



AKDENİZ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ



Yusuf Can DURAN

TÜRKİYE SELÇUKLU ANADOLUSUNDA ÖNE ÇIKAN TASAVVUFİ
ŞAHSİYETLER
(1075-1243)

Tarih Anabilim Dalı
Yüksek Lisans Tezi

Antalya, 2025



AKDENİZ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ



Yusuf Can DURAN

TÜRKİYE SELÇUKLU ANADOLUSUNDA ÖNE ÇIKAN TASAVVUFİ
ŞAHSİYETLER
(1075-1243)

Danışman

Doç. Dr. Zeynep Güngör

Tarih Anabilim Dalı

Yüksek Lisans Tezi

Antalya, 2025

T.C.
Akdeniz Üniversitesi
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğüne,

Yusuf Can DURAN'ın bu çalışması, jürimiz tarafından Tarih Anabilim Dalı Tezli Yüksek Lisans Programı tezi olarak kabul edilmiştir.

Başkan : Doç. Dr. Samet Alıç (İmza)

Üye (Danışmanı) : Doç. Dr. Zeynep Güngör (İmza)

Üye : Doç. Dr. Hatice Durgun (İmza)

Tez Başlığı: Türkiye Selçuklu Anadolu'sunda Öne Çıkan Tasavvufi Şahsiyetler (1075-1243)

Onay: Yukarıdaki imzaların, adı geçen öğretim üyelerine ait olduğunu onaylarım.

Tez Savunma Tarihi : 10/10/2025

Mezuniyet Tarihi : 11/12/2025

AKADEMİK BEYAN

Yüksek Lisans Tezi olarak sunduğum “Türkiye Selçuklu Anadoluşunda Öne Çıkan Tasavvufi Şahsiyetler (1075-1243)” adlı bu çalışmanın, akademik kural ve etik değerlere uygun bir biçimde tarafımca yazıldığını, yararlandığım bütün eserlerin kaynakçada gösterildiğini ve çalışma içerisinde bu eserlere atıf yapıldığını belirtir; bunu şerefimle doğrularım.

Yusuf Can DURAN





T.C.

AKDENİZ ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ



07 / 11 / 2025

TEZ ÇALIŞMASI ORJİNALLİK RAPORU BEYAN BELGESİ

Öğrenci Bilgileri	
Adı-Soyadı	Yusuf Can DURAN
Öğrenci Numarası	202252006007
Anabilim Dalı	Tarih
Programı	Tezli Yüksek Lisans
Danışman Öğretim Üyesi Bilgileri	
Unvanı, Adı-Soyadı	Dr. Öğr. Üyesi Zeynep GÜNGÖR
Yüksek Lisans Tez Başlığı	Türkiye Selçuklu Anadolu'sunda Öne Çıkan Tasavvufi Şahsiyetler (1075-1243)
Turnitin Bilgileri	
Ödev Numarası	3399330099
Rapor Tarihi	05.11.2025
Benzerlik Oranı	Alıntılar hariç: %12 Alıntılar dahil: %14
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE, Yukarıda bilgileri bulunan öğrenciye ait tez çalışmasının a) Kapak sayfası, b) Giriş, c) Ana Bölümler ve d) Sonuç kısımlarından oluşan toplam 138 sayfalık kısmına ilişkin olarak Turnitin adlı intihal tespit programından Sosyal Bilimler Enstitüsü Tez Çalışması Orijinallik Raporu Alınması ve Kullanılması Uygulama Esaslarında belirlenen filtrelemeler uygulanarak yukarıdaki detayları verilen ve ekte sunulan rapor alınmıştır. Danışman tarafından uygun olan seçenek işaretlenmelidir: () Benzerlik oranları belirlenen limitleri aşmıyor ise: Yukarıda yer alan beyanın ve ekte sunulan Tez Çalışması Orijinallik Raporunun doğruluğunu onaylarım. () Benzerlik oranları belirlenen limitleri aşıyor, ancak tez/dönem projesi danışmanı intihal yapılmadığı kanısında ise: Yukarıda yer alan beyanın ve ekte sunulan Tez Çalışması Orijinallik Raporunun doğruluğunu onaylar ve Uygulama Esaslarında öngörülen yüzdelik sınırlarının aşılmasına karşın, aşağıda belirtilen gerekçe ile intihal yapılmadığı kanısında olduğumu beyan ederim.	
Gerekçe:	
Benzerlik taraması yukarıda verilen ölçütlere uygun olarak tarafımda yapılmıştır. İlgili tezin orijinallik raporunun uygun olduğunu beyan ederim. Danışman Öğretim Üyesi Unvanı, Adı-Soyadı İmza	

İÇİNDEKİLER

KISALTMALAR.....	vi
ÖZET	vii
SUMMARY	viii
ÖNSÖZ	ix
GİRİŞ.....	1

BİRİNCİ BÖLÜM

TÜRKLERİN İSLAMLA TANIŞMASINDA TASAVVUFUN ETKİSİ

1.1 İslamlaşma Süreci.....	4
1.2. İlk Türk İslam Devletleri	7
1.3. İslamiyeti Kabulde Tasavvufun Etkisi	11
1.3.1. Tasavvufun Doğuşu ve Gelişimi.....	11
1.3.2. Tasavvufun Türklere Tesiri	16
1.4. Türk Tasavvufunda Melâmilik	25
1.5. Türk Tasavvufunda Yesevilik.....	29
1.6. Türk Tasavvufunda Kalenderilik	33
1.7. Türk Tasavvufunda Vakıf Kurumu.....	40
1.7.1. Evladiyelik Vakıflar.....	46

İKİNCİ BÖLÜM

MOĞOL TAHAKKÜMÜNE KADAR OLAN DÖNEMDE TASAVVUFİ ŞAHSİYETLER VE CEMAATLERİ

2.1. Bahâeddin Veled	48
2.2. Mecdüddin İshak	53
2.3. Burhâneddîn Muhakkık-ı Tirmizî	56
2.4. Necmeddîn-i Râzî (Dâye)	58

2.4.1. Kübreviye	62
2.5. Şehâbeddin Ömer Sühreverdî	65
2.5.1. Sühreverdiyye.....	69
2.6. Şeyh Evhadeddin-i Hamid El-Kirmanî.....	71
2.6.1. Evhadîlik	77
2.7. Muhyiddin İbnü'l Arabî.....	80
2.7.1. Ekberîlik	83
2.8. Ahî Evren.....	86
2.9. Baba İlyas	91
2.9.1. Vefâîlik.....	91
2.9.2. Babai İsyanı.....	96
2.10. Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî.....	103
SONUÇ	107
KAYNAKÇA.....	109
EKLER	121
ÖZGEÇMİŞ.....	127

KISALTMALAR

Bkz. : Bakınız

C. : Cilt

C. B. Ü. : Celal Bayar Üniversitesi

Çev. : Çeviren

DİA : Diyanet İslam Ansiklopedisi

DİB : Diyanet İşleri Başkanlığı

Ed. : Editör

Fak. : Fakültesi

Hızl. : Hazırlayan

İ.Ü.E.F. : İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi

Nşr. : Neşreden

ö. : Ölüm tarihi

s. : Sayfa

TDV : Türkiye Diyanet Vakfı

TTK : Türk Tarih Kurumu

Yay. : Yayınları

YY. : Yüzyıl

ÖZET

Türklerin İslamla tanışmasından bir müddet sonra tasavvuf, Türk tarihi için çok mühim bir yere gelmiştir. Özellikle Anadolu'nun Türkleşmesinde tasavvufi şahsiyetlerin payı çok büyüktür. Türkiye Selçuklu Devleti'nin kurulduğu günden yıkıldığı güne kadar devlet adamları ile halk arasında bir köprü vazifesi de gören bu şahsiyetler yeri geldiğinde Anadolu'daki isyanları da tetiklemişlerdir. Bunların içerisinde özellikle Mecdüddin İshak, Bahâeddin Veled, Mevlâna Celaleddin-i Rumi ve İbnü'l-Arabi devlet adamlarıyla yakın ilişkiler içinde olup ön plana çıkmış isimlerdir.

Türkistan coğrafyasındaki Moğol baskısının artması ile bu bölgelerden Anadolu'ya akan dervişler, Arap coğrafyasından bu bölgeye seyahat eden mutasavvıflar ve bizzat burada yetişen şahsiyetler ile on üçüncü yüzyılda Anadolu tasavvufu en hareketli dönemlerinden birini yaşamıştır. Tezimizde Türkiye Selçuklu Devleti'nin sosyal ve siyasal hayatının çok önemli parçası olan bu mutasavvıfların, özellikle devletin Moğol tahakkümü altına girmeden önceki süreçteki faaliyetleri incelenecektir.

Anahtar Kelimeler: Selçuklu, Anadolu, Tasavvuf, Moğol, İstila.

SUMMARY

PROMINENT SUFİ FIGURES IN SELJUK ANATOLIA (1075-1243)

After the Turks accepted Islam, Sufism has come to a very important place for Turkish history. Particularly, the share of Sufi personalities in Anatolia becoming a Turkish homeland is very large. These personalities served as a bridge between the statesmen and the people from the day the Turkish Seljuk State was founded to the day it collapsed. They also triggered rebellions in Anatolia. Among them, especially Mecdüddin İshak, Bahaeddin Veled, Mevlana Celaleddin-i Rumi and İbnü'l-Arabi are prominent figures who have close relations with statesmen.

With the increase in Mongol pressure in the Turkestan region, dervishes flowing from these regions to Anatolia, Sufis traveling from the Arab geography to this region, and the personalities who grew up here, Anatolian Sufism experienced one of its most active periods in the thirteenth century. In our thesis, the activities of these mystics, who are a very important part of the social and political life of the Seljuk State of Turkey, will be examined, especially in the process before the state came under the Mongol domination.

Keywords: Seljuk, Anatolia, Sufism, Mongol, Invasion.

ÖNSÖZ

Tasavvuf veya İslam mistisizmi ortaya çıktığı günden beri bin yıldan fazla bir süredir hep merak konusu olurken aynı zamanda insanların içine girmeye çekindiği bir derya görünümündedir. Tasavvufun ‘Allah’ın ahlakı ile ahlaklanma’’ yapısı toplumun genelinde bu harekete karşı bir sempati uyandırırken, bu yolda ilerleyenlerin paylaştığı ‘mistik’’ bilgiler insanları ona karşı temkinli davranmaya sevk etmiştir. Bize göre ‘‘Türk İslamı’’ diye tanımlayabileceğimiz, Türk milletinin İslam dinini yaşama biçimi, Türklerin İslam’a geçiş yapmaya başladığı dönemlerde tasavvufi şahsiyetler çevresinde şekillenmiştir.

Türklerin Anadolu’ya akmaya ve burayı yurt tutmaya başladığı dönemde ise Türk tasavvufu hiç şüphesiz en canlı zamanlarından birini yaşamıştır. Tezimizde bu konuyu çalışma nedenlerimizden biri de atalarımızın Anadolu’yu yurt edindiği sıralarda, bu bölgeyi vatan yapmak için sadece siyasi ve askeri faaliyetlerde bulunmadığını, toplumsal ve dini hareketlerin de ne denli etkili olduğuna dikkat çekebilmektir. Bahsettiğimiz dönemde faaliyette bulunan tasavvufi şahsiyetler ve onların öğretileriyle ortaya çıkan dini zümreler ve tarikatlar Anadolu’nun Türkleşme ve İslamlaşma sürecine az veya çok katkıda bulunmuşlar ve bazılarının etkileri ve ardılları günümüze kadar ulaşmıştır. Bugüne kadar özellikle Moğol istilasından sonraki süreçte gerçekleşen tasavvufi faaliyet ve şahsiyetlerin incelenmesi, istila döneminden önceki zamanlarda ne olduğuyla ilgilenmemize bizi yönlendirmiştir.

Çalışmamızdaki amaç Moğol tahakkümünden önce faaliyetlerde bulunmuş olan tasavvufi zümrelerin ortaya çıkış sürecini, tarikat yapılarını, sufilik yolunda hangi kuralları benimsediklerini ve bu zümrelerin birbirleri ile olan ilişkilerini incelemek; yine bu dönemde adı geçen mutasavvıfların tarihi ve menkıbevi kişiliklerini inceleyerek, günümüze değin ulaşan tasavvuf yolculuğunun daha iyi anlaşılabilmesini sağlamaktır.

Yazmış olduğumuz tezin büyük bir okyanus olan Türk tarihinde ve tasavvuf tarihçiliğinde ufakta olsa faydalı olması en büyük umudumuzdur. Yüksek lisans eğitim sürecinde ve tez yazım aşamasında yol gösteren saygıdeğer hocam Doç. Dr. Zeynep Güngör’e ve Akdeniz Üniversitesi Demre Meslek Yüksek Okulu öğretim görevlisi kıymetli abim Yavuz Selim Altınok’a teşekkürü borç bilirim. Yine bu süreçte desteğini esirgemeyen sevgili aileme ve arkadaşlarıma teşekkür ederim.

Yusuf Can DURAN

Antalya, 2025

GİRİŞ

Tasavvuf, İslam düşüncesi içerisinde bireyin Allah ile kurduğu içsel ilişkiyi merkeze alan, derinlikli ve çok katmanlı bir manevî gelenektir. Hicrî II. yüzyıldan itibaren gelişmeye başlayan tasavvuf, zamanla ferdî bir zühd anlayışından çıkarak, toplumsal yapılarla iç içe geçmiş tarikatlara ve sistemli öğretilere dönüşmüştür.¹ Bu dönüşüm, özellikle Orta Asya'dan Anadolu'ya uzanan tarihsel süreçte, Türklerin İslamiyet'i kabulü, yeni coğrafyalara yerleşmeleri ve yerel halklarla kurdukları ilişkiler neticesinde daha da derinleşmiştir. Türklerin İslamiyet'i benimsemesi, yalnızca dinsel bir dönüşüm değil; kültürel, sosyal ve fıkırsel bir dönüşümün de başlangıcı olmuştur. Bu süreçte Horasan ve Maverâünnehir gibi bölgelerde oluşan sufi gelenekler, özellikle Ahmed Yesevî gibi öncüler aracılığıyla halkın dilinde ve anlayışında karşılık bulmuş, hikmet geleneğiyle birleşerek geniş kitlelere ulaşmıştır. Bu tasavvufî miras, Horasan Erenleri olarak adlandırılan derviş gruplarıyla birlikte Anadolu'ya taşınmıştır.²

1071 Malazgirt Zaferi'nin ardından Anadolu, yalnızca siyasi bir hâkimiyet alanı değil; aynı zamanda Türkleşme ve İslamlaşma sürecinin yaşandığı bir maneviyat coğrafyası hâline gelmiştir. Bu süreçte tasavvufî zümreler, hem İslam'ı yeni yerleşen halklara anlatma hem de toplumsal yapıyı örgütleme konusunda önemli roller üstlenmiştir. Tekke ve zaviyeler, bu anlamda yalnızca dinî eğitim veren merkezler değil; aynı zamanda sosyal dayanışma, ahlaki terbiye ve kültürel üretimin odak noktaları hâline gelmiştir.

Anadolu'da etkili olan bazı önemli tarikatlar şunlardır: Yesevîlik, Kalenderilik, Rifâîlik, Sühreverdîlik, Bektaşîlik, Mevlevîlik ve Fütüvvet teşkilatı ile bağlantılı olarak gelişen Ahilik. Bu yapılar etrafında şekillenen tasavvufî anlayış, Anadolu'yu yalnızca yaşanılacak bir bölge değil, aynı zamanda derin bir manevî merkez hâline getirmiştir.³

Bahsi geçen dönemde Anadolu ve çevresinde etkili olan birçok mutasavvıf hem eserleri hem de fikirleriyle derin izler bırakmıştır. Bunlardan bazıları şunlardır: Bahaeddin Veled (Sultânü'l-Ulemâ), Mevlânâ'nın babasıdır. Horasan'dan Anadolu'ya göç etmiş ve özellikle Konya'da önemli bir ilmî ve tasavvufî çevre oluşturmuştur.⁴ Vaazlarıyla halk üzerinde etkili

¹ İbn Haldun, 2023, 849.

² Köprülü 1991b, 2.

³ Babinger ve Köprülü, 1996, 43.

⁴ Câmi, 2011, 603.

olmuş, Mevlânâ'nın gelişiminde temel bir rol oynamıştır. Burhaneddin Muhakkık-ı Tirmizî, Mevlânâ'nın ilk dönem mürididir.⁵ Derin bir metafizik bilgiye sahip olan bu mutasavvıf, tasavvufun sistematik hale gelmesinde önemli katkılar sunmuştur. Mevlânâ'nın ruhsal dönüşümünde büyük etkisi olmuştur. Bir diğeri Necmeddin Râzî (Dâyê)'dir. Mirşâdü'l-'ibâd adlı eseriyle tanınan Necmeddin Râzî, tasavvufun teorik boyutunu sistematik hâle getirmiştir. İrfan geleneğinde, seyr u sülûk, nefis terbiyesi ve velâyet kavramlarını açıklayan çalışmalarıyla Anadolu tasavvufunda etkili olmuştur.⁶ Ebû Hafs Şehâbeddin Sühreverdî, Sühreverdiyye tarikatının kurucusudur. Avârifü'l-Ma'ârif adlı eseriyle, tarikat adabını, mürid-mürîd ilişkisini ve tasavvufun ahlakî yönünü açık bir şekilde ortaya koymuştur. Bu eser, Anadolu'da birçok tekke tarafından temel kaynak olarak kabul edilmiştir.⁷ Evhadüddin Kirmânî, Anadolu'da etkili olmuş sûfî şair ve ariflerden biridir. Fütüvvet teşkilatlarıyla irtibatlı olarak halk tabakaları arasında sevilen bir mutasavvıftır. Şiirlerinde aşk, marifet ve hikmet temalarını işler. Onun fikirleri, özellikle Bektaşî ve Kalenderî zümrelerde etkili olmuştur.⁸ Ahi Evren (Şeyh Nasîrüddin Mahmud), Ahilik teşkilatının kurucusudur. Sufî kişiliği ile ticaret, sanat ve meslek ahlakını birleştirmiştir. Anadolu'da sosyal dayanışma, esnaf örgütlenmesi ve toplumsal adaletin tesisinde öncü bir rol üstlenmiştir. Aynı zamanda Yesevî geleneğinden etkilenmiştir.⁹ Şems-i Tebrizî, Mevlânâ'nın manevî dönüşümünde çığır açan bir kişiliktir. Mevlânâ ile kurduğu derin dostluk ve aşk ilişkisi, sadece bir mürid-mürîd bağına değil, aynı zamanda ilahî aşkın ve insan-Allah ilişkisinin farklı bir yorumunu da temsil eder.¹⁰ Sözleri, Makalât adlı eserde toplanmıştır ve tasavvufî edebiyatın önemli kaynaklarından biridir. Bu büyük şahsiyetlerden birisi de Muhyiddin İbnü'l-Arabî'dir. "Şeyhü'l-Ekber" unvanıyla bilinen bu büyük mutasavvıf, Endülüs'ten Anadolu'ya kadar geniş bir coğrafyada fikirleriyle etkili olmuştur. Konya'ya gelişi, Anadolu tasavvuf tarihinde bir dönüm noktasıdır. Onun sistemleştirdiği Vahdet-i Vücut felsefesi, Mevlânâ'dan Sadreddin Konevî'ye kadar birçok mutasavvıfı derinden etkilemiştir.¹¹ İbnü'l-Arabî'nin en önemli katkılarından biri olan Vahdet-i Vücut anlayışı, tüm varlığın özünde tek bir hakikatten (Allah) zuhur ettiğini savunur. Varlıklar, Allah'ın isim ve sıfatlarının tecellisidir. Bu anlayışa göre, mutlak varlık yalnızca Allah'a aittir; diğer tüm varlıklar, O'nun zuhur ve tecellileridir. Evren, bu mutlak varlığın bir aynasıdır ve insan, bu aynada Hakk'ı en kâmil

⁵ Eflâki, 2012, 104.

⁶ Câmi, 2011, 579.

⁷ Kara, 2020, 25.

⁸ Dinçoğuz, 2020, 24.

⁹ Çağatay, 1982, 431.

¹⁰ Bolat, 2003, 353.

¹¹ İnce, 2007, 1-3.

şekilde yansıtan varlıktır.¹² Vahdet-i Vücut felsefesi, Mevlânâ'nın "Ne olursan ol, yine gel" çağrısındaki kapsayıcılığı, Yunus Emre'nin "Bir ben vardır bende benden içeri" söyleminde kendini gösteren içe yolculuk düşüncesi gibi pek çok Anadolu tasavvufî metninde güçlü biçimde hissedilir.

Moğol istilasına kadar geçen süreçte, Türkiye Selçukluları döneminde Anadolu hem bir siyasî merkez hem de bir irfan coğrafyası hâline gelmiştir. Bu coğrafyada tasavvuf, sadece bireyin Hakk'a yolculuğu değil; aynı zamanda toplumun yeniden inşasında kullanılan bir rehber, bir eğitim metodu ve bir sosyal düzen aygıtı olmuştur. Tasavvufî öğretiler, büyük mutasavvıf şahsiyetlerin rehberliğinde tarikatlar aracılığıyla kurumsallaşmış, halkla bütünleşmiş ve bu sayede Anadolu'nun İslamlaşmasında belirleyici rol oynamıştır. Bu çalışmada, söz konusu tarihî süreçte tasavvufun gelişimi, tarikatların yayılışı, önemli şahsiyetlerin katkıları ve Anadolu irfanının şekillenmesinde bu yapıların rolü detaylı şekilde ele alınacaktır.

¹² Kam, 2021, 69.

BİRİNCİ BÖLÜM

TÜRKLERİN İSLAMLA TANIŞMASINDA TASAVVUFUN ETKİSİ

1.1 İslamlaşma Süreci

Tarih boyunca sosyal alanda yaşanan köklü dönüşümler, genellikle derin acılar ve sarsıcı süreçler eşliğinde meydana gelmiş, ardından da önemli gelişmeleri beraberinde getirmiştir. Türklerin İslamiyet ile tanışması ve Anadolu'ya yönelmeleri de bu kapsamda değerlendirilebilecek önemli tarihi dönüm noktalarından biridir. Tarihçi László Rásonyi, Türklerin İslâmiyet'e girmesinin tarihsel etkisine dikkat çekerken şu çarpıcı değerlendirmeyi yapar: “Dünya tarihinde, ilk bakışta bu kadar sıradan fakat sonuçları itibarıyla bu denli derin etkiler doğuran başka bir olay yoktur.” Türklerin İslâm dinini benimsemesi, yalnızca Türk tarihinin ya da İslâm medeniyetinin değil, aynı zamanda dünya tarihinin genel seyri açısından da dönüştürücü sonuçlar doğurmuştur.¹³ Bu dönüşüm, İslâm dünyasının siyasî, askerî ve kültürel yapılanmasında Türklerin belirleyici bir rol üstlenmesine yol açmış; aynı zamanda İslâmiyet'in Asya içlerine, Anadolu'ya ve nihayetinde Balkanlar'a taşınmasında da katalizör işlevi görmüştür. İslamiyet'in yayılma sürecine denk gelen dönemlerde, Türk dünyasındaki siyasi yapılanma incelendiğinde Gök-Türklerin belirleyici bir rol üstlendiği görülmektedir. Hunların siyasi mirasını devralan ve tarih sahnesinde “Türk” adını resmî unvanında ilk kez kullanan bu devlet, aynı zamanda tarih yazımında “ikinci büyük Türk imparatorluğu” olarak nitelendirilmektedir. 6. yüzyılın ortalarında teşekkül eden Gök-Türk Kağanlığı,¹⁴ kısa sürede Orta Asya coğrafyasında etkinli güçlerden birisi haline gelmiş ve ilerleyen dönemlerde kurulan Türk devletlerine siyasal, kültürel ve teşkilat yapıları açısından örneklik teşkil etmiştir.¹⁵

İslamiyet öncesi Türk topluluklarının inanç dünyasında Tek Tanrılı bir yapıya sahip olan Gök-Tanrı inancı belirleyici bir rol oynamıştır. Gök-Tanrı, özellikle bozkır kültürlerinde evrenin yegâne yaratıcısı ve mutlak hâkimi olarak görülmüş, kozmik düzenin merkezine yerleştirilmiştir. Bu inanç sisteminde Gök-Tanrı, tüm kutsal varlıkların üstünde yer alan, üstün irade sahibi ve göksel bir mahiyete sahip ilahi varlık olarak kabul edilmiştir.¹⁶ Eski Gök-Türk

¹³ Göksu, 2018, 167.

¹⁴ Taşağıl, 2018, 11.

¹⁵ Taşağıl, 2013, 124.

¹⁶ Ocak, 2022, 66.

inançlarında da Tanrı'nın teklik özelliği açıkça vurgulanmış; ateş, su gibi bazı tabiat unsurlarına sembolik kutsiyet atfedilmekle birlikte, temel inanç sistematığı yalnızca gökleri ve yeri yaratan aşkın bir Tanrı anlayışı üzerine inşa edilmiştir.¹⁷

Türkler, İslamiyet öncesinde çeşitli dinî inançları benimsemiş olsalar da, tarihsel süreçte en kalıcı ve belirleyici etkiyi İslam dini oluşturmuştur. Türk toplumunun sosyal yapısında ve düşünsel kodlarında, bireysel özgürlüğe ve toplumsal adalete dayalı yaklaşımların ön plana çıktığı görülmektedir. Bu doğrultuda, İslamiyet'in temel ilkeleri ile Türklerin zihniyet dünyası arasında önemli bir uyumun mevcut olduğu söylenebilir. Ancak, Emevîler döneminde Türklerin İslamiyet'e karşı gösterdiği direnç, dinin özünden değil, daha çok Emevî yönetiminin uyguladığı dışlayıcı, ayrımcı ve baskıcı politikaların bir sonucu olarak değerlendirilmelidir.¹⁸

İlk dönemlerde, Türkler ve bölgede yaşayan yerli Soğd halkı, İslâmiyet'e mesafeli bir tutum sergilemişlerdir. Arapların bölgedeki hâkimiyetinin geçici olduğunu ve bu siyasî yapının zamanla çökeceğini düşünen bu topluluklar, başlangıçta yeni dinî ve siyasî düzene karşı temkinli ve dirençli bir yaklaşım benimsemişlerdir.¹⁹ Ancak zamanla gelişen olaylar, bu beklentilerin aksine sonuçlar doğurmuştur. Arap yönetiminin istikrarlı bir idari yapıya ve güçlü bir teşkilatlanmaya dayandığı, ayrıca bu yönetimin öncülüğünde Ön Asya ile Orta Asya arasındaki ticarî ve kültürel etkileşimin kolaylaştığı görülmüştür. Bu gelişmeler, Türkler arasında hem Abbasi devletine hem de İslâm dinine yönelik olumlu bir algının oluşmasına zemin hazırlamış; böylece Türkler, önce siyasî düzeyde, ardından dinî ve kültürel anlamda İslâm'la daha derin bir ilişki kurmaya başlamışlardır.²⁰

Abbâsîlerin iktidarı elde etmesinden kısa bir süre sonra meydana gelen Talas Savaşı, Araplar ile Türklerin Çinlilere karşı ittifak kurarak birlikte savaştıkları önemli bir dönüm noktasıdır.²¹ 751 yılında gerçekleşen bu çatışma, özellikle Batı Türkistan'daki güç dengeleri açısından büyük sonuçlar doğurmuştur. Arap-Türk ittifakının savaşı kazanması,²² Türklerin bu stratejik bölgedeki etkinliğini sürdürmesini sağlamış ve Çin etkisinin bölgeden çekilmesine neden olmuştur.²³ Bu askeri iş birliği, Türk-Arap ilişkilerinde yeni bir dönemin kapılarını aralamış; siyasi ittifakı zamanla kültürel ve dinî yakınlaşma takip etmiştir. Talas Zaferi

¹⁷ Kafesoğlu, 1980, 24.

¹⁸ Doğan, 1990, 15.

¹⁹ Turan, 2018, 158.

²⁰ Togan, 2019, 107.

²¹ Chavannes, 2007, 365.

²² İbnü'l-Esir, 2016, 607.

²³ Turan, 2018, 159.

sonrasında, İslâmiyet, Türkler arasında daha yakından tanınmaya ve kabullenilmeye başlanmıştır. Ancak bu yine de münferit şekilde gerçekleşmişti. Toplu olarak İslam'a geçişten bu süreçte bahsetmek zordur. Talas savaşından sonra İslâmiyet'i kabul eden Türkler, Abbâsî Devleti'nin askerî ve idarî yapılarında önemli roller üstlenmeye başlamışlardır.²⁴ Özellikle Abbâsî halifeliği döneminde, Türk unsurlar hem ordu teşkilatında hem de devlet yönetiminde söz sahibi bir konuma yükselmiş, bu da Türklerin İslâm dünyasındaki yerini daha da pekiştirmiştir. Öte yandan, Abbâsîlerin hilafeti ele geçirmesinin ardından, Mâverâünnehir bölgesinde İslâmî etkiler giderek artmış, bu gelişmeyle birlikte Çin'in bölgedeki siyasî nüfuzu geriletilmiştir.

Abbâsî halifelerinden Me'mûn döneminde, Mâverâünnehir bölgesiyle daha yakından ilgilenilmeye başlanmış, bu coğrafyada özellikle Samanoğulları'nın etkinliği dikkat çekmiştir. Halife Mu'tasım dönemine gelindiğinde ise, Türk unsurlar Abbâsî Devleti'nde siyasal ve askerî bakımdan etkili bir konuma yükselmiştir. Nitekim Mu'tasım'ın annesi Türk kökenlidir ve halife, ordu teşkilatını büyük ölçüde Türk askerlerden oluşturmuştur. Bu askerî yapılanma için Bağdat'ın kuzeyinde Samarra şehri inşa edilmiştir, ki bu şehir bir süre halifeliğin merkezî üssü hâline gelmiştir.²⁵ Samarra'ya yerleştirilen Türk askerî sınıfı, kısa sürede Abbâsî yönetiminde önemli bir nüfuz kazanmıştır. Bu dönemde yükselen isimlerden biri olan Tolunoğlu Ahmed, aslen Buharalı bir Türk kölenin oğlu olup, Halife Mu'tasım zamanında muhafız alayı komutanlığına kadar yükselmiştir. Onun liderliğinde, daha sonra Mısır'da bağımsızlığını ilan eden Tolunoğulları Devleti (868–905) kurulmuştur.²⁶

Horasan ve Mâverâünnehir bölgelerinde siyasi egemenlik kuran Sâ mânîler, sonraki dönemde Gazneliler, Karahanlılar ve Selçuklular üzerinde derin izler bırakan bir yönetim mirası oluşturmuşlardır. Sâ mânîler'in geliştirdiği yönetim anlayışı ve İslâmî düşünce yapısı, özellikle bu coğrafyada şekillenen Türk-İslam sentezinin temelini teşkil etmiştir. Ulemaya tanıdıkları geniş imkânlar, ilmi faaliyetlere verdikleri destek ve hâkim oldukları stratejik coğrafya, onların Türklerin İslamlaşma sürecindeki rolünü belirginleştirmiştir. Nitekim Türklerin büyük kitleler hâlinde İslamiyet'i benimsediği 10. yüzyıl, aynı zamanda Sâ mânîler'in Horasan ve Mâverâünnehir'de siyasi ve kültürel olarak en etkili oldukları döneme tekabül etmektedir.²⁷ Öte yandan, İslamiyet'in bir devlet yapısı içinde ilk kez kabulü, İtil (Volga) Bulgarları örneğinde

²⁴ Merçil, 2021, 15.

²⁵ Turan, 2018, 163.

²⁶ Mert, 2021, 669.

²⁷ Karakoçan, 2024, 31.

somutlaşmıştır. 922 yılında Bulgar hükümdarının Abbâsî halifesine başvurarak bölgeye dinî rehberlik sağlayacak bir heyet göndermesini istemesi, bu sürecin en dikkat çekici aşamasını oluşturur.²⁸ Bu elçilik heyetinde bulunmuş olan İbn Fadlân, seyahatnamesinde sadece İslamlaşma sürecini değil, aynı zamanda bölgedeki Türklerin yaşam biçimlerini, inanç anlayışlarını ve İslam’a yaklaşımlarını da ayrıntılı şekilde kayıt altına almıştır. Seyahatnamesinde bazı Türk bireylerinin, İslam’ı kabul ettikten sonra idari veya toplumsal nedenlerle din değiştirebildiği ya da bir Müslümanla karşılaştığında içgüdüsel bir biçimde kelime-i şehadet getirdiği gibi gözlemler, bu dönemde inanç değişiminin henüz tam anlamıyla yerleşmediğini ve süreç içerisinde şekillendiğini göstermektedir.²⁹ Gerçekten Uygur hanının Maniheizm’i, Hazar hanının Museviliği ve Tuna Bulgar hanının da Hristiyanlığı resmen kabul etmesinden bir süre sonra da İtil Bulgarlarının hükümdarı, İslam dinini kabul etmişti.

IX. ve X. yüzyıllarda Samanîler’in öncülüğünde yürütülen dinî ve kültürel faaliyetler, İslamiyet’in Orta Asya’nın doğu bölgelerine ulaşmasında kritik bir rol oynamıştır. Sır Derya ötesine kadar genişleyen bu etki sahası, Balasagun’a dek ilerlemiş ve İslam’ın bölgede kalıcı hale gelmesini sağlamıştır. Samanîler, henüz Müslüman olmayan Türk toplulukları üzerinde yürüttükleri sistematik propagandalar ve askerî-politik hamlelerle bu dinin yayılmasına ortam hazırlamıştır. Bu süreçte Müslüman tüccarların ve sufi dervişlerin davet faaliyetleri etkili olmuş; İslam, Toharistan’dan hareketle Çin, Hindistan ve Tibet yönünde yayılırken, kuzey hattında Balasagun ve Kaşgar üzerinden göçebe Türkler arasında da kök salmaya başlamıştır. Bu dönüşümde “ata” ve “baba” unvanlı dervişlerin, halkla kurduğu birebir ilişkiler belirleyici olmuştur. Nihayetinde X. yüzyıldan itibaren İslam, göçebe Türkler arasında yaygınlık kazanmış; Karahanlıların hanı Satuk Buğra Han’ın İslam’ı benimsemesi ise bu süreci hızlandıran sembolik bir gelişme olarak kayda geçmiştir. Satuk Buğra Han, bu tercihiyle hem bireysel bir dönüşümü temsil etmiş hem de Türk dünyasında İslamiyet’in yaygınlaşmasına öncülük etmiştir.³⁰

1.2. İlk Türk İslam Devletleri

Abbâsîler döneminde yönetim altında bulunan toprakların genişliği, bu coğrafyada merkezi denetimi zorlaştırmış; farklı kültürel yapılar ile yerel güç odaklarının varlığı, halifelerin otoritesinin giderek zayıflamasına yol açmıştır. Aynı zamanda Şuûbiyye gibi etnik temelli hareketlerin etkisini artırmasıyla birlikte siyasi birlik sarsılmış, özellikle 9. yüzyılın ikinci

²⁸ Turan, 2018, 170; Mert, 2021, 669; Karakoçan, 2024, 32.

²⁹ İbn Fadlan, 2010, 20.

³⁰ Barthold, 2017, 272-273; Turan, 2018, 176; Togan, 2019, 114.; Kutlu, 2019, 12.

yarısından itibaren İslam dünyasında bazı bölgeler merkezi otoriteden ayrılmaya başlamıştır. Bu çözülme süreci, tarih literatüründe "Tevâifü'l-Mülûk" olarak anılan, bölgesel beyliklerin öne çıktığı dönemin başlangıcını teşkil etmiştir. Zamanla Abbâsî Devleti'ne tabi olarak görev yapan bazı Türk kökenli valiler, merkezi otoritenin zayıflamasından faydalanarak yönetimleri altındaki bölgelerde fiilî bağımsızlıklarını ilan etmişlerdir. Bu çerçevede, Mısır'da Ahmed b. Tolun öncülüğünde kurulan Tolunoğulları; onu takiben yine Mısır'da ortaya çıkan İhşîdîler ve Azerbaycan bölgesinde hüküm süren Sacîoğulları gibi yerel hanedanlıklar, Abbâsîler'den koparak kendi siyasi varlıklarını oluşturmuşlardır. Erken dönem Türk siyasi oluşumları arasında, başlangıçta İslâmiyet dışı inanç sistemlerine mensup iken, zamanla hem yönetici sınıfın hem de halk kesimlerinin İslâmiyet'i kabul etmesiyle İslâmî kimlik kazanan devlet yapıları da bulunmaktadır. Bu sürecin tipik örneklerinden biri Karahanlılar'dır. 840 yılında kurulan bu devletin ilk Müslüman hükümdarı, 10. yüzyılın başlarında dünyaya gelen Satuk Buğra Han olmuştur. Ancak Karahanlılar nezdinde İslâmlaşma hareketinin daha geniş toplumsal karşılık bulması ve devlet düzeyinde kurumsallaşması, esasen 10. yüzyılın ortalarından itibaren belirginleşmiştir. Türk-İslâm medeniyetinin şekillenmesinde önemli bir rol oynayan Karahanlıların bu dönüşüm sürecinde, özellikle Orta Asya'da güçlü bir siyasî ve kültürel varlık sürdüren Sâ mânîler'in etkisi dikkate değerdir. Sâ mânîler, hem kültürel hem de dinî etkileşimler yoluyla Karahanlıların İslâmiyet'i benimsemelerinde doğrudan veya dolaylı katkılarda bulunmuşlardır.

Sâ mânîler'in etnik kökenine dair yapılan değerlendirmelerde, onların İran asıllı olduğu yönünde yaygın bir kanaat bulunsa da, hâkimiyet kurdukları bölgelerin büyük oranda Türk nüfusunun yoğun olduğu sahalar olması dikkat çekicidir. Ayrıca, Sâ mânîler'in diğer İran kökenli hanedanlardan farklı olarak Sâ sâ nî mirasını yeniden ihya etme gibi bir hedef gütmemeleri ve ilerleyen dönemlerde Karahanlılar, Gazneliler ve Selçuklular gibi Türk-İslam devletlerinde Sâ mânî yönetim anlayışı ve kültürel etkilerin izlenmesi, onların Türk menşeli olabileceği ihtimalini güçlendirmektedir.³¹ Bununla birlikte, tarihî kaynaklarda Sâ mânîlerin kökenine dair çelişkili ve farklı bilgiler yer aldığından, bu konuda kesin ve net bir yargıya varmak mümkün görünmemektedir.³²

Sâ mânîler, kökenleri daha eskiye dayansa da, siyasî bir güç olarak 874 yılında İsmâil b. Ahmed'in liderliğinde teşekkül etmişlerdir. Devlet, özellikle X. yüzyılın ilk yarısında, II. Nasr

³¹ Usta, 2013, 72-73.

³² Aydın, 2001, 294; Yürekli, 2002, 58.

döneminde siyasî, askerî ve kültürel açıdan en parlak devrini yaşamıştır. Ancak bu yükseliş, doğuda Karahanlılar ve batıda Büveyhîler ile girilen uzun süreli mücadeleler sonucunda duraklama ve zayıflama sürecine evrilmiştir. Nihayet XI. yüzyılın başlarında Karahanlılar ile Gazneliler'in iş birliği içinde Sâmânî topraklarını aralarında paylaşmalarıyla birlikte, bu hanedan siyasî varlığını tamamen yitirmiş ve tarih sahnesinden çekilmiştir. Horasan ve Mâverâünnehir gibi stratejik ve kültürel açıdan önemli bölgelerde hüküm süren Sâmânîler, sadece kendi dönemlerinde değil, sonraki Türk-İslam devletleri üzerinde de derin izler bırakmışlardır. Özellikle Gazneliler, Karahanlılar ve Selçuklular gibi hanedanlar, Sâmânîlerin geliştirdiği idarî geleneklerden, dinî ve siyasî yaklaşımlardan etkilenecek kendi yönetim anlayışlarını şekillendirmişlerdir. Sâmânîler'in bilhassa ilim ve kültüre verdikleri destek, âlimlere sağladıkları koruma ve teşvik politikaları ile hem bölgenin İslamlaşmasına hem de Türk topluluklarının bu dine yönelmesine ciddi katkılar sağladığı görülmektedir. Türklerin büyük kitleler hâlinde İslamiyet'i kabul etmeye başladığı X. yüzyıl, aynı zamanda Sâmânîlerin Horasan ve Mâverâünnehir üzerinde güçlü bir egemenlik kurduğu ve devlet olarak en parlak dönemini yaşadığı yıllara tekabül etmektedir. Bu etkileşim, Sâmânîlerin İslam'ın Türkler arasında yayılmasındaki aracı rolünü ortaya koymaktadır.

IX. yüzyılın sonlarına doğru İslamiyet'le tanışmaya başlayan İdil-Bulgar Hanlığı, bu süreci daha sistemli hâle getirmek amacıyla 922 yılında Abbâsî halifesinden İslami bilgileri aktaracak bir heyet talebinde bulunmuştur.³³ Halife el-Muktedir tarafından gönderilen bu heyette yer alan İbn Fadlân, seyahati boyunca gözlemlediği toplumsal yapıları, dinî tutumları ve kültürel alışkanlıkları kaleme alarak dönemin en önemli kaynaklarından biri olan seyahatnamesini oluşturmuştur. Bu eser, İdil boyundaki Türk topluluklarının İslam'a yönelik algıları ve uygulamaları hakkında birçok soruya cevap verir niteliktedir. Nitekim bazı bireylerin İslamiyet'i kabul ettikten sonra idarî nedenlerle bu tercihlerinden vazgeçmeleri ya da Müslüman bir yabancıyla karşılaştıklarında doğrudan Kelime-i Şehâdet getirmeleri,³⁴ dinin henüz zihinsel ve kurumsal anlamda tam olarak içselleştirilmediğini göstermektedir. X. yüzyılın ilk çeyreğinde kaleme alınan bu seyahatname, Türklerin o dönemde İslamiyet hakkında sınırlı ama artmakta olan bir bilgiye sahip olduklarını; fakat bu yeni dini, geleneksel inanç sistemleri ve kendi kültürel kodlarıyla yorumlamaya çalıştıklarını ortaya koymaktadır.

³³ Yazıcı, 1993, 394.

³⁴ İbn Fadlan, 2010, 20.

Sâmânî mirasının en önemli devamı niteliğinde değerlendirilebilecek devletlerden biri de Gazneliler olmuştur. Bu hanedanın temelleri, Sâmânîlerin önemli komutanlarından Alp Tegin'in Gazne'yi ele geçirmesiyle atılmıştır.³⁵ Gazneliler, başlangıçta Sâmânî hâkimiyeti altında yarı bağımsız bir statüye sahipken, zamanla kendi siyasal kimliğini oluşturarak bölgesel bir güç hâline gelmiştir. Gazneli Mahmud döneminde ise, özellikle Hindistan'ın kuzeyindeki bölgelere (bugünkü Pakistan coğrafyası) düzenlenen seferlerle hem İslamiyet'in bu coğrafyada yayılmasına katkı sağlanmış hem de ilim adamlarına sunulan himaye ile kültürel faaliyetler teşvik edilmiştir. Diğer yandan Gazneliler, Karahanlılarla iş birliği içerisinde hareket ederek, merkezî otoritesini yitirmiş olan Sâmânî Devleti'ne son vermişlerdir.³⁶

İlk Türk-İslam devletleri arasında, İslam tarihini yalnızca bir siyasî dönüşüm değil, aynı zamanda bir medeniyet inşası açısından da “öncesi” ve “sonrası” olarak ikiye ayıran en önemli yapılardan biri şüphesiz Büyük Selçuklu Devleti'dir. Bu büyük hanedana ismini veren Selçuk Bey, Oğuz Yabgu Devleti'nden ayrılarak maiyetindekilerle birlikte Cend bölgesine yerleşmiş ve burada İslamiyet'i kabul etmiştir.³⁷

Selçuklu Devleti, Selçuk Bey'in torunları olan Tuğrul ve Çağrı Beylerin liderliğinde, özellikle Gaznelilerle yapılan mücadelelerin ardından siyasî bir kimlik kazanarak tarih sahnesine çıkmıştır. Bu mücadeleler neticesinde Horasan ve çevresinde hâkimiyet kuran Selçuklular, kısa sürede güçlerini artırarak sadece bir bölgesel aktör olmaktan çıkıp Sünnî İslam dünyasının koruyucusu konumuna yükselmişlerdir. Bu bağlamda en kritik gelişmelerden biri, Tuğrul Bey döneminde Abbâsî Halifesi el-Kâim'in, Şîî Büveyhîler'in nüfuzundan kurtarılması olmuş; böylece Selçuklular, Abbâsî halifesini himaye altına alarak Sünnî meşruiyetin siyasal taşıyıcısı hâline gelmişlerdir.³⁸ Sultan Alparslan ve Sultan Melikşah dönemleri, Selçuklu Devleti'nin yalnızca siyasî kudret açısından değil, mezhepsel mücadeleler bağlamında da belirleyici olduğu dönemlerdir. Bu süreçte, özellikle Şîî Fâtımîler ve onların ideolojik uzantısı olan Bâtınî hareketlere karşı hem siyasî hem de kültürel düzeyde kapsamlı bir mücadele yürütülmüştür. Bu mücadelede en önemli adımlardan biri, dönemin güçlü veziri Nizâmülmülk'ün öncülüğünde kurulan Nizâmiye Medreseleri aracılığıyla atılmıştır. Bu eğitim kurumları sayesinde Sünnî İslam hem ilmî hem de idarî alanda kurumsallaştırılmış; devlete bağlı dinî bir yapı inşa edilmiştir. Sultan Melikşah'tan sonra Selçuklu Hanedanı farklı kollara

³⁵ El-Cüzcani, 2015, 25.

³⁶ Mirhand, 2017, 52.

³⁷ Özgüdenli, 2018, 45-49.

³⁸ Göksu, 2019, 76.

ayrılarak parçalı bir yapıya bürünmüşse de, özellikle Türkiye Selçukluları aracılığıyla bu miras uzun süre taşınmıştır. Nitekim, ilerleyen dönemlerde İslam dünyasının siyasî ve dinî liderliğini üstlenecek olan Osmanlılar, Selçuklu geleneği içinde mayalanan bu tarihsel ve kurumsal mirasın bir devamı olarak ortaya çıkmıştır.

Genel olarak değerlendirildiğinde, bu tarihsel süreçte Türklerin toplu hâlde İslamiyet'i kabul etmeye başladıkları görülmektedir. Abbâsîler'in merkezi otoritesinde meydana gelen çözülme, İslam dünyasında siyasî parçalanmışlığa zemin hazırlarken, bu boşluk, ardı ardına kurulan Türk kökenli hanedanlar tarafından doldurulmuştur. Söz konusu Türk devletleri, zamanla Sünnî İslam dünyasının askerî ve kültürel açıdan korunması ve temsil edilmesi görevini üstlenmiş; İslam toplumları içinde sadece siyasî aktörler değil, aynı zamanda dinî ve ilmî yapının taşıyıcıları olarak öne çıkmışlardır.

1.3. İslamiyeti Kabulde Tasavvufun Etkisi

1.3.1. Tasavvufun Doğuşu ve Gelişimi

İslam'ın mistik³⁹ tarafı veya başka bir deyiş ile Tasavvuf, İslam dininin mana alemi ve derinlerdeki gerçek yüzüdür. Dolayısıyla İslam dininde tasavvuf, diğer dinlere nazaran çok daha büyük bir ehemmiyet taşımaktadır. İslam dini ile başlamış, İslam alimleri tarafından her bakımdan geliştirilmiş ve yüz yıllar boyunca fikir ve sanat hayatına rehber olmuş olan tasavvuf, ince düşünce yapısı ve derin ve farklılıklar barındıran ilahi hayat görüşü ve yaşama biçimiyle İslam düşüncesinin hem toplum hem de devletler nezdinde sezgisel ve ruhsal boyutunu oluşturmuştur.⁴⁰ İnsanı Allah'a kavuşturan, dolayısıyla, ilahi hüviyetine ve hürriyetine ulaştıran yol, tasavvuftur. Tasavvufun ne olduğu hakkında yüz yıllardan beridir pek çok sözler söylenmiş ve binlerce tanımla yapılmışsa da Muhyiddin İbn al-Arabi bütün bu tanımları "Futuhât al-Mekkiyye" adlı kitabında: "Tasavvuf, Tanrı'nın ahlakı ile ahlaklanmaktır" diyerek en duru ve güzel şekliyle özetlemiş diyebiliriz. Bu tanımdan ve diğer tanımların tümünden çıkan sonuca göre de tasavvuf, insanın nefsini terbiye etmesi ve bu şekilde Allah ile bağ kurmasıdır, denebilir.⁴¹

³⁹ Mistisizm kelimesi, köken itibarıyla Eski Yunanca "mystikos" sözcüğünden türemiştir. Bu terim, Antik Yunan'da Eleusis Gizemleri'ne katılan bireyleri, yani "inisiyeler"i ifade etmekteydi. Aynı zamanda bu gizemli ritüellere katılım anlamına gelen *mysteria* kelimesiyle de bağlantılıdır. Öte yandan, kelimenin "gözleri veya dudakları kapamak" anlamına gelen *muein* fiilinden türediği de düşünülmektedir. Bu anlamıyla kelime, kişinin suskunluk yemini ederek gizli öğretilere girişini ve bu sırla bütünleşmesini simgeler. Bkz. Parrinder, 1976, 8.

⁴⁰ Ocak, 2016b, 168.

⁴¹ Sunar, 1975a, 164.

Tasavvufun temelinde ise şüphesiz Vahdet-i Vücut anlayışı vardır. Vahdet-i Vücut, aslında Doğu'nun en eski felsefî anlayışlarından biri ve doğunun kendine özgü fikir ve yaşayışının sonucudur. İlk olarak Turan coğrafyasında şekillenmeye başlayan bu dikkat çekici düşünsel yapı, zaman içerisinde bazı değişimlere uğrayarak Hindistan üzerinden Çin'e, oradan da eski Mezopotamya medeniyetleri olan Akad, Sümer, Asur ve Keldanî topraklarına yayılmıştır. Bu kültürel ve felsefî etkileşim, ardından İran ve Mısır aracılığıyla Fenike ve Yunan dünyasına ulaşmış; nihayet Abbâsîler döneminin ilk asırlarında Arap düşünce dünyasına nüfuz ederek tasavvufî öğretilerle bütünleşmiştir. Bu süreçte çeşitli metafizik anlayışlar "Îlâhî Varlık" (Vücûd-u İlâhî) fikrinde ortak bir zeminde buluşmuştur. Bu anlayışa göre, hayır ve kemâl yalnızca Allah'a aittir; dolayısıyla vücut (varlık) yalnızca O'na izafe edilebilir. Şer ve eksiklik ise, "adem" yani yoklukla özdeşleştirilmiştir. Bu düşünce yapısı, tasavvuf felsefesinde Vahdet-i Vücûd anlayışının temelini oluşturur. Başka bir söylemle, Vahdet-i Vücûd anlayışı, sonlu olan her şeyin Sonsuz Olan'da (Allah'ta) fânî oluşunu ifade eder. Gerçek varlık yalnızca Allah'a mahsustur; sonlu olan her şey, geçici ve gölge niteliğinde varlıklardır.⁴² İbn Haldun, Mukkadime'de bu hususa Vahdet-i Vücut diye isimlendirmeden şöyle temas etmiştir:

‘Allah mahlukatla muttehidir, (ittihad). Bu ittihad ya Allah'ın yaratıklara hulul etmesi manasına gelir veya Allah mahlukatın ta kendisidir, gerek küll gerekse teferruat olarak O'ndan başka hiçbir şey yoktur.’⁴³

Tasavvuf kavramının ortaya çıkışı incelenirken, bu olgunun iki temel boyutta değerlendirilmesi gerekmektedir. Bunlardan ilki, tasavvufun bir ilim disiplini olarak teşekkülüdür; diğeri ise, bir hayat tarzı ve manevî pratik olarak tezahür etmesidir. Teorik ve sistematik bir bilgi alanı şeklinde tasavvufun kurumsallaşması ise, hicrî II. yüzyıla tekabül eden dönemde başlamış ve bu süreçte ilk sûfî kimlikler, düşünsel yaklaşımlar ile birlikte şekillenmeye başlamıştır.⁴⁴

Tasavvufun bir yaşayış biçimi olarak ele alınması, onu yalnızca teorik bir disiplin olmaktan çıkarıp bireyin içsel dünyasını kuşatan bir hayat tarzı hâline getirir. İlk dönemlerde bu anlayış, ihsan, takvâ ve özellikle zühd gibi kavramlarla ifade edilmekteydi; ancak zamanla bu yöneliş, daha sistematik ve tanımlı bir biçim kazanarak “tasavvuf” adıyla anılmaya başlamıştır. Bu manevi yaklaşımın kökenleri, doğrudan Hz. Peygamber'in (s.a.v.) yaşantısında ve ahlâkî örnekliğinde aranabilir. Hatta tasavvufu, dinin içsel boyutunu, özünü ve derûnî

⁴² Sunar, 1975b, 8-9. Sunar, 1960. 32-50.

⁴³ İbn Haldun, 2023, 853.

⁴⁴ Kara, 1992, 20.

hakikatini temsil eden bir anlayış olarak değerlendiren yaklaşımlar, onun izlerini insanlık tarihinin başlangıcına kadar götürmektedir.⁴⁵ Ancak burada söz konusu olan İslâm tasavvufu olduğundan hareketle, bu düşünce sisteminin çıkış noktası olarak Hz. Peygamber'in hayatı esas alınmakta ve Kur'an-ı Kerîm'in ayetleri ile sahih hadislerde tasavvufî düşüncenin temel ilkelerine işaret eden unsurların bulunduğu ifade edilmektedir.

Hz. Peygamber'in (s.a.v.) yaşadığı dönemde olduğu gibi, onun vefatını takip eden yıllarda da dünyevî hayatı merkeze almayan, zahidâne bir yaşam biçiminin izleri sahâbe arasında açıkça gözlemlenmiştir. Bu yöneliş özellikle Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer, Hz. Ali ve Ebû Zerr el-Gıfârî gibi sahabilerin hayatlarında bariz şekilde kendini göstermektedir.⁴⁶ Ancak bu tasavvufî eğilimlerin daha belirgin ve sistemli bir karakter kazanması, İslam ordularının gerçekleştirdiği fetihler sonrasında elde edilen zenginlik ve bunun yol açtığı dünyevileşmeye bir tepki olarak ortaya çıkan zühd hareketi ile hız kazanmıştır. Bu bağlamda, hicrî ilk iki asır, tasavvufun henüz "tasavvuf" adıyla anılmadığı, fakat zühd kavramının İslam toplumunun manevî yapısında önemli bir yer tuttuğu bir dönem olarak öne çıkar. Zühd, bu dönemde hem bireysel bir takva anlayışını hem de dünyevileşmeye karşı geliştirilen bir tavrı temsil etmiş ve daha sonra gelişecek olan tasavvufî düşüncenin temellerini oluşturmuştur. Nitekim tasavvuf tarih yazıcılığı açısından bu gelişim süreci genellikle üç aşamalı bir dönemlendirme ile açıklanır: zühd dönemi, tasavvuf dönemi ve nihayetinde tarikatlar dönemi.⁴⁷ Tasavvufun, sonradan icat edilmiş bir düşünce sistemi ya da din dışı bir unsur olarak değil, toplumun dönüşen yapısına karşı kendi öz değerlerini muhafaza etmeye çalışan bir iç direniş ve manevî arayış olarak ortaya çıktığını ifade etmek, tarihsel gerçekliğe daha uygun bir yaklaşım olacaktır. Başka bir ifadeyle, tasavvuf, şekil değiştiren bir toplum içinde, bu değişime sorgusuzca ayak uydurmaktansa, İslam'ın özündeki ahlâkî, zühdî ve derûnî boyutları korumayı amaçlayan sosyo-dinî bir tepki hareketi olarak vücut bulmuştur.⁴⁸

İlk ortaya çıkan zühd ekollerine bakıldığında temelde dört adet "zühd mektebi" göze çarpar. Bunlar; Medine mektebi, Basra mektebi, Kufe mektebi ve Horasan mektebidir. Medine Mektebi, tasavvufun ilk dönem gelişiminde önemli bir rol oynamış ve bu mektebin Hz. Peygamber (s.a.v.), sahâbe ve tâbiîn kuşağı tarafından temsil edildiği kabul edilmiştir. Medine'nin, yalnızca Hz. Peygamber'in hayatını geçirdiği ve vefat ettiği şehir olması değil,

⁴⁵ Topbaş, 2012, 22.

⁴⁶ Ebu Nasr Serrac Tusi, 2012, 140-160.

⁴⁷ Yılmaz, 2020, 81.

⁴⁸ Erdil, 2021, 50.

aynı zamanda onun mübarek kabrini barındırması ve İslam'ın erken dönem büyük sahâbîlerinin önemli bir kısmına ev sahipliği yapması, bu şehri ilmî ve manevî bakımdan merkezi bir konuma taşımıştır. Bu nedendir ki Medine, zamanla yalnızca fıkıh, hadis ve tefsir gibi klasik İslamî ilimlerin değil, bir maneviyat disiplini olarak şekillenecek olan tasavvufun da ilk temel dinamiklerinin mayalandığı bir merkez olarak görülmüştür.

Basra Mektebi incelendiğinde, bu şehrin bir liman ve ticaret merkezi olması, onun erken dönem zühd hareketine ev sahipliği yapmasının arka planını anlamada belirleyici bir unsurdur. Ticarî hayatın canlılığı, dünyevîleşmenin daha görünür hâle gelmesine ve buna karşı bir manevî tepki doğmasına zemin hazırlamıştır. Bu bağlamda, Basra, zahidâne yaşama yönelişin ve dünyaya karşı mesafeli duruşun şekillendiği başlıca merkezlerden biri olmuştur. Bu mektepte yetişen sûfilerin çoğunun, korku ve hüzn temelli bir tasavvufî anlayışa sahip olmaları, yaşadıkları çevresel ve toplumsal koşulların bir yansıması olarak değerlendirilebilir. Ancak bu eğilim içinde Rabia el-Adeviyye gibi istisnai bir sûfi şahsiyetin varlığı, Basra Mektebi'nin iç çeşitliliğini de gözler önüne sermektedir. Rabia, diğer sûfilerin aksine ilâhî aşk, sevgi ve umut eksenli bir tasavvuf anlayışını ön plana çıkarmış; Allah korkusuna dayalı bir dindarlık yerine, Allah'a karşı duyulan karşılıksız sevgiye dayalı bir yaklaşımı benimsemiştir.⁴⁹ Bu yönüyle Rabia, Basra Mektebi içinde alternatif bir tasavvuf yorumunu temsil etmiş ve sonraki sûfi gelenekler üzerinde derin izler bırakmıştır.⁵⁰

Kûfe Mektebi'nin temel karakteristiklerinden biri olarak pişmanlık (nedamet) duygusunun ön planda olduğu görülmektedir.⁵¹ Bu durumun tarihî ve sosyo-kültürel arka planında, Kûfelilerin Hz. Hüseyin'i hilafet iddiası ile önce kente davet etmeleri, ancak daha sonra bu desteklerinden vazgeçmeleri ve neticede Kerbela faciasının yaşanması önemli bir etken olarak değerlendirilmektedir.⁵² Bu trajik süreç, Kûfe toplumunda derin bir vicdani sorgulama ve toplumsal pişmanlık bilincinin oluşmasına yol açmıştır. Ayrıca, tasavvuf tarihinde ilk tekke kurucusu olarak kabul edilen ve kendisine "sûfî" adının verilmesinde rol oynayan Ebu Haşim'in⁵³ de Kûfe mektebine mensup olması, bölgedeki dini ve sosyal olaylara karşı verilen tepkiyi ve bu pişmanlık duygusunun tasavvufî bir pratiğe dönüşümünü yansıtmaktadır. Bu

⁴⁹ Feridüddin Attar, 2024, 117.

⁵⁰ Sunar, 1978, 16.

⁵¹ Horasan, 2019, 12.

⁵² Mesudi, 2023, 70-78.

⁵³ Gölpınarlı, 2009, 20.

çerçevede, Kûfe Mektebi'nin, dönemin toplumsal travmalarına ve dini çalkantılarına karşı reaksiyoner bir manevi duruş geliştirdiği söylenebilir.

Bu araştırmanın kapsamı doğrultusunda, özellikle Horasan Ekolü üzerinde detaylı bir şekilde durulması gerekmektedir. Emevîler'in, Arap olmayan unsurların yoğunlukta olduğu Horasan bölgesinde uyguladığı siyasî ve sosyal politikaların, tasavvuf anlayışı üzerinde belirgin etkiler bıraktığı görülmektedir. Horasan Ekolü, kendine özgü bir tevekkül anlayışı çerçevesinde şekillenen zühd düşüncesiyle ön plana çıkmıştır. Bu tevekkül anlayışının, sonraki yüzyıllarda Nişabur mektebi bünyesinde gelişecek olan fütüvvet ve melamet kavramlarının temelini oluşturduğu ileri sürülebilir.⁵⁴ Nitekim Melamiliğin yayılışında etkisi büyük olan isimlerden Hamdun Kassar'ın silsilesi Şakik-i Belhi ve İbrahim b. Edhem'e ulaşmaktaydı.⁵⁵

Zühd döneminin hemen arkasından bir asır sonra ortaya çıkan tasavvuf mekteplerinde de Nişabur mektebi, Mısır mektebi, Şam mektebi ve Bağdat mektebi öne çıkmıştır. Miladi 9. yüzyıla gelindiğinde, önceki dönemlerden farklı olarak Bağdat, tasavvuf ekolleri arasında önemli bir merkez hâline gelmiş ve dönemin birçok önde gelen mutasavvıfı ya doğrudan Bağdat ekolünden yetişmiş ya da buradan etkilenmiştir. Diğer tasavvuf merkezleriyle karşılaştırıldığında, Bağdat'ın daha fazla tanınan ve geniş çapta kabul gören sûfiler yetiştirdiği söylenebilir. Bu gelişmenin temelinde, Basra ve Kûfe'de başlayan zühd hareketlerinin Bağdat'a taşınması yatmaktadır. Bu dönüşümde, Abbâsîler döneminde Bağdat'ın bir medeniyet başkenti olarak inşa edilmesi ve merkezi yönetimin buraya taşınması; dolayısıyla şehrin hem siyasî hem de kültürel bir odak noktası haline gelmesi önemli bir rol oynamıştır. Bu bağlamda, eski bir yönetim merkezi olması ve sınır bölgelerine yakınlığı nedeniyle Şam da tasavvufi hareketlerin geliştiği önemli merkezlerden biri haline gelmiştir. Şam'ın bu özellikleri, bölgeye farklı sufi gruplarını çekmiş ve burada kendine özgü bir Şam ekolü oluşmasını sağlamıştır. Bu ekolün öne çıkan temel özellikleri arasında, özellikle açlık (tağattu) ve gece ibadeti (kıyâm-ı leyâlî) gibi manevî disiplinlerin yoğun olarak uygulanması yer almaktadır. Ayrıca, sınır hattında düşmanla mücadele eden sufilerin, dıştaki savaşın yanı sıra içsel dünyalarında da nefis ve şeytana karşı riyâzat yoluyla amansız bir mücadelenin içerisinde oldukları ifade edilebilir. Böylece Şam ekolü, hem dış tehditlere karşı fizikî direnç hem de içsel arınma ve manevî olgunlaşmayı eş zamanlı olarak vurgulamıştır.

⁵⁴ Yılmaz, 2020, 107.

⁵⁵ Gölpınarlı, 2022, 11.

Nişabur Ekolü incelendiğinde, bu bölgenin özellikle gayri Arap unsurların yoğun olarak yaşadığı ve İslamiyet'in Türkler tarafından yoğun şekilde yerleşilen coğrafyalara geçiş yolu üzerinde bulunduğu görülür. Önceki yüzyıllarda Horasan Mektebi olarak adlandırılan tasavvufi gelenek, 9. ve 10. yüzyıllarda Nişabur Ekolü kimliğine evrilmiştir. Bu ekolün en belirgin özellikleri arasında, özellikle fütüvvet ve melamet kavramları ön plana çıkmaktadır. Bu iki kavram, ortak bir noktada, başkalarının ihtiyaçlarını kendi ihtiyaçlarının önünde tutma anlayışı olan "isar" ilkesinde buluşur. Ayrıca, bu bağlamda Mürcie'nin, melamet ve fütüvvet anlayışlarının oluşumunda etkili olduğuna dair görüşler mevcuttur.⁵⁶

IX. ve X. yüzyıllarda "tarikat" kavramı tasavvuf literatüründe yer almakla birlikte, bu dönemde tarikatlar henüz kurumsal ve örgütlü yapılar halinde teşekkül etmemiştir. Tarikatların teşkilatlı yapılar olarak ortaya çıkması için 12. yüzyılı beklemek gerekecektir. Tasavvufun tarikatlaşma sürecine geçişi, eğer zühd dönemi de bu evrimin bir parçası olarak kabul edilirse, yaklaşık altı yüzyıllık bir tarihsel birikimle gerçekleşmiştir. Bu uzun süreç, farklı coğrafyalarda oluşan çeşitli tasavvufi ekollerin, düşünce geleneklerinin ve pratik örüntülerin bir araya gelmesini sağlamış, tarikatlaşmanın altyapısını oluşturmuştur. Ayrıca bu dönemin tarihsel bağlamı göz önünde bulundurulduğunda, Haçlı Seferleri ve akabinde Moğol İstilasası gibi İslam dünyasını sarsan büyük travmaların yaşandığı bir çağda tarikatların kurumsallaşmasının gerçekleşmiş olması dikkat çekicidir. Bu bağlamda, tarikatların teşkilatlanmasında yalnızca manevî arayışların değil, aynı zamanda İslam medeniyetini koruma, savunma ve yeniden inşa etme gayretinin de etkili olduğu; yani bu süreçte bir savunma refleksinin ve kültürel-manevî direniş psikolojisinin rol oynadığı ileri sürülebilir.⁵⁷

1.3.2. Tasavvufun Türklere Tesiri

Seyahat, erken dönem mutasavvıfların düşünsel dünyasında yalnızca fiziksel bir hareketlilik değil, aynı zamanda manevî bir tekâmül ve irşad aracı olarak da derin bir anlam taşımaktaydı. Bu bağlamda, İslâm coğrafyasının genişlemesiyle birlikte Anadolu ve çevresindeki Türk beldeleri, birçok sûfinin uğrak noktası hâline gelmiştir. Bu mutasavvıfların bölgeye geliş nedenleri oldukça çeşitlidir. Kimileri İslâm ordularının yanında cihad amacıyla sefere iştirak etmiş, kimileri ise ticari, ailevi veya şahsi gerekçelerle bu topraklara ulaşmıştır. Bununla birlikte, dönemin siyasal ve mezhebî baskılarından kaçan ve merkezî otoritenin denetiminden uzak bölgelerde kendilerine yeni bir alan inşa etmek isteyen muhalif sûfiler de

⁵⁶ Karaduman, 2023, 66.

⁵⁷ Türer, 1993, 361-362.

Anadolu'ya yönelmiştir. Özellikle Türklerin İslâmiyet'i kabul sürecinde, bölgeye gelen mutasavvıfların karakteristik niteliklerinde dikkat çekici bir dönüşüm gözlemlenmektedir. Hallâc-ı Mansûr öncesi dönemde bu sûfiler, genellikle mücahid-zâhid tipolojisiyle temayüz etmiş; askeri faaliyetlerde aktif rol alan, zühd hayatını benimsemiş şahsiyetlerden oluşmuştur. Ancak Hallâc-ı Mansûr sonrasında, tasavvuf düşüncesinde yaşanan derinlikli dönüşüme paralel olarak, irşad faaliyetlerinin biçimi de evrilmeye başlamıştır. Artık silahlı mücadeleden ziyade, vaazlar, mektuplar, birebir sohbetler ve halk arasında dolaşarak gerçekleştirilen sözlü ve yazılı irşad yöntemleri ön plana çıkmış; daha tebliğci ve hikmet merkezli bir sûfî profili ortaya çıkmıştır.

İslam'ın doğu sahasında gerçekleşen yayılma süreci, yalnızca askerî ya da siyasi yollarla değil, aynı zamanda manevî rehberlik temelinde gelişen tasavvufî faaliyetlerle de şekillenmiştir. Bu bağlamda, ilk olarak Horasan bölgesinde, ardından Mâverâünnehir ve Türkistan coğrafyasında etkili olan mutasavvıflar, söz konusu bölgelerde İslâm'ın kabulünü sağlamak amacıyla çeşitli yöntemlere başvurmuşlardır. Bu faaliyetler, sadece dinî-teolojik bir misyonun değil, aynı zamanda toplumsal bir dönüşüm sürecinin de parçası olarak değerlendirilmelidir. Bu noktada, mutasavvıfların İslâmlaştırma faaliyetlerinde kullandıkları yöntemler, iki ana başlık altında incelenebilir: tasavvufî yöntemler ve tasavvuf dışı (tamamlayıcı/pratik) yöntemler.

Tasavvufî yöntemler ele alındığında, bu yöntemlerin muhabbet, sohbet, hizmet, teveccüh ve dua başlıkları altında sınıflandırılarak incelenmesi mümkündür.⁵⁸ Tasavvufun doğası gereği duygulara ve kalbe hitap eden bir alan olduğu göz önünde bulundurulduğunda, bu yöntemler arasında “muhabbet”in ilk sırada yer alması şaşırtıcı değildir. Zira tasavvufî seyr ü sülûk sürecinde muhabbet, âdeta yolun ilerlemesini sağlayan bir enerji kaynağı niteliğindedir. Bu yöntemin değerlendirilmesinde, “rabîta” ve “zikir” kavramları da ayrıca ele alınmalıdır. Çünkü her iki unsur da muhabbetin derinleşmesine katkı sağlayan tamamlayıcı unsurlar arasında yer almaktadır. Kelime anlamı itibarıyla “bağ” ve “ilgili olma” gibi anlamlar taşıyan rabîta, tasavvufî literatürde çok sayıda tür ve uygulamaya sahip olup, farklı biçimlerde kategorize edilmiştir.⁵⁹

İslâm coğrafyasının sınır hattında inşa edilen karakolların, ribat kelimesiyle anılması, kelimenin kökeni ve anlam dünyası göz önünde bulundurulduğunda rastlantısal değildir.

⁵⁸ Topbaş, 2012, 249.

⁵⁹ Gündüz, 1995, 248.

Kur'ân-ı Kerîm'de sınırları korumak anlamında geçen ribat terimi, zamanla sadece askerî bir kavram olarak kalmamış, tasavvufî literatürde de içsel bir mücadeleyle ilişkilendirilmiştir. Bu bağlamda ribat, sûfî düşüncede, nefsin ve şeytanın vesveselerine karşı kalbin muhafazası şeklinde tevil edilmiş ve manevî mücadelenin bir sembolü olarak yorumlanmıştır.⁶⁰

Zikir kavramı, sözlük anlamı itibarıyla anmak ve hatırlamak fiillerini karşılamakta olup, bu yönüyle rabıtayı besleyici, dolayısıyla muhabbet bağını kuvvetlendirici bir işleve sahiptir. Bu sebeple, tasavvufî terbiyede mürşidin müride zikir telkin etmesi, eğitimin temel unsurlarından biri olarak görülmüştür. Nitekim pek çok sûfîde olduğu gibi, Ahmed Yesevî'nin de müridlerine zikir öğretiminde bulunduğu bilinmektedir. Hatta Yesevî, eski Türk inanç ve pratiklerine yakınlığı dolayısıyla, kendi tarikatına özgü olan ve “Zikr-i Erre” olarak bilinen toplu ve ritmik zikir biçimini benimseyerek, bu yöntemin Türk toplumu tarafından daha kolay içselleştirilebileceğini öngörmüştür.⁶¹

Tasavvufî yöntemler arasında ikinci sırada yer alan “sohbet”, özellikle toplulukların İslâm'a yönelik süreçlerinde belirleyici bir role sahip olmuştur. Bu yöntemin etkisi, bireylerin zihinsel ve kalbî dönüşümünde doğrudan gözlemlenebilecek düzeydedir. Hallâc-ı Mansûr'un halka yönelik irşadları ve etkileyici vaazları, bu yöntemin tarihsel örnekleri arasında en dikkat çekici olanıdır. Öte yandan, birçok sûfî şahsiyet, sohbetin dinî tebliğ ve irşad faaliyetlerindeki merkezi konumuna işaret etmiş; halka hitap etmenin ve kalplere nüfuz eden sözler söylemenin önemine dair çeşitli değerlendirmelerde bulunmuşlardır.⁶²

Tasavvufî eğitimde üçüncü yöntem olarak değerlendirilen “hizmet”, sûfî disiplin içerisinde hem bireysel terbiye hem de toplumsal etkileşim açısından mühim bir konuma sahiptir. Bu kavram, bir yandan merhamet anlayışının pratik bir tezahürü, diğer yandan da müridin sabır ve teslimiyetini geliştiren bir talim aracı olarak işlev görmektedir. Nitekim Ahmed Yesevî, “Fakrname” adlı eserinde müridin mürşidinin yanında uzun yıllar boyunca hizmette bulunmasının önemine özellikle dikkat çeker.⁶³ Öte yandan, tasavvuf geleneğinde tebliğ faaliyetleri de hizmet kavramının kapsamı içinde değerlendirilmiştir.⁶⁴ Bu bağlamda düşünüldüğünde, hizmetin yalnızca bireysel bir terbiyelendirme yöntemi değil, aynı zamanda

⁶⁰ Gündüz, 1995, 246.

⁶¹ Köprülü, 2005, 148.

⁶² Kelebazi, 2021, 227.

⁶³ Eraslan ve Tosun, 2016, 51.

⁶⁴ Tosun, 2015, 28.

İslâm'ın yeni bölgelerde benimsenmesini sağlayan bir irşad aracı olduğu daha açık biçimde ortaya çıkmaktadır.

Dördüncü yöntem olarak ele alınan “teveccüh”, sözlük anlamıyla “yönelme”yi⁶⁵ ifade eder ve tasavvufî bağlamda, mürşidin manevî anlamda müridine yönelmesi suretiyle bir hâl aktarımının gerçekleşmesini ifade eder. Tasavvufun bir “hâl ilmi” olarak telakki edildiği göz önünde bulundurulduğunda, mürşid ile mürid arasındaki eğitim süreci de bu yönüyle bir tür manevî hâl aktarımı biçiminde değerlendirilir. Sûfîler, hakikate dair bilgi, hikmet ya da ledünnî ilim gibi adlarla anılan tasavvufî bilginin, doğrudan mürşid-mürid arasındaki ruhani etkileşim yoluyla tecelli edebileceğini vurgulamışlardır.⁶⁶ Mahiyeti tam olarak açıklanamasa da, bu tür bir ruhsal aktarım olarak tanımlanan teveccüh, aynı zamanda derinlikli bir etkileşim süreci olarak da değerlendirilebilir. Söz konusu etkileşimin sağlanabilmesi için ise bazı özel yöntemlerin kullanıldığı görülür. Bu bağlamda, özellikle “nazar” ve “öz” kavramları öne çıkmaktadır. Nazar, mürşidin müride yönelttiği etkili ve tesirli bakışı olarak yorumlanırken; “öz” kavramının içeriği ve işleyiş biçimi ise tam anlamıyla bilinmemekte, açıklanmaya muhtaç bir sır olarak kabul edilmektedir.⁶⁷

Beşinci yöntem olarak değerlendirilebilecek olan “dua”, tasavvufî terbiyede başvuru olan önemli yöntemlerden biri olarak öne çıkar. Nitekim mutasavvıfların duayı bir eğitim ve irşad aracı olarak kullandıkları, menkıbe literatüründe sıklıkla karşılaşılan bir durumdur. Ayrıca, gerek Ahmed Yesevî'nin “hikmet”lerinde, gerekse diğer sûfîlerin eserlerinde dua teması, yoğun bir biçimde içten bir yakarış ve ilâhî muhabbete yönelik biçiminde karşımıza çıkar. Mutasavvıfların İslâmlaştırma süreçlerinde tasavvufî yöntemlerin yanı sıra başvurdukları diğer yöntemler incelendiğinde, özellikle iki kavramın öne çıktığı görülmektedir: seyahat ve ticaret. Bu bağlamda ticaret, yalnızca ekonomik bir faaliyet olmaktan öte, mutasavvıfların İslâm'ı yayma sürecinde etkin bir araç olarak değerlendirilmiştir. Askerî seferlerle açılan güzergâhlar üzerinde hareket eden ticaret kervanları ya da orduyla birlikte sefere katılan ve aynı zamanda tüccar kimliği taşıyan sûfîler, bu yeni yerleşim alanlarında İslâm'ın yerleşmesine öncülük etmişlerdir. Gerek ulemâ gerekse sûfî nitelikli tüccarlar, fethedilen bölgelerde ikamet ederek, mescit, medrese ve tekke gibi dinî ve eğitimsel yapılar inşa etmişler, böylece hem İslâmî kültürün fizikî mekânda görünür olmasını sağlamışlar hem de irşad faaliyetlerini bu zemin üzerinden yürütmüşlerdir. Bu durum, ticaretin yalnızca iktisadî değil, aynı zamanda tebliğsel

⁶⁵ Cebecioğlu, 2004, 273.

⁶⁶ İdris Şah, 2022, 38.

⁶⁷ Topbaş, 2012, 276.

ve kültürel bir vasıta olarak da işlev gördüğünü açıkça ortaya koymaktadır.⁶⁸ Bu bağlamda, tüccarların İslâm'ın tanıtım sürecinde ön hazırlık işlevi gördükleri, mutasavvıfların ise bu zemini etkin tebliğ faaliyetleriyle derinleştirdikleri görülmektedir. Başka bir ifadeyle, kimi zaman sûfiler öncelikle ticaret vasıtasıyla muhataplarıyla temas kurmuş, bu ilk temas aracılığıyla İslâm'a dair farkındalık oluşturmuş, ardından tasavvufi söylem ve pratiklerle muhataplarının dinî dönüşümünü sağlamışlardır. Böylece ticaret, salt ekonomik bir faaliyet değil, doğrudan İslâm'ın yayılmasında kullanılan stratejik bir yöntem olarak işlev görmüştür. Bu durum aynı zamanda, tasavvufun hayatın içine nüfuz eden yönünü de açıkça ortaya koyar. Zira toplumsal yapı içerisinde insanlarla ilişki kurmanın en tabii ve sürekli yollarından biri olan ticaret, mutasavvıflar tarafından bir tebliğ aracı olarak değerlendirilmiştir.

Mutasavvıfların bizzat kendilerinin ticari faaliyet içerisinde olarak insanları cezbetmeye çalışmalarının yanında kendilerine müntesip olan tüccarlar aracılığıyla da İslamiyet'in yayılışında etkili oldukları belirtilmelidir.⁶⁹ Ayrıca, çalışan zâhidler arasında en yaygın meslek kolunun ticaret olduğu dikkat çekmektedir.⁷⁰ Bu durum, sûfilerin dünya ile bağlarını koparmadan yaşamalarını sağlayan bir denge anlayışının göstergesi olarak değerlendirilebilir. Zâhidlerin ticaretle meşgul olmalarının ardında yatan temel motivasyonlar ise birkaç başlıkta toplanabilir: İslâm'ı tebliğ etmek, günlük geçimlerini sağlamak ve muhtaç kimselere yardımda bulunmak.⁷¹ Mutasavvıfların ticaret ve ekonomik yaşama dair yaklaşımlarında üç temel ilkenin öne çıktığı görülmektedir: kanaat, cömertlik ve fütüvvet. Bu ilkelerden kanaat ve cömertlik, birbirini tamamlayan iki ahlâkî değeri temsil ederken; fütüvvet, bu iki erdemi içermekle kalmayıp, aynı zamanda onları aşan daha kapsamlı bir anlam yapısına sahiptir.⁷² Fütüvvet, sadece malî paylaşım ya da bireysel ahlâk ile sınırlı olmayan, erdem, yiğitlik, diğergâmlık ve toplum yararına hareket etmeyi önceleyen bütüncül bir hayat anlayışı olarak sûfiler nezdinde özel bir yer işgal etmiştir.

Mutasavvıfların bölgede yürüttükleri faaliyetler, Hallâc-ı Mansûr'un hayat serüveni, Satuk Buğra Han'ın İslâm'a intisabı, Yûsuf Hemedânî, Ahmed Yesevî ve onların halifeleri etrafında şekillenen menkıbevî anlatılar, Orta Asya'nın İslâmlaşma sürecine dair önemli ipuçları sunmaktadır. Nitekim bölgedeki İslâmîleşmenin tarihsel hafızada çoğunlukla evliya

⁶⁸ Şeker, 2010, 113.

⁶⁹ Karaağaç, 2021, 134.

⁷⁰ Kâhya, 2023, 68.

⁷¹ Kâhya, 2023, 88.

⁷² Kâhya, 2023, 232-238.

menkıbeleri aracılığıyla aktarılmış olması,⁷³ tasavvufun bu süreçteki belirleyici rolünü ortaya koymaktadır. Türklerin, karşılaştıkları mutasavvıfları geleneksel inanç sistemlerinde merkezi konuma sahip olan şaman ya da kam figürlerinin yerine ikame etmeleri, bu yeni din temsilcilerinde kendilerine ait bazı ortak nitelikler bulmalarından kaynaklanmaktadır. Bu durum din sosyolojisi açısından incelendiğinde, özellikle sosyal ağ teorisi çerçevesinde açıklanabilir. Zira söz konusu teoriye göre, bireylerin din değiştirme süreçlerinde en belirleyici faktör, yeni dini benimsemeyi düşünen bireylerin söz konusu dinin mensuplarıyla kurdukları etkileşim ve iletişim bağlarıdır. Bu bağlamda, Türklerin önceki dinî hayatlarında önemli konuma sahip olan kamların yerini alan mutasavvıflar, İslâm'ın benimsenmesi sürecinde önemli bir rol üstlenmişlerdir. Nitekim Türklerin mutasavvıfları benimsemeleri o derece ileri seviyeye ulaşmıştır ki, sûfileri kendi kültürlerine has biçimde “ata” veya “bab” gibi unvanlarla anmaya başlamışlardır.⁷⁴ Bu olgu, din psikolojisinde ele alınan mistik ihtida süreçlerinde, duygusal motivasyonların ön planda olduğu yönündeki görüşle de uyum içindedir.⁷⁵

Sûfilerin özellikle bozkıra yakın coğrafyalarda, Buhara, Harezm, Seyhun havzası, Tirmiz ve Surhan Vadisi gibi bölgelerde etkin bir şekilde varlık göstermeleri⁷⁶; tasavvufun İslâm'ın özünü ve ruhunu temsil eden kalbî bir anlayışa dayanmasıyla yakından ilgilidir. Bu bağlamda tasavvufun kalbi merkeze alan yaklaşımı, sûfilerin bölge halkıyla aynı dili konuşması ve özellikle “yaratılanı Yaratan’dan ötürü hoş görmek” prensibi çerçevesinde gayrimüslimlerin uhrevî kurtuluşuna yönelik samimi arzu ve gayretleri, onların bu bölgelerdeki başarılarında önemli rol oynamıştır. Ayrıca bu süreçte etkili olan bir diğer faktör ise, tasavvuf öğretisinin, dünyevî varlığa çok fazla değer atfetmeyen göçebe toplumların⁷⁷ sade yaşam biçimleriyle uyum içinde bulunması ve mutasavvıfların da benzer şekilde sade ve mütevazı bir hayat sürmeleridir.

Mutasavvıfların bölgenin İslamlaşmasında gösterdikleri söz konusu etki, süreç içerisinde Türk-İslam düşünce sisteminin şekillenmesinde de önemli rol oynamıştır. Bu durumun açık örnekleri arasında eski Türk inancında önemli yere sahip olan kamların zamanla “bab” ya da “ata” olarak anılmaya başlaması ve geleneksel savaşçı kimliğiyle bilinen alplerin gazi kimliğine dönüşmesi gösterilebilir. Bu tarihsel dönüşümlerle birlikte, çeşitli araştırmalarda, Türk toplumunda evliya türbelerine duyulan saygı ve ziyaret geleneğinin,

⁷³ Arnold, 2022, 209.

⁷⁴ Köprülü, 2005, 146.

⁷⁵ Gürsu, 1999, 155.

⁷⁶ Şeker, 2010, 119.

⁷⁷ İbn Haldun, 2023, 327.

aslında eski Türk kültüründeki atalar kültürüne dayalı mezarlara gösterilen hürmetin İslamî bir çerçevede yeniden yorumlanmış biçimi olduğuna dair görüşler de ileri sürülmektedir.⁷⁸

Gerçekten de Türkler, İslamiyet’i benimsedikten sonra, önceki yaşam biçimlerinden keskin ve mutlak bir kopuş yaşamamış; aksine geçmişten getirdikleri çok sayıda kültürel unsuru yeni inançlarıyla uyumlu biçimde sürdürmeye devam etmişlerdir. Söz konusu tarihsel sürekliliğin düzeyi ise coğrafi, siyasî, ekonomik ve demografik gibi çeşitli faktörlere göre farklılık göstermiştir. Bu bağlamda Jean-Paul Roux, Türk toplumlarını bu sürekliliğin niteliğine göre iki ayrı kategoriye ayırarak analiz etmektedir:

“Türkler, iki kısma ayrılmış bulundular. Bunlardan bir kısmı İslamiyet’i samimiyetle kabullenmiş ve yeni dinlerinde eski dinden tepki yaratmadan muhafaza edebileceklerini saklamış olanlardır...Diğer bir kısmı ise bir dereceye kadar Müslüman olmuş fakat geçmişinden mümkün olduğu kadar fazla şeyi özenle muhafaza edenlerdir. Bu olgu, her şeyin hızlı bir şekilde yozlaştığı ancak daha hiçbir şeyin tamamen kaybolmadığı günümüze kadar süregelmiştir.”⁷⁹

İbrâhim b. Edhem, Şakîk-i Belhî ve Hamdûn Kassâr gibi erken dönem mutasavvıfların tasavvufî öğretileri, özellikle 13. yüzyıldan itibaren Anadolu’daki Türk toplumunun sosyal ve iktisadî hayatına derin etkileri olan “Ahîlik” teşkilatının temelini teşkil eden fütüvvet düşüncesinin oluşumunda da önemli bir rol üstlenmiştir. Bu çerçevede ayrıca ele alınması gereken şahsiyetlerden biri de Hallâc-ı Mansûr’dur. Türklerin İslamlaşma süreci bağlamında Ahmed Yesevî’nin adeta öncüsü olarak değerlendirilebilecek olan Hallâc, yalnızca bu yönüyle değil, Türk tasavvuf düşüncesinde uzun asırlar boyunca etkisini sürdürecektir. Bu çerçevede ayrıca ele alınması gereken kavramların tasavvuf literatürüne dâhil edilmesiyle de Türk-İslâm düşüncesinin şekillenmesine katkıda bulunmuştur.⁸⁰ Hallâc-ı Mansûr tarafından dile getirilen Nûr-ı Muhammedî ve Enel-Hakk gibi kavramlar, daha sonraki dönemlerde İbn Arabî’nin ortaya koyduğu Vahdet-i Vücûd düşüncesi içerisinde daha sistematik bir çerçeve kazanmıştır. Ayrıca söz konusu kavramların, Türklerin İslâm öncesi dönemde benimsedikleri Tanrı ile evren arasındaki ilişkiyi açıklayan anlayışlarla bazı ortak özelliklere sahip olduğu ileri sürülmektedir. Böylece, Hallâc’dan başlayarak İbn Arabî tarafından derinlikli bir şekilde geliştirilen bu tasavvufî düşünceler, Türklerin eski dinî-felsefî anlayışları ile İslâm tasavvufu arasında kavramsal ve teolojik bir köprü oluşturmuştur.⁸¹

⁷⁸ Köprülü, 1996, 2.

⁷⁹ Roux, 1994, 32.

⁸⁰ Hoca Ahmed Yesevi, 2022, 27.

⁸¹ Şeker, 2011, 88.

Mutasavvıfların Türk-İslâm düşüncesine yönelik etkilerinin en net biçimde incelenebileceği örneklerden biri, 11. yüzyılın ikinci yarısında Kaşgar'da Yusuf Has Hâcib tarafından kaleme alınmış olan Kutadgu Bilig adlı eserdir. Bu eser, dönemin Türk düşünce dünyasını anlamak açısından önemli veriler sunmaktadır. Nitekim Kutadgu Bilig'de, Türklerin İslâmiyet'i kabulü öncesi döneme ait bazı düşünce unsurlarının izlerini görmek mümkün olduğu gibi, Türklerin İslâm'a yönelmelerinde tasavvufun tesiri ve bunun zihin dünyalarında yarattığı dönüşüm de eserin temel karakterlerinden biri olan Odgurmış üzerinden açıkça gözlemlenebilir.⁸² Odgurmış şahsında özellikle erken dönem mutasavvıflarının hayat tarzını temsil eden riyazet, uzlet, dünya nimetlerine karşı kayıtsızlık ve ilerleyen dönemde Melâmî anlayışta öne çıkacak olan nefsin kınama hâli gibi çeşitli unsurlar belirgin bir şekilde ortaya konmaktadır.⁸³ Ayrıca Kutadgu Bilig, Türklerin İslâm'ı kavrayış ve içselleştirme süreçlerinde tasavvufun belirleyici bir rol oynadığını göstermesi bakımından da önem taşımaktadır.

Kutadgu Bilig'de temsil edilen tasavvuf anlayışında erken dönem zâhidlerinin belirleyici bir konuma sahip olduğu görülmekle birlikte, eserde İslâm öncesi Türk düşünce dünyasına ait bazı unsurların da etkileri açıkça hissedilmektedir. Bu noktada, Kutadgu Bilig'in tasavvufî anlatılarında özellikle Dede Korkut Hikâyeleri ve Oğuznâmeler ile paralellik gösteren birtakım ortak unsurlar göze çarpmaktadır. Örneğin, Kutadgu Bilig metninde hükümdar Kuntoğdı'nın, zâhid karakteri temsil eden Odgurmış'a, toplum içerisinde Hak ile birlikte bulunması ve hakikati halka ulaştırması hususunda yaptığı davet, söz konusu sentezin açık bir örneğini teşkil etmektedir.⁸⁴

Daha önce yapılmış araştırmalar ışığında, Gucdüvânî ile aynı dönemde yaşamış olan Ahmed Yesevî'nin Türk-İslâm düşüncesine etkileri değerlendirildiğinde, onun Türk-İslâm anlayışını şekillendiren en önemli isimlerden biri olduğu ifade edilebilir. Türkistan bölgesindeki tasavvufî hareketlerin başlangıcı olarak kabul edilen Ahmed Yesevî'nin hem hikmetleri hem de yetiştirdiği talebeler, Türklerin İslâm'ı benimseme biçimlerinde belirleyici bir rol oynamıştır. Bu bağlamda kaleme aldığı Dîvân-ı Hikmet adlı eseri, Türk tasavvuf hayatının temel eserlerinden biri olarak kabul edilmiş ve asırlar boyunca çeşitli Türk toplulukları tarafından okunarak düşünce ve kültür dünyalarını şekillendirmiştir.⁸⁵

⁸² Şeker, 2011, 81.

⁸³ Şeker, 2011, 92.

⁸⁴ Yusuf Has Hâcib, 1979, 340.

⁸⁵ Eraslan, 1979, 29.

8. yüzyılın ortalarında Irak ve Suriye coğrafyasında nihai şeklini alan tasavvuf anlayışı, bu süreçten yaklaşık bir asır sonra Aşağı Türkistan bölgesinde kendisini göstermeye başlamıştır. Kaynaklarda aktarılan bilgilere göre, ilk dönem mutasavvıflarından olan Şakîk-i Belhî ve İbrahim b. Edhem gibi şahsiyetlerin, doğdukları toprakları terk ederek Aşağı Türkistan'a doğru seyahat ettikleri ve burada çeşitli irşad faaliyetlerinde bulundukları bilinmektedir.⁸⁶ Böylece, tasavvufun Türkistan bölgesindeki varlığı ve yayılımı, bu erken dönem sûfi şahsiyetlerin faaliyetleriyle doğrudan ilişkili olarak gerçekleşmiştir.

Bu erken dönem sûfi şahsiyetlerin ardından, tasavvufun Türkistan coğrafyasına daha sistematik bir şekilde girişi ve bölgedeki yayılış sürecinin menşei hakkında Fuat Köprülü şu değerlendirmelerde bulunmaktadır:

“Eski İran an'anelerini göğsünde saklayan Horasan, İslamiyet'ten sonra tasavvuf cereyanının başlıca merkezlerinden biri ve belki birincisi mahiyetinde idi. Bu yüzden Maverâünnehir İslamlaştıktan sonra, bu cereyanın, İslamiyet'in evvelce takip ettiği yollardan Türkistan'a gireceği pek tabii bir hadise idi. Hakikaten öyle oldu. Herat; Nişabur, Merv, III. asırda mutasavvıflarla nasıl dolmağa başladıysa, IV. asırda Buhara ve Fergana 'da da şeyhlere tesadüf edilmeğe başlandı; hatta Fergana'da Türkler kendi şeyhlerine "Bab", yani Baba namını veriyorlardı. Horasan'a herhangi bir münasebetle gidip gelen Türkler arasında da mutasavvıflar yetişiyordu: Meşhur sûfi Ebu Sa'id Ebü'l-Hayr'ın pek ziyade hürmet ettiği Muhammed Ma'suk Tusi ile Emir Ali Abu Halis Türk idiler. İşte bu gibi muhtelif amiller tesiriyle, Türkler arasında tasavvuf cereyanı yavaş yavaş kuvvetleniyor, Buhara, Semerkand gibi büyük İslam merkezlerinden içerilere yayılıyor, din aşkı ile mücehhez birçok dervişler tarafından göçebe Türkler arasına yeni akideler götürülüyordu”⁸⁷

Türkistan coğrafyasına komşu bölgeler arasında bulunan ve özellikle Nişabur, Belh, Kâbil, Hemedan ve Herat gibi şehirlerde Maniheizm, Nasturîlik, Zerdüştlük ve Budizm gibi kadim dinlerin yaygın biçimde varlık göstermesi, İslâmî faaliyetlerin bölgeye nüfuzu sırasında, önceki mistik tecrübelerden de faydalanılmasıyla yeni birtakım tasavvufî hareketlerin doğmasına ortam hazırlamıştır. Nitekim bu çerçevede, özellikle daha önce farklı mistik kültürlerin merkezi konumundaki Nişabur'da teşekkül eden ve ilerleyen süreçte Türkler arasında da geniş taraftar kitlesine ulaşan bir diğer tasavvufî hareket Melâmîlik olmuştur. Hatta bu tasavvufî akım, ileride daha ayrıntılı olarak ele alınacağı üzere, Türklerin İslâmîyet'i benimsemelerinde belirleyici bir rol üstlenmiştir. Bu bağlamda Türk coğrafyasına İslâmîyet'in girişi ile Melâmîliğin nüfuzu arasında bir paralellik bulunduğu, hatta Melâmîliğin bölgeye

⁸⁶ Günay ve Güngör, 1997, 199.

⁸⁷ Köprülü, 1991b, 17.

yayılsının İslâm'ın yayılışı ile eş zamanlı gerçekleştiği söylenebilir. Zira Melâmîliğin etkin hâle geldiği 9 ve 10. yüzyıllara kadar, İslâm bölgede ancak sınırlı ve yerleşik nüfus içinde varlık gösterebilmiştir. Melâmî hareketin bölgeye ulaşmasıyla birlikte İslâmiyet, bilhassa göçebe Türk toplulukları arasında yayılma imkânı bulmuş ve neticede Türkistan coğrafyasında kalıcı bir konuma erişmiştir.⁸⁸

1.4. Türk Tasavvufunda Melâmîlik

Melâmet kelimesi, sözlük anlamı itibarıyla “kınamak” veya “yermek” anlamına gelirken; tasavvufî bağlamda, belirli bir inanç biçimini, buna bağlı ahlâkî ilkeleri ve yaşam tarzını ifade eder. Bu anlayışa göre, insanın sergilediği iyi ve erdemli davranışlar, doğrudan Allah'ın lütfu ve tecellisi olarak kabul edilirken; kötü, çirkin veya nefse dayalı fiiller, bireyin nefsinin bir yansıması olarak değerlendirilir. Melâmet düşüncesinde temel amaç, insanın nefsinin arındırarak riya ve gösterişten uzak bir kulluk bilinci geliştirmesidir. Çünkü kötülüğü dilemeyen Allah iyiliği diler. Bu bakımdan Melâmetîler güzel davranışları gizler, kötü davranışları gizlemezler. Zira kötü davranışların sahibi insanın kendisidir. Melâmet felsefesi, iyilikleri gizlemek kötülükleri açığa vurmaktır şeklinde tarif edilir.⁸⁹

Melâmetîlik, temelde “kınayanın kınamasından korkmamak” ilkesine dayanan bir tasavvufî anlayıştır ve bu yaklaşımın Kur'ânî dayanakları iki önemli ayetle ilişkilendirilmiştir. Bunlardan ilki, Mâide Sûresi 54. ayetidir:

“Ey iman edenler! Sizden kim dininden dönerse, biliniz ki Allah öyle bir topluluk getirir ki, Allah onları sever, onlar da Allah'ı severler; müminlere karşı mütevazı, inkârcılara karşı onurlu ve güçlüdürler; Allah yolunda mücadele ederler ve kınayıcının kınamasından korkmazlar.”⁹⁰

İkinci ayet ise Kıyâmet Sûresi 2. Ayette geçmektedir: “Kendini kınayan nefse yemin ederim.”⁹¹ Melâmet düşüncesi, bu ayetlerden hareketle, bireyin nefsinin sürekli sorgulaması, riya ve gösterişten uzak durması ve toplumun dışsal yargılarından etkilenmeden yalnızca Allah'ın rızasını gözetmesi gerektiği fikrini esas alır.⁹²

Melâmîlik, tasnifi anlamda genellikle üç ana dönem çerçevesinde ele alınır. Bu sınıflandırmanın temelleri, XIX. yüzyıl sûfî müelliflerinden Harîrîzâde Kemâleddin Efendi

⁸⁸ Ocak, 2016b, 117, 133.

⁸⁹ Bayram, 2002, 326.

⁹⁰ Maide Suresi, 54. Ayet.

⁹¹ Kıyamet Suresi, 2. Ayet.

⁹² Sâdık Vîcdânî, 2022, 39.

tarafından atılmıştır. Harîrîzâde, bir tasavvuf ansiklopedisi ve metinler derlemesi niteliği taşıyan *Tibyânü Vesâ'ilî'l-Hakâ'ik* adlı eserinde “Melâmiyye” başlığı altında üç farklı tarikattan söz eder. Ona göre, ilk dönem Melâmîliği, IX. yüzyılda Horasan’da, klasik sûfilikten ayrışan bağımsız bir akım olarak ortaya çıkmış ve X. İle XI. yüzyıllarda etkili olmuştur. Bu erken dönem Melâmîliği, XII. yüzyıldan itibaren tasavvufun tarikat yapıları içerisinde örgütlenmeye başlamasıyla birlikte, tarikatlar içinde bir “neşve” yani içsel ruh hâli olarak varlığını sürdürmüştür. Harîrîzâde, bu ilk oluşumu Hamdûn el-Kassâr’a (ö. 884) nispetle Kassâriyye adıyla bir tarikat gibi değerlendirmiştir. İkinci olarak, Ömer Dede Sikkînî’ye (ö. 1475) isnat edilen ve Üveysiyye tarikatının bir kolu olarak gelişen Melâmiyye-i Bayrâmiyye’yi; üçüncü olarak da Muhammed Nûrû'l-Arabî’ye (ö. 1888) dayanan Melâmiyye-i Nûriyye kolunu zikretmiştir. Bu üçlü yapı, sonraki araştırmacılar tarafından da kabul görmüş ve geliştirilen çalışmalarda referans alınmıştır.⁹³

Nitekim Harîrîzâde’nin bu sistematik yaklaşımından hareket eden Sâdık Vicdânî, *Tomâr-ı Turuk-ı Aliyye* adlı eserinin Melâmiyye’ye ayrılan cildinde bu geleneği “ilk dönem, orta dönem ve son dönem Melâmîliği” şeklinde üç aşamalı olarak ele almıştır. Benzer şekilde Abdülbaki Gölpınarlı da *Melâmîlik ve Melâmîler* adlı eserinde bu üçlü tasnife bağlı kalarak, ilk devreyi Melâmetîler, ikinci devreyi Bayrâmî Melâmîler, üçüncü devreyi ise Nûriyye Melâmîliği olarak adlandırmış ve konuyu bu çerçevede incelemiştir.⁹⁴ Sâdık Vicdânî, *Tomâr-ı Turuk-ı Aliyye* isimli eserinde, Melâmîler için:

“Melami, bütün iyilik ve hayrın sebeplerine sarılır. Çünkü fazileti orada görür. Fakat ameller ve hâllerini gizli tutar. Hâlini böyle gizlediğinin anlaşılmaması için, normal halktan birisiymiş gibi onların arasına sokulur, onlar gibi hareket eder. Bununla beraber, Cenâb-ı Hakk’ın rızasını talebe fazlası ile taraftar ve ilâhî yakınlığa ermeğe aşırı derecede cehd ve gayret gösterir.”⁹⁵ demiştir.

Melâmetîlik, tarihsel süreçte bazı tarikatlar bünyesinde kurumsal biçimlerde görülmüş olsa da, esas itibarıyla tasavvuf geleneği içerisinde bir meşrep ve ruhani eğilim (neş’e) olarak değerlendirilmektedir. XI. yüzyılda Horasan bölgesinde önemli bir etki alanına sahip olan bu düşünce, zamanla farklı sûfiler tarafından çeşitli yönlerden geliştirilmiş; Türkistan’dan Balkanlara kadar uzanan geniş bir coğrafyada birçok tarikatı ve sûfî topluluğu etkilemiştir. Melâmetîliğin etkisi, özellikle X. yüzyıldan itibaren Türk toplulukları arasında yaygınlık kazanmasıyla belirginleşmiş; hem Sünnî gelenek içerisinde kalan yapılar hem de daha

⁹³ Sâdık Vicdânî, 2022, 47.

⁹⁴ Gölpınarlı, 2022. 25; Bkz. Vicdânî, 2022. 47.

⁹⁵ Sâdık Vicdânî, 2022, 39.

heterodoks eğilimler taşıyan Türk tasavvuf oluşumlarının ortaya çıkışında önemli bir kaynak olmuştur. Bu çerçevede Abdülbaki Gölpınarlı, Anadolu'daki birçok sûfi şahsiyetin, özellikle halk arasında “Horasan erenleri” olarak kabul edilmesini, Melâmetî düşüncenin Türk tasavvuf yapıları üzerindeki derin etkisine bir delil olarak yorumlamaktadır.⁹⁶ Melâmetiyye hareketi, tasavvufî eğitimi belirli şekil ve usuller doğrultusunda sürdüren tarikat yapılarının formel yönlerini reddetmesi bakımından, klasik anlamda bir tarikat olup olmadığı yönünde tartışmalara konu olmuştur. Nitekim tasavvuf tarihinde, belli bir eğitim metodu ve mürşid-mürîd ilişkisi etrafında şekillenen yapılar genellikle tarikat olarak tanımlanmıştır. Ancak Melâmetiyye, bu geleneksel tanımın dışında kalarak, şekilden ziyade öz üzerine inşa edilmiş bir tasavvufî yönelim olarak dikkat çeker. Tasavvuf tarihine bakıldığında, Melâmetîlik; şekilsel yapılar oluşturmaktan ziyade, bireyin içsel dönüşümüne ve nefis terbiyesine odaklanan bir meşrep olarak öne çıkmaktadır. Bu yönüyle, tarikatlar içinde bir “neş’e” olarak varlığını sürdüren Melâmetî anlayış, aynı zamanda şekilci dindarlığa yönelik eleştirisi ile de tasavvufî düşünce içerisinde özgün bir konumda yer almaktadır.⁹⁷ Dolayısıyla Melâmetiyye, klasik tarikat kategorileriyle bire bir örtüşmese de, tasavvuf tarihi açısından kendine has bir gelişim çizgisine ve öğretisel derinliğe sahiptir.

Bu belli şekil, usûl, âdâb-erkân, tekke ve zaviye gibi şeklî hususları ve müesseseleri kabul etmediğine göre bütün unsurlarıyla bir tarikat olarak tarih sahnesine çıkamayacak demektir. Bu vakıayı esas alan hâkim kanaat şudur: Melametiye bir tarikat değil tasavvufî bir meşreptir, bir anlayış biçimidir. Bu meşrep her tarikata belli ölçülerde tesir etmiştir. Melametilik Anadolu’da hem Yeseviliğin hem Mevleviliğin hem de Evhadiye tarikatının içerisinde görülür.

Melametilik uzun yıllar boyunca bir tasavvufî zümre olmaktan çıkarak, bir tasavvuf yolu ve öğretisi olarak diğer zümreleri etkilemiştir.⁹⁸ Ayrıca tasavvuf tarihi incelendiğinde, Kübrevilik gibi bazı tarikat ve Kalenderilik gibi sûfi akımların bir şekilde Melamet mektebinin tesirlerini taşıdığı görülür.⁹⁹ Mevlevîlik, birçok tarikatın mesafeli yaklaştığı Melâmetîlik ile tarihsel süreçte yakın ilişkiler kurmuş ender tarikatlardan biri olarak öne çıkar. Abdülbaki Gölpınarlı’nın değerlendirmelerine göre, Melâmetîliğin tarikat formunda temsil edildiği yapılar arasında yer alan Kübreviyye tarikatı, bu etkileşimde önemli bir aracı rol üstlenmiştir. Gölpınarlı, Bahaeddin Veled’in Kübrevî meşrep bir sûfi olması dolayısıyla, Melâmetî

⁹⁶ Gölpınarlı, 2022, 26.

⁹⁷ Ocak, 2016c, 204-206.

⁹⁸ Kara, 1987, 579.

⁹⁹ Ocak, 2020, 65-66.

öğretilerin Mevlânâ Celâleddîn Rûmî ve Şemseddin Tebrizî üzerinde de izlerinin bulunduğunu ifade etmektedir.¹⁰⁰

Evhadüddin Kirmânî'nin tasavvuf anlayışında Melâmetîliğin belirleyici bir etkisinin bulunduğu, hakkında kaleme alınan menâkıbnâmelerde yer alan rivayetlerden açıkça anlaşılmaktadır.

“Bir defasında Şeyh Hazretleri bir yerde oturuyorlardı. Allah'ın taddettiği o melun, düşük adamlar Şeyh Hazretlerine -it, eşek herif- diyerek hakaret ediyorlardı. Şeyh Hazretleri -Her hakaretine karşılık onlara bir altın dinar veriniz- buyurdular. Arkadaşlar, -öldürülmeyi hak etmiş, onları dövmemiz ve taddetmemiz gerekir- dediler. Şeyh Hazretleri onları yatıştırarak -Siz anlamıyorsunuz. Aslında onlar benim meddahımdır. Beni övüyor ve takdir ediyorlar- buyurdu. Arkadaşlar -Nasıl?- diye sorunca Şeyh Hazretleri -Bana it demekle ey sahibinin kapısının bekçisi, vefalı insan demektir. Eşek demekle de ey yük taşıyıcı mütehammil demektir. Bunlar ise benim gerçek vasıflarımdır, hakaret değildir. Bu yüzden o bilakis çok sevilme ve korunmaya layıktır- dedi.”¹⁰¹

Evhadüddin Kirmânî'nin menkıbevi kaynaklarda aktarılan davranışlarından biri, kendisine yönelik yazılan ağır hiciv şiirlerinin müritleri tarafından imha edilmesine izin vermemesi ve bu metinleri birkaç gün boyunca okuyarak sabırla karşılamaıdır. Bu tutum, onun Melâmetî çizgiye yakın durduğunu gösteren önemli göstergelerden biri olarak değerlendirilebilir. Anadolu'daki tasavvufî gelişmeler üzerinde derin etkiler bırakan erken dönem Melâmetîliğin, XIV. yüzyıldan itibaren yerini büyük ölçüde Bayrâmî Melâmîliğe bıraktığı anlaşılmaktadır. Bu yeni oluşum, Anadolu ve Rumeli coğrafyasında kısa sürede yaygınlık kazanmış ve Melâmetî düşüncenin bölgedeki temsilini yeni bir tasavvufî çerçeveye oturtmuştur.

¹⁰⁰ Gölpınarlı, 2022, 9.; Bayarslan, 2019, 58.

¹⁰¹ Bayram, 2005a, 132.

1.5. Türk Tasavvufunda Yesevilik

‘‘Nerde görsen gönlü kırık, merhem ol sen,

Öyle mazlum yolda kalsa, yoldaşı ol sen,

Mahşer günü dergâhına yakın ol sen,

Ben, benlik güden kişilerden kaçtım işte.’’¹⁰²

Ahmed-i Yesevî (ö. 562/1166) tarafından kurulan ve onun adıyla anılan Yesevîlik, yapısal olarak üç temel unsura dayanır: heterodoks İslam anlayışı¹⁰³, tasavvufi düşünce ve Horasan melâmetîliği geleneği. Bu unsurlar, tarikatın hem dinî hem kültürel yönünü belirlemiş ve Yesevîliği özellikle Türk kimliğiyle bütünleşmiş bir tasavvufi yapı hâline getirmiştir. Ahmed-i Yesevî, ilim tahsilini Buhara medreselerinde tamamladıktan sonra, orada edindiği bilgileri hikmet adı verilen didaktik şiirler yoluyla halka aktarmıştır. Bu yöntem sayesinde, medrese kültürü içinde kazanılmış olan yazılı bilgi birikimini hem kentli kesime hem de okuma-yazma imkânı olmayan bozkır toplumlarına sözlü anlatımla ulaştırabilmiştir.¹⁰⁴ Hoca Ahmed Yesevî, Türkistan’ın İslamlaşma sürecinde yeni bir dönemin başlangıcını temsil eden önemli sûfi şahsiyetlerden biridir. Bozkır toplumunun sosyal ve kültürel yapısını dikkate alarak geliştirdiği sade ve anlaşılır sufi üslubu sayesinde, İslam’ın temel öğretilerini, tasavvufi düşünceyi ve ortak millî değerleri sade bir Türkçe ile halka ulaştırmıştır. Ahmed Yesevî’nin İslam yorumunda, heterodoks inanç anlayışı temel alınmış; ancak bu çerçeve, Türk toplumunun kültürel kodlarıyla uyumlu şekilde yeniden yorumlanmıştır. Bu yaklaşım, onun öğretisinin özellikle Türk toplulukları arasında derin ve kalıcı bir etki oluşturmalarını sağlamıştır. Ahmed

¹⁰² Yesevi, 2022, 3.

¹⁰³ ‘‘Heterodoxie’’ Yunanca bir kelime olup, gerçek ve doğru inanç kabul edilen ‘‘Orthodoxie’’nin karşıtıdır. Belirli bir dinin dogma’larına uygun ve doğru yol sayılan inançlardan ayrılan her inanç sistemi heterodoks olarak kabul edilir. İslamiyet’te dogmalara (Kuran ve Hadis hükümlerine) uygun düşen inancın ‘‘Sünnilik’’ olduğu düşünülür. Sünniliğe aykırı düşen inançlar ise İslamdaki heterodoksluğu temsil eder. Bunlar Sünniliğe ters düşen fakat İslam dini çerçevesine girdiği kabul edilen inançlardır. IX. ve X. yüzyılda İslamiyet Orta Aya’da değişik bölgelerdeki Türk zümreleri arasına girmeye başladığı zaman yerleşik halk, doğal olarak bir yerde oturmaları sebebiyle, medreselerde işlenen ve öğretilen ve kitabi esaslara daha sadık bir İslam anlayışı benimsemişti. Göçebe topluluklar ise, kendilerine önce İranlı sonra da Türk sufiler tarafından getirilen tasavvuf ağırlıklı bir İslam’ı benimsediler. Heterodoks İslam dediğimiz bu Müslümanlık tarzı XI. yüzyıldan itibaren Anadolu’ya girdi. Heterodoks İslam yorumu, zaten önceki dinler aracılığı ile alışmış bulundukları mistik kültür üzerine yine mistik bir nitelikte gelen İslam’ın birleşerek değişime uğraması ile zaman içinde meydana geldi. Heterodoks İslam’ın en dikkat çekici yanı Türkler arasında İslam’dan önce varolan bazı dinlerin kalıntılarını İslami kavramın içinde birleştiren ve yoğuran bir bağdaştırıcı olmasıydı. Heterodoks İslam’ın sistematik yazılı bir teolojisi yoktur, şifahi bir teolojisi vardır. Bu İslam yorumunda göçebe hayatla uyşamayan şer’i emir ve yasaklar pek yer bulamıyor, onların yerine eski ritüeller görünürde bir İslam cılası altında varlığını sürdürmeye devam ediyordu. Bkz. Ocak, 2021, 38-40.

¹⁰⁴ Cebecioğlu, 1993, 91-93.

Yesevî'nin tasavvufî mirasının yaygınlaşmasında yalnızca hikmetleri değil, aynı zamanda onun yetiştirdiği mürid ve halifelerin de büyük katkısı olmuştur. Bu temsilciler, XIII. ile XV. yüzyıllar arasında, Sırderya ve Harezm havzasından Deşt-i Kıpçak bozkırlarına, Azerbaycan'dan Anadolu'ya kadar uzanan geniş bir coğrafyada Yesevî düşüncesini taşımışlardır. Böylece Yesevîlik, yalnızca bir tasavvuf yolu değil, aynı zamanda Türk-İslam sentezinin halk tabanında benimsenmesini sağlayan güçlü bir kültürel hareket hâline gelmiştir.¹⁰⁵

Konuya girişte Yesevîliğin heterodoks İslam anlayışı, tasavvuf ve Horasan melâmîliğine dayandığından söz etmiştik. Melâmilik konusu tezin ilerleyen bölümlerinde de karşımıza çıkacağı için bahsetmekte fayda olacaktır. Melâmetilik, X. yüzyılda Maverâünnehir bölgesinde etkili olmaya başlamıştır. İslamiyet'in Batı Türkistan şehirlerine nüfuz etmeye başladığı dönemde, Horasanlı Türk dervişlerinin faaliyetleri sonucu, Melâmetilik Türkler arasında yayılmaya başlamıştır.¹⁰⁶ Melâmetiyye, sûfilik anlayışı içinde güzel ahlâkı içselleştirmeye dayalı bir yaşam tarzı olarak tanımlanmıştır.¹⁰⁷ Bu ekole mensup olanlar, yaptıkları iyilikleri görünür kılmaktan sakınırlar, hatalarını ise gizlemeye çalışmazlar. Riya ve gösteriştan uzak durarak şöhret arzusundan korunmayı esas kabul ederler. Başkalarının eksikliklerini sorgulamak yerine, kendi nefislerini ıslah etmeye yönelirler ve davranışlarını toplumun değil, Allah'ın rızasına uygun biçimde düzenlemeye çalışırlar. Melâmî dervişleri, kendilerine saygı gösterilmesini ya da hizmet edilmesini arzu etmezler; ayrıcalıklı mekânlar olan tekke ve hankâhlardan ziyade, halkın arasında, onlarla aynı yaşam biçimini paylaşarak bir sûfî hayatı sürdürmenin daha doğru olduğuna inanmışlardır. Bu yönüyle Melâmetî anlayış, özellikle göçebe Oğuz toplulukları arasında benimsenmiş ve yaygınlık kazanmıştır. Öte yandan, İslâmî ilimlerde geleneksel medrese eğitimi almaksızın, dünya nimetlerinden uzak durarak, günahlardan sakınıp içe yönelmek suretiyle Allah'a ulaşmanın mümkün olabileceği düşüncesine dayanan tasavvufî yaklaşım, erken dönemlerde Şeyh Cüneyd-i Bağdâdî öncülüğünde Irak bölgesinde şekillenmiştir. Bu anlayış, Cüneyd'in ardından onun yolunu izleyen sûfiler aracılığıyla Horasan, Mâverâünnehir ve Harezm gibi İslâm coğrafyasının doğu bölgelerine taşınmış ve burada etkili olmuştur.¹⁰⁸

Türkistan coğrafyasında, Melâmetiyye dışında en geniş mürid kitlesine ulaşan tasavvufî oluşum, Yesevîlik olmuştur. Hoca Ahmed Yesevî tarafından XII. yüzyılda kurulan bu tarikat,

¹⁰⁵ Yoska, 2021, 135.

¹⁰⁶ Gölpınarlı, 2022, 26.

¹⁰⁷ Kara, 1987, 579.

¹⁰⁸ Yoska, 2021, 136.

yalnızca Horasan Melamiligine dayanmasıyla değil, aynı zamanda Türk halkının binlerce yıllık kültürel birikimini bünyesinde barındırmasıyla da Türk dünyasında kısa sürede geniş bir etki alanı kazanmıştır. Yesevîlik, bu yönüyle hem bir tasavvuf yolu hem de bir kültürel miras taşıyıcısı olarak öne çıkmıştır. Pîr-i Türkistan unvanıyla anılan Ahmed Yesevî, günümüz Güney Kazakistan topraklarında yer alan Sayram kasabasında dünyaya gelmiştir. İlk tasavvufi eğitimini Arslan Baba'dan almış; onun vefatının ardından Buhârâ'ya giderek burada Yusuf Hemedânî'ye intisap etmiştir.¹⁰⁹ Yirmi yedi yaşında Hemedânî'nin müridi olan Yesevî, daha sonra onun dergâhında halifelik makamına yükselmiştir. Altmış üç yaşına geldiğinde —Hz. Peygamber'in vefat yaşına atıfla— kendi dergâhına üç arşın derinliğinde bir çilehâne yaptırmış ve kalan ömrünü burada inzivaya çekilerek geçirmiştir. Bu davranış, daha sonra bazı sûfiler arasında bir gelenek hâlini almıştır. Ahmed Yesevî'nin tasavvufi görüşlerini ve öğretilerini manzum biçimde aktardığı eser, Divân-ı Hikmet, Türk tasavvuf geleneğinin en önemli metinlerinden biri olarak kabul edilir. Kaynaklarda, Yesevî'nin 120 ila 133 yıl arasında yaşadığına dair farklı rivayetler bulunmaktadır. Onun tasavvufî mirasına duyulan saygı, Timur'un Yesi şehrinde onun kabri üzerine büyük bir türbe inşa ettirmesiyle de somutlaşmıştır. Yesevî'nin dinî bağlılığı ise Kur'an ve sünnet vurgusuyla dikkat çeker; nitekim ibadeti ihmâl edenleri sert şekilde eleştirmesi, onun zâhirî ve bâtinî ölçüleri bir arada gözetilen bir sûfî kimliği taşıdığını ortaya koyar.¹¹⁰

Yesevî öğretisi, İslam'ın temel esaslarını Türk kültürel yapısıyla uyumlu bir şekilde yorumlayarak özellikle göçebe Türk boylarının İslamiyet'e yönelişini kolaylaştıran bir işlev görmüştür. Hoca Ahmed Yesevî, dinî tebliğini, İslam'la yeni tanışan ve felsefî-dinî meselelerin soyut derinliklerine henüz vakıf olmayan sade ve geleneksel bir çevrede gerçekleştirmiştir. Bu nedenle, aktardığı dinî ve ahlaki ilkeler yalın ve doğrudan bir dille formüle edilmiş; halkın kolaylıkla anlayabileceği söylem ve tanıdığı edebî biçimler tercih edilmiştir. Bu stratejik yaklaşım, onun öğretisinin kısa sürede bozkır hayat tarzına ve konar-göçer Türk topluluklarının zihniyet dünyasına uyum sağlamasını kolaylaştırmış; böylece Yesevîlik, eski Türk inançları ve gelenekleriyle sentezlenen yerli bir tasavvufî kimlik kazanmıştır. Yesevîlik tarikatı, ilk olarak Seyhun nehri havzasında, özellikle Taşkent ve çevresinde kök salmış; ardından Aral Gölü'nün güneyindeki Harezm bölgesine ve Seyhun ile Ceyhun nehirleri arasında yer alan Mâverâünnehir bölgesine yayılarak geniş bir takipçi kitlesine ulaşmıştır.¹¹¹ Tarikatın tesiri

¹⁰⁹ Köprülü, 1991a, 28.

¹¹⁰ Öztürk, 2014, 44.

¹¹¹ Eraslan, 1989, 159-161.

yalnızca bu bölgelerle sınırlı kalmamış; Türkistan'ın kuzeybatı bozkırlarından başlayarak Kıpçak lehçesinin yaygın olduğu İdil-Ural bölgesine kadar uzanmıştır.

Tarihsel süreç içerisinde Nakşibendiyye tarikatının XV. ve XVI. yüzyıllarda daha yaygın hâle gelmesine kadar geçen dönemde, Türkistan ve Horasan'ın birçok bölgesinde hatta Keşmir, Kâbil, İstanbul, Temeşvar ve Hicaz gibi uzak coğrafyalarda Yesevî dervişlerine rastlamak mümkündü. Hoca Ahmed Yesevî tarafından kurulan ve temel esasları şekillendirilen Yeseviyye tarikatı, sadece kendi çağında değil, sonraki yüzyıllarda gelişen büyük tasavvufî gelenekler üzerinde de derin etkiler bırakmıştır. Özellikle Nakşibendiyye tarikatının oluşumunda Yesevîliğin etkisi açık biçimde izlenebilmektedir.

Yesevî-Nakşibendi ilişkisinin temelinde, Nakşibendiyye tarikatının kurucusu olarak kabul edilen ve “Şâh-ı Nakşibend” unvanıyla tanınan Muhammed Bahaüddin Buhârî'nin, Yesevî silsilesine bağlı önemli sûfilerden Kasem Şeyh ve Halil Ata ile irtibat kurmuş olması yatmaktadır. Bahaüddin Nakşibend'in bu şeyhlerden manevî feyz aldığı ve tasavvufî terbiyesini onların rehberliğinde geliştirdiği kabul edilmektedir.¹¹²

Osmanlı seyyahı Evliya Çelebi, ünlü eseri *Seyahatnâme*'de Hoca Ahmed Yesevî'nin soyundan geldiğini ifade etmiş ve gezileri sırasında karşılaştığı Yesevî dervişlerine ait makamları da kayıt altına almıştır. Eserinde geçen bilgilere göre, Anadolu ve Rumeli coğrafyasına yayılmış bu derviş ve gazi sûfiler arasında Deliorman'da Demirci Baba, Niyazabad'da Avşar Baba, Merzifon'da Pîr Dede, Karadeniz kıyısındaki Batova'da Akyazılı, Bursa'da Geyikli Baba, Abdal Musa, İstanbul Unkapanı'nda Horoz Dede, Bozok Sancağı'nda (Yozgat) Emir Çin Osman, Tokat merkezde Gaj-Gaj Dede ve Zile'de Şeyh Nusret gibi isimler yer almaktadır. Bu şahsiyetler, Yesevî yoluna mensup sûfiler olarak tanımlanmış ve Osmanlı coğrafyasında tasavvufî-manevî etkileriyle varlık göstermişlerdir. Ancak Evliya Çelebi'nin kayıtlarında yer alan bu isimler arasında Nevşehir'e yerleşen Hacı Bektaş Veli kadar ün kazanan bir başka Yesevî dervîşi bulunmamaktadır. Bununla birlikte, Rumeli'nin fethinde manevî rehberlik üstlenen ve türbesi Silistre'de bulunan Sarı Saltık da Evliya Çelebi tarafından Yesevî meşrebine mensup bir dervîş olarak zikredilmiştir.¹¹³

Tasavvufî düşüncelerini sade, anlaşılır ve halkın kolaylıkla benimseyebileceği bir dil ile aktarması, onun çevresinde geniş bir mürid topluluğunun oluşmasını sağlamıştır. Yesevî,

¹¹² Köprülü, 1991b, 180.

¹¹³ Köprülü, 1991a, 46-48.

özellikle İran kültürü ve tasavvuf geleneğinin güçlü olduğu bir coğrafyada faaliyet göstermesine rağmen, irşad çalışmalarını Türk dili ve kültürü ekseninde sürdürmüş; böylece bu unsurların korunmasına ve yeniden canlanmasına önemli katkılar sunmuştur. Ahmed Yesevî'nin bu yaklaşımı sayesinde Türk boyları, kendi dillerini ve kültürel kimliklerini koruyarak İslamlaşma sürecini Araplaşma ya da Farslaşma gibi kültürel asimilasyonlara uğramadan gerçekleştirebilmiştir.¹¹⁴ Yesevîlik, bozkır toplumlarının dinî yaşantısına uyumlu bir tasavvuf modeli sunduğu için, Türk dili ve kültürüyle iç içe gelişen bir tasavvufi gelenek haline gelmiştir. Bu anlayış, zamanla Türk toplumunun hem devlet yapısında hem de sosyal düzeninde Türk-İslam sentezine dayalı bir dünya görüşünün temellerini atmıştır. Öte yandan, XIII. yüzyılın ilk çeyreğinde Batı Türkistan'da ortaya çıkan siyasî karışıklıklar, birçok Yesevî müridinin Horasan, Harezm ve Azerbaycan üzerinden Anadolu'ya göç etmesine yol açmıştır. Bu sûfî göçü, Yesevîlikten beslenen tasavvufî düşüncelerin Anadolu'ya taşınmasını sağlamıştır. Bu süreçte, Yesevî meşrebine mensup olduğu kabul edilen Hacı Bektaş-ı Velî, Ahmed Yesevî'nin öğretilerini Anadolu'nun sosyal ve kültürel koşullarına uyarlayarak, bu mirası Bektaşîlik adıyla yeni bir biçimde sistemleştirmiştir. Böylece Yesevîliğin etkisi, sadece Orta Asya ile sınırlı kalmayıp Anadolu'da da yeni bir tasavvufî yorumun temelini oluşturmuştur.

1.6. Türk Tasavvufunda Kalenderilik

Kalenderîlik, ortaya çıktığı tarihsel ve coğrafi bağlam itibarıyla Horasan merkezli Melâmetî gelenekle yakın ilişki içinde gelişmiş olup, esasen benzer mistik kaynaklardan beslenmiştir. Ancak Kalenderî eğilim, özellikle Melâmetîliğin bireysel nefis tezkiyesine dayalı öğretilerinden etkilenerek, farklı bir yönelim kazanmıştır. Bu eğilim, X. yüzyılın ikinci yarısından itibaren Hamdûn el-Kassâr ve Ebû Saîd Ebu'l-Hayr gibi sûfilerin uygulamalarında bir meşrep ve mistik neşe biçiminde belirginleşmeye başlamıştır.¹¹⁵ Zamanla daha cezbe hâlli ve dışa dönük özellikler taşıyan bu sûfî anlayış, Baba Tâhir-i Üryân gibi sûfî şairlerde somutlaşmış; kendisi, “Kalender” unvanını kullanan ilk figürlerden biri olarak öne çıkmıştır. Başlangıçta sistematik bir örgütlenmeden yoksun olan bu tasavvufî yönelimler, XII. yüzyılın sonlarına doğru Cemâleddîn-i Sâvî'nin öncülüğünde belirli ilkeler etrafında yapılandırılarak tarikat kimliği kazanmıştır. Kalenderîlik kısa sürede Orta Doğu ve Orta Asya coğrafyasında geniş bir etki alanına ulaşmıştır. Bu akımın mensupları, dünyevî değerleri reddeden, yerleşik sosyal düzenin normlarına ve dinî-toplumsal geleneklerine karşı mesafeli duran bir yaşam tarzını benimsemişlerdir. Kılık kıyafetlerinden gündelik davranışlarına kadar toplumdan

¹¹⁴ Melikoff, 2010. 40.

¹¹⁵ Babinger ve Köprülü, 1996, 50.

ayrışan bu sūfilere “kalender”, onların oluşturduğu heterodoks mistik zümreye ise “Kalenderiyye” veya “Kalenderîlik” adı verilmiştir.¹¹⁶ Köprülü hocanın tarifiyle; “kalenderiyye zümresi eski menbalarda ‘taife-i abdâlân veya ‘cevâlîke’¹¹⁷ namı altında da zikrolunur ki, eski Osmanlı müverrihlerinin ‘Abdal, ışık, turlak, şeyyad, haydari, edhemi, câmî, şemsi” gibi manen hemen hemen benzer kelimelerle kastedtikleri hep bu kalenderlerdir.”¹¹⁸ Öte yandan Kalenderin Sanskritçe Kalandara (kanun, nizam dışı, düzeni bozan) kelimesinden alınmış olabileceği de düşünülmektedir. Kalenderliğin mistik yönünde büyük tesiri olan Hind mistisizmi ile alakalı olması¹¹⁹ itibariyle ve tarihi olaylara uygun düşmesiyle bu görüş daha makul görülmektedir.¹²⁰

Kalenderîlik, X. yüzyıldan itibaren Melâmetîliğin etkili olduğu bölgelerde, belirli sūfî çevrelerde ortaya çıkan bir tasavvufî eğilim ve aynı zamanda toplumsal normlara yönelik örtük bir muhalefet biçimi olarak görülmüştür. Bu anlayış, başlangıçta sınırlı bir zümreye hitap eden, kurumsal bir yapıya tam olarak kavuşmamış mistik bir yönelimdi. Özellikle X. yüzyılın ikinci yarısı ile XI. yüzyılın ilk yarısı arasında yaşamış olan Ebu Ahmed-i Çişî, Baba Tâhir-i Uryân, Baba Hemşâ ve Ebu Saîd-i Ebu'l-Hayr gibi sūfî şahsiyetlerin, dönemin kalenderî eğilimlerini temsil eden figürler arasında yer aldıkları anlaşılmaktadır.¹²¹ Bu isimlerden Baba Tâhir, Büyük Selçuklu Devleti'nin kuruluş döneminde Hemedan'da yaşamış ve kaynaklara göre Sultan Tuğrul Bey tarafından bizzat ziyaret edilmiştir. Baba Câfer ve Seyyid Hemşâ ile birlikte şehrin dışında, daha çok inzivaya çekilmiş bir yaşam tarzını tercih ettiği, zâhidâne bir hayat sürdüğü nakledilmektedir. "Uryân" lakabından da anlaşılacağı üzere, giyimde sade ve sıradışı bir tutum benimseyen, cezbe hâlindeki sūfî kimliğiyle dikkat çeken Baba Tâhir, aynı zamanda *el-Fütûhâtü'r-Rabbâniyye* adlı eseri ve rubâileriyle ilmi ve edebi yönü güçlü bir sūfî-şair profili

¹¹⁶ Azamat, 2001, 253; Ocak, 2020, 56.

¹¹⁷ Cevalike olarak kastedilen, bugün Cavlaki olarak adlandırılan zümredir. "Cavlakî" terimi, tarihsel olarak özellikle bedenlerini örtmeyen, toplumun genel kıyafet normlarına aykırı biçimde yarı çıplak dolaşan bazı derviş grupları için kullanılmıştır. Bu kavram, çoğu zaman Kalenderîlik ile eş anlamlı olarak değerlendirilmiş ve bu iki zümre zaman zaman birbiriyile özdeşleştirilmiştir. Endülüs'lü müellif İbnü'l-Hatîb, Cavlakîleri sosyal ve dini normlara aykırı davranışlar sergileyen, marjinal bir topluluk olarak tanımlar. Onun anlatımına göre bu gruplar, klasik ibadet yükümlülüklerine riayet etmemekte; namaz ve oruç gibi farzları ya tamamen terk etmekte ya da gizlice ihlâl etmektedirler. Ayrıca, bazı mensuplarının şarap içtikleri, dilencilik meslek hâline getirdikleri ve toplumun ahlaki ölçüleriyle bağdaşmayan davranışlar sergiledikleri iddia edilmektedir. İbnü'l-Hatîb'in aktardığına göre, Cavlakîler arasında bâtinî yorumlara eğilimli olan bireyler bulunsa da, bu eğilimin çoğu zaman ana akım ilmi çevrelerle irtibat kurmaktan uzak bir tavırla birleştiği görülmektedir. Saç ve sakallarını kazıtmaları, toplumdan farklı görünmeyi tercih etmeleri ve uyuşturucu etkisi bulunan bazı bitkisel maddeleri kullandıkları yönündeki iddialar, onların sūfilik zâhirî kurallarını ihmal eden daha uç temsilcileri olarak algılanmalarına neden olmuştur. Bu tür anlatımlar, söz konusu gruplara karşı dönemin muhafazakâr çevrelerinde gelişen eleştirileri ve tepkileri de yansıtmaktadır. Detaylı bilgi için bkz. Azamat, 2001, 253-256.

¹¹⁸ Babinger-Köprülü, 1996, 50.

¹¹⁹ Köprülü, 1991a, 99; Ocak, 2020, 57.

¹²⁰ Azamat, 2001, 254.

¹²¹ Akkuş, 2022, 184.

çizmektedir. Kendisinin "kalender" ifadesini ilk kullanan kişilerden biri olması, bu meşrebin tarihsel gelişimi açısından dikkat çekicidir.¹²² Kalenderîliğin bir tasavvufî zümre olarak tarih sahnesine çıkışı, esasen Melâmetîliğin kendi iç dinamikleriyle geçirdiği öğretisel ve pratik dönüşümlerin doğal bir sonucu olarak değerlendirilmelidir. Bu hareketin ilk izlerine, X. yüzyıldan itibaren Horasan ve Mâverâünnehir coğrafyasında, bireysel sûfiler ve onların etrafında şekillenen küçük çevreler aracılığıyla rastlanmaktadır. Ancak bu ilk dönemlerde Kalenderîlik henüz teşkilatlanmış bir yapıdan ziyade, zühd ve melâmet eksenli bireysel meşrepler biçiminde tezahür etmiştir. Kalenderî eğilimin kurumsallaşma süreci ise, XII. yüzyıl sonlarında Cemâleddîn-i Sâvî'nin çabalarıyla gerçekleşmiştir. Sâvî, bu eğilimi belirli öğreti ilkeleri ve uygulama biçimleri etrafında derleyerek Cavlakîyye adı altında tarikat kimliğine büründürmüş ve bu suretle Kalenderîlik, sadece bireysel bir sûfî meşrep olmaktan çıkıp daha geniş bir coğrafyada etkili bir tasavvufî hareket hâline gelmiştir. Bu yeni yapı, zamanla Orta Doğu'dan Orta Asya'ya, Hindistan'dan Anadolu'ya kadar uzanan çok geniş bir kültürel ve coğrafi alanda yayılım göstermiştir.¹²³

Kalenderîliğin sistemleşmesinde önemli bir figür olarak kabul edilen Cemâleddîn-i Sâvî, Kazvin ile Tahran arasında yer alan Save şehrinde dünyaya gelmiştir. Onun hayatına dair bilgiler, büyük ölçüde menâkıbnâme kaynaklarına dayanmaktadır. Bu kaynaklarda doğum ve ölüm tarihleri sırasıyla 992–93 ve 1070–71 olarak aktarılmakla birlikte, halifelerinin XII. yüzyılda yaşamış olmaları, bu kronolojik bilgilerin tartışmalı olduğunu düşündürmektedir. Bu nedenle, Cemâleddîn-i Sâvî'nin muhtemelen XIII. yüzyılda yaşamış olabileceği yönünde görüşler daha makul görünmektedir. Menâkıb anlatılarına göre, tasavvuf yoluna Bayezîd-i Bistâmî'nin manevî silsilesine bağlı Osman Rûmî adlı bir sûfinin müridi olarak adım atmıştır. Ancak bu zühd temelli hayat tarzının kendisine ağır gelmesi sonucunda, geleneksel sûfî yaşam biçiminden uzaklaşarak daha marjinal bir yola yöneldiği aktarılmaktadır. Bu dönüşüm sürecinde, Şam'da Bilâl-i Habeşî'nin mezarını ziyaret ederken karşılaştığı Celâl-i Dergezî ile yaşadığı mistik tecrübe, hayatında önemli bir kırılma noktası teşkil etmiştir. Menkıbelere göre, bu esnada saç, sakal ve kaşlarının kendiliğinden döküldüğü, şeyhinin nasihatlerine rağmen geleneksel dinî kurallara karşı mesafeli, zahirî şeriatın dışında bir yaşam tarzını benimsediği belirtilmektedir. Cemâleddîn-i Sâvî, bu dönemde "Cavlak" olarak bilinen ve kıldan dokunmuş yelekler giyen, toplumun kabul görmüş değerlerinden farklı bir sûfî tipiyle özdeşleştirilmiştir. Şeriat merkezli yaşamın dışına taşan bu yaklaşımı, onun Cavlakîlik adı altında Kalenderîliği

¹²² Azamat, 2001, 254.

¹²³ Azamat, 2001, 254; Ocak, 2020, 79.

sistemleştiren kişi olarak tanınmasına zemin hazırlamıştır.¹²⁴ Mezarlıkta yaşamaya devam eden Cemâleddîn-i Sâvî, mürit de edinmeye başlar. Muhammed-i Belhi, Muhammed-i Kürd, Şems-i Kürd ve Ebûbekr-i Niksârî adında dört kişi ona katılmış ve bu kişiler daha sonra onun halifeleri olmuşlardır. Onlar da şeyhleri gibi saç, sakal, bıyık ve kaşlarını kazıtıp “cavlak” giyerek Kalenderliğe girmiş olurlar. Bir müddet sonra bunların her biri bir tarafa dağılarak mezheplerini yayarlar. Ebûbekr-i Niksârî’nin dışında üçü bir zaman sonra ölür. Niksârî ise 1205-1206 yılında Konya’ya gider ve oraya yerleşir.¹²⁵

Cemâleddîn-i Sâvî, etrafında toplanan mürid ve destekçilerin sayısının artması üzerine Dimyat’a yönelmiştir. Ancak sade yaşam tarzı, giydiği kaba kumaştan giysiler ve alışılmışın dışında fiziki görünümü, bölgede dikkat çekmiş ve toplumun çeşitli kesimleri tarafından dışlanmasına yol açmıştır. Karşılaştığı bu tepkiler neticesinde, şehir hayatından uzaklaşarak bir mezarlık alanında inzivaya çekilmeyi tercih etmiştir. Rivayetlere göre, bu dönemde bölgenin kadısı onu merak ederek ziyaret etmiş ve gerçekleştirdiği sorgulama sırasında aldığı derinlikli cevaplar karşısında etkilenerek müridi olmuştur. Sâvî, bu bölgede yaklaşık altı yıl boyunca yaşamış ve vefatının ardından buraya defnedilmiştir.¹²⁶ İbn Battuta’da Seyahatnamesi’nde, Dimyat’ta “Kalenderiyye Tarikatının lideri Cemâleddîn-i Sâvî’nin tekkesi vardır” diyerek bilgi vermiş ve bu tarikata mensup olanların saç ve sakallarını kazıdıklarını belirtmiştir.¹²⁷

Kalenderilik Anadolu’da XIII. yüzyılın başlarından beri görülmektedir. Anadolu Moğol tahakkümünden önce bazı göçlere sahne olmuş ve buraya göç eden topluluklar içinde değişik etnik ve kültürel kökenlerden gelen sufi ve şairler hep bulunmuştur. Ama esas yoğun göç hareketi Moğol istilasına sebebiyle olup, 1220’lerden itibaren Kübreviye ve Sühreverdiye gibi Sünni eğilimli tarikat mensupları yanında, heterodoks olarak isimlendirilen Kalenderiye, Haydariye ve Vefaiye gibi tarikatlarda Anadolu’ya gelmiştir. Nitekim Cemâleddîn-i Sâvî’nin halifelerinden Ebûbekr-i Niksârî bunların ilk örneklerindendir. Kalenderîler, dış görünüşleri ve yaşam tarzlarıyla diğer sûfî gruplardan kolayca ayırt edilebilen bir zümre olarak bilinmektedir. Saç, kaş, sakal ve bıyıklarını tıraş etmeleri, onları hem sembolik hem de görsel açıdan farklılaştıran ayırt edici bir unsurdur. Kendi özel sembolleri olan bayraklar ve müzik aletleri –özellikle dümbelek– eşliğinde, kimi zaman kalabalık gruplar halinde, kimi zaman da bireysel olarak şehir şehir dolaşan bu dervişler, yerleşik bir yapıya sahip olmaktan ziyade

¹²⁴ Ocak, 2020, 79; Bayarslan, 2019, 144.

¹²⁵ Ocak, 2020, 79.

¹²⁶ Yazıcı, 1993, 313-314.

¹²⁷ Detaylı bilgi için bkz. İbn Battuta, 2010.

göçebe ve gezgin bir yaşam tarzını benimsemişlerdir. Her ne kadar bazı şehirlerde tekke ya da zaviye gibi sabit mekânlarda faaliyet göstermiş olsalar da, Kalenderîlerin genel olarak hareketli bir karakter sergiledikleri görülmektedir.¹²⁸ Pek az istisna ile ‘‘yüksek felsefi düşüncelere ve dini tecrübelerle yatkınlığı olmayan, bekar genç erkeklerden oluşan’’¹²⁹ Kalenderî dervişleri, taşıdıkları sembolik nesnelerle de diğer sûfî gruplardan ayrılmaktaydılar. Geleneksel derviş aksesuarlarının yanı sıra, dilenci çanağı, derviş asâsı (değnek), balta, deri torba, büyük tahta kaşıklar ve âşık kemiği gibi nesneleri yanlarında taşımaları, onların yaşam tarzına ve mistik temsil biçimlerine özgü unsurlar olarak dikkat çeker. Bu aykırı ve toplumun alışagelmış dini normlarının dışında kalan dış görünüş ve pratikler, özellikle dönemin dinî otoriteleri olan ulemânın sert eleştirilerine hedef olmuştur.¹³⁰ Kalenderîler, bu çevreler tarafından sık sık şeriat hükümlerine riayet etmemekle suçlanmış; zaman zaman zındıklık ya da mülhitlik (dinsizlik, sapkınlık) ithamlarına maruz kalmışlardır.¹³¹

Ancak Kalenderiler’in, Mevlâna ve Mevleviler ile iyi ilişkileri oldukları kaynaklarda nakledilmektedir. Eflâkî’nin rivayetine göre;

‘‘Bir gün berber Mevlâna’nın mübarek sakalını kesiyordu. Berber ‘‘Hudâvendigâr ne buyuruyor, nasıl yapayım’’ dedi. ‘‘Kadınla erkeği birbirinden ayıracak kadar kes’’ dedi Mevlâna. Başka bir gün de ‘‘Ben hiç sakalları olmadığı için kalenderleri kıskanıyorum’’ dedi ve ‘‘Az sakal erkeğin mutluluğundandır, çünkü sakal erkeğin süsüdür. Onun çokluğu erkeği böbürlendirir. Bu da insanı içten öldüren şeylerdendir’’ hadisini söyledikten sonra ‘‘Çok sakal, sûfilerin hoşuna gider. Fakat sûfi sakalını tarayınca kadar arif Tanrı’ya ulaşır’’ diye buyurdu.’’¹³²

Kalenderiler’in Konya’da Mevlevilerle iyi geçindiklerini Eflâkî’de anlatılan birçok hikâyeden anlıyoruz çünkü Eflâkî bazı rivayetlerinde onları övmektedir. Hatta Eflâkî’nin rivayetine göre Mevlâna öldüğü gün cenaze alayının önünde sürdükleri yedi öküzden birisini kurban etmek üzere, Niksarlı Şeyh Ebubekir Cavlâkî’nin zaviyesine gönderdiler.¹³³ Bu olay Eflâkî’de şöyle anlatılmaktadır:

‘‘Yine kerem sahibi arkadaşlardan nakledilmiştir: Mevlâna’nın ölüm gününde, cenazenin önünden yedi öküz çektiler. Bunlardan birini de Kalenderler Tekkesi’nde kurban etmesi için ilahî arif Niksarlı Ebu Bekir Cavlakî’ye gönderdiler. Şeyh Ebu Bekir bunun hemen kurban edilmesini, miskin ve fakirlere dağıtılmasını emretti. O sırada şeyhin candan dostu olan Ömer Girihi de geldi ve ‘‘Bu öküzün bir budu

¹²⁸ Köprülü, 1991a, 99.

¹²⁹ Köprülü, 1991a, 99.

¹³⁰ Gülten, 2012, 38.

¹³¹ Ocak, 2020, 117.

¹³² Eflâkî, 2012, 340.; Azamat, 2001, 254.

¹³³ Eflâkî, 2012, 453.

da bize düşmeyecek mi?” dedi. “Hala köylülükten kurtulamamışsın. Çünkü sen köylü çocuğusun. Onun uğrunda canımızı kurban etmemiz ve katırımızı satıp ziyafet vermemiz gerekir. Onun öküzünü miskinler ve fakirlerden esirgeyip tamah etmemiz erliğe sığar mı?” dedi Şeyh Ebu Bekir. Bunun üzerine Kalenderler hep birden gülbanklar okuyup hay-u huy ettiler. “Bizi utandırdın” dedi Şeyh Ömer, onun bu sözlerinden incinmişti ve kalkıp yola koyuldu. “Dervişlerin dervişliği” diyerek katırını sattı. Bununla güzel bir ziyafet verdiler. “Gel bakalım derviş! Biz sözümüzü geri aldık” dedi Şeyh Ebu Bekir. Bunun üzerine tekbirler getirip hoş vakit geçirdiler. İşte tarikat sahipleri hakkı böyle teslim ederler.”¹³⁴

Eflâki'nin eserinden daha eski bir Mevlevî kaynağı olan Menâkıb-ı Sipehsâlâr'da da Buzağı Baba adında bir Türkmen şeyhinden söz edilir. Cinler ve perilerle teması olduğu ve gaipten haber verdiği söylenen, hatta bir dönem Sultan IV. Rükneddin Kılıçarslan'ın dikkatini cezbeden bu şeyhin, aynı şekilde “ibâhi” bir Kalenderî şeyhi olması kuvvetle muhtemeldir. Eflâki'nin Şeyh Baba-yı Merendi ismiyle bahsettiği bu zat, Menakıb'a göre, dindar geçinmesine rağmen, “insan şeytanlardan bir cemaate”, yani Kalenderler'e önderlik ediyordu.¹³⁵ Anadolu Selçukluları devrinde bu özellikteki Kalenderîlerin yalnızca Konya ve dolaylarında değil, Orta ve Güneydoğu Anadolu'da da bir hayli kalabalık oldukları düşünülmektedir. Babai isyanına Kalenderîlerin de katılmış olabilecekleri; başta Baba İlyas'ın baş halifesi olup isyanı direkt yürüten ve muhtemelen bir Kalenderî şeyhi olan, Kefersud'lu Baba İshak olmak üzere, daha başka Kalenderî şeyhlerinin de bu ayaklanmaya katıldıkları uzak bir olasılık değildir.¹³⁶

Moğol hâkimiyeti döneminde Anadolu'daki toplumsal yapının kontrol altında tutulabilmesi amacıyla, farklı dinî, tasavvufî ve etnik gruplar arasında gerilim oluşturacak politikalar izlendiği anlaşılmaktadır. Bu dönemde özellikle Türkmenler ve Ahî teşkilatları, sahip oldukları sosyal taban ve ekonomik imkânlar nedeniyle Moğollar açısından potansiyel bir tehdit unsuru olarak değerlendirilmiştir. Ahîlerin hem üretim gücüne dayanan ekonomik etkileri hem de halkla kurdukları güçlü bağlar, onları siyasî anlamda dikkat çeken yapılar hâline getirmiştir. Moğol yönetiminin, bu güç dengelerini sarsmak amacıyla, Kalenderîlik gibi bazı heterodoks tasavvufî hareketleri teşvik ettiği ve bu grupları dolaylı olarak Türkmen unsurlarla karşı karşıya getirdiği yönünde tespitler bulunmaktadır. Bu durum, Moğolların Anadolu'da uyguladıkları böl-yönet stratejisinin bir uzantısı olarak değerlendirilebilir.¹³⁷ Ahmet Yaşar Ocak'ın Anadolu'daki Kalenderî çevreler içinde değerlendirdiği isimlerden biri olan Aybek

¹³⁴ Eflâki, 2012, 453-454.

¹³⁵ Ocak, 2020, 118.

¹³⁶ Ocak, 2020, 118.

¹³⁷ Akkuş, 2022, 192.

Baba, literatürde hem Moğollarla olan ilişkileri hem de tartışmalı dinî söylemleriyle dikkat çeken bir sûfî figür olarak ele alınmıştır. Hakkındaki bilgiler ağırlıklı olarak Hüseyin Hüsameddin'in *Amasya Tarihi* adlı eserine dayanmaktadır. Bu kaynağa göre Aybek Baba, Mesudiye Zaviyesi'nin şeyhidir ve Baba İshak'ın izinden giden, ona benzer bir mistik çizgi benimsemiştir. Bu yönelimi zamanla ulemâ arasında şüphe uyandırmış; kadı tarafından hakkında soruşturma başlatılacağına anlaşılmaması üzerine Aybek Baba tekkesini terk ederek Mısır'a gitmek zorunda kalmıştır. Onun ayrılışından sonra, zaviye Pervane tarafından Mecideddin Mehmed er-Rûmî'ye verilmiştir. Aybek Baba'nın Mısır'daki faaliyetleri de dikkat çekicidir. Rivayetlere göre burada hulûl ve ittihâd gibi tasavvufî anlamda oldukça tartışmalı kavramlara dair görüşler dile getirdiği için, Memlûk Sultanı Melikü'z-Zâhir Baybars'ın huzurunda ulemâ tarafından yargılanmış ve bu yargılama neticesinde fiziksel cezaya çarptırılarak Mısır'dan uzaklaştırılmıştır. Aybek Baba, bu yaşananların sorumluluğunu doğrudan Pervane'ye yüklemiştir. Mısır'dan ayrıldıktan sonra Tebriz'e geçerek burada Moğol ileri gelenlerini etkilemeye çalışmış; hem ulemâ sınıfının desteğini almış hem de Moğol emirleri nezdinde nüfuz kazanmıştır. Nihayetinde Abaka Han'ın güvenini kazanan Aybek Baba, bu süreçte Moğolların İslâm'a yönelmesinde etkili bir figür hâline gelmiştir.¹³⁸ Anadolu'daki Kalenderî şeyhlerinden biri de Mevlâna'nın çok sevdiği şeyhim dediği Şems-i Tebrizi'dir. Mevlâna eserlerinde onun Kalenderî olduğunu belirtmiştir. Aynı şekilde Sultan Veled ve Eflâki'de onu bir Kalenderî şeyhi olarak kabul ederler.¹³⁹

XV. ve XVI. yüzyıllara ait vakıf kayıtları ile tahrir defterleri üzerinde yapılan araştırmalar, Kalenderî zâviyelerinin özellikle Orta ve Doğu Anadolu bölgelerinde —Konya, Kayseri, Beyşehir, Aksaray, Kırşehir, Ankara, Kastamonu, Tokat, Zile ve Niksar gibi merkezlerde— yoğunlaştığını ortaya koymaktadır. Buna karşılık, Anadolu'nun batı kesimlerinde bu yapılar giderek seyrekleşmektedir. Bu coğrafi dağılım, Kalenderîliğin Anadolu'daki ilk teşekkül dönemlerinden itibaren ağırlıklı olarak Orta Anadolu'da yerleştiğini göstermektedir. Nitekim XIII. yüzyılda yaşamış olan Cavlakî meşayihinden Ebû Bekir-i Niksârî ile Haydarî gelenekten gelen Hacı Mübârek-i Haydarî'nin Konya'da bulunmaları, bu bölgenin erken dönemden itibaren önemli bir Kalenderî merkezine dönüştüğünü işaret etmektedir.

Aksaray ve Beyşehir gibi Konya çevresindeki yerleşimlerde tespit edilen zâviyeler, bu sûfî geleneğin bölgeye güçlü bir şekilde nüfuz ettiğini göstermektedir. Bu yapıların, söz konusu

¹³⁸ Abdî-zâde Hüseyin Hüsameddin Yaşar, 2004, 241.

¹³⁹ Akkuş, 2022, 195.

şeyhlerle birlikte Anadolu'ya gelen dervişler ya da onların halefleri tarafından kurulmuş olması muhtemeldir. Böylece Kalenderîlik, yalnızca bireysel bir meşrep değil, kurumsal zemin üzerinde yayılan bir tasavvufi yapılanma olarak Orta Anadolu'da kalıcı izler bırakmıştır.¹⁴⁰

1.7. Türk Tasavvufunda Vakıf Kurumu

Türkiye Selçukluları, Anadolu'da kendilerine özgü bir sosyo-ekonomik düzen inşa ederken, önceki İslâm devletlerinden devraldıkları vakıf anlayışını yalnızca benimsemekle kalmamış, aynı zamanda bu kurumsal yapıyı daha işlevsel ve sistemli hâle getirerek gelişmiş bir vakıf düzeni oluşturmuşlardır. Ortaya koydukları bu vakıf sistemi, ilerleyen dönemlerde Osmanlı Devleti'nin vakıf teşkilatına hem kurumsal hem de zihnî zemin teşkil etmiş ve Osmanlı'daki vakıf müessesesinin temellerini oluşturmuştur.

Genel olarak vakıf kurumları, bireysel servetleri kamusal yarara dönüştürerek toplumun hizmetine sunan ve bunu yalnızca ahlâkî bir sorumluluk anlayışıyla gerçekleştiren yapılar olarak değerlendirilmiştir. Bu anlayış çerçevesinde vakıflar, Türk-İslâm toplumlarında sosyal adaletin sağlanmasında önemli bir işlev üstlenmişlerdir.¹⁴¹ Vakıfların, bireyleri hayatın çeşitli zorluklarına karşı koruyucu nitelikte olması, toplumsal huzur ve güvenliğin tesisine katkı sunması, cemiyyet hayatında ahenkli bir yapı oluşmasını sağlaması gibi yönleri, bu kurumu İslâmî kültürde vazgeçilmez kılmıştır. Türk-İslâm geleneği, “insanların en çok ihtiyaç duyduğu şeyi vakfetmenin, en faziletli vakıf olduğu” inancını temel alan bir yaklaşımla, vakıf kurmayı yüzyıllar boyunca teşvik etmiş; bu anlayış doğrultusunda, vakıf hukukunu da dönemin toplumsal ve iktisadî koşullarına uygun biçimde sürekli olarak geliştirmiştir. Bu süreç, on binlerce vakfî eserin ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır.¹⁴²

İslâmiyet'in yayıldığı coğrafyalarda, özellikle Bizans'ın Roma Hukuku'ndan etkilenecek Suriye ve Mısır'da oluşturduğu dinî irad vakıfları dikkat çekici örnekler arasında yer almaktadır.¹⁴³ Ancak Türkiye Selçuklularına düşünsel zemin hazırlayan İslâm medeniyeti, vakıf kurumunu bu örneklerin ötesine taşıyarak, yalnızca hukuki bir çerçeveye değil, aynı zamanda derin bir sosyal ve kültürel boyuta da oturtmuştur. Vakıf anlayışı, İslâm'ın içerdği ahlâkî ve toplumsal ilkeler doğrultusunda şekillenmiş; böylece vakıf, yalnızca bir hukuk kurumu değil, aynı zamanda toplumsal düzenin ve dayanışmanın dinamik bir unsuru olarak bağımsız bir kimlik kazanmıştır. Özellikle hayır ve yardımlaşma amaçlı vakıfların geniş bir

¹⁴⁰ Gülten, 2012, 39-50.

¹⁴¹ Öztürk, 1983, 2.

¹⁴² İşeri, 1968, 2.

¹⁴³ Köprülü, 1983, 364.

uygulama alanı bulmasında, İslâm'ın sosyal adalet ve merhamet ilkelerinin belirleyici etkisi büyük olmuştur.¹⁴⁴

İslâm medeniyeti çerçevesinde vakıf kurumu, kurumsal ve hukuki niteliğini Abbâsîler döneminde kazanmaya başlamıştır. Bu süreçte, dönemin önde gelen hukukçularından Ebû Yûsuf, İslâm hukukunun sistemleştirilmesi yönünde yaptığı çalışmalar sırasında vakıf müessesesinin hukuki statüsünü, çağının ihtiyaç ve eğilimlerine uygun biçimde temellendirmiştir. Onun katkıları sayesinde vakıf, yalnızca ahlâkî ve dinî bir uygulama olmanın ötesine geçerek hukuken tanımlı ve meşrû bir kurum hâline gelmiştir. Bu gelişmenin bir yansıması olarak, Abbâsîler döneminde vakıf uygulamalarının, özellikle Türklerin yaşadığı bölgelerde hızlı bir biçimde yaygınlaştığı görülmektedir.¹⁴⁵

Sosyal yardımlaşma ve dayanışma düşüncesinin köklü bir şekilde geliştiği Türk toplumu, İslâmiyet'ten önceki dönemlerde dahi örf ve adetleri doğrultusunda vakıf benzeri uygulamalarda bulunmuştur.¹⁴⁶ Bu durum, vakıf fikrinin yalnızca İslâmî bir zemine dayanmadığını, aynı zamanda eski Türk toplum yapısında da karşılık bulduğunu göstermektedir. Nitekim Uygur dönemine ait bir vakfiye belgesinin bugün Vakıflar Genel Müdürlüğü Arşivi'nde yer alması, bu tarihsel sürekliliğin somut bir örneğini teşkil etmektedir.¹⁴⁷ Ancak vakıf kurumunun müstakil ve sistemli bir yapı olarak ortaya çıkışı, esas itibarıyla Büyük Selçuklu Devleti dönemine tekabül etmektedir. Bu dönemde vakıf, kurumsal bir kimlik kazanarak İslâmî hukuka ve kamu yararına dayalı şekilde işlevselleştirilmiştir.

Vakıf kurumu, Abbâsî hilâfetinden ayrılarak bağımsızlığını kazanan İran ve Mâverâünnehir'deki erken dönem Türk-İslâm devletlerinde, büyük ölçüde Abbâsîler devrindeki yapıyı esas alarak varlığını sürdürmüştür.¹⁴⁸ Selçuklu Devleti'nin kuruluşu ve bunun neticesinde Doğu İslâm dünyasının Türk siyasi hâkimiyeti altına girmesi, vakıf sisteminin daha da gelişmesine zemin hazırlamıştır. Bununla birlikte, XI. ve XII. yüzyıllarda tasavvuf tarikatlarının kurumsallaşarak düzenli bir toplumsal yapı niteliği kazanması, tekke ve zâviyelerin hızla çoğalmasına neden olmuş; bu gelişme, vakıf kurumlarının hemen her bölgede yaygınlaşmasını da beraberinde getirmiştir.¹⁴⁹

¹⁴⁴ Köprülü, 1951, 506.

¹⁴⁵ Öztürk, 1983, 55.

¹⁴⁶ Akgündüz, 1988, 13.

¹⁴⁷ Kunter, 1939, 20.

¹⁴⁸ Köprülü, 1983, 377.

¹⁴⁹ Turan, 2018, 178.

Anadolu'nun fethini takiben bölgede kurulan Selçuklular ve Danişmendliler gibi çeşitli Türk siyasi teşekküllerinin, dinî nitelikli çok sayıda vakıf tesis ettikleri görülmektedir. Danişmendliler döneminde inşa edilen ve Yağıbasan Bey'e (ö. 1163) nispet edilen Sivas'taki medreseye ait olup Osmanlı döneminde yenilenen vakfiye, günümüzde Anadolu'da tespit edilebilen en erken tarihli vakıf belgelerinden biri olma niteliğini taşımaktadır.¹⁵⁰ Danişmend mirasını devralarak daha ileri bir düzeye taşıyan Türkiye Selçukluları ise, özellikle XIII. yüzyılın ilk yarısından itibaren farklı alanlarda vakıflar kurmuş; bu kurumları hem sayı hem işlev bakımından sistemli biçimde geliştirmişlerdir.

XIII. yüzyılda gerçekleşen Moğol istilası, uzun süre boyunca istilaya uğrayan İslâm coğrafyasında mevcut toplumsal ve ekonomik düzenin bozulmasına yol açmıştır. Bu süreçte, özellikle Pervâne Muîneddin Süleyman döneminden itibaren, Moğol idaresi Anadolu Selçuklu vakıflarının idaresini mütevellilerden alarak, bu kurumları asıl amaçları dışında farklı gayelere tahsis etmeye başlamıştır. Bu durum, Selçuklu vakıf sisteminin ciddi biçimde tahrip olmasına neden olmuştur.¹⁵¹ Ancak XIV. yüzyılın başlarına gelindiğinde, önceki dönemde büyük zarar görmüş olan bu vakıflar, artık İslâmiyet'i kabul etmiş bulunan Moğol hükümdarları tarafından yeniden koruma altına alınmıştır. Bu dönemde yalnızca eski vakıflar ihya edilmekle kalmamış, aynı zamanda İlhanlı yöneticileri de Anadolu'da yeni vakıflar kurma teşebbüsünde bulunmuşlardır.¹⁵² Bu bağlamda, Müslüman olan İlhanlı hükümdarı Ahmed Teküdar'ın Şam'a gönderdiği elçi Bahâeddin Rudegerdi aracılığıyla ilettiği mektubunda şu ifadeler yer almaktadır:

“Biz İslam dinini seçtik. Beldelerin imarı ve Müslümanların korunması için çaba sarf ediyoruz. Bütün ülkede vakıf ürünlerinin (mahsulat-ı evkaf) vakfedilenlere verilmesi ve vakıf gelirlerinin (müteveccihat-ı evkaf) vakfedenlerin şartlarına uygun olarak hak sahiplerine ulaştırılmasını buyurduk ki...”¹⁵³

XIII. yüzyılın sonlarına gelindiğinde, Türkiye Selçuklu vakıf sistemi İlhanlı hâkimiyetine dâhil edilerek dağılma tehlikesinden kurtarılmıştır. Bu bağlamda İlhanlı hükümdarı Gazan Han, Selçuklu şehirlerindeki vakıf temessüklerini (vakıf kayıtlarını) yeniden düzenletmiş; özellikle imaret vakıflarının gelirleri üzerindeki *tamga* ve *divanî* türündeki

¹⁵⁰ Tapu Kadastro Gn. Müd. Arşivi, Defter-i Evkaf-ı Rum, D. No: 583, v. 12a.

¹⁵¹ Eflâki, 2012, 16.

¹⁵² Aksarayı, 2000, 246.

¹⁵³ Aksarayı, 2000, 107.

vergileri kaldırma yoluna gitmiştir.¹⁵⁴ Gazan Han'ın bu düzenlemeleri, Anadolu'daki vakıf müesseselerinin hem sayıca artmasına hem de işlevselliğinin güçlenmesine zemin hazırlamıştır.

XIII. yüzyılın ikinci yarısında Anadolu'da Moğol egemenliğinin kökleşmesi, yalnızca siyasî yapıyı değil, vakıf kurumlarının işleyişini ve vakıf arazilerinin niteliksel dağılımını da etkilemiştir. 1243 Köseadağ Savaşı'nın ardından Türkiye Selçuklu coğrafyasında özellikle *irâdî* ve *zürri* (aile temelli) vakıflarda dikkate değer bir artış gözlemlenirken, kervansaray, han, medrese gibi kamu yararına yönelik sosyo-kültürel vakıflarda azalma eğilimi öne çıkmıştır.¹⁵⁵ Bu dönemde Moğol idaresi tarafından Selçuklu şehirlerinden tahsil edilen ağır vergiler ve Anadolu'daki ticari güvenliğin sarsılması, şehirleşme dinamikleri ile ekonomik faaliyetlere yönelik vakıf teşekküllerinin gerilemesine neden olmuştur.¹⁵⁶ Zürri vakıfların yaygınlaşması ise büyük ölçüde ileri gelen emirlerin servetlerini hem Moğol istilalarının yol açtığı yağmalardan hem de ağır vergi yükümlülüklerinden koruma amacı taşıyan bir strateji olarak değerlendirilebilir.¹⁵⁷

Uç bölgelerde kurulan beyliklerin Bizans topraklarında gerçekleştirdikleri fetih hareketleri, sınır hattındaki Türk vakıflarının sayıca artmasına zemin hazırlamıştır. Bu dönemde tesis edilen vakıflarda, Osmanlı dönemine geçişi işaret eden uygulamalara rastlanmaktadır. Nitekim bazı durumlarda bir arazi parçasının tamamı ya da belirli bir oranı vakfedilmiş; kimi zaman ise, söz konusu toprakların zeminine ilişkin vakfiye hükümleri ile bu topraklardan alınan örfî vergilerin tımar sistemine bağlı olduğu anlaşılmaktadır. Dönemin vakıf yapılanmasında yalnızca kamu yararına yönelik hayır vakıfları değil, aynı zamanda aile temelli zürri vakıflar da yaygın bir şekilde ortaya çıkmıştır. Bu tür vakıfların büyük bir kısmına tam ya da kısmi vergi muafiyetleri tanınmıştır. Aile vakıflarında, vakfi kuran şahıs (vâkîf), vakfın idaresini üstlenecek mütevellî heyetini belirleme yetkisine sahip olduğu için, vakıf gelirleri ve yönetimi belirli ailelerin kontrolünde kalabilmiştir.¹⁵⁸

Türkiye Selçuklu döneminde vakıf kurma uygulamaları, özel mülkiyete konu olan taşınmazlar, emirlerin mülkiyetine temlik edilmiş araziler ve tasarruf hakkı belirli bir emire bırakılmış ikta statüsündeki topraklar üzerinde gerçekleştirilebilmekteydi.¹⁵⁹ Ancak XIII. yüzyılın ortalarından itibaren etkisini gösteren Moğol istilas, ikta sisteminin işlevsizleşmesine

¹⁵⁴ Tabip, 1947, 159.

¹⁵⁵ Köymen, 1976, 159.

¹⁵⁶ Barthold, 1931, 154.

¹⁵⁷ Aziz Bin Erdeşir el-Esterabadî, 1928, 78.

¹⁵⁸ Yalçın, 1979, 184.

¹⁵⁹ Turan, 1997, 951.

yol açarak Anadolu'daki birçok araziye devlet mülkiyetinden çıkarıp özel mülkiyet kapsamına dâhil etmiştir. Bununla birlikte, özel mülkiyet esasına dayalı vakıf uygulamalarının Moğol tahakkümünden önceki dönemde de belirli ölçülerde varlık gösterdiği anlaşılmaktadır. Anadolu coğrafyasında vakfa konu edilebilecek özel mülkiyet toprakları incelendiğinde, kırsal bölgelerde emirlere temlik edilmiş arazi parçaları ile köy ve kasabaların kenar kuşaklarında yer alan sebze bahçeleri, meyvelikler ve benzeri üretim alanlarının vakfedildiği görülmektedir.¹⁶⁰ Şehir merkezlerinde ise özel mülkiyete açık olan evler, dükkânlar, miras yoluyla edinilmiş verese araziler ve gelir getiren taşınmazlar (iradî mülkler), vakıf kurucuları tarafından serbest irade ile vakfa dönüştürülebilmektedir. Bu taşınmazların vakfedilmesiyle birlikte söz konusu mülkler, hukuken şahsi mülkiyet statüsünden çıkarak kamu hizmetine tahsis edilmiş birer *vakıf malı* hâline gelmiş ve bu yolla kamusal mülkiyet formuna evrilmiştir.

Anadolu'nun Bizans'tan fethedilmesinin ardından, yerleşim alanlarının dışında kalan topraklar büyük ölçüde *mîrî arazi* statüsüne geçirilmiş ve böylece devlet mülkiyeti (kamu arazisi) kapsamına alınmıştır. Bu tür kamu arazileri üzerinde klasik anlamda vakıf kurulması hukuken mümkün değildi. Buna karşın, XIII. yüzyıldan itibaren teşekkül eden vakıflar ile bu vakıflara tahsis edilen taşınmazların tamamı özel mülkiyet kapsamına giren emlakten oluşmaktaydı.¹⁶¹ Nitekim Hicrî 613 (1216) tarihli Altun Aba vakfiyesinde, Şemseddin Altun Aba, vakfettiği mülkün tamamının kendisine ait özel mal olduğunu açıkça beyan etmiştir. Bu nitelikteki vakıf mallarının büyük bölümü, dönemin şehir merkezlerinde yer almaktaydı. Ancak kırsal kesimlerde de, özellikle Konya ve İç Anadolu bölgesine yakın köylerin çevresinde özel mülkiyet statüsünde bulunan arazilere rastlanmaktadır.¹⁶² Söz konusu kırsal mülkler, çoğu zaman temlik yoluyla özel kişilerin tasarrufuna geçmiştir.

Şehir merkezlerinde inşa edilen imaretlere ve gelir getirmek amacıyla tesis edilen vakıflara dair yapılar, doğrudan devlet eliyle inşa edilmemiştir. Türkiye Selçuklu döneminde devletin han, hamam, cami gibi kamusal nitelikli yapıları bizzat inşa ettirmesi olağan bir uygulama değildi. Bu tür mimarî yapılar, genellikle yüksek gelir düzeyine sahip emirler ile devlet bürokrasisine mensup ileri gelenler tarafından, kendi özel mülkiyetlerinde yer alan taşınmazlar üzerinde inşa edilmekteydi.¹⁶³ İradî gelire konu olan vakıflara tahsis edilen taşınmazlar arasında, devlete ait toprakların özel mülkiyete geçirilmesi yoluyla oluşturulan

¹⁶⁰ Bayram ve Karabacak, 1981, 36.

¹⁶¹ Cahen, 1984, 179.

¹⁶² Cahen, 1984, 180.

¹⁶³ Ergin, 1936, 40.

vakıflara da rastlanmaktadır. Bu uygulamanın ilk örneklerine I. Alâeddin Keykubad devrinde sınırlı ölçekte rastlanmakla birlikte, söz konusu yöntemin¹⁶⁴ özellikle Moğol valileri döneminde yaygınlaştığı görülmektedir.¹⁶⁵ Bu gelişme, vakıf sisteminin hem hukuki zemininin hem de mülkiyet ilişkilerinin dönüşümünü yansıtmaktadır. Bu dönüşümün tarihsel önemini kavrayabilmek için, 1243 Köseadağ Savaşı'nın ardından Anadolu Selçuklu topraklarında vakıf kuruluşlarında gözlemlenen hızlı artışın incelenmesi yeterli bir göstergedir.

Moğol istilasının Anadolu üzerindeki etkileri, yalnızca bireylere arazi tahsis edilmesi ve şahıs vakıflarının yaygınlaşmasıyla sınırlı kalmamıştır. Bu süreçte Anadolu Selçuklu Devleti, Moğol idaresi altında ağır vergi yükümlülükleri altına sokulmuş; bu da devlet hazinesinde ciddi bir mali daralmaya yol açmıştır. Hazine gelirlerinin yetersizleşmesi, daha önce doğrudan devlet bütçesinden finanse edilen hayır kurumlarına yapılan ödeneklerin kesilmesine neden olmuştur. Hatta bazı durumlarda bu kurumların kaynaklarından devlet hazinesine geri ödeme yapılması dahi gündeme gelmiştir. Bu mali kriz ortamında, daha önce kamu bütçesinden karşılanan sosyal ve dinî hizmetlerin sürdürülebilirliğini temin etmek amacıyla, ilgili kurumların *vakıf mülkü yönetimi* altına alınmasının daha uygun olacağı kanaati ortaya çıkmıştır. Böylece bu kurumlar, mali bağımsızlıklarını devlet bütçesine olan bağımlılıktan kurtaracak biçimde, özel vakıflar aracılığıyla desteklenmeye başlanmıştır. İşte bu süreç, doğrudan hayır kurumları üzerine bina edilen vakıf yapılarının ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır.¹⁶⁶

Türkiye Selçukluları döneminde vakıf tesisleri, şer'î usullere uygun şekilde gerçekleştirilir ve bu işlemler, devlet adına yetki sahibi olan kadılar tarafından düzenlenen vakfiyelerle resmiyet kazanırdı. Bu süreçle birlikte, bireysel mülkiyete konu olan taşınmazlar hukuken devlet denetimine tabi kamu mülkiyeti statüsüne geçirilmiş olurdu. Vakıf hukukuna göre, tahsis edilen bu mülkler, *Emirci Sultan Zaviyesi* vakfiyesinde açıkça ifade edildiği üzere, satılamaz, bağışlanamaz, rehin verilemez, devredilemez, mülk edinilemez; aynı şekilde mahiyeti değiştirilemez ve başka bir maksatla kiraya verilemezdi.¹⁶⁷ Ayrıca vakıf mülklerinin miras yoluyla intikali de mümkün değildi. Bununla birlikte, *zürri* yani aile vakıflarında, vakfın faaliyetlerinden sağlanan gelirin vakıf masraflarını aştığı durumlarda ortaya çıkan *gâlle fazlası*, şeyhin ailesine ve soyundan gelen evlatlarına maaş şeklinde tahsis edilmekteydi.¹⁶⁸ Bu

¹⁶⁴ Cahen, 1984, 180.

¹⁶⁵ Sümer, 1969, 55.

¹⁶⁶ Cahen, 1984, 181.

¹⁶⁷ Ocak, 1978, 185.

¹⁶⁸ Gürbüz, 1994, 27.

uygulama, Moğol hâkimiyetinin giderek derinleştiği XIII. yüzyıl sonlarında mülklerini yağmalardan korumak isteyen varlıklı sufi aileler için güvenli bir çözüm yolu sunmuştur.

Türkiye Selçukluları döneminden itibaren Anadolu şehirlerinde vakıf kurumu, başta belediye hizmetleri olmak üzere yerel yönetim işlevlerinin büyük bölümünü üstlenmiş ve bu yönüyle kentsel idarenin temel taşı haline gelmiştir. Vakıflar, şehir içi yerel yetki alanlarını zamanla geliştirerek, altyapıdan sosyal hizmetlere, eğitimden sağlık ve temizlik işlerine kadar pek çok kamusal faaliyetin yürütülmesini sağlamıştır. Bu kurumsal yapı sayesinde vakıflar, şehirlerin fizikî imarında, yerleşim düzeninin planlanmasında ve kentsel gelişmenin sürdürülebilirliğinde belirleyici bir rol oynamıştır. Öte yandan, kamu hizmetlerinin yürütülmesinde sorumlu olan vakıf müteveli heyetlerinin zamanla güç kazanması, şehirli nüfus içerisinde belirli sivil otoritelerin ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır. Bu heyetlerin artan fonksiyonu ve toplumsal nüfuzu, modern anlamda sivil toplum örgütlenmesine benzer nitelikler taşıyan yerel yapılar doğurmuştur.¹⁶⁹

1.7.1. Evladiyelik Vakıflar

Horasan bölgesinden Anadolu'ya göç eden ve tarih yazımında kolonizatör olarak adlandırılan Türk kökenli dervişler ve şeyhler, genellikle beraberlerindeki aileleri ve mensubu oldukları boylar ile Anadolu'nun uç bölgelerine yerleşmişlerdir. Anadolu Selçuklu sultanları, bu dervişlerin iskân faaliyetlerine destek vermek amacıyla onlara birtakım özel hak ve imtiyazlar tanımıştır. Bu bağlamda, söz konusu şeyhlere geniş arazi parçaları temlik edilmekte ve kendileri, devletin uyguladığı vergilerden muaf tutulmaktaydı.¹⁷⁰ Anadolu'nun uç kesimlerinden başlayarak iç bölgelere doğru yayılan ve çoğunlukla evladiyelik nitelik taşıyan vakıflar, bu temlik edilen topraklar üzerinde kurulmuş ve Anadolu'nun Türkleşme sürecinde önemli rol oynamıştır. Temlik arazi üzerinde inşa edilen zaviyeler hem dervişin ailesinin hem de kendisine bağlı müritlerin yerleştiği birer iskân merkezi hâline dönüşmüş, böylece yeni Türk yerleşim birimlerinin çekirdeğini oluşturmuştur. Ayrıca şeyhe verilen bu vakıf ayrıcalığı sayesinde elde edilen gelirler, bu yerleşimlerin ihtiyaçlarının karşılanması ve yerleşimlerin kalıcı hâle gelmesi için gerekli masrafları karşılamıştır.¹⁷¹

Türk dervişlerin iskân edildiği zaviyelerin finansmanı, kendilerine temlik edilen arazilerin vakfedilmesiyle elde edilen gelirlerden sağlanmıştır. Bu gelirlerin bir bölümü,

¹⁶⁹ Demir, 1997, 63-67.

¹⁷⁰ Ocak, 1978, 169.

¹⁷¹ Demir, 1997, 64.

doğrudan zaviyelerin bakım, onarım ve benzeri sabit giderleri için tahsis edilirken, gelir fazlasının kullanım hakkı, söz konusu zaviyelerin yönetiminden sorumlu olan şeyhlerin aile fertlerine ve vakfın müteveli heyetine ait olurdu. Bu sistem içinde şeyhin vefatıyla birlikte vakfın tasarruf yetkisi, çoğunluğunu şeyhin kendi ailesinden üyelerin oluşturduğu müteveli heyetine intikal ederdi. Bu durumda, aile içinde şeyh makamına genellikle en yaşlı ve vakfı yönetebilecek ehliyeteye sahip olan erkek evlat geçerdi. Yeni şeyh, vakıf mülkünü idare eder ve gelirleri müteveli heyeti üyeleri arasında paylaşırdı.¹⁷²

Horasan'dan Anadolu'ya gelen kolonizatör Türk dervişlere tahsis edilip vakfedilen topraklara yerleştirilen Türkmen nüfus, vergi yoluyla bu dervişlerin hem dinî hem de sosyo-ekonomik kontrolü altına girmiştir. Bu sistem aracılığıyla, Türk-İslam kültürü demografik hareketlilikle desteklenerek Anadolu'nun sosyal dokusuna kalıcı biçimde yerleşmiştir. Zaviyeler etrafındaki bu yapılanmalar, bölgenin Türkleşme ve İslamlaşmasında etkin rol oynamıştır.

XIII. yüzyılın ilk yarısında Cengiz istilası nedeniyle Anadolu'ya göç eden şeyh ailelerine sağlanan vakıf imtiyazlarına örnek olarak Emirci Sultan'a verilen vakıf ayrıcalığı gösterilebilir.¹⁷³ Benzer şekilde, heterodoks Türkmen dervişlerinden Baba İlyas'ın soyundan gelen Elvan Çelebi'nin Çorum'un Mecitözü ilçesine bağlı Elvan Çelebi köyünde kurduğu Elvan Çelebi Zaviyesi vakfı da dinî nitelikli zürri vakıflara örnek teşkil etmektedir. Bu zaviyenin vakfedilen taşınmazlardan (*irâd mevkuâtı*) sağladığı gelirin bir bölümü zaviyenin kendi ihtiyaçlarına harcanırken, geri kalan kısmı önce şeyhin ailesine, daha sonra şeyhin vefatından itibaren onun makamına geçen evlatlarına dağıtılmıştır.¹⁷⁴ Bu nedenle söz konusu derviş vakıfları literatürde sıklıkla *zürri vakıf* olarak adlandırılmıştır.

Zürri vakıfları, yalnızca gelir elde etmek amacıyla tesis edilen vakıflardan ayıran temel özellik, zürri vakıfların önce bir imaret yapısının giderlerini karşılaması, ardından artan geliri (*galle fazlası*) müteveli heyetindeki vakfedene ve onun soyundan gelenlere maaş olarak tahsis etmesidir. Bu nedenle vakfın gelirlerinin devamlılığı aile bireyleri tarafından yakından takip edilmiştir. Buna karşılık, salt gelir amaçlı irad vakıflarında ise bakımı üstlenilen bir imaret binası söz konusu değildir.

¹⁷² Ocak, 1978, 170.

¹⁷³ Ocak, 1978, 162-175.

¹⁷⁴ Gürbüz, 1994, 29.

İKİNCİ BÖLÜM

MOĞOL TAHAKKÜMÜNE KADAR OLAN DÖNEMDE TASAVVUFİ ŞAHSİYETLER VE CEMAATLERİ

2.1. Bahâeddin Veled

Sultânü'l-ulemâ¹⁷⁵ unvanıyla tanınan Bahâeddin Veled, yalnızca Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî'nin babası olmakla kalmayıp, aynı zamanda Horasan bölgesinin önde gelen ilim ve irfan sahiplerinden biri olarak temayüz etmiştir. Kaynakların çoğunda belirtildiği üzere, bazı silsile kayıtlarına göre kendisinin, Kübreviyye tarikatının kurucusu ve önemli sûfîlerinden biri olan Necmeddin-i Kübrâ'nın (ö. 618/1221) halifeleri arasında yer aldığı ifade edilmektedir.¹⁷⁶ Fetvâ vermeye ehil bir fakih, ilim meclisleri teşkil eden bir müderris ve aynı zamanda mânevî terbiyeyi önceleyen bir sûfî kimliğine sahip olan Bahâeddin Veled, zâhir ile bâtını birleştiren çok yönlü bir âlim prototipi olarak karşımıza çıkar. Günümüzde Afganistan sınırları içinde kalan Belh şehrine yerleşmiş, Hanefî mezhebine bağlı sûfîmeşrep bir ulemâ ailesinden gelen Bahâeddin Muhammed Veled, 1151 yılında Belh'te dünyaya gelmiştir.¹⁷⁷ Ailesi, bölgenin ilim hayatında köklü bir yere sahiptir; zira babası Celâleddin Hüseyin b. Ahmed el-Hatîbî el-Belhî, döneminin tanınmış âlimlerinden biri olarak bilinmektedir. Kendisinin anne tarafından, Müminlerin emiri Hz. Ebubekir Sıddık'ın torunların olduğu bazı kaynaklarda geçmektedir.¹⁷⁸

Bahâeddîn Veled, henüz çocukluk çağındayken ilim sahibi olan babasını kaybetmiş, bu kaybın ardından genç yaşta kendisini tamamen dinî ilimlerin tahsiline adanmıştır. Ergenliğe erişmesiyle birlikte, dünyevî iş ve meşguliyetlerden uzaklaşarak zühd ve takva temelli bir hayat tarzı benimsemiştir. Zamanla sahip olduğu derin ilmî birikim ve manevî yönü sayesinde, Belh halkı arasında 48leması vasfıyla tanınmaya başlamış; kerametlerine dair anlatılar çevresinde yayılmıştır. Öyle ki, dönemin Belh şehrinde onun ilmî seviyesine denk düşecek bir âlim bulunmadığı, dolayısıyla düşünsel bir rekabetin bile söz konusu olamayacağı ifade edilmektedir.¹⁷⁹ Bahâeddîn Veled, kelâmcılar ve filozoflar ile sûfîler arasındaki düşünsel

¹⁷⁵ Bu unvanın ona Hz. Peygamber tarafından rüyasında verildiği söylenmektedir. Bkz. Câmi, 2011, 603; Eflâki, 2012, 69.

¹⁷⁶ Câmi, 2011, 603.

¹⁷⁷ Gölpınarlı, 1999, 25.

¹⁷⁸ Câmi, 2011, 603.

¹⁷⁹ Eflâki, 2012, 69.

gerilimlerin yoğunlaştığı bir dönemde yaşamış ve bu çerçevede özellikle akıl merkezli felsefi ve kelâmî yaklaşımlara karşı eleştirel bir tutum sergilemiştir. Filozoflar, hâkimler ve zahir kimselerin izlediği yöntemleri sorgulayan Bahâeddîn Veled, peygamberî hakikate dayalı şer‘î bilgi anlayışını esas alarak, bu kesimleri Hz. Peygamber’in sünnetine ve dinin özüne bağlı kalmaya davet etmiştir. Özellikle Cuma günleri verdiği vaazlarda dile getirdiği bu eleştiriler zamanla daha açık ve sert bir üslup kazanmış; bunun sonucunda, aralarında dönemin meşhur kelâmcısı Fahreddin er-Râzî’nin de yer aldığı birçok âlim ve filozofla fikir ayrılıkları ve münakaşalar yaşamıştır. Bu gerilim, Bahâeddîn Veled’in ilmî otoritesi kadar tasavvufi duruşunun da çevresinde geniş bir yankı uyandırdığını göstermektedir.¹⁸⁰

Bahaeddin Veled, hem bu tartışmalar hem de artan Moğol baskısı yüzünden, Mevlâna üç yaşında iken, Belh’ten Nişabur’a oradan da Bağdat’a göç etmek zorunda kaldı. Yolculuk sırasında farklı bölgelerde konaklayan Bahaeddin Veled, Nişabur’a vardığı zaman Feridüddin-i Attar ile görüştü. Bazı kaynaklarda yer alan rivayetlere göre, büyük sûfî ve mutasavvıf şair Feridüddîn Attâr, meşhur eseri *Esrarnâme*’yi, Bahâeddîn Veled’in oğlu Mevlânâ Celâleddîn Rûmî’ye armağan etmiş ve bu eseri verirken, “Umarım bu çocuk ileride, aşk ateşiyle tutuşan gönülleri aydınlatan bir nur olur” şeklinde bir temennide bulunmuştur. Bu buluşmanın gerçekleştiği sıralarda Mevlânâ’nın henüz beş ya da altı yaşlarında olduğu ifade edilmektedir.¹⁸¹ Bağdat’ta Şeyh Şehabeddîn Sühreverdi ile görüşmüş ardından Küfe yoluyla haccını eda etmek için Mekke ve Medine’ye geçmiştir.¹⁸² Bu yolculuk Nefahâtü’l-Üns’de şöyle aktarılmıştır:

“O zaman Mevlâna Celaleddin küçüktü. Bağdat yolunu takip ederek Mekke’ye gitmek istediler. Bağdat’a girince bazıları, bunlar kimdir, nereden geliyor nereye gidiyorlar diye sordu. Bahaeddin Veled şöyle dedi: “Allah’tan geliyor Allah’a gidiyorlar, güç ve kuvvet ancak Allah’ındır” buyurdu. Bu sözü Şeyh Şehabeddin Sühreverdi hazretlerine ulaştırdılar. Bunu duyan Sühreverdi: “Bu Bahaeddin Belhi’den başkası değildir” dedi ve hemen karşılamaya gitti. Mevlâna, Sühreverdi yanlarına varınca katırından indi. Onun dizini öptü ve hangâha davet etti, fakat Sühreverdi: “Alimlere medrese daha uygundur diyerek Mustansiriyye medresesine gitti.”¹⁸³ Şeyh Sühreverdi kendi eliyle onlara hizmet etti. Üçüncü gün tekrar Mekke-i Mükerrreme’ye doğru yola çıktılar.”¹⁸⁴

¹⁸⁰ Anbarcıoğlu, 1986, 135.

¹⁸¹ Sutay, 2018, 44-65.

¹⁸² Akkuş, 2022, 234.

¹⁸³ Ancak bu bilgi şüpheli görünmektedir. Zira Mustansiriyye Medresesi 625’ta (1228) temeli atılarak yapımına başlanmış ve 630’da (1233) tamamlanmış ve Halife Mustansır-billah’ın da iştirak ettiği bir merasimle 5 Recep 631’de (6 Nisan 1234) açılmıştır. Bkz. Sutay, 2018, 56.

¹⁸⁴ Câmi, 2011, 603.

Bahâeddîn Veled ve evladı, Bağdat'ta geçirdikleri kısa bir sürenin ardından Mekke'ye yönelmiş; burada hac vazifesini eda ettikten sonra Medine-i Münevvere'ye geçerek Hz. Peygamber'in mübarek kabrini büyük bir huşû içerisinde ziyaret etmişlerdir. Ardından Kudüs'e ulaşmışlardır. Mescid-i Aksâ'yı da ziyaret ettikten sonra Şam üzerinden Halep'e geçmiş; nihayetinde, o dönem "Rum diyarı" olarak anılan Anadolu topraklarına adım atmışlardır.¹⁸⁵

Menkıbevî kaynaklarda aktarıldığına göre, Bahâeddîn Veled'in Anadolu'yu yerleşim yeri olarak seçmesinde en belirleyici etkenlerden biri, yaklaşmakta olan Moğol istilâsının doğurduğu tehdit ortamından uzaklaşarak daha güvenli ve istikrarlı bir coğrafyaya sığınma arzusudur. Bu bağlamda Anadolu, dönemin karışıklıklarından görece uzak yapısı ve siyasi istikrarı sayesinde ilim ve irfan ehli için cazip bir mekân olarak öne çıkmıştır.¹⁸⁶ Anadolu'daki irşad faaliyetlerine bu şekilde başlayan Bahâeddîn Veled, ilk olarak Malatya'da bir süre ikamet etmiş, ardından Erzincan'a geçerek burada yaklaşık dört yıl kalmıştır. Her iki şehirde de medreseler inşa ettirerek halkı ilim ve irfanla buluşturmayı hedeflemiş, çeşitli ders halkaları oluşturarak çevresinde geniş bir mürid kitlesi meydana getirmiştir. Daha sonra yolculuğuna devam eden Bahâeddîn Veled, o dönemde Konya'ya bağlı bir kasaba olan Larende'ye (günümüzdeki Karaman) ulaşmış ve burada şehrin merkezine bir medrese yaptırarak yedi yıl boyunca ikamet etmiştir. Bu süreçte, oğlu Mevlânâ Celâleddîn'i 1226 yılında Gevher Hatun adlı bir hanımefendi ile evlendirmiştir.¹⁸⁷ Daha sonra Anadolu Selçuklu Sultanı I. Alâeddin Keykubâd'ın daveti üzerine Bahâeddîn Veled, ailesi ve yakın çevresini yanına alarak başkent Konya'ya doğru yola çıkmıştır.

Bahâeddin Veled'in Selçuklu sultanları ve devlet ricaliyle olan ilişkisi, Larende (günümüzde Karaman) şehrine yerleşmesiyle birlikte şekillenmeye başlamıştır. Şehre ulaştığında, dönemin Karaman subaşı ve valisi olan Emîr Musa, askerî ve sivil halktan oluşan bir heyetle Bahâeddin Veled'i karşılamış ve onu resmî olarak sarayına davet etmiştir. Ancak Bahâeddin Veled, bu daveti nezaketle reddetmiş; bunun yerine, kendisi ve öğrencileri için bir medrese inşa edilmesini talep etmiştir. Bu isteği büyük bir saygı ve süratle karşılayan Emîr Musa, "âlimlerin sultanı" olarak nitelendirilen Bahâeddin Veled adına Larende'de bir medrese inşa ettirmiştir. Muhtemelen bu yapı, şehirde bir din âlimi adına yaptırılan ilk ilmî müessese

¹⁸⁵ Eflâki, 2012, 77-78; Câmi, 2011, 603; Şahinoğlu, 1991, 460.

¹⁸⁶ Sultan Veled, 1976, 240-241.

¹⁸⁷ Eflâki, 2012, 81.

olma niteliğini taşımaktadır. Bahâeddin Veled ailesiyle birlikte bu medresede ikamet etmiş; burada verdiği derslerle Larende'nin ilmî ve kültürel hayatına anlamlı katkılarda bulunmuştur.

Daha sonra, Sultan Alâeddin Keykubad'ın daveti üzerine Konya'ya gelen Bahâeddin Veled, burada sultan ve ileri gelen devlet erkânı tarafından büyük bir ihtişamla karşılanmıştır. Ancak Larende'de sergilediği tutumun bir benzerini Konya'da da sürdürmüş ve sultanın sarayında kalma teklifini nazik bir şekilde reddetmiştir. Bu reddin gerekçesini ise şu veciz ifadelerle dile getirmiştir: “İmamlara medrese, şeyhlere hankâh, emirlere saray, tüccarlara han, başıboş dolaşanlara zaviyeler, gariplere ise kervansaraylar uygundur.” Bu sözleriyle, hem kendi konumunu tanımlamakta hem de toplumun çeşitli kesimlerine düşen yerleri sembolik bir düzlemde tasnif etmektedir. Bu yaklaşımı doğrultusunda Bahâeddin Veled, Konya'da Altun Aba Medresesi'ne yerleşmiş ve burada ilmî-tasavvufî faaliyetlerini sürdürmüştür.¹⁸⁸ Her ne kadar kısa süreli olmuşsa da, Sultânü'l-ulemâ Bahâeddin Veled'in Anadolu'daki bazı medreselerde müderrislik yaptığı ve Selçuklu devlet erkânıyla belirli ölçülerde ilişkiler geliştirdiği bilinmektedir.

Sultan Alâeddin Keykubad'ın Konya'ya gelişinden büyük memnuniyet duyduğu Bahâeddin Veled hakkında sarf ettiği ifadeler, yalnızca onun şahsına duyulan derin saygıyı değil, aynı zamanda Selçuklu dönemi ulemâ-ümerâ ilişkilerinin mahiyetini ve ideal biçimini yansıtmaları bakımından da dikkate değerdir. Nitekim Sultan, Bahâeddin Veled ile karşılaştığında yaşadığı manevi etkiyi şu sözlerle dile getirmiştir:

“Onun yüzünü gördüğümde kalbim aşk ile doldu; gerçek bir teslimiyetle ona mürit oldum. Vaazını işittiğimde hayranlığım daha da arttı. O artık gönlümde ve canımda konaklamaktadır. Heybetinden kalbim tir tir titiyor, yüzüne bakmaya cesaret edemiyorum. Onu gördükçe dinî derinliğim artıyor. Bütün dünya benden çekinirken, ben bu zattan ürperiyorum. Ya rab, bu nasıl bir hâldir? Ondan bir heybet geliyor, o heybet bedenime titreme veriyor. Artık anladım ki o, Allah dostu olan, bu âlemde nadir bulunan büyük bir zâttır.”¹⁸⁹

Selçuklu sultanları ve devlet erkânı, ilim ehline sadece itibari bir saygı göstermekle kalmayıp, aynı zamanda onlara aynî ve nakdî nitelikte çeşitli yardımlarda da bulunmaktaydılar. Nitekim Sultan Alâeddin Keykubad da bir gün Bahâeddin Veled'e çeşitli hediyelerin yanı sıra para ve değerli eşyalar göndermiştir. Ancak Bahâeddin Veled, bu teklifi nezaketle reddetmiş ve şu anlamlı ifadeleri kullanmıştır: “Sizden gelen mallar, haram ile helalin birbirine karıştığı,

¹⁸⁸ Sipehsalar, 1977, 22-23.

¹⁸⁹ Sultan Veled, 1976, 242.

şüpheli kazançlardır. Bana yetecek kadar malım mevcuttur; hatta atalarımızın gaza yoluyla elde ettikleri mülkler hâlâ elimizdedir.”¹⁹⁰ Bu sözleriyle Bahâeddin Veled, sadece şahsî bir zühd anlayışını değil, aynı zamanda dönemin yöneticilerine yönelik ahlâkî bir uyarıyı da dile getirmektedir. Onun bu tutumu, zahidane bir yaşam tercihinin ötesinde, siyasal ve ekonomik tasarruflarda dinî meşruiyetin sınırlarını hatırlatma yönüyle de dikkat çekicidir.

Sultan Alâeddin Keykubad, zaman zaman yüksek düzeyde devlet erkânının da iştirak ettiği toplantılar tertip etmekte ve bu meclislerde, devrin önde gelen âlim ve sûfilerinin de hazır bulunmasını arzu etmekteydi. Bu toplantılara genellikle ulemâ davet edilir, böylece ilmî-manevî otorite ile siyasî erk arasında doğrudan temas sağlanmış olurdu. Bu bağlamda, bir gün Bahâeddin Veled de bu toplantılardan birine davet edilmiştir. Şehrin ileri gelenlerinin de hazır bulunduğu bu toplantıda Sultan Alâeddin Keykubad, Bahâeddin Veled’i büyük bir hürmetle bizzat kapıda karşılamış, onu tahtına oturmaya davet etmiş ve şu anlamlı sözleri sarf etmiştir: “Ey dinin sultanı! Ben senin bir kulunum. Bugünden itibaren senin subaşın olmayı, senin de bana sultanlık etmeni arzuluyorum. Çünkü bilinen ve bilinmeyen bütün sultanlıklar, ezelden beri sizindir.” Sultanın bu derin tevazu ve teslimiyet içeren sözlerine karşılık Bahâeddin Veled de Alâeddin Keykubad’a büyük bir takdirle mukabelede bulunmuş, onun gözlerinden öperek şu ifadeleri dile getirmiştir: “Ey melek tabiatlı, mülk sahibi hükümdar! Dünya ve âhiret mülkünü hak ettiğine artık hiçbir şüphem kalmadı.” Toplantıya katılan ileri gelen devlet ve toplum mensupları, sultanın bu içten saygısından son derece memnuniyet duymuş; hatta aralarında bulunan bazı nüfuzlu kişiler, Bahâeddin Veled’e intisap ederek onun müridi olmayı tercih etmişlerdir.¹⁹¹

Sultan Alâeddin Keykubad, Sultânü’l-ulemâ Bahâeddin Veled’e öylesine derin bir saygı ve muhabbet beslemekteydi ki, onun hastalığı sırasında büyük bir üzüntü yaşamıştır. Gözleri yaşlı, kalbi mahzun bir şekilde hasta yatağının başucuna oturmuş ve şu sözleri dile getirmiştir: “Eğer bu yüce sultan bu hastalıktan kurtulursa, Allah Teâlâ bize merhamet ederse, ben candan ve gönülden onun kulu olurum. Onun ordusunda sıradan bir asker gibi hizmet etmeye hazırım; canımla başımla ona hizmet ederim.” Sultanın bu içli temennisine karşılık Bahâeddin Veled ise tevekkül ve teslimiyet içerisinde şu cevabı vermiştir: “Bu sultanın söylediklerinde içtenlik olduğu açıktır; fakat bana artık bu yalancı dünyadan ayrılma vakti gelmiştir.”¹⁹²

¹⁹⁰ Eflâki, 2012, 83.

¹⁹¹ Eflâki, 2012, 83.

¹⁹² Fürûzanfer, 1997, 126.

Bahâeddin Veled'in vefatının ardından Alâeddin Keykubad derin bir matem sürecine girmiştir. Yedi gün boyunca saraydan dışarı çıkmamış, tahtı terk ederek alçak gönüllülüğün bir sembolü olarak hasır üzerine oturmuştur. Ardından kırk gün boyunca Konya Kalesi'nin Cuma Mescidi'nde hatimler okutarak, halka ziyafetler vermiş ve fakirler için adaklar adamıştır. Bahâeddin Veled'in cenazesi, sultanın bizzat kendi gül bahçesine defnedilmiş; Alâeddin Keykubad, ona duyduğu hürmeti kalıcı bir biçimde ifade etmek adına mezarının üzerine bir türbe inşa ettirmiş ve mermerden bir kitâbe hazırlatarak vefat tarihini kayıt altına aldırılmıştır.¹⁹³

Bahâeddin Veled, Konya'da uzun süre ikamet etmemiş olmasına rağmen, özellikle Sultan I. Alâeddin Keykubad ve Selçuklu devlet erkânı başta olmak üzere, dönemin seçkin âlim ve sûfileri üzerinde derin ve kalıcı bir tesir bırakmıştır. Onun ilmî ve manevî otoritesi, sadece kendi dönemiyle sınırlı kalmamış; bu etki, vefatının ardından da devam etmiştir. Nitekim Bahâeddin Veled'in Konya'daki itibarı, oğlu Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî'nin tanınırlığını artırmış; Mevlânâ da, babasının devletten gördüğü saygı ve iltifatın benzerini, hatta fazlasını, Selçuklu devlet erkânından görmüştür.

2.2. Mecdüddin İshak

Türkiye Selçuklu döneminin öne çıkan sûfilerinden biri olan Mecdüddin İshak, dönemin tasavvuf ve siyaset sahasında dikkat çeken isimlerinden biridir. Onun hakkında bilgi veren başlıca kaynaklardan biri olan İbn Bîbî, künyesini "İshak b. Yusuf b. Ali" şeklinde kaydetmiştir.¹⁹⁴ Ancak Mecdüddin İshak'ın doğum tarihi, çocukluk dönemi ve eğitim süreciyle ilgili mevcut kaynaklarda yeterli ve ayrıntılı bilgiler bulunmamaktadır. Bu durum, onun erken hayatına dair tarihsel tespitleri güçleştirmektedir. Mecdüddin İshak'ın doğumu, çocukluğu ve eğitim hayatı hakkında hemen hemen hiçbir şey bilmiyoruz. Mecdüddin İshak'ın iyi bir eğitim aldığı ve ailesiyle birlikte Malatya'ya yerleştiği yönünde bazı çıkarımlar yapılabilmektedir. Bu kanaatin oluşmasında en önemli dayanaklardan biri, oğlu Sadreddin Konevî'nin, amcasının adını "İsmail bin Muhammed bin Yusuf bin Ali el-Endelüsî" şeklinde kaydetmesidir. Bu ifade, Mecdüddin İshak'ın ailesinin köken itibarıyla Endülüs'e dayandığını ve muhtemelen kardeşiyle birlikte bu bölgeden Malatya'ya göç ettiğini düşündürmektedir.¹⁹⁵

Mecdüddin İshak, Selçuklu Devleti döneminde özellikle Sultan I. Gıyâseddin Keyhüsrev ve I. İzzeddin Keykâvus ile olan yakın ilişkileriyle dikkat çeken önemli bir sûfî ve

¹⁹³ Eflâkî, 2012, 84; Sultan Veled, 1976, 244.

¹⁹⁴ İbn Bibî, 1996, 178.

¹⁹⁵ Hacıgökmen, 2012, 420-421; Mecdüddin İshak'ın Endülüs'ten göçmediği ve Anadolu'da doğmuş olabileceği görüşünü de savunanlar vardır. Konu hakkında detaylı bilgi için bkz. Yılmaz ve Adalıoğlu, 2024, 118-131.

ilim adamıdır. 1204 yılında Anadolu'ya gerçekleştirdiği ikinci gelişinde, beraberinde birçok âlimi getirdiği kaydedilmektedir. Dönemin kaynakları Mecdüddin İshak'tan, dini değerlere sıkı sıkıya bağlı, “âlimlerin şeyhi”, “dünyanın gözbebeği”, “İslâm'ın dayanağı” ve “din büyüklerinden biri” gibi övgü dolu unvanlarla söz ederler. Bu ifadeler, onun yalnızca tasavvufi ve ilmî çevrelerde değil, aynı zamanda Selçuklu siyasal yapısı içinde de etkin bir rol üstlendiğini göstermektedir.¹⁹⁶ Mecdüddin İshak, dönemin önde gelen mutasavvıflarından biri olarak yalnızca tasavvufi çevrelerde değil, aynı zamanda saray nezdinde de etkin bir konuma sahipti. Nitekim II. Kılıç Arslan'ın isteği üzerine, oğlu ve veliahtı I. Gıyâseddin Keyhüsrev'in eğitiminden de sorumlu olmuştur. Tahtını kardeşine bırakarak bir süreliğine İstanbul'a çekilen I. Gıyâseddin Keyhüsrev'in bu dönemiyle eş zamanlı olarak Mecdüddin İshak da Şam'a yerleşmiştir (1196). Ancak 1204 yılında Keyhüsrev'in ikinci kez tahta çıkması üzerine, eski talebesi olan sultan tarafından tekrar Anadolu'ya davet edilmiştir. I. Gıyâseddin Keyhüsrev, Mecdüddin İshak'ı Anadolu'ya çağırmak için ona bir mektup göndermişti. I. Gıyâseddin Keyhüsrev mektubun girişinde ondan şöyle bahsetmektedir:

“‘Asi ve pak kişiliğin sahibi, kardeşlik meclisinin üyelerinin tacı. Yakınlarının şerefi, dünyanın bir tanesi, İslâmın dayanağı, dinin büyüğü İshak, aziz ve uygun bir dost, meleklerin canı gibi herkese gerekli olan. Mahşer gününe kadar yaşa! Makamın ve mevkiin giderek artsın! Ey veli huylu, ey sünneti Peygamber'inkinden olan...”¹⁹⁷

Bu şekilde başlayan mektubun sonunda I. Gıyâseddin Keyhüsrev, Mecdüddin İshak'ı şu şekilde çağırılmaktadır:

“‘Sonunda bahtımız açıldı, ülke baştan başa kurtuluşa erdi. Ülke bizim ve sizin emrinizin altındadır. Dünyada bizim adımız ve arzunuz hakimdir. Bizim davamızın üstünlüğünden dostlarımız, düşmanlarımız hepsi etrafımıza toplandı. Haberin olsun, senin yerin artık burası. Başında çamurda olsa onu burada yıka.”¹⁹⁸

Mecdüddin İshak bu mektuptan sonra hızlı bir şekilde Anadolu'ya gelmiştir. Sultan I. Gıyâseddin Keyhüsrev, kendisinin istifade ettiği ilim ve irfan kaynağından oğlu İzzeddin Keykâvus'un da nasiplenmesini arzulamış ve bu amaçla onu, hocası Mecdüddin İshak ile birlikte Malatya'ya göndermiştir.¹⁹⁹ Böylece Mecdüddin İshak, yalnızca bir sultanı değil, aynı zamanda onun veliahdını da eğitmekle görevlendirilmiştir. Ayrıca bazı 54enkıbevi rivayetlerde,

¹⁹⁶ Cahen, 1984, 252.

¹⁹⁷ İbn Bibi, 1996, 111.

¹⁹⁸ İbn Bibi, 1996, 113.

¹⁹⁹ İbn Bibi, 1996, 114.

Mecdüddin İshak'ın Selçuklu sarayından bir cariye ile evlendiği aktarılmaktadır. Bu tür anlatılar, onun saray çevresiyle olan güçlü ilişkisini ve özellikle Sultan I. Gıyâseddin üzerindeki etkisini dikkate aldığımızda, tarihsel bir zemine dayanma ihtimali taşımaktadır.²⁰⁰

Bu süreçte Mecdüddin İshak, Sultan I. Gıyâseddin Keyhüsrev'in daveti üzerine Konya'ya dönerken, güzergâhı üzerindeki Bağdat'ta dönemin önde gelen sûfilerinden olan dostu Muhyiddin İbnü'l-Arabî ile karşılaşmış; bu önemli mutasavvıfı da beraberinde Anadolu'ya getirmiştir. Böylece, İbnü'l-Arabî'nin fikir ve irfan dünyasıyla Anadolu'daki ilmî ve tasavvufî çevreler arasında köprü kuracak olan etkileşim süreci başlamıştır.²⁰¹ Ayrıca Mecdüddin İshak, ilerleyen yıllarda yalnızca İbnü'l-Arabî gibi önemli bir mutasavvıfı değil; Ahî Evran, Evhâdüddîn-i Kirmânî, İbnü'd-Dübeysî ve İbnü'l-Mufaddal gibi dönemin ilim ve irfan dünyasında faaliyette bulunan pek çok ismi de Anadolu'ya davet ederek, bu toprakların dinî, fikrî ve tasavvufî açıdan zenginleşmesine öncülük etmiştir.²⁰² Sonuç itibarıyla, Mecdüddin İshak'ın davetiyle Anadolu'ya gelen bu seçkin sûfiler, zamanla Anadolu'nun muhtelif bölgelerinde ilmî ve irfânî faaliyetlerde bulunarak bu coğrafyanın birer kültür ve tasavvuf merkezi hâline gelmesine öncülük etmişlerdir. Böylece Anadolu'nun İslâmî kimliğinin şekillenmesinde kayda değer bir rol oynamışlardır. Mecdüddin İshak, aynı zamanda İbnü'l-Arabî ile yakın dostluk ilişkisi kurmuş; 1221 yılında Mecdüddin İshak'ın vefatının ardından, onun eşi ve Sadrüddin Konevî'nin annesi olan Gevher (veya Güher) Hatun ile İbnü'l-Arabî evlenmiştir.²⁰³

Anadolu Selçuklu Devleti'ndeki etkili rolü yalnızca ilim ve irfan sahasıyla sınırlı kalmayan Mecdüddin İshak, siyasî ilişkilerde de önemli görevler üstlenmiştir. Nitekim I. İzzeddin Keykâvus'un tahta çıkmasının ardından, yeni sultanın Abbasi halifesi Nâsır-Lidînillâh'a bağlılığını bildirmek ve aynı zamanda halifenin himayesinde teşkilatlanan fütüvvet²⁰⁴ yapısına resmen dâhil edilmesini temin etmek amacıyla, diplomatik bir misyonla Bağdat'a elçi olarak gönderilmiştir.²⁰⁵ Ayrıca I. Gıyâseddin'in ölümünden sonra iktidara gelen oğlu I. İzzeddin Keykâvus'un, kardeşi I. Alâeddin Keykubâd ile yaşanan iktidar mücadelesinde

²⁰⁰ Hacıgökmen, 2012, 420.

²⁰¹ Cebecioğlu, 2008, 15.

²⁰² Hacıgökmen, 2012, 423-424.

²⁰³ Câmi, 2011, 732.

²⁰⁴ Fütüvvet ve Fütüvvet teşkilatı hakkında detaylı bilgi için bkz. Taeschner, 2015, 1-4.

²⁰⁵ Bu elçilik olayı hakkında detaylı bilgi ve fütüvvetname için bkz. İbn Bibi, 1996, 175-180.

onu yenip idam etme kararı almıştır Fakat hocası Mecdüddin İshak buna engel olmuş ve Alaüddin Keykubad'ın Malatya yakınlarındaki Minşar kalesinde hapsedilmesini sağlamıştır.²⁰⁶

1221 yılında, Abbasi halifesi Nâsır-Lidînillâh'ın temsilcisi olarak Anadolu'ya gönderilen fütüvvet teşkilatının önde gelen isimlerinden Şehâbeddin es-Sühreverdî, Sultan I. Alâeddin Keykubâd'a fütüvvet elbisesini takdim etmek amacıyla çıktığı bu önemli seyahatte, güzergâhı üzerindeki Malatya'da konaklamış ve Anadolu'daki fütüvvet hareketinin öncülerinden olan Mecdüddin İshak'ı da bu törene dâhil etmeyi arzulamıştır. Ancak Mecdüddin İshak'ın sağlık sorunları nedeniyle bu davete icabet edememesi üzerine, Sühreverdî yoluna devam ederek Konya'ya ulaşmış ve burada Sultan Alâeddin'e fütüvvet libasını bizzat takdim etmiştir. Sühreverdî'nin, bu merasime Mecdüddin İshak'ın da katılımını istemesi, onun Anadolu'daki fütüvvet yapılanması içerisindeki yüksek itibarına ve etkin konumuna işaret etmektedir.²⁰⁷

2.3. Burhâneddîn Muhakkık-ı Tirmizî

Seyyid Burhaneddin Tirmizî, XII. yüzyılın sonlarına doğru dünyaya gelmiş ve XIII. yüzyılın ilk yarısında hem Türk coğrafyasında hem de Anadolu'da etkin bir sûfî olarak yaşam sürmüştür. Doğum tarihi olarak hicrî 561 (1166) veya 565 (1169) yılı verilir. Doğduğu şehir, günümüz Afganistan sınırına yakın konumda bulunan Tirmiz'dir. Asıl adı "Muhammed Hüseyin" olup, "Burhâneddin" unvanı kendisine hocası tarafından verilmiştir. Hz. Hüseyin'in soyundan geldiği²⁰⁸ kabul edildiği için "Seyyid" ve "Hüseyinî" nisbeleriyle anılmıştır. Babası Seyyid Hasan Tirmizî, dedesi ise Seyyid Kasım Tirmizî'dir.²⁰⁹ Eflâkî ve Sipehsâlâr, Seyyid Burhâneddîn'in esas isminin Hüseyin olduğunu kaydetmektedir. Ancak onun kendi kaleme aldığı Ma'ârif adlı eser incelendiğinde, kendisinden sıklıkla "Muhakkık" unvanıyla söz ettiği görülür. Bu ifade, tasavvuf literatüründe "kâmil insan" yahut "hakikatin bilgisine ulaşmış ve marifet basamağında tahkike ermiş kişi" anlamında kullanılmaktadır. Dolayısıyla Burhâneddîn'in ilmi ve tasavvufî kimliğini yansıtan bu unvan, zamanla onun en bilinen lakabı hâline gelmiştir. Buna karşılık "Burhâneddîn" ismi, yani "dinin burhanı, delili" anlamına gelen bu ifade, XI. ve XIII. yüzyıl İran coğrafyasında özellikle âlim ve zahidler arasında oldukça yaygın bir şeref unvanı olarak kullanılmaktaydı.²¹⁰

²⁰⁶ Hacıgökmen, 2012 426.

²⁰⁷ Hacıgökmen, 2012, 425.

²⁰⁸ Câmi, 2011, 604.

²⁰⁹ Oral, 2015 2.

²¹⁰ Lewis, 2009, 159.

Horasan bölgesinde Seyyid-i Sırdân lakabıyla tanınan²¹¹ Muhakkık-ı Tirmizî, Belh'te Bahaeddin Veled'in müridi olmuş bir kimse ve aynı zamanda onun halifelerindendir. Bahâeddin Veled'in 23 Şubat 1231 tarihinde Konya'da vefat ettiği haberini, Seyyid Burhâneddin Tirmizî'de ders verdiği esnada almıştır. Bu haber üzerine derin bir teessürle “Vah ki müşşidim bu imtihan yurdundan hakikat âlemine irtihal etti” diyerek talebeleriyle birlikte gıyabî cenaze namazı kıldırılmıştır. Aradan kısa bir süre geçtikten sonra gördüğü bir rüya, onun hayatında dönüm noktası olmuştur. Rüyasında Bahâeddin Veled, Burhâneddin'e hitaben “Benim Celâleddin'im yetim kaldı, sen ise onu sahipsiz bıraktın” şeklinde serzenişte bulunur. Bu ilham ve manevi sorumluluk duygusuyla hareket eden Burhâneddin, birkaç dostunu da yanına alarak Konya'ya gitmiş ve Mevlânâ'nın ilmî ve tasavvufî terbiyesini üstlenmiştir.²¹² Konya'ya ulaşan Seyyid Burhâneddin, o sırada Lârende'de (bugünkü Karaman) bulunan Mevlânâ Celâleddîn'e bir mektup göndererek onu Konya'ya davet eder. Görüşmeleri sırasında, Mevlânâ'ya babası Bahâeddin Veled'in yalnızca zahirî ilimlerde değil, aynı zamanda bâtinî ve hâl ilimlerinde de kemale ermiş bir müşşid olduğunu hatırlatır. Ardından Mevlânâ'nın, babasından devraldığı ilmî mirası sadece zahirî boyutta sürdürmesinin yeterli olmayacağını, aynı derinliği tasavvufî hâl ve tecrübe alanında da kazanmasının zaruri olduğunu vurgular. Mevlâna, Muhakkık-i Tirmizî'nin terbiyesi altında tam 9 yıl eğitim görmüş, Kayseri'ye gittiği güne kadar onunla birlikte olmuştur.²¹³

Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî'nin fikrî ve tasavvufî gelişiminde önemli katkılarda bulunan Seyyid Burhâneddin Muhakkık-ı Tirmizî, Anadolu'nun çeşitli şehirlerinde —özellikle Konya, Larende (Karaman) ve Kayseri'de— bulunmuş; bu süreçte yalnızca halk arasında değil, Selçuklu yönetici çevreleri nezdinde de itibarlı bir konuma ulaşmıştır. Nitekim Sultan II. İzzeddin Keykâvus ve Sultan II. Gıyâseddin Keyhüsrev dönemlerinde önemli görevler üstlenen devlet adamlarından biri olan Vezir Şemseddin Muhammed İsfahanî gibi yüksek rütbeli bürokratlar, Seyyid Burhâneddin'in ilmî meclislerine katılmış ve onunla doğrudan ilmî ve tasavvufî münasebetler kurmuşlardır. Bu tür karşılaşmalarda, devlet erkânının zihinlerini meşgul eden meseleler hakkında kendisine sorular yönelttikleri ve ondan yönlendirici cevaplar aldıkları bilinmektedir.²¹⁴

²¹¹ Eflâki, 2012, 103.

²¹² Eflâki, 2012, 104.

²¹³ Tirmizî, 1973, 15.

²¹⁴ Lewis, 2009, 145.

Seyyid Burhâneddîn Muhakkık-ı Tirmizî'nin, Selçuklu vezirlerinden Sâhip Şemseddin Muhammed İsfahanî ile yakın ilişkileri olduğu kaynaklarda belirtilmektedir.²¹⁵ Vezir, müridi olduğu şeyhinin yanında bulunmaktan büyük bir haz duymakta; onun hizmetinde bulunmayı bir ayrıcalık olarak görmekteydi. Bu bağlılık, sıradan bir saygıdan öte, gönülden gelen bir teslimiyet şeklinde tezahür etmekteydi. Sâhip İsfahanî, Burhâneddîn'in meclislerinde en alt düzeydeki hizmetlerden itibaren her türlü işi yerine getirmekten çekinmezdi.²¹⁶ Ancak Seyyid Burhâneddîn, onun bu tavrını bir sınır dahilinde tutar; her işi ona yaptırmazdı. Zira şeyh, devlet erkânının makamına uygun davranması gerektiğini, kamu görevlilerinin sorumluluklarını hakkıyla yerine getirmelerinin esas olduğunu sık sık dile getirirdi.²¹⁷

Sâhip Şemseddin İsfahanî, Seyyid Burhâneddîn Muhakkık-ı Tirmizî'yi ziyaret ettiğinde yalnızca şeyhiyle birebir temas kurmakla kalmaz, aynı zamanda zaviyede bulunan yoksulların ve ihtiyaç sahiplerinin gereksinimlerini de karşılamaya özen gösterirdi.²¹⁸ Bu tür davranışlar, dönemin devlet adamlarının sadece ilim ve irfan ehline değil, onların çevresinde toplanan halka ve mürit topluluklarına da dolaylı yoldan destek sağladıklarını göstermektedir. Gerçekten de Selçuklu bürokrasi ve yönetici sınıfı arasında, âlim ve şeyh ziyaretleri sonrasında fakirlere sadaka dağıtmak gibi pratiklerin oldukça yaygın olduğu anlaşılmaktadır. Bu durum, sûfî çevrelerin sosyal dayanışma alanı olarak işlev gördüğüne de işaret eder.

Seyyid Burhâneddîn'in vefatı, müridi olan Sâhip İsfahanî üzerinde derin bir üzüntü yaratmıştır. Onun ardından anma merasimleri tertip etmiş, Kur'an hatimleri okutmuş ve ayrıca mezarının üzerini örttürerek türbe inşa ettirmiştir.²¹⁹ Mezarının üzerine türbenin II. Abdülhamid döneminde yaptırıldığı görüşüde vardır.²²⁰

2.4. Necmeddîn-i Râzî (Dâye)

Necmeddîn-i Dâye olarak bilinen sûfînin asıl adı, Ebu Bekir Abdullah b. Muhammed b. Şâhâver el-Esedî er-Râzî'dir. Bazı kaynaklarda "Necmeddin İmad" olarak da anılan bu önemli mutasavvıf, Reyli (Rey şehri, günümüzde İran'da) bir aileye mensuptur. Tasavvufî eğitimi, Necmeddîn-i Kübrâ'nın seçkin halifelerinden biri olan Mecdüddin-i Bağdâdî'den almıştır. "Dâye" lakabını bizzat eserlerinde kullanmamakla birlikte, sonraki dönem kaynaklarında bu

²¹⁵ Eflâki, 2012, 108.

²¹⁶ Sipehsâlâr, 1977, 119.

²¹⁷ Eflâki, 2012, 113.

²¹⁸ Eflâki, 2012, 108.

²¹⁹ Eflâki, 2012, 111.

²²⁰ Oral, 2015, 5.

unvanla tanınmıştır.²²¹ Necmeddin-i Dâye, özellikle *Mirsâdü'l-İbâd* ve *Bahru'l-Hakâik* adlı eserleriyle tanınan üretken bir sûfî yazar olarak öne çıkar. Tasavvuf düşüncesini hem derinlikli hem de sistemli biçimde ele alan bu eserleri, onun hem irfânî hem de tefsirî yönünü ortaya koyar. Müfessir kimliğiyle hakikatin (hakâik) keşfi ve bu hakikatlere ulaşan yolda karşılaşılan ince anlamların (dekâik) açıklanmasında uzmanlaşmıştır.²²²

Necmeddin-i Dâye'nin tasavvuf yolundaki ilk yönelişi, Bağdat'ta bulunduğu esnada Ebû Hafs Ömer es-Sühreverdî'nin sohbetlerine katılmasıyla başlamıştır. Kendisinin beyanlarına göre, seyr-i sülûk, halvet ve erbaînât gibi temel tasavvufî eğitimleri doğrudan Sühreverdî'den almış, ondan sohbet hırsası giymiş ve aldığı irşad icazetiyle 1204 yılında tasavvufî bir seyahate çıkmak üzere görevlendirilmiştir. Bu yönlendirme doğrultusunda Hârizm bölgesine giden Dâye, burada seyr-i sülûkunu tamamlayacak ve irşad faaliyeti yürütecek bir mürşid arayışına girmiştir. Bölgenin o dönemde tasavvuf açısından oldukça zengin bir merkez olması, böyle bir arayışı anlamlı kılmaktadır. Nitekim bu süreçte Nişâbur'da dönemin tanınmış sûfilerinden Muhammed Kûf ile bir görüşme gerçekleştirmiş, fakat asıl tasavvufî intisâbını, Kübreviyye tarikatının kurucusu Şeyh Necmeddîn-i Kübrâ'nın hizmetine girerek gerçekleştirmiştir.²²³

Necmeddîn Kübrâ, Dâye'nin manevî eğitim ve irşadıyla özel olarak ilgilenmiş, bu amaçla onu tarikatın önde gelen halifelerinden Mecdüddin el-Bağdâdî'nin gözetimine vermiştir. Mecdüddin el-Bağdâdî, Dâye'yi çeşitli tasavvufî imtihanlara tâbi tutmuş; onun seyr-i sülûk yolundaki kararlılığını ve istidadını görünce müritliğe kabul etmiş ve onu manevî terbiyeye almıştır. Yaklaşık beş yıl boyunca Mecdüddin el-Bağdâdî'nin yanında kalarak tasavvufî eğitimini tamamlayan Dâye, bu sürecin sonunda velâyet hırsasını giymiştir. Eğitimini tamamladıktan sonra Nişâbur'a yerleşerek burada bir hankâh kurmuş ve irşad faaliyetlerine başlamıştır. Hârizm bölgesinde uzun süre kalan Dâye, daha sonra Irak'a dönmüş; bu süreçte Irak'ın önemli şehirlerini dolaşmış, ardından Azerbaycan'a geçerek burada da çeşitli beldelerde tasavvufî temaslarda bulunmuştur.²²⁴ Azerbaycan'dan sonra tefsir ve hadis ilimlerinde derinleşmek amacıyla Horasan'a yönelmiş, ilmi gayretlerini burada da sürdürmüştür. Sonraki yıllarda Hicaz'a gidip hac farızasını yerine getiren Dâye, ardından tekrar Irak'a dönmüş ancak Moğol istilalarının bölgeyi etkisi altına alması üzerine buradan ayrılmak zorunda kalmıştır. İşte

²²¹ Necmeddin adı mahlas olarak kullandığı “Necm/Necmâ” kelimesinden kaynaklanmakta, Dâye (sütanne) lakabı ise çok sayıda mürid yetiştirdiğine işaret etmektedir. Bkz. Okuyan, 2006, 496.

²²² Câmî, 2011, 579.

²²³ Baltacı, 2011, 42-43.

²²⁴ Mutluel ve Türk, 2023, 448.

bu noktada, onun için yeni bir süreç başlamış ve Anadolu'daki tasavvufî faaliyetlerinin kapısı açılmıştır.²²⁵

Necmeddîn-i Dâye, Malatya'ya geldiği sırada dönemin önemli sûfîlerinden Şehâbeddin Sühreverdî ile karşılaşmıştır. Bu buluşma esnasında, Sühreverdî ona Sultan I. Alâeddin Keykubad'a hitaben yazılmış bir takdim mektubu verir ve ayrıca tasavvuf alanında bir eser kaleme alarak bu eseri sultana sunmasını tavsiye eder. Bu öneri doğrultusunda Necmeddîn-i Dâye, 1223 yılında Sivas'ta tamamladığı *Mirsâdu'l-İbâd* adlı eserini Sultan Keykubad'a takdim etmiştir. Sühreverdî'nin önerisinin bu eserin kaleme alınmasındaki etkisi tam olarak bilinmemekle birlikte, Dâye'nin bu eseri hem muhteva hem de sunum açısından doğrudan sultanın dikkatine hitap edecek biçimde tasarladığı anlaşılmaktadır. *Mirsâdu'l-İbâd*, yalnızca tasavvufun teorik meselelerini değil, aynı zamanda siyaset, ahlâk ve toplum düzeni gibi pratik alanları da kapsayan çok yönlü bir yapı arz eder. Necmeddîn-i Dâye, Anadolu'ya yerleşme gerekçesini eserinde açıkça ifade eder: Ona göre burası, dindarlığın, ilmin, adaletin ve insafın hâkim olduğu; Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat çizgisinde bir sultanın hüküm sürdüğü bir coğrafyadır. Bu vasıflar, onun nezdinde sultanın manevî otoriteye değer veren bir yönetici profili çizdiğini göstermektedir. Nitekim hem Sühreverdî'nin tavsiye mektubu hem de *Mirsâdu'l-İbâd* vesilesiyle, Necmeddîn-i Dâye'nin Sultan Alâeddin Keykubad'ın nezdinde itibar kazandığı ve saray çevresinde kabul gördüğü anlaşılmaktadır.²²⁶

Necmeddîn-i Dâye'nin *Mirsâdu'l-İbâd* adlı eseri çerçevesinde siyasete dair görüşleri değerlendirildiğinde, özellikle sultanın devlet yönetimindeki konumuna yaptığı vurgunun öne çıktığı görülmektedir. Dâye'ye göre sultanın değeri, yalnızca sahip olduğu siyasî güç ve otorite ile sınırlı değildir; onun asıl kıymeti, tasavvufî bir perspektifle, Allah'ın yeryüzündeki halifesi olmasından kaynaklanmaktadır. Bu anlayışta halife, yalnızca dünyevî bir hükümdar değil, aynı zamanda metafizik bir misyon taşıyan kutsal bir temsilcidir. Sultanın hilafeti, Allah'ın kudret ve iradesinin yeryüzündeki bir tezahürü olarak değerlendirilir. Dolayısıyla yeryüzünde saltanat ve yönetim erkine sahip olmak, hakikatte İlâhî iradenin bir yansıması olup, Allah'ın yeryüzündeki vekili olma sorumluluğunu da beraberinde getirir.²²⁷

Necmeddîn-i Dâye'nin siyaset anlayışında sultanlar, “din sultanı” ve “dünya sultanı” olmak üzere iki ana kategoriye ayrılır. Ona göre dünya sultanları, her ne kadar Allah'ın “lütuf”

²²⁵ Câmî, 2011, 579-580.

²²⁶ Okuyan, 2006, 497.

²²⁷ Baltacı, 2011, 339.

ve “kahır” sıfatlarının tecelligâhı olsalar da, kendi suretlerine yani dünyevî görünüşlerine ve zahirî kudretlerine takılıp kaldıklarından, hakikî mahiyetlerinin idrakinden uzaktırlar. Buna karşılık din sultanları, yine aynı İlâhî sıfatların mazharı olmakla birlikte, bu sıfatların sırlarını keşfetmeye muktedir kişilerdir. Onlar, “suret âleminin sırlı tılsımlarını”, şeriatın anahtarı ve tarikatın usulleriyle açan hakikat ehli kimselerdir. Bu zatlarda tüm manevî hazineler, değerli sıfatlar ve kemal halleri gizlenmiştir.²²⁸ Necmeddîn-i Dâye’ye göre sultan, halk nazarında bir tür peygamber konumundadır. Bu nedenle sadece halkın dünyevî işlerini düzene koymakla kalmamalı, onların din yolunda istikamet üzere olmalarını sağlamakla da sorumludur. Sultan, şeriatın hükümlerinin uygulanmasını kolaylaştıracak düzeni tesis etmeli; halkın inancını özgürce yaşaması için gerekli zemini oluşturmalıdır.²²⁹ Dâye’ye göre saltanat, hakka ulaşmada büyük bir vasıta. Çünkü zalimlerin zulmü, fâsıkların fıska ancak güçlü bir siyasi otorite aracılığıyla engellenebilir. Aynı şekilde, zayıfların korunması, kudret sahiplerinin ıslahı, âlimlerin taltifi, mü’minlerin dinî vecibelerini yerine getirmelerine yardım edilmesi ve nihayet toplumda emr bi’l-ma’rûf ve nehy ani’l-münker görevinin eksiksiz biçimde icrası, ancak adil ve meşru bir saltanat eliyle gerçekleştirilebilir.

Necmeddîn-i Dâye’ye göre, bir ülkenin idaresinde sultandan sonra en hayati görev vezire aittir. Ona göre sultanın başarılı ve adil bir yönetim sergilemesinin temel şartı, "Allah bir hükümdar hakkında hayır murat ettiğinde, ona salih bir vezir lütfeder" hikmetine uygun biçimde, akıllı, liyakat sahibi ve erdemli bir vezirle çalışmasıdır. Her hükümdarın, adalet ve istişare esaslarına riayet edebilmesi için; dürüst, basiretli, şefkatli, ilimle donanmış ve ileri görüşlü bir vezire ihtiyaç duyduğu vurgulanmaktadır. Dâye, mutlak saltanatın yalnızca Allah’a ait olduğunu ve yalnızca O’nun bir yardımcıya ihtiyaç duymayacak yegâne otorite olduğunu ifade eder. Buna karşın, dünyevî yönetimlerin devamlılığı ve toplumsal huzurun temini, ancak yetkin bir vezirin varlığıyla mümkündür. Zira böylesi bir vezirin bulunmadığı bir memlekette ne istikrar ne de düzenin tesis edilmesi söz konusu olabilir.

Anadolu’ya büyük bir umut ve yüksek beklentilerle gelen Necmeddîn-i Dâye, Selçuklu topraklarındaki tecrübesinden umduğu tatmini bulamamış ve bu memnuniyetsizliğini açıkça dile getirmiştir. Bu durum, Erzincan’da Mengücek Hükümdarı Alâeddin Davud’a sunduğu *Mermûzât-ı Esedî der Mermûzât-ı Davudî* adlı eserinde ayrıntılı biçimde yer almaktadır. Necmeddîn-i Dâye, burada Anadolu’ya geliş sürecini şöyle anlatır:

²²⁸ Baltacı, 2011, 339.

²²⁹ Baltacı, 2011, 341.

“618 (1221) yılında Diyarbekir yoluyla Rum diyarına geldim. Üç yıl boyunca bu memleketin her köşesini dolaştım. Her şehre uğradım, her kavimle vakit geçirdim. Ancak gördüm ki bu diyarda, pazar yerlerinde dinin değil, din dışı olanın kıymeti vardır. Yakîn ehli dışında her yerde sahtekârlık ve hile ile karşılaşım. Şeriat ve tarikat ehlinin pazarı zararda, nefsânî arzuların peşine düşenlerin ise itibarı yüksektir.”²³⁰

Bu ifadeler, Necmeddîn-i Dâye'nin Anadolu'daki toplumsal ve dinî yapıya dair gözlemlerinin son derece eleştirel olduğunu göstermektedir. Nitekim Moğol istilas sonucu Türkistan ve İran'da yaşanan kargaşadan kaçan Dâye, ilim ve maneviyat adına bir sığınak olarak gördüğü Selçuklu topraklarında, umduğu dinî ve ahlâkî ortamı bulamamıştır. Dini değerlere rağbetin azaldığı, sûfî ve ulemânın itibarsızlaştığı bir sosyal zeminle karşılaşması, onun manevî iklim açısından tatmin olmamasına neden olmuş ve nihayetinde bu coğrafyadan ayrılma kararını pekiştirmiştir.

Anadolu'da geçirdiği süre boyunca Malatya, Kayseri, Sivas ve Erzincan gibi önemli ilim ve irfan merkezlerinde çeşitli temaslarda bulunan Necmeddîn-i Dâye, birçok mutasavvıf ve âlimle fikir alışverişinde bulunmuş, ancak bu çabalarına rağmen, gerek sosyal ve siyasî koşulların uygun olmaması gerekse de halkın tasavvufî meselelere yönelik sınırlı ilgisi nedeniyle beklediği ilmî ve manevi ilgiyi bulamamıştır. Dolayısıyla, tarikatını geniş kitlelere ulaştırma imkânı bulamayan Dâye, Anadolu irfanına daha çok kaleme aldığı eserleri aracılığıyla katkı sunmuş, özellikle *Mirsâdü'l-İbâd* gibi metinlerle Anadolu'nun entelektüel ve tasavvufî birikimine kalıcı izler bırakmıştır.²³¹

2.4.1. Kübreviye

Orta Asya menşeli üç büyük tasavvuf yolundan biri olan Kübreviyye, kuruluş sürecini Necmeddîn-i Kübrâ'nın 1184 yılında Hârizm'e dönüşüyle başlatmıştır. 1221 yılında vefatına kadar geçen yaklaşık otuz sekiz yıllık dönemde, irşad faaliyetlerine büyük önem veren Necmeddîn-i Kübrâ, altmışa yakın halife yetiştirmiş ve bu nedenle "şeyh-i velî-tarâş"²³² (velî yetiştiren şeyh) unvanıyla tanınmıştır. Onun öncülüğünde ve halifelerinin etkili faaliyetleriyle, tarikat XIII. ve XIV. yüzyıllarda Orta Asya'dan Hindistan'a, Irak'a kadar geniş bir coğrafyada etkili olmuştur.²³³

²³⁰ Gökbulut, 2009, 154.

²³¹ Dinçoğuz, 2020, 48.

²³² Heykel yontana "heykeltıraş" dendiği gibi, insanların kaba ve çirkin özelliklerini yontup onları güzel ve kâmil hale getirene "velî-tıraş" denmektedir. Bu lâkab, Necmeddîn Kübrâ'ya kısa sürede çok sayıda mürid ve velî yetiştirmesinden ötürü verilmiştir. Bunun sebebi de şeyhin nazarının çok tesirli olmasıdır.

²³³ Algar, 1998, 500.

Zamanının en büyük mutasavvıflarından olup 12-13. Yüzyıllarda Harezmşah coğrafyasında yaşayan ve hayatını 1221 yılında Moğollar ile girdiği savaşta²³⁴ kaybeden Necmeddin Kübra'nın etrafında oluşan bu tarikat, zühd anlayışı kuvvetli ve sade bir tasavvuf telakisine dayanmaktadır.²³⁵ Necmeddîn-i Kübrâ'nın tarikat silsilesi, şeyhi Ammâr Yâsir el-Bitlisî ve onun hocası Ebü'n-Necîb es-Sühreverdî aracılığıyla Ma'rûf-i Kerhî'ye, oradan da İmam Ali er-Rızâ vasıtasıyla Hz. Ali'ye ulaşmaktadır. Ammâr Yâsir'in, Sühreverdiyye tarikatının kurucusu Ebü'n-Necîb es-Sühreverdî'nin halifesi olması sebebiyle, Kübreviyye'nin bu silsileye bağlı bir kol olarak ortaya çıktığı söylenebilir. Ancak Necmeddîn-i Kübrâ'nın Hârizm'deki faaliyetleri, coğrafi konumunun yanı sıra tasavvufi anlayış ve vurgularındaki özgünlükleri sayesinde, Kübreviyye'yi zamanla bağımsız ve özgün bir tarikat haline getirmiştir.²³⁶

Necmeddin Kübra'nın asıl adı Ahmed bin Ömer Hayvekî'dir.²³⁷ Kübra lakabını alması şöyle anlatılmaktadır; “ Gençliğinde ilim tahsiliyle meşguldü. Münazara ve münakaşa ettiği herkese galip geliyordu. Bunun için ona Tammetü'l-Kübra (büyük yumruk, şiddetli darbe) lakabını taktılar. Bu lakap unvan kaldı. Zamanla Tamme kelimesi unutuldu, Kübra'yla anılır oldu.”²³⁸ Yâkut el-Hamevî'nin aktardığına göre, Necmeddîn-i Kübrâ'nın doğum yeri olan Hîve şehri, Harezm bölgesinin geneli Hanefî mezhebine bağlı olmasına rağmen, Şafiî geleneğine mensup bir yerleşim yeri idi. Bu nedenle Kübrâ da Şafiî mezhebine mensup olup, tasavvufla içli dışlı bir aile ortamında yetişmiştir. İlk tasavvufi etkilenimlerini muhtemelen babasından almıştır.²³⁹ Gençlik yıllarında Nîşâbur, İsfahan, Hemedân, Mekke, İskenderiye, Bağdat, Kerbelâ ve Tebriz gibi dönemin önde gelen ilim merkezlerinde eğitim görmek amacıyla uzun seyahatler gerçekleştirmiştir.²⁴⁰ Kübrâ, yalnızca amelî ve ahlâkî tasavvuf anlayışıyla değil, aynı zamanda bâtinî ve nazarî yönleriyle de öne çıkan sûfilerdendir.²⁴¹

²³⁴ Necmeddin Kübra'nın ölümü hakkında detaylı bilgi Abdurrahman Câmî tarafından aktarılmaktadır: “Moğollar Harezm'e geldiği zaman şeyh müritlerini topladı. Bunlar altı yüzden fazlaydı. Şeyh müritlerine şöyle dedi: Hemen kalkınız ve memleketinize gidiniz. Doğu tarafından bir ateş yakıldı. Batıya yakın bir yere gelmiştir. Bu büyük bir fitnedir. Bazı müritleri: Hz. Şeyh dua buyursa da bu fitne Müslümanların diyarından defolup gitse dediler. Şeyh: Hayır bu bir mübrem kazadır, duayla engel olunamaz. Ben burada şehit olamaya hazırım. Daha sonra müritleri Horasan'a doğru yola çıktılar. Kafirler şehre geldi. Şeyh geriye kalan arkadaşlarını davet edip şöyle dedi: Hadi, kalkınız. Allah ismi uğruna Allah yolunda savaşalım. Dışarı çıkıp kafirlerle karşı karşıya geldi. Onlara taş atıyordu. Nihayet taşı kalmadı. Kafirler onu ok yağmuruna tuttular. Bir ok mübarek sinesine isabet etti. Çekip çıkardı, oraya düştü ve vefat eyledi.” Detaylı bilgi için bkz. Câmî, 2011, 567.

²³⁵ Ocak, 2016b, 85.

²³⁶ Algar, 1998, 500.

²³⁷ Câmî, 2011, 563.

²³⁸ Câmî, 2011, 563.

²³⁹ Gökbulut, 2009, 78; Akkuş, 2022, 171.

²⁴⁰ Akkuş, 2022, 171.

²⁴¹ Ürkmez, 2018, 56.

Necmeddîn-i Kübrâ'nın yetiştirdiği halifeler, dönemin önemli sûfî şahsiyetlerini içermektedir. Mecdüddîn-i Bağdâdî (ö. 1210), Sadeddîn-i Hemevî (ö. 1252), Râdiyyüddin Ali Lala (ö. 1244), Seyfüddîn-i Bâherzî (ö. 1259), Necmüddîn Dâye, Baba Kemal Hocendî (ö. 1400?) ve Cemâleddîn Gîlî (ö. 1253) gibi isimler, tarikatın ilmi ve irfanî mirasını geniş coğrafyalara taşımışlardır.²⁴² Ayrıca, bazı kaynaklarda Mevlânâ Celâleddîn Rûmî'nin babası Sultanü'l-Ulemâ Bahâeddin Veled'in de Necmeddîn-i Kübrâ'nın müridleri arasında yer aldığı rivayet edilmektedir.²⁴³ Kübreviyye, yalnızca bu önde gelen halifeleri aracılığıyla değil, aynı zamanda Alâüddeve-i Simnânî (ö. 1336) gibi güçlü sûfî önderlerin kurduğu çeşitli kollar sayesinde, Orta Asya'dan Anadolu ve Hindistan'a kadar geniş bir coğrafyada etkili bir tasavvufî hareket haline gelmiştir.²⁴⁴

Kübreviyye tarikatı, Anadolu'daki tasavvufî yapılanmanın şekillenmesinde etkili olmuş önemli yollar arasında yer almaktadır. Bu etkinin başlıca nedeni, Moğol istilaları sebebiyle bölgeden göç eden Kübrevî şeyh ve halifelerinin Anadolu'ya yerleşerek irşad faaliyetlerinde bulunmalarıdır. Tarikatın Anadolu'daki öne çıkan temsilcileri arasında Sadeddîn-i Hamevî, Seyfüddîn-i Bâherzî, Baba Kemal Hocendî, Necmeddîn Dâye, Bahâeddin Veled ve onun halifesi Burhâneddîn Muhakkık-ı Tirmizî sayılabilir.²⁴⁵ Bu isimlerden Sadeddîn-i Hamevî, Moğol istilasından önce Harezm bölgesinden ayrılarak Mekke, Medine, Musul, Bağdat, Mısır, Humus, Halep ve Şam gibi birçok ilim ve tasavvuf merkezini dolaşmıştır. Şam'da, Cebel-i Kâsyûn mevkiinde ikamet ettiği sırada, İbnü'l-Arabî ve onun öğrencisi Sadreddin Konevî ile çeşitli vesilelerle görüşmeler gerçekleştirdiği bilinmektedir.²⁴⁶ Bu bölgede bulunduğu esnada iken Şeyh Evhadüddin Kirmani ile de görüşmüşlerdir.²⁴⁷

Necmeddin Râzî (Daye) (ö.1256) ile Bahâeddin Veled (ö.1231) Kübrevîliğin Anadolu'daki önemli temsilcileri oldular. Ancak özellikle Necmeddin Daye, Kübrevîliğin bu coğrafyadaki ilk temsilcisi olarak kabul görmektedir. Nefahâtü'l-Üns'de Necmeddin Daye'nin Anadolu'ya gelişi şu şekilde aktarılmıştır:

²⁴² Câmi, 2011, 568.

²⁴³ Câmi, 2011, 568.

²⁴⁴ Açıkgöz, 2019, 55.

²⁴⁵ Küçükaya, 2002, 133; Köprülü, 1991b, 200.

²⁴⁶ "Şeyh Müeyyidüddin Cendi Fusûsu'l-Hikem şerhinde şöyle diyor: Bir gün Şeyh Sadrüddin ile Şeyh Sadüddin semâ meclisinde bulunuyorlardı. Şeyh Sadrüddin semâ esnasında evinin olduğu sofa tarafına yöneldi. Tam bir edeple bir süre ayakta durdu. Daha sonra gözünü yumup, "Ey Sadrüddin! Neredesin?" diye seslendi. Sadrüddin önüne vardığı zaman yüzüne bakarak gözlerini açtı ve Hz. Risalet'i (s.a.v.) şu sofada gördüm. İstedim ki Hazret'in cemali müşahadesiyle müşerref olan gözü senin yüzüne bakarak açayım." Bkz. Câmi, 2011, 573.

²⁴⁷ Bayram, 2005a, 174.

‘‘Mirsâdu’l-İbâd isimli eserin birinci babının ikinci faslında Necmuddin Dâye Hazretleri (r.a.) şöyle demektedir: Bu fakir Irak ve Horasan’da, bazen Hazar’da, bazen de yolculukta olurdum. 1220 yılında Moğol kafirlerinin kahrolası ordusu oraya gelinceye kadar bu durumum devam etti. İstilacı Moğollarla alem fitne, fesat, insan öldürme ve belde harap etmekle doldu taşı. ‘‘ Peygamberlerin sünnetini icra etmeye güç yetmeyen bir yerde durulmaz’’ hükmü gereğince bir gece bazı derviş ve azizlerle Hicri 618 (1221) yılında Erbil yolundan Rum’a (Anadolu) yöneldim. O sıra Anadolu, Selçukluların ihsan ve adaletiyle mamur ve müreffeh bir yerdi.’’²⁴⁸

Asıl adı Ebu Bekir Abdullah b. Muhammed b. Şâhâver el-Esedi er-Râzi’dir.²⁴⁹ Necmeddin-i Dâye, aslen Reyli olup, tasavvufî eğitimini Necmeddîn-i Kübrâ’nın önde gelen halifelerinden Mecdüddîn-i Bağdâdî aracılığıyla almıştır. Mirsâdu’l-İbâd ve Bahru’l-Hakâik gibi önemli eserleriyle tanınan Dâye, aynı zamanda müfessir kimliğiyle de dikkat çeker. Hakikatlerin keşfi (hakâik) ve tasavvufî inceliklerin yorumu (dekâik) alanında derin bilgi sahibi olan Dâye, hem teorik hem de edebî yönü güçlü sûfî müellifler arasında yer almaktadır.²⁵⁰ Necmeddin Daye ve Bahâeddin Veled hakkında tafsilatlı bilgiler tezin ilerleyen bölümünde verilecektir.

2.5. Şehâbeddin Ömer Sühreverdî

Sühreverdî’nin asıl adı Ömer, babasının adı ise Muhammed’dir. Genellikle ‘‘Ebû Hafs’’ ve ‘‘Ebû Abdullah’’ künyeleriyle tanınmıştır. Bununla birlikte kaynaklarda farklı künyelere de yer verilmektedir. İbnü’n-Neccâr onu ‘‘Ebû Nasr’’ künyesiyle anarken, Zehebî ‘‘Ebû’l-Kâsım’’ künyesini kullandığını belirtmiştir.²⁵¹ Onun hakkında Nefahâtü’l-Üns’de;

‘‘İmam Yafîi onun unvanını şöyle yazmıştır: ‘‘Zamanının üstadı, çağının yeganesi, nurların kaynağı, sırların kaynağı, tarikatın delili, hakikatin tercümanı, bâtın ve zahir ilimlerini kendinde toplayan büyük şeyhlerin üstadı, ariflerin önderi, salihlerin dayanağı, rabbani âlim Şihâbeddin Ebu Hafs Ömer bin Muhammed Bekri Sühreverdî’’²⁵² denilmiştir.

Şehâbeddin Sühreverdî, İran’ın kuzeybatısında yer alan Irak-ı Acem bölgesine bağlı, Cibâl eyaleti sınırları içerisindeki Zencan şehrine yakın Sühreverd kasabasında dünyaya

²⁴⁸ Câmi, 2011, 579-580.

²⁴⁹ Necmeddin adı mahlas olarak kullandığı ‘‘Necm/Necmâ’’ kelimesinden kaynaklanmakta, Dâye (sütanne) lakabı ise çok sayıda mürid yetiştirdiğine işaret etmektedir. Okuyan, 2006, 496.

²⁵⁰ Câmi, 2011, 579.

²⁵¹ Sühreverdî, 2022, 27.

²⁵² Câmi, 2011, 618.

gelmiştir. Doğum tarihi, tarihçi İbnü'n-Neccâr'ın bizzat kendisinden naklettiği bilgiye göre Hicrî 539 yılının Recep ayının sonu ile Şaban ayının başı (27 Ocak 1145) olarak kabul edilmektedir.²⁵³ Şehâbeddin Sühreverdî, sık sık aynı coğrafyada doğmuş bir diğer çağdaşı olan ve "Sühreverdî el-Maktûl" adıyla bilinen İshrâkî filozofla karıştırılmaktadır.²⁵⁴

Sühreverdîyye tarikatının kurucusu olan ve Anadolu'ya gerçekleştirdiği iki önemli seyahat vasıtasıyla özellikle Anadolu Selçuklu Devleti üzerinde idarî düzeyde etkiler bırakan; bu yönüyle fütüvvet anlayışının Anadolu'daki teşekkül ve gelişiminde belirleyici bir rol oynayan önemli sûfî şahsiyetlerden biri de Şehâbeddin Sühreverdî'dir.

İslâm-Türk toplumunda asırlar boyunca sosyal dayanışma, birlik ve beraberlik, iktisadî gelişme ve siyasal istikrarın tesisinde önemli bir rol oynayan Ahîlik teşkilatının kökeni, hicrî II. yüzyıldan itibaren İslâm toplumlarında bilinen *fütüvvet* teşkilatına dayanmaktadır. Arapça kökenli olan *fütüvvet* kelimesi, "genç yiğit" anlamına gelen *fetâ* kelimesinden türetilmiştir. *Fetâ*, sadece yaşla sınırlı bir gençlik ifadesi olmayıp, kahramanlık, cömertlik, cesaret, iffet ve yüksek ahlâk gibi faziletleri temsil eden derin bir ahlâkî kavramdır. İslâm'ın farklı coğrafyalara yayılmasıyla birlikte, fütüvvet kurumu yalnızca Arap toplumlarıyla sınırlı kalmamış; özellikle İran ve Türk dünyasında da kendine özgü biçimlerde kabul görmüş ve gelişmiştir.²⁵⁵ Bu süreçte sûfîler, fütüvvet mefhumunu benimseyerek onu yalnızca bir ahlâkî ideal olarak değil, aynı zamanda tasavvufî hayatın temel taşlarından biri olarak yeniden yorumlamışlardır. Nasıl ki sûfîler, cihad kavramını maddî mücadele anlamının ötesine taşıyarak manevî bir içerikle zenginleştirdilerse, fütüvveti de sıradan bir gençlik veya yiğitlik anlayışının ötesine geçirip derin bir ruhî ve ahlâkî sistem haline getirmişlerdir.²⁵⁶

²⁵³ Sühreverdî, 2022, 28.

²⁵⁴ Tam adı Ebü'l-Fütûh Şihâbüddîn Yahyâ b. Habeş b. Emîrek olan ve literatürde genellikle "Sühreverdî Maktûl" unvanıyla anılan düşünür, 1154 yılında İran'ın Zencân bölgesi yakınlarındaki Sühreverd beldesinde dünyaya gelmiştir. Felsefe başta olmak üzere mantık ve fıkıh usulü gibi temel ilimlerde derinleşmek amacıyla çeşitli ilim merkezlerini dolaşmış, bu seyahatleri esnasında Anadolu'ya da uğrayarak özellikle Diyarbakır ve Mardin çevresinde bulunmuştur. İslam düşünce tarihinde İshrâkîlik (aydınlanma) mektebinin kurucusu olarak kabul edilen Sühreverdî, Anadolu'daki seyahatlerinden sonra Halep'e yerleşmiştir. Ancak burada ortaya koyduğu keskin fikirleri ve polemikçi üslubu nedeniyle bölgedeki ulemâ sınıfıyla ciddi anlaşmazlıklara düşmüş, kimi zaman inanç esaslarına aykırı görüşler taşıdığı gerekçesiyle zındıklıkla itham edilmiştir. Bu durum, zamanla kamuoyunda ve yöneticiler nezdinde bir infiale dönüşerek, onun giderek artan bir düşmanlıkla karşı karşıya kalmasına yol açmıştır. Nihayetinde, Halep meliki el-Melikü'z-Zâhir'in itikadını bozacağına dair ulemâdan bazı isimlerin kışkırtmaları neticesinde, dönemin sultanı Selâhaddin-i Eyyübî'nin emriyle 1191 yılında idam ettirilmiştir. Bu trajik sonu nedeniyle "Maktûl" (öldürülmüş) sıfatıyla anılmıştır.

Ayrıntılı bilgi için bkz. Kutluer, 2010, 36-40.

²⁵⁵ Şahin, 2006, 299.

²⁵⁶ Taeschner, 2015, 6.

Fütüvvetin fikrî ve içtimaî gelişimi, Abbâsî Halifesi Nâsır-Lidînillâh dönemiyle birlikte yeni ve daha kurumsal bir boyut kazanmıştır. Başlangıçta sûfî gelenekle bütünleşmiş olan fütüvvet anlayışı, bu dönemde siyasal otoriteyle de kaynaşarak hilafet kurumunun yeniden yapılandırılması yönünde bir araç hâline gelmiştir. Halife Nâsır-Lidînillâh, fütüvveti sadece bireysel ahlâk ve tasavvufî terbiye sistemi olmaktan çıkararak, siyasi meşruiyetin pekiştirilmesinde kullanılabilecek bir toplumsal organizasyona dönüştürmeyi amaçlamıştır. Bu doğrultuda, dönemin önde gelen sûfî-âlimlerinden Şeyh Şehâbeddin es-Sühreverdî'yi görevlendirerek, hem İslâm coğrafyasındaki diğer hükümdarları fütüvvet teşkilatına dahil etmeye çalışmış hem de halifeliğin itibarını yeniden tesis etmek istemiştir. Sühreverdî, bu siyasî-manevî projenin teorik zeminini oluşturmak üzere, kaleme aldığı eserlerde hilafet, sûfilik ve fütüvvet kavramlarının birbirinden bağımsız düşünölmeyeceğini savunmuştur. Ona göre bu üç mefhum birbirini tamamlayan ve iç içe geçmiş yapılarıdır: fütüvvet, sûfilik bir boyutunu oluştururken, sûfilik de hilafetin manevî otoritesine tabi olmalıdır.²⁵⁷ Böylece Sühreverdî, hem teorik düzlemde hem de pratik uygulamalarda bu üçlü yapının birleştiği bir siyasal-manevî düzen anlayışı geliştirmiştir. Bu bağlamda Sühreverdî'nin ilk adımı, Bağdat ve çevresinde otoritesini büyük ölçüde kaybetmiş olan hilafet kurumunu, sosyal düzeni yeniden inşa edecek bir merkez hâline getirmek olmuştur.

Şeyh Şehâbeddin es-Sühreverdî, Abbâsî Halifesi Nâsır-Lidînillâh tarafından fütüvvet teşkilatını İslâm dünyasında yaygınlaştırmakla görevlendirilmiş ve bu misyon çerçevesinde halifenin resmî temsilcisi olarak çeşitli İslâm beldelerini dolaşmıştır. Onun bu doğrultuda Anadolu'ya gerçekleştirdiği ziyaretlerden ilki I. İzzeddin Keykavus döneminde 1214 yılında gerçekleşmiştir. Sühreverdî, Anadolu'ya gerçekleştirdiği seyahati sırasında büyük bir resmî merasimle karşılanmış; bu merasimde Selçuklu saray protokolü eksiksiz şekilde hazır bulunmuştur. Halife Nâsır-Lidînillâh tarafından gönderilen fütüvvet elbisesi (libâs-ı fütüvvet) ve beraberindeki hediyeler, bizzat Sühreverdî tarafından Anadolu Selçuklu Sultanı I. İzzeddin Keykâvus'a takdim edilmiştir. Bu sembolik ve aynı zamanda siyasî nitelikli sunumla birlikte, Sultan'ın fütüvvet teşkilatına resmen dâhil edilmesi sağlanmıştır. Bununla da kalmayıp, merasime katılan diğer üst düzey devlet erkânı da aynı yapının birer mensubu hâline getirilmiştir. Bu ziyaret, sadece sembolik bir birliktelikten ibaret kalmamış; fütüvvet teşkilatının Anadolu'daki kurumsallaşması ve yaygınlaşması açısından önemli bir zemin oluşturmıştır.²⁵⁸ Bu süreçle birlikte fütüvvet anlayışı Anadolu'da daha da kökleşmiş ve güç kazanmıştır.

²⁵⁷ Taeschner, 2015, 16.

²⁵⁸ Cahen, 1984, 197.

Dönemin genel düşünsel eğilimleri ve Anadolu'nun zengin manevî atmosferi doğrultusunda, fütüvvet giderek daha belirgin bir tasavvufî karakter kazanmıştır. Öte yandan, fütüvvet sadece tasavvufî çevrelerle sınırlı kalmamış; şehirlerdeki meslekî yapılanmalar, özellikle lonca benzeri teşkilatlarla etkileşime girerek hem bu yapılardan destek almış hem de onları dinamik hale getirmiştir. Bu çift yönlü etkileşim, fütüvvetin şehirli zümreler nezdinde kurumsal bir güç haline gelmesini sağlamıştır. Ayrıca, fütüvvet köy ve kırsal alanlara da nüfuz ederek, özellikle Alp teşkilatlarıyla —yani toprak sahibi askerî sınıf olan sipahilerle— ilişkiler geliştirmiştir.²⁵⁹

Sühreverdi'nin ikinci ziyareti ise Selçuklu Sultanı Alaeddin Keykubad'a Halife Nasır Lidinillah'ın mesajını ulaştırmak üzere 1221 yılında gelişiyse olmuştur.²⁶⁰ Anadolu coğrafyasının geniş bir kesiminde etkisini gösteren fütüvvet anlayışının, yalnızca toplumsal değil aynı zamanda idarî düzeyde de sürekliliğini temin etmek isteyen Abbâsî halifesi Nâsır-Lidînillâh, bu doğrultuda yeni bir diplomatik adım atmıştır. 1220 yılında Anadolu Selçuklu tahtına çıkan ve davranışlarıyla fütüvvet ahlâkına uygun bir yönetim anlayışı sergileyen Sultan I. Alâeddin Keykubâd'a, fütüvvet teşkilatına resmî kabulünü bildirmek üzere Şihâbüddin Sühreverdi'yi özel bir elçi olarak görevlendirmiştir.²⁶¹ Sühreverdi, halifeden aldığı mesajı götürürken yolu üzerinde uğradığı Malatya'da "Necmeddin-i Daye" veya "Necm-i Râzî" lakaplarıyla meşhur, Necmeddin Ebu Bekir b. Muhammed ile karşılaşır. O sırada kırk beş yaşlarında genç bir ilim adamı olan ve Horasan diyarından Moğol işgalinden kaçıp gelen Necmeddin-i Daye, yetmiş sekiz yaşında bulunan yaşlı şeyhe hürmet gösterir ve "Mirsâdü'l-ibâd" isimli eserinin ilk taslağını ona takdim eder. Sühreverdi, onun eserini çok beğenir ve Konya'ya götürerek görüşme sırasında Selçuklu Sultanı Alaeddin Keykubad'a takdim eder.²⁶² Eflaki'nin kaydettiğine göre; Sühreverdi, Anadolu'ya geldiği esnada Sultan olan Alaeddin Keykubad ile birlikte Bahaeddin Veled ve o sırada 14-15 yaşlarında olan Mevlâna ile de görüşmüştür.²⁶³

Sühreverdi'nin Konya'ya doğru yola çıktığını öğrenen Sultan I. Alâeddin Keykubad, bu önemli ziyaretin ağırlığını dikkate alarak devletin ileri gelenlerini Aksaray'a kadar onu karşılamaya göndermiştir. Sühreverdi Aksaray'a ulaştığında, yalnızca yüksek rütbeli yöneticiler değil; din âlimleri, sûfiler ve halkın farklı kesimlerinden oluşan geniş bir topluluk tarafından

²⁵⁹ Şeker, 2011, 367.

²⁶⁰ Sühreverdi, 2022, 37; İbn Bibi, 1996, 248.

²⁶¹ İbn Bibi, 1996, 248; Eflâki, 2012, 94.

²⁶² Sühreverdi, 2022, 37-38. İbn Bibi, bu olayın Sühreverdi'nin Konya'dan ayrıldıktan sonra dönüş yolcuğu esnasında gerçekleştiğini belirtmektedir. Detaylı bilgi için bkz. İbn Bibi, 1996, 252-253.

²⁶³ Eflâki, 2012, 94.

büyük bir ilgi ve coşkuyla karşılanmıştır. Konya'ya gelişinde ise Sultan Alâeddin, Sühreverdî'yi bizzat karşılamış ve ona olağanüstü bir ilgi göstermiştir. İbn Bibi'nin ifadelerine göre onu görünce:

“Bu yüz, zindandan kurtulduğum günün gecesinde gördüğüm rüyada ayağımdaki bağı çıkaran, elimden tutup beni katıra bindiren ve bana, ‘Amacına ulaştın, muradına erdin’ diyen kimsenin yüzüdür. Onun kerametiyle o zindan yerini yüksek bir makama ve iyi bir talihe bıraktı. Benim için huzur ve güven yeniden geldi. Bundan sonra Ömer Muhammed Suhreverdî'nin himmeti hep bizimle olacak” demiştir.²⁶⁴

Sühreverdî'nin Konya'da bulunduğu süre boyunca, Sultan ona büyük bir hürmet ve ilgi göstermiş; saygı ve sevgide hiçbir eksiklikte bulunmamıştır. Onun gelişinden duyduğu memnuniyeti her vesileyle dile getiren Sultan, Sühreverdî ile gerçekleştirdiği görüşmeyi, halife tarafından kendisine gönderilen en kıymetli lütuf ve armağan olarak değerlendirmiştir. Sühreverdî ise sultana, adaletten ve doğruluktan sapmaması, İslâm'ın yüceltilmesi yolunda gayret göstermesi, aynı zamanda hayır işlerini ihmal etmemesi yönünde nasihatlerde bulunmuştur. Ayrıca, fütüvvet teşkilatına kabulün sembolü olan fütüvvet hil'atını, halifenin imzalı menşûrunu ve beraberindeki hediyeleri sultana takdim ederek, bu anlamlı töreni resmîleştirmiştir.

2.5.1. Sühreverdiyye

Sühreverdiyye tarikatı, kaynaklarda genellikle Ebû Hafs Şehâbeddin es-Sühreverdî'ye nispet edilmekle birlikte, tarikatın teşekkül sürecinde onun amcası ve şeyhi Ebü'n-Necîb es-Sühreverdî'nin önemli katkılar sağladığı da belirtilmektedir.²⁶⁵ Bu nedenle bazı araştırmacılar, tarikatın temellerini Ebü'n-Necîb'e dayandırarak kurucu olarak onu kabul etmektedirler.²⁶⁶ Şehâbeddin es-Sühreverdî, Şeyh Abdülkadir Geylani'nin sohbetine erişmiş, ayrıca bunların dışında pek çok şeyhle de görüşmüştür. Onun hakkında Nefahâtü'l-Üns'de;

“İmam Yafî onun unvanını şöyle yazmıştır: “Zamanının üstadı, çağının yeganesi, nurların kaynağı, sırların kaynağı, tarikatın delili, hakikatin tercümanı, bâtın ve zahir

²⁶⁴ İbn Bibi, 1996, 249. İbn Bibi'nin rivayetlerinden farklı olarak, Eflâkî, *Menâkıbü'l-Ârifîn* adlı eserinde Şehâbeddin Sühreverdî'nin Konya'ya ulaştığı sırada Sultan'ın Gavale Kalesi'nde eğlenmek amacıyla bulunduğunu ve Sühreverdî'nin kaleye getirilmesini bizzat emrettiğini nakletmektedir. Bkz. Eflâkî, 2012, 94.

²⁶⁵ Câmî, 2011, 618.

²⁶⁶ Öngören, 2010, 42.

ilimlerini kendinde toplayan büyük şeyhlerin üstadı, ariflerin önderi, salihlerin dayanağı, rabbani âlim Şihâbeddin Ebu Hafs Ömer bin Muhammed Bekri Sühreverdî²⁶⁷ denilmiştir.

Ebû Hafs Şehâbeddin es-Sühreverdî, tasavvufî eğitimini amcası ve mürşidi Ebû'n-Necîb es-Sühreverdî'den almış, onun adına Bağdat'ta inşa edilen dergâhta vaaz ve irşad faaliyetlerine başlamıştır. Zamanla etkileyici hitabeti ve ilmi birikimi sayesinde çevresinde geniş bir mürid topluluğu oluşmuştur. Dönemin Abbasi halifesi Nâsır-Lidînillâh (1180–1225), kendisi adına yaptırdığı tekkenin başına Ebû Hafs'ı şeyh olarak tayin etmiş, böylece onun nüfuzu daha da artmıştır. Kısa sürede Nâsiriyye, Zevzeniyye, Bistâmiyye ve Me'mûniyye gibi önemli tekkelerin de şeyhliğini üstlenen Ebû Hafs, tarikatın geniş kitlelere ulaşmasında etkili olmuştur. Ayrıca Bağdat dışında Dımaşk, Halep gibi şehirlerde de dergâhlar kurarak Sühreverdîyye'nin kurumsal yapısını pekiştirmiştir.²⁶⁸

Sühreverdî'nin tasavvufî anlayışı Anadolu'ya kendisinin yaptığı ziyaretler neticesinde yayılmıştır. Onun bu bölgeye yaptığı ziyaretlerden ilki I. İzzeddin Keykavus döneminde 1214 yılında gerçekleşmiştir. Ebû Hafs es-Sühreverdî'nin Anadolu ziyareti, büyük bir resmiyet ve saygı ile karşılanmıştır. Sultan I. İzzeddin Keykâvus başta olmak üzere devlet erkanının katıldığı görkemli bir törenle karşılanan Sühreverdî, Abbasi Halifesi Nâsır Lidînillâh tarafından gönderilen fütüvvet elbisesi ve çeşitli hediyeleri sultana takdim etmiştir. Bu merasim, yalnızca sultanın değil, orada bulunan Selçuklu devlet kadrosunun da fütüvvet teşkilatına kabulüyle sonuçlanmıştır. Bu olay, fütüvvet anlayışının Anadolu'da kurumsallaşmasına ve yaygınlık kazanmasına zemin hazırlamış; Sühreverdî'nin bu ziyareti, fütüvvetin Anadolu'daki gelişimi açısından önemli bir dönüm noktası olmuştur.²⁶⁹

Sühreverdî'nin ikinci ziyareti ise Selçuklu Sultanı Alaeddin Keykubad'a Halife Nasır Lidinillah'ın mesajını ulaştırmak üzere 1221 yılında gelişiyse olmuştur.²⁷⁰ Anadolu'da yaygınlaşan fütüvvet anlayışını kurumsal düzeyde güçlendirmek ve sürdürmek isteyen Abbasi Halifesi Nâsır-Lidînillâh, bu amaç doğrultusunda, 1220 yılında tahta çıkan Anadolu Selçuklu Sultanı I. Alâeddin Keykubâd'a, fütüvvet teşkilatına kabulünü bildirmek üzere Ebû Hafs es-Sühreverdî'yi özel elçi olarak görevlendirmiştir. Keykubâd'ın fütüvvet ilkelerine uygun ahlâkî tavır ve yönetim anlayışı, halifenin bu adımı atmasında etkili olmuştur. Bu diplomatik temas,

²⁶⁷ Câmi, 2011, 618.

²⁶⁸ Sühreverdî, 2022, 25-26.

²⁶⁹ Cahen, 1984, 197.

²⁷⁰ Sühreverdî, 2022, 37; İbn Bibi, 1996, 248.

fütüvvet teşkilatının Anadolu'daki resmî ve siyasî temellerini daha da sağlamlaştırmıştır.²⁷¹ Sühreverdi, halifeden aldığı mesajı götürürken yolu üzerinde uğradığı Malatya'da "Necmeddin-i Daye" veya "Necm-i Râzi" lakaplarıyla meşhur, Necmeddin Ebu Bekir b. Muhammed ile karşılaşır. O sırada kırk beş yaşlarında genç bir ilim adamı olan ve Horasan diyarından Moğol işgalinden kaçıp gelen Necmeddin-i Daye, yetmiş sekiz yaşında bulunan nu büyük mutasavvıfa hürmet gösterir ve "Mirsâdü'l-ibâd" isimli eserinin ilk taslağını ona takdim eder. Sühreverdi, onun eserini çok beğenir ve Konya'ya götürerek görüşme sırasında Selçuklu Sultanı Alaeddin Keykubad'a takdim eder.²⁷² Eflaki'nin kaydettiğine göre; Sühreverdi, Anadolu'ya geldiği esnada Sultan olan Alaeddin Keykubad ile birlikte Bahaeddin Veled ve o sırada 14-15 yaşında olan Mevlâna ile de görüşmüştür.²⁷³ Bu görüşmenin detaylı anlatımı Şehabeddin Sühreverdi başlığı altında tezin ilerleyen bölümünde verilecektir.

Ebû Hafs es-Sühreverdi, tarikatının etkisini artırmak ve irşad faaliyetlerini geniş coğrafyalara taşımak amacıyla, Horasan, Hindistan ve Türkistan gibi bölgelere güvenilir mürid ve halifelerini görevlendirmiştir. Bu sayede Sühreverdiyye tarikatı, yalnızca merkezî bölgelerde değil, İslam dünyasının farklı kültürel havzalarında da etkili bir tasavvufî yapı olarak kökleşmiştir. Bağdat hükümetinin elçisi olarak Konya'ya da gelen Sühreverdi'nin tesiri, tarikat tekkeleriyle Anadolu'da yaygınlık kazanamadıysa da Sühreverdi kültürü hem kendi tarikatına mensuplarca hem de Kübreviyye, Yeseviyye ve Nakşibendiyye mensupları başta olmak üzere diğer dervişlerce de yaşatılmıştır.²⁷⁴ Kübreviyye ve Sühreverdiyye tarikatlarının mensuplarının önemli bir kısmı, tasavvufî düşünce sistemlerinde vahdet-i vücûd anlayışını benimsemişlerdir. Her ne kadar Sühreverdiyye tarikatı ve bağlıları, Anadolu'da kurumsal bir yapı oluşturmakta ve geniş bir etki alanı tesis etmekte başlangıçta yeterli başarıyı gösterememişlerse de, XV. Yüzyılın ilk yarısında ortaya çıkan Zeyniyye kolu bu eksikliği telafi etmiş ve Anadolu'da daha yaygın ve kurumsal bir yapıya kavuşmuştur. Sühreverdiyye, Anadolu'da tekkeler vasıtasıyla geniş kitlelere ulaşamamış olsa da oluşturduğu ilmî ve kültürel miras uzun yıllar boyunca etkisini sürdürmüştür.

2.6. Şeyh Evhadeddin-i Hamid El-Kirmanî

XIII. yüzyılda yaşamış önemli şair, âlim ve mutasavvıflardan biri olan Şeyh Evhadeddin Kirmanî, Horasan'ın güneyinde yer alan Kirman şehrinde dünyaya gelmiştir. Onun hangi

²⁷¹ İbn Bibi, 1996, 248; Eflâki, 2012, 94.

²⁷² Sühreverdi, 2022, 37-38. İbn Bibi, bu olayın Sühreverdi'nin Konya'dan ayrıldıktan sonra dönüş yolcuğu esnasında gerçekleştiğini belirtmektedir. Detaylı bilgi için bkz. İbn Bibi, 1996, 252-253.

²⁷³ Eflâki, 2012, 94.

²⁷⁴ Kara, 2020, 25.

mürşide intisap ettiği konusunda kaynaklarda farklı rivayetler bulunmakla birlikte, genel kabul gören görüşe göre tasavvufi terbiyesini Şeyh Rüküddîn-i Secâsî'den almıştır.²⁷⁵ Bu silsileye göre Evhadeddin Kirmanî'nin tasavvufi irtibat zinciri, Rüküddîn-i Secâsî aracılığıyla Ebü'n-Necîb es-Sühreverdî'ye ulaşmakta ve böylece Sühreverdî'ye meşrebi içerisinde müstakil bir kol olarak kabul edilen Evhadiyye tarikatı ortaya çıkmaktadır.

Evhadeddin-i Kirmani'nin hayatı ve ailesiyle ilgili, özellikle de hayatının ilk dönemi hakkında maalesef yeterli bilgiye sahip değiliz. Zira 16 yaşında ailesinden ayrılmasının ardından Bağdat ve Anadolu'ya yerleştikten sonra ailesi ve doğduğu yerle hiçbir ilişkisi kalmamıştı. Bu konuda bilgi veren herhangi bir esere de rastlanmamıştır. Ama Menakıb'da Evhadeddin-i Kirmani'nin ismi ve ailesiyle ilgili kısaca bilgi verilmiştir. Menakıb'ın yazarı şeyhini Kirman Selçuklularına bağladıktan sonra, babasının Sultan Turanşah'ın Seşenbehi lakabıyla tanınan oğlu olduğunu belirtir.²⁷⁶ Ancak tarihi bilgiler ışığında bu bilginin doğru olduğu söylenememektedir. Evhadeddin-i Kirmani'yi çok iyi tanıyan üç yakın dostu ve arkadaşı Muhyiddin İbnü'l Arabi ve İbnü'l- Müstevfi ile Ebu Ca'fer Muhammed el-Berzai onun babasının adını 'Ebu'-Fahr' olarak kaydetmişlerdir.²⁷⁷ El- Müstevfi ve İbn Şûar'ın kayıtları Evhadeddin-i Kirmani'nin I. Veya II. Turanşah'ın oğlu olduğunu değil, II. Turanşah zamanında Kirman'dan çıktığını ispatlar. Çünkü bu sufi şairin 16 yaşında Kirman'dan çıkışı Berdsir'in Oğuzlar tarafından kuşatıldığı 1181 tarihine denk gelmektedir. Bu da II. Turanşah dönemine rastlamaktadır.²⁷⁸ Evhadeddin Kirmanî, on altı yaşına ulaştığında ilim tahsili amacıyla Bağdat'a gitmiştir. Henüz geçimini temin edebileceği bir meslek sahibi olmadığından, tüm dikkatini ilim yoluna vermeye karar vermiş ve bu doğrultuda bir medreseye kaydolmuştur. Zekâsı, azmî ve ilme olan derin ilgisi sayesinde kısa süre içerisinde medrese çevresinde temayüz etmiş ve bu gayreti, ona eğitim kadrosunda muid olma imkânını sağlamıştır.²⁷⁹ Evhadeddin Kirmanî, görevli olduğu medresede vefat eden müderrisin yerine tayin edildikten bir süre sonra, iç dünyasında derin bir dönüşüm yaşamış ve tasavvuf yoluna yönelmeye karar vermiştir. Kaynaklardan anlaşıldığına göre, oldukça azimli ve hırslı bir mizaca sahip olan Evhadeddin'i bu kararına sevk eden temel etken, geleneksel ilim yoluyla ulaşılabilecek fakihlik, müderrislik ve kadılık gibi makamları nihai birer hedef olarak görmemesi, aksine bu dünyevî mertebeleri

²⁷⁵ Câmî, 2011, 766; Eflâki, 2012, 357.

²⁷⁶ Mostafavi, 2016, 51.

²⁷⁷ Bayram, 2005a, 3.

²⁷⁸ Mostafavi, 2016, 53.

²⁷⁹ Medreselerde müderrisin verdiği dersi arkadaşlarına tekrar eden ve müderrise yardımcı olan öğretim elemanına muîd denilmektedir. Bkz. Kuran, 1969, 2-3.

manevî kemal açısından yetersiz bulmasıdır. Bu düşünce, onu zahirî ilimlerden bâtinî hakikate ulaşma arzusuna sevk etmiş ve böylece tasavvufî yola intisabını mümkün kılmıştır.²⁸⁰

Evhadeddin Kirmanî, medrese eğitimini ve müderrislik görevini bırakarak, hakikati araştırmayı amaç edinen “muhakkik”lerin üzerinde yoğunlaştığı derin ve incelikli ilimlere, yani tasavvufa yönelmiştir. Ancak bütün içsel çabalarına ve yoğun gayretlerine rağmen, manevî kalbinde beklediği şekilde bir ferahlık ve genişleme (bast) hali hissedememiştir. Bu durum onu, içsel arayışını daha ileri bir boyuta taşımaya sevk etmiş ve nihayet hac ibadetini gerçekleştirmek üzere yola çıkmaya karar vermiştir. Bu niyetle, o zamana dek sahip olduğu tüm mal varlığını fakirlere dağıtmış, müderris arkadaşlarının ve öğrencilerinin yoğun ısrar ve engellemelerine rağmen kararından dönmemiştir. Ancak bu süreçte yaşanan bazı gelişmeler, onun yolunu farklı bir istikamete yönlendirmiştir. Kirmanî, kendisini Sühreverdiyye tarikatının Ebherî kolunun ikinci halkasını temsil eden Rükneddin-i Sücâsî’nin “Derece Hankahı”nda bulmuştur. Burada, Rükneddin-i Sücâsî’nin rehberliğinde derin bir tasavvufî terbiye ve seyr ü sülûk sürecinden geçerek manevî tekâmülünü tamamlamış ve nihayetinde şeyhinin halifesi olarak icazet almıştır.²⁸¹

Menâkıbname rivayetlerine göre, Evhadeddin Kirmanî, Rükneddin-i Sücâsî’nin dergâhında en basit hizmetleri yerine getirirken, bir anda şeyhine ilahî bir işaret ulaşır ve bu işaret doğrultusunda halifelik makamı Evhadeddin’e layık görülür.²⁸² Bu beklenmedik fakat güçlü ilerleyişin arka planında yalnızca onun tasavvuf yolundaki gayreti değil, aynı zamanda önceki medrese eğitimi, seçkin bir aileye mensup oluşu ve şahsî yetkinliklerinin de önemli rol oynadığı anlaşılmaktadır. Öte yandan, Rükneddin-i Sücâsî’nin kendisinin de bir fıkıh âlimi olması, Evhadeddin’in ilmî arka planını dikkate alarak onu halifelik görevine uygun görmesinde etkili olmuş olabilir. Nitekim, bu tercihin sadece manevî değil, aynı zamanda ilmî liyakat temelli olduğu da düşünülebilir. Tasavvuf geleneğine uygun olarak Evhadeddin Kirmanî, müşşidinin kızıyla evlenmiş ve böylece sadece ruhani bir bağ değil, aynı zamanda ailevi bir yakınlık da tesis edilmiştir.²⁸³ Evhadeddin Kirmanî, ikinci evliliğini Konya’daki Bakırcılar Çarşısı’ndan satın aldığı, huysuz ve geçimsiz olarak tanımlanan bir cariye ile gerçekleştirmiştir. Onun tüm olumsuz davranışlarına sabırla tahammül eden Evhadeddin, bu tutumunu kendi ifadesiyle "halkı onun zararından korumak" amacıyla açıklamıştır. Bu

²⁸⁰ Bayram, 2005a, 6.

²⁸¹ Bayram, 2005a, 6-7; Câmî, 2011, 766.

²⁸² Mostafavi, 2016, 75.

²⁸³ Bayram, 2005a, 7.

evlilikten, daha sonra Fatma ismini alan bir kızı dünyaya gelmiştir.²⁸⁴ Mikail Bayram, bu Fatma'nın, *Hacı Bektaş-ı Velî Velayetnâmesi*'nde geçen Kadıncık Ana ya da Fatma Bacı olarak bilinen kadın sûfiyle aynı kişi olduğunu öne sürer. Bayram'ın yorumuna göre, bu kadın yalnızca Hacı Bektaş-ı Velî'nin halifesi değil; aynı zamanda Aşıkpaşazâde'nin eserinde Anadolu'daki sosyal zümreler arasında saydığı *Bacıyân-ı Rûm* teşkilatının da kurucusu ve önderidir. Dahası, Bayram, onun Âhi Evran'ın eşi olduğunu da iddia eder. Ancak bu iddialar, tarihî kaynaklar açısından henüz yeterli düzeyde kanıtla desteklenmemiştir ve bu nedenle tartışmalı olmaya devam etmektedir.²⁸⁵

Evhadeddin-i Kirmânî'nin yaklaşık 1182–1183 yıllarında Bağdat'a geldiği dikkate alındığında, burada geçirdiği on dört ila on beş yıllık bir süre zarfında dikkat çekici bir entelektüel ve manevî dönüşüm yaşadığı anlaşılmaktadır. Bu süreç, onun önce bir medrese talebesi olarak başladığı eğitim hayatının müderrislik makamına ulaşmasıyla zirveye çıkmış; ardından tasavvuf yoluna yönelerek müridlikten halifelığe kadar ilerleyen derin bir seyr ü sülûk çizgisiyle devam etmiştir. Bu noktada altı çizilmesi gereken husus, Evhadeddin-i Kirmânî'nin fıkıh gibi zahirî ilimlerdeki sağlam donanımının, onun tasavvuf yolunda hızlı bir şekilde mesafe almasını sağlayan önemli bir unsur olduğudur. Nitekim o, yalnızca manevî arayışıyla değil; aynı zamanda dinî ilimlerdeki yüksek vukufiyetiyle de temayüz etmiş ve medrese geleneğiyle irtibatlı, köklü bir tasavvufi silsileye mensup olmuştur.

Evhadeddin-i Kirmanî, dönemin önde gelen birçok mutasavvıfı gibi, Abbâsî Halifesi Nâsır-Lidînillâh tarafından kurumsallaştırılan Fütüvvet Teşkilatı'na dâhil olmuş ve bu yapı içerisinde zamanla önemli görevler üstlenmiştir. Tasavvufi ve ilmî birikimi sayesinde teşkilat içinde hızla yükselerek, hayatının son dönemlerinde *Fütüvvet Teşkilatı'nın Şeyhü's-şuyûhu* (şeyhler şeyhi) unvanına layık görülmüştür. Bu makam, yalnızca tarikat içi otoriteyi değil, aynı zamanda Abbâsî yönetiminin toplumsal ve ahlâkî denetim mekanizmalarında da etkin bir konumu temsil etmektedir. Evhadeddin-i Kirmanî, irşad faaliyetleri kapsamında dönemin İslâm dünyasında öne çıkan birçok kültür ve ilim merkezini ziyaret etmiştir. Şihâbeddin-i Sühreverdî'nin vefatından kısa bir süre önce Bağdat'a ulaştığı bilinmektedir. Halife Müstansır-Billâh tarafından, Sühreverdî'nin ardından boşalan Bağdat'taki Merzübâniyye Hankahı'nın şeyhliğine tayin edilmiştir. Aynı zamanda, Fütüvvet Teşkilatı'na mensup tüm şeyhlerin başı olarak *şeyhü's-şuyûh* makamına getirilmiş ve böylece hem tarikatî hem de siyasî otorite

²⁸⁴ Bayram, 2005a, 159-160.

²⁸⁵ Bkz. Bayram, 2002.

bakımından merkezî bir role sahip olmuştur.²⁸⁶ İlk icraatlardan biri, Şihâbeddin es-Sühreverdî'ye bağlı müridlerin maaşlarını artırmak olmuştur. Bu adım, onun Sühreverdî'nin ardından oluşabilecek boşluğu yumuşatmak ve söz konusu müridleri teşkilata kazandırmak yönünde bilinçli bir strateji izlediğini göstermektedir. Dikkat çekici olan bir diğer husus ise, Evhadeddin'in bu maaş düzenlemesini yalnızca Sühreverdî'nin müridleri için talep etmiş, kendi maaşı ve yanında bulunan arkadaşlarının maaşlarında herhangi bir artış yapılmasını istememiş olmasıdır. Fütüvvet Teşkilatındaki görevleri sebebiyle çok defa farklı ülkelere gönderilmiş ve devlet adamlarıyla görüşme fırsatı bulmuştur.²⁸⁷

Evhadeddin-i Kirmani'nin seyahatleri konusunda bazı istisnalar dışında, neredeyse hiçbir kaynakta tarihi bir kayıt görülmemiştir.²⁸⁸ Ancak Menakıbnâme'de Evhadeddin'in seyahatleri hakkında pek çok bilgi bulunmaktadır. Bu eserdeki hemen her hikaye bir şehirde geçmiştir.²⁸⁹ Evhadeddin-i Kirmani'nin ilk seyahatlerinin Bağdat dışında, Azerbaycan'a yapıldığı, Tebriz, Nahçıvan, Gence ve Şirvan gibi kentleri dolaştığı ve bu kentlerde toplumun farklı kesimleri ile iletişim kurduğu anlaşılmaktadır. Ayrıca Anadolu'dan sonraki Anadolu dışı seyahatleri yine Azerbaycan, Suriye, Irak, Bağdat, Erbil, Musul ve Horasan gibi bölgelere gerçekleşmiştir.²⁹⁰ İlk seyahatlerini Bağdat'tan Azerbaycan'a doğru yapan Evhadeddin-i Kirmani burada geniş halk kitlesine ulaşmıştır. Menakıb'tan anlaşıldığına göre Evhadeddin, Azerbaycan'a yaptığı seyahatler ve uzun süre bu bölgede kalması sebebiyle, manevi bir nüfuz ve üne sahip olmuştur.

Menakıb'ın bir hikayesinde Tebriz halkının ona gösterdiği samimiyet ve inancın yanı sıra bir keresinde, halkın ısrarı ile Cuma günü halk içinde hutbe okuyup, vaaz verdiğinden söz edilmiştir. Bununla birlikte halkın ikinci kere, aynı istekte bulunmuş olması, onun bu durumdan sıkılarak şehri terk etmesine ve Nahçıvan'a yönelmesine sebep olmuştur.²⁹¹ Evhadeddin'in uzun süre Azerbaycan bölgesinde kalarak, manevi nüfuza sahip olduğuna dair pek çok kanıt vardır. Çünkü Tebriz'den ayrılmasının ardından şöhretinin Nahçıvan'a kadar ulaştığı biliniyor. Nahçıvan'a vardığında toplumun geniş kesimi tarafından ağırlanmış olması bunun ispatıdır.²⁹² Evhadeddin-i Kirmani'nin bunun dışında yine Azerbaycan, Gürcistan, Suriye ve Irak

²⁸⁶ Ürkmez, 2018, 37.

²⁸⁷ Bayram, 2005a, 10.

²⁸⁸ Mostafavi, 2016, 161.

²⁸⁹ Bayram, 2005a, 10.

²⁹⁰ Mostafavi, 2016, 161.

²⁹¹ Bayram, 2005a, s. 135-137.

²⁹² Mostafavi, 2016, 162.

bölgelerine pek çok seyahati olmuştur. Anadolu'ya gelişi ise 1204-1205 yıllarında gerçekleşmiştir.

Kirman'dan ayrıldıktan sonra İslâm dünyasının farklı bölgelerini dolaşan Evhâdüddîn-i Kirmânî, nihayet Anadolu'ya ulaşmış ve burada Selçuklu sultanı I. Gıyâseddin Keyhüsrev ile yakın ilişkiler kurmuştur. Sultanla gerçekleştirdiği görüşmelerde Kirmânî, ona manevî rehberlikte bulunmuş ve özellikle dünyevî iktidarın geçiciliğini vurgulamıştır. Gıyâseddin Keyhüsrev'e sık sık hatırlattığı üzere, gerçek hükümdarlık bu dünyada değil, ancak âhiret âleminde mümkündür.²⁹³

Sultan I. Alâeddin Keykubad, dönemin önemli sûfîlerinden Evhâdüddîn-i Kirmânî'ye büyük bir hürmet göstermiş, onu Kayseri'de bizzat devlet erkânıyla birlikte ziyaret ederek sohbet meclisine katılmıştır.²⁹⁴ Bu ziyaret, sultanın yalnızca dinî-manevî otoriteye duyduğu saygıyı değil, aynı zamanda toplumla arasındaki ahlâkî bağları güçlendirme arzusunu da yansıtmaktadır. Evhâdüddîn-i Kirmânî, Kayseri'deki bazı devlet görevlilerinin Türkmenler ve Ahîler üzerinde baskı kurduğunu fark edince duruma kayıtsız kalmamış ve doğrudan Sultan Alâeddin Keykubad'a hitaben bir mektup kaleme almıştır. Bu mektup üzerine Kayseri'ye gelen sultan, Kirmânî ve onun etrafındaki toplulukların yanında yer alarak ilgili sorunun çözümü yönünde inisiyatif almıştır.²⁹⁵

Selçuklu sultanları ve yüksek devlet erkânının ilgi ve takdirine mazhar olan Evhâdüddîn-i Kirmânî'nin tasavvufî fikirleri, kısa sürede Anadolu coğrafyasında geniş bir etki alanı bulmuştur. Onun düşünsel mirası etrafında şekillenen ve *Evhâdiyye* adıyla anılan büyük bir tasavvufî hareket teşekkül etmiş, özellikle Ahîler ve Türkmen zümreleri bu yapının içinde aktif roller üstlenmişlerdir. Evhâdiyye hareketi, yalnızca kırsal alanda değil, Anadolu'nun önemli şehir merkezlerinde de etkili olmuş; Kirmânî'nin halifeleri pek çok yerleşim yerinde faaliyet göstermiştir. Evhâdüddîn-i Kirmânî'nin tesiri, yalnızca Selçuklu döneminde değil, sonrasında kurulan beylikler döneminde de hissedilmiştir. Özellikle Eretnaoğulları döneminde, onun müridlerinin Kayseri ve çevresinde güçlü bir varlık gösterdiği ve siyasi destek gördükleri bilinmektedir. Bu dönemde, Kayseri'deki Köşk Medrese ve ona bağlı vakıf gelirlerinin

²⁹³ Bayram, 2005a, 14.

²⁹⁴ Bayram, 2005a, 272-274.

²⁹⁵ Bayram, 2012, 53.

Kirmânî'ye bağlı mürid ve dervişlere tahsis edilmiş olması, hem Evhâdiyye'nin kurumsal düzeydeki gücünü hem de bölgesel yöneticilerin bu yapıya duyduğu desteği göstermektedir.²⁹⁶

2.6.1. Evhadîlik

Evhadüddin Hamid el-Kirmânî tarafından temelleri atılan Evhadîlik, kökensel açıdan Sühreverdîlik silsilesine dayanmaktadır. XII. Yüzyılın önde gelen sûfilerinden, fakih ve muhaddis kimliğiyle tanınan Ebü'n-Necîb es-Sühreverdî (ö. 1168) tarafından temellendirilen bu tasavvuf geleneği, zamanla üç ana koldan gelişim göstermiştir. Bunlardan ilki, Ebü'n-Necîb'in baş halifesi olan Kutbüddin-i Ebherî'ye (ö. 1177) nispet edilen Ebherîlik; ikincisi hem kardeşi hem de müridi olan Şihâbeddin es-Sühreverdî'ye (ö. 1234) bağlı Sühreverdîlik; üçüncüsü ise, Necmeddin-i Kübrâ (ö. 1221) öncülüğünde oluşan Kübrevîliktir. Evhadüddin-i Kirmânî ise, özellikle Anadolu ve İran tasavvuf ortamında derin izler bırakan Ebherîlik geleneğinin, Kutbüddin-i Ebherî ve onu takip eden Rükneddin Sücâsî (ö. 1210 sonrası) sonrasındaki önemli bir temsilcisidir.²⁹⁷ Bu bağlamda, XIII. yüzyılın ilk çeyreğinden itibaren Anadolu'da etkisini göstermeye başlayan Evhadîlik, Ebherîliğin bir alt kolu veya uzantısı şeklinde değerlendirilmesi gereken bir tasavvufî oluşumdur.²⁹⁸

Anadolu Selçukluları devrinin en ünlü tasavvufî şahsiyetlerinden biri olan Şeyh Evhadüddin-i Kirmani'nin başlattığı Evhadiyye tarikatı XIII. yüzyılın başından itibaren Anadolu'da yayılmaya başlamış, dini ve toplumsal olarak önemli bir noktaya gelmiştir. Özellikle I. Gıyasüddin Keyhüsrev ve oğlu I. Alaeddin Keykubad dönemlerinde iktidarın destek ve himayesini görmüştür. Evhadüddin-i Kirmânî'nin liderliğini üstlendiği tasavvufî hareket, esasen Abbâsî halifesi el-Nâsır Li-Dînillâh'ın öncülüğünde yeniden yapılandırılan Fütüvvet Teşkilatı çerçevesinde şekillenmiştir. Halifenin Anadolu'daki nüfuzunu artırma ve İslami dayanışmayı pekiştirme amacına hizmet eden bu teşkilat, Evhadüddin-i Kirmânî'yi *Şeyhu'ş-şuyûhi'r-Rûm* (Anadolu'daki şeyhlerin şeyhi) unvanıyla bölgeye göndermiştir. Bu bağlamda Kirmânî, yalnızca tasavvufî bir önder değil, aynı zamanda fütüvvet düşüncesini Anadolu topraklarında örgütleyen ve yöneten bir figür olarak öne çıkmaktadır. Onun rehberliğinde kurumsallaşan bu yapı, ilerleyen süreçte Anadolu'daki Ahî teşkilatının temellerini oluşturmuş; özellikle kadınlara yönelik organizasyonlar bağlamında da Bâcıyân-ı Rûm adıyla bilinen oluşumun gelişimine katkı sağlamıştır. Bu çerçevede Evhadüddin-i Kirmânî, Anadolu'da sosyal

²⁹⁶ Bayram, 2005a, 57-58.

²⁹⁷ Câmi, 2011, 766.

²⁹⁸ Bayram, 2005a, 38; Mostafavi, 2016, 69.

dayanışma, mesleki ahlak ve tasavvufun iç içe geçtiği bir sistemin kurucularından biri olarak değerlendirilmektedir.²⁹⁹

Evhadüddin-i Kirmânî, Anadolu’da bulunduğu süre zarfında yalnızca halkın ve tasavvuf ehlinin değil, aynı zamanda dönemin Selçuklu sultanları ve ileri gelen devlet adamlarının da takdirini kazanmıştır. I. Gıyâseddin Keyhüsrev ile gerçekleştirdiği görüşmeler, onun siyasi otorite nezdindeki etkisini göstermesi açısından kayda değerdir. Gittiği her bölgede müritleri ile birlikte irfanî sohbet meclisleri teşkil eden Kirmânî, bu sayede halkı hem manevi yönden beslemiş hem de tasavvufî öğretisini yaygınlaştırmıştır. Anadolu’nun farklı yerlerinde kurduğu Evhâdî tekkeleri, zaviyeleri ve hankahları aracılığıyla düşüncelerini kurumsal yapılar üzerinden yaymayı da ihmal etmemiştir. Onun yetiştirdiği halife ve müridler, Anadolu’nun çeşitli kasaba ve köylerinde yeni zaviyeler kurarak irşad faaliyetlerini sürdürmüş ve böylece Evhâdîlik, bölgesel bir etki alanı oluşturma aşamasına geçerek geniş halk kitlelerine ulaşan bir tasavvufî hareket halini almıştır.³⁰⁰ Menakıbnamesi’nde de kayıtlı olduğu üzere Evhadüddin-i Kirmani’nin hemen her büyük yerleşim merkezinde halifeleri vardı. Eretna Beyliği zamanında da Evhadüddin-i Kirmani’ye mensup dervişlerin Kayseri ve civarında gayet yaygın oldukları ve halk nezdinde değer gördükleri bilinmektedir. Çünkü bu beylik zamanında Kayseri’deki Köşk Medrese ve gelirlerinin Evhadüddin’in müritlerine tahsis edildiği görülmektedir.³⁰¹ Evhadüddin-i Kirmânî, Allah’ın cemâl sıfatının yansımalarını mahlûkatta müşahade etmeyi esas alan ve tasavvuf tarihinde “şâhidbâzî” olarak bilinen meşrebe mensup bir sûfidir. Bu anlayış, ilahî güzelliğin dünyevî tezahürlerini, özellikle de insanda zuhur eden estetik boyutu bir tefekkür vesilesi olarak kabul eder. Evhadüddin, bu düşünsel zeminde gençlerin fizikî güzelliklerini, ilahî tecellilerin bir tür yansıması olarak yorumlamış; bu bağlamda onlara özel bir ilgi göstermiştir. Semâ meclislerinde gençlerin elinde kandillerle yer alması, bu sembolik güzelliğin ritüel boyut kazanmış bir ifadesi olarak değerlendirilebilir. Evhadüddin’in bu meclislerde cezbe hâline girerek şiirler söylemesi, onun tasavvufî vecd deneyimini sanatsal ve estetik bir dile dönüştürme biçimi olarak anlaşılabilir. Ayrıca kadın müritlerle birlikte bulunmayı tasavvufî eğitim çerçevesinde problemlilik görmemesi, onun dönemindeki bazı sûfî yaklaşımlardan ayrıldığını da ortaya koymaktadır. Tüm bu uygulamalar, Evhadüddin’in

²⁹⁹ Güneş, 2014, 52.

³⁰⁰ Bayram, 2005a, 38-39.

³⁰¹ Bayram, 2005a, 40.

tasavvufî pratiğinde cemâl merkezli bir irfan anlayışının belirgin şekilde öne çıktığını göstermektedir.³⁰²

Evhadiyye tarikatı ve bu tarikattaki eğitim ve öğretim metodu (Seyr-i Sülûk-i Âfakî)³⁰³ Anadolu’da, Türkmenler arasında büyük bir ilgi uyandırmıştır. Evhadüddin-i Kirmânî’nin Türk kökenli oluşu³⁰⁴ ve özellikle Türkmen topluluklarıyla Türkçe iletişim kurabilmesi, onun bu çevrelerde hızla tanınmasına ve benimsenmesine zemin hazırlamıştır. Geliştirdiği tasavvufî yolun, göçebe Türkmenlerin sosyal ve kültürel yaşam tarzına uygunluğu, bu kesimler arasında Evhâdîliğin geniş kabul görmesini kolaylaştırmıştır. Hayatları tabiatla iç içe geçen, dağlık ve ovalık alanlarda hayvancılıkla meşgul olan göçebe topluluklar için, doğayla uyumlu ve mistik derinlik taşıyan bu irfan anlayışı hem anlaşılır hem de cazip bir yapıya sahipti. Bu nedenle Evhadüddin’in öğretileri, Türkmenler arasında yalnızca bir dinî yöneliş değil, aynı zamanda kültürel bir uyumun ve kimlik ifadesinin aracı olarak da hızla yaygınlaşmıştır. Bu tasavvufî yol Türkmenlere yeni bir düşünce biçimi de veriyordu. Evhadüddin-i Kirmani gibi diğer Türkmen dervişler de bu yolla Türkmenlerin düşüncesini etkiliyor ve ahlaki yaşayışlarına yeni bir boyut kazandırıyordu.

Evhadüddin-i Kirmani, Evhadiyye tarikatının kurucusu ve lideri olarak bu tarikatın usul ve kaidelerini belirlemiştir. Onun koyduğu bu kaideler ve gelenekler müridleri vasıtasıyla sadakatle uygulanmış ve yaşatılmıştır. Bu kurallardan birtakımı Evhadüddin-i Kirmani’nin kendi icadıdır. Menakıbnamesi’nde de diğer tarikatlarda olmayıp Evhadüddin’in koyduğu usuller belirtilmektedir.³⁰⁵ Evhadiyye tarikatının müridleri asırlar önce kaybolmasına rağmen bugün hala Evhadüddin-i Kirmani’in ortaya koyduğu usuller Anadolu’nun farklı yörelerinde ve kültürlerinde, folklorik bir unsur olarak devam edebilmektedir. Tabii bu durum Evhadüddin-i

³⁰² Azamat, 1995, 518-520.

³⁰³ Tasavvufî terbiye sürecinde müridin mânevî olgunluğa erişmesini hedefleyen Seyr u sülûk kavramı, sûfiler tarafından farklı metotlarla sistemleştirilmiştir. Bu manevî yolculuk, müridin çeşitli ruhani makamları aşarak ilahi hakikate yaklaşmasını amaçlar. Tasavvuf geleneğinde seyr u sülûk sürecine dair iki temel yaklaşım geliştirilmiştir. Bunlardan ilki, “Seyr-i sülûk-i enfûsî” olarak adlandırılır ve müridin nefsinin tanınmasına, iç dünyasındaki olumsuz eğilimlerden arınmasına odaklanır. Bu yöntem, içe dönük bir murakabe ve nefis muhasebesi temellidir. İkinci yol ise “Seyr-i sülûk-i âfâkî” olarak bilinir ve daha ziyade dış dünyaya yöneliktir. Bu yöntemde mürid, Allah’ın yarattığı varlıklarla –yani âfâk (dış âlem) ile– derin bir ilişki kurar. Eşyanın ardındaki sırları idrak etmeye ve kâinattaki güzellikleri temaşa ederek, bunlar aracılığıyla Yaradan’ın cemâl ve celâl sıfatlarına ulaşmaya gayret eder. Mürid, bu süreçte kendisini de varlık âleminin bir parçası olarak görür. Bu yöntem, sûfinin tefekkür yoluyla dış dünyadaki ilahî işaretleri çözümleyerek mânevî derinlik kazanmasını hedefleyen dışa dönük bir seyirdir. Seyr-i Sülûk yolculuğu ve metotları hakkında detaylı bilgi için bkz.: Coşanay, 2017, 199-216.

³⁰⁴ Bayram, 2005a, 51.

³⁰⁵ Bayram, 2005a, 55.

Kirmani'nin kurduğu tarikatın Anadolu insanı üzerinde ne denli tesirli olduğunu gözler önüne sermektedir.

2.7. Muhyiddin İbnü'l-Arabî

İslam dünyasında genellikle İbnü'l-Arabî, Muhyiddin İbn Arabî, Şeyhü'l-Ekber ya da kısaca İbn Arabî gibi unvanlarla bilinen bu büyük mutasavvıf, kendi kaleme aldığı eserlerde adını şu şekilde belirtmiştir: *Muhyiddin Ebû Abdullah Muhammed b. Ali b. Muhammed el-Arabî el-Hâtîmî et-Tâî el-Endelüsî*. “Muhyiddin” unvanı, onun "dini canlandıran, ihya eden" bir şahsiyet olduğunu ifade ederken, “Şeyhü'l-Ekber” lakabı ise tasavvuf geleneğinde ulaştığı yüksek manevî mertebeye işaret eder; "en büyük mürid" anlamında kullanılmıştır. Tasavvuf çevrelerinde İbn Arabî ayrıca, “Hatmü'l-Vilâyet el-Muhammediyye” yani “Hz. Muhammed’e ait velayet zincirinin son halkası” olarak tanımlanmıştır. Bu ifade, onun peygamberî hakikatin velayet boyutunda nihai temsilcisi olduğuna işaret eder. Böylece İbn Arabî, sadece teorik tasavvufun sistemleştiricisi değil, aynı zamanda İslam irfan geleneğinde merkezî bir otorite olarak kabul edilmiştir.³⁰⁶ Zahiri ilimlerde belirli bir düzeye ulaştıktan sonra, İbnü'l-Arabî içsel derinliğe yönelmiş ve manevî ilimlerde ilerlemek amacıyla halvet, murâkabe ve riyâzet gibi tasavvufî uygulamalara ağırlık vermeye başlamıştır. Bu disiplinli manevî çalışmalar sayesinde, seyr ü sülûk yolculuğunun henüz başlarında olmasına rağmen, 1185 yılı itibarıyla çeşitli tasavvufî makamlara eriştiği kaydedilmektedir.

İbnü'l-Arabî, hayatı boyunca pek çok sefer gerçekleştirmiş ve neredeyse tüm İslâm coğrafyasını dolaşmıştır. Afrika kıtasına ilk geçişi, yaklaşık yirmi altı yaşındayken gerçekleşmiştir. Bu yolculuğunda ilk olarak Tunus’a uğramış ve burada dönemin tanınmış sûfilerinden Şeyh Abdülazîz el-Mehdevî ile sohbetlerde bulunmuştur. Ardından 1195 yılında Fas’a geçerek burada bir süre kalmış; bu sırada, Muvahhidler ordusunun Endülüs’e, Alfonso’ya karşı sefere hazırlandığını gözlemlemiş ve yaptığı ebced hesabıyla bu ordunun zafer kazanacağını önceden keşfettiğini ifade etmiştir. İbnü'l-Arabî, Kuzey Afrika’da geçirdiği bu süreçte birçok sûfî ile tanışmış ve yaklaşık iki yıl bu bölgede kalmıştır. Sonrasında tekrar İşbiliyye’ye dönmüş, ancak daha sonra yeniden Fas’a giderek burada dört yıla yakın bir süre ikamet etmiştir. Bu dönemde pek çok manevî dost edinmiş, bunlar arasında kendisine yaklaşık yirmi üç yıl boyunca refakat edecek olan Abdullah Bedr el-Habeşî ile de burada tanışmıştır.³⁰⁷ İbnü'l-Arabî, Fas’tan ayrıldıktan sonra Gırnata ve Kurtuba’ya geçerek, doğup büyüdüğü

³⁰⁶ İnce, 2007, 1-3.

³⁰⁷ Keklik, 1966, 130.

Avrupa kıtasındaki son ikametini burada gerçekleştirmiştir.³⁰⁸ Ardından, Marakeş'te bulunduğu sırada aldığı manevî bir işaret üzerine hicrî 596 yılında hac niyetiyle doğuya doğru yola çıkmıştır. Ertesi yıl tekrar hac amacıyla sefere çıkar; bu esnada Ramazan ayını Mısır'da geçirir, ardından Kudüs üzerinden Mekke'ye doğru yönelir. Medine'ye uğrayarak Hz. Peygamber'in kabrini ziyaret ettikten sonra Mekke'ye ulaşır. İbnü'l-Arabî'nin başyapıtı sayılan *el-Fütûhâtü 'l-Mekkiyye* adlı eseri, ilhamla yazılmaya tam da bu dönemde, Mekke'de iken başlamıştır.³⁰⁹ Burada geçirdiği yaklaşık iki buçuk yıllık süre boyunca, düşünsel sistemini olgunlaştırmış ve eserinin temel yapı taşlarını oluşturmuştur. Mekke'den ayrıldıktan sonra Bağdat'a, oradan da Musul'a geçmiştir. Musul'da bulunduğu süre içinde kendisine gelen manevî ilhamları, *et-Tenezzülâtü 'l-Mevsiliyye* adlı eserinde toplamıştır.³¹⁰

İbnü'l-Arabî, Mekke'de tanıştığı Sadreddîn-i Konevî'nin babası Mecdüddin İshak ile birlikte 1204 (Hicrî 601) veya 1205 (Hicrî 602) yılında Urfa, Diyarbakır ve Sivas güzergâhını izleyerek Malatya'ya ulaşmıştır.³¹¹ Ardından, Selçuklu Sultanı I. Gıyâseddin Keyhusrev'in daveti üzerine Mecdüddin İshak Konya'ya çağrılmış, İbnü'l-Arabî de onunla birlikte bu şehre gitmiştir.

"Şeyhu'l-Ekber" unvanıyla tanınan büyük mutasavvıf ve mütefekkir İbnü'l-Arabî'nin Türkiye Selçuklu sultanları ve devlet erkânıyla ilişkisi, Sadreddîn-i Konevî'nin babası Mecdüddin İshak ile birlikte 1205 yılında Anadolu'ya gelişiyle başlamıştır. Mecdüddin İshak, Sultan I. Gıyâseddin Keyhüsrev'in hocalığını yapmış önemli bir din âlimi olup, sultanın ikinci kez tahta çıkışının ardından yeniden Anadolu'ya dönmüş ve bu dönüşünde İbnü'l-Arabî'yi de beraberinde getirmiştir. İbnü'l-Arabî'nin Selçuklu sarayıyla olan münasebeti, özellikle I. Gıyâseddin Keyhüsrev'in oğulları Sultan I. İzzeddin Keykâvus ve Sultan I. Alâeddin Keykubad döneminde derinleşmiştir. Onlarla doğrudan temas kurmuş, fikir alışverişinde bulunmuş ve manevî rehberlik yapmıştır. Anadolu'dan ayrıldıktan sonra da söz konusu sultanlarla mektuplaşmayı sürdürmüş, böylece hem siyasî hem de tasavvufî düzlemde ilişkilerini devam ettirmiştir.

İbnü'l-Arabî'nin, Sultan Gıyâseddin'in oğlu ve halefi olan I. İzzeddin Keykâvus'u manevî evladı olarak benimsediği ve zaman zaman ona mektuplar yazdığı bilinmektedir. Bu yazışmalarında, kendisine çeşitli nasihatlerde bulunduğu ve ahlâkî, siyâsî konularda rehberlik

³⁰⁸ Kılıç, 2015b, 18; Keklik, 1966, 131.

³⁰⁹ Keklik, 1966, 146.

³¹⁰ Keklik, 1966, 151.

³¹¹ Cebecioğlu, 2008, 15; Keklik, 1966, 151; Kılıç, 2015b, 20.

etmeye çalıştığı kaynaklarda kaydedilmektedir.³¹² Örneğin 609'da (1212-1213) “bilâd-ı Rûm'un, bilâd-ı Yunan'ın sahibi ve Allah'ın emriyle Gâlib Sultan” olarak hitap ettiği I. İzzeddin'e yazdığı uzun cevabî mektupta, hükümdara dinî ve idarî hususlara ilişkin çeşitli nasihatlerde bulunmaktadır:

“İşte sen de, hiç kuşkusuz, Müslümanların imamlarındansın! Allah bu görevi senin omuzlarına yüklemiş, seni kendi beldelerinde vekil olarak yerleştirmiş, kulları hakkında uygun göreceği şekilde seni hüküm sahibi yapmıştır. Allah kulları arasında uygulayacağın doğru bir terazi ve mizan belirlemiş, sana açık bir kanıt göstermiştir. Allah'ın kullarını o doğru kanıt (Kur'ân) yönlendirir ve ona çağırır. Allah seni bu şarta binaen görevlendirdi (yönetici yaptı) ve bu şarta binaen sana biat ettik. Binaenaleyh (bir hükümdar olarak) adil davranman, hem senin hem yönettiklerinin lehinedir. Buna mukabil zalim olmak, onların lehine iken (çünkü sabrederler ve sevap kazanırlar) senin aleyhinedir. (...) Sana verdiği yöneticilik ve hükümdarlık nimetine karşı Allah'a şükür; nimete nankörlük, günahları aleni yapmak, hükümdarlığın gücüyle zayıf halkına kötü davranmak olmasın. Unutma ki Allah, senden daha güçlüdür. (...) Artık sen yarattıkları içinde Allah'ın vekili, yeryüzüne uzanmış gölgesisin. Öyleyse zalime karşı mazlûmun yanında ol. Allah'ın emirlerine karşı itaatsizlik edip zalim ve haddi aşmış bir haldeyken, Allah'ın sana hükümdarlık vermiş olması, ülkeleri senin için dümdüz etmesi ve sana amade kılması, sakın seni aldatmasın. Böyle niteliklere sahip iken Allah'ın sana öyle bir genişlik ihsan etmesi sadece bir mühlet vermesidir.”³¹³

İbnü'l-Arabî mektubun devamında: “İslâm'a ve Müslümanlara en çetin gelen iş, şehirlerinin üzerinde çan sesinin, inançsızlık göstergelerinin ve kelime-i şirkin yükselmesi, müminlerin emiri Ömer b. el-Hattâb'ın zimmet ehline getirdiği kısıtlamaların kaldırılmasıdır.” diyerek, I. İzzeddin'in bu hükümlere (yeni ibadethaneler açmamaları, yıkılanları onarmamaları, casusları himaye etmemeleri, sarık takmamaları, kılıç taşımamaları, Müslüman olmak isteyenlere mâni olmamaları vb. hususlar) itaat etmeyen zimmîlere yahut Hristiyanlara karşı tavizkâr davranmaması konusunda da uyarılmaktadır.³¹⁴

İbnü'l-Arabî'nin Anadolu coğrafyasıyla ilgisi vefatından sonra da devam etmiş önce Selçuklular daha sonra Osmanlılar onun fikirlerinden faydalanmışlardır. Osmanlı döneminde manevî olarak saygı görmüş ve hatta Yavuz Sultan Selim onu küfürle suçla yanlara karşı İbnü'l-Arabî Müdafaası adlı eseri hazırlatmış ve kendisi de İslam beldele rini fethedince Şam'da

³¹² Kılıç, 2015b, 21.

³¹³ İbn Arabî, 2012, 435-436; Keklik, 1966, 162; Kılıç, 2015b, 21.

³¹⁴ İbn Arabî, 2012, 436-437.

medfun olan İbnü'l-Arabî'nin kabrinin üzerine türbe yaptırıp yanına da cami ve imaret yaptırdı.³¹⁵

2.7.1. Ekberîlik

Yüzlerce eser kaleme alarak bilgi ve mârifet temelli bir tasavvuf anlayışını savunan, özgün yorumlarıyla sûfî düşünceye yeni ufuklar kazandıran ve tasavvuf tarihinde “Şeyhü'l-Ekber” unvanıyla anılan İbnü'l-Arabî'ye (ö. 1240) nispet edilen Ekberîlik, klasik anlamda teşkilatlanmış bir tarikat olmaktan ziyade, tasavvufî-felsefî bir düşünce akımı ya da irfanî bir mektep niteliği taşımaktadır.

Bu düşünsel yapı, İbnü'l-Arabî'nin ontolojik ve kozmolojik yorumları etrafında şekillenmiş; onun eserlerinden ilham alan takipçileri ve yorumcuları aracılığıyla geniş bir etki alanına sahip bir entelektüel gelenek halini almıştır.³¹⁶ “Ekberîlik” terimi, bu düşünce ekolüne, “Şeyhü'l-Ekber” unvanıyla tanınan Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin adına izafeten verilmiştir. Her ne kadar İbnü'l-Arabî, klasik anlamda bir tarikat kurucusu olmasa da, onun fikirlerini bir irfan yolu (meşrep) veya manevî makam olarak benimseyen pek çok tasavvuf önderi bulunmuştur. Bu yönüyle Ekberîlik, formel bir tarikat yapısından çok, İbnü'l-Arabî'nin metafizik öğretilerini esas alan düşünsel bir gelenek olarak gelişmiştir. İbnü'l-Arabî'nin merkezinde yer aldığı Vahdet-i Vücûd (varlığın birliği) öğretisinin kökleri, ondan önceki sûfilerde de izlenebilir. Nitekim İmam Gazâlî, Niffarî ve Cüneyd-i Bağdâdî gibi önemli sûfilerin eserlerinde bu öğretinin nüvelerine rastlamak mümkündür. Ancak Vahdet-i Vücûd anlayışı, İbnü'l-Arabî ve özellikle onun önde gelen talebesi Sadrüddin Konevî tarafından sistematik bir çerçevede geliştirilmiş, ontolojik ve epistemolojik temelleriyle derinleştirilmiştir. Bu kapsamlı açıklamalar ve kavramsal zenginlik, “Ekberî” nitelemesinin yerleşmesini ve yaygınlaşmasını kolaylaştırmıştır.³¹⁷

Melâmet ve fütüvvet anlayışlarında olduğu gibi, Ekberîlik de bir tarikat olmaktan ziyade, bir mânevî yöneliş, bir irfan meşrebi ve zevk hali olarak değerlendirilmelidir. Bu yol, kişisel tefekkür, mârifet ve varlıkla kurulan derin ilişkiyi esas alır. Ekberî düşünce geleneği, İbnü'l-Arabî'nin metafizik mirasını farklı boyutlarıyla yorumlayan önemli sûfî ve düşünürler aracılığıyla zamanla kurumsallaşmamış bir tasavvufî çizgi hâline gelmiştir. Bu gelenek, başta Sadrüddin Konevî, onun ardından Müeyyidüddin Cendî, Afîfüddin et-Tilimsânî, Abdürrezzâk

³¹⁵ Câmî, 2011, 767.

³¹⁶ Kılıç, 2015a, 354.

³¹⁷ Güneş, 2014, 41.

el-Kâşânî, Saîdüddin el-Fergânî, Fahreddîn Irâkî ve Dâvûd-i Kayserî gibi isimlerle ilk dönemlerde şekillenmiş; düşünsel ve metafizik temelleri bu öncüler aracılığıyla derinleştirilmiştir. Osmanlı döneminde ise Ekberîlik, etkisini kaybetmeden Molla Fenârî, Niyâzî-i Mısırî, Ömer Gürânî, Bedreddin Simâvî, Selâhaddin Uşşakî, İsmail Hakkı Bursevî ve Muhammed Nûr el-Arabî gibi seçkin sûfiler aracılığıyla devam ettirilmiş; bu isimler aracılığıyla Ekberî irfanı, Anadolu ve Balkanlar’da yayılmış ve Osmanlı düşünce dünyasında kalıcı izler bırakmıştır.³¹⁸

İslâm tasavvufu, özellikle İbnü’l-Arabî’nin “Vahdet-i Vücûd” (Varlığın Birliği) anlayışıyla birlikte felsefî bir derinlik kazanarak zirve noktasına ulaşmıştır. Bu düşünce sistemi, yalnızca İslâm coğrafyasını değil, aynı zamanda Hindistan gibi farklı kültür ve inanç ortamlarını da etkilemiş, bazı tasavvufî tarikatların bu bölgeye nüfuz etmesini kolaylaştırmıştır. Vahdet-i Vücûd öğretisinin, Hind düşüncesiyle ve özellikle İştirâkî (neoplatonik) felsefeyle kurduğu bağ, zamanla Türkistan, İran ve Hindistan arasında ortak bir tasavvufî-felsefî zemin oluşturmuş ve bu temel üzerine inşa edilen Türk-İslâm siyasi yapılarının ortaya çıkmasında etkili olmuştur. İbnü’l-Arabî, geliştirdiği tasavvuf felsefesinin yapı taşlarını, çeşitli dinî ve felsefî geleneklerden beslenerek inşa etmiş, sisteminin temeline ise özellikle Şehâbeddîn Sühreverdî’nin “Nur ve Zulmet” (Işık-Karanlık) anlayışını yerleştirmiştir. Böylece onun öğretisi, hem İslâmî teosofiyi hem de evrensel felsefî unsurları bünyesinde barındıran bütüncül bir metafizik sistem hâline gelmiştir.³¹⁹

Ekberîlik düşünce ekolünün kurucusu İbnü’l-Arabî ile bu düşünceyi sistemleştirip derinleştirerek entelektüel bir yapıya kavuşturan öğrencisi Sadreddin-i Konevî, XIII. yüzyıl Selçuklu devlet yapısı, Konya merkezli sosyo-kültürel çevre ve özellikle saray bürokrasisi üzerinde önemli etkilerde bulunmuşlardır. Bu iki sûfî düşünürün Anadolu’daki nüfuzu, yalnızca entelektüel birikimleriyle değil, aynı zamanda içinde bulundukları siyasî ve dinî çevrelerle olan ilişkileriyle de doğrudan bağlantılıdır. Bu etkiyi mümkün kılan en önemli isimlerden biri, Mecdüddin İshak olmuştur. Konevî’nin babası olan ve Selçuklu sarayında büyük nüfuza sahip bir dinî-bürokratik figür olarak tanınan Mecdüddin İshak, özellikle sultanlar nezdinde itibar gören ve sözü dinlenen bir kişilikti. Onun bu etkin konumu, hem İbnü’l-Arabî’nin Anadolu’daki kabulünü kolaylaştırmış, hem de Sadreddin Konevî’nin ilmî ve tasavvufî çevrelerde etkinliğini artırmıştır. Bu nüfuzun bir örneği, I. Gıyâseddin Keyhüsrev’in vefatının ardından tahta çıkan I.

³¹⁸ “Ekberîlik”, İA, X, 544.

³¹⁹ Sunar, 1978, 61.

İzzeddin Keykâvus'un, kardeşi I. Alâeddin Keykubâd'ı siyasî bir tehdit olarak görüp idam ettirme niyeti taşıdığı bir dönemde ortaya çıkmıştır. Kaynaklara göre, Mecdüddin İshak'ın araya girmesi, Sultan'ın bu kararından vazgeçmesini sağlamış; böylece sonraki süreçte Anadolu Selçuklu Devleti'ni zirveye taşıyacak olan I. Alâeddin Keykubâd'ın hayatta kalmasına vesile olmuştur.³²⁰

İbnü'l-Arabî, yalnızca bir tasavvuf düşünürü değil, aynı zamanda siyasi otoritenin de danıştığı, görüşlerine değer verdiği bir ilim ve irfan sahibi olarak Selçuklu saray çevresinde büyük bir itibara sahipti. Sultan I. İzzeddin Keykâvus'a yazdığı bir mektupta, dönemin İslâm toplum düzenine dair hassasiyetlerini dile getirmiş; özellikle gayrimüslimlerin kamu alanındaki varlığına dair bir dizi tavsiyede bulunmuştur. Bu mektupta İbnü'l-Arabî, Hristiyanların kilise ve manastır inşa etmeleri, harap ibadet mekânlarını onarmaları, bu mekânların casusluk gibi faaliyetlere zemin oluşturması, şirk unsurlarının açıkça sergilenmesi ve Müslüman olmak isteyen bireylerin engellenmesi gibi hususlara karşı tedbir alınmasını önermiştir. Ayrıca gayrimüslimlerin Müslüman toplum içerisinde ayrıştırıcı birtakım kurallara uyması gerektiğini savunmuş; İslâmî sembol ve davranış biçimlerinin taklidinden kaçınmaları, İslam isim ve unvanlarını kullanmamaları, askerî simgelerden uzak durmaları, Arapça mühürler ve resmî yazılar kullanmamaları, kamuya açık alanlarda haç gibi dinî sembollerini sergilememeleri ve ayinlerini yüksek sesle icra etmemeleri gerektiğini ifade etmiştir. Bu uyarıların yerine getirilmemesi durumunda, İslâm devletinde muhalif tavır sergileyen gayrimüslimlere karşı alınan tedbirlerin uygulanabileceğini belirtmiştir. Sultan Keykâvus'un, bu tavsiyelere uygun biçimde hareket ettiği bilinmektedir.³²¹ Öte yandan, Sultan I. Gıyâseddin Keyhüsrev de İbnü'l-Arabî'ye karşı büyük bir hürmet ve muhabbet beslemiş, onu ihsanlarla taltif etmiş, bu kapsamda on bin akçe değerinde bir köşkü hediye etmiştir. Ancak İbnü'l-Arabî, bu köşkü şahsî menfaat için kullanmak yerine, bir fakire tahsis ederek zühd ve takvâ anlayışına bağlılığını bir kez daha ortaya koymuştur.³²²

Sadreddin-i Konevî, Konya'ya yerleşmesinin ardından kurduğu Ekberîlik merkezli ilmî ve irfânî ders halkaları sayesinde şehri kısa sürede tasavvufî ve entelektüel bir çekim merkezi hâline getirmiştir. Özellikle vahdet-i vücûd düşüncesini sistemleştiren katkıları, onu hem ilmî çevrelerde hem de devlet ricali nezdinde yüksek itibara sahip bir otoriteye dönüştürmüştür. Konya'daki faaliyetleriyle birlikte Konevî, yalnızca ilim halkalarının başındaki bir sûfî değil,

³²⁰ Hacıgökmen, 2012, 419-430.

³²¹ Aksarayı, 2000, 265.

³²² Şimşir, 2023, 527-540.

aynı zamanda Selçuklu şehzadelerinin hocası olmuş ve sultanların teveccühünü kazanmıştır. Saray çevresi, kendisine duydukları hürmetin bir nişanesi olarak ona geniş maddî imkânlar sunmuştur. Konevî'ye bir konak, özel bir dersane, hizmetlerini yürütecek görevliler ve düzenli bir destek temin edilmiştir. Bu durum, onun yalnızca manevî nüfuzunu değil, aynı zamanda siyasî elit içerisindeki etkisini de göstermektedir. Sadreddin-i Konevî'nin ilim meclisleri, sadece talebelerle sınırlı kalmamış; farklı çevrelerden âlimler, şehir eşrafı ve halk tabakaları da bu ders ve sohbetlere katılarak ilim ve hikmetinden istifade etmeye çalışmıştır. Onun etrafında şekillenen bu geniş çevre, Konya'nın XIII. yüzyıldaki ilmî canlılığını ve çok katmanlı sosyal yapısını açıkça yansıtır. Ayrıca Konevî'nin Endülüs kökenli bir aileye mensup olması, Kuzey Afrika ve Endülüs'ten gelen bazı muhacirlerin onun çevresine yerleşmesine vesile olmuştur. Bu topluluk zamanla Konya'da "Mağripliler Mescidi" olarak anılan bir yapının etrafında toplanmış ve kendilerine ait bir mahalle oluşturarak şehirde kalıcı bir iz bırakmıştır.³²³

Muhyiddin İbnü'l-Arabi, Sadreddin-i Konevi ve Mecdüddin İshak'ın tarihi yaşamları ve tasavvufî şahsiyetleri hakkında daha tafsilatlı bilgiler tezin ileri bölümünde bu kişilerin kendi başlığı altında verilecektir.

2.8. Ahî Evren

Ahîlik teşkilatının kurucusu olarak kabul edilen Ahî³²⁴ Evren'in doğum tarihi kesin olarak bilinmemekle birlikte, kaynaklarda 566/1171 yılında Azerbaycan'ın Hoy³²⁵ kasabasında dünyaya geldiği yönünde genel bir kanaat mevcuttur. Hoy ve çevresi, Büyük Selçuklu Devleti'nin kurucularından Tuğrul Bey döneminden itibaren Türkmen yerleşimi olarak bilinir. Bazı tarihçilere göre ise bu bölge, Anadolu'nun fethinden önce Selçuklu Devleti'nin önemli askerî hazırlık merkezlerinden biri olmuştur.³²⁶ Asıl adı Mahmud olan Ahî Evren, "Şeyh Nasîru'd-dîn" lakabıyla tanınır; künyesi "Ebû'l-Hakâyık", nisbesi ise doğum yerine izafeten "Hoyî"dir.³²⁷ "Evren" ismi ise tarihsel belgelerde yer almakla birlikte, daha çok kaynaklarda ve halk rivayetlerinde kullanılan, sembolik bir unvandır.

³²³ Şimşir, 2023, 537.

³²⁴ "Ahî" kelimesinin kökeni hakkında farklı görüşler bulunmaktadır. Yaygın kanaate göre kelime, Arapça'da "kardeşim" anlamına gelen "âkhî" kelimesinden türemiştir. Bu kullanım, özellikle Ahîlik teşkilatındaki kardeşlik ve dayanışma vurgusunu yansıtır niteliktedir. Ancak bazı araştırmacılar, kelimenin kökenini Eski Türkçeye dayandırarak "akı" kelimesiyle ilişkilendirmektedir. Eski Türkçede "akı", cömert, eli açık anlamına gelir ki bu da Ahîlik teşkilatının temel ahlâkî değerleriyle uyumludur. Ayrıca Ahîlik kavramının zamanla alplık, yiğitlik ve konukseverlik gibi anlamları da kapsayacak şekilde genişlediği belirtilmektedir. Uçma, 2018, 22-27.

³²⁵ Abdal Musa ve Geyikli Baba gibi büyük evliyaların da doğduğu şehir olan Hoy, IV. Murat devrinde Osmanlı topraklarında katılmış olup Tebriz'in 110 km kuzeybatısında ve Van'ın Özalp ilçesinin 60 km doğusunda yer alır.

³²⁶ Kuzu, 2013, 15.

³²⁷ Bayram, 2003, 2.

Ahî Evren, ilk eğitimini Horasan ve Mâverâünnehir bölgelerinde almış, özellikle Eş'arî kelâm geleneğinin önde gelen isimlerinden Fahreddin Râzî'nin ilmî çevresinde bulunarak ondan önemli ölçüde istifade etmiştir. Bu dönemde Fahreddin Râzî'nin hizmetinde bulunduğu da nakledilmektedir. Tasavvufî terbiyesinin temellerini ise yine aynı coğrafyada, Ahmed Yesevî'nin halifeleri ve takipçileri aracılığıyla edinmiştir.³²⁸ Hayatının erken dönemlerinde bir süre demircilikle uğraşan Ahî Evren, sonrasında deri işçiliğine yönelmiş, bu alanda kısa sürede maharet kazanarak kalfalık derecesine ulaşmıştır.³²⁹ Hem zahirî ilimlerde hem de tasavvufî terbiyede temayüz ettikten sonra, dönemin önemli ilim ve tasavvuf merkezlerinden biri olan Bağdat'a geçerek ilim yolculuğunu burada sürdürmüştür.³³⁰ Bağdat, Ahî Evren'in yaşadığı dönemde İslâm dünyasının en önemli ilim, düşünce ve irfan merkezlerinden biri olarak öne çıkmaktaydı. Şehrin bu çok yönlü ilmî atmosferi, onun yalnızca meslekî değil, aynı zamanda entelektüel ve manevî birikimini de derinleştirmesinde belirleyici rol oynamıştır. Bağdat'ta bulunduğu süre boyunca, Fahreddin Râzî'nin talebelerinden olan ve dönemin önde gelen sûfilerinden biri kabul edilen Evhadüddin Kirmânî'ye intisap etmiş, onun terbiyesinde tasavvufî eğitimini ilerletmiştir. Şeyhi Kirmânî'nin yönlendirmesiyle Abbâsî halifesi Nâsır-Lidînillâh ile tanışma fırsatı bulmuş ve bu vesileyle fütüvvet teşkilâtına dâhil olmuştur. Bu dönemde, başta şeyhi Kirmânî olmak üzere teşkilatın birçok ileri geleniyle irtibat kurarak ilmî ve tasavvufî birikimini daha da geliştirmiştir. Ahî Evren, bu süreçte Tefsir, Hadis, Kelâm, Fıkıh, Tasavvuf, Tıp ve Felsefe gibi pek çok disiplinde derinlemesine eğitim almış; zamanla bu alanlarda eserler vererek çok yönlü bir âlim ve mutasavvıf kimliği kazanmıştır.³³¹

Bağdat'taki tahsilini tamamladıktan sonra hem mürşidi hem de rehberi olan Evhadüddin Kirmânî ile birlikte Anadolu'ya geçen Ahî Evren, dönemin hem siyâsî hem de ticârî açıdan önemli merkezlerinden biri olan Kayseri'ye yerleşmiştir. Burada ilim öğretisi ve irşâd faaliyetlerine başlayan Ahî Evren, Bağdat'ta tanık olduğu fütüvvet anlayışını esas alarak Anadolu'da Ahîlik örgütlenmesini tesis etmiştir.³³²

Anadolu'da fütüvvet teşkilatının kurumsal bir yapıya kavuşarak güçlü bir sosyal kurum hâline gelmesinde, Şehâbeddin Sühreverdî ve Evhâdüddîn-i Kirmânî gibi sûfî-âlimlerin etkisi olmakla birlikte, bu sürecin en belirleyici figürlerinden biri şüphesiz Ahî Evren olmuştur. Ahî Evren, Anadolu'nun ticarî yapısının şekillenmesinde önemli bir rol üstlenmiş; esnaf zümresinin

³²⁸ Çağatay, 1982, 431.

³²⁹ Tokgöz, 2012, 12.

³³⁰ Ayış, 2019, 93.

³³¹ Kuzu, 2013, 16.

³³² Çağatay, 1982, 432.

İslâm ahlâkî çerçevesinde örgütlenmesini sağlayarak hem ekonomik hem de sosyal dayanışma zeminini oluşturmuştur. Tasavvufî öğelerle derinleşmiş olan fütüvvet anlayışı, Anadolu'da “Ahîlik” adıyla daha yaygın ve kurumsal bir kimlik kazanmıştır. Selçuklu Türkiye'sinde yaşanan siyasî ve toplumsal gelişmeler, Ahîliğin sadece bir esnaf teşkilatı olarak değil, aynı zamanda toplumsal istikrarı sağlayan bir yapı olarak öne çıkmasına neden olmuştur. Ahî Evren'in Kayseri'ye yerleşerek burada bir atölye açması ve bu çerçevede oluşturduğu sanayi alanı, Selçuklu idaresinin de desteğiyle kurumsallaşmıştır. Bu sanayi alanı içerisinde inşa ettiği camii ve hankâhta, teşkilat mensuplarına hem dinî hem de fikrî eğitimler verilmiş; böylece Ahîlik, sadece ekonomik değil, aynı zamanda kültürel ve manevî bir hareket hâline gelmiştir.

I. İzzeddin Keykâvus döneminde (1211–1220) Kayseri'deki yöneticiler ile Ahîler ve Türkmenler arasında sebebi tam olarak bilinmeyen bir gerilim yaşanmıştır. Bu baskılar, Sultan I. Alâeddin Keykubad'ın tahta geçtiği ilk yıllarda artarak devam etmiştir. Ancak Evhâdüddîn-i Kirmânî'nin durumu Sultan'a bir mektupla iletmesi üzerine Alâeddin Keykubad bizzat Kayseri'ye gitmiş ve Ahîlerin yanında tavır alarak mevcut sorunların çözülmesini sağlamıştır. Sultan'ın bu yapıcı ve destekleyici tutumu, Ahî Evren'in nüfuzunun artmasına ve Ahîlik teşkilatının Anadolu genelinde daha fazla yaygınlaşmasına zemin hazırlamıştır.

Ahî Evren, sadece bir tasavvuf önderi ve toplumsal teşkilat kurucusu değil, aynı zamanda geniş bir entelektüel birikime sahip müellif olarak da dikkat çekmektedir. Kaleme aldığı çok sayıda eseri, dönemin önde gelen sultan ve devlet adamlarına ithaf etmiştir. Bu yönüyle, ilim ve fikir dünyasını siyasî erkânla ilişkilendirme konusundaki etkinliği göz ardı edilemez. Ahî Evren'in en önemli eserlerinden biri olan *Murşidü'l-Kifâye*, Sultan I. Alâeddin Keykubad'a sunulmuştur. Aynı sultanın emri üzerine, İbn Sînâ'nın *en-Nefsü'n-nâtika* adlı eserini *Tercüme-i en-Nefsü'n-nâtika* adıyla Türkçeye çevirmiştir. Yine Ahî Evren'e ait olan *Yezdân-şinâht* adlı eser de büyük olasılıkla Sultan Alâeddin Keykubad'a sunulmuş eserler arasında yer almaktadır. Sühreverdî el-Maktûl'dan tercüme ettiği “Vasiyye” adlı metni ise *Medh-i Fakr u Zemm-i Dünya* adıyla Celâleddin Karatay'a ithaf etmiştir.³³³ Bu metin, zühd ve dünya malına karşı mesafe kavramlarını ön plana çıkaran didaktik bir tasavvufî risaledir. Ayrıca *Letâîf-i Gıyâsiyye* adlı eserini de II. Gıyâseddin Keyhüsrev adına kaleme almıştır.³³⁴ Bu eserlerin devlet erkânına sunulması, Ahî Evren'in yalnızca bir dinî-ahlâkî rehber değil, aynı

³³³ Bayram, 1995, 80,90,92.

³³⁴ Bayram, 2005a, 110

zamanda dönemin siyasî ve entelektüel çevrelerine yön veren bir fikir adamı olduğunu göstermektedir.

1237 yılında Sultan I. Alâeddin Keykubad'ın vefatı, Anadolu'daki siyasî dengeleri sarsmış ve en büyük destekçisi olan sultanın ölümü, Ahî Evren ile Ahî teşkilatının karşılaştığı zorlukların başlangıcını teşkil etmiştir. Yeni sultan II. Gıyâseddin Keyhüsrev ile onun güçlü ve etkili veziri Sadeddin Köpek, Ahîler ve Türkmen zümrelere karşı açık bir muhalefet geliştirmişlerdir. Sadeddin Köpek'in 1240 yılında II. Keyhüsrev tarafından ortadan kaldırılmasının ardından ise, muhalif olarak görülen çeşitli topluluklar —ki bunlar arasında Ahîler ve Türkmenler de yer almaktadır— baskı altına alınmış ve çok sayıda kişi tutuklanmıştır. Elvan Çelebi'nin *Menâkıbü'l-Kudsîyye* adlı eserinde de belirtildiği üzere, bu tutuklamalar arasında Baba İlyas-ı Horasânî de yer almış, bazı müridlerinin ise öldürüldüğü kaydedilmiştir. Bu gelişmeler, Ahî ve Türkmen çevrelerinde büyük bir huzursuzluk yaratmış ve nihayetinde söz konusu kesimlerin ayaklanmalarına zemin hazırlamıştır. Öte yandan, Anadolu Moğol istilasına da maruz kalmış ve 1243'teki Köseadağ Savaşı sonrası Selçuklu hakimiyeti önemli ölçüde zayıflamıştır. Moğollar, birçok şehri direnişle karşılaşmadan ele geçirmiştir. Kayseri'de ise Ahîler, Moğollara karşı ciddi bir direniş göstermiştir. Ancak bu direniş ağır sonuçlar doğurmuş; pek çok Ahî kılıçtan geçirilmiş, hatta Ahî Evren'in eşi olan Fatma Bacı da Moğollar tarafından esir alınmıştır. 1240–1245 yılları arasında zindana atılan Ahî Evren, ancak dönemin güçlü devlet adamı Celâleddin Karatay'ın genel af ilan etmesiyle özgürlüğüne kavuşabilmiştir.³³⁵

Hapisten salıverildikten sonra bir süreliğine Denizli'ye çekilen Ahî Evren, burada inzivaya benzer bir yaşam sürmüştür. Bu duruma kayıtsız kalmayan Sultan II. İzzeddin Keykâvus, onun geri dönmesini sağlamak amacıyla dönemin önde gelen sûfî ve âlimlerinden Sadreddîn-i Konevî'yi aracı olarak görevlendirmiştir.³³⁶ Ahî Evren'in Konya'ya dönüşünün ardından, II. İzzeddin Keykâvus tarafından vezirlik makamına getirildiği anlaşılmaktadır. Ancak bu yeni görev uzun ömürlü olmamıştır. Saray çevresinde yaşanan siyasî gelişmeler, kısa sürede Ahî Evren'e yönelik muhalefetin artmasına neden olmuştur. Nitekim bazı devlet adamlarının, tahtta bulunan II. İzzeddin Keykâvus'a karşı alternatif bir iktidar arayışına girerek, ikinci şehzade IV. Rükneddin Kılıçarslan'ı tahta çıkarmayı planladıkları anlaşılmıştır. Bu durumun haber alınması üzerine Sultan Keykâvus, sadık veziri Ahî Evren ile meseleyi istişare

³³⁵ Bayram, 1995, 54-55.

³³⁶ Bayram, 1995, 56.

etmiş ve neticede bu komplonun bastırılması için harekete geçilmiştir. 1248 yılında vuku bulan bu hadisede bazı emirlerin öldürülmesi, Ahî Evren'in bu olaydan sorumlu tutulmasına yol açmıştır. Bu gelişmeler, saray içindeki muhalefeti daha da kuvvetlendirmiş; artan baskı ve tepkiler karşısında Ahî Evren, Konya'dan ayrılarak Kırşehir'e gitmek zorunda kalmıştır.³³⁷

Hayatı boyunca ilmî, sosyal ve siyasî sahada mücadele içerisinde bulunan Ahî Evren'in vefatı da, tıpkı yaşamı gibi, siyasî çalkantıların gölgesinde gerçekleşmiştir. O, Selçuklu tahtı üzerinde cereyan eden II. İzzeddin Keykâvus ile IV. Rükneddin Kılıçarslan arasındaki rekabette, Türkmen kitleleriyle birlikte Moğol nüfuzuna karşı direniş gösteren II. Keykâvus'un tarafında yer almıştır. Ancak Moğolların ve onların desteklediği Selçuklu elitlerinin yardımıyla IV. Rükneddin Kılıçarslan, 1260 yılında Konya'da tek başına hükümdarlığını ilan etmiştir. Moğol yanlısı bu yeni iktidar, Anadolu'daki Ahî teşkilatına ve Türkmen zümrelere yönelik baskıcı bir siyaset izlemiştir. Bu süreçte Anadolu'nun farklı bölgelerinde Ahîlerin ve Türkmenlerin öncülüğünde isyanlar baş göstermiştir. Bu hareketlerin bastırılması amacıyla IV. Kılıçarslan tarafından emirler gönderilmiş, özellikle Kırşehir'deki direniş, merkezi otorite açısından büyük bir tehdit olarak görülmüştür. Kırşehir'deki isyanı bastırmakla görevlendirilen Emir Cacaoğlu Nûreddin'in şehre girişi yerel halk tarafından engellenmiştir. Bunun üzerine merkezi otorite daha güçlü bir askerî müdahale kararı almış ve Kırşehir'e önemli sayıda birlik sevk edilmiştir. Yaşanan şiddetli çatışmalar neticesinde Ahî Evren ve yakın çevresindeki birçok mensubu hayatını kaybetmiş, adeta bir katliam yaşanmıştır.³³⁸

Hoy'da başlayan ve Kırşehir'de şehadetle sona eren Ahî Evren'in hayatı, bütünüyle inandığı dâvâyâ adanmış bir ömrün örneğini sunar. Esasen, hayatını belirli bir misyona vakfeden tüm büyük şahsiyetler gibi onun da ömrü, savunduğu değerlerin yayılması ve kurumsallaşması için kesintisiz bir mücadeleyle geçmiştir. Ahî Evren'in biyografisine bu perspektiften bakıldığında; gençliğinde temel eğitimini tamamladığı, ardından bir zanaat sahibi olarak üretim sürecine dâhil olduğu, daha sonra dönemin seçkin âlimlerinden hem aklî hem naklî ilimlerde derinleştiği ve teşkilatçılığı öğrendiği görülür. Nihayetinde, Anadolu'ya hicret ederek bu toprakların İslâmlaşması ve toplumsal yapının ahlâk temelli olarak inşası yolunda çaba gösteren aksiyoner bir sûfî kimliğiyle öne çıkmıştır. Onun hayatı, ilim, amel ve aksiyonu bütünleştiren örnek bir mücadele çizgisidir.³³⁹

³³⁷ Bayram, 1995, 57.

³³⁸ Bayram, 1995, 26-28.

³³⁹ Ayış, 2019, 96.

2.9. Baba İlyas

Anadolu'daki Türkmen zümreler arasında büyük bir nüfuza sahip olan Baba İlyas, XIII. yüzyıl Türkiye Selçuklu Devleti'nin sosyal, dinî ve siyasî yapısı içerisinde dikkat çekici bir konumda yer almaktadır. Özellikle göçebe ve yarı-göçebe Türkmen toplulukları üzerinde etkili olan bu sûfî şahsiyet, dönemin birçok önde gelen devlet adamının ilgisini celbetmiş, kendisini bizzat ziyaret etmek isteyenler arasında en dikkat çekenî Sultan I. Alâeddin Keykubad olmuştur. Sultan, bu ziyareti yüksek rütbeli bir veziri ve kalabalık bir maiyet heyeti eşliğinde gerçekleştirmiştir. Baba İlyas, sultanın kendisini ziyaret edeceğini öğrendiğinde, müritlerine misafirleri en iyi şekilde karşılamaları talimatını vermiştir. Bu bağlamda, Baba İlyas'ın önde gelen müritlerinden biri olan Uban Düden, heyeti karşılamış ve doğrudan mescide, şeyhin huzuruna götürmüştür. Sultan, içeriye girerken Baba İlyas'a selam vermiş; şeyh ise ayağa kalkarak kendisini karşılamış ve büyük bir hürmetle ağırlamıştır. Görüşme esnasında Baba İlyas'ın gösterdiği bazı kerametler, sultanın gözünde onun mânevî derecesini ve velîlik makamını açıkça ortaya koymuştur.³⁴⁰

Baba İlyas, diğer pek çok Türkmen dervişi gibi özellikle kırsal bölgelerde ve göçebe topluluklar arasında son derece güçlü bir nüfuza sahip olmuştur. Her ne kadar kimi araştırmacılar tarafından onun "Babailik" adı altında müstakil bir tarikat kurduğu iddia edilse de, mevcut veriler ışığında Baba İlyas'ın, Tâcî'l-Ârifîn Seyyid Ebu'l-Vefâ el-Bağdâdî'ye (ö. 1107) nisbet edilen Vefâiyye tarikatına mensup olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim, Baba İlyas'ın şeyhi olarak kabul edilen Dede Garkın'ın da aynı tarîkî geleneğe bağlı bulunduğu yönünde görüş birliği söz konusudur. Vefâiyye tarikatı, özellikle XIII. yüzyıldan itibaren Anadolu coğrafyasında, bilhassa göçebe ve yarı-göçebe Türkmen kesimler arasında ciddi bir yayılım göstermiştir.³⁴¹

2.9.1. Vefâilik

Vefâiyye tarikatı, 417-501 (1026–1107) yılları arasında uzun bir ömür süren ve hayatının büyük bölümünü Bağdat'ta geçiren Ebü'l-Vefâ Seyyid Muhammed el-Bağdâdî'ye nispet edilmektedir.³⁴² Bu tarikat, özellikle XII. ila XV. yüzyıllar arasında Irak, Suriye ve Anadolu coğrafyasında etkili olmuş ve geniş bir yayılım göstermiştir. Bu yaygınlığın temelinde, Ebü'l-Vefâ'nın Kürt, Arap ve Türk aşiretleri üzerinde kurduğu derin manevî nüfuz ve bu

³⁴⁰ Kara, 2006, 508.

³⁴¹ Ocak, 2016a, 368.

³⁴² Şahin, 2015, 135-139.

topluluklar tarafından geniş kabul görmesi yatmaktadır. Vefâiyye tarikatının kurucusu olarak kabul edilen Tâcül-ârifin lakabıyla tanınan Seyyid Ebü'l-Vefâ el-Bağdâdî, dönemin sûfî çevrelerinde büyük itibara sahipti. Onun hayatına dair detaylı bilgileri içeren birçok menâkıbnâmenin kaleme alındığı bilinmekle birlikte, bu eserlerin büyük kısmı günümüze ulaşamamıştır. Buna rağmen, tarikatın etkisi ve takipçileri aracılığıyla oluşturduğu tasavvufî miras, özellikle Anadolu'da bazı heterodoks zümrelerin oluşumuna zemin hazırlayan önemli yapılardan biri olmuştur.

Ebü'l-Vefâ el-Bağdâdî'ye dair en önemli kaynak, Şehâbeddin Ahmed el-Vâsîti tarafından 773/1371 yılında kaleme alınan Tezkiretül-Müttakîn ve Tebsîratül-Muktedîn adlı Arapça menâkıbnâmedir. Bu eser, menkıbelerle örülü bir biyografi niteliği taşımakta ve Ebü'l-Vefâ'nın hayatı, kerametleri ve tasavvufî etkisini konu edinmektedir. Söz konusu menâkıbnâmenin, Menâkıb-ı Tâcül-Ârifin Seyyid Ebü'l-Vefâ başlığıyla Türkçeye çevrilmiş, ancak mütercimi bilinmeyen versiyonlarının yazma nüshalarına Anadolu kütüphanelerinde sıkça rastlanması, Ebü'l-Vefâ'nın Anadolu'da oldukça tanınan ve etkili bir sûfî şahsiyet olduğunu göstermektedir.³⁴³ Menâkıbnâme kaynaklarında aktarıldığına göre, asıl adı Muhammed b. Muhammed Âriz olan ve nesebi İmam Zeynelâbidîn'e (Ali b. Hüseyin) kadar uzanan Ebü'l-Vefâ el-Bağdâdî, 29 Ağustos 1026 tarihinde, Irak topraklarında dünyaya gelmiştir.³⁴⁴

Seyyid Ebü'l-Vefâ el-Bağdâdî tarafından temelleri atılan tasavvufî yol, onun vefatının ardından kendi ismine izafeten Vefâiyye adıyla anılmaya başlanmıştır.³⁴⁵ Ebü'l-Vefâ el-Bağdâdî ve çevresindeki tasavvufî çevrelerde zikir ayinlerine büyük önem verilmiş, bu uygulamanın bireyin günahkâr bedeninden arınarak hakikati idrak etmesini sağlayan ruhsal bir disiplin olduğu kabul edilmiştir. Vefâiyye tarikatının temel ritüellerinden biri, Allah'a ulaşma fikridir. Erken dönem Vefâî anlayışına göre, Allah gözle görülemez; O, gönülde tecelli eder. Ancak insan, kalbini Allah'a adadığı ölçüde O'na yaklaşabilir; böylece ilâhî hakikat gönül aracılığıyla idrak edilebilir. Ebü'l-Vefâ'nın düşünce sisteminde öne çıkan ilkelere biri de kibir ve mağrurluğa karşı duyulan tepkidir. Erken dönem Vefâîlerine göre insan, her şartta tevazu içinde yaşamalı ve yaratılmış bir kul olduğunu unutmamalıdır. Ebü'l-Vefâ, müridlerine takvâyâ dayalı

³⁴³ Ocak, 1994, 347-348.

³⁴⁴ Şahin, 2022, 80.

³⁴⁵ Şahin, 2022, 83.

bir yaşam sürmelerini öğütlemiş; kibirden arınmanın, salih amellerin artmasının ve ahirette kurtuluşa ermenin ancak bu yolla mümkün olabileceğini ifade etmiştir.³⁴⁶

Vefâilik öğretisinde, dikkat çeken temel unsurlardan biri de kader anlayışının belirgin bir biçimde yer bulmasıdır. Bu anlayışa göre, Allah dilediği kuluna istediği manevî makamı bahşedebilir; yine aynı şekilde, bahşettiği bu makamı dilediği an geri alabilir. Bu durumda kuldaki beklenen, mutlak tevekkül ve teslimiyet değil, aynı zamanda şeyhine karşı kayıtsız şartsız sadakat göstermesidir. Vefâî düşüncesinde, müridin şeyhine tam bağlılığı, manevî ilerlemenin ön koşulu olarak değerlendirilmiştir. Şeyhine karşı sadakatsizlik gösteren bir mürid, manevî cezaya uğrayabileceği gibi, bu durum şeyhin tasarruf yetkisi çerçevesinde yorumlanmıştır. Tarikatın dikkat çeken bir diğer özelliği ise, şeyhe mutlak itaat prensibidir. Bu ilkeye göre, mürid herhangi bir ibadet ya da günlük uygulama konusunda şeyhinden izin almadan hareket edemez; aksi hâlde bu fiil meşru kabul edilmez. Vefâîler, bu konuda oldukça katı bir tutum benimsemişlerdir. Öyle ki, şeyh izni olmaksızın yerine getirilen hac ibadeti dahi eleştiri konusu yapılabilmektedir. Bu yaklaşım, Vefâîliğin şeyh merkezli yapısında, manevî rehberin sadece ruhsal değil, aynı zamanda pratik hayattaki otoritesinin de belirleyici olduğunu ortaya koymaktadır. Şeyhin izni, yalnızca manevî bir sembol değil, aynı zamanda ibadetlerin ve eylemlerin meşruiyet kaynağı olarak kabul edilmiştir.³⁴⁷

Vefâiyye tarikatı, kurucusu Ebü'l-Vefâ el-Bağdâdî'nin vefatından sonra, onun halifeleri aracılığıyla Irak ve Suriye başta olmak üzere geniş bir coğrafyada yayılım göstermiştir. Bu sürece katkı sağlayan önde gelen halifeler arasında Ali b. Heytî, Ali el-Kürdî, Meâd el-Kürdî, Câkir el-Kürdî, Boğa b. Batu, Abdurrahman b. Doğancı, Muhammed Türkmânî, Şeyh Turhan, Şeyh Tekin, Muhammed b. Belıkısa, Matar el-Bedrânî ve Ahmed b. Baklî el-Yemenî gibi isimler yer almaktadır. Bu sûfiler aracılığıyla tarikat, önce Irak ve Suriye'de kökleşmiş, ardından Anadolu'ya ulaşarak burada da etkili olmaya başlamıştır. Vefâiyye'nin Anadolu'daki tesiri, özellikle Dede Garkın ve onun halifeleri vasıtasıyla somutlaşmıştır.³⁴⁸

Vefâîliğin ilk dönemlerde sahip olduğu Sünnî karakter, bazı araştırmacılara göre Dede Garkın'ın etkisiyle konar-göçer Türkmen toplulukları arasında farklı bir yapıya evrilmiştir. Bu yaklaşıma göre, İslam'ı daha çok yüzeysel ve kültürel düzeyde benimseyen göçebe kesimler arasında yaygınlaşan Vefâîlik, zamanla Sünnî dokusunu kaybederek heterodoks eğilimler

³⁴⁶ Kaçmaz, 2006, 59.

³⁴⁷ Kaçmaz, 2006, 65.

³⁴⁸ Bayarslan, 2019, 164.

taşımaya başlamıştır. Bu dönüşümün etkileri, Babaîler İsyanı'na katılan Türkmen şeyhlerinin inanç ve pratiklerinde açıkça gözlemlenmektedir. Dönemin hükümdarları tarafından Şeyh Merzûbân ve Geyikli Baba gibi sûfilere rakı ve şarap gönderildiğine dair rivayetler, bu zümreler içerisinde geleneksel Sünnî normlara aykırı uygulamaların kabul gördüğünü göstermektedir. Bu durum, Vefâîliğin kırsal kesimlerde daha esnek, yerel inançlarla harmanlanmış bir yapıya büründüğünün işaretidir. Nitekim günümüzde bu tasavvufi gelenekle bağlantılı olan bazı Alevî ocaklarının varlığı, tarikatın heterodoks inanç yapısının kırsal bölgelerde sürdüğüne dair bir başka delil olarak değerlendirilmektedir. Öte yandan, Vefâîliğin bu heterodoks eğilimlerine karşın, şehirli ve merkezî yapılar içinde Sünnî çizgide temsil edildiği örnekler de mevcuttur. Özellikle Elvan Çelebi Zâviyesi'nde yetişmiş olan Âşıkpaşazâde ve Seyyid Velâyet, Osmanlı coğrafyasında Vefâîliğin mirasını, devlet destekli Sünnî bir tarikat olan Zeyniyye bünyesinde devam ettirmiştir.³⁴⁹ Bu durum, Vefâîliğin farklı sosyal ve kültürel ortamlarda farklılaşabilen bir yapıya sahip olduğunu, hem merkezde hem taşrada çok yönlü bir kimlikle varlık gösterdiğini ortaya koymaktadır.

Dede Garkın, büyük ihtimalle Moğol istilasından kaçarak Anadolu'ya göç eden sûfilerdendir ve ilk olarak Maraş-Elbistan bölgesine yerleştiği tahmin edilmektedir. Her ne kadar Menâku'l-Kudsiyye adlı kaynakta, onun adının "Allah'ın rahmetiyle gark olduğu"³⁵⁰ inancına dayalı olarak verildiği ifade edilse de, bu ismin Dede Garkın'ın mensubu olduğu Türkmen boyu ile bağlantılı olduğu düşünülmektedir. Nitekim "Garkın" adının, Garkınlı Türkmenleriyle olan bağ nedeniyle kullanıldığı ve bu şekilde tanındığı anlaşılmaktadır. Dede Garkın, Ortaçağ Anadolu'sunda sıkça karşılaşılan bir sosyal figür olarak, hem aşiret lideri hem de dinî otoriteyi temsil eden bir şeyh kimliğiyle öne çıkmaktadır.³⁵¹

Dede Garkın'ın Vefâîliğe olan bağlılığı, bazı icâzetnâme ve siyâdetnâme türündeki belgelerle teyit edilebilmektedir. Ahmet Yaşar Ocak, bu belgeler arasında en erken tarihli olanının Muharrem 821 (Şubat 1418) tarihini taşıdığına dikkat çekerek, bu arşiv kayıtlarına dayanmak suretiyle daha önce akademik literatürde yer almayan "Garkînî" adlı bir tarikatın varlığını makul bir şekilde ortaya koymaktadır. Ocak'a göre, bu yapı Dede Garkın'a nispetle, Anadolu'daki Vefâîliğin bir alt kolu şeklinde teşekkül etmiş olmalıdır.³⁵² Bu durum, Dede Garkın'ın yalnızca bir sûfî önder değil, aynı zamanda kendisinden sonra bir tarikata adını

³⁴⁹ Şahin, 2012, 600-603.

³⁵⁰ Çelebi, 1995, 9-13.

³⁵¹ Ocak, 2011, 45-47.

³⁵² Ocak, 2011, 50-54,

verecek kadar etkili bir figür olduğunu göstermektedir. Dede Garkın, özellikle Güneydoğu Anadolu bölgesinde etkili olmuş bir sûfi şahsiyet olarak, başta Maraş, Malatya, Mardin ve Urfa olmak üzere geniş bir coğrafyada irşad faaliyetleri yürütmüştür. Ona duyulan yoğun hürmet ve manevî bağlılık, farklı bölgelerde adına izafe edilen birden fazla türbenin bulunmasına yol açmıştır. Ancak, hayatının büyük bölümünü geçirdiği anlaşılan Mardin'in Dedeköy mevkiindeki türbesinde medfun olduğu yönündeki kanaat, tarihî ve rivayetî veriler ışığında en güçlü olasılık olarak değerlendirilmektedir.³⁵³

Selçuklu döneminde, Vefâiyye tarikatının etkisi yalnızca Dede Garkın ile sınırlı kalmamış; Anadolu'nun farklı bölgelerinde faaliyet gösteren birçok önemli sûfi figür aracılığıyla daha geniş bir etki alanına ulaşmıştır. Özellikle Sivas-Suşehri çevresinde zaviyeleri bulunan ve Baba İlyas-ı Horasânî'nin akrabası olan Şeyh Behlül b. Hüseyin el-Horasânî, Çoban Baba olarak da tanınan Şeyh Hüseyin Raî, Halil b. Bedreddin el-Kürdî, Şeyh Merzûbân, ve Dede Garkın'ın halifesi olan Baba İlyas-ı Horasânî, bu dönemde Vefâiliğin Anadolu'daki önde gelen temsilcileri arasında yer almışlardır.³⁵⁴ Bu sûfiler arasında, tam adı Şeyh Mahmud b. Şeyh Ali el-Hüseyinî el-Bağdâdî el-Vefâî el-Hanefî olan Şeyh Merzûbân, Selçuklu sarayıyla yakın ilişkiler geliştirmiştir. Nitekim Sultan III. Gıyâseddin Keyhüsrev, 1274 yılında onun adına kurulan zaviye için vakıf tahsisinde bulunmuştur. Aynı tarihte, Behlül Baba zaviyesi için de sultanın benzer bir şekilde vakıf arazisi bağışladığı belgelenmiştir.³⁵⁵

Bahsi geçen tasavvufî şahsiyetlerin zaviyelerini, Orta Asya'dan Anadolu'ya uzanan göç güzergâhı üzerinde tesis etmiş olmaları, onların yalnızca dinî-manevî rehberlik değil, aynı zamanda iskân, kolonizasyon ve bölgesel güvenlik açısından da önemli roller üstlendiklerini göstermektedir. Bu zaviyeler, göç eden topluluklar için dinî merkezlerin yanı sıra sosyal istikrar alanları olarak da işlev görmüştür.³⁵⁶ Özellikle Suşehri'nin Baro köyünde Behlül Baba, Çobanlı köyünde Şeyh Çoban, ve Zara'nın Tekke köyünde Şeyh Merzûbân tarafından kurulan zaviyeler, Şeyh Merzûbân'a ait vakfiye belgelerinde "Azerbaycan Yolu" olarak adlandırılan güzergâh üzerinde konumlanmıştır. Bu zaviyeler, dârü'z-zâkirîn adıyla anılmış olup, zikir meclislerinin düzenlendiği, aynı zamanda tasavvufî eğitim ve göçmen topluluklara yönlendirme işlevi gören yapılar olarak tarihsel önem taşımaktadır.³⁵⁷

³⁵³ Göyünç, 2006, 31-34.

³⁵⁴ Şahin, 2022, 89.

³⁵⁵ Turan, 1998, 82.

³⁵⁶ Şahin, 2022, 89.

³⁵⁷ Yüksel, 2001, 97-105.

Bahsi geçen diğer şeyhlerin yanı sıra, Dede Garkın'ın halifesi olan Baba İlyas-ı Horasânî, Vefâîlik içerisinde özel bir konuma sahiptir. Zira Baba İlyas, sadece yaşadığı dönemde Vefâîliğin ve muhtemelen Garkînîliğin Anadolu'daki yayılmasında önemli roller üstlenmekle kalmamış, aynı zamanda II. Gıyâseddin Keyhüsrev'in iktidarına karşı başlattığı isyan hareketiyle dönemin siyasi ve dini atmosferine damga vurmuştur. Onun hayatı, büyük ölçüde bu isyanla özdeşleşmiş; hakkında ulaşılan bilgiler de ağırlıklı olarak bu olay çerçevesinde şekillenmiştir. Her ne kadar müstakil bir tarikat kurmamış olsa da, Babaîlik adıyla anılan kitlesel ve kalıcı bir hareketin öncüsü olarak tarih sahnesine çıkan Baba İlyas, özellikle Osmanlı'nın kuruluş devrinde yetiştirdiği halifeler ve müridleri vasıtasıyla etkisini sürdürmüştür. Bu yönüyle Baba İlyas, Vefâî geleneği içerisinde en fazla iz bırakan ve etkisi uzun vadeye yayılan sûfi şahsiyetlerden biri olarak öne çıkmaktadır.³⁵⁸

2.9.2. Babai İsyanı

İncelenen dönem bağlamında Babaîler İsyanı, tasavvufun yalnızca manevî bir rehberlik kurumu değil, aynı zamanda güçlü bir toplumsal ve siyasî muhalefet odağına dönüşebileceğini göstermesi açısından son derece dikkat çekicidir. Dönemin tarihî kaynaklarının büyük çoğunluğu, bu isyanın sadece dinî değil, aynı zamanda siyasî hedefler taşıdığına dair güçlü ipuçları sunmaktadır. Bu kaynaklardan biri olan Simon de Saint Quentin, Baba İlyas'ın kendisine melek aracılığıyla bir vahiy geldiğini, bunun üzerine sultanlık talebinde bulunduğunu, Tanrı'nın ise bu talebi kabul ettiğini rivayet etmektedir. Bu tür anlatımlar, Babaî hareketinin sadece bir dinî tepki değil, aynı zamanda meşruluğunu ilahî bir referansa dayandıran siyasal bir direniş olarak da değerlendirilmesini mümkün kılmaktadır.³⁵⁹ Babaîler İsyanı'na dair doğrudan bilgi sunan tarihî kaynaklar ile bu kaynaklara dayalı modern araştırmalar, isyanın esas nedenini, I. Alâeddin Keykubad'ın ardından tahta geçen oğlu II. Gıyâseddin Keyhüsrev döneminde giderek bozulmaya başlayan Selçuklu'nun iktisadî ve sosyal yapısında aramaktadır. Bu bağlamda Ahmet Yaşar Ocak, dönemin idari yozlaşmalarının, özellikle toprak ve vergi sisteminde ciddi sarsıntılara yol açtığını belirtir. Bu bozulmadan en çok zarar gören kesim ise, isyanın toplumsal tabanını oluşturan konar-göçer Türkmenler olmuştur. Vergi baskısı, geçim sıkıntısı ve merkezî otoritenin keyfi uygulamaları karşısında çıkış yolu arayan bu gruplar, beklentilerini ve kurtuluş umutlarını, dönemin manevî önderi konumunda olan Baba İlyas'ın karizmatik şahsiyetinde somutlaştırmışlardır. Baba İlyas bu

³⁵⁸ Ürkmez, 2018, 70.

³⁵⁹ Simon Quentin, 2006, 43.

yönüyle sadece bir dinî lider değil, aynı zamanda sosyal adalet talebinin simgesine dönüşen bir figür hâline gelmiştir.

İbn Bîbî, Babaîler İsyanı'na dair aktardığı bilgilerde, Baba İlyas ile Baba İshak'ı birbirine karıştırdığı için,³⁶⁰ uzun süre boyunca isyan tarih yazımında “Baba İshak İsyanı” olarak anılmıştır.³⁶¹ Bu yanlışlığın yerleşmesinde, diğer bazı klasik kaynakların da isyanın liderinin ismini açıkça belirtmek yerine, “Baba” ya da “Baba Resûl” gibi genel ifadelerle bahsetmeleri etkili olmuştur. Bu karışıklık, Fuad Köprülü, Osman Turan ve Hüseyin Hüsameddin gibi önemli modern tarihçilerin de İbn Bîbî'nin rivayetlerine dayanarak isyanın liderini Baba İshak olarak kabul etmelerine yol açmıştır. Ancak bu tarihî hata, Baba İlyas'ın soyundan geldiğini iddia eden Elvan Çelebi'nin kaleme aldığı Menâkıbnâmenin keşfiyle birlikte düzeltilmiş; böylece isyanın gerçek liderinin Baba İlyas-ı Horasânî olduğu ortaya konmuştur.³⁶²

Babai isyanını tarihsel olarak incelemeyen önce bu isyana neden olan ve Baba İlyas ile birlikte peşinden gelen Türkmenleri, merkezi otoriteye karşı tetikleyen nedenlere bakmalıyız. Moğol istilası nedeniyle Orta Asya'dan Anadolu'ya yönelen Türkmen göçleri, çoğunlukla Güneydoğu Anadolu bölgesinde yoğunlaşmıştır. Bu dönemde söz konusu bölgede Selçuklu, Harezmli ve Eyyûbî askerî güçlerinin sık sık faaliyet göstermesi, bölgede askerî ve siyasal hareketliliği artırmıştır. Aynı zamanda, yerel halkın ekonomik ve toplumsal şartlarının bozulmuş olması, göçmen toplulukların İslâmiyet'i henüz yüzeysel düzeyde benimsemiş olmaları ve genel siyasal ortamın istikrarsızlığı, bu coğrafyada meydana gelen isyanlara uygun bir zemin hazırlamıştır.

Göçebe Türkmenlerin hayat tarzı, yerleşik halkın yaşam biçimiyle çelişmekteydi. Bu zıtlık, zamanla iki kesim arasında gerilim ve çatışmaya yol açmıştır. Göçebe muhacir gruplar, yaşamlarını sürdürebilmek adına, özellikle doğu bölgelerinde akın ve yağma hareketlerine yönelmiş, kimi zaman köyleri ve kervanları hedef alarak geçim sağlamaya çalışmışlardır. Bu tür eylemler, göçbeleri düzeni ve güvenliği sağlamaya çalışan devlet güçleriyle doğrudan karşı karşıya getirmiştir. Devletin, nizamı koruma adına aldığı tedbirler ve baskıcı uygulamalar, göçbelerin yaşam alanlarını daraltmakta; bu durum da Türkmen zümreler arasında mevcut otoriteye karşı artan bir hoşnutsuzluğa ve düşmanlığa yol açmaktaydı. Böylece göçbeler,

³⁶⁰ Ocak, 2016a, 109-112.

³⁶¹ İbn Bîbî, 1996, 49.

³⁶² Ocak, 2016a, 112.; Bayarslan, 2019, 168.

yalnızca ekonomik gerekçelerle değil, aynı zamanda siyasi ve sosyal dışlanmışlık hissiyle de isyanlara eğilimli hale gelmişlerdir. İşte Babai İsyanı, bu huzursuz göçebe bölgesinde meydana gelmiş; dini, toplumsal ve siyasi bir hal alarak Selçuklu Türkiye'sini sarsmıştır.³⁶³

Babai İsyanı'nın sebepleri arasında belki de en önemlisi XIII. Yüzyıl Anadolu'sunun içerisinde bulunduğu ekonomik sıkıntılardır. Türkiye Selçuklu Devleti'nin toprak rejimi askeri iktâ sistemine dayanan, özel mülkiyet kavramının olmadığı, toprağın üzerinde yaşayan halkın vergi verdiği bir sistemdi. Fakat bu sistem özellikle XIII. Yüzyılda toprak aristokrasinin de oluşmasıyla köylülerin köle gibi kullanıldığı, toprakların vakfedilerek özel mülkiyetin oluşturulduğu bir sistem haline döndü. Anadolu'da toprak sahiplerinin ellerindeki büyük arazileri vakıf yoluyla çocuklarına intikal ettirmeleri, üretici köylünün kullanımına açık toprak miktarının giderek azalmasına yol açmıştır. Bu durum, toprakla geçimini sağlayan köylülerin ekonomik olarak zor duruma düşmesine sebep olmuş; kırsal kesimdeki sosyal dengeyi sarsmıştır. Bu sorunlara ek olarak, Moğol istilasından kaçan Türkmen grupların Anadolu'ya gelişi, mevcut toprakların bu yeni göçmenlerle paylaşılmasını gündeme getirmiştir. Konar göçer Türkmenlerle yerleşik nüfus arasında yaylak-kışlak alanları üzerindeki anlaşmazlıklar, iki kesim arasında giderek artan sosyo-ekonomik gerilimlere neden olmuştur. Bu süreçte hem göçebe hem de yerleşik Türkmen toplulukları, geçim kaynaklarını kaybetmiş ve ekonomik bakımdan ciddi bir zayıflama yaşamışlardır. Türkiye Selçuklu Devleti'nin, bu çatışmalara etkin ve zamanında müdahalede bulunmaması, hatta zaman zaman yerleşik halkı desteklemesi, özellikle konar-göçer gruplar arasında devlete karşı artan bir memnuniyetsizlik ve güvensizlik duygusunun oluşmasına zemin hazırlamıştır. Böylece, ekonomik ve sosyal sebeplerle derinleşen bu sorunlar, ilerleyen süreçte devlete karşı kitlesel tepkilerin ve isyanların temelini oluşturmuştur.³⁶⁴

Selçuklu, Eyyubî ve Harezmli kuvvetlerinin faaliyet gösterdiği Sumeysat, Behisni ve Maraş havalisi Türkmenlerin yoğun bulunduğu bir bölge olduğu gibi Selçuklu, Harezmli ve Eyyubîler'in askeri faaliyetlerine de, sık sık sahne oluyordu. Burada Müslüman ve Hristiyan halklar, aşırı Şii (İsmaili) zümreler, Mani ve Hristiyan akidelerine bağlı bulunan Pavlakiler'e ait eski inançlar birbirine karışmıştı. Şimdi bu bölgeye gelen göçebe Türkmenler dini bakımdan henüz iyice İslamlaşmamış yarı Şamani bir inanışa bağlı kalmış ve yabancı inançların tesirlerine de kolayca maruz bulunmuşlardı. Sumeysat'a yakın Kefersud nahiyesinde yarı bir Türk şamanı

³⁶³ Turan, 2020, 440-441.

³⁶⁴ Ocak, 2018a, 38-39.

ve yarı Müslüman şeyhi olarak meydana çıkan Baba İlyas, bu bölgede içtimai, dini ve siyasi etkisini göstererek Türkmenleri etrafında topluyor, onlara dini telkinde bulunuyor, memlekette hüküm süren adaletsizlik ve haksızlıkları izah ediyor ve bunların çaresini insanların etrafında toplanmasında gösteriyordu.

Baba İlyas Horasani, bölgede başlıca Türkmenler üzerinde etkili olmakla birlikte yerli halkları, Kürtleri ve Hristiyanları da kendi dini ve siyasi fikirlerine davet ediyordu.³⁶⁵ İbn Bîbî'nin aktardığına göre, Baba İlyas, yürüttüğü propagandada isyan hareketine katılanlara elde edilecek ganimet ve malların ortaklaşa paylaşılacağını özellikle vurgulamaktaydı. Bu tür vaatler, tarih boyunca birçok isyan lideri tarafından taraftar toplama stratejisi olarak kullanılmıştır. Baba İlyas, aynı zamanda ayaklanmaya katılmayanların acımasızca cezalandırılacağını, yani öldürüleceğini ifade ederek, bu tehdidin herkes tarafından duyulmasını sağlamaya özen göstermiştir. Dahası, İbn Bîbî'nin rivayetine göre, Baba İlyas isyanın başlangıç tarihini dahi önceden belirlemiş ve bu kararı çevresine "filan ayın filanca günü harekete geçilecektir" şeklinde açıkça ilan etmiştir.³⁶⁶ Baba İlyas, Sultan Gıyâseddin Keyhüsrev'e karşı artık açıktan cihad ilanına ve propagandaya başladı.³⁶⁷ Baba İlyas, Keyhüsrev'i sefahat içinde bir yaşam sürmekle eleştiriyor, onu Allah'ın emrinden ve Hulefâ-i Râşidîn'in adalet yolundan sapmakla suçluyordu. Bu eleştirilerini, halkı doğrudan mevcut iktidara karşı ayaklanmaya davet eden çağrılarla birlikte dile getiriyordu. Kaynaklara göre, Baba İlyas'ın bu çağrısı etkisini kısa sürede göstermiş; onun yönlendirmesiyle Türkmen halkı, ellerindeki sığır, koyun ve diğer hayvanlarını satarak, bu gelire at ve silah temin etmeye başlamıştır.³⁶⁸

Baba İlyas'ın baş halifesi konumundaki Baba İshak, Kefersud veya Adıyaman civarında isyan hazırlıklarını tamamlamış ve şeyhinden gelecek cihad çağrısını beklemekteydi. Baba İlyas'ın isyan için belirlediği tarihin yaklaşması ve cihad emrinin verilmesiyle birlikte, Baba İshak harekete geçti ve isyanı resmen başlattı. Bu çağrıya karşılık veren Türkmen toplulukları, farklı bölgelerden birleşerek büyük bir kuvvet oluşturdu. Baba İlyas'a olan bağlılıklarından ötürü "Babâîler" olarak adlandırılan bu gruplar, ilk olarak Kefersud'u ele geçirdiler. Ardından isyanın etkisi kısa sürede yayılmış; Hısn-ı Mansur (Adıyaman), Gerger, Sümeysat ve Kahta gibi önemli yerleşim birimleri Babâîlerin kontrolüne geçmiştir. İsyancı gruplar, yolları üzerindeki

³⁶⁵ İbn Bibi, 1996, 49.; Şahin, 2022 90.; Turan, 2020, 441.

³⁶⁶ İbn Bibi, 1996, 50.; Ocak, 2016a, 140.

³⁶⁷ Babinger ve Köprülü, 1996, 51.

³⁶⁸ İbn Bibi, 1996, 50.; Gregory Abu'-Farac, 1987, 540; Öngül, 2023, 219.

yerleşimleri yağmalayarak Malatya yönüne doğru ilerlemiş, böylece hareket kısa sürede bölgesel bir kalkışmadan geniş çaplı bir tehdit haline dönüşmüştür.³⁶⁹

Babâî isyanının giderek büyüyen tehdidi, Malatya'ya doğru yaklaştıkça bölgedeki yöneticileri harekete geçirmiştir. Cesareti, kahramanlığı ve mertliğiyle tanınan Malatya subaşı Muzaferüddin Alişîr, bu gelişmeler karşısında vakit kaybetmeden önlem almıştır. Alişîr, Selçuklu askerlerinden ve bölgede yaşayan bazı Hristiyan unsurlardan topladığı kuvvetlerle, Baba İshak'ın öncülüğündeki isyancı gruplara karşı bir savunma hattı oluşturmuştur. İki taraf arasında gerçekleşen şiddetli bir çarpışmada Muzaferüddin'in birlikleri yenilerek teçhizatlarını savaş alanında bırakıp kaçtılar. Muzaferüddin Alişîr, Babâî kuvvetlerine karşı ilk yenilginin ardından Malatya'ya geri çekilerek yeniden savunma hazırlıklarına girişmiştir. Bu süreçte, Kürt topluluklarından ve Germiyanlılar'dan destek alarak yeni bir askerî birlik oluşturmuştur. Ancak, Elbistan civarında meydana gelen ikinci çarpışmada da Baba İshak'ın liderliğindeki isyancılar karşısında mağlup olmuştur. Arka arkaya kazanılan bu zaferler, Babâîler arasında manevî bir özgüvenin ve kolektif cesaretin artmasına yol açmış; hareketin cazibesi artarak farklı bölgelerden yeni katılımlarla isyancıların sayısının ciddi şekilde yükselmesine neden olmuştur.³⁷⁰

Babâî isyancılarının nihai arzusu, kutsal bir lider olarak gördükleri ve hatta peygamberlik vasfı izafe ettikleri Baba İlyas'a ulaşmak ve onunla doğrudan temas kurmaktır. Bu hedef doğrultusunda Amasya istikametinde ilerlemeye başlayan isyancılar, öncü birliklerini Sivas üzerine sevk ettiler. Şehrin askerî güçleri ve halkı, savunma amacıyla surların çevresinde hazırlık yapmış olsalar da, Babâîler bu direnişi kırmayı başardı. Savaşta, Sivas iğdişbaşı Hurremşah başta olmak üzere şehrin ileri gelenlerinden pek çoğu meydanda hayatını kaybetti. Bu zafer, Babâîler arasında manevî motivasyonu ve özgüveni daha da artırdı. Hedeflerine doğru ilerleyen isyancılar, Tokat ve Amasya yönünde harekete geçerek, yollarına çıkan direniş unsurlarını da etkisiz hâle getirdiler.³⁷¹ Babâî hareketi genişledikçe, vilayetlerdeki göçebe Türkmen toplulukları da isyancılara destek vermeye ve fiilen katılmaya başladı.

Babâî isyancılarının art arda kazandığı zaferler, Selçuklu sarayında ciddi bir tedirginlik yaratmıştır. Sultan II. Gıyâseddin Keyhüsrev, isyanın yayılması karşısında paniklemiş ve Kubadabad'a çekilerek, Beyşehir Gölü'ndeki bir adada geçici bir sığınak aramıştır. Bu esnada,

³⁶⁹ Abu'l-Farac, 1987, 540.

³⁷⁰ İbn Bibi, 1996, 51.

³⁷¹ Abu'l-Farac, 1987, 540.

Anadolu halkı tarafından sevilen bir komutan olan Amasya subaşı Hacı Mübarizeddin Armağanşah, büyük bir ordunun başında isyancılara karşı harekete geçirilmiştir. Armağanşah, Babâîlerden önce Amasya'ya ulaşarak şehrin kontrolünü ele geçirmiş, ardından kaleye çekilen Baba İlyas'ı yakalamayı başarmıştır. Baba İlyas, beraberindeki müridleriyle birlikte kale burcunda idam edilmiştir.³⁷² Bu gelişme, isyancı kuvvetler arasında büyük bir karışıklığa yol açmış; ancak Baba İlyas'a duyulan derin inanç, bu olayın etkisini büyük ölçüde bastırmıştır. Türkmen isyancılar, Baba İlyas'ı bulamayınca onun bir ölümlü tarafından öldürülemeyeceğine, meleklerin yardımıyla göğe yükseldiğine inanmışlardır. Bu mistik inançla dolan Babâîler, daha da büyük bir inanç ve kararlılıkla hareket etmiş; “Baba Resûlullah” nidalarıyla, kadın ve erkek ayrımı gözetmeksizin Selçuklu ordusuna karşı şiddetli bir saldırı başlatmışlardır. Sonuç olarak, bu çatışma Babâîlerin lehine sonuçlanmış; Selçuklu kuvvetleri ağır bir yenilgiye uğramış ve Hacı Mübarizeddin Armağanşah da savaşta hayatını kaybetmiştir.³⁷³

Babailer bu başarılarından sonra Konya'ya doğru hareket ettiler. Bunun üzerine Gıyaseddin Keyhüsrev, Erzurum'da Moğollara karşı sınırları korumakla vazifeli ordunun derhal Babailerle savaşmak üzere dönmesini emretti. Selçuklu ordusu, Erzurum'dan harekete geçerek altı gün gibi kısa bir sürede Sivas'a ulaşmış ve burada son hazırlıklarını tamamladıktan sonra Kayseri istikametine yönelmiştir. Bu süreçte, Selçuklu hizmetinde bulunan Frank ve Gürcü birlikleri de isyancılara karşı savaşa dahil edilmiştir. Sultan II. Gıyâseddin Keyhüsrev'in topladığı bu geniş çaplı ordu, yaklaşık 60 bin kişilik bir kuvvete ulaşmıştır.³⁷⁴ Ordunun başkumandanlığına ise Emir Necmeddin Behramşah Candar tayin edilmiştir. Öte yandan Babâîler, Selçuklu başkenti Konya'yı hedef alarak ilerlemeye devam etmiş ve kadın, çocuk, hayvan sürüleri ve erzaklarını da beraberlerinde taşıyarak Kırşehir yakınlarındaki Malya Ovası'nda toplanmışlardır. Babâîlerin burada üslenmiş olduğunu öğrenen Selçuklu ordusu, bu topluluğun üzerine yürümek üzere harekete geçmiştir. 1240 yılında, iki taraf Malya Ovası'nda karşı karşıya gelerek savaş düzeni almıştır. Ancak bu kritik anda, Selçuklu ordusunda bulunan Türk askerlerinin savaşmaya gönülsüz olduğu görülmüştür. Askerler, Baba İshak'ın kerametlerine dair anlatılanlar ve Türkmenlerin gözü kara direnişi hakkında yayılan söylentilerin etkisinde kalmış, çatışmaya girmekte tereddüt etmişlerdir. Durumun ciddiyetini fark eden Emir Necmeddin Behramşah, olası bir yenilginin Selçuklu Devleti için varoluşsal bir

³⁷² Abu'l-Farac, 1987, 540.

³⁷³ İbn Bibi, 1996, 51; Öngül, 2023, 221.

³⁷⁴ Abu'l-Farac, 1987, 540; İbn Bibi, 1996, 52.

tehdit anlamına geleceğini bilerek, ordunun ön saflarına Frank paralı askerlerini yerleştirmiştir.³⁷⁵

Ebu'l-Ferec'e göre, sultanın hizmetinde bulunan Frank askerleri bu asiler karşısında öfkelerinden dişlerini gıcırdatıyorlardı.³⁷⁶ Her ne kadar savaş öncesinde Selçuklu ordusunun ön saflarına yerleştirilen Frank askerleri, Baba İshak'a atfedilen kerametlerin yaygın şöhreti karşısında tedirgin olmuş ve Haç çıkararak korunma refleksi göstermiş olsalar da, çatışma kısa süre sonra başladı. Savaşın ilk hamlesi, Babâî saflarındaki Türkmenlerin feryatlar eşliğinde gerçekleştirdiği ani ve coşkulu saldırı ile açıldı. Ancak Frank askerlerinin çelik zırhları, Türkmenlerin ok ve mızraklarına karşı büyük ölçüde etkili bir koruma sağladı ve bu ilk saldırı dalgası geri püskürtüldü. Bu başarısız taarruzun ardından, Selçuklu ordusunda bulunan Müslüman askerler de cesaret kazandı ve Babâîlerin manevî gücüne dair oluşmuş efsanevî algı zayıflamaya başladı. Bu psikolojik dönüşümle birlikte Selçuklu kuvvetleri genel taarruza geçti. Aylar boyunca zaferler kazanmaya alışmış olan Türkmen isyancılar, bu ani ve şiddetli saldırı karşısında büyük bir şaşkınlık yaşadı. Direniş amacıyla kadın ve çocukların bulunduğu ağırlıkların arkasına çekilerek savunmaya geçmeye çalıştılsa da, bu hamle etkili olmadı. Çatışmanın ilk dalgasında Babâîlerden yaklaşık dört bin kişi hayatını kaybetti. Savaşın sonunda ise Baba İshak dâhil olmak üzere pek çok isyancı öldürüldü. Malya Ovası'nda gerçekleşen bu muharebe, özellikle Frank birliklerinin savaş disiplinine dayalı direnci sayesinde, Selçuklu ordusunun kesin zaferiyle sonuçlandı.³⁷⁷ Böylelikle Selçuklu Devleti'ni nerdeyse yıkıma götürecek olan bu etkili isyan bastırılmış oldu. Kaçmayı başaramayan esirler Gıyaseddin Keyhüsrev'in yanına gönderildi. Ganimetler ise askerle arasında paylaştırıldı. Sultan her tarafa zafernameler gönderdi. Frank askerlerine yaptıkları hizmetin mükâfatı olarak üç bin altın verdi.³⁷⁸

Baba İlyas ve halifeleri tarafından başlatılan Babâîler İsyanı, yalnızca bir toplumsal siyasal kalkışma değil, aynı zamanda Vefâiyye tarikatının özellikle göçebe Türkmen aşiretleri arasındaki etkisinin ve örgütlenme gücünün anlaşılması açısından da büyük önem taşımaktadır. Bu isyan, Vefâî dervişlerinin kırsal ve yarı göçebe kesimler üzerinde nasıl bir nüfuz kurduklarını ortaya koyan çarpıcı bir örnektir. İsyanın bastırılmasının ardından, Selçuklu yönetimi, başta Baba İlyas'ın bağlıları olmak üzere Vefâî tarikatı mensuplarını sıkı takibe almış, birçok şeyh ve

³⁷⁵ Turan, 2020, 443.

³⁷⁶ Abu'l-Farac, 1987, 540.

³⁷⁷ Abu'l-Farac, 1987, 540; İbn Bibi, 1996, 53.

³⁷⁸ İbn Bibi, 1996, 53.; Turan, 2020, 443.

derviş bu baskıdan kurtulmak amacıyla merkezî otoritenin denetiminden uzak, uç bölgelerdeki yerleşimlere yönelmiştir. Bu göç hareketi, aynı zamanda tarikatın coğrafi yayılımına da katkı sağlamıştır. Özellikle 1243'teki Köseadağ Savaşı'nda Selçukluların Moğollara karşı aldığı ağır yenilgi ve ardından gelen çözülme süreci, Vefâî şeyhlerine daha serbest hareket edebilecekleri bir ortam sunmuştur. Bu süreçte, birçok Vefâî derviş, yeni kurulan Anadolu beyliklerinin egemenliğindeki topraklara yerleşmiş ve faaliyetlerini bu bölgelerde devam ettirmiştir.³⁷⁹ Dede Garkın'ın halifelerinin sayıca fazla olduğu ve zaviyelerinin yoğunlukla bulunduğu bölgelerden biri olan Dulkadiroğulları Beyliği topraklarında, ayrıca Vefâiyye'ye ait zaviyelerin tespit edildiği Eretna Beyliği çevresinde de tarikatın faaliyetlerini sürdürdüğü kolaylıkla tahmin edilebilir. Bu bölgeler, Babâî İsyanı sonrasında Vefâî dervişlerinin baskıdan uzaklaşarak sığındıkları uç alanlar arasında yer almıştır. Vefâîliğin yerleştiği ve etkisini sürdürdüğü diğer önemli sahalardan biri ise, Osmanlı Beyliği'nin ilk dönem topraklarıdır. Bu coğrafyada tarikatın en öne çıkan temsilcisi, beyliğin kurucusu Osman Gazi'nin kayınpederi ve önemli bir dinî-manevî rehber olan Şeyh Edebalı'dır.³⁸⁰

2.10. Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî

İrfan ve tasavvuf geleneğinin önde gelen isimlerinden Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî, 30 Eylül 1207 tarihinde, günümüzde Afganistan sınırları içinde yer alan Horasan bölgesinin Belh şehrinde dünyaya geldi. Babası, dönemin tanınmış din bilginlerinden Sultânü'l-Ulemâ Bahâeddin Veled, Belh'te Hatiboğulları olarak bilinen köklü bir aileye mensuptu. Annesi Mümine Hatun ise asil bir soydan gelmekteydi; hatta bazı menkıbelere göre bir hükümdarın kızı olduğu rivayet edilir.³⁸¹

Muhammed Celâleddîn'e sonradan Hüdâvendigâr, Mevlânâ ve Rûmî gibi unvanlar verilmiştir. Hüdâvendigâr lakabı, onun hem zahirî hem de bâtinî ilimlerdeki üstünlüğünü ve manevî otoritesini ifade etmek üzere babası tarafından takdim edilmiştir. Mevlânâ unvanı ise, Konya'da henüz genç yaşlarında dersler verdiği dönemde, çevresindeki âlimler tarafından saygı ifadesi olarak kullanılmaya başlanmıştır. Bu tabir, başlangıçta genel bir ilim ehli hitabı iken, zamanla yalnızca Celâleddîn Rûmî'ye özgü hâle gelmiş ve onun en tanınan ismi olmuştur. Rûmî lakabı ise, o dönemde “Diyâr-ı Rûm” diye anılan Anadolu'ya yerleşmesi ve ömrünün büyük

³⁷⁹ Şahin, 2022, 93.

³⁸⁰ Şahin, 2022, 94.

³⁸¹ Eflaki, 2011, 117.

bölümünü bu coğrafyanın önemli kültür merkezi olan Konya’da geçirmesi sebebiyle verilmiştir.³⁸²

Mevlânâ Celâleddîn, ailesiyle birlikte Anadolu’ya geldikten sonra ilk olarak Mengüçüklü Beyliği hâkimiyetindeki Erzincan’da bir süre ikamet etti. Ardından babası Bahâeddin Veled ile birlikte Larende şehrine geçti. Bahâeddin Veled burada bir medresede dersler vermeye başladı. Bu dönemde Mevlânâ, Şerafeddin Lala’nın kızı Gevher Hatun ile evlendi; bu evlilikten Sultan Veled ve Alâeddin Çelebi adlı iki oğlu dünyaya geldi.³⁸³ Daha sonra Sultan I. Alâeddin Keykubad’ın daveti üzerine aile Konya’ya taşındı ve burada yerleşti. Mevlânâ, Konya’ya geldikten yaklaşık iki yıl sonra babasını kaybetti. Bunun ardından, babasının ders verdiği medresede onun müderrislik görevini devraldı. Bir süre sonra, daha önce hocası olan Burhâneddin Muhakkık-ı Tirmizî Konya’ya gelerek Mevlânâ’nın manevî ve ilmî terbiyesiyle yakından ilgilendi. Onun yönlendirmesiyle Mevlânâ, Şam’a giderek bir müddet Berrâniye Medresesinde eğitim gördü. Şam’da bulunduğu süreçte, dönemin önde gelen sûfî ve âlimlerinden İbnü’l-Arabî, Sadeddin el-Hamevî, Osman er-Rûmî, Evhadüddin-i Kirmânî ve Sadreddin-i Konevî gibi isimlerle de tanışıp sohbet etme imkânı buldu.³⁸⁴

Şems-i Tebrîzî’nin Konya’ya gelişi, Mevlânâ Celâleddîn’in hayatında derin bir dönüm noktası oluşturdu. Mevlânâ, Şems ile tanıştıktan sonra vaaz vermeyi, medrese derslerini sürdürmeyi ve resmî ilmî görevlerini bırakarak vaktinin büyük kısmını manevî sohbetlere ve iç dünyasına yönelmeye adanmıştı. Bu yeni hâl ve tavır, Konya’daki çevreler tarafından şaşkınlık ve hoşnutsuzlukla karşılandı. Halk arasında çeşitli dedikodular ve kıskançlık duyguları yayılmaya başladı; Şems hakkında olumsuz söylentiler dolaşır oldu. Artan baskı ve rahatsızlık sebebiyle Şems-i Tebrîzî Konya’yı gizlice terk etti. Bir süre sonra Şems’in Şam’da bulunduğunu öğrenen Mevlânâ, büyük bir özlem içinde oğlu Sultan Veled’i bir heyetle birlikte Şam’a gönderdi ve hocasının yeniden Konya’ya dönmesini sağladı. Ancak Şems’in dönüşü, eski huzuru getirmedi; dedikodular yeniden alevlendi. Bunun üzerine Şems, bu kez bir daha dönmek üzere Konya’dan ayrıldı. Bazı tarihî kaynaklarda, Şems’in Mevlânâ’nın oğlu Alâeddin’in de dâhil olduğu bir grup tarafından öldürülmüş olabileceği ileri sürülmektedir.³⁸⁵

Ahmed Eflâkî’nin *Menâkıbü’l-Ârifîn*’de aktardığı bir rivayete göre, Şems-i Tebrîzî düşmanlarınca öldürülmüş ve cesedi bir kuyuya atılmıştır. Sultan Veled, onu rüyasında

³⁸² Güneş, 2014, 85.

³⁸³ Eflâkî, 2011, 81.

³⁸⁴ Sipehsalar, 1977, 35.

³⁸⁵ Câmî, 2011, 643; Eflâkî, 2011, 516.

gördükten sonra kuyudan çıkarttırmış, teşhiz ve tekfin işlemlerini yaptırmış ve Tebrizli mimar Emir Bedreddin'in inşa ettiği yapının bitişiğine defnettirmiştir. Mevlânâ, duyduğu şiddetli ıstırap sebebiyle tek başına bahçede dolaşmış, cenaze merasimine katılmamış; adeta Şems'in ölümünü kabullenmekten kaçınmıştır. Rivayet, Mevlânâ'nın bu olayın etkisiyle oğlu Alâeddin Çelebi'ye karşı derin bir kırgınlık ve nefret beslediğini; Mevlânâ'yı çok üzen Alâeddin'in de şiddetli bir hummanın ardından vefat ettiğini nakleder.³⁸⁶

Şems-i Tebrîzî'nin ayrılığından sonra Mevlânâ, halifeleri konumuna gelecek Selâhaddîn-i Zerkûb ile Hüsâmeddin Çelebi'ye daha fazla yakınlık gösterdi. Rivayete göre Selâhaddîn'in okur-yazarlığının sınırlı olduğu iddiası, bazı müridlerin onu “cahil” sayarak Mevlânâ'nın teveccühüne lâyık görmemelerine ve bir suikast girişimi tertip etmelerine yol açtı; ancak bu teşebbüs akim kaldı.³⁸⁷ Mevlânâ ile Selâhaddîn arasındaki yaklaşık on yıllık muhabbetin ardından Selâhaddîn 1258'de hastalanarak vefat etti ve onun yerini Ahıtürk oğlu Hüsâmeddin aldı. Mevlânâ, Şems'i güneşe, Selâhaddîn'i aya, Hüsâmeddin'i ise yıldıza benzetir; Hüsâmeddin'i meleklerle aynı mertebede gördüğünü dile getirir. Hüsâmeddin Çelebi'nin teşviki ve yönlendirmesi sayesinde de Fars edebiyatının başyapıtlarından Mesnevî kaleme alınmıştır.³⁸⁸

Mesnevî, Hint, İran, Yunan ve Roma mitolojilerinden esinlerle; yaradılış anlatıları, erenlerin menkıbeleri, âşık hikâyeleri ve halk rivayetlerini içeren; “dünya cenneti”nde insan özgürlüğünün anahtarlarını ardışık kıssalar yoluyla sunmayı amaçlayan bir başyapıttır. Bir gün Mevlânâ'nın dostu ve halifesi Hüsâmeddin Çelebi, Hakîm Senâî'nin *Hadikatü'l-Hakîkası* ile Ferîdüddîn-i Attâr'ın *Mantuku't-Tayr*ının kazandığı büyük şöhreti hatırlatarak, benzeri bir eserin Mevlânâ tarafından kaleme alınmasının hem insanlara fayda sağlayacağını hem de ondan kalıcı bir hatıra bırakacağını dile getirir. Mevlânâ ise bu ilhamı zaten yüreğinde taşıdığını belirterek, sarığının kıvrımları arasından Mesnevî'nin ilk on sekiz beytinin yazılı olduğu kâğıdı çıkarıp Çelebi'ye verir; böylece telif süreci başlar. Her cilt tamamlandığında Hüsâmeddin Çelebi metni yüksek sesle Mevlânâ'ya okur, beyitler birlikte gözden geçirilerek tashih edilir. Mevlânâ, ilham ve teşvikiyle eserin ortaya çıkışında büyük emek sarf eden sadık dostunu her cildin önsözünde içten bir dille över, onun şahsiyetindeki olgunluk ve güzelliği vurgular; hatta altıncı cildin

³⁸⁶ Eflâki, 2011, 516.

³⁸⁷ Sipehsalar, 1977, 160.

³⁸⁸ Eflâki, 2011, 557.

başında eserine “Hüsâmî-nâme” adını verdiğini ifade eder. Yaklaşık 1259–1268 yılları arasında kaleme alınan Mesnevî, böylece altı ciltlik devasa bir külliyyat hâline gelir.³⁸⁹

Uzun ve meşakkatli bir ömürden sonra ani bir ateşli hastalığa yakalanan Mevlânâ, dostlarının bütün tedavi gayretlerine karşın iyileşemedi ve 5 Cemâziyelâhir 672 / 17 Aralık 1273 tarihinde vefat etti. Cenaze merasiminde, vasiyetinde ismini anmış olmasına rağmen Sadreddîn-i Konevî, derin teessürü sebebiyle namazı kıldıramadı; bunun üzerine Sırâceddîn Urnevî imamlik görevini üstlendi.³⁹⁰ Merasimde Selçuklu veziri Muînüddîn Pervâne, devlet erkânı, müderrisler, talebeler ve farklı din ve mezheplerden kalabalık bir topluluk hazır bulundu. Sadece Müslümanlar değil, Hristiyan ve Musevî cemaatleri de bu vefat karşısında derin bir üzüntü duydu. Mevlânâ’nın naaşı, Konya’da, babası Bahâeddin Veled ile Selâhaddîn-i Zerkûbî’nin de medfun olduğu yere defnedildi; Sultan Veled devrinde sandukanın üzerine bir türbe inşa ettirildi.³⁹¹

Mevlânâ’nın takipçileri, bir gazelinde de ifade ettiği üzere, onun vefat gecesini bir ayrılık değil vuslat anı olarak yorumladılar. Bu sebeple o geceye Şeb-i Arûs (Düğün Gecesi) adını vererek, hatırasını dinî merasimlerle ihya ettiler.

³⁸⁹ Bayram, 2005b, 85.

³⁹⁰ Sipehsalar, 1977, 114.

³⁹¹ Eflâki, 2011, 590.

SONUÇ

Türklerin İslam'la tanıştığı günden bugüne kadar tasavvuf ve tasavvufi şahsiyetler, sosyal, ekonomik ve siyasi bütün yönlerden etkilemiştir. Ancak onlar bunu ön plana çıkararak yapmadıkları için çoğu zaman sadece dini yönleriyle ele alınmışlardır. Halbuki yukarıda da bahsettiğimiz gibi birçok sultan, vezir ve devlet adamı bu mutasavvıfların mürşidliği altına girmiş ve onlardan devlet meseleleri de dahil pek çok konuda tavsiye almışlardır. Bu bağlamda “tasavvufun” Türk tarihinde siyasi hayatı etkilemediğini söylemek mümkün olmayacaktır. Tasavvufi şahsiyetlerin devlet adamlarıyla kurduğu bu ‘mürşid-derviş’ ilişkisi sadece devlet adamlarının manevi tutkusu sebebiyle olmamış, tasavvufi şahsiyetlerde bu ilişki sayesinde kendilerine ve zümrelerine güç kazandırmışlardır.

Bu mutasavvıflar ve zümreleri, sosyal hayatı ise bütünüyle etkilemişlerdir. Çoğu tasavvufi şahsiyetin uzun süre bir bölge veya şehirde kalmadığını gözlemledik. Bunun başlıca sebebi yeni diyarlara gidip, gönüllerinde taşıdıkları manevi anlayış ve düşünceleri farklı insanlara ve topluluklara anlatmak, Allah aşkı diye söyledikleri iyi ve güzel huyları yayabildikleri kadar geniş alanlara yaymaktır. Emr-i Bi'l Maruf ve Nehy -i Anil Münker (İyiliği emredip kötülükten vazgeçirmeye çalışma yönündeki faaliyetler) anlayışı üzere hareket eden bu şahsiyetler gittikleri her coğrafyada bu anlayışı anlatmışlar ve birçok derviş edinmişlerdir. Onların bu yürüyüşleri dervişleri vasıtası ile bir tarik (yol) haline gelmiş ve bazıları günümüze kadar ulaşmıştır.

Özellikle, yukarıda detaylı bahsetmeye çalıştığımız, Muhyiddin-i İbnü'l Arabi'nin felsefeleştirdiği “Vahdet-i Vücut” anlayışı ile tasavvuf hareketleri zirve noktalara ulaşmıştır. Vahdet-i Vücut, sadece İslam tasavvufunu değil Hint mistisizmini ve Yunan felsefesini dahi etkilemiştir. İlk dönem tasavvufi şahsiyetlerinden Beyazid-i Bistami, Hallac-ı Mansur gibi önemli şahsiyetlerde de gördüğümüz bu anlayış, İbnü'l Arabi ile sistemleşmiş ve bu dönemden sonraki hemen hemen bütün mutasavvıfları etkilemiştir. Şems-i Tebrizi vasıtasıyla Mevlâna'ya da aktarılan bu düşünce bize göre Mevlâna ve Yunus Emre ile zirveye çıkmıştır. Vahdet-i Vücut anlayışı, tüm varlığın özünde tek bir hakikatten (Allah) zuhur ettiğini savunur. Bu anlayışta, bütün varlık âlemi, Allah'ın isim ve sıfatlarının birer yansıması, yani tecellisidir. Dolayısıyla, hakikî ve mutlak varlık yalnızca Allah'a mahsustur; diğer tüm varlıklar, O'nun zuhur ve tecellileridir. Evren, bu mutlak varlığın bir aynasıdır ve insan, bu aynada Hakk'ı en kâmil şekilde yansıtan varlıktır.

Tecrübe ettiğim kadarıyla "Tasavvuf Tarihçiliği" bir bakıma dini anlamlandırma çabasıdır. Bu tıpkı filozofların hayatı anlama hareketi gibi durmaksızın devam edebilir. Çünkü herkesin farklı anlamlar çıkarması olağandır. Özellikle bizim çalıştığımız kısım hem din tarihi hem de Anadolu Türklerinin din anlayışı açısından önemli bir kapı açmaktadır. 13'üncü yüzyıl Anadolu'sundaki tasavvufi hareketler hem o günü etkilemiş hem de günümüze ulaşan bir yapı oluşturmuştur. Yakın dönemler içerisinde Yesevilik, Melametilik, Vefailik, Ekberilik, Evhadiyelik, Kalenderilik, Haydariye, Kübreviye, Sühereverdiye, Mevleviye ve Rifailik gibi tasavvufi akım ve tarikatların oluşması Türk milletinin adeta Anadolu'daki mayasını oluşturmuş ve hayata bakış açısını derinden etkilemiştir.

Mevlâna, Hacı Bektaş, Yunus Emre, İbn-i Arabi, Bahaeddin Veled, Mecdüddin İshak, Burhâneddîn Muhakkık-ı Tirmizî, Necmeddîn-i Râzî, Şehâbeddin Ömer Sühreverdî, Şeyh Evhadeddin-i Hamid El-Kirmani, Muhyiddin İbnü'l Arabi, Ahi Evren, Şems-i Tebrizi ve Selâhaddîn-i Zerkûb gibi alim, şair ve mutasavvıfların aynı yüzyıl içerisinde yaşaması Anadolu'daki dini anlayışı tamamen etkilemiş ve 600 yıllık bir devletin toplumsal yapısını ortaya çıkarmıştır.

KAYNAKÇA

- Abdî-zâde Hüseyin Hüsameddin Yaşar, (2004). Amasya Tarihi, (Çev. M. Aydın, G. Aydın), Amasya.
- Abdurrahman Câmî, (2011). Evliya Menkıbeleri Nefahâtü'l-Üns, (hızl. S. Uludağ-M. Kara), (Çev. Lâmiî Çelebi), Pinhan Yayıncılık, İstanbul.
- Açıkgöz, R. (2019). XI-XIII. Yüzyıl Anadolu Tasavvuf Hayatının Teşekkülünde Horasan Tesiri. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sakarya.
- Ahmed Eflâki, (2012). Ariflerin Menkıbeleri, (Çev. T. Yazıcı), Kabalcı Yayıncılık, İstanbul.
- Akdağ, M. (1995). Türkiye'nin İktisadî ve İçtimaî Tarihi, Cem Yayınevi, İstanbul, c. I.
- Akgündüz, A. (1988). İslam Hukukunda ve Osmanlı Tatbikatında Vakıf Müessesesi, Ankara.
- Akkuş, M. (2022). Moğol İstilasına Dini Muhalefet, Çizgi Kitabevi, İstanbul.
- Algar, H. (1998). "Kübreviyye", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, C. 32, İstanbul.
- Anbarcıoğlu, M. (1986). Sultanu'l- Ulema Baha'eddin Veled'in Hayatı, Eseri ve Düşünceleri, Selçuk Üniversitesi Basımevi, Konya.
- Arnold, T. W. (2022). İslam'ın Yayılış Tarihi, çev. Halil Halid Bey, Kapı Yayınları, İstanbul.
- Âşıkpaşazâde, (1332) Tevârih-i Âl-i Osmân, İstanbul.
- Aydınlı, O. (2001), Fethinden Samanilerin Yıkılışına Kadar Semerkant Tarihi, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.
- Ayış, M. Ş. (2019). "Anadolu'nun İslamlaşmasında Ahi Evren ve Ahiliğin Rol Modelliği", Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Sayı. 13, 91-116.
- Azamat, N. (1995). "Evhadüddîn-i Kirmânî", DİA, TDV Yayınları, C. 11, 518-520.
- Azamat, N. (2001). "Kalenderiyye" DİA, TDV Yayınları, C. 24, 253-256.
- Aziz Bin Erdeşir el-Esterabadî, (1928). Bezm ü Rezm, (Nşr. Fuad Köprülü), İstanbul.
- Babinger, F. Ve Köprülü, M. F. (1996). Anadolu'da İslamiyet, (Çev. R. Hulusi) İnsan Yayınları, İstanbul.

- Baltacı, H. (2011). Necmeddîn Dâye Râzî: Hayatı, Eserleri, Görüşleri, İnsan Yayınları, İstanbul.
- Barkan, Ö. L. (1942). “Osmanlı İmparatorluğunda Bir İskân ve Kolonizasyon Metodu Olarak Vakıflar ve Temlikler: I, İstilâ Devrinde Türk Dervişleri ve Zaviyeler”, Vakıflar Dergisi, Sayı II, 279-386.
- Barkan, Ö.L. (2021), Kolonizatör Türk Dervişleri, Ötüken Yayınları, İstanbul.
- Barthold, V. V. (2017). Moğol İstilasına Kadar Türkistan, (Çev. H. D. Yıldız), Kronik Kitap, İstanbul.
- Barthold, V. V. (1931) “İlhanlılar Devrinde Mali Vaziyet”, Türk Hukuk ve İktisat Tarihi Mecmuası, C. 1, İstanbul.
- Bayarslan, H. (2019). XIII. Yüzyılda Anadolu’da Tasavvuf ve Siyaset. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Kırıkkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kırıkkale.
- Bayram, M (2012), Sosyal ve Siyasi Boyutlarıyla Ahî Evren ve Mevlânâ Mücadelesi, İstanbul.
- Bayram, M. (1995). Ahi Evren Tasavvufi Düşüncenin Esasları, TDV Yayınları, Ankara.
- Bayram, M. (2002). “Anadolu Selçukluları Zamanında Evhadî Dervişler”, H. C. Güzel, K. Çiçek, S. Koca (ed.), Türkler, VII, Yeni Türkiye Yayınları, Ankara.
- Bayram, M. (2002). “Bacıyân-ı Rum (Anadolu Bacıları) ve Fatma Bacı”, Türkler Ansiklopedisi, Yeni Türkiye Yayınları, Ankara, C. 6. 365-379.
- Bayram, M. (2003). Türkiye Selçukluları Üzerine Araştırmalar, Kömen Yayınları, Konya.
- Bayram, M. (2005a). Şeyh Evhadü’-d-Din Hâmid El-Kirmânî ve Menâkıb-Nâmesi. Kardelen Yayınları, İstanbul.
- Bayram, M. (2005b). Âhî Evren-Mevlânâ Mücadelesi, Olgun Yayınevi, Konya.
- Bayram, M., (1982). “Ahi Evren'in Öldürülmesi ve Ölüm Tarihinin Tesbiti”, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Enstitüsü Dergisi, Sayı 12, 521-540.
- Bayram, M., (1987), Bâciyan-ı Rum (Selçuklular Zamanında Genç Kızlar Teşkilatı), Konya, Gümüş Matbaası.
- Bayram, S. Ve Karabacak, A. H. (1981), “Sahip Ata’nın Konya İmareti ve Sivas Gökmedrese Vakfiyeleri”, Vakıflar Dergisi, Sayı: 13, Ankara.

- Bolat, A. (2003). Melâmetîlik, İnsan Yayınları, İstanbul.
- Cahen, C. (1984). Osmanlılardan Önce Anadolu'da Türkler, (Çev.Y. Moran), E Yayınları, İstanbul.
- Cebecioğlu, E. (1993). “Hoca Ahmed Yesevi (ö.562/1167)”, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Ankara, C. XXXIV. 87-132.
- Cebecioğlu, E. (2004) Tasavvufi Terimler ve Deyimler Sözlüğü, Anka Yayınları, İstanbul.
- Cebecioğlu, E. (2008). “Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin (560/1165-638/1240) Hayatı ve Eserleri”, Tasavvuf-İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi (İbnü'l-Arabî Özel Sayısı-1), Ankara, C. 9, Sayı 21, 9-25.
- Chavannes, E. (2007). Çin Kaynaklarına Göre Batı Türkleri, (Çev. M. Koç), Selenge Yayınları, İstanbul.
- Coşanay, B. (2017). “Tasavvuf Düşüncesinde Seyr U Süluk Üzerine Bir İnceleme”, Anasay, Sayı 2, 199-216.
- Çağatay, N. (1982). “Anadolu'da Ahilik ve Bunun Kurucusu AhiEvrar”, Belleten, C. XLVI, Sayı 182, 423-436.
- Demir, M. (1997) “Anadolu'da İlk Türk Şehirleşmesinde Vakıfların Rolü”, C. B. Ü., I. Türk Tarihi ve Edebiyatı Kongresi Bildirileri, Manisa.
- Devletşah, (1997). Devletşah Tezkiresi (Tezkire-i Devletşah), (Çev. N. Lugal), İstanbul 1977.
- Dinçoğuz, E. C. (2020). XIII. YY.Da Anadolu Selçuklu Devletinde Öne Çıkan Bazı Sufi Şahsiyetler Ve Anadolu'nun İslamlaşma Sürecine Katkıları. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Bingöl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bingöl.
- Doğan, İ. (1990) Anadolu'da Aleviliğin Doğuşu ve Samsun Aleviliği, Aksiseda Matbaası, Samsun.
- Ebu Nasr Serrac Tusi, (2012). el-Luma, (çev. H. K. Yılmaz), 2. Baskı, Erkam Yayınları, İstanbul.
- el-Cüzcani, (2015), Tabakat-ı Nasırı, (çev. E. Göksu), Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara.
- Elvan Çelebi, (1995), (hızl. İ. E. Erünsal – A. Y. Ocak). Menâkibu'-Kudsiyye fi Menâsibi'l-Ünsiyye, TTK Basımevi, Ankara.

- Eraslan K. Ve Tosun N. (2016) Yesevi'nin Fakr namesi ve İki Farsça Risalesi, Ahmet Yesevi Üniversitesi Yayınları, Ankara.
- Eraslan, K. (1979). "Hakim Ata ve Miracnamesi", Edebiyat ve Beşeri Bilimler Dergisi, Sayı 10, ss. 243-304.
- Eraslan, K. (1989). "Ahmed Yesevi", DİA, TDV Yayınları, İstanbul, C. 2, 159-161.
- Eravşar, Osman, (2002), "Ortaçağ Anadolu Kentleri", Türkler Ansiklopedisi, C.7, Yeni Türkiye Yayınları, Ankara, s.333-343.
- Erdil, M. (2021). Türk Sosyologlarının Tasavvuf Çalışmalarında Problematik Alanlar, Ziya Gökalp, Erol Güngör, Fehmi Sabri Ülgener ve Amiran Kurtkan Bilgiseven Örnekleminde, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), İnönü Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Malatya.
- Ergin, O. (1936). Türkiye'de Şehirciliğin Tarihi İnkışafı, İstanbul.
- Feridüddin Attar, (2024), (hızl. S. Uludağ), Evliya Tezkireleri, Dergah Yayınları, İstanbul.
- Ferudun Sipehsalar, (1977). Risale, (çev. T. Yazıcı), İstanbul.
- Gökbulut, S. (2009). Necmeddin Kübra ve Kübrevilik. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İzmir.
- Göksu, E. (2018). "Din Değiştirme Mefhumu Çerçevesinde Türklerin İslamiyet'i Kabul Sürecine Yeni Bir Bakış Denemesi", XVII. Türk Tarih Kongresi, Ankara 15-17 Eylül 2014, Ankara, 167-187.
- Göksu, E. (2019). Selçuklular Muhteşem Çağın Mütevazı Çocukları, Kronik Yayınları, İstanbul.
- Gölpınarlı, A. (1999). Mevlânâ Celâleddin, İnkılâp Yayınları, Ankara.
- Gölpınarlı, A. (2009). Tasavvuf, 2. Milenyum Yayınları, İstanbul.
- Gölpınarlı, A. (2022). Melâmilik ve Melamiler, Kapı Yayınları, İstanbul.
- Gregory Abu'l-Farac, (1987). Abu'l-Farac Tarihi, (Çev. Ö. R. Doğrul), TTK Basımevi, Ankara.
- Gülten, S. (2012). "Tahrir Defterlerine Göre Anadolu'da Kalenderiler ve Haydariler", Ankara Üniversitesi Tarih Araştırmaları Dergisi, Ankara, C. 31, Sayı 52, 35-53.
- Günay. O. ve Güngör H. (1997) Başlangıçtan Günümüze Türklerin Dini Tarihi, Ocak Yayınları, İstanbul.

- Gündüz İ. (1983). Osmanlılarda Devlet-Tekke Münasebetleri, Seha Neşriyat, İstanbul.
- Gündüz, İ. (1995). “Tasavvufi Bir Terim Olarak Rabıta”, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Sayı: 19, İstanbul.
- Güneş, N. (2014). Türkiye Selçuklularında Mutasavvıflar (1075-1308). Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Van.
- Gürbüz, A. (1994). “Elvan Çelebi Zaviyesi’nin Vakıfları”, Vakıflar Dergisi, Sayı: 23, Ankara.
- Gürsu, O. (1999). Günümüzde Tasavvuf Yoluyla İslam’a Yönelişin Sosyo-Psikolojik Analizi, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bursa.
- Güzel, A. (1981), Kaygusuz Abdal, Ankara, Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Hacıgökmen, M. A. (2012). “Türkiye Selçukluları Şehzade ve Sultanlar Muallimi Mecdüddin İshak”, Belleten, C. 76, Sayı 276, 419-430.
- Hoca Ahmed Yesevi, (2022). Divan-ı Hikmet, (Çev. H. Bice), Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara.
- Horasan, F. (2019) Teşekkül Döneminde Tasavvuf Psikolojisinin Temelleri, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), On Dokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Samsun.
- İbn Battuta, (2010) İbn Battuta Seyahatnamesi, (Çev. A. S. Aykut), Yapı Kredi Yayınları, İstanbul.
- İbn Bîbî, (1996). El-Evâmirü’l-’Alâiyye fi’l-Umûri’l-’Alâiyye, (Çev. M. Öztürk), T.C. Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara.
- İbn Fadlan, (2010). İbn Fadlan Seyahatnamesi, (Çev. R. Şeşen), Yeditepe Yayınevi, İstanbul.
- İbn Haldun, (2023), Mukaddime, (Çev. S. Uludağ), Dergah Yayınları, İstanbul.
- İbn Hallikan, (1948). Ebü’l-Abbâs Şemsuddin Ahmed b. Muhammed b. Ebî Bekr, Vefeyâtu’l-a’yân ve enbâu ebnâi’z-zaman, (nşr. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamid), Kahire.
- İbnü’l-Esîr, (2016). El-Kâmil fi’t-Tarih (İslam Tarihi), (Çev. A. Ağırakça, B. Eryarsoy, Z. Tüccar, A. Özaydın, Y. Apaydın, A. Köşe), Ocak Yayıncılık, İstanbul.
- İbnü’l-Esîr, (2022). El-Kamil’de Selçuklular, (Çev. A. Özaydın), Bilge Kültür Sanat, İstanbul.
- İdris Şah, (2022). Sufi’nin Yolu, (çev. Nurullah Yakut), Beyaz Baykuş Yayınları, İstanbul.

- İşeri, A. (1968). Türk Medeniyeti Kanununa Göre Vakıf, Ankara.
- Kaçmaz, Ö. (2006). Tacû'l-Arifin Seyyid Ebu'l-Vefa'nın Tarihsel Yaşamı, Vefailik Hareketinin (Tarikatının) Anadolu Selçuklu Devleti'nin Yıkılışında ve Osmanlı Beyliği'nin Kuruluşundaki Önemi ve Ebû'l-Vefa Menakıb-Namesi'nin Edisyon Kritik Metni. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Anadolu Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Eskişehir.
- Kafesoğlu, İ. (1973) Selçuklu Tarihi, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul.
- Kafesoğlu, İ. (1973). Büyük Selçuklu İmparatoru Sultan Melikşah, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul.
- Kafesoğlu, İ. (1980). Eski Türk Dini, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara.
- Kâhya, M. (2023). Tasavvufun Teşekkül Döneminde Sufiler ve Ticari Hayat, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.
- Kam, F. (2021). Vahdet-i Vücûd, Dergâh Yayınları, İstanbul.
- Kara, M. (1987). ‘‘Melametiye’’, İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Mecmuası, C. 43, Prof. Dr. S. F. Ülgener'e Armağan, İstanbul, 561-598.
- Kara, M. (1990). Din hayat Sanat Açısından Tekkeler ve Zâviyeler, İstanbul.
- Kara, M. (1992), Tasavvuf ve Tarikatlar, İletişim Yayınları, Bursa.
- Kara, M. (2020). Türk Tasavvuf Tarihi Araştırmaları, Dergâh Yayınları, İstanbul.
- Kara, M. (2023). Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi, Dergâh, İstanbul.
- Kara, S. (2006). Selçukluların Dini Serüveni, Şema Yayınları, İstanbul.
- Kara, S. (2002). ‘‘Anadolu Selçuklularında Din ve Din Kurumları’’, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), AÜSBE, Erzurum.
- Karaağaç, M. (2021). Türklerin İslamlaşmasında Ticari Faaliyetlerin Rolü, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), On Dokuz Mayıs Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Samsun.
- Karaduman, H. (2023). Teşekkül Döneminde Nişabur’da Tasavvuf (Hicri 3-5. Asırlar), (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Bursa Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bursa.

- Karakoçan, Ş. M. (2024). Türklerin İslamiyet'i Kabulünde Tasavvufun Etkisi. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İzmir.
- Karamustafa, A. T. (2022). Tanrının Kuraltanımlar Kulları İslam Dünyasında Derviş Toplulukları (1200-1550), (Çev. R. Sezer), Yapı Kredi Yayınları, İstanbul.
- Keklik, N. (1966). Muhyiddin İbn'ül-arabi Hayatı ve Çevresi, Çığır Yayınları, İstanbul.
- Kelabazi. (2021), Ta'arruf, (hızl. S. Uludağ), 7. Baskı, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2021.
- Kerimüddin Mahmud b. Muhammed Aksarayı, (2000). Müsameretü'l-Ahbar ve Müsayeretü'l-Ahyar, (Çev. M. Öztürk), TTK Basımevi, Ankara.
- Kılıç, M. E. (2015a). "Ekberiyye", S. Ceyhan (Ed.), Türkiye'de Tarikatlar Tarih ve Kültür, İSAM Yayınları, İstanbul.
- Kılıç, M. E. (2015b). İbnü'l-Arabî, İsam Yayınları, İstanbul.
- Köprülü, B. (1951). "Tarihte Vakıflar", Ankara Hukuk Fak. Mecmuası. Cilt 8, Ankara.
- Köprülü, M. F. (1991a). Osmanlı Devleti'nin Kuruluşu, TTK Basımevi, Ankara.
- Köprülü, M. F. (1991b). Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar, DİB Yayınları, Ankara.
- Köprülü, M. F. (1983). Türk-İslam Hukuk Tarihi Araştırmaları ve Vakıf Müessesesi, İstanbul.
- Köprülü, M. F. (1996). "Türk -Moğol Şamanizm'inin Tasavvufi İslam Tarikatları Üzerindeki Tesiri", (çev. Ferhat Tamir.)
- Köprülü, M. F. (2005). Türk Tarih-i Dinisi, Akçağ Yayınları, Ankara.
- Köymen, M. A. (1976). "Selçuklu Devri Kaynakları Olarak Vakfiyeler", Studi Preottomani e Ottomani Atti Del Convegno di Napoli, Napoli.
- Kuban, D. (1968), "Anadolu-Türk Şehri Tarihî Gelişmesi, Sosyal ve Fizikî Özellikleri Üzerinde Bazı Gelişmeler", Vakıflar Dergisi, S.7, s,53-73.
- Kunter, H. B. (1939). Türk Vakıfları ve Vakfiyeleri Üzerine Mücmel Bir Etüd, Ankara.
- Kuran, A. (1969). "Anadolu Medreseleri", Orta Doğu Teknik Üniversitesi Mimarlık Fakültesi Yayınları, Ankara.
- Kutlu, S. (2019). Türk Müslümanlığı Üzerine Yazılar, Ötüken Neşriyat, İstanbul.

- Kutluer, İ. (2010). “Sühreverdî Maktûl”, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, İstanbul, C. 38. 36-40.
- Kuzu, A. (2013). Ahi Evren, Paraf Yayınları, Ankara.
- Küçükaşçı, M. S. (2010), “Şehir”, DİA, C,38, s, 441-446.
- Küçükkaya, M. A. (2002). Evliya Çelebi’nin Seyahatnamesinde Tasavvufî Kültür. Yayınlanmamış Doktora Tezi. Harran Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Şanlıurfa.
- Lewis, F. D. (2009). “Seyyid Burhaneddin Muhakkık-ı Tirmizî”, (Çev. O. N. Küçük), Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, C. 8, Sayı 16/2, 159-176.
- Melikoff, I. (2010). Hacı Bektaş Efsaneden Gerçeğe, (Çev. T. Alptekin), Cumhuriyet Kitapları, İstanbul.
- Melikoff, I. (1999). “Bacıyan-ı Rum’dan Biri: Kadıncık Ana”, (çev.:T. Alptekin), Yol Dergisi, Ankara, sayı:2.
- Merçil, E. (2021). Müslüman Türk Devletleri Tarihi, Bilge Kültür Sanat, İstanbul.
- Mert, R. (2021). “İslam Öncesi Türkler ve Türklerin İslamlaşma Süreci”, Tokat İlmîyat Dergisi, C. 9, Sayı 2, 655-678.
- Mesudi, (2023) Mürucu’z-Zeheb ve Meadinü’l-Cevher, Cilt 3, (çev. H. Güneş), Ankara Okulu Yayınları, Ankara.
- Mirhand, (2017), Gazneliler Ravzatu’s-Safa, (çev. E. Göksu), Kronik Yayınları, İstanbul.
- Mostafavi, M. (2016). Evhadeddin-i Kirmani, Kitap Yayınevi, İstanbul.
- Muhammed b. Ali b. es-Serrâc, (2015), Tuffâhu’l-Ervâh ve Miftahü’l-İrbah, (haz., N. Gürkan vd.), Kitap Yayınevi Yayınları, İstanbul.
- Muhyiddin İbn Arabî, (2012). Fütûhât-ı Mekkiyye, XVIII, (Çev. E. Demirli), Litera Yayınları, İstanbul.
- Mutluel, O. ve Türk, İ. (2023). “Necmeddin Râzî Dâye’nin Siyaset Felsefesinin Tasavvufî Temelleri”, Journal of Islamic Research. C. 34, Sayı 2. 445-464.
- Ocak, A. Y. (2021), Türkler, Türkiye ve İslâm, İletişim Yayınları, İstanbul.
- Ocak, A. Y. (1978). “Emirci Sultan ve Zaviyesi”, Tarih Enstitüsü Dergisi, IX.

- Ocak, A. Y. (1994). “Ebü’l-Vefâ el-Bağdâdî”, DİA, TDV Yayınları, C. 10, İstanbul, 347-348.
- Ocak, A. Y. (2011). Ortaçağ Anadolu’sunda İki Büyük Kolonizatör Derviş Yahut Vefaiyye ve Yeseviyye Gerçeği: Dede Garkın & Emirci Sultan, Gazi Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı Bektaş-ı Veli Araştırma Merkezi Yayını, Ankara.
- Ocak, A. Y. (2016a). Babailer İsyanı, Dergâh Yayınları, İstanbul.
- Ocak, A. Y. (2016b). Türk Sufiliğine Bakışlar, İletişim Yayınları, İstanbul.
- Ocak, A. Y. (2016c) Ortaçağlar Anadolu’sunda İslam’ın Ayak İzleri Selçuklu Dönemi, Kitap Yayınevi, İstanbul.
- Ocak, A. Y. (2020). Osmanlı İmparatorluğunda Marjinal Sufilik Kalenderiler, Timaş Yayınları, İstanbul.
- Ocak, A. Y. (2022). Alevî ve Bektaşî İnançlarının İslâm Öncesi Temelleri, İletişim Yayınları, İstanbul.
- Ocak, A.Y. (1986), "Zâviye", İslâm Ansiklopedisi, XIII, 468-476.
- Okuyan, M. (2006). “Necmeddin-i Daye”, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, C. 32, İstanbul. 496-497.
- Oral, O. (2015). “Mevlâna’nın Hocası Seyyid Burhaneddin’in Hayatı”, International Journal of Russian Studies, 8/1, 1-9.
- Öngören, R. (2010). “Sühreverdiyye”, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, C. 38. 42-45.
- Öngül, A. (2023). Anadolu Selçukluları, Çamlıca Basın Yayın, İstanbul.
- Özgüdenli, O. G. (2018), Selçuklular, 4. Baskı, İSAM Yayınları, Ankara.
- Özköse, K. (2003). “Anadolu’nun Türkleşmesi ve İslamlaşmasında Tasavvufî Zümre ve Akımların Rolü”, Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, C. 7, Sayı 1, 249-280.
- Öztuna, Y. (2010), Tarih Sohbetleri, C. I, İstanbul, İstanbul, Ötüken Yayınları.
- Öztürk, N. (1983). Menşei ve Tarihi Gelişimi Açısından Vakıflar, Ankara.
- Parrinder, G. (1976) Mysticism in the World's Religions, Oxford University Press, New York.

- Reşideddin Tabip, (1947) Mukatebât-ı Reşîdî, Nşr. Bahadır Muhammed Şafi, Lahor.
- Roux, J. P. (1994). Türklerin ve Moğolların Eski Dini, (çev. A. Kazancıgil), İşaret Yayınları, Ankara.
- Sâdık Vicedâni, (2022). Tomar-ı Turuk-ı Aliyye – Tarikatlar ve Silsileleri Melâmîlik, (Çev. İ. Gündüz), İBER Yayınları, İstanbul.
- Sevim, A. (2018). Anadolu Fatihî Kutalmışoğlu Süleyman Şah, TTK, Ankara.
- Seyyid Burhâneddîn Muhakkık-ı Tirmizî, (1973). Maârif, (Çev. A. Gölpınarlı), Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, Ankara.
- Simon de Saint Quentin, (2006). Bir Keşişin Anılarında Tatarlar ve Anadolu 1245-1248, (Çev. E. Özbayoğlu), Doğu Akdeniz Kültür ve Tarih Araştırmaları Vakfı, Antalya.
- Su, S. (2005). Hurafeler ve Mitler-Halk İslâmında Senkretizm. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Sultan Veled, (1976) İbtida-name, (Çev. A. Gölpınarlı), Ankara 1976.
- Sunar, C. (1975a). Melâmîlik ve Bektaşîlik, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara.
- Sunar, C. (1975b). Tasavvuf Tarihi, Ankara Üniversitesi Basım Evi, Ankara.
- Sunar, C. (1978). Ana Hatlariyle İslam Tasavvufu Tarihi, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara.
- Sutay, G. (2018). “Moğol İstilasının Zorunlu Göçü ile Anadolu’da Yükselen Değer: Sultan’ul Ulema Bahaeddin Veled ve Ailesi”, International Journal of Social And Humanities Sciences, C. 2, Sayı 1, 2018. 44-65.
- Sümer, F. (1969). “Anadolu’da Moğollar”, Selçuklu Araş. Dergisi, I.
- Şahin, H. (2006a) “Selçuklular Döneminde Ahîler”, Anadolu Selçukluları ve Beylikler Dönemi Uygarlığı I, (ed. A. Y. Ocak), Ankara.
- Şahin, H. (2012). “Vefaiyye”, DİA, TDV Yayınları, C. 42, 600-602.
- Şahin, H. (2015). “Vefâiyye”, S. Ceyhan (ed.) Türkiye’de Tarikatlar Tarih ve Kültür, İSAM Yayınları, İstanbul.
- Şahin, H. (2022). Dervişler ve Sufi Çevreler, Alfa Yayınları, İstanbul.

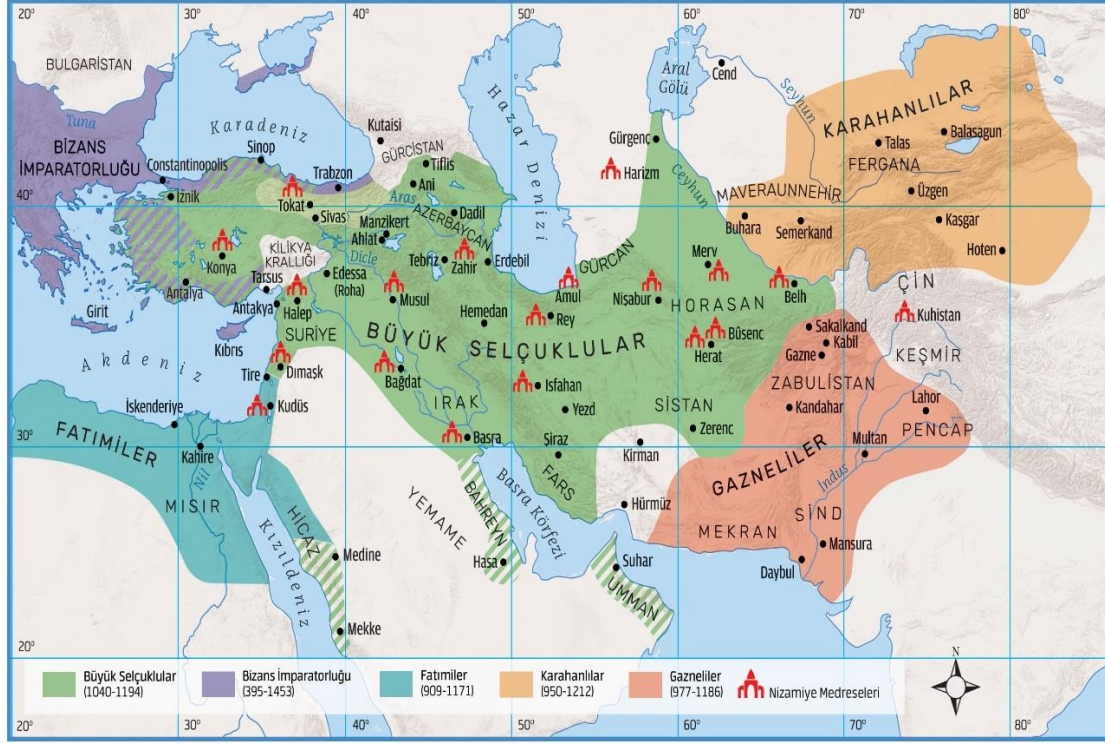
- Şahinoğlu, M. N. (1991) “Bahaeddin Veled”, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, C. 4. 460-462.
- Şapolyo, E. B. (2006). Mezhepler ve Tarikatlar Tarihi. İstanbul: Elif Kitabevi.
- Şehâbeddin Sühreverdî, (2022). Avârifü'l-Maârif (Tasavvufun Esasları), (Çev. H. K. Yılmaz, İ. Gündüz), İber Yayınları, İstanbul.
- Şeker, M. F. (2010). İslamlaşma Sürecinde Türklerin İslam Tasavvuru, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul.
- Şeker, M. F. (2011). Selçuklu Türklerinin İslam Tasavvuru, İstanbul.
- Şeker, M. F. (2011). Türk Düşünce Tarihi Açısından Kutadgu Bilig, Dergah Yayınları, İstanbul.
- Şems-i Tebrizi, (2006). Makalat, (Çev. M. N. Gençosmanoğlu), Ataç Yayınları, İstanbul.
- Şimşir, M. (2023). “Ekberilik’in Teşekkülü ve Selçuklu Konya’sında Ekberiler”, Konya Kitabı XIX, C. III, 527-542.
- Taeschner, F. (2015). “İslam Ortaçağında Futuvva (Fütüvvet Teşkilatı).” İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Mecmuası. C. 15, Sayı 1-4.
- Tapu Kadastro Gn. Müd. Arşivi, Defter-i Evkaf-ı Rum, D. No: 583, v. 12a
- Taşagıl, A. (2013). Kök Tengri’nin Çocukları, Bilge Kültür Sanat, İstanbul.
- Taşagıl, A. (2018). Göktürkler I-II-III, TTK Yayınları, Ankara.
- Togan, Z. V. (2019). Umumi Türk Tarihine Giriş, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul.
- Tokgöz, Z. (2012). Ahi Evran ve Ahilik Sistemi, Pelin Ofset Matbaacılık, Ankara.
- Topbaş, O. N. (2012), İmandan İhsana Tasavvuf, Erkam Yayınları, İstanbul.
- Tosun, N. (2015). Ahmed Yesevi, SFN Yayıncılık, Ankara.
- Tuncer, O. C. (2005), “Anadolu’da Vakıflar ve Bayındırlığa Katkısı”, Vakıflar Dergisi, S.,XXIX, Ankara, s.21-26.
- Turan, O. (1969). Selçuklular Tarihi ve Türk-İslâm Medeniyeti, Turan Neşriyat Yurdu, İstanbul.
- Turan, O. (1997). “İkta”, İ.A. (M. E. B.), C. 5-2, Eskişehir.
- Turan, O. (1998). Selçuklular ve İslamiyet, Boğaziçi Yayınları, İstanbul.

- Turan, O. (2018). Türk Cihan Hakimiyeti Mefkuresi Tarihi, Ötüken Neşriyat, İstanbul.
- Turan, O. (2020). Selçuklular Zamanında Türkiye, Ötüken Neşriyat, İstanbul.
- Türer, O. (1993) “Türk Dünyasında İslam’ın Yerleşmesi ve Muhafazasında Sufi Tarikatlar ve Yesevi’nin Rolü”, Milletlerarası Hoca Ahmet Yesevi Sempozyumu Bildirileri, Kayseri, 26-29 Mayıs.
- Uçma, İ. (2018). Bir Sosyal Siyaset Kurumu Olarak Ahilik, İşaret Yayınları, İstanbul.
- Usta, A. (2013). Türklerin İslamlaşma Serüveni Samaniler, Yeditepe Yayınevi, İstanbul.
- Ürkmez, R. K. (2018). Menâkıbnâmelere Göre XIII. Yüzyıl Selçuklu Anadolu’sunda Tasavvufi Zümreler. Yayınlanmamış Doktora Tezi. Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya.
- Yalçın, A. (1979). Türkiye İktisat Tarihi, Ankara, TTK.
- Yazıcı, N. “İdil (Volga) Bulgar Hanlığı’nda İslâmiyet”, Türkler Ansiklopedisi, Cilt: 4, s. 394.
- Yazıcı, T. (1993). “Cemâleddîn-i Sâvî”, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, İstanbul, Cilt 7, 313-314.
- Yazıcı, T. (1998a) “Haydariyye”, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, İstanbul, C. 17, 35-36.
- Yazıcı, T. (1998b). “Kutbüddin Haydar”, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, İstanbul, C. 17, 24-25.
- Yılmaz, H. K. (2020). Ana Hatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar, Ensar Yayınları, İstanbul.
- Yoska, E. (2021). “Hoca Ahmed Yesevi ve Hacı Bektâş-ı Veli Tasavvufunun Türk İslam Anlayışı Açısından Değerlendirilmesi”, Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, Nevşehir, C. 11, Hacı Bektaş Veli Özel Sayısı, 135-147.
- Yüksel, H. (2001). “Bir Babai (Vefai) Şeyhi Zaviyesi (Şeyh Behlül Baba)”, Osmanlı Araştırmaları, Sayı 21, 97-105.
- Yürekli, T. (2002) Samaniler, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.

E K L E R

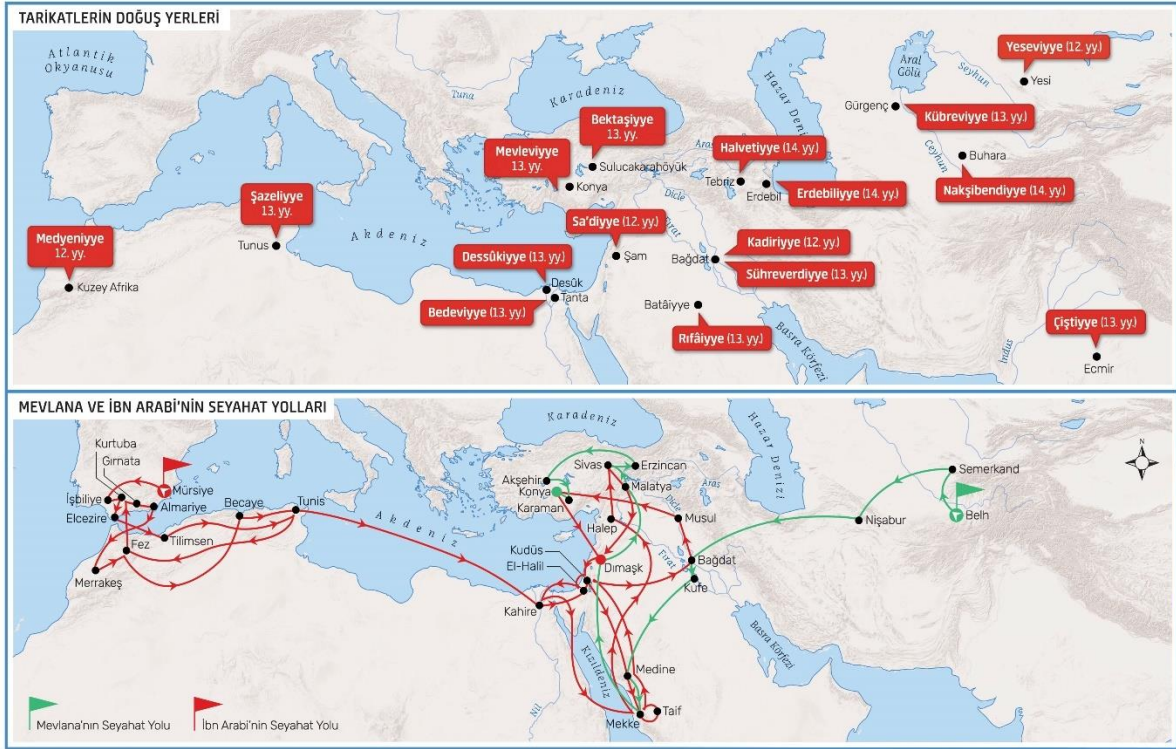
EK 1

SELÇUKLULARDAN SONRA



EK 3

TARİKATLERİN TESİSİ VE EKBERİ GELENEK



13. Yüzyıl Tasavvuf Hareketleri – İslam Düşünce Atlası

EK 4



İnce Minareli Medrese (Guillaume BERGGREN'den – 1870)



Şeyh Evhadeddin-i Kirmani Türbesi, Konya – türbeler.org



Bir Rum Abdâlî Tasviri – 1567, Nicolas de Nicolay'dan

Ö Z G E Ç M İ Ş

Adı ve SOYADI	Yusuf Can Duran
EĞİTİM DURUMU	
Mezun Olduğu Lise	Demre Anadolu Lisesi
Lisans Diploması	Ege Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Tarih Bölümü, 2022.
Yabancı Dil / Diller	İngilizce
İŞ DENEYİMİ	
Çalıştığı Kurumlar	Demre Likya Uygarlıkları Müzesi, 2019.

