

T.C.
KIRIKKALE ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TARİH ANABİLİM DALI

XIII. YÜZYILDA ANADOLU'DA TASAVVUF VE SİYASET
YÜKSEK LİSANS TEZİ

Hazırlayan
Hüseyin BAYARSLAN

Danışman
Dr. Öğr. Üyesi Ahmet DEMİR

Mayıs – 2019
KIRIKKALE

T.C.
KIRIKKALE ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TARİH ANABİLİM DALI

XIII. YÜZYILDA ANADOLU'DA TASAVVUF VE SİYASET
YÜKSEK LİSANS TEZİ

Hazırlayan
Hüseyin BAYARSLAN

Danışman
Dr. Öğr. Üyesi Ahmet DEMİR

Mayıs – 2019
KIRIKKALE

KABUL-ONAY

Dr. Öğr. Üyesi Ahmet Demir danışmanlığında Hüseyin Bayarslan tarafından hazırlanan “XIII. Yüzyılda Anadolu’da Tasavvuf ve Siyaset” adlı bu çalışma jürimiz tarafından Kırıkkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tarih Anabilim dalında Yüksek lisans tezi olarak kabul edilmiştir.

.../.../20..

(Tez Savunma Sınav Tarihi Yazılacak)

(İmza)

[Unvanı, Adı ve Soyadı] (Başkan)

.....

[İmza] [İmza]

[Unvanı, Adı ve Soyadı]

.....

[İmza]

[Unvanı, Adı ve Soyadı]

.....

[İmza]

[Unvanı, Adı ve Soyadı]

.....

[İmza]

[Unvanı, Adı ve Soyadı]

.....

Yukarıdaki imzaların adı geçen öğretim üyelerine ait olduğunu onaylım.

.../.../20..

(Ünvan, Adı Soyadı)

Enstitü Müdürü

Yüksek Lisans Tezi olarak sunduğum XIII. Yüzyılda Anadolu'da Tasavvuf ve Siyaset adlı çalışmanın, tarafımdan bilimsel ahlak ve geleneklere aykırı düşecek bir yardıma başvurmaksızın yazıldığını ve faydalandığım eserlerin kaynakçada gösterilenlerden oluştuğunu, bunlara atıf yapılarak faydalanılmış olduğunu beyan ederim.

27.05.2019

Hüseyin Bayarlan



ÖNSÖZ

Bu tezin amacı XIII. yüzyılda Anadolu’da faaliyet gösteren tasavvufi akımları ele alarak, bu akımlara mensup olan mutasavvıf ve dervişlerin siyaset çevreleriyle ilişkisine değinmek ve tasavvufun hem bir meşruiyet hem de muhalefet unsuruna dönüşme sürecini ortaya koymaktır.

Tezin yazılma sürecindeki katkılarından dolayı danışman hocam Dr. Öğr. Üyesi Ahmet DEMİR’e, Prof. Dr. H. Ömer BUDAK’a, Dr. Öğr. Üyesi Ayşe Asude Soysal DOĞAN’a ve Arş. Gör. Mert Can ERDOĞAN’a teşekkür ederim.

Hüseyin BAYARSLAN



ÖZET

Bayarslan, Hüseyin, “XIII. Yüzyılda Anadolu’da Tasavvuf ve Siyaset”, Yüksek Lisans Tezi, Kırıkkale, 2019.

XIII. yüzyılda Anadolu’nun ulaştığı refah seviyesi, doğudaki Moğol baskısından kaçan mutasavvıf ve dervişlerin yönlerini Anadolu’ya çevirmelerine yol açtı. Yüzyılın özellikle ikinci yarısında beliren siyasi kargaşa ortamı, Selçuklu tahtını elinde tutmak isteyen sultanın çeşitli grupların desteğini almasını zorunlu kılıyordu. Bu dönemde Anadolu’nun güçlü bir ulema sınıfından yoksun oluşu, iktidar sahiplerini meşruiyetlerini yüzyılın başından itibaren Anadolu’nun her köşe ve bucağında yaşayan halk üzerinde nüfuz sahibi olan şeyh ve dervişler aracılığıyla güçlendirmeye yöneltmişti.

Selçuklu sultanlarının onların nüfuzuna duydukları ihtiyaç, muhtelif akımlara mensup olan şeyh ve dervişlerin Anadolu’ya yerleşmelerini sağladı. Siyasal iktidarın teşviki ve desteğiyle Anadolu’nun her köşesinde zaviyeler kuran şeyh ve dervişler propagandalarını henüz devletin ideolojisini geniş bölgelerde temsil edecek güçlü kurumların mevcut olmadığı Anadolu’da yayma fırsatı buldular. Onlar bu ilişki sayesinde hem manevi sorumluluğun gerektirdiği gibi sultana nasihat vererek yönetime dolaylı olarak katılmış oluyor, hem de kendilerine, yakınlarına ve müridlerine bu ilişkinin nimetlerinden faydalanma fırsatları yaratmış oluyorlardı. Tasavvuf ehli, sultanların kendilerine sunduğu lütuflardan yararlanırken, dünyevî iktidarın uhrevî dayanağı olmadan varolamayacağı bir dönemde onların meşruiyetini sürdürmelerine hizmet ettiler.

Tasavvuf, anlayışını derinleştirerek ya da oldukça sade bir biçimde her seviyede sosyal tabana yayabilmesi bakımından benzersiz bir nüfuza sahipti. Ancak bu nüfuzunu her zaman devletin lehine kullanmamıştı. Babaîler İsyanı örneğinde olduğu gibi sultanın meşruiyetini ve egemenliğini doğrudan ortadan kaldırmayı hedefleyen bir muhalefete aracına da dönüşebiliyordu. Bu tezde XIII. yüzyılda Anadolu’da faaliyet gösteren tasavvufî akımlar ve önde gelen temsilcileri incelenerek, onların siyaset çevreleriyle ilişkileri ele alınmış, tasavvufun hem bir meşruiyet kaynağı hem de muhalefet kaynağı olarak güçlü bir nüfuza sahip olduğu ortaya konulmuştur.

Anahtar Kelimeler: Tasavvuf, Siyaset, Anadolu, XIII. yüzyıl

ABSTRACT

Bayarslan, Hüseyin, “Sufism and Politics in Anatolia in the 13th Century”, Master of Art, Kırıkkale, 2019.

In the 13th century, since it had a high level of prosperity, many mystics and dervishes fleeing from the Mongol oppression took refuge in Anatolia. The chaotic atmosphere of political life required the support of various groups for the sultans who wanted to keep the Seljuk throne in the second half of the century. In the lack of a strong clergy in Anatolia, the rulers seek to strengthen their legitimacy through the support of sheiks and dervishes who had influenced the inhabitants of every corner of Anatolia since the beginning of the century.

The need of the Seljuk sultans for their influence has allowed sheiks and dervishes of various groups to settle in Anatolia. With the encouragement and support of political power, the sheikhs and dervishes who established lodges in every corner of Anatolia had the opportunity to disseminate the propaganda in Anatolia, where there were no strong institutions to represent the ideology of the state. Through this relationship, in the one hand they made recommendations to the sultans and indirectly joined the government, making moral recommendations required by spiritual responsibility, and in the other hand they created opportunities for themselves, relatives and followers to take advantage of the blessings of this relationship. The Sufi master, while benefiting from the grace offered to them by the sultans, served to maintain their legitimacy at a time when they could not exist without eternal base.

Sufism had a unique kind of influence in terms of deepening his understanding in a very simple way, on the all social levels. However, it did not use his influence always in favor of the state. As in the case of the Babai Revolt, it could turn into an opposition aimed directly to eliminate the sovereignty and legitimacy of the sultan.

In this thesis in the 13th century, the Sufism movements and the leading representatives of Anatolia were examined, their relations with the political circles were discussed. And it has been concluded that Sufism had a strong influence both as a source of legitimacy and as a source of opposition.

Keywords: Sufism, Politics, Anatolia, 13th century

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ	I
TÜRKÇE ÖZET SAYFASI	II
İNGİLİZCE ÖZET (ABSTRACT) SAYFASI	III
İÇİNDEKİLER	IV
GİRİŞ	1

1. BÖLÜM

XIII. YÜZYILDA ANADOLU'NUN SİYASİ, SOSYAL VE EKONOMİK YAPISI

I. Anadolu'nun Türkleşmesi ve XIII. yüzyılda Anadolu'nun Siyasi Durumu	19
II. XIII. Yüzyılda Anadolu'da Sosyal Hayat	26
III. XIII. Yüzyılda Anadolu'nun Ekonomik Durumu	39

2. BÖLÜM

ANADOLU TASAVVUFUNUN KÖKENLERİ: TASAVVUF EKOLLERİ

I. Melametîlik	47
A. Melâmetî Kavramı ve Melâmetîler	47
B. Melâmetîlik Ekolünün Anadolu'daki Tasavvuf Akımlarına Etkisi	56
II. Yesevîlik	59
A. Hoca Ahmed Yesevî	60
B. Yesevî'nin Anadolu'daki Eli: Hacı Bektaş-ı Veli	70
III. Ekberîlik	77
A. İbnü'l-Arabî	77
B. Sadreddin Konevî	80
C. Vahdet-i Vücûd Düşüncesi ve Anadolu'ya Etkisi	81
D. Mecdüddin İshak, İbnü'l-Arabî ve Sadreddin Konevî'nin Selçuklu Sultanlarıyla İlişkileri	84

3. BÖLÜM

XIII. YÜZYILDA ANADOLU'DAKİ TASAVVUF HAREKETLERİ VE SİYASETLE İLİŞKİLERİ

I. Mevlevîlik.....	90
A. Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî ve Halifeleri	90
B. Mevlânâ ve Çevresinin Selçuklu Sultanları, Vezirler ve Diğer Devlet Adamlarıyla İlişkileri.....	96
C. Mevlânâ ve Çevresinin Moğollarla İlişkileri	114
II. Rifailik.....	122
A. Ahmed er-Rifâî ve Tarikatı.....	122
B. Anadolu'da Rifâîlik	124
C. Rifâîlerin Moğollar Üzerindeki Tesirleri	127
III. Evhadîlik	130
A. Evhadüddin Kirmanî ve Anadolu'da Evhadîlik	130
B. Evhadüddin Kirmanî ve Siyaset Çevresi	137
C. Evhadüddin Kirmanî'nin Moğollarla İlişkileri	139
IV. Kalenderîlik.....	140
A. Kalenderî Terimi ve Cemâleddîn-i Sâvî.....	140
B. Anadolu'daki Kalender Meşrepli Derviş ve Mutasavvıflar	147
C. Kalenderîlerin Moğollarla İlişkileri	155
V. Haydarîlik.....	158
A. Kutbüddin Haydar	158
B. Anadolu'da Haydarîlik	160
VI. Vefâîlik	162
A. Ebü'l-Vefâ	162
B. Anadolu'daki Vefâî Şeyhleri	164
C. Muhalefet Kaynağı Olarak Tasavvuf: Babaîler İsyanı	168
SONUÇ	180
KAYNAKÇA.....	183

GİRİŞ

“Nerede bir şehir varsa benim mülkümdür,
İster İran’a isterse Turan’a giderim.
Buyruğum altında yüz binlerce Türk var,
Nereye istesem oraya sultan gibi giderim.”¹

Kübreî şeyhlerinden Necmeddîn-i Dâye'nin Anadolu'da tamamlayarak Selçuklu sultanı Alâeddîn Keykubad'a takdim ettiği *Mirsâdü'l-İbâd* adlı eserinde din sultanları olarak tanımladığı mutasavvıfların dilinden aktardığı bu şiiri tasavvufun siyasetle ilişkisini özellikle Türk tarihi açısından göstermesi bakımından önemlidir. O, manevi sultan olarak adlandırdığı tasavvuf ehlinin sahip olduğu nüfuzu vurgulamak için onları dünyevî iktidarı elinde tutan sultana benzetir. Doğrudan din sultanının nüfuzunu dünya sultanının erkinin üzerine konumlandırmaktan kaçınan Necmeddîn-i Dâye'nin şiirinden anlaşıldığı kadarıyla manevi sultanların nüfuzu sultanın kudretini aşmaktadır. Çünkü sultanlar belirli bölgelerde hâkimiyet kurabilirken mutasavvıflar buyrukları altındaki kalabalık müridleri aracılığıyla farklı bölgelerdeki şehirleri mülk edinirler. Necmeddîn-i Dâye'nin yaşadığı dönemde tasavvuf ehlinin nüfuzunun dünya sultanlarının erki karşısındaki konumu neydi? Bu tezin amacı XIII. yüzyılda Anadolu'da tasavvufun siyasetle ilişkisini değerlendirerek bu soruya yanıt bulmaya çalışmaktır. XIII. yüzyıla geçmeden önce tasavvufun ortaya çıkışı ve tasavvuf kavramı üzerinde durarak tarihsel arkaplana bakmak yararlı olacaktır.

Hiz. Muhammed'in ölümünden bir süre sonra onun sahabelerinden Ebû Zer El-Gıfârî, Muaviye'ye yeni yaptırdığı sarayı göstererek “eğer bu sarayı kendi malınla yaptırdıysan bu israftır, eğer halkın malıyla yaptırdıysan bu hırsızlıktır” şeklinde çıkışıyordu. Mal biriktiren zenginleri “Altın ve gümüşü yığıp da onları Allah yolunda harcamayanlar yok mu, işte onlara elem verici bir azabı müjdele!”² ayetiyle protesto eden Gıfârî'nin tepkisinin hedefinde yalnızca Şam valisi Muâviye ya da halife Hiz. Osman yoktu. Onun tepkisi esasında yeni bir dünya düzenine yönelikti. Yaşamakta olduğu dünya artık Peygamber'in yaşadığı dünya değildi. Gıfârî gibi Peygamber çağını yaşayan sahabeler, yoğun siyasi ve ekonomik dönüşümlerin yaşandığı bu yeni atmosferi pek olumlu karşılamadılar. Bazıları onun örneğinde olduğu gibi seslerini yükselterek, kimileri de köşelerine çekilerek yeni düzene karşı olduklarını, ya da en

¹ Necmeddîn-i Dâye, *Mirsâdü'l-İbâd*, çev. Halil Baltacı, M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul, 2013, s.314.

² *Kur'an*, 9:34.

azından bir parçası olmak istemediklerini gösterdiler. Ebû Zer'le birlikte, Ebu'd Derdâ ve eşi Ümmü'd Derdâ, Selman Fârisî, Huzeyfe b. Yemân, İmran b. Hüseyin Huzâ'î gibi sahabelerin dünya ve iktidar karşısındaki tutumları zühd adı verilen yeni bir akımın doğmasına zemin hazırladı.³

Aşırı günah şuuru ve ilahi cezaya karşı korku zühdün iki temel sebebiydi. Zahidler Peygamber'in bazı öğretilerini öne çıkarırken, diğer Müslümanların değer verdiği birtakım hususları önemsemediler. Zühdün tasavvufa dönüşmesi uzun sürmedi. Nicholson'a göre zühd tasavvufu bizzat İslamın ürünüdür. İbrahim b. Ethem, Davud et-Tai, Fudayl b. İyaz, Şakik Belhi gibi ilk zahidlerin ölçülülüğü bunun kanıtıdır.⁴

İlk sufi olarak genellikle Hz. Peygamber'i görme eğiliminde olan tasavvuf tarihçileri, tasavvufun ve tarikatların doğuşunu açıklarken, sosyal tabanın geçirdiği dönüşümleri vurgulamak yerine, dış etkenleri görmezden gelerek tasavvufu yalnızca İslam'ın özü olarak yorumlama eğilimi gösterirler. Ancak tercih edilen İslam anlayışının dahi coğrafyaya ve toplumların yapılarına göre değişmesi göz önünde tutulursa, İslam'ın en fazla etkiye açık olan mistik boyutunun, İslam dışı kaynakların tesirine maruz kalmamış olması düşünülemez. Bu açıdan tasavvufu İslam dışı mistik anlayışlardan tamamen ayrı ve sadece İslam'a özgü bir olgu olarak değerlendirmek, onu ortaya çıkış sürecindeki meşrulaştırma kaygılarının bir devamı niteliğindedir.

Elde edilemeyen bir şuur tipi ile ilgili olması, mistisizmin pek çok tanımının yapılmasına neden olmuştur.⁵ Genel ifadeyle mistisizm, insanın görünenin ötesindeki gerçekliğe, sonsuzluk ve birliğe ulaşma yönündeki ruhi tecrübesi ve bu tecrübeyi ifade eden öğretilere verilen isimdir.⁶ Buna göre mistisizmde metafizik âlemle irtibat kurularak, sezgi metoduyla "üstün bilgi" araştırılır ve bu süreçte insan ruhunun Tanrı ile buluşacağına inanılır.⁷ Mistisizm kelimesi köken itibariyle Grekçe "mystikos" yani Antik Yunan'da Eleusis Gizemlerine "katılan kişi" (initiate) ve gizemlere katılım anlamına gelen mysteria terimiyle ilişkili görülürken, kelimenin dudakları ya da gözleri kapamak anlamına gelen muein isminden türemiş olması da muhtemeldir. Bu,

³ Alexandar Knysh, *Tasavvuf Tarihi*, çev. İhsan Durdu, Ufuk Yayınları, 2011, s. 18.

⁴ Reynold A. Nicholson, "Tasavvufun Kaynağı ve Gelişimi Üzerine Tarihi Bir Araştırma", çev. Abdullah Kartal, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı 7, Cilt 7, 1998, s.690-691.

⁵ Cavit Sunar, *Mistisizmin Ana Hatları*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara, 1966, s. 2.

⁶ İlhan Kutluer, "Mistisizm", *DİA*, Cilt 30, 2005, s.188-190.

⁷ Kenan Erzurumlu, *Geçmişten Günümüze Mistisizm ve Tasavvuf*, Bilgeoğuz Yayınları, İstanbul, 2015, s.15.

kişinin sessiz kalmaya yemin etmesini ve böylece gizemlere katılmasını ifade ediyordu.⁸ Yunan mistisizminde sırların herkese açık olmayıp, özel bir intisap gerektirmesi bu varsayımı güçlü kılmaktadır.⁹ Bir başka tabirle mistisizm dinlerin ruhani boyutu olarak değerlendirilir. Bu açıdan mistisizmin amacı, insanı ahlaki olgunluğa erdirmeye hakikate ulaşmasını sağlamaktır. Hakikate ulaşmak isteyen insan belirli bir riyazet sürecinden geçerek nefsinin kötülüklerinden arındırılmalıdır. Riyazet kuralları, bağıntılı inanca göre değişiklik gösterir.

İslam dünyasında ortaya çıkan mistisizm tarzındaki ahlak anlayışları, fikir ve hareketler tasavvuf olarak adlandırılır. Tasavvuf esas olarak Kur'an ve hadislere dayanarak, dini prensiplerin mistik boyutunu inceler, derinleştirir ve diğer insanlara aktarma yollarını gösterir.¹⁰ Mistisizm üzerine uzmanlaşan pek çok Batılı araştırmacı "Islamic mysticism, muslim mysticism, sûfîsm" gibi terimlerle ifade ettikleri İslâm tasavvufunu da bu genel çerçevede içinde değerlendirmiştir. Hatta doğrudan mistisizm ifadesini kullanarak İslam tasavvufuyla ilgili çalışmalar yapmışlardır.¹¹ Ancak tasavvufun mistisizmin geneli içerisinde ele alınmasına karşı çıkanlar da olmuştur. Onların savunduğu teze göre, tasavvuf – yüzyıllar içerisinde çeşitli etkilere maruz kalmış olsa da – tamamen İslam'dan türemiş ve İslamiyet'in bir parçası, hatta özü olan özgün bir boyutudur. Bu çerçevede İslam tasavvufunun Batı mistisizminden ayrılan önemli noktaları René Guenon (Abdülvahit Yahya) tarafından tespit edilmiştir.¹² Doğru tespitlere rağmen bu kıyaslamada tasavvufu özgünleştirme kaygısı açıkça görülür.

Pek çok mutasavvıf tarafından tasavvufun farklı tanımlarının yapılması, bu olgunun esnekliğine ve evrenselliğine kanıt olarak gösterilebilir. Tasavvuf tarihiyle ilgili önemli çalışmalar yapmış olan İngiliz şarkiyatçı Reynold Nicholson Kuşeyrî'nin *Risalesi*, Feriduddin Attar'ın *Tezkiresi* ve Abdurrahman Câmî'nin *Nefahâtü'l-Üns* eserlerini inceleyerek burada yer alan ve Hicri III. yüzyıl başlarından Hicri IV. yüzyıl sonuna kadar olan dönemde yaşayan ilk dönem mutasavvıflarının tasavvuf tanımlarını kronolojik olarak sıralayarak, zaman içerisinde tasavvufun gelişim çizgisini ortaya koymuştur. Tasavvufun Hint ya da Farisi düşüncenin ürünü olduğu tezleri yazar

⁸ Geoffrey Parrinder, *Mysticism in the World's Religions*, Oxford University Press, New York, 1976, s.8.

⁹ İlhan Kutluer, *a.g.m.*, s.188-190.

¹⁰ Mustafa Kara, *Tasavvuf ve Tarikatler Tarihi*, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2017, s.16.

¹¹ İlhan Kutluer, *a.g.m.*, s.188-190.

¹² Mustafa Kara, *a.g.e.*, s.14-16.

tarafından reddedilir. Tasavvufun temel doktrinlerini formüle eden Ebu Süleyman ed-Dârânî ve Zünnûn El-Mısırî Şam ve Mısır'da yaşamalarının yanı sıra Hint ya da İran kökenli kişiler olmaması buna delil olarak gösterilir.¹³

Mistisizm ve tasavvufun gayesi Yaratıcı ile irtibat kurarak ona ulaşmak ve onun hoşnutluğunu kazanmaktır. İslam inancına göre evrensel bir arayış olan bu çabanın temelinde insanın yaratılışından gelen bir bağ yer alır. Kur'ân'da yer alan "Âdem'i yarattığımda ona ruhumdan üfledim" ve "kâlu belâ" ayeti bu bağa işaret eder.¹⁴ Allah ile insan arasındaki sözleşme niteliğinde olan *elest mîsâkı*, insanın Yaratıcı'yı arama isteğine kaynak olarak gösterilir. Hatta bir görüşe göre tasavvufun amacı insanın ruhlar âleminde Yaratıcı'ya verdiği sözü yerine getirmesini sağlamaktır.¹⁵ Bu görüş tasavvufun elest meclisine duyulan özlem şeklinde kısaca tanımlanmasına yol açmış, böylece tasavvuf düşüncesinin evrenselliği ve insanın Yaratıcı'yı aramasının fitriliği vurgulanmıştır.¹⁶

Tasavvufun doğuşu ya da İslam'ın mistik boyutunun ağırlık kazanmaya başlaması Ebû Zer'in hayatının son dönemlerinde görülebileceği üzere İslam dünyasında siyasi hadiselerle ilgili olarak gelişen ekonomiye paralel bir şekilde belirli bir kesimin refah seviyesinin yükselmesiyle ilgilidir. Tebe-i Tâbiîn döneminde bu refahla pek ilgilenmeyen ve takvalarıyla öne çıkarak, toplumun diğer kesimlerinden ayrılmaya başlayan şahsiyetleri tanımlamaya yönelik yeni terimler kullanılma ihtiyacı hissedildi. Bu terimlerden en fazla öne çıkanı Hicri II. yüzyılın ortalarından itibaren yaygınlaşmaya başlayan sûfî kelimesi oldu. İlk kez sûfî olarak nitelendirilen kişi Cabir b. Hayyan ya da Ebu Haşim'dir.¹⁷ Henry Corbin ise bu isim ile anılan ilk kişinin Bağdad'da Abdek olduğunu söyler.¹⁸

Tasavvuf kelimesinin kökenini ilk ele alan yazarlardan biri olan Ebu Nuaym el-İsfehani'ye göre kelime, safâ ve vefâ kelimelerinin birleşmesinden meydana gelmiştir. Yazar, bunun yanında tasavvufun sufane ismi verilen ve zahidlerin tükettiği çöl bitkisinden, Kâbe'ye hizmete adanan Sufe kabilesinden, Hakk'a boyun eğenlerin uzattıkları sufetü'l-kafa (ense saçı) terkibindeki sufeden ya da ucuz olan ve gurura yol

¹³ Reynold A. Nicholson, *a.g.e.*, s.698.

¹⁴ Dilaver Güner, *Düşünce ve Kültürde Tasavvuf*, Ensar Yayınları, İstanbul, 2014, s.24-25.

¹⁵ Kamil Yılmaz, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, Ensar Yayınları, İstanbul, 2017, s.233.

¹⁶ Feridüddin Attar, *Tezkiretü'l Evliya*, haz. Süleyman Uludağ, İlim ve Kültür Yayınları, Bursa, 1984, s.544.

¹⁷ Kamil Yılmaz, *a.g.e.*, s.23.

¹⁸ Henry Corbin, *İslam Felsefesi Tarihi*, çev. Hüseyin Hatemi, İletişim Yayınları, İstanbul, 2010, s.334.

açmayan suftan, yani yün elbiseden türetilme ihtimallerini dile getirir.¹⁹ İbn Sirin'in Hz. İsa'nın yani Hıristiyanlığın taklit edilmesi olarak gördüğü ve kınadığı yün (suf) giyme âdetinin sūfî kelimesini ortaya çıkardığı görüşü sonraki yazarlar tarafından yaygın olarak kabul edilmiştir.²⁰

Kelâbâzî, sufî kelimesinin suf kökünden gelmesini lisan ve lafız bakımından doğru bulur. Ona göre sūfî kelimesiyle ilgili yapılan açıklamalar, dünyadan boşanmak, nefsi ondan uzaklaştırmak, memleketi terketmek, sefer haline devam etmek, nefsi hazlarından alıkoymak, yapılan muamelelerde ihlaslı olmak, sırrı saf hale getirmek, kalbin inşirahını sağlamak ve fazilet yarışında önde gitmek manalarını içermektedir.²¹

En geniş manada, İslam Mistisizmi anlamına gelen tasavvuf, Allah'ın rızasını kazanmak ve ebedi saadete ermek için nefsin dünyevi arzu ve isteklerinden arınmaktır. Bunun uygulanışı noktasında ise kaynak aldığı başlıca hareket noktası Kur'an ve sünnettir.²² Sūfî ahlakının yöneldiği amaç, insanın kendine dönerek, orada hakiki bir mücahede neticesinde Allah'ı yani vahdeti yansıtabilecek cilalanmış bir ayna bulabilmesidir.²³ Kur'an'ın Allah'ın kendisini tanıtmasıyla ilgili ayetleri sūfîler için ilham kaynağı olmuştur.²⁴ Bunlar arasında en etkili olanı ise, sürekli tefekkür ve tefsire konu olan Nur ayeti ve onu takip eden ayetlerdir.²⁵

Zühdden doğan tasavvuf hareketi başlangıçta kendilerini Allah yoluna adayan kadın ve erkeklerin bireysel kişiliklerinde ortaya çıktı. Ardından ünlü şeyhler müridlerine tasavvuf doktrinlerini öğretmeye başladılar. XI. yüzyıldan itibaren tarikatların ortaya çıkmaya başlamasıyla, şeyhlerin kerametlerini anlatan menkabelerin, onların etrafında yarattığı karizmanın da önemli katkısıyla ileriki yüzyıllarda artık Müslüman kamuoyunun büyük bir çoğunluğunun İslâm'dan ayrı düşünemeyeceği, hattâ İslâm'la özdeş göreceği bir hale büründü.²⁶

XI. yüzyılda tasavvuf tüm İslam dünyasına yayılırken, Kuşeyrî'nin tasavvufun teorik yapısını ortaya koyan *Risales*'si türünün en önemli kitabı olarak ilgi gördü. Bu Arapça esere benzer bir şekilde aynı dönemde Hücvîrî tarafından Farsça olarak

¹⁹ Reşat Öngören, "Tasavvuf", *DİA*, Cilt 40, 2011, s.119-126.

²⁰ Arthur John Arberry, *Tasavvuf*, çev. İbrahim Kapaklıkaya, Ağaç Kitabevi Yayınları, s. 31.

²¹ Kelâbâzî, *Doğuş Devrinde Tasavvuf Ta'arruf*, haz. Süleyman Uludağ, Dergâh Yayınları, İstanbul, 1992, s.57.

²² Abdurrahman Güzel, *Dini-Tasavvufî Türk Edebiyatı*, Akçağ Yayınları, Ankara, 2004.

²³ Hilmi Ziya Ülken, *Türk Tefekkür Tarihi*, YKY, İstanbul, 2007, s.101.

²⁴ Bu ayetlerin bazıları için bkz: Kur'an, 2:186; 50:16; 2:115; 29:20.

²⁵ Arthur John Arberry, *a.g.e.*, s. 15-16.

²⁶ Ahmet Yaşar Ocak, *Türk Sufiliğine Bakışlar*, İletişim Yayınları, 1996, İstanbul, s.168.

Keşfü'l-Mahcub yazıldı.²⁷ Tasavvufun sünni kelim ve fıkıhla uzlaştırma süreci çok sayıda eser ve nihayetinde Ebu Hamid el-Gazâlî'nin *İhyâü Ulûmi'd-Dîn* eseriyle tamamlandı. Gazâlî tasavvufu kötü şöhretinden kurtarma niyetini belirttikten sonra, onun Ortodoks kelim doktriniyle çatışmadığını sûflerin biyografilerini vererek kanıtlamaya çalışır.²⁸ En dar görüşlü Ortodokslar da dahil olmak üzere herkesin saygısını kazanan Gazâlî'den sonra tasavvuf sahv türü bir İslami ilim ve övgüye değer yaşama tarzı haline geldi.²⁹

Molla Câmî'nin sûflerin önderi olarak tanımladığı Zünnûn El-Mısırî'ye göre tasavvuf seçkinlere ait batınî bir dindir.³⁰ Zünnûn'un tanımında iki temel öge öne çıkmaktadır. Birincisi tasavvufun seçkinlere ait oluşu, ikincisi batınî bir din oluşu. Zünnûn El-Mısırî tam olarak bunu kastetmemiş olsa da Sûfliğin İslam'dan farklı bir din olarak ortaya çıktığı görüşü Şerif Mardin ile litaretürde yeni bir boyutta tartışılmaya başlandı. Ona göre İslam bir kabileler topluğunda ortaya çıktığı için, aynı zamanda devletin görevini de ifa etmesi gerekmişti. Hz. Muhammed'in Allah adına bir araya getirdiği Müslümanlar olan ümmet üzerindeki hâkimiyeti yine onun adına, onun halifesi tarafından gerçekleştirilecekti.³¹ Zındıklık yaftası yiyerek dışlanmadan, İslam toplumunun dışında kalmak isteyenler için tek çözüm, alternatif bir İslam toplumu kurmak olmuştur. Bunu gerçekleştirenlere resmi İslam'ın negatifi olan sûflik oldu. İslam'a tam olarak uymayanlar, mistisizmin örgütlenmiş şekli olan sûfliğe sığındılar.³²

Şerif Mardin'e göre din, ailelerin çocuklara anlattığı dindir. Bu anlatının özellikle alt tabaka diye nitelendirilen halk söz konusu olduğunda resmi İslam'dan ayrıldığını belirtir.³³ Aslında Fuat Köprülü'den itibaren kabul edilen resmi İslam ve halk İslam'ı ayrımı daha sonra Ahmet Yaşar Ocak'ın çalışmalarında da temel kabul olarak karşımıza çıkar. Köprülü, Türkmenlerin Müslümanlığını şehirli Türklerin inancı olan Ortodoks İslam'dan ayırır. Ona göre bu inanç eski Türklerin putperest gelenekleriyle tasavvuf rengine boyanan müfrit Şiiliğin karışımıdır. Köprülü, bu inanç biçimi için senkretizm tabirini kullanır. Bu Türkmenlerin inançlarının diğer belirleyici

²⁷ Arthur John Arberry, *a.g.e.*, s. 65.

²⁸ Arthur John Arberry, *a.g.e.*, s. 69.

²⁹ Arthur John Arberry, *a.g.e.*, s. 77.

³⁰ Reynold A. Nicholson, *a.g.e.*, s.694.

³¹ Şerif Mardin, *Din ve İdeoloji*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2017, s.70.

³² Şerif Mardin, *a.g.e.*, s.91-92.

³³ Şerif Mardin, *a.g.e.*, s.62.

özelliği ise Mehdicî³⁴ olmalarıdır. Merkezi otoriteye karşı koyabilecek tek kuvveti oluşturdukları için, aralarında dini-siyasi propoganda hiç eksik olmuyordu. Ocak, İslam'ın esaslarına belirli ölçüde sadık kalmakla birlikte, daha ziyade geleneksel yaşantının belirlediği, hurafelerle karışık Müslümanlık tarzı olarak tanımladığı halk İslamı tabirinin yalnızca heterodoksiye indirgenmemesi gerektiğini, ortodoksiye ve heterodoksiye dayanan iki boyutu olduğunu belirtir. İkisinin de merkezinde evliya kültü yer alır. Bu durum, inancı tasavvufî etkilerin şekillendirdiğini gösterir.³⁵ Halk İslamı tanımının çıkış noktası yerleşik-göçebe ya da konar-göçer ayrımında daha anlaşılır bir biçimde görülmektedir. Buna göre şehirde yaşayan Türkler İslamiyet'i olduğu gibi kabul etmekte pek fazla zorlanmamalarına rağmen, göçebe Türkler, yeni dinlerinin kendi hayat tarzlarına uymayan yönlerini kabul etmekte zorlandılar. Bu nedenle İslam'ın heterodoks sufî şeklini tercih ettiler.³⁶

Ocak, heterodoksi tabirinin heretik (sapkın) tabiriyle eş anlamlı olmadığını, dışlama ve ötekileştirme ifadesi olmayıp, alternatif bir İslam anlayışını ifade ettiğini belirtir. Ona göre bu ifadenin üç boyutu vardır. Siyasî olarak heterodoksi, ortodoksinin (resmi din) aksine iktidar desteğinden mahrumdu. Ortodoksinin sosyal tabanını siyasi iktidar, bürokrasi ve yerleşik halk oluştururken, heterodoksinni tabanı köylüler ve konar-göçerlerden ibaretti. Son olarak ortodoksinin sistematik teolojisi karşısında, heterodoksinin senkretik yapısı söz konusuydu.³⁷ Yine Ocak, heterodoks İslam'ın mehdicî, senkretik ve mistik olmak üzere üç karakteristiğinin olduğunu söyler. Buna göre ezilen halk kitleleri bir kurtarıcı (mehdi) bekliyordu. Bunu Baba Resul'ün şahsında bulmuşlardı. Türkler İslamla tanışana kadar girdikleri inançları İslamdan sonra Müslümanlık perdesi altında sürdürmeye devam ettiler. İslamla tanışmaları genellikle tasavvuf yoluyla olduğu için mistisizm onların inancında özel bir yere sahipti.³⁸

Karamustafa'ya göre gerçeği çarpıtın, kötü tanımlı bir kavram olan³⁹ halk dini tabiri ile temelde modernlik öncesi İslam tarihinde bir tarafta kültürel seçkinlerin yüksek, kural belirleyen, resmi dinleriyle, diğer tarafta cahil yığınların, alçak, kural

³⁴ Merkezi otoriteye karşı giriştikleri ayaklanmalar nedeniyle bunların inancı ayaklanmacı mehdicilik (ihtilalci mesiyanizm) olarak tanımlanır. Bknz: *Osmanlı Devleti ve Medeniyeti Tarihi*, Ed. Ekmeleddin İhsanoğlu, C.2, İstanbul, 1998, s.144.

³⁵ Ahmet Yaşar Ocak, *a.g.e.*, s.52.

³⁶ Şerif Mardin, *a.g.e.*, s.92.

³⁷ Ahmet Yaşar Ocak, *Babailer İsyanı*, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2016, s.99-100.

³⁸ Ahmet Yaşar Ocak, *a.g.e.*, s.102-104.

³⁹ Ahmet T. Karamustafa, *Tanrının Kuraltanmaz Kulları*, Çev. Ruşen Sezer, YKY, İstanbul, 2016, s.115.

karşıtı ve âmiyane dinleri arasında keskin bir ayrılık olduğunu vurgulanır. Karamustafa'nın asıl eleştirisi 1200-1500'lü yıllarda ortaya çıktığını ve zahidliğin yeni bir türü olduğunu savunduğu farklılığın yeni bir olgu olduğunun farkedilmeyip, Halk İslamı kategorisine hapsedilerek, bu yeni dindarlık biçiminin doğuşu ve gelişiminin aydınlatılmasının önüne bir set çekilmesine yöneliktir.⁴⁰ Ona göre Kalenderîler, Haydarîler, Rum Abdalları gibi gruplar, Halk İslam'ı kategorisi içerisinde değerlendirilmek yerine dilencilik, gezgincilik, bekârlık, çilekeşlik niteliklerini kendinde toplayan yeni zahitlik çerçevesi içerisinde ele alınmalıdır.⁴¹

Ancak yeni zahitlik tanımı da en az halk İslamı kavramı kadar çeşitli problemleri barındırmaktadır. Yazarın seçtiği tarih aralığı olan üç yüz elli yıllık dönemde beliren grupları öncekilerden keskin çizgilerle ayırmak için yeterince veriye sahip değiliz.

Halk İslam'ı ya da halk dini tabiri iki farklı topluluk olduğunu kabul etmeyi gerektirmektedir. Dolayısıyla kavramın anlaşılabilmesi için Anadolu'nun XIII. yüzyıldaki toplumsal yapısının irdelenmesi gerekmektedir. Bu inceleme Halk İslam'ı tabirindeki halk kelimesiyle yüksek zümrenin karşısındaki kitleden ziyade konar-göçer Türkmenlerin kastedildiğini gösterecektir. Dolayısıyla Ocak'ın terimin heterodoksiye indirgenmemesi gerektiğini belirtmesine rağmen Halk İslam'ının merkezinde heterodoks inançlarıyla konar-göçerler yer almaktadır.

Onların inançları seçkinler zümresine mensup olanların aksine yazılı kayıt kıtlığından dolayı birtakım genellemelerle ifade edilmiştir. Aslında kroniklerdeki sınırlı bilgilerden ve çoğunlukla teveccüh gösterdikleri şeyhleri hakkındaki menkıbelerden yola çıkılarak Anadolu'nun kırsal alanlarını dolduran geniş kitlelerin inançları tanımlanmaya çalışılmıştır. Buna göre Türk İslam'ı özellikle taşrada kitabî İslamdan farklılık arz ediyordu. Medrese İslam'ı etkisinden uzak yaşayan Türkmenler Maverâünnehir ve özellikle Horasan'dan gelen dervişlerin etkisine oldukça açıktı. Bu durumun farkında olarak fırsatı ganimet bilen ve Anadolu'nun sunduğu benzersiz imkânlardan faydalanmak isteyen tasavvuf ehli Anadolu'nun her köşesine yayılarak bu insanlar üzerinde nüfuz sahibi oldular.

Cahen, Türkmenlerin hem yerli halk hem de Müslümanlar için kültür merkezi olan kentlerin dışında yaşadıklarını ve bu şekilde toplumun ve kültürün dışında kaldıklarını, bu nedenle farklı kültürü olan farklı bir toplum olduklarını ifade ederken

⁴⁰ Ahmet T. Karamustafa, *a.g.e*, s.14.

⁴¹ Ahmet T. Karamustafa, *a.g.e*, s.116.

Halk İslam'ı tabirine gönderme yapmaktadır.⁴² Onlar Anadolu'ya geldiklerinde eski hayat tarzlarını burada sürdürdüler. Başlarına buyruk yaşamaya alışkın olan bu toplulukların devlet düzenini sevmedikleri açıktı. Yaylak-kışlak arasındaki yolculukları esnasında köylere ve arazilere zarar vermeleri, yerleşiklerle çatışmalarına yol açıyordu. Bunun yanısıra kervanlara yağma saldırıları düzenlemek onlar için bir gelir kaynağı olurken, tüccarlar ve kafileler için büyük bir problemdi. Bu yağmaların yapılmasında aşiret reislerinin isteği, vergi tahsildarlarının suiistimali ya da kuraklık benzeri nedenlerle sürülerini kaybetmeleri etkiliydi.⁴³ Özellikle ticaret yolları, büyük şehir ve kasabaların etrafındaki köyler yağma ve tahripten kurtulamıyordu.⁴⁴

Köprülü, konar-göçerlerin devlet mefhumuna yabancı olduklarını ve aşiret nizamı dışında hiçbir sosyal nizam tanımadıklarını belirtir. Ona göre şehirlileri ve hatta köylüleri küçük gören bu disiplinsiz kitleler, idare mekanizması gevşediği zaman anarşi unsuru olarak beliriyordu. Ayrıca bu aşiretler genellikle Müslüman olmakla birlikte, İslamın şartlarının, hayat tarzlarından ötürü onlar için gerçekleştirilmesi mümkün değildi, bu nedenle görünürde Müslüman olup, kavmi geleneklerini ve şamanlık değerlerini koruyan aşırı şii ve heterodoks Türkmen babalarının manevi nüfuzu altındaydılar.⁴⁵

Bu görüşe göre İslam'ın kaideleri konar-göçerlerin hayat tarzlarına uygun olmadığı gibi, medreseler vasıtasıyla öğretilen kitabî İslamın onlara ulaşması da sözkonusu değildi. Çünkü onlar yerleşik toplumun dışında ayrı bir toplumsal gruptu ve diğerlerine karşı küçümseyici gözle bakıyorlardı. Bu yalnızca iktisadi-sosyal sebeplerden değil, dini inanç yönünden de böyleydi. Bu nedenle heterodoks karakterlerini muhafaza etmekte ısrarcıydılar.

Ancak devrin kaynaklarının bu kitleler için “akılsız, zorba, pis, isyancı, dinsiz” gibi tabirler kullanmasından ötürü aşağılayan tarafın yalnızca Türkmenler olmadığı ortadadır. Üstelik şehirde yaşayan Türkler de müelliflerin bu hor görme ve düşmanlık tutumunu paylaşıyorlardı. Mevlânâ ve Sultan Veled, eserlerinde Türkler için olumsuz ifadeler kullanırken muhtemelen diğer müelliflerin ve şehirli halkın duygularını paylaşarak konar-göçer Türkmenleri kastediyorlardı.

⁴² Claude Cahen, *Osmanlılardan Önce Anadolu*, Çev. Erol Üyepazarcı, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul, 2000, s.153.

⁴³ M. Fuad Köprülü, *Osmanlı İmparatorluğu'nun Kuruluşu*, Alfa Yayınları, 2016, s.96.

⁴⁴ M. Fuad Köprülü, *a.g.e.*, s.100.

⁴⁵ M. Fuad Köprülü, *a.g.e.*, s.96-97.

Burada etnik köken olarak çoğunlukla birbirinden farksız insanların birbirlerine olan düşmanlığının nedeni, dini inançlardan ziyade, hayat tarzlarının yekdiğerinin yaşam alanlarını ve sosyo-ekonomik çıkarlarını tehdit edecek şekilde sürmesi olarak gösterilebilir. Ancak yerleşikler ve konar-göçerler arasındaki İslam yorumunun farklılığı, isyancı babaların, inancı siyasi muhalefet unsuru olarak kullanmasını kolaylaştırdı. Onlar dışlanmışlık ve ezilmişlik duygusu içerisinde kendilerini yaşadıkları devlete ve topluma ait görmüyorlardı. Bu nedenle Babaîler isyanı gibi mühim bir ayaklanma ortaya çıkmıştı. Selçuklu sultanları buna benzer isyanları engellemek ve Türkmenler üzerinde etki sahibi olmak için tarikat şeyhlerini destekliyorlardı.⁴⁶ Dolayısıyla zaviye şeyhlerinin köylerde XIII. yüzyılda etkin bir güce sahip olarak siyasi hadiselerde olumlu ya da olumsuz rol sahibi oldukları görülmektedir.⁴⁷

Halk İslam'ı terimi tasavvuf ve siyaset ilişkisinin de temelinde yer alması bakımından önemlidir. Aslında İslam dini Şerif Mardin'in vurguladığı gibi siyasi bir mahiyetle ortaya çıktı. Bu nedenle dinin siyasileşmesi kavramı İslam dini için pek geçerli değildir. Dinin mistik boyutu olan tasavvuf için de aynı durum sözkonusudur. Yukarıda bahsedildiği gibi tasavvufun ortaya çıkışında yalnızca dini gayeler değil, sosyo-ekonomik şartlardan kaynaklanan iktidara yönelik bir muhalefet duygusu da söz konusudur.

İlk suflilerden bazıları Emevi yönetiminin adaletsizliğine tepki olarak kendilerine makam ve refah sağlayacak görevlerden uzak durdular. Ancak onlar tepkilerini nadir olarak siyasi muhalefet şeklinde yansıttılar. İktidar genellikle cemiyet hayatından el etek çekme şeklinde beliren bu muhalefet biçimini problem olarak görmek yerine, o dönemde gerçek bir problem olan Hâricî ve Şîî gruplarla mücadeleye yöneldi.⁴⁸ Suflilerin tutumları bazen meydan okuma olarak değerlendirilirken, devlet aleyhine faaliyetlere girişmeyenlere hoşgörüle yaklaşıyordu.⁴⁹ Sonraki dönemlerde mutasavvıfların kendine ilk örnek olarak kabul edecekleri Hasan Basri, halifeyi karşısına almamayı tercih ediyordu.⁵⁰

⁴⁶ Ernst Werner, *Büyük Bir Devletin Doğuşu: Osmanlılar (1300-1481)*, Çev. Yılmaz Öner-Orhan Esen, Yordam Kitap, İstanbul, 2014, s.83.

⁴⁷ Mustafa Akdağ, *a.g.e*, YKY, İstanbul, 2014, s.31.

⁴⁸ Alexandar Knysh, *a.g.e*, s. 20.

⁴⁹ Alexandar Knysh, *a.g.e*, s. 18.

⁵⁰ Alexandar Knysh, *a.g.e*, s. 23.

Mutasavvıfların dünyadan el etek çekerek Allah'a yönelmek için seçtikleri tasavvuf yolu, bu yolun uhrevî hedeflerinin aksine onlara dünya nimetlerinden faydalanmanın kapılarını açtı. Bunun temelinde tasavvuf ehline beslenen saygının ve sevginin abartılarak onları yozlaştırmaya yönelik bir tehdit haline gelmesi yatıyordu. Allah'ın dostu kabul edilen bireyler onlarla temasa geçen insanların kendilerini Allah'a yakın hissetmelerini sağlıyordu. Bu yakınlık sayesinde huzura erişmelerinin yanı sıra dünyevî ve uhrevî taleplerinin gerçekleştirilebileceğine yönelik inançları güçleniyordu. İnsanların sağlık konusunda dahi onlardan medet ummaları söz konusuydu. Baba İlyas şifa dağıtan dervişlerden yalnızca biriydi.

Sultanların da insanların geri kalanı gibi bir inanç sahibi oldukları unutulmamalıdır. Şeyhlerin ve dervişlerin onlara tesiri samimi duygularından da kaynaklanabiliyordu. Günümüze ulaşan şeyhler ve sultanlar arasındaki mektuplaşmalar ve menkıbelerde beliren duyguların gerçekliğine güvenmemek için bir neden yoktur.

Büyük Selçuklu Devleti'nin kurucuları Tuğrul ve Çağrı Bey kardeşlerin oluşturduğu uzlaşmaya dayalı yönetim anlayışı halefleri tarafından sürdürülemedi. Kutalmış'ın Tuğrul Bey'e isyanını, onun oğlu olan ve Anadolu Selçuklu Devleti'nin kurucusu kabul edilen Süleymanşah'ın 1064 yılında amcasının oğlu tarafından Demeğan savaşında öldürülmesi izledi. Devlet geleneği tahta göz diken sultan adaylarını rekabete zorlamaya oldukça müsaitti. Veraset sisteminin taht üzerindeki hak iddialarının çarpışmalarına yol açması dolayısıyla oluşturduğu zafiyet ile XIII. yüzyılda ortaya çıkan siyasi kargaşa ortamı, Selçuklu tahtını elinde tutmak isteyen sultanın çeşitli grupların desteğini almasını zorunlu kılıyordu.⁵¹

XIII. yüzyıl Anadolusunun güçlü bir ulema sınıfından yoksun oluşu, iktidar sahiplerini, meşruiyetlerini bir zümre yerine, kişilere dayandırmak zorunda bıraktı. Bu kişilerin başında XIII. yüzyıldan itibaren şehirlerde ve taşrada, hatta bazı kaynaklardan anlaşıldığı gibi Anadolu'nun her köşe ve bucağında yaşayan halk üzerinde nüfuz sahibi olan şeyh ve dervişler geliyordu. Sultanlar onlara teveccüh göstererek bazen samimi niyetle manevi bir rehber edinmiş oluyor, ancak daha da önemlisi onların nüfuzunu iktidarları için bir meşruiyet kaynağına dönüştürmeye çalışıyorlardı. Bu ilişkiden kazançlı çıkan tek taraf elbette yalnızca sultanlar değildi. Moğol istilası ya da ağır dini suçlamalarla Anadolu'ya göç eden sûfiler hangi tarikata mensup olursa

⁵¹ Mükrimin Halil Yinanç, *Türkiye Tarihi Selçuklular Devri*, I. Cilt, haz. Refet Yinanç, TTK, Ankara, 2013, s.51.

olsunlar, iktidarla iyi ilişkiler kurmaya gayret ediyorlardı. Anadolu’da kendilerine karşı çıkacak bir ulema sınıfının olmayışı onlara düşüncelerini ve nüfuzlarını yaymak için eşsiz bir fırsat veriyor ve onları rakipsiz bırakıyordu. Onlar bu ilişki sayesinde hem manevi sorumluluğun gerektirdiği gibi sultana nasihat vererek yönetime dolaylı olarak katılmış oluyor, hem de kendilerine, yakınlarına ve müridlerine bu ilişkinin nimetlerinden faydalanma fırsatları yaratmış oluyorlardı.

XIII. yüzyılın başlarından itibaren Anadolu’nun tüm şehirlerinde mutasavvıflar, kırsal alanlarda dervişler İslam’ın mistik ilkeleri kadar, sultanın meşruiyetini de temsil ediyorlardı. Sultanlar ve tasavvuf ehli arasındaki ilişkide karşılıklı çıkarlar söz konusuydu. Mutasavvıflar ve dervişler, şehir ve taşra halkı üzerinde sultanın meşruiyetini sağlarken, sultan da onlara lütuf ve ihsanlarda bulunarak, onları hamiliğine alıyordu. Böylece propagandalarını devlet desteğiyle rahatça yapabiliyorlardı. Anadolu’da sözkonusu ulema grubunun olmayışı, onlara karşı şiddetli bir muhalefet doğmasını engelliyordu. Bu durum aynı zamanda İbnül Arabi gibi, düşüncelerine karşı çıkan âlim grubunun olmadığı bir coğrafya arayan insanları da Anadolu’ya sürüklemişti.

Necmeddîn-i Dâye, *Mirsâdü’l-İbâd*’da vatanından umudunu kesince din ve dünya kurtuluşunu Ehl-i Sünnet ve’l-Cemaat’in yaşadığı diyarda bulduğunu, orada emniyet ve adalet ile dindar, âlim, âdil ve insafı bir padişah olduğunu söyleyerek dile getirir.

Bu meşhur Kübrevî şeyhinin bıraktığı kayıtlar, bir XIII. yüzyıl sûfisinin siyasete bakışını anlamak bakımından oldukça önemli olan nadir metinlerden biridir. Necmeddîn-i Dâye, *Mirsâdü’l-İbâd*’ında Hz. Muhammed’in “Sultan yeryüzünde Allah’ın gölgesidir, her mazlum ona sığınır” hadisini zikrettikten sonra, saltanatı yeryüzünde Allah’ın vekili ve halifesi olmak olarak tanımlar.⁵² Bu hadis İslam’ın hükümdar anlayışını tanımlamak için klasik metinlerde çokça referans gösterilir. Necmeddîn-i Dâye sultanları dünya sultanı ve din sultanı olmak üzere ikiye ayırır. Dünya sultanları Allah’ın lütuf ve kahır sıfatını sûreten taşırlar ancak kendi suretlerine bağlandıkları için sıfatlarını tanıyamazlar ve Allah’ın lütuf ve kahır sıfatları bunlarda zahir olsa da bunu farkedemezler. Din sultanları ise Allah’ın lütuf ve kahır sıfatlarının mazharı olarak, suret tılsımını, tarikat elindeki şeriat anahtarı ile açan kimselerdir. Kendilerinde gizli olan sıfatlarının farkında oldukları için “Kendini bilen Rabbini

⁵² Necmeddîn-i Dâye, *a.g.e.*, s.313.

bilir” hazinesinin sırtına ermişlerdir. Bu sayede ebedi bir memleketin tahtına oturmuşlardır. Yazara göre gerçek mutluluk din ve dünya saltanatını birlikte yürütmekte, “ve muhakkak, ahiret de, dünya da bizimdir” ayeti gereğince her iki memlekete de hükmetmekte saklıdır.⁵³

Necmeddîn-i Dâye, Allah’ın “Ey Davud! Seni şüphesiz yeryüzünde halife kıldık, o halde insanlar arasında adâletle hükmet, hevese uyma yoksa seni Allah’ın yolundan saptırır” ayetinde sultanları; adalet, saltanatın edeplerine riayet, yönetim ve saltanat prensiplerine uyma konusunda uyaran on hükmün yer aldığını öne sürer.⁵⁴

Birincisi; “Seni şüphesiz halife kıldık” diyerek, padişahın padişahlık vasfının Allah tarafından kendisine bahşedildiğini bilmesi gerektiğine işaret eder. “Sen mülkü dilediğine verirsin” diyerek memleketin de padişaha bağlandığını belirtir. İkincisi; “biz mülkü sana verdik” diyerek padişahlığın başkasından alınarak kendisine verildiğini, “dilediğinden mülkü çeker alırsın” sırrıyla bir gün kendisinden alınıp başkasına verileceğini bilmelidir. Padişah bu geçici mülk ile ebedi mülkü elde etmeye çalışarak hayırla yad edilmesini sağlamalıdır. Üçüncüsü; padişah Allah’ın halifesi olmaktır. Dördüncüsü, “İnsanlar arasında adaletle hükmet” emriyle halkın yönetimini padişahın yerine getirmesi ve gücü yettiğinde başkalarına bırakmaması istenir. Çünkü diğer emir ve yöneticiler padişah gibi halka şefkat duymazlar. Beşincisi; padişah yönetim işini hakkıyla yerine getirmelidir. Doğruluk ve adaletten ayrılmamalı, birine meyil gösterirken diğerine eziyet etmemelidir. Altıncısı; Padişah yöneticiliğini hakkıyla yaparken Hakk’ın emrine göre hareket etmelidir. Adaleti şeriatın gereği olarak sağlamalı, halkın beğenisini değil, Hakk’ın rızasını esas almalıdır. Yedincisi; “hevaya uyma” buyrulmuştur çünkü hevaya uyan memleketinde işleri Allah’ın emrine göre değil, hevasına göre yapar. Heva insanı Firavun örneğinde olduğu gibi ilahlık davasına götürür. Sekizincisi; heva insanı Allah’ın yolundan saptırdığı için ona karşı gelmek Hak yolunda yürümektir. Dokuzuncusu; hevasının etkisiyle Allah yolundan uzaklaşanlar küfre ve şiddetli bir azaba maruz kalırlar. Onuncusu; Allah, halkı yönetmenin peygamberliğin mertebe ve makamlarına riayetle mümkün olacağını göstermiştir. Memleket yönetmek dini yükümlülüklerden ve sülûk yolundan uzaklaştırmamalıdır. Aksine yönetim Hakk’a ibadet ve ona yakınlaşmak için en iyi vasıtaadır.⁵⁵

⁵³ Necmeddîn-i Dâye, *a.g.e*, s.314-315.

⁵⁴ Necmeddîn-i Dâye, *a.g.e*, s.315.

⁵⁵ Necmeddîn-i Dâye, *a.g.e*, s.315-317.

Necmeddîn-i Dâye, sultana yönetimle ilgili tavsiyeler de vermektedir. Buna göre padişah güvenilirliğinden ve dindarlığından emin olduğu kişileri kendi mansıp ve makamına uygun bir işle görevlendirmelidir. Küçük suçlarda bağışlama yoluna gitmeli, kısas gerektiren ya da ülke için zararlı olan suçlarda merhametsiz davranmalı, bağışlayıcı olmamalıdır. Cömertlikte israfa kaçmamalı, tutumlulukta da cimriliğe düşmemelidir. Padişah zerre kadar küçük de olsa vakıf malının kaldırılmasına ya da değiştirilmesine izin vermemelidir. Halkın kendisine ulaşması için kapısında kıssadâr görevlendirmelidir. Düşman sınırında yakın bölgelerde, cesaretli, dindar, tecrübeli bir emiri görevlendirmeli ve onu ordu ile güçlendirmelidir. Orunun tüm ihtiyaçlarını padişah karşılamalıdır. Şehir ve vilayetlere akıllı ve dindar yöneticiler göndermelidir.⁵⁶ Necmeddîn-i Dâye daha sonra vezir, kalem sahipleri ve naiblerin sülûkunu açıklar. Vezirlik padişahlıktan sonraki en büyük görevdir. Her padişah bir vezire ihtiyaç duyar. Ülke bir çadıra benzer. Bu çadırın direği vezir, ipleri yöneticilerdir.⁵⁷

XIII. yüzyılda doğudan gelen dervişler medresenin klasik İslamı'nın yanında yeni bir din anlayışı telkin ettiler. Necmeddîn-i Dâye'nin de üzerinde durduğu vakıflar onların propagandalarını yaymasında temel aracı rolünü oynuyordu. Dervişlerin siyaset düşüncesini bilmememize rağmen Necmeddîn-i Dâye'nin sultan ve saltanat için önem verdiği hususların heterodoks zümresine dahil edilen bazı dervişler tarafından dahi bilindiğini ileri sürebiliriz. Nitekim Baba İlyas, propagandasında sultanın adaletten ve şeriatan ayrıldığını söyleyerek artık saltanatı elinde tutmasının caiz olmadığını vurguluyordu.

Mustafa Akdağ, XIII. yüzyılda büyük şeyhlerin ve dervişlerin Anadolu'da zuhur etmelerinin tasavvufî sahadaki gelişmeyi değil, siyasi ve ekonomik hayattaki çöküşü ifade ettiğini belirtir. Buna göre Moğol egemenliğinin ağır şartları altında ezilerek dünyadan umudunu kesen ve kitabî dinden öğendikleriyle teselli olamayan halk çareyi sıkıntılara katlandıkları takdirde ebedi saadeti vadeden velilerde buluyordu.⁵⁸ Talbot Rice da bu dönemde yoksul Anadolu köylülerinin Moğol ilerlemesinden kaçan dilenci vaizler için av olduklarını belirtirken şeyhlerin olumsuz rolünü vurgular. Rice'ye göre Horasan'dan gelen dervişlerle birlikte, Erdebil, Bağdat ve Suriye'den gelen dilenci hacılar ve Orta Asya'dan gelen dini şahıslar, kargaşa

⁵⁶ Necmeddîn-i Dâye, *a.g.e.*, s.336-341.

⁵⁷ Necmeddîn-i Dâye, *a.g.e.*, s.344.

⁵⁸ Mustafa Akdağ, *a.g.e.*, s.45.

ateşini körükleyerek halkı topraklarını bırakıp batıya göç etmeye teşvik ettiler.⁵⁹ XIII. yüzyılın ikinci yarısında, Anadolu siyasi kargaşaların gölgesinde ve Moğol egemenliğindeydi. Anadolu halkı bu ağır şartların etkisi altında tarikatlara sığındı. Emirlerin yanında bulunan şeyhler onların zulmünü engellemeye uğraşırken, zulme maruz kalan halkı teskin ederek denge politikası gütmüşlerdir.⁶⁰

Tarikatların gelişme dönemindeki siyasi ve ekonomik olarak olumsuz etkilerine yönelik genellemelerin doğru olmadığını söyleyebiliriz. II. Bölüm’de değinildiği gibi Moğol tahakkümü Anadolu’da Türklerin siyasi egemenliğini zayıflatmakla birlikte bunun tam anlamıyla ekonomik bir yıkım olmadığı ortadadır. 1243-1247 yılları arasında inşa edilen cami, medrese, hastane, imaret ve kervansaray gibi yapılar bunun kanıtı olarak gösterilir.⁶¹ Hatta Tuncer Baykara Moğol istilası döneminde bazı bölgelerde hiç olmadığı kadar parlak bir ekonomik dönemin yaşandığını savunur.

Marks’ın “kalpsiz dünyanın kalbi” şeklindeki din tanımının etkisi Moğol istilası döneminde Anadolu’daki tasavvuf akımlarını değerlendirenlerin cümlelerinde hissedilir. Buna göre istila sonucunda yaşadığı yıkım karşısında sarsılan ve dünyadan umudunu kesen halk, acılarını hafifletmek ve teselli bulmak için tasavvufa sığınmıştır. Tasavvuf onlara, yaşadıkları dünyadan ayrılmalarına gerek kalmadan, mistik bir dünyanın kapılarını açıyor ve iki cihan saadetini temin ediyordu. Acılar karşısında dine yönelme, insan için doğal bir tepki kabul edilse de tasavvufa yönelik meylin yalnızca bununla açıklanması oldukça yetersizdir. Tasavvuf yalnızca kargaşanın ve huzursuzluğun hüküm sürdüğü dönemlerde değil, devletlerin siyasi istikrara kavuştuğu, ekonomik açıdan parlak tablolar çizdiği dönemlerde de revaçta olmuştur.

Tarikatlar bazılarınca dini medrese skolastiğinden kurtararak, felsefi bir sahaya taşınması ve fikri hürriyet sağlaması bakımından gelişme olarak değerlendirilirken Mustafa Akdağ halk tabakalarının dini anlayışında olumsuz tesirler yapmaları bakımından, daha doğrusu Türklerin din anlayışını İslamî kaidelerden saptırması nedeniyle bunun inanç bakımından da bir gelişme değil çöküş olduğunu savunmaktadır.⁶²

⁵⁹ Tamara Talbot Rice, *a.g.e.*, s.109.

⁶⁰ Sadi Bayram, "Amasya-Taşova-Alparslan Beldesi Seyyid Nureddin Alparslan Er-Rufai'nin 655 H. / 1257 M. Tarihli Arapça Vakfiyesi Tercümesi ile 996 H. /1588 M. Tarihli Seyyid Fettah Veli Silsile-namesi", *Vakıflar Dergisi*, 23, 1994, s.32.

⁶¹ Ahmet Tabakoğlu, *Türkiye İktisat Tarihi*, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2017, s.165.

⁶² Mustafa Akdağ, *a.g.e.*, s.45-46.

Ne şekilde değerlendirilirse değerlendirilsin tasavvuf, anlayışını derinleştirerek ya da oldukça sade bir biçimde her seviyede sosyal tabana yayabilmesi bakımından benzersiz bir nüfuza sahipti. Bu nüfuz XIII. yüzyılda Anadolu'da özellikle Mevlânâ ve halifelerinin örneğinde olduğu gibi, iktidarla, çıkar ilişkisi çerçevesinde tamamen uyumlu olup, bir meşruiyet kaynağına dönüşebileceği gibi, Babaîler İsyanı'nda görülebileceği üzere iktidara yönelik doğrudan ciddi bir tehdite de dönüşebiliyordu.

Bu çalışmanın amacı XIII. yüzyılda Anadolu'da beliren tasavvufî akımların siyasetle ilişkisini ortaya koymaktır. Asya ve Afrika arasında bir köprü vazifesi gören Anadolu'nun jeostratejik konumu, tarih boyunca çeşitli kavimlerin hedefi olmasına yol açtı. Hititler, Urartılar, Frigler, Lidyalılar, İyonyalılar gibi pek çok kültürü misafir olarak ağırlayan ve Asur, Med, Pers, Büyük İskender, Roma ve Bizans gibi dönemlerinin en önde gelen siyasal güçlerinin egemenliği altına giren bu topraklar, XII. yüzyılda, bir süredir burayı yurt edinmiş olan yeni sahiplerinin adıyla anılmaya başlanacaktı. Basit gibi görünen bu isim değişiminin ardında, yaklaşık bir asırlık mücadele ve bu ekseninde gerçekleşen siyasi, sosyal ve kültürel dönüşüm yatıyordu. Bu dönüşüm neticesinde Türkler Anadolu'ya yalnızca yeni bir isim değil, yeni bir kimlik kazandırmıştı. Bu kimliğin ortaya çıkışını anlamak için ilk olarak Anadolu'daki gelişmeler ele alınacaktır. Anadolu'nun İslamlaşması ve tasavvuf ekollerinin bu coğrafyada yaygınlaşması, ilk fetihlerle ve yerleşmelerle doğrudan alakalı bir süreçtir. Bu nedenle Anadolu'nun dini yapısını incelemeyen önce, bununla sıkı bir şekilde irtibatlı olan siyasal, sosyal ve ekonomik durumuna değinilmesi gerekmektedir. Çalışmanın ilk bölümü bu amaca yönelik olarak hazırlandı. Bu bölümün oluşturulmasının başka bir nedeni daha var. Tasavvuf tarihi incelenirken birtakım araştırmacılar tarafından yalnızca dini boyutuyla meselenin incelenmesi sonucunda objektif olmayan sonuçlara ulaşılması önemli bir problem olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu hataya düşmemek için bu çalışmada ilk olarak XIII. yüzyılda Anadolu'nun siyasal, sosyal ve iktisadi yapısı ve bu yapı içerisinde tasavvufun yeri ele alındı.

İkinci bölümde XIII. yüzyılda Anadolu'daki tasavvuf ekolleri ve bunların tasavvufî akımlara etkileri incelendi. Anadolu tasavvufuna memba olduğu düşünülen Melâmîlik, Yesevîlik ve Ekberîlik düşüncesi ele alınarak, sonradan ortaya çıkacak tarikatların kökenlerine ait izler tespit edilmeye çalışıldı.

Üçüncü bölümde Anadolu'daki tasavvuf hareketlerine değinildikten sonra tasavvuf-siyaset ilişkisi üzerinde duruldu. Bu hareketler ele alınırken birtakım

grupların ya da tasavvufi şahsiyetlerin hangi akıma mensup olduğu hususuna elimizdeki kaynakların yeterince ışık tutamamasından dolayı, genel kabule göre mümkün olduğunca tutarlı bir tasnif oluşturularak incelemeler yapıldı. Burada tasavvufi cereyanlar belirsizlikten ötürü sünni-heterodoks şeklinde kesin çizgilerle ayrılmadı. Tasavvufun siyasetle ilişkisi Mevlevîlik bölümünde görüleceği üzere iktidarın meşruiyetine katkı sağlamak şeklinde olabileceği gibi, Babaîler İsyanı örneğinde olduğu gibi bu meşruiyeti ve egemenliği doğrudan ortadan kaldırmayı hedefleyen bir muhalefete de dönüşebilmektedir. Bu nedenle bu ilişki meşruiyet kaynağı ve muhalefet kaynağı olmak üzere iki kategori gözönünde bulundurularak değerlendirildi.

Ortaçağ Türk tarihi incelemelerinde kaynakların yetersizliği sık sık dile getirilen bir durumdur. Siyasal tarih konusunda, diğer alanlara, özellikle sosyal ve dini tarihe nazaran oldukça şanslıyız. Önemli siyasi hadiselerde doğrudan rol oynamayan bireyler ya da topluluklar söz konusu olduğunda ise, kaynakların genellikle ilgili tarihi şahsiyetlerin şöhretleri nispetinde bilgi sunma eğiliminde oldukları görülür. Ancak bu şöhret bazen tarihi şahsiyete ışık tutmak yerine onu gölgede bırakacak, hatta gerçekliğinden şüphe ettirecek derecede efsaneye dönüşmesine yol açabilir. Özellikle dini-tasavvufi kimliğe sahip şahısların etrafında örgülenen menkıbe halesi, söz konusu kişiyi övme niyeti taşırken, onun tarihi kişiliğini gölgede bırakarak bir bakıma tarihsel gerçekliğe ihanet etmiş olur. Bu nedenle menkıbelerin dikkatli bir şekilde incelenmesi gerekmektedir.

XIII. yüzyılda Anadolu'da mevcut olan tasavvufi akımlara yönelik ana kaynak olan menâkıbnâmelerdeki bilgiler tarihsel tutarlılığa dikkat edilerek ele alındı ve mümkün olduğunca diğer kaynaklarla karşılaştırma yoluna gidilerek teyit edilmeye çalışıldı. Bunun dışında her bölüm içerisinde ilgili bölümün kaynakları tanıtılmaya çalışıldı. Bu nedenle ayrıca girişte bir literatür taramasına gerek görülmedi.

XIII. yüzyılda Anadolu'daki tasavvuf akımları üzerine yapılan çalışmalarda tasavvuf-siyaset ilişkisi pratikteki uygulamalar üzerinden ele alınmıştır. Bu ilişkinin düşünsel temeline yönelik çalışmaların önünde kaynak yetersizliği büyük bir engel olarak durmaktadır. Düşünce boyutu pratikteki uygulamalar üzerinden değerlendirmeye çalışılmış, bu da kesin verilere dayanmadığı için aydınlatıcı olmamıştır. Bahsedilen problem nedeniyle bu çalışmada Necmeddîn-i Dâye'nin Mirsadü'l İbad'ı ile İbnü'l-Arabî'nin eseri dışında meseleyi teorik yönden ele alan eserlere ulaşamadığı için, daha çok menâkıbnâmeler, mektuplar ve dönemin diğer

kaynakları üzerinden tasavvuf-siyaset ilişkisi ortaya konmaya çalışılmıştır. Bu yapılırken XIII. yüzyılın önde gelen tasavvufi şahsiyetleri, onların ya da takipçilerinin bıraktığı eserler incelenerek ele alınmış, bu eserlerde ve ek kaynaklarda yer alan bilgiler kullanılarak siyasi çevrelerle ilişkilerine değinilmiştir. Ancak örneğin Yunus Emre gibi XIII. yüzyıl Anadolu tasavvufunun en önemli şahsiyetlerinden biri olan bazı dervişlerin, siyasetle ilişkileri bir tarafa, hayatlarını aydınlatacak ve gerçek şahsiyeti efsaneler arasından sıyrarak ortaya koyacak kadar dahi bilgi bulunamaması nedeniyle bu çalışmada onlara yer verilmemiştir.



1. BÖLÜM

XIII. YÜZYILDA ANADOLU'NUN SİYASİ, SOSYAL VE EKONOMİK YAPISI

I. ANADOLU'NUN TÜRKLEŞMESİ VE XIII. YÜZYILDA ANADOLU'NUN SİYASİ DURUMU

Anadolu'nun Türkleşmesi esas olarak Selçuklular döneminde başladıysa da Türklerin bu bölgeye gelişi Selçuklulardan daha öncesine, VII-X. yüzyıllara rastlar. Araplar ve Bizanslılar arasındaki askeri bölge Antakya, Maraş ve Malatya üzerinden geçmekte olup, Harun Reşid döneminde tahkim edilen bu bölgeye Horasan'dan getirilen Türkler yerleştirildi. Bu durum ilerleyen süreçte gerçekleşecek olan Selçuklu fetihlerine zemin hazırladı.⁶³ Bölgeye Türk akınları başladığı sıralarda bugün Orta Doğu olarak adlandırılan coğrafyada Büyük Selçuklu İmparatorluğu, Bizans İmparatorluğu, Bağdat merkezli Abbasi halifeliği ve Mısır'daki Fatimi halifeliği ile Büveyhoğulları devletleri bulunuyordu. Bunların yanısıra İsfahan ve Hamedan'da Kakuyeoğulları, Kafkaslar'da önceleri Bizans'a daha sonra Büyük Selçuklu Devleti'ne tabi olan Aphaza ve Gürcüler, Cürcan ve Taberistan'da Ziyaroğulları, Tebriz'de Revvadiler, Erran'da Şeddaddoğulları, Diyarbakır ve yörelerinde Mervanoğulları, Musul ve çevresinde Ukayloğulları, Hilve'de Mezyedoğulları, Halep ve çevresinde Mirdasoğulları emirlikleri bulunuyordu.⁶⁴

Siyasi gelişmelerin yanısıra Anadolu'nun Türkler tarafından fethini hazırlayan başlıca sebeplerden biri ve konumuz açısından en önemli olanı, XI. yüzyılda Horasan ve Maverainnehir'de kurulan Büyük Selçuklu İmparatorluğu'ndaki demografik hareketliliklerdir. Bu devletin kuruluş yıllarına denk gelen zaman diliminde, Horasan ve Azerbaycan çoğunlukla yeni Müslüman olmuş Türk kitleleriyle dolmuştu.⁶⁵ Türk göçlerinin yoğunluğu Büyük Selçuklu Devletini henüz kuruluş aşamasından itibaren uğraştıran önemli bir problem olmuştu. Başlarındaki boy beylerinin idaresi altında hareket eden bu göçebe Türkmenler çoğunlukla Selçuklu sultanını tanımıyor veya zayıf bir feodal bağ ile ona tâbi olmakla birlikte yurt bulmak ve sürüleri ile birlikte

⁶³ Vladimir Gordlevskiy, *Küçük Asya'da Selçuklular*, TTK, Ankara, 2015, s.25.

⁶⁴ Ali Sevim, *Anadolu'nun Fethi Selçuklular Dönemi*, TTK, Ankara, 2014, s.1.

⁶⁵ Ahmet Yaşar Ocak, "Anadolu (Anadolu'nun Türkleşmesi ve İslamlaşması)", s.111.

beslenmek amacıyla İslâm beldelerini istilâ ediyorlar, yerli halk ile mücâdeleye girerek yağma ve tahribata neden oluyorlardı.⁶⁶

Maveraünnehir’de Karahanlı ve Gaznelilerin şiddetli baskıları karşısında varlığını sürdürmeye çalışan Selçuklular yeni bir yurt ihtiyacı duyuyorlardı. Bu baskı sebebiyle Tuğrul Bey çöllere çekilirken, Çağrı Bey Anadolu’ya yöneldi. Horasan, Irak-ı Acem, Azerbaycan yoluyla Doğu Anadolu’ya girdi. II. Basil buradaki Ermeni ve Gürcü prensliklerini doğrudan doğruya Bizans yönetimine bağlamıştı. Bu nedenle Çağrı Bey karşısında Bizans’ı bulmuş oluyordu. Bizans komutanı Senekerim ona karşı bir şey yapamadı ve Van Gölü havzası Selçuklu kontrolüne girdi. Gürcü asıllı Bizans kumandanı Liparit Türklere karşı savaşmaya dahi cesaret edemeyince Nahçıvan tarafları da kontrol altına alınmış oldu. Ve son olarak Nik bölgesi kontrol altına alındı. Çağrı Bey uzun süre bu bölgede kalmayarak Azerbaycan ve Horasan yoluyla Maveraünnehir’e döndü. 1015-1021 yılları arasında gerçekleşen ve keşif amacını taşıyan bu ilk seferler, Bizans’ın Doğu Anadolu topraklarını Selçuklulara karşı savunamayacağını gösterirken, Selçuklular’ın yönlerini Batı’ya çevirmelerinde etkili oldu. Çağrı Bey’in seferinin ardından Anadolu’ya yönelik Türkmen akınları devam etti. Bunlar daha çok istila niteliği taşıyordu. Karahanlı ve Gazneli kuvvetlerinin baskılarından bunalan Türkmenler için Anadolu bir kaçış yoluuydu. Özellikle Tuğrul Bey Türkistandan seller gibi akan ve İslam topraklarına yayılan Türkmenleri Anadolu’ya yönlendirdi. Böylelikle hem İslam topraklarını istila ve yağmaya karşı korumuş, hem de Bizans’a karşı gaza faaliyetlerinde bulunarak sevap ve ganimet elde edilmiş oluyordu. Bu durum aynı zamanda X. yüzyıldan beri savunmaya geçen İslam dünyasının yeniden canlanması ve taarruza geçmesi anlamına geliyordu.⁶⁷ Bizans’ın 1048 yılında Pasin ovasında büyük bir hezimete uğratılmasından sonra Tuğrul Bey Van bölgesinde fetihlerde bulundu. Ancak Malazgirt alınamadı. Buna karşın Malazgirt Zaferi’ne kadar geçen süreçte Kars, Malatya, Sivas, Urfa, Antakya, Konya, Denizli alınmış, Türkler Marmara sahillerine kadar ulaşmıştı. Selçuklular bir şehri veya eyaleti fethettikten sonra oraya Oğuzları gönderirlerdi. Anadolu’ya yönelik bu yoğun ve uzun süreli Oğuz göçü Selçuklu zaferlerinde önemli etki sahibi olurken, yerli ahalinin Türkler arasında erimesini de sağlamıştı. Türkleşmenin sonucu İslamlaşmaydı.⁶⁸

⁶⁶ Osman Turan, *Selçuklular Tarihi ve Türk İslam Medeniyeti*, Türk Neşriyat Yurdu, İstanbul, 1969, s.72-73.

⁶⁷ Ali Sevim, *a.g.e.*, s.33-35.

⁶⁸ Vladimir Gordlevskiy, *a.g.e.*, s.66.

Türkleri Anadolu'dan söküp atmayı hedefleyen Bizans'ın Malazgirt'te yaşadığı hezimet tüm direnişini kırdı. Bizanslı ordu komutanları bölgelerini terk ederek Konstantinopolis'e kaçtılar.⁶⁹ Artık Türkler zorluk çekmeden Anadolu içlerine ilerlediler. Öncekilerden farklı olarak bu akınlar yurt edinme gayesi taşıyordu. Bu çerçevede Alp Arslan'ın kumandanları, Emir Danişmend, Mengucek, Saltuk Pont ve Kapadokya, Kutalmış'ın oğlu Mansur Likaonya ve Frigya bölgesine yerleşmişti.⁷⁰ Süleymanşah ise İznik'i ve ardından Antakya'yı fethetti. Alexis Komnen onunla anlaşarak Drakos çayına kadar olan yerleri Türklere teslim etmek zorunda kaldı.⁷¹ Kutalmışoğlu Süleymanşah'ın kurduğu Anadolu Selçuklu Devleti dağınık vaziyetteki Türkmenleri birleştirmeye çalıştı. Oğlu I. Kılıç Arslan Anadolu'daki Türk varlığını Bizans'a ve Haçlılara karşı müdafaa etti. İstanbul'u tehdit edecek bir güce ulaşan Çaka Bey'in ortadan kaldırılmasından sonra, Haçlılar karşısında verdiği yıpratma savaşları başarıya ulaştı. Bu sırada öne çıkan beyliklerden biri olan Danişmentlilerle de mücadele ederek onların gücünü kırmaya çalıştı.⁷² Babalarının Çavlı'ya karşı verdiği savaş sırasında boğularak ölmesinden sonra tahta geçen Şahinşah Bizans ile yaptığı mücadelelerden sonra kardeşi Mesud tarafından öldürüldü.⁷³ I. Mesud karışıklıklardan faydalanarak topraklarının bir kısmını geri kazanan Bizans'a karşı verilen mücadeleyi sürdürerek, söz konusu bölgeleri yeniden ele geçirdi ve Danişmend Gazi'nin oğlu Mehmed Bey'in ölümünden sonra Ankara, Çankırı, Kastamonu ve çevresini topraklarına ekleyerek, devletin sınırlarını genişletti. Onun diğer bir başarısı Kutsal Roma-Germen imparatoru III. Konrad idaresindeki Haçlı ordusunun büyük kısmını 1147 yılında Eskişehir civarında imha etmesiydi.⁷⁴

II. Kılıç Arslan Dânişmendliler Beyliği'ni ortadan kaldırarak Anadolu'daki siyasi birliği sağlamayı başaran hükümdar oldu. Onun 1176'da kazandığı zaferle Bizans Anadolu'nun Türk yurdu olduğunu kabul etmek zorunda kaldı.⁷⁵ Hükümdarın Türk töresine uyararak memleketi on bir oğlu arasında paylaşırması, haleflerinin saltanatı ele geçirmek için çatışmalarına zemin hazırladı. I. Gıyaseddin Keyhüsrev döneminde sultanın Hıristiyanlara gösterdiği hoşgörü Bizans kentlerindeki nüfusun, Selçuklu ülkesine kaydırılmasını sağladı. II. Rükneddin Süleymanşah kısa süren

⁶⁹ Timothy E. Gregory, *Bizans Tarihi*, Çev. Esra Ermert, YKY, İstanbul, 2008, s.249.

⁷⁰ İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, TTK, Ankara, 2011, s. 1.

⁷¹ Vladimir Gordlevskiy, *a.g.e.*, s.27.

⁷² İbrahim Kafesoğlu, *Selçuklu Tarihi*, MEB Yayınları, İstanbul, 1972, s.90-92.

⁷³ Ali Sevim, *a.g.e.*, s.120.

⁷⁴ İbrahim Kafesoğlu, *a.g.e.*, s.92-93.

⁷⁵ İbrahim Kafesoğlu, *a.g.e.*, s.95.

saltanatına rağmen parçalanmış devleti hâkimiyeti altında yeniden birleştirdi ve topraklarına Saltuk-İli'ni ekledi. Sadece Divriği ve çevresindeki Mengücek beylerini nüfuzu altına almakla kalmayarak, Ermeni krallığını da vergiye bağladı.⁷⁶ Tahta yeniden oturan I. Gıyaseddin Keyhüsrev, ülkede siyasi istikrarı ve buna bağlı olarak iktisadi kalkınmayı sağladı. Bu dönemde ticaret yollarının güvenliği sağlandı, Antalya limanı fethedildi. I. İzzeddin Keykavus da aynı siyaseti izleyerek Sinop'u ele geçirdi. Böylelikle Selçuklular Karadeniz'e açılmış oldular. İzzeddin Keykavus fetihten sonra bir süre şehirde kalarak teşkilat ve tayin işleriyle uğraştı. Sinop ve çevresine Türk iskânını teşvik ederek şehrin kısa sürede Türk-İslam çehresini kazanmasını sağladı.⁷⁷

Anadolu Selçukluları'na en parlak dönemini yaşatacak olan Alâeddin Keykubad tahta çıktığında, Konya, Niğde, Aksaray, Kayseri, Elbistan, Maraş, Malatya, Sivas, Tokat, Amasya, Niksar, Sinop, Kastamonu, Ankara, Çankırı, Kırşehir, Kütahya, Isparta, Denizli, Aydın ve Antalya bölgeleri Türkiye Selçuklularının idaresinde, Trabzon İmparatorluğu, Ermenistan ve doğudaki Türk beylikleri vassal statüsündeydi. Sinop ve Antalya'nın fethi ile güney-kuzey ticaret yolundaki iki önemli liman ele geçirilmişti. Ancak diğer limanlarla takviye edilmesi gerekiyordu. Bunun için sultan ilk seferini muhtemelen 1221-1222 yılında Alâiye üzerine yaparak burayı ele geçirdi.⁷⁸ Yine bu doğrultuda Suğdak limanını fethetti.⁷⁹ Onun Celaleddin Harezmşah ile olan mücadelesi sonucunda 1230 yılında gerçekleşen Yassıçimen Savaşı'nı kazanarak Harezmşahlar'a büyük bir darbe vurması, bu devletin yıkılmasına yol açtı. Ancak bu parlak zaferin ardında iki temel tehdit gizliydi. Harzemşahların tarih sahnesinden silinmesi Moğolları Türkiye Selçuklu sınırlarına ulaştırırken, hükümdarlarının ölümüyle başıboş kalan Harezmlielerin Selçuklu sınırında tehlike oluşturmaya başlaması sözkonusuydu. Harezm beylerini Selçuklu hizmetine alan Alaeddin Keykubad bu tehlikeyi bir süreliğine bertaraf etmeyi başardı.⁸⁰ Fakat yerine geçen oğlu II. Gıyaseddin Keyhüsrev döneminde Selçukluların talihi döndü. Keykubat'ın İzzeddin Kılıç Arslan'ı veliahd olarak seçmesine rağmen, Saadeddin Köpek, Şemseddin Altunaba, Taceddin Pervane, Lala Cemaleddin Ferruh ve Gürcüoğlu Zahirüddeve gibi devrin önde gelen devlet adamlarının girişimleri

⁷⁶ İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *a.g.e.*, s. 3.

⁷⁷ Salim Koca, *Sultan I. İzzeddin Keykâvus (1211-1220)*, TTK, Ankara, 1997, s.34-35.

⁷⁸ Emine Uyumaz, *Sultan I. Alâeddin Keykubad Devri Türkiye Selçuklu Devleti Siyasî Tarihi (1220-1237)*, TTK, Ankara, 2003, s.22-23.

⁷⁹ Emine Uyumaz, *a.g.e.*, s.38.

⁸⁰ Emine Uyumaz, *a.g.e.*, 2003, s.62-63.

sonucunda Gıyaseddin Keyhüsrev Selçuklu tahtına geçirilmişti.⁸¹ Bu dönemde gerçekleşen Babaî İsyanlarının ardından gelen Köseadağ yenilgisi ile memleketin Moğol hâkimiyetine girmesi, Selçuklu nüfuzunu büyük oranda ortadan kaldırdı. Savaşın yenilgiyle neticelenmesinden sonra Amasya'ya giden Sahib Mühezzibeddin, Moğolların Kayseri'yi alıp katliama giriştiklerini haber alınca Amasya kadısı Fahreddin'le görüşerek, “genç sultanın bilgisizlik, tecrübesizlik ve ayak takımıyla düşüp kalkmasından kaynaklanan memleketin vahim durumunu düzeltmek için” kadının da onayıyla Moğollar'a barış teklifi götürmeye karar verdi. Önce haberci gönderip, ardından Erzurum sınırındaki Baycu Noyan'ın yanına gitmek için yola çıktılar. Onunla birlikte Cormagon'un bulunduğu Mugan'a giderek bir antlaşmaya vardılar.⁸² Bu süreçten sonra devlet işlerini Mühezzibüddin Ali, Şemseddin İsfahani ve Calaleddin Karatay gibi tecrübeli devlet adamlarına bırakmış olan II. Gıyaseddin Keyhüsrev'in 1246 yılındaki ölümü, Moğol felaketinden sonra bir de taht mücadelesi tehlikesini ortaya çıkardı. Selçuklu ümerası tahta Keyhüsrev'in en büyük oğlu olan II. İzzeddin Keykavus'u çıkardılar. Ancak merhum sultan küçük oğlu Alaeddin Keykubad'ın tahta çıkarılmasını vasiyet etmişti. II. İzzeddin Keykavus'un Ermeni taarruzundan çekindiği için kendisinin yerine Rükneddin Kılıç Arslan'ı Moğollar'a göndermesi ve onun da Moğollar tarafından sultan ilan edilmesi durumun daha çetrefilli hale gelmesine neden oldu. Bu sırada Celalettin Karatay tarafından ortaya atılan fikirle birlikte üç kardeş hükümdarlığı başladı.⁸³ Bu nadir durum İzzeddin Keykavus'un saltanatta yalnız kalacağı 1257 yılına kadar sürdü. II. İzzeddin Keykavus'un Moğollara karşı başarısız savaşından sonra Hulagu Han Selçuklu memleketini Keykavus ve IV. Rükneddin Kılıç Arslan arasında taksim etti. Bu durum Anadolu'nun tamamen Moğol nüfuzu altına girmesi için neden oldu.⁸⁴

Buna rağmen pes etmeyen İzzeddin Keykavus Memluk sultanı Baybars'la 1260 yılında anlaşmaya vardı. Muinüddin Süleyman bu anlaşmayı Hulagu Han'a haber verdi. Hulagu İzzeddin'in üzerine bir ordu yollayarak onun İznik'teki Bizans İmparatoru'nun yanına kaçmasına neden oldu. Artık IV. Rükneddin Kılıç Arslan hükümdarlıkta yalnızdı ancak gerçek hakimiyet Pervane'nin elindeydi.⁸⁵

⁸¹ Ali Sevim ve Erdoğan Merçil, *Selçuklu Devletleri Tarihi*, TTK, Ankara, 2014, s.577.

⁸² İbn Bîbî, *El-Evâmîrü'l-'Alâiyye fi'l-'Umûri'l-'Alâiyye*, Cilt II, çev. Mürsel Öztürk, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1996, s. 75-78.

⁸³ İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *a.g.e.*, s. 12.

⁸⁴ İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *a.g.e.*, s. 13.

⁸⁵ Claude Cahen, *Türkler Nasıl Müslüman Oldular*, çev. T. Andaç, N. Uğurlu, Örgün Yayınevi, İstanbul, 2008, s.501.

Muineddin Süleyman Pervane, Moğol işgalinin büyük bir bölümünde, Selçuklu Devleti'nin de facto hükümdarı kabul edilir. Pervane ünvanı 1256 yılında kendisine Baycu tarafından, emir hacip unvanının yanı sıra verilmişti.⁸⁶ Muinüddin Süleyman'ın ölüm yılı olan 1277 yılına kadar toplumsal, ekonomik ve kültürel hayatta ciddi bir sarsıntı veya değişiklik olmadı. Milletler arası ticaret yolları faaliyetlerine devam ediyor; ziraî, sınaî istihsal ile ithalât ve ihracatın eksilmediği gözüküyordu. 1243-1277 devresinde inşa edilmiş eserler de imar ve medeniyet faaliyetlerinin eski seyrinde devam ettiğini ve Muinüddin Pervâne'den sonra Moğol idaresiyle sukutun başladığını gösterir. Bu nedenle bazı kaynaklarda huzur ve istikrarı ile bir Pervâne devrinden bahsederler.⁸⁷

Pervane Muineddin Süleyman'ın girişimleri neticesinde tahta oturtmayı başardığı IV. Kılıçarslan ve III. Gıyaseddin zamanında iktidar on beş yıl süreyle (1262-1277) Muineddin Süleyman'ın eline geçti. Onun sahip olduğu yetkiye vurgu yapmak isteyen birtakım tarihçiler IV. Kılıçarslan ve III. Gıyaseddin dönemlerinin "Pervane Devri" olarak adlandırılabilceğini belirtmişlerdir. Sultanla yetkilerini paylaşmak istemeyen ve bu nedenle arası iyice açılan Pervane, Abaka Han'ın da onayıyla IV. Kılıçarslan'ı 1266'da Aksaray'da bir şölen sırasında yemeğine zehir koydurarak ve yayının kirişiyle boğdurarak öldürttü.⁸⁸ Bir rivayete göre bu suikastin arkasında Pervane'nin Sinop'u kaybetme korkusu yatıyordu.⁸⁹ Kılıçarslan'ı öldürdükten ya da ölümüne neden olduktan sonra, Pervane yeni sultana kızını vererek bir evlilik bağı tesis etmek istedi.⁹⁰

Abaka Han'ın oğlu Argun Han için istediği IV. Kılıç Arslan'ın kızı, Saltanat Naibi Muinüddin Süleyman ve Vezir Fahreddin Ali tarafından İran'a götürüldüğü sırada, Niğde valisi Hatiroğlu Şerif isyan etti. Küçük yaştaki hükümdar III. Gıyaseddin Keyhüsrev'i Niğde'ye getirdikten sonra, Karaman Türkmenleri ve uç beylerinden yardım istedi. Ayrıca Baybars'a da bir mektup göndererek onu Anadolu'ya davet etti. Karamanoğlu Mehmet Bey ona yardım etti. Ancak Abaka'nın ordusu karşısında dayanamayarak Moğolların eline düştü ve öldürüldü. Biraz gecikmeli olarak Anadolu'ya giren Baybars 1277 yılında Elbistan ovasında yapılan savaşta Moğollar'ı

⁸⁶ Carole Hillenbrand, "Mu'in Al-Din Sulayman Parwana", *The Encyclopaedia of Islam*, C 7, E.J. Brill, New York, 1993, s.479.

⁸⁷ Osman Turan, *Selçuklular ve İslamiyet*, Nakışlar Yayınevi, İstanbul, 1980, s. 105-106.

⁸⁸ Ali Sevim, Erdoğan Merçil, *a.g.e.*, s.590-591.

⁸⁹ Ahmed Tevhid, "Rûm Selçûkı Devleti'nin İnkırazıyla Teşekkül Eden Tavâif-i Mülûk'dan Sinob'da Pervâne-zâdeler", *TOEM*, I (1328), s. 255.

⁹⁰ Carole Hillenbrand, *a.g.m.*, s.479.

bozguna uğrattı. Ancak Baybars'ın yeterince destek bulamadığı Anadolu'da kalmaya niyeti yoktu. Kayseri'de bir hafta kadar kaldıktan sonra ordusunu da alarak Anadolu'dan çekildi. Abaka Han mağlubiyetin bedelini önce Baybars'la iş birliği yaptığından şüphelendiği Pervane'ye sonra da Kayseri'den Erzurum'a kadar katliam yaptırarak Anadolu halkına ödetti.⁹¹ Bu savaş iç meselelerde çalkantıyı artırırken, İlhanlı nüfuzunun da genişlemesine yol açtı. İlhanlılar hanedanın değişik mensuplarına destek vermek suretiyle saraydaki bölünmeyi derinleştirerek, yerel bağıklıkların Moğol yönetimini tehdit edecek seviyeye gelmesini engellemeye çalıştılar.⁹²

Türkmenler Moğollar'a karşı isyan girişiminde görevlerini yerine getirmelerine rağmen başarısız olmuşlardı.⁹³ Devletin içine düştüğü durumu ve Moğol hükümlanlığına yönelik tepkileri kendi lehine kullanmak isteyen Karamanoğlu Mehmed Bey, daha önce Bizans'a iltica etmiş olan II. İzzeddin Keykavus'un oğlu olduğu öne sürülen Siyavuş isimli birini Konya'da tahta oturttu. Kendisinin şehzade olmadığını savunan Selçuknameler onu Cimri lakabıyla kaydettiler.⁹⁴ Değirmen Çayı denilen yerde yapılan ilk savaşı kazansa da Karamanoğlu Mehmed Bey ve onun şehzadesinin talihi daha fazla yaver gitmedi. Konya'ya yürüyen Moğol destekli Selçuklu ordusu karşısında tutunamadılar. Mehmed Bey maktul düşerken, Siyavuş önce Germiyan'a kaçtı, kim olduğu anlaşılınca Keyhusrev'in yanına getirilerek öldürüldü.⁹⁵

Cimri hadisesinden sonra Selçuklu'da taht mücadeleleri devam etti. Altınordu Hanlığı'nın Saray şehrinde vefat eden II. İzzeddin Keykavus'un oğlu Müslüman Moğol hükümdarı Ahmet Teküder'den Diyarbakır, Harput ve Silvan taraflarını ikta olarak aldı. Bu sırada kendisine gelen III. Gıyaseddin Keyhüsrev ile Mesud arasında memleketi taksim etti. Ancak Gıyaseddin Erzincan'da boğduruldu. Onun küçük yaştaki iki oğlu Teküder tarafından kendilerine Konya merkez olarak verilerek hükümdar ilan edildiler. Mesud ise Kayseri'de hüküm sürüyordu. Yedi ay süren bu vaziyetten sonra Mesud İlhan'ı ikna ederek 1285'te idareyi eline aldı. Artık siyasi olarak Selçuklu sultanının hiçbir nüfuzu kalmamış ve bir vali derecesine inmişti. 1290'da Konya tahtına oturmayı başaran Keykavus'un oğlu Rükneddin Kılıç Arslan,

⁹¹ İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *a.g.e.*, s. 15-16.

⁹² Kate Fleet, *Türkiye Tarihi 1071-1453*, çev. Ali Özdamar, Kitap Yayınevi, İstanbul, 2012, s.94.

⁹³ Nejat Kaymaz, *Pervâne Süleyman*, Kaynak Yayınları, İstanbul, 1999, s.72.

⁹⁴ Yazıcızâde Ali, *Tevârih-i Âl-i Selçuk*, haz. Abdullah Bakır, Çamlıca Yayınları, İstanbul, 2017, s.675.

⁹⁵ Mustafa Akdağ, *Türkiye'nin İktisadi ve İctimai Tarihi*, YKY, İstanbul, 2014, s.66-68.

ahilerin kışkırtmasıyla Kayseri'deki kardeşine karşı saltanat mücadelesine başladı. Rükneddin, Mesud'a karşı zafer kazansa da Moğollar'ın müdahalesiyle Mesud onun kuvvetlerini yendi. Kılıç Arslan ise ortadan kayboldu.⁹⁶

1283 yılından itibaren Selçuklu sultanının siyasi gücü kalmamıştı. Artık İlhanlılar'ın bir eyaleti olan ülke, onların iki memuru tarafından idare ediliyordu. Halk çaresiz olarak ağır vergiler altında ezilirken, uçlarda ise durum daha karmaşıktı. Uç beyleri Selçuklu sultanını tanımıyor ve onunla mücadele ediyorlardı. İlhanlıların müdahalesinden çekindikleri için onları para ve hediyelerle yatıştırmaya çalışıyorlardı. İki kısma ayrılan Anadolu işleri İlhan'ın tayin ettiği vezirler Mücirüddin Emirşah ve Kazvinli Fahreddin tarafından yürütülüyordu. Bunların memurları ise Moğollardan oluşuyordu. Vergiyi ödeyemeyen Selçuklu hükümeti halka daha fazla vergi yükleyerek işi çözüme yoluna gidiyordu. Ancak istediklerini elde edemeyen Moğollar, ödenmeyen vergileri bahane ederek Anadolu'da yağma hareketlerine girişiyorlardı. Halkın şikâyetlerine dayanamayan Argun Han iki veziri de görevden uzaklaştırdı. 1295 yılında hükümdarlığı ele geçiren Gazan Han'a karşı Balto harekete geçti ancak mağlup oldu. Yanına Selçuklu hükümdarı Mesud'u da almış olması, bunun bahane edilerek Mesud'un Hamedan kalesine hapsedilmesine neden oldu. Yerine kimse getirilmedi ve Selçuklu vilayetleri dörde ayrılarak doğrudan doğruya idare edildi. Gazan Han bunun yol açtığı genel hoşnutsuzluğu görerek kısa süre sonra Feramerz'in oğlu Alaeddin Keykubat'ı Selçuklu hükümdarı ilan etti. Ancak onun şımarıklığı İlhanı da bezdirmiş olacak ki yerine tekrar 1302 yılında Mesud sultan ilan edildi. Kayseri'de oturan II. Mesud'un siyasi olarak varlığı neredeyse yoktu. 1308 yılında öldüğünde Selçuklu ailesinin saltanatı da sona ermişti.⁹⁷

II. XIII. YÜZYILDA ANADOLU'DA SOSYAL HAYAT

Türklerin Anadolu'yu yurt edinmeleri ve Selçukluların Anadolu'da Türk birliğini sağlama çabaları yukarıdaki bölümde anlatıldı. Ancak Anadolu'nun Türk ve İslam kimliği kazanmasında en az siyasi hadiseler kadar sosyal gelişmeler de önemlidir. Bu gelişmeler içerisinde demografik hareketliliğin Anadolu'daki Türk varlığı ve bu varlığın Anadoluyla bütünleşerek, coğrafyanın Türkiye ismini almasında önemli bir payı vardır.

⁹⁶ İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *a.g.e.*, s.18-19.

⁹⁷ İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *a.g.e.*, s.19-21.

Aslında Türkmen göçleri Büyük Selçuklular için de devletin henüz kuruluş aşamasında karşılaştığı ve çözmeye mecbur kaldığı temel problemlerden biriydi. Selçuklular bu problemi çözebilmek için eski Hıristiyan topraklarına yöneldiler. Bu şekilde nüfus yoğunluğu, otlak darlığı ve hayvan çokluğundan dolayı göç etmek zorunda kalan soydaşlarının İslam ülkelerinde karışıklığa yol açmalarını önlemiş, hem de bu kalabalık kitleler gaza ve cihata sevk edilerek yeni topraklar kazanılmış oluyordu. Yurt edinme gayesi taşıyan Türk göçleri Anadolu'nun etnik yapısını değiştirdi. Bu ilk göç dalgası Anadolu Selçuklu Devleti'nin kurulmasını sağladı. Eski Bizans toprakları üzerindeki fetih faaliyetleri ve kurulan egemenliğin daha önce ele geçirilen İslam toprakları üzerindeki egemenliklerinden farklı bir mahiyeti oldu. Türkler siyasal egemenliklerinin yanı sıra toplumlarını da Anadolu'ya taşıdılar. Bölgeye kalabalık kitleler halinde gerçekleşen Oğuz göçleri, burada yeni bir toplumun ortaya çıkmasını sağladı. Bu toplum birtakım tezlerde iddia edildiği gibi farklı ırkların karışmasıyla meydana gelen yeni bir millet değildi. Temelini Oğuzların teşkil ettiği ve diğer unsurların azınlık olarak yaşadıkları bir toplumdur.⁹⁸

Selçuklu yönlendirmesiyle gelen Türklerden önce Anadolu'ya Trakya ve Kırım'dan gelen Türkler de vardı. XI. yüzyılda Trakya'ya gelen Peçeneklerin bir kısmı Bizans tarafından Anadolu'ya yerleştirildi. Sonraki süreçte en çok gelenlerin Oğuzlar olduğu Oğuz boy isimlerinin çok sayıda karşımıza çıkmasından anlaşılıyor. Oğuzların yanı sıra XII. yüzyıl sonlarından itibaren Kayı, Çavuldur, Bayındır, Beğdilli, Döğer gibi farklı boy isimlerine de rastlanılıyor.⁹⁹

Geç Bizans döneminde Anadolu'da yaşayan halk güvensizlik nedeniyle geniş alanlardan kastralara çekilmişti. Bu boşluk göçebeler tarafından dolduruldu.¹⁰⁰ Türkler geldiğinde iktisadi hayatı zayıflamış ve nüfusu tenhalamış şehirlerle karşılaştılar. Hıristiyan nüfus Türk fetihlerinden sonra azalmaya devam etti. Bazı Hıristiyanlar Batı'ya göç ettiler. Kalanlarsa devletin denetimi altında yaşamlarını sürdürdüler. I. Mesut'un imar faaliyetlerini başlattığı Anadolu onun döneminde ilk kez batılılarca "Turchia" diye adlandırıldı.¹⁰¹

Selçuklular Anadolu'yu fethettikten sonra gerçekleşen Haçlı Seferleri ve Bizanslılarla yapılan mücadeleler Anadolu'daki şehir hayatını bir süreliğine sarsıntıya

⁹⁸ Mustafa Akdağ, *Türkiye'nin İktisadi ve İktimai Tarihi*, YKY, İstanbul, 2014, s.18.

⁹⁹ Tuncer Baykara, *Türkiye Selçuklularının Sosyal ve Ekonomik Tarihi*, IQ Kültür Sanat Yayıncılık, İstanbul, 2004, s.79.

¹⁰⁰ Tuncer Baykara, *a.g.e.*, s.60.

¹⁰¹ Tuncer Baykara, *a.g.e.*, s.82-83.

uğrattı. Ancak toparlanma süreci hızlı gerçekleşti. Bu dönemde Sinop, Antalya ve Alaiye Selçuklular'ın ele geçirdiği önemli limanlardı. Konya, Kayseri, Sivas, Erzurum, Diyarbakır ve Samsun ticaret yolları üzerine kurulmuş olan önemli şehirlerdi. Türk göçleriyle birlikte şehirlerin demografik yapıları Türkler lehine hızlı bir şekilde değişti. Bunda zaten Anadolu'nun Selçuklu fetihlerinden önce bir süredir tenhalaşmış olmasının da payı vardı. Yine de şehirlerde Rum ve Ermeni nüfus da bulunuyordu.

Sultan Alaeddin, I. Keyhusrev ve İzzeddin'in Hıristiyanlara aşinalığı onlara yönelik hoşgörünün sebebi olarak öne sürülür.¹⁰² Ancak bu bir devlet politikası olmuştu. Devletin bu hoşgörü siyaseti gayrimüslim nüfusun XIII. yüzyıl sonlarında bile önemli miktarda cizye verebilecek düzeyde, varlıklarını devam ettirmelerini sağladı. Gayrimüslimlere gösterilen hoşgörünün ardında dini nedenler kadar ekonomik olanları da vardı. Şehirlerin nüfusunun yetersiz olması dolayısıyla üretimin kesintiye uğramaması gerekiyordu. Bunu sağlamak için üretici yerli halk devlet tarafından himaye edildi. Ancak II. Kılıç Arslan döneminde Haçlılarla yapılan mücadeleler nüfusun daha da azalmasına yol açtı. Buna karşın Türkmenler yerleşik hayata geçmeye ve çiftçiliğe teşvik edildi. Aynı hükümdar Miryakefolon zaferinden sonra siyasi bütünlüğü sağladığında Anadolu yeniden transit ticaret bölgesi olarak öne çıktı.¹⁰³

Türkler'in Anadolu'ya kitlesel olarak yerleşmeye başladığı 1071 yılından sonra, ilk şehirli Türkler Selçuklu askerleri oldu. Mustafa Akdağ'a göre Türkmen olan bu askerler şehirde emlak elde ederek zamanla askerî hüviyetlerini kaybettiler ve şehirlerin nüfuzlu aileleri arasında yerlerini aldılar. Böylelikle Türkmenlerin şehirleşmeleri yolunda ilk adım atılmış oluyordu. Şehirleşmede rol oynayan ikinci etken ise şehir pazarında Hristiyanlarla yaptıkları alışverişti. Bu ticari faaliyet zamanla onların şehirleşmesine yol açmıştır.¹⁰⁴ Tuncer Baykara yerli halk ile Türkler arasındaki alışverişin stratejik öneme sahip maddeler dışında gerçekleştiğini ve zamanla oluştuğunu belirtir.¹⁰⁵ Anadolu'nun fethi sırasında gayrimüslimlerin emlaklarını ele geçiren Türkler, Hıristiyanların burada tesis ettikleri iktisadi düzeni sürdürdüler.

¹⁰² F.W. Hasluck, *Bektaşilik İncelemeleri*, çev. Râgıb Hulûsî, Say Yayınları, İstanbul, 2012, s.141-142.

¹⁰³ Ahmet Tabakoğlu, *Türkiye İktisat Tarihi*, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2017, s.146.

¹⁰⁴ Mustafa Akdağ, *a.g.e.*, s.20.

¹⁰⁵ Tuncer Baykara, *a.g.e.*, s.85.

Ancak dokumacılık, madencilik, madenden eşya üretimi ve inşaat alanında gayrimüslümler çalışmaya devam ediyordu.¹⁰⁶

Bizans'ın Antalya, Konya, Ereğli, Kayseri, Sivas, Amasya ve Tokat gibi önemli şehirleri, Selçuklu'nun da başlıca kentleri oldu. Bu şehirlerin isimleri dahi telaffuz farkıyla birlikte korundu.¹⁰⁷ Simon de Saint Quentin, XIII. yüzyılda çok zengin olduğunu söylediği Selçuklu topraklarında, kale, köy ve çiftlik mülkleri dışında 100 şehir olduğunu belirtir.¹⁰⁸ Şehirlerin nüfusu ise bilinmemektedir. Ancak bazı araştırmalarda Konya, Kayseri, Erzurum gibi şehirlerin nüfusunun 100 bini aştığı belirtilir.¹⁰⁹ Buna karşın Talbot Rice XIII. yüzyılda ekonomik ve kültürel açıdan büyük önem kazanan Konya, Kayseri ve Sivas şehirlerine atfedilen 100'er bin kişilik nüfusu gerçekçi bulmaz.¹¹⁰ Şehirlerin nüfusu tam olarak tahmin edilemese de nüfusun büyük kısmını Müslümanların oluşturduğu tahmin ediliyor. Bununla birlikte önemli ölçüde gayrimüslim nüfus da bulunuyordu. Bunların da büyük kısmı Rum ve Ermenilerden oluşuyordu. Ancak bunların oranını da genel nüfus miktarı gibi tespit etmek mümkün değildir. Hıristiyanlara nazaran sayıları az olan Yahudiler Konya, Antalya, Sinop ve Sivas gibi ticaret yollarının kesiştiği şehirlerde yaşıyorlardı.¹¹¹

I. İzzeddin Keykavus Sinop'un fethinden sonra iş gücü sağlamak için aileleri ile beraber kalifiye elemanları şehre getirerek iskân ettirdi. Şehirden kaçmış olanlar da geri getirildi. Bu örneğin Anadolu Selçuklu Devleti'nin ekonomik açıdan gelişmesini istediği şehirlerde uyguladığı genel bir politika olduğu düşünülebilir.¹¹² İskân siyaseti gereğince özellikle fethedilen yerdeki ekonomik hayatı canlandıracak ve sürdürecekt kişiler seçiliyordu.¹¹³

Cahen, Antalya'da Türk, Rum ve Yahudilerin özel mahalleleri olduğu kaydından yola çıkarak, böyle bir durumun özellikle belirtilmesinin diğer kentlerde bu şekilde olmadığına işaret ettiğini ve Anadolu'da yaşayan insanların kentlerde birlikte oturduklarını ifade eder. Antalya'daki özel durumun bu kentin uluslararası liman

¹⁰⁶ Mustafa Akdağ, *a.g.e.*, s.18.

¹⁰⁷ Ahmet Yaşar Ocak, *Ortaçağlar Anadolu'sunda İslam'ın Ayak İzleri*, Kitap Yayınevi, İstanbul, 2016, s.18-19.

¹⁰⁸ Simon de Saint Quentin, *Bir Keşişin Anılarında Tatarlar ve Anadolu 1245-1248*, çev. Erendiz Ozbayoğlu, Daktav, 2006, s.48.

¹⁰⁹ Mehmet Şeker, *Fetihlerle Anadolu'nun Türkleşmesi ve İslamlaşması*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara, 1999, s. 50.

¹¹⁰ Tamara Talbot Rice, *The Seljuks in Asia Minor*, Thames and Hudson, Londra, 1961, s.111.

¹¹¹ Ahmet Yaşar Ocak, *a.g.e.*, s.21-22.

¹¹² Ahmet Tabakoğlu, *a.g.e.*, s.147.

¹¹³ Tuncer Baykara, *a.g.e.*, 2004, s.78.

olmasından ya da nispeten daha geç fethedilmesinden kaynaklandığını belirtir.¹¹⁴ Ancak durumun daha çok acı bir tecrübeyle igisi olduğu görünmektedir. Antalya'nın geri alınmasından sonra 1211 yılındaki kanlı Rum baskınından ders alan idareciler şehir halkını dinlerine göre ayrı mahallerde iskân ettirdiler. Mahallelerin arasında duvar örülüydü ve kapıları sabah açılarak akşam kilitleniyordu. Bu şehirde de Anadolu'nun diğer şehirlerinde olduğu gibi Müslümanlar ve gayrimüslimler arasında dini açıdan problem bulunmamakla birlikte, geçmişte yaşanan ve idarecilerin hafızalarından silinmeyen bir olay nedeniyle bu tedbiri almak durumunda kalmışlardı.¹¹⁵ Ahmet Yaşar Ocak ise Antalya'nın yanısıra Alanya, Konya, Sinop ve Kayseri'de de Müslüman ve gayrimüslimlerin ayrı yaşadığına dair açık tarihi kayıtlar olduğunu belirtir. Buna göre Müslüman ve Gayrimüslim nüfus birbirlerinden duvarla ayrılan mahallelerde ikamet ediyorlardı. Sinop'da da Antalya'da olduğu gibi gündüz duvar kapıları açılıyor, akşam olduğunda ise kilitleniyordu.¹¹⁶ İbn Batuta da ziyaret ettiği Antalya'da Rumların ve Yahudilerin duvarla çevrili kendi mahalleleri olduğunu belirtir.¹¹⁷ Şehirlerde iğdiş adını taşıyan mahallebaşları mevcuttu. İğdişlerin görevi mahalle halkını hükümet ve kadı nezdinde temsil etmektir. Tüm iğdişlerin başında iğdişbaşı bulunuyordu. Gayrimüslimlerin çoğunlukta olduğu şehirlerde iğdişbaşı onlardan seçilirdi.¹¹⁸ XIII. yüzyılın sonlarında dahi Konya ve Kayseri'de önemli bir Hıristiyan nüfusun mevcut olduğu, toplanan cizye miktarından anlaşılıyor. Ancak Ankara, Kırşehir, Yozgat, Çorum, Kastamonu, Çankırı ve Eskişehir bölgelerinde Türkmen göçerler yoğun olarak bulunuyordu.¹¹⁹

Mevlânâ'nın evleri yüksekliklerine göre sıralamasından yola çıkan Mustafa Akdağ bu sıralamanın sosyal-ekonomik dereceyi gösterdiğini belirtir. Buna göre şehrin önde gelenleri sırasıyla sultan ve meliklerden sonra emirler, tüccar ve iğdişler ve zanaatkârlardı. Bu sıralamadan anlaşılacağı üzere zenginlik servete değil siyasi statüye bağlıydı.¹²⁰

Doğudan ve daha çok İran'dan gelen devlet ricali, kadı, müderris ve dervişler Anadolu'nun kültürel zeminini oluşturdu.¹²¹ Tüm şehirlerde Müslüman din görevlileri

¹¹⁴ Claude Cahen, *Osmanlılardan Önce Anadolu*, çev. Erol Üyepazarcı, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul, 2000, s.153-154.

¹¹⁵ Salim Koca, *Sultan I. İzzeddin Keykâvus (1211-1220)*, TTK, Ankara, 1997, s.38.

¹¹⁶ Ahmet Yaşar Ocak, *a.g.e.*, s.22.

¹¹⁷ *İbn Battûta Seyahatnâmesi*, çev. A. Sait Aykut, YKY, İstanbul, 2016, s.274-275.

¹¹⁸ Mustafa Akdağ, *a.g.e.*, s.26-27.

¹¹⁹ Ahmet Tabakoğlu, *a.g.e.*, s.149.

¹²⁰ Mustafa Akdağ, *a.g.e.*, s.22.

¹²¹ Mustafa Akdağ, *a.g.e.*, s.19.

imam, hatip, müezzinler, müftüler, kadılar, müderrisler, seyyid ve şerifler bulunmaktaydı.¹²² Müderrisler, şeyhler, talebeler ve imamlar danişment adı verilen grubu oluşturuyordu. Müderrislerin yanı sıra bazı kadılar da ders verebiliyordu. Diğer taraftan müderrisler talebeleri karşısında tarikat şeyhleri gibi olabiliyordu. Her şehirde onların başı olan bir şeyhu'l-islam bulunuyordu. Selçuklularda ilim öğreten her müderris fetva verme hakkına da sahipti. İhtilaf söz konusuysa başşehirdeki şeyhu'l-islama müracaat edilirdi.¹²³ Müderrislerin pek çoğu derviş ve veli derecesindeydi. Onların herbirinin fetva verme yetkisine sahip olmaları talebeleri başta olmak üzere diğer insanlar nezdinde de itibarlarını artırıyordu.¹²⁴ Anadolu halkının çoğunu Sünnî-Hanefî mezhebine bağlı olanlar oluşturuyordu. İmam, müderris ve vaizler halka kitabî dini öğretiyorlardı. Başta vezirlik olmak üzere devlet mansıpları medreseden yetişenlere veriliyordu.¹²⁵

Selçuklu şehirlerindeki camilerin sayısı tam olarak bilinmiyor ancak eda ettiği fonksiyon itibariyle camiler önceki ve sonraki dönemlerdeki İslam şehirlerindeki farklı değildi. Camiler sadece ibadet için kullanılmıyor, insanların toplandığı bir alan ve hatta kimsesizlerin sığındıkları bir mekân olarak var olmuşlardır. Uç bir misal olarak Selçuklu kaynaklarından biri Kalenderîlerin köpekleriyle birlikte camide kaldıklarını yazar. Camilerin yanlarına yapılan hamam, medrese, imaret gibi yapılar Selçuklu döneminden itibaren külliyelerin ortaya çıkmasını sağlamış, bu yapılar Osmanlı döneminde de yaygın olarak var olmuştur.¹²⁶

XI. yüzyıldan itibaren Anadolu toprakları çeşitli yerlerden gelen şeyh ve dervişlerin meskeni oldu. Selçuklu yöneticileri bu şahısların Anadolu'ya yerleşmelerini sağlamak için onlara vakıf arazileriyle birlikte geniş ekonomik imtiyazlar tanıdılar. Bu şekilde devlet hem İslam kültürünün yerleşmesini hem de ıssız bölgeleri iskân etmeyi amaçlıyor, sûfî çevreleri kontrolüne almakla birlikte, onların vasıtasıyla halk üzerindeki hâkimiyetini dini temelle pekiştiriyordu.¹²⁷

Şeyhler ve dervişler şehirlerin önemli birer parçasıydı. İran'da meşhur şeyhlerin etrafında toplanan dervişler, şeyhlerinin ölmünden sonra posta geçme fırsatı

¹²² Ahmet Yaşar Ocak, *a.g.e.*, s.20-27.

¹²³ Mustafa Akdağ, *a.g.e.*, s.24-25.

¹²⁴ Mustafa Akdağ, *a.g.e.*, s.26.

¹²⁵ Mustafa Akdağ, *a.g.e.*, s.44.

¹²⁶ Ahmet Yaşar Ocak, *a.g.e.*, s.25-26.

¹²⁷ Ahmet Yaşar Ocak, "Türkiye Tarihinde Merkezi İktidar ve Mevlevîler (XIII-XVIII. Yüzyıllar) Meselesine Kısa Bir Bakış", *Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, Sayı 2, Cilt 7, 1996, s.17.

bulamadıkları zaman henüz oluşum aşamasındaki Anadolu Türk topluluğunu irşad etmek için bölgeye geliyorlardı. Bu kişiler Anadolu halkı tarafından hürmetle karşılanıyordu.¹²⁸

Şeyh ve dervişlerle bağıntılı olarak Anadolu'da yer alan dini-sosyal kurumların önde gelenlerinden biri de zaviyelerdi. Tarikatın büyüklerinin şeyh postuna oturduğu ya da yattığı tekkelere hankâh, yolcu dervişlerin misafir edildiği daha küçük tekkelere zaviye ismi veriliyordu. Aslında zaviye, hankâh, Mevlevîhane, kalenderhane, dergâh, pir evi, sofihane ve ribat terimleri tekke ile aynı anlamda kullanılıyordu.¹²⁹ Temelde bir şeyhe tahsis edilen dinî müesseseler olan tekke ve zaviyeler, dinî işlevlerinin yanı sıra sosyal hayatta da önemli rollere sahipti.¹³⁰ Askerî fetihlerle birlikte batıya doğru zâviyeler yayılıyordu.¹³¹

Maveraünnehir, Harezm ve Horasan'daki Moğol istilalarından kurtularak huzur ve emniyet ile birlikte fikirlerini yayabilecekleri bir ortam arayan çeşitli şeyhler ve derviş zümreleri Anadolu'ya iki büyük göç dalgası ile geldiler. XIII. yüzyıl başlarında Harzemşah-Karahitay mücadelesi Fergana şehirlerinin çoğunun tahrip olmasına ve ahalinin burayı terk etmesine yol açtı. Büyük Selçuklu İmparatorluğu'nun Harezmşahlar tarafından yıkılması Türklerin Anadolu'ya göç etmesine neden oldu. İkinci olarak Moğol istilasının yol açtığı göçler gelmekteydi. Maveraünnehir'in istilasıyla başlayan süreçte Türkmenler Horasan'a akın ettiler. Harezmşahlar'ın yıkılışı, Harezm Türklerini Anadolu Selçuklu Devleti sınırına getirirken, Horasan, Azerbaycan ve Erzurum'un istilası Türkleri Anadolu'ya sürükledi.¹³² Gelenler arasında devletin hoşgörüsüyle yaklaştığı ve desteklediği sûfiler, önce iç kesimlerdeki köylerde, batıya devam eden göç neticesinde de bu bölgelerde ve özellikle uçlarda tekke ve zaviye inşa ettiler.¹³³

Sultan Baybars'la birlikte Kayseri'ye gelen İbnü'z-Zahir'in cümleleri Selçukluların tekke ve zaviyelere verdikleri önemi göstermesi bakımından aktarılmaya değerdir: "Kayseri'de tekkeler ribatlar gördüm. Bu binalar, yaptırıanların himmet sahibi olduklarını, şer'i ve dini ilimlere karşı duydukları samimi ilgiyi gösterir. Bu binalar sağlam oldukları gibi, parlatılmış ve süslenmiş, en güzel kırmızı taşlardan

¹²⁸ Mustafa Akdağ, *a.g.e.*, s.20.

¹²⁹ Seyfullah Kara, *Selçukluların Dini Serüveni*, Şema Yayınları, İstanbul, 2006, s.648.

¹³⁰ Seyfullah Kara, *a.g.e.*, s.649.

¹³¹ Ahmet Yaşar Ocak, "Zâviyeler: Dinî, Sosyal ve Kültürel Tarih Açısından Bir Deneme", *Vakıflar Dergisi*, 1978, Sayı XII, s.247-269.

¹³² Ahmet Yaşar Ocak, *Babailer İsyanı*, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2016, s.77.

¹³³ Seyfullah Kara, *a.g.e.*, s.650.

yapılmıştır. Zeminleri de yine en güzel biçimde bunlarla döşenmiştir; tekkelerdeki kapkacaklar ve oturmak için yapılmış sedirler, en güzel çinilerle süslenmiştir. Yere serilmiş olan halıları da en değerli Gürcü halılarındanandır.”¹³⁴

Anadolu Selçuklu Devleti'nin İslam ülkelerinin genel an'anelerine uyarak kurduğu zaviyelere yerleşen dervişler kuvvetli bir tasavvuf cereyanı uyandırdılar. Bunlar arasında İran, Mısır, Irak ve Suriye'den gelenler olduğu gibi, Horasan ve Maveräu'n-Nehir Türkleri arasından yetişip gelenler de vardı. Orta Asya'dan gelen Ahmed Yesevî tarikatı mensupları da mevcuttu.¹³⁵

Zaviyelerden bazıları Anadolu'ya gelen ünlü mutasavvıflar için yaptırılmıştı. Bunların arasında Fahreddin Irakî, Sadreddin Konevî, Şehabeddin Sühreverdî zikredilebilir. Diğer zaviyeler genellikle bir bölgedeki muhacirlerin öncüleri tarafından ya da daha önce yaşamış olan kabile liderleri için bölgede yaşayan halk tarafından kuruluyordu.¹³⁶ Kurucuların pek çoğu boş toprak bulmak ve kendilerine yurt edinmek amacıyla Anadolu'ya göç eden kimselerdi.¹³⁷ Henüz iskân edilmemiş topraklara yerleşen bu kişiler, zaviyelerini özellikle yol üzerindeki kavşak noktalarına inşa ediyordu. Böylelikle eşkıyalık, yağma faaliyetlerinin yoğun olduğu bir dönemde yolların güvenliği sağlanmaya çalışılıyordu. Zaviyeler bu görevi yerine getirerek bir nevi kervansaray vazifesi görüyorlardı. Devletin buralara resmi olarak şeyh tayin etmesi bu kurumların devlet denetiminde işlediğini gösterir.¹³⁸

Bazı zaviyelerde fakir, dul, yetim ve hastalar barınıyordu. Zaviyelerin bir başka görevi ise misafirlerin konaklamasını sağlamaktı.¹³⁹ Bu misafirlerden biri olan İbn Batuta, Anadolu'da hangi zaviyeye giderse gitsin, büyük ilgiyle karşılandıklarını ve kendilerine komşuları tarafından ikramda bulduklarını belirtir.¹⁴⁰ Zaviyeler eğitim açısından da önemli bir role sahipti. Bunların çoğunda kütüphane bölümü mevcuttu. Bazı araştırmacılar bu özelliklerinden ötürü hankâhları medrese olarak görmüştür.¹⁴¹

¹³⁴ Seyfullah Kara, *a.g.e.*, s.651.

¹³⁵ Mehmet Şeker, *Fetihlerle Anadolu'nun Türkleşmesi ve İslamlaşması*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara, 1999, s.108.

¹³⁶ Ömer Lütfi Barkan, “İstila Devirlerinin Kolonizatör Türk Dervişleri ve Zaviyeler”, *İnsan&İnsan*, 2015, s.5-37.

¹³⁷ Ömer Lütfi Barkan, *a.g.m.*, s.5-37.

¹³⁸ Seyfullah Kara, *a.g.e.*, s.655.

¹³⁹ Seyfullah Kara, *a.g.e.*, s.656.

¹⁴⁰ *İbn Battûta Seyahatnâmesi*, çev. A. Sait Aykut, YKY, İstanbul, 2016, s.273.

¹⁴¹ Seyfullah Kara, *a.g.e.*, s.658.

Kırsal kesimde Baba İlyas, Hacı Bektaş-ı Veli, Yunus Emre, Abdal Musa ve Pir Sultan Abdal zaviyeleri, şehirlerde ise Mevlânâ Celaleddin, Ahi Evran, Eşrefoğlu Rumi, Hacı Bayram-ı Veli, Molla İlahi gibi tekke ve zaviyeler önemli rollere sahipti.¹⁴²

Ömer Lütfi Barkan, boş topraklara yerleşerek orayı el emeğiyle şenlendiren ve kabileleri için örnek şahsiyetler olan ve bu nedenle haklarında kerametler uydurularak menkıbelerle efsaneleştirilen şahsiyetlerin şehirlerde tekkelerinde ibadetle meşgul olup sadaka ile geçinen kişilerle karıştırılmaması gerektiğini belirtir. Bunlar köylerde, kırsal alanlarda yaşayarak Türkmenler arasında telkinatta bulunur, toprak işleriyle uğraşarak arazileri tarıma açarlardı. Göçlerle gelen dervişler, memleketlerinin örf ve âdetlerini, dinî âdâb ve erkânını da beraberlerinde Anadolu'ya taşıdılar. Bu dervişlerin din ve dünya görüşleri, daha eski Türk memleketlerinden gelenlerin getirdiği din ve dünya görüşlerinin aynı olduğu gibi, müridleri de çoğunlukla kendi aile ve soylarındandı. Göçerler Anadolu'da dini ve mistik cerayanların karışmasına yol açtılar. Birçok köye ismini veren şeyhler, elinin emeği ve alnının teriyle dağ başlarında yer açarak yerleşen, bağ ve bahçe yetiştiren kişilerdi. Zâviyeler daima batıya doğru Türk akını ile beraber ilerleyerek benzerlerini doğurdular. Şeyhler harbe giderek, siyasî nüfuzlarını sultanların hizmetinde kullanmışlar, onları zaviyelerinde kabul ederek nasihatte bulunmuşlardır.¹⁴³

Zaviyeler zikredilen fonksiyonlarının yanı sıra bağcılık faaliyetleri açısından da önemliydi. Meyve cinslerinin ıslahında dervişlerin büyük payı vardı. Onların ıssız bölgelerde zaviyeler kurarak giriştikleri bu tür faaliyetler ülkenin meyve çeşitliliği yönünden zenginleşmesini sağladı.¹⁴⁴

Dervişlerin toplumsal hayata katkıları son derece önemliydi. Onlar huzur ortamı oluşturarak, toplumun devlete sadakat ve güvenini artırırken, yardıma muhtaç insanların da imdadına yetiştikleri görülmektedir. Kıtılık, hastalık ve idari problemlerin çözümü için onlara başvuruluyordu.¹⁴⁵

XIII. yüzyılda ve özellikle bu yüzyılın ikinci yarısında fikir hareketleriyle paralel olarak Anadolu'daki sosyal müesseseler de artış gösterdi. Dönemin başta gelen Selçuklu şehirleri olan Konya, Sivas, Tokat ve Amasya dışında, Erzurum, Erzincan, Şarki Karahisar, Niksar, Divriği, Malatya, Kayseri, Ankara, Çankırı, Kastamonu,

¹⁴² Ahmet Yaşar Ocak, *a.g.e*, s.20-27.

¹⁴³ Ömer Lütfi Barkan, *a.g.e*, 2015, s.5-37.

¹⁴⁴ Ahmet Tabakoğlu, *a.g.e*, s.169.

¹⁴⁵ Resul Ay, *Anadolu'da Derviş ve Toplum 13-15. Yüzyıllar*, Kitap Yayınları, İstanbul, 2014, s.154.

Sinop, Niğde, Kırşehir, Egridir, Beyşehir, Kütahya, Afyon Karahisar, Denizli, Antalya ve Alaiye kurumlaşmanın görüldüğü şehirlerdi. Bu kentler han ve kervansaraylarla birbirine bağlanmıştı. Selçuklular, Danişmentliler, Mengucekler ve Saltuklular Anadolu'ya çok sayıda cami, medrese, imaret, hastahane, köprü, hamam, çeşme ve kervansaray yaptılar. Medreselerin yanındaki imaretler hem talebelerin iâşesini temin ediyor hem de fakir ve yoksullara belirli zamanlarda yiyecek sağlıyordu.¹⁴⁶ Şehirli zenginlere dönüşen gazi askerler zenginliklerini cami, medrese, hankah, zaviye gibi kurumlar tesis ederek gösteriyorlardı.¹⁴⁷ Vakıflar iktisadi refahın sosyal yatırımlara dönüşmesine aracılık ediyordu. Bu çerçevede Selçuklular insanların ücretsiz tedavi gördükleri hastanelerin dışında, pek çok yoksul evleri, yetimhane ve akıl hastanesi kurdular.¹⁴⁸ Ayrıca bu dönemde birçok işsiz güçsüz gruplara gelir kapısı olan vakıflar, bu kişilerin sosyal düzeni yıkacak karışıklıklar çıkarmasına engel oldu. Vakıfların etrafında yeniden canlanan şehirlerde Türkmenler nüfusun temelini teşkil ederken, Rum ve Ermeni nüfus da azınlık hukukuna göre hayatlarını devam ettirdiler.¹⁴⁹ Büyük şehirlerde Latin, Yahudi, İran ve Araplarla, Müslüman olmayan Türklere ait koloniler ve mahalleler vardı.¹⁵⁰

I. Alaeddin Keykubad Selçuklu tahtına çıktığında Moğol istilası nedeniyle Anadolu'ya yönelen Türkmen göçleri, en önemli sorunlardan biri olarak karşısına çıkmıştı. Sultan gelenleri yeni fethedilen topraklara ve uc bölgelerine yerleştirerek hem bu bölgelerin Türkleşmesini sağladı hem de sınır güvenliğini artırmış oldu.¹⁵¹ Alaeddin Keykubad Harezmsahlara'nın tecrübeli asker ve devlet adamlarına da önemli görevler vererek istihdamı sağladı ve onların tehditini ortadan kaldırdı.¹⁵² Sultan en fazla gelir getiren vilayetlerden bazılarını onlara vermişti.¹⁵³ Nejat Kaymaz bu durumu Selçuklu idari mekanizması içine silahlı göçebe grubu ile desteklenen yeni bir unsur sokulması olarak tanımlar. Saf Türklerin oluşturduğu bu unsur kozmopolit Selçuklu yöneticileri tarafından yabancı olarak görülüyordu.¹⁵⁴

¹⁴⁶ İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *a.g.e.*, s.27-28.

¹⁴⁷ Mustafa Akdağ, *a.g.e.*, s.20.

¹⁴⁸ Tamara Talbot Rice, *a.g.e.*, s.99.

¹⁴⁹ Mustafa Akdağ, *a.g.e.*, s.21.

¹⁵⁰ Ahmet Tabakoğlu, *a.g.e.*, s.154.

¹⁵¹ Mehmet Ersan, *Selçuklu Devleti'nin Dağılışı*, Birleşik Yayınevi, Ankara, 2010, s.96.

¹⁵² Mehmet Ersan, *a.g.e.*, s.96.

¹⁵³ Mehmet Ersan, *a.g.e.*, s.98.

¹⁵⁴ Nejat Kaymaz, *Anadolu Selçuklularının İhithatında İdare Mekanizmasının Rolü*, TTK, Ankara, 2011, 95.

Saadettin Köpek'in etkisiyle Harezmliilerin lideri olan Kayırhan'ın hapsedilmesi bardağı taşırdı. Bundan sonra canlarının tehlikede olduğunu gören Harezm beyleri iktalarını terkederek Fırata yöneldiler. Başlarına Berke Han'ı reis seçerek 12.000 kişiye ulaşan askerleriyle yağma ve tahribat yaparak Urfa, Harran, Suruc, Rakka, Resülayn'ı ele geçirdiler. Selçuklu ordusunu yenmeyi başardılar. Kendilerine Türkmenlerin bir kısmı da katılmıştı. Ziraat ve ticarete verdikleri zararlardan sonra Selçuklu ve Eyyubi'lerin birlikte yaptıkları askeri harekât sonucunda mağlup edildiler. Ancak bu olay Selçuklu ordusunun yetersizliğini göstermişti. Ayrıca Türkmenlerin bir kısmının Harezmlilerle destek vermesi problemin Harezmlilerle ve bu olayla sınırlı kalmayacağını işaretliydi.¹⁵⁵

XII. yüzyılda yaşayan bir Haçlı müellifi, "Türkler ve Türkmenler aynı soydandır. Hayvanlarını otlatmadıkları hiçbir memleket kalmamıştır. Bir yerden başka bir yere göçmek istedikleri zaman boylarıyla birlikte hareket ediyorlar, akrabaları olan bir reisin idaresinde bulunuyorlar, emirlerine itaat ediyorlardı. Göçleri ise at, koyun, sığır, servet ve hizmetçileriyle birlikte gerçekleşiyordu. Çiftçilik yapmıyorlar, ihtiyaçlarını hayvanları ve mahsullerini değiştirmekle gerçekleştiriyorlardı. Bir yerde buldukları ve otlaklara ihtiyaç duydukları zaman beylerini hükümdara gönderip bir otlak veya bölge olarak oraya göçüyorlardı." şeklindeki ifadeleriyle Türk göçlerinin ne tarzda gerçekleştiğini anlatır.¹⁵⁶

Keykubad'ın halefleri göç iskânı politikasını sürdürmekte başarısız oldular.¹⁵⁷ Nüfusun yeterli ölçüde kanalize edilememesi Babaî isyanı gibi din kisvesi altında sosyal memnuniyetsizliğin ayaklanma şeklinde kendini ifade etmesine yol açtı. İlk göçler sırasında Anadolu'nun nüfus yoğunluğunun az olması pek fazla sorun çıkmamasını sağladı. Ancak XIII. yüzyılın başlarında İslam topraklarında beliren Moğol tehdidi ve baskısı ikinci büyük göç hareketini meydana getirdi. Selçuklu ilk seferde olduğu gibi yeterli toprağa sahip değildi. Üstelik Anadolu sakinleriyle önceden gelip yerleşik hayata geçenler ve sonradan gelen göçebeler arasında anlaşmazlıklar başgösterdi. Yeni gelenlerin mevcut düzenlerini sürdürme kararlılığı ayaklanmalara yol açtı.¹⁵⁸ Cahen, ekonomik ve kültürel açıdan yeni gelen Türkmenlerin önceden

¹⁵⁵ Mehmet Ersan, *a.g.e.*, s.99.

¹⁵⁶ Osman Turan, *Selçuklular Zamanında Türkiye*, İstanbul, 1998, s.78

¹⁵⁷ Mehmet Ersan, *a.g.e.*, s.96.

¹⁵⁸ Ahmet Tabakoğlu, *a.g.e.*, s.148.

Anadolu'ya yerleşen Türkmenlere yakın olmadığını belirtir.¹⁵⁹ Anlaşmazlık yaşanmasında bu durumun payı büyük olmalıdır.

Konar-göçer adı verilen Türkmenler isimlerinden anlaşılacağı gibi yarı göçebe bir hayat tarzına sahiplerdi. Zirai üretimi ancak ihtiyaçları kadar gerçekleştirmekle birlikte, asıl uğraşları hayvancılıktı. Bunun yanısıra halıcılık ve nakliyecilik diğer geçim vasıtalarıydı. Devlete her yıl aynı olarak vergi öderlerdi. Uçlardaki Türkmenler il-başının idaresinde gerektiğinde orduya katılmakla görevliydi. Karşılığında vergiden muaf tutuluyorlardı.¹⁶⁰

Cahen, Türkmenlerin hem yerli halk hem de Müslümanlar için kültür merkezi olan kentlerin dışında yaşadıklarını ve bu şekilde toplumun ve kültürün dışında kaldıklarını, bu nedenle farklı kültürü olan farklı bir toplum olduklarını ifade eder.¹⁶¹ Türkmenler'in büyük bir kısmı köylere yerleşerek temel meslekleri olan hayvancılıkla uğraşıyorlardı. Onların çiftçiliğe alışmaları şehirlileşmelerinden daha kolaydı. Ancak Sivas gibi şehirlerde yerleşik hayata geçen ve ticaretle uğraşan Türkmenlere rastlanması diğer şehirlerde de yaşamış olabilecekleri ihtimalini gösteriyor.¹⁶²

Köprülü, XII. yüzyılın savaş ve istilalarla dolu hayatının Anadolu'daki köylü nüfusunu hemen arttırmayacağını belirtir. Ona göre XII. yüzyılın sonlarına doğru yavaş yavaş köy hayatı gelişmeye başlamıştır. Anadolu'ya gelenler arasında Orta Asya'daki şehirlilerin yanısıra uzun süredir köy hayatına geçmiş bulunan Türkler de vardı. Bunların köyler kurarak zirai üretime geçmesi zor olmadı.¹⁶³

Köylerdeki Türkmenler göçebe ve yerleşik şeklinde iki gruba ayrılıyordu. Güney ve Güneydoğu Anadolu bölgelerinde çoğunlukla göçebe Türkmenler bulunurken, Orta Anadolu ile Sivas-Amasya etrafında yerleşik hayat baskındı. Bu iki grup da zirai arazilerin mülkiyeti devlete ait olduğu için, topraklarda kiracı ya da yarıcı statüsündeydi. Devlet, kumandanlarına nakdî üret yerine mîrî toprak vergilerini iktâ olarak veriyordu.¹⁶⁴ Ancak köy topluluğu aşiret karakterini muhafaza ettiği takdirde raiyyet rüsumu yerine yıllık bir mukarrerat ödenirdi. Şehirlerdeki iğdişler gibi köylerde köy kethüdası bulunurdu. Onların başı ise ilbaşı denilen görevliydi.¹⁶⁵

¹⁵⁹ Claude Cahen, *Osmanlılardan Önce Anadolu*, Çev. Erol Üyepazarcı, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul, 2000, s.310.

¹⁶⁰ M. Fuad Köprülü, *Osmanlı İmparatorluğu'nun Kuruluşu*, Alfa Yayınları, 2016, s.95.

¹⁶¹ Claude Cahen, *a.g.e.*, s.153.

¹⁶² Mustafa Akdağ, *a.g.e.*, s.21.

¹⁶³ M. Fuad Köprülü, *a.g.e.*, s.97.

¹⁶⁴ Mustafa Akdağ, *a.g.e.*, s.28.

¹⁶⁵ Mustafa Akdağ, *a.g.e.*, s.30.

Anadolu Selçuklu Devleti temel kuvvetini fethedilen toprakların Türkmen asıllı askerlere maaş olarak gelir kapısı olmasından alıyordu. Sipahlar kendilerine gelirin tayın edildiği köylerde oturmakta, gerektiğinde askerlik vazifesini yerine getirmekteydiler. İktâ sahibi ölürse evlatlarına terfileri haricinde kalan, ilk kademedede aldıkları iktâlar verilirdi. Ancak bu kişiler iktâlarını vakfa dönüştürdükleri takdirde mütevellilik haklarından dolayı evlatlarına gelir kapısı bırakmış oluyordular. Bu durum zamanla iktâ sistemini zayıflatmış buna karşın ücretli askerlerin sayısını artırmıştır. Bu ise Köseadağ bozgununa giden süreci hazırlamıştır. XIII. yüzyılın sonlarında artık temel rolü ücretli askerler ve uç etrâki oynuyordu.¹⁶⁶ Türklerin Anadolu'ya yerleşmelerinde ve bölgenin Türk İslam şehirleri hüviyetini kazanmasında önemli rolleri olan vakıflar, XIII. yüzyılın sonlarına doğru iktâ aleyhine gelişerek bu sistemin bozulmasında pay sahibi oldu.¹⁶⁷ Moğol istilasından sonra Selçuklu ordusu tasfiye edilince, Rükneddin IV. Kılıç Arslan döneminde eski iktâların gelirleri iltizam usulüyle toplanmaya başlandı. Sultanlar rakipleri karşısında taraftar kazanabilmek için iktâ topraklarını özel mülk olarak dağıttılar. Toprakların bir kısmı ise İlhanlı prenslerine incü (has ya da malikane) olarak veriliyordu. İltizâm usulü yolsuzlukları da beraberinde getirebiliyordu.¹⁶⁸

Bâtınlık tesiriyle rindlik hayatına atılan işsiz-güçsüz binlerce genç sosyal düzene tehdit oluşturuyordu. Öyleki şehirlerde çıkan karışıklıklarda rakipleri bu gençleri kendi tarafına çekmeye çalışıyorlardı.¹⁶⁹

Ahiler şehirlerde üretimin yanısıra dini ve sosyal hayatta da önemli rol oynuyordu. Onlar sahip oldukları mal-mülkleri insanların faydalanmaları için vakfediyorlardı. Ahilerin şehir ve taşradaki etkileri isimlerini pek çok mahalle ve köye vermelerinden anlaşılabilir.¹⁷⁰

1237'de tahta geçen Gıyaseddin Keyhusrev'den sonra sosyal düzen bozulmaya başladı. Özellikle dönemin etkili ismi vezir Saadettin Köpek ve mayetindekilerin ülkeyi siyasi çıkarları doğrultusunda idare etmeleri bu bozulmayı yaygınlaştırdı. Devlet memuriyetlerinin rüşvet karşılığında satılması, otorite boşluğundan faydalanan

¹⁶⁶ Mustafa Akdağ, *a.g.e.*, s.37.

¹⁶⁷ Mustafa Akdağ, *a.g.e.*, s.38.

¹⁶⁸ Ahmet Tabakoğlu, *a.g.e.*, s. 162-163.

¹⁶⁹ Mustafa Akdağ, *a.g.e.*, s.47.

¹⁷⁰ Ahmet Demir, *Anadolu Selçukluları Döneminde Fütüvvet ve Ahilik*, Yüksek Lisans Tezi, Kırıkkale Üniversitesi, 1996, s.60-61.

mültezimlerin halkın sırtına yüksek vergiler yüklenmesiyle ezilmesine yol açtı. Bu durum Babaîler isyanında görülebileceği üzere büyük ölçüde hoşnutsuzluk yarattı.¹⁷¹

1243 yılından sonra Orta, Doğu ve Güneydoğu Anadolu'da yaşayan Türkmenler geniş ölçüde göç ettiler. Bu dönemde Türkmenler kuzey ve güneyde dağlık kıyı bölgelerine çekilirken, kalabalık topluluklar halinde Batı Anadolu'da Bizans sınırına yerleştiler. Ermenek ve Larende'de Karaman Türkmenleri, Maraş-Elbistan'da Ağaç-eriler, 1258-1260 yılında Malatya'dan Kütahya'ya göç eden Germiyan Türkmenleri, Sinop-Samsun yöresinde Çepniler ve Denizli'de kalabalık bir Türkmen topluluğu bulunuyordu.¹⁷²

İlhanlılar 1260 yenilgisinden sonra Orta ve Doğu Anadolu'ya Moğol-Türk aşiretleri iskân ettiler. Bunlar önceden gelenleri uçlara ittiler.¹⁷³ Baybars döneminde 40.000 hane Memluk topraklarına göçmüş, sultan Gazze ile Antakya arasındaki topraklara yerleştirmiştir.¹⁷⁴

Orta ve Doğu Anadolu'da gelişen şehir yaşamına rağmen Batı Anadolu şehirleri ancak XIV. Yüzyılda, Akdeniz ve Ege kıyılarındaki Türk beyliklerinin teşekkülünden sonra gelişim gösterebilmiştir. Bunda Selçukluların etkili bir donanmaya sahip olmamalarının payı büyüktür.¹⁷⁵

III. XIII. YÜZYILDA ANADOLU'NUN EKONOMİK DURUMU

Uluslararası ticaret yollarının güzergâhında yer alan Anadolu'da ekonominin temelini ziraat, sanayi ve ticaret oluşturuyordu. Bizans döneminde Anadolu dünya ticaret yollarının dışındaydı. Müslümanların egemenliğindeki Doğu Anadolu ise ticarete ilerleme kaydetmişti. Bunda Anadolu'nun İslam ve Hıristiyan dünyasının çatışma sahası olmasının payı büyüktü. Bunun yanı sıra Akdeniz'in doğu, batı ve güney kıyılarının İslam kavimlerinin eline geçmesi Akdeniz gemicilerinin Anadolu'ya uğramasına imkân tanıyordu. Ticaretin rotası Orta Asya'dan Bağdat'a, oradan Suriye limanları yoluyla Afrika ve Endülüs limanlarına uzanıyordu.¹⁷⁶

Anadolu Selçuklu Devleti'nin Anadolu'da birliği sağlamasından sonra ziraat, sanayi ve ticarete dayanan ülke ekonomisi gelişme gösterdi. Başlangıçta ticaret Konya, Kayseri ve Sivas çevresinde Ermeni ve Rum halı tüccarlarının elinde toplanmıştı. XII.

¹⁷¹ Ahmet Yaşar Ocak, *Babailer İsyanı*, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2016, s.64.

¹⁷² Mehmet Ersan, *a.g.e.*, s.100-101.

¹⁷³ Ahmet Tabakoğlu, *a.g.e.*, s.149.

¹⁷⁴ Faruk Sümer, *a.g.e.*, s.37.

¹⁷⁵ M. Fuad Köprülü, *a.g.e.*, s.108.

¹⁷⁶ Osman Turan, "Selçuklu Kervansarayları", *Belleten*, Cilt X, Sayı 39, Temmuz, 1946, s.472.

yüzyılda Selçuklular daha çok at ve büyükbaş hayvan ticaretiyle ilgileniyorlardı. Ancak durum zamanla değişti.¹⁷⁷

Zira’i ve hayvanî ürünlerle birlikte madenler işlenerek ticaret destekleniyordu. Ulukışla’da ve Sivas bölgesinde demir, Kastamonu ve Diyarbakır’da bakır, Gümüşhane, Gümüşhacıköy ve Kütahya bölgelerinde gümüş, Şarkî Karahisar ve Kütahya’da şap madenleri çıkarılıyordu. Şap madeni dokuma-boya sanayisinde kullanılmak üzere Batı Avrupa’ya ihraç ediliyordu. Bu madenlerin yanısıra Anadolu’da 8 tuzla bulunuyordu.¹⁷⁸ Maden ocaklarının işletilmesinde konar-göçerlerden ve bölgedeki köylülerden yararlanılıyordu. Ormanlardan katran-reçine gibi ürünlerin yanısıra doğrudan kereste imal ediliyordu. Bu pek çok konar-göçer için başka bir gelir kapısıydı.¹⁷⁹ Anadolu’nun güneyinde elde edilen kereste Mısır’a ihraç ediliyordu.¹⁸⁰

Miryokefalon zaferinden sonra II. Kılıç Arslan Anadolu’nun dış ticarete açılması için gerekli şartları hazırladı. Aksaray’ı askeri karargâh olarak inşa eden sultan, Azerbaycan’dan ilim ve sanat adamlarının yanı sıra tacirler getirdi. Bu dönemde Antalya, Konya, Aksaray ve Kayseri arasındaki kervan yolu işlemeye başlamıştı.¹⁸¹ Sultan I. İzzeddin Keykavus devleti tabii sınırlarına ulaştırıp zaman zaman kapanan ticaret yollarının açılması amacıyla Sinop’u fethettikten sonra, şehrin ekonomik açıdan gelişmesi için birtakım önlemler aldı. Valilere gönderdiği fermanla memleketin her tarafından zengin kişilerin seçilerek Sinop’a gönderilmesini istedi. Sinop’a gelmek isteyip gayrı menkullerini satamayanlara devlet desteği sağlandı. Bu şekilde Karadeniz’e açılan kapı olan bu liman şehrinin ekonomik yönden gelişimini temin etmiş oluyordu.¹⁸² Bu dönemde Antalya’nın da geri alınmasıyla birlikte, Latinlerle yapılan ticaret anlaşması ve düşük gümrük tarifeleri dış ticareti teşvik ediyordu. Önemli ticaret kavşaklarında yer alan şehirlere inşa edilen kervansaraylara muhafızlar tayin edilerek güvenlik sağlandı. Büyük bir göçebe nüfus barındıran devletin başlıca ihraç kalemlerinden biri doğal olarak hayvan ve hayvan ürünleriydi. Bu ürünler Bizans, Trabzon Rum Devleti ve Arap ülkelerine gönderiliyordu. Yine yün, tiftik ve ipek türünden dokumalarla, ham ve mamul deri maddeleri ihraç ürünleri

¹⁷⁷ Tamara Talbot Rice, *a.g.e.*, s.103.

¹⁷⁸ Ahmet Tabakoğlu, *a.g.e.*, s.169.

¹⁷⁹ Tuncer Baykara, *a.g.e.*, s.280.

¹⁸⁰ Ali Sevim, Erdoğan Merçil, *a.g.e.*, s.638.

¹⁸¹ Osman Turan, *Türkiye Selçukluları Hakkında Resmî Vesikalar*, TTK, Ankara, 2014, s.117.

¹⁸² Salim Koca, *Sultan I. İzzeddin Keykâvus (1211-1220)*, TTK, Ankara, 1997, s.35.

arasındaydı. Anadolu'da ziraat gelişmişti ve bu devletin ekonomisinin temelini oluşturuyordu.¹⁸³ Ziraati yerleşik hayata geçen Türkler ile bir kısım gayrimüslim köylüler yapıyordu. Köylerde zirai üretimin yanısıra, hayvancılık yapılıyordu. Bunun dışında Konya, Kayseri, Malatya ve Amasya gibi şehir ve kasabaların etrafında meyve ve bağcılık önemliydi.¹⁸⁴

Hayvan yetiştiriciliği ekonominin diğer önemli unsuruydu. Türkmenler hayvansal ürünlerle gıdalarını temin etmekle birlikte, yün ve deriden giysilerini üretirlerdi. Şehirlerde dahi hayvancılık görülmektedir.¹⁸⁵ Hammaddeleri ise daha çok taşrada yapılırdı.¹⁸⁶

Hayvancılığa dayanan göçebeliğin zirai mahsulün gelişme ve hasat döneminde, hayvan sürüleriyle yer değiştirmeyi gerektirmesi, köydeki yerleşikler ile göçebeler arasında problemler çıkmasına yol açıyordu. Yaylak ile kışlak arasında gidiş gelişlerin ekin tarlalarının ciddi zararlar görmesine yol açıyor, devlet bu durumlarda göçebelere hâkim olmakta zorlanıyordu.¹⁸⁷ Bu zararlara karşın göçebelerin yaptığı hayvancılık, dericilik, dokumalıcılık ve halı-kilim imalatı bazı şehirlerdeki sanayi canlandırdı.¹⁸⁸ Selçuklular savaşların yaşandığı bölgelerde tarımın çöküşünü önleyememeseler de şap ve rafine şeker üreten yerel endüstriler kurdular.¹⁸⁹

Anadolu Selçukluları'nın Büyük Selçuklulardan aldığı fütüvvet teşkilatı Anadolu'da sanayi ve iç ticareti teşkilatlandırdı. I. Gıyaseddin Keyhusrev döneminde Ahi Evren Anadolu'ya geldi. I. İzzeddin Keykavus ve I. Alaeddin Keykubad fütüvvet teşkilatına girdi. Bu sultanların döneminde Anadolu'da ahilik örgütlendi. Ahi Evren 1205'te Kayseri'ye yerleşerek burada debbağhane kurdu. Kirmanî ile birlikte tüm Anadolu'yu dolaşarak Ahilik teşkilatını kurdu. Şehir, köy ve uçlarda büyük nüfuz kazanan ahilik, bu gücünü özellikle Moğol istilası döneminde gösterdi. Şehirlerde çeşitli sanayi ve ticaret erbabı belirli yerlerdeki kapalı ve açık çarşılarında toplanmıştı. Üretimin yanısıra esnaf ve devlet ilişkisini de düzenlerlerdi. Ücretlerin tayini, mal cinsleri, standartlar ve fiyatlar bu teşkilatça belirlenirdi.¹⁹⁰ Ahi teşkilatının ahlaki yapısı fütüvvet prensipleri üzerine kuruldu. Esnaf teşekkülü olarak belirdiğinde,

¹⁸³ Ali Sevim, Erdoğan Merçil, *a.g.e.*, s.637.

¹⁸⁴ Mustafa Akdağ, *a.g.e.*, s.31.

¹⁸⁵ Tuncer Baykara, *a.g.e.*, s.281.

¹⁸⁶ Tuncer Baykara, *a.g.e.*, s.283.

¹⁸⁷ Mustafa Akdağ, *a.g.e.*, s.32.

¹⁸⁸ Tuncer Baykara, *a.g.e.*, s.62.

¹⁸⁹ Tamara Talbot Rice, *a.g.e.*, s.99.

¹⁹⁰ Ahmet Tabakoğlu, *a.g.e.*, s.172-173.

bünyesindeki esnaf ve sanatkarların terbiyelerini de üstlendi. Sühreverdî tarafından belirlenen ve sonraki fütüvvetnamelerde yer alan ahlak kuralları ahilere kazandırılmaya çalışıldı.¹⁹¹

Ahilikte amaç dünyevi üretimi ve ticareti ahlaki ilkelere riayet edilerek gerçekleşmesini sağlamaktı. Ahilik, sûflikle benzeşen kurallar barındırmasına rağmen, esas olarak dinî gaye taşımıyordu. Ayrıca tarikatlerdeki ortak tasavvufi hayat yaşama niyetine karşılık, ahilikte ortak iktisadî hayat duygusu öne çıkıyordu. Bu nedenle ahilik tarikat olarak kabul edilmemektedir.¹⁹²

Selçuklu esnaf loncaları Anadolu'da yaşayan halkın ihtiyacını karşılayacak kapasitede üretim yapabiliyordu. Sadece zengin sınıflar için lüks eşyalar ve baharat Doğu ülkelerinden temin ediliyordu.¹⁹³ Bu alışverişte Bizans ve Memlukler önemli rol oynuyordu. Bizans şehirlerinde Türk kolonileri bulunuyordu. İki tarafın halkı uç pazarlarında alışveriş yapıyorlardı. Bizanstan sonra Arap memleketleri gelmekteydi. İbn Batuta Anadolu'ya Mısır, Suriye ve Irak'tan gelen tüccarlardan bahseder.¹⁹⁴ Bu döneme ait bir vakfiye, Tebrizli tüccarların da Konya'da ikamet ederek faaliyet gösterdiğini belirtir.¹⁹⁵ Arapların yanısıra Hindistan'dan mal ve özellikle baharat getiren Arap ve Hint tüccarlara da rastlanıyordu. Bu ülkelerden sonra Gürcistan, Trabzon Rum İmparatorluğu ve Karadeniz sahillerindeki Ceneviz kolonileri, Rusya, İran ve Küçük Ermenistan gelmekteydi.¹⁹⁶

I. Gıyaseddin Keyhüsrev ve özellikle Sultan Alaeddin Keykubad döneminde Anadolu Selçuklu Devleti'nin ekonomik gücü önemli ölçüde arttı. Bu iktisadi refahın Alaeddin Keykubad'ın alimlere verdiği değer ile farklı inanç ve kültüre sahip insanlara karşı gösterdiği hoşgörüyü birleşmesi, Moğol tehlikesinden kaçan alim ve dervişlerin yanı sıra tüccarların da rotalarını Anadolu'ya çevirmesinde etkili oldu.¹⁹⁷ I. Alaeddin Keykubad, Ermeni, Rum, Gürcü ve Haçlılara karşı ticareti güçlendirmek için seferler düzenledi. Venediklilerle de anlaşma yaptı. Bu çerçevede Venedik'te Türk kolonisi oluşturuldu.¹⁹⁸ Onlara Antalya limanından serbestçe ticaret yapma imkânı tanınırken, buğday, altın, inci, gümüş ve kıymetli taşlardan gümrük kaldırıldı. Bunlara ek olarak

¹⁹¹ Ahmet Demir, *a.g.t.*, s.49.

¹⁹² Ahmet Demir, *a.g.t.*, s.51.

¹⁹³ Mustafa Akdağ, *a.g.e.*, s.33.

¹⁹⁴ Mustafa Akdağ, *a.g.e.*, s.34.

¹⁹⁵ Osman Turan, "Altun-aba Vakfiyesi", *Belleten*, Cilt XI, s.197-235.

¹⁹⁶ Mustafa Akdağ, *a.g.e.*, s.35.

¹⁹⁷ Emine Uyumaz, *a.g.e.*, s.96.

¹⁹⁸ Ahmet Tabakoğlu, *a.g.e.*, s.186.

tüccarları, malları ve gemileri garanti altına alındı. W. Heyd'e göre bu anlaşmalar, Sultan I. Gıyaseddin Keyhüsrev ve I. İzzeddin Keykavus zamanında da yapılmıştı; ancak metni kaybolduğundan mahiyeti bilinmemektedir.¹⁹⁹ Alaiye'ye kendi adını veren sultan buraya mühimmat deposuyla gizli bir rıhtım da ekledi. Şehir kısa sürede Müslüman, Yahudi, Rum ve Latin tüccarları kendine çekti.²⁰⁰ Alaiye şehri Mısır ve Suriye ile yapılan ticaretin merkezi oldu ve özellikle bu limandan bu ülkelere kereste ihracatı yapıldı. Memluklerin hâkim olduğu Arap ülkeleriyle yapılan ticaret önemliydi. Özellikle Papalığın Memluklere uyguladığı ambargo nedeniyle bu devlet için Anadolu'yla ticaret kaçınılmaz oldu. Alaiye, Antalya ve Yumurtalık limanları ile birlikte Doğu ülkelerinin yanısıra Katolik Avrupa'yla yapılan ticaretin de üssü oldu. Bu ticarete Ermeniler aracılık ediyordu.²⁰¹

Yollarda herhangi bir şekilde zarar gören, soyguna uğrayan ya da emtiası denizde batan tüccarların mallarının devletin hazinesinden tazmin edildiği, bir nevi devlet sigortası uygulanıyordu.²⁰²

Antalya ve Sinop'un ele geçirilmesi ile Selçuklular Akdeniz ve Karadeniz ülkeleriyle doğrudan ticarete başladılar. Ancak yeterli donanmaları olmadığından dolayı deniz ticareti ile doğrudan ilgilenmediler.

Bu dönemde ithalat ve ihracat ticaretinin merkezi, Konya'dan sonraki en büyük şehir olan Sivas'tı. Selçuklu tüccarları çoğunlukla, İzzeddin Keykavus tarafından başkent yapılarak mamur edilen bu kentte yerleşmişti. Irak, Suriye ve Mısır'dan gelen tüccarlar mallarını Sivas'ta Selçuklulu meslektaşlarına devrederler, onlar da Sinop ya da Trabzon'a gönderme işini düzenlerlerdi.²⁰³ Suğdak Rusya'ya gidip gelen ve kürk, pamuk giysi, kobalt, ipek ve baharat ticareti yapan Türkler için bir toplanma merkeziydi.²⁰⁴ Kuru meyveler, atlar ve kasaplık hayvanlar Arap ülkelerine gönderilen önemli ihraç ürünleriydi. Avrupa'ya Kıbrıs üzerinden yün, deri, ipek, pamuk, zambak, reçine ve şap gibi hammaddeler gönderiliyordu. Hammaddelerin yanı sıra ipekli dokumalar ve halılar da ihraç ediliyordu. Kıpçak, Rus ve Çerkes köleler İslam ülkelerine gönderiliyordu.²⁰⁵

¹⁹⁹ W. Heyd, *Yakın-Doğu Ticaret Tarihi*, Çev. Enver Ziya Karal, TTK, Ankara, 2000, s.333.

²⁰⁰ Tamara Talbot Rice, *a.g.e.*, s.106.

²⁰¹ Ahmet Tabakoğlu, *a.g.e.*, s.188-190.

²⁰² Osman Turan, "Selçuklu Kervansarayları", *Bellekten*, Cilt X, Sayı 39, Temmuz, 1946, s.473.

²⁰³ Tamara Talbot Rice, *a.g.e.*, 1961, s.104.

²⁰⁴ Tamara Talbot Rice, *a.g.e.*, s.104.

²⁰⁵ Ahmet Tabakoğlu, *a.g.e.*, s.190.

Selçuklular fethettikleri yere ilk olarak cami, medrese, zaviye inşa ediyorlardı. Daha sonra Türk nüfus buralara yerleştirilerek bölgeler canlandırılıyordu. Şehirlerde hanlar, pazarlar ve çarşılarda ticaret yapılıyordu. Her cins mal için hanlar bulunuyordu. Pazarlar yerel ihtiyaçları karşılamak amacıyla şehrin içinde veya dışında kuruluyordu. Daha geniş mübadele ihtiyacı ise panayırlar aracılığıyla karşılanıyordu. Bu panayırlar önemli bir askeri kuvvetle göçebelerin baskınlarından korunuyordu. Devlet tüm işlemler için vergi alıyordu.²⁰⁶ Tüm şehirlerde pazar bulunuyordu.²⁰⁷ Kaynaklarda 32 esnaf dalının adını taşıyan pazarlara rastlanır.²⁰⁸

Anadolu'nun ticari faaliyetlerden dolayı ulaştığı refahı, Necmüddin Daye eserinin giriş kısmında ifade eder. Yine Zekeriya Kazvîni Asarül-Bilâd adlı eserinde Anadolu'daki bu ticari faaliyetleri aktarırken Kervansarayların önemine değinir. Kazvîni, Anadolu'da kışın çok sert geçtiği dönemlerde bile bu ticari faaliyetlerin aksamadığını da ifade eder. Ayrıca Selçuklu Sultanları, Sultanların Hanımları ve kızları kervansaraylar yapmak suretiyle ticaretin aksamamasını sağladıklarını ekler.²⁰⁹

Kervansarayların temel olarak iki ticari önemi vardı. Birincisi zengin ticarî emtia nakleden kervanları göçebe, eşkıya baskınlarından, sınır civarlarında düşman yağmalarından korumaktır. Bu kervansaraylar surlarla çevriliydi ve demirden kapıları vardı. Surlar üzerindeki burç ve kulelerde nöbetçiler bulunuyordu. İkincisi ise yolcuların geceledikleri yerlerde her türlü ihtiyacını karşılamaktı. Bunun için gerekli yatakhane, aşhane, anbar, depo, ahır, samanlık, mescit, hamam, şadırvan, hastane, eczane gibi üniteler de kervansaraylarda mevcuttu.²¹⁰

Anadolu'daki ekonomik durumu gösteren yapılardan biri de kervansaraylardır. Selçuklular büyük ticaret yolları üzerinde her menzillik mesafede²¹¹ kervansaraylar inşa etmişlerdir.²¹² Birçok kervansaray'ın Konya'dan başlayarak Antalya'ya doğru yapılmaları XII. yüzyılda Güney-Kuzey ticaret yolunun çok önemli olduğunu göstermektedir. O zaman Kıbrıs, Batı-Doğu ticaretinin antrepo haline gelmişti.

²⁰⁶ M. Fuad Köprülü, *Osmanlı İmparatorluğu'nun Kuruluşu*, Alfa Yayınları, 2016, s.112.

²⁰⁷ Tamara Talbot Rice, *a.g.e.*, s.108.

²⁰⁸ Tuncer Baykara, *a.g.e.*, s.304.

²⁰⁹ Mikail Bayram, "Türkiye Selçukluları Döneminde Anadolu'da Endüslüler", *İstem*, Yıl 9, S 17, 201, s.46.

²¹⁰ Osman Turan, "Selçuklu Kervansarayları", *Bellekten*, Cilt X, Sayı 39, Temmuz, 1946, s.477-479.

²¹¹ Yaklaşık olarak 30-40 kilometrelik bir mesafeyi ifade eder.

²¹² Osman Turan, *a.g.m.*, s.471.

Kıbrıs'tan gemilerle Antalya'ya gelen ticaret malları kervanlarla Konya'ya, buradan da Kuzey'e, Sinop ve Samsun'a doğru akıyordu.²¹³

Kıbrıs Kralı Henri'nin Marsilya, Provence ve Montpellier tüccarına verdiği fermanla Türkiye'den gelen ve cinsleri gösterilen mallardan % 1 oranında resim alındığı kayıtlıdır.²¹⁴

Bu dönemde Anadolu'da başlıca kervan yolları şunlardı:

Antalya ve Alaiye limanlarından Konya-Aksaray-Kayseri-Sivas-Erzincan-Erzurum yoluyla İran ve Türkistan'a; aynı yol Sivas'tan güneydoğuya ayrılarak Malatya-Diyarbakır-Mardin-Musul-Bağdat-Basra'ya; Konya'dan kuzeye ayrılarak Ankara-Çankırı-Kastamonu-Sinop üzerinden Kırım'a ulaşıyordu. İstanbul-İzmit-İznik-Eskişehir-Akşehir-Konya-Ulukışla-adana-Haleb-Şam üzerinden Mısır'a; Haleb'ten ayrılan bir kol ile Kilis-Nusaybin-Musul-Bağdat ve Basra'ya ulaşıyor. İlhaneliler döneminde ise Yumurtalık-Sivas-Tebriz yolu Avrupa ile ticarete öne çıktı.²¹⁵

Avrupa'nın XII. yüzyılda Haçlı Seferleri'yle birlikte başlayan Akdeniz ticaretindeki etkin rolleri XVI. yüzyıla kadar devam etti.²¹⁶

Savaş ganimetleri Moğol istilasına kadar hazine için iyi bir gelir kapısıydı ancak zamanla devletin artan harcamalarına yetmedi. Bu nedenle yeni gelir kaynakları arayışına girildi. Köle ticareti bunlardan biriydi. Ancak yeterli değildi. Bu nedenle kervansaraylar inşa edilerek Anadolu üzerindeki ticari mal akışı artırıldı.²¹⁷ Köseadağ Savaşı'ndan önce Anadolu'da 40 kadar kervansaray bulunuyordu. Moğol istilası sırasında yeni kervansaraylar yapıldı. XIII. yüzyıl ortalarında yalnızca Kayseri-Sivas yolunda 20 kervansaray mevcuttu.²¹⁸ Ekonominin canlılık kazandığına tek işaret kervansarayların sayısındaki artış değildi. Bu döneme kadar sikkeler ticari hayatın merkezi olan şehirlerde kesilirken, bu tarihten sonra maden çıkan yerlerde de kesildi. Bunda artan güvenliğin rolü büyüktür.²¹⁹ XIII. yüzyılın sonunda yerel beyler güçlenince sikke kesimi ülke genelinde yaygınlaştı.²²⁰ Sikke kesimine bakarak Moğolların Anadolu'ya, hatta bazı yörelerde daha önceki dönemlerde görülmeyen bir

²¹³ İsmet Kayaoğlu, "Anadolu Selçukluları Devrinde Ticari Hayat", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: 24, Sayı: 1, 1981, s.360.

²¹⁴ İsmet Kayaoğlu, *a.g.m.*, s.363.

²¹⁵ Osman Turan, *a.g.m.*, s.474-475.

²¹⁶ Ahmet Tabakoğlu, *a.g.e.*, s.182.

²¹⁷ Tamara Talbot Rice, *a.g.e.*, s.100.

²¹⁸ Ahmet Tabakoğlu, *a.g.e.*, s.-184.

²¹⁹ Tuncer Baykara, *a.g.e.*, s.293.

²²⁰ Tuncer Baykara, *a.g.e.*, s.295.

şekilde ekonomik canlılık getirdiği savunulur.²²¹ Ancak bu yalnızca ekonomik canlılıkla değil, güvenliğin sağlanmasıyla da ilgili bir konudur.

Genel kabule göre 1277 yılında Pervane'nin ölümüyle birlikte iktisadi durgunluk başladı. Bu dönemde Suriye-Anadolu arasındaki kervan yolu işleyemez duruma geldi.²²² Moğolların Anadolu üzerindeki baskılarının zamanla arttığı toplanan vergilerden anlaşılmaktadır. Kayıtlara göre ilk vergi 60 bin dinar iken, daha sonra 200 bin dinar ve Gazan Han döneminde 600 bin dinar olmuştur. 1283 yılında ağır vergilerden bunalan halk yerini yurdunu terk etmiş, bu nedenle vergi hasılatı beşte bire düşmüştür.²²³

²²¹ Tuncer Baykara, *a.g.e*, s.295.

²²² Ahmet Tabakoğlu, *a.g.e*, s.187.

²²³ Ahmet Tabakoğlu, *a.g.e*, s.160.

2. BÖLÜM

ANADOLU TASAVVUFUNUN KÖKENLERİ: TASAVVUF EKOLLERİ

Giriş bölümünde değinildiği üzere XIII. yüzyılda Anadolu'da dinî hayat, şehirler ve özellikle medrese nüfuzundan daha uzak olan ya da bu etkinin hiç olmadığı kırsal alanlar söz konusu olduğunda tasavvufî şahsiyetlerin etkisi altında sürdürülüyordu. Bunda Anadolu'da yaşayan insanların, dini tasavvuf yoluyla öğrenmiş olmaları kadar, o dönemde Anadolu'ya yerleşen ve bu coğrafyada propagandalarını sürdüren şeyh ve dervişlerin sayılarının önemli miktarda olmasının büyük payı vardı.

Güçlü bir ulema sınıfından yoksun olan XIII. yüzyıl Anadolu'su dini açıdan bir boşluk teşkil ediyordu. Hem Anadolu'nun ulaştığı refah seviyesi hem de Moğol baskısı, bu boşluğu doldurmak isteyenleri Anadolu'ya çekti. Bölgeye gelen şeyh ve dervişler Anadolu'da siyasi iktidarın desteğiyle zaviyelerini açarak, halkın dinî hayatını şekillendirmeye ve mensup oldukları akımları Anadolu'da yaymaya çalıştılar. Anadolu'ya pek çok tasavvuf grubunun gelmesi buradaki tasavvufî hayatında farklı akımların etkisi altında gelişmesine neden oldu.

Bu dönemde doğudan gelen ve Melametîlik, Yesevîlik, Ekberîlik ekolleri ile Rifâîlik, Evhadîlik, Kalenderîlik, Vefaîlik ve Haydarîlik gibi tasavvufî hareketlere mensup mutasavvıf ve dervişlerin yanısıra Mevlevîlik gibi kurulduktan kısa süre sonra büyük bir nüfuz kazanarak, Anadolu'daki dinî hayatı önemli ölçüde etkileyecek bir tarikat da ortaya çıkmıştı. Mevlânâ ve halifelerinin tasavvufî düşüncelerinde görülebileceği üzere bu oluşum ve diğerleri yukarıda zikredilen ekollerin etkisini taşıyordu. Bu ekoller kurumsallaşma yoluna giden tasavvuf hareketlerinden ayrılarak bu bölümde incelendi.

I. MELÂMETÎLİK

A. Melâmetî Kavramı ve Melâmetîler

Melâmîlik Harîrîzâde Kemâleddin Efendi'nin tasnifinden beri genellikle üç döneme ayrılır. Hamdûn Kassâr'ın Nişabur'da yaydığı akım birinci devreyi, Hacı Bayram Veli'nin halifesi Emir Sikkînî'nin başını çektiği Bayramî Melâmîyyesi ikinci devreyi, İmam Rabbani'nin kolundan olan Melâmîyyey-i Nûriyye üçüncü devreyi

oluşturur. Bu bölümde yalnızca bir meşreb olan ve Anadolu'daki tasavvuf akımlarını etkileyen ilk dönem Melâmetîliği üzerinde durulacaktır.²²⁴

Melâmetîlikle ilgili bilgi veren en eski kaynakların başında, sonraki eserlerin de kaynak olarak kullandığı Ebu Abdurrahman es-Sülemî'nin *er-Risaletü'l-Melâmetîyye* isimli eseri gelir. Sülemî'nin Ebu Osman Hiri'nin müritlerinden biri olan İbn Nuceyd'in torunu olması eserin önemini artırır. Sülemî'nin Melâmetîliğin prensiplerini ortaya koyduğu bu eser Richard Hartmann tarafından ilk kez tanıtıldı. Hartman'ın, incelemesi diğer araştırmaların da bu eser temelinde oluşturulmasına yol açtı. Er-Risaletü'l-Melâmetîyye Ebü'l Ala Afifî tarafından da yayınlanarak *el-Melâmiyye ve's-Sûfiyye ve Ehlü'l-Fütüvve* isimli makalede incelenmiş, bu çalışma Ekrem Demirli tarafından Türkçe'ye çevrilmiştir. Sülemî'nin müstakil eseri dışında ilk dönem kaynaklarında Melâmetîlikle ilgili çeşitli bilgiler yer alır. Bunlardan ilki Sülemî'den altı yıl önce vefat eden Harguşî'nin *Tehzîbü'l-Esrâr fî Tabakâti'l-Ahyâr* isimli eseridir. Harguşî, eserinde ilk kez Melâmetîlik ile sûfilîği birbirinden ayırır. Ona göre Melâmetîlerin metodu ilme, sûfilerinki hale dayanır. Çalışarak, kendi el emekleriyle geçinen Melâmetîler, marifetin de kişisel çabayla elde edilebileceğini savunurken, çalışmayı bırakıp zühd ve tevekkül üzere yaşayan sûfiler, marifetin çalışarak değil, rabbani bir mevhibe olarak elde edilebileceğini savunurlar. Harguşî ayrıca Melâmetîler'in sûfilerin vecd ve tevacüd halinde ortaya koydukları raks ve sema gibi halleri doğru bulmadıklarını da belirtir.²²⁵

Melâmetîlikle ilgili ayrıntılı bilgiler veren ilk dönem yazarlarından biri de Hucvirî'dir. *Keşfü'l Mahcub*"da "Melâmetîlik" bölümü içerisinde hem Melâmetîliğin genel prensiplerini hem de yazarın yaşadığı dönemde karşılaştığı Melâmetîlerin eksikliklerini ele alır.

Eserini Hucvirîyle aynı dönemde kaleme alan Kuşeyrî, Melâmet konusunu ele almaz ancak ilk dönem Melâmetîlerinden bazılarının hayat hikâyelerine yer verir. Süleyman Uludağ onun Melâmetîliğin esaslarını mücahede, nefse muhalefet, tevâzu başlıkları altında ele aldığını belirtse de Kuşeyrî bunu Melâmetîlik çerçevesinde değil, genel olarak "Sûfilerin Makam ve Halleri" başlığı altında ele alır.²²⁶ Melâmetîlik konusuna değinen diğer yazarlar ise İbn Arabî, Ömer Sühreverdi ve onunla benzer görüşler aktaran Molla Câmî'dir.

²²⁴ Cavit Sunar, *Melâmetîlik ve Bektaşîlik*, AÜ İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara, 1975, s.9-10.

²²⁵ "Melâmiyye", *DİA*, Cilt 29, 2004, s.25-29.

²²⁶ *Kuşeyri Risalesi*, haz. Süleyman Uludağ, Dergâh Yayınları, İstanbul, 1991, s.380.

Adını Kur'ân'ın "Allah yolunda savaş ve hiçbir kınayıcının kınamasından korkma" ayetinden²²⁷ ilham alan Melâmetîlik ekolü milâdî IX. yüzyılda Nişabur'da ortaya çıktı.²²⁸ Melâmet kelimesi sözlükte kınamak, azarlamak, itap ve serzeniş etmek anlamlarına gelmektedir.²²⁹ Ayette geçen levn kelimesine gönderme yapan Hucvirî, Hak ehli olan yüce şahsiyetlerin halkın levmine yani kınamasına maruz kaldığını belirtir. İlk örneği ise kendisine vahiy gelmeden önce halk tarafından iyi biri olarak tanınan, tebliğe başlayınca deli, yalancı, sihirbaz, şair şeklinde hakarete maruz kalan Hz. Muhammed'dir. Ona göre Allah kendisiyle bağ kuran herkesi, nefis-i levvâme (kınayan nefis) verdiği tüm insanların kınamasını sağlar. Böylelikle o kimseler kendi güzelliklerini farketmeyerek kibir ve kendini beğenme gibi kötü hatalara düşmezler.²³⁰

Molla Câmî Melâmetîliği ilk tabakadaki veliler arasında olduğunu söylediği Hamdûn Kassâr'ın yaydığını söyler.²³¹ Aynı kaynağa göre 884 yılında Nişabur'da doğan Hamdûn Kassâr, Süfyan-ı Sevri'nin mezhebinin takipçisiydi.²³² Feridüddin Attar bunlara ek olarak kendisinin fıkıh ve hadis ilimlerinde üstün bir dereceye sahip olduğunu belirtir. *Tezkire*'ye göre ona bağlanan gruba Kassârîyân da denilmiştir.²³³ Hucvirî de onlardan Kassârîler, Melâmetîyye ve Ehl-i Melâmet isimleriyle bahsedildiğini belirtir.²³⁴ Hamdûni Kassâr Nişabur'da Melâmetîliği yaymakla birlikte ilk Melâmetî değildi. Bu nedenle yukarıda da değinildiği gibi kaynaklar ondan Melâmetîliği kuran değil yayan kişi olarak bahseder.²³⁵

Melâmet fikri başlangıçta Irak'ta ve diğer bölgelerde gelişen zühd ve tasavvufa tepki olarak ortaya çıkarken, daha sonra tasavvufî sistem içerisindeki bir meşrebin adı oldu. IX. yüzyıldan itibaren Horasan'da yayılmaya başlayan Melâmetîliğin temsilcileri Nişabur, Herat ve Kâbilliydi.²³⁶

Melâmetîliğin ilk tabakasında Hamdûn Kassâr ve Osman Hîrî yer alırken ikinci tabakada Mahfûz b. Mahmûd Nişabûrî, Ebû Muhammed Murtaş, Abdullah b. Münazil, üçüncü tabakada Ebû Bekir Nişaburî, Ebu'l-Huseyn Ali b. Bundar, Ebu'l-

²²⁷ *Kur'an*, 5:54.

²²⁸ Alexandar Knysh, *a.g.e.*, s.96.

²²⁹ Zeki Pakalın, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü 2*, MEB, İstanbul, 1983, s.468.

²³⁰ Hucvirî, *Keşfu'l-mahcûb*, haz. Süleyman Uludağ, Dergâh Yayınları, s.143-144.

²³¹ Molla Câmî, *Nefahât'ül-Üns Min Hadarati'l-Kuds*, Huzur Yayınevi, İstanbul, 2016, s.160.

²³² Molla Câmî, *a.g.e.*, s.160.

²³³ Feridüddin Attar, *Tezkiretü'l Evliya*, haz. Süleyman Uludağ, İlim ve Kültür Yayınları, Bursa, 1984, s.436.

²³⁴ Hucvirî, *a.g.e.*, s.292.

²³⁵ Abdülbaki Gölpınarlı, *Melamîlik ve Melamiler*, Kapı Yayınları, İstanbul, 2015, s.5.

²³⁶ Kamil Yılmaz, *a.g.e.*, s.112-113.

Hasan Bûşencî, Ebû Amr İsmail b. Nüceyd yer alır.²³⁷ Yüzyılın içinde Türkler arasında da etkili oldu. Ali Abo, Muhammed Ma'şukî Tûsî, Süleyman Türkmânî bilinen örnekleridir.²³⁸ Sühreverdî, Horasan'da Melâmetîlerin topluluğu olduğunu ve başlarında şeyhleri olduğunu belirtirken, Irak'ta da Melâmetîlerin olduğunu ancak kendilerine bu ismi vermediklerini belirtir.²³⁹ Horasan dışında Bağdat önemli bir Melâmetî merkeziydi. Bunda Ahmedî Hadraveyh, Cüneyd, Abdullah bin Mürteiş, Ahmed ibni Yahyelcellâ ve müritlerinin payı büyüktü. Melâmetîlik Bağdattan Musul, Halep ve Suriye'ye yayıldı. Kadîbül bânı Mavsılî, Süleymânî Türkmanî, Şeyh Raslâmî Dımışkî ve Ebül Hasan Aliyyül Harîrî Halep ve Suriyede yaşamış şeyhlerdi. Bunların tamamı zahire önem vermedikleri gibi, namaz kılmazlar ve oruç tutmazlardı.²⁴⁰

Kuşeyrî, Hamdûn Kassâr'ın Süleyman Bârûsî ve Ebu Tûrab Nahşebî'nin sohbetinde bulunduğunu belirtir.²⁴¹ Kaynaklar Ebu Tûrab Nahşebî'yi onun mürşidi olarak aktarır. Molla Câmi'ye göre onun anlattıkları Irak'a ulaştırılınca, Sehl-i Tusterî ve Cüneyd-i Bağdadî, Hz. Muhammed'den sonra peygamber gelecek olsaydı ya bu zat olurdu ya da müritlerinden biri diyerek onu övmüşlerdir.²⁴² Irak ekolünün önde gelen isimlerinden Cüneyd Bağdadî'nin yorumu Melâmetîliğin etkisini göstermesi açısından önemlidir.

Kassâr'ın en öne çıkan talebesi Abdullah bin Münâzil'di.²⁴³ Kuşeyrî, Melâmîyyenin şeyhi ve zamanının teki olarak tanıttığı Ebû Abdullah bin Münâzil'in Hamdûn Kassârın sohbetinde bulunduğunu ve Nişabur'da 941 yılında öldüğünü belirtir.²⁴⁴

Harguşî daha önce kendilerine "mahzûnun" ismi verilen Melâmetîlerin Allah yolunda "kınayanın kınamasından korkmamanın" temel ilkeleri olması sebebiyle halkın beğenisini kazanmak için dış görünüşlerini süslemeye, toplum arasında ayırt edilmelerini sağlayan bir görünüşe sahip olmaya önem vermediklerini, gönül dünyalarını ve sırlarını bezemek amacıyla Allah'a yöneldiklerini, hayrı gizleme ve şerri açığa vurmanın, Kaderiyye'nin havfi ve Mürcie'nin recası üzere olmanın temel özelliklerinden olduğunu, bâtınlarında iddia, zâhirlerinde riya bulunmadığını ve Allah

²³⁷ Kamil Yılmaz, *a.g.e.*, s.112-113.

²³⁸ Abdülbaki Gölpınarlı, *a.g.e.*, s.25.

²³⁹ Şihâbuddîn Sühreverdî, *Avarifü'l Mearif*, Çev. Dilaver Selvi, Semerkand Yayınları, İstanbul, 2010, s.93.

²⁴⁰ Abdülbaki Gölpınarlı, *a.g.e.*, s.25.

²⁴¹ *Kuşeyri Risalesi*, s.138.

²⁴² Molla Câmi, *a.g.e.*, s.160.

²⁴³ Molla Câmi, *a.g.e.*, s.160.

²⁴⁴ *Kuşeyri Risalesi*, s.161.

ile aralarında bir sır olan gönül dünyalarından kendilerinin bile haberdar olmadıklarını söyler.²⁴⁵

İlim ve hal sahiplerini üç dereceye ayıran Sülemî ilk derecede gördüğü fakihler ve dinin reislerinin sûfilerin halleriyle ilgilenmediğini, yalnızca şer’i meselelerdeki ihtilafları çözmeye çalıştıklarını belirtir. İkinci derecede yalnızca Hak ile meşgul olan marifet ehli yer alır. Bunlar dünya ile ilgilenmez, şeriatın zâhirine de muhalefet etmezler. Üçüncü derecede ise Melâmetîler yer alır. Sülemî, Melâmetîlerin Hak ile Hak olup ondan ayrılmadıklarını belirtir. Hakiki mahiyetleri Allah tarafından gizlenmiştir. Bu bakımdan onları miraçtan sonra, insanlar ile temasında hiçbir eserini göstermeyen Hz. Muhammed’e benzetirken sûfileri ise, Cenâb-ı Hak ile görüştüğünden sonra kimsenin yüzüne bakamadığı Hz. Musa’ya benzetir. Bu açıdan Sülemî Melâmetîleri sûfilerden üstün tutarak işe başlar. Ona göre Melâmetîler, sûfilerin aksine, kendilerine katılmak isteyenlerin ilk olarak keramette bulunmaktan ve keramet gösterenlere inanmaktan sakınmalarını isterlerdi. Nefislerinin hoşlanmadığı her şeyi yapar ve hoşuna giden şeyleri yapmazlar. İnsanların indinde her nevi rütbe ve itibardan feragat etmek için kendilerini fevkalade zorlardı. Bu amaçla görünürde yaptıkları, uygunsuz giyinmeleri ve öyle biçimsiz yerlerde oturmaları insanların bunları kınamasına ve onlardan uzak durmasına yol açıyordu.²⁴⁶

Hucvirî’nin Hamdûn Kassâr’la ilgili aktardığı bir menkıbe, Melâmetî düşüncenin anlaşılması açısından önemlidir. Buna göre bir gün Nişabur Hire’inde tüm ayyârların başı olan Nuh adındaki ayyâra rastlayan Hamdûn, ona fütüvvet ve civanmertliğin ne olduğunu sorar. Nuh “benim civanmertliğim mi seninki mi” diye sorunca her ikisinden de bahsetmesini ister. Nuh kendi civanmertliğini kaba ve kaftanı çıkarıp hırka ve yamalı elbise giymek, böylelikle sufi olarak elbise içinde halktan utanarak günahahtan sakınmak ve hırkanın muamelesine riayet etmek şeklinde tanımlar. Ona göre Kassâr’ın civanmertliği ise halkın onu, onun da halkı fitneye düşürmemesi için hırka ve yamalı elbiseyi çıkarmasıdır. Nuh’a göre kendisi şeriatı hırka ile sırtlarda, Kassâr ise hakikatı hırkasız olarak ruhlarda muhafaza etmektedir.²⁴⁷

Hucvirî, Hamdûn Kassâr’a atfedilen “Melâmet selâmeti terketmektir” cümlesini izah ederek melâmet anlayışını daha açık bir biçimde ortaya koyar. Buna

²⁴⁵ “Melâmiyye”, *DİA*, Cilt 29, 2004, s.25-29.

²⁴⁶ Richard Hartmann, Sülemî’nin Risâletü’l-Melâmetiyyesi, haz. Ahmed Cemal, *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c2, s3, 2013.

²⁴⁷ Hucvirî, *a.g.e.*, s.293.

göre rahatı ve alışkanlıklarını terkeden kimse bela ve musibetler tarafından kuşatılır. Neticede halk da onu terkeder. Kişi halktan koptuğu ölçüde Hakk'a yönelir. Bu durum insanın düşüncelerinin de halka muhalif olması sonucunu doğurur.²⁴⁸

Çeşitli kaynaklarda yer alan rivayete göre Ebu Hamdûn Melâmetî Mürchie²⁴⁹ kadar Allah'tan ümitli, Mutezile²⁵⁰ kadar endişeli olmak diye tanımlar. Buna göre kişi halkın kendisini kınamasına aldırılmaz ve bu konuda ümitlidir. Halkın gösterdiği itibara aldanarak rahata düşmekten endişe eder.²⁵¹ Attar'ın rivayetine göre ise Hamdûn Kassâr Melâmetîlikle ilgili "Halk için bu yol hem zor hem de kapalıdır. Ama yine de bu hususta bir parça bir şey söyleyelim. Mürchia kadar Allah'tan ümitli olmak, Mutezile kadar korkmak Melâmetîlerin sıfatıdır. Yani Melâmetîler, Allah'ın keremine belbağlama konusunda, o kadar çok ileri giderler ki, bu yüzden Mürchie mezhebi mensupları dahi onlara Melâmet ederler. Diğer taraftan Allah'ın gazabından korkma konusunda o kadar çok ileri giderler ki, Mutezile mezhebi mensupları bile bu yüzden onları kınar dururlar. Bu suretle de Melâmetîler her halükârda Melâmet okunun hedefi olurlar" demiştir.²⁵²

Abdülbaki Gölpınarlı Melâmetîler hakkında sûfilerin birbirine zıt iki görüş taşıdığını savunur. Olumsuz görüşe sahip olanlara örnek verdiği Molla Câmî'nin yanısıra Hucvirî'nin mutasavvıfları Melâmetîlerden üstün tuttuğunu, hatta Melâmetîleri dervişten saymadığını, böylelikle Melâmetîleri velayetin en yüksek derecesine koyarak diğer grupta yer alan İbnü'l-Arabî ile Cürçânî, Üsküdarlı Haşim Baba, Eşrefî Rûmî gibi isimlerle tam olarak zıt düşüncelere sahip olduğunu belirtir.²⁵³ Aynı görüşü Nihat Azamat da ileri sürer.²⁵⁴ Ancak "Keşfü'l Mahcub" incelendiğinde Hucvirî'nin hakkında detaylı bilgi verdiği Melâmetîliği açıkça övdüğü görülür. O Gölpınarlı'nın belirttiğinin aksine Melâmetî değil Melâmet talep ederek riyaya düşenleri yerer. Çünkü onların halkın yoluna muhalif olması bir zorlamadan ibarettir ve kalplerinde halk düşüncesinin barındığına, halka takılıp kaldıklarının kanıtıdır. Gerçek Melâmetîlerin ise tüm insanlar hatta cinler arasında kalbin selameti için

²⁴⁸ Hucvirî, *a.g.e.*, s.148-149.

²⁴⁹ Mürchie, siyasî ve itikadî bir fırka olarak Hz. Osman ve Hz. Ali başta olmak üzere, büyük günah işleyenlerin durumlarını Allah'a bırakıp, mânevî sorumlulukları hakkında fikir beyan etmeyen topluluklara verilen ortak bir isimdir.

²⁵⁰ Mutezile, itikatla ilgili meselelerin yorumunda akla ve iradeye öncelik veren kelâm mezhebidir.

²⁵¹ Hucvirî, *a.g.e.*, s.148-149.

²⁵² Feridüddin Attar, *Tezkiretü'l Evliya*, haz. Süleyman Uludağ, İlim ve Kültür Yayınları, Bursa, 1984, s.438.

²⁵³ Abdülbaki Gölpınarlı, *Melamîlik ve Melamiler*, Kapı Yayınları, İstanbul, 2015, s.18-20.

²⁵⁴ Nihat Azamat, "Melâmet", *DİA*, Cilt 29, 2004, s.24-25.

bedenin Melâmetîni tercih eden tek grup olduğunu ve mukarrebler, karûbiler ve rûhanîler de dâhil olmak üzere kimsenin onların derecesine sahip olmadığını savunur.²⁵⁵

Melâmetîliğe karşı olmak bir yana, “Keşfü’l Mahcub”a bakılacak olursa “İnsanla Allah arasındaki en kalın perde kalbinin halkla meşgul olmasıdır” diyen Kassâr’ın Hucvirî ile aynı fikirde olduğu görülür. Kassâr bu tehlikeyi bertaraf etmek adına Hak ile başbaşa kaldığında insanın hareketlerinin, halkın yanındakinden daha iyi olması gerektiğini söyler.²⁵⁶ Onun anlayışına göre halkın razı olduğu kişilerden Hakk’ın razı olmadığı gibi, Allah’ın beğendiği kişileri de halk beğenmez. Kişinin kendini beğenmesi de Allah’ın onu beğenmesine engel teşkil eder. Kısacası hem insanın kendini beğenerek hem de halkın onu övmesi nedeniyle kibre sürüklenmesi Melâmetîler açısından en büyük tehlikedir. Bu nedenle Melâmetîlik yoluna girenlerin halk ile arasına zihnen de bir perde çekmesi gerekmektedir.²⁵⁷

Hucvirî’nin başından geçen hikâyeye yazarın eleştirdiği noktayı daha iyi anlamamızı sağlar. Buna göre Maveraünnehir’de sohbetinde bulunduğu Melâmetîlerden birine karışık hareketlerinin sebebini sorunca, “halkın benden uzak kalmasını sağlamak” yanıtını alır. Hucvirî ise ona ömrünü halkı kendinden uzaklaştırmaya çalışmakla geçirmemesini, kendisinin onlardan uzaklaşmasını tavsiye eder.²⁵⁸

Molla Câmî de Melâmetîleri benzer bir bakış açısıyla eleştirir. O Melâmîlerin ihlastan ve doğruluktan ayrılmadıklarını, güzel işleri ve nafîle ibadetleri dahi tarikatın ayılmaz parçası saydıklarını belirtir. Ancak ona göre halkın varlığı gözlerine perde olmuştur. Çünkü amelleri halktan gizlemek halkın varlığıyla birlikte, kendi nefislerini görmelerini sağlar. Bu nedenle tevhidin manasını anlayamazlar.²⁵⁹ Sûfîlerden halk ve benlik perdesi kaldırıldığı için amellerini bazen gizleme gereği duymazlar. Bu açıdan Melâmîyye ihlas sahibi olmaya çalışırken, sûfîler kendi iradeleri dışında ihlas sahibidirler. Molla Câmî görülebileceği üzere Hucvirî’den farklı olarak sûfîleri Melâmetîlerden üstün tutmaktadır.²⁶⁰

²⁵⁵ Hucvirî, *a.g.e.*, s.150.

²⁵⁶ Hucvirî, *a.g.e.*, s.292-293.

²⁵⁷ Hucvirî, *a.g.e.*, s.144.

²⁵⁸ Hucvirî, *a.g.e.*, s.150.

²⁵⁹ Molla Câmî, *a.g.e.*, s.26.

²⁶⁰ Molla Câmî, *a.g.e.*, s.27.

Melâmîliğin Hz. Peygamber ve Hz. Ebu Bekir'in makamı olduğunu belirten İbnü'l-Arabî,²⁶¹ Melâmîler'den başka Allah karşısında fütüvvet ve ahlak makamını elde eden olmadığını söyler. Molla Câmî'nin aksine insanlardan uzak durmaya çalışmalarını, Allah'ın kendini gizlemesine benzetir. Ona göre Efendileri nasıl kendini perdelediyse Melâmîler de o şekilde görünmezler.²⁶²

İbnü'l-Arabî Melâmîleri sûfilerden üstün tutar. Sûfiler düşünce okumak, duaların kabulü gibi keramet gösterirken büyük bilgiyi kaçırlar. Böylece Hakk tarafından aldatılabilirler. Melâmîlerin ise diğer yaratıklardan farklı kılacak davranışları yoktur.²⁶³

İki zümre arasındaki temel farklara gelinecek olursa, Melâmîler zühd, amel ve tatbikat üzerinde dururlar, sûfiler bunların yanısıra nazari konulara önem verirler. Sûfiler fena, sekr, vecd kavramlarından bahsederken bir iddia olan Ene'l-Hakk tarzında cümleler kurarlar. Melâmîlerin ise iddiası yoktur. Dahası onlar nefislerinin iyi tarafları olabileceğine inanmıyorlardı. Varsa da iyi güzel her şey Allah'tan, kötü olanlarsa nefislerinden kaynaklanıyordu. Sûfiler tarikat âdâb ve erkanına riayet ederken, Melâmîler buna önem vermezlerdi. Sema ve hırka da sadece sûfilere özgüdür.²⁶⁴

İbnü'l-Arabî'ye göre Melâmîlere bu ismin verilmesinin iki nedeni vardır. Öğrencilerine sürekli kendilerini kınayarak, kendilerinde sevinç duyacakları bir amel görmedikleri için, büyüklere ise hallerini ve mertebelerini gizlemelerinden dolayı bu isim verilmiştir. İbnü'l-Arabî eğer insanlar bunu görebilseydi onları ilah edinirlerdi diyerek övgüsünü son raddeye vardırır.²⁶⁵

Hucvirî melâmetin üç şekli olduğunu söyler. Birincisi istikamet üzere olmaktır. Bu dini hükümlere uyan ve dürüstlükten ayrılmayan kişinin temsil ettiği biçimdir. Halk bu kişiyi yine de kınar ama kişi buna aldırılmaz. İkincisi kasd şeklindeki melâmettir. Makam mevki sahibi, itibarlı biri olup halktan yüz çevirmek için Hakk'a yönelen ve dinen sakıncası olmamakla birlikte halkın kendisinden nefret edeceği davranışlar sergiler. Böylece halk kendisiyle ilgilenmez. Üçüncüsü ise terk etmektir.

²⁶¹ İbn Arabî, *Fütûhat-ı Mekkiye 11*, çev. Ekrem Demirli, Litera Yayıncılık, İstanbul, 2009, s.33.

²⁶² İbn Arabî, *a.g.e.*, s.36.

²⁶³ İbn Arabî, *a.g.e.*, s.37.

²⁶⁴ *Kuşeyri Risalesi*, s.380.

²⁶⁵ İbn Arabî, *a.g.e.*, s.37.

Bu ise şeriatın terk edilerek bunun melâmet olduğunun söylenmesidir. Hucvirî ilk iki grubu överken üçüncülerin sapıklık yolunda olduğunu belirtir.²⁶⁶

Kuşeyrî'nin naklettiğine göre Iraklı sûfiler ve Horasanlılar (Melâmetîler) “rıza hal nevinden midir yoksa makam nevinden midir” şeklinde tartışıyorlardı. Horasanlılar rızanın makam nevinden yani çalışarak elde edilebileceğini savunurken, Iraklılar rızanın hal nevinden yani bir feyz olarak Allah tarafından verilebileceğini savunuyorlardı. Kuşeyrî orta yolu bularak başlangıç itibariyle rızanın çalışarak kazanılacağını bu nedenle makam sınıfına, sonu itibariyle ise haller sınıfına girdiğini savunur.²⁶⁷

Sühreverdî, Melâmetîlerden üstün tuttuğu sûfilerle ilgili, “sûfi her şeyi yerli yerine kor, bütün vakitleri bilerek harcamaya ve yaşantısını ilme göre tedbir etmeye çalışır, halkı lâyük olduğu yere, Hakk'ın emrini de konması gereken makama kor, izlenmesi gereken şeyleri gizler, açılması uygun olan şeyleri de açığa vurur, her işi kendi yerinde, huzurlu bir akıl, sağlam bir tevhid anlayışı, kâmil bir mârifet, sıdk ve ihlâsa riâyet ederek yapar ve tamamlar” demektedir.²⁶⁸

Sühreverdî, XIII. yüzyıldaki sûfilerle alakası olmadığı halde sûfi kisvesine bürünen ve kendilerine “Melâmetîyye” diyen sapık bir grubun varlığından bahseder. Onlar bazen, çevreden korunmak, bazen de başka bir iddia peşinde olarak, bu kılığa bürünürler ve herşeyi mübâh gören "ibâhiyye" grubunun yolunca giderler. Onlar, kendi düşüncelerince; temiz bir şekilde Allah'a bağlandıklarını zannederek: "İşte ulaşılacak nokta, bu kalb temizliğidir. Şeriatın emir ve nehiyelerine göre hareket etmek; akılları kıt, taklitten başka yolu olmayan avam tabakasının işidir!" demektedirler.²⁶⁹

Molla Câmî de kendi zamanında yaşayan birtakım kimselerin şeriata önem vermemeyi, edepsizliği, her şeyi mübah saymayı, zındıklığı adet haline getirip kendilerine melâmî dediğini söyler. Bunların asıl melâmî olmadığını savunur.²⁷⁰

Hem Köprülü hem de Ocak Melâmetîliğin Horasan tasavvufu demek olduğunu düşünür. Ancak Köprülü, Melâmetîliği yüksek ve popüler olmak üzere iki ayrı düzeyde ele alarak popüler Melâmetîliğin en yaygın biçiminin de Kalenderîlik, Haydarîlik ve Yesevîlik olduğunu savunurken Ocak, Kalenderîlik ve Melâmetîlik terimlerini neredeyse eşanlamlı görerek yüksek zümre Kalenderîliği - popüler

²⁶⁶ Hucvirî, *a.g.e.*, s.145-147.

²⁶⁷ *Kuşeyri Risalesi*, s.336.

²⁶⁸ Şihâbuddîn Sühreverdî, *a.g.e.*, s.97.

²⁶⁹ Şihâbuddîn Sühreverdî, *a.g.e.*, s.96-97.

²⁷⁰ Molla Câmî, *a.g.e.*, s.161.

Kalenderîlik ayrımını kullanır. Karamustafa Melâmetîliğin Horasan tasavvufuyla ya da tasavvufun “Horasan mektebi”yle özdeşleştirilemeyeceğini belirterek Köprülü ve Ocak’ın Melâmetîlik hakkındaki görüşlerini reddeder.²⁷¹

Melâmetî-Kalenderî sūfliği, Anadolu dahil, XIII. yüzyıldan itibaren Orta-Doğu sūfliğini hem yüksek hem popüler seviyede derinlemesine etkileyen en güçlü mekteplerden biri olmuştur.²⁷²

B. Melâmetîlik Ekolünün Anadolu’daki Tasavvuf Akımlarına Etkisi

Daha X. yüzyılda Türkler arasında yayılan Melâmetîlik,²⁷³ hem sūnnî hem de heterodoks olarak nitelendirilen bazı Türk tarikatlarının ortaya çıkışında etkili olmuştur. Gölpınarlı Anadolu’da her Türk velisinin Horasan erenlerinden kabul edilmesini buna delil olarak gösterir.²⁷⁴

Pek çok tasavvuf akımını etkileyen Melâmîlik, Kalenderîlik akımının ortaya çıkışında da etkili olmuştur. Gölpınarlı’ya göre bâtinî akımlara mensup olanlar Melâmetî kisvesine bürünmeyi tercih etmişler ve gizlenemeyen hallerini Melâmetîlik gereği olarak lanse etmeye çalışmışlardır.²⁷⁵ Ahmet Yaşar Ocak da ilk Kalenderîleri Melâmetî şeyhleri arasında aramanın zorunluluğuna dikkat çekmiştir.²⁷⁶ Ancak İslam Ansiklopedisi’nin “Melâmîyye” maddesinde bu görüşleri doğrulayacak kaynaklar olmadığı ve pratikte iki grup arasında derin farklar bulunduğu için kabul etmenin zor olduğuna dikkat çekilir.²⁷⁷ Melâmetîlerle Kalenderîler arasındaki ilişkiye değinen Şihabuddin Sühreverdî, “Avârifü’l-Meârif” adlı eserinde “Sūfî Olmadıkları Halde Sūfilere Nisbet Edilenler” başlığı altında Kalenderîlerden bahsederek, onları Melâmîlerden ayıran noktaları belirtir. Buna göre Melâmîler yüce bir makama erişen kimselerdir. Niyetleri sūnnet ve hadislere sımsıkı sarılarak, ihlas ve sadakati elde etmektir. Kalenderîler ise kendilerine kalp temizliği ve sarhoşluğun hâkim olduğu, bu sebeple adetleri terk ederek, toplantı edeplerine uymayan ve kalp hoşluğu içerisinde

²⁷¹ Ahmet T. Karamustafa, “Yesevîlik, Melâmetîlik, Kalenderîlik, Vefâîlik Ve Anadolu Tasavvufunun Kökenleri Sorunu”, Necdet Tosun (Ed.), *Hoca Ahmed Yesevi Seçme Makaleler*, Ankara, 2017, s.142.

²⁷² Ahmet Yaşar Ocak, *Osmanlı İmparatorluğunda Marjinal Sufilik: Kalenderiler*, TTK Yayınları, Ankara, 1992, s.133.

²⁷³ Abdülbaki Gölpınarlı, *a.g.e.*, s.8.

²⁷⁴ Abdülbaki Gölpınarlı, *a.g.e.*, s.26.

²⁷⁵ Abdülbaki Gölpınarlı, *a.g.e.*, s.14-15.

²⁷⁶ Ahmet Yaşar Ocak, *a.g.e.*, s.17.

²⁷⁷ “Melâmîyye”, *DİA*, Cilt 29, 2004, s.25-29.

hareket eden kimselerdir. Sadece farzları yerine getirmekle yetinirler. Çileyi tercih etmezler ancak dünya malı peşinde de koşmazlar.²⁷⁸

Sühreverdî'ye göre Melâmetî, elinden geldiğince ibâdetlerini gizlemeye çalışır. Kalender ise bütün âdet ve alışkanlıkları kökünden kazımak ister. Melâmetî her türlü hayır ve iyilik yollarına sarılır ve faziletin bunlarda olduğunu kabul eder. Ancak, bütün hallerini ve amellerini başkalarından gizlemeye gayret eder. Ayrıca melâmetî, kendisini avam sınıfındaki insanların seviyesinde tutar. Kılık kıyâfette, hareket ve davranışlarında onlar gibi davranarak hâlini gizlemeye ve tanınmamaya çalışır. Bununla beraber o, bulunduğu dereceden daha yüksek derecelere ulaşmak ister. Kendisini Allahu Teâlâ'ya yaklaştıracak her şeyi bütün gücüyle yapma gayretine girer. Kalenderî ise herhangi bir şekilde bağlı kalmaz ve halk tarafından hâlinin bilinip bilinmemesine hiç aldırmaz. O, ancak bütün sermâyesi olan kalbin saflık ve temizliğine bakar, başkasına meyletmez.²⁷⁹ Yine Sühreverdî'nin tarifine göre Melâmetî iyiliğini açıklamayan, kötülüğünü gizlemeyen kişidir.²⁸⁰ Sühreverdî Melâmetîlerin ihlas konusunda son derece hassas olduklarını, bu nedenle amel ve hallerini gizlemeyi tercih ettiklerini belirtir.²⁸¹

Melâmî ve Kalenderîler arasındaki ilişkiye değinen başka bir yazar olan Abdurrahman Câmî'nin verdiği bilgiler Sühreverdî'ninkilerle hemen hemen aynıdır. Buna göre Melâmîlere benzemeye çalışanlar arasında; gerçekten iyi niyet sahibi olanlar vardır. Bunlar, maddî manada yıkım ve onarım işine pek aldırmazlar. Çoğunlukla çalışmaları, dıştan resmiyeti kaldırmak, alışılmış işleri yıkmak, karışık görüşme edebleri bağından sıyrılmaktır. Hâl sermayeleri, temiz gönül ve kalb huzurundan başka bir şey değildir. Zâhidlerin ve âbidlerin ibadet törelerine yüz vermezler. Nafîle ve diğer ibadetlere teveccüh göstermedikleri gibi, zorlu amelleri yapmaya da pek yanaşmazlar. Farz dışındaki ibadetlere pek devam etmezler. Ayrıca mal mülk gibi şeyler bunlarda görülür. Çoğunlukla kalp huzuru ile yetinip, hallerin meziyetlerini ararlar. Bunlara Kalenderîyye adı verilmiştir. Kalenderîler, riyakâr olmamak yönüyle melâmîlere benzerler. Abdurrahman Câmî Kalenderîlerle Melâmîler arasındaki farkı şöyle izah eder: Esas melâmîler, bütünüyle nafîle ibadetleri de yapmak isterler. Ama, bu yaptıkları nafîle ibadetleri, halkın gözünden saklarlar.

²⁷⁸ Şihâbuddîn Sühreverdî, *Avârifü'l-Meârif*, çev. Dilaver Selvi, Semerkand Yayınları, İstanbul, 2010, s.96.

²⁷⁹ Şihâbuddîn Sühreverdî, *a.g.e.*, s.96-97.

²⁸⁰ Şihâbuddîn Sühreverdî, *a.g.e.*, s.90.

²⁸¹ Şihâbuddîn Sühreverdî, *a.g.e.*, s.90.

Kalenderîler farz sınırlarını geçmezler. Amellerin gizli kalmasına veya açığa çıkmasına önem vermezler. Yazar yaşadığı dönem olan XV. yüzyılda da Kalenderî adını alanlar olduğunu, ancak bunların, bu isim altında İslam'ın ilkelerini terk ettiklerini belirtir. Bazıları ise melâmîlere benzemeye çalışırlar ki yazar bunları zındık olarak isimlendirir. Bu kişiler açıktan işlediği günah ve kötülükleri “Bu işleri yapmaktan maksadımız halka rüsvay olmaktır, kibir gözünden düşmektir. Yüce Hakk'ın, kulların taatına ihtiyacı yoktur. Onların masiyetinden de bir zarar görmez. Masiyet, halka zarardan ibarettir; taat ise, halka iyilikten ibarettir.” şeklinde savunurlar.²⁸²

Burada gerçek Melâmîlerle sahte Melâmîler gibi gerçek Kalenderîler de ayrılmaktadır. Müellfilere göre Kalenderîler ibadetlerini yapan gerçek sûfilerdir. Ancak onların da Melâmîlerde olduğu gibi sahteleri türeyerek Kalenderîlik kisvesi altında zındıklıklarını sürdürmüşlerdir.

Mevlevîler diğer tarikatların aksine Melâmîlerle sıkı bir münasebet kurmuşlardır.²⁸³ Gölpınarlı'ya göre Melâmîliği tarikat halinde temsil eden ve Bahaeddin Veled'in mensubu olduğu Kübrevîlik aracılığıyla Melâmîlik etkisi Mevlânâ ile Şemseddin Tebrizî'de de görülür.²⁸⁴

Mevlânâ'nın doğum yeri olan Belh şehri, Melâmîlik akımının merkezlerinden biriydi. Mevlânâ'nın şiiirlerinden yola çıkan Ocak, onun tasavvuf anlayışının kökeninde üç ekolün görülebileceğini belirtir. Birincisi, babasının Burhaneddin Muhakkık-ı Tirmizi vasıtasıyla sahip olduğu, Necmeddin-i Kübrâ'nın Sünni esaslara dayalı ve kısmen zühdü nitelikteki tasavvuf sistemi, ikincisi Şems-i Tebrizî aracılığıyla sahip olduğu ve kaynağını Horasan Melâmîliği'nden alan, ilahi aşk ve cezbeye dayalı, zühde boş veren Kalenderâne tasavvuf, sonuncusu ise Muhyiddin el-Arabî aracılığıyla onun mükemmel bir mistik ve metafizik sistem haline getirdiği Vahdet-i Vücûd mektebidir.²⁸⁵

Şems, Kalenderîliğin dünyayı boşlayan, dünyevî her şeye tepeden bakan, izafi değer hükümlerine önem vermeyen ve bunları ilahi aşka vuslat yolunda yalnızca birer engel sayan tavrını aşlamış ve bununla onu çok derinden etkilemiştir. Mesnevî ve Divan-ı Kebir'de Kalenderîliği öven ifadeleri bundan kaynaklanmaktadır.²⁸⁶

²⁸² Molla Câmî, *a.g.e.*, s.32-33.

²⁸³ Abdülbaki Gölpınarlı, *a.g.e.*, s.25.

²⁸⁴ Abdülbaki Gölpınarlı, *a.g.e.*, s.9.

²⁸⁵ Ahmet Yaşar Ocak, *a.g.e.*, s.129-130.

²⁸⁶ Ahmet Yaşar Ocak, *a.g.e.*, s.130.

Evhadüddin Kirmanî'nin tasavvuf anlayışında Melâmîliğin önemli bir rolü olduğu Menâkıbnâmedeki rivayetlerden anlaşılmaktadır. Söz gelimi kendisine edilen hakaretleri övgü olarak yorumluyor ve hakaret sahiblerine bağışta bulunuyordu. Yine birkaç yerde kendisine yazılan ağır hicivleri müridlerinin yırtmalarına engel olduğu ve birkaç gün boyunca okuduğu belirtilir.²⁸⁷ Evhadüddin'in gençlik döneminde görülen hırs ve gururu, Şeyh Rukneddin es-Sucâsi'ye tabi olduktan sonra Melâmîliğin de tesiriyle aşırı derecede tevazuya dönüşmüş ve bunu hayatı boyunca sürdürmüş görünmektedir. Menâkıbnâmede bu uğurda dünyanın en pespaye insanları olarak nitelendirilen katırcıların tüm eziyetlerine katlanarak onlara bir süre hizmet ettiği ve Melâmete nail olduğu anlatılır. Şeyhin cemalperestliği Menâkıbnâmede de sık sık karşımıza çıkabilen bir niteliğidir. Güzel yüzlere ilgisi, sema sırasında onlardan zevk alışması bazıları tarafından eleştiriliyor, bazılarıysa bu durumun normal karşılanabileceğini söylüyordu.²⁸⁸ Yolda gördüğü güzel bir genci seyredilmesi halkın ve esnafın ayıplamasına neden olur. Ancak Kirmanî kınamalara aldırış etmeyerek melâmetî bir tavır segiler.²⁸⁹

Melâmetî anlayışın Ahmed Yesevî'de de olduğu savunulur. Kuru zühdü kınayan, dünyayı küçümseyen, sevgiye dayalı ilahi aşkı kendine temel alan bu anlayış, *Divân-ı Hikmet*'te bu terimle defalarca dile getirilir.²⁹⁰

Anadolu'daki tasavvuf akımlarını derinden etkileyen Melâmetîlerin yerini muhtemelen XIV. yüzyılda Bayramî Melâmîleri almış, bu tarikatın Anadolu ve Rumeli'de yayılması uzun sürmemiştir.²⁹¹

II. YESEVİLİK

Anadolu'daki tasavvufî akımları önemli ölçüde etkilediği düşünülen Yesevîliğin ilk dönemine ait kaynaklarının mevcut olmaması, bazı araştırmacıların Anadolu tasavvufu üzerindeki Yesevîlik etkisinin efsaneden ibaret olduğunu ileri sürmesine yol açmıştır.²⁹² Dahası bu eksiklik birbirine zıt tasavvuf geleneklerinin Türkistan'ın bu meşhur şeyhini kolayca sahiplenmelerine neden olmuştur. Kaynakların belirli gelenekler çerçevesinde deforme edilmesi, modern araştırmacıları

²⁸⁷ Mikail Bayram, *Şeyh Evhadü'd-Din Hâmid El-Kirmânî ve Menâkıb-Nâmesi*, Kardelen Yayınları, İstanbul, s. 132.

²⁸⁸ Mikail Bayram, *a.g.e.*, s. 140-142.

²⁸⁹ Mikail Bayram, *a.g.e.*, s. 235.

²⁹⁰ Ahmet Yaşar Ocak, *Türk Sufiliğine Bakışlar*, İletişim Yayınları, 1996, İstanbul, s.59.

²⁹¹ Abdülbaki Gölpinarlı, *a.g.e.*, s.26.

²⁹² Ahmet T. Karamustafa, "Yesevîlik, Melamefîlik, Kalenderîlik, Vefâîlik ve Anadolu Tasavvufunun Kökenleri Sorunu", Necdet Tosun (Ed.), *Hoca Ahmed Yesevi Seçme Makaleler*, Ankara, 2017, s.140.

Yesevî'nin hangi geleneğe bağlanması gerektiği hususunda yanılmıştır. Bunun ilk örneği olan Köprülü, başta *Divan-ı Hikmet* olmak üzere, *Reşhâtü Aynu'l-Hayat* ve *Cevahiru'l-Ebrar min Emvâci'l-Bihâr* gibi Nakşibendî gelenek ekseninde kaleme alınmış olan kaynaklara dayanarak hazırladığı *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar* isimli eserinde Ahmed Yesevî'yi sünni geleneğin içerisinde değerlendirirken, daha sonra İslam Ansiklopedisi'nde yayınladığı maddede, daha önce görmediği Nakşibendilik dışı kaynakları incelemesi sonucunda görüşünü değiştirerek Yesevî'nin gayr-i sünni çerçeve için yerleştirmesi gerektiğini belirtmiştir.²⁹³

A. Hoca Ahmed Yesevî

Ahmed Yesevî Türkistan bozkırlarında yaşayan, henüz şaman inanışlı toplulukları İslam'a yöneltmek için Hikmet adı verilen manzumeler söylüyordu. Onun hikmetlerinin Orta Asya 'da günümüzde bile yaygın bir şekilde benimsenmeye devam eden sayısız taklitleri ortaya çıkmıştı. Fakat hikmetler bütün halk şiir geleneklerinde olduğu gibi ağızdan ağıza geçişlerde kendi asıl şekillerini koruyamamışlardır.²⁹⁴ Hikmetlerin yazıya geçirilmiş şekli ve Ahmed Yesevî'ye isnad edilen eserlerden en önemlisi olan *Divan-ı Hikmet*'in tamamen ona ait olmadığı bugün araştırmacılar tarafından genel olarak kabul edilmektedir.²⁹⁵ Muhtemelen hikmetler geç bir dönemde Yesevî'nin manevi mirasına ve nüfuzuna sahip çıkmak isteyen, Nakşibendi geleneğine bağlı olanlar tarafından yazıya aktarılmış ve günümüze ulaşan nüshalarının en eskisi XVII. yüzyıla ait olan *Dîvân-ı Hikmet* adını taşıyan eser ortaya çıkmıştır.

Yusuf el-Hemedani vefat edince yerine halifelerinden Abdülhâlik Gucdüvâni geçti. Köprülü'ye göre Ahmed Yesevî kendisine verilen hilafet hakkından vazgeçip, yetkilerini Gucdüvâni'ye bırakarak kendi tarikatını kuracağı Yesi'ye dönmüştü. Gucdüvâni'nin Nakşibendiliğin doğuşunu hazırlayan Hâcegânî tarikatının kurucusu olması, Yesevî ile ilişkisi gözönünde bulundurulduğunda Nakşibendi geleneğine mensup olanların Ahmed Yesevî'yi sahiplenmesi ve hikmetleri kendi süzgeçlerinden geçirerek yazıya aktarması anlaşılır hale gelir.²⁹⁶

²⁹³ Fuad Köprülü, "Ahmed Yesevî", *İA*, 1941, s. 210-215.

²⁹⁴ Irene Melikoff, *Efsaneden Gerçeğe Hacı Bektaş*, Çev. Turan Alptekin, Cumhuriyet Kitapları, İstanbul, 2010, s.39.

²⁹⁵ Ahmet Yaşar Ocak, *Türk Sufiliğine Bakışlar*, İletişim Yayınları, İstanbul, 1996, s.53. Ayrıca bu eserin kısmen reddedilmesinin yanı sıra onun hikmet mirasını tamamen reddeden araştırmacılar da söz konusudur. Ahmet Karamustafa *Divân-ı Hikmet*'in doğrudan Ahmed Yesevî'nin görüşlerini yansıtamayacağını savunur. Bknz: Ahmet T. Karamustafa, "Yesevîlik, Melametîlik, Kalenderîlik, Vefâîlik Ve Anadolu Tasavvufunun Kökenleri Sorunu", Necdet Tosun (Ed.), *Hoca Ahmed Yesevî Seçme Makaleler*, Ankara, 2017, s.134.

²⁹⁶ Irene Melikoff, *a.g.e.*, s.39.

Ona isnad edilen diğler eser olan, *Dîvân-ı Hikmet*'in Taşkend ile bazı Kazan baskılarında yer alan ve Kemal Eraslan tarafından yayınlanan *Fakrname*'nin de ona ait olmayıp *Dîvân-ı Hikmet*'i tertip edenlerin kaleminden çıktığı tahmin edilmektedir.²⁹⁷ Ona nispet edilen iki Farsça risaleden ilki, tarikat âdâbı ve makamları, mürid-mürşid ilişkileri, dervişlik, Allah'ı tanımak ve ilâhî aşk gibi konularla ilgili bilgilerin yer aldığı *Risâle der Âdâb-ı Tarikat* isimli eserdir. Diğeri ise şeriat, tarikat, marifet ve hakikattan herbiri hakkında onar makam olmak üzere toplam kırk makam ve kaidenin yer aldığı *Risâle der Makâmât-ı Erba'în* isimli eserdir. Eserleri yayınlayan Necdet Tosun burada yer alan konuların Ahmed Yesevî'nin diğler Türkçe eserlerindeki konularla benzerlik göstermesi bakımından bunların Ahmed Yesevî'ye ait olmasının kuvvetle muhtemel olduğunu belirtir.²⁹⁸ Risalelerin Farsça kaleme alınmış olmasının yanısıra, yukarıda bahsedildiği gibi diğler eserlerinin de ona ait olmadığını genel kabul görmesi, risalelerin Ahmed Yesevî'ye ait olmadığını ancak aynı geleneğin süzgecinden geçtiğini göstermektedir.

Bu eserler dışında Yesevî'nin Türkler arasında en bilinen halifesi Süleyman Hakim Ata'ya ait eserler gelmektedir. Bunların en eskisi olan "Hakim Ata Kitabı", Hikmet tarzı şiirleri içermekle birlikte, Ahmed Yesevî'nin eserlerindeki talihsizlik burada da karşımıza çıkmakta, bu kitabın da diğler müritler tarafından kaleme alındığı düşünölmektedir.

Kaynakların Ahmed Yesevî'nin dört halifesinden biri olarak bahsettiği Sûfî Muhammed Zernuki'ye ait olduğu düşünölen *Miratü'l-Kulûb* isimli risalede, Ahmed Yesevî, Necmeddin Kübra ve Sûfî Muhammed Danişmend'in tasavvufi görüşleri nakledilir. Eserin XIV. yüzyıl ya da öncesine ait olduğunu ileri süren Necdet Tosun bu nedenle eseri, "kadîm bir Yesevî risalesi" şeklinde takdim eder. Ancak eserde Necmeddin Kübra'dan nakillere yer verilmesi ve Muhammed Danişmend'den yarım asır sonra yaşamış olması gereken Zengi Ata'nın halifesi Sadr Ata'dan bahsedilmesi, bu risalenin de diğler Yesevî müridlerince kaleme alınmış olabileceğini gösterir. İkinci ihtimal ise müellifin Sûfî Muhammed Danişmend adında başka biri olabileceğidir.²⁹⁹

²⁹⁷ Kemal Eraslan, *Yesevî'nin Fakr-nâmesi*, Hoca Ahmet Yesevi Uluslararası Türk-Kazak Üniversitesi, Ankara, 2016, s.9.

²⁹⁸ Necdet Tosun, "Ahmed Yesevî'nin Yeni Bulunmuş İki Farsça Risâlesi", I. Uluslararası Hoca Ahmet Yesevi Sempozyumu, Ankara, 2016, s.553-565.

²⁹⁹ Necdet Tosun, "Yeseviliğin İlk Dönemine Aid Bir Risale: Mir'atü'l-kulub", *İLAM Araştırma Dergisi*, S 2, 1997, s.47-49.

Günümüze ulaşan ve Hoca Ahmed Yesevî ile halifelerine nispet edilen eserlerin kısmen ya da tamamen onlara ait olmadığı yukarıdaki bilgilerden anlaşılmaktadır. Ahmed Yesevî'nin ilk dönem kaynaklarında farklı bir portreyle karşımıza çıkması sonraki dönemde yazılan eserlere de yansımıştır.

Diğer kaynaklara bakılacak olursa, Yesevî şeyhlerinden İsmail Ata'nın oğlu olan Hoca İshak tarafından XIV. yüzyılın ortalarında yazılan *Hadikatü'l-Arifîn*, ilk dönem Yesevî şeyhlerinin tasavvufi düşüncelerini aktarması bakımından önemlidir.³⁰⁰ Yesevî menkıbelerini yazıya geçiren en eski kaynaklardan biri olan ve yazarının vefat tarihi nedeniyle (1311) XIII. yüzyıl ya da XIV. yüzyılın başlarında kaleme alınmış olması gereken *Sıġnakî Risalesi* olarak bilinen başka bir eserde, Ahmed Yesevî'nin hayat hikâyesi ve menkıbeleri yer alır.³⁰¹ Eserin yazarı Hüsameddin Hüseyin b. Ali Sıġnaki'nin Ahmed Yesevî'nin 1145 yılında doğan Şihabeddin Sühreverdi'den icazet aldığını belirtilmesi eserin eleştiriye açık yönü olarak değerlendirilmiştir. Ahmed Yesevî'nin kabul edilen ölüm tarihine göre Sühreverdi o sırada 23 yaşındadır.³⁰² Ancak son dönemde yapılan çalışmalarda Ahmed Yesevî'nin XII-XIII. yüzyılda yaşamış olabileceğinin belirtilmesi bu tutarsızlığı ortadan kaldırılabılır.

Nakşibendi şeyhi Ali b. Hüseyin tarafından yazılan ve Ahmed Yesevî'yi Türk velilerinin kolbaşı olarak tanıtan *Reşahât-ı Aynlü'l-Hayât* isimli eser, onun ve halifelerinin hakkında bilgi veren ve modern araştırmaların yararlandığı eserlerin başında gelir. Diğer önemli eser olan Hazinî'nin *Cevahiru'l-Ebrar min Emvâci'l-Bihâr* isimli eseri Ahmed Yesevî'nin hayatı ile tarikatının adab ve erkân-ı hakkında geniş bilgi vermesi açısından önemlidir. Sultan III. Murad'a sunulmak üzere kaleme alınan bu eser Yesevîlik araştırmalarının başlıca kaynağı olmuştur.³⁰³

Eserini Ahmed Yesevî'nin manevi işaretleriyle bir rüyadan sonra yazan Muhammed Alim Sıddikî Alevî *Lemehât min Nefehâtil-Kuds* adlı eserinde başta Ahmed Yesevî olmak üzere, Yesevî şeyhlerinin menkıbelerini anlatır.³⁰⁴ Muhammed Şerif Buhari'nin *Huccetuz-Zakirin* isimli eseri Ahmet Yesevî hakkında bilgi veren başka bir kaynaktır. Gelibolulu Mustafa Ali Kühü'l Ahbar'da Anadolu'daki

³⁰⁰ Necdet Tosun, "XIV. Yüzyılda Yazılmış Çaġatayca Bir Yesevi Eseri: Hoca İshak b. İsmail Ata'nın Hadikatü'l-arifîn'i", *Uluslararası Hoca Ahmed Yesevi Sempozyumu Bildirileri*, İstanbul, 2010, s.70-76.

³⁰¹ Necdet Tosun, "Ahmed Yesevi'nin Menakıbı", *İLAM Araştırma Dergisi*, S 2, 1997, s.74.

³⁰² Necdet Tosun, "Yeseviliğin İlk Dönemine Aid Bir Risale: Mir'atü'l-kulub", *İLAM Araştırma Dergisi*, c III, S 1, 1998, s.42.

³⁰³ Hayati Bice, *Pîr-i Türkistan Hoca Ahmed Yesevî*, Ankara, 2016, s.24.

³⁰⁴ Necdet Tosun, *a.g.m.*, s.43.

Yesevîlere dair bilgiler verir. Bir başka kaynak ise kendisinin Ahmed Yesevî soyundan olduğunu söyleyen Evliya Çelebi'nin *Seyahatnamesi*'dir. Çelebi, Yesevî dervişleri ve türbeleri hakkında bilgi vermiş, Yesevîlere ait menkıbeleri kayda almıştır. Molla Câmî'nin *Nefahahât*'inde bazı Yesevî dervişlerinin hayat hikâyeleri yer alır. Yazarı bilinmeyen *Nesebnâme* isimli eserde Ahmed Yesevî ve halifelerinin menkıbevi hayatları ele alınır.

Ahmed Yesevî ile ilgili bilgi veren Bektaşî kaynakları arasında Hacı Bektaş-ı Veli'ye ait olduğu tartışmalı olan *Makâlât*, *Vilayetnâme-yi Hacı Bektaş-ı Veli* ve *Vilayetnâme-i Hacım Sultan* zikredilebilir.

Ahmed Yesevî, doğum tarihi kesin olarak bilinmemekle birlikte, XI. yüzyılın ikinci yarısında, Batı Türkistan'da yer alan Sayram kasabasında dünyaya geldi. Babası bu bölgenin tanınan alimlerinden Şeyh İbrahim, annesi Şeyh İbrahim'in halifelerinden biri olan Musa Şeyh'in kızı Ayşe Hatun³⁰⁵ ya da bölgede bilinen ismiyle Kara Saç Ana'dır.³⁰⁶ Babasının Sayran'ın saygın kişilerinden biri olduğu düşünülmektedir.³⁰⁷ Ahmet Yesevî çocukluk döneminde önce annesini, daha sonra babasını kaybetti. Muhtemelen yedi yaşında kendisini kaybedene kadar ilk eğitimini babasından ve Şehabeddin İsficabî'den aldı. Daha sonra koruması altına girdiği ablası Gevher Şahnaz'la birlikte Yesi'ye göç etti. Burada Arslan Baba isimli şeyhten manevi eğitim aldı. Menkıbeye göre oniki yaşına geldiğinde hali kemale ermişti.³⁰⁸

Ahmed Yesevî eğitimine Türk şeyhi olan Arslan Baba ile devam etti.³⁰⁹ Divanında yer alan "Yetti yaşda Arslan Bâbğa kıldım selâm" dizesi, onun Arslan Baba'ya yedi yaşında rastladığını göstermektedir.³¹⁰ Menkıbeye göre ashabın büyüklerinden biri olan Arslan Baba dört yüz veya yedi yüz yıl yaşamıştır. Sahâbîler acıkınca Hz. Peygamber'in duasına karşılık olarak Cibrîl cennetten bir tabak hurma getirir. Hurmalardan biri yere düşünce Cibrîl o hurmanın ileride doğacak Ahmed Yesevî'nin kısmeti olduğunu söyler. Hz. Muhammed ashabına, "Bu hurmayı Yesevî'ye kim ulaştıracak?" diye sorar. Arslan Baba öne atılınca Peygamber hurmayı onun ağzına koyar. Arslan Baba yüzlerce yıl sonra Türkistan'da yedi yaşındaki Ahmed Yesevî'yi bularak emaneti ona teslim eder. Bazı rivayetlere göre Hz. Peygamber'in

³⁰⁵ Yusuf Ekinci, *Hoca Ahmet Yesevi*, Ocak Yayınları, Ankara, 1995, s.15.

³⁰⁶ Hayati Bice, *a.g.e.*, s.55.

³⁰⁷ Irene Melikoff, *a.g.e.*, s.158.

³⁰⁸ Hayati Bice, *a.g.e.*, s.62.

³⁰⁹ J. S. Trimmingham, *The Sufi Orders in Islam*, Oxford, 1971, s. 54.

³¹⁰ Hoca Ahmed Yesevi, *Divan-ı Hikmet*, haz. Hayati Bice, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, s.65.

verdiği bir hırkayı da ona giydirir. Ayrıca Yesevî'ye “binbir zikir” telkin eder ve biraz sonra öleceğini bildirerek cenaze namazını kıldırmasını emreder. Hûriler Yesevî'ye yardımcı olmak için gelip Arslan Baba'ya ipekten kefen biçerler ve onu cennete götürürler.³¹¹

Fuad Köprülü'ye göre Arslan Baba Ahmed Yesevî'nin babası Şeyh İbrâhim'in kardeşidir. Kaynaklar Ahmed Yesevî'nin başhalifesi Mansûr Ata'nın Arslan Baba'nın oğlu olduğu konusunda hemfikirdir.³¹² Ocak, Arslan Baba'nın özellikle Baba unvanına bakarak Melâmet-i Kalenderî şeyhlerinden biri olduğunu belirtir. Ona göre hikmetlerde Yusuf Hemedanî'nin adına pek rastlanmamasına rağmen, Arslan Baba'nın adının büyük bir saygıyla sık sık anılması onun Ahmed-i Yesevî üstündeki etkisinin büyüklüğünü gösterir.³¹³

Ahmed Yesevî Arslan Baba'nın vefatından sonra zâhirî ve batınî ilimlerde ilerlemek için Buhara'ya gitti. Bu dönemde Karahanlılar'ın hakimiyeti altında bulunan şehir, Samanoğulları dönemindeki siyasi önemini yitirse de Maverâünnehir'in İslam ilmi açısından en büyük merkezi olmaya devam ediyordu.³¹⁴ Buhara'nın en tanınmış müşidi ve rivayetlere göre dokuz bin şaman ve diğer dinlere mensup insanların Müslüman olmasına vesile olan Şeyh Yusuf Hamedani'ye intisab etti. Bu sırada muhtemelen 27 yaşındaydı.³¹⁵ Divanında “Men yigirmeyetti yaşda pîrni taptım” kaydında geçen pîr Yusuf Hamedanî olmalıdır. Ahmed Yesevî “Pirsiz yörüp derd ü hâlet peydâ kıldım” diyerek, Hamedanî'ye rastlayana kadar çok sıkıntı çektiğini belirtir.³¹⁶

Ahmed Yesevî'nin tasavvufî anlayışını ortaya koymak için onun üzerinde önemli etkiler bıraktığı öne sürülen Yusuf el-Hamedani'yi tanımak yararlı olacaktır. Ebû Ya'kûb Yûsuf b. Eyyûb el-Hemedânî Bağdat'ta, Bağdat Nizâmiye Medresesi'nin müderrisi Ebû İshak eş-Şîrâzî başta olmak üzere Ebû Ca'fer Müslime, Abdüssamed b. Me'mûn, İbnü'l-Mühtedî-Billâh, Hatîb el-Bağdâdî, İbn Hezârmerd ve Ebü'l-Hüseyin Ahmed b. Muhammed İbnü'n-Nakkûr gibi âlimlerden ders aldı. Daha sonra İsfahan'da Hamd b. Velkîz'den, Buhara'da Ebü'l-Hattâb Muhammed b. İbrâhim et-Taberî'den ve Semerkant'ta Ahmed b. Muhammed b. Fazl el-Fârsî'nin öğrencisi oldu. Ancak fıkıh

³¹¹ Hamid Algar, “Arslan Baba”, *DİA*, Cilt 3, 1991, s.400.

³¹² Mehmet Fuad Köprülü, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, Alfa Yayınları, İstanbul, 2014, s.120.

³¹³ Ahmet Yaşar Ocak, *Türk Sufiliğine Bakışlar*, İletişim Yayınları, 1996, İstanbul, s.56.

³¹⁴ Mehmet Fuad Köprülü, *a.g.e.*, s.123.

³¹⁵ Hayati Bice, *a.g.e.*, s.83.

³¹⁶ Hoca Ahmed Yesevî, *Divan-ı Hikmet*, haz. Hayati Bice, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, s.73.

tartışmalarından sıkılması tasavvuf yolunu tercih etmesine neden oldu. Bu yolda Abdullah-ı Cüveynî ve Hasan-ı Simnânî'den faydalandı. Merv şehrinde açtığı tekke “Horasan kâbesi” olarak isimlendirilecek kadar önemliydi. Ancak o tekkenin yanı sıra seyahatleriyle de faaliyetlerini sürdürdü. 1112 yılında Nizamiye Medresesi'nde vaazlar verdi. Son yıllarını Merv ve Herat'ta geçirdikten sonra 1140 yılında öldü. Onun müridleri arasında Senâî, Radyüddin Ali Lala'nın babası Şeyh Saîd Lala ve Ebû Sâlih Abdullah et-Tabakî er-Rûmî bulunuyordu. Hâce Abdullah-ı Berakî, Hasan-ı Endakî, Ahmed Yesevî ve Abdülhâlik-ı Gucdüvânî en meşhur halifeleridir.³¹⁷

Dini kurallara sıkı sıkıya bağlı olan Hamedanî, inancı çerçevesinde ölçülü bir tasavvuf anlayışını benimser. Bu anlamda Hallâc'a yönelik “Eğer mârifeti hakkıyla bilseydi ‘enelhak’ yerine ‘ene’t-türâb’ derdi” eleştirisini yöneltirken şathiyyata bakışını, genel olarak itidalli anlayışını ortaya koyuyordu.³¹⁸ Sultan Sencer'in Yûsuf el-Hemedânî'nin tekkesine dervişlerin ihtiyaçlarının karşılanması için 50.000 dinar göndermesi, Bâtınîlik ile mücadele çerçevesinde diğer Sünnî âlim ve mutasavvıflar gibi onun da devlet tarafından desteklendiğini göstermektedir.³¹⁹ Rivayete göre Hemedani'ye “zaman geçer ve bu taife perdenin arkasına çekilip gizlenirse, selamette kalabilmek için biz ne yapalım” diye sorulmuş, O ise “her gün onların sözlerinden sekiz sayfa okuyunuz”, şeklinde cevap vermiştir. Feridüddin Attar *Tezkiretü'l Evliya*'yı kaleme alma nedenleri arasında onun bu görüşünün de etkili olduğunu zikreder.³²⁰ Yusuf Hemedani Türkçe bilmemekle birlikte Türk tasavvufunun hocası olmuş ve Maveraünnehir Türkleri ile Harezmi Türklerinin İslam'a geçişlerinde büyük etkinliği olmuştur.³²¹ Onun müridi olduğuna göre Ahmed Yesevî'nin Fars dilini ve muhtemelen Sogdca gibi Maveraünnehir'de konuşulan diğer İran dillerini de bildiği, hatta dinin yayılma dili olarak Arapça'yı da öğrenmiş olma ihtimali öne sürülür.³²²

Ahmed Yesevî'nin şahsiyetinin gelişmesinde Hemedanî'nin önemli bir rolü oldu. Şeyhi öldükten sonra, onun üçüncü halifesi olarak bir süre Buhara'da yaşamaya devam ederek halkın irşadıyla ilgilendi. İlk iki halife olan Hoca Abdullah Berkî ve Hoca Hasan Endakî'nin ölümünden sonra tekkenin başına geçti. Muhtemelen çok

³¹⁷ Necdet Tosun, “Yûsuf El-Hemedânî”, *DİA*, Cilt 44, 2013, s.12-13.

³¹⁸ Necdet Tosun, *a.g.m.*, s.12-13.

³¹⁹ Hâce Yûsuf-i Hemedânî, *Hayat Nedir (Rutbetü'l-hayât)*, çev. Necdet Tosun, İnsan Yayınları, İstanbul, 2000, s.40.

³²⁰ Feridüddin Attar, *Tezkiretü'l Evliya*, haz. Süleyman Uludağ, İlim ve Kültür Yayınları, Bursa, 1984, s.48.

³²¹ Irene Melikoff, *Hacı Bektaş Efsanden Gerçeğe*, çev. Turan Alptekin, Cumhuriyet Kitapları, İstanbul, 2010, s.38.

³²² Irene Melikoff, *a.g.e.*, s.111.

geçmeden müridlerini Hoca Abdul-Hâlık Gucdavânî'ye emanet ettikten sonra Yesi'ye döndü. Vefatına kadar burada irşad faaliyetlerini sürdürdü.³²³

Ahmed Yesevî'nin Yesi'ye döndüğü dönemde, İslam Asyası'nın her tarafında tekkeler yükseliyordu. Yesevî, etrafında İslamiyete yeni dahil olan Türkleri toplamıştı. Bu nedenle onlara İslam'ı sade bir dille anlatmaya gayret etti. Altmış üç yaşına girdikten sonra tekkesinin avlusuna bir çilehane yaptırdı, ömrünün geri kalanını burad ibadet ve riyâzetle meşgul olarak geçirdi. Çilehanede ne kadar kaldığı belli değildir, fakat ölünceye kadar buradan çıkmadığı ve hücrede vefat ettiği belirtilir.³²⁴ Geç dönemlere ait bazı kaynaklarda Ahmed Yesevî'nin ölüm tarihi 1166-67 yılı olarak belirtilse de bazı araştırmacılar daha geç bir tarihte öldüğünü savunurlar.³²⁵ Ahmed Yesevî'nin türbesi hükümdarlar için hac yeri olurken, özellikle Orta Asya ve Volga Türkleri için hürmetlerini arz ettikleri bir yapı olarak kaldı.³²⁶

Rivayete göre Ahmed Yesevî'nin İbrâhim adında bir oğlu olmuşsa da kendisi hayatta iken vefat etmiştir. Ayrıca Gevher Şehnaz ya da Gevher Hoşnaz adında kızı dünyaya gelmiş, soyu bu kızın vasıtasıyla devam etmiştir. Türkistan, Mâverâünnehir ve diğer Orta Asya bölgelerinde olduğu gibi Anadolu'da da kendilerini Ahmed Yesevî'nin neslinden sayan pek çok meşhur şahsiyet çıkmıştır. Bunlar arasında Semerkantlı Şeyh Zekeriyâ, Üsküplü Şâir Atâ ve Evliya Çelebi zikredilebilir.³²⁷

Başka bir rivayete göre, Ahmed Yesevî'nin on iki bini kendi yaşadığı muhitte, doksan dokuz bini de uzak ülkelerde bulunan müridleri ve geleneğe uygun olarak hayatta iken tayin ettiği pek çok halifesi bulunmaktaydı. Rakamlar abartılı görünse de yaşadığı dönemde eriştiği şöhreti göstermesi bakımından önemlidir. İlk halifesi Arslan Baba'nın oğlu Mansûr Atâ idi. Mansûr Atâ 1197 yılında vefat edince yerine oğlu Abdülmelik Atâ, Abdülmelik Atâ'nın vefatından sonra yerine oğlu Tâc Hâce, daha sonra da onun oğlu Zengî Atâ irşad mevkiine geçtiler. İkinci halifesi hakkında pek fazla malumat bulunmayan Hârizmli Saîd Atâ, üçüncü halifesi, Yesevî tarzındaki hikmetleri ve menkıbeleri ile Türkler arasında büyük bir şöhret ve nüfuz kazanan

³²³ Mehmet Fuad Köprülü, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, Alfa Yayınları, İstanbul, 2014, s. 133.

³²⁴ Mehmet Fuad Köprülü, *a.g.e.*, s.137.

³²⁵ Örneğin Karamustafa XIII. yüzyılın ilk çeyreğinde öldüğünü söyler. Ahmet T. Karamustafa, "Yesevîlik, Melametîlik, Kalenderîlik, Vefâîlik ve Anadolu Tasavvufunun Kökenleri Sorunu", Necdet Tosun (Ed.), *Hoca Ahmed Yesevi Seçme Makaleler*, Ankara, 2017, s.133. Ayrıca bu konuda hazırlanan bir tez için bkz: Hicret Kiraz Toprak, *Ahmed Yesevî, Yesevîlik ve XIII. Yüzyıl Anadolu'sundaki Yeri*, Yüksek Lisans Tezi, Hacettepe Üniversitesi, Ankara, 2008.

³²⁶ F. İz "Ahmad Yasawi", *The Encyclopaedia Of Islam*, Volume I, Leiden, 1986, s.298-299.

³²⁷ Mehmet Fuad Köprülü, *a.g.e.*, s.139-141.

Süleyman Hakîm Atâ'dır. Hakîm Atâ Hârizm'de yerleşip irşada başladı, 1186 yılında vefat edince Akkurgan'a defnedildi. Hakîm Atâ'nın en meşhur müridi Zengî Atâ idi. Zengî Atâ'nın başlıca müridleri ise Uzun Hasan Atâ, Seyyid Atâ, Sadr Atâ ve Bedr Atâ'dır. Yesevîye silsilesi bilhassa Seyyid Atâ ile Sadr Atâ'dan gelmektedir.³²⁸

Ahmed Yesevî, İslamiyet'in Türkler arasında yayılmaya başladığı dönemde, ilk Türk tasavvufî akımının ortaya çıkmasını sağlayarak, sadece kendi dönemini değil, kendinden sonraki asırları da etkiledi. Yesevîlik Ahmed Yesevî ve halifeleri Hâkim Ata (Süleyman Bakırgani), Mansur, Said Ata vb. önemli şahsiyetler aracılığıyla gelişerek bütün Türkistan'a yayıldı. Maverâünnehir ve Harezm sahalarında kuvvetlendi, Moğol istilası döneminde Horasan ve Azerbaycan'a geldi ve İran'a girdi. Moğol istilasıyla beraber, bütün bu sayılan mintakalardan yola çıkan göç dalgalarıyla da nihayet Anadolu'ya nüfuz etti. Moğol istilasından kaçarak Harizm, Horasan ve Azerbaycan yoluyla Anadolu'ya gelen insanlar arasında Yesevî tarikatına mensup olanlar vardı. Onlar Yesevî menkıbelerini Anadolu'da yayarak halk arasında yaşattılar. Ancak bunların yazıya geçirilmesi XV. yüzyıla değin mümkün olmadı.³²⁹

Yesevîlik Anadolu'ya, XIII. yüzyıl başlarında Karahıtaylar'la Harezmşahlar arasındaki mücadelelerin yol açtığı, hemen peşinden de Moğol istilasının sebebiyet verdiği göçlerle girdi. Göçmen Yesevî şeyh ve dervişleri, bu yeni vatanlarında zaviyelerini kurarak tarikatlarını yaymaya çalıştılar. Eski kam-ozanlara büyük benzerlik gösteren bu insanlar, bu vesileyle, Orta Asya'dan getirdikleri, Ahmed Yesevî ile ilgili bütün sözlü geleneklerini, bugünkü Kırşehir, Yozgat, Sivas, Amasya ve Tokat mintakalarındaki zaviyelerinde yeni müridlerine aktardılar. İşte Bektaşîlik Tarikatı, özellikle Kırşehir ve havalisinde faaliyet gösteren ve bir Yesevî şeyhi olan Hacı Bektaş-ı Veli tarafından temsil edilen bu geleneklerden doğdu. Yesevîlik Maverâünnehir'de nasıl Nakşibendiliği doğurduysa, Anadolu'da da Bektaşîliği doğurdu. M. Fuad Köprülü'nün Yesevîliğin Anadolu'ya girişiyle ilgili tezi A. Yaşar Ocak tarafından kabul edilir. Ancak Ocak Yesevîliğin Bektaşîlik içerisinde değil de Haydarîlik içerisinde eridiğini öne sürer. Bunu da bir Haydarî dervişi olduğunu ileri sürdüğü Hacı Bektaş-ı Veli üzerinden açıklar. Buna göre Hacı Bektaş-ı Veli'nin Yesevîlik, Vefâilik ve Haydarîlikle bağlantısı vardır.³³⁰ Ocak'a göre Velayetnâme-i

³²⁸ Kemal Eraslan, "Ahmed Yesevî", *DİA*, Cilt 2, 1989, s.159-161.

³²⁹ Mehmet Fuad Köprülü, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, Alfa Yayınları, İstanbul, 2014, s.116.

³³⁰ Ahmet Yaşar Ocak, *Türk Sufiliğine Bakışlar*, İletişim Yayınları, 1996, İstanbul, s.62.

Hacı Bektaş-1 Veli'nin Haydarîliğe dair bugünkü bilgilerimiz ışığında tahlili, meseleyi ortaya koyar. Bu tahlil, Velayetnâme'de "saçı sakalı, kaşları kazınmış, aşağı sarkan gür bıyıklı çırpıplak bir abdal" olan Hacı Bektaş-1 Veli'nin bir Haydarî şeyhi olduğunu açıkça gösterir.³³¹

Yesevîlik menkıbelerini ihtiva eden en eski kaynaklardan biri olan Sığnaki Risalesinde Ahmed Yesevî'nin Kalenderîlerle kırk sene seyahat ettiği ve onlar gibi çehar darb vurduğu aktarılıyor Necdet Tosun bunu inanılması güç olarak değerlendirmektedir.³³² Ancak Hanefî bir alim olan Sığnaki'nin neden diğer kaynaklarda mevcut olmayan bir bilgiyi aktararak Yesevî'yi Kalenderîlere benzettiği üzerinde durulması gereken bir problemidir.

Aynı müellife göre Yesevîler tekkelerinde kadın erkek beraber raks ederlerdi. Ansızın Arap bölgelerinden bir cemaat kırk dervişle birlikte gelirler. Ahmed'e: "Kadın erkek zikir ve sema ediyorlar, bu nasıl olur?" diye sorarlar. Ahmed bir ateşi pamuğa sarar, kutuya koyup ağzını kapatır ve onların eline verir. Onlar kendi memleketlerine dönerler. Mısır'ın şehrinde, büyük camide, kalabalık bir insan topluluğu içinde kutuyu açarlar. Ateşin pamuğa zarar vermemiş hatta hiç tesir etmemiş olduğunu görürler. Dediler ki: Hacı Ahmed bize bir işaret verdi yani "bizim sohbetimizde kadın erkek işte böyledir" (beraber olmaları gönüllerine zarar vermez) demek istedi. Arap şeyhleri: "Halife Ahmed bizim pirimizdir" derler.³³³

Köprülü'ye göre Bektaşîliğe önemli etkisi olan Ahmed Yesevî Maverâünnehir şiiilerinin tesiriyle şiiiliğe meylecti ve bunu Bektaşîliğe aktardı. Ancak Ocak, onun bu görüşünü reddeder. Farklı bir Yesevî tablosu çizmeye çalışan Karamustafa Yesevî'de Şiilik ya da Bâtınlık etkisi olmadığı konusunda Ocak'la aynı düşüncededir.³³⁴

Ahmed Yesevî'nin bu taban tabana zıt iki tarikatın nasıl mürşidi olduğu sorunu Irene Melikoff tarafından da ele alınmıştır. Yazara göre Yesevîlik XIV. yüzyıl başlarında Nakşibendiliğe karışarak heterodoks öğelerden arınmıştır.

Köprülü'nün ortaya koyduğu ve Ocak'ın katıldığı görüşe göre Ahmed-i Yesevî klasik anlamda Sünnî değil, heterodoks bir sûfidir. Onun sünnî anlayışına delil olarak gösterilebilecek günümüze ulaşan Divan-ı Hikmet nüshalarının hiçbiri onun zamanına

³³¹ Ahmet Yaşar Ocak, *a.g.e.*, s.62.

³³² Necdet Tosun, "Ahmed Yesevî'nin Menakıbı", *İLAM Araştırma Dergisi*, c2, s2, 1997, s.78-79.

³³³ Necdet Tosun, *a.g.m.*, s.79.

³³⁴ Ahmet T. Karamustafa, "Yesevîlik, Melametîlik, Kalenderîlik, Vefâîlik Ve Anadolu Tasavvufunun Kökenleri Sorunu", Necdet Tosun (Ed.), *Hoca Ahmed Yesevî Seçme Makaleler*, Ankara, 2017, s.135

ait olmayıp, tamamen Nakşibendi geleneklerine göre sonradan düzenlenmiştir.³³⁵ Karamustafa DeWeese'e dayanarak Köprülü'nün "İlk Mutasavvıflar" isimli eserinde çizdiği sünni Yesevî portresinin gerçeğe daha yakın olduğunu savunur. Onun sonradan benimsediği fikri üzre ya da Ocak'ın iddia ettiği gibi Yesevî'nin heterodoks bir Türkmen babası olmadığını belirtir.³³⁶

Kemal Eraslan da mürişidi Şeyh Yûsuf el-Hemedânî gibi Ahmed Yesevî'nin Hanefî bir âlim olduğunu ileri sürer. O iyi bir medrese eğitimi almış, bu eğitimin yanı sıra tasavvufu da öğrenmiştir. Devrinin pek çok âlim ve mutasavvıflarının aksine belli bir kendini belli bir çerçeveye sınırlandırmamış, inancını etrafındaki yerli halka ve göçebe köylülere anlayabilecekleri bir dil ve alıştıkları şekillerle aktarmaya çalışmıştır. İslâm esaslarını Türklere öğreterek bu dini onlara sevdirmeyi, ehl-i sünnet inancını yaymayı hedeflemiştir. Ahmed Yesevî'nin şeriat ile tarikatı kolayca harmanlaması, Yesevîliğin Sünnî Türkler arasında hızla yayılmasının ve sonradan ortaya çıkan tarikatlara tesir etmesinin başlıca sebebi olmuştur.³³⁷ Karamustafa DeWeese'in bulgularına dayanarak Yesevî'nin görüşmüş olabileceği Ebû'n-Necîb Sühreverdî ve yeğeni Şihabeddîn Ömer Sühreverdî gibi diğer Sünnî şeyhlerden farklı herhangi bir özelliğinin bulunmadığını belirtir.³³⁸

Sülûk silsilesi bakımından Nakşibendilik ve Bektaşîliğin Hoca Ahmed Yesevî'ye mensup olduğu görülür. Nakşibendilik'in kurucusu Hoca Bahaüddin Nakşibend, Yesevî şeyhlerinden Kasam Şeyh ve Halil Ata birlikte bulunarak onlardan feyz almıştır.³³⁹ Nakşibend'in manevi eğitimini Yusuf Hemedanî'nin Ahmet Yesevî'den sonraki halifesi olan Abdülhâlık Gucdüvânî'den alması Yesevîliğin Nakşibendilikle benzerliğinin nedenlerinden biridir.³⁴⁰

Karamustafa Yesevî'nin Yûsuf Hemedânî (ö. 535/1140)'nin Abdülhâlık Gucdüvânî'den önceki halifesi olduğu görüşünü reddeder. Ona göre Yesevî'nin şeyhi isim benzerliğinden dolayı karıştırılmıştır. Bilinenin aksine onun şeyhi Yûsuf Hemedânî (ö. 535/1140) değil, DeWeese'in de ileri sürdüğü gibi Hanefî fakih Yûsuf Sekkâkî ya da başka bir şeyh olmalıdır. Yine Yesevî'nin başta ünlü Ebû'n-Necîb Sühreverdî ve yeğeni Şihabeddîn Ömer Sühreverdî olmak üzere zamanının Orta Asya

³³⁵ Ahmet Yaşar Ocak, *a.g.e.*, s.53.

³³⁶ Ahmet T. Karamustafa, *a.g.e.*, s.135.

³³⁷ Kemal Eraslan, "Ahmed Yesevî", *DİA*, Cilt 2, 1989, s.159-161.

³³⁸ Ahmet T. Karamustafa, *a.g.e.*, s.134

³³⁹ Mehmet Fuad Köprülü, *a.g.e.*, s.178-179.

³⁴⁰ Mehmet Fuad Köprülü, *a.g.e.*, s.180.

ve Horasan Sûfî şeyhleriyle yakın bağları olduğu ileri sürülür. Buna göre Ahmed Yesevî memleketi Türkistan'dan Maverünnehr ve Horasan'a belki de Bağdat'a seyahat etmiş, yolda sonradan Yûsuf Hemedânî olarak bilinen bir şahısla, Bağdat'ta da adı geçen Sühreverdîlerle hatta kendinden biraz genç olan Necmeddîn Kübrâ'yla ilgi kurmuş, sonra da memleketine dönerek kendi hangahını inşa etmiştir.³⁴¹

Melikoff, Ahmed Yesevî'nin doğrudan doğruya aralarında yetiştiği ve dillerini konuştuğu göçer bozkır insanına seslendiğini ve inanç ve geleneklerini bildiğinden, yeni inanın ilkelerini onların içinde eritme çabasında olduğundan bahseder.³⁴² Karamustafa Yesevî'nin Köprülü'den itibaren kabul gören Türkleri hikmetler aracılığıyla hidayete erdirme gibi bir hedefinin olmadığını, dahası *Divân-ı Hikmet*'in doğrudan Ahmed Yesevî'nin görüşlerini yansıtamayacağını söyler.³⁴³

Köprülü'yle aynı fikirde olan Ocak'a göre Yesevîlik ve dolayısıyla Ahmed-i Yesevî gelenekleri, Moğol istilasının önünden kaçıp gelen Türk göç kabileleri içinde, Yesevî ve Haydarî dervişleri tarafından Anadolu topraklarına taşındı.³⁴⁴

Karamustafa, Hacı Bektaş'ın dışında –ki onları da Yesevî geleneğini devam ettirmekten ziyade bağımsız yol seçmiş olarak görür - Ahmed Yesevî'nin Anadolu üzerinde bir etkisi olmadığını belirtir. XIII. yüzyılda çok sayıda Yesevî dervişinin Anadolu'ya geldiği iddiasının temelsiz olduğunu ve Hacı Bektaş ile birlikte Ahmed Yesevî'ye doğrudan bağlı birkaç Yesevî dervişinin gelmiş olabileceğini öne sürer. Ama yazara göre bu Yesevîliğin Anadolu'ya taşınması anlamına gelmiyordu.³⁴⁵

Ancak Irene Melikoff'un belirttiği gibi günümüzde dahi Altaylar'dan Anadolu ve Rumeli'ye dek, bütün Türk dünyası tarafından ululanan Ahmed Yesevî'nin Anadolu'daki tasavvufî akımlar üzerinde etkisi olmadığını düşünmek zordur.³⁴⁶

B. Yesevî'nin Anadolu'daki Eli: Hacı Bektaş-ı Veli

Sünnilik dışı bir tarikata adını veren Hacı Bektaş-ı Veli'nin, bu tarikatın kurucusu olmadığı bugün kesin olarak bilinmektedir. Ancak onun gerçekte yaşamış olduğu da ilk Osmanlı Vekayinamelerinde ve menkıbelerde yer alması bakımından bilinmektedir.³⁴⁷ Bektaşîlik tarikatının kuruluşunda onun Anadolu'da Abdal Musa'ya bıraktığı sır, yani manevî mirası etkili oldu. Bu sır efsaneye dönüşerek Bektaşîlik

³⁴¹ Ahmet T. Karamustafa, *a.g.e.*, s.134

³⁴² Irene Melikoff, *a.g.e.*, s.40.

³⁴³ Ahmet T. Karamustafa, *a.g.e.*, s.134.

³⁴⁴ Ahmet Yaşar Ocak, *a.g.e.*, s.67.

³⁴⁵ Ahmet T. Karamustafa, *a.g.e.*, s.140.

³⁴⁶ Irene Melikoff, *a.g.e.*, s.37.

³⁴⁷ Irene Melikoff, *Uyur İdik Uyardılar*, çev. Turan Alptekin, Demos Yayınları, İstanbul, 2015, s.21.

tarikâtını kurdurdu. Gerçekte yaşamış olan Hacı Bektaş ile tarikat kuran efsanevi kimliği birbirinden farklıydı.³⁴⁸ Bu nedenle Aşıkpaşa'nın ifadelerinden de anlaşılabilceği gibi Hacı Bektaş'ın kendisi dahi nüfuzunun bu kadar artacağından habersizdi.³⁴⁹

Hacı Bektaş-ı Veli ile ilgili bilgi veren kaynakların başında Elvan Çelebi'nin *Menâkıbu'l-Kudsiyye*'si ile Eflakî'nin *Menâkıbul Arifin* adlı eseri gelmektedir. *Aşıkpaşazade Tarihi*, *Kunhul Ahbar*, *Hacı Bektaş-ı Veli Vilayetnamesi*, *Evliya Çelebi Seyahatnamesi* diğer önemli kaynaklardır. Kendisine isnad edilen *Makâlât* onu sünni gösterirken diğer kaynaklar bunun dışına çıkararak heterodoks bir derviş resmederler.

Köprülü'nün Yesevîliği Bektaşî geleneği içerisinde ele alma çabaları, Ahmet Yaşar Ocak tarafından yeni bir noktaya taşınmış ve Hacı Bektaş-ı Veli'nin Anadolu'daki Yesevîlik macerası için kilit isim olduğu belirtilmiştir. Ocak'a göre Hacı Bektaş bir Haydarî dervîşi olarak Menteş'le Anadolu'ya geldi. Vefaîliğin temsilcisi Baba İlyas Horasani'ye intisap etti. İsyandan çok sonra Sulucakarahöyük'te kurduğu zaviyede Haydarî dervîşi olarak faaliyet gösterdi. 1240 isyanı Vefaîliği zayıflatırken Haydarîliği güçlendirmişti. Haydarîlik IV. yüzyıldan sonra Bektaşîliği doğurdu.³⁵⁰

Buna karşın Karamustafa, Ahmed Yesevî ile Hacı Bektaş arasında pîr-mürîd ilişkisini ortaya koyabilecek yeterli kanıt olmadığını savunur. Yesevî'yi Hacı Bektaş'ın şeyhi olarak gösteren tek kaynak olan Vilâyetname'de bu ilişki oldukça karmaşık bir biçimde aktarılmış, hatta bazı bölümlerde pîr-mürîd ilişkisi yerine rekabet olduğu izlenimi verilmiştir. Ancak *Vilayetnâme*'nin Ahmed Yesevî'ye gösterdiği ayrıcalıklı saygı onunla Hacı Bektaş arasında bir bağ olduğu düşüncesinin tamamen reddedilmesine imkân tanımaz.³⁵¹

Molla Câmî, Hacı Bektaş'ı velayet ve keramet sahibi ve halkın kendisinden feyz aldığı bir şahıs olarak nitelendirmekle birlikte, XV. yüzyılda ona mensup geçinenlerin ibahat ehli olduğunu belirtir.³⁵²

Aşıkpaşazade tarih belirtmeden Hacı Bektaş'ın kardeşi Menteş ile birlikte Horasan'dan Sivas'a, Babaî İsyanı'nın lideri Baba İlyas'ın yanına geldiklerini belirtir.

³⁴⁸ Irene Melikoff, *Efsaneden Gerçeğe Hacı Bektaş*, Çev. Turan Alptekin, Cumhuriyet Kitapları, İstanbul, 2010, s.94.

³⁴⁹ Aşık Paşazade, *Osmanoğulları'nın Tarihi*, haz. Kemal Yavuz ve M. A. Yekta Saraç, K Kitaplığı, İstanbul, s.298.

³⁵⁰ Ahmet Yaşar Ocak, *a.g.e.*, s.63.

³⁵¹ Ahmet T. Karamustafa, *a.g.e.*, s.137.

³⁵² Molla Câmî, *Nefahât'ül-Üns Min Hadarati'l-Kuds*, s.894.

İki kardeş daha sonra Kırşehir'den Kayseri'ye giderler. Mentеш Kayseri'den Sivas'a geri döner ve orada öldürölür. Hacıbektaş ise Kayseri'den hayatını tamamlayacağı Karayol'a (Sulucakaraöyük) gider. Hacı Bektaş Anadolu'ya gelen dört gruptan biri olan Bacıyan-ı Rum'u tercih ederek, bunlardan Hatun Ana'yı kızı edinir ve ona kerametlerini gösterir. Dahası sırrını, keşif ve kerametlerini ona emanet ederek vefat eder. Aşıkpaşazade'ye göre o meczup bir dervişı, şeyhlik ve müritlikten uzaktı.³⁵³

Makâlât'ta hacla ilgili verilen bilgilerden yola çıkılarak onun hacca gittiği iddia edilse de bu konuda bilgi veren başka kaynak yoktur.³⁵⁴ *Velâyetnâme* ona Hünkar isminde olduğu gibi Hacı adının verilmesini de ayrı bir keramete bağlar.³⁵⁵

Bazı kaynaklar babasının adını Seyyid Muhammed b. İbrahim b. Musa ya da İbrahim b. Musa olarak zikreder. Doğum tarihi hakkında kesin bilgi bulunmaz.³⁵⁶ Miladî 1295 tarihli vakfiyede merhum, 1297 tarihli başka bir vakfiye kaydında ise kendisinden kuddise sırruhu diye bahsedilmesi bu tarihte ya da daha önce ölmüş olduğunu gösterir.³⁵⁷ Bir elyazmasında bulunan kayıтта ise doğum yılı 1209, vefat tarihi ise 1270 olarak gösterilir.³⁵⁸

Elvan Çelebi Hacı Bektaş'ın Baba İlyas'ın halifelerinden biri olduğunu belirtir.³⁵⁹ Eflakî bunu doğrulamakla kalmaz, onun gözde müritlerinden biri olduğunu söyler.³⁶⁰ Eflakî ayrıca Hacı Bektaş'ın marifetle dolu ve aydın bir kalbi olmasına rağmen şeriata uymadığını da belirtir.³⁶¹

Rivayete göre Hacı Bektaş nakibi Şeyh İshak'ı birkaç müritiyle Mevlânâ'ya gönderir ve ona "Ne iştesin, ne istiyorsun, dünyada kopardığın kıyamet nedir?" diye sordurur. Eflakî sorunun sebebini dünyanın bütün büyük ve küçüklerinin Mevlânâ'ya yönelmesi olarak belirtir. Bütün şeyh ve emirler Mevlânâ'nın sözlerinden haz duyuyordu. Bazılar bu durumu kıskanarak onun aleyhine sözler söylüyordu. Onlardan biri olan Hacı Bektaş Mevlânâ'ya "eğer aradığını buldunsa sus, bulamadınsa dünyaya saldıgın bu gürültü nedir? Kendini insanoğullarının beğenileni yaptın. Halkın bu kadar

³⁵³ Aşık Paşazade, *a.g.e.*, s.298.

³⁵⁴ Hünkar Hacı Bektaş-ı Veli, *Makâlât*, haz. Ali Yılmaz vd., Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, s.13.

³⁵⁵ Hacı Bektaş-ı Veli, *Velâyetnâme*, haz. Hamiye Duran, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 2014, s. 82-86.

³⁵⁶ Hünkar Hacı Bektaş-ı Veli, *a.g.e.*, s.13.

³⁵⁷ John Kingsley Birge, *Bektaşilik Tarihi*, Ant Yayınları, İstanbul, 1991, s.45.

³⁵⁸ Hünkar Hacı Bektaş-ı Veli, *a.g.e.*, s.15.

³⁵⁹ Elvan Çelebi, *Menakıbu'l-Kudsiyye fi Menasibi'l-Ünsiyye*, haz. İsmail E. Erünsal ve Ahmet Yaşar Ocak, TTK Yayınları, Ankara, 2014, s.268-270.

³⁶⁰ Ahmed Eflaki, *Ariflerin Menkıbeleri*, çev. Tahsin Yazıcı, Kabalcı Yayınları, İstanbul, 2011, s.320.

³⁶¹ Ahmed Eflaki, *a.g.e.*, s.320.

evini birbirine kattın.” diyordu. Şeyh İshak medreseye ulaştığında Mevlânâ semadadır. Medresenin eşiğini edeple öperek içeri girer. Bu sırada semada olan Mevlânâ

“Eğer dostun yoksa, niçin aramıyorsun?

Eğer yârine ulaştınsa niçin sevinmiyor

İlgisiz oturuyorsun? Bu acayip bir iştir.

Asıl şaşılacak şey de sen bu şaşılacak

Şeyin sevdasında değilsin...” şiirini okumaktadır.

Sözleri duyan Şeyh İshak kendinden geçerek gazeli ve olayın tarihini yazarak Hacı Bektaş’a gider. Bektaş ona aynı gün Mevlânâ’nın kükreyen aslan gibi içeri girdiğini ve ona “Ey kahpenin kardeşi! Bizim heyecanımız neşe ve aşktan geliyor, yanma ve aramaktan değil” diyerek gırtlığını sıkır. Öleceğinden korkan Bektaş yalvarıp yakararak bağışlanma diler. Mevlânâ ansızın kaybolur. Bektaş dervişlerine Mevlânâ’nın yüceliğini kendilerinin tasavvur edemeyeceklerini ve ona itaatten başka yapılacak bir şey olmadığını belirtir. Bunun üzerine hepsi mürit olurlar.³⁶²

Cacaoğlu Nureddin ile ilgili bir rivayet, Mevlânâ’nın Hacı Bektaş’a bakış açısı hakkında fikir sahibi olmamızı sağlar. Buna göre Hacı Bektaş dış görünüşe saygı göstermiyor, şeriata uymuyor ve namaz kılmıyordu. Cacaoğlu Nureddin namaz kılınmasının gerekliliği konusunda ısrar edince, “Git, su getir de aptes alayım ve taharetleneyim” der. Ancak testiye doldurup abdest alması için onun eline döken Nureddin suyun kana dönüştüğünü görür. Nureddin’in hikayesini dinleyen Mevlânâ “Keşke kanı su yapsaydı, çünkü temiz suyu kirletmek o kadar büyük bir hüner değildir.” diyerek onun bu kerametini küçümsediğini gösterir.³⁶³

Eflakî’nin rivayetleri Mevlânâ ve çevresi ile Hacı Bektaş arasında bir rekabet ve dolayısıyla kıskançlık olduğunu ortaya koyuyor. Bu rekabet duygusuyla yazılan rivayetlerin yanısıra, Eflakî’nin Hacı Bektaş için marifetle dolu ve aydın bir kalbi olmasını söylemesi Hacı Bektaş-ı Veli’nin XIV. yüzyıl başlarından itibaren kazandığı ünü göstermesi bakımından önemlidir. Rivayetlerde ayrıca müritlerinin olduğunun belirtilmesi Aşıkpaşazade’nin Hacı Bektaş’ın şeyhlik ve müritlikten uzak, meczup bir derviş olduğu ifadesiyle çelişmektedir. Ayrıca Eflakî’de yer alan iki rivayette de onun şeriata uymadığının ve namaz kılmadığının belirtilmesine karşın *Velayetnâme* Bektaş’ın her zaman kendi dervişleriyle yalnız kaldığını, köy cemaatine karışıp namaz

³⁶² Ahmed Eflaki, *a.g.e.*, s.320-321.

³⁶³ Ahmed Eflaki, *a.g.e.*, s.394.

kılmadığını belirtir. Fakihler cemaati terk ederek yalnız namaz kıldığı için onu kınarlar.³⁶⁴

Eflakî'nin rivayeti Hacı Bektaş'ın heterodoks bir derviş olduğunun kanıtı olarak gösterilebilir. Diğer taraftan bu durum Mevlevîler ile Bektaşîler arasındaki rekabetten kaynaklanabileceği gibi, Elvan Çelebi'nin eserini yazdığı XIV. yüzyıl başlarında Hacı Bektaş-ı Veli'nin yalnızca mitolojik kişiliğinin Sünnilik dışına çıkarılmış olduğunu da gösterebilir.

Kaynaklardan anlaşıldığı kadarıyla Hacı Bektaş Baba İlyas'ın çevresine mensuptu ancak kardeşinin öldürüldüğü ayaklanmada kendisi yer almamıştı. Elvan Çelebi "Hacı Bektaş şol sebebden hiç, göze almadı tac-ı sultanı" diyerek onun ayaklanmada yer almadığına işaret eder.³⁶⁵

Karamustafa Hacı Bektaş'ın Baba İlyas'ın halifesi ve Vefai şeyhi olduğu görüşlerine katılmaz. Ona göre Baba Resûl'den eserinin başka bir yerinde bahsetmeyen, Türkmen çevreleri ve Hacı Bektaş hakkında olumsuz duygular besleyen Eflâkî'nin onun hakkında söylediklerine kolayca inanmak için bir neden yoktur. Üstelik, Baba İlyas'ın soyundan olduklarını ileri süren Aşıkpaşazâde ve Elvan Çelebi, Hacı Bektaş'ın doğrudan Baba İlyas'ın halifesi olduğunu söylemezler. Bu bakımdan Karamustafa, Hacı Bektaş'ı Anadolu'ya Horasan ya da Türkistan'dan sağlam bir Yesevî bağlantısıyla gelip kendine bağımsız bir yol seçerek yerleştiği bölgede derin bir iz bırakmayı başarmış bir sûfi olarak değerlendirmeyi yeterli görür.³⁶⁶

Hacı Bektaş-ı Veli'nin *Velayetnâme*'de babasının adı Seyyid Muhammed (İbrahim-i Sani) annesinin adı ise Hâtem Hatun olarak zikredilir.³⁶⁷ Soyunu yedinci imam Musa Kazım vasıtasıyla Hz. Ali'ye dayandıran şecere verilir.³⁶⁸ Bektâş onun adıdır.³⁶⁹ Dört yaşına geldiğinde ilim öğrenmesi için Ahmed Yesevî'nin halifesi Lokman-ı Parende'nin yanına verilir.³⁷⁰ *Velayetnâme* onun aldığı manevi işaretle Türkistan'a giderek Hoca Ahmed Yesevî'ye intisap ettiğini belirtir.³⁷¹ Yesevî ondan Anadolu'ya gitmesini ister. Orada akli başından gitmiş dervişlerin çok olduğunu belirtir. Bu dervişler sağlam karakterli ve silsileleri Ali'ye dayanıyordu. Ama tarik

³⁶⁴ Hacı Bektâş-ı Veli, *Velâyetnâme*, Haz. Hamiye Duran, Türkiye Diyanet Vakfı, Ankara, 2014, s. 429.

³⁶⁵ Elvan Çelebi, *a.g.e.*, s.268.

³⁶⁶ Ahmet T. Karamustafa, *a.g.e.*, s.138-139.

³⁶⁷ Hacı Bektâş-ı Veli, *a.g.e.*, s. 74.

³⁶⁸ Hacı Bektâş-ı Veli, *a.g.e.*, s. 61.

³⁶⁹ Hacı Bektâş-ı Veli, *a.g.e.*, s. 77.

³⁷⁰ Hacı Bektâş-ı Veli, *a.g.e.*, s. 77-81.

³⁷¹ Hacı Bektâş-ı Veli, *a.g.e.*, s. 121-122.

bilmiyorlardı. Yesevî onu Anadolu erenlerine baş yaptığını söyler. Suluca Karaöyük'ü ona yurt verdiğini belirtir. Hacı Bektaş Yesevî'den izin alarak Anadolu'ya gider.³⁷²

O Anadolu'ya girmeden verdiği selamı Sivri Hisar civarından Seyyid Nureddin'in kızı Fatma Bacı alır.³⁷³ Sulucakarahöyük'e geldiğinde Kadıncık Ana'nın evine yerleşir.³⁷⁴ Mikail Bayram, *Velayetnâme*'de Kadıncık Ana ya da Fatma Bacı adıyla geçen kişiyi Aşıkpaşazade'nin Anadolu'daki gruplar arasında sıraladığı Bacıyan-ı Rum teşkilatının lideri olarak gösterir. Bayram'a göre o ayrıca Evhadüddin Kirmanî'nin kızı ve Âhi Evran'ın eşidir. Fatma Bacı eşinin ölümünden sonra Sulucakarahöyük'e giderek Hacı Bektaş'ın himayesine girer.³⁷⁵ Bayram'ın iddiaları kaynaklarla teyit edilememektedir.

Velayetnâme Bektaş'ı doğrudan bir şeyh olarak göstermez ancak o öğretilerini Kadıncık Ana'ya emanet ederek dünyadan ayrılır. Kadıncık Ana Bektaşîlik düşüncesinde aracı rolüyle karşımıza çıkar. Bu bakımdan Bektaşîlik onun anladığı ve aktardığı şekilde oluşacaktır.

Makâlât adlı eseri tercüme eden Esat Coşan, Türkmenler arasında yaşayan Hacı Bektaş'ın onlardan hürmet görmesi, Hoca Ahmet Yesevî 'ye mensubiyeti gibi zayıf karineler ile, tırnak ve bıyık uzattığına dair tarihi değeri münakaşalı rivayetlere bakılarak az çok şaman hüviyetine sahip bir derbeder Türk dervişi sayılmasının doğruluğunu sorgular. Onun Arap soyundan olma ihtimalini kuvvetli bulurken, bu iki tezden birini kesin olarak destekleyecek başka tarihi belgeler ele geçinceye kadar beklemenin daha uygun olacağını düşünür. Çünkü normalin üstünde meziyetleri ve asaleti bulunmayan bir kişinin etrafında bu kadar büyük bir muhip kitlesi toplanmayacağı ve kısa zamanda o kadar geniş ve devamlı şöhret sağlayamayacağı kanaatinde olduğunu söyleyerek onun heterodoks derviş olduğunu kabul etmenin uygun olmadığını savunur.³⁷⁶

Ancak Ocak bu beklemenin yararı olmayacağını, çünkü çok sayıda Türkçe nüshası olduğu halde, XV. yüzyıldan eski nüshası bulunmayan *Makâlât*'ın iddia edildiğinin aksine orijinal bir Arapça nüshasının olmadığını belirtir. Ona göre Hacı

³⁷² Hacı Bektâş-ı Veli, *a.g.e.*, s. 165.

³⁷³ Hacı Bektâş-ı Veli, *a.g.e.*, s. 174.

³⁷⁴ Hacı Bektâş-ı Veli, *a.g.e.*, s. 242.

³⁷⁵ Mikâil Bayram, *Fatma Bacı ve Bacıyân-ı Rûm*, Çizgi Kitabevi, Konya, 2016, s.23-46.

³⁷⁶ M. Es'ad Coşan, *Makâlât-ı Hacı Bektâş-ı Veli*, Server İletişim, İstanbul, 2013.

Bektaş, XIII. yüzyılda yaşamış bir Vefâî-Haydarî şeyhinden başka biri değildir ve tabiatıyla Kalenderîlik içinde değerlendirilmelidir.³⁷⁷

Irene Melikoff, Makâlât'ın orijinal bir Arapça nüshasının olmadığı konusunda Ocak'ın görüşüne katılır.³⁷⁸ O ayrıca Makâlât'taki çelişkileri de ortaya koyar. Buna göre Makâlât, tarikatten söz eder; fakat Hacı Bektaş tarikat kurmamıştır. Makâlât, haccın farz olduğunu söyler; oysa Hacı Bektaş hiç hacca gitmemiştir: onun Hacı oluşu yalnızca düş yoluyladır. Makâlât, evlenmenin gerekliliğinden söz etmektedir; Hacı Bektaş ise bekar bir dervîştir.³⁷⁹

Buna karşın Ahmet Yaşar Ocak Velâyetnâme'deki “çırçıplak bir abdal” olarak nitelendirilen Hacı Bektaş'ın Kalenderî zümrelerinden birine mensup olduğunu savunur. Bunun nedeni Kalenderîlerin yarı çıplak dolaşmalarıdır. Ayrıca onun yakın çevresindeki Ulu Abdal, Kiçi Abdal, Güvenc Abdal, Kara Abdal gibi isimlerin de aynı nitelikteki Kalenderî şeyhi olduklarını belirtir. Bunlara ek olarak onun Kalenderîler'in yaptığı gibi Seyyid Battal Gazi'yi pir olarak kabul etmesi ve her yıl Kurban Bayramı'nı müritleriyle onun zaviyesinde kutlaması, çihar darb olması ve bunu müridlerine de uygulaması, Ahmet Yaşar Ocak'a göre onun Kalenderî şeyhi olduğunu kesin olarak göstermektedir. Velâyetnâme'de birkaç yerde onun uzun ve gür bıyıklarının olduğunun belirtilmesi Ocak'ın onu Haydarî Kalenderî zümresine dahil etmesine yol açmıştır.³⁸⁰

Aşıkpaşazâde Abdal Musa'nın Hatun Ana'nın muhibbi olduğunu, onun muhtemelen Hacı Bektaş için yaptırdığı tekkede kaldığını belirtir. Orhan Gazi zamanında ise gazalara katılmıştır. Ona göre o zamanlarda şeyhlik ve müridlik fazla yoktu, tarikat silsilesi de bulunmuyordu.³⁸¹

Kadıncık Ana'dan el alan Abdal Musa, ilk Bektaşî cemaatinin kurucusu ve Anadolu'da Hacı Bektaş'ı kutsama edimlerinin yayıcısı olarak kalmamış, aynı zamanda velinin bir yeniden bedenleşmesi gibi de algılanmış olmalıdır. *Abdal Musa Vilâyetnâmesi*'nde geçen bir ifade buna delil olarak gösterilir: “Ol esrar sözlü ve kelecisi tuzlu ve latif gözlü ve güler yüzlü Sultan Hacı Bektaş el-Horasani bir gün hayatında oturur iken mübarek nefesinden nutka gelip eyledi: "Ya erenler! Genceli'de

³⁷⁷ Ahmet Yaşar Ocak, *Osmanlı İmparatorluğunda Marjinal Sufilik: Kalenderiler*, TTK Yayınları, Ankara, 1992, s.211-213.

³⁷⁸ Irene Melikoff, *Efsaneden Gerçeğe Hacı Bektaş*, Çev. Turan Alptekin, Cumhuriyet Kitapları, İstanbul, 2010, s.108.

³⁷⁹ Irene Melikoff, *a.g.e.*, s.113.

³⁸⁰ Ahmet Yaşar Ocak, *a.g.e.*, s.206-207.

³⁸¹ Aşık Paşazade, *a.g.e.*, s.299.

gene ay gibi doğam, Adım Abdal Musa çağırırım, dedi, beni isteyenler anda gelsin bulsun dedi. Hünkar Hacı Bektaş vefat idicek Abdal Musa zuhura geldi.”³⁸²

Ocak’a göre Abdal Musa, Hacı Bektaş-ı Velî kültürünün taşıyıcı ve propagandacısı Kalenderî şeyh ve dervişlerinin bir örneğidir. O, Sulucakaraöyük’teki zaviyeden kendine bağlı Rum Abdalları ile ayrıldıktan sonra önce Bursa havalisine gelmiş, daha sonra Bergama’ya, oradan da Denizli dolaylarına geçmiş ve bütün bu yerlerde zaviyeler açmış, nihayetinde Elmalı yakınlarına yerleşerek ölünceye kadar burada yaşamıştır.³⁸³

Hacı Bektaş-ı Veli bir Yesevî şeyhi olarak Anadolu’da faaliyet göstermiş, ancak belki de yapısından kaynaklanan bir şekilde kendini öne çıkarmadan yaşamını sürdürmüştür. Bu nedenle Aşıkpaşazade onu kendi halinde meczup bir derviş olarak tanımlamıştır. Hacı Bektaş-ı Veli’nin belirli oranda kazandığı ün, Kadıncık Ana ve Abdal Musa’nın onun öğretilerini kendi süzgeçlerinden geçirerek Bektaşîlik tarikatının kuruluşuna giden süreci hazırlamalarını sağlamıştır.

III. EKBERÎLİK

A. İbnü’l-Arabî

Muhyiddîn Muhammed b. Alî b. Muhammed el-Arabî et-Tâî el-Hâtimî’nin tasavvuftaki otoritesini vurgulamak için kendisine sevenleri tarafından “Şeyhü’l-Ekber”, müceddid oluşunu belirtmek için “Muhyiddin” lakapları verilmiştir. Eserlerinde kendi kaydettiği şekliyle İbnü’l-Arabî 1165 yılında Endülüs’ün güneydoğusundaki Mursiye şehrinde dünyaya geldi. Babası, köklü bir aileden gelen Ali b. Muhammed, Abbâsî Halifesi Müstencid-Billâh’ın kumandanı ve bölge valisinin saygı duyduğu bir kişi olmakla birlikte İbn Rüşd’ün yakın arkadaşıydı.³⁸⁴ Onun menkıbelerini kaleme alan İbrahim el-Karî’ye göre ailesi memleketin yüksek tabakasına mensuptu.³⁸⁵ İbnü’l-Arabî’nin bizzat kendisi tarafından verilen bilgilere göre, babasının fıkıh ve hadis ilimleriyle ilgilenen dindar bir adam olması, ensar soyundan gelen Nûr isimli annesinin, Fâtıma bintü’l-Müsennâ adlı bir kadın velînin sohbetlerine katılması, amcası Ebû Muhammed Abdullah b. Muhammed el-Arabî³⁸⁶ ile önce Tlemsen meliki iken, sonra dünyâ zînetlerinden vazgeçerek zâhidlik hayâtına

³⁸² Irene Melikoff, *a.g.e.*, s.152.

³⁸³ Ahmet Yaşar Ocak, *a.g.e.*, s.211.

³⁸⁴ Mahmud Erol Kılıç, *İbnü’l-Arabî*, İsam Yayınları, İstanbul, 2015, s. 15.

³⁸⁵ Ebü’l-Hasen 'Ali b. İbrahim Kârî el-Bağdâdî, *Muhyiddîn İbn Arabî'nin Menkıbeleri*, çev. M. Rami Ayas ve Abdulkadir Şener, İz Yayıncılık, İstanbul, 2010, s.30.

³⁸⁶ Mahmud Erol Kılıç, *a.g.e.*, s.15-16.

girmiş olan Yahyâ ibn'i-Yagân isimli dayısı ve âbidlerin büyüklerinden biri olduğu belirtilen Ebû Müslim Havlânî adındaki diğer dayısı bize İbnü'l-Arabî'nin yetiştiği ortamla ilgili fikir vermektedir.³⁸⁷ İbnü'l-Arabî sekiz yaşına geldiğinde ailesiyle birlikte başkent olan ve kültürel açıdan parlak bir dönem geçiren İşbilyeye gitti. Bu ortamda o inzivaya çekilmeyi seçerek, günlerini halvet ve riyazetle geçirdi.³⁸⁸ Kendisi tasavvuf yoluna yirmi yaşında girmekle beraber, bundan daha önce, on yaşındayken genç bir sûfî ile tanışmış ve ondan oldukça etkilenmiştir.³⁸⁹ İbn Rüşd on beş-on altı yaşlarındayken İbnü'l-Arabî ile görüşerek soru sorar ve aldığı cevap karşısında şaşkınlığa düşer. Ebu Abdullah el-Hayyat ismindeki birinden ilk Kur'an derslerini aldı. İbn Hubeş, İbn At, İbn Bakı ve İbn Vacib'den hadis dersleri aldı. Lahmi, Abdurrahman b. Abdullah es-Süheyli ve Kadı İbn Zerkun'den aldığı derslerle zahiri ilimlerde ilerledikten sonra manevi ilimlerde derinleşmek için halvet ve murakabeyle ağırlık verdi. Kendilerinden faydalandığını söylediği üçyüz kişiyi eserlerinde zikreden İbnü'l-Arabî, ilk müşidinin Ebü'l Abbas el-Uryebî olduğunu belirtir. Yirmi altı yaşında Tunus'a gitti ve iki yıl sonra İşbilye'ye döndü. Pek çok sûfîyle tanıştığı Fas'a birkaç kez gitti. Yakın arkadaşı Abdullah Bedr el-Habeşî bunlardan biriydi. 1200 yılında Doğu'ya gitti. Mekke'de hac vazifesini yerine getirdikten sonra Bicaye'ye gitti. Ertesi yıl tekrar hacca gitti ve Mekke'de ders okumaya devam etti. 1204 yılında Bağdat ve Musul'a gitti. Yanında Sadreddin Konevî'nin babası Mecdüddin İshak da vardı. I. Gıyaseddin Keyhusrev dostu Mecdüddin İshak'ı Konya'ya davet edince İbnü'l-Arabî de onunla gitti. Mecdüddin Keykavus'un hocası olarak Malatya'ya gönderilirken İbnül Arabi Konya'da bir süre kaldıktan sonra tekrar Mekke'ye döndü. Halep ve Sivas seyahatlerinden sonra 1218 yılında Malatya'ya yerleşen İbnü'l-Arabî vasiyeti üzerine bu arada vefat eden arkadaşı Mecdüddin İshak'ın hanımıyla evlendi. Bu onun üçüncü evliliği.³⁹⁰

Bu hanımın, çeşitli rivayetlerde Selçuklu sarayına mensup olduğu nakledilir. Bazı rivayetlerde annesinin hükümdarın kız kardeşi olduğu vurgulanır. Konevî için söylenen "sultan oğlu" ifadesi böyle menkıbelere dayanır. Bazılarında ise sultanın âzatlı câriyesi olduğu söylenir.³⁹¹

³⁸⁷ Nihat Keklik, *Muhyiddin İbn Arabi Hayatı ve Çevresi*, s.57.

³⁸⁸ Mahmud Erol Kılıç, *a.g.e.*, s. 16.

³⁸⁹ Nihat Keklik, *a.g.e.*, s.63-64.

³⁹⁰ Mahmud Erol Kılıç, *a.g.e.*, s. 16-22.

³⁹¹ Ekrem Demirli, "Sadreddin Konevî", *DİA*, Cilt 35, 2008, s. 420-425.

İbnü'l-Arabî 1240 tarihinde Dımaşk'ta vefat etti.³⁹² Yavuz Sultan Selim onun mezarı üzerine türbe, cami ve imaret yaptırmıştır.³⁹³ Bir rivayete göre geride beş yüzden fazla eser bırakmıştır.³⁹⁴

İbnü'l-Arabî'nin menkıbelerini kaleme alan İbrahim el-Kari ona karşı tutumları bakımından insanları üç sınıfa ayırır. Birinci grupta kendisiyle aynı dönemde yaşayan ve onun üstünlüğünü kabul eden kişiler yer alır. Bunlar İmam Fahrüddin er-Razi, İmam İzzüddin b. Abdî's- Selam, Şibabüddin Suhreverdî, Sa'düddin Muhammed b. el-Müeyyed el-Jamevi, Kemalüddin ez- Zemlekani, el- Hafız b. Asakir, İbnü'n-Neccar, İbnü'd Dubeysi, Ebu Yahya Zekeriyya Kazvinî bu isimlerin önde gelenleridir.³⁹⁵ İkinci grup onu anlamadıkları için çekimser kalanlardır. Bunların arasında Ebu'l-Hasen el-Hazrecî, İbn-i Kesir, Abdullah b. Esad el Yafii, İbn-i Cevzî gibi isimler yer alır.³⁹⁶ Üçüncü zümrede zâhire bakıp batına aldırmayan kişilerin yer aldığı belirtilir. Ancak burada herhangi bir isim zikredilmez.³⁹⁷

Nefahât'ül-Üns'de vahdet-i vücûda inananların önderi olarak tanımlanan İbnü'l-Arabî'nin âlimlerin çoğu tarafından eleştirilmesine karşın, fakih ve sûfilerden az kişinin onun büyüklüğünü saydığı belirtilir.³⁹⁸ Ona karşı çıkanların çoğu, sebep olarak Fûsus'ül-Hikem adlı eserinde yazdıklarını göstermişlerdir. Nefahât, böyle yapmalarının onu anlamadıklarından ileri geldiğini savunur.³⁹⁹ Kemalpaşazade onunla ilgili verdiği fetvada İbnül Arabî'nin tam içtihad sahibi kâmil bir şahsiyet olduğunu, onu inkâr edenlerin ve aleyhinde konuşanların sapıklık yolunda olduğunu söyler. Bu konuda ısrarcı olanların cezalandırılması gerektiğini de ileri sürer. Kemalpaşazade onun eserlerinde iki ayrı okuyucu kitlesine hitap ettiğini, bunlardan yalnızca ehl-i batın olanların anlayabileceği kısımların ehl-zahir olanlar tarafından yanlış yorumlandığını ve yazarın bu nedenle suçlandığını, ancak kitaplarının şeriata uygun olduğunu belirtir.⁴⁰⁰

³⁹² Mahmud Erol Kılıç, *a.g.e.*, s.21.

³⁹³ Molla Câmî, *a.g.e.*, s.826.

³⁹⁴ Ebü'l-Hasen 'Ali b. İbrahim Kârî el-Bağdâdî, *a.g.e.*, s.31.

³⁹⁵ Ebü'l-Hasen 'Ali b. İbrahim Kârî el-Bağdâdî, *a.g.e.*, s.33.

³⁹⁶ Ebü'l-Hasen 'Ali b. İbrahim Kârî el-Bağdâdî, *a.g.e.*, s.41.

³⁹⁷ Ebü'l-Hasen 'Ali b. İbrahim Kârî el-Bağdâdî, *a.g.e.*, s.48.

³⁹⁸ Molla Câmî, *a.g.e.*, s.817.

³⁹⁹ Molla Câmî, *a.g.e.*, s.818.

⁴⁰⁰ İbn Arabî, *Nefsî Terbiyesi*, çev. Selahaddin Alpay, Kırkambar Yayınları, İstanbul, 2011, s.11-12.

B. Sadreddin Konevî

Onun en önemli talebesi tam adıyla Sadreddîn Ebu'l-meâlî Muhammed b. İshak b. Muhammed b. Yûsuf b. Ali el-Konevî'dir.⁴⁰¹ *Nefahât*'te Ebu'l-meâlî'nin künyesi olduğu belirtilir.⁴⁰² Vahdet-i vücûd düşüncesinin Muhyiddin İbnü'l-Arabî'den sonraki en önemli temsilcisi ve şarihidir. *Nefahât*'te Sadreddin Konevî okunmadan, İbnü'l-Arabî'nin anlaşılmasının mümkün olmadığı belirtilerek onun rolüne vurgu yapılır.⁴⁰³

Konevî genel kabule göre 1209 yılında Malatya'da dünyâya geldi. Muhtemelen on yaşlarında babası I. Gıyaseddin ve oğulları I. İzzeddin Keykavus ile I. Alaeddin Keykubad'a hocalık yapan ve yine bu sultanların döneminde pek çok kez elçilik vazifesiyle görevlendirilen Mecdüddin İshak vefat etti.⁴⁰⁴ Selçuklu dönemi Anadolu'sunun güçlü simalarından olan babasının âlim, mutasavvıf ve sultanlarla ilişkisi, Konevî'nin de geleceğini önemli ölçüde etkiledi.⁴⁰⁵ *Nefahât*'e göre Konevî'nin babası Mecdüddin İshak vefat edince, İbnü'l-Arabî dul kalan annesi ile evlendi. Konevî bundan sonra onun hizmetinde ve terbiyesinde yetişti.⁴⁰⁶ Ancak bu rivayetin yalnızca menkıbeden ibaret olma ihtimali de vardır.⁴⁰⁷

Konevî bu yıllarda, Şam'a gitti ve 1240 yılındar İbnü'l-Arabî'nin vefatına kadar yanından ayrılmadı. Şeyhiyle birlikte Halep, Şam gibi muhtelif şehirleri dolaşan Konevî Şam'da ders halkası teşkil etti. Şeyhinin vefatından sonra, 1242 yılında Haleb'e, oradan hacc için Hicaz'a geçti. Mısır'da bir süre kaldı. Daha sonra Konya'ya yerleşti ve 1274 yılındaki vefatına kadar orada yaşadı. Konya'daki hayatı sırasında hadîs okutup, vaaz ve irşad meclisleri kurdu.⁴⁰⁸

Konevî, İbnü'l-Arabî'nin vefatına kadar sürecek ilişkilerinin bir şeyh-mürîd ilişkisi gibi başlayıp daha sonra entelektüel bir arkadaşlığa dönüştüğünü, İbnü'l-Arabî'nin sürekli yanında bulunduğunu, özel tasavvufî tecrübelerine ve bilgilerine ortak ve onun vârisi olduğunu ifade eder.⁴⁰⁹

⁴⁰¹ Sadreddîn Konevî, *Kırk Hadîs Şerhi ve Tercümesi*, çev. Kamil Yılmaz, MEBKAM, Konya, 2009, s. 10.

⁴⁰² Molla Câmî, *a.g.e.*, s.828.

⁴⁰³ Molla Câmî, *a.g.e.*, s.829.

⁴⁰⁴ Mikail Bayram, *Sadru'd-din-i Konevî*, Hikmetevi Yayınları, İstanbul, 2012, s.39.

⁴⁰⁵ Ekrem Demirli, *a.g.m.*, s. 420-425.

⁴⁰⁶ Molla Câmî, *a.g.e.*, s.829.

⁴⁰⁷ Sadreddîn Konevî, *a.g.e.*, s. 11.

⁴⁰⁸ Sadreddîn Konevî, *a.g.e.*, s. 11.

⁴⁰⁹ Ekrem Demirli, *a.g.m.*, s. 420-425.

C. Vahdet-i Vücûd Düşüncesi ve Anadolu'ya Etkisi

İbnü'l-Arabî 1206 yılında Kahire'de bir sufi grubunun yanında kaldığı sırada bir gece aniden bedeninden saçılan nurların her tarafı aydınlattığını görür. Bu esnada Allah tarafından kendisine gönderilen bir elçi olduğunu söyleyen güzel yüzlü biri gelir. Kendisini dikkatle dinlemesini isteyerek şunları söyler:” Şunu iyi bil ki hayır vücutta, şer ise ademdedir. Allah, vücuduna aykırı bir vâhit kıldığı insanı lütfu ile yarattı. İnsan önce O'nun isim ve sıfatlarıyla ahlaklandı. Sonra zatını görüp bunlardan fani oldu. Kendisiyle kendisini gördü. Böylece sayı aslına döndü. Şu halde o var ama sen yoksun.”⁴¹⁰ Son cümle İbnü'l-Arabî'nin bütün dikkatini hakiki vücutta toplayarak, ondan gayrısını görmemesine neden oldu. Ona göre vücud ancak mutlak vücud için kullanılabilir. İzafi olan bu yapısından ötürü bunu kullanmaktan menedilmiştir, ancak mutlak vücudun vücut ismini ona ödünç vermesi halinde kullanılabilir. Vücut birdir, mevcudat ise onun tecellilerinden ibarettir. Vahdet-i vücûd terimi İbnü'l-Arabî tarafından kullanılmamıştır. O görüntüdeki çeşitlilik ve çokluğa rağmen, hakikatte birlik ve bir varlık olduğunu keşfedip, tasdik eden kişiye muvahhid demiştir. Vahdet-i vücûd tabiri terim anlamıyla ilk kez Sadreddin Konevî tarafından kullanılmıştır. Ancak o bu kavramın yerine başka kavramlar da kullanmıştır. Bazı araştırmacılar onun görüşlerinin “Vücutta yalnız Hak vardır” esasına dayandığını ve monizm ya da panteizmle ilgisinin olmadığını savunurlar.⁴¹¹

Pek çok şeyhten eğitim alan İbnü'l-Arabî herhangi bir şeyhe intisap edip sülukunu tamamlamadığı için genellikle tarikat ehli ya da kurucusu olarak görülmez. Onun tasavvufta ilerlemesini ve eserler kaleme almasını sağlayan şey manevi istidadıdır. Birçok kez Hz. Muhammed ile görüşüğünü ve tarikatı ondan devraldığını söyleyen İbnü'l-Arabî'nin, başta Sadreddin Konevî olmak üzere, müridleri onunla ruhani irtibat kurduklarını belirtirler. Bu onlar üzerindeki Üveysi etkisini gösterir. Kendisinin bir silsileye sahip olmaması ve ardından gelenlerin de bu konudaki belirsiz durumları Ekberîlik isminde bir tarikatın varlığı konusunda şüphe uyandırmıştır. Buna karşın Şâzeliyye, Senûsiyye, Nakşibendiyye, Ni‘metullâhiyye, Yâfiyye ve bazı Kadiriyye kolları kendi silsilelerinde İbnü'l-Arabî'ye yer verirken, bazı Osmanlı sûfîleri kendilerinin Ekberî silsilesine dâhil olduklarını söylerler. Bunlar İbnü'l-Arabî'nin tesirinde kalanların tek taraflı girişimleri olarak görünmektedir. İsmail

⁴¹⁰ Mahmud Erol Kılıç, *a.g.e.*, s.115.

⁴¹¹ Mahmud Erol Kılıç, *a.g.e.*, s.115-119.

Hakkı Bursevî İbnü'l-Arabî'nin yolunun bütün tarikatları kuşattığını ve onun yolundan gitmeyen, ilminden yararlanmayan tek bir Allah yolcusunun olmadığını belirterek, Ekberiliğin tarikatlar üstü bir ekol oluşunu ve ortaya çıkan tüm tarikatlar üzerinde etkili olduğunu ifade eder. Vahdet-i vücûd, merâtibü'l-vücûd, hakikat-i Muhammediye, velâyet, tecellî-i zât, tecellî-i sıfât ve tecellî-i ef'âl, müşâhede, dâiretü'l-vücûd, seyr gibi hususlarda İbnü'l-Arabî'nin düşüncelerini benimseyen kişilerin onun yolunda oldukları kabul edilir. Bu nedenle Ekberîlik tarikat yerine mektep olarak isimlendirilmiştir. Melâmet ve fütüvvet gibi Ekberîlik de bir irfan yoludur. Sadreddin Konevî, Müeyyidüddin Cendî, Affüddin et-Tilimsânî, Abdürrezzâk el-Kâşânî, Saîdüddin el-Ferganî, Fahreddîn-i Irâkî, Dâvûd-i Kayserî gibi isimlerle başlayan bu mektep Osmanlı muhitinde Molla Fenârî, Niyâzî-i Mısırî, Ömer Gürânî, Bedreddin Simâvî, Selâhaddin Uşşâkî, İsmâil Hakkı Bursevî, Muhammed Nûr el-Arabî gibi kişilerce sürdürülmüştür.⁴¹²

Konevî'nin İbnü'l-Arabî ve Mecdüddin İshak'ın da arkadaşı olan Evhadüddîn-i Kirmânî ile yakın bir ilişkisi vardı. Menkıbelerde İbnü'l-Arabî'nin Konevî'yi Kirmânî'ye emanet ettiği ve birlikte hacca gittikleri aktarılır. Konevî'nin, Kirmânî'den aldığı bir seccadenin “teberrüken” mezarına konulmasını vasiyet etmesi ona olan bağlılığına delil olarak gösterilir. Bir menkıbede Konevî'nin, “İki âlimden yararlandım, biri Evhadüddin, diğeri İbnü'l-Arabî'dir” dediği aktarılır. Ancak tüm bu bilgilere karşın Konevî'nin hayatındaki en önemli ismin İbnü'l-Arabî olduğu açık bir şekilde bilinmektedir. Konevî kitaplarında en çok ondan söz etmiş ve genellikle “şeyh” veya “imam” diyerek bağlılığını dile getirmiştir. Ölümünün ardından dahi İbnü'l-Arabî ile “vâkıa”larda görüştüğünü, yani ilişkisinin devam ettiğini söylemiştir.⁴¹³

Evhadüddin Kirmanî, Sadreddin Konevî ile Muhyiddin İbnü'l-Arabî arasındaki dargınlığı ortadan kaldırmak için Konevî'nin isteğiyle aracı olur ve onları barıştırmayı başarır. Mısır'ın ileri gelenlerinin araya girmesi yetmemişti, ancak Evhadüddin'in bunu başarması İbnü'l-Arabî ile olan yakınlığına ve birbirlerine verdikleri değere bağlanabilir.⁴¹⁴

“Her tarafta da olursan, maksat sensin. O, sensin. Bu yüzden sen “ben” deme, “sen” de. “O”luk ve “sen”lik, şaşılıktan ileri gelir. Göz düzelince görürsün ki sen

⁴¹² Mahmud Erol Kılıç, *a.g.e.*, s.145-150.

⁴¹³ Ekrem Demirli, *a.g.m.*, s. 420-425.

⁴¹⁴ Mikail Bayram, *a.g.e.*, s.167.

O'sun, O da sen.” Diyen Kirmanî'nin şiirlerinde vahdet-i vücûd düşüncesi açıkça ortaya konur.⁴¹⁵

Rivayete göre Tebriz'den Konya'ya gelen zengin bir tacir, şehrin şeyh ve bilginlerini ziyaret etmek ister. Bunun üzerine Şeyh Sadreddin'e götürürler. Orada bir sürü hizmetçi, maiyet erkânı, güzeller, köleler, hacibler, kapıcılar ve harem ağalarını görünce, ben bir fakirin değil, emirim evine gelmişim diyerek şaşkınlığını belirtir.⁴¹⁶

Sadreddin Konevî'nin Mevlânâ ile de yakın bir dostluğu bulunuyordu. Eflakî'ye göre Sadreddin Konevî başlangıçta Mevlânâ'yı inkâr ediyordu. Ancak bir rüyadan ötürü ondan özür dileyerek dostu olur.⁴¹⁷ Rivayetlerde Mevlânâ ile onun birbirlerini ziyaret ettikleri görülür. Sadreddin Mevlânâ'ya karşı dostluğunu onun olmadığı yerlerde de sürdürüyordu. Sadreddin'in Pervane ile birlikte bir mecliste Mevlânâ hakkında konuşan birini susturması bunu gösterir.⁴¹⁸ Mevlânâ da aynı tavrı sergileyerek Şeyh Sadreddin'in evkaf ve gelirleri dedikodulara yol açınca, onun masraflarının çok olduğunu belirterek Sadreddin'i savunur.⁴¹⁹

Mevlânâ Eflakî'nin “muhaddislerin sultanı” diye övdüğü Şeyh Sadreddin'i ziyarete geldiğinde Sadreddin onu kendi seccadesine oturtmuştur.⁴²⁰ Ancak başka bir ziyaretinde Sadreddin'nin onu seccadesine oturtmaya çalıştığını, Mevlânâ'nın “Tanrı'ya ne hesap vereyim” diyerek reddettiğini belirtir. Bunun üzerine Sadreddin “Hudavendigar hazretlerinin oturmak istemediği seccadenin bize de gereği yoktur diyerek seccadeyi toplayıp atar.⁴²¹ Bir defasında yine Sadreddin'in hankahına gitmişti. Şeyh ikramda bulunarak onu seccadesine oturtmak ister ancak Mevlânâ bir rüyayla ilgili olarak başka yere oturur.⁴²² Rivayetlerden Sadreddin'in ona duyduğu saygıdan ötürü Mevlânâ'yı bu şekilde ağırladığı anlaşılıyor. Sadreddin onu seccadesine oturtmakla kalmıyor, bir defasında hadis dersi verirken gelen Mevlânâ'ya dersi vermesini ister, o da kabul eder.⁴²³ Mevlânâ da aynı saygıyı ona göstermekten geri durmuyordu. Pervanenin naiplerinden birinin evinde toplandıkları sırada topluluk Mevlânâ'nın imamlık etmesini ister ancak o kendisinin abdallardan olduğunu

⁴¹⁵ Moharram Mostafavi, *Evhadeddin-i Kirmani*, Kitap Yayınevi, İstanbul, 2016, s.88.

⁴¹⁶ Ahmed Eflaki, *Ariflerin Menkıbeleri*, Çev. Tahsin Yazıcı, Kabcacı Yayınları, İstanbul, 2011, s.131-132.

⁴¹⁷ Ahmed Eflaki, *a.g.e.*, s.271-272.

⁴¹⁸ Ahmed Eflaki, *a.g.e.*, s.211.

⁴¹⁹ Ahmed Eflaki, *a.g.e.*, s.357.

⁴²⁰ Ahmed Eflaki, *a.g.e.*, s.253.

⁴²¹ Ahmed Eflaki, *a.g.e.*, s.279-280.

⁴²² Ahmed Eflaki, *a.g.e.*, s.289-290.

⁴²³ Ahmed Eflaki, *a.g.e.*, s.327.

imamlığın tasavvuf ehline yakıştığını söyleyerek Sadreddin'in imam olmasını sağlar.⁴²⁴ Eflakî'ye göre Sadreddin sık sık Hz. Muhammed'i ve Mevlânâ'yı rüyasında birlikte görür. Bu ona duyduğu saygının bir göstergesidir.⁴²⁵ Konevî Mevlânâ'nın hastalığı sırasında onu ziyaret ederek üzüntüsünü dile getirir.⁴²⁶ Mevlânâ cenaze namazını Sadreddin'in kıldırmasını vasiyet eder.⁴²⁷ Eflakî Şeyh Sadreddin'in Mevlânâ'nın cenaze namazını kıldırıldığını ve ölümünden sonra türbesini ziyaret için 40 gün gidip geldiğini belirtir.⁴²⁸ Bu yakınlık Mevlânâ'nın şiirlerine yansır. Onun öğretisinde ve şiirlerinde vahdet-i vücûd etkisi açıkça görülür.

D. Mecdüddin İshak, İbnü'l-Arabî ve Sadreddin Konevî'nin Selçuklu Sultanlarıyla İlişkileri

Şeyh Mecdüddin İshak, I. Gıyaseddin Keyhüsrev ve I. İzzeddin Keykavus'un saltanatı döneminde etkili isimlerden biri oldu. Kendisi aynı zamanda yine dönemin meşhur alimi Sadreddin Konevî'nin babasıdır. Mecdüddin, Selçuklu şehzadelerine hocalık yaptığı için "sultanın şeyhi" olarak isimlendirilmiştir.⁴²⁹

Mecdüddin İshak'ın hayatının erken dönemiyle ilgili pek bilgi olmamakla birlikte, ailesiyle Endülüs'ten Mağrip ve Endülüslülerin yoğun olarak yaşadığı şehirlerden biri olan Malatya'ya göç ettiği sanılmaktadır.⁴³⁰ I. Gıyaseddin, II. Kılıç Arslan tarafından Uluborlu'ya Melik olarak atanınca, Mecdüddin İshak eğitimi için onunla gönderilmiş olabilir.⁴³¹ II. Gıyaseddin Keyusrev'in Rükneddin'e yenilerek tahtını bıraktığı dönemde Şam'a gitti. Sultan orada çektiği zorlukları ve sıkıntıları ona anlatarak Anadolu'ya dönmesi için birini yolladı.⁴³²

İbn Bîbî, Sultanın ona yazdığı mektubu eserinde nakleder. Buna göre sultan onu "kardeşlik meclisinin üyelerinin tacı" olarak nitelendirir. Bu sultanın onunla arasında manevi kardeşlik bağı kurduğunu gösterir. Keyhüsrev padişahlığın zulümle elinden alındığından ve merhametsiz birine verildiğinden yakındır. Burada merhametsiz biri olarak nitelendirilen Rukneddin için zulüm kavramının kullanılması sultanın

⁴²⁴ Ahmed Eflakî, *a.g.e.*, s.427.

⁴²⁵ Ahmed Eflakî, *a.g.e.*, s.350.

⁴²⁶ Ahmed Eflakî, *a.g.e.*, s.443-444.

⁴²⁷ Ahmed Eflakî, *a.g.e.*, s.451.

⁴²⁸ Ahmed Eflakî, *a.g.e.*, s.302.

⁴²⁹ Ekrem Demirli, "Sadreddin Konevî", *DİA*, Cilt 35, 2008, s.420-425.

⁴³⁰ Mikail Bayram, *Türkiye Selçukluları Döneminde Anadolu'da Endülüslüler*, İstem, 2011, s.45-48.

⁴³¹ Mehmet Ali Hacıgökmen, "Türkiye Selçukluları Şehzade ve Sultanlar Muallimi Mecdüddin İshak", *Belleten*, LXXVI/276 (2012), s.421-432

⁴³² İbn Bîbî, *el-Evâmirü'l-Alâiyye: Selçukname*, çev. Mürsel Öztürk, Ankara 1996, I, s.45.

meşruiyet kaygısını göstermektedir. Çünkü zulüm hükümdarın meşruiyetini ortadan kaldırır.⁴³³ Sultan şeyhe çektiği sıkıntıları ve tahtı yeniden elde etmek için yaptığı mücadeleleri anlattıktan sonra, “ülke bizim ve sizin emrinizin altındadır. Dünyada bizim adımız ve sizin arzunuz hakimdir” diyerek iktidarı ele geçirdiğini, şeyhinini de yönetime ortak edeceğini belirtir. “Başında çamur dahi olsa” yanında yıkamasını istemesi sultanın bu konuda aceleciliğini göstermektedir. Bu satırlara göre şeyhin arzuları, sultanın ismi ile yerine getirilecektir.⁴³⁴

Görülebileceği üzere I. Gıyaseddin Keyhüsrev tahtı ele geçirdikten sonra, meşruiyetini kazanmak ve güçlendirmek için ihtiyaç duyduğu şeyhi büyük vaatlerle yanına davet etmiştir. Bu satırların bir methiyeden ibaret olduğu düşünülse bile, pratikte şeyhin arzularının yönetimde etkili olduğu da savunulabilir. Sultanın yönetime şeyhini ortak etme hevesi yalnızca aralarındaki manevi bağdan ileri gelmiyordu.

Konya ileri gelenleri III. Rukneddin Süleymanşah’ı destekliyordu. I. Gıyaseddin Keyhüsrev hakkında el-Kadi et-Tirmizî tarafından kâfirlerle yakın ilişkileri ve Bizans ikameti sırasında şeriata aykırı faaliyetleri dolayısıyla Selçuklu tahtına uygun görülmediği yönünde bir fetva yayınlanmıştı. Sultan, kadıyı idam ederek kızgınlığını gösterdi. Ancak kadının idam edilmesi halkta infiale yol açtı. Sultan kadının ailesine başta bulunmak zorunda kaldı. Siyasi rakibinin tehdidi karşısında, bir fetva ile meşruiyet hakkı zedelenen Sultan Gıyaseddin Keyhüsrev, Şeyh Mecdüddin İshak’ı muhtemelen bu meşruiyeti yeniden güçlendirmek için güçlü vaatlerle Konya’ya davet ediyordu.⁴³⁵

Sultan onu Anadolu’ya getirttikten sonra, büyük oğlu İzzeddin Keykavus’la birlikte Malatya’ya gönderdi. Hocası olarak onun eğitimiyle ilgilenecekti.⁴³⁶ Sultan, Sinop’un fethini bildirmesi için onu Bağdat’a yollaması, ona verdiği değer başka bir göstergesiydi.⁴³⁷ İbn Bîbî halifenin Mecdüddin İshak ile sultana fütüvvetname yolladığını ve sultanın ve oğlunun fütüvvet teşkilatına katıldığını belirtir.⁴³⁸ Mecdüddin İshak aynı yıl içinde Bağdad’dan hacca gitmiş, dönüşte oradaki dostlarından Evhadüddin Hamid el- Kirmanî, Nasîrüddin Mahmud el-Hoyî,

⁴³³ İbn Bîbî, *a.g.e.*, s.111.

⁴³⁴ İbn Bîbî, *a.g.e.*, s.112-113.

⁴³⁵ *Anadolu Selçukluları*, Ed. A.C.S. Peacock ve Sara Nur Yıldız, Çev. A. Sait Aykut, YKY, İstanbul, 2018, s.144-145.

⁴³⁶ Mehmet Ali Hacıgökmen, “Türkiye Selçukluları Şehzade ve Sultanlar Muallimi Mecdüddin İshak”, *Belleten*, LXXVI/276 (2012), s.422.

⁴³⁷ İbn Bîbî, *a.g.e.*, s.176.

⁴³⁸ İbn Bîbî, *a.g.e.*, s.178.

Muhyiddin İbnü'l-Arabî, Ebu'l-Hasan Ali el-İskenderanî, Cemalüddin el-Vasîfî, Ebû Ca'fer Muhammed el-Berzaî gibi daha pek çok ilim adamını Anadolu'ya yönlendirmiştir. Gelenlerin pek çoğu Malatya'da ikamet etmiştir.⁴³⁹

Mecdüddin'in sultanla ilişkileri İbnü'l-Arabî'ye de Selçuklu sarayı nezdinde itibar kazandırmış ve önemli dostluklar kurmasını sağlamıştır. Selçuklu sultanlarıyla yazışmaları bu ilişkinin kanıtıdır. Sultan Gıyâseddin teveühünün göstergesi olarak, orada kendisine 100.000 akçelik bir ev hediye eder. Ancak, İbnü'l-Arabî bu evi, ihtiyaç sahibi birine bağışlar.⁴⁴⁰

İbnü'l-Arabî'nin *Tedbirât-ı İlahiye* isimli kitabı sûfilerin siyasete bakışını ortaya koyan metinlerden biridir. İbnü'l-Arabî bu kitapta Aristo'ya ait olduğu düşünülen *Sirru'l-Esrar* isimli felsefi siyaset kitabını anahatlarıyla ele alarak tasavvufî açıdan yorumlar. Kitapta devlet yönetimi ile ferdin kendi terbiyesini ve kutb-ı alem, halifetullah ve insan-ı kamilin varlık alemindeki tedbir ve tasarrufunu göz önünde bulundurarak, şer'i ve manevi siyaset anlayışını ortaya koyar. Salik'in manevi kemali elde etmek için göstereceği çaba ile devlet başkanının halkı yönetmek hususunda göstereceği gayret arasında paralellik vardır. İbnü'l-Arabî insan vücudu ve kuvvelerini bir melikin ülke ve tebasına benzeterek, beden ülkesinin nasıl yönetilmesi gerektiğini anlatır.⁴⁴¹

İbnü'l-Arabî *Muharatü'l-Ebrar* adlı eserinde, "Anadolu'dan (Bilâdu'r-Rum) adı İshak bin Muhammed olan arkadaşım bana mektup yazdı" diyerek onun mektubuna "Ey İshak, kardeşinden sağlam bir nasihat işit, sultanlara yakınlık sana gurur vermesin" diye başlayan bir manzume ile cevap yazar. İbnü'l-Arabî, Mecdüddin İshak bin Muhammed'in devlet hizmetlerinde Sultanın yakın arkadaşı olduğunu da belirtir.⁴⁴²

Sultan Gıyaseddin 1211'de ölümünden sonra Malatya meliki olan oğlu İzzeddin'in tahta geçmesinde vezir Muhammed el- Gazi Malatî ile Mecdüddin İshak'ın büyük rolü oldu. İzzeddin Keykavus'a karşı ayaklanan kardeşi, Tokat Meliki Alaeddin Keykubad, Ankara'da yakalanınca öldürülmesine Mecdüddin İshak engel olmuş, cezası hapse dönüştürülmüştü. İbnü'l-Arabî manevi evladı olarak gördüğü Sultan I. İzzeddin Keykavus'a hristiyanlara karşı tavizkar tutumunu eleştiren ve

⁴³⁹ Mehmet Ali Hacıgökmen, *a.g.m.*, s. 424.

⁴⁴⁰ Ethem Cebecioğlu, "Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin (560/1165-638/1240) Hayatı ve Eserleri", *İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, yıl: 9, 2008, S. 21, s.15.

⁴⁴¹ İbn Arabî, *Tedbirât-ı İlahiye*, Haz. Mustafa Tahralı, İz Yayıncılık, İstanbul, 2004, s.XVII.

⁴⁴² Mehmet Ali Hacıgökmen, *a.g.m.*, s. 424.

savaşarak onları zimmî hükmü altına almasını isteyen mektuplar yazıyordu. Kafirlerin en şiddetlisi olarak gördüğü Haçlıların işgali altındaki beldelerden, Kudüs dahi olsa Müslümanların hicret etmesi gerektiğini söylüyordu. İbnü'l-Arabî rüyasında da Keykavus'un Antakya'yı Haçlılardan geri alacağını gördüğünü söyleyerek sultanı motive etmeye çalışıyordu. İbnü'l-Arabî Eyyubilerin Halep emiri el-Melikü'z-Zahir ve Dımaşk emiri el-Melikü'l-Âdil ile de münasebet halindeydi.⁴⁴³ O ayrıca Hıristiyan devletlerle mümkün olduğuncu az ilişki kurulması gerektiği kanaatindeydi. Müslüman ve zimmiler arasındaki ilişkiler konusunda da şeriat kurallarına uyulmasını ve gayrimüslimlerin gözetim altında tutulmasını istiyordu.⁴⁴⁴ Onun siyasi konulardaki bu tavizsiz tutumu, birey olarak gayrimüslimlere yaklaşımında görülmez. Onlarla doğrudan tartışmakta sakınca görmemiştir. Onun İsa'ya verdiği önem, düşmanlarının kendisi için "onun yeri kilisedir" demelerine neden olmuştur.⁴⁴⁵

İbnü'l-Arabî, *Futuhâtül Mekkiye*'de İzzeddin Keykavus'a cevaben yazdığı mektubuna yer verir. Mektup 1212-1213 yılında yazılmıştır ve sultana dini, siyasi konularda nasihatlerini içerir. Mektupta kendisini sultanın manevi babası olarak tanımlayan İbnü'l-Arabî sultana nasihat verme eyleminin meşruiyetini bir hadise dayandırır. Buna göre "Din nasihatidir." buyuran Hz.Muhammed'e etrafındakilerin "Kim için?" diye sormaları üzerine, "Allah için, O'nun elçisi için, Müslümanların yöneticileri ve onların umumu için" diye cevap vermiştir. Mektupta ilk olarak Allah'ın insanları din yoluna çağırma şartıyla yönetici yaptığı sultanın, adil davranması, zulmetmekten uzak durması, nimete nankörlük etmemesi tavsiye edilir. İslâm'a ve Müslümanlara en çetin gelen iş, şehirlerinin üzerinde çan sesinin, inançsızlık göstergelerinin ve kelime-i şirkin yükselmesi, Müminlerin Emîri Ömer b. Hattab'ın zimmet ehline getirdiği kısıtlamaların kaldırılmasıdır. İbnü'l-Arabî bu kısıtlamaları şöyle açıklar:

"Kendi şehirlerinde ve civar şehirlerde yeni kiliseler, manastırlar, keşişhaneler yapmayacak, yıkılanları tamir etmeyeceklerdi. Müslümanların üç gece kiliselerine yemekli konuk olmalarını engellemeyecek, casusları himaye etmeyecek, Müslümanlara hainlik yapmayacak (veya hainlik yapanları gizlemeyecek), çocuklarına kendileri Kur'an-ı Kerîm öğretmeyecek, şirklerini

⁴⁴³ Mahmud Erol Kılıç, *a.g.e.*, s.21.

⁴⁴⁴ Michel Balivet, *Şeyh Bedreddin: Tasavvuf ve İsyân*, Çev. Ela Güntekin, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul, 2000, s.5.

⁴⁴⁵ Michel Balivet, *a.g.e.*, s.6.

izhâr etmeyecek, -eğer isterlerse- akrabalarının İslam'a girmelerine engel olmayacaklardır. Bunun yanı sıra, Müslümanlara saygı gösterecek, oturmak istediklerinde kendilerine meclislerinde yer açacak; başlık koymak, sarık takmak, nalın giymek veya saçları ayırmak gibi kılık kıyafetlerinde herhangi bir tarzda Müslümanlara benzemeyeceklerdir. Müslümanların isimlerini kullanmayacak (kendilerine Müslüman isimleri vermeyecek) ve onların lakaplarını takmayacak, (bineklerinde) eğerli hayvan kullanmayacak, kılıç kuşanmayacak ve herhangi bir silah taşımayacaklardır. Yüzüklerine (ve mühürlerine) Arapça (ifadeler) yazmayacak, içki satmayacak, başlıklarını indirecek, her nerede olurlarsa olsun kendi kıyafetlerini kullanacak, bellerine zünnar takacak, Müslümanların kullandığı yollarda haç veya yazılarından herhangi bir şeyi âşikar olarak göstermeyecek, ölümlerini Müslümanların (kabirlerine) yaklaştırmayacak, çanlarını kısık bir sesle bir kere çalacak, kiliselerinde bir şey okurken ya da Müslümanların huzurunda iken seslerini yükseltmeyecek, koşarak çıkmayacaklar, cenazelerinde seslerini yükseltmeyecek, onların ardından ağıt söylemeyecek, bir Müslüman tarafından (almak üzere) işaret konulan köleyi satın almayacaklardır. Getirilen kısıtlamalardan herhangi birini ihlal ederlerse, artık onlar zimmet ehli (güven altına alınmış kimseler) değildir. Bu durumda taşkın ve asilerin (kanı ve canı) helal olduğu gibi onlarınki de Müslümanlara helaldir.” İbnü'l-Arabî “İslam ülkelerinde bir kilise yapılmasın, yıkılan da tamir edilmesin” buyurduğunu belirterek Peygamber'in sözüyle görüşünü destekler.⁴⁴⁶

İbnü'l-Arabî 1215 yılının ramazanında Sivas'ta bulunduğu sırada gördüğü rüyayı sultanın Antalya'yı geri alacağına yormuştur. Rüyadan yirmi gün sonra sultan şehri ele geçirir.⁴⁴⁷

İbnü'l-Arabî'nin manevi evladı ve en önde gelen talebesi olan ve II. İzzeddin Keykâvus'un iltifatına mazhar olan Sadreddin Konevî Selçuklu bürokrasisinde görev alacak pek çok kimsenin yetişmesine katkı sağlamıştır. Onun bürokrasiyle ilişkileri başta Fahreddin Irakî olmak üzere talebelerince sürdürülmüştür.⁴⁴⁸ Sultan

⁴⁴⁶ Mustafa Sabri Küçükaşçı, “Konevî'nin Çağında İktidar-Sûfi Çevre İlişkilerine Dair”, *I. Uluslararası Sadreddin Konevî Sempozyumu Bildirileri*, Konya, 2008, s.186-187.

⁴⁴⁷ *Anadolu Selçukluları*, Ed. A.C.S. Peacock ve Sara Nur Yıldız, Çev. A. Sait Aykut, YKY, İstanbul, 2018, s.159.

⁴⁴⁸ Mustafa Sabri Küçükaşçı, “Konevî'nin Çağında İktidar-Sûfi Çevre İlişkilerine Dair”, s.189.

Rükneddin'in sarayında tertip ettiği toplantıda Şeyh Sadreddin'in üst köşede yer alması onun sultanın yanındaki değerini gösterir.⁴⁴⁹

Sultanın yanı sıra Sadreddin'in Pervane ile de yakın ilişkiler içerisinde olduğu görülmektedir. Sadreddin kendisini ziyarete gelen Pervane'ye Mevlânâ'yı övmektedir.⁴⁵⁰ Hatta bir defasında Sadreddin, Pervane ve devlet erkânının huzurunda "Bu gece Mevlânâ'yı o kadar Tanrı'ya yakın gördüm ki onunla Tanrı arasına bir kıl bile sığmıyordu" diyerek övgüsünü son dereceye çıkarır.⁴⁵¹ Muhtemelen bu övgüler onun ve devlet erkânının Mevlânâ'ya olan inancını ve bağlılığını güçlendirmiştir.

Mevlânâ ölünce fakihler Pervane'yi semanın haram olduğunu söyleyerek kışkırtmaya çalışır. Ancak o velilerden yüz çevirmemesini tavsiye eden Sadreddin Konevî'nin sözünü dinler.⁴⁵² Eflakî Pervane'nin Sadreddin'in zaviyesinde toplantı düzenlediğini, bu toplantıya Mevlânâ'nın da katıldığını belirtir.⁴⁵³ Pervane'nin Şeyh Sadreddin'den *Câmiü'l-Usûl*'ü dinlediği belirtilir.⁴⁵⁴

Pervane, Sadreddin'i ziyarete gidince onun maaş meselelerinden bahsettiğini görür. Sadreddin ona "Mevlânânın iki dünyanın günlüğüne ihtiyacı olmadığını bu nedenler kendi günlüğünü bunu hakeden fakirlere vermesi gerektiğini söyler. Ardından Mevlânâ'yı ziyaret giden Pervaneye Mevlânâ Sadreddinin masraflarının çok olduğunu, o dinarın da ona verilmesi gerektiğini söyleyerek keramet gösterir.⁴⁵⁵ Bu rivayet Sadreddin'in Mevlânâ'ya yönelik küçük bir eleştirisi olarak okunabileceği gibi, onun Pervane'nin bağış politikalarına karışması da dikkat çekicidir.

⁴⁴⁹ Ahmed Eflaki, *Ariflerin Menkıbeleri*, Çev. Tahsin Yazıcı, Kabalıcı Yayınları, İstanbul, 2011, s.293.

⁴⁵⁰ Ahmed Eflaki, *a.g.e.*, s.342-343.

⁴⁵¹ Ahmed Eflaki, *a.g.e.*, s.462.

⁴⁵² Ahmed Eflaki, *a.g.e.*, s.442.

⁴⁵³ Ahmed Eflaki, *a.g.e.*, s.169.

⁴⁵⁴ Ahmed Eflaki, *a.g.e.*, s.177.

⁴⁵⁵ Ahmed Eflaki, *a.g.e.*, s.356.

3. BÖLÜM

XIII. YÜZYILDA ANADOLU'DAKİ TASAVVUF HAREKETLERİ VE SİYASETLE İLİŞKİLERİ

I. MEVLEVÎLİK

A. Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî ve Halifeleri

XIII. yüzyılda ortaya çıkan ve sonraki süreçlerde de Anadolu'da devlet ve toplum üzerinde derin tesirler bırakan en önemli tarikat Mevlevîliktir. Günümüzde dahi dünya genelinde ilgi uyandıran Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî 1207 yılında Horasan'ın Belh kentinde dünyaya geldi.⁴⁵⁶ Mevlânâ'nın adı Mesnevi'nin girişinde Muhammed b. Muhammed b. Hüseyin el-Belhî olarak geçmektedir. Lakabı Celâleddin'dir. Ancak onun için Efendimiz manasına gelen Mevlânâ unvanı kullanılmamıştır. Bunun dışında babası tarafından verilen "hudâvendigâr", doğduğu şehre nisbetle "Belhî" ve hayatını geçirdiği Anadolu'ya nisbetle "Rûmî, Mevlânâ-i Rûmî" ve müderrisliği sebebiyle "Molla Hünkâr, Mollâ-yı Rûm" gibi unvanlarla da anılmıştır.⁴⁵⁷ Babası, Sipehsalar, Eflakî ve Abdurrahman Cami'nin rivayetlerine göre soyu Ebubekr'e dayanan ve Sultanı'l-Ulema olarak tanınan Bahaeddin Veled'dir. Ona verilen unvanla birlikte, Horasan halkının sorunlarını halletmek için ona başvurması ve ondan fetva istemesinin yanı sıra, Celâleddin Harzemşah'ın onun müridlerinden olduğunun zikredilmesi,⁴⁵⁸ yaşadığı dönemde önemli ölçüde bir şöhrete erişmiş olduğunu düşündürür.⁴⁵⁹ Ancak bu bilgilerin Sultan Veled, Sipehsalar ve Eflakî gibi Mevlevî çevrelerinin eserlerinde yer alması, dahası Bahaeddin Veled'in dönemine ait eserlerde ondan bahsedilmemesi bu ün iddiasına gölge düşürmektedir. Lewis'e göre gerçekten ilgili kaynaklarda zikredildiği gibi âlimlerin sultanı olsaydı önemli okullardan müderrislik teklifi almış olması gerekirdi. Ancak böyle bir görevde bulunmadığı biliniyor.⁴⁶⁰ Kendisinin Kübrevîye tarikatının kurucusu Necmeddin-i

⁴⁵⁶ Ahmed Eflakî, *Ariflerin Menkıbeleri*, çev. Tahsin Yazıcı, Kabalcı Yayınları, İstanbul, 2011, s.117.

Abdülbaki Gölpınarlı Divan-ı Kebirdeki bir şiirden hareketle, Mevlana'nın Şems-i Tebrizi ile bulunduğu 642/1244 yılında altmış iki yaşında olduğunu, bu nedenle doğum tarihinin 580/1184 yılı olması gerektiğini öne sürmüş ancak Helmut Ritter gibi araştırmacılar bu iddiayı kabul etmemişler ve 1244 tarihi genel kabul görmüştür.

⁴⁵⁷ Reşat Öngören, "Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî", *DİA*, Cilt 29, 2004, s.441-448.

⁴⁵⁸ Celâleddin Harzemşah tahta çıktığı yıllarda Bahaeddin Veled Belh'te bulunmuyordu. Sipehsalar'ın verdiği bu bilgi tamamen yanlış ya da yazar sultan ile sultanın babası Alaeddin Muhammed'i karıştırmış olmalıdır. Bknz: Franklin Lewis, *Mevlana Geçmiş ve Şimdi, Doğu ve Batı*, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 2008, s.82.

⁴⁵⁹ Feridun bin Ahmed-i Sipehsalar, *Mevlana ve Etrafındakiler*, çev. Tahsin Yazıcı, Pinhan Yayınları, s.24-25.

⁴⁶⁰ Franklin Lewis, *Mevlana Geçmiş ve Şimdi, Doğu ve Batı*, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 2008, s.79.

Kübra'nın talebisi olduğu belirtilir.⁴⁶¹ Buna rağmen o Kübrevî şeyhi olarak faaliyet göstermemiştir.⁴⁶² Molla Câmî onun devrin önde gelen âlimlerinden biri olan Fahreddin Razi ile tartışma yaşaması sonucu Fahreddin Razi'nin onu sultanın gözünden düşürmek için çaba sarfettiğini ve neticede Belh'i terk etmek zorunda bırakıldığını aktarır.⁴⁶³ Ancak kazandığı geniş nüfuzun, sultanlık katında, sadece bir tartışmadan ibaret gösterilen sebepten daha büyük bir sorun olduğu açıktır.

Bu sırada küçük yaşlarda olan Celaleddin babasıyla birlikte Nişabur, Bağdat, Şam gibi devrin önemli kültür merkezi olan şehirleri dolaşma fırsatı buldu. Ardından Anadolu'ya geldiler. Sultan Alaeddin Keykubat'ın daveti üzerine Konya'ya yerleştiler. Anadolu Selçuklu Devleti'nin bu kudretli sultanı ona büyük hürmet göstererek müridi oldu.⁴⁶⁴

Eflakî Mevlânâ'nın on yedi ya da on sekiz yaşında iken Lârende'de Semerkantlı âlim Şerefeddin Lâlâ'nın kızı Gevher Hatun'la evlendiğini, 1226'da Sultan Veled'in, bir yıl sonra da diğer oğlu Alâeddin'in dünyaya geldiğini belirtir.⁴⁶⁵ Gevher Hatun'un ölümünden sonra Konyalı İzzeddin Ali'nin kızı Kirâ (Kerrâ, Gerâ) Hatun'la evlendi. Dul olan ve Şemseddin Yahyâ adında bir de çocuğu bulunan bu hanımdan Emîr Muzafferüddin Âlim Çelebi ve Melike Hatun isimli çocukları oldu.⁴⁶⁶

Bahaeddin Veled Konya'da Altınapa (Altunaba / Altunpâ) Medresesi'nde iki yıl müderrislik yaptıktan sonra 1231 yılında vefat etti.⁴⁶⁷ Bu sırada yirmi dört yaşında olan Mevlânâ'nın hayatı boyunca sürekli yakın ilişki içerisinde olduğu babasından etkilenmediğini düşünmek imkansızdır.⁴⁶⁸ Mevlânâ vefatından sonra babasının yerini alırken, onun mürşitlik vazifesini de babasının talebelerinden olan Seyyid Burhaneddin Tirmizi üstlendi. Babasının makamına geçmesini ondan Sultan Alaeddin Keykubat ya da müridleri talep etmişti. O da bu isteği kabul ederek vaaza başladı.⁴⁶⁹ Seyyid Burhaneddin, Mevlânâ'yı zahir ilimlerde ilerlemesi için Şam'a yolladı. Halep'te bir süre kalan Mevlânâ Halep'te Kemâleddin İbnü'l-Adîm'den ders aldı. Ardından Şam'a giderek muhtemelen dört yıl boyunca orada kaldı. Bu süre içerisinde

⁴⁶¹ Adnan Karaismailoğlu, *Mevlana ve Mesnevi*, Akçağ Yayınları, Ankara, 2001, s.11.

⁴⁶² M. Nazif Şahinoğlu, "Bahâeddin Veled", *DİA*, Cilt 4, 1991, s.460-462.

⁴⁶³ Molla Câmî, *Nefahât'ül-Üns Min Hadarati'l-Kuds*, Huzur Yayınevi, İstanbul, 2016, s.692.

⁴⁶⁴ Adnan Karaismailoğlu, *Mevlana ve Kültürümüz*, T.C Konya Valiliği İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü Yayınları, Konya, 2006, s.23.

⁴⁶⁵ Ahmed Eflaki, *a.g.e.*, s.81.

⁴⁶⁶ Ahmed Eflaki, *a.g.e.*, s.721.

⁴⁶⁷ Selçuk Eraydın, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, İfav Yayınları, İstanbul, 1994, s.346.

⁴⁶⁸ Franklin Lewis, *a.g.e.*, s.161.

⁴⁶⁹ Bediüzzaman Fûrûzanfer, *Mevlana Celaleddin*, çev. Feridun Nafiz Uzluk, MEB Yayınları, İstanbul, 1997, s.133.

Muhyiddin İbnü'l-Arabî, Sa'deddîn-i Hammûye, Osmân-ı Rûmî, Evhadüddîn-i Kirmânî ve Sadreddin Konevî ile irtibatta bulundu.⁴⁷⁰

Mevlânâ Konya'ya döndüğünde Seyyid Burhaneddin ona icazet vererek Kayseri'ye gitti ve burada 1240 yılında öldü. Onun vefatından beş yıl sonra Mevlânâ Şems-i Tebrizî ile karşılaştı. *İbtidânâme* Mevlânâ'nın hayatında devrim etkisi yaratan ve onu aşıklık ve erenlik mertebesinde maşukluk mertebesine eriştiren bu karşılaşmayı şu sözlerle anlatır:

"Ansızın Şemseddîn gelip ona ulaştı; nûrunun ışığında da gölge yok olup gitti.

Aşk dünyâsının ardından defsiz, satsız aşk sesi erişti.

Mâşûkluk hâllerini anlattı ona, böylece de sırrı yücelerden de yücelere vardı.

Dedi ki: Sen bātına rehin olmuşsun ama şunu bil ki ben, bātının da bātınıyım.

Sırların sırrıyım ben, nûrların nûru; erenler, benim sırlarıma erişemez.

Aşk da benim yolumda perdedir; diri olan aşk bile benim önümde ölüdür."⁴⁷¹

Mevlânâ ve Şems'in karşılaşmalarına dair kaynaklarda geçen rivayetler Fürüzanfer tarafından değerlendirilir.⁴⁷² Ancak konumuz açısından bunun nasıl olduğu değil tarihi bir gerçeklik olarak gerçekleşmiş ve kaynaklarda yer almış olması önemlidir. Bu nedenle üzerinde durulmayacaktır.

Şems-i Tebrizî'nin eğitimine dair yeterince bilgi olmamakla birlikte Eflakî onun Şeyh Ebu Bekir Tebrizî Sellabaf'ın müridi olduğunu ancak bir süre sonra daha üstün bir mürşit aramak için yola koyulduğunu belirtir.⁴⁷³ Molla Câmî ise onun Necmeddin-i Kübra'nın halifelerinden Cent'li Baba Kemal'den ders aldığını belirtir. Başka bir görüşe göreyse Rükneddin Secasi'nin müridi olmuştur.⁴⁷⁴

Mevlânâ'nın Şems'le karşılaştıktan sonra tüm zamanını ona ayırması nedeniyle halktan ve müritlerinden uzaklaşması müritleri kıskançlığa sevketti. Onlar bu durumdan tamamen Şemseddin-i Tebrizî'yi sorumlu tutarak ona karşı bileniyorlardı.⁴⁷⁵ Müritlerin durumunu gören Şems, bu işin kötü bir şekilde sonuçlanmaması için ansızın Şam'a gitti. Müritler Mevlânâ'nın üzüntüsünü fark

⁴⁷⁰ Feridun bin Ahmed-i Sipehsalar, *a.g.e.*, s.43-44.

⁴⁷¹ Sultan Veled, *İbtida-name*, çev. Abdülbaki Gölpınarlı, İnkılap Yayınları, İstanbul, 2017, s.260.

⁴⁷² Bediüzzaman Fûrûzanfer, *a.g.e.*, s.175-187.

⁴⁷³ Ahmed Eflakî, *a.g.e.*, s.469.

⁴⁷⁴ Bediüzzaman Fûrûzanfer, *a.g.e.*, s.163-169.

⁴⁷⁵ Sultan Veled, *a.g.e.*, s.53.

edince pişman olarak ondan özür dilediler.⁴⁷⁶ Mevlânâ'nın dönmesi için ona yazdığı dört mektup özetle Eflakî tarafından aktarılır.⁴⁷⁷

Eflakî, Mevlânâ'nın bu ayrılık esnasında "hindibârî" denilen kumaştan bir ferecî yaptırdığını, başına bal renginde yünden bir külâh geçirip üzerine şekerâvîz tarzında sarık sardığını ve öteden beri dört hâneli olan rebabı altı hâneli yaptırarak semâ meclislerini başlattığını söyler.⁴⁷⁸ Sipehsalar ise Mevlânâ'yı sema yapmaya Şems'in teşvik ettiğini belirtir.⁴⁷⁹ *İbtidânâme*'ye göre Mevlânâ oğlu Sultan Veled'i Şam'a gönderdi. Veled'in ısrarı neticesinde Şems Konya'ya dönmeye ikna oldu.⁴⁸⁰ Ancak Mevlânâ ile Şems'in bir araya gelmeleri halkta tekrar dedikodulara yol açtı. Dahası Şems'e Mevlânâ'nın oğlu Alaeddin'in de dahil olduğu bir suikast tertipler. Bu girişim sırasında bir bıçak darbesi alan Şems kayıplara karıştı. Mevlânâ bu hadiseye karıştığından ötürü, bir sıtma hastalığına tutularak ölen oğlu Alaeddin'in cenazesine katılmadı.⁴⁸¹ Bedüzzaman Fürûzanfer bu sırada Şems'i arayan Mevlânâ'nın onu bulmak için Şam'a dört kez yolculuk yaptığını belirtir. Ancak kendisi tüm seferlerinden eli boş olarak döndü.⁴⁸² Eflakî'nin belirttiğine göre Rum Sultanı'nın ve ülkenin ileri gelenlerinin isteği üzerine Mevlânâ Konya'ya döndü.⁴⁸³ Şems'ten ümidini kesince Şeyh Selahaddin'e yöneldi. Rivayete göre Selahaddin'in okuma yazma bilmemesi, müridlerin onun cahil olduğunu söyleyerek Mevlânâ'nın teveccühüne layık görmemeleri ona yönelik bir suikast tertiplenmesine yol açtı. Ancak bu girişim önlendi.⁴⁸⁴ Selahaddin'le süren bu on yıllık muhabbetten sonra Selahaddin 1258 yılında hastalanarak öldü. Onun yerini Ahıtürk oğlu Hüsameddin aldı. Mevlânâ Şems'i güneşe, Selahaddin'i aya, Hüsameddin'i ise yıldıza benzetir ve onun meleklerle aynı derecede olduğunu söyler.⁴⁸⁵ Hüsameddin Çelebi'nin teşviki sayesinde Farsçanın en büyük eserlerinden biri olan Mesnevi ortaya çıktı.⁴⁸⁶ Mevlânâ yakalandığı hastalık sonucunda 1273 yılında vefat ettiğinde geride günümüze kadar çok sayıda insan tarafından okunan büyük bir eser bıraktı.

⁴⁷⁶ Feridun bin Ahmed-i Sipehsalar, *a.g.e.*, s.151.

⁴⁷⁷ Ahmed Eflakî, *a.g.e.*, s.525-527.

⁴⁷⁸ Ahmed Eflakî, *a.g.e.*, s.127.

⁴⁷⁹ Feridun bin Ahmed-i Sipehsalar, *a.g.e.*, s.85.

⁴⁸⁰ Sultan Veled, *a.g.e.*, s.60-61.

⁴⁸¹ Feridun bin Ahmed-i Sipehsalar, *a.g.e.*, s.516.

⁴⁸² Bedüzzaman Fürûzanfer, *a.g.e.*, s.237.

⁴⁸³ Ahmed Eflakî, *a.g.e.*, s.524.

⁴⁸⁴ Feridun bin Ahmed-i Sipehsalar, *a.g.e.*, s.159-160.

⁴⁸⁵ Sultan Veled, *a.g.e.*, s.151.

⁴⁸⁶ Ahmed Eflakî, *a.g.e.*, s.556-557.

Ancak onun mirası yalnızca yazılı eserleri ya da tüm insanlığa kucak açan bir düşünce biçimi değildi. Eflakî'nin rivayetine göre hastalandığında kimin halife olacağını soranlara Çelebi Hüsameddin'in adını vermişti.⁴⁸⁷ Bunun yanı sıra, Mevlânâ'nın yerine geçmesi gereken kişinin onun ilim ve soy bakımından varisi olan Sultan Veled olması gerektiğini düşünenler de vardı.⁴⁸⁸ Kendi anlatımına göre Hüsameddin ona babasından sonra uyulacak kişinin kendisi olduğunu söylemişti. Ancak Sultan Veled nasıl babasının zamanında halife Hüsameddin Çelebi ise yine onun olması gerektiğini belirtir ve ölümüne kadar Hüsameddin Çelebi'ye tabi olur.⁴⁸⁹

Mevlânâ'ya Mesnevi'yi yazdıran Çelebi Hüsameddin döneminde Mevlânâ için bir türbe yapıldı. Hüsameddin her Cuma namazından sonra burada Kur'an-ı Kerim ve Mesnevi okutup, sema tertip ediyordu. Eflakî'nin rivayetlerinden, türbe vakfının herkesi geçindirecek derecede zengin olduğu anlaşılıyor. Bu gelirler Mevlânâ ailesine, türbede hizmet edenlere paylaştırılıyor ve yine, bu parayla sema tertip edilip ziyafetler veriliyordu.⁴⁹⁰

Onun döneminde Konya ileri gelenleri Kadı Siraceddin'e müracaat ederek sema ve rebabın haram olduğunu söyleyerek bu adetlerin ortadan kaldırılmasını istediler. Çelebi Hüsameddin savunmasında orada bulunanlara, "gözünüz Mûsâ'nın asâsını bir tahta parçası mı görür, ejderhâ mı?" diye sordu. Cevap veremediklerini görünce rebabın yalnızca bir tahta parçasından ibaret olduğunu, ama onun sırrına mazhar olan zamanının Mûsâ'sı Mevlânâ'nın, Tanrı buyruğuyla o tahta parçasını seçtiğini ve rebabın onun elinde ejderhâ kesilerek, hayale saplananların hayallerini sömürüp yuttuğunu söyledi. Ardından orada bulunanlara bir tehdit yönelterek, artık böyle bir ejderhâya karşı pervasızca yürümenin, ona karşı cesaret taslamanın, kutlu bir şey olmadığını onların da hayallerini, akla uygun düşen hükümlerini yutarak hepsini helâk edebileceğini ekledi ve Mevlânâ'nın "onun görünüşü bir sopa amma gerçek âleminde ejderhâ. Mûsâ değilsen öyle bir kahredici ejderhanın üstüne yürüme" beytini okudu. Bunun üzerine âlimler taleplerinde ısrar edemediler.⁴⁹¹

Çelebi Hüsameddin'in Mevlânâ'nın döneminin Hz. Mûsâ'sı olduğunu söyleyerek onu bir peygambere benzetmesi ve yine aslında peygamberlere özgü olan bir durumun, onda da mevcut olduğunu, yani Tanrı buyruğuyla hareket ettiğini

⁴⁸⁷ Ahmed Eflakî, *a.g.e.*, s.560-561.

⁴⁸⁸ Feridun bin Ahmed-i Sipehsalar, *a.g.e.*, s.168-169.

⁴⁸⁹ Sultan Veled, *a.g.e.*, s.164.

⁴⁹⁰ Ahmed Eflakî, *a.g.e.*, s.578.

⁴⁹¹ Abdülbâki Gölpinarlı, *Mevlânâ'dan Sonra Mevlevîlik*, İnkılâp Yayınları, İstanbul, 2006, s.40.

söylemesi, Mevlânâ'nın ölümünden çok kısa süre sonra takipçileri gözündeki konumunu göstermesi açısından önemlidir. Rivayete göre Kadı Siraceddin ve ona başvuran âlimlerin onun bu sözlerine itiraz etmek bir tarafa, taleplerinden vazgeçmeleri, mürid çevresinin dışında da Mevlânâ'ya yönelik büyük bir saygı beslendiğinin göstergesidir. Abdülbaki Gölpınarlı'nın büyük, hatta korkunç bir dini reform mümessili olarak tanımladığı⁴⁹² bu şahsiyetin maddi ve manevi mirası temelinde Mevlevîlik yükselerek Anadolu'nun en güçlü tarikatı haline geldi. Ancak Mevlevîliğin kurumsallaşmasını ve yaygınlaşmasını sağlayan kişi Çelebi Hüsameddin'den ziyade Sultan Veled'dir. Sultan Veled tüm konularda babasına uyararak, onun izinden ayrılmamıştı. Babasının talebiyle önce Şems'e sonra Salahaddin'e ve Çelebi Hüsameddin'e uymuş ve 1284 yılında onun ölümüyle birlikte babasının makamına geçmişti.

Mevlevî tarikatının kurucusu kabul edilen Sultan Veled, Mevlânâ'nın Gevher Hatun isimli eşinden dünyaya geldi. Mevlânâ yaratılış ve huy bakımından kendisine en çok benzeyen kişi olarak gördüğü Sultan Veled'i küçüklüğünden beri yanından ayırmadı.⁴⁹³ Çelebi Hüsameddin'den sonra hakkında pek fazla malumat bulunmayan ancak Mevlânâ müntesiplerinden olduğu anlaşılan Betemüroğlu Şeyh Kerimeddin'e intisap etti.⁴⁹⁴

Hayatı boyunca babasının izinden giden ve onun öğretilerini benimseyen Sultan Veled, babasına nazaran daha teşkilatçı olduğu için Mevlevîliği bir tarikat halinde yaygınlaştırma işi ona düştü. Alameddin Kayser'in yaptırdığı türbe, kurduğu tarikata bir merkez kazandıracığı için Sultan Veled'i memnun etmişti. *İbtidânâme*'de bu memnuniyetin Alameddin Kayser'i öven bir gazele dönüştüğü görülür. Sultan Veled bu övgü dolu gazellerini zamanının önde gelen devlet adamlarından da esirgememiş, çeşitli hadiseleri fırsat bilerek buna yönelik şiirler kaleme almıştır. Bu devlet adamları arasında Muineddin Pervane, Fahreddin Sahib Ata, Taceddin Hüseyin, Hatiroğlu, IV. Rükneddin Kılıç Arslan ile annesi, kızı ve eşi, Ekmeleddin Tabib ve Sultan Mesud yer almaktadır.⁴⁹⁵

⁴⁹² Abdülbâki Gölpınarlı, *a.g.e.*, s.47.

⁴⁹³ Abdülbâki Gölpınarlı, *a.g.e.*, s.42.

⁴⁹⁴ Abdülbâki Gölpınarlı, *a.g.e.*, s.45.

⁴⁹⁵ Abdülbâki Gölpınarlı, *a.g.e.*, s.48-49.

Sultan Veled bu konuda da babasının izinden giderek çeşitli taleplerini devlet adamlarına iletmekten geri duramamıştır. Örneğin Sultan Mesud'dan gelirlerinin artırılmasını ve on dört müridin vergiden muaf tutulmasını istemiştir.⁴⁹⁶

Abdülbaki Gölpınarlı Mevlânâ'ya nazaran Anadolu'da doğup büyüyen Sultan Veled'de Anadolu sevgisinin daha fazla öne çıktığını belirtir. Sultan Veled'in Konya, Aksaray ve Kütahya şehirlerini öven satırlarını buna delil olarak gösterir. Sultan Veled'in özellikle Mekke ve Kabe olduğunu söylediği Konya için önceden Mevlânâ'nın ve vefatından sonra da türbesinin Konya'yı koruduğunu söylemesi dikkat çekicidir.⁴⁹⁷ 1312 yılında vefat ettiğinde artık Mevlânâ'nın ideolojisi sistemleşmiş, vecid, sema, cezbe, aşk, müzik ve raks gibi unsurlarıyla Mevlevîlik düşüncesi kesin şekli almıştır.⁴⁹⁸ Sultan Veled'den sonra yerine geçen oğlu Ulu Arif Çelebi babasının ve dedesinin nüfuzundan faydalanarak, çok sayıda seyahat gerçekleştirmiş ve gittiği yerlere Mevlevîliği götürmüştür. Onun önemli işlerinden biri de Eflakî'ye *Menâkıbu'l-Ârifîn*'i yazdırmasıdır. Ulu Arif Çelebi'den sonra da teamül devam ederek bu manevi saltanat babadan oğula geçmeye ve giderek nüfuzunu artırmaya devam etmiştir.⁴⁹⁹

B. Mevlânâ ve Çevresinin Selçuklu Sultanları, Vezirler ve Diğer Devlet Adamlarıyla İlişkileri

Başta sultanlar olmak üzere, Selçuklu vezirleriyle ve ileri gelen diğer devlet adamlarıyla yakın ilişkiler kuran ve bu insanların bir kısmını kendine mürit yapmayı başaran Mevlânâ'nın siyasilerle ilişkilerine dair bilgi edinebileceğimiz kaynakların başında Abdülbaki Gölpınarlı tarafından yayınlanan ve onun mektuplarını içeren eser gelmektedir. Mevlânâ'nın mektuplarında siyasilere yönelik hitap tarzı ve talepleri onlarla samimiyetini ortaya koymaktadır. Bu mektupları yazdığı kişilerle ilgili farklı detayları Eflakî'nin *Menâkıbu'l Arifîn*'inde bulabiliyoruz. Mevlânâ'nın torunu Arif Çelebi'nin isteğiyle, Mevlânâ ve halifelerinin kerametlerini aktarmak için eserini kaleme alan Eflakî, bize bu konuda zengin bir içerik sunsa da diğer Menâkıbnâmeler de olduğu gibi onun eserini incelerken de dikkat etmek gerekiyor. Farklı kaynaklardan doğrulanabilen rivayeterin yanısıra, bazen abartılı ve inanması güç görünen rivayetler yer alsada bunlar fikir edinmemize yardımcı ipuçları mahiyetindedir. Fîhi Mâ Fîh

⁴⁹⁶ Abdülbâki Gölpınarlı, *a.g.e.*, s.49.

⁴⁹⁷ Abdülbâki Gölpınarlı, *a.g.e.*, s.52-53.

⁴⁹⁸ Abdülbâki Gölpınarlı, *a.g.e.*, s.72.

⁴⁹⁹ Abdülbâki Gölpınarlı, *a.g.e.*, s.96-98.

başka bir önemli eserken, Sipehsalar bu konuda bize pek yardımcı olmaz. Sultan Veled'in ise yalnızca övgülerinden çıkardığımız sonuçlarla yetinmek zorundayız.

Anadolu Selçuklu Devleti'ne en parlak yıllarını yaşatan I. Alaeddin Keykubat döneminde Anadolu, Moğol istilasından kaçan âlimler, sanatkârlar ve mutasavvıflar için güvenli bir sığınak durumundaydı. Birçok memleketi ziyaret ettikten sonra Anadolu'da karar kılanlardan biri de Mevlânâ Celaleddin'in babası Bahaeddin Veled'di. Bahaeddin Veled sultanın daveti üzerine Konya'ya yerleşmiş ve sultanı kendisine mürit yapmıştı. Ancak sultanın saraya davetini geri çevirmiş ve gönderdiği hediyeleri kabul etmemişti. Ölümünden sonra Alaeddin Keykubat aynı ilgiyi oğlu Mevlânâ'ya da gösterdi.⁵⁰⁰

Alaeddin Keykubat'tan sonra yerine geçen, Selçuklu'nun çöküş döneminin hükümdarı II. Gıyaseddin Keyhüsrev ve Mevlevîlerle ilişkisi hakkında, Mevlânâ ve Burhaneddin Tirmizi'nin bir vakfiyeye şahitliği dışında bilgi bulunmaz. Refet Yinanç, II. Gıyâseddin Keyhüsrev'e ait olan bir vakfiyede yer alan şahitler arasında Mevlânâ ve hocası Seyyid Burhaneddin Tirmizi'nin isimlerinin geçtiğini belirtir.⁵⁰¹ Bu Mevlânâ'nın sultan nezdindeki itibarına bir delil olarak gösterilebilir. Bunun yanı sıra Eflakî'nin belirttiğine göre Mevlânâ'nın koyu müritlerinden biri olan sultanın eşi Gürcü Hatun ile Mevlevîler arasındaki ilişkiye dair çeşitli rivayetler kaynaklarda yer alır.⁵⁰² Sultanla Mevlânâ arasındaki ilişkiye dair yukarıda zikredilen kaynak dışında herhangi bir bilgiye rastlanmamasına rağmen Mikail Bayram onun II. Gıyâseddin Keyhüsrev'in Mevlânâ ve çevresiyle yakınlaştığını ve onları himaye ettiğini savunur. Dahası onu Mevlânâ ve İran çevrelerinin iktidara getirdiğini ileri sürer.⁵⁰³

II. İzzeddin Keykavus saltanatının başlangıcında Mevlânâ'ya teveccüh göstermemişti. Eflakî'nin rivayetine göre Vezir Şemseddin İsfehanî'ye Mevlânâ'yı ziyaret etme nedenini soruyordu. Onun gerekçelerini öğrenince kendisi de ziyaret etme gereği duydu. "Hokka hikayesi"nde geçtiği üzere Mevlânâ'yı imtihan etmeye çalışırken Selahaddin Zerkubi'nin kerametini görerek Mevlânâ'nın büyüklüğünü anladı ve ona mürit oldu.⁵⁰⁴ Mevlânâ bir defasında ziyaretine gelen Sultan İzzeddin'e

⁵⁰⁰ Ahmed Eflaki, *a.g.e.*, s.82-83.

⁵⁰¹ Refet Yinanç, "Mevlâna'nın Şahitlik Ettiği Selçuklu Sultanı II. Gıyaseddin Keyhüsrev Vakfiyesi", *Mevlâna (Yirmi Altı Bilim Adamının Mevlâna Üzerine Araştırmaları)*, haz. Feyzi Halıcı, Ülkü Basımevi, Konya, 1983, s. 68-71; Mehmet Ali Hacıgökmen, "Mevlana Celaleddin-i Rumî'nin Selçuklu Sultanları İle İlişkileri", *S.Ü. Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, Güz, 2014/ 36, s.125.

⁵⁰² Ahmed Eflaki, *a.g.e.*, s.348.

⁵⁰³ Mikâil Bayram, *Sosyal ve Siyasi Boyutlarıyla Ahi Evren-Mevlânâ Mücadelesi*, Nüve Kültür Merkezi, Konya, 2012, s.243.

⁵⁰⁴ Ahmed Eflaki, *a.g.e.*, s.532-534.

ilgi göstermemiş, sultanın öğüt istemesi üzerine “Sana ne öğüt vereyim? Sana çobanlık emretmişler, sen hırsızlık yapıyorsun. Tanrı seni sultan yaptı, sen şeytanın sözüyle hareket ediyorsun” diyerek onu ağır bir biçimde eleştirmiştir. Bu sözler karşısında sultan medresenin kapısında tevbe etmiştir. Mevlânâ yanına giderek kendisini teselli etmiştir.⁵⁰⁵ Mevlânâ sultanı kötü fiillerinden ötürü eleştirmiş, doğrudan hırsızlıkla itham ederek, sözünü esirgememiştir. Yöneticilerle ilişkilerinde itidalli bir tutum takındığını bildiğimiz Mevlânâ’nın Sultan İzzeddin’e yönelik bu tavrı Eflakî’nin abartısı değilse, onunla sultan arasındaki samimiyetin ve sultan nazarında önemli bir yere sahip olduğunun göstergesi olarak değerlendirilebilir. Günümüze ulaşan dokuz kadar mektuptan anlaşıldığına göre, II. İzzeddin Keykavus Konya’da bulunduğu zamanlarda Mevlânâ ile görüşür, Konya’da değilse düzenli olarak mektuplaşırdı.⁵⁰⁶ Bu, ikisi arasındaki yakınlığın başka bir göstergesidir.

Mevlânâ mektuplarında sultana “oğul” diye hitap ederken kendisine “baba” demektedir. Bu hitap şekli sultanın Mevlânâ’ya tâbi olduğunu gösterir.⁵⁰⁷ Çünkü Mevlânâ müridlerine oğul diye hitap etmektedir. Bazı mektuplarında sultanı övdükten sonra dünyanın güvenilmez olduğunu, ihtişam ve siyasi gücün geçiciliğini vurgulayarak sultana dikkat etmesi hususunda nasihat verir.⁵⁰⁸

Müridlerinin ihtiyaçları için yöneticilere başvuran Mevlânâ’nın bu hususta Sultan II. İzzeddin Keykavus’a yazdığı mektuplardan birinde Sivas İğdişler Beyi’nin müridi tüccar Şemseddin’den vergiyi abartarak para istediğini aktarır ve bunu önlemesi için ilgili kişiye yazı yazmasını rica eder.⁵⁰⁹ Yine Hüsameddin’in oğlu Sadreddin için sultanın girişimde bulunmasını rica eder.⁵¹⁰ Başka bir mektubunda ise Şemseddin ve oğlu Nureddin isimdeki kişilerin daha önce sultanın hizmetinde olup ayrıldıklarını ve suçlarının bağışlanıp yeniden hizmete alınmalarını isteyerek şefaathane vazifesini ifa eder.⁵¹¹ Diğer bir mektupta valinin müritlerini incittiğini bu nedenle sultanın onun zulmünü ortadan kaldırmasını talep eder.⁵¹² Bu tarz mektuplardan anlaşıldığı kadarıyla Mevlânâ doğrudan sultandan müridleri için isteklerde bulunmakta, sultan üzerindeki nüfuzunu bu yönde değerlendirmektedir.

⁵⁰⁵ Ahmed Eflakî, *a.g.e.*, s.359-360.

⁵⁰⁶ Franklin Lewis, *Mevlana Geçmiş ve Şimdi, Doğu ve Batı*, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 2008, s.332.

⁵⁰⁷ Mevlana Celaleddin, *Mektuplar*, haz. Abdülbaki Gölpınarlı, İnkılap Kitabevi, İstanbul, 1999, s. 240.

⁵⁰⁸ Mevlana Celaleddin, *a.g.e.*, s.1-3.

⁵⁰⁹ Mevlana Celaleddin, *a.g.e.*, s.138.

⁵¹⁰ Mevlana Celaleddin, *a.g.e.*, s.140.

⁵¹¹ Mevlana Celaleddin, *a.g.e.*, s.59.

⁵¹² Mevlana Celaleddin, *a.g.e.*, s.122.

Sultan Veled Divanın'da muhtemelen bu taleplerin ve kendi taleplerinin yerine getirilmesinden ötürü II. İzzeddin Keykavus'un makamının cennet olduğunu söyleyerek onu över.⁵¹³

II. Gıyaseddin Keyhüsrev'in veliahd ilan ettiği küçük oğlu II. Alâeddin Keykubâd'ın Mevlânâ ve çevresiyle olan ilişkilerine yönelik kaynaklarda bilgi bulunmaz. Ancak abisi IV. Rükneddin Kılıçarslan'a dair rivayetler bulunur. Sipehsalar, IV. Rükneddin Kılıçarslan'ın Mevlânâ'nın müridi olduğunu belirttikten sonra, sultanın Buzagu adlı bir piri ziyaret ettiğini ve onun da sultana oğul diye hitap ettiğini duyan Mevlânâ'nın "Onun başka bir babası ve şeyhi olduysa, biz de başka bir oğul seçeriz" dediğini aktarır. Sultan bu hadiseden sonra Mevlânâ'nın gönlünü alamaz. Bu sıralarda Anadolu'ya gelen Moğol emirleri sultanı Kayseri'ye çağırır. Mevlânâ onu birkaç kez gitmekten alıkoyar ancak sultan nihayetinde zorunlu olarak gider ve öldürülür. Mevlevî kaynakları sultanın bu şekilde ölümünü Mevlânâ'nın incinmesine bağlarlar.⁵¹⁴ Kaynaklara göre yalnızca sultan değil, onun eşi Gumac Hatun da Mevlânâ'yla iyi ilişkiler içerisindeydi ve onlara yardım ediyordu.⁵¹⁵ Mevlânâ'nın burada siyasilerle ilişkisindeki başarısı dikkat çekicidir. O, taht kavgasına tutuşan kardeşler arasında taraf tutmadan II. İzzeddin Keykavus ve IV. Rükneddin Kılıçarslan ile iyi ilişkiler kurmuş ve onları kendine mürit yapmıştır.

Küçük yaşta tahta çıkan III. Gıyaseddin Keyhüsrev döneminde devlet işleri vezirlerin eline geçti. Sultanın artık siyaseten pek bir önemi kalmadığı için başta Muineddin Pervane olmak üzere, Moğollarla iyi geçinen devlet adamları öne çıktı. Bu dönemde Mevlânâ'nın iktidarla ilişkisi bu vezirlerle ilişkisi anlamına gelmektedir.

III. Alâeddin Keykubâd, tahta çıktığında saltanatı elde etmesinde etkili olan Ulu Ârif Çelebi, Meceddin Mevlevî, Sultan Veled ve diğer Mevlevî ileri gelenlerine teşekkürlerini bildirmiş ve Meceddin'i kendisine atabey olarak tayin etmiştir.⁵¹⁶

II. Gıyâseddin Mesud tahta çıktığında Anadolu Moğol kumandanlarının hükmü altındaydı. Saltanat değişikliği Sultan Veled'i ümitlendirse de gerçekte tahta kimin geçtiğinin bir önemi kalmamıştı. Sultan Mesud Mevlevîlere olan yakınlığı sonucunda Mevlânâ'nın türbesini onarttı. Sultan Veled Mesud'u överken, atalarının

⁵¹³ *Sultan Veled Divânı Tercümesi*, çev. Şadi Aydın, Elvir Musiç, Cilt I, Mevlana Üniversitesi Yayınları, Konya, 2015, s.277.

⁵¹⁴ Feridun bin Ahmed-i Sipehsalar, *Mevlana ve Etrafındakiler*, çev. Tahsin Yazıcı, Pinhan Yayınları, s.104-105.

⁵¹⁵ Ahmed Eflaki, *a.g.e.*, s.188.

⁵¹⁶ Ridvan Çolak, *Selçuklular Döneminde Mevlânâ Ailesinin Devlet Bürokratları ile İlişkileri*, Yüksek Lisans Tezi, Afyonkarahisar, 2012, s.99.

ve babasının lütüfta bulunduğ gibi kendisinin de lütüfta bulunmasını ve bu hususta vezirlerine direktif vermesini ister.⁵¹⁷

Divanına “iki cihanda da şah benim, dilenciye mülk bağışlar belâyı defederim” dizeleriyle başlayarak, ulaştığı dünyevi ve uhrevî iktidarı vurgulayan Sultan Veled, babası Mevlânâ gibi dönemin sultanından müridleri için de çeşitli ricalarda bulunmuştur.⁵¹⁸

Sultanların dışında, Mevlânâ ve halifeleri başta kudreti sultanları gölgede bırakan Muineddin Süleyman Pervane olmak üzere dönemin vezirleriyle de yakın ilişkiler kurmuştur. Mevlânâ, Muineddin Süleyman Pervane’den önce, Köseadağ savaşı sonrası nüfuzu artan devlet adamlarından biri olan babasıyla iyi ilişkiler kurmuştu. Mühezzibüddin Ali’ye yazdığı mektuplardan birinde müridi Şemseddin’i hizmetine almasını ister. Bu ve benzeri mektuplar Mevlânâ’nın müridlerine devlet kadrolarında istihdam olanağı sağlamak için girişimde bulunmaktan geri kalmadığını gösteriyor.⁵¹⁹

Mühezzibüddin Ali'nin vefatından sonra devlet işlerini eline alan Şemseddin İsfehanî Mevlânâ’yı ziyaret ediyor ona büyük sevgi ve saygı besliyordu. Hatta İzzettin Keykavus’u da onu ziyaret etmeye ikna ettiği anlaşılıyor.⁵²⁰ Kendisinin Seyyid Burhaneddin için büyük bir cenaze merasimi hazırlatması onun Mevlevîlere olan teveccühünün başka bir göstergesidir.⁵²¹

Mevlânâ ile Celaleddin Karatay’ın birbirlerine olan muhabbeti Eflakî’de şu rivayetle ortaya konulur. Celaleddin Karatay vefat ettikten sonra bir gün Mevlânâ onun medresesinin önünden geçerken, “Bizim merhum dostumuz Celaleddin Karatay, ben dostların huzur delisi olmuşum. Mevlânâ’nın mübarek nefesiyle bir an dinlenmek istiyorum, diye bağıyor” dedi. Eflakî ayıca Mevlânâ’nın onu çok ağırladığını ve daima iyilikte bulunduğunu belirtir.⁵²²

Mevlânâ “Din’in Celal’i” diye hitap ettiği Celaleddin Karatay’a yazdığı mektuplardan birinde ondan müridi Nizameddin için bir talepte bulunur. Buna göre naibler kendisinden on iki bin dirhem ya da dinar almışlardır.⁵²³

⁵¹⁷ *Sultan Veled Divânı Tercümesi*, çev. Şadi Aydın, Elvir Musiç, Cilt I, Mevlana Üniversitesi Yayınları, Konya, 2015, s.278-279.

⁵¹⁸ *Sultan Veled Divânı Tercümesi*, s.13.

⁵¹⁹ Mevlana Celaleddin, *Mektuplar*, s.170-171.

⁵²⁰ Ahmed Eflakî, *Ariflerin Menkıbeleri*, s.533.

⁵²¹ Ahmed Eflakî, *a.g.e.*, 111.

⁵²² Ahmed Eflakî, *a.g.e.*, 212.

⁵²³ Mevlana Celaleddin, *a.g.e.*, s.139-40.

II. İzzeddin Keykâvus'un veziri Kadı İzzeddin Muhammed Râzi'nin başlangıçta semayı inkâr ettiği, ancak Mevlânâ'nın onun yakasına yapışarak meclise götürmesi üzerine Mevlânâ'nın müridi olduğu ve onun adına bir cami yaptırdığı nakledilir.⁵²⁴ Mevlânâ, Fahreddin isimli müridinin kız kardeşinden kalan mirasını almasına akrabalarının engel olması sebebiyle ona yazdığı mektupla yardımını istemiştir.⁵²⁵

Mevlânâ'nın en fazla münasebette bulunduğu devlet adamlarının başında Muineddin Süleyman Pervane gelir. Muineddin Pervane'nin yalnızca kendisi değil hanımı Gürcü Hatun, kızları Hâvendzâde ve Aynu'l-Hayat, damadı Mecmeddin Atabek⁵²⁶ de Mevlevîliğe intisap etmişti. Öyle ki Eflakî, Çelebi'nin muhiplerinden olan Aynu'l-Hayat'ın tarifsiz hizmetlerde bulunduğunu belirtir.⁵²⁷ Pervane ailesinin onunla bu derece yakınlığı yalnızca tasavvufa meyillerinden ileri gelmemektedir. Pervane, Mevlânâ'nın nüfuzundan yararlanmak istemiştir.

Eflakî'nin, Mevlânâ'nın ilk ortaya çıktığı döneme ait olduğunu belirttiği bir rivayette, Pervane, Mevlânâ'nın sınanması için altın bir kâseye altın dolu bir kese koydurarak pirincin altına gizletir. Yemek sırasında Mevlânâ'yı sürekli yemesi için teşvik eder. Mevlânâ Pervane'ye bağırarak "Bu tiksiniyen yemeği, bu tiksiniyen kap içine koymak ve Tanrı erlerinin önüne getirmek, yürütülmesi ve yönetimi önleme ihtiyaç gösteren bir din ve insanlık mezhebinin dışındadır. Tanrı'ya çok şükür olsun ki, O bize kâse ve keselerden tam bir feragat bağışlamış; bizi bu gibi şeylerden doyurmuş ve kandırmıştır" diyerek semaya kalkarak şu gazeli okur: "Tanrı hakkı için ki, ne yağlıya, ne tatlıya, ne altın dolu keseye ne de altın kâseye meylim vardır..."⁵²⁸

Bu hikâye bize Muineddin Süleyman'ın başlangıçta Mevlânâ'ya temkinli yaklaştığını gösteriyor. Mevlânâ'nın verdiği sert cevap ise, kudret bakımından dönemin sultanının önüne geçen bir devlet adamı karşısında dahi dik durabilecek bir güce eriştiğini gösteriyor.

Mevlânâ'nın Selçuklu sultanlarıyla ilişkisinde olduğu gibi Pervane'den de müridleri için isteklerde bulunduğu görülmektedir. Sözgelimi onun muhiplerinden bir amil yani hesap işleriyle ilgilenen memur devir teslimden zarar ederek iki ya da üç bin

⁵²⁴ Ahmed Eflakî, *Ariflerin Menkıbeleri*, s.136-137.

⁵²⁵ Mevlana Celaleddin, *Mektuplar*, haz. Abdülbaki Gölpınarlı, İnkılap Kitabevi, İstanbul, 1999, s.111-112.

⁵²⁶ Ahmed Eflakî, *a.g.e.*, s.146.

⁵²⁷ Ahmed Eflakî, *a.g.e.*, s.669.

⁵²⁸ Ahmed Eflakî, *a.g.e.*, s.195.

dinar civarında bir borca girmişti. Borcunu ödeyemeyince Mevlânâ'ya giderek yardım istedi. Mevlânâ, Pervane'ye bir pusula gönderince, Pervane işin divanla ilgili bir konu olduğunu söyledi. Mevlânâ ise cevaben “Haşa! Haşa! Devler, Süleyman peygamberin egemenliği altındadır; Süleyman devlerin egemenliği altında değildir” dedi. Mevlânâ'nın bu zekice cevabı Muineddin Süleyman Pervane'nin hoşuna gittiği için amilin borcunu indirdi.⁵²⁹

Rivayete dikkat edilirse Mevlânâ Pervane'yi Süleyman Peygamber'e benzetirken, divanı ise devlere benzetmektedir. Normalde divanda karar verilmesi gerek bir husus Mevlânâ'nın ricası üzerine doğrudan Pervane tarafından karara bağlanmış ve divan kurumu devre dışı bırakılmıştır. Bu durum şeyhin müridi aracılığıyla devlet kurumlarının önüne geçen otoritesini göstermesi açısından önemlidir.

Bir defasında Mevlânâ'yı ziyarete gelen Pervane'nin uzun bir süre bekletilmesi, Mevlânâ'nın ikilinin ilişkisinde sahip olduğu konumu gösterir.⁵³⁰ Başka bir kıssada ise bu bekletilmeye pozitif bir anlam yüklenerek Pervane'nin gönlü alınmaktadır.⁵³¹ Yeri geldiğinde Mevlânâ, Pervane'yi azarlamaktan çekinmemiştir. Bununla ilgili bir rivayete göre kendisinden öğüt isteyen Pervane'ye “duydum ki Kur'an'ı ezberliyomuşsun; Şeyh Sadreddin'den de hadis okuyormuşsun, Allah'ın sözleriyle, peygamberin buyruklarını dinlemiyorsan, benim öğüdümü nasıl dinleyeceksin” diyerek çıkışır.⁵³²

Rivayete göre Gürcü Hatun Pervane'den kendisini boşamasını istemişti. Pervane ise bu durum karşısında Mevlânâ'ya başvurdu.⁵³³ Devrin en kudretli isminin, ailevi sorununa yönelik çözüm bulması için Mevlânâ'ya başvurması, aralarındaki samimiyetin boyutunun yanısıra, ona olan saygısının ve yakınlığının bir göstergesidir. Mevlânâ gösterdiği tüm yakınlığa rağmen babası Bahaeddin Veled'in mezarı üzerine kubbe yapmak isteyen Pervane'yi bir bahaneyle reddeder.⁵³⁴

Mevlânâ'nın ölümünden sonra bazı fakihler Pervane'ye giderek semanın bid'at olduğunu ve yasaklanması gerektiğini belirtirler. Onların isteğini Şeyh Sadreddin'e danışan Pervane'ye Şeyh, onlara aldırış etmemesini ve bir girişimde bulunmamasını

⁵²⁹ Ahmed Eflaki, *a.g.e.*, s.212.

⁵³⁰ Ahmed Eflaki, *a.g.e.*, s.235.

⁵³¹ Ahmed Eflaki, *a.g.e.*, s.266-267.

⁵³² Ahmed Eflaki, *a.g.e.*, s.177

⁵³³ Ahmed Eflaki, *a.g.e.*, s.353.

⁵³⁴ Ahmed Eflaki, *a.g.e.*, s.438.

öğüt verir. Pervane bu konuda herhangi bir adım atmaz. Eflakî'deki rivayetlerden anlaşıldığına göre Pervane Mevlânâ'nın ölümünden sonra da sema toplantıları tertip etmiş ve onun müridlerini koruyarak çeşitli yardımlarda bulunmuştur.⁵³⁵ Bu durum Mevlânâ'nın nüfuzunun halifelerine geçtiğini ve Pervane'nin Mevlevîliğin bu gücünden yararlanmaya devam etme niyetini gösterir.

Pervane'nin Mevlânâ'ya olan bağlılığından istifade edenler yalnızca müridleri değildi. Pervâne'nin kızdığı Konya halkını cezalandırmayı düşündüğü esnada, Mevlânâ'nın araya girmesiyle, öfkeli vezir on bin dinar gibi büyük bir fidye vermeye razı olan Konya halkını bir pusulayla bağışlatmıştır.⁵³⁶

Mevlânâ'nın bir katilin suçunun bağışlanması için Pervane'ye mektup yazması ise oldukça ilginçtir. Pervane başlangıçta adam öldürmenin başka bir şeye benzemediğini ileri sürerek kabul etmez ancak Mevlânâ katili bağışlatmayı başarır.⁵³⁷ Bu rivayette bir kez daha Mevlânâ'nın müridi üzerindeki nüfuzu görülmektedir. İslamiyet'te cinayet en ağır suçlardan biridir. Bu suç işleyenlerin cezalandırılması kaçınılmazdır. Ayrıca Mevlânâ kadının hüküm vermesi gereken bir konuda Pervane'yi devreye sokması şeyhlerin hukuk alanında dahi müdahalesinin söz konusu olabileceğini gösterir.

Eflakî'de yer alan bir rivayete göre Mevlânâ ihtiyaç sahiplerinin işlerinin görülmesi için Pervane'ye ve diğer ileri gelenlere günde on – oniki mektup yazmıştır.⁵³⁸ Bu mektup sayısı Mevlânâ'nın iktidar çevreleriyle olan yoğun ilişkisini göstermesi bakımından önemlidir. Bu mektuplardan bir kısmı günümüze ulaşmışken, ulaşmayanların ve gizli mektupların olabileceği de düşünülmelidir.

Yine bu mektuplar Pervane'nin Mevlânâ'ya karşı büyük bir saygı duyduğunu, Mevlânâ'nın da onu sevdiğini göstermektedir. Ancak yeri geldiğinde Mevlânâ bu kudretli müridini ağır sözlerle azarlamaktan da geri durmamıştır. Buna karşın Pervane'nin özür dileyip ağlaması onun gerçekten mürşidine bir müridin bağlılığıyla tabi olduğunu göstermektedir. Mevlânâ Pervane'nin müritlerini kötölemesine de göz yummaz. Ona bir mektup yazarak “Eğer benim müritlerim iyi insan olsalardı, ben onların müridi olurum, kötü insan olduklarından ahlaklarımı değiştirip iyi olamları, iyiler ve iyi amel eden insanlar sırasına girmeleri için onları müritliğe kabul ettim” der.

⁵³⁵ Ahmed Eflakî, *a.g.e.*, s.442.

⁵³⁶ Ahmed Eflakî, *a.g.e.*, s.211.

⁵³⁷ Ahmed Eflakî, *a.g.e.*, s.171

⁵³⁸ Ahmed Eflakî, *a.g.e.*, s.303.

Pervane'nin de müritliğe kabul edilmiş kişilerden olduğunu hatırlatmak yerinde olacaktır.⁵³⁹

Mevlânâ, Pervane'ye gönderdiği bir mektubunda oğlu Emir Alim Çelebi'nin gelirine dokunulduğunu, bu nedenle geçim darlığı çektiğini dile getirir ve Pervane'den bu konuda yardım ister.⁵⁴⁰ Başka bir mektupta ise Pervane'den borçlu bir kişiye borç vermesini talep etmektedir.⁵⁴¹ Mevlânâ bazen övgüyle karışık mektuplarında Muîneddin Pervâne'ye vaadlerini yerine getirmesini hatırlatır.⁵⁴² Mevlânâ ilim ehlerinden ve muhtemelen kendisinin müritlerinden olan Fakîh İhtiyareddin ve İmâdeddin'in isimli kişilere medrese tarafından ödenen elbise paralarının kesilmesi üzerine Pervâne'ye mektup göndererek yardım ister.⁵⁴³ Muhtemelen yine Pervane'ye yazdığı başka bir mektubunda Çelebi Hüsameddin'in bir tadilat için masrafa girmesinden duyduğu üzüntüyü dile getirerek, masraflar için ona yardım edilmesini ister.⁵⁴⁴ Ve Çelebi Hüsameddin'in damadı olan Nizâmeddin'e yardım etmesi için tekrar Pervâne'ye müracaat eder.⁵⁴⁵

Mevlânâ'nın başta oğulları olmak üzere yakınları ve müridlerini ilgilendiren ekonomik meseleler için yardım talep ettiği görülmektedir.

Mevlânâ'nın dünya hırısından kesilen ve herhangi bir gelir için çalışmayı önemsemeyen dervişler için Pervane'den yardım istediği mektup dikkat çekicidir. Mevlânâ bu mektubunda "Bir kişi, Rabbin ululuğundan bir koku alır da nasıl dünya işine boş vermez ki?" diyerek çalışmayan dervişlerin bu tutumunu savunur ve gelebilecek bir eleştiriyi de Adem'in çocuklarından birinin kıssasını anlatarak önlemeye çalışır.⁵⁴⁶

Mevlânâ ticaretle uğraşan müritlerinden biri olan Şihâbeddin'in, Sivas'a gitmek istediğini ancak vergi memurlarının sıkıntı çıkardığını belirterek yardımcı olunmasını ister. Mevlânâ'nın çözüm yöntemine göre Pervane'nin bir ferman yazarak ilgili şahsın vergiden muaf tutulmasını sağlaması mümkündür. Bu mektuba göre o dönemde vergiler eğer yardım sağlamak için bir abartı söz konusu değilse, birtakım tacirleri ticaretten uzaklaştıracak ya da gerekli kârı sağlayamayacakları kadar yüksekti.

⁵³⁹ Ahmed Eflaki, *a.g.e.*, s.153

⁵⁴⁰ Mevlana Celaleddin, *Mektuplar*, s.49.

⁵⁴¹ Mevlana Celaleddin, *a.g.e.*, s.125.

⁵⁴² Mevlana Celaleddin, *a.g.e.*, s.44-45.

⁵⁴³ Mevlana Celaleddin, *a.g.e.*, s.96-97.

⁵⁴⁴ Mevlana Celaleddin, *a.g.e.*, s.27.

⁵⁴⁵ Mevlana Celaleddin, *a.g.e.*, s.142.

⁵⁴⁶ Mevlana Celaleddin, *a.g.e.*, s.128-129.

Ancak Mevlânâ'nın formülünde görüldüğü üzere bazı kişiler için ayrıcalık sağlanması mümkündür.⁵⁴⁷

Mevlânâ müridi Şeyh Hüsameddin'in devlet kademelerinde istihdam edilmesi için Pervâne'ye başvurur.⁵⁴⁸ Başka bir mektupta Pervâne'yle bağlantısı bulunan bir topluluğun, zâhit kızkardeş diye nitelendirdiği bir hanımın zaviyesine yerleşerek, orayı konak haline getirdikleri ve orada bulunanlara rahatsızlık verdikleri belirtilir, onların gitmeleri için Pervâne'den yardım istenir.⁵⁴⁹ Ayrıca Nusratüddin'e ait olan mahlûl vaziyetteki hankahın Şeyh Hamideddin'e verilmesini talep eder.⁵⁵⁰

Pervâne'nin Konya'ya kadıl olarak atamak istediği Tâceddin Mu'tezz'in oğlu, rebabın⁵⁵¹ kaldırılması, eski mübaşirlerin kovulması, yeni mübaşirlere rüşvet almalarını engellemek için dolgun maaş verilmesi şartlarıyla bu görevi kabul edeceğini öne sürer. Pervâne, Mevlânâ'nın rebaba verdiği önemden dolayı yalnızca rebabın kaldırılmasını kabul etmez. Buna karşın Tâceddin Mu'tezz'in oğlu kadılığı kabul etmez. Bu durum Mevlânâ'nın kulağına erişince "Bu rebâb ne hoştur, Tâc-ı Veziroğlunun elinden tutup, onu kadılık belâsından kurtardı" der. Yine Eflakî'ye göre onun tüm çocukları Mevlânâ'nın müridi olur.⁵⁵²

Eflakî, Kutbeddin Şirazî'nin posta oturma töreninde, Sultan Veled'in topluluğa verdiği vaaz sırasında Pervâne'nin üzerindeki elbiselerini parçalamasından bahseder. Bu Sultan Veled'e verdiği değeri gösterir. Ayrıca Pervâne onun Mevlânâ'nın oğlu olmasının keramet sayılmaya yeteceğini söyler. Çünkü Pervâne'ye göre Mevlânâ hanedanına saygı göstermek tüm müminlere vaciptir.⁵⁵³ Eflakî, Pervâne'nin Sultan Veled'e yönelik eleştirilere cevap verdiğini ve karşı çıktığını belirtir. Onun Sultan Veled'i ziyaret ettiğinde iltifatlarla karşılandığı ve bunun üzerine de kıymetli hediyelerle Sultan Veled'i memnun etmeye çalıştığını anlatır. Ayrıca Mevlânâ'yı âşık Sultan Veled'i ise maşuk diye nitelendirdiğini söyler.⁵⁵⁴

Sultan Veled, Pervâne ve babasına övgülerde bulunduğu şiirinde, Ramazan Bayramı'nı vesile yaparak, orucunun ve diğer ibadetlerinin kabul olduğunu söylediği Pervâne'den yardım ister.⁵⁵⁵

⁵⁴⁷ Mevlana Celaleddin, *Mektuplar*, s.43-44.

⁵⁴⁸ Mevlana Celaleddin, *a.g.e.*, s.146.

⁵⁴⁹ Mevlana Celaleddin, *a.g.e.*, s.123-124.

⁵⁵⁰ Mevlana Celaleddin, *a.g.e.*, s.102-103.

⁵⁵¹ Rebab, çeşitli biçimleri olan bir telli çalgı türüdür.

⁵⁵² Ahmed Eflakî, *Ariflerin Menkıbeleri*, s.341.

⁵⁵³ Ahmed Eflakî, *a.g.e.*, s.602-603.

⁵⁵⁴ Ahmed Eflakî, *a.g.e.*, s.603.

⁵⁵⁵ *Sultan Veled Divânı Tercümesi*, s.427.

Muineddin Süleyman Pervane'nin damadı olan Mecdeddin Atabek, IV. Rükneddin Kılıç Arslan döneminde müstevfilik görevine atanmış, III. Gıyaseddin Keyhusrev döneminde Pervane'nin vezirlikten uzaklaştırdığı Sahib Fahreddin'in yerine getirilmiştir. Moğol hükümdarı Fahreddin'e görevini iade edince Mecdeddin atabeklik görevine tayin edilmiştir. Hatiroğulları'nın isyanı sırasında pek bir şey yapamamış, öldürülmek üzereyken etrafındaki emirlerin hediyeleri sayesinde kurtulmuştur. Pervane'nin ölümünden sonra 1277 yılında ölmüştür.⁵⁵⁶ Sipehsalar onun Mevlânâ'nın müritlerinden biri olduğunu ve kendi isteğiyle çileye konulduğunu belirtir.⁵⁵⁷ Eflakî ise Mevlânâ'yı ziyarete gittiğini ve onun bulunduğu meclislerde bulunduğunu belirtir.⁵⁵⁸

Mevlânâ, Mecdeddin'e yazdığı mektubunda Kuyumcu Selahaddin'in damadı Nizameddin'e yardımda bulunulmasını ister.⁵⁵⁹ Kalabalık bir aileye sahip olan ancak geçimini sağlamak için çok fazla çaba göstermediği için borçlandığı ve yoksullaştığı anlaşılan Kemaleddin isimli müridinin herkese konan vergiden bağışlanmasının talep edilmesi, vergi konusunda kişisel imtiyazlar olabileceğinin başka bir örneğidir.⁵⁶⁰ Başka bir mektupta ise müritlerden Sadreddin'e yardımda bulunulması istenmektedir.⁵⁶¹ Son olarak Mevlânâ'nın yakınlarından Bhaeddin isimli kişinin yoksulluğundan bahsedilir ve ona yardım edilmesi istenir.⁵⁶²

Eflakî'de Pervane'yi ziyarete giden beyler arasında Tâceddin Mu'tezz ismi zikredilir.⁵⁶³ Tâceddin Mu'tezz Moğollar tarafından Anadolu'ya vergi toplamak ve Selçuklu hükümdarlarının aldıkları borçları tahsil etmek için gönderilmiştir. IV. Rükneddin Kılıç Arslan onu Kastamonu ve Ankara vergilerini idare etmek üzere görevlendirmiştir. Ancak zamanla sultanla araları açılınca Muineddin Pervane ile onu ortadan kaldırmaya çalışmıştır. Mısır ordusunun Anadolu'ya girişinde zan altında kalmış fakat bundan kurtulmayı başarmıştır.⁵⁶⁴ Mevlânâ onu sever ve ona hemşehri diye hitap eder, o da Mevlânâ'ya yardımda bulunurdu. Eflakî onun Mevlânâ'nın has müritlerinden olduğunu ve Anadolu'da medrese, hankah, hastane, kervansaray gibi kurumlar inşa ettirdiğini belirtir. Kendisi ayrıca Mevlânâ'nın müritleri için âşıklar evi

⁵⁵⁶ Ahmed Eflakî, *a.g.e.*, s.763.

⁵⁵⁷ Feridun bin Ahmed-i Sipehsalar, *Mevlana ve Etrafındakiler*, s.120.

⁵⁵⁸ Ahmed Eflakî, *a.g.e.*, s.156

⁵⁵⁹ Mevlana Celaleddin, *Mektuplar*, s.21-22.

⁵⁶⁰ Mevlana Celaleddin, *a.g.e.*, s.29.

⁵⁶¹ Mevlana Celaleddin, *a.g.e.*, s.181-182.

⁵⁶² Mevlana Celaleddin, *a.g.e.*, s.100.

⁵⁶³ Ahmed Eflakî, *a.g.e.*, s.763.

⁵⁶⁴ Mevlana Celaleddin, *a.g.e.*, s.261.

yaptırmak istemiş ancak Mevlânâ izin vermemiştir.⁵⁶⁵ Mevlânâ ona yazdığı mektuplarda çeşitli vesilelerle yardımlarını talep etmiştir. Ondan Çelebi Hüsameddin'in damadı Nizameddin'e yardımda bulunmasını,⁵⁶⁶ Seyyid Şerefeddin isimli birine yardım etmesini,⁵⁶⁷ Ziyaeddin tekkesiyle beraber başka bir tekkenin Çelebi Hüsameddin'e verilmesini ister.⁵⁶⁸ Eflakî'deki rivayet tekkenin verildiğini gösteriyor.⁵⁶⁹ Diğer mektuplarında Hucendli Şemseddin soyuna vakfedilmiş olan Karaarslan mescidinin imamlık ve hatipliğinin, Çelebi Hüsameddin'in oğlu Sadreddin'e verilmesini,⁵⁷⁰ Ahi Muhammed adlı bir şahsın bağışlanmasını ve korunmasını,⁵⁷¹ bilginlerden Celaleddin'e yardım etmesini,⁵⁷² Şemseddin adlı birini gözetmesini ister.⁵⁷³

Taceddin Mu'tezz Kayserili Şerefeddin için Aksaray'da bir medrese yaptırır ve Mevlânâ'dan Şerefeddin'in oraya müderris olmasını ister.⁵⁷⁴ Eflakî'de yer alan bir kayda göre Taceddin Mutez Mevlânâ'ya yedi bin dirhem-i sultani göndermiş ancak Mevlânâ diğer emirler ve şehrin ileri gelenlerinden yapılan yardımlar gibi bunu da Çelebi Hüsameddin'e göndermiştir.⁵⁷⁵

Sâhib Ata Fahreddin Ali köklü bir aileye mensup olan Hüseyin el-Konevî'nin oğludur. Anadolu Selçuklularına, emîr-i dâdlık göreviyle başladığı hizmeti kırk yıldan fazla sürmüştür.⁵⁷⁶ Rivayete göre O, Mevlânâ'nın büyük bir padişah olduğunu ifade ettikten sonra, müritlerini öldürmek gerekir demiştir. Mevlânâ bunu duyunca müritlerinin dünya ehlinin kızgınlık ve düşmanlığa uğramasının Allah katında sevimlilerinden ileri geldiğini belirtmiş, "bizim varlığımızın canı, müritlerimizin canı ve müritlerimizin varlığı da dünyanın canıdır" diyerek, kendisinin müritleri için, müritlerinin de dünya için vazgeçilmez olduğunu dile getirmiştir.⁵⁷⁷ Ancak buradaki ifadesinin aksine Mevlânâ öldükten sonra da Sahib Fahreddin, Sultan Veled, Çelebi

⁵⁶⁵ Ahmed Eflaki, *a.g.e.*, s.226-228.

⁵⁶⁶ Mevlana Celaleddin, *a.g.e.*, s.36-37.

⁵⁶⁷ Mevlana Celaleddin, *a.g.e.*, s.88-89.

⁵⁶⁸ Mevlana Celaleddin, *a.g.e.*, s.115-116..

⁵⁶⁹ Ahmed Eflaki, *a.g.e.*, s.565.

⁵⁷⁰ Mevlana Celaleddin, *a.g.e.*, s.130-131.

⁵⁷¹ Mevlana Celaleddin, *a.g.e.*, s.147-149.

⁵⁷² Mevlana Celaleddin, *a.g.e.*, s.130-131.

⁵⁷³ Mevlana Celaleddin, *a.g.e.*, s.178-179.

⁵⁷⁴ Ahmed Eflaki, *Ariflerin Menkıbeleri*, s.190.

⁵⁷⁵ Ahmed Eflaki, *a.g.e.*, s.563.

⁵⁷⁶ Erdoğan Merçil, "Sahib Ata", *DİA*, Cilt 35, 2005, s. 515-516.

⁵⁷⁷ Ahmed Eflaki, *a.g.e.*, s.154.

Hüsameddin ve müridlerini iyi bir şekilde ağırlamıştır. Sultan Veled de onu *Divanında* yirmi bir beyitle överek onunla iyi ilişki içerisinde olduklarını gösterir.⁵⁷⁸

Bir rivayete göre Mevlânâ Fahreddin için dertsiz ve densiz diyerek, mana aleminden habersiz olduğunu belirtir ve ona öğüt vermekten kaçınır. Ancak Eflakî Fahreddin'in sonunun övgüye layık olacağını eklemekten geri durmaz.⁵⁷⁹ Mevlânâ ona kardeşimiz diye hitap ettiği bir mektubunda, müritlerinden bir topluluktan onun yardımıyla vergi alınmadığından ancak onların bir kısmından tekrar vergi istendiğinden bahsederek yardım umar.⁵⁸⁰ Yine bir mektubunda oğlumuz dediği müridi için yardım talebinde bulunur.⁵⁸¹ Bir topluluğun dervişleri incittiğinden ve Sahib Ata'ya giderek olayları ters-yüz anlattıklarından bahseder. Bunların zulmünden dolayı şehri terk etmeyi göze almaktan bahsettiğine göre oldukça önemli bir konu olmalıdır.⁵⁸² Başka bir mektubunda Çelebi Hüsameddin'in işlerinin yolunda olmadığından bahsederek, Şeyh Sadreddin'den kalan tekkeyi onun için ister.⁵⁸³ Yalnızca Çelebi Hüsameddin'e değil onun oğlu Sadreddin'e de yardım edilmesini istediği mektubu vardır.⁵⁸⁴ Bir mektubunda Sahib Ata'dan birkaç dervişin vergiden muaf tutulduğuna dair gerektiğinde gösterilmesi için padişahın ferman talep edilir. Burada dikkat çeken nokta fermanın muafiyet kazananların değil de olur da dervişleri kayırdığından dolayı Sahib Ata'yı kınayanlara karşı padişah fermanının delil olarak gösterilebileceği dile getirilir. Burada bir bakıma kayırma işinin mesuliyeti padişaha atılmaktadır.⁵⁸⁵

Dostlarının işi için devlet malından bir dükkân tutan Hâce Zeki'nin onu yalnız bırakmalarından dolayı sıkıntı yaşadığını ve bu hususta yardım edilmesini ister.⁵⁸⁶ Yine bir mektupta ismini vermediği bir kişinin yine ismini vermediği vefat eden birinin medresesine tayin edilmesini ister.⁵⁸⁷ Oğlu Emir Alim'in oldukça yoksul bir hale geldiğini, bu durumun ilim tahsiline engel teşkil ettiğini belirterek onun için yardım ister.⁵⁸⁸ Ahi Gühertaş tekkesinin, yoksul müritlerinden biri olan Cemaleddin isimli

⁵⁷⁸ Ahmed Eflaki, *a.g.e.*, s.396-397.

⁵⁷⁹ Ahmed Eflaki, *a.g.e.*, s.427.

⁵⁸⁰ Mevlana Celaleddin, *Mektuplar*, s.53-54.

⁵⁸¹ Mevlana Celaleddin, *a.g.e.*, s.67.

⁵⁸² Mevlana Celaleddin, *a.g.e.*, s.79-80.

⁵⁸³ Mevlana Celaleddin, *a.g.e.*, s.117.

⁵⁸⁴ Mevlana Celaleddin, *a.g.e.*, s.122-123.

⁵⁸⁵ Mevlana Celaleddin, *a.g.e.*, s.129-130.

⁵⁸⁶ Mevlana Celaleddin, *a.g.e.*, s.132.

⁵⁸⁷ Mevlana Celaleddin, *Mektuplar*, s.133.

⁵⁸⁸ Mevlana Celaleddin, *a.g.e.*, s.142-144.

dervişe verilmesini ister.⁵⁸⁹ Müritlerinden biri olan ve görevinden azledilen Kıvameddin'in bağışlanarak hizmete geri alınmasını ister.⁵⁹⁰ Başka bir mektubu ise Çelebi Hüsameddin'in oğlu Sadreddin'in geçiminin elinden alınması nedeniyle yazılmıştır.⁵⁹¹ Mevlânâ başka bir mektubunda da Sadreddin'in geçim derdinden bahsederek yardım edilmesini ister.⁵⁹²

Bu yardım taleplerinin yanısıra Şemseddin Yavtaş'ın kızını almak isteyen Fahreddin'e dedikodulara aldırılmamasını söyleyerek onu teskin etmeye çalışır.⁵⁹³ Sonraki dönemde ise, Mevlânâ'nın ortanca oğlu Alâeddin Çelebi'nin Sâhib Ata Fahreddin Ali'nin kızı Kerra Hatun ile evlenmesi dolayısıyla bu aileyle akrabalık kurulmuştur. Ancak bu evlilik 1262 yılında Alâeddin Çelebi'nin sıtmadan vefat etmesi sebebiyle uzun sürmemiştir.⁵⁹⁴

Mevlânâ ailesi Sâhib Ata Fahreddin Ali'nin oğlu olan Tâceddin Hüseyin ile de iyi ilişkiler kurmuştur. Sultan Veled, Bedreddin Gevhertaş'ın, kendilerine vakfettiğini belirttiği Kara Arslan isimli köyün Necib isimli biri tarafından geri alındığını belirttikten sonra, Tâceddin Hüseyin'den burasını tekrar kendisine bağışlamasını ister. Eğer dileği yerine getirilirse bol bol du edeceğini de ekler. Veled Peygamber'in "Geciktirmede afet vardır" hadisini zikrederek, bu ricasının geciktirilmeden yerine getirilmesini ister. Sultan Veled, ayrıca ondan borcunu ödemesini ister.⁵⁹⁵

Anonim Selçuknâme, Sâhib Ata'nın ölümünden sonra Anadolu'ya gönderilen Fahreddin Kazvinî'nin halka zulmetmesi nedeniyle ileri gelenlerden Ahi Ahmed Şah'ın Kazvinî'den halka merhametli davranmasını istediğini belirtir. Bu isteğe karşı Kazvinî, halkı etkileyenin kendisi olduğunu söyleyerek Ahi Ahmed Şah'ı azarlar. Ancak Sultan Mesud'un yanına gitmek için hareket ettiği sırada halkın tepkisiyle karşılaşır. Bu sırada oradan geçmekte olan Sultan Veled Kazvinî'ye "Konya'da yaptığın zulümlere son vermelisin. Sen Konya'yı küçük bir şehir olarak sayma. Burada adalet yapan kimse kurtuldu. Zulüm yapan ise domuz gibi geberdi." der. Kazvinî'nin yolculuk esnasında atından düşerek yaralanmasının kötü sonuna işaret ettiği belirtilir.

⁵⁸⁹ Mevlana Celaleddin, *a.g.e.*, s.164-165.

⁵⁹⁰ Mevlana Celaleddin, *a.g.e.*, s.201-202.

⁵⁹¹ Mevlana Celaleddin, *a.g.e.*, s.202-204.

⁵⁹² Mevlana Celaleddin, *a.g.e.*, s.211-212.

⁵⁹³ Mevlana Celaleddin, *a.g.e.*, s.199-200.

⁵⁹⁴ Ridvan Çolak, *Selçuklular Döneminde Mevlânâ Ailesinin Devlet Bürokratları ile İlişkileri*, Yüksek Lisans Tezi, Afyonkarahisar, 2012, s.141.

⁵⁹⁵ *Sultan Veled Divânı Tercümesi*, Çev. Şadi Aydın, Elvir Musiç, Cilt I, Mevlana Üniversitesi Yayınları, Konya, 2015, s.477-478.

Buna uygun olarak Argun Han'ın emri ile Anadolu'ya teftiş için gelen Geyhatu ve Samagar'ın Kazvinî'yi Tebriz'e götürdüğü ve feci şekilde öldürdüğü belirtilir.⁵⁹⁶

Mevlânâ diğer devlet ileri gelenleriyle de iyi ilişkiler kurarak, müridlerinin problemlerinde çözüm için onlara başvuruyordu. Bunlardan biri olan Bedreddin Gevhertaş, Alâeddin Keykubâd'ın lâlâsıydı. Eflâkî'nin rivayetinden anlaşıldığına göre, Bahâeddin Veled'in Sultanın meclisinde yaptığı vaazlardan etkilenen Gevhertaş onun müridi olur ve Veled'in isteği üzerine, bunun şükrünü eda etmek için bir medrese yaptırır.⁵⁹⁷ Mevlânâ'nın oğulları olan Sultan Veled yedi, Alâeddin ise altı yaşındayken, o sıralar Karahisar-ı Devle'de kale muhafızlığı görevinde bulunan Bedreddin Gevhertaş tarafından sünnet edildiğine ve bu düğünde Sultan Alaeddin ile emirlerinin de yer aldığı dair rivayeti, onun aile ile yakınlığını göstermektedir.⁵⁹⁸ Mevlânâ, Bedreddin Gevhertaş'tan daha önce yardım ettiği anlaşılan ve ismini vermediği bir şahısa tekrar yardım etmesini ister.⁵⁹⁹ Başka bir mektubunda müridlerinden biri olan Tâceddin'e yardım edilmesini ister.⁶⁰⁰

Bedreddin Gevhertaş Mevlânâ ailesine Kara Arslan Köyü'nü vakfetmiş, sonraki yıllarda Necib isimli biri buraya el koymuş, bunun üzerine Sultan Veled Taceddin Hüseyin'den burayı tekrar kendilerine bağışlamasını istemiştir.⁶⁰¹ Mevlânâ, Bahaeddin Veled dönemine dayanan Gevhertaş ile dostluğu devam ettirmiş, onun Pervane ile olan çekişmelerini görmezden gelerek, siyasilerle olan ilişkilerinin onların şahsi çekişmelerinin üzerinde olduğunu göstermiştir.

Melikü's-sevâhil emiri olan Bahâeddin Mevlânâ'yı ziyaret eden emirler arasında yer alır.⁶⁰² Mevlânâ, ona yazdığı mektubunda Emir Alim Çelebi'nin yardımlar için teşekkür ettiğini, ancak pahalılık zamanı olduğu için tekrar yardım etmesini ister.⁶⁰³

Gölpınarlı, Mevlânâ'nın mektuplarında Emir Şemseddin olarak ifade ettiği kişinin Tâceddin Mu'tezz'in nâibi Şemseddin Genceî olduğunu söyler. Aksarayî, onun Hatiroğulları ve Şam ordusuyla iş birliği yapmakla suçlandığı ve bu sebeple

⁵⁹⁶ *Tarih-i Âl-i Selçuk Anonim Selçuknâme*, Çev. Fahrettin Coşguner, Atif Yayınları, Ankara, 2014, s.57-59.

⁵⁹⁷ Ahmed Eflaki, *Ariflerin Menkıbeleri*, s.93.

⁵⁹⁸ Ahmed Eflaki, *a.g.e.*, s.269.

⁵⁹⁹ Mevlana Celaleddin, *Mektuplar*, s.210-211.

⁶⁰⁰ Mevlana Celaleddin, *a.g.e.*, s.214-215.

⁶⁰¹ *Sultan Veled Divânı Tercümesi*, Çev. Şadi Aydın, Elvir Musiç, Cilt I, Mevlana Üniversitesi Yayınları, Konya, 2015, s.477-478.

⁶⁰² Ahmed Eflaki, *a.g.e.*, s.156.

⁶⁰³ Mevlana Celaleddin, *a.g.e.*, s.168-170.

öldürüldüğünü belirtir.⁶⁰⁴ Mevlânâ Emir Şemseddin'e yazdığı mektupta tacir olan Tâceddin'in tunçtan yapılan aletlerinin alınmasını ve bu ricasının kabulü halinde bedellerinin geciktirilmeden ödenmesini ister.⁶⁰⁵

Hatiroğlu Şerafeddin'in Pervane ile birlikte Mevlânâ'yı ziyaret ettiği anlaşılmaktadır.⁶⁰⁶ Ancak Mevlânâ'nın ona yazdığı bir mektubun bulunmaması ilişkilere dair detaylı bilgi edinmemizi engellemektedir.

Eflakî, Kırşehir Emiri Cacaoğlu Nureddin'in Mevlânâ'nın candan müridi olduğunu belirtir.⁶⁰⁷ Ancak onun Pervane ile olan yakınlığı ve bu büyük hükümdarın naipliği görevinde bulunması, Pervane'nin mürşidiyle yakınlaşma isteğini kamçulamış olabilir. Mevlânâ, Çelebi Hüsameddin'in damadı Nizâmeddin'in Cacaoğlu tarafından tüm muhtaçlara tanınan ihsandan faydalanmasını rica eder. Mevlânâ'ya göre Nizameddin'e yapılan hayır başka hayırlara benzemez çünkü o Çelebi Hüsameddin'in damadıdır.⁶⁰⁸ Başka bir mektupta ise Nizâmeddin'in işlediği bir kusur nedeniyle Cacaoğlu Nureddin'in gazabına maruz kaldığı belirtilmekte ve bağışlanması rica edilmektedir.⁶⁰⁹

Eflakî, Mevlânâ'nın müridi olduğunu söylediği Celâleddin Müstevfi'nin düzenlediği iftarda Mevlânâ ve müritlerinin de yer aldığını, Müstevfi'nin müritlere hediyeler verdiğini belirtir.⁶¹⁰ Mevlânâ ona yazdığı mektubunda Nureddin'in nâiblerinin kendisinden on iki bin dirhem ya da dinar almalarından dolayı Nizâmeddin'in sıkıntıya düştüğünü bu nedenle elinin genişletilmesini diler.⁶¹¹ Başka bir mektubunda ise Vezir Ziyâeddin'in tekkesinin Çelebi Hüsameddin'e verilmiş olmasına rağmen bazı kişilerin ona engel olarak tekkeye hükmetmeye kalkmalarından bahseder ve bunu önlemesini rica eder.⁶¹²

Emineddin Mikâil, Sultan İzzeddin zamanında saltanat nâipliğine atanmış ve bu görevini 1278 yılına kadar sürdürmüştür. Karaman İsyanı sırasında karşı koymayı başaramamış ve Tokat'a kaçarken yakalanarak işkenceyle öldürülmüştür. Mevlânâ'nın Şeyh-i Havâtîn (hanımların şeyhi) olarak nitelendirdiği Emineddin

⁶⁰⁴ Aksaraylı Kerimeddin Mahmud, *Selçukî devletleri tarihî, Aksaraylı Kerimeddin Mahmud'unMüsameret-al-ahyar adlı Farsça Tarihinin Tercümesi*, Çev. M. Nuri Gencosman, TTK, Ankara, 1943.

⁶⁰⁵ Mevlana Celaleddin, *a.g.e.*, s.185-186.

⁶⁰⁶ Ahmed Eflaki, *a.g.e.*, s.361.

⁶⁰⁷ Ahmed Eflaki, *Ariflerin Menkıbeleri*, s.394.

⁶⁰⁸ Mevlana Celaleddin, *Mektuplar*, s.42-43.

⁶⁰⁹ Mevlana Celaleddin, *a.g.e.*, s.80-81.

⁶¹⁰ Ahmed Eflaki, *a.g.e.*, s.437.

⁶¹¹ Mevlana Celaleddin, *a.g.e.*, s.39-40.

⁶¹² Mevlana Celaleddin, *a.g.e.*, s.188-189.

Mikâil'in hanımının Mevlânâ'yı kadınlar toplantısına çağırdığını, Mevlânâ'nın teşrif ederek onlarla sohbet ve sema ettiği belirtilir.⁶¹³ Şemseddin Tebrizî ile görüşmek isteyen emirlerin Çelebi Hüsameddin'i aracı yapması ve kabul edilmeleri için bir miktar bağışta bulunmaları gerekiyordu. Emineddin Mikâil Şemseddin Tebrizî'yi ziyaret etmek istediğinde, bağış miktarının düşürülmesi için ısrar etmiş ve neticede isteği kabul edilerek Şemseddin ile görüşmesi sağlanmıştı. Sohbetten duyduğu memnuniyet bağış miktarını artırmasını sağlamıştı.⁶¹⁴ Mevlânâ, küçüklüğünden beri müridi olan Cemâleddin Emir Ahmed'in oğlu Şemseddin'e layık bir iş vermesi için, Emineddin Mikâil'e ricada bulunmuştur.⁶¹⁵ Mevlânâ, bir müderrisin medresesinin değişikliği işinin hallolması nedeniyle teşekkür ettiği mektubunda, emire bağlı alayın önemli işler için sınıra gittiğinde her gece bir evi basarak çocukları ve kadınları öldüren, kalabalık halka rağmen yağma yapan bir topluluktan bahseder. Neyse ki emirin alayının yetişmesiyle daha büyük yıkımların önüne geçilmiştir.⁶¹⁶

Alâmeddin Kayser, III. Gıyâseddin Keyhüsrev'in emirlerinden biridir. Sultanın Cimri ile savaşında büyük yararlılık göstermiştir. Sultan Veled Divanında ondan övgüyle bahseder.⁶¹⁷ Eflakî'de yer alan bir rivayet onun Mevlânâ'ya ne kadar bağlı olduğunu göstermesi açısından önemlidir. Ayrıca o davranışıyla sadece Mevlânâ'nın müridi olduğunu göstermekle kalmamış, Gürcü Hatun'un naiplik görevini de üstlenmiştir.⁶¹⁸ Mevlânâ, ona yazdığı bir mektupta görüşmeyi özlediğini belirtir.⁶¹⁹ Mevlânâ'nın Gürcü Hatun'un, Alâmeddin Kayser'e yönelttiği "Sen Mevlânâ'dan ne keramet gördün de ona böyle kapılıp müridi oldun?" sorusuna Alâmeddin, "Bütün din ve devlet sahipleri onu sever" demiştir.⁶²⁰ Alameddin Kayser Sultan Veled'in onayıyla Mevlânâ'nın türbesini yaptırmıştır.⁶²¹

Son olarak Mevlânâ, Seyfeddin isimli bir emirden Çelebi Hüsameddin'nin damadı ve kendi müridi olan Nizâmeddin'in yoksulluğuna çare olmasını ister.⁶²²

Mevlânâ ve halifeleri emirlerin yanısıra Anadolu'da görev yapan kadıların ileri gelenleriyle dostluklar kurarak hem hukuki konularda onların desteğini sağlamışlar,

⁶¹³ Ahmed Eflaki, *a.g.e.*, s.389.

⁶¹⁴ Ahmed Eflaki, *a.g.e.*, s.581.

⁶¹⁵ Mevlana Celaleddin, *a.g.e.*, s.30.

⁶¹⁶ Mevlana Celaleddin, *a.g.e.*, s.93-94.

⁶¹⁷ *Sultan Veled Divânı Tercümesi*, s.951.

⁶¹⁸ Ahmed Eflaki, *Ariflerin Menkıbeleri*, s.369-370.

⁶¹⁹ Mevlana Celaleddin, *Mektuplar*, s.186.

⁶²⁰ Ahmed Eflaki, *a.g.e.*, s.407.

⁶²¹ Ahmed Eflaki, *a.g.e.*, s.589.

⁶²² Mevlana Celaleddin, *a.g.e.*, s.167-168.

hem de mürid çevrelerini genişletmişlerdir. Bu kadılardan biri olan Kadı Kemâleddin Kâbi tavsiye üzerine Mevlânâ'yı ziyaret ederek oldukça etkilenir ve oğulları Kadı Sadreddin ile Meceddeddin Atabek'i ona mürid yapar.⁶²³ Mevlânâ, “iki aziz baba” olarak bahsettiği İmâm İmâdeddin ve İmâm Meceddeddin'in suçlarının bağışlanması için Kemâleddin'e başvurur.⁶²⁴ Gölpınarlı'nın Kadı Kemâleddin'e yazılmış olabileceğini belirttiği başka bir mektupta,⁶²⁵ müridi olan Meceddeddin'in huzura çıkıp şefaah isteyeceği belirtilmiştir.⁶²⁶

Rivayete göre Kadı Sirâceddin Mevlânâ'ya alimliğın ne olduğunu göstermeye karar verir. Bu amaçla soru sormak için Mevlânâ'nın yanına gider ancak hızla uzaklaşır. Kadı daha sonra sormak isteyip de sormadığı tüm sorularının cevabını bulunca mürid olur.⁶²⁷ Kadıya yazdığı bir mektupta Mevlânâ yakınlarından olduğunu belirttiği Hâce Ebû Bekir'in çocukken kendisine miras kalan ancak elinden zulümle alınan evin kendisine geri verilmesini ister.⁶²⁸ Alâeddin'in mirasının paylaşımı konusunda, Kadı Sirâceddin'e yönelik güvenini belirtmiş ve herhangi bir ricada bulunmamıştır.⁶²⁹ Gölpınarlı, Mevlânâ'nın bu tutumunun Alâeddin'e karşı duyduğu kırgınlıktan kaynaklandığını belirtir.⁶³⁰

Mevlânâ'nın semâ ile meşguliyetinden ve rebab dinlemesinden rahatsız olan farklı şehirlerden alimler Kadı Sirâceddin'e başvurur. Kadı Sirâceddin, Mevlânâ'nın zahiri ilimlere vukufiyetinden bahsederek onları yatıştırır. Mevlânâ'nın tavsiye ettiği üzere Sadreddin Konevî'nin, Mevlânâ'nın cenaze namazını kıldırmak için öne geçtiği sırada üzüntüsünden dolayı bayılması üzerine namazı Kadı Sirâceddin kıldırmıştır.⁶³¹ Eflâkî'ye göre Mevlânâ'nın mezarını ziyaret eden Sirâceddin, “Keşke ecel dikeninin, senin ayağına battığı o gün, dünya yok edici kılıcını benim başıma vursaydı da, gözlerim dünyayı sensiz görmeseydi. Toprak başıma. Senin mezarının toprağı üzerinde duran ben miyim?” mealindeki beyitleri okur.⁶³² Eflakî'nin rivayetlerinden anlaşıldığı kadarıyla Kadı Sirâceddin başlangıçta Mevlânâ'ya sıcak bakmıyordu.

⁶²³ Ahmed Eflaki, *a.g.e.*, s.186-188.

⁶²⁴ Mevlana Celaleddin, *a.g.e.*, s.61-62.

⁶²⁵ Mevlana Celaleddin, *a.g.e.*, s.244.

⁶²⁶ Mevlana Celaleddin, *a.g.e.*, s.71

⁶²⁷ Ahmed Eflaki, *a.g.e.*, s.339.

⁶²⁸ Mevlana Celaleddin, *a.g.e.*, s.95-96.

⁶²⁹ Mevlana Celaleddin, *a.g.e.*, s.50.

⁶³⁰ Mevlana Celaleddin, *a.g.e.*, s.221.

⁶³¹ Feridun bin Ahmed-i Sipehsalar, *Mevlana ve Etrafındakiler*, s.136.

⁶³² Ahmed Eflaki, *a.g.e.*, s.302.

Ancak Eflakî'nin keramet olarak gösterdiği bir nedenden dolayı onun müridi olur. Vefatından sonra iki oğluyla birlikte Çelebi Hüsameddin'e intisap eder.

Gölpınarlı'nın Kadı Taceddin Hoyi'ye yazılmış olabileceğini belirttiği bir mektubunda, Mevlânâ, kadıya Çelebi Hüsameddin'i koruduğu için teşekkürlerini ifade eder.⁶³³

C. Mevlânâ ve Çevresinin Moğollarla İlişkileri

Moğollar Orta-Asya ve İran'ı istila ettiklerinde Müslüman devletlerle karşılaşmışlardı. Bu İslam dünyası için korkutucu bir gelişmeydi. İslam tarihinde ilk kez İslam dünyasının büyük bir kısmı Müslüman olmayan, hatta başlangıçta İslam karşıtı olan bir topluluğun hâkimiyetine girmişti.⁶³⁴ Bu açıdan Müslümanlar onları din ve devlet düşmanı olarak değerlendirdiler.⁶³⁵

Moğol istilasını sırasında Yakındoğu'daki en fazla İslamlaşan ülkelerden biri olan İran'ın çoğunluğu Sünnilerden oluşuyordu. Bir ya da iki merkezde varlıklarını sürdüren Zerdüş azınlıklar, dini hayatta önemsiz bir rol oynamakta idiler⁶³⁶ Bunu fark eden Moğollar Hulagu döneminde itibaren İslam topraklarındaki Sünni-Şii ayrımından faydalanmaya çalıştılar, Şiiiler durumu lehlerine çevirmek için onlarla iş birliği yoluna gittiler.⁶³⁷

Cengiz Han yasası diğer dinlere yönelik özgürlüğü İslam'a da tanıyordu. Moğolların İslam'a karşı bir nefreti söz konusu değildi. Ancak politik gerekçelerle uygulamada problemler yaşanabiliyordu.⁶³⁸ Moğol istilasını, gayrimüslim zümreleri güçlendirmişti. Şamanist olan Cengiz Han ve Ogedey başka dinlere meylenmemekle birlikte diğer dinler hakkında bilgi sahibi olmuşlar ve onların adetlerine ilgi göstermişlerdir. Şamanist olarak kalan Göyük, Hıristiyanlığa sempati duymuştur. Möngke, dinlere karşı ilgisiz kalırken, Kubilay Buda inancını kabul etmiş, kardeşi Hülagü'nün bu dine karşı bağlılığını göstermesiyle birlikte Şamanizm resmi önemini yitirmiştir. Ancak bu durum Moğol dini kültürüne yansımamıştır. Önemli sayıdaki kâhin ve büyücüler büyük saygı görmeye devam etmiştir.⁶³⁹

⁶³³ Mevlana Celaleddin, *Mektuplar*, s.51.

⁶³⁴ A. Bausani, *Religion Under The Mongols*, The Cambridge History of Iran, Volume 5, The Saljuq And Mongol Periods (edited by J. A. Boyle), Cambridge University Press, 1968, s.538.

⁶³⁵ Bertold Spuler, *İran Moğolları*, çev. Cemal Köprülü, TTK, Ankara, 2011, s.258.

⁶³⁶ A. Bausani, *a.g.e.*, s.538.

⁶³⁷ Bertold Spuler, *a.g.e.*, s.259.

⁶³⁸ Bertold Spuler, *a.g.e.*, s.259-260.

⁶³⁹ A. Bausani, *a.g.e.*, s.538.

Teküdar'ın Müslüman olarak Ahmed ismini alması kişisel bir girişim olarak kalmıştı. 1295 yılında, tahta çıkmasından birkaç ay öncesinde Gazan, Şeyh Sadrüddin İbrahim'in huzurunda İslamiyet'i kabul ederek Mahmud ismini aldı. O bu dine girmekle kalmayıp tüm çevresini ve İran'daki Moğolların önemli bir kısmını Müslüman yaptı. Bu gelişmeler sonucunda İslam yeniden İran'ın resmi dini olması, Budistlere ve diğer dinlere mensup olanların takibata uğramasına yol açtı. Camiü't-Tevarih bu olayı şu şekilde tasvir eder: Gazan Müslüman olduğunda tüm putların kırılmasını, bütün puthane ve ateşgedelerin yıkılmasını emretti, bununla birlikte İslam ülkelerindeki tapınaklar şeriat tarafından yasaklandı ve tüm putperest bahşi ve cemaatlerinin Müslüman olmaları emredildi. Fakat yüce Tanrı onlara inayet etmediğinden doğru inancı bulamadılar ve sadece gerektiğinde ve görünürde Müslüman kaldılar; bölgelerinde küfr ve delalet şarkısı söylüyorlardı. Bir süre sonra İslam Sultanı bunların münafıklığını gördü ve şöyle dedi: "Aranızda Hindistan'a, Keşmir'e, Tibet'e ve geldikleri ülkelere dönmek isteyenler varsa dönmelerine, izin verin; yine aranızda münafıklığı bırakıp, kalplerinde doğru din İslam'ı hissedip benimseyenlere kalmak istiyorlarsa izin verin. Bunların puthane ateşgedelerini yeniden inşa ettiklerini duyarsam hepsini kılıçtan geçiririm. Bunun üzerine bazıları şeytani inançlarına dönerken bazıları da münafıklıklarını sürdürdüler. Bunu gören Gazan, "Babam bir putperestti ve putperest olarak öldü, kendisine bir mabed yaptırarak burasını bahşi cemaatine vakfetti, ben orayı yıktırdım şimdi siz de gidin, o harabede sadakalarla yaşayın" dedi.⁶⁴⁰

İran Müslümanları İlhanlı hâkimiyetinde çoğunlukla Sünni kaldılar. Bağdat'a ek olarak İsfahan ve Şiraz Sünniliğin odakları olup, Ibn Batuta'ya göre bu şehirlerde cebren Şiiliğe döndürme faaliyetleri uygulanmışsa da halk ve âlimler bu uygulamalara karşı güçlü bir direnme göstermişlerdir.⁶⁴¹

Hülagu Han 1258 yılında Bağdat'ı ele geçirince halifeyi öldürmeden önce şehrin yakılmasını ve halkının katledilmesini izlettirdi. Onun İslam düşmanlığı bir siyaset halini aldı. Abaka'nın Cüveynî'yi domuz eti yemeye zorlaması, İslam nefretinin bir devamıydı.⁶⁴² Alamut'un yıkılarak İsmailîlerin baskısının kaldırılması Sünnileri mutlu ettiği gibi, Hilafetin yıkılması da Şiileri memnun etmişti.⁶⁴³ Hülagu

⁶⁴⁰ A. Bausani, *a.g.e.*, s. 540.

⁶⁴¹ A. Bausani, *a.g.e.*, 543.

⁶⁴² Bertold Spuler, *İran Moğolları*, s.262-263.

⁶⁴³ A. Bausani, *a.g.e.*, 540.

Han Nasîrüddin Tûsî'nin aracılığıyla Şiiilerle bir ittifak yaptı. Tûsî'nin girişimleriyle Şiiiler Hulagu tarafından himaye edildi.⁶⁴⁴

Abaka'nın camileri kapatıp, mal ve mülklere el koymasıyla verdiği zararları, kardeşi Ahmed Teküder cami ve medreseleri açtırarak, müsadere emlakının çoğunu iade ederek telafi etmeye çalıştı. Argun mutaassıp bir budî olmasına ramen Abaka'nın emirlerini geri alamadı.⁶⁴⁵ Halefleri Geyhatu ve Baycu Müslümanlara karşı Argun derecesinde düşmanlık beslemediler.⁶⁴⁶

Müslüman olan Gazan Han kadı, danişmend gibi din görevlilerini vergiden affederek, İslam'a verdiği önemi gösterdi.⁶⁴⁷ O ayrıca Hulagu Han'dan sonra Evlad-ı Ali'yi vergiden muaf tutarak şiiileri himayeye devam etti.⁶⁴⁸

İlhanlı sarayına yakın olan iki derviş grubu mevcuttu. Bunlardan ilki heterodoks olup, dervişler yahut fakîrlere olarak bilinirlerdi. Nisbeten daha kurumsal olan İkincisi ise ılımlı şekilde tanımlanabilmektedir. Bunlar şeriata karşı daha itaatkâr bir tutum sergilerken aynı zamanda ılımlı bir çilecilik anlayışına sahip olup, ulemâ ve yönetici kesim ile diğerlerine nazaran daha yakın bir ilişkileri vardı. Elbette bu iki grubun birbirinden tamamen ayrı bir hayat sürdüklerini iddia etmek doğru değildir.⁶⁴⁹

Moğolların İslam'a girişlerinde aşk ve cezbe yolunu takip eden sûfiler etkili bir rol oynadılar. Şamanist Moğollar eski inançlarından ötürü Bağdat ekolünden ziyade Horasan ekolüne yatkındı. Bu ekolün izlerini taşıyan şeyh ve dervişler onlara daha yakındı. Bunlar arasında aslında başlangıçta esma yolundan olan ancak sonradan dervişlerinin Horasan etkisinde kaldığı anlaşılan Rifâîler başta gelmekteydi. Rifâîlerin yanı sıra Horasan kökenli Haydarî, Kalenderî dervişler de Moğollarla iyi ilişkiler kurdular. Bunlar dışında dönemin güçlü mutasavvıfı Mevlânâ ve haleflerinin pragmatik bir tavır takınarak Moğollarla ilişkilerini bu çerçevede geliştirdikleri görülür.

Eflakî'de yer alan bir rivayet, ilk dönem Mevlevî çevrelerinin gönüllerinden geçeni yansıması açısından önemlidir. Buna göre Mevlânâ eski müritlerinden biri olan ve at yetiştirip satmakla uğraşan Celaleddin Kassab'dan bir at eyerlemesini ister ve ata binerek kibleye doğru hareket eder. Gece toz toprak içinde geri döner. Üç gün aynı

⁶⁴⁴ Bertold Spuler, *a.g.e.*, s.265-266.

⁶⁴⁵ Bertold Spuler, *a.g.e.*, s.263.

⁶⁴⁶ Bertold Spuler, *a.g.e.*, s.264.

⁶⁴⁷ Bertold Spuler, *a.g.e.*, s.264.

⁶⁴⁸ Bertold Spuler, *a.g.e.*, s.266.

⁶⁴⁹ Reuven Amitai, "Sufis and Shamans: Some Remarks on the Islamization of the Mongols in the Ilkhanate", *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, 42/1, 1999, s. 28.

davranışı tekrarlar ve üçüncü günün sonunda “Nefislerine zulmeden kavmin kökü kesildi. Âlemlerin Rabbi olan Tanrı’ya hamdolsun” ayetini okur. Birkaç gün sonra Şam’dan gelen kervanlar Hulagu Han’ın Şam’a yürüdüğünü, Halep’i alarak Ketboğa’yı büyük bir orduyla Şam’a gönderdiğini, şehrin kuşatılması esnasında Mevlânâ’nın yardıma geldiğini ve Moğolların bozguna uğradıklarını gördüklerini belirtirler. Haberi duyan Celaleddin Mevlânâ’ya gider o da “Askere yardım eden o süvari kimdir? O yardım eden, din ehlinin iç gözü olan sultandır” şiirini okur.⁶⁵⁰

Bu rivayet yukarıda belirtildiği gibi yalnızca gerçekleşmiş olması temenni edilen bir arzudan ibarettir. Gerçekte ise durum oldukça farklıdır. Mevlânâ Selçuklu sultanları ve devlet yöneticileriyle iyi ilişkiler kurmaya çalıştığı gibi, Moğolların da gazabını çekmekten kaçınmış ve onlarla mümkün olduğunca iyi ilişkiler kurmaya gayret etmiştir. Bu tutumun hem kendisinin ve müritlerinin hem de devletin ve halkın yararına olduğunu düşünüyordu.

Rivayete göre şehirleri kurtaran Mevlânâ bazen de sadece müridlerinin malını kurtarmakla yetiniyordu. Sözelimi Meceddin isimli müridinin bin tane koyunu vardı. Hulagu Han Anadolu’ya saldırıp, şehirleri yakıp yıktığı sırada Meceddin de koyunlarının derdine düşmüştü. Onun endişelendiğini gören Mevlânâ “Hiç gam yeme, bir aslanı tayin ederim, senin koyunlarını uyuz kurtların şerrinden muhafaza eder” der. Moğollar Konya’daki tüm koyun ve davarları yağmalamalarına rağmen Meceddin’in koyunlarından biri bile eksilmez.⁶⁵¹ Kaynaklara göre Hulagu Han Anadolu’ya kendisi gelmemiş ancak 1256 yılında Baycu’yu büyük bir orduyla göndermiştir. Eflakî de bu yanlışını düzeltircesine sonraki rivayetinde Anadolu’ya gelen kişinin Baycu olduğunu belirtir. Buna göre Baycu komutasındaki Moğol askerleri Konya’yı kuşatmakla meşgulken halk Mevlânâ’ya giderek yardım isterler. Mevlânâ kaleden çıkarak bir tepe üzerinde namaz kılar. Moğol askerinin ok atma çabaları başarısız olunca Baycu eline ok ve yay alarak kendisi dener. Ancak o da Mevlânâ’yı vurmaya başaramayınca “O adam hakikaten Tanrısal (yaratgana ait) bir adamdır. Onun gazabından sakınmak gerekir. Her şehir ve ilde öyle bir adam olsa, buraların halkı bize asla yenilmezdi” der. Bunun üzerine Moğol askeri şehre saldırmaktan vazgeçer. Pişkeş çekilen hediyelerle birlikte Mevlânâ’nın bu kerameti şehrin bağışlanmasını sağlar. Ancak yemin ettiği için sadece burçları yıktırır.⁶⁵² Buna benzer bir rivayete göre Keygatu şehri yağmalamak

⁶⁵⁰ Ahmed Eflaki, *Ariflerin Menkıbeleri*, s.130-131.

⁶⁵¹ Ahmed Eflaki, *a.g.e.*, s.239.

⁶⁵² Ahmed Eflaki, *a.g.e.*, s.240-241.

ve halkı öldürmek için elli bine yakın savaşçıyla Konya ovasına iner. Mevlânâ rüyasına girerek boğazını sıkar ve “Konya bizimdir, senin Konya halkı ile ne işin var” der. Keygatu uyanınca bunu şehrin ileri gelenlerine anlatmak için şehre girmek ister. Bu arada Moğolların gezmek amacıyla şehre girmeleri için şehrin ileri gelenlerinin Sultan Veled’den izin almaları dikkat çekicidir. Keygatu Mevlânâ’yı Ahi Ahmed Şah’ın yanında görür. Ancak Ahi onun öldüğünü söyler. Keygatu Sultan Veled’le tanışarak ona mürid olur.⁶⁵³

Eflakî’ye göre Mevlânâ’nın yalnızca varlığı değil, türbesi dahi Konya’yı korumaya yetiyordu. Rivayete göre Keygatu Aksaray’a geldiğinde Konyalılar’a elçi göndererek kendisini karşılamalarını ister. Ancak elçi öldürülür. Bunun üzerine Konya üzerine yürünmesini ister. Konya halkı Mevlânâ’nın türbesine giderek ağlamaya başlarlar. Keygatu şehre yaklaştığında bir gece Mevlânâ’yı rüyasında görür. O kubbesinden çıkarak sarığıyla şehrin kalesini kuşatır. Sonra Keygatu’nun boğazına sarılarak, süratle çekilmesini ister. Keygatu uyanınca askerin dönmesi için emir verir.⁶⁵⁴ Bir başka müridi ise Mevlânâ’nın ona giydirdiği fereciyi buğday yığınlarının üstüne örterek Moğolların yağmasından kurtarmayı başarır.⁶⁵⁵

Bazı rivayetler Mevlânâ’nın Türk düşmanlığıyla suçlanmasına neden olmuştur. Rivayete göre Şeyh Selahaddin bağ yapımı için Türk rençberler tutmuştu. Mevlânâ, “bağ yapımında Rum, bağbozumunda Türk rençberler tutmak gerek” diyerek onu uyardı. Mevlânâ’nın öne sürdüğü gerekçeye göre dünyayı imar etmek Rumlara, yıkmak ise Türklere özgüdür. “Her şeyden arı olan yüce Tanrı, dünyayı yarattığında önce gafil kâfirleri yaratıp onlara uzun ömür ve büyük kuvvet verdi. Nihayet onlar hiçbir şeyden haberi olmayan rençberler gibi bu toprak âlemini imar etmeye çalıştılar. Yüzyıllar sonra gelenlere örnek olsun diye nice şehirler, dağların tepelerinde kaleler ve tepelerin üzerinde tarlalar yaptılar. Sonra da azar azar bu imaretlerin tamamen harab olması için Tanrı’nın takdiri şöyle bir tedbirde bulundu: Bunları yıkmak için Türkleri yarattı; onlar da çekinmeden ve acımadan gördükleri her imareti yıkıp harabeye çevirdiler; hala da yapıyorlar ve kıyamete kadar da böyle yapacaklar. Konya şehri de yine merhametsiz Türk zalimlerin eliyle harap olacaktır.”⁶⁵⁶

⁶⁵³ Ahmed Eflaki, *Ariflerin Menkıbeleri*, s.464-465.

⁶⁵⁴ Ahmed Eflaki, *a.g.e.*, s.288-289.

⁶⁵⁵ Ahmed Eflaki, *a.g.e.*, s.423-424.

⁶⁵⁶ Ahmed Eflaki, *a.g.e.*, s.542.

Mevlânâ'nın burada Türkler olarak adlandırdığı topluluğun, Mevlânâ zamanında Anadolu'yu kasıp kavuran Moğollar olabileceği ileri sürülür. Bu görüşün temel dayanağı Mevlânâ'nın eserlerinin bazı yerlerinde Moğol yerine Türk ifadesini kullanmış olmasıdır. "Aslım Türktür" diyerek kendini de Türk olarak tanımlayan Mevlânâ'nın Türkler hakkında olumsuz bir düşünceye sahip olamayacağı düşünülmemelidir. Yine Mevlânâ ve Sultan Veled'in eserlerinde Gazneli Mahmud ve Alp Arslan gibi Türk devlet adamlarına yönelik övgüleri, onun bu millet hakkında olumsuz bir kanıya sahip olamayacağına delil olarak gösterilir.⁶⁵⁷ Ancak dikkat edilirse Mevlânâ Moğolları eleştirdiği diğer cümlelerinde onlar için doğrudan Moğol tabirini kullanmaktadır. Bazı durumlarda, neden bundan vazgeçerek Moğolları Türk kelimesiyle ifade etme gereği duyduğu sorusu Türkler'i kastetmediğini ileri sürenler için önemli bir problem olarak kalmıştır. Mevlânâ'nın burada Türkmenleri kastetmiş olma ihtimalini tamamen göz ardı edecek bir kanıt ileri sürülemez. Mevlânâ burada Türk ifadesini bir ırkı nitelendirmek için değil de sosyal bir topluluk olarak yerleşik Türkler'den ayrılan Türkmenleri ifade etmek için kullanmış olabilir.

Eflakî Moğolların ortaya çıkışını Bahaeddin Veled'in Harizmşah'tan incinmesine bağlarken Moğollar'ın saltanatının bitişini de Mevlevî çevrelerinin incinişine bağlar.⁶⁵⁸

Mevlânâ, Pervane'yi Moğollar'la birleşerek Şamlıları ve Mısırlıları'yı yok etmelerine ve İslam beldelerini harap etmelerine yardımcı olmakla suçlar.⁶⁵⁹ Ancak Pervane'yi Moğollar aleyhine kışkırtmaya çalıştığı düşünülmemelidir. Çünkü bir seferinde Moğollar'ın işleriyle uğraşmaktan Mevlânâ'yı ziyarete gidemediğinden yakınan Pervane'nin, Müslümanlığın emniyeti için kendini feda ettiğini ve buna devam etmesini söyler.⁶⁶⁰

Pervane'nin Moğollara karşı izlediği politikadan vicdanen rahatsızlık duyduğunu Mevlânâ'ya şu şekilde dert yanmasından anlıyoruz: "Bundan evvel, kâfirler puta tapıp secde ederlerdi. Bu zamanda biz de öyle yapıyoruz ve gidip Moğol Tatarlarına secdeler ediyoruz ve sonra da kendimizi Müslüman biliyoruz..." Mevlânâ ise bu durumun kötülüğünü görebilmesinin imana işaret olduğunu, bu işle dertlendiği için isteğine kavuşabileceğini söyler.⁶⁶¹

⁶⁵⁷ Aydın Taneri, *Mevlâna Ailesinde Türk Milleti ve Devleti Fikri*, Ocak Yayınları, 1997, s.697.

⁶⁵⁸ Ahmed Eflakî, *a.g.e.*, s.711-714.

⁶⁵⁹ Mevlânâ Celâleddin Rûmî, *Fîhi Mâ Fih*, çev. Ahmed Avni Konuk, İz Yayıncılık, s.8-9.

⁶⁶⁰ Mevlânâ Celâleddin Rûmî, *a.g.e.*, s.13-14.

⁶⁶¹ Mevlânâ Celâleddin Rûmî, *a.g.e.*, s.73.

Mevlânâ'ya Moğol Tatarları'nın kendilerinden bir şey alıp bazen de bir şey bağışladığını söyleyerek bunun hükmünü sorarlar. Mevlânâ Moğolların aldıklarının Hakk'ın hazinesine girdiğini belirterek, “bizim malımız onlara haram, onların malı bize helaldir” der. Yine birisi Moğolları'n aç ve çıplak olarak gelip, kuvvet kazandıklarını ve en güzel atlara, en iyi silahlara sahip olduklarını belirtir. Mevlânâ bunun Hakk'ın inayetiyle olduğunu şöyle izah eder:

“Onlar, önceden halktan uzak, azıksız, yoksul ve çıplak vaziyette sahrada yaşarlardı. Ancak bazıları alışveriş için Hârezmşâh'ın iline gelirler, elbise yapmak için kumaş satın alırlardı. Hârezmşâh onların ticaret yapmasını yasaklayarak tacirlerinin öldürülmesini ve onlardan vergi alınmasını emreder. Bunun üzerine Tatarlar, padişahlarının huzuruna gidip helak olduk diye yalvarırlar. Padişahları, onlardan on gün mühlet isteyerek bir mağarada oruç tutup yalvarır. Tanrı'dan, duânı kabul ettim, dışarı çık, nereye gidersen galip olacaksın diye ses gelir. Onlar da dışarı çıkarak Tanrı buyruğuyla galip gelirler, dünyayı zaptederler.”⁶⁶²

Mevlânâ'nın bu açıklaması Moğol hâkimiyetine bakışını anlamamız açısından önemlidir. Ona göre Moğollar başlangıçta zulme uğramış, ancak Tanrı onların duasını duyarak onlara zafer kazandırmıştır. Yani hâkimiyetleri kendi kuvvetleri sayesinde değil Tanrı'nın dilemesi ve yardımı sayesinde gerçekleşmiştir. Mevlânâ kâfir ve putperest olarak görülen bir topluluğa doğrudan zafer atfetmek istememektedir. Nitekim eğer bu gerçeğin farkında olmazlarsa halkın en zayıfı aracılığıyla helak edilebilecekleri yine Mevlânâ tarafından belirtilir.⁶⁶³

Mevlânâ Pervane'ye yazdığı bir mektubunda Moğollar için dervişlerden katır istendiğini ancak dervişler için mal biriktirmek ayıp olduğundan dervişlerin bunu karşılayamayacağını, bundan ötürü Pervane'nin yardımını istemektedir.⁶⁶⁴ Bu mektup Moğolların ya da onların Anadolu'daki temsilcilerinin ekonomik fark gözetmeksizin halka ağır vergiler yüklediğine bir işaret olarak kabul edilebilir. Mevlânâ haşre inandıklarını söyleyen Moğolların yalan söylediklerini, eğer öteki dünyaya inansalardı suç ve kötülüklerinin bu derece olmayacağını belirtir. Onun Moğollardan hoşnut olmadığı ortadadır.⁶⁶⁵

⁶⁶² Mevlânâ Celâleddîn Rûmî, *a.g.e.*, s.61-62.

⁶⁶³ Mevlânâ Celâleddîn Rûmî, *a.g.e.*, s.61.

⁶⁶⁴ Mevlana Celaleddin, *Mektuplar*, s.64.

⁶⁶⁵ Mevlânâ Celâleddîn Rûmî, *Fîhi Mâ Fîh*, s.62.

Rumlar Atabek'e gelerek Moğollarla kızlarını evlendirerek dinde vahdeti sağlanabileceğini belirtirler. Mecdeddin, dinlerin daima birden fazla olduğunu, aralarında savaşların olduğunu belirtmiş ve bu nedenle birleştirilemeyeceğini öne sürer. Mevlânâ da bunu teyid eden sözler söyleyip bu işin dünyada mümkün olamayacağı hususunda izahatta bulunur.⁶⁶⁶

Moğol hakimiyeti ve onlara karşı alınacak tavır konusunda Sultan Veled de babası gibi düşünüyordu. Moğollar'a karşı itaat politikasının izlenmesi taraftarıydı ve ayaklanmalara karşıydı. Moğol taraftarı değilse de en azından emniyet ortamının bozulmaması ve Moğolların Anadolu halkını sert bir şekilde cezalandırmasından kaçınmak için bu politikayı uygun görmüş olabilir.

Sultan Veled Maarif isimli eserinde Sultan Mesud'ın velilere teveccühünün ve Mevlânâ'nın türbesini onartmasının yerinde olduğunu söyledikten sonra, asker toplamak, Moğollara hizmette bulunmak, hürmet göstermek ve mal feda etme konusunda elinden geleni yapmasını tavsiye eder. Böyle yaparak Tanrı'nın ona yardım edeceğini belirtir.⁶⁶⁷ Ayrıca o Moğolların tahta çıkardığı ve siyaseten herhangi bir gücü bulunmayan kukla hükümündeki bu hükümdar döneminde zulmün son bulunduğunu, adaletin hâkim olduğunu ve artık dünyayı yakan Türklerin itaat altına alındığını belirterek över.⁶⁶⁸ Burada Türk'ten kasıt Tatarlar olabileceği gibi konar-göçerler de olabilir. Ayrıca Sultan Veled'in de babası Mevlânâ gibi eserlerinin bazı yerlerinde Moğollar için Türk kelimesini kullandığı belirtilir.

Sultan Veled iyi ilişkiler içerisinde bulunduğu Moğolları övmekten geri durmamıştır. Moğolların Anadolu'daki valisi Samagar Noyan ile eşini ve çocuklarını beyimiz bizi unutma diyerek över.⁶⁶⁹

Eflakî'nin rivayeti onun Moğollarla pratikteki ilişkisine ışık tutması bakımından önemlidir. Emir İrincin Noyan bir gün ziyareti esnasında Sultan Veled'e Moğol bahşılarının, kırk tane Tanrı olduğunu söylediğini, bunun gerçek olup olmadığını sorar. Sultan Veled muhatablarının bu inancını doğrudan reddetmeyerek, otuz dokuz Tanrı'dan başka bir Tanrı olduğunu ve bu otuz dokuz Tanrı'nın onun hükümüne tabi olduğunu söyler. Kendisinin de o diğerlerinden üstün olan kırkını Tanrı'yı aramasını ve ona âşık olmasını söyler. Sultan Veled çok tanrılı inanca sahip

⁶⁶⁶ Mevlânâ Celâleddîn Rûmî, *a.g.e.*, s.28.

⁶⁶⁷ Sultan Veled, *Maarif*, çev. Meliha Anbarcıoğlu, MEB Yayınları, İstanbul, 1991, s.139-140.

⁶⁶⁸ Abdülbâki Gölpinarlı, *Mevlânâ'dan Sonra Mevlevilik*, İnkılâp Yayınları, İstanbul, 2006, s.50.

⁶⁶⁹ *Sultan Veled Divânı Tercümesi*, s.643-645.

olduğunu gördüğümüz Moğolları incitmeden tek Tanrı'ya ulaştırmaya çalışır.⁶⁷⁰ Sultan Veled'i ziyaret eden bir başka Moğol kumandanı ise Abışka Noyan'dır. Hatta Eflakî'nin her tarafa yayılan adaletinden söz ettiği Köse Peygamber, yine ona göre mürit olmuştu.⁶⁷¹

Moğollarla ilişkileri konusunda ne tür suçlamalara maruz kalırsa kalsınlar Mevlevîler Moğolların kışkırttığı agnostisizm karşısında dini bağlılığı güçlendirmeyi sağladılar.⁶⁷²

II. RIFÂİLİK

A. Ahmed er-Rifâî ve Tarikatı

Rifâilik Ahmed er-Rifâî tarafından kurulan, kuruluşunun üzerinden çok fazla zaman geçmeden İslam dünyasının her tarafında etkin bir şekilde faaliyet gösteren ve XV. yüzyıla kadar en yaygın tarikat olma unvanını elinde tutan tarikattır.⁶⁷³

Tarikatın kurucusu Ahmed er-Rifâî 1118 yılında Irak'ın güneyindeki Batâih bölgesinde Ümmüabî köyünde dünyaya geldi.⁶⁷⁴ Onun aile büyüklerinden Rıfaa el-Hasen el-Mekki'den aldığı Rifâî lakabı tarikatın da bu isimle anılmasına neden oldu. Tarikat, bu ada ek olarak kurucusunun isminden dolayı Ahmedilik, doğum yerinden dolayı Batahiyye olarak da anılmıştır.⁶⁷⁵

Kaynaklara göre Ahmed er-Rifâî'nin soyu Hz. Hüseyin'e dayanmaktadır, yani seyyiddir. Büyük dedesi Rifâa el-Hasan el-Mekkî, Karmatî isyanları sırasında Mekke'den İspanya'ya giderek İşbîliye'ye yerleşir. Torunlarından Seyyid Yahyâ, ailesiyle birlikte İşbîliye'den Basra'ya gider. Orada kendisine Şiîler'le Sünnîler arasındaki kavgalara son vermesi için Tâlibiyyûn'un nakıblık görevini başarıyla yerine getirir. Ahmed er-Rifâî'nin babası Seyyid Ali, annesi ise Ebû Eyyûb el-Ensârî'nin soyundan Fâtıma el-Ensârî'dir. Seyyid Ali de babası Seyyid Yahyâ gibi Tâlibiyyûn'un nakibi iken 1125 yılında vefat eder.⁶⁷⁶

Ahmet er-Rifâî küçük yaşta babasını kaybettiği için dayısı Mansur Betahi onun hem vasisi hem de mürşidi oldu.⁶⁷⁷ Kur'an-ı Kerim'i hıfzettikten sonra, Ali Ebû'l-Fazl el-Vâsıtî ve diğer bazı âlimlerden ders aldı. Kendisine icazet vererek hırkasını giydiren

⁶⁷⁰ Ahmed Eflaki, *Ariflerin Menkıbeleri*, s.593.

⁶⁷¹ Ahmed Eflaki, *a.g.e.*, s.606-607.

⁶⁷² Tamara Talbot Rice, *a.g.e.*, s. 112-113.

⁶⁷³ Eyüp Öztürk, *Velilik ile Delilik Arasında*, Kitap Yayınevi, İstanbul, 2016, s. 97.

⁶⁷⁴ Mustafa Tahralı, "Rifaiyye", *DİA*, Cilt 35, 2008, s.99-103.

⁶⁷⁵ Ramazan Muslu, *Anadolu'da Tasavvuf Yolları*, Ensar Neşriyat, İstanbul, 2017, s.49.

⁶⁷⁶ Mustafa Tahralı, "Ahmed er-Rifai", *DİA*, Cilt 2, 1989, s.127-130.

⁶⁷⁷ Mustafa Kara, *Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi*, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2017, s.234.

ve “Herkes üstadıyla ben ise talebem Rifâî ile iftihar ederim” diyen Vâsıtî, zâhir ve bâtın ilimlerine sahip bir âlim ve sûfî olduğunu belirtmek için ona “ebü'l-alemeyn” unvanını verdi. Mürşidinin ölümünden sonra dayısı Mansûr el-Batâihî’den ders aldı. Rifâî’ye hilâfet ve “şeyhü’ş-şüyûh” unvanını vererek kendisine bağlı bütün tekkelerin şeyhliğini de tevdi eden Batâihî, ondan Ümmüabî’deki tekkeye yerleşmesini istedi. Ahmed er-Rifâî’nin erkek ve kadın müridlerini aynı zikir meclisinde bir arada bulundurmak gibi sünnet dışı uygulamalarda bulunduğu iddiası, bölgesindeki şeyhlerin tepkisini çekmesine ve halifeye şikâyet edilmesine neden oldu. Ancak Halife Müktefi ona karşı bir girişimde bulunmadı. 1160’ta hacca gitti. ⁶⁷⁸ Abbasi halifelerinden el-Müstencidibillah’ın ondan nasihat istediği ve Rifâî’nin de bu isteği yerine getirdiği anlaşılmaktadır. ⁶⁷⁹

1182’de vefat eden Ahmed er-Rifâî’nin ilk eşi Hatîce bint Ebû Bekir el-Vâsıtî en-Neccârî’den Fâtıma ve Zeyneb adlarında iki kızı, sonraki eşi Râbia’dan Sâlih adlı bir oğlu olmuş, ancak Sâlih evlenmeden vefat ettiği için soyu kızları ile devam etmiştir. Fâtıma isimli kızından İbrâhim el-A‘zeb ve Ahmed el-Ahdar isimli iki sûfî, Zeyneb’den ise ikisi kız altısı erkek olmak üzere on torunu olmuştur. Bunlardan İzzeddin Ahmed es-Sayyâd Rifâiyye’nin Sayyâdiyye kolunun kurucusu olup tarikatın Irak, Hicaz, Yemen, Mısır ve Suriye’de yayılmasında tesiri olmuştur. ⁶⁸⁰

Köprülü XIII. yüzyılda Anadolu’da yerleşmeye başlayan Rifâîlik tarikatını Moğol istilasından sonra Türk-Moğol şamanlığının etkisinde kalmış bir tarikat olarak tanımlar. ⁶⁸¹ Anadolu ve Rumeli’de yaygın tarikatlardan biri olan Rifâîlik bu bölgelerde ehl-i beyt muhabbetini öne çıkarmıştır. Tarikatın esasları ise şu şekildedir:

*Allah’ın emirlerini yerine getirip, yasaklarından kaçınmak,
Şeriat ve tarikata ters düşmemek,
Dininde ve sözünde muhkem durmak,
Şeriat ve tarikata gerekli bilgileri öğrenmek ve uygulamak,
Kişilerin ayıp ve kusurlarını öğrenmemek,
Muhtaç olanlara insaf ve merhamet etmek,
Yaramaz ve çirkin huyları terketmek,*

⁶⁷⁸ Mustafa Tahralı, *a.g.m*, s.127-130.

⁶⁷⁹ Ahmed Er-Rifai, *El-Meâlisü’s-Seniyye: Sohbet Meclisleri*, Çev. Ali Can Tatlı, Erkam Yayınları, İstanbul, 2013, s.176-181.

⁶⁸⁰ Mustafa Tahralı, *a.g.m*, s.127-130.

⁶⁸¹ M. Fuad Köprülü, *a.g.e*, s.147.

*Şeyhinin nasihatini kabul etmek.*⁶⁸²

Buradan da görülebileceği üzere Ahmed er-Rifâî'nin Kitap ve Sünnet'e uygun bir tasavvuf anlayışı vardır. O "zâhir" ve "bâtın"ı bir bütün olarak kabul eder ve biri olmadan diğersinin de olamayacağını belirtir. Tasavvufun baştan sona "edep"ten ibaret olduğunu ve bütün edeplerin Hz. Peygamber'in sünnetine tâbi olarak elde edilebileceğini söylemesi, onun sünnete verdiği önemi göstermesi açısından dikkat çekicidir.⁶⁸³ Ancak onun müridlerinin tamamının bu çizgiyi devam ettirdiğini söylemek mümkün değildir. Ondan sonra müritlerinin bir kısmı hulûl ve ittihadı çağrıştıran sözlerle birlikte, şathiyatlar ve aşırılık olarak nitelendirilebilecek kerametler göstermeye çalışmışlardır.⁶⁸⁴ Zühd ve takva yolunu benimseyen Irak ekolüne ait bir tarikat olarak ortaya çıkan Rifâîlik, Moğol istilası sonrası göç eden Kalenderî ve Haydarî dervişlerden etkilenecek Horasan ekolünün izlerini taşımaya başladı.⁶⁸⁵ Tarihçi Zehebî, Moğolların Irak'ı ele geçirmesinden sonra, Rifâî müridlerinden bazıları arasında ateşe girmek, vahşi hayvanlara binmek, yılanlarla oynamak gibi, Ahmed er-Rifâî'nin ve müridlerinin bilmediği hokkabazlıkların ortaya çıktığını belirtir. Moğollar bu tarz şeyleri kendi şamanlarından istemekteydi. İktidardaki bu gücün sempatisini kazanmak ve İslam'ın yayılmasını kolaylaştırmak isteyen Rifâîler de Eflakî'nin anlatımıyla da örtüşen bu gösterilere başvurmayı seçtiler.⁶⁸⁶ Zehebî'nin Ahmed er-Rifâî ve onun müritlerini tenzih etmesinin dışında, bu durumları Moğol işgaliyle ilişkilendirmesi, Köprülü'nün de meseleyi bu şekilde görmesine neden olmuştur. Ancak İbnü'l-Cezvî kendi eserinde Rifâîler'de ilgili durumların görüldüğüne değinir.⁶⁸⁷ O halde bunu yalnızca Moğol istilasıyla açıklamak doğru değildir. Ancak Moğol tesiri bu durumun yaygınlaşmasını sağlamış olmalıdır.

B. Anadolu'da Rifâîlik

Haririzade'ye göre Rifâîlik, XIII. yüzyılda Acem, Mağrib, Mısır, Hicaz ve Irak bölgelerinin yanısıra Anadolu'da da etkili hale gelmeye başlamıştır. Onun verdiği rakama göre Anadolu'da yüz bin Rifâî halifesi bulunuyordu.⁶⁸⁸ Bu rakam abartılı

⁶⁸² Mustafa Kara, *a.g.e.*, s.234-235.

⁶⁸³ Mustafa Kara, *a.g.e.*, s.234-235.

⁶⁸⁴ Eyüp Öztürk, *a.g.e.*, s.99-100.

⁶⁸⁵ Eyüp Öztürk, "Anadolu'nun İslâmlaşma Sürecinde Taceddin B. Er-Rifâî", *Dini Araştırmalar Dergisi*, Sayı 38, Cilt 14, 2011, s.61.

⁶⁸⁶ Fuad Köprülü, "İslâm Sûfi Tarikatlerine Türk-Moğol Şamanlığının Te'siri", *Marife Dergisi*, Yıl: 4, Sayı: 1, Bahar 2004. Sayfa, 267-275.

⁶⁸⁷ Mustafa Tahralı, "Rifaiyye", *DİA*, Cilt 35, 2008, s.101.

⁶⁸⁸ Eyüp Öztürk, *a.g.m.*, s.59-74.

görünse bile en azından Rifâîlik tarikatının dönemin Anadolu'sunda oldukça etkili olduğunu düşündürmektedir.

1257 yılında, Amasya'nın Taşova ilçesi Alparslan beldesinde, eski ismi ile Zedvi Köyü'nde Rifâî tarikatına mensup Seyyid Nureddin Alparslan bir zaviye yaptırarak, sürekliliği için büyük bir vakıf tesis etmiştir.⁶⁸⁹ Bu vakfiye kaydı dışında, Kayseri Develi'de Seyyid Şerif adlı bir Rifâî şeyhine ait 1295-96 tarihli bir mezar taşının bulunması ve Eflâkî'nin Konya'da Rifâîler'in varlığına ilişkin aktardığı rivayetler Rifâî tarikatının Anadolu'da XIII. yüzyılın ortalarından itibaren mevcut olduğunu göstermektedir. Bunkara ek olarak İbn Battûta 1332-1334 yıllarında dolaştığı yerlerden Amasya, İzmir, Bergama bölgelerinde Rifâî tekke ve dervişlerine rastlar.⁶⁹⁰

Anadolu'da Rifâîliğin en önemli temsilcilerinden biri Taceddin er-Rifâî'dir. Kendisi Birzali tarafından verilen bilgiye göre, uzun müddet Rifâîlerin şeyhliğini yapmış, icazetlerde onun adı yer almıştır. 1304 yılında Ümmi Abide'de vefat etmiştir.⁶⁹¹ Şeyh Taceddin halk tarafından olduğu kadar Moğollar tarafından da sevilmekeydi. Onun bu durumu halk ile Moğol iktidarı arasında aracı vazifesi görmesini sağlamıştır.⁶⁹²

Şeyh Taceddin'in babası Müsta'cel lakaplı Şeyh Şemseddin, Horasan ekolünden olan ve Arap yazarların müvelleh olarak isimlendirdiği dervişlerle yakın ilişki içerisindeydi. Hatta veleh isteyen dervişler ona gelir, o da onları müvelleh yapardı.⁶⁹³ Şeyh Taceddin de babası gibi müvelleh dervişlere yakındır. Serrac'ın naklettiği bir rivayete göre Şeyh Taceddin ünlü Vefâî şeyhi Şeyh Câkîr'in türbesinin yakınından geçerken, yiyecek almak üzere yanındaki dervişlerden iki tanesini türbeye yollar. Türbedekiler iki dervişi doyurmakla birlikte, diğerleri için yiyecek vermez. Buna kızan bazı müvelleh dervişler onları cezalandırmak için su kuyusuna tükürür ve kuyunun suyu o tarihten sonra tuzlu olur. Keramette tasvir edilen Şeyh Taceddin, tıpkı

⁶⁸⁹ Sadi Bayram, "Amasya-Taşova-Alparslan Beldesi Seyyid Nureddin Alparslan Er-Rufai'nin 655 H. / 1257 M. Tarihli Arapça Vakfiyesi Tercümesi ile 996 H. /1588 M. Tarihli Seyyid Fettah Veli Silsile-namesi", *Vakıflar Dergisi*, 23, 1994, s.32.

⁶⁹⁰ *İbn Battûta Seyahatnâmesi*, çev. A. Sait Aykut, YKY, İstanbul, 2016, s.286-295.

⁶⁹¹ Eyüp Öztürk, "Anadolu'nun İslâmlaşma Sürecinde Taceddin B. Er-Rifâî", *Dini Araştırmalar Dergisi*, Sayı 38, Cilt 14, 2011, s.59-74.

⁶⁹² Eyüp Öztürk, *a.g.m.*, s. 111.

⁶⁹³ Eyüp Öztürk, *a.g.m.*, s.62.

Kalenderî şeyhleri gibidir. Onlar gibi, dervişler grubu ile gezgin olarak dolaşmakta ve cerre çıkararak ihtiyaçlarını karşılamaktadır.⁶⁹⁴

Taceddin Anadolu'ya tekrar geldiğinde ülkenin ileri gelen ulema ve ümerası ona gelirler. Aralarında Nâibü'l-Melik de vardır. Onun yaygın şöhreti olduğunu belirterek çeşitli sorularla denemek isterler. Taceddin keramet göstererek orada bulunan en genç kişiye soruları cevaplatır.⁶⁹⁵

İbnü's-Serrâc, Şeyh Taceddin'in Tokat şehrini ziyaret ettikten sonra Sûse'ye geçtiğini belirtir. Şeyh Taceddin'in Anadolu'daki faaliyetleri sadece Müslüman nüfusa yönelik değildir. Anadolu'da Köprü'l Hayat (Yılanlar Köprüsü) denilen yerde yaşayan Ermeniler'in şikâyetlerine çözüm bulmaya çalışması dikkat çekicidir. Burada yaşayan Ermeniler Müslümanlarla içiçe oldukları için kalblerinde İslamiyet yer etmiş ancak atalarının dinine tabi oldukları için bunu açıkça dile getiremiyorlardı. İbnü's-Serrâc, Taceddin'in Ermenilerden bazılarına bolca nasip verdiğini, hatta onlardan birine Rifâiler gibi kurtlara hâkim olma yeteneği aktardığını kaydetmektedir.⁶⁹⁶

İbnü's-Serrâc'ın verdiği bilgiler, Şeyh Taceddin'in Anadolu'da oldukça etkili olduğunu gösterir. Eflakî'nin belirttiğine göre Seyyid Ahmed Rifâî'nin oğlu Seyid Taceddin dervişlerle birlikte Konya'ya gelir. Bu grubun ateşe girmek, ağızlarına kızgın demir sokmak, şeker yapmak, mumu laden haline getirmek, kamçıdan kan akıtmak tarzındaki hileli gösterileri halkın oldukça ilgisini çekmiş görünmektedir. Bu gösterilere pek alışık olmayan Konya halkı bunları keramet olarak görmektedir. Hanımlar onları izlemek için Kira Hatun'u da ikna ederler. Bunu öğrenen Mevlânâ ona kızarak bakar. Bu durum Kira Hatun'un bir daha iyileşmeyecek biçimde hastalanmasına neden olur.⁶⁹⁷ Rivayetten anlaşıldığı kadarıyla Rifâiler'in Konya'daki varlığı ve yaptıkları gösteriler ile halkın onlara olan teveccühü Mevlânâ ve çevresini pek hoşnut etmemiş olmalıdır. Dikkat çeken diğer nokta ise Eflakî'nin kerametler konusundaki görüşünün değişmiş olmasıdır. Kitabını Mevlevî ileri gelenlerinin kerametlerini anlatmak amacıyla kaleme alan Eflakî, Rifâiler'in kerametleri söz konusu olduğunda küçümseyici bir tavır takınır ve bunları hileli oyunlar olarak adlandırır. Bu tarikatlar arasındaki rekabeti göstermektedir. Bu menkıbe Rifâilik'le

⁶⁹⁴ Muhammed b. Ali b. Es-Serrac, *Tuffâhu'l-Ervâh ve Mifâhu'l-İrbâh*, Haz. Nejdet Gürkan vd., Kitap Yayınevi, İstanbul, 2015, s.341; Eyüp Öztürk, "Anadolu'nun İslâmlaşma Sürecinde Taceddin B. Er-Rifâî", *Dini Araştırmalar Dergisi*, Sayı 38, Cilt 14, 2011, s.63.

⁶⁹⁵ Muhammed b. Ali b. Es-Serrac, *a.g.e.*, s.343-344.

⁶⁹⁶ Muhammed b. Ali b. Es-Serrac, *a.g.e.*, s.343.

⁶⁹⁷ Ahmed Eflaki, *Ariflerin Menkıbeleri*, çev. Tahsin Yazıcı, Kabalcı Yayınları, İstanbul, 2011, s.538-539.

ilgili yapılan çalışmalarda Rifâilik'in o dönemde Anadolu'da yaygın olduğunun bir göstergesi olarak kabul edilir. Ancak Eflakî'nin, Rifâiler'in sergilediği gösterileri, dönemin en kalabalık Anadolu şehri olan Konya halkının pek az görmüş olduğunu söylemesi Rifâiliğin Mevlânâ döneminde Anadolu'ya henüz yeni girmeye başladığını gösterebileceği gibi, Eflakî'nin hileli oyunlar olarak nitelediği gösterilerin Anadolu'daki tarikat temsilcileri tarafından yeni yeni kullanılmaya başlandığına da işaret sayılabilir.

Şeyh Taceddin'in oğlu Seyyid Ahmed-i Kûçek, Rifâilik'in Anadolu'daki en önemli temsilcilerinden biri kabul edilir. Eflakî'nin verdiği bilgiye göre abdal ve ahrarın özü Seyyid Ahmed Kuçek Amasya'da Arif Çelebi'yi ziyaret eder. Ziyaret esnasında ellerinde kabak olan bir grup içeri girerek semaya katılırlar ve çeşitli delilikler gösterirler. Ahmed Kuçek Arif Çelebi'den onların durumunu mazur görmesini ister. Arif Çelebi dervişlerin bütün işlerinin hoş görüldüğünü belirtir. Eflakî Seyyid Ahmed Kuçek'in Çelebi'ye mürit olduğunu ve arkadaş olduklarını belirtir.⁶⁹⁸ İbn Batuta da Ahmed Kuçek ve müridleri hakkında çeşitli bilgiler verir.⁶⁹⁹

İbnü's-Serrâc'ın verdiği bilgiye göre Seyyid Ahmed-i Kûçek'in Alanya ve Uluborlu'da insanların toplanarak onu karşılaması buralarda tanındığını gösterir. Seyyid Ahmed, Alanya'da insanların inancının artması için Rifâilerin âdeti üzerine büyük bir ateş yaktırmış, kendisi ve müridleri ateşin içine girerek namaz kılmışlardır. İbnü's-Serrâc'ın verdiği bilgiler onun ve evlatlarının Amasya, Tokat, Samsun bölgesi başta olmak üzere, Konya, Alanya, Uluborlu gibi Anadolu'nun değişik bölgelerinde faaliyette bulunduğunu göstermektedir.⁷⁰⁰

Köprülü, XIV. yüzyılda Anadolu'da çeşitli tekkeleri bulunan ve mensupları genellikle şehirlerdeki yoksul kesim olan Rifâilik'in pek fazla önem kazanamadığını belirtir.⁷⁰¹

C. Rifâilerin Moğollar Üzerindeki Tesirleri

Eski Türk inancıyla ortak özellikler barındıran Moğol inancına uygun olarak Rifâiler'in sergiledikleri ayinler, onların sempatisini kazanmalarını sağladı. Zehebi Ahmed Teküder'in Rifâî dervişleri aracılığıyla Müslüman olduğunu belirtir. Çocukluğunda Hûlâgû'nun huzurunda Rifâî tarikatı mensubu şeyhlerin ateşe girmek

⁶⁹⁸ Ahmed Eflakî, *a.g.e.*, s.568-569.

⁶⁹⁹ İbn Batuta, *a.g.e.*, s.286.

⁷⁰⁰ Eyüp Öztürk, *a.g.m.*, s.71-72.

⁷⁰¹ M. Fuad Köprülü, *Osmanlı İmparatorluğu'nun Kuruluşu*, Alfa Yayınları, 2016, s.147.

suretiyle yaptıkları gösteride bulunmuştur. Rifâî şeyhi, ateşe girerken beraberinde Teküder'i de ateşe sokmuş, ona Ahmed ismini vermiş ve onu Rifâîlere dahil etmiştir. Ona İslam'ı anlatmış ve sevdirmiştir. Rivayete göre O, çocukluk çağında Müslüman olmuştur.⁷⁰²

Teküder'in Müslüman olmasında etkili olan ve kaynaklarda Mevsil'li bir köle, Türk ve Rifâî olarak sunulan Şeyh Abdurrahman, aslında Abaka zamanında İlhanlı sarayında tesiri olan bir şahsiyettir. Onun sarayda, özellikle kadınlar ve çocuklar üzerinde bir etkiye sahip olduğu ifade edilmektedir. Onun ilm-i simyaya ve sihir, muskalar konusuna hâkim olması, saraya girmesine katkı sağlamıştır. Çünkü o, etkili muskalar yapabilmekte ve el çabukluğuyla bazı hileler ortaya koyabilmekteydi. O, bu özelliğini kullanarak Ahmed'i ve ailesini tesiri altına alarak onlar üzerinde baskı kurmayı amaçlamıştır. Ahmed, onun hizmetine girip emirlerine itaat edinceye kadar çabalarını sürdürmüştür. Ancak Şeyh Abdurrahman klasik medrese âlimi değildir. Reşidüddin'e göre Ahmed Teküder'in baba dediği Şeyh Abdurrahman ile çok sıkı bir ilişkisi vardı. Onun devlet işlerine ilgisi azdı. "Kardeşim" dediği İşân Mengli'nin ikametgâhına sıklıkla uğrar orada yapılan semalara katılırdı.⁷⁰³ Ayrıca ülkenin tüm vakıfları, otoritesi genişleyen Abdurrahman nezaretine verilmişti. Bunun yanında, yetki ve sorumlulukları açıkça belli olmamak ile birlikte, Şeyh el-İslâm payesini de almış idi.⁷⁰⁴

İbnüs Serrac'ın verdiği bilgilere göre Şeyh Taceddin isimli Rifâî şeyhi Moğollarla yakın ilişki içerisindeydi. Rivayete göre eşi de bir Hristiyan olan Moğol hükümdarı Hülagu Hristiyanların tesiri ile mescitleri yıktırılmış, ezanları susturmuş, İslâm'ın ilkelerini ortadan kaldırmaya başlamıştır. Beşyüz kadar âlim Taceddin'in babası olan Şeyh Müsta'cel'e sorunu çözmesi için başvurmuş, o da sorunu çözmesi için oğlu Taceddin'i hükümdara göndermiştir. Şeyh Taceddin, Hülagu'yu sapkın ve batıl olan Hristiyanlara kucak açtığı için ilim bilmemekle suçladıktan sonra müvelleh dervişlerden oluşan kalabalık bir toplulukla hükümdarın huzuruna çıkıp, büyük bir ateş yakılıp içine girilmesi, kimin hak ehli olduğuna ona göre karar verilmesi teklifinde bulunmuştur. Teklifin kabul görmesi neticesinde dervişler ateşe girerek namaz kılar

⁷⁰² Mustafa Akkuş, *İlhanlıların Anadolu'daki Dini Siyaseti*, Doktora Tezi, Selçuk Üniversitesi, Konya, 2011, s.298.

⁷⁰³ Hanifi ŞAHİN, "İlhanlıların Sosyo-Politik İlişkilerinde Dinî-Mezhebî Kabullerin Rolü", *İLTED*, Erzurum 2016/1, sayı: 45, s.116-117.

⁷⁰⁴ Mustafa Uyar, "İlhanlı Hükümdarlarının İslâm'a Girmesinde Rol Alan Türk Sûfileri: İlhan Tegüder Ve Gazan Han Devirleri", *Bellekten*, Cilt: LXXVI-Sayı: 275-Yıl: 2012 Nisan, s.16.

ve hiçbir şey olmadan çıkarlar. Böylece Müslümanların üzerinden eziyet kalkar. Ulema ve dervişlere, İslami mabetlere saygı gösterilmesi hususunda buyruklar çıkarılır.⁷⁰⁵

Hülagu'yla Şeyh Taceddin'in ikinci görüşmesinde, yanındaki dervişler aslanlara binmiş halde ve ellerinde yılandan kamçılarla onun bulunduğu yere gelirler. Bununla da yetinmeyerek kuvvetli bir zehir içip sema ederler. Onların bu hallerinden etkilenen Hülagu dervişlerin tüm isteklerini yerine getirir.⁷⁰⁶

Taceddin ve dervişleri ateşe girme burhanını Hülagu'nun Müslümanlığı seçen oğlu Gazan Han'ın huzurunda da sergilerler.⁷⁰⁷ Rivayete göre şeyh çocuklarının vakıf mallarından ve babalarının zaviyesinden istifade etmesi engellenir. Gazan Han onların derviş olduğuna inanmıyordu. Bu gelirden mahrum kalan şeyhler aracı olması için Şeyh Taceddin'e giderler. Şeyh Taceddin kendi çocuklarını da ilgilendiren bu sorunu çözmek için Gazan Han'ın yanına giderek, hükümdara tasavvuf ehline yaptığı bu kısıtlamanın doğru olmadığını anlatır, onun huzurunda zehir içerek haklılığını kanıtlaması üzerine, Moğol hükümdarı nezdinde veliler tekrar itibarlı hale gelir ve engel ortadan kalkar.⁷⁰⁸

Aksarayî'nin eserinde yer verdiği bir mektup vakıflarla ilgili düzenlemeden bahsedilir. Mektubunda Ahmet Teküder, Memlük Sultanı'na şöyle demektedir: “Biz, müslümanlığı gönül hoşluğu ile kabul ettik. Himmetimizi, şehirlerin onarılmasına, müslümanların korunmasına sarfyledik! Memleket halkına buyurduk ki: Vakıfların gelirlerini tahsil edildikleri yerlere versinler; evkaf iratlarını, hayır sahiplerinin koştuıkları şartlar gereğince müstahak olanlara dağıtsınlar. Bundan böyle mescitler, medreseler, tekkeler ve hayrat binalarla kervansaraylar tam bir parlaklığa erişecektir.”⁷⁰⁹

Memluk sultanı cevaben vakıfların gelirlerinin ölümlerin malı olduğunu ve bu malların müstahaklarına verilerek hayratın yerlerine sarfedilmesinde iftihar edilecek bir durum olmadığını, bunun padişahların yapmaları gerekli olan bir şeriat gereği olduğunu belirtir.⁷¹⁰

⁷⁰⁵ Muhammed b. Ali b. Es-Serrac, *Tuffâhu'l-Ervâh ve Mifâhu'l-İrbâh*, Haz. Nejdet Gürkan vd., Kitap Yayınevi, İstanbul, 2015, s.347-348.

⁷⁰⁶ Muhammed b. Ali b. Es-Serrac, *a.g.e.*, s.349.

⁷⁰⁷ Muhammed b. Ali b. Es-Serrac, *a.g.e.*, s.349-350.

⁷⁰⁸ Muhammed b. Ali b. Es-Serrac, *a.g.e.*, s.350.

⁷⁰⁹ Aksaraylı Kerimeddin Mahmud, *Selçukî devletleri tarihî, Aksaraylı Kerimeddin Mahmud'unMüsameret-al-ahyar adlı Farsça Tarihinin Tercümesi*, çev. M. Nuri Gencosman, TTK, Ankara, 1943, s.215-216.

⁷¹⁰ Aksaraylı Kerimeddin Mahmud, *a.g.e.*, s.216.

Şeyh Taceddin Ahmed Teküder'le başka bir görüşmesinde vakti olmamasına rağmen elbisesinin yeninden karpuz çıkararak insanları şaşırtmıştır. Rifâî şeyhleri Moğollarla ilişkilerini sürdürmüştür.⁷¹¹

İbnü's-Serrâc, Şeyh Taceddin'in evladından olan Şeyh Ali'nin Moğol hükümdarı Olcaytu Hudâbende ile görüştüğünü, Olcaytu'nun onun bir kerametinden etkilendiğini, Şeyh vefat ettiğinde onun için bir türbe yaptırıp vakıflar bağışladığını ve ölünce Şeyh'in yanına defnedilmeyi vasiyet ettiğini belirtmektedir.

Şeyh Taceddin, sadece Moğollar nezdinde itibara mazhar değildir. İbnü's-Serrâc, onun Memluk Sultanı Melikü'z-Zâhir Rükneddin Baybars'ın yakın ilgisine mazhar olduğunu da kaydetmektedir. Baybars, Moğolları yendikleri bir savaşın akabinde ona, kendisinin yanına niçin gelmediğini, gelirse memnun olacağını ifade etmiş, ancak Şeyh Taceddin, Sultan'a Umme Abide'de kalmasının daha hayırlı olacağını söyleyerek teklifi reddetmiştir. Moğollarla çok yakın ilişkiler kuran Şeyh Taceddin'in Baybars'ın bu teklifini reddetmesi oldukça anlamlıdır.⁷¹²

Sonuç olarak Rifâî tarikatının, Şamanist Moğol kültüründen izler taşıyan ayinlerinin de etkisiyle Moğolların sempatisini kazandıkları, Rifâî şeyhlerinin Anadolu halkının çeşitli problemlerini çözmek için onlar ile Moğol iktidarı arasında aracılık vazifeleri gördükleri söylenebilir. Özellikle Ahmed Teküdâr döneminde sarayda birçok derviş himaye görmüş, devletin önemli kademelerinde görev yapmışlardır. Rifâîler Moğolların Müslüman olmasına en önemli katkıyı sağlayan gruptur.

III. EVHADİLİK

A. Evhadüddin Kirmanî ve Anadolu'da Evhadilik

Evhadüddin-i Kirmanî İran'ın Kirman bölgesinde dünyaya geldi. Asıl adı Hâmid, lakabı Evhadüddin'dir.⁷¹³ Menâkıbnâmesine göre Evhadüddin, Turan Şah'ın oğlu ve veliahdıdır. Oğuzlar Kirman'ı istilâ edip Turan Şah'ı öldürünce, Evhadüddin bir süre annesiyle saklanmak zorunda kalır.⁷¹⁴ Menâkıbnâme'den farklı olarak Konya'da kendisiyle görüşen Muhyiddin İbnü'l-Arabî *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*'de onun babasının adını Ebü'l-Fahr olarak kaydeder. İbnü'l-Müstevfi'nin *Tarihu Erbil* isimli eseriyle Ca'fer Muhammed el-Berzâî'nin *Ravzatü'l-Müridîn* isimli eserinde de

⁷¹¹ Muhammed b. Ali b. Es-Serrac, *Tuffâhu'l-Ervâh ve Mifâhu'l-İrbâh*, s.351.

⁷¹² Eyüp, Öztürk, "Anadolu'nun İslamlaşma Sürecinde Taceddin B. Er-Rifai", s.59-74.

⁷¹³ Nihat Azamat, "Evhadüddin-i Kirmânî", *DİA*, Cilt 11, 1995, s.518-520.

⁷¹⁴ Mikail Bayram, *Şeyh Evhadü'd-Din Hâmid El-Kirmânî ve Menâkıb-Nâmesi*, Kardelen Yayınları, İstanbul, s.119.

aynı bilgi yer alır. İbnü'l-Arabi, Müstevfî ve Berzai'nin onunla yakın ilişkisi göz önünde bulundurulursa bu bilgiye güvenmemek için hiçbir sebep olmadığı görülür.⁷¹⁵ Buna ek olarak Turan Şah'ın hiçbir kaynakta Ebü'l-Fahr adı ya da künyesiyle anılmadığını söyleyen Bedüzzaman Fürûzanfer, Evhadüddin'in Turan Şah'ın oğlu olduğu hakkındaki bilginin doğru olmadığını belirtir.⁷¹⁶

Atalarının İran'ın ileri gelen ailelerinden birine mensup bulunduğunu, ancak bunun kendisi için iftihar vesilesi olmadığını, kendisinin bir “şey” olması gerektiğini ifade eden bir rubâîsinden yola çıkılarak, Evhadüddin'in soylu bir aileye, hatta rubâîde geçen “sudûr” kelimesinden hareketle bir vezir ailesine mensup bulunduğu, bundan dolayı bağlılarının onu tahtını bırakarak tasavvufa yönelen meşhur sûfî İbrâhim b. Edhem'e benzeterek Turan Şah'ın oğlu olduğu iddiası ortaya atılmış olabileceği tahmin edilmektedir.⁷¹⁷

Evhadüddin 16 yaşına geldiğinde Bağdat'a gider. Geçimini sağlayacağı bir mesleği olmadığı için ilime yönelmeye karar verir ve bir medreseye girer. Zekâsı ve çalışkanlığı onun medresede mürid (asistan) olmasını sağlar. Vefat eden müderrisin yerini aldıktan bir süre sonra tasavvufa yönelmeye karar verir. Hırslı bir genç olduğu anlaşılan Evhadüddin'i tasavvufa sevk eden şey ilimle ulaşabileceği fakihlik, müderrislik ve kadılık makamlarını yetersiz görmesidir.⁷¹⁸ Hedefine bir an önce ulaşabilmek için sıkı bir riyazet programı uygulamaya girişerek Bağdat sokaklarında gece gündüz dolaşmaya başlar. Bu arada kendisini uyaranlara kulak asmamaya ve insanlardan uzaklaşmaya başlar.⁷¹⁹ Kendisini farkederek hanikahına çağırılan Ruknü'd-din es-Sucâsi'ye “hiçbir şeyhe ihtiyacım yok” diyerek, Allah yolunda vazgeçtiklerini ve sarfettiği çabayı anlatması kibirli bir yapıya sahip olduğunu gösterir.⁷²⁰ Neticede bir keramet sonucu ikna edilerek Sucâsi'ye mürid olur.⁷²¹ Zamanla sıkılarak kaçması ve tekrar bir keramet sonucu geri dönmesi ondaki tereddüdün göstergesidir.⁷²² Buraya kadar aktarılan rivayetlerde görülen ve gençlik döneminde karakterinin bir parçası olan hırs ve gurur, onun sonraki dönemde tarikat kurucusu olmasına katkı sağlayacaktır.

⁷¹⁵ Mikail Bayram, *a.g.e.*, s. 3.

⁷¹⁶ Nihat Azamat, “Evhadüddîn-İ Kirmâni”, *DİA*, Cilt 11, 1995, s.518-520.

⁷¹⁷ Mikail Bayram, *a.g.e.*, s. 4.

⁷¹⁸ Mikail Bayram, *a.g.e.*, s.120.

⁷¹⁹ Mikail Bayram, *a.g.e.*, s. 120-121.

⁷²⁰ Mikail Bayram, *a.g.e.*, s. 122.

⁷²¹ Mikail Bayram, *a.g.e.*, s.123.

⁷²² Mikail Bayram, *a.g.e.*, s. 125-128.

Rivayete göre tekkede en basit işleri yaparken birdenbire şeyhi Sucâsi'ye Allah'tan nida gelir ve halifelik Evhadüddin'e lütfedilir.⁷²³ Onun bu hızlı yükselişinde medresedeki eğitiminin yanısıra, soylu bir aileye mensup olması ve kişisel meziyetleri de söz konusu olmalıdır. Ayrıca Şeyhi Rukneddin-i Sücasî de fıkıh bilginiydi. Bu durumun da medrese eğitimi alan Evhadüddin'i seçmesinde payı olabilir. Geleneğe uygun olarak şeyhinin kızıyla evlendi.⁷²⁴ İkinci evliliğini bakırcılar çarşısından satın aldığı huysuz bir cariye ile gerçekleştirdi. Onun tüm kötülüklerine katlanması kendi deyişimiyle halkı onun elinden kurtarmak içindi. Bir süre sonra vefat eden bu kadından Fatma isimli kızı dünyaya geldi.⁷²⁵

Mikail Bayram bu kızın *Hacı Bektaş-ı Veli Velayetnâmesi*'nde Kadıncık Ana ya da Fatma Bacı ismiyle anılan kişi olduğunu söyler. Bayram'a göre o aynı zamanda Aşıkpaşazade'nin Anadolu'daki gruplar arasında sıraladığı Bacıyân-ı Rum teşkilatının lideri ve Âhi Evran'ın eşidir.⁷²⁶ Ancak Bayram'ın tezinden emin olmak için yeterli derecede kanıt yoktur.

Kirman Selçukluları Devleti'nin hüküm sürdüğü bölgede doğan Evhadüddin'in nisbesinin de gösterdiği gibi Kirmanlı olmasının İran asıllı olduğunu göstermeyeceğini belirten Mikail Bayram, onun Selçuklu hanedanı ya da hanedana yakın çevrelerle olan bağı, Anadolu'da Türkmenler üzerindeki derin etkileri, Türkmenlerin yaşadığı bölgelerde Türkçe konuşması ve Türkçe olarak kaleme aldığı şiirlerinin olmasının, Türk asıllı olduğunu gösterdiğini söyler.⁷²⁷ Ancak Selçuklularla ilgisi Menâkıbnâmenin şüpheli rivayetlerinden ibarettir. Onun İranlı ve Arap müridleri de bulunmaktaydı. Ayrıca Farsça şiirleri Türkçe şiirlerinden daha fazladır. Bütün bunlar Türk olduğu iddiasının gerekçelerinin zayıf olduğunu gösterir. İkibinden fazla Farsça rubaiyatının mevcut olması, Türkçe şiirleriyle ilgili savları çürütür.⁷²⁸

Şeyh Şihabü'd-din-i Suhreverdî cenaze namazını Evhadüddin'in kıldırmasını ister.⁷²⁹ İsteği yerine getiren Evhadüddin halife tarafından ondan boşalan Şeyhü'ş Şuyuhluk görevine getirilir.⁷³⁰ İlk işlerinden biri Şihabu'd-din'in müritlerinin maaşını artırarak onları kazanmaya çalışmak olur. Burada kendisinin ve arkadaşlarının

⁷²³ Mikail Bayram, *a.g.e.*, s. 130.

⁷²⁴ Moharram Mostafavi, *Evhadeddin-i Kirmani*, Kitap Yayınevi, İstanbul, 2016, s. 54.

⁷²⁵ Mikail Bayram, *a.g.e.*, s. 159-160.

⁷²⁶ Mikâil Bayram, *Fatma Bacı ve Bacıyân-ı Rûm*, Çizgi Kitabevi, Konya, 2016, s.23-46.

⁷²⁷ Mikail Bayram, *a.g.e.*, s. 4.

⁷²⁸ Moharram Mostafavi, *a.g.e.*, s. 56.

⁷²⁹ Mikail Bayram, *a.g.e.*, s.261.

⁷³⁰ Mikail Bayram, *a.g.e.*, s.262.

maaşından herhangi bir değişiklik yapılmamasını istemesi, Şihabu'ddin'in müridlerine pozitif ayrımcılık yaptığını gösterir. Ancak bu göreve talip olan birisi daha bulunmaktadır. Şihabü'd-din'in oğlu İmadü'd-din ve çevresindekiler bir süre Evhadüddin'i rahatsız ederler. Hatta iftira yoluyla kadı huzuruna çıkarırlar. Bunda da başarısız olunca Basra, Musul ve diğer taraflara mektuplar yazarak onun vefat ettiği yalanını yaymaya çalışırlar.⁷³¹

Fütüvvet Teşkilatı bünyesinde Abbasi'lere hizmet eden Evhaüddin diplomatik görevlerle dönemin önemli şehirlerini ziyaret etti.⁷³² Nahcıvan ve Şirvan'da bir süre ikamet ederek çok sayıda mürid edindi.⁷³³

Sultan I. Gıyasü'd-din Keyhusrev, ikinci kez tahta geçişini hocası ve Sadrü'd-din-i Konevî'nin babası Şeyh Mecdü'd-din İshak aracılığıyla Abbasi Halifesi'ne bildirmek istedi. Mecdü'd-din İshak Bağdad'dan Anadolu'ya dönerken beraberinde Muhyi'd-din İbnü'l-Arabî, Ebu Ca'fer Muhammed el-Berzai, Ahi Evren ile birlikte Evhadü'd-din-i Kirmanî'yi de Konya'ya getirdi.⁷³⁴

İlk kez 1204 yılında Anadolu'ya gelen Kirmanî, "Şeyhü'ş-şuyuhi'r-Rum" yani Fütüvvet Teşkilatı'nın Anadolu'daki Şeyhlerinin lideri olarak görevlendirildiği için bu tarihten sonra da başka ülkelere seyahat etmekle birlikte Anadolu'ya döndü. Uzun süre yaşadığı Kayseri'de bir de evlilik yaptı. Yaşadığı şehirlerden diğeri olan Malatya'da muhalif bir çevre de edindi. Neticede şehrin yöneticisiyle bozuşarak bu şehri terk etti. Bu arada II. Gıyasü'd-din Keyhüsrev ile görüştü. Malatya'da muhaliflerine ve suikaste uğramasına karşın Anadolu halkı ve devlet adamları nezdinde itibar sahibiydi.⁷³⁵

Kirmanî'yi Anadolu'daki yüksek zümre Kalenderîliğinin temsilcilerinden biri olarak kabul eden Ahmet Yaşar Ocak onun Şeyh Rüknu'd-Dîn-i Secâsî'nin müridi olduğunu ancak taşkın bir mistik mizaca ve cezbeye sahip olduğu için Vahdet-i Vücûd'u benimsediğini ve Kalenderîliği tercih ettiğini ileri sürer.⁷³⁶

Menâkıbnâme'den anlaşıldığı kadarıyla onu Kalenderîlerden ayıran önemli noktalar vardı. Evhaüddin'in tarikatında dilencilik yapmak caiz görülüyordu ancak yüz kadar dervişle çıktığı Hicaz seferinde, yolcu sayısı yolculuğun külfetli olmasına neden olmuş, zorunluluk nedeniyle her gün üç dervişin dilencilığe çıkmasına izin

⁷³¹ Mikail Bayram, *a.g.e.*, s.264-266.

⁷³² Mikail Bayram, *a.g.e.*, s. 10.

⁷³³ Mikail Bayram, *a.g.e.*, s. 11.

⁷³⁴ Mikail Bayram, *a.g.e.*, s. 13.

⁷³⁵ Mikail Bayram, *a.g.e.*, s. 14.

⁷³⁶ Ahmet Yaşar Ocak, *Osmanlı İmparatorluğunda Marjinal Sufilik: Kalenderiler*, TTK Yayınları, Ankara, 1992, s.80.

vermişti.⁷³⁷ Altın teklif eden mürit adayına “bu kalenderlerin usulüdür biz kimseden bir şey beklemeyiz” şeklindeki yanıtı, onun kalender olmadığını ve kalenderlerin adetlerini benimsemediğini gösterir.⁷³⁸ Zeynü’ d-din Sadaka’nın Konya’da düzenlediği sema törenine hanım dervişlerin de katıldığı ve sema sonunda başörtülerini şeyhe vermek istedikleri nakledilir. Ancak şeyh namahremlerin semaya katılmasına çok kızmış ve sema, raks ve cezbenin kadınlara caiz olmadığını söylemiştir. Bununla da yetinmeyen şeyh bir havan sapını onların başörtüleri içine koyarak başörtüsünü atarak, yüzünü örtmeyen ve namahrem erkeklerin sesini dinleyen kadının cezasının bu olacağını söyler.⁷³⁹ Zeynü’ d-din Sadaka’nın kadınlara yönelik bu tepkisi Evhadüddin’in tarikatının sünnî geleneklere bağlı olduğunu gösterir. Çünkü gayr-ı sünni tarikatlarda kadınların da bu tip törenlere katıldıkları biliniyor.⁷⁴⁰

Evhadüddin ümmîlerin irşadının bilginlerinkinden daha kolay olduğunu, çünkü onların sorgulamadan inanabileceğini düşünüyordu. Ümmî ve göçebe bir Türk’ün ona gelmesiyle ilgili anlatılan hikâye bu konuda fikir edinmemizi sağlıyor. Buna göre Göçebe Türk’ün “Allah nerededir?” sorusuna şeyh kuyudadır cevabını verince, Türk üç gün boyunca kuyuya başını sarkıtarak “La ilahe illallah” zikrini çeker ve diğerlerinin hallerine vakıf olabilecek mertebeye ulaşır.⁷⁴¹

Menâkıbnâme’nin anlattığı rahiplerin Evhadüddin’den etkilenecek Müslüman olma hikayesi abartılı görünse de çeşitli yerlerde gayrimüslimlerle ilgili rivayetlerin yer alması Evhadüddin’in onlarla da ilgilendiğine işaret ediyor.⁷⁴² Evhadüddin’in Mısır’da Ali-i Harirî isimli bir şeyhle görüşmesi dikkat çekicidir. Menakbname’nin anlattıklarından bu şeyhin “sapkın” nitelikte olduğu sonucu çıkarılıyor.⁷⁴³

Konya’da Sadr-i Hâkim zavyesinde ikamet eden Zeynü’ d-din Sadaka isimli halifesinin zaviyesine kadın mürideler de gelir ve semaya katılırdı. Mevlânâ’nın kızı Melike Hatun’un da bu müridelere katılmasını Şems engeller. Mikail Bayram bu durumu Şems’in Evhadüddin ile anlaşmazlığının bir uzantısı olarak yorumlar.⁷⁴⁴ Zira Bayram’a göre ona Kayseri’de muhalif olan dervişlerden biri de Kâmil-i Tebrizî diye anılan Şems-i Tebrizî’dir.⁷⁴⁵

⁷³⁷ Mikail Bayram, *a.g.e.*, s. 156.

⁷³⁸ Mikail Bayram, *a.g.e.*, s. 214.

⁷³⁹ Mikail Bayram, *a.g.e.*, s. 231.

⁷⁴⁰ Mikail Bayram, *a.g.e.*, s. 230-231.

⁷⁴¹ Mikail Bayram, *a.g.e.*, s. 163-164.

⁷⁴² Mikail Bayram, *a.g.e.*, s.256-259.

⁷⁴³ Mikail Bayram, *a.g.e.*, s.276-277.

⁷⁴⁴ Mikail Bayram, *a.g.e.*, s. 19.

⁷⁴⁵ Mikail Bayram, *a.g.e.*, s. 15.

Necmeddîn-i Kübrâ'yı görebilmek için Harezm'e gittiği belirtilir.⁷⁴⁶ Ancak Necmeddîn-i Kübrâ ve onun halifesi Sadü'd-din-i Hammuî ile Evhadü'd-din arasındaki münakaşaların dile getirildiği menkıbeler, Kübrevîlerle Evhadü'd-din'in arasının iyi olmadığını, dahası Kübrevîlerin onun tasavvufî meşrebini onaylamadığını gösterir.⁷⁴⁷

Popüler Kalenderî zümrelerin çarpıtarak ahlaki zaafa dönüştürdüğü Allah'ın cemal sıfatının tecellilerini varlıkta temaşa etmeyi esas alan ve “şâhidbâzî” denilen, güzel yüze düşkün olma eğilimi Evhadü'd-Dîn-i Kirmânî'de de görülür.⁷⁴⁸ Güzel gençlere hayranlık duyan Kirmânî onlarla semâ etmekten büyük zevk alır, kadın müridlerle bir arada bulunmakta bir sakınca görmezdi. Onun gençlerle olan münasebetini duyan Abbâsî Halifesi Müstansır Billâh'ın oğlunun, kendisine dokunacak olursa onu öldürmeyi düşünerek semâa katıldığı, ancak o sırada kerametine şahit olarak Evhadüddin'in müridi olduğu rivayet edilir. Cendî'nin naklettiğine göre büyük bir zat, kadınlarla bir arada bulunmanın ve semân kendisine zarar vereceğini, nâmahreme bakmanın câiz olmadığını söyleyince Evhadüddin, “Ben Hak'tan gayri hiçbir şeye bakmam” diye cevap verir. Evhadüddin'in, şâhidbâzî niteliği suistimallere yol açacağı endişesiyle eleştirilmiştir.⁷⁴⁹

Eflakî'nin rivayetine göre Mevlânâ'ya Evhadü'd-din'in güzelleri sevdiğini ancak iffetinden dolayı bir şey yapmadığını söylerler. Mevlânâ ise “keşke yapsaydı ve geçseydi” şeklinde bir karşılık verir. Bu rivayetin hemen arkasından Şeyh Evhadü'd-din'in dünyaya kötü bir miras bıraktığını ve bununla amel edenin günahının onun boynuna olacağını belirtir. Arka arkaya olan bu rivayetler Mevlânâ'nın Evhadü'd-din'i cemalperestliğinden ötürü ağır bir şekilde eleştirdiğini gösterir.⁷⁵⁰ Şihâbüddin Sühreverdî de bu eğiliminden ötürü onu bidat ehli olduğunu söyleyerek eleştiriyordu.⁷⁵¹ Evhadüddin-i Kirmanî ile Bağdat'ta karşılaşan Şems ona ne ile meşgul olduğunu sorar. Kirmanî ayı leğendeki suda gördüğünü söyler. Şems ise “Boynunda çiban yoksa, niçin başını kaldırıp onu gökte görmüyorsun. Kendini tedavi ettirmek için bir doktor bul. Böylece neye bakarsan gerçekten bakılmaya değer olanı görürsün”

⁷⁴⁶ Mikail Bayram, *a.g.e.*, s.240-243.

⁷⁴⁷ Mikail Bayram, *a.g.e.*, s. 22.

⁷⁴⁸ Ahmet Yaşar Ocak, *Osmanlı İmparatorluğunda Marjinal Sufilik: Kalenderiler*, TTK Yayınları, Ankara, 1992, s.80.

⁷⁴⁹ Nihat Azamat, “Evhadüddin-İ Kirmânî”, *DİA*, Cilt 11, 1995, s.518-520.

⁷⁵⁰ Ahmed Eflakî, *Ariflerin Menkıbeleri*, Çev. Tahsin Yazıcı, Kocabalca Yayınları, İstanbul, 2011, s. 357.

⁷⁵¹ Molla Câmî, *Nefahât'ül-Üns Min Hadarati'l-Kuds*, Huzur Yayınevi, İstanbul, 2016, s.863.

şeklinde sert bir yanıt verir. Bunun üzerine Evhadü'd-din onun hizmetine girmek istediğini söyler. Şems onun kendisiyle arkadaşlık yapmaya tahammül edemeyeceğini söyler. Israrı karşısında herkesin gözü önünde onunla şarap içerse kabul edeceğini söyler. Kirmanî yapamayacağını söyler. Şems kendi arkadaşının ancak Belhli Bahaeddin'in oğlu olabileceğini söyler.⁷⁵²

Burada yer alan karşılaşmalar gerçekleşmiş olsa da anlatılan dialoglara şüphe ile yaklaşmak ve bu bilgilerin bir Mevlevî kaynağından alındığını unutmamak gerekir. Ancak söz konusu rivayetler doğru olsun ya da olmasın, bu anlatılanlar Mevlânâ ve Şems'in Evhadüddin Kirmanî ile arasındaki çekişmeyi yansıttasının yanı sıra, hem Mevlânâ hem de Şems'in, Kirmanî'nin cemelperestliğini onaylamadıklarını göstermesi bakımından önemlidir.

Nihat Azamat, Evhadüddîn-i Kirmânî'nin Ahî Evran'ın kayınpederi ve Evhadiyye adlı bir tarikatın kurucusu olduğu görüşlerini müşahhas delillere dayanmadığı için ihtiyatla karşılamak gerektiğini belirtir.⁷⁵³

Evhadü'd-Din Kirmanî Rüknu'd-din es-Secasi'nin mürididir. Sücasi ise Şihabü'd-din Ömer es-Suhreverdi'nin amcası olan Ebü'n-Necib es-Sühreveri'nin halifesidir.⁷⁵⁴ Kirmanî'nin bağlı olduğu şeyhlerin sünni olmasına karşın, kendisi bu çerçevenin dışına taşmaktadır. Bu husus var olan silsileye rağmen onu Sühreverdîliğin Anadolu'daki temsilcilerinden olarak görmeyi mümkün kılmamaktadır. Bu açıdan kendisi Ahmet Yaşar Ocak tarafından bir Kalenderî olarak kabul edilmiştir. Mikail Bayram ise onun şeyhleri gibi şeriata sıkı sıkıya bağlı olduğunu söylemenin zor olduğunu belirtmekle birlikte, onu bu niteliğinden ötürü Evhadiyye isimli müstakil bir tarikatın kurucusu olarak kabul etmiştir. Onun Evhadîliği Anadolu Selçukluları döneminde en güçlü ve en yaygın fikir hareketi olarak öne sürmesi, Mevlevîlerin bu dönemdeki etkinlikleri incelendiğinde biraz abartılı görünmektedir.⁷⁵⁵ Bu durum en azından siyasal açıdan kesinlikle doğru değildir. Mevlevîlik ve Siyaset bölümünde de görüleceği üzere Mevlânâ ve Mevlevî çevrelerin devlet erkânıyla daha yoğun bir ilişkisi vardı. Yine de Menâkıbnâme'ye bakılırsa Anadolu'nun her yerinde halifeleri olan Kirmanî'nin kurduğu Evhadîlik tarikatı oldukça güçlüydü.

⁷⁵² Ahmed Eflaki, *a.g.e.*, s. 470-471.

⁷⁵³ Nihat Azamat, "Evhadüddîn-i Kirmânî", *DİA*, Cilt 11, 1995, s.518-520.

⁷⁵⁴ Molla Câmi, *a.g.e.*, s.862.

⁷⁵⁵ Mikail Bayram, *a.g.e.*, Kardelen Yayınları, İstanbul, s.38

B. Evhadüddin Kirmanî ve Siyaset Çevresi

Menâkıbnâme Evhadüddin'in üç padişaha karşı özel bir muhabbet duyduğunu belirtir. Bunlar Celaleddin Harzemşah, Şirvan Sultanı Ahistan, Erbil sultanı Muzaferuddin'dir.⁷⁵⁶

Evhadüddin ikamet ettiği yerlerden biri olan Erbil'de Erbil Atabeyi ve dostu Muzaffereddin Kökböri ile ona karşı isyan eden kale komutanı arasında diplomatik aracılık vazifesini üstlenerek, isyanın bastırılışında önemli rol oynar.⁷⁵⁷ Hemedan emiri Mengeli'nin Bağdat'a yönelik baskın ve yağma girişimlerinden bunalan Halife onu elçilik göreviyle Azerbaycan padişahı Atabeg Özbek'e yollayarak onun ortadan kaldırmasını ister. Ancak Evhadüddin halifenin mesajını naklettikten sonra Megeli'ye kastetmek doğru değildir diyerek kendi görüşünü belirtir. Bunu duyan halife sinirlenerek Evhadüddin'i cezalandırmaya karar verir. Sorguya alındığında "Mengi'nin ortadan kaldırılmasıyla şimdilik dost görünen Atabeg'in düşmanlığı artacak, arada Mengi gibi bir sed olmadığı için de doğrudan vilayete saldıracak" diyerek görüşünün doğruluğunu savunur. İki düşmanı birbirleriyle uğraştırmanın daha doğru olduğunu belirtir. Halife açıklamalardan memnun kalarak yeniden şeyhe teveccüh gösterir.⁷⁵⁸

Evhadüddin'in kızı Amine Ahlat vezirinin oğlu İmadü'd-din ile evlenir. Ancak babasının tüm arabuluculuk çabalarına rağmen geçimsizlik nedeniyle ayrılırlar.⁷⁵⁹ Ahlat şehrinde bilmediğimiz bir konu nedeniyle bir kadın için sultana aracılık yapar. Konunun çözüme kavuştuğunu anladığımızı göre yöneticilerle arasının iyi olduğu ve kendisine değer verdikleri anlaşılıyor.⁷⁶⁰ Yine Ahlat'ta bulunduğu sırada Melik Eşref bir köyü ona bağışlar.⁷⁶¹ Bu rivayetler onun Ahlat'ta önemli ölçüde nüfuz kazandığını gösterir.

Malatya'da eyalet valisi ve şehrin subaşı olan Ahi Ahmed'in Evhadüddin'in direktifleriyle şehri yönettiği belirtilir. Sadettin Köpek Sultan Alaeddin'e komplo hazırlamak ister. Ancak sultan durumu farkederek onu öldürtür. Saadettin Köpek ile valinin yakınlığı onun iş birliği suçlamasıyla yakalanmasına neden olur. İşkence altında ölecekken şeyhinin kerametiyle bundan kurtulur ve görevine iade edilir.

⁷⁵⁶ Mikail Bayram, *a.g.e*, Kardelen Yayınları, İstanbul, s.249.

⁷⁵⁷ Mikail Bayram, *a.g.e*, s.20.

⁷⁵⁸ Mikail Bayram, *a.g.e*, s.236-238.

⁷⁵⁹ Mikail Bayram, *a.g.e*, s.157.

⁷⁶⁰ Mikail Bayram, *a.g.e*, s.162.

⁷⁶¹ Mikail Bayram, *a.g.e*, s.240.

Menâkıb bu rivayette Saadettin Köpek'in sultan II. Gıyaseddin Keyhusrev döneminde öldüğü bilindiğinden ya iki sultan karıştırılmış ya da hikaye tamamen uydurulmuştur.⁷⁶² Ancak burada geçen Ahi Ahmed Eflakî'deki rivayetlerde de ismi geçer. Eflakî onu zamanın zorbalarından ve zindanlık rindlerin başından biri olarak tanımlar. Onun tanımını Ahi Ahmed'in Mevlânâ ve çevresindekilerle olumsuz ilişkilerini gösterir.⁷⁶³

Celalü'd-din Karatayî'nin onun müridi olduğu ve her yıl on iki bin akçe verdiği belirtilir. Kirmanî'nin ihtiyaç sahipleri için mektup yazarak ondan yardım istediği de belirtilir.⁷⁶⁴

Evhadüddin'in Malatya'da yaşadığı sırada biriken borçlarını altın bozdurarak ödemesi dikkat çekmesine ve onun kimyager olduğu zannına kapılanların sultana bu durumu haber vermelerine neden olur. Sultan İzzeddin ilk olarak tatlı dille ikna etmeye çalışır ancak başaramayınca zincire vurarak huzuruna getirtir. Bu sırada hapiste olan kardeşi Sultan Alaeddin Evhaduddin ile temasa geçer. Saraya getirilen Evhadüddin, defineleri bilmek ve keşfetmek bizim işimiz değildir diyerek, tüm ısrarlara rağmen sultanın isteğini yerine getirmez ve hapsedilir. Bu sırada kendilerine suikast düzenleyeceği endişesine kapılan beyleri tarafından zehirlenen sultanın yerine kardeşi Alaeddin geçer. Evhadüddin'in huzuruna giderek elini öper ve ısrarla yanında kalmasını ister ancak kabul etmez. Malatya'ya giden Evhadüddin sultandan gelen hediye ve bahşişleri kabul etmez.⁷⁶⁵

1223 yılında Kayseri'de ümeranın önde gelenlerinden bazıları idam edilir. İdamın sebebi Kayseri'deki yöneticilerle Türkmen dervişler arasındaki geçimsizliktir. Olay önemli bir boyut kazanmış olmalı ki Sultan Alaeddin Keykubat problemi çözmek için bizzat Konya'dan Kayseri'ye gelir. Evhadüddin Kirmanî Kayseri Müşrifi'nin mallarını müsadere etmesini Alaüddin Keykubat'a şikâyet eder. Onun yazdığı rubaiden yola çıkan Mikail Bayram yöneticilerin Türkmenlerin mallarını müsadereye giriştikleri, problemin bundan kaynaklandığını belirtir. Ancak yazar kabul etmese de bu durum yalnızca Kirmanî ile ilgili olabilir. Neticede sultanın idam cezası etkili olmuş ve yöneticiler dervişlerle uğraşmaktan vazgeçmiştir.⁷⁶⁶

⁷⁶² Mikail Bayram, *a.g.e.*, s.201-204.

⁷⁶³ Ahmed Eflaki, *a.g.e.*, s.565.

⁷⁶⁴ Mikail Bayram, *a.g.e.*, s.231.

⁷⁶⁵ Mikail Bayram, *a.g.e.*, s.268-274.

⁷⁶⁶ Mikail Bayram, *a.g.e.*, s. 16-17.

Menâkıbnâme'ye göre ümeradan Kemaleddin Kamyar onun müridi olmuştur. Çaçnigir Çavli de onun mürididir. Onun Evhadüddin için Dımaşk'ta bir hankah yaptırdığını, bu hankahın 1368 yılında varlığını sürdürdüğü belirtilir. Kadı Siracüddin'in Evhadüddin'e yakın olmak için Sultan Alaeddin'den Malatya kadılığını istediği ve kendisinin burada şeyhe mürit kazandırma çabaları anlatılır.⁷⁶⁷ Son olarak Bağdat'ta Kadı Tacü'd-din-i Urmevî müridiydi ve onu ziyaret ediyordu.⁷⁶⁸

Menâkıbnâme'den anlaşıldığı kadarıyla Evhadüddin Kirmanî Anadolu'da siyasi çevrelerle temas kurmuş, ancak onun bu teması Mevlânâ ve çevresindeki kadar güçlü olamamıştır. Bu nedenle Evhadîlik tarikatı mevcut olmuşa da çok fazla gelişme gösteremediği anlaşılmaktadır.

C. Evhadüddin Kirmanî'nin Moğollarla İlişkileri

Menâkıbnâme'ye göre Evhadüddin'in "ilahi öfke ve gazabın özü" olarak değerlendirdiği Moğolların Amuderya (Ceyhun) nehrini geçmelerine ilahi izin çıkmıştır. Bunlar dünyayı harap edecekler İslam dünyasında katliamlar yapacaklardır. Evhadüddin Anadolu'yu koruması için Allah'a dua eder. İsteği kabul olmaz ancak Allah o Diyar-ı Rum'da bulunduğu sürece Moğolları oraya göndermeyeceğini söyler. Menâkıbnâme'ye göre Şeyh Anadolu'da bulunduğu sürece Moğollar oraya ayak basmazlar.⁷⁶⁹ Moğollar'ın "Tanrı'nın gazabı" olduğu düşüncesi Mevlânâ'da da mevcuttu. Eflakî Menâkıbnâmesi Konya'nın koruyuculuğu rolünü Mevlânâ'ya biçiyordu. Buna karşın Evhadüddin ise tüm Anadolu'nun koruyucusuydu.

Mikaîl Bayram'a göre onun Mevlânâ'dan farkı ise koruyuculuk vazifesinin manevi boyutuyla yetinmeyerek Moğollar'a karşı mücadeleyi fiilî olarak desteklemesidir. Bayram, bunu Ahilik ile Evhadîlik arasında doğrudan bağ kurarak gerçekleştirir. Ona göre Evhadîlik ve Ahilik hareketlerini destekleyen Türkmenler Anadolu'yu işgal eden Moğollar tarafından katliama tabi tutulmuş, buna karşın Moğollarla uzalaşan Mevlevîler işgali lehlerine çevirerek işgalcilerin desteğini alarak yaygınlaşmaya devam etmiş ve bu durum Ahilik ile Evhadîlik hareketlerinin zayıflamasına neden olmuştur.⁷⁷⁰

Bayram'ın tezine karşın kaynaklarda Evhadîlik ile Ahilik arasında iddia edilen bağa dair veriler olmadığı gibi yapılan araştırmalar da böyle bir ilişkinin mevcut

⁷⁶⁷ Mikail Bayram, *a.g.e.*, s. 171-173.

⁷⁶⁸ Mikail Bayram, *a.g.e.*, s. 197.

⁷⁶⁹ Mikail Bayram, *a.g.e.*, s. 131.

⁷⁷⁰ Mikail Bayram, *a.g.e.*, s. 71.

olmadığını göstermiştir. Bir çalışmada bu durum Evhadîlik hareketinin Mevlevîlik gibi organize olamamasına, yeterli devlet desteğinden mahrum kalmasına ve halk tarafından ilgi görmemesine bağlanır.⁷⁷¹ Bu önerme akla yatkın görünmektedir. Bir tasavvufî hareketin propagandasına yaygınlaştırması için devlet ve halk tarafından ya da bu iki unsurdan biri tarafından kabul görüp desteklenmesi gerekiyordu. Evhadîlik hareketinin Selçuklularla yoğun bir ilişkiye girmediği önceki kısımda da görülmüştür. Anadolu'da böyle bir harekete ait günümüze ulaşan izlerin de sınırlı olması bu hareketin Moğol katliamı dolayısıyla zayıflamasından ziyade, devlet ve halk tarafından yeteri kadar desteklenmemesi nedeniyle diğer akımların gölgesi altında kaldığına işaret eder. Ayrıca isyan hareketlerinden sonra katliama tutulan Babaîlerin yeni akımlara zemin hazırlaması gibi bir durumun Evhadîlik hareketinde görülmemesi, bu hareketin halk tarafından kaydadeğer ölçüde benimsenmediğinin başka bir göstergesidir.

IV. KALENDERİLİK

A. Kalenderî Terimi ve Cemâleddîn-i Sâvî

Kalenderîlik konusuna kısaca değinen Köprülü, tarikatın yalnızca Anadolu dini tarihi bakımından değil, genel tasavvuf tarihi bakımından da sahip olduğu önemi vurgulamakla işe başlar. Ona göre Kalenderîlik tarikatının menşei Horasan ekolü ya da yalnızca Melâmetîlik olup, esaslarını bekârlık, fakirlik ve dilenme ile Melâmet teşkil eder. Hind sadhularını hatırlatan dervişleri yüksek felsefî düşüncelere ve dini tecrübelerle kabiliyeti olmayan bekâr serserilerden oluştuğu için, bu ilkeler onların elinde manevi nihilizme, hatta immoralizme dönüşmüştür. Bazı merkezlerde tekkeleri bulunur ancak genellikle bu zümreye mensup olan dervişler gezgindirler. Sonraları aşırı Şiilikle temas eden bu dervişlerin sosyal düzene ve bu düzenin gerektirdiği ahlak kurallarına karşı isyankâr bir rolleri vardır.⁷⁷²

Köprülü'nün bakış açısı tarikat üzerine monografisini onun anısına ithaf eden Ahmet Yaşar Ocak tarafından sürdürülür. Ancak o tarikatın menşeinin çok karışık ve muhtelif olduğunu belirtmekle birlikte Köprülü'den farklı olarak Kalenderîlik olgusunun kapsamını iki şekilde genişletir. İlk olarak Haydarîler, Rum Abdalları ve Câmî gibi zümreleri Kalenderîlik akımına alt gruplar olarak dahil eder. İkinci olarak popüler Kalenderîliğin yanı sıra bir de yüksek zümre Kalenderîliği'nden bahseder.

⁷⁷¹ Moharram Mostafavi, *Evhadeddin-i Kirmani*, Kitap Yayınevi, İstanbul, 2016, s. 264.

⁷⁷² M. Fuad Köprülü, *Osmanlı İmparatorluğu'nun Kuruluşu*, Alfa Yayınları, 2016, s.150-151.

Ona göre Kalenderîler arasında Baba Tahir-i Uryan, Otman Baba, Fahreddin-i Irakî ve Şems-i Tebrizî gibi isimler de yer alır. Görünüşte farklı bir hayat tarzına ve tasavvuf anlayışına sahip oldukları düşünülen bu kişilerin dünyevi olanı bırakarak yalnızca ilahî aşkı tercih edip, İslami emirleri bu açıdan değerlendirmeleri bakımından aynı zihniyete sahip olduklarını savunur. Bu kişilerin yetiştikleri kültür ortamları farklı olduğu için Şems ile Otman Baba bu zihniyeti farklı şekillerde yansıtır.⁷⁷³

Kalenderîlik düşüncesinin kişilere göre değişiklik arz etmesi, kültürlü kişilerde estetiğe kavuşurken, zayıf sosyal tabandan gelenlerde kaba bir biçimde dışavurulduğu önermesi problemleri görünmektedir. Tasavvuf karmaşık ve pek çok etkenin şekillendirdiği bir olgudur. Tarihsel süreç içerisindeki tasavvufî kimliğe sahip şahsiyetlerin belirli akıma mensup olsalar da farklı akımlara tamamen kapalı kalmaları çok mümkün görünmemektedir. Herhangi bir silsilesi bulunmayan bir tasavvuf ehlini belirli bir akıma mensup kabul etmek için en azından o akımın temel esaslarını benimsemiş olduğunu görmek gerekir. Kalenderîlik için bunlar yukarıda sıralanmış olup, çeşitli kaynaklarda pratikteki uygulamaları tasvir edilmektedir. Diğer taraftan dünyayı önemsememek, dünyevî olanı geri plana itmek ve ilahî aşkı yüceltmek tasavvufun en temel unsurlarıdır. Bu öğeler herhangi bir akımın ya da tarikatın ayırıcı vasfı olarak kabul edilemez. Ancak bunun abartılmış dışavurum şekli, Kalenderîleri diğer tasavvufî gruplardan ayırabilir ki yüksek zümre Kalenderîleri için bu pek söz konusu değildir.

Ocak'ın aksine Ahmet Karamustafa Kalenderîlik olgusunun kapsamını daraltarak onların bu bakımdan Haydarîlik, Câmîlik, Rum Abdalları, Medârîlik, Celâlîlik gibi aşırı zühd temelinde oluşmuş zümrelerden yalnızca biri olduğunu savunur. Ona göre XI ve XII. yüzyıllarda İran'da edebî bir tip olarak beliren kalender, Cemâleddin-i Sâvî'den sonra onun yolunu izleyen dervişlere isim olarak verilmiş, bu yola da Kalenderîlik denilmiştir.⁷⁷⁴

Karamustafa yukarıda zikredilen yollardan herhangi birini öne çıkarmaktansa onlara yeni zühtçü ismi vermeyi tercih eder. Ona göre yeni zühtçü hareket, tasavvufun İslam toplumları içinde kurumsallaşarak tarikatların oluşmasına yine tasavvuf içinden kaynaklanan bir tepkiler dizisi olarak belirmiştir. Bu tepki bazı sufilerin, tarikatlaşma yoluyla toplum yapısına entegre olmasının tasavvufun ana ilkeleriyle çeliştiğini

⁷⁷³ Ahmet Yaşar Ocak, *Osmanlı İmparatorluğunda Marjinal Sufilik: Kalenderiler*, TTK Yayınları, Ankara, 1992, s.5.

⁷⁷⁴ Ahmet T. Karamustafa, *Tanrının Kuraltanmaz Kulları*, Çev. Ruşen Sezer, YKY, İstanbul, 2016

düşüncelerinden kaynaklanıyordu. Bu rahatsızlığı duyan sufiler zühdü ve bazen taşkın neşeyi yeniden tasavvufun merkezine çekerek, tarikatlaşmanın karşısında yer almayı seçtiler.⁷⁷⁵

Kalenderîlik genel anlamda dünya ile ilgisini kesen, dini-toplumsal kurallara karşı kayıtsız kalan, bu tavrını açığa vurmaktan çekinmeyen sûfîlerin temsil ettiği tasavvuf akımına verilen isimdir. Kalender kelimesinin kökeni hakkında kesin bilgi bulunmamakla birlikte Farsça'da "iri yarı, kaba" anlamındaki kalanter (Türkçe'de kalantor) veya Grekçe aynı anlamda kaletoz kelimesinden geldiği ileri sürülmüştür. Diğer taraftan Sanskritçe "töreyi bozan" anlamındaki kâlândâradan Farsça'ya geçtiği, zamanla Hintli ve İranlı dervişler arasında nefsi terbiye etme bağlamında özel bir anlam kazandığı ve bu derviş topluluğuna Kalenderîyye denildiği de ileri sürülmüştür.⁷⁷⁶ Kelimenin Farsça'da dünya ile alakayı kesmiş, Allah yoluna dönmüş, laübalî, kayıtsız, rint ve derviş manalarına geldiği belirtilir.⁷⁷⁷

Kelime Hint kökenli olsun ya da olmasın Kalenderîlik akımının kendisinin İran ve ağırlıklı olarak Hint mistisizminden etkilendiği ortadadır. Bu durum Kalenderîlerin temel kaidelerinin Hint mistikleriyle benzeşmesinde görülebileceği gibi, *Menâkıb-ı Cemalü'd-Din-i Sâvî*'de de bu benzerlik ortaya konulur.⁷⁷⁸ Köprülü onların hayat tarzları, kıyafetleri ve ahlak anlayışlarıyla Hind Sadhuları'nı hatırlattığını söyler.⁷⁷⁹ Ocak ise Samanalar ya da Sramanalar denilen grupla Kalenderîler arasındaki benzerlikleri vurgular.⁷⁸⁰ Ruben, Budist keşişlerin vazifelerini işsiz, evsiz, fakir ve bekâr olarak kalmak olduğunu belirttikten sonra, onların sürekli seyahat ettiğini ve günlük gıdalarını dilenerek temin ettiklerini belirtir. Bu tabir Kalenderîleri hatırlatmaktadır.⁷⁸¹

Köprülü, Kalenderîliğin tarihçesini, bu akımı bir tarikat haline dönüştürdüğü kabul edilen Cemâleddîn-i Sâvî'den önce ve sonra olmak üzere iki devrede ele almış, bu ayırım, Köprülü'nün diğer tespitleri gibi konu üzerinde çalışan daha sonraki araştırmacılar tarafından da benimsenmiştir. Ocak'a göre Cemâleddîn-i Sâvî öncesi bir Kalenderî tarikatından bahsetmek mümkün görünmemekle birlikte, IX. yüzyıldan itibaren bazı Melâmî meşrepli sufiler, diğer Melâmîlerden ayrılarak X. yüzyılda da

⁷⁷⁵ Ahmet T. Karamustafa, *a.g.e.*, s.11-21.

⁷⁷⁶ Nihat Azamat, "Kalenderîyye", *DİA*, Cilt 24, 2001, s.253-256.

⁷⁷⁷ Zeki Pakalın, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü 2*, MEB, İstanbul, 1983, s.148.

⁷⁷⁸ Ahmet Yaşar Ocak, *a.g.e.*, s.8.

⁷⁷⁹ M. Fuad Köprülü, *a.g.e.*, s.151.

⁷⁸⁰ Ahmet Yaşar Ocak, *a.g.e.*, s.9.

⁷⁸¹ Walter Ruben, "Buddhist Vakıfları Hakkında", *VD*, 1943, s.173.

devam edecek bir değişim başlattılar. Tarihi kaynaklar ilderide Kalenderî olarak anılacak zümrelerle benzer özellikler taşıyan bu kişileri muhtemelen Melâmî olarak kaydettiler. Ocak bu iddiasını ilk Kalenderîlere örnek olarak verdiği Ebû Ahmed-i Abdal-i Çiştî, Baba Tâhir-i Uryan, Baba Câfer, Baba Hemşâ ve Ebû Saîd-i Ebu' l-Hayr gibi isimlerin Kalenderî anlayışlarını ve hayat tarzlarını zikrederek delillendirmeye çalışır.⁷⁸²

Köprülü, Âşıkpaşazâde'nin Osmanlı Devleti'nin kuruluş döneminde Anadolu'da bulunan dört taifeden biri olarak zikrettiği Abdâlân-ı Rûm'un Kalenderî, Haydarî ve Yesevîler'den oluşan dervişleri ifade ettiğini, ilk Osmanlı tarihlerinde adları geçen “baba” ve “abdal” lakaplı dervişlerin bu lakaplarının Kalenderîler tarafından kullanıldığını, abdal kelimesinin kalenderle eş anlamlı olduğunu söyler.⁷⁸³

Büyük Selçuklular'ın kuruluş döneminde Hemedan'da yaşayan ve Tuğrul Bey'in kendisini ziyaret ettięi⁷⁸⁴ Baba Tâhir'in, Baba Câfer ve Seyyid Hemşa ile birlikte şehrin dışındaki bir dağda münzevî hayat sürdükleri ve dindar kişiler oldukları kaydedilmektedir. “Uryan” lakabının da gösterdiği gibi yarı çıplak dolaşan cezbeli bir sûfî olmasının yanında *el-Fütûhâtü'r-Rabbâniyye* adlı eserinden ilim sahibi, rubâîlerinden iyi bir şair olduğu anlaşılan Baba Tâhir kendisi için “kalender” adını kullanan ilk kişidir: “Ben o pîrim ki adım kalender / Ne evim var ne barkım ne manastırım var ne tekkem / Gündüz oldu mu senin civârında döner dururum / Gece olunca da başımı kerpiçlere kor yatar uyurum.”⁷⁸⁵

Feridüddin Attar, tefsir, hadis, fıkıh ve tarikat gibi ilimlerden gayet fazla nasibini alan Ebu Said Ebu Hayr'ın, nefsin kusurlarını görme, heva ve hevesine muhalefet etme bahsinde en son noktaya ulaştığını belirtir.⁷⁸⁶ Kendisi Melâmetî şeyhlerinden Ebu Abdurrahman Sülemî'den hırka giymiştir.⁷⁸⁷ Ebu Said'e yakın olan başka bir şeyh ise Muhammed Maşuk Tusî'dir. Onun namaz kılmadığı ve kaftanını düğmelemediği belirtilir.⁷⁸⁸ Bu bakımdan Ocak onu da kalender olarak kabul eder.⁷⁸⁹

⁷⁸² Ahmet Yaşar Ocak, *a.g.e.*, s.17-18.

⁷⁸³ M. Fuad Köprülü, *a.g.e.*, s.153.

⁷⁸⁴ Yazıcızâde Ali, *Tevârih-i Âl-i Selçuk*, haz. Abdullah Bakır, Çamlıca Yayınları, İstanbul, 2017, s.36.

⁷⁸⁵ Nihat Azamat, “Kalenderiyye”, *DİA*, Cilt 24, 2001, s.253-256.

⁷⁸⁶ Feridüddin Attar, *Tezkiretü'l Evliya*, haz. Süleyman Uludağ, İlim ve Kültür Yayınları, Bursa, 1984, s.827.

⁷⁸⁷ Feridüddin Attar, *a.g.e.*, s.831.

⁷⁸⁸ Ahmet Yaşar Ocak, *a.g.e.*, s.497.

⁷⁸⁹ Ahmet Yaşar Ocak, *a.g.e.*, s.24.

Dervîş-i Ahû-pûş XII. yüzyılda Büyük Selçuklu İmparatorluğu coğrafyasında yaşamış tipik bir Kalenderî şeyhidir. Ondan bahseden tek kaynak ismini belirtmeyerek yalnızca geyik derisi örtünmüş anlamına gelen Ahû-pûş lakabını vermekle yetinir. Onun Baba Tâhir gibi zamanının yüksek idari çevreleriyle temasta olduğu Selçuklu sultanı Sencer karşısında yenilen Hârezmşah Atsız adına şefaatte bulunması ve onun affını sağlaması, döneminin iktidar çevreleriyle temasta olduğunu ve bu çevrelerce kendisine önem verildiğini gösterir.⁷⁹⁰

Cemâleddîn-i Sâvî'den önce Kalenderîlik bazıları tarafından övülüyordu. XI. yüzyıl suffilerinden Hâce Abdullah-ı Herevî Kalendernâmesinde Kalenderîlikle ilgili düşüncelerini aktarır. Hakîm Senâî ise “Bu Kalenderîlik atını herkes koşturamaz; bu yokluk tavlmasını herkes oynayamaz. Er gerek ki candan geçsin de senin aşkını can edinsin”; “Kalenderîlik yolunda ziyan faydadır; zâhidlik takvâ, seccade bir dumandır”; “Kalenderîlik yolundan ve harâbattan başka bir yolda yürüme; bâde, semâ ve yârdan başka da bir şey arama” gibi sözlerle Kalenderîliği övmekte ve bu yolda yürümenin zor olduğunu söylemektedir. Devletşah’ın Tezkiresinde Kutbeddin Haydar’ın nazarına mazhar olduğunu belirttiği Feridüddin Attâr “Bizde ne varsa hepsini kılavuzumuzdan almışız, bundan dolayı pîrimiz ile birlikte Kalenderîlik yolunu tutmuşuz” sözleriyle Kalenderîliğini ifade eder.⁷⁹¹

Kalenderîliğin dönüm noktası kabul edilen Cemâleddîn-i Sâvî, Kazvin’le Tahran arasında yer alan Save şehrinde dünyaya geldi. Menâkıbnâmesi onun doğum ve ölüm tarihlerini 992-93 ve 1070-71 olarak verir. Ancak halifelerinin XII. yüzyılda yaşamalarına bakılırsa, Menâkıb’ın verdiği tarihin aksine XIII. yüzyılda yaşamış olduğu kabul edilebilir.⁷⁹² Menâkıba göre Bayezid-i Bistami’nin müridlerinden Osman Rûmî adlı bir şeyhe intisap ederek tasavvuf yoluna girer. Onun yaşadığı gibi bir zühd hayatı kendisine ağır geldiği için zındıklığa meyl eder. Dımaşk’ta Bilâl-i Habeşî mezarlığında karşılaştığı Celâl-i Dergezîni’nin ayaklarına kapanır. Saç, sakal, kaş ve bıyığı kendiliğinden dökülür. Şeyhinin uyarısı onu geri döndürmeye yetmez ve kendisi esrar kullanan, cavlak adlı kıldan dokunmuş bir yelek giyen, şer’î kaideleri umursamayan bir Cavlakî olur.⁷⁹³ Mezarlıkta yaşamaya başlayan Cemâleddîn-i Sâvî’nin yanına Muhammed-i Belhî ile Ebûbekr-i Isfahânî gelerek onun halifeleri

⁷⁹⁰ Ahmet Yaşar Ocak, *a.g.e.*, s.22-23.

⁷⁹¹ Nihat Azamat, *a.g.m.*, s.253-256.

⁷⁹² Hatib-i Farisi, *Manakib-i Camâl Al-din-i Savi*, haz. Tahsin Yazıcı, TTK, Ankara, 1999, s. VIII.

⁷⁹³ Ahmet Yaşar Ocak, *a.g.e.*, s.26-27.

olurlar. Onlar da şeyhleri gibi saç, sakal, bıyık ve kaşlarını kazıtıp cavlak giyerler. Sâvî, kendisinin ve arkadaşlarının etrafındaki insanlar çoğalınca Dimyat'a gider. Ancak üzerindeki kaba çul ve acayip çehresiyle herkesin dikkatini çeker ve hakarete uğrar. Sonunda bir mezarlığa girip orada yaşamaya başlar. Bunu duyan bir kadı onu ziyarete gider, sorduğu sorulara aldığı yerinde cevaplar karşısında onun müridi olur. Burada altı yıl kaldıktan sonra ölür ve oraya gömülür.⁷⁹⁴

Menâkıb'da kalender kelimesinin anlamı Cemâleddîn-i Sâvî'den naklen anlatılmış ve böylece tarikatın ilkeleri ortaya konulmuştur. Buna göre kalender kelimesindeki kâf harfi kanaati, lâm lutfu, nûn nedâmeti, dâl diyaneti, râ riyâzeti simgelemekte olup ancak bu nitelikleri kendisinde toplayabilen kişilere kalender denilebilir. Kalenderîliğin silsilesi olmadığı için tarikat olarak kabul edilemeyeceği öne sürülmüştür. Buna göre bir tasavvufî akımın tarikat niteliğini kazanabilmesi için silsile şartı gerekmektedir. Kalenderîlik mensupları böyle bir silsileden mahrumdur. Cemaleddin Sâvî'nin tarikat pîri olarak Hz. Peygamber'e götürülen silsilesi bulunmamasının yanı sıra Sâvî'den sonrakileri ona ulaştıran bir silsile de mevcut değildir.⁷⁹⁵ Ancak Menâkıbnâme onun için Dimyat'ta bir zaviye yaptırıldığını ve Cemâleddîn-i Sâvî'nin ölene kadar faaliyetlerini buradan sürdürdüğünü belirtir.⁷⁹⁶ İbn Battûta Dimyat'a gittiğinde Cemâleddîn-i Sâvî'nin buradaki tekkesini ziyaret eder.⁷⁹⁷ Kalenderîliğin silsilesinin olmaması ya da günümüze ulaşmamış olması, bu akımın tarihi kaynakların gösterdiği üzere tarikat şeklinde örgütlendiği gerçeğini değiştirmez.

Kalenderîlik ile Cavlakîliği eş anlamda kullanan İbnü'l-Hatîb Cavlakîler'in her haramı helâl ve mubah saydıklarını, namaz kılmadıklarını, açıktan olmasa bile gizli olarak orucu bozduklarını, şarap içtiklerini, hiçbir küfürden kaçınmadıklarını, dilencilik yaptıklarını belirtir. Ona göre bunu tembelliklerinden ötürü, çalışmaktan kaçındıkları için yaparlar. Saç ve sakalları tıraşlı olan bu uğursuz kişilerin her türlü ahlâksız fiilleri işlemelerine rağmen fakr ve dervişlik iddiasında bulduklarını belirtir. Ayrıca bunlar cahil kişiler olup, aralarında bâtın ilmini bilenleri varsa da yollarını şaşırılmışlar, kendilerine hidayet yolu kapanmıştır. İlim öğrenmezler ve âlimlerle görüşmezler, esrar ve haşhaş türü sebzek veya şehdâne denilen bir otlar rind

⁷⁹⁴ Tahsin Yazıcı, "Cemâleddîn-i Sâvî", *DİA*, Cilt 7, 1993, s.313-314.

⁷⁹⁵ Nihat Azamat, *a.g.m.*, s.253-256.

⁷⁹⁶ Ahmet Yaşar Ocak, *a.g.e.*, s.28.

⁷⁹⁷ *İbn Battûta Seyahatnâmesi*, Çev. A. Sait Aykut, YKY, İstanbul, 2016, s.42.

ve serserileri tuzağa düşürürler, bu otla onların hem din ve dünyalarını hem de bedenlerini tahrip ederler.⁷⁹⁸

Eflâkî, Mevlânâ'nın bir gün tıraş olurken berberin, "Sakalınızı nasıl keseyim?" diye sorduğunu, onun da, "Kadınla erkeği birbirinden ayıracak kadar kes" dediğini, bir başka gün de sakalları olmadığı için Kalenderîler'i takdir ettiğini belirttikten sonra, "az sakal erkeğin mutluluğundandır; çünkü sakal erkeğin süsüdür; Onun çokluğu erkeği böbürlendirir" anlamında bir hadis okuduğunu ve "Çok sakal sûflerin hoşuna gider, fakat sûfî sakalını tarayınca kadar ârif Tanrı'ya ulaşır" dediğini nakleder.⁷⁹⁹

Eserini XVI. yüzyılda kaleme alan Vâhidî, Kalenderîleri tenkit için yazdığı *Menâkıb-ı Hâce-i Cihân ve Netîce-i Cân* eserinde onlarla ilgili önemli bilgiler vererek, tarihlerine ışık tutmaya yardımcı olur. Vâhidî, Hamedan'dan geldikleri anlaşılan Kalenderîler'in saç, bıyık, sakal ve kaşlarını tıraş ettiklerini, başlarından yünden örülmüş horozibiği tac olduğunu ve yalın ayak olduklarını belirtir. Sakal, kirpik ve kaş insanın yüzünü güzelleştirir. Peygamberin "erkeğin sakalı zinetidir" hadisini zikreder. Cennet cehennem, Kâbe puthane, mescid ve hankahı bir tuttuklarını belirtir. Kalenderîler dünyada halk arasında makbul olmadıkları gibi, ahirette Allah'ın rahmetinden mahrum kimselerdir. Vahidi onların seyahat edip, kapı kapı doşarak dilenmelerini de eleştirir. Halkı aldatmak için riyayı sanat edindikleri, yalanlar söyleyerek hile yaptıklarını belirtir. Vahidi onlara Kalenderîliğin aslını anlatmaya çalışırken aslında kendilerinin kalender diyen güruhu eleştirdiği ve Kalenderîliği övdüğünü gösterir. Ona göre beş harften oluşan kalender kelimesi, Kalenderîliğin manasını içermektedir. Buna göre kaf kanaat, lam linet ve lütuf, nun nedamet, dal delalet, ra ru'yet manasını taşımaktadır.⁸⁰⁰

XIII. yüzyılda Dımaşk'ta yaşayan ve Nefahât'ın akıllı delilerden olduğunu söylediği Şeyh Aliyy-i Kürdî, namaz kılmaz ve edep yerlerini açarak gezerdi. Bu haline rağmen Şam halkının ona inandığı, hattâ Şihâbü'd-Dîn-i Sühreverdî tarafından ziyaret olunduğu nakledilir.⁸⁰¹ Eflakî'ye göre, Dımaşk'ta ikamet eden Şeyh Ali, herkesi etkileyen bir kişi olup ibâhîliğe yatkınlığı sebebiyle etrafına pek çok kişi toplamıştı. Şeriata aykırı fiil ve hareketleri ve pervasız davranışları yüzünden sık sık tenkide uğrayan bu şeyhin Anadolu'nun pek çok yerinde müridi vardı.

⁷⁹⁸ Nihat Azamat, *a.g.m.*, s.253-256.

⁷⁹⁹ Ahmed Eflakî, *a.g.e.*, s.340.

⁸⁰⁰ Vâhidî, *Hâce-i Cihân ve Netîce-i Cân*, Haz. Turgut Karabey vd., Akçağ Yayınları, Ankara, 2015, s.119-142.

⁸⁰¹ Ahmet Yaşar Ocak, *a.g.e.*, s.852-854.

B. Anadolu'daki Kalender Meşrepli Derviş ve Mutasavvıflar

Ahmet Yaşar Ocak diğer bölgelerde olduğu gibi, Moğol istilası neticesinde XIII. yüzyılın ilk çeyreğinde Anadolu'da belirmeye başlayan Kalenderîliğin iki türlü bir yapıya sahip olduğunu belirtir. Birincisi ibaha yolunu tutan, toplumsal kurallara ve dini kurallara aldırış etmeyen, genellikle aşağı tabakadan oluşan Kalenderî gruplardır. İkincisi ise Şems-i Tebrizî, Evhadüddin-i Kirmanî ve Fahreddin Irakî gibi yüksek bir kültüre mensup, önde gelen şahıslar olarak değerlendirilir. Ancak çoğunluğu ilk gruba mensup olanlar oluşturur.⁸⁰²

İbnü'l-Hatîb Cemâleddîn-i Sâvî'nin dört halifesinden biri olarak tanıttığı Ebû Bekr-i Niksârî'nin Konya'ya gittiğini, kendisine her yıl Anadolu'dan ve çeşitli yerlerden mal ve para gönderildiğini kaydeder.⁸⁰³ Eflakî'de Cemâlû'd-Dîn-i Sâvî'nin halifelerinden biri olan ve 1205-06 yılında Dımaşk'dan Konya'ya gelerek burada bir zaviye açan Ebûbekr-i Niksârî ile ilgili bir rivayet mevcuttur. Eflakî onu Cavlakî olarak isimlendirir. Mevlânâ'nın cenâzesinin önünde giden yedi öküzden biri Kalenderler tekkesinde kurban edilmesi için Ebûbekr-i Niksârî'ye gönderilir. O da bunu yerine getirerek, kurban etlerini miskinlere ve fakirlere dağıtır.⁸⁰⁴ Kalenderler'e yapılan bu jest Mevlânâ çevresi ile onlar arasında iyi ilişkiler olduğunu gösterir. Ocak'a göre aynı rivayette geçen ve Ebûbekr-i Niksârî'nin candan dostu olarak takdim edilen Ömer Girîhî bazı kaynaklarda Cemâlû'd-Dîn-i Sâvî'nin halifelerinden biri olarak zikredilen Şeyh Osman-ı Girîhî olabilir.⁸⁰⁵

Eflakî, Selçuklu'nun yıkılışını Rükneddin'in Baba-yi Merendi adındaki şeyhi Mevlânâ'ya tercih ederek, onu gücendirmesine bağlar. Buna göre Baba-yi Merendi isimli zâtı sultana o kadar överler ki sultan sarayda sema düzenleterek onu davet eder. Mevlânâ'nın bulunduğu sırada kendisinin Baba-yi Merendi'yi baba ediniğini söyler. Mevlânâ, “sultan onu oğul edindiyse biz de başka oğul buluruz” diyerek dışarı fırlar. Bu olaydan birkaç gün sonra emirler Moğollar'a karşı koymak için sultanı Aksaray'a davet ederler. Mevlânâ'nın gitmemesi yönündeki ısrarına rağmen sultan gider ve orada boğdurulur. Eflakî şeyhin riyazat sahibi, zahit ve bilgin olarak tanındığını ancak arkadaşlık yaptığı insan yüzlü şeytanların onu sultana aşırı derecede övdüklerini belirterek şeyhi doğrudan hedef tahtasına oturtmak yerine suçu arkadaşlarına atar.⁸⁰⁶

⁸⁰² Ahmet Yaşar Ocak, *a.g.e.*, s.62.

⁸⁰³ Nihat Azamat, *a.g.m.*, s.253-256.

⁸⁰⁴ Ahmed Eflakî, *a.g.e.*, s.453.

⁸⁰⁵ Ahmet Yaşar Ocak, *a.g.e.*, s.63.

⁸⁰⁶ Ahmed Eflakî, *a.g.e.*, s.165-166.

Ocak, Sipehsalar'ın verdiği bilgilere de dayanarak onun Kalenderî şeyhi olabileceğini belirtir. Eflakî'nin şeyhi doğrudan hedef almamasına ve Mevlevîler'in diğer kalenderlere karşı olumlu tutumu dikkate alınır bu iddia anlam kazanır.⁸⁰⁷

Ocak'ın Anadolu'da Kalenderîler arasında gösterdiği Aybek Baba litaratürde Moğolları irşad eden, aynı zamanda onlar için casusluk faaliyetlerinde bulunan bir şeyh olarak tartışılmıştır. Onu ele alan araştırmacıların kaynağı Hüseyin Hüsameddin'in *Amasya Tarihi* olmuştur.

Hüseyin Hüsameddin'e göre Mesûdiye Zaviyesi'nin şeyhi olan Aybek Baba, Baba İshak gibi davranır ve onun yolunu takip eder. Bu durum ulema arasında yayılınca kadının tahkikatından çekinerek tekkesini bırakarak Mısır'a firar etmek zorunda kalır. Onun gidişinden sonra Pervane, tekkesini Mecideddin Mehmed er-Rûmî'ye tevcih eder. Aybek Baba Mısır'da "hulûl ve ittihâd"a dair söylediği sözler nedeniyle, Melikü'z-Zahir Baybars huzurunda ulema tarafından muhakeme edilmiş, bunun sonucunda "darben te'dîp" olunmuştu. O Mısır'a gidişinden ve aldığı dayak cezasından Pervane'yi sorumlu tutuyordu. Mısırdan Tebriz'e gider. Orada Pervane'nin nüfuzunu kırmak için Moğol emirlerini etkilemeye çalışır. Ulemanın teveccühünü kazanarak Moğolların İslamlaşmasını sağlayan Aybek Baba, Abaka Han'ın da güvenini kazanmayı başarır.⁸⁰⁸

Aybek Baba, Baybars önünde yediği dayağın acısını çıkarmak için Abaka Han'ı Mısır emirlerinin onun tarafında olduğunu söyleyerek Mısırlılarla savaşmaya ikna eder.⁸⁰⁹ Savaşı kaybeden Abaka Han'a Pervane'nin Mısırlılarla ittifak yaptığını söyler ve intikamını almış olur.⁸¹⁰ Ardından Anadolu'ya dönerek yeniden Mesûdiye Zaviyesi'nin şeyhi olur.⁸¹¹

Bu bilgiyi esas alan Köprülü, Togan ve Ocak tarafından Aybek Baba Abaka Hanla ilişkili bir şeyh olarak algılanmış, ancak son zamanlarda yapılan bir araştırma Hüseyin Hüsameddin'in Aybek Baba'yı Memlûk hükümdarı Baybars'ın memlûku ve emîrlilerinden biri olan İzz el-Dîn Aybek el-Şeyhî ile karıştırdığını ortaya koymuştur. Buna göre işlediği bir suç nedeniyle Baybars tarafından dövdürülüp Abaka Han'a

⁸⁰⁷ Ahmet Yaşar Ocak, *a.g.e.*, s.66-67.

⁸⁰⁸ Abdî-zâde Hüseyin Hüsameddin Yaşar, *Amasya Tarihi*, Cilt II, haz. Mesut Aydın, Güler Aydın, Amasya, 2004, s.241.

⁸⁰⁹ Hüseyin Hüsameddin, *a.g.e.*, s.242.

⁸¹⁰ Hüseyin Hüsameddin, *a.g.e.*, s.245.

⁸¹¹ Hüseyin Hüsameddin, *a.g.e.*, s.247.

sığınan, Melik Zâhir ile Pervâne arasındaki münasebeti Abaka Han'a bildiren kişi bu kişidir.⁸¹²

Yine Anadolu'daki meşhur Kalenderî'lerden olan Barak Baba Tokat yakınlarındaki bir köydedir. Babasının zengin bir aileden geldiği rivayet edilir. Köpek manasına gelen Barak lakabının müridi olduğu Sarı Saltık tarafından verildiği rivayet edilir.⁸¹³ Genç yaşlarda muhtemelen Kırım'da rastladığı Sarı Saltuk'a mürid olur.⁸¹⁴

Hüseyin Hüsameddin onu Aybek Baba'nın müridi olarak gösterir. Ona göre Tokat'tan olan ve Sultân Mehmed Hüdâbende'nin yanında evliyanın büyüklerinden kabul edilen bu şeyh 1170/71 tarihinde doğar, küçük yaşında Amasya'ya gelerek Aybek ve Ahmed Babaların yanında büyür. Onlardan Arapça ve Farsça öğrenerek mutasavvıf olur. Ancak babanın yaratılıştan kalendermeşrepli oluşu seyâhate çıkarak köyden köye dolaşmasını sağlar. "Hân ilçisi" olarak meşhur olur.⁸¹⁵ O gerçekten hanın elçilik heyetinde bulunmuştur. İran'da Sultâniye şehrindeki İlhanlı sarayına kadar ünü yayılınca Gazân Han kendisini sarayına çağırarak sınar ve neticede göze girmeyi başararak önemli mevkiler elde eder. Gazân Han'ın ölümünden sonra yerine geçen oğlu Olcaytu Hudâbende döneminde de itibarını korur. Olcaytu onu çeşitli yerlere yolladığı elçilik heyetlerine dâhil eder. Meselâ 1305-1306 yılında dervişlerinin de katıldığı bir heyetle Şam'a, Memlük Sultanı el-Melikü'n-Nâsır'a gönderilir. Bu hizmetinden memnun kalan Olcaytu'nun, henüz yeni kabul ettiği İmâmiyye Şifliği'nin propagandası için Barak Baba'yı Gîlan bölgesine gönderdiği de nakledilir. O burada hem Şifliği yayacak hem de Gîlanlılar tarafından esir edilen İlhanlı kumandanı Kutluğ Şah'ı kurtarmaya çalışacaktı. Ancak Gîlanlılar'ın reisi Topaç, Barak Baba'yı müridleriyle beraber öldürtür. Buna kızan Olcaytu derhal asker göndererek Topaç'ı cezalandırır. Barak Baba'nın ölümünden çok müteessir olan hükümdar Sultâniye'de onun hâtırasına bir türbe ve zâviye yaptırır, fakirlere para dağıtır; dervişlerine de ellişer dinar yevmiye tahsis eder.⁸¹⁶

Hüseyin Hüsameddin ise ölümünü biraz farklı anlatır. Buna göre Barak Baba Amasya'da bir müddet oturduktan sonra rüfekâsıyla beraber 1305/1306 yılında Şam'a

⁸¹² Mustafa Uyar, "Bir Ortaçağ Anadolu Sûfisi Hakkında Yeni Bulgular: Aybek Baba Şeyh Mi, Emîr Mi?", *Belleten*, C.LXXVIII, Sa.283, Ankara, 2014, s.879-891.

⁸¹³ Yazıcızâde Ali, *a.g.e.*, s.700.

⁸¹⁴ Ahmet Yaşar Ocak, "Barak Baba", *DİA*, Cilt 5, 1992, s.61-62.

⁸¹⁵ Abdî-zâde Hüseyin Hüsameddin Yaşar, *a.g.e.* s.272.

⁸¹⁶ Ahmet Yaşar Ocak, *a.g.m.*, s.61-62.

gider. Şam'da halkı Şiiliğe davet etmesi ulema tarafından sorgulanmasına yol açar. Abâhiye mezhebinden olduğu anlaşılınca dövülür ve bu nedenle 1306/1307 yılında hayatını kaybeder.⁸¹⁷

Amasya Tarihi'ne göre fiziki olarak uzun boylu, sert tüylü, kalın vücutlu, oval yüzlü, büyük gözlü, saçları kumral, kirpikleri, bıyığı, burnu gâyet uzun kaşları kalın ve sık saçlı, gövdesi son derece kıllı, karayağız idi. Dış görünüşü dağ adamına benzemekte, saçları gâyet kirli ve iğrenç olduğundan başında, kaşlarında bıyığında, sakalında, gövdesinde bitler örümcek gibi ağ germiş bir halde idi. Belinden yukarısı bütün çıplak olup aşağısına kırmızı bezden bir furta bağlamış, başına hafif kırmızı bir sarık şeklinde dülbend sarmış ve iki taraflarına manda boynuzlarını ilıstirmıstır. Elinde gâyet uzun ve büyük bir nefir, kabaktan yapılmış büyük ve siyah bir keşköl olup ayı gibi oynar, maymun gibi söyler, gâyet murdâr idi. Aynı halde, aynı kıyafette sekiz on arkadaşı olup bunların elinde fazla olarak dâ'ire dedikleri kasnağı büyük, kenarları zilli birer def olduğu halde gitdikleri şehirlerde, köylerde bir dâ'ire şeklinde durup bunlar çalar, Barak Baba oynardı. Her ne tarafa gitseler çocuklar etrafına koşar, çocukların maskarası olan Barak Baba hayvan seslerini taklit eder, hayvan gibi bağıırır, çocukları eğlendirir ve bundan büyük bir zevk duyardı. Barak Baba hulûla inanan, âhireti inkâr eden bir mülhiddi. Farzları ve yasakları inkâr ederek gerçek farzın Ali sevgisi olduğunu söylerdi. Bütün yasakları mübah sayar, Allah'ın önce Hazretli Ali'ye hulûl sonra Sultân Olcaytu Mehmed Hudabende Hân ile ittihad ettiğini öne sürerdi. Şehveti baskın geldiği için güzellere tengrı der, önlerinde secde ederdi.⁸¹⁸

Abdülkadir İnan'a göre *Barak Baba Risalesi* gerçek şamanist olan Altay kamlarının afsunlarından farksızdır. Onların kutsal "Süt göl"ü bile bu risalede zikr olunur.⁸¹⁹

Serrac'ın rivayetine göre Dimaşk kadısı onun kerametini görerek müridi olmuştu.⁸²⁰ Ancak Amasya Tarihi'ne göre Barak Baba Şam'a gidince orada şairler tarafından hicv edilmiş, kendisiyle dalga geçilmiştir.⁸²¹

Amasya Tarihi'nde Barak Baba'nın garip hallerine rağmen şair, hitabeti kuvvetli, kalenderlikte örneğine az rastlanan biri olduğu rivayet edilerek bazıları

⁸¹⁷ Abdî-zâde Hüseyin Hüsameddin Yaşar, *a.g.e.*, s.272-274.

⁸¹⁸ Abdî-zâde Hüseyin Hüsameddin Yaşar, *a.g.e.*, s.273.

⁸¹⁹ Abdülkadir İnan, "Müslüman Türklerde Şamantizm Kalıntıları", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 4, 1952, s.29.

⁸²⁰ Muhammed b. Ali b. Es-Serrac, *Tuffâhu'l-Ervâh ve Mifâhu'l-İrbâh*, haz. Nejdîet Gürkan vd., Kitap Yayınevi, İstanbul, 2015, s.248.

⁸²¹ Abdî-zâde Hüseyin Hüsameddin Yaşar, *a.g.e.*, s.272-274.

tarafından büyük mutasavvıflardan biri olarak kabul edildiği belirtilir.⁸²² Ocak, davul ve çingirak sesleriyle rakederek hayvan seslerine benzeyen sesler çıkarmalarına ve bazı kaynaklara göre afyon kullanmalarına bakarak Barak Baba ve müridlerinin Kalenderîyye'ye mensup Haydarîyye tarikatından olduklarını savunur.⁸²³

Ahmet Yaşar Ocak'ın başka bir Kalenderî şeyhi olarak gördüğü Şemsüddin Muhammed b. Alî b. Melikdâd Tebrîzî 1186 yılı civarında Tebriz'de dünyaya geldi.⁸²⁴ Devletşah, *Tezkiresi*'nde Şems-i Tebrîzî'nin İsmaililerin dâîlerinden biri ve Hasan Sabbâh'ın halefi olan Kiya Büzürg'ün neslinden, Havend Celâleddin'in oğlu olduğunu belirtir. Ona göre Havend Celâleddin kendi babasının ve büyükbabalarının mezhep ve itikatını bırakmış, melahidenin kitaplarını ve risalelerini yakmış, İslamiyetin itikat esaslarını melahidenin kaleleri ve memleketlerinde yaymıştı. Oğlunu ilim ve edep tahsili alabilmesi için gizlice Tebriz'e gönderdi. Şemseddin bir süre Tebriz'de ilim ve edep tahsiliyle uğraştı. Şemseddin çocukluğunda çok güzeldi. Bu yüzden onu kötü kişilerin nazarından saklayıp korumak için kadınlar arasında bulundurmışlardı. Böylece altın işlemeciliğini öğrenerek “zerdûz” lakabıyla meşhur oldu. Ancak Devletşah, Şemseddin'in Havend Celâleddin'in oğlu olduğu bilgisinin doğru olmadığını belirten *Silsiletü'z-Zehab*'in sahibine ait başka bir görüşü de nakleder. Buna göre Şeyh Şemseddin Tebrizli bir bezzazın (manifaturacı) oğludur. Başka bir görüşe göreyse o aslen Horasan'ın Bazer vilayetindedir. Babası ticaret için Tebriz'e gelip orada kalmış ve Şeyh Şemseddin de Tebriz'de doğmuştur.⁸²⁵

Eflakî'nin rivayetine göre Şems'in Tebriz'de Ebu Bekir adında bir şeyhi vardı. Bu şeyh sepet örmekle uğraştığı için sellebaf-sepet örücü diye adlandırılırdı. Şems ondan çok şeyler öğrendiğini ancak kendisinde şeyhinin ve hiçkimsenin göremediği bir şey olduğunu ve onu yalnızca Mevlânâ'nın gördüğünü belirtir.⁸²⁶

Şeyhinin yanından ayrıldıktan sonra manevi bilgilerini artırmak için çok seyahat eden Şems, bu seyahatleri sırasında kendilerine manevi ehliyet verilmiş birçok otorite ile tanışarak onlardan pek çok şey öğrenir. Onun bu yoğun seyahatleri “Şems-i Perende (Uçan Şems)” olarak isimlendirilmesine neden olur.⁸²⁷

⁸²² Abdî-zâde Hüseyin Hüsameddin Yaşar, *a.g.e.*, s.272-274.

⁸²³ Ahmet Yaşar Ocak, *a.g.m* s.61-62.

⁸²⁴ Semih Ceyhan, “Şems-i Tebrîzî”, *DİA*, Cilt 38, 2010, s.511-516.

⁸²⁵ Devletşah, *Devletşah Tezkiresi (Tezkiretü'ş—Şuarâ) II*, çev. Necati Lugal, Tercüman, İstanbul, 1977, s. 251.

⁸²⁶ Ahmed Eflaki, *Ariflerin Menkıbeleri*, çev. Tahsin Yazıcı, Kabalcı Yayınları, İstanbul, 2011, s.273.

⁸²⁷ Ahmed Eflaki, *a.g.e.*, s.125.

Molla Câmî, Şems-i Tebrizî'nin Fahreddin Irakî ile beraber Baba Kemal Hacendi'nin müridi olduğunu söyler.⁸²⁸ Fakat Baba Kemal sadece Necmeddin Kübra'nın halifelerinden birisi idi. Bediüzzaman Firuzanfer bu iddianın doğru olmadığını öne sürer. Çünkü Fahreddin Irakî başlangıçta Multanlı Şeyh Bahaüddin Zekeriya'nın müridiydi ve hiçbir zaman Baba Kemal ile tanışmadı. Eflakî onun ayrıca Evhadüddin Kirmanî'nin müridi olan Rükneddin Şecasi'nin müridi olduğunu ve manevi terbiyesini onun rehberliğinde tamamladığını belirtir.

Şems onu Mevlânâ'ya ulaştırın seyahat macerası hakkında şöyle der:

“Şeyh Ebubekr'in (Sellebâf) de hırka vermek âdeti yoktu. Onun kendi şeyhini de göremedim ki, onda var mı yok mu anlayayım. Ancak ben de, bu istekle Tebriz'den çıktım ama bulamadım. Gerçi âlem boş değil, belki bir şeyh vardır. Hatta derler ki, filân şeyh hırka verdiği müridinin haberi olmadan ona hırka bağışladı; mal, mülk verdi ve öldü. Ben şeyhimi görmedim, ancak şu kadar öğrendim ki, kendisinden bir söz nakledene gücenirmiş. En çok incindiği kimseler, kendisinden söz naklederlermiş. Böyle bir kimseyi de görmedim ki, o makamda olsun da kendisinde bu sıfat bulunsun. Sonra şeyhin kendisi için yüz bin yıllık yol olan bir kimseye de rastlayamadım. Ancak Mevlânâ'yi bu sıfatta buldum.”⁸²⁹

Alışılmışın dışındaki sûfi tiplerinden farklı olan Şems'i en çok Kalenderîliğe yakın bulan Ahmet Yaşar Ocak'a göre Şems-i Tebrizî'nin Mevlânâ'yı derinden etkileyen bir yanı, onun dünya, insanlar, toplum ve nihayet o güne kadar hâkim olmuş bulunan klâsik tasavvuf karşısındaki kendinden son derece emin, yukarıda bakan, dış görünüşü boşlayan gerçek Kalenderâne tavrıdır. Bu tavır açık açık şarap içecek kadar şer'î emirlere kayıtsız davranmaya kadar ulaşıyor ve çevresindekilerce zındık telâkki edilmekten aslâ rahatsız olmuyordu.⁸³⁰

Mevlânâ, Şems'in Kalender tavrına hayranken, bu tavrın bozulmuş ve kaba bir biçim almış şeklini yansıtan popüler Kalenderîliğe karşıdır. Bunu Sultan IV. Rükneddin Kılıçarslan'ın dahi dikkatini çekecek olan Kalender şeyhi Şeyh Baba-yı Merendi'den kesinlikle hoşlanmaması gösteriyor.⁸³¹ İran'lı araştırmacı Nusretü'd-Dîn

⁸²⁸ Molla Câmî, *Nefahât'ül-Üns Min Hadarati'l-Kuds*, İstanbul, 2016, s.701.

⁸²⁹ Şems-i Tebrizî, *Makâlât*, Çev. Mehmed Nuri Gencosman, Hece Yayınları, Ankara, 2012, s.184.

⁸³⁰ Ahmet Yaşar Ocak, *Osmanlı İmparatorluğunda Marjinal Sufilik: Kalenderiler*, TTK Yayınları, Ankara, 1992, s.78.

⁸³¹ Ahmet Yaşar Ocak, *Türk Sufiliğine Bakışlar*, İletişim Yayınları, 1996, İstanbul, s.94.

Gaffârî de Şems-i Tebrîzî'yi tam anlamıyla bir Kalender olarak görmekte ve bu görüşüne onun düşünce ve tavırlarını delil olarak göstermektedir.⁸³²

Abdülbaki Gölpınarlı, Şems-i Tebrîzî'nin kıyafetinden tavır ve hareketlerine, düşüncelerinden insan ilişkilerine varıncaya kadar tipik bir Kalender'i andırdığını, şeyhi Ebûbekr-i Sellebâf'ın da bir Kalenderî olduğunu söylediği halde, Şems-i Tebrîzî'ye Kalender demeye tereddüt ettiğini belirtir. Bunun nedenini Kalenderîler'in esrar içme âdetinin onda bulunmadığı gibi Şems-i Tebrîzî'nin buna bizzat karşı çıkması olarak gösterirken, onun bu nedenle ancak bir Melâmâtî olabileceğini belirtir.⁸³³ Gerçekten de Makâlât'ta “şarabın haram olduğu Kur'an'da yazılıdır ama esrar hakkında işaret yoktur” diyen birine, “Hz. Peygamber döneminde sahabe esrar içseydi onların öldürülmelerini buyururdu” diyerek esrara karşı katı görüşünü ortaya koyar.⁸³⁴

Ancak Ahmet Yaşar Ocak, Kalenderîleri popüler ve yüksek zümreye ait olarak sınıflandırdığı için, daha çok popüler nitelikteki Kalenderîlerde görülen esrar içme âdetinin, Şems gibi yüksek zümre Kalenderîsinde görülmemesinin onun Kalender olmadığını göstermeyeceğini belirtir.⁸³⁵ Yine o Mevlânâ'nın Kalenderîliğe olan sempatisini ve Ebûbekr-i Niksârî-i Cavlakî ve Hacı Mübarek-i Haydarî gibi Kalenderî şeyhleriyle temasını Şems etkisine bağlar.⁸³⁶

Başka bir yüksek zümre Kalenderîsi olarak görülen Şeyh Fâhru'd-Dîn İbrahim b. Şehriyar el-İrâkî 1213 yılında Hemedan yakınlarındaki Kumcan isimli köyde dünyaya geldi.⁸³⁷ İlim tahsilinden sonra, henüz on yedi yaşında iken Hemedan'daki bir medresede ders vermeye başladı.⁸³⁸ Rivayet'e göre Hemedan'a uğrayan bir Kalender grubu içerisindeki güzel yüzlü bir oğlan çocuğuna tutulur. Onlar ayrıldıktan birkaç gün sonra peşlerine düşer. Ve onlara katılarak, Hindistan'a gider.⁸³⁹ Devletşah Hindistan'a gidişini farklı bir sebebe bağlar. Buna göre o önce Bağdad'da Şeyh Şihâbû'd-Dîn-i Sühreverdi'ye intisab etmiş, ancak şeyh onun güzel yüzlü delikanlılara karşı eğilimini haber alarak önce onu bu hareketiyle dervişlerin namus ve haysiyetini berbat ettiği gerekçesiyle uyarmış ancak müridinin verdiği cevaptan incinerek

⁸³² Ahmet Yaşar Ocak, *Osmanlı İmparatorluğunda Marjinal Sufilik: Kalenderiler*, s.78.

⁸³³ Ahmet Yaşar Ocak, *Osmanlı İmparatorluğunda Marjinal Sufilik: Kalenderiler*, s.78.

⁸³⁴ Şems-i Tebrîzî, *Makâlât*, Çev. Mehmed Nuri Gencosman, Hece Yayınları, Ankara, 2012, s.33.

⁸³⁵ Ahmet Yaşar Ocak, *a.g.e.*, s.78-79.

⁸³⁶ Ahmet Yaşar Ocak, *a.g.e.*, s.79.

⁸³⁷ Fahrreddin-i İrâkî, *Lemaât: Aşka ve Âşıklara Dair*, Çev. Ahmed Avni Konuk, İlk Harf Yayınevi, İstanbul, 2011, s.12.

⁸³⁸ Molla Câmî, *Nefahât'ül-Üns Min Hadarati'l-Kuds*, Huzur Yayınevi, İstanbul, 2016, s.872.

⁸³⁹ Molla Câmî, *a.g.e.*, s.872-873.

cezalandırmak için Hindistan'a Şeyh Zekeriyâ'nın yanına yollamıştır.⁸⁴⁰ İki rivayetten de onun kalender meşreb oluşu dolayısıyla medreseyi terk ettiği anlaşılıyor.

Irakî, Moltan şehrinde Şeyh Bahaeddin Zekeriya'nın müridi olur. Hangahtakiler Fahreddin'in halvette ibadetle meşgul olmak yerine yüksek sesle gazel söylediğini duyunca durumu şeyhe bildirirler. Şeyh bu durumu "O gibi şeylere karşı engel sizin içindir, onun için değil" diyerek müridini savunur. Şeyh kendi kızını ona nikâhlayarak hırkasını gydirir. Ancak şeyhinin vefatından sonra onu kıskananlar, onun vaktini şiirle geçirdiğini ve güzel yüzlü gençlerle arkadaşlık ettiğini belirterek sultana şikâyet ederler. Fahreddin Irakî bu durum karşısında endişelenerek Mekke ve Medine'ye gider.⁸⁴¹

Buradan Anadolu'ya geçerek Sadreddin Konevî'nin müridi olur.⁸⁴² Onun derslerine katıldığı sıralarda Lemaât'ı kaleme alarak Konevî'ye takdim eder. Konevî, Lemaât'ın Fusûs'un özü olduğunu söyler.⁸⁴³

Câmî'nin eserine göre Pervane, Fahreddin Irakî'nin müridiydi ve her gün onu ziyarete gidiyordu.⁸⁴⁴ Eflakî, Pervane'nin onun için Tokat'ta bir hanigah yaptırdığını belirtir.⁸⁴⁵ Pervane onun isteği üzerine Kasideci Hüseyin adında güzel yüzlü birini getirtmiştir.⁸⁴⁶ Onun hiçbir şeye aldırmadan çarşı pazar gezdiği söylenir. Paşmakçılar çarşısında bir oğlan çocuğunu her gün izlemeye gittiği rivayet edilir.⁸⁴⁷

Muînüddin Pervane, Moğollar tarafından öldürüleceğini anlayınca Sultan Baybars'ın elinde esir bulunan oğlu Mühezzebüddin Ali'yi kurtarma görevini ona vermiş ve mücevherlerle dolu bir çıkın teslim etmişti. Pervâne'nin öldürülmesinin ardından Anadolu'ya gelen İlhanlı Veziri Şemseddîn-i Cüveynî durumu öğrenince mücevherleri Fahreddîn-i Irâkî'den almadığı gibi onun bir an önce kaçmasını sağladı. Fahreddin önce Tokat'tan Sinop'a geçti. Ardından Mısır'a gitti. Mısır'da bir süre kaldıktan sonra yanındaki mücevherleri Mısır sultanına vererek Mühezzebüddin Ali'yi

⁸⁴⁰ Devletşah, *Devletşah Tezkiresi (Tezkiretü's—Şuarâ) II*, Çev. Necati Lugal, Tercüman, İstanbul, 1977, s. 268-269.

⁸⁴¹ Molla Câmî, *a.g.e.*, s.873-874.

⁸⁴² Molla Câmî, *a.g.e.*, s.874.

⁸⁴³ Fahreddin-i Irâkî, *a.g.e.*, s.14.

⁸⁴⁴ Molla Câmî, *a.g.e.*, s.874.

⁸⁴⁵ Ahmed Eflakî, *Ariflerin Menkıbeleri*, Çev. Tahsin Yazıcı, Kabalcı Yayınları, İstanbul, 2011, s.332.

⁸⁴⁶ Molla Câmî, *a.g.e.*, s.874.

⁸⁴⁷ Molla Câmî, *a.g.e.*, s.875.

esaretten kurtardı.⁸⁴⁸ Mısır sultanı ona mürid olur. Kendisini şeyhler şeyhi yapar.⁸⁴⁹ Onun Mısır'dan Şam'a gittiği ve 1289 yılında orada öldüğü belirtilir.⁸⁵⁰

Ocak, Anadolu Selçukluları'nda yüksek zümre Kalenderîliğinin saydığı Evhadüddin Kirmanî, Şems Tebrizî, Fahreddin Irakî üç şahsiyetle sınırlı kaldığını belirtir. Bunun nedeni Anadolu Selçuklu Devleti'nin 1256'dan itibaren fiilen Moğol hâkimiyetine geçmesiyle başlayan kargaşa dönemi ve bunu takip eden beyliklerin teşekkül sürecine yayılan iç mücadeleler neticesinde günlük ortamı istikrarsız bir hale gelmesidir.⁸⁵¹ Ocak'ın Kalenderîliği Melâmetîlik gibi bir tasavvufî neşve olarak değerlendirdiği, bu nedenle genelleştirdiği görülmektedir. Ancak bu saydığı isimler arasında kayda değer bir bağlantı bulmak güçtür.

C. Kalenderîlerin Moğollarla İlişkileri

Halil b. Bedr el-Kürdî isimli bir Kalendrî şeyhin 1245 yılında Irak'ta Halifeye karşı isyanı, Kalenderî dervişlerin Moğollarla ittifak kurduklarına dair tarihte bilinen ilk olay olarak anılır. Bu şeyh kendisinin Rifaî tarikatına mensup olduğunu söylüyor, fakat Kalenderî gibi giyiniyor, şarap içip haşhaş kullanıyordu. Türkmenleri yağma ve katleden bu Kalenderî grubuna karşı Süleyman Şah'a bağlı Türkmenler, harekete geçmişler ve Moğollar dâhil onlardan 600 kişi öldürmüşlerdir.⁸⁵²

Kösedağ savaşının kaybedilmesinden sonra Kayseri'yi muhasara eden Moğollar, Sivas burcu karşısında yer alan ve halkın sağlığına güvenerek, kesinlikle geçilemeyeceğini düşündükleri Dericiler Çarşısı tarafına üç mancınık kurdurmuş, bunların çalıştırılmasında esirleri ve Kalenderîleri kullanarak kalenin burcunu onbeş gün boyunca dövmüş ve büyük yarıklar açılmasını sağlamışlardır.⁸⁵³ Mikail Bayram, bu olay sırasında Seyyid Burhaneddin Muhakkık-ı Tirmizî, Şemsü'd-din Muhammed b. Ali et-Tebrizî ve Ebu Bekr-i Niksarî gibi birçok Kalenderî şeyhinin burada olduğunu ve müritleri ile birlikte Moğolların yanında savaşa katıldıklarını söyler.⁸⁵⁴

⁸⁴⁸ Orhan Bilgin, "Fahreddîn-İ Irâkî", *DİA*, Cilt 12, 1995, s.84-86.

⁸⁴⁹ Molla Câmî, *a.g.e.*, s.875.

⁸⁵⁰ Molla Câmî, *a.g.e.*, s.876.

⁸⁵¹ Ahmet Yaşar Ocak, *Osmanlı İmparatorluğunda Marjinal Sufilik: Kalenderiler*, TTK Yayınları, Ankara, 1992, s.85

⁸⁵² Osman Turan, *Doğu Anadolu Türk Devletleri Tarihi*, İstanbul Matbaası, İstanbul, 1973, s.226–227; Ocak, *Kalenderîler*, s.67-68.

⁸⁵³ İbn Bîbî, *El-Evâmirü'l-'Alâiyye fi'l-'Umûri'l-'Alâiyye*, çev. Mürsel Öztürk, Cilt II, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1996, s.73.

⁸⁵⁴ Mikâil Bayram, "Selçuklular Zamanında Kalenderler ve Ahiler Arasındaki İlişkiler," *III. Uluslararası Ahi Kültürü Sempozyumu*, Kayseri, Ekim 2004, s.5.

Bayram, Şems-i Tebrizî'nin ölümünü eşi Kimya Hatun'u öldürdüğü için gerçekleşen adlî bir infaz olayı olarak tanımlar. Bu hadiseden sonra Şemseddin'in hakkında ölüm cezası verilmiş, bir yıllık firar süresinden sonra muhtemelen Alaü'd-din Çelebi'nin ihbarı sonucunda Adliye Nazırı Nusratü'd-din Ahmed'in baskınıyla ceza infaz edilmişti. Bayram'a göre bu olay Moğolların II. İzzeddin Keykavus ve yönetim kadrosuna olan güvenini sarsmıştı. En çok suçladıkları kişi vezir ve lalası olan Ahi Evren'di. Bu nedenle Ahi Evren vezirlik görevinden ayrılarak Kırşehir'e göçmek durumunda kaldı.⁸⁵⁵

Mikail Bayram diğer taraftan Şemseddin Tebrizî'nin öldürülmesini Ahi Evren'in Mevlânâ ve çevresiyle arasındaki şiddetli fikrî ve siyasî mücadeleye bağlar. Buna göre Şems, devlet yönetimindeki Ahiler tarafından katledilmiştir.⁸⁵⁶ Mikail Bayram'a göre Ahi Evren I. İzzeddin Keykavus ve I. Alaeddin Keykubat döneminde itibar sahibi bir kişi olarak müreffeh bir hayat yaşarken, ahilerin en büyük hamisi olan I. Alaeddin Keykubat'ın oğlu II. Gıyaseddin tarafından zehirlenerek tahtın ele geçirilmesi Ahi Evren'in tepkisini çekmişti. Sultan, Sadettin Köpek'i bahane ederek Ahi Evren ve Ahi ileri gelenleri tutuklatır. Bu sırada Moğollar Anadolu'ya girerek savaşız teslim olan Tokat ve Sivas'ı ele geçirirler. Kayseri'de ise Ahiler ve Bacılar onlara karşı mücadele ederler. Ancak Moğollar şehre girmeyi başarınca kendilerine karşı savaşan Ahilerin işyerlerini yakarak, on binlerce Ahi ve Bacı'yı esir ederler. Esirler arasında Ahi Evren'in eşi Fatma Bacı da vardır. Ahi Evren hapisten çıkınca Moğol yanlısı iktidar ve zümrelerle mücadele etmeye devam eder. Bu sırada Şems'in öldürülme olayına da adı karışır ve onun ölümünden sonra Mevlânâ'nın oğlu Alaeddin Çelebi ile birlikte Kırşehir'e yerleşir. Daha önce Kayseri'de kurduğu teşkilatı burada kurar.⁸⁵⁷

Gordlevski, ahilerin eski neslinin Mevlevîlerle iyi ilişkileri olduğunu, ancak Mevlânâ'nın ölümünden sonra Ahilerin büyüklük tasladıklarını, bu nedenle Mevlevî'lerle ilişkilerinin değişmeye başladığını belirtir.⁸⁵⁸

Gordlevskiy Ahilerle Mevlevîler arasında sınıfsal bir çatışma olduğunu savunur. Ona göre Mevlevîler sultanın ve daha sonra Moğolların desteğini alarak feodallere dönüşmüş, ellerindeki toprakları korumak için Selçukluların meşru varisleri

⁸⁵⁵ Mikail Bayram, *Sadru'd-din-i Konevî*, Hikmetevi Yayınları, İstanbul, 2012, s.75.

⁸⁵⁶ Mikail Bayram, *a.g.e.*, s.155.

⁸⁵⁷ Mikail Bayram, *a.g.e.*, s.174.

⁸⁵⁸ Vladimir Gordlevskiy, *Küçük Asya'da Selçuklular*, TTK, Ankara, 2015, s.172.

kabul ettikleri Moğol iktidarını desteklemişlerdi. Ahiler yazarın deyimiyle ruhani feodaller olan Mevlevîlere karşı cephe aldılar.⁸⁵⁹ Öyle ki XIII. yüzyılın ikinci yarısında Ahilerin Konya’da nüfuzu sultanı dahi çaresiz bırakacak derecedeye varır.⁸⁶⁰

Eflakî’nin şeyhlerin şeyhi olarak tanıttığı Şeyh Şerefü’-d-din-i Mavsilî birkaç emirle birlikte Mevlânâ’yı ziyaret ederek iki bin dinar getirir. Ancak Mavsilî’nin Pervane’nin elçisi göreviyle geldiğini belirtmesinden, yardımı Pervane’nin gönderdiği anlaşılmaktadır.⁸⁶¹ Bir çalışmada Mavsili’nin Moğollar’a hizmet eden Kalenderî şeyhlerinden biri ve Moğolların Anadolu’daki hazinedarı olduğu kaynak belirtilmeden ileri sürülür.⁸⁶² Onun Fahreddin Irakî, Şemseddin Iykî, Şeyh Said Ferganî, Nasireddin Konevî gibi isimlerle birlikte Şeyh Sadreddin’in hizmetinde oturdukları belirtilir.⁸⁶³

Eflakî’nin rivayetlerine konu olan Ahi ünvanlı kişilere bakılırsa Mevlevîler zaman zaman Ahilerle iyi ilişkiler kurmuşlar, ancak yapıları ve çıkarları farklı olan iki grubun yeri geldiğinde çatışması da söz konusu olmuştur. İki çevre arasında Sultan II. Gıyaseddin Keyhusrev döneminde başlayan siyasi ihtilaflar, Moğol istilasını sırasında derinleşmiş katliama tabi tutulan Ahiler, Moğollarla iyi ilişkiler kurmaya çalışan Mevlevîleri, onlarla uzlaşmayı seçen diğer gruplar gibi suçlanmış olabilirler.⁸⁶⁴

Ancak Mikail Bayram’ın Mevlevîlerin tamamen Moğollarla iş birliği yaptığı ve Ahilerin tamamının onlara karşı Anadolu’yu kurtarma mücadelesine girdiği yönündeki tezi, kaynaklara dayanmayan taraflı bakış açısı nedeniyle eleştirilmiştir.⁸⁶⁵

Mikail Bayram’ın yaklaşımı sonraki çalışmalara da yansımıştır. Örneğin bir araştırmada Moğolların Anadolu’yu istila edişi sırasında onlara her alanda yardım eden grupların başında Kalenderîlerin geldiği ileri sürülür. Buna göre Şamanist Moğollar Bahşılının üstün güçleri bulunduğu ve onların bu gücünden yararlanmak gerektiğine inanıyorlardı. İslam memleketlerine geldikleri zaman onlarla benzerlikler gösteren Kalenderî dervişleri Bahşı olarak görüyorlardı. Onların aksine Anadolu’da Türkmenleri ve Ahileri kendileri için tehlikeli görüyorlardı. Çünkü Ahilerin Türkmen halka dayanan insan güçleri yanında ekonomik güçleri de vardı. Ahilerin bazıları silahlı savaşçıydılar. Bu bakımdan Türkmenlerin ve Ahilerin gücünü kırmak için

⁸⁵⁹ Vladimir Gordlevskiy, *a.g.e.*, s.174.

⁸⁶⁰ Vladimir Gordlevskiy, *a.g.e.*, s.173.

⁸⁶¹ Ahmed Eflaki, *a.g.e.*, s.238.

⁸⁶² Mustafa Akkuş, Anadolu Selçuklu Devletinin Yıkılmasında Kalenderî Grupların Rolü, *Turkish Studies*, Volume 9/7 Summer 2014, P. 117-134, Ankara, s.124.

⁸⁶³ Ahmed Eflaki, *a.g.e.*, s.306.

⁸⁶⁴ Ahmet Demir, *Anadolu Selçukluları Döneminde Fütüvvet ve Ahilik*, Yüksek Lisans Tezi, s.84.

⁸⁶⁵ Ahmet Demir, *a.g.t.*, s.84-85.

Kalenderîler gibi bazı dini grupları destekleyerek onları Ahilerle savaşmaya çalışıyorlardı.⁸⁶⁶ Yine aynı çalışmaya göre Moğollar Anadolu'daki birçok önemli stratejik görevleri Kalenderî şeyh ve dervişlere vermiş, ordularında bu dervişleri istihdam etmiş, onları özellikle casusluk ve elçilik görevleri ile görevlendirmiştir. Bu hizmetlerine karşılık Anadolu'da Moğol muhalifi gruplara ait vakıf, medrese, tekke ve zaviyeler ellerinden alınarak Kalenderîlere veriliyordu. Kalenderîlik böylece Anadolu'da hızla yayılmıştır. Moğollar ve Moğol yanlısı Selçuklu devlet adamlarının Kalenderîleri himaye etmeleri, onların şehirlerde teşkilatlanmalarına destek olmaları, Anadolu Selçuklu Devleti'ni ayakta tutan temel dinamiklerden biri olan Selçuklu yanlısı dini ve sosyal zümreleri zayıflatmış, bu durum da devletin çökmesine neden olmuştur.⁸⁶⁷

Moğollara en fazla yakın olan, onların en fazla ilgisini çeken grup yukarıda belirtilen tezin aksine Kalenderîler değil Rifâîlerdir. Zaten tezde de bahsedilen şeyhlerin çoğunun Rifâî olduğu belirtilir. Ancak buna rağmen onlar Kalenderî kategorisi altında suçlanırlar. Bu suçlamalar İbnü'l Hatib'in Kalenderîlere yönelik XVI. yüzyıldaki olumsuz tavrının devamı gibi görünmektedir.

V. HAYDARÎLİK

A. Kutbüddin Haydar

Köprülü, Haydarîliğin esasını Yesevîlikten almakla birlikte Kalenderîlik esaslarından da esinlendiğini belirtir. Ocak ise bu tarikatı doğrudan Kalenderîlik tarikatının bir şubesi kabul eder.⁸⁶⁸

Tarikatın kurucusu Türk sufi Kutbüddîn Haydar-ı Zâveî İran'da Meşhed'in 140 km. güneyindeki bugün Türbet-i Haydarîyye adıyla tanınan Zâve kasabasında dünyaya geldi. Doğum tarihi bilinmemekle beraber uzun bir ömür sürdüğü ve XIII. yüzyılın ilk çeyreğinde vefat ettiği dikkate alınarak XI. yüzyılın sonunda veya XII. yüzyılın başında dünyaya gelmiş olduğu tahmin edilir.⁸⁶⁹

Babası Türkistan hanlarından Şahver, annesi ise meczup bir kadındı. Devletşah'ın Tezkiresi'nde yer alan bilgiye göre Kutbeddin Haydar abdal ve tam bir Allahî meczuptur. Bâtın erlerinden ve riyazet ehliendir. Bazıları yüz on, bazıları da

⁸⁶⁶ Mustafa Akkuş, Anadolu Selçuklu Devletinin Yıkılmasında Kalenderî Grupların Rolü, *Turkish Studies*, Volume 9/7 Summer 2014, P. 117-134, Ankara, s.122-123.

⁸⁶⁷ Mustafa AKKUŞ, "Anadolu Selçuklu Devletinin Yıkılmasında Kalenderî Grupların Rolü", *Turkish Studies*, 2014, s.131.

⁸⁶⁸ M. Fuad Köprülü, *Osmanlı İmparatorluğu'nun Kuruluşu*, Alfa Yayınları, 2016, s.151.

⁸⁶⁹ Tahsin Yazıcı, "Kutbüddîn Haydar-ı Zâveî", *DİA*, Cilt 17, 1998, s.24-25.

yüz kırk yıl ömür sürdüğünü söyler.⁸⁷⁰ Zekeriyâ el-Kazvî'nin verdiği bilgiye göre Kutbüddin'in kışın buzlu suya, yazın ateşe girme, yalın ayak gezme gibi âdetleri vardı. Bir defa yüksek bir kubbeye sanki kubbe düzmüş gibi yürüyerek çıkmıştı. Onu izlemek için gelenler, ondan etkilenerek müridi olurdu. Emîrler ve zenginlerden Türk kölelere kadar farklı sosyal kesimlerden müridleri bulunuyordu. Haydarîler'in kulaklarına, boyunlarına, hatta cinsiyet organlarına demir halka takma âdetlerine bakarak şeyhin de öyle yaptığı söylenebilir. Bu davranışlarına rağmen Kutbüddin Haydar ve müridleri Sünnî sayılmakta, meczuplarda görülen söz konusu garip hareketler ukalâ-yı mecânîn için tabii karşılanmaktaydı.⁸⁷¹

Ferîdüddin Attâr'ın babası İbrahim bin İshak Attâr-ı Kedgenî, Kutbeddin Haydar'ın müritlerindendi. Attâr, Haydarnâme isimli eserini Kutbüddin Haydar için kaleme alır.⁸⁷²

Kutbüddin Haydar'ın Konya'ya gelen halifesi Hacı Mübârek Haydar'ın Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî'nin yakın dostu oluşu, Tâceddin Vezîr'in onu Dârü'z-zâkirîn'in şeyhliğine tayin etmesi, Eflâkî'nin Kutbüddin Haydar'dan bir zâhid olarak bahsetmesi ve onun muteber bir halifesi olduğunu söylemesi de Haydar'ın Sünnî bir sûfî olduğu izlenimini uyandırmaktadır. Abdülhüseyn-i Zerrînkûb gibi çağdaş İranlı yazarlar da onun Sünnîliğini özellikle vurgulamışlardır. Kendisinden çok sonra Tebriz'de vefat eden ve İmâmiyye Şîasına mensup olan Kutbüddin Haydar-ı Tûnî ile karıştırılması, onun Şii ya da Şiiliğe yakın olduğunun öne sürülmesine yol açtı. Kutbüddin'in farklı rivayetlere karşın genellikle Moğol istilâsından önce 1221 yılında doğum yeri Zâve'de vefat ettiği kabul edilir. Şehirdeki Haydarî Tekkesi şeyhin vefatından sonra da faaliyet göstermeye devam etmiş, İbn Battûta gibi seyyahlar tarafından ziyaret edilmiştir.⁸⁷³

Kutbüddin Haydar'ın müridleri genellikle rind ve kalendermeşrep kişilerdi. Bu temayüldeki dervişlerin bir kısmı Cemâleddîn-i Sâvî'ye bağlanarak Cevlekîlik diye bilinen tarikatı meydana getirirken aynı meşrepte olup Horasan bölgesinde yaşayan dervişler Haydarîlik tarikatını oluşturmuşlardır. Kazvin yakınlarındaki Sâve'de doğup Suriye'de faaliyet gösteren Cemâleddîn-i Sâvî ile Kutbüddin Haydar arasında herhangi bir yakınlık bulunmadığı halde yaşama tarzlarının birbirine benzemesi sebebiyle biri

⁸⁷⁰ Devletşah, *Devletşah Tezkiresi (Tezkiretü's—Şuarâ) II*, çev. Necati Lugal, Tercüman, İstanbul, 1977, s. 247.

⁸⁷¹ Tahsin Yazıcı, "Kutbüddîn Haydar-ı Zâveî", *DİA*, Cilt 17, 1998, s.24-25.

⁸⁷² Devletşah, *a.g.e.*, s. 247.

⁸⁷³ Tahsin Yazıcı, *a.g.m.*, s.24-25.

Kalenderîliğin Haydarîlik, diğeri de Cevlekîlik kolunun kurucusu olarak kabul edilmiştir.⁸⁷⁴

İbn Batuta Hindistan'da karşılaştığı Haydarîlerin boyunlarına demir bukağalar, kollarına demir halkalar geçirdiklerini belirtir. Dervişler ateş yakarak alevlerin içinde raks ederler. Şeyhleri ince bir gömlekle ateşe girdiği halde gömleğin zarar görmemesi İbn Batuta'yı şaşırtır.⁸⁷⁵ İbn Batuta Kutbettin Haydar'ın doğum yeri olduğunu söylediği Zava'da karşılaştığı Haydarîlerin el, boyun ve kulaklarının yanı sıra, cinsel birleşmeyi engellemek için malum organlarına bile demir halkalar taktıklarından bahseder.⁸⁷⁶

Cevlekî adı da verilen Kalenderler'de çârdarb⁸⁷⁷ esas olduğu halde Haydarîler bıyıklarını kesmemek suretiyle onlardan ayrılırlardı. Kutbüddin Haydar ve dervişleri, melâmet ehlinde de görülen bazı garip söz ve davranışlarının dışında diğer Sünnî tarikatlara mensup dervişlerden farklı değillerdi. Haydarîler, kısa zamanda İran'ın diğer bölgeleriyle Türkistan, Hindistan ve Anadolu'ya kadar çok geniş bir alana yayılmışlardı.⁸⁷⁸

B. Anadolu'da Haydarîlik

XIII. yüzyılda Kalenderî ve Yesevî dervişleri gibi Haydarîler de Anadolu'yu doldurmaya başladılar.⁸⁷⁹ Yüzyılın ilk yarısı boyunca Haydarîliğin Anadolu'da yüksek seviyede temsilcileri bulunuyordu. Bunlar arasında, Mevlânâ'nın yakın dostu olduğu rivayet edilen Hacı Mübârek-i Haydarî ile bunun yakınlarından Şeyh Muhammed Haydarî'yi saymak mümkündür. Bunlar Konya'daki zâviyelerinde yaşıyorlar ve hatırı sayılır bir topluluğa hitap ediyorlardı.⁸⁸⁰

Vâhidî, *Menâkıb-ı Hâce-i Cihân ve Netîce-i Cân* adlı eserinde XVI. yüzyılda Anadolu'ya Irak'tan geldikleri anlaşılan Haydarî dervişlerini detaylı bir şekilde tasvir eder. Buna göre Haydarî dervişlerinde sakal bulunmaz. Bıyıkları sülük gibi çenelerinden kulaklarına uzanırken, bıyıklarının ön kılları ağızlarına girer. Başlarında birer tutam saç, kulaklarında kalaydan küpe, boyunlarında, bileklerinde ve ayaklarında demirden halka vardır. Bundaki amaç nefislerini güçsüz bırakmaktır. Halka ve

⁸⁷⁴ Tahsin Yazıcı, "Haydariyye", *DİA*, Cilt 17, 1998, s.35-36.

⁸⁷⁵ *İbn Battûta Seyahatnâmesi*, çev. A. Sait Aykut, YKY, İstanbul, 183.

⁸⁷⁶ *İbn Battûta Seyahatnâmesi*, s.373.

⁸⁷⁷ Çihârdarb, dört darbe anlamına gelen Farsça bir terkiptir. Kalenderîler ve onlara benzeyen gruplar, saç, kaş, bıyık ve sakallarını kazıttıkları için, yapılan bu işleme çar darb denmiştir.

⁸⁷⁸ Tahsin Yazıcı, *a.g.m.*, s.35-36.

⁸⁷⁹ M. Fuad Köprülü, *Osmanlı İmparatorluğu'nun Kuruluşu*, Alfa Yayınları, 2016, s.151.

⁸⁸⁰ Ahmet Yaşar Ocak, "Anadolu", *DİA*, Cilt 3, 1991, s.110-116.

yanındaki zil birbirine vurdukça ses çıkarır. Vahidi'ye göre boynundaki halkalar Hazreti Haydar'ın kapısında boynu bağlı ve gönlü kırık esirler olduğunu gösterir. Kulaklarındaki halka Hazreti Ali'nin kulağı halkalı olan kölesi olduklarını göstermek isterler. Ellerindeki zincir ise harama uzanmamaları, ayaklarındaki ise gayrı-meşru yola gitmemeleri içindir. Başlarındaki bir tutam saç ise nefsi-emmârenin emrine uymadıklarının göstergesidir. Sakallarını tıraş edip bıyıklarını bırakma nedenleri ise yüzlerini ehl-i cennetin yüzlerine benzetmektir. Yanlarındaki zilin ise dostlarına haber vermelerini ve ayrı düşmemelerini sağladığını belirtir.⁸⁸¹

Eflakî Kutbeddin Haydar'ın saygın halifelerinden biri olarak zikrettiği Hacı Mübarek Hayderî'nin Mevlânâ'nın dostlarından olduğunu belirtir. Vezir Tâceddin onu Dârü'z-Zâkirîn adı verilen medreseye şeyh tayin eder ve posta oturma töreninde bütün bilginler, emirler, ileri gelenler ve ahiler yer alır. Eflakî kendisinden dini bütünlerin övdüğü zat diye bahsetmesi Mevevîlerle iyi ilişkiler kurmasının yanı sıra bu zatın şeriata önem verdiğini de gösterir. Bu rivayet Haydarîler'in Sünniliğine bir işaret olarak yorumlanabilir.⁸⁸²

Başka bir rivayette onun Mevlânâ'ya gösterdiği hürmet abartılı bir şekilde aktarılır. Buna göre Hacı Mübarek Hayderî müritleriyle Meram Mescidi'ne gezmeye gider. Ansızın Mevlânâ'yla karşılaşınca kadınların örtünmek için kullandığı çarşafı örtünerek çömelir. Müritleri bu hareketin kadınlara yakıştığını söyleyerek onu ayıplarlar. Hayderî onlara “böyle bir er oğlu er geldiğinde herkesin kadınlar gibi çarşaf giyip kapının ardında çömelip oturması, kendini kadından daha küçük görmesi gerekir” der. Mevlânâ onların bu haline “haşa haşa siz dervişsiniz” diyerek cevap verir. Hacı Mübarek ona yaklaşarak ayaklarına sarılır ve öpüp ağlar.⁸⁸³

Eflakî Mevlânâ'nın da ona büyük bir hürmet beslediğini şu rivayetle işaret eder: Hacı Mübarek Hayderî'nin Hacı Muhammed isimli oğlu dünyaya geldiğinde büyük bir ziyafet vererek Konya'nın büyüklerini davet eder. Mevlânâyı da çağırmaya gider. Mevlânâ “Ayaklarımla değil, başımın üzerinde geleyim. Yüzümün üzerine, ensemin üzerine, yanımın üzerine yuvarlana yuvarlana gelip hizmet edeyim” diyerek iltifat eder. Hacı Mübarek bu sözleri duyunca naralar atarak yerlere kapanır.⁸⁸⁴

⁸⁸¹ Vâhidî, *Hâce-i Cihân ve Neftce-i Cân*, haz. Turgut Karabey vd., Akçağ Yayınları, Ankara, 2015, s.171-190.

⁸⁸² Ahmed Eflakî, *Ariflerin Menkıbeleri*, çev. Tahsin Yazıcı, Kabalcı Yayınları, İstanbul, 2011, s.210.

⁸⁸³ Ahmed Eflakî, *a.g.e.*, s.375.

⁸⁸⁴ Ahmed Eflakî, *a.g.e.*, s.375.

Eflakî'de yer alan Hacı Mübârek Hayderî ile ilgili rivayetlerden Kutbeddin'in Anadolu'daki bu halifesinin Mevlânâ'nın dostu olduğu, birbirlerine büyük saygı ve sevgi besledikleri anlaşılmaktadır. Mevlânâ'nın dostu olabilen bu Haydarî şeyhinin, Konya'nın nüfuzlu kişileri arasında olduğu tahmin edilebilir.

Hacı Mübârek Hayderî'nin yakın dostlarından Şeyh Muhammed'in Hüsameddin Çelebi'ye bahçivanlık yapması ve onun müridi olması iki çevre arasındaki yakınlığın başka bir göstergesidir.⁸⁸⁵

Ocak, XIII. yüzyıl kaynaklarının onlar hakkında pek bilgi vermemesini, görünüş bakımından benzedikleri Kalenderîlerle karıştırılmasına bağlar. Karamustafa ise Cavlakîlerle karıştırdıklarını belirtir. Makrizî'ye göre Haydarîler Horasan ve civarında kenevir otunun kullanımını yaygınlaştırmış, İran, Irak, Hürmüz ve Yemen yoluyla Suriye, Mısır ve Anadolu'ya gelerek esrarı tanıtmışlardır. Başka bir XVI. yüzyıl kaynağı Fakirî onların esrar içip, şehir şehir dolaşarak şiir okuduğunu belirtir.⁸⁸⁶

Haydarîlik, Anadolu'da XV. yüzyıldan sonra yok olurken, bazı gelenekleri Bektaşîliğin içinde devam etmiştir. Kutbüddin Haydar, sonradan Türbet-i Haydarîyye adını alan Zâve'deki zâviyesinde uzun süre faaliyet gösterdiği halde genellikle vakitlerini seyahatle geçiren Haydarî dervişlerinin zâviye ve hankahları olmamıştır.⁸⁸⁷

VI. VEFAÎLİK

A. Ebü'l-Vefâ

Ebü'l-Vefâ'nın hayatıyla ilgili ilk kaynak, XIV. yüzyılda yaşamış bir Vefâî şeyhi olan Şehâbeddin Ahmed el-Vâsî'tin *Tezkiretü'l-Müttaķîn ve Tebsiratü'l-Muktedîn* adlı Arapça menâkıbnâmesi, Zeyniyye şeyhi olan Seyyid Velâyet'in isteği üzerine *Menâkıb-ı Tâcû'l-ârifîn Seyyid Ebü'l-Vefâ* adıyla özetlenerek Türkçe'ye çevrilmiştir.

Menâkıbnâme'ye göre asıl adı Seyyid Muhammed olup, künyesi Ebu'l-Vefa, lakabı Tâcû'l-Ârifîn'dir. Irak'ın Kusan bölgesinde 1026 yılında doğmuş ve 1107 yılında vefat etmiştir.⁸⁸⁸ Şeyh Şenbekî isimli bir şeyhe intisap eder. Onun da şeyhi Ebi Bekr bin Hevara'dır.⁸⁸⁹ Şeyh Şenbekî'nin sözünde durduğu için ona Ebü'l-Vefâ

⁸⁸⁵ Ahmed Eflaki, *a.g.e.*, s.576.

⁸⁸⁶ Ocak, *Osmanlı İmparatorluğunda Marjinal Sufilik: Kalenderiler*, s.111.

⁸⁸⁷ Tahsin Yazıcı, "Haydariyye", *DİA*, Cilt 17, 1998, s.35-36.

⁸⁸⁸ Dursun Gümüšoğlu, *Tacü'l-ârifîn es-Seyyid Ebu'l-Vefâ Menâkıbnâmesi: Yaşamı ve Tasavvufi Görüşleri*, Can Yayınları, İstanbul, 2006, s.27.

⁸⁸⁹ Dursun Gümüšoğlu, *a.g.e.*, s.35.

künyesini taktığı belirtilir.⁸⁹⁰ Tâcü'l Ârifîn lakabı ise olağanüstü bir hadiseyle açıklanır.⁸⁹¹ Ebü'l-Vefâ'nın babası Seyyid Muhammed'in soyu Hz. Hüseyin'in oğlu Zeynelâbidîn yoluyla Hz. Aliye ulaştırılır.⁸⁹²

Babası Seyyid Muhammed Arızî, Irak'ta Zebâle ve Hayâsem köylerinde ikamet etmekte iken seyyidlerin uğradığı bir takibat yüzünden yerini terk ederek Beni Nercis isimli Kürt kabilesine sığınmış ve bu kabileden Ebü'l-Vefâ'nın annesi olacak bir kızla evlenmiştir.⁸⁹³ Menâkıbnâme annesinin Nercisîlerden olduğunu ancak babasının Irak Araplarından olduğunu belirtir.⁸⁹⁴ Ahmet Yaşar Ocak, tarikatın ileri gelen halifelerinden bir kısmının Türk olmasından, tarikatın Türkmenler arasında yaygın olmasından ve Kürd kelimesinin zaman zaman ortaçağ Arap yazarlar tarafından Anadolu, Suriye ve Irak'taki bütün konar-göçerleri kitleleri tanımlamak için kullanılmasından dolayı Ebü'l-Vefa'nın Türk olabileceğini belirtir.⁸⁹⁵

İbn Serrac, Ebü'l-Vefâ'nın sayısız talebeleri olduğunu söyler. Hatta Iraklı şeyhlerin dediğine göre müritleri arasında on yedi sultan vardır.⁸⁹⁶ Ebu'l-Vefa'nın Irak'ta çok büyük bir ün kazandığı bilinmektedir. Vâsıtî'ye göre el-Kaim Biemrillah onun şöhretinden çekinerek kendisini sapık inançlar taşıdığı iddiasıyla onu ulema huzurunda imtihan ettirir. Şeyh tüm soruları cevaplayarak bu durumdan kurtulmayı başarır. Ancak onu müdafaa ve övmek amacı güden menakıbnamedeki bir rivayete göre, şeyhin kadın ve erkekleri birarada toplayarak ayin yaptığı iddiası söz konusu olmaktadır.⁸⁹⁷

Ebü'l-Vefâ'nın silsilesinde yer alan Şeyh Muhammed eş-Şenbekî, Ebû Bekir b. Hevvâr gibi isimlerin şeriata verdikleri önem vurgulandığı gibi tarikatın diğer silsilesi Hz. Ebû Bekir'e dayandırılır. Ayrıca Ebü'l-Vefâ'nın Sünnîliğin önemli merkezlerinden Bağdat'ta eğitim görmesi, bölgede tanınması, menâkıbnâmede dinî emirlere uyduğuna özellikle vurgu yapılması gibi hususlar tarikatın başlangıçta Sünnî bir yapı arzettiği izlenimi vermektedir. Menâkıbnâmede şeyhin mezhebi hakkında ehl-

⁸⁹⁰ Dursun Gümüšoğlu, *a.g.e.*, s.31.

⁸⁹¹ Dursun Gümüšoğlu, *a.g.e.*, s.33.

⁸⁹² Dursun Gümüšoğlu, *a.g.e.*, s.34.

⁸⁹³ Dursun Gümüšoğlu, *a.g.e.*, s.37-38.

⁸⁹⁴ Dursun Gümüšoğlu, *a.g.e.*, s.42.

⁸⁹⁵ Ahmet Yaşar Ocak, "Ebü'l-Vefâ El-Bağdâdî", *DİA*, Cilt 10, 1994, s.347-348.

⁸⁹⁶ Muhammed b. Ali b. Es-Serrac, *Tuffâhu'l-Ervâh ve Mifâhu'l-İrbâh*, Haz. Nejdîet Gürkan vd., Kitap Yayınevi, İstanbul, 2015, s.142.

⁸⁹⁷ Ahmet Yaşar Ocak, *Babailer İsyantı*, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2016, s.136.

i hadîs, Şâfiî ve Hanbelî olduğuna dair rivayetlerin bulunduğu, fakat onun dört mezhepten hangisinin delilleri sağlam ise ona göre amel ettiği belirtilmektedir.⁸⁹⁸

Vefâiyye, Ebü'l-Vefâ'nın ölümünün ardından Ali b. Heytî, Ali el-Kürdî, Meâd el-Kürdî, Câkir el-Kürdî, Boğa b. Batu, Abdurrahman b. Dogancı, Muhammed Türkmânî, Şeyh Turhan, Şeyh Tekin, Muhammed b. Belikisa, Matar el-Bedrânî, Ahmed b. Baklî el-Yemenî gibi halifeleri aracılığıyla Irak ve Suriye'de geniş bir sahaya yayıldı, ardından Anadolu'da faaliyet göstermeye başladı. Tarikatın Anadolu sahasındaki tesirini, Anadolu'daki en önemli temsilcisi Dede Garkın ve halifelerinin faaliyetleri ortaya koyar.⁸⁹⁹

Zamanla Horasânî tesirlerle gelişen Vefâilik XIII-XVI. yüzyıllarda Anadolu Türkmenleri arasında aynı şekilde gayri Sünnî bir mahiyet kazanarak yaygın hale geldi. Bu tarikat XIII. yüzyılda Anadolu'da Baba İlyâs-ı Horasânî tarafından temsil edilmekteydi.⁹⁰⁰

XV. yüzyıla kadar varlığını devam ettiren Vefailik, bu yüzyılda Bektaşîliğin içerisinde ya da XVI. yüzyılın başlarında Aleviliğin içerisinde erimiştir.⁹⁰¹

A. Anadolu'daki Vefâî Şeyhleri

Vefâiliğin sünnî yapısının Dede Garkın ile birlikte konargöçer Türkmen zümreleri arasında değişmeye başladığı ileri sürülür. Bu görüşe göre tarikat İslâm'ı yüzeysel olarak kabul eden göçebeler arasında yayılınca gayri sünnî bir mahiyete büründü. Babaîler İsyânı'na katılan Türkmen şeyhlerinin niteliği bu etkiyi yansıtır. Şeyh Merzûbân ve Geyikli Baba gibi şahsiyetlere dönemin hükümdarları tarafından rakı ve şarap gönderilmesine dair rivayetler de bu zümreler içerisindeki gayri Sünnî etkiyi ortaya koyar. Günümüzde bu geleneğe mensup Alevî ocaklarının mevcudiyeti tarikatın kırsal kesimde gayri Sünnî bir nitelik taşıdığına başka bir delildir. Vefâiliğin kırsal kesimdeki bu yapısına rağmen Elvan Çelebi Zâviyesi'nde yetişen Âşıkpaşazâde ve Seyyid Velâyet, Osmanlı coğrafyasında Vefâiliği iktidar destekli Sünnî bir tarikat olan Zeyniyye içerisinde temsil etmişlerdir.⁹⁰²

Vilayetnâme'ye göre Hacı Bektaş-ı Veli ile çağdaş olan Dede Garkın Güneydoğu Anadolu'da yaşayan bir Türkmen babasıdır. Müridleri geyik derisinden yapılmış taç giymektedirler. Hacı Bektaş benzer tacı İbrahim Hacı adlı müridine

⁸⁹⁸ Haşim Şahin, "Vefaiyye", *DİA*, Cilt 42, 2012, s.600-603.

⁸⁹⁹ Haşim Şahin, *a.g.m.*, s.600-603.

⁹⁰⁰ Ahmet Yaşar Ocak, "Anadolu", *DİA*, Cilt 3, 1991, s.110-116.

⁹⁰¹ Ahmet Yaşar Ocak, *Babaîler İsyânı*, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2016, s.96.

⁹⁰² Haşim Şahin, *a.g.m.*, s.600-603.

giydirir. Bu nedenle Garkın oğullarıyla onun oğulları arasında anlaşmazlık çıkar ve birinciler galip gelerek bu hakkı kazanırlar.⁹⁰³

Vilayetnâme'den bir yüzyıl kadar daha eski bir kaynak olan ve Dede Garkın'a ait bilgi içeren en eski metin olan Menâkıbu'l Kudsiyye'ye göreyse Dede Garkın, Baba İlyas'ın mensup olduğu ailenin büyük atasıdır.⁹⁰⁴ Seydi Ahmed Kebir elinde yılanı kamçı yaparak bir aslana binmiş şekilde Dede Garkın'ı sınamak için ziyarete gider. Onun keramet göstermesine karşılık Garkın duvarı yürütür. Gerçek bir veli olduğunu anlar.⁹⁰⁵

Dede Garkın ile Baba İlyas bir mağarada buluşarak başbaşa görüşmüşler ve hal diliyle birbirlerini duymuşlar.⁹⁰⁶ Dede dört yüz halifesiyle Baba İlyas'a gider. Bunlar arasından Hacı Mihman, Bagadın Hacı, Şeyh Osman ve Ayna Dövl'e'yi seçerek Baba İlyas'la birlikte halkı İslam'a davet etmek için Anadolu'ya gönderir.⁹⁰⁷

Dede Garkın kısa zamanda şöhret kazanan ve binlerce müridi etrafında toplayan bir şeyhtir. Onun şöhretini duyan devrin sultanı, muhtemelen I. Alaeddin Keykubad veziri ve yakınlarıyla onu ziyaret ederek sınamak ister ve sonunda gerçek bir veli olduğunu anlarlar. Dönemin sultanı kendini bağışlatmak için on yedi pare köy vakfeder.⁹⁰⁸ Ocak 1156 tarihli silsilenameden yola çıkarak bu köylerin Malatya-Elazığ bölgesinde olduğunu ileri sürer.⁹⁰⁹

Elvan Çelebi eserinde onun adının, irşadı kime ulaştıysa onu Allah'ın rahmetine garkettiği için Garkın adını aldığını belirtse de bu ismin daha çok mensubu bulunduğu Türkmen boyunun adından geldiği anlaşılmaktadır. Ocak'a göre Garkın, boyunun hem siyasi hem dini lideridir ve asıl adı Numan'dır. 1499 ve 1556 tarihli iki silsilenamede adı Numan olarak geçmektedir.⁹¹⁰

Vefâî tarikatının Selçuklular döneminde Anadolu'ya etkisi Dede Garkın'la sınırlı kalmamıştır. Sivas Suşehri yakınlarında zâviyeleri olan Şeyh Behlül b. Hüseyin el-Horasânî ve Şeyh Hüseyin Râî ile Halîl b. Bedreddin el-Kürdî, Şeyh Merzûbân ve Dede Garkın'ın halifesi Baba İlyâs-ı Horasânî de bu dönemde tarikatın Anadolu

⁹⁰³ Elvan Çelebi, *Menakıbu'l-Kudsiyye fi Menasibi'l-Ünsiyye*, Haz. İsmail E. Erünsal ve Ahmet Yaşar Ocak, TTK Yayınları, Ankara, 2014, s.32.

⁹⁰⁴ Elvan Çelebi, *a.g.e.*, s.159.

⁹⁰⁵ Elvan Çelebi, *Menakıbu'l-Kudsiyye fi Menasibi'l-Ünsiyye*, Haz. İsmail E. Erünsal ve Ahmet Yaşar Ocak, TTK Yayınları, Ankara, 2014, s.110.

⁹⁰⁶ Elvan Çelebi, *a.g.e.*, s.111.

⁹⁰⁷ Elvan Çelebi, *a.g.e.*, s.113-115.

⁹⁰⁸ Elvan Çelebi, *a.g.e.*, s.107.

⁹⁰⁹ Ahmet Yaşar Ocak, *Ortaçağ Anadolu'sunda İki Büyük Yerleşimci/Kolonizatör Derviş Dede Garkın ve Emirci Sultan Vefaiyye ve Yeseviyye Gerçeği*, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2014, s.46.

⁹¹⁰ Ahmet Yaşar Ocak, *a.g.e.*, s.43.

sahasındaki önde gelen temsilcileridir. Bunlardan asıl adı Şeyh Mahmûd b. Şeyh Ali el-Hüseyinî el-Bağdâdî olan Şeyh Merzûbân, Selçuklu iktidarı ile yakın ilişkiler kurdu ve Sultan III. Gıyâseddin Keyhusrev tarafından zâviyesi için 1274 yılında bazı vakıflar tahsis edildi.⁹¹¹

Şeyh Behlûl b. Hüseyin el-Horasânî ise Hüseyin Hüsameddin'e göre Baba İlyas'ın abisi ve halifesidir. Vakıf kayıtlarına göre gerçekten de Behlûl Baba'nın, Sivas'ın Suşehri Kazası'nın Baro Köyü'nde zaviyesi olduğu ve bu zaviyeye Şubat 1274 tarihinde III. Gıyaseddin Keyhüsrev tarafından vakıf yapıldığı ve vakfiye süretinin bu arşivde mevcut olduğu görülmektedir. Behlûl Baba'nın Baba İlyas-ı Horasani'nin abisi olduğuna ilişkin herhangi bir bilgi bulunmamaktadır. Bununla beraber isim ve künyesi, Şeyh Behlûl Dana b. Hüseyin el-Horasani olarak verilmektedir.⁹¹²

Menâkıbu'l-Tâcü'l-Ârifin'de yer alan bir rivayete göre, Ebu'l-Vefa'nın yedinci halifesi olan Şeyh Hüseyin Rai diğer adıyla Şeyh Çoban'ın Şeyh Marzuban ile tarikat ve yol arkadaşı oldukları, Horasan'dan birlikte Anadolu'ya geldikleri, Şeyh Marzuban'ın devesinin Zara'nın Tekke Köyü'ne, Şeyh Çoban'ınminki ise Sivas'a çöktüğü için iki yere ayrı ayrı yerleştikleri anlatılmaktadır.⁹¹³

Şeyh Çoban'ın, bir türbesinin de Behlûl Baba zaviyesinin bulunduğu Baro Köyü'ne iki kilometre mesafedeki Çobanlı Köyü'nün girişinde bulunduğu belirtilir.⁹¹⁴

III. Gıyaseddin Keyhusrev'in 1274'te bu zaviye ve türbe için tesis etmiş olduğu vakfın vakfiyesinden Şeyh Marzubân'ın Bağdatlı olduğu, Hz. Hüseyin'in soyundan geldiği, adının Mahmud ve babasının isminin de Ali olduğu anlaşılmaktadır.⁹¹⁵

Rükneddin Kılıçarslan gibi bazı Selçuklu sultanları devlet topraklarını Türkmenler üzerinde önemli ölçüde nüfuz sahibi olan şeyhlere özel mülk veya vakıf olarak dağıtarak onların desteğini almaya çalışmıştır. III. Gıyaseddin Keyhüsrev de, çıkardıkları isyana rağmen onlara vakıflar yoluyla geniş imkânlar tanımıştır. Bu iki şeyhin zaviyelerine yapılmış olan vakıfların vakfiyelerinde Gıyaseddin Keyhüsrev'in yapmış olduğu vakıflarla babası Rükneddin KılıçArslan'ı geçtiği ifade edilir. III. Gıyaseddin Keyhüsrev, bu iki zaviye şeyhinin kendilerine değil zaviye ve türbelerine vakıf yapmıştır. Bu şeyhlerin bu tarihte hayatta olmadıkları, fakat zaviyelerinin faal

⁹¹¹ Haşim Şahin, "Vefaiyye", s.600-603.

⁹¹² Hasan Yüksel, "Bir Babai (Vefai) Şeyhi Zaviyesi (Şeyh Behlûl Baba)", *Osmanlı Araştırmaları*, XXI, 2001, s.97.

⁹¹³ Hasan Yüksel, *a.g.m.*, s.98.

⁹¹⁴ Hasan Yüksel, *a.g.m.*, s.99.

⁹¹⁵ Hasan Yüksel, "Selçuklular Döneminde Kalma Bir Vefai Zaviyesi (Şeyh Marzuban Zaviyesi)", *Vakıflar Dergisi*, XXV, Ankara, 1995, 235-250.

olduğu anlaşılmaktadır. Muhtemelen isyan esnasında kapanan zaviyelere ve şeyhlerin türbelerine sonradan vakıf yapılmıştır.⁹¹⁶

Emirci Sultan XIII. yüzyılda Yozgat civarında yaşayan başka bir Vefâî şeyhidir. Kühül Ahbâr onun Ahmed-i Yesevî'nin halifelerinden biri olduğunu söyler.⁹¹⁷ Evliya Çelebi de Osmân Paşa tekkesinde medfun olan bu zatın Yesevî'nin yedinci halifesi olduğunu söyler. Evliya'nın andığı isimle ona Emîr-i Çin Osmân denmesinin sebebi Çin diyârında bir tahta kılıç ile bir yedi başlı bir ejderhayı öldürmüş olmasıdır.⁹¹⁸ 1390 tarihli vakfiyede Osman Paşa'nın onun amcasının oğlu ve müridi olup, bu tarihte vakfiyenin mütevelliliğine ve nazırlığına atanmıştır.⁹¹⁹ Ocak'ın aktardığı kitabesinde lakabı Şerefu'd-din, adı İsmail, babasının adı Muhammed olarak kaydedilmiştir.⁹²⁰ İsyân sırasında onun hayatta olması, zaviyesinin ayaklanma bölgesinin tam ortasında yer almasının yanı sıra, ikinci savaşın tekkenin bulunduğu yer olan Ziyaret Pazarı bölgesinde yapılmış olması ve vefat tarihinin 1240 olmasına dayanarak onu Babaîler İsyânıyla ilişkilendirir.⁹²¹

Vefâî tarikatına mensûp olanlar Babaî İsyânı'ndan sonra sıkı bir tatbikata uğrarken, Vefâî dervişleri uçlara göç ederek merkezi otoritenin baskısından krutuılmaya çalıştılar. Köseadağ yenilgisinin ardından bağımsızlıklarını ilân eden Dulkadiroğulları ve Eretnaoğulları beyliklerine ait topraklarda faaliyetlerini sürdürdüler. Osmanlı Beyliği'nin toprakları da onların yerleştiği bölgelerden biri oldu. Bunlardan biri olan Şeyh Edebâli'nin Vefâîlik tarikatına mensubiyeti *Terceme-i Menâkıb-ı Tâcü'l-Ârifîn*'de açıkça ifade edilmektedir. Şeyh Edebâli'nin ilk Osmanlı beyleriyle kurduğu akrabalık ilişkisi ve beylerin bazı icraatları üzerinde söz sahibi kabul edilmesi, kendisi için Bilecik'te büyük bir zâviye yaptırılması, Vefâîyye tarikatının Osmanlı Beyliği'nin kuruluşundaki etkisini göstermesi bakımından önemlidir.⁹²²

⁹¹⁶ Hasan Yüksel, "Bir Babaî (Vefâî) Şeyhi Zaviyesi (Şeyh Behlül Baba)", s.99.

⁹¹⁷ Ahmet Yaşar Ocak, *Ortaçağ Anadolu'sunda İki Büyük Yerleşimci/Kolonizatör Derviş Dede Garkın ve Emirci Sultan Vefaiyye ve Yeseviyye Gerçeği*, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2014, s.190-191.

⁹¹⁸ Evliyâ Çelebi b. Derviş Mehmed Zıllî, *Evliyâ Çelebi Seyahatnâmesi III. Kitap*, Haz. Seyit Ali Kahraman ve Yücel Dağlı, YKY, İstanbul, 1999, s.143.

⁹¹⁹ Ahmet Yaşar Ocak, *a.g.m.*, s.201.

⁹²⁰ Ahmet Yaşar Ocak, *a.g.m.*, s.199.

⁹²¹ Ahmet Yaşar Ocak, *a.g.e.*, s.207.

⁹²² Haşim Şahin, "Vefaiyye", s.600-603.

C. Muhalefet Kaynağı Olarak Tasavvuf: Babaîler İsyanı

Burada muhalefetten kasıt iktidarın meşruiyetine karşı çıkararak, onu yönetimden uzaklaştırmaya girişmek ve muhalif kitlelerin kendilerince adil bir düzen getirme çabasıdır. İncelenilen dönem içerisinde gerçekleşen Babaîler İsyanı tasavvufun nasıl güçlü bir muhalefet unsuruna dönüştüğünü göstermesi açısından büyük bir öneme sahiptir. Dönemin kaynaklarının çoğunda isyanın siyasî bir hedef gözettiğine yönelik işaretler yer alır. Bunlardan biri olan Simon de Saint Quentin'in rivayetine göre Baba İlyas kendisine gönderilen melekten sultan olmayı ister, Tanrı onun bu isteğini kabul eder.⁹²³ Ahmet Yaşar Ocak, Amasya'dan Kırşehir'e kadar izlediği yolun Baba İshak'ın Konya'ya yürüdüğünü ve dolayısıyla siyasal gayesinin başka bir göstergesi olduğunu belirtir.⁹²⁴

İbn Bîbî'nin Anadolu Selçuklular döneminin en önemli ayaklanma hareketi olan ve devletin tarihini önemli ölçüde etkileyen Babaî İsyanı'na mensup olanlar için kullandığı Babaî tabiri, Oruç Bey'den itibaren Osmanlı kaynaklarınca tekrarlanmıştır. Taşköprizade bu terimi ilk kez kurucusunun Baba İlyas olduğunu belirttiği bir tarikatın adı olarak kullanır. Hüseyin Hüsameddin gibi müellifler bu görüşü tekrarlarlar.

İsyan hakkında doğrudan bilgi veren kaynaklar ve bunlara dayanılarak hazırlanan araştırmalar isyanın temel nedenini I. Alâeddin Keykubad'ın oğlu ve halefi II. Gıyâseddin Keyhusrev'in kötü idaresi nedeniyle bozulmaya yüz tutan Selçuklu iktisadî-sosyal yapısı olarak görür. Ahmet Yaşar Ocak'ın belirttiği üzere idarî yolsuzluklar toprak ve vergi nizamının sarsılmasına yol açmış, bu durumdan en fazla etkilenen kesim isyanın merkezinde yer alan Türkmenler olmuştur. Onlar kurtuluşu, bekledikleri semavî şahsiyet olan Baba İlyas'ın kimliğinde bulmuşlardır. İbn Bîbî Baba İlyas ile Baba İshak'ı karıştırdığı için onun verdiği bilgilerin etkisiyle isyan Baba İshak İsyanı olarak bilinmiştir. Bu yanlışta diğer kaynakların isyanın liderinin adını zikretmeden ona Baba ya da baba Resul tarzı isimlerle bahsetmelerinin de payı vardır. Modern araştırmacıardan Fuad Köprülü, Osman Turan ve Hüseyin Hüsameddin onun verdiği bilgilere dayanarak isyanın liderini Baba İshak olarak görmüştür. Bu hata Baba İlyas'ın torunu olduğunu söyleyen Elvan Çelebi'nin Menâkıbnâmesinin keşfi ile düzeltilmiştir.⁹²⁵

⁹²³ Simon de Saint Quentin, *Bir Keşişin Anılarında Tatarlar ve Anadolu 1245-1248*, çev. Erendiz Ozbayoğlu, Daktav, 2006, s.43.

⁹²⁴ Ahmet Yaşar Ocak, *Babaîler İsyanı*, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2016, s.171.

⁹²⁵ Ahmet Yaşar Ocak, *a.g.e.*, s.109-112.

Ebu'l-Baka Şeyh Baba İlyas b. Ali el-Horasanî, Cahen'e göre Moğol istilası sırasında Harezmlî Türklerle birlikte Anadolu'ya geldi. El-Horasanî nisbesi Horasan'dan geldiğini düşündürür ancak Anadolu öncesi yaşamına dair tarihsel kayıt bulunmamaktadır.⁹²⁶ Menâkıbnâme onun Dede Garkın'ın halifesi olarak Anadolu'ya geldiğini ve Amasya yakınlarındaki Çat isimli köye yerleştiğini belirtir. Onu Baba İshak ile karıştıran İbn Bîbî ise onun mürid toplayarak, şöhret elde etmek için sihirbazlık sanatında ilerlediğini belirtir.⁹²⁷ Bu sihirbazlık iddiasıyla birlikte hakkında kaynakların verdiği diğer bilgiler onu tipik bir Türkmen babası olarak yorumlanmasına neden olmuştur. Onun İslam kimliği altında Şaman hüviyetinin gizli olduğu iddiası Ocak tarafından özellikle sihir ve büyü ile uğraşarak, hastaları tedavi etmesine dayandırılır.⁹²⁸

Yusuf Has Hacip “kerek tut otaçı kerek erse kam, ölüglük hergiz asığ kılmaz em” diyerek kamların otacılar (tabip) gibi hastaları tedavi ettiklerine işaret eder.⁹²⁹ Ancak bu durumun yalnızca Şamanistlere özgü olduğunu düşünmek hata olur. Kendisinde ilahi kudret olduğunu savunan bir insanın keramet ya da mucize olarak tedavi etme gücüne sahip olduğunu düşünmesi doğaldır.

İbn Bîbî, Baba İlyas'ın belirtmediği muhitten ansızın kaybolarak Amasya'nın bir köyünde ortaya çıktığını belirtir ancak bunun nedenini zikretmez. Böyle yaparak aslında o da Amasya öncesine ait diğer yazarlardan daha fazlasını bilmediğini ortaya koymuş olur. Hikâyenin geri kalanında Baba İshak diyerek aslında Baba İlyas'ın macerasını anlatır. Elvan Çelebi'ye göre Baba İlyas Anadolu'ya gelerek Çat köyünde bir zaviye açar.⁹³⁰ Burada gösterdiği kerametler etrafına kısa zamanda çok sayıda mürid toplamasını sağlar. Şeyhin ünü yayılınca Sultan Alaeddin veziriyle birlikte onu görmeye gider. Onun kerametini görünce büyüklüğünü anlar ve müridi olur.⁹³¹

Alaeddin Keykubad ölünce yerine geçen II. Gıyaseddin Keyhusrev Çat Köyü'nün kadısı olan Köre Kadı tarafından kışkırtılır. Sultan onun şöhretinden ve müridlerinin çokluğundan çekinir. Köre Kadı sultana Baba İlyas'ın dünyada eşi bulunmayan bir atı olduğunu söyler. Bu atı şeyhten istemesini öğütler. Sultan gönderdiği adamlar aracılığıyla iki üç bin akçe karşılığında atı satın almak ister, Baba

⁹²⁶ Ahmet Yaşar Ocak, *a.g.e.*, s.117.

⁹²⁷ *Anadolu Selçukî Devleti Tarihi*, Çev. M.Nuri Gençosman, Uzluk Basımevi, Ankara, 1944, s.206-210.

⁹²⁸ Ahmet Yaşar Ocak, *a.g.e.*, s.119-120.

⁹²⁹ Yûsuf Hâs Hâcib, *Kutadğu Bilig*, haz. Mustafa S Kaçalın, s.63.

⁹³⁰ Elvan Çelebi, *Menakıbu'l-Kudsiyye fi Menasibi'l-Ünsiyye*, s.118.

⁹³¹ Elvan Çelebi, *a.g.e.*, s.128-129.

reddeder. Köre Kadı sultana Babanın ona karşı gelmek niyetinde olduğunu, kendisini peygamber ilan ederek, tac ve tahtına göz diktiğini, bunun için hazırlık yaptığını söyler. Sultan haberi alınca Çat köyüne askerlerini yollar. Baba İlyas durumu öğrenerek seksen kadar yakın adamıyla Haraşna (Amasya) kalesine sığınarak müritlerine fitne çıkarmamalarını söyler. Bu arada İshak vergi meselesini bahane ederek ayaklanma çıkarır. Şeyhini kurtarmak için Amasya'ya yönelir.⁹³²

Baba İlyas onun isyan ettiğini duyunca kendisine haber göndererek, Amasya'ya gelmeyip Canik tarafına gitmesini, aksi takdirde fitnenin büyüyeceğini söyler. Ancak İshak onu dinlemeyerek Çat köyüne girer. Muhasara altındaki Baba İlyas göğe çekilerek kaybolur. İshak bunun üzerine Konya'ya yönelir. Ziyaret mevkiinde Selçuklu askerlerini yener. Malya Ovasındaki asıl orduyla karşılaştıklarında yenilirler. İshak da şeyhi gibi ortadan kaybolur. Sultan esirler getirilince hepsinin katledilmesini ister ancak vezir Celaleddin Karatay buna engel olur. Elvan Çelebi isyandan tamamen Baba İshak'ı sorumlu tutmaktadır. Ona göre Baba İlyas suçsuz olduğu halde iftiraya maruz kalmıştır. Sultan fitne nedeniyle ona zulmetmiş, Baba İshak onun intikamını almak için yeni bir fitneye sebebiyet vermiştir. Baba İlyas onu durdurmak istemiş ancak sözünü dinletememiştir. Elvan Çelebi, Baba İlyas ve Baba İshak'a normal bir ölümü yakıştıramadığı için onların ortadan kaybolduğunu hatta dedesinin İsa gibi göğe yükseldiğini söylemiştir. Ancak Elvan Çelebi peygamberlik iftirasına uğrayan kişinin dedesi Baba İlyas olduğunu söyleyerek, Baba İshak'ı isyanın lideri olarak görme yanlışını düzeltir.⁹³³

Oruç Bey, Baba İlyas'ın Sultan Alaeddin zamanında gelip Amasya bölgesinde Çat dedikleri bir kasabada yerleştiğini belirtir. Gıyaseddin tahta geçince çok zulümler etmeye başlar. Sonunda bir sebepten dolayı Baba İlyas'tan korkup asker gönderir. Babaîler'i kılıçtan geçirir. Oruç Bey Elvan Çelebi'nin onun hikâyesini anlattığını ekleyerek, bu kaynağı gördüğünü belirtmiş olur.⁹³⁴

Oruç Bey'den sonraki Osmanlı yazarları İbn Kemal, Taşköprülüzade, Nişancı Mehmed Paşa ve Hayrullah Efendi, isyanın nedenini II. Gıyaseddin Keyhusrev'in zulümlerinden biri olarak gösterdikleri Baba İlyas üzerine asker sevk ederek saldırması olarak gösterirler.⁹³⁵ Elvan Çelebi'nin dedesi olan Baba İlyas'ı savunma gayesi en

⁹³² Elvan Çelebi, *a.g.e.*, s.42-43.

⁹³³ Elvan Çelebi, *a.g.e.*, s.44.

⁹³⁴ *Üç Osmanlı Tarihi*, haz. Nihal Atsız, Ötüken Yayınları, İstanbul, 2011, s.27.

⁹³⁵ Ahmet Yaşar Ocak, *Babailer İsyanı*, s.273-274

azından Osmanlı dönemi tarihlerinden bir kısmına yansıdığı kadarıyla gerçekleşmiş görünmektedir.

Baba İlyas yerleştiği köyde karşılıksız olarak çobanlık yapmaya başlar. Onun sofu tavrı insanları ikna etmeye yeter ve kadın erkek herkes onun müridi olur. Bu insanlar herhangi bir sorunlarında muska yazması için ona koşarlar. Müridleri ve elde ettiği mal artınca köyün üstündeki bir tepeye tekkesini kurar. Burada ibadet ve riyazetle meşgul olmaya başlar. Yalnızca yakın birkaç müridiyle görüşür. Bu arada Anadolu'nun diğer şehir ve köyleriyle birlikte, Harran ve Urfa'da toprak kazanan Harezmlilere müridler göndererek Sultan Gıyaseddin'i kötüler. Onun eleştirisi özellikle Sultanın yaşayış tarzına ve içki içmesine yöneliktir. Sultan böyle yaparak Peygamber'in ve Hulefay-ı Raşidin'in yolundan ayrılmıştı. Birini Kefersud'a, diğerini Maraş'a yolladığı yakın müridlerine gün ve saat vererek hazır olmalarını, kendisini sevenlerin fesadların kökünün kazınması, hallerinin düzeltilmesi için harekete geçmelerini emreder. Ona katılanlar ganimetten pay alacak, karşı gelenler ise tereddüt edilmeden öldürülecektir.⁹³⁶

Baba İlyas, sultan ve meliklerin kusurlarını sayarak şariat yolundan ayrıldıkları için itaatten çıkmanın vacip olduğunu belirtiyordu.⁹³⁷ Burada bir çelişki göze çarpmaktadır. Baba İlyas İsyanı'nın temelinde yer alan konar-göçerler genellikle dini açıdan şeriatın dışına taşan kitleler olarak tanımlanırlar. Oysa kaynaklara göre Baba İlyas onları sultana karşı kıskırtmak için sultanın şeriata aykırı hareket ettiğini, içki içtiğini belirtir. Diğer bir nokta ise Sultanı ilk dört halifenin yolundan ayrılmakla suçlamasıdır. Bu durum onun inancının ya da propaganda yaptığı kitlelerin inancının Şiilik etkisinde olmadığına işaret eder.

Baba İlyas'ın propagandasının temelinde vaad ve tehdit birlikte bulunuyordu. O hem insanları kendine katılmaya ikna etmek için ganimet vadediyordu ki ganimet konar-göçer kitleler için geçim vasıtalarından biriydi, hem de kendisine katılmayı reddedenleri ölümle tehdit ediyor, hatta kaynaklara göre bu tehdit gerçeğe dönüşüyordu.

Müridleri karışıklık çıkarmaya meyilli bir topluluğu baştan çıkararak ikna etmeyi başarırlar. İbn Bîbî kim oldukları hakkında hiçbir ipucu vermese de bunlar Harran ve Urfa'da toprak kazandıklarını belirttiği Harezmliler olabilir. Bu topluluğun

⁹³⁶ İbn Bîbî, *El-Evâmîrü'l-'Alâiyye fi'l-Umûri'l-'Alâiyye*, s.49-50.

⁹³⁷ Müneccimbaşı Ahmed b. Lütfullah, *Câmiü'd-Düvel Selçuklular Tarihi II*, haz. Ali Öngül, Kabalcı Yayıncılık, İstanbul, 2017, s.78.

o sırada çıkarlarına uygun düştüğü için, muhtemelen ganimet vaadlerinden dolayı bunlarla anlaştığı, daha önceden böyle bir plandan haberi olmadıkları anlaşılmaktadır. Çünkü hikâyenin devamında diğer Türk kabilelerinin birkaç yıl önceden savaş araç ve gereçlerini hazırlayarak emir ve işaret beklediklerini belirtir.⁹³⁸

İbn Bîbî onun çağrısını duyanların sayısının çokluğunu belirtmek için karınca ve çekirge gibi her köşeden harekete geçtiklerini, arı kümesi gibi kaynayıp uğuldamaya başladıklarını belirtir.⁹³⁹

İsyan elebaşının doğduğu ve müridlerinin toplandığı köyün ateşe verilmesiyle başlar. Yalnızca ona itaat ederek isyancıların arasına katılanların yaşamasına izin verilir. Karşı çıkanlar ise öldürülür. İzledikleri bu yöntem muhtemelen isyana gönüllü olmadıkları halde hayatlarından endişe edenleri de onlara katılmak zorunda bırakmış olmalıdır. Bu sayede isyancılar giderek kalabalıklaşır.⁹⁴⁰

Bunun üzerine Malatya emiri 500 atlıdan müteşekkil bir ordu toplayarak Sawma oğlu manastırındaki tebedan ok atmada yetenekli olduğu anlaşılan 50 adam seçer. Ancak mağlup olurlar ve manastıra mensup kimselerden pek az kişi canlarını kurtarabilir.⁹⁴¹ Malatya subaşı Alişir oğlu Muzafferredin Kürt ve Germiyanlardan topladığı askerlerle giriştiği ikinci savaşta da başarısız olur. Kazandıkları zaferler isyancıların daha da cesaretlenmesine yol açarken muhtemelen devletin ordusundan ümidini kesen insanları da onlara katılmaya mecbur bırakır.⁹⁴²

Kendilerine karşı koyan Sivas ileri gelenlerini ve halkını öldürerek nahiyelere baskın yaparlar. Bu sırada Sivas içişbaşı Hürremşah da ölür. Bu şehirde çok miktarda ganimet elde eden ve moralleri yükselen isyancılar, liderlerinin bulunduğu Tokat ve Amasya tarafına yönelirler. Tokat halkını da bozguna uğratarak Amasya'ya doğru yola koyulurlar. Bu sırada Sultan Gıyaseddin'in Kubadabad kalesine çekilmesi tehditin boyutunu göstermektedir. Gıyaseddin'in gönderdiği Amasya subaşı Hacı Armağanşah, Baba ve yanındaki adamlarını tekkelerinde bastırarak Amasya kalesi burçlarına astırır. Ancak bu zaferinden sonra isyancılarla girdiği savaşta öldürülür. Babanın asılması müridlerini durdurmaya yetmez. Dahası onun öldürüldüğünü söyleyen Armağanşah'ın adamlarına inanmazlar. Onun Peygamber olduğunu ve

⁹³⁸ İbn Bîbî, *El-Evâmîrü'l-'Alâiyye fi'l-'Umûri'l-'Alâiyye*, s.50.

⁹³⁹ İbn Bîbî, *a.g.e.*, s. 50.

⁹⁴⁰ İbn Bîbî, *a.g.e.*, s.50.

⁹⁴¹ Gregory Abû'l-Farac, *Abû'l-Farac Tarihi*, Cilt II, çev. Ömer Rıza Doğrul, TTK, Ankara, 1950, s.540.

⁹⁴² İbn Bîbî, *a.g.e.*, s.50-51.

insanların hiçbirinin bunu değiştiremeyeceğini söyleyerek “Baba resulullah” diye bağırarak savaşıma devam ederler.⁹⁴³

Ebu'l Ferec'e göre bu kritik anda İshak ile adamları Baba İlyas'ı bulamayınca, babanın kendilerine yardım etmek üzere melekleri getirmek için gitmiş olduğu şayiasını yayarlar.⁹⁴⁴

İbn Bîbî'nin belirttiğine göre isyancılar arasında yalnızca erkekler yoktur. Erkeklerin yanı sıra kadınlar da ellerinde kılıç ve mızraklarla savaşırlar. İsyan bastırılmayınca Erzurum hudutlarını savunmak için gönderilen ordu geri çağrılarak altı gün içerisinde Sivas'ta toplanır. Ordunun geri çağrılırken en kısa zamanda yetişmezlerse padişahlık yetkisi ve saltanat tahtının elden gideceğinin belirtilmesi dikkat çekicidir. Ordu cephanedeki silahları alarak Kayseri'ye varır. Bu sırada Kırşehir'in Malya ovasında toplanan isyancılar savaş için beklemekteydiler. Emir Necmeddin Behramşah, Gürcü oğlu Zahirreddin Şir ve Frankların lideri Fardahla askerlerden bir grupla öncü olarak giderler. Ertesi gün hariciler öncü birliğe saldırırlar ancak karşılarında en önde saf tutan Frank askerlerini bulurlar. Muhtemelen bu askerlerin ağır zırhlarından dolayı kılıç ve okları onlara tesir etmez. Cesaretlerini yitirerek geri dönerler. Ancak muhtemelen liderlerinin dini propagandası onların tekrar cesaretlerini kazanmasını sağladığı için saldırmaya karar verirler. Saldırı işe yaramayınca cesaretlerini yitirirler. Öncü birlikler onlardan dört bin kişiyi öldürür. Bu sırada çocuklarını kendilerine siper yaparlar ancak bu onları okların hedefi olmaktan kurtaramaz.⁹⁴⁵

Askerler siperleri ve hayvanları kaldırarak isyancıları dağıtırlar. İbn Bîbî ovada kan nehri aktığını belirtir. Asıl ordu gelmeden isyan tamamen bastırılmıştı.⁹⁴⁶

Farac, Roma diyarından gelip toplanan 60.000 atlı 6.000 Araptan müteşekkil bu küçük kuvvete hücum edemediğini belirtir. Bunun üzerine sultanın hizmetinde bulunan 1.000 Frenk atlı öfke ile yüzlerinin üzerine haç işaretleri yaparak Babaîlere hücum ederler ve onları dağıtmayı başarırlar. Muhtemelen cesaretlerini toplayan Araplar da onlara katılarak Babaîleri çembere alıp, hepsini kılıçtan geçirirler.⁹⁴⁷

İbn Bîbî'nin sağ kalan erkek ve kadınlardan genç, yaşlı kimseye aman verilmediğini, iki üç yaşındaki çocuklar haricindeki herkesin öldürüldüğünü

⁹⁴³ İbn Bîbî, *a.g.e.*, s.51.

⁹⁴⁴ Gregory Abû'l-Farac, *a.g.e.*, s.540.

⁹⁴⁵ İbn Bîbî, *El-Evâmirü'l-'Alâiyye fi'l-'Umûri'l-'Alâiyye*, s. 52.

⁹⁴⁶ İbn Bîbî, *a.g.e.*, s. 53.

⁹⁴⁷ Gregory Abû'l-Farac, *a.g.e.*, s.540.

belirtmesi, isyancı olarak savaşanların sadece yetişkin erkekler olmadığını, isyancıların aileleriyle savaşa katıldıklarını gösterir.⁹⁴⁸ Ebu'l Ferec daha karamsar bir tablo çizerek Türkmenlerden erkek, kadın, çocuk, hayvan da dahil olmak üzere hiçbirinin kılıçtan kurtulamadığını belirtir.⁹⁴⁹ Münecimbaşı ise kadın ve çocukların serbest bırakıldığını belirtir.⁹⁵⁰

1245 yılında Papa tarafından doğuya gönderilen bir grup keşişin arasında yer alan Simon de Saint Quentin, Moğolların Hıristiyanlığa davet eden papalık mektubunu Moğol hakanına ulaştırmak için Anadolu'da uzun süre kalır. Onun eserini önemli kılan Babaî isyanını bastırmada rol oynayan Frank askerlerden dinlediği hikâyelerle Baba İlyas hakkında diğer kaynaklara nazaran daha detaylı bilgi verebilmesidir. Hikâyelerin doğruluğu tartışılabilir ancak diğer kaynaklarla örtüşen ve onlarda yer almayan bilgiler de sunmaktadır. Baba Resul (Paparoissole) bir gün kırsalda güzel bir atla yol alırken bir melek ona köylü suretinde görünerek, oğlunu kurt kaptığını söyler ve ondan yardım ister. Karşılığında babayı zengin bir adam ve sultan yapacaktır. Baba bu isteğini yerine getirerek oğlunu kurtarır. Köylü aslında Tanrı'nın habercisi olduğunu açıklar ve zengin mi yoksa sultan mı olmak istediğini sorar. Baba zaten zengin olduğunu, bu nedenle sultan olmak istediğini söyler. Melek hemen yakınlarına giderek Tanrı'nın habercisinin kendisine gözüktüğünü ve Tanrı'nın onun kendisinin sultan olmasını istediğini söylemesini ister. Böylece Baba sultan olmak için savaşmaya başlar.⁹⁵¹

Baba İlyas takipçilerine ölmeme ya da yaralanmama garantisi vermişti. Ancak Ermenilerin kale gibi bir konağını kuşattıkları sırada onun yanında savaşanlardan sekiz kişinin ölmesi, ona yönelik bir tepkiye yol açtı. Ölenlerin yakınları Baba'ya "neden bizi aldattın? Sen de onlar gibi öleceksin" dediler. Ve onu aldatanın şeytan olduğunu söylediler. Baba ahmaklığına bir kaçamak bulamayarak "Ey Tanrı, ne yapıyorsun, yoksa uyuyor musun? Hepiniz yanımda durarak, yarın Tanrı'yla konuşacağım ve ona, neden bana ve size bunların olmasına izin verdiğini soracağım." der. Ertesi gün kürek kemiklerinin içyanları delinmiş halde saklanmak istedi. Ancak yakınlarını teselli ederek amaçlarından sapmamaları konusunda ısrar etti. Öldüğünde Tanrı ile konuşacaktı. Yerine kendi soyundan birinin halife tayin edilmesine karar verdi. Eğer

⁹⁴⁸ İbn Bîbî, *a.g.e.*, s. 53.

⁹⁴⁹ Gregory Abû'l-Farac, *a.g.e.*, s.540.

⁹⁵⁰ Münecimbaşı Ahmed b. Lütfullah, *Câmiü'd-Düvel Selçuklular Tarihi II*, haz. Ali Öngül, Kabalıcı Yayıncılık, İstanbul, 2017, s.79.

⁹⁵¹ Simon de Saint Quentin, *Bir Keşişin Anılarında Tatarlar ve Anadolu 1245-1248*, Çev. Erendiz Ozbayoğlu, Daktav, 2006, s.43.

sebat gösterirlerse Türkiye'nin egemenliğini ele geçireceklerdi. Seçtiği kişi kararlılıkla yanına topladığı üç bin savaşıyla birlikte kendisine karşı çıkanları öldürmeye devam etti. Simon'un anlatısına göre ona katılanların sayısı öylesine atmıştı ki bu Türkleri korkutmuştu. Barış şartıyla Kayseri'yi teslim etmek istediler. Bu nedenle 300 Frank onunla savaşmak için geldi ve hepsini yok ettiler. İsyan iki buçuk ay sürdü, ancak 12 köy tahrip edildi. İsyanlıların 12.000 mızraklıları vardı.⁹⁵²

Ebu'l-Ferec bu hareketi Arapların dinine karşı gösterilen bir ayrılık olarak yorumlar. Ona göre Adı Papa olan ihtiyar ve zahid bir Türkmen Amasya'da şöhret kazanmıştır. Kendisine resul yani gönderilen adam (Peygamber) diyor ve hakikaten Allah'ın peygamberi olduğunu söyleyerek⁹⁵³ Muhammed'in yalancı olduğunu ve Peygamber olmadığını iddia ediyordu. Gösterişler yaparak Türkmenleri kendisine inandırmayı başarır.⁹⁵⁴

Eflakî ona Baba Resulullah dendiğini rivayet ederken, Hacı Bektaş-ı Veli'nin de onun halifelerinden olduğunu söyler.⁹⁵⁵ İbnu'l Cevzi ona el-Baba denildiğini söyler. Kendisi nübüvvet iddia ediyor ve müridlerine "La ilahe illallah ve'l-Baba Veliyyullah" demelerini telkin ediyordu. Ona göre sultanın ordusuyla yapılan savaşta dört bin kişi katledilmiştir.

Elvan Çelebi'nin peygamberlik iddiasının ona atılmış bir iftiradan ibaret olduğunu savunmasına rağmen Baba İlyas'la çağdaş kaynaklar ondan Resul olarak bahsederler. Baba İlyas'ın ilahi bir misyonla hareket ettiğini Türkmenler'e kabul ettirmek istediği görülmektedir. Aslında amacı sultan olmak, yani dünyevi iktidarı ele geçirmektir. Ancak ordusu olmayan ve karşısında bir orduyu bulacağından şüphe duymayan bir insan için, niyetini kutsallaştırmak, amacına ulaşmada en etkili yol olarak görülüyor. Baba İlyas bir süre dindar ve mütevazı bir hayat yaşamış, karşılıksız çobanlık yapacak kadar yardımsever görünmüş ve yaptığı birtakım büyülerle insanları tedavi etmeye çalışmıştır. Aslında Baba İlyas'a kaynakların ittifakıyla samimi bir şekilde inanan ve bağlı olan bir kitlenin varlığı da en az onun kimliği kadar araştırılması gereken bir konudur. Dönemin Anadolu'sunda konar-göçerlerin içerisinde buldukları durumu ve devlete karşı tutumlarının yanısıra devletin onlara karşı tutumunu ele almak gerekir.

⁹⁵² Simon de Saint Quentin, *a.g.e.*, s. 43-45.

⁹⁵³ Gregory Abû'l-Farac, *Abû'l-Farac Tarihi*, Cilt II, çev. Ömer Rıza Doğrul, TTK, Ankara, 1950, s.539.

⁹⁵⁴ Gregory Abû'l-Farac, *a.g.e.*, s.539-540.

⁹⁵⁵ Ahmed Eflaki, *Ariflerin Menkıbeleri*, s.320.

Köprülü, Babaîler isyanında II. Keyhusrev'in Anadolu'dan kaçırdığı Harezmi beylerinin, bazı Eyyubî prenslerinin, Anadolu sınırlarını tehdit eden Moğolların teşviklerinin olabileceğini belirtir.⁹⁵⁶ İsyân hadisesinden hemen önce Amid'in Selçuklu ordusu tarafından fethi naklediliyor. Bu isyanda Eyyubi parmağı iddiasını güçlendirmektedir.⁹⁵⁷

Kırşkırtıcı dış etken ihtimallerinin yanı sıra isyanın en önemli nedeni konar-göçer toplulukların devlet ve toplum ile uzlaşamaması neticesinde bir aidiyet duygularının oluşmayışıydı. Zaten anlaşamadıkları devletin zaafa uğraması, toplumsal yapının altüst olması onlar için pek bir sorun teşkil etmiyordu.

Elvan Çelebi Baba İlyas'ın Baba İshak'ı Şam diyarına yolladığını ve ona kendi adına serbestçe hareket etme yetkisi verdiğini söyler. Halktan kayıtsız şartsız ona itaat etmelerini istemiştir. Bu yetkinin alameti olarak kendi sarığını ona vermiştir. İbni Bibiye göre Baba İshak Sumeysat kalesine bağlı Kefersud bölgesindedi. Gençlik döneminden itibaren insanları aldatarak mürid kazanmayı kendine gaye edinmişti. Göz boyama ve büyü sanatında ustaydı. Hedef kitlesi şehirle ilgisi az olan köylüler ve yaldızlı sözlere kolayca aldanabilen, itiraz etmeyi bilmeyen, Türk topluluklarıydı. Her zaman gözü yaşlı, gönlü tasalı ve vücudu zayıftı. Zamanla davet alanı genişledi ve Türklerin yanı sıra Kürt kabilelerinden fakir ya da zenginler samimi bir şekilde inanarak onun yanında yer aldılar. Artık bazı bölgelerde sözü dinlenen biri olmuştu. Ancak isyan için henüz uygun ortamın oluşmadığının farkındaydı. İbn Bîbî'ye göre bu nedenle ansızın Kefersud'dan ayrılarak gözden kayboldu ve uzun süre sonra Amasya'ya bağlı bir köyde görüldü.⁹⁵⁸ İbn Bîbî bundan sonra Baba İshak'la karıştırdığı Baba İlyas'ın macerasını anlatmaya başlar. Bu nedenle Baba İshak hakkında daha fazla bilgi vermez.

Ebu'l Ferec'in aktardığına göre Baba İlyas, İhtiyar İshak olarak bilinen müridini Hısn-ı Mansur'a (Adıyaman) yollar ve onun burada halkı kendi peygamberliğine inanmaya davet etmesini ister. İshak hem birçok kişinin ona bağlanmasını sağlar, hem de savaş için silah tedarik eder. Bütün Türkmen askerleri bu uğurda merkeplerini, öküz ve koyunlarını satarak atlar alır ve Hısn-ı Mansur, Gargar

⁹⁵⁶ M. Fuad Köprülü, *Osmanlı İmparatorluğu'nun Kuruluşu*, Alfa Yayınları, 2016, s.98.

⁹⁵⁷ İbn Bîbî, *El-Evâmirü'l-'Alâiyye fi'l-Umûri'l-'Alâiyye*, s.43.

⁹⁵⁸ İbn Bîbî, *a.g.e.*, s.49.

ve Gagti havalisini soymaga başlarlar. Soyguncular Baba'nın Allah tarafından gönderilme bir elçi ve peygamber olduğunu kabul etmeyenleri öldürürler.⁹⁵⁹

Hüseyin Hüsameddin, *Amasya Tarihi*'nde diğer kaynaklardan oldukça farklı bir tablo çizer. Ona göre Baba İshak asıl adı İsaak olan Komnenos hanedanına mensup bir Rum dönmesidir. Amacı Amasya'da Rum Krallığı kurmaktır. Bunun için Müslüman gibi görünmekte gerçekte ise İslam'ın akaidini bozmaktadır. Dahası İslam ve Hıristiyanlık akaidini uzlaştırmaya çabalamaktadır. Amasya'dan Urfa civârında Sümeysat'a giderek kendisini Müslüman olarak tanıtır, ardından Şiraz'a giderek Sivas kadısı Ebû Abdullah Mehmed et-Temîmîden usûl-i şî'ayı, sihr ve şa'beze ile felsefeyi tahsil eder. Ardından Batınî reislerinden Hund Alaeddin Mehmed isimli şahıstan Şiilik ve batniliği alarak Sümeysat etrafındaki Kefersud nâhiyesinde ikamet eder. Bu arada halka Şiiliği ve batniliği telkin ederken, sihirle sahte kerametler göstererek cahilleri kendisine mürid yapar.⁹⁶⁰

Gordlevskiy, Hüsameddin'in İshak'ın Komnen sülalesinden olduğu ve Sadeddin Köpek'in onun adamı olduğu iddialarını asılsız bulmakla birlikte, Baba İshak'ta Hıristiyanlığa benzer bir şeyler olduğunu söyler. Ona göre İshak'ın büyük babası Süleymaniye'li bir Nasturi idi. İslam'ı kabul ederek Samsat'a gelmişti.⁹⁶¹ Gordlevskiy Samsat'ın fikir tarihinde oynadığı büyük role dikkat çekerek, Hint, İran ve Mezopotamya'dan gelen yolların kesiştiği bu bölgeden Lukian ve Pavlos gibi isimlerin çıktığını belirtir.⁹⁶² Ayrıca Baba İlyas'ın yerleştiği yerin eskiden beri dini muhaliflerin merkezi olduğunu belirtir.⁹⁶³ Neticede Gordlevskiy bu hareketi köylü-çiftçi uyanışı olarak yorumlar.⁹⁶⁴

Hüseyin Hüsameddin, Baba İshak'ın iki temel özelliği birleştirdiğini belirtir. Batınilikte kalbin aydınlanması yeterli görülmede, insanın şer'i emirleri uygulamasına gerek kalmamakta ve şer'i yasaklar mübah sayılmaktadır. O Batniliğin şer'i emirlere uyulmasına gerek olmaması ve yasakların mübah sayılması özelliğiyle, Şiiliğin hulûl ve yaratıcının yaratılanla birleşmesi inancını birleştirmiştir. Batnîlik

⁹⁵⁹ Gregory Abû'l-Farac, *Abû'l-Farac Tarihi*, s.540.

⁹⁶⁰ Abdî-zâde Hüseyin Hüsameddin Yaşar, *Amasya Tarihi*, Cilt II, haz. Mesut Aydın, Güler Aydın, Amasya, 2004, s.215.

⁹⁶¹ Vladimir Gordlevskiy, *Küçük Asya'da Selçuklular*, TTK, Ankara, 2015, s.152.

⁹⁶² Vladimir Gordlevskiy, *a.g.e.*, s.151.

⁹⁶³ Vladimir Gordlevskiy, *a.g.e.*, s.152.

⁹⁶⁴ Vladimir Gordlevskiy, *a.g.e.*, s.156.

felsefesi İslam akaidini bozup, sefih kimseleri çekiyor, Şiilik ise İsa ve Meryem gibi insanları ilahlaştırmaya alışık olan Hıristiyanları etkiliyordu.⁹⁶⁵

Hüsameddin'e göre Baba İlyas'ın günden güne artan nüfuzu onun müridi olan ancak tamamen Rum çıkarlarına hizmet eden Baba İshak tarafından kullanılmıştır. Yani aslından tüm idare Baba İshak'ın elindedir.⁹⁶⁶ O, Saadettin Köpek'i Baba İshak'ın Konya'daki eli olarak görür. Ancak bu ikilinin bağlantısıyla ilgili tarihsel kayıt olmadığını, yalnızca ikisinin harekât tarzına bakarak bir değerlendirmede bulunduğunu belirtir. Bu nedenle herhangi bir kaynakta yer almayan bu bilgi üzerinde durulmayacaktır.⁹⁶⁷ Yine ikisinin eylemlerine bakarak Trabzon kiralı Yâni Komennos ile Baba İshak'ın gizli bir ittifak kurduklarını belirtir. Ancak tarihsel kayıtların olmamasından dolayı yalnızca eylemlere bakılarak bu hükme varılamaz. Çünkü bu gruplar kendi çıkarları için uygun zamanı kolluyorlardı. Baba İlyas ya da Baba İshak da muhtemelen aralarında casusların da olduğu mürdileri vasıtasıyla siyasi atmosferi takip etmişler ve uygun zamanda harekete geçmişlerdir.⁹⁶⁸

Baba İlyas'ın Ömer Paşa, Mahmud Paşa, Yahya Paşa, Halis Paşa ve Muhlis Paşa isimli oğulları vardı.⁹⁶⁹ Bunlardan Muhlis Paşa haricindekiler isyan sırasında öldürülür. Aşıkpaşazade, dedesi Aşık Paşa'nın Seyid Ebulvefa'nın halifesi olduğunu söylediği Muhlis Paşa'nın oğlu olduğunu belirtir.⁹⁷⁰ Osmanlı kaynaklarında yer alan bilgiye göre Muhlis Paşa Baba İlyas'ın intikamını almak için Selçuklular'a karşı Karamanoğulları'yla iş birliği yaparak Konya'yı kuşatmış, kırk gün ya da altı ay burada hüküm sürerek intikamını aldıktan sonra tahtı Baba İlyas'ın halifelerinden Nûre Sûfi'nin oğlu Karaman'a bırakmıştır. Ahmet Yaşar Ocak bu kayıtların Elvan Çelebi ile Şikârî Tarihi'ne dayandığını söyler. Bu olaydan dönemin kaynaklarının bahsetmemesi bu bilgiyi ihtiyatla karşılamayı gerektirir.⁹⁷¹

Mikail Bayram, II. Gıyaseddin Kehüsrev ve Saadettin Köpek'in Ahi ve Türkmenlere cephe almasını isyanın sebebi olarak yorumlar. Buna göre Sultan kendisine suikast planlayan Köpek'i öldürttüktan sonra, kendisine muhalefet ettikler gerekçesiyle Ahi ve Türkmenleri cezalandırmak ister. Bu sırada tutuklananlardan biri

⁹⁶⁵ Abdî-zâde Hüseyin Hüsameddin Yaşar, *a.g.e.*, s.215.

⁹⁶⁶ Abdî-zâde Hüseyin Hüsameddin Yaşar, *a.g.e.*, s.215.

⁹⁶⁷ Abdî-zâde Hüseyin Hüsameddin Yaşar, *a.g.e.*, s.219.

⁹⁶⁸ Abdî-zâde Hüseyin Hüsameddin Yaşar, *a.g.e.*, s.221.

⁹⁶⁹ Elvan Çelebi, *Menakıbu'l-Kudsiyye fi Menasibi'l-Ünsiyye*, s.124.

⁹⁷⁰ Aşık Paşazade, *Osmanoğulları'nın Tarihi*, haz. Kemal Yavuz ve M. A. Yekta Saraç, K Kitaplığı, İstanbul, 2003, s.319.

⁹⁷¹ Ahmet Yaşar Ocak, *Babailer İsyanı*, s.191-194

de Baba İlyas'tır. Sultanın düşmanlığı Ahilerin ve Türkmenlerin ona karşı ayaklanmasına yol açar.⁹⁷²

Köprülü Babailerin menşeinin Kalenderîlik ve Yesevîlik'te aranması gerektiğini belirtirken,⁹⁷³ Ocak, Kalenderî şeyhi olduğunu ileri sürdüğü Baba İlyas'ın baş halifesi sıfatıyla ayaklanmayı fiilen yöneten Baba İshak'ın yanı sıra, başka Kalenderî şeyhlerinin de bu ayaklanmada yer aldıklarını ileri sürer.⁹⁷⁴ Ancak başta Baba İlyas ve Baba İshak olmak üzere isyanı yönetenlerin Anadolu'daki Vefaî dervişleri olduğu yine Ocak tarafından kabul edilmektedir. Babailer İsyanı Anadolu'da Vefaî tarikatının nüfuzunu ortaya koyması bakımından önemli olmakla birlikte, isyana katılanların geniş ölçüde sünni İslam anlayışının dışında kalan Türkmen kitleleri olduğu kaynaklardan anlaşılmaktadır. Vefaîlik Babailer isyanından sonra da Anadolu'da varlığını sürdürmüş, Selçuklular'ın çöküş sürecinde rol oynadığı kadar Şeyh Edebali ve Abdalan-ı Rum vasıtasıyla Osmanlı'nın kuruluş döneminde de etkili olmuştur.⁹⁷⁵

⁹⁷² Mikâil Bayram, *Sosyal ve Siyasi Boyutlarıyla Ahi Evren-Mevlânâ Mücadelesi*, Nüve Kültür Merkezi, Konya, 2012, s.54-55.

⁹⁷³ M. Fuad Köprülü, *a.g.e.*, s.150.

⁹⁷⁴ Ahmet Yaşar Ocak, *Osmanlı İmparatorluğunda Marjinal Sufilik: Kalenderiler*, s.67.

⁹⁷⁵ Ahmet Yaşar Ocak, *Babailer İsyanı*, s.95.

SONUÇ

XIII. yüzyıl Türk ve dünya tarihi açısından bir dönüm noktasını teşkil eder. Bu yüzyılın içerisinde Türkler bir süredir yurt edindikleri Anadolu'ya Türkiye kimliğini kazandırdılar. Bu süreç siyasal, sosyal ve ekonomik adımların atılmasıyla gerçekleşmişti.

Selçuklu sultanlarının fethettikleri eski Hıristiyan toprakları bir süredir üzerinde yaşanan hâkimiyet mücadelelerinin etkisiyle iktisadî ve sosyal açıdan gerilemişti. Selçuklular bir taraftan Anadolu'da siyasi birliği sağlamaya çalışırken, diğer yandan ülkenin ekonomik, sosyal, kültürel açıdan gelişimini sağlamak için çaba gösteriyorlardı. Sultanlar coğrafî olarak transit ticaret güzergâhında yer alan Anadolu'nun bu potansiyelinden faydalanmak, Anadolu'yu yeniden dünya ticaretiyle bütünleştirmek için çeşitli tedbirler aldılar. Liman kentlerinin fethi yalnızca güvenlik endişesinden kaynaklanmamakla birlikte, bu iktisadî hedefin bir göstergesiydi. Bunun yanı sıra ticaret güzergâhlarına kervansaraylar inşa edilmesi, tüccarlar için devlet sigortası uygulanması, Venedik gibi devletlere ticari imtiyazlar tanınması iktisadi atılımlara yönelik diğer uygulamalardı.

Devlet sosyal açıdan gelişmeye de büyük önem veriyordu. Bu çerçevede, Danişmentliler, Mengueçler ve Saltuklular gibi Selçuklular da Anadolu'da çok sayıda cami, medrese, zaviye, imaret, hastahane, köprü, hamam, çeşme ve kervansaray inşa ettiler. Vakıflar iktisadi refahın sosyal yatırımlara dönüşmesine aracılık ediyordu. Bu çerçevede yukarıda zikredilen kurumların yanı sıra insanların ücretsiz tedavi gördükleri hastanelerin dışında, pek çok yoksul evleri, yetimhane ve akıl hastanesi kuruldu.

Harezm Devleti'nin yıkılışı ve bunu takip eden Moğol istilası nedeniyle Anadolu'ya yönelik göçler, çeşitli akımlara mensup mutasavvıf ve dervişlerin buraya gelmesine yol açtı. XIII. Yüzyılda Selçuklu sultanlarının çabası sonucunda Anadolu onlar için bir cazibe merkezi haline gelmişti. Bunda ayrıca Anadolu'daki kurumların yeni yeni şekillenmesinin etkisi büyüktü. Bu boşluğu doldurma görevi onlara düşüyordu.

Maveraünnehir, Horasan ve Kuzey Afrika'dan gelen ve Melametîlik, Yesevîlik, Ekberîlik ekolleri ile Riâîlik, Evhadîlik, Kalenderîlik, Vefaîlik ve Haydarîlik gibi tasavvufî hareketlere mensup mutasavvıf ve dervişlerin yanı sıra Anadolu Mevlevîlik gibi uzun yıllar Türk tarihinde önemli bir yere sahip olacak bir tasavvuf akımını ortaya çıkarmıştı.

Sözlükte, “açıklamak, açığa çıkarmak, bir işe başlamak, uyulmaya değer âdet başlatmak, din-hukuk kuralı koymak” anlamlarına gelen meşruiyet kelimesi, tarih boyunca siyasal iktidarın varlık sebebinin birinci unsuru olarak görülmüştür. Tarihin her döneminde siyasal iktidarın varlığını ve varlığını sürdürmesi ancak bir manasıyla da toplumun rızasını kazanmak olarak değerlendirilebilecek olan meşruiyetini sağlamasıyla mümkün olmuştur. Bu nedenle siyasal iktidar bir taraftan otoritesini artırma arzusuna kapılırken diğer taraftan bunun için meşruiyetini sağlama çabasına girişmiştir.

XIII. yüzyılda Anadolu’da birliği sağlayarak en önemli güç olarak öne çıkan ve sünni İslam’ı devletin resmî ideolojisi haline getiren Selçuklu sultanlarının meşruiyeti onların halkın nezdinde “Allah’ın yeryüzündeki halifesi” olarak görülmelerine bağlıydı. Bu durumun farkında olan yöneticiler Anadolu’yu İslam memleketine dönüştürmek ve bu inanca sahip olan halkın sempatisini kazanmaya çalışmak için çok sayıda cami, medrese ve zaviye inşaa ettiler. Bu kurumlar arasında zaviyeler İslam’ın farklı renklerini barındırmaları ve toplumun her kesimi üzerinde nüfuz sahip olmaları bakımından ayrı bir öneme sahipti. Toplum tarafından Allah’ın halifesi olarak görüldüğü için kendisine iktidarın tevcih edildiği sultanın Allah’ın dostları olarak görülen şeyh ve dervişleri gözetmesi kaçınılmazdı.

Muhtelif tasavvufî görüşlerini Anadolu’da yayan şeyh ve dervişlerin en büyük destekçisi Selçuklu sultanları ve devlet ileri gelenleriydi. Onlar sultanın kendilerine sunduğu lütuflardan faydalanarak Anadolu’nun her yerine inançlarını taşıırken, sultanın nüfuzunu da yine onun topraklarında güçlendiriyorlardı. Siyasal iktidar ile tasavvuf ehli arasındaki bu çıkar ilişkisi zaviyelerin yayılmasına ve tasavvuf akımlarının tarikat şeklinde kurumsallaşmasına yol açtı. Bundan en fazla yararlanan grup ise Köseadağ yenilgisinden sonraki süreçte gerçekleşen iktidar değişimini dahi kendi lehlerine kullanmayı becerebilen Mevlevîler oldu. Siyasal iktidara karşı faydacı bir tutum sergileyen Mevlânâ ve halifeleri, bu tutumlarıyla Mevlevîliğin XIII. yüzyıldan itibaren diğer tasavvufî akımları gölgede bırakarak Anadolu’daki en önemli tarikat olarak ortaya çıkmasını sağladılar.

Mevlânâ dönemin neredeyse önde gelen tüm devlet ileri gelenleriyle iyi ilişkiler kurmuş, birçoğunu kendisine mürid yapmıştı. Bu müridleri onun taleplerini yerine getirmekte oldukça istekli davranıyordu. Mevlâna onlar üzerindeki nüfuzu aracılığıyla devlet yönetimine ait tavsiyelerde bulunuyor, kendi çevresi için maddi yardım talep ederek Mevlevîliğin ekonomik anlamda güçlenmesini sağlıyor, çeşitli

zaviyelerin kendi müridlerine verilmesini rica ediyordu. Bu taleplerin kabul edilmesi ona bağlı olan zaviyelerin ve müridlerinin yaygınlaşmasını mümkün kılıyordu. Onun müridlerini devlet kadrolarında istihdam ettirdiği de görülmektedir. Bunun dışında Mevlânâ gerektiğinde hukukî meselelere de müdahale ederek müridleri lehine kararlar aldırmasıdır. Kısacası müridlerinin devletle ilişkilerinde aracı rolü oynayarak ona olan bağlılıklarını güçlendirmiştir.

XIII. yüzyılda Anadolu güçlü bir ulema grubundan yoksun olduğu için, sultanın bir grup yerine nüfuzlu kişilere dayanarak meşruiyetlerini güçlendirmeye çalışması gerekiyordu. Bunun için en iyi yöntem yüksek zümrelerden en alt tabakalara kadar toplumun tüm kesimini etkileyebilen tasavvufun gücünden faydalanmak oldu.

Selçuklu sultanlarının hem şehirli mutasavvıflarla hem de kırsal alanda faaliyet gösteren dervişlerle iyi ilişkiler kurmaya çalıştıkları görülür. Hatta rivayetlere göre Baba İlyas dahi Alaeddin Keykubad'ın dikkatini çekmiş, ona sultan tarafından köy vakfedilmişti. Elvan Çelebi'den kaynaklı rivayete göre Gıyaseddin Keyhusrev ona karşı saldırıda bulunmuş bu nedenle onu kendine düşman etmişti. Baba İlyas da propagandasında onun kötülüklerini ve şeriata aykırı faaliyetlerini öne çıkararak, saltanatı elinde tutmasının caiz olmadığını belirtmiş, böylelikle tasavvufu geniş çaplı bir ayaklanmaya dönüşecek bir muhalefet unsuru olarak kullanmıştı.

Tasavvufun gücünü fark eden yalnızca Selçuklu sultanları değildi. Yüzyılın ikinci yarısından itibaren Anadolu'yu istila eden Moğollar da sünni ve heterodoks şeyhler aracılığıyla halk üzerindeki iktidarlarını pekiştirmeye çalıştılar. Onlara en yakın gruplar kendileri aracılığıyla İslam'ı seçtikleri Rifâî dervişleriydi. Diğer taraftan Mevlevîler de onlarla uzlaşma yoluna giderek çıkarlarını korumayı seçtiler.

XIII. yüzyılda Anadolu'nun Türk-İslam yurdu haline gelmesinde etkin bir rol oynayan tasavvuf, benzersiz nüfuzunu kullanarak hem bir meşruiyet dayanağı olarak halkın devlete sadakatini arttırmış hem de muhalefet unsuru olarak geniş kitleleri isyana sevk ederek devletin çöküşüne doğrudan tesir edebilecek derecede önemli rol oynamıştır. Tasavvuf, sahip olduğu bu etkiyi kısmen muhafaza ederek, günümüzde de siyasetle olan ilişkisini sürdürmeye devam etmektedir.

KAYNAKÇA

Ahmed Eflakî, *Ariflerin Menkıbeleri*, çev. Tahsin Yazıcı, Kabcacı Yayınları, İstanbul, 2011.

Ahmed Er-Rifâî, *El-Meâlisü's-Seniyye: Sohbet Meclisleri*, çev. Ali Can Tatlı, Erkam Yayınları, İstanbul, 2013.

Akdağ, Mustafa, *Türkiye'nin İktisadi ve İctimai Tarihi*, YKY, İstanbul, 2014.

Akkuş, Mustafa, "Anadolu Selçuklu Devletinin Yıkılmasında Kalenderî Grupların Rolü", *Turkish Studies*, Volume 9/7 Summer 2014, s.117-134.

Akkuş, Mustafa, *İlhanlıların Anadolu'daki Dini Siyaseti*, Doktora Tezi, Selçuk Üniversitesi, Konya, 2011.

Aksaraylı Kerimeddin Mahmud, *Selçukî devletleri tarihî Aksaraylı Kerimeddin Mahmud'un Müsameret-al-ahyar adlı Farsça Tarihinin Tercümesi*, çev. M. Nuri Gencosman, TTK, Ankara, 1943.

Algar, Hamid, "Arslan Baba", *DİA*, Cilt 3, 1991, s.400.

Amitai, Reuven, "Sûfis and Shamans: Some Remarks on the Islamization of the Mongols in the Ilkhanate", *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, 42/1, 1999, s.27-46.

Anadolu Selçukluları, Ed. A.C.S. Peacock ve Sara Nur Yıldız, çev. A. Sait Aykut, YKY, İstanbul, 2018.

Arberry, Arthur John, *Tasavvuf*, çev. İbrahim Kapaklıkaya, Ağaç Kitabevi Yayınları.

Aşık Paşazade, *Osmanoğulları'nın Tarihi*, haz. Kemal Yavuz ve M. A. Yekta Saraç, K Kitaplığı, İstanbul, 2003.

Ay, Resul, *Anadolu'da Derviş ve Toplum 13-15. Yüzyıllar*, Kitap Yayınları, İstanbul, 2014.

Azamat, Nihat, "Evhadüddîn-i Kirmâni", *DİA*, Cilt 11, 1995, s.518-520.

Azamat, Nihat, "Kalenderîyye", *DİA*, Cilt 24, 2001, s.253-256.

Balivet, Michel, *Şeyh Bedreddin: Tasavvuf ve İsyân*, çev. Ela Güntekin, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul, 2000.

Barkan, Ömer Lütfi, "İstila Devirlerinin Kolonizatör Türk Dervişleri ve Zaviyeler", *İnsan&İnsan*, 2015, s.5-37.

Bausani, A., *Religion Under The Mongols*, The Cambridge History of Iran, Volume 5, The Saljuq And Mongol Periods (edited by J. A. Boyle), Cambridge University Press, 1968.

- Bayram, Mikâil, *Fatma Bacı ve Bacıyân-ı Rûm*, Çizgi Kitabevi, Konya, 2016.
- Bayram, Mikâil, “Selçuklular Zamanında Kalenderler ve Ahiler Arasındaki İlişkiler,” *III. Uluslararası Ahi Kültürü Sempozyumu*, Kayseri, Ekim 2004.
- Bayram, Mikâil, *Sosyal ve Siyasi Boyutlarıyla Ahi Evren-Mevlânâ Mücadelesi*, Nüve Kültür Merkezi, Konya, 2012.
- Bayram, Mikail, “Türkiye Selçukluları Döneminde Anadolu’da Endülüslüler”, *İstem*, Yıl 9, S 17, 2011, s.45-48.
- Bayram, Mikail, *Şeyh Evhadü’-d-Din Hâmid El-Kirmânî ve Menâkıb-Nâmesi*, Kardelen Yayınları, İstanbul.
- Bayram, Sadi, "Amasya-Taşova-Alparslan Beldesi Seyyid Nureddin Alparslan Er-Rufai'nin 655 H. / 1257 M. Tarihli Arapça Vakfiyesi Tercümesi ile 996 H. /1588 M. Tarihli Seyyid Fettah Veli Silsile-namesi", *Vakıflar Dergisi*, 23, 1994, s.31-74.
- Bice, Hayati, *Pîr-i Türkistan Hoca Ahmed Yesevî*, Ankara, 2016.
- Bilgin, Orhan, “Fahreddîn-i Irâki”, *DİA*, Cilt 12, 1995, s.84-86.
- Birge, John Kingsley, *Bektaşîlik Tarihi*, Ant Yayınları, İstanbul, 1991.
- Cahen Claude, *Türkler Nasıl Müslüman Oldular*, çev. T. Andaç, N. Uğurlu, Örgün Yayınevi, İstanbul, 2008.
- Cebecioğlu, Ethem, “Muhyiddin İbnü’l-Arabî’nin (560/1165-638/1240) Hayatı ve Eserleri”, *İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, yıl: 9, sayı: 21, 2008, s.9-25.
- Ceyhan, Semih, “Şems-i Tebrîzî”, *DİA*, Cilt 38, 2010, s.511-516.
- Corbin, Henry, *İslam Felsefesi Tarihi*, çev. Hüseyin Hatemi, İletişim Yayınları, İstanbul, 2010.
- Coşan, M. Es’ad, *Makâlât-ı Hacı Bektâş-ı Velî*, Server İletişim, İstanbul, 2013.
- Demir, Ahmet, *Anadolu Selçukluları Döneminde Fütüvvet ve Ahilik*, Yüksek Lisans Tezi, Kırıkkale Üniversitesi, 1996.
- Demirli, Ekrem, “Sadreddin Konevî”, *DİA*, Cilt 35, 2008, s. 420-425.
- Devletşah, *Devletşah Tezkiresi (Tezkiretü’ş-Şuarâ) II*, çev. Necati Lugal, Tercüman, İstanbul, 1977.
- Ebü'l-Hasen 'Ali b. İbrahim Kârî el-Bağdâdî, *Muhyiddîn İbn Arabî'nin Menkıbeleri*, çev. M. Rami Ayas ve Abdulkadir Şener, İz Yayıncılık, İstanbul, 2010.
- Ekinci Yusuf, *Hoca Ahmet Yesevî*, Ocak Yayınları, Ankara, 1995.
- Elvan Çelebi, *Menâkıbu'l-Kudsîyye fi Menasibi'l-Ünsîyye*, haz. İsmail E. Erünsal ve Ahmet Yaşar Ocak, TTK Yayınları, Ankara, 2014.

- Eraslan, Kemal, “Ahmed Yesevî”, *DİA*, Cilt 2, 1989, s.159-161.
- Eraslan, Kemal, *Yesevî'nin Fakr-nâmesi*, Hoca Ahmet Yesevî Uluslararası Türk-Kazak Üniversitesi, Ankara, 2016.
- Eraydın, Selçuk, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, İfav Yayınları, İstanbul, 1994.
- Ersan, Mehmet, *Selçuklu Devleti'nin Dağılışı*, Birleşik Yayınevi, Ankara, 2010.
- Erzurumlu, Kenan, *Geçmişten Günümüze Mistisizm ve Tasavvuf*, Bilgeoğuz Yayınları, İstanbul, 2015.
- Evlîyâ Çelebi b. Derviş Mehmed Zillî, *Evlîyâ Çelebi Seyahatnâmesi III. Kitap*, haz. Seyit Ali Kahraman ve Yücel Dağlı, YKY, İstanbul, 1999.
- Feridun bin Ahmed-i Sipehsalar, *Mevlânâ ve Etrafındakiler*, çev. Tahsin Yazıcı, Pinhan Yayınları.
- Feridüddin Attar, *Tezkiretü'l Evliya*, haz. Süleyman Uludağ, İlim ve Kültür Yayınları, Bursa, 1984.
- Fleet, Kate, *Türkiye Tarihi 1071-1453*, çev. Ali Özdamar, Kitap Yayınevi, İstanbul, 2012.
- Fürüzanfer, Bediüzzaman, *Mevlânâ Celaleddin*, MEB Yayınları, İstanbul, 1997.
- Gordlevskiy, Vladimir, *Küçük Asya'da Selçuklular*, TTK, Ankara, 2015.
- Gölpınarlı, Abdülbaki, *Melâmîlik ve Melâmîler*, Kapı Yayınları, İstanbul, 2015.
- Gölpınarlı, Abdülbâki, *Mevlânâ'dan Sonra Mevlevîlik*, İnkılâp Yayınları, İstanbul, 2006.
- Gregory Abû'l-Farac, *Abû'l-Farac Tarihi*, Cilt II, çev. Ömer Rıza Doğrul, TTK, Ankara, 1950.
- Gregory, Timothy E., *Bizans Tarihi*, çev. Esra Ermert, YKY, İstanbul, 2008.
- Gümüšoğlu, Dursun, *Tacü'l-ârifin es-Seyyid Ebu'l-Vefâ Menâkıbnâmesi: Yaşamı ve Tasavvufî Görüşleri*, Can Yayınları, İstanbul, 2006.
- Gürer, Dilaver, *Düşünce ve Kültürde Tasavvuf*, Ensar Yayınları, İstanbul, 2014.
- Güzel, Abdurrahman, *Dini-Tasavvufî Türk Edebiyatı*, Akçağ Yayınları, Ankara, 2004.
- Hâce Yûsuf-i Hemedânî, *Hayat Nedir (Rutbetü'l-hayât)*, çev. Necdet Tosun, İnsan Yayınları, İstanbul, 2000.

Hacı Bektâş-ı Veli, *Velâyetnâme*, haz. Hamiye Duran, Türkiye Diyanet Vakfı, Ankara, 2014.

Hacıgökmen, Mehmet Ali, “Mevlana Celaleddin-i Rumî'nin Selçuklu Sultanları İle İlişkileri”, *S.Ü. Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, Güz, 2014/ 36, s.115-137.

Hacıgökmen, Mehmet Ali, “Türkiye Selçukluları Şehzade ve Sultanlar Muallimi Mecdüddin İshak”, *Bellekten*, LXXVI/276 2012, s. 419-430.

Hartmann, Richard, Sülemî'nin Risâletü'l-Melâmetiyyesi, haz. Ahmed Cemal, *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c2, s3, 2013.

Hasluck, F.W., *Bektaşîlik İncelemeleri*, çev. Râgıb Hulûsî, Say Yayınları, İstanbul, 2012.

Hatib-i Farisi, *Manakib-i Camâl Al-din-i Savi*, haz. Tahsin Yazıcı, TTK, Ankara, 1999.

Heyd, W., *Yakın-Doğu Ticaret Tarihi*, çev. Enver Ziya Karal, TTK, Ankara, 2000.

Hillenbrand, Carole, "Mu'ın Al-Dın Sulayman Parwana", *The Encyclopaedia of Islam*, C 7, E.J. Brill, New York, 1993, s.479.

Hoca Ahmed Yesevî, *Divan-ı Hikmet*, haz. Hayati Bice, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.

Hucvirî, *Keşfu'l-mahcûb*, haz. Süleyman Uludağ, Dergâh Yayınları,

Hünkar Hacı Bektaş-ı Veli, *Makâlât*, haz. Ali Yılmaz vd., Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.

İbn Arabî, *Nefsin Terbiyesi*, çev. Selahaddin Alpay, Kırkambar Yayınları, İstanbul, 2011.

İbn Bîbî, *El-Evâmirü'l-'Alâiyye fi'l-Umûri'l-'Alâiyye*, çev. Mürsel Öztürk, Cilt I, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1996.

İbn Bîbî, *El-Evâmirü'l-'Alâiyye fi'l-Umûri'l-'Alâiyye*, çev. Mürsel Öztürk, Cilt II, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1996.

İbn Arabî, *Fütûhat-ı Mekkiye 11*, çev. Ekrem Demirli, Litera Yayıncılık, İstanbul, 2009.

İbn Arabî, *Tedbîrât-ı İlâhiye*, haz. Mustafa Tahralı, İz Yayıncılık, İstanbul, 2004.

İnan, Abdülkadir, “Müslüman Türklerde Şamanizm Kalıntıları”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 4, 1952, s.19-30.

İz, F, "Ahmad Yasawi", *The Encyclopaedia Of Islam*, Volume I, Leiden, 1986, s.298-299.

Kafesoğlu, İbrahim, *Selçuklu Tarihi*, MEB Yayınları, İstanbul, 1972.

Kara, Mustafa, *Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi*, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2017.

Karaismailoğlu, Adnan, *Mevlânâ ve Kültürümüz*, T.C Konya Valiliği İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü Yayınları, Konya, 2006.

Karaismailoğlu, Adnan, *Mevlânâ ve Mesnevi*, Akçağ Yayınları, Ankara, 2001.

Karamustafa, Ahmet T., "Yesevîlik, Melâmetîlik, Kalenderîlik, Vefâîlik ve Anadolu Tasavvufunun Kökenleri Sorunu", Necdet Tosun (Ed.), *Hoca Ahmed Yesevî Seçme Makaleler*, Ankara, 2017, s.125-150.

Karamustafa, Ahmet T., *Tanrının Kuraltanımız Kulları*, çev. Ruşen Sezer, YKY, İstanbul, 2016.

Kayaoğlu, İsmet, "Anadolu Selçukluları Devrinde Ticari Hayat", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: 24, Sayı: 1, 1981, s.359-373.

Kaymaz Nejat, *Anadolu Selçuklularının İnhitatında İdare Mekanizmasının Rolü*, TTK, Ankara, 2011.

Kaymaz Nejat, *Pervâne Süleyman*, Kaynak Yayınları, İstanbul, 1999.

Keklik, Nihat, *Muhyiddin İbnü'l-Arabî Hayatı ve Çevresi*.

Kılıç, Mahmud Erol, *İbnü'l-Arabî*, İsam Yayınları, İstanbul, 2015.

Knysh, Alexandar, *Tasavvuf Tarihi*, çev. İhsan Durdu, Ufuk Yayınları, 2011.

Koca, Salim, *Sultan I. İzzeddin Keykâvus (1211-1220)*, TTK, Ankara, 1997.

Köprülü, Fuad, "İslâm Sûfî Tarîkatlerine Türk-Moğol Şamanlığının Te'siri", *Marife Dergisi*, Yıl: 4, Sayı: 1, Bahar 2004. Sayfa, 267-275.

Köprülü, M. Fuad, *Osmanlı İmparatorluğu'nun Kuruluşu*, Alfa Yayınları, 2016.

Köprülü, Mehmet Fuad, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, Alfa Yayınları, İstanbul, 2014.

Kuşeyrî Risalesi, haz. Süleyman Uludağ, Dergâh Yayınları, İstanbul, 1991.

Kutluer, İlhan, "Mistisizm", *DİA*, Cilt 30, 2005, s.188-190.

Küçükaşcı, Mustafa Sabri, "Konevî'nin Çağında İktidar-Sûfî Çevre İlişkilerine Dair", *I. Uluslararası Sadreddin Konevî Sempozyumu Bildirileri*, Konya, 2008, S.186-187.

Lewis, Franklin, *Mevlânâ Geçmiş ve Şimdi, Doğu ve Batı*, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 2008.

Mardin, Şerif, *Din ve İdeoloji*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2017.

Melikoff, Irene, *Hacı Bektaş: Efsaneden Gerçeğe*, çev. Turan Alptekin, Cumhuriyet Kitapları, İstanbul, 2010.

Melikoff, Irene, *Uyur İdik Uyardular*, çev. Turan Alptekin, Demos Yayınları, İstanbul, 2015.

Merçil, Erdoğan, "Sahib Ata", *DİA*, Cilt 35, 2005, s. 515-516.

Mevlânâ Celâleddîn Rûmî, *Fîhi Mâ Fih*, çev. Ahmed Avni Konuk, İz Yayıncılık.

Mevlânâ Celaleddin, *Mektuplar*, haz. Abdulkaki Gölpınarlı, İnkılap Kitabevi, İstanbul, 1999.

Molla Câmî, *Nefahât'ül-Üns Min Hadarati'l-Kuds*, Huzur Yayınevi, İstanbul, 2016.

Mostafavi, Moharram, *Evhadeddin-i Kirmanî*, Kitap Yayınevi, İstanbul, 2016.

Muhammed b. Ali b. Es-Serrac, *Tuffâhu'l-Ervâh ve Mifâhu'l-İrbâh*, haz. Nejdet Gürkan vd., Kitap Yayınevi, İstanbul, 2015.

Muslu, Ramazan, *Anadolu'da Tasavvuf Yolları*, Ensar Neşriyat, İstanbul, 2017.

Müneccimbaşı Ahmed b. Lütfullah, *Câmiü'd-Düvel Selçuklular Tarihi II*, haz. Ali Öngül, Kabalcı Yayıncılık, İstanbul, 2017.

Necmeddîn-i Dâye, *Mirsâdü'l-İbâd*, çev. Halil Baltacı, M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul, 2013.

Nicholson, Reynold A., "Tasavvufun Kaynağı ve Gelişimi Üzerine Tarihi Bir Araştırma", çev. Abdullah Kartal, Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Sayı 7, Cilt 7, 1998, s.690-691.

Ocak, Ahmet Yaşar, "Anadolu", *DİA*, Cilt 3, 1991, s.110-116.

Ocak, Ahmet Yaşar, "Türkiye Tarihinde Merkezi İktidar ve Mevlevîler (XIII-XVIII. Yüzyıllar) Meselesine Kısa Bir Bakış", *Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, Sayı 2, Cilt 7, 1996, s.17-22.

Ocak, Ahmet Yaşar, *Babaîler İsyanı*, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2016.

Ocak, Ahmet Yaşar, "Barak Baba", *DİA*, Cilt 5, 1992, s.61-62.

Ocak, Ahmet Yaşar, *Ortaçağ Anadolu'sunda İki Büyük Yerleşimci/Kolonizatör Derviş Dede Garkın ve Emirci Sultan Vefatı ve Yesevîye Gerçeği*, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2014.

Ocak, Ahmet Yaşar, *Ortaçağlar Anadolu'sunda İslam'ın Ayak İzleri*, Kitap Yayınevi, İstanbul, 2016.

Ocak, Ahmet Yaşar, *Osmanlı İmparatorluğunda Marjinal Sûfîlik: Kalenderîler*, TTK Yayınları, Ankara, 1992.

Ocak, Ahmet Yaşar, *Türk Sûfîliğine Bakışlar*, İletişim Yayınları, İstanbul, 1996.

Ocak, Ahmet Yaşar, "Ebü'l-Vefâ El-Bağdâdî", *DİA*, Cilt 10, 1994, s.347-348.

Ocak, Ahmet Yaşar, "Zâviyeler: Dinî, Sosyal ve Kültürel Tarih Açısından Bir Deneme", *Vakıflar Dergisi*, 1978, Sayı XII, s.247-269.

Osmanlı Devleti ve Medeniyeti Tarihi, Ed. Ekmeleddin İhsanoğlu, C.2, İstanbul, 1998.

Öngören, Reşat, "Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî", *DİA*, Cilt 29, 2004, s.441-448.

Öngören, Reşat, "Tasavvuf", *DİA*, Cilt 40, 2011, s.119-126.

Öztürk, Eyüp, "Anadolu'nun İslamlaşma Sürecinde Taceddin B. Er-Rifâî", *Dini Araştırmalar Dergisi*, 14 / 38, Haziran 2011, S.59-74.

Öztürk, Eyüp, *Velilik ile Delilik Arasında*, Kitap Yayınevi, İstanbul, 2016.

Pakalın, Zeki, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü 2*, MEB, İstanbul, 1983.

Parrinder, Geoffrey, *Mysticism in the World's Religions*, Oxford University Press, New York, 1976.

Sadreddîn Konevî, *Kırk Hadîs Şerhi ve Tercümesi*, çev. Kamil Yılmaz, MEBKAM, Konya, 2009.

Sevim Ali, Merçil Erdoğan, *Selçuklu Devletleri Tarihi*, TTK, Ankara, 2014.

Sevim, Ali, *Anadolu'nun Fethi Selçuklular Dönemi*, TTK, Ankara, 2014.

Simon de Saint Quentin, *Bir Keşişin Anılarında Tatarlar ve Anadolu 1245-1248*, çev. Erendiz Ozbayoğlu, Daktav, 2006.

Spuler, Bertold, *İran Moğolları*, çev. Cemal Köprülü, TTK, Ankara, 2011.

Sultan Veled, *İbtida-name*, çev. Abdülbaki Gölpınarlı, İnkılap Yayınları, İstanbul, 2017.

Sultan Veled, *Maarif*, çev. Meliha Anbarcıoğlu, MEB Yayınları, İstanbul, 1991.

Sultan Veled Divânı Tercümesi, çev. Şadi Aydın, Elvir Musiç, Cilt I, Mevlânâ Üniversitesi Yayınları, Konya, 2015.

Sunar, Cavit, *Melâmîlik ve Bektaşîlik*, AÜ İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara, 1975.

Sunar, Cavit, *Mistisizmin Ana Hatları*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara, 1966.

Şahin, Hanifi, "İlhanlıların Sosyo-Politik İlişkilerinde Dinî-Mezhebî Kabullerin Rolü", *İLTED*, Erzurum 2016/1, Sayı: 45, s. 109-138.

Şahin, Haşim, "Vefâîyye", *DİA*, Cilt 42, 2012, s.600-603.

Şahinoğlu, M. Nazif, "Bahâeddin Veled", *DİA*, Cilt 4, 1991, s.460-462.

Şems-i Tebrizî, *Makâlât*, çev. Mehmed Nuri Gencosman, Hece Yayınları, Ankara, 2012.

Şihabuddin Sühreverdî, *Avarifü'l Mearif*, çev. Dilaver Selvi, Semerkand Yayınları, İstanbul, 2010.

Tahrallı, Mustafa, "Ahmed er-Rifâî", *DİA*, Cilt 2, 1989, s.127-130.

Tahrallı, Mustafa, "Rifâîyye", *DİA*, Cilt 35, 2008, s.99-103.

Taneri, Aydın, *Mevlânâ Ailesinde Türk Milleti ve Devleti Fikri*, Ocak Yayınları, 1997.

Tarîh-i Âl-i Selçuk Anonim Selçuknâme, çev. Fahrettin Coşguner, Atıf Yayınları, Ankara, 2014.

Tevhid, Ahmed, "Rûm Selçûkî Devleti'nin İnkırazıyla Teşekkül Eden Tavâif-i Mülûk'dan Sinob'da Pervâne-zâdeler", *TOEM*, I (1328), s. 255.

Toprak, Hicret Kiraz, *Ahmed Yesevî, Yesevîlik ve XIII. Yüzyıl Anadolu'sundaki Yeri*, Yüksek Lisans Tezi, Hacettepe Üniversitesi, Ankara, 2008.

Tosun, Necdet, "XIV. Yüzyılda Yazılmış Çağatayca Bir Yesevî Eseri: Hoca İshak b. İsmail Ata'nın Hadikatü'l-arifin'i", *Uluslararası Hoca Ahmed Yesevî Sempozyumu Bildirileri*, İstanbul, 2010, s.70-76.

Tosun, Necdet, "Ahmed Yesevî'nin Menâkıbı", *İLAM Araştırma Dergisi*, c.3, S1, 1998, s.73-81.

Tosun, Necdet, "Ahmed Yesevî'nin Yeni Bulunmuş İki Farsça Risâlesi", I. Uluslararası Hoca Ahmed Yesevî Sempozyumu, Ankara, 2016, s.553-565.

Tosun, Necdet, "Yesevîliğin İlk Dönemine Aid Bir Risale: Mir'atü'l-kulub", *İLAM Araştırma Dergisi*, C2, S2, 1997, s.41-85.

Tosun, Necdet, "Yûsuf El-Hemedânî", *DİA*, Cilt 44, 2013, s.12-13.

- Trimingham, J. S., *The Sûfî Orders in Islam*, Oxford, 1971.
- Turan, Osman, "Altun-aba Vakfiyesi", *Bellekten*, Cilt XI, s.197-235.
- Turan, Osman, *Doğu Anadolu Türk Devletleri Tarihi*, İstanbul Matbaası, İstanbul, 1973.
- Turan Osman, "Selçuklu Kervansarayları", *Bellekten*, Cilt X, Sayı 39, Temmuz, 1946, s.471-496.
- Turan, Osman, *Selçuklular Tarihi ve Türk İsam Medeniyeti*, Türk Neşriyat Yurdu, İstanbul, 1969.
- Turan, Osman, *Selçuklular ve İslamiyet*, Nakışlar Yayınevi, İstanbul, 1980.
- Turan, Osman, *Selçuklular Zamanında Türkiye*, İstanbul, 1998.
- Turan, Osman, *Türkiye Selçukluları Hakkında Resmî Vesikalar*, TTK, Ankara, 2014.
- Uyar, Mustafa, "İlhanlı Hükümdarlarının İslâm'a Girmesinde Rol Alan Türk Sûfîleri: İlhan Tegüder ve Gazan Han Devirleri", *Bellekten*, Cilt: LXXVI-Sayı: 275-Yıl: 2012 Nisan, s.7-30.
- Uyar, Mustafa, "Bir Ortaçağ Anadolu Sûfîsi Hakkında Yeni Bulgular: Aybek Baba Seyh Mi, Emîr Mi?", *Bellekten*, C.LXXVIII, Sa.283, Ankara, 2014, s.879-891.
- Uyumaz, Emine, *Sultan I. Alâeddin Keykubad Devri Türkiye Selçuklu Devleti Siyasî Tarihi (1220-1237)*, TTK, Ankara, 2003.
- Zunçarşılı, İsmail Hakkı, *Osmanlı Tarihi*, TTK, Ankara, 2011.
- Üç Osmanlı Tarihi*, haz. Nihal Atsız, Ötüken Yayınları, İstanbul, 2011.
- Ülken, Hilmi Ziya, *Türk Tefekkür Tarihi*, YKY, İstanbul, 2007.
- Vâhidî, *Hâce-i Cihân ve Nefîce-i Cân*, haz. Turgut Karabey vd., Akçağ Yayınları, Ankara, 2015.
- Werner, Ernst, *Büyük Bir Devletin Doğuşu: Osmanlılar (1300-1481)*, çev. Yılmaz Öner ve Orhan Esen, Yordam Kitap, İstanbul, 2014.
- Yazıcı, Tahsin, "Baba Tâhir-i Uryân", *DİA*, Cilt 4, 1991, s.370-371.
- Yazıcı, Tahsin, "Cemâleddîn-i Sâvî", *DİA*, Cilt 7, 1993, s.313-314.
- Yazıcı, Tahsin, "Haydarîyye", *DİA*, Cilt 17, 1998, s.35-36.
- Yazıcı, Tahsin, "Kutbüddîn Haydar-ı Zâveî", *DİA*, Cilt 17, 1998, s.24-25.
- Yazıcızâde Ali, *Tevârih-i Âl-i Selçuk*, haz. Abdullah Bakır, Çamlıca Yayınları, İstanbul, 2017.
- Yılmaz, Kamil, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, Ensar Yayınları, İstanbul, 2017.

Yinanç, Refet, “Mevlâna’nın Şahitlik Ettiği Selçuklu Sultanı II. Gıyaseddin Keyhüsrev Vakfıyesi”, *Mevlâna (Yirmi Altı Bilim Adamının Mevlâna Üzerine Araştırmaları)*, haz. Feyzi Halıcı, Ülkü Basımevi, Konya, 1983.

Yüksel, Hasan, “Bir Babaî (Vefaî) Şeyhi Zaviyesi (Şeyh Behlül Baba)”, *Osmanlı Araştırmaları*, XXI, 2001, s.97-107.

Yüksel, Hasan; "Selçuklular Döneminde Kalma Bir Vefaî Zaviyesi (Şeyh Marzuban Zaviyesi)", *Vakıflar Dergisi*, XXV, Ankara, 1995, s.235-250.

