

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

ŞEMS-İ TEBRİZÎ VE BÂTİNİLİK

ESRA ŞEN

YÜKSEK LİSANS TEZİ

DANIŞMAN:
DOÇ. DR. AYTEKİN ŞENZEYBEK

KONYA-2025



Öğrencinin	Adı Soyadı	Esra ŞEN		
	Numarası	22810601108		
	Ana Bilim / Bilim Dalı	Temel İslam Bilimleri/ İslam Mezhepleri Tarihi		
	Programı	Tezli Yüksek Lisans	X	
		Doktora		
Tezin Adı	ŞEMS-İ TEBRİZÎ VE BÂTİNİLİK			

Bilimsel Etik Sayfası

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.

Esra ŞEN



ÖZET

Öğrencinin	Adı Soyadı	Esra ŞEN		
	Numarası	22810601108		
	Ana Bilim / Bilim Dalı	Temel İslam Bilimleri/ İslam Mezhepleri Tarihi		
	Programı	Tezli Yüksek Lisans	X	
		Doktora		
	Tez Danışmanı	Doç. Dr. Aytekin ŞENZEYBEK		
Tezin Adı	Şems-i Tebrizî ve Bâtınlık			

Bu tez çalışmasında, İslam düşünce tarihinde önemli bir simâ olan ve Mevlâna Celaleddin Rûmi ile ilişkisi bağlamında adından sıkça söz ettiren Şems-i Tebrizî'nin hayatı, ailesi, düşünce dünyası ve ardında bıraktığı etkiler, bätünü eğilimlerle ilişkisi bağlamında incelenmiştir. Çalışma dört bölümden oluşmaktadır. Şems-i Tebrizî'nin ailesi, hocaları, aldığı eğitimler ve eserleri incelenerek; dönemin siyasi yapısı ve Şems'in Mevlâna ile ilişkisi analiz edilmiştir. Bâtınlık kavramı tarihsel alt yapısı ele alınıp, Şems'in söylemlerinde yer yer bätünü yorumlara açık ifadeler tespit edilmiştir. Ancak onun klasik bätünü akımlarla birebir örtüşen bir düşünce sistemine sahip olmadığı sonucuna varılmıştır. Bu anlamda tez, Şems-i Tebrizî'nin sufi kimliği ile bätünü yaklaşımlar arasında nasıl bir ilişki olduğunu açıklamayı amaçlamaktadır. Çalışma, hem klasik kaynaklara hem de modern literatüre dayanılarak yürütülmüş, zaman zaman karşılaştırmalı bir metodoloji benimsenmiştir. Çalışma, Şems-i Tebrizî'nin şahsiyetinin ve düşünce dünyasının çok katmanlı yapısını ortaya koyarak, onu sadece sufi bir mutasavvıf olarak değil, aynı zamanda bätünü unsurlardan etkilenen bir düşünür olduğunu değerlendirme potansiyelini sunacaktır. Sonuç olarak, Şems-i Tebrizî'nin düşüncesinin, Bâtınlık ile temas eden etkileşimlere sahip olduğu; yer yer Bâtınlık izleri taşıdığı ancak Bâtınlık düşüncesini aşan özgün bir mistik yönelim taşıdığı ortaya konmuştur.

Anahtar Kelimeler: İslam düşüncesi, Mevlevîlik, Bâtınlık, Bätünü yorum, Şems-i Tebrizî, Mevlânâ



ABSTRACT

Author's	Name and Surname	Esra ŞEN		
	Student Number	22810601108		
	Department	Doç. Dr. Aytekin ŞENZEYBEK		
	Study Programme	Master's Degree (M.A.)	X	
		Doctoral Degree (Ph.D.)		
	Supervisor	Basic İslamic Sciences/History of İslamic Sects		
Title of the Thesis/Dissertation	Shams Al-Tabrizi and Esoterism			

This thesis examines the life, family, intellectual world, and lasting influence of Shams al-Tabrizi an important figure in the history of Islamic thought, frequently mentioned in connection with his relationship with Jalāl al-Dīn Rūmī. The study focuses particularly on his ties to (esoteric) tendencies. The thesis is composed of four main chapters. It analyzes Shams al-Tabrizi's family background, teachers, education, and works, alongside the political structure of the period and his relationship with Rūmī. The concept of Esoterism is explored through its historical foundations, and several of Shams's discourses are found to contain expressions open to esoteric interpretation. However, it is concluded that his worldview does not fully align with classical Bāḫinī movements. In this regard, the thesis aims to explain the nature of the relationship between Shams al-Tabrizi's Sufi identity and esoteric approaches. The study is conducted through both classical sources and modern literature, occasionally adopting a comparative methodology. By revealing the multilayered structure of Shams al-Tabrizi's personality and intellectual world, this work offers the potential to evaluate him not only as a Sufi mystic but also as a thinker influenced by esoteric elements. In conclusion, the thesis demonstrates that while Shams al-Tabrizi's thought includes interactions that touch upon Esoterism and bears occasional traces of it, it ultimately reflects a unique mystical orientation that transcends classical esoteric doctrine.

Keywords: Islamic thought, The Mevlevi Order, Esoterism, Esoteric interpretation, Shams al-Tabrizi, Rumi

İÇİNDEKİLER

İÇİNDEKİLER	1
ÖNSÖZ	3
KISALTMALAR.....	5
GİRİŞ.....	6
1. Araştırmanın Konusu ve Önemi.....	6
2. Araştırmanın Amacı	6
3. Araştırmanın Kapsamı ve Yöntemi	7
4. Araştırmanın Kaynakları.....	8
BİRİNCİ BÖLÜM.....	10
ŞEMS-İ TEBRİZÎ'NİN HAYATI VE ESERLERİ	10
1. Doğumu, Ailesi, Çocukluk ve Gençlik Yılları, Kimliğindeki Esrar Perdeleri	10
2. Mürşid ve Müridleri, Feyz Aldığı Hocalar	21
3. Konya'ya Gelişi.....	25
4. Şems-i Tebrizî'nin Konya'dan Ayrılışı	29
5. Kimya Hatun ile Evliliği.....	31
6. Şems-i Tebrizî'nin Vefatı ve Zaviyeleri	33
7. Şems-i Tebrizî'nin Eseri: Makâlât	39
8. Şems-i Tebrizî'nin İnsanlarla İlişkileri.....	41
İKİNCİ BÖLÜM	47
ANADOLU'DA TASAVVUFÎ HAREKETLER.....	47
1. Tarihsel Arka Plan.....	47
1.1. Anadolu'nun İslamlaşması ve Tasavvuf ile İlk Etkileşimler	47
1.2. Anadolu'da Tasavvufî Hareketler.....	48
1.3. Mevlevîliğin Doğuşunda Konya'nın Sosyo-Kültürel ve Siyasi Şartları	51
2. Tasavvufî Hareketlerin Üzerindeki Etkiler	54
2.1. İslam Dışı Bazı Geleneklerin Etkisi	54
2.1.1. Hint ve İran Mistik Çevrelerinin Etkisi	57
2.1.2. Türk-Moğol Şamanizminin Etkisi	57
2. 1. 3. Budist, Zerdüşti ve Maniheizt Kültürlerin Etkisi.....	60
2.2. Şems-i Tebrizî Etkisi.....	62
3. Tasavvufî Düşüncede Çeşitli Anlayışlar	63
3.1. Tasavvufî Düşünce Hülûl İnancı ve Yansımaları	63
3.2. Mevlâna'da Vahdet-i Vücûd, Panteizm Anlayışı ve Şems-i Tebrizî Etkisi ...	65

3.3. Hulûl Öğretisi ile Birlikte Ele Alınması Gereken Çeşitli Kavramlar/Enkarnasyon, Tenasüh, Ruh Göçü, Reenkarnasyon, Antropofani, Tecellî (manifestation) 70

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM..... 74

BÂTİNİLİK DÜŞÜNCE SİSTEMİ ve TARİHİ..... 74

1. Bâtın İlmi 74
2. Tasavvufta Bâtın İlmi 76
3. Bâtnilik (Bâtıniyye) 78
4. İslam Düşünce Tarihinde Bâtıniyye 78
5. Bâtnilere Verilen Çeşitli İsimler 79
6. Düşüncenin Doğuşu ve Gelişimi 80
 - 6.1. Bâtnilere Göre 80
 - 6.2. Ehl-i Sünnet ve Mu'tezile Âlimlerine Göre 80
 - 6.3. Çağdaş Araştırmacılara Göre 82
7. Hareketin Etkili Olduğu Devletler 83
8. Görüşleri ve Davette Kullandıkları Uslûp 84
9. Etkisini Kaybetmesi 90

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM..... 91

ANADOLU'DA BÂTİNİLİK HAREKETLERİ 91

1. Anadolu'da Bâtnilik ve Etkileri 91
2. Hurûfîlik 95
3. Makâlât'ta Harflerin Yorumlanması ve Bâtını Anlamaları 100
4. Heterodoks İslam-Ortodoks İslam 109
5. Şems-i Tebrizî'nin Kendini İfade Edişine Dair 114
6. Mevlâna ve Şems'te Sema 115
7. Şems-i Tebrizî'nin Eserlerinde Bâtını Düşünceyi Çağrıştıran Dinî ve Tasavvufî Görüşleri 118
 7. 1. Şems-i Tebrizî'nin Öğretilerinde Bâtını Temalar 127
 7. 2. Şems-i Tebrizî'nin İbadetlerle İlgili Bâtınılığı Çağrıştıran Görüşleri 128
 7. 3. Haram Kılınan Maddelerle İlgili Görüşleri 133

SONUÇ 135

KAYNAKÇA 138

ÖNSÖZ

Tasavvuf ilmi, İslam düşünce tarihinde daima özel bir yere sahip olmuştur. Zaman zaman geleneksel yorum tarzı olan zâhirî yorumun ötesine geçen, hakikatin derin ve sembolik anlamlardan ilham almayı hedefleyen yorum tarzları belirginleşmiş; bu yorum farklılıkları bâtını düşüncesi ile karıştırılmış ve kimi zaman da iç içe geçmiştir. Böylece asırlar boyunca birbirini besleyen, dönüştüren ve hatta karşı karşıya getiren farklı düşünce şekilleri oluşmuştur.

Bu tez çalışması, İslam tasavvufunun gizemli ve tartışmalı simalarından Şems-i Tebrizî'nin hayatı, düşünceleri, Hz. Mevlânâ üzerindeki etkisi, dönemin entelektüel ve sufi çevrelerine yansıyan tesirleri üzerinden Bâtînilik ile ilişkilendirilebilecek eğilimlerini ele almayı amaçlamaktadır. Şems-i Tebrizî'nin alışılmışın dışında, ilginç ve çoğu zaman heterodoks kabul edilen tavırları, onun gerçeğe ulaşmada benimsediği kendine has metodu, insanlarla ilişkileri ve onun bakış açısının bâtını yorumlarla ne ölçüde örtüştüğü veya ayrıştığı, bu araştırmanın temel sorunsalını oluşturmaktadır.

Çalışma boyunca, Şems-i Tebrizî'nin *Makâlât*'ı başucu kitabı olmuş, onun düşünce dünyasındaki bâtını izler titizlikle tespit edilmeye çalışılmıştır. Bu birincil kaynağın yanı sıra, konuyla ilgili Batı ve Doğu literatürü incelenmiş, Bâtînilik kavramı, tarihsel gelişimi, arka planı, temel ilkeleri ve İslâmî ilimlerdeki yeriyle birlikte ele alınarak; konuyla ilgili makaleler, tezler, çeviriler taranmış; Şems'in düşüncelerinin Bâtînilikle olan potansiyel bağlantıları derinlemesine analiz edilmeye çalışılmıştır.

Amacımız, “Şems bâtını'dır veya Şems bâtını değildir.” cümlesini kurmaktan ziyade, onun düşünsel ve ruhani dünyasında bu tür eğilimlerin nasıl yankı bulduğunu, tasavvuf geleneği içindeki tezahürleri ve döneminin entelektüel zeminine etkilerini ortaya koymaktır. Bu araştırma, Şems-i Tebrizî'ye dair mevcut literatüre yeni bir soluk getirmeyi ve onun düşünce dünyasında Bâtînilik kavramının ne şekilde yer aldığını ortaya çıkarmayı hedeflemektedir.

Bu araştırmanın, İslam düşünce tarihindeki bâtını eğilimler ve Şems-i Tebrizî üzerine yapılacak yeni çalışmalara katkı sağlamasını temenni ederim.

Tez çalışmasının her aşamasında bilgi ve tecrübeleriyle çalışmama rehberlik eden, değerli danışman hocam Doç. Dr. Aytakin Şenzeybek'e sonsuz teşekkürlerimi ve minnetimi sunarım. Yüksek lisans sürecimin başında danışman hocam olarak yanımda bulunan, emekleri ve hatırasını her zaman gönlümde yaşatacağım Prof. Dr. Seyit Bahçıvan hocamı rahmet ve dualarla anıyorum. Bu tezin ortaya çıkmasında onun bıraktığı ilmî miras ve yönlendirmelerin izleri bulunmaktadır. Ayrıca, akademik yolculuğumda daima yanımda olan aileme, eşim Abdullah Selçuk Şen'e ve bu süreçte zaman zaman ihmâl etmek zorunda kaldığım oğlum Mustafa Mert'e teşekkür ederim.

ESRA ŞEN

KISALTMALAR

a.s. : Aleyhisselâm

bkz. : Bakınız

AÜİFD: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi

T.D.V. : Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi

D.İ.B. : Diyanet İşleri Başkanlığı

dib. : Dipnot

h. : Hicri

haz. : Hazırlayan

çev. : Çeviren

H.z. : Hazreti

Ktp. : Kütüphane

m. : Miladi

M.Ü.İ.F.D. : Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi

M.E. B. : Milli Eğitim Basımevi

NEÜSBF : Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Fakültesi

Kuramer : Kur'an Araştırmaları Merkezi Yayınları

nr. : Numara

s. : Sayfa

SEMA: Selçuklu Medeniyeti Araştırmaları Dergisi

ss. : Sayfa Sayısı

S. : Sayı

sad. : Sadeleştiren

TAED : Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Derneği

T.T.K. : Türk Tarih Kurumu

vb. : ve benzeri

vd. : ve devamı

Yay. : Yayınları

y.y. : Yüzyıl

GİRİŞ

1. Araştırmanın Konusu ve Önemi

Bu araştırmanın temel konusu, Şems-i Tebrizî'nin düşünce dünyasında yer alan bâtni unsurların izini sürmek, onun mistik söylemlerini klasik tasavvufî ve bâtni gelenek bağlamında değerlendirmektir. Çünkü sûfilerin yaşadıkları mistik tecrübeler ve hakikat arayışları, yalnızca bireysel anlam dünyalarında değil, toplumsal dinî yapının şekillenmesinde de belirleyici bir rol oynamıştır. Araştırmanın odağında, özellikle Şems'in yaşadığı 13. yüzyılın dinî ve sosyal atmosferi içerisinde, Bâtnilik'in Anadolu'daki tezahür biçimleri ile Şems'in bu gelenekle kurduğu muhtemel temasların incelenmesi yer almaktadır. Tez, Şems'in yalnızca Mevlânâ üzerindeki etkisini değil, aynı zamanda onun sufi söylemindeki sembolik ifadelerin, ezoterik vurguların, bâtni düşünceyle olan örtüşme veya ayrışma noktalarını da sorgulamaktadır.

Şems-i Tebrizî'nin mistik düşünceleri, çoğu zaman mecazî yorumlara açık, sembolik ve sezgisel ifadelerle örülmüştür. Bu bağlamda, Şems'in düşüncelerinde Bâtni geleneği çağrıştıran unsurlar, hem İslâm düşüncesi hem de tasavvuf tarihi açısından dikkate değer bir çözümleme alanı ortaya koymaktadır. Ayrıca, Şems'in söylemlerindeki bu çok katmanlı yapı, onu yalnızca bir sûfi olarak değil, aynı zamanda bâtni yorumların İslam tasavvuf geleneğindeki izdüşümünü taşıyan bir düşünür olarak değerlendirmeyi gerekli kılmaktadır. Bu bağlamda, çalışma, hem klasik kaynaklara hem de çağdaş akademik yaklaşımlara dayalı özgün bir analiz sunmayı amaçlamaktadır.

2. Araştırmanın Amacı

Bu araştırma, Şems-i Tebrizî'nin hayatı, eserleri ve fikirleri üzerinden, onun tasavvufî söyleminde Bâtnilik'e dair izlerin olup olmadığını ortaya koymayı ve bu ilişkileri tarihsel, metinsel ve düşünsel bağlamda analiz etmeyi amaçlamaktadır. Şems'in sözlerinin ve özellikle "*Makâlât*" adlı eserinin, klasik İslâm düşüncesinin zâhiri yorumlarıyla değil, bâtni ve işârî okumalarıyla daha derin bir anlam katmanı taşıdığı yönündeki düşünce, bu çalışmanın hareket noktasını teşkil etmektedir.

Araştırmamız, Şems-i Tebrizî'nin düşünce yapısının İsmâîlîlik, Hurûfilik gibi bâtni geleneklerle ne ölçüde ilişkili olduğunu ya da bunun yalnızca onun özgün

mistik tecrübesinin bir yansıması mı olduğunu sorgularken; aynı zamanda bu düşünsel yapıların Mevlânâ'nın fikirlerine olan etkilerini de göz önünde bulundurmayı amaçlamaktadır. Nihai hedef, Şems'in şahsiyeti ve söylemleri üzerinden, Anadolu tasavvuf geleneğinde Bâtını unsurların ne ölçüde etkili olduğunu ortaya koymak ve bu etkileşime dair bâtni motiflerin rolünü anlamaya katkı sağlamaktır.

3. Araştırmanın Kapsamı ve Yöntemi

Bu çalışma, 13. yüzyıl Anadolu'sundaki sosyal ve entelektüel yapıyı göz önünde bulundurarak, Şems-i Tebrizî'nin mistik tecrübesi ve düşünce sistemi üzerine odaklanmaktadır. Araştırmanın kapsamı; Şems'in hayatı, mürşitleri, Konya'ya gelişi ve Mevlânâ ile karşılaşması gibi biyografik verilerin ötesine geçerek, onun metafizik söylemlerinin içerdiği anlam dünyasını analiz etmeyi hedeflemektedir. Ayrıca, Bâtınlığın temel terminolojisi ve doktrinleri, Şems'in söylemleriyle ilişkilendirilerek özgün bir sentez oluşturulmaya gayret edilmiştir.

Tezin ilk bölümünde Şems-i Tebrizî'nin hayatı, ailesi, mürşitleri ve Konya'ya gelişi gibi biyografik unsurlar ele alınmış, yaşamının tarihsel çerçevesi çizilmeye çalışılmıştır. İkinci bölümde Anadolu'daki Tasavvufî Hareketlerin Ortaya Çıkışı ve Şems-i Tebrizî Etkisi değerlendirilmiş, Anadolu'daki tasavvufî hareketlerin gelişimiyle birlikte, Şems'in bu sürece etkisi ve doğu mistik çevreleriyle kurulan ilişki irdelenmiştir. Üç ve dördüncü bölümlerde ise bâtni düşüncenin tarihî arka planı, temel kavramları ve Anadolu'daki etkileri ele alınmış; bu düşüncenin Şems'in eserine ve Mevlâna'nın felsefesine nasıl yansıdığı araştırılmıştır.

Şems'in "*Makâlât*" adlı eseri birincil kaynak olarak ele alınmış; *Makâlât*'ın farklı nüshaları, mütercim yorumları ve eserin isnadı ile ilgili tartışmalar dikkate alınarak metnin yapısal çözümlemesi yapılmıştır. Ayrıca Şems'in fikirlerinin aktarımında yaşanan belirsizlikler –özellikle müstensihlerin müdahaleleri, yorum farklılıkları ve kaynaklar arası tutarsızlıklar– titizlikle göz önünde bulundurulmuştur.

Nitel araştırma yöntemi esas alınarak yapılan bu çalışmada, metinlerarası karşılaştırma ve kavramsal analiz gibi yöntemler kullanılmakla birlikte tezimizi yazarken başvurduğumuz en temel yöntem kaynak taraması yöntemidir. Şems-i Tebrizî üzerine yaptığımız bu çalışmada, şahsiyetin derinlemesine incelenmesini esas alan

bir yaklaşım benimsenmiş; Şems'in fikirlerinin, dönemin olayları ve bireysel tecrübeyle ilişkisi göz önünde bulundurularak, fikir-hâdis irtibatı yöntemi kullanılmıştır. Zira hiçbir düşünce, bireyin içinde yetiştiği çevreden, şahsî mizacından, yaşadığı dönemin toplumsal ve siyasî koşullarından bağımsız olarak şekillenmez. Bu temel ilkedен hareketle, çalışmamız boyunca Şems'in düşünsel yapısını yorumlarken, zaman zaman onun yaşadığı döneme, karşılaştığı olaylara ve karakter özelliklerine de atıflarda bulunmaya gayret edilmiştir.

4. Araştırmanın Kaynakları

Tezimizde Arapça, İngilizce, Türkçe ve Farsça kaynaklara başvuru yapılmış, bilgilerin ilk kaynaklardan alınmasına özen gösterilmiştir. Devletşah'ın "*Tezkire-i Şuara*"¹ eseri üzerinde örnek verecek olursak; el yazması orijinal kaynakların okunmasında zorlandığımız durumlarda eserlerin çeviri metinleri dikkate alınmıştır. Kaynak eserler, Türkiye'deki kütüphanelerden, üniversitemizin sunduğu sanal kütüphane arşivinden ve güvenilir internet sitelerinden istifade edilerek seçilmiştir.

Çalışmamızın temel başvuru kaynağı, Şems'in "*Makâlât*"² adlı eseridir. Eserin farklı baskıları bulunmakla birlikte çalışmamız için esas aldığımız baskı, çevirisini Mehmed Nuri Gençosman'ın yaptığı nüshadır. Bu eserdeki anlatılar çeşitli metin çözümleme yöntemleriyle incelenmiştir. Araştırmamız sırasında Şems'in hayatı ve fikirleriyle ilgili net ve tutarlı bilgilere ulaşmanın güçlüğü bizi en çok zorlayan durum olmuştur. Bu belirsizliklerin sebepleri arasında şunlar sayılabilir: *Makâlât* nüshalarındaki farklılıklar, eserin kim veya kimler tarafından kaleme alındığına dair görüş ayrılıkları, mevlevî müstensihlerin, Şems'in sözlerini kendi dünya görüşlerine göre şekillendirme veya bazı bâtını yaklaşımları yumuşatma çabaları. Tüm bu etkenlerin, Şems-i Tebrizî'nin fikirlerinin aktarımında yanlış anlaşılmalara, çeşitli kırılmalara ve yorum farklılıklarına neden olması kuvvetle muhtemeldir. Bu nedenle çalışmamızda aktarılan bilgilerin, tarihsel bağlamı ve metinsel özellikleri de dikkate alınarak yorum yapılmıştır.

¹ Devletşah b. Alauddevle Bahtışah Semerkandi, *Tezkire-i Şuara* (Büyük Millet Meclisi Kitaplığı, HC-101/a).

² Şems-i Tebrizi, *Makâlât*, çev. Mehmed Nuri Gençosman (Son Erişim 30 Haziran 2025).

Bunun yanı sıra, döneme dair tarihsel bağlamı kurmak amacıyla menâkıbnâmelerden faydalanılmıştır. Eflâkî'nin “*Menâkıbü'l-Ârifîn*”³ 'i ve Mecdüddîn Ferîdûn b. Ahmed-i Sipehsâlâr, “*Risâle-i Sipehsâlâr*”⁴ 'ı, Sultan Veled'in “*İbtidânâme*”⁵ 'si gibi biyografik kaynaklara da başvurulmuştur. Ayrıca kavramsal çerçevenin oluşturulması ve özet bilgilerin derlenmesi aşamasında *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*⁶ 'nden istifade edilmiştir. Şems ve Bâtınilik ilişkisini incelediğimiz bölümlerde Ethem Cebecioğlu'nun iki seri halinde yayımladığı makalesi⁷ büyük oranda faydalandığımız bir kaynak olmuştur. Makalat'ta kullanılan hadislerin sıhhat yöntemlerinin incelendiği Ömer Faruk Akpınar'ın makalesi⁸ de çalışmamıza önemli katkılar sunmuştur.

Ayrıca Mevlânâ Celaleddin Rumî'den bahseden klasik ve modern kaynaklar, Şems'in fikirlerinin Mevlânâ üzerinde bıraktığı etkinin çözümlenmesinde çalışmamıza kılavuzluk etmiştir. Bunun yanında, Bâtınilik tarihi ve firkalara dair akademik çalışmalar tezimizin göz önünde bulundurduğu referanslar olmuştur. Bu anlamda tezimiz, hem klasik İslâm kaynaklarına hem de çağdaş araştırmalara dayalı çok yönlü bir literatür taramasına dayanmaktadır. Literatürde yer alan modern yorumlar, metinlerin eleştirel değerlendirmesi açısından katkı sağlamış, çalışmamızın bilimsel derinliğini artırmıştır.

³ Ahmet Eflâkî, *Menâkıbü'l-Ârifîn*, çev. Yazıcı, Tahsin (Cağaloğlu, İstanbul: Hürriyet Yayınları, 1973).

⁴ Ferîdûn İbn-i Ahmed Sipehsâlâr, *Menâkıb-ı Hazreti Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî Risâle-i Sipehsâlâr*, çev. Ahmed Avnî Konuk, 1913.

⁵ Sultan Veled, *İbtidânâme*, ts. (Erişim 30 Ocak 2024).

⁶ Semih Ceyhan, “Şems-i Tebrizi”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul, 2010).

⁷ Ethem Cebecioğlu, “Şemseddin-i Tebrizî'nin Kur'ân-ı Kerim Ayetlerine Getirdiği Bazı İşari Yorumlar-1”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 39/1 (01 Haziran 1999), 107-114; Ethem Cebecioğlu, “Şemseddin-i Tebrizî'nin Bazı Kur' an Ayetlerine Getirdiği İşari Yorumlar -2”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (ts.), 43-65.

⁸ Ömer Faruk Akpınar, “Şems-i Tebrizî'nin Makâlat'ında Hadis Kullanımı”, *Selçuklu Medeniyeti Araştırmaları Dergisi* 6 (31 Aralık 2021), 83-110.

BİRİNCİ BÖLÜM

ŞEMS-İ TEBRİZÎ'NİN HAYATI VE ESERLERİ

Şems-i Tebrizî, 13. yüzyılın önemli sufilerinden biri olup, özellikle Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî (ö.672/1273) ile olan derin manevi ilişkisi ve etkisiyle tanınır. Doğum yeri olarak Tebriz işaret edilse de, hayatının büyük bir kısmını gezgin bir şekilde, birçok farklı bölgede geçirmiştir. Onun öğretileri, Mevlânâ'nın tasavvufi düşüncelerini derinden etkilemiş ve Mevlânâ'nın "*Mesnevi*" gibi eserlerinde kendisini belli eden derin izler bırakmıştır. Şems, yalnızca bir öğretmen değil, aynı zamanda bir manevi arayışın sembolü olarak kabul edilmiştir.⁹

Şems-i Tebrizî'nin hayatı sırlarla doludur. Eserleri ve öğretileri hakkında çok fazla bilgi bulunmamakla birlikte, onun düşünceleri genellikle sözlü geleneğe dayanır. En bilinen eseri "*Makâlât*", onun müritleriyle olan sohbetleri, içsel yolculuğu ve tasavvufi derinliklerini yansıtan bir koleksiyondur. Ayrıca, Mevlânâ ile yaşadığı dostluk ve birbirlerinde bıraktıkları etki, Şems'i İslam tasavvufunun en önemli figürlerinden biri yapmıştır.¹⁰

1. Doğumu, Ailesi, Çocukluk ve Gençlik Yılları, Kimliğindeki Esrar Perdeleri

Tam adı Şemsüddîn Muhammed b. Ali b. Melikdâd Tebrizî'dir. (ö. 645/1247 [?]) Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî'nin sohbet şeyhi olan Şems-i Tebrizî'nin 582/1186 yılı civarında Tebriz'de doğduğu asıl isminin Muhammed olduğu; fakat daha çok Şemseddin, Şemsü'l-hak ve'd-din, Şems, Şems-i Tebrizî ünvanlarıyla anıldığı nakledilir.¹¹ Doğum yılı tespit edilirken Konya'ya geliş tarihinden yararlanılır. Konya'ya geldiği zaman yani 642/1244 senesinde 60 yaşında olduğu bilindiğine göre doğduğu yıl 582/1186 olmalıdır.¹²

⁹ Ceyhan, "Şems-i Tebrizi", 38/511-516.

¹⁰ Tebrizi, *Makâlât*, 2-8 Giriş bölümü.

¹¹ Ceyhan, "Şems-i Tebrizi", 38/511.

¹² Bedüzzaman Fürûzanfer, *Mevlânâ Celâleddin*, çev. Feridun Nafiz Uzluk (Konya: Konya Valiliği İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü, 2005), 93.

Şems-i Tebrizî'nin Şeyh Rükneddin'in halifesi olup Azerbaycanlı sûfîlerden olduğunu ifade edenler bulunduğu gibi,¹³ Azeri Türklerinden olduğunu belirten kaynaklar vardır.¹⁴ Şems'in Azerbaycan halkının felsefî düşüncesinin temsilcilerinden "Tebrizli bir Türk" olduğu Azerî araştırmacılar tarafından yapılan bazı çalışmalarda da dile getirilmekteyken¹⁵; Şems'i Azerî olarak yansıtmının onu "Türkleştirme" çabası olduğunu dile getiren, aslında böyle bir şeyin mümkün olmadığını savunan araştırmacılar da vardır. O araştırmacılarından biri de Rahgozari Minutalab' tır. O der ki: "Bugün Tebriz'de yaşayan halk Azerî-Türkçe konuşup On İki İmam Şiiliğini benimserken; Şems'in doğduğu yıllarda durum böyle değildi. Dil Farsça kökenli Pehlevice iken halkın inancı Şafîî müslümandı. Azerbaycan'ın Türkleştirilmesi süreci oldukça karmaşık ve uzun yıllar almıştı. Bu sebeple Şems'i Tebrizî'yi geriye dönük olarak Türkleştirmek için yapılan zorlama yorumların aslı yoktur. Özellikle 10. yüzyılda Azerbaycan'a İran varlığı etki ediyor; hatta konuşulan lehçelere ismini verebiliyordu. Bu Azerî İran dil veya lehçelerinin günümüz Azerbaycan Türkçesi ile karıştırılmaması gerekir. Çünkü bu dil çok daha sonraları bölgede konuşulmaya başlanmıştır. Bu tarihler de muhtemelen Safevî Devleti hükümdarlığı dönemleri olmalıdır. Yani Şems Azerbaycan'ın Türkleşmekten uzak olduğu bir dönemde yaşadı."¹⁶ Bu bilgiler ışığında o dönemde Tebriz'in etnik İran dili konuşulan bir kültür şehri olduğu gerçeği açıkça görülmektedir.

Şems-i Tebrizî yaratılışından üstün yeteneklerle bezenmiş, Tebriz'de hayata gözlerini açtığı andan itibaren; çocukluğunda da gençliğinde de akranlarından farklı, zamanının değer ölçülerinin çok üzerinde bir mânâ ehli ve irfan yolcusudur. Çevresindekiler tarafından Şems'e birtakım sıfatlar verilmiş ve bu sıfatlarla çağırılmıştır. Genellikle hocaları ve onu tanıyan insanlar tarafından verilen bu unvanlar şöyledir: Sürekli yolculuk yapıp mânevî büyükleri ziyaret ettiğinden dolayı

¹³ Zülfikar Nabiyeve, *Azerbaycan'da Tasavvufî Hareketler* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2004), 27; Şehrabani Allahverdiyeva, "Dinin ve Hakikatin Güneşi", *International Journal of Filologia* 1 (2018), 47.

¹⁴ Mehmet Önder, *Mevlâna Celâleddin-i Rûmi* (Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı, 1986), 48.

¹⁵ Könül Hacıyeva, "Şems Tebrizi ile Rumi Arasındaki Mânevi ve Edebî Bağlılık", *Müqayiseli Edebîyyatşünaslıq / Comparative Literature* 02 (2021), 48.

¹⁶ Rahgozari Minutalab, *A Study about the Persian Cultural Legacy and Background of the Sufi Mystics Shams Tabrizi and Jalal Al-Din Rumi* (Erişim 23 Mart 2024), 25-30.

ona “Uçan Şems” anlamında “Şemseddin-i Parende” denirdi.¹⁷ Bazı çevreler ise ona “Seyfu’llah” (Allah’ın kılıcı) ünvanını vermişlerdir. Bu ünvan, Şems-i Tebrizî’nin, kendisini inciten kişilere yönelik tutumunu ifade etmektedir. Rivayetlere göre, Şems-i Tebrizî ya bu kişilerin hayatlarına son verir ya da ruhlarında derin izler ve manevi yaralar bırakırdı.¹⁸ Eflâkî’de geçen bir rivayette böyle bir örnek görmekteyiz: Kayseri’den Aksaray’a yaptığı yolculuk esnasında yorulan Şems, bir mescitte dinlenip konaklamak isterken müezzin, onun orada kalmasına müsaade etmez ve sert bir dil kullanarak onu dışarı çıkması için uyarır. Camiden kovar. Şems müezzinin sert tavrına karşılık olarak "dilini şişsin" şeklinde bir beddua eder, bu beddua hemen gerçekleşir ve müezzinin dili şişmeye git gide nefesini kaybetmeye başlar.

Mescidin imamı, müezzinin kötü durumunu görünce onu bu hale getiren kişiyi sorar, müezzin arkasını dönüp giden Şems’i işaret eder. İmam ona karşı derin bir saygı göstererek özür diler. Şems, durumu düzeltmek için artık çok geç olduğunu, ancak müezzinin imanla ölmesi ve ahiret azabını çekmemesi için dua edebileceğini söyler. İmam camiye döndüğünde müezzinin ruhunu teslim ettiğini görür.¹⁹

Bu bilgiyle çelişki arz eden bir ifade yine aynı kaynakta şu şekilde geçmektedir: Bir gün Mevlâna etrafındaki insanlara şöyle demişti: “Efendim ve can bağım Şemseddin, bir kimseden incindiği vakit, ona: ‘Tanrı sana uzun ömür ve çok mal versin.’ diye dua ederdi.”²⁰ *Makâlât*’ta da Şems’in “Benim öyle bir huyum vardır ki Yahudilere bile dua ederim. Allah hidayet versin, onları doğru yola yöneltsin, derim. Bana sövenlere de dua ederim. Ulu Allah’ım, ona bu halinden daha iyi bir hal ver ki sövüp sayacağı yerde bir tesbih okusun, seni ansın ve ilâhî âlemlerle meşgul olsun! derim.” şeklinde kayda alınan bir cümlesi vardır.²¹

Bu çelişkili aktarımlar, kaynaklara karışan kişisel cümle ve çıkarımların varlığını göstermektedir. Hatta Mevlevî kaynaklarından sayılan Eflâkî’nin *Menâkibü’l-Arifin* adlı eseri, menkıbelere ve çeşitli abartılara dayandığı için bazı araştırmacılar tarafından güvenilir kabul edilmez.²²

¹⁷ Eflâkî, *Menâkibü’l-Arifin*, 77 c.2; Fûrûzanfer, *Mevlânâ Celâleddin*, 93.

¹⁸ Eflâkî, *Menâkibü’l-Arifin*, 90 c. 2.

¹⁹ Eflâkî, *Menâkibü’l-Arifin*, 83, 84 c. 2.

²⁰ Eflâkî, *Menâkibü’l-Arifin*, 96 c. 2.

²¹ Tebrizi, *Makâlât*, 32.

²² Erkan Türkmen, “Şems ve Mevlana”, *Çağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 7/2 (2010), 23.

Şems'e verilen diğer bir lakap ise "Kâmil-i Tebrizî" idi. Tarikat pirleri Şems'i genellikle bu şekilde anarlardı.²³ *Makâlât* müterciminin belirttiğine göre bu lakap hem Şems-i Tebrizî'nin hem de başka birinin lakabı olmalıdır. Çünkü o dönemde Kayseri'de yaşayan ve kendisine "Kâmil-i Tebrizî" denilen başka bir zat daha vardır.²⁴ Ayrıca Devletşah'ın aktardığına göre Şems çocukluğunda çok güzeldi. Bu yüzden onu kötü kişilerin nazarından saklayıp korumak için kasıtlı bir şekilde kadınlar arasında bulundurmışlardı. Şemseddin böylece kadınlar arasında kaldığı dönemde altın işlemeciliğini öğrendi; onun için de kendisine "zerdûz" lakabı verildi.²⁵ Devletşah dışında bu aktarımda bulunan bir kaynağa rastlamadık. Sadece İsmail Kaygusuz tarafından bir yerde Devletşah'tan, bir yerde *Makâlât*'tan bu bilgi aktarılmış (*Makâlât*'ta bu bilgiye ulaşamadık) ve ilginç bulduğumuz şu ifadeler yer almıştır:

"Devletşah'a göre 'Şems çok güzel bir çocuktü ve o kadar güzeldi ki, onu gören bir erkek hemen âşık olabilirdi. Bu yüzden sarayda, erkeklerin değil kadınların bulunduğu yerde kalıyordu. Haremde kadınların arasında yaşarken çok iyi nakış yapmasını öğrenmişti ve kendisine 'Altın Nakışçı' diyorlardı.'"²⁶ Müellifin kendi yorumunu katıp sanki doğrudan alıntı yapılmış gibi tırnak içinde yazdığı bu ifadeler orijinal kaynakta bu şekilde geçmemektedir. Sadece çok güzel bir çocuk olduğundan ve insanların nazarından veya verebilecekleri bir zarardan korumak adına kadınlar arasında bulundurulduğundan bahsedilmektedir. Şems küçüklüğünden itibaren ailesinden, çevresinden ve yaşlılarından farklıdır. Kendi anlatımıyla onun hayatından kısa bir pasaj şöyledir:

"Henüz erginlik çağına girmemiştüm. Aşk deryasına daldım mı, 30-40 gün hiçbir şey yiyemezdim; istekten kesilirdim, günlerce açlığa susuzluğa katlanırdım. Bir gün babam bana çıkıştı, 'Oğlum, dedi, ben senin bu halinden bir şey anlamıyorum; bunun sonu nereye varacak? Bu davranışlar seni felâkete götüreceğ.' Ben ona şu cevabı verdim: Baba! Seninle benim babalık ve evlâtlık ilişkimiz neye

²³ Eflâkî, *Menâkıbü'l-Ârifîn*, 77 c.2; Fürûzanfer, *Mevlânâ Celâleddin*, 95.

²⁴ Tebrizi, *Makâlât*, 3 mütercimnin önsözü.

²⁵ Devletşah, *Tezkiretü's-Şuarâ*, çev. Necati Lugal (İstanbul: Pinhan, 2011), 143; eserin el yazması orijinal metni için bkz. Devletşah b. Alauddevle Bahtışah Semerkandi, *Tezkire-i Şuara* (Büyük Millet Meclisi Kitaplığı, HC-101/a).

²⁶ İsmail Kaygusuz, *Alevilik Üzerine Söyleşiler*, ed. Recep S. Tatar (İstanbul: Su Yayınları, 2021), 120; İsmail Kaygusuz, "Şemseddin Muhammed Tebrizi (1183/4-1247/8)" (Erişim 11 Eylül 2023).

benzer bilir misin? Bir tavuğun altına tavuk yumurtalarıyla karışık bir de kaz yumurtası koymuşlar. Vakti gelip de civcivler çıktığı zaman bunlar hep birlikte analarının arkasına düşer giderler, yolda bir göl kenarına rastlarlar. Kaz yumurtasından çıkan civciv hemen kendisini suya atar, bunu gören ana tavuk, eyvah yavrum boğulacak der. Çırpınmaya başlar. Hâlbuki kaz yavrusu neşe içinde suda yüzmektedir. İşte seninle benim aramdaki fark da böyledir.”²⁷ Şems adeta ben sizlerden ve yaşıtlarımdan hâl ve düşünce yönüyle farklıyım, bu farklılığım sizlerde bir üzüntü oluşturmasın mesajı vermiştir. Diğer insanlardan farklı oluşuyla ilgili şu cümleleri de *Makâlât*’ta kaydeder: “... çok zorluğa katlanmadım. Ancak tabiatım gereği elim bir iş tutmuyordu. Her nerede bir vaaz ve konuşma varsa oraya gidiyordum. Çünkü o iş için dünyaya gelmişim.”²⁸

Buna benzer bilgiler Eflâki’nin kaleme aldığı *Menâkibu’l-Arifin* eserinde de dile getirilmiştir. Eserde Tebrizî’nin otuz kırk gün geçtiği halde, canının peygamber aşkından dolayı hiç yemek arzu etmediğinden, hatta yiyecek lafi edilse bile yüzünü çevirdiğinden, ergenlik dönemlerinde on beş, yirmi günde bir iftar ettiğinden bahsedilir. Hatta yılda bir dinar harcadığı, yedi günde bir yarım ekmeği ufalayıp, inek, koyun veya keçi başlarından kaynatılan kemik suyuyla tirit yapıp yediği bilinmektedir.²⁹ İlâhi tecelliler belirlediği zamanlarda benliğinden ve dünya işlerinden yüz çevirmek için başka insanların tarlalarında çift sürmeye giderdi. Bu vesileyle zihnini ve bedenini meşgul etmiş oluyordu. Mal sahipleri para teklif ettiklerinde borcunun olduğunu alacağı ücretin birikmesinin onun için daha isabetli olacağını söyler çok geçmeden de kayıplara karışırdı.³⁰

Babası bir kumaş tüccarıdır ve ticari faaliyetlerde bulunmak maksadıyla Horasan’dan Tebriz’e gelip yerleşmiştir. Şems’in aslının Horasan menşeli olduğunu aktaran tezkereciler de vardır.³¹ Şems kitabında babasıyla yabancı olduğundan, babasının ondan haberi olmadığından ve kendi şehrinde bile garip kaldığından bahsetmiştir. Babasından korktuğunu dile getirip: “gönlüm ondan ürküyor,

²⁷ Tebrizi, *Makâlât*, 3.

²⁸ Tebrizi, *Makâlât*, 166.

²⁹ Eflâki, *Menâkibü’l-Ârifin*, 76-87 c.2.

³⁰ Sipehsâlâr, *Menâkib-ı Hazreti Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî Risâle-i Sipehsâlâr*, 111.

³¹ Tebrizi, *Makâlât*, 5.

zannediyorum ki beni severken dövecek, evden kovacak. Benim manevî varlığım onunla uyuşmuyor.” demiştir.³²

Devletşah’ın aktardığına göre: Şems İsmailîlerin dâîsi olan Kiya Büzürg’ün (sıradan bir daî değil Hasan Sabbah’ın halefidir.³³) soyundan Havend Celâleddin’in oğludur. O İsmâîlî bir daîdir ve Alamut yöneticiliği yapmıştır. Havend Celâleddin kendi babasının ve dedelerinin dini anlayışlarını terk etmiş, hak yoldan sapanların kitaplarını ve risalelerini yakmış, İslamiyet’in inanç esaslarını, yoldan sapanların (melahide) kaleleri ve yaşadıkları coğrafyalarda yaymıştı. Müslümanlığı benimsedikten sonra Havend Celâleddin Nevmüselmân (Yeni Müslüman) olarak anılır olmuştu. Oğlunu ilim ve edep tahsili için gizlice Tebriz’e gönderdi. Şemseddin bir süre Tebriz’de ilim ve edep tahsiliyle uğraştı.³⁴ Bu rivayet *Tarih-i Cihângüşa*’da reddedilmiştir. Çünkü Celâleddin’in Alâeddin Ahmed isminden başka oğlu yoktur ve müelliflerin belirttiğine göre mevlevî kaynaklarda da bu yönde bir rivayet yer almamaktadır.³⁵ Eflâkî Şems’i Melikdad b. Ali’nin oğlu olarak kabul eder.³⁶ Sipehsalar’da ise Şems’in ailesi ile ilgili herhangi bir bilgiye rastlanmaz.

Bu noktada İsmail Kaygusuz’un görüşleri de önemlidir. Ona göre Şems’in Alamut yöneticisinin oğlu olduğuyla ilgili net bir bilgiye ulaşılama sebebi onun hayatıyla ilgili sağlam bilgiler bulunmaması ve onun bilinçli bir şekilde insanlardan gerçek kimliğini gizlemesidir. Hakikî bağlamından kopartılan yaşamından sadece birkaç senelik kesitler, anlatılar vardır. Bunun bir diğer nedeni *Makâlât*’ın birbirinden farklı nüshaları ve eski mevlevî kaynaklarını, günümüz araştırmacılarının eleştirel olarak incelemeyip olduğu gibi ya da değiştirerek, törpüleyerek aktarmalarıdır. Ona göre mevlevî yazarlar işine ve anlayışına uygun olmayan düşünceleri özellikle Şems’in bîtinî düşüncelerini ılımlaştırarak veya yeniden yorumuna tabi tutarak aktarmışlardır. Müellif bunlardan birisi olarak Abdülbaki Gölpınarlı örneğini verir. Şems’in bîtinîliği ile ilgili hiçbir açıklama yapmamasını yadırgar ve Sultan Veled’in kitabında Şems’in “ben bîtinîlerin de bîtinîsiyim” dediği

³² Tebrizi, *Makâlât*, 85.

³³ M. Fuad Köprülü, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1976), 21949. dipnot.

³⁴ Devletşah, *Tezkiretü’ş-Şuarâ*, 143.

³⁵ Alaaddin Ata Melik Cüveynî, *Tarih-i Cihan Güşa*, çev. Mürsel Öztürk (Türk Tarih Kurumu, 2013), 573-578; Fürûzanfer, *Mevlânâ Celâleddin*, 92-93.

³⁶ Eflâkî, *Menâkıbü’l-Ârifîn*, 76 c.2.

aktarılmamasına rağmen “biraz melâmetîlik varsa da kendisinin mevlevî olduğunu kabul edebiliriz.” demesini eleştirir.³⁷ Bu eleştiriyi Ahmet Yaşar Ocak da yapmıştır.³⁸ Şems-i Tebrizî’nin kıyafeti, tutum ve davranışları, düşünce yapısı ve insanlarla kurduğu ilişkiler açısından değerlendirildiğinde, onu tipik bir Kalenderî şeyhine benzeten Abdülbâki Gölpınarlı, Şems’in şeyhi Ebubekir Selebâf’ın da bir Kalenderî olduğuna dikkat çeker. Ancak bu benzerliklere rağmen, Şems-i Tebrizî’ye doğrudan “Kalenderî” demekte temkinli davranır. Bu endişenin temel sebebi, Kalenderîliğin karakteristik uygulamalarından biri olan esrar kullanımınıdır. Şems’in hayatında böyle bir duruma rastlanmadığı gibi, buna açıkça karşı çıktığı da bilinmektedir. Bu bağlamda Gölpınarlı, Şems-i Tebrizî’nin tasavvufî kimliğini Kalenderîlikten ziyade Melâmetîlik çizgisine daha yakın görmektedir.³⁹

Kaygusuz’a göre Şems esasen “Bâtını bir İsmâilîdir.” ve sıradan bir İsmâilî de değildir. Baş dâî (davetçi) mevkiinde olan dava adamıdır. Tebrizî lakabını benimseme sebebi orada eğitim alması ya da babasının şeriatçı siyasetine ve sünneleşmesine karşı çıktığı için zorunlu bir şekilde Tebriz’de yaşamaya mecbur bırakıldığından olsa gerektir. İsmâilî İmam III. Alâeddin Muhammed, üvey kardeşi Şems’i, Tebriz’den getirtip onu vekili olarak Kuhistan⁴⁰ bölgesi yöneticiliğine atamıştır. Şems’in Anadolu’da kendini gizleme sebeplerinden birisi de Sünnî İslam dünyasının “Bâtını İsmâilî” düşmanlığından dolayıdır. Bunun sonucu olarak kendini

³⁷ Kaygusuz, *Alevilik Üzerine Söyleşiler*, 118.

³⁸ Ahmet Yaşar Ocak, *Osmanlı İmparatorluğu’nda Marjinal Süfilik: Kalenderîler* (Türk Tarih Kurumu, 1992), 78, 79.

³⁹ Abdülbâki Gölpınarlı, *Mevlânâ Celâleddin; Hayatı, Eserleri, Felsefesi* (İstanbul: İnkılâp, 1985), 60-66; Eyyüp Yılmaz, *Tasavvuf’un Anadolu’ya Yayılmasında Moğol İstilâsı’nın Etkisi* (Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2015), 87.

⁴⁰ Kuhistan Farsça’da “dağlar ülkesi” anlamına gelir. Bu sebeple birkaç farklı bölge için bu isim kullanılır. Genellikle Türkistan ve çevresi dağlık ve stratejik olarak önemli mevkiilerini ifade eder. Bu bölge, tarih boyunca pek çok medeniyetin etkisi altında kalmış ve önemli bir geçiş güzergâhı olmuştur. Güneydoğuya doğru ilerledikçe, günümüz İran-Afganistan sınırına yakın, dağlık ve kurak bir coğrafyada yer alan Kuhistan bölgesi karşımıza çıkar. Ortasında uzanan geniş tuz çölü, yerleşimleri birbirinden ayırarak bölge nüfusunun seyrek ve dağınık bir yapıya sahip olmasına neden olmuştur. İslâmiyet’in ilk asırlarında Kuhistan, Zerdüştlüğün son sığınaklarından biri olarak varlığını sürdürmüştü; bölgenin İslâmlaşmasıyla birlikte ise Şii gruplar başta olmak üzere çeşitli dinî hizipler için bir çekim merkezine dönüşmüştür. Özellikle coğrafi yalıtılmışlık ve merkezî otoritenin sınırlı erişimi, burayı İsmâilî dâîlerin propaganda ve örgütlenme faaliyetleri açısından elverişli bir alan hâline getirmiş; böylece Kuhistan, Bâtınîliğin stratejik merkezlerinden biri olarak tarih sahnesindeki yerini almıştır. Bernard Lewis, *Alamut Kalesi ve Hasan Sabbah* (Nokta Kitap, 2012), 90; Farhad Daftary, *İsmaililer Tarih ve Öğretileri*, çev. Erdal Toprak (Ankara: Doruk Yayıncılık, 2002), 481.

gizlemek isteyen bâtinî davetçiler derviş, kalenderî, tacir kıyafetleriyle dolaşırlardı.⁴¹ Hatta Hacı Bektaşî Velî bir Yesevî şeyhi değil bizzat Alamut İsmâilî imamlarından birinin oğlu olan Şems-i Tebrizî tarafından yetiştirilen bir Bâtinî daîsiydi.⁴²

Bu noktada bir parantez açıp İsmailîlik ile ilgili bilgi vermemiz isabetli olacaktır: İsmailîlik ya da İsmailiyye, Şii İslam'ın en önemli kollarından birini oluşturan gruptur. Teşekkül süreci İslam'ın Sünnilik ve Şiilik olarak iki kola ayrılmasının ardından, müslüman âlemine kimin önder olacağına ilişkin patlak veren krize dayanır. Müslüman toplumunda peygamberden sonra iktidarın kimin hakkı olduğuna ilişkin bu önemli sorun üstündeki görüş ayrılıkları neticesinde İslamî mesajın iki farklı yorumu ortaya çıktı. Müslümanların çoğunluğu daha sonra Sünnilik olarak karakterize olacak görüşü geliştirip desteklerken, azınlıkta kalan partizan bir grup kendilerine has öğretilerine sahip Şii yorumunu geliştirdi. Zaman ilerledikçe, toplumda liderliğin ve dinsel otoritenin yeri ve işlevselliği hakkındaki anlayışlarını devam ettiren Şiiler, peygamber ailesinin hangi üyesinin gerçek imam olacağı konusundaki görüş ayrılıkları kadar, düşünce ve siyaset farklılıklarından da kaynaklanan yeni gruplara ayrıldı. İşte, 2. ve 8. yüzyılın ortalarında ortaya çıkan İsmailîler, ya da daha doğru bir isimlendirmeye ilk İsmailîler, bu Şii gruplardan biriydi. Adını Şii İmamı Cafer el Sadık'ın (öl. 148/765) oğlu İsmail'den alan İsmâilî hareketi, daha başlangıcından itibaren, Şiiliğin en önemli devrimsel cephesini oluşturmuş, böylelikle ana yapı zamanla On iki İmamcılar ya da İsna Aşeriye olarak gelişecek ılımlı Şiilerden ayrılmıştı.⁴³ Kısacası İsmailiyye "İsmail b. Ca'fer es-Sadık'a nisbet edilerek varlığını günümüze kadar sürdüren aşırı Şiî mezhebi"ne verilen isimdir. İsmâilî hareketin en belirgin özelliği zâhir ve bâtın ayrımıdır. Hatta bu özelliğinden dolayı uzun süre Bâtiniyye ismiyle anılmıştır. Genellikle harfler ve sayıların sır ve manevi özellikler taşıdığına inanılarak bâtinî teviller yapılır. Peygamberler gelen vahyin zâhiri anlamını, imamlar ise bâtinî anlamını açıklarlar.⁴⁴

⁴¹ Kaygusuz, *Alevilik Üzerine Söyleşiler*, 117-119.

⁴² İsmail Kaygusuz, *İmam Cafer Sadık: Bilimsel Kişiliği ve Görüşleri Zahirî İslam'da (Sünnilik ve Şiilik) ve Batınlık'teki (Alevi-Bektaşî-Kızılbaşlık ve İsmaililik) Yeri*, ed. Recep S. Tatar (İstanbul: Su Yayınları, ts.) (Erişim 28 Ekim 2023), 108.

⁴³ Daftary, *İsmaililer Tarih ve Öğretileri*, 7.

⁴⁴ Mustafa Öz - Mustafa Muhammed Eş-Şek'a, "İsmâiliyye", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul, 2001), 23/128-130.

Devletşah'ın ve sonraki dönemde çeşitli araştırmacıların (İsmail Kaygusuz gibi) Şems-i Tebrizî'yi "İsmâilî" olarak nitelendirmelerine şiddetle karşı çıkan bazı çalışmalar kaleme alınmıştır. Bu araştırmacıların "Şemsin İsmâilî olmadığına dair" öne sürdükleri argüman, Şems'in babası olarak görülen Celaleddin Nev-Müselmân'ın Alâeddin isimli oğlundan başka çocuğu olmaması ve dikkatle tetkik edilen *Makâlât* kitabında Şems'in İsmailîliği öven tek bir satırına rastlanmayışıdır.⁴⁵

Şems-i Tebrizî'nin soyu ile ilgili en dikkat çekici bilgi onun Hindistan menşeli olduğudur. Hindoloji uzmanı olan müellif Rasih Güven ilk dönem kaynakları ve Şems'le ilgili biyografiler dikkatlice okunursa bu sonuca ulaşılacağı tezini savunur ve konu ile ilgili kanıt niteliğinde olabilecek pasajlar aktarır. Şems'in babasının din değiştirip "nev-Müslüman" olarak adlandırıldığına dikkat çeken yazar İsmailîliğin İslâmî bir mezhep olduğunu; İsmailîliği ve mezhebin yanlış uygulamalarını terkederek birinin din değiştirmesine gerek olmadığını belirtmiştir. Dolayısıyla da "nev-Müslüman" diye bir adlandırmaya gidilmeyeceği açıktır. Ayrıca biyografi kitaplarında Şems'in babasının Havend Celâleddin veya Havend Alaaddin olduğu söylenirken Havend ismi çok önemlidir. Hind ismi olan "Govinda" değişim geçirip Farsçaya bu şekilde çevrilmiştir. Ve babasının kumaş taşıyan bir tüccar olması onun Hindistan'dan göç edebileceği ihtimalini güçlendirmiştir. Ticarete kendini geliştirmek ve halkın da sevgisini kazanabilmek adına din değiştirmiş olmalıdır.⁴⁶ Hindistan'da Farsça'nın konuşulduğu, bu yüzden İranlıların İran ve Hindistan arasında sürekli gidip geldiği eserlerde dile getirilen bir unsurdur.⁴⁷

Mevlânâ'nın ikinci eşi Kira Hatun'un aktardığı anlatı da Hindistan bağlantılı olması sebebiyle ilgi çekicidir. Mevlânâ ve Şems-i Tebrizî halvetteyken içeride olan bitenleri merak eden Kira Hatun anahtar deliğinden onları izlemeye başladı. Bir süre sonra odanın duvarı açılıp uzun boylu altı kişi odanın içinde belirdi. Mevlânâ'nın önüne bir demet çiçek koyup öğle vaktine kadar sessizce beklediler. Vakit gelince hepsi birden ayağa kalkıp namaz kıldılar ve aynı sessizlikle oradan ayrıldılar.

⁴⁵ Cebecioğlu, "Şemseddin-i Tebrizî'nin Kur'ân-ı Kerim Ayetlerine Getirdiği Bazı İşarî Yorumlar-1", 107; Gölpınarlı, *Mevlânâ Celâleddin; Hayatı, Eserleri, Felsefesi*, 50; Cüveynî, *Tarih-i Cihan Güşa*, 576.

⁴⁶ Rasih Güven, "Mevlânâ Celâleddin ve Şems-i Tebrizî", çev. Sâfi Arpaguş, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 27 (2004), 136.

⁴⁷ Shahzad Bashir, *Fazlullah Esterabadi ve Hurufilik*, çev. Ahmet Tunç Şen (İstanbul: Kitap Yayınevi, 2012), 103.

Bunlara şahit olan Kira Hatun kendinden geçti. Kendine geldiğinde eşi Mevlânâ başındaydı ve gül demetini ona verip saklamasını istedi. Kira Hatun merakına yenilip daha önce hiç görmediği bu güllerin nerede yetiştiğini ve türünü öğrenmek istedi. Birkaç gül yaprağını şehrin attarlarına gönderdi. Attarların hepsi renklere ve kokusuna çok şaşırdılar; kış ortasında bu çiçeklerin nereden geldiğini birbirine sordular. Hindistan'a giden ve oradan ticaret yapan bir tüccar bu güllerin Hindistan'da Serendip civarında Seylan Adası'nda yetiştiğini söyledi. O tüccar bu güllerin kış gününde nasıl yetiştirildiğini ya da nasıl solmadan Rûm diyarına getirildiğini merak etti. Durumu öğrenen Kira Hatun'un şaşkınlığı ve merakı daha da arttı. Mevlânâ ise eşine “-Bunları sakla ve kimseye gösterme! Onlar sana İrem bahçelerinin bahçıvanları olan Hindistan kutupları tarafından gözünü ve dimağını kuvvetlendirsın diye hediye olarak getirildi. Aman, onları kem gözlerden koru!” diyerek tembihte bulundu.⁴⁸

Bütün bu aktarılanlar neticesinde Şems-i Tebrizî ile büyük Hindistan mistikleri arasında ilişki olduğu söylenebilir. İhtimal dâhilindedir ki o yaptığı uzun geziler ve yolculuklarda Hindistan'da yaşamıştır veya Hind soyundan gelmektedir. Şems'in öğretileri Hind Bahtî/Bhakti⁴⁹ inancıyla benzerlikler taşımaktadır.⁵⁰ Ancak aktarılan bu rivayetler eserin mütercimi Safi Arpaguş tarafından tarihî ve ilmî açıdan problemlili bulunmuştur.⁵¹ *Makâlât*'ta bu iddialara delil teşkil edebilecek cümlelerin olup olmadığıyla ilgili okumalar yaptık ve “Hintli köle,⁵² Hintli birinin namazı,⁵³ Hintçe dili⁵⁴ ve iki yerde de Hint kılıcı⁵⁵ olarak çeşitli hikayelerin aktarıldığını tespit ettik ve Şems'in Hint soyundan olabileceğiyle alakalı bir anektoda rastlamadık. Hatta

⁴⁸ Eflâkî, *Menâkıbü'l-Ârifîn*, 166-167 c.1; Güven, “Mevlâna Celaleddin ve Şems-i Tebrizî”, 136-137.

⁴⁹ “Hinduizm bünyesinde yer alan ve kast sistemine karşı gelişen Bahtî/Bhakti inancı, büyük ölçüde Brahmanizm, kısmen de paganizm, Budizm ve Jainizm gibi Hindistan'ın yerel inançlarının sentezi mahiyetinde bir dinî sistem görünümündedir; ayrıca az da olsa İslâmî etkiden söz etmek mümkündür. Menşei daha önceye dayandırılrsa bile modern anlamıyla Hinduizm'in oluşum süreci, yaklaşık olarak 1. ve 9. yüzyıllar arasında yoğunlaşan bir dizi değişim hareketine kadar uzanır. Hinduizm Brahmanizm'in genişlemiş, yerli inançlarla asimile olmuş ve dış etkiler aracılığıyla yeni bir şekle bürünmüş halidir.” Kürşad Demirci, “Hinduizm”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul, 1998), 18/113.

⁵⁰ Güven, “Mevlâna Celaleddin ve Şems-i Tebrizî”, 136-137.

⁵¹ Arpaguş, Sâfi “Mevlânâ Celâleddin ve Şems-i Tebrizî”, 139 dipnot açıklaması.

⁵² Tebrizi, *Makâlât*, 202.

⁵³ Tebrizi, *Makâlât*, 210.

⁵⁴ Tebrizi, *Makâlât*, 177.

⁵⁵ Tebrizi, *Makâlât*, 50, 182.

Makâlât'ın bir sayfasında Şems Hintçe'yi bilmediğini, bu durumun kendisinin acizliğinden dolayı olmadığını ifade eder.⁵⁶

Sipehsalar Risalesi'nde bahsedilir ki: Şems'in Mevlâna ile tanışmasına kadar hiç kimse sırlarına vâkıf değildi. İlâhi tecelliler ile mest olur fakat bilinçli bir şekilde kerametlerini ve kendini daima halktan gizlerdi. Tüccar kıyafetleriyle seyahat edip; tekke ve medreselerden çok kervansaraylarda konaklardı; kaldığı odanın kapısını sağlam kilitlerle kapatırdı fakat odasında hasırdan başka eşyası bulunmazdı. Günlük hayatında sürekli kara keçe kıyafet giyer, başına külâh takar ve şalvar uçkuru örmek suretiyle geçimini sağlardı.⁵⁷ Kervansarayda konaklamasıyla ilgili kendisine "Tekkeye gelmiyor musun?" diyen birine kendisini tekkeye lâıyk görmediğini söyler. "Peki, medreseye gelmez misin?" dediklerinde ise medresede de kalamayacağını, medresede kalanlara kendi diliyle konuşursa ona güleceklerini ve kendisine kâfir diyeceklerini, küfürle damgalayacaklarını söyler. "Ben garibim, garibin yeri de kervansaraylardır." der.⁵⁸ Ayrıca rivayet edildiğine göre Şems-i Tebrizî Konya'ya gelmeden önce Anadolu'da farklı şehirleri gezmiş ve hatta Erzurum'da okul müdürlüğü yapmıştır.⁵⁹ Aktarılır ki Erzurum'da halk tarafından sevilip sayılan bir yönetici vardır. Yöneticinin son derece olgun bir çocuğu vardır fakat hafızası çok zayıftır, tüm eğitimciler seferber olmuşsa da çocuğa eğitim veremeyip, bir yıl boyunca Kur'ân-ı Kerimden tek cüz bile ezberletememişlerdir. Yönetici Şems'e gelip oğlunun durumunu bildirir. Şems Allah'ın izniyle bu çocuğu en güzel şekilde yetiştireceğini garanti ederek eğitime başlar ve çocuk bir ayda hafız olur. Duruma şaşırıp kalan yönetici, ailesi ve yöre halkı Şems'in yanından ayrılmayıp onun hizmetkârı olmak isterler. Şems insanlar arasında şöhret sahibi olduğunu anladığı gün gizlice oradan ayrılır. Kerametleri ortaya çıkıp insanlar ilgi ve övgüyü artırdıklarında genellikle o bölgeyi terk ederdi.⁶⁰ Şems'in Erzurum'da bulunması bölgenin stratejik konumu itibarıyla göç yolları üzerinde bulunmasıyla alakalı olabilir. Nitekim Babailik, Abdallık, Bektâşilik, Hurûfîlik ve Kızılbaşlık gibi

⁵⁶ Tebrizi, *Makâlât*, 177.

⁵⁷ Sipehsâlâr, *Menâkıb-ı Hazreti Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî Risâle-i Sipehsâlâr*, 110.

⁵⁸ Tebrizi, *Makâlât*, 38.

⁵⁹ Fûrûzanfer, *Mevlânâ Celâleddin*, 95; Melahat Kıyak Ürkmez, *Şems-i Tebrizi* (İstanbul: Nkm yayınları, 2008), 33-34; Tebrizi, *Makâlât*, 129.

⁶⁰ Eflâkî, *Menâkıbü'l-Ârifîn*, 132-133 c.2.

heterodoks düşünce ve tarikatların da bu bölgede etkinlik gösterdiği kaynaklarda ifade edilen bir husustur. Ancak, tarikatların Erzurum'daki etkinlik dereceleri ve sosyal etkileri konusunda (kaynak yetersizliği sebebiyle) net yargılara varmak zordur.⁶¹

2. Mürşid ve Müridleri, Feyz Aldığı Hocalar

Şems'in aldığı eğitimlerin detayı hakkında bilgi sahibi olmak elimizdeki kaynaklara göre çok mümkün olmamaktadır. Genel İslam kültür tarihi perspektifi ve halkın sosyo-kültürel özelliklerini ön plan alırsak; ilk eğitimini Kur'an-ı Kerim ve Arapça ilimlerini öğrenmekle ikmal ettiğini söyleyebiliriz. Bu kanıya ulaşmamızın bir sebebi de *Makâlât*'ta sık sık ayetlere atıfta bulunmasıdır. Hatta ayetleri işârî⁶² bir takım yorumlamalara tabi tutmuştur. Tebrizi' de ilâhî aşk fitri olarak vardır ve her hangi bir şeyhten eğitim almadan “üveysîlik” karakteri ön planda olan sufilerdendir.⁶³

Ayrıca Şems-i Tebrîzî'nin konuşmalarından derlenen *Makâlât* adlı eserinde birçok hadise yer verildiği görülmüştür. 6 tanesi Farsça verilen 126 hadis tespit edilerek rivayetlerin sıhhat durumunu belirleyen makale çalışması bu konuda dikkat çekmektedir. Düzenli bir eser yazma amacında olmayan Şems-i Tebrîzî'nin konuşmalarından derlenen bu eserde geçen rivayetler, onun rivayet aktarma bilgisinin, doğrudan hadisle, hatta ilimle ilgilenmeyen birine göre oldukça iyi olduğu kanısını uyandırmaktadır. Şems'in Selçuklu medreselerinde eğitim görmesi, farklı şehirlere yolculuklar yapması ve önemli ilim merkezlerinden olan Dimeşk'te bulunmuş olmasının bu konuda etkili olabileceği düşünülmüştür.⁶⁴ *Makâlât*'ta yer alan Arapça pasajlara bakılacak olursa Şems'in Arap filolojisine hâkimiyeti de açıkça görülecektir. Bu durum Suriye, Halep ve Şam şehirlerinde bulunup Araplarla ilişki kurmasına bağlanabilir.⁶⁵

⁶¹ Yavuz Selim Altınok, *Anadolu Selçuklu Devleti'nde Kent Kültürü: Erzurum Örneği* (Akdeniz Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2020), 111, 112.

⁶² “Sûfinin kalbine doğduğu kabul edilen işaretlere dayanarak âyetleri yorumlaması; mutasavvıfların bu yöntemle yaptıkları tefsirler için kullanılan bir tabir.” Süleyman Uludağ, “İşârî Tefsir”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul, 2001), 23/424.

⁶³ Cebecioğlu, “Şemseddin-i Tebrîzî'nin Kur'an-ı Kerim Ayetlerine Getirdiği Bazı İşârî Yorumlar-1”, 108.

⁶⁴ Akpınar, “Şems-i Tebrîzî'nin Makâlât'ında Hadis Kullanımı”, 106-107.

⁶⁵ Tebrizi, *Makâlât*, 4.

Menâkibu'l-Arifin ve *Makâlât*'ta Tebrizli şeyh Ebu Bekir Selebâf'ın Şems'in eğitiminde etkili olduğu söylenir. Şems bu hocasına yirmili yaşlarda mürid olmuş ve on dört yıl hizmetinde bulunmuştur. Tekkede şeyhlik yapan Selebaf yaşamını sepet örerek geçirirdi. Şems'in tasavvufi anlayışının olgunlaşmasında çok etkisi olmuştu. Şems bunu her fırsatta dile getirerek; tüm velilik niteliklerine bu hocasında şahit olduğunu ama şeyhinin kendisinde göremediği, hissedemediği durumları Mevlâna'nın farkettiğini söylemiştir. Şeyh Selebaf, Şems'in yerlerde ve göklerde gördüğü ve herkesin de gördüğünü zannettiği olayları kimseye söylememesini, sırrını açığa çıkarmamasını tavsiye edip, büyük bir olgunluk mertebesi üzerine çıkan müridini başka bir şeyh bulması için seyahate yönlendirmiştir.⁶⁶

Şems'in Şeyh Rükneddin ismiyle anılan bir zâtın halifesi olduğu ondan etkilendiği de kaynaklarda zikredilmektedir.⁶⁷ Kirmanlı şeyh Evhâdüddin'in (ö.635/1237) piri olan Şeyh Rüknüddin-i Sincâbî'nin (Sücâsi) hocaların hocası olarak görülen bir ârif olduğu, Şems'in yetişmesinde de büyük bir özveride bulunduğu söylenir. Şems zâhiri ilimler dışında marifet, riyazet ve hakikat arayışında yüksek derecelere ulaşınca hocasından birçok övgülere mazhar oldu. Şeyh Rüknüddin'in soyu Şeyhülislam Ziyaüddin Ebû Necib-i Sühreverdî (ö 564/1168) ve Ahmed el-Gazzali'ye (ö 505/1111) ulaşır; Şems'i Anadolu'ya gönderip mânevi dost bulmasını söyleyen de hocası Sücâsi'dir. Hocası birgün ona: "Senin Rûm diyarına gitmen lazımdır. Rûm'da bir yüreği yanık vardır ve onun yüreğine ateş salmak zaruridir." demiş ve bu konuşma sonrası Şems yola revan olmuştur.⁶⁸

Konya'ya gelişi ile ilgili farklı bir rivayet de şu şekildedir. Şems bir gün dua ederken "Acaba insanlardan benim sohbetime tahammül edebilecek bir kimse var mıdır? der. Bunun üzerine gayb âleminden işaret edilir ki "Eğer sohbetine arkadaş istersen bu kişi Rûm cihetindedir. Oraya sefer kıl." Bu işaret üzerine derhal bulunduğu yerden ayrılır.⁶⁹ Şems'in *Makâlât*'ta yer alan diğer hocaları: Tebrizli Şeyh

⁶⁶ Tebrizi, *Makâlât*, 4; Eflâkî, *Menâkübü'l-Ârifin*, 77 c.2.

⁶⁷ Nabiyev, *Azerbaycan'da Tasavvufi Hareketler*, 27.

⁶⁸ Devletşah, *Tezkiretü's-Şuarâ*, 143.

⁶⁹ Sipehsâlâr, *Menâkib-ı Hazreti Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî Risâle-i Sipehsâlâr*, 112.

Sâhâbeddin Mahmud ve döneminde meşhur olup, hocaların liderlerinden görülen Centli Baba Kemal'dir.⁷⁰

Makâlât'ta isimleri geçmese de Şems'i Anadolu'ya yönlendiren hocaları Sücasi veya Baba Kemal Cendî olarak kayıtlara geçmiştir. Gezgin bir derviş olduğu için bu isimlere mürid olabileceği ihtimal dâhilindedir. Selebaf'tan ayrıldıktan sonra Bağdat, Dımaşk, Halep, Kayseri, Aksaray, Sivas, Erzurum ve Erzincan'da konaklamıştır. Hatta Halep şehrinde bir medresede on dört ay boyunca riyazatta bulunmuş ve bir gün bile hücrelerinden çıkmamıştır.⁷¹ Şems'in Şeyh Evhadüddin Kirmani'nin şeyhi olan Rükneddin Sücasi'nin halifesi olduğu fikrine katılmayan bazı araştırmacılar Şems'in bu tasavvufî meşrepten ve şeyhlerden oldukça farklı ve hatta onlarla mücadele halinde olduğunu belirtirler.⁷² Şems Makâlât'ta Evhadüddin Kirmani'den bahsetmekte ve onunla arasının iyi olmadığını anlaşılabileceği ifadeler kullanmaktadır.⁷³ Evhadüddin Kirmani ile Bağdat'ta yaşadığı olay daha sonra detaylıca anlatılacaktır.

Şems'in ayrıca Şam'da bulunan Şeyh Cemaleddin Savi ve müritleri ile yakın bir temas halinde bulunduğu belirtilmiştir. Cemaleddin Savi Kalenderilik akımını "Cevlakiyye" adıyla yeniden dizayn eden bu konuda otorite sahibi bir kişidir. Onların Anadolu'daki şeyhi konumunda olup bir ayağı sürekli Şam'da bulunan kişi ise Şemsi Tebrizi'dir. 1243 senesi itibarıyla Konya'da Mevlâna ile temasta bulunmuş ve onun ruh dünyasını derinden etkilemiştir.⁷⁴

Şems'in hocası ve dostu olarak gördüğü Mevlânâ ile de ilk defa Dımeşk veya Halep'te karşılaştığı kaydedilmiştir.⁷⁵ Eflaki'de anlatıldığı şekilde bu karşılaşma şu şekilde olmuştur: Mevlânâ bir gün Şam'ın merkezi bir meydanında dolaşıyordu. Kalabalık arasında siyah giyinmiş, başında bir külâh bulunan ve diğer insanlardan farklı görünen ve davranan biriyle karşılaştı. Bu adam Mevlânâ'nın yanına gelince elini öptü ve: "Ey dünyanın sarrafı beni anla" dedi. Bu hitapta bulunan kişi

⁷⁰ Tebrizi, *Makâlât*, 4-5; Mikail Bayram, *Sosyal ve Siyasi Boyutlarıyla Ahi Evren-Mevlânâ Mücadelesi* (Konya: Nkm yayınları, 2012), 156.

⁷¹ Eflâkî, *Menâkıbü'l-Ârifîn*, 125 c.2; Ceyhan, "Şems-i Tebrizi", 38/511.

⁷² Bayram, *Sosyal ve Siyasi Boyutlarıyla Ahi Evren-Mevlânâ Mücadelesi*, 156.

⁷³ Tebrizi, *Makâlât*, 130,174,206.

⁷⁴ Bayram, *Sosyal ve Siyasi Boyutlarıyla Ahi Evren-Mevlânâ Mücadelesi*, 156-157.

⁷⁵ Ceyhan, "Şems-i Tebrizi", 38/512; Fûrûzanfer, *Mevlânâ Celâleddin*, 102; Akpınar, "Şems-i Tebrizî'nin Makâlât'ında Hadis Kullanımı", 84.

Şemseddin-i Tebrizî idi. Mevlânâ ona cevap veremedi bu gizemli kişi bir anda kalabalık arasına karışıp gözden kaybolup gitti.⁷⁶ Şam şehri, Mevlânâ'nın eğitim hayatında önemli bir yere sahip olduğu gibi; Şems-i Tebrizî'nin Mevlânâ tarafından ilk kez görüldüğü yer olması bakımından da önemlidir.⁷⁷

Şems yolculukları esnasında şeyhlerle ve halk tarafından görüşleri benimsenen âlimlerle karşılaşır onları çeşitli imtihanlara tabi tutardı. Bu imtihanlar sonucunda kendisini tatmin eden kimseyi bulamadığını, gerçek dost ve müridliği Mevlâna'da bulduğunu söylerdi.⁷⁸ Bağdat'ta karşılaştığı Evhadüddin Kirmani ile yaşadığı olay buna misal olarak verilebilir:

"Şems-i Tebrizî seyahat ederken Bağdat'a geldi ve burada Evhadüddin Kirmani ile tanıştı. Şems-i Tebrizî ona "Ne yapıyorsun?" diye sordu. Evhadüddin Kirmani "Leğendeki suda ayı seyretmekteyim" diye cevap verdi ve "sen nasılsın?" diye sordu. Şems-i Tebrizî cevap verdi: "Ensende çıban yoksa neden kafanı kaldırıp ayı gökyüzünde seyretmiyorsun?" diye sordu. Şems-i Tebrizî'den bu sözü duyan Evhadüddin Kirmani o günden sonra onun müridi olmak isteğini dile getirdiğinde Şems-i Tebrizî de ona kendisinin bu yolun gereklerini yerine getirebilecek beceriyeye sahip olmadığını imtihanı geçemeyeceğini söylese de Kirmani ona yalvardı ve kendisini kabul etmesini istedi. Şems-i Tebrizî ona eğer benimle Bağdat sokaklarında tüm insanların huzurunda nebiz (arpa veya hurma gibi yiyeceklerle yapılan bir tür içkidir.) içerse kendisini kabul edeceğini söyledi. Evhadüddin "bunu yapamayacağını, kendisine yakışmayacağını söyleyince Şems "Peki bana nebiz getirebilir misin?" diye sordu. O yine yapamayacağını söyledi. Şems-i Tebrizî son olarak: "Peki ben içerken bana arkadaşlık edebilir misin, yanımda bulunur musun?" deyince Evhadüddin bunu da reddetti. Şems-i Tebrizî orayı terk etmesini söyledi. Tasavvuf yolculuğunda onunla yol arkadaşlığı yapamayacağını söyleyip, dostluk teklifini geri çevirdi.

Evhadüddin Kirmani'nin sorgulanmasındaki amaç onun manevî kabiliyetleri hakkında bilgi sahibi olmaktı. Esas olan dünya meselelerinde insanların ne dediğiyle ilgilenmek yerine Allah'a bakmak, kalbini sadece Hakk'a açmaktı. Bu Şems-i

⁷⁶ Eflâkî, *Menâkıbü'l-Ârifîn*, 160 c.1.

⁷⁷ Osman Nuri Küçük, *Mevlânâ'da Benliğin Dönüşümü: Sülûk* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Doktora Tezi, 2007), 20.

⁷⁸ Ceyhan, "Şems-i Tebrizî", 38/511.

Tebrizî'nin bir prensibi ve hayat felsefesi idi. Düşünce ve davranışlarında özgürlüğü tercih eder, kimseye körü körüne bağlanmazdı. Halkın beğenmediği fikirleri kabul edebilir, beğendiği fikirleri de eleştirip reddedebilirdi.⁷⁹

3. Konya'ya Gelişi

“Tebrizli Şemseddin” olarak tanınan seyyah derviş 641/642-1243/1244 yılında Konya'ya geldikten sonra Mevlâna'nın hayatında tam anlamıyla bir dönüm noktası oldu. Sultan Veled (ö 711/1312), babası ve Şems'in sohbetlerini ve halvetlerini Hz. Musa ile Hızır'ın arkadaşlığına ve onların meşhur yolculuğuna benzetirdi.⁸⁰ Bu kıssada Hz. Musa'nın sahip olduğu bilgi çoğunlukla dünyalık ve gündelik iken; Hızır'ın bilgisi Allah tarafından verilen herkese bahşedilmeyen bir bilgiydi. Şems'ten edindiği ledün ilmiyle gündelik bilgilerden elini eteğini çeken Mevlâna Allah yolunda ebedî aşka sarılmış;⁸¹ aşıklık ve erenlik mertebesinden çıkıp mâşukluk seviyesine ulaşmıştır. Her şeyin dönüp de aslını bulduğu gibi Mevlâna'da Şems kılavuzluğunda denizine ulaşan bir inci olmuştur.⁸²

Şems-i Tebrizî'nin Mevlânâ ile olan manevi alışverişini “dalgıç ve inci” metaforu ile anlatan eserler de dikkat çekicidir. Şöyle ki: Deniz, sonsuzluğu, sınırların ötesine ulaşmayı, özgürlüğü, derinliği, temizlik ve arınmayı, uçsuz bucaksız olmayı simgeler. Bazen coşar, dalgalanır, bazen de dingin olur, sakinlik verir. Ancak dalgalar kaybolursa da deniz her zaman varlığını sürdürür, insanı kendine çeken bir yapısı vardır. Denize dalan kişi, dış dünyadan kopar ve çevresindeki varlıkların etkilerinden bir anda sıyrılır. Farklı bir âleme adım attığı için şaşkına döner ve büyülenir. Hem gizemi keşfetmek ister, hem de sınırlarını bilmediği bu derinlikten korkar. Deniz, değerli hazinelerini sadece derinlere inmeye cesaret edenlerin bulabileceği bir yapıdadır. O yola kendini adanmış kişilerle bu hazineler paylaşılır. Tehlikelerine ve tüm korkularına karşın insanı dipsiz denize çeken şey ise “aşk”tır. Denize duyulan aşk ve onu keşfetmenin verdiği mutlulukla insan türlü eziyetleri göze alır. Yine Mevlâna, hikmetli bilgilere ulaşmak isteyenlerin,

⁷⁹ Fûrûzanfer, *Mevlânâ Celâleddin*, 95-96; Güven, “Mevlâna Celaleddin ve Şems-i Tebrizî”, 140-141.

⁸⁰ Reynold A. Nicholson, *Mevlânâ Celâleddin Rûmî*, çev. Ayten Lermioğlu (Kervan, 1973), 17; Veled, *İbtidânâme*, 14; *Diyanet Vakfı Meali - Kur'an Ayetleri* (Erişim 14 Şubat 2025), Kehf, 18/64-80.

⁸¹ Türkmen, “Şems ve Mevlâna”, 19.

⁸² Veled, *İbtidânâme*, 69.

zorluklarla, sıkıntılarla karşılaşacaklarını tam da bu noktada mücadele vermeleri gerektiğini “inci dalgıçlığı”nı örnek alarak ifade etmiştir.⁸³ Şems ile Mevlâna ilişkisi ve bu ilişkinin tasavvufî boyutu, Türk romanlarında da yansıma bulmuş; bu eserlerdeki tasavvuf etkisini ele alan çeşitli edebî ve akademik incelemeler kaleme alınmıştır.⁸⁴

Şems *Makâlât*'ta Mevlâna'yı arayışını ve aralarındaki yakınlığı ve arkadaşlığı şu şekilde tasvir eder: “Bu mesele elli kez dünyanın her tarafını gezerek denizleri, karaları dolaşan mücevher tüccarının hikâyesine benzer. Bu adam bir inci arıyordu. Geldiğini haber alan inci dalgıçları birbiri ardından koşardı. Ama aranılan incinin nasıl ve nerede olduğu tüccar ile dalgıçlar arasında gizli kalmıştı. Tüccar inciye rüyasında görmüş o rüyaya inanmış ve güvenmişti. Aynen Yusuf Peygamber'in gördüğü rüyaya inanıp güvenmesi gibi o da bu rüyanın yorumunu bildiğinden kuyuya atıldığı, zindana tıkıldığı günlerde bile gecelerini hoş geçiriyordu. Şimdi dalgıç Mevlânâ'dır; cevahir(mücevher) tüccarı da ben. İnci de ikimizin arasındadır.”⁸⁵ Yine Şems, Hazret-i Muhammed'i görmek isteyen kolayca gitsin Mevlâna'yı görsün diyerek ona olan sevgisini dile getirmiştir.⁸⁶

Eflâkî'nin bildirdiğine göre, Şems Konya'ya gelince Şekerciler Hanı'nda⁸⁷, Sipehsalar Risalesine göre Pirinççiler Hanı'nda⁸⁸ bir oda kiralar. İnsanlar ünlü ve zengin bir tâcir zannetsinler diye de pahalı görülen sağlam bir kilidi kapısına asar. Hâlbuki odasında değerli olabilecek hiçbir eşyası yoktur. Eski bir hasır, kırılmış bir testi, uyurken yastık niyetine kullandığı çamurdan yapılmış bir kerpiç... Tüm eşya bu kadarla sınırlıdır.⁸⁹ Etraftaki insanlara Mevlâna'yı sorar, Meram Bağları'nda olduğunu akşama doğru geleceğini söylerler. Şems sabırsızlıkla yol üzerinde oturarak beklemeye başlar. Derken katıra binmiş bir şekilde Mevlâna'nın geldiğini

⁸³ Cenk Açıkgöz, “Tekke Şiirinde Dalış Metaforu”, *Türkistan'dan Balkanlara Türk Sufizmi*, ed. Gülşen Seyhan Alışık (İstanbul: Paradigma Akademi, 2021), 31-32.

⁸⁴ Soner Akpınar, “Türk Romanında Şems-i Tebrizî ve Mevlâna Celaleddin-i Rûmî” 14 (Bahar 2011), 7-26; Haluk Öner, “Tasavvufun Kurgulanış Biçimleri: Anka ve Aşk”, *Sufizm*, ed. Fatih İyiyol (I.Uluslararası Türk Kültürü Kongresi, İstanbul: Süleyman Şah Üniversitesi, 2014), 1067-1073.

⁸⁵ Tebrizi, *Makâlât*, 31; Osman Nuri Küçük, “Şems-i Tebrizî'nin Tasavvufî Meşrebi ve Mevlânâ'nın Düşüncelerine Tesiri” 24 (Şubat 2009), 27-28.

⁸⁶ Tebrizi, *Makâlât*, 91.

⁸⁷ Eflâkî, *Menâkıb-ı l-Ârifîn*, 163 c.1.

⁸⁸ Sipehsâlâr, *Menâkıb-ı Hazreti Mevlâna Celâleddîn-i Rûmî Risâle-i Sipehsâlâr*, 111.

⁸⁹ Kadir Özköse, “Mevlânâ'nın Hakikat Arayışında Şems Kılavuzluğu”, *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 3 (2007), 231.

görür. Hemen ayağa kalkıp hayvanın dizginine yapışır ve Mevlâna'ya selam verip şu soruyu sorar:

- “Söyle bana Hz. Muhammed mi daha büyüktür, yoksa Bâyezîd-i Bistâmî (ö 234/838) mi?”

Mevlâna soru karşısında şaşırır ve hayret ederek:

- Bu nasıl bir sorudur, Hz Muhammed peygamberlerin en sonuncusu ve insanların en yücesidir. Onunla Bâyezîd-i Bistâmî'yi nasıl kıyaslayabiliriz?” der.

-Şems:

- “O halde neden Hz. Peygamber ‘Rabbim seni layığıyla bilemedik’ demesine rağmen Bâyezîd ‘Beni yüceltin, benim şanı ne büyüktür’ diye övünmüştür?” Mevlâna bu sorunun etkisiyle kendinden geçmiş ve kendine geldiği zaman Şems'i medresesine götürüp kırk gün halvette kalmışlardır. Oğlu Sultan Veled dışında hiç kimseyle bağlantı kurmamış onunla da sadece ihtiyaçlarını karşılamak üzere görüşmüşlerdir. Mevlâna sorunun ağırlığı etkisiyle o anda cevaplayamadığı soruyu sonradan şu şekilde açıklamıştır:

- Bâyezîd'in susuzluğu bir damla su ile diner. Onun idrak kapasitesi o bir damla suyla kandım sanar. Bu bir bakıma koca cihanı aydınlatan güneşin evlerin penceresine göre içeri sızması gibidir. Bâyezîd'in ufacık penceresi kadar ışık içeri nüfuz eder. Ama Hz. Peygamber'in susuzluğu o kadar derindir ki içerisinden coşan ilahi aşkla susuzluğunun kat kat artması için Rabbine niyazda bulunur. Yani Muhammed Mustafa'nın davası çok büyük bir davadır. Her gün temaşa ettiği Allah'ın gücü karşısında “Ya Rabbi biz seni sana yaraşan bilgiyle bilemedik.” diye hep özlem duyar. Bu cevap karşısında da Şems kendinden geçer.⁹⁰

İlk karşılaşmaları bazı rivayetlere göre ise şu şekilde olmuştur: Mevlânâ medresede ders verirken Şems dersi keser, öğrencilerine okuttuğu kitapları alır ve havuza atar. Yine benzer bir rivayette, Şems kitaplara işaret eder ve kitaplar alevler içinde yok olur. Her iki rivayette de Şems'in kitapları orijinal haline geri döndürdüğü kaydedilir, havuzdan çıkardığı kitaplar kupkuru, yanan kitaplar tekrar eski haline dönmüştür.⁹¹

⁹⁰ Tebrizi, *Makâlât*, 5-6.

⁹¹ Carol Tell, “Şair ve Mistik: Celaluddin Rûmî”, çev. İsmail Taş, *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 3 (2007), 307.

Şems'in Konya'ya gelmesiyle Mevlâna'nın yaşam felsefesi ve insanlarla olan ilişkisi tamamen değişti. Öğrenciler yetiştirip, halkını irşadla meşgul olan zât adeta kendinden geçti ve tamamen Hakk aşığı olup halktan sıyrıldı. Şems'in ismine de özel bir ilgi duyan Mevlâna *Divan* eserindeki çoğu gazelinde mahlas olan bu ismi kullandı ve çeşitli edebi sanatlar, kelime oyunları ile "Şems" ismine sıkça atıfta bulundu. Mevlâna'dan önce Şems'in hayatı ile ilgili sınırlı malumat varken Mevlâna ile buluşması sonrası daha çok bilgi aktarılmıştır. Şems'in 60 yaşında Mevlâna'yla buluştuğu düşünülürse önceki hayatıyla ilgili sınırlı bilgilere sahip olunması daha net anlaşılır.⁹² Şems de eseri *Makâlât*'ın birçok yerinde Mevlâna'dan övgüyle bahseder hatta Hz. Musa ve Mevlâna'yı kıyaslayarak şu iddialı ifadeleri kullanır: "Bütün fenlerde, Allah'a yemin ederim ki Hazreti Musa bile onun dengi olamaz. Mevlâna, yaratılıştan hazırcevaptır. Karşısındakini susturur."⁹³

Şems ve Mevlâna Konya'da karşılaşmalarından sonra Selahaddin Zerkub'un evinde üç ay boyunca visal orucu tutarak iki defa halvete girmişlerdi. Bu süre zarfında sadece Selahaddin Zerkub ihtiyaçlarını gidermek üzere hizmetlerinde bulunuyordu.⁹⁴ Mevlâna'nın öğrenci ve müritlerinde, kendileriyle önceki gibi ilgilenilmediği için büyük hoşnutsuzluk oluştu. Şems'ten yakınmaya başladılar: "Bu adam kim oluyor ki şeyhimizi, ırmağın bir saman çöpünü kapıp sürüklediği gibi kaptı da bizden ayırdı."⁹⁵ diye düşünüyorlardı.

Şems'in Konya'ya gelmesini "İsmailî davayı yaymak" olarak yorumlayan araştırmacılar vardır. Her ne kadar Şems-i Tebrîzî ile Mevlânâ'nın buluşması, tasavvuf ve edebiyat çevrelerinde mistik bir dönüşümün sembolü olarak yankı bulsa da; bazı araştırmacılar bu karşılaşmayı, özellikle İsmâîlîlik ve Bâtîni gelenek bağlamında, dönemin İsmailî davet faaliyetlerinin bir parçası olarak değerlendirmektedir.⁹⁶

⁹² Küçük, "Şems-i Tebrîzî'nin Tasavvufî Meşrebi ve Mevlânâ'nın Düşüncelerine Tesiri", 11-12.

⁹³ Tebrîzî, *Makâlât*, 66.

⁹⁴ Sipehsâlâr, *Menâkıb-ı Hazreti Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî Risâle-i Sipehsâlâr*, 112.

⁹⁵ Veled, *İbtidânâme*, 15; Adnan Karaismailoğlu, *Mevlânâ Celâleddîn Rûmî*, ed. Yavuz Bayram (Amasya: Amasya Belediyesi Kültür Yayınları, 2010), 19.

⁹⁶ İsmail Kaygusuz, "Şems-i Tebrîzî'nin Gerçek Kimliği, Mevlâna İlişkisi ve Ölümü Üzerinde Yeni Görüşler" (Görüşmecî: Ali Kemal Erdem, Görüşme 2011), 125 (Habertürk Gazetesi, muhabirinin 2011 yılında yaptığı bu söyleşiyi yayınlamadı.).

4. Şems-i Tebrizî'nin Konya'dan Ayrılışı

Makâlât'ta Şems Konya'dan ayrılışı ile ilgili pek bilgi vermez. “Bizi şehrimizden kovarlarsa ne çıkar? Şehir dışındaki kırlar bizimdir.” dizesini söyledikten sonra “Allah başarı verirse, ben öyle bir yere gideceğim ki, hiç ses seda gelmesin oraya.”⁹⁷ diyerek bir nevi inziva isteğinde bulunur.

Mevlâna'nın sürekli Şems'le vakit geçirmesi, kitap okumayı ve okutmayı bırakması, insanların Şems'e karşı kin beslemelerine ve halk arasında çeşitli dedikoduların yayılmasına sebep olmuştu. Hatta Şems'in “büyücü” olduğunu söyleyenler olmuştu.⁹⁸ Bütün bu huzursuzlukların sonucu olarak dönemin yöneticisi Alaaddin Keykubat'a Şems'i şikâyet edenler olmuştu. Bu sıkıntılı fitne ortamından bunalıp yorulan Şems 643/1245'te aniden şehri terkedip Dımaşk'a gitmiştir. Mevlâna bu terkediş karşısında adeta kalakalmış matem havasına bürünmüş; halktan ve müridlerinden daha da uzaklaşmıştır. Ummadıkları bu tepki karşısında müridleri ve halkın Mevlâna'dan özür diledikleri nakledilir.⁹⁹ Devletşah ise Şems'in Tebriz'e gittiğini Mevlâna'nın bizzat gidip onu bulup Konya'ya geri getirdiğini nakleder.¹⁰⁰

Menâkıbü'l-Ârifîn'deki bilgilerin analizini ve eleştirisini yapan mütercim Tahsin Yazıcı, Eflâkî'nin Şems'in hayatıyla ilgili üç önemli tarihini kaydettiğini söyler:

1. Konya'ya gelişi: 26 Cemaziyelahir 642 / 30 Kasım 1244.
2. Şam'a ilk gidişi: 21 Şevval 644 / 12 Mart 1246.
3. Karısı Kimya Hatun'un ölümünden sonra ikinci kez Şam'a gidişi: Şaban 644 / Mart 1246.

Eflâkî, ilk tarihi Şems'in *Makâlât*'ına, ikinciyi ise Mevlânâ'nın Hüsameddin Çelebi'ye yazdırdığı kayda dayandırır. Ancak üçüncü tarihi nereden aldığıyla ilgili bir kaynak göstermez. Eflâkî'nin verdiği üç tarih bilgisinden ilk ikisi sağlam kaynaklara dayansa da, üçüncü bilginin yani Şems'in ikinci Şam yolculuğunun,

⁹⁷ Tebrizi, *Makâlât*, 73.

⁹⁸ Halim Gül, *Mesnevî'de Kur'ânî Referanslar ve Kur'ân Ayetlerine Getirilen İşârî Yorumlar* (Ankara, Doktora Tezi, 2003), 30.

⁹⁹ Sipehsâlâr, *Menâkıb-ı Hazreti Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî Risâle-i Sipehsâlâr*, 112-113.

¹⁰⁰ Devletşah, *Tezkiretü'ş-Şuarâ*, 144.

güvenilir bir kaynağa dayanmaması sebebiyle yanlış veya şüpheli olabileceğini belirtir.¹⁰¹

Fürüzânfer de, Eflâki'nin verdiği ikinci tarihin yüksek ihtimalle yanlış olduğunu ileri sürer. Özellikle Sultan Veled'in *İbtida-nâme*'sinde, Sipehsâlârın *Menâkıb*'in da Şam'a gittiğine dair herhangi bir kayda rastlanmaması ve Eflâki'nin tarihleri yazarken sıkça hata yapmış olması, bu görüşü destekler niteliktedir.¹⁰²

Şems Konya'dan ilk gidişinde, onun Şam'da olduğunu öğrenen Mevlânâ, oğlu Sultan Veled'i yirmi kişilik bir heyetle birlikte Şam'a göndermiş, Şems-i Tebrizî'yi Konya'ya dönmeye ikna etmesini istemiştir. Ancak bu olay, Eflâki tarafından Şems'in ikinci Şam yolculuğu sırasında gerçekleşmiş gibi aktarılmıştır.¹⁰³ Bu Şam yolculuğunun bir ay kadar sürdüğünü belirten Sultan Veled kimi zaman yaya, kimi zaman yokuş-iniş olarak yolculuğun çeşitli sıkıntılarını çektiklerini ama sonucun olumlu olup; Şems ile birlikte Konya'ya döndüklerini anlatır.¹⁰⁴

Şems'in Konya'dan bir süreliğine uzaklaşmasıyla ilgili çok ilginç bir bilgi veren İsmail Kaygusuz: Şems'in 11 Şubat 1246 tarihinde kimseye bir şey söylemeden ansızın ortadan kaybolmasının, Moğol başkenti Talikan'da, dünyanın tüm bölgelerinden 2000 kişinin katıldığı 24 Ağustos 1246'da toplanan ve Ögeday oğlu Guyuk'un "Moğol Hanı" seçildiği kurultayla yakından ilgisi olduğunu söyler.¹⁰⁵

Ayrılık süresince Mevlâna yas tutanların giydiği "hindibâri" denilen kumaştan siyah renkte bir perdesü giymiş, başına duman renginde sarık,¹⁰⁶ külah geçirmiş, dört haneli olan rebabı altı haneye çıkararak semâ ayinlerini başlatmıştır.¹⁰⁷

Şems'in ortadan kaybolmasından sonra Mevlâna'da oluşturduğu manevi tepecikler dağlara dönüşmeye başlamış; İlahi aşkı ön plana çıkaran Mevlâna Allah aşkını tüm benliğiyle hissetmeye başlamıştır. Kendini ilahi aşk ateşine atıp, İslam'a

¹⁰¹ Tahsin Yazıcı, *Menâkıbü'l-Ârifin*, 22, 23 c.2 mütercimim önsözü.

¹⁰² Tahsin Yazıcı, *Menâkıbü'l-Ârifin*, 22, 23 c.2 mütercimim önsözü.

¹⁰³ Eflâki, *Menâkıbü'l-Ârifin*, 129 c.2.

¹⁰⁴ Veled, *İbtidânâme*, 117; Sipehsâlâr, *Menâkıb-ı Hazreti Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî Risâle-i Sipehsâlâr*, 115.

¹⁰⁵ Kaygusuz, "Şemseddin Muhammed Tebrizi (1183/4-1247/8)"; Kaygusuz, "Şemsi Tebrizi'nin Gerçek Kimliği, Mevlâna İlişkisi ve Ölümü Üzerinde Yeni Görüşler" (Görüşme 2011), 126.

¹⁰⁶ Fürüzânfer, *Mevlânâ Celâleddin*, 118.

¹⁰⁷ Ceyhan, "Şems-i Tebrizi", 38/3.

uygun görülmeyen semâ, musikî ve şiire yönelmiştir. Bu yönelimleri sebebiyle şeriate bağlı kimselerin ve toplulukların nefretlerini, düşmanlıklarını kazanmıştır.¹⁰⁸

5. Kimya Hatun ile Evliliği

Eflâki Şems'in Dımaşk'ta bir yıl kadar kaldığını, bu süreçte Mevlâna'nın onu bulabilmek için mektuplar yazdığını, Konya'ya dönmeye ikna ettiği Şems'in geri geldiğini anlatır.¹⁰⁹ Konya'da tekrar buluştuklarında Şems, kendisini bekleyen Mevlânâ'yı görünce attan iner, kucaklaşıp birbirlerine secde ederler.¹¹⁰ Eflaki'nin haber verdiğine göre Şems ikinci gelişinde de altı ay Mevlâna'yla halvette kalır. Yanlarına Kuyumcu Selahaddin Zerkub ve Sultan Veled'den başka kimse girmez.¹¹¹

Şems'in Konya'ya döndükten sonra Mevlâna'nın manevi kızı Kimya ile evlendirildiği bilgisi bazı kaynaklarda geçerken; bazılarında evlilik sebepleri ve tarihlerden bahsedilmeyip, Şems'in eşinin Kimya olduğu kaydı ve eşiyile yaşadığı birkaç olayın anlatımı vardır.¹¹² Kimya Hatun'un hayatıyla ilgili bilgiler oldukça sınırlıdır. Ulaşabildiğimiz bilgilere göre; Şems-i Tebrizi Şam'dan Konya'ya döndükten bir müddet sonra Mevlânâ Celaleddin Rumi'nin ailesinden olan ve Mevlâna tarafından büyük bir özen ve manevi terbiyeyle yetiştirilen Kimya Hatun'la nikâhlanmak isteğinde bulunmuştu. Mevlânâ bu isteği büyük bir hoşnutlukla kabul etmiş ve onları evlendirmiştir. Evlilik zamanı kış mevsimine denk geldiğinden evin kışlık bölümünde bulunan ortak alan sayılabilecek bir sofa Şems ve eşi Kimya'nın kalmasına tahsis edilmiştir.¹¹³

Bu süreçte Mevlânâ'nın ortanca oğlu Alaaddin Çelebi, anne ve babasını ziyaret için eve geldiğinde, bu alandan geçerek kışlık bölüme giderdi. Ancak bu durum, Şems'i rahatsız etmiş olmalı ki kendisinin birkaç kez Alaeddin'i uyardığı, bu sofadan geçerken hareketlerine dikkat etmesi gerektiğini söylediği belirtilir. Bu sözlerin, Alaeddin Çelebi'nin zoruna gittiği ve duygusal açıdan Şems'e kırıldığı, Alaaddin-Şems ikilisi arasında bu gibi sebepler dolayısıyla sıcak bir ilişki

¹⁰⁸ Türkmen, "Şems ve Mevlâna", 20-23.

¹⁰⁹ Eflâkî, *Menâkıbü'l-Ârifîn*, 129 c.2.

¹¹⁰ Mehibe Şahbaz, "Tebrizli Şemseddin ve Mevlânâ", *Turkish Studies Religion* 12/19 (ts.), 174; Annemarie Schimmel, *İslamın Mistik Boyutları*, çev. Ergün Kocabıyık (Kabalıcı, ts.) (Erişim 26 Ocak 2025), 330.

¹¹¹ Eflâkî, *Menâkıbü'l-Ârifîn*, 131 c.2; Tebrizi, *Makâlât*, 8.

¹¹² Eflâkî, *Menâkıbü'l-Ârifîn*, 95, 396 c.2.

¹¹³ Sipehsâlâr, *Menâkıb-ı Hazreti Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî Risâle-i Sipehsâlâr*, 115.

kurulamadığı kaydedilmektedir.¹¹⁴ Şems Makâlat'ında Kimya Hatun ile yaşadığı anlaşmazlıklardan, kırgınlıklardan ve geçimsizliğe varan sıkıntılardan dertli bir şekilde bahsetmektedir.¹¹⁵ Bu geçimsizliğin sebeplerinden birisi olarak da Alaaddin Çelebi'nin ismi zikredilir.¹¹⁶ Şems *Makâlat*'ın bir sayfasında “Mevlâna'nın küçük oğlunun maksadı ne idi ki?” “O anasının karnından değil burnundan düşmüştür. İnsanoğlunda olmayan her çirkinlik onda toplanmıştır.” ve Konya'ya ikinci kez gelmesinden sonra “bir çocuk için bir Tanrı adamını terketmek mümkün olmadı.” gibi ifadelerle Alaaddin'i kastetmiş ve ondan hiç hoşlanmadığını açık açık belirtmiştir.¹¹⁷

Kısıtlı da olsa aktarılan rivayetlerde Kimya Hatun, güzelliği ve iffetli kişiliğiyle tanınan bir kadındır. Vefatıyla ilgili ise şu rivayet nakledilir: Kimya Hatun, Sultan Veled'in büyükannesi (muhtemelen Mevlâna'nın ikinci eşi Kerra Hatun) ile birlikte, birkaç kadın tarafından Şems'in haberi olmadan gezmeye çıkarıldı. Eve dönen Şems, Kimya Hatun'un evde olmadığını öğrenince, onun izinsiz gidişine çok öfkelenildi. Anlatıldığına göre Kimya Hatun eve döndüğünde aniden rahatsızlandı; boynu tutuldu, “kuru bir odun gibi” hareketsiz bir hale geldi. Üç gün boyunca acı içinde kıvrandıktan sonra hayatını kaybetti. Bu olaydan yedi gün sonra, 644 Şaban ayında Şems-i Tebrizi tekrar Şam'a gitti.¹¹⁸ Makâlat müterciminin bildirdiğine göre ise; Şems'in kayıplara karışmasından bir süre sonra Kimya Hatun boyun ağrısından vefat etmiştir.¹¹⁹

Şems'in eşine olan tepkisi, o dönemin toplumsal değerleriyle de bağlantılıdır diyebiliriz. Kadınların sosyal yaşamdaki rolünün daha sınırlı olduğu bir dönemde, bu hikâye kadın figürü aracılığıyla maddi hayatta olması gereken disiplin ve itaatın önemine işaret ediyor olabilir. Çünkü tasavvufi terbiyede de tam bir teslimiyet esastır. Kimya Hatun'un ölümü ile ilgili verilen bilgiler bizde; Şems'in manevi gücünü ve dünyadaki etkisini içeren sembolik anlatıma sahip mistik bir olay kanaati uyandırmaktadır. Ayrıca Şems, *Makâlat* adlı eserinde, ilahî kaynaklı olduğunu

¹¹⁴ Sipehsâlâr, *Menâkıb-ı Hazreti Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî Risâle-i Sipehsâlâr*, 116.

¹¹⁵ Tebrizi, *Makâlat*, 11.

¹¹⁶ Sipehsâlâr, *Menâkıb-ı Hazreti Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî Risâle-i Sipehsâlâr*, 115, 116.

¹¹⁷ Tebrizi, *Makâlat*, 107, 108.

¹¹⁸ Eflâkî, *Menâkıbü'l-Ârifîn*, 95 c.2.

¹¹⁹ Tebrizi, *Makâlat*, 12.

belirttiği Allah'ın (c.c) celâl sıfatının kendisinde yansıması olduğunu sıkça dile getirir; bu sıfatın, hem kendi kişiliğinde hem de çevresindekiler üzerinde derin etkiler yarattığı görülmektedir. *Makâlat*'ta yer alan şu anlatım buna örnektir: “Birçok has Allah erleri vardır ki, kerametleri gizlidir, sırlarını herkese açıklamazlar. Nasıl ki, onlar da gizlidirler. Bir kimse bütün lütuf olsa bile yine eksiktir. Allah'a bile hep lütuf ve rahmet sıfatı yaraşmaz, onun aksi sıfatı da vardır. Allah'ın kahir sıfatı içinde hem lütuf hem de kahr vardır. Ona lütuf da yaraşır kahr da. Gerçekte bunlardan her biri onda teker teker belirmektedir. Böyle bir toplum için çok sert bir insan gerektir.”

¹²⁰ Bu cümleleriyle toplumu terbiye edip, onlara manevi rehberlik edecek kişinin yeri geldiğinde kahr sıfatını kullanıp terbiye edici olabileceğini kastetmektedir. Ona göre celal ve cemel, lütuf ve kahr arasında denge kurmak hem insan ilişkilerinde hem de toplumsal bağlamda uyum ve adaletin tesisi için gereklidir.

6. Şems-i Tebrizî'nin Vefatı ve Zaviyeleri

Şems'in hayatı ile ilgili belirsiz kalan muhtelif rivayetler olduğu gibi ölümü veya ortadan kayboluşu da sırlarla doludur.¹²¹ Bazı kaynaklar onun 645/1247-48 yılında vefat ettiğini kabul ederken, diğer görüşler bu tarihlerde Konya'dan ayrıldığı yönündedir. Bu durum, Şems'in hayatı ve son dönemine dair kesin bilginin bulunmamasından kaynaklanmakta olup, farklı tarihî rivayetlerin var olduğunu göstermektedir. Onun hayatı ve ölümünü bu kadar esrarlı hâle getirip efsaneleştiren ise hiç şüphesiz tasavvuf menkıbelerini içeren eserlerde aktarılanlardır. Vefatı veya kayboluşu ile ilgili verilen bilgileri özetlersek; bir gece Mevlâna ile otururken dışarıdan birinin onu çağırdığı, Şems'in kendisini ölüme davet ettiklerini söyleyip çağrılan yere gittiği, ona pusu kurulduğu ve bu pusu ekibinin içinde Mevlâna'nın ortanca oğlu Alaaddin'in de bulunduğu aktarılır. Bir rivayete göre gelen suikast ekibi Şems'i bıçaklayarak öldürmek istediler, içerinden biri Şems'i yaraladı ve o anda Şems bir çığlık attı ve o kişiler şaşırıldılar. Kendilerine geldiklerinde yerde birkaç damla kan lekesi gördüler. Bu olaydan sonra bir daha da Şems'in izine rastlanmadı.¹²²

¹²⁰ Tebrizi, *Makâlât*, 24, 118.

¹²¹ Adem Bölükbaşı, *Türkiye'de Bir Popüler Kültür Alanı Olarak Tasavvuf: Mevlânâ ve Mevlevîlik Örneği* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2011), 17.

¹²² Köprülü, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, 221.

Bir diğerk rivayete göre ise onu öldürenler cesedini kuyuya attılar. Sultan Veled Şems'i rüyasında gördü ve Şems ona cesedinin yerini söyledi. Gece yarısı Sultan Veled rüyada işaret edilen bölgeye gitti ve cenazeyi getirip Mevlâna'nın medresesini inşa eden Emir Bedreddin'in yanına defnetti. Diğerk bir rivayete göre ise defnedildiğı yer Mevlâna türbesindedir.¹²³

Kimi araştırmacılar esrarlı bir şekilde ortadan kaybolan Şems için "Haşaşâilerden kaçıyordu o nedenle bir süre Mevlâna yanında geçici olarak kaldı ve sonrasında kayboldu" derken bazıları bu kaçışın Moğollar sebebiyle olduğunu dile getirir. Kimileri ise iddialarında daha da ileri gider ve Şems'in insan değil ruhâni bir varlık belki de melek olabileceğini söylerler. Mevlâna'ya ilim öğretmek için özel görevlendirilmiş bu ruhani kişi, görevi bittiğinde ise ortadan kayboldu. Yine onun Hızır (a.s) olduğunu söyleyenler de vardır.¹²⁴

Şems'i öldürenlerin onun başını gövdesinden ayırdıkları da kaynaklarda yazmaktadır. Hatta bu konuyla ilgili halk arasında "kesik baş motifi" nin kullanıldığı menkıbevi hikâyeler de dönmüştür.¹²⁵ Hatta bununla ilgili şöyle bir anekdot aktarılır: Şems henüz gençlik yıllarındayken "Allah'ım, gizli dostlarından birini karşıma çıkar." diye dua edermiş. Nihayet, bir gün ona gâipten bir ses gelmiş: "Mademki, bu kadar ısrar ediyorsun, bunun şükrü olarak karşılığında ne verirsin?" Şems hiç düşünmeden "başımı" diye cevap vermiş. Ona aradığı kişinin Anadolu topraklarında bulunan Mevlâna Celâleddin Rûmi olduğu söylenmiş.¹²⁶

Sipehsalar ve Devletşah ise Şems'in katli konusunda malumat vermezken birdenbire kaybolduğundan ve Şam'a gittiğinden bahsederler.¹²⁷ Devletşah halk arasında Şems'in üzerine duvar yıkıp öldürdüklerinin konuşulduğu söylense de bu bilgiyi sağlam bir kaynakta okumadığını söyleyerek reddeder.¹²⁸ Evliya Çelebi de Seyahatname'de Hoy şehrinde Şems'in mezarını ziyaret ettiğini bildirmiştir.¹²⁹

¹²³ Köprülü, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, 221.

¹²⁴ Kürşad Berkkan, *Alamut'un Efendisi Hasan Sabbah ve Haşaşâiler* (Yediveren Yayınları, ts.), 183, 184.

¹²⁵ Nurettin Albayrak, "Kesik Baş Destanı", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 2022.

¹²⁶ Allahverdiyeva, "Dinin ve Hakikatin Güneşi", 49.

¹²⁷ Devletşah, *Tezkiretü'ş-Şuarâ*, 144; Sipehsâlâr, *Menâkıb-ı Hazreti Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî Risâle-i Sipehsâlâr*, 116.

¹²⁸ Devletşah, *Tezkiretü'ş-Şuarâ*, 146.

¹²⁹ Evliyâ Çelebi, *Seyahatname* (İstanbul: YKY, 2008), 2/318 c.2.

Şems-i Tebrîzî türbesi, Konya'da Mevlânâ Dergâhı'na bağlı beş Mevlevî zâviyesinin en önemlisi kabul edilir ve "Makam-ı Şems" olarak adlandırılarak önemli bir ziyaretgâh olmuştur. Ancak, Şems-i Tebrîzî'ye ait türbe ve zaviyeler sadece Konya'yla sınırlı kalmamıştır. Niğde'de Kesikbaş Türbesi, İran'ın Hoy şehrinde Şems Minaresi, Tebriz'de Geçil mezarlığı ve Pakistan'ın Multan şehri gibi farklı coğrafyalarda Şems'e izafe edilen ziyaretgâhlar bulunmaktadır.¹³⁰ Ayrıca Hoy şehrinin av alanlarının çokluğu ve güzel iklimi nedeniyle Şah İsmail'in (ö 931/1524) sürekli uğradığı bir yer olduğu, günümüzde bölge halkının "Şemiş Dibi" olarak isimlendirdiği ve yanı başında Şems-i Tebrizi'nin mezarının bulunduğu düşünülen kulenin etrafındaki dağ keçisi boynuzlarının da Şah İsmail'in avlarından bir araya getirildiği kaynaklarda rivayet edilen bir husustur.¹³¹

Kimi rivayetlere göre ise Şems Konya'dan gizlice ayrıldıktan sonra önce Tebriz'e, ardından Hint Alt Kıtası'na gidip yıllarca ormanlarda yaşamıştır ve Multan'da vefat etmiştir.¹³² Hint Alt Kıtası'nın Sind Bölgesinde Nizârî İsmailîliği yaymaya çalışan ilk kişi ve hala Sind Multan'da türbesi bulunan Pîr Şemseddin'in de Şems-i Tebrizî olduğu ifade edilmekle birlikte¹³³ bu bilginin aksini iddia edenler de vardır.

Multan İsmailîleri, erken dönem İsmailî daîyelerinden biri olarak kabul ettikleri Pir Şems'in Multan'da bir türbesinin bulunduğunu ve bu şahsın 14. yüzyılda İran'dan Hint Alt Kıtası'na göç ederek Satpanth geleneğini¹³⁴ başlatan kişi olduğunu iddia ederler. Onlara göre Pir Şems Moğol istilası sonrası İran'dan Hint Alt Kıtası'na sığınan gerçek bir İsmailî mültecidir.¹³⁵

¹³⁰ Ş. Barihüda Tanrıkorur, "Şems-i Tebrizî Zâviyesi", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 2010, 516.

¹³¹ Reza Khalily, "Hoy Erenleri", *Türkistan'dan Balkanlara Türk Sufizmi*, ed. Gülşen Seyhan Alışık (İstanbul: Paradigma Akademi, 2021), 377.

¹³² Ceyhan, "Şems-i Tebrizi", 38/515.

¹³³ Daftary, *İsmaililer Tarih ve Öğretileri*, 579 Müellif bu bilgiyi ihtiyatla karşılar ve Pîr Şemseddin'in gerçek kimliğinin karanlıkta kaldığını söyler.

¹³⁴ Nizârî İsmâilîler, Hint Alt Kıtası'nda öğretilerini yaymak için yerel dil ve kültüre uyum sağlamış, Hindu terimlerini kullanarak mesajlarını daha anlaşılır hâle getirmeye gayret etmişlerdir. "Doğru yol, doğru öğreti" anlamındaki Satpanth kavramıyla düşüncelerini tanıtmış, taraftarlarını da Satpanthî olarak adlandırmışlardır. Bu yaklaşım onların hem kimliklerini gizlemelerine hem de daha geniş kitlelere ulaşmalarına imkân tanımıştır. Cemil Kutlutürk, "Hindistan'daki İsmâilî Hocalarda Hint Kültürü Etkisi ve Bunun Ginân Külliyyatındaki Yansımaları", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 58/2 (01 Ağustos 2017), 10.

¹³⁵ Zahide Ay, *Moğol İstilas Öncesi ve Sonrasında Orta Asya'da Ezoterist Bir İslam Toplumu: 10-15. Yüzyıllarda Bedaḥşan İsmailileri* (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Doktora Tezi, 2013), 51.

Satpanth topluluğu içerisinde zamanla oluşan bir efsaneye göre ise Pir Şems, Nizârî İsmailî imamı olan Şemseddin Muhammed ile özdeşleştirilip onunla aynı kişi olduğu kabul edilmiştir. Bu efsanenin ayrıntılarına bakacak olursak; 1252’de doğan ve Alamut’un son imamı Rükneddin Hürşah’ın Moğollar tarafından öldürülmesinin ardından gizlenen Şemseddin Muhammed, 1310 yılında bir dervişin rehberliğinde Hint Alt Kıtası’na geçmiştir ve burada hem bölgenin dillerine hâkim olmuş hem de bazı ezoterik sırları öğrenmiştir. Söz konusu efsane, bu kişiyi yalnızca bir imam veya bir vaiz olarak değil, aynı zamanda Mevlâna Celaleddin Rûmî’nin dostu ve ilham kaynağı olan Şems-i Tebrizî’nin kimliği ile bütünleştirmiştir. Ancak bu efsaneyle ilgili tarihsel verilerin analizini yapan Zahide Ay bu anlatının doğruluğunu ciddi biçimde sorgulamaktadır. Çünkü Mevlâna 1273’te vefat etmişken, İmam Şemseddin Muhammed’in ölüm tarihi 1310 olarak kabul edilmektedir. Bu kronolojik uyumsuzluk, söz konusu anlatının tarihsel gerçeklikle örtüşmediğini ispat eder niteliktedir.¹³⁶

Sultan Veled *İbtidaname*’de Şems’in ansızın ortadan kaybolduğunu ve gönüllerini kederle doldurduğunu yazar. Fürûzanfer de Sultan Veled’in rivayetini daha doğru bulur. Çünkü o dönemde yirmi iki yaşlarında olan Sultan Veled¹³⁷ babasının medresesinde kalmaktadır ve bu olaylara şahittir. Şems ifade edildiği şekilde “...-beni ölüme çağırıyorlar.” deyip bu durumu biliyor olsaydı Mevlâna’nın yanından ayrılmaz, halvetten çıkmazdı. Kaldı ki kendisi çıkmak istese bile Mevlâna onu göndermez veya beraberinde giderdi. Gerçekleşen olay her ne olursa olsun Sultan Veled bunu eserinde yazardı. Mevlâna Şems’i aramak için defalarca Şam’a gitmiştir. Şems’in akıbetini bilseydi; hiçbir şey elde edemeyeceğini bildiği halde, belki aylarca sürecek bir yolculuğun zahmetine katlanması çelişki olurdu. Yani Şems Konya’da öldürülmemiştir. Kayıplara karışmıştır ve sonrasında akıbetiyle ilgili hiçbir bilgi alınamamıştır.¹³⁸ Mevlâna’nın “Şems’i şu bölgede gördük, Şems’ten haber var” şeklinde yalan yanlış bilgi getirenlere üzerindeki kıyafetlerinden hediyeler verdiği kaydedilmiştir. Hatta Şems’i Şam’da gördüm diyen birine sarığını, hırkasını, ayakkabısını verdiği, bu duruma şahit olan birinin “- o yalan söylüyor, Şems’i

¹³⁶ Ay, *Moğol İstilasası Öncesi ve Sonrasında Orta Asya’da Ezoterist Bir İslam Toplumu: 10-15. Yüzyıllarda Bedahşan İsmailileri*, 51, 52.

¹³⁷ Karaismailoğlu, *Mevlânâ Celâleddin Rûmî*, 20.

¹³⁸ Fürûzanfer, *Mevlânâ Celâleddin*, 116, 117.

görmemiştir demesine karşılık: ‘-Ben onun yalan haberine bu hediyeleri verdim gerçek haberi getiren kişiye canımı veririm.’ ” demiştir.¹³⁹ Şems’i Şîî kabul eden bazı Şîî araştırmacıları ise onun ortadan kaybolmasını gaybubet inancıyla açıklamışlardır. Fiziksel olarak halktan ayrıldığı fakat "gayb" (görünmeyen, bilinmeyen) âleme çekildiği fikrini savunmuşlardır.¹⁴⁰

Şems’in ölümüyle ilgili dikkate değer bir diğer görüş Mikail Bayram’ın değerlendirmeleridir. Şems-i Tebrizî’nin öldürülmesi, Türkiye Selçukluları döneminde insanların oldukça ilgisini çekmiş ve birçok soru işaretleriyle sosyal, dini ve siyasi boyutlarıyla sorgulanmıştır. Eflâkî gibi yazarlar, olayın baş sorumlusu olarak Vezir Nasirü'd-din’i (Ahi Evren)¹⁴¹ göstermiştir, ancak bu iddianın doğruluğu tam anlamıyla ispatlanamamıştır. Mikail Bayram’ın araştırma sonuçlarına göre ise Ahîlik teşkilatının lideri konumundaki Ahi Evran, fikra ve gülünç hikayeleriyle tanıdığımız Şeyh Nasirüddin Mahmud yani Nasreddin Hoca’dır.¹⁴² Peki bu kişi ile Şems’in alıp veremediği neydi ki Şems’in ölüm fermanını vermişti?

Ahîlik teşkilatı o dönemde çok güçlüydü ve Ahî Evran vezirlik makamında bulunuyordu, şehrin güvenlik hizmetini sağlayan grup Ahî Evran ve Ahîlik mensuplarından oluşuyordu. Sebebi tespit edilemeyen çeşitli gerekçelerle Ahî Evran Şems’i öldürtmüştü ve devlet büyükleri olay karşısında suskunluklarını korudular hatta Şems ve akibeti bir iki ay halktan saklandı. Mevlâna’dan da bu olay gizlendi ve Mevlâna Şems’i aramaya ve insanlara arattırmaya çalıştı ki devlet büyükleri amaçlarına ulaştılar ve halk nazarında Şems’in Konya’dan gizlice ayrıldığı zannı uyandırılmış oldu. Böylelikle bazı topluluklar Şems’in Konya dışında öldüğüne inanmıştır. Ahî Evran’ın düşmanlığının bir boyutunu da Şems-i Tebrizi ve Ahî Evran’ın hocası ve aynı zamanda kayınpederi Evhâdüddin Kirmani arasındaki anlaşmazlık ve meşrep farklılıklarına dayandırabiliriz. Bu iki şeyh arasında (önceki

¹³⁹ Fürûzanfer, *Mevlânâ Celâleddin*, 118.

¹⁴⁰ Ceyhan, “Şems-i Tebrizi”, 38/515.

¹⁴¹ Mikail Bayram, araştırmaları sonucunda ismin doğru yazımının Ahî Evran değil Ahî Evren olduğunu söyler. Ayrıca Ahî Evren’in Nasreddin Hocayla aynı kişi olduğunu belirtir. Bayram, *Sosyal ve Siyasi Boyutlarıyla Ahi Evren-Mevlânâ Mücadelesi*, 49, 50.

¹⁴² Bayram, *Sosyal ve Siyasi Boyutlarıyla Ahi Evren-Mevlânâ Mücadelesi*, 160.

sayfalarda da değindiğimiz üzere) ihtilafa varan tasavvufi ve felsefi görüş ayrılıkları ve çekişmeler olmuştur.¹⁴³

Bir diğer önemli nokta, Şems'in öldürülmesinin, Mevlânâ'nın çevresiyle Ahiler arasında büyük bir gerilim yaratmış olmasıdır. Bu olayın ardından, dönemin yöneticileri huzuru sağlamak adına olayı örtbas etmeye çalışmış, toplumsal barışı koruma amacı gütmüşlerdir. Şems'in ölüm sebebi anlaşılamamıştır çünkü buna sebep olacak birden fazla amil vardır. Birincisi Mevlâna'nın oğlu Sultan Veled'in Şems'in ölümünü destansı bir biçime sokarak anlatma çabasıdır. Bu çabanın en önemli sebebi Mevlânâ hayattayken usul ve erkânı belirli olan bir tarikat kurmamıştı. Mevleviye'yi sistemleştirip etrafına müritler toplayan Sultan Veled ve oğlu Ulu Arif Çelebi'dir. Bu tarikatın geniş halk topluluklarına ve dahi aralarındaki gerilimin unutulup Türkmenler ve Ahiler arasında da kabul edilmesini sağlamak Şems'in ölümünü de destansı bir biçimde anlatmayı gerektiriyordu. Bu olayın halk arasında destanlaştırılmasını sağlamış ve tarikatlarını yaymak için Şems'in ölümünü daha kabul edilebilir bir biçimde anlatmıştır. Bu çabaların karşılığı olarak Mevlâna'ya muhalif olan birçok ünlü ahi Sultan Veled'e tabi olmuşlardır. İkincisi devlet erkânı ve özellikle Celaleddin Karatay'ın Şems'in öldüğünü halktan ve hatta Mevlâna'dan bile gizlemeye çalışmasıdır. Bunun sebebi de toplumun huzur ve sükûnetini sağlamak, gruplar arasındaki gerginlik ve ihtilafların yatışması için gayret göstermektir. Üçüncüsü Şems'in öldürülmesinin arkasındaki siyasi ve tasavvufi sebeplerdir; Ahiler ve Ahi Teşkilatı ile ilişkisi, Ahi Evran'ın Şems'e karşı tutumunda belirleyici olmuştur. Suikast ekibinin içinde Mevlâna'nın oğlu Alaaddin'in de olduğu yazılmaktadır fakat Ahi Evran ve Alaaddin arasındaki ilişkinin sebebi de anlaşılamamıştır.¹⁴⁴

Mevlânâ ve çevresindekiler, bu durumu aydınlatmak için uzun süre mücadele etmişlerdir, Mevlâna maksadına ulaşma amacıyla Şems-i Tebrizi'nin katilleri olan muhaliflerle mücadelesini sürdürmüştür.¹⁴⁵ Bu olaylar sebebiyle Ahi Evran (Nasreddin Hoca) Mevlâna'nın oğlu Alaaddin Çelebi ile birlikte Kırşehir'e göç edip yerleşmiştir. Bayram'ın tespitlerine göre Ahi Evran, Kırşehir emiri, Moğol soyundan

¹⁴³ Bayram, *Sosyal ve Siyasi Boyutlarıyla Ahi Evren-Mevlânâ Mücadelesi*, 158-163.

¹⁴⁴ Bayram, *Sosyal ve Siyasi Boyutlarıyla Ahi Evren-Mevlânâ Mücadelesi*, 155-163.

¹⁴⁵ Bayram, *Sosyal ve Siyasi Boyutlarıyla Ahi Evren-Mevlânâ Mücadelesi*, 161.

olan ve aynı zamanda Mevlâna'nın dostu ve müridi Emir Nureddîn Caca tarafından öldürülmüştür. Alaaddin Çelebi de onunla birlikte öldürülmüştür.¹⁴⁶ Bu da Ahi Evran ve Mevlâna'nın oğlunun samimi bir ilişki ve iş birliği içerisinde olduğunu; ölümlerini planlayan kişilerin ikisinin de ölüm emrini aynı anda verdiğini gösterir.

7. Şems-i Tebrîzî'nin Eseri: Makâlât

Şems-i Tebrizi bâtın ehli bir sûfî olduğu ve zâhiri bilgiye, yazıya karşı bir duruş sergilediğinden kendisinin telif ettiği hiçbir eser yoktur. Onun sözlerini içeren tek kitap vardır o da *Makâlât*'tır. Bunun yanı sıra, Eflaki'nin *Menâkibü'l-Ârifin* adlı eserinde, Şems'in ilmî birikimi, nükte ve sözlerinden derlenen 10 bölümlük müstakil bir kısma da yer verilmektedir. Bu 10 bölümün Şems'in *Makâlât*'ından alıntılarla oluşturulmuş olması da muhtemeldir. Bugün elimizde bulunan Makâlât nüshaları eksik ve karışıktır. Bazı hikâyeler efsaneleştirilip yazılmıştır. Eksik veya fazla olsa da günümüze ulaştırılan nüsha önemlidir. Çünkü *Makâlât* ile *Mesnevi* arasında oldukça güçlü bağlantılar vardır. *Makâlât*'ta bulunan birçok hikâyeye ve konuları Mevlâna *Mesnevi*'sine katmış ve yorumlamıştır.¹⁴⁷ *Makâlât*, Mevlevîler tarafından *Hırka-i Şems ve Esrâr-ı Şemseddîn-i Tebrîzî* adıyla da anılır. Bazı nüshalarda adı *Kelimât-ı Şems-i Tebrîzî* ve *Ma'ârif-i Şems-i Tebrîzî* şeklinde kaydedilmiştir.¹⁴⁸

Makâlât'ın anlaşılmasını zorlaştıran birkaç husus vardır. Bunlardan ilki, *Makâlât*'ın birçok nüshasının mevcut olması ve nüshalar arasındaki farklılıklar, ikincisi kitabın, Şems ve Mevlânâ'nın sohbetleri ve müritlerin sorularına verdiği çeşitli cevaplardan oluşan derleme bir eser olması, üçüncüsü ise eserin Şems değil müritler tarafından kaydedilerek bir araya getirilmiş olması bunun sonucunda kitabın dilindeki kopukluklar ve dağınıklığıdır. Bu durum, eserin Şems'in öğretilerini sistemli bir biçimde aktarmaktan ziyade, onun günlük sohbet ve tartışmalarının derlenmesiyle oluştuğunu göstermektedir. Çevirinin zorluğunu artıran engellerin başında en çok konuşma metinleri gelmektedir. Konuşanla dinleyen, soran ve cevap veren; hatta üçüncü şahıs, aynı fiil ile ifade edilmektedir bu da okuyanın anlamasını zorlaştırmaktadır. “Dedim ki”, “dedi ki” yerine hep “dedi” fiili kullanılmıştır. Kısacası *Makâlât*, Şems'in felsefî ve tasavvufî düşüncelerini anlamaya katkı

¹⁴⁶ Bayram, *Sosyal ve Siyasi Boyutlarıyla Ahi Evren-Mevlânâ Mücadelesi*, 195, 202.

¹⁴⁷ Fûrûzanfer, *Mevlânâ Celâleddin*, 125, 126.

¹⁴⁸ Ceyhan, “Şems-i Tebrizi”, 38/515.

sağlamakla birlikte; doğrudan bir kalem eseri olmayıp, daha çok sözlü bir öğretinin yazıya dökülme çabasıdır.¹⁴⁹

Makâlât'la ilgili çeşitli çalışmalar yapılmış, Mevlâna ve Şems'in dostluğunun izleri sürülmeye, tasavvufî meşrepleri yorumlanmaya çalışılmıştır. Bunlardan biri de Şems'in otobiyografisini ortaya çıkarma çabası güden William C. Chittick'in yazdığı, Annemarie Schimmel'e ithaf edilen "*Me and Rumi*" adlı eserdir. Bu kitap Şems'in *Makâlât*'ının üçte ikisinin İngilizce tercümesi olarak kaleme alınmış ve kitap İran'da 2005'te "yılın kitabı" seçilmiştir.¹⁵⁰

Makâlât üzerinde yapılan araştırmalarda tespit edilen çeşitli değer kavramları vardır. Aynı kavramlar Mesnevi'de de karşımıza çıkmaktadır. Bunlar: Sevgi, saygı, hoşgörü, doğruluk, adalet, yardımlaşma, misafirperverlik, affedici olma, sabır, zikir, iman, dostluk, cömertlik, temizlik, ibadet, ilim sahibi olma, Allah'ın birliği, ilâhi aşk, sorumluluk ve merhamet gibi değerlerdir. Bu değerler, Şemsi Tebrizi'nin hem doğrudan hem de dolaylı olarak Kur'an'ı Kerim ve hadis kaynaklarına dayalı bir biçimde, bireysel farklılıkları göz önünde bulundurarak geliştirdiği özgün yorumlarına dayalıdır. Şems'in amacı bu değerlerin diğer insanlara aktarımının sağlanması, bireylerin ruhsal ve ahlâkî gelişimlerine katkı sağlamasıdır. Çeşitli kaynak ve düşüncelerden edindiği birikim ve ilhamı kendine özgü bir dil ve yaklaşım ile sunmuştur.¹⁵¹

Ayrıca Hindistan'da basılmış olan *Merfubül-Kulüp (Gönüllerin Sevgisi)* isimli 150 beyitlik eseri Şems'e nispet edenler bulunsa da bu bilginin gerçek olmadığı düşünülmektedir. Çünkü Şems yazı yazan ve yazmayı seven bir kişi olmadığı gibi, bu eserin bitirilme tarihi olan 757/1356 yılı Şems'in vefatı veya kaybolmasından 112 yıl sonraya rastlamaktadır.¹⁵² *Makâlât* ve *Mesnevi* arasında

¹⁴⁹ Fürûzanfer, *Mevlânâ Celâleddin*, 126, 127; Mehmed Nuri Gençosman *Makâlât*, 2 mütercimnin önsözü.

¹⁵⁰ William C. Chittick, *Me and Rûmî: The Autobiography of Shams-i Tabrizî* (Louisville, 2004); Ceyhan, "Şems-i Tebrizi", 38/515.

¹⁵¹ Şerife Ericcek Maraşlıoğlu - Mustafa Çoban, "Değerler Eğitimi'nin Referansları Bağlamında Şems'i Tebrizi'nin Makâlâtı", *The Journal of Academic Social Science* 73/73 (Temmuz 2018), 527.

¹⁵² Fûrûzanfer, *Mevlânâ Celâleddin*, 127.

oldukça güçlü bağlantılar olduğu; *Mesnevi*'yi anlamak için, önce *Makâlât*'ı okuyup anlamak gerektiği araştırmacıların üzerinde sıklıkla durduğu bir görüştür.¹⁵³

8. Şems-i Tebrizî' nin İnsanlarla İlişkileri

Makâlât okumalarımız ve başvurduğumuz çeşitli kaynaklardan edindiğimiz bilgileri harmanlayıp özetleyecek olursak; Şems-i Tebrizî'nin insanlarla ilişkisinde, Mevlâna dışında kimden bahsederse bahsetsin sanki tepeden bakışı, kâle almayı ve önemsemeyi sezilir. Ayrıca çeşitli kaynakların verdiği bazı bilgilere göre Şems, yorumları ve sert sözleriyle insanları şaşkırtan, çoğunlukla alışılmadık tarzda davranışlar sergileyen ve bazen tahammül edilmesi zor bir kişilik olarak tanınır.¹⁵⁴ Bu konuyla ilgili çeşitli örnekler vereceğiz. Öncesinde bu konuda Abdülbaki Gölpınarlı hocanın da çeşitli tespitlerini hatırlatmakta fayda umuyoruz. Önce onları sunalım: Örneğin; “Dün anasının karnından çıkmış, bugün Tanrı'yım diyor. Falan kadından doğan tanrıdan bi'zârım ben. Tanrı, Tanrıdır. Falan adam, feşman şeyhin ününü duydu da uzun bir sefere katlanıp geldi. Şeyh niye geldin diye sorunca Tanrı'yı aramak için dedi. Şeyh, Tanrı şimdi havalarda hüküm sürmede, gemileri yürütmede deyince bu söz, geri dönüp gitmesine sebep oldu. Sert sert sözler söyledi, küfürler etti diye birisi bir şeyler anlattı da ben de sert sert küfre başladım, sövmeye koyuldum. Bu esnada ne Necm-i Kübra'yı bıraktım, ne Harezmi, ne Rey'i. Ne tasam var ki? Ulu Tanrı bu kulundan sırrını esirgemiyor.” Sözleri zamanının hatırı sayılır, büyük şeyhlerine nasıl baktığını göstermektedir. Bu bakımdan Şems'i şu silsileden, bu tarikatten diyerek belli bir kalıba sığdırmaya çalışmak beyhude bir çaba olabilir. Kendisi suyu çeşmeden değil kaynağından içtiğini söylemektedir. Der ki: “Herkes şeyhinden, efendisinden bahseder. Bizyse rüyada bizzat Rasul (a.s) hırka giydirdi.”¹⁵⁵

Önceki sayfalarda bahsettiğimiz Şems'in Bağdat'ta Evhadüddin Kirmani ile olan diyalogunda da benzer bir tepeden bakış hissedilmektedir.¹⁵⁶ Yine Sadreddin-i Konevi'nin üvey babası olan İbnü'l-Arabî (ö.638/1240) hakkında da olumsuz

¹⁵³ Cebecioğlu, “Şemseddin-i Tebrizî'nin Kur'ân-ı Kerim Ayetlerine Getirdiği Bazı İşari Yorumları”, 112; Tebrizi, *Makâlât*, 2.

¹⁵⁴ Schimmel, *İslamın Mistik Boyutları*, 329; Küçük, “Şems-i Tebrizî'nin Tasavvufi Meşrebi ve Mevlânâ'nın Düşüncelerine Tesiri”, 25.

¹⁵⁵ Gölpınarlı, *Mevlânâ Celâleddin; Hayatı, Eserleri, Felsefesi*, 50, 51; Tebrizi, *Makâlât*, 53, 108.

¹⁵⁶ Tebrizi, *Makâlât*, 206.

kanaatte olan Şems Makâlât'ta "Şeyh Muhammed" diyerek ondan şöyle bahseder. "Şeyh Muhammed sohbet ederken, falan hata etti, falan yanıldı gibi sözleri çok söylendi. Bir vakit onun da hata ettiğini gördüm. Zaman zaman bu hatalarını kendisine anlatırdım. Başını önüne eğer ve derdi ki: Oğlum sen kuvvetle dağı kamçılıyorsun, dağı."¹⁵⁷

Halkla anlaşamadığını kendisi de sık sık dile getiren Şems "bizimle iyi geçinmeseler bile yine doğru hareket etmemiz gerekir" der ve şu ayeti nakleder: "Emrolunduğun gibi dosdoğru ol."¹⁵⁸ "Halk benim sözlerime alışmamakta haklıdır, benim tüm sözlerim Kibriya (ululuk) yönünden dile getirilmiştir." "Üstün bir sözün misalini söylesem bu bilgisiz halkın kafasına girmez." "Ben bu divâneliğimle nice akıllıları şarap küpüne sokmuşum." "Bütün cihan halkı bir tarafa geçsin, ben diğer tarafa geçeyim." ifadelerini kullanması kendine verdiği üstünlük anlayışını özetler mahiyettedir. Başka bir yerde Allah bana yabancılarla, diğer insanlarla geçinebilmem için sabır ve tahammül yeteneği lutfetmiştir der. Yine de dostlarla aynı ortamda bulunmam, onlarla samimi ilişkiler geliştirmem benim için daha iyidir diyerek, alışılmışlığın hayatında ne kadar önemli olduğunu sezebileceğimiz ifadeler aktarır.¹⁵⁹ "Ulu Allah halkın beni bilmesini istemiyor. Halka karşı kudsî hadiste buyurulduğu gibi, 'Benim velilerim kubbelerim altındadır, onları benden başkaları bilmezler.' anlamındaki hikmet gereğince onların alınları damgalanmıştır." cümleleri de Şems'in kendisiyle ilgili bakış açısını ortaya koymaktadır.¹⁶⁰ Şems-i Tebrizî'nin "Herkes bilir ki tekkede cansız bir varlık bile bana yedi aydan fazla tahammül edemez."¹⁶¹ cümlesinde de yine aynı bakış açısını görebiliriz.

Şems'in halkla olan geçimsizliğinin ve Şems'e karşı insanların kin tutmasının bir başka nedeni de şu olabilir diye düşünmekteyiz: Şems'in Şam'da yaşayan Ali Hariri adlı Kalenderî şeyhten etkilenip livata filini işlediği ve bu durumu Konya'ya taşıdığı iddiası vardır. Bu durumun Selçuklular'ın başkenti olan Konya'da büyük bir huzursuzluğa sebep olduğunu; yöneticilerin bu durumu toplumsal bir sorun olarak gördüğünü düşünen müellif, konuyla ilgili herhangi bir kaynak göstermemiştir.

¹⁵⁷ Tebrizi, *Makâlât*, 183.

¹⁵⁸ Tebrizi, *Makâlât*, 14; Şûrâ, 53/15.

¹⁵⁹ Tebrizi, *Makâlât*, 43, 164, 123, 162.

¹⁶⁰ Tebrizi, *Makâlât*, 210, 211.

¹⁶¹ Tebrizi, *Makâlât*, 84.

Konuyla ilgili bilgiler veren yazar, bu kötü olayı uygulayanların Cavlakîler olduğunu; bütün bu huzursuzluklara rağmen sırtını Moğollara yaslayan Şems'in tepkilere aldırış etmeyip pervasızca davranışlar sergilemeye devam ettiğini, kimseye aldırmadığını söyler.¹⁶²

Bu konuyla ilgili Eflakî'de de Mevlâna'nın oğlu Sultan Veled'i, Şems'e mürit yaptığı vakit: "Bahaeddin'im haşhaş yemez ve asla livata yapmaz; çünkü bu iki şey, Kerîm olan Allah'ın yanında son derecede yerilmiştir." dediği kaydedilir.¹⁶³ Bu diyalogun sebebinin, halkın konuşmalarının (böyle bir olay yoksa iftiralارının) Mevlâna ve Şems'in kulaklarına gitmesi olabilir diye düşünmekteyiz. Ya da o dönemin ahlakî çöküntüsü bu olaydı, Mevlâna oğlunu emanet ederken bu tip durumlardan korusun diye tembih maksadı ile Şems'e böyle söyledi. Konuyla ilgili olarak Şems'de *Makâlât*'ında "Peygamberlere bile iftira ettiler, bir oğlanı seviyor, o pislik yuvasıdır dediler." gibi ifadeler kullanmıştır.¹⁶⁴

Makâlât'ta geçen şu ifadeler onun kendine bakışını oldukça net bir şekilde özetler mahiyettedir: "Ben hoşum, nasıl hoş olmayayım. Şimdiye kadar beni hiç kimse inkâr etmedi ki, arkadan Allah' a yakın yüz binlerce melek, doğrulamasın. Bana asla bir kimse cefa etmedi, kötü söz söylemedi ki, celâl ve ululuğu en yüce olan Allah, o kötülöklere karşı beni binlerce defa övmüş olmasın. Sonra benden ayrılmayan, bana yabancı kalmayan bir kimse yoktur ki, ona ulu Allah binlerce yakınlık göstermiş olmasın. Her kime öğüt yoluyla bir söz söyledim ise bana o sözün karşılığını verdi. Yüz bin gerçek Allah eriyle Hakka yakın erenlerin canları önüme gelip baş koydular, beni kutladılar. Bana 'Dünya müminin zindanıdır,' anlamındaki hadis biraz garip geliyor. Ben zindan görmedim. Ancak hep gönül hoşluğu ve saygı gördüm. Hep devlete kondum. Bir kâfir elime su dökseydi Allah onu bağışlar, makbul kişilerden olurdu. Ben niçin kendimi o kadar aşağılık göreyim? Bir kaç kere kendimi tanıdım. Aman ne izzet, ne ululuk var bende. Ben sanki bir inciyim, pislik içine düşmüş bir mücevher gibiyim. Şimdi sanıyorum ki o durumdan kurtuldum. Ama hayır! Bir Müslüman kardeşinin elini sıktığında, her kımıldayışta günahların dökülür; öyleyse durmaksızın kımıldamak, hareket etmek gerekir. 'Ey Müslümanlar:

¹⁶² Bayram, *Sosyal ve Siyasi Boyutlarıyla Ahi Evren-Mevlânâ Mücadelesi*, 179, 187 437. dipnot açıklaması.

¹⁶³ Eflakî, *Menâkıbü'l-Ârifîn*, 89 c. 2.

¹⁶⁴ Tebrizi, *Makâlât*, 123.

Harekete geçin, kımıldayın ki biz de kımıldanalım...' Hayır, bu yanlış değil, Allah da böyle buyurdu. Her dilden türlü türlü hüner ve marifetleri benim elime verdi. Bunları söyledikten sonra Şems-i Tebrizî parmağını kulağına kadar kaldırdı. 'Allah'tan başka Allah yoktur.' dedi. Ben sana ne dedim, ben o gün gider bir nargile içerim, sonra cübbe giyer ve bunu mendile koyarım. Seni bağda çağırıyorlar niçin acaba! Gel de kulağına söyleyeyim."¹⁶⁵

Şems'in cümlelerinde yer yer meydan okuma ve tahammülsüzlük de sezilir. Örneğin; "Şimdi ikiyüzlülük mü yapayım? Yoksa dosdoğru mu konuşayım?" diye sert çıkışlar yapar, adeta şunu ifade eder; Gerçeği söyleyeyim mi? Yoksa insanların duymak istediklerini mi anlatayım? Toplumda yalana alışılmışlık var ama ben dosdoğru konuşsam hazır mısınız? gibi imalar yapar ve devam eder: "Bu Mevlânâ Ay'dır; benim varlığımın güneşine gözler erişemez." Mevlâna ışıldıyor ama o ışığı benden alıyor, güneşe doğrudan bakılmaz gözler kamaşır. Ancak Ay'a yani Mevlâna'ya bakarsanız dolaylı olarak benden de bir şeyler almış olursunuz anlamında cümleler sarfeder ve Mevlâna üzerindeki etkisini anlatan bir metafor sunmuş olur.¹⁶⁶ Yine anlam itibarıyla ilişki kurulabilecek şu cümleleri kaydetmiştir: "Benim ağzımdan çıkan sözler pek parlak görünmekle beraber, siyah perdeler altındadır. Bu güneş onların arkasında kalmıştır."¹⁶⁷ Sözlerinin siyah perdeler altında kaldığını söylemesi, Bâtınilikle çağrışım kurulabilecek bir ifadedir. Kendisini yeterince tanıyan bir kimsenin kışımın bahara döneceğini söylemesi¹⁶⁸ de Şems'in kendine olan güvenini adeta gözler önüne sermektedir.

"Allah bana öyle bir güç vermiştir ki birbirine aykırı yedi sekiz işi bir anda yüklenip, altından kalkabilirim."¹⁶⁹ diyerek Allah'ın kendini diğer insanlardan farklı ve üstün yarattığını dile getirir. *Makâlât* okumalarımızda Şems'in kendisini diğer insanlardan üstün gördüğü daha birçok pasaj tespit ettik. Bunlardan birisi de Peygamber Efendimiz'in ona rüyasında hırka vermesi hadisesidir. O der ki: "Herkes kendi pirinden söz açar. Bize, Hazreti Peygamber rüyada bir hırka verdi. Fakat bu iki gün sonra eskiiyip yırtılacak, külhanlara atılacak veya bulaşık silinecek

¹⁶⁵ Tebrizi, *Makâlât*, 111.

¹⁶⁶ Tebrizi, *Makâlât*, 31.

¹⁶⁷ Tebrizi, *Makâlât*, 64.

¹⁶⁸ Tebrizi, *Makâlât*, 63.

¹⁶⁹ Tebrizi, *Makâlât*, 32.

hırkalarından değildir. Belki sohbet ve yoldaşlık hırkasıdır. Akıllara sığmayan bir sohbet değil, belki dünü, bugünü, yarını olmayan bir sohbet.”¹⁷⁰ Tasavvufta rüyada Peygamber Efendimizi görmek, çok yüce bir makam ve ruhani bir durum olarak kabul edilir. Eskimeyecek bir hırka derken ilahi bir yoldaşlığa, manevi bir kabule layık görüldüğü izlenimini uyandırır. Başka bir sayfada Hz. Peygamber’e uymasının bereketi olarak; Hz. Peygamber’in diğer nebilerden üstün olmasının (kendisine) ilim öğrenmeden, akıl ve emek sarfetmeden bildirildiğini söyler.¹⁷¹

Şems’in sert mizacı, Erzurum’da hocalık yaptığı dönemde çocuklara kızarak onları falakaya yatırmasından da açıkça anlaşılmaktadır.¹⁷² Bu sert tavrının yalnızca gündelik ilişkilerle sınırlı kalmadığı, düşünsel düzlemde de özellikle rasyonalist filozoflara ve Yunan felsefesine yönelik eleştirilerinde kendini gösterdiği görülmektedir. *Makâlât* adlı eserinde Yunan filozoflarından söz etmekle birlikte, felsefecilere karşı eleştirel bir tutum sergilemiştir.¹⁷³

Şems *Makâlât*’ta Yunan felsefesini İslamileştirdiğinden ve felsefeye olan tutkusundan dolayı Fahreddin Râzî’ye kızmakta,¹⁷⁴ felsefecilerden olduğunu, insanlar tarafından bu şekilde kabul edildiğini belirtmektedir. Râzî’nin Eflatun’dan kendi dönemine kadar olan tüm eserleri inceleyerek bu kaniya ulaştığını söyler. Tefsir ve Kuran-ı Kerim bilgisi edinmek üzere beş yüz ile bin top kâğıt harcadığını söyler. Ancak, Şems, Fahreddin Râzî’nin tasavvufi yolunu kabul etmez ve onun öğretilerini benimsemez. Hatta “Yüz bin Fahreddin Râzî olsa, Bâyezîd’in yolunun toprağına bile erişemez.” ifadesiyle, bazı mânevî hakikatlerin ilimle ya da tartışmayla kavranamayacağını vurgular. Şems, bu sözle Fahreddin Râzî’nin zâhiri ilmini, Bâyezîd-i Bistâmî’nin derin tasavvufî makamıyla kıyaslayarak, Bâyezîd’in öğretilerinin manevi derinliğini ve üstünlüğünü ön plana çıkarır.¹⁷⁵

Şems esasen insana yük olacak her türlü bilgiden ve özellikle kitabi bilgilerden nefret ediyordu. Onun için ön planda olan şey gönüldeki bilgiydi, feyz ve

¹⁷⁰ Tebrizi, *Makâlât*, 36.

¹⁷¹ Tebrizi, *Makâlât*, 55.

¹⁷² Gölpınarlı, *Mevlânâ Celâleddin; Hayatı, Eserleri, Felsefesi*, 66.

¹⁷³ Cebecioğlu, “Şemseddin-i Tebrizî’nin Kur’ân-ı Kerim Ayetlerine Getirdiği Bazı İşarî Yorumları”, 108.

¹⁷⁴ Gölpınarlı, *Mevlânâ Celâleddin; Hayatı, Eserleri, Felsefesi*, 56.

¹⁷⁵ Tebrizi, *Makâlât*, 34,35-148; Rıdvan Çolak, *Selçuklular Döneminde Mevlânâ Ailesinin Devlet Bürokratları ile İlişkileri* (Afyonkarahisar: Afyon Kocatepe Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2012), 187.

cezbe hâliydi ki bu bilgiler de kitaplardan elde edilemezdi. Buna Konya'ya ilk geldiğinde gece gündüz babası Bahaüddin Veled'in kitabı *Maarif*'i ve Mütenebbi'nin *Divan*'ını okuyan Mevlâna'ya kitap okumayı yasaklaması¹⁷⁶ ve hatta okuduğu kitapları suya atmasını örnek verebiliriz. Çünkü Şems'e göre ilim medreselerde öğrenilemezdi. Bu yüzden Şems konakladığı hiçbir memlekette medreselerde ve tekkelerde kalmayı tercih etmezdi. O altı bin yıl yaşayan birisi olsa, kendisine altı kez Nuh Peygamber'in ömrü verilse, yüzbinlerce yıl içinde onun elde ettiği şey, bir an Yaratıcıyla birlik olma hâlinde elde edilen bilgiden kıymetli değildir düşüncesindeydi. İnsanın sahip olacağı bilgi, hikmetli bir anlayış ve derin düşünce tarzıyla, Allah'ın varlık ve kudretini kavrayıp; üstünlüğü elde edeceğini belirtir ve ekler: "Allah kullarından bir kul, Eflatun'un bütün bilgilerini yok ederek onu bomboş bir hale getirmek gücüne sahiptir."¹⁷⁷

¹⁷⁶ Eflâkî, *Menâkıbü'l-Ârifîn*, 82 c. 2.

¹⁷⁷ Tebrizi, *Makâlât*, 82.

İKİNCİ BÖLÜM

ANADOLU'DA TASAVVUFÎ HAREKETLER

1. Tarihsel Arka Plan

1.1. Anadolu'nun İslamlaşması ve Tasavvuf ile İlk Etkileşimler

Anadolu'nun İslamlaşma süreci, sadece askeri fetihler ve göç hareketleriyle değil, aynı zamanda tasavvufî akımların halk tabanında oluşturduğu derin etkilerle şekillenmiştir. İslamiyet'in ilk yüzyıllarından itibaren İran, Hint ve Yunan düşünce sistemleriyle etkileşime girerek gelişen tasavvuf anlayışı, 11. yüzyıldan sonra Anadolu'ya ulaşan Horasan kökenli dervişler aracılığıyla bölge halkı arasında hızla yayılmıştır. Bu mutasavvıflar, sadece dini öğretilerle değil, aynı zamanda yaşam tarzları, ahlaki duruşları ve halkla kurdukları doğrudan ilişkilerle İslam'ın manevî boyutunu temsil etmişlerdir. Mutasavvıflar Anadolu'nun İslam kimliği kazanmasında etkili olmuş, zaviye ve tekkeler halk arasında dini ve kültürel bir merkez hâline gelmiştir. Böylece tasavvuf, hem bireysel manevî bir yolculuk hem de kolektif bir İslamlaşma aracı olarak Anadolu'nun toplumsal dokusuna yerleşmiştir.¹⁷⁸

Mâverâünnehir ve çevresinde başlayan Moğol istilâsı, İslâm dünyasının büyük bir kısmında siyasî ve toplumsal yapıları derinden sarsarken, Anadolu'nun İslâmlaşması ve tasavvufun yaygınlık kazanması sürecinde de belirleyici bir rol oynamıştır. Moğol tehdidiyle birlikte Anadolu'ya yönelen yoğun Türkmen göçü, beraberinde toplumsal yapının farklı katmanlarını temsil eden tüccarları, zanaatkârları, âlimleri, sanatkârları ve en önemlisi de tasavvufî çevrelerden şeyhleri ve dervişleri de kapsamaktaydı. Bu nüfus hareketi, Anadolu'daki kültürel ve dinî yapının dönüşümünde etkili olmuş, özellikle tasavvufun bölgede kök salmasına zemin hazırlamıştır. Anadolu'da tasavvufun kurumsallaşması ve yayılması, büyük ölçüde bölgenin Türkleşmesi süreciyle eşzamanlı ilerlemiş, Malazgirt Savaşı'nın ardından hız kazanan bu süreç, 13. yüzyılın başlarında Moğol istilâsıyla birlikte ivme kazanmıştır. Bu dönemde farklı tasavvufî eğilimlere sahip tarikatların Anadolu

¹⁷⁸ Köprülü, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, 14-17.

topraklarına intikali, sadece dinî bir yayılma değil, aynı zamanda sosyal ve kültürel bir inşa süreci olarak değerlendirilmelidir.¹⁷⁹

1.2. Anadolu’da Tasavvufi Hareketler

Anadolu’da tasavvufi eğilimlerin baş gösterdiği tarihin 12. ve 13. yüzyıllar olduğu kesindir. Fakat bu hareketlerin kökenleri ve yayılma süreçleri oldukça karmaşıktır. Anadolu’nun fethi ve bölgede istikrarın sağlanması ile birlikte çeşitli tasavvuf akımları ile tarikat mensupları Anadolu’ya yerleşmeye başlamıştı. Bu süreçte, siyasi iktidarlar da bu tasavvufi gruplara destek vererek kendi hakimiyet ve güçlerini pekiştirmeye çalıştılar. Horasan ve çevresinde hâkim olup “Horasanîler” olarak adlandırılan grup Anadolu tasavvuf hareketlerine derin tesirde bulundu. En tanınmış temsilcileri Mevlâna’nın babası Bahaeddin Veled, Evhadeddin Kirmani, Fahreddin Iraki, Burhaneddin Tirmizi ve Necmeddin Razi olan bu zümre temelde sünnî çerçevenin içinde kalmaktaydı. Fakat kırsal kesimlerde doğup gelişen tarikatlerde eski Hint ve İran mistik kültürünün izlerini görmek mümkündür. Bu akımlar klasik sünnîliğin dışında kalmışlardır. 13. yüzyılda Anadolu coğrafyasında etkin olan tasavvufi akımların üç farklı kültürel bölgeden geldiği ve Anadolu’ya intikal ettiği söylenebilir. Bu bölgeler Mâverâünnehir ve çevresi/İran, Mağrip ve Orta Doğu coğrafyalarıdır.¹⁸⁰

Mâverâünnehir, Orta Çağ İslam dünyasında büyük bir öneme sahiptir. Bu coğrafya İran bölgesini de içine alır ve tarih boyunca pek çok önemli olaya ve düşünce akımına ev sahipliği yapmıştır. Tasavvuf tarihinde de önemli bir role sahiptir. Bu bölgede ortaya çıkan ve etkili olan farklı tasavvufi yapılar arasında Yesevîlik, Kübrevîlik ve Haydarîlik gibi akımlar bulunur. Bu akımların her biri farklı öğretilere ve ritüellere sahiptir ve genellikle bölgenin kültürel ve sosyal dokusunu derinden etkilemiştir.¹⁸¹ Bunun yanı sıra, Anadolu tasavvufunda melametîlik ve kalenderîlik gibi halk içinde yaygınlaşan hareketler de önemli yer tutar. Melametîlik, gösterişten kaçınma ve toplumun yargılamalarına karşı sabır gibi öğretilerle öne çıkarken; Kalenderîlik, geleneksel kurallara karşı çıkışı, toplum dışı yaşam tarzı ve

¹⁷⁹ Yılmaz, *Tasavvuf’un Anadolu’ya Yayılmasında Moğol İstilâsı’nın Etkisi*, 111.

¹⁸⁰ İbrahim Kaygusuz, “Anadolu Tasavvuf Hareketlerinin Kökenleri ve Eklektik Karakteri”, *Turkish Studies Religion* 16/1 (2021), 41.

¹⁸¹ Kaygusuz, “Anadolu Tasavvuf Hareketlerinin Kökenleri ve Eklektik Karakteri”, 42.

özgürlükçü ruhu ile farklılaşır. Her iki akım da klasik tasavvufî yapının dışına çıkıp, halk arasında derin izler bırakmış ve Anadolu'nun manevî mozağında önemli bir rol oynamıştır.

Kalenderîlik'in üzerinde biraz daha durmamız umarız ki konumuzun anlaşılmasına katkı sağlayacaktır. Kalenderlik veya Kalenderîlik olarak ifade edilen kelime, yaşadığı toplumun düzenine karşı çıkan ve dünyevi varlığı önemsemeyen bir tasavvuf akımını ifade eder. Ancak, bu tanım genellikle İslam dünyasında farklı zamanlarda ve farklı yerlerde kendilerine çeşitli isimler verilen, genel olarak Kalender veya Kalenderî olarak adlandırılan bu akım mensuplarını tam olarak tanımlamaya yetmez. Çünkü Kalenderîlik, tek bir yapı veya tek bir tarikat şeklinde örgütlenmiş değildir. Tarihte yaşamış Kalenderî şeyhleri ve bu akıma mensup kişileri genel tanıtımda kalsa da, farklı eğilimler ve görünümsergileyen kişiler olmuştur. Hepsi Kalenderî olmalarına rağmen, farklı kişiliklere ve anlayışlara sahiptiler. Ancak, hepsinin ortak noktası dünyevi olanı geri plana atarak sadece ilahî olanı önemsemeleridir. Bu ortak zihniyet, kişilerin kendi karakterleri ve yetiştiği kültür ortamı çerçevesinde şekilleniyordu. Bu nedenle, aynı tasavvufî anlayış farklı kişilerde farklı karakterlere bürünebilir. Şems-i Tebrîzî'nin yaşantısında Kalenderîlik, daha incelikli ve estetik bir görünüm sergilemiştir.¹⁸²

Kalenderîlik akımının eski Hint mistisizmi¹⁸³ ve İran mistik akımlarından etkilenmiş olabileceğini belirten araştırma sonuçları vardır. Öte yandan kelimenin Sanskritçe'den Farsça'ya geçtiği ve Sanskritçe'deki ifadenin “töreyi bozan” anlamına geldiği ve zamanla Hintli yogiler¹⁸⁴ ve İranlı dervişler arasında nefsi terbiye etme anlamında özel bir ifade kazandığı ve o toplulukları nitelemek için “kalenderîye” denildiği ileri sürülmektedir. Kalenderiler kalp temizliğini ön plana

¹⁸² Ocak, *Osmanlı İmparatorluğu'nda Marjinal Sûfilik: Kalenderiler*, 5.

¹⁸³ Ferhat Musluoğlu, “Hayretî Divanında Melametin İzleri”, *Türkistan'dan Balkanlara Türk Sûfizmi* (İstanbul: Paradigma Akademi, 2021), 455.

¹⁸⁴Yogi, Hinduizm'in mistik geleneği içinde, özellikle zühdi bir yaşam biçimini benimseyen ve spiritüel disiplinle kurtuluşa ulaşmayı amaçlayan kişidir. Upanişad ve Aranyaka gibi Hindu metinlerde sıkça geçen yogi figürü, arzu ve dünyevî bağlardan arınmış, bedenî arzularını kontrol altına almış, meditasyon ve çeşitli ritüeller aracılığıyla Tanrılarla irtibat kurduğuna inanılan kutsal bir kişilik olarak tasvir edilir. Yogi'ler genellikle manastırlarda yaşar, sadelik ve zahitlik içinde bir hayat sürerler. Modern Hinduizm'de bu yaşam tarzının en görünür temsilcileri “saddhu”lar olarak kabul edilir. Her ne kadar resmî Hindu otoriteler tarafından her zaman olumlu karşılanmasalar da, yogiler geleneksel Hindu toplumunda mistik bilgi ve manevî arınmanın sembolü olarak görülürler. Kürşat Demirci, “Zühd”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul, 2013), 44/533, 535.

olarak dini sınırları ihlal ederler, farzların dışında olan ibadetleri azaltırlar. İhtiyaçlarını giderecek kadar yiyecek ve içeceğe sahip olmayı yeğlerler. Diğer insanların kıyafet ve davranışlarını hiç önemsemeyizler. Genellikle aba giyip, gökyüzünü ata, yeryüzünü ana bilip saç, sakal, kaş ve bıyıklarını traş eden gezici dervişler olduğu ifade edilir. Kalenderîliğin usullerinden olan saç, sakal, bıyık ve kaşları tamamen kesme uygulamasına “çardarb” denilir. Tarihte bu uygulamayı yapan toplulukları “Cevlakıyye” olarak adlandıranlar vardır. Cevlakıyye’yi Kalenderiyye ile eş anlamda kullanan araştırmacılar olmuşsa da bu kavramın Kalenderiler’in geneli ile ilişkili olamayacağını ifade eden çalışmalar ve örnekler vardır. Çünkü Cevlakîler haramları helal ve mübah sayıp, şarap içer ve küfürlü konuşurlar. Namaz kılmayıp alenen olmasa da gizlide oruç bozarlar. Her türlü ahlaksızlığı yapmalarına rağmen dervişlik iddiasında bulunurlar; esrar ve haşhaş türü otları sürekli tüketirler. Mevlâna’nın Mesnevi’de Cevlakî dediği bir kalenderîyi övgüyle anması da dini emirlere hassasiyet göstermeyen Cevlakî grupların, Kalenderîlerin geneliyle ilişkili olmadığına delil teşkil etmektedir.¹⁸⁵ 13. yüzyılda kısmen Mevlâna kısmen de Şems-i Tebrizi etkisi olması gerekir ki, Mevlevî gruplar Kalenderîlere sempati duymuşlardır. Hatta Mevlâna’nın kendisine katılmak isteyen kimselere “çardarb” diğer ismiyle “çihar darb” yaptığı; bu uygulamanın saç, sakal, bıyık ve kaştan birkaç kıl çekmek suretiyle yerine getirildiği ifade edilir.¹⁸⁶

16. yüzyılın başlarından itibaren Osmanlı Devleti Kalenderîler’e karşı daha sert bir tavır almaya başlamıştır. Çünkü bu dönemde Şii-Safevi propagandası artmıştı ve Kalenderîler ve Abdalân-ı Rum, Sünnî dışı bir tasavvufî zümre tablosu çizmekte idi. Her iki taraf da bu çekişme ve rekabet ortamında kendi düşünce ve ideolojilerini yaymaya çalışıyordu. Anadolu’daki bu Kalenderî zümreler 17. yüzyıldan itibaren Bektaşîlik içinde eriyip tarih sahnesinden silinmişlerdir. Ancak bu süreçte bâtinî bir akım olan Hurufîlik de bu yüzyıllarda Anadolu’ya ve Balkanlara girmiş Kalenderîlik ve Bektaşîlik içinde kendine yer bulmuştur.¹⁸⁷ Mevlevî zümrelerin Kalenderîlerle ve

¹⁸⁵ Nihat Azamat, “Kalenderiyye”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul, 2001), 253-255.

¹⁸⁶ Sezai Küçük, *19. Asırda Mevlevilik ve Mevleviler* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Doktora Tezi, 2000), 379 15. dipnot açıklaması.

¹⁸⁷ Kaygusuz, “Anadolu Tasavvuf Hareketlerinin Kökenleri ve Eklektik Karakteri”, 48; Mehmet Kesikhalı, *Hacı Bektâş-ı Velî, Yaşadığı Dönem, Hayatı, Eserleri ve Görüşleri* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2017), 74.

Bektaşilerle olan ilişkisi o kadar ciddi boyutlara ulaşmış olmalı ki 844'te (m.1440) Hacı Bektaş Vilayethâmesi'ni yazan Uzun Firdevsî, Şems ve Mevlâna'yı Hacı Bektaş Veli'nin halifesi saymıştır.¹⁸⁸

Kalenderîlik akımının temelinde yatan bu bâtını karakter ve dünyayı umursamayan, ona ihtiyaç duymaktan kaçınan, toplum düzenine karşı çıkan tavrı mistik bir zihniyetin ürünüdür. Bu dış görünümlere yansıyan mistik yapı acaba nereden kaynaklanıyordu?

1.3. Mevlevîliğin Doğuşunda Konya'nın Sosyo-Kültürel ve Siyasi Şartları

Mevlânâ Celâleddin-i Rumî gerek yaşadığı dönemde ortaya koyduğu hayat felsefesi, gerekse vefatından sonra etrafında oluşturulan tasavvufî düşünceleriyle evrensel bir etki alanı oluşturmuştur. Dedesi Bahaeddin Veled'in Harizmşah hükümdarı ile arası açıldığı için Belh şehrini terke zorlandıkları kaynaklarda yer alırken; diğer bir görüş ise Moğol zulmünden kaçmak için şehirden kendi istekleriyle ayrıldıkları yönündedir.¹⁸⁹ 1200'lü yılların başında başlayan Moğol istilâsı, Cengiz Han'ın İran'a saldırmasıyla başladı. Moğollar'ın saldırısını bertaraf etmeyi başaran âlim, şair, edip ve tarihçilerin bazıları, İran'ın Moğol istilâsına uğramayan bölgelerine, bir kısmı da Hint Alt Kıtası, Irak ve Anadolu'ya kaçtı. Anadolu'ya giden zümrenin içinde Bahâeddin Veled ve oğlu Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî de vardı. Bazı kimseler ise Sind, Mültan ve Delhi'ye gittiklerini ve zor şartlar altında da olsa buralarda varlıklarını sürdürdüklerini bildirir.¹⁹⁰

Selçuklular Dönemi'nde mutasavvıf grupların cemaatler halinde özellikle Horasan ve Mâverâünnehir'den Anadolu'ya göç ettiklerini görmekteyiz. Bu göç hareketlerinin tesiri olarak tasavvuf hareketleri Anadolu'ya hâkim olmaya ve coğrafyanın kültürünü siyasetini etkilemeye başlamışlardı. Mevlâna ve ailesi Anadolu'ya geldiğinde tasavvufî akımlar ve ekoller çeyrek asırlık bir geçmişe ve önemli seviyede taraftara sahiplerdi. 13. yüzyıl Anadolu toprakları, önemli siyasi değişiklikler ve her alanda yeni oluşumların tarih sahnesine çıktığı bir bölge haline gelmişti. Türkiye Selçuklu Devleti'nin bölgedeki hâkimiyeti tasavvufî grupların bu

¹⁸⁸ Abdülbâki Gölpınarlı, *Mevlâna'dan Sonra Mevlevîlik* (İstanbul: İnkılap ve Aka, 1983), 207.

¹⁸⁹ Reşat Öngören, "Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Ankara, 2004), 29/441.

¹⁹⁰ Bernand Hourcade - A. Naci Tokmak, "İran", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul, 2000), 22/420.

topraklara göçü tercih etmesinde ve öğretilerini kurumsallaştırmasında çok etkili olmuştur. Anadolu toprakları Moğol istilasından kaçan mutasavvıf zümrenin sığınağı haline gelmiştir.¹⁹¹ Bu dönemde 5 yaşlarında olan Mevlâna ve ailesi çeşitli şehirlerde konaklayıp Alaeddin Keykubad'ın daveti üzerine Konya'ya gelmişlerdir. Mevlâna'nın Konya'ya geldiğinde 14 yaşında olduğu aktarılmaktadır.¹⁹² Mevlâna'nın babası Bahaeddin Veled'in Anadolu'da çeşitli bölgelerde konakladıktan sonra neden Konya'ya göç ettiğiyle ilgili çalışmalar bize göstermektedir ki Alaeddin Keykubat'ın önemli emirlerinden olan Bedreddin Gühertaş (Gevhertaş) bu göçte oldukça pay sahibidir. Ayrıca Konya surlarla çevrili, güçlü ve korunaklı bir şehirdir. Bahaeddin Veled'in müritlerinden olan Gühertaş sürekli onunla birlikte ve Sultanü'l ulema ve ailesine medrese inşa eder. Selçuklu sultanları ile Mevlâna ailesinin ilişkilerinin bu kanaldan sağlandığı; hatta Mevlâna'nın babasının vefatından sonra da aynı yakın irtibatın devam ettiği görülür. Mevlâna'nın Afyon dizdarı olan Gühertaş'a yazdığı mektuplarda kendisine "Baba dostu Bedreddin" diye hitap etmesi de bu samimiyetin devam ettiğinin göstergesidir. Babası gibi Mevlâna'nın da Sultan I. Alaeddin Keykubatla ilişkileri Gühertaş kanalıyla sağlanmıştır.¹⁹³

O dönemde Konya'ya hâkim olan din anlayışına bakacak olursak; Büyük Selçuklular gibi Anadolu Selçuklu'larının da Hanefî mezhebine bağlı kaldıklarını söyleyebiliriz. Yaygın olmasa da Şafilik, Hanbeli ve Maliki mezhebine mensup kimseler de vardır. Selçuklu Devleti ve gücünü İslam Dini'nden alan Selçuklu sultanlarına karşılık dini bir bütünlük ve taassup söz konusu değildir. Çünkü Şamanizm gibi Türklerin İslamlaşmadan önceki ata dinleri; toplumda oldukça saygın olan mutasavvıf ve filozofların hoşgörülü din anlayışı bunda etkilidir. Diğer bölgelerde oldukça yıkıcı sonuçlar doğuran çeşitli isyan ve heterodoks yapılanmalar Konya'da fazla yankı uyandırmamıştır. Zaman zaman karşılaşılan ihtilaflarda Mevlâna ve çevresindekilerin ılımlı tutumlarıyla hoşgörü ortamında çözülmüştür. Anadolu'da yaşayan Rum, Ermeni ve Hristiyanların Selçuklu Devleti altında yaşamayı tercih etmelerindeki önemli sebeplerden bir tanesi de bu olmalıdır.

¹⁹¹ İbrahim Kaygusuz, *Bir Dinî Grup Olarak Mevleviler (Sosyolojik Bir Araştırma: Konya Örneği)* (Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, Doktora Tezi, 2019), 39.

¹⁹² Sipehsâlâr, *Menâkıb-ı Hazreti Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî Risâle-i Sipehsâlâr*, 18.

¹⁹³ Mehmet Ali Hacıgökmen, "Mevlâna Celaleddin-i Rumi'nin Selçuklu Sultanları ile İlişkileri", *Türkiyat Araştırmaları Dergisi* 36 (2014), 117-131.

Moğollar önünden kaçıp Anadolu'ya gelen entelektüel camia fanatizmin ve bağnazlığın hiç mevcut olmadığı bu coğrafyada farklı manevi hareketlerin doğmasına ve gelişmesine katkı sağlamışlardır. Bu dönemde Necmeddin-i Daye (ö 659/1260), Necmeddin-i Razi (ö 606/1209), Necmeddin-i Kübra (ö 618/1221), Sadreddin-i Konevi (ö 672/1274) ve Mevlâna ailesi fikirlerini özgürce ifade edebilecekleri bir ortama kavuşmuşlardır.¹⁹⁴

Alaaddin Keykubat'ın ölümü üzerine Moğollardan duyulan bezginlik halkta teselliye muhtaç olma şeklinde tezahür etmiş ve klasik tasavvufi zümrelerden farklı olarak batini eğilimler gösteren; eski Türk inanışlarıyla da alakalı tasavvuf akımları baş göstermiştir. Örneğin: Temelleri Ahmed Yesevi geleneğiyle ilgili olması kadar, İslamiyet öncesi Şamani kültür ve kalıntılar içeren Uygur Budizm'inden etkiler taşıyan halk sūfilığı 13. yüzyılın ikinci yarısında halkta büyük bir kabul görmüştür. Bu düşüncelerle birlikte kitabi bilgi etkisini yitirirken veli veya ermiş kişiler halktan büyük talep görmektedir. Dünyada mutluluğu bulamayan insanlar hiç olmazsa ahirette güzellikler bulalım diyerek tekke ve şeyhlere koşmuşlardır.¹⁹⁵

Konya'da başlangıçta saray çevresinin, daha sonra ise Moğolların desteğini ve himayesini alan tarikatlar arasında Mevlevilik, öne çıkan yapılardan biri olmuştur. Bunun yanı sıra Konya'da Bektaşiler, Şeyh Şahabeddin Ömer bin Sühreverdi, Sadreddin Konevi, Evhadiyye tarikatının kurucusu Şeyh Evhadüddin-i Kirmani, Niksarlı Ebubekir Cevlaki tarafından Anadolu'ya yayılan Kalenderîlik, Rufailik, ikinci büyük Kalenderi tarikatı sayılabilecek Haydarîlik, bazen tarikat bazen mesleki eğitim olarak değerlendirilen Ahîlik'in Konya'da taraftar bulduğunu söyleyebiliriz. Bu dini inanç mozaïği, tarikat çeşitliliği olarak kendini gösteriyor ve inşa edilen tekke ve zaviyelerle birlikte fiziki çevredeki yansımayı da değiştiriyordu.¹⁹⁶

Bütün bunlara ilaveten Türkistan, Hârizm, Horasan, Suriye ve Irak'tan Anadolu'ya gelen tarikat mensubu derviş ve sūfiler içerisinde Ehl-i Sünnet akidesine bağlı olanlar, çeşitli faktörlerin etkisiyle Anadolu'da manevi bir hâkimiyet

¹⁹⁴ Azize Aktaş Yasa, "Selçuklu Konya'sında Tasavvufi İlginin Bir Göstergesi Olarak Türbeler", *Türkistan'dan Balkanlara Türk Sufizmi*, ed. Gülşen Seyhan Alışık (İstanbul: Paradigma Akademi, 2021), 55-57.

¹⁹⁵ Aktaş Yasa, "Selçuklu Konya'sında Tasavvufi İlginin Bir Göstergesi Olarak Türbeler", 58; M. Fuad Köprülü, "Türk-Moğol Şamanizminin Tasavvufi İslâm Tarikatları Üzerindeki Tesiri", çev. Ferhat Tamir, *Türk Dünyası Sosyal Bilimler Dergisi* 1 (Bahar 1996), 2.

¹⁹⁶ Aktaş Yasa, "Selçuklu Konya'sında Tasavvufi İlginin Bir Göstergesi Olarak Türbeler", 59-62.

kuramamışlardı. Bunun sebepleri arasında, Roma ve Hristiyan kültürlerinden etkileri, felsefi ve geniş yorumlara açık bir düşünce ortamının bulunması, bir dönem Konya’da yaşayan Muhyiddin İbnü’l-Arabî¹⁹⁷ ve öğrencilerinin etkisiyle vahdet-i vücûd felsefesinin yaygınlaşması, bâtını inançların el altından halka empoze edilmeye çalışılması görülmektedir. Ayrıca, tasavvuf adı altında siyasi emeller taşıyan çeşitli hareketlerin o dönemde etkin bir rol oynadığı görülmektedir.¹⁹⁸

Mevlâna Celâleddin Türkiye Selçuklu Devleti'nin son dönemine şahitlik etmiştir. Birçok Selçuklu devlet adamı ondan etkilenmiş ve öğütlerini dinlemiştir. Şems-i Tebrizî'nin Konya'ya geldiği 1244 yılı ve Mevlâna Celâleddin'in 1277'de vefatına kadar geçen süre içinde de devlet adamlarıyla ilişkiler devam etmiştir.¹⁹⁹

2. Tasavvufi Hareketlerin Oluşumundaki Kültürel ve Tarihî Etkiler

2.1. Anadolu Tasavvufunun Gelişim Süreci: Moğol İstilasası ve Sosyo-Kültürel Etkiler

Anadolu tasavvufunun gelişim süreci, farklı kültürlerin ve inanç sistemlerinin etkileşimiyle şekillenmiştir. Bölgenin zengin tarihî ve sosyo-kültürel yapısı, İslam dışı bazı geleneklerin tasavvufî düşünce ve uygulamalara nüfuz etmesine zemin hazırlamıştır. Özellikle Moğol istilasası gibi önemli siyasi ve toplumsal dönüşümlerin yaşandığı dönemlerde, tasavvufun çeşitli zümreleri Anadolu’da kendine özgü bir kimlik kazanmış ve Mevlevilik gibi önemli tarikatlar ön plana çıkmıştır. Bu bağlamda, İslam dışı geleneklerin etkileri ile Moğol döneminde Mevleviliğin yükselişi, Anadolu’nun tasavvufî ve kültürel dokusunun anlaşılmasında kilit rol oynamaktadır. Bu bölümde, söz konusu iki temel unsurun Anadolu tasavvufu üzerindeki etkileri ayrıntılı olarak ele alınacaktır.

Anadolu’nun İslamlaşıp tasavvufla ilk karşılaşması Moğol istilasası ile birlikte başlamıştır. Bu hareketler Anadolu’ya ulaşmadan önce, İslam dışı bazı dinler ve kültürlerle temasa geçip; onlardan etkilenmiştir.²⁰⁰

¹⁹⁷ Muhyiddin İbnü’l-Arabî'nin, dönemin belli başlı Selçuklu yerleşim bölgeleri olan Malatya-Konya ekseninde bir süre ikamet ettiği, dört yıla yakın bir süre Malatya’da, bir o kadar da Konya’da kaldığı hatta bu süreçte Sadreddin Konevî'nin dul kalan annesiyle evlilik yapıp üvey babası olarak Konevî'nin manevî eğitiminde büyük bir pay sahibi olduğu aktarılır. Mahmud Erol Kılıç, “Muhyiddin İbnü’l-Arabî”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul, 1999), 20/495, 513.

¹⁹⁸ Köprülü, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, 205, 206, 207.

¹⁹⁹ Hacıgökmen, “Mevlâna Celâleddin-i Rumî'nin Selçuklu Sultanları ile İlişkileri”, 119.

²⁰⁰ Kaygusuz, “Anadolu Tasavvuf Hareketlerinin Kökenleri ve Eklektik Karakteri”, 35-36.

Anadolu'nun Türkleşmesi ve İslamlaşmasında çeşitli tasavvufî zümreler ve akımlar pay sahibi olmuştur. Bu zümrelerin başlıcaları Mevlevîyye, Rifâiyye, Halvetiyye, Kazerûniyye, Yeseviyye, Kalenderiyye, Haydariyye, Kâdiriyye gibi tarikatlardı. Göçebe Türkmen toplulukları Anadolu'ya gelirken; yine aynı dönemde stratejik noktalarda tekkesini kuran şeyh ve dervişler de nüfus kazanmaya başlamışlardı. Bu mutasavvıflar arasında Konya'da Evhâdüddîn-i Kirmânî, Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî, Şems-i Tebrîzî, İbnü'l-Arabî ve onun en önde gelen temsilcisi Sadreddin-i Konevî'yi zikredebiliriz. Bu dönemde Arapça ilim dili, Farsça ise edebi metinlerin dili olarak kullanılmaktaydı. Ayrıca resmi yazışmalar da Farsça olarak yapılıyordu. Anadolu'da siyasi ve sanatsal anlamda İran kültürü ve gelenekleri oldukça etkiliydi. Hatta Selçuklu sultanları Keykubad, Keyhüsrev, Keykavus gibi İran'dan gelen lakap ve ünvanları taşıyorlardı.²⁰¹

Anadolu'nun tasavvufî hayatına yön veren tarikatlerden birisi olan Kübreviliğin önde gelen temsilcisi Mevlâna'nın babası Bahaeddin Veled ve onun halefi Burhaneddin Muhakkik-i Tirmizi'dir. 13. yüzyılın ikinci yarısında ise Mevlevîlik ön plana çıkmıştır. Babası ve Burhaneddin Tirmizi'den Kübreviliği, Şems-i Tebrizî'den vecd, aşk ve semâ öğretisini alan Mevlâna, İbnü'l-Arabî'nin de vahdet-i vücûd düşüncesi ile yeni bir sentez oluşturmuştur. Bu kapsayıcı öğretileri neticesinde Moğol idarecilerinin bile saygısını kazanan Mevlâna sadece halk kitleleri içinde değil idarî ve devlet kademelerinde de ön plana çıkmaktaydı. Konya'da Selçuklu sultanı Alaaddin Keykubat ve Anadolu beyleri kendisinin fikirlerine önem vermiş ve hürmette eksiklik göstermemişlerdir. Anadolu halkı Moğol istilası ve çeşitli savaşlar gibi en buhranlı dönemlerinde dünyayı ve dünya hayatının çileli meşgalelerini terkedip ahiret hayatını kazanmak isteğiyle tekke ve şeyhlere tutunmuştur. Şeyhler ve tekkeler, katıldıkları ilim sohbetleri vasıtasıyla Anadolu insanı için adeta bir sığınak olmuştur. Şeyhlerin etkisinden faydalanmak isteyen devlet yöneticileri de onlara tekkeler, zaviyeler yaptırıyor ve zengin bütçeler ayırıyorlardı.²⁰²

²⁰¹ Kadir Özköse, "Anadolu'nun Türkleşmesi ve İslamlaşmasında Tasavvufî Zümre ve Akımların Rolü", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/1 (Haziran 2003), 253-256.

²⁰² Özköse, "Anadolu'nun Türkleşmesi ve İslamlaşmasında Tasavvufî Zümre ve Akımların Rolü", 261-277.

Mevlâna'nın felsefesini şu şekilde özetleyen çalışmalar da mevcuttur: Anadolu havzasının düşüncesele ve tasavvufi gelişim sürecinde, Belh'ten göç ederek burada derin bir etki bırakan babası Bahaüddin Veled ile onun zâhiri yaklaşımını devam ettiren Burhaneddin Muhakkık Tirmizî'den etkilenen Mevlâna, tüm bunlara ileveten Şems-i Tebrizî'nin bâtını yorumunu kendine has üslubüyle yeniden meczedmiş ve özgün bir vahdet (birlik) düşüncesi oluşturmuştur.²⁰³

Halk tarafından sahiplenilen bu miras Mevlevîlik ismiyle yüzyıllardır Türkiye'nin kültürel kimliğinin simgesi haline gelmiş ve toplumsal bellekte derin bir yer edinmiştir. Bu süreçte, Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî'nin eserlerinin çeşitli nüshalarını çoğaltıp dağıtan Kalenderîler ile Şems-i Tebrizî'nin manevi rehberliği bir araya gelerek Mevlevî geleneğinin kurumsallaşmasında ve Rûmî'nin öğretilerinin yaygınlaşmasında önemli bir rol oynamıştır.²⁰⁴

Konuya farklı bir bakış açısı getiren Mikail Bayram; Mevlâna'nın Anadolu ve İslam dünyasının Moğol zulmüne maruz kaldığı bir dönemde yaşadığını, halka çok büyük baskılar işkenceler yapıldığını, bu zulme sessiz kalmayan kişi veya grupların Moğol ve Moğol yanlısı idareciler tarafından çok acımasız bir şekilde bastırıldığını hatta işkencelerle öldürüldüklerini belirtir. Böylesine üzücü ve perişan durumda olan halk soluğu tekke ve zaviyelerde alırken, bu kurumlar teselli bulunan yerler olmuştu. Bu sebeple Moğolların istilacı politikaları yalnız Anadolu'da değil; İslam Dünyası'nda da tasavvufa olan yönelimleri ve rağbetleri artırmıştı. Bu yönelim büyük boyutlara ulaşınca Mevlâna'nın çevresinde de insanlar kümelenmişti ve onun sohbetleri insanlara umut aşılarmaktaydı. Mutasavvıf kimliği, şair ve edebî kişiliği de işini kolaylaştırıyordu.²⁰⁵

Mevlâna'nın, Moğollarla ılımlı ilişkiler kurmaya yönelik tutum sergilediği ve halkı da bu yönde düşünmeye teşvik ettiği iddia edilmektedir. Moğolların Anadolu halkına yönelik uygulamalarına dair farklı görüşler olmakla birlikte, Mevlâna'nın onları sadece istilacı güçler olarak değil, aynı zamanda belirli anlamlarda ilâhi

²⁰³ Bayram Ali Çetinkaya - Ahmet Hamdi Furat (ed.), *Doğu'dan Batı'ya Düşüncenin Serüveni Osmanlı'da Felsefe ve Akli Düşünce* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2017), 830.

²⁰⁴ Tair Bayramov, "Conception Of A Sign In The Philosophy Of Hurufism By Nasımı And Naimı In The Context Of Turkic-Azerbaijani Tradition", *İncəsənət və Mədəniyyət Problemləri* N1 (71) (ts.), 19, 20.

²⁰⁵ Bayram, *Sosyal ve Siyasi Boyutlarıyla Ahi Evren-Mevlânâ Mücadelesi*, 236.

takdirin bir parçası olarak değerlendirildiği düşünülmektedir. Örneğin: Cengiz Han'ın insanüstü bir yaratılışa olduğu ve Allah'tan mesaj aldığına dair inancı dile getirmesi, halk arasında Moğolların müşrik değil, özel bir statüde olduklarına yönelik kanaatlerin oluşmasına katkı sağlamış olabilir. Mevlânâ'nın sergilediği bu tutumu tehlikeyi önlemek adına tedbir almak olarak da yorumlayabiliriz. Şems-i Tebrizî'nin konargöçer yaşam tarzı ve Kalenderî kimliği, Moğollarla olan etkileşimlerinde önemli bir rol oynamış ve Anadolu'ya gelişinin bu bağlamda bir misyon taşıdığı da ileri sürülmüştür.²⁰⁶ Ancak bu konudaki yorumlar farklılık göstermekle birlikte, Moğollarla kurulan ilişkilerin tasavvufî hareketler üzerindeki etkisi önemli bir araştırma konusudur.

2.1.1. Hint ve İran Mistik Çevrelerinin Etkisi

Anadolu'daki tasavvufî hareketlerin şekillenmesinde, Hint ve İran mistik geleneklerinin belirgin etkileri olmuştur. Özellikle Horasan bölgesinden gelen sûfiler, Türkistan ve Hint Alt Kıtası'ndaki manevî pratikleri Anadolu'ya taşımışlardır. Bu geleneklerde öne çıkan içe yöneliş, aşk ve aydınlanma arayışı, Anadolu'da gelişen tasavvuf anlayışını derinden etkilemiştir. Ferîdüddin Attâr, Bâyezîd-i Bistâmî ve Ebu Said gibi sûfilerin düşünceleri, Mevlânâ ve çağdaşları üzerinde kalıcı izler bırakmıştır.²⁰⁷

2.1.2. Türk-Moğol Şamanizminin Etkisi

İslam tasavvufunun gelişiminde yabancı etkilerin (Hinduizm, İran, Yeni Eflatunculuk, Hristyanlık) rolü olduğu gibi Türk Moğol Şamanizminin etkilerini de görmek mümkündür. Mesela Türk tarikatlarının en eskisi olan Yeseviyye'de Şamanist etkilerini gösteren ilmi çalışmalar mevcuttur. Hatta sûfî birtakım çevrelerce icra edilen oyunların²⁰⁸ İslamî çevreye Kuzey Sibiryalı Türk Boyları aracılığıyla girmiş olabileceğini söyleyen yabancı bilim adamları olmuştur. Türk şamanizminde diğer tüm tesirler gibi Budizm'in izlerini görmek de mümkündür. Dolaylı olarak da

²⁰⁶ Bayram, *Sosyal ve Siyasi Boyutlarıyla Ahi Evren-Mevlânâ Mücadelesi*, 237, 238.

²⁰⁷ Schimmel, *İslamın Mistik Boyutları*, 42-60.

²⁰⁸ Köprülü, "Türk-Moğol Şamanizminin Tasavvufî İslâm Tarikatları Üzerindeki Tesiri", 1 "Oyun" kelimesi burada şaman kökenli veya bedensel ifadeye dayalı tasavvufî ritüelleri (semâ, devran, vecd hâli, zikir ayinleri) betimlemek için kullanılmış olabilir. Bu tür uygulamaların, Sibirya, Orta Asya ve eski Türk topluluklarının şamanistik mirasıyla ilişkili olabileceğini öne süren görüşler, bazı yabancı araştırmacılar tarafından dile getirilmiştir.

olsa Şamanizm aracılığıyla Hindu dininden gelen bu etkilerin Yeseviyye tarikatında da görülmesi olasılığı göz önünde bulundurulmalıdır. Moğol istilasını tüm dünyayı kasıp kavurduğu gibi Moğol Şamanizmi de Müslüman tarikatları üzerinde izler bırakmıştır. İlhanlı Devleti İslamiyeti kabul ettiği halde Şamanların varlıklarını sürdürdüğünü belgeleyen tarihi belgeler mevcuttur. Hatta bundan yüzyıl sonra İslam'a çok bağlı olduğu bilinen Timur'un ordusunda bile şamanlar bulunuyordu.²⁰⁹ Türk-Moğol Şamanizminin bazı unsurlarının İslam tarikatlarına sızdığı görülmekte olup, bu etkilerin izlerine özellikle Kalenderîler, Haydarîler, Bektaşîler ve Torlakîler gibi zümrelerde rastlanmaktadır.²¹⁰

İslâmî çevrelerde meşruiyet kazanmak isteyen bazı Moğol şamanları, sûfî kisvesine bürünmeyi uygun bir yöntem olarak görmüşlerdir. Zâhirî kuralları yerine bâtinî yoruma önem veren bazı sûfiler ise dinî hükümleri daha esnek biçimde değerlendirme eğilimindeydiler. Bu anlayış, farklı inanç ve yorumlara karşı daha müsamahakâr bir tutumu beraberinde getirmiş, zamanla geleneksel mezhep anlayışlarıyla çelişen yorumların ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır. Nitekim dönemin bazı sûfileri, İslâm'ın zahirî hükümlerine sıkı sıkıya bağlı kalmaksızın, çeşitli inanç unsurlarıyla senteze açık bir yaklaşım sergilemişlerdir.²¹¹

Ayrıca Moğollar Kalenderî şeyhlere de çok ilgi duyuyorlardı, bu ilginin arkasında Şamanist inanç sistemlerinin etkisi yatmaktaydı. Onların kültürel anlayışları ve inanç sistemlerinde, doğaüstü olaylar ve harikulade yetenekler ilgi çekmekteydi. Bu sebeple, sihir ve çeşitli ritüellerle bu tür gizemli şeyleri sergileyen insanlar kutsal figürler olarak kabul edilmekte ve yüksek bir saygı ile karşılanmaktaydılar. Kalenderî dervişlerinin bu özellikleri, Moğol toplumundaki değerlerle örtüşüyordu ve onlar bu inancın bir parçası olarak kabul gördüler.²¹²

Nitekim Türk-Moğol kültür havzasında gezinen sûfî figürlerinin zamanla yarı-efsanevi varlıklar hâline geldiği daha iyi anlaşılabilir. Örneğin; Müslüman Başkurtlar arasında kullanılan ve sihre karşı formüller ihtiva eden *Sihirli Sözler* kitabında, aslanların sırtına binen ve kamçı yerine yılanları kullanan Türk

²⁰⁹ Köprülü, "Türk-Moğol Şamanizminin Tasavvufî İslâm Tarikatları Üzerindeki Tesiri", 1, 2.

²¹⁰ Köprülü, "Türk-Moğol Şamanizminin Tasavvufî İslâm Tarikatları Üzerindeki Tesiri", 3, 4.

²¹¹ Köprülü, "Türk-Moğol Şamanizminin Tasavvufî İslâm Tarikatları Üzerindeki Tesiri", 3.

²¹² Bayram, *Sosyal ve Siyasi Boyutlarıyla Ahi Evren-Mevlânâ Mücadelesi*, 173.

evliyâlarından bahsedilir. Bektaşî menkıbelerinde ve diğerlerinde de aynı cinsten örnekler vardır.²¹³ Ayrıca bu bağlamda dikkat çeken bir unsur da şudur: Şems-i Tebrîzî, *Makâlât*'ta sıkça aslandan ve özellikle “yedi başlı aslan”²¹⁴ tabirinden söz etmektedir. Aslan avlamak²¹⁵ aslanın sırtına binmek ve tembel eşeği kamçılar gibi aslanı sürmek gibi ifadeler içeren çeşitli anlatımlara yer vermektedir. Örneğin: “ (...) Öyle bir insan ki, onun karşısında bütün insanlar ve melekler merdivenlerini yere bırakır, onun yüceliğini seyre dalarlar, sözlerine hayran olurlar, ip ve urganlarla hünerler gösteren, halkı şaşırtmak isteyen hokkabazlar, onun ipinin kuvvet ve uzunluğu, onun kahramanlığı ve korkusuz savaşları karşısında şaşırlar. Mucizelerini gören seyircilerin yürekleri yerinden oynar. Hele onu siyah bir aslana binmiş, aslanı tembel bir eşeği kamçılar gibi sürdüğünü görenler onu nasıl unutabilirler!”²¹⁶ Bu örnekte Şems, Allah'a gönülden bağlılık, peygamber sevgisi ve Allah yolunda olan müminlerin manevi gücünü “aslan” motifi üzerinden anlatmıştır. “Siyah aslan” tasavvufi motiflerde ve halk edebiyatında karşımıza çıkar, çoğunlukla Hz. Ali, Hz. Hamza ve Allah dostları anlatılarında kullanılır.

Yine “ejderha”, “ejderha ile mücadele” motifi de görülmektedir. Ejderha dünyanın birçok yerinde kötülüğün veya şeytani eğilimlerin bir sembolü olarak efsane ve masallarda yer alır. Bu motifin kullanımı da Hint-İran ve Çin kültür havzalarının etkisi olarak değerlendirilmektedir. Yahudi mitolojisinde “yedi başlı ejderha” efsanesi, eski Hind ve İran Dinleri'nde “ejderha ile mücadele” gibi konuların ele alınması, Sarı Saltuk'un ejderhanın yedi başına ok atması gibi örnekler etkileşimin boyutlarını gözler önüne sermektedir.²¹⁷ Özellikle Bektaşilik'te sıklıkla yer alan bu etkiyi Şems'te de bulduğumuzu söyleyebiliriz.

Makâlât'ta ejderha kelimesi beş kez geçmektedir ve “yedi başlı ejderha” şeklinde ifade edilmesi de oldukça ilginçtir. Bu bağlamda, değerlendirmemizi metinler üzerinden sürdürmek daha uygun olacaktır: “Fahri Razî, sarayın ileri gelen emirlerindendi. Onu kötülemek için diyorlardı ki: Sende o ilimlerden başka bir bilgi

²¹³ Köprülü, “Türk-Moğol Şamanizminin Tasavvufi İslâm Tarikatları Üzerindeki Tesiri”, 4.

²¹⁴ Tebrizi, *Makâlât*, 59, 66.

²¹⁵ Tebrizi, *Makâlât*, 91, 138, 139, 169.

²¹⁶ Tebrizi, *Makâlât*, 18.

²¹⁷ Ahmet Yaşar Ocak, *Alevi ve Bektaşî İnançlarının İslam Öncesi Temelleri* (İstanbul: İletişim Yayınları, ts.), 226-235.

daha var, ama biliyoruz ki sen kâfirlerdensin! Korkarak kaçan bir kalabalık gördüm. Biraz daha gidince beni korkutmaya başladılar. Onlar korkuyorlardı ki, sakın bir ejderha ortaya çıkıp da âlemi bir lokma gibi yutmasın. Ama benim ondan yana hiç korkum yoktu. Biraz daha ilerledim, büyük geniş bir demir kapı gördüm; onun karşısında bir kapı daha vardı ki, tavsife sığmayacak derecede geniş fakat kapalı idi. Üstüne anahtar konmuş belki beş yüz batman ağırlığında vardı. O yedi başlı ejderha buradaydı. Sakın, dedi, bu kapıya yaklaşma! Benim gayret ve yiğitlik damarım ayaklandı, kapıya vurdum, anahtarı kırdım, içeri girdim. Bir böcek gördüm hemen, aşağı çektim ayağımın altında ezdim. Allah bilir... Bu gün acaba neden onun bütün sözleri böcek üstünedir. Onun bütün kitapları, eserleri hep böcektir.”²¹⁸

Diğer örnek: “Kur'an'da, ‘Gördün mü, Rabbin gölgeyi nasıl uzattı?’”²¹⁹ anlamındaki âyeti hatırla da yüzünü arkana çevir, arkanda ne göreceksin? Hazreti Ebubekir arkandan seslenecek: Ey şaşırılmışların kılavuzu! Bir taraftan cevap gelir: Eğer Muhammed yaratılmasaydı o kadar gölge kalacaktı ki, onun gölgesini arşa götüreceklerdi. Yani onunla savaşa girişen kimse divanedir. Nasıl savaşabilir? Yedi başlı ejderha onun varlığının gölgesidir.”²²⁰ Diğer örneklerde de Şems’in bir konu anlatırken “ejderha kılıklı yılan”²²¹ benzetmesi yapması ve Mecûsi bir kıza âşık olan Müslüman sofuya kızın “-Sen neden benim peşimdesin? Biz kendi milletimizden olmayan kimseleri “ejderha gibi” görür, onlardan kaçırız.” demesinin anlatıldığı bölümlerdir.²²²

2. 1. 3. Budist, Zerdüşî ve Maniheizt Kùltürlerin Etkisi

Budizm'in İran'da tasavvufî gelişimde etkili olduğunu söyleyen ilim adamları vardır. Budizm ve tasavvuf, özellikle özveri arayışı, içsel dönüşüm ve değişim, aydınlanma veya ilahî olan varlıkla birleşme arayışı gibi bazı temel prensipler noktasında uyuşurlar. Pers çağında, özellikle Türkistan ve Hint Alt Kıtası gibi Budizm'in geliştiği bölgelerle İran arasındaki tarihsel etkileşimler, Budistlerle Sûfiler arasında fikirlerin ve ruhani uygulamaların alışverişine zemin hazırlamıştır. Doğruya ulaşmaya çalışanlar ve aydınlanmayı arayanlar için zengin koleksiyona sahip olan

²¹⁸ Tebrizi, *Makâlât*, 148.

²¹⁹ Furkan, 25/45.

²²⁰ Tebrizi, *Makâlât*, 154.

²²¹ Tebrizi, *Makâlât*, 213.

²²² Tebrizi, *Makâlât*, 42.

Budizm, kitleleri etkilemiştir. Mevlâna'nın gizemli hocası Şems-i Tebrizî tüm öğreti ve nasihatlerini insan odaklı bir perspektifle şekillendirmişti. Ebu Said ve Bâyezîd-i Bistâmî de böyledir. Bu sûfilerin ortak özelliği Tanrı kavramı ve metafiziksel konulara odaklanmak yerine insanın iç dünyasına ve geçireceği içsel deneyimler üzerine yoğunlaşmaktır. Teolojik tartışmalar ve filozoflara karşı Şems'in ve diğer sûfilerin keskin bir eleştiriyile cevap vermesi ve bu konuları konuşmaktan hoşlanmamaları ile ilgili örnekler mevcuttur. “Kitaplarınızı suda yıkayın, çünkü gerçek aşkın bilgisi kitaplardan öğrenilmez.” gibi ifadeler içsel düşünceye vurgu yapan ifadelerdendir.²²³

Şems Konya'ya geldiğinde Mevlâna'nın kitaplarını suya atar ve Mevlâna şaşkınlık ve üzüntü ile kendisine bakınca kitapları sudan çıkarır. Kitaplar sanki kütüphane rafından alınmış gibi tozludur. İşte bu olay Mevlâna için ilahî aşkın başlangıcıdır. Esasen kitapları suya atıp çıkarmak sembolik bir eylemdir. Sadece bir kitabı suya daldırıp çıkarmayı değil, Mevlâna'nın zihnindeki bilgi ve inançları da temsil eder. Kitapların tozlu olması eski bilgilerle dolu olduğunu; öğrenme ve bilgelik arayışında insanın kendini yenilemesi gerektiğini ifade eder. Devamında Şems Mevlâna'ya “ Sende, senden ne var?” diye sorar ve onu iç dünyasına ve gerçek kimliğine doğru yolculuğa davet eder. Mevlâna'nın davet edildiği yol uzun ve derindir. Bu olay Mevlâna'nın zihnindeki sınırlarını aşması ve içsel dönüşümünün başlangıcı olarak kabul edilir.²²⁴

Şems-i Tebrizî Tanrı kavramına saplanıp kalmak yerine insanın içsel tefekkürüne dikkat çeker ve insanları buna yönlendirir. Çok ilginçtir ki Buda'nın metafizik kavramlardan kaçınma eğilimi ile Şems ve diğer sûfilerin bu noktadaki bakış açıları benzerlikler taşımaktadır. Örneğin, Şems Tebrizî'nin, “-hayatınızı tamamen kendiniz üzerine düşünmeye ayırın. Neden hayatınızı kâinatla ilgili soruları düşünmeye harcıyorsunuz? Tanrı'nın anlaşılmaz olduğuna mı inanıyorsunuz? Seni aptal! Sen kendin anlaşılmazsın. Tanrı değil.” gibi ifadeleri, Budizm'de Buda'nın metafizik spekülasyonlardan kaçınma öğretisiyle benzerlik göstermektedir. Bir başka benzerliğin de “pîr” kelimesinde karşımıza çıktığı, “büyük, yaşlı” anlamına gelen bu

²²³ Ramin Etesami, “Quest for Selflessness Tracing the Influence of Buddhism in Development of Sufism in Persia”, Mart 2013, 16.

²²⁴ Fûrûzanfer, *Mevlânâ Celâleddin*, 99; Volkan Yalap, *Türk Romanında Kurmaca Bir Figür Olarak Şems-i Tebrizî* (Niğde: Ömer Halisdemir Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 64.

ifadenin ve Budizm’de kullanılan “thera” kelimesi ile oldukça benzerlikler taşıdığı ifade edilir. Ayrıca sûfilerin “zikir” anlayışlarının Budizm’deki meditasyon yöntemleriyle ilişkili olabileceği ile ilgili anekdotlar sunulmuştur. Sufizm’de “benlikten sıyrılma” “fenâ hâli” olarak isimlendirilen durumun Budizm’de de “kendilikten kurtulma” “nirvana” kavramlarıyla yer aldığına, kısacası İran’da Sufizm’in şekillenmesinde Budizm’in ve Buda’nın öğretilerinin etkili olduğuna yönelik tespitler vardır.²²⁵

Özetle Budist, Zerdüşî ve Maniheist önderlerin Müslüman sûfî çevrelere yabancı olmamaları ve hatta bazı çevreler tarafından ilgiyle karşılanmaları, İslam dünyasının o dönemki siyasi ve toplumsal karışıklıklarının da etkisiyle, zamanla bu inanç ve anlayışlara yönelik bir etkileşim ya da yönelimin ortaya çıkmasına zemin hazırlamış olabilir. Özellikle siyasi mücadelelerin ve iktidar değişikliklerinin sıkça yaşandığı, toplumsal krizlerin ardı arkası kesilmeden patlak verdiği İslam dünyasında, İran’dan Asya içlerine kadar geniş bir coğrafyada, siyasi otoritenin ve toplumun sıkıntılarından kaçmak isteyen bazı sûfîlerin, Zerdüşî ve Maniheist rahiplerin benimsediği dünyayı umursamayan, fakirlik ve toplumdan el etek çekme fikrini savunan protestocu bir mistik felsefeyi benimsemeleri çok muhtemeldir. İşte bu noktada Melamet-Kalenderîlik ilişkisi devreye girer; çünkü Kalenderlik akımının mistik temellerinden birisi de budur.²²⁶

2.2. Şems-i Tebrizî Etkisi

Mâverâünnehir’de yetişen sûfîler arasında en çok bilinen isimlerden biri Şems-i Tebrizî’dir.²²⁷ Kübreviliğin temsilcisinin Mevlâna’nın babası olması onun tüm tasavvufî eğitimini Şems-i Tebrizî’den öğrendiği iddialarının aksini ifade etmesi yönüyle önemlidir. Mevlâna’nın tasavvufa olan yolculuğu Şems-i Tebrizî ile sınırlı değildir, Mevlâna babası aracılığıyla tasavvufa yaklaşmıştır ve Burhaneddin Muhakkık gibi isimler de onu etkilemiştir. Mevlâna’nın tasavvufî fikirlerinin

²²⁵ Ramin Etesami, “Quest for Selflessness Tracing the Influence of Buddhism in Development of Sûfism in Persia”, Mart 2013, 15-17.

²²⁶ Ocak, *Osmanlı İmparatorluğu’nda Marjinal Sûfilik: Kalenderîler*, 11.

²²⁷ Ahmet Yaşar Ocak, *Türkiye’de Tarihin Saptırılması Sürecinde Türk Sufiliğine Bakışlar* (İstanbul: İletişim Yayınları, 1996), 90.

oluşumunda, babası Bahaeddin Veled'in *Maarif* adlı eserinin etkili olduğu; bu eseri hayatı boyunca elinden düşürmediği rivayet edilmektedir.²²⁸

O dönem Anadolu'yu etkisi altına alan ve klasik tasavvuf kitaplarında birlikte ele alınan Melametîlik ve Kalenderîlik akımlarından söz etmek gerekirse; özellikle Kalenderîlik geniş çapta Melamet tavrını temel alırken, bu akımın önemli temsilcilerinden birisi de Şems-i Tebrizî'dir. Fakat onun Kalenderî tavrı diğer temsilcilerden farklıdır. Şems hiçbir yere ve zümreye bağlı değildir. Mevlâna da Şems'teki kalenderane tavra hayrandır. Derin bir iç tecrübe ve dünyevî olanla irtibatı kesip maneviyatı kucaklamayı ve tasavvufun yalnızca zühd olmadığını Şems'ten öğrenen Mevlâna, Kalenderîliğe dünyaya değer verilmeyen, onun zevklerini terk eden ve manevi arayışlara odaklanan bir tutum olarak bakar. Ancak Kalenderîlik'in bozulmuş ve onu kaba bir şekilde yansıtılan popüler Kalenderîlik anlayışına karşıdır.²²⁹

3. Tasavvufi Düşüncede Çeşitli Anlayışlar

3.1. Tasavvufi Düşüncede Hulûl İnancı ve Yansımaları

Hulûl "İlâhî zâtın veya sıfatların yaratıklardan birine veya tamamına intikal edip onlarla birleşmesi anlamında bir terim"dir.²³⁰ Hulûlün tenasüh ve enkarnasyon (incarnation) gibi kavramlarla aynı veya yakın anlamlar taşıdığı ileri sürülmüşse de aralarında belirgin farklılıklar vardır. Hulûl genellikle Allah'ın yaratıklarına ve özellikle insanın bedenine intikal etmesi iken, tenasüh insan ruhunun ölümden sonra başka bedende -bu beden insan veya hayvan olabilir- varlığını sürdürmesi anlamında kullanılır. Tecessüd kavramı da bir tür hulûldür.²³¹

Şehristânî'ye göre hulûl inancını ortaya atanlar Harranlı Sâbiîler'dir. Zira onlar Tanrı'nın semavî varlıklara (yıldızlar) bürünerek tecelli ettiğine inanıyorlardı, bu telakki de hulûlün esasını teşkil eder.²³² Hulûl anlayışının kökenleri, eski animist inanç sistemlerine ve Sâbiîlik gibi kadim dinî geleneklere kadar götürülebilmekle birlikte, bu düşünce özellikle Hinduizm mensuplarıyla Hristiyan inancında merkezî

²²⁸ Ocak, *Türk Sufiliğine Bakışlar*, 92, 93.

²²⁹ Ocak, *Türk Sufiliğine Bakışlar*, 93, 94.

²³⁰ Kürşat Demirci - Yusuf Şevki Yavuz, "Hulûl", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul, 1998), 18/340.

²³¹ Demirci - Yavuz, "Hulûl", 18/342.

²³² Muhammed b. Abdülkerim b. Ahmed eş-Şehristânî, *El-Milel ve'n-Nihâl*, çev. Mustafa Öz (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2005), 178; Demirci - Yavuz, "Hulûl", 18/342.

bir yer tutmuştur. Hulûl telakkisinin İslâm dünyasında görülmeye başlanması ise büyük ölçüde Hristiyan teolojisinin ve Yeni Eflâtuncu felsefi sistemin etkileriyle mümkün olmuştur.²³³

Yukarıda tanımlı yaptığımız hulûl inancının Şems'teki yansımalarına bakacak olursak kaynaklarda bu inancı çağrıştıran bir takım anlatımlarla karşılaşırız. Örneğin Eflâki'de geçen bir rivayete göre Sultan Veled'den nakledilmiştir ki: Birgün ileri gelen sûfiler, babama "Abû Yezîd"²³⁴ "-Ben Tanrı'mı daha sakalı bitmemiş bir genç şeklinde gördüm." buyuruyor. "-Bu nasıl olur?" diye sordular. Babam: "Bunda iki hüküm vardır: Ya Bâyezîd Tanrı'yı sakalı bitmemiş genç şeklinde görmüştür veya Bâyezîd'in meylinden dolayı Tanrı onun gözüne bir genç çocuk biçiminde gözükümüştür." diye cevapladı.²³⁵

Farklı bir örnek verecek olursak²³⁶ Şems-i Tebrizi ve eşi Kimya Hatun'un araları bozuk olduğu bir gün, Kimya Hatun Şems'e kızıp bağlarıyla ünlü Meram'a gezmeye gitti. Mevlâna durumdan haberdar olunca medresenin kadınlarına: "Haydi gidin Kimya Hatunu buraya getirin, Şemseddin'in gönlü ona çok bağlıdır." dedi. Bunun üzerine kadınlardan bir grup onu aramaya hazırlandıkları esnada Mevlâna, Şems'in odasına girdi. Şems, şahane bir çadırda oturmuş, Kimya Hatunla konuşup oynuyor ve Kimya Hatun da giydiği gösterişli elbiselerle orada oturuyordu. Mevlâna bunu görünce hayrette kaldı. Onu aramak için çıkacak olan kadınlar da henüz gitmemişlerdi. Mevlâna dışarı çıktı ve Şems ile eşi Kimya'nın özel hallerine mani olmamak için medresede aşağı yukarı dolaştı. Sonra Şems "İçeri gel:" diyerek Mevlâna'ya seslendi, Mevlâna içeri girdiği vakit, Şems'ten başkasını göremedi.

²³³ Demirci - Yavuz, "Hulûl", 18/342.

²³⁴ Abû Yezîd el-Bistâmî (ö 234/848 [?]) 3/9. yüzyılda yaşamış, İranlı ünlü bir sûfi ve mutasavvıftır. Daha çok Bâyezîd-i Bistâmî olarak tanınır. Vahdet-i şühûd anlayışını benimsemiş ve ilahi aşkı derinlemesine deneyimlemiştir. Tasavvufi öğretilerinde insanın kendini yaratıcısında bulması gerektiği vurgular. Sekr haline büyük önem veren Bâyezîd'e göre fenâ hali de esasen sekr halidir. İnsan Allah'a bu hâl ile yaklaşır. Bâyezîd'in sekr dediği cezbe ve vecd halinde iken söylediği şatiheler açıklanmaya ve yoruma muhtaç olarak değerlendirilmiştir. Bu şatihelerden bazıları şunlardır: "Kendimi tenzih ederim, şanımlı ne yücedir.", "Cübbemin içindeki Allah'tan başkası değildir.", "İki âlemde Allah'tan başkası yok.", "Benim sancağım Muhammed'inkinden büyüktür.", "Çadırımı arşın hizasında kurdum." Süleyman Uludağ, "Bâyezîd-i Bistâmî", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul, 1992), 5/238-241.

²³⁵ Eflâkî, *Menâkıbü'l-Ârifîn*, 92 c. 2.

²³⁶ Eflâkî, *Menâkıbü'l-Ârifîn* Bu örnek Kimya Hatun'un vefatı öncesinde Şems'ten izinsiz gezmeye gittiği ve izin almadan gittiğini öğrenen Şems'in çok sinirlendiği örnekten bağımsızdır. İkisi farklı olaylardır.

Bunun sırrını sordu ve: "Kimya nereye gitti?" dedi. Şems-i Tebrizi: "Yüce Tanrı beni o kadar sever ki istediğim şekilde yanıma gelir. Şu anda da Kimya şeklinde yanıma geldi." diyerek cevap verdi.²³⁷

Şems'in bu cevabını, eşi Kimyâ Hatun'u onurlandırmak amacıyla söylediğini düşünen araştırmacılar bulunmaktadır. Bazı araştırmacılar ise Şems'in bu sözlerinin, onun Mecûsî inançtan beslenen Hulûliye akidesine sahip olduğuna delil teşkil ettiğini ifade ederler. Şems'in Hulûliye inancını benimsemesi, Konya'da kendisine karşı bir tepki doğurmuştur. Nitekim Şems, bu inancı aracılığıyla Mevlânâ'yı derinden etkileyerek onu şiir dünyasına yönlendirmiştir. Çünkü Hulûlî düşünceler kişinin hayal ve duygu dünyasını derinleştirir ve renklendirir. İşte Şems, Mevlânâ'yı böylesine renkli ve cazibeli bir dünyayla tanıştırmıştır.²³⁸

Şems-i Tebrîzî'nin Hulûl inancına olan yaklaşımı, ona karşı Konya'da bazı tepkiler doğurmuş olsa da, Mevlânâ üzerinde büyük bir manevi etki yaratmıştır. Şems'in bu mistik dünyası, Mevlânâ'yı derinden etkilemiş ve onun şiirlerinde Tanrı aşkı ve insanın varlıkla olan birliğine dair yeni bir bakış açısı ortaya çıkarmıştır. Şems, Mevlânâ'nın duygusal ve düşünsel dünyasını zenginleştirmiştir. Hatta Şems ortadan kaybolduğunda onu aramak için Şam'a giden Mevlâna; Şems-i Tebrîzî'yi fiziken değil, Şems'in ona tanıttığı mistik boyutu ve Hulûliyye felsefesinin derinliklerini arıyordu. Çünkü bu düşünce tarzı Mevlânâ'ya ilham ve heyecan kaynağı olmaktadır.²³⁹

3.2. Mevlâna'da Vahdet-i Vücûd, Panteizm Anlayışı ve Şems-i Tebrîzî Etkisi

Vahdet-i Vücûd, "varlığın birliği ve varlıkta birlik anlamında bir tasavvuf terimi olup bu bağlamda Tanrı, âlem ve insan ilişkilerini açıklayan düşünce sistemidir." Bu düşünce sistemi, Tanrı, yaratılan evren ve insanın "öz" lerinin "bir" olduğu anlayışını savunur. Vahdet-i Vücûd'a göre, tüm varlıkların kaynağı Tanrı'dır ve varlıklar arasındaki ayrım aslında yanılısamadır. Her şey, Tanrı'nın bir yansıması ya da tezahürüdür.²⁴⁰ Düşünce tarihinde Tanrı ile âlem arasındaki ilişkiyi açıklamaya yönelik yaklaşımlardan biri olan Vahdet-i Vücûd ekolü, Tanrı'yı evrende içkin gören

²³⁷ Eflâkî, *Menâkıbü'l-Ârifîn*, 92, 93 c. 2.

²³⁸ Bayram, *Sosyal ve Siyasi Boyutlarıyla Ahi Evren-Mevlânâ Mücadelesi*, 178.

²³⁹ Bayram, *Sosyal ve Siyasi Boyutlarıyla Ahi Evren-Mevlânâ Mücadelesi*, 186.

²⁴⁰ Ekrem Demirli, "Vahdet-i Vücûd", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 2012, 42/431.

panteizmden ve evrene göre aşkın kabul eden teizmden ayrılarak, Tanrı'nın zâtı itibarıyla aşkın, ancak isim ve sıfatlarıyla âlemde içkin olduğunu savunur. Varlığın birliğini sistematik şekilde ilk kez ortaya koyan ve bu yaklaşımı felsefî bir temele oturtan önemli düşünür ise İbn Arabî'dir.²⁴¹ Bu noktada, Mevlânâ'nın düşünce sistemi ile Vahdet-i Vücûd arasında kimi benzerlikler kurulsa da, onu doğrudan bu sistemle özdeşleştirmek kanaatimizce doğru olmayacaktır.

Mevlânâ'nın düşünce sistemi araştırılırken karşımıza çıkan bir diğer kavram panteizmdir.²⁴² Her ne kadar Mevlânâ, bazı araştırmacılar tarafından İran tasavvuf edebiyatının en güçlü ve dünya çapında etkili panteist²⁴³ temsilcilerinden biri olarak değerlendirilse de, kanaatimizce bu nitelendirme isabetli değildir. Zira Mevlânâ'nın düşünce sistemi, Tanrı'yı evrenle özdeşleştiren bir panteizmden ziyade, O'nu hem her şeyde hazır ve nâzır gören hem de her şeyden aşkın kabul eden bir tasavvufî tecrübenin ürünüdür. Onun düşüncesinde, Tanrı ile yaratılmışlar arasındaki ilişki, mahiyet birliği değil; aşk, tecelli ve fenâ kavramları üzerinden açıklanır. Mevlâna'nın panteist olduğu yönündeki değerlendirmelerde, onun bu eğiliminin özellikle *Dîvân-ı Şemsü'l-Hakâyık* adıyla Şems-i Tebrizî'nin maneviyatına atfettiği şiirlerinde zirveye ulaştığı belirtilmektedir. Ayrıca semâ ve mûsikîye duyduğu derin ilginin de büyük ölçüde Şems-i Tebrizî'nin etkisiyle şekillendiği ifade edilmektedir.²⁴⁴

Mevlâna'nın hayat tarzını ve görüşlerini şekillendirmede Şems-i Tebrizi'nin etkisi yadsınamaz. Fakat Mevlâna'yı bu noktada pasifleştiren bir bakış açısı da problemlili görülebilir. Nitekim Mevlâna Celaleddin Rûmî, sünni esaslara bağlı olan zühdî yaşantısını hayatının sonuna kadar devam ettirdi. Hatta Şems-i Tebrizi'nin dönem dönem engellemesine rağmen Mevlâna, babasının düşünce ve hatıralarına son derece bağlı kalmıştır. Eserlerde Mevlâna'nın bu yönü üzerinde pek durulmadığını görürüz. Bu nedenle de onun tasavvuf anlayışı ve fikirleri yalnızca Şems faktörüyle

²⁴¹ Hüsameddin Erdem, *Bir Tanrı-Âlem Münasebeti Olarak Panteizm ve Vahdet-i Vücûd* (Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1990), 34.

²⁴² Tanrı- âlem ikiliğini kaldırmak için Tanrı'yı âlem ile aynileştiren, Tanrı ve tabiat birbirinin aynıdır, yani "Tanrı her şeydir, her şey Tanrı'dır." diyerek Tanrı'yı tek bir ilke veya cevher olarak kabul eden felsefî ekoller bu isimle adlandırılırlar. Erdem, *Bir Tanrı-Âlem Münasebeti Olarak Panteizm ve Vahdet-i Vücûd*, 7.

²⁴³ Köprülü, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, 217.

²⁴⁴ Köprülü, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, 223.

açıklanmıştır. Bu eksik bir açıklamadır. Çünkü bizzat Mevlâna'nın şöyle dediği kayıtlara geçmiştir: "Eğer Hz. Mevlâna-yı büzürg (Bahaeddin Veled) birkaç yıl daha yaşasaydı, Şems-i Tebrizi'ye muhtaç olmayacaktım."²⁴⁵ Mevlâna'nın, hayatının sonuna kadar babasının *Maarif* adlı kitabını başucu kitabı olarak tutmaya devam etmesi de bu tutumun bir göstergesidir.²⁴⁶

Bu noktada İran tasavvuf geleneğinin, Şems ve Mevlânâ'yı anlamlandırırken Hallâc-ı Mansûr figürüyle kurduğu bağ dikkat çekicidir. Şems-i Tebrizi'den yaklaşık 250 yıl önce yaşayan Hallac-ı Mansur'un, "Ene'l-Hakk" ("Ben mutlak hakikatim." veya sonraki çevirilerde "Ben Allah'ım") ifadesi; görüşlerini inceleyen kesimlerce onun da panteist bir bakış açısına sahip olduğunu düşündürmüştür ve İran Halkı da Hallac'ın bâtini yönüyle Mevlâna'nın bâtini öğretmeni olarak görülen Şems arasında bir bağlantı kurmuş olmalıdır ki; İran'da incelenen tasavvufi ve edebî metinlerde, Kerbela mersiyeleri arasında Hallac ve Şems-i Tebrizi tuhaf bir biçimde yan yana getirilmiştir. Hatta Hallac ve Şems'in bütünleştirildiği eserlere Hint-Müslüman halk şiirlerinde de rastlanmıştır.²⁴⁷

Mevlâna ile Muhyiddin İbnü'l-Arabî etkileşimine bakıldığında, İbnü'l-Arabî'nin öncülüğünü yaptığı vahdet-i vücûd düşüncesi ile panteist görüş arasında benzerlikler olduğu ve bu düşüncenin, panteist anlayışın etkisiyle geliştiği ifade edilmiştir. Yine aynı şekilde Platon (Eflatun)'un da tasavvufî düşüncüyü etkilediğine dair ifadeler görürüz. Sonuç olarak, kültür ve düşüncelerin karşılıklı etkileşim içinde olduğu değişmez bir gerçek olmakla birlikte, tasavvufî düşüncenin temel kaynağının İslam olduğu ve kendi dinamiklerini bu zemin üzerine inşa ettiği düşüncesi ön plana çıkmaktadır.²⁴⁸

Mevlâna'nın panteist olmadığı, onun ifade ve düşünce tarzının da vahdet-i vücûd değil vahdet-i şuhûd²⁴⁹ olduğunu söyleyen araştırmacılar vardır. Vahdet-i

²⁴⁵ Kaygusuz, *Bir dinî grup olarak Mevleviler (Sosyolojik bir araştırma)*, 80.

²⁴⁶ Ocak, *Türk Sufiliğine Bakışlar*, 130, 131.

²⁴⁷ Schimmel, *İslamın Mistik Boyutları*, 92, 93.

²⁴⁸ Ali Yıldırım, "Mevlânâ'nın Vahdet Anlayışı ve Paradoksal Söylemi", *Erdem: Kültür ve Sanat Araştırmaları Dergisi* 50 (2008), 224.

²⁴⁹ Vahdet-i şuhûd, varlık âleminde Allah'tan başka müşahade edilen ya da görülen herhangi bir şeyin bulunmadığını savunan, görülen her şeyin O'nun tecellisi olduğu anlayışına sahip olan ekoldür. Bu görüş, tıpkı vahdet-i vücûda olduğu gibi "varlığın birliği" kavramını vurgular. İmam Rabbânî tarafından sistematik bir şekilde geliştirilmiştir. İmam Rabbânî'nin tasavvufî düşüncesinde, âlemi ve maddî nesnelere Tanrı'nın sıfatlarının tezahürü olarak görmek ve bunları hem varlık hem yokluk

vücûta hakikî varlık bir tanedir ve bu varlık da Allah'ın varlığından ibarettir. Allah ve O'nun tecellisinden başka hiçbir hakikî varlık yoktur. Mevlâna'da ki durum ise farklıdır. Kul sadece vecd ve istiğrak durumlarına eriştiğinde her yerde Allah'ın tecellisini görür (bu durum sürekli değildir), müşâhede hâlinde birliğe ulaşır. Fakat bu hâli geçtikten sonra halkı da Hakk'ı da ayrı ayrı görür. Mevlâna'ya panteist demenin tamamen yanlış olduğunu belirten araştırmacı Mevlâna'nın sahip olduğu vahdet-i şuhûd düşüncesinin de bir ittihat (vücûd birliği) veya hulûl²⁵⁰ (içine girme ve bir olma) de olmadığını ifade eder.²⁵¹

Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî'nin vahdet anlayışında, Yaratıcı ile yaratılan arasındaki ayrım net bir şekilde korunmaktadır. Mevlânâ, bu anlayışında varlık ve bilinç düzeyinde bir birlikten söz eder. Ancak bu, Yaratıcı ve yaratılan arasındaki varlıksal birlikteliğe işaret etmez. Bunun yerine, insanın benlik bilinci ve şuuruyla Yaratıcı'sına yönelmesinden kaynaklanan bir yakınlık ve birlikten bahsedilmektedir. Mevlânâ'nın hayatı boyunca düşünce ve inanç sisteminde Şems-i Tebrizi'den, Feridüddin-i Attar'dan,²⁵² Hâkim Senayî'den, İbn Arabî'den ve Sadreddin-i Konevî'den etkilendiğini söylememiz mümkün olmakla birlikte, onun düşünce yapısında köklü bir değişiklik yaşamadığı eserlerinde göze çarpmaktadır. Bazı kesimler onun vahdet anlayışını farklı yorumlayıp fikirlerine delil olarak ileri sürerler. Aslında onların sundukları deliller Mevlânâ'nın aşk, vecd ve istiğrak hâllerinde dile getirdiği sözlerdir. Dolayısıyla, bu tür ifadelerin bağlamından kopararak değerlendirilmesi, Mevlânâ'nın düşünce sistemine dair yanlış anlamalara yol açabilir.²⁵³

yönünden değerlendirmek esastır. Hüsameddin Erdem bazı küçük farklılıklar taşısa da, öz itibarıyla vahdet-i vücûd ile vahdet-i şuhûd anlayışının aynı kabul edilebileceğini söyler. Başka bir ifadeyle, vahdet-i vücûd, vahdet-i şuhûd'un özünü yansıtmaktadır. Erdem, *Bir Tanrı-Âlem Münasebeti Olarak Panteizm ve Vahdet-i Vücûd*, 81, 87.

²⁵⁰Hulûl kelimesi sözlükte "bir şeye nüfuz etme, yerleşme" anlamlarına gelir ve terim olarak iki varlığın birleşmesi ya da bir varlığın diğerinin mevcudiyetiyle bütünleşmesi şeklinde tanımlanır. İslam düşünce tarihinde özellikle bazı filozoflar ve Bâtıniler tarafından, ilâhî zat veya sıfatların yaratıklara intikal edip onlarla birleşmesi, hatta Allah'ın insan ya da maddî bir varlık şeklinde görünmesi şeklinde yorumlanmış; bu anlayış itikadî tartışmalara konu olmuştur. Kürşat Demirci - Yusuf Şevki Yavuz, "Hulûl", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul, 1998), 18/340.

²⁵¹ Yıldırım, "Mevlânâ'nın Vahdet Anlayışı ve Paradoksal Söylemi", 224, 225.

²⁵² Feridüddin-i Attar, *Tezkiret-ul Evliya*, çev. Mehmed Zahid Kotku (Erişim 30 Ocak 2024), 3, 114.

²⁵³ Yıldırım, "Mevlânâ'nın Vahdet Anlayışı ve Paradoksal Söylemi", 223-232.

Mevlânâ'nın varlık birliği anlayışı, kanaatimizce daha çok vahdet-i şühûd kavramı çerçevesinde değerlendirilebilir. Bu anlayış, kulun "cem" ve vecd" hâlinde, yani kendini kaybettiği mistik tecrübelerde, "mâsiva" yani Allah'tan gayri olan her şeyin yok olması ve her yerde yalnızca Yaratıcıyı görmesi anlamına gelir. Ancak bu hal süreklilik arz etmez; kul vecd durumundan çıktığında, kendi varlığının bilincine varır, hem Hakk'ı hem de halkı görür. Bu süreçte, sufînin kendini kaybettiği anlarda sınırları zorlayan veya dışarıdan yanlış anlaşılacak, aşırı ve mecazî ifadeler kullanması geçici mistik hâllerin yansımalarıdır. Dolayısıyla Mevlânâ'nın vahdet anlayışı, kalıcı bir varlık birliği değil, daha ziyade geçici ve algısal bir birlik deneyimi olarak vahdet-i şühûd kapsamına girer. "Varlık birliği" fikrini paylaşma noktasında vahdet-i vücûdla önemli ölçüde benzerlik taşımaları sebebiyle Mevlâna'nın vahdet-i vücûd ekolünden etkilendiğini de söyleyebiliriz. Çünkü vahdet-i şühûd ve vahdet-i vücûd arasındaki ayrımlar yorum farklılıklarından ibarettir. Her iki görüş de varlık ve Tanrı ilişkisini açıklamada birbirini tamamlayan perspektiflerdir.

Mevlânâ ile Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin düşüncelerinin birbirini etkileyip etkilemediği konusuna tekrar bakacak olursak; bazı araştırmacılar, bu iki düşünürün görüşlerinin birbirine karşıt olduğunu savunurken, bazıları İbnü'l-Arabî'nin derin felsefesini Mevlânâ'nın daha anlaşılır hale getirip halkın anlayacağı bir forma getirdiğini belirtmişlerdir. Diğer bazı araştırmacılar ise Mevlânâ'nın düşüncelerinde İbnü'l-Arabî etkisi vardır, fakat bu etki kısmî bir etkidir düşüncesini dile getirmişlerdir. Mevlâna'ya göre her ne kadar görünüşte ayrılık olsa da varlıkta birlik (vahdet-i vücûd) esastır. Görünüşte farklı olan şeyler aslında bir bütündür. Allah'a göre bunlar birdir. İman ve küfür, hayır ve şer gibi kavramlar insanın bakış açısına bağlıdır. Mevlânâ, kötülüğün ve iyiliğin birbirinden ayrılamayacağını, her iki kavramın birbiriyle iç içe geçtiğini söyler. Gerçek birlik ise, insanın kendi benliğinden sıyrılarak Allah'a yakınlaşmasıyla sağlanır. Bu süreç kulun Allah ile birleşmesiyle gerçekleşir.²⁵⁴

Vahdet-i vücûd, "Allah'tan başka varlık yoktur." anlayışına dayanır ve kâinattaki her varlığın kaynağının Allah'a ait olduğunu belirtir. Ancak "Tanrı her

²⁵⁴ Öngören, "Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî", 29/445, 446.

varlıkta mündemiçtir" ya da "Her varlık Tanrı'dır" gibi cümleler, panteizmle karıştırılmamalıdır, bunlar farklı anlamlar taşır. İlk ifade, tevhid anlayışında aşırılığı ifade ederken, diğer cümleler bir hulûlü, yani Allah'ın yarattığı varlıklara girmesini ima eder ki bu vahdet-i vücûd anlayışıyla çelişir. Vahdet-i vücûd, kâinatı Allah'ın bir yansıması ya da tecellisi olarak görür, ancak Allah'ın varlıklarla özdeşleşmediğini, aşkınlığını koruduğunu savunur. Selefiyye âlimleri de insanı hulûle götürebilecek ifadeler içeren vahdet-i vücûd anlayışını reddeder.²⁵⁵

Makâlât'tan bir örnek verecek olursak:

“Ben, sevgilim; sevgilim de ben olmuşuz,

İkimiz bir beden içine girmiş iki ruh olmuşuz”²⁵⁶ dizelerinde tecellî kavramı ifade edilir. Tanrı bedeninin kalbinde özel bir makama girer. Aynı zamanda insanın ruhu da oradadır. Bireysel benliğin aşılıp Allah ile birliği simgeleyen mânidar ve derinlikli ifadeler dikkat çekmektedir. Bu metin derin bir sevgi bağını yansıtırken, aynı zamanda bir kayboluş ve tam anlamıyla teslimiyet duygusunu da barındırıyor.

Farklı bir sayfada yer alan Peygamberler, ümmetlerini doğru yola davet ederlerken onlara şu vurguyu yaparlar: “Ey yabancı kişi! Surette sen benden bir parçasın, bundan niçin haberin yok? Ey parça gel, bütünden habersiz yaşama! Bunu anla ve bana yaklaş, benimle tanış.”²⁵⁷ Bu yorumlamayı da, vahdet-i vücûd düşüncesinin bir yansıması olarak görebiliriz; yani her şeyin özünde bir olduğu ve insanın da bu birliğin parçası olduğu düşüncesi kendini hissettirmektedir.

Şimdi “Hulûl Anlayışı” ve bu inancın Şems'in hayatında bir karşılığı var mı? Bu konuyu inceleyebiliriz. Aynı zamanda Mevlânâ'nın bu inançları ve fikirleri nasıl kabul ettiği, Hulûl anlayışının ona olan etkisi ve bunun halk arasında nasıl algılandığı ele alabiliriz.

3.3. Hulûl Öğretisi ile Birlikte Ele Alınması Gereken Çeşitli Kavramlar/Enkarnasyon, Tenasüh, Ruh Göçü, Reenkarnasyon, Antropofani, Tecellî (manifestation)

Hulûl inancı, özellikle Hinduizm gibi dinlerde ciddi manada benimsenmiş bir doktrin olarak karşımıza çıkar. Bazı araştırmacılar, hulûl inancının köklerini eski İran

²⁵⁵ Demirci - Yavuz, “Hulûl”, 18/343, 344.

²⁵⁶ Tebrizi, *Makâlât*, 55.

²⁵⁷ Tebrizi, *Makâlât*, 46.

ve Hint dinlerine, Zerdüştilik ve Budizm'e²⁵⁸ dayandırırken, bazıları da Sâbiiler ve Firavunlar tarafından ortaya atıldığını söylemişlerdir. Hulûl inancı ve Hulûliyye'nin İslam dünyasına girişi ise, Abdullah ibn Sebe²⁵⁹ aracılığıyla olmuştur. İbn Sebe'nin ortaya attığı Hz. Ali'nin ilahi bir parça (cüz) taşıdığı yönündeki inancı, daha sonra aşırı Şîî fırkalar tarafından benimsenmiş ve hulûl ilkesi, bu gruplar içinde yaygınlaşmıştır. İbn Haldûn'un, hulûl inancının aşırı Şîî fırkalar aracılığıyla bazı sûfi çevrelere taşındığını ve bu yolla tasavvuf içerisinde kendine yer bulduğunu ifade ettiği aktarılmaktadır.²⁶⁰ Örneğin; İsmailî kutsal metinleri Ginans'larda²⁶¹ Hindû ilâhlarından biri olan Vişnu'nun enkarnasyonları anlatılırken Hz. Ali'nin Vişnu'nun en son enkarnasyonu olduğuna değinilir.²⁶²

Ayrıca Hulul düşünce sistemi enkarnasyonu (indwelling of God / the Divine) çağrıştırmaktadır. Enkarnasyon(İncarnation)=tecellidir. Hulul ise insanla Tanrı'nın bir olmasıdır. Fakat farklı din ve inanç sistemlerindeki bağlamları farklıdır. Enkarnasyon, daha çok bir varlığın tamamen bir bedende bedenlenmesi anlamında kullanılırken, hulul daha çok ilahi olan bir varlığın başka bir bedende varlık gösterme hali olarak algılanır.

Kimya Hatun'la Şems'in yaşadığı örneği aktarır, bu olayın hulûlle karıştırılmaması gerektiğini söyleyen araştırmacılar da vardır. Onlara göre bu durum, eski Şamanist motiflerinden, Tanrı'nın insan şeklinde görünmesi (Antropofani)

²⁵⁸ Hulûl inancıyla benzerlikleri bulunan tenasühün, İslam dünyasına girmesinin Budizm etkisi olduğunu belirten bir çalışma için bkz. Ocak, *Alevi ve Bektaşî İnançlarının İslam Öncesi Temelleri*, 194.

²⁵⁹ Abdullah b. Sebe, kaynaklarda İbnü's-Sevdâ, İbn Sebâ, İbn Vehb b. Sebâ gibi farklı şekillerde anılan ve Şiîliğin aşırı bir yorumu olan Sebeiyye fırkasının kurucusu kabul edilen tartışmalı bir şahsiyettir. Onunla ilgili rivayetlerin neredeyse tamamı, güvenilirliği sorgulanan Seyf b. Ömer'e dayanır. Hz. Ali'yi ilahlaştırdığı, rec'at ve vasiyyet gibi görüşleri ilk ortaya atan kişi olduğu iddia edilmiştir. Ancak birçok araştırmacı, bu bilgilerin zayıf rivayetlere dayandığını, hatta Abdullah b. Sebe'nin tarihsel bir şahsiyet değil, siyasi bir sembol ya da muhalifleri kötölemek için uydurulmuş bir figür olabileceğini savunmaktadır. Bu nedenle, Sebeiyye'nin gerçek bir mezhep mi yoksa aşırı Şîî eğilimleri tanımlamak için kullanılan bir etiket mi olduğu konusu da belirsizliğini korumaktadır. Ethem Ruhi Fıglalı, "Abdullah b. Sebe", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul, 1988), 1/133-134.

²⁶⁰ Demirci - Yavuz, "Hulûl", 18/342.

²⁶¹ Ginanslar, Nizârî İsmâîlîler'in oluşturduğu Arapça ve Farsça yazılan dinî içerikli şiirler, ilahiler ve dinî konulardan oluşan kutsal metinlerdir. Mustafa Öz, "Nizâriyye", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul, 2007), 30/201.

²⁶² Öz - Eş-Şek'a, "İsmâiliyye", 23/132.

inancıyla bire bir örtüşür; fakat bu olayın Mevlevî kaynağı olan *Menâkibü'l-Ârifin*'e nasıl girdiğinin ise hayli düşündürücü olduğunu beyan ederler.²⁶³

Tasavvufta bazı ifadeler ve örnekler zaman zaman hulûl gibi anlaşılrsa da sûfiler bu olayları mecazî anlamda ifade etmiş olabilirler, o örnekleri “tecellî” kavramı bağlamında yorumlamak gerekebilir. Bu sebeple tecellî kavramı üzerinde biraz durma gerekliliği hissetmekteyiz. Kavram olarak: “Tabiatüstü ya da ilâhî varlıkların yeryüzünde görünmesini ifade eden tecellî (manifestation) kavramı, tarihsel süreç içinde birçok dinî gelenekte, erken dönem inanç yapılarından itibaren gözlemlenen evrensel bir olgudur. Buna göre herhangi bir tanrısal varlık veya bir tanrı herhangi bir mekânda, nesnede, bir varlıkta veya bazen insanda ya bütünüyle ya da kısmen görünebilir. İnsanlarla temas kurabilir veya onlara birtakım emirler verebilir.”²⁶⁴

İlâhî varlığın tecellî formları farklı sûretlerde de olsa tezahür ettikleri alanları kutsallaştırma güçleri konusunda bütün dinler neredeyse ortak bir kanaate sahiptir. Allah'ın Kimya Hatun suretinde görünmesi örneğini bu bağlamda yorumlarsak kanaatimizce bu olayın tecellîyi çağrıştıran ve tecellîden ayrılan yönleri görülmektedir. Ayrıştığı nokta, bu örnekte tecellî edilen nesnenin kutsallaşma durumu yoktur. Örneğin; Hinduizm'de tanrı Vişnu Krişna'da tecellî ederek onu kutsallaştırmış, Sînâ dağında Yahova bir ateş parçası şeklinde tecellîsi ile dağı kutsallaştırmıştır. Çok tanrılı dinlerde yaygın olarak görülen tecellî anlayışı, tek tanrılı dinlerde daha sınırlı bir anlam kazanmış ve Tanrı'nın insanlarla iletişim kurmak üzere evrende görünmesi şeklinde ifade edilmiştir. Öte yandan Hinduizm'deki hulûl (avatara) inancını, tecellî kavramının Asya dinlerindeki karşılığı olarak görmemiz mümkündür.²⁶⁵ Tek tanrılı dinlerde sınırlı bir anlam kazanması itibarıyla da bu örneğin tecellîyi çağrıştırdığını ifade edebiliriz.

İslam Mezhepleri Tarihi araştırmalarında bâtinî dini yapılanmalar ve bu yapılanmalardaki “tanrı ve tanrısal varlık” anlayışları genellikle hulûl kavramı bakış açısıyla değerlendirilmiştir. Ancak hulûl ve tecellî/zuhûr kavramlarının dikkatli bir şekilde incelenmesi, bu genelleyci bakış açısının hatalı olduğunu gösterir. Bâtinî

²⁶³ Ocak, *Alevî ve Bektaşî İnançlarının İslam Öncesi Temelleri*, 159-161.

²⁶⁴ Mustafa Sinanoğlu, “Tecellî”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul, 2011), 40/243.

²⁶⁵ Sinanoğlu, “Tecellî”, 40/243.

yapıların çoğu, “tanrının bir varlıkta cisimleştiğini” öne süren hulûl anlayışını reddeder; bunun yerine yaratıcının zat ve sıfatlarının bir kişide yansımaya inanmaktadırlar. Bu durum, Şehristânî’nin tanımladığı "cüz’î hulûl" ya da "tecellî/zuhûr"²⁶⁶ anlayışıyla örtüşmektedir. Bu kabulde yola çıkılırsa bu yapılarıdaki hulul anlayışının küllî değil, cüz’î olduğu görülür ve değerlendirmeler bu şekilde yapılmalıdır. Aksi takdirde bâtinî grupların tekfir edilmesi ya da toplum dışına itilmesi gibi sonuçlarla karşılaşılabilir.²⁶⁷ Şehristânî *El-Milel ve’n-Nihâl*’de şöyle söyler: “Bunların ortaya koyduğu şüpheler hulûl, tenâsüh, Yahudi ve Hristiyan mezheplerinden kaynaklanmaktadır. Zira Yahudiler yaratıcıyı yaratılana, Hristiyanlar ise yaratılanı yaratıcıya benzetmişler.”²⁶⁸

Gulât bütün sınıflarıyla tenâsüh ve hulûl konusunda ittifak halindedir. Tenâsüh her dinde bir fırkanın, Mecûsî Mezdekiyye’den, Hintli Brahmanistlerden, felsefeciler ve Sâbiilerden alıp benimsediği bir düşüncedir. Onların mezhebine göre Allah her mekânda mevcut bulunmaktadır, her lisanla konuşur, beşerden her şahısta zâhirdir. Bu hulûl anlamındadır. Hulûl bazen bir şeyin cüz’ü, bazen bütünü ile olur. Bir cüz ile hulûl, güneşin bir pencereden aksi veya kristal üzerindeki yansıması gibidir. Meleğin bir şahıs olarak zuhuru, şeytanın bir hayvan şeklinde belirmesi ise bütünlüde hulûldür. Tenâsühün, nesh, mesh, fesh ve resh olmak üzere dört mertebesi vardır. Mertebelerin en yükseği meleklik veya peygamberlik mertebesidir, en aşağısı ise şeytanlık yahut cinnilik mertebeleridir.”²⁶⁹

Söz konusu gulât inançların ve aşırı yorumların İslâm düşüncesi içerisinde yer bulabilmesi, büyük ölçüde Bâtinî olarak nitelendirilen düşünsel zemin sayesinde mümkün olmuştur. Bu nedenle, konunun daha iyi anlaşılabilmesi için Bâtinî düşüncenin mahiyetine ve tarihsel gelişimine değinmek isabetli olacaktır.

²⁶⁶ eş-Şehristânî, *El-Milel ve’n-Nihâl*, 178.

²⁶⁷ Nesrin Gül, *Bâtinî Dini Yapılanmalarda Tanrı ve Tanrısal Varlıklar* (Diyarbakır: Dicle Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2021), 32.

²⁶⁸ eş-Şehristânî, *El-Milel ve’n-Nihâl*, 176.

²⁶⁹ eş-Şehristânî, *El-Milel ve’n-Nihâl*, 178.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

BÂTİNİLİK DÜŞÜNCE SİSTEMİ ve TARİHİ

Bâtınîlik, Şîî İslam düşüncesi içerisinde doğan, zamanla kendi içinde farklı kollar oluşturarak özellikle İsmâîlîlik adı altında şekillenen dinî-mezhebî bir akımdır. Temelinde İslam'ın zahirî anlamlarının ötesinde, derin ve bâtınî yorumlara yönelme anlayışı yatmaktadır. Bu düşünce sistemi, özellikle Ca'fer es-Sâdık'tan sonra İsmâîlîler arasında gelişmiş, Hasan Sabbâh (ö 518/1124) liderliğinde siyasi bir örgüt yapısına bürünerek zamanla propaganda sistemine dönüşmüştür. Fedai teşkilatı ve suikast yöntemleriyle siyasi alanda etkili olan Bâtınîler, Selçuklu, Abbâsî, Eyyûbî ve Memlûk yönetimlerine ciddi tehditler oluşturmuş, Sünnî merkezî otoriteye karşı sistematik bir mücadele yürütmüşlerdir. Her ne kadar Şîî kökene dayansalar da zaman zaman Şîî Fâtımî Devleti ile de çatışmışlardır. Ortaçağ İslam dünyasında derin izler bırakan bu yapı, Moğol istilaları sonrası gücünü yitirmiştir. Bâtınîlik, tarih boyunca hem efsanelerle çevrili karanlık bir yapı olarak hem de derin dinî-siyasi bir hareket olarak değerlendirilmiştir.²⁷⁰

1. Bâtın İlmî

Bâtınîlik'le ilgili bilgi vermeden önce bâtın ilmine temas etmemiz daha isabetli olacaktır. Bâtın İlmî: “Gizli hakikatleri konu alan ve bu yolla insanı manevi kurtuluşa ulaştırdığına inanılan ilim” şeklinde tarif edilir.²⁷¹ “Zahir” ve “bâtın” kavramlarının düşünsel köklerini, Pythagoras, Platon ve Yeni Platoncular gibi felsefe tarihinde olduğu gibi, dinler tarihinin farklı inanç sistemlerinde de bulmaktayız. Yani ezoterik düşünce yüzyıllar öncesinde felsefe ve dinler tarihi inanç sistemlerinin içine nüfuz etmiştir.²⁷² Zahir ve bâtın şeklinde İslam'da iki türlü bilgi olduğunu ilk söyleyen grup Şiilerdir. Hz. Ali taraftarlarından bir grup o henüz hayattayken onun sahip olduğu bilgileri kimsenin bilmediğini, olayların ve gizli anlamların (bâtın) bilgisine yalnızca Hz. Ali'nin sahip olduğunu iddia etmişlerdir. Tüm bu iddialar

²⁷⁰ Mehmet İçme, *Bâtınîlik ve Ortaçağ İslam Dünyasına Etkileri* (Tokat: Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2018) Önsöz bölümü.

²⁷¹ Süleyman Uludağ, “Bâtın İlmî”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul, 1992), 5/188.

²⁷² Kadir Özköse, “Tasavvuf Kültüründe Bâtın ve Bâtınî/Ledünnî Bilgi Kavramlarının Referans Çerçevesi”, *İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi Kur'an Araştırmaları Merkezi Yayınları*, (2018), 60.

karşısında Hz Ali, Allah'ın lutfettiği zekâ ile ayetlerden çıkardığı çeşitli anlamlar dışında kendisinde farklı bir ilmin olmadığını belirtmiştir. Hz. Ali bu şekilde bir bilgiye sahip olduğunu kabul etmese de onlar Hz. Muhammed'e tenzilin yani Kur'an-ı Kerim'in, Hz. Ali'ye ise te'vil'in yani bîatını anlamların indiğini öne sürmüşlerdi.²⁷³

Yine Şiilik taraftarlarınca Hz. Ali'den sonra Muhammed Bakır, (ö. 114/733 [?]) Cafer es-Sadık (ö 148/765) gibi imamlara geçtiğine inanılan bîatın ilmi, halka açıklanamazdı, çünkü bu ilmi anlayabilmek için üstün bir kavrama düzeyine sahip olmak gerekirdi. Halkın kendilerini putperestlikle suçlamasından veya canlarına zarar verilmesinden endişe ederek bu gizli ilmi kimseyle paylaşmadılar. Zaten bu ilim anlatılsaydı da halk anlamayacaktı, anlamadığı ifadeleri reddetme yolunu seçen insanlar bu ilme sahip olduğunu söyleyen kimselere muhakkak zarar verirdi. Cafer es-Sadık'ın bildiği söylenen "cefr" ilminin de bîatını bilgiler içerdiğine inanılırdı.²⁷⁴

Bu inanç ve gizli bilgiler Şiilik'te önemli yer tutar. Masum sayılan imamlar kanalıyla bu bilgiler zeki, yetenekli ve kalp gözü açık olan Şiilere intikal eder. Caferiyye'de kabul edilen bîatın ilmi ile İsmailiyye'de kabul edilen bîatın ilmi arasında oldukça ciddi farklılıklar söz konusudur. İsmailiyye mezhebinin benimsediği şekilde bîatın ilmi dini sorumlulukları geçersiz saymaya kadar giderken İmamiyye mezhebinde dini mükellefiyetler kaldırılmaz. Tâlim²⁷⁵ düşüncesine sahip İsmailiyye (Tâ'limiyye) ise, nasların en geçerli şeklinin bîatını manalar olduğu görüşünü benimseyerek; kendilerini ibadetlerin zâhirinden sorumlu tutmazlar. Şia'da bîatın ilmi imamet ve siyaset konularını kapsarken; tasavvuf anlayışında konu bu iki alandan bağımsız bir bağlamda ele alınmıştır.²⁷⁶ Çalışmamızın konusu itibarıyla, Şems-i Tebrizî'nin tasavvufî bir şahsiyet olması, onu bu perspektiften değerlendirmeyi daha anlamlı ve yerinde kılmaktadır.

²⁷³ Uludağ, "Bîatın İlmi", 5/188.

²⁷⁴ Uludağ, "Bîatın İlmi", 5/188.

²⁷⁵ "Sözlükte 'bilmek, bir şeyin mahiyetine vâkıf olmak' anlamındaki ilm kökünden türeyen ta'lîm 'bir şeyi başkasına öğretmek' demektir. Bundan gelen Ta'lîmiyye ise dinî gerçeklerin sadece mâsum imamların öğretmesiyle bilinebileceğini iddia eden grupları ifade eder." Mustafa Öz, "Ta'lîmiyye", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul, 2010), 548.

²⁷⁶ Uludağ, "Bîatın İlmi", 5/188, 189; Öz, "Ta'lîmiyye", 549.

2. Tasavvufta Bâtın İlmî

Mutasavvıflar bilgileri ikiye ayırarak zâhiri ve bâtını olarak incelerler. Fıkıh, hadis, kelim gibi ilimler zahirken tasavvuf bâtın ilmi olarak adlandırılır. Ayet ve hadislerde kapalı kalan gizli manaları, ibadetlerdeki özü ve olayların arka planlarını, sırlarını açığa kavuşturmak onlara göre bâtın ehlinin işidir. Bu bilgiler halkta paylaşılmamalıdır. Bu ilim dalında gizlilik her şeyden önemlidir. Hatta Zünnûn el-Mısri, Cüneyd-i Bağdadi gibi mutasavvıflarca bu ilim sözlerle değil işaretlerle, kimi zaman da halktan tamamen kopuk yer altlarında, mahzenlerde, sadece kendilerine inanan halka öğretiliyordu. Cüneyd-i Bağdadi Hz. Musa'nın Hızır'dan öğrendiği "ledün ilmi"²⁷⁷ ile Hz. Ali'nin bildiğini iddia ettikleri "bâtını" bilginin aynı şey olduğunu söyler.²⁷⁸ Yine bir delil olarak Kur'an-ı Kerim'de "Görmediniz mi ki, Allah göklerde ve yerde ne varsa hepsini sizin hizmetinize vermiş, gizli ve açık olarak nimetlerini üzerinize yaymıştır. Bununla beraber insanlar içinde kimi de var ki, ne bir ilme, ne bir mürşide ve ne aydınlatıcı bir kitaba dayanmaksızın Allah hakkında mücadele ediyor."²⁷⁹ meali bu hususa işaret eder. Cibril hadisinde zikredilen "İslam'dan kasıt zahir, iman'dan kasıt bâtıdır" diyerek hadislerden de bu ilim dalının meşruiyetine dayanak bulmaya çalışırlar. Gazzâlî, bilgi tasnifinde zâhirî bilgiyi 'kabuk', bâtını bilgiyi ise 'öz' olarak nitelendirir,²⁸⁰ İbnü'l-Arabî'de ilham ve keşf yoluyla, mistik bir sezgiyle Allah dostlarının bâtını bilgiye ulaşacaklarını; yine velilerin gizli bilgileri, peygamberlere vahiy getiren meleğin aldığı kaynaktan edindiklerini söyler.²⁸¹

Mutasavvıflara göre çeşitli ayet ve hadisler ilm-i ledünnün varlığını ortaya koyan niteliktedir: Örneğin; Mevlâna "Biz onların ağızlarını mühürleriz..."²⁸²

²⁷⁷ Ledün ilmi, kişinin ilahi sırları ve bâtını bilgileri kavramasını ifade eden özel bir ilimdir. Zâhiri ilimleri öğrenen bir kişinin ilerlemesi, bâtını bilgiye yönelmekle olur. Ledün ilmi, sıradan ilimlere benzemez ve sadece "mürşid-i kâmil" birisi tarafından öğretilir. Bu ilim sayesinde kişi, dünyadaki olayların iç yüzünü ve gizli sebeplerini kavrayabilir. Ledün ilmi, dibi olmayan bir denize benzer ve ona dalan kişi değerli incilere (hakikatlere) ulaşır. Ancak bu hakikatlerin değerini de tasavvuf erbabı anlayabilir. Açıkgöz, "Tekke Şirinde Dalış Metaforu", 40.

²⁷⁸ Uludağ, "Bâtın İlmî", 5/188, 189.

²⁷⁹ Lokmân, 31/20.

²⁸⁰ Bu benzetme, özellikle İsmâilî düşüncede de belirgindir. Onlara göre zâhir, bademin kabuğu; bâtın ise içindeki bademdir.

²⁸¹ Uludağ, "Bâtın İlmî", 5/188.

²⁸² Yasin, 36/65.

“Muhakkak ki biz, sana apaçık bir fetih yolu açtık.”²⁸³ ayetlerini işari olarak yorumlar ve ilk ayetteki maksadın ilmi ledün olduğunu bu bilginin diğer ümmetlerde yaygın olmadığını söyler. İkinci ayette ise Hz. Peygamber’in hürmetine insanların ağızlarındaki mührün kaldırıldığını ve bunun neticesinde bu ilimlerde fetihlerin olacağını kastedildiğini ifade eder. İlm-i ledünnün varlığını kabul etmekle birlikte bu ilmin herkese nasip olmayacağı, nefsinin eğiterek mutmainne derecesine erişen kimselerin bu ilme layık olduğu da bir gerçektir. Bu ilim dalı mutasavvıflar için bilgiye erişmede bir araçtır, amaç olmamalıdır. Çünkü ilm-i ledün keşf veya ilham olarak da nitelendirilebilir bu yönüyle sadece sahibini bağlar. Başkası için kanıt değildir. Tıpkı müçtehidin içtihadı gibi hata da edilebilir isabet de edilebilir.²⁸⁴

Sûfîler ibadetlerle ilgili de hem görünen (zahir) hem de görünmeyen (bâtın) yönlerin bulunduğunu ifade ederler. Örneğin; rükû zahiren eğilmektir, bätını anlamı ise saygı duymaktır. Zahir beden, bätın ruh’tur.²⁸⁵ Birçok sûfî “zahire aykırı olan bätını bilgilerin batıl olduğunu” kabul etmişlerdir. Keşf, ilham, bätın ilmi gibi bilgilerin varlığını kabul etmekle birlikte; bu öznel bilgilerin Kur’an-ı Kerim ve Sünnete uygun olması gerektiğini, bu faaliyetlerin nasıldaki manaları derinleştirerek anlamaya bir kapı aralayacağını söylemişlerdir.²⁸⁶ Selefî düşünce akımının en önemli temsilcilerinden İbn Teymiyye (ö 728/1328) zahir ve bätın ilmine dair yazdığı risalesinde; Sadreddin-i Konevî, Şehabeddin Sühreverdî, İbnü’l-Arabî gibi sûfîleri “selef” tanımlamasına dâhil etmez, aksine onların Hurûfilik, vahdet-i vücûd vs gibi konularda selefî akideye ters düştüklerini söyleyerek eleştirilerde bulunur. Ona göre tıpkı zâhiri konularda olduğu gibi, Kitap ve Sünnet'e uygun düşen bätını bilgi, hak; bu iki temel kaynağa aykırı olan tüm bilgiler ise, bätıdır.²⁸⁷ Zâhirin, kendisini pekiştiren, onunla örtüşen, ayrıışmayan bir bätınının bulunması gerekir. Dinin bätını yönünü dikkate almaksızın sadece zâhiri gereklerini yerine getiren kişi Teymiyye’ye

²⁸³ Fetih, 48/1.

²⁸⁴ Gül, *Mesnevî’de Kur’ânî Referanslar ve Kur’ân Ayetlerine Getirilen İşârî Yorumlar*, 100-102.

²⁸⁵ İmam Ebû Hâmid Muhammed Gazali, *İhyâu Ulûmi’-d-Dîn*, çev. Ahmed Serdaroğlu (İstanbul: Bedir Yayınevi) (Erişim 15 Şubat 2025), 1/448, 459-460 4. Kitap.

²⁸⁶ Uludağ, “Bätın İlmi”, 5/188, 189.

²⁸⁷ Takıyyüddin İbn Teymiyye, *Zahir ve Bätın ilmine Dair Bir Risale*, çev. Mustafa Öztürk - Ali Bolat (Ankara: Tasavvuf İlmi ve Akademik Araştırma Dergisi, 2001), 266-272.

göre münafıktır. Zahirde aykırı bir bâtin iddiasında bulunan kişiyi ise, “inkarcı münafık” olarak nitelendirir.²⁸⁸

3. Bâtnilik (Bâtıniyye)

Bâtnilik diğer ismiyle Bâtıniyye “Nasların zâhirî manalarını kabul etmeyen, gerçek anlamları ancak Tanrı ile ilişki kurabilen ‘masum imam’ın bilebileceği görüşünü savunan aşırı fırkaların ortak adı”dır. “Gizleneni, gizli olanı bilenler” anlamında da kullanılmıştır. Ayet ve hadislerin zâhirde hissedilemeyen çeşitli anlamlar ifade ettiğine dayanan ve bu anlamları açığa çıkarma, yorumlama gayesi taşıyan aşırı Şîî fırkalar ve mühlitlere²⁸⁹ varıncaya kadar çeşitli fırkaları kapsayan bir kavramdır.²⁹⁰

Bâtnilik, sınırları kesin çizgilerle belirlenmiş sabit bir yapıdan ziyade, farklı zaman ve mekânlarda değişkenlik gösteren çok yönlü bir düşünce sistemidir. Bu yapının çeşitli dönemlerde ve coğrafyalarda farklı inanç biçimleriyle tezahür etmesi ve her bölgede farklı adlarla anılması, Bâtnilik hakkında kapsamlı ve güvenilir kaynakların sınırlı olmasının başlıca nedenlerinden biridir. Nitekim Irak, Bahreyn, Şam, Mısır, Hindistan, Horasan, İran ve Türkistan gibi pek çok İslâm coğrafyasında bu zümre farklı isimlerle anılmış ve her biri kendi toplumsal bağlamı içinde şekillenmiştir.²⁹¹

4. İslam Düşünce Tarihinde Bâtıniyye

Bâtıniyye, İslâm düşünce tarihinde üç farklı grubu ifade etmek üzere kullanılmış bir terimdir. Bunlardan ilki, nasların zâhiri anlamları ile sınırlı kalmayıp, bunlara Bâtını (gizli) anlamlar yükleyerek İslâm’ın temel hükümlerini (zarûrât-i dîniyye) alışılmışın dışında yorumlayan ve bazen bu yorumları inkâr veya serbestlik (ibâha) sınırına kadar götüren itikadî grupları ifade eder. Bu grup, İslâm’ın temel inançlarını geleneksel anlayışlardan farklı biçimde ele alır.²⁹² İkinci olarak, bâtıniyye, merkezî idareye karşı gizli bir şekilde örgütlenmiş ve isyan faaliyetlerinde bulunan

²⁸⁸ İbn Teymiyye, *Zahir ve Bâtin ilmine Dair Bir Risale*, 301.

²⁸⁹ Dinden çıkma sonucunu doğuracak inanç ve görüşleri savunma anlamında kullanılan kelâm terimi Mustafa Sinanoğlu, “İlhâd”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul, 2000), 22/90.

²⁹⁰ Avni İlhan, “Bâtıniyye”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul, 1992), 5/190-191.

²⁹¹ İlhan, “Bâtıniyye”, 5/190.

²⁹² Bu anlamda Bâtnilik’i “heterodoks İslam” olarak niteleyenler olmuştur. İlerleyen sayfalarda bu konu hakkında bilgi verilecektir.

siyasî gruplara da işaret eder. Üçüncü olarak, sûfilik akımındaki bazı mutasavvıflar da âyet ve hadisleri mistik bir anlayışla yorumladıkları için zaman zaman bu terimle nitelendirilmişlerdir. Bu gruplara "bâtını" denmesinin sebepleri, naslara dayanan anlamların dışına çıkmaları, gizli bir imamın liderliğine bağlı kalmaları, inkâr içinde oldukları hâlde gerçek amaçlarını gizlemeleri ve âlemin sırlarına vakıf olduklarını iddia etmeleridir. Bâtınilerle ilgili yeterince kaynak yoktur, bunun en önemli sebebi kendilerini gizlemeleri, insanları farklı coğrafyalarda farklı inançlara davet etmeleri ve değişik isimlerle anılmalarıdır.²⁹³

5. Bâtınilere Verilen Çeşitli İsimler

-İsmâiliyye: İmametın Cafer es-Sadık'tan oğlu İsmail'e geçtiğine inandıkları için.

-Seb'iyye: Âlem ve imamet düşüncelerinde "yedili" bir sistemi benimsedikleri için.

-İbahiyye: Dinin haram kıldığı bazı hususları helal saydıkları için.

-Mazdekiyye/ Bâbekiyye: Kadın ve mal konusunda ortaklığı dinen uygun gördükleri için.

-Melâhide: Evrenin yaratılışı ve ölümden sonraki hayatı inkar ettiklerinden dolayı.

-Zenadika: İslam'a aykırı bir ilah anlayışı benimsedikleri için.

-Muhammire: Bâbek döneminde kırmızı renkli elbise giydikleri için.

-Hürremiyye: Bir dönem Rey şehrinin Hürrem bölgesinde yaşadıkları için.

-Ta'limiyye: Hakikatin ancak bir imama bağlanılarak öğrenilebileceğini öne sürdükleri ve bu vaadle taraftar topladıkları için.

Hamdân Karmat, İbn Nusayr, Hasan Sabbah, Nasır-ı Hüsrev, Anuş Tegin ed-Derezî gibi liderlere bağlanmaları sebebiyle de:

-Karâmita:

-Nâsiriyye

-Nusayriyye

-Dürziyye

²⁹³ İlhan, "Bâtıniyye", 5/191.

-Sabbâhiyye ismiyle anılmışlardır.²⁹⁴ Ayrıca kendilerine:

-Fidâiyye ismi, fedâîler aracılığıyla çeşitli eylemler gerçekleştirmelerinden dolayı

-Haşhaşiyye ismi reislerinin önemli bir görevi yerine getirmeden önce, fedailere haşiş (esrar) kullandırmaları ve fedâîlerin fiillerinin kötülüğünden dolayı hakaret ifade etmek üzere Bâtıniler'e verilen diğer isimlerdir.²⁹⁵

6.Düşüncenin Doğuşu ve Gelişimi

Bâtıniler'in felsefesinde, Sabîîlik²⁹⁶ ve Mecûsîliğin hatta Pisagor ve Eflatun'un etkisi bulunur.²⁹⁷ Bâtını düşüncenin kaynağı olarak farklı kültürel, dini ve felsefi kökenlerden etkilendiklerine dair üç ana görüş öne sürülmektedir:

6.1. Bâtınilere Göre

Bâtınıyye, Ca'fer es-Sâdik zamanında başlamış ve onun belirlediği esaslar çerçevesinde oğlu İsmâil tarafından devam ettirilip sistemleştirilmiştir. Bu görüşle, Bâtınıyye doğrudan İslâmî bir hareket olarak ortaya çıkmıştır.

6.2. Ehl-i Sünnet ve Mu'tezile Âlimlerine Göre

Bâtınıyye, eski din ve kültürlerden (Mecûsîlik, Sâbiîlik, Yahudilik) etkilenmiş ve onlardan türemiş, İslâm dışı bir inanç karışımını oluşturur. Hatta bunu "yeni bir din" olarak ifade etmenin yanlış olmadığını söylerler. Bu görüşe göre, eski din mensupları İslâm'ı kabullenemeyip, "Ehl-i beyt sevgisi" gibi İslâmî bir temele dayandırarak gizli teşkilatlar kurmuşlar, İslâm'ı içten çökertmeyi amaçlamışlardır. Bâtınıyye, bu tür teşkilatların en etkili olanıdır. Ayrıca, Bâtınıyye'nin bazı dini hükümleri kaldırmaları, haramları helal görmeleri, Mecûsîlik'le olan benzerlikleri bu

²⁹⁴ İlhan, "Bâtınıyye", 5/191.

²⁹⁵ Gazzâlî, *Fedâihu'l-Bâtınıyye/El-Mustazhiri*, çev. Avni İlhan (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1993), 7-10; Pınar Kaya, "Bâtıniler'in Ortaya Çıkışı, Temel Düşünce Yapıları ve Büyük Selçuklu Devleti'nin Kuruluş Yıllarında ve Sultan Alp Arslan Zamanındaki İlk Faaliyetleri", *Tarih Okulu Dergisi (TOD)* 19 (2014), 292.

²⁹⁶ "Sâbiîlik, genel olarak güney Mezopotamya'da yaşamış ve ışık ile karanlık arasındaki düalizme dayanan gnostik inançlarıyla bilinen bir topluluğun bağlı olduğu din olarak tanımlanır. Kutsal metinleri ve ibadet dili Mandence olduğundan, bu inanç sistemi zaman zaman 'Mandeizm' olarak da anılmıştır. Sâbiîliğin kökeni, milattan önceki son iki yüzyılda Filistin-Ürdün bölgesinde ortaya çıkan heterodoks Yahudi akımları arasında filizlenen düşünsel zemine dayanmaktadır." Halil İbrahim Bulut, "Yaltkaya'nın 'Bâtınîlik Tarihi' Makalesi (Tahlil, Değerlendirme Ve Neşir)", *EMakalat Mezhep Araştırmaları Dergisi* 11/2 (2018), 239.

²⁹⁷ Mehmet Şerafettin Yaltkaya, *Bâtınîlik* (KSÜ Siyer-i Nebi Araştırmaları Uygulama ve Araştırma Merkezi: Samer, 2021), 117; Bulut, "Yaltkaya'nın 'Bâtınîlik Tarihi' Makalesi (Tahlil, Değerlendirme Ve Neşir)", 229.

görüşleri destekler.²⁹⁸ İran Mecusîliği İslam perdesi altında gizlenerek saf İslam'ı lekeleme niyeti gütmüştür.²⁹⁹

Bâtîniğin kaynağı ve stratejisi ile ilgili çok isabetli değerlendirmeler yapan İmam Gazzali, *Fedâihu'l-Bâtîniyye* adlı eserinde, Bâtîni hareketin mahiyetini ve ortaya çıkış sürecini detaylı bir şekilde ele alır. Ona göre Bâtînilik, herhangi bir peygambere inanan veya dinî bir mezhebe bağlı bir kimse tarafından başlatılmış değildir. Aksine bu düşünce sistemi, eski dönemlerde yaşayan Mecûsîler, Mazdekîler, ateist düalist topluluklar ve bazı felsefî akımların temsilcileri tarafından geliştirilmiş, ortak bir akıl yürütme süreciyle dinî otoriteden kurtulma amacı gütmüştür. Bu hareketin asıl hedefi, Müslümanların can ve mal güvenliğine kastetmek, siyasî iktidarı ele geçirmek ve İslâm toplumunda fitne çıkarmaktır.³⁰⁰

Bâtîniler, açıkça dillendirmekten çekindikleri inançlarında Allah'ın varlığını inkâr etmiş, peygamberliği reddetmiş ve ahiret inancını yalanlamışlardır. Bu düşünceleri doğrudan ifade edemediklerinden, inançlarını dolaylı yollarla yaymak ve toplumsal kabul görmek için çeşitli stratejiler geliştirmişlerdir. Gazâlî'ye göre bu gruplar, peygamberlerin insanları etkilemek için hak ile bâtılı birbirine karıştırdığını ileri sürmüş ve özellikle Hz. Muhammed'in nübüvvetini kendi varlıkları için bir tehdit olarak görmüşlerdir. Onlara göre, İslâmiyet'in yayılması, onların siyasî ve ekonomik çıkarlarına zarar vermiştir. Bu nedenle doğrudan bir çatışma yerine, dinin içine sızarak onu içeriden çöktürmeyi hedefleyen bir yöntem benimsemişlerdir. Öncelikle toplum içerisinde en zayıf akla sahip, sorgulama kapasitesi düşük grupların inançlarını benimsemiş gibi davranarak güven kazanmayı amaçlamışlardır. Ehl-i Beyt sevgisini istismar ederek duygusal bağlar kurmuş; Kur'an'ın zahiri anlamlarını küçümseyerek, sözde derin ve bâtîni anlamlara yönelmenin "gerçek akıllılık" olduğunu ileri sürmüşlerdir. Bu şekilde bireyleri şeriatın zahiri hükümlerinden soğutarak dinin özünden uzaklaştırmayı hedeflemişlerdir.³⁰¹

²⁹⁸ İlhan, "Bâtîniyye", 5/191.

²⁹⁹ Yaltkaya, *Bâtînilik*, 122.

³⁰⁰ Gazzâlî, *Fedâihu'l-Bâtîniyye/El-Mustazhirî*, 10, 11.

³⁰¹ Gazzâlî, *Fedâihu'l-Bâtîniyye/El-Mustazhirî*, 11.

Gazâlî ayrıca, bu hareketin siyasî bir yönünün bulunduğunu da vurgular. Bâtınî davet, Ehl-i Beyt'ten olduğu iddia edilen ve masum kabul edilen bir halife etrafında örgütlenmiş, bu halifenin otoritesinin sorgulanamaz olduğu fikri yayılmıştır. Ancak bu davet, genellikle halifenin uzağındaki bölgelerde yapılmış; böylece halkın onu yakından tanınması ve denetlemesi engellenmiştir. Sonuç olarak İmam Gazâlî, Bâtınlığın yalnızca bir dinî mezhep değil, aynı zamanda toplum düzenini ve inanç sistemini tehdit eden, organize ve ideolojik bir yapı olduğunu savunur. Ona göre bu yapının çarpık inançları ve ikiyüzlü stratejileri, İslâm toplumunun hem fikrî hem de siyasî istikrarını hedef almaktadır. Bu nedenle, söz konusu mezhebin inanç temellerini ve davet yöntemlerini bilmek, hakikati tahrif etmeye yönelik girişimlerle mücadele edebilmek açısından gereklidir.³⁰²

6.3. Çağdaş Araştırmacılara Göre

Bâtıniyye, Yeni Eflâtunculuk, Yeni Pisagorculuk gibi gnostik felsefi³⁰³ akımlardan etkilenmiştir. İlk olarak Yahudi filozof Philon, bu felsefi görüşleri *Tevrat*'a uygulamış ve bu yöntem daha sonra İsmâiliyye'nin temel kaynaklarından *Resâ'ilü İhvâni's-Safâ*'da aynen yer almıştır. Ayrıca, Yahudi inançlarından (rec'at, mehdî, insanı tanrılaştırma, tenâsüh gibi) Bâtıniyye fırkalarında da izler bulunması, Yahudiliğin de bu gruplar üzerinde etkili olduğunu gösterir.

Mezhepler tarihi araştırmacılarına göre 9. yüzyılda tarih sahnesine çıkan Bâtınlık'ın fikri kökenleri 8. yüzyılda başlamıştır. Bu fikri hareketin kaynağını Hz. Ali'yi ilahlaştıran Abdullah ibn Sebe'ye kadar götüren çeşitli araştırmacılar vardır. Çoğu zamanda İsmâiliyye'nin başlangıcı (9. yy'ın ilk yarısı), Ebu'l-Hattab el-Esedî'nin³⁰⁴ bâtinî yorumlamaları ve görüşlerinin etkisiyle, aynı zamanda

³⁰² Gazzâlî, *Fedâihu'l-Bâtıniyye/El-Mustazhirî*, 11.

³⁰³ "İslam Mezhepleri Tarihi V. Koordinasyon Toplantısı, İsmâililik ve Bâtını Zihniyet Çalıştayı", 119.

³⁰⁴ Ebu'l-Hattab'ın doğum tarihi bilinmemekle birlikte ölüm tarihinin 755 ya da 762 olduğu söylenir. Ebu'l-Hattâb el-Esedî, İsmâiliyye düşüncesinin erken teşekkül sürecinde önemli bir figür olarak öne çıkar. Bazı İsmâilî kaynaklar, onu Abdullah b. Meymûn el-Kaddâh ve Hasan Şeyh Abdan'dan sonra gelen en büyük âlimlerden biri olarak kabul etmişlerdir. Onun, Hulûlîler yahut İttihâdiyye olarak anılan düşünce ekolünün önde gelen temsilcilerinden biri olduğu aktarılır. İbnü'l-Esîr, bâtinî tevil yöntemini ilk defa sistematik biçimde uygulayan isimler arasında Ebu'l-Hattâb ile Meymûn b. Deysân'ı zikreder. Nüveyrî ise bâtinî akaidi ilk inşa edenin Meymûn b. Deysân olduğunu, onun da Ebu'l-Hattâb el-Esedî'nin yakın çevresinden biri olduğunu ifade eder. Bu rivayetler, Ebu'l-Hattâb'ın hem bâtinî düşüncesinin kurucu söylemlerine öncülük eden hem de sonradan şekillenen İsmâilî öğretisi üzerinde derin etkiler bırakan merkezî bir karakter olduğunu göstermektedir. Aytekin Şenzeybek,

Batîniyye'nin başlangıcı olarak kabul edilmiştir. İsmailiyye ve Bâtîniyye aynileştiğinden dolayı zaman içerisinde birbirlerinden ayırt edilemeyen bir yapıya bürünmüşlerdir. Bu da Bâtînilik hareketinin net tarihlerini ve önemli fikir adamlarını tespit etmeyi zorlaştırmıştır.³⁰⁵

7. Hareketin Etkili Olduğu Devletler

Bâtînilik'in gizlice kurulup el altından faaliyet gösterdiği noktasından hareket edersek, genel kabule göre Abbasiler Devleti zamanında etkisini gösterip Selçuklular döneminde de nispeten etkili olan "İslam dışı siyasi bir hareket" olarak kabul edebiliriz. Selçuklular Dönemi'nde Bâtînilik'in etkisini sürdürmesinin en büyük sebebi, Sultan Alp Arslan (ö 465/1072) döneminde devletin istihbarat teşkilâtının bizzat devlet başkanının emriyle dağıtılması olmuştur. Selçuklular Şîilik konusunda son derece hassas davrandıklarından Şîilerle olan mücadele devamlılık arz ediyordu. Hafiyelik teşkilatlanmaları ile bîatîni temayül gösteren her türlü propaganda faaliyetleri devlet yöneticilerine anında haber verilmekteydi. Fakat tahta geçen Sultan Alp Arslan farklı ve talihsiz bir karara imza atıp, vezir Nizamülmülk'ün tüm çabalarına karşın; posta teşkilatı ve hafiyeye gibi memurlukların tayinini gereksiz görüp kaldırmıştır. Yeterince takip edilemeyen Bâtînilik, Selçuklu egemenliğindeki bazı bölgelerde kökleşme imkânı bulmuşlardır.³⁰⁶

Bu mezhebin faaliyetleri; Dımaşk, Kûfe, Basra, Bahreyn, Yemen, Cürcân, Horasan, Sicistan, İran, Mısır ve Mağrib'te Bâtîni-İsmailî şahsiyetlerce yaklaşık üç asır yürütüldü. Faaliyetlerini yürüttükleri topraklarda genellikle huzursuzluk ve iktidar karşıtlığı ve kaos kaynağı olmuşlar hatta Selçuklu veziri Nizamülmülk başta olmak üzere birçok yöneticiyi ve sünî alimi öldürmüşlerdir. Selçuklu Devleti'nin etkili siyaseti ve kararlı mücadelesi sonucunda, bu gruplar bağımsız olarak varlık gösterememiş; İsmailiyye çatısı altında faaliyetlerini sürdürmek zorunda kalmış, böylece bîatîni hareketin etkinliği büyük ölçüde zayıflatılmıştır. Moğol istilasıyla birlikte güçlerini iyice kaybeden Bâtînilik; İslam akaidine muhalefet eden çeşitli

"Ebu'l-Hattab el-Esedi ve Hattabiyye Fırkası", *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 15/2 (2015), 90, 111, 112.

³⁰⁵ İlhan, "Bâtîniyye", 5/191, 192.

³⁰⁶ Kaya, "Bâtînilik'in Ortaya Çıkışı, Temel Düşünce Yapıları ve Büyük Selçuklu Devleti'nin Kuruluş Yıllarında ve Sultan Alp Arslan Zamanındaki İlk Faaliyetleri", 298.

inanç ve fırkalar üzerinden günümüze kadar ulaşmıştır. Türkler arasında da bazı Şii-Bektaşî gruplardan bâtını harekete gönül verenlerin olduğu kabul edilir.³⁰⁷

Bâtınilerin gücünün kırılması noktasında Sünnî düşünceyi güçlendirmek için önemli bir adım atılmış ve Büyük Selçuklu Veziri Nizâmülmülk'ün gayretleri sonucu Nizâmiye Medreseleri açılmıştır. Bu medresenin faaliyetleri, Bâtınilerin etkisini yok etme adına bir dönüm noktası olmuştur.³⁰⁸

8. Görüşleri ve Davette Kullandıkları Uslûp

Genellikle yönetimi ve İslam inançlarına muhalif olmayı hedefledikleri için “gizlenmeyi ve gizliliği” tercih eden gruplardır. Bâtını teşkilatlanma grubun en üst düzey görevlisi İmam, sonra Hüccet, sonra Dâiler ve Bâtıniyye'ye giren kişiler olarak mü'min-i müsteciblerden oluşur.³⁰⁹

Temel düşünceleri İslam'ın belli başlı esaslarını yok saymaya veya bunları yeniden yorumlamaya dayalı olan Bâtıniler'in doktrinleri iki farklı minval üzeredir. Birincisi; mana tevilî iken diğeri Hurufî te'vildir. Mana tevilinde ayetleri bâtını anlamda yorumlamak vardır. Hurufî tevilde ise ayetlerin harf sayısına ya da ebced hesabına göre yorumlaması yapılır. Bâtını tevilleri sadece kendi imamları bilebilir çünkü bu gizli bir ilimdir ve herkese açık değildir. Bu manaları imamdan öğrenen kimseler ayetlerin zahirlerine uymaz, görünen anlamlara uymayı terkederler. Çünkü bâtını anlama vâkıf olmayanlar zahire uymalıdır. Bâtıniyye'ye atfedilen çeşitli görüşleri şu şekilde özetleyebiliriz:

a) Bilgi Problemi: Hakiki bilginin kaynağı insanlara gerçeği öğreten masum imamlardır. Akıl ve duyular güvenli kaynaklar değildir.

b) Ulûhiyyet: Ayet ve hadislerde zikredilen isimler, sıfatlar ruhâni ve cismani sınırları belirler oysa Tanrı imamların bedeninde tecellî edip, evreni onlar aracılığıyla idare eder.

³⁰⁷ İlhan, “Bâtıniyye”, 5/192; Seher Kayaalp Köksoy, *Hamdullah El-Müstevfi'nin Tarih-i Güzâde Adli Eserine Göre Selçuklular Zamanında Bâtınilik* (Kırıkkale: Kırıkkale Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 76, 77.

³⁰⁸ Kaya, “Bâtıniler'in Ortaya Çıkışı, Temel Düşünce Yapıları ve Büyük Selçuklu Devleti'nin Kuruluş Yıllarında ve Sultan Alp Arslan Zamanındaki İlk Faaliyetleri”, 302.

³⁰⁹ İlhan, “Bâtıniyye”, 5/192.

c)Nübüvvet, imamet: Peygamber natık, imam ise samittir. Natık konuşan, ifade eden anlamına gelirken; sâmit susan manasındadır. Nebi dinin emir ve hükümlerini zâhirî bir kelama dönüştürüp muhataplarına bildirirken, imam bâtını teviller yaparak bu hükümlerin gerçek manalarını açıklar.³¹⁰

Bâtını (gizli) bilgi, zâhiri (açık) bilgi içinde gizlenmiştir ve sıradan insanların bu bilgiye ulaşması mümkün değildir. Bâtını bilgiye yalnızca Allah tarafından özel olarak seçilmiş olan kişiler ulaşabilirler. Bu kişiler, Allah'ın onlara verdiği ilahi nur veya güç sayesinde zâhirin ötesindeki bilgiye ulaşırlar. Sıradan insanların kurtuluşu, bâtının bilgisine sahip olan kimselere itaat etmektir.³¹¹

Ayrıca Bâtıniyye'nin benimsediği kâinatın bağlı bulunduğu sistem, peygamberler ve imamlarda da geçerlidir. Bu görüşe göre yedili bir silsile devam eder, biri sona erince diğer yedili devreye geçilir. Peygamberlerin insanlara birbirlerinden farklı emir ve yasaklar getirerek, kendi aralarında çeliştiklerini; güzel olan ve nefsin hoşlandığı bazı şeyleri yasakladıklarını, yapılması zor olan emirler getirerek gereksiz yükümlülükler yüklediklerini söylerler. Bütün bu emir ve yasakları değiştiren veya iptal edip yürürlükten kaldıracak olan kişi ise masum imamlardır. İmamlar aslında uluhiyyetin beden kalıbına girdiği (tecellî) şahsiyetlerdir.³¹²

Bir önceki paragrafta değindiğimiz yedili sistem zamanla yedi harf ile ilişkilendirilmiş ve Hurûflikle ilişkilendirebileceğimiz etkiler görülmüştür. Örneğin; İsmaililikte, ilahi âlemin yedi kattan oluştuğu inancı temel bir öğretilerdir. İlahi âlemin yedi katı, maddi evrene de yedi kat olarak yansır ve bu katların her biri bâtını sırlar içerir. Bu sırlar dönemlerine uygun olarak açıklanacaktır. Bu öğretiye göre, Kûnî ve Kader (ilahi âlemin ve yeryüzüne yansıyan maddi âlemin kaynağı kabul edilen ilk iki varlık) isimli ilk iki varlık, yedi harften oluşur: Kef, Vav, Nun, Ya, Gaf, Dal ve Ra. Bu harfler, aynı zamanda ilahi âlemin yedi katını sembolize eder ve her kat, bir harf ile ilişkilendirilir. Yedi kat ilahi âlem, yeryüzüne yedi kat gök olarak yansır, yeryüzündeki kurtuluş mücadelesi de yedi farklı devrede gerçekleşir.³¹³

³¹⁰ İlhan, "Bâtıniyye", 5/192, 193.

³¹¹ Ali Avcu, "Bâtınî Din Anlayışının Epistemik Temelleri", *Kur'an'ın Bâtınî ve İşârî Yorumu* (Kur'an'ın Bâtınî ve İşârî Yorumu, İstanbul 29 Mayıs Üniv.: Kuramer Yayınları, 2018), 28.

³¹² İlhan, "Bâtıniyye", 5/193; Yaltkaya, *Bâtînilik*, 128-137.

³¹³ Ali Avcu, "Bâtınî Ekolleri Anlamada Anahtar Bir Kavram: Ezille/Gölgeler Nazariyesi", *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 20/2 (2016), 118.

Her bir harf, belirli bir dönemi temsil eden peygamberi veya şahsiyeti sembolize eder. Örneğin, Kef harfi Hz. Âdem'i, Vav harfi Hz. Nuh'u, Nûn harfi Hz. İbrahim'i, Ya harfi Hz. Musa'yı, Gaf harfi Hz. İsa'yı, Dal harfi Hz. Muhammed'i ve Ra harfi de Nâtık ve Kâim olarak Muhammed b. İsmail'i temsil eder. Her peygamber kendi dönemi boyunca, sadece ait olduğu katın ve o katın sırlarının bilgisine sahip olmuştur. Gönderilen kutsal kitaplar o âlemin sırlarını yansıtan maddi gerçeklikler içerirler. Fakat bu gerçeklikler zâhiridir, bâtni gerçeklikleri idrak etmek zorunludur. Mehdî olarak kabul edilen Muhammed b. İsmail ortaya çıktığında ise” ra” harfinin sırlarına vakıf olup, ilahi âlemin tüm sırları açığa çıkmış olacaktır.³¹⁴

d) Ahiret: Âlem hem ezeli hem de ebedidir. Kıyametin kopması ile kastedilen şey; zamanın imamının çıkıp yeni bir şeriatı insanlara tebliğ etmesidir. Ölen kişilerin bedeni toprağa karışıp aslına döner, ruhu ise ya sürekli başka bedenlere girerek dünyada kalır ya da iyi ruhlarla birlikte olur.³¹⁵ Bu görüşleri Hinduizm, Budizm ve Gnostisizm'de kabul edilen “reenkarnasyon” anlayışla birebir örtüşür. Cennet dünyada mutlu yaşamayı, cehennem ise sıkıntılı bir yaşamı ifade eder.³¹⁶

e) İbaha: Bâtınlıkta, dini yükümlülüklerin sadece zâhirî (dışsal) anlamları vardır ve bunlar halk tarafından yerine getirilmelidir çünkü onlar bâtni bilgiye sahip değildir. Ancak bâtni anlamları öğrenenler, bu yükümlülüklerden muaf tutulur. Çünkü Bâtınlık, dini emirlerin bâtni (içsel) anlamlarını kabul etmeyi gerektirir. Örneğin, namaz kılmak imam ve yardımcılara itaat olarak anlaşılırken, oruç tutmak imamın sırlarını korumak, hacca gitmek imamı ziyaret etmek, zekât vermek ise ilim dağıtmak anlamına gelir. Dürzîliğin inanç ve ahlaki yönüyle ilgili olan “Hisâl” ve “Vesâyâ”³¹⁷ (yedi esas) yaklaşımı, Bâtınlığın ibaha anlayışını açıkça yansıtan içeriklere sahiptir. Bu ilkeler, bâtnîliğin klasik ibadetleri içsel anlama dönüştürme eğilimini kurumsallaştırırken, Dürzîliğin hem İsmâilî kökenli yapısını hem de inanç sistemine dair yaklaşımlarını ortaya koyar. Bu görüşleri özetleyecek olursak,

³¹⁴ Avcu, “Bâtınî Ekolleri Anlamada Anahtar Bir Kavram: Ezille/Gölgeler Nazariyesi”, 118, 119.

³¹⁵ İlhan, “Bâtıniyye”, 5/193.

³¹⁶ İlhan, “Bâtıniyye”, 5/193.

³¹⁷ Daha geniş bilgi için bkz. Aytekin Şenzeybek, “Dürzî Kutsal Metinleri İçerisinde Yer Alan Bazı Risalelerin Tasnif Ve Tahlili”, *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 29/29 (2010), 199-226; Aytekin Şenzeybek, *Resâilü'l-Hikme'ye Göre Dürzî İnanç Esasları* (Konya: Selçuk Üniversitesi, Doktora Tezi, 2008), 307-331; Aytekin Şenzeybek, *Ana Kaynaklarına Göre Dürzilik* (Emin Yayınları, 2012).

namazın yerini, yalnızca mezhep mensupları arasında geçerli kabul edilen, doğru sözlülük (sıdk) ilkesi alırken; zekât yerine din kardeşlerini koruma ilkesi getirilmiş ve bu, sadece mezhep içi dayanışmayı esas almıştır. Oruç, Hâkim-Biemrillâh'tan önceki inanç ve uygulamaların geçersizliğini savunan “var olmayana ibadetten vazgeçme” anlayışıyla karşılanmıştır. Hac ibadeti, geçmiş peygamberleri reddetmeyi ve onları iblîs ya da azgın olarak nitelendiren bir yaklaşımla yer değiştirmiştir; bu bağlamda Dürzîliğin, İsmâîlîlik'teki “nâtık” ve “esas” kavramlarını da şeytanî unsurlar olarak gördüğü ifade edilir. Kelime-i şehâdetin yerine, Hâkim'i her çağda tek ve mutlak ilâh olarak tanıma ilkesi geçmiştir; bu inanç ise takıyye gereği dış dünyada gizlenebilir, hatta sözlü olarak inkâr edilebilir. Cihadın karşılığı olarak Hâkim'in tüm fiillerine sorgusuz rıza göstermek; velâyetin karşılığı olarak ise Hâkim'in hükmüne mutlak boyun eğmek ilkesi getirilmiştir.³¹⁸

İbaha öğretisine göre, akıl ve mantıkla çelişen zâhiri dinî yükümlülükler terk edilmelidir. Ayrıca, haram olan bazı kavramlar (zina, domuz eti, şarap, kumar) bâtını anlamlarla açıklanır ve sembolik olarak farklı figürlere işaret eder. "Zina" başkasına sır vermektir. "Domuz eti" münafık anlamına gelir. "Şarap" Hz. Ebû Bekir, "kumar" ise Hz. Ömer olarak sembolleştirilmiştir.³¹⁹

f)Takıyye: İlk ortaya çıkışına ve gizliliğin sebebine bakacak olursak; devletlerin uyguladığı baskı ve şiddet karşısında Şii fırkalar muhtemelen varlıklarını muhafaza etmek için takıyye prensibini benimsediler, tedbir amaçlı olarak geliştirilen prensip zamanla Şia'nın itikadi bir inancı haline geldi. Bazı fırkalar çeşitli şehirlerde takıyye uygulayarak faaliyetlerini gizli bir şekilde devam ettirirken ilk İsmaililer ve Karmatiler merkezi otoritenin zayıf olduğu kenar eyaletlerdeki şehirlerde ve kırsal bölgelerde takıyyeyi daha sert bir uygulayarak faaliyetlerini devam ettirdi.³²⁰ Bâtınilige davetin ilk basamağını rızık (yemleme) ve teferrüs (avlama) yöntemleri oluştururdu.³²¹

³¹⁸ Mustafa Öz, “Dürzîlik”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul, 1994), 10/39-41.

³¹⁹ İlhan, “Bâtıniyye”, 5/193.

³²⁰ Aytekin Şenzeybek, “Günümüz İslâm Dünyasında Ortaya Çıkan Mezhep Kaynaklı Sorunlar ve Tarihsel Kökenleri”, *Türk İslâm Medeniyeti Akademik Araştırmalar Dergisi* 15/30 (27 Mart 2020), 227.

³²¹ Gazzâlî, *Fedâihu'l-Bâtıniyye/El-Mustazhirî*, 13; İçme, *Bâtınilik ve Ortaçağ İslam Dünyasına Etkileri*, 17; İlyas Yazar, “Bâtınilik Üzerine Bir İnceleme” (2021).

Davet yöntemlerini gizlilikle uygulamaya koyup, takıyyeyi bir hayat felsefesi olarak kabul eden gruplar, bu itikadi inancın temel kabullerini de zamanla şu şekilde belirledi: Bâtini bilgiler herkese açıklanmamalıdır. Bâtiniyye'ye davet edecekleri kişileri seçerken; dini bilgisinin az olmasına, genellikle insanlara muhalif davranmayı prensip edinenlere, sahabeler hakkında ileri-geri konuşmaktan çekinmeyenlere, kutsal bilgileri şüpheyle karşılayanlara ve suç işlemekten korkmayan kimselere odaklanılır.³²² Uygun kişi bulununca da görüşler hemen açıklanmaz, onunla dostluk geliştirilip güveni kazanılmaya çalışılır (te'nîs). Hatta Bâtiniyye'ye davet edilecek kişinin severek yaptığı ibadetler, şeriatında bulunan işler o kimsenin göreceği tarzda yerine getirilir. Bu bilinçli ve stratejik olarak güven kazanma taktiğidir. Bu süreçte dâî, dindar ve zahit bir görüntü sergileyerek muhatabın ilgisini çekmeye çalışır. Örneğin, ev sahibinin yokluğunda gece ibadetleriyle meşgul olur; teheccüd namazı kılar, uzun süre ağlayarak dua eder. Her ne kadar ibadetlerini gizli bir şekilde yerine getiriyor izlenimi verse de, bunu ev sahibinin dikkatini çekecek biçimde bilinçli olarak icra eder. Dâî, bu sayede hem samimi bir dindarlık imajı oluşturur hem de muhatabının güvenini kazanır. Eğer muhatabı bu davranışlara tanık olursa, dâî hemen ibadetlerini gizlemeye çalışan bir tavır takınır; böylece gösterişten uzak ve ihlâslı bir mü'min imajı daha da pekiştirilmiş olur. Tüm bu davranışlar, muhatabın kalbini kazanmak, güven duygusunu pekiştirmek ve nihayetinde onu bâtinî düşüncelere hazırlamak amacıyla planlanmış sistematik yaklaşımlardır.³²³

Sonraki aşama onda merak uyandıracak sorular sorup (teşkîk) dini meselelerde şüpheye düşmesini sağlamaktır.³²⁴ Bu yöntemin ilk adımı, şeriatın zahirî hükümlerindeki hikmetlerin sorgulanmasıdır. Dâî, özellikle müteşâbih ayetlerin anlamı üzerine sorular yönelterek muhatabın zihninde belirsizlikler oluşturur. Örneğin; Kur'an'daki hurûf-u mukattaa harflerinin anlamını sorgular ve bu ifadelerin sadece lafzi bir süs mü yoksa derin sırlar mı içerdiğini düşündürmeye çalışır. Benzer şekilde bazı şer'î hükümler de hedef alınır. Hayız hâlindeki kadının namazı kaza

³²² İlhan, "Bâtiniyye", 5/193.

³²³ Gazzâlî, *Fedâihu'l-Bâtiniyye/El-Mustazhirî*, 14.

³²⁴ Teşkîk: "Te'nîs basamağından sonra dâînin, daveti kabul eden kişinin samimi olarak bağlandığı hususlardaki inancını sarsacak şekilde değiştirmeye gayret etmesi demektir." Gazzâlî, *Fedâihu'l-Bâtiniyye/El-Mustazhirî*, 15.

etmemesi ama orucu kaza etmesi gibi meseleler üzerinden dinin rasyonelliği sorgulanır. Ayrıca Kur'an'da yer alan sayıların anlamı da şüphe konusu yapılır: Cennetin kapılarının sekiz,³²⁵ cehennem yedi olması; “On dokuz bekçi” ayeti³²⁶ gibi ifadeler, lafzi mi yoksa sembolik mi olduğu yönünden tartışmaya açılır. Bu sorular aracılığıyla Kur'an'ın lafzının ötesinde, yalnızca ilimde derinleşenlerin bilebileceği gizli anlamların varlığı iddia edilir.³²⁷

Şüphe oluşturma yalnızca ayetlerle sınırlı kalmaz; kozmolojik ve biyolojik unsurlar da bu stratejiye dâhildir. Yedi kat gök, on iki burç, insan bedenindeki yedi boşluk gibi örnekler sayısal sembolizmle ilişkilendirilir ve bu yapıların “Muhammed” ismiyle şekilsel bir benzerlik taşıdığı öne sürülür. Böylece görünen her şeyin ardında ezoterik bir anlam olduğu düşüncesi pekiştirilir. Son aşamada davetçi, muhatabında sadece dış dünyaya değil, kendi benliğine karşı da şüphe uyandırır. Kişi, kendisinde ve çevresinde olup bitenlerin görünürde kalmadığına; her şeyin arka planında gizli hakikatler bulunduğuna inandırılır. Bu inancı uyandırmak, batinî davetin özüdür. Böylece kişi, bu sırları öğrenme arzusu ile davetçiye daha fazla bağlanır ve nihayetinde zahirî din anlayışından koparılır. Şüpheye düştüğü konuları açıklamasını istediği vakit dâî onu rahatlatmaz, bazı hususları saklar ve muhatabın gözünü korkutarak yaptığı işi büyük gösterip acele etmemesini telkin eder (ta'lik).³²⁸

Diğer aşama ise muhataba, sırların gizlenmiş olduğunu söyleyip, onu güvenli bir şekilde koruyacak kimselere söyleyeceğini ifade etmektir. Bunun yolunun ise Allah adına ahd ve misak almaktan geçtiğini söyler. Allah'ın ahd olarak Peygamberlere vahiy indirdiğini hatırlatır, bu aşamada muhatap yemin etmek istemezse onu bırakırlar. Eğer kabul edip yemin ederse³²⁹ ilâhi sırlar ona söylendikten sonra hiç kimseyle paylaşmayacağı ve bu bilgiyi ömür boyu koruyacağını garanti alınır. Herkesin sevgisini kazanan İslam âlimlerinin de “bâtını” olduğu yalanıyla kandırılır. İbadetlerle artık yükümlü olmadığı, sırlara

³²⁵ “0 gün Rabbinin arşını onlardan başka sekiz tanesi yüklenir.” Hâkka, 69/17.

³²⁶ “Orada on dokuz bekçi vardır.” Müddessir, 74/30.

³²⁷ Gazzâlî, *Fedâihu'l-Bâtiniyye/El-Mustazhirî*, 15.

³²⁸ Gazzâlî, *Fedâihu'l-Bâtiniyye/El-Mustazhirî*, 15, 16.

³²⁹ Râb: “Diliyle hiçbir zaman bozamayacağı, bozmaya cesaret edemeyeceği en ağır yemin ve en büyük ahidlere bağlamasıdır.” Gazzâlî, *Fedâihu'l-Bâtiniyye/El-Mustazhirî*, 17.

eriştiği telkin edilir.³³⁰ Yemin ve ahd alınmasından sonra sırları cömertçe açıklamazlar, tedricî bir metod benimserler (tedlis). Muhataba öncelikle halk arasında yaygın, kolaylıkla kabul edilebilecek açık şeyler sunulur. Sonra yavaş yavaş bu konulardan batıl hükümler çıkarması sağlanır (telbis).³³¹

9. Etkisini Kaybetmesi

Bâtınlık siyasi etkisini 12. yüzyılda yitirdiği halde, düşüncesel bağlamda özellikle tasavvuf cephesinde tesirlerini sürdürmüştür. Yeni Eflatuncu ve Pisagorcu felsefelerle uyuşan bu hareket tasavvuf literatürüne, Hurûfîlik, Bektaşîlik gibi akımlar tarafından sokulmuştur. Şii mezheplerden Nusayrîlik, Bâbilik ve Dürzîlik'e etki edip hala varlığını sürdürmeye devam eden Bâtıniyye özellikle İsmailiyye ile bütünleşmiştir.³³²

Bâtınlık hareketine sadece siyasi bir cepheden bakmanın yanlış ve eksik olduğunu öne süren araştırmacılar vardır. Çünkü bu bakış açısı, onların siyasi yönünü ön plana çıkardığı için bâtını düşünce sisteminin şifrelerini çözmeye engel olmaktadır. Bâtınlığı siyasi olması yanında dini anlama biçimi olarak görmek ve onların üretmiş oldukları öğretilerin dinamiklerini tespit etmek çok önemlidir. Ancak bu sayede Bâtınlık hareketleri doğru anlaşılacaktır. Çünkü bu düşünce, İslam öncesi kadim kültürlerle dayanan zengin bir ifade biçimidir.³³³

³³⁰ İlhan, "Bâtıniyye", 5/193; Gazzâlî, *Fedâihu'l-Bâtıniyye/El-Mustazhirî*, 16, 17.

³³¹ Gazzâlî, *Fedâihu'l-Bâtıniyye/El-Mustazhirî*, 18, 19.

³³² İlhan, "Bâtıniyye", 5/194.

³³³ Avcu, "Bâtınî Ekolleri Anlamada Anahtar Bir Kavram: Ezille/Gölgeler Nazariyesi", 129.

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

ANADOLU'DA BÂTİNİLİK HAREKETLERİ

Bâtînîlik, Büyük Selçuklu Devleti'nin kuruluşundan itibaren yalnızca bir mezhep farklılığı değil, aynı zamanda devletin istikrarını tehdit eden ideolojik ve siyasî bir unsur olarak faaliyet göstermiştir. Tuğrul Bey döneminden itibaren Sünnî-Abbasî hilâfetiyle ittifak kuran Selçuklu yönetimi, Şîî-Fâtımî propagandasına karşı hem askerî hem de ilmî tedbirler almıştır.³³⁴

Fâtımîler ise bu dönemde Batınîliği sadece bir inanç sistemi olarak değil, aynı zamanda yayılmacı bir devlet politikası biçiminde örgütleyerek, Selçuklu Devleti'nin hâkimiyet sahalarına da nüfuz etmeyi hedeflemişlerdir. Bu karşılıklı mücadele ortamı, ilerleyen yıllarda Anadolu topraklarında etkisini gösterecek mezhebî ve siyasî fay hatlarının ilk nüvelerini oluşturmuştur.³³⁵

1. Anadolu'da Bâtînîlik ve Etkileri

İsmaililik ve onun alt kollarından biri olan Karmatilik gibi bâtını hareketler, İslâm inancına bağlılıkları azaltmak ve siyasî hâkimiyeti ele geçirmek amacıyla farklı kimlikler altında faaliyetlerini sürdürmüşlerdir. Takibata uğradıklarında yeni isimler ve maskelerle yeniden teşkilatlanarak fikirlerini yaymayı hedeflemişlerdir. Bu bağlamda Anadolu coğrafyası, gerek sosyal ortamı gerekse düşünsel ve kültürel etkileşimlere açık olması nedeniyle bu tür hareketler için elverişli bir mekân sunmuştur. Özellikle Babaîler isyanı, Ahîlik teşkilatı, Hurufîlik ve Bektâşîlik gibi hareketlerin kökenleri, büyük ölçüde Bâtîniyye etkilerine dayandırılabilir. Bununla birlikte, her bir hareketin kendi yapısından kaynaklanan ikincil sebeplerinin de olduğu göz ardı edilmemelidir.³³⁶

Bâtîni unsur ve grupların “tasavvuf perdesi” altında faaliyet göstermeleri ve “panteist” bir görünüme bürünmeleri, bu hareketlerin karakteristik bir özelliği olmuştur. Anadolu'daki Bâtînîlerin önemli bir kısmı, Suriye ile olan ticari ve fikri etkileşimler sebebiyle bu bölgeden gelmiştir. Tasavvuf adı altında faaliyet gösteren

³³⁴ Kaya, “Bâtînîler'in Ortaya Çıkışı, Temel Düşünce Yapıları ve Büyük Selçuklu Devleti'nin Kuruluş Yıllarında ve Sultan Alp Arslan Zamanındaki İlk Faaliyetleri”, 297.

³³⁵ Kaya, “Bâtînîler'in Ortaya Çıkışı, Temel Düşünce Yapıları ve Büyük Selçuklu Devleti'nin Kuruluş Yıllarında ve Sultan Alp Arslan Zamanındaki İlk Faaliyetleri”, 297.

³³⁶ Köprülü, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, 206, 207 34. dipnot açıklaması.

bu gruplar, Hülagü'nün Alamut Kalesi'ni fethederek İsmailileri dağıtmasının ardından kaçan bâtını gruplarla da desteklenmiştir. Bu durum, Anadolu'nun bâtını hareketler için stratejik bir merkez ve uygun bir zemin haline gelmesine katkıda bulunmuştur.³³⁷

İslam Mezhepleri Tarihi Anabilim Dalı V. Koordinasyon Toplantısı İsmâililik ve Bâtını Zihniyet Çalıştayı Müzakere konuşmalarında, Prof. Dr. Sıddık Korkmaz, Bâtınî düşüncenin Mekke ve Medine'de tutunamayıp daha çok Irak ve İran gibi bölgelerde güçlendiğini söylemiştir. Bunun sebebinin Mekke ve Medine toplumunda nasrlara daha çok önem verilmesi; Irak ve İran'da etkili olma sebebinin ise bu bölgelerde Zerdüştlük gibi bölgenin kadim kültürlerinin etkili olması olarak ifade etmiştir.³³⁸

Anadolu'da etkili olan Ahîlik teşkilatının da Bâtiniyye'yle ilgi ve bağlantısının bulunduğu *Fütüvvetnâme* adlı eserde yer almaktadır. Eserde Mevlânâ'dan ve Nâsır Hüsrev'den bâzı nakillerde bulunan yazar Ahîlik teşkilatı ve Bâtınlık arasında çeşitli ortak noktalar bulunduğunu belirtmiştir. Örneğin; Ahîlik teşkilatında “yol kardeşliği” ve bir “yol atası” kavramı, geçilen derecelerin belirli şartlara dayalı olması ve bu derecelerin gizli sırlar barındırması, bu yapının bâtını karakterini güçlendiren unsurlar olarak görülmektedir. Fuad Köprülü'ye göre 14. yüzyılın sonlarında Ahîliğin Bektâşîlik adıyla Hacı Bektaş Veli'ye isnat edilmesi olasıdır. Çünkü Ahîlik ve Bektâşîlik arasında âyin ve erkân benzerlikleri bu bağlantıyı destekler mahiyettedir.³³⁹ Babaîlik, Abdallık, Bektaşîlik, Hurûfilik, Kızılbâşlık, Kalenderîlik ve Hayderîlik gibi birçok mezhep ve tarikat, Bâtiniyye geleneği çerçevesinde şekillenmiş gruplar arasında yer almıştır.³⁴⁰ Tarikatlerin birbirini etkilediğine Mevlevilik ve Bektaşîlik'te gördüğümüz gülbank benzerliklerini de örnek verebiliriz. Mevlevi adap ve erkânında yer alan; “Vakt-i şerif hayrola, hayırlar fethola, şerler defola, Allah'u azimü'ş-şan ism-i zâtının nuruyla kalplerimizi pür nûr eyleye, demler, safalar ziyade ola, dem-i Hazret-i Mevlâna, sırr-ı Şems-i Tebrizî, kerem-i İmâm Ali, Hû diyelim. Ve herkes şeyhle

³³⁷ Köprülü, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, 206, 207 34. dipnot açıklaması.

³³⁸ “İslam Mezhepleri Tarihi V. Koordinasyon Toplantısı, İsmaililik ve Bâtını Zihniyet Çalıştayı” (Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2014), 115.

³³⁹ Köprülü, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, 215 43. dipnot açıklaması.

³⁴⁰ Köprülü, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, 337.

beraber nefes mikdarınca, 'Hû' derdi."³⁴¹ Mevlevilik'te birçok örneğini gördüğümüz bu gülbanklar tarikatlerin birbirini ne denli etkilediğinin net bir kanıtıdır.

Mikail Bayram'a göre Mevlâna ve manevi hocası Şems-i Tebrizi'nin, Hacı Bektaşî Veli ile araları iyi değildir. Hatta aralarındaki bu çekişmeler eserlerinde dile getirilmiştir. Aralarındaki itişmenin sebebi olarak Mevlevi-Bektaşî tarikatı nüfus mücadeleleri de bilinen bir gerçektir.³⁴² Ayrıca Moğolların, Mevlânâ'yı "şeyhü's-şuyûh" (şeyhlerin şeyhi) kabul ederek onurlandırmaları ve bu durumu siyasî bir haklılık aracı olarak görmeleri; Anadolu'daki tüm şeyh ve Ahî gruplarını merkezi bir otoriteye bağlamaya yönelik çabaları, özellikle bağımsız hüviyetlerini yitirmek istemeyen Türkmen şeyhleri arasında hoşnutsuzluk yaratmıştır. Bu tepkisel duruşun ön saflarında bulunan kişilerden biri de Hacı Bektaş-1 Veli olmuştur.³⁴³

Günümüzde Hacı Bektaş-1 Veli tarafından kurulduğuna inanılan Bektaşîlik; Melâmilikten doğmuş ve Şamanilik, Hurûfilik, Bâtnilik etkilerini İslam tasavvufunun geniş potası içinde eritip yepyeni bir hüviyetle ortaya koyan bir akımdır.³⁴⁴ Aynı dönemde yaşamış olmaları sebebiyle Hacı Bektaş-1 Velî, Şems ve Mevlânâ'nın düşünsel düzlemde birbirlerini etkilemeleri doğaldır. Şems ile Hacı Bektaş-1 Velî'nin tanışıklığını daha erken dönemlere götüren bilgilere de kaynaklarda rastlanmaktadır. Şöyle ki İsmail Kaygusuz: Şems'in Kuhistan yöneticiliği sırasında tanıyıp bizzat yetiştirdiği ve kendisine bağlı bâtini daî'si olarak görevlendirdiği Hacı Bektaş Veli'yi, Mevlâna'yla buluşmak için Anadolu'ya geldiğinde ziyaret ettiğini söyler. Belki de asıl amaç "Mevlâna'yı kent surlarının dışına çıkartıp geniş halk kitleleriyle buluşmasını sağlamaktır." diye de ekler.³⁴⁵ Eğer söz konusu bilgiler tarihî gerçekliğe dayanıyorsa, Şems-i Tebrizî ile Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî'nin Hacı Bektaş-1 Velî ile dostane ilişkiler içerisinde oldukları anlaşılmaktadır. Ancak bu durum dikkate alındığında, Mevlânâ'nın Hacı Bektaş'a yönelik olarak sert ve eleştirel söylemlerde bulunmasının sebepleri sorgulanmaya açıktır. Bunun sebebini

³⁴¹ Gölpınarlı, *Mevlâna'dan Sonra Mevlevilik*, 412.

³⁴² Ömer Lütfi Barkan, "İstila Devirlerinin Kolonizatör Türk Dervişleri ve Zaviyeler" 5 (Yaz 2015), 17 14. dipnot açıklaması.

³⁴³ Namık Sinan Turan, "Selçuklu ve Osmanlı Anadolu'sunda Ahiliğin Sosyo-Ekonomik Gelişim Süreci", ts. (Erişim 11 Eylül 2023), 164.

³⁴⁴ Azize Aktaş Yasa, "Selçuklu Konya'sında Tasavvufî İlginin Bir Göstergesi Olarak Türbeler", *Türkistan'dan Balkanlara Türk Sufizmi* (İstanbul: Paradigma Akademi, 2021), 59.

³⁴⁵ Kaygusuz, "Şemsi Tebrizi'nin Gerçek Kimliği, Mevlâna İlişkisi ve Ölümü Üzerinde Yeni Görüşler" (Görüşme 2011), 125.

Mikail Bayram şu şekilde tespit ettiğini söyler: Mevlâna ve Şems'in şiddetle muhalif olduğu, aralarında çekişmelerin yaşandığı Evhadüddin-i Kirmani'nin kızı ve Şems'in de Mevlâna'nın da hoşlanmadığı "Cuha" diye hitap ettikleri Ahi Evran'ın³⁴⁶ karısı Fatma Bacı, (Anadolu'da Bacıyan-ı Rûm teşkilatı kurucusu) eşi Ahi Evran öldürülünce Hacı Bektaş-i Veli'ye sığınmıştır. Fatma Bacı, dönemin önemli sûfîlerinden Evhâdüddîn-i Kirmânî'nin kızı ve Ahîlik teşkilâtının kurucularından Ahi Evran'ın eşi olması bakımından dikkat çeken bir şahsiyettir. Hem babası hem de eşiyle ilişkileri gergin olan Mevlânâ'nın, Şems-i Tebrîzî'nin ölümünden sonra da bu olumsuz tutumunu sürdürdüğü anlaşılmaktadır. Bu durum, dönemin bazı tasavvuf çevreleri arasında var olan fikir ayrılıkları ve mesafeli ilişkilerle açıklanabilir.³⁴⁷

Makâlât okumalarımızda da bu isim yer yer kullanılmış, "Cuha" veya "Çuha" şeklinde isimlendirilmiştir. Kitabın çevirisinin sonunda, mütercimim eklediği kişi adları bölümünde, kitapta ismi geçen bu kişinin, Araplar'ın Nasreddin Hocası olarak tarihte yer aldığı, tuhaf halleri ve komiklikleriyle ün salan Kûfeli bir kalender olduğu yazılmıştır. *Makâlât*'ta Cuha ile ilgili Şems'in verdiği örnek hepimizin bildiği Nasreddin Hoca fıkralarından birisidir: "Onlar bana nereden çattılar da, 'Bu velidir veya veli değildir,' diye tartışmaya başladılar? Ben veli olayım, olmayayım sana ne? Nasıl ki Çuha'ya '-Hele şu tarafa bak dediler, tepsiler götürüyorlar.' Çuha şu cevabı verdi: '-Bize ne?' '-Ama sizin eve götürüyorlar,' deyince; '-O halde size ne?' dedi. Ben de şimdi '-Size ne?' diyeceğim. İşte bu sebeptendir ki halktan çekinmekteyim."³⁴⁸ Ayrıca Şems kitabının farklı bir sayfasında Cuha'nın kurnaz bir kimse olduğundan bahsetmiştir.³⁴⁹

Büyük Selçuklular'ın kuruluş yıllarından itibaren Bâtınîliğe karşı yürüttüğü siyasî ve fikrî mücadele, yalnızca merkezî coğrafyalarla sınırlı kalmamış; zamanla Anadolu sahasına da yansımıştır. Abbasî hilâfetiyle kurulan ittifak çerçevesinde Şîî-Bâtınî akımlara karşı geliştirilen Sünnî merkezli politikalar, Nizâmiye Medreseleri gibi kurumlarla desteklenerek ilim ve eğitim yoluyla sistemli hâle getirilmeye çalışılmıştır. Bu mücadelenin Anadolu'daki izdüşümü, özellikle Selçukluların

³⁴⁶ Bayram, *Sosyal ve Siyasi Boyutlarıyla Ahi Evren-Mevlânâ Mücadelesi*, 49, 50.

³⁴⁷ Bayram, *Sosyal ve Siyasi Boyutlarıyla Ahi Evren-Mevlânâ Mücadelesi*, 126, 215, 278.

³⁴⁸ Tebrizi, *Makâlât*, 32.

³⁴⁹ Tebrizi, *Makâlât*, 94.

bölgeye yerleşme sürecinde belirginleşmiş, Fatimî dâîlerinin propagandaları, bölgedeki sünnî gelenekten farklı dini anlayışlarla temas kurarak yeni biçimler almıştır. Bâtınîlik, Anadolu'da yalnızca bir inanç alternatifi değil, aynı zamanda mevcut otoriteye karşı gelişen sosyo-politik tepkilerin taşıyıcısı haline gelmiş; özellikle taşra bölgeleri gibi uç sınırlar aracılığıyla köklenmiştir. Selçuklu Devleti merkezîyetçiliğinin zayıfladığı dönemlerde bu akımlar daha da görünür hâle gelmiş, yer yer Kalenderîlik gibi yapılarla iç içe geçerek Anadolu'daki bâtinî ve melâmetî unsurlar taşıyan dinî oluşumların şekillenmesinde rol oynamıştır. Kuruluş döneminden itibaren Selçuklular'ın Sünnîliği güçlendirme yönündeki politikaları Sultan Alp Arslan'dan sonraki hükümdarlar zamanında da etkisini göstermiş ve Bâtınî/İsmâilî propagandaya karşı da fikrî mücadele zemini oluşturulmuştur.³⁵⁰ Anadolu'daki Bâtınî hareketlerin etkisiyle şekillenen oluşumlar arasında Hurûfilik özellikle dikkat çekici bir yere sahiptir. Bu nedenle çalışmamızda, Hurûfiliğin tarihsel arka planı ile birlikte Anadolu'daki gelişimi ve Şems-i Tebrizî üzerindeki olası etkileri ele alınacaktır.

2. Hurûfilik

Hurûfilik, literatürde “ilmü'l-hurûf” olarak da ifade edilen bu kavram, gizli anlamlar içerdiği düşünülen harflerin insanda ve tabiatı etkisine dair inancı ifade eder.³⁵¹ Fazlullah-ı Hurûfî (ö 796/1394) tarafından 14. yüzyılda İran'da kurulmuş, izleri 17. yüzyıla kadar Anadolu ve Balkanlarda takip edilebilen mistik ve felsefi bir yönelimdir. Hurufiliği iki dönemde değerlendirebiliriz: Birincisi, bu akımın Fazlullah ve öğrencileri tarafından kurulup İran ve Azerî bölgelerde temellerinin atıldığı yaklaşık elli yıllık bir dönemi kapsar. İkinci dönem ise Aliyyu'l A'la, Mir (Seyyid) Şerif, Seyyid Nesimi ve Refî'i gibi Hurufî düşünürlerinin Fazlullah'ın ölümünden sonra Anadolu ve Suriye'ye göç etmeleriyle başlar ve 17. yüzyılda Balkanlarda etkisini sürdürür. Anadolu'da bu hareketin yayılmasını sağlayan kişi Refî'i'dir ve Anadolu insanına ulaşabilmek adına Hurufî felsefeyi Türkçe olarak ifade eder. Hurufîler, öğretilerini tamamen harfler üzerine inşa ettikleri için, harflerle ilgili felsefeler benimseyen diğer akımlardan ve hatta harfçi öğretilerden farklı bir

³⁵⁰ Kaya, “Bâtınîler'in Ortaya Çıkışı, Temel Düşünce Yapıları ve Büyük Selçuklu Devleti'nin Kuruluş Yıllarında ve Sultan Alp Arslan Zamanındaki İlk Faaliyetleri”, 301, 302.

³⁵¹ Mehmet Emin Bozhüyük, “Hurûf”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul, 1998), 18/397.

konumda yer almaktadırlar. Bu bağlamda Hurûfîlik, İslam dünyasında ve genel olarak dünya kültür tarihinde özgün ve ayrıcalıklı bir yere sahiptir.³⁵²

Hicri 2/8. yüzyılda, Şiilik taraftarı Muğire b. Saîd el-İclî, Allah'ı harflerle betimleme düşüncesini ortaya atmıştır. Daha sonraki dönemlerde Hurufî anlayış ve yorumlar, özellikle mutasavvıflar ve farklı İslami gruplar arasında ilgiyle karşılanmış; bu ilgi, özellikle İbnü'l-Arabî'nin katkılarıyla daha da yaygınlaşmıştır. Hatta İbn Haldun ve Kâtip Çelebi gibi seçkin din bilginlerinin dahi bu anlayışın etkisi altında kaldıkları görülür. Ancak, İslam dünyasında bâtini düşüncelerin etkisiyle Hurufîliği sistematik hale getiren kişi Fazlullah-ı Hurufî olmuştur.³⁵³

Timur'un saltanatı döneminde (1370-1405), İran, Harezm, Azerbaycan ve Irak bölgeleri, çeşitli tarikat liderlerinin etkili faaliyet gösterdiği mekânlar haline gelmiştir. Timur'un, ilim ve tarikat ehline karşı gösterdiği hoşgörü, bu tür faaliyetlerin yayılmasını kolaylaştırmıştır. İşte böyle bir kültürel atmosferde Hurûfîlik, Bâtınilikle dirsek temasında bulunmuş, Bâtınilik'i kullanarak sistemini yerleştirmeyi amaçlamıştır. Fazlullah-ı Hurufî, bâtini şeyhlerden Şeyh Hasan-ı Curi'nin (ö. 743/1342-43) ve onun halifelerinin etkisiyle Hurûfîlik sistemini geliştirmiş ve el altından akidesini yaymıştır. Şeyh Hasan-ı Curi'nin, Horasan'da isyanlara katılması, bâtini etkilerin bu coğrafyada ne denli yaygın olduğunu göstermektedir.³⁵⁴

Fazlullah-ı Hurufî, Hurûfîlik sistemini oluştururken bâtini yorum ve tevil yöntemlerini başarıyla kullanmış ve bu sistemin dayandığı temel prensiplerin rüyalar yoluyla kendisine bildirildiğini iddia etmiştir. Arap alfabesindeki yirmi sekiz harf ile Fars alfabesine özgü dört harf arasında çeşitli sayısal ve sembolik ilişkiler kurup bu harf ve sayıları teolojik ve mistik bir sistem çerçevesinde yorumlamıştır. Böylelikle, Hurûfîlik, harflerin ve sayıların gizemli anlamları üzerine bina edilen özgün bir disiplin haline gelmiştir.³⁵⁵ Fazlullah'ın soyunun yedinci imam Musa el- Kazım'la bağlantılı olarak Hz. Ali'ye dayandığı söylendiği gibi, bazı öğrencileri onun soyunun Yemen'e ulaştığını kaydetmiştir. Abdülbaki Gölpınarlı Yemen'in o dönemde etkin

³⁵² Fatih Usluer, *Hurufîlik* (Kabalcı, 2009), 9-11; Bashır, *Fazlullah Esterabadi ve Hurufîlik*, 12-14.

³⁵³ Nabyev, *Azerbaycan'da Tasavvufî Hareketler*, 22.

³⁵⁴ Nabyev, *Azerbaycan'da Tasavvufî Hareketler*, 22, 23.

³⁵⁵ Nabyev, *Azerbaycan'da Tasavvufî Hareketler*, 22, 23.

bir bâtinî merkezi olduğunu belirtir ve ailesinin Bâtınlık'le ilgisi olabileceğini söyler. Hatta Fazlullah'ın Şeyh Hasan isminde bâtinî bir şeyhe bağlandığını ileri sürer. Çünkü hurûfî düşüncesinin öz niteliğinde ezoterizm yani bâtinîlik düşüncesi yer alır.³⁵⁶ Fazlullah bâtinî metotları kullanırken ebced hesabını hiç dikkate almamış ve kendine mahsus harf-sayı kombinasyonları üretmiştir. Buradan hareketle Fazlullah'ın kullanmış olduğu bâtinî metodu sistemli, kendi içinde tutarlı ve bir fırka oluşturmaya yeterli bir metot olarak nitelendirilebileceğini söyleyen çalışmalar mevcuttur.³⁵⁷

Çoğu araştırmacı, Hurufiliği incelerken Kabalist öğretilerin bu akımda etkili olduğuna atıfta bulunmakta ve Hurufiler ile Kabalistler arasında bir ilişki kurulabileceğini söylemektedir. Buna delil olarak ise, Fazlullah'ın Kur'an, Tevrat ve İncil'i ezberlediği iddiası ön plandadır. Bu doğruluğu tartışmalı olan delil üzerinden; Hurufiliğin, Yahudi-Hristiyan Kabalizmi ve daha önceki Hurufî-tasavvufî akımların tesirinde kaldığı ileri sürülmüştür. Diğer bir teoriye göre, Fazlullah'ın yaşadığı dönemde Tebriz önemli bir ticaret merkez konumundaydı; Venedikli ve İspanyol tüccarların uğrak yeri idi. Bu bağlamda, Kabalistik kültürün özellikle İspanya'da yaygın olduğu dönemde, tüccarlarla birlikte bu öğretilerin bölgeye taşınmış olabileceği ve Hurufiliğin doğuşunda etkili olabileceği öne sürülmektedir.³⁵⁸

Esasen İslam düşünce dünyasında harflerin birtakım gizli anlamlara sahip olduğu inancı oldukça eski bir geçmişe dayanır. Bu inanç, eski Mısır, Yakın Doğu ve Hint uygarlıklarında mevcutken; daha sonra Yahudi, Hristiyan ve İslam kültürlerinde de görülmüştür. Hurufiliğin tarih sahnesine çıkışı ve oluşum süreci net olmasa da, milattan önce 3. ve 4. yüzyılda Ortadoğu'da Helenistik ve gnostik izler taşıyan dinlerde ortaya çıkmaya başladığı görülür. Genel anlamda harflerin gizemine dayanan bu ilim dalı bazen harflere sayısal değer verme bazen de harflerin yerlerini değiştirerek farklı yorumlamalar yapma şeklinde tezahür eder. Özellikle İslam Dünyası'nda ateş, hava, su ve toprağın tabiatları Arap alfabesindeki “yedişer harfle”

³⁵⁶ Abdülbâki Gölpınarlı, *Hurûfîlik Metinleri Kataloğu* (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1973), 5-7; Ömer Tecimer, *Hurûfîlik* (İstanbul: Mart Matbaacılık, 2008), 12-14.

³⁵⁷ Hasan Hüseyin Ballı, “İsmâîlîlik ve Bâtınî Zihniyet Çalıştayı”, *Bir Bâtınî Yöntem Olarak Hurûfîlik* (İslam Mezhepleri Tarihi Anabilim Dalı V. Koordinasyon Toplantısı İsmâîlîlik ve Bâtınî Zihniyet Çalıştayı, Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi, 2014), 15.

³⁵⁸ Usluer, *Hurufîlik*, 174.

bağlantı kurulup yorumlanmış ve bunlar evrene ilişkin şifreler olarak görülmüştür. Bu bakış açısı İslamî literatürde Şîî-Bâtîni kökenli Cefr/Cifr geleneğinin doğmasına zemin hazırlamıştır.³⁵⁹

Bâtîniyye ekolü içinde yer alan İsmâiliyye mensupları -ki bu grup 'Seb'îyye' (yani yediler) adıyla da bilinmektedir- sayıların, özellikle de yedi rakamının sembolik ve ezoterik anlamlarını ön plana çıkarmışlardır. Sonrasında bu ilim tasavvuf dünyasına bağlanıp İlâhi sırların ancak İlâhi ilhamlarla keşfedilebileceğini; bunu da normal insanların elde edemeyeceğini vurgulayan bir yapıya dönüşmüştür. Dinimizde sahih bilgiye ulaşma kaynakları olan akıl, vahiy ve duyuların içerisinde yer almayan ve gaybten haber verme şekline de bürünebilen Hurûf ilmîne karşı ulema devlet adamlarını uyarmış çeşitli baskılara uğrayıp katliama maruz kalan Hurûfîler olmuştur. Bütün bunlara karşılık buldukları yol ise kendilerini gizleyip faaliyetlerini el altından yürütme şeklindedir. Zaman zaman saraylara devlet adamlarına da etki eden Hurûfîler seyyid, hâce, derviş, emîr ve mevlânâ gibi unvanlar kullanmışlardır. Anadolu'ya sızan Hurûfîler ise inançlarını tasavvuf, vahdet-i vücûd ve ilm-i esrâr-ı hurûf gibi önceden mevcut olan inançlar içerisinde gizleyerek yaymaya çalışmışlardır ve özellikle Kalenderîler arasına sızmışlardır. İran topraklarında tutunup saklanabilenlerin dışında kalan bazı dervişler Hint Alt Kıtası'na yönelmişlerdir. Zamanla bazı filozoflarca harflerin bâtnî karakterini ve anlamlarını algılamaya yönelik çeşitli risaleler yazılmıştır.³⁶⁰ 14. ve 15. yüzyıllarda Hurûfîliğin yayıldığı başlıca merkezler ise Horasan, İsfahan, Tebriz ve Anadolu toprakları olmuştur.³⁶¹

İsmâilîler bâtnî te'vilin gerekliliğini savunurlar. Kur'an'daki her lafzın veya her ayetin zâhir, bâtın, hadd (anlamın sınırları) ve matla (en derin anlam) olmak üzere dört anlam boyutu olduğunu söylerler. Kur'an'ın yedi harf üzerine indiğini; ondaki her ayetin bir zâhiri, bir bâtnî, her harfin de bir haddi ve matla'ı olduğunu söylerler. İsmâilî düşüncede görülen bâtnî yorumlama biçimlerinin birçok Sünnî

³⁵⁹ Bozhüyük, "Hurûf", 18/398, 399.

³⁶⁰ Bozhüyük, "Hurûf", 18/399; Hüsâmettin Aksu, "Hurûfilik", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul, 1998), 18/408-410.

³⁶¹ İsmail Arıkoğlu, *Ferişteoğlu'nun Cavidân-Nâme Tercümesi: 'Işk-Nâme* (Van: Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Doktora Tezi, 2006), 255; Çetinkaya - Furat, *Doğu'dan Batı'ya Düşüncenin Serüveni Osmanlı'da Felsefe ve Aklî Düşünce*, 235.

mutasavvıf tarafından da kullanıldığını görmek oldukça ilginçtir. Örneğin: Mevlâna, *Mesnevi*'de şöyle demiştir: “Malum olsun ki Kur'an'ın zâhirî mânâsının yanında çeşitli düzeylerde bâtını mânâları vardır. Bu bâtını mânâlarda üçüncü bir mânâ vardır ki, onun idrakinde akıllar hayrete düşüp takatsiz kalır. Kur'an'ın dördüncü bâtını anlam boyutu ise gizlidir. Onu yalnızca eşsiz ve emsalsiz olan Allah bilir. Yedinci bâtına kadar bu böyle sürer gider.”³⁶²

Hurûfiliğin İslam coğrafyalarında ve Anadolu'da yayılışına değinilecek olursa, o dönemde tarihi İpek Yolu üzerinde, stratejik bir konumu olan Tebriz, çalışmamızın ana karakteri olan Şems-i Tebrizî bağlantısı sebebiyle önemlidir. Şems 13. yüzyılın ilk yarısında yaşamıştır. Hurûfîlik'in tarih sahnesine çıkışı ve kurumsallaşması 14. yüzyılın sonlarına tekabül eder. Fakat düşüncesel bazda ilk nüvelerinin daha önceki yılları kapsadığını farzederseniz, acaba Şems-i Tebrizi (her ne kadar gezgin olduğu söylene de) Tebriz' de veya diğer şehirlerde yaşadığı süre zarfında bu düşünce sistemi ile veya bu düşünceyi benimseyen kimselerle tanışmış ve bu sistemin öğretilerinden etkilenmiş olabilir mi ve etkilenmişse bu etkinin boyutları nelerdir? Çalışmamızın amacını da oluşturan Şems-i Tebrizi ve ondaki bâtını, hurûfî düşünce etkileşimlerine cevap aramaya gayret edeceğiz. Şems'in gizemli karakteri, harflerin esrarına dayalı olan bu mistik görüşle benzerlik arz etmektedir. Çünkü yazının icadıyla ortaya çıkan, harflere ve sayılara kutsal anlamlar yükleme olgusu, insanlık tarihinin dini ve felsefi gelişimini derinden etkilemiştir. Bu olgu bazı kimselerce, evrenin şifrelenmiş bir metin, okunmayı bekleyen bir harf ve sayı dizisi olarak algılanmasına yol açmıştır.³⁶³

Hurûfîlik'ten etkilenen tarikatlerin içerisinde Melâmilik, Kalenderilik ve Mevlevilik'in sayılabileceği fakat bu etkilenmelerin köklü bir değişiklik şeklinde değil, şiir anlayışlarında ve çeşitli düşüncesel boyutlarda lokal bir etkilenme olduğu söylenir. Örneğin: Mevlevilik'te yer alan “istiva” görüşünün Hurûfîlik esintileri taşıdığı söylenir.³⁶⁴ Mevlevilerce, istiva makamı vardır, bu mertebeye gelen kişi manevi ve gerçek hilafet sahibi sayılır. Yani bu zat, artık halkı, Hakk'ın zuhuru gördüğü gibi Tanrıyı da, halkın ve kâinatın içyüzü olarak görür, olayların bâtınına

³⁶² Arıkoğlu, *Ferîsteoğlu'nun Cavidân-NâmeTercümesi: 'Işk-Nâme*, 29.

³⁶³ Tecimer, *Hurûfîlik*, 39.

³⁶⁴ Tecimer, *Hurûfîlik*, 182, 183.

vakıf olur. Bu makama geldiğini anlayan kişi “istiva” denilen bir kûlahı başına sarar.³⁶⁵

Hurûfî inançları içerisinde “arş” yorumlamaları da dikkat çeker, onlara göre “arş” Âdem’i simgeler; kimi zaman insanın yüzü kimi zaman da bedeni arş olarak gösterilmiştir; "Yüzün Arş-ı İlahîdir ..." ve "Vücûdun Arş-ı Rahmânîdir ..." gibi cümlelerin kaynaklarda kullanıldığı ifade edilmektedir.³⁶⁶ Hurûfî inançlarından olan bu yorumlamanın benzerini Şemsin *Makâlât*’ında da görürüz. O da arşı Hz. Peygamber’in kalbi olarak nitelendirmiştir.³⁶⁷ "Yerde ve göklerde ne varsa, Allah’ındır."³⁶⁸ ayetini şöyle yorumlar: “Burada göklerden maksat onun dimağı, yerden maksat da onun vücûdudur. Arş üzerine hâkim olmakta onun halidir.”³⁶⁹

Şems’in oldukça esrarlı olan ve kopuk kopuk aktarılan hayatı tabir-i caizse bir puzzle parçaları gibi birleştirilmeye çalışıldığında; Hint kökenli olabileceği, öğretilerinin bânîni anlamlar içerdiği, tek eseri olan *Makâlât*’ta harf ve rakamlar üzerinden şifreli konuşmalar yaptığı, İsmailiyye ve Kalenderiyye ile olan yakın ilişkisi, yaptığımız okumalar sonucunda Şems’in aynı zamanda Hurûfilikten de esinlenebileceğini bizlere göstermektedir.

3. Makâlât’ ta Harflerin Yorumlanması ve Bâtîni Anlamları

Şems’in *Makâlât*’ta Arap harflerini yorumlayışına bakacak olursak şu cümleler karşımıza çıkar:

“Elif harfinin manası tamam olmaz. Ulu dergâhtan bir elif sıçradı, hangi hikmet için dışarı fırladı o elif harfi? Onun hikmetinin iç yüzünü, yine O bilir. Akıl yanılmaz, dedi. Ama yanılıyordu, yine de, yanılmaz, diyor. Sonra be harfi geldi, elif harfinin ayağına düştü. Elif sordu: Niye geldin? Seni açıklamak için. Bir nokta var, o senin mührünü canımın içinde saklıyorum. Hemen Elifin manasıyım. Ayrılığın, ayırmanın iç yüzünü söylüyorum. Te geldi, başımda iki nokta var, dedi. Bunları dünya ve ahirete atarım. Üç noktalı se harfi de kendini araya soktu. Cim daha uzakta idi. Tevriye sanatı daha çok belirsin diye. Çünkü onda Kuran'ın manası vardır. Cim, iki yönden eliften üstündür. Ama elif yolunda beline kemer bağlamıştır, elife

³⁶⁵ Gölpınarlı, *Mevlâna’dan Sonra Mevlevilik*, 312-314.

³⁶⁶ Tecimer, *Hurûfilik*, 57.

³⁶⁷ Tebrizi, *Makâlât*, 146.

³⁶⁸ Nisa, 4/126.

³⁶⁹ Tebrizi, *Makâlât*, 146.

bağlıdır. Dal harfine gelince, o da iki eliftir. Bir topluluk, dal harfini düşman bilirler. Aralarında, birbirlerinin gırtlığına sarılarak kavgaya tutuşurlar. Sen, eğer harabat (meyhane) ehli isen hı harfinin ne günahı var?”³⁷⁰

“Elif harfinin dümdüz olduğunu görünce sırtım iki kat oldu. Lam harfi dedi ki: Ben de Elif gibi dosdoğruyım. Sakın dedi, lâf atma! Hiç öyle söyleme! Sen Lamsın. Kendini Lam bil! Bu halkı tanımak, Hakk’ı tanımaktan daha zordur. Onu delil getirme yolu ile tanıyabilirsin. Yontulmuş bir ağaç görürsün; bilirsin ki, herhalde onu yontan biri vardır. Kendiliğinden yontulmamıştır o. Ama bu halkı, görünüşte, sen kendin gibi sanırsın; fakat içyüzü bambaşkadır. Senin düşündüğünden, tahmin ettiğinden çok uzaktır. Şimdi bu yontulmuş ağacı tanımakta şaşılacak bir şey yoktur. Ama onu yontan kimdir? Onun ululuğu ne mertebededir? Onun sonsuzluğu nasıldır? Bunu ancak bu kimseler bilir, ama açıklamazlar. Mademki sen bu kapıyı kendine açtın, çare yoktur; varsa söyle bu kapıyı nasıl kapayabilirsin? O kapı kendiliğinden kapanmaz. Bu zorluğu sen çıkardın!”³⁷¹

“Elif, herkesçe bilinir ki, Eliftir; onu başka harflerle tanımlamaya gerek yoktur. Ama başka bilinmeyen harfleri açıklamak gerektir. Be harfi ile beraber bütün Ebced harflerini yorumlamak ister. Başkaları bunu anlamaz. Kur'an'a da yorum gerektir: Elif harfi bağımsızdır. Allah kelimesinin başına oturmuştur. Be harfi gönlünde onun sevgisini taşır, onun ayağına baş koymuştur. Şimdi sen insaf et! Böyle bir yaşantıya kimin gücü yeter? Birine alçakgönüllülük gösterdim mi benden ürküyor; düşmanca dışarı fırlıyor.”³⁷²

“Harfleri arasında Elif ile Nun bulunmayan şeyin vasıflarını söyleyemem. Vav, Kaf ve Te bulunmadığı zaman da böylece Elif’ten bir ışık belirir. Yere düştüğün zaman niçin yoksun kalasın! Niçin onun tev’ili kendini buraya atmak olmasın? Ayette, "İbrahim’in makamına giren güven bulur" buyurulmuştur.”³⁷³

“Âlemin çaresini biz bulalım. Bir Elif’in ne olduğunu bilsen bütün Kuran’ı biliyorsun demektir. ‘Gökleri elimizle kurduk.’ âyetini ele alalım. Bu Kâdim’dir, başlangıcı yoktur denilmez. Her şey onun katında mahvolur, tekrar yaratılır; ta ki

³⁷⁰ Tebrizi, *Makâlât*, 134.

³⁷¹ Tebrizi, *Makâlât*, 147.

³⁷² Tebrizi, *Makâlât*, 148.

³⁷³ Tebrizi, *Makâlât*, 160.

Allah'lığına açık şahit olsun. 'Güneşi gördüğün zaman onu şahit kıl.' ve yine Kuran'da 'Biz seni görücü müjdeci ve korkutucu olarak gönderdik.' buyrulmuştur. Bütün sırlardan ancak bir Elif'ten başka bir şey açıklanmadı. Başkaca her ne söyledilerse o Elif'in açıklanması konusunda söylediler. O Elif de hâlâ anlaşılamadı."³⁷⁴

"Önce Elif nedir? Onu söyle, sonra Be' ye gelirim iş uzar. Bugün bizim için uzun kısa hep birdir. Uzun olmuşuz ne çıkar, kısa olmuşuz ne çıkar? Uzun ve kısa cismin, maddenin sıfatıdır. Sıfat ile mekân sonradan yaratılmıştır. Evvel, âhir, ön ve son, Allah' tan belirdi, Allahsız ne evvel var idi, ne de son. Ne zahir, ne bîatın, yani ne açık var idi, ne de gizli."³⁷⁵

"Bir levha üzerinde bir Elif yazıldı. Ona ister levha üzerinde yazıldı diyelim, ister yer üstünde, isterse yer ve göklerin ortasında, yazılsın. Her şey ondan nur almıştır."³⁷⁶

"Mana âleminden, bir elif dışarı fırladı. O, elifi anlayanlar her şeyi anladılar. Onu anlamayanlar da hiç bir şey anlayamadılar. Hak yolunun yolcuları söğüt dalı gibi titrerler ki o 'elif'i anlasınlar. Gerçi bu yolcular için çok sözler söylendi; Hak ile Halk arasında, yedi yüzü parlak, yedi yüzü de karanlık olan çeşitli perdeler konusunda çok açıklamalar yapıldı. Ama hiçbiri gerçeğe yol gösteremedi. Ancak bir topluluğun yolunu kestiler ve onları, bu perdelerin ötesine nasıl geçeceğiz diye umutsuzluğa düşürdüler. Bütün perdeler tek bir perdedir. Bu perdeden başkası da yoktur. O perde ise, bu varlıktır. Kendi kendime konuşabilirim yahut kendisinde kendi benliğimi gördüğüm herkesle konuşabilirim. Sen niyaz gösteriyorsun. O niyazsız ve yabancı görünen sen değilsin. O senin düşmanın idi, sen o olmadığın için onu incittin. Nihayet ben seni nasıl incitebilirim? Ayağına bir öpücük kondurayım desem korkarım ki kipliklerimin dikenini ayağına batar da rahatsız eder."³⁷⁷

Yukarıdaki metnin teması ve kullanılan semboller Hurûfilik ile oldukça benzerdir. Hurûfilik, harflerin, seslerin ve sayıların kutsal anlamlar taşıdığına inanır. Bu metindeki bazı anahtar unsurlar da Hurufiliğin temel görüşleriyle örtüşmektedir.

³⁷⁴ Tebrizi, *Makâlât*, 183.

³⁷⁵ Tebrizi, *Makâlât*, 163.

³⁷⁶ Tebrizi, *Makâlât*, 211.

³⁷⁷ Tebrizi, *Makâlât*, 26.

Örneğin; "Mana âleminden, bir elif dışarı fırladı. O, elifi anlayanlar her şeyi anladılar..." cümlesi. Bu cümlelerde Elif harfinden bahsedilmesi oldukça manidardır. Çünkü Elif harfi, Hurufi düşüncede çok önemli bir yer tutar. Çünkü birlik, teklik ve Allah' ın varlığı ile ilişkilidir. Elif, şekil olarak da düz bir çizgi olup, insan suretini sembolize ederek; birlik, vahdet anlamına gelir. Fazlullah Hurufi, *Cavidaname* adlı eserinde Elif'in "zahirde çizgi, bâtında ise sırların özü" olduğunu söyler. Bu anlamda "Elifi anlayan her şeyi anlar" ifadesi, harflerin sembolik anlamlarını çözmenin "varlığın sırrına ermek" anlamına geldiği anlaşılır ki bu tam bir Hurufî bakış açısıdır.³⁷⁸

Bu noktada bir parantez açacak olursak, Muhyiddin İbnü'l Arabî de harflerin mecazi anlamları üzerinde dururken özellikle elif harfine büyük bir önem atfeder. Arap alfabesinin ilk harfi olan Elif ona göre ilâhî zatın simgesidir. Harfin sayısal değeri de "bir" dir. Elif Allah'ın mutlak teklîğini anlatır ve yazıda hiçbir harfle birleşmez. Elif bütün harflerin hammaddesi gibidir. Bütün harfler Elif harfinin farklı şekiller almasıyla meydana gelir. Bu da "varlığın birliği" öğretisinin en teknik konularından birisidir ve İbnü'l-'Arabî bunu açıklarken şöyle der: "Elif, Bir sayısı bütün sayılara yayıldığı gibi, bütün mahreçlere yayılır. O harflerin dayanağıdır, her şey ona ilişir, o hiçbir şeye ilişmez. Bu özelliğiyle de Bir'e benzer, çünkü sayıların varlıkları ona ilişir, o ise hiç birisine bağlı değildir. Bir bütün sayıları ortaya çıkartır, sayılar ise onu ortaya çıkartamazlar. Bir herhangi bir mertebeye sınırlanmadığı gibi, elif de bir mertebeye sınırlanmaz. Elif'in ismi bütün mertebelerde gizlenir, böylece bir yerde ismi B, bir yerde C, bir yerde H olur."³⁷⁹

Elif harfinin Yaratıcı'ya işaret ettiği yorumu İbnü'l Arabî öncesinde de dile getirilen bir düşüncedir. Surelerin başındaki harfler hakkındaki görüşlerini açıklarken Kuşeyrî, ilk dönem sûflerinin görüşlerini şu cümlelerle özetler: "Surelerin başlarındaki harfler, bir grubun görüşüne göre, yorumunu sadece Allah'ın bilebildiği ayetlerdendir. Her kitabın bir sırrı vardır, Allah'ın Kur'an-ı Kerîm'deki sırrı da bu kesik harflerdir. Başka bir gruba göre bu harfler Tanrı'nın isimlerinin anahtarlarıdır: Elif Allah isminin anahtarı, Lâm el-Latif isminin ve Mim ise el-Mecid ve el-Melik

³⁷⁸ Arıkoğlu, *Ferişteoğlu'nun Cavidân-NâmeTercümesi: 'İşk-Nâme*, 31-35, 106.

³⁷⁹ Ekrem Demirli, "Normatif Geleneğe Karşı Sembolik Anlatım: İbnü'l-'Arabî'de Harf Sembolizmi", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17 (2008), 234, 235.

isminin anahtarındır. Bir görüşe göre, kıymetleri nedeniyle, Allah bu harflerle yemin etmektedir. Çünkü onlar isimlerinin ve hitabının basit unsurlarıdır. Bir görüşe göre bu harfler, surelerin isimleridir. Bir görüşe göre, Elif “Allah” ismine, Lâm Cebrail’in adına, Mim ise Muhammed ismine delalet eder. Binaenaleyh bu Kur'an-ı Kerîm Allah katından Cebrail'in diliyle Muhammed'e (as.) inmiştir.”³⁸⁰ Şems *Makâlât*'ta insana hitap ederek: “Yüce âlem sensin, gerçek bu” dedikten sonra şu hadisi aktarır: “Göklerim ve yerim beni kapsayamadı, ama imanlı bir kulumun gönlüne sığdım.” Açıklamasını şu şekilde yapar: Ahmed'den Ahad'e kadar açık bir “mim” den başka bir şey yoktur. Bu mim harfi ise mâna âleminin perdesidir.³⁸¹

Makâlât'ta ki metnin yorumlamasına devam edelim:

"Hak ile Halk arasında, yedi yüzü parlak, yedi yüzü de karanlık olan çeşitli perdeler..." "Yedi yüzü parlak" ifadesi hem tasavvufta hem Hurûfî gelenekte oldukça sık kullanılan bir motiftir. "Yedi yüz" ifadesi: Hurûfîler, insan yüzündeki yedi organı (iki göz, iki kaş, iki kulak, bir ağız) kutsal görürler. Bunlar, harflerle ilişkili hale getirilir ve yüz, Tanrısal sırları içeren bir tablo olarak görülür. İnsanın yüzünde 7 hattın bulunması³⁸² da yine Hurufî metinlerde sık sık geçen bir ifadedir. Bu yedi hat, bazı metinlerde iki göz, iki kulak, bir ağız ve iki burun deliği şeklinde tasvir edilerek “insan ruhunun yedi kapısı” olarak adlandırılmıştır.³⁸³ Özetle bu metin Hurûfîlerin rakam ve sayı takıntısıyla örtüşür. Yedi rakamı da oldukça ilgi çekicidir, İsmaililikte de önemli yer tuttuğunu önceki sayfalarda açıklamıştık.

Hurûfîlikte insan suretine ve yüzüne dair semboller sıkça kullanılır. Çünkü insan yaratıcının bir yansımasıdır. Harfler de hem insan yüzünde hem de varlıkta kendini gösterir. “Elifi anlayanlar her şeyi anladılar...” Hurufilere göre, harfleri çözen

³⁸⁰ Demirli, “Normatif Geleneğe Karşı Sembolik Anlatım: İbnü'l-'Arabî'de Harf Sembolizmi”, 234, 235.

³⁸¹ Tebrizi, *Makâlât*, 158.

³⁸² “Hurûfîler'e göre vech-i adem'de (insan yüzünde) belirgin olarak yedi çizgi vardır: iki kaş, dört kirpik ve saçtan oluşan bu yedi çizgiye ana çizgiler (hutut-ı ümmiye) denir. Her insan, yüzünde bu kıllardan oluşan çizgilerle doğar. Bu ‘yedi işaret’, insan yüzünün güzelliğini Tanrısal vahyin anlamıyla doğrular, insan denilen güzellik, varlığının yüzünü Tann'nın yüzü gibi temaşa etmeye izin verir.” Tecimer, *Hurûfîlik*, 68, 69; Arıkoğlu, *Ferişteoğlu'nun Cavidân-NâmeTercümesi: 'Işk-Nâme*, 142.

³⁸³ Usluer, *Hurufîlik*, 116; Köprülü, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, 330, 331 56. dipnot açıklaması.

kişi, Tanrısal bilgeliğe ulaşır. Çünkü evrenin özü harflerle yazılmıştır. Harfleri anlayan kişilerin hakikatin kapısında durduğu belirtilir.³⁸⁴

Tarihsel olarak Şems-i Tebrizî ve Hurûfilik'i sistemli hale getiren Fazlullah-ı Hurufî aynı dönemde yaşamasa da (Şems 13. yy, Fazlullah 14. yy) *Makâlât*'ta yer alan bu ve buna benzer metinler Hurûfilik ile ilişkilendirilebilir. Bu durum Şems'in sembolik dili ve aşk merkezli öğretisinin, sonraki yüzyıllarda mistik gelenekleri etkilemiş olmasıyla veya Fazlullah-ı Hurufî'nin Mevleviliğin etkisinde kalan geleneklerle etkileşim içine girebilmiş olacağı ihtimaliyle açıklanabilir. Çünkü Fazlullah'ın yaşadığı coğrafya olan İran, Horasan toprakları bu kültürel mirası taşıyordu. Bu düşüncemizi delillendirebileceğimiz bir anektodu paylaşmak isabetli olacaktır:

Fazlullah-ı Hurufî ilk mistik tecrübesini 1358 civarında henüz on sekiz yaşındayken yaşadı. Bir gün Mevlâna'dan bir dize okuyan bir dervişin sesini duydu:

“Bekaya sahip olduğun halde ölümden niye endişe ediyorsun?”

Hüdânın nuruna sahipken neden mağarada gizleniyorsun?”

Dervişin okuduğu bu beyitten oldukça etkilendi öyle ki bir süre hareketsiz kalıp, bir nevi vecd haline girdiği söylenir. Daha sonra hocasına gidip Mevlâna'nın sözlerindeki gizemi nasıl çözeceğini sordu. Hocası, bu durumu anlatmaya güç yetiremeyeceğini; Mevlâna'nın sözlerindeki manaları anlamak için kişinin kendisini tasavvuf yoluna vermesi gerektiğini, bu sayede anlatılmak istenen sırların, gizli manaların, akıl yoluyla değil; bizzat tecrübe edilerek yaşanabileceğini söyledi. Fazlullah beyitte sözü edilen Allah'la bütünleşme ve ölüm gerçekliğinin ötesine geçme ümidiyle hocasının işaret ettiği tasavvuf yolundan yürümeye karar verdi.³⁸⁵

Hurûfilik ile İsmâiliyye arasındaki ilişki ve her iki yapının rakamların esrarına verdiği önem daha önce belirtilmişti, bu bağlamda, Şems'in İsmâilî olduğunu iddia eden araştırmacıların iddiaları değerlendirilecek olursa:

Şiilikteki kurumsallaşma karşısında, 11. yüzyılda İsmailîlik'ten türeyen Nizarîlik akımı, bîatni düşünce sisteminin en dikkat çeken gelişimlerinden birisi olmuştur. Haşhaşîlik olarak da bilinen bu akım, 13. yüzyıl ortalarına kadar İran ve Suriye'de siyasi bir yapı oluşturup çevresinde de hatırı sayılır kitleler oluşturmuştur.

³⁸⁴ Arıkoğlu, *Ferîsteoğlu'nun Cavidân-NâmeTercümesi: 'Işk-Nâme*, 26, 41, 106.

³⁸⁵ Bashır, *Fazlullah Esterabadi ve Hurufîlik*, 14.

Haşhaşilerin en dikkat çekici inançlarından biri, hâkimi oldukları Alamut Kalesi'nde 1164 yılında kıyametin kopacağıyla ilgili inançlarıdır. Bu inancı benimseyenlere göre, kıyametle birlikte tüm dinî mükellefiyetler sona ermiş ve Kur'an'ın muhataplarına bildirdiği ödül, “bâtını bilgiye ulaşmak” olarak yorumlanmıştır. Bâtını düşünce yapısına göre, ceza ise bilgisizlikle ilişkilendirilmiştir. Kıyametin gerçekleşmesiyle bâtını bilginin açığa kavuşacağı ve ona inananların cennete ulaşacağı düşünülmekteydi.³⁸⁶ Ayrıca Haşhaşilere verilen isimler çeşitlilik arz etmekteydi. İslam dünyasında bu gruba mensup olmayanlar, Hasan Sabbah ve takipçilerine "Haşhaşiyun" adını vermiştir; bu adlandırma, onların uyuşturucu bir ot türü olan haşhaş kullandıkları yönündeki inançtan dolayı verilmiştir. Bazı Oryantalistler ise bu terimin Batı dillerinde “katil” ya da “cani” anlamına gelen *assassin* kelimesinden türediğini öne sürmüşlerdir. Bu görüşe göre, Batı'nın Haşhaşiler hakkındaki algısı, onların suikastleri ve gizli eylemleriyle birleşerek bu kavramsal dönüşüme zemin hazırlamıştır. Hasan Sabbah ise taraftarlarını, “dinin esasına bağlı olanlar” anlamına gelen “Esasiyyûn” olarak isimlendirmiştir.³⁸⁷

Haşhaşilik ve Nizari İsmaililiği denilince akla Alamut Kalesi ve Hasan Sabbah gelmektedir. Hasan Sabbah, başlangıçta Fâtımî halifesini imam olarak kabul etmişken, zaman içinde bu düşüncelerinden vazgeçerek, çevresindekileri Kur'an'ın bâtını yorumlarıyla etkilemeyi başarmıştır. Alamut Kalesi'ni kendisi ve taraftarlarına karargâh kılan Sabbah, burayı sıkı koruma altına almış ve gönderilen saldırıları başarılı bir şekilde püskürtmüştür. O dönemde Selçuklu Devleti'nin en parlak dönemlerinde İran'a yerleşen Sabbah, İsmailiye mezhebine dâhil olduktan sonra Mısır'a gitmiş, burada muhalefeti nedeniyle hapse atılmış ancak kaçmayı başarmıştır. Mısır'dan ayrıldıktan sonra 1081'de İsfahan'a ulaşan Hasan Sabbah, dokuz yıl boyunca İran'ın kuzeyindeki dağlık bölgelerde Bâtınlık propagandası yaparak bu toprakları kendi etkisi altına almış, üç yıl süren yoğun çalışmalarla, hükümdarların zorlayamadığı bu bölgedeki halkları kendine bağlamıştır.³⁸⁸

Haşhaşilik ve Nizari İsmaililiği konusunda İsmail Kaygusuz'un araştırmaları özetle şunu söyler: Nizari İsmaililerin Kuhistan Bölgesinin eski yöneticisi ve atmış

³⁸⁶ Tecimer, *Hurûfîlik*, 39.

³⁸⁷ Kemal Timur, “Süleyman Müsli ve Semerkant Romanlarında Bâtınlık ve Hasan Sabbah” 31 (2006), 223.

³⁸⁸ Timur, “Süleyman Müsli ve Semerkant Romanlarında Bâtınlık ve Hasan Sabbah”, 218.

yaşını aşmış olan Şems-i Tebrizi, Alamut tarafından Anadolu'da İsmailîlik'i yaymak üzere büyük davetçi (dâî, hüccet) olarak görevlendirilmiştir. Şemseddin Tebrizî ile Mevlâna Celaleddin Rûmi'nin buluşması, İslam tasavvufunda önemli bir olaydır ve bu durum, sıradan bir İsmailî dava yayılmasına, İsmailî misyonerliğine örnek olarak gösterilebilir. 1227-1230 ile 1240 yılları arasında Şems İsmailî inançlarını büyük bir başarıyla yaymıştır ve Bedahşan, Keşmir, Pencap, Sind, Mutan ve Gucerat gibi geniş bir bölgede, İsmaili topluluklarını çevresine toplayıp bu bölgelerde çeşitli merkezler kurarak Alamut'un düşünce sistemini düzenli ve etkin bir şekilde yaymıştır.³⁸⁹ Metinde geçen Mutan, Multan olmalıdır. Multan, Hint Alt Kıtası'nın tarihi ve dini açıdan önemli şehirlerinden biridir. 12 ve 13. yüzyıllarda İsmaili topluluklarının, özellikle Hasan Sabbah'ın liderliğindeki Nizari İsmailîleri'nin, Orta Doğu ve Hint Alt Kıtası'ndaki yayılma süreci dikkate alındığında, Multan'ın merkezi bir role sahip olduğu görülmektedir. Bu dönemde, İsmaili liderler ve mürşitler, özellikle İran, Afganistan ve Hindistan gibi coğrafyalarda etkinlik göstererek, yerel halkla kültürel ve dini ilişkiler geliştirmişler, ayrıca bölgedeki yönetimler ve dini yönelimler üzerinde etkili olmuşlardır. Bu yüzden, İsmailî etkinliklerinin bu bölgeyi kapsamı anlamlıdır. Kısacası Şems İsmailîğin coğrafi olarak genişlemesinde ve organize edilmesinde büyük bir rol oynamıştır.³⁹⁰ Bununla birlikte, kanaatimizce İsmailî düşünce Hint Alt Kıtası'nda zaman zaman görünürlük kazansa da, kalıcı ve derin etkiler bırakacak ölçüde belirleyici olamamış; siyasî tarih açısından da sınırlı bir etkiye sahip olarak bölgesel güç dengeleri içerisinde etkin bir konuma ulaşamamıştır.

Hindistan Mumbai(Bombay) bölgesinde detaylıca incelenen bu fırka ve fırkanın bağlantıları sonucunda raporlaştırılan dava maddeleri oldukça önemlidir: "Bombaylı Hocalar, dinen Şii mezhebinin bir kolu olan İsmailîlere bağlı olan Hindistan'daki daha büyük bir Hocalar Cemaati'nin bir parçasıdır; ataları aslen Hindu olan bu tarikatın müritleri sonradan Şii İsmailîlerinin inancını benimsemiş ve geçmişten bugüne korunan İsmailî imamlarına olan ruhanî bağlılıklarını sürdürmüşlerdir. Dört yüz yıl kadar önce İran'dan gelen İsmailî bir daâînin etkisiyle mezheplerini değiştirmişler ve sonuncuları Ağa Han olan İsmailî imamları hanedanının ruhanî otoritesine bağlı kalmışlardır. Bu imamlar Alamut Şeyhleri'nin

³⁸⁹ Kaygusuz, "Şemseddin Muhammed Tebrizi (1183/4-1247/8)".

³⁹⁰ Kaygusuz, "Şemseddin Muhammed Tebrizi (1183/4-1247/8)".

soylarından gelmektedirler ve bunun üzerinden de Mısır'daki Fatimî halifesi ve dolayısıyla nihayet Hz. Muhammed'le aralarında kan bağı bulunduğunu iddia etmişlerdir. Taraftarları Ortaçağ'da Haşhaşiler ismiyle nam salmıştır.”³⁹¹

Konuya katkıda bulunacağını düşündüğümüz bir diğer görüş ise Farhad Daftary'nin araştırmasıdır: O Hindistan'daki Nizarî İsmailî faaliyetlerinin başlangıcını ve bu faaliyetlerin tarihsel gelişimini anlatırken Sind bölgesinde bu düşünceyi yaymaya başlayan ilk kişinin Pir Şemseddin olduğunu söyler. Onun gayretleriyle birçok Hindû İsmailîliğe kazandırılmıştır. Ancak, Pir Şemseddin'in kimliği hakkında net bilgiler olmadığını; onun, Mevlâna Celaleddin Rumi'nin manevi kılavuzu Şems-i Tebrizî veya Alamut sonrası dönemin Nizârî İmamı Şemseddin Muhammed olabileceğini belirtir. Sind'de özellikle Multan ve Uch'da etkinlik gösteren Pîr Şemseddin'in Multan'daki türbesini, bugünkü yöre halkı Şems-i Tebrizi'nin türbesi olarak görmektedir. Bugün Multan ve Pencab eyaletinin farklı bölgelerinde Şemsîler olarak bilinen ve çoğunlukla kuyumculukla geçinen Kerim Ağa Han'a bağlı Nizari toplulukları, kendilerini bu mezhebe Pîr Şemseddin'in davet ettiğini iddia ederler.³⁹²

Bedahşan İsmailileri'nden bahseden bir çalışmada da konumuzla alakalı çeşitli bağlantılar tespit ettik. Bedahşan İsmailileri olarak anılan ve Fatimî dâisi Nasır-ı Hüsrev ile başlatılan oluşumun mensupları, Mevlâna'yı İsmailî olarak kabul ederler ve İsmailî şiirler manzûmesi içerisinde Mevlâna'nın beyitlerine de yer verirler. Bedahşan İsmailîlerinin, Şems-i Tebrizî lakabını kullandığını söyledikleri ve Alamut sonrası dönemlerinin ilk imamı olarak kabul ettikleri Şemseddin Muhammed'i sahiplenmeleri, Mevlâna'nın da İsmailî kabul edilmesine temel hazırlamıştır. Bu durum İsmailîlerin evrensel olarak kabul edilen suffler üzerinden kendilerini meşrulaştırma çabası olarak da görülebilir.³⁹³ Bedahşan bölgesinin Şems'in *Makâlât*'ında yer alan bir şiirde de geçtiğini tespit ettik. Bedahşan, Hindistan ve Horasan arasında konumlanan, özellikle yakut madenleriyle öne çıkan

³⁹¹ Lewis, *Alamut Kalesi ve Hasan Sabbah*, 42.

³⁹² Farhad Daftary, *Şii İslam Tarihi*, çev. Ahmet Fethi Yıldırım (Alfa, 2016), 175-179; Daftary, *İsmaililer Tarih ve Öğretileri*, 579-580, 659.

³⁹³ Ay, *Moğol İstilasası Öncesi ve Sonrasında Orta Asya'da Ezoterist Bir İslam Toplumu: 10-15. Yüzyıllarda Bedahşan İsmailileri*, 8, 121; Zahide Ay, “İsmailîler Konusunda Bir Tenkidin Cevabı”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 54/2 (2013), 260.

bir coğrafi bölge olarak anılır.³⁹⁴ Bu bölgenin yeraltı kaynakları halk arasında büyük bir üne kavuşmuş olabilir. Çünkü *Makâlât*'taki şiirde bu minvalde geçmektedir:

“Yıllar gerektir ki güneş altında bir taş,
Ya Bedahşan'da yakut yahut Yemen'de akik olsun;
Aylar gerektir ki, bir pamuk çekirdeği toprak altında
Gelişsin de, ya bir çıplağa örtü, ya bir şehide kefen olsun.”³⁹⁵

Ayrıca Şems Hint Edebiyatı'nda da oldukça yüceltilen ve efsaneleşen kimliğiyle karşımıza çıkar. Özellikle tasavvuf edebiyatında “aşk şehitleri” arasında sayılan kişiliğine işaret edilir.³⁹⁶ Şems-i Tebrizi'nin soy ağacını Alamut'a dayandırmak Daftary'e göre ilginçtir, İsmailî görüşü benimseyen kimselerin Mevlâna'yı kendilerinden sayma düşüncesinin bir ürünü olabileceğine yönelik ifadeler kullanır.³⁹⁷

4. Heterodoks İslam-Ortodoks İslam

Konumuzla ilgisi sebebiyle İslam'ın temel kavramları ve tarihsel gelişimi bağlamında "Ortodoks İslam" ve "Heterodoks İslam" kavramlarını açıklamamız önem arz etmektedir. İslam, özünde Kur'an-ı Kerim'e dayalı olan ilahi bir mesajdır ve bu mesaj Hz. Peygamber tarafından insanlığa ulaştırılmıştır. Bu mesaj, çeşitli coğrafyalarda yaşayan müslümanlar tarafından kültürel, sosyal ve coğrafi bağlamlarda farklı şekillerde yorumlanmıştır. Ortodoks İslam ve o çerçevede gelişen Ortodoks Sufilik anlayışı, İslam'ın temel inanç esaslarına ve şariat kurallarına bağlı kalarak gelişen tasavvuf anlayışını ifade eder. Bu kavram, hem itikadî hem de amelî bakımdan sünnî İslam geleneğiyle uyumlu olan sufî uygulamaları tanımlar.³⁹⁸

Heterodoks İslam, İslam'ı benimseyen farklı etnik, kültürel ve dini geçmişe sahip toplulukların, kendi yerel inançları, mitolojik unsurları ve yaşam biçimleriyle etkileşim içinde geliştirdikleri alternatif İslam yorumlarını ifade eder. Bu yorumlar, doğrudan Kur'an'a dayalı, yerleşik ve kitabi ortodoks anlayıştan ayrılarak daha esnek, senkretik ve yerel unsurlarla harmanlanmış bir yapıya sahiptir. Tarihsel ve

³⁹⁴ Ay, *Moğol İstilasası Öncesi ve Sonrasında Orta Asya'da Ezoterist Bir İslam Toplumu: 10-15. Yüzyıllarda Bedahşan İsmailileri*, 4.

³⁹⁵ Tebrizi, *Makâlât*, 164.

³⁹⁶ Schimmel, *İslamın Mistik Boyutları*, 344.

³⁹⁷ Daftary, *İsmaililer Tarih ve Öğretileri*, 580 207. dipnot.

³⁹⁸ Ocak, *Osmanlı İmparatorluğu'nda Marjinal Sûfîlik: Kalenderîler*, 12.

sosyolojik bir gerçeklik olarak heterodoks İslam, farklı zaman ve coğrafyalarda çeşitli biçimlerde ortaya çıkmış; özellikle göçebe Türk topluluklarının İslam'a geçiş süreçlerinde, İslam öncesi dini-mistik inanışların etkisiyle şekillenen, merkezi yorumdan ayrıışan bir inanç sistemine dönüşmüştür. Bu nedenle heterodoks İslam, İslam'ın evrensel ilkeleri ile yerel kültürlerin sentezinden doğan çok katmanlı bir dinsel yapı olarak değerlendirilebilir. Ayrıca Heterodoks Türk Müslümanlığı, Sünni İslam'dan üç temel noktada ayrılır: Siyasi olarak, devlet otoritesine karşı duran çevrelerin İslam anlayışıdır. Sosyal olarak, yerleşik değil göçebe toplumlarda yaygındır. Teolojik olarak ise sistematik değil, sözlü, mitolojik ve senkretik bir inanç yapısına sahiptir. Heterodoks İslam tasavvuf anlayışlarında da karşımıza çıkmış ve Anadolu halk sūfiliği sentezini oluşturmuştur.³⁹⁹

Diğer bir ifadeyle doğudan batıya doğru süregelen Türk-Moğol hareketliliği ve fetihleri sonrasında, Horasan, Mâverâünnehir ve Azerbaycan bölgelerinden gelen bilginler ve sūfiler Anadolu'ya göç ederek burada iki farklı tasavvuf anlayışı geliştirdiler. İlk hareket, genellikle Konya, Kayseri, Tokat, Sivas ve Amasya gibi dönemin kültürel merkezlerinde yerleşen ve iyi eğitim almış olan, Muhyiddîn Arabî, Şehabeddîn Ömer Sühreverdi ve Necmeddîn Kübrâ gibi büyük sūfilerin öncülüğünde gelişmiştir.⁴⁰⁰ Diğer taraftan, Ahmed-i Yesevî' den sonra Türk dünyasında bir diğer tasavvuf hareketi, İslamiyeti, Türk geleneklerini ve İslam öncesi mistik anlayışları harmanlayan bir yaklaşımı benimsemişti. Bu hareket, özellikle Anadolu'ya yerleşen Türk dervişleri tarafından, Abdalan-ı Rum, Bacıyan-ı Rum, Gaziyan-ı Rum gibi isimlerle anılmıştır. Ömer Lütfi Barkan, bu öncüleri "Kolonizatör Türk Dervişleri" olarak tanımlamıştır.⁴⁰¹

Konya'da önemli bir Ortodoks İslam bilgini olarak tanınan ve nüfus sahibi olan Mevlâna, vahdet-i vücûd (insan ve Tanrı birliği) ile vahdet-i mevcut (varlık ve Tanrı birliği) kavramları doğrultusunda bîatını düşüncelere ilgi duymuş ve bu yaklaşım insanı merkez alan bir bakış açısı benimsemesine yol açmıştır. Bu bîatını düşünce sistemine yönlenmesini sağlayan kişi Şems'tir. Tarihçi Urfalı Mateos'a göre

³⁹⁹ Ocak, *Türk Sufiliğine Bakışlar*, 17, 18, 33, 51.

⁴⁰⁰ Köprülü, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, 201-203.

⁴⁰¹ Gülşen Seyhan Alışık, "Yesevî'den Yunus'a Hikmet'ten İlahi'ye", *Türkistan'dan Balkanlara Türk Sufizmi*, ed. Gülşen Seyhan Alışık (İstanbul: Paradigma Akademi, 2021), 574; Barkan, "İstila Devirlerinin Kolonizatör Türk Dervişleri ve Zaviyeler", 11.

ise, Anadolu (Diyar-ı Rum) 11. yüzyıldan itibaren "Hacı" ünvanına sahip dai'lerin (davetçilerin) etkisiyle bâtni inançların yayıldığı bir merkez haline gelmiştir.⁴⁰²

Henry Corbin "Hüccet görevi üstlenmiş Şems-i Tebrizi" tanımlaması yapmıştır. Bu tanımlama Şems'in manevi bir rehber olarak çıktığı içsel yolculuğu simgeliyor olabilir. Bu bağlamda, İsmaililikteki "bâtni hacılık", dışsal ritüellerin ötesinde, içsel bir arınmayı ve hakikatle birleşme sürecini ifade eder. Corbin'in belirttiği "canlar canına kavuşmak" ise bu içsel birleşimin, başka bir ifadeyle ruhsal birliğin gerçekleşmesidir. Bu düşünceler, tasavvufî bir anlayışa dayalı, ruhun evrensel gerçeklikle buluşması için bir yolculuk olarak ele alınabilir. Yani Şems bir Bâtnî'dir ve İsmailîlik mensubudur. Sıradan bir İsmailî de değildir; İsmailî imamın oğlu ve hüccet konumunda bulunan diğer bir ifadeyle "daîlik" makamına mensup sûfî, mutasavvîf, yönetici, siyaset adamı, öğretmen, askeri komutan ve diplomattır. Ancak bulunduğu bölgelerde, uğradığı mekânlarda ön plana çıkardığı kimliği Kalenderîliktir. Oysa bu kendini gizlemek adına kullandığı bir perdedir çünkü o dönemde Ortodoks İslam Dünyası'nda bâtni İsmailî düşmanlığı ön plandadır. Bu sebeple heterodoks İslam cephesinde yer alan "bâtni dailer" yani davetçiler; derviş, kalenteri, tüccar, sarraf şeklinde görünerek halktan gerçek kimliklerini gizliyorlardı.⁴⁰³

1256'da Moğollar Alamut Kalesi'ni yıkmış olsa da Nizari İsmaililik'e yerleşmiş olan bâtni inançlar, halk arasında yayılmaya devam etmişti. Bu dönemde İran'ın kültürel ve toplumsal yapısı Türk ve Moğol akınlarıyla oldukça sarsılmış, İlhanlılar'ın egemenliğine girmiştir. 1335'te Ebu Said'in ölümüyle iç karışıklıklar başlamış, 1370'te ise İran, İlhanlı Devleti'nin yönetimine girmiştir. Halk toplumsal kargaşa ve bunalım içindeyken, birçok grup Mehdinin gelişini bekleyerek, Mehdi ile birlikte bâtni inançların daha da gelişeceğine dair dini ve siyasi umutlar beslemişti. Bu süreçte bâtni öğretiler, halk arasında oldukça yaygın hale gelmiştir. Bu noktada ise Hurûfîlik ve Bâtnîlik arasındaki ilişkiyi incelemek oldukça önemli hale gelmiştir. Hurûfîlik, bâtni inançların bir uzantısı olarak harf ve sembollerle mistik anlamlar taşıyan bir sistem geliştirmiştir. Her iki inanç, yüzeyin ötesindeki derin anlamları ve

⁴⁰² Kaygusuz, "Şemsi Tebrizi'nin Gerçek Kimliği, Mevlâna İlişkisi ve Ölümü Üzerinde Yeni Görüşler" (Görüşme 2011), 125.

⁴⁰³ Kaygusuz, "Şemsi Tebrizi'nin Gerçek Kimliği, Mevlâna İlişkisi ve Ölümü Üzerinde Yeni Görüşler" (Görüşme 2011), 117-129; Kaygusuz, "Şemseddin Muhammed Tebrizi (1183/4-1247/8)".

ilahi gerçeği keşfetmeye yönelik, evrenin gizemli yapısını çözme amacı taşıyan, birbirine oldukça benzeyen iki anlayıştır diyebiliriz. Hem Bâtınlık hem de Hurûflük, semboller aracılığıyla dini metinlerin doğrudan(zâhirî) anlamlarının ötesine geçerek, içsel yorumlarına büyük önem vermektedir.⁴⁰⁴

Bâtınlığı siyasi olmanın yanında dini anlama biçimi olarak görmenin ve üretmiş oldukları epistemolojinin temel dinamiklerini tespit etmenin gerekliliği araştırmacılar tarafından ifade edilen bir gerçekliktir. Çünkü sadece siyasi algılanan Bâtınlık, İslam öncesi kadim kültürlerle dayanan zengin bir düşünce biçiminin göz ardı edilmesine ya da yeterince anlaşılmasına zemin hazırlamaktadır. Örneğin, Tasavvuf ilmi Şii-Bâtini ekollerle aynı yöntemi kullandıkları hâlde, bâtini anlayışlardan farklı olarak daha geniş bir kabul görmüş ve Sünni çevrede yer edinmiştir. Hallâc-ı Mansur, İbnü'l-Arabî ve Mevlâna gibi mutasavvıfları bu epistemolojiyi (bilgiye ulaşma ve onu anlamlandırma) kullanan mutasavvıflara örnek verebiliriz. Yani aynı epistemolojiyi kullanmak aynı sonuçlara ulaşılabileceği anlamına gelmemektedir.⁴⁰⁵

Anadolu'daki sufi zümreler ve Kızılbaşlar-Bektaşiler üzerinde de Hurûflük'in etkileri olmuştur. Bu etkilenmeyi yukarıda da ilişkilerine temas ettiğimiz üzere; Batinî ve İsmaili yorumlamalardan etkilenme şeklinde ifade eden araştırmalar vardır. Kısacası Bâtini (İsmaili) unsurlar ve Hurûflük iç içe geçmiş, bıçakla keser gibi birbirinden ayırmamız mümkün olmayan kavramlardır. İlk etkileşim dönemlerine uzanacak olursak zaten konar-göçer yaşayan halk yeni müslüman olmuştur ve hala İslam'a geçişlerin devam ettiği bir dönemde, Türk boyları arasında, tekke-tarikat çevrelerinde İsmaili unsurlarla tanışmıştır. Bu unsurlar da kuvvetle muhtemeldir ki Nizari İsmaililiği Hasan Sabbah'ın fedai teşkilatıyla İran, Irak, Suriye, Anadolu ve diğer beldelerde şiddete yönelik eylemleri ve yoğun propaganda girişimlerine başladığı dönemden kalma idi. İsmaili davetçilerin (dai) Türkler arasında nasıl propaganda siyaseti izlediğine; Türkler'in bu davetçilerden hangi açıdan etkilenip etkilenmediğine dair yeterli bilgilere sahip değiliz. Ama konuyla ilgili bazı bireysel görüşler vardır. Örneğin; Alevi-Bektaşî Edebiyatı'nda sıklıkla geçen yedi veya sekiz sayısı ile ilgili kullanımları İsmaili etkiler olarak yorumlayan çağdaş araştırmacılar

⁴⁰⁴ Tecimer, *Hurûflük*, 42, 43.

⁴⁰⁵ Avcu, "Bâtini Ekolleri Anlamada Anahtar Bir Kavram: Ezille/Gölgeler Nazariyesi", 129, 130.

bulunmaktadır.⁴⁰⁶ Genellikle bu etkilenmeden “Bâtınlık” olarak söz edilmektedir. Çünkü İsmaili doktrinde Allah’ın kaf ve nûn harflerinden oluşan “kûn” emri vardır. Bunu bâtını yorumlamaya tabi tuttuklarında “kûnî” ve “kader” şeklinde iki orijinal prensibin ortaya çıktığına, bu prensibin harflerinin de “yedi” büyük peygamberi ve onlara gelen ilahi mesajları temsil ettiğine inanırlar. Ayrıca her ne kadar günümüzde kullanılmıyorsa da İsmaililer’in ilk dönem isimlerinden birisi de “Seb’iyye’dır. Çünkü özellikle âlem ve imâmet konularında yedili bir devir sistemi benimserler.⁴⁰⁷ Bazı Batılı düşünürler, bu yedili devir anlayışının, Yahudi-Hristiyan geleneğindeki bazı örneklerle benzerlik gösterdiğini ve aynı zamanda Gnostisizm akımı ile Maniheizm’de yer alan devir anlayışlarıyla paralellik taşıdığını ileri sürmüşlerdir.⁴⁰⁸

Bunun İsmaililikle doğrudan ilgili olmadığını; benzerliğin sadece yedi sayısında olduğunu savunanlar da vardır ve görüşlerini şu şekilde özetleyebiliriz: Bâtınlık aslında İsmaililerin yorumlarından etkilenmesine karşın, masum bir imamın öğretisini ve ona bağlılığı şart koşan klasik bir İsmaili bâtınilikten farklıdır. Bu etkilenmenin, Hurûfî metinler ve yorumlarda yer alan hulûl, tenasüh, Mehdîlik gibi inançlarla ve bâtınî yorum geleneğiyle ilişkili olduğunu söyleyebiliriz. Özellikle halkın toplumsal kargaşa ve savaş ortamından bunalarak bir kurtarıcı beklentisi içine girmesi, bu inançların benimsenmesini kolaylaştırmıştır. Bunu da başta Fazlullah Hurufî olmak üzere diğer Hurûfî müelliflerin eserlerinde görmekteyiz.⁴⁰⁹

Yedi, sekiz rakamı üzerinde durmuşken Makâlât okumalarımızda dikkatimizi çeken yedi sayısı kullanımıyla ilgili bilgi verebiliriz. *Makâlât*’ta sık sık yedi rakamını kullandığını gözlemlediğimiz Şems özellikle “Kur’an’ın yedi türlü manası”, “bu sözü yedi türlü mânâ ile anın”, şeklinde ifadeler kullanmıştır.⁴¹⁰ Ayrıca “yedi kitap üzere yemin içti.”⁴¹¹ , “yedi iklim”⁴¹² , “yedi başlı aslan”⁴¹³ , “yedi başlı ejderha”⁴¹⁴ , “yedi renkli pirinç”⁴¹⁵ gibi kullanımları da dikkat çekmektedir.

⁴⁰⁶ Irene Melikof, *Hacı Bektaş Efsaneden Gerçeğe*, çev. Turan Alptekin (Cumhuriyet Kitapları, 1998) Örneğin; Melikof yedi hizmet, yedi post, yedi dem sözcüklerinden hareketle bazı tekke ve tarikatlerin İsmailî Şiiliğe bağlı olduğunu söylemektedir.

⁴⁰⁷ Öz - Eş-Şek’a, “İsmâiliyye”, 23/130; Avcu, “Bâtınî Ekolleri Anlamada Anahtar Bir Kavram: Ezille/Gölgeler Nazariyesi”, 117,118.

⁴⁰⁸ Metin Yurdagür, “Devir”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 1994, 232.

⁴⁰⁹ Sönmez Kutlu - Hasan Onat (ed.), *İslâm Mezhepleri Tarihi El Kitabı* (Ankara: Grafiker, 2012), 597; Ocak, *Türk Sufiliğine Bakışlar*, 206-212.

⁴¹⁰ Tebrizi, *Makâlât*, 58, 63.

⁴¹¹ Tebrizi, *Makâlât*, 145.

5. Şems-i Tebrizî' nin Kendini İfade Edişine Dair

Şems'in hayatını incelerken araştırmacıların çoğu zaman gözden kaçırdığı önemli bir husus, onun derin sezgilere ve manevi tecrübelerle sahip olmasına rağmen, bu deneyimleri doğrudan ve açık bir biçimde ifade etmekten çekinmesidir. Yaşadığı olayları açıkça dile getiremez. Mevlâna ile kurduğu derin ilişkide de Mevlâna'nın, Şems'in adeta "konuşan dili" olma rolünü üstlendiğini söyleyebiliriz. Şems kendi ifadesiyle de güzel konuşmadığını, yazı yazma alışkanlığının hiçbir zaman olmadığını, sözlerinin Mevlâna tarafından keşfedilip dile dökülmesini beklediğini sık sık dile getirmiştir. O'nun tasavvufi görüşlerini ifade etmekte aciz olduğu, Mevlâna Celaleddin Rûmî'nin Şems'in fikirlerini ifade etmek için adetâ ilahi bir görevle donatıldığı dile getirilir. Sultan Veled'in ifadelerine göre Şems, Rûmî'nin rehberidir. Rûmî kelimelere olan yatkınlığı ile bilinirken, Şems etkileyiciliği ve hikmeti sessizlikte arar. Bu sebeptendir ki Mevlâna *Divan*'ında Şems adına yazdığı bazı şiirlerde "Hâmuş" (sessizliğini koruyan kimse) mahlasını kullanır ve Şems'le kendisinin "tek ruhta iki beden" olduklarını söyler.⁴¹⁶ Mevlâna, diğer mistik düşünürlerde olduğu gibi, söze fazla önem atfetmez. Ona göre söz, insanı dışa yönlendirir, insanın "öz"le olan bağı zayıflatır. Birçok şiirini "Hâmuş" kelimesiyle bitirmesinin temel nedeni de bu düşünceden kaynaklanmaktadır.⁴¹⁷

Şems hakikatin arayıcısı olarak, insanın dış dünyasından ziyade iç âlemine yönelmiş, bu yönüyle bireyin ruhsal derinliğine temas eden bir anlayış geliştirmiştir. Zihinsel çevikliği ve insan psikolojisine dair sezgisel kavrayışı, onu sadece Mevlânâ gibi büyük şahsiyetlerin değil, döneminin pek çok insanının da manevi yolculuğuna ışık tutan bir rehber hâline getirmiştir. Ancak Şems, düşünce ve tecrübelerini çoğu zaman dolaylı, sembolik ve çarpıcı üsluplarla ifade etmeyi tercih etmiştir.⁴¹⁸ Onun bu kendine has anlatım tarzı, olaylara yeni perspektifler sunmuş olsa da, kullandığı

⁴¹² Tebrizi, *Makâlât*, 158.

⁴¹³ Tebrizi, *Makâlât*, 59.

⁴¹⁴ Tebrizi, *Makâlât*, 148.

⁴¹⁵ Tebrizi, *Makâlât*, 204.

⁴¹⁶ Hülya Küçük, "Şems-i Tebrizî'nin Dili: Mevlânâ Celâleddîn Rûmî", *AKADEMİAR Akademik İslam Araştırmaları Dergisi* 1/1 (2016), 81-106.

⁴¹⁷ Seadet Şihyeva, "Ârif Mevlâna'nın Ruhî Durumu: «Ene'l-Hakk» ve «Hâmûş» Arasında" 22 (2007), 198, 199.

⁴¹⁸ Ericcek Maraşlıoğlu - Çoban, "Değerler Eğitimi'nin Referansları Bağlamında Şems'i Tebrizi'nin Makâlâtı", 534.

sembolik ve örtük dil, zaman zaman muhataplarında yanlış anlamalara ve tepkilere yol açmıştır.

6. Mevlâna ve Şems'te Sema

Anadolu'da inanç müzik ilişkisinin simgesi olarak “devir”⁴¹⁹ kavramını ve tarihsel köklerini inceleyen araştırma oldukça dikkat çekicidir.⁴²⁰ Araştırmaya göre Anadolu'da semâ ve semah kavramlarıyla vücut bulan döngü temelli zikir uygulamalarının ve bunlara eşlik eden müziklerin alt yapısında “devir” ve “pervâne” gibi kavramların bulunduğu ifade edilir. Çünkü sūfnin, ibadetin verdiği zihinsel yoğunlaşma hâli ile Tanrı'yı daha iyi algılayıp; Tanrı-insan ilişkisini daha yakından tanıyacağına inanılır. Devir kavramı ve bu kavrama ait olan kuram İslam Dönemi'nde sistemleşmiştir fakat eski inanç dönemlerinde de farklı formlarda var olan bir yapı arzeder. Kuramın ana düşüncesi, insanın Tanrısal özden meydana geldiği ve bu özünü keşfederek tekrar Tanrı'ya dönüşünün başlayacağı düşüncesine dayanmaktadır. Bu yolculukta devir döngü temelli bir zikir olarak görülür.⁴²¹

İnsan akli ve algısı, bâtmî-sözlü gelenek ile kutsal metinlere dayalı yazılı sistem arasında bir köprü işlevi görmüştür. Bu bağlamda bireyin düşünsel kapasitesi, kutsal metinleri bâtmî yorumlarla ele alarak gnostik düşüncenin sürekliliğine katkıda bulunmuştur. Anadolu'daki inanç yapıları da büyük ölçüde bu gnostik-bâtmî temele dayanmış; müzikle kurulan ilişki ise, insanın Tanrı'yı temsil eden bilgidan yaratılması ve tekrar o bilgiye ulaşması yolculuğunu temsil eden “devir” kavramıyla anlatılmıştır. Bu konu Fuat Yöndemli tarafından şu şekilde özetlenmiştir: “Klasik dans literatüründe, dönerek yapılan en eski danslara topaç veya burgaç dansları denir. Dönme danslarının başlıca hususiyeti, vecde dayalı ekstaz dansları olmasıdır. Dönme hadisesi hemen her zamanda, insanda bedeni ve ruhi bir ekstaz husule getirir...

⁴¹⁹ “Devir kavramı, gezegenlerden moleküllere, canlılıktan kozmik düzene kadar her unsurun döngüsel bir yapıya sahip olduğunu ortaya koyar; bu yönüyle evreni ‘bir eksen etrafında dönen’ bir bütün olarak algılamada önemli bir kavramsal anahtar işlevi görür.” Cenk Güray, *Anadolu'daki İnanç ve Müzik İlişkisinin Semâ-Semah Kavramları Çerçevesinde İncelenmesi* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Doktora Tezi, 2012), 19.

⁴²⁰ Güray, *Anadolu'daki İnanç ve Müzik İlişkisinin Semâ-Semah Kavramları Çerçevesinde İncelenmesi*, 5.

⁴²¹ Güray, *Anadolu'daki İnanç ve Müzik İlişkisinin Semâ-Semah Kavramları Çerçevesinde İncelenmesi*, 6, 7.

Dönerken duyulan vecd aslında bir vasıtaadır. Burada esas olan, bu vecd içinde ruhun bedeni terk etmesi, sonsuzluğa ulaşmayı denemesidir...⁴²²

Mevlâna Celâleddîn-i Rûmî'nin tasavvufî öğretileriyle temelini attığı semâ töreni, başlangıçta klasik bir form iken, Şems-i Tebrizî'nin etkisiyle daha özgün bir hal almıştır. Şems'in teşvikiyle bu zikir hareketi, hızla halk arasında yayılmaya başlamış ve özellikle dönemin ileri gelenleri arasında büyük bir rağbet görmüş ve adeta dinî bir ziyafet olarak kabul görmüştür.⁴²³ Sufizmde en tartışmalı konulardan biri olan sema konusunu “kozmik sembolizm” olarak gören araştırmacılar vardır ve sema konusunda sûfî şeyhlerinin ve dini otoritelerin birbirlerinden ayrıldığı söylemektedirler. Hayatı boyunca Mevlâna, semadan dolayı eleştirilere maruz kalmıştır. Mevlevî tarikatını savunmak isteyen Sultan Veled babasından ve Şems-i Tebrizî'den devraldığı mirası organize ederek sema törenlerine, bânîni ve kozmik bir anlam yüklemek istemiştir. Bu törenlere bânîni anlamları çağrıştıran bir takım kurallar koymuştur.⁴²⁴

Makâlât'ta semadan bahsedilen metinler vardır. Çeşitli meclislerden konu açan Şems “kalkar çarh vurursun”, “çarh edip raksetmeye başladı” gibi ifadeler kullanır.⁴²⁵ Çarh vurmak tasavvufta “daire teşkil ederek dönmek” mânasında kullanılır. Mevlevî semâzenlerinin dönüşlerine “çarh urmak” denir.⁴²⁶ Mevlâna semayı Allah'a ulaşma vasıtası olarak görmektedir. Vuslatı dileyen kişi de zaman ve mekân algısını unuttur, demirle mîknatıs neyse âşık ve maşuk da o olur. Bu cezbe haline kendisini o kadar kaptırır ki Mevlâna'nın dediği gibi “ne neyden haberi olur, ne teften...” Şems-i Tebrizî'nin de semaya bakış açısı bu şekildedir: “Hakk'ı dileyen ve Hakk'a âşık olanlar, sema ettiklerinde aşkları ve manevi halleri çoğalır.” der.⁴²⁷

Şems semânın sadece ritüel değil, Hakk'a yolculuk ve bir vecd hali olduğunu vurgular. Ona göre gerçek semâ, Allah aşkının coşkusuyla yapılan, benliğin aşıldığı bir haldir. İçtenliğe, niyete ve semanın manevi boyutlarına çok önem verilir. Allah'ın

⁴²² Güray, *Anadolu'daki İnanç ve Müzik İlişkisinin Semâ-Semah Kavramları Çerçevesinde İncelenmesi*, 7, 8.

⁴²³ Güray, *Anadolu'daki İnanç ve Müzik İlişkisinin Semâ-Semah Kavramları Çerçevesinde İncelenmesi*, 113.

⁴²⁴ Eva de Vitray Meyerovitch, “Fransızca Mesnevi Tercümesinin Mukaddimesi Mutlak'ın (Allah'ın) Aranışı”, çev. Mehmet Aydın, *Türk-İslam Medeniyeti Akademik Araştırmalar Dergisi* 3 (2007), 39.

⁴²⁵ Tebrizî, *Makâlât*, 33, 82, 144, 196, 208.

⁴²⁶ Cemal Kurnaz, “Çarh”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul, 1993), 8/229.

⁴²⁷ Önder, *Mevlâna Celâleddin-i Rûmî*, 112.

has kulları için semâ helâldir çünkü onların kalpleri temizdir. Onlar semadan ayrı tutulamazlar, onlar için sema bir vecd hali ve ilahi aşktır.⁴²⁸ Şöyle ki sema ayininin düzensiz olduğu bir toplantıda Şems “içinizde bir yabancı var, onu bulup dergâhtan dışarı atınız!” der. Yabancı kimse olmadığını söylerler “o halde pabuçlara bakın ve yabancı olan pabucu atın” der. Şems’in dediği yapılıncı semanın düzene girdiği *Makâlât*’ta kaydedilir.⁴²⁹

Mevlâna’ya sema yapmayı Şems’in öğrettiği ve bu noktada teşvik ettiğini söyleyenler olduğu gibi; büyükannesi Kira-i Buzurg’un teşvik ve davet ettiğini söyleyenler de vardır. Hatta Mevlâna önceleri semada ellerini sallarken, Şems’in Mevlâna’ya semada dönmeyi öğrettiğini Sultan Veled nakletmiştir.⁴³⁰ Tartışmalara konu olan hususlardan biri, Mevlâna’nın Şems ile halvetinden sonra ilmî yolunu değiştirmesi; namaz kılmak, insanların alıştığı şekilde dersler ve vaaz meclisinde vaazlar vermek yerine sema gösterilerine girmesi ve raksa başlamasıdır.⁴³¹

Konuya farklı bakış açıları ile yaklaşan araştırmacılar da vardır: Mevlâna’nın Şems’ten ayrılması, esasen Allah’tan ayrılışını simgeliyordu ve bu ayrılışın etkisiyle yöneldiği sema, mistik bir dans, meditasyon tekniğinden ziyade, Allah’ın gizli gücünün belirmesini ifade eden bir metafordur: Şöyle ki “Güneş/yani Şems gökyüzünde dans eder, Allah eksendir ve tüm evren, emirlerini bekleyen itaatkar varlıklar olarak O’nun etrafında dönerler ve dans ederler.”⁴³²

Günümüzde semanın dini bir endişe ve zikir niyetiyle icra edilmediğini söyleyen, sema törenlerinin reklam ve rant amacıyla kullanıldığını belirten ve bu durumdan rahatsız olan Mevlevi ve semazen gruplar vardır. Mevlevi olmayan kişiler tarafından itibar kazanmaya yönelik ve maddi kazanç sağlama noktasında semanın kullanılması ne Mevlâna’nın ne de Şems-i Tebrizi’nin mirası değildir. Oysa ki o sema öğrenme eğitiminde dahi abdestli olunması gerektiğini söyler ve bu konuda

⁴²⁸ Tebrizi, *Makâlât*, 16, 18.

⁴²⁹ Tebrizi, *Makâlât*, 52, 159.

⁴³⁰ Eflâkî, *Menâkıbü’l-Ârifîn*, 124 c. 2.

⁴³¹ Fûrûzanfer, *Mevlânâ Celâleddin*, 105; Mustafa Acar, “Mevlâna ve İktisat: Bir Mistik Şairden İktisadi Hayata Dair Telkinler”, *Necmettin Erbakan Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi* 3/2 (2021), 134, 135.

⁴³² Küçük, “Şems-i Tebrîzî’nin Dili”, 102.

düstur kabul edilen düşünce Şems-i Tebrizi'nin “vecd hâli dışında sema yapmak haramdır.” sözüdür.⁴³³

7. Şems-i Tebrizî' nin Eserlerinde Bâtını Düşünceyi Çağrıştıran Dinî ve Tasavvufî Görüşleri

Tasavvuf düşüncesi, gerek Sünnî gerekse Şîî gelenek içinde şekillenen tüm tarikatlarda bâtinî yoruma açık bir zemin taşır. Bu yönüyle bâtinî öğretiler, tasavvufun bütünsel yapısında yer yer kendini gösterir. Tasavvuf ve Bâtınılık ilişkisini, yalnızca dinî hakikatin bilgiye dayalı yorumu (epistemoloji) bağlamında değerlendirmek, tasavvufun özünü doğru anlamak ve sûfî gelenekleri hatalı çağrışımlardan korumak açısından önemlidir. Böyle bir bakış açısı sûfîlerle ilgili herhangi bir olumsuz algı oluşturmaz.⁴³⁴

Şems'in Bâtınılığını incelemeye geçmeden önce bâtinî-işârî kavramları üzerinde durmanın gerekliliğini hissetmekteyiz. Çünkü işâri ile bâtinî yorum genellikle birbiriyle karıştırılmaktadır. Bir metinden anlaşılan ile aynı metinden yorumlanan ifadeler farklılık içerir. Yorum “anlama”nın tek başına yetmediği noktalarda devreye girmektedir. Yani bir nassı okuduğumuzda o metnin işaret ettiği doğrudan doğruya kavradığımız bilgiler ediniriz, bu anlama boyutudur. Fakat ayet ve hadislerin işaret ettiği farklı ve ilk bakışta anlaşılamayan kavramanın sağlanabilmesi için o metin yorumlanmalıdır. Dini metinlerin yorumlanış tarzlarında ise karşımıza beş farklı yorum biçimi çıkar: Zâhiri yorumlar, işârî yorumlar, sünnî(Ehl-i Sünnet) bâtinî yorumlar, Şii-İsmâilî bâtinî yorumlar, lügavî yorumlar.⁴³⁵

Konumuzla ilgisi bağlamında işârî ve bâtinî yorumların benzerlik ve farklılıklarına temas edeceğiz. İşârî yorum; nasları zâhiri manası dışında yorumlamak olarak tanımlanır. Bu yorumlar zâhiri mana ile birleştirilip bir arada da yorumlanabilir. “İma ve işaret yoluyla insanın kalbine birden bire doğuveren bilgi türü” olan işârî yorumu, genellikle sûfîler tercih etmişlerdir. “Ehli Sünnet bâtinî yorum” ve “işârî yorum” birbirinden keskin sınırlarla ayrılamaz, bu yorum biçimlerinin birbiri içine geçtiğini söyleyebiliriz. İşârî yorumlar, zâhiri bilgilerle ters

⁴³³ Kaygusuz, *Bir dinî grup olarak Mevleviler (Sosyolojik bir araştırma)*, 258, 259.

⁴³⁴ Avcu, “Bâtını Ekolleri Anlamada Anahtar Bir Kavram: Ezille/Gölgeler Nazariyesi”, 130.

⁴³⁵ Fikret Karapınar, “İlk Dönem Sufilerin Nassları Yorumlama Tarzı”, *Kur'an'ın Bâtını ve İşârî Yorumu* (Kur'an'ın Bâtını ve İşârî Yorumu, İstanbul 29 Mayıs Üniv.: Kuramer Yayınları, 2018), 97-99.

düşmemeli, bu yorumu yapanlar nasstan kastedilen anlamın zâhiri mana değil, sadece işârî mana olduğunda söylemeli ve gerçek anlamın bu olduğunu ifade etmemelidir. İşârî yorumlar İslam'ın genel esaslarına ve akla ters düşmemelidir. Eğer bir yorum, işârî tefsirde aranan şartları taşıyor ve makbul dinî kurallara aykırıysa, onun "işârî" değil, "bâtınîlik" kapsamında değerlendirilmesi gerektiğini belirten âlimler bulunmaktadır. Bâtıniler ifadesiyle, dinin emirlerini değiştirmek veya ortadan kaldırmak için keyiflerine göre yorumlayan gruplar kastedilir. İşârî yorum delil ve metotlarla lafızların işaret ettiği derin manaları açığa çıkarmayı gaye edinirken; bâtını yorumlarda metot ve kurallara bağlı kalınmaksızın lafızlar tamamen öznel ve sezgisel olarak yorumlanır. Ehli sünnet bâtını yorumcular işârî yorumları bir kademe ileri taşırlar, Şii İsmâilî Bâtınilere göre daha kabul edilebilirler.⁴³⁶ Ayrıca kelâm ve tasavvuf âlimleri, müteşâbih âyetleri te'vil etmede bir sıkıntı görmemişlerdir. Fakat Bâtıniler muhkem olan, hükmü kesinleşen âyetleri de yorumlama yoluna gittikleri için bu duruma hoş bakılmamış, ehl-i sünnet âlimleri tarafından eleştirilmişlerdir.⁴³⁷

Bâtını yorum denilince genellikle akla ilk gelen Şii-İsmâilî bâtını yorumlardır. Bu yorumlarda lafızların ne anlamına ne de Arapça dil kurallarına dikkat edilmez. Amaç nasları kendi istedikleri manaya çekmek, Kur'an'ın zâhirini inkâr etmektir.⁴³⁸

Şems *Makâlât*'ta Kur'an'ı yalnızca lafzen bilenlerin, anlam dünyasında dar bir yerde kaldıklarını; fakat âyetleri derinlemesine anlayanların, onun manasını, işaretlerini, ruhunu kavrayanların; Kur'an'dan neşe ve ilham aldıklarını ve sıkıntılarına çıkış yolu (çare) bulup tüm darlıklarından kurtulduklarını söyler. Çünkü Kur'an'ı kuru kuruya ezberleyene, yüzeysel bilgiyle yetinene Kur'an "sır"larını açığa çıkarmaz ve o kişi âyetlerin derin anlamlarını açıklama gücüne sahip olamaz. "Nice okuyucular vardır ki, Kuran onlara lanet eder." Enes b. Malik'in⁴³⁹ bu sözünü yorumlayan Şems; Kur'an'ı sadece yüzeysel ve lafzî okuyanları, onun derin manalarına nüfuz edemeyen kimseleri eleştirir. "Allah'ın has kulları ki, Kuran'ın yedi türlü manasına aşinadırlar." derken yedi rakamını kullanması manidardır. Kuran'ın

⁴³⁶ Karapınar, "İlk Dönem Sufilerin Nassları Yorumlama Tarzı", 106-110.

⁴³⁷ İçme, *Bâtınîlik ve Ortaçağ İslam Dünyasına Etkileri*, 29.

⁴³⁸ Karapınar, "İlk Dönem Sufilerin Nassları Yorumlama Tarzı", 114; Özköse, "Tasavvuf Kültüründe Bâtın ve Bâtınî/Ledünnî Bilgi Kavramlarının Referans Çerçevesi", 71, 72.

⁴³⁹ Akpınar, "Şems-i Tebrîzî'nin Makâlât'ında Hadis Kullanımı", 98 174. dipnot açıklaması.

yediye kadar sayılan, zâhiri, bâtını, hattâ bâtının bâtını manası olduğundan bahseder. “Kuran'ın yedi türlü manasını veya yüz bin türlü manasını bilmek hak vergisidir; bir lütuftur.” diyerek Kur'an'ın sırlarını içselleştiren insanları hakiki okuyucular olarak görmektedir.⁴⁴⁰ Öğrenmekle elde edilen zâhiri bilgilerden de kaçılmaması ve namaz gibi ibadetlerde zâhirin korunması gerektiğini söylemiştir.⁴⁴¹ Bu manalardan zâhiri olanları âlimlerin, bâtını manayı velilerin, bâtını mana içinde gizli olan manalara da Peygamberlerin vâkıf olabileceklerini söylemektedir. Ama üçüncü derecedeki manayı Allah'tan başkasının bilemeyeceğini, ayetlerde olduğu gibi hadislerde de sırlar bulunduğunu ifade etmiştir.⁴⁴²

Hatta bu konuyla ilgili Şems şöyle söylemiştir:

“Geceye dedim ki uzan uzanabildiğin kadar.

Şimdi o dolunay uykudadır.”⁴⁴³

Tasavvufta "gece" genellikle gizemi, bilinmeyi simgeler. Gecenin karanlığı, insanın düşüncelerini derinleştirir, kişiyi aydınlıktan uzaklaştırıp sezgi alanlarına yönlendirir. "Uzan uzanabildiğin kadar" ifadesi ise gecenin 'yani perdenin, ayrılığın, gizemin' uzamasını, yani o sırrın daha da derinleşmesini, uzun sürmesini istemek anlamına gelir. "Şimdi o dolunay uykudadır" Dolunay ise genellikle sevgiliyi, ilahi nuru, bazen de hakikati temsil eder. Bu dizede "uykuda" denilmesi; Hakikatin gizlenmesini ve aşığın ondan uzak kalmasını ifade eder. Kur'an'ın sırlarına eren kimse ise uykudan uyanır. Yine *Makâlât*'ta Şeyh Muhammed'in⁴⁴⁴ “söz alanı çok uzun ve geniştir, herkes dilediği gibi konuşur.” cümlesine katılmayarak şunları kayda aldırır: “Söz alanı pek dardır, ama mânâ alanı geniştir. Sözden daha ileri geç ki, genişlik göresin! Bu alanı seyredesin! Bir bak ki, sen nasıl bir uzaksın, yahut uzak olan bir yakınsın!”⁴⁴⁵

Kur'an-ı Kerim'in işaretlerini anlamının önemine dikkat çeken Şems, elli bin senenin zâhirî ifadelerine uyulursa cennetin ancak kokusunun alınacağını söyler.⁴⁴⁶

⁴⁴⁰ Tebrizi, *Makâlât*, 63.

⁴⁴¹ Tebrizi, *Makâlât*, 146, 147.

⁴⁴² Tebrizi, *Makâlât*, 69.

⁴⁴³ Tebrizi, *Makâlât*, 24.

⁴⁴⁴ *Makâlât*'ta Şeyh Muhammed olarak ifade edilen kişi Şems'in çağdaşı olan Muhyiddin İbnü'l-Arabî'dir.

⁴⁴⁵ Tebrizi, *Makâlât*, 25.

⁴⁴⁶ Tebrizi, *Makâlât*, 35.

Kur'an-ı Kerim'in insanlara yol göstermek için indiğini; ondan daha üstün bir kitabın bulunmadığını söyler ve devamında Tanrı erenlerine açıklanan ayetlerinde başka bir zevkin, lezzetin bulunduğunu ifade eder.⁴⁴⁷

Şems-i Tebrizî'nin Kuran'ı Kerim ayetlerini yorumlamasıyla ilgili çalışma yapan Ethem Cebecioğlu, Şems'in ayetleri işârî bağlamda yorumladığına dikkat çeker ve iki seri halinde yayınladığı araştırmasının başlığını da “*Şemseddin-i Tebrizî'nin Kur'an-ı Kerim Ayetlerine Getirdiği Bazı İşârî Yorumlar*” olarak belirtir. Çeşitli kaynaklardan alıntılar yaparak; İşârî Tasavvufî Tefsir tanımını da şu şekilde aktarır: “Kalbe doğan ve diğer sûfilerce hâl ve makama uygun olarak değişkenlik gösteren manalarla oluşmuş, felsefî niteliğinden çok sünnî karakteri, geleneksel olarak devam eden dinin pratiğine önem verip yorumlayan sufînin yasadığı derin riyazet ve vecd haliyle sezgisel tarzda ortaya çıkan tefsirdir.” der ve ekler: “Ancak şu hususa işaret etmekte fayda var: Heretik (bâtını) temayüllere saplanarak yapılan, ehli sünnet dışı, akîde açısından problemlili tefsirler, içeriğindeki çok yönlü paradokslar sebebiyle makbul olarak kabul edilmemiştir.”⁴⁴⁸

Şems'in eserinde kullandığı ayet ve hadis sayılarıyla, hadis rivayetlerin sıhhati konusunda araştırma yapan akademisyenlerin bulduğu sonuçları şu şekilde özetleyebiliriz: Eserde tekrarlar dâhil edilerek kullanılan ayet sayısı 219 olarak kaydedilmiştir.⁴⁴⁹ Kaynağı tespit edilen 126 hadis, tespit edilemeyen 31 hadis kullanılan *Makâlât*'ta 46 hadis sahih, 3 hasen, 38 mevzû, 4 mevkuf, 4 maktû, 3 rivayet selef sözü, 18 rivayet zayıf, 10 rivayet ise çok zayıftır. Tüm bunlarla birlikte kaynağına hiç ulaşılabilen ya da manen nakledilen 31 adet rivayetin bulunduğu bildirilir.⁴⁵⁰

Ayetlere getirdiği işârî manaları ele alan Ethem Cebecioğlu: Allah, Hz. Muhammed (s.a.v.), Kur'an-ı Kerim, Muhabbet, Velî, İstivâ, Nefs, Hidâyet, İstikamet, Tevbe, Rû'yetullah, Ölüm, Edeb olarak 13 alt başlık açmış, Şemsi

⁴⁴⁷ Tebrizî, *Makâlât*, 53.

⁴⁴⁸ Cebecioğlu, “Şemseddin-i Tebrizî'nin Kur'an-ı Kerim Ayetlerine Getirdiği Bazı İşârî Yorumlar-1”, 113.

⁴⁴⁹ Cebecioğlu, “Şemseddin-i Tebrizî'nin Bazı Kur'an Ayetlerine Getirdiği İşârî Yorumlar -2”, 43.

⁴⁵⁰ Akpınar, “Şems-i Tebrizî'nin Makâlât'ında Hadis Kullanımı”, 106, 107.

Tebrizî'nin bu kavramlarla ilgili yorumlamalarını ele almıştır.⁴⁵¹ Bu çalışmayı kısaca özetleyip ilgimizi çeken görüşleri sunduktan sonra bizim *Makâlât*'ta bulduğumuz yorumlamalar üzerinde duracağız.

Şems'e göre Allah her an bir kılık altında, kendini perdeli olarak insanlara göstermektedir. İnsana düşen ise her an uyanık olup Allah'la birlikteliği yakalamasıdır. Örneğin; "Gözler O'nu göremez; hâlbuki O, gözleri görür. O, eşyayı pek iyi bilen, her şeyden haberdar olandır."⁴⁵² ayetini yorumlarken Allah'ın bilinemez olan zâtını kendi yöntemi olan insan-biçimci (Antropomorfizm) örnekleme yoluyla ifade eder ve metafor olarak Mevlâna ve kendini örnek verip: "Mevlâna'nın ay olduğunu çıplak gözle aya bakılabileceğini, kendisinin ise ismi gibi Şems olduğunu, onun varlığının güneşine gözlerin erişemeyeceğini söyler.⁴⁵³

"Nerede olsanız, O sizinle beraberdir."⁴⁵⁴ ayetini ise Allah'ın tüm sıfatları ile insanda belirmesi olarak yorumlar. Yani Allah her şeyde tecellî eder ama en çok insanda kendini gösterir. Allah'la bir olma şuuruna erişen kişilerin yüceliğe sahip olacaklarını, bakışlarının ufuk açıcı olduğunu dile getirir.⁴⁵⁵ Allah'ı ve onun varlığını ispata çalışmanın beyhude bir uğraş olduğunu söyler, bu çabanın Allah'a nasıl bir faydası olacağını sorgular ve insanın kendini vâ etmesinin daha anlamlı olduğunu böylelikle meleklerin bile o kimseyi öveceğini söyler.⁴⁵⁶

"De ki: Rabbimin sözleri için derya mürekkep olsa ve bir o kadar da ilâve getirsek dahi, Rabbimin sözleri bitmeden önce deniz tükenecektir."⁴⁵⁷ Ayetini Allah'ın kendilerini konuşturduğu, "kelimât"a mazhar olan kullar olarak yorum getirir. Öyle ki böyle insanlar kendi nefesine göre konuşmazlar, Allah kalplerine neyi ilham ederse onu aktarırlar ve bu özelliğe sahip olan sözler sonsuzdur, asla tükenmezler. Çünkü onlar söylemezler Allah tarafından söylettirilirlir.⁴⁵⁸

⁴⁵¹ Cebecioğlu, "Şemseddin-i Tebrizî'nin Bazı Kur' an Ayetlerine Getirdiği İşari Yorumlar -2", 43, 65.

⁴⁵² En'am, 6/103.

⁴⁵³ Cebecioğlu, "Şemseddin-i Tebrizî'nin Bazı Kur' an Ayetlerine Getirdiği İşari Yorumlar -2", 45.

⁴⁵⁴ Hadid, 57/4.

⁴⁵⁵ Cebecioğlu, "Şemseddin-i Tebrizî'nin Bazı Kur' an Ayetlerine Getirdiği İşari Yorumlar -2", 45, 46.

⁴⁵⁶ Tebrizî, *Makâlât*, 57.

⁴⁵⁷ Kehf, 18/109.

⁴⁵⁸ Cebecioğlu, "Şemseddin-i Tebrizî'nin Bazı Kur' an Ayetlerine Getirdiği İşari Yorumlar -2", 48, 49.

Şems ayrıca ayetlerdeki sebab-i nüzul ve illetler üzerinde detaylı değerlendirmeler yapmasıyla dikkat çeker. Haşhaşın Kur'an'da haram olarak belirtilmediği şeklinde şüpheli söz söyleyen kişiye şu cevabı verir: “Ayetler ihtiyaca binaen iner, Hz. Peygamber yaşadığı dönemde bu bitkiyi kullanıp aklını kaybedenleri görseydi onların öldürülmesini buyururlardı” der ve sahabenin yüksek sesle konuşmasının men edildiği ayeti hatırlatır. İki durumu kıyaslar. Zihni bozan, düşünceyi dağınıklığa sürükleyen her şey yasaklanmıştır, bu “sahabenin yüksek sesi” bile olsa der. Kaldı ki esrar, afyon, haşhaş gibi şeyler zihni tamamen bulanıklaştırır, düşünmeyi engeller. Aynı illet gereği bu da haramdır diyerek ilginç bir kıyas örneği sergiler.⁴⁵⁹

Hz. İbrahim'in “ (Ben) batanları sevmem.”⁴⁶⁰ Ayetinde batan(geçici) şeyleri Şems; Allah'tan başka mal, makam, güzellik, para gibi şeyler olarak yorumlar ve bunların hepsinin birer “put” olduğunu ifade eder.⁴⁶¹

“Nefislerinizi öldürün.”⁴⁶² Ayetine ise şu bakış açısını getirmiştir. Nefsin ölümünü onun kötü özelliklerinin giderilmesi, tezkiyesi olarak görür. Böyle bir ölümü yaşatmışsak nefsimiz yeniden başka bir biçimde diriliğe kavuşur. Ölmeden önce ölmek, insan şahsiyetini ruhsal olgunluğa erıştiren manevi bir dönüşüm hâlidir. Dünyayı ve yaratılanları terk, Şems'in sürekli vurguladığı bir husustur yine nefsin cimriliğinden korunmakla ilgili ayeti⁴⁶³ dünyanın terk edilmesi olarak yorumlamıştır.⁴⁶⁴

“(Ey Musa) Dağa bak! ...”⁴⁶⁵ Bu ayetteki “dağ” ifadesi Şems'in dikkatini çeker;⁴⁶⁶ bu ayette Allah'ın konuştuğu peygamber (Hz. Musa)'dır ki, Kur'an'ın pek çok yerinde ismi anılır. Nasıl ki, bir kimse, bir şeyi severse, onu çok anar, sürekli dilindedir. Allah' da, Hz. Musa'ya, “Beni göremeyeceksin” dedikten sonra “dağa bak!” dedi. O dağ, Şems'e göre Hz. Musa'nın benliğidir ki Allah ona sebatlı

⁴⁵⁹ Cebecioğlu, “Şemseddin-i Tebrizi'nin Bazı Kur' an Ayetlerine Getirdiği İşari Yorumlar -2”, 51, 52; Hucûrat, 49/2.

⁴⁶⁰ En'am, 6/76.

⁴⁶¹ Cebecioğlu, “Şemseddin-i Tebrizi'nin Bazı Kur' an Ayetlerine Getirdiği İşari Yorumlar -2”, 53.

⁴⁶² Bakara, 2/54.

⁴⁶³ “Kim nefsinin cimriliğinden korunursa, işte onlar umduklarına erenlerdir.” Haşr 59/9.

⁴⁶⁴ Cebecioğlu, “Şemseddin-i Tebrizi'nin Bazı Kur' an Ayetlerine Getirdiği İşari Yorumlar -2”, 59.

⁴⁶⁵ A'raf, 7/143.

⁴⁶⁶ Tebrizi, *Makâlât*, 50.

davranışlarından ötürü “dağ” dedi. Bu “(Ey Musa!) sen kendi nefesine bak, eğer bunu yaparsan beni görürsün” demektir. Bu ayeti yorumlarken, “nefsini bilen, Rabbini bilir” ifadesini kullanır, ikisinin yakın anlamlar içerdiğini söyler. Şems’in, “dağ” ifadesinden bu yorumu çıkarması da oldukça ilginç bir nokta/hikmet yakaladığını gösteriyor.⁴⁶⁷ “Seni yolunu kaybetmiş olarak bulup da yola iletmedi mi?”⁴⁶⁸ ayetini ise belki Hz. Peygamber kendi ‘nefs’ini kaybetmişti, yitirdiği nefsinin yine kendi benliğinde bulmuştu, yorumunu yapar.⁴⁶⁹

“Emrolunduğun gibi dosdoğru ol!”⁴⁷⁰ ayetini yorumlarken bu ayetin Hud suresinde geçtiğini Hz. Peygamber’in “Bu sure beni yaşlandırdı, kocattı.” buyurduğunu hatırlattıktan sonra insanların Hak yola çağırıp çağırmamakta serbest olduğunu, fakat Hz. Peygamber’in bizzat bu iş için seçildiğini o yüzden hadiste “yaşlandırdı (şeyyebetnî)” ifadesini kullandığını söyler. Hâlbuki bu ayet beni ancak gençleştirir der ve ilginç bir harf hesabı yapar. Hadisteki “-şeyyebetnî” kelimesinden bir nokta düşürürsek “-şebbebetnî” olur diyerek; bu kelimenin de “gençlik” anlamına geldiğini söyler.⁴⁷¹ Bu yorumlamadan Şems’in Hurûfilik benzeri bir yaklaşım içerisine girdiğini söyleyebiliriz.

Tevbe konusunda ise “kul hakkı”nı dışarıda tutar ve tevbenin sınırını çizmeye çalışır. “Ancak tevbe ve iman edip iyi davranışta bulunanlar başkadır; Allah onların kötülüklerini iyiliklere çevirir. Allah çok bağışlayıcıdır, engin merhamet sahibidir.”⁴⁷² ayetini ilginç bir yorumlamaya tabi tutar. Şems’e göre biri camide en ön safta namaza durmuş, hatta cemaate namaz kıldırın bir imam pozisyonunda mihrapta bulunsa, lakin akli dünya işleriyle meşgul olsa; meyhaneye gidip zina eden adamın yaptığı işle bu iş aynıdır der.⁴⁷³ Zinanın cezası sopadır ve o kişi tevbe etse Allah onların kötülüklerini bu ayet gereğince iyi amellere çevirir, kul hakkına girenler, gıybet edenler; nefislerini arındırsalar, manevi anlamda yükselseler, az yeseler, az uyuyup, az konuşsalar bile kurtulamazlar.⁴⁷⁴

⁴⁶⁷ Cebecioğlu, “Şemseddin-i Tebrizî’nin Bazı Kur’ an Ayetlerine Getirdiği İşari Yorumlar -2”, 60.

⁴⁶⁸ Duha, 93/7.

⁴⁶⁹ Tebrizi, *Makâlât*, 59, 60.

⁴⁷⁰ Hüd, 11/112.

⁴⁷¹ Cebecioğlu, “Şemseddin-i Tebrizî’nin Bazı Kur’ an Ayetlerine Getirdiği İşari Yorumlar -2”, 62.

⁴⁷² Furkan, 25/70.

⁴⁷³ Tebrizi, *Makâlât*, 40.

⁴⁷⁴ Cebecioğlu, “Şemseddin-i Tebrizî’nin Bazı Kur’ an Ayetlerine Getirdiği İşari Yorumlar -2”, 62.

Musa tayin ettiğimiz vakitte (Tûr'a) gelip de Rabbi onunla konuşunca “Rabbim! Bana (kendini) göster; seni göreyim!” dedi. (Rabbi): “Sen beni asla göremezsin. Fakat şu dağa bak, eğer o yerinde durabilirse sen de beni göreceksin!” buyurdu. Rabbi o dağa tecelli edince onu paramparça etti, Musa da baygın düştü. Ayılınca dedi ki: “Seni noksan sıfatlardan tenzih ederim, sana tevbe ettim. Ben inananların ilkiyim.”⁴⁷⁵ ayetini rû'yetullah çerçevesinde yorumlayan Şems-i Tebrizi Allah'ın (c.c) Hz. Musa'ya söylediği “beni asla göremeyeceksin” ifadesinin “dünya gözü ile görmek istiyorsan kesinlikle göremeyeceksin. Çünkü sen zaten Beni görmekten boğulmuş bir hâldesin.” Anlamında olduğunu söyler. Bu ifade Şems tarafından; gözünün önünde ama göremiyorsun, O'nu böyle görmek istiyorsan göremeyeceksin, çünkü o kadar latiftir ki gözle görülmez, şeklinde de yorumlanmıştır.⁴⁷⁶ Bu ayeti mana olarak kat be kat geçen bir diğer ayeti de delil olarak sunar. O ayet En'am Sûresi 103. ayettir. “Gözler onu göremez, O ise bütün gözleri görür; O, lütuf sahibidir, her şeyden haberdardır.”⁴⁷⁷

Ölüm konusuyla ilgili olan ayetlere yaklaşımı da farklıdır. “Musa kavmine demişti ki: Ey kavmim! Şüphesiz siz, buzağıyı (tanrı) edinmekle kendinize kötülük ettiniz. Onun için Yaradan'ımıza tevbe edin de nefislerinizi öldürün.”⁴⁷⁸ Nefislerinizi öldürün ifadesindeki ölmeyi dirilikle yorumlar. Hz. İbrahim'in dört kuşu öldürmesi ve o dört kuşun başka yönden dirilmelerine atıf yapar. Allah dostlarının iç yüzlerinin de bu dört kuş gibi olduğunu söyler ve ekler, nefsiyle yaşayanlar başkadır, kalbiyle yaşayanlar başkadır, Rabbiyle yaşayanlar başkadır.⁴⁷⁹

Kur'an-ı Kerim'deki “Allah'a gönül hoşluğuyla ödünç verin.”⁴⁸⁰ ayetini yorumlayan Şems; “ilâhî cilvenin sırrı” ifadesini kullanır ve ödünç kavramını “bir topluluğa genişlik vermek veya içten kulluk etmek” şeklinde yorumlamıştır.⁴⁸¹ Şems-i Tebrizî'nin düşüncesinde Allah, yalnızca metafizik bir varlık değil, toplumsal hayatın içinde tecellî eden bir hakikattir. Aç, çıplak, hasta ya da yolda kalmış kimselerin yanında olmak, O'na yaklaşmanın pratik bir yoludur. Şems'e göre Allah'ı

⁴⁷⁵ A'raf, 7/143.

⁴⁷⁶ Cebecioğlu, “Şemseddin-i Tebrizî'nin Bazı Kur' an Ayetlerine Getirdiği İşari Yorumlar -2”, 63.

⁴⁷⁷ En'am, 6/103.

⁴⁷⁸ Bakara, 2/54.

⁴⁷⁹ Cebecioğlu, “Şemseddin-i Tebrizî'nin Bazı Kur' an Ayetlerine Getirdiği İşari Yorumlar -2”, 64.

⁴⁸⁰ Müzzemmil, 73/20.

⁴⁸¹ Tebrizi, *Makâlât*, 27.

arayan kişi, bu gibi durumlarda muhtaçlara yönelmeli; gönül hoşluğuyla vermeli ve onları gözetmelidir. Çünkü Allah'ın rızası oradadır.⁴⁸²

Şems-i Tebrizî “Allah her an bir şe'n üzeredir”⁴⁸³ ayetini, Allah'ın sürekli bir zuhur ve tecellî hâlinde olması olarak yorumlar. Bu tecellî, her an değişen ve perdeli bir şekilde zuhur eden bir ilâhî varoluştur. Kulun görevi ise bu sürekli değişen ilâhî zuhur biçimlerini fark edebilecek bir bilinç ve manevî dikkat geliştirmektir.⁴⁸⁴

Şems zaman zaman ayeti farklı bir ayetle açıklama metodunu tercih etmiştir. Buna örnek olarak; “Bir toplum kendilerindeki özellikleri değiştirinceye kadar Allah, onlarda bulunanı değiştirmez.”⁴⁸⁵ ayetini “(Resûlüm!) Sen sevdiğini hidayete erdiremezsin; bilakis, Allah dilediğine hidayet verir ve hidayete girecek olanları en iyi O bilir.”⁴⁸⁶ ayetiyle yorumlar. Bu yorumlamada toplumsal değişimlerde nefisle mücadelenin ve bireysel içsel dönüşümün öneminden bahsetmektedir.⁴⁸⁷

“Yerler ve göklerim beni kavrayamadı, fakat mümin kulumun kalbine sığdım.” anlamındaki kudsî hadisi yorumlarken Ahzab Suresi'nden bir ayet kullanır ve ikisinin aynı anlama geldiğini söyler. O ayet şu şekildedir: “Biz emaneti, göklere, yere ve dağlara teklif ettik de onlar bunu yüklenmekten çekindiler, (sorumluluğundan) korktular. Onu insan yükledi. Doğrusu o çok zalim, çok cahildir.”⁴⁸⁸ *Makâlât*'ta geçen bu ifadelerde ayetlerden anlaşılması gereken bir hususun da Tanrı bilgisi olduğu, bu bilginin de derecelere ayrıldığı yazılmıştır.⁴⁸⁹ Bu pasajlarda da Şems'in yorumlamalarının bâtiniliği çağrıştırdığını, Allah'ın fiziksel mekânlardan çok kalplerde yani insanların iç dünyasında tecelli etmesini vurguladığını söyleyebiliriz. Ayetteki “emanet” kavramının, tasavvufi bağlamda “Allah bilgisi, ma'rifetullah” olarak yorumlandığından hareket edersek; kalplerin ilahi bilgiyi taşıma kapasitelerinin, güçlerinin derecelere ayrıldığını ve Şems'in bunu açıklamak istediğini dile getirebiliriz.

⁴⁸² Cebecioğlu, “Şemseddin-i Tebrizî'nin Bazı Kur' an Ayetlerine Getirdiği İşari Yorumlar -2”, 45.

⁴⁸³ Rahman 55/29.

⁴⁸⁴ Cebecioğlu, “Şemseddin-i Tebrizî'nin Bazı Kur' an Ayetlerine Getirdiği İşari Yorumlar -2”, 45.

⁴⁸⁵ Ra'd, 13/11.

⁴⁸⁶ Kasas, 28/56.

⁴⁸⁷ Tebrizi, *Makâlât*, 33; Cebecioğlu, “Şemseddin-i Tebrizî'nin Bazı Kur' an Ayetlerine Getirdiği İşari Yorumlar -2”, 60, 61.

⁴⁸⁸ Ahzab, 33/72.

⁴⁸⁹ Tebrizi, *Makâlât*, 34.

Kuran'ı Kerim'deki "Ona ancak temiz ve abdestli olanlar el sürebilirler."⁴⁹⁰ ayetini açıklarken mana ehli olmayan insanların Kur'an ve hadislerin gerçek anlamlarını bilemeyeceklerini, Kur'an'ın o kimselere yüz türlü nikab bağladığını ve onların Kur'an-ı Kerim'in o güzel yüzünün duvağını açamayacaklarını söyleyerek; derin anlamlı ayet ve hadislerin "duvakla örtülmüş güzel bir yüz" gibi olduğu benzetmesini yapar.⁴⁹¹

7. 1. Şems-i Tebrizî'nin Öğretilerinde Bâtını Temalar

Şems-i Tebrizî'nin derin öğretilerini ve düşünce dünyasını yansıtan ifadeleli anlamak için onun kendisi hakkında söylediklerini irdelemek oldukça önem arz etmektedir. O, kendisi için şöyle diyor: "Hattatın üç çeşit yazısı vardır. Birincisini kendisi okur, başkaları okuyamaz, ikincisi ona okunuyordu, fakat başkalarına okunmuyordu. Üçüncüsü, ne ona ne de başkalarına okunuyordu. İşte ben bu üçüncüye aidim." Bu cümleyi kendisiyle ilgili bînatılık içeren düşünce yapısı olarak tanımlandıran araştırmacılar vardır.⁴⁹² Söz konusu araştırmacının dipnotunda şu ifadenin yer alması dikkat çekicidir: "Burada okuyucuların Şems'in düşüncelerini tanımları için, tam bir yorum ve açıklama yapmaya niyet etmeden şunları ilave edebiliriz. Burada Hattat Yaratıcıyı, yazılar ise yaratıkları temsil etmektedir. Birinci tür yazı cansız varlıkları, bitkileri ve hayvanları temsil etmektedir. Onların belli bir hüviyetleri vardır ve onun varlığı bizzat insan için kavranabilir. İkinci tür yazı, semavi ve ruhani varlıkları ve melekleri temsil eder. Onların varlıkları Allah içindir, insanlar için değildir. Üçüncü tür yazı insanı temsil etmektedir. Onu kendi kimliğini belirlemek ve varlığını kişisel olarak gerçekleştirmek için Allah yaratmıştır. Şüphesiz burada gerçek insanlar söz konusudur. Bu insanlar, bedeni ihtiyaçlarla sınırlı değildir. Çünkü bu durumda onlar ancak hayvan durumuna düşerler ve onların sadece görüntüleri insandır. Bu fikir aslında existansiyalist düşüncenin bînatını bir takdimidir. O felsefi bütünlük içinde açıkça İbrahimî geleneğin hudutlarını aşmaktadır. Bunun için bunun kökenini Hindin ve eski İran'ın düşüncesinde aramak gerekir."⁴⁹³

⁴⁹⁰ Vakı'a, 56/79.

⁴⁹¹ Tebrizi, *Makâlât*, 166.

⁴⁹² Meyerovitch, "Fransızca Mesnevi Tercümesinin Mukaddimesi Mutlak'ın (Allah'ın) Aranışı", 37.

⁴⁹³ Meyerovitch, "Fransızca Mesnevi Tercümesinin Mukaddimesi Mutlak'ın (Allah'ın) Aranışı", 37 173. dipnot açıklaması.

Şems kitabı *Makâlât*'ta düşünmeye sevkeden hikâyeler, nükteler anlatır ve zaman zaman paragrafları bir soruyla bitirir: “O halde onun sûreti neydi?” gibi. Yani senin bildiğin şey ile onun hakikati bir mi? Keçi derisi örneğini verir ve der ki keçi derisinden tulum yapıp ona vurursan ondan çıkan ses artık senin sesindir. Davul yapar çalarsın yine çıkan ses keçinin sesi değildir. O fâni olmuştur. Dış görünüş seni aldatmasın; mânâyâ bak, hakikate yönel.⁴⁹⁴

İnsanın fiziksel özelliklerinden olan “konuşma” yı peygamberler için farklı bir bakış açısıyla yorumlamıştır. O der ki: “İsa Peygamber doğar doğmaz konuştu. Hz. Muhammed de 40 yıl sonra söze başladı.”⁴⁹⁵ Hz. İsa'nın doğar doğmaz konuşmasını konu ederken, Hz. Muhammed'in kırk yaşında konuşmaya başlamasını bir eksiklik olarak değil olgunluk olarak görür. Yani peygamberler için konuşmayı “vahiyle konuşmak” olarak yorumlamıştır.

Büyük günahları sayarken özellikle şu dört kavram üzerinde titizlikle durur. Gıybet⁴⁹⁶ (dedikodu), Bühtan (iftira), Kan gütmek (öldürmek), Zulüm. Bu günahları hak sahipleri affetmedikçe Allah'ın affetmeyeceğini söyler, çünkü bu günahlarda kul hakkı vardır. Allah'ı zikreden kişi, O'nun huzurunda olduğunu bilmeden anyorsa, bu durumu Şems gıybet gibi bir yabancılık hali olarak yorumlar. Ve padişah örneğini verir: Bir kişi padişahın önünde otururken: “Padişah şöyle dedi, şöyle yaptı,” diye konuşmaz. Çünkü padişah oradadır. Aynı şekilde Allah'ı zikreden de, Allah'ın huzurunda olduğunu bilerek O'nu anması gerekir.⁴⁹⁷

“Vatan sevgisi imandandır.”⁴⁹⁸ hadisini yorumlarken ise bu sözünde Hz. Peygamber'in kastettiği vatanın Mekke olmadığını; çünkü Mekke'nin bu âlemden olduğunu, imanın ise bu âlemden olmadığını söyler. İmanla birlikte zikredilen kavramların bu âlemi değil, öteki âlemi ifade ettiğini vurgular.⁴⁹⁹

7. 2. Şems-i Tebrizi'nin İbadetlerle İlgili Bâtınlığı Çağrıştıran Görüşleri

İbadetlerin görünen(zâhiri) ve şekilsel kısımlarının aksine daha çok bâtını özellikleri, ruhu ve özünü önemseyen sûfiler, kalbin arınmasını, ruhun

⁴⁹⁴ Tebrizi, *Makâlât*, 49, 50.

⁴⁹⁵ Tebrizi, *Makâlât*, 26.

⁴⁹⁶ Ericek Maraşlıoğlu - Çoban, “Değerler Eğitimi'nin Referansları Bağlamında Şems'i Tebrizi'nin Makâlâtı”, 529.

⁴⁹⁷ Tebrizi, *Makâlât*, 51, 157.

⁴⁹⁸ Akpınar, “Şems-i Tebrîzî'nin Makâlat'ında Hadis Kullanımı”, 95 146. dipnot açıklaması.

⁴⁹⁹ Tebrizi, *Makâlât*, 74.

olgunlaşmasını sağlayan ve insanı Rabbine yaklaştıran her türlü iyi hal ve davranışları ibadet olarak görmüşlerdir. İbadetlerin temsil ettiği manalar onlar için daha önemlidir. İbadetlerin zâhirî hükümlerinin ele alındığı fıkıh kitaplarından farklı olarak; tasavvufî eserlerde ibadetlerin bâtını boyutlarına yer verilir, marifet yolculuğunda insana sağlayacağı yararlar üzerinde durulur. İnsan, maddî ve manevî özellikleriyle bir bütündür ve zâhirini temizlemek zorunda olduğu gibi bâtını da temizlemelidir. Allah'ın baktığı yer insanın kalbidir. Bu sebeple amaç kalbin ahlaki erdemlerle donatılmasıdır. Şems-i Tebrizî şöyle demiştir: “Burada iki veli bulunsa, birinin veliliği zâhiren bilinse ancak namazı terk ediyor olsa; diğerinin ise bilinmiyor fakat namaza devam ediyorsa ben veliliği aşikâr olmayan veliye uyar ötekine selâm vermem.”⁵⁰⁰ Bu örnekte velilik konusu, namaz ibadeti örneğinde ele alınmış; zahir ve bâtın dengesinin önemi üzerinde durulmuştur. Gerçek veli, hem bâtınî derinliğe sahip olmalı hem de zâhirî ibadetleri terk etmemeli, ibadetleri yerine getirme noktasında örnek olup insanları etkilemelidir. Ayrıca şeriat-tarikat dengesi ibadetler hususunda da kendini göstermelidir.⁵⁰¹

Abdest hakkında “Abdest nur üstüne nurdur.”⁵⁰² rivayetini yorumlarken abdestin dışsal temizliği sağladığını söyler ve içsel arınmanın önemine dikkat çeker. Asıl önemli olanın iç dünyadaki kirlilerden kurtulmak olduğunu söyler. İçsel kirlilikler dışsal olanlardan daha kötüdür bunları sadece samimiyetle akıtılan gözyaşları temizler. Şeklen yapılan tüm ibadetler (niyatsız gözyaşı, ruhsuz namaz) mezarın ötesine geçemez ama ihlasla olursa (insan ruhunu gafletten uyandırır) kişi hem Allah'a hem cennete yaklaşır. Bir başka açıklamayı şu şekilde yapmıştır: Doğuşta ve yaratılıştaki temiz ve abdestli olan insan, abdest alınca nur üstüne nur iner iki defa abdest almış anlamına gelmez. Abdestle ilgili *Makâlât*'ta geçen bir diğer cümlede Şems şöyle söyler: “Yüzünü yıkadığın vakit şüphe yok ki yıkayan Allah'tır. Buyurur

⁵⁰⁰ Eflâkî, *Menâkıbü'l-Ârifîn*, 155 c. 2.

⁵⁰¹ Cüveyriye İltuş, “Zâhir ve Bâtın Anlayışı Çerçevesinde Ele Alınan Bazı Tasavvufî Konuların Sûfi Menâkıbnâmeleri Örneğinde İncelenmesi”, *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 37 (30 Haziran 2021), 176-178.

⁵⁰² “İrâkî, Gazâlî'nin İhyâ'da tahrir ettiği bu hadisin aslının olmadığını belirtmiştir.” Akpınar, “Şems-i Tebrizî'nin Makâlât'ında Hadis Kullanımı”, 91-97. dipnot açıklaması.

ki: Abdest üzerine abdest, nur üstüne nurdur. Abdest sensin, abdest üstüne abdest yine sensin!”⁵⁰³

Namaz konusunda Şems "Kalp huzuruna erenlerin artık namaza ihtiyacı yoktur." diyenleri eleştirir ve Hz. Peygamber'i örnek gösterir. Çünkü Hazreti Muhammed en yüksek manevi makama erişmesine rağmen namazı hiç terk etmemiştir. Eğer gerçekten hakikate ulaştıklarını iddia ediyorsa, neden hakikat sahibi olan Peygamber'in yolundan gitmiyorlar diye sorar. Manevi olgunluğa erişilse bile ibadetlerin bırakılmaması gerektiğini vurgular. Çünkü namaz, sadece bir araç değil, aynı zamanda bir kulluk görevidir ve Hz. Peygamber namazı asla terk etmemiştir.⁵⁰⁴ "Beş vakit namaz farzdır; bunu aşikâr olarak kılarırsın. Yolun ayrı da olsa, onun farz oluşundan dolayı açıkça kılarırsın."⁵⁰⁵ diyerek ibadetlerdeki zâhirî boyutun önemini açıklar. "Yolun ayrı da olsa" derken farklı mezheplere veya cemaatlere sahip oluşun farz ibadetleri terketme noktasında bir gerekçe olamayacağını ifade etmektedir. Metnin devamında ise "Geceden sonra kadını uykuda bırakır, oğlunu kuru üzümle avutur, kızını cevizle oyalar, sabaha kadar namaz kılabilirsin. Bu helâldir."⁵⁰⁶ ifadeleriyle nafîle ibadetlerden olan teheccüd namazını kastederek bu ibadetin gizli de yapılabileceğini, kişiye bağlı olduğunu anlatır. Şems'in ibadetlerle ilgili genel bakış açısı, ibadetin ruhla bütünlüğünün sağlanmasıdır. Zâhiri ibadetleri terketmeden, derin manevi yaşamın nasıl oluşturulabileceğine yönelik tavsiyeler verir. Dini ibadetler şekilden ziyade niyetle anlam kazanır bu bağlamda kurban ibadetiyle ilgili eleştirel bir bakış açısı sunan Şems; dünyevî bir menfaat için veya toplumsal bir gösteriye dönüştürülen bu ibadetin dini bağlamından koparıldığını öne sürer.

"Sendeki o kutsal kuş, beden kuyusundan bir uçtu mu, artık oruç düşüncesinden, namazın utancından kurtulmuştur. Çünkü ruh uçtu mu, beden ölüdür. Kim, ölüye, kalk, namaz kıl! diyebilir? Şu halde buna nasıl öyle bir teklifte bulunmak gerekmezse, aynı sebeple, yaşayan ölülere de bir teklif yapılmaz. Meğer ki, taklit yoluyla hatırında bir şeyler kalsın."⁵⁰⁷ İfadeleriyle Şems ruhsuz bir beden

⁵⁰³ Tebrizi, *Makâlât*, 36, 72, 168.

⁵⁰⁴ Tebrizi, *Makâlât*, 38.

⁵⁰⁵ Tebrizi, *Makâlât*, 82.

⁵⁰⁶ Tebrizi, *Makâlât*, 88.

⁵⁰⁷ Tebrizi, *Makâlât*, 93.

ibadetle yükümlü tutulamayacağı söylerken; metindeki “ölü” kelimesini hem gerçek fiziksel ölüm hem de manevi ölüm (yani içsel duyarsızlık) olarak sembolleştirir. Dış görünüşte yaşayan ama ruhen ölmüş insanlara ibadet teklifinin anlamlı olmayacağı vurgular. Sadece şekilde kalan ibadetler, manevî bir yönelim ve canlanma olmazsa Şems’e göre kuru bir ritüele dönüşür. Şems *Makâlât*’ta nefsinin sırtına bin, ona şiddetli davran ve nefsini öyle bir eğit ki gerçek manada oruç tutuyorum diyebileceğin anlamında pasajlar aktarmıştır.

Şems zaman zaman Mevlânâ ile birlikte ibadet vakitlerini kasıtlı olmaksızın geciktirdiklerini ifade eder ve bu durumdan hoşnut olmadığı sezilir. Geciktirdikleri ibadetleri gizlice kaza ettiklerini vurgularken; özellikle Cuma namazına katılamadıklarında yaşadığı içsel sıkıntıyı dile getirir.⁵⁰⁸

Makâlât’ın da namaz konusu üzerinde epey konuşma yapan Şems namazın bîatını boyutuyla ilgili şunları söyler: “Bize gerekli olan, kâh kılınan, kâh bir özür veya dalgınlık yüzünden erişilemeyen o zahir namazını bir tarafa bırakmaktır. Çok ayık ve akli başında olan insan da onu yapar. Bazen namaz kıldığını da söylemez; zaman olur ki, devamlı namaz halinde olduğunu da söyler. Çünkü namazın zâhiri ve bîatını olanı vardır. Bîatının zâhiri olduğu gibi. Bîatın namazı, kalp huzurudur.”⁵⁰⁹

Mevlânâ ise Mesnevî’de namaz ve diğer ibadetleri huşûsuz bir şekilde yerine getirmeyi eleştirir ve bu durumu delik bir ambara buğday dökmeye benzeterek şöyle der:

“Biz, bu dünya ambarında buğday topluyor, bir yandan topladığımız buğdayı kaybediyoruz. Buğdayın kayboluşunun farenin hilesinden olduğunu aklımızı kullanıp idrak etmiyoruz. Fare ambarı deldi. Onun hilesinden mahsul dağıldı. Ey can, önce farenin şerrini defet, sonra buğday ölçüğünü omuzla.

O büyükler büyüğü, (Hz. Muhammed (s.a.v) bak bir sözünde ne der; “Gönül huzuru olmadıkça namaz tamam olmaz.”

⁵⁰⁸ Tebrizi, *Makâlât*, 87.

⁵⁰⁹ Tebrizi, *Makâlât*, 98.

Eğer ambar faresinin hilesi yoksa bizim kırk yıllık amelimizin buğdayı nerede. Bu kadar zamandır doğruluğumuzun, işimizin hâsılı niçin ambarımızı doldurmadı?”⁵¹⁰

“Namazda, "Allahu Ekber" demek kurban, yani Allah’a yaklaşmak içindir. Bu sözle ibadete başlayan kul kendinden geçer. Eğer sende ululanma ve büyülenme duyguları varsa, Allah demelisin, ona yaklaşmayı dilemelisin! Şimdi daha ne zamana kadar putu koltuğunda taşıyarak namaza geleceksin? Allahu Ekber, yani Allah uludur diyorsun, ama münafıklar, ikiyüzlüler gibi putun koynunda duruyor.”⁵¹¹ Aynı bakış açısına sahip olan Mevlâna ise Mesnevi’de iftitah tekbiri getirmenin manasını Allah’ın huzurunda kurban olmaya benzetir. Kurban kesilirken de Allahu ekber denir, namaza durulduğunda da. Bunun sebebi öldürülmeye layık olan nefsi ve nefsâni arzuları kesmek gibidir, onu sembolize eder. Şehvetten, hırslarından arınan bu duyguları tekbirle kurban edilen kimse, namazına bismillah ile devam eder.⁵¹²

İbadetin yönü (Kâbe) ve ibadetin özü (niyet, kalp temizliği) noktasında sorgulamalar yapan Şems “Müminler, Kâbe’nin çevresinde halka olup secde ederler. Kâbe’yi aradan kaldıracak olursan acaba bunlar hep birbirlerine mi secde ederler? Hâlbuki onlar kendi gönüllerine secde etmiş olurlar.”⁵¹³ der. İbadetler gönül huzuru ve tamamen Allah’a yönelen içsel niyetlerle bütünleşmelidir ki ibadetler hakikatini yitirmesin. Şems’in hac anlayışı Alevî- Bektaşîlikteki zâhirî/sûrî Kâbe ve gönül Kâbesi fikriyle benzerlikler taşır.⁵¹⁴ O dini sembollerin gayelerini ve anlamını sorgulayarak şöyle der: Hz. Peygamber’in vurguladığı fikir, Kâbe’nin bir sembol olduğudur. Kâbe aradan kalktığında insanların yöneldikleri şey birbirleri olur, birbirlerinin gönülleri olur. Gerçek ibadet de budur, insanın diğer insanlarla gönül bağı kurması, kalp birlikteliğidir ve kalplerin birbirine yönelmesi esas olmalıdır. Tasavvufun özünü anlattığı farklı bir olayda da Bâyezîd-i Bistâmî’nin hac yolculuğundan bahseder. Yolda bir dervişle karşılaşmasından ve dervişe hacca

⁵¹⁰ Mevlânâ Celâleddin Rûmi, *Mesnevî-i Ma’nevî*, çev. Derya Örs - Hicabi Kırlangıç (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015), 390 c. 1; Gül, *Mesnevî’de Kur’ânî Referanslar ve Kur’ân Ayetlerine Getirilen İşâri Yorumlar*, 199.

⁵¹¹ Tebrizi, *Makâlât*, 210.

⁵¹² Gül, *Mesnevî’de Kur’ânî Referanslar ve Kur’ân Ayetlerine Getirilen İşâri Yorumlar*, 199, 200.

⁵¹³ Tebrizi, *Makâlât*, 144.

⁵¹⁴ Emrah Dindi, “Alevî Bektaşî Makâlât ve Buyruklarında Zahirî-Batınî Hac ve Kâbe Telakkisi”, ed. Orhan Kurtoğlu - Ayşe Çamkara Erginer (IV. Uluslararası Alevilik Ve Bektaşîlik Sempozyumu Bildiriler Kitabı, Ankara: Hacı Bayram Veli Üniversitesi, 2018), 1/363-383.

gideceğini söylemesinden sonra, derviş Bâyezîd-i Bistâmî'ye yanında ne kadar para varsa onu bana ver ve benim çevremde yedi defa dön der. Çünkü sen Kâbe'ye yani Allah'ın evine gitmek istiyorsun. Hâlbuki benim gönlümde Allah'ın evidir. Yaratıcı Kâbe'yi yaptı ama orada oturmaz; gönül evinde ise O hep vâr olur der.⁵¹⁵ O şekil ve görüntülerin ötesine geçip, hakikatin özüne (Allah'a) yönelişi ifade ederken şöyle der: “Kâbeden, puthaneden maksadım sensin!”⁵¹⁶

7. 3. Haram Kılınan Maddelerle İlgili Görüşleri

Şems şarap ve esrar konusunu kitabı *Makâlât*'ta yer yer zikreder. Bu maddelere bakışı Kuran-ı Kerim'in emir ve yasaklarıyla uyumludur. O arkadaşlarından bazılarının esrarla mutluluk aradıklarını hâlbuki bunun şeytan hayali olduğunu söyler. Şarap içenlerin sufilerin sahip oldukları temiz ve sonsuz âlemden zevk duymayacaklarını; kapıldıkları günahın ve sarhoşluğun onları sarıp, mest ettiğini söyler. Halktan bazı kimselerin şarabın haramlığını kabul edip esrarın haram kılınmasının neden Kur'an'da yazılmadığını sorgulamaları üzerine: Kuran'da bulunan her âyetin bir sebebi olduğunu, esrarı Hazreti Peygamber çağında içmediklerini, eğer sahabe bunu kullansaydı, onların öldürülmesini emredeceğini söyler. Tenzil sebebi ile ilgili örnek olsun diye sahabenin Hz. Peygamber yanında yüksek sesle konuşmaları üzerine: “Ey iman eden müslümanlar, seslerinizi Peygamberin sesinden daha fazla yükseltmeyiniz.”⁵¹⁷ mealindeki âyet indirildiğini hatırlatır.⁵¹⁸

Yukarıda verilen bilgilerle çelişen aktarımlar da tespit ettik. Şems-i Tebrizi'nin ve Mevlevîlik mensubu bazı kimselerin dini yükümlülüklerle aldırış etmedikleri, halkın gözü önünde şarap içtikleri ve çevredeki halk tarafından zındıklıkla itham edilmeleri kaynaklarda geçmektedir.⁵¹⁹ Hatta Konya halkı bu durumla ilgili Mevlânâ'yı sorguya çekip, şarap içilmesini nasıl karşılıyorsun? diye

⁵¹⁵ Tebrizi, *Makâlât*, 176, 177, 195.

⁵¹⁶ Tebrizi, *Makâlât*, 158.

⁵¹⁷ Hucûrat, 49/2.

⁵¹⁸ Tebrizi, *Makâlât*, 16.

⁵¹⁹ Haşim Şahin, *Osmanlı Devleti'nin Kuruluş Döneminde Abdalan-ı Rum (1300-1400)* (Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2001), 45; Ocak, *Osmanlı İmparatorluğu'nda Marjinal Süfilik: Kalenderîler*, 78; Ahmet Yaşar Ocak, “Osmanlı Devleti'nin Kuruluşu Efsaneler ve Gerçekler” (Ankara: İmge Kitabevi Yayınları, 1999), 72.

sorduklarında Mevlânâ'nın necis şeylerin ancak sığ ve ufak suları kirleteceğini, ummana, okyanuslara ise zarar veremeyeceğini söylediği kaydedilir.⁵²⁰

Şems *Makâlât*'ın birçok yerinde -zannediyoruz ki helal-haram/iyi-kötü tanımlamalarını daha ilgi çekici hale getirmek için- ayna metaforunu kullanmıştır. O şöyle söyler: “Nasıl ki, aynayı bir kere eğri tuttun mu, orada yüz binlerce doğru ayna olsa artık ondaki görüntüyü düzeltemezsin.”⁵²¹ Kuran'da, “Sana da, daha önceki kitabı doğrulamak ve onu korumak üzere hak olarak Kitab'ı (Kur'an'ı) gönderdik. Artık aralarında Allah'ın indirdiği ile hükmet; sana gelen gerçeği bırakıp da onların arzularına uyma.”⁵²² buyurulmuştur. Başka bir yerde aynanın, Hakk'ın kendisi olduğunu, yanılğı içindeki insanların aynayı başkası zannettiklerini söyler. Bununla beraber aynaya dönenlere aynanın da karşılık verdiğini ekler. Aynanın eğiliminden dolayı onun da aynaya karşı eğilimi vardır. O tersine olarak aynayı kırmış olan kişilerin Hakk'ı incittiklerini ifade eder ve “Ben gönlü kırıkların yanındayım” cümlesini hatırlatır.⁵²³ Yine tüm Peygamberlerin öğütlerinin özeti Şems'e göre şudur: “Kendine bir ayna ara!”⁵²⁴

⁵²⁰ Eflâkî, *Menâkıbü'l-Ârifîn*, 94 c. 2.

⁵²¹ Tebrizi, *Makâlât*, 165.

⁵²² Maide, 5/48.

⁵²³ Tebrizi, *Makâlât*, 14.

⁵²⁴ Tebrizi, *Makâlât*, 24.

SONUÇ

Bu çalışma, İslam düşünce tarihinde hem mistik hem de entelektüel derinliğiyle dikkat çeken Şems-i Tebrizî' nin düşünce dünyasını, mistik söyleminde tezahür eden çok katmanlı anlam örgüsünü ve bu örgü içinde zaman zaman belirginleşen ezoterik/bâtını yönelimleri merkeze alarak analiz etmiştir. Onun sûfî kimliği ile bâtını yorum geleneği arasındaki muhtemel irtibat noktalarını tarihsel, metinsel ve kavramsal düzlemde değerlendirmeye tabi tutmuştur. Çalışmamızın merkezindeki temel soru, Şems'in söylemlerinin, klasik Bâtınlık düşünce sistemine ne ölçüde yaklaştığı veya ondan hangi noktalarda ayrıldığı olmuştur. Bu sorgulama süreci, bizi yalnızca metin merkezli bir incelemeye değil; aynı zamanda Şems'in manevi tecrübesinin tarihsel zeminine, 13. yüzyıl İslam dünyasının ötesine taşan sosyo-politik ve kültürel iklimine, özellikle de Mâverâünnehir ve çevresinden, Hint alt kıtasına, Horasan ve İran havzasından Anadolu'ya kadar ve bu dönemde bâtınî düşüncenin kurumsal ifadesi olarak öne çıkan Alamut merkezli İsmâîlî geleneklerin etkisine kadar uzanan geniş mistik coğrafyada dolaşımda olan heterodoks eğilimlere odaklanmaya sevk etmiştir. Şems'in yalnızca Mevlânâ ile olan ilişkisi bağlamında değil, onun kendi şahsî ve metafizik yönelimleriyle İslam düşünce geleneğindeki yerini belirlemek, bu tezin temel amacını oluşturmuştur. Bu bağlamda, Şems'in sûfî kimliği ile bâtını eğilimler arasındaki ilişki dikkatle analiz edilmiş; klasik bâtını geleneklerle olan olası teması tarihsel ve düşünsel bir çerçevede değerlendirilmiştir.

Tezin en temel argümanı şudur: Şems-i Tebrizî, klasik anlamda bir bâtını yahut bir İsmailî figür olmaktan ziyade, Bâtınlık'le temasta bulunan fakat bu geleneği kendi içsel potasında eritip dönüştürerek yeniden yorumlayan özgün bir mistiktir. Onun düşüncelerinde, bâtını doktrinlerin temel söylemleriyle birebir örtüşen ifadeler bulunmasa da, zâhir ile bâtın arasındaki ilişkiyi derinleştiren ve bu ilişki üzerinden hakikat arayışını temellendiren bir sezgisel yaklaşım sezilmektedir. Bu da Şems'i, klasik doktriner sistemlere sığmayacak derecede çok boyutlu bir düşünür konumuna yerleştirir. Şems-i Tebrizî'nin düşünce yapısındaki çok katmanlılık, Hurûfilik gibi mistik geleneklerin etkileriyle şekillenmiş olup, vahdet anlayışlarının da izlerini taşıyarak, onun hakikat arayışında derin bir mistik deneyim ve varoluşsal sorgulama süreci yaşadığını gözler önüne sermektedir.

Şems'in "Makâlât" adlı eseri, onun düşünce dünyasının en temel kaynağı olarak bu tezde merkezî konumdadır. Bu eser, geleneksel tasavvuf literatüründen farklı olarak sistematik bir öğretilen çok, içsel bir yolculuğun iz düşümlerini sunar. Parçalı anlatım yapısı, mecazlarla yüklü dili ve zaman zaman paradoksal görünen söylemleriyle Makâlât, Şems'in düşünsel yapısını açığa çıkarmaktan ziyade onun içsel dönüşüm sürecine işaret eder. Bu nedenle eserdeki bâtını izleri saptamak, yalnızca metin üzerinden değil, Şems'in tecrübe ettiği metafizik halin kavramsal izdüşümlerini de dikkate almayı gerektirmiştir. Bu anlamda Şems, bâtinî unsurları yalnızca aktaran değil, onları yeniden yorumlayan; İslam tasavvuf geleneğinde sınırların muğlaklaştığı bir noktada duran ve bu duruşuyla hem sûfi hem de eleştirel düşünür kimliğiyle öne çıkan nadir şahsiyetlerden biridir.

Tezin ortaya koyduğu önemli bulgulardan biri, Şems'in düşüncelerindeki bâtını imgelerin, klasik bâtını geleneğin epistemolojik çerçevesinden bağımsız bir mistik sezginin sonucu olabileceğidir. Örneğin, "hakikatin görünür olanın ötesinde aranması" çağrısı, Şii-Bâtını geleneklerde çok yaygın bir kavramsallaştırma olmakla birlikte, Şems'te bu arayış, herhangi bir imamet silsilesine ya da gizli bilgi doktrinine bağlı değil; tamamen bireysel bir sezgi ve ilham temeline dayanmaktadır. Bu noktada, Şems'in bâtını yorumlara açık söylemleri ile bâtını geleneklerin doktriner yapıları arasındaki farkı dikkatle ayırt etmek gerekir. Aksi takdirde, mistik sezginin getirdiği anlam derinliği, ideolojik kategorilere indirgenmiş olur.

Bununla birlikte, Şems'in düşüncelerinde bâtinilikten izole edilmiş saf bir süzgünlük aramak da yetersizdir. Tezde ayrıntılarıyla gösterildiği üzere, gerek Şems'in kavram seçimleri, gerek ibadet gerekse bazı kavramlara yaklaşımı, bâtını geleneklerle örtüşen bir takım öğeleri içermektedir. Bu durum, Şems'in söyleminde bilinçli ya da bilinçdışı bir bâtını mirasın etkili olduğuna işaret edebilir. Ancak şunu da belirtmek gerekir ki, mistik bir söylemde kavramların anlam aralıkları çok daha akışkan, yoruma açık ve zaman zaman çelişkili olabilir. Dolayısıyla Şems'in bu tarz ifadelerini, herhangi bir sistemin birebir izdüşümü olarak almak yerine, onun bireysel tecrübe ve sezgisinin sembolik anlatımı olarak görmek daha isabetli olacaktır.

Tezin ulaştığı bir diğer sonuç da, Şems'in Mevlâna ile olan etkileyici diyalogunun, klasik sûfi ilişkisinin ötesinde, metafizik boyutlu bir dostluğa işaret ettiğidir. Bu diyalog, bâtını anlamların iletilmesi ve karşılıklı sezgisel tecrübe

aktarımı bağlamında düşünüldüğünde, Şems ve Mevlâna'nın birbirlerinin metafizik dönüşümündeki rolleri daha iyi anlaşılmaktadır. Bu dönüşüm süreci, sadece bir öğretici-etkilenme ilişkisi değil, bîatını anlamda bir hâl transferi olarak görülmeye de açıktır. Dolayısıyla Şems ve Mevlâna'nın metafizik birliktelikleri, Şems'in bîatını boyutunu anlamada anahtar bir roledir.

Sonuç olarak bu tez, Şems-i Tebrizî'nin Bîatılık'le ilişkisini herhangi bir kategoriye sığdırmak yerine, bu ilişkiyi Şems'in bireysel, sezgisel ve zaman zaman paradoksal mistik tecrübesi üzerinden değerlendirmiştir. Şems, klasik bîatını geleneklerin ötesine geçerek, zâhir-bîatın ikiliğini kendi benliğinde mezceden ve bu birliği bir yaşam şekline dönüştüren nadir sûfi düşünürlerden biridir. Onun düşüncesi, sabit ve sistematik değil; akışkan, sezgisel ve dönüşür özelliğiyle, hem klasik tasavvuf literatürüne hem de bîatını mirasa dair ezberleri zorlayan bir boyut taşımaktadır.

Bu çalışma, Şems-i Tebrizî üzerine yapılacak gelecek araştırmalara yeni bir teorik zemin sunmayı amaçlamaktadır. Özellikle onun düşüncesinin Bîatılık'le sınırlı olmayan, ama bîatını gelenekle diyaloga giren çok katmanlı yapısının çözümlenmesi, Anadolu'da sufizmin dönüşümü ve heterodoksi ile ortodoksi üzerine yapılacak yeni çalışmalara öncülük edebilir. Zira Şems, ne bütünüyle bir bîatınî ne de tam anlamıyla geleneksel bir mutasavvıftır; o, bu iki yaklaşım arasında duran ve bu aralığı özgün fikirlerle besleyen, düşünsel derinliğiyle çağının ötesine iz bırakabilmiş özgün bir sûfidir. Şems-i Tebrizî'nin derinlikli dünyasına dair bu çabanın, gelecekteki çalışmalara ışık tutması ve düşünsel bir ufuk açması temenni edilmektedir.

KAYNAKÇA

- Acar, Mustafa. "Mevlâna ve İktisat: Bir Mistik Şairden İktisadi Hayata Dair Telkinler". *Necmettin Erbakan Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi* 3/2 (2021), 131-159.
- Açıkgöz, Cenk. "Tekke Şiirinde Dalış Metaforu". *Türkistan'dan Balkanlara Türk Sufizmi*. ed. Gülşen Seyhan Alışık. 31-54. İstanbul: Paradigma Akademi, 2021.
- Akpınar, Ömer Faruk. "Şems-i Tebrîzî'nin Makâlat'ında Hadis Kullanımı". *Selçuklu Medeniyeti Araştırmaları Dergisi* 6 (31 Aralık 2021), 83-110.
- Akpınar, Soner. "Türk Romanında Şems-i Tebrizî ve Mevlâna Celaleddin-i Rûmî" 14 (Bahar 2011), 7-26.
- Aksu, Hüsamettin. "Hurûfilik". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 18/408-412. İstanbul, 1998.
- Aktaş Yasa, Azize. "Selçuklu Konya'sında Tasavvufi İlginin Bir Göstergesi Olarak Türbeler". *Türkistan'dan Balkanlara Türk Sufizmi*. ed. Gülşen Seyhan Alışık. 55-86. İstanbul: Paradigma Akademi, 2021.
- Albayrak, Nurettin. "Kesik Baş Destanı". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 25/308-309, 2022.
- Alışık, Gülşen Seyhan. "Yesevî'den Yunus'a Hikmet'ten İlahî'ye". *Türkistan'dan Balkanlara Türk Sufizmi*. ed. Gülşen Seyhan Alışık. 571-590. İstanbul: Paradigma Akademi, 2021.
- Allahverdiyeva, Şehrabani. "Dinin ve Hakikatin Güneşi". *International Journal of Filologia* 1 (2018), 47-54.
- Altınok, Yavuz Selim. *Anadolu Selçuklu Devleti'nde Kent Kültürü: Erzurum Örneği*. Akdeniz Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2020.
- Arikoğlu, İsmail. *Ferişteoğlu'nun Cavidân-NâmeTercümesi: 'Işk-Nâme*. Van: Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Doktora Tezi, 2006.
- Attar, Feridüddin-i. *Tezkiret-ul Evliya*. çev. Mehmed Zahid Kotku. Erişim 30 Ocak 2024. <https://www.semazen.net/download/tezkiretulevliya.pdf>
- Avcu, Ali. "Bâtînî Din Anlayışının Epistemik Temelleri". *Kur'an'ın Bâtînî ve İşârî Yorumu*. 19-44. İstanbul 29 Mayıs Üniv.: Kuramer Yayınları, 2018.
- Avcu, Ali. "Bâtînî Ekolleri Anlamada Anahtar Bir Kavram: Ezille/Gölgeler Nazariyesi". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 20/2 (2016), 101-135.
- Ay, Zahide. "İsmailîler Konusunda Bir Tenkidin Cevabı". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 54/2 (2013), 247-261.
- Ay, Zahide. *Moğol İstilasî Öncesi ve Sonrasında Orta Asya'da Ezoterist Bir İslam Toplumu: 10-15. Yüzyıllarda Bedahşan İsmailileri*. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Doktora Tezi, 2013.
- Azamat, Nihat. "Kalenderiyye". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 253-256. İstanbul, 2001.
- Ballı, Hasan Hüseyin. "İsmâîlîlik ve Bâtînî Zihniyet Çalışmayı". *Bir Bâtînî Yöntem Olarak Hurûfilik*. Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi, 2014.
- Barkan, Ömer Lütfi. "İstila Devirlerinin Kolonizatör Türk Dervişleri ve Zaviyeler" 5 (Yaz 2015), 5-37.
- Başır, Shahzad. *Fazlullah Esterabadi ve Hurufilik*. çev. Ahmet Tunç Şen. İstanbul: Kitap Yayınevi, 2012.

- Bayram, Mikail. *Sosyal ve Siyasi Boyutlarıyla Ahi Evren-Mevlânâ Mücadelesi*. Konya: Nkm yayınları, 3., 2012.
- Bayramov, Tair. "Conception Of A Sign In The Philosophy Of Hurufism By Nasımı And Naimı In The Context Of Turkic-Azerbaijani Tradition". *İncəsənət və Mədəniyyət Problemləri* N1 (71) (ts.), 17-23.
- Berkkan, Kürşad. *Alamut'un Efendisi Hasan Sabbah ve Haşhaşiler*. Yediveren Yayınları, ts.
- Bozhüyük, Mehmet Emin. "Hurûf". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 18/397-401. İstanbul, 1998.
- Bölükbaşı, Adem. *Türkiye'de Bir Popüler Kültür Alanı Olarak Tasavvuf: Mevlânâ ve Mevlevîlik Örneği*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2011.
- Bulut, Halil İbrahim. "Yaltkaya'nın 'Bâtîlik Tarihi' Makalesi (Tahlil, Değerlendirme Ve Neşir)". *EMakalat Mezhep Araştırmaları Dergisi* 11/2 (2018), 223-270.
- Cebecioğlu, Ethem. "Şemseddin-i Tebrizî'nin Bazı Kur' an Ayetlerine Getirdiği İşari Yorumlar -2". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 43-65.
- Cebecioğlu, Ethem. "Şemseddin-i Tebrizî'nin Kur'ân-ı Kerim Ayetlerine Getirdiği Bazı İşari Yorumlar-1". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 39/1 (01 Haziran 1999), 107-114.
- Ceyhan, Semih. "Şems-i Tebrizî". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 38/511-516. İstanbul, 2010.
- Chittick, William C. *Me and Rûmî: The Autobiography of Shams-i Tabrizî*. Louisville, 2004.
- Cüveynî, Alaaddin Ata Melik. *Tarih-i Cihan Güşa*. çev. Mürsel Öztürk. Türk Tarih Kurumu, 1., 2013.
- Çelebi, Evliyâ. *Seyahatname*. İstanbul: YKY, 2. Basım, 2008. <http://archive.org/details/E>
- Çetinkaya, Bayram Ali - Ahmet Hamdi Furat (ed.). *Doğu'dan Batı'ya Düşüncenin Serüveni Osmanlı'da Felsefe ve Aklî Düşünce*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2. baskı., 2017.
- Çolak, Rıdvan. *Selçuklular Döneminde Mevlânâ Ailesinin Devlet Bürokratları ile İlişkileri*. Afyonkarahisar: Afyon Kocatepe Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2012.
- Daftary, Farhad. *İsmaililer Tarih ve Öğretileri*. çev. Erdal Toprak. Ankara: Doruk Yayıncılık, 2002.
- Daftary, Farhad. *Şîî İslam Tarihi*. çev. Ahmet Fethi Yıldırım. Alfa, 1. Basım, 2016.
- Demirci, Kürşad. "Hinduizm". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 18/112-116. İstanbul, 1998.
- Demirci, Kürşat. "Zühd". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 44/533-535. İstanbul, 2013.
- Demirci, Kürşat - Yavuz, Yusuf Şevki. "Hulûl". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 18/340-344. İstanbul, 1998.
- Demirli, Ekrem. "Normatif Geleneğe Karşı Sembolik Anlatım: İbnü'l-'Arabî'de Harf Sembolizmi". *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17 (2008), 223-236.
- Demirli, Ekrem. "Vahdet-i Vücûd". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 42/431-435, 2012.
- Devletşah. *Tezkiretü 'ş-Şuarâ*. çev. Necati Lugal. İstanbul: Pinhan, 1. basım., 2011.
- Devletşah b. Alauddevle Bahtışah Semerkandi. *Tezkire-i Şuara*. Büyük Millet Meclisi Kitaplığı, HC-101/a, 538. <http://hdl.handle.net/11543/1847>

- Dindi, Emrah. "Alevî Bektaşî Makâlât ve Buyruklarında Zahirî-Batınî Hac ve Kâbe Telakkisi". ed. Orhan Kurtoğlu - Ayşe Çamkara Erginer. 1/364-388. Ankara: Hacı Bayram Veli Üniversitesi, 2018.
- Eflâkî, Ahmet. *Menâkıbü'l-Ârifîn*. çev. Yazıcı, Tahsin. 2 Cilt. Cağaloğlu, İstanbul: Hürriyet Yayınları, 1. Basım, 1973. <http://archive.org/details/ariflerin-menkibeleri-ahmet-eflaki>
- Erdem, Hüsameddin. *Bir Tanrı-Âlem Münasebeti Olarak Panteizm ve Vahdet-i Vücûd*. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1990.
- Ericek Maraşlıoğlu, Şerife - Çoban, Mustafa. "Değerler Eğitimi'nin Referansları Bağlamında Şems'i Tebrizi'nin Makâlâtı". *The Journal of Academic Social Science* 73/73 (Temmuz 2018), 522-536.
- Etesami, Ramin. "Quest for Selflessness Tracing the Influence of Buddhism in Development of Sufism in Persia", Mart 2013.
- Fığlalı, Ethem Ruhi. "Abdullah b. Sebe". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 1/133-134. İstanbul, 1988.
- Fürûzanfer, Bedüzzaman. *Mevlânâ Celâleddin*. çev. Feridun Nafiz Uzluk. Konya: Konya Valiliği İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü, 2. Basım, 2005.
- Gazali, İmam Ebû Hâmid Muhammed. *İhyâü Ulûmi'd-Dîn*. çev. Ahmed Serdaroğlu. İstanbul: Bedir Yayınevi. Erişim 15 Şubat 2025. <http://archive.org/details/IhyaUlumiddin-ImamGazali>
- Gazzâlî. *Fedâihu'l-Bâtiniyye/El-Mustazhirî*. çev. Avni İlhan. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1. Basım, 1993.
- Gölpınarlı, Abdülbâki. *Hurûfîlik Metinleri Kataloğu*. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1973.
- Gölpınarlı, Abdülbâki. *Mevlânâ Celâleddin; Hayatı, Eserleri, Felsefesi*. İstanbul: İnkılâp, 4. Basım, 1985.
- Gölpınarlı, Abdülbâki. *Mevlana'dan Sonra Mevlevilik*. İstanbul: İnkılâp ve Aka, 2. Basım, 1983.
- Gül, Halim. *Mesnevî'de Kur'ânî Referanslar ve Kur'ân Ayetlerine Getirilen İşârî Yorumlar*. Ankara, Doktora Tezi, 2003.
- Gül, Nesrin. *Bâtınî Dini Yapılanmalarda Tanrı ve Tanrısal Varlıklar*. Diyarbakır: Dicle Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2021.
- Güray, Cenk. *Anadolu'daki İnanç ve Müzik İlişkisinin Semâ-Semah Kavramları Çerçevesinde İncelenmesi*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Doktora Tezi, 2012.
- Güven, Rasih. "Mevlânâ Celâleddin ve Şems-i Tebrîzî". çev. Sâfi Arpağuş. *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 27 (2004), 135-148.
- Hacıgökmen, Mehmet Ali. "Mevlâna Celâleddin-i Rumi'nin Selçuklu Sultanları ile İlişkileri". *Türkiyat Araştırmaları Dergisi* 36 (2014), 115-135.
- Hacıyeva, Könül. "Şems Tebrizi ilə Rumi Arasındaki Mənəvi və Ədəbi Bağlılıq". *Müqayisəli Ədəbiyyatşünaslıq / Comparative Literature* 02 (2021), 48-54.
- Hourcade, Bernand - Tokmak, A. Naci. "İran". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 22/392-437. İstanbul, 2000.
- İbn Teymiyye, Takıyyüddin. *Zahir ve Bâtın ilmine Dair Bir Risale*. çev. Mustafa Öztürk - Ali Bolat. Ankara: Tasavvuf İlmi ve Akademik Araştırma Dergisi, 2001.
- İçme, Mehmet. *Bâtinilik ve Ortaçağ İslam Dünyasına Etkileri*. Tokat: Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2018.
- İlhan, Avni. "Bâtiniyye". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 5/190-194. İstanbul, 1992.

- İltuş, Cüveyriye. “Zâhir ve Bâtin Anlayışı Çerçevesinde Ele Alınan Bazı Tasavvufî Konuların Sûfî Menâkıbnâmeleri Örnekliğinde İncelenmesi”. *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 37 (30 Haziran 2021), 167-194.
- Karaismailoğlu, Adnan. *Mevlânâ Celâleddin Rûmî*. ed. Yavuz Bayram. Amasya: Amasya Belediyesi Kültür Yayınları, 2010.
- Karapınar, Fikret. “İlk Dönem Sufilerin Nassları Yorumlama Tarzı”. *Kur'an'ın Bâtınî ve İşârî Yorumu*. 97-121. İstanbul 29 Mayıs Üniv.: Kuramer Yayınları, 2018.
- Kaya, Pınar. “Bâtınîler’in Ortaya Çıkışı, Temel Düşünce Yapıları ve Büyük Selçuklu Devleti’nin Kuruluş Yıllarında ve Sultan Alp Arslan Zamanındaki İlk Faaliyetleri”. *Tarih Okulu Dergisi (TOD)* 19 (2014), 289-305.
- Kayaalp Köksoy, Seher. *Hamdullah El-Müstevfî’nin Târih-i Güzîde Adlı Eserine Göre Selçuklular Zamanında Bâtınîlik*. Kırıkkale: Kırıkkale Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Kaygusuz, İbrahim. “Anadolu Tasavvuf Hareketlerinin Kökenleri ve Eklektik Karakteri”. *Turkish Studies Religion* 16/1 (2021), 33-55.
- Kaygusuz, İbrahim. *Bir Dinî Grup Olarak Mevleviler (Sosyolojik Bir Araştırma: Konya Örneği)*. Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, Doktora Tezi, 2019.
- Kaygusuz, İsmail. *Alevilik Üzerine Söyleşiler*. ed. Recep S. Tatar. İstanbul: Su Yayınları, 2021.
- Kaygusuz, İsmail. *İmam Cafer Sadık : Bilimsel Kişiliği ve Görüşleri Zahiri İslam’da (Sünnilik ve Şiilik) ve Batinilik’teki (Alevi-Bektaşî-Kızılbaşlık ve İsmaililik) Yeri*. ed. Recep S. Tatar. İstanbul: Su Yayınları, ts. Erişim 28 Ekim 2023
- Kaygusuz, İsmail. “Şemseddin Muhammed Tebrizi (1183/4-1247/8)”. Erişim 11 Eylül 2023. http://www.ismailkaygusuz.com/index.php?option=com_content&view=article&id=297%3A297&catid=55%3A55&Itemid=550&showall=1
- Kaygusuz, İsmail. “Şemsi Tebrizi’nin Gerçek Kimliği, Mevlâna İlişkisi ve Ölümü Üzerinde Yeni Görüşler” (Görüşmecî: Ali Kemal Erdem, Görüşme 2011).
- Kesikhalı, Mehmet. *Hacı Bektaş-ı Velî, Yaşadığı Dönem, Hayatı, Eserleri ve Görüşleri*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2017.
- Khalily, Reza. “Hoy Erenleri”. *Türkistan’dan Balkanlara Türk Sufizmi*. ed. Gülşen Seyhan Alışık. 371-394. İstanbul: Paradigma Akademi, 2021.
- Kılıç, Mahmud Erol. “Muhyiddin İbnü’l-Arabî”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 20/493-516. İstanbul, 1999.
- Kıyak Ürkmez, Melahat. *Şems-i Tebrizi*. İstanbul: Nkm yayınları, 2. Basım, 2008.
- Köprülü, M. Fuad. *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 3. Basım, 1976.
- Köprülü, M. Fuad. “Türk-Moğol Şamanizminin Tasavvufî İslâm Tarikatları Üzerindeki Tesiri”. çev. Ferhat Tamir. *Türk Dünyası Sosyal Bilimler Dergisi* 1 (Bahar 1996), 1-9.
- Kurnaz, Cemal. “Çarh”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 8/229. İstanbul, 1993.
- Kutlu, Sönmez - Hasan Onat (ed.). *İslâm Mezhepleri Tarihi El Kitabı*. Ankara: Grafiker, 1. Basım, 2012.
- Kutlutürk, Cemil. “Hindistan’daki İsmâilî Hocalarda Hint Kültürü Etkisi ve Bunun Ginân Külliyyatındaki Yansımaları”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 58/2 (01 Ağustos 2017), 1-29.

- Küçük, Hülya. “Şems-i Tebrîzî’nin Dili: Mevlânâ Celâleddîn Rûmî”. *AKADEMİAR Akademik İslam Araştırmaları Dergisi* 1/1 (2016), 79-108.
- Küçük, Osman Nuri. *Mevlânâ’da Benliğin Dönüşümü: Sülûk*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Doktora Tezi, 2007.
- Küçük, Osman Nuri. “Şems-i Tebrîzî’nin Tasavvufî Meşrebi ve Mevlânâ’nın Düşüncelerine Tesiri” 24 (Şubat 2009), 11-38.
- Küçük, Sezai. *19. Asırda Mevlevilik ve Mevleviler*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Doktora Tezi, 2000.
- Lewis, Bernard. *Alamut Kalesi ve Hasan Sabbah*. Nokta Kitap, 2. Basım, 2012.
- Melikof, Irene. *Hacı Bektaş Efsaneden Gerçeğe*. çev. Turan Alptekin. Cumhuriyet Kitapları, 1998.
- Meyerovitch, Eva de Vitray. “Fransızca Mesnevi Tercümesinin Mukaddimesi Mutlak’ın (Allah’ın) Aranışı”. çev. Mehmet Aydın. *Türk-İslam Medeniyeti Akademik Araştırmalar Dergisi* 3 (2007), 15-45.
- Minutalab, Rahgozari. *A Study about the Persian Cultural Legacy and Background of the Sufi Mystics Shams Tabrizi and Jalal Al-Din Rumi*. Erişim 23 Mart 2024. <http://archive.org/details/ASstudyAboutThePersianCulturalLegacyAndBackgroundOfTheSufiMystics>
- Musluoğlu, Ferhat. “Hayretî Divanında Melametın İzleri”. *Türkistan’dan Balkanlara Türk Sufizmi*. 453-467. İstanbul: Paradigma Akademi, 2021.
- Nabiyev, Zülfiyar. *Azerbaycan’da Tasavvufî Hareketler*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2004.
- Nicholson, Reynold A. *Mevlânâ Celâleddin Rûmî*. çev. Ayten Lermioğlu. Kervan, 1973.
- Ocak, Ahmet Yaşar. *Alevi ve Bektaşî İnançlarının İslam Öncesi Temelleri*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2. Basım, ts.
- Ocak, Ahmet Yaşar. “Osmanlı Devleti’nin Kuruluşu Efsaneler ve Gerçekler”. Ankara: İmge Kitabevi Yayınları, 1999.
- Ocak, Ahmet Yaşar. *Osmanlı İmparatorluğu’nda Marjinal Sûfilik: Kalenderîler*. Türk Tarih Kurumu, 1992.
- Ocak, Ahmet Yaşar. *Türkiye’de Tarihin Saptırılması Sürecinde Türk Sufiliğine Bakışlar*. İstanbul: İletişim Yayınları, 1. Basım, 1996.
- Önder, Mehmet. *Mevlâna Celâleddin-i Rûmî*. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı, 1986.
- Öner, Haluk. “Tasavvufun Kurgulanış Biçimleri: Anka ve Aşk”. *Sufizm*. ed. Fatih İyiyol. 1067-1073. İstanbul: Süleyman Şah Üniversitesi, 2014.
- Öngören, Reşat. “Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 29/441-448. Ankara, 2004.
- Öz, Mustafa. “Dürzîlik”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 10/39-48. İstanbul, 1994.
- Öz, Mustafa. “Nizâriyye”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 30/200-201. İstanbul, 2007.
- Öz, Mustafa. “Ta’lîmiyye”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 548-549. İstanbul, 2010.
- Öz, Mustafa - Eş-Şek’a, Mustafa Muhammed. “İsmâiliyye”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 23/128-133. İstanbul, 2001.
- Özköse, Kadir. “Anadolu’nun Türkleşmesi ve İslamlaşmasında Tasavvufî Zümre ve Akımların Rolü”. *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/1 (Haziran 2003), 249-279.

- Özköse, Kadir. “Mevlânâ'nın Hakikat Arayışında Şems Kılavuzluğu”. *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 3 (2007), 225-244.
- Özköse, Kadir. “Tasavvuf Kültüründe Bâtın ve Bâtınî/Ledünnî Bilgi Kavramlarının Referans Çerçevesi”. *İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi Kur'an Araştırmaları Merkezi Yayınları*, 59-84.
- Rûmi, Mevlânâ Celâleddin. *Mesnevî-i Ma'nevî*. çev. Derya Örs - Hicabi Kırlangıç. 1-6 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015.
- Schimmel, Annemarie. *İslamın Mistik Boyutları*. çev. Ergün Kocabıyık. Kabcacı, ts. Erişim 26 Ocak 2025
- Sinanoğlu, Mustafa. “İlhâd”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 22/90-92. İstanbul, 2000.
- Sinanoğlu, Mustafa. “Tecellî”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 40/243-245. İstanbul, 2011.
- Sipehsâlâr, Ferîdûn İbn-i Ahmed. *Menâkıb-ı Hazreti Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî Risâle-i Sipehsâlâr*. çev. Ahmed Avnî Konuk, 1913.
- Şahbaz, Mehibe. “Tebrizli Şemseddin ve Mevlânâ”. *Turkish Studies Religion* 12/19 (ts.), 165-178. <https://doi.org/12377>
- Şahin, Haşim. *Osmanlı Devleti'nin Kuruluş Döneminde Abdalan-ı Rum (1300-1400)*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2001.
- Şehristânî, Muhammed b. Abdülkerîm b. Ahmed eş-. *El-Milel ve'n-Nihâl*. çev. Mustafa Öz. İstanbul: Ensar Neşriyat, 1., 2005. <http://archive.org/details/islam-mezhepleri-el-milel-ven-nihal-abdulkerim-es-sehristani>
- Şenzeybek, Aytekin. *Ana Kaynaklarına Göre Dürzilik*. Emin Yayınları, 1. Basım, 2012.
- Şenzeybek, Aytekin. “Dürzî Kutsal Metinleri İçerisinde Yer Alan Bazı Risalelerin Tasnif Ve Tahlili”. *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 29/29 (2010), 199-226.
- Şenzeybek, Aytekin. “Ebu'l-Hattab el-Esedî ve Hattabiyye Fırkası”. *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 15/2 (2015), 87-116.
- Şenzeybek, Aytekin. “Günümüz İslâm Dünyasında Ortaya Çıkan Mezhep Kaynaklı Sorunlar ve Tarihsel Kökenleri”. *Türk İslâm Medeniyeti Akademik Araştırmalar Dergisi* 15/30 (27 Mart 2020), 209-234.
- Şenzeybek, Aytekin. *Resâilü'l-Hikme'ye Göre Dürzî İnanç Esasları*. Konya: Selçuk Üniversitesi, Doktora Tezi, 2008.
- Şihiyeva, Seadet. “Ârif Mevlâna'nın Ruhî Durumu: «Ene'l-Hakk» ve «Hâmûş» Arasında” 22 (2007), 187-205.
- Tanrıkorur, Ş. Barihüda. “Şems-i Tebrizî Zâviyesi”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 516-517, 2010.
- Tebrizi, Şems-i. *Makâlât*. çev. Mehmed Nuri Gençosman. Erişim 30 Haziran 2025. <https://www.scribd.com/doc/90667544/%C5%9Eemsi-Tebrizi-Makalat>
- Tecimer, Ömer. *Hurûfîlik*. İstanbul: Mart Matbaacılık, 1. Basım, 2008.
- Tell, Carol. “Şair ve Mistik: Celaluddin Rûmi”. çev. İsmail Taş. *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 3 (2007), 305-314.
- Timur, Kemal. “Süleyman Müsli ve Semerkant Romanlarında Batınlık ve Hasan Sabbah” 31 (2006), 217-232.
- Turan, Namık Sinan. “Selçuklu ve Osmanlı Anadolu'sunda Ahiliğin Sosyo-Ekonomik Gelişim Süreci”, ts. Erişim 11 Eylül 2023
- Türkmen, Erkan. “Şems ve Mevlana”. *Çağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 7/2 (2010), 16-23.

- Uludağ, Süleyman. “Bâtın İlmî”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 5/188-189. İstanbul, 1992.
- Uludağ, Süleyman. “Bâyezîd-i Bistâmî”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 5/238-241. İstanbul, 1992.
- Uludağ, Süleyman. “İşârî Tefsir”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 23/424-428. İstanbul, 2001.
- Usluer, Fatih. *Hurufilik*. Kabalcı, 1. Basım, 2009.
- Veled, Sultan. *İbtidânâme*, ts. Erişim 30 Ocak 2024
- Yalap, Volkan. *Türk Romanında Kurmaca Bir Figür Olarak Şems-i Tebrizî*. Niğde: Ömer Halisdemir Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Yaltkaya, Mehmet Şerafettin. *Batînilik*. KSÜ Siyer-i Nebi Araştırmaları Uygulama ve Araştırma Merkezi: Samer, 2021.
- Yazar, İlyas. “Bâtînilik Üzerine Bir İnceleme”. 2021. Erişim 10 Mart 2024
- Yıldırım, Ali. “Mevlânâ’nın Vahdet Anlayışı ve Paradoksal Söylemi”. *Erdem: Kültür ve Sanat Araştırmaları Dergisi* 50 (2008), 223-232.
- Yılmaz, Eyyüp. *Tasavvuf’un Anadolu’ya Yayılmasında Moğol İstilâsı’nın Etkisi*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2015.
- Yurdagür, Metin. “Devir”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 232, 1994.
- Diyanet Vakfı Meali - Kur’an Ayetleri*. Erişim 14 Şubat 2025.
<https://www.kuranayetleri.net/diyanet-vakfi-meali>
- “İslam Mezhepleri Tarihi V. Koordinasyon Toplantısı, İsmaililik ve Batını Zihniyet Çalıştayı”. Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2014.