

**T.C.  
SELÇUK ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ  
TARİH ANABİLİM DALI  
TARİH BİLİM DALI**

**MENÂKIBNÂMELERE GÖRE XIII. YÜZYIL  
SELÇUKLU ANADOLUSU'NDA TASAVVUFÎ  
ZÜMRELER**

**RAUF KAHRAMAN ÜRKMEZ**

**DOKTORA TEZİ**

**Danışman  
PROF. DR. MUSTAFA DEMİRCİ**

**KONYA 2018**

<b>Rauf Kahraman ÜRKMEZ</b>	<b>MENÂKIBNÂMELERE GÖRE XIII. YÜZYIL SELÇUKLU ANADOLUSU'NDA TASAVVUFÎ ZÜMRELER</b>	<b>Doktora Tezi</b>	<b>2018</b>
-------------------------------------	--	-------------------------	-------------





T. C.  
SELÇUK ÜNİVERSİTESİ  
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü



Bilimsel Etik Sayfası

Öğrencinin	Adı Soyadı	Rauf Kahraman ÜRKMEZ		
	Numarası	124102001004		
	Ana Bilim / Bilim Dalı	Tarih / Tarih		
	Programı	Tezli Yüksek Lisans <input type="checkbox"/>	Doktora <input checked="" type="checkbox"/>	
	Tezin Adı	Menâkıbnâmelere Göre XIII. Yüzyıl Selçuklu Anadolu'sunda Tasavvufi Zümreler		

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

  
Rauf Kahraman ÜRKMEZ



T. C.  
SELÇUK ÜNİVERSİTESİ  
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü



Doktora Tezi Kabul Formu

Öğrencinin	Adı Soyadı	Rauf Kahraman ÜRKMEZ	
	Numarası	124102001004	
	Ana Bilim / Bilim Dalı	Tarih / Tarih	
	Programı	Tezli Yüksek Lisans <input type="checkbox"/>	Doktora <input checked="" type="checkbox"/>
	Tez Danışmanı	Prof. Dr. Mustafa DEMİRCİ	
	Tezin Adı	Menâkıbnâmelere Göre XIII. Yüzyıl Selçuklu Anadolu'sunda Tasavvufi Zümreler	

Yukarıda adı geçen öğrenci tarafından hazırlanan **Menâkıbnâmelere Göre XIII. Yüzyıl Selçuklu Anadolu'sunda Tasavvufi Zümreler** başlıklı bu çalışma 22/10/2018 tarihinde yapılan savunma sınavı sonucunda oybirliği/oyçokluğu ile başarılı bulunarak, jürimiz tarafından doktora tezi olarak kabul edilmiştir.

Unvanı Adı Soyadı	Danışman ve Üyeler	İmza
Prof. Dr. Mustafa DEMİRCİ (Danışman)		
Prof. Dr. Haşim ŞAHİN (Üye)		
Doç. Dr. Mehmet Ali HACIGÖKMEN (Üye)		
Dr. Öğr. Üyesi Mustafa AKKUŞ (Üye)		
Dr. Öğr. Üyesi Zehra ODABAŞI (Üye)		

## Önsöz

Anadolu XIII. yüzyılda politik, sosyo-kültürel, ekonomik ve demografik açılardan sonraki yüzyılları derinden etkileyen önemli gelişmelere sahne olmuştur. Ayrıca dinî-tasavvufî hayat açısından da günümüze kadar uzanan kalıcı izler bırakmıştır. İslâmlaşmanın tüm hızıyla sürdüğü bu hareketli zaman ve zeminde, dinî hayatı besleyen, biçimlendiren ve renklendiren aktörlerden biri ve belki de en önemlisi tasavvufî zümrelerdir. Bu sürecin en önemli tanığı ise tasavvufî zümrelerin doğuşu, gelişimi ve yayılışına ilişkin rivayetlerle dolu olan menâkıbnâmelerdir. Bu nedenle XIII. yüzyıl Selçuklu Anadolu'sunun öne çıkan sûfilerini ve onların etrafında halkalanan tasavvufî zümreleri menâkıbnâmelerin sunduğu veriler ışığında bir bütün hâlinde incelemenin, dönemin dinî-tasavvufî hayatını anlamada oldukça yararlı sonuçlar doğuracağını düşünüyoruz.

Menâkıbnâmeler sûfilerin menkıbevî hayat hikâyelerini konu edinen dinî içerikli edebî metin türleri arasında yer alırlar. Bu eserler hem sûfileri hem de onların etrafında şekillenen dünyayı tanımamızı sağlayacak hikâyelerle ve gündelik hayata dair kesitlerle doludur. Bu hikâyeler ve kesitler okuyarlarda yahut dinleyenlerde hayranlık ve bağlılık duygusu uyandırmak için keramet motifleriyle örülmüş ve menâkıbnâmelere has bazı abartı unsurlarıyla süslenmiştir. Ancak dikkatli bir gözle ve bir bütün hâlinde incelendiğinde, muayyen bir dönem ve bölgenin dinî-tasavvufî hayatında yaşanan gelişmeleri ve bu gelişmelerin arkasında yatan temel dinamikleri anlamamızı sağlayacak ölçüde zengin bir içeriğe sahiptirler.

Menâkıbnâmeler geride bıraktığımız yüzyılın başlarından itibaren yerli ve yabancı pek çok araştırmacı tarafından döneme ilişkin çalışmalarda ana kaynak olarak kullanılmıştır. Fuat Köprülü, Abdülbâki Gölpınarlı, Bedüzzaman Fürûzanfer, Tahsin Yazıcı, Irène Mélikoff, Ahmet Yaşar Ocak, Ahmet T. Karamustafa, Abdurrahman Güzel, Mikâil Bayram, Necdet Tosun, Haşim Şahin, Rıza Yıldırım, Fatih Bayram vb. bilim insanlarının büyük bir vukufıyla ortaya koyduğu çalışmalar, özellikle sûfilere ilişkin biyografilerin hazırlanmasında, tasavvufî zümrelerin ve müesseselerin oluşum ve gelişim süreçlerinin anlaşılmasında, belli dönemlere ilişkin tasavvufî anlayış, düşünüş ve yaşayışın irdelenmesinde menâkıbnâmelerin ne kadar büyük bir kaynaklık değeri taşıdığını bütün açıklığıyla gözler önüne sermektedir.

Günümüzde özellikle edebiyat, tasavvuf ve düşünce tarihi alanında yapılan pek çok araştırmaya veri sağlayan menâkıbnâmeler tıpkıbasım, edisyon kritiği, çeviri, çeviri yazı vb. şekillerde yapılan çalışmalarla diğer ilmî disiplinlerin de istifadesine sunulmaktadır.

Biz de bu çerçevede XIII. yüzyılda Anadolu’da tasavvufî hayatın gelişmesini ve yayılmasını sağlayan tasavvufî zümreleri menâkıbnâmeler üzerinden tanıtmaya çalışacağız. Bu sahada şimdiye kadar yapılan çalışmaların sağladığı muazzam birikimi de mümkün mertebe dikkate alarak hazırladığımız bu tez, menâkıbnâmelerin kişiler, zümreler, kurumlar ve anlayışlar bazında muayyen bir dönem ve bölgenin dinî-tasavvufî hayatını anlamada araştırmacıya sunduğu imkânların ne kadar yoğun ve ne ölçüde geniş olduğunu gözler önüne serme amacı da taşımaktadır. XIII-XVI. yüzyıllarda kaleme alınmış veya sonraki dönemlerde kaleme alınmasına rağmen XIII. yüzyıla ışık tutan belli başlı menâkıbnâmelerin ana kaynak olarak kullanıldığı bu tez, tasavvufî zümreleri öğretti, erkân ve âyin tabanlı anlayışla ele alan bir tasavvuf tarihi araştırması olarak tasarlanmamıştır. Aksine bu çalışma tarih biliminin problematikleri ve metodolojisi çerçevesinde menâkıbnâmeleri esas alarak, tasavvufî zümreleri Anadolu’ya muhaceretleri, buradaki yayılma alanları, tekke ve zâviye eksenli yapılanmaları, kendi aralarındaki münasebetleri ve tartışma konuları, ilmî çevrelerle ve devlet yöneticileri ile olan ilişkileri, Anadolu’nun fethi, iskânı ve İslâmlaşmasındaki rolleri açısından ele alan bir dönem tarihi formatında hazırlanmıştır.

Tezimizin birinci bölümünde kronolojik sıra gözetilerek tasavvufî zümrelerin Anadolu’ya yönelmesi, yerleşmesi ve burada yayılmasının tarihi üzerinde durulmuştur. Bu kapsamda tekke ve zâviyelerin kurulması, irşat, tebliğ ve ihtida faaliyetlerine de dikkat çekilmiştir. Tasavvuf, tarih boyunca meşruiyet problemi taşıyarak gelişen bir ilim ve hayat tarzı oluşundan dolayı geride sürekli zengin bir tartışma ve rekabet ortamı bırakmıştır. Bu tartışma ve rekabet tasavvuf literatürüne yansıdığı gibi, tezimizde mercek altına aldığımız menâkıbnâmelere de bütün zenginliği ve boyutları ile yansımıştır. İkinci bölümde bu tarihî gerçeklikten hareketle önce sûfilerin birbirlerini nasıl ve hangi açılardan değerlendirdikleri sorusuna cevap aramaya çalışılmış, akabinde de tasavvufî zümreler ile ulemâ arasındaki münasebetler masaya yatırılmıştır. Bu kapsamda tasavvuf ile fıkıh

arasındaki rekabetin XIII. yüzyıl Selçuklu Anadolu'sundaki uzantıları da incelenmiştir. Menâkıbnâmelerde tasavvufî zümrelerle hükümdarlar, devlet adamları ve saray kadınları arasındaki münasebetlere dair de çok sayıda menkıbe yer almaktadır. Bu menkıbeler Türkiye Selçuklu Devleti yöneticilerinin tasavvufî zümrelere yönelik siyasetlerini yansıtmaktadır. Bu nedenle tezimizin üçüncü ve son bölümünü bu konuya tahsis etmiş bulunmaktayız.

Menâkıbnâmeler tasavvufî zümrelerin kendi dillerinde inşa ettikleri ve bir anlamda kendilerini ifade ettikleri metinlerdir. Tezimizde yukarıda ana hatları çizilen bölümler çerçevesinde tasavvufî zümrelere ilişkin dağınık ve yer yer birbiriyle çelişen menkıbeler bir araya getirilmiş ve fenomenolojik bir bakış açısıyla derinlemesine incelenmiştir. Bu sayede menâkıbnâmelerin satır aralarında ve derinlerinde yatan XIII. yüzyıla ilişkin tasavvufî yapı ortaya çıkarılmıştır. Zira söz konusu menkıbeler, menkıbevî unsurlardan arındırıldıklarında geriye o dönemin salt tarihi gerçekleri kalmaktadır. Sınır(lılık)larını menâkıbnâmelerin belirlediği bu çalışmada, ulaşılan sonuçlar döneme ilişkin sair muasır kayıtlar da işe koşularak gözden geçirilmiş ve içerik daha da yoğunlaştırılmıştır. Geçmiş toplumların dinî hayatını türlü yönleriyle konu edinen ilmî disiplinlerin, söz konusu verileri kendilerine has yöntemlerle analiz ederek farklı bakış açıları geliştireceklerini ümit etmekteyiz.

Tezimizin proje safhasından sonuçlanmasına kadarki uzun ve yorucu süreçte bilgi, deneyim ve eleştirileriyle her zaman yanımda olan saygıdeğer danışmanım Prof. Dr. Mustafa DEMİRCİ'ye teşekkürlerimi sunuyorum. Lisans döneminden itibaren beni Türkiye Selçuklu din ve tasavvuf tarihi araştırmalarına yönlendiren; hayranlık uyandıran çabası, bilgi birikimi ve beyefendi kişiliği ile öğrencilerinin yolunu ve yönünü aydınlatmaya devam eden yüksek lisans tezi danışmanım emekli öğretim üyesi Prof. Dr. Mikâil Bayram'a da hürmetlerimi sunuyorum. Ayrıca Prof. Dr. Ali TEMİZEL'e, Prof. Dr. Seyfullah KARA'ya, Doç. Dr. Mehmet Ali HACIGÖKMEN'e, Dr. Öğr. Üyesi Sefer SOLMAZ'a, Dr. Öğr. Üyesi Mehmet Ali KAPAR'a, Arş. Gör. Abdullah BURGU'ya ve Arş. Gör. Hatice AKSOY'a da teşekkürü yerine getirilmesi zevkli bir borç bilirim. Bu zorlu ve yıpratıcı süreci omuz omuza vererek aştığımız fedakâr eşime ne kadar teşekkür etsem azdır. Değerli

âmirlerimin benden esirgemedikleri idarî müsamaha da asla unutulacak cinsten değildir. Kendilerine minnettarım.

Son olarak tezde ortaya çıkması muhtemel yanlışlık ve eksiklikler ile gözden kaçan hususların tashih ve tekmil edilmesi için değerli ve dikkatli okuyucuların yapıcı eleştirilerini bekler, çalışmamın Türkiye Selçukluları din ve kültür tarihi araştırmalarına karınca kararınca da olsa katkıda bulunmasını temenni ederim.

Rauf Kahraman ÜRKMEZ

Zonguldak – 2018







T. C.  
SELÇUK ÜNİVERSİTESİ  
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü



Öğrencinin	Adı Soyadı	Rauf Kahraman ÜRKMEZ		
	Numarası	124102001004		
	Ana Bilim / Bilim Dalı	Tarih / Tarih		
	Programı	Tezli Yüksek Lisans <input type="checkbox"/>	Doktora <input checked="" type="checkbox"/>	
	Tez Danışmanı	Prof. Dr. Mustafa DEMİRCİ		
	Tezin Adı	Menâkıbnâmelere Göre XIII. Yüzyıl Selçuklu Anadolu'sunda Tasavvufi Zümreler		

### Özet

Anadolu XIII. yüzyılda politik, sosyo-kültürel, ekonomik ve demografik açılardan son derece hareketli yıllara sahne olmuştur. Bu dönemde dinî hayatta meydana gelen gelişmelerin başında, tasavvufî düşünce ve yaşamın sistemleşmesi, kurumsallaşması ve toplumun pek çok kesimini etkisi altına alması gelir. Bu mühim gelişim ve dönüşüm süreci, aynı zamanda Anadolu'da menkıbe yazma geleneğinin henüz oluşmaya başladığı bir devreye de işaret eder. Bu durum tasavvuf ve onun kurumsallaşmış şekli olan tarikatların dönem Anadolu'suna damgasını vurmasının tabii bir sonucudur. Menâkıbnâmelerin ana kaynak olarak kullanıldığı bu tezde, XIII. yüzyıl Selçuklu Anadolu'sunda faaliyet gösteren tasavvufî zümreler kurucuları ve mensupları, yayıldıkları belde ve bölgeler, kurdukları tekke ve zâviyeler, ihtida ve iskân faaliyetlerinde oynadıkları roller, ilmî çevreler ve devlet yöneticileri ile kurdukları münasebetler açısından mercek altına alınmıştır. Amacımız hem Anadolu'da tasavvufî yaşamın gelişmesini ve yayılmasını sağlayan tasavvufî zümreleri, kendi dillerinde inşa ettikleri ve bir anlamda kendilerini ifade ettikleri metinler olan menâkıbnâmeler üzerinden anlamaya çalışmak hem de menâkıbnâmelerin bu kapsamda araştırmacılara sunduğu imkânların yoğunluk ve genişliğini gözler önüne sermektir. Bunun yolu ise menâkıbnâmeleri bir bütün halinde ele almaktan geçmektedir. Bu çerçevede menâkıbnâmelerin kaynaklık değerini arttıran esas faktörün, tasavvufî zümrelerin XIII. yüzyıl Selçuklu Anadolu'sundaki yaygınlığı ve etki gücü olduğu sonucuna ulaşıyoruz. Zira tasavvufî zümreler toplumun çeşitli kesimleri ve katmanları ile kurdukları münasebetler sayesinde dönemin siyasî, dinî, ilmî ve içtimai hayatını şekillendiren esaslî bir aktör olarak karşımıza çıkmaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** XIII. Yüzyıl, Menâkıbnâme, Süfi, Âlim, Fakih, Yöneticiler, Zâviye, Tasavvufî Zümreler, Türkiye Selçukluları.



T. C.  
SELÇUK ÜNİVERSİTESİ  
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü



Öğrencinin	Adı Soyadı	Rauf Kahraman ÜRKMEZ		
	Numarası	124102001004		
	Ana Bilim / Bilim Dalı	Tarih / Tarih		
	Programı	Tezli Yüksek Lisans <input type="checkbox"/>	Doktora <input checked="" type="checkbox"/>	
	Tez Danışmanı	Prof. Dr. Mustafa DEMİRCİ		
	Tezin İngilizce Adı	The Sufi Groups in Seljuk Anatolia During the 13th Century According to the Manaqibnamas		

### Abstract

Throughout the 13th century, Anatolia had quite vigorous era in terms of political, socio-cultural, economical and demographic aspects. The systematization and institutionalization of mystic thought and life and its penetrating most of the society were among primary developments in the religious life during that period. Such significant developments and transformation process, also marked a turning point in the tradition of writing manaqibnama in Anatolia. It was an unexceptional consequence of sufism and its institutionalized sects, which had a profound effect on that period. In this dissertation, the sufi groups who were active in Seljuk Anatolia during the 13th century were scrutinized regarding their founders and members, the towns and regions they dispersed, zawiya they founded, the roles they played in religious conversion and inhabiting, the relationships they conducted with scholars and the rulers of the time. The study aims not only to discover the sufistic groups, which ensured the sufistic life to develop and expand in the 13th century, in terms of manaqibnamas that they produced and, in a sense, they expressed themselves by means of them, but also to reveal the intensity and extensity of feasibilities that the manaqibnamas provide to researchers within this scope. Within this scope, we come to a conclusion that the main factor that increase the value of manaqibnamas as references is the prevalence and the impact power of sufi groups in Seljuk Anatolia during the 13th century.

**Key Words:** 13th Century, Manaqibnama, Mystic, Scholar, Jurist, Managers, Zawiya, Sufi Groups, Anatolian Seljuks.

## İçindekiler

	<u>Sayfa No</u>
<b>Bilimsel Etik Sayfası</b> .....	III
<b>Tez Kabul Formu</b> .....	IV
<b>Önsöz</b> .....	V
<b>Özet</b> .....	IX
<b>Abstract</b> .....	X
<b>İçindekiler</b> .....	XI
<b>Kısaltmalar Listesi</b> .....	XVII

## GİRİŞ

<b>0.1.Araştırmanın Kapsamı ve Amacı</b> .....	1
<b>0.2.Araştırmanın Yöntemi</b> .....	6
<b>0.3.Araştırmanın Kaynakları</b> .....	8

## BİRİNCİ BÖLÜM: ANADOLU'DA TASAVVUFUN YAYILMASI VE KURUMSALLAŞMASI

<b>1.1.Tasavvufî Zümrelerin Anadolu'ya Göçü ve Yayıldıkları Alanlar</b> .....	26
1.1.1.Kâzerûnîler .....	27
1.1.2.Evhadîler .....	32
1.1.2.1.Evhadüddin-i Kirmânî .....	33
1.1.2.1.1.Yaşamı .....	33
1.1.2.1.2.Kızları Âmine Hatun ve Fatma Hatun .....	37
1.1.2.2.Evhadüddin-i Kirmânî'nin Anadolu'daki Faaliyetleri .....	40
1.1.2.3.Evhadîlerin Anadolu'da Yayıldıkları Alanlar .....	48
1.1.3.Kübrevîler .....	55
1.1.4.Vefâiler .....	65
1.1.4.1.Bir Vefâî Şeyhi Dede Garkın ve Garkînîler .....	66

1.1.4.2. Bir Vefâî Şeyhi Baba İlyas ve Babaîler .....	70
1.1.4.3. Muhlis Paşa ve Vefâîlerin Anadolu'da Yayıldıkları Alanlar ....	77
1.1.5. Rifâîler .....	83
1.1.5.1. Tâceddin Muhammed b. Ahmed er-Rifâî .....	85
1.1.5.2. Bir Rifâî Şeyhi Seyyid Mahmûd-ı Hayrânî .....	91
1.1.5.3. Ahmed-i Kûçek er-Rifâî .....	97
1.1.6. Ekberîler .....	102
1.1.6.1. Sadreddin-i Konevî.....	105
1.1.6.1.1. Yaşamı .....	105
1.1.6.1.2. Tasavvufî ve İlmî Şahsiyeti .....	108
1.1.6.2. Anadolu'daki Ekberîlik Mektebi Mensupları .....	114
1.1.7. Mevlevîler .....	119
1.1.7.1. Bahâeddin Veled'in Belh'ten Konya'ya Göçü .....	120
1.1.7.2. Celâleddin-i Rumî'nin Tasavvufî Şahsiyetinin Oluşumu .....	129
1.1.7.2.1. Celâleddin-i Rumî ve Seyyid Burhâneddin .....	133
1.1.7.2.2. Celâleddin-i Rumî ve Şems-i Tebrizî .....	139
1.1.7.2.3. Celâleddin-i Rumî ve Selâhaddin-i Zerkûb .....	147
1.1.7.3. Mevlevîliğin Kuruluş Süreci .....	151
1.1.7.3.1. Hüsâmeddin Çelebi'nin Çalışmaları .....	151
1.1.7.3.2. Sultan Veled'in Çalışmaları .....	157
1.1.7.4. Anadolu'daki Mevlevî Mürit ve Halifeleri .....	161
1.1.8. Bektaşîler .....	178
1.1.8.1. Hacı Bektâş-ı Velî .....	179
1.1.8.2. İlk Bektaşîler ve Anadolu'da Yayıldıkları Alanlar .....	194
1.1.8.2.1. Kadıncık Ana ve Ailesi .....	195
1.1.8.2.2. Hacı Sultan .....	199
1.1.8.2.3. Diğer Bektaşî Mürit ve Halifeleri .....	210
1.1.9. Kalenderîler .....	213
<b>1.2. Tasavvufî Kurumlar ve İşleyişi .....</b>	<b>222</b>
1.2.1. Malatya, Kayseri ve Konya'daki Evhadî Zâviyeleri .....	226
1.2.2. Sadreddin-i Konevî Zâviyesi .....	232

1.2.3.Bektaşîlere Ait Zâviyeler .....	237
1.2.3.1.Hacı Bektâş-ı Velî Dergâhı .....	237
1.2.3.2.Hacım Sultan Zâviyesi .....	241
1.2.3.3.Pîrebi Zâviyesi .....	242
1.2.3.4.Kaya Tekkesi .....	242
1.2.4.Emîrci Sultan Zâviyesi .....	243
1.2.5.Ahî Evren Zâviyesi .....	243
1.2.6.Mevlânâ Dergâhı .....	245
1.2.7.Hankah-ı Ziyâ ve Hankah-ı Lâlâ .....	253
1.2.8.Hankah-ı Sâdât .....	255
1.2.9.Vezir Nasreddin Hankahı .....	255
1.2.10.Hankah-ı Hoca Münir .....	256
1.2.11.Dârü'z-Zâkirînler .....	257
1.2.12.Seyyid Battal Gazi Zâviyesi .....	259
1.2.13.Kalenderler Tekkesi .....	261
<b>1.3.Tasavvufî Zümrelerin İslâmlaştırma Faaliyetleri ve İhtida Olayları ...</b>	<b>262</b>
1.3.1.Evhadüddin-i Kirmânî ve Gayrimüslimler .....	262
1.3.2.Babaîler ve Gayrimüslimler .....	265
1.3.3.Hacı Bektâş-ı Velî ve Gayrimüslimler .....	267
1.3.4.Celâleddin-i Rumî ve Gayrimüslimler .....	273

## **İKİNCİ BÖLÜM: TASAVVUFÎ ZÜMRELERİN DİĞER TASAVVUFÎ ZÜMRELERLE VE ULEMÂ İLE OLAN MÜNASEBETLERİ**

<b>2.1.Sûfîlerin Birbirlerini Değerlendirme Biçimi .....</b>	<b>282</b>
2.1.1.Kerametın Niteliği ve Biçimi ile Alakalı Tartışmalar .....	284
2.1.2.Tahkik-Taklit veya Muhakkik-Mukallit Ayrımı .....	288
2.1.3.Âfâkîlik-Enfûsîlik Farklılığı .....	294
2.1.4.Cemâlperestlik ve Şâhidbâzîlik .....	297
<b>2.2.Sûfî ve Âlimlerin Birbirlerini Değerlendirme Biçimi .....</b>	<b>305</b>
2.2.1.Zâhir-Bâtın Ayrımı ve Tercihler .....	310

2.2.2.Sûfîlerin Âlimler Tarafından İmtihan Edilmesi .....	317
2.2.3.Kerametın Anlam ve İşlevi ile Alakalı Tartışmalar .....	325
<b>2.3.Mutasavvıf Müderris ve Âlimler .....</b>	<b>331</b>
2.3.1.Cemâleddin-i Vâsıtî .....	332
2.3.2.Şemseddin-i Malatî .....	332
2.3.3.Şeyh Nâsıreddin .....	333
2.3.4.Ekmeleddin-i Nahcuvânî .....	335
2.3.5.Bedreddin-i Tebrizî .....	339
2.3.6.Cemâleddin-i Kamerî .....	340
2.3.7.Zeyneddin-i Râzî .....	341
2.3.8.Selâhaddin-i Malatî .....	342
2.3.9.Fahreddin-i Sivasî .....	342
2.3.10.Alâeddin Siryanus .....	342
2.3.11.Taceddin-i Mutasaddır .....	343
2.3.12.Sadreddin-i Merendî .....	344
2.3.13.Molla Sadeddin .....	344
2.3.14.Bahâeddin Şeng-i Müneccim .....	347
2.3.15.Nureddin-i Semerkandî .....	347
2.3.16.Mevlânâ Taceddin .....	348
<b>2.4.Kadı ve Fakihlerle Sûfîler Arasındaki Münasebetler .....</b>	<b>348</b>
2.4.1.Kadılar ve Sûfîler .....	348
2.4.1.1.Bahâeddin-i Taberî .....	351
2.4.1.2.İzzeddin-i Konevî .....	351
2.4.1.3.Sirâceddin-i Urmevî .....	353
2.4.1.3.1.Sirâceddin-i Urmevî ve Evhadüddin-i Kirmânî .....	356
2.4.1.3.2.Sirâceddin-i Urmevî ve Celâleddin-i Rumî .....	357
2.4.1.4.Kutbüddin-i Şîrâzî .....	359
2.4.1.5.Kemâleddin-i Kâbî .....	363
2.4.1.6.Kadı-yı Kürd .....	364
2.4.1.7.Kalecik Kadısı .....	365
2.4.1.8.Necmeddin-i Lâdikî .....	365

2.4.1.9.Kadı İmâdeddin .....	366
2.4.1.10.Necmeddin-i Taştî .....	366
2.4.1.11.Köre Kadı .....	367
2.4.2.Fakihler ve Sûfiler .....	369
2.4.2.1.Şemseddin-i Mardînî .....	375
2.4.2.2.Efsaheddin Muîd .....	379
2.4.2.3.İhtiyareddin Fakih .....	380
2.4.2.4.Şerefeddin-i Kayserî .....	381
2.4.2.5.Rükneddin-i Mâzenderânî .....	381
2.4.2.6.Zeyneddin Abdülmü'min-i Tokadî .....	382
2.4.2.7.Sirâceddin-i Tatarî .....	383
2.4.2.8.Safiyyüddin-i Hindî .....	384
2.4.3.Tasavvuf-Fıkıh Rekabeti .....	385
2.4.3.1.Kadı ve Fakihlerle Sûfiler Arasındaki Münasebetlerin Seyri ....	391
2.4.3.2.Kadı ve Fakihlerin Sûfilere Yönelik Eleştirileri .....	395
2.4.3.2.1.İbadetler ve Dış Görünüş .....	396
2.4.3.2.2.Semâ ve Mûsiki .....	398
2.4.3.2.3.Tasavvufî Söylemler .....	409

### ÜÇÜNCÜ BÖLÜM: TASAVVUFÎ ZÜMRELER İLE DEVLET ARASINDAKİ MÜNASEBETLER

<b>3.1.Siyaset-Sûfilik Problematığı ve Menâkıbnâmeler .....</b>	<b>413</b>
<b>3.2.Hükümdarların Sûfilerle İlişkileri .....</b>	<b>421</b>
3.2.1.Muhyiddin İbnü'l-Arabî ve Türkiye Selçuklu Hükümdarları .....	421
3.2.2.I. İzzeddin Keykâvus ve Evhadüddin-i Kirmânî .....	428
3.2.3.I. Alâeddin Keykubad ve Sûfiler .....	429
3.2.3.1.I. Alâeddin Keykubad ve Şihâbeddin-i Sühreverdi .....	429
3.2.3.2.I. Alâeddin Keykubad ve Bahâeddin Veled .....	434
3.2.3.3.I. Alâeddin Keykubad ve Evhadüddin-i Kirmânî .....	438
3.2.3.4.I. Alâeddin Keykubad ve Dede Garkın ile Baba İlyas .....	440

3.2.4.II. Gıyâseddin Keyhusrev ve Babaîler İsyanı .....	443
3.2.4.1.Babaîler İsyanı'nın Başlaması ve Köre Kadı .....	443
3.2.4.2.Babaîler İsyanı'nın Büyümesi ve Baba İshak .....	447
3.2.4.3.Babaîler İsyanı'nın Bastırılması Sonrası Yaşananlar .....	450
3.2.5.II. İzzeddin Keykâvus ve Sûfiler .....	451
3.2.6.IV. Rükneddin Kılıç Arslan ve Sûfiler .....	457
3.2.6.1.IV. Rükneddin Kılıç Arslan ve Celâleddin-i Rumî .....	457
3.2.6.2.IV. Rükneddin Kılıç Arslan ve Muhlis Paşa .....	462
<b>3.3.Devlet Adamlarının Sûfilerle İlişkileri .....</b>	<b>466</b>
3.3.1.Bedreddin Gevhertaş .....	466
3.3.2.Celâleddin Karatay .....	468
3.3.3.Tâceddin Mu'tez .....	471
3.3.4.Sâhib Ata Fahreddin Ali .....	473
3.3.5.Alemüddin Kayser .....	477
3.3.6.Şemseddin-i İsfahânî .....	479
3.3.7.Kemâleddin-i Muarrif .....	481
3.3.8.Muînüddin Süleyman Pervâne .....	482
3.3.9.Mecdeddin Atabek .....	505
3.3.10.Celâleddin Mahmud b. Emîr el-Hâcc .....	506
3.3.11.Emînüddin Mikâil .....	508
3.3.12.Hatîroğlu Şerefeddin Mes'ud .....	511
3.3.13.Bahâeddin .....	512
3.3.14.Cacaoğlu Nüreddin .....	512
3.3.15.Fahreddin Arslandoğmuş b. Sevinç .....	515
3.3.16.Emîr Bedreddin Yahyâ .....	517
<b>Sonuç .....</b>	<b>518</b>
<b>Kaynakça .....</b>	<b>521</b>
<b>Ekler .....</b>	<b>561</b>
<b>Özgeçmiş .....</b>	<b>572</b>



### Kısaltmalar Listesi

<b>a.mlf</b>	: Aynı müellif
<b>age</b>	: Adı geçen eser
<b>agm</b>	: Adı geçen makale
<b>agt</b>	: Adı geçen tez
<b>AÜDTCF</b>	: Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi
<b>AÜİF</b>	: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
<b>b.</b>	: Beyit
<b>bkz.</b>	: Bakınız
<b>CIEPO</b>	: Comité International des Études Pré-Ottomanes et Ottomanes
<b>DEM</b>	: Değerler Eğitimi Merkezi
<b>DİA</b>	: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi
<b>ed.</b>	: Editör
<b>EKEV</b>	: Erzurum Kültür ve Eğitim Vakfı
<b>FBE</b>	: Fen Bilimleri Enstitüsü
<b>haz.</b>	: Hazırlayan
<b>İA</b>	: Milli Eğitim Bakanlığı İslâm Ansiklopedisi
<b>İFAV</b>	: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı
<b>İSAM</b>	: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi
<b>İSTEM</b>	: İslâm, San'at, Tarih, Edebiyat ve Mûsikîsi Dergisi
<b>İÜEF</b>	: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi
<b>krş.</b>	: Karşılaştırınız
<b>MEB</b>	: Milli Eğitim Bakanlığı
<b>MEBKAM</b>	: Meram Belediyesi Konevi Araştırma Merkezi
<b>nşr.</b>	: Neşreden
<b>ö.</b>	: Ölüm tarihi
<b>Ör.</b>	: Örneğin
<b>r.</b>	: Rubâî
<b>s.</b>	: Sayfa
<b>S.</b>	: Sayı
<b>SBE</b>	: Sosyal Bilimler Enstitüsü

<b>SÜTAD</b>	: Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi
<b>t.y.</b>	: Tarih yok
<b>TAE</b>	: Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü
<b>TDK</b>	: Türk Dil Kurumu
<b>TKHBVAD</b>	: Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi
<b>trc.</b>	: Tercüme eden
<b>TTK</b>	: Türk Tarih Kurumu
<b>v.</b>	: Varak
<b>vb.</b>	: Ve benzeri
<b>VD</b>	: Vakıflar Dergisi
<b>vd.</b>	: Ve devamı
<b>YKY</b>	: Yapı Kredi Yayınları

# GİRİŞ

## 0.1.Araştırmanın Kapsamı ve Amacı

Tezimiz menâkıbnâmelerin sunduğu veriler ışığında Türkiye Tarihi'nin en hareketli ve kurucu dönemlerinden biri olan XIII. yüzyılda Anadolu'daki tasavvufi zümreleri konu edinmektedir. Muhtelif tasavvufi zümrelere mensup sûfîlerin çeşitli sebeplerle yahut vesilelerle Mâverâünnehir, Horasan, Irak, Suriye, Endülüs vb. kadim medeniyet havzalarından Anadolu'ya muhacereti, Anadolu'da yerleştikleri/yayıldıkları saha ve buralarda tekke/zâviye eksenli gerçekleştirdikleri kurumsallaşma, toplumun değişik kesimleri/katmanları ile kurdukları ilişkilerin mahiyet ve derecesi ile irşat ve ihtida faaliyetlerinde oynadıkları roller tezimizin en temel problemlerini oluşturmaktadır.

Tezimizin omurgasını teşkil eden birinci bölümünde öncelikle tasavvufî zümrelerin Anadolu'ya yönelmesi, yerleşmesi ve burada yayılmasının tarihi üzerinde durulmuştur. Bu kapsamda tasavvufî zümreler belirleyebildiğimiz kadarıyla hem tarihsel gelişim süreçleri hem de Anadolu'ya geliş veya burada ortaya çıkış tarihleri açısından sıralanmıştır. Bu sayede Anadolu'da tasavvufun gelişim süreci ve tarikatlaşma faaliyetlerinin aşamaları gözler önüne serilmiş olacaktır. Bu bölümde ayrıca tekke ve zâviyelerin kurulması, irşat, tebliğ ve ihtida faaliyetlerine de dikkat çekilmiştir. Tasavvufî zümrelerin hem birbirleriyle hem de ilmî çevreler ve devlet yöneticileri ile yaşadıkları rekabet, tartışma, işbirliği, uyum ve gerilimler de bu tezin en temel problemleri arasında yer almaktadır. Zira tasavvuf, tarih boyunca meşruiyet problemi taşıyarak gelişen bir ilim ve hayat tarzı oluşundan dolayı geride sürekli zengin bir tartışma ve rekabet ortamı bırakmıştır. Bu tartışma ve rekabet sair tasavvuf literatürüne yansıdığı gibi, tezimizde mercek altına aldığımız menâkıbnâmelere de bütün zenginliği ve boyutları ile yansımıştır. İkinci bölümde bu tarihî gerçeklikten hareketle önce sûfîlerin birbirlerini nasıl ve hangi açılardan değerlendirdikleri sorusuna cevap aramaya çalışılmış, sonra da tasavvufî zümreler ile ulemâ arasındaki münasebetler masaya yatırılmıştır. Bu kapsamda tasavvuf ile fıkıh arasındaki rekabetin Anadolu'daki uzantıları da incelenmiştir. Menâkıbnâmelerde tasavvufi zümrelerle hükümdar ve devlet adamları arasındaki münasebetlere dair de çok sayıda menkıbe yer almaktadır. Bu menkıbeler Türkiye Selçuklu Devleti yöneticilerinin

tasavvufî zümrelere yönelik siyasetlerini yansıtmaktadır. Bu nedenle tezimizin üçüncü ve son bölümünü bu konuya tahsis ettik. İkinci ve üçüncü bölümlerde sûfilerin oluşturduğu geniş ilişkiler ağı üzerinden sırasıyla tasavvufî zümrelerin birbirleriyle, ilmî çevrelerle ve devlet yöneticileriyle kurdukları münasebetlerin mahiyet ve muhtevasına dair menkıbeler analiz edilmiştir. Bu kapsamda dönemin öne çıkan âlimlerinin, devlet yöneticilerinin ve tasavvufî zümrelerle bir şekilde ilişkisi olan insanların düşünce ve davranışları önem kazanmaktadır. Zira menâkıbnâmelerde söz konusu zümreler arasındaki ilişkilere dair tasavvufî metinlerin kendi dil ve üslubu içerisinde zengin tarihî malzeme bulunmaktadır. Biz de bu metinleri dönemin dinî-tasavvufî yapısını ortaya çıkarmak amacıyla, bir tarihçi bakış açısı ve yöntemi içerisinde inceleme konusu yaptık. Bu sayede döneme damgasını vuran tasavvufun ilmî, dinî ve siyasî hayatı şekillendirici özelliğinin boyutları ve derecesi gözler önüne serilmeye çalışılmıştır.

Tezimizde mercek altına aldığımız ana kaynak türü olan menâkıbnâmeler, sûfilerin menkıbevî hayat hikâyelerini konu edinen dinî içerikli edebî metin türleri arasında yer alırlar. Çoğulu menâkıb olan menkabe (menkıbe), sözlükte “*övünülecek güzel iş, hareket, davranış ve meziyet*” anlamına gelir. Bu kavram, IX. yüzyıldan itibaren tasavvufun İslâm dünyasında yaygınlık kazanmasının doğal bir sonucu olarak, sûfilerin hikmetli sözlerini ve örnek alınacak davranışlarını nakleden küçük hikâyeler anlamında kullanılmaya başlanmıştır. XI. yüzyıldan itibaren ilk büyük tarikatların kurulmasıyla birlikte menkıbelerin muhtevasına sûfilerden zuhur eden olağanüstü ve olağandışı hâlleri ifade eden keramet kavramı da eklenmiştir. Tarikat pîrleri veliler için ölümlerinin ardından yazılan eserlerde, onlardan zuhur eden kerametlerin anlatılmaya başlanmasıyla menkıbe kavramı giderek kerametle aynı anlamda kullanılır olmuştur. Böylece bir tasavvufî tür olarak menâkıbnâmeler ve menâkıb yazma geleneği ortaya çıkmıştır. Fas’tan Mâverâünnehir’e kadar uzanan oldukça geniş bir sahaya yayılan bu gelenek sayesinde, özellikle XIII. yüzyıldan itibaren zengin bir menâkıbnâme literatürü oluşmuştur. Anadolu’daki ilk menâkıbnâme örnekleri, aşağıdaki satırlarda kendileri hakkındaki menkıbeleri değerlendireceğimiz sûfilerin irşat ve telif faaliyetleri sayesinde tasavvufî hayatta ve edebiyatta meydana gelen canlanmaya paralel olarak XIII. yüzyılda Türkiye

Selçuklular döneminde verilmeye başlanmıştır<sup>1</sup>. Dolayısıyla Türk tasavvuf tarihinde seçkin bir yere sahip olan XIII. yüzyıl, aynı zamanda Anadolu’da menkıbe yazma geleneğinin henüz oluşmaya başladığı bir devreye de işaret eder. Bu durum, tasavvuf ve onun kurumsallaşmış şekli olan tarikatların dönem Anadolu’suna damgasını vurmasının doğal bir sonucudur.

Siyasî açıdan önemli değişim ve dönüşümlerin yaşandığı hareketli bir zaman dilimi olan XIII. yüzyılda İslâm dünyasında tasavvuf alanında büyük bir canlılık ve değişim göze çarpar. Zira bu dönemde sûfilerin bizzat yazdığı ya da müritleri tarafından yazıya geçirilen eserler irfanî hayatı beslemiş, tasavvuf alanında değişik yaşayış şekilleri belirmiş ve yeni akımlar oluşmuştur. Ayrıca XIII. yüzyıl çok sayıda tarikatın birbiri ardına tekevvün ettiği bir dönemdir. Bunun bir sonucu olarak tarikatların kurucu pîrleri ve onların mazhar olduğu kerametleri içeren menâkıbnâme türü eserlerin yazımında büyük bir patlama yaşanmıştır. İslâm dünyasındaki bu gelişmelere paralel olarak XIII. yüzyıl Selçuklu Anadolu’sunun dinî hayatındaki önemli gelişmelerden biri de tasavvufî düşüncenin sistemleşmesi, kurumsallaşması ve yaygınlık kazanmasıdır. Bu gelişmeyi tasavvufun dinî hayatta son derece etkin bir konuma yükselmesi şeklinde de ifade edebiliriz. Günümüz tasavvuf düşüncesinde etkileri hâlâ devam eden bu önemli gelişim ve dönüşüm sürecinde çeşitli nedenlerle Anadolu’ya yönelen pek çok sûfî, faaliyetleri ve eserleri ile etkin rol oynamıştır.

Türkiye Selçuklu Devleti hükümdarları I. Gıyâseddin Keyhusrev ve oğulları I. İzzeddin Keykâvus ile I. Alâeddin Keykubad’ın izledikleri başarılı iç ve dış politika sayesinde XIII. yüzyılın ilk yarısında Anadolu, özellikle siyasî ve iktisadî açıdan bir istikrar dönemi yaşamaktaydı. Moğol İmparatorluğu’nun kurucusu Cengiz Han’ın 1218’den itibaren Hârizmşahlarla giriştiği mücadelelerle Türkistan ve havalisinde başlayan Moğol istilası, başta Buhara ve Semerkant olmak üzere

<sup>1</sup> Ahmet Yaşar Ocak, *Kültür Tarihi Kaynağı Olarak Menâkıbnâmeler*, TTK Yayınları, Ankara 1997<sup>2</sup>, s. 27, 40-41, 45-46; Haşim Şahin, “Tarih Kaynağı Olarak Evliya Menâkıbnâmeleri”, *Dervişler ve Sufî Çevreler*, Kitap Yayınevi Yayınları, İstanbul 2017<sup>2</sup>, s. 14-17. Geniş ve zengin menâkıbnâme literatürü için adı geçen çalışmalardaki bilgilere ek olarak bkz. Emine Seval Yardım, *Menkıbe ve Menâkıbnâmelerle İlgili Eserler İçin Açıklamalı Bir Bibliyografya Denemesi (1928-1998)*, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi SBE), İstanbul 1998, s. 32-248.

bölgenin önemli kültür merkezleri ve buralardaki medeniyet müesseselerinin tahribi ve ürkütücü boyutlardaki insan kaybıyla hız kesmeden devam etmiştir <sup>2</sup>.

1218’de Türkistan ve havalisinde başlayan Moğol korku, yağma ve tahribatı yeni bir göç dalgası meydana getirmiştir. Bu göçün aktığı ana mecra bir emniyet ve istikrar yarımadası olan Anadolu’dur. Ancak Moğol istilâsı çok geçmeden bu mamur ve müreffeh ülkeyi de hedef almış, II. Gıyâseddin Keyhusrev yönetimindeki Türkiye Selçuklu Devleti’nin 1243 Köseadağ Savaşı sonucu tâbi devlet durumuna düşmesi ile kısa sürede Bizans İmparatorluğu sınırlarına dayanmıştır. İşte bu süreçte bazıları istilânın hemen öncesinde ama çoğunluğu istilâ esnasında olmak üzere farklı meslek ve meşreplerde çok sayıda âlim ve sûfî; aile fertleri, talebeleri, müritleriyle birlikte Anadolu’ya iltica ve intikal ederek burada mevkilerine göre yer tutmaya başlamıştır. Nitekim dönem menâkıbnâmelerine de konu olan bu âlim ve sûfilerin büyük bir çoğunluğu Türkistan, Mâverâünnehir ve Horasan’daki belde ve şehirlerin nispelelerini taşımaktadır. XIII. yüzyıldaki bu göç hadisesine, yaşanan tahribatı ve döneme damgasını vuran tasavvuf hareketlerini paranteze alan sûfîyâne bir tabirle “*celâlî ve cemâlî tecellilerin bir arada gelmesi*” olarak bakılabilir. Zira Moğolların istilâ hareketi başlangıçta yıkıcı sonuçlar doğurmuşsa da, ilerleyen süreçte kurdukları siyasî birlik sayesinde kültürel canlanma için uygun bir zemin oluşmuştur. Bu çerçevede Çin’den Macaristan’a kadar uzanan Moğol İmparatorluğu’nun geniş hâkimiyet sahasında muazzam boyutta bir insan hareketliliği yaşanmıştır. Bu dönemde nispeten istikrarlı bir ülke olması, ilmî-irfanî çalışmalar için uygun bir zemin ve bir cazibe merkezi teşkil etmesi, devlet yöneticilerinin ilmî-irfanî faaliyetlere sunduğu destek ve himaye nedeniyle âlim, sûfî, şair, sanatkâr vb. vasıfta muhtelif milletlere mensup pek çok insan göç halkalarına eklenerek Anadolu’ya gelmiş, buradaki dinî, ilmî, edebî vb. gelişmelere katkı sağlamışlardır. Bu durum,

<sup>2</sup> Horasan, Irak-ı Acem, Kafkaslar, Azerbaycan ve İran’ın büyük bir kısmı bu istilâ hareketi yüzünden âdeta viraneye dönmüştür. Cengiz Han’ın 1227’de ölümünden sonra haleflerince devam ettirilen genişleme sürecinde Çin’in büyük bir kısmı, Afganistan, Doğu ve Orta Avrupa da istilâyâ maruz kalmıştır. İlhanlı Devleti’nin kurucusu Hülâgû Han 1255’de Horasan’a inerek Yakın Doğu’da Moğol hâkimiyetinin ikinci devresini başlatmış, 1258’de Bağdat’a girerek Abbâsîlere son vermiştir. Moğollara karşı 1260’da Aynicâlût Savaşı’nı kazanan Memlükler, Moğolları ilk defa mağlup etmekle kalmamış, aynı zamanda onların Suriye yönündeki ilerleyişini de durdurmuşlardır. Moğol istilâsı hakkında şu çalışmalara bakılabilir: H. Ahmet Özdemir, *Moğol İstilâsı Cengiz ve Hülâgû Dönemleri*, İz Yayınları, İstanbul 2011<sup>2</sup>, s. 51-310; Züriye Çelik, *Moğol İstilâsı ve Türkiye Selçuklu Devleti*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi, Selçuk Üniversitesi SBE), Konya 2014, s. 59-190; Osman Gazi Özgüdenli, “Moğollar”, *DİA*, XXX, İstanbul 2005, s. 225-229.

XIII. yüzyılın ikinci yarısında Anadolu'da vuku bulacak ilmî ve tasavvufî gelişmelerin temelini oluşturacaktır<sup>3</sup>. Ayrıca Moğol istilâsının korkunç boyutları nedeniyle yaşama dair bütün ümitlerini kaybeden halkın, tasavvufî şahsiyetleri ve onların tekkelerini bir ümit kaynağı olarak görmesi de tasavvuf ve tarikatların dönem Anadolusu'ndaki etkinliği arttırmıştır.

XIII. yüzyılda Anadolu'daki tasavvufî zümrelere dair menkıbevî bilgileri mercek altına aldığımız bu tezde ağırlıklı olarak Türkiye Selçuklu Devleti'nin Anadolu'da hâkimiyet kurduğu saha dikkate alınmıştır. Ancak tasavvufî hayatı oluşturan unsurlar açısından benzerlik ve farklılıklara dikkat çekmek amacıyla dönemin diğer belde ve bölgeleri de göz önünde bulundurulmuştur.

Genellikle belli bir tarikat çevresine ait metinler olan menâkıbnâmeler, kurucu pîr ve ilk müritlerinden başlayarak konu edindikleri tarikatın gelişim sürecini gözler önüne seren menkıbevî bilgiler sunarlar. Ayrıca konu edindikleri tarikatın düşünce ve inanç yapısı ile usul ve erkânının anlaşılmasına da büyük katkı sağlarlar. Yaşamını ve kerametlerini aktardıkları velinin gerçekleştirdiği irşat faaliyetlerinin büyüklüğü ve kurduğu ilişkiler ağının genişliği nispetinde toplumun değişik kesimlerine mensup insanlar (devlet yöneticileri, bilginler, esnaf ve tacirler, gayrimüslim din adamları vb.) hakkında da önemli bilgiler verirler. Öyle ki bu bilgiler bazen başka hiçbir kaynakta bulunmayacak türden olabilmektedir. Bu özellikleriyle menâkıbnâmeler yazıldıkları veyahut değindikleri döneme ilişkin sosyal yapının türlü yönleriyle incelenmesinde yadsınamaz bir kaynaklık değerine sahiptir. Bu eserler özellikle şifahî kültürün baskın olduğu zümreler arasında, sözlü aktarımla dilden dile dolaşmak suretiyle etkili olmakta, kimi çevrelerde ise ilk dönemlerden itibaren yazıya geçirilip vecd içinde okunmaktadır. Her iki durumda da onların sosyal bünyede eğitici ve yönlendirici rol üstlendiklerini söyleyebiliriz. Dolayısıyla her menâkıbnâme ele aldığı tarikatın filizlendiği ve faaliyet gösterdiği toplumların âdet ve geleneklerini, değer yargılarını, dinî düşünce, davranış ve yaşantılarını, tartışma konularını ve gerilim alanlarını yansıtan birer ayna hükmündedir. Ayrıca bu eserler değindikleri yahut yazıldıkları dönemlerin dinî, sosyal, ekonomik, demografik ve kültürel yapısına ait unsurları da bünyelerinde

<sup>3</sup> Bu husustaki değerlendirmeler için şu mühim çalışmaya mutlaka bkz. İsmail Çiftcioğlu, "Orta Asya-Anadolu İlim ve Kültür Köprüsü (XI-XVI. Yüzyıllar)", *Bilig*, S. 44 (2008), s. 146-167.

barındırırlar. Bununla beraber onların sunduğu verilerin asıl büyük kısmı din tarihi açısından büyük önem taşır. Bu çerçevede ana konusu sûfiler ve onların etrafında halkalanan tasavvufî zümreler olan dönem menâkıbnâmeleri de XIII. yüzyıl Selçuklu Anadolu'sunun özellikle dinî hayatını anlamada büyük bir kaynaklık değerine sahiptir.

Bu sahada şimdiye kadar yapılan çalışmaların sağladığı muazzam birikimi de mümkün mertebe dikkate alarak hazırladığımız bu tez, yukarıda dikkat çektiğimiz özelliklere sahip mühim bir kültür tarihi kaynağı olan menâkıbnâmeleri bir bütün hâlinde, karşılaştırmalı olarak ve geniş açıdan ele almaktadır. Bu çerçevede bir taraftan XIII. yüzyılda Anadolu'da tasavvufî hayatın gelişmesini ve yayılmasını sağlayan tasavvufî zümreleri menâkıbnâmeler üzerinden tanıtmayı, diğer taraftan da menâkıbnâmelerin bu konuda araştırmacılara sunduğu imkânların ne kadar yoğun ve ne ölçüde geniş olduğunu göstermeyi amaçlamaktadır. Bu sayede menâkıbnâmelerin yazılış amacı ve şekli, temas ettikleri kişi ve kesimler, dile getirdikleri ortak temalar vb. hususların ne kadar önemli olduğu daha esaslı bir biçimde açığa çıkarılmış olacaktır.

## **0.2.Araştırmanın Yöntemi**

Tezimiz tasavvufî zümreleri öğretisi, erkân ve âyin tabanlı anlayışla ele alan bir tasavvuf tarihi araştırması olarak tasarlanmamış; onları kurumsal yapı, yaygınlık, etki gücü ve ilişkiler ağı açısından mercek altına alan bir dönem tarihi formatında hazırlanmıştır. Sınırlılıklarını menâkıbnâmelerin belirlediği bu çalışmada, ulaşılan sonuçlar döneme ilişkin sair muasır kayıtlar da işe koşularak gözden geçirilmiş ve içerik daha da yoğunlaştırılmıştır.

Menâkıbnâmeler tasavvufî zümrelerin kendi dillerinde inşa ettikleri ve bir anlamda kendilerini ifade ettikleri metinlerdir. Tezimizde yukarıda ana hatları çizilen bölümler çerçevesinde tasavvufî zümrelere ilişkin dağınık ve yer yer birbiriyle çelişen menkıbeler bir araya getirilmiş ve fenomenolojik bir bakış açısıyla çözümlenmiştir. Bu sayede menâkıbnâmelerin satır aralarında ve derinlerinde yatan XIII. yüzyıla ilişkin tasavvufî yapı ortaya çıkarılmıştır. Zira söz konusu menkıbeler, menkıbevî unsurlardan arındırıldıklarında geriye o dönemin salt tarihi gerçekleri kalmaktadır.



Menâkıbnâmeler hem merkezlerine yerleştirdikleri hem de bir şekilde temas ettikleri kişi ve kesimlerle alakalı sundukları biyografik, bibliyografik ve kurumsal bilgi açısından yer yer eksiklik ya da aşırılıkla malul metinlerdir. Menâkıbnâmelerde çeşitli kesimler, olaylar ve kurumlar hakkında çoğu zaman kronolojik sıra ve tarihsel gerçekliklere uygunluk önemsenmeden veya buna ihtiyaç duyulmadan bir araya getirilen ve genellikle çeşitli olağanüstülüklerle sunulan bilgiler, istisnaları olmakla beraber, yüzeysel ve öznel bir içeriğe sahiptir. Hakkında yazıldığı kişi ve kesimler dışındaki insanları aşırı yeme, gereksiz övme, kendinden kılma ya da gösterme vb. ifrat ve tefrit özellikleri olan menâkıbnâmeler, okunması hoş ama bilimsel bir çalışmada kullanılması bir o kadar zor olan metinlerdir. Bilimsel ölçüler içerisinde ulaşılan bilgi ve sonuçların, aynı hususa temas eden diğer kaynak türlerinin sunduğu bilgilerle karşılaştırılması sayesinde bu zorluklar kısmen de olsa aşılabilmektedir. Zira burada temas ettiğimiz tüm zaaf noktalarına rağmen muazzam bir literatür hâlinde Türk toplumunun hafızasında ve irfan hazinesinde önemli bir yer işgal eden menâkıbnâmeler, tarihçiler için son derece mühim ve kıymetli bilgiler ihtiva etmektedir. Nitekim diğer kaynak türlerinde pek göremeyeceğimiz türden bazı nadir bilgilere menâkıbnâmeler sayesinde ulaşmaktayız. Aşağıdaki satırlarda değinilecek bazı tasavvufi uygulamalarla kişi ve kurumların varlığını sadece menâkıbnâmelerden öğrendiğimizi bu çerçevede ifade etmeliyiz. Ayrıca menkıbe unsurları ayıklanarak ya da menkıbe cilası kazanarak hareket edildiğinde, geride menâkıbnâmenin işaret ettiği devrin dinî ve fikrî hayatına dair bilgiler, folklorik unsurlar, tartışma konuları ve sosyo-kültürel yapıya ilişkin detaylar kalmaktadır. Yine bu sayede tasavvufi zümrelere ve onların şekillendirdiği dinî-tasavvufî yaşama ilişkin bazı temel karakteristikler de tespit edilebilmektedir. Hatta yeri geldiğinde menâkıbnâmelerin yazılış şekli ve amacı bile, dinî-tasavvufî yaşamın mahiyet ve muhtevası konusunda araştırmacıya belli bir bakış açısı kazandırabilmektedir.

Diğer taraftan dönem menâkıbnâmelerinin doğrudan ya da dolaylı olarak değindiği siyasî, sosyal, kültürel vb. bir takım gelişmeler ve sûfîlerin toplumun geri kalanı ile kurduğu ilişkiler, çoğu zaman tarihsel gerçekliklerle örtüşmez. Ancak bu durum onların tamamen hayal ürünü yahut gerçek dışı olduğunu göstermez. Zira menâkıbnâmeler geniş kitlelerin toplumsal hafızasında yer etmiş anonim hikâyelerden oluşur. Bu nedenle menkıbevî kayıtlar, bilinen bilinmeyen menkıbe

yazarlarından ziyade, menâkıbnâmelerin hem şekillendiği hem de şekillendirdiği sosyal tabanın insan, varlık ve olaylara ilişkin bakış açısını yansıtır. Ayrıca onları nasıl yorumladıklarını da gösterir. Nitekim Devin DeWeese, bu tür metinlerin “*olayların nasıl vuku bulduğunu*” söyledikleri için değil, “*bunlardan doğrudan etkilenen insanlar arasında anlaşıldığı şekliyle nasıl gerçekleştiklerini*” söyledikleri için önemli olduklarını haklı olarak iddia eder<sup>4</sup>. Biz de özellikle tasavvufî zümrelerin devletle olan ilişkilerine ışık tutan menkıbevî kayıtları değerlendirirken, hikâyenin nasıl anlatıldığına odaklanarak çözümler yapmaya çalıştık. Zira menkıbevî kayıtlardaki keramet unsurları özenle ayıklandığında geriye hayatın bir kesiti kalmaktadır. Bu kayıtlar tasavvufî zümrelerin zihniyet dünyalarını ve tasavvufî anlayışlarını yansıtmaktadır.

Belli bir edebî tür içerisinde şekillendikleri için menâkıbnâmeler arasında bir üslup ve tarz birliği vardır. Bu nedenle yukarıdaki amaçlara ulaşırken izlediğimiz metot ve meseleye bakış açımız, bazı tali farklılık ve aykırılıklarına rağmen, hem merkezlerine yerleştirdikleri hem de bir şekilde temas ettikleri kişi, kesim ve konular açısından menâkıbnâmeleri birbirinden bağımsız unsurlar olarak görmeme esasına dayanmaktadır. Bu nedenle dönem menâkıbnâmelerini yazım türü, yazılış amacı ve değindiği/yazıldığı dönem açısından bir bütünün parçaları şeklinde ele almaya, onlardaki benzeşen ve ayrışan unsurları dikkate alarak XIII. yüzyıl Selçuklu Anadolu’sundaki tasavvufî zümrelere ilişkin temel karakteristikleri açığa çıkarmaya çalıştık. Ayrıca tezimizin pek çok yerinde menâkıbnâmelerin meseleleri ele alış tarzı ve üslubunu, bilimselliği gölgelemeyecek şekilde, kısmen muhafaza etmemiz, yer yer ayrıntılara girmemiz, dönemi daha canlı tasvirlerle okuyucuya sunma amacına yönelik metodik bir zaruret ve bilinçli bir tercihtir. Zira tarihsel olguları tespit etmek, tutarlı olmak ve gerçeğe yaklaşmak için tekil hikâyelere de inmek gerekmektedir.

### 0.3.Araştırmanın Kaynakları

Bu araştırmada XIII-XVI. yüzyıllarda kaleme alınmış veya sonraki dönemlerde kaleme alınmasına rağmen XIII. yüzyıla ışık tutan menâkıbnâmeler ana

<sup>4</sup> Devin DeWeese, *Islamization and the Native Religion in the Golden Horde: Baba Tükles and Conversion to Islam in Historical and Epic Tradition*, Pennsylvania State University Press, 1994, s. 21-22.

kaynak olarak kullanılmıştır. Bu menâkıbnâmelerin ilki *Menâkıb-ı Şeyh Evhadü'd-dîn-i Kirmânî*'dir. Bu eser, dönemin önemli sûfî şairlerinden biri olan Evhadüddin-i Kirmânî'nin (ö. 635/1238) yaşamı, fikirleri, faaliyetleri, seyahatleri, kurduğu geniş ilişkiler ağı, Anadolu'daki Evhadî dervişleri ve zâviyeleri söz konusu olduğunda ilk ve en temel başvuru kaynağı konumundadır. Evhadîlik hakkında mühim çalışmalara imza atan Mikâil Bayram'a göre, Evhadüddin-i Kirmânî'nin halifelerinden Hâce Şemseddin Ömer et-Tiflîsî'nin oğlu Muhammed Alâî tarafından XIII. yüzyılın sonlarına doğru derleme ve telif yoluyla vücuda getirilen eser, Anadolu'da yazılan evliya menâkıbnâmelerinin ilkidir<sup>5</sup>. Değerli araştırmacı şimdiye kadar yapılan neşir ve tercümelelerdeki eksiklikleri de göz önünde bulundurarak söz konusu menâkıbnâmenin daha eksiksiz bir biçimde okuyucu ile buluşmasını sağlamıştır<sup>6</sup>. Tezimizde bu tercümeyle esas almakla beraber Gelibolulu Muhyiddin'in Türkçe tercümesi<sup>7</sup> ile Bedüzzaman Fürûzanfer<sup>8</sup> ve Fahrettin Coşguner'in<sup>9</sup> eser üzerindeki çalışmalarını da dikkate aldık.

Müellifinin verdiği isimle *Nâme-i Kudsî*, yaygınlaşmış ismiyle *Menâkıbü'l-Kudsiyye*, Elvan Çelebi tarafından 760'da (1358-1359) kaleme alınmış menkıbevi nitelikteki manzum bir aile tarihidir<sup>10</sup>. Zira Elvan Çelebi bu eserde bir Vefâî şeyhi olan büyük dedesi Baba İlyas (ö. 637/1240), dedesi Muhlis Paşa (ö. 672/1273) ve babası Âşık Ali Paşa (ö. 733/1332) hakkında çok değerli bilgiler vermekte, onların

<sup>5</sup> Mikâil Bayram, *Şeyh Evhadü'd-din Hâmid el-Kirmânî ve Menâkıb-nâmesi*, Konya 2008, s. 114-118 (Kısaltma: Bayram, *Kirmânî*). Moharram Mostafavi doktora tezi olarak hazırladığı çalışmasında *Menâkıb-ı Şeyh Evhadü'd-dîn-i Kirmânî*'nin Hâce Şemseddin Ömer et-Tiflîsî'nin oğlu tarafından derlendiğini kabul etmekle beraber herhangi bir müellif ismi vermemektedir. Bkz. *13. Yüzyılın Büyük Mutasavvıfı Evhadeddin-i Kirmani ve Anadolu Tasavvufundaki Yeri*, Kitap Yayınevi Yayınları, İstanbul 2016, s. 15-16.

<sup>6</sup> Sivaslı Muhammed Alâî, *Menâkıb-ı Şeyh Evhadü'd-dîn-i Kirmânî*, trc. Mikâil Bayram, *Şeyh Evhadü'd-din Hâmid el-Kirmânî ve Menâkıb-nâmesi*, Konya 2008, s. 135-322 (Kısaltma: *Menâkıb-ı Şeyh EK*).

<sup>7</sup> Anonim, *Menâkıb-nâme-i Şeyh Evhadeddin-i Kirmânî*, Konya Koyunoğlu Müze ve Kütüphanesi, no. 13289. Bu eser üzerine bir yüksek lisans çalışması yapılmıştır. Bkz. İsmail Hakkı Mercan, *Menâkıb-nâme-i Şeyh Evhadeddin Kirmânî*, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Erciyes Üniversitesi SBE), Kayseri 1990.

<sup>8</sup> Anonim, *Menâkıb-ı Evhadüddin Hâmid b. Ebi'l-Fahr Kirmânî*, nşr. Bedüzzaman Fürûzanfer, Tahran 1347 (Kısaltma: *Menâkıb-ı Evhadüddin Hâmid*, nşr. Fürûzanfer).

<sup>9</sup> Fahrettin Coşguner, *Şeyh Evhadüddin Hâmid el-Kirmânî'nin Menkıbeleri (İnceleme-Çeviri)*, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi SBE), Ankara 1994.

<sup>10</sup> Elvan Çelebi, *Nâme-i Kudsî (Kutsal Kitap) & Menâkıbü'l-Kudsiyye (Kutsal Menkıbeler)*, haz. Mertol Tulum, Çizgi Kitabevi Yayınları, Konya 2017, b. 47, 1028, 1529, 1564, 1601, 1773, 1778, 1814, 1949, 2025, 2064, 2080 (Kısaltma: Elvan Çelebi); Ahmet Yaşar Ocak, "Elvan Çelebi", *DİA*, XI, İstanbul 1995, s. 63-64; İsmail E. Erünsal, "Menâkıbü'l-Kudsiyye", *DİA*, XXIX, İstanbul 2004, s. 115.

etrafında gelişen olayları konu edinmektedir. Bu çerçevede 637/1239'da patlak veren Babaîler isyanı ve sonrasında başlayan Babaîlik hareketi, bu süreçte rol oynayan Babaî-Vefâî mürit ve halifelerinin yayıldığı saha ve gerçekleştirdikleri faaliyetler, ayrıca dönem Anadolu'sundaki dinî-tasavvufî duruma ilişkin sunduğu diğer bilgiler açısından *Menâkıbü'l-Kudsiyye* tezimizin temel başvuru kaynakları arasında yer almaktadır. Bazı Osmanlı kaynakları vasıtasıyla varlığı bilinmesine rağmen 1957'de ortaya çıkarılabilen *Menâkıbü'l-Kudsiyye*, ilk olarak İsmail E. Erünsal ve Ahmet Yaşar Ocak tarafından geniş bir inceleme yazısıyla birlikte yayımlanmıştır<sup>11</sup>. Ancak bu müşterek çalışma bazı okuma hataları ve buna bağlı bir takım yanlış anlamlandırmalar içermektedir. Mertol Tulum elde tek nüshası bulunan, gerek imla ve gerekse muhteva açısından çözümlenmesi hayli zor bir metin olan *Menâkıbü'l-Kudsiyye* üzerine yaptığı titiz, uzun soluklu ve özverili çalışmalarla<sup>12</sup> onun daha doğru okunması ve anlaşılması konusunda âdeta çığır açmıştır. Bu nedenle tezimizde Tulum tarafından hazırlanan çeviri yazıyı ve günümüz Türkçesine aktarılmış metni esas aldık. Başta Erünsal, Ocak ve Ümit Tokatlı olmak üzere eser üzerinde çalışan değerli araştırmacıların analizlerini de dikkate aldık. Ayrıca Âşık Ali Paşa'nın soyundan gelen ve eserini 26 Recep 890'da (8 Ağustos 1485) tamamlayan Osmanlı tarih yazarlarından Âşıkpaşazâde'nin<sup>13</sup>, Hacı Bektâş-ı Velî'nin (ö. muhtemelen 669/1271) tasavvufî hüviyeti ve kuruluş dönemi Osmanlı topraklarındaki Babaî-Vefâî dervişlerine dair sunduğu veriler de konumuz açısından önem arz etmektedir.

Şeyh Muhyiddin'in güzel menkıbeleri hakkında değerli inci anlamına gelen *ed-Dürrü's-semîn fi menâkıbi's-Şeyh Muhyiddîn*, Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin (ö. 638/1240) menkıbeleri ve müdafaası konusunda eser yazan ilk müellifler arasında yer alan ve hicrî VIII. yüzyılda (milâdî XIV. yüzyıl) yaşamış bir sûfî olan Ali b. İbrahim Kârî' el-Bağdâdî tarafından kaleme alınmıştır<sup>14</sup>. Bu eserden İbnü'l-Arabî ile

<sup>11</sup> Elvan Çelebi, *Menâkıbü'l-Kudsiyye Fî Menâsıb'l-Ünsiyye (Baba İlyas-ı Horasânî ve Sülâlesinin Menkâbevî Tarihi)*, haz. İsmail E. Erünsal-Ahmet Yaşar Ocak, TTK Yayınları, Ankara 1995 (Kısaltma: Erünsal-Ocak, İnceleme Kısmı).

<sup>12</sup> Mertol Tulum'un bu husustaki diğer çalışması şudur: *Tarihî Metin Çalışmalarında Usul, Menâkıbü'l-Kudsiyye Üzerinde Bir Deneme*, Deniz Kitabevi Yayınları, Ankara 2000 (Kısaltma: Tulum, *Usul*). Tulum, bu çalışmasında Erünsal-Ocak'ın neşrine çok ciddi eleştiriler getirmektedir.

<sup>13</sup> Âşıkpaşazâde, *Menâkıbu Tevârih-i Âl-i Osmân*, haz. Kemal Yavuz-M. A. Yekta Saraç, K Kitaplığı Yayınları, İstanbul 2003, s. 319, 553 (Kısaltma: Âşıkpaşazâde).

<sup>14</sup> Ebû'l-Hasen 'Alî b. İbrâhîm el-Kârî' el-Bağdâdî, *ed-Durr us-Semîn fi Menâkib iş-Şeyh Muhyiddîn (Muhyiddîn İbn ul-'Arabî'nin Menkabeleri)*, trc. Abdulkadir Şener-M. Rami Ayas, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara 1972, s. 8-10, 19, 63 (Kısaltma: el-Bağdâdî).

Sadreddin-i Konevî (ö. 673/1274) arasındaki hoca-talebe ilişkisi, XIII. yüzyıl Anadolu'sundaki dinî-tasavvufî hayat ve ulemâ-meşâyih ilişkileri ile bu hususlarda dönemin diğer İslâm beldelerindeki durum arasındaki benzerlik ve farklılıkları anlamada yararlandık.

Rağbet edilen menkıbeler anlamına gelen *Regâybü'l-Menâkıb*, Sadreddin-i Konevî'ye dair bazı menkıbelerin Recep 1006'da (Şubat-Mart 1598) Şeyh Musa es-Sadrî tarafından tercüme ve telif yoluyla derlenmesi ile vücuda getirilmiştir<sup>15</sup>. Muhtemelen Mevlevî olan Musa es-Sadrî –ilgili yerlerde gösterileceği üzere– eserinde *Menâkıbü'l-Ârifîn*'den bol miktarda alıntı yapmış, az da olsa sair menâkıbnâmelerde yer almayan çeşitli bilgiler vermiştir. Ayrıca *Regâybü'l-Menâkıb*'ta dönemin bazı tasavvufî kurumları ve onların XVI-XVII. yüzyıllardaki durumu hakkında çeşitli bilgilere de rastlanmaktadır. Çalışmamızda eserin Derviş Süleyman el-Mevlevî tarafından Rebûlevvel 1090'da (Nisan-Mayıs 1679) istinsah edilen<sup>16</sup> ve M. Emin Agar tarafından yayına hazırlanan nüshasını esas aldık. Bu, eserin bilinen en eski nüshasıdır.

Celâleddin-i Rumî'nin (ö. 672/1273) ölümünden henüz çeyrek asır geçmeden derlenmeye başlanan ilk Mevlevî menâkıbnâmeleri, Celâleddin-i Rumî'ye duyulan derin bağlılık ve aşırı saygının gölgesinde şekillendikleri için, onun ve ailesinin tarihî kişiliklerine ilişkin görüşümüzü bulanıklaştırmaktadır. Buna rağmen söz konusu eserler, tezimizin ele aldığı konular açısından büyük bir kaynaklık değerine sahiptir. Bunda Mevlevîliğin Celâleddin-i Rumî gibi çok sayıda eser bırakan medrese kökenli bir sûfî şairin öğretileri ekseninde ve Konya gibi Türkiye Selçuklu başkentlerinden birinde kurulmasının büyük rolü olsa gerektir. Bu grupta mütalaa edilmesi gereken ilk eser *İbtidânâme* veya diğer adıyla *Velednâme*'dir. Bu eser Celâleddin-i Rumî'nin oğlu Sultan Veled'in (ö. 712/1312) *Rebâbnâme* ve *İntihânâme* ile devam eden mesnevi serisinin ilkidir. Rebûlevvel 690'da (4 Mart 1291) başlayan yazımı 4 Cemâziyelâhir 690'da (4 Haziran 1291) tamamlanmıştır. Manzum-mensur karışık olarak kaleme alınan, Arapça, Türkçe ve Rumca beyitler de içeren eser Celâleddin-i Rumî'nin yaşamı, görüşleri, halifeleri ve tasavvufî çevresi hakkında bilgi veren ilk

<sup>15</sup> Şeyh Musa es-Sadrî, *Regâybü'l-Menâkıb (Sadreddin Konevî'nin Menkıbeleri)*, haz. M. Emin Agar, Anka Yayınları, İstanbul 2002, Giriş, s. 13-14; Metin, s. 21-22 (Kısaltma: es-Sadrî).

<sup>16</sup> es-Sadrî, s. 51.

menkıbevî kaynaktır. Sultan Veled'in, anlattığı ve aktardığı bilgilerin ilk elden tanığı olması, *İbtidânâme*'nin önemini ve güvenilirliğini arttırmaktadır. *İbtidânâme*, diğer ilk dönem Mevlevî menâkıbnâmelerini kaleme alan Ferîdûn b. Ahmed-i Sipehsâlâr ve Ahmed Eflâkî'nin temel başvuru kaynağıdır<sup>17</sup>.

Doğum ve ölüm tarihi hakkında net bilgilere sahip olmadığımız Ferîdûn b. Ahmed-i Sipehsâlâr<sup>18</sup>, erken yaşlardan itibaren Bahâeddin Veled'in (ö. 628/1231) şahsında teşekkül etmeye başlayan ilmî-irfanî muhitinin tesiri altında kalmış, Celâleddin-i Rumî'ye bağlanarak uzun yıllar onun hizmetinde ve sohbetinde bulunmuştur<sup>19</sup>. Ferîdûn b. Ahmed, Celâleddin-i Rumî'nin ölümünden bir süre sonra ismini vermediği bir dostunun teşvik ve tavsiyesiyle bu döneme ilişkin bilgi ve gözlemlerini içeren *Risâle-i Sipehsâlâr be-Menâkıb-ı Hudâvendigâr*'ı kaleme alır. Mevlevîlik tarihinin Sultan Veled'in *İbtidânâme*'sinden sonraki ilk menâkıbnâme türü eseri sayılan bu risalenin özellikle Celâleddin-i Rumî ile ilgili bölümü, müellifinin bizzat şahit olduğu olayları aktarması bakımından son derece önemlidir<sup>20</sup>. Bu durum Ferîdûn b. Ahmed'in Celâleddin-i Rumî'ye olan yakınlığının, onun hatırasına duyduğu saygının ve telif kabiliyetinin bir göstergesidir.

Ahmed Eflâkî (ö. 761/1360)<sup>21</sup> tarafından kaleme alınan *Menâkıbü'l-Ârifîn*, Celâleddin-i Rumî'nin yaşamı, Mevlevîliğin kuruluş, gelişim ve yayılış süreci hakkında oldukça geniş bilgiler ihtiva eden bir eserdir. Ahmed Eflâkî bu kitabını iki defa kaleme almıştır. Müridi olduğu ve bazı seyahatlerinde yanında yer aldığı Ârif Çelebi'nin (ö. 719/1320) –bu zat Sultan Veled'in oğlu ve halefidir– talimatıyla 718'de (1318-1319) başladığı eserinin ilk redaksiyonunu bir yıl içinde bitirmiş ve onu *Menâkıbü'l-Ârifîn ve Merâtibü'l-Kâşifîn* şeklinde isimlendirmiştir. Bir taslak niteliğinde olan bu çalışmasını ulaştığı ve derlediği yeni verilerle geliştirerek ve

<sup>17</sup> Sultan Veled, *İbtidâ-nâme*, trc. Abdülbâki Gölpınarlı, Güven Matbaası, Ankara 1976, s. XV-XXI, 2, 499; Franklin Lewis, *Mevlânâ Geçmiş ve Şimdi, Doğu ve Batı*, trc. Gül Çağalı Güven-Hamide Koyukan, Kocabı Yayınları, İstanbul 2010, s. 295; Veyis Değirmençay, "Sultan Veled", *DİA*, XXXVII, İstanbul 2009, s. 521.

<sup>18</sup> Yaşamı hakkında bkz. Lewis, *Mevlânâ*, s. 295-299; Nuri Şimşekler, "Sipehsâlâr, Ferîdun", *DİA*, XXXVII, İstanbul 2009, s. 260.

<sup>19</sup> Ferîdûn b. Ahmed-i Sipehsâlâr, *Risâle (Mevlânâ ve Etrafındakiler)*, trc. Tahsin Yazıcı, Tercüman 1001 Temel Eser, İstanbul 1977, s. 7, 13-14, 42 (Kısaltma: Sipehsâlâr).

<sup>20</sup> Sipehsâlâr, s. 15-16; Ocak, *Menâkıbnâmeler*, s. 47-48; Lewis, *Mevlânâ*, s. 296; Şimşekler, "Sipehsâlâr", s. 260.

<sup>21</sup> Bu mühim Mevlevî müellifin yaşamı hakkında bkz. Lewis, *Mevlânâ*, s. 303-304; Tahsin Yazıcı, "Ahmed Eflâkî", *DİA*, II, İstanbul 1989, s. 62.

genişleterek 754/1353'te tamamlamış ve bu defa kitaba sadece *Menâkıbü'l-Ârifîn* adını vermiştir<sup>22</sup>. Eserin son hâli kısa bir giriş ve on bölümden oluşmaktadır. İlk dokuz bölümünde bir asrı aşkın süre içinde Bahâeddin Veled'den Şemseddin Emîr Âbid'e (ö. 739/1338) –bu zat Sultan Veled'in oğlu; Ârif Çelebi'nin halefidir– kadar uzanan tarikat silsilesinde yer alan dokuz ismin hâl tercümelerine ve kerametlerine yer verilmektedir. Diğerlerine göre oldukça kısa olan (s)onuncu bölümde ise Celâleddin-i Rumî ve aile bireylerinin evlilikleri ve tarikat şecerelerine tahsis edilmiştir. Eser bu hâliyle Bahâeddin Veled'in soyundan gelenlerle yolundan gidenlerin ve bu muhitle olumlu ya da olumsuz münasebet tesis edenlerin (âlim, fakih, şeyh, sûfî, ahî, hafız, ressam, mimar, hekim, tacir, emir, edip, şair, hatun, rahip vb.) iç içe geçtiği oldukça renkli bir muhtevaya sahiptir. Bu nedenle tezimize en çok veri sunan kaynak konumundadır. Eser, Sipehsâlâr'ın *Risâlesi*'ne göre daha ayrıntılıdır ve daha fazla olağanüstülük barındırır. XIV. yüzyılda kalem alınması ve büyük bir kısmının derleme niteliğinde olmasına rağmen *Menâkıbü'l-Ârifîn*'de Celâleddin-i Rumî ve etrafındakiler hakkında olduğu kadar Anadolu'nun, özellikle XIII. yüzyılın ikinci yarısındaki tarihî, dinî, içtimâî ve iktisadî durumuna dair de çok önemli bilgilerin verildiği görülmektedir<sup>23</sup>. Ayrıca derleme bilgilerin yanında müellifin bizzat görerek veya duyarak elde ettiği bilgiler de kitaptaki yerini almıştır.

Tezimizde yararlandığımız Bektaşî menâkıbnâmelerinin en eskisi olan *Vilâyet-nâme-i Sultân Hâcım*, Horasan'dan Susuz'a gelerek Hacım Sultan'ın hizmetine giren ve onun ölümünden sonra şeyhlik postuna oturan Derviş Burhan (Burhan Abdal) tarafından derlenmiştir. Fakat Derviş Burhan'ın metni günümüze kadar ulaşmamıştır<sup>24</sup>. Hacım Sultan hakkında başvurulacak en önemli kaynak durumunda olan eser, Hacım Sultan'ın Hacı Bektâş-ı Velî ile birlikte Anadolu'ya gelişi, buradaki yaşamı ve onun halifesi sıfatıyla Batı ve Güneybatı Anadolu'da gerçekleştirdiği irşat faaliyetlerini konu edinir. Bektaşî menâkıbnâmelerinin en tanınmış ve en yaygını olan *Velâyet-nâme-i Hünkâr Hâcî Bektâş*'tan en az yirmi

<sup>22</sup> Ahmed Eflâkî, *Ariflerin Menkabeleri (Mevlânâ ve Etrafındakiler)*, I, trc. Tahsin Yazıcı, Remzi Kitabevi Yayınları, İstanbul 1986<sup>4</sup>, s. 10-11, 88 (Kısaltma: Eflâkî).

<sup>23</sup> Köprülü, "Anadolu Selçuklu Tarihinin Yerli Kaynakları", s. 423. Bu hususa dair uygulamalı bir örnek için mutlaka bkz. Aydın Taneri, *Türkiye Selçukluları Kültür Hayatı (Menâkıbü'l-Arifîn'in Değerlendirilmesi)*, Bilge Yayınları, Konya 1977<sup>2</sup>.

<sup>24</sup> Salih Gülerer, *Hacım Sultan ve Menâkıbnâmesi*, Uşak Akademi Kitap Dağıtım Pazarlama Yayınları, İstanbul 2014, s. 121-122, 444-445, 462-463.

otuz yıl önce ve en geç XV. yüzyılın ortalarında yazıldığı tahmin edilen *Vilâyet-nâme-i Sultân Hâcım*, Hacı Bektâş-ı Velî ile alakalı sözlü gelenekleri onun menâkıbnâmesinden önce yazıya geçiren ilk metin olması açısından da önem arz etmektedir<sup>25</sup>. Nitekim *Velâyet-nâme-i Hümkâr Hâcı Bektâş*'ta Hacı Sultan ile alakalı menkıbeler de *Vilâyet-nâme-i Sultân Hâcım*'dan özetlenerek alınmıştır<sup>26</sup>. Tezimizde *Vilâyet-nâme-i Sultân Hâcım*'ın bilinen en eski nüshası olup Derviş 'Alî İbni'l-Hâcı Mustafâ 'Uşşâkî tarafından 15 Cemâzeyilevvel 1200'de (16 Mart 1786) istinsah edilen Hacı Köyü Nüshası<sup>27</sup> esas alınmakla beraber yer yer diğer muahhar nüshalardan da<sup>28</sup> yararlanılmıştır.

Bektaşî menâkıbnâmelerinin en tanınmış ve en yaygın olan *Velâyet-nâme-i Hümkâr Hâcı Bektâş*, Hacı Bektâş-ı Velî'nin yaşamı, irşat faaliyetleri, halifeleri ve Bektaşîlik tarihi için en temel kaynaktır. Firdevsî-i Rumî yahut Tavîl olarak bilinen Hızır b. İlyas tarafından 1481-1501 yılları aralığında yazılmış olduğu düşünülmektedir<sup>29</sup>. Günümüzde de güçlü bir kutsallaştırmanın öznesi olan Hacı Bektâş-ı Velî'nin yaşamını konu edinmesi nedeniyle gerek kütüphanelerde gerekse şahıslar elinde manzum, mensur veya her ikisi karışık çok sayıda nüshası bulunan *Velâyet-nâme-i Hümkâr Hâcı Bektâş*'ın ulaşılabilen en eski nüshası, Ali Çelebi tarafından Rebûlevvel 1034'de (Aralık-Ocak 1624-1625) istinsah edilmiştir<sup>30</sup>. Tezimizde manzum-mensur karışık bu nüshayı tıpkıbasım, çeviri yazı ve günümüz Türkçesine aktarılmış şekliyle yayına hazırlayan Hamiye Duran ile Dursun Gümüšoğlu'nun ortaklaşa çalışmasını esas aldık. Ayrıca vaktiyle söz konusu eser üzerinde çalışmış olan Gölpınarlı'nın izah ve tespitlerini de dikkate aldık.

<sup>25</sup> Ahmet Yaşar Ocak, "Hacı Sultan", *DİA*, XIV, İstanbul 1996, s. 505.

<sup>26</sup> Krş. Anonim, *Kitâb-ı Velâyet-nâme-i Hümkâr Hâcı Bektâş Velî*, haz. Hamiye Duran-Dursun Gümüšoğlu, Gazi Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Merkezi Yayınları, Ankara 2010, v. 198a (Kısaltma: *Velâyet-nâme-i HHB*).

<sup>27</sup> Anonim, *Vilâyet-nâme-i Sultân Hâcım*, haz. Salih Gülerer, *Hacı Sultan ve Menâkıbnâmesi*, Uşak Akademi Kitap Dağıtım Pazarlama Yayınları, İstanbul 2014, s. 414-463 (Kısaltma: *Vilâyet-nâme-i SH*).

<sup>28</sup> Diğer nüshaların tavsifi için bkz. Gülerer, *Hacı Sultan*, s. 410-413. Değerli araştırmacı bu nüshaların çeviri yazılı metinlerini de hazırlamıştır. Bkz. *age*, s. 463-644.

<sup>29</sup> Anonim, *Manakıb-ı Hacı Bektâş-ı Velî (Vilâyet-nâme)*, haz. Abdülbâki Gölpınarlı, İnkılâp Kitabevi, İstanbul 1958, Önsöz, s. XIX-XXV (Kısaltma: Gölpınarlı, *Vilâyet-nâme*); *Velâyet-nâme-i HHB*, Giriş, s. 21-22.

<sup>30</sup> *Velâyet-nâme-i HHB*, Giriş, s. 22-24; Metin, v. 215a-215b. Diğer nüshaların dökümü ve tanıtımı için bkz. *age*, Giriş, s. 24-36.



Ruhların meyvesi ve kazancın anahtarı anlamına gelen *Tuffâhu'l-Ervâh ve Miftâhu'l-İrbâh*, bir Rifâî şeyhi olup Birecik, Besni ve Kâhta'da kadılık görevinde bulunan Muhammed b. Ali b. es-Serrâc ed-Dımaşkî (ö. 747/1346)<sup>31</sup> tarafından Cemâziyelâhir 715'de (Eylül 1315) kaleme alınmıştır<sup>32</sup>. İbnü's-Serrâc dört kısımdan oluşan *Teşvîkü'l-Ervâh* isimli hacimli kitabının üçüncü kısmını oluşturan *Tuffâhu'l-Ervâh ve Miftâhu'l-İrbâh*'ta çok sayıda mutasavvıfa ve kerametlerine yer verdiği gibi Celâleddin-i Rumî, Sadreddin-i Konevî, Sirâceddin-i Urnevî (ö. 682/1283) vb. XIII. yüzyıl Selçuklu Anadolu'sunda yaşamış âlim ve sûfilere de değinmektedir. Özellikle Rifâî ve Kalenderîliğe mensup kimi sûfilere dair ilk elden verdiği bilgilerle yerleşik ve yaygın kanaatleri sorgulamamızı sağlayan İbnü's-Serrâc, mercek altına aldığımız kaynaklar arasında sûfilerin ulemâ tarafından eleştirilmesinin haksızlığı üzerinde en fazla duran kişidir. O, bazı menkıbelere eklediği bir takım açıklamalarda ve kişisel yorumlarda, âlimlerle sûfiler arasında yaşanan kimi gerginliklere temas eder. Sûfilerin haklılığına dair apolojik bir yaklaşım sergiler. Yaşadığı zaman dilimi ve dolaştığı yerlerde tasavvufu inkâr ve din dışı ilan eden zâhir ulemâsına ya da fakihlere çatar. Bu bilgileri İbnü's-Serrâc tarafından tarihî arka planla sunulan, ama gayesi yazıldığı zaman dilimindeki eleştirilere cevap niteliği taşıyan görüşler olarak değerlendirebiliriz. Bu çerçevede İbnü's-Serrâc'ın eseri, yazıldığı dönemin tasavvufa muhalif tavırlarını, tavır sahiplerini, onların eleştiri noktalarını ve tasavvuf tarihinin en önemli problematiklerinden biri olan tasavvuf-fıkıh rekabetinin XIII-XIV. yüzyıllardaki uzantılarını yansıtan bir ayna hükmündendir. Türkiye Selçuklu din ve kültür tarihi açısından önemli bir kaynak olan İbnü's-Serrâc, dönemin çeşitli siyasî ve sosyal olaylarına da değinmektedir<sup>33</sup>.

<sup>31</sup> İbnü's-Serrâc olarak tanınan müellifin yaşamı, mesleği, eserleri ve tasavvufî şahsiyeti hakkında bkz. Muhammed b. Ali b. es-Serrâc, *Tuffâhu'l-Ervâh ve Miftâhu'l-İrbâh*, trc. Nejdet Gürkan-Mehmet Necmettin Bardakçı-Mehmet Saffet Sarıkaya, Kitap Yayınevi Yayınları, İstanbul 2015, İnceleme Kısmı, s. 11-21 (Kısaltma: İbnü's-Serrâc); Eyüp Öztürk, *Velilik ile Delilik Arasında İbnü's-Serrâc'ın Gözünden Müvelleh Dervişler*, Kitap Yayınevi Yayınları, İstanbul 2013, s. 11-21; Mikâil Bayram, "Türkiye Selçukluları Hakkında Yeni Bir Kaynak", *SÜTAD*, S. 12 (2002), s. 42-44.

<sup>32</sup> İbnü's-Serrâc, s. 89-92, 326, 354. Adı geçen müellif, kendisini Rifâîliğe bağlayan 2 Cemâziyelâhir 708 (17 Kasım 1308) tarihli tarikat icâzetnâmesini de bizimle paylaşmıştır. Bkz. İbnü's-Serrâc, s. 264-267.

<sup>33</sup> Eserin içeriğiyle ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. İbnü's-Serrâc, İnceleme Kısmı, s. 62-73; Öztürk, *Müvelleh Dervişler*, s. 22-30; Bayram, "Türkiye Selçukluları Hakkında Yeni Bir Kaynak", s. 47-53.

Nakşibendîliğe mensup İranlı bir âlim ve şair olan Abdurrahman Câmî (ö. 898/1492)<sup>34</sup> tarafından kaleme alınan *Nefahâtü'l-Üns*, Farsça yazılmış en önemli ve hacimli sûfî tabakat kitaplarından biri olarak kabul edilmektedir. Bir tasavvuf tarihi hüviyetinde olan eserde kronolojik bir sıra takip edilmemiş, sûfiler daha ziyade mensup oldukları tarikata, bölgelere ve eğilimlerine göre sınıflandırılmıştır<sup>35</sup>. Bu çerçevede *Nefahâtü'l-Üns* Anadolu'da kurulan yahut temsil edilen Kübrevî, Sühreverdî, Mevlevî, Ekberî vb. tasavvufî zümrelere mensup olan sûfilerin menkıbelerini bir araya getirmiştir. *Nefahâtü'l-Üns* ilk defa Çağatay edebiyatının büyük şairi Ali Şîr Nevâî (ö. 906/1501) tarafından bazı eklemelerle Çağatay Türkçesine tercüme edilmiştir<sup>36</sup>. Ancak biz tezimizde ağırlıklı olarak *Nefahâtü'l-Üns*'ün Nakşibendî meşâyihinden Lâmiî Çelebi (ö. 938/1532) tarafından Anadolu Türkçesine yapılan tercümesinden yararlandık. Zira aynı zamanda bir divan şairi olan Lâmiî Çelebi *Nefahâtü'l-Üns*'ü tercüme etmekle kalmamış, başta Anadolu sûfilere olmak üzere yaptığı bazı ilavelerle onu tekmiil etmiştir<sup>37</sup>.

XIII. yüzyıl Anadolu'sundaki dinî-tasavvufî hayata ışık tutan temel başvuru kaynağı niteliğindeki menâkıbnâmeler bunlardır. Ancak doğrudan XIII. yüzyıl Anadolu'sunu konu edinmeseler de tasavvufî zümrelerin ve tarikatların XIII. yüzyıl öncesi ve sonrası durumu yahut kökeni ve gelişimi hususunda bilgi veren başka menâkıbnâmeler de<sup>38</sup> söz konusudur. Bu menâkıbnâmeler sayesinde sûfiler arası

<sup>34</sup> Yaşamı, eserleri ve tesirleri hakkında geniş bilgi için bkz. Ali Asgar Hikmet, *Camî Hayatı ve Eserleri*, trc. M. Nuri Gencosman, MEB Yayınları, Ankara 1963<sup>2</sup>, s. 58-253; Abdurrahman Câmî, *Nefahâtü'l-Üns (Evlîyâ Menkıbeleri)*, trc. Lâmiî Çelebi, haz. Süleyman Uludağ-Mustafa Kara, Marifet Yayınları, İstanbul 2001<sup>2</sup>, s. 29-36 (Kısaltma: Câmî); Ömer Okumuş, "Câmî, Abdurrahman", *DİA*, VII, İstanbul 1993, s. 94-99.

<sup>35</sup> Câmî, s. 39.

<sup>36</sup> Ali Şîr Nevâî'nin yaşamı, eserleri ve *Nefahâtü'l-Üns*'e yaptığı katkılara dair geniş bilgi için bkz. Ali Şîr Nevâyî, *Nesâyimü'l-Mahabbe min Şemâyimi'l-Fütüvve*, I, haz. Kemal Erarslan, TDK Yayınları, Ankara 1996, s. XXV-XXVIII, XL-XLVI (Kısaltma: Nevâyî, *Nesâyimü'l-Mahabbe*); Günay Kut, "Ali Şîr Nevâî", *DİA*, II, İstanbul 1989, s. 449-453.

<sup>37</sup> Lâmiî Çelebi'nin yaşamı, eserleri ve *Nefahâtü'l-Üns*'e yaptığı katkılara dair geniş bilgi için bkz. Câmî, s. 39-40, 43-45; Günay Kut, "Lâmiî Çelebi", *DİA*, XXVII, İstanbul 2003, s. 96-97.

<sup>38</sup> Örn. bkz. Şevkî Çelebi, *Menâkıb-ı Ebû İshâk-ı Kâzerûnî*, haz. Fatih Bayram, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, İstanbul 2016 (Kısaltma: Şevkî Çelebi); Anonim, *es-Seyyid Ebu'l-Vefâ Menâkıbnâmesi*, haz. Dursun Gümüšoğlu, Can Yayınları, İstanbul 2006 (Kısaltma: *Ebu'l-Vefâ Menâkıbnâmesi*); Hacı Hüsâm İbrahim b. Muhammed el-Kâzerûnî, *Şifâü'l-Eskâm fî Sireti Gavsî'l-Enâm (Ahmed er-Rifâî Hazretlerinin Menkıbeleri)*, trc. Nurettin Bayburtluğil-Necdet Tosun, Semerkand Yayınları, İstanbul 2011<sup>3</sup> (Kısaltma: Hüsâm el-Kâzerûnî); Hatîb-i Fârisî, *Manâkıb-i Camâl al-Dîn-i Sâvî*, nşr. Tahsin Yazıcı, TTK Yayınları, Ankara 1999<sup>2</sup> (Kısaltma: Hatîb-i Fârisî); Abdülkerim b. Şeyh Mûsâ, *Makâlât-ı Seyyid Hârûn*, haz. Cemâl Kurnaz, TTK Yayınları, Ankara 1991 (Kısaltma: Abdülkerim); Ahmet Taşgîn, *Dediği Sultan ve Menâkıbı*, Çizgi

ilişkiler, ulemâ-meşâyih ilişkileri, tasavvufî kurumların işleyişi vb. dinî-tasavvufî hayata dair ulaştığımız sonuçları benzer ve farklı yönleriyle karşılaştırma imkânı elde ettik. Bu durum ulaştığımız sonuçlara daha geniş bir açıdan bakmamızı sağladı.

Temel unsuru keramet ve onu gösteren velilerin yüceltilmesi olan menâkıbnâmeler, başlangıçta sadece tarikat pîrleri için yazılmış, zamanla muhtevası tarikat içinde önemli yere sahip şeyhleri, tarikatın silsilesinde yer alan diğer sûfilere ve şeyhin halifeleriyle şeyh ailelerini de içine alacak şekilde genişletilmiştir<sup>39</sup>. Bu çerçevede dönem Anadolu hakkında bilgi veren menâkıbnâmelerin, birkaç istisna dışında, dinî-tasavvufî hayatı anlamada oldukça geniş ve renkli bir muhtevaya sahip olduğunu söyleyebiliriz. Özellikle Evhadüddin-i Kirmânî, Celâleddin-i Rumî gibi Konya, Sivas, Kayseri, Malatya vb. dönem Anadolu'nun öne çıkan dinî ve kültürel merkezlerinde faaliyet gösteren ve Baba İlyas, Muhlis Paşa gibi siyasî olaylara karışan tasavvufî şahsiyetleri ve zümreleri konu edinen menâkıbnâmeler, çok daha geniş bir yelpazede veri sunmaktadır. Bununla beraber Hacım Sultan gibi söz konusu merkezlerin dışında faaliyet gösteren ve devrin kroniklerinde kendilerinden pek bahsedilmeyen tasavvufî şahsiyetler etrafında teşekkül eden menâkıbnâmeler de sundukları nadir bilgilerle dönemin sosyo-kültürel yapısını anlamada özel bir yere sahiptir.

Tahsin Yazıcı, Abdülbâki Gölpınarlı, Mikâil Bayram, Mertol Tulum, Fatih Bayram gibi menâkıbnâmeleri tıpkıbasım, tercüme ve çeviri yazı yaparak okuyucuyla buluşturan değerli bilim insanlarının, bu eserler için hazırladıkları giriş, inceleme, açıklama bölümlerindeki yorum ve değerlendirmeler de bizim açımızdan ufuk açıcı olmuştur. İlgili yerlerde görüleceği üzere hazırladıkları bildiri, makale, ansiklopedi maddesi ve kitaplarla araştırmalarında menâkıbnâmelerden geniş ölçüde

---

Kitabevi Yayınları, Konya 2013 (Kısaltma: Taşgîn, *Dediği Sultan*); Seyyid Hüseyin, *Menâkıb-ı Karaca Ahmed Sultân* (*Karaca Ahmet Sultan Menâkıbnâmesi*), haz. H. Dursun Gümüsoğlu, Alevî Vakıfları Federasyonu Yayınları, İstanbul 2013 (Kısaltma: Seyyid Hüseyin); Anonim, *Abdal Mûsâ Velâyetnâmesi*, haz. Abdurrahman Güzel, TTK Yayınları, Ankara 1999 (Kısaltma: *Abdal Mûsâ Velâyetnâmesi*); Hazînî, *Cevâhirü'l-Ebrâr min Emvâc-i Bihâr*, haz. Cihan Okuyucu-Mücahit Kaçar, Büyüyenay Yayınları, İstanbul 2014 (Kısaltma: Hazînî); Vâhidî, *Hâce-i Cihân ve Netîce-i Cân*, haz. Turgut Karabey-Bülent Şıgva-Yusuf Babür, Akçay Yayınları, Ankara 2015 (Kısaltma: Vâhidî).

<sup>39</sup> Ocak, *Menâkıbnâmeler*, s. 41-42; Fuad Köprülü, "Anadolu Selçuklu Tarihinin Yerli Kaynakları", *Bellekten*, XXVII (1943), s. 421.

yararlanan ve onların sunduğu verileri değişik açılardan ele alan araştırmacıların analizlerini de imkânlar ölçüsünde göz önünde bulundurduk.

Tezimizde Kâzerûnîler, Evhadîler, Kübrevîler, Vefâîler, Rifâîler, Ekberîler, Bektaşîler, Mevlevîler, Kalenderîler olmak üzere toplam dokuz tasavvufî zümreye, bu zümrelere mensup çok sayıda sûfiye (şeyh, halife, mürit vb.) ve onların bir şekilde münasebet kurduğu pek çok kişiye (âlim, fakih, sûfi, vaiz, hükümdar, emir, ahî, tacir, edip vb.) değinilmiştir. XIII. yüzyılda Anadolu’da yaşayan, dönemin dinî-tasavvufî hayatını soluyan yahut bu hayatın bir parçası olan bu kişiler ve zümreler hakkında hatırı sayılır bir bilimsel literatür oluşmuştur. Özellikle Evhadüddin-i Kirmânî, Celâleddin-i Rumî, Sadreddin-i Konevî, Hacı Bektâş-ı Velî, Baba İlyas, Necmeddin-i Dâye (ö. 654/1256), Fahreddin-i Irâkî (ö. 688/1289) vb. meşhur ve maruf sûfiler ve onların etrafında halkalanan tasavvufî zümreler, ilgili yerlerde gösterildiği üzere pek çok araştırmaya konu olmuş, farklı disiplinlere mensup çok sayıda bilim insanı tarafından tarihî, fikrî, edebî, sosyolojik, folklorik, teolojik vb. açılardan titizlikle incelenmiştir. Kaynak yetersizliğinden doğan bir takım eksikliklere ve belirsizliklere rağmen, bu konuda başarılı bilimsel yayınların yapıldığını ve ciddi mesafelerin katedildiğini memnuniyetle müşahade ediyoruz.

Peki, biz böyle bir çalışmaya neden ihtiyaç duyduk? Bunun nedeni merhum Fuad Köprülü<sup>40</sup>, Ahmet Yaşar Ocak<sup>41</sup>, Kadir Özköse<sup>42</sup>, Ahmet T. Karamustafa<sup>43</sup>,

<sup>40</sup> Fuad Köprülü, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 1976<sup>3</sup>, s. 195-231. Merhum Köprülü, ilk baskısı 1919’da yayınlanan bu meşhur eserinin “*Yunus Emre’ye Kadar Anadolu’da Türk Edebiyatı*” başlıklı yedinci bölümünde “*Tasavvuf Cereyanı*”nı ele alırken İbnü’l-Arabî, Sadreddin-i Konevî, Evhadüddin-i Kirmânî, Necmeddin-i Dâye, Fahreddin-i Irâkî, Hacı Bektâş-ı Velî, Celâleddin-i Rumî gibi XIII. yüzyıl Selçuklu Anadolu’sunun öne çıkan sûfi şahsiyetlerine ve onların etkilerine temas eder. Ayrıca Yesevîliğin Anadolu’daki durumu ile Mevlevîlere, Rifâîlere ve Babaîlere dair de bilgiler verir. Merhum Köprülü’nün diğer araştırmalarında olduğu gibi, burada verdiği bilgiler de kendisinden sonraki bilim insanlarına ilham kaynağı olacaktır. Zira onun açtığı yolda ve işaret ettiği problemler/eksiklikler hakkında ilerleyen süreçte çok çeşitli araştırmalar yapılmıştır.

<sup>41</sup> Ahmet Yaşar Ocak, “Selçuklular ve Beylikler Devrinde Düşünce”, *Türkler*, VII, ed. Hasan Celâl Güzel-Kemal Çiçek-Salim Koca, Yeni Türkiye Yayınları, Ankara 2002, s. 429-438. Ayrıca bkz. a.mlf, *Türk Sufiliğine Bakışlar*, İletişim Yayınları, İstanbul 1996<sup>2</sup>. Değerli araştırmacı bu eserinde özellikle Ahmed-i Yesevî, Hacı Bektâş-ı Velî, Celâleddin-i Rumî hakkında daha önce yayınladığı yazılarını bir araya getirmiştir.

<sup>42</sup> Kadir Özköse, “Anadolu’nun Türkleşmesi ve İslamlaşmasında Tasavvufî Zümre ve Akımların Rolü”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, VII/1 (2003), s. 249-279.

<sup>43</sup> Ahmet T. Karamustafa, “Yesevîlik, Melâmetîlik, Kalenderîlik, Vefâîlik ve Anadolu Tasavvufunun Kökenleri”, *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf ve Sufiler*, haz. Ahmet Yaşar Ocak, TTK Yayınları, Ankara 2005, s. 61-88. Değerli araştırmacı ilgili yerlerde gösterileceği üzere söz konusu tasavvufî

Rüya Kılıç<sup>44</sup> ve Ahmet Kartal'ın<sup>45</sup> kaleminden çıkan makaleler/kitap bölümleri; Ali Üremiş'in<sup>46</sup> hazırladığı yüksek lisans tezi ile Seyfullah Kara<sup>47</sup>, Resul Ay<sup>48</sup> ve Haşim Şahin'in<sup>49</sup> hazırladıkları doktora tezlerindeki bazı bölümler dışında, müstakil olarak veya doğrudan XIII. yüzyıl Selçuklu Anadolu'sundaki tasavvufî zümreleri konu edinen ve onları bir bütün hâlinde inceleyen çalışmaların olmamasıdır.

Her ne kadar muayyen bir yüzyıl belirtmese de, XIII. yüzyılda Anadolu'daki tasavvufî zümreleri doğrudan konu edinen Üremiş, birinci bölümde tasavvufî hareketlerin Anadolu'ya girişi, yayılması ve başta Melâmîlik ve Yesevîlik olmak üzere buna etki eden faktörler üzerinde durur. “*Sünnî Tasavvufî Hareketler*” başlığını taşıyan ikinci bölümde, etki gücünden dolayı daha ziyade Mevlevîlik üzerine yoğunlaşmakla beraber, Rifâîlik ve Kâzerûnîlik hakkında da kısaca bilgi verir. “*Diğer Tasavvufî Hareketler*” başlığını taşıyan son bölümde ise Kalenderîlik, Haydarîlik, Vefâîlik ve Bektaşîlik üzerinde durur. Onları kökenleri, Anadolu'ya girişleri, özellikle taşradaki Türkmenler arasındaki “*müspet ve menfî neticeler veren faaliyetleri*” açısından ele alır. Değerli araştırmacının “*Diğer Tasavvufî Hareketler*” başlığı ile Sünnî olmayan tasavvufî hareketleri kastettiği anlaşılmaktadır. Ancak bu şekildeki bir tasnif dönemin tarihî ve tasavvufî gerçeklerine çok uygun düşmemektedir. Ayrıca tezde Evhadîlerin, Kübrevîlerin ve Ekberîlerin müstakil olarak ele alınmaması da ciddi bir eksiklik olarak karşımıza çıkmaktadır.

Kara'nın çalışması *Anadolu Selçuklularında Din ve Din Kurumları* başlığıyla 2002'de Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'ne doktora tezi olarak sunulmuştur. Konumuzu doğrudan ilgilendiren kısımları açısından bakacak olursak,

---

zümreler –özellikle Kalenderîler– hakkındaki mevcut tezleri sorgulamakta ve yeni yorumlar getirmektedir.

<sup>44</sup> Rüya Kılıç, “Anadolu Selçukluları ve Beylikler Döneminde Sufi Çevreler: Toplu Bir Bakış Denemesi”, *Bilig*, S. 33 (2005) s. 227-246.

<sup>45</sup> Ahmet Kartal, “Anadolu Selçuklu Devleti Döneminde Tasavvuf”, *Şiraz'dan İstanbul'a Türk-Fars Kültür Coğrafyası Üzerine Araştırmalar*, Kurtuba Yayınları, İstanbul 2010, s. 332-342.

<sup>46</sup> Ali Üremiş, *Türkiye Selçuklularında Tasavvufî Hareketler*, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İnönü Üniversitesi SBE), Malatya 1996. Bu tezin bir kısmı makale olarak da okuyucu ile buluşmuştur. Bkz. Ali Üremiş, “Türkiye Selçuklularında Bazı Sünnî Tasavvuf Hareketleri”, *SÜTAD*, S. 28 (2010), s. 295-328.

<sup>47</sup> Seyfullah Kara, *Selçuklular'ın Dini Serüveni*, Şema Yayınları, İstanbul 2006.

<sup>48</sup> Resul Ay, *Anadolu'da Derviş ve Toplum 13-15. Yüzyıllar*, Kitap Yayınevi Yayınları, İstanbul 2012<sup>3</sup>. Ayrıca bkz. a.mlf, “Tasavvufî Hayat ve Tarikatlar”, *Anadolu Selçukluları ve Beylikler Dönemi Uygarlığı*, I, ed. Ahmet Yaşar Ocak, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara 2006, s. 459-465.

<sup>49</sup> Haşim Şahin, *Osmanlı Devletinin Kuruluş Döneminde Dinî Zümreler (1299-1402)*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi TAE), İstanbul 2007.

değerli araştırmacı kitabının “*Anadolu’nun Müslümanlaşması*” başlıklı birinci bölümündeki bir alt başlıkta, bu gelişmede mühim roller oynayan sûfilerin ve tasavvufî zümrelerin faaliyetlerine değinmiştir. Bu çerçevede pek çok kaynak ve araştırmadan yararlanarak tasavvufun Anadolu’ya girişi ve Anadolu’nun dinî hayatında etkili olan sûfî şahsiyetleri mercek altına almıştır. İkinci bölümde hükümdarların dinî duyguları, sûfilerle ilişkileri vb. konuları incelemiştir. Son bölümde ise hükümdarların dinî siyasetlerini, gayrimüslimlerle olan ilişkilerini, ihtida hareketlerini, dinî nitelikli sosyal kurumlar olmaları açısından tekke ve zâviyeleri ele almıştır<sup>50</sup>. Kara’nın bu hacimli çalışması Türkiye’nin dinî yapısının tarihsel arka planı hakkında kapsamlı bilgiler vermektedir. Sûfî şahsiyetler ve onların etrafından halkalanan tasavvufî zümreler ise bu yapının bileşenlerinden biri olmaları yönüyle ele alınmıştır.

Ay’ın çalışması *XIII-XV. Yüzyıllarda Anadolu’da Derviş ve Toplum: Tarihsel Bir Tipoloji Denemesi* başlığıyla 2004’te Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü’ne doktora tezi olarak sunulmuştur. Araştırmanın “*Anadolu’da Dervişler*” başlıklı çok da hacimli olmayan birinci bölümünde oluşum süreçleri, göçleri yahut seyahatleri, yayıldıkları belde ve bölgeler açısından XIII-XV. yüzyıllarda Anadolu toplumundaki derviş zümreleri ele alınmıştır. İkinci bölümde derviş zümrelerinin giyim kuşamları, mizaç, tavır, hâl ve hareketleri ve bütün bunlara ulemâ ve devlet yöneticileri tarafından yapılan eleştiriler analiz edilmiştir. Üçüncü bölümde dönemin öne çıkan bazı dervişlerinin ve toplumda hâkim tasavvufî hayatın fikrî altyapısı incelenmiştir. Dördüncü bölümde tarikatların benimsedikleri, dervişlerin de yapmakla yükümlü oldukları zikir, semâ, riyâzet ve halvet, virdler; dervişlerin tekke dışında gündelik hayatlarındaki tarım faaliyetleri, mutfak işleri, seyahat, dilenme vb. uygulamaları hakkında bilgi verilmiştir. Beşinci bölümde tekke ve zâviyelerin idarî yapısı ve işleyişi ile alakalı konulara girilmiştir. Bunlar tarikata giriş yahut şeyhe intisap, dervişliğe kabul edilme esasları, dervişlerin şeyh ile ilişkileri; şeyhler, şeyhlerin nitelikleri ve fonksiyonları, müritler ve muhipler, merkez tekke ve bağlı tekkeler vb. konulardır. Diğerlerine göre daha hacimli olan son

<sup>50</sup> Kitap hakkında şu değerlendirme yazısına bkz. Süleyman Tülücü, “Selçuklu Dönemi Türkiye’sinin Dinî Tarihine Dair Önemli Bir Araştırma”, *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, S. 32 (2007), s. 289-295.

bölümde ise dervişlerin topluma sağladıkları katkılar, irşat ve tebliğ faaliyetleri, toplum nezdindeki derviş imajı, değişik tarikatlara mensup dervişlere karşı sıradan halkın takındığı tavırlar, derviş zümreleri ile iktidar muhiti arasındaki ilişkiler incelenmiştir. Dervişlerin grup kimliğine ve genel tipolojisine dair olan bu çalışma, önemli siyasî ve sosyal değişimlerin ve dönüşümlerin yaşandığı üç asırlık uzun bir sürece ilişkin değerlendirmeler içermesinden dolayı, konuyu fazla ayrıntıya girmeksizin ana hatları ile ortaya koymaktadır. Buna rağmen, XIII-XV. yüzyıllar Anadolu toplumunda yaygın olan tarikatların ve derviş zümrelerinin niteliklerini, tasavvufî uygulamalarını, birbirleriyle, halkla ve iktidar muhiti ile olan münasebetlerini, toplumsal yaşamda üstlendikleri fonksiyonları, tarikat düzeni ve hiyerarşisini göstermesi ve genel yapıyı somut ve sistematik bir biçimde ortaya koyması bakımından büyük önem arz etmektedir <sup>51</sup>.

Şahin ise tezinin giriş bölümünde Osmanlı öncesi dönemde dinî zümrelere genel bir bakış atarken Türkiye Selçuklu sahasındaki sûfilere de yer verir. Bu çerçevede İbnü'l-Arabî, Sadreddin-i Konevî, Evhadüddin-i Kirmânî, Celâleddin-i Rumî, Hacı Bektâş-ı Velî ve onların etrafında halkalanan tasavvufî zümrelerin etkinliklerine değinir. Ayrıca Babaîler İsyanı'na da temas eder <sup>52</sup>.

Sahaya ciddi katkılar sunan bu çalışmalara rağmen, yine de müstakil olarak veya doğrudan XIII. yüzyıl Selçuklu Anadolu'sundaki tasavvufî zümreleri konu edinen, onları bir bütün hâlinde ve kapsamlı bir biçimde ele alan araştırmalara ihtiyaç duyulmaktadır. Ayrıca adı anılan tezlerin üzerinden geçen zaman zarfında, dönem Anadolu'sunda faaliyet gösteren sûfilere ve tasavvufî zümrelere konu edinen kaynaklara dair yeni çalışmalar yapılmıştır. Örneğin *Menâkıbu'l-Kudsiyye*'nin tek nüsha olmasından kaynaklanan okuma hataları büyük oranda giderilmiş, bu sayede Vefâîliğün/Babaîliğün Anadolu tasavvuf tarihindeki yeri ve önemi daha belirgin hâle gelmiştir. *Teşvîkü'l-Ervâh* ve onun üçüncü kısmını oluşturan *Tuffâhu'l-Ervâh* üzerine yapılan bilimsel çalışmalar, bu eserin kaynaklık değerinin daha iyi anlaşılmasını sağlamıştır. Bu eser sayesinde özellikle Rifâîliğün Anadolu tasavvufu üzerindeki etkisi daha belirgin hâle gelmiştir.

<sup>51</sup> Kitap hakkında şu değerlendirme yazısına bkz. Haşim Şahin, "Anadolu'da Derviş ve Toplum (13-15. Yüzyıllar)", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, S. 23 (2010), Kitâbiyat Kısmı, s. 180-183.

<sup>52</sup> Şahin, *Osmanlı Devletinin Kuruluş Döneminde Dinî Zümreler*, s. 42-74.

Tezimizin yukarıda dikkat çektiğimiz ihtiyacın karşılanmasına mütevazı bir katkı sağlayacağını ümit ediyoruz. Zira tarih biliminin problematikleri ve metodolojisi çerçevesinde menâkıbnâmeleri esas aldığımız bu tezde, XIII. yüzyılda Anadolu'da faaliyet gösteren tasavvufî zümreleri; kurucuları ve mensupları, yayıldıkları belde ve bölgeler, kurdukları tekke ve zâviyeler, ihtida ve iskân faaliyetlerinde oynadıkları roller, birbirleri, ilmî çevreler ve devlet yöneticileri ile kurdukları münasebetler açısından inceleme konusu yaptık. Bu kapsamda mercek altına aldığımız her bir sûfîyi ve tasavvufî zümreyi, gerçekleştirdikleri irşat, tebliğ, telif vb. tasavvufî faaliyetlerle dönemin dinî-tasavvufî hayatını hem şekillendiren ve hem de bu hayat içerisinde şekillenen birer unsur olarak görmeye ve göstermeye çalıştık. Bunun dönemi anlamada daha sağlıklı bir bakış açısı kazandıracığı ve daha verimli sonuçlar alınmasını sağlayacağı düşüncesindeyiz. Zira ormana bakan, ama ağacı ihmal etmeyen bir bakış açısıyla, her bir ağacın üzerinde özenle durulmalı, ama onların ormanın (ormanı orman yapan) anlamlı bir parçası olduğu asla unutulmamalıdır. Biz de dönem sûfîlerini bir bütün hâlinde ele aldık. Bunu yaparken onları sadece bir tasavvufî zümrenin mensubu olarak değil, aynı zamanda içinde buldukları toplumun ve yaşadıkları dönemin bir parçası olarak değerlendirdik. Özellikle ikinci ve üçüncü bölümlerde tasavvufî zümrelerle âlimler/fakihler; tasavvufî zümrelerle hükümdarlar/emirler arasındaki münasebetlere dair incelemelerimiz bu bakış açısının ürünü olarak ortaya çıkmıştır. Ayrıca bu kapsamda karşılaştığımız şahıs, zümre, müessese ve mekân isimleri üzerinden menâkıbnâmeleri âdeti muhteva analizine tabi tutmuş bulunuyoruz.

Tezimiz, XIII. yüzyılda Anadolu'daki dinî-tasavvufî yaşamı popüler kültür tarihinin önemli kaynak türlerinden biri olan menâkıbnâmelerin sunduğu veriler üzerinden okumayı ve değerlendirmeyi öncelikle hedeflemektedir. Ancak hem bu veriler hem de ulaşılan sonuçlar, başta tasavvufî eserler olmak üzere vakfiyeler, kronikler, seyahatnâmeler, tapu tahrir kayıtları, arşiv belgelerine dayalı şehir tarihi çalışmaları vb. konuya ışık tutan sair kaynaklar ekseninde tenkit ve tahlil edilmiştir.

Tezimizde doğrudan yararlandığımız bazı tasavvufî eserler/risaleler, kimi menâkıbnâmelerin içerisine serpiştirilmiş parçalarıyla dolaylı yollarla da karşımıza çıkmaktadır. Zira ele aldığımız bazı dönem menâkıbnâmelerinde, özellikle menâkıbnâmenin ait olduğu tarikata mensup sûfîlerin manzum, mensur veya her ikisi



karışık kitaplarından çokça alıntılar yapıldığını görüyoruz. Bu alıntılar, menâkıbnâmenin ait olduğu tarikat öğretilerinin müritler tarafından iyice benimsenmesini ve geniş halk kitleleri arasında yayılmasını amaçlamaktadır. Tezimizde bu tür alıntılardan tespit edebildiklerimizi orijinal metinlerinden de okumaya ve karşılaştırmaya çalıştık. Sûfilerin düşünce ve anlayışlarına dair menkıbevî kayıtları, şayet varsa, kendi eserlerinden hareketle gözden geçirdik. Bu çerçevede ön plana çıkan sûfi şair ve sûfi müellifler Celâleddin-i Rumî<sup>53</sup>, Şems-i Tebrizî<sup>54</sup>, Sultan Veled<sup>55</sup>, Evhadüddin-i Kirmânî<sup>56</sup>, Necmeddin-i Dâye<sup>57</sup>, Fahreddin-i Irâkî'dir<sup>58</sup>.

Vakfiyeler dinî, ilmî ve tasavvufî müesseselerin kuruluş ve işleyişine dair sundukları verilerle ilmî-irfanî faaliyetlerin kimler tarafından hangi oranda desteklendiğini gözler önüne seren önemli belgelerdir. Bu çerçevede tarikatların hangi beldelere yayıldıklarına ve buralarda ne tür bir tasavvufî yapılanmaya gittiklerine dair menâkıbnâmelerdeki abartılı verileri gözden geçirme, yanlış verileri düzeltme imkânı elde edilmektedir.

Menâkıbnâmelerde geçen kişi ve kurumları, kronolojik unsurları, siyasî ve sosyal olayları analiz ederken dönem kronikleri ve tarihçilerinin sunduğu verilerden de yararlandık. Onların değinmediği veyahut değinme ihtiyacı hissetmediği bazı mühim ayrıntıları tezimizin sınırları çerçevesinde okuyucunun dikkatine sunduk. Nitekim bazen dönem kronikleri ve tarihçilerinin değinmediği ayrıntılar

<sup>53</sup> Mevlânâ Celâleddin-i Rûmî, *Mesnevî-i Ma'nevî*, trc. Derya Örs-Hicabi Kırlangıç, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, İstanbul 2015 (Kısaltma: Mevlânâ, *Mesnevî*); Mevlânâ Celâleddin, *Fîhi mâ-fîh*, trc. Abdülbâki Gölpınarlı, Remzi Kitabevi, İstanbul 1959 (Kısaltma: Mevlânâ, *Fîhi mâ-fîh*); Mevlânâ Celâleddin, *Mektuplar*, trc. Abdülbâki Gölpınarlı, İnkılâp Yayınları, İstanbul 1999 (Kısaltma: Mevlânâ, *Mektuplar*); Mevlânâ Celâleddin, *Dîvân-ı Kebîr*, I-VII, haz. Abdülbâki Gölpınarlı, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 1992 (Kısaltma: Mevlânâ, *Dîvân-ı Kebîr*).

<sup>54</sup> Şems-i Tebrizî, *Konuşmalar (Makâlât-ı Şems-i Tebrizî)*, I-II, trc. M. Nuri Gencosman, Hürriyet Yayınları, İstanbul 1974-1975 (Kısaltma: Şems-i Tebrizî, *Makâlât*); William C. Chittick, *Me and Rumi: The Autobiography of Shams-i Tabrizi*, Fons Vitae, Louisville, Kentucky 2004; Erkan Türkmen, *Şems-i Tebrizî'nin Öğretileri*, Nüve Kültür Merkezi Yayınları, Konya 2014<sup>5</sup>.

<sup>55</sup> Sultan Veled, *Sultan Veled Divanı*, trc. Veyis Değirmençay, Demavend Yayınları, İstanbul 2016 (Kısaltma: Sultan Veled, *Divan*).

<sup>56</sup> Evhadüddîn-i Kirmânî, *Rubâiler*, trc. Mehmet Kanar, İnsan Yayınları, İstanbul 1999 (Kısaltma: Kirmânî, *Rubâiler*).

<sup>57</sup> Necmeddîn-i Dâye, *Mirsâdü'l-İbâd (Tasavvuf Yolu)*, trc. Halil Baltacı, İFAV Yayınları, İstanbul 2013 (Kısaltma: Dâye, *Mirsâdü'l-İbâd*).

<sup>58</sup> Fahreddîn-i Irâkî, *Lemaât (Aşka ve Âşıklara Dair)*, trc. Ahmed Avni Konuk, İlk Harf Yayınları, İstanbul 2011 (Kısaltma: Irâkî, *Lemaât*).

menâkıbnâmelerde geçmekte; bazen de tam tersi olmaktadır. Ayrıca Zeyneddin Abdülmü'min-i Tokadî örneğinde olduğu gibi, kimi sûfi ve âlimler hakkında menâkıbnâmeler ile dönem kronikleri ve tarihçilerinin birbirlerini tamamlayıcı veriler sunduğunu da görüyoruz. Bu hususta İbn Bibi <sup>59</sup>, Aksarayî <sup>60</sup>, *Anonim Selçuknâme* <sup>61</sup>, Ebü'l-Ferec <sup>62</sup> ve pek çok ismi bünyesinde barındıran Niğdeli Kadı Ahmed <sup>63</sup> ön plana çıkmaktadır. Bu eserlerin dönemin âlim ve sûfilere hakkında sunduğu biyografik ve bibliyografik malzeme de konumuz açısından son derece önemlidir. Biz özellikle üçüncü bölümde tasavvufî zümrelerle çeşitli ilişkiler geliştiren hükümdarlar, devlet adamları ve eşlerinin ilmî-irfanî faaliyetlere katılımı hakkındaki menkıbeleri, devrin kronikleri ve tarihçilerinin sunduğu veriler ışığında muhteva analizine tabi tuttuk.

Gerek ulaştığımız sonuçları kontrol etmek gerekse içeriği yoğunlaştırmak amacıyla kendilerinden yararlandığımız seyahatnâmeler, tapu tahrir kayıtları ve arşiv belgelerine dayalı şehir tarihi çalışmaları dinî, ilmî ve tasavvufî kurumların serpiştiği şehirleri anlamada, bu kurumların ne tür değişimler geçirdiğini ve ne zamana kadar işlediğini sorgulamada araştırmacıya geniş imkânlar sunmaktadır. Örneğin Ortaçağ'ın en büyük Müslüman seyyahı İbn Battûta'nın (ö. 770/1368-69) verdiği bilgiler, Rifâîlerin sıra dışı tasavvufî uygulamalarını ve Anadolu'daki yayıldıkları sahayı anlamamızda çok büyük katkı sağlamıştır <sup>64</sup>.

<sup>59</sup> İbn Bibi el-Hüseyn b. Ali el-Ca'ferî er-Rugadî, *el-Evâmîrü'l-Alâ'iyye fi'l-Umûri'l-Alâ'iyye*, trc. Mürsel Öztürk, TTK Yayınları, Ankara 2014 (Kısaltma: İbn Bibi).

<sup>60</sup> Kerîmüddin Mahmud-i Aksarayî, *Müsâmeretü'l-Ahbâr*, trc. Mürsel Öztürk, TTK Yayınları, Ankara 2000 (Kısaltma: Aksarayî).

<sup>61</sup> Anonim, *Târih-i Âl-i Selçuk (Anonim Selçuknâme)*, haz. Halil İbrahim Gök-Fahrettin Coşguner, Atıf Yayınları, Ankara 2014 (Kısaltma: *Anonim Selçuknâme*).

<sup>62</sup> Ebü'l-Ferec İbnü'l-İbrî, *Târihu Muhtasari'd-Düvel*, trc. Şerafeddin Yaltkaya, TTK Yayınları, Ankara 2011 (Kısaltma: Ebü'l-Ferec, *Muhtasar*); Gregory Abû'l-Farac, *Abû'l-Farac Tarihi*, II, trc. Ömer Rıza Doğrul, TTK Yayınları, Ankara 1999<sup>3</sup> (Kısaltma: Abû'l-Farac).

<sup>63</sup> Niğdeli Kadı Ahmed, *el-Veledü's-Şefik ve'l-Hâfidü'l-Halîk*, I, trc. Ali Ertuğrul, TTK Yayınları, Ankara 2015 (Kısaltma: Niğdeli Kadı Ahmed).

<sup>64</sup> Ebû Abdullah Muhammed İbn Battûta Tancî, *İbn Battûta Seyahatnâmesi*, I, trc. A. Sait Aykut, YKY, İstanbul 2004<sup>2</sup> (Kısaltma İbn Battûta, *Seyahatnâme*).

## BİRİNCİ BÖLÜM: ANADOLU'DA TASAVVUFUN YAYILMASI VE KURUMSALLAŞMASI

Türkiye Selçuklular dönemi Ortaçağ Türkiye tarihinin 1075-1308 yılları arasını içine alır. Bu dönem, XIII. yüzyılın başlarına kadar bir taraftan feodal Türk beylikleriyle (Dânişmendliler, Saltuklular, Mengüçlüler vb.), Bizanslılarla ve Haçlılarla yapılan mücadelelerle, diğer taraftan İran ve Azerbaycan üzerinden Anadolu'ya göç eden Türkmen nüfusun problemleriyle ve nihayet 1243 Köseadağ Savaşı sonrası başlayan Moğol tahakkümünün yol açtığı siyasal ve toplumsal sorunlarla boğuşma yüzünden bir türlü tam olarak durulamamış, kökleşmemiş ve istikrarlı bir yapı kazanamamıştır. Türkiye Selçuklu Devleti'nin I. Alâeddin Keykubad döneminde (1220-1237) doruk noktasına eriştiği genellikle kabul edilmekle beraber, II. Gıyâseddin Keyhusrev döneminde (1237-1246) üç beş yıl gibi çok kısa bir sürede süratle istikrarsızlığa doğru kayması ve arkasından İlhanlı egemenliğine girmesi bunu gösterir. Bütün bunlar söz konusu dönemlerde henüz İslâmlaşmakta olan Anadolu'da siyasî, felsefi, dinî sahada hareketli ve yüksek bir düşünce hayatının oluşmasını geciktiren, hatta engelleyen önemli faktörler olarak karşımıza çıkmaktadır. Bunun tek istisnası ise tasavvufî düşünce sahasıdır<sup>65</sup>.

Yukarıda belirtilen nedenlerden ötürü XI-XII. yüzyıllarda, Doğu Anadolu'da etkin olan Kâzerûniler dışında, Anadolu'da kayda değer herhangi bir tasavvufî zümre göze çarpmamaktadır. İslâmlaşmanın tüm hızıyla sürdüğü XIII. yüzyıl Selçuklu Anadolu'sunda tasavvufî düşünce ve yaşam tarzının birdenbire yayılması ve kurumsallaşmasının arkasında yatan en temel dinamik ise muhtelif tasavvufî zümrelere mensup çok sayıda sûfinin, başta Moğol istilası olmak üzere türlü

---

<sup>65</sup> Ocak, "Selçuklular ve Beylikler Devrinde Düşünce", s. 429. Aslında genel olarak Selçuklular dönemi (XI-XIII. yüzyıllar), İslâm dünyasında tasavvuf ve tarikat hareketlerinin en faal olduğu dönemdir. Bu durum Selçukluların tasavvuf akımına ve sûfilere karşı takındığı olumlu, hatta koruyucu tavırla yakından alakalıdır. Bu tavırda her ikisi de Eş'arî kelâmcısı olan Kuşeyrî (ö. 465/1072) ve Gazzâlî (ö. 505/1111) tarafından tasavvufun Sünniliğe uygun bir forma kavuşturulması, ona Sünnilik içerisinde tam bir meşruiyet kazandırılması etkili olmuştur. Zira tasavvuf Sünniler tarafından şüpheyle karşılandığı, hatta takibata uğradığı yıllardan sonra, Selçuklu döneminde yolunu ıslah ederek bizzat mutedil Sünniliğin içine dâhil olmuştur. Bkz. Alessandro Bausani, "Religion in the Saljuq Period", *The Cambridge History of Iran (The Saljuq and Mongol Periods)*, V, ed. J. A. Boyle, Cambridge 1968, s. 296; Kara, *Selçuklular'ın Dini Serüveni*, s. 172. Bu hususta geniş bilgi için ayrıca bkz. Ahmet Ocak, *Selçukluların Dini Siyaseti (1040-1092)*, Tarih ve Tabiat Vakfı Yayınları, İstanbul 2002, s. 120-141.

nedenlerle yüzyılın başlarından itibaren Mâverâünnehir, Horasan, Irak, Suriye, Endülüs vb. kadim medeniyet havzalarından Anadolu'ya yönelmesi ve yerleşmesidir. Bu sûfiler arasında dönemin kaynaklarında pek iz bırakmayacak kadar bir köşeye çekilip dar bir çevrede yaşayanlar olduğu gibi, yürüttükleri yoğun irşat, tebliğ ve telif faaliyetleri neticesinde ileride adlarına sûfilik tarihinin önemli tarikatlarının kurulacağı şeyhler ve şeyh ailelerine mensup insanlar da bulunmaktaydı. Bir kısmı tasavvufi taban oluşturmak ve kendi öğretilerini yaymak için müesses bir tarikat şeyhinin halifesi olarak gelmiş ya da gönderilmişti. Bir kısmı Konya, Kayseri, Sivas, Tokat, Amasya, Malatya gibi önemli kültür merkezlerine yerleşirken, bir kısmı Susuz, Sulucakarahöyük gibi kırsal beldeleri özellikle tercih ederek buraları şenlendirmişti. Bu durum Anadolu'da XIII. yüzyılın ikinci yarısında artık iyice belirgin hâle gelecek olan tasavvufî gelişmelerin temelini oluşturmuştur.

### **1.1.Tasavvufî Zümrelerin Anadolu'ya Göçü ve Yayıldıkları Alanlar**

Anadolu XIII. yüzyılda en mutedilinden en marjinaline kadar tüm renkleri içinde barındıran geniş bir yelpazede tasavvufî zümrelerin göç hareketlerine sahne olmuştur. Bu çerçevede sûfilerin nereden, ne zaman ve niçin geldikleri; nereye yerleştikleri; ne tür tasavvufî anlayışlara sahip oldukları ve ne ölçüde tasavvufî yapılanmaya gittikleri gibi soruların sorulması gerekmektedir. Zira bu ve benzeri sorulara tatmin edici cevaplar bulduğumuzda, şahıs, coğrafya, kurum ve anlayışlar bazında Anadolu'yu besleyen irfanî kaynakları, Anadolu'daki belde ve bölgelerin dinî-tasavvufî yoğunluğunu, Anadolu'daki meşrep yahut tarikat çeşitliliğinin sebep ve sonuçlarını daha uygun ve sağlıklı bir zeminde değerlendirmiş oluruz.

Anadolu'da kaleme alınan menâkıbnâmelerin ilk örnekleri, başta Moğol istilâsı olmak üzere türlü sebeplerle buraya yönelen ve yerleşen muhtelif tarikatlara mensup sûfiler sayesinde çok renkli ve canlı bir tasavvufî ortamın<sup>66</sup> vücuda geldiği Türkiye Selçuklu döneminde verilmiştir. Zira bir tarikatlar mahşerini andıran bu devir Kâzerûnîlik, Rifâîlik, Kübrevîlik, Evhadîlik, Ekberîlik, Kalenderîlik, Vefâîlik

<sup>66</sup> Bu konuda eski(meyen) ve yeni iki tetkike bakılabilir: Fuat Köprülü, "Anadolu'da İslâmiyet", *Anadolu'da İslâmiyet*, haz. Mehmet Kanar, İnsan Yayınları, İstanbul 2000, s. 43 vd.; Ahmet Yaşar Ocak, "Ortaçağlar Anadolu'sunda Toplum, Kültür ve Entelektüel Hayat (1071-1453)", *Ortaçağlar Anadolu'sunda İslâm'ın Ayak İzleri: Selçuklu Dönemi*, Kitap Yayınevi Yayınları, İstanbul 2011, s. 272 vd.

vb. dışarıdan gelme pek çok tasavvufî zümrenin yerleşme ve kendini kabul ettirme dönemi olduğu kadar, Mevlevîlik ve Bektaşîlik gibi yerli ve yepyeni tarikatların da filizlenmeye başladığı bir devirdir. Dolayısıyla tasavvufî zümreleri kadim İslâm coğrafyasından gelenler ve Anadolu’da doğanlar şeklinde tasnif etmek mümkündür. Biz bu ayırımı da dikkate almakla beraber, tasavvufî zümreleri belirleyebildiğimiz kadarıyla hem tarihsel gelişim süreçleri hem de Anadolu’ya geliş veya burada ortaya çıkış tarihleri açısından sıralamayı tercih ettik. Bu sayede Anadolu’da tasavvufun gelişim süreci ve tarikatlaşma faaliyetlerinin aşamaları gözler önüne serilmiş olacaktır.

XIII. yüzyılda Anadolu’da faaliyet gösteren tasavvufî zümrelerin oluşum, gelişim ve yayılış süreçlerinde etkili olan sûfileri, Anadolu’da tasavvufun yayılması ve kurumsallaşması açısından ele almakla yetindiğimizi öncelikle belirtmemiz gerekmektedir. Zira aşağıdaki satırlarda söz konusu sûfilerin menkıbevî yaşamları ortaya konulmaya ve yorumlanmaya çalışılmış, ancak onlar hakkında tam bir biyografi denemesine girilmemiştir. Tezimizin mihverini oluşturan menâkıbnâmelerin yazılış amacı ve biçimi de ancak bu kadarına imkân tanımaktadır. Bununla birlikte menkıbevî kayıtların bıraktığı boşlukları doldurmak ve ulaşılan sonuçları tekrar gözden geçirmek amacıyla, konuya ışık tutan sair kaynaklara (vakayinâme, seyahatnâme, vakfiye, tasavvufî risaleler, münşeat mecmuaları vb.) ve bunlara dayanılarak kaleme alınan bilimsel yayınlara da müracaat edilmiştir.

#### 1.1.1.Kâzerûnîler

Anadolu’da daha ziyade İshâkıyye veya Mürşidiyye diye tanınan Kâzerûnîlik, Ebû İshâk İbrâhîm b. Şehriyâr el-Kâzerûnî’ye (ö. 426/1035)<sup>67</sup> nispet edilen mahallî bir tarikattır. Bu tarikat, kuruluşundan Safevî Devleti’nin ortaya çıktığı XVI. yüzyıla kadar, özellikle doğduğu yer olan İran’ın Fars bölgesinde etkili olmuştur<sup>68</sup>.

Muharip ve mübelliğ bir karaktere sahip olan Kâzerûnîlik, Anadolu’ya Bizans İmparatorluğu’na karşı gaza ve cihat için gönderilen Kâzerûnî dervişleri vasıtasıyla girmiş olmalıdır. Nitekim kurucu pîr Ebû İshâk’ın İran’ın Fars bölgesindeki kâfirlere

<sup>67</sup> Yaşamı hakkında bkz. Câmî, s. 399-400; Şevkî Çelebi, Giriş, s. 32-36; Hamid Algar, “Kâzerûnî”, *DİA*, XXV, İstanbul 2002, s. 145-146.

<sup>68</sup> Hamid Algar, “Kâzerûniyye”, *DİA*, XXV, İstanbul 2002, s. 146.

karşı muharip edasıyla gerçekleştirdiği gazalardaki başarılarına değinen bir menkıbede, gazi-dervişlerini Anadolu'ya da gönderdiği belirtilmektedir:

*“Himmet ü vilâyet ü şevket ve kerâmet ile her yire ki İslâm leşkerini gönderse gânimîn ve sâlimîn gelürler idi. Her dâyim müslümânları gazâyâ kandurup tahrîs iderdi. Cemî'-i esbâb-ı harb ve âlât-ı darbların müheyâyâ kılurdu. (...) bir gün şeyh hazretleri İslâm leşkerünü cem' idüp Rûm'a gönderdi.”*<sup>69</sup>.

Anadolu'ya gaza ve cihat için gelen Kâzerûnî dervişlerinin varlığına *Dânişmendnâme*'de de rastlamaktayız. Zira Haçlılara karşı Türkiye Selçuklu hükümdarı I. Kılıç Arslan (saltanatı: 1092-1107) ile birlikte mücadele eden Melik Dânişmend'in ordusunda Ebû İshâk sancağı da bulunmaktaydı:

*Gâzîler kamu işlerin kolaylar*

*İşit nicesi düzüldü alaylar*

*Pes evvel yürüdi seyyid ü sâdât*

*Meşâyih-zâde vü ehl-i sa'âdât*

*Dahî berehne ser pâ nice derviş*

*Yürürdi anlarunla yâd ü biliş*

*Başı altun 'alemler ellerinde*

*Huda'nun zikri dâyim dillerinde*

*Bu âyet yazılıbdı her 'alemde*

*Ki gören okuyan ola selemde*

***Abû İshâk**'ın idi ol 'alemler*

*İşit altunla ne yazmış kalemler*

*Pes oku sen dahî “Nasrun min' Allah”*

*Ki nüsret vire mü'minlere Allah*

<sup>69</sup> Şevkî Çelebi, s. 131. Ebû İshâk'ın 1035'de öldüğünü dikkate aldığımızda, Anadolu'ya gaza ve cihat için gönderilen Kâzerûnî dervişlerinin onun tarafından değil de halifeleri tarafından gönderilmiş olması kronolojiye daha uygundur.

*Hem okı ba 'dahû "Fethun karîb"i*

*Ki kahr ide Hudâ Ehl-i Salîbi*

*Pes ol cemiyet ile Ehl-i İslâm*

*Yürüdiler çalub zil dühlile bâm*

*Bularun cünbüşin **Melik** ki gördi*

*Sevindi can ü dilden hem kıvandı*<sup>70</sup>.

1071 Malazgirt Savaşı öncesinde Şiraz'da –Kâzerûn, Şiraz'a bağlıdır– bir süre bulunan, söz konusu savaştan önce Kafkasya'ya başarılı seferler düzenleyen, gazalarıyla ün salan ve İslâm dünyasının dört bir yanına fetihnâmeler gönderen Alparslan'dan (saltanatı: 1064-1072) haberdar olan kimi Kâzerûnî dervişlerinin, Büyük Selçuklu ordusu saflarında mücadele etmiş olması kuvvetle muhtemeldir. Dolayısıyla Kâzerûn-Şiraz'da doğan Kâzerûnîlik, Büyük Selçuklular ile birlikte 1071'de Malazgirt'te kazanılan büyük zaferden itibaren Anadolu'da yayılmaya başlamış olmalıdır<sup>71</sup>.

XIII. yüzyılın tanınmış coğrafyacı, tarihçi, edip ve seyyahı Yâkût el-Hamevî'nin (ö. 626/1229) varlığından bahsettiği Erciş'teki "*Hânekâh-ı Ebî İshâk*"<sup>72</sup>, Osman Turan'a göre Ahlat ve havalisinde tasavvufun gelişmesi dolayısıyla kurulan zâviyelerin en eskisidir. Turan, cihada son derece bağlı olan Kâzerûnî dervişlerine ait zâviye ve türbelerin bölgedeki varlığını, XII. yüzyılda Sökmenliler ve Saltuklular ile Gürcüler arasında süregiden savaşlara bağlamaktadır<sup>73</sup>.

<sup>70</sup> *La Geste de Melik Dânişmend, Etude Critique du Dânişmendnâme*, nşr. Irène Mélikoff, II, Paris 1960, s. 157-158; *Dânişmend Gazi Destanı*, haz. Necati Demir, Hece Yayınları, Ankara 2006, s. 175-176; Şevkî Çelebi, Giriş, s. 24-25. *Dânişmendnâme*, XI. yüzyılda Bizans İmparatorluğu'na karşı giriştiği gazalarla ünlenen; Kayseri, Tokat, Sivas ve Amasya'yı içine alan sahada kendi adıyla anılan bir beylik kuran Melik-i Muazzam Dânişmend Ahmed Gazi'nin adı etrafında teşekkül etmiş gaza menkıbelerinden oluşan destanî bir romandır. Geniş bilgi için bkz. Şükrü Akkaya, "Kitab-ı Melik Danişmend Gazi-Danişmendname", *AÜDTCF Tarih Araştırmaları Dergisi*, VIII (1950), s. 131-144; Ahmet Yaşar Ocak, "Dânişmendnâme", *DİA*, VIII, İstanbul 1993, s. 478-480.

<sup>71</sup> Şevkî Çelebi, Giriş, s. 25-26, 48.

<sup>72</sup> Şihâbüddin Yâkut b. Abdillâh el-Hamevî er-Rûmî el-Bağdâdî, *Mu'cemü'l-büldân*, I, Dâru's-Sâdir, Beyrut 1977, s. 144.

<sup>73</sup> Osman Turan, *Doğu Anadolu Türk Devletleri Tarihi*, Boğaziçi Yayınları, İstanbul 1998<sup>5</sup>, s. 122. Ayrıca bkz. Orhan Kılıç, *XVI. Yüzyılda Adilcevaz ve Ahlat (1534-1605)*, Tamga Yayıncılık, Ankara 1999, s. 137-138; Ahmet Yaşar Ocak, "XIV. Yüzyılın Ahlatlı Ünlü Bir Sufi Feylesofu

Bu çıkarımlar Kâzerûnîliğin *Menâkıb-ı Ebû İshâk-ı Kâzerûnî*'deki pek çok menkıbenin <sup>74</sup> bütün açıklığıyla gözler önüne serdiği muharip ve mübellîğ karakterine de uygun düşmektedir. Özellikle cihat bölgelerine yayılan Kâzerûnî dervişleri, XIII. yüzyılın birinci yarısında Türk-Gürcü mücadelesinin sona ermesi ve Moğol istilâsının bölgede hissedilmesiyle başlamasıyla birlikte bu defa Anadolu'nun batısına intikal etmiştir. Bu süreçte, Van gölü çevresinde 1100-1208 yılları arasında hüküm süren bir Türk hanedanı olan Sökmenliler ülkesi tahribat gördüğü için tarikatın izleri silinmiş olmalıdır. Bu durum Kâzerûnîliğin ilerleyen dönemlerde Doğu Anadolu'dan tedricen kaybolup Osmanlılar ile birlikte birdenbire yükselmesi ve yayılmasını da izah etmektedir <sup>75</sup>. Bu bilgiler ışığında XII. yüzyılda Sökmen ve Saltuklu illerinde yayılan Kâzerûnîliğin, XIII. yüzyılda da Anadolu'da faaliyetlerini sürdürdüğünü söyleyebiliriz.

Werner Gaskel, Cüneyd b. Ömer el-Aksarayî isimli Aksaray'dan gelen bir Kâzerûnî şeyhinin Rebülevvel 747'de (Haziran-Temmuz 1346) Halep'te bir zâviye inşa ettiğine dair bir kitabe paylaşmaktadır. Kitabeye göre söz konusu zâviye kurucu pîr Ebû İshâk'a vakfedilmiştir. Cüneyd b. Ömer el-Aksarayî, zâviyeyi tarikatın şeyh ve halifelerine tahsis ederek, postnişin olma ve zikirleri idare etme hususlarının vakfin resmî halefleri için saklı tutulması hususunda kesin emir vermiştir <sup>76</sup>. Cüneyd b. Ömer el-Aksarayî'nin Kâzerûnîliği Halep'e Anadolu'dan getirdiği hususunu dikkate alan Gaskel, bu bilgiye istinaden söz konusu tarikatın XIV. yüzyılın ilk yarısında Anadolu'da mevcut bulunduğunu, hatta Anadolu ile sınır olan beldelere

---

Şeyh Bedreddin'in Hocası Şeyh Huseyn-i Ahlatı", *Anadolu'da Türk Mührü Ahlat*, haz. İlhami Nalbantoğlu, Ahlat Kültür Vakfı Yayınları, Ankara 1993, s. 22.

<sup>74</sup> Şevkî Çelebi, s. 106-108, 117-121, 124, 125-127, 134-135, 142, 146. Bu cümleden olmak üzere Ebû İshâk'ın on binlerce kâfirin ihtidasına vesile olduğunu (s. 108); altmış ribatı bulunduğunu (s. 129); kendi vesilesiyle ihtida edenlerin isimlerinin yazılı olduğu sahife ve vaktiyle kendisini öldürmek için kâfirler tarafından atılan okla beraber defnedilmesini vasiyet ettiğini (s. 208) öğreniyoruz. Krş. Şevkî Çelebi, Giriş, s. 35-36, 67-68; Şahin, *Osmanlı Devletinin Kuruluş Döneminde Dinî Zümreler*, s. 149-150, 336; Fuad Köprülü, "Abû İshâk Kâzerûnî ve Anadolu'da İshâkî Dervişleri", trc. Cemal Köprülü, *Bellekten*, XXXIII/130 (1969), s. 228, 231; Algar, "Kâzerûniyye", s. 147.

<sup>75</sup> Turan, *Doğu Anadolu Türk Devletleri*, s. 122 (dipnot: 106); Şevkî Çelebi, Giriş, s. 48. Tarikatın Osmanlı coğrafyasında izlediği sürece dair bkz. Şevkî Çelebi, Giriş, s. 47-52; Köprülü, "Abû İshâk Kâzerûnî", s. 229-232; Şahin, *Osmanlı Devletinin Kuruluş Döneminde Dinî Zümreler*, s. 247-248; Algar, "Kâzerûniyye", s. 147.

<sup>76</sup> Werner Gaskel, "Ek: II", trc. Cemal Köprülü, *Bellekten*, XXXIII/130 (1969), s. 235-236. Tercümesini kullandığımız söz konusu ek, Fuad Köprülü'nün, "Abû İshâq Kâzerûnî und die İshâqî-Derwische in Anatolien", isimli *Der Islam*, XIX (1931), s. 18-26'da yayınlanan Almanca makalesine, aynı cilt s. 284-285'de Werner Gaskel tarafından yapılan ektir.



iskân tesisleri kurduğunu haklı olarak ileri sürmektedir. Cüneyd b. Ömer el-Aksarayî'nin, Aksaray'dan Halep'e göçü –buradaki zâviyede defnedilmiş olması kuvvetle muhtemeldir– o dönemde Anadolu'daki siyasî istikrarsızlıkla yakından ilgili olabilir. Nitekim Türkiye Selçuklularının yerini alan beylikler döneminde, özellikle Karamanoğulları ve Osmanoğulları coğrafyasında, XIV. yüzyılın sonlarından itibaren Kâzerûnî zâviyelerinin serpilmeye başladığını görüyoruz. Örneğin Ramazan 802'de (Mayıs 1400) I. Bayezid (saltanatı: 1389-1403) Bursa'da bir Kâzerûnî zâviyesi inşa ettirmiştir<sup>77</sup>. Karamanoğlu II. Mehmed Bey (ö. 826/1423) tarafından Konya'da inşa edilen Ebû İshâk Zâviyesi'nin Arapça vakfiyesi ise 10 Cemâziyelevvel 819 (6 Temmuz 1416) tarihlidir<sup>78</sup>. 888/1483 tarihli *Defter-i Mücmel-i Evkâf-ı Vilâyet-i Karaman ve Kayseriyye*'de, Konya vakıfları arasında zikredilen ve “*Mürşid-i Âfâk*”<sup>79</sup> Ebû İshâk-ı Kâzerûnî anısına bina edilen bir zâviye yer almaktadır<sup>80</sup>. Buna ek olarak Kayseri'de de bir Kâzerûnî zâviyesinin var olduğu anlaşılmaktadır<sup>81</sup>.

Kâzerûnîlik hakkındaki verileri büyük bir titizlikle değerlendiren Köprülü, İshâkî dervişlerinin XIII. yüzyıl ve XIV. yüzyılın ilk yarısında Anadolu'ya göç etmiş olsalar bile, tarikatın XIV. yüzyılın sonunda yayılmaya, nüfuz ve ehemmiyet kazanmaya başladığını düşünmektedir. Köprülü, Kâzerûnî dervişlerinin Batı'ya göçleri ile Erzurum, Konya, Kayseri, Bursa ve Edirne gibi şehir merkezlerine yerleşmesinin Timur'un İran ve Mezopotamya'yı istilâsından sonra meydana geldiğini de varsaymaktadır. Kurucusunun şöhret ve itibarı, Osmanlıların himayesinden yararlanan Kâzerûnî dervişlerinin gayret ve faaliyetleri sonucunda

<sup>77</sup> H. Adnan Erzi, “Bursa'da İshâkî Dervişlerine Mahsus Zâviyenin Vakfiyesi”, *VD*, S. II (1942), s. 424-428.

<sup>78</sup> İbrahim Hakkı Konyalı, *Âbideleri ve Kitabeleri ile Konya Tarihi*, Yeni Kitap Basımevi Yayınları, Konya 1964, s. 914-915.

<sup>79</sup> “*Ufukların Şeyhi*” anlamına gelen bu nitelendirme, Anadolu'dan Çin'e kadar uzanan oldukça geniş bir sahada Ebû İshâk adına zâviye ve makamların inşa edilmesi ile alakalıdır. Bkz. Şevkî Çelebi, Giriş, s. 15.

<sup>80</sup> Fatih Bayram, *Zâviye-Khankâhs and Religious Orders in The Province of Karaman: The Seljukid, Karamanoğlu and The Ottoman Periods (1200-1512)*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi, The Institute of Economics and Social Sciences of Bilkent University), Ankara 2008, s. 25; M. Akif Erdoğan, “Murad Çelebi Defteri: 1483 Yılında Karaman Vilâyetinde Vakıflar-II”, *Ege Üniversitesi Tarih İncelemeleri Dergisi*, XVIII/2 (2003), s. 99.

<sup>81</sup> M. Akif Erdoğan, “Karaman Vilâyeti Zâviyeleri”, *Ege Üniversitesi Tarih İncelemeleri Dergisi*, IX (1994), s. 108.

tarikât XV. yüzyılda Anadolu’da güçlenerek genişlemiştir. Fakat XVI. yüzyıla kadar süren bu özelliğini, diğer tarikâtlar arasında erimek suretiyle zamanla kaybetmiştir <sup>82</sup>.

Kâzerûnîler Anadolu’nun Selçuklular tarafından fethi ve iskânında oynadıkları rollerle, Bizanslılarla ve Haçlılarla gerçekleştirdikleri mücadelelerle ilk dönemlerden itibaren Anadolu’nun İslâmlaşması’na katkı sağlamış bir tasavvufi zümredir. Bu açıdan müstesna bir öneme sahiptir. Zira Kâzerûnîler dışında XI-XII. yüzyıllarda Anadolu’da başka bir tarikât yapısı göze çarpmamaktadır.

### 1.1.2.Evhadîler

Evhadüddin-i Kirmânî’ye nispet edilen Evhadîlik köken itibariyle Sühreverdîliğe bağlıdır. Yaşadığı dönemin öne çıkan sûfî, fakih ve muhaddislerinden biri olan Ebü’n-Necîb Sühreverdî’ye (ö. 563/1168) nispet edilen Sühreverdîlik üç kola ayrılır: Ebü’n-Necîb’in baş halifesi Kutbüddin-i Ebherî’ye (ö. 572/1177) nispet edilen Ebherîlik; Ebü’n-Necîb’in biraderzadesi ve diğer bir halifesi Şihâbeddin-i Sühreverdî’ye (ö. 632/1234) nispet edilen Sühreverdîlik; Necmeddin-i Kübrâ’ya (ö. 618/1221) nispet edilen Kübrevîlik. Evhadüddin-i Kirmânî, Anadolu ve İran tasavvufunda büyük etkileri olan Ebherîliğin Kutbüddin-i Ebherî ve Rükneddin-i Sücâsî’den (ö. 606/1210’dan sonra) sonraki üçüncü halkasıdır. Dolayısıyla XIII. yüzyılın ilk çeyreğinden itibaren Anadolu’da etkileri görülmeye başlayan Evhadîliği, Ebherîliğin bir kolu olarak da değerlendirebiliriz <sup>83</sup>.

Evhadîlik, Evhadüddin-i Kirmânî’nin gerçekleştirdiği seyahatler ve kurduğu geniş ilişkiler ağı sayesinde Irak, Azerbaycan, Nahcivan, Kafkasya, Suriye ve Mısır’ı içine alan geniş bir coğrafyaya yayılmıştır. Evhadüddin-i Kirmânî yaşamının büyük bir kısmını geçirdiği Anadolu’da da fikirleri ve faaliyetleriyle uzun yıllar etkili olmuş önemli bir sûfî şairdir. Nitekim yaşadığı devirden itibaren tarih, tabakat ve tezkire kitaplarında kendisine yer verilen Evhadüddin-i Kirmânî’nin hayatı, faaliyetleri,

<sup>82</sup> Köprülü, “Abû İshâk Kâzerûnî”, s. 230-232; Şevkî Çelebi, Giriş, s. 50-52; Reşat Öngören, “Osmanlı Türkiyesi’nde Tarikatlar”, *Türkiye’de Tarikatlar Tarih ve Kültür*, ed. Semih Ceyhan, İSAM Yayınları, İstanbul 2015, s. 70; Algar, “Kâzerûniyye”, s. 147.

<sup>83</sup> *Menâkıb-ı Şeyh EK*, s. 174-176; Câmî, s. 804; Bayram, *Kirmânî*, s. 57-58; Mostafavi, *Kirmanî*, s. 69; Reşat Öngören, “Sühreverdîyye”, *DİA*, XXXVIII, İstanbul 2010, s. 42.

fikirleri, tasavvufî anlayışı ve çevresi hakkındaki en geniş bilgileri içeren menâkıbnâmesi, XIII. yüzyılın sonlarında Anadolu kültür muhitinde derlenmiştir <sup>84</sup>.

Tasavvufî anlayışında vahdet-i vücûd telakkisi ve şahidbâzîliğin özel bir yer işgal ettiği Evhadüddin-i Kirmânî çıktığı seyahatler, katıldığı coşkulu semâ meclisleri, terennüm ettiği rubaîler, yetiştirdiği mürit ve halifeler ve açtığı zâviyelerle kendine has bir usul ve erkân geliştirerek tasavvuf tarihindeki yerini almıştır. Ebherî halifesi olmakla beraber taşkın bir mizaca sahip olması, tasavvufî meşrebi konusunda bazı tartışmaları gündeme getirmiştir <sup>85</sup>. O, kimilerine göre yüksek zümreye mensup bir Kalenderî dervişi <sup>86</sup>, kimilerine göre de Melâmî meşrep biri olmakla birlikte Anadolu'da Ahîlik ve Fütüvvet'in kurumsallaşmasında önemli roller oynayan bir şahsiyettir <sup>87</sup>. Aşağıdaki satırlarda bu görüşleri de dikkate alarak menkıbevî kayıtlar ekseninde Evhadüddin-i Kirmânî'nin yaşamı, fikirleri ve faaliyetleri ile Evhadîliğin XIII. yüzyıl Selçuklu Anadolu'sundaki durumuna yer vereceğiz.

#### 1.1.2.1.Evhadüddin-i Kirmânî

##### 1.1.2.1.1.Yaşamı

Asıl adı Hamid olan Evhadüddin, Kirmân'ın Gevâşîr (Berdesîr) şehrinde doğmuştur. Menkıbevî kayıtlara göre Kirmân Selçuklularından II. Turanşah'ın (saltanatı: 1177-1183) veliahdıdır. Oğuzların kalabalık bir ordu ile Kirmân'ı ele geçirmesi onun yaşamını büsbütün değiştirmiş ve yaşamına yeni bir yön vermiştir. Zira II. Turanşah'ı yenilgiye uğratarak öldüren Oğuzlar, hanedan üyelerini de etkisiz hâle getirmeye çalışırlar. Veliaht Hamid önce bir köşede saklanır, daha sonra annesinin tavsiyesiyle Kirmân'dan ayrılarak Bağdat'a hareket eder. Bu sırada henüz on altı yaşındadır <sup>88</sup>. İlginçtir ki dönemin yerli tarihçilerinden Niğdeli Kadı Ahmed de Evhadüddin-i Kirmânî'nin “*melikzâde*” olduğuna işaret eder <sup>89</sup>. Buna rağmen

<sup>84</sup> Bayram, *Kirmânî*, s. 15-19, 114.

<sup>85</sup> Bu tartışmaların dökümü ve analizi için bkz. Mostafavi, *Kirmani*, s. 94-109, 263-264.

<sup>86</sup> Ahmet Yaşar Ocak, *Osmanlı İmparatorluğu'nda Marjinal Süfîlik: Kalenderîler (XIV-XVII. Yüzyıllar)*, TTK Yayınları, Ankara 1999<sup>2</sup>, s. 74-76.

<sup>87</sup> Mikâil Bayram, *Ahi Evren ve Ahilik Teşkilâtı'nın Kuruluşu*, Konya 1991, s. 28, 44-49; a.mlf, *Kirmânî*, s. 68, 81-83. Değerli araştırmacı Evhadüddin-i Kirmânî'nin Anadolu Ahî teşkilatının kurucusu Ahî Evren'in kayınpederi olduğunu düşünmektedir.

<sup>88</sup> *Menâkıb-ı Şeyh EK*, s. 137, 141, 153. Bir rubaîsinde kendisi de Kirmân'a bağlı olduğunu dile getirir. Bkz. *Kirmânî, Rubaîler*, r. 1716.

<sup>89</sup> Niğdeli Kadı Ahmed, I, s. 382.

onun Selçuklu hanedanına mensubiyeti tarihî gerçeklerle pek örtüşmemektedir<sup>90</sup>. Bunu kurucu pîrlere için görkemli bir aile geçmişi oluşturma şeklinde, menkıbelerin yeşerdiği tasavvufî zeminde ya da menkıbeleri derleyenlerde var olan bir gelenek ve gayretin ürünü olarak değerlendirebiliriz. Zira Anadolu'ya göç eden pek çok sûfinin bir hükümdar ailesine mensup gösterilmesi dönem menâkıbnâmelerinde sıkça rastladığımız bir durumdur. Fakat Evhadüddin-i Kirmânî, bir rubaîsinde atalarının İran'ın yüksek makamlarında (sudûr) bulunan kişiler olduğunu dile getirmektedir<sup>91</sup>. Menkıbevî kayıtlardaki abartıyı bir tarafa bırakarak onun Selçuklu hanedanına değil de, ülke yönetiminde söz sahibi bir aileye mensup olduğunu söyleyebiliriz. Otlak ve yurt arayışı içinde olan ve Kirmân Selçuklu Devleti'ndeki siyasî istikrarsızlıktan yararlanan Oğuzlardan kalabalık bir grubun 575/1179'tan itibaren Kirmân topraklarını yağmalamaya başladığı, 577/1181'de başkent Gevâşîr'i (Berdesîr) tahrip ettikleri bilinmektedir<sup>92</sup>. Evhadüddin-i Kirmânî bu sırada on altı yaşında olduğuna göre takriben 563/1167'de doğmuş olmalıdır. Nitekim Cemâziyelevvel 624'de (Nisan-Mayıs1227) Evhadüddin-i Kirmânî ile Erbil'de görüşen İbnü'l-Müstevfî, onun 561-635 (1166-1238) yılları arasında ömür sürdüğünü belirtir<sup>93</sup>.

Yukarıdaki menkıbe Büyük Selçuklu Devleti'nin yıkılarak siyasî haritanın değişmesi, şehirlerin yağmalanması ve ürkütücü boyutlardaki insan kaybı gibi çeşitli siyasal, sosyal, ekonomik sıkıntılara neden olan Oğuz istilâsının<sup>94</sup>, aynen bir süre sonra patlak verecek Moğol istilâsı gibi, âlim ve sûfilerin göç hareketlerini tetiklediğini göstermesi açısından önem arz etmektedir. Bu çerçevede vatanından ayrılan Evhadüddin-i Kirmânî, bin bir zorlukla takriben 1182-1183 yıllarında geldiği Bağdat'ta kalacak bir yer ve tutacak bir iş aramaya başlar. En şerefli uğraşın ilim olduğunu ve daha önce az çok bir şeyler öğrendiğini düşünerek ismi belirtilmeyen bir medresede öğrenime başlar. Burada ona barınması için bir hücre de tahsis ederler. Başta Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Ebî Ahmed et-Taberî el-Bağdâdî'nin (ö. 335/946) Şâfiî

<sup>90</sup> Bu husustaki tahlil ve tenkitler için bkz. Bayram, *Kirmânî*, s. 23-25; Mostafavi, *Kirmani*, s. 52-54.

<sup>91</sup> Kirmânî, *Rubaîler*, r. 735.

<sup>92</sup> Erdoğan Merçil, *Kirmân Selçukluları*, TTK Yayınları, Ankara 1989, s. 120-121; Ergin Ayan, *Büyük Selçuklu İmparatorluğu'nda Oğuz İsyanı*, Kitabevi Yayınları, İstanbul 2007, s. 174.

<sup>93</sup> İbnü'l-Müstevfî, *Târîhu Erbil*, I, nşr. Sâmî es-Sakkâr, Bağdad 1980, s. 304.

<sup>94</sup> Geniş Selçuklu coğrafyasında etkili olan Oğuz istilâsının sebepleri, seyri ve yıkıcı sonuçları hakkında derli toplu malumat için Ayan'ın yukarıda zikredilen çalışmasına müracaat edilebilir.

fikhına dair *el-Miftâh*<sup>95</sup> adlı kitabı olmak üzere birçok eseri okur ve ezberler. Zekâ, çaba ve çalışkanlığı sayesinde aynı medresede muîd<sup>96</sup> olacak kadar ilerler. Bu arada maddi olanakları da artar. Hakkâkiye Medresesi'nin<sup>97</sup> müderrisliğine getirildikten sonra "*Kirmanlı Müderris*" olarak tanınmaya başlar<sup>98</sup>. Evhadüddin-i Kirmânî'nin göç sonucu geldiği Bağdat'ta ilme eğilim göstererek genç yaşına rağmen Şâfiî medreselerinden birinde fıkıh öğrenimi görmeye başlaması, Kirmân'da iken ilme yönelerek belli bir mesafe katettiğini, bu arada Arapçayı da öğrendiğini gösterir. Bu rivayet dönem medreselerinin muhacir talebelere sunduğu imkânları göstermesi açısından da kayda değerdir. Zira Evhadüddin-i Kirmânî, yabancı olduğu ve sığınacak yer aradığı bir şehirde, dinî ilimlerdeki birikimi doğrultusunda medreselere yönelmiş, kişisel gayreti ve kendisine sunulan imkânlar sayesinde çok geçmeden müderrisliğe yükselebilmiştir. Tasavvufî şahsiyetine birazdan değineceğimiz Evhadüddin-i Kirmânî, rubaîlerinde müderrisliğinin yanı sıra vaizlik yaptığını da belirtmektedir<sup>99</sup>. Ayrıca vaizlik yönüne ilişkin çeşitli menkıbeler de mevcuttur<sup>100</sup>.

Müderris Evhadüddin-i Kirmânî'nin tasavvufa yönelişinin hikâyesi oldukça dikkat çekicidir. Öğrenim faaliyetleri sırasında geçmiş (selef) bilginlerin açıkladıkları hakikatler ve inceliklerle ilgilenirken tasavvuf ilmi kendisine daha cazip görünür. Zira bu ilimle meşgul olanlar Allah'a yakınlaşmış, ilâhî sırlara erişmiş, müşâhede ve mükâşefede derinleşmişlerdir. Ayrıca fıkıh tahsilin en aşağı derecesinin fakihlik, orta derecesinin müderrislik, en üst derecesinin ise kadılık olduğunun bilincindedir. Fakat tasavvuf yolunda çalışır ve çabalarsa geçmiş bilginlerin ulaştıkları makam ve menzillere ulaşabileceğini düşünür. Medreseyi ve müderrisliği bırakıp gerçeği araştıranların (muhakkik) çalıştıkları ince ilimlere; yani tasavvufa yönelir. Önce uzun

<sup>95</sup> Söz konusu eser ve onun İbnü'l-Kâs lakabıyla tanınan müellifi için bkz. Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-Zunûn*, IV, trc. Rüştü Balcı, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul 2015<sup>2</sup>, s. 1412-1413; Ahmet Özel, "İbnü'l-Kâs", *DİA*, XXI, İstanbul 2000, s. 100-102.

<sup>96</sup> Medreselerde müderrisin verdiği dersi arkadaşlarına tekrar eden ve müderrise yardımcı olan öğretim elemanına muîd denilmektedir. Bkz. Aptullah Kuran, *Anadolu Medreseleri*, I, Orta Doğu Teknik Üniversitesi Mimarlık Fakültesi Yayınları, Ankara 1969, s. 2-3; Sâmî es-Sakkâr, "Muîd", *DİA*, XXXI, İstanbul 2003, s. 86-87.

<sup>97</sup> Menâkıbnâme müellifi, Evhadüddin-i Kirmânî'nin görev yaptığı medresenin adını yanlış kaydetmiş olabilir. Zira bu kurumun adı dönem medreseleri listesinde yer almamaktadır. Krş. *Menâkıb-ı Evhadüddin Hâmid*, nşr. Fürûzanfer, Mukaddime-i Tashîh Kısmı, s. 14-15; Mostafavi, *Kirmani*, s. 65.

<sup>98</sup> *Menâkıb-ı Şeyh EK*, s. 137-140; Bayram, *Kirmânî*, s. 26; Mostafavi, *Kirmani*, s. 65-67.

<sup>99</sup> Kirmânî, *Rubaîler*, r. 330, 1203.

<sup>100</sup> *Menâkıb-ı Şeyh EK*, s. 155, 165.

sürelî, daha sonra kesintisiz açlık ve gece gündüz ibadet şeklinde ağır bir riyazet uygular. Bütün kişisel çabalarına rağmen gönlünde bir genişleme (bast) bulamayınca hacca gitmeye karar verir. Bu niyetle o güne kadar elde etmiş olduğu mülkü fakirlere dağıtır. Müderris dostları ve talebelerinin tüm müdahalelerine rağmen bu fikrinden vazgeçmez <sup>101</sup>. Fakat bu sırada meydana gelen bazı gelişmeler sonucunda kendisini Sühreverdîliğin Ebherî kolunun ikinci halkası olan Rükneddin-i Sücâsî'nin Derece Hankahı'nda bulur. Rükneddin-i Sücâsî'nin mürşitliğinde gerçekleştirdiği tasavvufî tecrübe ve tekâmülden sonra onun halifesi olur <sup>102</sup>. Bazı menkıbeler bu gelişmenin kronolojisini belirlememizi sağlamaktadır. Zira Rükneddin-i Sücâsî, Hanbelî âlimi İbnü'l-Cevzî'nin (ö. 597/1201) ziyareti esnasında –o sırada hankahın ayak işlerini yapan– Evhadüddin-i Kirmânî'nin kendisinden sonra halife olacağını bildirmiş, zikir telkini ve hırka giydirme işlemlerini ona bırakmıştır <sup>103</sup>. Ayrıca Evhadüddin-i Kirmânî'nin Tebriz'deki irşat faaliyetleri çerçevesinde Fakih-i Zâhid-i Tebrizî (ö. 592/1195-1196) ile görüştüğünde şeyhlik makamında olduğu belirtilmektedir <sup>104</sup>. Bu görüşme büyük olasılıkla ilk gelişmeden sonraki süreçte yaşanmıştır. Bu ayrıntıyı dikkate aldığımızda Evhadüddin-i Kirmânî'nin en geç Fakih-i Zâhid-i Tebrizî'nin ölüm tarihi olan 1195-1196'dan önce Rükneddin-i Sücâsî'nin halifesi olduğunu varsayabiliriz <sup>105</sup>. Evhadüddin-i Kirmânî'nin yaklaşık olarak 1182-1183'de Bağdat'a geldiğini dikkate alırsak, onun bu önemli kültür merkezinde önce talebelikten müderrisliğe, sonra da müritlikten halifelığe doğru evrilen on dört-on beş yıllık yoğun bir eğitim süreci yaşadığını söyleyebiliriz. Bu hususu belirtmemizdeki sebep, fıkhıtan tasavvufa yönelen Evhadüddin-i Kirmânî'nin hızlı tasavvufî yükselişinde ilmî kariyerinin de etkili olduğunu vurgulamaktır. Zira Evhadüddin-i Kirmânî, dinî

<sup>101</sup> *Menâkıb-ı Şeyh EK*, s. 138-139.

<sup>102</sup> *Menâkıb-ı Şeyh EK*, s. 140-141; Niğdeli Kadı Ahmed, I, s. 382; Câmî, s. 804. Evhadüddin-i Kirmânî'nin Rükneddin-i Sücâsî'nin yanında geçen günlerine ilişkin bilgiler için bkz. *Menâkıb-ı Şeyh EK*, s. 142-144, 165-166, 172, 248-250, 316. Evhadüddin-i Kirmânî, bir rubâisinde yetmiş iki defa halvete girdiğini belirtir. Bkz. *Rubâiler*, r. 1784. Tasavvufî teamülleri dikkate alarak bunların çoğunun tasavvufa yöneldiği ilk zamanlarda gerçekleşmiş olduğunu düşünebiliriz. Bu da Rükneddin-i Sücâsî'nin rehberliğindeki tasavvufî tecrübe ve tekâmülün yoğunluğunu gözler önüne sermektedir. Krş. *Rubâiler*, r. 579.

<sup>103</sup> *Menâkıb-ı Şeyh EK*, s. 145-147. İbnü'l-Cevzî'nin yaşamı hakkında bkz. Yusuf Şevki Yavuz-Casim Avcı, "İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec", *DİA*, XX, İstanbul 1999, s. 543-549.

<sup>104</sup> *Menâkıb-ı Şeyh EK*, s. 232; *Menâkıb-ı Evhadüddîn Hâmid*, nşr. Fûrûzanfer, Mukaddime-i Tashîh Kısmı, s. 13; Mostafavi, *Kirmani*, s. 65. Asıl adı Muînüddin Muhammed b. Ramazan olan Fakih-i Zâhid-i Tebrizî hakkında biyografik bilgi için bkz. Mostafavi, *Kirmani*, s. 193-194.

<sup>105</sup> Bayram, *Kirmânî*, s. 29; Mostafavi, *Kirmani*, s. 75-76; Nihat Azamat, "Evhadüddîn-i Kirmânî", *DİA*, XI, İstanbul 1995, s. 519.

ilimlerde de söz sahibi olmuş medrese kökenli bir tasavvufî anlayışa ve tarikat silsilesine bağlanmıştır. Çünkü Ebü'n-Necîb Sühreverdî, Kutbüddin-i Ebherî ve Rükneddin-i Sücâsî fıkıh, hadis vb. dinî-zâhirî ilimlerde ilerledikten sonra tasavvufa yönelmiş kişilerdir <sup>106</sup>. Bu durumda Ebherîliğin üçüncü halkası olan Evhadüddin-i Kirmânî'nin, Rükneddin-i Sücâsî tarafından halife olarak seçilmesinde ilmî birikiminin de önemli bir etken olduğunu düşünebiliriz <sup>107</sup>. Nitekim Evhadüddin-i Kirmânî'deki manevi değişimi deliliğe yoranlara rağmen hâlden anlayıp onu hankahına çağırın kişi Rükneddin-i Sücâsî'dir <sup>108</sup>. Sonuç itibariyle Evhadüddin-i Kirmânî'nin medrese kökenli bir sûfi olduğunu, birçok ârif gibi dinî ilimler kendisini tatmin etmediği için tasavvufa yöneldiğini söyleyebiliriz. Yeri geldiğinde ayrıntılı biçimde değineceğimiz üzere, bu dönemde fıkıh-tasavvuf gerginliği kadar, fıkıhtan tasavvufa geçiş de söz konusudur.

Birazdan müstakil bir başlık altında işleyeceğimiz üzere dönemin İslâm dünyasının pek çok kültür merkezine uğrayan Evhadüddin-i Kirmânî, Şihâbeddin-i Sühreverdî'nin (ö. 632/1234) ölümünden kısa bir süre önce Bağdat'a gelir. Müstansır-Billâh (halifeliği: 1226-1242) tarafından Şihâbeddin-i Sühreverdî'den boşalan Bağdat Merzübâniyye Hankahı şeyhliği ve fütüvvet teşkilatına mensup şeyhlerin liderliği (şeyhü's-şuyûhluk) görevine getirilir. 3 Şaban 635'te de (21 Mart 1238) vefat eder <sup>109</sup>.

#### 1.1.2.1.2.Kızları Âmine Hatun ve Fatma Hatun

Erkeklerle oranla kadınların dinî ve ilmî hayattaki yeri hakkındaki tarihî veriler son derece azdır. Nitekim İbnü's-Serrâc da kadınlar hakkında bilgi sahibi olmanın zorluğuna dikkat çekmektedir <sup>110</sup>. Bu nedenle her ne kadar büyük bir yekûn teşkil etmese de dönem menâkıbnâmelerinde kadınların tasavvufî hayattaki yerine

<sup>106</sup> *Menâkıb-ı Şeyh EK*, s. 174; İbnü's-Serrâc, s. 201; Câmî, s. 588; Bayram, *Kirmânî*, s. 57-58; Mostafavi, *Kirmani*, s. 66-74; Reşat Öngören, "Sühreverdî, Ebü'n-Necîb", *DİA*, XXXVIII, İstanbul 2010, s. 35-36.

<sup>107</sup> Mostafavi, *Kirmani*, s. 66. Evhadüddin-i Kirmânî'nin Malatya'daki irşat faaliyetlerinden bahseden bir menkıbe, onun kitap okuma alışkanlığına değinmektedir. Bkz. *Menâkıb-ı Şeyh EK*, s. 302. Medrese kökenli sûfilerde bu tür hâllerin olduğunu biliyoruz.

<sup>108</sup> *Menâkıb-ı Şeyh EK*, s. 139-140.

<sup>109</sup> *Menâkıb-ı Şeyh EK*, 295-296; İbnü'l-Müstevfî, *Târîhu Erbil*, I, s. 304; Bayram, *Kirmânî*, s. 44-47; Mostafavi, *Kirmani*, s. 170-173; Azamat, "Evhadüddîn-i Kirmânî", s. 519.

<sup>110</sup> İbnü's-Serrâc, s. 314.

değinen menkıbeler sosyal tarih açısından büyük önem arz etmektedir. Bu husustaki bilgilerimizin büyük bir çoğunluğunu Evhadî, Bektaşî ve Mevlevî menâkıbnâmelerinde geçen rivayetlere borçluyuz. Bu rivayetler de özellikle pîr ailelerine ve saray çevresine mensup kadınları gündeme getirmektedir.

Evhadüddin-i Kirmânî, Rükneddin-i Sücâsî'nin kızıyla; Sücâsî, Kutbüddin-i Ebherî'nin kızıyla; Ebherî de Ebü'n-Necîb Sühreverdi'nin kızıyla evlenmiştir <sup>111</sup>. Bu durumda halifelerin şeyhlerinin kızıyla evlendiği bir geleneğin oluştuğu sonucuna ulaşıyoruz. Bu gelenek doğrultusunda Evhadüddin-i Kirmânî, Rükneddin-i Sücâsî'nin hem halifesi hem de damadıdır. Diğerlerinde olduğu gibi şeyh-mürît ilişkisine ilaveten kurulan bu sıhriyet bağı, Evhadüddin-i Kirmânî'nin şeyhi katında ne kadar mühim bir mevki ve itibara sahip olduğunu göstermektedir. Evhadüddin-i Kirmânî söz konusu evlilik sayesinde çok sayıda âlim ve sūfî yetiştiren seçkin bir aileye katılmış olur. Evhadüddin-i Kirmânî Kayseri'de iken başka bir evlilik daha gerçekleştirecektir.

Evhadüddin-i Kirmânî'nin, Rükneddin-i Sücâsî'nin kızıyla yaptığı evlilikten dünyaya gelen kızı Âmine Hatun, kadınların tasavvufî hayattaki yerine dair sıra dışı bir örnek olarak karşımıza çıkmaktadır. Zira yetişme çağında hem akrabalarından hem de dönemin önde gelen sūfilerinden biri olan Şihâbeddin-i Sühreverdi'nin yanında yoğun bir tahsil ve terbiye süreci yaşamıştır. Kısa sürede büyük bir ilerleme kaydeden Âmine Hatun, Kur'ân'ı hıfzeder. Bütün meselelerine ve illetlerine vakıf olduğu *et-Tenbîh* <sup>112</sup> adlı kitabı ezberler. Vaaz verebilecek düzeye erişir. Bilahare Malatya'ya gelerek babasına kavuşur <sup>113</sup>.

Âmine Hatun'un babası ile birlikte bazı seyahatlere çıktığını görüyoruz. Örneğin Evhadüddin-i Kirmânî, yanında kızı Âmine Hatun da olduğu hâlde bir defasında Hicaz seferine çıkar. Bu seyahat Âmine Hatun'un hayatında önemli bir yere sahiptir. Zira hac ibadeti yerine getirildikten sonra, aynı kafilende yer alan Ahlat Veziri'nin oğlu İmâdeddin ile evlenir. Ancak Hicaz dönüşünde yeni evli çiftler arasında şiddetli geçimsizlikler ortaya çıkar. İmâdeddin eşine saygı göstermez ve onu

<sup>111</sup> *Menâkıb-ı Şeyh EK*, s. 174-176.

<sup>112</sup> *et-Tenbîh fi fûrû'î'l-fikhi's-Şâfi'î* (Şâfîilerin Fıkhi Hakkındaki Uyarı Kitabı), Ebû İshak eş-Şîrâzî (ö. 476/1083) tarafından yazılmıştır. Şâfiî mezhebinin beş temel muhtasarından biridir ve Şâfîiler arasında elden ele dolaşan kitapların başında gelmektedir. Bkz. Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-Zunûn*, II, s. 425-428; Bilal Aybakan, "et-Tenbîh", *DİA*, XL, İstanbul 2011, s. 447-449.

<sup>113</sup> *Menâkıb-ı Şeyh EK*, s. 176-178.



birkaç defa döver. Âmine Hatun'un şikâyetleri, Evhadüddin-i Kirmânî'nin nasihatleri ve arabulucuların çabaları da sonucu değiştirmeyince ayrılırlar. İmâdeddin İskenderiye tarafına gider ve orada ölür. Babasının yanında kalan Âmine Hatun ise bir daha evlenmez; yaşamının geri kalanını ibadete ve tasavvufî yaşama adar. Babasının 635/1238'de vefatından sonra Şam'a yerleşir, burada çok sayıda mürit ve müride yetiştirir. Şam'ın on yedi hankahında şeyhlik yapar ve “*bilginlerin hanımefendisi*” (sittü'l-ulemâ) olarak anılır <sup>114</sup>.

Bazı rubaîlerinde <sup>115</sup> kadın ve çocuğun sûfi için bir engel olduğunu dile getiren, aile ve evlilik kurumuna sadece bir dönem için yapılması ve katlanılması gereken zoraki bir görev gözüyle bakan Evhadüddin-i Kirmânî, Kayseri'de iken başka bir evlilik daha yapmıştır. Bu evlilik, gelişim süreci, amacı ve sonuçları itibariyle onun tasavvufî görüşlerini yansıtmaları açısından oldukça dikkate değerdir. Zira Kayseri'deki Bakırcılar Çarşısı'nda (Bazar-ı Nahhasan) bir tellal, kötü huylu, ağzı bozuk, inatçı ve yaramaz bir tabiata sahip olduğunu ilan ederek bir cariyeyi satmak ister. Oradan geçmekte olan Evhadüddin-i Kirmânî, bütün olumsuz özelliklerine rağmen cariyeyi satın alarak evine götürür. Cariye eve vardığı andan itibaren tabiatı gereği kavga etmeye, sağa sola sövmeye ve verilen işlerden kaçmaya başlar. Evhadüddin-i Kirmânî'ye de rahat ve huzur vermez. Hakkında günden güne artan şikâyetlere rağmen cariyesine sabır ve tahammül gösteren Evhadüddin-i Kirmânî'nin nasihat, ikaz ve korkutmaları da pek bir işe yaramaz. Hatta halifelerinden Zeynüddin Sadaka, cariyesinin bu fena hâllerine katlanıp onu boşamamasından dolayı Evhadüddin-i Kirmânî'yi kınar. Ancak Evhadüddin-i Kirmânî, cariyesini tüm olumsuz özelliklerini bildiği hâlde satın aldığı, kötü huyları daha da arttıktan sonra onu bir başkasının başına musallat etmenin mürüvvete aykırı olduğunu ifade eder. Sabır ve tahammül göstermeye devam eder. Evhadüddin-i Kirmânî'nin bu cariyeden Fatma adını verdiği bir kızı olur. Fatma'nın da annesinden aşağı kalır yanı yoktur. Tüm çabalara rağmen bir türlü Kur'ân okuyamaz. Bir süre devam ettirebildiği dokuma ve örgü sanatlarında da pek başarılı olamaz. Bu şekilde giriştiği diğer işlerde de başarı kaydedemeyince oyun ve eğlenceye dalar. Tüm uyarılara rağmen aynen annesi gibi Evhadüddin-i Kirmânî'ye rahat ve huzur

<sup>114</sup> *Menâkıb-ı Şeyh EK*, s. 148, 178-179.

<sup>115</sup> Kirmânî, *Rubaîler*, Giriş, s. 24-25; r. 859, 1080, 1929.

vermez <sup>116</sup>. Evhadüddin-i Kirmânî canını çok sıkıdığı bir gün Fatma'nın kâfirlerin eline esir düşmesi bedduasında bulunur. Nitekim Fatma, Baycu Noyan komutasındaki Moğolların işgal ettiği Kayseri'de esir düşecektir <sup>117</sup>. Fatma, IV. Rükneddin Kılıç Arslan (saltanatı: 1249-1254, 1257-1266) döneminde Muînüddin Süleyman Pervâne, Hatıroğlu Şerefeddin, Sâhib Fahreddin Ali gibi üst düzey Selçuklu devlet yöneticilerinin İlhanlılar nezdindeki girişimleri sayesinde esaretten kurtarılaraq Anadolu'ya getirilmiştir <sup>118</sup>. Bu gelişme 657'de (1258-1259) vuku bulmuş olmalıdır <sup>119</sup>. Fatma esaretten kurtulduktan sonra Kayseri'ye döner. Babasının buradaki mürit ve halifeleri tarafından himaye edilir. Nitekim birazdan kendisi hakkında bilgi vereceğimiz Evhadî halifelerinden Şihâbeddin-i Heraklî, esaretten kurtulup Kayseri'ye dönen Fatma Hatun'a sahip çıkar. Onu, kardeşi Bedreddin-i Heraklî'nin müritlerinden Emînüddin Yakub ile evlendirir <sup>120</sup>.

#### 1.1.2.2.Evhadüddin-i Kirmânî'nin Anadolu'daki Faaliyetleri

Evhadüddin-i Kirmânî yaşamı âdetâ seyahatlerle şekillenen, bu yolla tasavvufî deneyim ve olgunluk kazanan ve görüşlerini yayan ilginç bir simadır. Aslında nefis terbiyesi ve Allah'a ulaşmak için bedenle veya kalple yapılan yolculuk (seyrû sülûk) şeklinde sûfilerin genelinde var olan seyahat anlayışı <sup>121</sup>, Evhadüddin-i Kirmânî'de baskın ve somut bir özellik arz etmektedir. Nitekim yaşamı hakkında en önemli kaynak konumunda olan ve üstelik Anadolu'da derlenen *Menâkıb-ı Şeyh Evhadü'd-dîn*, onun gerek Anadolu'da gerekse Anadolu dışında pek çok beldeye muhtelif seyahatler düzenlediğini belirten onlarca menkıbe ile doludur. Bu eser bir

<sup>116</sup> *Menâkıb-ı Şeyh EK*, s. 182-183.

<sup>117</sup> Rivayete göre bu olay Evhadüddin-i Kirmânî Bağdat'ta bulunduğu günlerde meydana gelmiş, onun bu sırada ölmesi Fatma'nın esaret hayatının uzamasına neden olmuştur. Ancak burada küçük bir kronolojik hata vardır. Zira Evhadüddin-i Kirmânî 635/1238'de ölmüş; Kayseri Muharrem 641'de (Haziran 1243) vuku bulan Köseadağ yenilgisini izleyen günlerde işgal edilmiştir. Dolayısıyla Evhadüddin-i Kirmânî bu sırada çoktan vefat etmiştir. Kayseri'de özellikle Ahilerin mukavemetiyle karşılaşan Moğollar, işgalden sonra çok sayıda kadın ve çocuğu esir almışlardır. Krş. İbn Bibi, s. 493, 502-504; *Anonim Selçuknâme*, s. 43; Abû'l-Farac, II, s. 542; Osman Turan, *Selçuklular Zamanında Türkiye*, Boğaziçi Yayınları, İstanbul 1998<sup>6</sup>, s. 431-441.

<sup>118</sup> *Menâkıb-ı Şeyh EK*, s. 183-184.

<sup>119</sup> Mikâil Bayram, *Fatma Bacı ve Bactyân-ı Rûm*, Nüve Kültür Merkezi Yayınları, Konya 2008<sup>3</sup>, s. 39; Mostafavi, *Kirmani*, s. 55. Krş. Aksarayî, s. 45-46.

<sup>120</sup> *Menâkıb-ı Şeyh EK*, s. 184.

<sup>121</sup> Sûfilik ve seyahat hususundaki değerlendirmeler için bkz. Resul Ay, *XIII-XIV. Yüzyıllar Anadolu'sunda Kültür Dolaşımı Açısından Dervişler Talebeler ve Hacılar*, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Hacettepe Üniversitesi SBE), Ankara 1998, s. 23-63.

menâkıbnâme olması münasebetiyle zaman mefhumuna hemen hemen hiç yer vermez. Fakat Evhadüddin-i Kirmânî'nin herhangi bir beldeye kaç defa uğradığı, burada kısa ya da uzun ne kadar süre kaldığı, ne tür kişi ve kesimlerle karşılaştığı ve hangi oranda bir müesseseseleşmeye gittiğine dair makul ölçüde bilgiler içerir. Söz konusu menkıbeler üzerinden Evhadüddin-i Kirmânî'nin Anadolu'daki faaliyetleri hakkında bilgi sahibi olabiliyoruz. Bunun yanı sıra XIII. yüzyıl Selçuklu Anadolu'sunun belli başlı ilim ve irfan merkezleri ile kişi ve kesimlerine dair bazı tespitlerde de bulunabiliyoruz. Ancak biz tezimizin sınırları ve bu bölümün kapsamı çerçevesinde Evhadîliğin yayılma sahası ve şeklini anlamaya ağırlık vereceğiz. Evhadüddin-i Kirmânî'nin, mürit ve halifeleri ile birlikte çok sayıda beldeyi dolaşması, onu dönemin ilim-irfan ağının en önemli aktörlerinden biri konumuna yükseltir. Bu nedenle meseleye kategorik yaklaşarak onun seyahatlerini Anadolu sahası ve Anadolu dışı saha şeklinde ikili tasnife tabi tutabiliriz. Bu kapsamda Anadolu dışı sahayı da göz önünde bulundurmakla beraber, ağırlığı Anadolu sahasına vereceğiz. Bu sayede Anadolu'daki ilim-irfan merkezlerinin hem kendi içinde, hem de dönemin diğer kültür merkezleri ile kurduğu ilişkiler ağının mahiyet ve muhtevası hakkında bir fikir elde etmeyi amaçlamaktayız.

Anadolu dışı sahada Tebriz<sup>122</sup>, Nahçıvan<sup>123</sup>, Gence<sup>124</sup>, Mısır<sup>125</sup>, Şam<sup>126</sup>, Halep<sup>127</sup>, Erbil<sup>128</sup>, Musul<sup>129</sup>, Şirvan<sup>130</sup>, Kudüs'e<sup>131</sup> uğrayan ve bir ayağı âdetâ Bağdat'ta<sup>132</sup> olan Evhadüddin-i Kirmânî'nin, dokuz defa Hicaz'a seyahat ettiğini öğreniyoruz. Bunların altısını yaya olarak, tevekkülle ve azıksız; geri kalan üçünü ise kendi başına, meşakkatle, azık alarak ve yol takip ederek gerçekleştirmiştir<sup>133</sup>. Bu ayrıntı Evhadüddin-i Kirmânî'nin hayatında seyahatin ne kadar büyük bir yere ve yoğunluğa sahip olduğunu göstermektedir. Dahası Hicaz seferlerinin kendi içinde bu

<sup>122</sup> *Menâkıb-ı Şeyh EK*, s. 155, 232.

<sup>123</sup> *Menâkıb-ı Şeyh EK*, s. 155-158,

<sup>124</sup> *Menâkıb-ı Şeyh EK*, s. 160-161.

<sup>125</sup> *Menâkıb-ı Şeyh EK*, s. 185, 233; es-Sadrî, s. 46-47.

<sup>126</sup> *Menâkıb-ı Şeyh EK*, s. 178-179.

<sup>127</sup> *Menâkıb-ı Şeyh EK*, s. 200-201.

<sup>128</sup> *Menâkıb-ı Şeyh EK*, s. 219.

<sup>129</sup> *Menâkıb-ı Şeyh EK*, s. 226.

<sup>130</sup> *Menâkıb-ı Şeyh EK*, s. 275.

<sup>131</sup> *Menâkıb-ı Şeyh EK*, s. 284.

<sup>132</sup> *Menâkıb-ı Şeyh EK*, s. 164, 169, 171, 189, 223-225, 230-231, 244, 297; Eflâkî, II, s. 61.

<sup>133</sup> *Menâkıb-ı Şeyh EK*, s. 172, 178-179, 181.

şekilde kategorize edilmesi, seyahatlerin nasıl bir tasavvufî tecrübeye dönüştürüldüğünü çok çarpıcı biçimde gözler önüne sermektedir. Mesela bazı seferlerine azıksız, bazılarını azıklı olarak çıkması; bazı seferlerinde kendi başına bazılarında bir kabileyle hareket etmesi buna işaret etmektedir. Hicaz yolculuklarından birini konu edinen bir menkıbede, kabilede yüz kadar dervişin yer aldığı, kırk-elli kadar matara ve çok sayıda hayvanın bulunduğu belirtilmektedir. Muhtemelen şeyhleriyle beraber hac ibadetini ifa etmek isteyen müritlerin kabileye katılmış olması yüzünden sayı kabarıktır. Kafilenin kalabalık olmasından dolayı yolculuk meşakkatli ve maliyetli geçmektedir. Nitekim tarikatında dilencilik yapmaya ve zembil gezdirmeye cevaz vermeyen Evhadüddin-i Kirmânî, zaruret sebebiyle, her gün üç dervişin dilencilige çıkmasına müsaade etmiştir<sup>134</sup>. Otuz kişilik bir mürit topluluğuyla Mısır'a düzenlediği seyahat münasebetiyle onun bir âdetini daha öğreniyoruz. Zira Evhadüddin-i Kirmânî tek başına seyahat ettiğinde konaklamak için zâviye veya hankahlara inmektedir. Maiyetinde müritleri olduğu zamanlarda zâviye, hankah veya belli bir maksatla hazırlanıp döşenmiş yerleri tercih etmemektedir. Onun yerine bir beldeye yaşlaştıklarında, birkaç müridini uygun bir ev ayarlamaları için önden göndermekte, dolayısıyla kimseye yük olmamaya çalışmaktadır<sup>135</sup>. Evhadüddin-i Kirmânî ve müritlerinin bir yerde uzun süre kalmaması, rahata alışmamak için çeşitli sıkıntılar çekmeleri, sürekli arayış içinde olmaları ve kimseye yük olmamaya özen göstermeleri vb. hususlar seyahatlerini tasavvufî tecrübeye dönüştürülmesini sağlamıştır. Bunda çekilen zorlukların insana verdiği sıkıntıyı hafifletme, yapılanların boşa gitmeyeceğine inanma duygusu da etkilidir. Ayrıca bu tür seyahatlerin geniş bir ilişkiler ağının oluşumuna, bu ağ sayesinde de tasavvufî öğretilerin yayılışına zemin hazırladığı ise ortadadır.

Evhadüddin-i Kirmânî Konya, Ahlat, Sivas, Malatya, Kayseri, Diyarbakır (Âmid), Mardin gibi dönem Anadolu'sunun önemli kültür merkezlerinde bulunmuştur. Evhadüddin-i Kirmânî'nin hangi tarihte ve ne tür saiklerle Anadolu'ya geldiği hususunda kaynaklara yansıyan kesin bir bilgi bulunmaması bazı tartışmaları beraberinde getirmiştir. Örneğin Mikâil Bayram, Evhadüddin-i Kirmânî'nin 601/1204'de Anadolu'daki fütüvvet teşkilatına mensup şeyhlerin lideri (şeyhü'-

<sup>134</sup> *Menâkıb-ı Şeyh EK*, s. 178.

<sup>135</sup> *Menâkıb-ı Şeyh EK*, s. 233-235.

şuyûhu'r-Rûm) olarak bizzat Abbasi halifesi Nâsır-Lidînillâh (hilâfeti: 1180-1225) tarafından gönderildiğini ileri sürmekte, onun Anadolu'daki seyahat, faaliyet ve temaslarını bu görev çerçevesinde gerçekleştirdiğini düşünmektedir<sup>136</sup>. Buna karşılık Moharram Mostafavi ise kaynaklarda Bayram'ın tezini doğrulayacak herhangi bir verinin mevcut bulunmadığını haklı olarak öne sürmektedir<sup>137</sup>. Eldeki mevcut verilere göre İbnü'l-Arabî Safer 602'de (Eylül-Ekim 1205) Konya'da Evhadüddin-i Kirmânî ile karşılaşmış ve onunla bir süre sohbet etmiştir<sup>138</sup>. Şimdilik daha öncesine ilişkin başka bir kayıt olmadığından dolayı, Evhadüddin-i Kirmânî'nin Anadolu'da bulunduğu en erken tarihin 602/1205 olduğunu söyleyebiliriz. Bu yıllarda tahtta I. Gıyâseddin Keyhusrev oturmaktadır<sup>139</sup>. Evhadüddin-i Kirmânî'nin bu süreçte Konya'ya gelişi, Türkiye Selçuklu Devleti'nin yükselişine paralel olarak dönem Anadolu'sunun âlim ve sûfiler için bir cazibe merkezi hâline gelmeye başlaması ile alakalı olabilir. Yanı sıra dostu İbnü'l-Arabî'nin görüşlerine duyduğu ilgi ve kendi görüşlerini yayma arzusu gibi bazı özel nedenler de asla göz ardı edilmemelidir. Konya'da geçen, fakat bir önceki gelişme ile eş zamanlı olup olmadığını belirleyemediğimiz başka bir menkıbede, Evhadüddin-i Kirmânî, söz konusu şehirde iken pek çok sûfî tarafından ziyaret edilmiştir. Yine Konya'da iken Fakih Ahmed'i kınayan bazı dervişlerle de karşılaşmıştır. Fakih Ahmed'e sûfilerce yöneltilen eleştiri, meczup olduğu hâlde fakihlik iddiasında bulunması ve gayrimüslimleri müslimlere tercih etmesidir. Evhadüddin-i Kirmânî bu dervişlere Fakih Ahmed'in coşkun tasavvufî hâlerinden (sekr/manevî sarhoşluk) kaynaklanan davranışların içyüzünü açıklamış ve onu mazur görmelerini önermiştir. Bu durum Evhadüddin-i Kirmânî'nin, görüş ve değerlendirmelerine itibar edilen bir sûfî

<sup>136</sup> Bayram, *Kirmânî*, s. 15, 32-33.

<sup>137</sup> Mostafavi, *Kirmani*, s. 217, 219-220, 236-237.

<sup>138</sup> Câmî, s. 521; Nihat Keklik, *Muhyiddîn İbn'ül-Arabî'nin Hayâtı ve Çevresi*, Çığır Yayınları, İstanbul 1966, s. 152; Mikâil Bayram, *Sadru'd-din-i Konevî Hayatı, Çevresi ve Eserleri*, Hikmetevi Yayınları, İstanbul 2012, s. 36. Evhadüddin-i Kirmânî ile İbnü'l-Arabî arasındaki ilişki sonraki süreçte Mısır ve Şam gibi yerlerde de devam etmiştir. Bkz. *Menâkıb-ı Şeyh EK*, s. 192-193; es-Sadrî, s. 47-48.

<sup>139</sup> I. Gıyâseddin Keyhusrev, Recep 601'de (Şubat-Mart 1205) ikinci defa Türkiye Selçuklu tahtına oturmuştur. Bkz. Selim Kaya, *I. Gıyâseddin Keyhusrev ve II. Süleymanşah Dönemi Selçuklu Tarihi (1192-1211)*, TTK Yayınları, Ankara 2006, s. 118. Evhadüddin-i Kirmânî'nin: "*Ayağının haşmetiyle yerin aşındığı Kayser'in kasrı felektten yüce idi. Ey onun yerine sahip olan Keyhusrev! Bak bakalım; kasır nerede? Kayser nerede? Sanki hiç olmadı!*" şeklindeki rubaîsi, I. Gıyâseddin Keyhusrev ile görüştüğüne yorulabilir. Bkz. *Rubaîler*, Giriş, s. 15; r. 918.

olduğunu örneklendirmektedir <sup>140</sup>. Onun Konya'daki temasları Evhadîliğin ilk dönemlerden itibaren burada tasavvufî bir taban oluşturmasını sağlamıştır.

Menkıbeleri dilden dile yayılan, gittiği beldelerde ulemâ, sûfiler, halk ve ileri gelenlerce karşılanıp saygı gören Evhadüddin-i Kirmânî Ahlat'a da uğramıştır. Burada, cemâlperestî meşrebi bilinmesine rağmen, muhtemelen şehrin yöneticileri ile kurduğu iyi ilişkilerden dolayı kendisi için semâ meclisleri düzenlenmiştir <sup>141</sup>. Hatta Ahlat'taki müritlerinden olan zengin bir tâcir, şeyhinin semâ yapmak için sık sık gittiği bağını vakfederek ona bir zâviye yaptırmak ister. Şehrin hâkimi el-Melikü'l-Eşref'in onayı ve malî desteği de alınarak bir zâviye kurulur <sup>142</sup>. Menkıbede adı geçen el-Melikü'l-Eşref, Eyyûbîler'in el-Cezîre ve Dimaşk kolu hükümdarı el-Melikü'l-Eşref Muzafferüddin Mûsâ'dır. 1200-1237 yılları arasında hüküm süren ve çok sayıda dinî, ilmî, tasavvufî kurum inşa ettiren bu hükümdar, Ahlat'ın idaresini 609/1212'den itibaren uhdesine almıştır <sup>143</sup>. Dolayısıyla buradaki Evhadî zâviyesinin 1212-1237 yılları arasında inşa edilmiş olması gerekir. Evhadüddin-i Kirmânî Ahlat'ta iken zor durumda olan bir kadının işinin halledilmesi için adı belirtilmeyen sultana (muhtemelen el-Melikü'l-Eşref Muzafferüddin Mûsâ) ricada bulunmuş ve sorun çözülmüştür <sup>144</sup>. Evhadüddin-i Kirmânî, kızı Âmine Hatun ile evli olan Ahlat Veziri'nin oğlu İmâdeddin'in hastalığı münasebetiyle de Ahlat'a gelmiş ve bu sırada yaklaşmakta olan Moğol tehlikesini haber vermiştir. Menkıbedeki kronolojik veri, Moğolların Ceyhun Nehri'ni geçmeye başladıklarıdır <sup>145</sup>. Bu da söz konusu ziyaretin 1220'li yıllarda olduğunu gösterir. Farklı nedenlerle ve zamanlarda gerçekleşen bütün bu ziyaret ve temaslar Evhadüddin-i Kirmânî'nin Ahlat'taki devlet yöneticileri

<sup>140</sup> *Menâkıb-ı Şeyh EK*, s. 259. XIII. yüzyıl Selçuklu Konyası'nda yaşamış olmalarından dolayı bazı menâkıbnâme müellifleri tarafından birbirine karıştırılan iki Fakih Ahmed bulunmaktadır. Birincisi bu rivayetdeki Fakih Ahmed, ikincisi ise Bahâeddin Vele'din talebesi ve müridi Fakih Ahmed'dir ki bu şahıs hakkında aşağıdaki satırlarda bilgi vereceğiz. Evhadüddin-i Kirmânî'nin savunduğu meczup Fakih Ahmed 618/1221'de vefat etmiştir. Bkz. Konyalı, *Konya Tarihi*, s. 391-392, 395-396; Abdülbâki Gölpınarlı, *Mevlânâ'dan Sonra Mevlevîlik*, İnkılâp ve Aka Kitabevleri, İstanbul 1983<sup>2</sup>, s. 88 (dipnot: 102), 580; Gölpınarlı, *Vilâyet-nâme*, Açılama Kısmı, s. 108. Onunla alakalı tespit ve tenkitler için mutlaka bkz. Bayram, *Kirmânî*, s. 93-94; Mostafavi, *Kirmani*, s. 242-245; Osman F. Sertkaya, "Ahmed Fakih", *DİA*, II, İstanbul 1989, s. 65-67.

<sup>141</sup> *Menâkıb-ı Şeyh EK*, s. 163.

<sup>142</sup> *Menâkıb-ı Şeyh EK*, s. 268.

<sup>143</sup> İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, XIII, trc. Mehmet Keskin, Çağrı Yayınları, İstanbul 1994, s. 161, 284-287; Mostafavi, *Kirmani*, s. 223; Önder Kaya, "el-Melikü'l-Eşref, Mûsâ", *DİA*, XXIX, İstanbul 2004, s. 64.

<sup>144</sup> *Menâkıb-ı Şeyh EK*, s. 186.

<sup>145</sup> *Menâkıb-ı Şeyh EK*, s. 148.

ile iyi ilişkiler geliştirdiğini, Evhadîliğin Ahlat'ta hatırı sayılır bir tasavvufî taban oluşturduğunu göstermektedir. Ahlatlı Evhadî dervişlerinden Yusuf-ı Surmarî'nin, hemşehrisi iki genci Kayseri'ye götürerek, onların Evhadüddin-i Kirmânî'den tasavvufî eğitim almalarını sağlaması da bu durumu teyit etmektedir. Zira bu gençler memleketlerine döndüklerinde bir Evhadî zâviyesi açarak hizmet, davet ve irşatla meşgul olacaklardır <sup>146</sup>. 587'de (1191-1192) Ahlat'ta doğup, 680'de (1281-1282) Merâğa'da ölen Fahreddin Abdülaziz el-Hılâtî/Ahlâtî de Evhadüddin-i Kirmânî'nin müritlerindedir. Bu zat Merâğa Rasathanesi'nin kurucularından olup, bir dönem Tiflis kadılığı görevini de yürütmüştür <sup>147</sup>.

Menkıbe cilasını kazıdığımızda selef halef I. İzzeddin Keykâvus ile I. Alâeddin Keykubad arasındaki politik mücadelede Evhadîlerin ikincisini tercih ederek desteklediklerine işaret eden bir menkıbeye göre, Evhadüddin-i Kirmânî 1220 yılında vuku bulan taht değişikliği sırasında Sivas'ta bir süre tutuklu kalmıştır <sup>148</sup>. Dönemin Evhadî dervişlerinden biri olan Hâce Şemseddin Ömer et-Tiflisî, şeyh arayışı sürecinde iken Sivas'taki Kazvinliler Camii'nde Evhadüddin-i Kirmânî ile tanışmıştır. Bu hususa işaret eden menkıbede, Evhadüddin-i Kirmânî'nin camiye girerken büyük bir saygı ile karşılandığının <sup>149</sup> belirtilmesi, onun Sivas'ta belli bir mürit çevresi oluşturduğuna yorulabilir. Sivas'ta Kazvinlilere ait bir caminin bulunması ise dönem Anadolu'sundaki kitlesel göçlerin veyahut göçler sonrası şehirlerde oluşan sosyal gruplaşmaların boyutları hakkında bazı ipuçları vermektedir. Her ikisinde de bir arada bulunma ve tanışma arzusu olan Evhadüddin-i Kirmânî ile Kübrevî şeyhi Necmeddin-i Dâye/Râzî'nin karşılaştıkları şehrin de Sivas olması kuvvetle muhtemeldir <sup>150</sup>. Biri Reyli, diğeri Kirmânlı; biri Ebherî, diğeri Kübrevî;

<sup>146</sup> *Menâkıb-ı Şeyh EK*, s. 241-242. Söz konusu menâkıbnâmenin Gelibolulu Muhyiddin tarafından yapılan Türkçe tercümesinde (*Menâkıb-nâme-i Şeyh Evhâdeddîn-i Kirmânî*, Konya Koyunoğlu Müze ve Kütüphanesi, no. 13289, v. 109a-110a), Yusuf-ı Surmarî ve isimleri tasrih edilmeyen iki gencin Ereğlili ('Arkaliyyeli) olduğu yazılıdır. Bkz. Mercan, *Menâkıb-nâme-i Şeyh Evhâdeddîn*, s. 137-138. Bu hususu aşağıda tartışacağız.

<sup>147</sup> *Menâkıb-ı Evhadüddîn Hâmid*, nşr. Fûrûzanfer, Mukaddime-i Tashîh Kısmı, s. 46; Bayram, *Kirmânî*, s. 96; Mostafavi, *Kirmani*, s. 261-262.

<sup>148</sup> *Menâkıb-ı Şeyh EK*, s. 302-307. Bu hadisenin ayrıntıları için şu başlığa bkz. 3.2.3.3.I. Alâeddin Keykubad ve Evhadüddin-i Kirmânî.

<sup>149</sup> *Menâkıb-ı Şeyh EK*, s. 237.

<sup>150</sup> *Menâkıb-ı Şeyh EK*, s. 162. Krş. Bayram, *Kirmânî*, s. 33; Mostafavi, *Kirmani*, s. 233; Azamat, "Evhadüddîn-i Kirmânî", s. 519. *Menâkıb-ı Şeyh EK*'de bu karşılaşmadaki bazı ilginçliklere değinilmesine rağmen herhangi bir yer ismi belirtilmemektedir. Analiz için bkz. Mostafavi, *Kirmani*, s. 231-235.

ama her ikisi de aynı muhitten (İran) ve tasavvufî kökenden (Ebü'n-Necîb Sühreverdî) gelen tasavvuf tarihinin bu iki mühim simasının Sivas'taki karşılaşması, XIII. yüzyıl Selçuklu Anadolu'sundaki sûfî göçlerine ve tasavvufî hareketliliğe ışık tutmaktadır. Ayrıca göç, seyahat ve ziyaretler sayesinde vuku bulan karşılaşmaların sûfilerin birbirleriyle tanışma ve birbirlerini tartma olanağı sunduğunu da örneklendirmektedir <sup>151</sup>. Söz konusu menkıbede Necmeddin-i Dâye'nin büyük velilerden olduğu belirtilmesine rağmen, hizmetçilere sahip gösterişli (bevvaş) bir kişi olduğuna dair yapılan öznel yorum, ikinci hususa işaret eder. İleride değineceğimiz üzere Necmeddin-i Dâye, Moğol istilâsının Anadolu'ya sürüklediği sûfilerden birisidir. Meşhur ve maruf eseri *Mirsâdü'l-İbâd*'ın ikinci yazımını Recep 620'de (Temmuz-Ağustos 1223) Sivas'ta tamamlayarak I. Alâeddin Keykubad'a sunmuş, karşılığında yüklü bir ihsana nail olmuştur <sup>152</sup>. Bu ayrıntı, muhacir Necmeddin-i Dâye'nin –yukarıdaki menkıbeye yansıyan– zenginliğinin kaynağı hakkında bir ipucu olarak değerlendirilebilir. Ayrıca onun Evhadüddin-i Kirmânî ile karşılaştığı şehrin niçin Sivas olabileceğini anlamamızı sağlar <sup>153</sup>. Bu ihtimal çerçevesinde Evhadüddin-i Kirmânî de 1223'lü yıllarda Sivas'ta bulunmuş olmalıdır.

Evhadüddin-i Kirmânî Malatya'da da hatırı sayılır bir mürit çevresi edinmiş ve tasavvufî kurumsallaşmaya gitmiştir. Örneğin halifelerinden Fahreddin, Malatya'da bir zâviye ve imaret inşa etmiştir <sup>154</sup>. Evhadüddin-i Kirmânî Malatya'da iken, şehrin kadısı olan Sirâceddin-i Urmevî ve Cemâleddin-i Vâsîtî isimli müderris ile iyi ilişkiler geliştirmiştir <sup>155</sup>. Burada iken davet edildiği bazı semâ meclislerinde zaman zaman kendisine karşı uygunsuz davranışlar ve muhalif tavırlar sergileyen kişilerle de karşılaşmıştır <sup>156</sup>. Malatya'daki Evhadî zâviyelerine ve Evhadüddin-i Kirmânî'nin burada kurduğu ilişkiler ağının ayrıntılarına aşağıdaki satırlarda yeri geldikçe değinilecektir.

<sup>151</sup> Bu çerçevede Evhadîlerle Kübrevîler arasındaki ilişkilere dair menkıbevî kayıtlar için bkz. *Menâkıb-ı Şeyh EK*, s. 200-206, 224-225, 269-272, 321; Süleyman Gökbulut, *Necmeddîn-i Kübrâ Hayatı, Eserleri, Görüşleri*, İnsan Yayınları, İstanbul 2010, s. 194-198.

<sup>152</sup> Dâye, *Mirsâdü'l-İbâd*, s. 60, 390; İbn Bibî, s. 258.

<sup>153</sup> Mostafavi, *Kirmani*, s. 233.

<sup>154</sup> *Menâkıb-ı Şeyh EK*, s. 191.

<sup>155</sup> *Menâkıb-ı Şeyh EK*, s. 196.

<sup>156</sup> *Menâkıb-ı Şeyh EK*, s. 317. Evhadüddin-i Kirmânî başka yerlerde de benzer durumlarla karşılaşmıştır. Ör. bkz. *Menâkıb-ı Şeyh EK*, s. 180. Krş. Kirmânî, *Rubaîler*, Giriş, s. 15; r. 1698: "Zamanenin elinde çok mazlumum ben. Yoksa Rûm ülkesine layık olur muydum hiç? Yüz hünerime rağmen bin gam çekmem lâzım. Ya Rabbi; ne mücrimim, ne mahrumum ben!".



Şimdi mercek altına alacağımız bazı menkıbeler Evhadüddin-i Kirmânî'nin bazı aile fertleri ile birlikte uzun yıllar Kayseri'de ikamet ettiğini göstermektedir. Zira Evhadüddin-i Kirmânî Kayseri'de iken Debbâğan (Dericiler) Mahallesi'ndeki zâviyede ve Külâhdûzlar (Külâhdikenler) Mahallesi'ndeki mescitte irşat faaliyetlerini yürütmüş; mescidin bitişiğindeki evde ailesi ile birlikte oturmuştur <sup>157</sup>. Baycu Noyan'ın 641/1243'de Kayseri'yi işgali sırasında esir düşen ve bazı Selçuklu devlet yöneticilerinin İlhanlılar nezdindeki girişimleri sayesinde 657'de (1258-1259) esaretten kurtarılarak Anadolu'ya getirilen Evhadüddin-i Kirmânî'nin kızı Fatma, kendisine hangi şehre yerleşmek istediği sorulduğunda, Kayseri'de babasının arkadaşlarının bulunduğu küçük evi işaret etmiştir <sup>158</sup>. Burası Kayseri'deki mescidin bitişiğindeki ev olabilir.

Evhadüddin-i Kirmânî'nin Kayseri'de güçlü bir tarikat yapılanmasına gittiğini görüyoruz. Bu hususun ayrıntılarına ve Kayseri'de yetiştirilen Evhadî halifelerine ilgili yerlerde değineceğiz. Burada dikkat çekmek istediğimiz menkıbeler, Kayseri'nin dönemin irfanî yaşamında ve tasavvufî hareketliliğinde önemli bir yer işgal ettiğini göstermektedir. Evhadüddin-i Kirmânî Kayseri iken Battal Mescidi'ni mesken tutan ve halkın büyük ilgisine mazhar olan bir Türk dervişini ziyaret eder. Bunu öğrenen ahali, eşraf, yönetici ve sanatkârların Türk dervişe olan ilgisi daha da artar. Zira Evhadüddin-i Kirmânî'ye göre insanların çoğu, söz konusu derviş velayet sahibi büyük bir zat olduğu için kendisinin onu ziyaret ettiği düşüncesindedir <sup>159</sup>. Bu altı çizilecek bir husustur. Çünkü bu tür ziyaretlerin sûfilerin derecesinin artması-azalması ya da anlaşılmasında bir ölçüt olduğuna işaret etmektedir. Nitekim Evhadüddin-i Kirmânî gerçekleştirdiği ziyaretle kendisinin sevap, dervişin ise şöhret ve vakar kazandığı düşüncesindedir. Zira Türk derviş kısa zamanda maddi olanaklara sahip olmuş, sözde zâhitlik yapmayı da bırakmıştır. Evhadüddin-i Kirmânî Kayseri'de iken Kâmil-i Tebrizî isimli bir sûfî ile de yakın ilişki kurmuştur. Kâmil-i Tebrizî derunî hâlleri ve kuvvetli cezbesi olan bir kişi olarak nitelendirilmektedir. I. Alâeddin başta olmak üzere devlet yöneticileri ve ahali

<sup>157</sup> *Menâkıb-ı Şeyh EK*, s. 239.

<sup>158</sup> *Menâkıb-ı Şeyh EK*, s. 183-184.

<sup>159</sup> *Menâkıb-ı Şeyh EK*, s. 190.

kendisine itibar etmektedir <sup>160</sup>. Bu zatın Şems-i Tebrizî ile aynı kişi olması kuvvetle muhtemeldir <sup>161</sup>.

### 1.1.2.3.Evhadîlerin Anadolu’da Yayıldıkları Alanlar

Bazı araştırmacılar Evhadüddin-i Kirmânî’nin bir Türkmen şeyhi olduğunu, bu nedenle de özellikle Türkmen zümreler arasında derin tesirler icra ettiğini düşünmektedir <sup>162</sup>. Fakat gerçekleştirdiği seyahatler ve kurduğu temaslarla oldukça geniş bir sahada tanınan Evhadüddin-i Kirmânî’nin toplumun farklı kesimlerine mensup çok sayıda kişiye ulaşması ve mürit yetiştirmesi beklenen bir gelişmedir. Nitekim abartılı bir biçimde de olsa yetmiş bin kişinin ona mürit ve mutekit olduğu, bunlardan özellikle üç bininin yüce mertebelere eriştikleri rivayet edilmektedir <sup>163</sup>. Nitekim bu geniş tasavvufî kitle içerisinde bilahare Konya kadılığı görevini yürütecek olan Sirâceddin-i Urmevî (ö. 682/1283) gibi dönemin öne çıkan kimi âlimleri de bulunmaktadır. Bu âlimler hakkında aşağıdaki satırlarda bilgi vereceğiz. Ayrıca başta Konya, Kayseri ve Malatya olmak üzere dönemin önemli dinî ve ilmî merkezlerinde açılan Evhadî zâviyeleri, çok sayıda sûfinin yetişmesine imkân sağlamıştır. Bunlar arasında bazı dönemsel nedenlerle İslâm dünyasının değişik beldelerinden gelen kişiler de bulunmaktadır. Bu durum bir çekim alanı oluşturan Evhadüddin-i Kirmânî ve onun başlattığı Evhadiyye hareketinin Anadolu tasavvuf tarihindeki yeri ve önemini ortaya koymaktadır. Bu başlık altında söz konusu hareketin mimarları olan bazı mürit ve halifelere değineceğiz. Öncelikle bir durum tespiti yapacak olursak, menkıbevî kayıtlardaki Evhadî mürit ve halifelerine ait şehir nispetleri onların nereli olduklarına büyük oranda açıklık getirmektedir. Fakat birkaç istisna dışında, onların hangi belde ve şehirlerde irşat faaliyetleri yürüttükleri hususunda bazı belirsizlikler bulunmaktadır.

Anadolu’daki Evhadiyye hareketi çerçevesinde dikkatimizi çeken ilk sima Zeynüddin Sadaka’dır. Evhadüddin-i Kirmânî’nin en saygın ve seçkin halifesi <sup>164</sup>

<sup>160</sup> *Menâkıb-ı Şeyh EK*, s. 260-261, 311.

<sup>161</sup> Bu husustaki tenkit ve değerlendirmeler için mutlaka bkz. Bayram, *Kirmânî*, s. 34-37; Mostafavi, *Kirmani*, s. 245-248.

<sup>162</sup> Bayram, *Kirmânî*, s. 24-25, 57-58, 69-71. Tenkit için bkz. Mostafavi, *Kirmani*, s. 55-57, 264.

<sup>163</sup> *Menâkıb-ı Şeyh EK*, s. 281.

<sup>164</sup> *Menâkıb-ı Şeyh EK*, s. 245-246, 273, 279. Bu hususa işaret eden bazı vakfiye kayıtları için bkz. Mostafavi, *Kirmani*, s. 249-250. Bayram (*Kirmânî*, s. 92), *Menâkıb-ı Şeyh Evhadü’-d-dîn*’in elli

olan Zeynüddin Sadaka, henüz genç yaşta iken Bağdat'ta şeyhine intisap etmiş, uzun yıllar süren yoğun ve yorucu mücahede, riyazet, halvet ve özellikle seyahatlerden sonra halifelige yükselmiştir <sup>165</sup>. Kendisi de gezgin bir sûfî olan Evhadüddin-i Kirmânî'nin daha yolun başında iken onu çeşitli seyahatlere göndermesi, bu uygulamanın sûfî ya da sâlikler için tasavvufî bir tecrübe ve tekâmül olduğu gerçeğine işaret etmektedir. Söz konusu uygulamanın Evhadîlerde baskın bir özellik arz ettiği anlaşılmaktadır. Nitekim Zeynüddin Sadaka bazı seyahatlerine azıksız, yalnız başına, kimseye yol sormamak şartıyla gönderilmiştir. Zeynüddin Sadaka hem bazı seyahatlerinde, hem de Kayseri ve Malatya'daki faaliyetleri sırasında şeyhinin yanında ve yakınında yer almıştır <sup>166</sup>. Bilahare Konya'ya yerleşmiş ve Evhadîliğin Türkiye Selçuklu başkentinde yayılmasını sağlamıştır <sup>167</sup>. Kabrinin de Konya'daki Musalla Mezarlığı'nda, Sadreddin-i Konevî'nin oğlu Sadeddin Çelebi'ninki ile aynı yerde olduğunu öğreniyoruz. Zira Sadeddin Çelebi, Zeynüddin Sadaka'nın talebesidir. Hatta babası hayatta iken ölen Sadeddin Çelebi'nin defin işlemleri hocası tarafından yapılmıştır <sup>168</sup>. Bu menkıbevî kayıt Evhadîlerle Ekberîler arasındaki yakın ilişkiyi gözler önüne sermektedir. Bu durum, aşağıdaki satırlarda değineceğimiz üzere, Evhadüddin-i Kirmânî'nin İbnü'l-Arabî ve Sadreddin-i Konevî ile kurduğu yakın ilişkilerin bir sonucudur. Bayram; Zeynüddin Sadaka ve Sadeddin Çelebi'nin 1262 yılında Moğollar tarafından öldürüldüğünü düşünmektedir <sup>169</sup>. Zeynüddin Sadaka ile bir takım münasebetlerde bulunan Şems-i Tebrizî, onun tasavvufî şahsiyeti hakkında pek de olumlu kanaatler beslememektedir <sup>170</sup>.

Bazı muasır kayıtlar Zeynüddin Sadaka dışında Konya ve havalisinde faaliyet gösteren başka Evhadî dervişlerinin varlığına işaret eder. Tasavvufî hüviyeti tam olarak belirlenemeyen Niğdeli Kadı Ahmed'in kendisi için zikrettiği iki tarikat

---

üçüncü hikâyesine istinaden, Evhadüddin-i Kirmânî'nin Anadolu'dan Bağdat'a dönerken Anadolu'daki fütüvvet teşkilatına mensup şeyhlerin liderliği (şeyhü's-şuyûhu'r-Rûm) görevini Zeynüddin Sadaka'ya bıraktığını dile getirmektedir. Ancak söz konusu hikâyede ne böyle bir görev, ne de görev devrine değinilmektedir.

<sup>165</sup> *Menâkıb-ı Şeyh EK*, s. 244.

<sup>166</sup> *Menâkıb-ı Şeyh EK*, s. 168, 182, 239, 245, 315.

<sup>167</sup> *Menâkıb-ı Şeyh EK*, s. 256.

<sup>168</sup> es-Sadrî, s. 50-51; Konyalı, *Konya Tarihi*, s. 590, 755-756.

<sup>169</sup> Bayram, *Kirmânî*, s. 92; a.mlf, *Sadru'd-din-i Konevî*, s. 91-92. Değerli araştırmacının bu ölüm tarihine referans olarak gösterdiği Konyalı, *Konya Tarihi*, s. 756'da böyle bir kayda rastlamadık. Krş. Mostafavi, *Kirmani*, s. 250.

<sup>170</sup> Krş. Şems-i Tebrizî, *Makâlât*, I, s. 47, 149, 168-169; II, s. 118-119.

silsilesi bulunmaktadır. Bu silsileler birbirlerinden büyük oranda farklıdır. Niğdeli Kadı Ahmed'in ilk olarak dikkatimize sunduğu Evhadî tarikatı silsilesine göre, her ikisi de âlim olan Emîr-i Yümn Bedreddin-i Heraklî ile Emîr-i Çoban Şihâbeddin-i Heraklî kardeşler, Evhadüddin-i Kirmânî'nin Anadolu'daki halifelerindendir. Babalarının adı Mevdûd-ı Heraklî'dir. Dolayısıyla aile ya Ereğlilidir ya da uzun yıllar burada oturarak kök salmıştır. Söz konusu silsilede Bedreddin-i Heraklî'den sonraki Evhadî halifesi, “*Evhadîlerin vezirlerinin sonuncusu*” olarak nitelendirilen Şeyh Zahîrüddin'dir <sup>171</sup>. *Menâkıb-ı Şeyh Evhadü'd-dîn*'de Bedreddin ve Şihâbeddin kardeşlerden övgüyle bahsedilir, fakat şehir nispetleri (Heraklî) zikredilmez. Buna göre Şihâbeddin, 1258-1259'da esaretten kurtulup Kayseri'ye dönen Fatma Hatun'a sahip çıkıp, onu, kardeşi Bedreddin'in müritlerinden Emînüddin Yakub ile evlendiren kişidir <sup>172</sup>. Her iki kaynağın verilerini analiz ettiğimizde Ereğlili Bedreddin ve Şihâbeddin kardeşlerin, en azından bir süre Kayseri'de irşat faaliyetlerinde bulunduğunu söyleyebiliriz <sup>173</sup>. Nitekim Evhadüddin-i Kirmânî'nin Kayseri'de inşa ettirdiği zâviyesinin hücrelerinde halvete giren on sekiz kişiden biri olan Şihâbeddin İsa'nın <sup>174</sup>, Şihâbeddin-i Heraklî ile aynı kişi olması da kuvvetle muhtemeldir.

Şemseddin-i Tiflîsî âlim, ârif, fâzıl ve mürşit özelliklerine sahip ileri gelen Evhadî halifelerdendir <sup>175</sup>. Bu zat ticaretle de uğraşan Tiflisli bir müderris olan Hâce Ahmed Nimetullah'ın oğludur. Çocuk yaşta iken babasını kaybeder. Kendisine miras kalan mülk ve servetle birlikte amcasına emanet edilir. Amcası ile birlikte Gılân'dan

<sup>171</sup> Niğdeli Kadı Ahmed, I, s. 81, 382. Müfessir, muhaddis ve kurrâ olan Şeyh Zahîrüddin'in tam adı Yusuf b. Ebi'l-Mecd el-Kayseri'dir. Bu bilgi Niğdeli Kadı Ahmed'in ikinci olarak dikkatimize sunduğu tarikat silsilesinde geçmektedir. Evhadüddin-i Kirmânî ve haleflerinin adının geçmediği bu silsileye göre Şeyh Zahîrüddin, Merâğa'da Ahî Mecdüddin el-Ankarî'den de zikir telkini almıştır. Fakat Ahî Mecdüddin el-Ankarî'nin hangi tarikatın şeyhi olduğu belirtilmemektedir. Bu durumda Şeyh Zahîrüddin'in Evhadîliğin yanı sıra başka bir tarikatta da zikir telkin etme yetkisine sahip olduğunu düşünebiliriz. Bkz. Niğdeli Kadı Ahmed, I, s. 82-83, 384-385. Mikâil Bayram, Ahî Mecdüddin el-Ankarî'nin de Evhadîliğe mensup olduğunu düşünmektedir. Bkz. *Kirmânî*, s. 103.

<sup>172</sup> *Menâkıb-ı Şeyh EK*, s. 184. Mostafavî, Fatma Hatun'a sahip çıkan kişinin Şihâbeddin İsa olduğunu düşünmektedir. Ancak değerli araştırmacı, Niğdeli Kadı Ahmed'in kaydına dair herhangi bir yorumda bulunmamıştır. Bkz. *Kirmani*, s. 55, 258.

<sup>173</sup> Mostafavî, *Kirmani*, s. 220, 258. Mikâil Bayram çeşitli eserlerinde Fatma'nın esaret dönüşü Kayseri'ye geldiğini, oradan da Kırşehir'e geçtiğini düşünmektedir. Bkz. *Kirmânî*, s. 51; *Fatma Bacı ve Bacıyan-ı Rûm*, s. 39, 42. Aynı yazar bir makalesinde Fatma'nın 1261'den sonra Ereğli'de de ikamet ettiğini dile getirmektedir. Bkz. “Ereğli'de Medfun Olan Şeyh Şihabü'd-din Makbul Kimdir?”, *Türkiye Selçukluları Üzerine Araştırmalar*, Kömen Yayınları, Konya 2003, s. 179.

<sup>174</sup> *Menâkıb-ı Şeyh EK*, s. 241.

<sup>175</sup> *Menâkıb-ı Şeyh EK*, s. 171, 177, 224.

aldığı ipekle ticaret yapmak amacıyla Sivas'a gelir <sup>176</sup>. Bir süre sonra tasavvufa ilgi duymaya başlar. Öyle ki nerede bir semâ meclisi olduğunu duysa oraya gitmekte; nerede bir derviş görse ona kimden hırka giydiğini sormaktadır. Bu sırada Kazvinliler Camii'nde Evhadüddin-i Kirmânî'ni ile karşılaşır ve onun müridi olmaya karar verir. Amcasının bütün baskı ve engellemelerine rağmen, o sırada Kayseri'ye gittiğini öğrendiği Evhadüddin-i Kirmânî'ye mürit olmak için yola çıkar. Evhadüddin-i Kirmânî ve bazı seçkin halifelerinin hazır bulunduğu Kayseri'deki Külâhdûzlar (Külâhdikenler) Mahallesi'ndeki mescitte müritliğe kabul edilir. Bu esnada henüz on sekizli yaşlardadır. Tarikatın adap ve erkânına uymaya yönelir, Evhadüddin-i Kirmânî'nin Kayseri'de inşa ettirdiği zâviyesinin hücrelerinden birinde halvete girer ve kısa sürede yol alır <sup>177</sup>. Şemseddin-i Tiflîsî dönemin büyük bir ilim ve irfan merkezi olan Bağdat'a gerçekleştirdiği bazı seyahatlerde şeyhinin yanında yer almış, bu esnada yaşadıkları ve gördükleriyle deneyim (birisine görev verirken gözetilmesi gereken hassasiyet ve ahlaki ilkeler gibi) kazanmıştır <sup>178</sup>. Ayrıca şeyhinin öğretilerini yaymak için kendisi de bazı yerleri dolaşmıştır. Örneğin Âmül'e gittiğinde dost ve müritler tarafından büyük bir ilgi ile karşılanmış, o sırada burada bulunan önde gelen Kübrevî halifelerinden Sa'deddin-i Hamevî (ö. muhtemelen 671/1273-1274'ten sonra) ile de bir süre görüşmüştür <sup>179</sup>. Bu hususa işaret eden menkıbe, onun tasavvufî açıdan ne kadar donanımlı olduğunu göstermektedir. Şemseddin-i Tiflîsî, Nûreddin-i Luristanî ile birlikte, Şihâbeddin-i Sühreverdî'nin yanında eğitim gören Evhadüddin-i Kirmânî'nin kızı Âmine Hatun'u Malatya'ya getirmek için Bağdat'a gitmiştir <sup>180</sup>. Bu durum söz konusu kişilerin bir süre Malatya'da bulunduğunu gösterir. Ayrıca Evhadüddin-i Kirmânî'nin onlara duyduğu

<sup>176</sup> *Menâkıb-ı Şeyh EK*, s. 236. Türkçede Geylân şeklinde geçen Gilân, İran'ın kuzeyinde, Hazar Denizi boyunca uzanan bir eyalettir. Bkz. Tahsin Yazıcı, "Gilân", *DİA*, XIV, İstanbul 1996, s. 68-69. Rivayetinin de işaret ettiği üzere uluslararası bir ticaret merkezi olan Sivas, Türkiye Selçukluları döneminde özellikle İran ile Anadolu arasındaki ticaretin yoğunlaştığı şehirlerden biridir. Bkz. W. Heyd, *Yakın-Doğu Ticaret Tarihi*, trc. Enver Ziya Karal, TTK Yayınları, Ankara 2000<sup>2</sup>, s. 328, 617; Mustafa Demir, *Türkiye Selçukluları ve Beylikler Devrinde Sivas Şehri*, Sakarya Kitabevi, Sakarya 2005, s. 114, 134.

<sup>177</sup> *Menâkıb-ı Şeyh EK*, s. 236-243. Onun tasavvufî açıdan son derece kabiliyetli olduğuna dair başka bir rivayet için bkz. *age*, s. 224-225.

<sup>178</sup> *Menâkıb-ı Şeyh EK*, s. 169-170, 225.

<sup>179</sup> *Menâkıb-ı Şeyh EK*, s. 224-225. Âmül o dönemde İran'ın kuzeyindeki Taberistan'a (günümüzdeki adıyla Mâzenderan) bağlı bir şehirdi. Bkz. Mustafa L. Bilge, "Âmül", *DİA*, III, İstanbul 1991, s. 99.

<sup>180</sup> *Menâkıb-ı Şeyh EK*, s. 177.

güveni gözler önüne serer. Şemseddin-i Tiflîsî, Evhadüddin-i Kirmânî'nin en son vefat eden halifesidir <sup>181</sup>. Uzun süre şeyhinin yanında bulunmuş, onun manzum ve mensur sözlerini bizzat dinlemiş ve ezberlemiştir. Nitekim Evhadüddin-i Kirmânî'nin *Rubâileri* Şemseddin-i Tiflîsî'nin oğlu tarafından derlenmiştir <sup>182</sup>. Ayrıca Şemseddin-i Tiflîsî'nin Evhadeddin-i Kirmânî için söylediği bir rubaî de bulunmaktadır <sup>183</sup>.

Evhadüddin-i Kirmânî'nin Kayseri'de inşa ettiği tasavvufî kurumlara aşağıda genişçe yer vereceğiz. Burada Şemseddin-i Tiflîsî'nin mürit olma sürecinde Kayseri'deki Külâhdûzlar Mahallesi'ndeki mescitte karşılaştığı, dolayısıyla Kayseri'deki faaliyetleri sırasında şeyhlerinin yanında bulunan ileri gelen mürit ve halifelere dikkat çekmek istiyoruz. Bu kişiler şunlardır: Zeynüddin Sadaka, Nûreddin-i Luristanî, Takiyüddin-i Erugerdî, Nûreddin-i Tokatî, İmâdüddin-i Malatî, Kerîmüddin-i Kazvînî <sup>184</sup>. Nûreddin-i Tokadî'nin taşıdığı şehir nispesi, Tokatlı olduğuna ya da Tokatlı sayılabilecek kadar uzun yıllar söz konusu şehirde irşat faaliyetlerinde bulunduğu yorulabilir. İsmail Hakkı, Tokat-Niksar'daki Işık Tekkesi'nin, içinde yatan zatın ismine nispetle Ahî Pehlivân adını taşıyan bir türbe olduğundan bahseder. Hem kabir kitabesinde, hem de türbenin iç duvarındaki kitabede adı geçen Ahî Pehlivânü'l-Evhadî, henüz hayatta iken 690/1291 yılında türbesini yaptırmış, günü geldiğinde de buraya defnedilmiştir <sup>185</sup>. Taşıdığı nispe onun Niksar'daki Evhadî dervişlerinden biri olabileceğini akla getirmektedir <sup>186</sup>. Tokat'taki Fethâbâd Buk'ası yahut Osmanlı devrindeki adıyla Ahî Paşa Zâviyesi'nin 8 Şaban 772 (25 Şubat 1371) tarihli vakfiyesine göre, vâkıf Şeyh Celâleddin Mehmed b. Şeyh Fethüddin Ahmed; Bâyezîd-i Bistâmî, Şihâbeddin-i Sühreverdi, Sadreddin-i Konevî ve Evhadüddin-i Kirmânî müritlerinin de zâviyesinde ikamet edebileceğini ve buradan yararlanabileceğini belirtir <sup>187</sup>. Bu kayıt yahut ayrıntı

<sup>181</sup> *Menâkıb-ı Şeyh EK*, s. 236, 243.

<sup>182</sup> Bayram, *Kirmânî*, s. 91-92, 110; Mostafavi, *Kirmani*, s. 152-153, 251.

<sup>183</sup> *Kirmânî, Rubâiler*, r. 33; Açıklamalar Kısmı, s. 503.

<sup>184</sup> *Menâkıb-ı Şeyh EK*, s. 239.

<sup>185</sup> Uzunçarşılıoğlu İsmail Hakkı, *Kitâbeler*, I, Maârif Vekâleti Yayınları, İstanbul 1927/1345, s. 68-69.

<sup>186</sup> Bayram, *Kirmânî*, s. 95; Sadi S. Kucur, *Sivas Tokat ve Amasya'da Selçuklu ve Beylikler Devri Vakıfları -Vakfiyelere Göre-*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi TAE), İstanbul 1993, s. 71-72.

<sup>187</sup> Kucur, *Sivas Tokat ve Amasya'da Selçuklu ve Beylikler Devri Vakıfları*, s. 72, 76-77.

Evhadîliğin Tokat'taki varlığının ve Anadolu'daki yaygınlığının XIV. yüzyılda da devam ettiğini gösterir.

Evhadüddin-i Kirmânî'nin Kayseri'de inşa ettirdiği zâviyesinin hücrelerinde halvete giren on sekiz kişiden isimleri belirtilenler şöyledir: Kerîmüddin-i Kazvînî, Şihâbeddin İsa (Heraklı?), Kerîmüddin-i Sûfî<sup>188</sup>, Sa'deddin-i Nahçıvanî. Bu kişiler arasında isimleri belirtilmeyen Ahlatlı iki genç de (cevânân) vardır<sup>189</sup>. En eski halifelerden biri olduğu açıkça belirtilen Sa'deddin-i Nahçıvanî, Evhadüddin-i Kirmânî'nin bir mektubunu Şihâbeddin-i Sühreverdî'ye ulaştırmak için Kayseri'den Bağdat'a gitmiştir<sup>190</sup>. Öteden beri tasavvufa eğilimli oldukları belirtilen Ahlatlı yahut Ereğlili olan iki gencin hikâyesi ise oldukça ilgi çekicidir. Zira onlar Evhadüddin-i Kirmânî'ye bağlanmadan önce, gelen-gideni ağırlamak için bir hane tahsis ederek babalarından miras kalan mal ve serveti ahîlik ülküsü çerçevesinde değerlendirmişlerdir. Bir gün Ahlat'taki yahut Ereğli'deki Evhadî dervişlerinden Yusuf-ı Surmarî ile karşılaşılır. Onların tahkik ve irşat yolunu tutarak bir rehberine yönelmesi gerektiğini düşünen<sup>191</sup> Yusuf-ı Surmarî, bu iki istidatlı genci Kayseri'ye

<sup>188</sup> Bedüzzaman Fûrûzanfer şahıs ve tâifeler fihristinde Kerîmüddin-i Sûfî'yi Kerîmüddin-i Nişâbüri ile aynı kişi olarak değerlendirmiştir. Bkz. *Menâkıb-ı Evhadüddin Hâmid*, nşr. Fûrûzanfer, s. 310. Onları farklı kişiler olarak değerlendirilen Mikâil Bayram ise muhtemelen Şikârî'ye dayanarak Kerîmüddin-i Sûfî'nin, Karamanoğullarının cediti Nûre Sûfî olabileceğini ileri sürmektedir. Krş. *Kirmânî*, s. 99; Şikârî, *Karamannâme*, haz. Metin Sözen-Necdet Sakaoğlu, Karaman Valiliği-Karaman Belediyesi Yayınları, İstanbul 2005, s. 107. Fakat bu hususta daha somut verilere ihtiyaç bulunduğu ortadadır. Bkz. Mostafavi, *Kirmani*, s. 258-259. Rivayete göre Evhadüddin-i Kirmânî'nin halifelerinden biri olan Kerîmüddin-i Nişâbüri, şeyhinden aldığı icâzetle Nahçıvan'a giderek, Ahmed-i Nahçıvanî'yi irşat etmiştir. Bkz. *Menâkıb-ı Şeyh EK*, s. 251-255. Ayrıca onun Evhadeddin-i Kirmânî için söylediği bazı rubaîler de bulunmaktadır. Bkz. *Kirmânî, Rubâîler*, r. 64, 375 ve 376; Açıklamalar Kısmı, s. 503, 508.

<sup>189</sup> *Menâkıb-ı Şeyh EK*, s. 241. Söz konusu menâkıbnâmenin Gelibolulu Muhyiddin tarafından yapılan Türkçe tercümesinde (*Menâkıb-nâme-i Şeyh Evhadeddin-i Kirmânî*, Konya Koyunoğlu Müze ve Kütüphanesi, nr. 13289, v. 109a-110a), isimleri tasrih edilmeyen bu iki gencin ve onları Kayseri'ye getiren Yusuf-ı Surmarî'nin Ereğlili ('Arkaliyyeli) olduğu yazılıdır. Bkz. Mercan, *Menâkıb-nâme-i Şeyh Evhadeddin*, s. 137-138. Buradan hareketle iki gencin yukarıda kendileri hakkında bilgi verdiğimiz Ereğlili Şihâbeddin ve Bedreddin kardeşler olduğunu düşünebiliriz. Ayrıca onların Ahlat'tan Ereğli'ye göç etmiş olması da ihtimal dâhilindedir. Bu husustaki çıkarımlar için bkz. Bayram, "Ereğli'de Medfun Olan Şeyh Şihâbü'd-din Makbul Kimdir?", s. 177-179.

<sup>190</sup> *Menâkıb-ı Şeyh EK*, s. 194-195.

<sup>191</sup> Mostafavi (*Kirmani*, s. 100-101), Evhadüddin-i Kirmânî'nin Ahîlikle bağlantısının olmadığına dair yaptığı değerlendirmede bu karşılaşmayı dikkatimize sunmaktadır. Ona göre Yusuf-ı Surmarî'nin bu esnada sarf ettiği sözler, Ahîlik meşrebinde olan zümrenin Evhadîler tarafından kabullenilmediğini göstermektedir. Ahîliğin Evhadîlikten ayrı bir zümre olduğunu kabul etmekle beraber, bu tür bir genellenimin doğru olmadığı kanaatindeyiz. Zira her ne kadar sonu eksik olsa da bizzat Evhadüddin-i Kirmânî'nin usta-çırak ilişkisine çok büyük önem verdiğini gösteren bir menkıbe mevcuttur. Bkz. *Menâkıb-ı Şeyh EK*, s. 191. Ayrıca Evhadüddin-i Kirmânî'nin dönemin en önemli üretim ve ticaret merkezlerinden biri olan Kayseri'de iken esnaf ve zanaatkârlarla

götürür. Evhadüddin-i Kirmânî de onları müritliğe kabul ederek halvete sokar ve tasavvufî eğitimden geçirdikten sonra memleketlerine gönderir. Onlara zâviye açmalarını, gelen-giden yolculara hizmet etmelerini, sofralarını açık tutmalarını, kendilerine başvuran insanları Evhadî adap ve erkânı çerçevesinde irşat etmelerini söyler. Bu doğrultuda hizmet, davet ve irşatla meşgul olan gençler pek çok insana ulaşmışlardır<sup>192</sup>. Evhadüddin-i Kirmânî'nin gençlere Yusuf-ı Surmarî'ye uymalarını tavsiye etmesi, Yusuf-ı Surmarî'nin de onlarla birlikte Ahlat'a yahut Ereğli'ye dönmüş olabileceğini akla getirmektedir.

Farklı coğrafyalardan gelen ve tasavvufî eğitimlerini tamamlayıp yetkinleştikten sonra farklı coğrafyalara gönderilecek olan sûfilerin, Evhadüddin-i Kirmânî'nin Kayseri gibi mühim bir ilim-irfan merkezinde açtığı zâviyede eğitilmesi, XIII. yüzyıl Selçuklu Anadolu'sundaki tasavvufî hareketliliğe ışık tutmaktadır. Ayrıca Anadolu'nun sûfiler için bir cazibe merkezi olduğuna da işaret etmektedir.

Bir menkıbede Evhadüddin-i Kirmânî'nin Malatya'da iken yanında elliye yakın müridi olduğundan bahsedilir. Öyle ki onların zarurî ihtiyaçlarını karşılamak için mecburen borç almaktadır<sup>193</sup>. Nitekim Evhadüddin-i Kirmânî Kayseri'de iken yanında yer alan Şemseddin-i Tiflîsî, Nûreddin-i Luristanî, Takiyüddin-i Erugerdî ve İmâdüddin-i Malatî Malatya'da da şeyhlerinin yanında bulunmuşlardır<sup>194</sup>. İmâdüddin-i Malatî'nin taşıdığı şehir nispeti Malatyalı olduğuna ya da Malatyalı sayılabilecek kadar uzun yıllar söz konusu şehirde irşat faaliyetlerinde bulunduğu yorulabilir. Malatya subaşı Ahî Ahmed Malatî de Evhadüddin-i Kirmânî'nin Malatya'daki sadık müritlerindendir<sup>195</sup>. Malatya'daki Evhadî halifelerinden biri de Fahreddin Hasan'dır. Bu zat, Evhadüddin-i Kirmânî için Malatya'nın dışında bir zâviye ve imaret inşa ettirmiştir. Fakat sergilediği yanlış tavırlar nedeniyle mürit arkadaşları ve Evhadüddin-i Kirmânî ile bazı sıkıntılar yaşanmıştır<sup>196</sup>. Menkıbeye göre bu zâviye ve imaret Şihâbeddin-i Sühreverdi'nin ölümünden kısa bir süre önce;

---

(ahîlerle) oldukça içli-dışlı olduğunu, onların bulunduğu mahallelerde de zâviyeler kurduğunu görüyoruz. Bkz. *Menâkıb-ı Şeyh EK*, s. 239.

<sup>192</sup> *Menâkıb-ı Şeyh EK*, s. 241-242.

<sup>193</sup> *Menâkıb-ı Şeyh EK*, s. 302.

<sup>194</sup> *Menâkıb-ı Şeyh EK*, s. 177, 315, 320.

<sup>195</sup> *Menâkıb-ı Şeyh EK*, s. 227.

<sup>196</sup> *Menâkıb-ı Şeyh EK*, s. 191, 292-293.



yani 1234'lü yıllarda inşa edilmiştir. Ahmed-i Tebrizî de Malatya'da iken uzun müddet Evhadüddin-i Kirmânî'ye hizmet eden ve onun rehberliğinde birçok erbain çıkararak müritlerden biridir. Uzun süre tasavvufî terbiye gördüğü hâlde kendisinde manevî ferahlık (bast) meydana gelmemiştir. Bu nedenle Evhadüddin-i Kirmânî'nin kendisini kışkırdığı için makam ve mertebesini gizlediği saplantısına kapılır. Her ne kadar başarılı olamasa da şeyhini öldürmeye kalkışır. Daha sonra bağışlanır <sup>197</sup>.

Hem Malatya hem de Kayseri'de şeyhlerinin yanında olan mürit ve halifelerin varlığı, Evhadüddin-i Kirmânî'nin gezdiği yahut geçici olarak bulunduğu yerlere yalnız gitmediğini akla getirmektedir. Mürit ve halifelerinin taşıdığı şehir nispelerinin çeşitliliği Evhadüddin-i Kirmânî sayesinde Anadolu ile dönemin diğer Türk-İslâm beldeleri arasında kurulan irfan ağının bir sonucudur. Ayrıca Evhadüddin-i Anadolu dışındaki sahadaki etkisi ve yaygınlığının boyutlarını gözler önüne sermektedir. Gerek seyahatleri, gerekse halifelerinin şehir nispeleri Evhadüddin-i Kirmânî'nin ne kadar geniş bir sahada irşat faaliyetleri yürüttüğünü; dönem Anadolusu'nun hangi bölgelerden gelen insanlarla dolduğunu gözler önüne sermesi açısından kayda değerdir.

### 1.1.3. Kübrevîler

Yesevîlik ve Nakşibendîlik ile birlikte Orta Asya kökenli üç büyük tarikattan biri olan Kübrevîlik, Necmeddin-i Kübrâ el-Hîvekî el-Hârizmî tarafından kurulmuştur. 540/1145'de Hârizm'in Hîve beldesinde doğan Necmeddin-i Kübrâ, hadis öğrenimi ve tasavvufî eğitimi için Nişâbur, Hemedan, İsfahan, Mekke, İskenderiye, Bağdat ve Tebriz gibi dönemin önemli ilim-irfan merkezlerinde dolaştıktan sonra takriben 580/1184'de Hârizm'e dönmüş ve 618/1221'de ölünceye kadar bu bölgede irşat faaliyetlerinde bulunmuştur <sup>198</sup>.

Kübrevîlik, yaşadığı dönemin öne çıkan sûfî, fakih ve muhaddislerinden biri olan Ebü'n-Necîb Sühreverdî'ye (ö. 563/1168) nispet edilen Sühreverdîliğin kollarından biridir. Zira Necmeddin-i Kübrâ'nın kendilerinden tasavvufî terbiye

<sup>197</sup> *Menâkıb-ı Şeyh EK*, s. 313. Burada anlatılanlar sıra dışı bir duruma işaret etmektedir. Ancak müritlerle şeyhler arasında bu tür gerilimlerin yaşandığına dair başka örneklere de rastlıyoruz. Ö. bkz. *Vilâyet-nâme-i SH*, s. 452-454.

<sup>198</sup> Câmî, s. 590-595; Gökbulut, *Necmeddîn-i Kübrâ*, s. 56-87, 95; Hamid Algar, "Necmeddîn-i Kübrâ", *DİA*, XXXII, İstanbul 2006, s. 498-499.

aldığı şeyhleri Ammâr Yâsir el-Bitlisî (590/1194), Rûzbihân Kebîr el-Mısırî (ö. 584/1188) ve İsmâil el-Kasrî (ö. 589/1193) Ebü'n-Necîb'in halifeleri arasında yer almaktadır <sup>199</sup>. Bununla birlikte Necmeddin-i Kübrâ'nın 580/1184'de Hârizm'e dönmesiyle ortaya çıkan coğrafya farklılığı ve tasavvufî vurgularındaki özgün tercihleri nedeniyle Kübrevîliğin yeni ve müstakil bir tarikat niteliği kazandığı da düşünülmektedir <sup>200</sup>. Nitekim son derece sade, ahlaki ve estetik bir tasavvufî anlayışa sahip olan Necmeddin-i Kübrâ, hem dinî-zâhirî hem tasavvufî-bâtınî ilimlerde haklı bir şöhrete sahiptir. Ayrıca tasavvufun ilmî ve nazarî kısmı ile de ilgilenen ender sûfilerden biridir <sup>201</sup>.

Kübrevîlik, Necmeddin-i Kübrâ ve halifelerinin yoğun irşat faaliyetleri sayesinde XIII. yüzyılın son çeyreği ve XIV. yüzyılda Orta Asya'dan Hindistan ve Irak'a kadar uzanan oldukça geniş bir sahada yaygınlık kazanmıştır <sup>202</sup>. Necmeddin-i Kübrâ eserleri ve fikirleri ile Anadolu tasavvufu üzerinde de etkili olmuş bir sûfidir. Kübrevîlik Anadolu'da ilk defa Necmeddin-i Dâye tarafından temsil edilmiştir. Aşağıdaki satırlarda Necmeddin-i Dâye'nin Anadolu'ya göçü ve buradaki faaliyetlerine değineceğiz.

Aslen Reyli olan Necmeddin-i Dâye, tasavvufî terbiyesini Necmeddin-i Kübrâ'nın ileri gelen halifelerinden Mecdüddin-i Bağdadî'den (ö. muhtemelen 616/1219) almıştır. *Mirsâdü'l-İbâd* ve *Bahru'l-Hakâik* başta olmak üzere pek çok esere imza atmıştır. Müfessir yönü de olan Necmeddin-i Dâye, gerçeklerin (hakâik) keşfi ve inceliklerin (dekâik) şerhi konusunda söz sahibi bir sûfî müelliftir <sup>203</sup>.

Moğol istilâsının önüne katarak sürüklediği çok sayıda sûfiden biri olan Necmeddin-i Dâye'nin, yaklaşık altı ay süren meşakkatli bir yolculuktan sonra 618/1221'de ailesi, dervişleri ve yakın arkadaşlarıyla birlikte Anadolu'ya göçü,

<sup>199</sup> Câmî, s. 593-594; Öngören, "Sühreverdiyye", s. 42. Adı anılan sûfiler hakkında menkıbevî ve biyografik bilgi için bkz. Câmî, s. 589-590; Gökbulut, *Necmeddîn-i Kübrâ*, s. 90-95.

<sup>200</sup> Hamid Algar, "Necmeddîn-i Kübrâ (Kübreviyye)", *DİA*, XXXII, İstanbul 2006, s. 500-501.

<sup>201</sup> Eserleri ve fikirleri hakkında geniş bilgi ve değerlendirmeler bkz. Necmüddin Kübra, *Tasavvufî Hayat*, haz. Mustafa Kara, Dergâh Yayınları, İstanbul 1996<sup>2</sup>, s. 18-20, 23-161; Gökbulut, *Necmeddîn-i Kübrâ*, s. 100-120, 199-324.

<sup>202</sup> Necmeddin-i Kübrâ'nın halifeleri, Kübrevîliğin gelişimi ve yayıldığı saha ile alakalı bkz. Câmî, s. 594-609; Gökbulut, *Necmeddîn-i Kübrâ*, s. 121-180; Öngören, "Osmanlı Türkiyesi'nde Tarikatlar", s. 70-72; Algar, "Necmeddîn-i Kübrâ (Kübreviyye)", s. 501-506.

<sup>203</sup> Câmî, s. 595, 606. Onun Anadolu öncesi yaşamı, tasavvufa intisabı ve eserleri hakkında biyografik ve bibliyografik bilgi için bkz. Mehmet Okuyan, *Necmuddîn Dâye ve Tasavvufî Tefsiri*, Rağbet Yayınları, İstanbul 2001, s. 65-123; Halil Baltacı, *Necmeddîn Dâye Râzî Hayatı Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri*, İnsan Yayınları, İstanbul 2011, s. 37-61, 89-128.

Kübrevilîğin Anadolu'ya ilk girişi bakımından anahtar bir rol oynadığından önem arz etmektedir. Zira istilânın canlı şahidi olan Necmeddin-i Dâye, I. Alâeddin Keykubad'a takdim ettiği <sup>204</sup> meşhur ve maruf eseri *Mirsâdü'l-İbâd*'da hangi saiklerle göç ettiğini, hangi beklentilerle Anadolu'yu tercih ettiğini, hangi güzergâhı (Hârizm, Rey, Hemedan, Erbil, Musul, Diyarbakır, Malatya, Kayseri) izlediğini ve göç esnasında neler yaşadığını, Anadolu'daki temaslarını, burada aradığını bulup-bulamadığını kendi kaleminden bize aktaran ve bunların bazılarını muasır kayıtlarla teyit edebildiğimiz istisnai bir kişidir. Zira o dönemin en açık realitelerinden biri olan göç olgusu hakkında bir sûfi müellifin kendi ağzından bu türden bilgilere (göçün başlangıç noktaları, izlenen güzergâh, zamansal ve mekânsal boyutu vb.) ulaşmamız her zaman mümkün olmamaktadır. Nitekim Câmî de *Mirsâdu'l-İbâd*'dan yaptığı alıntılarla yukarıda zikrettiğimiz hususlar hakkında özet bilgiler vermektedir <sup>205</sup>. Bu nedenle aşağıdaki satırlarda, her ne kadar bir menâkıbnâme olmasa da, *Mirsâdü'l-İbâd* isimli eseri mercek altına alarak Kübrevilîğin Anadolu'ya ilk girişi hakkında bilgi vereceğiz.

Necmeddin-i Dâye'nin Anadolu'ya yönelmesinin en önemli sebebi Moğol istilâsıdır. Necmeddin-i Dâye'nin "fitne" olarak isimlendirdiği bu istilânın ortaya çıkışı ve hızla yayılışına dair bazı âyet ve hadisler eşliğinde dile getirdiği sebepler, teslimiyetçi bir tavır ve özeleştirici yüküldür. Zira ona göre Hz. Peygamber fitnenin doğudan çıkacağına işaret ettiği hâlde fitnelere rıza gösterilmemiş, ilâhî takdire boyun eğilmemiş, sabırla teslim olunmamıştır. İslâmiyet nimetine şükredilmemiş, şerrin bazısının bazısından daha zararsız (ehven) olduğu düşünülmemiştir. Müslümanlar nimetlere nankörlük ettiklerinden dolayı şiddetli azapla sarsılmış, ilâhî hikmet gereği fitne ve zulüm Rey ve havalisine ulaşmıştır <sup>206</sup>. Moğolların 617/1220'de burada meydana getirdiği fitne, fesat, katliam, esaret, yangın ve yıkım hiçbir tarihte ve hiçbir kâfir ve müslim diyarda görülmemiş, hiçbir tarih kitabında da yazılmamıştır. Öyle ki söz konusu bölgede beş yüz bine yakın insan öldürülmüş

<sup>204</sup> İbn Bibi, s. 258; Dâye, *Mirsâdü'l-İbâd*, s. 57, 60, 390.

<sup>205</sup> Câmî, s. 607.

<sup>206</sup> İstilânın bu tarz bir yaklaşımla değerlendirilmesi sıra dışı bir duruma işaret eder. Zira tezimizde mercek altına aldığımız menâkıbnâmeler, istilânın, hakkında bilgi verdikleri sûfi büyüklerine reva görülen yanlış muameleler sonucunda ortaya çıkarak hızla yayıldığına altını çizmektedir. Bununla birlikte menâkıbnâmelerin yazılış amacını dikkate aldığımızda aslında yadırganacak bir durum da söz konusu değildir.

veyahut esir edilmiştir. Bununla birlikte o, tüm bu sıkıntı ve zorluklara rağmen istilânın durdurulabileceğini ümit etmektedir. Göç etmesi ve göç ettiği yerlerde irşat ve telif faaliyetlerine kaldığı yerden devam etmesi de bunu gösterir. Nitekim Moğol istilâsı yüzünden Rey'den ayrılıp Hemedan'a geçen Necmeddin-i Dâye, burada bir yıla yakın süre katliam ve yıkımın sona ermesini bekler. Ancak hadiseler bir türlü durulmadığı için ailesi, müritleri ve yakın arkadaşları ile birlikte 618/1221'de Hemedan'dan ayrılarak Erbil'e hareket eder. Çok geçmeden Moğolların Hemedan'ı kuşattığı, ahalinin müdafaa ve mukavemetine rağmen şehri ele geçirerek tahrip ve katliam yaptıkları haberi gelir <sup>207</sup>.

Moğol istilâsının önünden kaçarak Rey'den Hemedan'a, oradan da Erbil'e uzanan Necmeddin-i Dâye, göç etmek için neden Anadolu'yu seçtiğine de değinir. Ona göre Anadolu henüz tehlikeden uzak, refah düzeyi yüksek, emniyetli ve mamur bir ülkedir. Devlet yöneticileri âdil ve dindar olup ehl-i sünnet ve'l-cemaat mezhebine bağlıdır. Ayrıca âlim ve sûfileri himaye etmekte, ilmî ve irfanî faaliyetleri bilinçli bir biçimde desteklemektedir <sup>208</sup>. Necmeddin-i Dâye bu düşünce ve beklentilerle Erbil'den hareketle, muhtemelen Musul, Diyarbakır güzergâhını kullanarak, Malatya'ya gelir. Burada, Konya'daki elçilik görevinden dönmekte olan Şihâbeddin-i Sühreverdî <sup>209</sup> ile karşılaşır ve bir müddet onun hizmetinde bulunur. Sühreverdî tarikatının kurucusu, müfessir ve muhaddis Şihâbeddin-i Sühreverdî, gurbete düşmüş muhacir Necmeddin-i Dâye'yi, “*Olur ki, bir şey sizin için hayırlı iken, siz onu hoş görmezsiniz. Yine olur ki, bir şey sizin için kötü iken, siz onu seversiniz. Allah bilir, siz bilmezsiniz.*” (Bakara Sûresi, 216) ayeti ışığında teselli eder ve ona irşat faaliyetlerini Anadolu'da sürdürmesini önerir. Necmeddin-i Dâye, I. Alâeddin'e ithaf edeceği *Mirsâdü'l-İbâd* adlı eserinin müsveddelerini Şihâbeddin-i Sühreverdî'nin okumasını ister. Ondaki kitabı ve yazarını tanıtan, içerik ve üslubundan övgüyle bahseden bir takriz yahut tavsiye mektubu alır. Bu sayede endişelerinden arınan Necmeddin-i Dâye, eserini tamamladıktan sonra bu yazı ile

<sup>207</sup> Dâye, *Mirsâdü'l-İbâd*, s. 50-53; Baltacı, *Necmeddîn Dâye*, s. 45, 61-63.

<sup>208</sup> Dâye, *Mirsâdü'l-İbâd*, s. 53-54.

<sup>209</sup> Abbâsî halifesi Nâsır-Lidînillâh'ın (hilâfeti: 1180-1225) fütüvvet teşkilatını organize etme çalışmalarında danışman ve teorisyen olarak görev alan, ayrıca hilâfet merkeziyle diğer Müslüman hükümdarlar arasında bazı elçilik görevlerinde bulunan Şihâbeddin-i Sühreverdî'nin (ö. 632/1234) Anadolu'daki temasları tezimizin üçüncü bölümünde ele alınacaktır.

birlikte hükümdarın huzuruna çıkacak, ondan ilgi ve iltifat görecektir <sup>210</sup>. Necmeddin-i Dâye'nin *Mirsâdü'l-İbâd*'de Şihâbeddin-i Sühreverdî'yi: “şeyhlerin şeyhi, âlimlerin âlimi, bütün meşâyihın ve vaktinin kutbu, din ve milletin yıldızı” olarak övmesi <sup>211</sup>, aynı tasavvufî kökenden gelen ikili arasındaki ilişkinin mahiyet ve derecesini göstermektedir. Zira Necmeddin-i Dâye bu karşılaşmadan çok önce, 601/1204'de, Bağdat'ta iken Şihâbeddin-i Sühreverdî'nin sohbetinde ve hizmetinde bulunmuştur <sup>212</sup>.

Necmeddin-i Dâye Malatya'dan sonra geldiği Kayseri'de uzlete çekilerek Ramazan 618'de (Ekim-Kasım 1221) *Mirsâdü'l-ibâd mine'l-mebde' ile'l-meâd*'ın ilk yazımını tamamlar <sup>213</sup>. Necmeddin-i Dâye'nin daha sonra Kayseri'den ayrılarak Sivas'a geçtiği, bir süre burada ikamet ettiğini görüyoruz. Nitekim *Mirsâdü'l-İbâd*'ın “nüsha-i şahâne” olarak adlandırılan ve I. Alâeddin'e sunulan ikinci yazımı/yeniden düzenlenmiş hâli, iki yıl sonra Recep 620'de (Temmuz-Ağustos 1223) Sivas'ta kaleme alınmıştır <sup>214</sup>. Ayrıca her ikisinde de bir arada bulunma ve tanışma arzusu olan Evhadüddin-i Kirmânî ile Necmeddin-i Dâye'nin karşılaştıkları şehrin de Sivas olması kuvvetle muhtemeldir <sup>215</sup>.

Necmeddin-i Dâye “*din-perver pâdişah*” I. Alâeddin'in *Mirsâdü'l-İbâd*'ı müsait zamanlarında dikkatle okumasını ümit etmektedir. Zira kaleme alınan bazı konular, “*dünyaya ve insanlara adalet dağıtan*” hükümdarı da ilgilendirmektedir. Hükümdarın faydasının âleme ve insanlığa ulaşması, müellifin Allah'ın rızasını kazanmasına büyük bir vesile olacaktır <sup>216</sup>. Nitekim dönemin ünlü Selçuklu tarihçisi

<sup>210</sup> İbn Bibi, s. 257-258; Dâye, *Mirsâdü'l-İbâd*, s. 54-56; Baltacı, *Necmeddin Dâye*, s. 64-65. Buna rağmen bazı araştırmacılar Şihâbeddin-i Sühreverdî'nin Konya'daki elçilik görevinden dönerken değil de, Konya'ya doğru giderken güzergâh üzerindeki Malatya'da Necmeddin-i Dâye ile karşılaştığını düşünmektedir. Bu araştırmacıların yaptığı zincirleme bir başka hata ise *Mirsâdü'l-İbâd*'ı Konya'ya götürüp I. Alâeddin'e takdim ve tavsiye eden kişinin Şihâbeddin-i Sühreverdî olduğunu düşünmeleridir. Ör. bkz. Sühreverdî, *Avârifü'l-Maârif (Tasavvufun Esasları)*, trc. Hasan Kâmil Yılmaz-İrfan Gündüz, Erkam Yayınları, İstanbul 1993, Giriş, s. XVIII (buradaki hatalı yorumlar mütercimlere aittir); Okuyan, *Necmuddîn Dâye ve Tasavvufî Tefsiri*, s. 67.

<sup>211</sup> Dâye, *Mirsâdü'l-İbâd*, s. 54.

<sup>212</sup> Baltacı, *Necmeddin Dâye*, s. 42, 59; Öngören, “Sühreverdîyye”, s. 42.

<sup>213</sup> Dâye, *Mirsâdü'l-İbâd*, s. 57-58, 60.

<sup>214</sup> Dâye, *Mirsâdü'l-İbâd*, s. 390; Baltacı, *Necmeddin Dâye*, s. 65-66.

<sup>215</sup> Bkz. yukarıda dipnot 150.

<sup>216</sup> Dâye, *Mirsâdü'l-İbâd*, s. 390-392. Müellifin I. Alâeddin'i ilgilendiren konularla kastettiği kısım, *Mirsâdü'l-İbâd*'ın (s. 313-352) beşinci bâbında yer alan “sultanların ve ferman erbâbının sülûkünü açıklar” alt başlıklı birinci faslı; “sultanların durumunu, tebâsından her tâifeye karşı davranışını ve halkın hallerine olan şefkatini açıklar” alt başlıklı ikinci faslı; “vezirlerin, kalem sahipleri ve nâiplerin sülûkünü açıklar” alt başlıklı üçüncü faslı olsa gerektir. *Mirsâdü'l-İbâd*'ın diğer

İbn Bibi de *Mirsâdü'l-İbâd*'ı: "...halktan ve meliklerden meydana gelen sülûk ehlinin bütün tarikatlarını içeren, her sınıfı mükemmel bir şekilde ele alan..." eser şeklinde tanıtırken onun bu yönüne özellikle dikkat çekmektedir. Bu ifadelerden *Mirsâdü'l-İbâd*'ı okuduğu anlaşılan mezkûr tarihçi, I. Alâeddin'in Necmeddin-i Dâye'ye ilgi ve iltifatta bulunduğu, kitabın her harfi karşılığında ödeme yaparak onu büyük bir servete kavuşturduğuna da değinmektedir<sup>217</sup>. Bilindiği üzere devlet yöneticilerinin okuduğu kitapların müellifleri daha fazla nüfuz ve itibar kazanmaktadır.

*Mirsâdü'l-İbâd*'ın telif ve tekmil süreci dönem Anadolu'sunun önemli kültür merkezlerinde gerçekleşmiştir. Bu anlamda eserin Şihâbeddin-i Sühreverdî'ye gösterilen ilk müsveddeleri Malatya'da; birinci yazımı Ramazan 618'de (Ekim-Kasım 1221) Kayseri'de; I. Alâeddin'e sunulan nüsha-i şahâne ya da ikinci yazımı ise Recep 620'de (Temmuz-Ağustos 1223) Sivas'ta kaleme alınmıştır. Fakat I. Alâeddin'in, Necmeddin-i Dâye'den onu yanında tutacak kadar etkilenmemiş olduğu anlaşılmaktadır. Zira Necmeddin-i Dâye, Selçuklu Anadolu'sunda adalet, refah ve emniyet hususunda aradığını bulmasına rağmen, bu toprakların kendi anlayışı çerçevesinde şariat ve tarikat erbabı için henüz uygun bir zemin olmadığını düşünmüş, ayrıca halkın dindarlık düzeyini yeterli görmemiştir. Bu nedenle de 621/1224'de Mengüçlü beyi Alâeddin Dâvud Şah'ın hüküm sürdüğü Erzincan'a yönelmiştir<sup>218</sup>. Bu durumu *Mermûzât-ı Esedî der Mezmûrât-ı Dâvudî*<sup>219</sup> adlı eserinde şöyle anlatır:

---

bölümlerinden farklı olan bu üç fasıl muhteva, usul ve üslup açısından klasik bir siyasetnâmedir. Bu husustaki bir çalışma için bkz. Necmeddin Dâye, *Hüküm Sahiplerinin İzleyecekleri Yol (Mirsâdü'l-İbâd Mine'l-Mebdei İle'l-Meâd'dan Selçuklu Sultanı Alâeddin Keykubad'a ve Osmanlı Sultanı II. Murad'a Sunulan Siyasetnâme)*, haz. Şefaettin Severcan, Büyüyenay Yayınları, İstanbul 2018. Ayrıca beşinci bâbın tamamı, bir tanıtım yazısı ile birlikte başka bir çalışmaya da konu olmuştur. Bkz. Necmeddin-i Dâye, *İrşâdü'l-mürîd ile'l-murâd fî tercemeti Mirsâdü'l-ibâd (Sûfi Diliyle Siyaset)*, trc. Kâsım b. Mahmûd Karahisârî, haz. Özgür Kavak, Klasik Yayınları, İstanbul 2010, özellikle s. 20-26.

<sup>217</sup> İbn Bibi, s. 257-258.

<sup>218</sup> Muhammed Emîn Riyâhî, *Osmanlı Topraklarında Fars Dili ve Edebiyatı*, trc. Mehmet Kanar, İnsan Yayınları, İstanbul 1995, s. 47, 73-74; Baltacı, *Necmeddin Dâye*, s. 67-68 (dipnot 89).

<sup>219</sup> *Mermûzât-ı Esedî*, Necmeddin-i Dâye'nin Türkiye Selçuklu Devleti'ne bağlı olarak Erzincan'da hüküm süren Alâeddin Dâvud Şah'a ithaf ettiği bir eserdir. Bu eser, *Mirsâdü'l-İbâd*'ın bazı eklemelerle yeni bir şekil vermek suretiyle hazırlanmış kısa bir özetidir. Günün çevre ve şartlarını gözler önüne seren bu eser, özellikle müellifin içinde bulunduğu ruh hâlini yansıtmaya bakımından önem arz etmektedir. Zira kullandığı ifadeler, üzerinden uzunca bir süre geçmesine rağmen, müellifin hâlâ yakınlarının Moğollar tarafından katledilmesinin derin üzüntüsünü yaşadığını göstermektedir. Bkz. Baltacı, *Necmeddin Dâye*, s. 19-20, 120-121.

“Dindar dostlarımdan oluşan bir grupla birlikte 618/1221 yılında Diyarbakır yoluyla Anadolu’ya geldim. Üç yıl boyunca o topraklarda dolaştım durdum. Her şehirde bir süre kaldım... Buralarda din metaından başka her metain rayiç olduğunu gördüm. Ehl-i yakın dışında her hilekâr ve müzeviri bu metaların alıcısı buldum. Şeriat ve tarikat erbabının pazarı kesat mı kesattı... Ama fitneciler, gıybet edenler ve gününü gün edenler kıymete biniyordu. Herkes değersiz, topraktan yapılmış boncukları alıyor, sedef incilere bakan olmuyordu... Bu diyardan iyice soğudum... Yine düşe kalka dostlarımla yola koyuldum... Kader bizi Erzincan’a attı. Ama oraya varınca, Erzincan halkını da <sup>220</sup> öbürleri gibi buldum... Cehaletin karanlığı içindeydiler... Ancak iyice bakınca, benzerini hiçbir yerde görmediğim ve işitmediğim bir padişah (Alâeddin Dâvud Şah) gördüm”<sup>221</sup>.

Necmeddin-i Dâye’nin kendisine yeni hami olarak Alâeddin Dâvud Şah’ı seçmesi rastlantı değildir. Nitekim İbn Bibi, Alâeddin Dâvud Şah’ın hat ve şiirle ilgilendiğini; tıp, mantık, felsefe (hikmet), nücüm ilmi vb. pek çok ilim dalına ilgi duyduğunu belirtmektedir <sup>222</sup>. Nitekim dönemin çok yönlü âlimlerinden biri olan tabip-filozof Abdüllatîf el-Bağdâdî de (ö. 629/1231) bir süre Alâeddin Dâvud Şah’ın sarayında yaşamış ve eserlerinden bazılarını ona ithaf etmiştir <sup>223</sup>. Necmeddin-i Dâye’nin Erzincan’da ne kadar kaldığı hakkında bir açıklık yoktur. Ancak hamisi

<sup>220</sup> Celâleddin-i Rumî’nin babası Bahâeddin Veled, Horasan’dan başlayıp Konya’da son bulacak göçü esnasında Erzincan yöresinden geçer. Bazı müritleri Erzincan’a uğramaları konusunda ona ricada bulunurlar. İlginçtir ki Eflâkî’ye göre Bahâeddin Veled, Erzincan’ı kastederek: “*Toplulukla o şehre girmeye müsaade yoktur. Çünkü orada kötü adamlar çoktur.*” şeklinde bir cevap verir ve yoluna devam eder. Fakat Erzincan Akşehir’ne gelerek, Mengücekoğulları beyi Fahreddin Behram Şah’ın (ö. 622/1225) hanımı İsmet Hatun’un kendisi için yaptırdığı yahut kendisine tahsis ettiği medresede bir süre (bir ya da dört yıl) ders verir. Bkz. Eflâkî, I, s. 99-100; Sipehsâlâr, s. 22; Câmî, s. 632. Bu husustaki rivayetleri değerlendiren Lewis’e göre, Bahâeddin Veled 1217-1221 yılları arasında Erzincan Akşehir’nde tedris ve irşat faaliyetlerinde bulunmuş olmalıdır. Bkz. Lewis, *Mevlânâ*, s. 104-105. Menkıbede adı geçen Fahreddin Behram Şah, Necmeddin-i Dâye’nin yeni hamisi Alâeddin Dâvud Şah’ın babasıdır. Bkz. Faruk Sümer, “Mengücekoğulları”, *DİA*, XXIX, İstanbul 2004, s. 140.

<sup>221</sup> Necmuddîn-i Râzî, *Mermûzât-ı Esedî der Mezmûrât-ı Dâvûdî*, nşr. Muhammed Rıza Şefî’î-yi Kedkenî, Tahran 1973, s. 5-8’den iktibasla Derya Örs, “Necmuddîn-i Râzî: Hayatı ve Eserleri”, *Nüsha Şarkiyat Araştırmaları Dergisi*, S. 6 (2002), s. 24.

<sup>222</sup> İbn Bibi, s. 353, 362; Necdet Sakaoglu, *Türk Anadolu’da Mengücekoğulları*, Milliyet Yayınları, İstanbul 1971, s. 58, 63; Baltacı, *Necmeddin Dâye*, s. 68-69 (dipnot: 92).

<sup>223</sup> Mahmut Kaya, “Abdüllatîf el-Bağdâdî”, *DİA*, I, İstanbul 1988, s. 254; Sümer, “Mengücekoğulları”, s. 140.

Alâeddin Dâvud Şah'ın bir takım siyasî hesaplar yüzünden I. Alâeddin Keykubad ile çatışması sonucunda 625/1228'de Akşehir ve Ilgın'a yaşamaya mecbur bırakıldığı biliyoruz <sup>224</sup>. Necmeddin-i Dâye'nin belirtilen tarihten önce Erzincan'dan ayrıldığı anlaşılmaktadır.

Necmeddin-i Dâye 618-625 (1221-1228) yılları arasında, yani yaklaşık yedi yıl boyunca, Malatya, Kayseri, Sivas, Erzincan gibi Anadolu'nun önemli ilim-irfan merkezlerinde bir süre ikamet ettikten sonra Tiflis, Errân, Azerbaycan, Irak, İran ve diğer Arap ve Acem beldelerini dolaşır. Nihayet Bağdat'a yerleşerek, ömrünün geri kalanını burada önemli eserler telif ederek geçirir. Moğolların Bağdat'ı istilâsından iki yıl önce, yani 654/1256'da burada vefat eder <sup>225</sup>.

XIII. yüzyılın ikinci çeyreğinde Anadolu'da özellikle Necmeddin-i Dâye ile temsil edilen Orta Asya kaynaklı Kübrevîlik, o dönemde pek yaygınlaşmamıştır. Osmanlı Devleti'nin kuruluş yıllarında da izlerine rastlanmayan Kübrevîlik, XIV. yüzyılın sonlarına doğru Bursa'ya gelen Buharalı Emîr Sultan (ö. muhtemelen 833/1429) aracılığıyla Osmanlı topraklarına girmiştir <sup>226</sup>.

Diğer Kübrevî halifelerden farklı olarak Necmeddin-i Dâye, kendisinden sonra silsilesini devam ettirecek herhangi bir temsilci bırakmamıştır. Dolayısıyla onun Kübrevîliği sürdürme açısından etkin bir rol oynadığı pek söylenemez <sup>227</sup>. Fakat hükümdar tarafından cömertçe ağırlanan ve ödüllendirilen bir sûfinin mensup olduğu tarikatın, Anadolu'da taban oluşturamaması ve kurumsallaşamaması hayli dikkat çekicidir. Bunu bir oranda Necmeddin-i Dâye'nin Anadolu'ya ve buradaki mevcut irfanî muhite uyum sağlayamamasına da bağlayabiliriz. Bu nedenle Necmeddin-i Dâye'nin Anadolu'daki sûfilerle kurduğu ilişkilere dair menkıbeleri mercek altına almamız gerekmektedir. İlk ele alacağımız menkıbe şöyledir: Biri Reyli, diğeri Kirmânî; biri Ebherî, diğeri Kübrevî; ama her ikisi de aynı muhitten (İran) ve tasavvufî kökenden (Ebü'n-Necîb Sühreverdi) gelen Evhadüddin-i Kirmânî

<sup>224</sup> İbn Bibi, s. 352-353, 363; Turan, Türkiye, s. 353-355; Sakaoğlu, *Mengücekoğulları*, s. 59-63; Sümer, "Mengüçüklüler", s. 140.

<sup>225</sup> Câmî, s. 606; Baltacı, *Necmeddin Dâye*, s. 71.

<sup>226</sup> Reşat Öngören, "Osmanlı Türkiyesi'nde Tarikatlar", s. 70-71. Asıl adı Şemseddin Muhammed olan Emîr Sultan, I. Bayezid (saltanatı: 1389-1403) döneminde Bursa'ya gelmiş, bir süre sonra da adı anılan hükümdara damat olmuştur. Hakkında geniş bilgi için bkz. Şinasi Çoruh, *Emir Sultan*, Tercüman 1001 Temel Eser, İstanbul t.y.; Hüseyin Algül-Nihat Azamat, "Emîr Sultan", *DİA*, XI, İstanbul 1995, s. 146-148.

<sup>227</sup> Gökbulut, *Necmeddin-i Kübrâ*, s.169.



ile Necmeddin-i Dâye, bir arada bulunma ve tanışma arzusu taşımalarına rağmen bir türlü karşılaşmamışlardır. Bir gün Evhadüddin-i Kirmânî, Necmeddin-i Dâye'nin şehirde (muhtemelen Sivas) olduğunu duyar. Necmeddin-i Dâye'nin bulunduğu hankaha varıp nerede olduğunu sorar. Hamamda olduğunu öğrenince de beklemeye başlar. Bir süre sonra hizmetçilerin geldiğini görür. Hizmetçiler bakır dövme tas ve leğenleri nakışlı çuhadan yapılmış sofraya üzerine koyup getirirler. Necmeddin-i Dâye oldukça gösterişli birisidir. Evhadüddin-i Kirmânî onu karşılar. Kucaklaşırlar, birbiriyle el sıkışıp uzun bir süre o vaziyette murakabeye dalarlar. Murakabeden sonra gözlerini açıp birbirlerine bakınırlar, ama hiç konuşmazlar. Evhadüddin-i Kirmânî çıkıp gider. Necmeddin-i Dâye de yerine oturur. Arkadaşları ona, hem bu gizli murakabe ve mülakattan maksadın ne olduğunu hem de görüştüğü adamın kim olduğunu sorarlar. Evhadüddin-i Kirmânî olduğunu öğrendiklerinde ise bu defa şaşkınlık içerisinde: *“Bunca zamandan beri ikiniz de birbirinize büyük iştiyak duyuyordunuz. Karşılaştınız, bu görüşme ve buluşmada hiç konuşmadınız. Nasıl oldu?”* diye sorarlar. Necmeddin-i Dâye: *“Biz birbirimizle çok uzun konuştuk. Fakat size malum olmadı ve duymadınız.”* der<sup>228</sup>. Bu menkıbede Necmeddin-i Dâye'nin gösterişli (bevvâş) bir kişi olarak nitelendirilmesi, hizmetçileri ve servetinin çokluğuna dikkat çekilmesi, bu durumun bazı sûfileri veyahut tasavvufî zümreleri rahatsız ettiğini gösterir. Ayrıca iki sûfinin açıkça konuşmak yerine, giz(em)li bir biçimde iletişim kurması da aralarında bir soğukluğun olduğunu düşündürmektedir.

Câmî, Necmeddin-i Dâye'nin Anadolu'da geldiğinde Celâleddin-i Rumî ve Sadreddin-i Konevî ile karşılaştığına dair bir menkıbeyi bizimle paylaşır. Hangi şehirde gerçekleştiği belirtilmeyen bu menkıbeye göre, adı anılan iki sûfi, Necmeddin-i Dâye'nin arkasında akşam namazı kılarlar. Necmeddin-i Dâye, her iki rekâta da Kâfirûn Sûresi'ni okur. Namazdan sonra Celâleddin-i Rumî, Sadreddin-i Konevî'ye latife yaparak şöyle der: *“Öyle görülüyor ki bunlardan birini senin için diğerini benim için okudu.”*<sup>229</sup>. İlgili yerlerde ayrıntılı bir biçimde ele alacağımız üzere, Celâleddin-i Rumî'nin 6 Rebûlevvel 604'de (30 Eylül 1207); Sadreddin-i

<sup>228</sup> *Menâkıb-ı Şeyh EK*, s. 162. Bu menkıbede herhangi bir şehir ismi belirtilmemesine rağmen, görüşmenin gerçekleştiği yerin Sivas olması kuvvetle muhtemeldir. Bkz. yukarıda dipnot 150.

<sup>229</sup> Câmî, s. 606; Mehmet Demirci, “Sadreddin Konevi ile Mevlana Celaleddin'in Münasebetleri Hakkında”, *Selçuk Üniversitesi Selçuklu Araştırmaları Dergisi (I. Sadreddin Konevî Özel Sayısı)*, S. 4 (1989), s. 62.

Konevî'nin ise 605'de (1208-1209) doğduğunu dikkate aldığımızda, tarihsel açıdan söz konusu görüşmenin vuku bulma ihtimali oldukça zayıftır. Çünkü Necmeddin-i Dâye'nin Anadolu'da bulunduğu 618-625 (1221-1228) yılları arasında, her iki sûfi de henüz gelişme çağındadır. Ancak bu menkıbenin satır aralarından da Necmeddin-i Dâye'nin Anadolu'daki irfan ehlini yeterli görmediği anlaşılmaktadır.

Necmeddin-i Dâye'nin Anadolu'da bir tarikat yapılanmasına gitmediğini görüyoruz. Fakat kitapları toplumun değişik kesimleri tarafından dikkate alınmıştır. Nitekim Mevlevîlerin Kübrevîlerle olan ilişkilerine dair şimdi ele alacağımız menkıbe, kitapların dolaşımı açısından da hayli ilgi çekicidir. Celâleddin-i Rumî'nin torunu Ârif Çelebi (ö. 719/1320) “*vâizlerin sultanı*” olarak nitelendirilen ve Kastamonulu olduğu belirtilen Mevlânâ Alâeddin'e, Necmeddin-i Dâye'nin tefsirinin bir nüshasını hediye etmiştir. Eflâkî'ye göre o zamana kadar Anadolu'da herhangi bir nüshası bulunmayan söz konusu tefsir, Mevlânâ Alâeddin'in çalışmalarıyla burada da yayılmaya başlamıştır<sup>230</sup>. Yukarıda da belirttiğimiz gibi, Necmeddin-i Dâye 618-625 (1221-1228) yılları arasında Malatya, Kayseri, Sivas ve Erzincan'da ilmî-irfanî temaslarda bulunup çeşitli eserler telif etmiştir. *Bahru'l-hakâik ve'l-ma'ânî fi tefsiri's-seb'i'l-mesânî* isimli tefsirini ise ömrünün son dönemini geçirdiği Bağdat'ta kaleme almıştır<sup>231</sup>. Dolayısıyla meşhur bir sûfi müellif ve müfessir olan Necmeddin-i Dâye'nin kaleminden çıkan *Bahru'l-hakâik*'in daha erken bir tarihte Anadolu'ya intikal etmiş olma ihtimaline binaen, yukarıdaki bilgiye biraz ihtiyatla yaklaşmamız gerekmektedir. Mevlânâ Alâeddin, söz konusu tefsir kitabının Anadolu'ya yayılmasını başlatmasa bile onun yayılmasına katkı sağlamış olmalıdır. Bu katkıyı vaazlarında ona yer vermek veya gittiği yerlere onu da götürmek suretiyle gerçekleştirdiğini düşünebiliriz<sup>232</sup>.

<sup>230</sup> Eflâkî, II, s. 219.

<sup>231</sup> Baltacı, *Necmeddîn Dâye*, s. 61-70, 103. Necmeddin-i Dâye'nin tefsiri ile alakalı müstakil bir çalışma için bkz. Okuyan, *Necmuddîn Dâye ve Tasavvufî Tefsiri*, s. 90-262.

<sup>232</sup> Nitekim devrin fakihlerinden biri dönemin vaaz uygulamalarını şöyle tasvir eder: “*Vaizlerin çoğu Kur'an'dan zemin ve zamana uygun birkaç âyet seçerler ve onları mukriler okurlar, vaizler de o hususta hazırlanarak her kitap ve tefsirden garip sözler sayarlar. Bu da halkın hoşuna gider.*”. Bkz. Eflâkî, I, s. 174. Ayrıca Ârif Çelebi döneminde Tokat'ta vefat eden Nâsireddin lakaplı bir vaizin “*müfessirlerin örneği*” olarak nitelendirildiğini görüyoruz. Bkz. Eflâkî, II, s. 217-218. Bu rivayetleri dikkate alarak dönem vaizlerin tefsirle niçin ve ne oranda meşgul olduklarını anlayabiliriz.

Son olarak ele alacağımız menkıbeye göre, Kübrevîliğin Bâharziyye kolunun kurucusu sûfî şair Seyfeddin-i Bâharzî<sup>233</sup> ve Buhara ileri gelenlerinin de hazır bulunduğu bir mecliste gazeli okunan Celâleddin-i Rumî, büyük bir takdirle karşılanır<sup>234</sup>. Hatta Seyfeddin-i Bâharzî müritlerine Celâleddin-i Rumî'yi ziyaret etmelerini tavsiye eder. Bu doğrultuda Seyfeddin-i Bâharzî'nin oğlu Muzhirüddin Mutahhar, babasının vefatından sonra Konya'ya gelir. Mevlevî muhitle dostane münasebetler tesis eden Muzhirüddin Mutahhar birkaç yıl Konya'da kaldıktan sonra Buhara'ya geri dönmüştür. Aile fertlerinden bazıları da bu seferde onun yanında yer almıştır. Zira oğullarından birinin Konya'da metfun bulunduğu rivayet edilmektedir<sup>235</sup>.

#### 1.1.4.Vefâîler

417-501 (1026-1107) yılları arasında uzun bir ömür süren ve yaşamının büyük bir kısmını Bağdat'ta geçiren Ebü'l-Vefâ Seyyid Muhammed el-Bağdâdî'ye nispet edilen Vefâîlik, XII-XV. yüzyıllarda Irak, Suriye ve Anadolu'yu içine alan oldukça geniş bir sahaya yayılmıştır. Bu yaygınlık Ebü'l-Vefâ'nın Kürt, Arap ve Türk aşiretleri üzerinde güçlü bir nüfuzla sahip olması ve onlar tarafından benimsenmesi ile yakından ilgilidir. Nitekim halifelerinin isim ve nispetleri de bu duruma ışık tutmaktadır. Kurduğu tarikatın Anadolu'daki Türkmenler arasında oldukça yaygın olması sayesinde Ebü'l-Vefâ'nın öğretileri uzun yıllar bu coğrafyayı da etkisi altına almıştır<sup>236</sup>. Başta Dede Garkın ve Baba İlyas olmak üzere birazdan Vefâîliğe bağlılıkları ve faaliyetleri hakkında bilgi vereceğimiz sûfiler, XIII. yüzyıl

<sup>233</sup> 586/1190'da Bâharz'da doğan Seyfeddin-i Bâharzî, gelişme çağında Buhara, Bağdat, Nişâbur gibi dönemin mühim ilim merkezlerini dolaşır ve çeşitli dersler alır. Hârizm Hîre'de Necmeddin-i Kübrâ'ya intisap eder. Onun halifesi olarak o sırada Moğollar tarafından tahrip edilen Buhara'ya gider. Şehrin dış mahallelerinden biri olan Fethâbâd'a yerleşir. 25 Zilkade 659'da (21 Ekim 1261) ölünceye kadar burada irşat faaliyetlerinde bulunur. Çok sayıda mürit ve halife yetiştirir. Moğolların "ulu şeyh" unvanını verdikleri Seyfeddin-i Bâharzî, onlar arasında İslâmiyet'in yayılmasında çok mühim tesirler icra etmiştir. Hakkında geniş bilgi için bkz. Câmî, s. 602-603; Gökbulut, *Necmeddin-i Kübrâ*, s. 155-160; Süleyman Uludağ, "Bâharzî, Seyfeddin", *DİA*, IV, İstanbul 1991, s. 474-475.

<sup>234</sup> Devrin Selçuklu tarihçilerden Aksarayî de (ö. 733/1332-1333) Celâleddin-i Rumî'nin şöhretinin, muhteşem şiirleriyle dünyaya yayıldığına değinmektedir. Bkz. *Müsâmeretü'l-Ahbâr*, s. 69.

<sup>235</sup> Eflâkî, I, s. 160-161, 225.

<sup>236</sup> Haşim Şahin, "Vefâiyye", *Türkiye'de Tarikatlar Tarih ve Kültür*, ed. Semih Ceyhan, İSAM Yayınları, İstanbul 2015, s. 135-139; Ahmet Yaşar Ocak, "Ebü'l-Vefâ el-Bağdâdî", *DİA*, X, İstanbul 1994, s. 347-348. Krş. *Ebu'l-Vefâ Menakıbnâmesi*, s. 27, 237-242; İbnü's-Serrâc, s. 139, 142, 167, 169-170.

Anadolusu'nda meydana gelen bazı sosyal ve dinî hareketlerde önemli roller oynayarak, Türkiye Selçuklu ve erken dönem Osmanlı sülûlîğinin şekillenmesinde mühim tesirler icra etmişlerdir.

Vefâîlik daha Ebü'l-Vefâ hayatta iken Güneydoğu Anadolu'ya uzanmıştır<sup>237</sup>. Ancak söz konusu tarikatın Anadolu'daki etkisi ve yayıldığı saha hakkındaki somut bilgilerimiz ağırlıklı olarak XIII. yüzyılın ikinci çeyreğinden itibaren başlar. Vefâîliğin Anadolu'daki tesirleri ve temsilcileri söz konusu olduğunda öncelikle ve özenle üzerinde durulması gereken kişiler ise Dede Garkın, Baba İlyas ve halifeleridir. Zira birazdan ayrıntılı bir biçimde göreceğimiz üzere bu dönemde Vefâîlik daha ziyade Garkînî ve Babaî mürit ve halifeleri aracılığıyla yayılmıştır.

#### 1.1.4.1. Bir Vefâî Şeyhi Dede Garkın ve Garkînîler

Menkıbevî kayıtlar Dede Garkın'ın tasavvufî kimliğine doğrudan değinmezler. Fakat bazı bilgiler ışığında, dolaylı yollardan, Dede Garkın'ın Vefâîliğe bağlı olduğu sonucuna ulaşmaktayız. Dede Garkın hakkındaki ilk ayrıntılı bilgileri kendisine borçlu olduğumuz Elvan Çelebi, büyük dedesi Baba İlyas'ı (ö. 637/1240) halife olarak görevlendiren kişinin Dede Garkın olduğunu belirtmektedir<sup>238</sup>. Elvan Çelebi ile aynı soydan gelen Âşıkpaşazâde ise Baba İlyas'ın Vefâîliğe bağlı olduğunu açıkça dile getirmektedir<sup>239</sup>. Baba İlyas'ın başlattığı Babaîler hareketi içerisinde yer alan Şeyh Edebâli (ö. 726/1326)<sup>240</sup> ve bir gazi-derviş olarak Orhan

<sup>237</sup> *Ebu'l-Vefâ Menakıbnâmesi*, s. 135; Ahmet Yaşar Ocak, *Dede Garkın ve Emîrci Sultan*, Dergâh Yayınları, İstanbul 2014, s. 56.

<sup>238</sup> Elvan Çelebi, b. 194-210.

<sup>239</sup> Âşıkpaşazâde, s. 319.

<sup>240</sup> *Ebu'l-Vefâ Menakıbnâmesi*, s. 16: “Osman Gazi tâbe serâhu hazretlerinin kavmi içinde Hazret-i Tâcû'l-Ârifîn Seyyid Ebu'l-Vefâ kuddise sirruh hulefâsından bir aziz var idi. (...) Hazret-i Şeyh Edebalı dîrler idi”. Elvan Çelebi ise Şeyh Edebâli'nin Hacı Bektâş-ı Velî ile birlikte Baba İlyas'ın zâviyesine gidip geldiğinden bahseder. Fakat onun bir mürit ya da halife olup olmadığına açıkça değinmez. Bu durum her iki sülûfinin de Baba İlyas'ın önderliğinde 10 Muharrem 637'de (12 Ağustos 1239) patlak verecek olan Babaîler İsyanı'na katılmaması ile yakından alakalı olmalıdır. Bkz. b. 1993-1997:

*Birine lu 'b nice vâkî 'dur  
Şol ki Kendek 'te ceng-i sultânî*

*Hâcî Bektaş şol sebebden hiç  
Göze almadı tâc-ı sultânî*

*Edebalı vü bundağı huddâm  
Gördiler Hâcî 'dan bu sayrânî*

*(Sen işit) birine oyunun nasıl gerçekleşmiş olduğunu  
Kendek 'te sultan askerleriyle çatışma olduğunda*

*Hacı Bektaş sultanlık tacını hiç  
önemsemedi.*

*Edebalı ve buradaki hizmet erleri  
Hacı 'dan bu gidiş gelişi görürler*

Bey dönemindeki (1324-1362) bazı fetihlere katılan Geyikli Baba da <sup>241</sup> Vefâîliğe bağlıdır <sup>242</sup>. Dede Garkın'ın Vefâîliğe bağlılığı bazı icâzetnâme ve siyâdetnâmeler ile de belgelenmektedir. Ocak, en eskisi Muharrem 821 (Şubat 1418) tarihli bu arşiv kayıtlarına dayanarak, bugüne kadar hiç bilinmeyen bir Garkînî tarikatının mevcut bulunduğunu haklı olarak ileri sürmektedir. Özellikle konar-göçer zümreler arasında yayılan Garkînî tarikatı, Vefâîliğin Anadolu'da Dede Garkın'a bağlı bir kolu olarak faaliyet göstermiş olmalıdır <sup>243</sup>. Bu arşiv kayıtları Garkînîliğin XV. yüzyıldaki varlığını da gözler önüne sermektedir. Nitekim bu hususu teyit eden bir menkıbe, XV. yüzyılda Dulkadiroğulları arazisinde –muhtemelen Maraş-Elbistan yöresinde– yaşayan ve geyik derisinden yapılan başlığın kendilerine özgü olduğunu düşünen Dede Garkın'a mensup nüfuzlu bir tasavvufî zümreye işaret etmektedir <sup>244</sup>. Vefâîlik yahut Garkînîliğin XIII. yüzyıl Anadolu'sunda özellikle konar-göçer zümreler arasındaki yaygınlığı, XVI. yüzyıla ilişkin bazı tahrir kayıtlarına da yansımıştır. Bu kayıtlara göre Maraş sancağının Göksun, Mardin sancağının Beriyyecik ve Hamid sancağının Uluborlu nahiyelerinde Dede Garkın isimli zâviyeler bulunmakta, bu tasavvufî müesseselerin idarî ve malî işleyişi Dede Garkın'ın soyundan gelenlerce veya onun cemaatine mensup kişilerce yürütülmektedir. Bu da demek oluyor ki adı anılan beldeler öteden beri Garkın (veya Kargın, Karkın, Karhın vb.) boyu

*Ulu işigine gelür ü gider  
Cân-ıla seyr ider bu cânânı*

*Böyle añladı bildi buldu bular  
Bu nihâdi bu yol u erkânı*

*Ulu (Baba İlyas) eşiğine gelir gider  
Bu dostu büyük bir istekle görmeye gelir*

*Bu töreyi, bu yolu ve bu yolun ilkelerini  
böyle anladı, bildi, buldu bunlar.*

<sup>241</sup> Orhan Bey, Geyikli Baba'nın tasavvufî kimliğini sordurduğunda ondan şu cevabı almıştır: “*Baba İlyâs mürîdiyîn ve Seyyid Ebu'l-Vefâ tarikındanın.*”. Bkz. Âşıkpaşazâde, s. 373. Ayrıca bkz. Mehmed Neşri, *Kitâb-ı Cihan-nümâ*, I, haz. Faik Reşit Unat-Mehmed A. Köymen, TTK Yayınları, Ankara 1995<sup>3</sup>, s. 168-169; Câmî, s. 842; Gelibolulu Mustafa 'Âli Efendi, *Kitâbü't-Târîh-i Kühnü'l-Ahbâr*, I. Cilt, I. Kısım, haz. Ahmet Uğur-Mustafa Çuhadar-Ahmet Gül-İbrahim Hakkı Çuhadar, Erciyes Üniversitesi Yayınları, Kayseri 1997, s. 103.

<sup>242</sup> Her iki ismin Vefâîliği veyahut tasavvufî kimliği ile ilgili tartışmalar için bkz. Ahmet Yaşar Ocak, *Babaîler İsyanı*, Dergâh Yayınları, İstanbul 2011<sup>5</sup>, s. 170-176, 206-208.

<sup>243</sup> Ocak, *Dede Garkın ve Emîrci Sultan*, s. 50-54, 57. Değerli araştırmacı bu arşiv belgelerinin orijinal metnini, çeviri yazılarını ve çevirilerini kitabının ekler kısmında (s. 79-186) yayınlamıştır. Özellikle bkz. *age*, s. 103, 116-117, 127-128, 139-140, 151, 161. Belgelerdeki bazı kayıtlara göre Garkînîlik Sünnî bir görünüm arz etmektedir. Örn. krş. *age*, s. 57-59, 126, 170.

<sup>244</sup> *Velâyet-nâme-i HHB*, v. 46b-47a. Bu eser XV. yüzyılın son çeyreğinde yazıya geçirilmiştir. Söz konusu menkıbede ise bu dönemde Bektaşîlerle Garkînîler arasında geyik derisinden yapılan başlığın kime ait olduğu konusunda bir tartışma yaşandığına değinilir. Bu durumda iki tasavvufî zümre arasında –en azından mahallî ölçekte– bir anlaşmazlık ya da rekabet olduğu sonucuna da ulaşabiliriz. Krş. Ocak, *Dede Garkın ve Emîrci Sultan*, s. 48-49, 62-63.

mensuplarının yoğun olarak yaşadıkları yerlerdir. Evlat veya müritleri hem Dede Garkın'ın anısını yaşatmak, hem de Vefâîlik yahut Garkînîliği yaymak için buralarda onun adına zâviyeler kurmuş olmalıdır<sup>245</sup>. Bu tür bir tasavvufî yapılanma, Vefâîliğin Anadolu'nun özellikle kırsal kesimlerindeki boy, oymak ve cemaatler arasında yayılmasında ve uzun yıllar etkili olmasında Dede Garkın'ın oynadığı rolü göstermesi açısından kayda değerdir. Yeri gelmişken ifade etmek gerekirse konar-göçer zümreler için tarikatlar, soyut birtakım tasavvufî amaçlar ve zevkler peşinde koşmaktan çok, bir sosyal hayat tarzı manasına gelmekteydi<sup>246</sup>.

Menâkıbnâmeler, tahrir defterleri ve icâzetnâmelerde yer alan veriler bir araya getirildiğinde, yaşadığı dönemde Oğuzların Garkın boyunun hem siyasî hem de dinî reisi olduğu anlaşılan Dede Garkın'ın tam adı Seyyid Şeyh Nu'mân el-Garkînî'dir. Tarikat silsilesi Ebü'l-Vefâ'ya dayanmaktadır<sup>247</sup>. Özellikle Güneydoğu Anadolu'da; Maraş, Malatya, Mardin, Urfa'yı içine alan sahada faaliyet göstermiştir. Kendisine duyulan derin saygı ve bağlılıktan dolayı olsa gerek değişik yerlerde birkaç mezarı bulunmasına rağmen, yaşamının büyük bir çoğunluğunu geçirdiği Mardin Dedeköy'deki türbede yatıyor olması kuvvetle muhtemeldir<sup>248</sup>.

Baba İlyas ve halefleri üzerinden Anadolu'da Vefâîliğin gelişmesi ve yayılması hakkında çok önemli bilgiler veren Elvan Çelebi, eserinin birinci bölümünü Dede Garkın'a ayırmıştır. Ancak bu bölümün bir kısmı kopuktur. Metnin genel durumu ve benzer menâkıbnâmelerdeki konu dağılımı dikkate alındığında, bu

<sup>245</sup> Faruk Sümer, *Oğuzlar*, AÜDTCF Yayınları, Ankara 1972<sup>2</sup>, s. 312-314, 439-440; Ocak, *Dede Garkın ve Emîrci Sultan*, s. 64-68; Sadullah Gülten, "Anadolu'da Bir Vefâî Şeyhi: Tahrir Defterleri Işığında Dede Garkın Hakkında Bazı Değerlendirmeler", *TKHBVAD*, S. 59 (2011), s. 149-155; a.mlf, "Tahrir Defterlerinde Karkınlar", *Ortaçağ Anadolu'sunda Bir Türkmen Şeyhi Dede Garkın*, ed. Ahmet Taşğın-Mehmet Salih Erpolat-Sadullah Gülten, Önsöz Yayınları, İstanbul 2014, s. 88-102. Daha geniş bilgi için bkz. Sadullah Gülten, *XVI. Yüzyıl Anadolu'sunda Oğuzların Karkın Boyu*, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Gazi Üniversitesi SBE), Ankara 2004, s. 27-101.

<sup>246</sup> Ocak, "Selçuklular ve Beylikler Devrinde Düşünce", s. 431.

<sup>247</sup> Hamza Aksüt, *Mezopotamya'dan Anadolu'ya Alevi Erenlerin İlk Savaşı (1240)*, Yurt Kitap-Yayın, Ankara 2006, s. 29-30; Ocak, *Dede Garkın ve Emîrci Sultan*, s. 42-45 (Ek: 2 ve 4). Elvan Çelebi, b. 680: "Dede Garkın ki cedd-i a'lâdur / Zikri anun kamudan evlâdur." (En ulu ata olan Dede Garkın'ı anmak her şeyden daha önceliklidir) şeklindeki beytinden ve Ramazan 963 (Temmuz-Ağustos 1556) tarihli bir icâzetnâmeden hareket eden Ocak, Dede Garkın'ın Baba İlyas'ın dedesi olduğu sonucuna da varmıştır. Bkz. *Dede Garkın ve Emîrci Sultan*, s. 45-46, 135. Tulum ise metin bağlamını dikkate almadan sadece tek beyitten hareket edilmesini teknik açıdan mahzurlu bulmaktadır. Bkz. *Usul*, s. 119, 133. Biz de şayet böyle bir soy zinciri olsa idi, Elvan Çelebi'nin bunu görmezden gelemeyeceğini düşünüyoruz.

<sup>248</sup> Nejat Göyünç, *XVI. Yüzyılda Mardin Sancağı*, İÜEF Yayınları, İstanbul 1969, s. 25 (dipnot: 2); Ocak, *Dede Garkın ve Emîrci Sultan*, s. 65-68; Aksüt, *Alevi Erenlerin İlk Savaşı*, s. 31-34.

kopuk kısımda Dede Garkın'ın tasavvufî kimliği, nereden gelip, nereye ve nasıl yerleştiği konularına değinildiğini varsayabiliriz <sup>249</sup>. Eldeki mevcut kısımda herhangi bir mekân belirtilmeksizin Dede Garkın'ın Anadolu'daki yaşamına dair bazı kesitler sunulmakta ve kimi menkıbelerine değinilmektedir. Bunların başında Dede Garkın ile ismi belirtilmeyen, ancak I. Alâeddin Keykubad (saltanatı: 1220-1237) olduğunu varsaydığımız hükümdar arasında geçen yakın ilişki gelir. Üçüncü bölümde ayrıntılı bir biçimde inceleyeceğimiz bu yakın ilişkinin sonucunda I. Alâeddin bazı kerametlerine şahit olduğu Dede Garkın'a on yedi köy vakfetmiştir <sup>250</sup>. Dede Garkın dinî-siyasî lideri olduğu Garkın cemaatinin bir kısmını kendisine vakfedilen köylere yerleştirmiş olmalıdır. Ancak bu on yedi köyün nereler olduğunu bilmekten şimdilik mahrumuz. Ramazan 963 (Temmuz-Ağustos 1556) tarihli icâzetnâmede geçen çok sayıdaki köy ismi, söz konusu on yedi köyün de Malatya-Elazığ havalisinde olabileceğini akla getirmektedir <sup>251</sup>. Dede Garkın, I. Alâeddin'in malî açıdan desteklediği zâviyesinde irşat faaliyetlerinde bulunarak görüşlerini Türkmenler arasında yaymıştır. Zira onun da pek çok benzeri gibi, XIII. yüzyılın başlarında Moğol istilâsının önüne katarak Anadolu'ya sürüklediği Türkmen şeyhlerinden biri olması kuvvetle muhtemeldir <sup>252</sup>.

Merhum Köprülü'ye göre Türkmen şeyhleri Oğuz boylarına anlayacakları bir dille İslâmiyet'in eski kavmî geleneklere uygun düşen sûfiyane, fakat basit ve halka dönük (avâmî) biçimini tebliğ ve telkin etmekteydiler <sup>253</sup>. Davet ve irşat ile meşgul olan Dede Garkın kısa zamanda büyük bir şöhrete erişmiş, avamdan-havastan çok sayıda mürit edinmiş ve dört yüz halife yetiştirmiştir <sup>254</sup>. Dede Garkın'ın aşiret reisliği işlevini de dikkate aldığımızda, bu abartılı miktarın aslında onun Vefâîliğin yayılmasındaki büyük rolüne işaret ettiği kendiliğinden anlaşılır <sup>255</sup>. Ayrıca sevenleri arasındaki varlıklı kimseler Dede Garkın'a çok miktarda bağışta bulunarak mallarının bereketlenmesini ummuşlardır. Bu durum Dede Garkın'ın siyasî otoritenin

<sup>249</sup> Erünsal-Ocak, *İnceleme Kısım*, s. XL.

<sup>250</sup> Elvan Çelebi, b. 78-105.

<sup>251</sup> Ocak, *Dede Garkın ve Emîrci Sultan*, s. 46, 137-138 (Ek 4). Krş. Aksüt, *Alevi Erenlerin İlk Savaşı*, s. 39-40.

<sup>252</sup> Ocak, *Dede Garkın ve Emîrci Sultan*, s. 48.

<sup>253</sup> Köprülü, "Anadolu'da İslâmiyet", s. 49. .

<sup>254</sup> Elvan Çelebi, b. 111-117, 169, 175, 186, 190, 1643.

<sup>255</sup> Şahin, "Vefâiyye", s. 140-141.

ilgisine mazhar olmakla kalmayıp, ihtiyaç durumunda yardımlarına koşmaktan geri durmadığı halkın teveccühüne de mazhar olduğunu gösterir <sup>256</sup>.

Dede Garkın, Türkmen şeyhlerinin Anadolu'da tasavvufun gelişmesi ve yayılmasına yaptığı katkıyı gözler önüne seren temsil gücü yüksek bir şahsiyettir. Onun bu konumu ve tasavvufî kimliği, dönem Anadolu'sundaki hâkim Türk tasavvufunun sadece Orta Asya'dan beslenmediğini; Güneydoğu Anadolu, Suriye yahut Irak coğrafyasında gelişip olgunlaşan Türk orijinli olmayan tasavvufi akımların da burada temsil edildiğini, hatta gelenek oluşturduğunu göstermektedir <sup>257</sup>. Nitekim bir Vefâî şeyhi olan Dede Garkın ve sülalesinin temsil ettiği Dede Garkın Ocağı, Anadolu Alevîliğinin önde gelen mürşit ocaklarından biridir <sup>258</sup>.

#### 1.1.4.2. Bir Vefâî Şeyhi Baba İlyas ve Babaîler

Dede Garkın'ın halifeleri arasında Baba İlyas'ın ayrı bir yeri ve önemi vardır. Zira yaşadığı dönemde Vefâîlik yahut Garkînîliğin yayılmasında mühim roller oynayan Baba İlyas, II. Gıyâseddin Keyhusrev'in iktidarına karşı giriştiği isyan hareketi ile döneme damgasını vurmuştur. Yaşamı çıkardığı isyan ile âdeta özdeşleşmiş ve hakkındaki bilgilerimiz de bu büyük olayla sınırlanmış durumdadır. Yetiştirdiği mürit ve halifeleri vasıtasıyla Osmanlı Devleti'nin kuruluş döneminde de etkisi hissedilen Baba İlyas, ayrı bir tarikat kurmamasına rağmen, Babaîlik gibi büyük ve kalıcı bir hareketi başlatarak Anadolu'da en fazla iz bırakan Vefâî şeyhi olarak ön plana çıkmıştır <sup>259</sup>.

Dede Garkın ile Baba İlyas, Babaîler İsyanı öncesi birbirlerini ziyaret ederek karşılıklı görüşürler. Bazı müritlerin kıskançlık ve dedikodularına sebep olan bu özel görüşmelerin ana konusu isyanla alakalı bir teşkilatlanmadır. Dede Garkın'ın isyan hazırlığı içerisinde olması, merkezi yönetimle veyahut onun yereldeki temsilcileriyle bir takım sorunlar yaşadığını akla getirmektedir. Zira ne tür bir mağduriyet yaşadığı belirtilmeyen Dede Garkın, bu görüşmelerin sonucunda Hacı Mihman, Bagadın

<sup>256</sup> Elvan Çelebi, b. 121-126.

<sup>257</sup> Ocak, *Dede Garkın ve Emîrci Sultan*, s. 32, 37; Ayfer Karakaya-Stump, *Vefailik Bektaşilik Kızılbaşlık: Alevi Kaynaklarını, Tarihini ve Tarihyazımını Yeniden Düşünmek*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2016<sup>2</sup>, s. 189-190; Şahin, "Vefâiyye", s. 141; Karamustafa, "Yesevîlik, Melâmetîlik, Kalenderîlik, Vefâîlik", s. 82-83.

<sup>258</sup> Ocak, *Dede Garkın ve Emîrci Sultan*, s. 61-63.

<sup>259</sup> Şahin, "Vefâiyye", s. 143.



Hacı, Şeyh Osman ve Aynüddevele isimli dört seçkin halifesine, Baba İlyas'ın halka çağrı yaparak Selçuklulara karşı harekete geçeceğini, bu yüzden pek çok kişinin derisinin yüzüleceğini ve çok sayıda ocağın söneceğini ifade eder. Ayrıca onlardan ölünceye değin Baba İlyas'a bağlı kalmalarını ister <sup>260</sup>. Bütün bunlar göstermektedir ki Dede Garkın ile Baba İlyas, bir süre sonra kopacak isyana birlikte ve büyük bir gizlilik içinde hazırlanmışlardır. Baba İlyas ve dört halife “*Rûm*”u <sup>261</sup> davet ve irşat etmek üzere Dede Garkın'dan aldıkları izin ve emirle yola çıkarlar. Hacı Mihman, Baba İlyas'ın yanında kalırken, diğer üçü Anadolu'nun farklı taraflarına yönelirler <sup>262</sup>. Baba İlyas, Amasya'ya bağlı Çat (bugünkü İlyas) Köyü'ne yerleşerek bir zâviye kurar <sup>263</sup>. Başlattığı çağrıya sıradan ve seçkin çok sayıda insan kulak verir. Hem bu sayede hem de gösterdiği çeşitli kerametlerle sadık ve nitelikli müritlerinin sayısı günden güne artar <sup>264</sup>. Kerametlerin niteliği Baba İlyas'ın daha ziyade konar-göçer zümreler arasında tanındığını ve içlerinden biri olarak onların anlayacağı bir dille irşat faaliyetlerinde bulunduğunu göstermektedir <sup>265</sup>.

I. Alâeddin, Dede Garkın ile olduğu gibi Baba İlyas ile de olumlu ilişkiler geliştirmiştir <sup>266</sup>. Ancak I. Alâeddin'in Şevval 634'deki (Mayıs 1237) şaibeli ölümünün <sup>267</sup> ardından tahta çıkan oğlu II. Gıyâseddin'in yanlış siyasî tasarrufları, Moğol istilâsı arifesindeki Anadolu'da siyasî, sosyal ve ekonomik dengeleri sarsmıştır <sup>268</sup>. Bunun üzerine Baba İlyas, Anadolu'ya gönderilme gayesine de uygun

<sup>260</sup> Elvan Çelebi, b. 155-207, 627, 1643.

<sup>261</sup> “*Rûm*” kelimesi ile kastedilen mekân Orta Anadolu ya da tarihî kaynaklarda Selâcık-ı Rûm (Selcûkiyân-ı Rûm) olarak anılan Türkiye Selçuklu Devleti'nin egemenlik alanıdır. Buradan hareketle Dede Garkın'ın Anadolu dışında değil de Güneydoğu Anadolu'da olduğunu düşünebiliriz. Krş. Elvan Çelebi, Şahıs ve Yer Adları Dizini, s. 510. Nitekim Elvan Çelebi (b. 1643-1644), Baba İlyas ve maiyetindeki dört halifenin Orta Anadolu'ya gelirken Şam Dağı'ndan geçtiklerine değinir.

<sup>262</sup> Elvan Çelebi, b. 208-210, 219-220.

<sup>263</sup> Elvan Çelebi, b. 360.

<sup>264</sup> Elvan Çelebi, b. 228-249, 260.

<sup>265</sup> Elvan Çelebi, b. 259-297, 400-408.

<sup>266</sup> Elvan Çelebi, b. 338-353.

<sup>267</sup> Krş. İbn Bibi, s. 440-446; *Anonim Selçuknâme*, s. 42; Turan, *Türkiye*, s. 387-389; Nejat Kaymaz, *Anadolu Selçuklu Sultanlarından II. Gıyâsü'd-dîn Keyhüsrev ve Devri*, TTK Yayınları, Ankara 2009, s. 26-35; Emine Uyumaz, *Sultan I. Alâeddin Keykubad Devri Türkiye Selçuklu Devleti Siyasî Tarihi (1220-1237)*, TTK Yayınları, Ankara 2003, s. 92-94.

<sup>268</sup> Babaîler İsyamı'na giden yolda Selçuklu tahtında meydana gelen değişikliğin etkisi son derece büyüktür. Bu durum Elvan Çelebi'nin selef halef hükümdarlara dair yaptığı nitelendirmelere açıkça yansımıştır. Zira “*Gıyâs-ı gümrâh*”; yani yolunu şaşırılmış bir kişi olarak yerilen II. Gıyâseddin; Dede Garkın ve Baba İlyas ile olumlu ilişkiler geliştiren ve “*şâh-ı âdil*”, “*pâdişâh-ı*

biçimde, mevcut yönetimden memnun olmayan zümreleri etrafında toplayarak 10 Muharrem 637'de (12 Ağustos 1239) büyük bir isyan hareketi başlatmıştır. Babaîler İsyanı olarak tarihe geçen ve kısa sürede Anadolu'nun orta ve güneydoğu kesimlerine yayılıp Türkiye Selçuklularına zor günler yaşatan bu dinî-siyasî hareketin propagandasını yapanlar ve hazırlıklarını yürütenler Baba İlyas'a mensup kişilerdir. Bu kişiler arasında en dikkat çekici sima ise Baba İshak'tır. İsyanın başlaması, büyümesi ve kısa sürede yayılmasında en büyük paya sahip olan Baba İshak, Türkmenlerin yoğun olduğu Güneydoğu Anadolu'da propaganda ve teşkilatlanma faaliyetleri yürütmüş, Baba İlyas'ın Harşena (Amasya) Kalesi'nde öldürülmesine rağmen bu şehre gelerek mücadeleyi sürdürmüştür. İsyan da onun Kırşehir'in kuzeydoğusunda yer alan Malya Ovası'nda Türkiye Selçuklu ordusuna yenilmesi ile ancak bastırılabilmiştir<sup>269</sup>. İsyanın Hz. Hüseyin ile aile fertleri ve taraftarlarından yetmiş kadar kişinin 10 Muharrem 61'de (10 Ekim 680) şehit edildiği güne denk getirilmesi, isyandaki dinî motivasyona işaret etmektedir<sup>270</sup>. Baba İlyas ve müritleri tarafından organize edilen Babaîler İsyanı, Vefâîliğin Türkmen zümreleri üzerinde kazandığı güç ve nüfuzu göstermesi açısından büyük önem arz etmektedir. İsyanın kısa sürede büyümesi ve genişlemesi, Türkmen "baba"larının hem siyasî, hem de dinî liderliğe sahip olmaları ile de yakından alakalıdır. Çünkü onlar bu çift yönlü karizma sayesinde, kalabalık kitleleri kolayca peşlerine takıp siyasal iktidara karşı çıkabilmektedirler<sup>271</sup>. Nitekim Elvan Çelebi, Baba İlyas'ı "şâh" ve "pâdişâh u velî" sıfatlarıyla da anmaktadır<sup>272</sup>.

Baba İlyas'ın Harşena Kalesi'nde öldürülmesine<sup>273</sup> rağmen mücadeleyi sürdüren Baba İshak'ın Malya Ovası'ndaki yenilgisinden sonra isyan bastırılır. Başta

---

*rabbânî*" olarak övülen I. Alâeddin'i zehirleyerek öldürmüş ve tahta çıkmıştır. Bkz. Elvan Çelebi, b. 354-359, 518, 529, 631.

<sup>269</sup> Elvan Çelebi, b. 321-331, 354-676; Eflâkî, I, s. 284. Türkiye siyasî ve sosyal tarihinin en önemli olaylarından biri olan söz konusu isyanın en derli toplu analizi için doktora tezi olarak hazırlanan şu çalışmaya bakılabilir: Ocak, *Babaîler İsyanı*, s. 37-160. Bu çalışmada serdedilen mütalaaları ilmî hayatının büyük bir kısmını Ahîlik merkezli Selçuklu sahası düşünce tarihine ayıran Mikâil Bayram'ın kaleme aldığı şu makaleler ile mutlaka mukayese etmek gerekmektedir: "Baba İshak Harekâtının Gerçek Sebebi ve Ahî Evren ile İlgisi", *Destursuz Bağdan Üzüm Yiyenler*, Kömen Yayınları, Konya 2004, s. 33-46; "Babaîler İsyanı Üzerine", *Destursuz Bağdan Üzüm Yiyenler*, Kömen Yayınları, Konya 2004, s. 47-66.

<sup>270</sup> Krş. Ocak, *Babaîler İsyanı*, s. 217-218.

<sup>271</sup> Ocak, *Babaîler İsyanı*, s. 98-108; a.mlf, *Dede Garkın ve Emîrci Sultan*, s. 35-37.

<sup>272</sup> Elvan Çelebi, b. 148, 154.

<sup>273</sup> Elvan Çelebi, b. 662-672. Krş. Tulum, *Usul*, s. 61-62, 135; Ocak, *Babaîler İsyanı*, s. 131-135.

Baba İshak olmak üzere Baba İlyas'a bağlı mürit ve halifelerden bazıları öldürülür, bazıları da esir edilir. Kurtulabilenler ise köy, kasaba ve illere dağılıp irşat faaliyetlerini sürdürürler. Öyle ki Baba İlyas'tan geriye kalan altmış halife, Anadolu'da bilinen ne kadar şehir varsa, her birinde ün sahibi olmuştur<sup>274</sup>. Onların faaliyetleri sayesinde bu aşamadan sonra geniş bir sahayı içine alan Babaîlik hareketi başlar. Baba İlyas'ın mürit ve halifeleri yahut ilk dönem Babaîler hareketi içerisinde yer alan kişilerin faaliyet gösterdiği yerleri ortaya çıkardığımızda, Anadolu'da Vefâîliğin yayıldığı saha daha da belirgin hâle gelecektir.

Baba İlyas'ın soyundan gelen ve kendisi de bir Vefâî-Babaî şeyhi olan Elvan Çelebi, *Menâkıbu'l-Kudsiyye*'nin son bölümünde (b. 1605-2081) tarikat muhiti içerisinde yer alan kimi halifelere temas eder. İstisnaları olmakla beraber bu kişilerin çoğunun adını ilk defa ondan öğrenmekteyiz. Dolayısıyla bu bölüm Babaî hareketinin gelişme ve yayılmasına dair hemen hemen yegâne kaynak olması bakımından büyük bir önem taşır<sup>275</sup>. Önde ve sonda, yani eski ve yeni çok sayıda mürit ve halife (yâr u mûnis u 'âşık) bulunduğunu, ancak her birine değinecek olursa irfan sahiplerinin bunu uzun bulacaklarını belirten Elvan Çelebi, sadece birkaçını yazacağını belirtir<sup>276</sup>. Ele alacağı halifeleri Baba İlyas'ın halifeleri, Muhlis Paşa'nın halifeleri ya da Âşık Ali Paşa'nın halifeleri şeklinde üçlü kronolojik tasnife tabi tutmaz. Zira halifelerin yaşam süreleri birbirinden farklıdır. Bu nedenle onun, babası Âşık Ali Paşa zamanında yaşayıp da onun çevresinde bulunanlardan başlayarak, sondan öne ya da yeniden eskiye doğru giden bir sıra izlediğini; Âşık Ali Paşa'nın şeyhliği dönemine yetişmiş olanlar ile yetişmeyenler gibi bir ayırım yapmayı tercih ettiğini söylememiz mümkündür<sup>277</sup>. Hem şeyhliğin babadan oğula geçmesi hem de şeyh ve halife olmak için yaşın söz konusu edilmemesi gerçeği ve uygulaması çerçevesinde, bir şeyh öldüğünde yerine geçen kişinin yaşına bakılmaksızın tarikat muhitince pîr sayıldığını biliyoruz<sup>278</sup>. Dört ayrı şeyhe bağlanan Şeyh Osman'ın durumu bu hususa tipik bir örnek teşkil etmektedir. Yukarıda değindiğimiz üzere,

<sup>274</sup> Elvan Çelebi, b. 615-632, 1612-1613, 1960-1967, 2013-2016, 2027.

<sup>275</sup> Erünsal-Ocak, İnceleme Kısmı, s. LXIV.

<sup>276</sup> Elvan Çelebi, b. 1735-1737.

<sup>277</sup> Tulum, *Usul*, s. 163, 165-166. Krş. Elvan Çelebi, b. 1775-1776, s. 435.

<sup>278</sup> Erünsal-Ocak'a göre Türkmenlerde, Alevilerdeki dedelik gibi, şeyhlik babadan oğula geçtiği için yirmi yaşındaki bir şeyhin yetmiş yaşında bir mürit veya halifesinin bulunması yadırganacak bir durum değildir. Bkz. İnceleme Kısmı, s. LXIX; Ocak, *Dede Garkın ve Emîrci Sultan*, s. 48.

Dede Garkın'ın Baba İlyas'ın emrine verdiği dört halifeden biri olan bu zat, Baba İlyas'tan sonra posta oturan Muhlis Paşa zamanında hayatta olduğundan, bu kez de onun halifesi olmuştur. Şeyh Osman, Muhlis Paşa'nın ölümünden sonra, onun vasiyeti gereği on dört yaşındaki Âşık Ali Paşa'yı kızı ile evlendirmekle kalmamış, halife olarak bu defa da Âşık Ali Paşa'ya bağlanmıştır. Dolayısıyla aynı tarikat içinde şu ya da bu şeyhin halifesi olma hususu tartışmaya açık bir konudur. Bunu belirlemek de çok zordur. Kaldı ki Elvan Çelebi'nin halifelerle alakalı rivayetleri, onların yaşadığı zaman dilimini ve bu zaman dilimi içerisinde bağlı buldukları şeyhi belirlemede bize yer yer bazı ipuçları da sunmaktadır <sup>279</sup>. Aşağıdaki satırlarda yaşadıkları ya da irşat faaliyetlerinde buldukları yerleri az çok belirtilen/bilinen mürit ve halifeler münhasıran konu edilecektir.

Dede Garkın'ın Baba İlyas'ı Orta Anadolu'ya gönderirken emrine verdiği dört Vefâî-Garkînî halifesinden biri olan muttaki, zâhit ve âbid Hacı Mihman, Baba İlyas'ın yanında kalırken, diğer üçü Anadolu'nun farklı taraflarına yönelirler <sup>280</sup>. Tarikat ya da hareket içinde önemli roller üstelenen Aynüddeve, Tokat'a yerleşmiş ve burada belli bir tasavvufî taban oluşturmuştur. Nitekim isyan sırasında yahut hemen sonrasında II. Gıyâseddin'in adamları tarafından müritleri ile birlikte Tokat'ta yakalanmış; tüm ikna çabalarına, tehditlere ve hapsedilmesine rağmen davasından vazgeçmediği için derisi yüzülmek suretiyle feci bir biçimde öldürülmüştür <sup>281</sup>. Oldukça genç yaşta Baba İlyas'ın seçkin halifeleri arasında yer aldığı anlaşılan Şeyh Osman ise Kırşehir'e yerleşerek irşat faaliyetlerinde bulunmuştur. Kayınpederi olduğu Âşık Ali Paşa zamanına yetişmiş ve onun tasavvufî terbiyesi ile yakından ilgilenmiştir <sup>282</sup>. Bu durum onun isyan sonrası başlayan takibattan kurtulduğunu veya bir şekilde izini kaybettirdiğini gösterir.

Yukarıda kendilerine temas ettiğimiz Şeyh Edebâli ve Geyikli Baba dışında, Vefâî-Babaî dervişlerinin batıya, yani henüz kurulmakta olan beylik topraklarına göç

<sup>279</sup> Tulum, *Usul*, s. 166; Ocak, *Babaîler İsyanı*, s. 169.

<sup>280</sup> Elvan Çelebi, b. 219-220, 1925.

<sup>281</sup> Elvan Çelebi, b. 1641-1642, 1652-1673, 1710-1713, 1721-1730.

<sup>282</sup> Elvan Çelebi, b. 1043-1052, 1057-1072, 1123-1124, 1148-1178. Şeyh Osman'ın ilerleyen süreçte Babaî hareketi içerisindeki mühim rolü aşağıda detaylandırılacaktır.

ettiğine dair bir rivayette, Ertuğrul Gazi (ö. 680/1281) zamanında Osmanoğulları topraklarında yaşamış bir Baba İlyas halifesi olan Koçum Seydi'den bahsedilir <sup>283</sup>.

Türklerde pek yaygın kullanılmayan bir ada sahip olan Şeyh Affan, aslında Muhlis Paşa'nın gözde ve seçkin halifelerinden biridir. Ancak Moğol kumandanı Baycu Noyan'ın Anadolu'daki tahribatı Maden ve Bulak'a erişince müritleri ile birlikte Argoma'ya gitmiştir. Kırk dört yıllık uzun bir aradan sonra Âşık Ali Paşa ile buluşmuştur <sup>284</sup>. Dolayısıyla Şeyh Affan, Muhlis Paşa'nın halifelerinden olup, Âşık Ali Paşa zamanına yetişen ve ona intisap eden kişilerden biridir. Baycu Noyan'ın Anadolu'ya gelerek Selçuklu ordusunu 1243'de Köseadağı'nda; 1256'da Aksaray'da yenilgiye uğrattığından <sup>285</sup> hareketle bir kronoloji tespit edilebilir. Zira ilk tarihi dikkate alırsak bu buluşma 1287'de; ikincisini dikkate alırsak 1300'de gerçekleşmiş olmalıdır. Hem Muhlis Paşa'nın 1254-1255'de Mısır'dan Anadolu'ya döndüğünü, hem de Âşık Ali Paşa'nın 670/1272'de doğduğunu dikkate alırsak, ikinci seçeneğin daha makul olduğunu söyleyebiliriz. *Menâkıbu'l-Kudsiyye*'nin bu hususa işaret eden beyitleri <sup>286</sup>, Şeyh Affan'ın "*kâfirlerin*" (Moğolların) vereceği zarardan kurtulmak için nispeten daha yüksek bir yere çekildiğine işaret etmektedir. Günümüzün Amasya Suluova ilçesi olan Argoma, Osmanlı nüfus ve tahrir kayıtlarında Amasya kazasına bağlı bir nahiye; Bulak ise Argoma'ya bağlı bir köy olarak geçmektedir <sup>287</sup>.

Gösterdiği kerametlerle Hz. İsa'nın ölüyü nasıl dirilttiğine işaret eden Ebû Bekir <sup>288</sup>; zâhir ve bâtın ilmini tahsil etmiş bir fakih olan Seyfeddin <sup>289</sup>; putperestlerin

<sup>283</sup> Âşıkpaşazâde, s. 569.

<sup>284</sup> Elvan Çelebi, b. 1904-1921; Erünsal-Ocak, İnceleme Kısmı, s. LXVII.

<sup>285</sup> Turan, *Türkiye*, s. 431-443, 478-485.

<sup>286</sup> Elvan Çelebi, b. 1907-1909:

*Çıktı kâfırdan Argoma'ya kaçıp  
Şayh 'Affân u cümlegi sulahâ*

*Çün kadam bastı tağ kulesine  
Hızr Paygambar görünür aña*

*Eydür aña makamı bekledesün  
Seni beklemeye midük tağça*

*Şeyh Affan ve olanca salih kimseler kâfirden  
kaçıp Argoma'ya çıktı.*

*Dağ tepesine ayak bastığında ona Hızır  
Peygamber görünür.*

*Der ki "Makamı bekleseydin seni dağ kadar  
korumaz mıydık?"*

<sup>287</sup> 387 Numaralı Muhâsebe-i Vilâyet-i Karaman ve Rûm Defteri (937/1530), II, Başbakanlık Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü Yayınları, Ankara 1997, s. XIII, 365, 378, 379, 380, 382, 384, 385; *Amasya Nüfus Defterleri 1840*, haz. Fevzi Gür-Salih Kahriman, Amasya Belediyesi Kültür-Sanat Yayınları, Ankara 2012, s. 16, 26, 39, 41; Hüseyin Hüsâmeddin, *Amasya Tarihi*, III, Necm-i İstikbâl Matbaası, İstanbul 1927, s. 354.

<sup>288</sup> Elvan Çelebi, b. 1930-1937.

<sup>289</sup> Elvan Çelebi, b. 1943-1948.

–muhtemelen Moğollar– ihtidasına vesile olan Mübârizce <sup>290</sup> isimli halifeler, isyandan sağ kurtulmuş olarak Muhlis Paşa zamanında bir süre yaşadktan sonra Âşık Ali Paşa çağına erişmeden ölmüşlerdir <sup>291</sup>.

Baba İlyas'ın Ömer, Mahmud, Yahya ve Muhlis olmak üzere toplam dört oğlu bulunmaktadır <sup>292</sup>. Sonuncusu ve en küçükleri olan Muhlis hariç diğerleri hakkındaki bilgilerimizi sadece Elvan Çelebi'ye borçluyuz. Onun verdiği bilgilere göre Mahmud isyan sırasında öldürülmüştür <sup>293</sup>. Ömer ise isyan bastırıldıktan hemen sonra ele geçirilmesine rağmen, Eber lakaplı Yusuf ve Dırâz (Uzun) lakaplı Resul'ün de içinde yer aldığı bir ekip tarafından kurtarılmıştır. Tasavvufî şahsiyetinin yanı sıra askerî kabiliyetlere de sahip olan Ömer Paşa, kendisini kurtaranları da yanına alarak uc bölgesine ('Abd-ı Mü'min vilâyetine) gitmiş, bir süre sonra burada ölmüştür <sup>294</sup>. Doğduğu ya da oturduğu yere nispetle "Eberli" şeklinde anılan Yusuf, şeyhinin ölümünden sonra uzun yıllar Eber'de ikamet etmiş, özellikle şifa verme hususunda sergilediği bazı olağanüstülüklerle şöhret bulmuştur <sup>295</sup>. Elvan Çelebi'nin, Yahya'nın akıbetine dair net bilgi vermemesi, onun isyan sırasında ve sonrasında yapılan kıyımdan bir şekilde kurtulup takipten uzak bir köşede hayatını devam ettirdiği ihtimalini akla getirmektedir <sup>296</sup>. Zira Hacı Bektâş-ı Velî'nin halifesi olduğu açıkça zikredilen kişilerden biri de Yahya Paşa'dır <sup>297</sup>. Ancak diğer pek çok halife gibi, Yahya Paşa'nın da soyuna, Hacı Bektâş-ı Velî'ye nasıl halife olduğuna ve nereyi yurt tuttuğuna temas edilmemekte; sadece ismi zikredilmektedir. Bu münasebetle Hacı Bektâş-ı Velî'nin, Baba İlyas bağlılarından biri olmasına rağmen isyana katılmayarak Sulucakarahöyük'e çekildiğini hatırlamak gerekir <sup>298</sup>. İsyân sırasında bebek olan Muhlis'in müstakil bir başlık altında incelenmesi gerekir.

<sup>290</sup> Elvan Çelebi, b. 1976-1982.

<sup>291</sup> Tulum, *Usul*, s. 168.

<sup>292</sup> Elvan Çelebi, b. 306-309. Özellikle 306. beyitte açıkça: "Koptı dört ehl-i 'izzet ü devlet / Bitti dört asl-ı hikmet ü kudrat" (Dört izzet ve devlet eri doğdu; dört hikmet ve kudret kökü bitti.) denilmektedir. Buna rağmen Erünsal-Ocak, Halis Paşa isimli bir beşinci çocuk üzerinde dururlar. Bkz. İnceleme Kısmı, s. XXII, LII-LIV.

<sup>293</sup> Elvan Çelebi, b. 728-739; Tulum, *Usul*, s. 144; Erünsal-Ocak, İnceleme Kısmı, s. LIV.

<sup>294</sup> Elvan Çelebi, b. 687-698. 'Abd-ı Mü'min vilâyeti hakkında değerlendirme için bkz. Elvan Çelebi, *Şahıs ve Yer Adları Dizini*, s. 504

<sup>295</sup> Elvan Çelebi, b. 700-711; Tulum, *Usul*, s. 142-143. Eber, günümüzde Afyonkarahisar'ın Çay ilçesine bağlı bir köydür ve kendisi ile aynı ismi taşıyan gölün kıyısında yer almaktadır.

<sup>296</sup> Elvan Çelebi, b. 714-727; Erünsal-Ocak, İnceleme Kısmı, s. LIV.

<sup>297</sup> *Velâyet-nâme-i HHB*, v. 182b.

<sup>298</sup> Elvan Çelebi, b. 1992-2012; Eflâkî, I, s. 284; Âşıkpaşazâde, s. 571.

#### 1.1.4.3. Muhlis Paşa ve Vefâîlerin Anadolu'da Yayıldıkları Alanlar

*Menâkıbu'l-Kudsiyye*'de, isyan sırasında kurtarılmasından ölümüne kadar Muhlis Paşa'nın yaşamının ayrıntılı bir biçimde anlatıldığı üç yüz seksen sekiz beyitlik oldukça geniş bir bölüm (b. 751-1139) bulunmaktadır. Bu durum, Elvan Çelebi'nin dedesine verdiği öneme işaret ettiği gibi, Muhlis Paşa'nın, Baba İlyas'tan sonra tarikatı veya hareketi derleyip toparlayan kişi olması ile de yakından alakalıdır.

Muhlis Paşa isyan sırasında henüz beşikte sallanan bir bebektir. Hoca Şerefüddin isimli bir tacir tarafından isyan sırasında yakılan Amasya'ya bağlı Çat (bugünkü İlyas) Köyü'ndeki zâviyeden son anda kurtarılır. Çat sakinlerinden biri olan Hoca Şerefüddin, oldukça kritik bir zaman ve zeminde, büyük bir maharet ve cesaretle Muhlis Paşa'nın kimliğini gizleyerek yedi yaşına gelinceye kadar onun bakımını üstlenir<sup>299</sup>. Muhlis Paşa yedi yaşına geldiğinde Mısır'a götürülür. İsyân sırasında ve sonrasında aile fertleri ve müritlerin uğradığı takibat ve kıyımı dikkate aldığımızda, Muhlis Paşa'yı Mısır'a yönlendiren sebepler kendiliğinden anlaşılabilir olur. Ayrıca onu büyük bir gizlilik içerisinde Mısır'a götürenler de muhtemelen söz konusu kıyımdan kurtulanlardır. Muhlis Paşa Mısır'da iken, 1223'de doğan ve 1260-1277 yılları arasında Mısır Bahriyye Memlûkleri sultanı olarak hüküm süren I. Baybars'ın himayesine girer. Bu süreçte Mısır hakîm ve fakihleri Muhlis Paşa'nın ilim ve irfanını takdir ederler. Muhlis Paşa Mısır'da geçirdiği yedi yılın sonunda aldığı gaybî bir işaretle Anadolu'ya döner. Elvan Çelebi'ye göre Muhlis Paşa'ya at, kemer, kılıç kuşatan Hızır, onu davet ve irşat için Anadolu'ya yönlendirmiştir<sup>300</sup>. Bu ifade Muhlis Paşa'nın, babasının bıraktığı yerden mücadeleyi devam ettirmek istediğini gösterir. Nitekim Muhlis Paşa'nın on dört yaşında döndüğü 1254-1255'lerin Anadolu'sunda zulüm ve adaletsizlikler yeniden baş göstermiştir. Müslim ve gayrimüslim halk ile aziz, emir, vezir, kısacası herkes onu istemektedir. Zira Muhlis Paşa her birinin dilini, dinini ve mezhebini iyi bilmektedir<sup>301</sup>.

Bilindiği üzere II. Gıyâseddin'in ölümünden sonra Türkiye Selçuklularında taht kavgaları baş göstermiştir. Bu dönemde II. Alâeddin Keykubad, II. İzzeddin Keykâvus ve IV. Rükneddin Kılıç Arslan ikili ve üçlü müşterek saltanat

<sup>299</sup> Elvan Çelebi, b. 781-808.

<sup>300</sup> Elvan Çelebi, b. 809-831.

<sup>301</sup> Elvan Çelebi, b. 839-846.

sürdüklerinden dolayı, 1249'da başlayıp 1266'ya kadar uzatabileceğimiz süreç “üç kardeş devri” olarak adlandırılmıştır. Tahta kavgalarının kızıştığı, devlet adamları arasındaki politik rekabetin arttığı, Moğol müdahale ve baskılarının yoğun olarak yaşandığı bu sıkıntılı ve sancılı süreçte ülkede dirlik ve düzen bozulmuştur<sup>302</sup>. Muhlis Paşa Mısır'dan döndükten sonra Anadolu'yu baştanbaşa dolaşmış, tam on yedi kez hapse düşmüştür<sup>303</sup>. Bu ayrıntı Muhlis Paşa'nın intikam niyetiyle yeni bir hareket başlatmak veya var olan muhalif Türkmen hareketleri içinde bulunmak amacıyla bir yerde devamlı oturmayıp, sürekli yer değiştirdiğini gösterir. Bu esnada hükümet kuvvetleri tarafından sıkı takip altına alınmış, zaman zaman da hapsedilmiştir<sup>304</sup>. Muhlis Paşa'nın söz konusu süreçteki seyahatleri, isyan sonrası dağılan tarikatı toparlama amacını da taşımaktadır. Zira her ne kadar kendisine itaat etmeyen bazı mürit ve halifeler bulunsa da, etrafa dağılan Vefâîleri yahut Babaîleri yönetimi altında bir araya getirmeyi başarmıştır<sup>305</sup>. Bu süreçte onun yeni müritler ya da taraftarlar kazandığını da düşünebiliriz. Nihâî tahlilde Muhlis Paşa babasının müritleri tarafından Mısır'a götürülerek muhafaza altına alınmış, sular durulup uygun vakit geldiğinde geri getirilerek tarikatın başına geçirilmiştir. Muhlis Paşa'nın IV. Rükneddin'in 22 Cemâziyelâhir 664'de (31 Mart 1266) ölümünden kısa bir süre öncesine denk gelen süreçte Konya'daki faaliyet ve temasları ilgi çekici bazı ayrıntılar içermektedir. Muhlis Paşa'nın IV. Rükneddin'in Aksaray Sultanhanı'nda öldürülmesiyle neticelenecek hadiseye müdahil olma süreci ve şekli de bazı yaygın kanaatleri sorgulamamızı gerektirmektedir. Zira Muhlis Paşa bu sırada Aksaray Sultanhanı'nda bulunduğu gibi, hadiseyi müteakiben altı ay süreyle burada ikamet etmiştir<sup>306</sup>. Bu hususlar üçüncü bölümde ayrıntılı biçimde ele alınacaktır.

Muhlis Paşa'nın Sultanhanı'ndan ayrıldıktan sonra nereye gittiğine dair net bir bilgiye sahip değiliz. Ölümünden on bir yıl geçtikten sonra, oğlu Âşık Ali Paşa'nın Malatya Arapkir'den Kırşehir'e getirilmesini vasiyet etmesi<sup>307</sup>, ölümü

<sup>302</sup> Turan, *Türkiye*, s. 458-504.

<sup>303</sup> Elvan Çelebi, b. 847, 1017, 1083-1084.

<sup>304</sup> Tulum, *Usul*, s. 160.

<sup>305</sup> Elvan Çelebi, b. 1113-1117.

<sup>306</sup> Elvan Çelebi, b. 849-991.

<sup>307</sup> Elvan Çelebi, b. 1147-1148, 1170. Arapkir, günümüzde Malatya'nın bir ilçesi olan Arapgir'in eski ilçe merkezidir. Bugün Karaca olarak anılmaktadır. Bkz. Yusuf Halaçoğlu, “Arapkir”, *DİA*, III, İstanbul 1991, s. 328-329. Muasır kaynaklardan İbn Bibi de (s. 452) Arapkir'i Malatya yakınlarında göstermektedir. Ancak Erünsal-Ocak (İnceleme Kısmı, s. LX), anlatılan olayların



esnasında burada bulunduğu ya da ailesini önceden buraya yerleştiği ihtimallerini akla getirmektedir. Başka bir yerde ikamet etme ihtimali saklı kalmak üzere, Muhlis Paşa'nın 1266'da veya 1266'dan sonra Malatya Arapkir'e yerleşmiş olabileceğini düşünülebiliriz<sup>308</sup>. Tulum'a göre yazacaklarını seçme ve sıraya koymada oldukça itinalı davranan Elvan Çelebi'nin, Sultanhanı'ndaki hadiseden ölümüne kadar geçen yedi-sekiz yıllık süre içerisinde dedesi Muhlis Paşa'nın yerleştiği yere veya zâviyesine değinmeyerek, sadece Kırşehir'de öldüğünden bahsetmesi son derece manidardır. Dolayısıyla siyasî tertibe karışmış biri olarak takip altında tutulan Muhlis Paşa'nın, bir merkez zâviye oluşturamayıp sürekli yer değiştirmek suretiyle faaliyet göstermesi de ihtimal dâhilindedir<sup>309</sup>. Hem aile geçmişi, hem Mısır'dan Anadolu'ya geliş gayesi, hem de on yedi ayrı şehirde on yedi kez hapse atılması bu kanaati teyit ve takviye etmektedir.

Muhlis Paşa ölümünden kısa bir süre önce babasının seçkin dört halifesinden biri olan Şeyh Osman'ı Kırşehir'deki zâviyesinde ziyaret eder. Burada bir süre sohbet ve semâ ile meşgul olur. Bu esnada Şeyh Osman'ın ilk kızı dünyaya gelir. Muhlis Paşa bu kızın ileride oğlu Âşık Ali Paşa ile evlendirilmesini vasiyet eder<sup>310</sup>.

Muhlis Paşa 672/1273-1274'te ölmüştür<sup>311</sup>. Elvan Çelebi, dedesi Muhlis Paşa'ya ayırdığı geniş bölümü, onun Kırşehir'deki temaslarını anlattıktan sonra rahmet duası ile bitirmektedir. Buradan hareketle Muhlis Paşa'nın Kırşehir'de öldüğünü düşünebiliriz<sup>312</sup>. Muhlis Paşa'nın büyük bir gayretle toparlamaya çalıştığı Babaîler, onun ölümünden sonra sadece dinî-tasavvufî bir kimlik altında

---

Kırşehir ve havalisinde geçmesinden hareketle, Arapkir'in şimdiki Gülşehir'in eski adı Arapsun ile ilgili olduğunu ileri sürmektedirler. Hâlbuki Elvan Çelebi (b. 1149-1153), Âşık Ali Paşa'nın getirilmesi için kalabalık bir ekip oluşturulduğunu, araç-gereç ve yol hazırlığı yapıldığını, yol bilen kılavuzlar ayarlandığını, gece gündüz demeden yol alan ekibin uzun bir süre sonra yerine ulaştığını belirtmektedir. Bu ayrıntı Arapkir'in Kırşehir yakınlarındaki Arapsun olmadığını gösterir. Buradan hareketle Muhlis Paşa'nın en azından bir süre Malatya Arapkir'de bulunduğunu sonucunu çıkarabiliriz. Ayrıca Âşık Ali Paşa da Arapkir'de doğmuş olabilir.

<sup>308</sup> Tulum, *Usul*, s. 159; Ümit Tokatlı, "Elvan Çelebi'nin Eseri (El)-Menâkıbu'l-Kudsiyye Fi'(il) Menâsibi'l-Ünsiyye", *Erciyes Üniversitesi SBE Dergisi*, S. 2 (1988), s. 265.

<sup>309</sup> Tulum, *Usul*, s. 160-161.

<sup>310</sup> Elvan Çelebi, b. 1043-1072. Bu menkıbenin 1059. beytinde "cedde-i 'âbide", yani büyük anne olarak nitelendirilen Şeyh Osman'ın eşi, Âşık Ali Paşa'nın kayınvalidesi; Elvan Çelebi'nin ise anneannesidir.

<sup>311</sup> Elvan Çelebi, b. 992-993. Bu konudaki tartışmalar için bkz. Tulum, *Usul*, s. 155-157, 160-161; Ocak, *Babaîler İsyası*, s. 167.

<sup>312</sup> Tulum, *Usul*, s. 160.

faaliyetlerini sürdürecekler ve bu sayede Babaîler hareketi geniş kitlelere mal olarak yeni biçimlere bürünecektir <sup>313</sup>.

Vefâîliğin Muhlis Paşa'dan sonraki temsilcisi Âşık Ali Paşa, babası öldüğünde henüz iki yaşında olduğuna göre 670/1271-1272'de doğmuş olmalıdır <sup>314</sup>. On dört yaşına geldiğinde, yani 683/1284-1285'de, o sırada hâlâ hayatta olan Şeyh Osman tarafından Arapkir'den alınarak Kırşehir'e getirilmiş; onun kızı ile evlenerek buraya yerleşmiştir <sup>315</sup>. Şeyh Osman, Muhlis Paşa'nın vasiyeti gereği Âşık Ali Paşa'nın terbiyesi ile meşgul olur. Zira Muhlis Paşa ölmeden önce postunu Şeyh Osman'a emanet etmiş; o da bu emaneti zamanı geldiğinde ehline bırakmıştır. Bu hususta Şeyh Osman'ın tercih edilmesi, onun Baba İlyas'ın seçkin ve sadık müritlerinden birisi olması ve tarikatın ilke ve öğretileri hakkındaki derin bilgisi ile yakından ilgilidir <sup>316</sup>. Bu durum bazı küçük farklılıklarla Bahâeddin Veled'in, oğlu Celâleddin-i Rumî'yi halifesi Seyyid Burhâneddin'e emanet etmesine benzemektedir <sup>317</sup>. Erken yaşlardan itibaren tarikat muhiti içerisindeki önemli şahsiyetlerce özenle yetiştirilen ve belli bir yetkinliğe ulaştıktan sonra posta oturan Âşık Ali Paşa, XIII. yüzyıldan XIV. yüzyıla intikal eden bir Vefâî-Babaî şeyhi olarak Kırşehir'deki zâviyesinde yoğun irşat faaliyetlerinde bulunmuştur. Tasavvufî tecrübeleri, eserleri ve tesirleri ile Sünnî bir mutasavvıf portresi çizen Âşık Ali Paşa'nın altmış üç yıllık ömrü 13 Safer 733'de (3 Kasım 1332) sona ermiştir <sup>318</sup>.

Vefâîliğin XIII. yüzyıl Selçuklu Anadolu'sundaki yayıldığı sahaya ilişkin menkıbevî kayıtları inceledikten sonra vakfiyelerde yer alan bazı isimlere de temas etmek istiyoruz.

1530 tarihli vakıf ve mülk defterine göre Malatya Muşar nahiyesine tabi Şeyh Hasanlu Köyü'nde yer alan Şeyh Hasanlu Zâviyesi vakfı, daha önce I. Alâeddin Keykubad tarafından Ebü'l-Vefâ'nın soyundan gelen Şeyh Ahmed-i Tâvil adına

<sup>313</sup> Ocak, *Babaîler İsyanı*, s. 167.

<sup>314</sup> Elvan Çelebi, b. 992-993.

<sup>315</sup> Elvan Çelebi, b. 1068-1072, 1123-1132, 1147-1148, 1153, 1169-1177.

<sup>316</sup> Elvan Çelebi, b. 1123-1131, 1178-1181; Tulum, *Usul*, s. 33.

<sup>317</sup> Sipehsâlâr, s. 19, 34, 118; Eflâkî, I, s. 116-117, 123, 128; Câmî, s. 633.

<sup>318</sup> Elvan Çelebi b. 1192-1531, 1487-1494, 1540-1542; Âşık Paşa, *Garib-name*, I/1, haz. Kemal Yavuz, TDK Yayınları, İstanbul 2000, s. XLV-LX; Abdülbâki Gölpinarlı, *Yunus ile Âşık Paşa ve Yunus'un Bâtınîliği*, Kenan Basımevi, İstanbul 1941, s. 3-52; M. Fuad Köprülü, "Âşık Paşa", *İA*, I, İstanbul 1978<sup>5</sup>, s. 703-705; Ahmet Yaşar Ocak, "Âşık Paşa (Tasavvufî Şahsiyeti)", *DİA*, IV, İstanbul 1991, s. 3; Semavi Eyice, "Âşık Paşa Türbesi", *DİA*, IV, İstanbul 1991, s. 5.

yapılarak ona bazı gelirler tahsis edilmiştir<sup>319</sup>. Aynı defterde Malatya Hısn-ı Mansur nahiyesinde bulunan Ebü'l-Vefâ zâviyesine ait bir vakfa da değinilmektedir<sup>320</sup>.

Sivas Zara'daki zâviyesinde irşat faaliyetlerinde bulunan Şeyh Merzübân, Şaban 672'de (Şubat-Mart 1274) düzenlenen Şeyh Merzübân Zâviyesi vakfiyesinde: “*Şeyh Mahmud b. Seyyid Ali el-Hüseyinî el-Bağdâdî*” olarak anılmaktadır<sup>321</sup>. Buradan onun aslen Bağdatlı olduğu ve Hz. Hüseyin'in soyundan geldiği anlaşılmaktadır. Zâviyesi için Muharrem 943'de (Haziran-Temmuz 1536) Sivas Zara'da tesis edilen diğer bir vakıf senedinde ise onun kimlik bilgilerine “*el-Vefâ el-Hanefî*” şeklinde tarikat ve mezhebi de eklenmiştir<sup>322</sup>. Yüksel, vakıf senedindeki bu eklemelerin bir takım rivayetlerin etkisi altında ve dönemsel bazı nedenlerle yapılmış olabileceğini haklı olarak ileri sürmektedir. Onun bu hususta temas ettiği ilk ve en esaslı rivayet, Şeyh Merzübân'ın Vefâîliğin kurucusu Ebü'l-Vefâ'nın (ö. 501/1107) halifelerinden Şeyh Hüseyin Râî (Şeyh Çoban) ile birlikte Horasan'dan Anadolu'ya geldiğine dair *Ebu'l-Vefâ Menakıbnâmesi*'nde geçtiğini belirttiği rivayettir. Bu rivayete göre Şeyh Merzübân Sivas Zara Tekke Köyü'ne, Şeyh Hüseyin Râî ise Sivas'a yerleşmiştir. Yüksel, Şeyh Merzübân'ı Vefâîlikle ilişkilendiren bir halk rivayetine daha temas etmektedir. Bu rivayetler ve Vefâîlerin Anadolu'da yayıldığı sahaya ilişkin dönemin genel panoramasını göz önünde bulundurarak da Şeyh Merzübân'ın Vefâîliğine kesin gözüyle bakmaktadır<sup>323</sup>. Fakat *Ebu'l-Vefâ Menakıbnâmesi*'nde Yüksel'in işaret ettiği kayda rastlamadık. Bu eserde sadece Şeyh Hüseyin Râî'nin, Ebü'l-Vefâ'nın ölümünden sonra “*Rahman adlı ulu bir köye*” zâviye açarak yerleştiğinden ve ölünceye kadar burada irşatla meşgul olduğundan bahsedilir<sup>324</sup>. Dolayısıyla Şeyh Merzübân'ın Vefâîliğe mensubiyeti şimdilik sadece

<sup>319</sup> *1530 Tarihli Malatya, Behisni, Gerger, Kâhta, Hısn-ı Mansur, Divriği ve Darende Kazâları Vakıf ve Mülk Defteri*, haz. Ersin Gülsoy-Mehmet Taştemir, TTK Yayınları, Ankara 2007, s. 53. Karakaya-Stump, söz konusu zâviye ile Doğu Anadolu'daki Şeyh/Şih Ahmed adlı Alevî ocağı arasında bağlantı olduğu düşüncesindedir. Bkz. *Vefâîlik Bektaşilik Kızılbaşlık*, s. 204.

<sup>320</sup> *1530 Tarihli Malatya, Behisni, Gerger, Kâhta, Hısn-ı Mansur, Divriği ve Darende Kazâları Vakıf ve Mülk Defteri*, s. 291.

<sup>321</sup> Hasan Yüksel, “Selçuklular Döneminden Kalma Bir Vefâî Zaviyesi (Şeyh Marzubân Zaviyesi)”, *VD*, S. XXV (1995), s. 240.

<sup>322</sup> Yüksel, “Şeyh Marzubân Zaviyesi”, s. 242.

<sup>323</sup> Yüksel, “Şeyh Marzubân Zaviyesi”, s. 237-238.

<sup>324</sup> *Ebu'l-Vefâ Menakıbnâmesi*, s. 315. Bu rivayet, “*Rahman adlı ulu bir köy vardı*” yerine “*Sivas adlı ulu bir şehir var idi*” şeklinde şurada da yanlış alıntılanmıştır: Rıdvan Nafiz-Uzunçarşılıoğlu İsmail Hakkı, *Anadolu Türk Tarihi Tedkikâtından Sivas Şehri*, Maârif Vekâleti Yayınları, İstanbul 1346/1928, s. 129 (dipnot: 2).

Muharrem 943'de (Haziran-Temmuz 1536) Sivas Zara'da tesis edilen bir vakıf senesinde geçmektedir.

Şeyh Merzübân'ın muteber bir şahsiyet olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim Şeyh Merzübân Zâviyesi vakfiyesine göre III. Gıyâseddin Keyhusrev (saltanatı: 1266-1282), Sivas Zara'da yer alan ve "*Dârü'z-Zâkirîn*" olarak anılan Şeyh Merzübân zâviye ve türbesinin gereksinimleri için Sivas'a bağlı bazı köy ve mezraları vakfetmiştir<sup>325</sup>. Bu durumda zâviye ve türbenin 1274'ten önce inşa edilmiş olması, Şeyh Merzübân'ın da belirtilen tarihten önce vefat etmiş olması gerekir. Şeyh Merzübân Zâviyesi bugün mevcut değildir. Şeyh Merzübân'ın hâlâ ayakta olan türbesi ise Zara ilçesine bağlı Şeyhmerzuban Mahallesi'ndedir.

Bu çerçevede dikkat çekmek istediğimiz diğer bir vakfiye, Şaban 672 (Şubat-Mart 1274) tarihli Şeyh Merzübân Zâviyesi vakfiyesi ile aynı tarihte ve aynı şahitler huzurunda düzenlenen Behlül Baba Zâviyesi vakfiyesidir<sup>326</sup>. Buna göre III. Gıyâseddin Sivas Suşehri Baro Köyü'nde yer alan Şeyh Behlül Dâna b. Hüseyin el-Horasânî'ye ait zâviye ve türbenin gereksinimleri için de bazı köy ve mezralar vakfetmiştir<sup>327</sup>. Bu durumda Behlül Baba'nın 1274'den önce yaşamış, zâviyesinin de belirtilen tarihten önce inşa edilmiş olması gerekir. Günümüze ulaşamayan bu tasavvufî müessesenin de "*Dârü'z-Zâkirîn*" olarak anılması ilgi çekicidir. Her iki zâviyenin aynı mntıkada yer alması, eş zamanlı olarak düzenlenmesi vb. benzerliklerden de hareketle Behlül Baba'nın da Vefâîliğe mensup olduğu düşünülebilir<sup>328</sup>. Herhangi bir kaynak belirtmeyen Hüseyin Hüsâmeddin'e göre Behlül Baba, Babaî hareketinin mimarı olan Baba İlyas'ın biraderzadesidir. Onun ölümünden sonra şeyhlik postuna oturmuş, bir süre sonra da Suşehri'ne sürülmüştür<sup>329</sup>. Ancak vakfiye kayıtlarında bu bilgiyi teyit edecek herhangi bir ayrıntı göze çarpmamaktadır. Türkiye Selçuklularına zor günler yaşatan Babaî hareketi mensuplarının, daha olay sıcaklığını yitirmemişken III. Gıyâseddin tarafından zengin vakıflarla desteklenmesi de izaha muhtaçtır. Bunu III. Gıyâseddin'in Vefâîleri yanına

<sup>325</sup> Yüksel, "Şeyh Marzubân Zaviyesi", s. 240-241, 244.

<sup>326</sup> Hasan Yüksel, "Bir Babaî (Vefâî) Şeyhi Zaviyesi (Şeyh Behlül Baba)", *Osmanlı Araştırmaları*, S. XXI (2001), s. 97; Osman Turan, *Selçuklular ve İslâmiyet*, Boğaziçi Yayınları, İstanbul 1993<sup>3</sup>, s. 82; Kucur, *Sivas Tokat ve Amasya'da Selçuklu ve Beylikler Devri Vakıfları*, s. 58-59. Bu vakfiyeden ilk bahseden kişi merhum Osman Turan'dır.

<sup>327</sup> Yüksel, "Şeyh Behlül Baba", s. 103-104.

<sup>328</sup> Yüksel, "Şeyh Behlül Baba", s. 98-100.

<sup>329</sup> Hüseyin Hüsâmeddin, *Amasya Tarihi*, I, 235-236; II, s. 395-396.

çekme veya onları yeniden devlet lehine kazanma gayreti olarak okumak mümkündür<sup>330</sup>. Ancak bu durumda 672/1273-1274'teki ölümüne kadar Türkiye Selçukluları ile hesabı kapatmadığı anlaşılan ve on yedi kez hapse atılan Muhlis Paşa'yı nasıl göz ardı edeceğiz? Burada III. Gıyâseddin'in, Şeyh Merzûbân ve Behlûl Baba'ya değil, onların zâviye ve türbelerine vakıflar tahsis ettiğini unutmamak gerekir. Zira bu zâviyelerin isyan esnasında kapanmış yahut kapatılmış olması ihtimal dâhilindedir. Ayrıca vakıf kayıtları söz konusu zâviyelerin Orta Asya'dan Anadolu'ya uzanan göç yolları üzerinde kurulduğunu, gelip geçen yolcuların iâşe ihtiyaçlarını karşıladığını ve onlara tahsis edilen vakıf sınırlarının belirlenmesinde Türkçe yerleşim yeri isimlerinin kullanıldığını göstermektedir. Bu durum zâviyelerin iskân ve yol emniyeti bakımından üstlendiği büyük rolü örneklendirmektedir<sup>331</sup>. Dönemin çalkantılı siyasî ve idarî durumunu dikkate aldığımızda III. Gıyâseddin'in şahsında Selçuklu devlet yöneticileri de söz konusu zâviyelerin bu işlevini göz ardı etmemiş olmalıdır.

#### 1.1.5. Rifâîler

Seyyid Ahmed b. Ali er-Rifâî'ye (ö. 578/1182)<sup>332</sup> nispet edilen Rifâîlik, İslâm dünyasının ilk tarikatları arasında müstesna bir yere sahiptir. Zira daha kurucu pîrinin sağlığında teşkilatlanmış olduğu görünmektedir<sup>333</sup>. Irak merkezli olan tarikat XII. yüzyıldaki hızlı yapılanma sürecine paralel olarak XIII. yüzyıl Selçuklu Anadolu'sunda da kısa sürede geniş bir alana yayılmış ve kurumsallaşmıştır<sup>334</sup>. Bu husus vakayinâme, seyahatnâme, menâkıbnâme, vakfiye, satış senedi, hatta mezar kitabesi gibi çok çeşitli kaynaklardan takip edilebilmektedir.

Hacı Bektâş-ı Velî (ö. muhtemelen 669/1271) ve Celâleddin-i Rumî (ö. 672/1273) ile muasır olup onlarla çeşitli ilişkiler geliştiren Seyyid Mahmûd-ı Hayrânî (ö. 667/1269) ve Rifâî ileri gelenlerinden Şemseddin Ebu'l-Abbas Ahmed b.

<sup>330</sup> Yüksel, "Şeyh Behlûl Baba", s. 98-99; Şahin, "Vefâiyye", s. 143.

<sup>331</sup> Yüksel, "Şeyh Marzubân Zaviyesi", s. 236, 240-241; a.mlf, "Şeyh Behlûl Baba", s. 99, 104.

<sup>332</sup> Hayatı ve menkıbeleri hakkında geniş bilgi için bkz. Hüsâm el-Kâzerûnî, s. 15-209; İbnü's-Serrâc, s. 255-263; Câmî, s. 742-745; Yunus eş-Şeyh İbrahim es-Samarrâî, *Seyyid Ahmed Rifâî Hayatı ve Eserleri*, trc. Münir Atalar, İlk Harf Yayınları, İstanbul 2013, s. 25-30, 59-69; Mustafa Tahralı, "Ahmed er-Rifâî", *DİA*, II, İstanbul 1989, s. 127-130.

<sup>333</sup> Mustafa Tahralı, "Rifâiyye", *Türkiye'de Tarikatlar Tarih ve Kültür*, ed. Semih Ceyhan, İSAM Yayınları, İstanbul 2015, s. 285, 289; a.mlf, "Rifâiyye", *DİA*, XXXV, İstanbul 2008, s. 99.

<sup>334</sup> Köprülü, *İlk Mutasavvıflar*, s. 204; Öztürk, *Müvelleh Dervişler*, s. 164.

Muhammed er-Rifâî (ö. 671/1273) ile alakalı bazı menkıbevî kayıtlar, Rifâîlerin XIII. yüzyılın ikinci çeyreğinde Anadolu'ya uzandığı ihtimalini gündeme getirmektedir. Somut veriler ise Rifâîlerin XIII. yüzyılın ortalarında Anadolu'da var olduğunu açıkça göstermektedir. Örneğin Nureddin Alparslan er-Rifâî'nin, Amasya Taşova Alparslan Beldesi'ndeki zâviyesi için düzenlenen Arapça vakfiye Ramazan 655 (Eylül 1257) tarihini taşımaktadır<sup>335</sup>. Bu bilgi Amasya'da müesses bir Rifâî zümresinin varlığını gösterir. Zâviyeye adını veren vâkıf Nureddin Alparslan, Zilkade 700'de (Temmuz 1301) düzenlenen bir satış senedinde: “*şeyh ve âriflerin meliki, muhakkıkların örneği, iyilik ve yardımcıların efendisi, âlim ve fakirlerin mürebbisi, din ve milletin ışığı, İslâm ve müslümanların güneşi, melik ve sultanların müşâviri*”<sup>337</sup> şeklinde nitelendirilmektedir. Bu bilgilerden hareketle Nureddin Alparslan'ın Temmuz 1301'de hayatta olduğunu ve uzun yıllar faaliyet gösterdiği bölgede saygın bir dinî şahsiyet olarak tanındığını söyleyebiliriz. Ayrıca Kayseri Develi'de Şeyh Seyyid Şerif er-Rifâî'ye ait bir mezar taşının bulunması<sup>338</sup> ve Şemseddin Ahmedü'l-'Abîdî er-Rifâî isimli büyük bir şeyhin 713'de (1313-1314) Hicaz'dan Amasya'ya gelerek Hankah-ı Mes'ûdîye'ye indiğinden bahsedilmesi de<sup>339</sup> Rifâîlerin bu dönemdeki yaygınlığına işaret olarak okunabilir.

Rifâîliğin Anadolu'da yayılmasında Şemseddin Ahmed b. Muhammed er-Rifâî'nin oğlu Tâceddin Muhammed er-Rifâî (ö. 704/1304) ile torunu Ahmed-i

<sup>335</sup> Hüseyin Hüsâmeddin, *Amasya Tarihi*, III, s. 27-28; Sadi Bayram, “Amasya-Taşova-Alparslan Beldesi Seyyid Nureddin Alparslan er-Rufâî'nin 655 H./1257 M. Tarihli Arapça Vakfiyesi Tercümesi ile 996 H./1588 M. Tarihli Seyyid Fettah Velî Silsilenamesi”, *VD*, S. XXIII (1994), s. 32, 40, 43.

<sup>336</sup> Bu kavramla sûfiler/dervişler kastedilmektedir. “*Fakr*”, insanın zorunlu ihtiyaçlarını karşılayacak imkânlardan yoksun olması, kendisini Allah'tan başkasına muhtaç bilmemesi veya kendisini mutlak olarak Allah'a muhtaç hissetmesi anlamına gelen bir tasavvuf terimidir. Sûfiler “*yoksulluk*” anlamına gelen fakr ile “*Allah'a muhtaç olma*” anlamına gelen fakrı birleştirerek, bunu meslekleri ve gayeleri haline getirmişlerdir. Onlara göre fakr (dervişlik) Allah'a giden yol, fakir de (derviş) bu yolun yolcusudur. Bkz. Süleyman Uludağ, “Fakr”, *DİA*, XII, İstanbul 1995, s. 132-134.

<sup>337</sup> Osman Turan, “Selçuklu Devrine Aid Köy Satışı Hakkında Bir Vesika”, *VD*, S. X (1973), s. 126-128. Aziz b. Erdeşir-i Esterâbadî de Nureddin Alparslan'ın oğlu için benzer bir nitelendirme yaparak söz konusu ailenin yönetim çevrelerinde ne kadar hatırı sayılır bir konumda olduğunu gözler önüne sermektedir. Bkz. *Bezm u Rezm*, trc. Mürsel Öztürk, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 1990, s. 299. Krş. Bayram, “Alparslan er-Rufâî'nin 655 H./1257 M. Tarihli Arapça Vakfiyesi”, s. 32 (dipnot: 14), 38.

<sup>338</sup> Kitabesinden anlaşıldığına göre Şeyh Seyyid Şerif er-Rifâî'nin türbesi 695'de (1295-1296) inşa edilmiştir. Bkz. Hakkı Önkâl, *Anadolu Selçuklu Türbeleri*, Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, Ankara 1996, s. 289-290.

<sup>339</sup> Hüseyin Hüsâmeddin, *Amasya Tarihi*, II, s. 471. Merhum araştırmacı bu bilgi için herhangi bir kaynak belirtmemiştir.

Kûçek er-Rifâi [Celâleddin-i Rumî'nin 670-719 (1272-1320) yılları arasında ömür süren torunu Ârif Çelebi ile muasır] ve onların soyundan gelenlerin çok önemli bir yeri vardır. Söz konusu kişilerin dönemin yerli menâkıbnâmelerine konu olması bunun en açık kanıtıdır. Bu iki sûfinin kalabalık maiyetleriyle birlikte Tokat, Amasya, Konya, Alanya, Uluborlu başta olmak üzere pek çok Anadolu şehrini dolaşması; yönetici, bilgin ve sûfilerle temasa geçmesi Rifâîliğin bu coğrafyada yerleşmesi, yayılması ve kurumsallaşmasını sağlamıştır. Söz konusu şehirlerden bazılarının dönemin öne çıkan ilim-irfan merkezleri olduğunu göz ardı etmemek gerekmektedir. Bu nedenle İbnü's-Serrâc, Eflâkî ve İbn Battûta'nın verdiği bilgilerden hareketle sık sık Anadolu'ya yolculuk yaptığını öğrendiğimiz Tâceddin Muhammed ve Ahmed-i Kûçek'in Anadolu'daki temasları ve diğer Rifâi dervişlerinin coğrafi dağılımı konumuz açısından büyük bir önem arz etmektedir. Ayrıca Seyyid Mahmûd-ı Hayrânî'nin tasavvufî terbiyesini, tarikatın kurucusu Seyyid Ahmed b. Ali er-Rifâi'den üveysî yolla aldığı ve Konya-Akşehir'de Rifâi geleneğine göre faaliyet gösterdiğine dair bazı rivayetler göze çarpmaktadır.

#### 1.1.5.1. Tâceddin Muhammed b. Ahmed er-Rifâi

Dönemin öne çıkan sûfilerinden biri olan Tâceddin Muhammed, Şemseddin Ebu'l-Abbas Ahmed b. Muhammed er-Rifâi'nin oğludur<sup>340</sup>. İstedliğini elde etmedeki süratinden dolayı “*Şemseddin Müstacil*” olarak da tanınan baba Şemseddin Ahmed, Ümmü Abîde'de<sup>341</sup> yetişmiş ve 28 Recep 671'de (18 Şubat 1273) burada vefat etmiş büyük bir Rifâi şeyhidir<sup>342</sup>. Nitekim bir menkıbede: “*Şurası aşikârdır ki, efendimiz Şemseddin Ahmed el-Müstacil zamanının gavıydı.*” denilmektedir<sup>343</sup>. Vefâilik-Babaîlik kaynağı olan *Menâkıbu'l-Kudsiyye*'de geçen bir menkıbenin bu Şemseddin Ahmed ile ilgili olduğunu düşünüyoruz. Zira Elvan Çelebi, I. Alâeddin Keykubad'ın (saltanatı: 1220-1237) bazı kerametlerine şahit olup kendisine on yedi köy vakfettiği Vefâi şeyhi Dede Garkın ile “*seyyidü'l-halk u hulk şeyh-i kebir*”; yani dış ve iç

<sup>340</sup> İbnü's-Serrâc, s. 266; Eflâkî, II, s. 112; Öztürk, *Müvelleh Dervişler*, s. 173.

<sup>341</sup> Bağdat'ın güneyinde, Basra ile Vâsıt arasında yer alan Ümmü Abîde, Rifâîlerin o dönemdeki merkez âsitânesinin bulunduğu yerdir. Bu âsitâne tarikatın kurucusu Seyyid Ahmed b. Ali er-Rifâi'nin türbesinin yanında pîr makamı niteliğinde olan bir müessesedir. Bkz. İbn Battûta, *Seyahatnâme*, I, s. 145, 260-261; M. Baha Tanman, “Rifâi Âsitânesi”, *DİA*, XXXV, İstanbul 2008, s. 98.

<sup>342</sup> İbnü's-Serrâc, s. 268-272.

<sup>343</sup> İbnü's-Serrâc, s. 324.

nitelikler açısından önder, büyük şeyh olarak nitelendirdiği ve “*Rufâ’î*” şeklinde sadece tarikat nispesini belirttiği sûfi arasında gerçekleşen bir görüşmeye değinir. Söz konusu sûfi, elinde taştan bir yılan ile kükremiş aslana binerek Dede Garkın’ı görmeye, izhar ettiği kerametini büyüklüğünü ona göstermeye gelir. Dede Garkın da bir duvara at gibi binmek suretiyle ona karşılık verir. Onların karşılaşmasından yer ve gök baştanbaşa nurla dolar<sup>344</sup>. Elvan Çelebi iki sûfinin karşılaştıkları yer ile alakalı hiçbir bilgi ya da ipucu vermemektedir. Ayrıca Dede Garkın ile görüşen “*Rufâ’î*” şeyhinin kimliği konusundaki belirsizlik de araştırmacılar arasında bir dizi tartışmayı beraberinde getirmiştir. Aslında belirsizlik Elvan Çelebi’nin sadece “*Rufâ’î*” nispesi ile zikrettiği sûfinin, *Menâkıbu’l-Kudsîyye*’yi istinsah eden kişi tarafından metne sonradan eklenen başlıkta “*Seyyidî Ahmed-i Kebîr*” olarak tanıtılmasıyla başlamaktadır<sup>345</sup>. Yaptığı titiz teknik çalışma ile bu durumu tespit eden Tulum’a göre Dede Garkın’ı ziyarete gelen zat, Rifâîliğin kurucusu Ebu’l-Abbas Ahmed er-Rifâ’î olabilir<sup>346</sup>. Gölpınarlı<sup>347</sup> ve Erünsal-Ocak<sup>348</sup> ise Dede Garkın’ı ziyarete gelen Rifâî şeyhinin, Celâleddin-i Rumî’nin 670-719 (1272-1320) yılları arasında ömür süren torunu Ârif Çelebi ile muasır olan Ahmed-i Kûçek er-Rifâî –bu zat hakkında birazdan müstakil bir başlık açacağız– olduğunu düşünmektedirler. Onların bir takım vesikalarla destekledikleri bu tespit, kronolojik zorlama ve birazdan değineceğimiz üzere bazı hatalı okumalarla maluldür. Konuya Rifâî müellif İbnü’s-Serrâc’ın *Tuffâhu’l-Ervâh*’ta sunduğu veriler üzerinden yaklaşan Öztürk ise Dede Garkın ile görüşen Rifâî şeyhinin, Tâceddin Muhammed’in babası Şemseddin Ahmed (ö. 671/1273) olduğu sonucuna ulaşır<sup>349</sup>. Öztürk’ün bu husustaki çözümlenmeleri kronolojik tutarlılığı ve Rifâî tarikat silsilesine uygunluğu ile diğerlerine göre daha makul bir yaklaşımdır.

Dede Garkın ile Şemseddin Ahmed’in görüştükleri yerin Anadolu olması da ihtimal dâhilindedir. Bu ihtimali dikkate aldığımızda Rifâîlerin XIII. yüzyılın ikinci çeyreğinde Anadolu’ya uzandığını varsayabiliriz. Zira Tâceddin Muhammed’in şimdi ele alacağımız Konya, Tokat, Besni ve Hasankeyf seyahatleri ve zaman zaman

<sup>344</sup> Elvan Çelebi, b. 128-136.

<sup>345</sup> Elvan Çelebi, v. 7b, s. 59.

<sup>346</sup> Tulum, *Usul*, s. 108-109, 126-127, 130-131.

<sup>347</sup> Gölpınarlı, *Vilâyet-nâme*, s. 137.

<sup>348</sup> Erünsal-Ocak, *İnceleme Kısmı*, s. XLIII-XLIV.

<sup>349</sup> Öztürk, *Müvelleh Dervişler*, s. 173-174.



denetlediği Rifâî zâviyeleri, Rifâîlerin Şemseddin Ahmed zamanında, belki daha da öncesinde, Anadolu'ya yayıldığını akla getirmektedir. Bu da Şemseddin Ahmed'in Anadolu ile irtibatlı olabileceğini gösterir. Biri Vefâî, diğeri Rifâî, ama her ikisi de Irak menşeli iki sûfinin Anadolu'da gerçekleştiğini varsaydığımız karşılaşması, XIII. yüzyılda Anadolu'da yaşanan tasavvufî hareketlilik ve kaynaşma ile de uyumludur.

İbnü's-Serrâc, kendisinin de hırka giydiği Rifâî kolunun şeyhi olması<sup>350</sup> münasebetiyle Tâceddin Muhammed hakkında en geniş ve ayrıntılı bilgi veren kaynak konumundadır. İbnü's-Serrâc'ın sunduğu bilgiler çerçevesinde müvelleh derviş tipolojisi üzerine bir tez çalışması yapan Öztürk, gösterdiği kerametleri ve çevresinde toplanan dervişleri dikkate alarak Tâceddin Muhammed'in de müvelleh olduğu düşüncesindedir<sup>351</sup>. Hangi tasavvufî zümreleri kapsadığı ve tam olarak neyi ifade ettiği hususunda bir takım belirsizlikler bulunan müvelleh kavramı, XII-XIII. yüzyıllarda herhangi bir tarikat bağı olmayıp, tuhaf dış görünüşleri ve alışılmışın dışındaki hâl ve tavırları ile yerleşik dinî ve toplumsal yapıya karşı muhalif karakter arz eden kimi sûfîleri ifade etmek için kullanılmış bir sıfat/lakap olarak karşımıza çıkmaktadır. İlk kullanımı Şam merkezli olan müvelleh kavramı, velilik ile delilik arasındaki geçişleri yansıması yönüyle meczup ve mecnun kavramları ile de yakından ilgilidir. Zamanla anlam genişlemesine uğrayan ve Mısır, Anadolu, Horasan, Hindistan gibi farklı coğrafyalarda da tezahürleri görülen müvelleh kavramı, benzer özellikler gösteren Kalenderî, Haydarî ve Rifâî dervişlerini nitelendirmede de kullanılmaya başlanmıştır<sup>352</sup>.

Gezgin bir sûfî olan Tâceddin Muhammed sırmalı kaba ipek kumaş giyen, kendilerini ateşe atmak, kızgın demiri ağızlarına sokmak, şeker yapmak, mumu lâden hâline getirmek, kamçıdan kan akıtmak, sıpaya binmek gibi tuhaf davranışlar sergileyen dervişleriyle birlikte Konya'ya geldiğinde emirler, şehrin ileri gelenleri, halk ve fütüvvet erbabı tarafından karşılanıp Karatay Medresesi'nde -649/1251'de inşa edilmiştir- ağırlanmıştır<sup>353</sup>. Rifâîlerin Karatay Medresesi gibi devrin ünlü

<sup>350</sup> İbnü's-Serrâc, İnceleme Kısmı, s. 13-14; Metin, s. 266; Öztürk, *Müvelleh Dervişler*, s. 163-164.

<sup>351</sup> Öztürk, *Müvelleh Dervişler*, s. 163.

<sup>352</sup> Söz konusu tasavvufî zümreleri tanımlamada Hristiyan teolojisinden alınma heterodoks kavramına göre daha uygun düşen müvelleh kavramının anlamı, ortaya çıkışı ve gelişimi ile ilgili geniş bilgi ve tartışmalar için mutlaka bkz. İbnü's-Serrâc, İnceleme Kısmı, s. 48-51; Öztürk, *Müvelleh Dervişler*, s. 73-88.

<sup>353</sup> Eflâkî, II, s. 112-113.

fakihlerin müderrislik yaptığı bir medresede ağırlanması, Tâceddin Muhammed'in ne kadar büyük bir şöhrete sahip olduğunu ve Selçuklu iktidar muhiti tarafından desteklendiğini göstermektedir. Bu hususta Tâceddin Muhammed'in Anadolu'yu egemenlikleri altına alan İlhanlılar nezdindeki itibarının da etkisi olmalıdır. Zira o, İlhanlıların kurucusu Hülâgu Han (hanlığı: 1256-1265), ilk Müslüman İlhanlı hükümdarı Ahmed Teküder Han (hanlığı: 1282-1284) ve İslâmiyet'in İlhanlıların resmî dini olmasını sağlayan Gazan Han (hanlığı 1295-1304) ile son derece olumlu ve yararlı ilişkiler geliştirmiştir. Menkıbevî kayıtlar, adı anılan hanların kendi din adamlarına benzeyen Rifâî dervişlerinin (müvellehlerin) ateşe girip yanmama, zehir içip zehirlenmeme, aslan ve yılan gibi vahşi hayvanlara hükmetme şeklinde izhar ettikleri kerametlerden etkilendiklerini, ayrıca Tâceddin Muhammed'in girişimi ve arabuluculuğu sayesinde bazı idarî düzenlemelerde (örneğin şeyh çocuklarının, tarikata mensup dervişlere tahsis edilen vakıf mallarından yararlanmasına yönelik kısıtlamaların kaldırılması) bulduklarını ortaya koymaktadır<sup>354</sup>.

Tâceddin Muhammed müritleri veyahut müvelleh dervişleri ile birlikte bir şehre uğrar. Her ne kadar hangi şehir olduğu açıkça belirtilmese de menkıbenin içeriği burasının önemli bir ilim merkezi<sup>355</sup> olduğunu göstermektedir. Nitekim onun şehre uğradığını işiten “*eşyanın hakikatini bilmeyen, öğrenmeyi de düşünmeyen zâhir ulemâsı*”, ileri gelen bazı devlet yöneticileri ile birlikte onun yanına gelirler. Ziyarete gelen âlimlere göre daha kalabalık olan yöneticiler arasında Anadolu'nun nâibü'l-meliki de<sup>356</sup> vardır. Konuşma esnasında Tâceddin Muhammed'e: “*Ey*

<sup>354</sup> İbnü's-Serrâc, İnceleme Kısmı, s. 70-72; Metin, s. 347-351. Bu husustaki değerlendirmeler için mutlaka bkz. Öztürk, *Müvelleh Dervişler*, s. 166-171.

<sup>355</sup> Âlim ve yöneticilerden oluşan şahıs kadrosunu dikkate aldığımızda burada bahsedilen olay, bir önceki menkıbedeki gibi Konya'da, hatta Karatay Medresesi'nde gerçekleşmiş olabilir.

<sup>356</sup> Diğer adıyla nâib-i saltanat, merkezde sultana vekâlet eden veya tayin edildiği yerde onu temsil eden devlet adamlarına verilen bir unvandır. Nâib-i saltanat protokolde vezir ve atabegden sonra gelmektedir. Moğol tahakkümü döneminde merkezî otorite dağılınca Türkiye Selçuklu devlet adamları kendi ikballeri için onlarla iş birliğine girişirler. Böylece vezâret ve atabeglikte olduğu gibi nâib-i saltanatlıkta da çift başlılık ortaya çıkar. Türkiye Selçuklu sultanlarının nâibinden başka bir de Moğol hanları için nâib tayin edilmeye başlanır. Bkz. İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Devleti Teşkilâtına Medhal*, TTK Yayınları, Ankara 1988<sup>4</sup>, s. 93; Sadi S. Kucur, “Nâib-i Saltanat”, *DİA*, XXXII, İstanbul 2006, s. 313-314. Menkıbede zaman ve mekân unsurlarına yer verilmediği için söz konusu nâibü'l-melikin kim olduğunu belirleyemiyoruz. Bununla beraber Tâceddin Muhammed'in yaşadığı dönemi dikkate aldığımızda, olayın XIII. yüzyılın ikinci yarısında, Moğol/İlhanlı tahakkümü devrinde gerçekleşmiş olması kuvvetle muhtemeldir. Bu devirde Celâleddin Karatay (ö. 652/1254), Sâhib Ata Fahreddin Ali (ö. 687/1288), Emînüddin Mikâil (ö. 675/1277), Celâleddin Mahmud b. Emîr el-Hâcc ve Mücireddin Emîr Şah (ö. 701/1301) gibi yöneticiler nâib-i saltanat olarak görev almışlardır. Sonuncusu hariç dönem menâkıbnâmelerine

*efendimiz! Sizin büyük bir eviniz, yüce şanınız, yaygın şöhretiniz var. Oldukça makbul bir kişisiniz. İlim, fazilet, asıl ve fîrûdan ne var ise hepsi sizde mevcut. Biz sizden faydalanmak ve sizden naklettiklerimizle bereketlenmek istiyoruz.*” derler. Tâceddin Muhammed onların kendisini imtihan etmek istediklerini anlar ve genç bir müridine işaret ederek soruları ona sormalarını ister. İbrahim b. Müseynâ isimli bu genç mürit, meclisin yaş ve makamca en küçük kişisi olmasına rağmen kendisine yöneltilen bütün müşkül sorulara büyük imamlardan bile beklenilmeyecek bir yetkinlikle cevap verir. Bunun üzerine imtihan için gelenler mağlup ve mahcup bir şekilde oradan ayrılırlar <sup>357</sup>.

Bu menkıbede Tâceddin Muhammed’in ilmî şahsiyeti hakkında dile getirilen nitelendirmeler ve sonrasında yaşananlar, onun büyük bir âlim olarak da tanındığını gösterir. Bu da Konya’ya geldiğinde neden Karatay Medresesi’nde ağırlandığına bir ölçüde açıklık getirmekte, ayrıca Rifâîlerin Anadolu’daki etki gücü ve genişliğini gözler önüne sermektedir. Anadolu’nun sûfilere hoşgörü ile bakan düşünce iklimine rağmen, şehrin âlim ve yöneticilerinin Tâceddin Muhammed ve müritlerini imtihana tabi tutması ise Rifâîlerin görünüş itibariyle –bu tür durumlarla sıkça karşılaşan– Kalenderî ve Haydarî dervişlerine benzemesi ile alakalı olmalıdır <sup>358</sup>.

Tâceddin Muhammed Tokat’ta iken Şeyh Aceb Seyr isimli bir sûfi ile bir araya gelir. Dünyevî isteklere karşı nefsinin hor görüp kendisini aşağılayan Şeyh Aceb Seyr ile Tâceddin Muhammed arasında mahiyeti hakkında ayrıntı verilmeyen bir tatsızlık yaşanır. Tâceddin Muhammed Tokat’tan sonra Susâ’ya geçer <sup>359</sup>. İbnü’s-Serrâc’ın Tokat’a iki günlük mesafedeki bir yerleşim yeri olduğundan bahsettiği Susâ, Anadolu’da Rifâîlerin ilk zaviye açtığı yerlerden biri olan Sonusa olmalıdır <sup>360</sup>. XVI. yüzyılda Rum Eyaleti’ne bağlı bir kaza olan Sonusa (Sonisa) <sup>361</sup>, günümüzde

---

konu olan bu yöneticiler üçüncü bölümde ayrı ayrı ele alınacaktır. Bu dönemdeki nâiblerin listesi için bkz. Claude Cahen, *Osmanlılardan Önce Anadolu*, trc. Erol Üyepazarcı, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul 2011<sup>4</sup>, s. 338.

<sup>357</sup> İbnü’s-Serrâc, s. 343-344. İbrahim b. Müseynâ hakkında bkz. *age*, s. 344-346.

<sup>358</sup> Öztürk, *Müvelleh Dervişler*, s. 164, 166.

<sup>359</sup> İbnü’s-Serrâc, s. 343.

<sup>360</sup> Öztürk, *Müvelleh Dervişler*, s. 165.

<sup>361</sup> 387 Numaralı Muhâsebe-i Vilâyet-i Karaman ve Rûm Defteri, II, s. VI, XII-XIII, 527, 528, 529, 530, 531, 533, 541, 542.

Amasya'nın doğusunda, Taşova ile Alparslan arasında yer alan Uluköy'e tekabül etmektedir <sup>362</sup>. Uluköy idarî açıdan Taşova ilçesine bağlıdır.

Akşehir'de ikamet eden ve ateşle hemhâl olmak gibi bazı müvelleh tavırlar sergileyen Salih Balandûz er-Rumî, ileri gelen Rifâî dervişlerindendir. Bu zat, Rifâîlerin o dönemdeki merkez âsitânesinin bulunduğu Ümmü Abîde'ye giderek müridi olduğu Tâceddin Muhammed'i ziyaret etmiştir. Salih Balandûz'un takriben 700'de (1300-1301) vefat ettiği düşünülmektedir <sup>363</sup>.

Tâceddin Muhammed, günümüzde Batman'ın bir ilçesi olan Hasankeyf'te kurulmuş bir vakıfta dervişlerin sorumluluğunu üstlenmiş bulunan Muhammed b. Verşâne'yi, hakkındaki bazı şikâyetlerden dolayı şiddetle ikaz eder. Daha sözünü tamamlar tamamlamaz Muhammed b. Verşâne ölü olarak yere yığılır <sup>364</sup>. Bu rivayet Rifâîlerin Anadolu ve Şam dolaylarındaki teşkilatlarının tarikat liderleri tarafından murakabe ve kontrol altında tutulduğunu göstermektedir. Tâceddin Muhammed'in Anadolu'ya yaptığı seyahatlerin bazıları bu amaçla alakalı olabilir.

Şeyh Hasan el-Kürdî el-Behisnevî, Tâceddin Muhammed'in emriyle Besni'ye yerleşir ve orada bir zâviye açar. 701-704 (1302-1305) yılları arasında Besni'de kadılık yapan <sup>365</sup> İbnü's-Serrâc, adı geçen zat ile söz konusu beldede iken görüşmüştür <sup>366</sup>. İbnü's-Serrâc Halep garnizonuna bağlı bir sınır şehri olan Besni'nin –günümüzde Adıyaman'a bağlı bir ilçedir– Şaban 692'de (Temmuz-Ağustos 1293) Memlûk hükümdarlarından el-Melikü'l-Eşref Halîl b. Kalavun (saltanatı: 1290-1293) tarafından, şehri otuz yıldır ellerinde bulduran Ermenilerden geri alındığını da haber vermektedir <sup>367</sup>. Bu ayrıntı Rifâîlerin Anadolu'nun İslâmlaşmasındaki katkısına örnek olarak okunabilir. Bu çerçevede şu menkıbe de dikkat çekmektedir: Tâceddin Muhammed Anadolu'da Ermenilerle meskûn Köprü'l-Hayyat'a (Yılanlar Köprüsü) gelerek bazı irşat faaliyetlerinde bulunur. Buradaki Ermenilerin büyük bir çoğunluğu Müslümanlarla bir arada yaşamaktadır. Bu nedenle pek çoğunun kalbi İslâm'a

<sup>362</sup> İbn Battûta, *Seyahatnâme*, I, s. 452, not: 41.

<sup>363</sup> Öztürk, *Müvelleh Dervişler*, s. 177-178. Balandûz yahut pâlandûz semerci anlamına gelmektedir.

<sup>364</sup> İbnü's-Serrâc, s. 339.

<sup>365</sup> İbnü's-Serrâc, *İnceleme Kısmı*, s. 12-13; Öztürk, *Müvelleh Dervişler*, s. 13.

<sup>366</sup> İbnü's-Serrâc, s. 342.

<sup>367</sup> Krş. İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, XIII, s. 548; Fatih Yahya Ayaz, *Memlûkler*, İSAM Yayınları, İstanbul 2015, s. 37; Abdülkerim Özaydın, "Halîl b. Kalavun", *DİA*, XV, İstanbul 1997, s. 319.

ısınmıştır. Fakat atalarının dinine duydukları bağlılıktan dolayı bunu açıkça söyleyememektedirler <sup>368</sup>.

İbnü's-Serrâc'ın bizzat karşılaştığı sûfilerden biri olan Muhammed el-Mazgirdî, Tâceddin Muhammed'in Şam'daki müritlerinden birinin başından geçenler hakkında kendisine bazı bilgiler vermiştir <sup>369</sup>. Muhammed el-Mazgirdî'nin dile getirdiği hususlar onun da Rifâîliğe mensup olduğunu düşündürmektedir.

İbn Battûta, Tâceddin Muhammed'in müritlerinden biri olan Erzurumlu Ebu Abdurrahman b. Mustafa ile Kudüs'te görüştüğünü ve burada onun elinden – muhtemelen teberrüken– tasavvuf hırkası giydiğini haber vermektedir <sup>370</sup>. Bu ayrıntı Rifâîlerin İslâm dünyasındaki etki gücünü ve genişliğini gözler önüne sermektedir.

Buraya kadar anlatılanlar da gösteriyor ki Rifâîlik Tâceddin Muhammed'in seyahatleri ve faaliyetleri neticesinde XIII. yüzyılın ortalarında Anadolu irfan muhitine katılmış, XIII. yüzyılın ikinci yarısı boyunca da Konya, Tokat, Amasya gibi Selçuklu kültür merkezlerine yayılmıştır. Rifâîlik Aşağı Mezopotamya merkezli bir tarikat olmasından dolayı Anadolu'nun güneydoğusunda, özellikle Yukarı Fırat Havzası'ndaki şehirlerde de etkili olmuştur.

Tâceddin Muhammed sık sık yolculuk yaptığı Anadolu ile diğer İslâm beldeleri arasındaki irfan ağının önemli mimarlarından biridir. Hem kendisi hem de başta oğlu Ahmed-i Kûçek er-Rifâî olmak üzere soyundan gelenlerin ve yolundan gidenlerin faaliyetleri sonucunda Rifâîlik Anadolu'nun hemen her bölgesine de çok etkin bir şekilde yayılacaktır. Uzun yıllar şeyhlik yapan Tâceddin Muhammed, bazı Anadolu şehirlerini dolaşmasına rağmen, buraya yerleşmemiştir. Babası Şemseddin Ahmed gibi Tâceddin Muhammed de Rifâîlerin o dönemdeki merkez âsitânesinin bulunduğu Ümmü Abîde'de, 7 Cemâziyelevvel 704'de (6 Aralık 1304) ölmüştür <sup>371</sup>.

#### 1.1.5.2. Bir Rifâî Şeyhi Seyyid Mahmûd-ı Hayrânî

Seyyid Mahmud b. Mes'ud, Türkiye Selçukluları devrinde Konya-Akşehir'de yaşamış önemli sûfilerden biridir. Türbesi hâlen ayaktadır. Mezar kitabesindeki

<sup>368</sup> İbnü's-Serrâc, s. 343. Köprü'l-Hayyat'ın Ermenilerle meskûn Ceyhan yakınlarındaki Yılan Kale olabileceği düşünülmektedir. Bkz. *age*, s. 343 (dipnot: 95).

<sup>369</sup> İbnü's-Serrâc, s. 340. Mazgirt günümüzde Tunceli'ye bağlı bir ilçedir.

<sup>370</sup> İbn Battûta, *Seyahatnâme*, I, s. 85.

<sup>371</sup> İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, XIV, s. 87; Öztürk, *Müvelleh Dervişler*, s. 163-164.

667/1268-1269'da öldüğünü belirtilen kayıt, XIII. yüzyılın başlarında doğduğunu; adından önce zikredilen “*Seyyid*” unvanı ise Hz. Peygamber'in soyundan geldiğini gösterir<sup>372</sup>. Seyyid Mahmûd-ı Hayrânî'nin dönemin öne çıkan bazı sûfleri ile geliştirdiği ilişkiler bir taraftan onun önemini arttırırken, diğer taraftan da tasavvufi hüviyetini belirleme noktasında araştırmacının önüne bazı problemler çıkarmaktadır. Aşağıdaki satırlarda bu hususa temas eden menkıbeleri analiz edeceğiz.

Elvan Çelebi'nin kayıtları Seyyid Mahmûd-ı Hayrânî'nin yaşadığı dönemi tespit ve tayin etmede önemli ipuçları barındırmaktadır. Zira “*İbni Mahmûd Seydi Muhyi'd-dîn*”, yani Seyyid Mahmûd-ı Hayrânî'nin oğlu Seyyid Muhyiddin, bir ulular toplantısında Âşık Ali Paşa'nın halk nazarındaki büyüklüğünü ikrar ve itiraf etmiştir<sup>373</sup>. Dolayısıyla Seyyid Muhyiddin, 1272-1332 yılları arasında yaşayan Âşık Ali Paşa ile muasırdır. Bu durumda babası Seyyid Mahmûd-ı Hayrânî'nin de Âşık Ali Paşa'nın babası Muhlis Paşa (ö. 672/1273) ya da dedesi Baba İlyas (ö. 637/1240) ile muasır olduğunu düşünebiliriz.

Hacı Bektâş-ı Velî'nin kerametleri çevrede çokça duyulmuştur. Ondan feyiz ve himmet almak için her taraftan mürit ve muhipler gelmektedir. Seyyid Mahmûd-ı Hayrânî de maiyetinde üç yüz mollası olduğu hâlde Akşehir'den hareketle Sulucakarahöyük'e yönelir. Hacı Bektâş-ı Velî onu karşılamaya çıkar. İki şeyh ve onlara mensup mürit ve halifelerin bir araya gelmesi ile hâsıl olan kalabalık cemaat, yaklaşık bir hafta boyunca Tekke Kaya'da/Kaya Tekkesi'nde sohbet ederler. Yenilip-içilerek semâlar yapılır. Bu ziyareti duyanların da meclise katılmasıyla kalabalık giderek artar. Hacı Bektâş-ı Velî, geldiği yer olan Akşehir'i kendisine yurt vererek Seyyid Mahmûd-ı Hayrânî'yi yolcu eder<sup>374</sup>. Bu menkıbede dile getirilen yakınlık Seyyid Mahmûd-ı Hayrânî'nin Hacı Bektâş-ı Velî'nin halifesi olabileceğini akla getirmektedir. Fakat satır aralarında bir üstünlük yarışının izleri göze

<sup>372</sup> İbrahim Hakkı Konyalı, *Nasreddin Hoca'nın Şehri Akşehir*, Numune Matbaası, İstanbul 1945, s. 433; Önkal, *Anadolu Selçuklu Türbeleri*, s. 419-426; Ethem Cebecioğlu, “Mahmûd-ı Hayrânî”, *DİA*, XXVII, İstanbul 2003, s. 367-368. Ocak, Seyyid Mahmûd-ı Hayrânî hakkında henüz gün yüzüne çıkmamış, sadece ismi (*Menâkıb-ı Seyyid Mahmud Hayrânî*) ve Türkiye Selçukluları devrine ait olduğu bilinen bir menâkıbnâmenin vücuda getirildiğini belirtmektedir. Bkz. *Menâkıbnâmeler*, s. 47. Değerli araştırmacı bu eserin varlığından *Velâyet-nâme-i Hünkâr Hacı Bektâş* vasıtasıyla haberdar olduğumuzu belirtmesine rağmen, herhangi bir sayfa numarası vermemektedir. İncelediğimiz nüshalarda böyle bir kayda rastlamadık.

<sup>373</sup> Elvan Çelebi, b. 1429-1431, s. 361 (dipnot: 3).

<sup>374</sup> *Velâyet-nâme-i HHB*, v. 104b-106a.

çarpmaktadır. Seyyid Mahmûd-ı Hayrânî'nin kalabalık bir müritler topluluğu ile Hacı Bektâş-ı Velî'yi ziyarete gitmesi, Akşehir'de geniş bir tasavvufî taban oluşturduğuna, hatta o dönemde bir zâviye <sup>375</sup> kurduğuna yorulabilir. Merhum Gölpınarlı'nın söz konusu menkıbeyi günümüz Türkçesi'ne aktarırken, Seyyid Mahmûd-ı Hayrânî'nin üç yüz Mevlevî dervişi ile birlikte Hacı Bektâş-ı Velî'yi ziyarete geldiğini dile getirmesi <sup>376</sup>, muhtemelen “molla”nın Mevlevî şeklinde istinsah edilmesi veyahut okunmasından kaynaklanan bir hatadır. Nitekim söz konusu rivayeti eserine alan Gelibolulu Mustafa Âlî (ö. 1008/1600), üç yüz molla yahut Mevlevî'den değil, “üç yüz dervîş-i ‘uryân”dan <sup>377</sup> bahsetmektedir. Bu durumda bazı araştırmacıların <sup>378</sup>, aynı rivayetten hareketle, Bektaşîlerin Seyyid Mahmûd-ı Hayrânî'yi Mevlevî olarak kabul ettiklerini düşünmeleri zincirleme bir hataya işaret etmektedir. Kaldı ki Mevlevî müellif Eflâkî'deki kayıtlara bütüncül bir bakış açısıyla baktığımızda da bu durum akla pek yatkın gelmemektedir.

Eflâkî'deki kayıtlarda Sinâneddin Külâhdûz el-Akşehrî isimli gezgin bir sûfî, Celâleddin-i Rumî ile Seyyid Mahmûd-ı Hayrânî arasında kurulan ilişkide aracı rol oynamıştır. Seyyid Mahmûd-ı Hayrânî ile Sinâneddin Külâhdûz arasında önceleri bir şeyh-mürît ilişkisi söz konusu olmalıdır. Celâleddin-i Rumî bir defasında Sinâneddin Külâhdûz'a: “*Bu seyahatlerinde hiç bir (Tanrı) erine ulaştın mı? Seyyid Mahmud’u ne halde buldun? Ne ile meşguldür?*” diye sorar ve “*Onu, tüyleri birbirine karışmış bir tilki gibi, bir köşede oturmuş ve sizin âleminize karşı tamamıyla gözlerini kapamış bir halde buldum.*” cevabını alır. Sinâneddin Külâhdûz bilahare Akşehir’e döndüğünde Seyyid Mahmûd-ı Hayrânî ile karşılaşır. Manevi âlemde durumdan haberdar olmuş olan Seyyid Mahmûd-ı Hayrânî: “*Ey Şeyh Sinaneddin! Eğer biz başların başı ve hür insanların reislerinin sultanı zamanında bir tilki olursak canımıza minnet.*” diye bağırır. Bunun üzerine Sinâneddin Külâhdûz, Seyyid Mahmûd-ı Hayrânî'nin elini öperek gönlünü alır. İkinci defa Konya'ya gelip Celâleddin-i Rumî ile görüştüğünde onun: “*Dünyada yüreği aydın kimseler çoktur.*

<sup>375</sup> Söz konusu yapının işlevi, gelişim ve değişim süreci hakkında bkz. Konyalı, *Akşehir*, s. 442; Önkâl, *Anadolu Selçuklu Türbeleri*, s. 419-426; Yusuf Küçükdağ, “Seyyid Mahmud-ı Hayranî ve Akşehir’de Seyyid Mahmud-ı Hayranî Manzumesi”, *Türk Tasavvuf Araştırmaları*, Çizgi Kitabevi Yayınları, Konya 2005, s. 315-319; Ali Kozan, “Türkiye Selçukluları Döneminde Akşehir’de Bir Sufi: Seyyid Mahmud Hayrânî ve Zâviyesi”, *VD*, S. XXXVIII (2012), s. 50-55.

<sup>376</sup> Gölpınarlı, *Vilâyet-nâme*, s. 49-50; Açılama Kısmı, s. 119.

<sup>377</sup> Gelibolulu Mustafa ‘Âlî, *Künhü'l-Ahbâr*, I. Cilt, I. Kısım, s. 96.

<sup>378</sup> Küçükdağ, “Seyyid Mahmud-ı Hayranî”, s. 312.

*Onda (Seyyid Mahmûd-ı Hayrânî) kalma.*” uyarısı ile karşılaşır. Eflâkî, Sinâneddin Külâhdûz’un son görüşmesinde Celâleddin-i Rumî’ye meyllettiğini, onun sözlerinden etkilenerak dağlara çıktığını, bir yıl oralarda kalıp kendine gelemediğini aktarmaktadır<sup>379</sup>. Bu menkıbede Celâleddin-i Rumî’nin, muasırı Seyyid Mahmûd-ı Hayrânî hakkında pek de müspet kanaatler taşımadığı göze çarpmaktadır.

Başka bir menkıbeye göre Seyyid Mahmûd-ı Hayrânî, Hacı Bektâş-ı Velî’nin cenaze merasimine katılanlar arasında yer almaktadır<sup>380</sup>. 667/1269’da ölen Seyyid Mahmûd-ı Hayrânî’nin, 669/1271’de vefat ettiği kabul edilen Hacı Bektâş-ı Velî’nin cenaze merasimine katılması kronolojik olarak pek mümkün gözükmemektedir. Ancak bunu, aynı dönemde yaşayan iki sûfî arasında ilişkinin ilk karşılaşmayı izleyen süreçte de devam ettiğine yorabiliriz.

Hacı Bektâş-ı Velî ve Celâleddin-i Rumî ile bazı temasları olmasına rağmen, Bektaşîliğe ve Mevlevîliğe mensubiyeti pek mümkün gözükmeyen Seyyid Mahmûd-ı Hayrânî’nin, Sarı Saltuk (ö. 697/1297-1298)<sup>381</sup> ile olan ilişkisine dair *Tuffâhu’l-Ervâh*’ta geçen bir kayıt, onun tasavvufî hüviyetini aydınlatmada çok önemli ipuçları barındırmaktadır:

*“Şeyh Saltuk, evliyanın büyüklerinden, tarikat önderlerinden ve seçkinlerden olup, pek çok kerametleri, açık burhanları, muazzam halleri, sayısız ve her zaman geçerli güzel menkıbeleri vardır. Bil ki, Şeyh Mahmud Ümmü Abîde’ye gitti. Efendimiz Sultanu’l-Arifin Seyyidü’s-Sıddikin Ahmed b. Ebi’l-Hasen er-Rifâî’nin türbesinin karşısında durdu. Bu bekleyiş, kendisine seçkin bir hal açılıncaya, bol nasip ve pak talih gelinceye kadar, ikisinin arasında vasıtasız bir şekilde sürdü. Ahmed er-Rifâî’nin şerefli revakında vaktin sahibi de vardı. Şurası aşikârdır ki, efendimiz Şemseddin Ahmed el-Müstacil zamanının gavsiydi. Şeyh Mahmud’un veliliğe ulaştığı ve keramet nurlarının yayıldığı zaman Şeyh Müstacil ona bir adam gönderdi. Adam şeyhe şöyle dedi: ‘Nasibinden bize ne bıraktın?’ Şeyh cevaben: ‘Dörtte bir.’ veya bu anlamda*

<sup>379</sup> Eflâkî, II, s. 55.

<sup>380</sup> *Velâyet-nâme-i HHB*, v. 206b.

<sup>381</sup> Anadolu ve Balkanların İslâmlaşmasında mühim roller oynayan alperenlerden biri olan bu zat hakkında geniş bilgi için bkz. Ahmet Yaşar Ocak, *Sarı Saltuk Popüler İslâm’ın Balkanlar’daki Destanı Öncüsü (XIII. Yüzyıl)*, TTK Yayınları, Ankara 2002, özellikle s. 64-102, 120-124; Öztürk, *Müvelleh Dervişler*, s. 122-139.



*bir söz söyledi. Denilir ki: 'Şayet böyle demeseydi nasibinin hepsi gidecekti.' Şeyh Mahmud onun halini kesin olarak kabul etti ve şeyhte iyi tesirler bıraktı. Sonra Şeyh Saltuk ona yoldaş oldu ve ondan nasibini aldı ve zamanının seçkinlerinden oldu. Küffar diyarında büyük yol kat etti. Orada çeşitli gruplar kendisine teslim oldu. Allah onun sayesinde pek çok insana hidayet verdi. Rabbanî gücü ortaya çıktı, ilahi ve rabbanî burhanı şöhret buldu."*<sup>382</sup>.

Sarı Saltuk'tan bahseden en eski kaynak konumunda olan *Tuffâhu'l-Ervâh*'ta geçen bu menkıbeye göre, Sarı Saltuk et-Türkî Rifâîlerden Şeyh Mahmud'dan nasibini alır ve zamanının seçkinlerinden biri hâline gelir. Küffar diyarlarında irşat faaliyetlerinde bulunur ve onun sayesinde pek çok insan ihtida eder<sup>383</sup>. Bu bilgiyi değerlendiren ve münhasıran *Tuffâhu'l-Ervâh* üzerinde çalışan bazı araştırmacılara

<sup>382</sup> İbnü's-Serrâc, s. 324.

<sup>383</sup> Bu hususu teyit eden başka kaynaklar da vardır. Eserini 827/1424'de tamamlayan Osmanlı müellifi Yazıcızâde 'Alî biraz da tuhaf bir biçimde şu bilgiyi verir: "*Saru Saltuk ol emâneti ki, kutbu'l-evliyâ-i ve'l-muhakkîkîn zübde-i âl-i tavîs Akşehir'de Seydî Mahmûd ana –rahmetullah– Saru Saltuk çobanın Seydî Mahmûd ana uğrayu gelüp yoğurd ile bir lokma ağzına virmiş-idi.*". Bkz. Yazıcızâde 'Alî, *Selçuk-nâme*, haz. Abdullah Bakır, TTK Yayınları, Ankara 2014, v. 415b. Eserini 1473-1480 yılları arasında derleyen Ebü'l-Hayr-ı Rumî şu bilgiyi verir: "*Andan Şerîf (Sarı Saltuk) destûrlanup 'azm-i Mevlânâ eyledi. Geldi, bir niçe gün Mevlânâ ile oldı. Andan dahı vedâ' idüp 'azm-i Seyyid Mahmûd Hayrân idüp katına geldi. Mahmûd, Şerîf'i göricek aklı başına gelüp Şerîf birle musâhabet itdiler. Andan Şerîf Mahmûd'dan dest-i tövbe idüp kisvet-i çâr-terk çâr-yar adına giydi. Mahmûd girü Şerîf'e eytdi: 'Var, yörü gazâda ol, sana fetih andandur.'*". Bkz. Ebü'l-Hayr-ı Rumî, *Saltuk-nâme*, haz. Necatî Demir-Mehmet Dursun Erdem, Destan Yayınları, Ankara 2007, s. 277. Ebü'l-Hayr-ı Rumî'ye göre ilerleyen yıllarda Sarı Saltuk, Celâleddin-i Rumî'yi tekrar ziyaret eder. Daha sonra da "*Akyânos*"a (Akşehir) geçer ve Seyyid Mahmûd-ı Hayrânî'nin kabrini ziyaret eder. Bu rivayet, Seyyid Mahmûd-ı Hayrânî'nin Celâleddin-i Rumî'den önce vefat ettiği gerçeği ile uyumludur. Bkz. *Saltuk-nâme*, s. 360. Osmanlı âlimi, müneccim, mutasavvif ve tarihçi Müneccimbaşı Ahmed b. Lütfullah (ö 1113/1702) ise şu bilgiyi verir: "*Sarı Saltuk'a gelince, bu şahıs önceleri çobandı. Akşehir havâlisinde koyunları güdüyordu. Bir gün Umdetü'l-Vasılîn es-Seyyid Mahmud el-Hayrân, istiğraka daldığı bir anda ona rastladı. Sarı Saltuk'tan süt istedi, sütün birazını içti, kalanını geri ona vererek içmesini emretti. Sarı Saltuk, kalan bu sütü içtiğinde kutbiyyet makamına erişti. Şehirden şehire dolaşır ve müritleri irşat ederdi. Ondan bir takım harikulâde haller zuhur ettiğinden Müslüman-kâfir herkes ona inandı.*". Bkz. Müneccimbaşı Ahmed b. Lütfullah, *Câmiu'd-Düvel*, II, trc. Ali Öngül, Akademi Kitabevi Yayınları, İzmir 2001, s. 110. Bu kayıtlara rağmen, 1481-1501 yılları aralığında yazılmış olduğu düşünülen *Velâyet-nâme-i Hünkâr Hâcî Bektâş Sarı Saltuk'u*, Hacı Bektâş-ı Velî'nin feyiz ve himmetiyle gönül gözü açılan, kısa sürede manevî makam ve menzilleri kat eden bir çoban olarak tanıtır. O, tahta kılıçla savaşan bir gazi-veli olarak Hacı Bektâş-ı Velî tarafından gönderildiği Gürcistan ve Dobruca'da izhar ettiği kerametlerle çeşitli ihtidalara vesile olmuştur. Bkz. *Velâyet-nâme-i HHB*, v. 94b-99a. Öyle anlaşılıyor ki Sarı Saltuk, Rifâîliğe mensup bir sûfi olarak gayrimüslim unsurlar arasında irşat faaliyetlerinde bulunmuş ve pek çoğunun ihtidasına vesile olmuştur. Hacı Bektâş-ı Velî'nin Anadolu'ya gelişi, Rum erenleri ile Sarı Saltuk'un ona bağlanması ise bundan sonraki süreçte meydana gelen bir gelişmedir. Bkz. İbnü's-Serrâc, *İnceleme Kısmı*, s. 67.

<sup>384</sup> göre Sarı Saltuk et-Türki'ye el veren Şeyh Mahmud, tasavvufi terbiyesini Rifâîliğin kurucusu Seyyid Ahmed b. Ali er-Rifâî'den (ö. 578/1182) üveysî yolla alan ve Akşehir'de Rifâî geleneğine göre faaliyet gösteren Seyyid Mahmûd-ı Hayrânî'dir. O, Ümmü Abîde'ye gidip <sup>385</sup>, Seyyid Ahmed b. Ali er-Rifâî'nin türbesinin karşısında durmuş, bu bekleyiş, kendisine seçkin bir hâl açılıncaya, bol nasip ve pak talih gelinceye kadar ikisinin arasında vasıtasız bir şekilde sürmüştür. Sonuçta Seyyid Mahmûd-ı Hayrânî veliliğe ulaşmış ve kendisinden keramet nurları yayılmaya başlamıştır. Ayrıca bu durum Tâceddin Muhammed'in babası, Şemseddin Müstacil olarak da bilinen Şemseddin Ahmed tarafından tasdik edilmiştir. Son ayrıntı Rifâîliğin Şemseddin Ahmed zamanında, belki daha da öncesinde, Anadolu'ya yayılmış olabileceğine dair yukarıda dile getirdiğimiz varsayımı güçlendirmektedir.

Seyyid Mahmûd-ı Hayrânî, bir kimsenin zâhiren görmediği/vefat etmiş kişi ya da kişilerden manevi eğitim alması şeklinde tanımlanan üveysî <sup>386</sup> bir terbiye ve tekâmül sürecinden geçerek Rifâî geleneğe dâhil olmuştur. Bu yaklaşım kendisi de bir Rifâî olan İbnü's-Serrâc'ın, Seyyid Mahmûd-ı Hayrânî'yi ve onun üzerinden Sarı Saltuk'u kendi tasavvufî meşrebine bağlama çabasının bir ürünü de olabilir <sup>387</sup>. Ancak ilginçtir ki Seyyid Mahmûd-ı Hayrânî'nin Akşehir'de metfun olan torunu Seyyid Ali b. Muhammed'in mezar kitabesinde “*er-Rifâî*” nispesi yazılıdır <sup>388</sup>. Bu da Seyyid Mahmûd-ı Hayrânî'nin Rifâîliğine yorulabilir.

*Velâyet-nâme-i Hünkâr Hâcî Bektâş*'ta geçen menkıbelerin satır aralarından, Bektaşî muhitin Seyyid Mahmûd-ı Hayrânî'yi kendilerinden kılmaya çalıştıkları; Eflâkî'nin sunduğu bilgilerin satır aralarından ise Mevlevî muhitin Seyyid Mahmûd-ı Hayrânî'yi itibarsızlaştırmaya çalıştığı göze çarpmaktadır. Bu durum aslında Seyyid Mahmûd-ı Hayrânî'nin devrin muteber simalarından biri olduğunu gösterir. Nitekim Sarı Saltuk'un mürşidi olması münasebetiyle muahhar kayıtlara da geçmiştir. Ama o,

<sup>384</sup> İbnü's-Serrâc, İnceleme Kısmı, s. 66-67; Öztürk, *Müvelleh Dervişler*, s. 134-136.

<sup>385</sup> İbnü's-Serrâc, s. 324. Akşehir'de ikamet eden ileri gelen Rifâî dervişlerinden Salih Balandûz er-Rumî'nin (ö. muhtemelen 700/1300-1301) Ümmü Abîde'ye giderek, müridi olduğu Tâceddin Muhammed'i ziyaret etmesi de o dönemde Anadolu'dan Ümmü Abîde'ye gidiş gelişler vuku bulduğunu örneklemiştir. Bkz. Öztürk, *Müvelleh Dervişler*, s. 177-178.

<sup>386</sup> Ahmet Yaşar Ocak, *Veysel Karanî ve Üveysîlik*, Dergâh Yayınları, İstanbul 1982; s. 91-99; Necdet Tosun, “Üveysîlik”, *DİA*, XLII, İstanbul 2012, s. 400-401. Tasavvuf kültüründe bir sâlikin vefat etmiş bir şeyhten terbiye almasına mümkün gözüyle bakılmıştır.

<sup>387</sup> Öztürk, *Müvelleh Dervişler*, s. 136.

<sup>388</sup> Konyalı, *Akşehir*, s. 442; Önkâl, *Anadolu Selçuklu Türbeleri*, s. 425.

Bektaşîlere ve Mevlevîlere karşı müstağni davranmıştır. Bu da onun başka bir geleneğe –muhtemelen Rifâîliğe– mensup olduğunu göstermektedir.

Ebü'l-Hayr-ı Rumî, Seyyid Mahmûd-ı Hayrânî'nin “Hayrânî” nispesini almasıyla “hayret”<sup>389</sup> makamında temkin sahibi bir sûfi olması arasındaki ilgiyi açıklayan şu rivayete yer vermektedir: Bir veliler meclisinde Ahmed Fakih; Celâleddin-i Rumî ve Seyyid Mahmûd-ı Hayrânî'yi göremeyince etrafındakilere böyle bir mecliste onların niçin hazır bulunmadığını sorar. Sarı Saltuk, Celâleddin-i Rumî'nin âşık, Seyyid Mahmûd-ı Hayrânî'nin ise hayret sahibi (hayran) olduğunu, bu sebeple akıllılar meclisinde yer almadıklarını söyler<sup>390</sup>. Bu durumda “Hayrânî”, Seyyid Mahmûd'un cezbeye alakalı coşkuluğuna işaret eden bir lakaptır ya da zâhir ulemâsı tarafından hoş görülmeven bazı coşkun hâllerini örtmek için kullanılmış olmalıdır<sup>391</sup>. Bu da onun Rifâî kimliği ile uyum arz etmektedir.

#### 1.1.5.3. Ahmed-i Kûçek er-Rifâî

Rifâîliğin Anadolu'daki en etkili şahsiyetlerinden biri olan Ahmed-i Kûçek, yukarıda kendisi hakkında bilgi verdiğimiz Tâceddin Muhammed'in oğludur<sup>392</sup>. Ahmed-i Kûçek, Celâleddin-i Rumî'nin 670-719 (1272-1320) yılları arasında ömür süren torunu Ârif Çelebi ile de muasırdır. Eflâkî tarafından “*Abdal ve Ahrarın özü*” olarak nitelendirilen Ahmed-i Kûçek, bazı müritleri ile birlikte Amasya'da iken Ârif Çelebi'yi ziyaret eder. İlâhî bilgiler anlatıldıktan sonra Mevlevîlerle Rifâîler –menkıbede Ahmedîler olarak geçer– birlikte semâ icra ederler. Rifâîler, tasavvufî telakkileri gereği semâ sırasında çok heyecanlar gösterip “*delilik*”lerde bulunurlar<sup>393</sup>. Ahmed-i Kûçek, Ârif Çelebi'ye iyi bir at ve bir Mısır elbisesi –bu ayrıntı onun nereleri dolaştığına ya da nerelere ulaştığına yorulabilir– hediye eder. Ârif Çelebi de sırtındaki elbiseleri ona giydirir. Aralarında dostane münasebetler tesis edilir<sup>394</sup>. Dolayısıyla Celâleddin-i Rumî'nin Tâceddin Muhammed ve Seyyid Mahmûd-ı

<sup>389</sup> Allah'ı tanıyan, ancak bunu ifade edemeyen âriflerin yaşadığı hâl anlamında bir tasavvuf terimidir. Bkz. Erhan Yetik, “Hayret”, *DİA*, XVII, İstanbul 1998, s. 60-61.

<sup>390</sup> Ebü'l-Hayr-ı Rumî, *Saltuk-nâme*, s. 277; Cebecioğlu, “Mahmûd-ı Hayrânî”, s. 368.

<sup>391</sup> Abdülbâki Gölpinarlı, *Yunus Emre ve Tasavvuf*, İnkılâp Kitabevi Yayınları, İstanbul 1992<sup>2</sup>, s. 45-46; Öztürk, *Müvelleh Dervişler*, s. 136.

<sup>392</sup> Öztürk, *Müvelleh Dervişler*, s. 171, 173-174.

<sup>393</sup> Menkıbede her ne kadar ayrıntı verilmese de bu bilgi onların müvelleh olduğuna işaret etmektedir. Krş. Öztürk, *Müvelleh Dervişler*, s. 175.

<sup>394</sup> Eflâkî, II, s. 211.

Hayrânî'ye karşı olumsuz tavır takınmasına rağmen, Mevlevîlerin Rifâîlere bakışında süreç içinde belirgin bir yumuşamanın meydana geldiğini, iki zümre arasında yakın ilişkiler kurulduğunu görüyoruz. Bir takım ritüel farklılıklarına rağmen Mevlevîler ile Rifâîlerin bu birlikteliği analize değer bir durumdur. Zira Ârif Çelebi, “*kabına sığmayan mücessem cezbe abidesi*”<sup>395</sup> olarak nitelendirilen Şems-i Tebrizî'yi fazlasıyla andırmaktadır. Nitekim Ârif Çelebi'ye inanmayan ve itiraz eden zamanın ulularından bir zat onun hakkında: “*Bu rintlere yaraşır hareketler, bu her şeyi mübah sayma ve lâubalilik etmek iyi değildir, bu örtü içinde, ferahlık duymanın dışında ayağı uzatmak uğursuzluktur.*”<sup>396</sup> demiştir. Ayrıca bu vesileyle Rifâîlerle Mevlevîlerin semâ şekli ile alakalı bir karşılaştırma yapabilmekteyiz. Buna göre Rifâîler genellikle büyük bir kabağın sesiyle semâ katılarak çok heyecanlar gösterip deliliklerde bulunurlar. Ârif Çelebi'ye göre farklı olan husus Rifâîlerin boş kabakla raks ederken, Mevlevîlerin dolu kabakla semâ yapıyor olmasıdır<sup>397</sup>. Bu rivayetdeki kabak kemane, gövdesi su kabağından veya oyma ağaçtan yapılan, üzerine deri gerilen, kısa saplı, üç veya dört telli olan ve yayla çalınan bir çalgı aletidir.

Ahmed-i Kûçek'in Anadolu'da ziyaret ettiği yerler arasında Alanya ve Uluborlu da vardır. 703 (1303-1304) yılına tekabül eden bu ziyaretler sırasında pek çok insanın Ahmed-i Kûçek ve müritlerini karşılamaya çıkması, Rifâîlerin buralarda tanındığını ve belli bir tasavvufî taban oluşturduğunu gösterir. Ahmed-i Kûçek Alanya ahalisinin inancının artması için tarikatının âdeti olduğu üzere büyük bir ateş yakmış, içine girerek müritleri ile birlikte namaz kılmıştır<sup>398</sup>.

İbn Battûta, Vâsıt'ı ziyareti sırasında uğradığı Ümmü Abîde'de, şecereye uygun biçimde Ebu'l-Abbas Ahmed er-Rifâî'nin torunu olarak tanıttığı Ahmed-i Kûçek'in yönetiminde icra edilen bir zikir ve semâ meclisine katılmıştır. Seyyahımız bu olayı şöyle anlatır:

<sup>395</sup> Ocak, *Türk Sufiliğine Bakışlar*, s. 93.

<sup>396</sup> Eflâkî, II, s. 212. Krş. Gölpınarlı, *Mevlânâ'dan Sonra Mevlevîlik*, s. 75-76: “*Ulu Ârif Çelebi, karakter bakımından ne babası Sultan Veled'e benzer, ne dedesi Celâleddin'e. O biraz atası Sultânü'l-ulemâ'yı ve bir hayli de Şemseddin Tebrizî'yi andırmadadır. O, tasavvufa âşına halkın celâlî ve celâllî dedikleri erenlerdendir.*”.

<sup>397</sup> Eflâkî, II, s. 211.

<sup>398</sup> Öztürk, *Müvelleh Dervişler*, s. 175-176.

“İkinci gün öğle vakti Revâk (Ümmü Abîde’deki merkez âsitane) denilen yere ulaştık. Burası büyük bir ribât. İçinde belki binlerce derviş bulunuyor! Ebu’l-Abbâs Ahmed Rifâî’nin torunu Şeyh Ahmed Kûçük’ün oraya gelişine rastladı bizim ziyaretimiz. **Bu adam ta Anadolu’dan kalkmış, atasının kabrini ziyarete gelmişti. Revâk’ta şeyhlik sırası ondaydı. İkinci namazından sonra defler çalındı, davullar vuruldu ve dervişler raksa başladılar...**”<sup>399</sup>.

Ahmed-i Kûçek’in zaman zaman atalarının mezarını ziyaret etmek maksadıyla Anadolu’dan kalkarak Ümmü Abîde’ye gitmesi, burada değil de başka bir yerde oturduğu veya sürekli seyahat hâlinde olduğu ihtimallerini akla getirmektedir. Nitekim İbn Battûta günümüzde Amasya-Taşova Uluköy’e tekabül eden Sonusa’da da Ebu’l-Abbâs Ahmed er-Rifâî’nin soyundan gelen bazı kişilerle karşılaşmıştır. Seyyahın bu kapsamda verdiği ailevî bilgilere göre Şeyh Yahya, Ahmed-i Kûçek’in soyundan gelmektedir. Şeyh İzzeddin er-Rifâî ise o esnada buradaki Rifâî tekkesinin postnişinidir<sup>400</sup>. İbn Battûta İzmir’deki Şeyh Ya’kûb er-Rifâî Zâviyesi’nde Şeyh İzzeddin er-Rifâî ile bir kere daha karşılaşmıştır. Yüze yakın gezgin dervişleriyle dolaşan Şeyh İzzeddin er-Rifâî, şehrin valisinin tekke dışında kurdurduğu çadırlarda konaklamıştır<sup>401</sup>. İbnü’s-Serrâc, İbn Battûta’nın Sonusa’daki Rifâî tekkesinin postnişini olarak tanıttığı Şeyh İzzeddin er-Rifâî’nin, Ahmed-i Kûçek’in oğlu olduğunu belirtir<sup>402</sup>. Bütün bu bilgiler, zaman zaman Ümmü Abîde’ye gitmekle beraber, Ahmed-i Kûçek ve haleflerinin XIV. yüzyılın ilk çeyreğinden itibaren Anadolu’ya yerleşmeye başladığını gösterir. Rifâî dervişleri bu dönemde gerçekleştirdikleri toplu seyahatlerle Anadolu’nun batısına da uzanmış ve bu havalide de kendi neşvelerini yaymışlardır.

İbn Battûta ve İbnü’s-Serrâc’ın verdiği bilgiler ışığında Şeyh İzzeddin er-Rifâî, Ahmed-i Kûçek’in; Ahmed-i Kûçek, Tâceddin Muhammed’in; Tâceddin Muhammed ise “Şemseddin Müstacil” olarak da bilinen Şemseddin Ahmed’in

<sup>399</sup> İbn Battûta, *Seyahatnâme*, I, s. 260-261. Seyyahın adını zikrettiği dede Ebu’l-Abbâs Ahmed Rifâî, 671/1273’de Ümmü Abîde’de ölen Şemseddin Ahmed’dir.

<sup>400</sup> İbn Battûta, *Seyahatnâme*, I, s. 417. Şeyh İzzeddin er-Rifâî’nin postnişin olduğu tekkede misafir edilen seyyah, onları diğerlerinden daha faziletli gördüğünü de belirtmektedir.

<sup>401</sup> Bu münasebetle Şeyh Ya’kûb tarafından tertiplenen ziyafette seyyahımız da hazır bulunmuştur. Bkz. İbn Battûta, *Seyahatnâme*, I, s. 425. İbn Battûta İzmir Bergama’da da aynı tarikata bağlı dervişlerden birinin tekkesinde konaklamıştır. Bkz. *age*, I, s. 427.

<sup>402</sup> Öztürk, *Müvelleh Dervişler*, s. 176.

oğludur. Buna rağmen Sadi Bayram, tarihsel kimliği hakkında çok az bilgiye sahip olduğumuz Ahmed-i Kûçek'in günümüzde Samsun'a –o dönemde Amasya'ya– bağlı Lâdik'te metfun Ahmed-i Kebîr er-Rifâî ile aynı kişi olduğunu ileri sürmektedir. Değerli araştırmancının bu hususta yaptığı açıklamaya göre, bazı müellifler Bağdat'ta metfun bulunan ve Rifâîliğin kurucusu olan Seyyid Ahmed b. Ali er-Rifâî (ö. 578/1182) ile Lâdik'te metfun bulunan ve Orhan Gazi döneminde (1324-1362) yaşamış olan Ahmed-i Kebîr er-Rifâî'yi birbirinden ayırmak için ikincisine Ahmed-i Kûçek de demektedirler<sup>403</sup>. Fakat aralarında bir buçuk asırdan fazla zaman farkı bulunan, üstelik farklı coğrafyalarda yaşayan bu iki sûfinin müelliflerce birbirine karıştırılması ihtimali pek makul bir açıklama olarak gözükmemektedir. Dolayısıyla Ahmed-i Kebîr er-Rifâî ile Ahmed-i Kûçek er-Rifâî farklı kişiler olmalıdır. Zira ikili arasında her şeyden önce bir sıfat ya da lakap farklılığı, hatta zıtlığı vardır. “*Kebîr*” büyük, “*Kûçek*” ise küçük anlamına gelmektedir. Ayrıca Ahmed-i Kebîr hakkında bilgi veren kaynaklar onun icâzet aldığı şeyhin farklılığı üzerinde de dururlar. Örneğin 1004'de (1595-1596) Amasya'da görevli iken Ahmed-i Kebîr'in Lâdik'teki türbesini ziyaret eden, vakfiyesini okuyan ve menâkıbnâmesini gören<sup>404</sup> tarihçi Gelibolulu Mustafa Âlî (ö. 1008/1600), yaptığı incelemeler sonucunda Ahmed-i Kebîr'in Şeyh 'Aliyy-i Kârî-i Vâsîtî'nin müridi olduğu, kırk yılı sefil, perişan ve çıplak şekilde seyahatte geçen altmış üç yıllık bir ömür sürdüğü, yaya olarak yedi kere hacca gittiği, çok sayıda erbain çıkarıp hatim indirdiği, 752'de (1351-1352) yaptırdığı camide halifesi Şeyh-i Ekber Mücerred Devvânî ile birlikte metfun bulunduğu sonucuna ulaşmış; ancak “*Nihâyet târîh-i vefâtları tahkîki gayr-i*

<sup>403</sup> Sadi Bayram, “Samsun-Ladik ve Seyyid Ahmed-i Kebir Hazretleri”, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, V (1990), s. 15-17; a.mlf, “Lâdik ve Seyyid Ahmed-i Kebir er-Rufâî Hazretleri”, *Türk Dünyası Araştırmaları*, S. 74 (1991), s. 145-152; a.mlf, “Alparslan er-Rufai'nin 655 H./1257 M. Tarihli Arapça Vakfiyesi”, s. 33. Erünsal-Ocak da aynı kanaattedir. Bkz. İnceleme Kısmı, s. XLIV. Tenkit için mutlaka krş. Öztürk, *Müvelleh Dervişler*, s. 171-174.

<sup>404</sup> “*Azîz-i müşârun ileyhî merkâd-i mütahheresin ziyâret kıldım. Ve yine ol nesl-i tâhirînden olub, mezârında sâkin olan 'azîzdeki Menâkıb ve Kitâb-ı Vakfiye'ye nazar kıldım*”. Bkz. Gelibolulu Mustafa Âlî, *Künhü'l-Ahbâr*, I. Cilt, I. Kısım, s. 102. Ocak, Ahmed-i Kûçek er-Rifâî hakkında her ne kadar henüz gün yüzüne çıkmamış olsa da bir menâkıbnâme vücuda getirilmiş olduğunu belirtirken Gelibolulu Mustafa Âlî'nin bu kaydına dayanır. Bkz. *Menâkıbnâmeler*, s. 47. Hâlbuki Gelibolulu Mustafa Âlî burada Ahmed-i Kûçek er-Rifâî'den değil, Ahmed-i Kebîr er-Rifâî'den bahsetmektedir.

*müyesserdir.*” ifadesinden de anlaşılacağı üzere onun ölüm tarihini tam olarak tespit edememiştir <sup>405</sup>.

Büyük Türk seyyahı Evliya Çelebi (ö. muhtemelen 1095/1684), Ahmed-i Kebîr'in Orhan Gazi dönemi şeyhlerinden olduğu ve Amasya-Lâdik'te kendi yaptırdığı camide metfun bulunduğu konusunda Gelibolulu Mustafa Âlî ile aynı kanaattedir. Ancak Gelibolulu Mustafa Âlî'nin caminin inşa tarihi olarak verdiği 752'yi (1351-1352), Ahmed-i Kebîr'in ölüm tarihi olarak kabul etmektedir <sup>406</sup>. Daha esaslı fark ise Gelibolulu Mustafa Âlî'nin halife olarak tanıttığı Şeyh-i Ekber Mücerred Devvânî'yi, sadece Şeyh-i Ekber unvanıyla zikretmesi ve Ahmed-i Kebîr'in mürşidi olarak kabul etmesidir <sup>407</sup>.

İsimlerinin aynı oluşu, yaşadıkları zaman diliminin nispeten birbirine yakınlığı, aynı tasavvufî geleneğe mensubiyetleri ve nihayet aynı bölgede faaliyet göstermeleri gibi gerekçeler, Ahmed-i Kûçek ile Ahmed-i Kebîr'in aynı kişiler olması ihtimalini akla getirse bile, birbirine zıt iki sıfat ya da lakaba sahip olmaları ve icâzet aldıkları kişilerin farklılığı bu fikri geçersiz kılmaktadır. Zira yukarıda bazı örneklerini gördüğümüz üzere, kurucu pîri Seyyid Ahmed b. Ali er-Rifâî'den dolayı Rifâîlikte Ahmed ismi oldukça yaygındır <sup>408</sup>.

Gelibolulu Mustafa Âlî Tokat'taki kabri ziyaretgâh olan Hasan er-Rifâî isimli sūfînin Ahmed-i Kebîr'in akrabası olabileceği ihtimali üzerinde dururken <sup>409</sup>, Evliya Çelebi onların amca çocukları olduğunu aktarmaktadır <sup>410</sup>. Akrabalık ilişkisi her ne olursa olsun bu bilgi sayesinde Tokat'ta irşat faaliyetleri yürütmüş bir Rifâî şeyhinin varlığına daha rastlıyoruz. Bu durum Rifâîliğin Danişmend İli'ndeki etkinliğinin XIV. yüzyılda da devam ettiğini gösterir.

<sup>405</sup> Gelibolulu Mustafa Âlî, *Künhü'l-Ahbâr*, I. Cilt, I. Kısım, s. 102-103.

<sup>406</sup> Evliyâ Çelebi, *Seyahatnâme*, II, nşr. Ahmed Cevdet, İkdâm Matbaası, İstanbul 1314, s. 39.

<sup>407</sup> Evliyâ Çelebi, *Seyahatnâme*, II, s. 394-395. Erünsal-Ocak, bu metindeki “Şeyh-i Ekber”i, Şam’da metfun Şeyhü'l-Ekber İbnü'l-Arabî (ö. 638/1240) ile karıştırmışlardır. Krş. İnceleme Kısım, s. XLIII. Hâlbuki Evliyâ Çelebi; Ahmed-i Kebîr ve Şeyh-i Ekber'in Orhan Gazi döneminde (1324-1362) yaşadıklarını ve Lâdik'de metfun bulduklarını belirtmektedir.

<sup>408</sup> Öztürk, *Müvelleh Dervişler*, s. 172.

<sup>409</sup> Gelibolulu Mustafa Âlî, *Künhü'l-Ahbâr*, I. Cilt, I. Kısım, s. 102.

<sup>410</sup> Evliyâ Çelebi, *Seyahatnâme*, II, s. 39.

### 1.1.6.Ekberîler

Yazdığı yüzlerce eserle bilgi ve mârifet ağırlıklı bir tasavvufî anlayışı savunan ve kendine özgü yorumlarıyla sūfliğe yeni açılımlar kazandıran “*Şeyhü'l-Ekber*” İbnü'l-Arabî'ye (ö. 638/1240) nispet edilen Ekberîlik, kurumlaşmış bir tarikattan ziyade tasavvufî-felsefî bir hareket, bir düşünce ekolü yahut irfan mektebidir. Bu mektep İbnü'l-Arabî ve ondan feyzalarak fikirlerini yorumlayan düşünürlerin geniş ve güçlü etki alanı çerçevesinde oluşmuştur. Zira İslâm düşüncesi ve irfanının ender simalarından biri olan İbnü'l-Arabî, değişik zaman ve zeminlerde birçok şeyhle görüşmüş, onların görüş ve önerilerinden yararlanmış, hatta onlardan hırka giymiş olmasına rağmen, geleneksel anlamda, bir mürşide bağlanıp sülûkünü tamamlamış, sonra da zâviye açarak müritlerine tasavvufî eğitim vermiş bir sūfi değildir. Erken yaşlardan itibaren açığa çıkan tasavvufî eğilimi ve kişisel çabaları sayesinde üveysî bir yolla manevî ilimlerde derinleşmiş bir insandır <sup>411</sup>.

Tam adı Muhyiddin Muhammed b. Ali el-Arabî et-Tâî el-Hâtimî olan İbnü'l-Arabî, iktidar muhitine yakın, ilme ve irfana önem veren bir ailenin çocuğu olarak 17 Ramazan 560'da (28 Temmuz 1165) Endülüs'ün güneydoğusunda yer alan Mürsiye'de doğmuştur. Hem kişisel yeteneği ve çabaları sayesinde, hem de sekiz yaşında iken ailesi ile birlikte göç ettiği Endülüs'ün o dönemdeki başkenti İşbîliye'deki gelişmiş kültür ortamının etkisiyle daha on beş-on altı yaşlarında iken yoğun tasavvufî deneyimler yaşamaya başlamıştır. Bu arada muhtelif hocalardan aldığı derslerle dinî-zâhirî ilimlerde de kendisini yetiştirmiş, yeterli seviyeye geldikten sonra yirmili yaşlardan itibaren manevî ilimlerde derinleşmeye ağırlık vermiştir <sup>412</sup>. Gezgin bir sūfi olan İbnü'l-Arabî, Endülüs ve Kuzey Afrika'daki çeşitli yolculuklardan sonra 598/1201'den itibaren doğu ülkelerine yönelmiş; Bağdat, Hicaz, Kudüs, Mısır, Şam, Musul, Horasan'ın yanı sıra Anadolu'nun çeşitli

<sup>411</sup> Mahmud Erol Kılıç, “Ekberîyye”, *Türkiye'de Tarikatlar Tarih ve Kültür*, ed. Semih Ceyhan, İSAM Yayınları, İstanbul 2015, s. 354-357; William C. Chittick, “Ibn 'Arabî and His School”, *Islamic Spirituality Manifestations*, ed. Sayyed Hossein Nasr, New York 1991, s. 49, 54.

<sup>412</sup> el-Bağdâdî, s. 20-21; Câmî, s. 766-768. Geniş okumalar için bkz. Keklik, *Muhyiddin İbn 'ül-Arabî*, s. 62-135; Süleyman Uludağ, *İbn Arabî*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 1995, s. 3-32; Muhyiddin İbni Arabî, *Endülüs Sûfîleri*, trc. Refik Algan, Dharma Yayınları, İstanbul 2002, Giriş, s. 15-50; Claude Addas, *İbn Arabî: Kibrit-i Ahmer'in Peşinde*, trc. Atilla Ataman, Gelenek Yayınları, İstanbul 2003<sup>2</sup>, s. 31-146; Mahmud Erol Kılıç, *Şeyh-i Ekber İbn Arabî Düşüncesine Giriş*, Sufi Kitap Yayınları, İstanbul 2011<sup>3</sup>, s. 22-46; Ahmet Ateş, “Muhyi-d-din Arabî”, *İA*, VIII, İstanbul 1979<sup>3</sup>, s. 533-541.



şehirlerini de gezip dolaşmıştır<sup>413</sup>. O, Sadreddin-i Konevî'nin babası Mecdüddin İshak başta olmak üzere kendisini Anadolu'ya davet eden kişilerle bu süreçte karşılaşmış, onlarla birlikte Bağdat-Musul yoluyla Zilkade 601'de (Haziran-Temmuz 1205) Malatya'ya gelmiştir<sup>414</sup>. Safer 602'de (Eylül-Ekim 1205) Konya'ya geçmiş, burada Evhadüddin-i Kirmânî ile karşılaşp onunla bir süre sohbet etmiştir<sup>415</sup>. İbnü'l-Arabî 1205'i izleyen süreçte zaman zaman Mısır, Hicaz, Halep, Şam, Bağdat, Kudüs'te bulunsa da Türkiye Selçuklu hükümdarları (I. Gıyâseddin, I. İzzeddin, I. Alâeddin) ve Anadolu ile irtibatını sürdürmüştür. Anadolu'da bulunduğu süre içinde görüşlerini yaymış, çeşitli eserler kaleme almış, kitaplarını okutarak icâzetler vermiş ve toplumun değişik kesimleri ile görüşmüştür. İbnü'l-Arabî'nin özellikle Mecdüddin İshak'ın görev yeri olan Malatya'da bulunduğunu görüyoruz<sup>416</sup>. Bu süreçte Mecdüddin İshak ile İbnü'l-Arabî arasındaki yakınlık Sadreddin-i Konevî'nin küçük yaşlardan itibaren üvey babasının<sup>417</sup> nezaretinde yetişmesi ile daha da belirginleşecek, onun baş talebesi ve ilk şârihi olması ile sonuçlanacaktır. Bu gelişme hem XIII. yüzyılı, hem de müteakip yüzyılları derinden etkileyen mühim bir irfanî süreci de başlatmıştır.

İbnü'l-Arabî 619/1223'ten itibaren ölüm tarihi olan 22 Rebülâhir 638'e (10 Kasım 1240) kadar, ara sıra başka yerlere gitmiş olmakla beraber, esas olarak Şam'da kalmış ve buraya defnedilmiştir<sup>418</sup>. İbnü'l-Arabî'nin ölümünü izleyen

<sup>413</sup> el-Bağdâdî, s. 20-21, 30; Keklik, *Muhyiddîn İbn'ül-Arabî*, s. 8, 135-136, 139; Addas, *İbn Arabi*, s. 147-228.

<sup>414</sup> Keklik, *Muhyiddîn İbn'ül-Arabî*, s. 145-146, 149; Addas, *İbn Arabi*, s. 234-235; Ateş, "Muhyi-din Arabî", s. 538-539; Mahmud Erol Kılıç, "İbnü'l-Arabî'nin I. İzzeddin Keykâvus'a Yazdığı Mektubun Işığında Dönemin Dinî ve Siyasî Tarihine Bakış", *I. Uluslararası Selçuklu Kültür ve Medeniyeti Kongresi (11-13 Ekim 2000) Bildiriler*, II, Selçuk Araştırmaları Merkezi, Konya 2001, s. 16-17.

<sup>415</sup> Câmî, s. 521; Keklik, *Muhyiddîn İbn'ül-Arabî*, s. 152; Bayram, *Sadru'd-din-i Konevî*, s. 36.

<sup>416</sup> İbni Arabi, *Endülü's Sûfileri*, Giriş, s. 37-39; Keklik, *Muhyiddîn İbn'ül-Arabî*, s. 151-155, 160-164; Addas, *İbn Arabi*, s. 236; Bayram, *Sadru'd-din-i Konevî*, s. 37-38, 42; Kılıç, *Şeyh-i Ekber*, s. 43; a.mlf, "İbnü'l-Arabî'nin I. İzzeddin Keykâvus'a Yazdığı Mektub", s. 17-19; Ateş, "Muhyi-din Arabî", s. 539-540. İbnü'l-Arabî'nin Selçuklu yöneticileri ile kurduğu ilişkiler ve Anadolu'daki faaliyetleri üçüncü bölümde ele alınacaktır.

<sup>417</sup> Sadreddin-i Konevî'nin annesi, kocasının ölümünden sonra Malatya'da İbnü'l-Arabî ile evlenmiştir. Bkz. *Menâkıb-ı Şeyh EK*, s. 192; İbnü's-Serrâc, s. 230; es-Sadrî, s. 24-25; Câmî, s. 769; el-Bağdâdî, s. 21, 30, 32; Addas, *İbn Arabi*, s. 236-237; Bayram, *Sadru'd-din-i Konevî*, s. 43; Uludağ, *İbn Arabî*, s. 44; Kılıç, *Şeyh-i Ekber*, s. 37, 43-44.

<sup>418</sup> İbnü's-Serrâc, s. 232-233; es-Sadrî, s. 23, el-Bağdâdî, s. 21-22; Câmî, s. 766; İbni Arabi, *Endülü's Sûfileri*, Giriş, s. 41; Keklik, *Muhyiddîn İbn'ül-Arabî*, s. 8, 165-171; Kılıç, *Şeyh-i Ekber*, s. 44-46. İbnü'l-Arabî'nin Şam'daki faaliyetleri ve muakkipleri hakkında değerlendirmeler için bkz. Addas, *İbn Arabi*, s. 257-299; Abdulcebbar Kavak, "Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin Şam Tasavvuf

süreçte, onun geliştirdiği metafizik yorumlar kendi çekim alanını meydana getirmeye başlamış ve bu yorumlar etrafında zamanla sınırları çok keskin olmayan bir düşünce ekolü oluşmuştur. Zaman içerisinde genişleyen bu irfanî oluşumun Ekberîlik adı altında bir mektep olarak tanımlanmasının nedeni, İbnü'l-Arabî'nin etki alanı ve getirdiği yorumların bir mezhep ve tarikatla sınırlı kalmayarak evrensel değerleri yakalamış olmasıdır. Öyle ki İbnü'l-Arabî'nin görüşleri başta din olmak üzere edebiyat, mûsiki, sanat, mimari, psikoloji ve pozitif bilimler üzerinde de etkili olmuştur. Yüzyıllardır süren bu etki Müslüman olmayan kimi düşünürleri de içine almıştır <sup>419</sup>.

İbnü'l-Arabî XIII. yüzyıl Selçuklu Anadolu'sunun tasavvufi hayatında da etkili olmuş mühim bir sûfidir. Onun görüşleri ilk önce talebeleri İsmâil b. Sevdekîn et-Tunusî (ö. 646/1248), Sadreddin-i Konevî (ö. 673/1274) ve Afifüddin-i Tilimsânî (ö. 690/1291) gibi muhakkik sûfîler aracılığıyla talim edilmiş; Müeyyidüddin-i Cendî (ö. muhtemelen 691/1292), Saîdüddin-i Fergânî (ö. 699/1300), Fahreddin-i Irâkî (ö. 688/1289), Abdürrezzâk el-Kâşânî (ö. muhtemelen 736/1335) ve onun müridi Dâvûd-i Kayserî (ö. 751/1350) gibi yolun takipçileri olan sûfî müelliflerin şerh ve izahlarıyla sistematik hâle getirilmeye ve yayılmaya çalışılmıştır. Bu süreçte öne çıkan ilk isimler, İbnü'l-Arabî'nin ilk şârihi vasfını taşıyan Sadreddin-i Konevî ve onun etrafında toplanan sûfîlerdir. Bu kişiler İbnü'l-Arabî'nin “Şeyhü'l-Ekber” unvanına nispetle genellikle Ekberîler olarak anılmışlardır <sup>420</sup>. Melâmet ve fütüvvet gibi bir tasavvufî neşve ve zevk olan Ekberîlik, ilk Osmanlı müderrisi Dâvûd-i Kayserî'den (ö. 751/1350) Muhammed Nûrî'l-Arabî'ye (ö. 1305/1888) farklı meslek, meşrep ve tarikata mensup pek çok kişi tarafından ilk dönemlerden itibaren Osmanlı irfan muhitinde de sürdürülmüştür <sup>421</sup>. Bu başlık altında tezimizin sınırlarını

---

Düşüncesine Tesir Kanalları ve Meşhur Takipçileri”, *Universal Journal of Theology*, V/1 (2016), s. 53-71.

<sup>419</sup> Kılıç, “Ekberîyye”, s. 357.

<sup>420</sup> Chittick, “İbn ‘Arabî and His School”, 54-56; a.mlf, “Merkezi Nokta: İbn Arabî Ekolünde Sadreddin Konevî'nin Rolü”, trc. Betül Güçlü, *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi (İbnü'l-Arabî Özel Sayısı-2)*, S. 23 (2009), s. 670; Kılıç, “Ekberîyye”, s. 350.

<sup>421</sup> Geniş bilgi için şu çalışmalara bkz. Turan Koç (ed.), *İbn Arabî Geleneği ve Dâvûd el-Kayserî*, İnsan Yayınları, İstanbul 2011, s. 15-118; Kılıç, “Ekberîyye”, s. 358; Mustafa Tahralı, “Muhyiddin İbn Arabî ve Türkiye'ye Tesirleri”, *Endülüs'ten İspanya'ya*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 1996, s. 75-78; Rüya Kılıç, “Osmanlı Sûfiliğinde İbnü'l-Arabî Etkisi: XVII. Yüzyıldan Üç Sûfî”, *Bilig*, S. 40 (2007) s. 99-118; Michel Chodkiewicz, “İbn Arabî'nin Öğretisinin Osmanlı

dikkate alarak Sadreddin-i Konevî ve onun etrafında toplanan Ekberîleri konu edineceğiz. Zira İbnü'l-Arabî'nin ölümünün ardından bir anlamda onun irşat postuna oturan ve Konya'da karar kılan Sadreddin-i Konevî, yazdığı eserler ve verdiği derslerle şeyhinin görüşlerini şerh ve izah etmiştir. Onun bu çerçevede dile getirdiği yahut yazıya döktüğü sırlar yolun takipçileri için çok büyük bir değer ifade etmektedir.

### 1.1.6.1.Sadreddin-i Konevî

#### 1.1.6.1.1.Yaşamı

Sûfiler arasında “*Şeyh-i Kebîr*” lakabıyla anılan Sadreddin-i Konevî, Malatya'da doğmuş, şehir nispesinden de anlaşılacağı üzere, uzun yıllar ilmî-irfanî faaliyetlerde bulunduğu Konya'da vefat etmiş ve buraya defnedilmiştir<sup>422</sup>. Doğum ve ölüm tarihi konusunda kendi menâkıbnâmesi olan *Regâybü'l-Menâkıb*'ta herhangi bir açıklık yoktur. İbnü's-Serrâc onun seksen yaşlarında, kendisinin *Tuffâhu'l-Ervâh*'ı yazmasından yaklaşık kırk yıl önce vefat ettiğini belirtir. Eserini Cemâziyelâhîr 715'de (Eylül 1315) tamamlayan İbnü's-Serrâc'ın sunduğu bilgilere göre, Sadreddin-i Konevî 565'de (1198-1199) doğmuş, 675'de (1276-1277) ölmüş olmalıdır<sup>423</sup>. Hâlbuki muasır yerli kaynaklardan Aksarayî, onun 605 (1208-1209) ile 673 (1274-1275) yılları arasında yaşadığını belirtir<sup>424</sup>. Niğdeli Kadı Ahmed de aynı tarihleri vermekte ve Sadreddin-i Konevî'nin Konya'da vefat ettiğine değinmektedir<sup>425</sup>. Bu nedenle Sadreddin-i Konevî'nin 1209-1274 yılları arasında yaşadığını düşünebiliriz<sup>426</sup>.

Sadreddin-i Konevî Türkiye Selçuklu Devleti hizmetinde şehzade hocalığı, danışmanlık ve elçilik görevlerinde bulunan Mecdüddin İshak'ın oğludur<sup>427</sup>. Mecdüddin İshak, II. Kılıç Arslan döneminde (1155-1192) bazı aile bireyleri ile

---

Dünyasında Karşılığı”, *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf ve Sufiler*, haz. Ahmet Yaşar Ocak, TTK Yayınları, Ankara 2005, s. 89-111.

<sup>422</sup> es-Sadrî, s. 21, 23, 32.

<sup>423</sup> İbnü's-Serrâc, s. 233, 354.

<sup>424</sup> Aksarayî, s. 92.

<sup>425</sup> Niğdeli Kadı Ahmed, I, s. 446.

<sup>426</sup> Krş. es-Sadrî, Giriş Kısmı, s. 14; Bayram, *Sadru'd-din-i Konevî*, s. 40-41, 92-96; Mostafavi, *Kirmani*, s. 241-242; Ekrem Demirli, “Sadreddin Konevî”, *DİA*, XXXV, İstanbul 2008, s. 420.

<sup>427</sup> İbn Bibi, s. 54, 121, 183, 186, 569; Aksarayî, s. 68; Câmî, s. 759; el-Bağdâdî s. 30. İbnü's-Serrâc (s. 230), Sadreddin-i Konevî'nin babasının Konya'da vezir veya benzeri bir görevde bulunduğu değinir, lakin onun ismini zikretmez.

birlikte Endülüs'ten Anadolu'ya göç ederek Malatya'ya yerleşmiştir <sup>428</sup>. Söz konusu dönemde hızlanan Endülüs'ü Müslümanlardan arındırma (reconquista) hareketleri sırasında artan mücadelelerin yol açtığı sıkıntılar <sup>429</sup>, ailenin göç etmesinde etkili olmuş olabilir. Mecdüddin İshak'ın devlet yönetimindeki mevki ve itibarı bazı menkıbevî eserlere Sadreddin-i Konevî'nin şehzade, annesinin ise sultanın cariyesi olduğu şeklinde yansımıştır <sup>430</sup>. Mecdüddin İshak'ın iktidar muhiti ile geliştirdiği yakın ilişkileri ve üstlendiği politik/diplomatik görevleri dikkate aldığımızda, onun Türkiye Selçuklu Devleti sarayına mensup bir kadınla evlenmesinin mümkün olabileceği ortadadır <sup>431</sup>. Sadreddin-i Konevî'nin annesi, kocasının ölümünden sonra Malatya'da İbnü'l-Arabî ile evlenmiştir <sup>432</sup>.

Sadreddin-i Konevî kişiliği ve konumu itibarıyla ilmî-irfanî çevrelerle verimli ilişkiler geliştiren bir babanın çocuğu olduğu için küçük yaşlardan itibaren dinî ve felsefî ilimler alanında iyi bir öğrenim görmüştür. Bu çerçevede onun fikrî gelişiminde öne çıkan isimlerin başında üvey babası İbnü'l-Arabî gelmektedir <sup>433</sup>. Hatta bu durum bazı menâkıbnâmelere ve sair tasavvufî kaynaklara İbnü'l-Arabî'nin Sadreddin-i Konevî'yi irşat etmek ve akabinde onu kendisine halef kılmak için Endülüs'ten Anadolu'ya hicret ettiği şeklinde yansımıştır <sup>434</sup>. Her ne kadar sûfîlerin bu tür amaçlarla seyahatlere çıkması tasavvufî kültürün önemli bir parçası olsa da, burada sonuçtan hareketle sebebe gitme yahut sebep inşa etme şeklinde bir anlayış

<sup>428</sup> Bayram, *Sadru'd-din-i Konevî*, s. 39; Mehmet Ali Hacıgökmen, "Türkiye Selçukluları Şehzade ve Sultanlar Muallimi Mecdüddin İshak", *Belleten*, LXXVI/276 (2012), s. 419-420.

<sup>429</sup> Lütfi Şeyban, *Reconquista Endülüs'te Müslüman-Hıristiyan İlişkileri*, İz Yayınları, İstanbul 2003, s. 197-312. İlerleyen süreçte Antalya ve Alanya liman kentlerinin Türkiye Selçuklularının eline geçmesi ve Anadolu'daki istikrar ortamı da Endülüslü tüccar, âlim ve sûfîlerin Anadolu'ya yönelmesini hızlandırmıştır. Endülüslü âlim ve sûfîlerin özellikle Konya –burada Mağriplilere ait bir mescit, medrese ve mahalle bulunmaktadır– ve Malatya'da yoğunlaştıkları göze çarpmaktadır. Bkz. Mikâil Bayram, "Türkiye Selçukluları Döneminde Anadolu'da Endülüslüler", *İSTEM*, S. 17 (2011), s. 45-48.

<sup>430</sup> es-Sadrî, s. 23-25. Bazı muahhar kayıtlara göre Sadreddin-i Konevî'nin annesinin adı Gevher Hatun'dur. Ör. bkz. Seyyid Sahîh Ahmed Dede, *Mecmûatü't-Tevârîhi'l-Mevleviyye (Mevlevîlerin Tarihi)*, haz. Cem Zorlu, İnsan Yayınları, İstanbul 2011<sup>2</sup>, s. 129, 130.

<sup>431</sup> Bayram, *Sadru'd-din-i Konevî*, s. 39; Hacıgökmen, "Mecdüddin İshak", s. 420. Krş. es-Sadrî, Giriş, s. 14-15; Demirli, "Sadreddin Konevî", s. 420.

<sup>432</sup> *Menâkıb-ı Şeyh EK*, s. 192; İbnü's-Serrâc, s. 230; es-Sadrî, s. 24-25; Câmî, s. 769; el-Bağdâdî, s. 21, 30, 32; Bayram, *Sadru'd-din-i Konevî*, s. 43; Uludağ, *İbn Arabî*, s. 44; Kılıç, *Şeyh-i Ekber*, s. 37, 43-44.

<sup>433</sup> Aksarayî, s. 68; İbnü's-Serrâc, s. 230, 233; Câmî, s. 768; el-Bağdâdî, 30, 32; Vâhidî, s. 255. Sadreddin-i Konevî'nin fıkıh, hadis, tefsir ve kelam ilimlerinde ders aldığı hocaları hakkında mutlaka bkz. Bayram, *Sadru'd-din-i Konevî*, s. 43-44, 62.

<sup>434</sup> es-Sadrî, s. 23-25; Câmî, s. 758-759, 768-769.

göze çarpmaktadır. Ancak bu anlayış bir takım kronolojik zaafarla maluldür. Zira İbnü'l-Arabî Anadolu'ya geldiğinde Sadreddin-i Konevî henüz doğmamıştır. Bu abartılı anlayış, İbnü'l-Arabî'ye özgü düşüncelerin anlaşılması ve yayılmasında Sadreddin-i Konevî'nin oynadığı mühim rolün etkisi altında geliş(tiril)miş olmalıdır. Nitekim erken yaşlardan itibaren İbnü'l-Arabî'nin tasavvufî talim ve terbiyesi altında yetişen Sadreddin-i Konevî, onun görüşlerini akla ve şeriata uygun gelecek tarzda, maksadını iyice anlamış olarak yorumlamıştır. Onun bu husustaki çabaları İbnü'l-Arabî'nin anlaşılmasını kolaylaştırmıştır<sup>435</sup>.

Menkıbevî kayıtlara göre Sadreddin-i Konevî, I. Alâeddin Keykubad döneminde (1220-1237) Malatya yahut Şam'dan Konya'ya gelir. Çeşme Kapısı içindeki mescitte imamlık yapmaya başlar. Kuyumcubaşısı aracılığıyla Sadreddin-i Konevî'den haberdar olan hükümdar, çok geçmeden onun müridi olur<sup>436</sup>. Sadreddin-i Konevî, oldukça varlıklı bir kimse olan Hâce-i Cihân'ın<sup>437</sup> sara hastalığına tutulan oğlu Ali Can'ın iyileşmesini sağlar. Bunun üzerine Hâce-i Cihân hibe ve temlik suretiyle evini Sadreddin-i Konevî'ye bırakır ve burası bir süre sonra onun hankahı olarak hizmet vermeye başlar<sup>438</sup>. İbnü'l-Arabî Safer 627 (Aralık-Ocak 1229-1230) düştüğü bir semâ kaydında üvey evladından “*Konevî*” olarak bahsetmektedir. Bu ayrıntı Sadreddin-i Konevî'nin 1229-1230'dan önce Konya'ya göç ettiğini ve burada bir süre yaşadığını gösterir<sup>439</sup>. Sadreddin-i Konevî –yukarıda da gördüğümüz üzere–

<sup>435</sup> Câmî, s. 769. es-Sadrî, Sadreddin-i Konevî'nin çocukluğundan itibaren tasavvufî hayatın içinde bulunduğunu, hatta İbnü'l-Arabî'nin yanında ağır ve yoğun bir riyazet ve mücahede sürecinden geçtiğini dile getirmektedir. Bkz. *Regâiyübü'l-Menâkıb*, s. 25-26.

<sup>436</sup> es-Sadrî, s. 26-27, 32. Hâlbuki birazdan detaylandıracağımız üzere Sadreddin-i Konevî gerek mensup olduğu aile ve gerekse yetiştiği çevreden dolayı iktidar muhiti tarafından yakından tanınan bir insandır. Şimdilik krş. İbnü's-Serrâc, s. 233.

<sup>437</sup> Celâleddin-i Rumî, Hâce-i Cihân'a hitaben yazdığı bir mektupta, onun hayır sahibi cömert bir insan olduğunu belirtir. Bkz. Mevlânâ, *Mektuplar*, s. 113-114. Gölpınarlı, Hâce-i Cihân'ın isim veya mahlastan ziyade bir takma ad ya da lakap olduğu düşüncesindedir. Ayrıca söz konusu mektubun Celâleddin-i Rumî'nin mektupları ve nesri içinde müsecca' (secilendirilmiş, cümlelerin sonu veya ortası kafiyeli olan nesir) olarak yazılan tek mektup, tek nesir örneği olmasından hareketle, Hâce-i Cihân'ın bilgin ve edip bir zat olduğunu da haklı olarak ileri sürmektedir. Bkz. Mevlânâ, *Mektuplar*, Açılama Kısmı, s. 235-236. 20 Ramazan 616 (29 Kasım 1219) tarihli bir vakıf kaydına göre, yönetici sınıfına mensup olan Hâce-i Cihân'ın tam adı Bedreddin Ahmed b. Kayser'dir. Onun bu tarihte vakfettiği kitap bilahare Konevî Kütüphanesi'ne intikal etmiştir. Bkz. Bayram, *Sadru'd-din-i Konevî*, s. 142. Vakıf kaydı yazma veya basma bir kitabın şahsî mülkiyetten çıkarılıp herkesin kullanabilmesini sağlamak amacıyla konulan kayıttır. Bkz. Orhan Bilgin, “Temellük ve Tesâhüb Kaydı”, *DİA*, XL, İstanbul 2011, s. 412.

<sup>438</sup> es-Sadrî, s. 28-30.

<sup>439</sup> Bayram, *Sadru'd-din-i Konevî*, s. 44-45, 63-64. Sadreddin-i Konevî'nin, İbnü'l-Arabî hayatta iken Konya'da bulunduğunu gösteren bir menkıbe şöyledir: Horasan'dan yola çıkıp çeşitli beldeleri

bu tarihten önce ve sonra, Konya dışında başka beldelerde de bulunmuştur. İbnü'l-Arabî'nin iki baş talebesi sayılan Sadreddin-i Konevî ve İsmâil b. Sevdekîn et-Tunusî, İbnü'l-Arabî'nin vefatına yirmi gün kala (Ekim 1240) hocalarının *Kitâbu'l-İsfâr* isimli eserini kendisine okumuşlardır. Sadreddin-i Konevî, İbnü'l-Arabî'nin 22 Rebûlâhir 638'de (10 Kasım 1240) ölümünden sonra onun çok sayıdaki mühim eserini de yanına alarak Konya'ya gelmiştir <sup>440</sup>. O sırada Anadolu'da yaşanan siyasî sıkıntıları dikkate alan Bayram, Sadreddin-i Konevî'nin 1245-1247 yıllarına doğru artık tamamen Konya'ya yerleştiği düşüncesindedir <sup>441</sup>.

#### 1.1.6.1.2. Tasavvufî ve İlmî Şahsiyeti

Sadreddin-i Konevî'nin tasavvufî şahsiyetinin oluşumunda iki sûfi ön plana çıkmaktadır: Tasavvuf ve İslâm düşünce tarihinde kalıcı tesirler bırakan sûfi müellif İbnü'l-Arabî; kendisine özgü öğretisi ve örgütlenmesi ile XIII. yüzyıl Selçuklu Anadolu'suna damgasını vuran sûfilerden biri olan Evhadüddin-i Kirmânî. Menkıbevî kayıtlara göre Evhadüddin-i Kirmânî, Mısır'da iken İbnü'l-Arabî ile Sadreddin-i Konevî arasındaki kavgasını –ikincisinin ricası üzerine– giderip tarafları barıştırmayı başarmıştır. Bu süreçte İbnü'l-Arabî ile Evhadüddin-i Kirmânî arasında geçen konuşma ve sonrasında yaşanan gelişmeler ilgi çekici bazı ayrıntılar içermektedir. Buna göre İbnü'l-Arabî, Sadreddin-i Konevî'ye büyük bir sevgi ve şefkat beslemekte ve onu öz evladı olarak görmektedir. İkili arasında evlatlık dışında müritlik, talebelik, arkadaşlık ve fikirdaşlık gibi bileşenlerden oluşan çok yönlü bir ilişki söz konusudur. Sadreddin-i Konevî'nin zâhirini ilim ve faziletlerle süslediğini dile getiren İbnü'l-Arabî, onun bâtını irşat ve terbiye etme görevini Evhadüddin-i Kirmânî'ye havale etmiştir <sup>442</sup>. Nitekim erken yaşlardan itibaren tasavvufa yönelen Sadreddin-i Konevî; İbnü'l-Arabî ve Evhadüddin-i Kirmânî'yi kastederek iki anneden süt emdiğini dile getirmiştir <sup>443</sup>.

---

dolaşan bir derviş Şam'a gelir. Burada İbnü'l-Arabî'nin meclisine katılır. Görüşme esnasında İbnü'l-Arabî, Sadreddin-i Konevî'nin hâl, tavır ve kerametlerinden söz eder. Bundan etkilenen derviş işitme yoluyla Sadreddin-i Konevî'ye âşık olur. Öyle ki oradan vedalaşır ayrılarak Konya'ya hareket eder. Sadreddin-i Konevî'nin zâviyesinde konaklar. Bkz. es-Sadrî, s. 33.

<sup>440</sup> Kılıç, *Şeyh-i Ekber*, s. 45.

<sup>441</sup> Bayram, *Sadru'd-din-i Konevî*, s. 73, 134.

<sup>442</sup> *Menâkıb-ı Şeyh EK*, s. 192-193; es-Sadrî, s. 46-48; Mostafavi, *Kirmani*, s. 238.

<sup>443</sup> *Menâkıb-ı Şeyh EK*, s. 193; es-Sadrî, s. 49-50.

Evhadüddin-i Kirmânî, İbnü'l-Arabî ve Sadreddin-i Konevî bir süre sonra hac niyetiyle Mısır'dan Hicaz'a yönelirler. Evhadüddin-i Kirmânî, kendisini daha yakından tanımak için yolculuk esnasında Sadreddin-i Konevî'ye –eski müritlerini şaşkınlığa düşürecek ölçüde– özel ilgi gösterir. Bu münasebetle dile getirilen hususlar İbnü'l-Arabî, Evhadüddin-i Kirmânî, Sadreddin-i Konevî arasındaki irtibatın mahiyet ve derecesini gözler önüne sermektedir. Nitekim Sadreddin-i Konevî on beş-on altı yıl Evhadüddin-i Kirmânî'ye tabi olmuş ve tasavvufî terbiye hususunda gerekli olan pek çok şeyi (mertebe, makam ve menziller; sülûk, irşat, murakabe, zikir ve halvetin esrar ve esası, vird usulü vb.) ondan öğrenmiştir <sup>444</sup>. Sadreddin-i Konevî, Evhadüddin-i Kirmânî'ye henüz mürit olduğu dönemde onunla birlikte Halep'e gitmiştir <sup>445</sup>. Evhadüddin-i Kirmânî, İbnü'l-Arabî ve Sadreddin-i Konevî'nin Şam'da da bir süre bir arada bulunduğu göze çarpmaktadır <sup>446</sup>. Nitekim İbnü'l-Arabî, Sadreddin-i Konevî'ye 630'da (1232-1233) muhtemelen Şam'da iken *Kitâbü'l-İsrâ* adlı eserini okutmuştur <sup>447</sup>. Ayrıca Celâleddin-i Rumî 1233-1237 yıllarına denk gelen Şam'daki tahsil günleri sırasında İbnü'l-Arabî, Evhadüddin-i Kirmânî ve Sadreddin-i Konevî'nin de içerisinde yer aldığı bazı mühim ve meşhur sûfîlerle sohbet etmiştir <sup>448</sup>. Sadreddin-i Konevî her iki hocasının ölümünden sonra da seyahatlerini sürdürmüştür. Onun İslâm dünyasının önemli ilim-irfan merkezlerinde bulunması ve dönemin öne çıkan pek çok siması ile karşılaşması, deneyim kazanmasını ve geniş bir ilişkiler ağı kurmasını sağlamıştır <sup>449</sup>.

Sadreddin-i Konevî kabrinin üzerine Evhadüddin-i Kirmânî'nin kendisine hediye ettiği seccadenin örtülmesini vasiyet etmiştir <sup>450</sup>. Bu ayrıntı Sadreddin-i Konevî'nin Evhadüddin-i Kirmânî'ye verdiği değer ve duyduğu bağlılığın somut göstergesidir. Ayrıca Sadreddin-i Konevî'nin oğlu Sadeddin Çelebi, Evhadüddin-i

<sup>444</sup> *Menâkıb-ı Şeyh EK*, s. 193; es-Sadrî, s. 49-50.

<sup>445</sup> *Menâkıb-ı Şeyh EK*, s. 201. İki sūfinin Malatya'da da bir arada olduğuna dair bir menkıbe için bkz. *Menâkıb-ı Şeyh EK*, s. 315.

<sup>446</sup> *Menâkıb-ı Şeyh EK*, s. 193; es-Sadrî, s. 48-49.

<sup>447</sup> Keklik, *Muhyiddin İbn 'ül-Arabî*, s. 168. İbnü's-Serrâc (s. 230), Sadreddin-i Konevî'nin babası tarafından sülûkunu üstlenmesi için Şam'a İbnü'l-Arabî'nin yanına gönderildiğine değinir. Ancak ona göre bu gelişme Mecdüddin İshak'ın ölümünden öncedir.

<sup>448</sup> Sipehsâlâr, s. 35; Bediüzzaman Fûrûzanfer, *Mevlâna Celâleddin*, trc. Feridun Nafiz Uzluk, MEB Yayınları, İstanbul 2004<sup>3</sup>, s. 151-152. Tenkit için bkz. Gökbulut, *Necmeddin-i Kübrâ*, s. 192.

<sup>449</sup> Kronolojik veriler ışığında Sadreddin-i Konevî'nin öğrenim hayatı, yolculukları ve kurduğu ilişkiler ağı hakkında geniş bilgi için bkz. Bayram, *Sadru'd-din-i Konevî*, s. 57-61.

<sup>450</sup> es-Sadrî, s. 37; Bayram, *Sadru'd-din-i Konevî*, s. 98-99; Osman Ergin, "Sadreddin Al-Qunawi ve Eserleri, *Şarkiyat Mecmuası*, S. 2 (1958), s. 81.

Kirmânî'nin baş halifesi ve Konya'daki Evhadî dervişlerinin lideri Zeynüddin Sadaka'nın talebesidir <sup>451</sup>. Bu bilgi Sadreddin-i Konevî ile Evhadüddin-i Kirmânî arasındaki yakın ilişkinin aile fertleri ve talebeler arasında sürdürüldüğünü göstermektedir.

“Şeyhülislâm” <sup>452</sup> olarak anılan ve hükümdarların kendisine divan hükümlerinde “Halîfetü'l-Arab ve Acem” <sup>453</sup> diye hitap ettikleri Sadreddin-i Konevî, aynı zamanda dönemin öne çıkan muhaddislerindendir <sup>454</sup>. Hadis tedrisi konusunda Sadreddin-i Konevî ile hocası İbnü'l-Arabî arasındaki benzerlik dikkat çekicidir. Zira İbnü'l-Arabî Mekke'de mücavir kaldığı yıllarda en çok hadis öğretmekle meşgul olmuştur <sup>455</sup>. İbnü'l-Arabî'nin yolundan yürüyerek hadisleri kendi tasavvufî görüşleri çerçevesinde şerh eden Sadreddin-i Konevî, bu konuda yeni bir çıkış açmıştır. O, bu sahada 656/1258'den sonra *Şerhu'l-Erbâine Hadîsen* isimli bir eser de kaleme alır <sup>456</sup>. Bu eserin mukaddimesinde hem kendisinden ders alan dost ve talebelerinin teşviki, hem de hadis ilmindeki birikimin doğal bir sonucu olarak böyle bir kitap yazdığını belirtmektedir <sup>457</sup>.

Sadreddin-i Konevî, özellikle ömrünün sonlarına doğru, sözlü ve yazılı hadis rivayetlerinde bulunmuş, hatta bu hususta icâzetler vermiştir. Muhaddis, müfessir, edebiyatçı ve biyografi yazarı Cizreli Mecdüddin İbnü'l-Esîr'in (ö. 606/1210) kaleminden çıkan *Câmi'u'l-usûl li-Ehâdîsi'r-Resûl* <sup>458</sup>, onun bu çerçevede okuduğu

<sup>451</sup> es-Sadrî, s. 50-51.

<sup>452</sup> Aksarayî, s. 68, 69, 92; Eflâkî, I, s. 136, II, s. 49. Sözlükte “yaşlı kimse, reis, bilge” anlamlarındaki şeyh ile İslâm kelimesinden oluşan şeyhülislâm tabiri, İslâm dünyasında önde gelen ulemâ ve süflilere verilen bir şeref unvanı olarak X. yüzyılım ikinci yarısında ortaya çıkmış, daha sonra “âlimlerin en kâdemlisi, reisi” anlamını kazanarak bir unvan hâlinde kullanılmıştır. Bkz. Mehmet İpşirli, “Şeyhülislâm”, *DİA*, XXXIX, İstanbul 2010, s. 91.

<sup>453</sup> Aksarayî, s. 92.

<sup>454</sup> Aksarayî, s. 68, 92; Sipehsâlâr, s. 35; Eflâkî, I, s. 136, 230, 290, 331; Câmî, s. 768; es-Sadrî, s. 28.

<sup>455</sup> el-Bağdâdî, s. 57.

<sup>456</sup> Sadreddin Konevî, *Kırk Hadîs Şerhi ve Tercümesi*, trc. Hasan Kâmil Yılmaz, MEBKAM Yayınları, Konya 2009, Giriş, s. 13-16. Ayrıca bkz. Ali Osman Koçkuzu, “Sadreddin Konevî'nin Hadisçiliği”, *Selçuk Üniversitesi Selçuklu Araştırmaları Dergisi*(I. Sadreddin Konevî Özel Sayısı), S. 4 (1989), s. 69-83; Muhammet Yılmaz, “Sadreddin Konevî'nin Huzurunda Okunan İbnü'l-Esîr'in Câmi'u'l-Usûl Adlı Eserinin Semâ Kayıtları”, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XIII/2 (2013), s. 4-7. Bu hususta dikkate değer tenkit ve tahliller için mutlaka bkz. Bekir Tatlı, “Sadreddin Konevî'nin Hadisçiliği Meselesi”, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XIV/2 (2014), s. 39-58.

<sup>457</sup> Konevî, *Kırk Hadîs*, s. 18.

<sup>458</sup> Mecdüddin İbnü'l-Esîr ve eseri hakkında bkz. İ. Lütfü Çakan, “Câmiu'l-usûl li-Ehâdîsi'r-Resûl”, *DİA*, VII, İstanbul 1993, s. 136; Kemal Sandıkçı, “Cizre'nin Yetiştirdiği Önemli İlim Adamları: İzzeddin ve Mecdüddin İbnü'l-Esîr Kardeşler”, *Hz. Nûh'tan Günümüze Cizre Sempozyumu*, haz.



ve okuttuğu, kıraat ve rivayet izni alıp bu izni başkalarına verdiği mühim ve muteber hadis eserlerinden birisidir. Sadreddin-i Konevî *Câmi' u'l-usûl*'ü hocası Şerefüddin Ya'kûb b. Muhammed el-Erbilî el-Mevsîlî'den 643-644 (1245-1246) yıllarında Kahire'de semâ yoluyla almış<sup>459</sup>, *Şerhu'l-Erbaîne Hadîsen*'i kaleme alırken ondan da yararlanmıştı<sup>460</sup>.

*Câmi' u'l-usûl*'ün Konya Yusuf Ağa Kütüphanesi'nde bulunan cüzlerinin semâ kayıtlarına göre, bu kitabı 666-667 (1268-1269) yıllarında Konya'da Sadreddin-i Konevî'den semâ yoluyla alan çok sayıda hadis talebesi göze çarpmaktadır. Aralarında devlet yöneticilerinin de bulunduğu hadis talebelerinin bazıları bu derslere düzenli olarak devam etmekte, bir kısmı ise imkânlar elverdiği ölçüde katılmaktadır<sup>461</sup>. Ayrıca *Câmi' u'l-usûl*'ün 17 Cemâziyelâhir 666 (4 Mart 1268) tarihli altıncı cüzünün ve 5 Ramazan 666 (19 Mayıs 1268) tarihli yedinci cüzünün semâ kayıtlarında bu ilim meclislerinin Konya'da bugün Sadreddin-i Konevî'nin adını taşıyan camiin bulunduğu yerdeki evinde tertip edildiği bildirilmektedir<sup>462</sup>.

*Câmi' u'l-usûl* merkezli hadis derslerinin varlığına bazı dönem menâkıbnâmelerinde de rastlamaktayız. Örneğin, Konya'daki zâviyesi dönemin en önemli ilim-irfan merkezlerinden biri olup, pek çok beldeden gelen âlim ve sûfîyi ağırlayan Sadreddin-i Konevî, *Câmi' u'l-usûl*'ü devrin en mühim emirlerinden biri olan Muînüddin Süleyman Pervâne'ye (ö. 676/1277) okutmuştur<sup>463</sup>. Kısa bir süre de olsa Sadreddin-i Konevî'den dinî ilimler tahsil edip, hadis alanında icâzet alan Kutbüddin-i Şîrâzî (ö. 710/1311), bu çerçevede *Câmi' u'l-usûl*'ü kendi hattıyla yazıp

M. Sait Özervarlı, İstanbul 1999, s. 89-100; Ali Osman Koçkuzu, "İbnü'l-Esîr, Mecdüddin", *DİA*, XXI, İstanbul 2000, s. 28-29; Yılmaz, "İbnü'l-Esîr'in Câmi' u'l-Usûl Adlı Eserinin Semâ Kayıtları", s. 2-4; Söz konusu hacimli eser Türkçe'ye kazandırılmıştır. Bkz. İbnü'l-Esîr el-Cezerî, *Câmiu'l-Usûl*, I-XIX, trc. S. Kemal Sandıkçı-Muhsin Koçak, Ensar Neşriyat, İstanbul 2008.

<sup>459</sup> Yılmaz, "İbnü'l-Esîr'in Câmi' u'l-Usûl Adlı Eserinin Semâ Kayıtları", s. 2, 7-8. Mikâil Bayram'a göre Mecdüddin İshak diplomatik görevleri sırasında Mecdüddin İbnü'l-Esîr'in de içerisinde yer aldığı pek çok âlimle tanışmış ve bu insanlara ait bazı kitapları Anadolu'ya getirmiştir. Büyük bir çoğunluğu oğlu Sadreddin-i Konevî'ye intikal eden bu kitaplardan biri de *Câmi' u'l-usûl*'dür. Bkz. *Sadru'd-din-i Konevî*, s. 36, 37-38, 128, 136.

<sup>460</sup> Konevî, *Kirk Hadîs*, Giriş, s. 5; Tercüme, s. 36, 67; Koçkuzu, "Sadreddin Konevî'nin Hadisçiliği", s. 76, 82.

<sup>461</sup> Yılmaz, "İbnü'l-Esîr'in Câmi' u'l-Usûl Adlı Eserinin Semâ Kayıtları", s. 2, 9-13; Mehmet Eren, "Sadreddin Konevî'nin Derslerine Katılan Meşhur Simalar", *II. Uluslararası Sadreddin Konevî Sempozyumu*, MEBKAM Yayınları, Konya 2014, s. 70-76.

<sup>462</sup> Yılmaz, "İbnü'l-Esîr'in Câmi' u'l-Usûl Adlı Eserinin Semâ Kayıtları", s. 11-12.

<sup>463</sup> Eflâkî, I, s. 171. Krş. Yılmaz, "İbnü'l-Esîr'in Câmi' u'l-Usûl Adlı Eserinin Semâ Kayıtları", s. 6, 8.

Sadreddin-i Konevî'den okumuş olmakla hep gurur duymuştur <sup>464</sup>. Sadreddin-i Konevî'nin kendisi ile sohbet ettiği kişilerden biri olan Şeyh Şerafeddin-i Konevî de <sup>465</sup> semâ kayıtlarına göre Sadreddin-i Konevî'den *Câmi'u'l-usûl*'ü okuyan kişiler arasında yer almaktadır. Hatta bu sayede onun tam adının Şerefüddin İshak b. Ali el-Konevî olduğunu öğreniyoruz <sup>466</sup>. Hadis talebeleri arasında Muînüddin Süleyman Pervâne dışında dönemin öne çıkan başka devlet yöneticileri de (Celâleddin Mahmud b. Emîr el-Hâcc, Şerefüddin Mes'ud b. el-Hatîr, Melikü's-sevâhil Bahâeddin ve Meceddin Atabek) yer almaktadır. Bazı hadis talebelerinin şehir nispetleri (Aksaraylı, Kırşehirli, Konyalı, Reyli, Telaferli, Hemedanlı, İsfahanlı, Tebrizli vb.), Sadreddin-i Konevî'nin hadis ve sair dinî ilimlerdeki otoritesinin büyüklüğünü ve yaygınlığını, bu sayede Konya'yı nasıl bir ilmî cazibe merkezi hâline getirdiğini ve burada ne tür bir çekim gücü oluşturduğunu gözler önüne sermektedir. Nitekim muasır kaynaklardan Aksarayî, Sadreddin-i Konevî'nin doğu ve batı ülkelerinden gelip kendisine danışılan hadis başta olmak üzere pek çok ilim dalında söz sahibi bir âlim olduğunu dile getirmektedir <sup>467</sup>. Devlet adamlarının ilmî müesseseler inşa etmenin yanı sıra ilim sohbetlerine de katılmaları yani ilmi, şuurlu olarak desteklemeleri, o dönemdeki ulemâ göçünün temel sebeplerinden biridir.

Sadreddin-i Konevî tarafından haftanın belli günlerinde düzenlenen hadis dersleri ya da sohbetleri toplumun pek çok kesimini bir araya getirmekteydi. Bir defasında çok sayıda önemli kişinin hazır bulunduğu bir hadis meclisine katılan Celâleddin-i Rumî, Sadreddin-i Konevî'nin ricası üzerine ders verir. Hadisleri anlatırken duyulmadık hadisleri tanık getirir, işitilmedik manaları açıklar, hadislerin gelme sebepleri (esbâb-ı vürûd) üzerinde durur. Yaptığı izahlarla hadis ilmindeki birikim ve derinliğini ortaya koyar. Sadreddin-i Konevî'nin aklından Celâleddin-i Rumî'nin şerh ettiği manaları hiçbir büyükten dinlemediği ve bu tarzı işitmediği geçer. Ancak o gece rüyasına giren Hz. Peygamber, Celâleddin-i Rumî'nin yaptığı

<sup>464</sup> Câmî, s. 768. Krş. Resul Ertuğrul, *Kutbüddin eş-Şirâzî ve Tefsiri*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi SBE), Ankara 2011, s. 47-50; Mahmut Recep Keleş, "Kutbüddin eş-Şirâzî'nin Anadolu'daki Faaliyetleri ve Sadreddin Konevî ile İlişkisi", *Tarih Okulu Dergisi*, S. XIX (2014), s. 336-338.

<sup>465</sup> Câmî, s. 770.

<sup>466</sup> Yılmaz, "İbnü'l-Esîr'in Câmî'u'l-Usûl Adlı Eserinin Semâ Kayıtları", s. 10.

<sup>467</sup> Aksarayî, s. 68.

izahların doğru olduğunu ve ilave içermediğini dile getirir<sup>468</sup>. Celâleddin-i Rumî'yi üstün gösterme anlayışının tipik bir tezahürü olan bu menkıbe, aslında Sadreddin-i Konevî'nin hadis ilmindeki hatırı sayılır yerine işaret etmekte, onun hadislerin rivayeti kadar dirayetine de önem verdiğini göstermektedir. Nitekim Aksarayî'ye göre incelikler (dekâik) ve gerçekler (hakâik) ilminde keşif sahibi olan Sadreddin-i Konevî, hadis ilminin derinliklerine dalarak onun gelişmesine çok büyük katkılar sağlamıştır<sup>469</sup>.

Sadreddin-i Konevî, Muînüddin Süleyman Pervâne başta olmak üzere ileri gelen devlet adamlarının himaye ve ev sahipliğinde düzenlenen ilim-irfan meclislerinin, posta oturma törenlerinin öne çıkan katılımcılarından biridir. Bu tür toplantılar genellikle Muînüddin Süleyman Pervâne'nin evinde<sup>470</sup>, bazen Sadreddin-i Konevî'nin zâviyesinde<sup>471</sup>, bazen de Türkiye Selçuklu sarayında yapılmaktadır<sup>472</sup>. Bir örnek olması açısından Atabekiyye Medresesi'ndeki posta oturma törenine katılan ilim-irfan ehli arasında Celâleddin-i Rumî, Şemseddin-i Mardinî ve Sirâceddin-i Urmevî'nin yanı sıra Sadreddin-i Konevî de bulunmaktadır<sup>473</sup>.

İlmî-irfanî birikimi çerçevesinde zaman zaman çeşitli vaazlar veren Sadreddin-i Konevî, kendi zâviyesinde cuma namazından sonra ilmî toplantılar yapmayı da âdet hâline getirmiştir. Bu vesileyle bir araya gelen âlim, sûfî, yönetici vb. kişiler Sadreddin-i Konevî'nin ortaya attığı bir mesele veya nükteyi çözmek için birbirleri ile münazara ve münakaşaya girişmektedir. Muhtemelen fikirlerin yeşermesini sağlamak adına bu esnada sessizliğini koruyan Sadreddin-i Konevî'nin, bir süre sonra mesele veya nükteyi çözmesiyle tartışmalar bitmektedir<sup>474</sup>. Bu rivayet Sadreddin-i Konevî'nin öğrenim anlayışı hakkında bir fikir vermesi açısından kayda değerdir. Bu çerçevede değerlendirebileceğimiz başka bir menkıbeye göre, bilgin ve öğrencilerin hazır bulunduğu ve derin ilmî meselelerin konuşulduğu bazı toplantıların sonunda, "*sultânü'l-âşıkîn*" olarak tanınan sûfî şair İbnü'l-Fârız'ın (ö.

<sup>468</sup> Eflâkî, I, s. 290-291; es-Sadrî, s. 44-45.

<sup>469</sup> Aksarayî, s. 68.

<sup>470</sup> Eflâkî, I, s. 147-148, 262, 282, 305-306; II, s. 52-53; es-Sadrî, s. 42.

<sup>471</sup> Eflâkî, I, s. 164, 303, 314; es-Sadrî, s. 45-46.

<sup>472</sup> Sipehsâlâr, s. 89-90; Eflâkî, I, s. 262-263.

<sup>473</sup> Eflâkî, I, s. 245; es-Sadrî, s. 42-43.

<sup>474</sup> Eflâkî, I, s. 251-252.

632/1235) asıl adı *Nazmü's-Sülûk* olan *Kaside-i Tâiyye*<sup>475</sup> adlı eserinden bir beyit okunmakta ve anlamı hakkında konuşulmaktadır. Sadreddin-i Konevî beyit üzerinde Farsça açıklamalar yapmakta ve ledünnî manalar üzerinde durmaktadır. Bu ince izahlar zevk ehli olan irfan sahiplerine yöneliktir. Ayrıca Sadreddin-i Konevî *Nazmü's-Sülûk*'un ezberlenmesi ve açıklanmasının uygun olacağı kanaatindedir<sup>476</sup>. Bu ayrıntı aslen Hamalı olduğu için Hamevî, Kahire'de doğduğu için Mısırî nispeleleriyle anılan İbnü'l-Fâriz'ın, eserleri vasıtasıyla Anadolu'yu irfanî ve edebî açıdan besleyen kişilerden biri olduğunu göstermektedir.

#### 1.1.6.2. Anadolu'daki Ekberîlik Mektebi Mensupları

XIII. yüzyılın ilk yarısının sonlarına doğru, tasavvufî birikimi ve babası Mecdüddin İshak ile hocası İbnü'l-Arabî'den kendisine tevarüs eden çok sayıda kitapla Anadolu'ya gelerek Konya'ya yerleşen Sadreddin-i Konevî, gerçekleştirdiği ilmî-irfanî faaliyetler, kaleme aldığı eserler<sup>477</sup> ve yetiştirdiği talebelerle bu Selçuklu başkentini âdeta Ekberîlik Mektebi'nin merkezi konumuna getirmiştir. Aşağıdaki satırlarda menâkıbnâmelerin sunduğu veriler ışığında kendilerine değineceğimiz mürit ve talebeleri, onun teşvik ve rehberliğinde yaptıkları okuma, dinleme, yorumlama, çoğaltma ve telif çalışmaları ile Ekberîlik Mektebi'nin oluşum ve gelişim sürecini başlatmışlardır.

Sadreddin-i Konevî'nin ders ve irşat halkasına değişik beldelere nispet edilen çok sayıda nitelikli insan katılmıştır. Ekberîliğin ilk temsilcileri olan Müeyyidüddin-i Cendî, Şemseddin-i Eykî, Fahreddin-i Irâkî, Şerefeddin-i Mavsilî, Saîdüddin-i

<sup>475</sup> Sadreddin-i Konevî, talebelerinden Saîdüddin-i Fergânî'nin *Meşâriku'd-derârî* adıyla *Nazmü's-Sülûk*'a yaptığı Farsça şerh için kaleme aldığı takrizde, 630/1232-1233'de Mısır'da iken İbnü'l-Fâriz ile bir camide bir arada bulunduğunu, fakat onunla görüşmenin nasip olmadığını haber vermektedir. İbnü'l-Fâriz o günlerde vefat etmiştir. Sadreddin-i Konevî 643/1245-1246'da Şam'dan Mısır'a döndüğünde, Mısır, Şam ve Rum memleketlerinde bu kasidenin okunduğunu ve müşkül yerlerinin şerh edildiğini de dile getirmektedir. Bkz. Ahmed Ateş, "Hicrî VI-VIII. (XII-XIV.) Asırlarda Anadolu'da Farsça Eserler", *Türkiyat Mecmuası*, VII-VIII (1945), s. 115-116. İbnü'l-Fâriz ve onun manevi yolculuğunu betimleyen *Nazmü's-Sülûk*'u hakkında geniş bilgi için bkz. Y. Seracettin Baytar, *İbnu'l-Fârid Hayatı ve Divânı*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi, Atatürk Üniversitesi SBE), Erzurum 2008; Süleyman Uludağ, "İbnü'l-Fâriz", *DİA*, XXI, İstanbul 2000, s. 40-43.

<sup>476</sup> Câmî, s. 752, 775.

<sup>477</sup> Bu hususta geniş bilgi için bkz. Câmî, s. 769-770; Bayram, *Sadru'd-din-i Konevî*, s. 111-121; Ekrem Demirli, *Tasavvufun Altın Çağı Konevî ve Takipçileri*, Sufi Kitap Yayınları, İstanbul 2015, s. 103-110; Ergin, "Sadreddin Al-Qunawi ve Eserleri", s. 67-90; Demirli, "Sadreddin Konevî", s. 424-425.

Fergânî, Nasîreddin-i Konevî onun ileri gelen mürit ve talebeleri arasında yer almaktadır <sup>478</sup>. Sadreddin-i Konevî'ye büyük bir hayranlık duyduğu anlaşılan Aksarayî, kendi zamanında tasavvufun dem vuran insanları, ilk dönem Ekberîlik Mektebi'ne mensup sûfilerle karşılaştırarak birincisini sert bir kayaya, ikincisini ise değerli bir süs taşı olan "la'l"e benzetmektedir <sup>479</sup>. Nitekim birazdan vereceğimiz bilgiler, Ekberî-Konevî Mektebi'nin ne kadar sağlam bir alt yapıya ve üretken bir kadroya sahip olduğunu gözler önüne serecektir.

Asıl adı Müeyyed b. Mahmûd el-Cendî es-Sûfî olan Müeyyedüddin-i Cendî, Sadreddin-i Konevî'nin seçkin halifelerinden biridir. Türkistan menşelidir. XIII. yüzyılın ilk çeyreğinde doğduğu tahmin edilmektedir. Sadreddin-i Konevî ile ilk defa muhtemelen 1264'te Konya'daki zâviyesinde görüşmüş ve onun yanında tasavvufî eğitimini tamamlamıştır. Sadreddin-i Konevî'nin 1274'de ölümünden sonra Bağdat'a gidip Ekberî halifesi olarak irşat faaliyetlerinde bulunan Müeyyedüddin-i Cendî, bir süre sonra tekrar Anadolu'ya dönmüştür. Son yıllarını Pervâneoğulları Beyliği'nin <sup>480</sup> hâkimiyeti altında bulunan Sinop'ta geçirmiştir <sup>481</sup>. Müeyyedüddin-i Cendî ilimlerin sınıflandırılmasına dair '*Ulûm-ı (Âsâr-ı) Ahadî ve Ma'ârif-i (Esrâr-ı) Ahmedî*' adlı Arapça eserini, söz konusu beyliğin kurucusu Muînüddin Mehmed'e sunmuştur <sup>482</sup>. Müeyyedüddin-i Cendî'nin ne zaman ve nerede öldüğü kesin olarak bilinmemekle birlikte, 691/1292'de vefat ettiği tahmin edilmektedir <sup>483</sup>.

Zâhirî ve bâtinî ilimleri şahsında toplayan Müeyyedüddin-i Cendî, İbnü'l-Arabî'nin bütün fikirlerinin özeti sayılan temel eseri *Fusûsü'l-Hikem*'i ilk defa tam

<sup>478</sup> Eflâkî, I, s. 273; Câmî, s. 638-639, 752, 768; es-Sadrî, s. 41-42.

<sup>479</sup> Aksarayî, s. 69.

<sup>480</sup> Bu beylik, Muînüddin Süleyman Pervâne'nin oğlu Muînüddin Mehmed (ö. 696/1297) tarafından Sinop merkez olmak üzere kurulmuş ve 1277-1322 yılları arasında hüküm sürmüştür. Geniş bilgi için bkz. İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Anadolu Beylikleri ve Akkoyunlu, Karakoyunlu Devletleri*, TTK Yayınları, Ankara 1969<sup>2</sup>, s. 148-149; Muharrem Kesik, "Pervâneoğulları", *DİA*, XXXIV, İstanbul 2007, s. 245-246.

<sup>481</sup> Müeyyedüddin el-Cendî, *Nefhatü'r-Rûh ve Tuhfetü'l-Fütûh (Vuslat Yolu)*, trc. Hayreddin Yılmaz, İnsan Yayınları, İstanbul 1996, s. Önsöz, s. 13-16; Metin, s. 41, 62, 152-153, 167; İbrahim Kunt, "Sadruddîn-i Konevî'nin Üç Halifesi: Fahrüddîn-i Irâkî, Müeyyedüddîn-i Cendî ve Saîdüddîn-i Fergânî", *Tarihin Peşinde Uluslararası Tarih ve Sosyal Araştırmalar Dergisi*, S. 9 (2013), s. 190-192; Süleyman Uludağ, "Cendî", *DİA*, VII, İstanbul 1993, s. 361.

<sup>482</sup> el-Cendî, *Nefhatü'r-Rûh ve Tuhfetü'l-Fütûh*, Önsöz, s. 19; Metin, s. 28; Mikâil Bayram, "Pervâneoğulları Zamanında İlmî Çalışmalar", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi Eğitim Fakültesi Birinci Tarih Boyunca Karadeniz Kongresi Bildirileri (13-17 Ekim 1986)*, haz. Mehmet Sağlam-Bayram Kodaman-Ahmet Nişancı-Celâl Tarakçı, Samsun 1988, s. 386.

<sup>483</sup> el-Cendî, *Nefhatü'r-Rûh ve Tuhfetü'l-Fütûh*, Önsöz, s. 16; Kunt, "Sadruddîn-i Konevî'nin Üç Halifesi", s. 193; Uludağ, "Cendî", s. 361.

olarak şerh eden kişidir. Bu yönüyle onun pek çok incelikleri içeren *Fusûsü'l-Hikem* şerhi, kendisinden sonraki şerhlerinin kaynağı konumundadır. Müeyyidüddin-i Cendî Bağdat'taki ikameti sırasında bu defa İbnü'l-Arabî'nin *Mevâkı'u'n-nücûm* isimli eserini şerh etmiştir<sup>484</sup>. Müeyyidüddin-i Cendî, bazı Ekberî müritleri ile birlikte Anadolu'nun bazı beldelerini dolaşmıştır<sup>485</sup>. Bir tasavvuf ve ahlak kitabı olan *Nefhatü'r-rûh ve Tuhfetü'l-fütûh* adlı eserini "...âlemin hanımefendisi, melikelerin melikesi, yücelikler ve saadetlerin semeresi, hanım sultanların övüncü, asrın özü, zamanımızın Râbiası, devletin ve güzelliklerin hülâsası, büyük padişahlar sülalesinin övünç kaynağı..." olarak övdüğü, ama ismini zikretmediği, Farsça bilen ve tasavvufa ilgi duyan itibarlı bir hanımın ricası üzerine 683/1284'de Sinop'ta kaleme almıştır<sup>486</sup>. Onun, bazıları İbnü'l-Fârız'a nazire olarak yazılan, derin hakikatler ve ince mârifetler içeren Arapça şiirleri de vardır. Birazdan kendisinden bahsedeceğimiz Fahreddin-i Irâkî *Lema'ât* adlı eserine bunlardan bazılarını almıştır<sup>487</sup>.

Yaşamı ve ailesi hakkında yeterli bilgiye sahip olmadığımız Saîdüddin-i Fergânî, Mâverâünnehir'in Fergana vadisindeki Kâsân şehrinde doğmuştur. Şam'da iken sohbet halkasına katıldığı Sadreddin-i Konevî ile 643/1245'li yıllardan itibaren Mısır ve Anadolu'da da bulunmuştur. Yaklaşık yetmiş yıllık ömrü 699/1300'de sona ermiştir. Kabrinin Şam'da olduğu rivayet edilmektedir<sup>488</sup>.

Saîdüddin-i Fergânî dört mezhep ışığında ibadet meselelerine değindiği, ayrıca tarikat adabı ile alakalı hususlara yer verdiği *Menâhicü'l-İbâd ile'l-Meâd* isimli eserinde, bir müridin şeyhe intisabının hırka; zikir telkini; hizmet, sohbet ve şeyhin edebiyetle edeplenmek şeklinde üç yolla olabileceği üzerinde durur. Ona göre iradet hırkası ve zikir telkini ancak bir şeyhten alınmalıdır. Bununla birlikte birçok şeyhin sohbetinden yararlanılabilir. Bu çerçevede Saîdüddin-i Fergânî iradet hırkasını Sühreverdîliğin Büzgaşiyye (Necîbiyye) kolunun kurucusu olan Necîbüddin

<sup>484</sup> el-Cendî, *Nefhatü'r-Rûh ve Tuhfetü'l-Fütûh*, Önsöz, s. 18-19; Metin, s. 143; Câmî, s. 758-759, 770-771; Kunt, "Sadruddîn-i Konevî'nin Üç Halîfesi", s. 194-195; Mahmud Erol Kılıç, "Fusûsü'l-Hikem", *DİA*, XIII, İstanbul 1996, s. 232.

<sup>485</sup> Ör. bkz. Eflâkî, I, s. 273; es-Sadrî, s. 41-42. Burada Konya Ereğli'deki bazı Mevlevilerle yapılan görüşme konu edilmektedir.

<sup>486</sup> el-Cendî, *Nefhatü'r-Rûh ve Tuhfetü'l-Fütûh*, Önsöz, 20-21; Metin, s. 29-32; Kunt, "Sadruddîn-i Konevî'nin Üç Halîfesi", s. 195-196; Uludağ, "Cendî", s. 361.

<sup>487</sup> Câmî, s. 771-772; Irâkî, *Lema'ât*, s. 49.

<sup>488</sup> Kunt, "Sadruddîn-i Konevî'nin Üç Halîfesi", s. 199-200; Mahmud Erol Kılıç, "Fergânî, Saîdüddin", *DİA*, XII, İstanbul 1995, s. 378-379.

Ali b. Büzgaş eş-Şîrâzî'den (ö. 678/1279)<sup>489</sup> giymiş; zikir telkinini de aynı sûfiden almıştır. eş-Şîrâzî'nin sohbet ve hizmetinden ayrıldıktan sonra Sadreddin-i Konevî'nin sohbetinde bulunmuş, onun irşadından yararlanmış, terbiye ve tedrisinden geçmiştir. Ayrıca Muhammed b. Sekrân el-Bağdâdî ve başka tarikat ulularının sohbetinde de bulunmuştur<sup>490</sup>.

Dönemin âriflerinden biri olan Saîdüddin-i Fergânî, Sadreddin-i Konevî'nin ezberlenmesi ve açıklanmasını uygun bulduğu İbnü'l-Fârîz'ın asıl adı *Nazmü's-Sülûk* olan *Kaside-i Tâiyye*'sini, hocasının rehberliğinde büyük bir ihtimamla önce *Meşâriku'd-derârî* adıyla Farsça şerh etmiş, daha sonra da bu şerhi bazı ilavelerle *Münthe'l-medârik* adıyla Arapçaya çevirmiştir<sup>491</sup>. Saîdüddin-i Fergânî 655/1257'de hazırladığı *Meşâriku'd-derârî*'yi Muînüddin Süleyman Pervâne'ye ithaf etmiştir. Ayrıca Pervâne ve Sadreddin-i Konevî'nin huzurunda okuyup onların beğenisini de kazanmıştır<sup>492</sup>. Nitekim Sadreddin-i Konevî *Meşâriku'd-derârî*'ye yazdığı takrizde, hiç kimsenin bu işte Saîdüddin-i Fergânî kadar başarılı olamadığının altını çizmektedir<sup>493</sup>. İbnü'l-Arabî'nin görüşlerini Sadreddin-i Konevî gibi ilmî ve felsefî bir üslupla yaymaya çalışan mühim sûfî müelliflerden biri olan Abdürrezzâk el-Kâşânî'nin de *Kaside-i Tâiyye*'ye *Keşfu Vucûhi'l-Gurr li-Me'ânî Nazmi'd-Dürr* isimli bir şerh yazması<sup>494</sup>, Ekberîlerin bu kasideye olan ilgisinin genişliğini göstermektedir.

Hemedan'da doğup Şam'da ölen –kabri İbnü'l-Arabî türbesinin yanındadır– ve 610-688 (1213-1289) yılları arasında ömür süren sûfî şair Fahreddin-i Irâkî, tasavvufî uygulamaları ve bağlantıları ile son derece renkli bir kişilik arz etmektedir.

<sup>489</sup> Aslen Anadolu lu olan bu zat hakkında bilgi için bkz. Reşat Öngören, “Necîbüddin b. Büzgaş”, *DİA*, XXXII, İstanbul 2006, s. 489-490. Müritleri arasında Kutbüddin-i Şîrâzî'nin de yer aldığı Necîbüddin b. Büzgaş, Suhreverdî şeyhlerinin Anadolu'yu irfanî açıdan nasıl beslediğini gözler önüne sermektedir.

<sup>490</sup> *Câmî*, s. 772-774.

<sup>491</sup> *Câmî*, s. 752, 772, 775; Baytar, *İbnu'l-Fârid*, s. 98; Kunt, “Sadruddîn-i Konevî'nin Üç Halîfesi”, s. 201-202.

<sup>492</sup> İsmail Hakkı Uzunçarşılı, “XII. ve XIII. Asırlarda Anadolu'daki Fikir Hareketleri ile İçtimâî Müesseselere Bakış”, *III. Türk Tarih Kongresi (15-20 Kasım 1943) Kongreye Sunulan Tebliğler*, TTK Yayınları, Ankara 1948, s. 301; Ateş, “Hicrî VI-VIII. (XII-XIV.) Asırlarda Anadolu'da Farsça Eserler”, s. 115.

<sup>493</sup> Ateş, “Hicrî VI-VIII. (XII-XIV.) Asırlarda Anadolu'da Farsça Eserler”, s. 116.

<sup>494</sup> Baytar, *İbnu'l-Fârid*, s. 94; Necmettin Ergül, *Kâşânî ve Hakâiku't-Tevîl fî Dekâiki't-Tenzîl Adli Eserinin I. Cildinin (Fâtîha-En'âm) Tahkîk ve Tahrîci*, I, (Yayınlanmamış Doktora Tezi, Harran Üniversitesi SBE), Şanlıurfa 2002, s. 74-75. Abdürrezzâk Kâşânî'nin yaşamı, eserleri ve görüşleri hakkında bkz. *agt*, s. 25-59; Süleyman Uludağ, “Kâşânî, Abdürrezzâk”, *DİA*, XXV, İstanbul 2002, s. 5-6.

Hem Bahâeddin Zekeriyâ-yı Mülânî'nin kalender meşrep halifesi olarak Anadolu'da Sühreverdîliğin yayılmasına katkı sağlaması hem de cemâlperest veya şâhidbâzîlik söz konusu olduğunda öne çıkan isimlerin başında gelmesi bunu göstermektedir<sup>495</sup>. Medrese kökenli bir sûfî olan Fahreddin-i Irâkî, çeyrek yüzyıl hizmetinde bulunduğu şeyhi Bahâeddin Zekeriyâ'nın 1261 veya 1266'da ölümünden kısa bir süre sonra Hindistan Mülân'dan ayrılarak Hicaz'a uğramış, oradan da Anadolu'ya geçmiştir. Konya'da bulunduğu süreçte Sadreddin-i Konevî'nin, hocası İbnü'l-Arabî'nin bazı eserlerini şerh ettiği derslere katılmış ve dinlemeleri esnasında *Lema'ât* isimli meşhur kitabını kaleme almıştır. Sadreddin-i Konevî de söz konusu kitabı beğenenler arasındadır<sup>496</sup>. Konya'da bilgin ve devlet yöneticilerinin de hazır bulunduğu bazı semâ meclislerine katılan Fahreddin-i Irâkî, Celâleddin-i Rumî ile de olumlu ilişkiler geliştirmiştir. Fahreddin-i Irâkî'nin müritlerinden olan Muînüddin Süleyman Pervâne, onun için Tokat'ta bir hankah yaptırmıştır. Fahreddin-i Irâkî, kendisini himaye eden Pervâne'nin 676/1277'de ölmesi üzerine Tokat'tan ayrılarak Pervâneoğullarının hâkimiyeti altında bulunan Sinop üzerinden deniz yoluyla Mısır'a gitmiş, ardından da Şam'a yerleşmiştir<sup>497</sup>. Anadolu'da bulunduğu süre içerisinde Konya ve Tokat civarında geniş bir tasavvufî çevre oluşturduğu tahmin edilmektedir. Ancak mensubu bulunduğu Sühreverdîlik, Selçuklu Anadolu'sunda pek kurumsallaşamamıştır.

Sadreddin-i Konevî'nin sohbet halkasında yer alan Şerefeddin-i Mavsîlî'nin de Muînüddin Süleyman Pervâne ile yakın ilişki içinde olduğunu görüyoruz. Zira bir menkıbede onun tarafından birkaç emirle birlikte Celâleddin-i Rumî'ye elçi olarak

<sup>495</sup> Yaşamı ve tasavvufî şahsiyeti hakkında bkz. Câmî, s. 711, 817-820; Devletşah, *Tezkiretü's-Şuarâ*, II, trc. Necati Lugal, Tercüman 1001 Temel Eser, İstanbul 1977, s. 268-271; Edward G. Browne, *A Literary History of Persia*, III, Cambridge 1928<sup>2</sup>, s. 124-132; Ocak, *Kalenderîler*, s. 76-79; Irâkî, *Lemaât*, Giriş, s. 11-18; Orhan Bilgin, "Fahreddîn-i Irâkî", *DİA*, XII, İstanbul 1995, s. 84-86; Öngören, "Sühreverdîye", s. 44.

<sup>496</sup> Aksarayî, s. 69; Câmî, s. 772, 817-818. Tasavvuf tarihinin en mühim eserlerinden biri olan *Lema'ât* hakkında bkz. Irâkî, *Lemaât*, Giriş, s. 19-24; Browne, *A Literary History of Persia*, III, s. 132-139; Bilgin, "Fahreddîn-i Irâkî", s. 85-86.

<sup>497</sup> Câmî, s. 818-820. Mevlevî müellif Eflâkî'ye göre: "Hiç kimse Mevlânâ'yı gerektiği gibi anlayamadı. O bu dünyaya garip olarak geldi, garip olarak gitti." diyen Fahreddin-i Irâkî, 672/1273'de Celâleddin-i Rumî'nin ölümünün meydana getirdiği sarsıntıdan sonra Anadolu'dan ayrılmıştır. Bkz. I, s. 294; II, s. 49. Lewis (*Mevlânâ*, s. 346), iki muasır sûfî müellif arasında bir dostluk olmasına rağmen, birinin diğerini müridi olarak görmediği düşüncesindedir. Hatta değerli araştırmacıya göre Fahreddin-i Irâkî'nin Tokat'taki bir hankaha gitmiş olması, Konya'nın ikisine yetecek kadar büyük olmaması ile alakalıdır.



gönderildiğine değinilmektedir <sup>498</sup>. 685/1286’da doğduğu tahmin edilen Niğdeli Kadı Ahmed, “*İbrahim b. Ahmed b. Muhammed*” şeklinde Şerefeddin-i Mavsılî’nin tam adını ve şeceresini vermekte ve ondan “*dünya ile irtibatı koparan zâhidlerden; hattının, rivayetinin ve camilerdeki itikâfının iyi olmasıyla meşhur, tefsirleri mukabele eden*” bir kişi olarak bahsetmektedir <sup>499</sup>. Niğdeli Kadı Ahmed gençlik yıllarının başlangıcında (XIV. yüzyılın başları) Kayseri’de Şerefeddin-i Mavsılî’nin sohbet meclisinde bulunduğunu ifade etmektedir. Onun bu münasebetle verdiği bilgilerden Şerefeddin-i Mavsılî’nin muhaddis olduğunu da öğreniyoruz <sup>500</sup>. Sadreddin-i Konevî’nin de muhaddis olduğunu göz önüne getirdiğimizde, bu yönünün bazı mürit ve halifelerine tevarüs ettiğini söyleyebiliriz.

#### 1.1.7.Mevlevîler

Mevlevîlik, adından ziyade “*Mevlânâ*” unvanı ile anılan Celâleddin-i Rumî’ye (ö. 672/1273) nispet edilen bir tarikattır. Celâleddin-i Rumî’nin ölümünden sonra onun mûsiki, semâ ve şiir eksenli tarikat anlayışının tesiri altında Konya merkezli gelişip büyüyen Mevlevîlik, XIII. yüzyılın üçüncü çeyreğinden itibaren yüzyıllar boyunca oldukça geniş bir coğrafyada etkili olmuş, İslâm toplumunu irfanî, ahlâkî ve edebî vb. pek çok açıdan beslemiştir <sup>501</sup>. Diğer taraftan siyasî ve sosyal sarsıntıların hüküm sürdüğü bir dönemde yaşayan kurucu pîr Celâleddin-i Rumî’nin fikirlerinin sahih bir biçimde geleceğe aktarılması, eserlerinin tespit ve muhafazası, menkıbelerinin toparlanması ve bu kapsamda ana kaynakların vücuda getirilmesi de Mevlevîlik sayesinde mümkün olmuştur.

İlk dönemlerden itibaren Celâleddin-i Rumî’nin etrafında toplanan insanlar onu bir pîr veya mürşit olarak görmekteydiler. Ancak bu topluluğun zikir, evrat, kisve vb. bileşenlerden oluşan muayyen bir tarikat usulü, hatta hususi bir tekkesi yoktu. Dolayısıyla Mevlevîlik bu dönemde henüz adap ve erkânı belirlenmiş ve tekke düzeni kurulmuş klasik bir tarikat vasfını taşımaz. Teşkilatlanmaya dönük ilk

<sup>498</sup> Eflâkî, I, s. 219.

<sup>499</sup> Niğdeli Kadı Ahmed, I, s. 67, 335.

<sup>500</sup> Niğdeli Kadı Ahmed, I, s. 68, 69, 82, 383.

<sup>501</sup> Köprülü, “Anadolu’da İslâmiyet”, s. 54-55; William C. Chittick, “Rûmî and Mawlawiyyah”, *Islamic Sprituality Manifestations*, ed. Sayyed Hossein Nasr, New York 1991, s. 105. Mevlevîliğin tarihsel gelişimi ve mahiyeti hakkında geniş bilgi için mutlaka bkz. Gölpınarlı, *Mevlânâ’dan Sonra Mevlevîlik*, s. 185-363.

çalışmalar, Celâleddin-i Rumî'nin ölümünden sonra yerine geçip onun bağlılarını bir arada tutan Hüsâmeddin Çelebi (ö. 683/1284) döneminde başlamıştır. Devrin devlet yöneticileri ile geliştirdiği yakın ilişkiler sayesinde Mevlânâ Türbesi'ne vakıflar sağlamak, bazı şehirlere halifeler gönderip mevlevîhâneler açtırmak, bir yandan da usul ve esaslarını belirlemek suretiyle Mevlevîliğin tarikat hüviyeti kazanmasını ve yayılmasını sağlayan kişi, Celâleddin-i Rumî'nin büyük oğlu olan ve 691/1292'de irşat makamına oturan Sultan Veled'dir (ö. 712/1312) <sup>502</sup>.

Mevlevîliğe adını veren Celâleddin-i Rumî'nin soyu, ailesi, yaşamı, şahsiyeti, öğretileri, etkileri, muhiti ve halefleri hakkında ilk dönemlerden itibaren doğuda ve batıda pek çok şey yazılıp çizilmiştir <sup>503</sup>. Bu hususta ana başvuru kaynağı niteliğinde olan menâkıbnâmelerdeki veriler belli bir bütünsellik içerisinde incelendiğinde, XIII. yüzyılda Anadolu'da yaşamış Belh kökenli bir âlim, fakih, sûfi, şair ve hakîm olan Celâleddin-i Rumî'nin fikrî gelişiminde şu üç ismin özel bir yeri olduğu görülür: Babası Bahâeddin Veled (ö. 628/1231); babasının halifesi olup babası ile arasındaki tasavvufî bağlantıyı sağlayan Seyyid Burhâneddin-i Tirmizî (ö. muhtemelen 641/1244) ve kendisini derinden etkileyen sohbet arkadaşı Şems-i Tebrizî (ö. muhtemelen 645/1247). Celâleddin-i Rumî'nin fikrî gelişiminde mühim tesirler icra eden bu üç isim etrafında teşekkül eden menkıbevî rivayetler, dönemin ilmî-irfanî havasını solumak isteyen araştırmacılara büyük imkânlar sunmaktadır. Aşağıdaki satırlarda tezimizin sınırları çerçevesinde, Belh'ten Konya'ya ya da Bahâeddin Veled'ten Sultan Veled'e uzanan süreçte Mevlevîliğin kuruluşuna zemin hazırlayan gelişmelere ve bu süreçte rol oynayan sûfilere değineceğiz.

#### 1.1.7.1. Bahâeddin Veled'in Belh'ten Konya'ya Göçü

Günümüzde Afganistan sınırları içerisinde bulunan Belh'e yerleşmiş Hanefî mezhebine mensup sûfîmeşrep bir ulemâ ailesinden gelen Bahâeddin Muhammed

<sup>502</sup> Gölpınarlı, *Mevlânâ'dan Sonra Mevlevîlik*, s. 21-25, 29-34; Lewis, *Mevlânâ*, s. 285-288, 469-471; Hellmut Ritter, "Mevlânâ Celâleddin Rûmî ve Etrafindakiler", *Türkiyat Mecmuası*, VII (1942), s. 276-277; Sezai Küçük, "Mevlevîyye", *Türkiye'de Tarikatlar Tarih ve Kültür*, ed. Semih Ceyhan, İSAM Yayınları, İstanbul 2015, s. 496-497; Abdülbâki Gölpınarlı, "Mevlevîlik", *İA*, VIII, İstanbul 1979<sup>3</sup>, s. 164-166; Ş. Barihüda Tanrıkorur, "Mevlevîyye", *DİA*, XXIX, İstanbul 2004, s. 468.

<sup>503</sup> Bu muazzam literatürün tanıtım ve değerlendirmesi için mutlaka bkz. Lewis, *Mevlânâ*, s. 13-35, 519-697; Ali Temizel, *Mevlânâ Çevresindekiler, Mevlevîlik ve Eserleriyle İlgili Eski Harfli Türkçe Eserler*, Selçuk Üniversitesi Mevlânâ Araştırma ve Uygulama Merkezi Yayınları, Konya 2009, s. 1-210.

Veled, 546/1151'de <sup>504</sup> Belh'te doğmuştur. Babası muhitin tanınmış âlimlerinden Celâleddin Hüseyin b. Ahmed el-Hatîbî el-Belhî'dir <sup>505</sup>. Annesi Hârizmşahlar hanedanından birinin kızı olmalıdır <sup>506</sup>. Henüz iki yaşında iken babasını kaybeden Bahâeddin Veled, erken yaşlardan itibaren öğrenim görmeye başlamış, dinî ilimler, hikmet ve tasavvuf alanında hızlı bir gelişme kaydetmiştir. Öyle ki çok geçmeden kendisine “*sultânu'l-ulemâ*” (bilginlerin sultanı) denilmeye başlanmıştır <sup>507</sup>. Buna rağmen döneme ilişkin tabakat ve terâcim kitaplarında yer bulamaması, son nitelendirmenin abartılı bir yakıştırma olduğunu gösterir <sup>508</sup>. Kur'ân'ı okuma ve anlamı üzerinde düşünmeye büyük önem veren Bahâeddin Veled'in, Konya'da iken bazı talebelerine *el-Hidâye* dersi vermesi, Hanefî fikhî tahsil ve tedris ettiğini de gösterir <sup>509</sup>. Zira Burhâneddin Ali b. Ebî Bekr el-Fergânî el-Merginânî'nin (ö. 593/1197) kaleminden çıkan *el-Hidâye*, Hanefî fikhının en meşhur ve muteber metinlerinden biridir <sup>510</sup>.

Bahâeddin Veled, içlerinde oğlu Celâleddin-i Rumî'nin de bulunduğu bazı aile fertleri <sup>511</sup>, mürit ve talebeleriyle birlikte 613/1216 veya 616/1219'un sonlarına doğru Horasan'dan ayrılır ve bazı beldelere uğradıktan sonra Anadolu'ya yönelir <sup>512</sup>.

<sup>504</sup> Bahâeddin Veled sekseni aşkın süre yaşamıştır. Bkz. Şems-i Tebrizî, *Makâlât*, I, s. 96. Hatta Eflâkî'ye (I, s. 103, 108, 116) göre Bahâeddin Veled 18 Rebiülâhîr 628'de (23 Şubat 1231) vefat ettiğinde seksen beş yaşındadır. Bu çerçevede onun 543'de (1148-1149) doğmuş olması gerekmektedir. Bkz. Füzûzanfer, *Mevlâna*, s. 75-76. Ancak Bahâeddin Veled, *Maârif* adlı eserinde, 1 Ramazan 600'de (3 Mayıs 1204) yaşının elli beşe yaklaştığını ifade etmektedir. Bu tarihte elli dört yaşında olduğunu düşündüğümüzde 546/1151'li yıllarda doğduğu sonucuna ulaşıyoruz. Bkz. Abdülbâkî Gölpınarlı, *Mevlânâ Celâleddin*, İnkılâp Yayınları, Ankara 1999<sup>5</sup>, s. 25, 34; Lewis, *Mevlânâ*, s. 74; M. Nazif Şahinoğlu, “Bahâeddin Veled”, *DİA*, IV, İstanbul 1991, s. 460.

<sup>505</sup> Sipehsâlâr, s. 13, 17-18. Eflâkî, I, s. 91-92, 102, 126, 225, 276-277; Câmî, s. 631. Bu rivayetlerin tenkit ve tahlili için bkz. Füzûzanfer, *Mevlâna*, s. 71-77; Gölpınarlı, *Mevlânâ*, s. 34-40; Eflâkî, Önsöz, I, s. 33-34, 50. Celâleddin-i Rumî de kendisini, “*Hüseyin oğlu Muhammed oğlu Belhî Muhammed*” olarak tanıtmaktadır. Bkz. Mevlânâ, *Mesnevî*, I. Defter, s. 32.

<sup>506</sup> Şahinoğlu, “Bahâeddin Veled”, s. 460. Bu hususa işaret eden rivayetler bazı yakıştırmalar ve ciddi kronolojik zaafarla maluldür. Bkz. Eflâkî, I, s. 91-92, 126, 243; Câmî, s. 631. Krş. Eflâkî, Önsöz, I, s. 33-34, 50-51.

<sup>507</sup> Sipehsâlâr, s. 19-20; Sultan Veled, *İbtidâ-nâme*, s. 237-238; Eflâkî, I, s. 92-93, 104; Câmî, s. 631-632; Gölpınarlı, *Mevlânâ*, s. 40; Şahinoğlu, “Bahâeddin Veled”, s. 460.

<sup>508</sup> *Maârif*'teki kayıtları da dikkate alarak bu hususun değerlendirilmesi için mutlaka bkz. Lewis, *Mevlânâ*, s. 79, 86-89, 129.

<sup>509</sup> Eflâkî, I, s. 111, 304. Ayrıca bkz. Sultan Veled, *İbtidâ-nâme*, s. 237. Bahâeddin Veled'in ilmî yönü ile akalalı değerlendirmeler için bkz. Lewis, *Mevlânâ*, s. 82-85.

<sup>510</sup> Ahmet Ak, *Selçuklular Döneminde Maturidilik*, Yayınevi Yayınları, Ankara 2009, s. 185; Cengiz Kallek, “el-Hidâye”, *DİA*, XVII, İstanbul 1998, s. 471-473; Ferhat Koca, “Merginânî, Burhâneddin”, *DİA*, XXIX, İstanbul 2004, s. 182-183.

<sup>511</sup> Aile fertlerinden bir kısmının Horasan'da kaldığına dair bkz. Eflâkî, I, s. 95; II, s. 250.

<sup>512</sup> Ele aldığımız menâkıbnâmelerde göçün nedenleri, başlangıcı ve seyrine dair kronolojik ve mekânsal verilerde bazı çelişkiler göze çarpmaktadır. Bkz. Sipehsâlâr, s. 23; Eflâkî, I, s. 93, 95,

Menkıbevî kayıtlara göre onun yerleşmek için Anadolu'yu tercih etmesinde etkili olan faktörlerin başında, yaklaşan Moğol saldırıları karşısında sığınılacak güvenli ve istikrarlı bir ülke arama olgusu gelmektedir<sup>513</sup>. İlerlemiş yaşını dikkate aldığımızda, bu hicreti aslında aile fertleri, müritleri ve talebelerinin geleceğini düşündüğü için yaptığını da söyleyebiliriz. Ayrıca Bahâeddin Veled, ilmî anlayış farklılığı yahut fikir ayrılıklarından dolayı, Horasan'daki bazı zâhir âlimleri (kadî, fakih, felsefeci) ve onları destekleyen ya da onların kışkırtmalarına kapılan devlet adamları ile bir takım gerginlikler yaşamıştır<sup>514</sup>. Bu duruma işaret eden menkıbevî kayıtları, taraflar ve savundukları düşüncelere dair sundukları bilgiler açısından eleştiri süzgecinden geçirdiğimizde, konu her ne kadar bir takım sözde siyasî endişelere dayandırılrsa da aslında hakikate ulaşmadaki yöntem farklılıklarının meydana getirdiği bir gerilimin izlerini sürmek hiç de zor değildir. Kaldı ki bu tür gerilimlerin İslâm düşünce tarihinde zâhir-bâtın ayırımı şeklinde tasavvufun zuhurundan itibaren var olduğuna da bir vakıdır. Sonuç itibarıyla Bahâeddin Veled, kendi mezhebi (Hanefî), dili (Farsça) ve anlayışına uygun bir zeminde irşat faaliyetlerini yürütme ve yakınlarının hayatını güvence altına alma ihtiyacı hissetmiş, aradığı hoşgörü, istikrar ve güven ortamını, İslâmlaşmanın tüm hızıyla sürdüğü Anadolu'da bulmuştur.

Bahâeddin Veled önce Bağdat'a uğramış, sonra Kûfe üzerinden Hicaz'a geçmiştir. Hac ibadetini yerine getirdikten sonra da Şam yoluyla Anadolu'ya yönelmiştir. Malatya ve Sivas'tan sonra geldiği Erzincan Akşehirinde, Mengüçkoğulları beyi Fahreddin Behram Şah'ın (ö. 622/1225) hanımı İsmet Hatun'un kendisi için yaptırdığı yahut kendisine tahsis ettiği medresede bir süre (bir

---

97-99; II, s. 250. Bu rivayetlerin tenkit ve tahlili için mutlaka bkz. Fűrüzanfer, *Mevlâna*, s. 90-96; Eflâkî, Önsöz, I, s. 34-35; Lewis, *Mevlânâ*, s. 81-82, 89-98, 130-131, 329; Şahinoğlu, "Bahâeddin Veled", s. 460-461.

<sup>513</sup> Sultan Veled, *İbtidâ-nâme*, s. 240-241; Eflâkî, I, s. 95, 97-98; II, s. 243, 245-246; Fűrüzanfer, *Mevlâna*, s. 91; R. A. Nicholson, *Mevlâna Celâleddin Rûmî*, trc. Ayten Lermioğlu, Tercüman 1001 Temel Eser, İstanbul 1973, s. 16; Ritter, "Mevlânâ Celâleddin", s. 270; Chittick, "Rûmî and Mawlawiyyah", s. 105; Fatih Bayram, "Mevlana'nın Konya'ya Göçü ve Mesnevi'nin Hindistan Üzerinden Dünya Seyahati", *Türk-İslam Dünyasında Göç ve Göç Yönetimi*, ed. Abdüllatif Çevikel-Faruk Bal, Akademik Kitaplar Yayınları, İstanbul 2016, s. 101-104; Şahinoğlu, "Bahâeddin Veled", s. 461.

<sup>514</sup> Sipehsâlâr, s. 18-21; Eflâkî, I, s. 92-95, 104; II, s. 58-59; Câmî, s. 632; Devletşah, *Tezkiretü'ş-Şuarâ*, II, s. 248-249; Fűrüzanfer, *Mevlâna*, s. 78-90. Söz konusu dönemde Hârizm sahasındaki ilmî ve tasavvufî duruma dair bkz. Sipehsâlâr, s. 75; Câmî, s. 594, 597-598, 600; Gökbülüt, *Necmeddîn-i Kübrâ*, s. 47-53.

ya da dört yıl) ders vermiştir <sup>515</sup>. Göç kervanının Erzincan Akşehir’inden sonraki durağı Lârende, yani Karaman’dır. Burada şehrin hâkimi, nâibi, subaşısı olarak nitelendirilen Emîr Musa, sarayda ağırlandırmayı kabul etmeyen Bahâeddin Veled için şehrin ortasında bir medrese yaptırmıştır. Bahâeddin Veled bu medresede de bir süre (yedi yıl veya daha fazla) ders vermiştir. Bu süreçte on yedi-on sekiz yaşlarında olan Celâleddin-i Rumî, Hoca Şerefeddin-i Semerkandî’nin <sup>516</sup> kızı Gevher Hatun ile evlenmiştir. Oğlu Sultan Veled de 25 Rebûlâhîr 623’te (25 Nisan 1226) buradaki evlilikten dünyaya gelmiştir <sup>517</sup>. Bahâeddin Veled bu geçici ikamet ve temasların ardından 626/1229’da –ileride Mevlevîliğin merkezi hâlini alacak olan– Konya’ya gelmiştir. Altınapa Medresesinde iki yıl müderrislik yaptıktan sonra 18 Rebûlâhîr 628’de (23 Şubat 1231) vefat etmiştir <sup>518</sup>. Nitekim Sultan Veled, dedesi Bahâeddin Veled’in Konya’da iki yıl ikamet ettikten sonra öldüğünden bahsetmektedir <sup>519</sup>. Bu durumda o, pek çok benzeri gibi, Türkiye Selçuklu Devleti’ne en parlak dönemini yaşatan I. Alâeddin Keykubad döneminde (1220-1237) Konya’ya gelmiştir. Uzun bir ömür süren Bahâeddin Veled’in mezarı Mevlânâ Türbesi’ndedir <sup>520</sup>.

<sup>515</sup> Sipehsâlâr, s. 22; Eflâkî, I, s. 95-100; Câmî, s. 632; Sakaoğlu, *Mengücekoğulları*, s. 54-55. Fars edebiyatının mühim şairlerinden Nizâmî-i Gencevî’nin (ö. muhtemelen 611/1214) *Mahzenü’l-esrâr* isimli eserini, cömert bir kişiliğe sahip olan Fahreddin Behram Şah adına kaleme alması, söz konusu yöneticinin kültürel faaliyetlere büyük önem verdiğini ve ilim-irfan erbabını himaye ettiğini gösterir. Bkz. İbn Bibi, s. 101-102; Sakaoğlu, *Mengücekoğulları*, s. 46-48; Mehmet Kanar, “Nizâmî-i Gencevî”, *DİA*, XXXIII, İstanbul 2007, s. 183-185.

<sup>516</sup> Şerefeddin-i Semerkandî, Eflâkî’ye göre Bahâeddin Veled’in evinin mahremlerinden biri olup çocuklarına lâlâlık yapmıştır. Onunla alakalı yerlerde lâlâlığının özellikle vurgulanması, akrabalık dışında ilmî ya da irfanî bir vasfı haiz olabileceğini akla getirmektedir. Ayrıca lâlâlığını yaptığı Celâleddin-i Rumî’nin dokuz yaşındaki hâllerine dair bir takım anıları paylaşması, Bahâeddin Veled ile olan münasebetinin çok eskilere dayandığını gösterir. Bkz. Eflâkî, I, 100, 253-254. Bazı araştırmacılar Bahâeddin Veled ve ailesinin Horasan’dan batıya yönelmeden önce Semerkant’a bir süre –takriben 1212’den önceki birkaç yıl– ikamet ettiğini düşünmektedir. Ör. bkz. Lewis, *Mevlânâ*, s. 130, 328, 342; Şahinoğlu, “Bahâeddin Veled”, s. 460-461. Şerefeddin-i Semerkandî’nin Bahâeddin Veled ile olan yakınlığı bu sırada ve burada başlamış olabilir. Şerefeddin-i Semerkandî’nin Bahâeddin Veled’in çocuklarına lâlâlık yapması, tarikat içinde erkek çocuklara lâlâ veya atabeg tayin etme geleneğinin varlığını göstermektedir. Nitekim Seyyid Burhâneddin de Belh’te iken, o zamanlar henüz küçük bir çocuk olan Celâleddin-i Rumî’nin lâlâlığını üstlenmiştir. Bkz. Sipehsâlâr, s. 19, 34, 118; Eflâkî, I, s. 117, 123, 128.

<sup>517</sup> Eflâkî, I, s. 100, 112; II, s. 250; Câmî, s. 632; Sahîh Ahmed Dede, *Mecmûatü’l-Tevârîhi’l-Mevleviyye*, s. 145.

<sup>518</sup> Eflâkî, I, s. 103, 108, 116. Bahâeddin Veled’in Anadolu’ya göçü ve Konya’daki müderrisliği ile alakalı dikkate değer tespit, tenkit ve tahliller için mutlaka bkz. Lewis, *Mevlânâ*, s. 98-108, 130-134.

<sup>519</sup> Sultan Veled, *İbtidâ-nâme*, s. 242; Reşat Öngören, “Mevlânâ Celâleddin-i Rumî”, *DİA*, XXIX, İstanbul 2004, s. 442.

<sup>520</sup> Câmî, s. 632; Haşim Karpuz, “Mevlânâ Külliyesi”, *DİA*, XXIX, İstanbul 2004, s. 449.

Bahâeddin Veled'in tarikat mensubiyeti konusunda bazı geç dönem metinlerinde ve modern etütlerde, Kübrevîliğin kurucusu Necmeddin-i Kübrâ'nın (ö. 618/1221) halifesi olduğuna dair bir takım rivayetler ve görüşler dikkatimizi çekmektedir<sup>521</sup>. En eski Mevlevî kaynakları olan Sipehsâlâr ve Eflâkî'deki tarikat silsilelerinde –her ne kadar aralarında bazı farklılıklar bulunsa da– Necmeddin-i Kübrâ'nın adı geçmez<sup>522</sup>. Fakat Hârizmşahlar Devleti'nin sınırları içerisinde yaşayan iki muasır insanın birbirleriyle karşılaşmış veya birbirlerinden etkilenmiş olması mümkün ve muhtemeldir. Bununla beraber Bahâeddin Veled dergâh açarak tarikat faaliyetlerinde bulunan bir mürşitten ziyade, keşif, riyazet, mücadele gibi tasavvufî pratikleri de uygulayan-uygulatan bir âlim görünüşüne sahiptir. Zira bilginlerin kılık kıyafetinde olan Bahâeddin Veled, zâhirî ve bâtinî ilimlere vakıf birisidir. Halledilmesi güç meselelerde bile fetvasına başvurulmaktadır. Vaaz, sohbet ve derslerine katılan âlim, sûfî, yönetici ve halktan insanlar sayesinde geniş kitleleri etkisi altına almayı başarmıştır. Sözleri tesirli ve anlam yüklü, sohbetleri coşkuludur. Kendisine son derece bağlı çok sayıda mürit ve talebesi bulunmaktadır. Geçimini devlet hazinesinden aldığı muayyen bir maaşla temin etmekte, vakıf malını asla kullanmamaktadır<sup>523</sup>. İlmî yönü veya bilginliği, tasavvufî yönü veya mürşitliğinden daha baskın olan Bahâeddin Veled'in Horasan'daki konumu ve faaliyetlerine dair bu menkıbevî kayıtlar, Moğol istilası arefesinde göç ettiği Anadolu'daki çalışmaları hakkında da bir fikir verebilir. Ayrıca “*İmamlara medrese, şeyhlere hankâh, emîrlere saray, tüccarlara han, başıboş gezenlere zaviyeler, gariplere kervansaraylar uygundur*”<sup>524</sup> görüşünde olan Bahâeddin Veled'in Konya'da son bulacak hicreti esnasındaki konaklamalarında özellikle medreseleri tercih ettiğini de görüyoruz. Abartı unsurlarını bir tarafa bırakacak olursak Belh'ten büyük bir yekûn

<sup>521</sup> Câmî, s. 595, 631; Füzûzanfer, *Mevlâna*, s. 77 (dipnot: 19), 80; Gölpınarlı, *Mevlânâ*, s. 40. Hamdullah el-Müstevfî, bariz bir kronolojik hata ile Celâleddin-i Rumî'nin Necmeddin-i Kübrâ'nın halifelerinden biri olduğunu dile getirmektedir. Bkz. Hamdu'llah Mustawfi-i Qazwini, *The Tarikh-i Guzida or "Selected History"*, II, trc. Edward G. Browne, London 1913, s. 216.

<sup>522</sup> Sipehsâlâr, s. 17-18; Eflâkî, II, s. 251-252. Diğer kaynakları da dikkate alarak böyle bir tarikat bağlantısının pek mümkün olmadığına dair açıklamalar için mutlaka bkz. Gökbulut, *Necmeddîn-i Kübrâ*, s. 189-194; Lewis, *Mevlânâ*, s. 61-65, 130; Algar, “Necmeddîn-i Kübrâ”, s. 499.

<sup>523</sup> Sipehsâlâr, s. 18-20; Eflâkî, I, s. 93, 104, 111; Devletşah, *Tezkiretü's-Şuarâ*, II, s. 248. İlginçtir ki Bahâeddin Veled'in muasırlarından Evhadüddin-i Kirmânî de: “*Ey sufi! Nefesinle Allah'ı diliyorsun. Öte yandan cimri nefesinden vefa diliyorsun. Vakıf malından ancak bulanıklık gelir. Safâ diliyorsan, git, otur bir köşeye.*” diyerek vakıf malından uzak durulmasını tavsiye etmektedir. Bkz. *Rubaîler*, r. 1883.

<sup>524</sup> Eflâkî, I, s. 101.

tutan (üç yüz deve yükü) değerli kitabın bulunduğu bir kervan ile yola çıkmış ve bu yolculukta çok sayıda müftü ve zâhit de kendisine eşlik etmiştir <sup>525</sup>. Son olarak Bahâeddin Veled'in nasihat ve vaazları ile sohbet meclislerinde kendisine yöneltilen sorulara verdiği cevapların derlenmesinden oluşan *Maârif* isimli bir eseri ve bir takım fetva kitapları –muhtemelen zaman zaman verdiği fetvalara dair tutulan notlar– bulunmaktadır <sup>526</sup>. *Maârif*, Bahâeddin Veled'in vaaz vermeye başladığı zamandan ölümüne kadar gezdiği ve dolaştığı yerlerde (Belh, Semerkant, Vahş, Bağdat, Şam, Halep, Lârende, Konya) şekillenmiştir <sup>527</sup>. Bununla birlikte söz konusu eserin hangi tarihte ve kimin tarafından derlendiği tam olarak bilinmemektedir <sup>528</sup>.

Bahâeddin Veled ile başta I. Alâeddin olmak üzere Türkiye Selçuklu iktidar muhiti arasındaki ilişkinin mahiyet ve derecesine dair bir takım abartılı rivayetler <sup>529</sup> göze çarpmaktadır. Bu rivayetlerdeki menkıbe örtüsünü araladığımızda, Bahâeddin Veled'in ömrünün son demlerini yaşadığı Konya'da mütevazı da olsa bir çevre edindiğini söyleyebiliriz. Haleflerine bırakacağı bu çevrenin oluşumunda, ilim-irfan meclisleri ve vaazlar gibi nitelikli ve geniş katılımlı toplantılarda boy göstermesinin büyük etkisi olmuştur. Bu tür toplantılar başta hükümdarlar olmak üzere devlet adamları tarafından desteklenmekte, hatta çoğu zaman onların da katılım, himaye ve ev sahipliğinde yapılmaktadır. Bahâeddin Veled de Selçuklu sarayında şehrin âlim, ârif, hakîm, fütüvvet ehlini bir araya getiren bazı toplantılara katılmış ve bu sayede mürit halkasına yeni isimler eklenmiştir <sup>530</sup>. Nitekim I. Alâeddin'in atabegi ve

<sup>525</sup> Sipehsâlâr, s. 21; Eflâkî, I, s. 94, 96, 99-101; Câmî, s. 632; Vâhidî, s. 255. Menkıbe müelliflerinin kronolojiyi göz ardı ederek Bahâeddin Veled ile mücadele ve rekabet hâlinde gösterdikleri Fahreddin-i Râzî'nin de gerek mukim hâldeyken gerekse yolculuktayken üç yüzdenden fazla öğrencisi ile birlikte hareket ettiği rivayet edilmektedir. Bkz. Müstakim Arıcı, "İslâm Düşüncesinde Fahreddin er-Râzî Ekolü", *İslâm Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî*, ed. Ömer Türker-Osman Demir, İSAM Yayınları, İstanbul 2013, s. 174. Dolayısıyla menkıbevi kayıtlarda Bahâeddin Veled'i Fahreddin-i Râzî'ye eş tutmak için birincisinin vaaz ve sohbetlerine katılanların müftü ve zâhit olarak lanse edildiğini görüyoruz. Bkz. Lewis, *Mevlânâ*, s. 86, 91.

<sup>526</sup> Sipehsâlâr, s. 27-31; Eflâkî, I, s. 28, 93, 104.

<sup>527</sup> Meliha Anbarcıoğlu, "Sultanu'l-ulemâ Baha'eddin Veled'in Hayatı, Eseri ve Düşünceleri", *Selçuk Üniversitesi I. Millî Mevlâna Kongresi Tebliğler (3-5 Mayıs 1985)*, Konya 1986, s. 137-140.

<sup>528</sup> Rıza Kurtuluş, "Maârif", *DİA*, XXVII, İstanbul 2003, s. 271-272. Gölpinarlı *Maârif*'in Bahâeddin Veled ile birlikte hafızalarda Anadolu'ya geldiği düşüncesindedir. Bkz. Gölpinarlı, *Mevlânâ*, s. 22-26. Günümüze gelişinin karmaşık tarihine rağmen *Maârif*, özü itibarıyla Bahâeddin Veled'in sözlerini ve düşüncelerini yansıtmaktadır. Bu eserden hareketle Bahâeddin Veled'in öğretileri hakkındaki değerlendirmeler için mutlaka bkz. Lewis, *Mevlânâ*, s. 120-128.

<sup>529</sup> Ör. bkz. Sipehsâlâr, s. 23-27; Sultan Veled, *İbtidâ-nâme*, s. 241-244; Eflâkî, I, s. 102-103, 112-114; Devletşah, *Tezkiretü's-Şuarâ*, II, s. 249-250.

<sup>530</sup> Eflâkî, I, s. 102.

sarayın has üstatlarından biri olan Bedreddin Gevhertaş (ö. 1262), âlim ve emirlerin katılımıyla hükümdarın huzurunda icra edilen bir tefsir sohbetinde, Bahâeddin Veled'in parlak zihnine, kuvvetli hafızasına, geniş mütalaa kabiliyetine hayran kalır ve ona mürit olur. Bahâeddin Veled'in isteğiyle çocukları için bir medrese yaptırır ve ona bir takım vakıflar tahsis eder<sup>531</sup>. Bahâeddin Veled'in Belh'te iken verdiği vaazlarla geniş kitleleri irşat ettiğine yukarıda değinmiştik. O, bu tür faaliyetlerini Konya'da da sürdürmüştür. Örneğin Bahâeddin Veled, vefatından çok kısa bir süre önce, I. Alâeddin'in isteği üzerine "*Gûristân-ı Kaanî*" denilen mezarlıkta kalabalık bir cemaate vaaz verir. Vaaz öncesi hafızlar çeşitli ayetler okurlar. Bahâeddin Veled'in ahiret ahvali hakkında coşkulu ve hararetle geçen konuşmasının ardından çok sayıda kadın erkek ona mürit olur<sup>532</sup>. Bahâeddin Veled'in iktidar muhiti ile kurduğu bu yakın ilişkinin menâkıbnâmelere yansıyan başka yönleri de vardır. Örneğin Bahâeddin Veled, I. Alâeddin'e manevi müşavirlik kabilinden, özellikle adalet ve iyilikten ayrılmaması hususunda, çeşitli zaman ve zeminlerde bir takım nasihatlerde bulunmuştur<sup>533</sup>.

Bahâeddin Veled'in mürit ve talebeleri hakkındaki menkıbevî bilgiler, onun toplumun farklı kesimlerini kucakladığını göstermektedir. Zira bu yelpazede çeşitli iş kollarında çalışan kişiler, sûfimeşrep âlim ve fakihler, ulemâ taifesinden olup bilahare tasavvufta karar kılanlar yer almaktadır. İlk olarak ele alacağımız kişiler olan Haccâc-ı Nessâc ve Gahvâreger Hâcegî, Bahâeddin Veled'in has ve sadık müritlerden olup onunla birlikte Belh'ten Anadolu'ya gelenlerdendir<sup>534</sup>. Haccâc-ı Nessâc, hocasının ölümünden sonra dokumacılıkla uğraşmıştır ki bu, onun "*Nessâc*" olarak isimlendirilmesinin sebebini izah etmektedir. Ayrıca onun kuru ekmekle yetinmesi ve kazandığı paraları biriktirip Celâleddin-i Rumî'ye vermesi, elinin emeği ile geçinen cömert ve civanmert bir kişiliğe sahip olduğunu göstermektedir<sup>535</sup>.

Celâleddin-i Rumî (ö. 672/1273) zamanında yüz on yaşında olan ve Kürkçüler Hamamı'nda bulunan Ahî Nâtûr-ı Konevî de Bahâeddin Veled'in

<sup>531</sup> Eflâkî, I, s. 109-110; Sahîh Ahmed Dede, *Mecmûatü't-Tevârîhi'l-Mevleviyye*, s. 147. Bedreddin Gevhertaş ile Bahâeddin Veled ve ailesi arasında yakın bir ilişki göze çarpmaktadır. Ayrıntı için şu başlığa bkz. 3.3.1.Bedreddin Gevhertaş.

<sup>532</sup> Eflâkî, I, s. 105-106.

<sup>533</sup> Sipehsâlâr, s. 23-24; Eflâkî, I, s. 115; Câmî, s. 633.

<sup>534</sup> Sipehsâlâr, s. 23; Eflâkî, I, s. 93, 99, 103-104, 112; Konyalı, Konya'da Hâcegî'nin adımı taşıyan bir mescidin varlığından bahsetmektedir. Bkz. *Konya Tarihi*, s. 362.

<sup>535</sup> Eflâkî, I, s. 107-108.



müritlerindendir. Bu zat etrafındakilere şeyhi ile alakalı bazı menkıbeler anlatmıştır<sup>536</sup>. Sahîh Ahmed Dede'ye göre Ahî Nâtûr-ı Konevî Rebûlâhir 625 ibtidâsında (Mart 1228) yüz beş yaşında iken, Bahâeddin Veled'e mürit olmuş, Zilhicce 629'da (Eylül-Ekim 1232) yüz on yaşında iken de ölmüştür<sup>537</sup>. Hâlbuki Bahâeddin Veled 626/1229'da Konya'ya gelmiş, iki yıl müderrislik yaptıktan sonra 18 Rebûlâhir 628'de (23 Şubat 1231) ölmüştür. Dolayısıyla Sahîh Ahmed Dede'nin Ahî Nâtûr-ı Konevî'nin Bahâeddin Veled'e mürit olduğu tarihe dair yaptığı tespit hatalıdır. Ahî Nâtûr-ı Konevî ilerlemiş yaşına rağmen, Konya'ya geldiğinde Bahâeddin Veled'e mürit olmuş, şeyhinin ölümünden sonra da fazla yaşamamış olmalıdır.

Gönül sahibi ve aydın yürekli bir zat olarak nitelendirilen Kutbeddin İbrahim de Bahâeddin Veled'in müritlerindendir. Şems-i Tebrizî ile olan ilişkilerinden ve ona olan bağlılığından<sup>538</sup> bahsedildiğine göre 1244'lü yıllarda hayatta olmalıdır. Zira Şems-i Tebrizî Konya'ya 26 Cemâziyelâhir 642'de (29 Kasım 1244) gelmiştir<sup>539</sup>.

“*Saf yürekli bir Türk*” ve “*abdalların örneği*” gibi vasıflarla nitelendirilen Fakih Ahmed de Bahâeddin Veled'in mürit ve talebelerinden olup, onun yanında fıkıh tahsil etmiştir. Zira o, Bahaeddin Veled'in *el-Hidâye* derslerine katılan talebelerindendir. Ancak bir gün kendisine gelen bir hâlden sonra ya da manaların saçıldığı dersin coşkusuyla kitapları elinden atarak inzivaya çekilmiştir. Hocası hayatta olduğu sürece Konya şehir merkezine dönmemiş, yıllarca tenhalarda dolaşmış, çok riyazetler çekmiş ve bir süre sonra da tamamen meczup hâle gelmiştir. Bahâeddin Veled'in ölümünden sonra şehre inen Fakih Ahmed, Ahmed Kapısı'na çekilmiştir. Burada muhtelif kerametler izhar etmekle şöhret bulmuştur. Gaybta

<sup>536</sup> Eflâkî, I, s. 105-106. Kütahya Mevlevihânesi postnişinlerinden Mustafa Sâkîb Dede'ye (ö. 1148/1735) göre Ahî Nâtûr, Ahmed Eflâkî'nin babasıdır. Bkz. *Sefîne-i Nefîse-i Mevleviyân*, III, Matbaa-yı Vehbiyye, Kahire 1283/1866, s. 5. Sâkîb Dede'nin bu bilgiyi nereden aldığını belli değildir. Sahîh Ahmed Dede'ye (ö. 1229/1813) göre de 649/1251-1252'de doğan Ahmed Eflâkî, Ahî Nâtûr'un oğludur. Bkz. *Mecmûatü't-Tevârîhi'l-Mevleviyye*, s. 173. Ancak Ahî Nâtûr hakkında bilgi veren Eflâkî (II, s. 218-219'da) babasına temas ettiği bir rivayette: “*Bir adam, bu kulun babasının Özbek Han'ın sarayında öldüğünü ve ondan birçok mal kaldığını ve onları koruduklarını, oğlunun gelmesini beklediklerini söyledi. Gerçekten babam büyük ve ünlü bir adamdı.*” demektedir. Eflâkî, bu bilgiyi veren şahısla Ârif Çelebi'nin maiyetinde Kayseri'den Sivas'a giderken karşılaşmıştır. Bu nedenleri de dikkate alan Tahsin Yazıcı, Ahî Nâtûr'un Eflâkî'nin babası olduğu görüşünün Sâkîb Dede'nin kendi mahsulü olduğunu haklı olarak düşünmektedir. Eflâkî, Önsöz, I, s. 9. 1313-1340 yılları arasında saltanat süren Altın Orda hükümdarı Özbek Han hakkında bkz. Mustafa Kafalı, “Özbek Han”, *DİA*, XXXIV, İstanbul 2007, s. 107-109.

<sup>537</sup> Sahîh Ahmed Dede, *Mecmûatü't-Tevârîhi'l-Mevleviyye*, s. 147, 152.

<sup>538</sup> Eflâkî, II, s. 69.

<sup>539</sup> Eflâkî, I, s. 131.

olanları söyleyen ve şeriata uygun hareket etmediği rivayet edilen Fakih Ahmed, 618/1221 senesi kuşluk vaktinde vefat etmiştir. Cenaze namazını Celâleddin-i Rumî kıldırıştır<sup>540</sup>. Ancak Bahâeddin Veled'in 18 Rebîülâhir 628'de (23 Şubat 1231) öldüğünü ve bu tarihten iki sene önce Konya'ya geldiğini dikkate alırsak, yukarıdaki rivayetin son kısmını kabul etmemiz mümkün gözükmemektedir<sup>541</sup>. Bu durumda Eflâkî, Bahâeddin Veled'in mürit ve talebesi olan Fakih Ahmed'in ölüm tarihi ile Evhadüddin-i Kirmânî'nin Konya'da iken karşılaştığı ve hakkında olumlu kanaatler beslediği Fakih Ahmed'in ölüm tarihini birbirine karıştırmış olmalıdır. Seydişehir'in kurucusu Seyyid Hârûn (ö. 720/1320), 702/1302'de Konya'ya geldiğinde Fakih Ahmed'in (Hâce Fakı) makamına geçmesini isteyenlere, Karaman ilinde şehir kurmakla görevli olduğunu söyleyerek karşı çıkar. Ancak onun mezarını ziyaretten de geri durmaz<sup>542</sup>. Bu menkıbe Konya'da Fakih Ahmed'in izinden giden tasavvufî bir topluluğun varlığına işaret etmektedir. Nitekim 888/1483 tarihli *Defter-i Mücmel-i Evkâf-ı Vilâyet-i Karaman ve Kayseriyye*'de “*kutbü'l-büdelâ fi'l-ehmân*” Fakih Ahmed adına Konya'da düzenlenen ve Seyyid Ali'nin tasarrufunda bulunan bir vakıf kaydına rastlıyoruz<sup>543</sup>.

Bahâeddin Veled'in talihli ve makbul öğrencilerinden olup “*yeryüzünde Allah'ın velisi*” olarak övülen Fakih Habîb-i Akşehrî, Zekeriyây-ı Tokadî'nin de hocasıdır<sup>544</sup>. Taşdığı unvan ile övülme şekli bir arada düşünüldüğünde medrese kökenli bir sûfî ya da sûfimesrep bir âlim olduğunu söyleyebiliriz. Bu görünüş, hocasının ilmî profili ile de uyumludur. Taşdığı şehir nispesi Konya Akşehirli ya da Erzincan Akşehirli olabileceğini gösterir. Bahâeddin Veled'in Konya'da son bulacak

<sup>540</sup> Eflâkî, I, s. 107, 304.

<sup>541</sup> Eflâkî, Önsöz, I, s. 58.

<sup>542</sup> Abdülkerim, s. 30-31. *Makâlât-ı Seyyid Hârûn*'da XIII. yüzyılın önemli mutasavvıflarından Celâleddin-i Rumî ve Fakih Ahmed'i (Hâce Fakı) referans noktaları arasında gösterilerek Seyyid Hârûn'un da büyük bir mutasavvıf olduğu ifade edilmek istenmiştir. Aslında bu husus eserin telif edildiği XVI. yüzyılın siyasi ve sosyal şartlarına ve iktidar muhitinin tasavvufî tercihlerine uygun düzenlemeler gibi gözükmemektedir. Bu konudaki ilgi çekici değerlendirmeler için bkz. Ayşe Değerli, “Küpe Dağı Eteğinde Bir Kentin Kuruluşu Hikâyesi: Makâlât-ı Seyyid Hârûn Veli”, *Türk-İslam Medeniyeti Akademik Araştırmalar Dergisi*, XVIII (2014), s. 127-128; 129-130.

<sup>543</sup> M. Akif Erdoğan, “Murad Çelebi Defteri: 1483 Yılında Karaman Vilâyetinde Vakıflar-I”, *Ege Üniversitesi Tarih İncelemeleri Dergisi*, XVIII/1 (2003), s. 143.

<sup>544</sup> Eflâkî, I, s. 304. Hakkında başka bir kayda rastlamadığımız Zekeriyây-ı Tokadî'nin Habîb-i Akşehrî'den ne tür bir eğitim aldığı bilmiyoruz. Zira aynı belirsizlik Habîb-i Akşehrî için de geçerlidir. Ancak Habîb-i Akşehrî'nin taşdığı “*Fakih*” unvanından hareketle Zekeriyây-ı Tokadî'nin hocasından fıkıh dersi aldığı ihtimali üzerinde durabiliriz. Bu zatın Tokadî nispesiyle anılması Tokatlı olduğuna ya da Tokatlı sayılabilecek kadar uzun yıllar söz konusu şehirde irşat veya tedris faaliyetlerinde bulunduğuna yorulabilir.

göçü esnasında Erzincan Akşehiri'nde, Mengüçükoğulları beyi Fahreddin Behram Şah'ın (ö. 622/1225) hanımı İsmet Hatun'un kendisi için yaptırdığı yahut kendisine tahsis ettiği medresede bir süre ders verdiğine yukarıda değinmiştik. Fakih Habîb-i Akşehrî'nin bu süreçte Bahâeddin Veled'den ders almış olması mümkün ve muhtemeldir.

Bahâeddin Veled'in müritlerinden Seyyid Burhâneddin hakkında, Celâleddin-i Rumî'nin tasavvufî şahsiyetinin oluşumunda oynadığı rolün önemine binaen müstakil bir başlık açılmıştır.

#### 1.1.7.2.Celâleddin-i Rumî'nin Tasavvufî Şahsiyetinin Oluşumu

Celâleddin-i Rumî, ilmî birikiminin de etkisiyle farklı tasavvufî telakkileri uyumlu bir biçimde yepyeni bir sistemle birleştirip bağdaştıran senkretist bir sûfî şair ve müelliftir. Ocak'ın yerinde tespitiyle Celâleddin-i Rumî'nin düşünce yapısını oluşturan ve şekillendiren unsurların başında babası Bahâeddin Veled ve onun halifesi Seyyid Burhâneddin'den tevarüs ettiği züht nitelikli tasavvuf anlayışı gelir. İslâm düşünce tarihinin en önemli isimlerinden biri olan İbnü'l-Arabî'nin metafizik ve mistik bir sistem hâlinde tasavvuf dünyasına sunduğu vahdet-i vücud telakkisi de Celâleddin-i Rumî'yi derinden etkilemiştir. Celâleddin-i Rumî kaynağını Horasan Melâmetîliğinden alan, ilâhî aşk ve cezbeyle dayalı ve zühtü ihmal eden Kalenderî tasavvuf anlayışı ile Şems-i Tebrizî sayesinde tanışacaktır. Celâleddin-i Rumî, bu üç anlayışı birbiriyle uyumlu biçimde birleştirip bağdaştırarak yeni bir tasavvufî düşünce geliştirmiş ve İslâm sûfilik tarihindeki müstesna yerini almıştır<sup>545</sup>.

Menâkıbnâmeler bu anlayışlardan özellikle birincisi ve üçüncüsünün Celâleddin-i Rumî üzerindeki etkisini anlamamızı sağlayacak pek çok veriyi bünyesinde barındırmaktadır. Bununla birlikte Celâleddin-i Rumî'deki İbnü'l-Arabî etkisinin varlığı ve tezahürlerine işaret eden kayda değer bir menkıbevî kayıt göze çarpmamaktadır. Fakat Celâleddin-i Rumî'yi derinden etkileyen Şems-i Tebrizî'nin, İbnü'l-Arabî ile Şam'da iken karşılaşmış ve onunla bir süre sohbet etmiş olması ihtimal dâhilindedir<sup>546</sup>. Lakin Şems-i Tebrizî, İbnü'l-Arabî'nin görüşlerinden

<sup>545</sup> Ocak, *Türk Sufiliğine Bakışlar*, s. 142-145.

<sup>546</sup> Şems-i Tebrizî, *Makâlât*, II, s. 102, 143-144, 152-153, 156. Bu hususta ihtimal kaydı koymamızın nedeni, İbnü'l-Arabî olması muhtemel olan kişinin, *Makâlât*'ta sadece "Şeyh Muhammed"

etkilenmiş yahut yararlanmış olsa da onun ruhanî iddialarına güvenmez. Hatta onun Hz. Peygamber'in sünnetine uymadığını dile getirir<sup>547</sup>. Ayrıca Eflâkî'de geçen bazı menkıbelerde, İbnü'l-Arabî ve vahdet-i vücud telakkisi hakkında olumsuz değerlendirme ve yaklaşımlar karşımıza çıkmaktadır. Örneğin Celâleddin-i Rumî'nin de hazır bulunduğu bir mecliste, bazı bilgin Mevlevî müritleri, İbnü'l-Arabî'nin tasavvufî görüşlerini en geniş boyutlarıyla açıkladığı eseri olan *el-Fütühâtü'l-Mekkiyye*'yi: “*Garip bir kitaptır, maksadı hiç belli değildir, söyleyenin hikmetinin sırrı bilinmiyor*” şeklinde değerlendirirler. Kavvâl Zeki meclise dâhil olup tasavvufî sırları açıklamaya başladığında Celâleddin-i Rumî şöyle der: “*Şimdi Zeki'nin fütuhâtı, Mekki'nin fütuhâtından daha iyidir.*”<sup>548</sup>. Başka bir menkıbede Celâleddin-i Rumî, aşağıdaki satırlarda kendisi hakkında ayrıntılı bilgi vereceğimiz mutasavvıf müderrislerden biri olan Şemseddin-i Malatî'ye her varlıkta Allah'ın bulunduğunu tasavvur etmesinin ve bu hayalin peşinden koşmasının yanlış olduğu uyarısında bulunur. Sülûkunun ilk dönemlerinde pek çok sûfî ve münzevî dervişin kapısını çalan, onlardan feyzalmaya ve istifade etmeye çalışan Şemseddin-i Malatî, bu uyarıdan sonra tamamen Celâleddin-i Rumî'ye bağlanmışır<sup>549</sup>. Şemseddin-i Malatî'nin mürit olmadan önceki tasavvurları, bir zamanlar İbnü'l-Arabî'nin ya da Sadreddin-i Konevî'nin etkisi altında kaldığını akla getirmektedir. Bu menkıbeler ve Celâleddin-i Rumî'nin başta Sadreddin-i Konevî olmak üzere Konya'daki Ekberîlerle kurduğu ilişkilere dair aşağıdaki satırlarda değineceğimiz diğer menkıbeler, Celâleddin-i Rumî'nin İbnü'l-Arabî ve öğretilerinden haberdar olduğunu gösterir. Kaldı ki Celâleddin-i Rumî 1233-1237 yıllarına denk gelen Şam'daki tahsil günleri sırasında İbnü'l-Arabî ve Sadreddin-i Konevî'nin de içerisinde yer aldığı bazı

---

şeklinde geçmesidir. Fakat Eflâkî bu hususa dair *Makâlât*'tan yaptığı alıntılarda, söz konusu eserin sadece “*Şeyh Muhammed*” şeklinde isimlendirdiği sûfiyi, “*Şeyh Muhammed b. Arabî*” şeklinde zikreder. Krş. Eflâkî, II, s. 92-93; Şems-i Tebrizî, *Makâlât*, II, s. 143-144, 152-153. Bu husustaki tenkit ve tahliller için mutlaka bkz. Lewis, *Mevlânâ*, s. 194-195.

<sup>547</sup> Eflâkî, II, s. 92-93; Lewis, *Mevlânâ*, s. 344.

<sup>548</sup> Eflâkî, I, s. 331. Bu rivayet İbnü'l-Arabî'ye ait eserlerin ilk dönemlerden itibaren Anadolu'da da farklı kesimlerce okunduğunu gösterir. Ama daha önemlisi bu eserleri okuyanların anlama güçlüğü çektığının belirtilmesidir. Bu noktadan hareketle, başta Sadreddin-i Konevî olmak üzere, Ekberî şârihlerinin İbnü'l-Arabî'ye ait eserlerin anlaşılması ve daha sistematik hâle getirilmesi hususunda vücuda getirdikleri muazzam literatürün ne kadar büyük bir boşluğu doldurduğunu bir kere daha anlamaktayız.

<sup>549</sup> Eflâkî, I, s. 166.

mühim ve meşhur sûfilerle sohbet etmiştir<sup>550</sup>. İbnü'l-Arabî'nin 619/1223'ten itibaren ölüm tarihi olan 22 Rebîülâhir 638'e (10 Kasım 1240) kadar, ara sıra başka yerlere gitmiş olmakla beraber, esas olarak Şam'da faaliyet gösterdiğini dikkate alırsak, bu durum kronolojik olarak mümkün gözükmektedir<sup>551</sup>. Fakat konuya eğilen bazı araştırmacıların, her iki düşünüre ait eserlerde birbirlerinden haberdar olduklarına yönelik bir işaret bulmanın oldukça zor olduğunu belirtmesi, günümüzde de devam eden bazı tartışmaları beraberinde getirmiştir<sup>552</sup>.

Celâleddin-i Rumî ile İbnü'l-Arabî arasındaki ilişkideki temel tartışma konusu, metafizik bir perspektif olarak vahdet-i vücud anlayışıdır. Zira her iki sûfi müellif de bu anlayışın etkili temsilcileri olarak öne çıkmışlardır. Fakat mensubu ve mümessili oldukları geleneğin biçimlendirdiği anlayış<sup>553</sup> ve hitap ettikleri kitle<sup>554</sup> açısından aynı konuları farklı yöntem ve terminoloji ile ele almışlardır. Bu hususta konuya getirilen farklı bakış açılarını tahlil eden Arpaguş, tasavvuf tarihinin bu iki zirve isminin bir arada olduğu ortak düzlemin, tasavvufî düşünce ve bu düşüncenin temel eserleri etrafında oluşan şerh geleneği olduğuna dikkatimizi çeker. Değerli

<sup>550</sup> Sipehsâlâr, s. 35; Fürüzanfer, *Mevlâna*, s. 151-152. Tenkit için bkz. Gökbulut, *Necmeddîn-i Kübrâ*, s. 192.

<sup>551</sup> İbnü's-Serrâc, s. 232-233; es-Sadrî, s. 23, el-Bağdâdî, s. 21-22; Câmî, s. 766; İbni Arabî, *Endülü's Sûfîleri*, Giriş, s. 41; Keklik, *Muhyiddîn İbn'ül-Arabî*, s. 8, 165-171; Kılıç, *Şeyh-i Ekber*, s. 44-46. Ayrıca Celâleddin-i Rumî Şam'a yabancı birisi değildir. Nitekim "Biz Şâm'ın âşığıyız" şeklinde başlayan ve satırlarına Şems-i Tebrizî'ye duyduğu hasretin sindiği bir gazelinde, her ne kadar İbnü'l-Arabî'nin adı geçmeseyse de, Şam'ın belli başlı mekânları ve onlardaki güzellikleri dile getirir. Bkz. Mevlânâ, *Dîvân-ı Kebîr*, VII, s. 30-31, b. 405-415.

<sup>552</sup> Lewis, *Mevlânâ*, s. 343-346. Bu husustaki ayrıntılar için şu çalışmaya mutlaka bkz. Safi Arpaguş, "Tasavvufî Düşünce ve Şerh Geleneğinde Mevlânâ Celâleddîn Rûmî-Muhyiddîn İbn Arabî İlişkisi", *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, S. 25 (2010), s. 211-227.

<sup>553</sup> Celâleddin-i Rumî'nin vahdet-i vücud anlayışına dair bkz. Eflâkî, I, s. 143-144, 166; Gölpınarlı, *Mevlânâ*, s. 173-177, 233-234; Lewis, *Mevlânâ*, s. 460-462. İbnü'l-Arabî'nin vahdet-i vücud anlayışına dair bkz. A. E. Affifî, *Muhyiddîn İbnü'l-Arabî'nin Tasavvuf Felsefesi*, trc. Mehmet Dağ, AÜİF Yayınları, Ankara 1975, s. 60-69; Claude Addas, *İbn Arabî: Dönüşü Olmayan Yolculuk*, trc. Atila Ataman, Nefes Yayınları, İstanbul 2015, s. 83-93; William C. Chittick, *Varolmanın Boyutları*, trc. Turan Koç, İnsan Yayınları, İstanbul 2016<sup>6</sup>, s. 197-213; Kılıç, *Şeyh-i Ekber*, s.187-332.

<sup>554</sup> Chittick'e göre İbnü'l-Arabî ve takipçileri eserlerini sadece Kur'ân, hadis ve fıkhıta değil, aynı zamanda kelâm ve felsefede de iyi bir eğitim görmüş ulemâ için yazmışlardır. Bu zümreler dışında başkasının onların eserlerini araştırmaya ihtiyaçları yoktur. Buna karşılık Celâleddin-i Rumî, dinleyenlerinin kalplerinde aşk ateşini tutuşturmak için şiir yazmıştır. Bu kişilerin âlim, sûfi ve sıradan insanların olması fark etmemektedir. Celâleddin-i Rumî, şiirini Farsçayı bilen, bir nebze de olsa ruhanî zevk veya aşk ve güzellik duygusuna sahip olan herhangi bir kimseye yönelmiştir. Celâleddin-i Rumî yığınların dilini konuşmuştur. Bu yüzden onun "teknik" terminolojisinin birçoğu günlük konuşma dilinden alınmıştır. Onun mesajını anlayıp takdir etmek için hiç kimsenin eğitim ya da entelektüel açıdan hiçbir özel meziyete ihtiyacı yoktur. Bkz. Chittick, *Varolmanın Boyutları*, s. 269-270.

araştırmacıya göre tasavvufî düşüncede en çok şerh edilen iki eser, Celâleddin-i Rumî'nin *Mesnevî-i Mânevî*'si ile İbnü'l-Arabî'nin *Füsûsü'l-Hikemi*'dir. Öyle ki bu iki eser çoğu zaman karşılıklı bir anlayışla şerh edilmiştir. *Mesnevî-i Mânevî*'nin hemen hemen bütün şerhleri İbnü'l-Arabîci anlayışla; *Füsûsü'l-Hikem* de genellikle Celâleddin-i Rumî'nin görüşleri çerçevesinde şerh ve izah edilmiştir<sup>555</sup>. Açıkgenç de İbnü'l-Arabî'nin fikir yapısını Mevlevîlik açısından yorumlamayı esas alan ve uzun yıllar sadece Osmanlı dünyasında etkili olan bir “*Konya Okulu*”nun varlığına dikkat çekmektedir<sup>556</sup>. Bütün bunlar her iki sûfî müellifin birbirinden derinden etkilendiği gibi bir yanıltıcı izlenim uyandırmaktadır. Hâlbuki Celâleddin-i Rumî'nin vahdet-i vücud anlayışı hususunda başka kaynaklardan beslenmiş olma ihtimali asla göz ardı edilmemelidir. Dolayısıyla bu hususta her iki düşünürün eserleri üzerinde daha fazla derinlemesine tahliller ve itinalı karşılaştırmalar yapılması gerekmektedir<sup>557</sup>.

6 Rebûlevvel 604'de (30 Eylül 1207) Belh'te dünyaya gelen ve 5 Cemâzeyilâhir 672'de (17 Aralık 1273) Konya'da vefat eden<sup>558</sup> Celâleddin-i Rumî, yaşadığı dönemin en açık realitelerinden biri olan ve başta ilmî-irfanî şahsiyeti olmak üzere yaşamını büyük ölçüde biçimlendiren göç ve seyahat olgusu ile çok erken yaşlarda tanışır. Zira babası ile birlikte Belh'ten ayrıldığında henüz çocuktur. Binlerce kilometrelik uzun, meşakkatli ve geçici ikametlerle dolu bir göçün ardından 626/1229'da ailesi ile birlikte Konya'ya yerleşmiştir. Göç esnasında devrin kimi sûfî ve âlimleriyle de karşılaşmıştır. Gelişim çağında yaygın geleneğe uyararak Şam ve Halep gibi devrin mühim kültür merkezlerine ilim yolculukları düzenlemiş, bu vesileyle pek çok sima ile tanışmıştır. En önemlisi de Anadolu'ya göç edip bu topraklara defnedilecek olan biri Tirmizli, diğeri Tebrizli iki ârifin tasavvufî terbiyesi altında olgunlaşmasıdır. Celâleddin-i Rumî ve Mevlevîliği daha iyi anlamak adına bu iki ismin onun ilmî-irfanî gelişiminde oynadığı role değinmemiz gerekmektedir.

<sup>555</sup> Arpaguş, “Mevlânâ Celâleddîn Rûmî-Muhyiddîn İbn Arabî İlişkisi”, s. 212. Arpaguş, agm, s. 227-236'da bu hususu örneklerle analiz etmektedir.

<sup>556</sup> Alparslan Açıkgenç, “İslâm Felsefe Tarihinde Konya Okulu”, *Doğu'dan Batı'ya Düşüncenin Serüveni*, VII, ed. Eyüp Bekiryazıcı, İnsan Yayınları, İstanbul 2015, s. 215-229.

<sup>557</sup> Lewis, *Mevlânâ*, s. 346. Bu hususta şimdilik bkz. Chittick, *Varolmanın Boyutları*, s. 264-275; Ekrem Demirli, “İbnü'l-Arabî ve Mevlana Arasındaki Bazı Ortak Kavramlar”, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S. 16 (2007), s. 229-247.

<sup>558</sup> Sipehsâlâr, s. 33-34, 113-114; Sultan Veled, *İbtidâ-nâme*, s. 153; Eflâkî, I, s. 125; II, s. 49; Niğdeli Kadı Ahmed, I, s. 446; Câmî, s. 634, 638.

Celâleddin-i Rumî'nin ilmî-irfanî şahsiyetinin oluşum süreci merhum Gölpınarlı'nın tasnifine göre hazırlık ve coşkunluk devresi (Seyyid Burhâneddin ve Şems-i Tebrizî), sükûn devresi (Selâhaddin-i Zerkûb) ve olgunluk devresi (Hüsâmeddin Çelebi) şeklinde dönemlendirilebilir. Fakat biz konuya tasavvufun yayılması ve kurumsallaşması ekseninde yaklaştığımız için Hüsâmeddin Çelebi'den itibaren Mevlevîliğin kuruluş sürecini başlatacağız. Daha sonra da bu hususta Sultan Veled'in ortaya koyduğu çaba ve çalışmaları mercek altına alacağız.

#### 1.1.7.2.1.Celâleddin-i Rumî ve Seyyid Burhâneddin

561/1166 veya 565/1169'da Tirmiz'de doğan Seyyid Burhâneddin, buradaki öğreniminden sonra 605/1208'de Belh'e giderek Bahâeddin Veled'e intisap etmiş, çok geçmeden onun seçkin ve sadık halifelerinden birisi hâline gelmiştir <sup>559</sup>. Bahâeddin Veled'in 616/1219'un sonlarına doğru Belh'ten ayrılmasını müteakip, muhtemelen onun halifesi olarak, Tirmiz'e giderek irşat faaliyetlerinde bulunmaya başlamıştır <sup>560</sup>. Seyyid Burhâneddin ile Celâleddin-i Rumî arasındaki hoca-talebe ilişkisi çok eskilere dayanmaktadır. Nitekim Seyyid Burhâneddin'in Belh'te iken, o zamanlar henüz küçük bir çocuk olan Celâleddin-i Rumî'nin lâlâlığını yaptığını, yani onun eğitimiyle yakından ilgilendiğini görüyoruz <sup>561</sup>. Bahâeddin Veled'in 18 Rebûlâhir 628'e (23 Şubat 1231) denk gelen vefatı tasavvufî bir sezîşle kendisine malum olan Seyyid Burhâneddin, bir süre matem tutmuş, şeyhinden rüya yoluyla aldığı manevi işaretle daha fazla vakit kaybetmeden birkaç dostunu da yanına alarak Konya'ya gelmiştir <sup>562</sup>. Son menkıbe Seyyid Burhâneddin'in, Bahâeddin Veled'e olan yakınlık ve bağlılığının derecesini gösterme gayretinin bir ürünü gibi gözükmektedir. Ancak şurası bir gerçek ki sûfilerin göç ve seyahatlerinde irfanî bilgiyi aktarma düşüncesi de son derece etkilidir. İrfanî bilgiyi ehil yahut nasibi olanlara aktarma, irşat faaliyetlerinin önemli bir parçasıdır. Hatta sûfiler bunu kimi zaman keşif, kimi zaman rüya yoluyla görülen manevi işaretlerle yerine getirmekte

<sup>559</sup> Sipehsâlâr, s. 19; Sultan Veled, *İbtidâ-nâme*, s. 236,238-239; Eflâkî, I, s. 104, 122-123; II, s. 107. Menâkıbnâmelerin değinmediği kronolojik veriler için bkz. Sahîh Ahmed Dede, *Mecmûatü'l-Tevarîhi'l-Mevleviyye*, s. 123; H. Ahmet Sevgi, *Seyyid Burhaneddin Muhakkık-i Tirmizî*, Erciyes Üniversitesi Gevher Nesibe Tıp Tarihi Enstitüsü Yayınları, Kayseri 1995, s. 19-20; Semih Ceyhan, "Seyyid Burhâneddin", *DİA*, XXXVII, İstanbul 2009, s. 56.

<sup>560</sup> Eflâkî, I, s. 116-118.

<sup>561</sup> Sipehsâlâr, s. 19, 34, 118; Eflâkî, I, s. 117, 123, 128.

<sup>562</sup> Sipehsâlâr, s. 118; Eflâkî, I, s. 116, 123; Câmî, s. 633.

ve sonuçta tasavvufî bir tecrübeye dönüştürmektedir. Bununla birlikte Seyyid Burhâneddin'in Tirmiz'den ayrılarak Anadolu'ya yönelmesinde bölgedeki artan Moğol baskısının etkisini de asla göz ardı etmemek gerekir. Dahası aslında bir süredir Bahâeddin Veled'i arayan Seyyid Burhâneddin, onun Anadolu'da olduğunu öğrenir-öğrenmez hocasını bulmak için yollara düşmüştür. Ancak 629/1232'de Konya'ya geldiğinde, Bahâeddin Veled, ardında başta oğlu Celâleddin-i Rumî olmak üzere aile fertlerini, müritlerini ve talebelerini bırakarak bir yıl önce ölmüştür. Bunun üzerine Seyyid Burhâneddin, Bahâeddin Veled'in halifesi (sırrı) sıfatıyla şeyhinin irfanî geleneğini sürdürme görevini üzerine almıştır <sup>563</sup>. Nitekim Seyyid Burhâneddin bu çerçevede sadece Celâleddin-i Rumî'nin değil, birazdan kendilerine değineceğimiz Mevlevî zincirinin mühim halkaları olan Selâhaddin-i Zerkûb <sup>564</sup> ve Sultan Veled'in <sup>565</sup> tasavvufî terbiyesinde de etkili olmuş bir şahsiyettir. Hem bu durum hem de Sipehsâlâr ve Eflâkî'nin onun için müstakil bölümler açması, Seyyid Burhâneddin'in Mevlevîlikteki önemini ortaya koyma açısından dikkate değerdir.

Babası vefat ettiğinde Celâleddin-i Rumî henüz yirmi dört yaşındadır <sup>566</sup>. Seyyid Burhâneddin, dinî-zâhirî ilimlerde belli bir olgunluğa erişen, babası gibi ibadet, züht, takva bileşenlerin oluşan bir anlayışa sahip olan fetva ehli Celâleddin-i Rumî'ye, Bahâeddin Veled'den aldığı ledünnî-bâtınî ilmi telkin etmiş ve dokuz yıl boyunca onun tasavvufî terbiye ve tekâmülüyle yakından ilgilenmiştir <sup>567</sup>. Seyyid Burhâneddin, halifesi olduğu Bahâeddin Veled ile Celâleddin-i Rumî arasındaki tasavvufî irtibatı sağlayan, dolayısıyla babasının görüş ve uygulamalarını oğluna aktaran kişidir <sup>568</sup>. Bu durum Babaîlerden Şeyh Osman'ın, halifesi olduğu Muhlis Paşa ile oğlu Âşık Ali Paşa arasındaki tasavvufî irtibatı sağlamasına benzemektedir. Celâleddin-i Rumî bu sıralarda bir taraftan müderrislik yapmakta ve vaazlar vermekte, diğer taraftan da kendisini geliştirici ilim yolculuklarına çıkmaktadır <sup>569</sup>.

<sup>563</sup> Sultan Veled, *İbtidâ-nâme*, s. 244-246.

<sup>564</sup> Eflâkî, I, s. 121, 128; II, s. 107-108; Câmî, s. 633.

<sup>565</sup> Sultan Veled, *İbtidâ-nâme*, s. 226-227; Eflâkî, II, s. 148, 203.

<sup>566</sup> Eflâkî, I, s. 112.

<sup>567</sup> Sipehsâlâr, s. 34, 118; Sultan Veled, *İbtidâ-nâme*, s. 247-248; Eflâkî, I, s. 116-117, 123, 130-131; Câmî, s. 633. Seyyid Burhâneddin'in öğretileri hakkında bkz. Lewis, *Mevlânâ*, s. 137-144.

<sup>568</sup> Onun Celâleddin-i Rumî'nin zikir telkini silsilesindeki yeri için bkz. Eflâkî, II, s. 252.

<sup>569</sup> Sipehsâlâr, s. 94-95. Her ne kadar veriliş tarihlerini tam olarak saptayamasak da Celâleddin-i Rumî'nin vaaz ve sohbetlerinde yaptığı konuşmalardan oluşan bir derleme için bkz. Mevlânâ Celâleddin, *Macâlis-i Sab'a (Yedi Meclis)*, trc. Abdülbâki Gölpınarlı, Konya Turizm Derneği Yayınları, Konya 1965.



Nitekim Celâleddin-i Rumî 1233'de dinî-zâhirî ilimlerde derinleşmek ve kendisini daha da geliştirmek maksadıyla, babasının bazı müritleri ile birlikte Halep ve Şam'a doğru yola çıkar. Seyyid Burhâneddin de bu yolculukta Kayseri'ye kadar ona eşlik etmiştir<sup>570</sup>. Halep ve özellikle Şam dönemin öne çıkan ilim merkezleri olup, Moğol istilâsı nedeniyle birçok sûfî ve âlimin sığındığı şehirlerdendir<sup>571</sup>. Bu ilim yolculuğunda önce Halep'e uğrayan Celâleddin-i Rumî, Hallâviye Medresesi'nde dönemin büyük âlimlerinden biri olan İbnü'l-Adîm'den (ö. 660/1262) çeşitli dersler alır<sup>572</sup>. Halep'ten sonra Şam'a geçer. Mukaddemiyye Medresesi'nde dört ya da yedi yıl dinî ilimlerle meşgul olur<sup>573</sup>. Şam'da iken, bilahare Malatya'da kadılık yapacak bir zat ile birlikte *el-Hidâye* dersi okumuştur<sup>574</sup>. Rivayete göre Celâleddin-i Rumî pek farkına varmasa da Şems-i Tebrizî ile ilk defa Şam'dan ayrılmasından kısa bir süre önce karşılaşmıştır<sup>575</sup>. Celâleddin-i Rumî'nin bu ilim yolculuğunun Şam durağında İbnü'l-Arabî, Sa'deddin-i Hamevî, Osman-ı Rumî, Evhadüddin-i Kirmânî ve Sadreddin-i Konevî ile görüşmüş olması da ihtimal dâhilindedir<sup>576</sup>.

Celâleddin-i Rumî, Şam'dan Konya'ya dönerken Kayseri'ye uğrar. Burada şehrin ârif ve âlimleri tarafından karşılanır. Şehrin şahnesi (vali) Şemseddin-i İsfahânî (ö. 646/1249) onu kendi sarayına davet eder. Ancak Seyyid Burhâneddin'in, babasının seyahatlerinde medreseleri tercih etme ya da saraylara kapılanmama âdetini hatırlatması üzerine bu davete icabet etmez. Bu ayrıntı Seyyid Burhâneddin'in mürşitlik görevinin altını çizmektedir. Nitekim Celâleddin-i Rumî Kayseri'de Seyyid Burhâneddin'in irşadıyla üç erbain çıkararak bâtinî ilimlerde daha

<sup>570</sup> Eflâkî, I, s. 127, 129-130.

<sup>571</sup> el-Bağdâdî, s. 55; Joan E. Gilbert, "Ortaçağ'da Şam'da İslâmî İlimlerin Kurumsallaşması ve İlmin Meslek Haline Gelişi", trc. Harun Yılmaz, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XXXVII/2 (2009), s. 172-177.

<sup>572</sup> Sipehsâlâr, s. 40, 83-85; Eflâkî, I, s. 127-128, 129, 270, 308-309. Tam adı Kemâleddin Ömer b. Ahmed el-Halebî olan İbnü'l-Adîm, hadis, fıkıh, tefsir, tarih, edebiyat ve inşâ sahasında zamanın önde gelen âlim, şair ve devlet adamlarından biridir. Yaşamı ve eserleri hakkında geniş bilgi için bkz. Kamâl al-Dîn İbn al-'Adîm, *Bugyat at-Talab fî Târih-i Halab*, nşr. Ali Sevim, TTK Yayınları, Ankara 2011<sup>2</sup>, Giriş, s. 1-16; Ali Sevim, "İbnü'l-Adîm", *DİA*, XX, İstanbul 1999, s. 478-479. Hallâviye Medresesi 543/1148 ile 1293/1877 yılları arasında uzun süre hizmet veren ve rağbet gören büyük bir eğitim kurumudur. Geniş bilgi için bkz. Esra Atmaca, *Memlûkler Dönemi'nde Halep'te Eğitim-Öğretim Müesseseleri ve Ulemâ*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi SBE), İstanbul 2014, s. 153-157.

<sup>573</sup> Eflâkî, I, s. 128-129, 267, 270; Sipehsâlâr, s. 35, 85. Celâleddin-i Rumî'nin Suriye'deki tahsil süreci ile alakalı tespit, tenkit ve tahliller için mutlaka bkz. Lewis, *Mevlânâ*, s. 149-155.

<sup>574</sup> Eflâkî, I, s. 242.

<sup>575</sup> Eflâkî, I, s. 129. Tenkit için bkz. Eflâkî, Önsöz, I, s. 39.

<sup>576</sup> Sipehsâlâr, s. 35.

da derinleşir ve irşat için icâzet alır<sup>577</sup>. Bu bilgiler ışığında Celâleddin-i Rumî'nin, birazdan kendisinden bahsedeceğimiz Şems-i Tebrizî ile karşılaşmasından önce tasavvufa resmen girerek belli bir mesafe katettiğini, bir taraftan dinî-zâhirî ilimlerde derinleşmeye çalışırken, diğer taraftan da Seyyid Burhâneddin vasıtasıyla babasının tasavvufî görüş ve uygulamalarına göre hareket ettiğini söyleyebiliriz. Mensubu olduğu geleneğin de bunda son derece etkili olduğunu düşünüyoruz. Celâleddin-i Rumî'nin söz konusu tahsil süreci I. Alâeddin döneminin bitip, II. Gıyâseddin döneminin başladığı yıllara denk gelmektedir.

Celâleddin-i Rumî gibi Arapça, fıkıh, tefsir, hadis, ma'kulât ve menkulât gibi ilimlerde yüksek icâzetler elde eden bir âlimin<sup>578</sup> tasavvufî eğilimler sergilemesi, yani zâhirî-kesbî ilimlerin yanı sıra bâtınî-keşfî ilimlerle de iştiğal etmesi, bunun için bir mürşide bağlanması ve bizzat irşat faaliyetlerinde bulunması, dönemin şartları ve zaruretleri çerçevesinde çok da olağandışı bir durum değildir. Bu bilgi Celâleddin-i Rumî'nin fikrî gelişiminde tasavvufun yerine işaret ettiği gibi, yaşadığı dönemde tasavvufun sadece geniş halk kitleleri arasında değil, ulemâ muhitinde de etkili olduğunu göstermektedir. Menâkıbnâmelerde adı geçen bütün âlimlerde benzer eğilimlerin olmadığını dikkate alırsak, ulemânın tasavvufa bakışında veya yaklaşımında bazı farklılıkların olduğu sonucuna ulaşırız. Bu çerçevede onları sūfimesrep olanlar; yani sūfî olmadıkları hâlde mizaç ve tabiat itibarıyla onlara benzeyenler, tasavvufa meyilli olanlar, mesafeli olanlar, muhalif olanlar, önceleri kararsız iken sonraları tasavvufta karar kılanlar şeklinde bir tasnife tabi tutabiliriz. Celâleddin-i Rumî'nin bu hususta babasından, hatta dedelerinden tevarüs eden bir anlayışla hareket ettiğini görüyoruz. Babası Bahâeddin Veled'in *Maârif* isimli eserine hayatı boyunca verdiği önem ve ayırdığı vakit de bunu göstermektedir. Nitekim Seyyid Burhâneddin dokuz yıllık irşat sürecinde Bahâeddin Veled'in *Maârifî*'ni Celâleddin-i Rumî'ye defalarca tekrar etmiştir<sup>579</sup>. Celâleddin-i Rumî, bazen akşamdan şafak söküne kadar *Maârifî*'i mütalaa etmekte ve iştiyakla okumaktadır<sup>580</sup>. Hatta zaman zaman Bahâeddin Veled'in sözlerinden manalar

<sup>577</sup> Eflâkî, I, s. 129-130. Krş. Sipehsâlâr, s. 118.

<sup>578</sup> Sipehsâlâr, s. 34, 40.

<sup>579</sup> Sipehsâlâr, s. 118.

<sup>580</sup> Eflâkî, I, s. 135, 176.

saçmakta ve orada bulunanlar da bunları hararetle yazmaktadır <sup>581</sup>. Sülûkunun başlangıcında da sık sık babasının sözlerini okuyan Celâleddin-i Rumî, *Maârif*'in sürekli elinin altında olması gerektiğini düşünmektedir <sup>582</sup>. Bu rivayetler Celâleddin-i Rumî'nin, babasından tevarüs eden tasavvufî-ahlakî öğretileri bildiğini ve benimsediğini gösterir.

Seyyid Burhâneddin dokuz yıllık irşat görevini tamamladıktan sonra, takriben 638/1240'da, Konya'dan ayrılarak Kayseri'ye yerleşir. Adı belirtilmeyen bir mescitte <sup>583</sup> imamlık yapmaya başlar. Bu süreçte kendisine mürit olan dönemin Kayseri şahnesi (vali) Şemseddin-i İsfahânî, Seyyid Burhâneddin ile yakından ilgilenir ve onun için şehrin ileri gelenlerinin de hazır bulunduğu irfan meclisleri düzenler <sup>584</sup>. Seyyid Burhâneddin'in Kayseri'de faaliyetleri burada hem Bahâeddin Veled'in öğretilerinin hem de ilerleyen yıllarda Mevlevîliğin yayılması için uygun bir zemin oluşturmuştur <sup>585</sup>. Seyyid Burhâneddin muhtemelen 641/1244'de <sup>586</sup> Kayseri'de ölmüş ve buraya defnedilmiştir. Cenaze işlemlerini üstlenen Şemseddin-i İsfahanî, onun için bir de türbe yaptırmış, ancak bu yapı kısa süre içerisinde yıkılmıştır. Celâleddin-i Rumî bilahare Kayseri'ye giderek hocasının mezarını ziyaret etmiştir <sup>587</sup>. Celâleddin-i Rumî ve Seyyid Burhâneddin, Cemâziyelâhir 644'de (Ekim-Kasım 1246) II. Gıyâseddin Keyhusrev tarafından Kayseri'de Kızılköşk mevkiinde bulunan bir kıta arazinin Mevlânâ Tâceddin Emir Tac b. Ahmed'e tahsis edilmesine dair

<sup>581</sup> Eflâkî, I, s. 198. Bu bilgi *Maârif*'te yer alan Celâleddin-i Rumî'ye ait şiirlere de açıklık getirmektedir. Gölpınarlı, *Mevlânâ*, s. 24-25.

<sup>582</sup> Eflâkî, II, s. 79.

<sup>583</sup> Hakırdağlı Camii olduğu düşünülmektedir. Bkz. Sevgi, *Seyyid Burhaneddin*, s. 24; Ceyhan, "Seyyid Burhâneddin", s. 57; Celil Arslan, "Hakırdağlı Camii", *Kayseri Ansiklopedisi*, III, Kayseri Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, Kayseri 2013, s. 34.

<sup>584</sup> Sipehsâlâr, s. 118-120; Eflâkî, I, s. 118-120, 122-123.

<sup>585</sup> Mehmet Çayırdağ, "Kayseri Mevlevihânesi", *SÛTAD (II. Milletlerarası Osmanlı Devleti'nde Mevlevihâneler Kongresi Özel Sayısı)*, II/2 (1996), s. 91.

<sup>586</sup> Eflâkî (I, s. 121), Seyyid Burhâneddin'in Kayseri'nin kale hendeği yanında otururken Moğolların şehri yağmaladığını bildirmektedir. Kayseri Muharrem 641'de (Temmuz 1243) vuku bulan Köseadağ Yenilgisi'nden kısa bir süre sonra Moğollar tarafından kuşatılmış ve büyük bir yıkıma maruz kalmıştır. Bkz. İbn Bibi, s. 493-504; *Anonim Selçuknâme*, s. 43. Bu durumda onun söz konusu tarihte hayatta olduğunu düşünebiliriz. Ancak Sultan Veled, Seyyid Burhâneddin'in ölümünden Şems-i Tebrizi'nin Konya'ya gelişine kadar geçen sürenin beş yıl olduğunu belirtir. Bkz. *İbtidâ-nâme*, s. 248. Şems-i Tebrizi'nin 26 Cemâziyelâhir 642'de (29 Kasım 1244) Konya'ya geldiğini dikkate aldığımızda, Seyyid Burhâneddin'in takriben Cemâziyelâhir 637'de (Ocak 1240) ölmüş olması gerekir. Bkz. Eflâkî, I, s. 131-132; II, s. 62; Câmî, s. 640. Hâlbuki Seyyid Burhâneddin 638/1240'da henüz Kayseri'ye yerleşmiştir. Seyyid Burhâneddin'in tam olarak tespit edilemeyen ölüm tarihi hakkındaki değerlendirmeler için bkz. Sevgi, *Seyyid Burhaneddin*, s. 27-28; Lewis, *Mevlânâ*, s. 159-160; Ceyhan, "Seyyid Burhâneddin", s. 57.

<sup>587</sup> Eflâkî, I, s. 122, 131; II, s. 108; Câmî, s. 634.

düzenlenen vakfiyenin şahitleri arasında yer almaktadır <sup>588</sup>. Vakfiye Kayseri’de düzenlendiğine göre, Celâleddin-i Rumî’nin Kayseri’ye gelip Seyyid Burhâneddin’in mezarını 644/1246’da ziyaret etmiş olabilir. Bu durumda Seyyid Burhâneddin’in söz konusu vakfiyenin şahitleri arasında yer alması mümkün değildir. Ancak vakfiyenin Seyyid Burhâneddin ölmeden önce hazırlanmış, bilahare bazı eklemelerle yenilenmiş olması mümkündür <sup>589</sup>.

Seyyid Burhâneddin’in kitap ve cüzlerinin bir kısmı Şemseddin-i İsfahanî’ye yadigâr bırakılmış, mütebakisi Celâleddin-i Rumî’ye kalmıştır <sup>590</sup>. Onun Celâleddin-i Rumî’ye bazı mısralarını da miras bıraktığını görüyoruz <sup>591</sup>. Nitekim bir karşılaştırmada Celâleddin-i Rumî Şems-i Tebrizî’ye ne kadar âşık ise Seyyid Burhâneddin’in de İranlı şair Hakîm Senâî’ye (ö. muhtemelen 525/1131) o kadar âşık olduğu dile getirilerek <sup>592</sup>, bir anlamda, onun şairliğine ve şiir anlayışına değinilmiştir. Ayrıca onun tasavvufa ait konuşmalarının zabtından meydana gelen Farsça-Arapça *Maârif*’inde, Hakîm Senâî ve diğer bazı şairlerin şiirlerine de yer verilmiştir <sup>593</sup>. Seyyid Burhâneddin’in tıp ve şifalı bitkiler konusunda bilgili, ilâhî hikmetlerde mümtaz birisi olduğunun da altı çizilmektedir <sup>594</sup>.

Celâleddin-i Rumî, Halep-Şam’daki ilim yolculuğundan dönmesinden Şems-i Tebrizî’nin Konya’ya gelişine kadar geçen süre içerisinde, danışmentlere yaraşır şekilde giyinmiş, babasının izinden giderek başta fıkıh olmak üzere dinî ilimlere dair dersler vermiş, gerçekleştirdiği vaaz ve sohbetlerle ahaliyi irşat etmiştir. O, aynı zamanda fetvalarına yaygın bir biçimde başvurulmuş bir fakihdir. Diğer taraftan da Seyyid Burhâneddin’in aldığı tasavvufî terbiye çerçevesinde müritlerini yetiştirmiştir

<sup>588</sup> Refet Yinanç, “Mevlâna’nın Şahitlik Ettiği Selçuklu Sultanı II. Gıyaseddin Keyhüsrev Vakfiyesi”, *Mevlâna, Yirmi Altı Bilim Adamının Mevlâna Üzerine Araştırmaları*, haz. Feyzi Halıcı, Ülkü Basımevi, Konya 1983, s. 68-71.

<sup>589</sup> Mehmet Ali Hacıgökmen, “Mevlâna Celâleddin-i Rumî’nin Selçuklu Sultanları ile İlişkileri”, *SÜTAD*, S. 36 (2014), s. 125-126.

<sup>590</sup> Eflâkî, I, s. 122.

<sup>591</sup> Eflâkî, I, s. 227-228.

<sup>592</sup> Eflâkî, I, s. 247. Seyyid Burhâneddin’in Hakîm Senâî’ye olan düşkünlüğüne dair ayrıca bkz. Mevlânâ, *Fîhi mâ-fîh*, s. 179. Burada Celâleddin-i Rumî, hocasının bu hâlini önemsemektedir.

<sup>593</sup> Sevgi, *Seyyid Burhaneddin*, s. 35-39; Gölpınarlı, *Mevlânâ*, s. 26-27; Lewis, *Mevlânâ*, s. 135-137, 142-143; Ceyhan, “Seyyid Burhâneddin”, s. 57.

<sup>594</sup> Eflâkî, I, s. 119.

<sup>595</sup>. Bu sayede bilgin, yönetici, tüccar, esnaf, zanaatkâr vb. çok sayıda insan kendisine bağlanmış veyahut ondan feyzalmıştır.

#### 1.1.7.2.2.Celâleddin-i Rumî ve Şems-i Tebrizî

Asıl adı Muhammed b. Ali olan Şems-i Tebrizî, takriben 582/1186'da Tebriz'de doğmuştur <sup>596</sup>. Daha ziyade Şems, Şemseddin, Şems-i Tebrizî lakaplarıyla anılmıştır. Celâleddin-i Rumî ve dönemin kimi sûfileri onu Kâmil-i Tebrizî diye de adlandırmışlardır. Ayrıca gönül ehli gezginler ve sûfîler, hem uzun mesafeleri kısa sürede aştığı, hem de tasavvufî tekâmül ve terakki için yıllarca adetâ gücünü tüketircesine dünyayı dönüp dolaştığı için kendisine Şems-i Perende, yani Uçan Şems de demişlerdir <sup>597</sup>.

Menâkıbnâmelerin ilmî geçmişini elinin tersiyle silip tasavvufta karar kılan ve bu yolda ilerleyen çok sayıda sûfinin menkıbeleri ile dolu olduğu bilinmektedir. Şems-i Tebrizî de türlü ilimlerde eğitim aldığı hâlde, tasavvufta karar kıldıktan sonra onları defterinden silen, aklî ve naklî ilimlerden sıyrılan sûfîlerdendir <sup>598</sup>. Tasavvufî terbiyesine sepet ve zembil örerek geçimini sağlayan fütüvvet ve melâmet ehli bir sûfî olan Ebu Bekr-i Tebrizî-i Selebâf'ın yanında Tebriz'de başlamıştır <sup>599</sup>. Şems-i Tebrizî melâmetî tavır ve duruşla daima kerametlerini gizleyen, halktan ve şöhretten sakınan, sürekli mücahede halinde bulunan, takat getiremeyeceği ilâhî tecellilerle karşılaştığı vakit, herhangi bir ücret beklemeden çeşitli işlerde çalışarak kendini meşgul eden, tâcir kıyafetiyle devamlı seyahat eden, seyahatlerinde medrese ve tekkelerden ziyade kervansaraylarda konaklayan, içinde bir şey olmadığı hâlde kaldığı hücrenin kapısını sağlam bir kilitle kilitleyerek varlıklı kişi edasına bürünen,

<sup>595</sup> Sultan Veled, *İbtidâ-nâme*, s. 248-249; Eflâkî, I, s. 130-132; II, s. 62. Bu çerçevede değerlendirebileceğimiz bir rivayette (Eflâkî, I, s. 372) Sultan Veled, gençliğinin ilk çağında Akıncı Medresesi'nde babasından *el-Hidâye* dersi okumuş; diğer bir rivayette ise (Eflâkî, II, s. 108) Selâhaddin-i Zerkûb, Konya'da Ebulfazl Mescidi'nde Celâleddin-i Rumî'nin vaazını dinlemiştir. Ebulfazl Mescidi bugünkü İplikçi Camii'dir. Bkz. Konyalı, *Konya Tarihi*, s. 408, 415, 830; Selçuk Mülâyim, "İplikçi Camii", *DİA*, XXII, İstanbul 2000, s. 373.

<sup>596</sup> Sipehsâlâr, s. 121; Eflâkî, II, s. 60; Devletşah, *Tezkiretü's-Şuarâ*, II, s. 251; Lewis, *Mevlânâ*, s. 181; Semih Ceyhan, "Şems-i Tebrizî", *DİA*, XXXVIII, İstanbul 2010, s. 511.

<sup>597</sup> Eflâkî, I, s. 131; II, s. 60, 69; Vâhidî, s. 235-236.

<sup>598</sup> Eflâkî, II, s. 66; Sultan Veled, *İbtidâ-nâme*, s. 88; Lewis, *Mevlânâ*, s. 186-187.

<sup>599</sup> Eflâkî, I, s. 131, 247; II, s. 60, 94; Şems-i Tebrizî, *Makâlât*, I, s. 238, 271 (Şems-i Tebrizî burada Ebu Bekr-i Selebâf'ın hırka verme âdeti olmadığına değinmektedir. Bu, melâmetî bir tavır ve tercihtir); Sahîh Ahmed Dede, *Mecmûatü't-Tevârîhi'l-Mevleviyye*, s. 139, 156; Ceyhan, "Şems-i Tebrizî", s. 511.

zaman zaman şalvar uçkuru örerek geçimini sağlayan sırlarla dolu bir dervıştır<sup>600</sup>. Bu nitelikler Ebu Bekr-i Selebâf'ın Şems-i Tebrizî'nin tasavvufî kişiliğinin oluşumunda ne kadar mühim tesirler icra ettiğini gösterir. Ayrıca Şems-i Tebrizî'nin Celâleddin-i Rumî'yi hangi açıdan etkilediğine de işaret eder. Şems-i Tebrizî, Ebu Bekr-i Selebâf'ın yanında sülûkunu tamamladıktan sonra manevi arayışını sürdürmüş, bu münasebetle pek çok sûfî ile görüşmüştür. Nitekim onun, Sühreverdî halifelerinden Rükneddin-i Sücâsî'ye<sup>601</sup> veya Kübrevî halifelerinden Baba Kemâl-i Cendî'ye<sup>602</sup> mürit olduğu, hatta onlar tarafından Anadolu'ya yönlendirildiğine dair bir takım rivayetler bulunmaktadır<sup>603</sup>. Fakat yaşamı seyahatlerde geçen Şems-i Tebrizî'nin, kendilerine bağlanmış olmasa bile adı geçen sûfîlerle ve daha birçokları ile görüşmesi ve onlardan feyzalması ihtimal dâhilindedir.

Eflâkî'ye göre Şems-i Tebrizî fitratındaki cezbe nedeniyle Ebu Bekr-i Selebâf'ın irşadıyla eriştiği manevi makam, mevki ve mertebelerle yetinememiş, kendisini daha yükseklerle eriştirecek birisini aramaya başlamıştır. Bu nedenle yıllarca adetâ gücünü tüketircesine Bağdat Şam, Halep, Erzurum, Kayseri, Aksaray, Erzincan vb. pek çok beldeyi dolaşmış, farklı nitelikleri haiz pek çok sûfî ile karşılaşmıştır. Bu vesileyle bazı müritleri de olmuştur<sup>604</sup>. Bir konuşmasında: “*Ben birçok aziz derviş gördüm, onlarla sohbette bulundum. Yalancı ile gerçek erler arasındaki farkı hem sözleri yönünden, hem de davranışları yönünden anlarım. Çok beğendiğim ve seçkin kimselere de rastlarım. Benim gönlüm her gördüğüne baş eğmez, Bu gönül kuşu her daneye eğilmez.*”<sup>605</sup> diyen Şems-i Tebrizî, kendisini daha ileri merhalelere ulaştıracak bir dost arayışı içindedir. Nitekim başka bir konuşmasında şöyle der: “*Kendi cinsimden birini istiyorum; onu kible edineyim,*

<sup>600</sup> Sipehsâlâr, s. 121-123; Eflâkî, I, s. 131-132; II, s. 61, 99-101; Ceyhan, “Şems-i Tebrizî”, s. 511.

<sup>601</sup> Rükneddin-i Sücâsî, Anadolu ve İran sûfiliğinde büyük etkileri olan Ebherîliğin, Kutbüddin-i Ebherî'den sonraki ikinci halkasıdır. Aynı zamanda Evhadîliğin kurucusu Evhadüddin-i Kirmânî'nin de şeyhidir. 606/1210'dan sonra ölmüştür. Hakkında bilgi için bkz. Mostafavi, *Kirmani*, s. 71-74.

<sup>602</sup> Baba Kemâl-i Cendî, Necmeddin-i Kübrâ'nın Türkistan'da faaliyet gösteren halifelerinden biridir. Aynı zamanda XV. yüzyılın ortalarına kadar süren bir Kübrevî kolunun da kurucusudur. 672/1273'de ölmüştür. Hakkında bilgi için bkz. Gökbulut, *Necmeddin-i Kübrâ*, s. 160-162.

<sup>603</sup> Câmî, s. 639-640; Devletşah, *Tezkiretü's-Şuarâ*, II, s. 252-253. Tenkit için bkz. Fürüzanfer, *Mevlâna*, s. 164-169.

<sup>604</sup> Eflâkî, I, s. 131; II, s. 60-62, 65, 68-69, 97-98, 101; Şems-i Tebrizî, *Makâlât*, II, s. 135-136; Câmî, s. 639. Şems-i Tebrizî'nin karşılaştığı kişilerle alakalı değerlendirmeler için bkz. Lewis, *Mevlâna*, s. 191-198.

<sup>605</sup> Şems-i Tebrizî, *Makâlât*, II, s. 8.

*yüzümü ona çevireyim. Kendimden geçmiş olayım.*"<sup>606</sup>. Sûfiler için kâmil bir mürşit bulmak amacıyla mümkünse meşakkatlerle dolu seyahatlere çıkmanın tasavvufi bir tecrübe olduğu gerçeğini gözden uzak tutmamak gerekmektedir. Bu tecrübe biçimine benzerlerinden daha fazla önem veren Şems-i Tebrizî de arayış içindedir. Ancak onun bir mürşitten ziyade hem kemale erdireceği hem de kendisi ile birlikte kemale ereceği bir sohbet arkadaşı ya da hakiki dost arayışı içinde olduğunu görüyoruz<sup>607</sup>. Peygamber ve velilerin birbirlerini aramaya ve birbirleriyle sohbet etmeye memur olduğunu düşünen Sultan Veled'e göre, Hz. Musa, peygamberliğinin güç ve büyüklüğüne rağmen nasıl ve neden Hızır'ı aradıysa, Celâleddin-i Rumî de fazilet, ahlak, hâl vb. niteliklerle devrinin eşsiz şahsiyetlerinden biri olduğu hâlde Şems-i Tebrizî'yi aramıştır. Şems-i Tebrizî her bakımdan Celâleddin-i Rumî'nin aşkına feda olmuştur<sup>608</sup>. Nitekim Şems-i Tebrizî, aradığı kişinin Celâleddin-i Rumî; bulmak için gideceği yerin de Rum diyarı olduğuna dair rüya ve ilham yoluyla aldığı manevi işaretlerle Anadolu'ya yönelir. 26 Cemâziyelâhir 642'de (29 Kasım 1244) Konya'ya gelerek Celâleddin-i Rumî'nin ilmî-irfanî gelişimindeki son merhaleyi başlatır ve yaşanan hareketli birkaç yıldan sonra burada vefat eder<sup>609</sup>.

Belh kökenli sūfimeşrep bir âlimin oğlu olan Celâleddin-i Rumî'nin, Türkiye Selçuklu Devleti'nin başkenti Konya'da irşat ve tedris faaliyetlerinde bulunurken Şems-i Tebrizî ile karşılaşması ve onunla şeyh-mürit ilişkisinden ziyade sohbet arkadaşlığı yapması fikrî hayatında önemli değişimler yaşamasını sağlayacaktır. Biri Belhli, diğeri Tebrizli; biri Hanefî, diğeri Şâfiî<sup>610</sup>; biri âlim ve fakih, diğeri gezgin ve cezbeci sūfî iki farklı yahut görünürdeki farklılıkları dert edinmeyen insanın, vatanlarından uzak bir belde olan Konya'da bir araya gelerek, etkileri çağları ve

<sup>606</sup> Şems-i Tebrizî, *Makâlât*, II, s. 86.

<sup>607</sup> Sipehsâlâr, s. 123; Eflâkî, I, s. 131; II, s. 60-62, 79, 100; Câmî, s. 640; Ceyhan, "Şems-i Tebrizî", s. 512.

<sup>608</sup> Sultan Veled, *İbtidâ-nâme*, s. 48-49; Eflâkî, II, s. 98. Ayrıca bkz. Vâhidî, s. 236-237; Hazînî, *Metin*, s. 419.

<sup>609</sup> Şems-i Tebrizî, *Makâlât*, I, s. 274; Sipehsâlâr, s. 123-124; Eflâkî, I, s. 131; II, s. 62, 96, 99-100; Vâhidî, 257. Bu rivayet sūfilerin göç ve seyahatlerinde, özellikle gidecekleri yeri belirleme ve aradıkları şahsı bulmada keşif, rüya, ilham ve gaytan işittikleri sesler gibi manevi motivasyonlara ne kadar büyük önem verdiğini göstermektedir.

<sup>610</sup> Şems-i Tebrizî Şâfiî mezhebinden olmasına rağmen, Hanefî mezhebinin kendisi için daha uygun olabilecek bazı uygulamalarını kabul etmemesinin inatçılık olacağı düşüncesindedir. Bkz. Şems-i Tebrizî, *Makâlât*, I, s. 143-144. Ayrıca Şems-i Tebrizî öğrenim sürecinde Ebû İshak eş-Şîrâzî'nin (ö. 476/1083) Şâfiî mezhebinin beş temel muhtasarından biri olan *et-Tenbih fî fîrû'î'l-fikhi's-Şâfi'î* adlı eserini okumuştur. Bkz. Şems-i Tebrizî, *Makâlât*, II, s. 49. Söz konusu eser hakkında bkz. yukarıda dipnot 112.

kıtaları aşan bir dostluğa imza atması, XIII. yüzyıl Selçuklu Anadolu'sunun göçlerle şekillenen doğasına ışık tutmakta, bu gelişmenin ne kadar kalıcı tesirler icra ettiğini gözler önüne sermektedir. Bu nedenle, günümüzde de dillerden düşmeyen Celâleddin-i Rumî ile Şems-i Tebrizî arasındaki ilişkiye az da olsa değinmemiz gerekmektedir.

Eflâkî'ye göre Celâleddin-i Rumî, Şems-i Tebrizî ile ilk defa 1233'ü izleyen yıllarda Şam'daki tahsili sırasında karşılaşmıştır. Başında külâhı, sırtında keçeden siyah elbisesi ile kalabalıklar içinde dolaşan Şems-i Tebrizî, Celâleddin-i Rumî'ye hitaben: *“Dünyanın sarrafı, beni anla.”* diyerek sırta kadem basmıştır<sup>611</sup>. İbnü'l-Arabî, Baba Kemâl-i Cendî, Evhadüddin-i Kirmânî, Fahreddin-i Irâkî gibi Celâleddin-i Rumî'nin çevresindeki kimi sûfiler, Şems-i Tebrizî'nin de tanıdığı ya da karşılaştığı kişilerdir. Bu nedenle Şems-i Tebrizî'nin Konya'daki buluşmalarından önce de Celâleddin-i Rumî hakkında bilgi sahibi olduğunu söyleyebiliriz<sup>612</sup>.

İncelediğimiz menâkıbnâmelerde her ne kadar mahiyeti hakkında farklı rivayetler olsa da Şems-i Tebrizî ile Celâleddin-i Rumî'nin 26 Cemâziyelâhir 642'de (29 Kasım 1244) Konya'daki ilk karşılaşmaları, ilk konuşmaları ve sonrasında yaşananlar hayli ilgi çekicidir. Zira Şems-i Tebrizî, yanında talebe ve müritleri de olduğu hâlde Pamukçular Medresesi'nden çıkıp Şekerciler ya da Pirinççiler Hanı'nın önünden geçmekte olan Celâleddin-i Rumî'ye: *“Bâyezîd-i Bistâmî mi daha büyüktür, yoksa Hz. Muhammed mi?”* şeklinde şaşkıncu bir soru yöneltir. Celâleddin-i Rumî, Hz. Peygamber'in mahlûkatın en büyüğü olduğu cevabını verir. Bunun üzerine Şems-i Tebrizî, bu kadar büyüklüğüne rağmen Hz. Muhammed: *“Biz seni lâyük olduğu veçhile bilemedik.”* buyururken neden Bâyezîd-i Bistâmî: *“Ben kendimi tenzih ederim, benim şanım ne kadar büyüktür.”* diyor şeklinde ikinci bir soru daha yöneltir. Bu soru üzerine bir karşılaştırma yapan Celâleddin-i Rumî'ye göre, Bâyezîd-i Bistâmî bir yudumla susuzluğunu dindirmiş, idrak bardağı hemen doluvermiştir. Ama Hz. Peygamber suya doymadığı için sürekli susuzluktan dem vurmuş, her gün Allah'a yakın olmak istemiştir. Bu izahı dinleyen Şems-i Tebrizî kendinden geçer. Onunla yaptığı konuşmanın içeriğinden oldukça etkilenen Celâleddin-i Rumî, Şems-i Tebrizî'yi medresesine götürür. Bir hücreye kapanan ikili,

<sup>611</sup> Eflâkî, I, s. 129; II, s. 62. Tenkit için bkz. Eflâkî, Önsöz, I, s. 39; Lewis, *Mevlânâ*, s. 207-208.

<sup>612</sup> Ceyhan, “Şems-i Tebrizî”, s. 512.



kimseyi içeri almadan uzunca bir süre (kırk gün, üç ya da altı ay) sohbet ederler <sup>613</sup>. Bu sürecin sonunda Şems-i Tebrizî Celâleddin-i Rumî'yi semâ etmeye yönlendirir, onunla bazı tasavvufî hakikatleri paylaşır <sup>614</sup>. Bu arada bağlılık ve fedakârlığının boyutlarını anlamak amacıyla Celâleddin-i Rumî'yi bazı çetin imtihanlara da tabi tutar. Celâleddin-i Rumî'deki manevi istidadı ve yüksek irfanı keşfeden, tasavvufî yatkınlık ve yetkinliği açığa çıkaran Şems-i Tebrizî onunla dost olur <sup>615</sup>. Bu süreçte Şems-i Tebrizî'nin Celâleddin-i Rumî'yi, başta babasının *Maârif*'i olmak üzere bazı kitapları okumaktan menettiğine dair rivayetler <sup>616</sup>, her iki sūfinin ulaştığı irfanî seviye dikkate alındığında, yersiz bir yakıştırmadan ibarettir <sup>617</sup>.

Eflâkî'de geçen bir menkıbeye göre, son derece zâhit, faziletli ve vera sahibi olan Celâleddin-i Rumî semâa hiç gitmemiştir. Onu semâa teşvik eden kişi kayınvalidesi Kira-yı Buzurg'dur. Ancak önceleri ellerini çırpıp sallayarak semâ eden Celâleddin-i Rumî, Şems-i Tebrizî'nin talimiyle artık dönerek (çarh atarak) semâ etmeye başlamıştır <sup>618</sup>. Bu hususa dair diğer bir menkıbeden anlaşıldığına göre, sülûkunun başlangıcında babasının izinden giden Celâleddin-i Rumî, hiç semâ icra etmemiştir. Kendisine derin bir sevgi ve bağlılık duyduğu Şems-i Tebrizî'nin bu konudaki telkinleri sonucunda semâ icra etmeye başlamıştır. Bu hususta yaşadığı deneyim kendisini o kadar derinden etkilemiştir ki yaşamının geri kalan kısmı boyunca sürdürdüğü semâ icrası, ölümünden sonra adına kurulacak olan Mevlevîliğin ayrılmaz bir parçası hâlini almıştır. Celâleddin-i Rumî sadece semâ usulünde değil, ferace <sup>619</sup> giymede ve sarık sarmada da Şems-i Tebrizî'ye uymuştur <sup>620</sup>.

<sup>613</sup> Şems-i Tebrizî, *Makâlât*, I, s. 132, 150; Sultan Veled, *İbtidâ-nâme*, s. 50; Sipehsâlâr, s. 46, 124-125; Eflâkî, I, s. 131-132; II, s. 62-63, 100; Câmî, s. 640-641; Devletşah, *Tezkiretü'ş-Şuarâ*, II, s. 252-253; Vâhidî, s. 257-259. Şems-i Tebrizî ile Celâleddin-i Rumî'nin Konya'daki ilk karşılaşmaları, ilk konuşmaları ve sonrasında yaşananlar hakkında değerlendirmeler için mutlaka bkz. Fürüzanfer, *Mevlâna*, s. 175-195; Gölpınarlı, *Mevlânâ*, s. 66-74; Lewis, *Mevlânâ*, s. 201-207, 209-217.

<sup>614</sup> Sipehsâlâr, s. 35, 70-71, 125.

<sup>615</sup> Eflâkî, II, s. 63-64; Câmî, s. 641; Vâhidî, s. 259.

<sup>616</sup> Eflâkî, II, s. 64-65, 79; Câmî, s. 641-642.

<sup>617</sup> Ceyhan, "Şems-i Tebrizî", s. 512.

<sup>618</sup> Eflâkî, II, s. 95. Kira-yı Buzurg (Büyük Kira Hatun) hakkında bkz. Eflâkî, Önsöz, II, s. 8-11.

<sup>619</sup> Ferace dervişlerin giydiği, önu açık ve çok bol bir tür hırkadır. Arapçada "açmak, yarmak, ferahlatmak" anlamındaki ferc masdarından gelen kelimenin aslı fereciyye olup "önü açık ferah elbise" demektir. Feracenin giyim kuşam literatüründe üç ayrı elbise türünün adı olduğu görülür: Kadınların sokakta yaşmakla giydikleri üst elbisesi; ilim adamlarının giydikleri çok geniş ve bol, kolları yırtmaçlı bir çeşit cübbe; Mevlevîlerin giydiği uzun hırka. Bu üç kıyafetten en eski olanı

Şems-i Tebrizî ile Celâleddin-i Rumî'nin Konya'daki ilk karşılaşması ve sonrasında yaşananlar şehir halkında dalgalanma ve dedikodulara; bazı talebe ve müritler arasında kıskançlıklara sebep olur. Zira Şems-i Tebrizî'nin etkisiyle kısa sürede coşkulu ve cezbeli bir insan hâline gelen Celâleddin-i Rumî arkadaşlığı yalnız Şems-i Tebrizî'ye tahsis etmiş, artık medreselerde ders, minberlerde vaaz vermeyi ve sohbet meclislerine katılmayı bırakmıştır. Aralarına pek katılmayan Şems-i Tebrizî'nin kim olduğu, nereden ve niçin geldiği ise belirsizdir<sup>621</sup>. Hakkında oluşan bu olumsuz hava nedeniyle Şems-i Tebrizî yaklaşık on altı ay kaldığı Konya'dan 21 Şevval 643'de (11 Mart 1246) ayrılır<sup>622</sup>. Onun ansızın kaybolması, tüm aramalara rağmen bir türlü bulunamaması üzerine, bir süre inzivaya çekilen Celâleddin-i Rumî, yas tuttuğunu belirtmek için "*hindibârî*" denilen kumaştan bir ferace giyer, başına

---

Mevlevî feracesidir. Bkz. Hülya Tezcan, "Ferace", *DİA*, XII, İstanbul 1995, s. 349; Reşat Ekrem Koçu, *Türk Giyim Kuşam ve Süslenme Sözlüğü*, Sümerbank Kültür Yayınları, Ankara 1969, s. 107-111.

<sup>620</sup> Sipehsâlâr, s. 35, 70-71, 125.

<sup>621</sup> Sipehsâlâr, s. 125-127; Sultan Veled, *İbtidâ-nâme*, s. 50-52; Eflâkî, I, s. 132-133, 250; II, s. 63, 68, 96, 109; Devletşah, *Tezkiretü'ş-Şuarâ*, II, s. 253. Celâleddin-i Rumî'nin Şems-i Tebrizî ile karşılaşmasından sonra yaşanan gelişmelerin, bir takım farklılıklara rağmen, döneme ışık tutan başka bir menâkıbnâme olan *Velâyet-nâme-i Hünkâr Hâcî Bektâş*'ta da geçmesi hayli şaşırtıcıdır. Buna göre Monla Celâleddin-i Belhî'nin Şems-i Tebrizî ile tanışıp ona mürit olmasından sonra âlimlerle münasebetini kesmesinin ya da sadece sûfilerle konuşmasının meydana getirdiği dalgalanma ve kargaşa sonucunda, Konya ulemâsı, Celâleddin-i Belhî'yi I. Alâeddin'e şikâyet ederler. Tekrar âlimlerle beraber olması için emir vermesini isterler. I. Alâeddin, Celâleddin-i Belhî'nin âlim ve fâzıl bir kişi olmasından dolayı ona böyle bir emir veremeyeceğini ifade eder. Bu beklenmedik cevaptan incinen ne kadar âlim, fâzıl, müftü, fakih, müderris, hatip ve müezzin varsa, "*Biz bunun gibi zâlim pâdişâhun hükmü idüğü yerde olamazuz*" diyerek Arabistan'a doğru yola çıkarlar. Bu nedenle cuma günü hiçbir yerde ezan okunmaz. I. Alâeddin duruma çare bulması ve ulemâyı geri döndürmesi için bir vekilini Sadreddin-i Konevî'ye gönderir. Sadreddin-i Konevî de Denizli'de ikamet eden, başkasına ait olan bir bağda bağbanlık yapan Ahî Evren'e bir haberci gönderir ve ondan yardım ister. Konya'ya gelen Ahî Evren âlimleri geri döndürür. Bkz. *Velâyet-nâme-i HHB*, v. 107a-109b. Krş. Vâhidî, s. 260-261, 267. Bu menkıbede Sadreddin-i Konevî'nin Ahî Evren'e müracaat etmesi şehri terk eden âlimler arasında ilmî ve tasavvufî nitelikleri de olan kimi ahîlerin olabileceğine bir karine teşkil etmektedir. Zira Şems-i Tebrizî'ye tepki gösteren ve öldürülmesi olayında parmağı olan kişilerin bir kısmı ahîlerdendir. Bkz. Mikâil Bayram, *Sosyal ve Siyasi Boyutlarıyla Ahi Evren-Mevlânâ Mücadelesi*, Konya 2005, s. 149. I. Alâeddin Keykubad Şevval 634'de (Mayıs 1237) ölmüştür. Şems-i Tebrizî Konya'ya 26 Cemâziyelâhir 642'de (29 Kasım 1244) gelmiş, yaklaşık on altı ay kaldıktan sonra 21 Şevval 643'de (11 Mart 1246) buradan ayrılmıştır. Eflâkî, I, s. 133; II, s. 68. Bu bilgiler ışığında menkıbede bahsi geçen hükümdarın, ya 1245 sonu ile 1246 başında ölen II. Gıyâseddin Keyhusrev ya da ondan sonra işbaşına gelip 1249 yılına kadar müstakil saltanat süren II. İzzeddin Keykâvus olması gerekir. Söz konusu tarihler için bkz. Turan, *Türkiye*, s. 389, 454, 459, 466-469; Kaymaz, *II. Gıyâsü'd-dîn Keyhusrev*, s. 107. Ayrıca bu menkıbede Celâleddin-i Rumî'nin taşıdığı "*Belhî*" nispesi ve "*Monla*" unvanına dikkat edilmelidir. Zira "*Rumî*" nispesi ile bilahare anılacaktır. "*Monla*" yahut "*Molla*" ise onun müderrisliğine işaret etmektedir. Ayrıca bkz. *Velâyet-nâme-i HHB*, v. 158a.

<sup>622</sup> Sultan Veled, *İbtidâ-nâme*, s. 55-56; Eflâkî, I, s. 133; II, s. 68, 99. Krş. Eflâkî, Önsöz, II, s. 20; Öngören, "Mevlânâ", s. 443.

bal renginde yünden bir külâh, ayağına da çizme geçirir. Sarığını “şeker-âvîz”<sup>623</sup> biçiminde sarar, öteden beri dört haneli olan rebabı (yaylı ve mızraplı çalgı) altı haneli yaptırır<sup>624</sup>. Şems-i Tebrizî’den öğrendiği yeni usulle semâ meclisleri başlatır. Âşıkların aşk ve şevki ile etraf şenlenmeye; zayıf-kuvvetli, avam-havas, müslim-gayrimüslim, derviş-fakih, âlim-cahil farklı din, mezhep ve meşrepten pek çok insan Celâleddin-i Rumî’ye yönelmeye başlar. Gece gündüz daima vecd ve manevi neşe hâlinde olan Celâleddin-i Rumî’deki bu ani ve köklü değişim, bazı mutaassıp çevrelerde (şeriat müptedileri, tasavvuf münkirleri) çeşitli dedikodulara neden olur. Onlara göre Celâleddin-i Rumî gibi büyük bir âlimin birdenbire semâ ve riyazet ehli hâline gelmesi ancak delilikle izah edilebilecek bir durumdur. Ancak Celâleddin-i Rumî’deki değişimin gerçek sebeplerini idrak edenler ona mürit olmaya başlarlar<sup>625</sup>.

Bir süre sonra Şems-i Tebrizî’nin Şam’da olduğunu öğrenen Celâleddin-i Rumî: “*Ruhlar senin kaybolmandan ötürü inleyip feryat etmedeler.*” ve “*Onun cemâlinin ayrılığı içinde, vücudumuz virâne, canımız da baykuş gibidir.*” gibi dokunaklı ifadelerin yer aldığı mektuplar göndermek suretiyle ondan geri dönmesini ister. Bunun üzerine Konya’ya dönen Şems-i Tebrizî, Celâleddin-i Rumî ile bir süre (altı ay) tam bir riyazetle mârifetullahâ dair sohbet eder. Öyle ki Selâhaddin-i Zerkûb ve Sultan Veled’den başka kimse yanlarına girememektedir<sup>626</sup>. İlerleyen günlerde Şems-i Tebrizî, Celâleddin-i Rumî’nin evlatlığı Kimya Hatun ile evlenir<sup>627</sup>. Ele aldığımız kaynaklarda Şems-i Tebrizî’nin Konya geldikten sonra buradan kaç defa ayrıldığı ya da ayrılmak zorunda kaldığı, ayrıldıktan sonra nerelere (Şam, Halep) gittiği ve buralardan nasıl çağrıldığı hususunda bir takım farklılıklar, hatta belirsizlikler vardır. Bu belirsizliklere, son gelişinde bir suikast sonucu öldürülmesi

<sup>623</sup> Taç, şeyhlerin veya sülükte belli bir mertebeye erişmiş dervişlerin tarikat kıyafeti olarak kullandıkları, tarikatlara göre farklı şekil ve renklerdeki başlıkların (külâh) adıdır. Tacın üst kısmına “*kubbe*”, başa geçen ve sarık sarılan kenarına “*lenger*” (asabe), ön kısmına “*mihrap*” adı verilir. Lengeri çevreleyen tülbende “*ısâbe*”, ısâbenin sarkan uçlarına “*taylasan*” (risâle) denir. İsâbe taç üzerindeki sarılış biçimine göre “*amâme*, *destar*, *fenâî*” gibi adlar alır. Destarın pâyeli, Hüseyinî, Örfî, Cüneydî, şeker-âvîz, zenb-âvîz, dolama gibi türleri vardır. Bkz. Semih Ceyhan, “Taç (Tasavvuf)”, *DİA*, XXXIX, İstanbul 2010, s. 363-364; Gölpinarlı, *Mevlânâ’dan Sonra Mevlevîlik*, s. 427-428.

<sup>624</sup> Eflâkî, I, s. 133; II, s. 65; Vâhidî, s. 259-260.

<sup>625</sup> Sultan Veled, *İbtidâ-nâme*, s. 69-71; Sipehsâlâr, s. 126; Eflâkî, I, s. 133-134; II, s. 63, 68; Vâhidî, s. 260. Bu gelişme bazı tasavvufî çevrelerce de olumsuz karşılanmıştır. Ör. bkz. Eflâkî, II, s. 70.

<sup>626</sup> Eflâkî, II, s. 99-100. Gazel tarzındaki bu Arapça-Farsça manzum dört adet mektubun tercümesi için bkz. Eflâkî, II, s. 105-106; Fûrûzanfer, *Mevlâna*, s. 201-205.

<sup>627</sup> Sipehsâlâr, s. 129; Eflâkî, II, s. 72, 74.

veyahut cesedi hemen bulunamadığı için sırta kadem bastığının sanılması hususunu da ekleyebiliriz. Gizemli bir kişiliğe sahip olan Şems-i Tebrizî'nin büyük ihtimalle 645/1247-1248'de gerçekleşen ölümü de sır perdesi altındadır <sup>628</sup>. Şems-i Tebrizî'nin Celâleddin-i Rumî'ye olan yakınlığı ve Konya'da meydana getirdiği dalgalanma, Celâleddin-i Rumî'nin dost ve yakınları arasında da Şems-i Tebrizî'yi çekemeyen muhalif bir zümrenin oluşmasına yol açmıştır. Nitekim Şems-i Tebrizî'nin öldürülmesi olayında Celâleddin-i Rumî'nin oğlu Alâeddin Çelebi'nin de parmağının olduğu rivayet edilmektedir <sup>629</sup>. Bu ayrıntı, yaşanan bu olumsuz hadisenin bilerek sır perdesine büründürüldüğü ihtimalini de akla getirmektedir.

Celâleddin-i Rumî, Şems-i Tebrizî'nin başına gelenleri kaderin bir hükmü olarak değerlendirmiş, kederini teskin için semâ icra etmeye, mersiyele söylemeye başlamış; başına duman renkli bir sarık sarmış ve yaşamının geri kalan döneminde Yemen ve Hint kumaşından bir ferace giymiştir <sup>630</sup>. Bu şekilde sadece yas tutmakla kalmayan Celâleddin-i Rumî, aldığı haber üzerine hem ölümüne bir türlü inanmak istemediği Şems-i Tebrizî'yi bulmak, hem içindeki hasreti dindirmek, hem de Şems-i Tebrizî muhaliflerinin gürültüsünden uzaklaşmak için Sipehsâlar'a göre bir, Sultan Veled'e göre iki, Eflâkî'ye göre ise tam üç defa Şam'a yolculuk yapmıştır. Tasavvufî açıdan daha da olgunlaşmasını (Şems-i Tebrizî'yi kendi içinde keşfetme ve onun öğretilerini daha da içselleştirme) sağlayan bu yolculukları esnasında ve sayesinde kendi öğretilerini yayma imkânı da bulmuştur. Şems-i Tebrizî'yi bulmaktan ümidini kesip Konya'ya dönen Celâleddin-i Rumî, bir mürşit olarak semâ icra etmek,

<sup>628</sup> Eflâkî, II, s. 96-99, 102-105, 148; Sultan Veled, *İbtidâ-nâme*, s. 62-64, 69; Câmî, s. 642-643, 645-646; Devletşah, *Tezkiretü'ş-Şuarâ*, II, s. 253; Sahîh Ahmed Dede, *Mecmûatü't-Tevârîhi'l-Mevleviyye*, s. 166, 168-170. Tenkit ve tahliller için bkz. Füzûzanfer, *Mevlâna*, s. 207-231; Gölpınarlı, *Mevlânâ*, s. 81-86; Lewis, *Mevlânâ*, s. 221-249; Alberto Fabio Ambrosio, *Dervişler Tarihi, Antropolojisi, Mistik Yönü*, trc. Buğra Poyraz, Kabalcı Yayınları, İstanbul 2012, s. 18-24; Ceyhan, "Şems-i Tebrizî", s. 513-514; Öngören, "Mevlânâ", s. 444.

<sup>629</sup> Sipehsâlar, s. 129-130; Eflâkî, I, s. 358; II, s. 96-97, 138-139, 156-157, 250; Câmî, s. 642. Alâeddin Muhammed, Sultan Veled'in öz kardeşi olup, 15 Cemâziyelâhir 624'de (2 Haziran 1227) Lârende'de dünyaya gelmiştir. Yani iki kardeş arasında bir yaş fark vardır. Bkz. Eflâkî, I, s. 100, 242, 319 (Burada onun için Kırşehrî nispeti kullanılır); II, s. 138, 250; Sahîh Ahmed Dede, *Mecmûatü't-Tevârîhi'l-Mevleviyye*, s. 145. Mevlevî muhitte sonraki süreçte Alâeddin Çelebi ve soyundan gelenlere nasıl bakıldığına dair krş. Eflâkî, I, s. 358; II, s. 138-139, 157, 210.

<sup>630</sup> Sipehsâlar, s. 129-130; Sultan Veled, *İbtidâ-nâme*, s. 65, 69-70; Eflâkî, II, s. 97-98. Celâleddin-i Rumî'nin, Şems-i Tebrizî'ye karşı beslediği sevginin en somut göstergelerinden biri de binlerce gazelini onun ismiyle süslemesidir. Bkz. Eflâkî, II, s. 76-77.

hakikatleri dile getiren şiirler söylemek, mürit ve müntesiplerine tasavvufî incelikleri açıklamak gibi faaliyetlerde bulunmuştur <sup>631</sup>.

Celâleddin-i Rumî, Şems-i Tebrizî'nin etkisiyle aşk ve cezbeyle dayanan, mûsiki, semâ ve şiirle yoğrulan bir tasavvufî yaşayış ve anlayış geliştirmiştir. Bununla birlikte babası Bahâeddin Veled ve onun halifesi Seyyid Burhâneddin'den tevarüs ettiği zâhit niteliğini de yaşamı boyunca sürdürmüştür.

Şems-i Tebrizî Konya'da bulunduğu kısa süre içinde, o zamanlar gençlik dönemlerini yaşayan Hüsâmeddin Çelebi ve Sultan Veled'in manevi eğitimiyle de ilgilenmiştir <sup>632</sup>.

#### 1.1.7.2.3.Celâleddin-i Rumî ve Selâhaddin-i Zerkûb

Selâhaddin-i Zerkûb'un asıl adı Ferîdun'dur. Babası Yağlıbasan, annesi ise Lâtife Hatun'dur. Ailesinin balıkçılık yaparak geçindiği Beyşehir Gölü kıyısındaki Kâmile Köyü'nde doğmuştur <sup>633</sup>. Konya'ya giderek kuyumculuk sanatını öğrenmiş, memleketine ve mesleğine nispetle Konyalı Zerkûb olarak tanınmıştır. Tasavvufa intisabından sonra da bu işle uğraşmaya devam etmiştir <sup>634</sup>.

Selâhaddin-i Zerkûb, Seyyid Burhâneddin'in müritlerindedir <sup>635</sup>. Seyyid Burhâneddin'in Celâleddin-i Rumî'yi irşat etmek gayesiyle 629/1232'de Konya'ya geldiğini dikkate aldığımızda, Selâhaddin-i Zerkûb ile Celâleddin-i Rumî arasındaki yakın ilişkiyi aynı şeyhe mürit olmalarıyla başlatabiliriz. Selâhaddin-i Zerkûb bu süreçte kendi kuyumcu dükkânında çalışmaktadır <sup>636</sup>. Seyyid Burhâneddin'in Bahâeddin Veled'den kendisine intikal eden söz akıcılığını Celâleddin-i Rumî'ye, hâl güzelliğini ise Selâhaddin-i Zerkûb'a verdiği rivayet edilmektedir <sup>637</sup>.

<sup>631</sup> Sipehsâlar, s. 131; Sultan Veled, *İbtidâ-nâme*, s. 71-73, 75-76; Eflâkî, II, s. 104, 112, 196. Krş. Füzûzanfer, *Mevlâna*, s. 231-241; Gölpınarlı, *Mevlânâ*, s. 86-92; Lewis, *Mevlânâ*, s. 242-245, 331, 344; Ceyhan, "Şems-i Tebrizî", s. 513. Celâleddin-i Rumî "*hesna-yı Dimeşk*" (Şam güzeli) olarak nitelendirdiği Şems-i Tebrizî eğer Şam'da ise onu aramak için üçüncü kez tekrar oraya gidebileceğini hasretle dile getirmektedir. Bkz. Mevlânâ, *Dîvân-ı Kebîr*, VII, s. 31, b. 415-416. Bu da onun söz konusu nedenden dolayı iki kez Şam'a gittiğini gösterir. Bu hususta oğlu Sultan Veled'in de aynı sayıyı vermesi önemlidir.

<sup>632</sup> Sipehsâlar s. 121, 129, 145; Eflâkî, II, s. 66-67, 70-71, 75, 103, 125.

<sup>633</sup> Eflâkî, II, s. 107-108, 114, 168.

<sup>634</sup> Sipehsâlar, s. 132; Eflâkî, I, s. 144; II, s. 107-108, 110.

<sup>635</sup> Eflâkî, I, s. 121, 128; II, s. 107-108; Câmî, s. 633.

<sup>636</sup> Sipehsâlar, s. 132; Eflâkî, II, s. 108.

<sup>637</sup> Eflâkî, II, s. 107-108.

Selâhaddin-i Zerkûb, Seyyid Burhâneddin'in Konya'dan ayrılarak Kayseri'ye yerleşmesinin ardından evlenmek üzere köyüne gider. Bir cuma günü Konya'ya gelir, namaz için Ebülfazl Mescidi'ne (İplikçi Camii) iner. Celâleddin-i Rumî de o gün adı geçen mescitte vaaz vermektedir. Selâhaddin-i Zerkûb, onun Seyyid Burhâneddin hakkında anlattıklarını dinlerken şeyhinin hâllerinin Celâleddin-i Rumî'de tezahür ettiğini görür. Bundan son derece etkilenerek Celâleddin-i Rumî'ye bağlanır ve onun sohbet arkadaşı olur <sup>638</sup>. Bu gelişme, Seyyid Burhâneddin'in takriben 641/1244'de Kayseri'de ölümü ile Şems-i Tebrizî'nin 26 Cemâziyelâhir 642'de (29 Kasım 1244) Konya'ya ilk gelişi arasında meydana gelmiş olmalıdır <sup>639</sup>. Zira Selâhaddin-i Zerkûb'un Şems-i Tebrizî'nin Konya'ya gelmesinin ardından onun sohbetlerine katıldığını görüyoruz. Hatta Sipehsâlâr'a göre Celâleddin-i Rumî, Şems-i Tebrizî'nin Konya'ya ilk gelişinde onunla altı ay boyunca Selâhaddin-i Zerkûb'un hücrelerinde halvete girmiştir. Bu süreçte Selâhaddin-i Zerkûb, Sultan Veled ile birlikte halvethâne kapısını beklemiş, içeriye onlardan başkası girememiştir <sup>640</sup>. Bu bilgi Selâhaddin-i Zerkûb'un Celâleddin-i Rumî nezdindeki kıymet ve itibarını göstermektedir. Celâleddin-i Rumî'nin Şems-i Tebrizî ile tanıştıktan sonra ders ve vaaz vermeyi terk etmesine rağmen, Selâhaddin-i Zerkûb'un ricasıyla bir defaya mahsus olmak üzere vaaz vermesi de <sup>641</sup> bu duruma işaret etmektedir.

Sipehsâlâr'a göre Selâhaddin-i Zerkûb ilk önce Celâleddin-i Rumî'ye bağlanmıştır. Celâleddin-i Rumî altın işlemekle meşgul olan Selâhaddin-i Zerkûb'un kuyumcu dükkânına girer. İçerisinde bulunduğu vecd ve cezbe hâlinin de etkisiyle Selâhaddin-i Zerkûb'un çekicinin vuruş ve ahengine uyarak semâ etmeye başlar. Bunu gören Selâhaddin-i Zerkûb, altınların zayi olmasına aldırmaz etmeden çekici ahenkle vurmaya devam eder, bir süre sohbet ettikten sonra da Celâleddin-i Rumî'ye mürit olur <sup>642</sup>. Bu menkıbede Şems-i Tebrizî'nin öldürülmesi ya da kaybolmasından sonraki vecd ve cezbe insanı Celâleddin-i Rumî tasvir edilmektedir. Dolayısıyla Selâhaddin-i Zerkûb'un ilk intisabını anlatmasına imkân yoktur. Ayrıca Eflâkî'de söz konusu menkıbenin genişletilmiş başka bir varyantı daha vardır. Bu varyanttaki

<sup>638</sup> Eflâkî, II, s. 108.

<sup>639</sup> Semih Ceyhan, "Selâhaddin-i Zerkûb", *DİA*, XXXVI, İstanbul 2009, s. 340.

<sup>640</sup> Sipehsâlâr, s. 125, 131; Eflâkî, I, s. 132; II, s. 63, 100. Eflâkî, söz konusu halvetin Celâleddin-i Rumî'nin medrese hücrelerinde yapıldığını rivayet etmektedir.

<sup>641</sup> Eflâkî, II, s. 109.

<sup>642</sup> Sipehsâlâr, s. 132. Krş. Eflâkî, I, s. 309-310.

bağlam Selâhaddin-i Zerkûb'un Celâleddin-i Rumî'ye ilk intisabı değil, Şems-i Tebrizî'nin kaybolmasından sonra Selâhaddin-i Zerkûb ile Celâleddin-i Rumî'nin sohbet arkadaşlığına başlamasıdır. Zira Celâleddin-i Rumî, Şems-i Tebrizî'nin veliliğini Selâhaddin-i Zerkûb'ta görmekte ve onunla sükûnet bulmaktadır <sup>643</sup>. Celâleddin-i Rumî'nin sohbet, semâ vb. çeşitli mahfillerde şah beytini (gazelin en güzel beyti) Selâhaddin-i Zerkûb'un adı ile süslediği pek çok gazel söylemesi ve bunların divanlara yazılması da ikili arasındaki sevgi ve bağlılığın göstergesidir <sup>644</sup>.

Celâleddin-i Rumî, Şems-i Tebrizî'nin öldürülmesi veya kaybolmasından sonra içine düştüğü aşk ve coşkunun hâlinin irşada engel olabileceği endişesi ile olsa gerek, Selâhaddin-i Zerkûb'u müritlerine şeyh, kendine de halife olarak seçer. Onu sohbet meclislerinin enisi ve halvetlerinin nedimi yapar. Celâleddin-i Rumî'nin Selâhaddin-i Zerkûb ile sohbeti arttırmasının ve onu baş tacı etmesinin nedeni, Şems-i Tebrizî'yi onda bulmasıdır. Bu çerçevede müritler hem Celâleddin-i Rumî'nin hem de Selâhaddin-i Zerkûb'un sohbetinden faydalanmaya başladılar. Celâleddin-i Rumî, oğlu Sultan Veled'i Selâhaddin-i Zerkûb'un hizmetinde kusur etmeme ve sohbetini kaçırmama hususunda uyarmıştır <sup>645</sup>. Nitekim Selâhaddin-i Zerkûb'un şahsında Mevlevîlerin esnaf zümreleri arasında taban bulduğuna işaret eden bazı rivayetler <sup>646</sup> göze çarpmaktadır. Kendisinden sonraki halife Hüsâmeddin Çelebi de Selâhaddin-i Zerkûb'un sohbetlerine katılıp onun tasavvufî birikiminden yararlanan kişilerden biridir <sup>647</sup>.

Selâhaddin-i Zerkûb'un halifelik görevi ve irşat faaliyetleri vefat edinceye kadar on yıl sürmüştür <sup>648</sup>. Ancak Mevlevî muhitte henüz kısa bir süre önce Şems-i Tebrizî'ye karşı duyulan ve kötü sonuçlar doğuran kıskançlık ve çekememezlikler, bu defa Selâhaddin-i Zerkûb'un halifeliği hakkında dillendirilen çeşitli dedikodularla gün yüzüne çıkar. Sadece dış görünüşe bakıp Selâhaddin-i Zerkûb'u değerlendirenler, onun Fatihâ Suresi'ni bile doğru okumayacak kadar bilgisiz olduğunu, konuşmayı beceremediğini ve halifeliğe ehil olmadığını ileri sürerek,

<sup>643</sup> Eflâkî, II. s. 109-110. Krş. Sahih Ahmed Dede, *Mecmûatü't-Tevârihi'l-Mevleviyye*, s. 163, 170.

<sup>644</sup> Eflâkî, II. s. 123.

<sup>645</sup> Sipehsâlâr, s. 131-133; Eflâkî, II, s. 107, 110; Sultan Veled, *İbtidâ-nâme*, s. 79-82, 87; Câmî, s. 643.

<sup>646</sup> Ör. bkz. Eflâkî, I, s. 156-157.

<sup>647</sup> Eflâkî, II, s. 125.

<sup>648</sup> Sipehsâlâr, s. 136; Eflâkî, II, s. 107, 110, 119; Sultan Veled, *İbtidâ-nâme*, s. 137; Câmî, s. 643.

Şems-i Tebrizî'yi bile arattığını ifade etmeye başlarlar<sup>649</sup>. Hatta içlerinden bazıları işi daha da ileri götürerek Selâhaddin-i Zerkûb'u öldürmeyi, cesedini de gizlice gömmeyi planlar. Bir müridin gevezelik ve gammazlığı sayesinde bu menfur girişim önlenir<sup>650</sup>. Selâhaddin-i Zerkûb'u öldürmeye kastedenler, Celâleddin-i Rumî'nin kendilerinden yüz çevirmesi nedeniyle ondan tamamen mahrum kalacaklarını görüp, yaptıklarından pişmanlık duymuş ve sonuçta affedilmişlerdir<sup>651</sup>. Böylece ikinci bir Şems-i Tebrizî vakası, yani kıskançlık, çekememezlik ve hazımsızlıktan mütevellit bir suikast girişimi önlemiş olur.

Selâhaddin-i Zerkûb'a büyük bir ilgi ve yakınlık gösterdiği için nesebinin de ona bağlanmasını isteyen Celâleddin-i Rumî, büyük oğlu Sultan Veled'i Selâhaddin-i Zerkûb'un büyük kızı Fâtıma Hatun ile evlendirmiştir<sup>652</sup>. Fâtıma Hatun'un babası ile birlikte Seyyid Burhâneddin'den feyzalmış olması kuvvetle muhtemeldir<sup>653</sup>. Fâtıma Hatun kayınpederi Celâleddin-i Rumî'den okuma-yazma öğrenmiş, çocukluğundan itibaren onun manevi terbiyesinden geçerek zâhit, âbid ve cömert bir kadın hâline gelmiştir. Fâtıma Hatun ilerleyen bölümlerde kendileri hakkında bilgi vereceğimiz Gürcü Hatun, Gumaç Hatun ve Muînüddin Süleyman Pervâne'nin bir kızını irşat ederek Mevlevî öğretilerinin iktidar muhitine mensup kadınlar arasında yayılmasına hizmet etmiştir<sup>654</sup>. Ayrıca Celâleddin-i Rumî, Sultan Veled ile Kirake Hatun olarak da isimlendirilen Fâtıma Hatun arasında zaman zaman yaşanan ailevî sıkıntılara yazdığı mektuplarla –Fâtıma Hatun lehine– müdahale ederek tarafları barıştırmaya

<sup>649</sup> Sipehsâlâr, s. 133-134; Eflâkî, II, s. 108; Sultan Veled, *İbtidâ-nâme*, s. 87-89. Bu hususun somut tezahürlerinden biri için bkz. Mevlânâ, *Fîhi mâ-fîh*, s. 81. Sultan Veled, bu tür düşünce sahiplerini münkir olarak nitelendirerek yermekte, tasavvufî tevillerle işin iç yüzünü açıklamaktadır. Bkz. *İbtidâ-nâme*, s. 89-93. Selâhaddin-i Zerkûb'un bazı kelimeleri yanlış telaffuz ettiğini Celâleddin-i Rumî de kabul etmektedir. Hatta Selâhaddin-i Zerkûb'a duyduğu saygıdan dolayı kelimeleri bilerek onun gibi yanlış söylemektedir. Bkz. Sipehsâlâr, s. 135; Eflâkî, II, s. 114.

<sup>650</sup> Sipehsâlâr, s. 134-135; Sultan Veled, *İbtidâ-nâme*, s. 92-93.

<sup>651</sup> Sipehsâlâr, s. 135-136; Sultan Veled, *İbtidâ-nâme*, s. 105-108.

<sup>652</sup> Sipehsâlâr, s. 136; Eflâkî, I, s. 288; II, s. 114, 121, 167, 250; Câmî, s. 643. Fûrûzanfer (*Mevlâna*, s. 265), söz konusu evliliğin 647-657 (1249-1258) yılları arasında gerçekleşmiş olduğu ihtimali üzerinde durmaktadır. Sultan Veled ile Fâtıma Hatun'un evliliklerinden iki kız, bir erkek çocuk dünyaya gelmiştir. Kızlar, dedeleri Celâleddin-i Rumî'nin "*Âbide*" dediği Mutahhara Hatun ile "*Ârif*" dediği Şeref Hatun'dur. Her ikisi de velayet ve keramet sahibi insanlar olarak kadınlar arasında irşat faaliyetleri yürütmüşlerdir. Kadınların çoğu onların müridi olmuştur. Şeref Hatun, kardeşi Ârif Çelebi'nin en yakın müritlerinden biri olan Mevlevî müellif Eflâkî'nin tasavvufî gelişiminde de etkili olmuştur. Bkz. Eflâkî, II, s. 203, 250.

<sup>653</sup> Lewis, *Mevlânâ*, s. 261.

<sup>654</sup> Eflâkî, II, s. 114-115.



çalışmıştır<sup>655</sup>. Hem söz konusu mektupların sureti hem de hem de akrabalık ilişkileri ile alakalı dile getirdiğimiz diğer bilgiler, Celâleddin-i Rumî'nin, Selâhaddin-i Zerkûb ailesini kendi ailesinden saydığını göstermektedir.

Selâhaddin-i Zerkûb 1 Muharrem 657'de (29 Aralık 1258) vefat etmiş; ileri gelenlerin de katıldığı kalabalık bir topluluk tarafından Bahâeddin Veled'in türbesi civarına defnedilmiştir<sup>656</sup>.

### 1.1.7.3.Mevlevîliğin Kuruluş Süreci

#### 1.1.7.3.1.Hüsâmeddin Çelebi'nin Çalışmaları

Hüsâmeddin Çelebi, Urmiye'den Anadolu'ya göç edip Konya'ya yerleşen köklü ve zengin bir ahî ailesine mensuptur. Üç kuşak öncesine kadar giden ailevî bilgisi şu şekildedir: Hüsâmeddin b. Muhammed b. Hasan b. Ahî Türk. Şecerede büyük dedesinin ismi olarak geçen Ahî Türk'ün bir unvan olduğu ortadadır. Hüsâmeddin Çelebi de İbni Ahî-i Türk (Ahî Türkoğlu) olarak tanınmıştır. Bu durum, atalarının Konya ve yöresindeki Ahîlerin şeyhi olmasıyla alakalıdır<sup>657</sup>. Nitekim ergenlik çağına erişmeden babasını kaybeden Hüsâmeddin Çelebi, devrin ulu şeyhleri ve Ahîlerinin ilgi ve himayesi altında yetişir. Ülkenin itibarlı Ahîleri de onun baba ve dedelerinin terbiyesinde yetişmiştir. Konya'daki fütüvvet ehli, babasından boşalan ve dedelerinden tevarüs eden ahî şeyhliği postuna Hüsâmeddin Çelebi'yi oturtmak isterler. Fakat Hüsâmeddin Çelebi adamlarıyla (lâlâ, ahî, civân) beraber Celâleddin-i Rumî'nin müridi olur ve sahip olduğu mal varlığını ona bağışlar. Gençliğinin ilk yıllarından itibaren Celâleddin-i Rumî ve Şems-i Tebrizî'nin irşat ve terbiyesiyle kısa sürede yükselerek müritlerin öncüsü hâline gelir<sup>658</sup>. Hüsâmeddin Çelebi'nin Şâfiîliği bırakıp Celâleddin-i Rumî'nin mezhebi olan Hanefiliğe girmek istemesi, ona karşı duyduğu bağlılığının derecesi hakkında bir fikir verebilir<sup>659</sup>. Köklü bir ahî ailesine mensup olmasına rağmen, kendi iradesiyle Celâleddin-i Rumî'ye bağlanarak kısa sürede tarikat içinde önemli bir mevkie yükselmesi,

<sup>655</sup> Eflâkî, II, s. 121-123; Mevlânâ, *Mektuplar*, s. 13-17, 85-86; Açılama Kısmı, s. 227, 233-234.

<sup>656</sup> Sipehsâlâr, s. 137; Eflâkî, II, s. 120; Sultan Veled, *İbtidâ-nâme*, s. 137-142; Câmî, s. 643.

<sup>657</sup> Eflâkî, I, s. 89, 300; II, s. 22-23, 124, 135; Mevlânâ, *Mesnevî*, I. Defter, s. 32; Câmî, s. 645; Lewis, *Mevlânâ*, s. 265-266; H. Ahmet Sevgi, "Hüsâmeddin Çelebi", *DİA*, XVIII, İstanbul 1998, s. 512.

<sup>658</sup> Eflâkî, II, s. 66-67, 124-125.

<sup>659</sup> Eflâkî, II, s. 135.

Hüsameddin Çelebi'yi Ahîlerle Mevlevîler arasındaki ilişkilerdeki yumuşamanın mimarlarından biri olarak değerlendirmemizi gerektirmektedir <sup>660</sup>.

Hüsâmeddin Çelebi, Celâleddin-i Rumî'nin Şems-i Tebrizî'yi aramak maksadıyla çıktığı Şam yolculuklarından birinde onun maiyetinde yer almıştır <sup>661</sup>. Bunun Şems-i Tebrizî'nin öldürülmesi ya da kaybolmasından sonra yapılan kaçınıcı Şam yolcuğu olduğunu tam olarak bilememekteyiz. Ancak üçüncü Şam yolculuğu olmadığını söyleyebiliriz. Zira Eflâkî'ye göre Celâleddin-i Rumî yaklaşık bir yıl kalacağı üçüncü Şam yolculuğuna çıkarken, müritlerle ilgilenmesi için yerine Hüsâmeddin Çelebi'yi bırakmıştır <sup>662</sup>. Celâleddin-i Rumî, Selâhaddin-i Zerkûb'un ölümünden sonra, en yakın halifesi Hüsâmeddin Çelebi ile sohbet arkadaşlığı yapmıştır <sup>663</sup>. Hüsâmeddin Çelebi devlet adamlarının ev sahipliğinde ve himayesinde gerçekleştirilen ilim-irfan meclislerinde de Celâleddin-i Rumî'nin yanındadır <sup>664</sup>. Aslında Celâleddin-i Rumî, kendisi henüz hayatta iken, müritlerin irşat ve terbiyesini Hüsâmeddin Çelebi'ye bırakmıştır <sup>665</sup>. Örneğin, Celâleddin-i Rumî'nin müritlerinden Mesnevîhân Sirâceddin, Hüsâmeddin Çelebi'nin manevi terbiyesi altında yetişmiştir <sup>666</sup>. Alâeddin Amasî de gençliğinde Hüsâmeddin Çelebi'ye hizmet etmiş, ondan icâzet almıştır. Alâeddin Amasî ve Mesnevîhân Sirâceddin, Hüsâmeddin Çelebi'den *Mesnevî-i Mânevî* dinleyen kişiler arasındadır <sup>667</sup>. Birazdan ele alacağımız üzere, *Mesnevî-i Mânevî*'nin yazılması, korunması, çoğaltılması ve açıklanması hususunda Hüsâmeddin Çelebi'nin üstlendiği görev ve sorumluluk dikkate alındığında son rivayetin önemi daha iyi anlaşılır. Hüsameddin Çelebi'nin, Konya'daki Hankah-ı Ziyâ'nın Mevlevîlere pek de muhabbet beslemeyen şeyhinin ölümünden sonra boşalan postuna büyük bir törenle oturtulması <sup>668</sup>, onun irşat ve terbiye görevinde kritik mevkilere getirildiğini göstermektedir. Zira bu görevlendirmeye karşı çıkanlar

<sup>660</sup> Bu husustaki değerlendirmeler için bkz. Rauf Kahraman Ürkmez, *II. Gıyasü'd-din Mes'ud Dönemi*, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Selçuk Üniversitesi SBE), Konya 2006, s. 74-83.

<sup>661</sup> Eflâkî, I, s. 314.

<sup>662</sup> Eflâkî, II, s. 103-104.

<sup>663</sup> Sipehsâlar, s. 138, 141; Sultan Veled, *İbtidâ-nâme*, s. 152-153; Eflâkî, II, s. 124; Câmî, s. 643. Eserlerinden hareketle Celâleddin-i Rumî ile Hüsâmeddin Çelebi arasındaki sohbetleri bir kitap düzeni içerisinde kurgulayıp Celâleddin-i Rumî'nin öğretilerini ortaya koyan başarılı bir çalışma için bkz. Erkan Türkmen, *Mevlâna'nın Öğretileri*, Nüve Kültür Merkezi Yayınları, Konya 2009.

<sup>664</sup> Eflâkî, I, s. 148, 165; II, s. 140.

<sup>665</sup> Eflâkî, II, s. 125.

<sup>666</sup> Eflâkî, I, s. 169

<sup>667</sup> Eflâkî, I, s. 159; II, s. 194.

<sup>668</sup> Eflâkî, I, s. 377; II, s. 133.

bulunmasına rağmen, dönemin önemli devlet adamlarından Emîr Tâceddin Mu'tez-i Horasanî'nin desteğiyle söz konusu mevkiye getirilmiştir. Hüsâmeddin Çelebi eş zamanlı olarak Hankah-ı Lâlâ'da da şeyhlik yapmıştır <sup>669</sup>. Bir başka menkıbede Hüsâmeddin Çelebi'yi müritlerden birine şeriata uymayan işlerle uğraşmaması için yemin verdirirken görüyoruz <sup>670</sup>.

Celâleddin-i Rumî, vefat etmeden önce kendisine yöneltilen bir soru üzerine halife olarak Hüsâmeddin Çelebi'yi işaret ve vasiyet etmiştir. Her ne kadar ilim ve nesil bakımından Sultan Veled'i daha uygun vâris olarak görenler bulunsa da Celâleddin-i Rumî'nin vefatından sonra şeyhlik postuna Hüsâmeddin Çelebi oturmuş; başta Sultan Veled olmak üzere vâris, mürit ve halifeler tarafından kendisine gereken saygı gösterilmiştir <sup>671</sup>. Hüsâmeddin Çelebi, Celâleddin-i Rumî'nin halifesi olarak, onun tasavvufî öğretileri ve uygulamaları çerçevesinde sohbet, irşat, terbiye vb. faaliyetleri sürdürmüştür <sup>672</sup>.

Hüsâmeddin Çelebi'nin halifeliği sırasında 673/1274'de Sultan Veled'in de girişimiyle Celâleddin-i Rumî için bir türbe inşa edilmiştir <sup>673</sup>. Tarikatlaşma faaliyetlerinin başlangıcı olan bu gelişme, Mevlevîlik tarihinin en önemli olaylarından biridir. Zira Mevlânâ Türbesi kısa sürede mürit ve dostların yöneldiği ve bir araya geldiği bir ziyaretgâha dönüşmüş ve burası için vakıflar tesis edilmiştir. Mevlânâ Türbesi için görevlendirilen kişilerin (imam, müezzin, hademe, hafız, mesnevîhân, gûyende vb.) geçimleri de bu vakıflardan sağlanmaya başlanmıştır. Hüsâmeddin Çelebi vakıf gelirlerinin yönetimi veya daha kapsamlı bir ifadeyle malî işleyişle yakından ilgilenmiştir. Hüsâmeddin Çelebi henüz Celâleddin-i Rumî hayatta iken, onun –yerine getirdiği işlev açısından bir zâviyeye dönüşen– medresesine gelen yahut gönderilen hediye ve bağışları usulüne uygun bir biçimde yerli yerinde harcamak ve dağıtmak suretiyle öteden beri zaten bu işlerle ilgilenmekteydi <sup>674</sup>. Aşağıdaki satırlarda ayrıntılı olarak ele alacağımız bu meseleye ilişkin şimdilik

<sup>669</sup> Eflâkî, II, s. 135.

<sup>670</sup> Eflâkî, I, s. 201.

<sup>671</sup> Sipehsâlar, s. 138, 141-144; Sultan Veled, *İbtidâ-nâme*, s. 142-147; Eflâkî, II, s. 45, 124, 129, 141-142, 148, 158; Câmî, s. 638, 646; Ahmet Akşit, "Çelebi Hüsameddin'in Halife Seçilmesi ve Muhalifleri", *SÛTAD*, S. 18 (2005), s. 183-187.

<sup>672</sup> Sipehsâlar, s. 144; Eflâkî, II, s. 129, 144, 148; Câmî, s. 644-645.

<sup>673</sup> Eflâkî, II, s. 151, 287-288.

<sup>674</sup> Eflâkî, II, s. 125, 143-144; Gölpinarlı, *Mevlânâ'dan Sonra Mevlevîlik*, s. 24; Tanrıkorur, "Mevleviyye", s. 468.

vermek istediğimiz bilgi, Hüsâmeddin Çelebi'nin vakıf gelirlerini kişisel ihtiyaçları için kullanmaktan uzak durması, belli bir usul gözeterek layık olanlara özenle dağıtmasıdır. Fakir ve muhtaçları da gözetken Hüsâmeddin Çelebi diğerkâmlığı, kerem ve himmetinin yüksekliği ile tanınmış ve övülmüştür <sup>675</sup>. Bu hususa dair rivayetler, onun zenginliğine yorulabileceği gibi, ahîlik geçmişinin bir uzantısı olarak da değerlendirilebilir. Ayrıca hakkındaki bazı menkıbelerden <sup>676</sup> hareketle sahip olduğu arazi, bağ ve köylerde küçük çapta da olsa tarım ve hayvancılık yaparak ya da yaptırarak geçimini sağladığını düşünebiliriz. Ahî kökenli bir aileden gelmesi, henüz ergenlik döneminde yetim kalmasını müteakip, babasının fütüvvet ehli arkadaşlarının ilgi, himaye ve terbiyesinde yetişmesi dikkate alındığında, bu tür bir geçim tarzına, yani kendi emeği ile geçinme anlayışına sahip olması beklenen bir durumdur.

Hüsâmeddin Çelebi gezgin dostlar –muhtemelen değişik beldelerden Mevlânâ Türbesi'ni ziyaret etmek amacıyla gelenler– için sofrayı açık tutmaya ve gelen-gidene hizmet etmeye özen göstermiştir. Ayrıca cuma namazlarından sonra Mevlânâ Türbesi'nde semâ icra etmeyi, Kur'ân tilaveti ve *Mesnevî-i Mânevî* okumayı âdet hâline getirmiştir. Bu ve benzeri faaliyetleri gerçekleştirirken pek çok insan (dost, mürit, âlim, ârif, kâtip vb.) Hüsâmeddin Çelebi'nin hizmetinde yer almıştır <sup>677</sup>. Bu bilgi Mevlevîlikteki kurumsallaşmanın gelişim şekli ve sürecine ışık tutarak, Celâleddin-i Rumî'nin sağlığından itibaren müritlerin yönetimini üstlenen Hüsâmeddin Çelebi'nin bu husustaki rolünü anlamamızı sağlamaktadır.

Hüsâmeddin Çelebi'nin asıl önemi, sekiz-on yıllık bir çaba ve çalışmanın ardından 666/1268'de tamamlanan *Mesnevî-i Mânevî*'nin <sup>678</sup> yazılması, anlaşılması ve çoğaltılmasında kendisini gösterir. Zira Celâleddin-i Rumî'yi ikna etmek veya uygun koşulları hazırlamak suretiyle altı defterlik (ciltlik) bu dev edebî yapıtın yazılmasına o vesile olmuştur <sup>679</sup>. Sipehsâlâr: “Eğer bütün aşk ve tevhit ehlinin

<sup>675</sup> Sipehsâlâr, s. 141.

<sup>676</sup> Ör. krş. Eflâkî, I, s. 121, 170; II, s. 66, 125, 130-131, 140, 142.

<sup>677</sup> Eflâkî, II, s. 143-144. Söz konusu âdetin tezahürlerine ilerleyen süreçte Anadolu'nun değişik şehirlerinde de rastlanmaktadır. Örneğin Amasya'da Ârif Çelebi için tertiplenen bir semâ meclisinde de önce Kur'ân, sonra *Mesnevî-i Mânevî*, daha sonra da gazeller okunmuştur. Semâ bittikten sonra da Ârif Çelebi vaaz vermiştir. Bkz. Eflâkî, II, s. 193.

<sup>678</sup> Yaklaşık 25.700 beyitten oluşan *Mesnevî-i Mânevî*'nin hangi tarihler arasında yazıldığına dair bir netlik söz konusu değildir. Bu husustaki tartışmalar için bkz. Lewis, *Mevlânâ*, s. 270-273, 366; Semih Ceyhan, “Mesnevî”, *DİA*, XXIX, İstanbul 2004, s. 326.

<sup>679</sup> Sipehsâlâr, s. 139; Eflâkî, II, s. 67; Câmî, s. 643-644.

üzerine sadece bu minneti, Mesnevî'nin yazılmasını yükleydi, bazısı kıyamet gününe kadar ona (Hüsâmeddin Çelebi'ye) teşekkür borcunu ödeyemezdi.”<sup>680</sup> demek suretiyle bu durumu gözler önüne sermektedir. Şairlik ve ediplik yönü de olan Hüsâmeddin Çelebi, bazı dost ve yakınların Hakîm Senâî'nin<sup>681</sup> *İlâhinâme*'si ile Ferîdüddin Attâr'ın *Mantku't-Tayr* ve *Musîbetnâme*'sini<sup>682</sup> büyük bir iştiyakla okuyup onlardan feyzaldıklarını görür. Bu arada Celâleddin-i Rumî'nin muhtelif zaman ve zeminlerde söylediği, Hüsâmeddin Çelebi'nin de özenle yazıya geçirdiği esrarlı gazeller büyük bir yekûn tutmakta ve hayranlık uyandırmaktadır. Ancak Hüsâmeddin Çelebi, Ferîdüddin Attâr'ın *Mantku't-Tayr*'ı vezninde ve Hakîm Senâî'nin *İlâhinâme*'si gibi mesnevi<sup>683</sup> tarzında bir kitabın Celâleddin-i Rumî tarafından yazılması hususunda onu teşvik eder. Hüsâmeddin Çelebi'ye göre Celâleddin-i Rumî bu sayede insanlığa büyük bir hatıra bırakacak, mürit ve dostlar da yüzünü tamamen ona dönerek başka kişi ve eserlerle meşgul olmayacaklardır. Celâleddin-i Rumî sarığının içinden *Mesnevî-i Mânevî*'nin ilk on sekiz beytini ihtiva eden bir kâğıt çıkarıp Hüsâmeddin Çelebi'ye verir ve kâtipliğini üstlenirse yazdırmaya hazır olduğunu belirtir<sup>684</sup>. Bu ayrıntı Celâleddin-i Rumî'nin böyle bir eser kaleme almayı düşündüğünü gösterdiği gibi, Hüsâmeddin Çelebi'nin müritlerin yönetiminde ya da terbiyesinde üstlendiği sorumluluğu ne kadar önemseydiğini de gösterir. Celâleddin-i Rumî, *Mesnevî-i Mânevî*'nin defterlerine başlarken övgü dolu ifadeler eşliğinde Hüsâmeddin Çelebi'ye karşı hissettiği minnet ve şükranı dile getirmiş ve eseri ona ithaf etmiştir<sup>685</sup>. Celâleddin-i Rumî'nin: “*Hüsâmî-nâme, senin*

<sup>680</sup> Sipehsâlar, s. 139.

<sup>681</sup> İranlı bir şair olan Hakîm Mecdûd b. Âdem Senâî-yi Gaznevî (ö. muhtemelen 525/1131), Farsça tasavvufî mesnevi tarzının kurucusudur. Bkz. Saime İnal Savi, “Senâî”, *DİA*, XXXVI, İstanbul 2009, s. 502-503.

<sup>682</sup> Eflâkî'ye (I, s. 325) göre Celâleddin-i Rumî: “*Attâr'ın sözlerini ciddiyetle okuyan, Senâî'nin sırlarını, Senâî'nin sözlerini inançla okuyan bizim sözlerimizi anlar ve onlardan faydalanır.*” derken hangi geleneğe mensup olduğunun altını çizmektedir. Benzer bir önem, ifade ya da değerlendirme için bkz. Eflâkî, I, s. 200-201, 312. Câmî (s. 811) ise sûflerin sözlerini kuvvetlendirmek için Hakîm Senâî'nin şiirlerini delil ve şahit olarak kullandıklarını dile getirir. Bu keyfiyet Celâleddin-i Rumî'nin sözlerine de yansımıştır. Onun şiire bakışı ile alakalı bilgi ve değerlendirmeler için bkz. Mevlânâ, *Fihî mâ-fih*, s. 62-63; Sipehsâlar, s. 74-76; Gölpinarlı, *Mevlânâ*, s. 249-267; Lewis, *Mevlânâ*, s. 356-365, 392-438.

<sup>683</sup> Mesnevî; Fars, Türk ve Urdu edebiyatlarında birbiriyle kafiyeli ikişerli mısralardan oluşan bir nazım şeklidir. Geniş bilgi için bkz. Mustafa Çiçekler, “Mesnevî”, *DİA*, XXIX, İstanbul 2004, s. 320-322.

<sup>684</sup> Eflâkî, II, s. 125-126. Krş. Mevlânâ, *Mesnevî*, IV. Defter, b. 1-37.

<sup>685</sup> Mevlânâ, *Mesnevî*, I. Defter, s. 32; II. Defter, b. 3; III. Defter, b. 1, 14; IV. Defter, b. 1, 35; V. Defter, b. 1-2; VI. Defter, b. 1-3; Sipehsâlar, s. 139-141.

*gibi bir allâmenin cezbesiyle dünyada dolaşır oldu.*”<sup>686</sup> diyerek *Mesnevî-i Mânevî*'yi *Hüsâmî-nâme* adıyla anması da ayrıca dikkat çekicidir.

1258-1261 tarihleri arasında yazılmaya başlandığı düşünülen *Mesnevî-i Mânevî*'yi oluşturan beyitlerin hangi şartlar altında dile getirildiği ve ne şekilde yazıldığı konusunda menâkıbnâmelere yansıyan bazı bilgilere sahibiz. Buna göre Celâleddin-i Rumî, sûfî terminolojisiyle bast ve kabz hâlleri diyebileceğimiz kararsızlıklar ve heyecanlar içinde, kâh semâ yaparken kâh hamamda otururken kâh yürürken vb. daima irticalen beyitler söylemekte ve Hüsâmeddin Çelebi de bunları yazmaktadır. Öyle ki bazı zamanlar akşamdan başlayarak gün ağarıncaya kadar vecd içinde söyleme ve yazma faaliyetine devam edilmektedir. Hüsâmeddin Çelebi beyitleri süratle kaleme almakta, yazdıktan sonra da yüksek sesle tekrar Celâleddin-i Rumî'ye okumaktadır. Birinci defter tamamlandığında Hüsâmeddin Çelebi beyitleri yeniden gözden geçirmiş, düzeltilmiş şeklini Celâleddin-i Rumî'ye okumuştur. Birinci defterin sonunda Hüsâmeddin Çelebi'nin birdenbire eşini kaybetmesiyle geçici bir kesintiye uğrayan telif ve tashih süreci, Hüsâmeddin Çelebi'nin bir süre sonra tekrar evlenmesiyle kaldığı yerden devam eder<sup>687</sup>. İkinci defterin yazımına 15 Recep 662'de (13 Mayıs 1264) başlanmış, geri kalan beş defter ise ara verilmeden telif edilmiştir<sup>688</sup>. Buraya kadar anlatılanlar, müellifi ve kâtibinin aktif etkileşimi ve güçlü tasavvufî bağları sayesinde ortaya çıkan derinlikli bir eserin telif ve tashih sürecine işaret etmektedir. Nitekim Celâleddin-i Rumî, Hüsâmeddin Çelebi'yi: “*Hakikatlerin memesinden manalar sütünü emip çıkaran*” kişi olarak nitelendirmektedir<sup>689</sup>.

Celâleddin-i Rumî'nin “*arş hazinelerinin emini*”<sup>690</sup> övgüsüne mazhar olan Hüsâmeddin Çelebi, *Mesnevî-i Mânevî*'nin mana ve maksadına uygun olarak anlaşılması ve aslına sadık kalınarak çoğaltılmasında da önemli roller oynamıştır. Zira Hüsâmeddin Çelebi *Mesnevî-i Mânevî*'nin tüm defterlerini Celâleddin-i

<sup>686</sup> Mevlânâ, *Mesnevî*, VI. Defter, b. 2; Sipehsâlâr, s. 141; Eflâkî, II, s. 127. Benzer bir değerlendirme için bkz. Eflâkî, I, s. 312.

<sup>687</sup> Eflâkî, II, s. 127-128. Celâleddin-i Rumî, hâl sahiplerinin bu tür ara verme dönemleri geçirdikleri, fakat kalplerinin genişlemesi ile bunu atlattıklarını ileri sürerek, birinci defterin bitmesi ile ikinci defterin başlaması arasındaki duraklamaya tasavvufî bir yorum getirir. Bkz. Mevlânâ, *Mesnevî*, II. Defter, s. 177-178.

<sup>688</sup> Mevlânâ, *Mesnevî*, II. Defter, b. 6-7; Eflâkî, II, s. 128; Ceyhan, “*Mesnevî*”, s. 326.

<sup>689</sup> Eflâkî, II, s. 140.

<sup>690</sup> Eflâkî, II, s. 67.

Rumî'ye yedi defa okumuş ve Celâleddin-i Rumî ruhu ile semâ ederek onu dinlemiştir. Ayrıca *Mesnevî-i Mânevî*'nin bütün güç yerlerini harf harf çözmüş ve yaldızlayıp harekelemiştir. Hüsâmeddin Çelebi'den dinleyip istinsah edenlerin nüshası, doğru ve güvenilir nüsha olarak kabul edilmektedir. Çünkü Hüsâmeddin Çelebi'nin nüshasında fazlalıklar yoktur<sup>691</sup>. Hüsâmeddin Çelebi'nin kendi evinde Celâleddin-i Rumî ile yaptığı hususi sohbetlerinden birinde, onun Arapça ve Farsça ledünnî manalar içeren bazı sözlerini Bağdadî kâğıt kullanmak suretiyle yazıya geçirdiğinden, ancak yine onun emriyle bunları yaktığından bahsedilmektedir<sup>692</sup>. Buradan edip ve şairlik yönü bulunan Hüsâmeddin Çelebi'nin Arapça ve Farsçaya<sup>693</sup> vakıf güçlü bir kaleminin olduğunu anlayabiliriz. Ayrıca Celâleddin-i Rumî'nin bazı tasavvufî sırları sadece onunla paylaştığını da düşünebiliriz. Celâleddin-i Rumî'nin, vefatı hengâmında söylediği son gazeli yazmak da hususi kâtibi Hüsâmeddin Çelebi'ye nasip olmuştur<sup>694</sup>. Hüsâmeddin Çelebi 22 Şaban 683'de (3 Kasım 1284) vefat etmiş ve Celâleddin-i Rumî'nin başucuna defnedilmiştir<sup>695</sup>.

#### 1.1.7.3.2.Sultan Veled'in Çalışmaları

Celâleddin-i Rumî'nin büyük oğlu olan Sultan Veled, 25 Rebûlâhîr 623'de (25 Nisan 1226) Lârende'de doğmuştur. Asıl adı, dedesinin de adı olan Bahâeddin Muhammed'dir. Annesi Celâleddin-i Rumî'nin ilk hocalarından biri olan Şerefeddin-i Semerkandî'nin kızı Gevher Hatun'dur<sup>696</sup>.

Celâleddin-i Rumî, Sultan Veled'i kardeşi Alâeddin Muhammed ile birlikte dinî ilimler tahsil etmesi için Şam'a göndermiştir. Uzun bir süre Şam'da kalan Sultan Veled dönüş yolunda Halep'e uğramış, buradaki ilmî temaslarından sonra Konya'ya

<sup>691</sup> Eflâkî, I, s. 344; II, s. 135. Fahreddin-i Sivasî isimli bir sûfî dost, Celâleddin-i Rumî'den izin almadan onun sözlerini düzelttiği yahut değiştirdiği için şiddetle eleştirilir. Bkz. Eflâkî, I, s. 209. Başka bir rivayette *Mesnevî-i Mânevî*'yi değiştirmek yahut kelimeleri ile oynamak uğursuzluk sayılmaktadır. Bkz. Eflâkî, I, s. 210.

<sup>692</sup> Eflâkî, I, s. 376-377.

<sup>693</sup> Nitekim Hüsâmeddin Çelebi'nin *İlmü'l-Meşâyih* isimli Farsça bir eser kaleme aldığından bahsedilmektedir. Bkz. Bayram, *Ahi Evren-Mevlânâ Mücadelesi*, s. 202.

<sup>694</sup> Eflâkî, II, s. 46-47. Hüsâmeddin Çelebi'nin kiraat ilmi hakkında da bilgi sahibi olduğuna dair bkz. Eflâkî, I, s. 155.

<sup>695</sup> Eflâkî, II, s. 144-145. Sipehsâlâr (s. 144) ve Câmî'ye (s. 644-645) göre Hüsâmeddin Çelebi 684/1285-1286'da vefat etmiştir. Gölpınarlı (*Mevlânâ'dan Sonra Mevlevîlik*, s. 27) ve Sevgi ("Hüsâmeddin Çelebi", s. 512), 12 Şaban 683 (24 Ekim 1284) tarihini vermektedir.

<sup>696</sup> Eflâkî, I, s. 100; II, s. 250; Câmî, s. 632; Sahîh Ahmed Dede, *Mecmûatü't-Tevârîhi'l-Mevleviyye*, s. 145.

dönmüştür <sup>697</sup>. Sultan Veled gençlik yıllarında Konya'daki Akıncı Medresesi'nde babasından *el-Hidâye* dersi de okumuştur <sup>698</sup>.

Babasının ilim-irfan meclislerinde yetişen Sultan Veled, dedesinin müridi, babasının mürşidi olan Seyyid Burhâneddin'e intisap ederek ondan tasavvufî terbiye almıştır <sup>699</sup>. Bu durumda 1226'da doğan Sultan Veled'in çok küçük yaşlardan itibaren dedesinden tevarüs eden irfanî geleneğe bağlandığını görüyoruz. Zira Seyyid Burhâneddin 629/1232'de Tirmiz'den Konya'ya gelmiş, Celâleddin-i Rumî'nin tasavvufî terbiye ve tekâmülüyle yakından ilgilendikten sonra takriben 641/1244'de Kayseri'de vefat etmiştir. Sultan Veled babasının izinden giderek, 26 Cemâziyelâhir 642'de (29 Kasım 1244) Konya'ya gelen Şems-i Tebrizî'ye de mürit olacaktır <sup>700</sup>. Sultan Veled, kardeşi Alâeddin Muhammed'in aksine Şems-i Tebrizî'ye hürmette ve hizmette kusur etmemiş, onunla son derece olumlu ve yararlı ilişkiler geliştirmiştir <sup>701</sup>. Nitekim Şems-i Tebrizî, Sultan Veled'den duyduğu memnuniyeti belirtmek için sırrını ona verdiğini ifade etmektedir <sup>702</sup>. Sultan Veled, oğlu ve halefi Ârif Çelebi (ö. 719/1320) ile birlikte, babasının halifeleri Selâhaddin-i Zerkûb –aynı zamanda kayınpederidir– ve Hüsâmeddin Çelebi'ye de içtenlik ve doğrulukla mürit olmuştur <sup>703</sup>. Her ne kadar ilim ve nesil bakımından kendisini daha uygun vâris olarak görenler bulunsa da, babasının vasiyeti ile şeyhlik postuna oturan Hüsâmeddin Çelebi'yi halife olarak tanımış, ona gereken saygıyı göstermiştir. Küçük yaşlardan itibaren Seyyid Burhâneddin, Şems-i Tebrizî, Selâhaddin-i Zerkûb ve Hüsâmeddin Çelebi'nin tasavvufî ikliminde yetişen Sultan Veled'e göre, velilik ve yücelikleri pek

<sup>697</sup> Eflâkî, Eflâkî, I, s. 371-372; II, s. 165. Eflâkî'ye göre Sultan Veled'in bu ilim yolculuğu, sütanesi Kiramana Hatun'un vefatına denk gelen yıllarda gerçekleşmiştir Eflâkî, aynı rivayeti Kiramana Hatun'un yerine üvey annesi Kira Hatun'u koyarak tekrarlamıştır. Bkz. II, s. 95. Ancak bu değişiklik yanlıştır. Çünkü Kira Hatun, kocası Celâleddin-i Rumî'den sonra bir süre daha yaşamış; Hüsâmeddin Çelebi'den (ö. 683/1284) sonra hayata gözlerini yummuştur. Bkz. Eflâkî, II, s. 43, 50, 145. Kiramana Hatun hakkında bkz. Önsöz, II, s. 12. Lewis (*Mevlânâ*, s. 163), bu ilim yolculuğunun 1240-1245 yılları arasında gerçekleşmiş olduğunu düşünmektedir.

<sup>698</sup> Eflâkî, I, s. 372. Günümüzde mevcut olmayan Akıncı Medresesi hakkında bkz. Konyalı, Konya Tarihi, s. 289-290; Yusuf Küçükdağ-Caner Arabacı, *Selçuklular ve Konya*, Çizgi Kitabevi, Konya 2016<sup>3</sup>, s. 260.

<sup>699</sup> Eflâkî, II, s. 148, 156.

<sup>700</sup> Sipehsâlar, s. 121, 145; Eflâkî, I, s. 70, 196; Câmî, s. 646.

<sup>701</sup> Sipehsâlâr s. 121-123, 145.

<sup>702</sup> Eflâkî, II, s. 103; Câmî, s. 646.

<sup>703</sup> Eflâkî, II, s. 107, 148; 203-204.



anlaşılmayan söz konusu sūfîlerin derece ve makamları kendi anlatımı sayesinde keşfedilmiştir <sup>704</sup>.

Sultan Veled muhtemelen kendini tasavvufî açıdan tam olgunlaşmamış gördüğü için Hüsâmeddin Çelebi'nin 22 Şaban 683'de (3 Kasım 1284) vuku bulan ölümünden sonra, “*bugün dünyada Hüsâmeddin'den bize yadigâr odur. Kim, Hüsâmeddin'i yitirdiğinden dolayı derlere düşmüşse, ona yüz tuttu mu, dermanını bulur.*” diyerek “*zamânede seçilmiş velî*” olarak nitelendirdiği Kerîmüddin b. Bektemur'a tabi olur ve yedi yıl boyunca onun hizmetinde bulunur <sup>705</sup>. Kerîmüddin b. Bektemur'un Zilhicce 691'de (Kasım-Aralık 1292) vefatının ardından babasının makamına geçip irşat faaliyetine başlayan Sultan Veled, bir asra yaklaşan ömrünü Celâleddin-i Rumî'nin tasavvufî öğretilerini örnek ve benzetmeler yoluyla şerh ve izah etmekle geçirir. Bu sistemleştirme sürecinde üç cilt mesnevi, bir cilt divan vücuda getirir. İlmî-irfanî donanım ve deneyimiyle tasavvufî sırları açıklamaya ve hadisleri yorumlamaya gayret gösterir <sup>706</sup>. Bu açıdan Celâleddin-i Rumî ile Sultan Veled arasında, İbnü'l-Arabî ile Sadreddin-i Konevî arasındaki ilişkiye benzer bir ilişki göze çarpmaktadır.

Teşkilatçı ve müteşebbis bir ruha sahip olan Sultan Veled'in faaliyetleri arasında en önemli mevkie, Mevlevîliği sistemlestirmesi yani ona adap ve erkânıyla bir tarikat görünümü kazandırması almaktadır. Tarikatın merkezi olan Konya'daki Mevlânâ Türbe'si her ne kadar Hüsâmeddin Çelebi döneminde inşa edilse de aslında bunu Alemüddin Kayser vasıtasıyla gerçekleştiren kişi yine Sultan Veled'dir <sup>707</sup>. O, Mevlevîliğin geniş kitleler arasında yayılmasını sağlamak ve vakıf gelirlerini

<sup>704</sup> Sultan Veled, *İbtidâ-nâme*, s. 199-200; Eflâkî, II, s. 203-204; Câmî, s. 645.

<sup>705</sup> Sultan Veled, *İbtidâ-nâme*, s. 406-407. Celâleddin-i Rumî'nin yakın müritlerinden biri olan ve Mevlânâ Türbesi'nde metfun bulunan Kerîmüddin b. Bektemur hakkında burada anlatılanlar dışında fazla bir bilgiye sahip değiliz. Sipehsâlar, Kerîmüddin b. Bektemur'u sohbet ehli ve tam yakınlığa mazhar olan müritler arasında zikretmekle yetinir. Bkz. Sipehsâlar, s. 150. Eflâkî ise Kerîmüddin b. Bektemur'u “*ilâhî ârif, nur madeni, makam ve basiret sahiplerinden*” biri olarak tanıtır ve onun hakkında sadece bir menkıbe paylaşır. Bu menkıbede Celâleddin-i Rumî, mevtanın tabutsuz bir biçimde mezara konulmasına dair serdettiği mütalaalardan dolayı Kerîmüddin b. Bektemur'u takdir eder. Onun hakkındaki bazı değerlendirmeler için ayrıca bkz. Eflâkî, I, Önsöz, s. 47; Mevlânâ, *Mektuplar*, Açılama Kısmı, s. 251-252, 262; Gölpınarlı, *Mevlânâ'dan Sonra Mevlevîlik*, s. 31-33.

<sup>706</sup> Sipehsâlar, s. 145-146; Eflâkî, II, s. 148, 157; Sultan Veled, *İbtidâ-nâme*, s. 163-164, 195-196; Câmî, s. 645. Sultan Veled'in eserleri ve görüşleri hakkında bkz. Gölpınarlı, *Mevlânâ'dan Sonra Mevlevîlik*, s. 46-62; Lewis, *Mevlânâ*, s. 289-294; Betül Saylan, *Mevlânâ Âilesi ve Mevlevîlik'te Çelebilik Makâmı (Sefîne-i Nefîse-i Mevleviyân Örneği)*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi SBE), İstanbul 2013, s. 34-48; Değirmençay, “Sultan Veled”, s. 521-522.

<sup>707</sup> Eflâkî, I, s. 288; II, s. 151.

arttırmak için bir taraftan Anadolu'ya egemen olan İlhanlılar<sup>708</sup>, siyasî iktidarı temsil eden Selçuklular<sup>709</sup> ve Batı Anadolu'da yeni yeni filizlenmekte olan Türkmen beylikleriyle<sup>710</sup> yakın ilişkiler geliştirmiş, diğer taraftan da muhtelif beldelere halifeler göndermiştir<sup>711</sup>. Bu halifelere aşağıdaki satırlarda değineceğiz. Sultan Veled İslâm dünyasının değişik şehirlerinden Konya'ya gelen kişilerle de çeşitli münasebetler kurmuştur. Nitekim bir rivayete göre Konya seyitleriyle beraber kendisini ziyaret eden Medineli itibarlı genç bir seyit ile Arapça sohbet eder. Ona bazı tasavvufî mana ve sırları anlatır. Konuşmanın sonunda mürit olan gence halifeliğini gösteren Arapça bir icâzetnâme de verilir<sup>712</sup>. Ayrıca Sultan Veled katıldığı ilim-irfan meclisleri ve posta oturma törenlerinde, ülkenin muhtelif beldelerinden gelen çok sayıda emir, âlim ve sûfi ile bir araya gelmiştir<sup>713</sup>.

Sultan Veled bir asra yakın ömür sürdükten sonra 10 Receb 712'de (11 Kasım 1312) Konya'da vefat etmiş ve babasının yanına defnedilmiştir<sup>714</sup>. 8 Zilkade 670 (6 Haziran 1272) ile 24 Zilhicce 719 (5 Şubat 1320) yılları arasında ömür süren oğlu Ârif Çelebi, babasının yerine geçerek Mevlevîliğin yayılmasında çok önemli roller üstlenecektir<sup>715</sup>. Ârif Çelebi yaşamının büyük bir kısmını “*gezilerde bulunmakla ve sırlarla dolu kitapları okumakla*” geçirmiştir<sup>716</sup>. Onun bu seyahatleri sayesinde dönemin belli başlı sûfilere ve tasavvufî zümreleri hakkında çeşitli bilgiler

<sup>708</sup> Bu çerçevede Geyhatu Han (hanlığı: 1291-1295) ile Anadolu'daki İlhanlı umumi valileri İrencin Noyan ve Abuşka Noyan'ı zikredebiliriz. Bkz. Sipehsâlâr, s. 103-104; Eflâkî, I, s. 258-259; II, s. 57-59, 153-154, 164. Bu menkıbelerde Sultan Veled, Geyhatu'nun Konya'ya yağmalamasını önlemekte; mezkûr valilere İslâmiyet'i ve tasavvufu anlayabilecekleri dilden ve uygun örneklerle anlatmaktadır.

<sup>709</sup> Bu çerçevede II. Gıyâseddin Mesud'u (saltanatı: 1282-1296, 1302-1308) zikredebiliriz. Bkz. Sultan Veled, *Maârif*, trc. Meliha Anbarcıoğlu, MEB Yayınları, İstanbul 1993, s. 139-140; Ürkmez, II. *Gıyâsü'd-din Mes'ud*, s. 59-60.

<sup>710</sup> Bu çerçevede Germiyanoğulları ve Aydınoğullarını zikredebiliriz. Bkz. Eflâkî, II, s. 207, 227.

<sup>711</sup> Eflâkî, II, s. 148, 157; Sultan Veled, *İbtidâ-nâme*, s. 195-196. Bu husustaki değerlendirmeler için bkz. Gölpınarlı, *Mevlânâ'dan Sonra Mevlevîlik*, s. 36-43, 62-64; Lewis, *Mevlânâ*, s. 286-288; Veyis Değirmençay, “Sultan Veled'in Anadolu Selçuklu Devlet Adamları ve Diğer İleri Gelenleri Methi”, *Atatürk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*, S. 52 (2014), s. 15-47.

<sup>712</sup> Eflâkî, I, s. 275.

<sup>713</sup> Sipehsâlâr, s. 145-146; Eflâkî, II, s. 160-162.

<sup>714</sup> Sipehsâlâr, s. 145, 147; Eflâkî, II, s. 166; Câmî, s. 647.

<sup>715</sup> Ârif Çelebi'nin yaşamı hakkında geniş bilgi için bkz. Gölpınarlı, *Mevlânâ'dan Sonra Mevlevîlik*, s. 65-95; Saylan, *Mevlânâ Âilesi*, s. 48-54; Tahsin Yazıcı, “Ârif Çelebi”, *DİA*, III, İstanbul 1991, s. 363-364. Ârif Çelebi'nin İlhanlı ileri gelenleri ve Mentешеoğulları, İnançoğulları, Germiyanoğulları, Aydınoğulları, Sâhib Ataoğulları, Eşrefoğulları, Karamanoğulları gibi Türkmen beylikleri ile kurduğu iyi ilişkiler ve bu sayede Karaman, Bayburt, Sivas, Konya-Akşehir, Denizli, Amasya ve Sultâniye'de Mevlevîhânelerin kurulması ile alakalı derli toplu malumat için bkz. Ürkmez, II. *Gıyâsü'd-din Mes'ud*, s. 99-119.

<sup>716</sup> Eflâkî, II, s. 191.

elde etmekteyiz. Ayrıca Mevlevîliğin tesis ve intişarında bu seyahatlerin yadsınamaz bir önemi vardır. Zira Celâleddin-i Rumî sonrası dönemin belli başlı halifeleri, mevlevîhânelerin serptildiği şehirler ve bu şehirlerde diğer tasavvufî zümrelerle kurulan münasebetler bu seyahatler sayesinde daha da anlam kazanmaktadır. Bütün bu bilgiler tezimizin kronolojik sınırları içinde kalınarak aşağıdaki satırlarda ele alınacaktır.

#### 1.1.7.4. Anadolu'daki Mevlevî Mürit ve Halifeleri

Mevlevîlik XIII. yüzyıl Selçuklu Anadolu'sunda mürit ve halifeleri hakkında en geniş ve en renkli bilgilere sahip olduğumuz tasavvufî zümredir. Bu hususa işaret eden menkıbevî kayıtlarda kendinden kılma veyahut gösterme dürtüsünün varlığı yer yer göze çarpmaktadır. Aslında pek çok menâkıbnâmede, yazılış amaçlarına uygun biçimde bu tür yakıştırmaların olduğu bilinmektedir. Fakat bu pay çıkarıldıktan sonra bile Mevlevîliğin geniş ölçekte bir tasavvufî ve sosyal yapılanmaya gittiği görülebilir. Nitekim Celâleddin-i Rumî'nin çok sayıda müridi olduğuna dikkat çeken Sipehsâlâr, sohbet ehli ve tam yakınlığa mazhar olanlara değinmekle yetinir <sup>717</sup>.

Mevlevî müritlerinin sosyal statüleri ve meslekî çeşitliliğine işaret eden ilginç bir menkıbeyi paylaşmak istiyoruz. Olayın meydana geldiği mekân, dönemin en önemli ilim-irfan merkezlerinden biri olan Sadreddin-i Konevî Zâviyesi'dir. Döneme damgasını vuran Muînüddin Süleyman Pervâne, burada büyük bir toplantı tertipler. Celâleddin-i Rumî de hazır bulunanlar arasındadır. Mahfil emiri Kemâleddin bir ara Pervâne'ye: *"Mevlânâ'nın müritleri acayip insanlardır. Çoğu aşağı tabakadan ve zenaat sahibi kimselerdir. Onun etrafında şehrin ileri gelenleri hemen hemen yok gibidir. Her nerede bir terzi, bir bakkal varsa, onu müritliğe kabul ediyor."* diyerek Celâleddin-i Rumî'nin müritlerini tahkir eder. Bunun üzerine Celâleddin-i Rumî: *"Bizim Mansur, hallaç (yünü ve pamuğu yay veya tokmak gibi bir araçla kabartma, ditme işini yapan kimse, atımcı) değil miydi? Şeyh Ebû Bekir-i Buhârî, dokumacı değil miydi? Şu öteki kâmil insan, camcı değil miydi? Onların sanatları kendi marifetlerine ne ziyan getirdi..."* diyerek Hallâc-ı Mansûr (ö. 309/922) gibi bazı

<sup>717</sup> Sipehsâlâr, s. 149-151.

büyük sūfîlerin de çeşitli mesleklerle anıldığını ve ellerinin emeğiyle geçindiğini<sup>718</sup> hatırlatır. Bu şekilde söz konusu eleştirinin haksızlığını ve yersizliğini dile getirir ve müritlerinin çeşitli iş kollarında çalışmasının onların mârifetlerine herhangi bir eksiklik getirmeyeceğini öne sürer<sup>719</sup>.

Bu rivayet Celâleddin-i Rumî'nin yüksek irfanî fikirleri mısralara dökken âlim bir sūfî olmasına rağmen, asla halktan ve hayattan kopuk bir biçimde yaşamadığını göstermektedir. Ayrıca söz konusu menkıbeyi tersinden okuduğumuzda, kimi devlet yöneticilerinin tasavvufu seçkin insanların uğraşı olarak gördükleri anlaşılmaktadır. Nitekim bir menkıbede<sup>720</sup> Mevlevî müritlerinin bu tür ilim-irfan meclislerine alınmasında bazı kısıtlamaların olduğuna işaret edilmektedir. Hâlbuki şimdi vereceğimiz örnekler de göstermektedir ki aralarında yönetici kesime mensup kişiler olmakla beraber, Celâleddin-i Rumî'nin müritleri çoğunlukla halk tabakasına mensuptu. Her sanat ve meslekten insanlar semâ ve sohbet meclislerine katılıyordu<sup>721</sup>. Ayrıca Celâleddin-i Rumî aşağı tabakadan insanlara ve talihsiz kimselere karşı büyük bir gönül alçaklığı göstermektedir<sup>722</sup>. Celâleddin-i Rumî'nin toplumun farklı kesimlerine mensup çok sayıda müridinin olması, tasavvufun Anadolu'daki yaygınlığının boyutlarına dair önemli ipuçları sunmaktadır.

Celâleddin-i Rumî'ye göre velilerin büyük bir kısmı, tasavvufî terbiye çerçevesinde müritlerine dilencilik yaptırmışlar, ayrıca varlıklı kişilerden zekât, sadaka ve hediye almışlardır. Hâlbuki kendisi müritlerinin dilencilik yapmasına asla izin vermemiş; onların ticaret, hattatlık vb. çeşitli işlerde çalışarak el emeği ve alın teri ile geçinmelerini sağlamıştır<sup>723</sup>. Mevlevî müritleri arasında mesleğiyle tanınan ve anılan çok sayıda kişinin bulunması da bunu teyit etmektedir. Örneğin Konya'daki nakkaşlardan Bedreddin-i Nakkaş el-Mevlevî<sup>724</sup>; Arap atlarının taylarını

<sup>718</sup> Erken dönem tasavvufu belirgin bir biçimde şehirli bir olgudur. Bu yola girenler ağırlıklı olarak esnaf ve tüccar kökenli orta sınıf şehirlilerdir. Bkz. Ahmet T. Karamustafa, *Tasavvufun Oluşumu*, trc. Nagihan Doğan, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2017, s. 38.

<sup>719</sup> Eflâkî, I, s. 164; es-Sadrî, s. 45-46.

<sup>720</sup> Eflâkî, I, s. 165-166.

<sup>721</sup> Eflâkî, I, s. 285; Öngören, "Mevlânâ", s. 445; Tanrıkorur, "Mevleviyye", 469.

<sup>722</sup> Eflâkî, I, s. 184.

<sup>723</sup> Eflâkî, I, s. 213. Mevlânâ'nın el emeği ile geçinmenin önemine dair yaptığı zengin içerikli bir değerlendirme için bkz. Eflâkî, I, s. 213-214.

<sup>724</sup> Eflâkî, I, s. 125, 184; Şahabettin Uzluk, *Mevlevilikte Resim Resimde Mevlevilik*, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, Ankara 1957, s. 25-26. Nakkaş, çeşitli maddeler üzerine resim ve

satın alıp yetiştirdikten sonra ileri gelenlere satan ve tavlasında daima iyi atlar bulunduran Celâleddin-i Kassâb<sup>725</sup>; uzun bir ömür süren ve tabakhane sahibi olup dericilikle uğraşan Hüsameddin-i Debbağ-i Mevlevî<sup>726</sup> bu çerçevede Celâleddin-i Rumî'ye yakınlığı ile öne çıkan müritlerdendir. Rum asıllı bir ressam olan Aynüddeve-i Rumî, Celâleddin-i Rumî'nin irşadıyla ihtida ederek ona mürit olmuştur<sup>727</sup>. Resim ve tasvir sanatında “*İkinci Mânî*” olarak anılan bu zat, Mevlânâ ailesinin muhiplerinden olan Gürcü Hatun'un –Muînüddin Süleyman Pervâne'nin eşidir– isteği üzerine Celâleddin-i Rumî'nin resmini çizmeye çalışmıştır<sup>728</sup>. Bu çerçevede dönemin ileri gelen ressamlarından Rum asıllı Kaloyanu'l-Konevî'nin de Celâleddin-i Rumî'nin müridi olduğunu ifade etmeliyiz<sup>729</sup>. Şemseddin-i Attâr, Celâleddin-i Rumî'nin gençlik yıllarındaki vaazlarını dinleyen eski ve muteber müritlerdendir<sup>730</sup>. “*Attâr*”, yani bir nevi eczacılık yapıp güzel kokular satan kimselere verilen bir sıfatla<sup>731</sup> anılması ve Celâleddin-i Rumî tarafından ıslah edilene kadar ara sıra şarap içip sarhoşluk hâlinde gayptan haber verdiğinin nakledilmesi<sup>732</sup> hayli dikkat çekicidir. Mevlevî müritleri arasında bir cellât da bulunmaktadır<sup>733</sup>. Meslek sahibi müritler arasında Sinâneddin-i Neccâr da yer almaktadır<sup>734</sup>. Neccâr, yapıların kaba ağaç işlerini yapan dülgere veya marangoz anlamlarına gelir. Nitekim aynı mesleğe mensubiyetle anılan Bedreddin-i Neccâr-ı Mevlevî, Tâceddin Mu'tez tarafından medresenin yanına yaptırılan derviş hücrelerin inşaatında ustası ise birlikte çalışmıştır. O dönemde henüz buluş çağında olan Bedreddin, bu hadise ile alakalı hatıralarını bizimle paylaşmaktadır<sup>735</sup>. Aynı mesleğe mensubiyetle anılan Mahmud-i Neccâr isimli başka bir Mevlevî müridi ile daha

---

süsleme yapan sanatkâr, ressam, işlecidir. Bkz. Nebi Bozkurt, “Nakkaş”, *DİA*, XXXII, İstanbul 2006, s. 326-328.

<sup>725</sup> Eflâkî, I, s. 135, 280-281.

<sup>726</sup> Eflâkî, I, s. 308, 350.

<sup>727</sup> Eflâkî, I, s. 374-375.

<sup>728</sup> Eflâkî, I, s. 307-308. Detaylı bilgi için bkz. Eflâkî, Önsöz, I, s. 62; Uzluk, *Mevlevilikte Resim*, s. 16-25; Hamet Erbaş, “Mevlânâ ve Resim: Gürcü Hatun'un Kayseri Yolculuğu ve Ressam ‘Aynü'd-Devle-i Rûmî’”, *Erdem*, S. 54 (2009), s. 111-126.

<sup>729</sup> Eflâkî, I, s. 307. Detaylı bilgi için bkz. Eflâkî, Önsöz, I, s. 62; Uzluk, *Mevlevilikte Resim*, s. 29-33.

<sup>730</sup> Sipehsâlâr, s. 94-95; Eflâkî, I, s. 259-260, 382.

<sup>731</sup> Nil Sarı, “Attâr”, *DİA*, IV, İstanbul 1991, s. 94-95.

<sup>732</sup> Eflâkî, I, s. 382.

<sup>733</sup> Eflâkî, I, s. 286.

<sup>734</sup> Eflâkî, I, s. 176.

<sup>735</sup> Eflâkî, I, s. 212.

karşılaşıyoruz. Bu kişinin aktardığı rivayetlerin <sup>736</sup> mekân, muhteva ve şahıs kadrosu, onun Celâleddin-i Rumî'ye oldukça yakın bir isim olduğunu göstermektedir.

Celâleddin-i Rumî'nin diğer bir yönü ise kötü yola düşmüş kadınları irşat etmesidir. Bunlardan biri olan Tavus-i Çengi gönül alıcı sesiyle Vezir Ziyâeddin'in <sup>737</sup> hanında harp <sup>738</sup> çalan bir hanımdır. Saz çalmadaki maharetinden ötürü bütün âşıklar onun esiri olmuştur. Bir gün Celâleddin-i Rumî Tavus-i Çengi'nin daveti üzerine sabahın erken saatlerinden ta akşam namazına kadar onun odasında ibadetle meşgul olur. Sarığından bir parça kesip ona verir. Cariyelerine de kırmızı dinarlar bağışlar. Aynı gün hükümdarın hazinedarı Şerefeddin hana uğrar ve Tavus-i Çengi'ye âşik olur. Emin adamlar göndererek Tavus-i Çengi'yi nikâhı altına alır. Başlık parası olarak ellibin dinar verir. Tavus-i Çengi'nin değişmesine vesile olan kişinin Celâleddin-i Rumî olduğunu öğrenen Şerefeddin, ona mürit olur. Eşi Tavus-i Çengi tasavvufî terbiye ve tekâmülde o dereceye varır ki Konya'nın kadınları onun müridesi olurlar. Tavus-i Çengi bütün cariyelerini azat edip evlendirir. Uygunsuz işlerin yapıldığı han da Nakışlı Hamam'a dönüştürülür <sup>739</sup>. Diğer bir örnekte Sâhib Şemseddin-i İsfahânî'ye ait bir handa bulunan fahişe kadınlar Celâleddin-i Rumî'nin ikna edici sözleri sayesinde yanlış yoldan dönmüş ve ona mürit olmuşlardır <sup>740</sup>.

Mahmud Sahîbkıran, Celâleddin-i Rumî'nin en yakın ve en eski müritlerinden biridir <sup>741</sup>. Babası Bahâeddin Veled'in sözlerinden ilhamla dile getirdiği manaların yazılması aşamasında, kâğıtları tandırda kurutmak <sup>742</sup> suretiyle Celâleddin-i Rumî'nin özel hizmetinde ve sohbetinde bulunması da bu durumu teyit

<sup>736</sup> Eflâkî, I, s. 163-164, 230, 255, 230, 294, 313; II, s. 56.

<sup>737</sup> Tahsin Yazıcı, İbn Bibi'den hareketle Vezir Ziyâeddin'in, I. Alâeddin Keykubad döneminde sâhib-i âzamlık yapan Ziyâeddin Kara Arslan olduğunu düşünmektedir. Bkz. İbn Bibi, s. 417-421; Eflâkî, Önsöz, I, s. 55-56.

<sup>738</sup> Harp, diğer adıyla arp, dik tutularak parmakla çalınan, üç köşeli, telli bir çalgı aletidir. Arp, Uzak Doğu, Türkistan, Azerbaycan ve Anadolu'da "ceng" veya "çeng" olarak anılmaktadır. Bu durum Tavus'un, "Çengi" olarak anılmasıyla da uyumludur. Ayrıca 602/1205-1206'da Kayseri'de inşa edilen Gevher Nesibe Dârüşşifâsı'nda –bugünkü Erciyes Üniversitesi Tıp Tarihi Müzesi– ruh hastaları çeng müziği ile tedavi ediliyordu. Krş. Ganire Hüseyinova, "Cenk'ten Arpa: Bir Türk Sazının Tarihçesi", *Erciyes Üniversitesi SBE Dergisi*, S. 11 (2001), s. 377-378; Ayhan Gültaş, "Çeng", *DİA*, VIII, İstanbul 1993, s. 268.

<sup>739</sup> Eflâkî, I, s. 281-282; Mevlânâ, *Mektuplar*, s. 106; Açılama Kısmı, s. 234.

<sup>740</sup> Eflâkî, I, s. 375-376.

<sup>741</sup> Eflâkî, I, s. 105, 140, 303, 375. Şeyh Mahmud Sahîbkıran'dan yapılan nakiller için bkz. Eflâkî, I, s. 140, 198, 303, 347, 375.

<sup>742</sup> Eflâkî, I, s. 198.

etmektedir. Celâleddin-i Rumî'nin ölümünden sonra Hüsâmeddin Çelebi ve Sultan Veled'in yakın çevresinde yer almıştır <sup>743</sup>.

Bahâeddin-i Bahrî, meânî ilminde söz sahibi birisidir <sup>744</sup>. Meânî, üç ana bölüme –diğer ikisi beyân ve bedî'dir– ayrılan belâgat ilminin sözün yerinde olma şartlarını, sözü duruma ve yere göre uyarlama ilkelerini inceleyen dalına verilen isimdir <sup>745</sup>. Bu tanıma uygun biçimde sırları yazan ve mana denizinde yüzen kişi olarak tanıtılan Bahâeddin-i Bahrî'nin, Celâleddin-i Rumî'nin yakın çevresinde bulunduğu ve onun hususi sohbetlerine katıldığına işaret eden pek çok rivayet mevcuttur <sup>746</sup>. Bunlardan hareketle onun eli kalem tutan, ilim-irfan sahibi müritlerden biri olduğu sonucuna ulaşabiliriz. Bahâeddin-i Bahrî ne tür bir emir olduğu belirtilmese de yöneticilik geçmişi olan bir insandır. Kâtipliğine yapılan vurgu, onun malî bürokrasi veya inşâ kalemi içerisinde bir mevki işgal ettiğini akla getirmektedir. Yöneticiliği sırasında Hüsâmeddin Çelebi ile yakın ilişki kurmuş ve onun vesilesiyle tanıştığı Celâleddin-i Rumî'ye mürit olmuştur <sup>747</sup>. Bu bilgi devlet yöneticilerinin ilmî-irfanî faaliyetlere bizzat katılarak bilinçli destekte bulduklarını örneklediği gibi, Mevlevîliğin ne denli geniş bir zeminde etkili olduğunu da göstermektedir. Celâleddin-i Rumî, Bahâeddin-i Bahrî'nin hayatından tamamen ümidini kestiği şiddetli bir hastalıktan kurtulmasına yardımcı olmuştur <sup>748</sup>. Bahâeddin-i Bahrî bir menkıbede: “*ulu türbenin (Mevlânâ Türbesi'nin) imamı*” olarak takdim edilmektedir <sup>749</sup>. Celâleddin-i Rumî'nin ölümünden sonra Hüsâmeddin Çelebi'nin yakın çevresinde bulunan Bahâeddin-i Bahrî, 679'lu (1280-1281) yıllarda hâlâ hayattadır. Çünkü Hüsâmeddin Çelebi'nin, Celâleddin-i Rumî'nin (ö. 672/1273) vefatının üzerinden yedi yıl geçtiği hâlde onu bir kez bile rüyasında görememesinden dert yandığına dair bir menkıbeyi Eflâkî'ye rivayet etmiştir <sup>750</sup>. Ayrıca bu menkıbede Bahâeddin-i Bahrî rahmet duasıyla anılmaktadır. Bu durumda o, Eflâkî'nin *Menâkıbü'l-Ârifîn*'i yazdığı sırada veya öncesinde ölmüş olmalıdır. Zira Eflâkî 718/1318'de başladığı eserinin ilk redaksiyonunu bir yıl içinde bitirmiş; bir taslak

<sup>743</sup> Eflâkî, I, s. 347.

<sup>744</sup> Eflâkî, I, s. 200.

<sup>745</sup> İsmail Durmuş, “Meânî”, *DİA*, XXVIII, İstanbul 2003, s. 204.

<sup>746</sup> Sipehsâlâr, s. 150; Eflâkî, I, s. 183, 196, 212, 316, 323-324, 334, 339-340.

<sup>747</sup> Eflâkî, I, s. 264.

<sup>748</sup> Eflâkî, I, s. 380.

<sup>749</sup> Eflâkî, I, s. 316.

<sup>750</sup> Eflâkî, II, s. 51.

niteliğinde olan bu çalışmasını derlediği yeni verilerle genişleterek 754/1353'te tamamlamıştır.

Nizâmeddin-i Hattat, Celâleddin-i Rumî'nin sohbet ehlinde ve onun yakınlığına mazhar olan müritlerinden biridir <sup>751</sup>. Eflâkî onu kâtiplerin sultanı olarak tanıtmaktadır <sup>752</sup>. Nizâmeddin-i Hattat, Selâhaddin-i Zerkûb'un kızı Hediye Hatun'un kocasıdır. İkili Celâleddin-i Rumî'nin araya girmesiyle saray hatunları ve yönetici eşlerinin maddi desteği alınarak evlendirilmiştir <sup>753</sup>.

Mevlânâ Nureddin Tîzbâzârî, Celâleddin-i Rumî'nin has müritlerden biridir <sup>754</sup>. Bir diğer mürit Abdurrahman-ı Şeyyâd ise üst düzey devlet yöneticilerinin katıldığı bir semâ meclisinde aşırı heyecanlar gösterip naralar atmasıyla anılmaktadır <sup>755</sup>. Bu nitelik onun “Şeyyâd” unvanıyla da uyumludur. Zira anlamı üzerinde bir takım tartışmaların yaşandığı şeyyâdın, XIII-XIV. yüzyıllarda Mevlevîler arasında yüksek sesle manzum parçalar inşat ve teganni eden bir tür okuyucu (kıssahân, gûyende) olduğu bilinmektedir <sup>756</sup>.

İbni İsfefsâlâr unvanı ile tanınan Çelebi Celâleddin Ferîdûn <sup>757</sup> yönetici sınıfa mensup bir babanın oğludur <sup>758</sup>. O, hizmetinde ve sohbetinde bulunduğu Celâleddin-i Rumî'nin yakınlığına mazhar olan müritlerden biridir <sup>759</sup>. Sohbetinden etkilenen bir grup tacirin onun aracılığıyla Celâleddin-i Rumî'ye mürit olması <sup>760</sup>, irşat faaliyetlerinde bulunduğunu örneklendirmektedir. Celâleddin-i Rumî'nin bazı mektuplarını Kayseri'deki Muînüddin Süleyman Pervâne'ye götürerek bir nevi

<sup>751</sup> Sipehsâlâr, s. 150; Mevlânâ, *Mektuplar*, s. 21-22, 37; Açılama Kısmı, s. 244-245, 255.

<sup>752</sup> Eflâkî, II, s. 118. Onun tuğra ve inşâ hizmetlerine tayin edildiğine dair bkz. Mevlânâ, *Mektuplar*, s. 46-47; Açılama Kısmı, s. 255.

<sup>753</sup> Eflâkî, II, s. 118-119; Mevlânâ, *Mektuplar*, s. 47, 68; Açılama Kısmı, s. 245, 255. Nizâmeddin-i Hattat ile alakalı bkz. Eflâkî, Önsöz, II, s. 23-24; Ceyhan, “Selâhaddin-i Zerkûb”, s. 340.

<sup>754</sup> Eflâkî, I, s. 213.

<sup>755</sup> Eflâkî, I, s. 161.

<sup>756</sup> F. Nafiz Uzluk, “Şeyyâd Sözü Hakkında Araştırma”, *AÜDTCF Dergisi*, VII/4 (1949), s. 590-592; Ömer Faruk Akün, “Şeyyâd”, *İA*, XI, İstanbul 1979<sup>2</sup>, s. 493, 496.

<sup>757</sup> Bu zat Sipehsâlâr ve Eflâkî'de geçen çeşitli menkıbelerde Çelebi Celâleddin Ferîdûn veya sadece Çelebi Celâleddin şeklinde anılır. İlk bakışta sanki farklı kişilermiş gibi gözükmemektedir. Ancak mezkûr kaynaklarda geçen ortak bir menkıbeden hareketle Çelebi Celâleddin Ferîdûn ile Çelebi Celâleddin'in aynı kişiler olduğunu belirtmemiz gerekmektedir. Krş. Sipehsâlâr, s. 102; Eflâkî, I, s. 258, 310.

<sup>758</sup> Eflâkî, I, s. 296, 310; II, 212. Eflâkî'de Celâleddin-i İsfefsâlâr şeklinde “*İsfefsâlâr*” unvanıyla anılan sadece bir kişi bulunmaktadır. Bu nedenle İbni İsfefsâlâr unvanı ile tanınan Çelebi Celâleddin Ferîdûn'un babasının bu kişi olması ihtimal dâhilindedir. Bkz. Eflâkî, I, s. 322.

<sup>759</sup> Sipehsâlâr, s. 95, 102-103, 149-150; Eflâkî, I, s. 258, 265, 270, 310.

<sup>760</sup> Sipehsâlâr, s. 107-108; Eflâkî, I, s. 266.



elçilik görevinde bulunması <sup>761</sup> şeyhinin güvenini kazandığına işaret etmektedir. Bazı ağır sağlık sorunları yaşayan Ârif Çelebi'nin şifa bulması için onun hastalığını üzerine alması ise <sup>762</sup> Mevlânâ ailesine ne kadar bağlı olduğunu göstermektedir. Bu bilgi ve menkıbede yer alan diğer ayrıntılardan hareketle Çelebi Celâleddin Ferîdûn'un Sultan Veled döneminde henüz hayatta olduğunu söyleyebiliriz.

Hâce Mecdeddin-i Merâgî, Celâleddin-i Rumî'nin sohbet ehlinde ve onun yakınlığına mazhar olan müritlerinden biridir <sup>763</sup>. Varlıklı ve hayır sahibi bir tâcir olan Hâce Mecdeddin, servet ve malını Celâleddin-i Rumî'nin yoluna harcamıştır <sup>764</sup>. Hâce Mecdeddin'in hem meslek ve servetine hem de Celâleddin-i Rumî'ye olan bağlılığına işaret eden menkıbelerin birinde, Konya çevresinde bulunan sürüler Moğollar tarafından talan edilirken onun bin tane besili koyununa hiçbir şey olmamıştır <sup>765</sup>. Sürüleri talan eden Moğollar, Baycu Noyan'ın emrindeki askerler olmalıdır. Zira Baycu Noyan'ın Hülâgu Han döneminde (1256-1265) Anadolu'ya yöneldiği, Aksaray-Sultanhanı yakınlarında Ramazan 654'de (Ekim 1256) vuku bulan savaşta Selçuklu ordusunu yenilgiye uğrattıktan sonra Konya'yı kuşattığı bilinmektedir <sup>766</sup>.

Şeyh Nefîseddin-i Sivasî, Celâleddin-i Rumî'nin muteber müritlerindedir <sup>767</sup>. Şeyh İzzeddin Köse, Celâleddin-i Rumî'nin tasavvufî çevresinde yer almaktadır <sup>768</sup>. Sipehsâlâr'a göre Celâleddin-i Rumî'nin sohbet ehlinde ve onun yakınlığına mazhar olan müritlerinden biri olan Nizâmeddin-i Erzincanî <sup>769</sup>, Eflâkî'nin üstadım dediği kişilerden biridir <sup>770</sup>.

Eflakî'nin ravileri arasında yer alan Kemâleddin-i Tebrizî el-Hâdim, lakabından da anlaşılacağı üzere Mevlânâ Türbesi'ne hizmet edenlerden biridir.

<sup>761</sup> Eflâkî, I, s. 296.

<sup>762</sup> Eflâkî, II, s. 212.

<sup>763</sup> Sipehsâlâr, s. 149-150; Eflâkî, I, s. 288-289.

<sup>764</sup> Eflâkî, I, s. 205, 219, 282, 339, 373-374. Ali Ertuğrul, Niğdeli Kadı Ahmed'in şeyhi olan Zahîrüddin'in şeyhi Ahî Mecdüddin el-Ankarî ile Hâce Mecdeddin-i Merâgî'nin aynı kişi olabileceği ihtimali üzerinde durur. Bkz. Niğdeli Kadı Ahmed, I, s. 83, 384. Mikâil Bayram da aynı kanaattedir. Bkz. *Kirmânî*, s. 103 (dipnot: 297).

<sup>765</sup> Eflâkî, I, s. 220.

<sup>766</sup> İbn Bibi, s. 571-576; Aksarayî, 31-32; *Anonim Selçuknâme*, 46; Abû'l-Farac, II, s. 562; Turan, *Türkiye*, s. 478-485.

<sup>767</sup> Eflâkî, I, s. 187, 201-202, 218, 282; II, s. 133.

<sup>768</sup> Eflâkî, I, s. 248

<sup>769</sup> Sipehsâlâr, s. 150.

<sup>770</sup> Eflâkî, II, s. 203.

Kemâleddin-i Tebrizî, Celâleddin-i Rumî'nin –muhtemelen Şems-i Tebrizî'nin öldürülmesi ya da kaybolması münasebetiyle gittiği– Şam'daki temasları sırasında yanındadır <sup>771</sup>. Muhammed Hâdim de gece gündüz Celâleddin-i Rumî'nin hususi hizmetinde bulunan kişilerden biridir <sup>772</sup>. Onun Kerime Hatun isimli veliye kızı da Ârif Çelebi'nin çevresinde yer almıştır <sup>773</sup>.

Nizam Hatun Konya'da yaşayan dindar, veli ve kâmil bir kadındır. Asıl adı Nizam Hatun olmasına rağmen, kendisine çoğu zaman “*Fahru'n-nisâ*” denilmektedir. Etrafında hatırı sayılır bir irşat halkası oluşturmuştur. Celâleddin-i Rumî'nin candan müridesi olup onun sohbetlerine katılmakta ve hizmetinde bulunmaktadır <sup>774</sup>. Son derece fakir olmasına rağmen kefen için ayırdığı kumaşı satıp Celâleddin-i Rumî ve müritleri için semâ meclisi düzenlemesi bağlılığının derecesi hakkında bir fikir verebilir <sup>775</sup>. Eflâkî'de geçen bir menkıbeye göre “*Fahrü'n-nisâ fi'l-âlem*” (yeryüzünde kadınların kendisi ile övündüğü) olarak nitelendirilen bir kadın, Türkistan ve Buhara illerinden Konya'ya gelerek Celâleddin-i Rumî'yi ziyaret eden dört kişiye –*Velâyet-nâme-i Hünkâr Hâcî Bektâş*'taki Kadıncık Ana misali– çeşitli ikramlarda bulunmuş ve onların ağırılanmasına yardımcı olmuştur <sup>776</sup>. Bu menkıbedeki kadının, kendisine çoğu zaman “*Fahru'n-nisâ*” denilen Nizam Hatun olması kuvvetle muhtemeldir. Ancak Eflâkî, ismi tasrih edilmeyen bu kadını “*hatunların melikesi*” olarak da nitelendirdiği için saraya mensup bir kişi olması da ihtimal dâhilindedir. Konya'da zengin vakıflarla desteklenen bir Fahrunnisâ Zâviyesi göze çarpmaktadır. Bu durum zâviye kurucuları arasında kadınların da yer aldığını gösterir <sup>777</sup>. Ancak Fahrunnisâ Zâviyesi'ne adını veren kadının, Nizam Hatun ile aynı kişi olup olmadığını tam olarak bilemiyoruz.

Emircî isimli derviş de Celâleddin-i Rumî'nin candan müritlerden biridir <sup>778</sup>. Önceleri Sadreddin-i Konevî'nin müridi iken sonradan Celâleddin-i Rumî'ye bağlanan Nureddin isimli derviş ise oğlu Kemâleddin-i Horsâf için yaptırdığı günler

<sup>771</sup> Eflâkî, I, s. 308-309.

<sup>772</sup> Sipehsâlâr, s. 42-43, 87; Eflâkî, I, s. 161, 188-189, 262, 313, 338.

<sup>773</sup> Eflâkî, II, s. 203, 214.

<sup>774</sup> Eflâkî, I, s. 235; II, s. 52.

<sup>775</sup> Eflâkî, II, s. 52.

<sup>776</sup> Eflâkî, I, s. 310.

<sup>777</sup> Erdoğan, “Karaman Vilâyeti Zâviyeleri”, s. 90-91, 108.

<sup>778</sup> Eflâkî, I, s. 271.

süren görkemli sünnet düğününe Celâleddin-i Rumî'yi de davet etmiş ve bu vesileyle pek çok semâ icra edilmiştir <sup>779</sup>.

Şemseddin-i Sivasî, Mevlânâ Selâhaddin Fakih ve Mevlânâ İzzeddin-i Erzincanî de Celâleddin-i Rumî'nin sohbet ehlerinden ve onun yakınlığına mazhar olan müritleri cümlesindedir <sup>780</sup>. Sipehsâlâr, Celâleddin-i Rumî'nin bu şekildeki müritleri arasında Evlâd-ı Müderris'i de zikreder; ancak onların kim ya da kaç kişi olduklarını belirtmez <sup>781</sup>. Bu açığı Eflâkî'nin kapattığını görüyoruz. Adı geçen müellifin ravileri arasında yer alan bu kişiler Çelebi Bedreddin ve Çelebi Şemseddin kardeşlerdir. Naklettikleri rivayetlerin çokluğundan ve içeriğinden hareketle onların daima Celâleddin-i Rumî'nin yakın çevresinde bulunan ve onun tasavvufî terbiyesinde yetişen muteber müritlerden olduğunu söyleyebiliriz <sup>782</sup>. Şemseddin bir defasında: “*Nefis elbiseler giydiğimiz, katıra bindiğimiz ve kölelerimizin arkamızdan koştuğu o zamanlar nerede?*” diye sorar <sup>783</sup>. Bu ayrıntı onların varlıklı bir aileden geldiğini gösterir. Her ikisinin de “*Müderrisin oğlu*” <sup>784</sup> olarak anılması babalarının bir medrese hocası olabileceğini akla getirmektedir.

Konya'da oturan ve küçük de olsa bir tasavvufî çevreye sahip olan Şeyh Evhadüddin-i Hoyî, Celâleddin-i Rumî'nin candan muhiplerinden biridir. Celâleddin-i Rumî ile zaman zaman hususi sohbetler yapmakta ve onun yeni gazellerini yakından takip etmektedir <sup>785</sup>. Son rivayetin de örneklendirdiği üzere devrin diğer pek çok tasavvufî zümresinde olduğu gibi Mevlevîlerde de tasavvufî duygu ve düşünceleri manzum yazım türleri ile ifade etme anlayışı ön plandadır. Bu telakki dolayısıyla Celâleddin-i Rumî ve haleflerinin şair ve ediplerle çeşitli münasebetler kurması, söz konusu zümreden dost ve müritler edinmesi gayet olağandır. Şimdi bu duruma ilişkin bazı örnekler vereceğiz. Emîr Bahâeddin Kaani'î devrinin Hakanî'si <sup>786</sup> olarak nitelendirilen bir edip ve şairdir. Bir defasında

<sup>779</sup> Eflâkî, I, s. 251-252.

<sup>780</sup> Sipehsâlâr, s. 150.

<sup>781</sup> Sipehsâlâr, s. 150.

<sup>782</sup> Eflâkî, I, s. 139, 140, 198, 199, 206, 282, 283, 284, 297, 312, 324, 359, 360, 372, 379, 381-382; II, s. 212.

<sup>783</sup> Eflâkî, I, s. 282.

<sup>784</sup> Eflâkî, I, s. 198, 199, 284, 297, 301, 312, 359, 360, 372, 379; II, s. 212.

<sup>785</sup> Eflâkî, I, s. 248, 375.

<sup>786</sup> İranlı bir kaside şairi olan bu kişinin tam adı Efdalüddin Bedîl (İbrâhîm) b. Alî olan Hâkânî-i Şîrvânî'dir. 595/1199'de ölmüştür. Hakkında derli toplu bilgi için bkz. Tahsin Yazıcı, “Hâkânî-i Şîrvânî”, *DİA*, XV, İstanbul 1997, s. 168-170.

büyüklerden oluşan bir toplulukla Celâleddin-i Rumî'yi ziyarete gelir. Sohbet esnasında Hakîm Senâî'nin şiir yazma anlayışına bazı eleştiriler getirir. Onun şiirlerin arasına bazı ayetleri yerleştirmesini ve bunlardan kafiyeler düzmesini hatalı bulmakta ve onun Müslümanlığından şüphe etmektedir. Celâleddin-i Rumî'ye göre Hakîm Senâî, Kur'ân'ın sırlarını açıklayan sözlerini, denizden alıp denize dökmek misali, Kur'ân'dan aldığı feyizle söylemiştir. Emîr Bahâeddin Kaani'î ise zâhire baktığından velilerin sırlarından habersizdir. Emîr Bahâeddin Kaani'î, Celâleddin-i Rumî'nin uyarı ve öğütleriyle söz konusu olumsuz düşüncelerinden vazgeçerek halis müritler arasına katılmıştır<sup>787</sup>. Fahreddin-i Dîvdest, Celâleddin-i Rumî'nin edip ve âlim müritlerdendir<sup>788</sup>. Celâleddin-i Rumî için *Hakâyik-i Sulemî* adlı bir eser kaleme alır. Celâleddin-i Rumî onu takdir eder ve feracesini ona giydirebilir<sup>789</sup>. Onun Sultan Veled ve Ârif Çelebi ile de yakın ilişki içerisinde olduğunu görüyoruz<sup>790</sup>. Devrin ediplerinden olan Fahreddin-i Edib yahut Fahreddin-i Muallim de Celâleddin-i Rumî'nin müritlerindendir<sup>791</sup>. Selâhaddin-i Edib ise Sultan Veled ve oğlu Ârif Çelebi'nin ileri gelen müritlerindendir<sup>792</sup>.

Celâleddin-i Rumî'nin, henüz hayatta iken, müritlerin irşat ve terbiyesini Hüsâmeddin Çelebi'ye bıraktığına yukarıda değinmiştik. Bu çerçevede, Celâleddin-i Rumî'nin müritlerinden olan Mesnevîhân Sirâceddin, Hüsâmeddin Çelebi'nin tasavvufî terbiyesinde yetişmiştir<sup>793</sup>. Nitekim o, gençlik yıllarında Hüsâmeddin Çelebi'den *Mesnevî-i Mânevî* dinlemiştir<sup>794</sup>. Eflâkî bir menkıbede onu Mevlânâ Türbesi'nin mesnevîhânı olarak tanıtmaktadır<sup>795</sup>. Aynı zamanda Eflâkî'nin hocası olup, onun *Menâkıbü'l-Ârifîn*'i kaleme alırken yararlandığı ana referanslardan biridir<sup>796</sup>. Söz konusu eserde Mesnevîhân Sirâceddin'in aktardığı menkıbelerin<sup>797</sup> mahiyet ve muhtevası, onun Celâleddin-i Rumî ve halefleri ile –özellikle Hüsâmeddin Çelebi– olan yakınlığının derecesini göstermekte ve önde gelen Mevlevî

<sup>787</sup> Eflâkî, I, s. 200-201, 254; II, s. 49.

<sup>788</sup> Eflâkî, I, s. 331, 347, 357, 379.

<sup>789</sup> Eflâkî, II, s. 54.

<sup>790</sup> Eflâkî, II, s. 54-55, 160, 162.

<sup>791</sup> Eflâkî, I, s. 232, 358.

<sup>792</sup> Eflâkî, II, s. 179, 211, 235.

<sup>793</sup> Eflâkî, I, s. 169.

<sup>794</sup> Eflâkî, II, s. 194.

<sup>795</sup> Eflâkî, II, s. 125.

<sup>796</sup> Eflâkî, I, s. 227.

<sup>797</sup> Eflâkî, I, s. 169-170, 201, 227; II, s. 124-125, 128, 132, 135-136, 150, 169.

müritlerinden birisi olduğunu anlamamızı sağlamaktadır. Mesnevîhân Sirâceddin, *Mesnevî-i Mânevî*'nin okunup anlaşılması, bazı tarikat öğretileriyle –her ne kadar Celâleddin-i Rumî zamanında tam olarak tanzim edilmemiş olsa da– o güne kadar cari olan usul ve erkânın öğretilmesi şeklinde tarikat içi bir eğitim görevi üstlenmiş olmalıdır. Sultan Veled, Mesnevîhân Sirâceddin'in irfan ehli, zâhit ve dindar bir kimse olduğunun altını çizer <sup>798</sup>. Devrin bir başka mesnevîhânı Sa'deddin-i Veledî'nin, Sultan Veled'in müritlerinden olduğunu görüyoruz <sup>799</sup>.

Sohbet ve semâ meclislerinde boy gösteren müritlere değinelim. Şerefeddin Osman-ı Gûyende, devrin önde gelen gûyendelerinden olup Celâleddin-i Rumî'nin nedimi, sohbet ve semâ arkadaşıdır <sup>800</sup>. Ondan rivayet edilen bir bilgi sayesinde semâ meclislerine katılan Kavvâl Zeki isimli başka bir zatın varlığını daha öğreniyoruz <sup>801</sup>. Semâ meclislerine katılan Şihâbeddin-i Gûyende <sup>802</sup> ve Osman-ı Kavvâl <sup>803</sup>; meşhur bir bestekâr olan Kemâl-i Kavvâl <sup>804</sup> ve Neyzen Hamza da <sup>805</sup> Celâleddin-i Rumî'nin yakın çevresinde yer almaktadır <sup>806</sup>. Farsça'da “*okuyan, okuyucu*” anlamına gelen hânende, mûsiki icrasına sesleriyle katılan erkek ve kadın sanatçıları ifade etmekte kullanılır. Hânende karşılığında Arapçada erkekler için mugannî, kadınlar için muganniye, Farsçada ise kavvâl yanında daha çok gûyende kelimeleri kullanılmıştır. Kavvâllar güzel sesleriyle sadece ilâhi (dinî-tasavvufî içeriğe haiz bestelenmiş şiir) söylemezler; gerekirse şiir de okurlar. Mûsiki ve makam bilgisine de sahiptirler <sup>807</sup>.

Menkıbevî kayıtlara göre tarikatın merkezi konumunda olan Konya dışında Ilgın, Ereğli, Akşehir, Niğde, Amasya, Erzincan, Tokat, Kırşehir, Bayburt, Denizli gibi beldelerde de ilk dönemlerden itibaren Mevlevî mürit ve halifelerine rastlanmaktadır.

<sup>798</sup> Sultan Veled, *İbtidâ-nâme*, s. 491-492.

<sup>799</sup> Eflâkî, II, s. 153.

<sup>800</sup> Sipehsâlâr, s. 92-93; Eflâkî, I, s. 253, 263-264, 339-340.

<sup>801</sup> Eflâkî, I, s. 253.

<sup>802</sup> Eflâkî, I, s. 146-147, 201.

<sup>803</sup> Eflâkî, I, s. 201.

<sup>804</sup> Eflâkî, I, s. 322-323. Bu rivayetten semâ meclislerinde kavvâl vb. kişilere para atıldığını öğreniyoruz. Zira Kemâl-i Kavvâl bir semâ meclisinde para konusunda hırs gösterdiği için gözlerini kaybetmiştir.

<sup>805</sup> Eflâkî, I, s. 206.

<sup>806</sup> Eflâkî, I, s. 146-147, 201.

<sup>807</sup> Süleyman Uludağ, *İslâm Açısından Mûsikî ve Semâ*, Marifet Yayınları, İstanbul 1999, s. 232; Nuri Özcan, “Hânende”, *DİA*, XVI, İstanbul 1997, s. 27.

Eflâkî'nin “*Mevlânâ*” unvanı ile andığı ve “*üstün fenleri kendinde toplayan*” kişi olarak övdüğü Mevlevî halifelerinden Alâeddin-i Amasî, Amasyalı Bayram isimli bir zatın oğludur <sup>808</sup>. Celâleddin-i Rumî'nin son zamanlarına yetişmiş, genç yaşta Hüsâmeddin Çelebi ve Sultan Veled'e mürit olmuştur. Özellikle Hüsâmeddin Çelebi'den tasavvufî terbiye alan Alâeddin-i Amasî, Mesnevîhân Sirâceddin ile birlikte *Mesnevî-i Mânevî* okumaları da yapmıştır. Hüsâmeddin Çelebi icâzetnâmesini yazmak ve feracesini giydirmek suretiyle onu Amasya'ya halife olarak göndermiştir <sup>809</sup>. Alâeddin-i Amasî, uzun yıllar irşat faaliyetlerinde bulunarak, Amasya ve çevresinde Mevlevîliğin yayılmasını sağlamış, çok sayıda mürit yetiştirmiştir. Ancak ilerleyen süreçte Alâeddin Amasî ile Ârif Çelebi arasında, ikincisinin bazı yanlış uygulamalarından (tedavi için su ile karıştırılmış şarap içmesi) dolayı bir takım gerginlikler yaşanır. Ârif Çelebi Amasya'dan ayrıldıktan sonra Alâeddin-i Amasî zor günler geçirir. İtibarını ve servetini kaybeder. Etrafindakiler dağılır. Zâviyesi <sup>810</sup> ise çıkan yangınlar sonucu tamamen yanar <sup>811</sup>. Söz konusu gerginliği kişisel gözlemlerine dayanarak bize aktaran Eflâkî'ye göre güya Hüsâmeddin Çelebi, tasavvufî terbiyesi altında yetişen Alâeddin-i Amasî'nin tam olarak olgunlaşmadığını düşündüğü için Ârif Çelebi'nin hışmına uğrayacağını yıllar öncesinden haber vermiştir <sup>812</sup>. Fakat Alâeddin-i Amasî'nin Sultan Veled ve Hüsâmeddin Çelebi'nin inayetine mazhar olduğunu belirten Sipehsâlar, onun bu tür bir akıbete maruz kaldığına değinmez. Hatta diğer halifelerin sadece isimlerini anmakla yetinirken, meziyetlerini sıraladığı Alâeddin-i Amasî'yi uzun uzun över <sup>813</sup>. Alâeddin-i Amasî'nin müritleri arasında İbni Âyinedâri's-Sivasî (Sivaslı Âyinedâroğlu) olarak tanınan Edip Hüsâmeddin de yer almaktadır <sup>814</sup>. Sultan Veled, onun önceleri âlim iken bilahare tasavvufta karar kıldığını ve uzun yıllar Kayseri'de

<sup>808</sup> Eflâkî, II, s. 191.

<sup>809</sup> Sipehsâlar, s. 150; Eflâkî, II, s. 194.

<sup>810</sup> Amasya Mevlevîhânesi olarak isimlendirilen bu zâviye, Anadolu'da kurulan ilk Mevlevîhânelerden biridir. Pervâne Alâeddin Mevlevîhânesi olarak da bilinmektedir. Bkz. Hüseyin Hüsâmeddin, *Amasya Tarihi*, I, s. 246-247; Adnan Gürbüz, “Amasya Mevlevîhânesi ve Vakıfları”, *SÛTAD (II. Milletlerarası Osmanlı Devleti'nde Mevlevîhâneler Kongresi Özel Sayısı)*, II/2 (1996), s. 287-292.

<sup>811</sup> Eflâkî, II, s. 191-193.

<sup>812</sup> Eflâkî, II, s. 194.

<sup>813</sup> Sipehsâlar, s. 150.

<sup>814</sup> Eflâkî, I, s. 159.

yaşadığını haber vermektedir<sup>815</sup>. Eflâkî'ye göre Edip Hüsâmeddin nadir bir şeyyâd ve şairdir. Fakat Konya'da Eflâkî'nin de hazır bulunduğu bir dost meclisinde Eflâkî'yi öldüreceğini dile getirir. Bunu duyan Ârif Çelebi ona: “*İşte bu günlerde, sen öleceksin. Kendi derdinle meşgul ol.*” der. Üzüntülü bir biçimde Konya'dan ayrılan Edip Hüsâmeddin Beyşehir'e gider ve burada hastalanır. Oradan Akşehir'e geçer ve “*kendini beğenme hâli içinde*” burada ölür. Ârif Çelebi duruma çok üzülür. Ama dostlarına şunu söyler: “*Tanrı erlerinin huzurunda küstahlık etmek, edepsizce sözler söylemek çok korkunç bir şeydir ve uğursuzdur. Gözü açık âriflerin sohbetinde alçak gönüllülük göstermek gerekir.*” der<sup>816</sup>. Edip Hüsâmeddin'in Eflâkî'yi niçin öldürmek istediğini bilmiyoruz. Ama son ayrımı Eflâkî'nin, Alâeddin-i Amasî ve müridi Edip Hüsâmeddin'e karşı hissi davrandığını ve önyargılı olduğunu göstermektedir.

Amasya'daki Mevlevî halifelerinden biri olan Alâeddin-i Amasî ile Ârif Çelebi arasında, ikincisinin bazı yanlış uygulamalarından kaynaklanan gerginliğin dile getirildiği menkıbede, Amasya'daki diğer Mevlevî müritlerine de değinilmektedir. Rivayete göre Ârif Çelebi Amasya'yı ziyaretinde hava değişiminden dolayı rahatsızlanır. Şehrin hekimleri mizacının düzelmesi için su ile karıştırılmış şarap içmesini tavsiye ederler. Ancak Alâeddin-i Amasî, Ârif Çelebi'nin daima oruçlu ve “*görünüşteki incelikleri gözeterek*”, yani dinin kurallarına uyarak, tutum ve davranışlarına dikkat ederek halkı dine davetle meşgul olmasını istediği için bu duruma itiraz eder. Buna tepki gösteren Ârif Çelebi ise bir halvethâneye kapanarak on beş gün boyunca herhangi bir şey tüketmez. Dolayısıyla Alâeddin-i Amasî ile Ârif Çelebi arasında bir sıkıntı baş göstermiştir. Bu gerginlik Eflâkî'nin “*şehir büyüklerinden, hür kişilerin ileri gelenlerinden, sır kâtiplerinden ve ilâhi dostlar*”dan olduklarını belirttiği Şeyh Hüsâmeddin ve İmâdeddin-i Kürdî (Kordioğlu) gibi ileri gelen müritlerin araya girmesi ile kısmen giderilir<sup>817</sup>. Celâleddin-i Rumî, Kadı Kemâleddin-i Kâbî'ye hitaben yazdığı bir mektupta, ondan, “*iki aziz baba*” olarak nitelendirilen İmam İmâdeddin ve İmam Mecdeddin adlı kişilerin kusurlarının bağışlanmasını rica etmektedir. Gölpınarlı, Ârif Çelebi

<sup>815</sup> Sultan Veled, *Divan*, s. 547; Sonnot/Açıklama, s. 742.

<sup>816</sup> Eflâkî, II, s. 218.

<sup>817</sup> Eflâkî, II, s. 191-192.

zamanında hayatta olan İmâdeddin-i Kürdî'nin bu mektuptaki İmam İmâdeddin ile aynı kişi olabileceği ihtimali üzerinde durmaktadır <sup>818</sup>.

Akşehir'deki Mevlevî halifeleri arasında yer alan Sinâneddin-i Akşehrî, Celâleddin-i Rumî ve Sultan Veled'e yakın isimlerden biridir <sup>819</sup>. Akşehir'de oturan Seyyid Mahmûd-ı Hayrânî'ye mensup olduğu anlaşılan Sinâneddin-i Külâhdûz el-Akşehrî de bilahare Celâleddin-i Rumî'ye bağlanmıştır <sup>820</sup>. Sultan Veled'in müritlerinden olan Şeyh Ali, Ârif Çelebi döneminde bir yolculuk münasebetiyle bulunduğu Akşehir'de vefat etmiştir <sup>821</sup>. Ayrıca Ârif Çelebi döneminde Akşehir'de bir Mevlevîhânenin olduğunu da görüyoruz <sup>822</sup>.

“Halifelerin sultanı, yeryüzünde Tanrı'nın velisi, ulu dost” şeklinde övücü sözlerle nitelendirilen Şeyh Mevlâ'l-Kâbî, Mevlevîliğin Dânişmendiye Vilâyeti'nde <sup>823</sup> yayılmasını sağlayan kişilerden biridir <sup>824</sup>. Onun nispesi olan Kâb ya da Gâb, İranlı tarihçi ve coğrafyacı Hamdullah el-Müstevfi'ye göre XIV. yüzyıl ortalarında geliri 22.100 dinara ulaşan orta büyüklükte, sert iklimli bir kasabadır <sup>825</sup>. İbn Bibi'nin kayıtlarından Kâb'ın Tokat havalisinde bulunduğunu anlaşılmaktadır <sup>826</sup>. Şeyh Mevlâ'l-Kâbî, bir defasında Şemseddin-i Mardinî ile birlikte Celâleddin-i Rumî'nin medresesinde ve onun imamlığında sabah namazı kılmıştır <sup>827</sup>. Bu ayrıntı Şeyh Mevlâ'l-Kâbî'nin Konya ile irtibatlı ileri gelen halifelerden biri olduğunu gösterir. Onun hakkında dile getirilen övücü sözler de bu durumu teyit etmektedir. Eflâkî'nin Dânişmendiye Vilâyeti'nde bizzat ondan dinlediği bu menkıbede Şeyh Mevlâ'l-Kâbî'den merhum olarak bahsedilmektedir. Bu durumda onun, Eflâkî'nin *Menâkıbü'l-Ârifîn*'i kaleme aldığı 718-754 (1318-1353) yılları arasında vefat ettiğini

<sup>818</sup> Mevlânâ, *Mektuplar*, s. 61-62; Açılama Kısmı, s. 243.

<sup>819</sup> Eflâkî, I, s. 129, 203, 370.

<sup>820</sup> Eflâkî, II, s. 55.

<sup>821</sup> Eflâkî, II, s. 225.

<sup>822</sup> Eflâkî, II, s. 201.

<sup>823</sup> I. Alâeddin Keykubad (1220-1237) dönemindeki idarî taksimat dikkate alındığında Dânişmendiye Vilâyeti adlı geniş sahanın sınırları Sinop, Amasya, Kayseri, Malatya, Harput, Erzincan gibi yerlerinin çevrelediği bölgeyi içine almakta; Kayseri, Sivas, Niksar, Tokat, Sinop ve Çorum bu vilâyeti teşkil eden mühim şehirler olarak ön plana çıkmaktadır. Bkz. Mustafa Akdağ, *Türkiye'nin İktisadi ve İctimai Tarihi (1243-1453)*, I, Barış Yayınları, Ankara 1999, s. 69, 74.

<sup>824</sup> Eflâkî, I, s. 235.

<sup>825</sup> Hamd-Allâh Mustafwî of Qazvîn, *Nuzhat-Al-Qulûb*, translated by G. Le Strange, Leyden 1919, s. 98.

<sup>826</sup> İbni Bibi, s. 581-582; Nejat Kaymaz, *Pervâne Mu'inü'd-dîn Süleyman*, AÜDTCF Yayınları, Ankara 1970, s. 73.

<sup>827</sup> Eflâkî, I, s. 235.



düşünebiliriz. “*Tanrı'nın yeryüzünde veliyyesi*”, âlim ve ârif bir kişi olarak nitelendirilen Konyalı Hoşlika Hatun da Tokat'taki Mevlevî halifelerinden biridir ve bu havalide Mevlevîliğin yayılmasında önemli roller oynamıştır<sup>828</sup>. Onun Tokat'a kim tarafından halife tayin edildiği belli değildir. Ancak Ârif Çelebi'ye büyük hürmet gösteren bir halifedir.

Bedreddin-i Ma'denî, Celâleddin-i Rumî'nin ileri gelen halifelerinden olup Niğde Luluva (Ulukışla) Madeni'nde irşat faaliyetlerinde bulunmuştur<sup>829</sup>. Nâsiheddin-i Sabbâg ise Ârif Çelebi'nin Niğde'deki halifelerindendir<sup>830</sup>. Gönül sahibi, temiz kalpli, saygın bir adamdır. Niğde ve çevresinin ileri gelenlerinin çocuklarını irşat ederek Mevlevîliğin yayılmasını sağlamıştır<sup>831</sup>.

Mevlânâ Sirâceddin-i Paybertî (Bâybürdî) Celâleddin-i Rumî'nin sohbet ehlinden ve onun yakınlığına mazhar olan müritlerinden biridir<sup>832</sup>. Dönemin ileri gelenlerinden olup halifelerin örneği olarak tanıtılan Ahî Emîr Ahmed-i Bâybürdî ise ahî kökenli Mevlevî halifelerindendir<sup>833</sup>. Sultan Veled, Celâleddin-i Rumî'nin ölümünden sonraki dönemde, “*ünlü ahî*” (ahî-i namdâr) olarak nitelendirdiği Ahmed-i Bâybürdî'ye hitaben yazdığı manzum bir mektupta onu Konya'ya davet etmektedir. Bu münasebetle babasının adının Zekiyeddin olduğunu öğreniyoruz<sup>834</sup>. Bayburt'un öne çıkan ahî reislerinden olan bu zatın Celâleddin-i Rumî'ye bağlanma ve ona halife olma süreci ise sıra dışı bir duruma işaret eder. Nitekim Eflâkî'nin bizzat kendisinden naklettiğine göre gençlik yıllarını yaşayan Ahmed-i Bâybürdî, Celâleddin-i Rumî'nin günden güne artan ve ağızdan ağza yayılan ününü duyunca Konya'ya giderek ona bağlanmak ister. Ancak ailesi buna müsaade etmez. Bir gece rüyasında mürit ve seyyahlardan işittiği surette Celâleddin-i Rumî'yi görür ve ona bağlanır. Celâleddin-i Rumî ona: “*Mesnevî şeyhi*” diye hitap etmiştir. Rüya yoluyla halifelige kabul edilen Ahmed-i Bâybürdî, büyük bir posta oturma merasimi yaparak ferace giyer, semâ meclisleri tertipler ve *Mesnevî-i Mânevî* okumaya başlar.

<sup>828</sup> Eflâkî, II, s. 191, 217.

<sup>829</sup> Eflâkî, I, s. 206. Ahmet Akşit, “Türkiye Selçukluları Devrinde Niğde Vilâyetinin Alt Birimleri ve Sınırları”, *SÛTAD*, S. 21 (2007), s. 128-129. Türkiye Selçukluları döneminde Luluva'da gümüş madeni çıkarılmaktaydı. Bkz. DİA, “Gümüş”, *DİA*, XIV, İstanbul 1996, s. 271.

<sup>830</sup> Eflâkî, II, s. 210, 223.

<sup>831</sup> Eflâkî, II, s. 210.

<sup>832</sup> Sipehsâlâr, s. 150.

<sup>833</sup> Eflâkî, I, s. 289; II, s. 198

<sup>834</sup> Sultan Veled, *Divan*, s. 554-555; Sonnot /Açıklama, s. 745.

Celâleddin-i Rumî'ye çeşitli armağanlar göndererek durumunu bildirir. Celâleddin-i Rumî de ona icâzetnâmesini gönderir<sup>835</sup>. Bu bilgi Ahmed-i Bâybûrdî'nin şahsında kimi Ahîlerin de Celâleddin-i Rumî'ye mürit ve halife olduklarını, buldukları şehirlerde Mevlevîliğin tesis ve intişarına hizmet ettiklerini açıkça ortaya koymaktadır. Celâleddin-i Rumî'nin (ö. 672/1273) vefatından sonraki süreçte Sultan Veled'in, Ahmed-i Bâybûrdî'ye hitaben yazdığı manzum mektupta ondan hâlâ “*ünlü ahî*” olarak bahsetmesi, Ahmed-i Bâybûrdî'nin Mevlevî halifesi olmasına rağmen ahîlik ülküsünü ya da pratiklerini sürdürdüğünü akla getirmektedir. Söz konusu mektubun da gösterdiği gibi, Ahmed-i Bâybûrdî'nin halifeliği ve Mevlevîliğe olan bağlılığı Sultan Veled ve Ârif Çelebi dönemlerinde de devam etmiştir. Ahmed-i Bâybûrdî aile bireyleri ve dostlarının Ârif Çelebi'ye mürit olmasını da sağlamıştır<sup>836</sup>. Onun irşat faaliyetleri sonucu Mevlevîlik Bayburt'ta sağlam bir tasavvufî taban oluşturmuştur. Bu durumu ilerleyen süreçte Ârif Çelebi'nin Bayburt'a uğramasından da anlayabiliriz. Nitekim Ârif Çelebi, babası Sultan Veled'in (ö. 712/1312) vasiyeti gereği İlhanlı hükümdarı Olcaytu'yu (hanlığı: 1304-1316) Şîlikten vazgeçirmek için çıktığı Sultâniye seferinin Bayburt durağında, Ahmed-i Bâybûrdî'nin makamında – muhtemelen mevlevîhânesinde– konaklamıştır. Eflâkî'nin Ramazan 716'ya (Kasım-Aralık 1315) denk gelen bu ziyarette Ahmed-i Bâybûrdî için rahmet duasında bulunması, bu tarihte onun artık hayatta olmadığını gösterir<sup>837</sup>.

İleri gelen halifelerden biri olan Lâdikli Kadı Necmeddin Kavser, Lâdik'te (Denizli) bir zâviye açarak Mevlevîliğin yayılmasında çok hizmetlerde bulunmuştur. Ancak ilerleyen süreçte Ârif Çelebi ile yaşadığı bazı sorunlardan dolayı buradaki Mevlevîler ikiye bölünmüştür<sup>838</sup>.

İmam, müzekkir ve âlim olarak tanıtılan Mevlânâ Mecdeddin Çağa el-Kırşehrî, Celâleddin-i Rumî'nin Anadolu'daki –muhtemelen Kırşehir– halifelerinden biridir. Celâleddin-i Rumî onun tarikat şeceresini kendi eliyle yazmıştır. Onun hakkındaki tek kaynağımız olan Eflâkî, el-Kırşehrî'nin türlü ilimlerden nasibi olduğunu haber vermektedir<sup>839</sup>. Sultan Veled'in halifelerinden biri olan Süleyman-ı

<sup>835</sup> Eflâkî, I, s. 289-290. Rüya yoluyla müritliğe kabulün başka bir örneği için bkz. *age*, I, s. 290.

<sup>836</sup> Eflâkî, I, s. 290; Sultan Veled, *Divan*, s. 555.

<sup>837</sup> Eflâkî, II, s. 183-184. Ârif Çelebi'nin başka bir Bayburt seyahati için bkz. *age*, s. 198-199.

<sup>838</sup> Eflâkî, II, s. 187-188, 220-221.

<sup>839</sup> Eflâkî, I, s. 286.

Türkmânî (ö. 1311), Kırşehir'in doğu tarafında bir Mevlevî zâviyesi kurmuş, Muharrem 697'de (Ekim-Kasım 1297) düzenlediği bir vakfiye ile zâviyenin imar ve işleyişi için bazı gelirlerini tahsis etmiştir<sup>840</sup>. Süleyman-ı Türkmânî'nin söz konusu vakfiyeye, zâviyede posta oturacak şeyhler için Mevlevîlerin hâllerini bilme ve onlar gibi giyinme şartını koyması<sup>841</sup>, Sultan Veled döneminde Mevlevîliğin tarikat hüviyeti kazandığını göstermesi açısından da kayda değerdir.

Hakkında verilen bilgilerden kâtip ve hattat olduğu anlaşılan Hüsâmeddin Hüseyin el-Mevlevî, naklî (mütedavil) ilimlerde derinleşmiş ve Sultan Veled'in tasavvufi terbiyesi altında yetişmiştir. Nitekim Sultan Veled icâzetnâmesini yazarak onu Erzincan'a halife olarak göndermiştir. O da Erzincan ve havalisinde Mevlevîliğin yayılması için gayret göstermiştir<sup>842</sup>.

Celâleddin-i Rumî'nin ailesi ve müritleriyle her yıl Konya Ilgın'daki kaplıcaya giderek burada bir süre kaldığı rivayet edilmektedir. Bu, Ilgın'da bir müritler topluluğunun oluşmasını sağlamıştır<sup>843</sup>. Şeyh Emîre Bey-i Âbıgermî ve Fahreddin-i Âbıgermî de Sultan Veled ve Ârif Çelebi dönemlerinde Ilgın'da faaliyet gösteren Mevlevî mürit ve halifelerindendir<sup>844</sup>.

Ekberî halifelerinden Müeyyidüddin-i Cendî yanında bazı müritleri de olduğu hâlde Konya Ereğli'ye uğrar. Burada Nureddin-i Vefâdar isimli bir Mevlevî dervişinin evinde ağırlanır<sup>845</sup>.

<sup>840</sup> Cevat Hakkı Tarım, *Kırşehir Tarihi Üzerinde Araştırmalar*, I, Kırşehir Vilâyet Matbaası, Kırşehir 1938, s. 75-81; Gölpınarlı, *Mevlânâ'dan Sonra Mevlevîlik*, s. 44-45.

<sup>841</sup> Vakfiyenin metni ve değerlendirmesi için bkz. Tarım, *Kırşehir Tarihi*, I, s. 82-85; a.mlf, *Tarihte Kırşehri-Gülşehri ve Babailer-Ahiler-Bektaşiler*, Yeniçağ Matbaası, İstanbul 1948<sup>3</sup>, s. 36-37.

<sup>842</sup> Sipehsâlâr, s. 150-151. Bilindiği üzere *Risâle*'nin sadece birinci ve ikinci bölümleri Mevdüddin Ferîdûn b. Ahmed-i Sipehsâlâr (ö. muhtemelen 712/1312) tarafından yazılmış; Celâleddin-i Rumî dostlarına ve ondan sonra makamında bulunan çelebilere ayrılan üçüncü bölüm ise oğlu Muhammed Celâleddin (ö. 748/1347-1348) tarafından yazılarak eser tamamlanmıştır. Bkz. Şimşekler, "Sipehsâlâr, Ferîdun", s. 260. Hüsâmeddin Hüseyin el-Mevlevî hakkındaki bilgi de üçüncü bölümde geçmektedir. Bu bölümde ondan "*efendimiz, üstadımız ve şeyhimiz*" olarak söz edilmekte ve adının anıldığı yerde "*Tanrı bereketinin gölgesini diğer sevenlere uzatsın.*" duasında bulunmaktadır. Bkz. Sipehsâlâr, s. 150. Bu durumda Hüsâmeddin Hüseyin el-Mevlevî 748'de (1347-1348) hâlâ hayatta olmalıdır. Zira Muhammed Celâleddin, *Risâle*'yi bu tarihte tekmil etmiştir. Bkz. Sahîh Ahmed Dede, *Mecmûatü't-Tevârihi'l-Mevleviyye*, s. 220.

<sup>843</sup> Sipehsâlâr, s. 86; Eflâkî, I, 175, 262, 316, 336; II, s. 56, 135-136.

<sup>844</sup> Eflâkî, II, s. 200-201.

<sup>845</sup> Eflâkî, I, s. 273.

### 1.1.8.Bektaşîler

Bektaşîlik, XIII. yüzyılda Kırşehir'e bağlı Sulucakarahöyük'te (bugünkü Nevşehir Hacıbektaş ilçesi) yaşamış olan Hacı Bektâş-ı Velî'nin (ö. muhtemelen 669/1271) faaliyetleri çerçevesinde teşekküle başlayıp, XV. yüzyılın sonlarında onun ananeleri etrafında Osmanlı Anadolu'sunda ortaya çıkan bir tarikattır. Zira Hacı Bektâş-ı Velî söz konusu tarikatın kurucusu değil, temel ilke ve söylemlerini oluşturan birinci pîridir. XVI. yüzyılın başlarında gerçekleştirdiği ıslahat ve teşkilatlanma çalışmalarıyla Bektaşîliği yeni baştan düzenleyip bilinen tarikat hüviyetine kavuşturan sûfi, mensuplarınca ikinci pîr olarak da nitelendirilen Balım Sultan'dır (ö. muhtemelen 922/1516)<sup>846</sup>.

XIII. yüzyıl Selçuklu Anadolu'sundaki diğer tasavvufî zümrelerden farklı olarak, günümüzde bir takım politik ve ideolojik saptırmaların<sup>847</sup> daha da belirsizleştirerek aktüel bir soruna dönüştürdüğü Bektaşîliğin mahiyeti, yapısı ve tarihsel gelişimiyle bilimsel bir zeminde sağlıklı bir biçimde ele alınması için şu dönemlendirme geliştirilmiştir: a) XIII. yüzyıldan başlayıp, XIV. yüzyılda gelişerek süren ve XV. yüzyılın sonlarına kadar uzanan teşekkül devresi b) XVI. yüzyılın başından, yani Balım Sultan'dan zamanımıza kadar süregelen ve asıl bilinen Bektaşîliği temsil eden devre<sup>848</sup>. Biz de bu dönemlendirmeyi dikkate alarak tezimizin sınırları içerisine giren birinci devrenin ilk evresine yoğunlaşacağız. Bu kapsamda Hacı Bektâş-ı Velî'yi merkeze alarak Bektaşîliğin XIII. yüzyılda Anadolu'daki durumunu gözler önüne sermeye çalışacağız. Zira Bektaşîliğin teşekkülü bu devirde ortaya çıkan dinî, tasavvufî, siyasî, demografik, sosyal hadiseler ve hareketliliklerle yakından ilgilidir. Ayrıca kendi adını alan tarikatın Hacı Bektâş-ı Velî ile olan bağlantısının mahiyet ve derecesi de büyük bir önem arz etmektedir.

<sup>846</sup> Ahmet Yaşar Ocak, "Bektaşîyye", *Türkiye'de Tarikatlar Tarih ve Kültür*, ed. Semih Ceyhan, İSAM Yayınları, İstanbul 2015, s. 447, 463, 470-471; a.mlf, "Balım Sultan", *DİA*, V, İstanbul 1992, s. 17-18.

<sup>847</sup> Bunların dökümü ve değerlendirilmesi için şu çalışmalara bkz. Ocak, *Türk Sufiliğine Bakışlar*, s. 191-223; Karakaya-Stump, *Vefailik Bektaşîlik Kızılbaşlık*, s. 1-16; Cengiz Gündoğdu, "Hacı Bektâş-ı Velî ve Bektaşîlik Olgusunu Tanımlamada Normatif Yaklaşımlar", *Dinî Araştırmalar Dergisi*, XII/33 (2009), s. 47-61.

<sup>848</sup> Ocak, "Bektaşîyye", s. 462. John Kingsley Birge, ilk iki devre aynı kalmakla beraber, 1826'dan günümüze kadar süren üçüncü bir devreye daha yer vermektedir. Bkz. *Bektaşîlik Tarihi*, trc. Reha Çamuroğlu, Ant Yayınları, İstanbul 1991, s. 92-100.

### 1.1.8.1.Hacı Bektâş-ı Velî

Hacı Bektâş-ı Velî çağdaşı ve meşreptaşı sûfilerden farklı olarak, bugün bile güçlü bir kutsallaştırmanın öznesidir. Bu durumun bir tezahürü veya sonucu olsa gerek yaşamı hakkında bildiklerimiz ağırlıklı olarak menkıbevî kayıtlara dayanmaktadır. Doğrudan onun zamanına ait olmayan ve şifahî kültürden beslenen bu kayıtlar yer yer birbiriyle çelişmektedir. Hacı Bektâş-ı Velî'nin tarihî şahsiyetini aydınlatmaya yarayacak veriler ise son derece sınırlıdır.

Anadolu'ya gelmeden önceki yaşamında yetiştiği toplumsal çevre ve mensup olduğu sosyal tabana ilişkin menkıbevî kayıtlara göre –ki bunlar Anadolu'daki Hacı Bektâş-ı Velî görüntüsüne pek de uygun düşmemektedir– Hacı Bektâş-ı Velî, Horasan hükümdarlarının soyundan gelen bir şehzade ve seyyid yahut imamzadedir. Babası İbrâhîm-i Sâni iyi bir tahsil görmüş, ülkesini adalet ve maharetle yönetmiştir. Annesi Nişâbur'un âlim ve kâmil kişilerinden biri olan Şeyh Ahmed'in kızı Hatem Hatun'dur <sup>849</sup>. Hacı Bektâş-ı Velî uygun yaşa geldiğinde Nişâbur'daki Ahmed-i Yesevî (ö. 562/1166) halifelerinden Lokmân-ı Perende'den eğitim almıştır <sup>850</sup>. Bu süreçte gösterdiği çeşitli kerametlerle, henüz çok genç yaşta olmasına rağmen, Horasan erenleri <sup>851</sup> arasında büyük bir saygı uyandırmayı başarmıştır <sup>852</sup>. Hacı

<sup>849</sup> *Velâyet-nâme-i HHB*, v. 0a, 2a-2b, 5b-6b, 12a-12b, 40b, 43a, 168b; *Vilâyet-nâme-i SH*, s. 421-422.

<sup>850</sup> *Velâyet-nâme-i HHB*, v. 8a-8b, 9a, 10a. *Vilâyet-nâme-i SH*'ye (s. 424) göre Hacı Bektâş-ı Velî eğitimini Lokmân-ı Perende'den değil, Ahmed-i Yesevî'den almıştır. Ününden dolayı Bektaşî geleneğine sokulan Lokmân-ı Perende'nin kimliği ile alakalı tenkit ve tahliller için bkz. Gölpınarlı, *Vilâyet-nâme*, Açılama Kısmı, s. 101-104. Necdet Tosun, aslında bir Vefâi-Babaî şeyhi olan Hacı Bektâş-ı Velî'nin tasavvufî terbiye aldığı kişinin Lokmân-ı Perende değil de Baba İlyas'ın halifelerinden Lokmân Baba olabileceği üzerinde durmaktadır. Bkz. "Yünus Emre Rifâi, Hacı Bektaş Vefâi", *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, S. 31 (2013), s. 113-115.

<sup>851</sup> Horasan tarihte İran'ın kuzeydoğusunda yer alan çok geniş bir coğrafi bölgenin adıdır. Tasavvufun yayılmasıyla birlikte sûfiler Suriye ve Irak'ta çoğunluğu sağlamışlardır. Buna karşılık sûfilerin, kendilerine mahsus elbise, zikir töreni, özellikle vakfa dayanan tekkeler vb. şeylerle halktan ayrılımlarını hoş görmeyen Melâmetîler, İran ve Horasan'da toplanmışlardır. Bu ikinci kısma "Horasan Erenleri", "Horasan Erenleri", "Horasâniler" denilmiştir. Dolayısıyla bu tabirle anılan erenlerin Horasanlı olduklarını değil, Melâmetî olduklarını anlamamız gerekir. Bkz. Abdülbâki Gölpınarlı, *Tasavvuftan Dilimize Geçen Deyimler ve Atasözleri*, İnkılâp Kitabevi Yayınları, İstanbul 2015, s. 152; Köprülü, "Anadolu'da İslâmiyet", s. 48 (dipnot: 30). Fakat bu husustaki son çalışmalarını dikkate alan Karamustafa'ya göre, ilk önce IX. yüzyılın son çeyreğinde Nişâbur'da, büyük bir ihtimalle yine aynı yörede çıkıp yaygınlaşmış aşırı zühde dayalı bir hareket olan Kerrâmîliğe bir tepki olarak boy göstermiş olan Melâmetîlik, Ebu Osman el-Hirî (ö. 298/910) önderliğinde iyice şekillenmiş, ancak çok geçmeden Irak kökenli, kaynakları Melâmetîliğinkilerden bütünüyle ayrı bir akım olan sûfilik'in yavaş yavaş Horasan'a yerleşip yayılması sonucu bu akımla kaynaşmaya başlamış, sonunda da X. yüzyıl bitmeden sûfilik içinde iyice eriyip ayrı bir hareket olmaktan çıkarak tasavvufî bir meşrep hâline gelmiştir. Buna göre Melâmetîliğ'in Horasan tasavvufuyla ya da tasavvufun Horasan Mektebi ile özdeşleştirilmesi doğru değildir. Krş. Karamustafa, "Yesevîlik, Melâmetîlik, Kalenderîlik, Vefâîlik", s. 78-79.

Bektâş-ı Velî, babasının vefatı üzerine tahta çıkarılmak istenmiştir. Ancak o, bunu kabul etmeyerek halvet ve uzleti tercih etmiş, vaktini uzun bir süre ibadet, riyazet ve mücahede ile geçirmiştir<sup>853</sup>. Bu şekilde belli bir tasavvufî olgunluğa erişen Hacı Bektâş-ı Velî, Ahmed-i Yesevî'ye bağlanarak ondan icâzet alır. Ahmed-i Yesevî tarafından Abdalân-ı Rûm'a (Yesevî, Kalenderî, Vefâî, Haydarî dervişleri) baş yapılan ve ondan halifelik sembollerini (taç, hırka, çerağ, seccade, sofraya ve alem vb.) alan Hacı Bektâş-ı Velî, Anadolu'ya doğru yola çıkar<sup>854</sup>.

Ahmed-i Yesevî, Hacı Bektâş-ı Velî'yi Anadolu'ya gönderirken buradaki mevcut tasavvufî durumu şu şekilde tasvir etmektedir: “*Rûmda girçekler ve büdelâlar ve sermestler çokdur. Ammâ râst meşrepleri ve silsileleri Muhammed-i Alîye çıkar. Lâkin tarîki kıtdur. Var seni anlara baş kılduk. Artuk bir yirde eglenme destûrdur revâne olgil.*” (Anadolu'da aklı başından gitmiş, kendinden geçmiş gerçek erenler ve dervişler çoktur. Soyları Hz. Muhammed'e çıkar, fakat bilgileri sınırlıdır. Seni onların başı yaptık, zaman kaybetmeden yola çık) <sup>855</sup>. O dönemde Anadolu'ya doğru yoğunlaşan sûfî göçlerinin irşat için yapıldığı gerçeğini menkıbe formatında yansıtan bu ifade, Hacı Bektâş-ı Velî öncesi vuku bulan göç ve yerleşmelerin mahiyet ve derecesine dair bazı ipuçları da barındırmaktadır. Ayrıca Türkistan-Horasan ile Anadolu arasında kurulan irfan köprüsünün XIII. yüzyılda oldukça işlek olduğu gerçeğine de işaret etmektedir<sup>856</sup>. Fakat tezimizde kendilerine yer verdiğimiz çok sayıda ârif ve sûfî ile onların etrafında halkalanan insanları dikkate aldığımızda, söz konusu rivayet, bu dönemde Anadolu'daki irfanî düzeyin yüksekliği ile çelişki arz etmektedir.

Hacı Bektâş-ı Velî, XIII. yüzyılda Türkistan-Horasan hattından Anadolu'ya doğru yönelen ve yoğunlaşan sûfî göçlerinin simgesel isimlerinden biridir. Nitekim onun Horasan ile olan soyut ve somut bağlantılarına dair çeşitli menkıbeler<sup>857</sup> göze çarpmaktadır. Bunlar onun Horasanîliğini tahkim ve teyit etmektedir. Anadolu'ya geldiği andan itibaren gösterdiği çeşitli kerametler, üstlendiği irşat görevi ve sair

<sup>852</sup> *Velâyet-nâme-i HHB*, v. 10a-13b.

<sup>853</sup> *Velâyet-nâme-i HHB*, v. 13b-14a; *Vilâyet-nâme-i SH*, s. 422.

<sup>854</sup> *Velâyet-nâme-i HHB*, v. 33a-36a, 43b, 127b, 181b; *Vilâyet-nâme-i SH*, s. 425-426.

<sup>855</sup> *Velâyet-nâme-i HHB*, v. 36a-36b, s. 187-189.

<sup>856</sup> Bu hususu çarpıcı bir biçimde gösteren başka bir menkıbe için bkz. *Velâyet-nâme-i HHB*, v. 36b-37a; *Vilâyet-nâme-i SH*, s. 426.

<sup>857</sup> *Velâyet-nâme-i HHB*, v. 86a, 116b-117a, 129a.

tasavvufi faaliyetleri Hacı Bektâş-ı Velî'nin az da olsa tanınmasını sağlamıştır. İşte bu nedenle sonraki süreçte onun için –benzerlerine diğer sûfi şahsiyetlerde de sıkça rastladığımız türden– seyitlik, ta çocukluktan başlayan tasavvufi yatkınlık ve yetkinlik, hemen her fırsatta çokça ve sıkça yapılan riyazet, kâfirlere karşı sergilenen kahramanlık vb. taşlarla örülmüş muhteşem bir arka plan oluşturmuş ya da kendisine Anadolu'nun irşadı gibi kutsal bir misyon biçilmiştir. Bu özelliklerin Abdalân-ı Rûm gibi yaygın bir geleneğin temsilcisi olmakla taçlandırıldığını da görüyoruz. Öyle ki bazı zaman ve mekân farklılıklarına rağmen, bizzat Ahmed-i Yesevî tarafından Anadolu'ya gönderildiğine inanılmaktadır.

Hacı Bektâş-ı Velî'nin Anadolu'ya gelirken izlediği güzergâh sûfi göçlerini anlamada önemli ipuçları barındırmaktadır. O, önce hac ibadeti için Mekke'ye doğru yola çıkar. Burada Bahâeddin Veled gibi diğer bazı şahsiyetlerin de Anadolu'ya gelmeden önce hacca gittiğini hatırlamamız lazımdır. Güzergâhı üzerinde bulunan bazı topluluklar arasında bir süre kalıp onları irşat ederek yoluna devam eden Hacı Bektâş-ı Velî, Necef'e uğrar ve burada erbain çıkarır. Nihayet üç yıl mücavir kalacağı Mekke'ye ulaşır. Dönüş yolunda Medine'ye (Mescid-i Nebevî), Kudüs'e (Beytülmakdis) ve Halep'e (Ulu Cami) uğrar. Buralarda da bir süre kalarak erbain çıkarır, çeşitli kerametler gösterir. Halep'ten sonra Anadolu'ya yönelen Hacı Bektâş-ı Velî, Maraş Elbistan'a –ki burası Baba İlyas'ın şeyhi Dede Garkın'a mensup zümrelerin yerleştiği yerlerden biridir– uğrayarak Ashâb-ı Kehf'i ziyaret eder. Burada da bir erbain çıkararak Kayseri'ye doğru yoluna devamla nihayet Sulucakarahöyük'e varır <sup>858</sup>.

Âşıkpaşazâde'ye göre Hacı Bektâş-ı Velî, Menteş adındaki kardeşi ile birlikte Horasan'dan doğruca Sivas'a, oradan da Baba İlyas'ın yanına Kırşehir'e gelmiştir. İlerleyen süreçte Kayseri'de iki kardeşin yolları ayrılır: Menteş, Sivas'a geçip, orada (muhtemelen Selçuklu kuvvetleriyle Babaîler arasında meydana gelen savaşta) öldürülürken, Hacı Bektâş-ı Velî ise hayatını geri kalanını geçirip defnedileceği Sulucakarahöyük'e yönelir <sup>859</sup>.

<sup>858</sup> *Velâyet-nâme-i HHB*, v. 37a-40b, 181a-181b; *Vilâyet-nâme-i SH*, s. 427; Esra Doğan, "Hacı Bektaş Velî'nin Vilâyetnâmesi'ne Göre Horasan'dan Rum'a İzlediği Yol", *Alevilik-Bektaşilik Araştırmaları Dergisi*, S. 4 (2011), s. 58-81.

<sup>859</sup> Âşıkpaşazâde, s. 571. Krş. Ocak, *Babaîler İsyanı*, s. 179.

Horasan'dan başlayarak Sulucakarahöyük'te noktalanın bu yolculukta dinî merkezlerin güzergâh olarak tercih edilmesi, buralarda çekilen çileler yahut çıkarılan erbainler, sûfilerle kurulan temaslar ve tabii ki gösterilen çeşitli kerametler göç ve seyahatlerin aslında tasavvufî bir tecrübe ve tekâmül olduğuna ya da buna dönüştürüldüğüne işaret etmektedir. Bunda çekilen zorlukların insana verdiği sıkıntıyı hafifletme, yapılanların boşa gitmeyeceğine inanma duygusu da etkilidir.

Hacı Bektâş-ı Velî Sulucakarahöyük'e geldikten sonra otuz altı yıl daha yaşamıştır<sup>860</sup>. Yaygın kanaate göre ölüm tarihini 669/1271<sup>861</sup> olarak kabul edip, bu tarihten otuz altı yıl geriye gittiğimizde 633 (1235-1236) tarihine ulaşıyoruz. Bu sonuç onun 1220-1237 tarihleri arasında Türkiye Selçuklu tahtında oturan I. Alâeddin Keykubad döneminde Anadolu'ya geldiğini gösterir<sup>862</sup>. Diğer dönem menâkıbnâmelerinde de I. Alâeddin zamanında vuku bulan göç hadiselerine sıkça rastlandığını görüyoruz. Hacı Bektâş-ı Velî, 1239'da patlak veren Babaîler İsyanı sırasında Anadolu'dadır. Kardeşi Menteş, Baba İlyas'ın destekçileri arasındadır. Kendisinin de Baba İlyas'a meylettğine dair bir takım iddialar bulunmaktadır. Bu husus da bizi Hacı Bektâş-ı Velî'nin tasavvufî hüviyetinin ne olduğu konusuna getirmektedir.

Birbiriyle yakından ilintili olarak Hacı Bektâş-ı Velî'nin Anadolu'ya geldikten sonraki yaşamının detayları, yani tasavvufî hüviyeti, hitap ettiği sosyo-kültürel çevre ve ileride adına kurulacak tarikatın nüvesini teşkil eden faaliyetleri hakkında bilgi veren kaynaklarımız nispeten daha çeşitlidir. Bu çerçevede yanıtlanması gereken ilk soru, Hacı Bektâş-ı Velî'nin hangi tarikat çevresine mensup olduğudur. Bu konunun açıklığa kavuşturulması, en azından "İlk Bektaşîler" diyebileceğimiz sûfilerin gerçekleştirdiği faaliyetlerin mahiyetini anlamamıza yardımcı olabilir. Ancak bu hususa ilişkin yapılan yorumlar ve çıkarımlar pek çok sorunsal gündeme getirmektedir. Zira karşımıza tam dört seçenek çıkmaktadır.

İlk seçenek Hacı Bektâş-ı Velî'nin bir Yesevî dervişi olduğudur. Yukarıda onun Anadolu'ya gelmeden önceki yaşamı hakkında bilgi verirken *Vilâyet-nâme-i Sultân Hâcım* ve *Velâyet-nâme-i Hünkâr Hâcî Bektâş* üzerinden bu kurgusal

<sup>860</sup> *Velâyet-nâme-i HHB*, v. 181b.

<sup>861</sup> Bu husustaki verilerin analizi için bkz. Abdurrahman Güzel, *Hacı Bektaş Veli El Kitabı*, Akçağ Yayınları, Ankara 2011, s. 68-69.

<sup>862</sup> Krş. *Velâyet-nâme-i HHB*, v. 80b, 89b, 91a.



bağlılığın arka planına yer verdik. İkisi dışında bu hususa işaret eden bir diğer kaynak ise Hazîni'nin *Cevâhirü'l-Ebrârî*'dir. Bu kaynağa göre Ahmed-i Yesevî'nin irşat ve izniyle doğuda ve batıda insanlara yol gösteren seçkin müritlerden biri de "*Hacı Bektâş-ı Rumî*"dir<sup>863</sup>. Eserini XVI. yüzyılda kaleme alan Türkistan göçmeni Hazîni, bu hususta başka bir ayrıntı vermez. Ancak Hazîni'nin Hacı Bektâş-ı Velî için "*Rumî*" nispesini tercih etmesi ya da kullanması, onun Anadolu halkınca ne kadar benimsendiğini ve burada ne kadar güçlü bir gelenek oluşturduğunu gösterir.

Köprülü, ilk baskısı 1919'da yayınlanan *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar* adlı eserinde, Hacı Bektâş-ı Velî'nin Ahmed-i Yesevî'nin müridi olması ihtimalini saklı tutar. Yalnız Bektaşîlik Hacı Bektâş-ı Velî'nin ortaya koyduğu bir tarikat olmadığı için Yesevîlik ile Bektaşîlik arasında bir bağ olmadığını ileri sürer<sup>864</sup>. Merhum araştırmacı ilerleyen yıllarda Nakşî kaynakları dışında Haydarî, Babaî ve Bektaşî geleneğine dair kaynakları tetkik ettikten sonra Yesevîliğin söz konusu tarikatlarının teşekkülünde mühim bir amil olduğuna kanaat getirerek, aslında gerçeğe daha yakın olan ilk görüşünü değiştirmiştir<sup>865</sup>. Ancak onun her iki çalışmasında da Ahmed-i Yesevî'nin ölüm tarihi olarak 562'yi (1166-1167) kabul etmesi, Hacı Bektâş-ı Velî'nin Ahmed-i Yesevî'nin müridi olması ihtimalini zayıflatmaktadır. Bu durum yine de Hacı Bektâş-ı Velî'nin Yesevî müridi olamayacağı anlamına gelmez<sup>866</sup>. Bu hususta Fuat Köprülü, Ahmet Yaşar Ocak ve özellikle birçok başka kaynağa dayanan Devin DeWeese'nin tezlerini analiz eden Karamustafa, Hacı Bektâş-ı Velî'nin kendisini bilinçli bir biçimde Yesevîliğe adanmış bir sûfi olarak görülemeyeceği düşüncesindedir. Zira XIII-XV. yüzyıllarda kurumsallaşmış bir Yesevîlik henüz söz konusu değildir. Değerli araştırmacı, Ahmed-i Yesevî'nin ölüm tarihi için en erken XVI. yüzyılın ortalarında beliren ve genel kabul gören 562'nin (1166-1167) en az bir çeyrek yüzyıl erken olduğunu; Ahmed-i Yesevî'nin XIII. yüzyılın ilk çeyreğinde ölmüş olabileceğini de belirtir.

<sup>863</sup> Hazîni, Metin, s. 282; Günümüz Türkçesi, s. 94. Aynı müellif, muhtemelen kronolojik tutarsızlığı gidermek için Ahmed-i Yesevî'nin yüz yirmi veya yüz otuz üç yıl gibi uzun bir ömür sürdüğünü de dile getirmektedir. Bkz. Hazîni, Metin, s. 290; Günümüz Türkçesi, s. 101. Ahmed-i Yesevî ile Hacı Bektâş-ı Velî arasındaki ilişkiye değinen başka bir menkıbe ve bunun değerlendirilmesi için bkz. Taşğın, *Dediği Sultan*, s. 68-71, 227.

<sup>864</sup> Köprülü, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, s. 57-59, 110-113.

<sup>865</sup> Fuat Köprülü, "Ahmed Yesevî", *İA*, I, İstanbul 1978<sup>5</sup>, s. 212-213. Bu ansiklopedi 1940'tan itibaren yayınlanmaya başlamıştır.

<sup>866</sup> Ocak, "Bektaşîyye", s. 456-457.

Fakat söz konusu menkıbevî kayıtlar dışında Ahmed-i Yesevî ile Hacı Bektâş-ı Velî arasında doğrudan bir şeyh-mürît ilişkisi olduğunu gösteren yeterli kanıt bulunmamaktadır. Buna rağmen Hacı Bektâş-ı Velî'nin irfanî açıdan Ahmed-i Yesevî'den etkilenmiş olması imkân dâhilindedir <sup>867</sup>.

İkinci seçenek Hacı Bektâş-ı Velî'nin bir Haydarî-Kalenderî dervişi olduğudur. Bu hususa işaret eden menkıbelerdeki en dikkat çekici nokta Hacı Bektâş-ı Velî'nin, âdeta Haydarî-Kalenderî olup olmadığı tahkik edilircesine dış görünüş, bıyık ve tırnaklarının uzunluğu ile şer'î ibadetler hususunda sorgulanmasıdır <sup>868</sup>. Hacı Bektâş-ı Velî, Ahmed-i Yesevî tarafından Anadolu'ya gönderilmeden önce Bedahşan İli'ne –Kuzeydoğu Afganistan– yollanır. Çünkü Ahmed-i Yesevî'nin nefes evladı Kutbüddin Haydar gerçekleştirdiği mücadeleler sırasında yörenin kâfirlerince tutsak edilmiştir. Hacı Bektâş-ı Velî önce Kutbüddin Haydar'ı kurtarır, sonra da gösterdiği çeşitli kerametlerle bölgenin İslâmlaşmasına katkı sağlar <sup>869</sup>. Alî Şîr Nevâyî'nin kaydına göre de Yesi'ye gelen Kutbüddin Haydar, burada Ahmed-i Yesevî tarafından eğitilmiş ve irşat faaliyetlerinde bulunmak üzere Horasan'a gönderilmiştir <sup>870</sup>. Ahmed-i Yesevî ortak paydasında Hacı Bektâş-ı Velî ile Haydarîliğin kurucusu Kutbüddin Haydar-ı Zâveî (ö. muhtemelen 618/1221) arasında Anadolu öncesi tesis edilen bu yakın ilişkinin Anadolu'da biçimsel bazı sonuçlarının ve tezahürlerinin olduğunu görüyoruz. Zira Hacı Bektâş-ı Velî'nin bıyıklarının uzunluğunu vurgulayan bazı menkıbeler <sup>871</sup> göze çarpmaktadır. Bilindiği

<sup>867</sup> Karamustafa, “Yesevîlik, Melâmetîlik, Kalenderîlik, Vefâîlik”, s. 70-77. Krş. Devin DeWeese, “The Mashâikh-i Turk and the Khojagân: Rethinking the Links Between the Yasavî and Naqshbandî Sufi Traditions”, *Journal of Islamic Studies*, VII/2 (1996), s. 180-185. Karakaya-Stump da Karamustafa'nın bu husustaki görüşüne katılmaktadır. Bkz. *Vefailik Bektaşilik Kızılbaşlık*, s. 190. Bu hususta yeni bir yorum getirmese de menkıbevî kayıtlarla muahhar döneme ait sair kayıtların bir arada değerlendirildiği bir çalışma için bkz. Seyfullah Korkmaz, “Ahmed Yesevî ve Hacı Bektaş Veli Aralarındaki Bağlar, Fikirleri, Tesirleri ve Türk İslâm Edebiyatına Katkıları”, *Erciyes Üniversitesi SBE Dergisi*, S. 11 (2001), s. 325-345.

<sup>868</sup> Eflâkî, I, s. 345; *Velâyet-nâme-i HHB*, v. 60a-61a, 126b-128b, 134b-135b, 139a-140a. Mutlaka krş. Vâhidî, s. 223-224, 241-242; Câmî, s. 843. Ayrıca dünü ve bugünü ile Hacı Bektâş-ı Velî hakkındaki farklı bakış açılarının tahlil ve tenkidi için bkz. Ocak, *Türk Sufiliğine Bakışlar*, s. 148-168.

<sup>869</sup> *Velâyet-nâme-i HHB*, v. 14a-15b, 17b-18a, 20a, 21b-29b. Ahmed-i Yesevî ile kendine bağımsız bir yol seçerek Horasan'da derin izler bırakmayı başarmış bir süfi olan Kutbüddin Haydar arasında bir şeyh-mürît ilişkisinin olduğunu kabul edebilmek için elimizde yeterli kanıt bulunmamaktadır. Bkz. Gölpinarlı, *Velâyet-nâme*, Açılama Kısmı, s. 104-105; Karamustafa, “Yesevîlik, Melâmetîlik, Kalenderîlik, Vefâîlik”, s. 73-76.

<sup>870</sup> Nevâyî, *Nesâyimü'l-Mahabbe*, s. 383-384.

<sup>871</sup> *Velâyet-nâme-i HHB*, v. 60a, 126b, 134b.

üzere Kalenderîlerde “çârdarb” (saç, sakal, kaş ve bıyıkları tıraş etme) esas olduğu hâlde Haydarîler bıyıklarını kesmemek suretiyle onlardan ayrılmaktadır<sup>872</sup>. Bir başka menkıbede Sulucakarahöyük’ün soğuşundan, karından ve rüzgâra açık ikliminden rahatsız olan kimi dervişler Hacı Bektâş-ı Velî’nin sıcak sahil kesimine yerleşmesini isterler. Bu kişiler arasında abdalların yanı sıra “*erenlerin şevkine cem olan çıplaklar ve dervişler, garîbler*”, yani Kalenderîler de bulunmaktadır<sup>873</sup>. Bu çerçevede değerlendirilecek diğer bir menkıbe Horasan’dan gelen bir Kalenderî cemaatinin Hacı Bektâş-ı Velî’nin manevi evladı Kadıncık Ana’nın evinde ağırlanmasıdır<sup>874</sup>. Bu hadiseye asla münferit bir vaka olarak bakmamak gerekir. Bu rivayetler Hacı Bektâş-ı Velî’nin hangi tasavvufî tabana hitap ettiği hakkında bir fikir verebilir. Ayrıca Hacı Bektâş-ı Velî Hacılar (Kurban) Bayramı’nın Seyyid Battal Gazi Zâviyesi’nde kutlanması geleneğini başlatmıştır<sup>875</sup>. Günümüzde Eskişehir Seyitgazi’de yer alan söz konusu tasavvufî kurumun, XIII. yüzyılda Kalenderîlerin merkez zâviyesi durumuna yükseldiği ve bu konumunu XVI. yüzyılın son çeyreğine kadar sürdürdüğü bilinmektedir. Kızılbaş propagandasına karşı Bektaşîlerin desteklenmesi sürecinin bir sonucu olarak burası XVII. yüzyılın başlarında tam anlamıyla bir Bektaşî zâviyesi olmuştur<sup>876</sup>.

Üçüncü seçenek “*mecûb ’azîz*”, yani kendini bilemeyecek kadar cezbe sahibi bir kişi olan Hacı Bektâş-ı Velî’nin şeyhlikten, müritlikten ve silsileden uzak

<sup>872</sup> Ocak, *Kalenderîler*, s. 163. Eserini 929/1523’de kalem alan Vâhidî’ye (s. 223-224, 241-242) göre Bektaşîlerin de içinde yer aldığı Kalenderî, Câmî, Haydarî vb. tasavvufî zümrelerin kurucu pîrleri (ibtidâ pîrleri) şeriat, tarikat, hakikat ve riyazet ehli insanlar olup, dünyevî kirlere uzaklardı. Aralarında ilâhî aşkla meczup ve mestanlar bulunduğu gibi kalbi hüşyar olup salih ve dindar yaşayanlar da yer almaktaydı. Bu insanlar öldükten sonra seccadelerine geçenler onların yolundan gidemediler. Onlar gibi amel edip davranamadılar. Ardılların dilinde sadece öncülerin hatıraları kaldı. Sonradan söz konusu zümrelerin başına geçen kişiler, bozuk inançları (zu’-m-ı fâsid) çerçevesinde hem kendilerini hem de müritlerini acayip kıyafetlere ve garip suretlere büründürdüler. Saç, sakal, kaş ve bıyıklarını kesme ya da kesmeme konusundan farklı tercihlerde bulunarak kendilerini diğerlerinden ayırma cihetine gittiler. Yine Vâhidî’ye göre karşılaştığı Bektaşîler, Hacı Bektâş-ı Velî’yi “*ser-mâye idüb halk-ı cihân ekl itmek için tagyîrî’ş-şekl*” etmekte; yani çıkarları gereği kendi dış görünüş, hâl ve tavırlarını Hacı Bektâş-ı Velî’ye mal ederek onu olduğundan farklı göstermektedirler.

<sup>873</sup> *Velâyet-nâme-i HHB*, v. 74b-75a.

<sup>874</sup> *Velâyet-nâme-i HHB*, v. 142a. Kalenderîlik ile Bektaşîlik arasındaki ilişkinin tarihi seyri ile alakalı geniş değerlendirmeler için mutlaka bkz. Ocak, *Kalenderîler*, s. 199-209. Krş. Irène Mélikoff, *Hacı Bektaş Efsanesinden Gerçeğe*, trc. Turan Alptekin, Cumhuriyet Kitapları, İstanbul 2010<sup>7</sup>, s. 96-98.

<sup>875</sup> *Velâyet-nâme-i HHB*, v. 161a-163b, 190a-190b.

<sup>876</sup> Ocak, *Kalenderîler*, s. 180-184; Saim Savaş, *XVI. Asırda Anadolu’da Alevilik*, Vadi Yayınları, Ankara 2002, s. 147-151; Yağmur Say, *Türk İslam Tarihinde ve Geleneğinde Seyyid Battal Gazi ve Battalname*, Eskişehir Valiliği Yayınları, Ankara 2009, s. 15, 25-26.

olmasıdır. O, Anadolu'ya gelen dört grup insandan biri olan Bâciyân-ı Rûm'a (Anadolu Bacıları) mensup Kadıncık Ana'yı manevi evlat edinmiş, tasavvufi öğretilerini (sır, keşif ve kerametlerini) ona emanet etmiştir. Kadıncık Ana da bunları kendi müridi Abdal Mûsâ'ya aktarmıştır. Abdal Mûsâ da Orhan Gazi döneminde (1324-1362) katıldığı gazalarla Hacı Bektâş-ı Velî ananelerinin Osmanlı askerleri arasında tanınması ve yayılmasını sağlayarak Bektaşîliği Osmanlı topraklarına taşımıştır<sup>877</sup>. İlginçtir ki Vâhidî de Hacı Bektâş-ı Velî'nin tam anlamıyla meczup (mezcûb-ı sırf) olmadan önce ilmiyle amel eden kâmil bir insan, müteşerri' ve mütedeyyin fâzıl bir kişi olduğunu dile getirmektedir<sup>878</sup>. Ancak bir önceki kaynağımız Âşıkpaşazâde, bu husustaki bilgileri, Hacı Bektâş-ı Velî için açtığı küçük bir müstakil alt bölümde ona mensup çok sayıda mürit ve muhibbin hangi silsileden geldiği sorusuna cevap verirken dile getirmiştir. Bu durumda onun meczup bir sûfi olması kabul edilebilir bir durum değildir. Ancak Âşıkpaşazâde'nin verdiği bilgiler Hacı Bektâş-ı Velî'nin bir tarikat kurmadığı gerçeğine ışık tutmakta, Bektaşîliğin Osmanlı topraklarına onun ölümünden sonra, XIV. yüzyılın ilk yarısında intikal ettiğini göstermekte ve tarikatın XV. yüzyıldaki –Âşıkpaşazâde 889/1484'ten sonra vefat etmiştir– yaygınlığı konusunda bazı ipuçları vermektedir. Baba İlyas'ın soyundan gelen Âşıkpaşazâde'nin Hacı Bektâş-ı Velî'yi hem aziz bir meczup, hem de Baba İlyas çevresine mensup bir sûfi olarak göstermesi, ilk bakışta bir çelişki gibi gözükmemekte ve onun bu hususta pek de objektif olmadığını akla getirmektedir<sup>879</sup>. Bu durumda Hacı Bektâş-ı Velî, 10 Muharrem 637'de (12 Ağustos 1239) patlak veren ve kardeşi Mentеш'in ölü bulunduğu Babaîler İsyanı'na katılmayarak, yaşamının geri kalanını geçireceği Sulucakarahöyük'e çekilmiş; yani söz konusu çevreden ayrılmış

<sup>877</sup> Âşıkpaşazâde, s. 571; Ocak, "Bektaşîyye", s. 460-461. XIII. yüzyılın sonları ile XIV. yüzyılın sonları arasında yaşayan Abdal Mûsâ, menkıbeleri Osmanlı Devleti'nin kuruluşu ile ilgili rivayetlere karışan ve Bektaşî geleneğinde önemli bir yeri olan Anadolu abdallarından biridir. Hakkında geniş bilgi için bkz. *Abdal Mûsâ Velâyetnâmesi*, Giriş, s. 18-56. *Velâyet-nâme-i HHB*'nin değinmediği Abdal Mûsâ, adına düzenlenen menâkıbnâmede Hacı Bektâş-ı Velî'nin reenkarnasyonu (ruh göçü/tenasüh) olarak gösterilir: "*Hâcî Bektâş el-Horasânî bir gün hayatında oturur iken mübârek nefesünden nutka gelüb eyitdi: 'Ya erenler, Genceli'de (Antalya-Elmalı'ya bağlı Tekke Köyü) genç ay gibi doğam, adum Abdâl Mûsâ çağırđuram.' didi. 'Beni isteyen anda gelsün bulsun' didi.*". Bkz. *Abdal Mûsâ Velâyetnâmesi*, s. 140. Bu yakıştırma, onun Hacı Bektâş-ı Velî kültüne yaptığı katkıyı gözler önüne sermektedir.

<sup>878</sup> Vâhidî, s. 223-224.

<sup>879</sup> Bu hususa ilişkin yerinde tahlil ve tenkitler için bkz. Rıza Yıldırım, "Hacı Bektaş Velî ve İlk Osmanlılar: Âşıkpaşazâde'ye Eleştirel Bir Bakış", *TKHBVAD*, S. 51 (2009), s. 107-142.

olmalıdır<sup>880</sup>. Nitekim Elvan Çelebi'nin verdiği bilgiler de Hacı Bektâş-ı Velî'nin, en azından son aşamada, isyana katılmamış olduğunu düşündürmektedir<sup>881</sup>. Bu bilgileri isyanın bastırılmasından sonra Babaîlerin takibata uğraması ile birlikte düşündüğümüzde, Hacı Bektâş-ı Velî'nin niçin bilerek Sulucakarahöyük gibi تنها bir yere çekildiği ve neden haksız bir biçimde şeyhlikten, müritlikten ve silsileden uzak aziz bir meczup olarak nitelendirildiği daha da anlaşılır hâle gelecektir. Ayrıca birazdan değineceğimiz üzere, Hacı Bektâş-ı Velî'nin mürit ve halifelerinin hemen hemen tamamı şeyhlerinin ölümünden sonra Anadolu'nun değişik bölgelerine yayılacaklardır.

Dördüncü seçenek ve kanaatimizce gerçeğe en yakın olanı Hacı Bektâş-ı Velî'nin bir Vefâî-Babaî dervişi olabileceğidir. Nitekim döneme yakın kaynaklardan biri olan Eflâkî'de –eserini 718-754 (1318-1353) tarihleri arasında tamamlamıştır– şu kayda rastlıyoruz:

*“Hacı Bektaş-ı Veli, Baba Resul’un has halifelerindendi. Baba Resul, Rum ülkesinde zuhur etmişti. Bir topluluk ona Baba Resulullah diyordu. Hacı Bektaş-ı Veli’nin marifetle dolu ve aydın bir kalbi vardı. Fakat (şeriata) uymuyordu.”*<sup>882</sup>.

Bu açık kayda rağmen Karamustafa, Eflâkî'nin Baba Resul'den eserinin başka hiçbir yerinde söz etmemesi, Türkmen çevrelerine sıcak gözle bakmaması, ayrıca Hacı Bektâş-ı Velî'yi de iyi gözle değerlendirmemesi gibi nedenlerle onun Hacı Bektâş-ı Velî hakkında söylediklerine kolayca inanmamız için bir neden olmadığı kanaatindedir<sup>883</sup>. Eflâkî'nin sunduğu bu bilgi ve akabinde yaptığı öznel değerlendirme, Hacı Bektâş-ı Velî'nin yaşadığı dönemde pek tanınmadığı görüşüne ihtiyatla yaklaşmamızı da gerektirmektedir. Zira aynı dönemde yaşamış olan Celâleddin-i Rumî ile Hacı Bektâş-ı Velî'nin birbirlerinden haberdar olduğunu

<sup>880</sup> Mélikoff, *Hacı Bektaş*, s. 78-80, 99-100.

<sup>881</sup> Elvan Çelebi, b. 1993-1994. Krş. Ocak, *Babailer İsyanı*, s. 178-179.

<sup>882</sup> Eflâkî, I, s. 284. Krş. Irène Mélikoff, “Mevlâna'nın Çağdaşı Türkmen Babalar”, *Destan'dan Masal'a Türkoloji Yolculuklarım*, trc. Turan Alptekin, Demos Yayınları, İstanbul 2008, s. 233-235.

<sup>883</sup> Karamustafa, “Yesevîlik, Melâmetilik, Kalenderîlik, Vefâîlik”, s. 75.

gösteren başka menkıbeler de <sup>884</sup> mevcuttur. Hâlbuki Hacı Bektâş-ı Velî gibi ağırlıklı olarak konar-göçer Türkmen zümreleri içinde faaliyet gösteren şeyhlerin, önemli olaylara karışmadıkları sürece genellikle dönemin şehirlerde yazılan eserlerinde yer almadıkları bilinmektedir.

Eflâkî'deki bu açık kayda rağmen Babaî geleneğine mensup müellifler, Hacı Bektâş-ı Velî'nin Baba İlyas'ın mürit veya halifesi olduğunu açıkça belirtmezler. Bunlardan biri olan ve eserini 760'da (1358-1359) kaleme alan Elvan Çelebi, Hacı Bektâş-ı Velî'nin Baba İlyas'ın zâviyesine gidip geldiğinden ve onun çevresinde yer aldığından bahseder:

<i>Edebalı vü bundağı huddām</i>	<i>Edebalı ve buradaki hizmet erleri</i>
<i>Gördiler Hācī'dan bu sayrānı</i>	<i>Hacı'dan bu gidiş gelişi görürler</i>
<i>Ulu işigine gelür ü gider</i>	<i>Ulu (Baba İlyas) eşiğine gelir gider</i>
<i>Cān-ıla seyr ider bu cānānı</i>	<i>Bu dostu büyük bir istekle görmeye gelir</i>
<i>Böyle añladı bildi buldu bular</i>	<i>Bu töreyi, bu yolu ve bu yolun ilkelerini</i>
<i>Bu nihādı bu yol u erkānı</i>	<i>böyle anladı, bildi, buldu bunlar <sup>885</sup>.</i>

Elvan Çelebi, Baba İlyas'ın Babailer İsyanı sırasında Hacı Bektâş-ı Velî'ye bir çağrı yaptığını, ama Hacı Bektâş-ı Velî'nin buna çağrıya uymadığını ise şu şekilde dile getirir:

<i>Server-i leşkerān ol şahbāz</i>	<i>Erler başbuğu, o öndere</i>
<i>Hācī Bektaş diyü gelür āvāz</i>	<i>Hacı Bektaş diye ses gelir.</i>
<i>Kendek'e çık seni salāmat bil</i>	<i>Kendek'e çık (orada) esenlikte olacağını bil</i>
<i>Bereket Hācī'yi ziyārat kıl</i>	<i>Bereket Hacı'yı görmeye git <sup>886</sup>.</i>
<i>Birine lu'b nice vākı'dur</i>	<i>(Sen işit) birine oyunun nasıl gerçekleşmiş olduğunu</i>
<i>Şol ki Kendek'te ceng-i sultānī</i>	<i>Kendek'te sultan askerleriyle çatışma olduğunda</i>

<sup>884</sup> Ör. bkz. Eflâkî, I, s. 345; *Velâyet-nâme-i HHB*, v. 103b-104b, 157b-159a.

<sup>885</sup> Elvan Çelebi, b. 1995-1997.

<sup>886</sup> Elvan Çelebi, b. 2011-2012. Bereket Hacı, Kendek'e yerleşmiş Baba İlyas halifelerinden biridir. Kendek, Amasya-Merzifon'a bağlı bugünkü Bereket Köyü olabilir. Bkz. Elvan Çelebi, Şahıs ve Yer Adları Dizini, s. 505.

*Hâcî Bektaş şol sebebden hiç                      Hacı Bektaş sultanlık tacını hiç  
Göze almadı tâc-ı sultânı                      önemsemedi* <sup>887</sup>.

Eserini 26 Recep 890'da (8 Ağustos 1485) tamamlayan Babaî geleneğine mensup Âşıkpaşazâde ise Baba İlyas ile Hacı Bektâş-ı Velî arasındaki ilişkiye dair şu bilgileri verir:

*“Hacı Bektaş kim Horasân'dan kalkdı. Bir kardaşı dahı var-ıdı; Menteş dirlerdi, bile kalkdılar geldiler. Togrı Sivaz'a geldiler ve andan Baba İlyâs'a geldiler ve andan Kırşehri'ne vardılar ve andan Kayseri'ye geldiler. Kayseri'den kardaşı Menteş gine Sivaz'a vardı. Anda eceli mukadder-imiş, anı şehid itdiler. Bunlaruñ kıssası çokdur, cemî'isine 'ilmüm yitmişdür, bilmişemdür. Hacı Bektaş Kayseri'den Karayol'a (Karaöyük) geldi; şimdi mezâr-ı şerîfi andadur.”* <sup>888</sup>.

Âşıkpaşazâde'ye göre Hacı Bektâş-ı Velî, Menteş adındaki kardeşi ile birlikte Horasan'dan doğruca Sivas'a, oradan da Baba İlyas'ın yanına Kırşehir'e gelir. İlerleyen süreçte Kayseri'de iki kardeşin yolları ayrılır: Menteş, Sivas'a geçip, orada (muhtemelen Selçuklu kuvvetleriyle Babaîler arasında meydana gelen savaşta) öldürülürken, Hacı Bektâş-ı Velî ise hayatını geri kalanını geçirip defnedileceği Sulucakarahöyük'e yönelir.

Elvan Çelebi ve Âşıkpaşazâde'de geçen kayıtlar aslında Hacı Bektâş-ı Velî'nin Anadolu'ya geldiğinde Baba İlyas'a intisap ettiğini göstermektedir. Ancak Hacı Bektâş-ı Velî, çağrıldığı hâlde, ya tasvip etmediği için ya da bilemediğimiz herhangi bir sebeple, 10 Muharrem 637'de (12 Ağustos 1239) patlak veren Babaîler İsyanı'na katılmamıştır <sup>889</sup>. Nitekim Elvan Çelebi, Baba İlyas'ın *“As-salā as-salā gelen gelsün / El-vidā el-vidā kalan kalsun.”* diyerek mürit ve müntesiplerine isyana katılma çağrısını yaptığını, bu çağrıya uyanlar olduğu gibi, uymayanların da olduğunu

<sup>887</sup> Elvan Çelebi, b. 1993-1994.

<sup>888</sup> Âşıkpaşazâde, s. 571.

<sup>889</sup> Krş. Mélikoff, Hacı Bektaş, s. 78-80; Ocak, *Babaîler İsyanı*, s. 179-180.

belirtir <sup>890</sup>. Ayrıca Baba İlyas sığındığı Harşena (Amasya) Kalesi'nde çok geçmeden öldürülmüş, mücadeleyi sürdüren Baba İshak'ın Malya Ovası'ndaki yenilgisinden sonra da isyan tamamen bastırılmıştır. Baba İlyas'a bağlı mürit ve halifelerden bazıları öldürülmüş bazıları da esir edilmiştir. Kurtulabilenler ise köy, kasaba ve illere dağılmıştır <sup>891</sup>. Hacı Bektâş-ı Velî de isyan esnasında Sulucakarahöyük'e çekilerek bir süre izini kaybettirmiş, muhtemelen 1243 Köseadağ Savaşı sonrası başlayan Moğol işgal ve egemenliğinin yol açtığı karışıklıklar sırasında yeniden ortaya çıkmıştır.

Bu dönemde devletin ve toplumun tepkisinden çekinen ilk dönem Bektaşîleri, tarikat silsilelerinin Babaîler isyanının lideri Baba İlyas yoluyla Vefâîliğe bağlandığını dile getirmekten kaçınmış olmalıdırlar. Bu durumda Hacı Bektâş-ı Velî'nin Ahmed-i Yesevî'nin halifesi olduğunu iddia ederek, hem isyan suçlamasından sıyrılmayı hem de Ahmed-i Yesevî'nin saygın kişiliğinden yararlanmayı düşünmüş olmalıdırlar. Nitekim bu sözlü propaganda zamanla meyvesini verip, sonraki döneme ait yazılı kaynaklara da geçmiştir <sup>892</sup>.

Buraya kadar dile getirdiğimiz hususlar çerçevesinde Bektaşîliğin ya da Hacı Bektâş-ı Velî ananelerinin XIII. yüzyılın son çeyreğinden itibaren yayılmaya başladığını ya da görünür hâle geldiğini söyleyebiliriz. Ayrıca Hacı Bektâş-ı Velî'nin, birbirinden çok da kalın çizgilerle ayrılmayan Yesevî, Haydarî-Kalenderî ve Vefâî-Babaî çevrelerle ilişkilendirilmesi, aslında hem yüzyıllardan beridir çok geniş bir sahada takdis konusu olan şahsiyeti hem de XIII. yüzyıl Anadolu'sundaki tasavvufî durum açısından pek de yadırganacak bir husus değildir. Zira dönem Anadolu'su bir takım siyasî ve sosyal etkenlerin tetiklediği büyük bir tasavvufî hareketliliğe sahne olmuştur. Bu da Anadolu'yu pek çok tasavvufî zümrenin buluşma, kesişme ve kaynaşma noktası hâline getirmiştir <sup>893</sup>. Başta Hacı Bektâş-ı Velî olmak üzere günümüzde de adından sıkça söz ettiren pek çok sûfî şahsiyetin bu dönemde ortaya çıkması bunun en açık kanıtıdır. Ayrıca Hacı Bektâş-ı Velî'nin cenazesine katılanların oluşturduğu geniş tasavvufî yelpaze de <sup>894</sup>, bazı anakronik

<sup>890</sup> Elvan Çelebi, b. 321-331.

<sup>891</sup> Şu başlığa bkz. 3.2.4.3. Babaîler İsyanı'nın Bastırılması Sonrası Yaşananlar.

<sup>892</sup> Tosun, "Yûnus Emre Rifâî, Hacı Bektaş Vefâî", s. 113.

<sup>893</sup> Ocak, "Bektaşîyye", 458.

<sup>894</sup> *Velâyet-nâme-i HHB*, v. 207a.



zaaflarına rağmen, onun yukarıdaki tasavvufî zümrelerle olan yakınlığına yorulabilir. Kaldı ki hem Hacı Bektâş-ı Velî'nin hem de "İlk Bektaşîler" diyebileceğimiz Hacı Bektâş-ı Velî ananesine bağlı ilk nesil şeyhlerin Mevlevî, Ekberî, Rifâî ve Ahî çevrelerle kurdukları çeşitli temaslar da menâkıbnâmelerdeki yerlerini almıştır. Tezimizin ilgili yerlerinde bu hususa işaret eden menkıbelere genişçe yer verilmiştir.

Hacı Bektâş-ı Velî'nin Anadolu'ya girişi esnasında Anadolu erenleri ile yaşadığı mücadeleye ilişkin menâkıbnâmelerde geçen rivayetler de <sup>895</sup> yukarıdaki görüşü desteklemektedir. İçinde taş/kaya kültü, güvercin donuna yahut kuş şekline girme (ornitofani) gibi ilgi çekici bir takım mitolojik unsurlar, daha yerinde bir ifadeyle İslâm öncesi inanç motifleri <sup>896</sup> barındıran bu rivayetlerdeki menkıbe cilasını kazıdığımızda çıkaracağımız sonuç, Hacı Bektâş-ı Velî'nin Anadolu'da tutunabilmek veya tasavvufî taban oluşturabilmek için ilk günlerden itibaren bazı zorluklarla karşılaştığı, ama sonunda Anadolu erenlerine velayetinin büyüklüğünü kabul ettirdiğidir. Çağdaşı ve meşreptaşı pek çok sûfiden farklı olarak etrafında güçlü ve kalıcı bir geleneğin teşekkül etmesi de bunu gösterir.

Hacı Bektâş-ı Velî'nin tasavvufî kimliğini yahut Bektaşîliğin yeşerdiği tasavvufî zemini mevcut imkânlar çerçevesinde analiz ettikten sonra onun hitap ettiği sosyo-kültürel çevre ve ileride adına kurulacak tarikatın nüvesini teşkil eden faaliyetleri hakkındaki menkıbeleri de değerlendirmemiz gerekmektedir. Yukarıda da değindiğimiz gibi Anadolu öncesi yaşamında iyi bir eğitim almış şehzade ve imamzade olarak betimlenen Hacı Bektâş-ı Velî'nin Anadolu'daki görüntüsü bir takım farklılıklar içermektedir. Burada sanki kendi kabuğuna çekilen, kırsal kesimdeki insanlara ve konar-göçer zümrelere hitap eden, onların kolayca kabullenebileceği bir İslâm anlayışını telkin eden bir Türkmen şeyhi portresi karşımıza çıkar. Bu hususta aynı kaynakta geçen temsil gücü yüksek şu iki menkıbeyi karşılaştırabiliriz: a) Hacı Bektâş-ı Velî'nin Anadolu'ya gelmeden önce İslâmlaştırma faaliyetinde bulunduğu Bedahşan halkı, onun velayetiyle bir takım musibetlere maruz bırakılarak Müslüman olmayı tercih edeceklerdir. Ancak

<sup>895</sup> *Velâyet-nâme-i HHB*, v. 39b-44b; *Vilâyet-nâme-i SH*, s. 427-430; Taşğın, *Dediği Sultan*, s. 77-116, 237-244; Seyyid Hüseyin, s. 86-96. Krş. Ahmet Taşğın, "Hacı Bektaş'ın Rum'a Gelişi ve Karaca Ahmed ile Karşılaşması", *Hacı Bektaş Veli*, der. Pınar Ecevitoglu-Ali Murat İrat-Ayhan Yalçınkaya, Dipnot Yayınları, Ankara 2010, s. 56-67.

<sup>896</sup> Krş. Ahmet Yaşar Ocak, *Alevî Bektaşî İnançlarının İslâm Öncesi Temelleri*, İletişim Yayınları, İstanbul 2000<sup>2</sup>, s. 125, 219-223.

Bedahşan'daki İslâmlaşma hadisesinde asıl dikkat çekici husus, Hacı Bektâş-ı Velî'nin burada bir süre kalıp oradakilere Kur'ân okumayı ve namaz kılmayı öğretmesidir <sup>897</sup>. b) Anadolu'daki daha ilk karşılaşmalarında Hacı Bektâş-ı Velî, Rum/Anadolu erenlerine tevallâyı; yani ehl-i beyt sevgisi ve bağlılığının önemini bildirmiştir. Öyle ki tevellâyı Anadolu'ya ilk defa Hacı Bektâş-ı Velî getirmiştir <sup>898</sup>. Ayrıca Hacı Bektâş-ı Velî, kendi dergâhında Muharrem Mâtemi merasimleri de gerçekleştirmiştir. Ancak bu merasimlerin nasıl icra edildiğine dair herhangi bir ayrıntı verilmemektedir <sup>899</sup>.

Peki, bu farklılığın sebebi ne olabilir? Bu husustaki ihtimallerin birincisi, Hacı Bektâş-ı Velî'nin Anadolu'da irşat ve İslâmlaştırma faaliyetinde bulunduğu sosyo-kültürel çevrenin durumunu dikkate alan bir misyoner derviş kimliğine bilerek bürünmüş olmasıdır. Bunda Babaî İsyanı sonrası bir süre kendi kabuğuna çekilme de etkili olmuş olabilir. İkincisi, Hacı Bektâş-ı Velî'nin Anadolu öncesi yaşamına dair *Velâyet-nâme-i Hünkâr Hacı Bektâş*'ta yapılan betimlemenin, XV. yüzyılda, müellifi tarafından sonradan kurgulanmış bir hikâye olmasıdır. Adı tam olarak bilinmeyen bu müellif, Hacı Bektâş-ı Velî'yi daha da yüceltmek amacıyla o dönemde henüz filizlenmeye başlayan Şîî propagandalar ekseninde esere yeni uyarlamalar yapmış olmalıdır <sup>900</sup>. Aslında seyyid veya şerif olsun ya da olmasın tasavvufta tarikat şeyhleri, manevi bir silsileyle ve genellikle Hz. Ali yoluyla Hz. Peygamber'e bağlıdır <sup>901</sup>. Ancak hepsinde olmasa da bazı tasavvufi kesimlerde, dinsel asaletin veliliğe âdeta görünürlük kazandırdığı; silsileleri Hz. Ali'ye ulaştı(tırıl)an velilerin, imamların mirasçıları olduklarının özellikle vurgulanmaya çalışıldığını da görüyoruz <sup>902</sup>. İşte bu nedenle sonraki süreçte Hacı Bektâş-ı Velî'ye –benzerlerine diğer sûfî şahsiyetlerde de sıkça rastladığımız türden– seyitlik yahut imamzadelik izafe edilmiş olmalıdır.

<sup>897</sup> *Velâyet-nâme-i HHB*, v. 29a.

<sup>898</sup> *Velâyet-nâme-i HHB*, v. 43b-44a; *Vilâyet-nâme-i SH*, s. 430.

<sup>899</sup> *Velâyet-nâme-i HHB*, v. 190b. Krş. Ocak, *Kalenderîler*, s. 170-171. Muharrem Mâtemi, başta Hz. Hüseyin olmak üzere ehl-i beytten yetmiş kadar kişinin 10 Muharrem 61 (10 Ekim 680) tarihinde Emevî Halifesi Yezîd'in askerlerince Kerbelâ'da öldürülmesinden duyulan üzüntüyü ifade etmek için tutulan mâtemdir. Bkz. Metin Bozkuş, "Aşûre Günü, Muharrem Mâtemi/Orucu ve Sivas'ta Aşûre Uygulamaları", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XII/1 (2008), s. 43-48.

<sup>900</sup> Ocak, "Bektaşîyye", 452-453.

<sup>901</sup> Selçuk Eraydın, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, İFAV Yayınları, İstanbul 1994<sup>4</sup>, s. 118-119.

<sup>902</sup> Rüya Kılıç, "Seyyid ve Şeriflerin Osmanlı Yönetimiyle İlişkileri: XIV-XVI. Yüzyıllar", *Selçuk Üniversitesi Uluslararası Kuruluşunun 700. Yıl Dönümünde Bütün Yönleriyle Osmanlı Devleti Kongresi (7-9 Nisan 1999) Bildiriler*, Selçuk Üniversitesi Basımevi, Konya 2000, s. 430-431. Krş. Eflâkî, I, s. 126.

Nitekim her tarikat pîrinin manen bağlı olduğu Hz. Peygamber'e soy bakımından da mensup olması gerektiği şeklinde beliren bir anlayış zamanla tasavvufî hareketlerin önemli bir kısmınca benimsenmiştir<sup>903</sup>.

Kendisi hakkında birazdan bilgi vereceğimiz Çepni Boyu'na mensup Yunus Mukrî'nin Sulucakarahöyük'ü yurt tutma sürecine değinen menkıbeler<sup>904</sup>, Hacı Bektâş-ı Velî'nin adı anılan yeri tercih etmesinin bir tesadüf olmadığını akla getirmektedir. Zira benzeri bütün Türkmen şeyhleri gibi Hacı Bektâş-ı Velî'nin de kendisine bağlı konar-göçer bir Türkmen aşiretiyle (Kabâil-i Bektaşlu) birlikte Anadolu'ya geldiğine yorulabilecek tahrir defterlerine dayalı bazı yeni bilgilere ulaşılmıştır<sup>905</sup>. Bu durum göç hadiselerinde mekân seçme ya da tutma zorluklarının nasıl aşıldığını gösterir. Ayrıca Türkmen aşiretlerinin kimi sûfilerin dinî-siyasî liderliğinde Anadolu'ya gelerek yerleşti(rildi)ğini, bu suretle yeni göçlere zemin hazırlandığını, ayrıca önceden gelenlerin sonradan gelenlerin tutunmasına destek olduğunu çok çarpıcı bir biçimde örneklendirir.

Hacı Bektâş-ı Velî, o dönemde Kırşehir'e bağlı olan Sulucakarahöyük'e geldiğinde Çepni Boyu'na mensup olan Yunus Mukrî'nin oğlu ve gelini olan İdris-Kutlu Melek (Kadıncık Ana) çiftinin evinde bir süre kalır. Dolayısıyla buradaki ilk müritleri Çepni Boyu'na mensuptur<sup>906</sup>. Bu süreçte genellikle inzivayı tercih etmesine rağmen, çobanlık yapmak<sup>907</sup> suretiyle zaman zaman oymağının günlük işleriyle de ilgilenir. Bir menkıbeye göre bazı müritleri ve yöre halkı, ona Oğuz dilince evliyâ anlamına gelen “*ebice*” demektedir<sup>908</sup>. Bu ayrıntı Hacı Bektâş-ı

<sup>903</sup> Mustafa Sabri Küçükbaşcı, “Seyyid”, *DİA*, XXXVII, İstanbul 2009, s. 42.

<sup>904</sup> *Velâyet-nâme-i HHB*, v. 52b-53b.

<sup>905</sup> Irène Beldiceanu-Steinherr, “Osmanlı Tapu-Tahrir Defterleri Işığında Bektaşiler (XV.- XVI. Yüzyıllar)”, trc. İzzet Çıvgın, *Alevilik-Bektaşilik Araştırmaları Dergisi*, S. 3 (2010), s. 130-158, 169-187. Bu çalışma bazı tartışmaları da beraberinde getirmiştir. Krş. Ocak, *Babailer İsyanı*, s. 180-181; Irène Mèlikoff, “Bektaş: Bir Boy Adı Mıydı?”, trc. Turan Alptekin, *Prof. Irène Mèlikoff'un Ardından İnceleme-Son Yazılar-Mektuplar*, Demos Yayınları, İstanbul 2009, s. 57-65; Ahmet Taşğın-Bünyamin Solmaz, “Tahrir Defterlerinin Alevilik-Bektaşilik Araştırmalarına Katkısı: Irène Beldiceanu-Steinherr Örneği”, *TKHBVAD*, S. 61 (2012), s. 207-220; Ocak, “Bektaşiyeye”, s. 452-453.

<sup>906</sup> Ayrıntılı bilgi için bkz. Emel Kılıç, “Tarihî Kaynaklar Işığında Hacı Bektaş Veli ve Bektaşî Öğretilerinin Çepni Türkmenleri ile Bağlantısı”, *Hacı Bektaş Veli*, der. Pınar Ecevitoglu-Ali Murat İrat-Ayhan Yalçınkaya, Dipnot Yayınları, Ankara 2010, s. 119-142.

<sup>907</sup> *Velâyet-nâme-i HHB*, v. 63a, 64a.

<sup>908</sup> *Velâyet-nâme-i HHB*, v. 86b.

Velî'nin hitap ettiği ilk etnik çevrenin henüz millî özelliklerini koruyan Türkmenler olduğu gerçeğini <sup>909</sup> göstermesi açısından son derece önemlidir.

İlerleyen süreçte tekke ve halvethâneler inşa ederek tasavvufi kurumsallaşmayı başlatan Hacı Bektâş-ı Velî, ayrıntılarına ileride yeri geldikçe değineceğimiz üzere, yanında bazen müritleri de olduğu hâlde çevre beldeleri dolaşarak irşat faaliyetlerinde bulunur. Çeşitli sûfilerle temasa geçer. İstilâcı Tatarlarla ve civar beldelerdeki yerli Hristiyan ahali ile de iyi ilişkiler geliştirir. Bu vesileyle çeşitli kerametler gösterir. Bunları müşahede edenler gördüklerini etrafa yayarlar. Bu sayede kendisine bağlananların sayısı günden güne artan Hacı Bektâş-ı Velî yavaş yavaş bir çekim gücü oluşturmaya başlar. Hacı Bektâş-ı Velî'nin öğretilerini benimseyen müritler, onun ölümünden sonra Sulucakarahöyük'ten ayrılarak Anadolu'nun çeşitli yerlerine dağılırlar. Gittikleri yerlere Hacı Bektâş-ı Velî ananelerini taşırlar ve gösterdikleri kerametlerle halkı kendilerine bağlarlar. Öyle ki Hacı Bektâş-ı Velî otuz altı yıllık süre içinde otuz altı bin çerâğ uyandırmış; yani çok sayıda mürit yetiştirmiştir <sup>910</sup>.

Hacı Bektâş-ı Velî Sulucakarahöyük'teki tekkesi içinde defnedilmeyi vasiyet etmiştir <sup>911</sup>. Tekfîn ve tedfîn işlemleriyle önde gelen halifelerinden Sarı İsmail ilgilendir. Sulucakarahöyük'teki evinde kendisini ağırlayan Kadıncık Ana, Cemâl Seyyid ve Kolu Açık Hacım Sultan başta olmak üzere mürit ve halifelerinden pek çok kişi, ayrıca pek çok Anadolu ereni onun cenaze merasiminde hazır bulunurlar <sup>912</sup>.

### 1.1.8.2. İlk Bektaşîler ve Anadolu'da Yayıldıkları Alanlar

Menkıbevî kayıtlara göre Hacı Bektâş-ı Velî, Kadıncık Ana'nın evinde ya da dergâhında uzun yıllar (otuz altı yıl) irşat faaliyetlerinde bulunur. Bu süre içinde çok

<sup>909</sup> Bu hususu dair başka bir rivayet için bkz. *Velâyet-nâme-i HHB*, v. 45b-46b, 53a.

<sup>910</sup> *Velâyet-nâme-i HHB*, v. 49a-49b, 181b-182a.

<sup>911</sup> *Velâyet-nâme-i HHB*, v. 204a.

<sup>912</sup> *Velâyet-nâme-i HHB*, v. 207a. Söz konusu cenaze merasimine katılan Anadolu erenleri arasında Karaca Ahmed'in de adı geçmektedir. Ancak 1371'de hayatta olduğu bilinen Karaca Ahmed'in Hacı Bektâş-ı Velî'nin cenaze merasimine katılması kronolojik olarak pek mümkün gözükmemektedir. Bu husustaki tartışma ve belirsizlikler için mutlaka bkz. Gölpınarlı, *Vilâyet-nâme*, Açılama Kısmı, s. 110-111; Haşim Şahin, "XIV. Yüzyılda Bir Türk Dervişinin Serüveni: Karaca Ahmed", *Üsküdar Sempozyumu I (23-25 Mayıs 2003) Bildiriler*, II, ed. Zekeriya Kurşun-Ahmet Emre Bilgili-Kemal Kahraman-Celil Güngör, Üsküdar Belediye Başkanlığı Üsküdar Araştırmaları Merkezi Yayınları, İstanbul 2004, s. 320-327; Necdet Tosun, "Karaca Ahmed Hakkında Yeni Bir Kaynak ve Meçhul Kalmış Bilgiler", *Uluslararası Üsküdar Sempozyumu V (1-5 Mayıs 2007) Bildiriler*, II, ed. Coşkun Yılmaz, İstanbul 2008, s. 323-328.

sayıda halife görevlendirir. Bunların bir kısmı (üç yüz altmışı) gece gündüz Hacı Bektâş-1 Velî'nin huzurunda ve hizmetinde bulunmuştur <sup>913</sup>. *Velâyet-nâme-i Hümkâr Hâcî Bektâş* ve *Vilâyet-nâme-i Sultân Hâcım* ekseninde birazdan kendilerinden bahsedeceğimiz halifeler, Hacı Bektâş-1 Velî kültü ortak paydasında birleşen Abdalân-1 Rûm'a (Yesevîler, Kalenderîler, Vefâiler, Haydarîler) mensup kişilerdir. Bu anlamda onlara "İlk Bektaşîler" diyebiliriz. Hacı Bektâş-1 Velî'nin tasavvufî kimliğini oluşturan ve biçimlendiren tasavvufî zümrelere mensup olan bu kişiler, bir anlamda Bektaşîliğin de kuruluş ve yayılışında etkili olmuştur.

Hacı Bektâş-1 Velî'nin ölümüne kadar Sulucakarahöyük ve havalisinde faaliyet gösterdiğini biliyoruz. Burada açılan tekke Bektaşîliğin de merkeziydi. Hacı Bektâş-1 Velî'nin ölümünden sonra, siyasî ve askerî hareketliliğin yoğun olduğu uç bölgelerine dağılan "İlk Bektaşîler" sayesinde tarikat özellikle İç Batı Anadolu'ya doğru yayılmaya başlamıştır. Aşağıdaki satırlarda XIII. yüzyılın son çeyreğine tekabül eden süreçte "İlk Bektaşîler" arasında öne çıkan isimler ve faaliyet alanlarına değinilecektir.

#### 1.1.8.2.1.Kadıncık Ana ve Ailesi

Dönemin öne çıkan kadın sûfilerinden biri olan Kadıncık Ana, kocası İdris ile birlikte, Sulucakarahöyük'e gelişinden itibaren Hacı Bektâş-1 Velî'nin yakın çevresinde yer almıştır. Ayrıca Hacı Bektâş-1 Velî'nin manevi evladı olarak onun tasavvufî uygulama ve öğretilerinin gelecek nesillere aktarılmasında önemli roller oynamıştır. İdris-Kadıncık Ana ailesini yakından tanımak için önce ailenin atası olan Yunus Mukrî hakkındaki rivayetleri değerlendirmemiz gerekmektedir.

Yunus Mukrî <sup>914</sup>, Anadolu'daki Türk yerleşmesinde önemli roller oynayan ve köken itibarıyla Dânişmendlilere dayandırılan bir Oğuz boyu olan Çepnilerin <sup>915</sup> ileri

<sup>913</sup> *Velâyet-nâme-i HHB*, v. 181b-182a.

<sup>914</sup> Kur'an'ın tamamını ezberleyen kimseye hafız; kıraatleri sağlam ve kesintisiz bir isnatla almış bir üstattan ağızdan ağza veyahut yüz yüze (müşâfêhe) rivayet eden kıraat âlimine de mukrî denilmektedir. Bkz. Abdülhamit Birişik, "Kıraat", *DİA*, XXV, İstanbul 2002, s. 426. Ele aldığımız menâkıbnâmelerde Yunus Mukrî ve sair mukrîlerin bu tanıma uygun bir eğitim aldıkları veya donanıma sahip olduklarını tespit etmemiz pek mümkün gözükmemektedir. Bazı hafız ve mukrîler bilinen çalışmalarına ek olarak vaaz, cenaze merasimi, açılış ve posta oturma töreni gibi çeşitli meclislerde, güzel sesleri ve ahenkli okuyuşları ile hazır bulunanların dinî duygularını harekete geçiren insanlar olarak menâkıbnâmelerdeki yerlerini almışlardır. Ayrıca kimi hafız ve mukrîlerin tarikatların –muhtemelen mensup oldukları– semâ ve zikir meclislerinde de hazır bulduklarını

gelenlerindendir. Âlim, fâzıl, kâmil, vaiz, hafız vasıflarını nefsinde toplayan bir şahsiyettir. Bu zat Çepnilerden ayrılarak önce Sulucakarahöyük'ün yakınındaki Mikâil adlı mevkide oturmuş, sonra da Sulucakarahöyük'e iki mil mesafedeki Yukarı Kayı'ya yerleşmiştir <sup>916</sup>.

Yunus Mukrî söz konusu muhitin yegâne bilge kişisidir. Sorunlar ona bildirilir ve onun yardımıyla çözüme kavuşturulur. Öyle ki o olmadığı zamanlar cenazeler bile bekletilmek zorunda kalmaktadır. Bu durum karşısında Sulucakarahöyük'ü şenlendiren ve kendi topluluğunda ilim ehli bulunmayan Gevher-veş, Yunus Mukrî'nin de buraya yerleşerek kendilerini irşat etmesini, dinî muamelelerde kendilerine yardımcı olmasını ister. Yunus Mukrî Konya'ya giderek I. Alâeddin Keykubad'dan Sulucakarahöyük'ün kendisine yurt olarak verilmesini ister ve isteği kabul edilir. İzin (berat) belgesi alarak döndükten kısa bir süre sonra da ölür. Yunus Mukrî ardında İbrahim, Süleyman, Sarı ve İdris adlarını taşıyan dört oğul bırakmıştır. Oğulları padişah hükmü çerçevesinde Sulucakarahöyük'e yerleşirler <sup>917</sup>. Böylece Gevher-veş ve iki komşusu ile birlikte Sulucakarahöyük'teki hane sayısı yedi olur. Yunus Mukrî'nin oğullarından İdris babası gibi âlim ve fâzıl bir kişidir. Nitekim bazı menkıbelerde “*Monla*” unvanıyla anılmaktadır <sup>918</sup>. Yunus Mukrî'nin diğer bir oğlu Sarı da okuma-yazma bilmektedir.

Yunus Mukrî, taşıdığı unvanla konar-göçer zümrelerin dinî aktörlerin liderliğindeki yurt arayışına veya il tutuşuna sıra dışı bir örnek teşkil etmektedir. Hitap ettiği toplumdaki konumu, üstlendiği görev ve oynadığı sosyal rolle konar-göçer zümrelerin dinî ya da amelî ihtiyaçlarının nasıl ve kimler tarafından karşılandığını anlamamızı sağlamaktadır. Bu durum bir bilgin veya şeyhin siyasî iradeden izin almak suretiyle kendisine tahsis edilen bölgeye aile bireyleri ile birlikte yerleşerek orayı şenlendirmesini örneklendirmektedir <sup>919</sup>.

---

görüyoruz. Ör. bkz. Şevkî Çelebi, s. 152; *Menâkıb-ı Şeyh EK*, s. 200; Eflâkî, I, s. 97, 105, 122, 141, 155, 174, 199, 207, 247; II, s. 48, 137, 161, 229.

<sup>915</sup> Geniş bilgi için bkz. Faruk Sümer, *Çepniler*, Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı Yayınları, İstanbul 1992, s. 7-23; Necati Demir, “Orta ve Doğu Karadeniz Bölgesinde Çepni Türkmenleri ile Güvencü Abdal Ocağı'nın Kuruluşu”, *TKHBVAD*, S. 63 (2012), s. 78, 81-83.

<sup>916</sup> *Velâyet-nâme-i HHB*, v. 52b-53a.

<sup>917</sup> *Velâyet-nâme-i HHB*, v. 53a-53b.

<sup>918</sup> *Velâyet-nâme-i HHB*, v. 60a.

<sup>919</sup> İlhan Şahin, “Hacım (Hacıbektaş) Köyü'nün Sosyal ve Demografik Tarihi (1485-1584)”, *Osmanlı Araştırmaları*, S. VI (1986), s. 31-32.

Yunus Mukrî'nin oğullarından İdris, Çepni Boyu'nun ileri gelenlerinden birinin kızı olan Kutlu Melek ile evlenir. Kendisine duyulan saygı ve hürmetten dolayı Kutlu Melek'e Kadıncık Ana da denilmektedir <sup>920</sup>.

Kadıncık Ana Sulucakarahöyük'ün kadınları ile birlikte çamaşır yıkamaya gittiği bir gün, kendilerinden yiyecek bir şeyler isteyen Hacı Bektâş-ı Velî ile karşılaşır. Diğer kadınların aksine ona ikramda bulunur. O gün Hacı Bektâş-ı Velî Sulucakarahöyük'ün mescidine iner. Akşam ve yatsı namazları kılındığı hâlde hiç kimse ona kim olduğunu sormamış ve evine davet etmemiştir. Bu durumdan rahatsız olup gecenin ilerleyen saatlerinde mescide gelen Kadıncık Ana ve eşi İdris, Hacı Bektâş-ı Velî'yi misafir etmek isterler. Ancak Hacı Bektâş-ı Velî bunu kabul etmez. Arafat Dağı'ndaki çilehaneye yönelerek burada bir erbain çıkarır. Çilenin bitiminde de Kadıncık Ana'nın evinde kalmaya başlar. Bu şekilde Kadıncık Ana ve eşi İdris'in yıllarca –bir rivayete göre otuz altı yıl <sup>921</sup>– sürececek mihmandarlığı da başlamış olur. Öyle ki onlar âdeta tüm mal varlıklarını Hacı Bektâş-ı Velî'nin hizmetine sunarlar ve gelen-gideni ağırlamaktan geri durmazlar. Hacı Bektâş-ı Velî bazen Kadıncık Ana'nın evinde, bazen söz konusu evin yakınındaki bir çilehanede, bazen de Kızılca isimli başka halvethânede kalmaktadır. Onun velayetini ve kerametini işitenler ziyaretine gelip hayır duasını alırlar. Bu şekilde Hacı Bektâş-ı Velî'nin muhipleri gün geçtikçe artmaktadır. Kadıncık ve İdris gelenleri karşılamakta, ağırlamakta ve sofraya açarak onlara ikramda bulunmaktadır <sup>922</sup>.

Çepni Boyu'nun ileri gelen ailelerinden birine mensup olan Kadıncık Ana'ya babasından yüklü miktarda miras kalmıştır. Bunları Hacı Bektâş-ı Velî'nin ziyaretine gelenlere, muhip ve müritlere harcar ve geriye pek bir şeyi kalmaz. Öyle ki bir gün Horasan tarafından bir Kalender cemaati gelir ve Kadıncık Ana elbisesini satma pahasına onlara sofraya açar. Günlerini erenlerin hizmetiyle geçiren Kadıncık Ana'nın sofraya ehline safa geldiniz demeyi âdet hâline getirdiğini ve bu tür sofralardan sonra mutlaka dua ve senada bulunulduğunu öğreniyoruz <sup>923</sup>. Bu çerçevede misafirlere sofraya açma konusunda yaşanan ve Hacı Bektâş-ı Velî'nin kerametiyile aşılacak bir

<sup>920</sup> *Velâyet-nâme-i HHB*, v. 53b-54a.

<sup>921</sup> *Velâyet-nâme-i HHB*, v. 181b.

<sup>922</sup> *Velâyet-nâme-i HHB*, v. 54b-58a.

<sup>923</sup> *Velâyet-nâme-i HHB*, v. 142a -143b. Sivrihisar'da ikamet eden ve Karaca Ahmed'in şeyhi olan Nureddin'in kızı Fatma Bacı da erenlere yemek hazırlamaktadır. Bkz. *Velâyet-nâme-i HHB*, v. 39b-40a; *Vilâyet-nâme-i SH*, s. 427.

zorluğa daha değinilmektedir. Bu menkıbeye göre Kadıncık Ana misafire yağ ve bal ikram etme âdetini de başlatmıştır <sup>924</sup>.

Hacı Bektâş-ı Velî'nin manevi evladı Kadıncık Ana'nın Habîb, Mahmûd ve Hızır Lâle adlarını taşıyan üç oğlu olur. Mahmûd, Hacı Bektâş-ı Velî zamanında ölmüştür. Habîb, Hacı Bektâş-ı Velî ve halifelerinin de katıldığı bir düğünle Malya'nın ileri gelenlerinden birinin kızı ile evlendirilir ve Umur adında bir çocuğu olur <sup>925</sup>. Kadıncık Ana'nın Hacı Bektâş-ı Velî'ye karşı yaptığı son görevlerden biri de cenazesine katılarak arkasından “*Yâsin*” okumasıdır <sup>926</sup>. Hacı Bektâş-ı Velî, ölmeden önce halifelerinden Sarı İsmail'e Fâtıma Ana oğlu Hızır Lâle'nin posta oturmasını vasiyet etmiştir <sup>927</sup>. Bu ayrıntıdan Kadıncık Ana'nın bir adının ya da sonraki adının Fâtıma olduğu anlaşılmaktadır <sup>928</sup>. Nitekim başka bir menkıbede Fâtıma Bacı “*erenler anası*” olarak nitelendirilmektedir <sup>929</sup>. Hacı Bektâş-ı Velî'ye olan yakınlığı ve hizmetlerinden dolayı tarikat içinde yüksek ve saygın bir konuma yerleştirilerek “*Ana*” unvanıyla anılan Kutlu Melek, ermişlik ünü etrafa yayıldıktan sonra, her zaman kullandığı ada ek olarak, bir de Hz. Peygamber'in kızlarından Hz. Fâtıma'nın adını kullanmış olabilir <sup>930</sup>.

Âşıkpaşazâde'ye göre dönem Anadolu'sunda Gâziyân-ı Rûm (Anadolu Gazileri), Ahîyân-ı Rûm (Anadolu Ahîleri), Abdâlân-ı Rûm (Anadolu Abdalları) ve Bâciyân-ı Rûm (Anadolu Bacıları) şeklinde isimlendirilen dört sosyal zümreden sonuncusunu tercih eden Hacı Bektâş-ı Velî, bu zümreye mensup Hatun Ana'yı manevi evlat (yol evladı) edinmiş, tasavvufî öğretilerini (sır, keşif ve kerametlerini) ona emanet ederek ölmüştür. Hatun Ana Hacı Bektâş-ı Velî'nin üzerine bir mezar

<sup>924</sup> *Velâyet-nâme-i HHB*, v. 72b-74a.

<sup>925</sup> *Velâyet-nâme-i HHB*, v. 144b-146a. Bu çerçevede Hacı Bektâş'ın soyunun nasıl ve kiminle devam ettiğine dair vuku bulan tartışmalar ve fikir ayrılıkları hakkında bkz. Mélikoff, *Hacı Bektaş*, s. 127-128, 137, 270-271; Hilmi Ziya Ülken, *Anadolu'nun Dinî Sosyal Tarihi*, haz. Ahmet Taşğın, Kalan Yayınları, Ankara 2003, s. 97-98; İsmet Zeki Eyuboğlu, *Bütün Yönleriyle Hacı Bektaş Veli*, Özgür Yayın Dağıtım, İstanbul 1989, s. 88-95.

<sup>926</sup> *Velâyet-nâme-i HHB*, v. 206b.

<sup>927</sup> *Velâyet-nâme-i HHB*, v. 203b; Mélikoff, *Hacı Bektaş*, s. 130.

<sup>928</sup> Mélikoff, *Hacı Bektaş*, s. 130. Mikâil Bayram'a göre *Menâkıb-ı Şeyh Evhadü'd-dîn*'in Fatma'sı ile *Velâyet-nâme-i Hünkâr Hacı Bektâş*'in Kadıncık Ana'sı aynı kişidir. Ayrıca Fatma, Bacıyân-ı Rum'un lideridir. Bkz. *Fatma Bacı ve Bacıyân-ı Rûm*, s. 27-61. Tenkit için bkz. Mostafavi, *Kirmani*, s. 22-23, 55.

<sup>929</sup> *Velâyet-nâme-i HHB*, v. 206a.

<sup>930</sup> Mélikoff, *Hacı Bektaş*, s. 102, 137, 151.



yaptırması ve irşat faaliyetlerini sürdürmüştür<sup>931</sup>. Bu durumda Hacı Bektâş-ı Velî, tasavvufî anlayış ve öğretilerini *Velâyet-nâme-i Hünkâr Hâcî Bektâş*'ta Kadıncık Ana olarak geçen Hatun Ana'ya öğretmiş ve onun aracılığıyla mürit ve muakkiplerine ulaştırmıştır<sup>932</sup>.

Kadıncık Ana hakkında yukarıda dile getirdiğimiz bilgiler, özellikle kırsal kesimdeki sosyal yaşamda ve bazı tarikat çevrelerinde, kadınlarla erkeklerin birlikte hareket edebildiklerini göstermektedir. Ayrıca Bektaşîlik geleneğinde çok büyük bir yeri ve önemi olan Türkmen Kadıncık Ana'nın, Abdal Mûsa örneğinde<sup>933</sup> olduğu gibi, karşı cinsten mürit ve halifeleri de bulunmaktadır. Dolayısıyla Kadıncık Ana tasavvufî öğretisi ve deneyimlerin aktarımında da etkin rol oynamıştır.

#### 1.1.8.2.2.Hacım Sultan

Bektaşîliğin XIII. yüzyıl Anadolu'sundaki yayılışı hakkındaki ana başvuru kaynağımız *Velâyet-nâme-i Hünkâr Hâcî Bektâş*'ta, Susuz'da –günümüzde Uşak merkeze bağlı Hacım Köyü– faaliyet gösteren Hacım Sultan'a geniş yer ayrılması dikkat çekmektedir. Bunun ilk akla gelen nedeni, Hacım Sultan'ın Hacı Bektâş-ı Velî'nin ileri gelen halifelerden biri olduğuna inanılmasıdır<sup>934</sup>. En az birincisi kadar önemli diğer bir neden de Hacım Sultan adına yazılan, üstelik kendisi hakkında *Velâyet-nâme-i Hünkâr Hâcî Bektâş*'a kaynaklık eden müstakil bir menâkıbnâmenin varlığıdır. Bu durum her şeyden önce Hacım Sultan'ın Bektaşî geleneği içerisindeki yeri ve önemini gösterir<sup>935</sup>. *Velâyet-nâme-i Sultân Hâcım* adındaki söz konusu menâkıbnâme, Hacı Bektâş-ı Velî ile Hacım Sultan'ın Horasan'dan Anadolu'ya birlikte göç edip, birincisinin Sulucakarahöyük'e, ikincisinin Susuz'a yerleşmesini konu edinerek başlar ve Hacım Sultan'ın buradaki faaliyetlerine değinir. Eserde onların Anadolu'ya irşat için Ahmed-i Yesevî tarafından gönderildiği hususu hemen

<sup>931</sup> Âşıkpaşazâde, s. 571; Mélikoff, *Hacı Bektâş*, s. 101-102.

<sup>932</sup> Mélikoff, *Hacı Bektâş*, s. 79-80; Birge, *Bektaşîlik Tarihi*, s. 50.

<sup>933</sup> “*Abdal Mûsâ dilerdi bir dervîş vardı, Hatun Ana'nun muhibbi idi. Ol zamânda şeyhlik ve müridlik iken zâhir degildi, silsileden dahı fârıglardı. Hatun Ana ol 'azîzün üzerine mezâr itdi. Geldi Abdal Mûsâ bunun üzerinde bir niçe gün sâkin oldı. Orhan devri geldi, gazâlar itdi.*”. Bkz. Âşıkpaşazâde, s. 571. Krş. *Abdal Mûsâ Velâyetnâmesi*, Giriş, s. 84; Mélikoff, *Hacı Bektâş*, s. 151-152; Fuad Köprülü, “Abdal Musa”, *Köprülü'den Seçmeler*, haz. Orhan F. Köprülü, MEB Yayınları, İstanbul 1990, s. 110.

<sup>934</sup> *Velâyet-nâme-i HHB*, v. 75a-75b, 182b, 184a.

<sup>935</sup> Bu hususta ayrıntılı bilgi için bkz. Gülerer, *Hacım Sultan*, s. 72-77.

her vesileyle vurgulanır. Bu durum yurt tuttuğu sahada sergilediği olağanüstülüklerle kısa sürede tasavvufî taban oluşturan ve şöhreti günden güne artan Hacım Sultan hakkında erken dönemlerden itibaren yazıya dökülecek çapta menkıbelerin ortaya çıkmaya başladığını gösterir. Bu gelişmenin sonucunda da Bektaşî geleneği içerisinde saygın bir yere kavuşmuş olmalıdır. Nitekim söz konusu geleneğin önemli yapı taşlarından biri olan ve XIII. yüzyılın sonları ile XIV. yüzyılın sonları arasında yaşayan Abdal Mûsâ, kendisinden önceki hangi sûfilerle birlikte olduğunu dile getirirken: “*Yedi Deniz bizüm keşkûlümüzde / Hâcım ‘ummân oldı biz ol göldenüz.*” diyerek, bu kişiler arasında Hacım Sultan’ı da saymaktadır<sup>936</sup>. Ancak Ocak’a göre, *Vilâyet-nâme-i Sultân Hâcım*’da bahsedilen kasaba ve köyler Hacı Bektâş-ı Velî zamanında henüz Türk hâkimiyetine girmemiştir. Bu eserde Hacım Sultan’ın, Orhan Gazi döneminde (1324-1362) yaşadığı bilinen Geyikli Baba’ya bağlı dervişlerle olan irtibatından bahsedilmekte ve Fâtih Sultan Mehmed döneminin ünlü Kalenderî şeyhi Otman Baba (ö. 883/1478), Hacım Sultan’ın ihtiyar bir kadından olma nefes evladı olarak gösterilmektedir. Aynı eserde geçen “*ışık*” teriminin XIV. yüzyıldan önce kullanılmadığı da bilinmektedir. Değerli araştırmacı bütün bunları dikkate alarak Hacım Sultan’ın, Hacı Bektâş-ı Velî’nin çağdaşı ve halifesi olmadığını ileri sürer. Ona göre Hacım Sultan muhtemelen XIV. yüzyılın sonları ile XV. yüzyılda yaşamış, Hacı Bektâş-ı Velî kültüne bağlı bir Kalenderî-Haydarî şeyhidir. Bektaşî geleneklerine de –tıpkı Abdal Mûsâ gibi– bu hüviyetiyle intikal etmiştir<sup>937</sup>.

*Vilâyet-nâme-i Sultân Hâcım*, Hacım Sultan’dan sonra şeyhlik postuna oturan Derviş Burhan tarafından derlenmiştir. Bu nedenle eserde geçen ve birazdan bizim de değineceğimiz Batı Anadolu’daki yerleşim yerlerinin Hacı Bektâş-ı Velî (ö. muhtemelen 669/1271) zamanında henüz Türk hâkimiyetine girmemiş olması, Hacım Sultan’ın onun halifesi olamayacağı anlamına gelmez. Zira Hacım Sultan, Hacı Bektâş-ı Velî’nin ölümünden sonra bölgeye gelmiştir. Ayrıca eseri istinsah edenlerin, bu yerleşim yerlerinin kendi yaşadıkları dönemdeki adlarını yazması da mümkündür. Kaldı ki Türkiye Selçuklu Devleti veziri Sâhib Ata Fahreddin Ali’nin (ö. 687/1288) oğulları ve torunları tarafından Afyonkarahisar ve çevresinde kurulan ve 1275-1341 yılları arasında hüküm süren Sâhib Ataoğullarının, XIII. yüzyılın

<sup>936</sup> *Abdal Mûsâ Velâyetnâmesi*, s. 152.

<sup>937</sup> Ocak, *Kalenderîler*, s. 90-92; a.mlf, “Hacım Sultan”, s. 505-506.

ortalarından itibaren bölgedeki varlığı bilinmektedir. Zira Fahreddin Ali'nin Tâceddin Hüseyin ve Nusretüddin Hasan isimli oğulları, IV. Rükneddin Kılıç Arslan 646/1249'da tahta çıktığında uç vilâyeti emirliğine getirilmiş; Kütahya, Sandıklı, Beyşehir ve Akşehir kendilerine verilmiştir<sup>938</sup>.

Geyikli Baba'ya bağlı dervişlerle Hacım Sultan arasındaki irtibata gelince, *Vilâyet-nâme-i Sultân Hâcım*'ın nüshaları arasında bu konuda bir birliğin ve belirginliğin bulunmadığını görüyoruz. Ocak'ın kullandığı 1326/1909 tarihli Rudolf Tschudi Nüshası'nda: “*Sultân Hâcım dahî yevmen fe yevmen gidüb birgün Germiyân İli'ne geldi. Geyiklüler Cemâ'ati dirler idi. Bir cemâ'at anda geldi. Birkaç gün turdılar.*” denilmektedir<sup>939</sup>. Burada gerçekten de bir Geyikliler Cemaati'nden bahsedilir. Ancak bu cemaatin özellikle ve sadece Geyikli Baba ile alakalı olması gerekmez. Bu çerçevede 1309 (1891-1892) tarihli Ali Emîrî Efendi A Nüshası'nda herhangi bir cemaat adı belirtilmezken<sup>940</sup>, 1261 (1844-1845) tarihli Ali Emîrî Efendi B Nüshası'nda onların “*Tâ'ife-i Yörükân Geyiklüler Cemâ'ati*” oldukları belirtilir<sup>941</sup>. Yine 1261 (1844-1845) tarihli Diyanet İşleri Başkanlığı Nüshası'nda – muhtemelen bir istinsah hatası olarak– onların “*Köylüler Cemâlini*”, yani Köylüler Cemaati oldukları belirtilir<sup>942</sup>. Fakat 1200/1786 tarihli Hacım Köyü Nüshası'nda –ki bu nüsha *Vilâyet-nâme-i Sultân Hâcım*'ın bilinen en eski nüshasıdır– bu olaya ilişkin şu ibare geçer: “*Sultân Hâcım hazretleri yevmen fe yevmen Germiyân İli'ne geldi. Geyikler dirler idi. Anda geldi birkaç gün turdı.*”<sup>943</sup>. Görüldüğü üzere bu nüshada “*Geyikler*” bir cemaat adı olarak değil, bir yerleşim yeri adı olarak geçmektedir. Nitekim 937/1530 tarihli *438 Numaralı Muhâsebe-i Vilâyet-i Anadolu Defteri*'nde

<sup>938</sup> Aksarayî, s. 56. Babalarının 674'de (1275-1276) İlhanlı hükümdarı Abaka Han (hanlığı: 1265-1282) tarafından “*Rum memleketi vezirliği*” makamına getirildiği dönemde Lâdik (Denizli), Honas ve Karahisar-ı Devle subaşılığı görevini üstlenen Tâceddin Hüseyin ve Nusretüddin Hasan kardeşler, Karamanoğlu Mehmed Bey tarafından hükümdar ilan edilen Selçuklu şehzadesi Alâeddin Siyavuş (Cimri) ile Zilhicce 675'de (Mayıs 1277) Akşehir'de yaptıkları savaşta hayatlarını kaybetmişlerdir. Bkz. İbn Bibi, s. 604, 637-638; Aksarayî, s. 95; *Anonim Selçuknâme*, s. 50, 121; Turan, *Türkiye*, s. 525, 533-535, 560, 564-565; Erdoğan Merçil, “Sâhib Ataoğulları”, *DİA*, XXXV, İstanbul 2008, s. 518.

<sup>939</sup> *Vilâyet-nâme-i SH*, s. 635; *Das Vilâjet-nâme des Hâdschim Sultan*, nşr. Rudolf Tschudi, Berlin 1914, s. 69.

<sup>940</sup> *Vilâyet-nâme-i SH*, s. 490.

<sup>941</sup> *Vilâyet-nâme-i SH*, s. 548.

<sup>942</sup> *Vilâyet-nâme-i SH*, s. 600.

<sup>943</sup> *Vilâyet-nâme-i SH*, s. 451.

Kütahya Livası'na bağlı nahiyelerden biri olarak geçen Geyikler<sup>944</sup>, günümüzde Afyonkarahisar'a bağlı bir ilçe olan Dinar'dır<sup>945</sup>. Bu durumda Germiyan İli'ndeki Geyikler denilen mevkide, Geyikler Cemaati'nin yaşadığını ve burasının ilerleyen süreçte onların adıyla anıldığını düşünebiliriz.

Hacım Sultan'ın yaşadığı dönemle ilgili diğer tarihî kayıtlar da bazı tartışmaları beraberinde getirmiştir. Örneğin Hacım Sultan adına Germiyanogulları Beyliği'nin kurucusu I. Yâkub Bey (beyliği: 1300-1340) tarafından inşa ettirilen zâviyenin Arapça vakfiyesi, 1 Cemâziyelevvel 721 (29 Mayıs 1321) tarihli olduğuna göre, zâviye bu tarihten kısa bir süre inşa edilmiş olmalıdır. Bugün Uşak İli Sivasslı İlçesi'ne bağlı Hacım Köyü'nde bulunan bu zâviyenin, Hacım Sultan tarafından yaptırılmış bir tekke değil de, onun yanına veya yıkıldığı için yerine inşa edilmiş yeni bir yapı olması akla daha yatkın gelmektedir. Zira vakfiyesine göre Hacım Sultan Zâviyesi'nin ilk şeyhi ve zâviyedârı “Şeyh-i Germ(iy)ânî” Şeyh Mustafa oğlu Şeyh Dede Bâlî'dir<sup>946</sup>. Buna rağmen söz konusu vakfiyede vâkıfın isminin “*Yâkub Bey b. Mehmed Bey el-Germiyânî*” olarak geçmesi bazı tartışmaları ve tereddütleri beraberinde getirmiştir. Çünkü 1340-1361 yılları arasında hüküm süren Mehmed Bey, I. Yâkub Bey'in babası değil, oğlu ve halefidir. I. Yâkub Bey'in babası ise 1264'te ölen Kerîmüddin Alişîroğlu'dur<sup>947</sup>. Bu kronolojik tutarsızlık karşısında bazı araştırmacılar söz konusu vakfiyedeki vâkıfın, II. Yâkub Bey (beyliği 1387-1429) olabileceği ihtimali üzerinde dururlar. II. Yâkub Bey'in babası Süleyman Şah (beyliği 1361-1387); dedesi ise Mehmed Bey'dir. Onlara göre vakfiyede “*Yâkub Bey b. Mehmed Bey el-Germiyânî*” şeklinde, II. Yâkub Bey'in babasının ismi atlanarak doğrudan dedesinin ismi yazılmıştır. Bu durumda vakfiyenin istinsah tarihi de

<sup>944</sup> 438 Numaralı Muhâsebe-i Vilâyet-i Anadolu Defteri (937/1530), I, Başbakanlık Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü Yayınları, Ankara 1993, s. 93, 94, 95, 96, 97, 98, 104.

<sup>945</sup> Nuri Akbayar, *Osmanlı Yer Adları Sözlüğü*, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul 2001, s. 46; Mustafa Çetin Varlık, “Kütahya”, *DİA*, XXVI, İstanbul 2002, s. 583; Tuncer Baykara, “Dinar mı? Gıngler (Geyikler) mi? Gıngler-Ginler'den Dinar'a”, *Cihannüma Tarih ve Coğrafya Araştırmaları Dergisi*, I/1 (2015), s. 3-7.

<sup>946</sup> Mustafa Çetin Varlık, *Germiyan-oğulları Tarihi (1300-1429)*, Atatürk Üniversitesi Yayınları, Ankara 1974, s. 143-144 (Vakfiyenin sureti için bkz. *age*, s. 187); Mustafa Murat Öntuğ, “Uşak'ta Hacım Sultan Zâviyesi ve Vakfiyesi”, *Afyon Kocatepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, S. 1 (1998), s. 107, 110, 113, 116; Gülerer, *Hacım Sultan*, s. 65.

<sup>947</sup> Varlık, *Germiyan-oğulları*, s. 33, 46-47; Uzunçarşılı, *Anadolu Beylikleri*, s. 40-45. Nitekim Ârif Çelebi (ö. 719/1320) de Lâdik (Denizli) ve Kütahya'yı ziyaretinde “*Germiyan Emîri Alişîroğlu*” Yâkub Bey ile görüşmüş ve onun üzerinde manevi nüfuz kurmuştur. Bkz. Eflâkî, II, s. 225-226.

821/1418 yerine, sehven 721/1321 şeklinde kaydedilmiş olmalıdır <sup>948</sup>. Ayrıca 1 Cemâziyelevvel 721 (29 Mayıs 1321) tarihli vakfiyede Hacım Sultan Zâviyesi'nin ilk şeyhi ve zâviyedârı olan Şeyh Dede Bâlî'nin adı, *560 Numaralı Kütahya Sancağı Evkâf Defteri* 'ndeki Hacım Sultan Zâviyesi ile ilgili kayıta, II. Mehmed'in (saltanatı: 1444-1446, 1451-1481) nişanıyla Hacım Sultan'ın oğlu ve zâviyenin şeyhi olarak tescil edilmiştir <sup>949</sup>. Şeyh Dede Bâlî'nin tarihî şahsiyetine ışık tutan bu kayıtlar, söz konusu vakfiye tarihinin 721/1321 değil de 821/1418 olabileceği yönündeki ihtimali güçlendirmekte; Hacım Sultan'ın XIV. yüzyılda yaşamış olabileceğine ve dolayısıyla Hacı Bektaş-ı Velî ile çağdaş olamayacağına dair bir ipucuna dönüşmektedir <sup>950</sup>.

Bununla birlikte Bektaşîlikte mücerretlik (bekârlık) geleneği söz konusu olduğundan, Şeyh Dede Bâlî'nin, Hacım Sultan'ın bel oğlu değil, yol oğlu olması daha makul gözükmektedir <sup>951</sup>. Zira Hacım Sultan mücerret yahut bekâr bir yaşam sürmüştür. Bu hususa işaret eden bir menkıbe şöyledir: Müritleri Hacım Sultan'a daima “*sultânım gelün evlenün, sizden sonra bir evlâdınız kala âsitânınızı bekleye.*” derler. Ancak o, müritlerine sabırlı olmalarını söyler. Hacım Sultan Seyyid Battal Gazi Zâviyesi'nden dönerken ihtiyar bir kadınla karşılaşır. İzhar ettiği kerametle onun hamile kalmasını sağlar ve şöyle der: “*Bu hatundan benüm sağ köprüceği delük Osmânım gelse gerek. Beni isteyen anda bula (...) anun evlâdı sonra benüm üzerim bekleye...*”. Vakti gelince ihtiyar kadının bir oğlu olur. Kadının akrabaları bebeği alıp Hacım Sultan'ın yanına gelirler. Kadının ihtiyar olmasından dolayı çocuğu emziremediğini belirtirler. Bunun üzerine halifesi Derviş Burhan, parmağıyla emzirerek bebeği besler. “*Köprüceği Delik Osman*” adı konulan çocuk, büyüdüğünde Hacım Sultan tarafından evlendirilir ve neresi olduğu belirtilmeyen bir yere gönderilir. Burada bir zâviye açarak gelene-gidene hizmet eden Osman'ın

<sup>948</sup> Uzunçarşılı, *Anadolu Beylikleri*, s. 44, dipnot: 2 (Merhum tarihçi bu ihtimalleri ileri sürmesine rağmen, vakfiyenin yine de I. Yâkub Bey'e ait olduğu sonucuna ulaşır); Turan Gökçe, “XVI. Yüzyılda Uşak Zâviyeleri”, *CIEPO 14. Uluslararası Türk İncelemeleri Sempozyumu (18-22 Eylül 2000) Bildirileri*, Ankara 2004, s. 228-230; İsmail Çiftcioğlu, “Germiyanogulları Topraklarında Hacı Bektaş Veli Kültünün Temsilcileri”, *Dumlupınar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, S. 53 (2017), s. 181-182.

<sup>949</sup> Ergin Türkel, *16. Yüzyılın Sonlarında Kütahya Sancağı Vakıfları (Emet, Denizli, Uşak, Burdur)*, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi SBE), Bilecik 2017, s. 20, 119-120, 217.

<sup>950</sup> Gökçe, “XVI. Yüzyılda Uşak Zâviyeleri”, s. 228-230; Çiftcioğlu, “Hacı Bektaş Veli Kültünün Temsilcileri”, s. 182.

<sup>951</sup> Gökçe, “XVI. Yüzyılda Uşak Zâviyeleri”, s. 230.

“Çakırcalı” yahut “Çakır Çelebi” adında bir de oğlu dünyaya gelir. Bu oğlan da büyüyünce babası gibi veli bir zat olur<sup>952</sup>. Görüldüğü üzere burada Hacım Sultan’ın evlenmediğinden ve ihtiyar bir kadından doğan Osman isimli bir nefes evladı edindiğinden bahsedilmektedir<sup>953</sup>. Ocak, “Köprüceği Delik Osman”ın Fâtih Sultan Mehmed döneminin ünlü Kalenderî şeyhi Otman Baba (ö. 883/1478) ile aynı kişi olduğu kanaatindedir. Bu kanaatini de Hacım Sultan’ın XIV. yüzyılda yaşamış olduğunu, dolayısıyla Hacı Bektâş-ı Velî’nin halifesi olamayacağını belirtirken ileri sürmektedir<sup>954</sup>. Hâlbuki incelediğimiz menkıbede bu çıkarımı sağlayacak herhangi bir veri bulunmamaktadır. Ayrıca Otman Baba’nın ölümünden beş yıl sonra Küçük Abdal tarafından kaleme alınan *Vilâyetnâme-i Otman Baba*’da, Otman Baba’nın Anadolu’ya Timurlu hânedanının kurucusu ve ilk hükümdarı Timur (saltanatı: 1370-1405) ile birlikte geldiği; Bursa, İznik, Germiyan ve Saruhan yöresinde dolaştığı, İstanbul’da bir süre kaldıktan sonra da uzun yıllar faaliyet göstereceği Balkanlara geçtiği belirtilir<sup>955</sup>. Dolayısıyla adaş olmaları ve Germiyan yöresinde bulunmuş olmaları dışında aralarında benzerlik olmayan “Köprüceği Delik Osman” ile Otman Baba’nın aynı kişiler olduğunu varsaymak için bir neden gözükmemektedir.

Sonuç olarak birbiriyle uyum arz eden *Vilâyet-nâme-i Sultân Hâcım*’daki menkıbevî kayıtlarla I. Yâkub Bey’e ait olan vakfiye metninin çizdiği kronolojik sınırları dikkate aldığımızda, Hacım Sultan’ın XIII. yüzyılın sonları ile XIV. yüzyılın başlarında yaşamış olması ihtimal dâhilindedir.

Menkıbevî kayıtlara göre seyit yahut imamzade olan Hacım Sultan’ın asıl adı Recep’tir<sup>956</sup>. Hacım Sultan çocukluk ve gençlik günlerini de beraber geçirdiği Hacı Bektâş-ı Velî ile Horasan’dan itibaren beraberdir. Dünyaya ilgi göstermeyen, gece

<sup>952</sup> *Vilâyet-nâme-i SH*, s. 458-460. Hacım Sultan’ın nefes evladı Osman’ı gönderdiği yerin neresi olduğu, “*Germiyân*” şeklinde sadece 1326/1909 tarihli Rudolf Tschudi Nüshası’nda geçmektedir. Bkz. *Vilâyet-nâme-i SH*, s. 642; *Das Vilâjet-nâme des Hâdschim Sultan*, s. 89. *Velâyet-nâme-i Hünkâr Hâcî Bektâş’a* göre, Osman büyüyünce cesur ve yiğit biri olur. Uzun yıllar harambaşılık yapar. Hacım Sultan ölünce yaptıklarına pişman olur ve haramiliği bırakıp Hacım Sultan Zâviyesi’nde derviş olur. Bir süre sonra Çalapverdi adını koyduğu bir oğlu dünyaya gelir. Çalapverdi’nin sol köprücük kemiği deliktir. Büyüyünce onu “*erenlerin seccâdesine*” oturturlar. Bkz. *Velâyet-nâme-i HHB*, v. 193b-194a.

<sup>953</sup> Krş. Gülerer, *Hacım Sultan*, s. 90-91, 303-305, 327-330.

<sup>954</sup> Ocak, *Kalenderîler*, s. 96-97.

<sup>955</sup> Yunus Yalçın, *Türk Edebiyatında Velâyetnâmeler ve Otman Baba Velâyetnâmesi*, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Erciyes Üniversitesi SBE), Kayseri 2008, s. 61-82; Haşim Şahin, “Otman Baba”, *DİA*, XXXIV, İstanbul 2007, s. 6-7.

<sup>956</sup> *Vilâyet-nâme-i SH*, s. 422, 426, 438.

gündüz riyazet ve mücahede ile meşgul olan ikili, Ahmed-i Yesevî ocağında da birlikte tasavvufî terbiye almışlardır <sup>957</sup>. Ahmed-i Yesevî Hacı Bektâş-ı Velî'yi Horasan'dan Anadolu'ya gönderirken Hacım Sultan'ı ona yoldaş yapmıştır <sup>958</sup>. Hacım Sultan Anadolu'ya geldikten bir süre sonra Hacı Bektâş-ı Velî tarafından Kütahya, Afyonkarahisar ve Uşak'ı içine alan Germiyan İli'ndeki Susuz adlı yere irşat için gönderilir <sup>959</sup>. Dolayısıyla diğer ulu halifelerinin aksine, Hacım Sultan, Hacı Bektâş-ı Velî hayatta iken kendisine tahsis edilen yerde yurt tutmuştur. Ancak *Velâyet-nâme-i Hümkâr Hâcî Bektâş*'a göre Hacım Sultan, Hacı Bektâş-ı Velî öldükten sonra Susuz'a doğru yola çıkmıştır <sup>960</sup>. Kendi menâkıbnâmesinde Hacım Sultan'ın Susuz'u yurt tutmasından sonraki faaliyetlerinin anlatıldığı yerlerde, onunla Hacı Bektâş-ı Velî arasında geçen herhangi bir münasebetten bahsedilmemesi, bu hususta *Velâyet-nâme-i Hümkâr Hâcî Bektâş*'taki kaydın daha doğru olabileceğini akla getirmektedir.

Susuz'a doğru yola çıkan Hacım Sultan, Karahisar'a varmadan önce Öyük Köyü'ne uğrar. Burada karşılaştığı Yağlı Baba ile dostluk kurar ve onunla birlikte erbain çıkarır. Bir süre çobanlık da yapar <sup>961</sup>. Hacım Sultan'ın gösterdiği kerametle kayadan su çıkarmasından etkilenen Karahisar'ın yöneticisi, kendi şeyhleri olması hâlinde ona bir tekke inşa edip hizmetkârlar yerleştirme ve bazı köyler vakfetme teklifinde bulunur <sup>962</sup>. Ancak bunu kabul etmeyen Hacım Sultan yoluna devamla Sandıklı'ya uğrar. Derviş Hacı isimli bir aziz ile dostluk kurup onunla birlikte bir süre ibadet ve riyazetle meşgul olan Hacım Sultan, yeni müridini geride bırakarak nihayet Susuz'a varır <sup>963</sup>.

Hacım Sultan'ın Susuz'a yerleşme sürecine dair menkıbelerde dikkat çekici bazı detaylar vardır. Örneğin daha önceki çobanlar evden eve misafir olduğu hâlde Hacım Sultan'ın sürekli aynı evde kalması üzerine Öyük Köyü'nün bazı sakinleri,

<sup>957</sup> *Vilâyet-nâme-i SH*, s. 422-423; 424.

<sup>958</sup> *Vilâyet-nâme-i SH*, s. 426, 438, 443, 447.

<sup>959</sup> *Vilâyet-nâme-i SH*, s. 430.

<sup>960</sup> *Velâyet-nâme-i HHB*, v. 189a.

<sup>961</sup> *Vilâyet-nâme-i SH*, s. 432-436. Gülerer, yukarıda değindiğimiz 1 Cemâziyelevvel 721 (29 Mayıs 1321) tarihli vakfiyede Hacım Sultan Zâviyesi'nin ilk şeyhi ve zâviyedârı olarak geçen Şeyh Mustafa oğlu Şeyh Dede Bâlî'nin, Yağlı Baba ile aynı kişi olduğunu ileri sürmektedir. Bkz. *Hacım Sultan*, s. 325.

<sup>962</sup> *Vilâyet-nâme-i SH*, s. 436-437.

<sup>963</sup> *Vilâyet-nâme-i SH*, s. 437-438, 441-442.

söz konusu evin hanımının “ışık sever” olduğu dedikodusu yaparlar<sup>964</sup>. Sandıklı halkı, onun gibi dervişleri sevmemektedir. Hacım Sultan’ı “*delü dîvâne*” ve “*bid’at ışık*” olarak değerlendirirler. Hatta bazı kişiler onu dövmek ve şehirden kovmak ister. Hacım Sultan’ın varlığından rahatsız olan kimselere akıl veren bir kişinin “*dervîş katl idene sevâb hâsıl olur*” dediğini de değinilmektedir. Bu anlayışta olup da dervişlere sataşan kişiler, Hacım Sultan’ın duası sonucu beliren vebada toptan ölürlere<sup>965</sup>. Susuz’u da içine alan bölgede yerleşmiş bulunan kalabalık Akkoyunlu Yörükleri de<sup>966</sup> “ışık” olarak nitelendirdikleri Hacım Sultan’ın yaylalarında zâviye inşa ederek yerleşmesine sıcak bakmazlar. Birkaç çoban tutup onu dövdürtmek; şayet kovamazlarsa öldürtmek isterler. Hacım Sultan’a kastetmeye gelen çobanların gözleri kör olur. Yörüklerin çoğu da onun duası sonucu ortaya çıkan salgın hastalıkta ölürlere. Sağ kalanları Hacım Sultan’a gelerek affedilmelerini isterler. Kurban ve akçeden oluşan sadakalarını Hacım Sultan’a verirler<sup>967</sup>. Bu örnekler, izhar edilen olumlu kerametler yeterli olmadığında bela, musibet veya hastalık musallat ederek velayeti ispatlamanın veya bu tür hallere maruz kalarak bir kişinin veliliğine inanmanın tipik bir tezahürüdür. Diğer dönem menâkıbnâmelerinde de örneklerine rastladığımız bu ayrıntı Hacım Sultan’ın tasavvufî anlayışı hakkında bilgi verdiği gibi, hangi sosyal ve dinî tabanı hedef kitle olarak seçtiği ya da nerelerde tutunabildiği sorularını cevaplar niteliktedir. Ayrıca o dönemde bazı tasavvufî zümrelere ya da heterodoks dervişlere karşı bir tepkinin varlığına işaret etmesi açısından da dikkate değer bir içeriğe sahiptir. Zira karşımıza dış görünüşünden dolayı uğradığı yerlerde pek barındırılmak istenmeyen ve Kalenderî-Haydarî dervişleri için kullanılan “ışık” ve “*dîvâne*” terimleriyle nitelendirilen bir sûfî çıkmaktadır<sup>968</sup>. Bu durum yukarıda altını çizdiğimiz üzere “İlk Bektaşîler”

<sup>964</sup> *Vilâyet-nâme-i SH*, s. 433-434.

<sup>965</sup> *Vilâyet-nâme-i SH*, s. 437, 441-442.

<sup>966</sup> Oğuzların Üçoklar kolunun Bayındır boyuna mensup olan Akkoyunlu Türkmenleri (Yörükân-ı Akkoyunlu), 1202’de Türkistan’dan Mâverâünnehir’e, oradan da İlhanlı hükümdarı Argun döneminde (1284-1291) Azerbaycan üzerinden Anadolu’ya göç etmişlerdir. Uşak’taki Akkoyunlu Türkmenleri hakkında bkz. Mehtap Özdeğer, *15-16. Yüzyıl Arşiv Kaynaklarına Göre Uşak Kazasının Sosyal ve Ekonomik Tarihi*, Filiz Kitabevi Yayınları, İstanbul 2001, s. 338-340, 397-398.

<sup>967</sup> *Vilâyet-nâme-i SH*, s. 443-446.

<sup>968</sup> Mélikoff, *Hacı Bektaş*, s. 97-98; Ocak, *Kalenderîler*, s. 91-92; a.mlf, “Hacı Sultan”, s. 505-506. Söz konusu nitelendirmelere dair diğer örnekler için bkz. *Vilâyet-nâme-i SH*, s. 449. XVII. yüzyıl sûfî şairlerinden Sun’ullah Gaybî (ö. 1087/1676’dan sonra) *Sohbetnâme* isimli eserinde: “*İşık*



arasındaki Kalenderîlerin varlığını örneklendirmektedir. Bu menkıbeler velilerin gösterdikleri kerametlerle herkesi ikna edemediklerini veya kendilerine inandıramadıklarını gösterir.

Hacım Sultan'ın Susuz'a gelip yerleşene kadar yukarıda belirtilen yerlerde kısa süreli ikametlerde bulunması yurt arayış içerisinde olduğuna yorulabilir. Bu sürece ilişkin rivayetler Hacım Sultan'ın hem bazı çevrelerin şiddetli tepkisiyle karşılaştığını hem de kimi yerel yöneticilerin desteğini kazandığını gösterir. Hacım Sultan'ın, ismine uygun bir biçimde “*virâne*”, “*virân bir gûristân (mezaristan)*” ve “*kuş uçup geçmez*”<sup>969</sup> bir yer olarak nitelendirilen Susuz gibi şehirden uzak ıssız bir yeri tercih etmesi, kendisine yönelik tepkilerden uzak durma isteğini gösterdiği gibi, kolonizasyon ve şenlendirme faaliyetlerinin varlığını da göstermektedir. Nitekim gösterdiği kerametlerle velayetini ispat eden Hacım Sultan'ın ismi duyulmaya ve buna paralel olarak da mürit ve ziyaretçilerinin sayısı artmaya başlar. Bunun üzerine müritleri bir araya gelerek bir tekke ve mescit inşa ederler<sup>970</sup>. Bu arada ileride halifesi olacak Derviş Burhan (Burhan Abdal) da Horasan'dan Susuz'a gelerek Hacım Sultan'ın hizmetine girmiştir. Menkıbevî kayıtlarda “*kalb-i temiz 'âbid zâhid derviş-i 'âlim, fâzıl*” olarak nitelendirilen Derviş Burhan, “*ehl-i beyti resûl*”e ve “*evliyâullah*”a muhiptir. Bir gece “*evlâd-ı resûl*”e erişmeyi ve hizmet etmeyi dileyerek uykuya varır. Rüyasında Rum diyarına geldiğini ve Rum erenlerinin meclisine katıldığını görür. Bu sırada Hacım Sultan kendisine “*hoş geldün benüm yâr-i vefâdarum*” der ve Germiyan İli'nde olduğunu belirtir. Derviş Burhan aldığı

---

*tabirini önce Hacı Bektaş Veli koymuş. Hakikatten habersiz olanların karanlıkta, özünden haberdar olanların Hakk'ın nuru ile aydınlıkta ve ışıktıkta olmaları münâsebetiyle...*” derken, “ışık” teriminin ilk önce Hacı Bektâş-ı Velî tarafından “*iç dünyası aydınlık veli*” anlamında kullanıldığını belirtir. Bkz. *Sohbetnâme, Biatnâme, Devre-i Arşîyye*, haz. H. Rahmi Yananlı, Büyüyenay Yayınları, İstanbul 2012, s. 100. Kalenderî zümrelerini belirleyen isimler üzerine önemli çözümler yapan Ocak'a göre, “ışık” terimi muhtemelen XIV. yüzyılda ortaya çıkmış, ama yazılı kaynaklara XV. yüzyıldan itibaren yansımıştır. Bkz. *Kalenderîler*, s. 101-108. Yukarıda da belirttiğimiz üzere, değerli araştırmacı bu ön kabul doğrultusunda, *Vilâyet-nâme-i Sultân Hâcım*'da geçen “ışık” teriminden hareketle Hacım Sultan'ın XIV. yüzyılın sonları ile XV. yüzyılda yaşadığını, bu nedenle de Hacı Bektâş-ı Velî'nin çağdaşı ve halifesi olamayacağını ileri sürmektedir. Hâlbuki *Vilâyet-nâme-i Sultân Hâcım*'ın müellif nüshası henüz ortaya çıkmamıştır. Bilinen en eski nüshası ise 1200/1786 tarihli Hacım Köyü Nüshası'dır. Eserin en geç XV. yüzyılın ortalarında yazıldığı ise sadece tahmin edilmektedir. Dolayısıyla “ışık” teriminin sonraki süreçte Hacım Sultan'a izafe edilmiş olması veyahut XIII. yüzyılda da kullanılmış olması pekâlâ mümkündür. Mutlaka krş. Gülerer, *Hacım Sultan*, s. 25-30.

<sup>969</sup> *Vilâyet-nâme-i SH*, s. 442.

<sup>970</sup> *Vilâyet-nâme-i SH*, s. 446, 455. Ayrıntılı bilgi için bkz. Gülerer, *Hacım Sultan*, 62-68; Öntüğ, “Uşak'ta Hacım Sultan Zâviyesi ve Vakfiyesi”, s. 107-122.

işaretle uyanır uyanmaz vakit kaybetmeden Rum'a doğru yola çıkar ve Hacım Sultan'a kavuşur<sup>971</sup>. Buradan hareketle Hacı Bektâş-ı Velî gibi Hacım Sultan'ın da Horasan ile ilişkisini sürdürdüğünü ve Horasan'ın Anadolu'yu irfanî açıdan beslemeye devam ettiğini söyleyebiliriz<sup>972</sup>.

Hacım Sultan müritleri ile beraber Menteşe İli'ne (Güneybatı Anadolu) gider. Burada başlarında Bekçe Sultan ile Habib Acemî bulunan ve o esnada kurban kesmekte olan Âyine-i Gâzi Evliyâları ile karşılaşır. Tanışma esnasında Hacım Sultan'ın tasavvufî hüviyetini ve menşeyini öğrenen ve muhtemelen aynı geleneğe mensup olduklarını anlayan söz konusu kişiler, ona büyük bir saygı duyarlar. Hacım Sultan sergilediği olağanüstülüklerle Menteşe İli'nde de tanınmaya başlar<sup>973</sup>. Âyine-i Gâzi Evliyâları olarak anılan topluluğun Şeyhli Ovası'nda<sup>974</sup> yurt tuttuğundan ve burçak yolmak gibi çeşitli ziraî faaliyetlerde bulunduğu rivayet edilmektedir<sup>975</sup>. Burçak, küçük ve büyükbaş hayvanların beslenmesinde kullanılan bir yem bitkisidir<sup>976</sup>. Söz konusu topluluk çok sayıda kurbanlık hayvan ile Hacım Sultan'a katılarak onunla Seyyid Battal Gazi Türbesi'ne gitmiştir<sup>977</sup>. Bu bilgileri bir araya getirdiğimizde, Âyine-i Gâzi Evliyâları yahut Cemaati'nin tasavvufî şahsiyetlerin dinî-siyasî yönetiminde konar-göçer yaşam süren bir topluluk olduğu sonucuna ulaşabiliriz. Bu husus göç ve yerleşme faaliyetlerinin oldukça yoğun yaşandığı XIII-XIV. yüzyıllar Anadolu'sunda benzerlerine çok sık rastladığımız bir durumdur. Ayrıca söz konusu cemaatin lideri olarak gözüken Bekçe Sultan'ın çok sayıda müride sahip "keskin evliyâ" olduğu ve gelen-gideni ağırladığı müstakil bir âsitâneye<sup>978</sup> sahip bulunduğu da göze çarpmaktadır<sup>979</sup>. Bir defasında evinde

<sup>971</sup> *Vilâyet-nâme-i SH*, s. 444-445; *Velâyet-nâme-i HHB*, v. 190a.

<sup>972</sup> Ayrıca bkz. *Vilâyet-nâme-i SH*, s. 460-462.

<sup>973</sup> *Vilâyet-nâme-i SH*, s. 447-450; *Velâyet-nâme-i HHB*, v. 196b-198a.

<sup>974</sup> Burası günümüzde Denizli'ye bağlı bir ilçe olan Çivril'dir. Bkz. Akbayar, *Osmanlı Yer Adları Sözlüğü*, s. 39; Tuncer Baykara, *Selçuklular ve Beylikler Çağında Denizli 1070-1520*, IQ Kültür Sanat Yayıncılık, İstanbul 2007, s. 161-164.

<sup>975</sup> *Vilâyet-nâme-i SH*, s. 447, 451, 461.

<sup>976</sup> Abdullah Özköse, Burçak'ta Ekim Zamanının Verim ve Verim Ögeleri Üzerine Etkisi, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi FBE), Ankara 2003, s. 2-3.

<sup>977</sup> *Vilâyet-nâme-i SH*, s. 451-452, 455; *Velâyet-nâme-i HHB*, v. 190a.

<sup>978</sup> Baykara, söz konusu tasavvufî kurumun âsitane hâline gelmeden önce hudut karakolu (ribat) olduğu düşüncesindedir. Hudut karakolları Anadolu'daki Türk iskânının önemli yapı taşları arasında yer almaktadır. Bkz. *Selçuklular ve Beylikler Çağında Denizli*, s. 182-183.

<sup>979</sup> *Vilâyet-nâme-i SH*, s. 461. Söz konusu dinî-siyasî lider ve yönetimi altındaki toplulukla alakalı değerlendirmeler için bkz. Gülerer, *Hacım Sultan*, s. 60, 170, 321-323; İlhan Erdem, "Çivrilili İki

konaklamak istedikleri varlıklı bir kişi onları “*ayruk dervîş*” olarak nitelendirip sevmediğini belirterek ağırlamaya yanaşmamıştır<sup>980</sup>. Bu tepkinin söz konusu zümreye mensup dervişlerin dış görünüşlerindeki farklılıktan ya da kılık kıyafetlerindeki aykırılıktan kaynaklandığını söyleyebiliriz. Bu hususa dair rivayetler Hacım Sultan’ın ağırlıklı olarak hayvancılıkla uğraşan konar-göçer sosyal tabana, onların anlayışlarına uygun bir biçimde hitap ettiği gerçeğini bir kere daha gözler önüne sermektedir. Ayrıca gerçekleştirdiği yolculuklarla tasavvufî görüşlerini yaydığını, toplumsal zemin oluşturmaya çalıştığını ve yolculukları esnasında varlıklı insanlardan konaklama ve iâşe talebinde bulunduğunu da söyleyebiliriz.

Hacı Bektâş-ı Velî, Hacım Sultan’ı Susuz’a gönderirken ondan Seyyid Battal Gazi Zâviyesi’nde kurban kesmesini de istemiştir<sup>981</sup>. Bu geleneği Hacı Bektâş-ı Velî’nin başlattığına inanıldığına yukarıda değinmiştik. Hacım Sultan bir Hacılar (Kurban) Bayramı’nda müritlerini de yanına alarak Seyyid Battal Gazi Zâviyesi’ne doğru yola çıkar. Daha önce Menteşe İli’nde tanıştığı Bekçe Sultan ve Habib Acemî de kurbanları ve müritleriyle birlikte yolda ona katılırlar. Hacım Sultan, gelmekte olduğunu önceden haber vermesi için bir müridini zâviyenin şeyhi Kara İbrahim’e gönderir. Ancak Kara İbrahim gelen dervişe iyi davranmaz, Hacım Sultan’dan da geri dönmesini ister. Buna kızan Hacım Sultan zâviyeye giderek Seyyid Gazî’nin postuna oturur. “*Cadı*” olarak nitelendirdiği Hacım Sultan’ın velayetini kabul etmek için onu kendi usulünce imtihana tabi tutan Kara İbrahim, yıldırım çarpması sonucu ölür. Kurbanlar kesilir, Kur’ân okunup Seyyid Gazi’nin ruhuna bağışlanır. Hacım Sultan ayrılmadan önce bir dervîşi posta oturtur<sup>982</sup>. Dolayısıyla zâviyenin yönetimini ele almış olur.

Germiyan ve Menteşe İli sahasında özellikle konar-göçer Türkmen zümreleri arasında irşat faaliyetlerinde bulunarak Batı ve Güneybatı Anadolu’nun

---

Türkmen Dervîşi Beyce Sultan ve Habib-i Acem”, *AÜDTCF Tarih Araştırmaları Dergisi*, XIX/30 (1997), s. 53-56.

<sup>980</sup> *Vilâyet-nâme-i SH*, s. 448.

<sup>981</sup> *Vilâyet-nâme-i SH*, s. 430, 448. *Velâyet-nâme-i HHB* böyle bir görevlendirmeye değinmez.

<sup>982</sup> *Vilâyet-nâme-i SH*, s. 451-452, 455-457; *Velâyet-nâme-i HHB*, v. 190a-191a, 192a-193a, 194a-195a.

İslâmlaşmasında ve Türkleşmesinde <sup>983</sup> önemli roller üstlenen Hacım Sultan'ın türbesi Susuz'dadır. Kendisinden sonra halifesi Derviş Burhan posta oturmuştur <sup>984</sup>.

#### 1.1.8.2.3. Diğer Bektaşî Mürit ve Halifeleri

Henüz Horasan'dan gelerek Kayseri'ye ulaştığı dönemde Hacı Bektâş-ı Velî'ye bağlanan Bahâeddin Bostancı Çelebi, adından da anlaşılacağı üzere, ziraat ile uğraşan birisidir <sup>985</sup>. Hacı Bektâş-ı Velî çeşitli nedenlerle Kayseri'ye uğradığında onun evinde kalmıştır <sup>986</sup>. Bu hususa işaret eden rivayetler, Kayseri'de Bahâeddin Bostancı Çelebi'nin merkezinde yer aldığı bir müritler topluluğunun varlığına işaret etmektedir. Nitekim XVI. yüzyılda Kayseri'de yapılan vakıf tahrirlerine “*vakf-ı Zâviye-i Bostancı Çelebi*” olarak geçen bir kurumun varlığını görüyoruz <sup>987</sup>. Ancak zâviye günümüze ulaşmamıştır. Kayseri merkez Küllüce Köyü'nde bulunan Bahâeddin Bostancı Çelebi'nin türbesi ise yakın tarihte yenilenmiştir <sup>988</sup>. Ayrıca Bahâeddin Bostancı Çelebi'nin bazı haleflerinin Eskişehir Sivrihisar'a yerleştiği rivayet edilmektedir <sup>989</sup>.

Menkıbevî kayıtlara göre Sadreddin-i Konevî (ö. 673/1274), Hacı Bektâş-ı Velî'ye büyük bir sevgi beslemekte, ancak Konya'daki hizmetlerinin yoğunluğundan dolayı onu bir türlü ziyarete gidememektedir. Bu nedenle ondan uygun gördüğü halifelerinden birini Konya'ya göndermesini ister. Bu sayede Hacı Bektâş-ı Velî'ye olan özlemini giderecektir <sup>990</sup>. Bu davet üzerine Hacı Bektâş-ı Velî ulu halifelerinden Pîrebi (Pîr-Âb) Sultan'ı kendi öğretilerini yaymak için Konya'ya gönderir. Ailesini de alarak Konya'ya gelen Pîrebi Sultan, kendisi ile zaman zaman sohbetinde bulunacak olan Sadreddin-i Konevî'nin destek ve himayesiyle onun dergâhına yakın bir yere

<sup>983</sup> 721/1321 tarihli vakfiyedeki Hacım Sultan Zâviyesi'ne vakfedilen yer isimlerinin Türkçe olması bu olgunun en somut delilidir. Bkz. Varlık, *Germiyan-oğulları*, s. 144; Öntüç, “Uşak'ta Hacım Sultan Zâviyesi ve Vakfiyesi”, s. 117.

<sup>984</sup> *Vilâyet-nâme-i SH*, s. 463. Hacım Sultan'ın türbe ve mezarı hakkında bkz. Gülerer, *Hacım Sultan*, s. 68-71.

<sup>985</sup> *Velâyet-nâme-i HHB*, v. 47a-48b.

<sup>986</sup> *Velâyet-nâme-i HHB*, v. 151b, 154b.

<sup>987</sup> Refet Yinanç-Mesut Elibüyük, *Kayseri İli Tahrir Defterleri (Hicri 992, 971, 983 / Milâdi 1584, 1563, 1575)*, I, Kayseri Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, Kayseri 2009, s. 49-50.

<sup>988</sup> Mehmet Çayırdağ, “Bostancı Baba (Çelebi) ve Zaviyesi”, *Kayseri Ansiklopedisi*, I, Kayseri Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, Kayseri 2015, s. 259-260.

<sup>989</sup> *Velâyet-nâme-i HHB*, v. 49a.

<sup>990</sup> *Velâyet-nâme-i HHB*, v. 200b.

âsitânesini <sup>991</sup> inşa eder. Günden güne müritleri artan Pîrebi Sultan, gösterdiği kerametlerle ahalinin hürmet ve teveccühünü kazanır. Öldüğünde Lârende (Karaman) Kapısı dışına defnedilir <sup>992</sup>.

Cemâl Seyyid, Hacı Bektâş-ı Velî'nin ölümünden sonra Sulucakarahöyük'ten ayrılarak Altıntaş'a yerleşir. Burada evlenir. Asıldoğan isimli bir oğlu olur. Gösterdiği kerametlerle kısa sürede halkı kendisine bağlar. Daha sonra Tökelcik'e geçer ve burada vefat eder. Kuvvetli ve heybetli bir veli olarak Rumeli'ye geçen Asıldoğan'ın buradaki fetihlere katılan kolonizatör dervişlerden biri olduğu düşünülebilir <sup>993</sup>. Altıntaş, Kütahya'nın bir ilçesidir. Cemâl Seyyid'in türbesinin yer aldığı Tökelcik ise bugün Afyonkarahisar İhsaniye ilçesine bağlı Döğer Kasabası'ndadır <sup>994</sup>.

Resul Baba da Hacı Bektâş-ı Velî'nin ölümünden sonra Sulucakarahöyük'ten ayrılarak Altıntaş'a bağlı Beşkarış denilen yerdeki kiliseye gelir. Önce gösterdiği çeşitli kerametlerle yörenin kâfir halkının İslâm'a girmesine vesile olur ve kiliseyi makam edinir. Daha sonra Beşkarış yakınlarındaki Hisarcık denilen yere gelip yurt tutar. Çok sayıda mürit edinir. Bu arada Tökelcik'de bulunan Cemâl Seyyid ile irtibat kurar. Zaman zaman onu ziyaret edip sohbetinde bulunur. Mezarı ilk yerleştiği yer olan Beşkarış'tadır <sup>995</sup>. Beşkarış bugün Kütahya Altıntaş ilçesine bağlı bir köydür ve Kütahya, Afyonkarahisar, Uşak illerinin birbirine yakınlığı bir konumda yer almaktadır. Hisarcık da Kütahya'nın bir ilçesidir.

Cemâl Seyyid ve Resul Baba'nın 1271'de öldüğü kabul edilen Hacı Bektâş-ı Velî'nin vefatından sonra bölgeye gelmesi ile Germiyanlıların 1276'tan hemen önce Kütahya, Afyonkarahisar ve Denizli civarında faaliyet göstermeye başlaması <sup>996</sup> arasındaki zamansal çakışma bir tesadüf olmasa gerektir. Nitekim gerek Resul Baba, gerekse halefleri tarafından Kütahya ve Afyonkarahisar çevresinde kurulan zâviyeler, Resul Baba'nın bölgenin İslâmlaşmasında oynadığı rolü gözler önüne sermektedir. Ayrıca ilk yerleştiği Beşkarış'ta hâlen Resul Baba'nın adı ile devam eden bir

<sup>991</sup> Krş. Konyalı, *Konya Tarihi*, s. 700-701; Erdoğan, "Karaman Vilâyeti Zâviyeleri", s. 112.

<sup>992</sup> *Velâyet-nâme-i HHB*, v. 201a-202a.

<sup>993</sup> *Velâyet-nâme-i HHB*, v. 183b-184a, 199b.

<sup>994</sup> Çiftcioğlu, "Hacı Bektaş Veli Kültünün Temsilcileri", s. 186, 192.

<sup>995</sup> *Velâyet-nâme-i HHB*, v. 184a, 198b-200b; Çiftcioğlu, "Hacı Bektaş Veli Kültünün Temsilcileri", 192.

<sup>996</sup> Uzunçarşılı, *Anadolu Beylikleri*, s. 40; Varlık, *Germiyan-oğulları*, s. 8-13, 21, 24; Çiftcioğlu, "Hacı Bektaş Veli Kültünün Temsilcileri", s. 184-185.

zâviyenin bulunması ve bölgede onun adı ile anılan yerleşim yerlerinin varlığı, onun ne kadar kalıcı tesirler icra ettiğini gösterir <sup>997</sup>.

Uzun yıllar Hacı Bektâş-ı Velî'nin yanında bulunan ve bir ara onun tarafından Celâleddin-i Rumî'nin yanına, Konya'ya gönderilen Sarı İsmail, şeyhinin ölümünden sonra Tavas'ta –bugün Denizli'ye bağlı bir ilçe– yurt tutmuştur. Açtığı zâviye ve sergilediği olağanüstülüklerle Hristiyan ahalinin İslâmlaşmasında önemli roller üstlenmiştir. Türbesi de Tavas'a bağlı Tekke Köy'dedir <sup>998</sup>.

Bostancı Baba, Denizli'de uzun yıllar yol kesip kan dökmüş bir haramidir. Yaptıklarından pişman olur ve kendisine affedileceğini bildirecek Allah katında nazı ve niyazı geçecek birisini aramaya başlar. Bu kişinin Hacı Bektâş-ı Velî olduğuna kanaat getirerek Sulucakarahöyük'e yönelir. Hacı Bektâş-ı Velî'nin tavsiyesine uyarak atlattığı tövbe sürecinden sonra tıraş edilir ve taç giydirilerek memleketine gönderilir. *Velâyet-nâme-i Hümkâr Hâcî Bektâş*'ın telif ya da istinsah edildiği dönemde Denizli'de hâlen tekkesi ve Bostancı Babaoğulları olarak bilinen halefleri bulunmaktadır <sup>999</sup>. Bu menkıbede sûfilerin sosyal yaşamda sorun teşkil eden kişileri topluma kazandırma faaliyetlerine bir örnek verilmektedir.

Buraya kadar ele aldığımız örnekler de gösteriyor ki XIII. yüzyıl sonlarından itibaren Hacı Bektâş-ı Velî geleneğinin nüfuz sahasına dâhil olan Batı ve Güneybatı Anadolu'da faaliyet gösteren Abdalân-ı Rûm'a mensup “İlk Bektaşîler”, özellikle Türkmenlerin yaşadıkları yörelere yerleşmiş, buralarda Hacı Bektâş-ı Velî kültürünün yayılmasını ve kökleşmesini sağlamışlardır. Zâviyeler tesis ederek bir taraftan halk ve yerel yöneticiler üzerinde etkili olurken, diğer taraftan da yeni yerleşim birimlerinin kurulmasına ön ayak olmuşlardır. Ayrıca yerli gayrimüslim unsurların ihtidasında da önemli roller üstlenmişlerdir.

<sup>997</sup> Bu hususta muahhar döneme ait tahrir ve temettuat defterlerindeki kayıtları ve aile içi bilgileri de dikkate alan bir çalışma için bkz. Mustafa Güler, “Hacı Bektaş Velî'nin Halifelerinden Resul Baba'nın Hayatı, Faaliyetleri ve Etkileri”, *Hacı Bektaş Velî*, der. Pınar Ecevitoglu-Ali Murat İrat-Ayhan Yalçınkaya, Dipnot Yayınları, Ankara 2010, s. 68-87.

<sup>998</sup> *Velâyet-nâme-i HHB*, v. 103b-104b, 184b-187b; Rıza Sam-Yüksel Marım, “Denizli Tavas'ta Bektaşî Kültürünün Günümüze Yanşıyan İzleri: Tekke Köyü Örneği”, *TKHBVAD*, S. 76 (2015), s. 168-170.

<sup>999</sup> *Velâyet-nâme-i HHB*, v. 118b-120b.

### 1.1.9.Kalenderîler

Dünyayı ve dünyevî değerleri önemsemeyen, içinde yaşadıkları toplumun, toplumsal düzenin inanç ve geleneklerine karşı çıkan, bunu dış görünüş, kılık kıyafet, tutum ve davranışlarıyla gündelik hayatlarına da yansıtan sûfilere genel olarak “kalender” denilmiştir. Kalenderîlik ise kalenderî yaşam tarzını benimseyen muhtelif tasavvufî zümrelerin ortak adıdır <sup>1000</sup>.

Bu tasavvufî zümreye dair ilk müstakil monografiye imza atan Ocak’a göre, Kalenderîlik tasavvufî temellerini oluştururken hem doğrudan doğruya hem de Melâmetîlik vasıtasıyla Hint-İran mistisizmine dayanmıştır. Ama Kalenderîlerin bir tasavvufî zümre olarak ortaya çıkışı, bizzat Melâmetîlik akımının tabii gelişim süreci içindeki doktrin ve ameli alanlardaki farklılaşmaların sonucudur. Kalenderîlik akımının ilk tezahürleri –ki bu tezahürlerden biri de onun sosyal bir muhalefet unsuru olmasıdır– tek tek bazı sûfiler ve onların çevresiyle sınırlı ve henüz teşkilatlanmamış bir biçimde, muhtemelen daha X. yüzyıldan itibaren Horasan ve Mâverâünnehir’de görülmeye başlamıştır. Bu akımı bir takım doktrin esasları ve erkân çerçevesinde toparlayarak Cevlekîyye adı altında bir tarikat hüviyetine kavuşturan Cemâleddin-i Sâvî’nin (ö. 630/1232-1233) çabaları sonucu Kalenderîlik, Orta Doğu’dan itibaren Türkistan, Hindistan ve Anadolu’yu da içine alan oldukça geniş bir sahada etkili olmaya başlayacaktır. Bununla beraber Cevlekîyye, Kalenderîlik akımı içinde tarikat şeklindeki ilk teşkilatlanma olup, çok geçmeden bunu daha başka tarikatlar da izleyecektir. Dolayısıyla geniş, köklü ve müessir bir tasavvufî akım olan Kalenderîliğe mensup sûfiler ve onların etrafında toplanan Kalenderî zümreler arasında, genel olarak yukarıdaki tanım içinde kalmakla beraber, farklı görünüm ve eğilimler sergileyenler de hep olagelmıştır. Kısacası Kalenderîlik yekpare bir yapı sergilememektedir <sup>1001</sup>.

Bu hususta farklı bir tez ortaya koyan Karamustafa, yukarıda görüşlerine yer verdiğimiz Ocak’ın Kalenderîlik ve Melâmetîlik terimlerini neredeyse eş anlamlı görmesini doğru bulmamakta, ayrıca kapsamı fazlasıyla geniş anlayış ve coğrafya ayrımlarına dayalı görüşlerin dönemin gerçeklerini yansıtmadığını düşünmektedir.

<sup>1000</sup> Nihat Azamat, “Kalenderîyye”, *DİA*, XXIV, İstanbul 2001, s. 253.

<sup>1001</sup> Ocak, *Kalenderîler*, s. 3-33. Değerli araştırmacının Kalenderîliğin tasavvufî ve toplumsal temelleri ile kuruluş ve gelişim süreci hakkındaki görüşlerini özetleyerek aldık.

Ona göre, Kalenderîlik kapsam olarak çok dar bir olgunun adıdır. XI. ve XII. yüzyıllarda İnan'da edebî bir tip olarak beliren "kalender", Cemâleddin-i Sâvî adlı aşırı zâhit bir şeyhin ölümünden sonra onun yolunu izleyen dervişlere verilen ad olagelmiş, bu yola da Kalenderîlik denilmiştir. Bu anlamıyla Kalenderîlik XIII-XV. yüzyıllarda Orta ve Güney Asya ile Orta Doğu'daki bütün İslâm ülkelerinde beliren Haydarîlik, Câmîlik, Abdalan-ı Rum, Medârîlik, Celâlîlik gibi aşırı züht temelinde oluşmuş dervişlik yollarından yalnızca bir tanesidir. Değerli araştırmacı birbirlerine benzemekle beraber uzun yıllar kendi kimliklerini korumuş olan bu zümrelere bugün için toplu bir isim verilmesi gerektiğinde "yeni zühtçülük" veya "yeni zâhitlik" kavramını tercih ve teklif etmektedir. Bu hususta kökenciliğin yerine işlevselliği devreye sokan Karamustafa, yeni zâhitlik hareketini tasavvufun kurumsallaşarak tarikatların oluşmasına yine tasavvuf içinden kaynaklanan bir tepkiler dizisi olarak anlamamızı salık verir. Zira sûfîlerin bir kısmı tarikatlaşma yoluyla toplum yapısına sıkı sıkıya yerleşirken, bir kısmı da toplumun merkezine yerleşmenin tasavvufun ana ilkeleriyle çeliştiğini hissederek tarikatlaşmanın karşısında yer almayı seçmiş, bu seçimlerini zühdü, yer yer de taşkın neşeyi yeniden tasavvufun merkezine çekmeye çalışarak dışa vurmuştur. Yeni zâhitlik işte bu dışa vurumun çeşitli biçimlerinden başka bir şey değildir. Kalenderîlik ise bu yaygın tepkiler zincirinin sadece bir halkasıdır. Zira Haydarîler, Câmîler, İlk Bektaşîler ve Abdalan-ı Rum da bu zincirin Anadolu'daki diğer halkalarını oluşturmaktadır<sup>1002</sup>. Karamustafa'nın sapkın derviş dindarlığı ve toplumsal sapkınlık yoluyla zâhitlik olarak nitelendirdiği yeni zâhitlik hareketi, İslâm zâhitliğinin önceki çeşitlerinden anlamlı biçimlerde ayrılıyordu. Zira yeni zâhitler, bir yandan yoksulluk (fakr) öğretisinin köklü bir yorumu ile dilencilik, gezgincilik, bekârlık ve çilekeşlik ilkelerini örneği görülmemiş biçimde yüceltiyor, öte yandan sapkın davranışı gerçek zühdün son ölçüsü kılacak bir biçimde züht ile çarpıcı toplumsal sapkınlık türlerini birbirine kaynaştırıyorlardı<sup>1003</sup>.

Kalenderîliğin XIII. yüzyıl Selçuklu Anadolu'sundaki uzantılarına baktığımızda, daha Cemâleddin-i Sâvî (ö. 630/1232-1233) hayatta iken Antalya'da, bazı Kalenderî dervişlerinin varlığına rastlıyoruz. Bu dervişler, diğer pek çok beldede

<sup>1002</sup> Karamustafa, "Yesevîlik, Melâmetîlik, Kalenderîlik, Vefâîlik", s. 79-81, 86.

<sup>1003</sup> Ahmet T. Karamustafa, *Tanrının Kuraltanımaz Kulları İslam Dünyasında Derviş Toplulukları (1200-1550)*, trc. Ruşen Sezer, YKY, İstanbul 2008<sup>2</sup>, s. 12-13. Geniş okumalar için bkz. *age*, s. 23-49, 108-113. Krş. Ocak, *Kalenderîler*, s. 143-148, 158-169.



olduğu gibi, burada da çârdarb (saç, sakal, kaş ve bıyıkları tıraş etme) yapmaları, kılık kıyafetleri ve dış görünüşleri ile kimi devlet yöneticilerinin ve halkın tepkisine maruz kalmışlardır:

*“Râviler bunda rivâyet iderler, meğer Sultan Alâeddin (I. Alâeddin Keykubad) bu Antalya, kim şimdi ana Adalya dirler, anda otururdu, gazâ eyledi. Işık (Kalenderî) tâifesin hiç sevmezdi; ‘Ehl-i bid’atdür’ dirdi. Kanda kim ışık bulsa tutardı, azablar idüp bag belledürdi ve hendek kazdururdu ve ırgatlık itdürürdi. (...) Meğer bir gün bir kaç müridleri gelüp Rum’a geçdiler, Antalya şehrine çıkdılar. Sultan Alâeddin anları dutup üç yıl hendek kazdurup hisâr yapdurdu. Işıkları sevmezdi.”* <sup>1004</sup>.

Muharrem 641’de (Haziran 1243) vuku bulan Köseadağ yenilgisini izleyen günlerde, Baycu Noyan idaresindeki Moğol ordusu Kayseri’yi muhasara altına almış ve burada özellikle Ahîlerin mukavemetiyle karşılaşmıştır. Moğollar bu süreçte, Debbâğan (Dericiler) Çarşısı tarafına kuracakları mancınıkların çekilip çalıştırılmasında esirlerin yanı sıra “*cavlaklar*”ı da (Cevlekîler) kullanmışlardır <sup>1005</sup>. Mustafa Akkuş’a göre Moğolların, dinî anlayışları ve siyasetleri gereği Anadolu’nun istilâsı sırasında yararlandıkları tasavvufî zümrelerden biri de Kalenderîlerdir. Kendilerine muhalefet eden Türkmenlerin ve Ahîlerin gücünü kırmak için Kalenderîleri de kullanmışlardır <sup>1006</sup>.

Anadolu’da Kalenderîlerin varlığına işaret eden bir menkıbevî kayda göre, 1240’lı yıllarda Sulucakarahöyük’e –o dönemde Kırşehir’e bağlıdır– yerleştiği

<sup>1004</sup> Ebü’l-Hayr-ı Rumî, *Saltık-nâme*, s. 366-368. İlginçtir ki 658’de (1259-1260) bir grup Kalenderî Suriye Harran’da İlhanlı Devleti’nin kurucusu Hülâgû Han’ın huzuruna çıkar. Hülâgû Han bu kişilerin kim olduğunu öğrenmek ister. O sırada Hülâgû Han’ın maiyetinde yer alan İranlı âlim ve filozof Nasîrüddin-i Tûsî (ö. 672/1274), onların “*dünyanın fazlalıkları*” olduğunu dile getirir. Bu açıklama üzerine Hülâgû Han, bütün Kalenderîlerin hemen idam edilmelerini emreder. Bu hadisede Kalenderîlerin anarşik tavırları ve siyasî otoriteye karşı başkaldırı eğilimleri etkili olmuş olmalıdır. Bkz. Ocak, *Kalenderîler*, s. 63; Karamustafa, *Tanrının Kuraltanımaz Kulları*, s. 15.

<sup>1005</sup> İbn Bibi, s. 493, 502.

<sup>1006</sup> Mustafa Akkuş, *İlhanlıların Anadolu’daki Dini Siyaseti*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi, Selçuk Üniversitesi SBE), Konya 2011, s. 110, 292-294.

tahmin edilen Hacı Bektâş-ı Velî, Horasan'dan gelen bir Kalenderî cemaatini, manevi evladı Kadıncık Ana'nın evinde ağırlamıştır <sup>1007</sup>.

Mevlevî müellif Eflâkî, Kalenderîliğin Cemâleddin-i Sâvî tarafından kurulan Cevlekîyye kolu <sup>1008</sup> ile Kutbüddin Haydar-ı Zâveî (ö. muhtemelen 618/1221) tarafından kurulan Haydariyye kolunun <sup>1009</sup> Konya'daki temsilcileri olan şu dört isim üzerinde durur: Ebû Bekir-i Niksârî, Ömer-i Girihi, Hacı Mübârek-i Haydarî ve onun yakın dostu Şeyh Muhammed. Yukarıda da değindiğimiz üzere Cevlekîlerde çârdarb (saç, sakal, kaş ve bıyıkları tıraş etme) esas olduğu hâlde Haydarîler bıyıklarını kesmemek suretiyle onlardan ayrılmaktadır.

Niksârî <sup>1010</sup> ve İsfahânî <sup>1011</sup> nispetleriyle anılan Ebû Bekir, Cemâleddin-i Sâvî'nin halifesidir. XIII. yüzyılın başlarında Dımaşk'dan ayrılarak Konya'ya yerleşmiş, burada bir zâviye açarak etrafına pek çok mürit toplamıştır. Kendisine Anadolu ve başka yerlerden her yıl mal ve para gönderilmektedir <sup>1012</sup>. Ömer-i Girihi de Konya'da Ebû Bekir-i Niksârî'nin yakın çevresinde yer alan bir başka Kalenderî şeyhidir. Hatta onun da Cemâleddin-i Sâvî'nin halifesi olması ihtimal dâhilindedir <sup>1013</sup>. Eflâkî'nin, Celâleddin-i Rumî'nin (ö. 672/1273) ölümü sırasında hayatta olan Ebû Bekir-i Niksârî'yi “*Cavlakî*” nispetiyle anması da onun tasavvufî hüviyetini göstermesi açısından son derece önemlidir. Eflâkî'nin Ebû Bekir-i Niksârî ve Ömer-i

<sup>1007</sup> *Velâyet-nâme-i HHB*, v. 142a. Kalenderîlik ile Bektaşîlik arasındaki ilişkinin tarihi seyri ile alakalı geniş değerlendirmeler için mutlaka bkz. Ocak, *Kalenderîler*, s. 199-209. Krş. Mélikoff, *Hacı Bektaş*, s. 96-98.

<sup>1008</sup> Cemâleddin-i Sâvî ve Kalenderîyye'nin Cevlekîyye kolu hakkında geniş bilgi için bkz. Hatîb-i Fârisî, s. 1-94; Eflâkî, II, Önsöz, s. 17-19; Ocak, *Kalenderîler*, s. 24-33; Karamustafa, *Tanrının Kuraltanımaz Kulları*, s. 51-57; Osman Turan, “Selçuk Türkiyesi Din Tarihine Dair Bir Kaynak: Fustât ul-‘adâle fi kavâ'id is-saltana”, 60. *Doğum Yılı Münasebetiyle Fuad Köprülü Armağanı*, Osman Yalçın Matbaası, İstanbul 1953, s. 537-552; Tahsin Yazıcı, “Cemâleddîn-i Sâvî”, *DİA*, VII, İstanbul 1993, s. 313-314; Azamat, “Kalenderîyye”, s. 254-256.

<sup>1009</sup> Türk asıllı bir mutasavvıf olan Kutbüddin Haydar-ı Zâveî ve kurucusu olduğu Haydarîlik hakkında bkz. Nevâyî, *Nesâyimü'l-Mahabbe*, s. 383-384; Devletşah, *Tezkiretü'ş-Şuarâ*, II, s. 247; *Velâyet-nâme-i HHB*, v. 14a-21a; Ocak, *Kalenderîler*, s. 38-41; Karamustafa, *Tanrının Kuraltanımaz Kulları*, s. 57-60; Tahsin Yazıcı, “Haydar, Kutbüddin”, *DİA*, XVII, İstanbul 1998, s. 24-25; a.mlf, “Haydariyye”, *DİA*, XVII, İstanbul 1998, s. 35-36.

<sup>1010</sup> Turan, “Fustât ul-‘adâle”, Farsça Metin, s. 559; Ocak, *Kalenderîler*, s. 30.

<sup>1011</sup> Hatîb-i Fârisî, s. 41, 45-48 vb.; Tahsin Yazıcı, “Kalenderîlere Dair Yeni Bir Eser Manâkib-i Camâl al-Dîn-i Sâvî”, *Necatî Lugal Armağanı*, TTK Yayınları, Ankara 1968, s. 794; Sadettin Kocatürk, “Kalenderîye Tarikatı ve Hatîb-i Fârisî'nin Kalendernâmesi”, *İran Şehinşahlığı'nın 2500. Kuruluş Yıldönümüne Armağan*, MEB Yayınları, İstanbul 1971, s. 227; Ocak, *Kalenderîler*, s. 30-31.

<sup>1012</sup> Turan, “Fustât ul-‘adâle”, s. 540-541, Farsça Metin, s. 559; Ocak, *Kalenderîler*, s. 26, 30-31; Azamat, “Kalenderîyye”, s. 254.

<sup>1013</sup> Ocak, *Kalenderîler*, s. 59; Yazıcı, “Manâkib-i Camâl al-Dîn-i Sâvî”, s. 794; Yazıcı, “Cemâleddîn-i Sâvî”, s. 313; Azamat, “Kalenderîyye”, s. 254.

Girihî hakkında verdiği diğer bilgiler, Konya’da postta Ebû Bekir-i Niksârî’nin oturduğu bir tekkeleri olacak kadar taban bulmuş ve Mevlevîlerle olumlu ilişkiler geliştirmiş müesses bir Kalenderî zümresinin varlığına işaret etmektedir <sup>1014</sup>.

Selçuklu devlet adamlarından Tâceddin Vezir, Kutbüddin Haydar-ı Zâveî’nin ikinci nesil halifelerinden Hacı Mübârek-i Haydarî’yi Konya’daki “*Dârü’z-Zâkirîn adı verilen medrese*”ye şeyh olarak tayin eder. Bu münasebetle düzenlenen posta oturma törenine katılanların nitelik ve niceliği Hacı Mübârek Haydarî ve Haydarîlerin başkent Konya ve havalisinde hatırı sayılır bir güce ve belli bir tabana eriştiğini göstermektedir <sup>1015</sup>.

XV. ve XVI. yüzyıllara ait vakıf ve tahrir defterleri üzerinde yapılan incelemelere göre Kalenderî zaviyeleri Orta ve Doğu Anadolu’da (Konya, Kayseri, Lârende, Beyşehir, Aksaray, Kırşehir, Ankara, Kastamonu, Tokat, Zile, Niksar) yoğunluk kazanırken, batıya doğru gittikçe azalmaktadır. Kalenderîliğin özellikle Orta Anadolu ve civarında yoğunlaşması, söz konusu tarikatların daha ilk ortaya çıktıkları dönemde başlamıştır. Nitekim Cevlekî şeyhlerinden Ebû Bekir-i Niksârî ile Haydarî şeyhlerinden Hacı Mübârek-i Haydarî, XIII. yüzyılda Konya’da yaşamıştır. Konya çevresinde bulunan Aksaray, Lârende, Beyşehir gibi yerlerde tespit edilen zâviyeler, Kalenderîlerin bahsedilen bölgeye kalabalık bir şekilde geldiklerini göstermektedir. Buralarda kurulan zâviyeler muhtemelen adı anılan şeyhlerle birlikte Anadolu’ya gelen dervişler veya halefleri tarafından tesis edilmiş olmalıdır <sup>1016</sup>.

Cevlekî ve Haydarî dervişlerinin Konya’daki varlıkları ve faaliyetleri, onların Konya merkezli bir tasavvufî yapılanmayı konu edinen Mevlevî menâkıbnâmelerinin görüş alanına girmelerini sağlamıştır. Celâleddin-i Rumî, sakallarını nasıl kesmesini soran bir berbere, hiç sakalları olmadığı için Kalenderîleri kışkandığını belirtir. Erkeğin süsü olarak nitelendirdiği sakalın ölçüsü hakkında ise şu yorumu yapar: Az sakal erkeğin mutluluğudur. Onun çokluğu erkeği böbürlendirebilir. Celâleddin-i Rumî sakalın uzunluğu konusundaki kişisel görüşünü yansıtırken Kalenderîlerin dış görünüşleriyle alakalı olumlu bir değerlendirmede bulunur. Onun kimi Kalenderîlere

<sup>1014</sup> Eflâkî, II, s. 50.

<sup>1015</sup> Eflâkî, I, s. 197.

<sup>1016</sup> Sadullah Gülten, “Tahrir Defterlerine Göre Anadolu’da Kalenderîler ve Haydarîler”, *AÜDTCF Tarih Araştırmaları Dergisi*, XXXI/52 (2012), s. 39-50.

karşı beslediği bu sempati ve hayranlık <sup>1017</sup>, meşrep olarak Kalenderîliğe yakın duran Şems-i Tebrizî'yi tanıdıktan sonra gelişmiş olmalıdır <sup>1018</sup>. Nitekim Şems-i Tebrizî'nin Irak-ı Acem'de Kalenderîlerin de hazır bulunduğu bir semâ meclisine katıldığını, buralarda da “Şems-i Perende” olarak tanındığını gösteren bir rivayet mevcuttur <sup>1019</sup>. Celâleddin-i Rumî'nin Konya'daki Kalenderîlerle (Ebû Bekir-i Niksârî, Ömer-i Girihî, Hacı Mübârek-i Haydarî, Şeyh Muhammed) geliştirdiği iyi ilişkilere dair menkıbeler, onlara karşı duyduğu sempati ve hayranlığın somut tezahürlerine işaret eder. Nitekim Eflâkî onları Mevlevî muhitte yakın ilişki içinde gösterip kendilerinden saygı ve övgüyle bahseder. Tasavvufî telakkileri, dış görünüşleri ve yaşam biçimleri nedeniyle İslâm toplumunda Kalenderî zümrelere karşı bazen şiddete varan genel bir tepki havası <sup>1020</sup> hâkim olmasına rağmen, bu dört isim ve etrafındakilerin, Konya gibi önemli bir başkentte devlet yöneticileri ve sûfilerce saygı görmesi ve desteklenmesi dikkate değer bir durumdur. Bu durum Konya'daki hoşgörü ortamına, hayata ve topluma çok geniş bir tasavvufî açıdan bakan Mevlevîlerdeki müsamahaya yorulabilir. Ayrıca bütün Kalenderî, Haydarî ve Cevlekîlerin aynı gözle değerlendirilmediğini de gösterir <sup>1021</sup>.

Menkıbevî kayıtlara göre Celâleddin-i Rumî'nin cenazesinin önünden çekilen yedi öküzden biri “*Kalenderler Tekkesi*”nde kesilmek üzere Ebû Bekir-i Niksârî'ye gönderilir. Tekkenin şeyhi Ebû Bekir-i Niksârî de hemen kurbanın kesilerek fakirlere dağıtılmasını sağlar. Ebû Bekir-i Niksârî'nin candan dostu olan Ömer-i Girihî: “*Bu*

<sup>1017</sup> Celâleddin-i Rumî'nin Kalenderîliğe sempati duyduğuna dair beyitler hakkında bir seçki ve değerlendirme için bkz. Gölpınarlı, *Mevlânâ*, s. 61-63; Ocak, *Kalenderîler*, s. 74 (dipnot: 67).

<sup>1018</sup> Ocak, *Kalenderîler*, s. 74. Şems-i Tebrizî'deki kalenderî meşrep hakkındaki değerlendirme ve tartışmalar için bkz. Gölpınarlı, *Mevlânâ*, s. 60-61, 64-66; Ocak, *Kalenderîler*, s. 70-74; Bayram, *Ahi Evren-Mevlânâ Mücadelesi*, s. 139-140; Ceyhan, “Şems-i Tebrizî”, s. 515.

<sup>1019</sup> Eflâkî, II, s. 68-69.

<sup>1020</sup> Muhammed b. Mahmûd el-Hatîb 683'te (1284-1285) Çobanoğulları beylerinden Muzafferüddin Yavlak Arslan'a (ö. muhtemelen 691/1291) ithaf ettiği *el-Fustâtü'l-'adâle fî kavâ'idi's-saltana* adlı eserinde, XIII. yüzyıl Selçuklu Anadolu'sundaki Cevlekî dervişlerini tasvir ederken onlar hakkında son derece ağır tenkitlerde bulunmakta, hatta onların mahvolmalarını temenni etmektedir. Bkz. Turan, “Fustât ul-'adâle”, s. 532-533, 537-539, 541-542. Turan, bu tasvir ve tenkitlerin bütün Kalenderî ya da Cevlekîleri içine alacak şekilde genişletilemeyeceğini haklı olarak dile getirmiştir. Lakin XIII. yüzyılın son çeyreğinde Kalenderîlere duyulan tepkinin bu denli artışı, onların Anadolu'da büyük bir yoğunluğa ulaştığını da gösterir. el-Hatîb'in XIII. yüzyıl Anadolu'sundaki bütün dinî-etnik zümreleri tek bir sınıfta ve Cevlekî adı altında toplaması ise medrese mensuplarının onları Şîa ve Sünnilik dışı olarak tavsif etmeleriyle yakından alakalıdır. Krş. Vâhidî, s. 241-242; Ahmet T. Karamustafa, “Menâkıb-ı Hoca-i Cihân”, *DİA*, XXIX, İstanbul 2004, s. 109. *el-Fustâtü'l-'adâle* hakkında ayrıca bkz. Riyâhî, *Osmanlı Topraklarında Fars Dili ve Edebiyatı*, s. 126-128.

<sup>1021</sup> Turan, “Fustât ul-'adâle”, s. 542-543.

*öküzün bir budu da bize düşmeyecek mi?”* diyerek kesilen kurbandan pay ister. Bunun üzerine Ebû Bekir-i Niksârî: *“Hâlâ köylülükten kurtulamamışsın. Çünkü sen köylü çocuğusun. Onun (Celâleddin-i Rumî) uğrunda canımız kurban etmemiz ve katırımızı satıp ziyafet vermemiz gerekir. Onun öküzünü miskinlerden ve fakirlerden esirgeyip tamah etmemiz erliğe sığar mı?”* diyerek duruma tepki gösterir. Bunun üzerine Kalenderîler hep birden gülbanklar okuyup hay u huy ederler. Ömer-i Girihi ise her ne kadar bu sözlerden incinse de katırını satıp fakirlere güzel bir ziyafet verir<sup>1022</sup>. Ebû Bekir-i Niksârî'nin, Ömer-i Girihi'yi *“köylülükten”* henüz kurtulamamış birisi olarak görmesi, tüm Kalenderîlerin aynı gözle değerlendirilmediği yargısını güçlendirmekte; Kalenderîler arasında da bu tür bir bilincin varlığına işaret etmektedir.

Ocak, XIII-XIV. yüzyıllarda Anadolu'ya gelen yahut yerleşen Kalenderî zümreleri ve bunların şeyhleriyle ilgili bilgi ve verileri dikkate alarak, onların tıpkı diğer beldelerde olduğu gibi Anadolu'da da ikili bir yapı sergiledikleri sonucuna ulaşmıştır. Bu yapının bir kanadını Şems-i Tebrizî, Evhadüddin-i Kirmânî ve Fahreddin-i Irâkî gibi yüksek tasavvufî fikirlere ve engin bir tasavvufî tecrübeye sahip, ilimden nasibini almış belirgin sûfiler oluşturur. Diğer kanadını ise tam anlamıyla ibâha yolunu tutarak toplum ve din kurallarına aldırış etmeyen, hatta onları alaya alan, yüksek felsefî düşünce ve deneyimlere kabiliyeti olmayan, cahil ve genellikle aşağı tabakalara mensup kişiler oluşturur. Ocak, birinci kanadı *“yüksek zümre Kalenderîliği”*, ikinci kanadı ise *“popüler Kalenderîlik”* şeklinde kavramsallaştırır. Bu çerçevede Cevlekîleri ve Haydarîleri *“popüler Kalenderîlik”* başlığı altında değerlendirir<sup>1023</sup>. İlginçtir ki Ocak'ın *“yüksek zümre Kalenderîliği”* kategorisinde değerlendirdiği Evhadüddin-i Kirmânî, dilenmenin Kalenderîlere mahsus bir usul olduğunu düşünenlerdendir<sup>1024</sup>.

Yukarıdaki menkıbede kurban için kesilecek hayvanlardan birinin Kalenderler Tekkesi'ne gönderilmesi, Mevlevîlerle Konya'daki Kalenderîler arasında kurulan olumlu ilişkilerin mahiyet ve derecesini gösterir. Bu hususa işaret eden başka menkıbeler de mevcuttur. Örneğin Tâceddin Vezir, Hacı Mübârek

<sup>1022</sup> Eflâkî, II, s. 50.

<sup>1023</sup> Ocak, *Kalenderîler*, s. 58-59.

<sup>1024</sup> *Menâkıb-ı Şeyh EK*, s. 240.

Haydarî'yi “*Dârü’z-Zâkirîn adı verilen medrese*”ye şeyh olarak tayin etmiştir. Bu münasebetle Celâleddin-i Rumî, Sadreddin-i Konevî, Muînüddin Süleyman Pervâne gibi âlim, şeyh, emir, ahî vb. pek çok ileri gelenin katıldığı büyük bir posta oturma töreni düzenlenmiştir <sup>1025</sup>. Hacı Mübârek-i Haydarî, Celâleddin-i Rumî'nin yakın dostlarından biridir. Nitekim Eflâkî onu: “*dini bütünlerin kendisiyle övündüğü*” muttaki ve zâhit bir kişi olarak nitelendirmektedir <sup>1026</sup>. Celâleddin-i Rumî gibi Hacı Mübârek-i Haydarî de müritleriyle birlikte Meram Mescidi'ne seyrana gidenlerdendir. Bir defasında iki sûfi burada karşılaşmış ve birbirlerine karşı dostane tavırlar sergilemişlerdir. Ayrıca Hacı Mübarek Haydarî, oğlu Hacı Muhammed dünyaya geldiği vakit büyük bir ziyafet vererek Konya'nın ileri gelenlerini davet etmiştir. Celâleddin-i Rumî, aradaki muhabbetin mahiyet ve derecesine işaret edencesine, davete ayaklarıyla değil başının üzerinde geleceğini söylemiştir <sup>1027</sup>. Buradan hareketle Hacı Mübârek-i Haydarî ve Haydarîliğin başkent Konya'da hatırı sayılır bir güce ve belli bir tabana eriştiğini sonucuna bir kere daha ulaşabiliriz. Ayrıca bu bilgi Mevlevîlerle Haydarîler arasında olumlu ilişkilerin kurulduğunu da göstermektedir. Celâleddin-i Rumî'nin ölümünden dört yıl sonra meydana gelen bir hadise münasebetiyle Hacı Mübârek-i Haydarî'nin de candan dostu olan bir zata temas edilmektedir. Şeyh Muhammed adını taşıyan ve maharetli bir bahçıvan olan bu zat, müridi ve muhibbi olduğu Hüsâmeddin Çelebi'ye bahçıvanlık yapmıştır <sup>1028</sup>.

Celâleddin-i Rumî, muhtemelen 1233-1237'deki tahsil süreci kapsamında Şam'da bulunduğu günlerde İbnü'l-Arabî, Sa‘deddin-i Hamevî, Evhadüddin-i Kirmânî, Sadreddin-i Konevî'nin yanı sıra Osman-ı Rumî ile de bir süre sohbet etmiştir <sup>1029</sup>. Diğer bir rivayette Şam'daki hankahından ve şehrin yöneticisi tarafından maddeten desteklendiğinden bahsedilen Osman-ı Rumî, bir Hicaz seferi dolayısıyla Şam'a uğrayan Evhadüddin-i Kirmânî ile dostane ilişkiler geliştirmiş, hatta oğlunu ona mürit yapmıştır <sup>1030</sup>. Sipehsâlâr tarafından “*saliklerin özü ve şeyhlerin dayanağı*” olarak nitelendirilen Şeyh Osman'ın hem “*Rumî*” nispesini taşıması hem de adı anılan kişilerle Şam'da bir araya gelmesi, Anadolu ile ne tür bir

<sup>1025</sup> Eflâkî, I, s. 197.

<sup>1026</sup> Eflâkî, I, s. 197, 329.

<sup>1027</sup> Eflâkî, I, s. 329-330.

<sup>1028</sup> Eflâkî, II, s. 142.

<sup>1029</sup> Sipehsâlâr, s. 35.

<sup>1030</sup> *Menâkıb-ı Şeyh EK*, s. 178-179.

alakasının olduğu sorusunu akla getirmektedir. Zira sohbet ettiği kişiler arasında ilmî ve irfanî açıdan XIII. yüzyıl Selçuklu Anadolu'sunu şekillendiren önemli simalar yer almaktadır. Bazı kaynaklar Osman-ı Rumî'yi Kalenderîliğin Cevlekiyye kolunun kurucusu Cemâleddin-i Sâvî'nin mürit ve halifesi <sup>1031</sup>; bazıları da şeyh ve mürşidi <sup>1032</sup> olarak göstermektedir. Muhammed b. Mahmûd el-Hatîb, Osman-ı Rumî'yi ibadet ve mücadele ile meşgul, ehl-i sünnet (tarik-i selef) yolunda bir kimse <sup>1033</sup> olarak tanıtmaktadır. *Menâkıb-ı Şeyh Evhadü'd-dîn*'de onun sûfilere özgü fakr ve istiğnasına özellikle dikkat çekilmektedir <sup>1034</sup>. Cemâleddin-i Sâvî ile Osman-ı Rumî arasındaki mürit-mürşit ilişkisi hakkındaki sair muasır kayıtları da analiz eden Ocak, Cemâleddin-i Sâvî'nin Kalenderîliğe sülûk etmeden önce, dindar ve zâhit bir sûfî olan Osman-ı Rumî aracılığıyla tasavvufa girdiği sonucuna ulaşmıştır <sup>1035</sup>. Netice itibarıyla Osman-ı Rumî, Mevlevî ve Kalenderî zümrelerce tanınan ve XIII. yüzyıl Anadolu tasavvufunu doğrudan ya da dolaylı olarak etkileyen bir sûfî şahsiyet olarak karşımıza çıkmaktadır.

Eflâkî Sivas'ta mukim Hâce-i Erzurumî (Erzurumlu Hoca) olarak anılan, aşağı tabakadan insanların önünde baş koyduğu, kılık kıyafeti perişan ve külhan – kendisi külhan ve mezbelelerde yaşamaktadır– dumanından kararmış, el ve ayak tırnakları son derecede uzamış bir kişiden bahseder. Babası Sultan Veled henüz hayatta iken çıktığı yolculuklardan birinde Sivas'taki mevlevîhâneyi ziyareti esnasında Hâce-i Erzurumî ile karşılaşan Ârif Çelebi bile onun bu hâline taaccüp etmiştir. Rum Abdallarından yahut Kalenderîlerinden biri olan Hâce-i Erzurumî'nin acayip hâlleri arasında süflî mügayyebattan haber vermesi, verdiği haberlerin çoğu zaman doğru çıkması da vardır. Ârif Çelebi, Hâce-i Erzurumî'ye “âlemin kutbu” denildiğini öğrenince kalabalığın gözleri önünde onun ensesine şiddetle vurur. Hâce-i Erzurumî, Sivas'ın rindleri arasında sevilen sayılan biri olacak ki Ârif Çelebi'nin

<sup>1031</sup> Hatîb-i Fârisî, s. 13-15; Yazıcı, “Manâkıb-i Camâl al-Dîn-i Sâvî”, s. 789-790; Kocatürk, “Kalenderîye Tarikatı”, s. 225-226; Yazıcı, “Cemâleddîn-i Sâvî”, s. 313.

<sup>1032</sup> Turan, “Fustât ul-'adâle”, s. 539-540, Farsça Metin, s. 557; Ocak, *Kalenderîler*, s. 25; Azamat, “Kalenderîyye”, s. 254

<sup>1033</sup> Turan, “Fustât ul-'adâle”, s. 540.

<sup>1034</sup> *Menâkıb-ı Şeyh EK*, s. 178. Bu rivayete göre Osman-ı Rumî, Evhadî dervişlerinin aslında tarikatlarında böyle bir uygulama olmadığı hâlde zaruret nedeniyle dilencilik yaparak topladıkları yemekleri, saray mutfağından düzenli olarak kendi hankahına gönderilen yemeklere tercih etmiştir.

<sup>1035</sup> Ocak, *Kalenderîler*, s. 25-28; Yazıcı, “Manâkıb-i Camâl al-Dîn-i Sâvî”, s. 793.

ona vurmasından dolayı şehir karışır. Öyle ki Sivas'ın hâkimi Samagar Noyan oğlu Arap ve şehrin önde gelenlerinden Ahî Muhammed Divâne <sup>1036</sup> olaya müdahale etmek zorunda kalmışlardır. Bu olaydan yedi gün sonra da Hâce-i Erzurumî ölmüştür <sup>1037</sup>.

Sinop kadısının oğlu olarak tanıtılan Hayran Emîrci, Kalenderî şeyhi Barak Baba'nın (ö. 707/1307) Sultâniye'deki halifelerindendir. Ârif Çelebi'nin Olcaytu Han'ın öldüğü günlere denk gelen Sultâniye'deki temasları sırasında, onu zâviyesinde ağırlayan ve geldiğini ülkenin vezirlerine, büyüklerine, bilginlerine ve şeyhlerine haber veren kişidir. Eflâkî'ye göre bu temaslar 8 Zilhicce 716'da (21 Şubat 1317) başlamıştır <sup>1038</sup>. Sonraki süreçte Hayran Emîrci Konya'ya gelerek Mevlânâ Türbesi'ni ziyaret etmiş, Ârif Çelebi burada onun için bir semâ tertiplemiştir. İkili bu hadiseden bir yıl sonra bu defa Sultâniye'de birlikte semâ etmişlerdir <sup>1039</sup>. Son iki rivayeti bir arada düşündüğümüzde Mevlevîlerle Kalenderî zümreler arasındaki iyi ilişkilerin Celâleddin-i Rumi'nin ölümünden sonra da devam ettiğini, XIV. yüzyıla sarktığını, hatta Anadolu sınırlarının dışına taşıdığını söyleyebiliriz.

## 1.2. Tasavvufî Kurumlar ve İşleyişi

XIII. yüzyılda Anadolu'daki tasavvufî kurumlar ve işleyişi konusu, bir taraftan tasavvufî zümrelerin Anadolu'da yapılanması ve yayılması konusu ile diğer taraftan da Anadolu'nun iskânı ve İslâmlaşması ile yakından alakalıdır. Zira Anadolu, yukarıda örneklerini verdiğimiz gibi, XIII. yüzyılın ilk çeyreğinden itibaren vuku bulan göçlerle Mâverâünnehir, Horasan, Hârizm, Irak, Suriye vb. ülkelerden gelen muhtelif tasavvufî zümrelere mensup çok sayıda sûfinin akınına uğramıştır. Bu muhacir sûfiler arasında dönemin kaynaklarında pek iz bırakmayacak kadar bir köşeye çekilip dar bir çevrede yaşayanlar olduğu gibi, yürüttükleri yoğun irşat faaliyetleri neticesinde ileride adlarına sûfilik tarihinin önemli tarikatlarının kurulacağı şeyhler ve şeyh ailelerine mensup insanlar da bulunmaktaydı. Bir kısmı müesses bir tarikatın halifesi olarak gelmiş ya da gönderilmişti. Bir kısmı Konya,

<sup>1036</sup> Bu zat Ârif Çelebi'nin Sivas'taki müritlerindendir. Bkz. Eflâkî, II, s. 182, 185.

<sup>1037</sup> Eflâkî, II, s. 181-182. Hâce-i Erzurumî'nin türbesi hakkında bkz. Demir, *Sivas Şehri*, s. 118, 162.

<sup>1038</sup> Eflâkî, II, s. 184-185.

<sup>1039</sup> Eflâkî, II, s. 185.



Kayseri, Sivas, Tokat, Amasya, Malatya vb. önemli kültür merkezlerine yerleşirken, bir kısmı Susuz, Sulucakarahöyük vb. kırsal beldeleri özellikle tercih ederek buraları şenlendirmişlerdi. İşte Anadolu'nun pek çok bölgesinde vuku bulan bu yerleşmelere paralel olarak ortaya çıkan tekke ve zâviyeler, bir taraftan toplumun değişik kesimleri ve katmanları arasında tasavvufî hayatın gelişmesine katkı sağlarken, diğer taraftan da ilk devirlerden itibaren gerçekleştirdikleri tebliğ ve iskân faaliyetleri sonucu ihtidaların artmasına vesile olmuşlar ve Anadolu'da İslâmiyet'in yayılmasına katkı sağlamışlardır.

Ele aldığımız tasavvufî zümreler arasında Kübrevîler hariç diğerlerinin tekke ve zâviye eksenli bir yapılanmaya gittiğini görüyoruz. Bu yapılanma tasavvufî zümrelerin kurucu pîrleri ve halifelerinin ya da onlara gönül vermiş varlıklı müritlerin girişimleri sonucu gerçekleştiği gibi, kendilerini tercih ve himaye eden devlet yöneticilerinin var olan tasavvufî kurumları onlara tahsis etmesi suretiyle de gerçekleşmiştir. Tasavvufî zümrelerin muhtelif belde ve şehirlerde tekke ve zâviyeler açması elbette onların etki gücünü arttırmıştır. Ancak Rifâîler örneğinde olduğu gibi özellikle Anadolu'ya dışarıdan gelen müesseses tarikatlara ait tekke ve zâviyeler, onların İslâm dünyasında ulaşmış oldukları geniş etki gücünün bir sonucu ve tezahürüdür. Ayrıca Konya'daki Mevlânâ Dergâhı ve Sadreddin-i Konevî Zâviyesi gibi önemli kültür merkezlerinde dönemin ileri gelen sûfîleri için açılan tasavvufî kurumlar, diğerlerine göre daha fazla alakaya mazhar olmakta ve finanse edilmekteydi. Bu da onların zengin içerikli bir teşkilatlanmaya gitmesine imkân sağlamıştır. Bu dönemde Hacı Mübârek-i Haydarî'nin Konya'daki "*Dârü'z-Zâkirîn*"e ve Hüsâmeddin Çelebi'nin Konya'daki Hankah-ı Ziyâ'ya şeyh tayin edilmesi gibi, özellikle şehir merkezlerindeki tasavvufî kurumlara hükümet eliyle tayinler gerçekleştirilmekteydi. Bu tür durumlarda hükümdarlar, üst düzey emirler, ileri gelenler, âlimler, ahîler vb. kişi ve kesimlerin katılımı ile görkemli posta oturma törenleri düzenlenmekteydi. Bu durum, bu tür bir atamaya konu olan sûfînin mensup olduğu tasavvufî zümrenin nüfuzunun arttığına bir göstergesidir.

Bir şeyhin idaresinde ve manevi rehberliğinde sohbet, semâ, zikir, halvet vb. uygulamalarla tasavvufî eğitimin verildiği ve tarikata mensup dervişlerin yaşadığı mekânlara genel olarak *tekke* denilmektedir. VIII. yüzyılda kurulmaya başlayan ilk

tekkeler<sup>1040</sup> başlangıçta basit birer oda ve küçük birer mekândan ibaret iken, zamanla değişik mimari özellikler kazanan ve farklı birimleri içine alan daha büyük tekke yapıları ortaya çıkmıştır. Ayrıca tekkeler değişik zamanlarda ve değişik coğrafyalarda *zâviye*, *hankah*, *dergâh*, *ribât*, *âsitâne*, *buk'a*, *imaret*, *düveyre*, *savma*, *mihrap*, *tevhidhâne*, *harâbat* gibi adlarla da anılmıştır. Hatta zaman zaman *mescit* ve *medrese* kavramları da bu anlamda kullanılmıştır<sup>1041</sup>. Örneğin Mevlevî müellif Eflâkî, âlim kişiliğe de sahip olan Celâleddin Rumî'nin tekkesinden sürekli “*medrese*”<sup>1042</sup> olarak bahsetmektedir. Bu yapı gerçekten de medrese olarak açılmıştır. Ama Celâleddin Rumî'nin tasavvufta karar kılmasından itibaren yerine getirdiği işlev ve içerisinde yaşanan gelişmeler açısından daha ziyade tekkeyi andırmaktadır.

XI-XIV. yüzyıllarda Mağrip, Mısır, Suriye, Irak ve İran gibi İslam ülkelerinde tasavvufî kurumlara bu tür değişik isimler verilmesine rağmen, en fazla *zâviye* kavramı kullanılmıştır. Bu kavramlar söz konusu dönemde ve coğrafyada cüzi ve ehemmiyetsiz bir takım şekil ayrılıkları taşımakta, ama aynı kurumlara işaret etmektedir. Anadolu'da ise Selçuklulardan başlayarak seyrekte olsa *ribât* kavramı kullanılmakla birlikte, daha ziyade *zâviye* ve *hankah* kavramlarının kullanıldığı göze çarpmaktadır. Osmanlılar zamanında ise özellikle sosyal kurumların en olgun çağını yaşadığı XVI. yüzyıldan başlayarak *tekke*, *hankah*, *dergâh*, *âsitâne* kavramları arasında yavaş yavaş bir takım ince ayrımlar ortaya çıkmaya başlamıştır. Bu ince ayrımlar çoğu kez söz konusu yapıların biçimi, boyutu ve teşkilatı ile alakalıdır<sup>1043</sup>.

XIII-XVI. yüzyıllarda kaleme alınmış veya sonraki dönemlerde kaleme alınmasına rağmen XIII. yüzyıla ışık tutan menâkıbnâmelerde tasavvufî kurumlar isimlendirilirken “*tekke*”, “*zâviye*”, “*hankah*”, “*dergâh*”, “*âsitâne*”, “*dârü'z-zâkirîn*” ve sadece bir yerde de olsa “*dârü'l-uşşâk*” kavramları kullanılmıştır. Ayrıca bu dönemde “*Mevlevîhâne*”, “*Kalenderhâne*”, “*Bektaşîhâne*” ve “*Haydarîhâne*”

<sup>1040</sup> Câmî'ye göre ilk hankah/tekke VIII. yüzyılda Filistin'in Remle beldesinde inşa edilmiştir. Bkz. *Nefahâtü'l-Üns*, s. 153. Bu husustaki tartışmalar için bkz. Semih Ceyhan, “Tarikat ve Tekke Kavramlarına Dair”, *Türkiye'de Tarikatlar Tarih ve Kültür*, ed. Semih Ceyhan, İSAM Yayınları, İstanbul 2015, s. 33.

<sup>1041</sup> Mustafa Kara, “Tekke”, *DİA*, XL, İstanbul 2011, s. 368.

<sup>1042</sup> Ör. bkz. Sipehsâlâr, s. 93, 100; Eflâkî, I, s. 137, 140, 143, 145, 150, 151, 153, 155, 239, 256; II, s. 92.

<sup>1043</sup> Ahmet Yaşar Ocak, “Zâviyeler (Dinî, Sosyal ve Kültürel Tarih Açısından Bir Deneme)”, *VD*, S. XII (1978), s. 249.

gibi bağılı bulunduğu tasavvufî zümrenin ismini alan tekkelere de rastlanmaktadır. Fakat XIII. yüzyılda Anadolu'daki tasavvufî kurumlara ve işleyişine ışık tutan menkıbevî kayıtlar, bu kavramlar arasında biçim, boyut ve teşkilat açısından genellikle ince bir ayrıma gitmezler. Yine de “âsitâne” ve “dergâh”lar diğerlerine göre daha büyük yapılar olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu kavramlar bir tarikatın veya tarikat kolunun merkezi durumunda olan büyük tekkelere işaret etmektedir ve bu şekildeki kullanımları XVI. yüzyıldan itibaren yaygınlık kazanmıştır. Âsitâneler genellikle merkezi oldukları tarikatın veya tarikat kolunun kurucusu olan sûfilerin türbelerini barındırdıkları için *pîr evi*, *makam-ı pîr*, *huzûr-ı pîr*, *âsitâne-i pîr* gibi isimlerle de anılmışlardır<sup>1044</sup>. İşte bu nedenle Celâleddin-i Rumî ve Hacı Bektâş-ı Velî gibi tesirleri asırları aşan bazı dönem sûfilerinin türbelerinin bulunduğu kurumların zamanla âsitâne yahut dergâha dönüş(türül)mesi ve buralara zengin vakıflar tahsis edilmesi tabii bir durumdur. Nitekim Konya'daki Mevlânâ Dergâhı'na “âsitâne-i âliyye” de denilmektedir. Ayrıca Mevlevîlerde büyük mevlevîhanelere âsitâne, küçüklerine zâviye adı verilirdi. Dervişlerin eğitimi de âsitânelerde gerçekleştirilirdi<sup>1045</sup>. Günümüzdeki Hacı Bektâş-ı Velî Külliyesi ise Hacı Bektâş-ı Velî'nin türbesi etrafında teşekkül etmiştir ve Bektaşîliğin “*pîr evi*”dir<sup>1046</sup>.

Tasavvufî zümrelerin tekke ve zâviye eksenli kurumsallaşmasına işaret eden menkıbeler tasavvufî kurumların kuruluş ve gelişim süreçleri, yapısal özellikleri ve işleyişi ile alakalı bazı bilgilere ulaşmamızı sağlamaktadır. Ama daha önemlisi, bu menkıbelerin tekke ve zâviyelerin etrafında şekillenen dünyayı anlamamızı veya tanımamızı sağlayacak gerçek veya gündelik hayata dair önemli kesitler sunmasıdır. Ayrıca dönem menâkıbnâmelerinin satır aralarında tasavvufî kurumlar hakkında başka kaynak türlerinde rastlanması pek mümkün gözükmeyen bazı ayrıntılar da göze çarpmamaktadır. Bu ayrıntılara şimdi açacağımız alt başlıklarda yeri geldikçe değineceğiz. Zira bu ayrıntılar birkaç istisna dışında belli bir tasavvufî zümre ile ilişkilendirilmekte, onlara ait tekke ve zâviyelerdeki uygulamalar olarak karşımıza çıkmaktadır.

<sup>1044</sup> M. Baha Tanman, “Âsitâne”, *DİA*, III, İstanbul 1991, s. 485-486.

<sup>1045</sup> Gölpınarlı, *Mevlânâ'dan Sonra Mevlevîlik*, s. 334.

<sup>1046</sup> M. Baha Tanman, “Hacı Bektâş-ı Velî Külliyesi”, *DİA*, XIV, İstanbul 1996, s. 459.

### 1.2.1.Malatya, Kayseri ve Konya'daki Evhadî Zâviyeleri

Dönemin öne çıkan sûfilerinden biri olan Evhadüddin-i Kirmânî, gerçekleştirdiği seyahatler ve kurduğu geniş ilişkiler ağı sayesinde çok geniş bir alanda etkili olmuş ve tasavvufî yapılanmaya gitmiştir <sup>1047</sup>. Onun Anadolu'daki faaliyetleri arasında Malatya, Kayseri, Konya gibi dönemin mühim kültür merkezlerinde zâviyeler açması da yer almaktadır. İktidar muhiti ve varlıklı insanların da desteğiyle gerçekleştirilen bu kurumsallaşma çalışmaları Evhadî öğretilerinin geniş bir alana yayılmasını, uzun süre devam etmesini, bu doğrultuda çok sayıda mürit ve halife yetiştirilmesini sağlamıştır.

Evhadüddin-i Kirmânî'nin Malatya'da hatırı sayılır bir tasavvufî çevre edindiği ve kurumsallaşmaya gittiğini görüyoruz. Örneğin, şehrin müderrislerinden Cemâleddin-i Vâsıtî'nin civarına defnedilmesi dolayısıyla Malatya'daki bir Evhadî zâviyesinin varlığını öğreniyoruz <sup>1048</sup>. Söz konusu zâviye şehrin bir hayli dışındadır. Nitekim o zamanlar şehrin kadısı olan Sirâceddin-i Urnevî, bineğinin olmadığı için bir ikindi sonrası <sup>1049</sup> zâviyeye yürümek zorunda kalır ve çok yorulur. Yolda iken Evhadüddin-i Kirmânî'nin Malatya'yı tercih etmesinin ve zâviyesini şehrin dışına kurmasının nedenini düşünür. Evhadüddin-i Kirmânî sohbet esnasında şehir halkından olup da kendilerini sevmeyen kişilerin zâviye ve ziyaretçileri rahatsız etmelerini önlemek ve onlardan uzak durmak için zâviyesini şehrin dışına kurduğunu dile getirir. Zira ona göre sevenleri ve bağlıları kendisi ile görüşmek için şehirden buraya kadar gelebilirler <sup>1050</sup>. Söz konusu zâviyenin şehrin dışında kurulduğuna işaret eden başka bir menkıbe ise şöyledir: Malatya'da Evhadüddin-i Kirmânî'nin

<sup>1047</sup> Bu hususa Anadolu dışından bir örnek verecek olursak, Erbil'deki ikameti sırasında Erbil Atabegliği'nin (Begtiginliler) son hükümdarı olan Muzaffereddin Kökböri, kendisine büyük bir sevgi ve bağlılık gösterir ve onun için Hanine adı verilen bir hankah yaptırır. Ancak bir takım olaylardan sonra ikili arasında kırgınlık yaşanır ve Evhadüddin-i Kirmânî bir daha Erbil'e gitmez. Bkz. *Menâkıb-ı Şeyh EK*, s. 219. 1190-1233 yılları arasında hüküm süren Muzaffereddin Kökböri, Hz. Peygamber'in doğum gününü (mevlid-i nebevî) ilk defa görkemli resmî törenlerle kutlayarak bunun gelenek hâlini almasını sağlayan kişidir. Bkz. Erdoğan Merçil, *Müslüman Türk Devletleri Tarihi*, Bilge Kültür Sanat Yayınları, İstanbul 2013<sup>8</sup>, s. 210-211; Gülay Ögün Bezer, "Kökböri", *DİA*, XXVI, İstanbul 2002, s. 234-235.

<sup>1048</sup> *Menâkıb-ı Şeyh EK*, s. 198.

<sup>1049</sup> Evhadüddin-i Kirmânî, Malatya'da iken ikindi namazını sonrası tüm müritlerine üç defa özel zikir yaptırılmayı âdet hâline getirmiştir. Zikir sonrası ise uzun süre hakikatleri araştırma, anlatma ve açıklama ile meşgul olmaktadır. *Menâkıb-ı Şeyh EK*, s. 196.

<sup>1050</sup> *Menâkıb-ı Şeyh EK*, s. 198-199. Bu ayrıntı bazı Anadolu şehirlerinde olduğu gibi Malatya'da da sûfiliğe, belki de Evhadîliğe mesafeli duran ya da eleştiri getirenlerin varlığını ortaya koymaktadır.

hizmetinde bulunan Ahmed-i Tebrizî, şeyhinin kendisini kıskandığı için makam ve mertebesini söylemediği saplantısına kapılır. Mürit arkadaşlarına Evhadüddin-i Kirmânî'nin yerine geçmeye en layık kişinin kendisi olduğunu ve şeyhini öldürmek için fırsat kolladığını çekinmeden ifade etmeye başlar. Evhadüddin-i Kirmânî'nin zâviyeden şehre indiği bir gün تنها bir yerde onu öldürmeye teşebbüs eder <sup>1051</sup>.

Bazı menkıbelerde Malatya'da çeşitli nedenlerle tamamlanamayan iki Evhadî zâviyesinden daha bahsedilmektedir. Evhadüddin-i Kirmânî halkın sürekli gelip gitmelerinden ve kendisini gereksiz yere meşgul etmelerinden yorulmuş ve bezmiştir. Bu yüzden şehrin dışında bir makam inşa edip orada oturmayı ister. Evhadî halifelerinden Fahreddin Hasan, şeyhinin bu arzusunu yeri getirmek için izin alır ve şehrin kenarında etrafa nazır bir mevkide çalışmalara başlar. Ancak tavırlarındaki tahakküm ve işi aşırı sahiplenmesi Evhadüddin-i Kirmânî ve müritlerinin hoşuna gitmez. Yapılan tüm uyarılara rağmen durum değişmeyince, Evhadüddin-i Kirmânî müritleriyle birlikte şehrin başka bir kenarında, nehre yakın güzel bir mevkie yeni bir zâviye inşa etmeye başlar. Söz konusu mevkiin sahibi kendi rızasıyla mahkemedan alım-satım senedi düzenleyip getirir ve arsasını dervişlere vakfeder. Ancak zâviyenin bir duvarı I. Alâeddin'in şarabdârının <sup>1052</sup> bağına dayandığı için bir yer sorunu yaşanır. Şarabdâr anlaşmaya yanaşmaz ve zâviye inşaatını durdurmaya çalışır. Hatta bir gün zâviyenin inşa edilen kısmını yıktırır. Bu duruma canı çok sıkılan Evhadüddin-i Kirmânî Malatya'dan ayrılarak Bağdat'a gider <sup>1053</sup>.

Fahreddin Hasan yukarıda değinilen inşa faaliyetleri kapsamında su ihtiyacını karşılamak için bir kuyu yaptırır. Burayı ziyaret eden Evhadüddin-i Kirmânî kuyunun yer ve biçim olarak gayet iyi planlandığını görerek ustasını beğendiğini belirtir. Ustaya bu işi kimden öğrendiğini sorar. Ustanın bu işi herhangi birisinden öğrenmediğini, kendi buluşu olarak yaptığını söylemesi üzerine kuyuyu kapatmalarını emreder <sup>1054</sup>. Çünkü Evhadüddin-i Kirmânî'ye göre bir ustanın öğrenilmeden ortaya konulan eser, ne kadar güzel de olsa makbul değildir. Bu

<sup>1051</sup> *Menâkıb-ı Şeyh EK*, s. 313.

<sup>1052</sup> Sivas valisi Şarabsâlâr Fahreddin Ayaz olmalıdır. Bu hususta şu başlığa bkz. 3.2.3.3.I. Alâeddin Keykubad ve Evhadüddin-i Kirmânî.

<sup>1053</sup> *Menâkıb-ı Şeyh EK*, s. 292-293.

<sup>1054</sup> *Menâkıb-ı Şeyh EK*, s. 191.

menkıbeden zâviye inşa ettirme sürecinde Fahreddin Hasan ile Evhadüddin-i Kirmânî arasında bir gerginlik yaşandığı sonucu da çıkarılabilir.

Evhadüddin-i Kirmânî Malatya’da iken elliye yakın olduğu rivayet edilen müritlerinin zaruri ihtiyaçlarını karşılamak için zaman zaman borç almaktadır <sup>1055</sup>. Bir defasında aldığı ikibin akçe borç para zâviyenin bacasından giren iki hırsız tarafından çalınır. Şehrin yöneticisi Ahmed-i Şihne’nin müdahalesiyle hırsızlar çaldıkları paralarla birlikte yakalanır. Evhadüddin-i Kirmânî zor durumda oldukları için bu işe kalkışan hırsızları bağışlar. Yaptıkları işten pişmanlık duyan iki hırsız samimi birer mürit olurlar. Evhadüddin-i Kirmânî de birini hazinedar, diğerini kilitçi olarak görevlendirir. Ömürlerinin geri kalanını Evhadüddin-i Kirmânî’ye hizmet ederek geçirirler <sup>1056</sup>. Bu menkıbe bazı zâviyelerde hazinedar ve kilitçi (muhtemelen kapıcı yahut bevvâb) olduğunu göstermektedir. Ayrıca tasavvufî zümrelerin toplumu eğitici ve sosyal problemlere çözüm üretici rollerini de örneklendirmektedir.

Menkıbevî kayıtlarda Evhadüddin-i Kirmânî’nin Kayseri’deki teşkilatlanma faaliyetleri kapsamında ortaya çıkan iki Evhadî zâviyesinin varlığına ve işleyişine dair bazı bilgiler gözümüze çarpmaktadır. Bunların başında, muhtemelen yapılan işten dolayı şehrin biraz dışında yer alan Debbâğan (Dericiler) Mahallesi’ndeki zâviye gelir. Ayrıca Evhadüddin-i Kirmânî söz konusu zâviyeye göre biraz daha şehir içinde yer alan Külâhdûzlar (Külahdikenler) Mahallesi’ndeki mescitte de irşat faaliyetlerini yürütmektedir. Hatta bu mescidin bitişiğinde, kapılarından biri mescide açılan evde ailesi ile birlikte oturmaktadır <sup>1057</sup>. Her iki dinî-tasavvufî kurumun belli bir meslek dalını icra eden insanların ikamet ettiği yerlerde olması, Evhadüddin-i Kirmânî’nin Anadolu’daki esnaf ve zanaatkârlarla (Ahîlerle) ne kadar içli-dışlı olduğunu, onlar arasında da tasavvufî öğretilerini yaydığını göstermektedir.

Bir şeyh bazen bir cami veya mescitte halvete girdikten sonra caminin yanına zâviye veya tekkesini inşa etmiş, bu yerler mescit-zâviye konumuna bürünmüştür <sup>1058</sup>. Yukarıdaki menkıbe ise tarikat pîrlerinin tasavvufî faaliyetlerini yürüttükleri zâviyeyi andırır bir takım mescitlerin(in) olduğunu göstermekte; mescitlerin bilinen fonksiyonlarına ek olarak tarikat üyelerinin buluşma yeri olduğu gerçeğine ışık

<sup>1055</sup> *Menâkıb-ı Şeyh EK*, s. 302.

<sup>1056</sup> *Menâkıb-ı Şeyh EK*, s. 320.

<sup>1057</sup> *Menâkıb-ı Şeyh EK*, s. 239.

<sup>1058</sup> Ceyhan, “Tarikat ve Tekke Kavramlarına Dair”, s. 35.

tutmaktadır. Nitekim Şemseddin-i Tiflîsî, Evhadüddin-i Kirmânî'ye mürit olmak için Kayseri'ye geldiğinde Evhadüddin-i Kirmânî ve Zeynüddin Sadaka, Nüreddin-i Luristanî, Takiyüddin-i Erugerdî, Nüreddin-i Tokatî, İmâdüddin-i Malatî ve Kerîmüddin-i Kazvînî isimli muteber halifeleriyle Külâhdûzlar Mahallesi'ndeki mescitte buluşmuş; mürit olma talebini de burada dile getirmiştir <sup>1059</sup>.

Evhadüddin-i Kirmânî Kayseri'de meydan kenarında bulunduğu belirtilen yere bir zâviye daha inşa ettirir. Zâviyenin etrafına yirmi kadar hücre (halvethâne) yaptırır. Bu zâviyenin hücrelerinde ilk halvete girenler Kerîmüddin-i Kazvînî, Şihâbeddin İsa, Kerîmüddin-i Sûfî ve Sa'eddin-i Nahcıvanî olmak üzere bazılarının isimleri belirtilen toplam on sekiz kişidir. <sup>1060</sup>. Bu rivayetteki şehir nispetleri ve hücre sayısı Evhadüddin-i Kirmânî'nin Kayseri'yi tarikatının önemli merkezlerinden biri hâline getirmeyi planladığını düşündürmektedir.

Evhadüddin-i Kirmânî Kayseri'de iken bazı müritlerinin halvette olduğu soğuk bir kış günü buz tutan ayakyolunun kullanıma açılmasını ister. Hiç kimse buna yanaşmayınca işe kendisi el atar. Bu durumu fark eden Zeynüddin Sadaka biraz iğrense de Evhadüddin-i Kirmânî'ye yardım eder <sup>1061</sup>.

Evhadüddin-i Kirmânî'nin Kayseri'deki çalışmaları ve kurumsallaşmasının yankıları müteakip asırlarda da hissedilmektedir. Şöyle ki Eretnoğulları Beyliği'nin kurucusu Alâeddin Eretna (ö. 753/1352) tarafından yaptırılan ve uzun yıllar medrese olarak kullanıldığından dolayı halk arasında Köşkmedrese olarak anılan yapının, konumu ve mimarî özellikleri açısından aslında bir hankah olarak kurulduğu kabul edilmektedir. *66 Numaralı Kayseri Şer'î Mahkeme Sicili*'ndeki Şevval 1067 (Temmuz-Ağustos 1657) tarihli bir kayda göre ise söz konusu yapı Evhadüddin-i Kirmânî sülûflerine ait bir tekke olarak kurulmuş ve zengin vakıflarla desteklenmiştir <sup>1062</sup>.

Evhadüddin-i Kirmânî'nin Safer 602'de (Eylül-Ekim 1205), I. Gıyâseddin Keyhusrev'in ikinci saltanatının ilk yılında, Konya'da İbnü'l-Arabî ile görüştüğüne

<sup>1059</sup> *Menâkıb-ı Şeyh EK*, s. 239-240.

<sup>1060</sup> *Menâkıb-ı Şeyh EK*, s. 241.

<sup>1061</sup> *Menâkıb-ı Şeyh EK*, s. 168.

<sup>1062</sup> Kemal Göde, *Halil Edhem (Eldem) ve Kayseri Şehri -Selçuklu Tarihi'nden Bir Bölüm-*, Kayseri Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, Kayseri 2011<sup>2</sup>, s. 86; a.mlf, *Eratnalılar (1327-1381)*, TTK Yayınları, Ankara 1994, s. 80, 153; Nermin Şaman-Turgay Yazar, "Kayseri Köşk Hânîkâhı", *VD*, S. XXII (1991), s. 301-302, 305; Aynur Durukan, "Köşkmedrese", *DİA*, XXVI, İstanbul 2002, s. 282.

yukarıda değinmiştik. Evhadüddin-i Kirmânî'nin Konya'daki temasları Evhadîliğin ilk dönemlerden itibaren burada tasavvufî taban oluşturmasının önünü açmış olmalıdır. Bunun sonucu olsa gerek baş halifesi Zeynüddin Sadaka bilahare Konya'ya yerleşmiş ve Evhadîliğin Türkiye Selçuklu başkentinde yayılmasında önemli roller üstlenmiştir. Nitekim Zeynüddin Sadaka'nın Konya'daki "*Sadr-ı Hakîm Zâviyesi*"nde müritlerin yanı sıra halkın da davet edildiği bir semâ meclisi düzenlediği rivayet edilmektedir <sup>1063</sup>. Bu tür uygulamalardaki amaç, benzeri pek çok örnekte olduğu gibi, tasavvufî ve sosyal taban oluşturmaktır. Menkıbe Zeynüddin Sadaka'nın "*Sadr-ı Hakîm Zâviyesi*"nde bulunduğunu ve "*fakiregan*"ın da (hanım dervişler) dâhil olduğu geniş katılımlı bir semâ meclisi düzenlediğini belirtir. Fakat bu zâviyenin postnişini olduğuna açıkça değinmez. Dolayısıyla bu zâviyenin kime ait olduğu tam olarak belli değildir <sup>1064</sup>. Buna rağmen Evhadî dervişlerine ev sahipliği yapacak kadar onlara yakın bir kişi yahut kesime ait olduğu, ayrıca fiziksel açıdan da büyük olduğu anlaşılmaktadır. Zeynüddin Sadaka'nın, tasavvufî yapılanmaya önem veren Evhadüddin-i Kirmânî'nin baş halifesi olması, Konya'da da Evhadîlere ait bir tasavvufî kurumun varlığını gerektirmektedir. Nitekim 888/1483 tarihli *Defter-i Mücmel-i Evkâf-ı Vilâyet-i Karaman ve Kayseriyye*'de, Konya'da bulunan Şeyh Sadaka Zâviyesi'ne ait Derviş Muhyiddin'in tasarrufunda bulunan bir vakıftan bahsedilmektedir <sup>1065</sup>. Ancak bu kayıтта "*Sadr-ı Hakîm*" ismi geçmez.

Bu bölüme son vermeden önce Evhadüddin-i Kirmânî'nin bazı tasavvufî tercihleri ve bunların Evhadî zâviyelerindeki uygulamalara nasıl yansıdığına dikkat çekmek istiyoruz. Örneğin Evhadüddin-i Kirmânî'nin âdetleri arasında yanında daima mum bulundurması da yer almaktadır. Eğer yanında mum yoksa karanlıkta oturur, kandil yakmaz. Müritleri bunu bildiğinden, istenildiğinde verilmek üzere yanlarında genellikle mum bulundururlar. Hatta müritlerden biri mum ve buhur bulundurmakla görevlendirilmiştir. Ayrıca gelen bağışlardan önce mum ve buhur parası ayrılır, sonra diğer zaruri ihtiyaçlara sarf edilir <sup>1066</sup>. Başka bir menkıbeye göre,

<sup>1063</sup> *Menâkıb-ı Şeyh EK*, s. 256.

<sup>1064</sup> Mostafavi, *Kirmani*, s. 250.

<sup>1065</sup> Erdoğan, "1483 Yılında Karaman Vilâyetinde Vakıflar-II", s. 102. Konyalı'ya göre Şeyh Sadaka Türbesi ve Zâviyesi, Musalla Mezarlığı'nın içindeydi. Bkz. *Konya Tarihi*, s. 755.

<sup>1066</sup> *Menâkıb-ı Şeyh EK*, s. 233. Celâleddin-i Rumî ise meclislerinde, nadir hâller dışında asla çerağ (kandil) yağından başka bir şey yakmamaktadır. Ona göre şem' (mum) beylerin, çerağ yağı ise fakirlerindir. Bkz. *Câmî*, s. 636.



Evhadüddin-i Kirmânî'nin Kayseri'de iken olumlu ilişki kurduğu sûfilere biri olan Kâmil-i Tebrizî, Evhadüddin-i Kirmânî'den özür dilemek için yaptığı ziyarette, zâviyeye koyun ve sair ihtiyaç maddelerinin yanı sıra mum da getirmiştir <sup>1067</sup>.

Müritlerinin sorunları ile yakından ilgilenen Evhadüddin-i Kirmânî'nin tekke adabına dair bir ayrıntı veya incelik göze çarpmaktadır. Buna göre bir mürit, şeyhinden bir talebi olduğu zaman, bunu diliyle ifade etme zahmetine girmeden sofa ortasındaki alana gelerek el bağlayıp durarak belirtebilmektedir <sup>1068</sup>. Menkıbede geçen sofa, oda kapılarının açıldığı geniş yer, hol anlamına gelmektedir. Bu ayrıntı dönem zâviyelerinin planı ve yapısal özellikleri hakkında bir ipucu sunmaktadır.

Evhadüddin-i Kirmânî'nin yemek yeme ya da sofraya adabına dair bir ayrıntı veya duyarlılık da şöyledir: Bütün müritler sofraya başında hazır bulunur ve her birinin önünde birer tabak yemek konur. Beş tabak yemek alan büyük tabak ise daima Evhadüddin-i Kirmânî'nin önüne konur. Bunun nedeni sofraya başında iken bir misafir veya bir ziyaretçi gelir de müritlerin payından ona hisse çıkmazsa, büyük tabaktan ona pay vermektir <sup>1069</sup>.

Evhadüddin-i Kirmânî için Halep'te icra edilen bir semâ meclisindeki uygulamalar, Anadolu'dakiler için bir fikir verebilir: Akşam ve yatsı namazları kısa ya da hafif şekilde eda edildikten sonra önce yemek yenir, sonra hafızlar Kur'ân okur ve arkasından da semâa durulur. Evhadüddin-i Kirmânî'ye göre önce yemeklerin yenmesinin üç tane sebebi vardır. Birincisi, yemekler yerinde ve zamanında yenirse bozulmamış olacağından yemek pişirmek ve sofraya kurmakla görevli müritler mahcup düşmeyecektir. Yemek semâdan önce yenmezse semâ esnasındaki girip çıkmalar semâdakilerin zihinlerinin dağılmasına sebep olur. Hâlbuki yemek yenmiş olunca kapılar kapanır ve huzur içinde semâ ile meşgul olunur. İkincisi, semâ yapacaklar arasında bulunması muhtemel oruçlu veya çok aç kimseler yemek beklentisi içinde olabilirler. Onları başkalarının irade ve keyfine uymaya zorlamak doğru olmaz. Üçüncüsü, toplantıda bulunanların çoğu semâ için değil de karınlarını doyurmak için gelmiş olabilirler. Yemeğin öne alınmasıyla böyleleri için maksat hâsıl olacaktır. Onların topluluktan ayrılmasıyla da esas zevk sahipleri semâa devam edebilirler.

<sup>1067</sup> *Menâkıb-ı Şeyh EK*, s. 261.

<sup>1068</sup> *Menâkıb-ı Şeyh EK*, s. 312.

<sup>1069</sup> *Menâkıb-ı Şeyh EK*, s. 223.

Nitekim cemaatin üçte biri yemekten sonra gitmiş; manevi zevkler ve hâllerle dolu bir semâ gerçekleştirilmiştir. Öyle ki Evhadüddin-i Kirmânî Arap müritlerini de göz önünde bulundurarak, bir kısmı Arapça olan kırk beşe yakın beyit söylemiştir <sup>1070</sup>.

### 1.2.2.Sadreddin-i Konevî Zâviyesi

İnşa kitabesine göre 673/1274’de yapılan Konevî Zâviyesi’nin <sup>1071</sup> son derece işlek ve canlı bir ilim-irfan yuvası olduğuna ve geniş katılımlı ders, sohbet ve münazaralara ev sahipliği yaptığına dair değerlendirmelerimizi Sadreddin-i Konevî’nin ilmî ve tasavvufî kişiliği başlığı altında yapmış bulunmaktayız. Bu başlık altında Konevî Zâviyesi’nin malî yönü ve işleyişine ilişkin menkıbevî kayıtları mercek altına alacağız.

Sadreddin-i Konevî yönetici sınıfa mensup oldukça varlıklı bir kimse olan Hâce-i Cihân’ın sara hastalığına tutulan oğlu Ali Can’ın iyileşmesini sağlar. Hâce-i Cihân da bunun bir şükranesi olarak hibe ve temlik suretiyle evini Sadreddin-i Konevî’ye bırakır ve burası bir süre sonra onun hankahı olarak hizmet vermeye başlar <sup>1072</sup>. Nitekim zâviye vakfının gelirleri arasında Hoca Cihan mevkiinde ve zâviye yakınlarındaki tarla ve bağlardan sağlanan bazı gelirler de vardır <sup>1073</sup>. Hâce-i Cihân’ın bağışladığı ev şimdiki türbe ve cami ile eski zâviyenin bulunduğu yerdir. Bir menkıbede caminin şadırvanından bahsedilir <sup>1074</sup>. Ayrıca çeşitli menkıbelerden Konevî Zâviyesi’nde bir kütüphanenin mevcut bulunduğunu da öğreniyoruz <sup>1075</sup>. Bu

<sup>1070</sup> *Menâkıb-ı Şeyh EK*, s. 200-202. Eyyübîler’in Halep kolu hükümdarı el-Melikü’z-Zâhir (saltanatı: 1186-1216) tarafından icra edildiği aktarılan bu semâ meclisinde, Necmeddin-i Kübrâ’nın halifelere Sa’deddin-i Hamevî de (ö. 650/1252-1253) hazır bulunmuştur. Zaten semâ meclisi ile alakalı bu ayrıntılı açıklamalar da semâ başta olmak üzere bazı konularda iki şeyh arasında yaşanan aykırılıklardan kaynaklanmaktadır. Krş. Gökbulut, *Necmeddin-i Kübrâ*, s. 142. Reşat Öngören, “Sa’deddin-i Hammûye”, *DİA*, XXXV, İstanbul 2008, s. 390.

<sup>1071</sup> Konyalı, *Konya Tarihi*, s. 488. Bu hususa dair tenkit ve tahliller için bkz. Ahmet Saim Arıtan, “Sadreddin Konevî Zâviyesi”, *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S. 7 (1997), s. 299-301.

<sup>1072</sup> es-Sadrî, s. 28-30.

<sup>1073</sup> Hüseyin Muşmal, *XVII. Yüzyılın İlk Yarısında Konya’da Sosyal ve Ekonomik Hayat (1640-1650)*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Selçuk Üniversitesi SBE), Konya 2000, s. 43.

<sup>1074</sup> es-Sadrî, s. 34; Arıtan, “Sadreddin Konevî Zâviyesi”, s. 298, 301-302; Hasan Özönder, “Sadreddin Konevî Ma’mûresi’nin Mimarı Teşekkülü”, *Selçuk Üniversitesi Selçuklu Araştırmaları Dergisi (I. Sadreddin Konevî Özel Sayısı)*, S. 4 (1989), s. 146-147.

<sup>1075</sup> Eflâkî, I, s. 245; es-Sadrî, s. 44. Kütüphanenin varlığı 673/1274 tarihli inşa kitabesinde de açıkça belirtilmektedir. Bkz. Konyalı, *Konya Tarihi*, s. 488. Ayrıntılı bilgi ve değerlendirmeler için bkz. Bayram, *Sadru’-d-din-i Konevî*, s. 125-144; Mustafa Can, “Sadreddin Konevî’nin Eserleri ve Kütüphanesi”, *Selçuk Üniversitesi Selçuklu Araştırmaları Dergisi (I. Sadreddin Konevî Özel*

bölüm XVI-XVII. yüzyıllarda ayaktadır. Nitekim İbnü'l-Arabî'nin Sadreddin-i Konevî'ye hediye ettiği bir hırkanın “*hâlâ*” Sadreddin-i Konevî'nin tekkesindeki kütüphanedeki sandıkta olduğuna dair bir menkıbe bulunmaktadır<sup>1076</sup>. Söz konusu menkıbenin geçtiği menâkıbnâmenin müellif ya da müstensihî hırka konusuna “*Allah bilir*” şeklinde biraz temkinli yaklaşırsa da bize ilgilendiren kısım kütüphanenin varlığıdır. Ayrıca buradaki “*hâlâ*” zaman belirtecini menâkıbnâmenin telif tarihi olarak kabul edersek Recep 1006'lı (Şubat-Mart 1598'li) yıllar; istinsah tarihi kabul edersek Rebülevvel 1090'lı (Nisan-Mayıs 1679'lu) yıllar olması gerekir<sup>1077</sup>.

Menâkıbnâmelerde Sadreddin-i Konevî'nin zenginliğine işaret eden abartılı rivayetlerde zâviyesi hakkında da çeşitli bilgiler yer almaktadır. Aşağıdaki satırlarda öncelikle kendi menâkıbnâmesinden başlayarak bunları değerlendireceğiz. İlk örneğimiz Konevî Zâviyesi'nin malî durumu analiz edilirken dikkate alınması gereken bir ayrıntıya işaret eder. Zira bu menkıbede bir hırsızın kıymetli cevher çalmak için Sadreddin-i Konevî'nin hankahına girdiğini öğreniyoruz<sup>1078</sup>. Başka bir menkıbeye göre Sadreddin-i Konevî mal sahibi varlıklı bir insandır. Öyle ki altın ve gümüş asalı kapıcıları, rengârenk elbiseleri içinde güzel ve beğenilen hizmetçileri (oğlanları) vardır. Altın leğen ve ibrikten abdest almaktadır<sup>1079</sup>.

Mevlevî menâkıbnâmelerinde yer alan ve Mevlevî bakış açısının etkilerini taşıyan rivayetlerde Sadreddin-i Konevî üst düzey kesimlerle irtibatlı bir kişi olarak tanıtılır ve bunun bir tür böbürlenme anlamına geldiği üstü kapalı olarak belirtilir. Celâleddin-i Rumî'nin çevresinde ise –ilgili yerlerde gösterildiği üzere– sıradan yahut seçkin toplumun her kesiminden kişiler bulunmaktadır<sup>1080</sup>. Ayrıca Mevlevî müellif Eflâkî, Sadreddin-i Konevî'nin zenginliği ve zâviyesi hakkında bilgi verirken onu âdeta bir hükümdar gibi tarif etmektedir. Nitekim ona göre Konevî Zâviyesi'nde çeşitli işlere bakan bir sürü hizmetçi, maiyet erkânı, güzel (güzel yüzlü hizmetçi

---

*Sayı*), S. 4 (1989), s. 113-127. Kütüphanedeki kitapların listesi için bkz. Erdoğan, “1483 Yılında Karaman Vilâyetinde Vakıflar-I”, s. 139-142.

<sup>1076</sup> es-Sadrî, s. 30-31, 37.

<sup>1077</sup> Burada belirtilen tarihlerle alakalı kayıtlar için bkz. es-Sadrî, s. 22, 51.

<sup>1078</sup> es-Sadrî, s. 27. Evhadüddin-i Kirmânî'nin Malatya'daki zâviyesinin bacasından giren iki hırsızın ikibin akçeyi çaldığına yukarıda değinmiştik. Benzer bir olaya işaret etmesi açısından dikkat çekicidir.

<sup>1079</sup> es-Sadrî, s. 28.

<sup>1080</sup> Demirli, “Sadreddin Konevî”, s. 421.

oğlan), köle, hacip, kapıcı ve harem ağası bulunmaktadır <sup>1081</sup>. Bir menkıbede Mevlevî dervişlerine muhtemelen evkâf gelirlerinden düzenli olarak yarım dinar günlük verildiğine değinilir. Sadreddin-i Konevî, bu tür bir paraya ihtiyacı olmayan Celâleddin-i Rumî'nin kendi hakkını fakirlere dağıtması gerektiğini ifade eder. Bunu duyan Celâleddin-i Rumî, Sadreddin-i Konevî'nin masraflarının çok olmasından ve hükümdarlara yaraşır şekilde geçinmesinden dolayı söz konusu dinarın kendi müritleri yerine onun mutfağına verilmesinin daha uygun olacağını dile getirir <sup>1082</sup>. Konya gibi dönemin en önemli ilim-irfan merkezlerinden birinde, üstelik bir başkentte, yerleşik ve yüksek irfanî tasavvufun başlıca temsilcilerinden biri olup, düzenli derslerin verildiği zâviyesi muhtelif beldelerden gelen ziyaretçilerle her gün dolup taşan Sadreddin-i Konevî'nin zengin içerikli bir teşkilatlanmaya gitmesi gayet tabii bir durumdur. Nitekim söz konusu rivayette Konevî Zâviyesi'nin aidat ve evkâfının çokluğu da şeyhin çok sayıda misafir ağırlaması, yani mutfak masraflarının fazla olmasıyla ilişkilendirilmektedir <sup>1083</sup>. Sadreddin-i Konevî'nin, çağdaşı sûfilere nazaran daha varlıklı olması şeklinde anlaşılması gereken bütün bu rivayetler, Konevî Zâviyesi'nin kalabalık bir hizmetçi kadrosuna <sup>1084</sup> sahip olduğuna, ziyaretçi ve misafir oranının yoğunluğuna işaret etmektedir. Zira bu menkıbevî kayıtlara rağmen, XVI. yüzyıl Osmanlı kayıtları Sadreddin-i Konevî Zâviyesi'nin yapısı ve yıllık bütçesi açısından orta ölçekli bir tasavvufî kurum olduğunu göstermektedir <sup>1085</sup>.

<sup>1081</sup> Eflâkî, I, s. 136. Bu bilginin geçtiği menkıbede aradığını bulamayan bir tacirin ağzından, Celâleddin-i Rumî karşısında Sadreddin-i Konevî'yi yerme telaşı göze çarpmaktadır. Başka bir menkıbede Celâleddin-i Rumî'nin müritleri ile birlikte Sadreddin-i Konevî'nin zâviyesine düzenlediği ziyarette, bir hizmetçi onları adaba uygun olmayan bir şekilde karşılar. Bkz. Eflâkî, I, s. 199. Diğer bir menkıbede Sadreddin-i Konevî köle ya da hizmetçilerinden birine zâviyesindeki kütüphaneden bir kitabı getirmesini ister. Bkz. Eflâkî, I, s. 245; es-Sadrî, s. 44.

<sup>1082</sup> Eflâkî, I, s. 314.

<sup>1083</sup> Eflâkî, I, s. 314.

<sup>1084</sup> 881/1476 tarihli *Vakıf Tahrir Defteri* ile 1566-1571 yıllarına ait olan ve bir seri oluşturan muhasebe kayıtlarını inceleyen Alaaddin Aköz, Sadreddin-i Konevî Zâviyesi'nde şeyh, mütevellî, nazır, kâtip, imam ve müezzin, cüzhân, vakfa ait ürünleri toplamak ve vakfa getirmekle görevli câbi, mutfak görevlisi, çerağcı, ferrâş, türbedar, hâfız-i kütüp vb. olmak üzere yirmiden fazla çalışanın olduğunu belirtmektedir. Bkz. "XVI. Yüzyılda Şeyh Sadreddin Konevî Vakfı", *I. Uluslararası Sadreddin Konevî Sempozyumu Bildirileri*, MEBKAM Yayınları, Konya 2010, s. 22-23.

<sup>1085</sup> Suraiya Faroqhi, "Vakıf Administration in Konya Sixteenth Century Konya, The Zaviye of Sadreddin-i Konevî", *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, XVII/2 (1974) s. 146-147. Aköz'e göre, Sadreddin-i Konevî Vakfı diğer vakıflarla mukayese edildiğinde aslında oldukça küçük bir vakıftır. Bkz. "XVI. Yüzyılda Şeyh Sadreddin Konevî Vakfı", s. 19.

Peki, Sadreddin-i Konevî'nin menkıbelere konu olan bu zenginliğin kaynağı ne olabilir? Bir rivayette I. Alâeddin'in, Sadreddin-i Konevî'nin “*bunca mâlî tahsil*” etmesine rağmen, rengârenk elbiseler içinde hizmetini gören “*mahbûb ve mergûb*” oğlanlara “*şehvet nazarı ile nazar etmemesi*”ni takdirle karşılamasından<sup>1086</sup> hareketle, onun Konya'ya geldiğinde de belli bir zenginliğe sahip olduğunu düşünüyoruz. Nitekim diğer bir menkıbede Mekke'den Konya'ya doğru yola çıkmak için hazırlanan Sadreddin-i Konevî ve anne-babasının, bütün mallarından başka sadece seksen deve yükü mücevheri olduğu rivayet edilmekte ve geri kalanlarının buna kıyas edilmesi istenmektedir<sup>1087</sup>. Abartı unsurlarını bir tarafa bırakırsak bu bilgi, onun zenginliğinin kaynakları hakkında menâkıbnâmesinde geçen ve sair muasır kayıtlarla da teyit edilebilen önemli bir ipucudur. Bu ipucu Sadreddin-i Konevî'nin Türkiye Selçuklu Devleti hizmetinde şehzade hocalığı, danışmanlık ve elçilik görevlerinde bulunan Mecdüddin İshak'ın oğlu olduğunu dikkate aldığımızda daha bir anlam kazanmaktadır. Zira kritik elçilik görevlerinde bulunan insanların –ki çoğu zaman âlim, şeyh, edip vb. kişiler tercih edilmektedir– gerek kendilerini görevlendiren hükümdarlardan, gerekse gittikleri yerlerdekilere aynî ve nakdî çeşitli hediyeler aldıklarını biliyoruz.

Tasavvufî kuruluşların finans kaynakları arasında bağışların da çok büyük bir yeri vardır. Nitekim ticaretle uğraşan kişilerin sûfilere maddi yardımda bulunduğunu gösteren bir menkıbede, manevi yardım bekleyen bir tacir ikiyüz dinara yakın değerdeki bir hediyeği Sadreddin-i Konevî'ye ya da zâviyesine bağışlamıştır<sup>1088</sup>.

<sup>1086</sup> es-Sadrî, s. 28. Bu menkıbede içinde pamukla ateş bulunduğu hâlde ne pamuğu yanan ne de ateşi sönen hokka motifi işlenmiştir. Bu motif kadın ve erkeklerin şeriata aykırı şekilde perde olmaksızın bir araya gelerek zikir çekmelerinin ulemâ ve tasavvufa mesafeli olanlara karşı savunulmasında sıkça kullanılır. Verilmek istenen mesaj, Allah'ın tıpkı hokkadaki beyaz pamuğu ateşin yakıcılığından koruması gibi, başka bir amaçları olmaksızın bir mecliste bir araya gelip kendisini zikreden kadın ve erkeği günahattan koruyacağıdır. Ör. bkz. İbnü's-Serrâc, s. 317; Hazînî, Metin, s. 285; Günümüz Türkçesi, s. 97-98.

<sup>1087</sup> es-Sadrî, s. 31-32. Söz konusu menkıbenin devamında göç kafilesinin Şam'a uğradığından bahsedilir. Sadreddin-i Konevî develerinde yüklü olan bütün değerli taşlarını ve mallarını Şam'daki fakirlere dağıtıp gedâ-misâl yani bir fakir gibi Şam'dan göçüp Konya'ya gelmiş, dergâhını kuracağı Çeşme Kapısı'nda karar kılmıştır. Bu durum, aynı menkıbede, Sadreddin-i Konevî'nin dışarıdan gelerek yerleştiği Konya'da kısa sürede muazzam bir servet sahibi olduğunu açıkça ifade eden rivayetlerle çelişki arz etmektedir. Ancak biz ikinci rivayetin Sadreddin-i Konevî'nin mal ve servete değer vermediğini belirtmek için zikredildiğini düşünüyoruz.

<sup>1088</sup> Eflâkî, I, s. 137.

Sadreddin-i Konevî'nin zenginliğine işaret eden ve Konevî Zâviyesi'nin işleyişi hakkında bilgi veren iki menkıbe daha bulunmaktadır. Birincisine göre Horasan'dan yola çıkıp çeşitli beldeleri dolaşan bir derviş Şam'a gelir. Burada İbnü'l-Arabî'nin meclisine katılır. Görüşme esnasında İbnü'l-Arabî, Sadreddin-i Konevî'nin hâl, tavır ve kerametlerinden söz eder. Bundan etkilenen derviş işitme yoluyla Sadreddin-i Konevî'ye âşık olur. Öyle ki oradan vedalaşıp ayrılarak Konya'ya hareket eder <sup>1089</sup>. Sadreddin-i Konevî'nin zâviyesinde konaklar. Ancak burada karşılaştığı manzara ilk bakışta onu rahatsız eder. Zira Sadreddin-i Konevî'nin nakibi ortaya sofrayı kurar. Türlü türlü yemek, tatlı ve hoşafarla sofrayı süsler. Âdet olduğu üzere âlim, salih, emir, vezir, fakir-zengin kim varsa ihtiyacı kadar yiyip kalktığı hâlde sofradakilerde herhangi bir eksilme olmaz. Rivayete göre o vakitler Sadreddin-i Konevî, mescidini aynı zamanda oda olarak kullanmakta ve yemeğini de orada yemektedir. Horasanlı gezgin derviş bir şeyhin yiyecek ve içeceğin çok olması ile veliliğini bağdaştıramaz. Sadreddin-i Konevî hakkında Şam'da İbnü'l-Arabî'den işittiklerinin sırrını düşünür. Bunu sezen Sadreddin-i Konevî ona mal ve servete değer vermediğini belirten bir keramet gösterir <sup>1090</sup>.

İkinci menkıbeye göre İran'dan çıkan bir derviş Anadolu'yu geşt ü güzêrân <sup>1091</sup> eder. Âlim, salih, zâhit ve evliya mezarlarına uğrayarak birçok kâmil kişi ile konuşur, bazı velilerle de yakınlık kurar. Bu arada Sadreddin-i Konevî'yi de ziyaret eder ve zâviyesinde birkaç gün ağırlanır. Bu süreçte Sadreddin-i Konevî'nin mal ve mülkünün, hizmetçilerinin ve ziyafetlerinin çokluğunu yadırgar. Sadreddin-i Konevî'ye İran ülkesinin bilgin, salih ve velileri ile görüşmesinin, bu dünyanın köleliğini terk edip Allah'a kavuşmasını sağlayacağını söyler. Sadreddin-i Konevî onun bu teklifini kabul eder. Yol hazırlıklarını tamamlayıp Konya'dan İran'a doğru yola çıkarlar. On beş yirmi gün yol gittikten sonra hırkasını Sadreddin-i Konevî'nin zaviyesinde düşürdüğünü hatırlayan dervişin aklı başından gider ve yüzüstü düşer. Sadreddin-i Konevî, dervişin iki pulluk hırkadan ayrılmasına bu denli üzülmüşü

<sup>1089</sup> Burada özellikle arayış içerisinde olan sûfilerin yolculuklar sayesinde birbirlerinden haberdar olduklarına dair tipik bir örnekle karşı karşıyayız. Hatta bu tür karşılaşmalar sayesinde henüz yüze gelmedikleri ya da tanışmadıkları kişiler hakkında bilgi sahibi olduklarını ve onlarla tanışmak için yeni yolculuklara çıktıklarını görüyoruz.

<sup>1090</sup> es-Sadrî, s. 33-34.

<sup>1091</sup> Seyretme, dolaşma, gezme, tenezzüh anlamlarına gelen bu terkip, sûfi yolculuklarının tasavvufi bir deneyim olduğuna işaret etmektedir. Menkıbede bunun nasıl gerçekleştiği gösterilmektedir.

yanlış olduğunu söyleyerek onu terk eder. Zira kendisi o kadar çok malı, mülkü ve hizmetçiyi terk ettiği hâlde bunların hiçbirisi aklına gelmemiştir <sup>1092</sup>.

Konevî Zâviyesi'nde cuma günleri zaman zaman fakirlere yemek verildiğine dair bir rivayet göze çarpmaktadır <sup>1093</sup>. Bu ayrıntı zâviyelerin sosyal riski azaltan yönüne tipik bir örnek teşkil etmektedir. Nitekim Aköz, diğer zâviye vakıflarında olduğu gibi onun da esas itibarıyla hayrî vakıflar grubunda yer aldığını belirtir <sup>1094</sup>. Vakıflardan yararlananlar açısından yapılan sınıflandırmada içerisinde yer alan hayrî vakıf türü (diğeri zürri vakıftır), doğrudan doğruya hayır amacıyla kurulan ve yararlananları fakirler, kimsesizler, yolcular, öğrenciler gibi genel bir nitelendirme ile belirlenen kişiler olan vakıflardır <sup>1095</sup>.

### 1.2.3.Bektaşîlere Ait Zâviyeler

Bu dönemde Bektaşîlere ait tasavvufî kurumlar arasında Hacı Bektâş-ı Velî Dergâhı dışında Hacım Sultan Zâviyesi, Pîrebi Zâviyesi ve Kaya Tekkesi de yer almaktadır.

#### 1.2.3.1.Hacı Bektâş-ı Velî Dergâhı

Hacı Bektâş-ı Velî'nin Sulucakarahöyük gelerek burada kendi adına bir zâviye kurduğu bilinmektedir. Bu yapı XIII. yüzyılın ortalarından XX. yüzyılın ilk çeyreğine kadar uzanan geniş bir zaman dilimi içinde teşekkülünü tamamlayan Hacı Bektâş-ı Velî Külliyesi'nin çekirdeğini oluşturmaktadır. Tanman, Hacı Bektâş-ı Velî Külliyesi'nin gelişimini “Hacı Bektâş-ı Velî'nin Sulucakarahöyük'e Yerleşmesinden Balım Sultan'ın Postnişin Olmasına Kadar Geçen Devre (XIII. yüzyıl ortaları-XVI. yüzyılın başı)”; “Balım Sultan'ın Postnişin Olmasından Bektaşîliğin Lağvedildiği Tarihe Kadar Geçen Devre (1501-1826)”; “Bektaşîliğin Lağvedilmesinden Tekkelerin Kapatılmasına Kadar Geçen Devre (1826-1925)” ve “Tekkelerin Kapatılmasından Külliye'nin Müzeye Dönüştürülmesine Kadar Geçen Devre (1925-1964)” olmak üzere Bektaşîliğin tarihçesindeki dört ana devir içinde incelemektedir

<sup>1092</sup> es-Sadrî, s. 34-36.

<sup>1093</sup> *Velâyet-nâme-i HHB*, v. 107b-108a. Ahî Evren de Konevî Zâviyesi'nde bu tür bir sofraya oturmuştur. Bkz. *Velâyet-nâme-i HHB*, v. 108b ve 109a.

<sup>1094</sup> Aköz, “XVI. Yüzyılda Şeyh Sadreddin Konevî Vakfı”, s. 26.

<sup>1095</sup> Hacı Mehmet Günay, “Vakıf”, *DİA*, XLII, İstanbul 2012, s. 478.

<sup>1096</sup>. *Velâyet-nâme-i Hünkâr Hacı Bektâş*, söz konusu ana devrelerden birincisine, yani Hacı Bektâş-1 Velî'nin Sulucakarahöyük'e yerleşmesinden Balım Sultan'ın (ö. muhtemelen 922/1516) postnişin olmasına kadar geçen devreye ışık tutmaktadır. Aşağıdaki satırlarda bu devrenin ilk zamanlarına ilişkin veriler masaya yatırılacaktır.

Hacı Bektâş-1 Velî o dönemde Kırşehir'e bağlı olan Sulucakarahöyük'e geldiğinde, Kadıncık Ana'nın evinde kalmıştır. O sırada köyde sadece yedi ev vardır <sup>1097</sup>. Hacı Bektâş-1 Velî bazen Kadıncık Ana'nın evinde, bazen söz konusu evin yakınındaki bir çilehanede, bazen de Kızılca Halvet'te kalmaktadır <sup>1098</sup>. Tanman'a göre mimari özellikleri de Hacı Bektâş-1 Velî tarafından kullanıldığı rivayetine uygun düşen Kızılca Halvet, başlangıçta mütevazı bir kuruluş olduğu tahmin edilen ilk zâviyeden günümüze intikal eden tek unsurdur. Hacı Bektâş-1 Velî Türbesi'nin güney duvarına bitişik olan bu halvethâne, türbe ile beraber Hacı Bektâş-1 Velî Külliyesi'nin çekirdeği olarak kabul edilmektedir <sup>1099</sup>.

Kadıncık Ana'ya babasından yüklü bir miras kalmıştır. Bunu Hacı Bektâş-1 Velî Sulucakarahöyük'te kaldığı sürece onun günden güne artan misafirlerine, muhiplerine ve müritlerine harcar, geriye pek bir şeyi kalmaz. Kadıncık Ana ve İdris gelenleri karşılamakta, ağırlamakta ve sofraya açarak ikramda bulunmaktadır. Öyle ki bir gün Horasan tarafından gelen Kalenderîlere elbisesini satma pahasına sofraya açar. Bu tür sofralardan sonra mutlaka dua ve senada bulunulduğunu; Kadıncık Ana'nın sofraya ehline safa geldiniz demeyi âdet hâline getirdiğini ve günlerini erenlerin hizmetiyle geçirdiğini öğreniyoruz <sup>1100</sup>. Bir başka menkıbeye göre eşi İdris ile birlikte misafirleri karşılayan, ağırlayan ve sofraya açarak ikramda bulunan Kadıncık Ana, onlara yoğurt ve bal ikram etme âdetini de başlatmıştır <sup>1101</sup>.

Hacı Bektâş-1 Velî, Kadıncık Ana'nın evinde ya da dergâhında uzun yıllar (otuz altı yıl) irşat faaliyetlerinde bulunur. Bu süre içinde çok sayıda halife görevlendirir. Bunların bir kısmı (üç yüz altmışı) gece gündüz Hacı Bektâş-1 Velî'nin

<sup>1096</sup> Tanman, "Hacı Bektâş-1 Velî Külliyesi", s. 459-462.

<sup>1097</sup> *Velâyet-nâme-i HHB*, v. 64a.

<sup>1098</sup> *Velâyet-nâme-i HHB*, v. 57b-58b, 72b. Kızılca Halvet'in nasıl ve kimler tarafından inşa edildiğine dair rivayetler için bkz. *age*, v. 76b-78a.

<sup>1099</sup> Tanman, "Hacı Bektâş-1 Velî Külliyesi", s. 459.

<sup>1100</sup> *Velâyet-nâme-i HHB*, v. 58a, 142a-143b.

<sup>1101</sup> *Velâyet-nâme-i HHB*, v. 72b.



huzurunda ve hizmetinde bulunmuştur<sup>1102</sup>. Öte yandan yaylaya çıkarken ve yayladan indikten sonra Hacı Bektâş-ı Velî dergâhına uğrayan konar-göçer bazı Tatar toplulukları, ziyaretleri esnasında kurban keserek sofraya kurmakta, sohbet meclisleri oluşturmaktadırlar<sup>1103</sup>. Bu ayrıntı Hacı Bektâş-ı Velî'nin hangi sosyal tabana hitap ettiğine dair zengin ipuçları verdiği gibi, Anadolu'nun İslâmlaşmasında tekke ve zâviyelerin ne kadar önemli bir fonksiyon icra ettiğini de örnekler. Zira Hacı Bektâş-ı Velî'nin artan şöhretine paralel olarak ziyaretçilerin çoğalması, Kadıncık Ana'nın evi ve birkaç halvethâne ile başlayan tasavvufî kurumsallaşma sürecini hızlandırmıştır. Bu süreçte dergâh misafirhane, fırın, mutfak gibi yeni eklentilerle genişletilerek tekmi edilmiş<sup>1104</sup>. Bir zâviyenin sadece halvethânedeki ibadet olamayacağı gerçeğinden hareket eden Tanman, burada vaktiyle ibadet, sohbet, barınma ve iâşe ihtiyaçlarına cevap veren birtakım birimlerin bulunduğu haklı olarak dile getirmektedir<sup>1105</sup>. Dolayısıyla dergâhtaki hizmetlere bakan çok sayıda mürit ve halife olmalıdır. Bunlar arasında yer alan Sarı İsmail, Hacı Bektâş-ı Velî'nin bayraktarı ve ibrikdarıdır<sup>1106</sup>. Diğer bir halife Resul Baba, Hacı Bektâş-ı Velî'nin ferrâşı yani süpürgecisidir<sup>1107</sup>. Bilahare Konya'da bir Bektaşî zâviyesi açacak olan Pîrebi Sultan ise Hacı Bektâş-ı Velî'nin çerağcısıdır<sup>1108</sup>. Bu görev alanları aynı zamanda hiyerarşik bir yapıya da işaret etmektedir.

Menkıbevî kayıtlara göre Hacı Bektâş-ı Velî elinin emeği ile geçindiği gibi<sup>1109</sup> zaman zaman harman yerlerine giderek çiftçilerden buğday, darı, nohut, çavdar, mercimek vb. ürünler de istemiştir<sup>1110</sup>. Yani bir anlamda cerre çıkmıştır. Bu arada “*Hünkâr evinin çiftçilerinden bir kimse*” olarak tanıtılan Açık isimli bir Hacı Bektâş-ı Velî müridinden de bahsedilmektedir<sup>1111</sup>.

<sup>1102</sup> *Velâyet-nâme-i HHB*, v. 181b-182a.

<sup>1103</sup> *Velâyet-nâme-i HHB*, v. 91b-92a.

<sup>1104</sup> *Velâyet-nâme-i HHB*, v. 92a. Başka bir menkıbevî kayıta, Kadıncık Ana'nın muhibbi ve müridi olan Abdal Mûsâ'nın Hacı Bektâş-ı Velî için türbe, tekke, fırın ve mutfak yaptırdığından bahsedilmektedir. Bkz. *Abdal Mûsâ Velâyetnâmesi*, Giriş, s. 86; Metin, s. 147.

<sup>1105</sup> Tanman, “Hacı Bektâş-ı Velî Külliyesi”, s. 459. Külliye'nin bölümleri hakkında bkz. Tarım, *Tarihte Kırşehir-Gülşehri*, s. 109-116.

<sup>1106</sup> *Velâyet-nâme-i HHB*, v. 103b-104b, 127b, 184a. Hacı Bektâş-ı Velî'nin naaşını yıkayan kişi de Sarı İsmail'dir. Bkz. *age*, v. 207a.

<sup>1107</sup> *Velâyet-nâme-i HHB*, v. 75b.

<sup>1108</sup> *Velâyet-nâme-i HHB*, v. 200b, 201a.

<sup>1109</sup> *Velâyet-nâme-i HHB*, v. 63a, 64a.

<sup>1110</sup> *Velâyet-nâme-i HHB*, v. 71a.

<sup>1111</sup> *Velâyet-nâme-i HHB*, v. 99b.

Hacı Bektâş-1 Velî'nin kerametleri çevrede duyuldukça her taraftan mürit ve muhipleri gelmekte, yenilip-içilerek semâlar yapılmaktadır. Kimi yoksullara ve sûfî şair Yunus Emre (ö. muhtemelen 720/1320) örneğinde olduğu gibi kuraklıktan dolayı sıkıntıya düşenlere de yardım edilmektedir <sup>1112</sup>. Benzer bir menkıbeye göre, Hacı Bektâş-1 Velî gayrimüslim bir beldede yaşayan mühtedi bir keşiş olan müridine, kıtlık yıllarında bir miktar buğday göndermek suretiyle yardımda bulunmuştur <sup>1113</sup>. Buradan hareketle tekke ve zâviyelerin kıtlık ve kuraklık zamanlarında ihtiyaç sahiplerine yardım yaparak sosyal ve ekonomik buhranları önleyici ve azaltıcı bir fonksiyon icra ettikleri sonucuna ulaşabiliriz.

Hacı Bektâş-1 Velî Sulucakarahöyük'teki tekkesi içinde defnedilmeyi vasiyet etmiştir <sup>1114</sup>. Tanman, gerek tasarımıyla gerekse girişinde ve külâhının eteğinde görülen taş süslemeleriyle tamamen Selçuklu üslûbunu yansıtan türbenin, Hacı Bektâş-1 Velî'nin ölümünden kısa bir süre sonra, yani XIII. yüzyılın son çeyreğinin başlarında inşa edildiğini düşünmektedir. Ayrıca türbenin girişindeki kemerin üstünde yer alan stilize edilmiş çift başlı kartal kabartması da Selçuklu üslûbunu pekiştiren bir unsur olarak kabul etmektedir <sup>1115</sup>. Bu çerçevede Lâmiî Çelebi'nin (ö. 938/1532) kendi dönemi için anlattıkları bizim için son derecede önemlidir. Ona göre Hacı Bektâş-1 Velî'nin kabrinin olduğu Kırşehir Hacıbektaş'taki maruf ve meşhur yerde hâlen bir imaret vardır ve burası önemli bir ziyaretgâhtır <sup>1116</sup>.

Menkıbevî kayıtlara göre Osmanlı padişahlarından II. Murat <sup>1117</sup>, dönemin önemli mimarlarından biri olan Yanku Madyân isimli zimmîye Hacı Bektâş-1 Velî Türbesini inşa ettirir. Yanku Madyân yapım esnasında gördüğü kerametlerle ihtida eder ve müritler arasına katılarak Sadık Derviş adını alır. Hükümdarlığı sırasında Anadolu'da imarethâne, kervansaray, köprü vb. yapılar inşa ettiren II. Bayezid (saltanatı: 1481-1512), türbenin kubbesini kurşunla kaplatmış, vakıf gelirlerini arttırmış ve burayı ziyaret etmiştir <sup>1118</sup>.

<sup>1112</sup> *Velâyet-nâme-i HHB*, v. 101a-102a.

<sup>1113</sup> *Velâyet-nâme-i HHB*, v. 120b-122a

<sup>1114</sup> *Velâyet-nâme-i HHB*, v. 204a.

<sup>1115</sup> Tanman, "Hacı Bektâş-1 Velî Külliyesi", s. 459.

<sup>1116</sup> *Câmî*, s. 843.

<sup>1117</sup> Rivayette söz konusu hükümdarın kaçınıcı Murat olduğu belirtilmemektedir. Ancak Edirne'yi başkent yaptığı belirtildiği için II. Murat (saltanatı: 1421-1444, 1446-1451) olmalıdır.

<sup>1118</sup> *Velâyet-nâme-i HHB*, v. 210b-215a.

### 1.2.3.2.Hacım Sultan Zâviyesi

Uşak'ta bulunan bir Bektaşî tekkesidir. Daha önce de değindiğimiz üzere Hacı Bektâş-ı Veli'nin önde gelen halifelerinden biri olan Hacım Sultan Susuz'da (Uşak merkeze bağlı Hacım Köyü) irşat faaliyetlerinde bulunmuştur <sup>1119</sup>. Hacım Sultan'ın Susuz isminin de vurguladığı gibi şehirden uzak ıssız bir yeri tercih etmesi, kolonizasyon ve şenlendirme faaliyetinin varlığını göstermektedir. Nitekim Susuz mevki "virâne", "virân bir gûristân" (mezaristan), "kuş uçup geçmez" <sup>1120</sup> bir yer olarak nitelendirilmektedir. Burası o dönemde kalabalık Akkoyunlu Yörüklerinin yaylasıdır. Yörükler Hacım Sultan'ın yaylalarında âsitâne inşa ederek yerleşmesine önceleri müsaade etmezler. Ancak Hacım Sultan'ın gösterdiği kerametlerle onlara bela, musibet veya hastalık musallat etmesinden sonra kurban ve akçeden oluşan sadakalarını Hacım Sultan'a verirler <sup>1121</sup>. Hacım Sultan'ın şöhreti ve buna paralel olarak da mürit ve ziyaretçileri günden güne artmaya başlamıştır. Bunun üzerine müritleri bir araya gelerek bir zâviye ve mescit inşa ederler <sup>1122</sup>. Hacım Sultan, Susuz'daki makamında vefat etmiştir. Türbesi de buradadır ve günümüze kadar gelmiştir <sup>1123</sup>.

Faroqhi, II. Mahmud zamanındaki Bektaşî Tekkeleri'ne dair hazırladığı listede, bulunduğu yer ya da kazası "Mülhâkat-ı Uşak" olarak geçen Burhan Baba Tekkesi'ne de yer vermektedir. Değerli araştırmacı, yukarıda dile getirdiğimiz *Vilâyet-nâme-i Sultân Hâcım*'daki bilgilere istinaden söz konusu tekkeyi, şeyhlerinden yahut halifelerinden biri Burhan olarak tanınan Uşak'taki Hacım Sultan Zâviyesi ile ilişkilendirmektedir <sup>1124</sup>.

İlginçtir ki Seyyid Battal Gazi Zâviyesi'ne giderken Hacım Sultan'ın maiyetinde bulunan müridi ve hizmetkârı Burhan, abdest bardağı ve esasının yanı

<sup>1119</sup> *Vilâyet-nâme-i SH*, s. 441-442. Susuz bugün Hacım Köyü ve başka birkaç köyün bulunduğu arazinin genel adıdır. Gülerer, *Hacım Sultan*, s. 170.

<sup>1120</sup> *Vilâyet-nâme-i SH*, s. 442.

<sup>1121</sup> *Vilâyet-nâme-i SH*, s. 443-445.

<sup>1122</sup> *Vilâyet-nâme-i SH*, s. 446, 455. 29 Mayıs 1321 tarihli Arapça vakfiyesine ve ilerleyen süreçte tutulan vakıf defterlerine istinaden Hâcım Sultan Zâviyesi hakkında geniş bilgi için bkz. Özdeğer, *Uşak Kazası*, s. 398-410; Gülerer, *Hacım Sultan*, s. 62-68; Öntuğ, "Uşak'ta Hacım Sultan Zâviyesi ve Vakfiyesi", s. 107-122.

<sup>1123</sup> *Vilâyet-nâme-i SH*, s. 463. Hacım Sultan'ın türbe ve mezarı hakkında bkz. Gülerer, *Hacım Sultan*, s. 68-71.

<sup>1124</sup> Suraiya Faroqhi, *Anadolu'da Bektaşilik*, trc. Nasuh Barın, Simurg Yayınları, İstanbul 2003, s. 63 (dipnot: 55), 209, 216 (dipnot: 56).

sıra yanına birkaç da kitap almıştır <sup>1125</sup>. Bu ayrıntı Hacım Sultan Zâviyesi'nde bir kütüphane olabileceğini akla getirmektedir.

### 1.2.3.3.Pîrebi Zâviyesi

Konya'daki bir Bektaşî zaviyesidir. Menkıbevî kayıtlara göre Hacı Bektâş-ı Velî, Sadreddin-i Konevî'nin ricası üzerine ileri gelen halifelerinden Pîrebi Sultan'ı Konya'ya gönderir. Eşi ve üç oğlunu da alarak Konya'ya gelen Pîrebi Sultan, Sadreddin-i Konevî'nin destek ve himayesiyle onun dergâhına yakın bir yere âsitânesini inşa ederek Bektaşî öğretilerini yaymaya başlar. Bu sayede mürit ve muhiplerinin sayısı günden güne artar <sup>1126</sup>. Bu durum Bektaşîliğin yerleşik şehirli kesime de hitap ettiğini, Konya gibi Türkiye Selçuklularına başkentlik yapan bir şehirde tasavvufî taban oluşturduğunu gösterir. Pîrebi Sultan'ın mezarı Konya'da Lârende Kapısı dışındadır <sup>1127</sup>. Söz konusu âsitâne, “Zâviye-i Pîr Abi” olarak vakfiye kayıtlarına da geçmiştir <sup>1128</sup> ve XVII. yüzyılın ortalarında faaliyettedir <sup>1129</sup>. Günümüzde zâviyesi mevcut olmayan Pîrebi Sultan, Konya Meram'da Pirebi Camii'nin kible tarafında yatmaktadır <sup>1130</sup>.

### 1.2.3.4.Kaya Tekkesi

Menkıbevî kayıtlara göre Kırşehir'de Kaya Tekkesi denilen ve “Bektaşîhâne” olarak da nitelendirilen meşhur bir tasavvufî kurum bulunmaktadır. Tekke Seyyid Sâlih <sup>1131</sup> isimli erenin mezarının yakınlarındadır. Burası Hacı Bektâş-ı Velî'nin zaman zaman uğradığı ve bazı sûfî ileri gelenlerini ağırladığı bir yerdir. Örneğin Hacı Bektâş-ı Velî bir defasında Kırşehir'e uğradığında Ahî Evren, Şeyh Süleyman (muhtemelen Süleyman-ı Türkmânî), İsâ-yı Mücerred ve Seyyid Salih ile burada buluşmuş ve ileride Seyyid Salih'in mezarı olacak bir halvethânedede onlarla

<sup>1125</sup> *Vilâyet-nâme-i SH*, s. 447.

<sup>1126</sup> *Velâyet-nâme-i HHB*, v. 200b-201b.

<sup>1127</sup> *Velâyet-nâme-i HHB*, v. 202a.

<sup>1128</sup> Erdoğan, “1483 Yılında Karaman Vilâyetinde Vakıflar-II”, s. 104.

<sup>1129</sup> Muşmal, *XVII. Yüzyılın İlk Yarısında Konya'da Sosyal ve Ekonomik Hayat*, s. 44.

<sup>1130</sup> Küçükdağ-Arabacı, *Selçuklular ve Konya*, s. 198.

<sup>1131</sup> Kırşehir'de “Kaya Şeyhi” adıyla anılan kitabsiz bir mezardan bahsedilmektedir. Halk söylencelerine göre adı Salih olan “Kaya Şeyhi”, Ahî Evren ve Şeyh Süleyman ile muasırdır. Bkz. Tarım, *Tarihte Kırşehir-Gülşehir*, s. 39.

sohbet etmiştir <sup>1132</sup>. Seyyid Mahmûd-ı Hayrânî de maiyetinde üç yüz mollası olduğu hâlde Akşehir'den hareketle Hacı Bektâş-ı Velî'yi ziyarete geldiğinde, Tekke Kaya'da/Kaya Tekkesi'nde ağırlandı. İki şeyh ve onlara mensup mürit ve halifelerin bir araya gelmesi ile hâsıl olan kalabalık cemaat, burada yaklaşık bir hafta boyunca sohbet ve semâ ile meşgul olmuştur <sup>1133</sup>.

#### 1.2.4.Emîrci Sultan Zâviyesi

Emîrci Sultan (Emîr Cem Sultan) <sup>1134</sup>, Hâk(a) Ahmed Sultan'ın şeyhi olarak tanıtılmaktadır <sup>1135</sup>. Emîrci Sultan, Hacı Bektâş-ı Velî'nin Sulucakarahöyük'e yerleşmesinden sonra adı geçen yerin kuzey tarafına gelmiş; burada kendi adına “*âli bir âsitâne*” (büyük bir tekke) kurmuştur. Ayrıca Hacı Bektâş-ı Velî ile olumlu ilişkiler geliştirmiştir <sup>1136</sup>. Kurduğu tekkenin büyüklüğü yerleşimci bir Türkmen şeyhi olan Emîrci Sultan'ın anılan yere kalabalık bir topluluk ile gelip yerleşmiş olduğunu düşündürmektedir. Hacı Bektâş-ı Velî'nin Sulucakarahöyük'e yerleşmesinden sonra ona yakın bir mahalle konması ise göç ve yerleşmelerin yeni göç ve yerleşmelere zemin hazırladığını göstermektedir. Günümüzde Osman Paşa Tekkesi olarak anılan zâviye Yozgat ili merkez ilçesine bağlı Osmanpaşa Beldesi'nde bulunmaktadır <sup>1137</sup>.

#### 1.2.5.Ahî Evren Zâviyesi

Ahî Evren Zâviyesi Kırşehir'de kurulmuş bir ahî zâviyesidir. İlk inşa tarihi tam olarak bilinmemektedir. Bununla birlikte XIII. yüzyılda basit bir zâviye hâlinde kurulmuş olduğu tahmin edilmektedir <sup>1138</sup>. Nitekim Ahî Evren Zâviyesi'nin hizmetlerinin ve faaliyetlerinin yürütülebilmesi için onun adına 676'da (1277-1278)

<sup>1132</sup> *Velâyet-nâme-i HHB*, v. 117b.

<sup>1133</sup> *Velâyet-nâme-i HHB*, v. 104b-106a.

<sup>1134</sup> Yaşamı ve tasavvufî hüviyeti hakkında geniş bilgi için bkz. Ocak, *Dede Garkın ve Emîrci Sultan*, s. 187-215.

<sup>1135</sup> *Velâyet-nâme-i HHB*, v. 36b. Hâk(a) Ahmed Sultan'ın XIII. yüzyılın ünlü meczup şairlerinden Fakih Ahmed olduğu düşünülmektedir. Ocak, *Dede Garkın ve Emîrci Sultan*, s. 214.

<sup>1136</sup> *Velâyet-nâme-i HHB*, v. 174b-175a;

<sup>1137</sup> Zâviyenin tarihsel gelişimi ve isim değiştirmesi hakkında geniş bilgi için bkz. Ocak, *Dede Garkın ve Emîrci Sultan*, s. 216-236.

<sup>1138</sup> Fahri Maden, “Kırşehir Şer'iyye Sicillerinde Ahi Evran ve Ahi Mesud Zaviyeleri”, *TKHBVAD*, S. 76 (2015), s. 135. Söz konusu zâviyenin mimarî teşekkülü hakkında bkz. Yılmaz Önge, “Ahî Evran Zâviyesi”, *DİA*, I, İstanbul 1988, s. 530-531.

bir vakıf kurulduğu göze çarpmaktadır<sup>1139</sup>. Ayrıca bazı menkıbevî kayıtlar da Ahî Evren'in sağlığında iken Kırşehir'de bir zâviyeye –metinde âsitâne olarak geçer– sahip olduğuna işaret eder<sup>1140</sup>. O dönemdeki adı Gülşehri olan Kırşehir, pek çok cami ve medresesi ile son derece mamur bir şehirdir. Çok sayıda müderris, müftü, âlim, fâzıl ve kâmil kişi ile doludur<sup>1141</sup>.

Menkıbevî kayıtlara göre, II. Gıyâseddin döneminin (1237-1246) sonlarında ya da onun ardından işbaşına gelip 1249 yılına kadar müstakil saltanat süren II. İzzeddin döneminin başlarında, Celâleddin-i Rumî'nin Şems-i Tebrizî ile tanışıp onunla dostluk kurmasının neden olduğu dalgalanma ve kargaşayı yatıştırmak için Sadreddin-i Konevî'nin ricası üzerine Denizli'den Konya'ya gelen Ahî Evren, bir süre burada kalır. Bilahare Kayseri'ye gider. Orada dericilikle uğraşır. Bu işte son derece mahir olduğundan “*üstâd-ı tabbâk*” olarak nitelendirilen Ahî Evren'in çok sayıda işçisi ve öğrencisi vardır. Çok deri satmakta ve bol para kazanmaktadır. Bu nedenle bazı insanlar kendisine kıskançlık duyar. Vergi verme konusunda yaşadığı

<sup>1139</sup> 676 (1277-1278) tarihli vakfiyenin Arapça metni için bkz. Tarım, *Kırşehir Tarihi*, I, s. 174-176. Türkçe tercümesi için bkz. Tarım, *Tarihte Kırşehri-Gülşehri*, s. 83-85. Metindeki: “*Pîr-i Pîrân Ahî Evrân Şeyh Nasruddîn aleyhi rahmeti ve'l-gufrân*” ibaresi, vakfiyenin Ahî Evren'in vefatından sonra yazıldığını gösterir. Vakfin kimin tarafından kurulduğuna dair açık bir kayıt bulunmamaktadır. Fakat metinde Ahî Evren'in büyük bölümü Kırşehir'e bağlı köylerde bulunan emlakinin bir kısmını vakfederek habs, tahlid ve tescil ettirdiği belirtilmektedir. Bu da Ahî Evren'in hayatta iken vakfını kurup tahrir ve tescil ettirdiğini gösterir. Dolayısıyla 676 tarihli vakfiye bir ek/zeyl vakfiye olmalıdır. Yani Ahî Evren'in vefatından sonra, kalan mallarının bir kısmı da vakfedilerek Ahî Evren'in hayatta iken kurduğu vakfa ilave yapılmıştır. Bu durumda Ahî Evren'in henüz hayatta iken kurup tahrir ve tescil ettirdiği vakfın tarihi de 676'dan öncedir. Bkz. Ahmet Kala, *Debbağcılıktan Dericiliğe*, Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları, İstanbul 2012, s. 86. Krş. İlhan Şahin, *Tarih İçinde Kırşehir*, Eren Yayınları, İstanbul 2011, s. 79-80. Kala, Vakıflar Genel Müdürlüğü Arşivi'ndeki 706 (1306-1307) tarihli Şeyh Nasruddîn Ahî Evrân Vakfı'na ait Arapça zeyl vakfiyenin tercümesini de kitabına almıştır. Bkz. *age*, s. 90-92.

<sup>1140</sup> Anonim, *Kerâmât-ı Ahi Evran (Tâbe Serâhu)*, nşr. Ahmet Kartal, “*Kerâmât-ı Ahi Evran Mesnevîsi Üzerine Notlar*”, *Divan Edebiyatı Araştırmaları Dergisi*, S. 2, (2009), b. 10, 80; M. Fatih Köksal, “*Ahi Evran'ın Menkabevî Hayatına Dair Bilinmeyen Bir Eser: Menâkıb-ı Ahî Cihân-ı Nasreddîn Ahî Evran*”, *TKHBVAD*, S. 62 (2012), s. 99.

<sup>1141</sup> *Velâyet-nâme-i HHB*, v. 106a-106b. Krş. Mustafwî of Qazvîn, *Nuzhat-Al-Qulûb*, s. 99; Tarım, *Tarihte Kırşehri-Gülşehri*, s. 21-23; Franz Taeschner, “*Geç ve Selçuklu Dönemi Sonrasına Ait Bir Kültür Merkezi, Kırşehir*”, trc. Zehra Odabaşı, *Prof. Dr. Mikâil Bayram'a Armağan*, ed. Mustafa Demirci, Kömen Yayınları, Konya 2009, s. 311-316; Zehra Odabaşı, “*Anadolu Selçuklu Döneminde Bir Kültür Şehri: Kırşehir*”, *I. Uluslararası Ahilik Kültürü ve Kırşehir Sempozyumu (15-17 Ekim 2008) Bildirileri*, III, ed. Erksin Güleç-M. Fatih Köksal-Sevim Nilay Işıksalan-Ahmet Gündüz, Kırşehir 2011, s. 1498-1503.

malî tazyikler yahut başka nedenlerden ötürü Kayseri'den ayrılarak Kırşehir'e yerleşir. Burada da kısa sürede belli bir çevre edinir <sup>1142</sup>.

Ahî Evren'in Denizli, Konya ve Kayseri'de bir süre kaldıktan sonra Kırşehir'e gelerek buraya yerleşmesi, Hacı Bektâş-ı Velî'nin Sulucakarahöyük'e yerleşmesinden sonradır. Dolayısıyla Hacı Bektâş-ı Velî ile fütüvvedârların serveri ve serçeşmesi olarak nitelendirilen Ahî Evren aynı dönemde yaşamış iki önemli şahsiyettir, aralarında çok yakın ve canlı bir ilişki söz konusudur. İkili muhtelif zaman ve zeminlerde bir araya gelip sohbet etmiştir <sup>1143</sup>. Bu çerçevede Hacı Bektâş-ı Velî bir defasında Ahî Evren'in Kırşehir'deki zâviyesine giderek onunla görüşmüş, burada yapılan sohbe halktan kimseler de katılmıştır <sup>1144</sup>.

Başka bir menkıbede, adı belirtilmeyen Kalecik Kadısı Kırşehir'de meydana gelen bir olayı araştırmak için hükümdar tarafından görevlendirilir. Bu maksatla şehre gelen kadı, Ahî Evren'in zâviyesinde kalır. Bu esnada orada bulunan Hacı Bektâş-ı Velî ile tanışır ve çok geçmeden de kadılığı bırakarak onun müridi olur <sup>1145</sup>.

#### 1.2.6.Mevlânâ Dergâhı

Dönem menâkıbnâmelerinde Mevlânâ Dergâhı ile ilgili rivayetler ağırlıklı olarak bağışlar ve mezarlar yahut türbeler –özellikle Mevlânâ Türbesi– ekseninde şekillenmektedir. Örneğin Bahâeddin Veled hem kendisinin hem de soyundan gelenlerin defnedileceği yeri ölmeden önce belirtmiştir <sup>1146</sup>. Bahâeddin Veled'in ölümüne çok üzülen I. Alâeddin, onun mezarının etrafına bir duvar çekilmesini, mermer bir levha üzerine ölüm tarihinin kazınarak tespit edilmesini emretmiştir <sup>1147</sup>. İlerleyen yıllarda Muînüddin Süleyman Pervâne, Bahâeddin Veled'in mezarı üzerine bir türbe yaptırmak ister. Celâleddin-i Rumî, onun yaptıracığı kubbenin feleklerin kubbesinden daha güzel olamayacağına dile getirerek bundan vazgeçmesini söyler

<sup>1142</sup> *Velâyet-nâme-i HHB*, v. 107a-110b. Krş. Vâhidî, s. 260-261, 267. Ahî Evren'in söz konusu şehirlerdeki faaliyetleri, Kırşehir'e yerleşmesi ve burada öldürülmesi hakkında bkz. Bayram, *Ahi Evren ve Ahi Teşkilâtı'nın Kuruluşu*, s. 81-89, 97-113.

<sup>1143</sup> *Velâyet-nâme-i HHB*, v. 106b-107a, 111a-112b, 114b-117b, 130b-131a; Harun Yıldız, "Hacı Bektaş Velî ile Ahi Evran İlişkisi", *TKHBVAD*, S. 61 (2012), s. 197-200.

<sup>1144</sup> *Velâyet-nâme-i HHB*, v. 113a.

<sup>1145</sup> *Velâyet-nâme-i HHB*, v. 113a-113b.

<sup>1146</sup> Eflâkî, I, s. 114.

<sup>1147</sup> Eflâkî, I, s. 103.

<sup>1148</sup>. Yine de burada türbeye benzer bir yapının olduğuna dair atıflar dikkatimizi çekmektedir. Örneğin Celâleddin-i Rumî bazı vakitler, özellikle çeşitli güçlüklerle karşılaştığı zamanlar babasının türbesini ziyaret etmeyi alışkanlık hâline getirmiştir <sup>1149</sup>. Celâleddin-i Rumî, Hafız Yusuf-ı Konevî'nin Bahâeddin Veled'in türbesinde güzel sesiyle Kur'ân okumasından hareketle bazı değerlendirmelerde bulunmuştur <sup>1150</sup>. Selâhaddin-i Zerkûb ileri gelenlerin de katıldığı kalabalık bir topluluk tarafından Bahâeddin Veled'in türbesi civarına defnedilmiştir <sup>1151</sup>. Hüsâmeddin Çelebi hem Bahâeddin Veled'in hem de Selâhaddin-i Zerkûb'un türbesini sık sık ziyaret etmektedir <sup>1152</sup>. Alemüddin Kayser'in Celâleddin-i Rumî öldükten sonra kutsal türbeyi tamir ettirmek ve benzeri görülmemiş bir mezar yaptırmak istemesi de daha önce Bahâeddin Veled için de bir türbe yapılmış olduğunu akla getirmektedir <sup>1153</sup>.

Bedreddin Gevhertaş, Bahâeddin Veled'in isteğiyle çocukları için bir medrese yaptırır ve ona bir takım vakıflar tahsis eder <sup>1154</sup>. Bahâeddin Veled'in kişiliği ve konumunu dikkate aldığımızda bu zaten beklenen bir gelişmedir. Zira Horasan'dan Konya'ya uzanan göçü esnasında konakladığı, yani bir süre geçici olarak ikamet ettiği şehirlerde onun için medreseler inşa edildiği yahut var olanların ona tahsis edildiği nakledilmektedir. Günümüze ulaşamayan ve Medrese-i Mevlânâ, Celâliye, Molla Atik gibi adlarla zikredilen söz konusu medrese 630'da (1232-1233) Alâeddin Tepesi'nin kuzeydoğusuna inşa edilmiştir. Celâleddin-i Rumî bu medresede bir süre ders vermiştir. Bu yapı Mevlevîler tarafından yönetilen bir eğitim merkezi olarak da işlev görmüştür <sup>1155</sup>. Sultan Veled, babasının ölümünden sonraki bir süreçte Rum

<sup>1148</sup> Eflâkî, I, s. 382. Seyyid Burhâneddin de mezarının üzerine türbe yapılmasını istememiştir. Bkz. Eflâkî, I, s. 122. Krş. Mevlânâ, *Mesnevî*, III. Defter, b. 130-133: "Mezarı ve lahdi mamur kılmak, ne taşla tahtaıyla olur, ne de servetle. / Bilakis arınıştta kendine bir mezar yapıp O'nun benliğine benliğini gömmen(le olur) / Onun toprağı olup onun derdine gömülmelisin ki nefesin onun nefesinden yardımlar görsün. / **Türbeler, kubbeler ve taklar, manâ ehli için güzel bir şey değildir.**"

<sup>1149</sup> Eflâkî, I, s. 106, 176, 228, 358; II, s. 136.

<sup>1150</sup> Eflâkî, I, s. 247.

<sup>1151</sup> Sipehsâlâr, s. 137; Eflâkî, II, s. 120; Câmî, s. 643.

<sup>1152</sup> Eflâkî, II, s. 138

<sup>1153</sup> Eflâkî, II, s. 151.

<sup>1154</sup> Eflâkî, I, s. 109-110; Sahîh Ahmed Dede, *Mecmûatü't-Tevârihi'l-Mevleviyye*, s. 147.

<sup>1155</sup> Konyalı, *Konya Tarihi*, s. 608-610, 791-802; Küçükdağ-Arabacı, *Selçuklular ve Konya*, s. 273-274; Yaşar Sarıkaya, "Osmanlı Dönemi Konya'sında Medrese Kurucusu ve Patronu Olarak Sufiler ve Âlimler (18.-19. Yüzyıllar)", *Turkish Studies Türkoloji Araştırmaları*, II/1 (2007), s. 184.



ustalara medresenin damının sıvatmıştır<sup>1156</sup>. Celâleddin-i Rumî'nin ölümünden sonra türbesinin bulunduğu yer tarikatın merkezi olunca, söz konusu medreseye verilen önem azalmış olabilir<sup>1157</sup>.

Celâleddin-i Rumî zamanında Mecdeddin Çağa el-Kırşehirî ile birlikte Kırşehir'den Konya'ya gelen bir Türk talebe, onunla birlikte Celâleddin-i Rumî'nin medresesinde (Medrese-i Mevlânâ, Celâliye, Molla Atik) kalmıştır<sup>1158</sup>. Bu dönemde medresenin toplantı odasının (cemaathâne) bazen misafirlerin kaldığı bir ev olarak da kullanıldığına değinilmesi, bu açıdan önemlidir<sup>1159</sup>. Fıkıh tahsil etmek için Kırşehir'den Konya'ya gelen bir öğrencinin Mevlevî muhitte kendine bir yer edinmesi ve onlara ait bir medresede kalması, talebelerin ilim yolculukları sırasında barınma ve himayesinde sûfî tarikatların rolüne örnek teşkil etmektedir. Nitekim Celâleddin-i Rumî, Ekmeleddin-i Nahcuvânî'ye hitaben yazdığı bir mektupta, Şemseddin-i Mardînî'nin Atabekiyye Medresesi'ne tayin edilmesinden sonra boşalan Karatay Medresesi'nin Efsaheddin Muîd'e tahsis edilmesi için ricada bulunmaktadır. Celâleddin-i Rumî'nin Efsaheddin Muîd'i bu işe ehil görmesinin tek nedeni onun bilgi birikimi değildir. Zira Efsaheddin Muîd hem velilerin hâllerinden haberdardır hem de Karatay Medresesi'nde ders gören Mevlevî talebelere –ki Celâleddin-i Rumî mektupta onlardan: “*Karatay Medresesi'nde geliri bulunan oğullarımızdan bir topluluk*” şeklinde söz etmektedir– baba şefkatiyle yaklaşan birisidir<sup>1160</sup>.

Mevlevîliğin başlangıçta adap ve erkâmı belirlenmiş ve tekke düzeni kurulmuş klasik bir tarikat görünümünde olmadığı bilinmektedir. Ancak babasının izinden giden Celâleddin-i Rumî'nin oturduğu ve ders verdiği medresesinin henüz sağlığında iken küçük bir tekke mahiyeti taşıdığı söylenebilir<sup>1161</sup>. Nitekim Eflâkî'nin ısrarla ve sürekli medrese olarak zikrettiği, ama özellikle Celâleddin Rumî'nin tamamen tasavvufta karar kılmasından itibaren yerine getirdiği işlev ve içerisinde yaşanan gelişmeler açısından daha ziyade tekkeyi andıran bir kurumun varlığı göze çarpmaktadır. Bu kurum zaman zaman çeşitli eklemelerle genişletilmiştir.

<sup>1156</sup> Eflâkî, II, s. 155. Bu husustaki tartışmalar için bkz. Emre Madran, “Ariflerin Menkıbeleri'nde Geçen Yapı İsimleri Üzerine Bir Deneme”, *VD*, S. X (1973), s. 188-189.

<sup>1157</sup> Mehmet Ali Hacıgökmen, “I. Alaeddin Keykubat Dönemi Emirlerinden Atabey Bedreddin Gühertaş (Gevhertaş)”, *AÜDTCF Tarih Araştırmaları Dergisi*, XXX/50 (2011), s. 126.

<sup>1158</sup> Eflâkî, I, s. 286.

<sup>1159</sup> Tanrıkorur, “Mevleviyye”, s. 468.

<sup>1160</sup> Mevlânâ, *Mektuplar*, s. 137-138.

<sup>1161</sup> Tanrıkorur, “Mevleviyye”, s. 468.

Anadolu’da imar faaliyetlerinde bulunan ve Celâleddin-i Rumî’nin bağlılarından biri olan Tâceddin Mu’tez, Mevlevîler için de bir “*dârü’l-uşşâk*” (âşıklar evi) yaptırmak ister. Fakat bu isteği Celâleddin-i Rumî tarafından reddedilir. Tâceddin Mu’tez bir defasında cizye parasından üçbin dinarı hamam parası olarak gönderir. Sultan Veled’in araya girmesi ile ancak kabul edilen bu bağış, medresenin yanında hizmetkârlar için dervişlere yaraşır basit birkaç ev yapımında kullanılır <sup>1162</sup>.

Celâleddin-i Rumî öldüğünde babasının yanına defnedilmiş, üstüne 673/1274 yılında Muînüddin Süleyman Pervâne ve eşi Gürcü Hatun ile Alemüddin Kayser tarafından mimar Bedreddin-i Tebrizî’ye bir türbe yaptırılmış, böylece Mevlânâ Külliyesi’nin temelleri atılmıştır <sup>1163</sup>. Eflâkî, Hüsâmeddin Çelebi zamanında gerçekleştirilen bu inşa faaliyetinde Alemüddin Kayser’i daha fazla ön plana çıkarmaktadır. Zira ona göre türbe yaptırma fikri Alemüddin Kayser’den çıkmıştır. Nitekim bu hususta Sultan Veled’in onayını alan, Pervâne ve eşinin parasal desteğini sağlayan ve mimarı ayarlayan kişi de Alemüddin Kayser’dir. Alemüddin Kayser türbenin inşası tamamladıktan sonra türbedarlara ve medrese sakinlerine çeşitli ihsanlarda da bulunmuştur <sup>1164</sup>. Sultan Veled de türbenin Alemüddin Kayser vasıtasıyla yapıldığını açıkça belirtmektedir <sup>1165</sup>.

Hüsâmeddin Çelebi’nin vefat ettiği gün Kubbe-i Hadrâ’nın, yani Mevlânâ Türbesi’nin kubbesinin düşen aleminin (kubbenin tepesine takılan sembol) yerine takıldığından ve oluşan çatlakların onarıldığından bahsedilmektedir <sup>1166</sup>. Sultan Veled’in en yakın müritlerinden biri olan Emîr Şemseddin Muhammed Sekürçî de 685/1286’da Mevlânâ Türbesi’nin çeşmesini tamir ettirmiştir <sup>1167</sup>.

Sultan Veled Mevlânâ Türbesi’nin tarikatın merkez âsitânesi hâline gelmesi için faaliyette bulunmuş, II. Gıyâseddin Mesud’un burası için vakıflar tesis etmesini sağlamıştır <sup>1168</sup>. Ayrıca yukarıda da dikkat çektiğimiz üzere vakıf gelirlerini arttırmak için Anadolu’ya egemen olan İlhanlılar ve yeni yeni filizlenmekte olan Türkmen beylikleriyle yakın ilişkiler geliştirmiştir. Örneğin Gazan Han döneminde (1295-

<sup>1162</sup> Eflâkî, I, s. 210-212.

<sup>1163</sup> Karpuz, “Mevlânâ Külliyesi”, s. 449.

<sup>1164</sup> Eflâkî, I, s. 287-288; II, s. 151; Gölpmarlı, *Mevlânâ’dan Sonra Mevlevilik*, s. 36, 63-64.

<sup>1165</sup> Sultan Veled, *Divan*, s. 590.

<sup>1166</sup> Eflâkî, II, s. 144.

<sup>1167</sup> Eflâkî, I, s. 259; Turan, *Türkiye*, s. 587-588.

<sup>1168</sup> Sultan Veled, *Maârif*, s. 139-140.

1304) Anadolu'da İlhanlı umumi valisi olarak görev yapan, halkı gözettiği ve âdil davrandığı için kendisine “*Köse Peygamber*” denilen Abuşka Noyan, bir defasında Sultan Veled'i görmeye gelir. Coşkulu bir mürit zümresinin de hazır bulunduğu mecliste, Sultan Veled'in yaptığı konuşmalardan etkilenerak ona mürit olur. Şükrünü ifade için de bin dinar bağışta bulunur <sup>1169</sup>.

Mevlevî kadı Necmeddin Taştî'ye göre Mevlânâ Celâleddin-i Rumî'ye nispet edildikten sonra özel anlam kazanan bazı hususlar vardır. Bunlarda biri de eskiden her mezara türbe denildiği hâlde, artık herhangi bir türbe anılsa veya söylenilse Mevlânâ Türbesi'nin akla gelmesidir <sup>1170</sup>. Bu ayrımı Mevlânâ Türbesi'nin ilk dönemlerden itibaren tarikat mensupları için ifade ettiği mana ve ehemmiyetin derecesini göstermektedir.

Celâleddin-i Rumî kendisi henüz hayatta iken müritlerin irşat ve terbiyesi ile vakıf gelirlerinin yönetimini halifesi Hüsâmeddin Çelebi'ye bırakmış, o da son nefesine kadar bu görevleri yerine getirmeye çalışmıştır. Hüsâmeddin Çelebi'nin vakıf gelirlerinin yönetimi ya da daha kapsamlı bir ifadeyle dergâhın malî işleriyle ilgilenme şekli ve mahiyeti son derece ilgi çekici ayrıntılarla doludur. Örneğin Hüsâmeddin Çelebi vakıf gelirlerini kişisel ihtiyaçları için kullanmaktan uzak durarak onları layık olanlara dağıtmaktadır <sup>1171</sup>. Hüsâmeddin Çelebi'nin bütün vakıf gelirlerini Mevlevîlere bölüştürdüğünü, herkesin kendi payına düşeni istediği gibi kullandığını; ama Hüsâmeddin Çelebi'nin elini ve gönlünü vakıf gelirlerinden uzak tuttuğunu öğreniyoruz <sup>1172</sup>. Öyle ki onun, Mevlânâ Türbesi'ni ziyaretinde bile vakfın parası ile alınan sudan içmediği ve abdest almadığı, bu ihtiyaçları için yanında getirdiği suyu kullandığından bahsedilmektedir <sup>1173</sup>.

Mevlânâ Dergâhı'nın çekirdeğini oluşturan Mevlânâ Türbesi'nin bayındır ve bolluk içinde çok sayıda vakfı bulunmaktadır <sup>1174</sup>. Mevlânâ Dergâhı'nın gelirleri arasında ileri gelenlerin yaptığı nezirler, farklı yerlerden gönderilen para, eşya, elbise vb. hediyeler de büyük bir yekûn teşkil etmektedir. Bu gelirler gerek Celâleddin-i Rumî döneminde gerekse kendi halifeliği döneminde Hüsâmeddin Çelebi tarafından

<sup>1169</sup> Eflâkî, II, s. 164. Abuşka Noyan hakkında bkz. Aksarayî, s. 231-238; Turan, *Türkiye*, s. 633-635.

<sup>1170</sup> Eflâkî, II, s. 50.

<sup>1171</sup> Eflâkî, II, s. 125.

<sup>1172</sup> Eflâkî, II, s. 129.

<sup>1173</sup> Eflâkî, II, s. 129.

<sup>1174</sup> Eflâkî, II, s. 129.

derecelerine göre tarikat üyelerine düzenli olarak dağıtılmıştır <sup>1175</sup>. Zira Celâleddin-i Rumî emirler, melikler, şehrin büyükleri ve zengin müritlerin bağışlarını Hüsâmeddin Çelebi'ye göndermeyi âdet edinmiş, işlerin idaresini onun eline bırakmıştır. Örneğin Tâceddin Mu'tez'in cizye parasından olduğunu vurgulayarak Aksaray'dan gönderdiği “*yedi bin dirhem-i sultani*”yi Hüsâmeddin Çelebi'ye teslim etmiştir. Hüsâmeddin Çelebi de bu bağışı Celâleddin-i Rumî'nin ailesi ve müritleri arasında paylaşmıştır <sup>1176</sup>. Alemüddin Kayser türbenin inşası tamamlandıktan sonra Hüsâmeddin Çelebi'ye altıbin dirhem bağışta bulunmuştur <sup>1177</sup>. Celâleddin-i Rumî, Muînüddin Süleyman Pervâne'nin ayakkabı parası olarak gönderdiği ikibin dinarı Hüsâmeddin Çelebi'ye vererek müritlerin ihtiyaçlarına harcamasını istemiştir <sup>1178</sup>. Yine Pervâne'nin bir ziyaretinde Celâleddin-i Rumî ve müritlerine bağışladığı “*altı bin aded-i sultânî*” de Hüsâmeddin Çelebi'nin evine götürülüp orada bölüşülmüştür <sup>1179</sup>. Bağışların Hüsâmeddin Çelebi'de toplandığını, dağıtım veya harcamasının da onun tarafından yapıldığını görüyoruz. Nitekim Şems-i Tebrizî'nin kendisini ziyaret etmek ve sohbetine katılmak isteyen zamane büyüklerinin önce Hüsâmeddin Çelebi'ye müracaat etmeleri gerektiğini söylemesi de hayli ilgi çekicidir. Zira açıkça ifade edildiği üzere bu tür ziyaretlerin maddi bir bedeli vardır. Hüsâmeddin Çelebi malî işler ve işleyişle yakından ilgilendiği için gelen hediye ve bağışları alarak ihtiyaç sahiplerine dağıtmaktadır. Nâib-i saltanat Emînüddin Mikâil'in ziyareti sırasında bağışladığı para da tarikat içindeki derecelerine göre ihtiyaç sahipleri, Celâleddin-i Rumî ailesi, Selâhaddin-i Zerkûb ailesi arasında taksim edilmiş, artanı saklanmıştır <sup>1180</sup>. Bir defasında kendi medresesinde iken, Celâleddin-i Rumî'nin arkasında sabah namazı kılan Celâleddin Karatay, Mevlevî müritlerine çeşitli ihسانlarda bulunmuştur <sup>1181</sup>. Celâleddin Müstevfî, şehrin ve devrin ileri gelenlerine verdiği büyük bir ziyafet (velîme) esnasında Celâleddin-i Rumî'ye mürit olur.

<sup>1175</sup> Eflâkî, II, s. 143-144. Sipehsâlâr'a (s. 48-49) göre sultanlar ve emirler geçimleri için gümüş ve altın para gönderdikleri vakit, Celâleddin-i Rumî bunları Selâhaddin-i Zerkûb'un evine gönderirdi. Ondan sonra da Hüsâmeddin Çelebi'nin evine gönderir ve kendi ev halkı için bir şey bırakmazdı. Ancak fazla ihtiyaç olduğu vakit, Sultan Veled ricada bulunur, bunun üzerine az bir miktar onlara verirdi.

<sup>1176</sup> Eflâkî, II, s. 131-132.

<sup>1177</sup> Eflâkî, II, s. 151.

<sup>1178</sup> Eflâkî, I, s. 219.

<sup>1179</sup> Eflâkî, I, s. 242.

<sup>1180</sup> Eflâkî, II, s. 146.

<sup>1181</sup> Eflâkî, I, s. 205.

Mevlevîlere kıymetli hediyeler (teşrifât) verir. Kavvâllara da üçbin dirhem bağışta bulunur <sup>1182</sup>. Ticaretle uğraşan kişilerin sûfilere maddi yardımda bulunduğunu gösteren bir menkıbede, manevi yardım bekleyen bir tacir Celâleddin-i Rumî'ye elli dinar altın bağışlamıştır <sup>1183</sup>.

Bir menkıbede Mevlevî dervişlerine muhtemelen evkâf gelirlerinden düzenli olarak yarım dinar günlük (aidat, maaş, idrârât) verildiğine değinilir <sup>1184</sup>. Celâleddin-i Rumî aidatların kendilerine helal olması için fetva almak veya bir şey sormak için gelen kişilere hiçbir şekilde engel olunmaması konusunda duyarlılık göstermekte ve müritlerini sürekli uyarmaktadır <sup>1185</sup>. Nitekim II. İzzeddin'e göre din büyükleri olan bilginlerin idrârât ve sair gelirleri almalarına karşılık, karşılaştıkları bazı güç sorunların çözümünde kendilerine yardımcı olmaları gerekmektedir <sup>1186</sup>. O hâlde Celâleddin-i Rumî'nin medrese aidat ve gelirlerinin helal olması hususundaki düşüncesi ve inceliği bütün bütün yersiz değildir.

Mevlevî müellif Eflâkî'de geçen bir menkıbeden hareketle zâviye ve hankahlarda testileri kible tarafına koymanın yerleşik bir âdet olduğunu öğreniyoruz. Bu uygulama makam kapısından içeri giren yabancı birinin testinin bulunduğu yöne bakarak hiç bir şey sormadan ya da söylemeden kibleyi anlamasını sağlamaktadır. Zira misafir iki rekât namaz kıldıktan sonra selam verip oradakilerle konuşmaya başlamaktadır. Bazı zâviye ve hankahlarda da içeri giren kişi önce selam verip namaz kılar, sonra konuşmaya başlar <sup>1187</sup>.

Mevlânâ Türbesi veya Dergâhı'nda imam, hafız, müezzin, mesnevîhân, şeyyad, gûyende, türbedar ve huzur hizmetçileri gibi görevliler bulunmaktadır. Hem bu görevlilere hem de Celâleddin-i Rumî'nin aile bireylerine tayinat ve tahsisat düzenli olarak yapılmaktadır. Ayrıca gezgin dostlar ve iyi amel sahipleri için sofranın açık tutulması, cuma namazından sonra semân, Kur'ân tilavetinden sonra *Mesnevî-i Mânevî* okumalarının, gelene-gidene hizmetin bir gelenek hâlini almasından da bahsedilmektedir. “Beş yüze yakın fereci giyen zengin dost, üç yüze yakın engin bilgili ârif, bu kadar değerli kâtipler ve mahir mektep hocaları” şeklinde

<sup>1182</sup> Eflâkî, I, s. 381.

<sup>1183</sup> Eflâkî, I, s. 137.

<sup>1184</sup> Eflâkî, I, s. 314.

<sup>1185</sup> Sipehsâlâr, s. 98; Eflâkî, I, s. 255.

<sup>1186</sup> Eflâkî, II, s. 108-109.

<sup>1187</sup> Eflâkî, I, s. 315.

abartılı rakamlarla zikredilen kadro, Hüsâmeddin Çelebi'nin hizmetinde ya da Mevlvî Dergâhı'nın işleyişinde görev almaktadır<sup>1188</sup>. Nitekim Eflâkî'nin satır aralarında Mevlânâ Türbesi ve Dergâhı'nda bir takım özel görevleri olan bazı kişilerin isim ve lakapları zikredilmektedir. Örneğin Celâleddin-i Rumî'nin maiyetinde çeşitli seyahatlere çıkan Şeyh Kemâleddin-i Tebrizî el-Hâdim, lakabından da anlaşılacağı üzere, türbeye hizmet edenler arasında yer almaktadır<sup>1189</sup>. Şeyh Muhammed Hâdim de gece gündüz Celâleddin-i Rumî'nin hususi hizmetinde bulunan kişilerden biridir<sup>1190</sup>. Mevlânâ Türbesi'nin hizmetçisi olarak nitelendirilen bir başka kişi de Şeyh Bahâeddin Hayyât'tır. Terzilik yaptığı anlaşılan bu zat, Sultan Veled döneminde hayattadır<sup>1191</sup>. Celâleddin-i Rumî'nin müritlerinden olup Hüsâmeddin Çelebi'nin terbiyesinde yetişen Mesnevîhân Sirâceddin, unvanından anlaşılacağı üzere, Mevlânâ Türbesi'nin mesnevîhânıdır<sup>1192</sup>. Celâleddin-i Rumî'ye olan yakınlığı ile öne çıkan müritlerden Bahâeddin-i Bahrî de Mevlânâ Türbesi'nin imamı olarak takdim edilmektedir<sup>1193</sup>.

Mevlânâ Türbesi veya Dergâhı'nın zengin vakıflarla ve cömert bağışlarla desteklenmesi, ayrıca burada görev alan müritlerin nicelik ve niteliği, Mevlvîlerin hem iktidar muhiti hem de geniş halk kitleri üzerindeki nüfuz ve kudretini gözler önüne sermektedir. Mevlvî Dergâhı, Konya gibi dönemin en önemli ilim-irfan merkezlerinden birinde, üstelik bir başkentte, mûsiki, semâ ve şiir eksenli yerleşik ve yüksek tasavvufun başlıca mekteplerinden biridir. Burası muhtelif bölge ve beldelerden gelen ziyaretçilerle her gün dolup taşmakta, toplumun farklı kesimlerini bir araya getiren geniş katılımlı büyük semâ meclislerine sahne olmaktadır. Bu nedenle Mevlvîlerin zengin içerikli bir teşkilatlanmaya gitmesi gayet normal bir durumdur. Bu çerçevede Konevî Zâviyesi ile alakalı yaptığımız yorumun Mevlvî Dergâhı için de büyük oranda geçerli olduğunu düşünüyoruz.

<sup>1188</sup> Eflâkî, II, s. 144, 151.

<sup>1189</sup> Eflâkî, I, s. 308-309.

<sup>1190</sup> Sipehsâlâr, s. 42-43, 87; Eflâkî, I, s. 161, 188-189, 262, 313, 338.

<sup>1191</sup> Eflâkî, II, s. 220.

<sup>1192</sup> Eflâkî, II, s. 125.

<sup>1193</sup> Eflâkî, I, s. 316.

### 1.2.7.Hankah-ı Ziyâ ve Hankah-ı Lâlâ

Ahîlere ait olan Hankah-ı Ziyâ'nın (Ziyâeddin Vezir Hankahı) şeyhi ölür <sup>1194</sup>. Hüsâmeddin Çelebi, devrin ileri gelen devlet adamlarından Tâceddin Mu'tez'in girişimiyle IV. Rükneddin Kılıç Arslan'ın da (saltanatı: 1249-1254, 1257-1266) onayı alınmak suretiyle adı anılan hankaha şeyh olarak tayin edilir. Bu münasebetle büyük bir posta oturma töreni icra edilir. Ancak Ahî Ahmed liderliğindeki bazı Konya Ahîleri (Ahî Muhammed Sebzvârî, Ahî Kayser ve Ahî Çoban vb.) Hüsâmeddin Çelebi'nin posta oturmasına aşırı tepki gösterirler. Bu nedenle tören sırasında Ahîlerle Mevlevîler arasında bıçak ve kılıçların çekildiği çok ciddi bir gerginlik yaşanır. Mevlevî müritler arasında bulunan emirler, rindleri yahut Ahîleri öldürmek için onların üzerine yürürler. Büyük bir fitne kopar. Bunun üzerine Celâleddin-i Rumî töreni terk eder <sup>1195</sup>. Bu rivayet Hankah-ı Ziyâ'nın Mevlevîlere intikal etmeden önce Ahîlere ait olduğunu ve Ahîlerle Mevlevîler arasında bir gerilimin bulunduğunu açıkça gösterir. Nitekim Hankah-ı Ziyâ'nın vefat eden şeyhinin de Mevlevîlere muhalif tutum ve davranışlar içerisinde olduğunu öğreniyoruz <sup>1196</sup>. Hüsâmeddin Çelebi'nin Ahîlerden Mevlevîlere intikal eden bir hankahın postuna oturtulmasında Ahîlik geçmişi de dikkate alınmış olabilir.

Yukarıdaki örnekte olduğu gibi Ahîlere ait hankahların Mevlevîlere bırakılması, dönemin iktidar çevrelerince Ahîlere karşı Mevlevîlerin desteklendiğini veya tercih edildiğini gösterir. Bu durum İlhanlı yanlısı Selçuklu yönetimine karşı muhalif tavırlar sergileyen Ahîlere yönelik bir sindirme faaliyeti de olabilir <sup>1197</sup>. Bu süreçte kimi Ahîler Mevlevîlere meyletmiş ya da buna mecbur bırakılmışlardır. İlginçtir ki muhalif Ahî Ahmed siyasî iradeye karşı çıktığı için öldürülmek istenir.

<sup>1194</sup> Celâleddin-i Rumî'nin bir mektubunda bu şeyhin adı "*Şeyh Sadreddîn*" olarak geçmektedir. Bkz. Mevlânâ, *Mektuplar*, s. 117; Açıklama Kısmı, s. 264. Bu kişinin Celâleddin-i Rumî'nin ölümünden sonra vefat eden Sadreddin-i Konevî (ö. 673/1274) olmadığı ortadadır. Bayram ise Hankah-ı Ziyâ'nın ölen şeyhinin Ahî Evren olduğu kanaatindedir. Bkz. *Ahi Evren-Mevlânâ Mücadelesi*, s. 65-66, 68-69, 115, 134.

<sup>1195</sup> Eflâkî, I, s. 377; II, s. 133-134. Bayram, iki zümre arasında yaşanan söz konusu gerginliğin 1260-1262 yılları arasındaki bir tarihte vuku bulduğu düşüncesindedir. Bkz. *Ahi Evren-Mevlânâ Mücadelesi*, s. 201. Ayrıca söz konusu tayin ve sonrasında yaşananlar Celâleddin-i Rumî'nin mektuplarında da yankı bulmuştur. Zira Celâleddin-i Rumî "*Müstevfi*" unvanıyla hitap ettiği Tâceddin Mu'tez'den Hankah-ı Ziyâ'nın Hüsâmeddin Çelebi'ye verilmesine karşı çıkan "*kısa görüşlülerin*" engellenmesini istemektedir. Krş. Mevlânâ, *Mektuplar*, 188-189; Açıklama Kısmı, s. 225-226, 263.

<sup>1196</sup> Eflâkî, I, s. 377. Söz konusu hankah burada Vezir Ziyâeddin Hankahı olarak geçmektedir.

<sup>1197</sup> Bayram, *Ahi Evren-Mevlânâ Mücadelesi*, s. 57-61.

Ancak Celâleddin-i Rumî buna razı olmadığı için sadece ileri gelenlerin toplantılarına katılmaktan mahrum bırakılarak cezalandırılır. Ahî Ahmed'in ölümünden sonra ona mensup Ahîlerin (cevânân ve rindler) büyük bir kısmı çok geçmeden Celâleddin-i Rumî'ye mürit olacaklardır. Ayrıca Ahî Ahmed'in oğlu Ahî Ali de bilahare Sultan Veled'in makbul müritlerinden biri olmuştur <sup>1198</sup>. Netice itibariyle Hüsâmeddin Çelebi hem Hankah-ı Ziyâ'da hem de Hankah-ı Lâlâ'da şeyhlik postuna oturmuştur. Bütün bunlar Mevlevî muhitin devrin iktidar çevreleriyle ne kadar sıkı münasebetler tesis ettiğini göstermektedir.

Hankah-ı Ziyâ ve Hankah-ı Lâlâ'nın Ahîlerden alınarak Mevlevîlere devredilmesi ve bu müesseselerin başına Hüsâmeddin Çelebi'nin getirilmesine işaret eden menkıbede, zâviyelerin işleyişine dair bazı bilgiler göze çarpmaktadır. Birincisi, bir kişinin aynı anda iki hankahta şeyh olabilmesidir. İkincisi, şeyh tayini için hükümdardan ferman alınmasıdır. Zira tasavvufî kurumların iktidar muhitinin tercihi ve aracılığıyla bir tarikattan alınıp başka bir tarikata devredilmesi söz konusudur. Üçüncüsü, posta oturma törenine giden şeyhin, yanına büyük bir sembolik değeri olan seccadesini de almasıdır. Söz konusu menkıbede seccadeyi Celâleddin-i Rumî'nin taşıması ise onun Hüsâmeddin Çelebi'ye verdiği önemi gösterir. Son olarak ifade etmek gerekirse posta oturma törenleri geniş katılımlı olmakta, adetâ posta oturan kişinin mensup olduğu tasavvufî zümrenin gövde gösterisine dönüştürülmektedir <sup>1199</sup>.

Ziyâeddin Vezir Hankahı olarak da geçen Hankah-ı Ziyâ'nın bânisi Vezir Ziyâeddin'dir. Tahsin Yazıcı, İbn Bibi'den hareketle Vezir Ziyâeddin'in, I. Alâeddin döneminde sâhib-i âzamlık yapan Ziyâeddin Kara Arslan olduğunu düşünmektedir <sup>1200</sup>. Vezir Ziyâeddin söz konusu tayin ve posta oturmanın gerçekleştirildiği dönemde hayatta değildir. Zira bu hadiseye işaret eden bir mektupta kendisinden merhum olarak bahsedilmektedir <sup>1201</sup>. Vezir Ziyâeddin'in kendisine ait bir de hanının olduğunu öğreniyoruz. Uygunsuz işlerin yapıldığı bu han, Celâleddin-i Rumî'nin

<sup>1198</sup> Eflâkî, II, s. 134-135.

<sup>1199</sup> Eflâkî, II, s. 133-135.

<sup>1200</sup> Eflâkî, Önsöz, I, s. 55-56. Krş. İbn Bibi, s. 417-421.

<sup>1201</sup> Mevlânâ, *Mektuplar*, 188-189; Açılama Kısmı, s. 226, 263.



orayı ziyaretinden sonra hayat kadınlarından arındırılarak bir süre sonra Nakışlı Hamam'a dönüştürülmüştür <sup>1202</sup>.

Hankah-ı Lâlâ I. Alâeddin'in mühtedi lâlâsı Esedüddin Rûzbe b. Abdullah <sup>1203</sup> tarafından yaptırılmıştır. Bu yapı Konya'nın İç Kalesi (Ahmedek) içinde yer almaktaydı. Konya Osmanlıların eline geçtiği zaman harap olduğu için gelirleri Mevlânâ evkâfına katılmıştır <sup>1204</sup>. Hankah-ı Lâlâ'nın saraya mensup çocukların eğitim-öğretimine tahsis edilen bir kurum olduğu ve lâlâların, yani saray muallimlerinin burada görev yaptığı da ileri sürülmektedir <sup>1205</sup>.

#### 1.2.8.Hankah-ı Sâdât

Hânkâh-ı Sâdât (Seyyidler Hankahı) Niğde'deki tasavvufî kurumlardan biridir. Ârif Çelebi'nin Niğde'deki halifesi Nâsiheddin-i Sebbâğ, burada şehrin âlim, seyyid ve ileri gelenleri ile semânın haram olup olmadığı hakkında tartışma yapmıştır <sup>1206</sup>. Bu bilginin geçtiği menkıbede Seyyid Nâsireddin Hankahı isimli bir tasavvufî kurumdan da bahsedilmektedir. Ancak onun, Hankah-ı Sâdât'ın başka bir ismi olması da ihtimal dâhilindedir.

#### 1.2.9.Vezir Nasreddin Hankahı

Vezir Nasreddin tarafından inşa ettirilen bu tasavvufî kurum, posta oturma törenleri münasebetiyle Eflâkî'de iki yerde geçer. Bunlardan birinde hankahın tamamlanmasından sonra büyük bir posta oturma töreni yapılır. Şehrin âlim ve şeyhleri toplanırlar. Kur'ân tilavetinden sonra semâa başlanır. Bu esnada basiret sahiplerini gözetmeyen Nusretüddin'in sık sık Şems-i Tebrizî'ye çarparak onu rahatsız etmesine kızan Celâleddin-i Rumî semâdan ayrılır. Semâ durduktan bir süre

<sup>1202</sup> Eflâkî, I, s. 281-282; Mevlânâ, *Mektuplar*, s. 106; Açılama Kısmı, s. 234.

<sup>1203</sup> Mühtedilerin babaları Abdullah olarak isimlendirilir. Esedüddin Rûzbe II. İzzeddin, IV. Rükneddin ve II. Alâeddin'in müşterek saltanat sürdüğü çalkantılı üç kardeş devrinde (1249-1266) bir süre câmedar ve saltanat makamının atabeyliği görevlerini üstlenmiş, emirler arasındaki çekişmeler sırasında öldürülmüştür. İbn Bibi, s. 517-518, 523-524, 549; *Anonim Selçuknâme*, s. 44.

<sup>1204</sup> Konyalı, *Konya Tarihi*, s. 130, 925, 793, 1047-1048; Madran, "Ariflerin Menkıbeleri'nde Geçen Yapı İsimleri", s. 188; Erdoğan, "1483 Yılında Karaman Vilâyetinde Vakıflar-I", s. 159.

<sup>1205</sup> Mikâil Bayram, *Selçuklular Zamanında Konya'da Dinî ve Fikrî Hareketler*, Nüve Kültür Merkezi Yayınları, Konya 2008, s. 30-31.

<sup>1206</sup> Eflâkî, II, s. 210-211. Nâsiheddin-i Sebbâğ hakkında ayrıca bkz. Eflâkî, II, s. 223-224.

sonra da Vezir Nusretüddin şehit edilir <sup>1207</sup>. Bu menkıbe Vezir Nasreddin Hankahı'nın inşa edildiği tarih aralığını anlamamızı sağlamaktadır. Zira Şems-i Tebrizî 26 Cemâziyelâhir 642'de (29 Kasım 1244) Konya'ya gelmiş, buradaki hareketli birkaç yıldan sonra takriben 645/1247-1248'de öldürülmüştür. İkinci menkıbede Vezir Nasreddin Hankahı yine âlim, ârif, şeyh, hakîm, emir vb. ileri gelen pek çok insanın katıldığı büyük bir posta oturma törenine sahne olur. Muhtelif ilim ve fenlere dair müzakerelerin yapıldığı törende Şems-i Tebrizî de hazır bulunmuştur. Eflâkî ulu bir kişiye şeyhlik verileceğinden bahseder. Ancak isim zikretmez <sup>1208</sup>. Celâleddin-i Rumî, Muînüddin Süleyman Pervâne'ye yazdığı bir mektupta, Nusretüddin'e ait münhal hankahın, onun Hamideddin adındaki torununa verilmesini rica etmektedir <sup>1209</sup>. Bu çerçevede posta oturan "ulu kişi", Şeyh Hamideddin'dir. Bu mektuptan Eflâkî'nin Nasreddin olarak isimlendirdiği bâninin aslında Nusretüddin olduğunu da öğreniyoruz. Ancak Celâleddin-i Rumî söz konusu mektupta Nusretüddin'in vezirliğine herhangi bir şekilde temas etmemektedir <sup>1210</sup>.

#### 1.2.10.Hankah-ı Hoca Münir

Hankah-ı Hoca Münir Tokat'taki tasavvufi kurumlardan biridir. Bu kurumla Muînüddin Süleyman Pervâne'nin kızı ilgilenmektedir. Hakkındaki menkıbevî kayıtlara göre dinî, yakînî ve tasavvufî ilimlerde söz sahibi birisi olup, takva, riyazet ve dindarlığıyla tanınan Bahâeddin-i Cendî, buraya şeyh olarak tayin edilir. Bu münasebetle icra edilen posta oturma törenine âlim, şeyh, emir vb. çok sayıda ileri gelen katılır. Ancak Bahâeddin-i Cendî bu gelişmeden çok kısa bir süre sonra ölür. Eflâkî, bir menâkıbnâme yazarından beklenecek şekilde, bunu, Bahâeddin-i Cendî'nin söz konusu törende Ârif Çelebi'nin hışmına uğramasına bağlamaktadır <sup>1211</sup>. Bu menkıbeden hareketle posta oturma törenleri ile alakalı muayyen bir usulün

<sup>1207</sup> Eflâkî, II, s. 101.

<sup>1208</sup> Eflâkî, II, s. 77.

<sup>1209</sup> Mevlânâ, *Mektuplar*, s. 102-103; Açılama Kısmı, s. 236-237; Eflâkî, Önsöz, II, s. 20.

<sup>1210</sup> Gölpınarlı, Aksarayî'den (s. 56, 95) hareketle Vezir Nusretüddin'in, Sâhib Ata Fahreddin Ali'nin oğlu olduğunu düşünmektedir. Bu durumda Vezir Nusretüddin'in torunu Hamideddin'i, bu defa Eflâkî'den (II, s. 112) hareketle Celâleddin-i Rumî'nin Şems-i Tebrizî'nin ölümünden sonra gittiği Şam'daki çok sevdiği dostlarından Şeyh Hamideddin ile eşleştirmesi, birbiriyle çelişki arz etmektedir. Kaldı ki Şems-i Tebrizî her iki posta oturma töreninde de vardır. Bkz. Mevlânâ, *Mektuplar*, Açılama Kısmı, s. 236-237.

<sup>1211</sup> Eflâkî, II, s. 229.

olup olmadığını tespit etmek için Bahâeddin-i Cendî'nin posta nasıl oturduğuna dair bazı ayrıntıları dikkate alabiliriz. Bahâeddin-i Cendî tekbirler eşliğinde hankahın başköşesine oturduktan sonra tasavvufî bilgileri içeren bir sohbet yapmıştır. Akabinde hafızlar Kur'ân okumuştur. Güyendelerin söylediği gazeller eşliğinde semâ başlamıştır. Yine söz konusu menkıbede Hankah-ı Hoca Münir'in bir tabhânesi olduğuna değinilmektedir. Tabhâne, dinlenme yeri veya konukevi (misafirhane) olarak hizmet veren bir birimdir <sup>1212</sup>.

#### 1.2.11.Dârü'z-Zâkirînler

Döneme ilişkin menâkıbnâme ve vakfiyelerde bu isimle anılan üç ayrı tasavvufî kurum bulunmaktadır. Bunlardan Sivas'ta bulunan ilk ikisi Vefâîlerle, Konya'da bulunan üçüncüsü ise Haydarîlerle ilişkilendirilmektedir.

Şaban 672'de (Şubat-Mart 1274) düzenlenen Şeyh Merzübân Zâviyesi vakfiyesine göre, III. Gıyâseddin Keyhusrev (saltanatı: 1266-1282) Sivas Zara'da yer alan ve “*Dârü'z-Zâkirîn*” olarak anılan Şeyh Mahmud b. Seyyid Ali el-Hüseyinî el-Bağdâdî'ye –bu zat Şeyh Merzübân diye meşhurdur– ait zâviye ve türbenin gereksinimleri için Sivas'a bağlı bazı köy ve mezraları vakfetmiştir <sup>1213</sup>. Bu durumda Şeyh Merzübân'ın 1274'den önce yaşamış, zâviyesinin de belirtilen tarihten önce inşa edilmiş olması gerekir. Konu ile alakalı sair arşiv kayıtlarını da dikkate alan Yüksel, söz konusu yapıların 1237-1274 yılları arasındaki bir tarihte inşa edildiği sonucuna ulaşmıştır <sup>1214</sup>. Şeyh Merzübân Zâviyesi bugün mevcut değildir. Vefâîliğe mensup olan Şeyh Merzübân'ın hâlâ ayakta olan türbesi ise Sivas Zara ilçesine bağlı Şeyhmerzuban Mahallesi'ndedir.

Şaban 672 (Şubat-Mart 1274) tarihli Şeyh Merzübân Zâviyesi vakfiyesi ile aynı tarihte düzenlenen Behlül Baba Zâviyesi vakfiyesine göre, III. Gıyâseddin Sivas Suşehri Baro Köyü'nde yer alan ve yine “*Dârü'z-Zâkirîn*” olarak anılan Şeyh Behlül Dâna b. Hüseyin el-Horasânî'ye ait zâviye ve türbenin gereksinimleri için de bazı köy ve mezralar vakfetmiştir <sup>1215</sup>. Bu bilgi, Vefâîliğe mensubiyeti yukarıda tartışılan

<sup>1212</sup> Gönül Erkan, “Tabhane”, *Hacettepe Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Toplum ve Sosyal Hizmet Dergisi*, XVI/2 (2005), s. 53-56.

<sup>1213</sup> Yüksel, “Şeyh Marzubân Zaviyesi”, s. 240-241, 244.

<sup>1214</sup> Yüksel, “Şeyh Marzubân Zaviyesi”, s. 236.

<sup>1215</sup> Yüksel, “Şeyh Behlül Baba”, s. 103-104.

Behlül Baba'nın 1274'den önce yaşadığını, zâviyesinin de belirtilen tarihten önce inşa edildiğini gösterir. Ancak bu zâviye de günümüze ulaşamamıştır.

Vakıf kayıtları her iki zâviyenin de Orta Asya'dan Anadolu'ya uzanan göç yolları üzerinde kurulduğunu, gelip geçen yolcuların iâşe ihtiyaçlarını karşıladığını ve onlara tahsis edilen vakıf sınırlarının belirlenmesinde Türkçe yerleşim yeri isimlerinin kullanıldığını göstermektedir. Bu durum zâviyelerin iskân ve yol emniyeti bakımından üstlendiği büyük rolü örneklendirmektedir <sup>1216</sup>.

Konya'daki "*Dâru'z-Zâkirîn adı verilen medrese*", Türkiye Selçuklu devlet adamlarından Tâceddin Vezir'in <sup>1217</sup> Hacı Mübârek-i Haydarî'yi şeyh olarak tayin ettiği bir tasavvufî kurumdur. Bu münasebetle düzenlenen posta oturma törenine katılanların nitelik (âlimler, sûfiler, emirler, ileri gelenler ve ahiler) ve niceliği, Hacı Mübârek Haydarî ve onun şahsında Haydarîlerin başkent Konya ve havalisinde hatırı sayılır bir güce ve belli bir tabana eriştiğini göstermesi açısından önemlidir <sup>1218</sup>. Menkıbevî kayıt "*Dâru'z-Zâkirîn*"in öteden beri var olduğunu, Haydarîler için yapılmadığını, bilahare onlara devredildiğini göstermektedir. Ancak onun hangi şehirde inşa edildiğine dair net bir bilgi vermemektedir. Buna rağmen merhum Konyalı, Eflâkî'yi kaynak göstererek bu "*Dâru'z-Zâkirîn*"in Aksaray'da yaptırıldığını dile getirir <sup>1219</sup>. Hâlbuki Eflâkî'de böyle bir kayda rastlamıyoruz. Aksine menkıbenin Celâleddin-i Rumî, Sadreddin-i Konevî, Seyyid Şerefeddin <sup>1220</sup>,

<sup>1216</sup> Yüksel, "Şeyh Marzubân Zaviyesi", s. 236, 240-241; a.mlf, "Şeyh Behlül Baba", s. 99, 104.

<sup>1217</sup> Osmanlı dönemi evkâf defterlerinde "*Tâc-ı Vezir*" şeklinde geçen Tâceddin Muhammed Vezir, söz konusu hankah dışında 637/1239'da Konya'da bir de medrese inşa ettirmiştir. Türbesi Alâeddin Tepesi'nin kuzeyindedir. Bkz. Konyalı, *Konya Tarihi*, s. 759-764; Madran, "Ariflerin Menkıbeleri'nde Geçen Yapı İsimleri", s. 182.

<sup>1218</sup> Eflâkî, I, s. 197, 329.

<sup>1219</sup> İbrahim Hakkı Konyalı, *Âbideleri ve Kitabeleri ile Niğde Aksaray Tarihi*, II, Fatih Yayınevi Matbaası, İstanbul 1974, s. 2680. Krş. Nevzat Topal, *Anadolu Selçukluları Devrinde Aksaray Şehri*, Aksaray Valiliği Yayınları, Ankara 2009, s. 103.

<sup>1220</sup> Dönemin öne çıkan kalamcılarında biri olan Seyyid Şerefeddin, başta zanniyât olmak üzere türlü ilimlerde âdeta bir kütüphane olarak kabul edilen filozof mizaçlı bir insandır. Bkz. Eflâkî, I, s. 147, 197. Eflâkî'nin zanlar ilmi fenleri (fünûn-i ilm-i zünûn) olarak zikrettiği zanniyât, mantık, kelâm ve felsefede yakîniyyât karşısı olarak, yakîn derecesinde kesinlik değerine ulaşmayı farklı derecelerde zanla verilen öncüller için kullanılmaktadır. Bkz. Mustafa Çağrı, "Zanniyât", *DİA*, XLIV, İstanbul 2013, s. 124. Seyyid Şerefeddin, Muinüddin Süleyman Pervâne başta olmak üzere devlet adamlarının destek, himaye ve ev sahipliğinde tertiplenen; Sadreddin-i Konevî, Sirâceddin-i Urmevî, Celâleddin-i Rumî vb. devrin mühim simalarını bir araya getiren, geniş katılımlı büyük ilim-irfan meclislerine, posta oturma törenlerine katılanlardan birisidir. Bkz. Sipehsâlâr, 89-90; Eflâkî, I, s. 147-148, 197-198, 262-263. Bu durum onun dönemin iktidar muhitine yakın muteber kişilerinden birisi olduğunu göstermektedir. Nitekim Aksarayî, devrinin bir tanesi ve zamanının seçkini olarak nitelendirdiği; şeyhlerin,

Muînüddin Süleyman Pervâne'den oluşan şahıs kadrosu, söz konusu müessesenin Konya'da inşa edildiğini akla getirmektedir. Nitekim 888/1483 tarihli *Defter-i Mücmel-i Evkâf-ı Vilâyet-i Karaman ve Kayseriyye*'deki şu kayıtlar da bu hükmü doğrulamaktadır: “*vakf-ı Haydarhane der nefis-i Konya mukarrer aslında dârü'z-zâkirîn imiş sonra haydarhâne olmuş*”<sup>1221</sup>. Bu kayıt Konya'daki “*Dârü'z-Zâkirîn adı verilen medrese*”nin, Haydarîlere devredildikten bir süre sonra, belki de çok geçmeden, Haydarîhâneye dönüştürüldüğünü göstermektedir.

### 1.2.12.Seyyid Battal Gazi Zâviyesi

Eskişehir Seyitgazi İlçesi'nde bulunan Seyyid Battal Gazi Külliyesi'nin<sup>1222</sup> çekirdeğini oluşturan Seyyid Battal Gazi Türbesi, XIII. yüzyılın başlarında Türkiye Selçukluları tarafından inşa edilmiştir. I. Gıyâseddin Keyhusrev'in ikinci saltanat dönemine (1205-1211) tarihlenen Selçuklu yapılarını cami, medrese ve iki türbe oluşturmaktadır. Burası XVI. yüzyılın başlarında Osmanlılar tarafından eklenen yapılar ve ardından geçirdiği çeşitli onarım ve yenileme çalışmalarıyla bugünkü hâlini almıştır. Külliye Ümmühan Hatun Medresesi; Ümmühan Hatun, Ayni Ana olarak da tanınan Kadıncık Ana, Mihaloğulları, Seyyid Battal Gazi, Kesikbaşlar ve Çoban Baba türbeleri ile türbedar odası; cami, iki çilehâne, Bektaşî Dergâhı'na ait mekânlar, aşevi, fırın ve medrese odaları bulunur<sup>1223</sup>. Seyyid Battal Gazi Zâviyesi Selçuklu ve Osmanlı dönemleri boyunca var olan Kalenderî zâviyeleri arasında çok önemli bir yere sahiptir<sup>1224</sup>.

---

âlimlerin ve seyyidlerin izinden gittiğini söylediği Seyyid Şerefeddin'in, Muînüddin Süleyman Pervâne hakkında yazdığı şiirlerden birini kitabına almıştır. Bkz. *Müsâmeretü'l-Ahbâr*, 36. Celâleddin-i Rumî'nin (ö. 672/1273) ölümünden sonra Şam'a giden Seyyid Şerefeddin'in gözleri kör olmuş ve birtakım maddi sıkıntılar yaşamıştır. Bkz. Eflâkî, I, s. 149, 198.

<sup>1221</sup> Erdoğan, “1483 Yılında Karaman Vilâyetinde Vakıflar-II”, s. 100; Gülten, “Tahrir Defterlerine Göre Anadolu'da Kalenderîler ve Haydarîler”, s. 41.

<sup>1222</sup> Külliye adını veren Battal Gazi (ö. muhtemelen 122/740), Emevîler döneminde Anadolu'da Bizans İmparatorluğu'na karşı yapılan savaşlarda şöhret kazanmış, Müslümanlar ve özellikle Türkler arasında büyük bir gazi-velî hüviyetiyle yüceltilip destan kahramanı yapılmış bir komutandır. Geniş bilgi için bkz. Say, *Seyyid Battal Gazi ve Battalname*, s. 14-31; Ahmet Güzel, *Battal Gâzî Tarihi-Edebî-Menkubevî Kişiliği*, Kitap Dünyası Yayınları, Konya 2012, 41-109; Pertev N. Boratav, “Battal”, *İA*, II, İstanbul 1979<sup>5</sup>, s. 344-351; Ahmet Yaşar Ocak, “Battal Gazi”, *DİA*, V, İstanbul 1992, s. 204-205.

<sup>1223</sup> Bu bölümlerin tanıtım ve tasviri için bkz. Erol Altınsapan-Canan Parla, *Eskişehir Selçuklu ve Osmanlı Yapıları*, I, Anadolu Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, Eskişehir 2004, s. 222-249; Ayşe Denknbant, “Seyyid Battal Gazi Külliyesi”, *DİA*, XXXVII, İstanbul 2009, s. 51-53.

<sup>1224</sup> Ocak, *Kalenderîler*, s. 180-183.

Bektaşî menâkıbnâmelerinde Seyyid Battal Gazi Türbesi'nin yapılışı ve XIII. yüzyıldaki işleyişi ile alakalı bazı bilgilere ulaşmaktayız. Menkıbevî kayıtlara göre I. Alâeddin'in annesi <sup>1225</sup>, o zamana kadar yeri tam olarak bilinmeyen Seyyid Battal Gazi'nin mezarını rüyasında görür ve buraya büyük bir bina yaptırır. Ancak türbenin yerinin gerçekten Seyyid Gazi'ye ait olup olmadığı hususunda tereddütler vardır. Kimisi tasdik ederken, kimisi tekzip etmektedir. Hacı Bektâş-ı Velî burayı ziyaret edince bütün şüphe bulutları dağılır <sup>1226</sup>. Rivayete göre Hacı Bektâş-ı Velî, Seyyid Battal Gazi Türbesi'ne ulaştığı vakit onun ruhaniyetine “*soyum başı*” şeklinde selam verir. Mezardan gelen selamlama cümlesi ise “*ilüm şehrum*” şeklindedir <sup>1227</sup>. Bu menkıbevî ayrıntı Hacı Bektâş-ı Velî'nin söz konusu ziyaretini soy yakınlığı ile ilişkilendirmektedir <sup>1228</sup>. Seyyid Battal Gazi'nin mezarı tespit ve tayin edilerek türbesi yapılıncaya –ki burada kastedilen husus Hacı Bektâş-ı Velî'nin ziyaretinden sonra türbenin yerinin netleşmesi ya da buna inanılması olmalıdır– Hacı Bektâş-ı Velî Hacılar (Kurban) Bayramı'nın burada kutlanmasını ister ve bu geleneği bizzat başlatır. O zamandan bu yana, yani *Velâyet-nâme-i Hünkâr Hacı Bektâş*'in derlendiği ya da istinsah edildiği döneme kadar, Hacılar Bayramı münasebetiyle her taraftan buraya kurbanlar getirilmekte ve kesilmektedir <sup>1229</sup>. Nitekim Hacı Bektâş-ı Velî, halifelerinden Hacım Sultan'ı Susuz'a gönderirken ondan Seyyid Battal Gazi Zâviyesi'nde kurban kesmesini de istemiştir <sup>1230</sup>. Hacım Sultan bir Hacılar Bayramı'nda kurbanları ve müritlerini de yanına alarak Seyyid Battal Gazi Zâviyesi'ne doğru yola çıkar. Daha önce Mentеше İli'nde tanıştığı Bekçe Sultan ve Habib Acemî de (Âyine-i Gâzi Evliyâları) kurbanları ve müritleriyle birlikte yolda ona katılırlar. Hacım Sultan, o vakitler zâviyenin şeyhliğini yapan Kara İbrahim ile

<sup>1225</sup> I. Gıyâseddin'in eşi ve I. Alâeddin'in annesi olan Ümmühan Hatun, Seyyid Battal Gazi Türbe'sini inşa ettirdiği eğimli araziye cami ve medrese de yaptırmıştır. Bu hayırsever hanedan üyesi kendi adını taşıyan medresenin eyvanı durumundaki türbesinde yatmaktadır. Bkz. Yılmaz Önge, “Seyyid Battal Gazi Külliyesinde Sultan Ümmühan Hatun Türbesi”, *Önasya Mecmuası*, V/57 (1970), s. 9-11; Denknalbant, “Seyyid Battal Gazi Külliyesi”, s. 51. Seyyid Battal Gazi Türbesi'nin güneydoğusunda yer alan caminin kapısı üzerindeki kitabesine göre, I. Gıyâseddin döneminde 604/1207-1208'de yapıldığı; II. Bayezid döneminde 917/1511'de yenilendiği belirtilmektedir. Türbe ve cami bu sırada birleştirilmiştir. Denknalbant, “Seyyid Battal Gazi Külliyesi”, s. 52.

<sup>1226</sup> *Velâyet-nâme-i HHB*, v. 161a-161b, 190a-190b.

<sup>1227</sup> *Velâyet-nâme-i HHB*, v. 163b.

<sup>1228</sup> İlyas Küçükcan, “Tarihsel Gelişim Sürecinde Seyyid Battal Gazi-Hacı Bektaş Velî Bağlantısı ve Günümüze Yansımaları”, *Alevilik-Bektaşilik Araştırmaları Dergisi*, S. 1 (2009), s. 249-251.

<sup>1229</sup> *Velâyet-nâme-i HHB*, v. 161a-163b, 190a-190b. Krş. Ocak, *Kalenderiler*, s. 170-172.

<sup>1230</sup> *Vilâyet-nâme-i SH*, s. 430, 448. *Velâyet-nâme-i HHB* böyle bir görevlendirmeye değinmez.

yaşadığı gerilimden sonra Seyyid Battal Gazi Zâviyesi'nin postuna oturur. Kurbanlar kesilir, Kur'ân okunup Battal Gazi'nin ruhuna bağışlanır. Hacım Sultan ayrılmadan önce bir dervişi posta oturtarak zâviyenin yönetimini ele almış olur <sup>1231</sup>.

Hacı Bektâş-ı Velî'nin Seyyid Battal Gazi Türbesi'ne gerçekleştirdiği ziyareti konu edinen menkıbeden “nökerler” <sup>1232</sup> ve “mezarı bekleyen zâhir erenleri” <sup>1233</sup> şeklinde tanıtılan zâviye ehli ve türbedarların olduğunu öğreniyoruz. Söz konusu tasavvufî kurumun kontrolünü ele alma sürecinde Hacım Sultan'ın halifesi Derviş Burhan (Burhan Abdal), şeyhinin velayetini ispatlamak için ateşi harlanan büyük bir fırına girmiştir <sup>1234</sup>. Buradan da külliyenin müstemilatına dâhil bir fırının varlığını öğreniyoruz. Külliyenin fırını aşevi ile medrese odaları arasındadır <sup>1235</sup>.

### 1.2.13. Kalenderler Tekkesi

Konya'daki tasavvufî kurumlardan biridir. Bu kurum XIII. yüzyıl Türkiye Selçuklu başkentinin tasavvufî zümreler açısından ne kadar geniş ve renkli bir yelpazeye sahip olduğunu bir kez daha gözler önüne sermektedir. Zira menkıbevî kayıtlara göre Celâleddin-i Rumî'nin cenazesinin önünden çekilen yedi öküzden biri “Kalenderler Tekkesi”nde kesilmek üzere Ebû Bekir-i Niksârî'ye gönderilir. Kalenderler Tekkesi'nin şeyhi Ebû Bekir-i Niksârî de kurbanın kesilerek fakirlere dağıtılmasını sağlar <sup>1236</sup>. Buradan Konya'da, bir tekke kuracak kadar taban bulmuş ve Mevlevîlerle olumlu ilişkiler geliştirmiş müesses bir Kalenderî zümresinin varlığını öğreniyoruz.

Ebû Bekir-i Niksârî'nin civarına defnedildiği bu tekke, ilerleyen süreçte “Kalenderhâne” olarak anılmış ve bulunduğu mevkie adını vermiştir <sup>1237</sup>. Nitekim Karamanoğullarına bağlı bir Türkmen oymağı olan Turgutlulardan Pîr Hüseyin Bey (ö. 1432'den sonra), Konya dış kalesinin Halkabegüş Kapısı yanında, “Kalenderhâne” denilen mevkide Kalenderler için başka bir zâviye daha yaptırmış

<sup>1231</sup> *Vilâyet-nâme-i SH*, s. 451-452, 455-457; *Velâyet-nâme-i HHB*, v. 190a-191a, 192a-193a, 194a-195a.

<sup>1232</sup> *Velâyet-nâme-i HHB*, v. 161b.

<sup>1233</sup> *Velâyet-nâme-i HHB*, v. 163a.

<sup>1234</sup> *Vilâyet-nâme-i SH*, s. 456.

<sup>1235</sup> Altınsapan-Parla, *Eskişehir Selçuklu ve Osmanlı Yapıları*, I, s. 246; Denkhalbant, “Seyyid Battal Gazi Külliyesi”, s. 53.

<sup>1236</sup> *Eflâkî*, II, s. 50.

<sup>1237</sup> Konyalı, *Konya Tarihi*, s. 622.

ve 10 Recep 832'de (15 Nisan 1429) düzenlenen vakfiye ile ona zengin vakıflar tahsis etmiştir <sup>1238</sup>. Ayrıca 888/1483 tarihli *Defter-i Mücmel-i Evkâf-ı Vilâyet-i Karaman ve Kayseriyye*'de de Konya'da "hükûm-i hakanî" gereği Muhyiddin isimli şahsın tasarrufunda bulunan bir "vakf-ı Kalenderhâne"den bahsedilmektedir <sup>1239</sup>. "Kalenderler Tekkesi"nin ne zaman ortadan kalktığı bilinmemektedir. Ancak bu mevkide Kesikbaş ve Kalender Baba isimli iki kümbet hâlen mevcuttur <sup>1240</sup>.

### 1.3.Tasavvufî Zümrelerin İslâmlaştırma Faaliyetleri ve İhtida Olayları

Şamanist Moğollar, Hristiyanlar ve Yahudilerle bazı sûfiler arasında yaşanan ilişkilerin seyri ve sonuçlarına dair menkıbeler, İslâmlaşmanın artık belli bir yoğunluğa ulaştığı XIII. yüzyıl Selçuklu Anadolu'sundaki dinî hoşgörüye işaret etmekte ve bazı ihtida olaylarının varlığını göstermektedir. Bu süreçte geniş halk kitleleri ve din adamları arasında vuku bulan ihtida olaylarında aracı rol üstlenerek ön plana çıkan zümre sûfilerdir. Bu hususa işaret ve delalet eden en zengin ve renkli malzeme ise menâkıbnâmelerde yer almaktadır <sup>1241</sup>. Aşağıdaki satırlarda menkıbevî kayıtlar ön plana çıkarılarak, tasavvufî zümrelerin gayrimüslimlerle kurdukları ilişkilerin mahiyet ve muhtevası mercek altına alınacaktır.

#### 1.3.1.Evhadüddin-i Kirmânî ve Gayrimüslimler

*Menâkıb-ı Şeyh Evhadü'd-dîn*'de bir hayli uzun olan bir rivayette sıra dışı bir toplu ihtida olayından bahsedilmektedir. Kayseri'nin ileri gelen tacirlerinden birinin yakışıklı ve hafız oğlu, ticaret için gittiği İstanbul'da şehrin ileri gelen devlet yöneticilerinden birinin güzel kızına âşık olur. Onunla evlenmek ister. Kızın babası din değiştirmek koşuluyla bunu onaylayacağını belirtir. Bunun üzerine hafız mürit din değiştirir. Evlenir ve iki çocuk sahibi olur. Ailesiyle birlikte yıllarca İstanbul'da

<sup>1238</sup> M. Zeki Oral, "Turgut Oğulları, Eserleri-Vakfiyeleri", *VD*, S. III (1956), s. 39-40. Turgutlular Konya ve havalisinde pek çok dinî ve ilmi kurum inşa etmişlerdir. Geniş bilgi için Oral'ın çalışmasına ek olarak bkz. Mustafa Kaygısız, *Turgutoğulları Orta Anadolu'nun Türkmen Beyliği*, Çizgi Kitabevi Yayınları, Konya 2016, s. 53-80.

<sup>1239</sup> Erdoğan, "1483 Yılında Karaman Vilâyetinde Vakıflar-II", s. 100; Gülten, "Tahrir Defterlerine Göre Anadolu'da Kalenderiler ve Haydariler", s. 40.

<sup>1240</sup> Küçükdağ-Arabacı, *Selçuklular ve Konya*, s. 297-298.

<sup>1241</sup> Ahmet Yaşar Ocak, "Bazı Menakıbnâmelere Göre 13.-15. Yüzyıllardaki İhtidalarda Heterodoks Şeyh ve Dervişlerin Rolü", *Ortaçağlar Anadolu'sunda İslam'ın Ayak İzleri Selçuklu Dönemi*, Kitap Yayınevi Yayınları, İstanbul 2011<sup>2</sup>, s. 130.



kalır. Bir gün her nasılsa eşine Kur'ân'dan bahseder ve ona bazı ayetler okur. Eşinin ve kayınbabasının gönlü İslâm'a ısınır. Öyle ki yakınlarından çok sayıda kişiyi de İslâm'a davet ederler. Ancak bu şekilde İstanbul'da barındırılmayacaklarını düşündüklerinden mal varlıklarını da yanlarına alarak hep birlikte Kayseri'ye yerleşirler. Evhadüddin-i Kirmânî'ye de mürit olurlar. Zira Evhadüddin-i Kirmânî genç müridini onları İslâm'a davet etsin diye bizzat kendisi göndermiştir. Mürit bir müddet onların dinine tâbi olmuştur. Ama sonuçta onların hidayet ve irşadına vesile olmuştur <sup>1242</sup>. Bu menkıbeden din değiştirme veya ihtida olaylarında evliliklerin de etkili olduğunu anlıyoruz.

Evhadüddin-i Kirmânî bir seferinde Mardin'e uğrar. Burada Ermenilerin ibadet ettiği, kurban kesip adaklar adadığı ve mum diktiği bir ziyaretgâh vardır. Bir toplantı günü Evhadüddin-i Kirmânî'de o ziyaretgâha gider ve büyük bir kalabalık ile karşılaşır. Etrafı gezip seyrettikten sonra kilise duvarının dibine oturur ve murakabeye dalar. Başını kaldırdığında bazı Ermenilerin kiliseye girmeyip orada oturduğunu görür. Onlara ibadetlere niçin katılmadıklarını sorar. Ermeniler, fakir olduklarından dolayı putlarına adayacak kurban, mum, buhur vb. şeylerden mahrum bulduklarını, bu vaziyette onların huzuruna gitmekten utandıklarını söylerler. Evhadüddin-i Kirmânî bu açıklama üzerine vecde gelerek dönmeye başlar ve şunu söyler: *“Yaşasın dervişliğe, fakirlik ve sıkıntıya ki, putperesti dahi putlara tapmaktan alıkoymaktadır. Eğer güçleri yetseydi ibadet edeceklerdi. Fakir oldukları için puta tapmaktan kurtuldular.”* <sup>1243</sup>. Eflâkî de sevaba nail olmak amacıyla tekke, kilise ve manastırlara mum, adak, çerağ ve buhur götürülmesinin pek çok din ve mezhepte mevcut olduğuna işaret etmektedir. Özellikle buhurların cin ve insanların rahat etmesini sağladığına inanılmaktadır <sup>1244</sup>. Bu menkıbelerde din farklılığına rağmen, halk arasındaki bazı dinî uygulamalardaki biçimsel benzerlikler dikkat çekicidir. Bu bir dinî etkileşimin varlığını da göstermektedir.

Evhadüddin-i Kirmânî, bir seferinde Amid'e (Diyarbakır) uğrar. Bu şehirde de Rumların ziyaretgâh ve ibadetgâhlarının bulunduğu bir yer olduğunu; büyük bir

<sup>1242</sup> *Menâkıb-ı Şeyh EK*, s. 208-218. Her ne kadar failleri farklı olsa da gelişim süreci ve sonucu açısından burada anlatılanlarla büyük benzerlikler gösteren başka bir menkıbe için bkz. Hazînî, *Metin*, s. 334-337; *Günümüz Türkçesi*, s. 137-139.

<sup>1243</sup> *Menâkıb-ı Şeyh EK*, s. 286.

<sup>1244</sup> Eflâkî, I, s. 215-216.

kalabalık hâlinde bir araya gelerek ibadet ettiklerini, kurban kestiklerini, mum hediye edip buhurlar yaktıklarını öğrenen Evhadüddin-i Kirmânî'nin gönlünde oraya gitmek arzusu uyanır. Ziyaretgâhı dolaşırken yolu bir kiliseye düşer. İçeri girdiğinde bazıları ayakta duran, bazıları oturan rahiplerle karşılaşır. Yanlarına giderek selam verir ve hâllerini seyretmeye koyulur. Kürsüdeki rahip kendisine: *“Her kim bir mağfirete uğramışla yemek yerse, kendisi de mağfirete erer.”* hadisinin sahih olup olmadığını sorar. *“Evet”* cevabını alan rahibin asıl merak ettiği husus Ebû Cehil, Ebû Leheb, Utbe ve Şeybe'nin defalarca Hz. Peygamber ile yemek yemelerine rağmen lanetlenmiş ve tardedilmiş olarak ölmeleridir. Evhadüddin-i Kirmânî, adı anılan kişilerin Hz. Peygamber'in hak peygamber olarak gönderildiğine inanmadıkları için affa mazhar olamadıklarını belirtir. Bu ikna edici cevap üzerine rahipler hep birlikte iman getirip Müslüman olurlar. Kürsüdeki rahip kendi kişisel malı ile bir manastır yaptırdığını, harcadığı paralarla burasını güzelleştirdiğini ifade eder. Evhadüddin-i Kirmânî'den burada kalmasını, İslâm'ın yolunu, şariat caddesini, farz ve sünnetleri göstererek cemaatini cehalet karanlığından kurtarmasını talep eder. Bu isteğe olumlu cevap veren Evhadüddin-i Kirmânî, öncelikle resim ve heykelleri ortadan kaldırmalarını ister. Kireç getirilerek duvarlardaki resim ve suretler sıvanır. Daha sonra irşat ve telkine başlar. Namazın adap ve erkânını, orucun kaidelerini, iman, taharet ve guslün şartlarını, ibadeti ve vakitleri gözetmeği, riyazet, mücahede ve teslimiyetin ne olduğunu, günde iki öğün zikrin ihmal edilmeyip mutlaka yerine getirilmesini, tarikatların esaslarını, halvet ve halvetle ilgili hususları açıklar. Sonra da ellerindeki nimetleri başkalarıyla paylaşmalarını, hiç bir varlığa zarar vermemelerini ve kötülükte bulunmamalarını telkin eder. Buna benzer pek çok nasihatte bulunur <sup>1245</sup>. Burada hedef kitle olarak din adamlarının seçilmesi son derece önemlidir. Ayrıca mezhep taassubundan uzak ve İslâm'ın tasavvufî yönünü öne çıkaran bir İslâmlaşma anlayışı göze çarpmaktadır. Zira Evhadüddin-i Kirmânî'nin henüz ihtida eden bu topluluğa: *“Hiçbir mezhebin taklitçisi olmayın, mezhep taassubundan uzak durun. Zira mezhep taassubundan ancak küfür ve nifak hâsıl olur. Güzel ve iyi bir yol değil. Her mezhebe göre amel edebilirsiniz. Zira ilk Müslümanlar (selef) ve sonra gelenler (halef) böyle uygulamışlardır. İbadete,*

<sup>1245</sup> Menâkıb-ı Şeyh EK, s. 289-290.

*kulluğa en uygun olan yolu seçin.*” demiştir. Mühtediler Evhadüddin-i Kirmânî ayrıldıktan sonra nasihatleri ışığında hareket ederler. Nitekim Evhadüddin-i Kirmânî daha sonra tekrar Amid’e gelmiş ve onların çok mesafe katettiklerini görmüştür. Mühtediler yüksek makam ve mertebelere erişmişler, ibadete riayet etmişler ve halvetler çıkarıp keşif ve keramet sahibi olmuşlardır <sup>1246</sup>.

Evhadüddin-i Kirmânî’nin irşat mahalli olarak Malatya’yı tercih etmesine dair ileri sürdüğü gerekçeler de hayli ilgi çekicidir. Zira ona göre Anadolu’da çok sayıda büyük şehir vardır. Ancak buralarda halk muhtelifdir. Bir yerde halk muhtelif ise ırz düşmanlığı, dedikodu ve kötülük mutlaka artmaktadır. Ancak özellikle Ermenilerin çok olduğu küçük şehirlerde herkes kendi hâlinedir <sup>1247</sup>. Bu rivayet Malatya’daki gayrimüslimler arasında Ermenilerin demografik yoğunluğuna işaret etmektedir. Nitekim Türkiye Selçukluları zamanında Malatya’da Rumlardan ziyade, Ermenilerin ve Süryânîlerin yaşadığı göze çarpmaktadır <sup>1248</sup>.

### 1.3.2. Babaîler ve Gayrimüslimler

Hanefî mezhebinin imamı Ebû Hanîfe’ye (ö. 150/767) benzetilen ve yanında ibadet ehli kırk derviş olduğu hâlde Anadolu’yu baştanbaşa dolaşan bir sûfî, gayrimüslim olduğunu gizleyerek gittiği ve geçtiği yerlerdeki ulu kimselerle temas kurmaktadır. Fakat bir gün Ziyaret’te (günümüzde de aynı adı taşıyan Amasya’ya bağlı bir kasaba) Baba İlyas ile görüşür ve foyası ortaya çıkar. Zira görüşme esnasında beklenmedik bir şey olur ve Baba İlyas’ın yanındaki tüylü köpekler sûfiyi görür görmez onun üzerine atılarak hırka ve cübbesini parçalarlar. Baba İlyas da manevi müşahede ve keşifle bahsi geçen sûfinin gayrimüslim olduğunu hazır bulunanlara bildirir. Sûfî, Baba İlyas’ın izhar ettiği bu kerameti gördükten sonra Müslüman olur. Daha sonra da Baba İlyas’tan icâzet alır <sup>1249</sup>. Bu rivayette sûfîdeki olağanüstülükleri fark eden belde sakinlerinin, onun dilini ve yolunu ancak Baba İlyas’ın bilebileceğini düşünmeleri ilgi çekicidir.

<sup>1246</sup> *Menâkıb-ı Şeyh EK*, s. 290-291.

<sup>1247</sup> *Menâkıb-ı Şeyh EK*, s. 198-199. Onun Malatya’daki yerli bir Rum ile yaptığı konuşma için bkz. *age*, s. 288.

<sup>1248</sup> Tülay Metin, *Selçuklular Döneminde Malatya*, Malatya Valiliği Malatya Kitaplığı Yayınları, İstanbul 2013, s. 111, 114-116.

<sup>1249</sup> Elvan Çelebi, b. 274-296.

Baba İlyas kalkıştığı isyan sırasında hükümet kuvvetleri tarafından kuşatılan Harşena (Amasya) Kalesi'nde bir süre tutsak kalır. Bu süreçte zindancı bir papaz (kıssîs) ona mürit olur. Öyle ki artık kurtuluş ümidinin kalmadığını ve ortadan kaybolmak zamanının geldiğini anlayan Baba İlyas, yol uğruna bir kimsenin ölmesi gerektiğini söyleyince, yeni mürit, bunu Allah'ın bir inayeti sayarak canını feda eder<sup>1250</sup>.

Dede Garkın'ın Rum diyarını davet ve irşat etmek üzere Baba İlyas'ın emrine verdiği dört halifesinden biri olan Aynüddeve, Babaîler isyanı sırasında II. Gıyâseddin Keyhusrev'in adamları tarafından Tokat'ta yakalanır. Tüm uyarı ve tehditlere rağmen Baba İlyas'ın tarafını tutmaktan vazgeçmediği için şehir ahalisinin gözleri önünde derisi yüzülerek öldürülür. Bu sırada Ermeni ve Hristiyanlar da çok gözyaşı dökerler<sup>1251</sup>.

Muhlis Paşa Anadolu'da döndüğünde hangi dinden olursa olsun, Tevrat, İncil ve Kur'ân ehli olup da gönlünde irfan bulunan pek çok insanla olumlu ilişkiler geliştirmiştir. Zira onların her birinin dilini, dinini, mezhebini ve menzilini (yolunu) bilmektedir<sup>1252</sup>. Nitekim IV. Rükneddin, Muhlis Paşa'nın Gâvele Kalesi'ne hapsedilmesini emreder. Muhlis Paşa ilâhî iradenin hükmüne tam bir teslimiyet göstererek kaleye gider. İçinde Müslümanlar da bulunduğu hâlde çoğunluğu Hristiyan ve Yahudi olan kale sakinleri, Muhlis Paşa'yı görür görmez büyük bir istekle ona tabi olurlar<sup>1253</sup>.

Türkiye Selçuklu Devleti'ne zor günler yaşatan Moğol kumandanı Baycu Noyan'ın maiyetindeki bir din adamı (Tanrıgan kişi), Muhlis Paşa'nın halifelerinden Şeyh Affan'ın izhar ettiği kerameti görünce imana gelip şeyhe bağlanır<sup>1254</sup>.

Muhlis Paşa, Tatarların oğlu Âşık Ali Paşa'ya candan mürit olmalarını, dinin emir ve yasaklarını ondan öğrenmelerini temenni eder<sup>1255</sup>. Elvan Çelebi'ye göre Âşık Ali Paşa, Moğolların ilâhî irade ile Anadolu'ya girdiklerini düşünmektedir. Moğollar burada baht, taç, mülk ve saray sahibi olmuş, bir süre sonra da Türklerle

<sup>1250</sup> Elvan Çelebi, b. 662-676.

<sup>1251</sup> Elvan Çelebi, b. 1668-1670.

<sup>1252</sup> Elvan Çelebi, b. 840-844.

<sup>1253</sup> Elvan Çelebi, b. 881-893.

<sup>1254</sup> Elvan Çelebi, b. 1906-1912.

<sup>1255</sup> Elvan Çelebi, b. 1073-1080.

karışmışlardır <sup>1256</sup>. İlerleyen süreçte Tatarlar Âşık Ali Paşa'ya bağlanır ve varlıklarını onun eşiğine saçarlar. Ayrıca Hristiyan ve Yahudiler de onun sözlerinden etkilenerek ihtida ederler <sup>1257</sup>. Öğretileri dönemin inanç toplulukları içinde kabul gören Âşık Ali Paşa'nın 13 Safer 733'de (3 Kasım 1332) ölümü Yahudi, Hristiyan, Ermeni, Türk, Tatar gibi farklı dinlere ve kavimlere mensup pek çok kişiyi derinden üzer, hatta bu üzüntü yıllarca sürer <sup>1258</sup>.

Âşık Ali Paşa'nın sadık halifelerinden biri olan Şeyh Balı, pek çok mühlit ve kâfirin ihtidasına vesile olmuştur <sup>1259</sup>. Âşık Ali Paşa'nın en yakın müritlerinden biri olan Moğol asıllı Sârimüddin Saruca Yâr da irşat faaliyetlerini daha ziyade Anadolu'yu işgal eden soydaşları arasında yürütmüş, imansız ve zalim olan çok sayıda Moğol'un ihtidasında rol oynamıştır <sup>1260</sup>. Bir diğer Babaî halifesi Şeyh Alay'ın yüzünü gören ve sözlerini işiten çok sayıda Moğol kendisine candan mürit olmuştur <sup>1261</sup>. Dolayısıyla Şeyh Alay da irşat faaliyetlerini daha ziyade anılan çevreler arasında yürütmüş ve onların İslâmlaşmasında kalıcı tesirler icra etmiştir. Elvan Çelebi'nin verdiği bu bilgiler sayesinde, Sârimüddin Saruca Yâr ve Şeyh Alay'ın Moğollar arasında Babaî hareketine bağlı yoğun bir propaganda yürüttüğünü söyleyebiliriz <sup>1262</sup>.

### 1.3.3.Hacı Bektâş-ı Velî ve Gayrimüslimler

Hacı Bektâş-ı Velî, Anadolu'ya gelmeden önceki yaşamına dair menkıbevî kayıtlarda kâfirlerle cihat eden bir gazi-veli hüviyetinde iken, Anadolu'daki yaşamına dair anlatılarda, daha ziyade çevresindeki gayrimüslimlerin anlayış ve beklentilerine uygun biçimde gösterdiği kerametlerle onlara İslâmiyet'i tebliğ eden bir veli olarak betimlenir. Zira o, Anadolu'ya gelmeden önce Bedahşan İli'nin (Kuzeydoğu Afganistan) İslâmlaşmasına katkı sağlamıştır. Bu süreçte bölge halkı onun velayetiyle bir takım musibetlere maruz bırakılarak Müslüman olmayı tercih etmiştir. Ancak buradaki İslâmlaştırma faaliyetinde asıl dikkat çekici husus, Hacı

<sup>1256</sup> Elvan Çelebi, b. 1844-1847.

<sup>1257</sup> Elvan Çelebi, b. 1460, 1462, 1495.

<sup>1258</sup> Elvan Çelebi, b. 1541-1558.

<sup>1259</sup> Elvan Çelebi, b. 1983-1991.

<sup>1260</sup> Elvan Çelebi, b. 1819-1820.

<sup>1261</sup> Elvan Çelebi, b. 1834-1840.

<sup>1262</sup> Erünsal-Ocak, İnceleme Kısmı, s. LXVII.

Bektâş-ı Velî'nin Bedahşan İli'nde bir süre kalıp oradakilere Kur'ân'ı ve namazı öğretmesidir <sup>1263</sup>. Hacı Bektâş-ı Velî Anadolu'ya geldikten sonra istilâcı Tatarlarla ve yerli Hristiyan ahali ile de çeşitli olumlu ilişkiler geliştirir. Bu vesileyle çeşitli kerametler gösterir. Bunları müşahede edenler gördüklerini etrafa yayarlar. Bu sayede kendisine bağlananların sayısı günden güne artar ve takdis konusu olmaya başlar.

Hacı Bektâş-ı Velî bir defasında Kayseri'den Ürgüp'e giderken Sineson isimli bir köye uğrar. Zimmî bir kadınla karşılaşır. Kadın köylerinde buğday yetişmediği için biraz da mahcubiyetle çavdardan yaptığı ekmekten bir parça ikram eder. Bunun üzerine Hacı Bektâş-ı Velî çavdar ekip buğday biçmeleri, küçük hamur açıp büyük somunlar elde etmeleri için hayır duasında bulunur ve duası aynen kabul olur. Hristiyan ahali, gösterdiği kerametle yıllardır yokluğunu çektikleri buğdaya kavuşmalarını sağladığı için Hacı Bektâş-ı Velî'nin köylerinde iken oturduğu makamı ziyaretgâh yapar. Her sene orada toplanarak adaklar kesip şenlikler düzenlerler <sup>1264</sup>. Bu menkıbe Hacı Bektâş-ı Velî'nin diğer din mensupları ile geliştirdiği olumlu ilişkilere de ışık tutmaktadır. Ayrıca duasının makbul olması şeklinde izhar ettiği kerametle yoksul Sineson Köyü sakinlerini kendisine hayran bırakması, kaldığı yerin ziyaretgâh yapılması, kendisine adaklar adanması, kısacası yerleşik ritüellerle kutsanmak suretiyle etrafında kült oluşturulması, birkaç açıdan daha dikkate şayandır. Birincisi Hristiyan ahalinin din farklılığına rağmen onu takdis etmesi bir etkileşim, kaynaşma ve özdeşleştirmenin varlığını gösterir <sup>1265</sup>. Nitekim Hacı Bektâş-ı Velî çok geçmeden civar Hristiyanlarınca bir aziz olarak kabul görmüş ve daha önce orada yaşamış Aziz Haralambos ile özdeşleştirilerek takdis edilmiştir <sup>1266</sup>. Hâlbuki burada herhangi bir ihtida olayından bahsedilmemektedir. Hatta tahrir defterlerinden çıkarılan sonuca göre Sineson Köyü'nün nüfusu XVI. yüzyılın ilk yarısına kadar büyük ölçüde Hristiyan kalmıştır <sup>1267</sup>. Bu durum dönem

<sup>1263</sup> *Velâyet-nâme-i HHB*, v. 21b-29b.

<sup>1264</sup> *Velâyet-nâme-i HHB*, v. 49b-50b.

<sup>1265</sup> Bu önemli olgunun sosyolojik analizi için bkz. Halil Saim Parlador, *Heterodoksi Türk Halk İslamı ve Evliya Kültü*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ege Üniversitesi SBE), İzmir 2010, s. 175-180.

<sup>1266</sup> Speros Vryonis Jr, *The Decline of Medieval Hellenism in Asia Minor and the Process of Islamization from the Eleventh through the Fifteenth Century*, Berkeley, Los Angeles, London 1971, s. 377; Ocak, "İhtidalarda Heterodoks Şeyh ve Dervişlerin Rolü", s. 133.

<sup>1267</sup> Beldiceanu-Steinherr, "Osmanlı Tapu-Tahrir Defterleri Işığında Bektaşiler", s. 161-162, 171.

Anadolu'sunda yaşayan bazı Hristiyanlar topluluklarında evliya kùltüne benzetebileceğimiz güçlü mistik inanış ve kabullenililerin (aziz kùltù) varlığına işaret eder. Hacı Bektâş-1 Velî Üç Asâr, Açıksaray, Sulusaray gibi diğer civar belde ve köylere de çeşitli ziyaretler düzenlemiştir <sup>1268</sup>. Ancak Sineson Köyü örneği onun sadece kendi dindaşları arasında değil, aynı zamanda gayrimüslim topluluklar arasında da tasavvufi düşüncelerini yaymaya, sosyal taban oluşturmaya çalıştığını gösterir. Ayrıca kırsal bölgelerde yaşayan gayrimüslimlerin de maddi sıkıntı ve zorluklar karşısında müslim dervişlerden himmet beklediğini örneklendirir. Bu durum ayrıca halk dindarlığının faydacı ve bağdaştırmacı (senkretik) yönüne işaret etmektedir <sup>1269</sup>. Sonuç itibariyle “İlk Bektaşlıların” civar belde ve köylerdeki Hristiyan ahali ile uyum içinde yaşadığını görüyoruz.

Hacı Bektâş-1 Velî'nin çeşitli beldelerde yaşayan mühtedi keşiş müritleri de vardır. Örneğin Hacı Bektâş-1 Velî, velayet mertebesine erişmiş ama Müslümanlığını gizleyen bir keşişe kıtlık yıllarında bir miktar buğday göndermek suretiyle yardımda bulunmuştur. Henüz fethedilmemiş bir beldede yaşayan bu keşiş, kilisesinin özel ve saklı bir bölümünde derviş çeyizi (taç ve libas) bulundurmakta, bunları giyinerek namaz kılmakta ve Kur'ân okumaktadır <sup>1270</sup>. Başka bir menkıbede Frengistân'daki bir yarımada Hacı Bektâş-1 Velî'nin velayet kuvvetiyle her sene ziyaret ettiği ve irtibat hâlinde olduğu bir keşişten daha bahsedilmektedir <sup>1271</sup>.

Hacı Bektâş-1 Velî'nin bazı ileri gelen halifelerinin de İç ve Batı Anadolu'da Hristiyanların oturduğu beldelere yerleşerek zâviyeler açtıklarını ve bölgenin İslâmlaşmasına katkı sağladıklarını görüyoruz. Örneğin Hacı Bektâş-1 Velî, Sarı İsmail'e asasını havaya fırlatıp düştüğu yere gitmesini vasiyet etmiştir. Asanın düştüğu yer Menteşe İli'nde yer alan Tavas'taki (bugün Denizli'ye bağlı bir ilçedir) bir kilisenin kubbesidir. O sırada kilisede İncil okumakta olan keşiş asanın yılan şekline dönüştüğünü görünce Müslüman olur. Kilisesini hoş bir âsitâneye dönüştürür. Sarı İsmail daha sonra doğan donuna girme çıkma şeklinde izhar ettiği kerametlerle Tavas'ın Zebûn isimli kâfir beyinin ve yönetimi altındaki halkın İslâm'a girmesine

<sup>1268</sup> *Velâyet-nâme-i HHB*, v. 50b-52b.

<sup>1269</sup> Krş. Mustafa Arslan, *Türk Popüler Dindarlığı*, DEM Yayınları, İstanbul 2004, s. 57.

<sup>1270</sup> *Velâyet-nâme-i HHB*, v. 120b-122a

<sup>1271</sup> *Velâyet-nâme-i HHB*, v. 147a-149b.

de vesile olur <sup>1272</sup>. Rivayete göre Zebûn ve Tavas ahâlisinin ihtidasında Sarı İsmail'i kendilerine yardıma gelen Hz. İsa olarak düşünmeleri ya da görmeleri etkili olmuştur. Bu ayrıntı o dönemde yerli Hristiyan ahali arasında bir kurtarıcı beklentisinin olduğunu, İslâm velilerinin de onların bu ihtiyacını dikkate aldığını gösterir. Ayrıca burada benzerlik ve beklentilerden kaynaklanan bir tür dinî etkileşim de göze çarpmaktadır <sup>1273</sup>. Hacı Bektâş-ı Velî'nin bir başka ileri gelen halifesi Resul Baba, şeyhinin ölümünden sonra Altıntaş'a bağlı Beşkarış (bugün Kütahya Altıntaş ilçesine bağlı bir köydür) denilen yerdeki kiliseye gelir. Önce geyik daha sonra da güvercin donuna girmek suretiyle izhar ettiği kerametle yörenin kâfir halkının İslâm'a girmesine vesile olur, kiliseyi makam edinir <sup>1274</sup>. Burada Hristiyanlara ait bazı ibadet mekânlarının dönüştürüldüğünü de görüyoruz.

Hacı Bektâş-ı Velî ve halifelerinin gerçekleştirdiği İslâmlaştırma faaliyetleri nasıl bir anlayışa dayanıyordu? Ocak, bunun kırsal kesimin toplumsal şartlarının bir gereği olarak fikhın sıkı ve düzenli bir yerleşik yaşam gerektiren kurallarıyla çerçevelenen Sünnî bir anlayışı değil, Horasan Melâmetîliğinin züht karşıtı cezbeci karakteriyle karışık bir şekli olduğunu düşünmektedir. Ona göre bu yorum, Türkmenler arasında hâlâ kuvvetle yaşamakta olan İslâm öncesi dinî-mistik inançlarla karışık yarı mitolojik bir İslâm anlayışının aşılması ve öğretilmesini de içeriyordu. Ayrıca bu yorum, tasavvufun yapısından kaynaklanan geniş bir hoşgörüyü dayanmakla beraber, aynı zamanda mühtedileri birden bire kendi inanç ve kültür çevrelerinden koparıp tedirginlik yaşamalarına neden olmadan, eski inançlarını da kendi içerisinde değerlendiren bir İslâm anlayışıydı. Bu anlayış doğası gereği kitabî esaslara sadık İslâm algılayışına göre elbette daha sade, daha basit ve mitolojik unsurlarla karışıktır <sup>1275</sup>. Nitekim yukarıda mercek altına aldığımız rivayetler, Ocak'ın bu görüşünü teyit etmektedir.

Hacı Bektâş-ı Velî Anadolu'ya göç edip yerleşen bazı Tatar topluluklarının İslâmlaşmasında da etkin roller oynamıştır. *Velâyet-nâme-i Hünkâr Hâcî Bektâş'ta*

<sup>1272</sup> *Velâyet-nâme-i HHB*, v. 184b-186a.

<sup>1273</sup> Krş. Ocak, "İhtidarda Heterodoks Şeyh ve Dervişlerin Rolü", s. 135-136; Nurten Kılıç-Schubel, "Hacı Bektaş Velî'nin Vilayetnamesi'ndeki Sarı İsmail Hikâyesi Üzerine Kimi Düşünceler", trc. Reşide Adal Dündar, *Hacı Bektaş Velî*, der. Pınar Ecevitoğlu-Ali Murat İrat-Ayhan Yalçınkaya, Dipnot Yayınları, Ankara 2010, s. 116-118.

<sup>1274</sup> *Velâyet-nâme-i HHB*, v. 198b-200a.

<sup>1275</sup> Ocak, "Bektaşîyye", s. 453-454.



bu çerçevede değerlendirebileceğimiz hayli uzun bir rivayet dikkatimizi çekmektedir. Bu rivayetteki menkıbe unsurlarını bir an için göz ardı ederek, Moğol istilâsının neden olduğu göç ve iskân gibi bazı mühim tarihî olgulara ulaşmak mümkünse de, şahıs isimlerini tashih ve tadil etmek ya da kişi-olay örgüsündeki zaafları gidermek o kadar kolay gözükmemektedir. Rivayet kronolojik olarak Hülâgû Han'ın –burada Kâvus Han olarak geçer– 656/1258'de Bağdat'ı ele geçirdiği sürece işaret etmektedir. Bu süreçte Hülâgû Han'a bağlı bazı Tatar toplulukları Anadolu'ya yönelir. Hacı Bektâş-ı Velî Erzincan'a kadar gelen Tatar topluluğuna, Kara Donlu Can Baba'yı gönderir. Kara Donlu Can Baba, İslâm'ı kabul edip sünnet olmadıkça onların Anadolu'ya girmesine izin verilmeyeceğini bildirir. Rivayete göre söz konusu dönemde Tatarlar Hristiyan olduğu<sup>1276</sup> için Hülâgû Han, ulu keşişine<sup>1277</sup> konu ile alakalı kanaatini sorar ve onun telkin ve tavsiyesine göre hareket eder. Ayrıca hem sözlerinin ve hem de dininin doğruluğunu anlamak için Kara Donlu Can Baba'yı üç gün kazanda kaynatır, keşiş ile birlikte ateşe attırır ve zehir içirtir. Kara Donlu Can Baba bütün bu imtihanları Allah'ın yardımı, Hz. Peygamber'in mucizesi ve erenlerin himmetiyle başarıyla atlatır. Sergilenen bu olağanüstülükler sayesinde şüpheleri ortadan kalkan Tatarlar ihtida eder; kışlaklar ve köyler kurarak söz konusu

<sup>1276</sup> *Velâyet-nâme-i HHB*, v. 83a, 93b'deki rivayetler bu hususa işaret etmektedir. Ancak bu değerlendirme, İlhanlıların sosyo-politik amaç ve çıkarları gereği Hristiyanlık yanlısı bir dinî siyaset izlemelerinin, Hristiyanlara hoşgörü ve sempati ile yaklaşmalarının derin izlerini taşır. Zira Hülâgû Han devrinde bazı siyasî evliliklerin de etkisiyle Hristiyanlığın nüfuzu artmıştır. Bu çerçevede birçok kilise ve manastır yapılırken bazı mescitler de kiliseye çevrilmiştir. Medrese ve mescitler yıkılmış, çok sayıda âlim ve süfi öldürülmüştür. Müslüman ahali zulüm, işkence ve katliama tabi tutulmuştur. Bkz. İbnü's-Serrâc, s. 347; Abdülkadir Yuvalı, "Hülâgû", *DİA*, XVIII, İstanbul 1998, s. 475. Bu husustaki derin analizler için mutlaka bkz. Akkuş, *İlhanlıların Anadolu'daki Dini Siyaseti*, s. 115-125; Rifâî müellif İbnü's-Serrâc'ın Tatarlarla alakalı verdiği bilgiler, dönemin Müslüman toplumunun onların din ve inanışlarına bakışını göstermesi açısından kayda değerdir: "*Tatar Meliki Hülâgu, peşine takılan kâfirlerle birlikte insanları helak etmek için yaratılmıştır. Onların küfürleri, zorbalıkları ve haddi aşmaları meşhurdur. Onlar ölü, diri ne varsa yiyen bir topluluktur. Öyle ki onlardan bir kadın ilk çocuğunu doğurduğunda onu kızartıp kocasıyla birlikte yemiştir. Onlar, Yahudilik, Nasranilik, Mecusilik, güneşe, aya, puta tapma gibi çeşit çeşit din ve mezheplere sahiplerdir. Onların ülkeleri, tahrifi ve bozgunculukları anlatılmaz ve tarif edilemez boyutlara ulaşmıştır.*". Bkz. İbnü's-Serrâc, *İnceleme Kısmı*, s. 70-71; Metin, s. 346-347.

<sup>1277</sup> *Velâyet-nâme-i HHB*, v. 83a, 84b, 89a'daki rivayetler Moğolların seferde iken yanlarında dinî müşavirler bulundurduğu gerçeğine işaret etmektedir. Ayrıca keşiş ateşe girerken başına gelecekleri tahmin ettiği için çocuklarını Kara Donlu Can Baba'ya emanet eder. Kara Donlu Can Baba Tatarların ihtidasından sonra keşişin vasiyeti gereği onun çocuklarını evlat edinir. Dinek Dağı'nın altında yer alan Balı Şeyh Köyü'nde oturanlar bu keşişin soyundan gelmektedir. Bkz. *age*, v. 94a-94b.

bölgeyi şenlendirmeye başlarlar <sup>1278</sup>. Konar-göçer Tatarlar yaylaya çıkacakları zaman ve yaylanın indikten sonra, başlarında beyleri de olduğu hâlde Hacı Bektâş-ı Velî'nin dergâhını ziyaret ederler. Burada kurban kesip sofraya kurarlar ve sohbet meclisleri düzenlerler. Bu durum Tatarlar arasında İslâmlaştırma faaliyetinin tüm hızıyla devam ettiğini göstermekte, Hacı Bektâş-ı Velî'nin hangi sosyal tabana hitap ettiğine dair zengin ipuçları sunmaktadır.

Din değiştirerek Anadolu'ya yerleşen ve Hacı Bektâş-ı Velî'ye büyük bir bağlılık duyan bazı Tatar toplulukları, eski putperest alışkanlıklarından tam olarak vazgeçememişlerdir. Durumdan haberdar olan Hacı Bektâş-ı Velî, onları putperestlikten arındırmak üzere bu defa halifelerinden Hoy Ata'yı gönderir. Tatarlar Hoy Ata'ya hürmetten geri durmazlar. Hoy Ata onların içinde uzun yıllar yaşar ve yaptıklarının İslâm'a uygun olmadığını anlatarak hatalarını düzeltmelerini ve imanlarını tazelemelerini sağlar <sup>1279</sup>. Bu ayrıntı da İslâmlaşma faaliyetinin niteliği, mahiyet ve derecesi hakkında bir fikir verebilir.

Hacı Bektâş-ı Velî Kırşehir'in kuzeydoğusunda yer alan Malya'daki Tatarlarla da çeşitli münasebetler tesis etmiştir. Örneğin fakir bir Tatar çocuğu, hata sonucu birlikte oynadığı arkadaşının ölümüne sebep olur. Maktul, bir Tatar beyinin oğludur. Bu yüzden katil çocuğu yakalayıp intikam almak isterler. O da kaçıp o esnada Malya'daki Samsam mevkiinde bulunan Hacı Bektâş-ı Velî'nin yanına sığınır. Hacı Bektâş-ı Velî izhar ettiği kerametle öldürülen çocuğu dirilterek sorunu çözer <sup>1280</sup>. Hacı Bektâş-ı Velî, yine Malya'daki Tatarlardan olup Kayseri'de hapis yatan başka bir çocuğunun serbest kalması için şehrin yöneticisi (ilin beyi) nezdinde aracılık yapmış ve çocuğun kurtulmasını sağlamıştır. Bu hadiseden sonra söz konusu Tatar topluluğunun Hacı Bektâş-ı Velî ve müritlerine olan bağlılığı daha da artar <sup>1281</sup>. Bu ve benzeri rivayetler <sup>1282</sup>, Hacı Bektâş-ı Velî'nin icra ettiği irşat ve tebliğ faaliyetleriyle çevredeki Tatarlar arasında sözü dinlenir, hatırı sayılır bir konuma

<sup>1278</sup> *Velâyet-nâme-i HHB*, v. 80b-91a. Krş. Mélikoff, *Hacı Bektaş*, s. 122-123; Mustafa Uyar, "İlhanlı Hükümdarlarının İslam'a Girmesinde Rol Alan Türk Sufileri İlhan Tegüder ve Gazan Han Devirleri", *Bellekten*, LXXVI/275 (2012), s. 8-10.

<sup>1279</sup> *Velâyet-nâme-i HHB*, v. 92a-94a.

<sup>1280</sup> *Velâyet-nâme-i HHB*, v. 150a-150b.

<sup>1281</sup> *Velâyet-nâme-i HHB*, v. 151a-153a.

<sup>1282</sup> *Velâyet-nâme-i HHB*, v. 153a-156b.

yükseldiğini, onların iç problemlerine çözüm üreterek sosyal barışa <sup>1283</sup> hizmet ettiğini göstermektedir. Dolayısıyla Hacı Bektâş-ı Velî'nin Tatarların İslâmlaşmasına yaptığı katkının boyutlarını anlamamızı sağlamaktadır. Bu rivayet şeyh ve dervişlerin, içinde yaşadıkları toplumla devlet ya da mahalli idareciler arasında arabuluculuk rolü üstlendiğini de örneklendirmektedir <sup>1284</sup>.

#### 1.3.4.Celâleddin-i Rumî ve Gayrimüslimler

Celâleddin-i Rumî ilim tahsili için 1233'de Şam'a doğru yola çıkar. Babasının müritlerinin de yer aldığı kabile Sis'te, yani Kozan'da <sup>1285</sup> bir mağarada konaklar. Burada dünyadan elini çekmiş kırk münzevi rahip vardır. Çektikleri riyazetle o dereceye erişmişlerdir ki âlemin sırlarını keşfetmekte, gayptan haber vermekte ve insanların içinden geçenleri söylemektedirler. Etraftan da kendilerine hediye ve adaklar gelmektedir. Celâleddin-i Rumî rahiplerin olağanüstülüklerine uygun bazı kerametler göstererek onların ihtida etmesine vesile olur. Hatta rahipler Celâleddin-i Rumî'ye yoldaş olmak isterler. Ancak Celâleddin-i Rumî, onların Sis'te kalarak ibadet ve riyazetle meşgul olmalarını salık verir. Münzevi ve mühtedi rahipler de bir köşeye çekilerek gelip gidene hizmet etmeye başlarlar <sup>1286</sup>.

Celâleddin-i Rumî'nin övülen huylarından biri de çocuk-yetişkin, kadın-erkek, evli-dul ve kâfir-mümin herkese alçak gönüllülük göstermesidir. Örneğin, bir gün Taniel adında bir Ermeni kasabı Celâleddin-i Rumî'ye rastlar ve onun önünde yedi defa baş koyar. Celâleddin-i Rumî de aynıyla karşılık verir <sup>1287</sup>. Bizans İmparatorluğu'nda yaşayan, Celâleddin-i Rumî'nin ilmini ve alçak gönüllülüğünü işiten bilgin bir rahip onu görmek üzere Konya'ya gelir. Şehrin rahipleri tarafından karşılanıp ağırlanır. Celâleddin-i Rumî'yi ziyaret etmeyi düşünürken yolda onunla karşılaşır. Üç defa Celâleddin-i Rumî'ye secde eder. Secdeden başını kaldırıncı Celâleddin-i Rumî'nin de secdede olduğunu görür ve onun hakkında işittiklerinin doğru olduğuna kanaat getirir. Arkadaşlarıyla birlikte ihtida ederek mürit olur ve

<sup>1283</sup> Bu hususa işaret eden başka bir menkıbe için bkz. *Velâyet-nâme-i HHB*, v. 50b.

<sup>1284</sup> Bu hususa işaret eden başka bir menkıbe için bkz. *Menâkıb-ı Şeyh EK*, s. 186.

<sup>1285</sup> Akbayar, *Osmanlı Yer Adları Sözlüğü*, s. 104. Kozan, bugün Adana'ya bağlı bir ilçedir.

<sup>1286</sup> Eflâkî, I, s. 127, 129.

<sup>1287</sup> Eflâkî, I, s. 165.

ferace giyer <sup>1288</sup>. Celâleddin-i Rumî semâda iken birdenbire bir sarhoş da semâa katılır. Heyecanlar gösteren şahıs kendinden geçmiş bir vaziyette Celâleddin-i Rumî'ye çarpınca müritler onu incitirler. Celâleddin-i Rumî: “*Şarabı o içmiştir, sarhoşluğu siz ediyorsunuz.*” diyerek duruma tepki gösterir. Müritler onun hem Hristiyan hem de korkak anlamına gelen “*tersâ*” olduğu gerekçesini ileri sürerler. Bu defa Celâleddin-i Rumî: “*O korkan ise, siz niçin değilsiniz?*” şeklinde cevap verir. Bunun üzerine müritler baş koyup bağışlanmalarını isterler <sup>1289</sup>.

Bazı müritler Celâleddin-i Rumî'nin evinde ocak yapan bir Rum ustaya şaka yoluyla: “*Niçin Müslüman olmuyorsun? Dinlerin en iyisi İslâm dinidir.*” diye sorarlar. O da: “*Elli seneye yakındır ki, İsa dinindeyim. Dinimi terk etmek için ondan korkuyor ve utanıyorum.*” şeklinde cevap verir. Birdenbire içeri giren Celâleddin-i Rumî: “*İmanın sırrı korkudur. Her kim Tanrı'dan korksa, o Hristiyan da olsa din sahibidir, dinsiz değildir.*” diyerek dışarı çıkar. Hristiyan mimar, derhâl ihtida eder ve halis mürit olur <sup>1290</sup>.

Celâleddin-i Rumî bir defasında içerisinde gayrimüslimlerin de yer aldığı topluluklar önünde konuşmaktadır. Onun sözlerini dinleyen gayrimüslimler ağlamakta, manevi tat almakta ve hâlden hâle girmektedir. Orada bulunanlardan birisi, belli başlı Müslümanların bile anlamakta zorlandığı sözleri gayrimüslimlerin anlayıp ağlamalarını hayretle karşılar. Bunun üzerine Celâleddin-i Rumî, sözlerinin kuşatıcılığı, etki gücünün genişliği ve bunların nedenlerini içeren şu açıklamayı yapar: “*Bu sözün özünü anlamaları gerekmez; sözden maksat neyse onu anlarlar ya. Sonunda hepsi de Tanrının birliğini söyler; hepsi de der ki: Tanrı yaratıcıdır, rızık veren odur, her şeyde tedbir, tasarruf ıssıdır, herkes dönüp ona varır; ceza da ondandır, bağışlama da. Bu söz, Tanrıyı anlatıyor, Tanrı anışı; bu sözü duydular ya; herkes heyecana düşer, tad alır; özleyişi artar herkesin; çünkü bu sözden sevgilinin, özlenenin, istenenin kokusu geliyor. Yolları ayrı amma maksat bir...*” <sup>1291</sup>.

Celâleddin-i Rumî'nin Neyzen Hamza'yı öldükten sonra yeniden diriltmesi suretiyle izhar ettiği kerameti müşahede eden yüze yakın Rum Hristiyan ihtida eder

<sup>1288</sup> Eflâkî, I, s. 274.

<sup>1289</sup> Sipehsâlâr, s. 107; Eflâkî, I, s. 271, 387.

<sup>1290</sup> Eflâkî, I, s. 334.

<sup>1291</sup> Mevlânâ, *Fîhi mâ-fih*, s. 83.

<sup>1292</sup>. Tebliğ dili açısından olaya yaklaşırsak, özellikle Hz. İsa'nın ölüyü diriltmesine telmihte bulunan bir kerametın seçildiğini görürüz. Başka bir menkıbede Celâleddin-i Rumî'nin engin hoşgörüsü ve civanmertliği sayesinde Ermeni ayaktakımından bir grup insanın ihtida ettiğinden bahsedilmektedir <sup>1293</sup>.

Buraya kadar ele aldığımız rivayetlerde İslâm'ın engin hoşgörüsünü yansıtan davranışlar sergileyerek gayrimüslimlerin İslâm'a kazandırılmaya çalışıldığını görüyoruz. Celâleddin-i Rumî'nin Hristiyan din adamları ile iyi ilişkiler geliştirdiğine dair bazı örnekler de göze çarpmaktadır. Zira o, bazı dostlarının rahip ve papazlara yönelik olumsuz düşüncelerinin yanlışlığı üzerinde durur. Hem bu tavrı hem de zaman zaman bazı rahip ve papazlarla yaptığı ikna edici konuşmalar, Hristiyan din adamlarının İslâm'a girmesine vesile olur <sup>1294</sup>. Celâleddin-i Rumî İstanbul yakınlarındaki bir manastırda oturan, gizli Müslüman münzevi bir papaza zengin bir tacir müridi vasıtasıyla selam gönderir. Selamı alan papaz da manastırın bulunduğu yerleşim yerinin tekfuruna bir mektup yazarak tacirin ticarî faaliyetlerini rahat ve güvenlik içinde yürütmesini sağlar. Tacir papazın mukabil selamlarıyla Konya'ya döner <sup>1295</sup>.

Bir gün Yahudi hahamlarından biri, Celâleddin-i Rumî ile karşılaşır ve ondan: *"Bizim dinimiz mi, yoksa sizin dininiz mi daha iyidir?"* diye sorar. Celâleddin-i Rumî: *"Sizin dininiz."* der. Bunun üzerine Yahudi derhâl Müslüman olur <sup>1296</sup>. Yahudi hahamları ve Hristiyan papazları da Celâleddin-i Rumî'nin medresesini zaman zaman ziyaret etmektedir. Bu münasebetle bazı inanç ve ibadet konuları da gündeme getirilmektedir. Nitekim bir defasında bazı haham ve papazlar, Müslümanlar hakkında Kur'ân'da varit olan şer'î yükümlülüklerin hikmet ve gayesini sorarlar. Celâleddin-i Rumî'nin ikna edici açıklamalarından sonra ihtida ederek mürit olurlar <sup>1297</sup>.

<sup>1292</sup> Eflâkî, I, s. 206.

<sup>1293</sup> Eflâkî, I, s. 340-341.

<sup>1294</sup> Eflâkî, I, s. 157-158.

<sup>1295</sup> Sipehsâlâr, s. 105-106; Eflâkî, I, s. 156-157.

<sup>1296</sup> Eflâkî, I, s. 338.

<sup>1297</sup> Eflâkî, II, s. 57.

Deyrieflâtun'un <sup>1298</sup> başrahibi engin bilgiye sahip ileri gelen bir ruhanîdir. İstanbul, Frenk, Sis, Canik ve sair vilâyetlerden dinlerinin ilmini ve hükümlerini öğrenmek isteyen çok sayıda Hristiyan ona müracaat etmektedir. Bu bilgi gayrimüslimlerin de ilim yolculuklarına çıktığını gösterir. Başrahibin hikâye ettiğine göre Celâleddin-i Rumî bir gün Deyrieflâtun'a gelir. İçinde soğuk su çıkan mağaranın <sup>1299</sup> dibinde yedi gün, yedi gece oturur. Sonra da kendisinden geçmiş bir vaziyette dışarı çıkıp geri döner. Ama vücuduna herhangi bir şey olmaz. Bu kerameti müşahede eden başrahipte Hz. İbrahim, Hz. Musa, Hz. İsa ve sair peygamberlerin nefis terbiyelerine dair okuduklarının ve öğrendiklerinin Celâleddin-i Rumî'de de mevcut bulunduğu kanaati oluşur <sup>1300</sup>. Aynı manastırda yaşayan yaşlı ve engin bilgili bir başka rahip de Celâleddin-i Rumî ve torunu Ârif Çelebi'yi çok sevmekte ve gezmek için oraya gelen Mevlevî müritlerine türlü hizmetlerde bulunmaktadır. Müritler bir defasında ona Celâleddin-i Rumî hakkında ne düşündüğünü sorarlar. Rahip, Celâleddin-i Rumî'nin pek çok kerametini şahit olduğunu, geçmiş peygamberlerin hayatlarına dair İncil'de okuduklarını onun zatında müşahede ettiğini ve onun doğruluğuna inandığını dile getirir. Bu açıklamadan sonra da onunla girdiği bir diyalogu aktarır. Celâleddin-i Rumî bir gün manastıra geldiğinde kırk güne yakın bir hücrede halvete girmiştir. Rahip, halvetten çıkan Celâleddin-i Rumî'ye, “*Sonra, oraya (cehennem) girmeye en layık olanları muhakkak ki en iyi biz biliriz.*” (Meryem Sûresi, 70) ayetini hatırlatarak, “*Mademki hepsinin gidişi ateş olacak, o halde İslâm dininin bizim dinden üstünlüğü nedir ve bu nasıl olacak?*” diye sorar. Herhangi bir cevap vermeyen Celâleddin-i Rumî, yanında rahip de olduğu hâlde şehre doğru yola çıkar. Bir fırına girerek rahibin siyah elbisesini kendi feracesine sararak ateşe atar. Ferace tertemiz olduğu hâlde rahibin elbisesi yanmıştır. Celâleddin-i Rumî: “*Biz*

<sup>1298</sup> Deyrieflâtun, Konya ile Sille arasında yer alan bir Ortodoks Bizans manastırındır. Cephesi açık renkte doğal kaya içine oyularak yapıldığı için halk arasında Akmanastır olarak anılmaktadır. Bkz. Semavi Eyice, “Akmanastır”, *DİA*, II, İstanbul 1989, s. 281-282. Eflâkî de söz konusu yapının bir dağın eteğinde kurulduğunu haber vermektedir. Bkz. I, s. 239.

<sup>1299</sup> Burası bir ayazma olmalıdır. Grekçe “hagiasma”dan gelen ayazma, içinde kutsallaştırılmış su bulunan yerleri ifade etmek için kullanılmıştır. Bu su bir kuyu, pınar, kaynak olabileceği gibi sızma veya damlama, hatta birikme suretiyle de meydana gelmiş olabilir. Dolayısıyla ayazma, Rum Ortodokslarının kutsallaştırıp bir kült yeri hâline getirdikleri su kaynaklarına verilen isimdir. Bkz. Semavi Eyice, “Ayazma”, *DİA*, IV, İstanbul 1991, s. 229-230. Bu ayrımı Celâleddin-i Rumî'nin başrahipte büyük bir hayranlık uyandıran kerametini, başka bir yerde değil de niçin ayazmada uzun süre oturmak suretiyle izhar ettiğini de açıklamaktadır.

<sup>1300</sup> Eflâkî, I, s. 239.

*böyle gireriz, siz de böyle girersiniz.*” diyerek rahibin sorusunu cevaplandırır. Bunun üzerine rahip ona mürit olur <sup>1301</sup>. Celâleddin-i Rumî'nin torunu Ârif Çelebi de Zilhicce 718'de (Ocak 1319) Deyriefflâtun'a uğrar ve üç gün üç gece keşişlerle oturur. Onun kurban bayramına denk gelen mübarek günlerde, rahiplerle sohbet etmesi, müridi Emîr Necmeddin'in –Gâvele Kalesi'nin dizdarıdır– tuhafına gider. Ancak Ârif Çelebi'nin rahipleri de düşünerek dile getirdiği: *“Yüce Tanrı mübarek azizlerinin vücudu için bu günleri aziz etmiştir. Zira onların vücudları olmasa, dünya ve âhiretin parlaklığı mescid ve Kâbe'nin nuru ve kıymeti olmazdı.”* şeklindeki uyarısından sonra affını diler <sup>1302</sup>.

Bir Ortodoks mabedi olan Deyriefflâtun'un, Celâleddin-i Rumî ve Mevlevîlerce zaman zaman ziyaret edilmesi Türkiye Selçukluları devrinde Hristiyanlara karşı gösterilen dinî müsamahaya işaret etmektedir.

Sultan Veled'e göre Hristiyan, Yahudi, Müslüman her din ve mezhep halkı Celâleddin-i Rumî'ye inanmıştı ve ona âşıkı <sup>1303</sup>. Eflâkî ise Celâleddin-i Rumî'nin zuhurundan ölümüne kadar çok sayıda (on sekiz bin) kâfirin iman getirerek mürit olduğunu nakletmektedir <sup>1304</sup>. Nitekim Celâleddin-i Rumî'nin ölümü Hristiyan, Yahudi, Arap, Türk vb. farklı inanç ve kökenden herkesi derin bir üzüntüye boğar ve cenazesine çok sayıda insan katılır. Her biri, kendi adetleri üzere kitapları ellerinde önden gidiyor; Zebur'dan, Tevrat'tan, İncil'den ayetler okuyor ve hepsi de feryat ediyordu. Katılımcıların çokluğundan dolayı büyük bir karışıklık olur ve yöneticiler duruma müdahale etmek zorunda kalırlar. Sopa ve kılıçlarla halk uzaklaştırılarak tabutun musallaya varması sağlanır. Duruma müdahale eden emirler gayrimüslim unsurların liderlerini çağırarak onlara Celâleddin-i Rumî'nin cenazesine niçin bu kadar ilgi duyduklarını sorarlar. Onlar da: *“Biz, Musa'nın, İsa'nın ve bütün peygamberlerin gerçekliklerini onun açık sözlerinden anladık ve kendi kitaplarımızda okuduğumuz olgun peygamberlerin tabiat ve hareketlerini onda gördük. Siz Müslümanlar, Mevlânâ'yı nasıl devrinin Muhammed'i olarak tanıyorsanız, biz de onu zamanın Musa'sı ve İsa'sı olarak biliyoruz. Siz nasıl onun muhibbi iseniz, biz de bin şu kadar misli daha çok onun kulu ve müridiyiz.”* derler.

<sup>1301</sup> Eflâkî, I, s. 374.

<sup>1302</sup> Eflâkî, II, s. 206.

<sup>1303</sup> Sultan Veled, *İbtidâ-nâme*, s. 153.

<sup>1304</sup> Eflâkî, II, s. 57.

Bir Rum keşîşi de Celâleddin-i Rumî'nin ekmek gibi zaruri bir ihtiyaç olduğunu dile getirir <sup>1305</sup>. Celâleddin-i Rumî'nin cenazesine katılan gayrimüslimlerin yukarıda ele aldığımız Eflâtun Manastırı'ndaki başpapaz ve rahibin söylediklerine benzer şeyler söylemeleri ilgi çekicidir.

---

<sup>1305</sup> Eflâkî, II, s. 47-48. Benzer tasvirler için krş. Sultan Veled, *İbtidâ-nâme*, s. 153-154; Sipehsâlâr, s. 114.



## İKİNCİ BÖLÜM: TASAVVUFÎ ZÜMRELERİN DİĞER TASAVVUFÎ ZÜMRELERLE VE ULEMÂ İLE OLAN MÜNASEBETLERİ

Dönem menâkıbnâmelerinde tasavvufî zümrelerin diğer tasavvufî zümrelerle ve ulemâ ile olan münasebetlerine dair rivayetler büyük bir yekûn teşkil etmektedir. Fakat hemen her menâkıbnâme yazılış amacı ve şekline uygun olarak, merkezine yerleştirdiği sûfî veya tasavvufî zümreyi diğerleri (sûfî, âlim, emir, şair, vaiz vb.) karşısında üstün görmekte ve göstermektedir. Bu eserlerde geçen rivayetler bilinen bilinmeyen menkıbe yazarlarından ziyade, menâkıbnâmelerin hem şekillendiği hem de şekillendirdiği tasavvufî tabanın bakış açısını yansıtmaktadır. Nitekim menâkıbnâmelerde bazen değerlendirme yapan, bazen de hakkında değerlendirme yapılan kişiler konumunda olan fakih, mütekellim, müfessir, tabip vb. âlimlere; muhtelif tasavvufî zümrelere mensup sûfilere; hükümdar, vezir, bey, şahne, emir vb. devlet yöneticilerine ilişkin rivayetler yer yer öznellik, yüzeysellik, aşırılık, zamansal ve mekânsal çelişki gibi bir takım zaafarla maluldür. Buna rağmen dönemin ilişkiler ağına ışık tutması, özellikle sûfilerin besle(n)diği ve biçimlen(dir)diği sosyal zeminin kişi, kesim ve olaylara bakış açısını yansıtmaması açısından bu rivayetler yadsınamaz bir öneme sahiptir. Nitekim ihtiyatla yaklaşılması gereken bu rivayetleri, hem farklı menâkıbnâmeleri hem de sair kaynakları işe koşarak karşılıklı okumalara tabi tutabilmekte ve bu suretle tahkik ve tashih edebilmekteyiz.

Konya, Sivas, Kayseri, Kırşehir, Malatya, Amasya ve Tokat başta olmak üzere dönemin mühim kültür merkezlerinde faaliyet gösteren tasavvufî zümreleri konu edinen bazı menkıbeler, bu dönemde yaşamış pek çok âlimin şehir ve bölge nispesine <sup>1306</sup>, mezhebine, çalışma alanına ve ilim yolculuklarına dair ilgi çekici bilgiler de içermektedir. Bu durum dönem Anadolu'su'nda faaliyet gösteren âlimlerin nereden ve niçin geldiklerini, nerede öğrenim gördüklerini, ne tür bir formasyona ve donanımına sahip olduklarını, hangi medreselerde ders verdiklerini, hangi kitapları okuduklarını-okuttuklarını, kimler tarafından himaye ve finanse edildiklerini anlamamızı sağlamaktadır. Bu bilgiler sayesinde XIII. yüzyılda İslâm dünyasının öne

<sup>1306</sup> Bu hususun araştırmacılara sunduğu imkânlarla dair şu çalışmaya bkz. Muhammed Enes Topgül, “Erken Dönem İslam Tarihinde İlim Merkezleri ve Ulema Hareketliliğinin Tespiti Üzerine Metodolojik Bir Arayış: Nisbeler”, *Dîvân Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, XXII/42 (2017), s. 3-11.

çıkan ilim merkezleri ve aralarındaki irtibat, ulemâ hareketliliği, Anadolu şehirlerinin ilmî yoğunluğu ve ulemânın halka dönük hizmetleri hakkında bir fikir edinmek de mümkündür.

XIII. yüzyılda Anadolu'da yetişmiş ve(ya) yaşamış çok sayıda âlimin yukarıda zikredilen yönleri ile dönem menâkıbnâmelerine konu olması, tasavvufi zümreler ile ulemâ arasındaki münasebetlerin ne kadar yoğun olduğunu göstermektedir. Zira iki zümre arasındaki ilişkiler, dönem menâkıbnâmelerinin ana konularından birini oluşturur. Tespit edebildiğimiz kadarıyla bu olgunun birbirini izleyen üç temel sebebi vardır. Birinci sebep, tezimizin ilk bölümünde ortaya koymaya çalıştığımız üzere, bu dönemde İslâm dünyasının genelinde olduğu gibi Anadolu'da da tasavvuf alanında büyük bir canlılık ve hareketlilik yaşanmasıdır. Tasavvuf toplumun pek çok kesimini etkisi altına aldığı gibi, ilmî çevreleri de etkilemiştir. İkinci sebep, döneme damgasını vuran bazı sûfîlerin, tasavvuf yoluna girmeden önce, şeriat ilimleri de denilen zâhirî ilimleri öğrenmek ya da öğretmekle meşgul olmaları ve bu yöndeki bilgi birikimlerini etrafındakilerle paylaşmaları; tasavvufta karar kıldıktan sonra da ilmî çevrelerle ilişkilerini sürdürmeleridir. Bu gelişmenin tasavvufî çevrelerde şeriat-tarikat veya zâhir-bâtın dengesinin sağlıklı bir biçimde kurulmasına katkı sağladığını düşünebiliriz. Bu denge sayesinde ilmî çevrelerin tasavvufa ilgi ve eğilim duymasının önü açılmış olmalıdır<sup>1307</sup>. Üçüncü sebep ise sûfîlerin meslek ve meşreplerini tanıtmaya ve savunmaya ihtiyacı, buna karşılık muhtelif saha ve disiplinlerde faaliyet gösteren âlimlerin –sûfîyâne tabirle zâhir ulemâsının, özellikle de fakihlerin– onları anlama ve konumlandırma çabalarıdır. Bu husus iki taraf arasında bazen amansız gerilim ve mücadelelere, bazen belirgin bir yumuşamaya, kimi zaman da karşılıklı anlayışa dair menkıbelerle gözler önüne serilmektedir.

Şiirleri, mektupları ve hakkındaki menkıbelerle Celâleddin-i Rumî, yukarıda dile getirdiğimiz sebepleri âdetâ şahsında birleştirmektedir. Zira o, “*sultanu'l-ulemâ*” olarak anılan ve Belh'ten Konya'ya göç eden, uğradığı yerlerde medreselerde konaklamaya özen gösteren sûfîmeşrep bir âlimin çocuğudur. Ayrıca kendisi de Halep ve Şam gibi dönemin belli başlı ilim merkezlerinde öğrenim

<sup>1307</sup> Reşat Öngören, *Osmanlılar'da Tasavvuf*, İz Yayınları, İstanbul 2000, s. 335, 340.

görmüş, Konya gibi önemli bir başkentte yıllarca öğretim faaliyetlerinde bulunduktan sonra Seyyid Burhâneddin ve Şems-i Tebrizî'nin irşadıyla tasavvufta karar kılmış, haleflerini de böyle bir süreç ve ortamda yetiştirmiştir. Ayrıca Konya Mevlevîlerinin medreselere ve din eğitime ta başından beri ilgi gösterdikleri de tarihî bir gerçektir<sup>1308</sup>. Celâleddin-i Rumi'nin ulemâ ile geliştirdiği münasebetlerin yoğunluğu, onu merkeze alarak etrafındakileri konu edinen Sipehsâlâr ve Eflâkî'nin temas ettiği âlimlerin sayısını arttırmıştır. Bu nedenle *Risâle-i Sipehsâlâr* ve *Menâkıbu'l-Ârifîn*, içerdikleri tüm öznel değerlendirmelere rağmen, tasavvufî zümreler ile ulemâ arasındaki münasebetler hususunda araştırmacılara zengin imkânlar sunmaktadır. Özellikle *Menâkıbü'l-Ârifîn*, tasavvufî zümrelerin hem kendi aralarında hem de toplumun geri kalanı ile kurduğu ilişkilere dair sunduğu bilgiler açısından dönem menâkıbnâmeleri arasında seçkin bir yere sahiptir. Bu durum Eflâkî'nin Konya merkezli büyük ve geniş bir tasavvufî yapılanmanın tarihini sunması ile yakından alakalıdır. Eflâkî, Bahâeddin Veled'den (ö. 628/1231) Âbid Çelebi'ye (ö. 739/1338) kadar gelen tarikat büyüklerinin yaşam öykülerine dair açtığı bölümlerde âlim, fakih, şeyh, ahî, hafız, vaiz, ressam, mimar, hekim, tâcir, hükümdar, emir, edip, şair, hatun, rahip gibi devlet ve toplumun değişik kesimlerine mensup çok sayıda kişiye temas etmektedir. Bu kişilerin pek çoğu dönemin ilmî, irfanî, siyasî, sosyal yaşamının bir parçası ya da canlı şahididir. Diğer dönem menâkıbnâmelerinin içerik açısından bu kadar geniş bir yelpazeye sahip olmadığını görüyoruz.

Anadolu'da tasavvufun yayılması kapsamında sûfilere/tasavvufî zümreleri mercek altına aldığımız birinci bölümde, onların diğer sûfilerle/tasavvufî zümrelerle kurdukları münasebetlere dair menkıbeleri de büyük oranda analiz etmiş bulunuyoruz. Şimdi ise yine menkıbevî kayıtlardan hareketle önce sûfilerin, sonra da sûfilerle âlimlerin birbirlerini nasıl ve hangi açılardan değerlendirdiklerini anlamaya çalışacağız. Akabinde menâkıbnâmelere konu olan mutasavvıf müderris ve âlimleri, tasavvufî zümrelerle olan münasebetleri açısından tanıtarak tasavvufun ilmî çevrelerdeki yaygınlığının derece ve boyutunu gözler önüne sereceğiz. Son olarak dönemin öne çıkan kadı ve fakihlerinin sûfilerle olan münasebetlerine değinerek

<sup>1308</sup> Sarıkaya, "Medrese Kurucusu ve Patronu Olarak Sufiler ve Âlimler", s. 183.

tasavvuf-fıkıh rekabetinin XIII. yüzyıl Selçuklu Anadolu'sundaki tezahürlerini ortaya koyacağız. Tezimizin genelinde olduğu gibi birazdan ele alacağımız rivayetler de temsil gücünün yüksekliği sebebiyle benzerleri arasından özenle seçilmiş, konu bütünlüğü gözetilerek bir araya getirilmiş ve imkânlar ölçüsünde analize tabi tutulmuştur.

### 2.1.Sûfîlerin Birbirlerini Değerlendirme Biçimi

Sözlükte “yardım eden, koruyan; yardım edilen, korunan” anlamlarına gelen veli, tasavvuf ıstılahında “Allah’ı seven, dost edinen ve onun tarafından dost edinilen” kişidir<sup>1309</sup>. Bilindiği üzere ilk hicrî asırdan, yani VII. yüzyıldan itibaren bir züht ve takva anlayışı şeklinde belirmeye başlayan tasavvuf hareketi, IX. yüzyıldan sonra geniş ve renkli bir tefekkür sistemi olma yoluna girer. XI. yüzyılda tarikatların teşekkül etmesi ve XII. yüzyılda İslâm dünyasının her tarafını kaplaması sayesinde büyük bir atılım gerçekleştirir. İşte bu aşamalara paralel bir tekâmül seyri izleyen ve zamanla genişleyen veli kavramı, benliğini Allah’ta yok etmek suretiyle bir takım üstün vasıflar kazanarak harikulade şeyler izhar edebilen büyük insan manasını almıştır. Ayrıca tasavvufun gelişimi göz önüne alındığında ona vücut veren ana konu, rızasını kazanmak suretiyle Allah’a ulaşmaktır. Bunun için de dünya hayatının bağlayıcı ve engelleyici etkilerinden kurtulmak gerekmektedir. İşte kulun Allah’a ulaşmak için gerçekleştirmesi gereken manevi mücahede ve katetmesi gereken meşakkatli yol meselesi veli kavramına vücut vermiş ve bu yolda muvaffak olan kişi veli (Allah dostu) olarak nitelendirilmiştir<sup>1310</sup>.

Rifâî müellif İbnü’s-Serrâc (ö. 747/1346), bazı kişilerin velilik için en az dört şart olduğunu ileri sürdüğünü nakleder. Bunlar usulünü bildiği bir ilim, kendisini koruyan vera, güzelleştiren yakîn (kesin bilgi ve inanç) ve can yoldaşı olan zikirdir. Ayrıca veliliğin geniş kapsamına işaret eden müellife göre ister âlim, ister âbid, ister

<sup>1309</sup> Süleyman Uludağ, “Velî”, *DİA*, XLIII, İstanbul 2013, s. 25.

<sup>1310</sup> Ocak, *Menâkıbnâmeler*, s. 1-2. Değerli araştırmacı, veli kavramının ilk defa hangi yüzyılda bu anlamda ve biçimde kullanıldığını tespit etmenin zorluğuna dikkatimizi çeker. Ona göre veli kavramı IX. yüzyıldan itibaren kaleme alınan tasavvufî eserlerde, özellikle X-XIII. yüzyıllar arasında yazılan ve tasavvufun nazariyesini işleyen kaynaklarda (Ebû Nasr es-Serrâc’ın *el-Lüma*’sı; Kelâbâzî’nin *et-Taarruf*’u; Kuşeyrî’nin *er-Risâle*’si; Hücvîrî’nin *Keşfü’l-Mahcûb*’u; İbnü’z-Zeyyât’ın *et-Teşevvüf*’ü vb.) hayli gelişmiş bir biçimde ele alınmaktadır. Bu da gösteriyor ki veli kavramı IX. yüzyıla kadar geçen devirde epeyce işlenerek bu gelişmiş seviyeye ulaşma imkânı bulmuştur. Veli ve velilik kavramları hakkındaki değerlendirmeler için bkz. *age*, s. 2-6.

zâhit, ister tüccar vb. ne olursa olsun, gerçekten de her takvalı mümin Allah'ın dostlarından yahut velilerinden biridir <sup>1311</sup>. Nitekim mutasavvıflar veliliği genel (velâyet-i âmme) ve özel (velâyet-i hâssa) diye ikiye ayırırlar. Genel anlamda her mümin Allah'ın dostudur ve onun veli kuludur. Özel anlamda velilik ise düzenli, devamlı, kararlı ve ihlâslı bir biçimde ibadet eden, başta peygamberler olmak üzere takva sahibi bütün salih müminlere mahsustur <sup>1312</sup>. Ayrıca tasavvufî hayat tarzını benimseyerek Hakk'ın yakınlığını kazanmaya çalışan kimselere veli/sûfi; sûfi olmadıkları hâlde mizaç ve tabiat itibariyle onlara benzeyenlere de “*sûfimeşrep*” denir <sup>1313</sup>.

Müritleri bir defasında Celâleddin-i Rumî'ye bazı velilerin neden kibirli olduğunu sorarlar. O da bu durumun ilâhî kaynaklı olduğunu, nefsanî olmadığını dile getirir <sup>1314</sup>. Celâleddin-i Rumî “*Benim velilerim benim kubbelerimin altındadır. Onları benden başka kimse bilmez.*” hadisinin manasını <sup>1315</sup> soran oğlu Sultan Veled'e verdiği cevapta ise bir takım sûfi tiplmeleri yapmakta, onları huy ya da meşreplerine göre sınıflandırmaktadır. Buna göre kimi veliler görünüşte bir takım şeylere karşı hırslıdır. Bazı veliler gezmekten, bazıları da etrafı seyretmekten (âfâkîlik) hoşlanır. Bazı veliler ticaretten zevk alır. Bazı veliler ilim tahsiline rağbet gösterir. Bazı veliler mal toplamaya meyleder <sup>1316</sup>. Bazı velilerin şeriata aykırı davranışlarda bulunarak halkın kendilerine yönelmesini ve rağbet göstermesini önlemeye çalışmaları da (melâmetîlik) mümkündür. Onlar bu kubbelerin altında gizli kalırlar. Tiksinilen ve hoş gitmeyen şeyleri rahat ve huzur içinde işleyerek şöhret âfetinden kaçınmaya çalışırlar. Bu açıdan aşağı, hatta yüksek tabakadan halk bile bu

<sup>1311</sup> İbnü's-Serrâc, s. 346. Takva, dinin emir ve tavsiyelerine uyma, haram ve günahlardan kaçınma hususunda gösterilen titizliktir. Takvanın ileri ve özel bir şekli kabul edilen vera ise haram ve günah olup olmadığı şüpheli hususlardan da özenle kaçınıp helal ve mubahların bir kısmından feragat etmektir. Bkz. Süleyman Uludağ, “Takvâ”, *DİA*, XXXIX, İstanbul 2010, s. 484; a.mlf, “Vera”, *DİA*, XLIII, İstanbul 2013, s. 49.

<sup>1312</sup> Uludağ, “Velî”, s. 25.

<sup>1313</sup> Reşat Öngören, “Sûfi”, *DİA*, XXXVII, İstanbul 2009, s. 471-472.

<sup>1314</sup> Eflâkî, I, s. 272.

<sup>1315</sup> Âlemde Allah'tan başkasının bilemeyeceği velilerin de olduğuna işaret eden bu hadise telmihte bulunan Necmeddin-i Dâye'ye göre de şeyh, insanların gördüğü saç sakalı olan kimse değildir. Hakiki şeyh Hakk'ın kubbesi altındadır. Söz konusu hadise göre de başkalarının (ağyar) nazarı onlara ulaşamaz. Bkz. Dâye, *Mirsâdü'l-İbâd*, s. 200.

<sup>1316</sup> Evhadüddin-i Kirmânî de: “*Hakikat yolunda senin adınla yürümek çok uzak. Maksûda varmanın tadı, senin zevkinden çok uzak. Ey şeyh! Sen mal ve şöhret hevesinde oldukça fakirlik gülüniün kokusunu almak senin burnundan çok uzak.*” diyerek bazı şeyhlerin şöhret ve mal-mülk hevesinde olduğunu görmüştür. Bkz. Kirmânî, *Rubâiler*, r. 231.

topluluğu tanımaz <sup>1317</sup>. Celâleddin-i Rumî bu tiplerini ile bir anlamda kendi dönemindeki sûfileri de değerlendirmektedir. Bu sayede XIII. yüzyılda Anadolu'da yaşamış bir mutasavvıfın gözüyle dönem sûfilerinin yaşayış şekilleri, anlayış biçimleri ve meşrepleri hakkında bilgi sahibi olmaktadır.

### 2.1.1. Kerametın Niteliği ve Biçimi ile Alakalı Tartışmalar

Keramet tasavvufî bir terim olarak Allah'ın salih, takva sahibi ve veli kullarından zuhur eden olağanüstü hâllerdir <sup>1318</sup>. Temel unsuru keramet ve onu gösteren velilerin yüceltilmesi olan menâkıbnâmelerde, sûfilerin mazhar olduğu bu olağanüstülüklerin mahiyet ve şekli ile alakalı bazı değerlendirmelere de yer verilir. Sûfilerin keramete yüklediği anlam, kerameti inkâr edenlere karşı takındıkları tavır ve onu savunma şekline dair bazı öğretici hikâyeler anlatılır. Bu hikâyelerde kerametın asıl amaç olmadığına özellikle vurgu yapılmasına rağmen, menâkıbnâmelerin keramet unsurları ile dolu olduğunu, bu tür eserleri yazan yahut derleyen kişilerin de kerametler aracılığı ile kendi meşreplerini veya şeyhlerini üstün gösterme gayreti içerisinde olduğunu zaten biliyoruz. Ayrıca olağanüstülükler konu olan kişi, kesim, mekân, tasavvufî kurum vb. unsurlar hakkındaki renkli keramet hikâyeleri sayesinde, sûfilerin hayattan tamamen kopuk kişiler olmadığı, aksine onlara ait tasavvufî müesseselerin işleyiş açısından saygın birer kurum olarak toplum hayatındaki yerini aldığı ortaya konulmaya çalışılır. Bu çerçevede inkârcılar ikrar eder, tasavvufa mesafeli olanların tereddütleri ortadan kalkar ve sonuçta tasavvufa yönelenlerin sayısı günden güne artar.

Sûfiler arası ilişkilerde keramete bakış ve asıl kerametın ne olduğu hususları ortak temalardan biridir. Bu nedenle sûfilerin mazhar olduğu olağanüstülüklerin mahiyet ve şekli ile alakalı ne tür değerlendirmeler yapıldığı hususu önem arz etmektedir. Bu başlık altında bazı kerametlere sûfilerce, yani içeriden yapılan eleştirilere dair rivayetlere yer vermekle yetineceğiz.

Dede Garkın ile dış (yaratılış) ve iç (davranış) nitelikleri açısından önder büyük şeyh (seyyidü'l-halk u hulk şeyh-i kebir) olarak nitelendirilen ve "Rufâ'î" şeklinde sadece tarikat nispeti belirtilen bir sûfî arasında geçen hadiseden

<sup>1317</sup> Eflâkî, I, s. 185. Parantez içinde belirtilen notlar bize aittir.

<sup>1318</sup> Süleyman Uludağ, "Kerâmet", *DİA*, XXV, İstanbul 2002, s. 265.

bahsedilmektedir. Şemseddin Ebu'l-Abbas Ahmed b. Muhammed er-Rifâî (ö. 671/1273) olması kuvvetle muhtemel bulunan <sup>1319</sup> bu zat, elinde taştan bir yılan ile kükremiş aslana binerek Dede Garkın'ı görmeye, izhar ettiği kerametın büyüklüğünü ona göstermeye gelir. Dede Garkın da bir duvara at gibi binmek suretiyle ona karşılık verir. Onların karşılaşmasından yer ile gök nurla dolar <sup>1320</sup>.

Hacı Bektâş-ı Velî'nin kerametleri çevrede çokça duyulmuştur. Pek çok kişi onunla görüşmek ve kendisinden manevi yardım almak için muhtelif beldelerden gelmektedir. Seyyid Mahmûd-ı Hayrânî de bir aslana binip yılanı kamçı yapmak suretiyle maiyetinde üç yüz dervişi de olduğu hâlde Hacı Bektâş-ı Velî'yi ziyarete gelir. Hacı Bektâş-ı Velî, Seyyid Mahmûd-ı Hayrânî'nin canlıya yani aslana binmesine karşılık cansıza yani kayaya binerek onu karşılamaya çıkar. Bu tepki karşısında er nazarına “küstahâne” geldiğini düşünen ve hatasını anlayan Seyyid Mahmûd-ı Hayrânî, aslandan inip yılanı elinden atar <sup>1321</sup>.

Seydişehir'in kurucusu olarak kabul edilen Seyyid Hârûn da (ö. 720/1320) ata biner gibi ayıya binerek kendisini ziyarete gelen Dediği Sultan'ı bir taşla binerek karşılamaya çıkar <sup>1322</sup>.

İsim değişiklikleri dışında birbirlerinden pek farkı olmayan her üç menkıbede de sûfilerin birbirlerine karşı gösterdikleri yersiz büyülenme içeren kerametlerin küstahlık ve edepsizlik olarak değerlendirildiği vurgulanmaya çalışılır. Bu tür bir hatalı davranışta bulunan sûfî, kendisine gösterilen daha olağanüstü bir kerametle uyarılır. Aşağıdaki rivayetler de bu çerçevede değerlendirilebilir.

Hacı Bektâş-ı Velî bir defasında Kayseri'de iken keramet sahibi birisi ile karşılaşır. Bu kişi Hacı Bektâş-ı Velî'yi makamına davet eder ve burada onunla muhakkıkane sohbet eder. Bu esnada elini koynuna sokarak bir salkım taze üzüm çıkarmak şeklinde yersiz bir keramet gösterisinde bulunur. Hacı Bektâş-ı Velî onun keramet sahibi olduğundan şüphe etmediği ve de böyle bir talepte bulunmadığı için durumu garipsir. Fakat bir süre daha sohbe devam eder. Oturduğu yerden kalkarken de eteklerinden taze hindistan cevizi dökülür. Hacı Bektâş-ı Velî bu manevi işaret veya kerametın kendi isteğiyle değil, sohbet ettiği kişinin yaptığına

<sup>1319</sup> Öztürk, *Müvelleh Dervişler*, s. 173-174.

<sup>1320</sup> Elvan Çelebi, b. 128-136.

<sup>1321</sup> *Velâyet-nâme-i HHB*, v. 104b-105b.

<sup>1322</sup> Abdülkerim, s. 53-55.

karşılık gayrete gelen Horasan erenlerinin tasarrufuyla meydana geldiğini ifade eder  
1323.

Akça Koca Kayseri Develi’de yaşayan ve elinin emeği ile geçinen keramet sahibi bir kişidir. Hacı Bektâş-ı Velî bazı müritleriyle birlikte Develi’ye uğradığında Akça Koca’ya elçi göndererek bir gece evinde misafir kalmak ve kendisi ile sohbet etmek istediğini bildirir. Ancak bundan rahatsız olan Akça Koca’nın karısı, kocasının yol üzerindeki tarlada burçak yolmakta olduğunu söyler. Bunun üzerine Hacı Bektâş-ı Velî ve müritleri tarlaya giderler. Akça Koca’nın iki büklüm çalıştığını gören Hacı Bektâş-ı Velî, gösterdiği kerametle kolaylık olsun diye burçakları bir araya toplar. Akça Koca bu durum karşısında ancak kendi emeği ile kazandıklarını yemeyi tercih ettiğini belirtir. Eşinin olumsuz tavrına rağmen, Hacı Bektâş-ı Velî ve müritlerini kendi dergâhında büyük bir özenle ağırlar<sup>1324</sup>. Akça Koca’nın bu tavrı, bazı sûfilerin kerameti arzulamadığı gerçeğine ışık tutmaktadır. Bu menkıbe kimi gezgin ve dilenci derviş zümrelerinin, seyahatleri esnasında karşılaştıkları insanlardan sürekli bir takım taleplerde bulunmalarının meydana getirdiği huzursuzluğun boyutları hakkında da bir fikir verebilir. Burada tepki gösteren kişi, elinin emeği ile geçinen bir sûfinin eşi olunca durum daha önemli bir anlam kazanmaktadır.

Kırşehir emiri Cacaoğlu Nûreddin, Celâleddin-i Rumî’nin candan müridi olmadan önce Hacı Bektâş-ı Velî’nin hizmetinde bulunmuş ve onun bazı kerametlerine şahit olmuştur. Kişisel gözlem ve deneyimlerine göre Hacı Bektâş-ı Velî namaz kılmayan birisidir. Cacaoğlu Nûreddin bir defasında onun namaz kılması konusunda ısrarlı davranır. Bunun üzerine Hacı Bektâş-ı Velî ondan abdest suyunu getirmesini ister. Ancak abdest suyu Hacı Bektâş-ı Velî’nin eline her döküldüğünde kana dönüşür. Cacaoğlu Nûreddin bilahare Celâleddin-i Rumî’ye bu kerameti anlatır. Celâleddin-i Rumî’ye göre asıl hüner temiz suyu kan yapmak değil, kanı su yapabilmektir. Zira Hz. Musa bir mucize eseri Nil Nehri’ni kendisine inananlar için berrak su, inanmayanlar içinse kan yapmıştır. Bu şekilde Hacı Bektâş-ı Velî’nin söz

<sup>1323</sup> *Velâyet-nâme-i HHB*, v. 49a-49b.

<sup>1324</sup> *Velâyet-nâme-i HHB*, v. 78a-79b. Aynı mesajı içeren bir menkıbe şöyledir. Birecik Kefertaş Köyü’nde yaşayan ve takriben 640’da (1242-1243) ölen Abdullah el-Acemî isimli sûfi, bir defasında bahçenin otunu çöpünü temizlemekle meşguldür. Abdullah el-Acemî’yi görmeye gelen Iraklı bir sûfi, onun işini kolaylaştırmak için ota çöpe işaret edince, hepsi bahçenin dışında bir yere toplanırlar. Kendisinin de buna gücü yeteceğini, ancak alın teri geçinmek maksadında olduğunu dile getiren Abdullah el-Acemî, Iraklı sûfinin davranışını yersiz ve tuhaf bulur. Bkz. İbnü’s-Serrâc, s. 224.



konusu kerametini bir israf olarak değerlendiren Celâleddin-i Rumî'ye göre kerametın asıl işlevi, kâfir nefsin Müslüman olması ve güç sorunların çözülmesidir<sup>1325</sup>.

Tâceddin Muhammed b. Ahmed er-Rifâî sırmalı kaba ipek kumaş giyen, kendilerini ateşe atmak, kızgın demiri ağızlarına sokmak, şeker yapmak, mumu lâden hâline getirmek, kamçıdan kan akıtmak, sıpaya binmek gibi tuhaf davranışlar sergileyen dervişleriyle birlikte Konya'ya geldiğinde emirler, şehrin ileri gelenleri, halk ve fütüvvet erbabı tarafından karşılanıp Karatay Medresesi'nde konuk edilmiştir<sup>1326</sup>. Rifâî dervişlerinin hâllerini tasvir eden bu menkıbevî kayıt büyük önem arz etmektedir. Zira Ortaçağ'ın en büyük Müslüman seyyahlarından biri olan İbni Battûta da (ö. 770/1368-69) Rifâîlerin o dönemdeki merkez âsitânesinin bulunduğu Ümmü Abîde'de, Tâceddin Muhammed'in oğlu Ahmed-i Kûçek er-Rifâî'nin de hazır bulunduğu bir zikir ve semâ meclisindeki dervişleri benzer şekilde tasvir etmektedir:

*“Evvelce hazırlanmış olan yük yük odun çıkarıldı ve ateşe verildi. Allah'ı anarak yaptıkları raks yavaş yavaş zirveye erişirken birer birer ateşe girmeye başladılar. Kıpkızıl korlar tamamen sönünceye kadar kimi içinde yuvarlandı, kimi ateşi ağızına aldı. Bu sufi tarikatın âdeti böyle. Ahmedîler<sup>1327</sup> diye bilinen bu sufilerin bazıları büyük bir yılanı tutup başını dişleyerek koparabilirler!”<sup>1328</sup>.*

Câmî'ye göre Rifâî dervişleri arasında iyisi de kötüsü de vardır. Bazısı ateşe girerler ve yılanlarla oynarlar. Bunları ne şeyh ne de onun samimi müritleri tanır<sup>1329</sup>.

<sup>1325</sup> Eflâkî, I, s. 345. Bu menkıbe bir takım farklılıklarla *Velâyet-nâme-i HHB*, v. 59a-61a'da da geçmektedir. Ancak bu varyantta Cacaoğlu Nûreddin'in, Celâleddin-i Rumî'ye mürit olmasına değinilmez.

<sup>1326</sup> Eflâkî, II, s. 112-113.

<sup>1327</sup> Rifâîlik, kurucusu Seyyid Ahmed b. Ali er-Rifâî'nin nispesinden dolayı Rifâiyye diye bilindiği gibi, ismine izafetle Ahmediyye, kurulduğu bölge olan Batâih'e nispetle Batâhiyye adıyla da anılır. Ancak sonraki yıllarda muhtemelen Batâhiyye adının fazla kullanılmaması ve XIII. yüzyılda Ahmediyye adıyla ortaya çıkan Bedeviyye ile karıştırılmaması için daha çok Rifâiyye adı yaygınlaşmıştır. Bkz. Tahralı, “Rifâiyye”, s. 99.

<sup>1328</sup> İbni Battûta, *Seyahatnâme*, I, s. 260-261. Ayrıca Ahmed-i Kûçek'in ateş içinde namaz kıldığına dair bir menkıbe için bkz. Öztürk, *Müvelleh Dervişler*, s. 175-176.

<sup>1329</sup> Câmî, s. 742.

Muhtemelen Konya ahalisi bu gibi şeyleri pek az gördüklerinden durumu garipsemişlerdir. Eflâkî'ye göre aşağı tabakadan insanlar bunları keramet sayarken hâl sahipleri ve olgun kişiler menfi kanaatler içindedir. Zira onlara göre bir kere keramet göstermek velilerin belaya tutulup cezalandırılmalarından başka bir şey değildir. Bazı ârifler Rifâîlerin bu tür tuhaf hareketlerine hokkabazlık olarak bakmakta ve onları dervişlerin yemek kırıntıları (futât), şeyhlerin artıkları (rufât) olarak değerlendirmektedir <sup>1330</sup>.

### 2.1.2. Tahkik-Taklit veya Muhakkik-Mukallit Ayırımı

Menâkıbnâmelerin sunduğu veriler ışığında dindarlık tipleri mercek altına alındığında göze çarpan ilk hususlardan biri, taklîdî ve tahkîkî dindarlık biçimleridir. Ancak burada sadece sûfîlerin de birbirlerini değerlendirirken bu tür bir ayırma gitmeleri konu edilecektir.

Tahkik herhangi bir meseleyi delil ve hüccetle kanıtlamaktır. Taklit ise insanın doğru ya da gerçek olduğunu sorgulamadan başkalarına ait söz ve fiillere tabi olması, onları delil ve hüccet aramadan olduğu gibi kabul etmesidir. Bu durumda mukallit başkasına delilsiz uyan, inanan, delil aramaksızın başkasının sözü ve fiili ile amel eden kimsedir <sup>1331</sup>.

Taklit bilgiyi kulak yoluyla ya da görerek elde etmektir. Bir doğruyu sadece gerçek olduğu için bilmek değil, birileri doğru dediği için kabul etmektir. Fıkîhî ve kelmî açıdan bir takım sıkıntıları beraberinde getirirse de özellikle tasavvufi çevrelerce taklidin mutlak manada olumsuz bir şey olmadığı da iddia edilmiştir. Örneğin mutasavvıflara göre işlerini taklit yoluyla öğrenip yapmak insanların çoğunda yaygın olan bir durumdur. Ancak bu durumda insanların kimi taklit edecekleri büyük bir önem kazanmaktadır. İnsanlar taklide sağlam bir temel bulmadan, yani hakikate giden yolu göstermiş olan peygamberleri ve onu kendilerine rehber edinen velileri taklit etmeden taklitten kurtulamazlar. Eğer insan bunu doğru ve samimi bir şekilde yaparsa, kişiye hakikat yolu gösterilmiş olur. Kesin olan şey

<sup>1330</sup> Eflâkî, II, s. 113. Krş. Ocak, *Menâkıbnâmeler*, s. 28.

<sup>1331</sup> Ali İbn Muhammed es-Seyyid eş-Şerîf Cürçânî, *Tarifat Arapça-Türkçe Terimler Sözlüğü*, trc. Arif Erkan, Bahar Yayınları, İstanbul 1997, s. 57, 64, 234; Ahmet Saim Kılavuz, "Akaid", *İlmihal*, I, ed. Hayreddin Karaman-Ali Bardakoğlu-H. Yunus Apaydın, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 2012<sup>18</sup>, s. 71-72; Hasan Kurt, "Taklidi İmanın Tahkiki İmana Dönüşmesi", *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, V/2 (2012), s. 9, 11.

ise doğru bilginin doğru bir rehberin yardımı olmadan öğrenilemeyeceğidir. Nitekim bu anlamda pek çok sûfî gibi Celâleddin-i Rumî de hakikat yolunda kılavuzların gerekli olduğunu vurgulamaktadır <sup>1332</sup>.

Tahkik-taklit ayırımını döneme ilişkin menkıbevî kayıtların ışığında mercek altına aldığımızda karşımıza iki önemli isim arasındaki ilişki çıkmaktadır: Celâleddin-i Rumî ile Sadreddin-i Konevî. Zira Hüsâmeddin Çelebi bir defasında Celâleddin-i Rumî'ye Sadreddin-i Konevî'nin gerçeği araştıran (muhakkik) bir kimse mi, yoksa taklitçi mi (mukallit) olduğunu sormuş; taklitçi olduğu cevabını almıştır <sup>1333</sup>. Fakat Celâleddin-i Rumî gibi eserleri ve tesirleri yüzyılları ve kıtaları aşan bir sûfînin, Sadreddin-i Konevî gibi yakından tanıdığı mühim bir tasavvufî şahsiyeti bu şekilde değerlendirmesi pek makul gözükmemektedir. Bu nedenle, aynı dönemde ve hatta aynı yıllarda Türkiye Selçuklu başkenti Konya'da faaliyet gösteren iki büyük sûfî teşekkül olan Mevlevîlik ile Ekberîlik arasındaki ilişkilerin seyri konumuz açısından büyük önem arz etmektedir. Ancak bu konuya ve rivayetdeki "taklitçi"nin ne ifade ettiğine geçmeden önce, kelime ve kavramları *Menâkıbü'l-Ârifîn*'in bütünlüğü içerisinde değerlendirmek adına aynı nitelemenin yapıldığı diğer rivayetlere de yer vermek istiyoruz.

Mühtedi kökenli Mevlevî müritlerinden Alâeddin Siryanus, Celâleddin-i Rumî'ye duyduğu minneti dile getirirken "*Mevlânâ bana irfan bağısladı, beni bilgin yaptı; bana akıl verdi ve beni Tanrı'yı bilir yaptı. Beni **Tanrı'yı okuyuculuk taklidinden** Tanrı'yı bilicilik gerçeğine ulaştırdı.*" ifadesini kullanır. Alâeddin Siryanus bu açıklamayı "*Mevlânâ Tanrı'dır.*" dediği gerekçesiyle Konya kadısı Sirâceddin-i Urmevî'nin huzurunda yargılanırken yapmıştır <sup>1334</sup>. Burada verilmek istenen mesaj, genelde tasavvufun, özelde ise Celâleddin-i Rumî'nin tasavvufî öğretilerinin kişiyi hakikate ulaştırmadaki gücü ve etkisinin dinî-zâhirî ilimlerin fevkinde olduğunu göstermektir. Zira tasavvufta hakikat terimi "*zâhirin ardındaki örtülü ve gizli mâna, dinî hayatın en yüksek seviyede yaşanarak ilâhî surlara âşına olunması*" gibi anlamlar ifade eder <sup>1335</sup>.

<sup>1332</sup> William C. Chittick, "Mevlânâ'nın Tahkik Yolu", trc. Vahit Göktaş, *AÜİF Dergisi*, XLIX/2 (2008), s. 379-380. Krş. Mevlânâ, *Mesnevî*, II. Defter, b. 566-568.

<sup>1333</sup> Eflâkî, I, s. 331.

<sup>1334</sup> Eflâkî, I, s. 229.

<sup>1335</sup> Mehmet Demirci, "Hakikat (Tasavvuf)", *DİA*, XV, İstanbul 1997, s. 178.

Tokat'ta adı belirtilmeyen itibarlı bir sûfi, Mevlevîlerin birbirlerine secde etmelerini çok defa yermekte ve “*taklitçilere yaraşır*” bir şekilde itiraz etmektedir. Ârif Çelebi ile karşı karşıya geldiğinde korkusundan bir can düşmanı ile karşılaşmış gibi olur. Ârif Çelebi'nin şiddetli ikaz ve izahlarından sonra ona mürit olur, kendi katırını Ârif Çelebi'ye hediye eder<sup>1336</sup>. Burada verilmek istenen mesaj, görünüşe aldanan kişilerin işin iç yüzünü kavrayamayacaklarıdır.

Bu hususta dikkat çekeceğimiz son rivayet şöyledir: Dünyanın bütün büyük ve küçükleri Celâleddin-i Rumî'ye yöneliyor, bütün şeyhler ve emirler onun sözlerini işitmekten haz duyuyorlardı. Birçok “*taklitçi*” müritler de kendi sahte ve “*müteressim*” (göz boyayıcı) şeyhlerinden yüz çevirip, gerçeği arayan ve onu tasdik eden Celâleddin-i Rumî'nin müridi olmuşlardı. Bu durum bazı kıskançlıklara sebep olmaktadır. Kimi şeyhler Celâleddin-i Rumî aleyhine çeşitli sözler söylenmekte ve onu yermektedir. Burada verilmek istenen mesaj ise Celâleddin-i Rumî'nin tasavvufi öğretisi ve uygulamalarının bir müridi hakikate ulaştırmadaki gücü ve etkisinin diğer bazı sûfilerinkinden daha üstün olduğudur. Nitekim rivayetin devamında Hacı Bektâş-ı Velî, müritlerinden Şeyh İshak'ı<sup>1337</sup> Celâleddin-i Rumî'ye göndererek ona şu soruyu sordurtur: “*Ne iştesin, ne istiyorsun, dünyada kopardığın kıyamet nedir?*”. Hacı Bektâş-ı Velî'nin amacı Şeyh İshak vasıtasıyla Celâleddin-i Rumî'ye yolunun ve gayesinin ne olduğuna dair eleştirel bazı sorular yöneltmek, kendisini insanlara bu denli beğendirmesinin yol açtığı zararlar konusunda onu uyarmaktır. Rivayet Celâleddin-i Rumî'nin gösterdiği kerameti müşahede eden Şeyh İshak ve Hacı Bektâş-ı Velî'nin onun büyüklüğünü takdir etmesi ile son bulur<sup>1338</sup>. Bu menkıbe, Konya merkezli irşat faaliyetlerinde bulunan ve toplumun farklı kesimlerinden çok sayıda insanın saygı, sevgi ve ilgisine mazhar olan Celâleddin-i Rumî'nin nüfuz ve çekim gücünün bir takım gerginliklere de neden olduğunu göstermektedir. Ayrıca sûfiler arası ilişkilerde, örneğin birbirinden haberdar olma hususunda doğrudan iletişimin kurul(a)madığı durumlarda, müritlerin (nakib, halife vb.) devreye girdiğini de örneklendirmektedir.

<sup>1336</sup> Eflâkî, II, s. 208-209.

<sup>1337</sup> Merhum Tahsin Yazıcı, menkıbedeki “*Şeyh İshak*”ın Babaîler İsyanı'nın öne çıkan ismi Baba İshak (ö. 637/1240) olduğu kanaatindedir. Bkz. Eflâkî, Önsöz, I, s. 56-57. Ancak bu kronolojik olarak pek mümkün gözükmemektedir.

<sup>1338</sup> Eflâkî, I, s. 284-285.

Mevlevîlik ile Ekberîlik arasındaki ilişkilerin seyrine gelecek olursak, Celâleddin-i Rumî'nin muhtemelen 1233-1237'deki tahsil süreci kapsamında Şam'da bulunduğu günlerde karşılaştığı ve sohbet ettiği kişiler arasında İbnü'l-Arabî, Sa'deddin-i Hamevî, Osman-ı Rumî, Evhadüddin-i Kirmânî'nin yanı sıra Sadreddin-i Konevî de bulunmaktadır<sup>1339</sup>. Evhadüddin-i Kirmânî'nin 635/1238'te, İbnü'l-Arabî'nin 638/1240'da öldüğünü dikkate aldığımızda bu bilgi, Celâleddin-i Rumî ile Sadreddin-i Konevî arasındaki ilişkisinin çok eskiye dayandığını gösterir. Ayrıca ilim-irfan seyahatlerinin ne tür bir kaynaşmaya vesile olduğunu da örneklendirir. Zira adı geçen şahıslar Anadolu'nun dinî hayatında önemli tesirler icra etmişlerdir.

Menâkıbnâmeler Sadreddin-i Konevî ile Celâleddin-i Rumî arasındaki ilişkilerin inişli çıkışlı bir seyir izlediğine dair menkıbelerle doludur. Nitekim bu eserlerde onların iki yakın dost olarak birbirlerine karşı son derece olumlu kanaatler beslediklerini dile getiren satırlara rastladığımız gibi, ikiliyi sanki bir üstünlük yarışına sokan pasajlarla da karşılaşmaktayız. Aslında bu durum menâkıbnâmelerin yazılış amacı ve işlevi açısından son derece olağan bir çelişkiye işaret etmektedir. Zira menâkıbnâmelerde sûfiler arası ilişki ve rekabeti konu edinen pek çok hikâyede bu tür durumlarla sıkça karşılaşmaktayız. Anadolu'da gelişen iki büyük tasavvufî düşünce mektebini temsil edecek olan Ekberî-Konevî geleneği ile Mevlevîlik arasındaki bazı farkları vurgulayan ve Mevlevî bakış açısının etkilerini taşıyan menkıbelerde, Celâleddin-i Rumî geleneksel anlamıyla bir mutasavvıf, Sadreddin-i Konevî ise tasavvuf kitaplarında tanımlanan ehl-i zâhir olarak tasvir edilmektedir<sup>1340</sup>. Ayrıca ikili arasında politik düşünce ve tercihler açısından da bazı farklılıkların bulunduğu bilinmektedir<sup>1341</sup>.

Eflâkî, Sultan Veled'den rivayetle Sadreddin-i Konevî'nin başlangıçta Celâleddin-i Rumî hakkında çok inkârı olduğunu açıkça ifade etmekte<sup>1342</sup>, hem bu

<sup>1339</sup> Sipehsâlâr, s. 35. Câmî (s. 768), Sadreddin-i Konevî'nin Sa'deddin-i Hamevî ile çok sohbet ettiğini ve ona bazı sorular sorduğunu aktarmaktadır. Başka bir rivayete göre Sa'deddin-i Hamevî Şam'dan memleketine dönünce dostları kendisine Şam'da bilginlerden kimi bıraktığını sorarlar. O da dibi ve kıyısı olmayan coşkun bir deniz olarak tavsif ettiği İbnü'l-Arabî'yi bıraktığını söyler. Bkz. el-Bağdâdî, s. 26. Krş. Gökbulut, *Necmeddin-i Kübrâ*, s. 141, 144.

<sup>1340</sup> Demirli, "Sadreddin Konevî", s. 421.

<sup>1341</sup> Bayram, *Sadru'd-din-i Konevî*, s. 88-92.

<sup>1342</sup> Eflâkî, I, s. 245: "Sultan Veled nakletti ki, Şeyh Sadreddin'in başlangıçta Mevlânâ hakkında çok inkârı vardı." Ayrıca bkz. es-Sadrî, s. 44.

duruma hem de ikili arasındaki gerilime işaret eden bazı menkıbelere <sup>1343</sup> yer vermektedir. İşte bunlardan birinde Hüsâmeddin Çelebi, Celâleddin-i Rumî'ye muhaddis Sadreddin-i Konevî'nin gerçeği araştıran (muhakkik) bir kimse mi, yoksa taklitçi mi (mukallit) olduğunu sorar. İlginçtir ki Sadreddin-i Konevî'ye çok iyiliklerde bulunan ve onu her fırsatta gözetten Celâleddin-i Rumî'ye göre Sadreddin-i Konevî taklitçidir. Menkıbenin devamında Celâleddin-i Rumî insanda “*şinâht*” (tanıma, bilme, irfan) ve “*bâht*” (hayret, fenâ, kendini kaybetmek) olmak üzere iki büyük nişan olduğunu ileri sürmekte ve şu sınıflandırmaya gitmektedir: “*Bazısında irfan var, hayret yok. Bazısında hayret var, irfan yok. Her ikisine de sahip olan ise çok az.*” <sup>1344</sup>.

Bu menkıbe her şeyden önce Sadreddin-i Konevî'nin Mevlevî muhitte belli bir gündem oluşturduğuna işaret olarak okunabilir. Topatan'a göre Celâleddin-i Rumî burada tahkiki doğuracak olan mârifet ile ilgili iki duruma (*şinâht*/irfan ve *bâht*/hayret) işaret ederek, mârifetin elde edilmesi hususunda izlenen yöntem ve ulaşılan makam ile ilgili bir değerlendirme yapmıştır. Buna göre sâlik, ancak mârifetin bu her iki yönüne birden sahip olmakla tahkike ulaşabilir. Değilse taklitte kalır. Dolayısıyla insanı kemale eriştirecek olan bu her iki yön ya da durum, birbirini doğurmalı ya da tamamlamalıdır <sup>1345</sup>. O hâlde Celâleddin-i Rumî, muhtemelen mensubu bulunduğu gelenekten hareketle Sadreddin-i Konevî'nin “*şinâh*”tan “*bâht*”a yahut irfandan hayrete geçemediğini düşünmüş olmalıdır.

*Mesnevî-i Mânevî*'de taklit ve taklitçi kavramları üzerine bir inceleme yapan Adnan Karaismailoğlu'na göre Celâleddin-i Rumî taklidi bilinç, düşünce ve duygu eksikliğinin sonucu olan bir davranış biçimi olarak görmekte; gerçeklerden habersiz kuru bir taklitçi olan insanı ise görünüşe aldanan, öze ve gerçeğe intikal edemeyen kişi olarak tanımlamaktadır. Şekilci ve zâhirperest olan taklitçiyi bu hâle getiren akıl ve gönülle bağdaştırılamayan yüzeysel bilgidir. Celâleddin-i Rumî'ye göre taklit,

<sup>1343</sup> Ör. bkz. Eflâkî, I, s. 252, 303. Ayrıca bkz. Câmî, s. 770.

<sup>1344</sup> Eflâkî, I, s. 331. Bu menkıbeyi Mustafa Topatan'ın çeviri ve yorumlarını da işe koşarak çözümledik. Bkz. “Mevlevî Menâkıbnâmelerinde Sadreddin Konevî”, *I. Uluslararası Sadreddin Konevî Sempozyumu Bildirileri*, MEBKAM Yayınları, Konya 2010, s. 229.

<sup>1345</sup> Topatan, “Mevlevî Menâkıbnâmelerinde Sadreddin Konevî”, s. 229.

sadece ilmî verilere ve mantıkî delillere bağlı kalmak anlamını da taşımaktadır<sup>1346</sup>. O hâlde yukarıdaki menkıbede Sadreddin-i Konevî'nin “*taklitçi*” olarak nitelendirilmesi, onun bir sûfiden beklenmeyecek ölçüde ilmî verilere ve mantıkî delillere bağlı zâhir ehli birisi olarak görülmesi ya da gösterilmeye çalışılması ile de yakından alakalı olabilir. Bu yakıştırmada Sadreddin-i Konevî'nin hikmet ve felsefe ile yoğrulan âlim-sûfî kimliği ve İbnü'l-Arabî'nin öğretilerini takip ederek onun eserlerini yorumlaması da etkili olmuş olabilir.

Bütün bu kayıtlara rağmen zaman zaman birbirlerini ziyaret etmeleri ve devrin dinî hayatında önemli bir yere sahip olan ilim-irfan meclislerinde bir araya gelmeleri, Celâleddin-i Rumî ile Sadreddin-i Konevî arasındaki ilişkileri daha olumlu hâle getirmektedir<sup>1347</sup>. Bu hususa işaret eden bazı menkıbeleri analiz etmemiz gerekmektedir. Örneğin ikiliyi, Muînüddin Süleyman Pervâne'nin nâiblerinden birinin evinde bir arada görüyoruz. İleri gelen devlet adamları ve şeyhlerinde de hazır bulunduğu bu mecliste Celâleddin-i Rumî'den akşam namazı için imamlık yapmasını isterler. Ancak Celâleddin-i Rumî: “*Biz abdallardanız. Nerede olsa oturup kalkarız. İmamlığa, tasavvuf ehli ve sâbitkadem insanlar yaraşır.*” diyerek Sadreddin-i Konevî'nin imamlık yapmasını ister ve kendisi de ona uyar<sup>1348</sup>. Bu menkıbede aşk ve cezbe insanı Celâleddin-i Rumî'nin telvîn sahibi, buna karşılık metafizik tasavvurları tasavvufî tecrübe ile yorumlayan Sadreddin-i Konevî'nin ise temkin sahibi bir sûfî olduğunun altı çizilerek, ikili arasındaki meşrep farklılığına işaret edilmektedir<sup>1349</sup>. Zira iki karşıt tasavvufî terim olan temkin ile sâlikin ulaştığı makamdaki süreklilik (menkıbedeki sâbitkadem olma durumu) ifade edilirken, telvîn ile Hakk'ın tecellilerinin farklılaşması ile kulun hâlinin sürekli değişmesi kastedilmektedir<sup>1350</sup>. Başka bir menkıbede ikili, yanlarında Kadı Sirâceddin-i Urnevî de olduğu hâlde Meram bağlarına seyrana giderler<sup>1351</sup>. Sadreddin-i Konevî, bazılarında Celâleddin-i Rumî'nin de hazır bulunduğu ilim-irfan meclislerinde ve

<sup>1346</sup> Adnan Karaismailoğlu, “Mesnevî’de Taklid ve Mukallid Kavramları”, *Selçuk Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Edebiyat Dergisi*, S. 9-10 (1994-1995), s. 62-64. Krş. Mevlânâ, *Mesnevî*, II. Defter, b. 513-561, b. 482-501, b. 2310-2314; IV. Defter, b. 2161-2167; V. Defter, b. 1270-1277.

<sup>1347</sup> Sipehsâlâr, s. 90, 94; Eflâkî, I, s. 199, 230-231, 245, 260, 290-291, 309, 345-346; II, s. 52-53; es-Sadrî, s. 40-44.

<sup>1348</sup> Eflâkî, I, s. 372; Câmî, s. 636-637.

<sup>1349</sup> Topatan, “Mevlevî Menâkıbnâmelerinde Sadreddin Konevî”, s. 231.

<sup>1350</sup> Semih Ceyhan, “Telvîn”, *DİA*, XL, İstanbul 2011, s. 409-410.

<sup>1351</sup> Eflâkî, I, s. 279; es-Sadrî, s. 37.

çeşitli toplantılarda onun büyüklüğünü takdir etmiştir <sup>1352</sup>. Sadreddin-i Konevî, Celâleddin-i Rumî'nin vefatına yakın da ona çeşitli ziyaretler bulunmuştur <sup>1353</sup>. Hatta Celâleddin-i Rumî cenaze namazını Sadreddin-i Konevî'nin kıldırmasını vasiyet etmiştir <sup>1354</sup>. Sadreddin-i Konevî bir ziyarette mahfil emiri Kemâleddin-i Muarrif tarafından “Şeyhü'l-İslâm” lakabıyla tanıtılmasına: “Dünyada İslâm'ın şeyhi bir kişiydi, o da (Celâleddin-i Rumî) gitti.” şeklinde karşılık verir. Celâleddin-i Rumî'nin ölümüne çok üzülen Sadreddin-i Konevî'ye göre onun ölümünden sonra topluluklarının bağı çözülmüş, düzen bozulmuştur <sup>1355</sup>.

Sirâceddin-i Urmevî'nin özellikle semâ ve rebap konusunda Celâleddin-i Rumî'ye yapılan çeşitli eleştirilere karşı fikhî bir merci ve kalkan vazifesi görmesi ya da gösterilmesine benzer şekilde Sadreddin-i Konevî'ye de sûfiler arasında bu tür bir rolün biçildiğine dair çeşitli rivayetler mevcuttur <sup>1356</sup>. Sadreddin-i Konevî'nin bu husustaki davranış ve yorumları sonraki süreçte bazı menâkıb kitaplarında da makes bulacaktır. Örneğin I. Alâeddin, Şems-i Tebrizî'nin Celâleddin-i Rumî ile tanışması ve yakınlaşmasının Konya'daki bazı ilmî çevrelerde meydana getirdiği kargaşayı yatıştırması için Sadreddin-i Konevî'nin kapısını çalmıştır <sup>1357</sup>. Bu durum Sadreddin-i Konevî'nin toplumun pek çok kesimi tarafından saygın ve muteber bir kişi olarak kabul edildiğini gösterir.

### 2.1.3. Âfâkîlik-Enfûsîlik Farklılığı

Bilindiği üzere tasavvuf “sülûk ilmi” şeklinde tarif edilir. Bu ilmin konusu, tasavvufa istekli olan kişinin (talip) Allah'a ulaşma (vuslat) yeteneğini kazanmak için nefsinin dünya kirlerinden arındırması, ahlâkını düzeltmesi ve güzelleştirmesi; amacı da nefsinin ve rabbini bilmesidir. Bir şeyhin gözetiminde Allah'a ulaşmak için çıkılan manevi yolculuk olan sülûk, tasavvuf yolunu tutmak, yolda ilerlemek, yolun sonuna varmak ve ardından yolun başına geri dönmek şeklinde kavis çizen bir güzergâh izler. Bu çerçevede sülûkün Allah'a (seyr ila'llah), Allah için (seyr li'llâh),

<sup>1352</sup> Eflâkî, I, s. 273, 303-304; II, s. 52-53, 57; es-Sadrî, s. 41-42; Câmî, s. 638-639.

<sup>1353</sup> Eflâkî, II, s. 42, 48.

<sup>1354</sup> Sipehsâlâr, s. 114-115; Eflâkî, I, s. 270; II, s. 48; Câmî, s. 638, 770; es-Sadrî, s. 38.

<sup>1355</sup> Eflâkî, II, s. 49; es-Sadrî, s. 38-39.

<sup>1356</sup> Ör. bkz. Eflâkî, II, s. 41, 166.

<sup>1357</sup> *Velâyet-nâme-i HHB*, v. 107a-107b. Ayrıca bkz. Hazinî, Giriş, s. 23; Vâhidî, s. 260-261, 267. Söz konusu kargaşayı yukarıda işlemiş bulunuyoruz. Bkz. 1.1.7.2.2. Celâleddin-i Rumî ve Şems-i Tebrizî.



Allah üzere (seyr ala'llah), Allah ile birlikte (seyr maa'llah), Allah'ta (seyr fi'llâh), Allah'la (seyr bi'llâh) ve Allah'tan (seyr ani'llâh) olmak üzere çeşitli seyirleri vardır. Birinci merteye olan “seyr ila'llah”ın “seyr-i âfâkî” ve “seyr-i enfüsî” şeklinde iki türü vardır: Birincisine sülûk adı verilirken ikincisine cezbe denilmektedir. Enfüsî seyr tasavvuf yolcusunun (sâlik) ilâhî feyzi ve hakikati kendi iç âleminde araması iken, enfüsî seyrde gaye eşyanın esrar ve güzelliklerini temaşa ederek Allah'ın celâl ve cemâline ulaşmaktır <sup>1358</sup>.

Mikâil Bayram'a göre Celâleddin-i Rumî ve Mevlevîler tasavvufî terbiye ve tekâmüllerinde “enfüsî” metodu izlerken, Evhadüddin-i Kirmânî ve Evhadîler “âfâkî” metodu uygulamışlardır. Enfüsî metodu benimseyen sûfiler insan ruhunun derinliklerine nüfuz etmeye çalışmış, insanın benliğindeki eğilim ve istekleri keşfetmeye yönelmişlerdir. Âfâkî metodu benimseyenler ise Allah'ın isim ve sıfatlarının varlıklarda tecelli ettiğini düşündüklerinden dış dünya ile daha ziyade ilgilenmiş, eşyayı tefekkür ve tezekkürle Allah'a ulaşmaya çalışmışlardır <sup>1359</sup>.

Mevlevîlerle Evhadîler arasındaki bu metot farklılığına işaret eden bir menkıbede Şems-i Tebrizî'nin <sup>1360</sup>, Evhadüddin-i Kirmânî'nin tasavvufî telakkisine dair bir değerlendirme yapması dikkat çekicidir. Her ikisi de çokça seyahat eden sûfilerden olan Şems-i Tebrizî ile Evhadüddin-i Kirmânî Bağdat'ta karşılaşır. Evhadüddin-i Kirmânî'ye ne ile meşgul olduğunu soran Şems-i Tebrizî'nin aldığı cevap: “*Ayı leğendeki suda görüyorum.*” şeklindedir. Bunun üzerine Şems-i Tebrizî: “*Boynunda çiban yoksa niçin başını kaldırıp onu gökte görmüyorsun. Kendini tedavi ettirmek için bir doktor elde et. Bu suretle neye bakarsan gerçekten bakılmaya değer olanı görürsün.*” diyerek Evhadüddin-i Kirmânî'yi uyarır ve ona bazı tavsiyelerde bulunur. Bunun üzerine Evhadüddin-i Kirmânî, Şems-i Tebrizî'ye mürit olmak ister.

<sup>1358</sup> Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, Rehber Yayınları, Ankara 1997, s. 636-638; Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, Kabalcı Yayınları, İstanbul 2001, s. 123; a.mlf, “Sülûk”, *DİA*, XXXVIII, İstanbul 2010, s. 127.

<sup>1359</sup> Mikâil Bayram, *Şeyh Evhadü'd-din Hâmid el-Kirmânî ve Evhadiyye Hareketi*, Selçuk Üniversitesi Yaşatma ve Geliştirme Vakfı Yayınları, Konya 1999, s. 55-56. Krş. Mevlânâ, *Mesnevî*, IV. Defter, b. 1353-1367 (Gül bahçesi içinde başını dizlerine dayayıp tefekkür eden sûfiye arkadaşlarının, başını kaldırıp bahçeyi, reyhanları, kuşları ve Yüce Allah'ın rahmetinin izlerini seyretmesini söylemesine dair hikâye); Gölparlı, *Mevlânâ*, s. 172-173.

<sup>1360</sup> Onun enfüsîliğine işaret eden çarpıcı bir örnek için bkz. Eflâkî, II, s. 68.

Ancak Şems-i Tebrizî, öne sürdüğü şartları yerine getiremeyen Evhadüddin-i Kirmânî'yi müritliğe kabul etmez <sup>1361</sup>.

Mikâil Bayram'a göre bu menkıbede Evhadüddin-i Kirmânî, Allah'ı eşyadaki tecellisinde temaşa etmekte; Şems-i Tebrizî ise Allah'ı kendi içinde ve benliğinde bulması gerektiği konusunda onu uyarmaktadır <sup>1362</sup>. Aynı menkıbeyi değerlendiren Semih Ceyhan'a göre Şems-i Tebrizî, 1237'de Bağdat'ta görüştüğü Evhadüddin-i Kirmânî'yi şâhidbâzî tavrından ve sülûkte mübtedî (sülûkun başlangıcında olan talip) oluşundan dolayı dostluğa layık görmemiş olmalıdır <sup>1363</sup>. Moharram Mostafavi'ye göre ise gölgeler vasıtasıyla Allah'a ulaşmanın bir arıza ve eksiklik olduğunu düşünen Şems-i Tebrizî, yansımalarından vazgeçmesi ve doğrudan doğruya hakikati idrak etmesi konusunda Evhadüddin-i Kirmânî'yi uyarmıştır <sup>1364</sup>. Dolayısıyla Evhadüddin-i Kirmânî'nin birazdan masaya yatıracağımız dillere destan şâhidbâzîliği ile âfâkîliği arasında sıkı bir ilişki olduğunu görüyoruz. Zira Evhadüddin-i Kirmânî, “*şuhûd-ı hakikate sûrî mazharlarla tevessül etmekte, mutlak cemâli mukayyedâtın suretlerinde müşâhede etmektedir*”. Bu yorumu yapan Câmî, peşinden şu açıklamayı da bizimle paylaşır:

*“Tahkik ve tevhit ehline göre kâmil, Allah'ın mutlak cemâlini rûhânî mazharlarda basîret gözüyle müşâhede ettiği gibi, maddî ve hissî mazharlarda da basarla aynen müşâhede eden kişidir. Ârifler mutlak mânevî cemâli basîret gözüyle gördükleri gibi, mukayyed sûrî cemâli de baştaki gözle görürler.”* <sup>1365</sup>.

Bu bilgiler ışığında ifade etmek gerekirse Evhadüddin-i Kirmânî, mutlak güzelliği eşyanın suretinde müşâhede etmekte, suretin görünüşüyle de mutlak hakikate nüfuz etmeye çalışmaktadır <sup>1366</sup>. Bu durum da onun cemâlperest veya şâhidbâzî meşrebine yapılan eleştirileri gündeme getirmektedir.

<sup>1361</sup> Eflâkî, II, s. 61-62; Câmî, s. 639, 805. Şems-i Tebrizî, Evhadüddin-i Kirmânî hakkında pek de olumlu kanaatler beslememektedir. Krş. Şems-i Tebrizî, *Makâlât*, I, s. 204; II, s. 84, 148.

<sup>1362</sup> Bayram, *Evhadiyye Hareketi*, s. 57.

<sup>1363</sup> Ceyhan, “Şems-i Tebrizî”, s. 511.

<sup>1364</sup> Mostafavi, *Kirmani*, s. 128-129.

<sup>1365</sup> Câmî, s. 805-806.

<sup>1366</sup> Bayram, *Evhadiyye Hareketi*, s. 59, 65-66.

#### 2.1.4.Cemâlperestlik ve Şâhidbâzilik

Aynı tasavvufî anlamda kullanılan “*cemâlperestî*”, “*mahbûbperestî*”, “*şâhidbâzî*”, “*nazarbâzî*”, “*emredbâzî*” gibi terimler, insanda bulunan güzelliğin Allah’ın bir parçası ve simgesi olduğundan hareketle güzelliğe gösterilen ilgiyi ifade etmektedir. İlahî cemâlin insanda tecelli etmesiyle birlikte Allah’ın güzel bir insan şeklinde gözükmesi ve güzel bir erkeğin yüzünde yansımaları –vahdet-i vücud düşüncesi gibi– haklı veya haksız, doğru veya yanlış, tarihsel bir akım olarak muhtelif kaynaklarda dinî, felsefî ve irfanî düzlemde açıklanmış, yorumlanmış ve tartışılmıştır<sup>1367</sup>. Bu başlık altında söz konusu anlayışı kısaca açıklayacak ve menâkıbnâmeler üzerinden dönem Anadolu’sundaki yansımalarını masaya yatıracamız.

Tasavvufun doğuşundan beri var olan ve âfâkîlikle de yakından ilgili olan cemâlperestlik yahut mahbûpperestliğin en önemli özelliği, eşya ve varlıklardaki güzelliklere ilgi duymak, Yaradan’ın ululuk (celâl) ve mutlak güzelliğini (cemâl) onlarda seyretmek, buna tutkun ve hayran olmaktır. Bu meşrep mensupları Allah’ın sanatını düşünmek olduğu için güzellerin güzelliğine bakmanın sevap olduğunu ileri sürmektedirler<sup>1368</sup>. Bu anlayış vahdet-i vücud telakkisinin değişik bir yorumu olarak, Allah’ın güzel yüzlü genç erkeklerin simalarında tecelli ettiği gerekçesiyle kendine uygun tasavvufî bir zemin bulmuş olmalıdır<sup>1369</sup>. Nitekim bu hususta pek çok eleştiriye maruz kalan Evhadüddin-i Kirmânî bir rubaîsinde şöyle demektedir: “*Bir yârim var: Cismim de, canım da onun sureti. Can, gönül bir yana; tüm dünya onun sureti. Gördüğün her temiz yüz, idrak ettiğin her güzel mana onun sureti.*”<sup>1370</sup>.

Tasavvufî bir terim olarak “*şâhid*”, Allah’ın varlığını ve birliğini, sıfat ve isimlerini, sanat ve azametini belgeleyen, insanları bu yönde düşünme ve incelemeye sevk eden, Allah’a muhabbet ve kulluğa yönlendiren olay ve görünümüdür. Kâinatın özü ve özeti olan ve en güzel surette yaratılan insan, en değerli “*şâhid*” konumundadır. İşte insana ve eşyaya bu gözle bakan ve bunu Allah’ın celâl ve

<sup>1367</sup> Mostafavi, *Kirmani*, s. 109-115.

<sup>1368</sup> Bayram, *Evhadiyye Hareketi*, s. 57.

<sup>1369</sup> Cemâlperestliğin kökeni, gelişim süreci ve özellikle Kalenderî zümrelerdeki uzantıları hakkında bkz. Ocak, *Kalenderîler*, s. 155-158. Toplumdaki yansımalarına dair bir örnek için bkz. Osman Turan, *Türkiye Selçukluları Hakkında Resmî Vesikalar*, TTK Yayınları, Ankara 1988<sup>2</sup>, s. 169-171.

<sup>1370</sup> Kirmânî, *Rubaîler*, r. 289. Bu hususu teyit için 112, 297 numaralı rubaîlere de bakılabilir.

cemâlini müşahede etmeye vasıta ve ilâhî aşka ulaşmaya vesile kılan meşrebe “şâhidbâzîlik” denilmektedir. Bu meşrebe göre insanın suretinde söz konusu manayı bulmak esastır. Allah’ın cemâli güzel yüzlü insanlar aracılığıyla daha iyi idrak edebilir. Zira bu güzellik hakikatte Allahın güzelliğinin beşerî bir tezahüründen başka bir şey değildir. Ayrıca insan suretler âleminde yaşamaktadır. Gerçek mana da ancak suretlerde görülebilir. Suret ise en güzel şekilde genç ve güzel yüzlü delikanlılarda tecelli etmektedir <sup>1371</sup>.

XIII. yüzyıl Selçuklu Anadolu’sunda cemâlperestlik veya şâhidbâzîlik söz konusu olduğunda iki isim öne çıkmaktadır: Evhadüddin-i Kirmânî ve Fahreddin-i Irâkî. Her ikisinin de tasavvuf tarihinin büyük simaları olarak tanınmaları, geniş bir ilişkiler ağına sahip olmaları, eserleri ve faaliyetleriyle irfanî hayatı renklendirmeleri, çevrelerinde aynı anlayışa sahip başka sûfîlerin de olabileceğini akla getirmektedir. Nitekim bu yargıyı destekleyen bazı rivayetler göze çarpmaktadır. Örneğin, Şems-i Tebrizî seyahatleri esnasında “*mahbupperestlik illetine tutulmuş*” bir sûfî ile karşılaşır. Güzellerin yüzünün ayna gibi olduğunu, bu nedenle kendisinin de Allah’ı o aynada müşahede ettiğini belirten sûfî, nerede genç bir çocuk görse onun yüzünü temaşa etmekten kendini alamamaktadır. Enfüsî meşrep bir sûfî olan Şems-i Tebrizî’nin: “*Ey ahmak, mademki Tanrı’yı su ve toprak aynasında görüyorsun, niçin can ve gönül aynasına bakıp da kendini aramıyorsun?*” şeklindeki ikaz ve irşadıyla hatasını anlayan sûfî, mahbupperestlikten vazgeçmiştir <sup>1372</sup>. Hem kurduğu ilişkiler hem de kronoloji açısından bu rivayette eleştiriye uğrayan mahbupperest sûfî Evhadüddin-i Kirmânî olabilir. Ancak rivayette herhangi bir ismin belirtilmemesi, mahbupperest meşrepte başka sûfîlerin olabileceğini düşündürmektedir.

İslâmî ilimlerin hemen her dalındaki çalışmalarıyla tanınan Hanbelî âlimi İbnü’l-Cevzî (ö. 597/1201), başta sûfîler olmak üzere bazı İslâmî zümrelerin anlayışlarını tenkit ettiği *Telbîsü İblîs* adlı eserinde, şeytanın birçok sûfîyi genç

<sup>1371</sup> Bayram, *Evhadiyye Hareketi*, s. 61-62; Ocak, *Kalenderîler*, s. 75; Mostafavi, *Kirmani*, s. 114-115. Krş. Kirmânî, *Rubaîler*, Giriş, s. 22-23; r. 104, 170, 194, 230, 235, 307, 765, 1012, 1469, 1490, 2129.

<sup>1372</sup> Eflâkî, II, s. 68.

oğlanlarla arkadaşlık kurdurarak aldattığından bahsetmekte ve bu sūfileri şiddetle kınamaktadır <sup>1373</sup>.

Nakşibendîliğe mensup İranlı âlim ve şair Câmî (ö. 898/1492) ise Ahmed el-Gazzâlî (ö. 520/1126), Evhadüddin-i Kirmânî ve Fahreddin-i Irâkî gibi bazı büyük sūfilerin sūrî ve hissî mazharlardaki güzelliği mütalaa ile meşgul olmalarının mahiyetine dair bazı apolojik değerlendirmeler yapmaktadır. Örneğin müellife göre adı geçen sūfiler “*o mazharlarda Hak Sübhânehu ve Teâlâ'nın mutlak cemâlini müşahede etmişlerdir ve hissî suretlerle mukayyet olmamışlardır.*” <sup>1374</sup>. Vaiz ve sūfî Ahmed el-Gazzâlî, âlemdeki her şeyi aşkla açıklamakta ve ilâhî güzelliklerin “*gözle görülür güzeller*” şeklinde tecelli ettiğine inanmaktadır <sup>1375</sup>. Her ne kadar tam anlamıyla sistemli bir biçimde olmasa da aşk metafiziğinden bahseden ilk sūfî olan Ahmed el-Gazzâlî, *Sevânihu'l-Uşşâk* isimli eseri ile aşk literatüründe kurucu nitelikte bir metin telif ederek bu vadiye kendisinden sonra kalem oynatacaklara adından sıkça bahsettirmeyi başarmıştır <sup>1376</sup>. “*Dünyada aşk gibi bir üstat ve insanı doğru yola ulaştıran bir kimse yoktur.*” diyen Celâleddin-i Rumî, Ahmed el-Gazzâlî'nin aşk konusunda mârifetini övmektedir <sup>1377</sup>. Ahmed el-Gazzâlî'nin talebesi, kelim âlimi, Şâfiî fakihî ve sūfî şair olan Aynülkudât el-Hemedânî de (ö. 525/1131) şeyhinin izinden gitmiş, bazı politik hesapların da araya girmesi sonucu çok genç yaşta feci bir biçimde öldürülmüştür <sup>1378</sup>.

Ahmed el-Gazzâlî'nin yazım tarzını benimseyerek onunla benzer konuları ele alan ve *Lemaât* adlı eseriyle tanınan sūfî şair Fahreddin-i Irâkî de Allah'ın cemâlinin güzel yüzlü insanlarda temaşa edilebileceği kanaatindedir. Bu sebeple eserlerinde özellikle aşk, âşık ve mâşuk kavramları üzerinde durmuştur <sup>1379</sup>. Fahreddin-i Irâkî daha on yedi yaşında iken, Hemedan'a uğrayan bir grup Kalenderî arasında yer alan

<sup>1373</sup> İbnü'l-Cevzî, *Telbîs-i İblîs (Şeytanın Ayartması)*, trc. Savaş Kocabaş, Elif Yayınları, İstanbul 2005<sup>2</sup>, s. 335-347.

<sup>1374</sup> Câmî, s. 806-808.

<sup>1375</sup> Câmî, s. 519; Halil Baltacı, “Saf Aşkın Üstadı: Ahmed Gazzalî ve Tasavvuf Anlayışı”, *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, S. 32 (2013), s. 10-11, 22-25, 28-30; Süleyman Uludağ, “Ahmed el-Gazzâlî”, *DİA*, II, İstanbul 1989, s. 70.

<sup>1376</sup> Ahmed Gazzâlî, *Sevânihu'l-Uşşâk (Âşıkların Hâlleri)*, trc. Turan Koç-Mehmet Çetinkaya, Hece Yayınları, Ankara 2012<sup>2</sup>, s. 7-8.

<sup>1377</sup> Eflâkî, I, s. 199-200; Baltacı, “Ahmed Gazzalî”, s. 38.

<sup>1378</sup> Câmî, s. 586-587; Baltacı, “Ahmed Gazzalî”, s. 7-8, 11, 36-37; Süleyman Uludağ-Nureddin Bayburtlugil, “Aynülkudât el-Hemedânî”, *DİA*, IV, İstanbul 1991, s. 280-282.

<sup>1379</sup> Irâkî, *Lemaât*, s. 16, 19-21; Bilgin, “Fahreddîn-i Irâkî”, s. 85.

aşk meşrebi galip güzel bir oğlana tutulur. Gelişim çağında iken Bağdat'ta temiz bir nazarla gençlere bakmaktan kendini alamaz; pazarda bir nalbant çocuğunu karşısına oturtup seyre dalar. Fahreddin-i Irâkî'nin uzun yıllar kaldığı Anadolu'da gönül alıcı benzersiz bir güzelliğe sahip olan ve kendisine hayran bir topluluk bulunan Kavvâl Hüseyin'e ilgi duyduğuna ve çevgan oynayan gençlerin arasına katıldığına dair bazı rivayetler mevcuttur. Sonraki süreçte Mısır'da ve vefat edeceği Şam'da da şâhidbâzîliğini konuşurmuştur. Bu özelliğine rağmen gittiği yerlerde üst düzey devlet yöneticilerinin desteğini görüp saygıyla ağırlanması ilgi çekicidir <sup>1380</sup>.

Cemâlperestlik veya şâhidbâzîlik Allah'ın celâl ve cemâlini insan ve(ya) varlıklarda temaşa etmeyi esas alan manevi bir hâl olduğu, fiziksel bir anlam taşımadığı, beşerî his ve şehvet duygusundan tamamen uzak olduğu gibi argümanlar kullanılarak bazı sûfilerce savunulmuştur. Bu şekilde davrananlar, tasavvuf tarihine damgasını vurmuş bazı büyük sûfilerin de (örneğin Ahmed el-Gazzâlî, Aynülkudât el-Hemedânî, Fahreddin-i Irâkî) söz konusu meşrepte olmasından dolayı aslında onu daha dengelenmiş bir anlayış ve metot olarak sunma gayreti içindedirler. Öte yandan söz konusu meşrep bazı tasavvufi zümrelerce amacından saptırılarak ahlâkî çöküntüye ve ciddi suistimallere yol açtığı ya da açacağı için kimi sûfiler tarafından da eleştirilmiştir <sup>1381</sup>. Örneğin Müeyyidüddin-i Cendî'nin naklettiğine göre, büyük bir zat <sup>1382</sup> bir defasında Evhadüddin-i Kirmânî'ye: “*Siz semâ yaparken, kadınlar da beraberinizde bulunuyormuş. Nâmahreme bakmak ise olacak şey değil, bu ne iştir?*” diyerek itirazda bulunur. Evhadüddin-i Kirmânî ise: “*Biz Hak Teâlâ'dan başkasını göremeyiz. Bizimle bulunanların hepsi Müslümandır ve onlar bizim bacılarımız, evlatlarımız gibidirler. Hepsi Hak Teâlâ'nın kullarıdır. Ameller niyetlere göredir.*” diyerek kendisini savunmuştur. Müeyyidüddin-i Cendî'nin bu hadiseye ilişkin

<sup>1380</sup> Câmî, s. 817-820; Devletşah, *Tezkiretü's-Şuarâ*, II, s. 268.

<sup>1381</sup> Ocak, *Kalenderîler*, s. 75-76, 157; Mostafavi, *Kirmani*, s. 117-121.

<sup>1382</sup> İlginçtir ki Kübrevî şeyhi Sa'deddin-i Hamevî (ö. muhtemelen 671/1273-1274'ten sonra), halifelerinden Mecdüddin-i Bağdadî'yi üç sorudan oluşan bir tomarla Evhadüddin-i Kirmânî'ye gönderir. Ondan bu üç soruya cevap vermesini ister. Bu soru-cevaplardan biri şöyledir: “*Bir sorusunda da namahremlerin bulunduğu seyir yerine niçin baktığımı soruyorlar. Buna da bir cevap verelim. Hz. Şeyhin (Sa'deddin-i Hamevi) buyurduğu çok yerinde ve doğrudur. Ancak Hz. Şeyh (Sa'deddin-i Hamevi) seyir yerinde namahremlerin bulunduğunu ve benim onlara baktığımı nasıl bildi? Orada namahremlerin bulunduğunu bildiğine göre o da oraya bakmıştır. O hâlde itirazı kimedir? İkimiz de bu işi yapmış olduğumuza göre itirazın mercii yoktur.*”. Bkz. *Menâkıb-ı Şeyh EK*, s. 200-205. Fakat menkıbedeki Mecdüddin-i Bağdadî (ö. muhtemelen 616/1219), Sa'deddin-i Hamevî'nin değil, Necmeddin-i Kübrâ'nın ileri gelen halifelerindedir. Krş. Gökbulut, *Necmeddîn-i Kübrâ*, s. 124.

yorumu şöyledir: “Demek ki insan bakarken ve görürken nefsanî maksatlarla bakar ve görürse, kalbi de bu niyetine uygun olarak nefsanî ve şehvanî duygularla dolar. Mü'minin kalbi tâ başından itibaren bu niyet ve temayüllerden arınmış ve kurtulmuş ve gönül yüzünü ve gözünü Hak Teâlâ'ya çevirip bağlamışsa, diğer uzuvları da bu hâline uygun olarak iş görür, amel eyler. Bu ahlak ve renge boyanır. Bunu iyi anlamalı, bilmeli ve uygulamalıdır.”<sup>1383</sup>. Ayrıca bu hâl Evhadüddin-i Kirmânî'nin şahsına münhasır olabilir. Zira halifesi Zeynüddin Sadaka, Konya'daki Sadr-ı Hakîm Zâviyesi'nde düzenlenen semâ meclisine bazı bayan dervişlerin de (fakiregan) katılmasını hoş karşılamamış ve onları eleştirmiştir<sup>1384</sup>. Bu durumda Evhadüddin-i Kirmânî'nin tasavvuf anlayışına biraz daha yakından bakmamız gerekmektedir.

Pek çok sûfî şair gibi Evhadüddin-i Kirmânî de görüşlerini ve sülûk aşamalarını şiirle ifade etmiştir. Bu çerçevede *Rubaîleri*<sup>1385</sup> üzerinden Evhadüddin-i Kirmânî'nin tasavvuf anlayışı ve bunu belirleyen İbnü'l-Arabîci vahdet-i vücud telakkisini mercek altına alan Mostafavi'ye göre, onun vahdet-i vücud düşüncesinde mevcudat, Allah'ın bir tecellisi ve gölgesi olarak algılanmaktadır. Bazı ithamlara uğrayan şâhidbâzî meşrebi de muhtemelen bu vahdet-i vücud düşüncesinden kaynaklanmaktadır<sup>1386</sup>. Terennüm ettiği bazı rubaîleri ve hakkındaki bir takım menkıbeleri dikkate alan Bayram'a göre, Evhadüddin-i Kirmânî ifrat derecesinde melâmî meşrep bir sûfidir. Öyle ki nefsinin hakir tutmak ve ona eziyet etmek için özel bir çaba sarf etmiştir. Kurumsallaşması ve yaygınlaşmasında önemli roller oynadığı Anadolu Ahîliği de içerdiği bazı temel ilkeler (kendini topluma adama ve topluma hizmet aşkı, herhangi bir karşılık beklemezsizin insanlara yardımcı olma vb.) açısından Evhadüddin-i Kirmânî'nin bu melâmî meşrebinden büyük oranda

<sup>1383</sup> el-Cendî, *Nefhatü'r-Rûh ve Tuhfetü'l-Fütûh*, s. 114. Krş. Kirmânî, *Rubaîler*, r. 141, 1380, 1536. Son rubaî şöyledir: “Sana safa gözüyle bakarken şehvet ve heva hevesimizle bakmıyoruz. Senin güzel yüzün Allah'ın lütfunun bir aynası olduğu için biz Allah'ın lutfu ile sana bakıyoruz.”. İbnü'l-Cevzî'ye göre, genç oğlanlara şehvet nazarıyla bakanlar yedi kısma ayrılır. Bunların dördüncüsü, “Biz şehvetle değil, ibret bakışıyla bakıyoruz. Dolayısıyla bakmak bize zarar vermiyor.” diyenlerdir. Hâlbuki bu onların saçmalıklarıdır. Çünkü nefisler aynıdır. Her kim türünün bireylerinden farklı bir tabiata ve fitrata sahip olduğunu iddia ederse, imkânsız iddia etmiş olur. Bkz. *Telbîs-i İblîs*, s. 336.

<sup>1384</sup> *Menâkıb-ı Şeyh EK*, s. 256.

<sup>1385</sup> Evhadüddin-i Kirmânî rubaîlerini yalnızca semâ sırasında büründüğü cezbe, zevk ve vecd hâllerinde terennüm etmektedir. Bkz. *Menâkıb-ı Şeyh EK*, s. 204-205.

<sup>1386</sup> Mostafavi, *Kirmani*, s. 82-94, 121.

etkilenmiştir <sup>1387</sup>. Kalenderîliğin, Melâmetîliğin biraz farklılaşmış biçimi olduğunu düşünen, onu *popüler* ve *yüksek zümre* şeklinde iki grupta mütalaa eden Ocak'a göre, Evhadüddin-i Kirmânî yüksek zümre Kalenderîliğin temsilcilerindendir. Şems-i Tebrizî ve Fahreddin-i Irâkî'nin de içerisinde yer aldığı bu zümreye bağlı olan sûffiler, yüksek tasavvufî fikirlere ve engin bir manevi tecrübeye sahip, ilimden nasibini almış kişilerdir. Ayrıca onlar coşkun bir vahdet-i vücud telakkisine dayanan, ince ve estetik bir tasavvuf felsefesi geliştirmiş ve bunu geride bıraktıkları dil yadigârları ile de ortaya koymuşlardır <sup>1388</sup>.

Tasavvufî meşrebi hakkında farklı görüşler ileri sürülen Evhadüddin-i Kirmânî'nin aslında en ilgi uyandıran yanı ya da en fazla eleştiri aldığı nokta, Allah'ın cemâl sıfatının tecellilerini varlıkta temaşa etmeyi esas alan bir şâhidbâzî veya cemâlperest oluşudur. Hem kendi menâkıbnâmesinde hem de diğer dönem menâkıbnâmelerinde bu hususa işaret eden bazı rivayetler söz konusudur. Ayrıca iflah olmaz bir şâhidbâz olduğunu kendisi de kabul etmektedir <sup>1389</sup>.

“Güzelleri severdi, fakat iffet ve ismet sahibiydi, onlara bir şey yapamazdı.” şeklinde cemâlperest bir meşrepte tanıtılan Evhadüddin-i Kirmânî'nin hikâyesi kendisine anlatılan Celâleddin-i Rumî: “Keşke yapsaydı ve geçseydi.”, yani söz konusu kötü alışkanlığı bırakarak manevi mertebelerde yükselmeye devam etseydi değerlendirmesini yapar. Ayrıca cemâlperestliği Evhadüddin-i Kirmânî'nin bıraktığı kötü bir mirasa benzeten Celâleddin-i Rumî, bu miras ve onunla amel edenin günahının Evhadüddin-i Kirmânî'ye ait olduğu düşüncesindedir <sup>1390</sup>. Mostafavi'ye göre Celâleddin-i Rumî ilk sözünde Evhadüddin-i Kirmânî'nin suret aşamasında kalmayarak, bâtinî derinliğe ulaşmasını; yani suretten manaya varması gerektiğini kastetmiş olmalıdır. Hâlbuki Evhadüddin-i Kirmânî'nin öğretisinde asıl amaç surette manayı bulmaktır. Celâleddin-i Rumî şâhidbâzî zümrenin suret aşamasından bâtin aşamasına geçemediklerini bildiğinden ya da düşündüğünden dolayı Evhadüddin-i

<sup>1387</sup> Bayram, *Evhadiyye Hareketi*, s. 59, 66-68. Krş. Mostafavi, *Kirmani*, s. 96-101.

<sup>1388</sup> Ocak, *Kalenderîler*, s. 11-15, 58, 70. Krş. Mostafavi, *Kirmani*, s. 101-109.

<sup>1389</sup> Kirmânî, *Rubâiler*, r. 1158, 1434 (*Ne zaman kendi şahidimden söze başlasam, kendi varlığımdan yokluğa yönelirim. Bana çok şahidbaz biri olduğumu söylüyorlar. Evet, şahidbazım; ama iyi şahidbazım*), 1485; Mostafavi, *Kirmani*, s. 121-125.

<sup>1390</sup> Eflâkî, I, s. 314-315; Câmî, s. 636, 805; Mostafavi, *Kirmani*, s. 125-127. Celâleddin-i Rumî, Sultan Veled'i Şems-i Tebrizî'ye mürit yaparken, oğlunun haşhaş ve oğlancılıktan (livata) uzak durduğunu övünerek dile getirmiştir. Çünkü ona göre bu iki şey Allah'ın katında son derece yerilmiştir. Bkz. Eflâkî, II, s. 70.



Kirmânî'nin şâhidbâzîliğini kötü bir miras olarak algılamıştır <sup>1391</sup>. Eflâkî'nin yukarıdaki kayıtlarına ve düşündürdüklerine rağmen Sipehsâlâr, Celâleddin-i Rumî'nin Şam'da iken görüşüğünü belirttiği Evhadüddin-i Kirmânî'yi “*muvaḥhid ve müdekkik olgun ârif, ilahî fakir*” olarak nitelendirmekte ve *Risâlesi* 'nde onun bazı görüşlerine de yer vermektedir <sup>1392</sup>.

Şihâbeddin-i Sühreverdî bir defasında Evhadüddin-i Kirmânî için bid'at çıkarıcı veya işleyen (mübtedî) nitelmesi yapar ve yanında onun adının anılmasını istemez. Evhadüddin-i Kirmânî bu durumdan haberdar olur. Ancak her ne kadar kendisi için böyle olumsuz bir nitelme yapılsa da Şihâbeddin-i Sühreverdî'nin meclisinde adının geçmesini iftihar sebebi olarak değerlendirir. Daha sonra Şihâbeddin-i Sühreverdî, cemaatine Evhadüddin-i Kirmânî hakkında güzel şeyler söyler. Bu menkıbeyi bizimle paylaşan Câmî, Şihâbeddin-i Sühreverdî'nin bid'atçı nitelmesini Evhadüddin-i Kirmânî'nin şuhûd-ı hakikate sûrî mazharlarla tevessül etmesi, mutlak cemâli mukayyedâtın suretlerinde müşâhede eylemesine bağlar <sup>1393</sup>. Fakat Şihâbeddin-i Sühreverdî ile Evhadüddin-i Kirmânî arasındaki samimi dostluk ve halef selef ilişkisi böyle bir gerginliğin yaşanmasının ihtimal dışı olduğunu gösterir. Ayrıca *Menâkıb-ı Şeyh Evhadü'd-dîn* 'de bu tür bir gerginliğin yaşandığına dair herhangi bir kayda rastlamıyoruz <sup>1394</sup>. İster *Avârifü'l-Maârif* gibi şeriata uygun olan sûfliğin esaslarını açık bir şekilde ortaya koymak ve bunları savunmak gayesiyle yazılan bir tasavvuf klasiğine imza atan Şihâbeddin-i Sühreverdî'nin kişisel kanaati olsun, isterse Câmî'nin ona izafe ettiği bir görüş olsun, bu durum, şâhidbâzîliğin bazı kişi ve kesimlerce Sünnî tasavvufî geleneklere aykırı düşen bir bid'at olarak algılandığını göstermektedir.

Evhadüddin-i Kirmânî'nin semâ meclislerinde coştığında mahbupların gömleğini yırttığı ve sinesini onların sinesine koyduğunu duyan Abbâsî Halifesi Müstansır-Billâh'ın (halifeliği: 1226-1242) oğlu, kendisine dokunacak olursa onu öldürmeyi düşünerek bir semâ meclisine katılır. Evhadüddin-i Kirmânî keramet göstererek halifenin oğlunun zihninden geçenleri dile getirir. Bunu işiten halifenin

<sup>1391</sup> Mostafavi, *Kirmani*, s. 127.

<sup>1392</sup> Sipehsâlâr, s. 35, 37-38, 67.

<sup>1393</sup> Câmî, s. 805.

<sup>1394</sup> Mostafavi, *Kirmani*, s. 130.

oğlu Evhadüddin-i Kirmânî'ye bağlanır <sup>1395</sup>. Evhadüddin-i Kirmânî Bağdat'ta iken pazar ortasında oturan güzel yüzlü bir çocukla karşılaşır. Çocuğu seyre dalınca halk ve esnafın ayıplamasına maruz kalır <sup>1396</sup>.

Evhadüddin-i Kirmânî güzel yüzlü delikanlıların da bulunduğu bir semâ meclisindedir. Zaman, mekân ve ihvan bağından kurtulma hâli vaki olunca müthiş zevk ve sefalar yaşamaya başlar. Vecd ve cezbe hâlinde başını açar ve bütün delikanlılar da başlarını açarlar. Orada bulunan inkârcılar, hâlden anlamayanlar Evhadüddin-i Kirmânî'yi kınar, kötüler ve alaya alıp gülüşürler. Ancak Evhadüddin-i Kirmânî zevk hâlinde olduğundan dolayı onlara aldırılmaz <sup>1397</sup>.

Azerbaycan Şirvan'da bulunduğu sırada Evhadüddin-i Kirmânî hakkında güzel çehrelere duyduğu eğilimden dolayı bir güzel çehreliyi kabul etti mi, ilâhî cezbelere bir cezbe kuvvetiyle onun gönlünü fethedip kendisine bağladığı şeklinde bir söz dolaşır. Burada da bir önceki menkıbedekine benzer hâllerin sergilendiği bir semâ icra edilir <sup>1398</sup>. Evhadüddin-i Kirmânî bir gün İran'ın güneybatısında tarihî bir şehir olan Şüşter'deki Attarlar Çarşısı'na uğrar. Etrafı seyrederken aniden güzel bir delikanlı gözüne çarpar. Hayran olup baka kalır <sup>1399</sup>.

Evhadüddin-i Kirmânî seyahatlerinden birinde Ahlat'a uğrar. Daha önce onun kerametlerini duymuş ve onunla karşılaştıklarında bundan kat kat fazlasını müşahede etmiş olan şehrin ileri gelenleri ile kadı, müderris, imam ve fakihleri bir davet ve semâ meclisi düzenlenir. Semâ başlayınca Evhadüddin-i Kirmânî de raks ile meşgul olur. Onun güzel yüzlere karşı ilgisinin olduğu ve semâ sırasında onlardan manevi zevk aldığı bilindiği için de semâ meclisine güzel delikanlılar getirilir ve her birinin eline bir kandil verilir. Evhadüddin-i Kirmânî vecd hâlinindedir. Ancak cemaat bu durum karşısında şaşkındır. Kimisi lehte, kimisi aleyhte konuşur. Hazır bulunan kadılardan biri müderrislerden birine Evhadüddin-i Kirmânî'nin bu hâlinin onların yolunda (sünnetinde) caiz olduğunu ifade eder <sup>1400</sup>.

Bütün bu rivayetlere rağmen Bayram, geride pek çok halife bırakması, öğretilerinin geniş kitleler arasında yayılması, iktidar muhitlerinde de kendisine itibar

<sup>1395</sup> Câmî, s. 805-806; Azamat, "Evhadüddin-i Kirmânî", s. 519.

<sup>1396</sup> *Menâkıb-ı Şeyh EK*, s. 262.

<sup>1397</sup> *Menâkıb-ı Şeyh EK*, s. 263.

<sup>1398</sup> *Menâkıb-ı Şeyh EK*, s. 275.

<sup>1399</sup> *Menâkıb-ı Şeyh EK*, s. 319.

<sup>1400</sup> *Menâkıb-ı Şeyh EK*, s. 163.

edilmesi gibi hususları ön plana çıkararak, Evhadüddin-i Kirmânî'nin kötü yolda olmadığını ve endişe duyulan kötülükleri tasvip etmediğini dile getirmektedir <sup>1401</sup>. Mostafavi de benzer gerekçelerle Evhadüddin-i Kirmânî gibi bir sûfî şairde şâhidbâzîliğin cismi değil, manevi yönünün daha belirgin olduğunu haklı olarak vurgulamaktadır <sup>1402</sup>.

## 2.2.Sûfî ve Âlimlerin Birbirlerini Değerlendirme Biçimi

İlmî çevrelerle sûfî çevreler arasındaki karşılıklı değerlendirme ve eleştiriler bütün bir tasavvuf tarihi boyunca kesintisiz devam etmiştir. Aşağıdaki satırlarda bu değerlendirme ve eleştirilerin, kendi geleneklerinden de beslenerek XIII. yüzyıl Selçuklu Anadolu'sunda kimler arasında, hangi mahiyette ve ne tür konular etrafında sürdüğüne işaret eden menkıbeleri değerlendirmeye çalışacağız.

İlk dönemlerden itibaren sûfiler, sûfî olmayan âlimlerin ulaştıkları bilgilerden farklı ve kendilerine has bir bilgiye sahip olduklarına inanmışlardır. Bu bilgiyi mârifet, irfan, yakîn gibi yine kendilerine has terimlerle ifade etmişlerdir. Bu bilgi için bazen ilim kelimesini de kullanmışlardır. Ancak ilim terimini mârifet anlamında kullandıklarında bunu tasavvufî terminolojiye ait bazı sıfatlarla niteleyerek “*ledün ilmi, bâtın ilmi, esrar ilmi, hâl ilmi, makam ilmi, fenâ-bekâ ilmi, mükâşefe ve müşâhede ilmi*” gibi yeni tabirler üretmişlerdir. Bu tabirlerle mârifet dedikleri ilâhî sırlara ve hakikatlere, nefsin niteliklerine, varlıkların durumuna ve gayp niteliğindeki bazı hususlara ilişkin bilgiyi kastetmişlerdir. Mârifetin başlangıcının ilim, ilimsiz mârifetin muhal, mârifetsiz ilmin vebal olduğuna inanan sûfiler, mârifetin ledünnî bir ilim sayıldığı görüşündedir. İlimle mârifet arasındaki ince çizgi, karşıt anlamları aracılığıyla daha belirginleşir. Zira ilmin karşıtı cehil iken, mârifetin karşıtı inkârdır. Nitekim dönem menâkıbnâmelerinde sûfileri eleştirenlere ve tasavvufa muhalefet edenlere “*münkir*” gözüyle bakıldığına dair çok sayıda örnek bulunmaktadır. Sûfilere göre mârifette veyahut ledünnî ilimde vehmin tesiri bulunmadığından masumiyet ve saflık vardır. Diğer ilimler ise vehmin etkisi altında oldukları için saf ve masum değildir. Ayrıca sûfiler, manevi yolculukla (seyrû sülûk) ve yaşanarak öğrenilen bilgilerin, aynı konularda aklî istidlâl ve kıyaslarla yahut belli metinleri

<sup>1401</sup> Bayram, *Evhadiyye Hareketi*, s. 66.

<sup>1402</sup> Mostafavi, *Kirmani*, s. 114, 130-133.

okumakla elde edilen bilgilerden daha üstün olduğuna inanırlar<sup>1403</sup>. Nitekim âlim ve filozoflar (hükemâ) ile veliler arasında bir karşılaştırma yapan Evhadüddin-i Kirmânî'ye göre, âlimlerin ilmi şeriat ve sünnet üzerinedir. Hakîmlerin hükmü beyan ve hüccete dayanır. Oysa veliler bu iki zümrenin dayandıkları şeylere göre söz etmezler. Velilerin sözleri keşf, iyân (müşâhede) ve Allah'ın nuru ile dir<sup>1404</sup>.

Sözlükte “görmek, şahitlik etmek, gözlemlemek; bir nesnenin hakikatine vâkıf olmak” anlamlarına gelen müşâhede kelimesi tasavvufta Allah'ın zuhur ve tecellilerini görmeyi, seyir ve temaşa etmeyi ifade eder<sup>1405</sup>. Ayrıca sûfiler keşf terimini hem “perde arkasında ve aklın ötesinde olduğu için gâib olan bazı şeyleri bilme” hem de “Allah'ın tecellilerini temaşa etme” anlamında kullanmışlardır. Çünkü her iki durum da perdenin kalkması veya aralanması sonucunda gerçekleşir<sup>1406</sup>. Bu kavramsal çerçeve dâhilinde bakacağımız menkıbelerin birinde Celâleddin-i Rumî, Şemseddin-i Mardîni'ye: “Gel, gel, iyi ki geldin. Bugüne kadar Tanrı'dan, görmeden (gıyaben) söz ediyorlardı ve sen de dinliyordun. Bugünden sonra doğrudan doğruya Tanrı'dan dinle!”<sup>1407</sup> öğüdünü verirken, diğerinde: “Bundan sonra bilgiçliği bırak, görenlerden olmaya bak.”<sup>1408</sup> şeklinde onu uyarmaktadır. Her iki menkıbedeki ortak tema Celâleddin-i Rumî'nin medrese ehlini Allah'tan görmeden söz eden kişiler olarak değerlendirmesi, zâhirî ilimleri yetersiz bulması ve yermesidir.

Tasavvufi terminolojide ilim kavramı genellikle mârifet kelimesiyle ilişkisi açısından bir anlam ifade etmiştir. Sûfiler bilgiyi bir rivayetin aktarılmasına veya zihnî çıkarıma dayalı bir hüküm olarak görmekten ziyade, “manevi aydınlanmaya yahut kesinlik tecrübesine (yakîn) yol açan bir nur” biçiminde tanımlamayı tercih etmişlerdir. Ayrıca Allah'ın nurundan yansıyan bu ışığı “kalp gözü” denilen manevi yeteneğin hakikati görmesi için zorunlu kabul etmişlerdir. Bu durumda sûfilerin mârifet dedikleri bilgi, manevi tecrübe (zevk) olarak yaşanan zâhidane hayat tarzının, ahlaki temizliğin arındırdığı insan ruhuna yansıyan aydınlanma sürecidir<sup>1409</sup>. Bu

<sup>1403</sup> Süleyman Uludağ, “Mârifet”, *DİA*, XXVIII, İstanbul 2003, s. 54.

<sup>1404</sup> Kirmânî, *Rubâiler*, s. 29; r. 628.

<sup>1405</sup> Süleyman Uludağ, “Müşâhede”, *DİA*, XXXII, İstanbul 2006, s. 152-153.

<sup>1406</sup> Süleyman Uludağ, “Keşf”, *DİA*, XXV, İstanbul 2002, s. 315-317.

<sup>1407</sup> Eflâkî, I, s. 163.

<sup>1408</sup> Sipehsâlâr, s. 100-101; Eflâkî, I, s. 257.

<sup>1409</sup> İlhan Kutluer, “İlim”, *DİA*, XXII, İstanbul 2000, s. 112.

çerçevede dönemin öne çıkan sûfî müelliflerinden Necmeddin-i Dâye'nin faydasız ilmin çeşitleri ve sûfîlerin onlara bakışı ile ilgili dile getirdiği hususlar, bir XIII. yüzyıl mutasavvıfın konuya yaklaşımını göstermesi açısından ilgi çekicidir. Necmeddin-i Dâye'ye göre şeriat ilmi faydasız ilimlerden biridir. Bu ilim esasında faydalı olmasına rağmen amel edilmediğinde faydası yoktur. İkincisi ise nücûm ve kehânet ilmi ile hikmet adı verilen çeşitli felsefî ilimlerdir. Bazı kimseler bunu kelam ile karıştırarak ona usul adını vermişler, böylece küfür ve dalâleti iyi bir isimle halkın boynuna dolamışlardır. Bu çeşit ilim, hakikati itibariyle faydasızdır, bununla amel edildiği takdirde tehlikeli, yoldan çıkarıcı ve dalaletle düşürücüdür. Pek çok şaşkın, bu ilimle din yolundan ve doğruluk caddesinden ayrılmış, “*Biz mârifet ilmini ve hakikate ermeyi tahsil ettik*” diye gurura kapılmışlardır. Fakat onlar, Hakk'ın mârifetinin okuma ya da rivayet etmekle elde edilemeyeceğini, bunun ancak zâhir ve bâtınıyla Hz. Peygamber'e uymakla gerçekleşeceğini bilememişlerdir <sup>1410</sup>.

Dönem menâkıbnâmelerinde sûfîlerin ilme ve ulemâyâ bakışına dair dikkat çeken hususların başında, değerlendirmelerin daha ziyade tasavvufa muhalif tavırlar sergileyen âlimler üzerinden yapılması gelmektedir. Bu husus menkıbelerin şekillendiği ve(ya) yazıya geçirildiği zihnî yapının meseleyi kategorik bir yaklaşımla ele aldığını gösterir. Tasavvuf insan, eşya, varlık ve hadiseler hakkında bir değerler dizisi geliştirmiştir. Bu nedenle sûfîlerin ilmi ve âlimleri de bu değerler dizisi içinde değerlendirmeleri kaçınılmazdır. Nitekim İbnü's-Serrâc'a göre tasavvufa muhalif tavırlar sergileyen, düşmanlık ve haset içerisinde olan âlimler; derviş ve şeyhlere gidip gelselerdi, tıpkı bir öğrencinin zâhirî ilimleri üstadından öğrenirken yaptığı gibi bâtınî ilimleri öğrenselerdi, tasavvuf gönüllerinde yer edebilirdi. Zira ilimle her uğraşan âlim olmadığı gibi, her velayet talep eden de veli olamaz <sup>1411</sup>.

Bir defasında Konya'da şehrin hekimleri ve fakihleri arasında, insanın nefsi kanla mı, yoksa başka bir şeyle mi yaşar şeklinde bir tartışma vuku bulur. Hükemâ mezhebi çerçevesinde felsefi deliller ve akla uygun kanıtlar ileri süren hekimler, insan nefsinin kan ile yaşadığını, şayet kanı bitirse derhâl öleceğini ileri sürerek fakihleri sustururlar. Konu kendisine de sorulan Celâleddin-i Rumî'nin cevabı ise

<sup>1410</sup> Dâye, *Mirsâdü'l-İbâd*, s. 356-357.

<sup>1411</sup> İbnü's-Serrâc, s. 94-95.

sûfilerin ilimlere bakışı ve değerlendirişine bir işaret olarak okunabilir: “*Hükemâ’nun mezhebinin o kadar değeri yoktur. İnsan kan ile değil, Tanrı ile yaşar.*”<sup>1412</sup>.

Sûfi ve âlimlerin çeşitli vesilelerle bir araya geldiklerinde, hakikate ulaşmada izledikleri yol ve yöntemi karşılaştırdıklarına dair temsil gücü yüksek bir menkıbe şöyledir: Nasreddin Vezir’in hankahında büyük bir posta oturtma töreni yapılacak, bir kişiye şeyhlik rütbesi verilecektir. Âlim, şeyh, ârif, filozof, emir vb. ileri gelen çok sayıda insan törene katılır. Her biri muhtelif ilimlere dair açıklamalar yapmakta ve söyleşiler gerçekleştirmektedir. Şems-i Tebrizî ise bir köşede murakabe hâlidir. Birdenbire kalkar ve hazır bulunanlara: “*Ne zamana kadar şundan bundan rivayet edip övünecek ve atsız eyere binip erlerin meydanında koşacaksınız? İçinizde: ‘Kalbim bana Rabbimden bu haberi veriyor’ diyecek kimse yok mu ve ne zamana kadar başkalarının asâsıyla ayakta yürüyeceksiniz?’*” şeklinde bir uyarıda bulunur. Ayrıca hadis, tefsir, hikmet ve benzeri ilimlere dair nakledilen sözlerin, her biri kendi döneminde belli bir olgunluğa erişen geçmişteki bilginlerin sözleri olduğunu dile getirir. Bu dönemde yaşayanları kendi sırları ve sözlerini dile getirmeye davet eder. Bunun üzerine orada bulunanlar susar ve utançlarından başlarını önlerine eğdiler<sup>1413</sup>. Bu menkıbede ilim öğrenmedeki amacın ayak direyen nefse boyun eğdirmek olduğunu düşünen<sup>1414</sup> ve yerinde bir ifadeyle “*kabına sığmayan mücessem cezbe abidesi*”<sup>1415</sup> olarak nitelendirilen bir sûfi, âlimleri kişisel manevi tecrübeyle Allah’tan vasıtasız bilgi almaya ve özgün olmaya davet etmekte, derinlikten yoksun nakilciliği de eleştirmektedir.

Oldukça iddialı bir uyarıda bulunan İbnü’s-Serrâc, velileri inkâr ve tenkit edenlerin görüşlerine itibar edilmemesi ve onlardan uzak durulması gerektiğini

<sup>1412</sup> Eflâkî, I, s. 150-151.

<sup>1413</sup> Eflâkî, II, s. 77. Aynı olaya işaret eden diğer bir menkıbe, söz konusu gerginliğin boyutlarını gözler önüne sermektedir. Buna göre Vezir Nasreddin, hankahını tamamlayınca büyük bir posta oturma töreni icra eder. Şehrin bilginleri, şeyhleri, uluları toplanmıştır. Kur’ân okunduktan sonra semâa başlanır. Semâda iken Vezir Nasreddin’in eli ve eteği sık sık Şems-i Tebrizî’ye çarpıp onu rahatsız etmektedir. Bu duruma kızan Celâleddin-i Rumî, Şems-i Tebrizî’yi de alarak semâdan çıkar. İleri gelenler ne kadar yalvarsalar da onun bu hareketine engel olamazlar. Semâ durduktan sonra Vezir Nasreddin’in çavuşları gelip hakaretle kendisini alıp götürürler ve derhâl şehit ederler. Eflâkî, II, s. 101. Vezir Nasreddin’in kimliği ile alakalı olarak bkz. Eflâkî, Önsöz, II, s. 20; Bayram, *Ahi Evren-Mevlânâ Mücadelesi*, s. 231. Bayram, Vezir Nasreddin’in Ahî Evren olarak bilinen Hâce Nasîrüddin Mahmud b. Ahmed el- Hoyî olduğunu düşünmektedir.

<sup>1414</sup> Eflâkî, II, s. 78.

<sup>1415</sup> Ocak, *Türk Sufiliğine Bakışlar*, s. 93.

düşünmektedir. Zira onlar dine çok büyük zarar vermektedir <sup>1416</sup>. İbnü's-Serrâc bu tür düşünceler içerisinde olan âlimleri şöyle değerlendirir: a) Liderlikte yegâne olmayı severler b) Başında ve sonunda işlerin kendilerine tahsis edilmesini yeğlerler c) Faziletleriyle kendilerine itibar edilmesini isterler ve böyle sıfatlar ve olgunlukları kendilerinden başkalarına uygun görmezler d) Yaşamları boyunca herkesin ezbere bildiği sözleri tartışır, büyük insanların elinde meyve vermiş bilgileri araştırıp dururlar e) Kuru gürültü yapan bu tür âlimler hakkında söylenebilecek övgü sözleri, iyi araştırmacı olmaları, anlatacak çok şeylerinin bulunması, erdemli, olgun, birikim sahibi olmaları biçimindeki ifadelerinden öteye geçmez. f) Bu tür âlimler hakkında söylenebilecek en son söz bazı çalışmalara (tasnif ve telif) ve bir takım faydalı bilgilere sahip olduklarıdır <sup>1417</sup>. Görüldüğü üzere İbnü's-Serrâc ile Şems-i Tebrizî'nin görüşleri arasında çarpıcı benzerlikler bulunmaktadır. İbnü's-Serrâc'ın fakih ve kadı olduğunu unutmamak gerekir.

Necmeddin-i Dâye özeleştirisi olarak da anlaşılabilir bir ifadesinde, din ve ümmet içinde günahkâr âlim ile cahil zâhit vasıtasıyla meydana gelen âfetin, başka bir şey tarafından meydana getirilmesinin mümkün olmadığı üzerinde durur. Ona göre günahkâr âlim, günahları sebebiyle insanların ilme yönelmesine engel olurken, bid'atçı zâhit ise uydurduğu bid'atler sebebiyle halkı kendisine cezbeder <sup>1418</sup>.

Şair Seyfeddin Muhammed el-Fergânî, Anadolu'da artarak devam eden ve gün geçtikçe daha yıkıcı boyutlar kazanan Moğol tahakkümünü mısralarla tasvir ederken, ülkenin XIII. yüzyıl sonları ile XIV. yüzyıl başlarındaki sosyal sıkıntılara da değinmektedir. Bunlar arasında rüşvet alan ve dinin emirlerine o kadar ehemmiyet vermeyen kadılar, kim olduklarından ziyade kişilikleri üzerinde durulan kimseler ve sûfilikle alakası olmadığı hâlde kendini sûfi gibi gösterip dünya işleri için dini alet edenler ve domuz gibi raks eden dervişler aleyhinde kaleme alınan hicivler oldukça dikkat çekicidir. Dini ihmal eden medrese âlimleri de Muhammed Fergânî'nin şiddetli tenkitlerinden kurtulamazlar. Örneğin o, bir medrese âlimi hakkında şöyle demektedir: *“Ey sarık ve cübbe ile dinde imam olan, dünyayı terk et! Çünkü cübbe ve sarık din değildir. Ey lakabı Fulânü'd-dünyâ ve 'd-dîn olan, dünyanın ârısın ve din*

<sup>1416</sup> İbnü's-Serrâc, s. 95.

<sup>1417</sup> İbnü's-Serrâc, s. 94.

<sup>1418</sup> Dâye, *Mirsâdü'l-İbâd*, s. 356.

*senin adından utanmaktadır. Medresede araştırma ve ders tekrarlama din içindir, hâlbuki ey seçilmiş âlim, din orada öldü”* <sup>1419</sup>.

Şems-i Tebrizî’ye göre insanların ilim öğrenmede ve okuma yapmada zahmet çekmesinden maksat, ayak direyen nefislerinin boyun eğmesi, itaat etmesi, zillet ve miskinlik göstermesidir. Bunu ilginç bir mecazla açıklar. Öküzün boynuna boyunduruğu, ram olması ve tam bir sükûnetle toprağı sürmesi için koyarlar ki toprak tohumu kabul etsin, kuru diken ve ot yerine türlü taneler ve güzel kokulu çiçekler versin ve o killerden güller bitsin. Bunun gibi eğer ilim insanın Allah’a itaat ettirip boyun eğdiremiyorsa, bir zahmet ve yorgunluktan başka bir şey değildir. Zira “*Seni, senden almayan ilimden, cehalet yüz kere daha iyidir.*” <sup>1420</sup>.

### 2.2.1.Zâhir-Bâtın Ayrımı ve Tercihler

Kübrevî şeyhi ve müfessir Reyli Necmeddin-i Dâye 618-620 (1221-1223) yılları arasında Malatya, Kayseri, Sivas şehirlerindeki ikametlerinde telif ve tekml ettiği *Mirsâdü'l-İbâd* isimli eserinin beşinci bâbının dördüncü faslında âlim, müftü, müzekkir (vaiz) ve kadıların seyri sülûku üzerinde durur. Ona göre zâhirî ilim, sahâbelerin Hz. Peygamber’in söz ve fiillerinden elde ettikleri, amel edene faydalı olan ilimdir. Bâtınî ilim ise Hz. Peygamber’in herhangi bir vasıta olmaksızın gaybü’l-gayb âleminden elde ettiği mârifet ilmidir. Bu şekilde zâhirî ve bâtınî ilimler şeklindeki klasik tasnife riayet eden Necmeddin-i Dâye, ulemâyı da zâhir âlimleri, bâtın âlimleri ve hem zâhir hem de bâtın âlimleri olmak üzere üç gruba ayırır. Ona göre sonuncusu pek azdır. Kitap, sünnet, tefsir, ahbâr, âsâr, fıkıh ve buna bağlı ilimleri tahsil ve talim eden zâhir âlimleri; müftüler, müzekkirler ve kadılar olmak üzere üç gruptur <sup>1421</sup>.

XIV. yüzyılda yaşayan Ali b. İbrahim Kâri’ el-Bağdâdî, tasavvuf tarihi boyunca pek çok eleştirilere maruz kalan ve tartışmaların odağında yer alan İbnü’l-Arabî’nin menkıbeleri ve müdafaası konusunda eser yazan ilk müelliflerden biridir. O, İbnü’l-Arabî’ye karşı sergiledikleri tavırlar açısından insanları üç zümreye

<sup>1419</sup> Ahmed Ateş, “Anadolu’nun Unutulmuş Büyük Bir Şairi: Seyf Al-Dîn Muhammed Al-Fargânî”, *Bellekten*, XXIII/91 (1959), s. 427.

<sup>1420</sup> Eflâkî, II, s. 78.

<sup>1421</sup> Dâye, *Mirsâdü'l-İbâd*, s. 354-355. Her ne kadar iki-üç yüzyıl sonrası döneme ilişkin olsa da ilim ve âlimlerin sınıflandırılmasına dair çok kıymetli bilgiler için krş. Câmî, s. 104-113.



ayırmaktadır: İbnü'l-Arabî'yi her türlü üstünlükle vasıflandıranlar; İbnü'l-Arabî'nin fikirlerinin gerçek maksatlarını anlayamadıkları için çekimser kalanlar; *eşyanın sadece dış yüzüne (zâhir) bakıp içyüzünü (bâtın) bırakanlar*. Son zümrenin işaret ettiği zâhir ehlinin hatalı tavırlarını bazı ayet ve hadisler ekseninde eleştiren el-Bağdâdî, herhangi bir değer hükmünün ona bağlılık duyan insanlar arasında geçerli olduğuna dikkatimizi çeker. *Zira her topluluğun (burada sûfîlerin) kendine has bir dili ve özel anlamlar yüklediği ıstılahları (terminoloji) vardır. Bunlarla başkalarından ayrılırlar*. Kendilerinden olmayan insanlar onlara karşı olumsuz bir tavır takınır. Hatta bilgisizliklerinden ötürü işi bazen tekfir etmeye kadar götürürler. Hâlbuki birisinin kullandığı dil ve terminoloji sırf ötekiler onu anlamıyor gerekçesiyle asılsız sayılamaz <sup>1422</sup>.

Sûfîlerin ulemâ tarafından eleştirilmesinin haksızlığı ve bunun yol açtığı bir takım sıkıntılar üzerinde ısrarla duran Rifâî şeyhi ve kadı İbnü's-Serrâc da değerlendirmelerini daha ziyade zâhir ulemâsı üzerinden yapar. Örneğin bir defasında zâhir ulemâsını: *“eşyanın hakikatini bilmeyen, öğrenmeyi de düşünmeyen”* <sup>1423</sup> kişiler olarak yermektedir. Ona göre kerametler zâhir fakihlerinin bilmeden üzerinde konuştukları ve anlamadan fetva verdikleri bir meseledir <sup>1424</sup>. Keramet konusunu aşağıda müstakil bir başlık altında ele alacağız. İbnü's-Serrâc yaşadığı dönemde, kendini beğenmiş, bilgisine aldanan, işi basite alarak ihmalkâr davranan ve velileri eleştiriye yeltenerek bunu açıkça ifade etmekten çekinmeyen bazı zâhir âlimlerinin ve kimi fakih geçinenlerin varlığından bahseder. Ona göre bu kişiler velilere kin bağlayan insanlara iltifat ederler, onları küfretmeye teşvik ederler, yolu bozarlar ve gerçeği inkâr ederler. Bütün bunlar nefisten ve mahrumiyetten kaynaklanan yaklaşımın eseridir. Müellife göre yaşadığı dönemde muhakkik dervişlerin çoğu görünmez olmuş, ortada olanlara da cahiller musallat olmuştur. Bu cahiller dervişlere dil uzatırlar, layık olmadıkları sözleri onlar hakkında söyler, bedbahtlıklarıyla velilerin düşmanlığını kazanırlar. Velilere düşman olup karşı çıkan kimi insanlar, fıkın ve zâhirî ilimlerden bir başkasının kokusunu koklar ve kendini

<sup>1422</sup> el-Bağdâdî, s. 22-23, 30, 35.

<sup>1423</sup> İbnü's-Serrâc, s. 343.

<sup>1424</sup> İbnü's-Serrâc, s. 147.

adam sanır. Sonra ahmaklığı ve inkâra dalışı onu velileri inkâr çukuruna kadar götürür <sup>1425</sup>.

*Zâhir-Bâtın Ayrımı ve Tercihler* başlığının işaret ettiği husus, bazı sûfilerin tasavvufta karar kılmadan önce zâhirî ilimleri öğrenmek ve öğretmekle meşgul olduklarının belirtildiği menkıbelerde özellikle kendisini hissettirmektedir. Buradaki amaç, tasavvuf yoluna yeni girenlerden (müptediler) bu yolda ciddi mesafeler kat edenlere (müntehiler) varıncaya kadar menâkıbnâmeleri okuyan veya dinleyen insanlarda, bâtinî ilimlerin zâhirî ilimlerden daha önemli ve üstün olduğuna dair kanaat uyandırmak veyahut bunu pekiştirmek olabilir. Zira menâkıbnâmelerde bu ayrımı yapıp, hangisinin daha önemli ve üstün olduğunu tecrübe eden sûfiler, sıradan insanlar olmayıp, her iki ilmi de bilen kişilerdir. Dolayısıyla söz konusu değerlendirme tecrübe ile sabittir. Bu hususa birkaç örnek vermek istiyoruz.

Hakkındaki nitelendirmeye göre Bahâeddin Veled keşif sahibi kâmil bir insandır. Zâhirî ve bâtinî ilimlerde büyük bir birikime sahiptir ve kendisine doyulamayan bir kişidir <sup>1426</sup>. Bu nitelemede onun zâhir ulemâsına yönettiği eleştirilerin kuru birer iddia olmadığını gösterme gayreti bulunmaktadır. Bu eleştiriler ilgili yerlerde değerlendirilmiştir.

Malatya’da Sirâceddin-i Urnevî ile aynı medresede çalışan ve bir filozof olan Cemâleddin-i Vâsıtî, mesai arkadaşıyla çeşitli konularda hemen her gün tartışmaktadır. Sirâceddin-i Urnevî’nin ikinci namazlarından sonra Evhadüddin-i Kirmânî’nin yanına gittiğini öğrendiğinde: *“Onun gibiler kim oluyorlar da kendisinden söz edilsin ve yanına gidip gelinsin. Bid’atçı, mubahî, riyakâr ve sahtekâr bir adamdır.”* diyerek hem Evhadüddin-i Kirmânî hem de sair sûfiler hakkındaki tepkisel düşünceler ortaya koyar <sup>1427</sup>. Cemâleddin-i Vâsıtî’nin tepkisini yersiz ve değersiz gören Sirâceddin-i Urnevî, uzun uğraşlar verdikten sonra onu Evhadüddin-i Kirmânî’nin sohbetine katılmaya ikna eder. Bu vesileyle Evhadüddin-i Kirmânî’nin ilimlerdeki maharet ve kudreti, üslubundaki fesahat ve belagati, terkip ve tertip gücünü gören Cemâleddin-i Vâsıtî’nin itiraza mecali kalmaz. Bir zamanlar Bağdat’ta müderrislik yapan Evhadüddin-i Kirmânî’nin sohbet sırasında bu

<sup>1425</sup> İbnü’s-Serrâc, s. 155-156.

<sup>1426</sup> Sipehsâlâr, s. 18.

<sup>1427</sup> *Menâkıb-ı Şeyh EK*, s. 196.

münasebetle sarf ettiği sözler, bazı sûfilerin ilmî geçmişini ortaya koyduğu gibi, onların bâtinî ilimlere nasıl baktıklarını da gözler önüne sermektedir:

*“Çeşitli (zâhîri) ilimlerde derinleşmek her ne kadar bizim yolumuza, sanatımıza ve halimize uygun değilse de, bizim de o ilimlerde yetkili olduğumuz bilinsin diye bu konulardan söz ettim. Vukuf ve yetkimiz olmayan hiçbir ilim dalı yoktur. Fakat ‘Lâilâhe illâllah’ zikrinin ilmîni öğrenince diğer bütün ilimleri arka plana attık. Onda bulduğumuzu diğer ilimlerin hiçbirinde bulamadık. (Eski, selef) bilginler ilimlerin künhüne ulaştılar. Ve hepsini idrak ettiler. Bu ilmin (bâtinî, ledünnî) lezzetini alınca diğer bütün ilimleri terk ettiler. O ilimde derinleşip Hak Teâlâ’ya yakınlık peyda ettiler.”*<sup>1428</sup>.

Evhadüddin-i Kirmânî zâhirî ilimlerden bâtinî ilimlere geçişin herkes için aynı kolaylıkta olmadığı görüşündedir. Nitekim itibarlı kimselerin de katıldığı bir mecliste çeşitli konularda izahlarda bulunurken dile getirdiği: *“Tarikat ve irşad yoluna talip iki şahıs olsa, biri zahir bilginlerin ince ve hassas ölçülerine dair ilimlere vakıf, diğeri kalb-i selime sahip, müsait, sırf ümmî olsa, ümmînin irşad edilmesi zahir ilimlerle mücehhez olandan daha kolaydır.”* görüşü mecliste bulunanlardan bazılarının *“Bilgin olanın tarikata irşadı, ümmîden daha kolaydır.”* şeklinde itirazlarına konu olur. Bu konu üzerinde bir hayli münakaşa gerçekleşir<sup>1429</sup>. Ne yazık ki menkıbede söz konusu münakaşaların ayrıntısı verilmemektedir.

Celâleddin-i Rumî’nin zâhirî ilimleri bırakıp ledünnî ilimlere geçişinin sebepleri ve seyri üzerinde durulan bir menkıbede, sûfilerin ilimleri nasıl sınıflandırdıkları ve değerlendirdiklerine dair önemli ipuçları yakalayabiliyoruz. Buna göre Celâleddin-i Rumî lûgat, arabiyât, fıkıh, tefsir, hadis, makûlât ve menkûlât sahasında dönemin ileri gelen bilginlerinden biridir. Söz konusu ilimlerde yüksek icâzetler elde etmiş ve gençliğinin ilk yıllarında rüştünü ispatlamıştır. Kalp gözü (nazarı) daima levh-i mahfûzun sayfaları üzerinde olduğundan, en aşağı

<sup>1428</sup> *Menâkıb-ı Şeyh EK*, s. 197.

<sup>1429</sup> *Menâkıb-ı Şeyh EK*, s. 187. Eş‘arî kelâmcısı, Şâfî fakihî ve mutasavvıf Ebû Hâmid Muhammed el-Gazzâlî’ye (ö. 505/1111) göre, taklide dayalı ve inançlarına delil ve ispat aramayan avamın dindarlığı, din bilginlerinin (kelâmcıların) tahkikî imanından daha kuvvetlidir. Krş. İmam Gazâlî, *İhyâu Ulûmi’-d-dîn*, I, trc. Ahmed Serdaroğlu, Bedir Yayınları, İstanbul t.y., s. 238, 314.

makamlarından sayılan resmî ilimlerde bu derecelere ulaşmış olmasına şaşırılmamak gerekir. Celâleddin-i Rumî önünde bulunan kıymetli, şerefli menzil ve makamlara, yolda bulunan yüksek tavırlara nazaran zâhirî ilimlerin ve onunla uğraşmanın, bu yolda perde (hicap) olduğunu ve ilimden istenilenin elde edildiğini ve kendi zâtında yerleştiğini görünce zâhirî ilimleri gönül sayfasından silmiştir. Kendisine ledünnî ilimler açılmış, zâhirî ilimlerden vazgeçmiştir. Nitekim bu hususu teyit için şunları söylemektedir: “*Gönlü bilgilerden yıkayayım; kendimi kendimden habersiz hâle getireyim; zira talihi yüce olan dilberin yanına fen sahibi olarak gitmek doğru olmaz. Mest ve erkekçe bir hamle yaptım. İlmi verdim de bilinene eriştim*”<sup>1430</sup>. Bu hususa temas eden bir başka anekdotta: “*İnsanın ruhu her şeyden sıyrılmayınca ve birleyici olmayınca Mevlânâ'nın Mesnevî'sinden bir fayda elde edemez; her kim onu akıyla tartarsa, Mesnevî değil senevî (çift tanrıca) olur.*” denilmektedir<sup>1431</sup>.

Elvan Çelebi'ye göre babası Âşık Ali Paşa, ledün ilmine gönül defterindeki zâhirî ilimlere dair yazıları sildikten sonra ancak erişebilmiştir<sup>1432</sup>.

Bu görüşlerle Orta Asya Türklerinin dinî-tasavvufî hayatında geniş tesirler icra eden Pîr-i Türkistan Ahmed-i Yesevî'nin yaklaşımı arasında büyük benzerlikler bulunmaktadır. Zira Ahmed-i Yesevî'ye göre velilik yolunda elif harfini bilmeyen erler gereklidir. Müridin gönül (bâtın) ağacında kendi kendine yetişen meyveler olmalıdır. Yani Allah'a ait ilimden (ilmu'llâh) neşet eden ilm-i ledün ile âlim-i rabbanî olmak; beşerî, düzmece ve devşirme ilimlerden sahte olan bir harfi bile öğrenmemek gerekir. Bu tür ilimler, sır bilgisine sahip olanların (ashâb-ı esrâr) yanında ayıp ve utanç sebebidir<sup>1433</sup>.

Eflâkî aşağıdaki satırlarda hakkında bilgi vereceğimiz Konya kadısı İzzeddin-i Konevî (ö. 654/1256) ile Celâleddin-i Rumî arasında zâhir-bâtın ayrımı ile ilgili yaşanan bir diyaloga değinir. Buna göre İzzeddin-i Konevî, kendi şahsında medrese ehli ile Celâleddin-i Rumî'nin şahsında tasavvuf ehlinin bilgiye ulaşma yollarının mukayesesini yapar. Zira İzzeddin-i Konevî, kitapları okumak ve mümâreseler yapmak; yani çalışarak maharet kazanmak, üstatlık etmek, ihtisas sahibi olmak suretiyle çaba ve kabiliyeti ölçüsünde, aynen Celâleddin-i Rumî gibi, zâhirî ilimleri

<sup>1430</sup> Sipehsâlâr, s. 40-41.

<sup>1431</sup> Sipehsâlâr, s. 75.

<sup>1432</sup> Elvan Çelebi, b. 1210-1224.

<sup>1433</sup> Hazînî, Metin, s. 298; Günümüz Türkçesi, s. 108-109.

tahsil etmiştir. Ancak akli Celâleddin-i Rumî'nin bildiği ve anladığı sırlara erişememekte ve onun ifade ettiği manaları kavrayamamaktadır. Celâleddin-i Rumî bu durumu, İzzeddin-i Konevî'ye nasip olmayan ilâhî ilimlerden bir iki yaprak mütalâa etmesine bağlar ve bu farklılığa, “*İşte bu, Allah'ın bir lütfudur. Onu dilediğine verir.*” (Mâide Sûresi, 54) ayetini delil gösterir <sup>1434</sup>. Bu mukayese sûfilerle âlimler arası ilişkilerde sıkça yapılır. Örneğin Sipehsâlâr'da geçen bir rivayette sûfilerin sadece şeyhlerin kitaplarını, sözlerini ve sırlarını okumakla kalmayıp mücahede ve amel peşinde koşan insanlar olduğu dile getirilir <sup>1435</sup>. Ancak burada dikkate değer nokta, Celâleddin-i Rumî'nin de zâhirî ilimlere vâkif birisi olmasıdır. İzzeddin-i Konevî'nin yakındığı söz konusu durum başka âlimlerde de olmalı ki İbnü's-Serrâc biraz da ağır bir üslupla şunları dile getirmektedir: Sûfilerin mazhar oldukları inayetler karşısında kimi hasetçi fakihlerin kalpleri yanar. Çünkü zahiri ilimlerle çokça uğraşır, aşırı derecede yorulmakla birlikte onlarda bu tür şeylerin zerresi görülmemektedir. Bu nedenle Allah'a yakın olan hakikat ehlinin aleyhine fetva verdiler. Onların kötülüklerini araştırmaya ve eleştirmeye başladılar <sup>1436</sup>.

Celâleddin-i Rumî Kadı İzzeddin Mescid-i Cuması'nda, âyetlerin ifade edilmesinde ve halka vaazda aşırıya kaçtığı gerekçesiyle bir vaizi ve dolaylı olarak zâhir ulemâsını eleştirir. Celâleddin-i Rumî'ye göre zâhir ulemâsı ve kimi vaizler her ne kadar peygamberlerden ve velilerden dem vurup kendilerinde onlardan bir iz olduğuyla övünseler de gerçekte öyle değillerdir <sup>1437</sup>. Celâleddin-i Rumî bir anlamda onları yüzeysellik ve şekilcilikle suçlamaktadır.

Sultan Veled, Muînüddin Süleyman Pervâne'nin Kayseri'de inşa ettirdiği medresenin müderrisliğine Kutbüddin-i Şîrâzî'nin getirilmesi münasebetiyle yapılan posta oturma törenine katılır. Sultan Veled, açılışı izleyen umumi ders ve semâdan sonra kendisinden ısrarla vaaz vermesini isteyenlere karşı, sûfilerle âlimlerin hakikate ulaşma yollarının farklılığına işaret eden ve bâtınî ilimlerin zâhirî ilimlerin fevkinde olduğuna vurgu yapan şu sözleri sarf ederek mazeret bildirir:

<sup>1434</sup> Eflâkî, I, s. 140.

<sup>1435</sup> Sipehsâlâr, s. 120.

<sup>1436</sup> İbnü's-Serrâc, s. 150.

<sup>1437</sup> Eflâkî, I, s. 177-178.

“Bizim sözlerimiz kürsüden söylenen sözlerden değildir. Halkın akılları, o hakikatlerinin inceliklerine erişmezler. Bu mânâlar, onların aklını fikrini harap eder. Zâhirî bilginlerin, aşağı tabakanın anlaması için söyledikleri sözler ve deldikleri nadide inciler her bilginin malumudur. Bütün din bilginleri onları kitaplardan öğrenirler”<sup>1438</sup>.

Menâkıbnâmelerde zâhir-bâtın ayırımının yapılarak ikincisinin öneminin vurgulandığı kimi rivayetlerde *bilgiçlik veya bilginlik hastalığı* mecazı altında birleştirebileceğimiz ortak bir tema bulunmaktadır. Örneğin, Fakih Ahmed *bilginlik hastalığından* kurtulmak için tam kırk yıl gece gündüz pek çok manevi mücahedelerde bulunup türlü riyazetler çektiği hâlde söz konusu hastalığın izlerinden tam olarak kurtulamadığını dile getirmektedir<sup>1439</sup>. Başka bir rivayette Celâleddin-i Rumî, Şemseddin-i Mardîni’ye: “Bundan sonra *bilgiçliği* bırak, görenlerden olmaya bak!” şeklinde bir ikazda bulunur<sup>1440</sup>. “Bunca ilim ve bunca hünerim varıdı şu bir dem bir derviş cümlesin terk itdürüp beni kendüye kul idindi.” düşüncesinden kurtulmayan Molla Sadeddin, Hacı Bektâş-ı Velî’yi öldürmeye teşebbüs eder. Molla Sadeddin’in “*dişün(ün) kovuğunda(ki) mürekkep karasını gideremediği*”den bir türlü ıslah olamayacağını düşünen Hacı Bektâş-ı Velî, onu Aksaray tarafında Susadı denilen yere sürer<sup>1441</sup>. Hacı Bektâş-ı Velî’nin Molla Sadeddin hakkında sözleri, Fakih Ahmed’in bilginlik hastalığına yüklediği özel anlamı çağrıştırmaktadır.

Kadı Tâceddin-i Urmevî<sup>1442</sup> bir defasında Anadolu’lu bir dânişment (dânişmend-i Rumî) ile birlikte Bağdat’ta iken Evhadüddin-i Kirmânî’nin ziyaretine

<sup>1438</sup> Eflâkî, II, s. 160-161

<sup>1439</sup> Eflâkî, I, s. 301.

<sup>1440</sup> Sipehsâlâr, s. 100-101; Eflâkî, I, s. 257.

<sup>1441</sup> *Velâyet-nâme-i HHB*, v. 136b-137b.

<sup>1442</sup> Tâceddin Muhammed b. Hüseyin el-Urmevî (ö. 653/1255), Şâfiî fıkıh usulü âlimidir. Hayatına dair yeterli bilgi yoktur. Bağdat’ta seksen yaşını aşmış olarak vefat etmiştir. Sirâceddin-i Urmevî başta olmak üzere eski ve yeni bazı kaynaklarda aynı nispeyi taşıyan başka âlimlerle karıştırılmaktadır. Tâceddin-i Urmevî’nin Fahreddin-i Râzî’nin önde gelen talebeleri arasında yer aldığı ve hocasının görüşlerini en iyi onun bildiği rivayet edilmektedir. Bkz. Bayram, *Evhadiyye Hareketi*, s. 102; Mostafavi, *Kirmani*, s. 211-213; Arıcı, “İslâm Düşüncesinde Fahreddin er-Râzî Ekolü”, s. 171, 174; Tuncay Başoğlu, “Urmevî, Tâceddin”, *DİA*, XLII, İstanbul 2012, s. 178. Başoğlu, Kâtib Çelebi’nin (*Kesfî’z-Zunûn*, IV, s. 1289) Tâceddin-i Urmevî’den kadı olarak bahsetmesine rağmen daha eski kaynaklarda müderrislik dışında herhangi bir görev aldığına dair bilgiye rastlanılmadığını söylemektedir. Bkz. “Urmevî”, s. 178. Hâlbuki görüldüğü üzere XIII. yüzyılın sonlarında derleme ve kısmen de telif yoluyla meydana

gelir. Ondan fazilet ve ilimde eşsiz, hakikat ve inceliklere vakıf birisi olarak takdim ettiği bu şahsı irşat etmesini ve halvete almasını rica eder. Evhadüddin-i Kirmânî buna karar vermek için istihareye yatacağını belirtir ve ertesi gün gelmelerini ister. Bir sonraki ziyarette istihare sırasında gördüklerinden hareketle danişmendin tarikat yoluna kabiliyeti olmadığını belirtir. Hazır bulunanların buna dair bir delil istemeleri üzerine, talip olmaya çalışan ve her şartı yerine getireceğine söz veren danişmendi hemen o gece halvete sokar. Ancak danişment *Âdâbü'l-Mürîdîn*, *Kuşeyrî Risâlesi* ve diğer tasavvuf kitaplarında şeyhlerin önce müride ayakkabı hizmeti, sonra yatak serme ve toplama işleri, daha sonra da hizmetçilik yapmak gibi sırayla bir takım görevler verdiklerini hatırlatır. Zamanla talibin layık, uygun ve müsait olup olmadığı tespit edildiği hâlde kendisinin huzura alındığı gün ilk iş olarak halvete sokulmasına itiraz eder. Bu sayede onun tarikat yolunda nasibinin olmadığına dair delil isteyenlerin şüpheleri ortadan kalkar. Evhadüddin-i Kirmânî'nin danişmende hitaben: “Niçin kendini yoruyorsun? Kendi tuttuğun yolda namazla meşgul ol. Eğer ilim ve faziletine mağrur olmasaydın, **bilgилilik gururuna** kendini kaptırmasaydın benim sözümü hemen kabul eder itiraza kalkışmaz, kitap ve risalelere müracaat etmezdin. Senin de bu yolda bir payın olur, talihin yaver giderdi.” şeklinde bir uyarıda bulunur<sup>1443</sup>. Bu ayrıntı tasavvufun tahsil değil, tecrübe edilecek bir ilim olduğuna işaret ettiği gibi, *bilginlik hastalığı*nın tasavvufî tecrübeyi daha yolun başında iken engelleyebileceğini de göstermektedir. Ayrıca âlim ve danişment de olsa herkesin tasavvuf yolunda başarılı olamayacağını altı çizilmektedir. Tâceddin-i Urmevî'nin âlimler arasında Evhadüddin-i Kirmânî'nin öğretilerinin yayılmasında oynadığı rol ise sûfilerle ulemâ arasındaki ilişkiler ağının ana karakteristiklerinden birine işaret eder. Bu karakteristiğin XIII. yüzyıl Selçuklu Anadolu'sundaki uzantılarına aşağıdaki satırlarda değineceğiz.

### 2.2.2.Sûfilerin Âlimler Tarafından İmtihan Edilmesi

Sûfilerin âlimler tarafından çeşitli imtihanlara tabi tutulduğuna dair birazdan ele alacağımız menkıbelerde verilmek istenen mesaj, menâkıbnâmelerin merkezinde

---

getirilen *Menâkıb-ı Şeyh Evhadü'd-dîn-i Kirmânî*'de de kadı olarak anılmaktadır. Krş. *Menâkıb-ı Şeyh EK*, s. 223. Bu kayıt menâkıbnâmelerin kaynaklık değeri hakkında bir fikir verebilir.

<sup>1443</sup> *Menâkıb-ı Şeyh EK*, s. 223-225.

yer alan ve çoğu tarikat kurucusu olan veya adlarına izafeten tarikat kurulan sûfilerin aslında zâhirî, aklî, naklî vb. ilimlerde de son derece yetkin olduklarıdır. Bu insanlar söz konusu alanlardaki birikimlerini âdeta ellerinin tersiyle bir tarafa itmiş, tercihlerini bâtinî, ledünnî ilimlerden yana kullanmışlardır. Kendi nefislerinde tecrübe ettikleri bu hâl ve tavır, bâtinî ilimlere göre diğer ilimlerin sönük kaldığının altını çizmeye de hizmet etmektedir.

İbnü's-Serrâc: “İlmiyle âmil olan âlimler Allah dostu olmaz ise kim Allah dostu olur?” şeklindeki görüşü değerlendirirken, bu tür âlimlerin velilerin büyüklerinden olduğunu kabul eder. Ancak veliliğin onlara tahsisini kabul etmez. Ayrıca müellif, fakih geçinen kişilerin veli denilen bir insanı, onun veli olmadığını ortaya çıkarmak için imtihan etmelerini kesinlikle doğru bulmamaktadır. Bu tür söylem ve eylemlerde bulunanları saf cahil ve haddi aşan kişiler olarak görmekte, hatalı ve kusurlu bulmaktadır. Çünkü böyle şeyler asla bir veliye yapılamaz<sup>1444</sup>. Sûfilerin imtihan edilmesinin yanlışlığı ve bundan duyulan rahatsızlık, aslında bu tür bir uygulamanın yaygınlığına ve sıklığına işaret olarak okunabilir.

Sûfilerin imtihan edilmesi Anadolu’da zuhur eden yeni bir uygulama değildir. Nitekim 580’de (1184-1185) alıntılındığına göre bu tarihten önce vuku bulan bir hadise şöyledir: Bağdat Nizâmîye Medresesi’nde tahsil gören İbnü’s-Sekkâ,engin bilgili bir âlimdir. Münazaracıları alt etmekle meşhurdur. Akıcı bir dili ve göz alıcı bir duruşu vardır. Bu zat bir gün Bağdat’ta iken Abdülkadir el-Cîlî isimli bir veliye imtihan maksadıyla cevap veremeyeceği bir soru sormak ister. Ancak daha soruyu soramadan Abdülkadir el-Cîlî ona gereken cevabı ve dersi vermiştir<sup>1445</sup>. Benzer bir durum Türkistan Yesi şehrinde, Hârizm Gürgeç şehri ulemâsından İmam Mergazî ile Ahmed-i Yesevî (ö. 562/1166) arasında da yaşanır. Menkıbeye göre soracağı sorularla Ahmed-i Yesevî’yi “gümrah”, yani yoldan çıkmış biri olarak göstermeyi düşünen İmam Mergazî, görüşme esnasında müşahede ettiği kerametle (soruların yazılı olduğu defterin bütün yapraklarının beyaz olması) aslında kendisinin yoldan çıkmış biri olduğunu fark ederek Ahmed-i Yesevî’ye mürit olur. Onun yanında gerekli tasavvufî terbiyeyi aldıktan sonra da Horasan halkını irşatla görevlendirilir

<sup>1444</sup> İbnü’s-Serrâc, s. 346. Krş. Eflâkî, II, s. 108-109.

<sup>1445</sup> İbnü’s-Serrâc, s. 143.



<sup>1446</sup>. Yine ilim ehli bir cemaat, dinî ilimlerdeki bilgisini ölçmek amacıyla muhtelif meselelerden sordukları sorularla Ebû İshâk Kâzerûnî'yi (ö. 426/1035) imtihan ederler. Bu esnada sorulan sorular şunlardır: “*Kankı âyetdür ol ki cemî'-i mezâhib anı hüccet idinürler?*”; “*Mehabbet nedür?*”; “*Îman ile İslâm mâbeyninde fark nedür?*”. Ebû İshâk Kâzerûnî'nin birinci soruya cevabı: “*Kim, kendisine hidayet (doğru yol) besbelli olduktan sonra peygambere karşı çıkar, mü'minlerin yolundan başkasına uyarsa, onu yöneldiği yolda bırakırız ve cehenneme sokarız. Orası ne kötü bir varış yeridir.*” (Nisâ Sûresi, 115) ayetidir. İkinci soruya ve bu münasebetle oluşan diğer bir soruya, Hz. Peygamber'e duyduğu derin muhabbetten dolayı, haram olmasına rağmen onun kanını içen Ebâ Tayyibe-i Haccâm'ı örnek göstererek: “*Belî haramdur ammâ Haccâm, Resûl'ün mehabbetinden mest ve bî-hod (kendinden geçmiş) olmuştu. Bî-hod olana günâh olmaz.*” şeklinde cevap verir. Üçüncü sorunun cevabı ise “*Îmân hâsdur, İslâm âmmdur. İslâm zâhir, imân bâtındadır. İslâm dilde, imânsa gönüldedir.*” şeklindedir <sup>1447</sup>. Bütün bu menkıbevî kayıtlar söz konusu ilişki biçiminin ne kadar köklü ve yaygın olduğuna dair bir fikir verebilir.

Tâceddin Muhammed b. Ahmed er-Rifâî (ö. 704/1304) Anadolu'daki seyahatleri sırasında bir şehre uğrar. Her ne kadar hangi şehir olduğu belirtilmese de menkıbenin içeriği burasının önemli bir ilim merkezi olduğunu göstermektedir. Nitekim Tâceddin Muhammed'in şehre uğradığını işiten “*eşyanın hakikatini bilmeyen, öğrenmeyi de düşünmeyen zâhir ulemâsı*”, yanlarında ileri gelen emirler de olduğu hâlde onun yanına gelirler. Ziyarete gelen âlimlere göre daha kalabalık olan emirler arasında Anadolu'nun nâibü'l-meliki de vardır. Konuşma esnasında, Tâceddin Muhammed'e: “*Ey efendimiz! Sizin büyük bir eviniz, yüce şanınız, yaygın şöhratiniz var. Oldukça makbul bir kişisiniz. İlim, fazilet, usûl ve fîrûdan ne var ise hepsi sizde mevcut. Biz sizden faydalanmak ve sizden naklettiklerimizle bereketlenmek istiyoruz.*” derler. Tâceddin Muhammed onların kendisini imtihan ettiklerini anlar ve genç bir müridine işaret ederek soruları ona sormalarını ister. İbrahim b. Müseynâ isimli bu genç mürit meclisin yaş ve makamca en küçük kişisi olmasına rağmen, kendisine yöneltilen bütün müşkül sorulara büyük imamlardan bile beklenilmeyecek bir yetkinlikle cevap verir. Bunun üzerine imtihan için gelenler

<sup>1446</sup> Hazînî, Metin, s. 283-284; Günümüz Türkçesi, s. 95-96.

<sup>1447</sup> Şevkî Çelebi, s. 186.

mağlup ve mahcup bir şekilde oradan ayrılırlar <sup>1448</sup>. Esas maksat Tâceddin Muhammed ve müritlerinin ilmî yetkinliğini göstermek olduğu için ne yazık ki menkıbede İbrahim b. Müseynâ'ya sorulan soruların neler olduğu belirtilmemektedir.

Eflâkî'deki kayıtlara bakacak olursak, Şems-i Tebrizî'ye göre usul, fûrû, nahiv, mantık vb. pek çok ilimde âlimlerle boy ölçüşebilecek donanım ve birikime sahip olan <sup>1449</sup>; Sirâceddin-i Urmevî'ye göre ise zâhirî ilimlerde eşi ve benzeri olmayan kişi olarak nitelendirilen Celâleddin-i Rumî de bazı âlim ve fakihler tarafından sınanmıştır. Eflâkî'nin "*bilgin geçinen birkaç anlamsız adam*" olarak tasvir ve tahkir ettiği bir grup âlim fıkıh, hilâfiyat, mantık, münâzara, usuleyn (fıkıh ve kelam usulü), hikmet, Arapça, meânî ve beyân, tefsir, nücûm, tıp, tabiiye, ilâhiyat vb. muhtelif ilimlere dair kaleme aldıkları müşkül soruları bir Türk fakih vasıtasıyla Celâleddin-i Rumî'ye gönderirler. Türk fakih, Celâleddin-i Rumî'yi Sultan Kapısı yakınında bir kitabı mütalaa ederken bulur ve soruların yazılı olduğu kâğıtları ona verir. Celâleddin-i Rumî kâğıtlara bakmaya bile gerek duymadan, ayrıntılı ve ikna edici bir biçimde yazılı olarak soruları cevaplandırır ve Türk fakih vasıtasıyla âlimlere gönderir. Bu durum karşısında âlimler hayranlık ve utancı bir arada yaşarlar ve Sirâceddin-i Urmevî'nin huzurunda pişmanlık getirip tövbe ederler. Onlardan nazarî ilimlerde üstat olan beş bilgin kişi ve fetva veren müderris Celâleddin-i Rumî'nin müridi olur <sup>1450</sup>. Bu menkıbede Türkiye Selçuklu başkenti Konya'da âlim ve sûfilerin birbirlerine mektup göndermek suretiyle yazılı olarak gıyabî münazaralar düzenledikleri, yani mektup teatisi şeklinde tartışmalar yaptıklarına dair ilginç bir örnek vardır. Buradaki gizli amaç ya da olayın gelişim süreci, yekdiğerini ölçme, öne çıkanı ıskat ve ilzam etme ya da itibarsızlaştırma şeklinde kendisini göstermektedir. Celâleddin-i Rumî ve etrafındakilerin katıldıkları bazı meclislerde bu amaca matuf hareketleri çekinmeden yaptıklarına dair bazı rivayetleri ilgili yerlerde değerlendirdik.

Sirâceddin-i Urmevî, Celâleddin-i Rumî'ye karşı ilmî üstünlüğünü ve maharetini göstermek için onu imtihan etmek ister. Bunun için uygun bir ilim-irfan meclisinde sormak üzere çözülmesi zor meselelere dair birkaç soru hazırlar. Ancak

<sup>1448</sup> İbnü's-Serrâc, s. 343-344. İbrahim b. Müseynâ hakkında bkz. *age*, s. 344-346.

<sup>1449</sup> Eflâkî, I, s. 239.

<sup>1450</sup> Eflâkî, I, s. 172.

bir sabah, evinin camında, hazırladığı mesele ve nüktelerin cevaplarının yazılı olduğunu görür. Müşahede ettiği kerametten sonra hatasını anlar. Celâleddin-i Rumî'den özür dileyerek ona candan muhip olur ve sülûka başlar <sup>1451</sup>.

Menkıbevî kayıtlara göre Kutbüddin-i Şîrâzî gençliğinin serpilme çağında son derece yetenekli ve her biri ilmin muhtelif şubelerinde salahiyet sahibi on iki arkadaşı ile birlikte Konya'ya gelir. Şehrin ileri gelenleri ile iyi ilişkiler kurar. Bir defasında dostları ile beraber Celâleddin-i Rumî'yi imtihan maksadıyla nadir kitaplardan garip meseleler ve ince nükteler seçip hazırlar. Öyle ki hiç kimsenin onlara cevap vermesine imkân yoktur. Ancak Kutbüddin-i Şîrâzî, Celâleddin-i Rumî'nin yüzünü gördüğü vakit hazırladığı soruları unuttur. Buna rağmen Celâleddin-i Rumî konuşma esnasında kendisini imtihan maksadıyla hazırlanan meseleleri büyük bir vukufiyetle izah eder. Bunun üzerine Kutbüddin-i Şîrâzî ve dostları Celâleddin-i Rumî'ye mürit olur <sup>1452</sup>. Bu karşılaşma şekli âlimlerin seyahat ettikleri bölgelerde ikamet eden ilim-irfan sahibi kişileri tanıma, onların ilmî-irfanî derecelerini tartma merakı ve ihtiyacının somut bir tezahürüdür.

İlm-i hurûfta <sup>1453</sup> söz sahibi bir kişi olan Meceddeddin-i Cendî, Muînüddin Süleyman Pervâne'nin evinde düzenlenen ve Sadreddin-i Konevî başta olmak üzere âlim ve din büyüklerinin de hazır bulunduğu bir ilim-irfan meclisinde, "*Ben bugün, bu mecliste Mevlânâ ne söylerse kabul etmeyeceğim. O cevapsız kalıncaya kadar elimden geleni yapacağım.*" diyerek Celâleddin-i Rumî'yi cevap veremez duruma getirmeyi (ilzam) düşünmüş, ama başarılı olamamıştır. Hâlbuki Sadreddin-i Konevî: "*Tarikat ulularını imtihan etmek kötü bir şeydir.*" diyerek kendisini uyarmıştır <sup>1454</sup>.

Bir gün Arapçada son derecede yetkin bir âlim, her şeyin delilini arayan ve münakaşayı çok seven bir talebesiyle birlikte Celâleddin-i Rumî'yi ziyarete gelir. Amaçları bir şeyler sorup öğrenmek bahanesiyle onun Arapçayı kullanmadaki kuvvet ve derecesini ölçmektir. Celâleddin-i Rumî onlara fakih ile nahivci arasında geçen bir hikâye anlatır. Âlim ve talebesi dinledikleri ilâhî bilgiler ve güzel sözlerden sonra

<sup>1451</sup> Eflâkî, I, s. 300.

<sup>1452</sup> Eflâkî, I, s. 306-307.

<sup>1453</sup> Tasavvufa bağlı geleneksel ilimlerden biri olan, harflerde ve rakamlarda tabiat ve hadiseleri etkileme gücünün bulunduğu veya bunların gayptan haber vermede yararlı olduğu iddiasına dayanan ilm-i hurûfun ortaya çıkışı, gelişim süreci vb. hususlar için bkz. Mehmet Emin Bozhüyük, "Hurûf", *DİA*, XVIII, İstanbul 1998, s. 397-401.

<sup>1454</sup> Eflâkî, I, s. 305-306.

Celâleddin-i Rumî'ye mürit olur <sup>1455</sup>. Celâleddin-i Rumî'nin konuşma esnasında anlattığı hikâyeye ile vermek istediği mesaj, ilimlerin özünün ancak fenâ makamında bulunabileceğidir. Sözlükte “geçici olmak, yok olmak, ölmek” gibi anlamlara gelen fenâ, bir tasavvuf terimi olarak kulun fiil ve davranışlarını görmekten fâni olup, gerçek kul olma noktasına ulaşmasıdır <sup>1456</sup>. Nitekim rivayetin sonuna eklenen bir şiirinde Celâleddin-i Rumî: “*Ey güzel dost! Fıkhın fıkhını da, nahvin nahvini, sarfın sarfını da (yani bu ilimlerin özünü) yok oluştta bulursun.*” <sup>1457</sup> demektedir.

Molla Sadeddin, Tuz Köyü'ndeki ilk karşılaşmasında Hacı Bektâş-ı Velî'nin ilmini ölçmek ister. Ancak onun izhar ettiği kerametle hiçbir şey yapamaz ve soramaz <sup>1458</sup>.

Sûfiler zaman zaman ilginç bir takım sorularla da karşılaşmaktadırlar. Örneğin Karatay Medresesi'nden çıkan birkaç fakih, imtihan maksadıyla Celâleddin-i Rumî'ye Ashâb-ı Kehf'in köpeğinin ne renk olduğunu sorarlar. Celâleddin-i Rumî'nin: “*Rengi sarı idi; çünkü âşıktı. Âşıkların rengi daima benim rengim gibi sarı olur.*” şeklinde verdiği cevaptan etkilenen fakihler çok geçmeden ona mürit olurlar <sup>1459</sup>. Bir başka fakih ise Celâleddin-i Rumî'ye: “*Peygamber hazretleri abdest alacak yere çıktığı vakit niçin: 'Yarabbi senin bağıslamanı, senin bağıslamanı isterim' derdi?’*” şeklinde bir soru yöneltir. Celâleddin-i Rumî'nin Hristiyan teolojisindeki aslî günah düşüncesini anımsatan cevabından sonra fakih inkârdan kurtulup ihlâs sahibi olur <sup>1460</sup>.

Bu tür soruların değişik amaçlar gözetilerek gündeme getirildiğini görüyoruz. Nitekim bir gün kıskanç fakihler inkâr ve inatları sebebiyle Celâleddin-i Rumî'ye şarabın haram olup olmadığını sorarlar. Onların maksadı Şems-i Tebrizî'nin şerefine dokunmaktır. Celâleddin-i Rumî kinaye yoluyla şu cevabı verir:

*“İçse ne çıkar; çünkü bir tulum şarabı denize dökseler deniz değişmez ve denizi bulandırmaz. Bu denizin suyu ile abdest almak ve onu içmek caizdir. Fakat küçücük bir havuzu, kuşkusuz bir damla şarap pisletir. Böylece tuzlu*

<sup>1455</sup> Eflâkî, I, s. 141-142

<sup>1456</sup> Mustafa Kara, “Fenâ”, *DİA*, XII, İstanbul 1995, s. 333.

<sup>1457</sup> Mevlânâ, *Mesnevî*, I. Defter, b. 2847.

<sup>1458</sup> *Velâyet-nâme-i HHB*, v. 122b-125a.

<sup>1459</sup> Eflâkî, I, s. 237.

<sup>1460</sup> Eflâkî, I, s. 347.

*denize düşen her şey tuz hükmüne girer. (...) Eğer Mevlânâ Şemseddin şarap içiyorsa, her şey ona mübahtır. Çünkü o deniz gibidir. Eğer bunu senin gibi bir kahpenin kardeşi yaparsa, ona arpa ekmeği bile haramdır.”<sup>1461</sup>.*

Son anekdot bu tür tartışmaların bazen normal seyrinden çıkıp, hakarete varan ifadeler eşliğinde ve husumet düzeyinde yürütüldüğünü de göstermektedir.

İlmî tartışmaları seven ve rakiplerine üstün gelmek için hileler kuran bir topluluk bir gün Celâleddin-i Rumî’ye: “*Yüce Tanrı, Âdem’in mübarek vücudunu yoktan meydana getirince, onu su ve çamurdan yaptı ve acaba ‘Ben, Âdem’in çamurunu ellerimle kırk sabah yoğurdum’ buyurduğu veçhile, bu su ve çamur içine saman karıştırdı mı karıştırmadı mı?*” şeklinde tuhaf ve biraz da alaycı bir soru sorarlar. Bunun üzerine Celâleddin-i Rumî, onları kırmadan: “*Tanrı, Kur’an-ı Mecîd’de, ‘İnsanı çamurdan yarattı.’<sup>1462</sup> buyurmuştur. Bunun mânâsı, sırf su ve çamur demektir. Eğer o, çamur ve suyun içine saman karıştırmış olsaydı benim tabanlarım çatlamazdı.*” şeklinde ikna edici bir cevap verir. Sonra da buzlu sularla abdest almaktan ve semâdan yarılan tabanlarını gösterir. Onun bu yumuşak tavrı ve ikna ediciliği karşısında söz konusu kişiler mürit olurlar<sup>1463</sup>. Bu rivayet o günkü ilmî seviyeyi, tartışma konularını ve ahlâkını göstermesi açısından da dikkate değerdir.

Celâleddin-i Rumî Konya’daki Kale Mescidi’nde ileri gelen insanların da hazır bulunduğu bir topluluğa vaaz vermektedir. Konuya uygun şiir, hikâye ve meseller eşliğinde âyetlerin incelikleri hakkında çeşitli açıklamalar yapmaktadır. Pek çok kişinin beğenmesine rağmen, bir fakih: “*Vaizlerin çoğu Kur’an’dan zemin ve zamana uygun birkaç âyet seçerler ve onları mukriler okurlar, vaizler de o hususta hazırlanarak her kitap ve tefsirden garip sözler sayarlar. Bu da halkın hoşuna gider, fakat asıl mânâları sel gibi akıtmaya ve lâtifeler yaratmaya muktedir ve her fende mahir olan vaizler, hafızların düşünmeden okudukları herhangi bir âyeti alır, onun derinliklerine dalar ve değerli faydaları ile dünya bilginlerine kendilerini sevdirebilirler.*” şeklinde bir yorumda bulunur. Bunun üzerine Celâleddin-i Rumî, fakihten aklına gelen bir sûreyi okumasını ister. Fakih Duhâ Sûresi’ni okur.

<sup>1461</sup> Eflâkî, II, s. 73

<sup>1462</sup> Rahman Sûresi, 14: “*Allah insanı, pişmiş çamur gibi bir balçıktan yarattı.*”

<sup>1463</sup> Eflâkî, I, s. 381.

Celâleddin-i Rumî: *“Tanrı’nın kalplerin casusları olan has kullarının sohbetine ulaştığın vakit gönül huzuru ve tam bir doğrulukla bulun da ebedi mutluluktan nasipsiz kalmayasın.”* uyarısından sonra adı anılan sûreyi tefsir etmeye başlar. O kadar mana ve latifeler saçar ki akşam namazı yaklaştığı hâlde hâlâ *“Ve’-Duhâ”*nın yemin vavı (vav-ı kase) üzerinde durmaktadır. Fakih yaptıklarından pişman, işittiklerinden hayran bir şekilde Celâleddin-i Rumî’ye mürit olur <sup>1464</sup>.

Bir vaiz Evhadüddin-i Kirmânî’ye: *“Zekât yüzde kaç verilir?”* şeklinde bir soru yöneltir. Evhadüddin-i Kirmânî bu soruya: *“Bizim mezhebimize göre mi, sizin mezhebe göre mi?”* şeklinde soruyla cevap verir. Vaizin: *“Sizin mezhebiniz farklı bir şey midir?”* ve *“Sizin mezhebinizde nasıldır?”* sorularını da: *“Bizim mezhebimizde kendimize hiçbir şey bırakmayız. Malımız olsa bile zekât düşecek kadar tutmayız. Eğer varsa tamamını zekât olarak vermemiz gerekir.”* şeklinde cevaplandırır. Vaiz inkârcılığından dolayı Evhadüddin-i Kirmânî’yi imtihana tabi tutmak için soru sormuştur. Sıra dışı cevapları alınca mürit olmaya karar verir <sup>1465</sup>. Bu rivayet sûffilerin âlimlerce imtihan edilmesine örnek olduğu gibi, dinî emir ve yasaklar konusunda iki zümre arasındaki bakış açısı farklılıklarına da örnek teşkil etmektedir.

Din âlimlerinden bir topluluk Celâleddin-i Rumî’ye *“O sizinle birliktedir”* <sup>1466</sup> âyetinin yorumunu sorarlar. Muhataplarını dikkate alan çeşitli misallerle söz konusu âyeti yorumlayan Celâleddin-i Rumî’ye göre Allah’ın, peygamber ve velilerin ruhları ile beraberliği, ayaktakımı ile beraberliğine benzemediği gibi, müderrisin ilerlemiş bir öğrenci ile olan beraberliği, yeni başlamış bir öğrenci ile olan beraberliğine benzemez. Bu cevaptan etkilenen topluluk ona mürit olur <sup>1467</sup>. Dönemin kalamcılarında Esededdin-i Mütakellim Sivas’ta, aynı âyeti tefsir ederken Şems-i Tebrizî’nin bazı sorularına muhatap olur ve onunla zat-sıfat ayrımı konusunda kalamî bir tartışmaya tutuşur. Buna göre Şems-i Tebrizî: *“‘Tanrı sizinle beraberdir’ diyorsun. Tanrı kulla nasıl beraber olur?”* diye sorar. Esededdin-i Mütakellim ise *“Evet Tanrı ilmiyle kulla beraberdir.”* şeklinde cevap verir. Şems-i Tebrizî bu cevaba: *“İlim zattan ayrı değildir. Hiçbir sıfat da zattan ayrı değildir.”*

<sup>1464</sup> Eflâkî, I, s. 174-175.

<sup>1465</sup> Menâkıb-ı Şeyh EK, s. 287.

<sup>1466</sup> Hadîd Sûresi, 4: *“O, gökleri ve yeri altı günde (altı evrede) yaratan, sonra Arş’a kurulandır. Yere gireni, ondan çıkanı, gökten ineni, oraya yükseleni bilir. Nerede olsanız, O sizinle beraberdir. Allah bütün yaptıklarınızı hakkıyla görendir.”*

<sup>1467</sup> Eflâkî, I, s. 353-354.

şeklinde bir itiraz yöneltir <sup>1468</sup>. Bu durum, sûfilere de zaman zaman âlimlerin görüşlerine itiraz edecek kadar şer'î ilimlerde derinlik sahibi olduklarını ve kendi düşünceleri ekseninde onların fikirlerini sorgulayabildiklerini göstermektedir.

### 2.2.3. Kerametın Anlam ve İşlevi ile Alakalı Tartışmalar

Kerametler tasavvuf tarihi boyunca özellikle ilmî çevrelerce mucizelere benzetilmiş veyahut mucizelerle karşılaştırılmıştır. İlmî çevreler bununla sûfi düşüncenin yanlışlığını göstermeye ve sûfilere yıpratmaya çalışmışlardır. Bu nedenle sûfiler de iki olgu arasındaki farka açıklık getirme ihtiyacı hissetmişlerdir. Sûfilere göre mucizeler peygamberlerin iş, âdet ve sünnetleri; keramet ise velilerin eserleridir. İkisi arasındaki fark şöyledir: Kerametler velilerin içlerinin nurlarının niteliğidir; mucizeler ise yoktan bir şeyin çıkarılması ve hariçte bulunan eşya ve varlıkların özünün değiştirilmesidir. Mucize iddia ile olur. Zira o bir hüccet ve delildir. Kerametlerde ise iddia yoktur. Zira o, davete icabettir. Mevlevî müellif Sipehsâlâr, bu ön bilgi ve karşılaştırmalardan sonra velilerden niçin keramet sadır olduğuna açıklık getirir. Ona göre keramet tasavvuf yoluna yeni girenlerin (mübtedi) işlerindedir. Hakikat yolunun olgun erleri, tarikat pınarının (selsebil) içicileri, keramet göstermekten sakınmayı ve çekinmeyi gerekli görürler. Belki de onu kabukla (hicap) gereksiz yere oyalanma sayarlar. Ancak dışa (zâhire) değer veren kimseler velileri de kendilerine göre değerlendirirler. Bu kimseler velilerin olağanüstü ve benzersiz iş ve sözleri hakkında kuşku ve kötü zanda bulunarak kabule yanaşmazlar. İşte bu kişilerin inancı artsın ve kurtuluş halkından olsunlar diye veliler çeşitli kerametler gösterir <sup>1469</sup>. Dolayısıyla ona göre kerametler, zâhire önem veren bir takım muhatapların ikna edilmesi için sûfilere istemeyerek de olsa gösterdikleri olağanüstülüklerdir.

Bu başlık altında kerametın sûfilerle âlimler arasında kurulan ilişkiler ağındaki yeri, her iki kesimin keramete bakışı vb. hususlar üzerinde durulacaktır. Bu konu bir önceki başlıkta anlatılanlarla yakından ilgilidir. Zira birazdan göreceğimiz üzere, sûfilerle âlimler arası ilişkilere dair menkıbelerde sûfilerce keramete biçilen en

<sup>1468</sup> Eflâkî, II, s. 91; Şems-i Tebrizî, *Makâlât*, II, s. 148-149.

<sup>1469</sup> Sipehsâlâr, s. 81-82. Eflâkî (I, s. 272-273) aynı görüşleri Celâleddin-i Rumî'nin ağzından dile getirir.

esaslı rol, kendilerini sınavan, tasavvufu inkâr eden ya da ona mesafeli duran ulemâyâ karşı bir ikna enstrümanı olarak kullanılmasıdır. Ayrıca bu çerçevede dile getirilen kerametler, âlimlerin sûfiler hakkındaki olumsuz kanaatlerini ve ön yargılarını ortadan kaldırma amacına yönelik olarak özenle seçilmiş izlenimi de uyandırmaktadır.

Ağırlıklı olarak velilerin kerametlerini konu edinen menâkıbnâmeler, herhangi bir tarikata mensup müridin, o tarikata ve şeyhine aidiyet hisleri içerisinde yetişmesini sağlamak, tarikatının bütünlüğü temin etmek, şeyh ve tarikatının propagandasını yapmak amacıyla yazıya geçirilmiş metinlerdir. Onları metodolojik bir yaklaşımla ele alan Ocak, en az yukarıdaki nedenler kadar önemli başka bir etkene daha dikkatimizi çeker. Bu, çoğu zaman velilere ve tarikatlarına iyi gözle bakmayan ve resmî din görüşünü temsil eden ulemâ nazarında veliyi ve tarikatını kabul ettirmektir. Bu hususun gerçekleşmesi hâlinde tarikatın daha kolay şartlar altında yayılacağı düşünülmüş olmalıdır. Zira İslâm tarihinde ulemânın desteğini kazanmış tasavvuf hareketlerinin diğerlerine göre daha başarılı olduğu ve halkı daha hızlı ve sağlam bir şekilde kendine bağladığına dair bazı örnekler bulunmaktadır <sup>1470</sup>.

Peki, sûfiler niçin keramet izhar etme ihtiyacı duymuşlardır? Ârif Çelebi'ye göre peygamberler ve veliler, mucize ve keramet göstermek için değil, insanları davet etmek için görevlendirilmişlerdir. Onlar şöhretin afetinden şiddetle kaçınırlar. Fakat ara sıra tasavvufu inkâr edenler sebebiyle kerametler ve olağanüstü şeyler gösterirler ki başkaları ibret alsınlar ve bir daha böyle bir harekette bulunmasınlar. Böylece münkirler inkâr ve inadı bırakıp velilere ve tasavvufa rağbet gösterebilirler <sup>1471</sup>. Nitekim Eflâkî'ye göre Bahâeddin Veled'i inkâr edenler, onun daima halkın içindeki sırları söylemek, gayba dair bazı olaylardan bahsetmek ve insanları hayrete düşüren daha başka yararlı şeyleri dile getirmek suretiyle izhar ettiği kerametlerini gördükten sonra bölük bölük gelip tam bir kabulle mürit olmuşlardır. Buna rağmen inkârda direnenler de olmuştur <sup>1472</sup>. Celâleddin-i Rumî ise bir kurban bayramı arifesinde, velilerin hâllerini inkârda inat eden bir dânişment ile karşılaşır. İzhar ettiği bir kerametle münkir dânişmentin velilerin hâllerini tasdik etmesini sağlar. Buradaki

<sup>1470</sup> Ocak, *Menâkıbnâmeler*, s. 36.

<sup>1471</sup> Eflâkî, II, s. 188. Krş. Eflâkî, I, s. 114, 250.

<sup>1472</sup> Eflâkî, I, s. 104.



keramet, danişmendin Celâleddin-i Rumî'nin bak dediği yerde kendisini Arafat vakfesinde hacıların arasında telbiye çekerken görmesidir <sup>1473</sup>.

Hacı Bektâş-ı Velî'nin fakih kökenli müritlerinden Molla Sadeddin, mürit olma sürecindeki tecrübe ve imtihanlarının sebebini şöyle açıklamaktadır: Ben böyle yapmasam Hacı Bektâş-ı Velî'nin “*Hünkârlığı*” nereden belli olacaktı. Pek çok velayet ve kerametın ortaya çıkmasına ben vesile oldum. Bu şekilde davranarak halkın onun yüceliğini anlamasını sağladım. Rivayete göre bu konuda Hacı Bektâş-ı Velî de Molla Sadeddin'i tasdik etmiştir <sup>1474</sup>.

Şimdi ele alacağımız menkıbe sûfilerin keramet göstererek en derin kuşkuları giderdikleri ve en sert tepkileri yumuşattıkları olgusuna tipik bir örnek teşkil etmektedir. Yusuf b. Nebhan el-Eylûhî <sup>1475</sup> 650'de (1252-1253) Hasankeyf'in Ceşârîn Köyü'nden olan bir Türkmen taifesinin yanına gider. Bu topluluk dervişleri diğer insanlardan üstün görmemekte ve hiç sevmemektedir. Olayı aktaran İbnü's-Serrâc'a göre bunun sebebi dervişlerden nefret eden “*danişmend*” denilen fakihlerdir. “*Cahil, bağı, asi, dik kafalılara uyan hak düşmanları*” olarak nitelendirilen Türkmenler karşılaşma esnasında el-Eylûhî'yi: “*Bu gece sema yapıp da durumunu açıklığa kavuşturman gerekir. Yoksa hak düşmanlarına yapılan gibi sana da şöyle şöyle yaparız.*” şeklinde tehdit ederler. el-Eylûhî'nin içine üflediği keselerin havada yükselip inmesi şeklinde izhar ettiği kerametten sonra Türkmenler yaptıklarından son derece pişman olurlar. Öyle ki onlardan erkek-kadın, küçük-büyük imanını yenilemeyen, tövbe edip Allah'a yönelmeyen kimse kalmamıştır. Kalp eğriliğinden ve şüphe içinde bulunmaktan kurtularak dervişlerin hizmetçisi olmuşlardır <sup>1476</sup>.

Mercek altına aldığımız kaynaklar arasında sûfilerin ulemâ tarafından eleştirilmesinin haksızlığı üzerinde en fazla duran kişi İbnü's-Serrâc'tır <sup>1477</sup>. Bu

<sup>1473</sup> Eflâkî, I, s. 284.

<sup>1474</sup> *Velâyet-nâme-i HHB*, v. 141a.

<sup>1475</sup> Bu sûfi Hasankeyf'in Eylûh Köyü'ndendir. Eyyübî sultanlarından el-Melikü'l-Muazzam Turan Şah (ö. 1250), Eylûh Köyü'nü adı anılan şeyh ve soyuna vakfetmiştir. İbnü's-Serrâc'ın vakfın hâlâ devam ettiğine dair kaydı, onun *Tuffâhu'l-Ervâh*'in telif edildiği 715/1315'te cari olduğunu gösterir. Bkz. İbnü's-Serrâc, s. 247. Ayrıca mezkûr Eyyübî sultanı hakkında bkz. Ahmet Demir, *Urfa ve Çevresi Eyyubîler Tarihi*, Kent Yayınları, İstanbul 2008, s. 111-112; Ramazan Şeşen, “Eyyübîler (Siyasi Tarih, Medeniyet Tarihi)”, *DİA*, XII, İstanbul 1995, s. 23.

<sup>1476</sup> İbnü's-Serrâc, s. 246-247.

<sup>1477</sup> İbnü's-Serrâc'ın velayet ve keramet kavramlarına dair görüşleri, eserinde yer verdiği kerametler ve keramet motifleri hakkında değerlendirmeler için bkz. *Tuffâhu'l-Ervâh*, İnceleme Kısmı, s.

nedenle aşağıda satırlarda onun dikkatimizi çektiği eleştiri noktaları ve bunlara dair takındığı apolojik tavır üzerinde durmak istiyoruz. Ona göre bazı kerametler zâhir fakihlerinin bilmeden üzerinde konuştukları ve anlamadan fetva verdikleri bir meseledir. Onları dinleyen sözlerine kanmakta ve onların manayı anlamadığını, hedefi kavrayamadığını bilmemektedir. Hâlbuki Musa-Hızır kıssasında <sup>1478</sup> olduğu gibi susmaları onlar için daha iyi ve uygundur <sup>1479</sup>. Bu şekilde düşünen İbnü's-Serrâc bazı menkıbelerin sonuna eklediği bir takım açıklamalarda ve kişisel yorumlarda, âlimlerle sûfiler arasında yaşanan kimi gerginliklere temas eder. Sûfilerin haklılığına dair apolojik bir yaklaşım sergiler. Âdeta onların müdafaasına soyunur. Yaşadığı zaman dilimi ve dolaştığı yerlerde tasavvufu inkâr ve din dışı ilan eden zâhir ulemâsına ya da fakihlere çatar. Sık sık kerametlerin doğruluğunu izah etme gayreti içerisine girer. Bu bilgileri İbnü's-Serrâc tarafından tarihî arka planla sunulan ama gayesi yazıldığı zaman dilimindeki eleştirilere cevap niteliği taşıyan görüşler olarak değerlendirebiliriz. Bu çerçevede İbnü's-Serrâc'ın eseri, yazıldığı dönemin tasavvufa muhalif tavırlarını, tavır sahiplerini ve onların eleştiri noktalarını –özellikle keramet konusunda– yansıtan bir ayna hükmündendir. Müellif bir takım menkıbelerden hareketle yaşadığı dönemin zâhir âlimlerine karşı genelde tasavvufu, özelde kendi meşrebini savunmaktadır. Aslında bu gayet olağan bir durumdur. Zira menâkıbnâmelerin yazılış amaçlarından biri de budur. Ancak burada konumuz açısından asıl dikkat çekici nokta, İbnü's-Serrâc gibi Rifâîliğe mensup bir Şâfî fakih ya da “kadı”sının, kimi meslektaşlarına (âlim, fakih, kadı) sûfilerin hâllerini anlamadıkları eleştirisini yapabilmesidir. İbnü's-Serrâc bir keramet hikâyesinin sonuna şu iddialı notu ekler:

---

51-55, 73-80; Öztürk, *Müvelleh Dervişler*, s. 218-234. Ayrıca kerametlerin savunulmasına dair birazdan ele alacağımız rivayetlere ek olarak İbnü's-Serrâc, s. 232, 243, 279, 286, 298, 315, 321, 328'de geçen rivayetlere de bakılabilir.

<sup>1478</sup> Sûfilerce geliştirilen yoruma göre söz konusu kıssada Hz. Musa müridi, Hızır ise mürşidi/şeyhi temsil etmektedir. Ayrıca sûfiler bir müridin kendisini irşat eden kişinin huzurunda uyması gereken temel kuralların bu kıssada var olduğuna inanmaktadırlar. Bu kuralların en mühimi ise şeyhin huzurunda susmak, kalben bile olsa itirazdan sakınmak, onun ledünni ilme vakıf olduğunu kabul etmek, şeriate aykırı gibi görünen bazı söz ve davranışları karşısında bile şeyhi hakkında kuşkuya düşmemek ve ona kayıtsız şartsız teslim olmaktır. Geniş bilgi için bkz. Ahmet Yaşar Ocak, *İslâm-Türk İnançlarında Hızır Yahut Hızır-İlyas Kültü*, Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Yayınları, Ankara 1999<sup>3</sup>, s. 63-81; Süleyman Uludağ, “Hızır (Tasavvuf ve Halk İnançları)”, *DİA*, XVII, İstanbul 1998, s. 409-410.

<sup>1479</sup> İbnü's-Serrâc, s. 147.

“Ey mümin kardeş! Bu halleri (izhar edilen kerameti) düşün. Allahın evliyasına tahsis ettiği bu kerametleri tefekkür et. Buna, benzerlerine ve daha büyüklerine yakinen inananlardan ol. Muhammed ümmetinin evliyasına bu tür şeyleri ve benzerlerini çok görme. Halkın cahilleri ya da lider olma sevdası kendilerini bu tür şeyleri inkâr etmeye yönelten, onu çürütüp batıl ve düzenbazlık gibi şeylerden sayıp eleştiri konusu yapan **zahir âlimleri gibi olma**. Allah onları kahretsin. Kulları ve ülkeleri tez zamanda kendilerinden uzak etsin. Onlar saptılar ve saptırdılar. Ayakları kaydı ve ayak kaydirdılar. Haktan yüz çevirdiler, haktan uzaklaştırdılar. Bu milletin düşmanlarına olabildiğince eleştiri fırsatı verdiler. Yeryüzünde ne onlardan daha çekilmez ne de Allah’ın buğzunu daha fazla hak eden bir kimse vardır. **Her muhakkik âlim bunu bilir**, her musaddık buna inanır. Sen de bu konuda şüpheye düşme.”<sup>1480</sup>.

Bu ifadede koyu punto ile vurguladığımız kısım, bütün âlimlerin tasavvufu aynı gözle değerlendirmedeğini, İbnü’s-Serrâc’ın da hepsini aynı kefeye koymadığını göstermektedir. Nitekim İbnü’s-Serrâc’a göre dindeki en muazzam topluluk evliya taifesidir. Çünkü onlar Hz. Peygamber’in mucizelerinde yaptığı gibi parlak deliller ve açık kerametlerle dini gönüllere yerleştirmektedirler. Böylece bâtinî veraset kesilmemiş olmaktadır. Bu işin hakikatını ancak fazilet sahipleri, söz ve davranış olarak şer’î ilimler ve aklî hikmetlerde derinlik kazananlar bilebilirler<sup>1481</sup>. Ancak sûfilerin mazhar olduğu harikulâdelikler zahiren âlim görünen cahillerin eleştirisinden kurtulamaz. Çünkü onlar kalplerine mühür vurulmuş, hak bilgisinden uzaklaştırılmış, irfan kapısı kesin olarak üzerlerine kapanmış kimselerdir<sup>1482</sup>.

Ricalden yahut müvelleh dervişlerden pek çok kişi ile temas kurmuş olan İbnü’s-Serrâc, salih ârifleri ve sûfileri, gönüllerin kendilerini anarak huzur bulduğu rabbanî taife ve üstün ilâhî topluluk olarak nitelendirir. Onların bereketinden nasibi olmayanlara ve dualarından mahrum bulunanlara hayıflanır. Bu münasebetle sûfilerin izhar ettiği kerametleri uydurulmuş birer yalan, batıla körü körüne uyanların

<sup>1480</sup> İbnü’s-Serrâc, s. 106.

<sup>1481</sup> İbnü’s-Serrâc, s. 127.

<sup>1482</sup> İbnü’s-Serrâc, s. 242.

uydurması ve Muattıla mezhebi <sup>1483</sup> mensuplarının yanıltmacaları şeklinde değerlendirip inkâr edenlerin kullandıkları bazı argümanlara da dikkatimizi çeker. Onun verdiği bilgilere göre bazı inkârcılar keramet hikâyelerinin şeytanların fiillerinden, simya ve sihir gibi inançlardan, yalan ve inat sahiplerinin düzmeceleri ile kalbi eğri ve fesat dolu olanların dinin kurallarını hiçe saymalarından kaynaklandığını düşünmektedirler. Hâlbuki dinin kaynakları, bu haberleri yalanlamak şöyle dursun, başka bir dille ifade ve ima eder, doğruluğuna işaret eder <sup>1484</sup>.

İbnü's-Serrâc'ın yukarıda verdiği bilgileri eserinin muhtelif yerlerinde örneklerle detaylandırıldığını görüyoruz. Bu durum, onun sûfilerce âdeta bir ikna enstrümanına dönüştürülen keramet konusuna ne kadar büyük önem verdiğini gösterir. Bu ayrıntılarda kimi âlimlerin kerametın şekli ve mahiyetine dair yaptıkları öznel yorumlar dikkat çekicidir. Örneğin, bazı âlimler –müellife göre evliya düşmanları– bir sûfinin minareye çıkıp uçmak şeklinde izhar ettiği keramete gözbağcılığı gözüyle bakabilir. Çünkü böyle bir şey onlara göre ya imkânından haberdar olmadıkları için ya da Allah'ın bu ümmete ikramını bilmedikleri için imkânsızdır. İnanacak olsalar bile “*Şeytan daha fazlasını yapar.*” derler. Ama sözlerinin cahillikten kaynaklandığını fark etmezler. Zira böyle bir şey şeytandan sadır olduğunda, şeytan, tabiatına ve sıfatına uygun bir şey yapmış olur. Beşerden sadır olduğunda ise ortada harikulâde bir durum var demektir. Dolayısıyla beşerden sadır olan şey keramettir <sup>1485</sup>. Bazı âlimlerin keramet hakkındaki: “*Bu ve benzeri şeyler şeytanların ilkâsıdır.*” sözü aslı olmayan bir laf kalabalığıdır <sup>1486</sup>. Bazı âlim ve fakihlerin kerameti inkâr etmekle ya da yanlış değerlendirmekle yaptıkları şey, kâfirlerin peygamberlere karşı davranışına benzer. Onlar kerameti simya veya şeytan işi olarak görürler. Müellif bu durumu hiç kimsede salihlere karşı doğru inanç, müminler hakkında hüsnüzan kalmadı şeklinde değerlendirir <sup>1487</sup>. Kalplerinin üzeri

<sup>1483</sup> İlk dönemlerde Allah'ın zâtını sıfatlarından soyutlayanları ifade eden Muattıla, sonraları Allah'ın varlığını tanımayan, tabiatın yaratıcının tasarrufundan bağımsız olarak varlığını sürdürdüğünü ileri sürenler için de kullanılmıştır. Mustafa Sinanoğlu, “Muattıla”, *DİA*, XXX, İstanbul 2005, s. 330-331.

<sup>1484</sup> İbnü's-Serrâc, s. 93-95.

<sup>1485</sup> İbnü's-Serrâc, s. 132.

<sup>1486</sup> İbnü's-Serrâc, s. 242.

<sup>1487</sup> İbnü's-Serrâc, s. 148.

örtülmüş ve fakih geçinen bazı kimseler bir keramete şahit olduklarında, keramet izhar eden sûfiyi şeytan ya da şeytanın arkadaşı olarak değerlendirebilirler <sup>1488</sup>.

İbnü's-Serrâc'a göre rabbanî hâllerin sihir gibi gözükmesinde veya sihrin rabbanî hâllere benzerliğinde Allah'ın bir muradı vardır. Allah'ın rüşd, hidayet ve tevfik verip seçtiği ve razı olduğu kişilerden başka ilâhî tasarrufa iman eden bulunmaz <sup>1489</sup>.

İbnü's-Serrâc'a göre kerametler Allah'ın sırlarından ve gücünün işaretlerinden, dilemesinin çeşitliliğindedir. Dolayısıyla zâhir ehlinin kerametlerin kişiyi şirke götürdüğünü dile getirmeleri şaşılacak bir durumdur <sup>1490</sup>. Bu ayrıntı bazı dönem fakihlerinin kerametlerin kişiyi şirke götüreceği endişesi taşıdığını da göstermektedir.

### 2.3.Mutasavvıf Müderris ve Âlimler

İkinci bölümde ele alacağımız pek çok müderris ve âlimi bu başlık altında toplayabiliriz. Fakat tasavvuf-fıkıh rekabetinin boyutları ve uzantılarına münhasıran değineceğimizden dolayı, dönemin kadı ve fakihleri için bölüm içinde müstakil bir başlık açmayı daha uygun bulduk. Şimdi altını dolduracağımız başlık altında ise farklı ilim dallarında faaliyet göstermekle beraber sûfilerle yakın ilişkiler geliştiren ve tasavvuf yoluna sülûk eden âlimleri konu edineceğiz. Bu sayede XIII. yüzyıl Selçuklu Anadolu'sunda tasavvufun ilmî çevreler arasında ne kadar revaçta olduğu hakkında bir fikir edinmeyi amaçlıyoruz. Zira dönem menâkıbnâmeleri, mezkûr yüzyılda Anadolu'da vaaz ve sohbetleriyle halkı irşat eden medrese kökenli mutasavvıflara ve medreselerde fıkıh, hadis vb. İslâmî ilimlere dair dersler veren mutasavvıf müderrislere dair çarpıcı örneklerle doludur.

<sup>1488</sup> İbnü's-Serrâc, s. 251.

<sup>1489</sup> İbnü's-Serrâc, s. 168.

<sup>1490</sup> İbnü's-Serrâc, s. 288.

### 2.3.1.Cemâleddin-i Vâsî

Taşındığı şehir nispeti <sup>1491</sup> ile Iraklı olduğunu düşündüğümüz Cemâleddin-i Vâsî tıp, astronomi, mantık, felsefe, geometri ve matematik gibi pek çok alanda bilgi sahibidir. Sirâceddin-i Urmevî'nin Malatya'da iken görev yaptığı medresede müderristir. Aslında önceleri Evhadüddin-i Kirmânî'ye muhaliftir. Ancak Sirâceddin-i Urmevî'nin yoğun çabası ve aracılığıyla Evhadüddin-i Kirmânî'ye mürit olur. Onun yol göstermesi ve açıklamaları sayesinde hızla mesafe kat ederek tahkik derecesine yükselir. Ömrünün geri kalanını şeyhinin hizmetinde geçirir. Öldükten sonra Evhadüddin-i Kirmânî ve müritleri onun cenaze namazını kılar ve nerede olduğu belirtilmeyen bir Evhadî zâviyesinin civarına defnediler <sup>1492</sup>. Benzer örneklerini birazdan göreceğimiz üzere, bir âlimin kendisi gibi âlim olan bir arkadaşını tasavvufa yönlendirmesi, âlimlerle sûfiler arasında tesis edilen olumlu ilişkilerin tasavvufun lehine sonuçlar doğurduğunu göstermektedir.

Cemâleddin-i Vâsî, Evhadüddin-i Kirmânî'nin 630'da (1232-1233) emiri hac olarak çıktığı Hicaz yolculuğunda onun yanında yer almıştır. Aynı hac kervanında bulunan Sadreddin-i Konevî, yolculuğun Medine durağında hadis sahasındaki hocalarından biri olan Cemâleddin-i Vâsî'den söz konusu ilme dair bazı eserler okumuştur <sup>1493</sup>.

### 2.3.2.Şemseddin-i Malatî

Şemseddin-i Malatî Mevlevî muhite mensup müderrislerden biridir. Onun Celâleddin-i Rumî'nin yakın çevresinde ve hususi sohbetinde bulunduğu dair çok sayıda rivayet <sup>1494</sup> mevcuttur. Şemseddin-i Mardînî, Efsaheddin Muîd ve Zeyneddin-i Râzî ile birlikte hareket ederek Kadı Kemâleddin-i Kâbî'yi Celâleddin-i Rumî ile görüşmeye teşvik etmesi bu durumu daha da belirginleştirir <sup>1495</sup>. Şemseddin-i Malatî,

<sup>1491</sup> Vâsî, bugün mevcut olmayan tarihî bir şehirdir. Güney Irak'ta, Kûfe ile Basra arasında Emevîlerin Irak valisi Haccâc b. Yûsuf es-Sekafî tarafından askerî amaçlarla kurulmuştur. Bkz. Mehmet Mahfuz Söylemez, "Vâsî", *DİA*, XLII, İstanbul 2012, s. 541-542.

<sup>1492</sup> *Menâkıb-ı Şeyh EK*, s. 196-198; Bayram, *Sadru'd-din-i Konevî*, s. 38; Mostafavi, *Kirmani*, s. 256.

<sup>1493</sup> Bayram, *Sadru'd-din-i Konevî*, s. 43-44, 57-58; Koçkuzu, "Sadreddin Konevî'nin Hadisçiliği", s. 82. Krş. *Menâkıb-ı Şeyh EK*, s. 230-231.

<sup>1494</sup> Ör. bkz. *Eflâkî*, I, s. 141, 143, 151, 160, 166, 325; II, s. 590.

<sup>1495</sup> *Eflâkî*, I, s. 178.

hikmet ve felsefenin her dalında parmakla gösterilen <sup>1496</sup> ve bid'at ehliyle mücadele eden <sup>1497</sup> bir şahsiyettir. Celâleddin-i Rumî, Şemseddin-i Malatî'ye her varlıkta Allah'ın bulunduğunu tasavvur etmesinin ve bu hayalin peşinden koşmasının yanlış olduğunu söyler. Sülûkunun ilk dönemlerinde pek çok şeyh, sûfî ve münzevî dervişin kapısını çalan, onlardan feyzalmaya ve istifade etmeye çalışan Şemseddin-i Malatî, bu uyarıdan sonra tamamen Celâleddin-i Rumî'ye bağlanır <sup>1498</sup>. Onun daha önce her varlıkta Allah'ın bulunduğunu tasavvur etmesi, bir zamanlar İbnü'l-Arabî ya da Sadreddin-i Konevî'nin etkisi altında kaldığını akla getirmektedir. Hikmet ve felsefenin her dalında parmakla gösterilen kişi olarak anılması ile son bilgiyi birleştirdiğimizde bir nevi tasavvuf felsefesi (mystical philosophy) yapıyor da olabilir.

### 2.3.3.Şeyh Nâsireddin

Şeyh Nâsireddin türlü ilimlerde âdeta bir kütüphane olarak kabul edilen büyük bir âlimdir <sup>1499</sup>. *Tabsıra* isimli bir eseri ve itibarlı müritleri olan Şeyh Nâsireddin, bütün ilimlerde Sadreddin-i Konevî ile atbaşı gitmektedir <sup>1500</sup>. Bu karşılaştırma ve yakınlık Sadreddin-i Konevî'nin dönem âlimlerini değerlendirmede mühim bir ölçüt olduğunu göstermektedir. Bu durum Şeyh Nâsireddin ile Sadreddin-i Konevî arasındaki ilişkinin yoğunluğuna da yorulabilir. Bu hususu da dikkate alan Mikâil Bayram'a göre Şeyh Nâsireddin aslında Ahî Evren olarak bilinen Şeyh Nasîrüddin Mahmud b. Ahmed el-Hoyî'dir. Dolayısıyla *Tabsıra* olarak tanınan *Tabsiratü'l-Mübtedî ve Tezkiretü'l-Müntehâ* isimli eser de Nasîrüddin el-Hoyî'nin kaleminden çıkmıştır. Değerli araştırmacı söz konusu eseri Nasîrüddin el-Hoyî hakkındaki biyografik ve bibliyografik bilgileri muhtevî uzun bir tanıtım yazısı eşliğinde tercüme etmiştir <sup>1501</sup>. Ayrıca aynı araştırmacı bazı menkıbevî bilgiler ve yazma eserlerdeki kayıtlardan hareketle Nasîrüddin el-Hoyî'nin Evhadüddin-i Kirmânî'nin damadı ve en önde gelen müritlerinden biri olduğunu da düşünmektedir

<sup>1496</sup> Eflâkî, I, s. 139.

<sup>1497</sup> Eflâkî, I, s. 305.

<sup>1498</sup> Eflâkî, I, s. 166.

<sup>1499</sup> Eflâkî, I, s. 147.

<sup>1500</sup> Eflâkî, I, s. 183.

<sup>1501</sup> Bkz. Ahi Evren, *Tasavvufî Düşüncenin Esasları*, trc. Mikâil Bayram, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 1995, s. 56-65.

<sup>1502</sup>. Anadolu Ahî teşkilatının kurucusu Ahî Evren olarak bilinen Nasîrüddin el-Hoyî ile Şeyh Nâsireddin'in aynı kişiler olduğunu bir an için kabul ettiğimizde, Ahî Evren ile Sadreddin-i Konevî arasındaki ilişkinin yoğunluğuna dair başka rivayetler gündeme gelmektedir. Zira aynı dönemi konu edinen *Velâyet-nâme-i Hümkâr Hâcî Bektâş*'a göre Denizli, Konya ve Kayseri'de bir süre kaldıktan sonra Kırşehir'e yerleşen Ahî Evren'i insanlara Sadreddin-i Konevî tanıtmıştır. Öyle ki Ahî Evren'i Sadreddin-i Konevî'den daha iyi tanıyan kimse yoktur <sup>1503</sup>. Birinci bölümde ayrıntılı olarak değerlendirdiğimiz başka bir rivayete göre, Celâleddin-i Rumî'nin Şems-i Tebrizî ile Konya'daki ilk karşılaşmasından sonra vuku bulan dalgalanma ve kargaşada, Sadreddin-i Konevî'nin ricasıyla devreye girerek şehri terk etmek üzere olan âlimleri yatıştıran kişi de Ahî Evren'dir <sup>1504</sup>.

Sadreddin-i Konevî (ö. 673/1274) ile Nasîrüddin-i Tûsî (ö. 672/1274) arasında soru-cevap tarzında bazı yazışmalar meydana geldiği rivayet edilmektedir <sup>1505</sup>. Mikâil Bayram'ın bu husustaki tezi ise Sadreddin-i Konevî'nin mektuplaştığı kişinin de aslında Ahî Evren olarak bilinen Nasîrüddin el-Hoyî olduğudur <sup>1506</sup>.

Şeyh Nâsireddin, Muînüddin Süleyman Pervâne'nin ev sahipliğinde tertiplenen; Sadreddin-i Konevî, Sirâceddin-i Urnevî, Celâleddin-i Rumî vb. devrin mühim simalarını bir araya getiren, geniş katılımlı büyük ilim-irfan meclisinde hazır bulunanlardan biridir <sup>1507</sup>. Bu durum onun Konya'nın iktidar muhitine yakın muteber kişilerinden birisi olduğunu gösterir. Ayrıca kendisine ait bir hankahın olduğunu da öğreniyoruz <sup>1508</sup>. Eflâkî'de geçen bir kayda göre Celâleddin-i Rumî'ye muhalif tavırlar sergilediğinden dolayı erkekliğini kaybederek hadım olmuştur. Zira Celâleddin-i Rumî, onu, bâtinî cesaret ve zâhirî pervasızlık yüzünden tarikattan

<sup>1502</sup> Bayram, *Ahi Evren ve Ahi Teşkilâtı'nın Kuruluşu*, s. 28, 44-49; a.mlf, *Kirmânî*, s. 81-86. Tenkit için bkz. Mostafavi, *Kirmanî*, s. 55-56, 212.

<sup>1503</sup> *Velâyet-nâme-i HHB*, v. 106b.

<sup>1504</sup> *Velâyet-nâme-i HHB*, v. 107a-109b. Menkıbede Ahî Evren'in Konevî Zâviyesi'ni ziyaret ettiğine, ayrıca Sadreddin-i Konevî'nin Ahî Evren'e icâzet verdiği de değinilmektedir. Bkz. *age*, v. 108b, 109a, 110a-110b.

<sup>1505</sup> Câmî, s. 768; Taşköprizâde Ahmed Efendi, *Mevzûâtü'l-ulûm*, I, trc. Kemâleddin Mehmed Efendi, İkdâm Matbaası, Dersââdet 1313, s. 572 (Taşköprülüzâde Ahmed Efendi, *Mevzuat 'ül-Ulûm*, I, sad. Mümin Çevik, Üçdal Neşriyat, İstanbul 1975, s. 696); Kastamonulu Latîfî, *Tezkire-i Latîfî*, İkdâm Matbaası, Dersââdet 1314, s. 43; Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-Zunûn*, IV, s. 1510; Sadreddin Konevî, *Yazışmalar (el-Mürâselât)*, trc. Ekrem Demirli, İz Yayınları, İstanbul 2012.

<sup>1506</sup> Mikâil Bayram, *Hâce Nasîrü'd-din-i Tûsî'nin İntihalcılığı ve Ahi Evren Hâce Nasîrü'd-din ile İlgisi*, Çizgi Kitabevi Yayınları, Konya 2016, s. 46-61.

<sup>1507</sup> Eflâkî, I, s. 147-148.

<sup>1508</sup> Eflâkî, I, s. 183.



kovulmuş olanların yakalandığı bir hastalık olan “*illetü'l-meşâyah*”e maruz kalanlara örnek olarak vermektedir <sup>1509</sup> . Bu hastalıkla kastedilen şeyhlerin kendilerini beğenmesi ve diğerlerini küçük görmesidir.

#### 2.3.4.Ekmeleddin-i Nahcuvânî

Dönemin en ünlü hekimlerinden birisi olan Ekmeleddin Müeyyed b. Ebî Bekr en-Nahcuvânî, Celâleddin-i Rumî'nin müridi, hekimi ve yakın dostudur. Nispesinden aslen Nahcivanlı olduğu anlaşılmakta; ancak ne zaman doğduğu, nerede ve kimlerin yanında öğrenim gördüğü bilinmemektedir. Hayatıyla ilgili bilgiler birkaç münşeât mecmuası dışında Sipehsâlâr ve Eflâkî'de geçen rivayetler, Celâleddin-i Rumî'nin üç mektubu ve Sultan Veled'in bir şiiri ile sınırlıdır <sup>1510</sup> .

Sultan Veled, Ekmeleddin'i, ilk yirmi iki beytinin ilk mısralarının ilk harflerinden “Ekmeleddin Müeyyed en-Nahcuvânî” adının çıktığı kırk bir beyitlik müveşşah bir kasideyle övmektedir <sup>1511</sup> . Hakkındaki menkıbe, mektup ve şiirlerde “*tıp sahasında eşi benzeri bulunmayan*” <sup>1512</sup> ; “*dünyanın hekimi*” <sup>1513</sup> ; “*Rum hekimlerinin ulularından*” <sup>1514</sup> şeklinde Ekmeleddin-i Nahcuvânî'nin tıp sahasındaki yetkinliğini dile getiren övücü sözler yer almaktadır. Ayrıca o, zamanın Hipokrat'ı <sup>1515</sup> , Eflâton'u <sup>1516</sup> ve Câlînûs'u <sup>1517</sup> şeklinde tıbbın öncüleri sayılan ünlü ilkçağ hekimleri derecesinde gösterilir. Bu isimler o devrin tabiplerinin yararlandığı kişilere işaret etmeleri açısından önemlidir.

Ekmeleddin-i Nahcuvânî bir defasında süslü ve gösterişli elbiseler giyinmiş şekilde Hüsâmeddin Çelebi'nin evine Celâleddin-i Rumî'yi görmeye gelir. Ancak duyduğu mahcubiyetten dolayı elbiselerini kavvâllara verir. Bir daha da bu şekilde giyinmez. Bu rivayet onun zenginliğini ve Celâleddin-i Rumî'ye bağlılığını

<sup>1509</sup> Eflâkî, I, s. 183-184.

<sup>1510</sup> Ahmet Süheyl Ünver, *Selçuk Tababeti*, TTK Yayınları, Ankara 2014<sup>2</sup>, s. 91; Ali Haydar Bayat, *Tıp Tarihi*, Merkezefendi Geleneksel Tıp Derneği Yayınları, İstanbul 2010<sup>2</sup>, s. 276; Cevat İzgi, “Ekmeleddin en-Nahcuvânî”, *DİA*, X, İstanbul 1994, s. 548.

<sup>1511</sup> Sultan Veled, *Divan*, s. 555-557; Sonnot/Açıklama Kısmı, s. 745.

<sup>1512</sup> Sipehsâlâr, s. 85.

<sup>1513</sup> Eflâkî, I, s. 261; Abû Bakr İbn al-Zakî, *Ravzat al-Kuttâb va Hadikat al-Albâb*, haz. Ali Sevim, TTK Yayınları, Ankara 2011<sup>2</sup>, Giriş, s. 48; Metin, s. 117 (XXX. Mektup).

<sup>1514</sup> Eflâkî, I, s. 149.

<sup>1515</sup> Eflâkî, I, s. 149.

<sup>1516</sup> Eflâkî, I, s. 261; Mevlânâ, *Mektuplar*, s. 183; Sultan Veled, *Divan*, s. 557.

<sup>1517</sup> Sipehsâlâr, s. 113; Mevlânâ, *Mektuplar*, s. 183.

gösterdiği gibi saray hekimi olduğuna da yorulabilir <sup>1518</sup>. Bir başka rivayete göre IV. Rükneddin (saltanatı: 1249-1254, 1257-1266) Ekmeleddin-i Nahcuvânî'den kendisi için “*tiryâk-ı fârukî*” <sup>1519</sup>, yani bir çeşit panzehir hazırlamasını ister. Tiryakın hazırlanma süreci büyük bir gizlilik içerisinde yürütülür. Zira hizmetçileri bile evde bırakmayan Ekmeleddin-i Nahcuvânî, halvethânesinin bütün giriş-çıkışlarını kapatır. Tiryakı tamamladığında Celâleddin-i Rumî tâbhanenin bir köşesinde beliriverir. Hazırladığı ilaçtan bir parça ikram ettiğinde de: “*İçimizi öyle bir ejdarha sokmuştur ki, okyanus tiryâk olsa, onu iyi edemez.*” diyerek gözden kaybolur. Buradan da Ekmeleddin-i Nahcuvânî'nin saray hekimi olduğunu anlıyoruz <sup>1520</sup>. Ayrıca onun hekim ve müderris olarak görev yaptığı bir dârüşşifânın (metinde tâbhane) ve burada kendisine ait özel bir odanın (metinde halvethâne) mevcut olduğu anlaşılmaktadır. Bu ayrıntılar onun I. Alâeddin Keykubad Dârüşşifâsı'nda reîsületibbâlık ve müderrislik yapması ile de uyumludur <sup>1521</sup>. Bu hususu teyit ve takviye eden başka menkıbe ve mektuplar da mevcuttur. Zira Mevlevî menâkıbnâmeleri onu bazen Hoca Ekmeleddin Tabib olarak anmakta, onun bütün tabiplerin hocası sayıldığını dile getirmektedir <sup>1522</sup>. Ekmeleddin-i Nahcuvânî'nin, Celâleddin-i Rumî'nin vefat etmeden önce yaşadığı hastalığı teşhis için tıp kitaplarına başvurması da aynı çerçevede değerlendirilebilir <sup>1523</sup>. Ondaki tıp tahsil edenlerden biri de Ebû Bekir İbnü'z-Zekî el-Mütatabbib el-Konevî'dir. Bunu kendi eserinde hocasına yazdığı çeşitli mektuplardan anlıyoruz <sup>1524</sup>.

Sipehsâlâr ve Eflâkî'de geçen rivayetler Ekmeleddin-i Nahcuvânî'nin, Celâleddin-i Rumî'ye olan sevgi ve bağlılığı bütün açıklığıyla ortaya koymaktadır.

<sup>1518</sup> Eflâkî, I, s. 296-297.

<sup>1519</sup> Farsça “*pâd-zehr*” kelimesinin Türkçeleşmiş şekli olan panzehir, “zehirin etkisini ortadan kaldıran madde” anlamına gelmektedir. Aynı anlama gelen “*tiryâk*” da Grekçe “*theriake*”den Arapça yoluyla Türkçeye geçmiştir. İlkçağlardan itibaren devlet yöneticileri ve zenginler, zehirlenmelere karşı kendilerini korumak için zehirin etkisini azaltacak veya ortadan kaldıracak arayışlara girmişler, dolayısıyla saray hekimleri ve diğer hekimler pek çok panzehir terkihi hazırlamışlardır. Bkz. Necdet Okumuş, “Panzehir”, *DİA*, XXXIV, İstanbul 2007, s. 159.

<sup>1520</sup> Sipehsâlâr, s. 85-86; Eflâkî, I, s. 261-262; İzgi, “Ekmeleddin en-Nahcuvânî”, s. 549. Celâleddin-i Rumî benzer bir kerameti Erzincan'da görev yapan Tabip Alâeddin-i Erzincanî'ye de göstermiştir. Tasavvufa mesafeli olan Alâeddin-i Erzincanî, bu olaydan sonra ailesi ile birlikte Erzincan'dan Konya'ya gelerek Celâleddin-i Rumî'ye mürit olmuştur. Bkz. Eflâkî, I, s. 266-267.

<sup>1521</sup> Ünver, *Selçuk Tababeti*, s. 92; İzgi, “Ekmeleddin en-Nahcuvânî”, s. 549. Bayat'a göre dârüşşifâhaların da eczaneleri vardı. Bkz. *Tıp Tarihi*, s. 279.

<sup>1522</sup> Sipehsâlâr, s. 85; Eflâkî, I, s. 296.

<sup>1523</sup> Sipehsâlâr, s. 113.

<sup>1524</sup> İbn al-Zakî, *Ravzat al-Kuttâb*, Giriş, s. 3-4, 29, 48-49.

Örneğin Celâleddin-i Rumî'nin, müritleri için hazırlattığı müşilin hepsini birden içtiği hâlde herhangi bir sağlık problemi yaşamadığını gören Ekmeleddin-i Nahcuvânî, aile fertleri ve akrabaları ile birlikte onun candan müridi olur. Öyle ki Celâleddin-i Rumî'nin kerametlerini anlatarak çevresindeki filozof ve tabiplerin de mürit olmalarını sağlar <sup>1525</sup>.

Ekmeleddin-i Nahcuvânî devrin bazı filozoflarının da hazır bulunduğu bir mecliste, hem eski ve hem de o zamanki filozofların söz birliği içerisinde Hz. Peygamber'den sonra bir peygamber gelseydi onun İbn Sînâ (ö. 428/1037) olacağı inancını taşıdıklarını haber vermektedir. Ancak Ekmeleddin-i Nahcuvânî'ye göre Celâleddin-i Rumî, İbn Sînâ'dan daha üstündür; bütün bilgin ve filozoflar, onun hikmet harmanının başak toplayıcılarıdır <sup>1526</sup>. Bu menkıbevî kayıt Ekmeleddin-i Nahcuvânî'nin İbn Sînâ'ya büyük bir hayranlık duyduğunu ama Celâleddin-i Rumî'ye karşı da büyük bir sevgi ve bağlılık beslediğini gösterir. Nitekim İbn Sînâ'nın *el-İşârât ve't-tenbîhât*'na şerh yazması da bunu teyit etmektedir <sup>1527</sup>. Bu münasebetle XIII. yüzyıl Selçuklu Anadolu'sunda felsefe ve tıp sahasındaki ilmî geleneklerinden birinin İbn Sînâ Mektebi olduğunu menâkıbnâmelerden de takip edebildiğimizi söylemeliyiz.

Ekmeleddin-i Nahcuvânî bir defasında Celâleddin-i Rumî'nin medresesinde ileri gelen devlet adamları, şeyh ve âlimlerin de hazır bulunduğu semâ meclisine katılmıştır <sup>1528</sup>. Bu bilgiler onun devlet adamları ve âlimler arasındaki seçkin yerine de işaret etmektedir.

Ekmeleddin-i Nahcuvânî, kendisi gibi dönemin öne çıkan hekimlerinden biri olan Gazanfer-i Tebrizî <sup>1529</sup> ile birlikte vefatı öncesi Celâleddin-i Rumî'nin tedavisi

<sup>1525</sup> Sipehsâlâr, s. 85; Eflâkî, I, s. 149-150. Sultan Veled'in methiyesine göre de Ekmeleddin-i Nahcuvânî evlidir ve bir oğlu vardır. Bkz. Sultan Veled, *Divan*, s. 557; Sonnot/Açıklama Kısmı, s. 745. Ekmeleddin-i Nahcuvânî'nin Celâleddin-i Rumî'nin yakın çevresinde bulunduğunu gösteren diğer rivayetler için bkz. Eflâkî, I, s. 294, 332.

<sup>1526</sup> Eflâkî, I, s. 346.

<sup>1527</sup> İzgi, "Ekmeleddin en-Nahcuvânî", s. 549.

<sup>1528</sup> Eflâkî, I, s. 294.

<sup>1529</sup> Şehir nispesinden Tebrizli olduğu anlaşılan Fahreddin Ebû İshâk İbrâhîm b. Muhammed'in XII. yüzyılın sonlarında dünyaya geldiği tahmin edilmektedir. Ekmeleddin-i Nahcuvânî ile birlikte vefatı öncesi Celâleddin-i Rumî'nin tedavisi ile yakından ilgilendiği esnada hastalığı teşhis için tıp kitaplarına başvurması onun da müderris olduğunu gösterir. Bkz. Sipehsâlâr, s. 113. Celâleddin-i Rumî 5 Cemâzeyilâhir 672'de (17 Aralık 1273) Konya'da vefat etmiştir. Bu durumda Gazanfer-i Tebrizî mezkûr tarihte Konya'dadır. Gazanfer-i Tebrizî, 678'de (1279-1280) meşhur âlim Ebû'r-Reyhân Bîrûnî'nin (ö. muhtemelen 453/1061) günümüze ulaşan son

ile yakından ilgilenmiştir <sup>1530</sup>. Kemâleddin-i Muarrif, Celâleddin-i Rumî'nin cenaze namazını kıldırması için Sadreddin-i Konevî'yi çağırırken ona “*şeyhlerin sultanı*” diye hitap eder. Buna sinirlenen Ekmeleddin-i Nahcuvânî, muarrife, terbiyesini takınmasını, şeyhlerin gerçek sultanının Celâleddin-i Rumî olduğunu, onun da vefat ettiğini söyler <sup>1531</sup>.

Ekmeleddin-i Nahcuvânî'nin Celâleddin-i Rumî'ye olan bağlılığı ile devlet yöneticileri ve âlimler arasındaki seçkin yeri, Celâleddin-i Rumî'nin kendisine yazdığı üç mektubun içeriğinden de çok açık bir biçimde anlaşılmaktadır. Nitekim söz konusu mektupların birincisinde Celâleddin-i Rumî, onun mektubuna cevap vermekte <sup>1532</sup>; ikincisinde ondan Karatay Medresesi'nin Efsaheddin Muîd'e tahsis edilmesine aracı olmasını istemekte <sup>1533</sup>; sonuncusunda ise oğlu Emîr Âlim'in geçiminin düzeltilmesi için kendi adına Muînüddin Süleyman Pervâne'ye başvurmasını rica etmektedir <sup>1534</sup>. Bu mektuplarda Ekmeleddin-i Nahcuvânî, “*hakîmlerin padişahı (melikü'l-hükemâ)*” <sup>1535</sup>; “*hekimlerin övüncü (mefharü'l-etibbâ)*” <sup>1536</sup>; “*yaşayış mücevherlerinin en temizini (aşfâ cevâhiri'l-hayât)*” <sup>1537</sup> vb. sıfatlarla anılmaktadır. Hekimliğinden övgüyle söz edilmekte, saygılı ifadeler kullanılmak suretiyle onun yüksek mevkie sahip önemli bir devlet adamı olduğunun altı çizilmektedir. Hekimbaşılık, reîsületibbâlık ve müderrislik yapan bir kişinin aracılığına başvurulması tabii ki normaldir. Bu durum icra ettiği hayati görev gereği aranan ve saygı duyulan bir kişi olması ile de alakalıdır. Zira tababete ve tabiplere

---

önemli eseri *es-Saydele fi't-tıbbı*'ni istinsah etmiştir. Dolayısıyla onun bu tarihten sonra öldüğünü düşünebiliriz. Ünver, *Selçuk Tababeti*, s. 92; Bayat, *Tıp Tarihi*, s. 277; Zeki Velidi Togan, “Birüni”, *İA*, II, İstanbul 1979<sup>5</sup>, s. 642; Cevat İzgi, “Gazanfer et-Tebrîzî”, *DİA*, XIII, İstanbul 1996, s. 433-434.

<sup>1530</sup> Sipehsâlâr, s. 113.

<sup>1531</sup> Sipehsâlâr, s. 114. Bu menkıbenin Eflâkî (II, s. 49) ve es-Sadrî'deki (s. 38-39) varyantlarında Kemâleddin-i Muarrif'in abartılı takdimine itiraz eden kişi bizzat Sadreddin-i Konevî'dir. Ayrıca Sipehsâlâr ve es-Sadrî, söz konusu hadisenin cenaze namazı sırasında; Eflâkî ise bir ziyaret sırasında vuku bulduğunu belirtmektedir. Sipehsâlâr'daki kayıt Ekmeleddin-i Nahcuvânî'nin Celâleddin-i Rumî'ye olan düşkünlüğüne işaret olarak okunabilir. Aynı husus şurada da yankı bulmuştur: Mevlânâ, *Fîhi mâ-fîh*, s. 180-181.

<sup>1532</sup> Mevlânâ, *Mektuplar*, s. 26-27; Açılama Kısmı, s. 228.

<sup>1533</sup> Mevlânâ, *Mektuplar*, s. 137-138; Açılama Kısmı, s. 228-229.

<sup>1534</sup> Mevlânâ, *Mektuplar*, s. 183-184; Açılama Kısmı, s. 229.

<sup>1535</sup> Mevlânâ, *Mektuplar*, s. 26, 183. Ayrıca bkz. İbn al-Zakî, *Ravzat al-Kuttâb*, Giriş, s. 29, 48-49; Metin, s. 23 (IV. Mektup), 117 (XXX. Mektup); Turan, *Resmî Vesikalar*, s. 151, 175.

<sup>1536</sup> Mevlânâ, *Mektuplar*, s. 137, 183.

<sup>1537</sup> Mevlânâ, *Mektuplar*, s. 26.

duyulan saygı, bugün bile, diğer bilim dalları ve bilim insanlarına gösterilenden daha fazladır.

Celâleddin-i Rumî'nin vefatı öncesi onun tedavisi ile yakından ilgilenmesi Ekmeleddin-i Nahcuvânî'nin 672/1273'te hayatta olduğunu gösterir. Ayrıca Eflâkî, Ekmeleddin-i Nahcuvânî'nin adının geçtiği yerlerde onu rahmet duasıyla anmaktadır<sup>1538</sup>. Bu durumda Ekmeleddin-i Nahcuvânî *Menâkıbü'l-Ârifîn*'in yazılmaya başlandığı 718/1318 yılından önce veya belki birkaç yıl sonra ölmüş olmalıdır. Ekmeleddin-i Nahcuvânî'nin öğrencilerinden İbnü'z-Zekî, hocasına yazdığı bir mektupta onun için “*Tanrı faziletini devam ettirsin*” duasında bulunur. İbnü'z-Zekî'nin mektuplarını Şubat 1279'da tasnif ederek bir kitap hâline getirdiğini dikkate alırsak, hocasının mezkûr tarihte hayatta olduğunu söyleyebiliriz<sup>1539</sup>. İzgi'ye göre kesin olan husus Ekmeleddin-i Nahcuvânî'nin Cemâziyelâhir 701'den (Şubat 1302) sonra vefat ettiği'dir. Çünkü mevcut tek eserini bu tarihte telif etmiştir<sup>1540</sup>. Dolayısıyla Ekmeleddin-i Nahcuvânî'nin ölüm yılına dair ihtimallerdeki nihaî sınırı Eflâkî çizmektedir.

Ekmeleddin-i Nahcuvânî'nin taşıdığı “*melikü'l-hükemâ*” unvanı, Selçuklu ve Osmanlılar devirlerinde önemli tabiplere verilen bir unvandır. Ekmeleddin-i Nahcuvânî'nin halk arasında bu unvanın tercümesi olan “Bey Hekim” lakabıyla da anıldığı anlaşılmaktadır. Zira bugün Konya Alâeddin Tepesi'nin batısında yer alan Beyhekim Mahallesi'nde ona nispet edilen bir mescit ve türbe bulunmaktadır<sup>1541</sup>.

### 2.3.5. Bedreddin-i Tebrizî

Mevlevî muhite mensup bir âlim olan Bedreddin-i Tebrizî astronomi, aritmetik, simya ve kimya, felsefe ve hikmet, hasselerin halli, narincat vb. pek çok ilimde söz sahibi sıra dışı bir kişidir<sup>1542</sup>. Konya'ya geldiğinde dönemin önemli devlet adamlarından biri olan Alemüddin Kayser tarafından Celâleddin-i Rumî ile tanıştırılır ve ona bağlanır. Meşgul olduğu her hüneri ve kullandığı her sanatı

<sup>1538</sup> Eflâkî, I, s. 149, 261, 296, 346.

<sup>1539</sup> İbn al-Zakî, *Ravzat al-Kuttâb*, Giriş, s. 29-30; Metin, s. 23 (IV. Mektup).

<sup>1540</sup> İzgi, “Ekmeleddin en-Nahcuvânî”, s. 549.

<sup>1541</sup> Ünver, *Selçuk Tababeti*, s. 91-92; Konyalı, *Konya Tarihi*, s. 235-236; Faik Soyman-İbrahim Tongur, *Konya Eski Eserler Kılavuzu*, Konya Yeni Kitabevi, Konya 1944, s. 96-97; Küçükdağ-Arabacı, *Selçuklular ve Konya*, s. 252; İzgi, “Ekmeleddin en-Nahcuvânî”, s. 549.

<sup>1542</sup> Sipehsâlâr, s. 48, 95; Eflâkî, I, s. 159, 186, 287.

Mevlevîlere vakfeder<sup>1543</sup>. Kimyevî işlemlerle ürettiği altın ve gümüş paraları fakir müritlere verdiğini öğrenen Celâleddin-i Rumî, yaptığı işin sahtekârlık olduğunu söyleyerek onun bu yanlış uygulamasına son verir<sup>1544</sup>. Ayrıca bazı müritlerin aynı niyetle Bedreddin-i Tebrizî'den kimya ilmini öğrenmeye çalıştığını öğrenen Celâleddin-i Rumî, buna da şiddetle karşı çıkar ve onları uyarır<sup>1545</sup>.

Bedreddin-i Tebrizî, Celâleddin-i Rumî'nin ölümünden sonra Alemüddin Kayser tarafından türbenin mimarı olarak görevlendirilir. Kubbe-i Hadrâ'ya (Yeşil Kubbe) ilk şeklini vermekle de külliye'nin temellerini atmış olur<sup>1546</sup>. Eflâkî, onun mezarının Mevlânâ'nın medresesinde olduğunu belirtmektedir<sup>1547</sup>.

### 2.3.6. Cemâleddin-i Kamerî

Mevlevî muhitte yer alan âlimlerden biri olan Cemâleddin-i Kamerî'nin, 623/1226'da Lârende'de doğan Sultan Veled'in bebekliği ile alakalı bazı anıları paylaşması<sup>1548</sup>, Celâleddin-i Rumî ile yakınlığının eskiye dayandığını gösterir. Nitekim Sultan Veled ile eşi Fatıma Hatun arasında vaki olan kırgınlığı gidermek için Celâleddin-i Rumî'nin yazdığı mektubu Fatıma Hatun'a götüren kişi de Cemâleddin-i Kamerî'dir<sup>1549</sup>. Yine iktidar muhiti ile Celâleddin-i Rumî arasındaki ilişkilere dair şahsî müşahedelere dayalı bazı nakillerde<sup>1550</sup> bulunması da bu durumu teyit etmektedir.

Celâleddin-i Rumî, Sâhib Ata Fahreddin Ali'ye yazdığı bir mektupta Ahî Gühertaş Tekkesi'nin Cemâleddin-i Kamerî'ye verilmesini rica etmektedir. Mektubun içeriğinden Celâleddin-i Rumî'nin “*aziz oğul*” olarak nitelendirdiği Cemâleddin-i Kamerî'nin bazı malî sıkıntılar çekmesine rağmen dervişlere yaraşır

<sup>1543</sup> Eflâkî, I, s. 287-288.

<sup>1544</sup> Eflâkî, I, s. 186.

<sup>1545</sup> Sipehsâlâr, s. 48.

<sup>1546</sup> Eflâkî, I, s. 159, 186, 288; Zeki Sönmez, *Başlangıcından 16. Yüzyıla Kadar Anadolu Türk-İslâm Mimarisinde Sanatçılar*, TTK Yayınları, Ankara 1989, s. 299-300, 317, 457; Şahabettin Uzluk, “Mevlânâ'nın Ölümü ve Yeşil Kubbe”, *Selçuk Üniversitesi II. Milli Mevlânâ Kongresi Tebliğler (3-5 Mayıs 1986)*, Konya 1987, s. 57-60.

<sup>1547</sup> Eflâkî, II, s. 105.

<sup>1548</sup> Eflâkî, II, s. 147. Cemâleddin-i Kamerî bu anıları Hüsâmeddin İskender ve İhtiyâreddin Ömerî isimli iki Mevlevî âlim ile birlikte paylaşmaktadır.

<sup>1549</sup> Eflâkî, II, s. 122; Mevlânâ, *Mektuplar*, s. 85-86; Açılama Kısım, s. 233-234.

<sup>1550</sup> Eflâkî, I, s. 317-318.

bir şekilde sabrettiğini, elinden tekkesinin alınmasına rağmen hiçbir mahkemeye gitmediğini de öğreniyoruz <sup>1551</sup>.

### 2.3.7.Zeyneddin-i Râzî

Tam adı Muhammed b. Ebî Bekr olan Zeyneddin-i Râzî, XII. yüzyılın son çeyreğinde Rey’de doğmuş, dönemin önemli ilim merkezleri olan Semerkant ve Buhara’da öğrenim görmüştür. Muhtemelen yaklaşan Moğol istilâsı nedeniyle batıya göç etmiş, Mısır ve Şam’da bir süre bulunduktan sonra XIII. yüzyılın ikinci yarısında Anadolu’ya yönelmiştir. O dönemde Artuklu Beyliği sınırları içerisinde yer alan Mardin’deki telif ve tedris faaliyetlerinden sonra ileri yaşlarında Türkiye Selçuklu başkenti Konya’ya gelmiştir. Böylece dönem menâkıbnâmelerinin görüş alanına girmiştir. Dil bilimci ve müfessir olarak ün kazanmakla birlikte, eserlerinin muhtevası Zeyneddin-i Râzî’nin tasavvuf, hadis, fıkıh –Hanefî fakihidir– ve kelim gibi dinî ilimlerde de bilgi sahibi olduğunu göstermektedir. Onun 666/1258’den sonra öldüğü tahmin edilmektedir <sup>1552</sup>.

Tasavvufî yönü de olan Zeyneddin-i Râzî’nin Konya’da iken özellikle Mevlevî ve Ekberî muhitle iyi ilişkiler geliştirdiğini görüyoruz. Nitekim Eflâkî onu: “*müderislerin üstadı*” ve “*Rum bilginlerinin ileri gelenlerinden*” birisi olarak nitelendirmektedir <sup>1553</sup>. Zeyneddin-i Râzî’nin bazı âlim dostları (Şemseddin-i Mardînî, Efsaheddin Muîd, Şemseddin-i Malatî) ile birlikte, Kadı Kemâleddin-i Kâbî örneğinde olduğu gibi çevresindeki bazı insanları Celâleddin-i Rumî’ye yönlendirmesi de bu açıdan dikkate değerdir <sup>1554</sup>. Zeyneddin-i Râzî, Sadreddin-i Konevî’nin ilim meclislerine ve ders halkalarına katılan önemli isimlerden biridir. 666’da (1267-1268) *Câmi’u’l-usûl* isimli hadis kitabının tamamını baştan sona kadar eksiksiz olarak kıraat ve semâ yoluyla Sadreddin-i Konevî’nin alan ender kişilerden biri olması da bunu gösterir <sup>1555</sup>. Zeyneddin-i Râzî’nin bu hususa işaret eden semâ

<sup>1551</sup> Mevlânâ, *Mektuplar*, s.164-165; Açılama Kısmı, s. 228, 232.

<sup>1552</sup> Abdullah Kızılcık, *Ebû Bekr er-Râzî Hayatı, Eserleri ve Ravzatu’l-Fesâha’sı*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi SBE), İstanbul 2000, s. 17-21, 28-29; Hüseyin Elmalı, *Muhammed b. Abû Bakr ar-Râzî ve Tafsîr Garîb al-Kur’ân’ı*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi, Atatürk Üniversitesi SBE), Erzurum 1986, s. 65-74; a.mlf, “Râzî, Muhammed b. Ebû Bekir”, *DİA*, XXXIV, İstanbul 2007, s. 487.

<sup>1553</sup> Eflâkî, I, s. 178.

<sup>1554</sup> Eflâkî, I, s. 195.

<sup>1555</sup> Yılmaz, “İbnü’l-Esîr’in Câmi’u’l-Usûl Adlı Eserinin Semâ Kayıtları”, s. 9, 12.

kayıtlarında *Melikü'l-Müderrişîn, Kudvetü'l-Müderrişîn, İmâmü Eimmeti'l-Ulemâ, Seyyidü'l-Ulemâ, Seyyidü'l-Füdalâ, Zeynü'l-Ulemâ, Kudvetü'l-Füdalâ, Muhyissünne, Nâsıru's-Şerî'a* gibi ilmî unvanlarla övülmesi dikkat çekicidir. Zira bunlar, onun çeşitli ilmî disiplinlerde ihtisas sahibi olması ile yakından alakalıdır. Bazı örnekler eşliğinde söz konusu hadis derslerine devrin ve muhitin ileri gelen emir, âlim ve sûfilerinin de katıldığına yukarıda işaret etmiştik.

### 2.3.8.Selâhaddin-i Malatî

Arap dili bilgini, edip ve hakîm olan Selâhaddin-i Malatî, Celâleddin-i Rumî'nin dost ve müritlerindedir<sup>1556</sup>. Eflâkî onu: “*Arap dil bilgisinde zamanının Sibeveyhi*”<sup>1557</sup> olarak nitelendirmektedir<sup>1558</sup>. *Mesnevî-i Mânevî*'yi mütalaa ettiğini öğrendiğimiz Selâhaddin-i Malatî, Ârif Çelebi'ye altı yaşında iken Kur'ân okumayı öğretmiş, ona hocalık yapmıştır<sup>1559</sup>.

### 2.3.9.Fahreddin-i Sivasî

Fahreddin-i Sivasî ilim sahibi, sırları ve manaları yazma hususunda son derece kabiliyetli, yani kâtip bir kişidir. Birdenbire kendisine bir hâl gelip delirir ve bu akıbet, Celâleddin-i Rumî'den izin almadan, onun sözlerine kalem karıştırması ve onları düzeltmek amacıyla kelimeleri değiştirmesine bağlanır. Buna rağmen Fahreddin-i Sivasî, Celâleddin-i Rumî'nin yakın çevresinde yer alan müritlerindedir<sup>1560</sup>. Nitekim şiddetli bir hastalıktan muzdarip iken Celâleddin-i Rumî'nin tavsiye ettiği tedavi yöntemiyle şifa bulmuştur<sup>1561</sup>.

### 2.3.10.Alâeddin Siryanus

Rum asıllı bir köle olan Siryanus, önceleri hilekâr ve yaman bir yankesicidir. İşlediği bir cinayetten dolayı idama götürülürken Celâleddin-i Rumî'nin araya

<sup>1556</sup> Eflâkî, I, s. 205, 271, 273, 340, 379; II, s. 173; es-Sadrî, s. 41-42.

<sup>1557</sup> Ebû Bısr Sibeveyhi Amr b. Osmân b. Kanber el-Hârisî (ö. 180/796), Arap dili gramerine dair zamanımıza ulaşan ilk hacimli eserin yazarı ve Basra nahiv mektebinin en önemli temsilcisidir. Bkz. M. Reşit Özbek, “Sibeveyhi”, *DİA*, XXXVII, İstanbul 2009, s. 130.

<sup>1558</sup> Eflâkî, I, s. 205.

<sup>1559</sup> Eflâkî, I, s. 205, 341; II, s. 173.

<sup>1560</sup> Eflâkî, I, s. 209, 247.

<sup>1561</sup> Sipehsâlâr, s. 102; Eflâkî, I, s. 258.



girmesiyle son anda kurtulur ve onun huzurunda ihtida eder <sup>1562</sup>. Kendisi hakkındaki rivayetlerde Rum olduğundan bahsedilirken Hristiyanlığı ima edilmektedir. Ancak Sirâceddin-i Urmevî'nin mahkemesinde kendi hikâyesini anlatırken, gerçekten uzak ve inatçı bir ateşe tapıcı (Gebr, Mecûsî) olduğunu da dile getirmektedir <sup>1563</sup>. Celâleddin-i Rumî, Siryanus'a Alâeddin ismini verir ve onu yanına alır. Bu zat kısa sürede öyle bir mesafe kat eder ki bazı âlim, kadı, müderris ve şeyhler onun malumat ve mârifeti karşısında şaşkına dönerler ve hakikatlere olan vukufunu kabul ederler <sup>1564</sup>. Bu sürece işaret eden ve Alâeddin Siryanus'un Celâleddin-i Rumî'ye duyduğu minneti dile getiren menkıbe, onun fıkıh, nahiv, mantık alanlarında da kendisini yetiştirdiğini düşündürmektedir <sup>1565</sup>.

### 2.3.11. Taceddin-i Mutasaddır

Taceddin-i Mutasaddır Konya'da yaşayan ve türlü fenleri bilen bir âlimdir. Çevresindekiler ona başköşeyi seçen, başta bulunan anlamında “*Mutasaddır*” demektedirler. Bu suretle o da daima kendini yüksek mertebelerde görmeye alışmıştır. Önceleri velilere muhaliftir. Celâleddin-i Rumî'yi de tamamıyla inkâr etmektedir. Ancak cehenneme gidişini gördüğü dehşetli bir rüya ile inadından

<sup>1562</sup> Eflâkî, I, s. 228, 327.

<sup>1563</sup> Eflâkî, I, s. 229. İlginçtir ki Celâleddin-i Rumî rebap ile ilgili görüşleri nedeniyle Safiyyüddin-i Hindî'nin kalbini temizlemenin ve ona doğru yolu göstermenin yetmiş Rum Mecusisini ihtida ettirmekten daha zor olduğunu belirtmektedir. Bkz. Eflâkî, I, s. 240. Ayrıca 598/1202 tarihli Şemseddin Altınapa Vakfiyesi'ndeki bir kayıta, bazı vakıf gelirlerinin yerli ve yabancı olup da ihtida eden Hristiyan, Yahudi ve Mecusilere sunulacak çeşitli hizmetler için (yemek, elbise, ayakkabı ihtiyaçlarını karşılamak, sünnet edilmelerini ve namaz kılacak kadar Kur'ân öğrenmelerini sağlamak) sarf edileceğine değinilmektedir. Bkz. Osman Turan, “Selçuklu Devri Vakfiyeleri I: Şemseddin Altun-Aba Vakfiyesi ve Hayatı”, *Belleten*, XI/42 (1947), s. 211-212. Merhum Turan, bu kayıttaki Mecusilerle, ateşperestlerin değil de semavî dinler dışında kalan inanç gruplarına mensup insanların (putperest) ya da Şamanî akidelerine bağlı Türklerin kastedilmiş olabileceği ihtimalleri üzerinde durmaktadır. Bkz. *agm*, s. 216. Bu ayrıntılar dönem Anadolusu'ndaki İslâmlaştırma faaliyetlerinin yanı sıra Konya'daki dinî zümreler ve onların isimlendirilmesi hususunda da önemli ipuçları sunmaktadır.

<sup>1564</sup> Eflâkî, I, s. 228, 327.

<sup>1565</sup> Eflâkî, I, s. 229: “*Mevlânâ bana irfan bağısladı, beni bilgin yaptı; bana akıl verdi ve beni Tanrı'yi bilir yaptı. Beni Tanrı'yi okuyuculuk taklidinden Tanrı'yi bilicilik gerçeğine ulaştırdı. (...) Mevlânâ, sohbet ve terbiyesinin bereketiyle bir cahili bilgin yapıyor, fakih, nahivci, mantıkçı yapıyor, senin yaratılışını değiştiriyor. Mevlânâ yine sohbetinin mübarek nefesiyle cahil nefsi bilgin yapıyor, ârif yapıyor, akıllı yapıyor. Akıllıları da tekrar âşık, âşık değil belki de herkesin olamayacağı bir şey yapıyor.*”

vazgeçerek bütün ev halkı ile birlikte Celâleddin-i Rumî'ye mürit olduğundan bahsedilmektedir <sup>1566</sup>.

### 2.3.12.Sadreddin-i Merendî

Şehir nispesinden hareketle Azerbaycan'ın Merend şehrinden olduğunu ve bilahare Anadolu'ya göç ettiğini düşündüğümüz Sadreddin-i Merendî, Eflâkî tarafından âlim, müderris ve müneccim olarak nitelendirilmektedir. Onun Mevlevî muhit ile yakın ilişki içerisinde olduğunu görüyoruz. Zira Sadreddin-i Merendî, Celâleddin-i Rumî'nin nedimi, sohbet ve semâ arkadaşı olan Şerefeddin Osman-ı Gûyende'den bizzat dinlediği bir keramet hikâyesi hakkında: “*Ayne'l-yakîn ile görmüş ve hakka'l-yakîn derecesine ulaşmışım.*” şeklindeki müspet kanaatini Eflâkî'ye aktarır. Bu hikâyede Celâleddin-i Rumî semâ esnasında elini eteğinden çıkarıp bir avuç gümüş parayı Şerefeddin Osman-ı Gûyende'nin kardeşinin define dökmüştür <sup>1567</sup>.

Eflâkî, Sadreddin-i Merendî'nin adının geçtiği yerde onu rahmet duasıyla anmaktadır. Bu durumda Sadreddin-i Merendî, Eflâkî'nin *Menâkıbü'l-Ârifin* i yazdığı sırada veya öncesinde ölmüş olmalıdır. Zira Eflâkî 718/1318'de başladığı eserinin ilk redaksiyonunu bir yıl içinde bitirmiş; bir taslak niteliğinde olan bu çalışmasını derlediği yeni verilerle genişleterek 754/1353'te tamamlamıştır.

### 2.3.13.Molla Sadeddin

Molla Sadeddin Aksaray'da ikamet eden fâzıl ve kâmil bir müftü, fetvası yürür bir müderristir. Kayseri'deki bir veliye bağlanmış ve yılda bir kez onun ziyaretine gitmeyi alışkanlık hâline getirmiştir. Bir defasında yanındaki dört yüz danışment ile birlikte Kayseri'ye doğru giderken yol üzerindeki Tuz Köyü'ne uğrar. Köy kethüdasının mihmandarlığında yemekler yenilir, dualar edilir. Sohbet esnasında Hacı Bektâş-ı Velî'nin de köyde bulunduğunu öğrenir. Hacı Bektâş-ı Velî'nin yöre halkı arasındaki saygınlığı ileri derecededir. Ancak köy mescidine gidip köy cemaati ile birlikte namaz kılmak yerine kendi dervişleriyle kılmayı tercih etmektedir. Köyün bazı fakihlerine göre onun bu hâli cemaati terk etmek demektir.

<sup>1566</sup> Eflâkî, II, s. 55-56.

<sup>1567</sup> Eflâkî, I, s. 339.

Bu durum kendisine sorulan Molla Sadeddin'e göre cemaati terk edenin selamını almak, ona izzet ve ikramda bulunmak doğru değildir. Bu cevap üzerine kadı adayları danışmanlar Hacı Bektâş-ı Velî geldiğinde selamını almaz ve yer göstermezler. Medrese ehli ile tekke ehli arasındaki ilişkileri anlatan menkıbelerde sıkça gördüğümüz gibi Molla Sadeddin, Hacı Bektâş-ı Velî'nin ilmini ölçmek ister. Ancak Hacı Bektâş-ı Velî'nin izhar ettiği kerametle hiçbir şey yapamaz ve soramaz <sup>1568</sup>.

Molla Sadeddin bir Kayseri dönüşü, daha önce Hacı Bektâş-ı Velî ile ilk karşılaştığı yer olan Tuz Köyü'ne uğrar. Köylüler Hacı Bektâş-ı Velî'nin gerçek eren olup olmadığını öğrenmek amacıyla onunla görüşmesini isterler. Molla Sadeddin daha önceki deneyiminden dolayı bu defa Hacı Bektâş-ı Velî'yi kendi yerine oturtur. Âdeti olmadığı hâlde sırf Molla Sadeddin'in inadının kırılması için Hacı Bektâş-ı Velî'nin tırnakları ve bıyıkları uzamış görünür. Molla Sadeddin her ne kadar onları kesmeye çalışsa da bir türlü muvaffak olamaz. Hacı Bektâş-ı Velî'nin tırnak ve bıyıklarını Türkistan erenleri tarafından tekbirlenerek kendisine verilen çerâğ makası (mıkrâsı) kesebilir. Ancak bıyıktan kıl kesilince altından oluk gibi kan akmaktadır. Tırnak ve bıyıkların bir türlü kesilememesi esnasında zahir olan diğer kerametler ya da gördüğü manevi işaretlerin etkisiyle Hacı Bektâş-ı Velî'nin sevgisi gönlünde yer eden, hayali gözünden gitmeyen, velayet ve kerametleri aklından çıkmayan Molla Sadeddin, öğrencileriyle birlikte onu ziyaret için Sulucakarahöyük'e gitmeye karar verir. Ancak hocalarının aksine danışmanların büyük çoğunluğu Hacı Bektâş-ı Velî hakkında: “*Bir mübtedi kimesneye veli diyüp turırsız anda velâyet ne'yer*” şeklinde pek de olumlu kanaatler beslememektedir. Bu nedenle dört yüz öğrencisinden sadece otuz tanesi hocalarının seyahatine katılmak ister. Onlar da çok gönüllü değildir; sırf hocaları yalnız gitmesin diye ona eşlik etmeyi düşünmektedirler. Bu arada yol hazırlığı yapan Molla Sadeddin'in bineceği katırın heybesine sohbet sırasında okuyabileceği birkaç muteber kitabı koymayı ihmal etmemesi hayli dikkat çekicidir. Molla Sadeddin ve öğrencileri bazı harikulade olaylar yaşadıkdan sonra Hacı Bektâş-ı Velî'nin huzuruna çıkarlar <sup>1569</sup>.

<sup>1568</sup> *Velâyet-nâme-i HHB*, v. 122b-125a. Aslında Molla Sadeddin bu karşılaşmadan bir yıl önce Kayseri'ye giderken konar-göçer zümrelerin yaşadığı Açık Saray köyüne uğramış, burada Hacı Bektâş-ı Velî'yi ziyaret etmiştir. Ancak ziyaret ettiği kişinin Hacı Bektâş-ı Velî olduğunu bir yıl sonraki söz konusu karşılaşmadan sonra anlamıştır. Bkz. *Velâyet-nâme-i HHB*, v. 125a-125b.

<sup>1569</sup> *Velâyet-nâme-i HHB*, v. 125b-134b.

Bir sohbet esnasında namaz vakti gelince Molla Sadeddin ayağa kalkarak Hacı Bektâş-ı Velî'ye abdest alalım teklifinde bulunur. Ancak Hacı Bektâş-ı Velî kendisinin abdest alamayacağını söyler. Zira hangi danışment doldurup getirirse getirsin maşrapadan abdest suyu değil, kan dökülmektedir. Molla Sadeddin namaz kıldırmak için imamlığa geçtiğinde gözünden perde kalkar. Nereye baksa Hacı Bektâş-ı Velî'yi gördüğünden namazı bitirmekte hayli zorlanır. Bu olaydan sonra Molla Sadeddin malını mülkünü terk ederek Hacı Bektâş-ı Velî'ye mürit olur. Erkâna uygun tıraş edilir, taç ve kisvet giydirilir. Onunla birlikte gelen öğrencilerinden bazıları hocalarının yolundan giderken bazıları da geri dönerler <sup>1570</sup>.

Molla Sadeddin on sekiz yıl Hacı Bektâş-ı Velî'nin hizmetinde bulunur. Bir gün şeyhinin emriyle mescidin çatısını düzeltirken aklından: “*Bunca ilmim ve bunca hünerim varıdı şu bir dem bir derviş cümlesin terk itdürüp beni kendüye kul idindi*” düşüncesi geçer ve bu hâlden kurtulmak için Hacı Bektâş-ı Velî'yi öldürmeye teşebbüs eder. Hacı Bektâş-ı Velî, “*dişün(ün) kovuğunda(ki) mürekkep karasını gideremediği*”den bir türlü ıslah olamayacağını düşündüğü Molla Sadeddin'i Aksaray tarafında Susadı denilen yere sürer. Molla Sadeddin yaptıklarından pişman olur. Taptuk Emre'nin Yunus Emre'yi affetmesine benzer bir süreçten sonra affedilir ve Sulucakarahöyük'e döner <sup>1571</sup>.

Aslında Hacı Bektâş-ı Velî ile Molla Sadeddin arasındaki bu şeyh-mürit ilişkisine ilk değinen kaynak *Menâkıbu'l-Kudsiyye*'dir. Molla Sadeddin söz konusu eserde “*Sa'id*” olarak geçmektedir <sup>1572</sup>. Nitekim muhakkikâne nefesler söyleyerek çok manalar izhar eden <sup>1573</sup> Molla Sadeddin'in şiirlerindeki mahlası da “*Sa'id*”dir

<sup>1570</sup> *Velâyet-nâme-i HHB*, v. 134b-136b. Burada dikkat çekici husus *Velâyet-nâme-i Hünkâr Hacı Bektâş*'ta medrese hocalarını ve talebelerini ikna sadedinde namaz ve abdest kerameti, erenleri ikna için don değiştirme kerameti, çiftçiler için de onların mesleğine uygun kerametlerin sergilenmesidir. Ayrıca *Velâyet-nâme-i HHB*, v. 139a-140a'da anlatılan menkıbeye göre Hacı Bektâş-ı Velî her namaz vakti ortadan kaybolmaktadır. Bunun sebebini merak eden Molla Sadeddin, Hacı Bektâş-ı Velî'nin izhar ettiği kerametle şeyhinin vakit namazlarını Kâbe'de kıldığını öğrenir.

<sup>1571</sup> *Velâyet-nâme-i HHB*, v. 136b-137b.

<sup>1572</sup> Elvan Çelebi, b. 2001-2006, s. 483-484 (dipnot: 1). Bu kısa isimlendirme *Velâyet-nâme-i Hünkâr Hacı Bektâş* takilerle de uyumludur. Zira bu eserde Molla Sadeddin; “*Molla Sa'id*” ve “*Sa'id*” şeklinde de anılmaktadır. Örnekler için bkz. *Velâyet-nâme-i HHB*, v. 127a-128a, 135a-136a, 137a-141b.

<sup>1573</sup> *Velâyet-nâme-i HHB*, v. 136a, 138b, 141b. Bu nefeslerden bazıları için bkz. *age*, v. 136a, v. 140a.

<sup>1574</sup>. Yazdıkları “*muteber bir divan*” olacak kadar çoktur <sup>1575</sup>. Ayrıca onun Hacı Bektâş-ı Velî'nin *Makâlâtı*'nı Türkçe'ye çevirdiği de rivayet edilmektedir <sup>1576</sup>.

#### 2.3.14. Bahâeddin Şeng-i Müneccim

Bahâeddin Şeng-i Müneccim, Gazan Han'ın (hanlığı: 1295-1304) tahta çıkması münasebetiyle İlhanlı ülkesinde çeşitli temaslarda bulunmak üzere çıktığı yolculukta Ârif Çelebi'nin maiyetinde yer alan kişilerden biridir <sup>1577</sup>. Onun mesleğine işaret eden “müneccim” kavramı, yıldız falcılığı yapanlar, yıldızlar ilmini (tencim, astroloji) bilenler ve onlardan hüküm çıkaranlar hakkında kullanılır <sup>1578</sup>.

#### 2.3.15. Nureddin-i Semerkandî

Büyük bir âlim ve danışman olarak nitelendirilen, ama hangi ilim dalında faaliyet gösterdiğinden bahsedilmeyen Nureddin-i Semerkandî, Ârif Çelebi'ye mürit olur ve bir süre ona hizmet eder. Ancak gururundan dolayı can sıkıcı davranışlar sergilemiş ve diğer müritlerle bir takım sorunlar yaşamıştır. Ârif Çelebi onu iâşe tedariki için Eşrefoğlu Mübârizüddin Mehmed Bey'e (ö. 1320) <sup>1579</sup> gönderir. Ancak dört gün sonra Mehmed Bey'in onu öldürttüğü haberi gelir. Çünkü o, daha önce birlikte çeşitli seyahatler yaptığı ve o sırada evinde misafir olarak bulunduğu eski arkadaşlarından Şair Tırâzî'yi, giriştikleri bir tartışma sonucunda öldürmüştür. Batı Türkistan'da bugün Kazakistan sınırları içinde kalan Tırâz <sup>1580</sup> şehrinde olduğu anlaşılabilir. Şair Tırâzî ise Mehmed Bey'in fâzıl ve meşhur şairidir. Şehrin müftüleri, katilin öldürülmesi için fetva vermiş ve ceza hemen infaz edilmiştir. Ârif Çelebi'nin

<sup>1574</sup> *Velâyet-nâme-i HHB*, v. 140a-140b.

<sup>1575</sup> *Velâyet-nâme-i HHB*, v. 141b-142a. Abdülbâki Gölpınarlı, Molla Sadeddin'in Yunus Emre'nin yolunda yürüten şairlerin en eskisi olan Said Emre olduğunu düşünmektedir. Said Emre, Hacı Bektâş-ı Velî'nin ölümünden sonra onun halifelerinden Hacı Sultan'a bağlanmıştır. Bkz. *Yunus Emre ve Tasavvuf*, s. 204-206.

<sup>1576</sup> *Velâyet-nâme-i HHB*, v. 138b. *Makâlât* isimli eserin Hacı Bektâş-ı Velî'ye ait olduğu hususu tartışmalıdır. Krş. *Hünkâr Hacı Bektâş-ı Velî*, *Makâlât*, haz. Ali Yılmaz-Mehmet Akkuş-Ali Öztürk, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2007, s. 22; Esad Coşan, *Hâcî Bektaş-ı Velî*, *Makâlât*, Seha Neşriyat, Ankara t.y., s. XLII-XLIII; Mélikoff, *Hacı Bektaş*, s. 106-113; Ocak, *Türk Sufiliğine Bakışlar*, s. 161-162, 219.

<sup>1577</sup> Eflâkî, II, s. 176.

<sup>1578</sup> Mehmed Zeki Pakalın, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, II, MEB Yayınları, Ankara 1993, s. 616.

<sup>1579</sup> Uzunçarşılı, *Anadolu Beylikleri*, s. 59-60; Sait Kofoglu, “Eşrefoğulları”, *DİA*, XI, İstanbul 1995, s. 484-485.

<sup>1580</sup> Tırâz veyahut Tarâz, Talas'ın Arapça adıdır. W. Barthold, “Taraz”, *İA*, XI, İstanbul 1979<sup>2</sup>, s. 769; Ahmet Taşağıl, “Türkistan”, *DİA*, XLI, İstanbul 2012, s. 558.

bu olayın nedenine dair yaptığı yorum velilerin gönüllerinin kırılmasıdır <sup>1581</sup>. Bu rivayette şair ve âlimlerin ya da farklı niteliklerdeki bilim insanlarının birlikte seyahat ettiklerine dair bir örnekle karşılaşırız.

### 2.3.16.Mevlânâ Taceddin

İbni Nakib (Nakiboğlu) Mevlânâ Taceddin, dönemin ileri gelen müderrislerindendir <sup>1582</sup>. Müderris olmadan önce Atabekiyye Medresesi'nde muîdlik yapmış olmalıdır <sup>1583</sup>. Ârif Çelebi'nin Anadolu içinde ve dışında gerçekleştirdi çeşitli ziyaret ve seyahatlerde onun maiyetinde yer almıştır <sup>1584</sup>. Ârif Çelebi'yi öven bazı şiirleri <sup>1585</sup> olduğunu da dikkate aldığımızda onun Mevlevî muhite mensup bir müderris olduğunu düşünebiliriz.

## 2.4.Kadı ve Fakihlerle Sûfiler Arasındaki Münasebetler

### 2.4.1.Kadılar ve Sûfiler

Kadılar insanlar arasında meydana gelen çekişme ve davaları şer'î hükümlere göre çözümlmek için yetkili makamlarca tayin edilen kişilerdir. İslâm toplumunun dinî ve sosyal hayatının şekillenmesinde üstlendiği önemli görevlerle bulunduğu bölgenin ileri gelen yöneticilerinden olan kadı, başlangıçtan itibaren idarî yapılanma ve siyasî gelişmelerde etkin rol oynamıştır <sup>1586</sup>. Bir rivayete göre Evhadüddin-i Kirmânî henüz müderrislikten sûfilîğe yönelme aşamasında iken, dönemin rağbet gören ilimlerinden biri olan fıkıh tahsilinin en aşağı derecesinin fakihlik, orta derecesinin müderrislik (fıkıh tedrisi), en üst derecesinin ise kadılık olduğu düşüncesindedir <sup>1587</sup>. Kadılık mansıbını söz konusu hiyerarşik yapının en üstüne yerleştiren özellik, kadıların siyasî otorite tarafından atanmasıdır. Zira fıkıh müderrisleri hem fıkıh öğrenimi hem de fikhî meselelerde görüş bildirme ve fetva

<sup>1581</sup> Eflâkî, II, s. 228

<sup>1582</sup> Eflâkî, II, s. 170, 187.

<sup>1583</sup> Eflâkî, II, s. 176.

<sup>1584</sup> Mevlânâ Taceddin'in Ârif Çelebi ile birlikte Lâdik'e yaptığı seyahat hakkında bkz. Eflâkî, II, s. 187. Mevlânâ Taceddin, Gazan Han'ın (saltanatı: 1295-1304) tahta çıkması münasebetiyle İlhanlı ülkesinde çeşitli temaslarda bulunmak üzere çıktığı yolculukta da Ârif Çelebi'nin yanındadır. Bkz. Eflâkî, II, s. 176.

<sup>1585</sup> Eflâkî, II, s. 170.

<sup>1586</sup> Fahrettin Atar, "Kadı", *DİA*, XXIV, İstanbul 2001, s. 66.

<sup>1587</sup> *Menâkıb-ı Şeyh EK*, s. 138.

verme (iftâ) icâzeti almaktaydılar. Ama bu özellikler onlara kadılar gibi hukukî davaları çözüme kavuşturma ve bağlayıcı yasal hükümler (kazâ) verme hakkı tanımamaktaydı. Bununla birlikte kadılar medreselerde müderrislik yapabilmekteydiler. Burada asıl dikkat çekmek istediğimiz husus, kimi yöneticilerin kadıların etkin konumunu politik çıkarlar doğrultusunda kullanıp onları siyasetlerine alet edebilecekleri endişesi taşıyan ve devlet görevlisi olmanın kişiyi lükse alıştıracı yönünden çekinen bazı âlimlerin kadılığı reddetmeleridir. Onlardaki bu kaygı ve duyarlılık, tasavvuftaki fakirlik ve alçak gönüllülük öğretisi ile de uyumludur<sup>1588</sup>.

Bir yönüyle yöneticilere, diğer yönüyle yönetilenlere dönük idarî, hukukî ve ilmî faaliyetleri nedeniyle göz önünde olan ve çokça eleştirilere maruz kalan kadıların menâkıbnâmelerde ayrı bir yeri olduğunu düşünüyoruz. Zira onlar bürokratik mevkileri itibariyle tasavvufa yönelecek eleştiriler için fikhî bir kalkan olabilecekleri gibi, sûfiler arasındaki bazı marjinal zümreleri denetleyebilecek bir mekanizmaya da sahiptirler. Bu nedenle özellikle kadılarla sûfiler arasındaki ilişkiler ağı menâkıbnâmelerin öne çıkan konu başlıklarından birini oluşturur. Bu sayede kadılar hakkında sair tabakat kitaplarında bulunmayacak cinsten değerli bilgilere ulaşmaktayız. Burada önce XIII. yüzyıl Anadolu toplumunun farklı kesimlerine mensup olan insanların kadılara yönelik eleştirilerine örnekler vereceğiz. Arkasından da menâkıbnâmelerin sunduğu biyografik ve bibliyografik veriler eşliğinde kadılarla sûfiler arası ilişkilere değinen menkıbeleri analiz edeceğiz.

Sûfî ve müfessir Necmeddin-i Dâye kadıları üç gruba ayırır. Birincisi kazâ ilminde cahil olandır ki hevâ, cehalet ve nefsinin isteğine göre hüküm verir. İkincisi ise kazâ ilmine vâkıf olmasına rağmen ilmiyle amel etmez, cehalet ve hevâsına göre iş yapar, taraf tutar. Halkın yanında olmayı Hakk'ın yanında olmaya tercih eder. Rüşvet alır, sicillerin yazımına ve nikâh akitlerine senet koyar, ondan mal ve hizmet alır, vilâyetteki görevleri mal ve rüşvet karşılığında verir. Görev verdikleri kimseler halkı sıkıştırır, böylece rüşvet alıp hakları çiğnerler. Miras ve yetim mallarını haksız şekilde kullanır, kötülükler yapar, bâtıl işleri hak olarak, doğru şeyleri de bâtıl olarak gösterirler. Vakıf mallarını usulsüz olarak kullanmaya fırsat verir; mescit, medrese, hankah ve mansıpları rüşvet karşılığı ehil olmayanların ellerine teslim eder, ehl-i din

<sup>1588</sup> Lewis, *Mevlânâ*, s. 51-53.

olan kimselerin güçlenmesine izin vermezler. Hesap işlerini, iyiliği emredip kötülükten sakındırma görevini ihmal ederler. Üzerine düşen görevin sıkıntısını duyan, ancak onu hakkıyla yerine getirmeyip zayi eden ilk iki gruba mensup kadılar cehenneme girmeyi hak etmişlerdir. Üçüncü gurubu oluşturan cennetlik kadılar ise dünyada iken bir işin hakkı ve gereği neyse o şekilde hüküm verirler. Ancak Necmeddin-i Dâye otuz senedir dolaştığı doğu ve batıdaki İslâm beldelerinde üçüncü gruba mensup bir kadıya rastlamadığını ifade etmektedir <sup>1589</sup>.

Dönemin önemli tarihçi ve maliyecilerinden Kerîmüddin Mahmud-ı Aksarayî (ö. 733/1332-33), içinde birazdan değineceğimiz Sirâceddin-i Urmevî, İzzeddin-i Sivasî gibi önemli kişilerin de yer aldığı III. Gıyâseddin Keyhusrev (saltanatı: 1266-1282) dönemi memleket kadılarının birer müçtehid olduğunu, ilmin dallarında, gerçeklerin derinliklerinde ve şer'î kurallarda yüksek derece ve makamlara ulaştıklarını dile getirir. Onları keşif sahibi ve dinî ilimlerin sofrası sorumlusu (mâide-sâlâr) olarak överken, kendi dönemindekileri gözü kara kadılar (kuzât-ı mutabattıl) şeklinde yermekte, bilgisiz ve beceriksiz çanak yalayıcılar olduklarını düşünmektedir <sup>1590</sup>.

Yukarıda kimi âlimler hakkındaki sert görüşlerine yer verdiğimiz Şair Seyfeddin Muhammed el-Fergânî: “*Ey hile yapan, haram tadan ve rüşvet yiyen kadı! Dinin dinsizlik, şiarın şeriatsızlıktır*” diyerek rüşvet alan ve dinin emirlerine o kadar ehemmiyet vermeyen kimi kadıları da çok ağır bir dille eleştirmektedir <sup>1591</sup>.

Yukarıdaki tanımlama, sınıflandırma ve karşılaştırmalarda vurgulanan dönemsellikler, kadılarında da siyasî istikrarsızlıkların yol açtığı yozlaşmanın etkisi altında kalabildiklerini göstermektedir. Şimdi ele alacağımız menkıbevî kayıt, hem kadıların bazı tasavvufî uygulamalara yönelik tepkilerini örneklendirmekte hem de onların mahkemelerinin işleyişi ile alakalı eleştirilerini gündeme getirmektedir. Muînüddin Süleyman Pervâne, Tâceddin Vezir'in âlim ve edip, ancak veliler âleminden habersiz oğlunu Konya'da kadı yapmak ister. Adı belirtilmeyen bu kişi kadılığı üç şartla kabul edeceğini söyler. Birincisi dönemin öne çıkan tartışma

<sup>1589</sup> Dâye, *Mirsâdü'l-İbâd*, s. 362-363.

<sup>1590</sup> Aksarayî, s. 69. Müellife göre dönemin diğer kadıları ve görev yerleri şöyledir: Kadı Sirâceddin-i Urmevî Konya'da; Kadı Emineddin-i Tebrizî Aksaray'da; Kadı Celâleddin Kayseri'de; Kadı Sadeddin Tokat'ta; Bedreddin-i Kazvinî Niksar'da; Taceddin-i Hoyî Karahisar'da.

<sup>1591</sup> Ateş, “Seyf Al-Dîn Muhammed Al-Fergânî”, s. 427.



konularından biri olan rebabın halk arasından kaldırılmasıdır. Diğer şartlar ise mahkemelerin işleyişinde yaşanan sıkıntılarla alakalı bazı bilgileri öğrenmemizi sağlamaktadır. Bunlar, mahkemenin cellâtları gibi olan eski mübaşirlerin<sup>1592</sup> kovulması ve yeni mübaşirlere halktan bir şey almamaları için dolgun maaş bağlanmasıdır. İlk şart Pervâne tarafından kabul edilmeyince söz konusu şahıs kadılığa razı olmaz<sup>1593</sup>.

#### 2.4.1.1. Bahâeddin-i Taberî

Bahâeddin-i Taberî I. Alâeddin dönemi (1220-1237) kadılarındandır. Gerek garaz ve kıskançlığından dolayı Bahâeddin Veled'i I. Alâeddin'e kötölemesinden gerekse hükümdarın meclislerine katılmasından anlaşılacağı üzere saraya yakın bir kişidir. Konya'nın kale duvarları ve burçlarının yapıldığı tarihlerde –618/1221'li yıllar– çıkan bir veba salgını sırasında aile efradı ile birlikte ölmüştür<sup>1594</sup>. Bahâeddin-i Taberî ailesi ile birlikte Konya'da yaşayan Taberistanlı bir kadı olması münasebetiyle ulemâ göçüne konu teşkil etmektedir. Saraya yakın bir hukukçu olarak Konya'da görev yapması münasebetiyle de ulemâ göçünde nitelikli insan ihtiyacının karşılanması sebebine işaret etmekte ve bu olguyu örneklendirmektedir.

#### 2.4.1.2. İzzeddin-i Konevî

Rey asıllı İzzeddin Muhammed b. Mahmûd el-Konevî; II. İzzeddin, IV. Rükneddin ve II. Alâeddin'in müşterek saltanat sürdüğü çalkantılı üç kardeş devrinde (1249-1266) kadılık görevinin yanı sıra elçilik, atabeglik, işrâf-ı memalik<sup>1595</sup> ve vezirlik gibi kritik görevler üstlenmiş, 654/1256'da Sultanhanı yakınlarında cereyan eden savaşta Baycu'nun Anadolu'yu ikinci defa istilâsına karşı mücadele ederken

<sup>1592</sup> Mübaşir, mahkemelerde celp ve tebliğ işlerini yerine getiren memurdur. Mahkemede duruşmaya girecekleri ve tanıkları çağırın, hâkimin emirlerini bildiren, kâğıtları getirip götürün görevlidir. Bu kişiler aynı zamanda mahkemelerin idare ve düzenine ait işleri yapmakla da görevlidir. Pakalın, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, II, s. 592.

<sup>1593</sup> Eflâkî, I, s. 302.

<sup>1594</sup> Eflâkî, I, s. 102-103. Konya surlarının 618/1221'de yeniden inşa ve tanzim edilmesine dair bkz. İbn Bibi, s. 271, 275; Konyalı, *Konya Tarihi*, s. 133-136; Tuncer Baykara, *Türkiye Selçukluları Devrinde Konya*, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara 1985, s. 21, 36.

<sup>1595</sup> Umumi müfettiş olup memleket dâhilinde divana ait işlerin teftiş ve murakabesine memur olan kişidir. Bkz. Uzunçarşılı, *Medhal*, s. 217-218.

şehit edilmiştir <sup>1596</sup>. Konya’da kendi adını taşıyan mescidin bitişiğinde metfundur <sup>1597</sup>.

Birazdan ele alacağımız menkıbevî kayıtlara göre Celâleddin-i Rumî ile İzzeddin-i Konevî arasında yakın bir ilişki söz konusudur. Nitekim Celâleddin-i Rumî, kendisine hitaben yazdığı mektuplarda İzzeddin-i Konevî’yi: “*iki bölüğün müftüsü, iki mezhebin imamı, inşâsı mükemmel bilgin, adâleti ve iyi işleri yayan kadılar kadısı*” şeklinde nitelendirmektedir <sup>1598</sup>. Muasır kaynaklardan İbni Bibi de İzzeddin-i Konevî’yi himmetinin yüceliği, dindarlığının mükemmelliği, ifade gücünün üstünlüğü ile çevresinde saygı uyandıran bir kişi olarak tanıtmaktadır. İzzeddin-i Konevî yargılama esnasında son derece dikkatli ve vakarlı, güç meseleleri çözüme kavuşturmada oldukça yeteneklidir. Âlimlere ve ilmî toplantılara ilgi ve özen gösteren bir kişidir <sup>1599</sup>.

Eflâkî, İzzeddin-i Konevî’yi tarihî gerçeklere uygun biçimde “*rahmetli şehit kadı*” olarak nitelendirmekte ve “*Konevî*” nispesiyle tanıtmaktadır. Ona göre İzzeddin-i Konevî, Konya’da Celâleddin-i Rumî için büyük bir mescid-i cuma yaptıran hayırsever bir kişidir <sup>1600</sup>. Celâleddin-i Rumî için yaptırıldığını tam olarak tespit etme olanağından yoksun olduğumuz bu mescid-i cuma, 650/1252’de Konya’da inşa ettirilmiştir <sup>1601</sup>. Mescidinin tamamlanmasına şükran olarak bir toplantı tertip eden İzzeddin-i Konevî ilim erbabına, iyi amel sahiplerine ve hafızlara

<sup>1596</sup> İbn Bibi, s. 529, 551, 560-565, 571-576; Aksarayî, s. 31-32; Anonim *Selçuknâme*, s. 44-46; Turan, *Türkiye*, s. 462, 467, 471-472, 475, 477, 480; Osman Turan, “Selçuk Devri Vakfiyeleri III: Celâleddin Karatay, Vakıfları ve Vakfiyeleri”, *Belleten*, XII/45 (1948), s. 84, 87, 89, 109, 117, 122, 140, 154.

<sup>1597</sup> Küçükdağ-Arabacı, *Selçuklular ve Konya*, s. 267.

<sup>1598</sup> Mevlânâ, *Mektuplar*, s. 107, 111; Açılama Kısmı, s. 239. Kadı İzzeddin ile Celâleddin-i Rumî arasındaki samimi münasebete dair ayrıca bkz. Mevlânâ, *Fîhi mâ-fih*, s. 174. Burada Kadı İzzeddin’e dair herhangi bir şehir nispesi belirtilmese de onun İzzeddin-i Konevî olması muhtemeldir.

<sup>1599</sup> İbni Bibi, s. 560-561.

<sup>1600</sup> Eflâkî, I, s. 140-141. Nitekim İzzeddin-i Konevî yine Konya’da, 881/1476’da yıkılarak hissesi camiye ilhak edilecek bir medrese ve Mâristân-ı Atik ismiyle geçen bir de hastane yaptırmıştır. Bkz. Konyalı, *Konya Tarihi*, s. 416-418; Seyit Ali Kahraman, *XVI. Yüzyıl Başlarında Karaman Vilâyeti Vakıfları*, Kayseri Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, Kayseri 2009, s. 92; Erdoğan, “1483 Yılında Karaman Vilâyetinde Vakıflar-I”, s. 149; Kâmil Şahin, “Konya Kadı İzzeddin Mâristân-ı Atik (Hastanesi) ve Sultan Alâddin Keykubat Dâruşşifâsi”, *VD*, S. XXX (2007), s. 105-107.

<sup>1601</sup> Eflâkî, I, s. 140; Özer Ergenç, *Osmanlı Klasik Dönemi Kent Tarihçiliğine Katkı: XVI. Yüzyılda Ankara ve Konya*, Ankara Enstitüsü Vakfı Yayınları, Ankara 1995, s. 41; Küçükdağ-Arabacı, *Selçuklular ve Konya*, s. 267. Günümüzde Konya Anadolu İmam Hatip Lisesi bitişiğinde yer alan söz konusu mescidin orijinal şeklinin ne zaman yıkıldığı tam olarak bilinmemektedir. Ama şu andaki hâli, yenidir.

altın paralar bağışlar. Onun ricası üzerine Celâleddin-i Rumî de bu yeni mabette vaaz vermiştir <sup>1602</sup>. Sonraki süreçte de buraya uğrayan Celâleddin-i Rumî, dinleyici olarak katıldığı bir vaazı muhteva ve üslup yönünden abartılı bulup eleştirmiştir <sup>1603</sup>.

Dönemin ileri gelen kadıları olan İzzeddin-i Konevî, İzzeddin-i Amasî ve İzzeddin-i Sivasî üçlüsü bir gün Celâleddin-i Rumî'yi ziyaretlerinde ona: “*Yolunuz nedir?*” diye sorarlar. Celâleddin-i Rumî'nin: “*De ki: İşte bu benim yolumdur. Ben ve bana uyanlar bilerek Allah'a çağırırız.*” (Yûsuf Sûresi, 108) şeklinde Kur'ân'dan hareketle kendilerine verdiği cevap üzerine ona mürit olurlar <sup>1604</sup>.

Bu rivayette adı geçen İzzeddin-i Sivasî'nin III. Gıyâseddin Keyhusrev döneminde de (1266-1282) Sivas kadısı olduğunu öğreniyoruz. Hatta Aksarayî, onun da içerisinde yer aldığı dönemin memleket kadılarının (kuzât-ı memâlik) birer müçtehid olduğunu, ilmin çeşitli dallarında, gerçeklerin derinliklerinde ve şer'î kurallarda yüksek derece ve makamlara ulaştıklarını dile getirir <sup>1605</sup>. Başka bir rivayete göre bir defasında İzzeddin-i Sivasî'ye Celâleddin-i Rumî'nin yazdığı bir fetva getirilir. Ancak o kibir ve gururundan ötürü bunu kabul etmez. Celâleddin-i Rumî gösterdiği kerametle adı geçenin karşısında tecessüm eder ve: “*Fetva kâğıdını koyduğum o kitapta bu mesele ihtilaftır.*” der. Bu keramet karşısında İzzeddin-i Sivasî bir nara atıp kendinden geçer. Kendine geldiğinde söz konusu meseleyi kitapta bulur ve Celâleddin-i Rumî'ye mürit olur <sup>1606</sup>.

#### 2.4.1.3. Sirâceddin-i Urmevî

Sirâceddin Mahmûd b. Ebî Bekr el-Urmevî 594/1198'de Azerbaycan'ın Urmiye şehrinde (günümüzde İran'ın Rızâiye şehri) doğmuş, 682/1283'de Konya'da vefat etmiş bir Şâfiî âlimidir. Tahsiline Urmiye'de başlamış, Musul'da Kemâleddin Mûsâ b. Yûnus el-Mevsilî'den (ö. 639/1242) <sup>1607</sup> dersler alarak aklî ve naklî ilimlerde

<sup>1602</sup> Eflâkî, I, s. 141.

<sup>1603</sup> Eflâkî, I, s. 177-178.

<sup>1604</sup> Eflâkî, I, s. 140.

<sup>1605</sup> Aksarayî, s. 69.

<sup>1606</sup> Eflâkî, I, s. 306.

<sup>1607</sup> Dinî ilimlerin yanı sıra felsefe, mantık, tıp, matematik ve astronomide de dönemin tanınmış âlimleri arasında yer alan, engin bilgi birikimine başvuru ve bir Fahreddin-i Râzî uzmanı olan Kemâleddin Mûsâ hakkında geniş bilgi için bkz. Ramazan Şeşen, *Salâhaddîn Eyyûbî ve Devlet*, Çağ Yayınları, İstanbul 1987, s. 420-421, 427; a.mlf, “İbn Yûnus, Kemâleddin”, *DİA*, XX, İstanbul 1999, s. 452-453.

derinleşmiştir. Fahreddin-i Râzî ekolünün Anadolu'daki en büyük temsilcilerinden biri olan Sirâceddin-i Urmevî'nin Fahreddin-i Râzî'ye ait eserlere ilgi göstermesinde ve onun bazı eserlerini ihtisar veya şerh etmesinde hocası Kemâleddin Mûsâ'nın tesiri olduğu anlaşılmaktadır <sup>1608</sup>. Kanaatimizce bu husus onun Mevlevî muhitle olan ilişkilerindeki belirsizliğin, yani iniş çıkışların, gerilim ve yumuşamaların zihni arka planını oluşturmaktadır. Zira Bahâeddin Veled ve halefleri ile Fahreddin-i Râzî mensupları arasında Horasan'dan beri süregelen bir gerginlik söz konusudur <sup>1609</sup>.

Dönemin ileri gelen Şâfiî fakihlerinden biri olan Sirâceddin-i Urmevî, ulemâ göçünün başlangıç noktaları ve Anadolu'nun mezhep profiline dair dikkate alınması gereken önemli bir simadır. Nitekim Anadolu'ya göçünün kendi ağzından aktarıldığı bir menkıbe mevcuttur. Buna göre Mısır'dan Anadolu'ya gelen Sirâceddin-i Urmevî, I. Alâeddin tarafından Malatya kadılığına atanır. Ayrıca mescid-i cumanın karşısındaki bir medreseye yerleştirilip tedrisle de görevlendirilir <sup>1610</sup>. Sirâceddin-i Urmevî'yi Evhadüddin-i Kirmânî'nin sadık bir müridi gibi gösteren bu menkıbe, I. Alâeddin'in Moğol istilâsı nedeniyle ülkelerinden ayrılmak zorunda kalan Türkistan ve İran menşeli âlim, şeyh, edip ve sanatkârları himayesi altına aldığı realitesi çerçevesinde düşünüldüğünde çok da anlamsız gelmemektedir. Bu nedenle her ne kadar doğruluğunu tespit etmemiz pek mümkün gözükmeseyse de Sirâceddin-i Urmevî'nin Anadolu'ya ilk gelişinde Malatya'da kadı ve müderris olarak faaliyette bulunduğu ihtimali üzerinde durabiliriz. Eğer I. Alâeddin'in halefi II. Gıyâseddin onu görevden almamışsa, 637/1239'da patlak veren Babaîler İsyanı'nı izleyen çalkantılı süreçte Anadolu'yu terk etmiş olmalıdır <sup>1611</sup>.

Sirâceddin-i Urmevî'nin Musul, Malatya, Şam ve Mısır'daki ilmî ve kazâî faaliyetleri devlet adamları nezdinde büyük bir itibar kazanmasını sağlamıştır. Ancak

<sup>1608</sup> Hasan Akkanat, "Kadı Sirâcüddîn el-Urmevî", *Doğu'dan Batı'ya Düşüncenin Serüveni*, VI, ed. İsmail Çalışkan, İnsan Yayınları, İstanbul 2015, s. 893-894; Arıcı, "İslâm Düşüncesinde Fahreddin er-Râzî Ekolü", s. 171, 174; Mustafa Çağrı, "Sirâceddin el-Urmevî", *DİA*, XXXVII, İstanbul 2009, s. 262.

<sup>1609</sup> Bu hususa ilişkin menkıbevi kayıtlar aşağıdaki satırlarda yeri geldikçe değerlendirilecektir. Şimdilik bkz. Lewis, *Mevlânâ*, s. 90-93.

<sup>1610</sup> *Menâkıb-ı Şeyh EK*, s. 196.

<sup>1611</sup> Akkanat, "Kadı Sirâcüddîn el-Urmevî", s. 893-894. Akkanat, Sirâceddin-i Urmevî'nin Anadolu'ya ilk gelişinin takriben 1237 olduğu kanaatindedir. Konuya I. Alâeddin'in tahta çıktığı yıl ve Evhadüddin-i Kirmânî'nin Malatya'da bulunduğu yıllar açısından yaklaşan Mostafavi ise Sirâceddin-i Urmevî'nin Malatya'da bulunuşunun 1220-1234 yılları arasında gerçekleşmiş olduğunu haklı olarak ileri sürmektedir. Bkz. *Kirmani*, s. 253.

Mısır'dan Konya'ya gelen Sirâceddin-i Urmevî asıl şöhretine burada ulaşmış ve başta *Letâ'ifü'l-hikme* olmak üzere birçok eserini burada yazmıştır. Bu eseri II. İzzeddin'in –1249-1262 yılları arasında müşterek saltanat sürmüştür– hizmetinde bulunduğu sırada 655/1257'in sonlarında yazdığını ve adı anılan hükümdara sunduğunu dikkate alarak Konya'ya belirtilen tarihte veya daha önce geldiğini söyleyebiliriz <sup>1612</sup>. Nitekim onun Cemâziyelevvel 651'de (Temmuz 1253) Konya kadısı olarak Celâleddin Karatay'ın medrese vakfiyesini tescil ettiğini görüyoruz <sup>1613</sup>.

Sirâceddin-i Urmevî III. Gıyâseddin döneminde de (1266-1282) Konya kadısıdır. Aksarayî onu: “*İlim âlimi, faziletler denizi, şeriat göğünün güneşi, hakikat ve tarikat okyanusunun merkezi olan; aklî ve nakli ilimlerde dünya âlimlerini geride bırakan*” <sup>1614</sup> kişi olarak övmekte ve onun da içerisinde yer aldığı dönemin memleket kadılarının (kuzât-ı memâlik) birer müçtehid olduğunu, ilmin çeşitli dallarında, gerçeklerin derinliklerinde ve şer'î kurallarda yüksek derece ve makamlara ulaştıklarını dile getirmektedir <sup>1615</sup>. Niğdeli Kadı Ahmed'e göre de Sirâceddin-i Urmevî muhakkiklerin sultanı, kadıların kadısı, sonrakilerin Şâfiî'si ve Konya'nın hâkimidir <sup>1616</sup>.

İbni Bibi'nin “*âlimlerin sultanı, imamların meliki, ümmetin gözdesi, zamanın seçkini, milletin ve dinin lambası, zamanın benzersizi, asrın bir tanesi ve devrin gözbebeği olan; önceki âlimleri ve seçkin bilginleri dünya mahfillerinde ve zaman çöllerinde geride bırakan, başta usul, fıkıh ve hilaf olmak üzere bütün ilim dallarında parmakla gösterilen...*” kişi olarak övdüğü Kâdi'l-Kudât Sirâceddin-i Urmevî, Cimri olayında Alâeddin Siyavuş ile Karamanoğlu Mehmed Bey'in kalabalık bir ordu ile Konya'yı kuşatması üzerine çıkardığı fetva ile ahaliyi şehri savunmaya teşvik etmiş, bizzat surlara çıkarak saldırganlara ok atmıştır. Bu sayede gayrete gelen Konya ayanı ve Ahîleri kuşatmayı kırmayı başarmıştır (675/1277). Durumu haber alan İlhanlı

<sup>1612</sup> Cüneyt Kaya, “Bir Filozof Olarak Sirâceddin Urmevî: Letâifü'l-Hikme Bağlamında Bir Tahlil Denemesi”, *II. Uluslararası Selçuklu Kültür ve Medeniyeti Sempozyumu Bildiriler (Düşünce ve Felsefe)*, II, ed. Mustafa Demirci-Ali Temizel-M. Ali Hacıgökmen-Sefer Solmaz, Selçuklu Belediyesi Yayınları, Konya 2013, s. 99, 102-103; Çağrı, “Sirâceddin el-Urmevî”, s. 262.

<sup>1613</sup> Turan, “Celâleddin Karatay, Vakıfları ve Vakfiyeleri”, s. 40, 139, 143.

<sup>1614</sup> Aksarayî, s. 93-94

<sup>1615</sup> Aksarayî, s. 69.

<sup>1616</sup> Niğdeli Kadı Ahmed, I, s. 335.

hükümdarı Abaka Han (saltanatı: 1265-1282) Sirâceddin-i Urmevî'yi Rum ülkesinin baş kadılığına getirerek taltif etmiştir <sup>1617</sup>.

Sirâceddin-i Urmevî uzun yıllar Konya'da görev yapması ve 682/1283'de buraya defnedilmesi münasebetiyle özellikle Mevlevî kaynaklarında geniş yer bulan kadılardan biridir. Eflâkî onu aklî ve naklî ilimlerde ikinci bir İmam-ı Şâfiî <sup>1618</sup>; Sipehsâlâr ise bütün âlimlerin önderi ve hocası <sup>1619</sup> olarak nitelendirmektedir. Urmiyeli ve Şâfiî olan Hüsâmeddin Çelebi ondan “*hemşerimiz*” şeklinde bahsetmektedir <sup>1620</sup>. Sultan Veled, her ne kadar babasına karşı muhalif tavırlar sergilemiş olsa da onun engin bilgili bir âlim olduğunu kabul etmekte <sup>1621</sup> ve onu “*ışık saçan ay kadı*” <sup>1622</sup> şeklinde övmektedir.

Eflâkî, Sirâceddin-i Urmevî'nin Kadı İmâdeddin isimli bir oğlunun varlığından haber vermektedir. İmâdeddin, babasının ölümünden sonra iki oğlu ile beraber Hüsâmeddin Çelebi'ye mürit olmuştur <sup>1623</sup>. Aşağıdaki satırlarda haklarında bilgi vereceğimiz Safiyyüddin-i Hindî ve Tâceddin-i Kürdî, Sirâceddin-i Urmevî'nin önde gelen öğrencilerindendir.

#### 2.4.1.3.1. Sirâceddin-i Urmevî ve Evhadüddin-i Kirmânî

Dönemin ileri gelen Şâfiî fakihlerinden biri olan Sirâceddin-i Urmevî'yi Evhadüddin-i Kirmânî'nin sadık bir müridi gibi gösteren bir menkıbe mevcuttur. Buna göre I. Alâeddin döneminde (1220-1237) Mısır'dan Anadolu'ya gelen Sirâceddin-i Urmevî'nin gaye ve maksadı aslında Evhadüddin-i Kirmânî'nin huzuru ile müşerref olmaktır. Bu nedenle hangi şehrin kadılığını istediği sorulduğunda, Malatya kadılığına talip olur. Zira Evhadüddin-i Kirmânî o sırada burada ikamet etmektedir. I. Alâeddin Malatya kadılığı için ferman ve emirname yazdırır. Sirâceddin-i Urmevî mescid-i cumanın karşısındaki bir medreseye yerleştirilip

<sup>1617</sup> İbni Bibi, s. 639; Turan, *Türkiye*, s. 564-567. Nitekim Eflâkî de Sirâceddin-i Urmevî'yi “*Kâdi'l-Kudât*” olarak anmaktadır. Bkz. II, s. 136.

<sup>1618</sup> Eflâkî, I, s. 300.

<sup>1619</sup> Sipehsâlâr, s. 98.

<sup>1620</sup> Eflâkî, I, s. 300; II, s. 135.

<sup>1621</sup> Eflâkî, II, s. 138.

<sup>1622</sup> Sultan Veled, *Divan*, s. 547; Sonnot/Açıklama Kısmı, s. 743.

<sup>1623</sup> Eflâkî, II, s. 138. Konya'da Kadı İmâdeddin'in evladının tasarrufunda olan bir Dârülhuffâz-ı Kadı İmâdeddin'in varlığına dair bkz. Konyalı, *Konya Tarihi*, s. 955; Erdoğan, “1483 Yılında Karaman Vilâyetinde Vakıflar-I”, s. 155.

tedrisle de görevlendirilir. Malatya'ya vardktan iki gün sonra Evhadüddin-i Kirmânî'nin huzuruna varır. Onun hakkında kulağına çalınan meziyetlerin kat kat fazlasını müşahade edince irade ve itikadı daha da artar, şeyhin muhabbeti gönlünde iyice yer eder. Burada bulunduğu süre içerisinde Evhadüddin-i Kirmânî'nin zikir ve ilim-irfan meclislerine katılır. Onun bazı kerametlerine şahit olur. Bağlılığı daha da artar. Öyle ki görev yaptığı medresenin müderrislerinden Cemâleddin-i Vâsıtî'nin Evhadüddin-i Kirmânî'ye intisap etmesini sağlar <sup>1624</sup>. Benzerlerini yukarıda da gördüğümüz gibi, bir âlimin kendisi gibi âlim olan bir arkadaşını tasavvufa yönlendirmesi, âlimlerle sûfiler arasında tesis edilen müspet münasebetlerin tasavvufun lehine sonuçlar doğurduğunu göstermektedir.

Ömrü boyunca hikemî/felsefî ilimlerle meşgul olan, mantık, fıkıh, felsefe ve kelam alanlarında kalem oynatan Sirâceddin-i Urmevî gibi bir fakihin, cemâlperest ve şâhidbâz bir sûfî olan Evhadüddin-i Kirmânî'ye olan bağlılığını bir müridin şeyhine olan bağlılığı gibi değerlendirmemiz pek mümkün değildir. Bazı rivayetlere <sup>1625</sup> göre Sirâceddin-i Urmevî Konya'da iken özellikle Sadreddin-i Konevî ile yakın dostluk kurmuş; ilim-irfan meclisleri, açılış törenleri ve cenaze merasimlerinde onunla bir arada bulunmuştur. Bunda her iki âlimin de Evhadüddin-i Kirmânî'ye muhabbet beslemesi gibi bir ortak payda göze çarpmaktadır <sup>1626</sup>.

#### 2.4.1.3.2.Sirâceddin-i Urmevî ve Celâleddin-i Rumî

Eflâkî'de Sirâceddin-i Urmevî ile alakalı çok sayıda atıf bulunmaktadır. Bu atıflar kimi zaman Celâleddin-i Rumî'ye muhalif ve onu küçük düşürmeye çalışan bir zâhir âlimi, kimi zaman da Celâleddin-i Rumî'ye mürit ve ona karşı hürmetkâr davranan bir sûfî dostu olması gibi kendi içinde çelişen bir içeriğe sahiptir. Ama en dikkat çekici nokta, gerek sağlığında gerekse ölümünden sonra, özellikle semâ ve rebap konusunda Celâleddin-i Rumî'ye yapılan çeşitli eleştirilere karşı Sirâceddin-i Urmevî'nin fikhî bir merci ve kalkan vazifesi görmesi, daha doğrusu gösterilmesidir. Bunun ilk akla gelen nedeni tabii ki onun bir kadı olarak dinî sorun ve uygulamalarla

<sup>1624</sup> *Menâkıb-ı Şeyh EK*, s. 196-199.

<sup>1625</sup> Ör. bkz. Sipehsâlar, s. 89; Eflâkî, I, s. 147-148, 245, 279; II, s. 48; es-Sadrî, s. 37, 42-43. İkili arasındaki bu ilişki zeminlerinde çoğu zaman Celâleddin-i Rumî de hazır bulunmaktadır.

<sup>1626</sup> Hasan Akkanat, "Konevî'nin Çağdaş Bir Düşünür: Siraceddin el-Urmevî", *II. Uluslararası Sadreddin Konevî Sempozyumu*, MEKAM Yayınları, Konya 2014, s. 22, 24.

alakalı fetva yetkisinin bulunmasıdır. Nitekim birazdan ele alacağımız rivayetlerdeki menkıbe cilasını kazıdığımızda Sirâceddin-i Urmevî'nin Celâleddin-i Rumî hakkında resmî bir tahkikat yahut takibat yürüttüğünü bile düşünebiliriz. Bu durumun çok uç bazı örnekleri göze çarpmaktadır. Örneğin bir defasında Alâeddin Siryanus'un Celâleddin-i Rumî'nin Tanrı olduğunu ifade ettiğine dair bir grup fakih tarafından dile getirilen iddia ya da şikâyetler Sirâceddin-i Urmevî'ye iletilir. O da muhızır göndermek suretiyle çağırdığı Alâeddin Siryanus'u mezkûr iddialar çerçevesinde muhakeme eder <sup>1627</sup>. Sirâceddin-i Urmevî'nin semâ hakkındaki tutum ve davranışına dair menkıbevî kayıtlar aşağıda ayrıntılı bir biçimde analiz edilecektir.

Bir rivayete göre Sirâceddin-i Urmevî'nin Celâleddin-i Rumî ile arası açıktır. Celâleddin-i Rumî'nin "*Yetmiş üç mezhep ile beraberim*" sözü kendisine nakledilen Sirâceddin-i Urmevî, garazından dolayı Celâleddin-i Rumî'nin huzurunu kaçırmak ve ona hürmetsizlik etmek ister. Güvendiği talebelerinden birini Celâleddin-i Rumî'ye göndererek topluluk içinde ona böyle bir söz söyleyip söylemediğini sormasını ister. Eğer ikrar ederse ona hakaret etmesini de tembihler. Celâleddin-i Rumî'nin mezkûr sözü söylediğini itiraf etmesi üzerine talebe ona hakaret etmeye başlar. Ancak Celâleddin-i Rumî'nin alçak gönüllüğü karşısında utanır ve oradan uzaklaşır <sup>1628</sup>.

Sirâceddin-i Urmevî bir defasında Celâleddin-i Rumî'ye karşı ilmî üstünlüğü ve maharetini göstermek için onu imtihan etmek ister. Bunun için uygun bir ilim-irfan meclisinde sormak üzere çözümleri zor meselelere dair birkaç soru hazırlar. Ancak bir sabah evinin camında, hazırladığı mesele ve nüktelerin cevaplarının yazılı olduğunu görür. Müşahede ettiği kerametten sonra yaptıklarından pişmanlık duyar. Celâleddin-i Rumî'den özür dileyerek ona candan muhip olur ve sülûka başlar. Ancak bu rivayete ihtiyatla yaklaşmak gerekmektedir. Zira Sirâceddin-i Urmevî'nin açıkça olmasa da fikren ömrünün sonuna kadar Celâleddin-i Rumî'ye muhalefet ettiği anlaşılmaktadır. Nitekim Celâleddin-i Rumî, hemşehrisinin nasıl bir insan olduğu soran Hüsâmeddin Çelebi'ye: "*İyi adamdır. Havuzun etrafını dönüyor, bir tekmeleşmiş işi kalmıştır. Ümitsiz olmayacağını umarız. Belki de ümitleri tazelenecek.*"

<sup>1627</sup> Eflâkî, I, s. 229.

<sup>1628</sup> Câmî, s. 635-636.



şeklinde bir cevap verir <sup>1629</sup>. Yine Celâleddin-i Rumî, ölümüyle sonuçlanacak hastalığı sırasındaki ziyaretinde Sirâceddin-i Urmevî'nin uzattığı şerbeti içmek istemez <sup>1630</sup>. Ayrıca Sirâceddin-i Urmevî'nin muhalif tavrı, defin işleminden sonra mezarından Celâleddin-i Rumî ve bazı veliler hakkındaki inkârını sembolize eden siyah bir dumanın çıkması şeklinde cenazesi üzerinden de eleştirilir <sup>1631</sup>.

#### 2.4.1.4. Kutbüddin-i Şîrâzî

Kutbüddin Mahmûd b. Mes'ûd eş-Şîrâzî, 634/1236'da Şîraz'da dünyaya gelmiş, 710/1311'de Tebriz'de vefat etmiştir. Dinî ilimler, tabâbet ve tasavvufla ilgili ilk bilgilerini Şihâbeddin-i Sühreverdî'nin (ö. 632/1234) müntesiplerinden olan tabip ve göz hekimi babasından almıştır. Nasîrüddin-i Tûsî (ö. 672/1274) ve Necmüddin-i Kâtîbî (ö. 675/1277) gibi dönemin meşhur hocalarından mantık, felsefe, matematik ve astronomi öğrenmiştir. Bu vesileyle Kazvin, Merâğa, Cüveyn'de tahsil ve tedrisle meşgul olmuş, bir süre Bağdat Nizâmîye Medresesi'nde kaldıktan sonra 670/1271 yılı civarında Konya'ya yerleşmiştir. Celâleddin-i Rumî ile görüşen, Sadreddin-i Konevî'nin de derslerine katılan Kutbüddin-i Şîrâzî, Muînüddin Süleyman Pervâne'nin de takdirini kazanmıştır. Sivas ve Malatya'ya kadı olarak tayin edilmiştir. Sivas'ta iken Gökmedrese'de çeşitli dersler vermiş, bazı önemli eserlerini burada kaleme almıştır. Bir ara Kastamonu'da da ilmî faaliyetler bulunmuştur. Bu şekilde yaşamının büyük bir çoğunluğunu Azerbaycan ve Anadolu'da geçiren Kutbüddin-i Şîrâzî, muhtelif saha ve disiplinlerde verdiği dersler ve kaleme aldığı eserlerle İlhanlılar döneminin en büyük âlimlerinden birisidir. Tabip, astrolog ve filozof olarak sırasıyla Ahmed Teküdar (1282-1284), Argun (1284-1291), Gazan (1295-1304) ve Olcaytu (1304-1316) gibi İlhanlı hanlarının hizmetinde bulunmuştur. Hayatının sonlarına doğru Tebriz'de inzivaya çekilerek bütün kuvvetiyle kendini

<sup>1629</sup> Eflâkî, I, s. 300.

<sup>1630</sup> Eflâkî, II, s. 48.

<sup>1631</sup> Eflâkî, II, s. 137-138. Bu menkıbeye göre Sirâceddin-i Urmevî, Celâleddin-i Rumî'nin şefaati ile kurtulmuştur. Ayrıca menkıbenin devamında Hüsâmeddin Çelebi'nin şu sözü aktarılır: *“Velileri inkâr etmekten daha büyük bir kabahat ve günah yoktur. Her günah affedilir, ancak benden yüz çevirmek günahı affedilmez. Tanrının velilerinden yüz çevirmek, kâfirliğin ta kendisidir”*. Benzer manada bir kanaatin Celâleddin-i Rumî ve diğer sûfilere inkâr eden Şemseddin-i Mardîni'nin rüyasına giren Hz. Peygamber'e de söylentirilmesi son derece ibret vericidir. Bkz. Eflâkî, I, s. 256.

hadis tetkikine vermiş, tefsir alanında eserler yazmış, hükümdarlarla ilişkilerini kesip bir mutasavvıf gibi yaşamıştır <sup>1632</sup>.

Kutbüddin-i Şîrâzî'nin İlhanlılar nezdindeki itibarı, Şâfîî kadısı ve müderris oluşu ile tasavvufa eğilimi dönem menâkıbnâmelerinde de makes bulmuştur. Eflâkî, Kutbüddin-i Şîrâzî'yi “müderrislerin meliki ve kadıların sultanı” <sup>1633</sup>; “son gelen bilginlerin en faziletlisi” <sup>1634</sup> olarak nitelendirmektedir. Muînüddin Süleyman Pervâne Kayseri'de inşa ettirdiği medresenin müderrisliğine Kutbüddin-i Şîrâzî'yi getirmiştir <sup>1635</sup>. Bu münasebetle yapılan açılış dersinde hazır bulunan ve vaaz veren Sultan Veled, Kayseri ve oradaki büyüklerin methi başlıklı bir şiirinde Kutbüddin-i Şîrâzî'yi: “zamanın kutbu, Şiraz'ın süsü” şeklinde övmektedir <sup>1636</sup>.

Kutbüddin-i Şîrâzî, taşıdığı şehir nispeti ile göç ve seyahate konu olan, yani ilmî açıdan XIII. yüzyıl Anadolu'sunu besleyen en önemli simalardan birisidir. Yaklaşık yirmi yıl Anadolu'da kalmıştır. Menkıbevî kayıtlara göre Kutbüddin-i Şîrâzî gençliğinin serpilme çağında son derece yetenekli ve her biri ilmin muhtelif şubelerinde salahiyet sahibi on iki arkadaşı ile birlikte Konya'ya gelir. Şehrin ileri gelenleri ile iyi ilişkiler kurar. Bir defasında dostları ile beraber Celâleddin-i Rumî'yi imtihan maksadıyla nadir kitaplardan garip meseleler ve ince nükteler seçip hazırlar. Öyle ki hiç kimsenin onlara cevap vermesine imkân yoktur. Ancak Kutbüddin-i Şîrâzî, Celâleddin-i Rumî'nin yüzünü gördüğü vakit hazırladığı soruları unuttur. Buna rağmen Celâleddin-i Rumî konuşma esnasında kendisini imtihan maksadıyla hazırlanan meseleleri büyük bir yetkinlikle açıklar. Bunun üzerine Kutbüddin-i Şîrâzî

<sup>1632</sup> Aksarayî, s. 107; Ebü'l-Ferec, *Muhtasar*, s. 53-59; Turan, *Türkiye*, s. 524, 594-595, 610; Ertuğrul, *Kutbüddîn eş-Şîrâzî*, s. 37-66, 71-72; Keleş, “Kutbüddin eş-Şîrâzî'nin Anadolu'daki Faaliyetleri”, s. 330-343; Mustakim Arıcı, “Âlim ve Filozof: Kutbüddîn Şîrâzî”, *Doğu'dan Batı'ya Düşüncenin Serüveni*, VI, ed. İsmail Çalışkan, İnsan Yayınları, İstanbul 2015, s. 961-962; Mahmut Recep Keleş, “Meşhur Astronomi ve Tıp Âlimi Kutbüddin eş-Şîrâzî (1236-1311) ve Kastamonu'daki İlmî Faaliyetleri”, *III. Uluslararası Şeyh Şa'bân-ı Velî Sempozyumu: Kastamonu'da İlmî Hayat ve Kastamonu Âlimleri (06-08 Mayıs 2016)*, s. 374-395; Eilhard Wiedemann, “Kutb al-Dîn al-Şîrâzî”, *İA*, VI, İstanbul 1977, s. 1049-1051; Azmi Şerbetçi, “Kutbüddîn-i Şîrâzî”, *DİA*, XXVI, İstanbul 2002, s. 487-489.

<sup>1633</sup> Eflâkî, I, s. 306.

<sup>1634</sup> Eflâkî, II, s. 160.

<sup>1635</sup> Eflâkî, II, s. 160-161. Kutbüddin-i Şîrâzî'nin Kayseri'ye ne zaman geldiği ve burada ne kadar kaldığı tam olarak bilinmemektedir. Bununla beraber 673-676 (1274-1277) yılları arasında burada bulunmuş olmalıdır. Buradaki müderrisliği 676/1277'ye kadar sürmüştür. Zira Pervâne 1 Rebülevvel 676'da (2 Ağustos 1277) İlhanlılar tarafından ihanetle suçlanıp idam edilmiş, söz konusu medrese de yıkılmıştır. Kaymaz, *Pervâne*, s. 179; Ertuğrul, *Kutbüddîn eş-Şîrâzî*, s. 50-51.

<sup>1636</sup> Sultan Veled, *Divan*, s. 547.

ve dostları Celâleddin-i Rumî'ye mürit olurlar <sup>1637</sup>. Başka bir rivayete göre Kutbüddin-i Şîrâzî Celâleddin-i Rumî'yi ziyaretinde ona: “*Yolunuz nedir?*” diye sorar. Celâleddin-i Rumî'nin bu soruya cevabı: “*Yolumuz ölmek ve varlığımızı göklere götürmektir. Ölmeden ermezsin.*” şeklindedir. Kutbüddin-i Şîrâzî bu esnadaki konuşmalardan ve akabinde katıldığı semâdan etkilenecek Celâleddin-i Rumî'ye mürit olur <sup>1638</sup>. İzzeddin-i Konevî, İzzeddin-i Sivasî ve İzzeddin-i Amasî'nin de benzer bir diyalogdan sonra mürit olduklarına yukarıda değinmiştik. Bu durum âlimlerle sûfiler arası ilişkilerde samimi görüşmenin ve yekdiğeri hakkında doğrudan bilgi alma hassasiyetinin varlığını göstermektedir. Kadı olmaları münasebetiyle bürokrasinin içinde de yer alan söz konusu âlimlerin, ziyaretlerinde bu tür bir soru sormaları ve aldıkları cevapla ikna edilerek müritliğe geçmeleri, Celâleddin-i Rumî'nin ilmî çevrelerdeki itibarını artırma amacına yönelik bir gayretin ürünü de olabilir. Bunda Celâleddin-i Rumî'nin medrese kökenli bir mutasavvıf olması da etkili olmuştur. Abartı unsurlarını bir tarafa bırakarak çıkaracağımız sonuç, Türkiye Selçuklu Devleti ve İlhanlılar nezdinde hatırı sayılır bir mevkiye sahip olan Kutbüddin-i Şîrâzî'nin o dönemde Konya merkezli bir çekim gücü oluşturan Celâleddin-i Rumî ile çeşitli diyaloglar kurduğudur.

Kutbüddin-i Şîrâzî kısa bir süre de olsa Sadreddin-i Konevî'den dinî ilimler tahsil etmiş ve kendisinden hadis alanında icâzet almıştır. Nitekim Câmî'ye göre Kutbüddin-i Şîrâzî hadis ilminde Sadreddin-i Konevî'nin talebesidir. *Câmi'u'l-usûl* isimli hadis kitabını kendi hattıyla yazıp ondan okumuştur ve bununla hep gurur duymuştur <sup>1639</sup>. Şerbetçi, Kutbüddin-i Şîrâzî'nin Müslüman hakîm idealini ilmî şahsiyetinde gerçekleştirmek isteyen çok yönlü bir düşünür olarak görmektedir. Değerli araştırmacı bu çerçevede Kutbüddin-i Şîrâzî'nin bazı mühim entelektüel uğraşları [*Dürretü't-tâc* adlı çalışması ile İbn Sînâ felsefesini tasavvufî ve dinî

<sup>1637</sup> Eflâkî, I, s. 306-307. Krş. Ertuğrul, *Kutbüddîn eş-Şîrâzî*, s. 46-47; Keleş, “Kutbüddin eş-Şîrâzî'nin Anadolu'daki Faaliyetleri”, s. 334-335. Bu menkıbe ulema göçünün boyutları ve şekli hakkında bazı ipuçları sunmaktadır. İlk ipucu Anadolu'ya göç ettiği ya da çeşitli şehirlerine seyahatler düzenlediği hâlde isimleri muasır kayıtlarda yer almayan ya da alacak kadar meşhur olamayan âlimlerin varlığıdır. Zira menkıbede son derece yetenekli ve her biri ilmin muhtelif şubelerinde salahiyet sahibi on iki kişinin Konya'ya geldiğine değinilmektedir. İkinci ipucu âlim ve talebelerin ilim yolculuklarına küçük gruplar hâlinde de çıkabildikleridir.

<sup>1638</sup> Eflâkî, I, s. 176-177. Krş. Keleş, “Kutbüddin eş-Şîrâzî'nin Anadolu'daki Faaliyetleri”, s. 335-336.

<sup>1639</sup> Câmî, s. 768. Krş. Ertuğrul, *Kutbüddîn eş-Şîrâzî*, s. 47-50; Keleş, “Kutbüddin eş-Şîrâzî'nin Anadolu'daki Faaliyetleri” s. 336-338.

meseleler eşliğinde yeniden entelektüel ilgilerin gündemine taşınması; *Hikmetü'l-İşrâk*'a yazdığı şerh aracılığıyla İşrâkî felsefe akımını kuran Şihâbeddin-i Sühreverdî el-Maktûl'un (ö. 587/1191) tanınmasına büyük katkı sağlaması] ile Sadreddin-i Konevî'nin öğrenciliğini yapmasını göz önünde bulundurarak, onun; İbn Sînâ, Sühreverdî el-Maktûl, İbnü'l-Arabî üçgenini kendi felsefî şahsiyetinde birleştirdiğini belirtir. Kutbüddin-i Şîrâzî'nin dinî ilimlerin de işe koşulduğu bu tür bir senteze yönelmesi, XIII. yüzyıldan itibaren özellikle İran'da başlayan ve sonraki süreçte Osmanlı ülkesinde devam edecek olan çeşitli ekolleri tek bir bilgi sisteminde bütünlemeye yönelik fikrî arayışlar için anlamlı bir model oluşturmuştur <sup>1640</sup>.

Kutbüddin-i Şîrâzî'nin İlhanlıların itibar ettiği bir kişi olduğuna dair menâkıbnâmelere yansıyan en ilgi çekici rivayet, Gazan Han'ın (hanlığı: 1295-1304), zaman zaman Kutbüddin-i Şîrâzî ve Barak Baba'nın da (ö. 707/1307) içerisinde yer aldığı bazı kişilerden Celâleddin-i Rumî'nin hâllerini sorması ve onun şiirlerini açıklamalarını istemesidir. Zira Eflâkî'ye göre Gazan Han törenlerde giydiği cübbesinin üzerine Celâleddin-i Rumî'nin: “*Sen Tatar'dan korkuyorsun, çünkü Tanrı'yı tanıyorsun... Oysaki ben Tatarlar'dan iki yüz imân sancağı yücelteceğim.*” <sup>1641</sup> beytini yazdırmış ve bunu altın sırma ile işlettirmiştir. Gazan Han, Celâleddin-i Rumî'nin bu gazeli kendisi için söylediği düşüncesindedir. Çünkü Moğollar kendisi zamanında Müslüman olmuştur <sup>1642</sup>. Gerçekten de Gazan Han 2 Şâban 694'de (17 Haziran 1295) çok sayıda emir ve askeri ile birlikte İslâmiyet'i kabul etmiştir. Ayrıca bu gelişmede Kübrevî şeyhlerinden Sa'deddin-i Hamevî'nin oğlu ve halefi Şeyh Sadreddin İbrahim'in de –bu sûfî ve ailesi Moğol yönetimi ve siyasetiyle çok fazla içli dışlıdır– önemli rol oynadığı bilinmektedir <sup>1643</sup>.

<sup>1640</sup> Şerbetçi, “Kutbüddin-i Şîrâzî”, s. 487.

<sup>1641</sup> Mevlânâ, *Dîvân-ı Kebîr*, VII, s. 428, b. 5574.

<sup>1642</sup> Eflâkî, II, s. 178.

<sup>1643</sup> Reşidüddin Fazlullah, *Câmiu't-Tevârih (İlhanlılar Kısmı)*, trc. İsmail Aka-Mehmet Ersan-Ahmad Hesamipour Khelejani, TTK Yayınları, Ankara 2013, s. 228-229, 241-243; Devletşah, *Tezkiretü'ş-Şuarâ*, II, s. 267-268; Osman G. Özgüdenli, *Gâzân Han ve Reformları (1295-1304)*, Kaknüs Yayınları, İstanbul 2009, s. 92-103; Gökbulut, *Necmeddîn-i Kübrâ*, s. 143-145. Söz konusu gelişmede rol oynayan diğer sûfiler hakkında bkz. Uyar, “İlhanlı Hükümdarlarının İslam'a Girmesinde Rol Alan Türk Sufileri”, s. 21-24.

#### 2.4.1.5.Kemâleddin-i Kâbî

Eflâkî, kadıların ve hâkimlerin sultanı (meliku'l-kuzât ve'l-hukkâm) olarak nitelendirdiği Kemâleddin-i Kâbî'nin <sup>1644</sup> Celâleddin-i Rumî'ye mürit olma sürecine ilişkin uzun bir rivayeti bizimle paylaşır. Hatta pek âdeti olmadığı hâlde tarih de verir. Buna göre Kemâleddin-i Kâbî 656/1258'de Dânişmendiye Vilâyeti'ndeki işlerini tamamladıktan sonra Konya'ya gelir. II. İzzeddin'in emir ve fermanlarını alıp dönme hazırlığı yaptığı esnada bazı dostları (Şemseddin-i Mardînî, Efsaheddin Muîd, Zeyneddin-i Râzî, Şemseddin-i Malatî) onu Celâleddin-i Rumî'ye yönlendirirler. Kemâleddin-i Kâbî, Celâleddin-i Rumî'nin artan ve yayılan şöhretini işitmiş, fakat mevkiinin yüksekliği, servet edinmek arzusu ve manevi hayata olan itikatsızlığı nedeniyle onunla temasa geçmemiştir. Nihayet yukarıda adları anılan kişilerin refakatinde Celâleddin-i Rumî'yi ziyaret eder. Bu esnada yaşadıklarından etkilenir. Kendisi mürit olduğu gibi oğlu Kadı Sadreddin <sup>1645</sup> ile başta Mecdeddin Atabek olmak üzere pek çok ileri gelenin mürit olmasını sağlar. Bu ayrıntı Kemâleddin-i Kâbî'nin hatırı sayılır bir çevreye sahip olduğunu göstermektedir. Kemâleddin-i Kâbî, IV. Rükneddin'in eşi Tokatlı Gumaç Hatun'un desteklediği, Muînüddin Süleyman Pervâne'nin de dâhil olduğu büyük bir semâ tertip ederek Celâleddin-i Rumî'ye hizmette bulunur. Kemâleddin-i Kâbî'nin semâda ikram edilecek şerbet için gereken şekeri bulamamasını, o tarihte herkesin emniyet içinde olup toplantıların, semâların ve şenliklerin çokluğundan hiç bir nimetin Konya halkına ve civar beldelere yetmediğine bağlaması hayli ilginçtir. Ancak daha ilginç olanı Celâleddin-i Rumî'nin müridi olduktan sonra Kemâleddin-i Kâbî'nin maddi ve ailevî vaziyeti ile idarî statüsünün gittikçe daha iyi bir hâl alması olsa gerektir <sup>1646</sup>.

<sup>1644</sup> Onun nispesi olan Kâb ya da Gâb, İranlı tarihçi ve coğrafyacı Hamdullah el-Müstevfi'ye göre XIV. yüzyıl ortalarında geliri 22.100 dinara ulaşan orta büyüklükte, sert iklimli bir kasabadır. Bkz. Mustafwî of Qazvîn, *Nuzhat-Al-Qulûb*, s. 98. İbn Bibi'nin kayıtlarından Kâb'ın Tokat havalisinde bulunduğunu anlaşılmaktadır. Bkz. İbn Bibi, s. 581-582; Kaymaz, *Pervâne*, s. 73.

<sup>1645</sup> Aksarayî bazı malî düzenlemeleri hayata geçirmek için 699'da (1299-1300) İlhanlılar tarafından vezir unvanıyla Anadolu'ya gönderilen Nizâmeddin Yahya'nın, Tokat'ta maktul Kadı Sadreddin'in iki yüz ciltlik çok kıymetli kitabını talan ettiğini, ayrıca ailenin emlâki üzerine 20.000 dinar da vergi yazdığını haber vermektedir. Bkz. Aksarayî, s. 209; Turan, *Türkiye*, s. 631; İlhan Erdem, *Türkiye Selçukluları-İlhanlı İlişkileri*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi SBE), Ankara 1995, s. 367. Babasının Tokat havalisinden olduğunu ve Dânişmendiye Vilâyeti'nde kadılık yaptığını dikkate aldığımızda Aksarayî'nin bahsettiği maktul kadı, Kadı Sadreddin ile aynı kişi olabilir.

<sup>1646</sup> Eflâkî, I, s. 178-180.

Celâleddin-i Rumî, İmâdedin ve Mecdeddin adlı iki kişinin kusurlarının bağışlanması için Kemâleddin-i Kâbî'ye yazdığı bir mektubun hitap kısmında ondan: “*lütuf ve ihsan ıssı, büyük bilgin, rabbanî muhakkık, hidâyet alâmetlerini yücelten, üstünlüğün gözü, gözbebeği, gerçeğin tercümanı*” şeklinde büyük bir övgüyle bahsetmektedir <sup>1647</sup>. Sultan Veled de Kemâleddin-i Kâbî'yi methetmek için yazdığı dokuz beyitlik bir gazelde ona karşı büyük bir sevgi beslemekte, onun hayli bilgin bir kişi olduğundan ve Celâleddin-i Rumî'nin onu seçtiğinden söz etmektedir <sup>1648</sup>.

Bu bilgilerden şunu bir kere daha anlıyoruz ki Celâleddin-i Rumî'nin kadı, müderris vb. statüdeki âlimler arasında hatırı sayılır bir çevresi vardır. İktidar muhiti ile yakın münasebeti, karizmatik bir sûfimeşrep bilgin ailesine mensubiyeti, pek çok kesim tarafından takdire şayan görülen ilmî seviyesi gibi hususlar bir arada düşünüldüğünde söz konusu durum gayet normaldir. Bir grup âlimin, arkadaşlarını sûflere yönlendirmesi, âlimlerle sûfler arasında olumlu ilişkilerin tesis edildiğini ve bunun tasavvufun lehine sonuçlar doğurduğunu göstermektedir <sup>1649</sup>.

#### 2.4.1.6.Kadı-yı Kürd

“*Konya'nın büyüklerinden ve geçmişteki sultanların türbedarı*” olarak tanıtılan Konyalı Kadı-yı Kürd, Mevlevî muhite yakın duran isimlerden biridir. Nitekim İskenderiye açıklarında hepsi de saygın tacirlerden oluşan yol arkadaşlarıyla fırtınaya yakalanır. Herkes kendi velisini yardıma çağırırken o da Celâleddin-i Rumî'den yardım ister. Celâleddin-i Rumî gemiyi düştüğü girdaptan kurtarır <sup>1650</sup>.

Rivayette geçen türbe, Konya Alâeddin Camii önündeki türbedir. Burası Türkiye Selçuklu hanedanının büyük bir kısmının kabri olmuştur <sup>1651</sup>. Ayrıca bu rivayette Türkiye Selçuklu hükümdarlarının türbedarlığının kadınlar tarafından yerine getirildiği de örneklendirilmektedir <sup>1652</sup>.

<sup>1647</sup> Mevlânâ, *Mektuplar*, s. 61-62; Açılama Kısmı, s. 243.

<sup>1648</sup> Sultan Veled, *Divan*, s. 29; Sonnot/Açıklama Kısmı, s. 713; Değirmençay, “Sultan Veled'in Anadolu Selçuklu Devlet Adamları ve Diğer İleri Gelenleri Methi”, s. 24-27.

<sup>1649</sup> Bu hususa işaret eden başka bir menkıbe için bkz. *Menâkıb-ı Şeyh EK*, s. 223-225.

<sup>1650</sup> Eflâkî, I, s. 332-333.

<sup>1651</sup> Semavi Eyice, “Alâeddin Camii”, *DİA*, II, İstanbul 1989, s. 327.

<sup>1652</sup> Taneri, *Türkiye Selçukluları Kültür Hayatı*, s. 33.

#### 2.4.1.7.Kalecik Kadısı

Adı belirtilmeyen Kalecik Kadısı, Kırşehir’de meydana gelen bir olayı araştırmak için hükümdar tarafından görevlendirilir. Bu maksatla Kırşehir’e gelen kadı, Ahî Evren’in âsitânesinde kalır. Bu esnada orada bulunan Hacı Bektâş-ı Velî ile tanışır ve çok geçmeden de kadılığı bırakarak onun müridi olur. Kalecik’e dönen eski kadı, yeni müridin faaliyetleri sayesinde Hacı Bektâş-ı Velî’nin o bölgedeki muhiplerinin sayısı artar. Hacı Bektâş-ı Velî ona icâzet ve halifelik emanetlerini verir. Kalecik Beyi de Hacı Bektâş-ı Velî’nin selamıyla kadıya bazı araziler vakfeder. Kalecik çevresinde söz konusu kadının neslinden gelenlere, eserin telif edildiği dönemde Şeyhoğulları denilmektedir <sup>1653</sup>.

#### 2.4.1.8.Necmeddin-i Lâdikî

Lâdikli Kadı Necmeddin Kavseri, ileri gelen Mevlevî halifelerindedir. Lâdik’te Mevlevîliğin tesis ve intişarında çok hizmetlerde bulunmuştur <sup>1654</sup>.

Necmeddin-i Lâdikî varlık ve mansıp gururundan dolayı Ârif Çelebi’ye başkaldırılmış, bazı maksatlar yüzünden ondan yüz çevirip itiraz etmeye başlamıştır. Ârif Çelebi, Necmeddin-i Lâdikî’nin davetiyle Lâdik’teki zâviyede icra edilen bir semâa katılır. Semâ esnasında Necmeddin-i Lâdikî’nin bağlılarından olup Ârif Çelebi’yi eleştiren müritlerden birinin ölümüyle sonuçlanan bazı tatsızlıklar yaşanır <sup>1655</sup>.

Ârif Çelebi’nin ikinci kez Lâdik’e gelmesinden bahseden başka bir rivayette Necmeddin-i Lâdikî ile Ârif Çelebi arasındaki soğukluk ve gerginliğin had safhaya çıktığını görüyoruz. Öyle ki Ârif Çelebi kendisinden yüz çeviren Necmeddin-i Lâdikî ve bağlılarına rağmen Lâdik’te yeni bir zâviye açarak buraya Mevlânâ Kemâleddin, Mevlânâ Muhyiddin ve Mesnevîhân Tâceddin isimli üç yeni halife tayin eder. Bu nedenle Lâdik’teki Mevlevîler ikiye bölünmüştür. Ârif Çelebi’nin hışmına uğrayan Necmeddin-i Lâdikî de çok geçmeden vefat etmiştir <sup>1656</sup>.

<sup>1653</sup> *Velâyet-nâme-i HHB*, v. 113a-116a.

<sup>1654</sup> *Eflâkî*, II, s. 187, 220.

<sup>1655</sup> *Eflâkî*, II, s. 187-188.

<sup>1656</sup> *Eflâkî*, II, s. 220-221.

#### 2.4.1.9.Kadı İmâdeddin

Amasya kadısıdır. Ârif Çelebi'nin müritlerindedir. Nitekim bir defasında Kayseri'den Sivas'a doğru yaptığı yolculukta Ârif Çelebi'ye eşlik etmiştir <sup>1657</sup>.

Celâleddin-i Rumî, Kadı Kemâleddin-i Kâbî'ye yazdığı bir mektupta, ondan, “iki aziz baba” olarak nitelendirilen İmam İmâdeddin ve İmam Meceddin adlı kişilerin kusurlarının bağışlanmasını rica etmektedir. Gölpınarlı, Ârif Çelebi zamanında hayatta olan Amasya kadısı Kadı İmâdeddin'in bu mektuptaki İmam İmâdeddin ile aynı kişi olabileceği ihtimali üzerinde durmaktadır <sup>1658</sup>.

#### 2.4.1.10.Necmeddin-i Taştî

Asıl adı Muhammed b. Muhammed olan Necmeddin-i Taştî, Niğdeli Kadı Ahmed tarafından 700 (1300-1301) yılının mücedditleri arasında zikredilmektedir. Kadı Ahmed görüşüp sohbetinde bulunduğu Necmeddin-i Taştî'yi: “*allâmetü'l-âlem, üstâdü'd-dünyâ, kâdî'l-kudât*” ve “*ümmetlerin üstâdı, zamanın nâdiresi, halkın arasında hükmeden kadıların en iyi hüküm vereni*” olarak tanıtmaktadır <sup>1659</sup>.

Kadı Necmeddin'in taşıdığı “*Taştî*” unvanı, hükümdarların ellerini yıkamaları ve abdest almaları için önlerine leğen yahut ibrik getirip hizmet eden saray görevlilerine verilmektedir. *Taştdâr* şeklinde de anılan bu kişiler, yerine getirdikleri görev gereği hükümdarlara sadık, güvenilir kişiler arasından seçilmekteydi. Türkiye Selçukluları *taştdâr* yerine *taştı* kelimesini de kullanmışlardır <sup>1660</sup>. Bu unvanı dikkate alarak Necmeddin-i Taştî'nin dönemin devlet erkânı arasında yer aldığını düşünebiliriz. Nitekim Timurtaş b. Çoban'ın Anadolu'da İlhanlı umumi valisi olarak görev yaptığı dönemde (1317-1327), Necmeddin-i Taştî'nin de içerisinde yer aldığı farklı şehirlerden ileri gelen pek çok kadı (örneğin Kadıasker Yegânî, Şihâb-ı Nekidî), âlim ve şeyh ona biat etmiştir. Bu kişiler pek çok insanın umumi valinin otoritesini kabul etmesini de sağlamışlardır. Eflâkî umumi valiye biat eden kişilerin bir süre sonra ya öldürüldüğünü ya da Anadolu'yu terk ederek Şam'a yerleşmek zorunda kaldığını haber vermektedir <sup>1661</sup>. Bu ayrıntı Necmeddin-i Taştî

<sup>1657</sup> Eflâkî, II, s. 218.

<sup>1658</sup> Mevlânâ, *Mektuplar*, s. 61-62; Açılama Kısmı, s. 243.

<sup>1659</sup> Niğdeli Kadı Ahmed, I, s. 69, 157, 280, 335.

<sup>1660</sup> Uzunçarşılı, *Medhal*, s. 36; Erdoğan Merçil, “*Taştdâr*”, *DİA*, XL, İstanbul 2011, s. 161-162.

<sup>1661</sup> Eflâkî, II, s. 241-242.



hakkındaki “son gelenlerin en faziletlisi sa’îd-i şehîd”<sup>1662</sup> nitelemesine de açıklık getirmektedir. Necmeddin-i Taştî muhtemelen Timurtaş b. Çoban ile Ebû Said Bahadır Han (saltanatı: 1317-1335) arasındaki politik hesaplaşmalar<sup>1663</sup> sırasında öldürülmüştür.

Necmeddin-i Taştî Mevlevî muhite yakın duran isimlerden birisi olmalıdır. Zira ileri gelenlerin de hazır bulunduğu bir mecliste: “Bütün dünyada, genel olan üç şey vardı. Bu üç şey Mevlânâ’ya nispet edildikten sonra özel bir anlam kazandı ve insanların aydınları bunu hoş gördüler. Bunlardan biri, Mesnevî’dir. Eskiden her (kafiye) iki mısraa mesnevî derlerdi; fakat zamanımızda mesnevî denilince akla, hemen Mevlânâ’nın Mesnevî’si gelir. İkincisi, eskiden bütün bilginlere mevlânâ diyorlardı, fakat bugün mevlânâ denilince Mevlânâ hazretleri anlaşılır. Üçüncüsü, her mezara türbe derlerdi. Bugün ise herhangi bir türbe anılsa veya söylenilse Mevlânâ’nın Türbesi akla gelir.” demiştir<sup>1664</sup>.

#### 2.4.1.11.Köre Kadı

Menkıbevî kayıtlara göre Amasya’ya bağlı Çat Köyü’nün, daha doğrusu Çat Köyü’nü de içine alan idarî-kazâî birimin yargı işleri ile ilgilenen Köre Kadı; Esedüddin Rûzbe ve II. Gıyâseddin nezdindeki idarî ve siyasî tasarruflarıyla Babaîler İsyânı’nın ortaya çıkmasına ve büyümesine neden olmuştur<sup>1665</sup>. Elvan Çelebi’nin isyanın bütün suçunu ona yüklemesine dair dile getirdiği rivayetler, kadıların idarî ve siyasî rollerine ilişkin abartılı bir örnek olarak değerlendirilebilir. Bu rivayetler üçüncü bölümde analiz edilecektir. Hakkındaki ilk müracaat kaynağımız olan Elvan Çelebi’nin *Menâkıbu’l-Kudsîyye*’si, ne yazık ki Köre Kadı’nın ilmî ve dinî hayatı şekillendirici yönü üzerinde pek durmamaktadır.

II. Bayezid dönemi (1481-1512) Osmanlı tarihçilerinden Edirneli Oruç b. Âdil’e göre Köre Kadı, Baba İlyas’ın halifelerindendir. Onun namına üç ilde halifelik yapmıştır. Hatta Baba İlyas’ın oğlu Muhlis Paşa, kırk gün ya da altı ay süren beyliği döneminde Köre Kadı’nın Karaman adındaki oğlunu, Yunan olarak adlandırılan

<sup>1662</sup> Eflâkî, II, s. 50.

<sup>1663</sup> Aksarayî, 252-262; Turan, *Türkiye*, s. 645-650.

<sup>1664</sup> Eflâkî, II, s. 50. Burada bilginlere mevlânâ denilmesi âdeti ile mesnevî yazma geleneğinin yansımalarını görüyoruz.

<sup>1665</sup> Elvan Çelebi, b. 362-501.

bölgeye bey olarak atamıştır. Böylece Köre Kadı oğlu Karaman, Karamanoğulları Beyliği'ni kurarak daha önce Yunan olarak adlandırılan bölgenin Karaman İli'ne dönüşmesini sağlamıştır <sup>1666</sup>.

Karamanoğullarının tarihini yazan Şikârî: “*Ol ‘asrda, Şeyh İlyâs eyle iştiyhâr verdi ki niçe velâyete kerâmeti zuhûr eyledi. Nûreddin, mülk(i) Karaman’a verüb bi’at eyledi. Baba İlyâs katı ulu şeyh idi. Nûreddin Sofu ‘uzlet edüb hırka-pûş oldu. Yedi yıl mağaralarda yatdı. Sonra velâyete kadem basdı. (...) Nûrî Sofî dünyâdan el çeküb oğlu Karaman’a pâdişâh olub...*” diyerek Nûrî Sûfî'nin, Baba İlyas'a olan yakınlığına ve yerini oğlu Karaman'a bıraktığına işaret etmektedir <sup>1667</sup>.

Elvan Çelebi'yi bir an için devre dışı bırakıp diğer iki kaynağın sunduğu bilgileri birleştirdiğimizde, 654/1256'da Karamanoğulları Beyliği'nin temellerini atan Karaman'ın babası Nûrî Sûfî ile Köre Kadı'nın aynı kişi olması gerekir. Zira her ikisi de Baba İlyas'ın halifesidir. Her ikisi de Karaman adında, beylik kuran bir erkek çocuğunun babasıdır. Olay örgüsündeki tek fark isimlerinin aynı olmamasıdır.

Abdûlbâki Gölpınarlı *Menâkıbu'l-Kudsiyye*'yi tanıttığı yazısında, Köre Kadı'dan bahsederken soru işareti ile biten bir parantez açarak Köre Kadı-Nûre Sûfî benzerliğini düşünmemizi salık vermektedir <sup>1668</sup>. Bu notu referans olarak gösteren Erünsal-Ocak; Gölpınarlı'nın Köre Kadı ile Nûrî Sûfî'yi aynı kişiler olarak gördüğü sonucuna ulaşırlar. Ayrıca Köre ile Nûre kelimeleri arasındaki benzerlikten hareketle Köre kelimesinin imla hatası sebebiyle Nûre hâlini alabileceğine dikkat çekerler <sup>1669</sup>. Hâlbuki Gölpınarlı'nın böyle bir fikirde olduğunu net olarak ifade etmediği ortadadır. Ayrıca Köre'nin Nûre'ye dönüşeceğini bir an için kabul etsek bile birincisinin “*Kadı*”, ikincisinin “*Sûfî*” olarak anılışını nasıl göz ardı edeceğiz.

*Menâkıbu'l-Kudsiyye*'yi okuyan ve onu Babaîler İsyanı için referans olarak gösteren Oruç b. Âdil'in <sup>1670</sup>, Elvan Çelebi ile taban tabana zıt bir Köre Kadı profili çizmesi gerçekten hayret verici bir durumdur. Erünsal-Ocak bu çelişkili durum

<sup>1666</sup> Oruç b. Âdil, *Tevârîh-i Âl-i Osmân*, nşr. Franz Babinger, Hannover 1925, s. 11.

<sup>1667</sup> Şikârî, *Karamannâme*, s. 107. Bu hususa işaret eden diğer kaynakların analizi ve Babaî hareketinin Karamanoğullarının teşekkülündeki rolü hakkında bkz. Ocak, *Babaîler İsyanı*, s. 163-168; Bilal Gök, “Babaîler İsyanı ve Karaman Beyliği'nin Kurulmasına Etkisi”, *Hikmet Yurdu*, VI/11 (2013), s. 223-227.

<sup>1668</sup> Abdûlbâki Gölpınarlı, *Mevlânâ Müzesi Yazmalar Kataloğu*, III, Başbakanlık Kültür Müsteşarlığı Eski Eserler ve Müzeler Genel Müdürlüğü Yayınları, Ankara 1972, s. 418.

<sup>1669</sup> Erünsal-Ocak, *İnceleme Kısmı*, s. LII (dipnot: 48).

<sup>1670</sup> Oruç b. Âdil, *Tevârîh-i Âl-i Osmân*, s. 11.

karşısında Köre Kadı ile Nûrî Sûfî'nin farklı kişiler olabileceği; Oruç b. Âdil'in bu konuda henüz bilmediğimiz bir başka kaynağı daha görmüş olabileceği; Elvan Çelebi'nin Baba İlyas'ı temize çıkarmak gayretiyle bütün suçu Köre Kadı'ya yüklemiş olabileceği; hatta Köre Kadı'nın Elvan Çelebi tarafından uydurulmuş hayali bir şahsiyet olabileceği ihtimalleri üzerinde durmaktadırlar <sup>1671</sup>. Hâlbuki Oruç b. Âdil'in bu hususta *Menâkıbu'l-Kudsiyye*'yi eksik ya da yanlış okuması <sup>1672</sup>; bizim bilmediğimiz ama onun gördüğü başka kaynakları kullanırken hataya düşmesi, modern tabirle hatalı sentezler yapmış olması da ihtimal dâhilindedir. Nitekim Ocak, Babaîler İsyanı adlı çalışmasının güncellenmiş ve genişletilmiş baskısında Oruç b. Âdil'in, Şikârî ile Elvan Çelebi'nin rivayetlerini birbirine karıştırdığına, bu sebeple de Karaman'ın babası olarak Nûre Sûfî'yi değil, Baba İlyas'ın hasmı Köre Kadı'yı gösterdiğine işaret etmektedir <sup>1673</sup>.

Tulum'a göre Elvan Çelebi, kronolojik detaylarla ayrıntılı bir biçimde naklettiği Babaîler İsyanı ve bu isyanda mühim rolleri bulunan kişiler hakkında sadece bilgileri değil, aynı zamanda bazı değerlendirmeleri de olayları bizzat yaşamış kimselerden dinlemiş ve ruhî tesirlerle nakletmiştir. Tulum, bu gerçeği göz önünde bulundurarak Oruç b. Âdil'in rivayetinin asla doğru olamayacağını haklı olarak ileri sürmektedir. Gerçekten de *Menâkıbu'l-Kudsiyye*'de isyanın neredeyse baş sorumlusu olarak gösterilen, içi dışı fitne ile dolu olduğundan bahsedilip lânetli (mel'ûn) ve alçak (dûn) <sup>1674</sup> olarak aşağılan Köre Kadı'nın, Baba İlyas'ın halifesi olduğunu düşünmek gerçekçi bir yaklaşım değildir <sup>1675</sup>. Durum böyle olunca olay örgüsü çözülmekte ve Köre Kadı ile Nûrî Sûfî'nin aynı kişiler olduğunu varsaymanın anlamsızlığı ortaya çıkmaktadır.

#### 2.4.2.Fakihler ve Sûfîler

Sûfîlerin ilk dönemlerden itibaren İslâm ibadet ve hukuk ilmi olan fıkıh üzerinden eleştiri geliştirmesi, bu ilmin tanımı ve işlevi üzerinde kısaca da olsa durmamızı gerektirmektedir. Sözlükte “bir şeyi bilmek, iyi ve tam anlamak,

<sup>1671</sup> Erünsal-Ocak, İnceleme Kısmı, s. LII. Tenkit için bkz. Tulum, *Usul*, s. 139.

<sup>1672</sup> Bu hususa dair bir örnek için bkz. Tulum, *Usul*, s. 67, 150-151.

<sup>1673</sup> Ocak, *Babaîler İsyanı*, s. 166 (dipnot: 12).

<sup>1674</sup> Elvan Çelebi, b. 363, 370.

<sup>1675</sup> Tulum, *Usul*, s. 138-139. Benzer bir yaklaşım için bkz. Bayram, *Kirmânî*, s. 100.

*derinlemesine kavramak*” anlamına gelen fıkıh kelimesi ilim, fehim gibi yakın anlamlı diğer kavramlara göre daha özel bir anlam taşır. Kur’ân’da, hadiste ve İslâm’ın ilk dönemlerinde fıkıh kelimesinin kullanımı bu sözlük anlamı çerçevesinde kalmış olmakla birlikte, Kur’ân ve hadisin İslâm toplumunun iki temel bilgi kaynağı olması sebebiyle kelime genelde Kur’ân ve hadis merkezli dinî bilgiyi ve anlayışı ifade eden kavramlardan biri olarak kullanılmıştır. İslâm toplumunda dinî bilginin gelişip alt ilim dallarının oluşmasına paralel olarak VIII. yüzyılın sonlarından itibaren İslâm’ın ferdî ve içtimaî hayata dair amelî hükümlerini bilmeyi ve bu konuyu inceleyen ilim dalını ifade eden bir terim hâlini almaya başlamıştır. Kelimenin terim anlamının netleşmesi ise daha ileriki yüzyıllardadır <sup>1676</sup>.

Başlangıçta fıkıh terimi ile “*mutlak ilim*” kastediliyordu. İlimler müstakil hâle gelmeye başlayınca “*fikh-ı ekber*” akait ve tevhit ilmini; “*fikh-ı bâtın*” nefis terbiyesi, ahlak eğitimi ve tasavvuf ilmini; “*fikh-ı zâhir*” veya sadece “*fıkıh*” ise ibadet, muamelat ve cezalara ilişkin konuları inceleyen ilmin adı olmuştur. Dolayısıyla tasavvuf ile fıkıh, gerek doğuşu gerekse gelişmesi sırasında iç içedir. Fıkıh zâhirin ıslahına çalışırken, tasavvuf bâtının ıslahına çalışmaktadır. Ele aldıkları konular ve yararlandıkları kaynaklar itibariyle birbirleriyle örtüşen fıkıh ve tasavvuf, izledikleri yöntem ve kullandıkları terminoloji hususunda birbirlerinden ayrılırlar. Zira fıkıh akıl ile istinbat ve burhan yolunu, tasavvuf ise manevi tecrübe, keşif ve ilham yolunu izlemektedir <sup>1677</sup>.

Sûfiler ilk dönemlerden itibaren teknik anlamda fikhın sahasına giren konularla da ilgilenmeye başlamışlardır. Sûfî din anlayışının odağında yer alan ihlâs, vera, takva vb. hususların gerçekleştirilmesi fikhın ortaya koymuş olduğu hükümlere titizlikle uymakla mümkün görüldüğünden bu durum normal karşılanmalıdır. Ancak sûfilerin fikha yaklaşımları alternatif yeni bir fıkıh sistemi oluşturma amacına yönelik olmaktan ziyade, fakihlerin yöntem anlayışına yönelik eleştiriler bağlamında vücut bulup şekillenmiştir. Sûfilerin bu doğrultuda geliştirdikleri ilk ve en esaslı söylem, fakihlerin dinin dış boyutu (zâhir) ile ilgili kuramsal ayrıntılara fazlaca

<sup>1676</sup> Hayreddin Karaman, “Fıkıh”, *DİA*, XIII, İstanbul 1996, s. 1.

<sup>1677</sup> Hasan Kâmil Yılmaz, *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2000, s. 61-62; Ebu’l-Alâ Affî, *Tasavvuf İslâm’da Manevi Devrim*, trc. H. İbrahim Kaçar-Murat Sülün, Risale Yayınları, İstanbul 1996, s. 128-132. Tasavvuf ile fıkıh-kelâm mezhepleri arasındaki farklılıklara dair dikkate değer tahliller için bkz. İbrahim Sarmış, *Teorik ve Pratik Açından Tasavvuf ve İslam*, Ekin Yayınları, İstanbul 1997<sup>2</sup>, s. 55-61.

takılıp kalmaları, daha ötesine gidememeleridir. Zira sûfiler öncelikle kişinin iç dünyasının (bâtın) arındırılması ve dinin ruhuna uygun şekilde imar edilip zenginleştirilmesi iddiasındaydılar. Bu nedenle de basit düzeydeki fıkıh bilgisiyle yetinilip dikkatin ve gayretin nefis terbiyesi ve kalp imarı gibi konular üzerine yoğunlaştırılması gerektiğini savunuyorlardı. Başka bir deyişle, sûfilere göre fakihlerin anlayış kalıpları ve terminolojileriyle sundukları din, ruhaniyetten yoksun birtakım şekil ve kurallardan ibaret bir yapı görüntüsü vermekte, bu durum da zengin ve coşkun bir duygu dünyasına sahip olan sûfilerin dinî heyecanlarını tatmin etmekten bir hayli uzak bulunmaktaydı <sup>1678</sup>. Karamustafa'ya göre ilâhî emirleri coşkuyla ve bütünüyle kabul etme ve uygulamaya koyma ilkesi, tasavvuf kurumunun temelini oluşturur. Bu nedenle sûfiler samimi ve gerçek birer kul olma çabasının Allah'ın şeriatı ile ilgisiz olduğunu düşünmüyorlardı. Ancak sûfilere göre yaratan ile yaratılan arasındaki bağ bir samimiyet, hatta bazılarına göre bir aşk ilişkisiydi. Bu çerçevede şeriat, müminin kalbinde Allah'ın varlığının evinin temellerini atabilir ama kendi başına bu evi inşa edemezdi. Bundan dolayı sûfiler enerjilerini kalbin terbiye edilmesine yönelttiler. Sonuç itibarıyla eğer fıkıh ve teolojik çalışmalara vakit ayırmak kişiyi bu ana meşgaleden uzaklaştırıyorsa, sûfilerin giderek “mesleki” boyut kazanan ilim hayatına biraz ihtiyat, biraz şüphe ve biraz da telaşla bakmaları, hatta bazen buna dudak bükme kaçınılmazdı <sup>1679</sup>. Ulemâ ve fukahanın genel karakteri, dini Allah'ın kanunları üzerinde yoğunlaşmış bir yaklaşımla algılamaktır. Tasavvuf ise bu bakış açısını değiştirmiş; dikkati hukukî olandan ziyade, bizzat Allah'a yönelterek onu sevmeyi dinî pratikler içinde en önemli noktaya çekmiştir <sup>1680</sup>. Ayrıca Allah'a kişisel ve tek başına bir yönelimin –sûfiler kendilerini şahsî olarak Allah'a yaklaşmaya adanmış kişilerdir– işin içine sokulması, fakihlerin ve âlimlerin yaptığı sosyal ve şer'î dindarlık tanımıyla da genellikle uyuşmamaktaydı <sup>1681</sup>.

<sup>1678</sup> Salih Çift, “İslâm Düşüncesinin Kurucu Unsuru: Birleşen ve Ayrışan Yönleriyle Tasavvufun Usûl-i Fıkıh, Kelâm ve İslâm Felsefesi ile Olan İlişkisi”, *İslâmî İlimlerde Metodoloji-VI İslâm Düşüncesinin Kurucu Unsurları: Usûl-i Fıkıh, Kelâm, Tasavvuf ve İslâm Felsefesi Tartışmalı İlmî İhtisas Toplantısı (14-15 Kasım 2015)*, ed. İlyas Çelebi-Mehmet Bulgen, Ensar Neşriyat, İstanbul 2016, s. 461-462.

<sup>1679</sup> Ahmet T. Karamustafa, *Tasavvufun Oluşumu*, trc. Nagihan Doğan, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2017, s. 35.

<sup>1680</sup> Öztürk, *Müvelleh Dervişler*, s. 190.

<sup>1681</sup> Lewis, *Mevlânâ*, s. 53.

Tasavvuf-fıkıh ilişkisi konusuna fakihler açısından bakıldığında manzaranın bütünüyle farklı bir açıdan algılandığına ve bambaşka bir şekilde değerlendirildiğine dikkatimizi çeken Çift'e göre, fakihlerin sûfilere ve tasavvufî düşünceye yönelttikleri eleştiriler şu dört temel nedene dayanır: Tasavvuf-fıkıh ilişkisi konusuna fakihler açısından bakıldığında, manzaranın bütünüyle farklı bir açıdan algılandığına, bambaşka bir şekilde değerlendirildiğine dikkatimizi çeken Çift'e göre, fakihlerin sûfilere ve tasavvufî düşünceye yönelttikleri eleştiriler şu dört temel nedene dayanır: 1) Sûfilerin kullandığı dil ve üslup 2) Sûfilerin, fakihlerin alanına girdiği kabul edilen konularda fikir beyan edip, kendi mesleklerini ve dolayısıyla görüşlerini onlarınkinden üstün görmeleri 3) Dinin temel kaynaklarını yorumlamada zâhir-bâtın ayrımı yapmak suretiyle bâtına dayalı tevillere ağırlık vermeleri 4) Nafile ibadetlere yaptıkları vurgudan dolayı sûfilerin nafileleri farzlardan üstün kabul ettikleri iddiası<sup>1682</sup>.

Tasavvuf tarihinin seyri içinde fakihler ve âlimler, sûfilere karşı merak ve bazen de sempatiyle gözlem yapma ile kuşku duyma ve hatta aşağılama arasında değişen çeşitli tutumlar takınmışlardır<sup>1683</sup>. Aşağıdaki satırlarda bu hususta dönem menâkıbnâmelerinin değindiği yaşanmışlıklara dayanarak, gerginlik ve yumuşama arasında gidip gelen sûfilerle fakihler arasındaki ilişkilerin, XIII. yüzyıl Selçuklu Anadolu'sundaki yansımalarını söz konusu edeceğiz. Ancak konuya geçmeden önce fakihlerin bütün sûfilere aynı kefeye koymadığını, sûfilerin de bütün fakihlerle sürekli çatışma içinde olmadığını öncelikle ve özellikle belirtmeliyiz. Nitekim Şemseddin-i Mardînî ile Celâleddin-i Rumî arasındaki ilişkiyi konu edinen bir menkıbede: “*velilerin âleminde ve hâllerinden biraz haberi ve nasibi olan bir grup fakih*”<sup>1684</sup> nitelemesinin yapılması, ulemâ ve fukahanın tasavvufa bakışını ya da yaklaşımını kategorize etmemizi gerektirmektedir. İbnü's-Serrâc Anadolu'da, “*Kim dervişlere bir parça eklemek verse küfre girer.*” diyecek kadar sûfilerden nefret eden ve “*danişmend*” denilen bir grup Türkmen fakihi ile karşılaşmış, bu durumu onların

<sup>1682</sup> Çift, “Tasavvufun Usûl-i Fıkıh, Kelâm ve İslâm Felsefesi ile Olan İlişkisi”, s. 463. Örnekler eşliğinde geniş okumalar için bkz. Afifi, *Tasavvuf İslâm'da Manevi Devrim*, s. 132-174.

<sup>1683</sup> Karamustafa, *Tasavvufun Oluşumu*, s. 36.

<sup>1684</sup> Eflâkî, I, s. 194.

cehalet ve taassubuna yormuştur <sup>1685</sup>. Öztürk, Türkmen fakihlerinin tepkisinin bütün tasavvuf mensuplarını içine almadığını, sadece müvelleh dervişlere yönelik olduğunu haklı olarak düşünmekte, bunun en önemli delili olarak da “*Kim dervişlere bir parça ekmek verse küfre girer.*” cümlesini ileri sürmektedir. Zira tepki duyulan derviş zümresi, yiyecek ihtiyaçlarını dilenerek karşılamaktadır. Kapı kapı dolaşarak yiyecek dilenmek müvellehlere özgü bir uygulamadır <sup>1686</sup>. Bayram da aynı gerekçeden hareketle Türkmen fakihlerinin tepki gösterdiği kesimin Kalenderîler olduğunu düşünmektedir <sup>1687</sup>.

Dönemin önde gelen Hanefî fakihlerinden Şemseddin-i Mardînî bir gece rüyasında: “*Ey Tanrı'nın elçisi! Ben senelerden beri senin şefkat ve iyiliğine ulaşmak için birçok sıkıntılar çektim, çalıştım, senin hadîslerini ve eserlerini anlamak için uğraştım. Dine ait olan güçlükleri çözmek için didinip durdum.*” der <sup>1688</sup>. Bağlamı her ne olursa olsun söz konusu rivayet, Şemseddin-i Mardînî'nin şahsında bir din âlimi ya da fakihinin çalışmalarındaki mana ve muhteva hakkındaki yaygın kanaati sergilemesi açısından önem arz etmektedir.

Bu rivayet çerçevesinde basit bir karşılaştırma yapacak olursak fakihler hem birey hem de toplum hayatını, yani dünya hayatını tanzim eden amelî hükümlere riayetle iyi bir Müslümanın Allah'ın rızasını ve ahiret mutluluğunu kazanacağını düşünürken, kimi sûfiler aynı hedefe kendi varlıkları da dâhil Allah'tan gayrisini (mâsivâ) terk ederek ulaşacaklarını düşünmektedirler. Bu nedenle fakihler, sûfilerin dinî hayattaki konumunu ve tasavvufun dinî ilimlerdeki yerini tayin etmekte zorlanmışlar ve onları kabullenmeleri kolay olmamıştır. Bu da bir takım gerginlikleri beraberinde getirmiştir. Dönemin ileri gelen Hanefî fakihlerinden biri olan

<sup>1685</sup> İbnü's-Serrâc, s. 246. Mikâil Bayram, muhtemelen metinde geçen “*danişmend*” kelimesini Dânişmendlilerle ilişkilendirerek, bahsi geçen karşılaşmanın Tokat havalisinde vuku bulduğu görüşündedir. Bkz. *Danişmend Oğulları Devleti'nin Bilimsel ve Kültürel Mirası*, Konya 2009, s. 41. Bu görüşü teyit etme imkânına sahip değiliz. Ancak bu durum, söz konusu beylikten tevarüs eden dinî ve ilmî telakkilerin, onların hâkimiyet kurdukları bölgede bir süre daha varlığını devam ettirdiğini gösterir.

<sup>1686</sup> Öztürk, *Müvelleh Dervişler*, s. 207 (dipnot: 69).

<sup>1687</sup> Bayram, *Danişmend Oğulları Devleti'nin Bilimsel ve Kültürel Mirası*, s. 41-42.

<sup>1688</sup> Eflâkî, I, s. 256. Burada sarf edilen sözler küçük farklılıklarla Sipehsâlâr'da da (s. 99-100) geçmektedir. Söz konusu rüya olayının anlatıldığı bağlam, Hz. Peygamber'e velileri inkâr etmenin büyük günah olduğu sözünün söylettilmesidir.

Cemâleddin Mahmûd el-Hasîrî (ö. 636/1238) <sup>1689</sup> ile Bahâeddin Veled arasında geçen tartışmayı konu edinen menkıbe bu duruma işaret etmektedir. Bahâeddin Veled umuma verdiği derste kendisine itiraz eden el-Hasîrî'yi "*ilm-i kâl*"e saplanmakla, okuduğu kitaplardaki bilgilerle gururlanıp etrafa saldırmakla itham etmekte ve bu bilgiler yokluğa karışacağı için onu, gönül yaprağından ebediyete kadar hatırında kalacak bir sayfa ezberlemeye davet etmektedir. Bu vesileyle alıntılan şiir ise durumu özetlemektedir: "*Ey fakîh! Sen, Tanrı için aşk bilgisini öğren; çünkü ölümden sonra helâl, haram ve vacip kalmaz.*" <sup>1690</sup>. Sûfîler, tasavvufî bilginin fıkıh ve hadisteki ilim düşüncesinden farklı ve özgün olduğunu vurgulamak amacıyla *mârifeti* ilimden, *ârîfi* de âlimden ayırarak kullanmayı özellikle tercih etmişlerdir. Bu ayırım esasında onların *ilm-i kâl* ve *ilm-i hâl* tasnifine dayanmaktadır <sup>1691</sup>. *İlm-i kâl* şer'î ilimler veyahut fıkıh iken; yaşama ile ilgili, içe ait ilim olan *ilm-i hâl* ise tasavvufîdir. Dolayısıyla tasavvuf *kâl ilmi* değil, *hâl ilmidir*. Yani teorik/nazari olmaktan ziyade pratik/tatbikî bir ilimdir. Bu ayırımda bir takım sembollerden ibaret olan ifadelere değil, tecrübenin kendisine vurgu yapılır. Ayrıca sûfîlerce *kâl*, *hâl*e dönüşmedikçe hoş karşılanmamış, *hâl*in *kâl* ile olanı daha makbul tutulmuştur <sup>1692</sup>. Bahâeddin Veled'in el-Hasîrî'yi "*ilm-i kâl*"e saplanmakla itham etmesinin nedeni de bu genel telakki olsa gerektir.

Kendisi de bir zamanlar Hanefî fikhî öğrenen ve öğreten Celâleddin-i Rumî'nin: "*Bütün dünya bilginlerinin dünyada kazandıkları ilim, mezarın kenarına kadardır. Ondan ileriye geçmez.*" <sup>1693</sup> sözü, yukarıdaki menkıbenin sonuna eklenen şiir ekseninde ayrı bir anlam kazanmaktadır. Ayrıca Ahmed-i Yesevî beşerî ve düzmece ilimlerle değil de ilâhî ve ledünnî ilimlerle meşgul olmanın gerekçesini şöyle açıklar: Çünkü kişinin ölüm anında aklında bu ilimlerden bir harf bile kalmaz.

<sup>1689</sup> 546/1151'de Buhara'da doğan Cemâleddin el-Hasîrî, buradaki fıkıh öğreniminden sonra Nîşâbur, Halep ve Şam gibi merkezlerle ilim yolculukları düzenlemiştir. Bilahare Şam'a yerleşerek 611-636 (1214-1238) yılları arasında Nûriye Medresesi'nde müderrislik yapmış ve çok sayıda talebe yetiştirmiştir. Şam'da metfundur. Bkz. Cengiz Kallek, "Hasîrî, Mahmûd b. Ahmed", *DİA*, XVI, İstanbul 1997, s. 383.

<sup>1690</sup> Eflâkî, I, s. 104.

<sup>1691</sup> Kutluer, "İlim", s. 112.

<sup>1692</sup> Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, s. 422.

<sup>1693</sup> Eflâkî, I, s. 242. Ayrıca krş. Mevlânâ, *Dîvân-ı Kebîr*, V, s. 117, b. 1322-1324: "*Devletten, inâyetten ibârettir aşk; gönül açıklığıdır, doğru yolu buluştur ancak aşk. Abû-Hanîfe, aşka ait ders vermedi; Şâfî, aşktan rivayette bulunmadı. Câizdir-değildir sözleri, ecele kadardır; aşıkların bilgisineyse son yoktur.*"



O andaki ihtiyaca bu ilimler fayda sağlamaz. Fakat ilâhî ilimle elde edilen ve meleke hâline gelmiş olan bilgi asla kaybolmaz ve kişiye ölüm anında bile yardım eder. Bu ilimle elde edilen ilâhî huzur, güneş gibi parlak bir ışıktır. Değişip bozulma gibi hâllerden uzaktır <sup>1694</sup>.

Bu başlık altında önce aralarındaki ilişkiye dair menkıbelerin belli bir yekûna ulaştığı fakih ve sûfîler için alt başlıklar açacağız. Daha sonra da sûfîlerle fakihler arasındaki ilişkilere dair tespitlerimizi paylaşacağız.

#### 2.4.2.1.Şemseddin-i Mardînî

Şemseddin Mardînî dönemin önde gelen Hanefî fukahasıdır. Nitekim dönem menâkıbnâmelerinde “*insanların ve cinlerin müftüsü, fikhın Ebû Hanîfe’si, ilmin ummanı*” <sup>1695</sup>; “*sünnetleri ve farzları kendinde toplayan (onları yerine getirmekte kusur etmeyen), yeryüzünde Allah’ın velisi, müderrislerin sultanı, zamanın Şüreyh’i ve ikinci Nu’mân’ı*” <sup>1696</sup>; “*fetva-yı fıkıhta, tefsir ilminde ve Ebû Hanîfe’nin sözleri hususunda asrının parmakla gösterilen bilginlerinden*” <sup>1697</sup> biri olarak tanıtılmakta ve nitelendirilmektedir. Ayrıca Şemseddin-i Mardînî’nin de görev yaptığı Karatay Medresesi’nin 25 Cemâziyelevvel 651 (23 Temmuz 1253) tarihli vakfiyesine göre medresedeki talebeler dört Sünnî mezhepten birine mensup olabilirler; fakat şeriat, hadis, usul ve fûrû ve hilâf ilimlerini bilmesi gereken müderrisin Hanefî mezhebinden olması lazımdır <sup>1698</sup>. Bu ayrıntı Şemseddin-i Mardînî’nin çalışma alanlarına da ışık tutmaktadır.

Şemseddin-i Mardînî’nin bülûğ çağında dönemin en önemli ilim merkezlerinden biri olan Halep’teki öğrenimi sırasında *el-Hidâye*’yi okuması <sup>1699</sup>, erken yaşlardan itibaren Hanefî fikhı tahsil ettiğini göstermektedir. Onun Halep’e yaptığı ilim seyahatinde, fetvaların şerhine dair iki ciltlik bir kitabı kırk dirheme satın

<sup>1694</sup> Hazînî, Metin, s. 298; Günümüz Türkçesi, s. 108-109.

<sup>1695</sup> Eflâkî, I, s. 163.

<sup>1696</sup> Eflâkî, I, s. 194. Menkıbedeki “Şüreyh”, takriben 80/699’da vefat eden Tâbiîn devrinin ileri gelen fakihlerinden Kûfe kadısı Ebû Ümeyye Şüreyh b. Hâris el-Kûfî’dir. Bkz. Şükrü Özen, “Kâdî Şüreyh”, *DİA*, XXIV, İstanbul 2001, s. 119. “Nu’mân” ise 150/767’de vefat eden Hanefî mezhebinin imamı, büyük müçtehit Ebû Hanîfe Nu’mân b. Sâbit’tir.

<sup>1697</sup> Sipehsâlâr, s. 98.

<sup>1698</sup> Turan, “Celâleddin Karatay, Vakıfları ve Vakfiyeleri”, s. 74, 77, 140-141.

<sup>1699</sup> Eflâkî, I, s. 287. *el-Hidâye* hakkında bkz. yukarıda dipnot 510.

aldığı da aktarılmaktadır <sup>1700</sup>. Bu örnekler, XIII. yüzyıldan itibaren Anadolu'da teşekkül eden Türk-İslâm Medeniyeti'nin ana besleyici kaynakları arasında Orta Asya gibi Orta Doğu'nun da olduğunu bir kere daha gözler önüne sermektedir. Nitekim Şemseddin-i Mardîni Konya'nın değişik medreselerinde müderrislik yapmıştır. Bunlardan başında Karatay Medresesi gelir <sup>1701</sup>. Dönemin önemli fakihlerinden biri olan Zeyneddin Abdülmü'min-i Tokadî, Karatay Medresesi'nde Şemseddin-i Mardîni'den Hanefî fikhî tahsil etmiştir. Abdülmü'min-i Tokadî'nin Tokat'taki Pervâne Medresesi'nde şehrin âlimleri ile bir takım ilmî toplantılar yaptığını <sup>1702</sup> dile getirdiğimizde, Şemseddin-i Mardîni'nin Türkiye Selçuklu dönemi ilmî hayatına yaptığı katkıya küçük bir örnek vermiş oluruz. Şemseddin-i Mardîni Karatay Medresesi'ndeki görevinden sonra Fahreddin Arslandoğmuş b. Sevinç'in Konya'da inşa ettirdiği Atabekiyye Medresesi'ne müderris olarak atanır. Bu münasebetle düzenlenen posta oturma töreninde bâni Fahreddin Arslandoğmuş'un yanı sıra Muînüddin Süleyman Pervâne, Mecdeddin Atabek vb. devlet erkânı; Sirâceddin-i Urmevî, Sadreddin-i Konevî, Celâleddin-i Rumî vb. ilim-irfan erbabı da hazır bulunmuştur <sup>1703</sup>. Türkiye Selçukluları başkentinde müderrislik yapması ve son örnekte olduğu gibi dönemin ileri gelenlerinin katıldığı bir törenle posta oturtulması, Şemseddin-i Mardîni'ye verilen önemi gözler önüne sermektedir.

Celâleddin-i Rumî bir defasında kendisini ziyarete gelen Şemseddin-i Mardîni'ye: “*Gel, gel, iyi ki geldin. Bugüne kadar Tanrı'dan, görmeden (gıyaben) söz ediyorlardı ve sen de dinliyordun. Bugünden sonra doğrudan doğruya Tanrı'dan dinle!*” teklif ve tavsiyesinde bulunur <sup>1704</sup>. Celâleddin-i Rumî medrese ehline “*Tanrı'dan, görmeden söz eden*” kişiler olarak bakmakla zâhirî ilimleri yetersiz bulmakta ve yermektedir. Aynı minvaldeki başka bir rivayette Şemseddin-i Mardîni'nin Celâleddin-i Rumî'ye mürit olma süreci şöyle anlatılmaktadır: Bir gün Celâleddin-i Rumî'nin medresesinde emir ve ileri gelenlerin de katıldığı hararetli bir

<sup>1700</sup> Sipehsâlâr, s. 98-99; Eflâkî, I, s. 255.

<sup>1701</sup> Eflâkî, I, s. 194.

<sup>1702</sup> Eflâkî, I, s. 378.

<sup>1703</sup> Eflâkî, I, s. 245; es-Sadrî, s. 42-43. Şemseddin-i Mardîni'nin Karatay Medresesi'ndeki görevinden sonra Atabekiyye Medresesi'ne tayin edilmesi hakkında bkz. Mevlânâ, *Mektuplar*, s. 137-138; Açılama Kısmı, s. 224. Söz konusu medrese ve bânisi hakkında bkz. Eflâkî, Önsöz, I, s. 51; Konyalı, *Konya Tarihi*, s. 785-788; a.mlf, “Bir Hüccet İki Vakfiye”, *VD*, S. VII (1968), s. 97-103.

<sup>1704</sup> Eflâkî, I, s. 163.

semâ meclisi yapılmaktadır. Öyle ki coşkunun sesleri medresesine kadar gelen Şemseddin-i Mardînî bundan rahatsız olmuştur. Bunun üzerine, kendini gizlemek adına sade bir kıyafet giyinerek semâ meclisinin yapıldığı yere gider. Bir köşeye çekilip Kur’ân okumakla meşgul olur. Ne zaman bir secde ayeti okusa Celâleddin-i Rumî’nin secdeye kapandığını hayretle ve hayranlıkla müşahede eder. Bu esnada Celâleddin-i Rumî, Şemseddin-i Mardînî’ye: *“Bu secdeler alelade halkın secdeleri değildir. Bunlar saadet ehlinin secdeleridir. Sen bundan sonra bilgiçliği bırak, görenlerden olmaya bak. Artık bundan fazla Tanrı erlerini imtihan etmek haramdır.”* şeklinde bir uyarıda bulunur. Bu hadiseden sonra oradan ayrılan Şemseddin-i Mardînî, ailesi ve talebeleri de yanında olduğu hâlde geri dönerek Celâleddin-i Rumî’ye mürit olacaktır <sup>1705</sup>.

Dinî emir ve yasaklara uyma konusunda büyük bir hassasiyet gösterdiğinden bahsedilen Şemseddin-i Mardînî’nin tasavvufa bakışına işaret eden ilgi çekici rivayetler bulunmaktadır. Örneğin Şemseddin-i Mardînî semâ ve velilerin kerametlerini inkâr etmektedir. Velilerin hâllerinden biraz haberi ve nasibi olan bir grup fakih, Şemseddin-i Mardînî’nin huzurunda: *“Mevlânâ hazretleri düşünmeksizin, kitaplara bakmaksızın semâ halinde fetva veriyor <sup>1706</sup>, filozofların nefislerini öyle teshir ediyor ve akıllı insanların aklını öyle durduruyor ki, bu ululardan hiç biri onun yanında bir şey söyleyip nefes alamıyor; mantık bilginlerinin söz söyleme kemerleri onun huzurunda bağlı kalıyor.”* diyerek Celâleddin-i Rumî’nin bazı menkıbelerinden bahsederler. Bunun üzerine Şemseddin-i Mardînî: *“Bu bozuk hayallerden vazgeçmek ve daima dinî ilimlerle meşgul olmak gerekir.”* diyerek fakihleri susturur. Ancak gördüğü bir rüya üzerine Celâleddin-i Rumî’nin büyüklüğünü anlar. Şemseddin-i Mardînî, kendisi gibi Celâleddin-i Rumî’ye olan inkârından vazgeçmesini sağlayan bir rüya gören Efsaheddin Muîd ile birlikte Celâleddin-i Rumî’ye mürit olur. Hocalarına uyan kırka yakın talebe de Mevlevî olur <sup>1707</sup>. Görüldüğü üzere bu çerçevede dile getirilen menkıbeler ulemâya karşı Celâleddin-i Rumî’nin üstünlüğünü göstermek için özenle seçilmiştir. Diğer sûfilerin de âlimlere karşı bu tür kerametler gösterdiğine dair kendilerine ayrılan bölümlerde

<sup>1705</sup> Sipehsâlâr, s. 100-101; Eflâkî, I, s. 256-257.

<sup>1706</sup> Krş. Sipehsâlâr, s. 98; Eflâkî, I, s. 255.

<sup>1707</sup> Eflâkî, I, s. 194-195.

çok sayıda örnek bulunabilir. Şemseddin-i Mardîni'nin, talebeleriyle birlikte Celâleddin-i Rumî'ye mürit olması, onunla yakın ve samimi ilişkiler geliştirmesine dair kerametlerle zenginleştirilmiş başka rivayetler de <sup>1708</sup> mevcuttur.

Celâleddin-i Rumî bazı mektuplarında, kendisine mürit olup Karatay Medresesi'nde ders gören talebelere karşı Şemseddin-i Mardîni'nin güzel davrandığından bahsetmektedir <sup>1709</sup>. Şemseddin-i Mardîni ve öğrencilerinin tavır ve yaklaşımları, âlimlerle sûfiler arası ilişkilerde dikkate alınması gereken ılımlı muhalefete dair temsil gücü yüksek bir örnek teşkil etmektedir. Celâleddin-i Rumî'nin Şemseddin-i Mardîni hakkındaki şu yorumu bu çerçevede anlam kazanmaktadır: *“Mardîni veli bir adamdır, fakat o kendini tanımıyor. Ona kendisini tanıtalım. Çünkü velilerden bazısı kendi veliliğini bilmez.”* <sup>1710</sup>. Söz konusu ılımlı yaklaşım semâ ve rebap konusunda Eflâkî tarafından Şemseddin-i Mardîni'ye ilginç fetvalar verdirilmesi şeklinde de kendisini gösterir. Nitekim Şemseddin-i Mardîni, Celâleddin-i Rumî'nin semâ meclisinde küçük bir tefi başı üzerine koyup onun tespith ettiğini hisseder ve şu görüşü ileri sürer: *“Her kim bu semâ haramdır derse o kimse haramzadedir.”* <sup>1711</sup>.

Şemseddin-i Mardîni'nin, talebelerinin yanı sıra çevresindeki bazı insanların da Celâleddin-i Rumî'ye yakınlaşmasına vesile olduğunu görüyoruz. Dönemin öne çıkan isimlerinden biri olan Kadı Kemâleddin-i Kâbî'yi buna örnek olarak verebiliriz <sup>1712</sup>. Ayrıca Celâleddin-i Rumî'nin, karşılaştığı hukukî meselenin çözümünde Şemseddin-i Mardîni'ye yardım ettiğini duyan inatçı yirmi danışmendin de mürit olmasından bahsedilmektedir <sup>1713</sup>. Bu durum Celâleddin-i Rumî'nin kadı, müderris vb. statüdeki âlimler arasında hatırı sayılır bir çevresinin olduğunu da gösterir. İktidar muhiti ile yakın münasebeti, karizmatik bir sûfimeşrep bilgin ailesine mensubiyeti, pek çok kesim tarafından takdire şayan görülen ilmî seviyesi gibi hususlar bir arada düşünüldüğünde söz konusu durum gayet normaldir.

<sup>1708</sup> Ör. bkz. Sipehsâlâr, s. 100-101; Eflâkî, I, s. 195-196, 227, 235, 256-257, 307, 378.

<sup>1709</sup> Mevlânâ, *Mektuplar*, s. 137.

<sup>1710</sup> Eflâkî, I, s. 287.

<sup>1711</sup> Eflâkî, I, s. 195.

<sup>1712</sup> Eflâkî, I, s. 178.

<sup>1713</sup> Eflâkî, I, s. 307.

#### 2.4.2.2.Efsaheddin Muîd

Medreselerde müderrisin verdiği dersi arkadaşlarına tekrar eden ve müderrise yardımcı olan öğretim elemanı olan muîdler, müderrisler tarafından kıdemli öğrenciler arasından seçilmekteydiler. Efsaheddin Muîd'in hem bu yönüne işaret eden hem de Mevlevî çevrelerle olumlu ilişkiler kurduğunu gösteren bazı rivayetler söz konusudur. Buna göre Efsaheddin Muîd, gördüğü bir rüya üzerine Celâleddin-i Rumî'yi inkârdan vazgeçerek ona mürit olmuştur. Onunla birlikte Karatay Medresesi'ndeki kırka yakın talebenin hocaları Şemseddin-i Mardînî'ye uyararak Mevlevî olmasından hareketle Efsaheddin Muîd'in Şemseddin-i Mardînî'nin ders halkasında görev alan birisi olduğu sonucuna ulaşabiliriz<sup>1714</sup>. Ayrıca Şemseddin-i Mardînî, Şemseddin-i Malatî ve Zeyneddin-i Râzî ile birlikte hareket ederek Kadı Kemâleddin-i Kâbî'yi Celâleddin-i Rumî ile görüşmeye teşvik edenlerden birisi de odur<sup>1715</sup>.

Bu hususları teyit eden muasır bir kayda da sahibiz. Zira Celâleddin-i Rumî Ekmeleddin-i Nahcuvânî'ye hitaben yazdığı bir mektupta, Şemseddin-i Mardînî'nin Atabekiyeye Medresesi'ne tayin edilmesinden sonra boşalan Karatay Medresesi'nin "*büyük bilgin, müderrislerin övüncü*" Efsaheddin'e tahsis edilmesi için ricada bulunmaktadır. Hemen belirtmek gerekir ki Celâleddin-i Rumî'nin Efsaheddin Muîd'i bu işe ehil görmesinin tek nedeni onun bilgi birikimi değildir. Zira o hem velilerin hâllerinden haberdardır hem de Karatay Medresesi'nde ders gören Mevlevî talebelere baba şefkatiyle yaklaşan birisidir. Söz konusu mektupta Şemseddin-i Mardînî'nin Karatay Medresesi'nin Efsaheddin'e tahsisine razı olduğundan da bahsedilir. Zira halef selef birbiriyle hısımdır, aralarında fark yoktur<sup>1716</sup>. Söz konusu hısımlıktan kastedilen şayet fikrî yakınlık değilse, Efsaheddin Muîd'in Şemseddin-i Mardînî ile akraba olduğunu da düşünebiliriz.

Efsaheddin Muîd'in de görev yaptığı Karatay Medresesi'nin 25 Cemâziyelevvel 651 (23 Temmuz 1253) tarihli vakfiyesine göre medresedeki talebeler dört Sünnî mezhepten birine mensup olabilirler; fakat şeriat, hadis, usul ve fûrû ve hilâf ilimlerini bilmesi gereken müderris ve muîdin Hanefî mezhebinden

<sup>1714</sup> Eflâkî, I, s. 195.

<sup>1715</sup> Eflâkî, I, s. 178.

<sup>1716</sup> Mevlânâ, *Mektuplar*, s. 137-138.

olması lazımdır <sup>1717</sup>. Bu ayrıntı Efsaheddin Muîd'in çalışma alanlarına da ışık tutmaktadır.

#### 2.4.2.3. İhtiyareddin Fakih

Eflâkî'nin “*İyi insanların kendisine uydukları cisimleşmiş melek*” <sup>1718</sup> olarak yücelttiği İhtiyareddin Fakih, Celâleddin-i Rumî'nin ileri gelen müritlerindedir. Onun hem fukaha meclislerine katıldığını örneklendiren hem de Celâleddin-i Rumî'nin sadık müritlerinden biri olduğunu gösteren bir rivayet <sup>1719</sup> mevcuttur.

Mevlevî muhitte yer almasına rağmen, İhtiyareddin Fakih'in hangi medresede tedris faaliyetinde bulunduğu dair herhangi bir ipucunun olmaması düşündürücüdür <sup>1720</sup>. Ayrıca Eflâkî'de Mevlânâ İhtiyareddin Fakih ve Mevlânâ İhtiyareddin İmam şeklinde aynı ismi taşımalarına rağmen, farklı unvanlarla anılan iki mürit bulunmakta; ikincisinin veliliği ve bağlılığının derecesini belirten çeşitli rivayetler dile getirilmektedir <sup>1721</sup>. Her ne kadar farklı unvanlarla zikredilseler de bu insanlar aslında aynı kişilerdir. Bunun öncelikli nedeni ikisi hakkında yapılan nitelendirmelerin neredeyse birebir aynı olmasıdır <sup>1722</sup>. Ayrıca bir rivayete göre Mevlânâ İhtiyareddin Fakih, cuma günü Vaiz Hucendî'nin namazdan sonraki geniş katılımlı ve hararetle vaazından dolayı –muhtemelen kendi görev yaptığı– mescid-i cumadan ayrılmaya imkân bulamamış, bu nedenle Celâleddin-i Rumî'nin yanına gitmekte gecikmiştir <sup>1723</sup>.

Bu rivayetlerden çıkaracağımız sonuç, Mevlânâ İhtiyareddin Fakih'in şehrin ilim ya da fıkıh meclislerine iştirak eden, Mevlevî muhite mensup bilgili ve saygın bir imam olduğudur. Nitekim “*Mevlevî imamı*” İhtiyareddin Fakih, mahrem dostlarla birlikte Celâleddin-i Rumî'nin gasil ve tekfin işlemleri de yapmıştır <sup>1724</sup>.

<sup>1717</sup> Turan, “Celâleddin Karatay, Vakıfları ve Vakfiyeleri”, s. 74, 77, 140-141.

<sup>1718</sup> Eflâkî, I, s. 158.

<sup>1719</sup> Eflâkî, I, s. 255-256; Sipehsâlâr, s. 98.

<sup>1720</sup> Bu tür bir belirsizliğin söz konusu olduğu kişilerden biri de Selâhaddin Fakih'tir. Bu kişi hakkında tek bildiğimiz Celâleddin-i Rumî'nin sohbet ehlinde ve onun tam yakınlığına mazhar olan müritlerinden biri olmasıdır. Bkz. Sipehsâlâr, s. 150.

<sup>1721</sup> Eflâkî, I, s. 283-284, 383.

<sup>1722</sup> Eflâkî, I, s. 158, 283; II, s. 47.

<sup>1723</sup> Eflâkî, I, s. 158.

<sup>1724</sup> Eflâkî, II, s. 47; Mehmet Gel, *Osmanlı Devleti'nin Kuruluş Döneminde Fakihler ve Tursun Fakih*, (Yayınlanmamış Master Tezi, Gazi Üniversitesi SBE), Ankara 2004, s. 12.

#### 2.4.2.4.Şerefeddin-i Kayserî

Şerefeddin-i Kayserî dönemin Şâfiî fakih ve müderrislerinden biridir. Nitekim Eflâkî seçkin müritlerden biri olduğunu belirttiği Şerefeddin-i Kayserî'yi çağının ikinci İmam Şâfiî olarak nitelendirmektedir<sup>1725</sup>. Şerefeddin-i Kayserî'nin Sirâceddin-i Urmevî'den “*üstadım ve isnadımın mesnedi*”<sup>1726</sup> şeklinde bahsetmesi de Şâfiî fihî tahsil ve tedris ettiğine, ayrıca hangi ilmî geleneğe mensup olduğuna işaret olarak değerlendirilebilir.

Şerefeddin-i Kayserî, Celâleddin-i Rumî'nin sohbetlerinde dile getirdiği bazı nasihatleri<sup>1727</sup> ve onun cenaze merasimine dair menkıbeyi bizimle paylaşmaktadır<sup>1728</sup>. Dolayısıyla Celâleddin-i Rumî'nin ölüm tarihi olan 5 Cemâzeyilâhir 672'de (17 Aralık 1273) hayattadır. Ayrıca dönemin ileri gelen devlet adamlarından biri olan Tâceddin Mu'tez, Celâleddin-i Rumî'nin de onayıyla Şerefeddin-i Kayserî'yi Aksaray'da yaptırdığı medreseye –Tâciye Medresesi– müderris olarak tayin etmiştir<sup>1729</sup>.

#### 2.4.2.5.Rükneddin-i Mâzenderânî

Rükneddin-i Mâzenderânî Karatay Medresesi'nde fıkıh dersi veren müderrislerden biridir. Celâleddin-i Rumî, onun fıkıh dersi vermekle meşgul olduğu bir sırada Karatay Medresesi'ni ziyaret eder ve “*Tanrı fikhını, ilmini ve hikmetini nerede okutuyorlar?*” şeklinde bir soru sorar. Bu sorudan etkilenen Rükneddin-i Mâzenderânî yirmi danışmendi ile birlikte onun müridi olur<sup>1730</sup>.

Tâceddin Horos el-Müderris gençlik yıllarında Karatay Medresesi'nde Rükneddin-i Mâzenderânî'den fıkıh tahsil eden kişilerden biridir<sup>1731</sup>. Rükneddin-i Mâzenderânî'nin de görev yaptığı Karatay Medresesi'nin 25 Cemâziyelevvel 651 (23 Temmuz 1253) tarihli vakfiyesine göre medresedeki talebeler dört Sünnî mezhepten birine mensup olabilirler; fakat şeriat, hadis, usul ve fûrû ve hilâf ilimlerini bilmesi

<sup>1725</sup> Eflâkî, I, s. 180.

<sup>1726</sup> Eflâkî, I, s. 270.

<sup>1727</sup> Eflâkî, I, s. 181-182.

<sup>1728</sup> Eflâkî, I, s. 270; es-Sadrî, s. 38.

<sup>1729</sup> Eflâkî, I, s. 180-181.

<sup>1730</sup> Eflâkî, I, s. 351-352.

<sup>1731</sup> Eflâkî, I, s. 351.

gereken müderrisin Hanefî mezhebinden olması lazımdır <sup>1732</sup>. Bu husus Hanefî fukahasından olan Rükneddin-i Mâzenderânî'nin çalışma alanlarına da ışık tutmaktadır.

Muasır tarihçilerden Niğdeli Kadı Ahmed gençlik yıllarında Rükneddin-i Mâzenderânî ile Niğde'de karşılaşmıştır. Ona göre Konya kadısı olan Rükneddin-i Mâzenderânî, Niğde'de iken şüphe ve tereddütleriyle halkı mi'rac mucizesini inkâra sevk ederek doğru yoldan çıkarmıştır. Rükneddin-i Mâzenderânî bu hususta Luluva Madeni'nde (Niğde Ulukışla) görevli Şemseddin Müderris ile giriştiği tartışmada ilzam edildikten sonra Niğde'den ayrılarak Konya'ya yönelmiştir. Şemseddin Müderris muhtemelen bu tartışmadan çok önce Nâsirüddin-i Şîrâzî ve Sadreddin-i Konevî'ye yazdığı bir mektupla onlardan mi'rac mucizesi hakkında ayrıntılı ve doyurucu bilgiler almış, bunları bilahare Rükneddin-i Mâzenderânî'yi ilzam ederken kullanmıştır <sup>1733</sup>. Zira Sadreddin-i Konevî'nin 672/1274'te öldüğünü, Niğdeli Kadı Ahmed'in de 685/1286'da doğduğunu <sup>1734</sup> dikkate aldığımızda, söz konusu tartışmanın 700/1300'lere doğru gerçekleşmiş olması gerekir. Nitekim Niğdeli Kadı Ahmed söz konusu rivayette Nâsirüddin-i Şîrâzî ve Sadreddin-i Konevî'yi “*Allah her ikisini de derecelerine ilhak etsin*” şeklinde rahmet duasıyla anmaktadır.

#### 2.4.2.6.Zeyneddin Abdülmü'min-i Tokadî

Zeyneddin Abdülmü'min-i Tokadî, dönemin önemli başvuru kaynaklarından birini kaleme alan Niğdeli Kadı Ahmed'in kendisi ile görüşüp istifade ettiği âlimlerden biridir <sup>1735</sup>. Onun rahmet ve mağfiret duasında bulunarak sadece ismini zikrettiği Abdülmü'min-i Tokadî, başka bir öğrencisi olan Eflâkî tarafından aklî ve naklî ilimlerle usul ve fîrûda yetkin bir müderris ve âlim olarak nitelendirilmekte, zamanın Nu'mân'ı, takvada, amelde ve fetva bilgisinde ikinci bir Ebû Yûsuf şeklinde övülmektedir. Bu tanımlayıcı ve tamamlayıcı bilgilerden de anlaşıldığına göre Abdülmü'min-i Tokadî, Hanefî mezhebine mensup bir âlim olup Konya Karatay Medresesi'nde Şemseddin-i Mardînî'den ders almıştır. Onun, Tokat'taki Pervâne

<sup>1732</sup> Turan, “Celâleddin Karatay, Vakıfları ve Vakfiyeleri”, s. 74, 77, 140-141.

<sup>1733</sup> Niğdeli Kadı Ahmed, I, s. 68, 253.

<sup>1734</sup> Niğdeli Kadı Ahmed, I, s. 67.

<sup>1735</sup> Niğdeli Kadı Ahmed, I, s. 69, 335.



Medresesi'nde şehrin âlimleri ile bazılarına talebesi Eflâkî'nin de katıldığı bir takım ilmî toplantılar yaptığını da görüyoruz <sup>1736</sup>.

Bazı fakihler gibi Abdülmü'min-i Tokadî de başlangıçta semâ ve raksı dine aykırı bulanlardan biridir. Hatta bu ritüelleri Celâleddin-i Rumî'nin fakih geçmişi ile bağdaştıramamaktadır. Ancak Celâleddin-i Rumî tarafından ikna edildikten sonra tam bir samimiyetle mürit olmuştur <sup>1737</sup>.

Abdülmü'min-i Tokadî'nin Eflâkî ve Niğdeli Kadı Ahmed gibi iki önemli isme hocalık yapmış olması, XIII-XIV. yüzyıl Anadolu'sunun ilmî-irfanî hayatını şekillendiren önemli simalardan biri olduğunu gösterir.

#### 2.4.2.7. Sirâceddin-i Tatarî

Taşıdığı millet nispesi itibariyle Moğollara mensup olması kuvvetle muhtemel bulunan Sirâceddin-i Tatarî, Celâleddin-i Rumî'nin âlim ve makbul müritlerindendir <sup>1738</sup>. 623/1226'da Lârende'de doğan Sultan Veled'in bebekliği ile alakalı bazı anıları paylaşması öteden beri Celâleddin-i Rumî'nin çevresinde yer aldığını gösterir <sup>1739</sup>.

Eflâkî, kendisinden çok sayıda rivayette bulunduğu Sirâceddin-i Tatarî'yi “müderislerin sultanı” <sup>1740</sup>, “zamanın allâmesi” <sup>1741</sup> ve “fakih” <sup>1742</sup> olarak nitelendirir. Ölümü anında yanında bulunacak <sup>1743</sup> kadar Celâleddin-i Rumî'ye yakın olan, dolayısıyla Mevlevî muhitte hatırı sayılır bir mevki işgal eden Sirâceddin-i Tatarî'nin hangi medresede veya ilim dalında müderislik yaptığını belirtilmemektedir.

Celâleddin-i Rumî'nin mektuplarında Sirâceddin-i Tatarî'nin profiline uygun, yani hem âlim-müderis hem de sūfî-mürit vasıflarını haiz bir Sirâceddin'den bahsedilmektedir. Bu zatın Sirâceddin-i Tatarî olması kuvvetle muhtemeldir. Kime yazıldığı belli olmayan bu mektupta Celâleddin-i Rumî, Sirâceddin adındaki şahsı aziz oğul, özü sözü doğru âlim, zâhit, kulluk eri, ârif ve veli olarak

<sup>1736</sup> Eflâkî, I, s. 378.

<sup>1737</sup> Eflâkî, I, s. 378-379.

<sup>1738</sup> Sipehsâlâr, s. 108; Eflâkî, I, s. 266; II, 44, 50, 65, 167; Şahin, *Osmanlı Devletinin Kuruluş Döneminde Dinî Zümreler*, s. 129-130.

<sup>1739</sup> Eflâkî, II, s. 147.

<sup>1740</sup> Eflâkî, I, s. 184.

<sup>1741</sup> Eflâkî, I, s. 200.

<sup>1742</sup> Eflâkî, I, s. 236; II, s. 44.

<sup>1743</sup> Eflâkî, II, s. 44.

nitelendirmektedir. Ayrıca onun büyük bir medreseye müderris yahut büyük bir tekkeye şeyh olmak istediğini; fakat kendini erenlerin yoluna verdiği için bunun henüz gerçekleşmediğini dile getirmektedir. Mektubun sonunda da adı ve mahiyeti belirtilmeyen büyük makama –muhtemelen medrese hocalığı– Sirâceddin’in tayin edilmesini rica etmektedir <sup>1744</sup>.

#### 2.4.2.8.Safiyyüddin-i Hindî

Eş’arî kelamcısı ve Şâfiî fakihî olan Safiyyeddin Muhammed b. Abdirrahîm 644/1246’da Delhi’de doğmuştur. Fıkıh öğrenimine dedesinin yanında başlamış; Yemen, Mekke, Mısır’daki tahsil hayatından sonra Antakya üzerinden Anadolu’ya gelmiştir. On bir yıl Konya’da, beş yıl Sivas’ta ve bir yıl da Kayseri’de kalmıştır. Konya’da uzun süre Sirâceddin-i Urmevî’den aklî ilimleri tahsil etmiştir. Ardından Şam’a yerleşmiş, çeşitli medreselerde usul, fıkıh ve kelam dersleri okutup hadis rivayet ettikten sonra 715/1315’de burada vefat etmiştir <sup>1745</sup>.

On bir yıl Konya’da kalıp Sirâceddin-i Urmevî’nin ders halkasına dâhil olması münasebetiyle Eflâkî’nin görüş alanına giren Safiyyeddin-i Hindî’nin Pamukçular (Penbefürûşân) Medresesi’nde müderrislik yaptığını öğreniyoruz. Eflâkî’ye göre yaşadığı dönemin allâmelerinden olup zâhit ve dindar bir kişiliğe sahiptir. O da diğer pek çok meslektaşısı gibi bid’at olarak değerlendirdiği semâ ve rebabın yasaklanması gerektiğini düşünenlerdendir. Ancak Celâleddin-i Rumî tarafından ikna edilmiş ve bazı talebeleriyle birlikte ona mürit olmuştur <sup>1746</sup>. Safiyyeddin-i Hindî’nin 674-685 (1275-1286) yılları arasında Anadolu’da bulunduğunu <sup>1747</sup> dikkate aldığımızda 672/1273’de vefat eden Celâleddin-i Rumî ile görüşmesi ve ona mürit olması kronolojik açıdan pek mümkün gözükmemektedir. Mevlevî menâkıbnâmelerinde adından sıkça bahsettiren Sirâceddin-i Urmevî’nin öğrencisi olması böyle bir yanılığa yol açmış olabilir.

Bazı kaynaklarda Safiyyeddin-i Hindî’nin kelam ve fıkıh sahalarında döneminde ün yapmış bir âlim olmasına rağmen, eser yazmada ve hitabette zayıf

<sup>1744</sup> Mevlânâ, *Mektuplar*, s. 175-176; Açılama Kısmı, s. 257; Eflâkî, Önsöz, I, s. 48-49.

<sup>1745</sup> Cahen, *Osmanlılardan Önce Anadolu*, s. 345; Akkanat, “Kadı Sirâcüddin el-Urmevi”, s. 894; İlyas Çelebi, “Hindî”, *DİA*, XVIII, İstanbul 1998, s. 66; Çağrııcı, “Sirâceddin el-Urmevî”, s. 263.

<sup>1746</sup> Eflâkî, I, s. 240.

<sup>1747</sup> Cahen, *Osmanlılardan Önce Anadolu*, s. 345; Çelebi, “Hindî”, s. 66.

olduğu; hitabetindeki bozukluğun da ana dili olan Hintçe'den kaynaklandığı nakledilmektedir <sup>1748</sup>. Bu hususun Eflâkî'deki yansıması Celâleddin-i Rumî'ye mürit olmasıyla “*din ilimlerindeki güçlükleri, söylemeden günden güne çözüldü...*” <sup>1749</sup> şeklindedir. Ayrıca bazı kaynaklar Safiyyeddin-i Hindî'nin Eş'ariyye mezhebini iyi bilen ve görüşlerini diğer mezhepler karşısında başarıyla savunan bir kelamcı olduğunu belirtmektedir <sup>1750</sup>. Bu hususun Eflâkî'deki yansıması ise hayli ilginçtir. Celâleddin-i Rumî'ye göre, rebap ile alakalı görüşleri nedeniyle Safiyyeddin-i Hindî'nin kalbini temizlemek ve ona doğru yolu göstermek yetmiş Rum Mecûsîsini Müslüman etmekten daha güçtür. Çünkü onun can levhası çocukların yazı (meşk) tahtası gibi kapkaradır <sup>1751</sup>. Bu rivayetler her ne kadar Celâleddin-i Rumî'ye nispet edilse de Mevlevî muhitin Safiyyeddin-i Hindî'ye bakış açısı olarak okunduğunda, yukarıda temas ettiğimiz kronolojik tutarsızlık giderilmiş olur.

#### 2.4.3. Tasavvuf-Fıkıh Rekabeti

Büyük Selçuklulardan itibaren devlet himayesi ve kontrolü altına giren medreseler, İslâm dünyasında resmî ve kitabî İslâm yorumlarının üretilmesine en büyük katkıyı sağlayan merkezî kurumlar hâline gelmiştir. Bu kurumlar Sünnî halkla kurdukları yoğun ilişki dolayısıyla onlar üzerinde de etkili olmuştur. Bu etkiler Türkiye Selçuklu Anadolu'sunda da –özellikle yerleşik kesimde– kendisini göstermeye başlamıştır. Ayrıca halk İslâmı XIII. yüzyıldan itibaren belirgin bir biçimde fıkıhın hâkimiyetinde giren medrese İslâmı (bir anlamda fakihler) ile toplumun pek çok kesiminde giderek etkisini arttıran tekke İslâmı'nın (bir anlamda sûfiler) rekabet ettiği bir alan hâline almıştır <sup>1752</sup>. Nitekim menâkıbnâmelerdeki pek çok rivayetin medreselerin ulemâ-meşâyih ilişkilerinin yoğunlaştığı mekânlar olduğuna işaret etmesi bu açıdan kayda değerdir. Bu rivayetlerin gözler önüne serdiği karşılıklı ziyaretler, açılış törenleri, okunan kitapların mahiyeti, gündem teşkil eden tartışma konuları vb. tecrübeler, dönem Anadolu'sundaki ilmî ve tasavvufî

<sup>1748</sup> Çelebi, “Hindî”, s. 66.

<sup>1749</sup> Eflâkî, I, s. 240.

<sup>1750</sup> Çelebi, “Hindî”, s. 66.

<sup>1751</sup> Eflâkî, I, s. 240.

<sup>1752</sup> Ahmet Yaşar Ocak, *Türkler, Türkiye ve İslâm*, İletişim Yayınları, İstanbul 1999, s. 55-56.

hayatı, ayrıca taraflar arasındaki söz konusu rekabeti daha canlı tasvirlerle anlamamızı sağlamaktadır.

Mevlevî müellif Eflâkî, Celâleddin-i Rumî ve etrafındakilerin âlim ve fakihlere yönelik değerlendirmeleri hakkında zengin ipuçları vermektedir. Bunu bazen geçmişteki olaylar üzerinden sunduğu da vakidir. Örneğin “*Tıpkı zamanımızın bilginlerinin âdeti gibi*” ifadesiyle biten bir menkıbede, 605’de (1208-1209) Belh’te vuku bulan bir hadise münasebetiyle Bahâeddin Veled ve muhaliflerinin temsil ettiği zihniyete mensup kişilerin daha sonraki süreçte de var olduğunu anlatmaya çalışır. Bu ayrıntı aslında öteden beri var olan tasavvuf-fıkıh, tasavvuf-kelam rekabetinin göçlerle Anadolu’ya taşındığını göstermektedir. Söz konusu menkıbede önce Bahâeddin Veled’in ünü gündün güne yayılan veliliği, irşat faaliyetleri ve bu sayede kendisine katılanların nicelik ve niteliği, takvası, sünnet ve şeriata bağlılığı, hakikatleri çekinmeden dosdoğru söylemesi gibi vasıfları ön plana çıkarılır. Sonra da onun fikrî anlaşmazlık içinde bulunduğu kişiler ve özellikleri hakkında bir takım bilgiler verilir. Buna göre Fahreddin-i Râzî, Kadı Zeyn-i Ferâzî, Cemâleddin-i Hasîrî, Amîd-i Mervezî, Şemseddin-i Hânî vs. âlim, fakih, hakîm ya da filozoflar *ilim perdesi gözlerini kapadığından* ve bir takım dünyevî maksatlar yüzünden Bahâeddin Veled’e dil uzatmakta, “*fakihlere yaraşır tarzda*” kötülükler yapmakta, kıskançlara yaraşır şeyler söyleyip onu üzmektedirler. Bahâeddin Veled de vaaz kürsülerinde adı anılan kişileri ve onları destekleyen Hârizmşah hükümdarını bid’atçılıkla suçlamaktadır. Söz konusu suçlamanın içini dolduran husus ise onların akli ön plana çıkarmaları, nefis ve şeytanın esiri olmalarıdır. Zira bâtinî ilimleri zâhirî ilimlerin fevkinde gören, bilgiye ulaşma yöntemi olarak sezgi, keşif ve mükâşefeye önem veren Bahâeddin Veled, karşı tarafa mensup olanların gittikleri yolu daima reddetmekte ve şeriat sahibine uyarak herkesi peygamberin dinine yönlendirmektedir<sup>1753</sup>. Aynı hadiseyi anlatan Sipehsâlâr’a göre Bahâeddin Veled vaaz sırasında Yunan filozoflarının düşüncelerini yermekte, Fahreddin-i Razî ve(ya) ona uyanları kastederek “*Gökten inen kitapları arkalarına atıp, filozofların silik sözlerini önlerine koyanların*” kurtulma ümidi olmadığını düşünmektedir<sup>1754</sup>.

<sup>1753</sup> Eflâkî, I, s. 93.

<sup>1754</sup> Sipehsâlâr, s. 20.

Eflâkî ve Sipehsâlâr'da geçen bu kayıtlar, menkıbevî bir rivayete dönüşen Fahreddin-i Râzî ile Bahâeddin Veled'in Belh'teki tartışmalarının, temsilcileri vasıtasıyla Anadolu'da da sürdürüldüğünü göstermektedir. Nitekim Bahâeddin Veled'in yanı sıra Şems-i Tebrizî ve Celâleddin-i Rumî tarafından da eleştirilen Fahreddin-i Râzî, akıl/felsefe yolunu seçen bir örnek olarak gösterilmiştir. Hâlbuki Fahreddin-i Râzî sûfilere, yollarına ve söylemlerine, diğer kelmacılar da eşine az rastlanır derecede olumlu yaklaşmış, destek vermiş ve önem atfetmiştir. Onun eserleri dikkatle incelendiğinde hakkındaki bazı eleştirilerin, suçlama ve karalamaların gerçek dışı olduğu açığa çıkmaktadır <sup>1755</sup>.

Bahâeddin Veled'in bu tür aşırı söylem ve eylemleri diğer ülkelerdeki fakih, bilgin ve filozofların da tepkisine neden olmuştur. Nitekim Celâleddin-i Rumî, Hüsâmeddin Çelebi de yanında olduğu hâlde Şam'da iken uğradığı bir medresede, bir grup fakihin babası hakkında "*fakihlere yaraşır tarzda*" kötü sözler sarf ettiğine şahit olur. Eleştiri noktalarından biri de Bahâeddin Veled'e "*sultanu'l-ulemâ*" denilmesidir. Fakihlere göre Bahâeddin Veled insanları kendi delisi etmiş, Allah'a yakınlıktan dem vuran ve kendini "*Allahî*" diye adlandıran birisidir <sup>1756</sup>. Dolayısıyla Bahâeddin Veled, değişik yerlerde fakihlerin bir takım eleştirilerine maruz kalmıştır. Sonuç itibarıyla tasavvuf-fıkıh gerginliğinin dönemin en açık realitelerinden biri olduğunu görüyoruz.

Şâfiî fakih İzzeddin Abdülazîz b. Abdisselâm ed-Dımaşkî'nin (ö. 660/1262) <sup>1757</sup> huzurunda ridde, münafık, zındık kelimeleri ile alakalı semantik tahlil ve tartışmaların yapıldığı, İbnü'l-Arabî'nin zındıklığa örnek olarak verildiği bir ders yapılır. Abdülazîz b. Abdisselâm'ın hizmetçilerinden biri de söz konusu derse katılmıştır. Hizmetçi dersten sonra Abdülazîz b. Abdisselâm'a yaşadıkları zaman diliminin kutbunun (el-gavsu'l-kutbi'l-câmi'i) kim olduğunu sorduğunda İbnü'l-Arabî cevabını alır. Şaşırان hizmetçi, Abdülazîz b. Abdisselâm'a bu defa bahsi geçen derste İbnü'l-Arabî'nin zındıklığa örnek olarak verilmesine ve hakkında onca olumsuz söz söylenmesine sessiz kalmasının sebebini sorar. Abdülazîz b.

<sup>1755</sup> Mutlaka bkz. Hayri Kaplan, "Bahâ Veled, Şems ve Mevlânâ'nın Râzî'ye Yönelik Eleştirileri ve Râzî'nin Sûfilere/Tasavvufa Bakışı", *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, S. 14 (2005), s. 296-300.

<sup>1756</sup> Eflâkî, I, s. 314.

<sup>1757</sup> Yaşamı ve eserleri hakkında bkz. H. Yunus Apaydın, "İbn Abdüsselâm, İzzeddin", *DİA*, XIX, İstanbul 1999, s. 284-287.

Abdisselâm da “*fukaha meclisi*” olduğu için bu şekilde davrandığını söyler<sup>1758</sup>. Bu rivayeti bizimle paylaşan el-Bağdâdî'nin yaptığı değerlendirmeye göre, Abdülazîz b. Abdisselâm ilimlerinin çerçevesine girmeyen bir şeyi yermekte fakihlerin mazur olduklarını kabul etmiştir. İbnü'l-Arabî'nin gerçek hâlini, onun şan ve değerinin yüceliğini anlayabilecek durumda olan hizmetçisine açıklamıştır. Abdülazîz b. Abdisselâm “*fukaha*” terimiyle zâhir ehlini, muhakkiklerin sözlerinden ve âriflerle birlikte bulunmaktan nasibi olmayanları kastetmiştir. Zira Abdülazîz b. Abdisselâm ve onunla muasır büyük bilginler, kerametlerini görmeden, söz ve fiillerini tetkik etmeden hiç bir kimse hakkında bu şekilde bir aklamada (tezkiyede) bulunmazlar<sup>1759</sup>. Apaydın'a göre Abdülazîz b. Abdisselâm'ın Şam'da iken İbnü'l-Arabî ile tanışıp tanışmadığı bilinmemekteyse de dönemine yakın kaynaklar onun İbnü'l-Arabî'yi bazı görüşlerinden dolayı ağır bir şekilde eleştirdiğini belirtmektedir. Ayrıca tasavvuf hırkasını Şihâbeddin-i Sühreverdî'den giyen Abdülazîz b. Abdisselâm'ın kendi tasavvuf anlayışından oldukça farklı bir görüşe sahip olan İbnü'l-Arabî ile uyum içinde olacağına ihtimal vermek zordur<sup>1760</sup>. Bu hususta Apaydın'a katılan Ögke'ye göre, Abdülazîz b. Abdisselâm muhtelif dinî ilimlere dair kaleme aldığı kırka yakın eserle –ki bunlar arasında tasavvufî eserler de vardır– Kur'ân ve sünnete bağlı bir tasavvuf anlayışı ortaya koymuştur. Abdülazîz b. Abdisselâm'ın tasavvuf anlayışında, tasavvufî düşüncenin ilgi alanına giren nazarî/teorik konularda felsefî açıklamalara pek rastlanmaz. Bununla birlikte o, amelî/pratik tasavvufa (özellikle zühdt) dair pek çok konuda görüş belirtmiştir. Ayrıca değerli araştırmacı, Abdülazîz b. Abdisselâm'ın tasavvufî konulara dair iki türlü yaklaşım tarzı olduğu düşüncesindedir. Bunların birincisi, dışarıdan, bir fakih gibi sorgulayıcı tavidir. İkincisi ise içeriden, bir tasavvuf büyüğü gibi sûfîlerin birtakım manevi hâllerine yakından tanık olan, onları doğrulayan ve bu hususta onlara eşlik eden savunucu yaklaşımdır<sup>1761</sup>. Kanaatimizce aslında el-Bağdâdî'nin kitabına alıp yorumladığı rivayette de bu ikili yaklaşım tarzı örneklendirilmektedir. Her ne kadar Anadolu dışında cereyan eden ihtilafli bir hadiseden örnekle dile getirsek de Abdülazîz b.

<sup>1758</sup> el-Bağdâdî, s. 24-25; Câmî, s. 766.

<sup>1759</sup> el-Bağdâdî, s. 26, 56. İbnü'l-Arabî'nin âlim, şeyh, fakih vb. kişilerden dost, muhip ve destekleyicilerinin bulunduğu dair örnekler için bkz. el-Bağdâdî, s. 26-28, 56-57. Câmî, s. 766.

<sup>1760</sup> Apaydın, “İbn Abdüsselâm, İzzeddin”, s. 285.

<sup>1761</sup> Ahmet Ögke, “Bir Fakih Olarak İzz b. Abdisselâm (660/1262)'ın Tasavvuf Yaklaşımı”, *EKEV Akademi Dergisi*, S. 17 (2003), s. 133-140.

Abdisselâm'ın durumu, fakihlerle sûfiler arasındaki ilişkilerde değerlendirilmeyi hak etmektedir. Zira Anadolu'nun ilmî ve irfanî yapısı Orta Asya ve Orta Doğu eksenli göçlerle şekillenen bir mahiyet arz eder. Dahası âlim ve ârifler Anadolu'ya göç ederken tartışma konularını, fikir ayrılıklarını, kişisel telakki ve mücadele enstrümanlarını da beraberlerinde getirmişler, burada da mücadele edilecek kişi ve kesimlerle karşılaşmışlardır. Bu hususa dair en tipik örnek Bahâeddin Veled'in Hârizm sahasında başlattığı fikrî ve zihnî mücadelenin, kendisi, soyundan gelenler ve yolundan gidenlerce Anadolu'da da devam ettirilmesidir. el-Bağdâdî'nin bizimle paylaştığı rivayette fakihlerle sûfiler arasındaki ilişkilere dair göze çarpan ayrıntı, tasavvufa sıcak bakan kimi fakihlerin kişisel değerlendirmelerini uygun zaman ve zemin bulmadıkları sürece pek ifşa etmek istememeleridir.

Bahâeddin Veled: *“Eğer bende bu tahsille elde edilen ilimler olmasaydı, o mânâ ilimden daha kuvvetli olurdu.”* sözünü sık sık tekrarlamaktadır. Bu ifadedeki *“mânâ”* tasavvufî derinlik olarak düşünülebilir. Zira Allah'a ulaşmanın yolunun fıkıh medresesinden fakirlik ve aşk olarak sembolize edilen tasavvuf medresesine geçmek olduğunu dile getiren Eflâkî'nin, Bahâeddin Veled'in görüşlerini tahkim etmek amacıyla alıntıladığı mısralar hayli ilgi çekicidir: *“Kalbimi ilimlerden temizledim, dostluk (âşinalık) buldum. Varlığın karanlığını bıraktım, aydınlığa ulaştım.”*<sup>1762</sup>. Başka bir yerde: *“Medresede elde edilen ilim başka bir iş, âşıklık başka bir iştir.”* denilmektedir<sup>1763</sup>.

Evhadüddin-i Kirmânî'ye göre de medreselerde öğretilen ilimle tekke de öğretilenler çok farklı şeylerdir. Tekke eğitimi medrese eğitiminden üstündür ve medreselerde yetişenler ilâhî sırları öğrenemezler. Bir medreseli tekke eğitimine tabi tutulursa, medreseden vazgeçip tekkeye yönelecektir<sup>1764</sup>.

*“Biz de Hudâvendigâr'ın kulu ve âşığınız. Fakat şimdi ilim elde etmekle meşgulüz ve bütün çabamızla buna çalışıyoruz ki, belki isteğimiz elde edildikten sonra gelir de onun müridi oluruz.”* diyen bir danışment, Celâleddin-i Rumî'ye sevgi ve sempati beslemekte, fakat istediğini elde ettikten, yani ilim öğrendikten sonra mürit olmayı düşünmektedir. Bu bilgi kendisine aktarılan Celâleddin-i Rumî,

<sup>1762</sup> Eflâkî, I, s. 301.

<sup>1763</sup> Eflâkî, I, s. 379.

<sup>1764</sup> Kirmânî, *Rubaîler*, s. 29; r. 400, 794, 1315.

“İsteddiğini elde edemeyen, onu terk edemez. Elde ettiği vakit de fikhın bağından kendisini nasıl kurtarabilir ve fakirlik âlemine ulaşabilir? Çünkü fakirlik işsizlerin işidir.” der. Dolayısıyla babasının yukarıda belirttiğimiz görüşüne paralel olarak, söz konusu danışmendin istediğini elde ettiğinde fikhın bağından kurtulup fakirliğe, yani tasavvufa yönelmesinin zorluğu üzerinde durur <sup>1765</sup>.

Kendi şahsında tasavvufun fikh karşısında kazandığı üstünlüğünün altını çizen Bahâeddin Veled’in yukarıdaki yaklaşımı, ondan fikh tahsil eden talebesi Hoca Fakih Ahmed’de de kendisini hissettirmiş olmalıdır. Zira Fakih Ahmed “bilginlik hastalığından” kurtulmak için tam kırk yıl gece gündüz pek çok manevi mücahedelerde bulunup türlü riyazetler çektiği hâlde söz konusu hastalığın izlerinden tam olarak kurtulamadığını dile getirmektedir. Ona göre gönül levhası ne kadar sade olursa Allah’a yakınlık da o kadar fazla olur <sup>1766</sup>. Bu ifadeler nazarî ilimlerin manevi gelişimi engellediği yönünde zımni bir ilim karşıtlığını da ima etmektedir. Ayrıca Fakih Ahmed’in cezbe dolu sıra dışı bir tasavvuf anlayışına sahip olmasına rağmen, yüzyıllarca “Hâce” yahut “Hoca” ve “Fakih” yahut “Faki” unvanı ile anılması, en az kendisi ve yukarıda söyledikleri kadar ilgi çekicidir.

Dönem menâkıbnâmelerinde tasavvuf-fikh rekabetine değinen rivayetlerdeki fikh eleştirisini anlamlı hâle getiren husus, kimi sûfilerin de (Evhadüddin-i Kirmânî, Bahâeddin Veled, Celâleddin-i Rumî vb.) vaktiyle fikh tahsil etmiş olmaları ve yaşadıkları sürece bu sahadaki birikimlerini toplumun istifadesine sunmalarıdır. Örneğin Celâleddin-i Rumî medrese aidat ve gelirlerinin kendisine helal olmasını ve mensubu bulunduğu “takva hanedanından fetvanın kesilme”mesini istediği için fikhî meselelerde bilgi veya fetva almak isteyen kişileri asla geri çevirmemeleri hususunda müritlerini sürekli uyarmıştır. Bu nedenle müritleri onun istiğrak ve semâ hâlinde iken bile fetva yazdırması ihtimaline binaen kalem ve hokkayı daima hazır bulundurmuşlardır <sup>1767</sup>. Ancak kimi fakihler bazı sıkıntılara neden olduğu için bu uygulamaya tepki göstermişlerdir <sup>1768</sup>. Bu çerçevede Celâleddin-i Rumî’nin isim ve lakabından ziyade ilmî bir paye olan “Mevlânâ” unvanıyla şöhret bulduğunu ve pek

<sup>1765</sup> Eflâkî, I, s. 284.

<sup>1766</sup> Eflâkî, I, s. 301.

<sup>1767</sup> Sipehsâlâr, s. 98; Eflâkî, I, s. 255. Celâleddin-i Rumî’ye yöneltilen bazı fikhî meseleler ve onun bunlara dair verdiği fetvalara örnek için bkz. Eflâkî, I, s. 281, 311.

<sup>1768</sup> Eflâkî, I, s. 194-195.



çok menkıbede <sup>1769</sup> “*medrese*” olarak zikredilen ama yerine getirdiği işlev ve içerisinde yaşanan gelişmeler açısından daha ziyade tekkeyi andıran bir kurumda tasavvufî faaliyetlerini yürüttüğünü de unutmamak gerekir. Zira o, medresesini tekke, tekkesini de medrese yapmıştır.

#### 2.4.3.1. Kadı ve Fakihlerle Sûfiler Arasındaki Münasebetlerin Seyri

İçinde yaşadıkları toplumu değiştirici ve dönüştürücü yönü ve gücü olan sûfiler tasavvufî uygulamaları, dini yaşama biçimleri ve bilgiye ulaşma yöntemleri nedeniyle geleneksel dinî yapının en esaslı savunucuları olan medrese âlimleriyle, özellikle de İslâm hukukunun temsilcileri olan fakihlerle karşı karşıya gelmiş, fikrî açıdan onlarla mücadele etmek zorunda kalmışlardır. Bu durum iki zümre arasında zaman zaman çeşitli gerilimlerin yaşanmasına neden olmuştur. Bu mücadele süreç içerisinde uyum ve uzlaşmayla sonuçlansa da gerilim ve rekabet hiçbir zaman tamamen ortadan kalkmamış; varlığını düşük yoğunluklu bir biçimde de olsa daima sürdürmüştür <sup>1770</sup>. Bu gerilim ve rekabetin boyutları tarikattan tarikata, hatta aynı tarikata mensup olsa bile sûfiden sûfiye göre değişmektedir. Ayrıca fakihler bir sûfinin tüm görüş ve uygulamalarını değil de sadece bazılarını yerebilmekte yahut yadırgayabilmektedir. Sert, toptancı ve tavizsiz söylemler geliştiren fakihler olduğu gibi, daha ılımlı, yapıcı ve uzlaşmacı tavır takınanları da vardır.

Bu başlık altında, buraya kadar dile getirdiğimiz menkıbelere ek olarak, XIII. yüzyıl Selçuklu Anadolu’sunda yumuşama ve gerginliklere sahne olan, inişli çıkışlı bir seyir izleyen sûfilerle fakihler arasındaki ilişkilere dair diğer rivayetleri mercek altına alarak bazı karakteristikleri tespit etmeye çalışacağız. Konuyu ele alırken iki zümre arasındaki metodolojik farklılıklardan ziyade fakihlerin bir takım tasavvufî uygulamalara ve sûfilerin dini yaşama biçimlerine dair yaptıkları eleştirilere yoğunlaşacağız. Bu rivayetler aynı zamanda dönem Anadolu’nun, diğer İslâm ülkelerine göre daha müsamahalı olan düşünce iklimi hakkında da bir fikir verecektir.

<sup>1769</sup> Ör. bkz. Sipehsâlâr, s. 93, 100; Eflâkî, I, s. 137, 140, 143, 145, 150, 151, 153, 155, 239, 256; II, s. 92.

<sup>1770</sup> Öztürk, *Müvelleh Dervişler*, s. 190-192.

Öncelikle iki zümre arası ilişkilerde yumuşamanın yaşandığına işaret eden rivayetlere yer vermek istiyoruz. Mevlevîlik müessesisi Sultan Veled bir defasında: *“Bu zaman ne de güzel bir zamandır! Bütün insanlar inançlı ve samimidirler. İnkâr edenler varsa da kuvvetleri yoktur.”* der ve bunun gerekçesini şöyle açıklar: *“Bundan önceki zamanlarda, ‘Ben Tanrı’yım’ (Enelhak) dediği için Mansur’u idam ve kaç defa Bayezid’in katline yöneldiler, ne kadar ulu şeyhi öldürdüler (...) Tanrı’ya hamdolsun, zamanımızda Hudâvendigâr’ın (Celâleddin-i Rumî) her beytinde bir ‘Ben Tanrı’yım ve ben tesbih edilmeye layığım’ sözü vardır. Kimse de ağzını açıp itiraz”* edememektedir <sup>1771</sup>. Yani daha önce Bâyezîd-i Bistâmî (ö. muhtemelen 234/848) ve Hallâc-ı Mansûr (ö. 309/922) tarafından dillendirilen ve büyük tepki çeken dinin zâhirine aykırı aşırı tasavvufî söylemler, babası Celâleddin-i Rumî tarafından rahatça dile getirilmesine rağmen, bu hususta ciddi bir itirazla karşılaşılmamıştır.

Evhadüddin-i Kirmânî seyahatlerinden birinde Ahlat’a uğrar. Daha önce onun kerametlerini duymuş ve onunla karşılaştıklarında bundan kat kat fazlasını müşahede etmiş olan şehrin ileri gelenleri ile kadı, müderris, imam ve fakihleri bir davet ve semâ meclisi düzenlerler. Semâ başlayınca Evhadüddin-i Kirmânî de raks ile meşgul olur. Onun cemâlperest meşrepte olduğunu bildikleri için de semâ meclisine güzel delikanlılar getirilir ve her birinin eline bir kandil verilir. Evhadüddin-i Kirmânî vecd hâlinindedir. Ancak cemaat bu durum karşısında şaşkındır. Kimisi lehte, kimisi aleyhte konuşur. Hazır bulunan kadılardan biri müderrislerden birine: *“Hz. Şeyh’in bu vecd ve zevk hâli hoştur, onların tarikat ve sünnetinde caizdir. Fakat şu beline bağladığı sarık fakr tarikatında yoktur”*. der. Bu konuşma Evhadüddin-i Kirmânî’ye malum olur. Cübbesinin üzerinden beline bağladığı sarığı çözer ve o anda irticalen şu rubaîyi dile getirir: *“Her belini bağlayan kâfir değildir. Yahut her tespih çeken zâhit muradına ermiş değildir. Gönül Allah neşesiyle aydınlanmamışsa şeyhin belindeki taylasan zünnardır.”* <sup>1772</sup>. Kadının hassasiyet gösterdiği noktanın, Evhadüddin-i

<sup>1771</sup> Eflâkî, I, s. 329.

<sup>1772</sup> *Menâkıb-ı Şeyh EK*, s. 163. Zünnar, İslâm literatüründe Müslüman bir devletin hâkimiyeti altındaki topraklarda (dârüislâm) yaşayan gayrimüslimlerin dinî alâmeti olarak takmakla yükümlü kılındıkları parmak kalınlığındaki kuşak veya kemeri ifade eder. Bkz. Yusuf Şevki Yavuz, “Zünnar”, *DİA*, XLIV, İstanbul 2013, s. 572-573.

Kirmânî'nin cemâlperestliğinin coşkun tezahürleri değil de beline bağladığı sarık olması hayli ilgi çekicidir.

Tâceddin Muhammed b. Ahmed er-Rifâî sırmalı kaba ipek kumaş giyen, kendilerini ateşe atmak, kızgın demiri ağızlarına sokmak, şeker yapmak, mumu lâden hâline getirmek, kamçıdan kan akıtmak, sıpaya binmek gibi tuhaf davranışlar sergileyen dervişleriyle birlikte Konya'ya geldiğinde emirler, şehrin ileri gelenleri, halk ve fütüvvet erbabı tarafından karşılanıp Karatay Medresesi'nde konuk edilmiştir<sup>1773</sup>. Söz konusu Rifâîlerin Karatay Medresesi gibi devrin ünlü fakihlerin müderrislik yaptığı bir medresede ağırlanması hayli ilgi çekicidir. Burada en mutedilinden en marjinaline kadar tasavvuf ve tarikatların geniş bir yelpazede dönemin dinî ve ilmî hayatındaki etkisi ve Konya'daki müsamaha iklimi göze çarpmaktadır. Bu husus fıkıh-tasavvuf rekabetine rağmen iki taraf arasında bir yakınlığın bulunduğunu gösterir<sup>1774</sup>.

Yukarıda da dikkat çektiğimiz üzere Celâleddin-i Rumî semâ ve istiğrak hâllerinde bile kendisine yöneltilen fikhî soru ve sorunlara uygun cevap ve fetvalar verebilmektedir. Her nasılsa bir gün ihtilaflı ve müşkül bir mesele hakkında bir fetva yazdırır. Bu fetvayı Şemseddin-i Mardînî'ye götürürler. Ama o, bunu kabul etmez. Aynı fetvayı bu defa Sirâceddin-i Urnevî'ye götürürler. O da verilen cevabın yanlışlığı üzerinde durur. Sirâceddin-i Urnevî'nin bu konuşmayı yaptığı mecliste, Celâleddin-i Rumî'nin ileri gelen müritlerinden İhtiyareddin Fakih de bulunmaktadır. Toplantıya Celâleddin-i Rumî lehine dâhil olur ve durumdan onu da haberdar eder. Tartışma bu tür menkıbelerin genelinde olduğu gibi sûfilerin keşif ve kerametlerinin kabul edilmesiyle sonuçlanacaktır. Zira Celâleddin-i Rumî, İhtiyareddin Fakih vasıtasıyla haber göndererek, Şemseddin-i Mardînî'nin kütüphanesindeki iki ciltlik bir fetva şerhi kitabında meselenin aynı şekilde çözüldüğünü söyler. Hatta sayfasını bile belirtir. Yapılan kontrolde bunun doğru olduğu anlaşılır ve Celâleddin-i Rumî'nin verdiği fetva isabetli bulunur<sup>1775</sup>. Bu menkıbe sûfilerin kadı ve fakihleri ikna etmek için gösterdikleri kerametlerin, onların anlayacağı dilden ve alandan

<sup>1773</sup> Eflâkî, II, s. 112-113; Turan, "Celâleddin Karatay, Vakıfları ve Vakfiyeleri", s. 80.

<sup>1774</sup> Ocak, *Türkler, Türkiye ve İslâm*, s. 55-57.

<sup>1775</sup> Sipehsâlâr, s. 98-99; Eflâkî, I, s. 255-256.

olduğunu ya da bu çerçevede özel olarak seçilerek menâkıbnâmelere konulduğunu göstermektedir.

Celâleddin-i Rumî'nin de açılışında hazır bulunduğu Karatay Medresesi'nde öğrenim gören çok sayıda Mevlevî talebe bulunmaktadır<sup>1776</sup>. Bu nedenle Celâleddin-i Rumî söz konusu ilmî müesseseye özel bir ilgi göstermektedir. Ayrıca bazı rivayetlerde bu özel ilginin somut tezahürleri de göze çarpmaktadır. Örneğin, Celâleddin-i Rumî, dönemin Hanefî fukahâsından Rükneddin-i Mâzenderânî'nin fıkıh dersi vermekle meşgul olduğu bir sırada Karatay Medresesi'ni ziyaret eder ve “*Acaba, Tanrı fıkıhını, ilmini ve hikmetini nerede okutuyorlar?*” şeklinde bir soru sorar<sup>1777</sup>. Bu bilgi Celâleddin-i Rumî'nin Karatay Medresesi'ni zaman zaman ziyaret ederek burada fikhî-tasavvufî tartışmalar içerisine girdiğini; bu tartışmalar sayesinde kendisine bağlanan ilim ehlinin sayısının arttığını örneklendirmektedir. Bu hususa işaret eden başka bir rivayet şöyledir: Karatay Medresesi'nden çıkan birkaç fakih, imtihan maksadıyla Celâleddin-i Rumî'ye Ashâb-ı Kehf'in köpeğinin ne renk olduğunu sorar. Celâleddin-i Rumî'nin: “*Rengi sarı idi; çünkü âşıktı. Âşıkların rengi daima benim rengim gibi sarı olur.*” şeklinde verdiği cevaptan etkilenen fakihler çok geçmeden kendisine mürit olurlar<sup>1778</sup>. Bu rivayetten hareketle müderris ve fakihlerin geleneksel bilgileriyle Celâleddin-i Rumî'yi köşeye sıkıştırmaya çalıştıklarını da düşünebiliriz<sup>1779</sup>.

Bir gün iki Türk fakih yanlarında hediye olarak sadece bir parça mercimek olduğu hâlde Celâleddin-i Rumî'yi ziyarete gelirler. Ancak getirdikleri hediye azlığından ötürü utanmaktadırlar. Celâleddin-i Rumî bir fakirin üç hurma ve bir arpa ekmeğinden ibaret olan tüm mal varlığını Allah yolunda tasadduk etmesinin faziletine dair sahabe döneminde yaşanan bir hikâyeye anlatarak onları teselli eder<sup>1780</sup>. Bunun üzerine bu iki fakih de mürit olurlar.

Sûfilerle fakihler arası ilişkilerde zaman zaman gerginliklerin de yaşandığını görüyoruz. Hatta iki zümre arasındaki rekabette fiziksel şiddet içeren durumlara az da olsa rastlamaktayız. Örneğin, bir defasında tasavvufa mesafeli oldukları anlaşılan

<sup>1776</sup> Mevlânâ, *Mektuplar*, s. 137.

<sup>1777</sup> Eflâkî, I, s. 351-352.

<sup>1778</sup> Eflâkî, I, s. 237.

<sup>1779</sup> Lewis, *Mevlânâ*, s. 355.

<sup>1780</sup> Eflâkî, I, s. 244-245.

bir grup fakih, inkâr ve alay maksadıyla Celâleddin-i Rumî'nin eski ve yakın müritlerinden Celâleddin-i Kassâb'ı fena hâlde tartaklarlar <sup>1781</sup>. Aksaray'da ismi belirtilmeyen bir Mevlevî vaiz, minberden Celâleddin-i Rumî'nin şiirlerini açıklarken tasavvufa mesafeli (münkir) bir danışment araya girer. Vaizin sözlerine karşı çıkıp onu tekfir eder. Tartışma bir süre sonra kavgaya dönüşür. Vaiz attığı yumrukla danışmentin ölümüne sebep olur. Bunun üzerine Konya'ya kaçan vaiz, Celâleddin-i Rumî'ye sığınır. Onun devlet adamları nezdindeki girişimleriyle maktulün akrabalarına kan parası ödenerek mesele çözüme kavuşturulur <sup>1782</sup>. Celâleddin-i Rumî'nin hangi şiirinin bu tür bir gerginliğe sebep olduğunu bilemiyoruz. Ancak bu örnekler sadece Aksaray ve Konya'da değil Anadolu'nun değişik şehirlerinde de fakihler yahut âlimlerle sûfiler arasında zaman zaman bazı gerginliklerin yaşandığını göstermektedir. Evlâd-ı Müderris Çelebi Şemseddin, bir danışmentin kendisini derisini yüzmekle tehdit ettiğini söyleyince Celâleddin-i Rumî: *“Bu ne iyi adammış, biz dostun rahmetine kavuşmak için, gece ve gündüz postu çıkarmak ve onun zahmetinden kurtulmak özlemindeyiz. Keşke gelse de sizi postun derdinden kurtarsa...”* cevabını verir. Bu tasavvufi yorumdan etkilenen danışment de Celâleddin-i Rumî'ye mürit olur <sup>1783</sup>.

Hacı Bektâş-ı Velî bir gün bazı muhipleriyle birlikte Sulucakarahöyük'ün kuzey tarafında yer alan Ilıcak Köyü'ne giderek köylüler ile sohbet eder. Akşam namazı için kalktıklarında köyün Kara Fakih isimli imamı, izin almadan imamlığı geçer. Ancak hatırına hiçbir âyet gelmez. Hacı Bektâş-ı Velî: *“Bu mülke geldük erün önine geçer ere imâmet ider er görmedük.”* diyerek onun bu davranışına tepki gösterir <sup>1784</sup>. Bu menkıbe sûfilerle fakihler arasındaki gerilimin ve rekabetin bir uzantısı olarak okunabilir. Olumsuzluğu çağrıştıran *“Kara”* sıfatı da bu amaçla adı belirtilmeyen fakihe izafe edilmiş olabilir.

#### 2.4.3.2.Kadı ve Fakihlerin Sûfilere Yönelik Eleştirileri

Bir topluluktan ziyade bir misyona işaret eden ulemâ, geleneksel İslâm toplumunda dinin hem yorumlayıcısı hem de onun gündelik yaşamdaki karşılıklarını

<sup>1781</sup> Eflâkî, I, s. 280.

<sup>1782</sup> Eflâkî, I, s. 325.

<sup>1783</sup> Eflâkî, I, s. 359.

<sup>1784</sup> *Velâyet-nâme-i HHB*, v. 69a.

izleyen bir uzmanlar zümresi olarak ön plana çıkmaktadır. Bu zümre fıkıh, tefsir, kelam, hadis vb. İslâmî ilimlerdeki uzmanlığıyla dinin temel referanslarına hem vakıf hem de sadıktır. Dinî bilgiyi kontrol eder ve onu geliştirir. İslâmiyet'in ruhuna bağlı kalarak dinin gündelik hayata yansıyan boyutlarını ele alır; din ile hayat arasındaki bağları ve muhtemel gerilimleri metodolojik çabasıyla gidermeye çalışır. Onlardan dinin referans dünyasını koruma altına alması ve toplumu dinî bilgi ve davranış açısından beslemesi beklenir <sup>1785</sup>. İşte ulemânın/fukahânın bu geleneksel misyonunun XIII. yüzyıl Selçuklu Anadolu'sunun dinî-tasavvufî hayatındaki tezahürlerine işaret eden menkıbeleri, kadı ve fakihlerin sûfilere yönelik eleştirileri başlığı altında toplamayı uygun bulduk. Bu sayede kadı ve fakihlerin hangi tasavvufî söylem ve uygulamalar konusunda hassas davrandıkları da anlaşılmış olacaktır.

#### 2.4.3.2.1. İbadetler ve Dış Görünüş

Dinî meselelerle alakalı fetva yetkisi bulunan Kâdı'l-Kudât Sirâceddin-i Urmevî'nin sûfilere yönelik bazı eleştiriler üzerine yerinde denetim yaptığına dair bir rivayet şöyledir: Konya'nın dışında görünüşte müvelleh olan bir adam vardır. Âlimlerin çoğu onu beğenmemektedir. Emîr Nâsıhuddin Ahî el-Kermûnî ile Sirâceddin-i Urmevî müvelleh dervişin yanına giderek onun durumunu anlamaya çalışırlar. Sirâceddin-i Urmevî müvelleh dervişe çeşitli ilmî meselelerden sorular sorar ve ondan olağanüstü cevaplar alır. Bunun üzerine: *“Bu, yeryüzünün en âlim kişisidir. Kendisine ilm-i ledün verilenlerdendir. **Namaz kılarken ve oruç tutarken görülmediği için bunun gibileri eleştirmekten Allah'a sığınırım.**”* der. Sirâceddin-i Urmevî'nin zaman zaman müvelleh dervişin ziyaretine giderek ondan istifade ettiği ve hidayete muhtaç olanları ona yönlendirdiğine dair rivayetin devamında geçen ayrıntı, daha sonraki süreçte de benzer denetimlerin yapıldığını göstermektedir. Nitekim Emîr Nâsıhuddin de sonraki süreçte Konya'nın ileri gelen emirlerinden biriyle aynı müvelleh dervişin yanına gider ve onu ölü köpek eti yerken bulur. Zira dervişin bu tür şeyler yaptığı zaman zaman dillendirilmektedir. Emîr Nâsıhuddin, dervişin yediği etin bir kısmını alarak evine döner. Torbayı boşalttığında et ve pilavdan oluşan bir yemekle karşılaşır. Dervişe olan inancı ve teslimiyeti artar <sup>1786</sup>.

<sup>1785</sup> Necdet Subaşı, *Din Sosyolojisi*, DEM Yayınları, İstanbul 2014, s. 105-107.

<sup>1786</sup> İbnü's-Serrâc, s. 336-337.

Bu rivayet müvelleh dervişlerin hem toplumda tiksinti uyandıran davranışlarını hem de bazı farzları yerine getirme konusundaki gevşekliklerini savunma amacıyla özenle oluşturulmuştur. Verilmek istenen mesaj ise onları dış görünüşe göre yargılamanın yanlışlığıdır <sup>1787</sup>.

Emîr Nâsihuddin ile Kadı Sirâceddin-i Urmevî'nin bu tür teftişler yapması devlet mekanizmasının dervişleri tamamen kendi hâline bırakmadığını gösterir <sup>1788</sup>. Kırşehir emiri Cacaoğlu Nureddin'in, şikâyet ve ihbar üzerine bıyık ve tırnaklarının uzunluğu ile namaz kılıp kılmadığı hususunda, yani ibadetler ve dış görünüş açısından Hacı Bektâş-ı Velî'yi sorgulaması da benzer bir teftiş sürecini akla getirmektedir <sup>1789</sup>. Zira burada da kimi sûfilerin bazı hâl ve hareketleriyle şikâyet konusu olduğunu ve haklarında inceleme yapıldığını görüyoruz. Ancak şikâyet edilen kişi, Babaî isyanı sonrası takibata uğrama imkân ve ihtimali yüksek olan Hacı Bektâş-ı Velî olunca durum diğerlerine göre daha nazik bir hâl almaktadır. Ayrıca buradaki şikâyet halktan gelmekte ve mahalli bir beye iletilmektedir. Eflâkî'de de aynı duruma işaret eden bir rivayetin olması dikkat çekicidir. Cacaoğlu Nûreddin, Celâleddin-i Rumî'nin müridi olmadan önce Hacı Bektâş-ı Velî'nin hizmetinde bulunmuştur. Onun kişisel gözlem ve deneyimlerine göre, Hacı Bektâş-ı Velî dış görünüşe hiç saygı göstermeyen, şeriata uymayan ve namaz kılmayan birisidir. Cacaoğlu Nûreddin bir defasında Hacı Bektâş-ı Velî'nin namaz kılması konusunda ısrarlı davranır. Bunun üzerine Hacı Bektâş-ı Velî, ondan abdest suyu getirmesini ister. Getirdiği suyu Hacı Bektâş-ı Velî'nin eline döken Cacaoğlu Nûreddin, suyun kana dönüştüğü kerametini müşahede eder <sup>1790</sup>.

Hacı Bektâş-ı Velî'nin yöre halkı arasındaki saygınlığı ileri derecededir. Ancak Tuz Köyü'nde iken köy mescidine gidip köy cemaati ile birlikte namaz kılmak yerine kendi dervişleriyle kılmayı tercih etmektedir. Köyün bazı fakihlerine göre onun bu hâli cemaati terk etmek demektir. O sırada köyde bulunan ve bu durum kendisine sorulan Molla Sadeddin'e göre cemaati terk edenin selamını almak, ona izzet ve ikramda bulunmak doğru değildir. Bu cevap üzerine kadı adayı danışmentler

<sup>1787</sup> Öztürk, *Müvelleh Dervişler*, s. 185-186.

<sup>1788</sup> Geriye dönük bir karşılaştırma yapmak açısından bu tür bir teftiştten Ahmed Yesevî'nin de geçtiğini sadece hatırlatıyoruz. Hazînî, *Metin*, s. 285; *Günümüz Türkçesi*, s. 97-98.

<sup>1789</sup> *Velâyet-nâme-i HHB*, v. 59a-63a.

<sup>1790</sup> *Eflâkî*, I, s. 345.

Hacı Bektâş-ı Velî geldiğinde selamını almayarak ve ona yer göstermeyerek tepkilerini ortaya koyarlar <sup>1791</sup>. Bu hususa dair başka bir menkıbeye göre Hacı Bektâş-ı Velî her namaz vakti ortadan kaybolmaktadır. Bunun sebebini merak eden Molla Sadeddin, Hacı Bektâş-ı Velî'nin keramet göstererek vakit namazlarını Kâbe'de kıldığını öğrenir <sup>1792</sup>.

Hacı Bektâş-ı Velî kendisi gibi bir veli dururken imamlığa geçen Kara Fakih isimli imama tepki göstermiştir <sup>1793</sup>. Bir karşılaştırma yapma adına Irak'ta yaşanan ve fakihlerin namaz ibadeti hususundaki hassasiyetlerine işaret eden bir menkıbeye değinmek istiyoruz. Buna göre 552'de (1157-1158) vefat eden Şeyh Bekâ b. Battû'yu ziyaret eden fakihler, onun arkasında yatsı namazı kılarlar. Fakat Fâtiha Sûresi'ni okuyuşunu beğenmezler ve onun hakkında kötü zanda bulunurlar <sup>1794</sup>.

#### 2.4.3.2.2.Semâ ve Mûsiki

Sözlük anlamı “*işitmek, duymak, dinlemek; işitilen söz, güzel ses, iyi şöhret*” olan semâ, genellikle “*şarkı, nağme, mûsiki, raks*” manalarını çağrıştıracak biçimde kullanılmaktadır. Bir tasavvufî terim olarak da sûfinin zâhirî ve bâtinî şeyleri işitmesi biçiminde tanımlanmaktadır. İlk sûfî müellifleri semâ terimine sûfinin kalbine ansızın gelen hâli ve ilhamı (vârid) işitmesi ve işittiğini kalbe aktarması anlamı yüklemişlerdir. Bu terim sonraki dönemlerde daha çok ritimli ve âhenkli seslerin, mûsiki nağmelerinin dinlenmesine hasredilmiş, sûfîlerin düzenlediği mûsiki ve zikir meclislerine de semâ meclisi denilmiştir <sup>1795</sup>. Ayrıca sûfîler dinî mûsiki yerine ısrarla semâ tabirini kullanmışlardır. Bunun pek çok sebebi vardır. Konumuzu ilgilendiren kısmı bu şekilde davranarak kendilerini dini bozmak ve yeni ibadetler uydurmakla suçlayan zâhir ulemâsının yer yer sertleşen eleştirilerine maruz kalmaktan korunmaya çalışmalarıdır. Ayrıca sûfîler Kur'ân'ı dinlemekle mûsiki dinlemeyi aynı isim altında toplayarak ikisini bir tutmuşlar, bu sayede hem mûsikiye dinî bir renk

<sup>1791</sup> *Velâyet-nâme-i HHB*, v. 122b-124a.

<sup>1792</sup> *Velâyet-nâme-i HHB*, v. 139a-140a.

<sup>1793</sup> *Velâyet-nâme-i HHB*, v. 69a.

<sup>1794</sup> İbnü's-Serrâc, s. 164-165.

<sup>1795</sup> Semih Ceyhan, “Semâ”, *DİA*, XXXVI, İstanbul 2009, s. 455.



vermiş hem de muhaliflerinin yerme ve kötüllemelerinden kurtulmaya çalışmışlardır <sup>1796</sup>.

Hangi formu olursa olsun mûsiki bazı maddi ve bedensel duyguları harekete geçirdiği gibi, manevi ve ruhsal hislerin yeşermesine ve yükselmesine de neden olabilir. Sûfilere göre avamın semâi nefsanî bir takım hazlarla alakadar olduğu için zararlıdır. Burada makbul olan semâ, havassın semâidir. Zira onlar mûsikiyi gönülle ve derunî bir vecd ile dinlerler. Bu dinleyiş sayesinde manevi yükselişlere ererler. Bu ve benzeri telakkiler dolayısıyladır ki sûfiler mûsikiye büyük bir önem vermişlerdir. Zikir, semâ vb. tasavvufi uygulamaların özellikle mûsiki ve şiirin yardımıyla icra edilmesi de bu sanatların tekkelerde yaygınlaşmasına yardım etmiştir. Saz mûsikisinin mahdut bazı tarikat ayinlerinde yer bulduğu görülmektedir. Bunlar arasında Mevlevîler ve Bektaşîler ön plana çıkar. Mevlevîlerde ayinler ney, rebap ve kudüm eşliğinde yapılırken, Bektaşîlerde saza büyük bir kutsiyet verilmiştir. Çok değerli eserler üreten her iki tarikata mensup çok sayıda mûsikişinas bu durumu kanıtlamak için yeterlidir. Diğer tarikat ayinlerinde münhasıran sözlü mûsiki büyük bir yer işgal etmiş, tarikatlara göre farklılaşan zikir meclislerinde sadece el ile vurulan kudüm, zilsiz def gibi çalgılar da çalınmıştır. Ancak mûsikinin zikir meclislerindeki asıl amaç değil, zikri yürütmek için kullanılan bir araç olduğunu özellikle belirtmek gerekir <sup>1797</sup>.

Uludağ'a göre züht hareketinin olgunlaşp tasavvuf hâline gelmesi ile tarikat ve tekkelerin doğmasını izleyen süreçte, yani IX. yüzyılın ilk yarısında görülen hızlı ve köklü değişmelere konu olan en önemli mesele "*semâ*"dır. Semânın ortaya çıkışı hem zâhit ve sûfilerce dillendirilen iç tenkitleri hem de fakih ve muhaddislerce dillendirilen dış tenkitleri beraberinde getirmiştir. Semâi caiz gören sûfiler, bunu belirli kimseler için ve belli bir dereceye kadar caiz görmüşler, bunun dışındakileri tenkit etmişlerdir <sup>1798</sup>.

Önce iç tenkitlere dair bazı örnekler vermek istiyoruz. Müeyyidüddin-i Cendî'nin naklettiğine göre büyük bir zat, Evhadüddin-i Kirmânî'ye kadınlarla birlikte semâ yapmasının doğru olmadığını belirtmiştir. Zira ona göre bu davranış,

<sup>1796</sup> Geniş bilgi için bkz. Uludağ, *Mûsiki ve Semâ*, s. 228-233.

<sup>1797</sup> Sadeddin Nüzhet Ergun, *Türk Musikisi Antolojisi*, I, İÜEF Yayınları, İstanbul 1942, s. 8-9; Nuri Özcan, "Tekke Mûsikisi", *DİA*, XL, İstanbul 2011, s. 384-385.

<sup>1798</sup> Uludağ, *Mûsiki ve Semâ*, s. 227-228.

nâmahreme bakmak anlamına gelir<sup>1799</sup>. Konya’da mukim Şeyh Paşa, Eflâkî’ye göre zevk ve şevkten yoksun züht anlayışı çerçevesinde semâî şiddetle reddeden zâhitlerden biridir<sup>1800</sup>.

Tasavvufî çevrelerde genel olarak iyi karşılanması, hatta birçok tarikatın esasını semânin teşkil etmesine rağmen, fıkhîta en müsamahakâr görüşler bile mûsikinin sadece sınırlı bazı türlerinin dinen sakıncalı olmadığını belirtir. Dolayısıyla genel ve mutlak anlamda bir ibâha ve ruhsat anlayışı fıkhîta mevcut değildir<sup>1801</sup>. Ancak mûsikinin yasaklanması yahut sınırlandırılması dinî bir emir gereği değil, siyasî ve toplumsal mülahazalarla gerçekleşmiştir. Bu da mûsiki ile ilgili olarak teorik ve pratik olmak üzere iki farklı yaklaşım biçimi ortaya çıkarmıştır. Teorik planda mûsiki hoş karşılanmazken, pratikte ise saray ve toplum hayatında tüm enstrümanlarıyla uygulanma imkânı bulmuştur. Bu sayede Ortaçağ İslâm dünyasında mûsiki bütün canlılığıyla devam etmiştir. Bir kısım fakihlerin dinî görevlerin ihmal edileceği ve toplumun ifsat olacağı endişesi ile koyduğu kısıtlayıcı hükümler onu engellemeye yetmemiştir<sup>1802</sup>. Nitekim pek çok menkıbede<sup>1803</sup> hükümdarlar başta olmak üzere üst düzey yöneticilerin, ulemâ ve fukahanın, toplumun muhtelif kesimlerine mensup çok sayıda ileri gelen kişinin semâ meclislerinde hazır bulunduğu temas edilmektedir.

Menâkıbnâmelerde semâ denilince akla gelen ilk isim şüphesiz Celâleddin-i Rumî’dir. O ve tarikatı semâ icrası ile âdeta bütünleşmiştir. Bu durum semânin Mevlevîlikteki yeri ve önemini ortaya koymaktadır. Bu çerçevede Mevlevî ayininin, tekke mûsikisi formlarından biri olduğunu hatırlamak yerinde olur<sup>1804</sup>. Celâleddin-i Rumî’ye bu dünyada sevdiren üç şeyden biri(ncisi) semâdır<sup>1805</sup>. Mevlevîlerin semâ

<sup>1799</sup> el-Cendî, *Neşhatü’r-Rûh ve Tuhfetü’l-Fütûh*, s. 114; Bayram, *Kirmânî*, s. 63.

<sup>1800</sup> Eflâkî, II, s. 246-247. Bu menkıbeye göre Ârif Çelebi’nin halefi Şemseddin Âbid Çelebi (ö. 739/1338), birkaç defa yolda karşılaştığı hâlde kendisine selam vermeyen Şeyh Paşa’nın başına kamçı ile vurur. Bu darp hadisesinden sonra başından yaralanan ve dili tutulan Şeyh Paşa, çok geçmeden ölür. Eflâkî’nin bu rivayetin sonuna eklediği not bir hayli ilginçtir: “Çelebi Âbid, Çelebi Ârif’in birçok münkirlerini, böyle bir takım felâketlere uğratarak yokluk âlemine gönderdi.”

<sup>1801</sup> Uludağ, *Mûsikî ve Semâ*, s. 171-172.

<sup>1802</sup> Seyfullah Kara, “Selçuklu Türkiye’sinde Eğlence Türü Olarak Bezm ve Musiki”, *Bilig*, S. 68 (2014), s. 170-172.

<sup>1803</sup> Ör. bkz. Sipehsâlâr, s. 100-101; Eflâkî, I, s. 256-257; II, s. 160-161; İbnü’s-Serrâc, s. 161-162; *Menâkıb-ı Şeyh EK*, s. 163.

<sup>1804</sup> Özcan, “Tekke Mûsikisi”, s. 384.

<sup>1805</sup> Eflâkî, I, s. 297. Diğerleri şerbet ve hamamdır.

icrasına ne kadar büyük bir önem verdiklerini, bu konuda çok sayıda ciddi eleştiriye maruz kaldıklarını gösteren rivayetlerden de çıkarabilir ve takip edebiliriz. Celâleddin-i Rumî'nin medrese kökenli bir mutasavvıf olarak ilmî çevrelerle yakın ilişkiler kurması, hem semâ hakkındaki görüşlerini hem de onu savunurken kullandığı argümanları önemli hâle getirmektedir. Nitekim Eflâkî, Celâleddin-i Rumî'ye anlatılamayacak kadar çok itiraz edildiğini, hâl ve hareketlerinin sıkça inkâr edildiğini, aleyhine fetvalar yazıldığını, semânın ve rebabın haram olduğuna dair bütün kitap başlıkları ve bölümlerinin karıştırıldığını; ancak Celâleddin-i Rumî'nin bunların hepsine katlandığını haber vermektedir<sup>1806</sup>. Örneğin dönemin saygın kişilerinden biri olan Ahî Ahmed semâ bid'at olarak değerlendirmekte, semânın mubah olduğuna ve semâa ruhsat verildiğine dair bir kaydı ne okuduğunu ne de duyduğunu dile getirmektedir<sup>1807</sup>. Celâleddin-i Rumî'nin Konya'daki bazı insanlara karşı hissettiği kırgınlığı dile getirirken kullandığı ifadeler de semâa duyulan tenkit ve tepkilerin varlığını açıkça ortaya koymaktadır. Bu ifadelere göre Celâleddin-i Rumî semâ konusunda kendilerini eleştiren ve kötüleyen kişilerin çeşitli sıkıntılara maruz kalacaklarını da belirtmektedir. Ancak daha ilginç: “*Nihayet tövbe, bağışlanma dileği ve bizim çocuklarımızı ve torunlarımızı tam bir inançla yücelttikleri vakit Yüce Tanrı'nın fazlı ile Konya şehri yeniden bayındır olacak. Bu zamanın insanları da semâ sever ve zevk adamı olacaklar ve aşk âlemi bütün dünyayı kaplayacak. Bütün insanlar bizim sözüümüzün âşığı olacaklar. Bu hanedanın ululuğu gittikçe artacak ve Tanrı'nın iradesi üstün gelecek.*”<sup>1808</sup> şeklinde ona söylettirilen açıklama olsa gerektir. Zira tarih bu öngörüye doğrulamaya devam etmektedir.

Celâleddin-i Rumî semâ ritüelini başlatan değil, onu yüceltip yaygınlaştıran kişidir<sup>1809</sup>. Sipehsâlar'a göre Celâleddin-i Rumî, babası Bahâeddin Veled'in öğretti ve uygulamaları çerçevesinde ders ve vaaz verdiği, mücahede ve riyazette bulunduğu dönemde semâ icra etmemiştir. Şems-i Tebrizî ile karşılaştıktan sonra yeni dostunun yol göstericiliği ve anlayışına uygun olarak semâ icra etmeye başlamıştır. Ayrıca

<sup>1806</sup> Eflâkî, I, s. 165.

<sup>1807</sup> Eflâkî, I, s. 230.

<sup>1808</sup> Eflâkî, I, s. 230.

<sup>1809</sup> Eflâkî, I, s. 344.

bunu ömrünün sonuna kadar sürdürerek semâî bir yol ve töre hâline getirmiştir<sup>1810</sup>. Eflâkî'de geçen ve Sultan Veled'den aktarılan bir bilgiye göre de son derece zâhit, faziletli ve vera sahibi olan Celâleddin-i Rumî semâa hiç gitmemiştir. Kayınvalidesi Kira-yı Buzurg onu semâa teşvik etmiştir. Ancak önceleri ellerini çırpıp sallayarak semâ eden Celâleddin-i Rumî, Şems-i Tebrizî'nin irşadıyla artık çarh atarak, yani dönerek semâ etmeye başlamıştır<sup>1811</sup>. Dikkat edilirse diğer tarikat ayinlerinden farklı bir şekli ve seyri olan Mevlevîlikteki semâ adı verilen zikirde, harekettten çok vecde davet eden bir tavır dikkati çeker<sup>1812</sup>. Nitekim semâ ile vecdin birbirinden ayrı düşünülemeyeceği, semânın meyvesinin vecd, vecdin meyvesinin ise ya ölçülü ve ahenkli hareket (raks, deverân) ya da ölçülü olmayan hareket olduğu kabul edilmektedir. Vecd ise bilgi (mârifet, keşf, ilham) ve hâl olmak üzere iki sonuç doğurur<sup>1813</sup>.

Semânın meşruiyetine dair çeşitli nakillerde bulunan, onun şekli, sembolik değeri, mana ve muhtevası hususunda önemli bilgiler veren Sipehsâlâr'a göre semânın velilere mubah olduğuna dair birçok risaleler yazılmış ve hakikat ehli semâî kabul edip caiz görmüşlerdir<sup>1814</sup>. Bu ayrıntı semâ hakkındaki tartışmaların yeni olmadığını göstermektedir. Bu da bizi dönem sûfileri açısından semânın fikhî hükmünün ne olduğu hususuna götürmektedir. Kendilerine göre bir değerler dizisi geliştiren sûfîlerin semâa da özel bir anlam yüklediklerini ve bu hususta geleneğe uyararak avam-havas ayırımına gittiklerini görüyoruz. Örneğin Celâleddin-i Rumî'yi semâa yönlendiren Şems-i Tebrizî'ye göre semâ kendi nefsinin istekleri ile meşgul oldukları için halka haramdır. Zira semâa başladıklarında onların yerilen ve tiksiniilen hâlleri artar, boş şey ve aşırı sevinçten dolayı hareket ederler. Hiç şüphesiz böyle bir zümreye semâ haram olur. Hâlbuki Allah'ı arayan, ona âşık olan, semâda aşk ve

<sup>1810</sup> Sipehsâlâr, s. 70-71. Krş. Eflâkî, II, s. 41.

<sup>1811</sup> Eflâkî, II, s. 95. Kira-yı Buzurg hakkında bkz. *age*, Önsöz, s. 8-11.

<sup>1812</sup> Özcan, "Tekke Müsikisi", s. 385. Mevlevîlik adabında semâ ney, nısfıye vb. çalgıların ahenk verdiği müsikiye uyup sağdan sola, hırkalı ise sağ eliyle hırkasının yakasını tutup göğsünü biraz açarak, sol eliyle, bel hizasında, hırkanın sağ yanını açılmaması için tutarak; tennürelî ise kollarını açarak dönmek suretiyle icra edilir. Bkz. Abdülbâki Gölpinarlı, *Mevlevî Âdâb ve Erkânı*, İnkılâp ve Aka Kitabeveleri Yayınları, Ankara 1963, s. 40. Bu hususta menkıbevi kayıtları gözden geçiren Tahsin Yazıcı, Celâleddin-i Rumî'nin biri bireysel, diğeri topluluk hâlinde olmak üzere iki şekilde semâ uygulaması gerçekleştirdiğine dikkatimizi çekmektedir. Bkz. "Mevlânâ Devrinde Semâ", *Şarkiyat Mecmuası*, S. 5 (1964), s. 143-149.

<sup>1813</sup> Uludağ, *Müsikî ve Semâ*, s. 233-241.

<sup>1814</sup> Sipehsâlâr, s. 71. İlk sûfîlerin bu husustaki görüşleri hakkında derli toplu bir değerlendirme için bkz. Uludağ, *Müsikî ve Semâ*, s. 243-279.

şevki artan ve o esnada gözlerine Allah'tan başka bir şey görünmeyen bir topluluğa semâ helal olur <sup>1815</sup>. Bu hususta bir de derecelendirme yapan Şems-i Tebrizî'ye göre, mubah olan semâ *riyazet ve züht ehlinin* semâsıdır. Bu sayede onların gözleri yaşarır ve kalpleri yumuşar. Farz olan semâ ise *hâl ehlinin* semâsıdır. Zira onların hayatı semâ ile ayakta durur <sup>1816</sup>. Celâleddin-i Rumî'ye göre de semâ ehlinin hareket ve durması eğlence ve boş şeyler üzerine değil, ciddiyet üzerine kurulmuştur. Semâ âşıkların gıdasıdır. Zira onda birleşmenin, yani Allah'a kavuşmanın hayali vardır <sup>1817</sup>. Kâmil bir şeyhe semâ beş vakit kılınan namaz ve ramazan ayında tutulan oruç gibi farzdır. Hâlis ve ikbal sahibi müritlere güçleri oranında mubahtır. Şeyh ve mürit olmayan ayak takımına ise haramdır <sup>1818</sup>.

Dönemin Hanefî fukahâsından Zeyneddin Abdülmü'min-i Tokadî, Celâleddin-i Rumî gibi ilmiyle amel eden bir âlimin, şeriata aykırı olan raks ve semâ caiz görmesini anlamakta zorlananlardır. Ancak Celâleddin-i Rumî'nin konuya getirdiği izah karşısında ikna olmuştur. Zira Celâleddin-i Rumî onunla yaptığı görüşmede, tasavvufî tecrübesini fıkıhla birleştirerek semâ icrasını sûfiler için zaruret <sup>1819</sup> kapsamına alır. Ona göre, zaruret hâlinde ve öldürücü bir açlık karşısında bulunan bir adamın dinen yasak olan şeyleri yemesi caiz ve mubah görülmüştür. Sûfilerin de öldürücü açlık ve aşırı su içme hastalığına benzeyen hâl ve zaruretleri vardır. Bunları başlarından savabilmek için de semâ, raks, vecd ve mûsikiden başka çareleri yoktur. Eğer bunlar olmasaydı ilâhî tecellilerin sonsuz azameti karşısında vücutları yakıcı güneş ışıklarına maruz kalmış bir buz gibi eriyip yok olurdu <sup>1820</sup>.

Yukarıdaki örneklerde de gördüğümüz üzere tasavvufta semâ bir ibadet sayılacak kadar rağbet görmüş ve bazı sûfilerce fikhî bir zemine oturtulmaya çalışılmıştır. Buna mukabil fıkhîta ancak çok dar sınırlar içinde kalan bir ibâha ve ruhsat söz konusudur. Bazı sûfilerin mûsikiyi tarikatlarının bir esası hâline getirerek ona bir ibadet havası verme yolundaki gayretlerine şiddetle hücum edilmesi ilgi

<sup>1815</sup> Sipehsâlar, s. 71-72 (Müellif, burada semâ esnasındaki hareketlerin sembolik değeri, mana ve mahiyeti üzerinde de durmaktadır). Krş. Şems-i Tebrizî, *Makâlât*, I, s. 38-39

<sup>1816</sup> Eflâkî, II, s. 82-83.

<sup>1817</sup> Sipehsâlar, s. 73. Krş. Uludağ, *Mûsikî ve Semâ*, s. 232.

<sup>1818</sup> Eflâkî, I, s. 181.

<sup>1819</sup> Sözlükte “büyük ihtiyaç, savuşturulamaz zorluk ve sıkıntı” anlamındaki zaruret, fıkhîta kişiyi dinî yasakları ihlâl etmekle karşı karşıya bırakan ve ancak bu şekilde savuşturulabilen ciddi özür hâlini ifade eder. Halit Çalış, “Zaruret”, *DİA*, XLIV, İstanbul 2013, s. 141.

<sup>1820</sup> Eflâkî, I, s. 378.

çekici sonuçların ortaya çıkmasına, farklı meslek mensuplarının yekdiğerinin tesiri altında kalmasına sebebiyet vermiştir <sup>1821</sup>.

Dönem menâkıbnâmeleri sûfî ve fakihlerin çeşitli vesilelerle bir araya geldiklerinde birbirlerini değerlendirmekten çekinmediklerine dair rivayetlerle doludur. Bu çerçevede semâ ve türevlerinin fakihlerce eleştirildiği veya sûfilerce savunulduğu mekânların genellikle medrese ve mahkemeler olduğunu özellikle belirtmek istiyoruz.

Bir defasında Konya âlimlerinden bir grup insan şehrin kadısı Sirâceddin-i Urmevî'nin huzurunda bir araya gelirler. Söz birliği ederek, haram olduğu hâlde insanların rebabı dinleme arzusunda bulunmalarından ve semâa rağbet göstermelerinden şikâyetçi olurlar. Âlim ve fâzıl bir kişi ve şeriatın dayanağı olarak gördükleri ve nitelendirdikleri Celâleddin-i Rumî'nin böyle bir bid'atın yayılmasına işlerlik kazandırmasının sebebinin sorarlar. Bunun üzerine Sirâceddin-i Urmevî, zâhirî ilimlerde de söz sahibi olan Celâleddin-i Rumî'nin Allah tarafından kuvvetlendirilmiş olduğunu, onunla pençeleşmeye gelinmeyeceğini ve işin aslını ancak Allah'ın bileceğini dile getirir <sup>1822</sup>. İlginçtir ki bir grup fakih Kâdi'l-Kudât Şemseddin el-Hanbelî'ye gelerek, Ebû Bekir el-Fırâtî (ö. 672/1273) isimli sûfinin Şam Cebel-i Salihyye'deki zâviyesinde def ve kavval ile semâ etmesinden duydukları rahatsızlığı dile getirirler. Şemseddin el-Hanbelî'nin bu husustaki kanaati şöyledir: *“Bu gibi insanların gizli sırları ve doğru işleri olduğunu biliyoruz ve onları inkârı düşünmüyoruz.”* <sup>1823</sup>. Burada Ebû Bekir el-Fırâtî'nin Celâleddin-i Rumî ile aynı yılda öldüğüne, Kâdi'l-Kudât Şemseddin'in ise Hanbelî mezhebine mensup olduğuna dikkat edilmelidir. Dolayısıyla dönemin diğer İslâm beldelerinde de sûfilerle fakihler arasında semâ ve mûsiki konusunda bazı tartışmaların vuku bulunduğunu görüyoruz. Ancak asıl dikkat çekmek istediğimiz husus, bu tartışmalarda kullanılan argümanların da benzerliğidir.

Eflâki, Sirâceddin-i Urmevî'nin semâ konusundaki tavrı hakkında çelişkili bilgiler vermektedir. Örneğin, Sirâceddin-i Urmevî, Celâleddin-i Rumî'nin ölümünden sonra rebabı yasaklamak ve semâi haram saymak için bir grup insanın

<sup>1821</sup> Uludağ, *Mûsıkî ve Semâ*, s. 171-172.

<sup>1822</sup> Eflâkî, I, s. 171.

<sup>1823</sup> İbnü's-Serrâc, s. 280-281.

kendisinden yardım istemesine olumsuz cevap vermiştir <sup>1824</sup>. Fakat aynı Sirâceddin-i Urnevî Celâleddin-i Rumî'nin ölümünden sonra mahkemesinde yapılan bir toplantıda, toplantıya katılan imam ve âlimler gibi, rebap çalmanın haram, semâ etmenin caiz olmadığını açıkça dile getirir <sup>1825</sup>. Başka bir yerde de Sirâceddin-i Urnevî'nin rebabın haram olduğunu dile getirip onu yasaklayan şariat âlimlerinden biri olduğuna değinilir. Hatta bu bilginin paylaşıldığı menkıbeye göre Celâleddin-i Rumî gün geldiğinde birilerinin bu şekilde düşünen ve davranan âlimlerin mezarında rebap çalacaklarını haber vermiştir. Bu çerçevede bir grup Mevlevî dervişi Sirâceddin-i Urnevî'nin mezarının bulunduğu yerde semâ icra etmiştir <sup>1826</sup>.

Burada şu soruyu sormamız gerekir: Acaba Sirâceddin-i Urnevî'nin semâ ve mûsiki konusundaki düşünceleri ve tavrı zaman içerisinde değişmiş midir? Bu hususta bir fikir yürütebilmemiz için söz konusu rivayetlerin kronolojik sırasını tespit etmemiz gerekir. Ancak rivayetlerdeki tek kronolojik veri Celâleddin-i Rumî'nin ölümünün vurgulanmasıdır. Bu durumda Celâleddin-i Rumî'nin ilmî-irfanî şahsiyeti, semâ ve mûsiki konusundaki tepki ve tenkitlerin dozunu düşürmüş olmalıdır. Zira semâ ile âdeta özdeşleşen Celâleddin-i Rumî'nin kadı, fakih, müderris vb. statüdeki âlimler arasında hatırı sayılır bir çevresi vardır. Ayrıca iktidar muhiti ile de yakın ve olumlu ilişkiler geliştirmiştir. Bu hususta şu rivayet oldukça dikkat çekicidir: Celâleddin-i Rumî'nin ölümünden sonra kimi bağınaz fakihler ve kendini beğenen zâhitler: *“Semâ, haramdır. Mevlânâ'nın, zamanında semâ yaptığını ve bunun kendisine özgü olduğunu kabul ediyoruz; fakat şimdi, onun bu âdeti arkadaşlarına geçti. Onlar bu bid'ata sarılıyor ve aşırı dereceye vardırıyorlar.”* gerekçesiyle Muînüddin Süleyman Pervâne'den semâ yasaklamasını isterler. Pervâne bu hususta Sadreddin-i Konevî'ye danışır. Sadreddin-i Konevî ise tepki gösterenlere uymamasını ve herhangi bir müdahalede bulunmamasını tavsiye ederek onu bu düşünceden vazgeçirir. Sadreddin-i Konevî'nin bu husustaki gerekçesi: *“Tanrı velilerinin bu tür bid'atleri, ulu peygamberlerin sünneti gibidir. Onların hikmetini veliler bilirler. Kâdir olan Tanrı'nın işareti olmadan onlardan bir şey çıkmaz. Nitekim 'Velilerin olgunlarından çıkan güzel bid'at, peygamberlerden gelen parlak*

<sup>1824</sup> Eflâkî, I, s. 300.

<sup>1825</sup> Eflâkî, II, s. 136-137.

<sup>1826</sup> Eflâkî, I, s. 379.

*sünnet gibidir.’ demişlerdir.”*<sup>1827</sup> şeklindedir. Sadreddin-i Konevî’nin semâi “*güzel bid‘at*” (bid‘at-ı hasene) olarak değerlendirmesi onun bu hususta orta yolu tercih eden bir sûfî olduğunu gösterir. Celâleddin-i Rumî’nin semâ ve mûsiki konusunda kadı ve fakihlere yönelik ikna çabalarının çoğu zaman olumlu sonuçlar doğurduğunu dile getiren çok sayıda menkıbe mevcuttur. Onlara birazdan yer vereceğiz.

Eflâkî’nin Sirâceddin-i Urmevî’nin semâ konusundaki tavrı hakkında verdiği bilgilerde kendi içinde çelişkiye düşmesi bile bu hususta kafaların karışık olduğunu ve sûfilerle fakihler arasında bir gerilimin yaşandığını gösterir. Nitekim Celâleddin-i Rumî kendisini imtihan eden bir grup âlime dünyevî ve ilmî makam, mevki, rütbelere uzaklaşarak inzivaya çekildiğini; eğer haram saydıkları ve yasakladıkları rebap âlimlerin işine yarayacaksa ondan da elini çekebileceğini belirtir. Ayrıca tasavvufî bir yorum getirerek garip kalmış olan rebabı çalmaya başladıklarını; zira gariplere rağbetin din erlerinin işi olduğunu da ekler<sup>1828</sup>. Yani bu hususta kendisini ve müritlerini rahat bırakmalarını veya mazur görmelerini ister. Hüsâmeddin Çelebi de Sirâceddin-i Urmevî’nin mahkemesinde kendisine rebap ve semâ konusunda ne düşündüğü sorulduğunda, Celâleddin-i Rumî’ninkine benzer bir cevap vermiştir. Hüsâmeddin Çelebi’ye göre yüzüne bakılmayan ve bir köşeye atılan tahta parçası olan rebap, Celâleddin-i Rumî sayesinde tasavvufî tecrübenin gerekli bir parçası ve anlamlı bir bileşeni hâline gelmiştir. Rebabı bir ejderhaya benzeten Hüsâmeddin Çelebi, Hz. Musa’nın esasının ejderhaya dönüşerek sihirbazların oyuncaklarını yutması gibi, rebabın da hilekârların hayal iplerini yuttuğunu dile getirir. Bu nedenle rebaba karşı çıkmak uğursuzluk getirir. Öyle ki bu hususta ısrar edilirse ejderhaya benzetilen rebap günün birinde birdenbire kükreyip karşı çıkanların bütün akli ilimlerini ve hükümlerini bir nefeste yutabilir<sup>1829</sup>.

Dinî emir ve yasaklara uyma konusunda büyük bir hassasiyet gösteren ve âlimlerle sûfiler arası münasebetlerde dikkate alınması gereken ılımlı muhalefete tipik bir örnek teşkil ettiğini düşündüğümüz Şemseddin-i Mardînî de önceleri semâ ve kerametleri inkâr etmektedir<sup>1830</sup>. Şemseddin-i Mardînî’nin ılımlı yaklaşımı semâ

<sup>1827</sup> Eflâkî, II, s. 41.

<sup>1828</sup> Eflâkî, I, s. 172. Bu hususta şu makaleye de bkz. Mehmet Nuri Uygun, “Mevlânâ Celâleddin-i Rumî’nin Eserlerinde ve Tasavvuf Anlayışında Rebap”, *İSTEM*, S. 10 (2007), s. 113-126.

<sup>1829</sup> Eflâkî, II, s. 136-137.

<sup>1830</sup> Sipehsâlâr, s. 100-101; Eflâkî, I, s. 194-195, 256-257.



ve rebap konusunda Eflâkî tarafından ona ilginç fetvalar verdirilmesi şeklinde de kendisini gösterir. Nitekim Şemseddin-i Mardînî, Celâleddin-i Rumî'nin semâ meclisinde küçük bir “*tef*”in Allah’ı tespih ettiğini hisseder ve şu görüşü ileri sürer: “*Her kim bu semâ haramdır derse o kimse haramzadedir.*”<sup>1831</sup>.

Kutbüddin-i Şîrâzî de Celâleddin-i Rumî ile yaptığı sohbet ve akabinde katıldığı semâdan etkilenerek mürit olmuştur<sup>1832</sup>. Hatta Kutbüddin-i Şîrâzî'nin, Muînüddin Süleyman Pervâne tarafından Kayseri’de inşa edilen medresenin müderrisliğine getirilmesi münasebetiyle yapılan posta oturma töreninde de semâ icra edilmiştir<sup>1833</sup>.

Safiyüddin-i Hindî Pamukçular (Penbefürûşân) Medresesi’nde iken kulağına rebap sesi gelince: “*Bu rebap gittikçe çoğaldı. Bu bid’at sünneti de geçti. Bunu yasaklamak için bir çare bulmak gerekir*” diyerek tepki göstermiştir. Ancak Celâleddin-i Rumî tarafından ikna edilmiş ve bazı talebeleriyle birlikte ona mürit olmuştur<sup>1834</sup>.

Kadı İzzeddin-i Konevî aslında başlangıçta semâ doğru bulmadığından semâ meclislerine katılmamıştır. Ancak Celâleddin-i Rumî'nin ısrarlı davetleri karşısında bu düşüncesinden vazgeçerek ona mürit olmuştur<sup>1835</sup>.

Muînüddin Süleyman Pervâne, Tâceddin Vezir’in âlim ve edip, ancak veliler âleminden habersiz oğlunu Konya’da kadı yapmak ister. Adı belirtilmeyen bu kişinin kadılığı kabul etmek için öne sürdüğü şartların başında, dönemin öne çıkan tartışma konularından biri olan rebapın halk arasında yasaklanması gelmektedir. Ancak bu şart Pervâne tarafından kabul edilmemiştir<sup>1836</sup>.

Dönem kelamcılarında biri olan Şemseddin Muallim, her ne kadar önceleri semâ yapmaya pek yanaşmasa da Celâleddin-i Rumî'nin bağlularındandır<sup>1837</sup>. Dönemin öne çıkan bir diğer kelamcısı Seyyid Şerefeddin ise tasavvufa mesafeli duran bir âlimdir<sup>1838</sup>. Bu zat bir defasında rebaptan çıkan sesi kastederek “*Biz de o*

<sup>1831</sup> Eflâkî, I, s. 195.

<sup>1832</sup> Eflâkî, I, s. 176-177.

<sup>1833</sup> Eflâkî, II, s. 160-161.

<sup>1834</sup> Eflâkî, I, s. 240.

<sup>1835</sup> Eflâkî, I, s. 140.

<sup>1836</sup> Eflâkî, I, s. 302.

<sup>1837</sup> Eflâkî, I, s. 168, 182-183.

<sup>1838</sup> Onun Celâleddin-i Rumî’ye ve fikirlerine muhalif olduğunu görüyoruz. Krş. Eflâkî, I, s. 148-149, 152, 197-198, 263.

sesi işitiyoruz, niçin biz de Mevlânâ hazretlerinin hararetlendiği gibi hararetlenmiyoruz?” diye sorar. Bunun üzerine Celâleddin-i Rumî: “...belki bizim duyduğumuz o kapının açılma sesidir. Hâlbuki onun duyduğu, o kapının kapanma sesidir.” diyerek onu yerer <sup>1839</sup>.

Ârif Çelebi'nin Niğde'deki halifelerinden Şeyh Nâsiheddin-i Sabbâg, Niğde ve çevresinin ileri gelenlerinin çocuklarını irşat ederek Mevlevîliğin yayılmasını sağlamıştır. Ancak şehrin büyükleri, seyit ve bilginleri söz birliği içerisinde onun bu durumunu bozmaya ve Mevlevîliğin yayılmasını önlemeye çalışmaktadırlar. Bir gün Seyyidler Hankahı'nda (Hânkâh-ı Sâdât) toplanıp, Nâsiheddin-i Sabbâg ile semân haram olduğu hakkında münazara yaparlar. Sonuçta Seyyidler Hankahı'nın şeyhi ve orada bulunan diğer kişiler muhip ve mürit olurlar <sup>1840</sup>. Bu bilgi semâ icrasının sadece Konya'da değil, diğer şehirlerde de tartışıldığını göstermesi açısından kayda değerdir.

Öteden beri ölenlerin cenazesi önünde hafız, mukrî (okuyucu) ve müezzinler bulunagelmıştır <sup>1841</sup>. Celâleddin-i Rumî zamanında şarkı söyleyip tef çalanlar bulunması âdeti başlamıştır. Âlim ve fakihler bunu da bid'at olarak değerlendirmekte ve kötülemektedir. Ölümü insan ruhunun beden zindanından kurtulması olarak değerlendiren Celâleddin-i Rumî'nin bu konudaki açıklaması şöyledir: “Cenazenin önünde bulunan müezzinler, mukriler ve hafızlar, bu ölünün mümin olduğuna ve İslâm şeriatında öldüğüne, bizim şarkıcılarımız ise, bu ölünün hem mümin, hem de âşık olduğuna tanıklık ediyorlar.” <sup>1842</sup>. Söz konusu tepkilere ilerleyen süreçte de rastlamaktayız. Nitekim Sultan Veled döneminde oğullarını kaybeden bir ebeveyn, cenaze merasiminde gûyendelerin ve kavvâlların da hazır bulunmasını, cenazenin önünde gazeller okunmasını ister. Yukarıda semâ hakkındaki görüşlerine yer verdiğimiz Ahî Ahmed, bid'at olduğu ve caiz olmadığı için buna karşı çıkar ve tepki gösterir. Sultan Veled, bu âdetin temellerinin Celâleddin-i Rumî tarafından atıldığını ve kıyamete kadar da âşıklar arasında devam edeceğini dile getirir <sup>1843</sup>. Nitekim Selâhaddin-i Zerkûb'un cenaze merasimi için davulcular getirilir. Bir bölük gûyende

<sup>1839</sup> Eflâkî, I, s. 338. Bu rivayet faillere yer verilmeksizin Câmî, s. 636'da da geçer.

<sup>1840</sup> Eflâkî, II, s. 210-211.

<sup>1841</sup> Örnekler için bkz. Eflâkî, I, s. 122, 175, 207; II, s. 114, 137.

<sup>1842</sup> Eflâkî, I, s. 207.

<sup>1843</sup> Eflâkî, II, s. 166.

cenazenin önünde yürür. Semâlar eşliğinde cenaze taşınır. Güyende ve davulculara elbise ve feracer verilir <sup>1844</sup>. Bu husustaki görüşü sorulan Sadreddin-i Konevî'ye göre velilerin bu tür güzel bid'atları peygamberlerin sünnetleri gibidir, kaldırılmaları mümkün değildir <sup>1845</sup>. Sadreddin-i Konevî'nin hem semâ hem de cenazenin önünde gazel okunmasını “*güzel bid'at*” (bid'at-ı hasene) olarak değerlendirmesi, onun bu tür meselelerde orta yolu tercih eden bir sûfi olduğunu gösterir.

Sultan Veled döneminde oğullarını kaybeden ebeveynin cenaze merasiminde Mevlevî âdetini tercih etmesi, bid'atın, yani dine sonradan katılanın tasavvuf kaynaklı olduğunu gösterir. Bu durum gerek tasavvufun dönem Anadolu'suna damgasını vurması ve gerekse sûfilerin halkla iç içe olması nedeniyle tasavvufî uygulamaların halka da yansımalarıyla yakından alakalıdır. Ahî Ahmed'in bu hususta Sultan Veled'e gösterdiği tepki, onun şahsında Ahîlerin, sadece siyasî ve iktisadî değil aynı zamanda dinî meselelerde de duyarlı olduklarına dair bir örnek olarak okunabilir.

Sonuç itibariyle XIII. yüzyılın ikinci yarısında yaygınlaşan semâ ve mûsiki, Celâleddin-i Rumî'nin ölümünden sonra ilmî ve tasavvufî çevrelerde ciddi tartışmalara konu olmuş görünüyor. Fakat Mevlevîlik dışındaki tasavvufî zümrelerdeki durum hakkında fazla bir bilgiye sahip değiliz.

#### 2.4.3.2.3. Tasavvufî Söylemler

Eserini 733/1333'de telif eden Niğdeli Kadı Ahmed, içerisinde bulunduğu zaman diliminde irfan yokluğu ile tanınan bazı zümrelerin şeyhlerinin kabirlerini kible edindiklerini, şeyhleri hakkında övgüde bulunurken onları beşerî niteliklerden arındırarak ilâhî sıfatlarla donattıklarını, cahil kitlelerin de onlara katıldığını, iğrenç küfrü dinin yerine geçirip canlarını bu yola kurban ettiklerini, buna rağmen halkın herhangi bir eleştiride bulunmadığını dile getirir <sup>1846</sup>. Dönemin halk dindarlığını da tasvir eden bu ifadeler, fukahanın özellikle manevi derinlikten yoksun bazı sûfilere ne tür eleştiriler yönelttiğine dair zengin ipuçları barındırmaktadır. Ayrıca dönem

<sup>1844</sup> Sultan Veled, *İbtidâ-nâme*, s. 141-142; Eflâkî, II, s. 120.

<sup>1845</sup> Eflâkî, II, s. 166.

<sup>1846</sup> Niğdeli Kadı Ahmed, I, s. 335.

menâkıbnâmelerinde fakihlerin görünüşte bile olsa dine aykırı düşen ifade, ibare ve yakıştırmalar karşısında hassasiyet gösterdiğine dair bazı kayıtlar göze çarpmaktadır.

Bir grup fakih: “*Alâeddin Siryanus ciddiyetle, Mevlânâ Tanrı’dır diyor.*” şeklindeki iddia ya da şikâyetlerini Sirâceddin-i Urmevî’ye iletirler. O da muhızır göndermek suretiyle çağırıldığı mühtedi Mevlevî müritlerinden Alâeddin Siryanus’u muhakeme eder. Fakihlere göre Alâeddin Siryanus’un dile getirdiği iddia şeriatı uygun değildir, hatta küfürdür. Alâeddin Siryanus ise Celâleddin-i Rumî’nin Tanrı olduğunu değil, “*Tanrı yapıcısı olduğunu*” söylediğini dile getirir. Bununla aslında Celâleddin-i Rumî’nin kendisini bambaşka bir insan hâline getirmesi karşısında duyduğu minneti ifade etmek istemiştir. Zira Alâeddin Siryanus’a göre, Celâleddin-i Rumî sohbet ve terbiyesiyle kendisi gibi bir gayrimüslim cahili ârif, âlim ve âşık yapmıştır. Allah’a olan imanını da taklitten tahkike yükseltmiştir<sup>1847</sup>. Bu çerçevede Celâleddin-i Rumî’nin Alâeddin Siryanus’un hayatını kurtardığını ve onun manevi gelişiminde büyük tesirler icra ettiğini hatırlamamız gerekmektedir.

Fakihlerin yanı sıra bir grup sûfî de “*Mevlânâ’ya niçin Tanrı diyorsun*” diyerek Alâeddin Siryanus’un Celâleddin-i Rumî hakkındaki yakıştırmasından rahatsızlık duymuştur. Alâeddin Siryanus onlara: “*Tanrı sözünden daha yüksek ve ondan daha yüce bir ad bulamadım ki söyleyeyim.*” cevabını verir. Eflâkî bu rivayetin sonunda sûfîlerin şeyhleri hakkında mübalağalı medihlerde bulunmasının caiz olduğu ve bundan dolayı müritlerin kınamamayacağı ilkesini hatırlatır<sup>1848</sup>. Zira tasavvufta şeyhe irtibat son derece kuvvetlidir<sup>1849</sup>. Ancak bu durum Celâleddin-i Rumî’ye karşı aşırı ve yanlış sevgi beslenmesinin yol açtığı ciddi bir sıkıntı olarak o gün olduğu gibi bugün de<sup>1850</sup> eleştirilmektedir.

<sup>1847</sup> Eflâkî, I, s. 229.

<sup>1848</sup> Eflâkî, I, s. 229-230. Eflâkî’ye istinaden Celâleddin-i Rumî’nin konu hakkındaki düşüncesi için bkz. *age*, I, s. 233-234: “*Olgunluk ve güzellik iddiasında bulunan kimse, ya işiyle ya da sözüyle böbürlenir, nazlanır; kendi hâlinin ölçüsünde ‘Ben Tanrı’yım.’ der. Ancak bu sıfatta yalancı olanlar, Firavun’a ve onun türüne katılırlar; fakat kendilerine bu iddia gelen azizler ve sadıklar bir gün iddia ettikleri olgunluktan ötürü başkaldırırlar. Şöyle ki: İnsanlara onların tanrılıkları gerçekleşir.*”

<sup>1849</sup> Eflâkî, I, s. 240.

<sup>1850</sup> Fuat Yöndemli, “Aşırı Mevlânâ Sevgisinin En Eski Kaynağı Olan Ahmed Eflâkî’nin Menakıb-ül Ârifin Eserinin Akıl ve Bilim Işığında Gözden Geçirilmesi”, *Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu 38. ICANAS (Uluslararası Asya ve Kuzey Afrika Çalışmaları) Kongresi (10-15 Eylül 2007) Bildirileri*, II (Din), Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Yayınları, Ankara 2008, s. 818-819.

Eflâkî'ye göre zevk ve eğlenceye düşkün olan bir grup fakih: “*Bir yaratığa secde etmek doğru değildir*” diyerek Mevlevîleri kötölemişlerdir. Celâleddin-i Rumî de velilere secde etmeyi aklî ve naklî delillerle tevil, şerh ve izah etmiştir. Bu çerçevede kullanılan argümanlar hayli ilgi çekicidir. Örneğin Celâleddin-i Rumî, bir kişiyi nefis ve şeytanın hilesinden kurtarıp istikamete eriştiren, dünya zindanından ve yok olmaktan kurtarıp yeniden hayat bağıslayan velinin uğruna can bile feda edilebileceğini dile getirmiştir<sup>1851</sup>. Bu tür bir davranışın başka örneklerinin de var olduğunu görüyoruz. Nitekim Ârif Çelebi de Tokat'ta iken sûfilerin birbirlerine secde etmelerini doğru bulmayan bir veliyi uyarmıştır<sup>1852</sup>.

Celâleddin-i Rumî, Hüsâmeddin Çelebi de yanında olduğu hâlde Şam'da iken uğradığı bir medresede, bir grup fakihin babası hakkında, tam da fakihlere yaraşır tarzda kötü sözler sarf ettiğine şahit olur. Eleştirisi noktalarından biri de Bahâeddin Veled'e “*sultanu'l-ulemâ*” denilmesidir. Fakihlere göre Bahâeddin Veled Allah'a yakınlıktan dem vuran ve kendini “*Allahî*” diye adlandıran birisidir. Ancak fakihler, Bahâeddin Veled'in oğlu Celâleddin'in orada olduğundan habersizdir. Neyse ki içlerinden birisi onu tanır ve diğerlerini uyarır. Bunun üzerine fakihler özür dileyerek misafirlere büyük bir ziyafet çekerler<sup>1853</sup>.

Bu husustaki yakıştırmalara dair iki örnek daha verelim. Bir Mevlevî dervişi Celâleddin-i Rumî'nin *Mesnevî-i Mânevî*'ye Kur'ân demesi nedeniyle bir grup danışmentle münakaşaya girişir. Onlara *Mesnevî-i Mânevî*'nin Kur'ân'ın bir tefsiri olduğunu anlatmaya çalışır. Bunu haber alan Celâleddin-i Rumî: “*Peygamberlerin ve velilerin söz kalıpları içinde ilâhî sırların nurlarından başka bir şey yoktur. Tanrı'nın kelâmı onların temiz yüreklerinden kaynamış ve ırmak gibi olan dillerinden akmıştır.*” diyerek müridinin iddiasını tasdik eder. Bu açıklamayı öğrenen danışmentler özür dileyip mürit olurlar<sup>1854</sup>. Bir menkıbede Celâleddin-i Rumî'nin sözlerinin hadislerin sırlarını şerh ettiği, Kur'ân'ın özünü ve gizli sırlarını (bâtın) açıkladığı dile getirilmiştir<sup>1855</sup>.

<sup>1851</sup> Eflâkî, I, s. 352.

<sup>1852</sup> Eflâkî, II, s. 208.

<sup>1853</sup> Eflâkî, I, s. 314.

<sup>1854</sup> Eflâkî, I, s. 237. Krş. Mevlânâ, *Mesnevî*, I. Defter, s. 31-32.

<sup>1855</sup> Eflâkî, I, s. 277. Benzer manaya yorulabilecek başka bir menkıbe için bkz. Eflâkî, I, s. 239.

Celâleddin-i Rumî'nin “*Yetmiş üç mezhep ile beraberim*” sözü kendisine nakledilen Sirâceddin-i Urmevî, talebelerinden birini Celâleddin-i Rumî'ye göndererek topluluk içinde ondan böyle bir söz söyleyip söylemediğini sormasını ister. Eğer ikrar ederse ona hakaret etmesini de tembihler. Celâleddin-i Rumî'nin mezkûr sözü söylediğini itiraf etmesi üzerine talebe ona hakaret etmeye başlar. Ancak Celâleddin-i Rumî'nin alçak gönüllüğü karşısında utanır ve oradan uzaklaşır<sup>1856</sup>.

Bu örnekler de göstermektedir ki âlim ya da fakihler sûfilerin aşırı söylemlerine ve şeyhlerine olan sıkı bağlılıklarına dair itirazlarda bulunmuşlardır. Celâleddin-i Rumî'ye karşı benzer bir eleştirinin: “*Eğer aradığını buldunsa sus, bulmadınsa dünyaya saldıgın bu gürültü nedir? **Kendini insanoğullarının beğenileni yaptın**”;* “*Dünyayı heyecanının tatlılığı ile doldurdun. Hayli ameli bozuk ikiyezlüler senin heyecanının heybetinden damakları acı olup, siyah elbise giydiler.*” şeklindeki ifadelerle Hacı Bektâş-ı Velî tarafından da yap(tır)ılması ve dahası bunun Eflâkî tarafından bize aktarılması hayli ilgi çekicidir<sup>1857</sup>.

<sup>1856</sup> Câmî, s. 635-636.

<sup>1857</sup> Eflâkî, I, s. 284-285.

## ÜÇÜNCÜ BÖLÜM: TASAVVUFÎ ZÜMRELER İLE DEVLET ARASINDAKİ MÜNASEBETLER

### 3.1.Siyaset-Sûfilik Problematiği ve Menâkıbnâmeler

Ahmed-i Yesevî, müritlerin manevi ilerleyişinin tam olarak sağlanması ve tasavvufî derecelerinin yükselip kesintiye uğramaması için şu dört şartın zorunlu olduğunu dile getirir: Mekân, zaman, ihvan ve yöneticilerle irtibat. Ona göre sûfiler bu şartların yerine getirilmesi sayesinde irşat faaliyetlerinde bulanabileceklerdir. Yesevî adap ve menâkıbını bize aktaran Hazînî'nin bu dört şarta dair yaptığı açıklamalar ve onların düşündükleri konumuz açısından oldukça dikkat çekicidir. Hazînî'ye göre sağlam ve imkânları olan bir mekân sayesinde zikir, ibadet, çile ve halvetler rahatsız edici herhangi bir düşünce gelmeden yapılabilir. Yine müridin zamanın hadise ve sıkıntılarında da emin olması gerekir. Emniyetin olmadığı bir zaman diliminde yaşanıyorsa, insanlar irşat faaliyetlerine candan katılamazlar. Mekân ve zaman şartı iktidar ve imkân sahiplerince tasavvufî müesseselerin inşa edilmesi ve zengin vakıflarla desteklenmesi suretiyle yerine getirebilir. Bu müesseselerin kuruluş amacına uygun faaliyetlerde bulunması ise birlikte hareket edilecek aşk ve vefa sahibi taliplerin, yani ihvanın varlığını gerektirir. Hazînî'ye göre söz konusu dört şartın en önemlisi ve diğerlerini tamamlayanı "*rabt-ı ulu'l-emr ü vâlî*"dir. Yani yöneticilerle, hükümdarlarla yahut iktidar muhitiyle irtibat hâlinde olmaya özen göstermektir. Zira saldırgan ve mutaassıp insanların saldırıları ve inatçılarla inkârcıların sözleri ancak bu şekilde engellenebilir. Bu sayede velilik ağacı meyve verir. Emirlerin nüfuz ve otoritesi tarikat yolunu parlatır. Onların adalet ve himayesi sayesinde tarikat ehli rahat eder. Hükümdarla irtibat hâlinde olmak mârifet ehli kimselerin birbirine karşı üstünlüğüdür. Hükümdarın itibarı ve koruyuculuğu sayesinde tarikat ehli de itibarlı ve etkili olur. Hükümdara itaat etmek onları tarikata hizmetçi ve koruyucu yapar. Hükümdarın emniyeti tarikat ehlinin duasına bağlı olduğu gibi, velilerin bir araya gelerek huzur içinde ibadet etmeleri hükümdar sayesinde olur. Hükümdar tarikat ehlinin yardımcısı, koruyucusudur. Hükümdarla irtibat tarikata revaç vererek bu yolu aydınlatır. Hükümdarla iyi geçinmek irşat

faaliyetlerinin devam etmesini sağlar. Hükümdar tarikata meyledince memleket halkı da meyleder. Böylece tarikat ehlinin sıkıntıları kalmaz <sup>1858</sup>.

Hazîni bir şiirinde de hükümdarın gösterdiği sevgi nedeniyle sûfilerin halktan iltifat gördüğünü, veliler yolunun gayeye ulaşma nedeninin din yolunu açan hükümdarla irtibat olduğunu tekrar dile getirir <sup>1859</sup>.

Yukarıdaki alıntıların belli bir zaman (Hazîni'nin yaşadığı XVI. yüzyıl) ve belli bir kesimin (Hazîni'nin mensup olduğu Yesevîlik) görüşlerini yansıttığı, hatta sadece Hazîni'nin düşünce ve beklentilerini içerdiği ileri sürülebilir. Ancak XIII. yüzyıl Selçuklu Anadolu'sunda faaliyet gösteren tasavvufî zümrelerin iktidar muhiti ile kurdukları münasebetlere dair aşağıda analiz edeceğimiz menkıbeler, Hazîni'nin her zaman ve zeminde örneklerine rastlayabileceğimiz türden bazı temel karakteristikleri ve olguları açık yüreklilikle dile getirdiğini göstermektedir.

Ele aldığımız menâkıbnâmeler tasavvufî zümrelerin hükümdarlar başta olmak üzere dönemin öne çıkan Türkiye Selçuklu yöneticileriyle kurdukları ilişkilere dair çok sayıda rivayet ile doludur. Göç ve seyahatlerin yoğun olarak yaşandığı XIII. yüzyılda –özellikle ilk yarısında– çeşitli nedenlerle Anadolu'ya gelen, yerleşen ve(ya) gönderdiği halifeler vasıtasıyla burada tasavvufî taban oluşturmak isteyen sûfilerin doğrudan ya da dolaylı olarak dönemin yöneticileri ile ilişki içine girmesi beklenen bir gelişmedir. Ayrıca Türkiye Selçuklu yöneticilerinin toplum üzerinde yaygın ve yoğun nüfuza sahip şeyhler başta olmak üzere tasavvufî zümrelerle kurdukları olumlu ilişkilerin bazı amaç ve beklentilere yönelik olduğu da ortadadır. Bunların başında eserleri ve tesirleri ile çok sayıda insanı irşat eden kimi sûfilerin yöneticiler için de birer manevi rehber ve muallim olmaları gelmektedir. Bazı sûfiler sosyal ve dinî sorumlulukları çerçevesinde yöneticilere hitaben veya ithafen kaleme aldıkları mektup ve risalelerle onlara yol göstermekten ve öğüt vermekten geri durmamışlardır. Menâkıbnâmelerde de bu manevi rehberliğin tezahürlerine sıkça rastlanır. Türkiye Selçuklu yöneticileri tasavvufî zümrelerle kurdukları olumlu ilişkiler sayesinde egemenliklerinin dinî meşruiyetini tahkim etmeyi de düşünmüşlerdir. Nitekim yöneticilerin dinî-tasavvufî kurumlara yaptıkları malî katkılara, çeşitli zaman ve zeminlerde düzenledikleri geniş katılımlı ilim-irfan

<sup>1858</sup> Hazîni, Metin, s. 347-351; Günümüz Türkçesi, s. 146-149.

<sup>1859</sup> Hazîni, Metin, s. 405.



meclislerinde tarikat mensuplarına geniş yer vermelerine, hatta zaman zaman bizzat onların tekke ve dergâhlarını ziyaret etmelerine değinen menkıbelerde ön plana çıkarılan husus, yönetici kesimin dindarlığı ve dinî-tasavvufî faaliyetlere bizzat katılımıdır. Bu açıdan dönem kronikleri ile dönem menâkıbnâmelerinin yöneticiler hakkında benzer nitelendirmelerde bulunmaları rastlantı olmasa gerektir. Aşağıdaki satırlarda bu tür benzer nitelendirmelere yer vereceğiz.

Siyaset-sûfilik ilişkileri çerçevesinde yukarıda dile getirdiğimiz amaç ve beklentiler, XIII. yüzyılın ikinci yarısından itibaren Anadolu'ya fiilen egemen olan İlhanlı idarecilerinin ve onların gölgesinde kalan Türkiye Selçuklu yöneticilerin tasavvufî zümrelerle geliştirdikleri ilişkilerde kendisini daha çok hissettirecektir. Zira siyasî, sosyal ve ekonomik sıkıntıların had safhaya çıktığı bu sancılı süreçte halk kendini avutmak için sûfilere yönelmekte ve tekkelere sığınmaktadır. Yönetici kesim ise halkın nabzını tutan kimi sûfilere ön plana çıkararak ve onların manevi gücünü kullanarak halkı itaat altına almaya ve kendilerine yönelik muhalif havayı yumuşatmaya çalışmaktadır. Dışarıdan gelen işgalciler oldukları için İlhanlıların buna daha fazla ihtiyaçları olduğu ise ortadadır. Her hâlükârda bu durum tasavvufî zümrelerin hem halk hem de yöneticiler üzerindeki nüfuz ve otoritesinin artmasıyla sonuçlanmıştır <sup>1860</sup>. Ayrıca bu durum tasavvufun yaygınlaşmasına neden olan dönemsel faktörlerden biridir.

Tasavvufî zümrelerle yönetici kesim arasındaki ilişkilere değinen menkıbelerin ortak ağırlık noktası, tasavvuf ve tarikatların iktidar muhiti üzerindeki nüfuz ve yaygınlığıdır. Bu menkıbeler her ne kadar bazı yakıştırmalarla malul olsalar da saraydaki dinî hayat yahut saray dindarlığı hakkında bir fikir verebilir. Zira menâkıbnâmeler başta hükümdarlar olmak üzere hemen hemen tüm yöneticileri ve onların aile bireylerini tarikat ehli insanlar olarak görmeye ve göstermeye çalışmaktadır. Bu bakış açısı, iktidar muhitinin sûfilerle olumlu ilişkiler kurması, onlara iltifat ve ihsanlarda bulunması ile yakından alakalıdır. Ancak bu tür davranışlar sergileyen her yöneticinin mutlaka bir tarikata mensup olduğunu söylememiz pek makul ve mümkün gözükmemektedir. Yine de idarî işlerin olağan sıkıntılarına ek olarak İlhanlı tahakkümünün saray üzerinde de dayanılmaz boyutlara

<sup>1860</sup> Gölpınarlı, *Mevlânâ'dan Sonra Mevlevîlik*, s. 13.

ulaştığı dönemlerde hükümdar ve sair devlet adamlarının tasavvufu bir sığınak olarak görmeleri gayet doğaldır <sup>1861</sup>. Ayrıca yöneticilerin, şeyh ve tarikatların halkın nabzını tutan yönüne kayıtsız kalması beklenemez. Yöneticiler tasavvufî zümrelere sundukları maddi imkânlar ve onlarla kurdukları yakın ilişkiler sayesinde siyasî, askerî ve idarî tasarruflarının geniş halk kitlelerince kabul görmesini sağlamayı ve doğması muhtemel tepkilerin önünü almayı amaçlamışlardır <sup>1862</sup>. Üst düzey yöneticilerin destek, himaye, katılım ve ev sahipliğinde tertiplenen, muhtelif beldelerden ve farklı kesimlerden (âlim, şeyh, şair, fütüvvet ehli vb.) pek çok mühim simayı bir araya getiren, geniş katılımlı büyük ilim-irfan meclisleri, açılış merasimleri, posta oturma törenleri vb. platformlar tanışma ve kaynaşmaya vesile olmanın yanında, yönetici kesimin söz konusu amacına da hizmet etmiştir. Aslında mesele tek taraflı değildir. Nitekim bu tür toplantılara işaret eden menkıbevî rivayetlerde sûfîlerin siyasilerle sıkı ve yakından ilişki içinde olması ya da olduğunun vurgulanması, menkıbeleri/kerametleri vecd içinde dinleyen, okuyan ve aktaran müritlerin tarikata bağlılığını arttırmakta; henüz bağlı olmayan veya bağlanmayı düşünenlerin de katılımını hızlandırma yolunda önemli bir argüman hâline dönüşmektedir.

Sûfîlerin âdil devlet adamlarına bakışını yansıtan menkıbeler, yöneticilerin üstlendiği görevle manevi tekâmülü eşdeğer göstermektedir. Örneğin, Şems-i Tebrizî bir defasında veliler zümresinden olduğu hâlde yöneticilik ile Allah'a yöneliş ve kulluğu bir arada yürütme hususunda bir takım zorluklar yaşadığını düşündüğü bir emirle karşılaşır. Emir, yöneticilik görevini bırakarak tamamen tasavvufî bir hayat sürmek arzusundadır. Fakat Şems-i Tebrizî yönetici iken de kulluk etmesinin gerektiğini, çünkü din ve dünyanın bayındırlığının bunda olduğunu ve yöneticilikte

<sup>1861</sup> Taneri, *Türkiye Selçukluları Kültür Hayatı*, s. 27.

<sup>1862</sup> Her ne kadar XIV. yüzyılın ilk çeyreğinden olsa da bu hususa işaret eden çarpıcı bir örnek şöyledir: Zamanın mehdisi iddiasıyla hareket eden Noyinzâde Timurtaş b. Çoban 720'de (1320-1321) Konya'yı ele geçirip Karamanoğullarını buradan çıkarır. Konya ve çevresini istilâ eder. Mağrurları ve zorbaları itaat altına almaya çalışır. Eflâkî'ye göre Timurtaş son derece cömert ve adaletli, ayrıca dindar ve temiz bir insandır. Dönemin ileri gelen âlim, şeyh, emir, kumandan vb. kişileri ona biat etmekle kalmaz başkalarını da ona itaate teşvik ederler. Bkz. Eflâkî, II, s. 241; Kürşat Solak, "Moğol Sülemiş ve Timurtaş İsyanları Karşısında Anadolu'da Türkmenlerin Tutumu", *Cappadocia Journal of History and Social Sciences*, S. 3 (2014), s. 67-71. Bu bilgiyi dönemin siyasî çalkantı ve sosyal buhranlarının, kurtarıcı beklentisi şeklinde menâkıbnamelere yansımaları olarak da okuyabiliriz. Bkz. Sema Yaniç, "XIV. Asrın İlk Yarısında Anadolu'da Mehdî Bekleme Temâyülü ve Timurtaş'ın Mehdîliği Meselesi", *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S. 30 (2010), s. 181-195.

nefse ait meşakkat ve riyazetin daha fazla bulunduğunu kendisine bildirir. Bu uyarıyı dikkate alan emir, tüm sıkıntı ve zorluklarına rağmen yöneticilik görevini sürdürür<sup>1863</sup>.

Adı belirtilmeyen bir divan memuru Celâleddin-i Rumî'yi ziyaretinde görevinden istifa edeceğini ve başka bir işle meşgul olacağını dile getirir. Celâleddin-i Rumî'nin, görevinin başında durmasının anlam ve önemine dair ona anlattıklarından sonra eski mansıbına döner. Zira Celâleddin-i Rumî'nin bu çerçevede dile getirdiği hikâyede verilmek istenen mesaj, yöneticilerin miskin, zayıf ve mazlum insanları gözetme, koruma ve kurtarmaya yönelik çalışmalarının halvet, çile vb. tasavvufî tecrübelerden daha yüksek olduğudur<sup>1864</sup>.

Malatya'nın şahneliği ya da subaşılığı görevini yürüten Ahî Ahmed-i Malatî, Evhadüddin-i Kirmânî'nin Malatya'daki sadık müritlerindendir. Ahî Ahmed-i Malatî görevini icra ederken insanları cezalandırmak, hatta öldürmek gibi makbul olmayan işlere bulaşmak zorunda kalmaktadır. Bu hususu Evhadüddin-i Kirmânî ile istişare eder. Evhadüddin-i Kirmânî bu tür işleri yapmanın da hizmet olduğunu anlatarak cezaların infazında dikkat etmesi gereken bazı kuralları ona hatırlatır<sup>1865</sup>. Yöneticilerle sûfiler arasındaki ilişkilerde, ikincilerin birincilere müşavirlik yaptığı gerçeğine tipik bir örnek teşkil eden bu durum, Ahî Ahmed-i Malatî'nin bazı idarî meselelerde Evhadüddin-i Kirmânî'nin yönlendirmesiyle hareket ettiğini, onun görüşlerini dikkate aldığını göstermektedir.

Bazı sûfiler devlet adamlarının sık sık kendilerini ziyarete gelerek müritlerine zahmet vermek yerine halkın işleriyle uğraşmalarının daha doğru olacağı kanaatindedir. Mesela Celâleddin-i Rumî devlet adamlarının kendisini ziyaretine sıcak bakmamaktadır. Nitekim bir defasında o kadar çok sayıda üst düzey yönetici kendisini ziyarete gelir ki medresesinin sofası ve sahanlığında yer kalmaz. Bu yüzden müritler dışarı çıkmak zorunda kalırlar ve bu duruma üzülmüşler. Celâleddin-i Rumî ilâhî bilgi ve sırlarının müritlerinin nasibi olduğunu, bunun yalnız müritlerinin

<sup>1863</sup> Eflâkî, II, s. 99.

<sup>1864</sup> Eflâkî, I, s. 246.

<sup>1865</sup> *Menâkıb-ı Şeyh EK*, s. 227.

hakkı olarak kalması için yöneticilerin kendi işleriyle uğraşmaları gerektiğini dile getirir <sup>1866</sup>.

Muñüddin Süleyman Pervâne bir defasında Celâleddin-i Rumî ile görüşmek için biraz beklemek zorunda kalır. Zira Celâleddin-i Rumî: “*Emîrler ve dostlar beni her zaman göremezler, onlar kendi halleri ve halkın işleriyle meşgul olsunlar. Biz gider kendilerini görürüz.*” düşüncesindedir <sup>1867</sup>. Başka bir rivayette Pervâne ileri gelen bazı emirlerle birlikte Celâleddin-i Rumî’yi ziyarete gelir. Ancak uzun süre bekledikleri hâlde Celâleddin-i Rumî bir türlü ortaya çıkmaz. Beklemekten sıkılan Pervâne’nin bu sırada dile getirdiği hususlar devlet yöneticilerinin sûfileri ziyaret etmede gözettikleri pratik faydayı gözler önüne sermektedir. Zira Pervâne’ye göre din büyükleri ve sûfilerin, adaletli emirleri aziz ve muhterem tutmaları, onlar için bir can kuvveti ve bir yardımcı olur. Bu sayede emirler halka doğru yolu gösterirler. Celâleddin-i Rumî’nin kendilerinden uzak durmasına bir anlam veremeyen Pervâne’nin “*Oysaki zamanın şeyh ve bilginleri, emîrlerin iltifatlarını mumla arıyor ve bunun için ölüyorlar.*” şeklindeki açıklaması hayli ilginçtir ve bölümün başında dile getirdiğimiz olguyu desteklemektedir. Bilahare ortaya çıkan Celâleddin-i Rumî, Gazneliler Devleti hükümdarlarından Mahmûd-ı Gaznevî’nin (saltanatı: 998-1030) veziri Hasan el-Meymendî <sup>1868</sup> ile Anadolu’nun İslâmlaşmasında önemli katkıları olan Ebü’l-Hasan el-Harakânî (ö. 425/1033) arasında yaşandığı rivayet edilen bir diyalogu örnek vererek, sûfilerin yöneticilere karşı müstağni davranmalarının normal olduğunu dile getirir. Bu rivayete göre vezir Hasan el-Meymendî “*Tanrı rızası, arkadaşların yararı ve sultanın hatırı için*” Ebü’l-Hasan el-Harakânî’den Mahmûd-ı Gaznevî’yi kapıda karşılamasını ister. Ancak yerinden kıpırdamayan şeyh, kapısına kadar gelen hükümdara karşı müstağni davranır. Bu durumu yadırgayan vezir, şeyhe “*Ey iman edenler! Allah’a itaat edin. Peygamber’e itaat edin ve sizden olan ulu’l-emre (idarecilere) de itaat edin...*” (Nisâ Sûresi, 59) ayetini hatırlatarak: “*...emir sahiplerine saygı göstermek, onları ağırlamak yerine getirilmesi gereken*

<sup>1866</sup> Eflâkî, I, s. 155.

<sup>1867</sup> Eflâkî, I, s. 242. Krş. Mevlânâ, *Fîhi mâ-fih*, s. 31.

<sup>1868</sup> Bu rivayetteki vezir, Hasan el-Meymendî değil, onun oğlu Ahmed el-Meymendî (ö. 424/1032) olmalıdır. Zira Hasan el-Meymendî, Mahmûd-ı Gaznevî’nin babası ve Gaznelilerin kurucusu Sebük Tegin (saltanatı: 977-997) döneminde Büst şehrinin âmili iken, vergileri zimmetine geçirdiği iddiası ile idam edilmiştir. Bkz. Erdoğan Merçil, “Meymendî”, *DİA*, XXIX, İstanbul 2004, s. 504.

ödevlerdendir. Özellikle böyle evliya karakterli olan padişaha (hayli hayli lâzımdır.)” der. Şeyh ise “ ‘Tanrı’ya itaat ediniz’e kadar daldık ve battık ki, daha ‘Elçisine itaat ediniz’e bile başlamadık; nerede kaldı ki, emir sahiplerine...” itaat edelim şeklinde bir cevap verir. Bunun üzerine Mahmûd-ı Gaznevî, Ebü’l-Hasan el-Harakânî’ye mürit olur <sup>1869</sup>.

Hârizmşah hükümdarı kendi mevkiine uygun ve kızına denk olacak bir damat adayı ararken vezirine danışır. İkili arasında geçen konuşmada bilgin olarak nitelendirilen vezir, hükümdara şu tavsiyede bulunur: “İslâm padişahlarının dengi ulu bilginlerdir; çünkü padişahlar halka, bilginler de padişahlara egemendir.”. Hârizmşah hükümdarı, genç yaşta ilmî kudretiyle dikkatleri üzerine çekmiş bulunan Celâleddin Hüseyin b. Ahmed el-Hatîbî el-Belhî’yi –Celâleddin-i Rumî’nin dedesi– kendisine damat olarak seçmiş ve onu hanedana dâhil etmiştir <sup>1870</sup>. Bu evlilik muasır kayıtlarla teyit edilememektedir. Ancak dikkat çekmek istediğimiz husus, istişare sırasında vezirin dilinden dök(tür)ülen sözcüklerdir. Zira bu hikâyecik Anadolu’nun siyasî ve sosyal hadiselerinde mühim roller ifa eden Mevlevî muhitin, ulemâyı yöneticiler karşısında hangi konuma yerleştirdiğini gösterir. Burada Eflâkî’nin, Mevlevî muhitin süreç içinde edindiği telakkileri yansıttığını veya bu telakkiler ışığında geçmişi kurguladığını düşünebiliriz. Ayrıca *Menâkıbü’l-Ârifîn*’in derlenme şekli ve yazılma amacını dikkate aldığımızda Mevlevîlerin kendi çevrelerine mensup ilim ehli ya da irfan sahibi insanların siyasal-toplumsal konumlarına bu gözle baktıkları sonucuna ulaşabiliriz. Nitekim çok sayıda ileri gelenin katıldığı büyük bir toplantıda, Muînüddin Süleyman Pervâne’ye hitaben yaptığı konuşmada Hüsâmeddin Çelebi’nin velilere yüklediği anlam dikkate şayandır: “Onlar (Tanrı’nın sadık velileri), dünyaya mutlak olarak egemendirler. Kime verirlerse verirler. Kime iyilik ve merhamette bulunurlarsa, onların dine ve dünyaya ait maksatları elde edilir. Yakınlık ve mahremiyete ulaşırlar.” <sup>1871</sup>. Bu ve benzeri menkıbelerde yaşanmışlıklardan ziyade zihin dünyası ve algılamalar önem arz etmektedir. Yani

<sup>1869</sup> Eflâkî, I, s. 217. Bu menkıbenin daha uzun varyantı için bkz. Feridüddin Attâr, *Evliya Tezkireleri*, trc. Süleyman Uludağ, Kabalcı Yayınları, İstanbul 2007, s. 598-599. Ayrıca Mahmûd-ı Gaznevî ile Ebü’l-Hasan el-Harakânî arasındaki ilişki hakkındaki değerlendirmeler için bkz. Bilal Gök, “Ebu’l-Hasan Harakânî’nin Menkıbevi ve Tarihî Şahsiyeti”, *Kafkas Üniversitesi SBE Dergisi*, S. 13 (2014), s. 112-113.

<sup>1870</sup> Eflâkî, I, s. 91-92.

<sup>1871</sup> Eflâkî, II, s. 141. Krş. Elvan Çelebi, b. 95-96.

önemli olan sûfilerin kendilerine nasıl ve ne gözle baktıkları, bakılmasını istedikleri; siyasî iradeyi ellerinde bulunduran ve onların emrinde çalışanları nasıl ve ne şekilde değerlendirdikleridir. Manevi nüfuz sûfinin kişisel donanımına veya mensubu bulunduğu tarikatın yaygınlığına bağlı olarak değişebilir.

Celâleddin-i Rumî, henüz ihtida etmeden önceki süreçte Alâeddin Siryanus'a idam cezası tatbik edilecekken araya girerek feracesini onun üzerine örter. Şehrin şahnesinin durumu arz ettiği hükümdar: “*Mevlânâ başına buyruktur; o, bir şehri istese ve bütün bir şehre şefaât etse, bunu elde eder. Hepsi ona feda olsun.*” şeklinde Celâleddin-i Rumî'ye olan güvenini ve tasarruflarına duyduğu derin saygıyı ifade eder<sup>1872</sup>. Bir defasında Malatya'daki Evhadî zâviyesinin bacasından giren iki hırsız, ikibin akçe parayı çalarlar. Ahî Ahmed-i Malatî ile aynı kişi olması kuvvetle muhtemel bulunan Ahmed-i Şihne'nin müdahalesi sonucu çaldıkları para ile birlikte yakalanan hırsızlar Evhadüddin-i Kirmânî'nin huzuruna getirilir. Evhadüddin-i Kirmânî, mecbur kaldıkları veya zor durumda oldukları için bu işe tevessül ettiklerini düşünerek şahnedan hırsızların bağışlanmasını rica eder. Yaptıkları işten pişmanlık duyan iki hırsız samimi birer mürit olurlar. Evhadüddin-i Kirmânî, adetâ geçmiş yaşantılarının zıddına hareket ederek birini hazinedar, diğerini kilitçi olarak görevlendirir. Ömürlerinin geri kalanını şeyhe hizmet ederek geçirirler<sup>1873</sup>. Bu menkıbe sûfilerin yöneticilerle kurdukları münasebetleri kullanarak toplumsal sorunların çözümünde, düzeni bozan kişilerin topluma kazandırılmasında ne kadar etkili olduklarını göstermektedir. Menkıbe bu şekliyle Celâleddin-i Rumî'nin araya girmesiyle idamdan kurtulan ve kısa sürede âlim bir kişiye dönüşen Alâeddin Siryanus'un hikâyesine kısmen benzemektedir.

Aksarayî'ye göre Türkiye Selçuklularında cuma günlerinin sabah toplantısı, Büyük Selçuklu hükümdarı Melikşah'ın (saltanatı: 1072-1092) zamanından beri resmen yapıldığı gibi icra edilmekteydi. Bu çerçevede çeşit çeşit şahane yemekler hazırlanırdı. Devrin âlimleri, mahfillerde şer'î meseleleri tartışırlardı. Bu esnada bilgi ve faziletteki üstünlüğü ortaya çıkan kimseler, yetenekleri ölçüsünde çeşitli dinî ve

<sup>1872</sup> Eflâkî, I, s. 228. Alâeddin Siryanus'un Celâleddin-i Rumî'nin araya girmesi ile idam edilmekten son anda kurtulması, kimi ileri gelenlerin aracılığı ya da şefaatiyle idam cezalarının iptal edilmesine örnek olarak değerlendirilebilir.

<sup>1873</sup> *Menâkıb-ı Şeyh EK*, s. 320.

ilmî makamlara tayin edilirdi <sup>1874</sup>. Birazdan ele alacağımız rivayetler de yöneticilerin belli aralıklarla geniş katılımlı ilim-irfan meclisleri düzenlediklerini, farklı meslek ve meşreplerden, muhtelif belde ve şehirlerden sûfîlerin ve âlimlerin bu meclislere katıldığını, önemli mevzuların konuşulduğunu, hatta bu tür toplantılarda belli bir protokolün olduğunu göstermektedir.

Tasavvufî zümrelerle yönetici kesim arasındaki ilişkilere dair menkıbeleri analiz etmeye geçmeden önce şu hususa dikkat çekmek istiyoruz: XIII. yüzyıl Selçuklu Anadolu'suna damgasını vuran ve haklarında müstakil menâkıbnâmeler kaleme alınan sûfîlerin hemen hemen hepsinin siyasî geçmişi ya da yönetici hanedana mensubiyeti, ayrıca dinsel asaleti vardır. Adetâ karakteristik bir hâl alan bu hususla, sûfîlerin istediklerinde rahatça elde edebilecekleri dünyevî makam ve mevkileri ellerinin tersiyle bir tarafa iten adanmış kimseler olduklarının altı çizilmeye çalışılmaktadır.

### 3.2.Hükümdarların Sûfîlerle İlişkileri

#### 3.2.1.Muhyiddin İbnü'l-Arabî ve Türkiye Selçuklu Hükümdarları

Gezgin bir sûfî olan İbnü'l-Arabî Endülüs ve Kuzey Afrika'daki çeşitli yolculuklardan sonra 598/1201'den itibaren doğu ülkelerine yönelmiş; Bağdat, Hicaz, Kudüs, Mısır, Şam, Musul, Horasan'ın yanı sıra Anadolu'yu da gezip dolaşmıştır <sup>1875</sup>. İbnü'l-Arabî'nin bir mektebe dönüşen öğretilerinin Anadolu'da özellikle Konya ve çevresinde yoğunlaşması dikkat çekicidir. Bu durum bir taraftan Moğol baskısı yüzünden doğudan batıya doğru, diğer taraftan Endülüs'ün zayıflaması nedeniyle batıdan doğuya gerçekleşen yoğun nüfus hareketleri –bu kapsamda ilmî ve irfanî hareketlilik– ile yakından ilgilidir. Zira söz konusu hareketlilik sebebiyle Konya ve etrafındaki şehirler birer bilim ve düşünce merkezi hâline gelmiştir <sup>1876</sup>. İbnü'l-Arabî'nin Anadolu'ya gelişinde Türkiye Selçuklu Devleti hükümdarlarının ilme ve tasavvufa verdiği önem ile âlim ve sûfilere sağladığı imkânların rolü de oldukça büyüktür. İbnü'l-Arabî kimi yerlerde bazı görüşlerinden

<sup>1874</sup> Aksarayî, s. 68.

<sup>1875</sup> el-Bağdâdî, s. 20-21, 30; Keklik, *Muhyiddin İbn'ül-Arabî*, s. 8, 135-136, 139.

<sup>1876</sup> Demirli, *Tasavvufun Altın Çağı*, s. 17.

dolayı zaman zaman sert suçlamalara maruz kalırken <sup>1877</sup>, birazdan göreceğimiz üzere I. İzzeddin Keykâvus'a (saltanatı: 1211-1220) nasihatte bulunacak ölçüde siyasî iradenin de desteğini alarak fikirlerini rahatça ifade etme ve yayma imkânına sahip olmuştur. Yetiştirdiği talebeler de hocalarının eserlerini şerh ve görüşlerini neşrederken ciddi bir kısıtlama ile karşılaşmamışlardır <sup>1878</sup>. Nitekim Mevlevîlik müessesisi Sultan Veled, dönem Anadolu'sunun bu düşünce iklimi hakkında değerlendirme yaparken, *"Bu zaman ne de güzel bir zamandır! Bütün insanlar inançlı ve samimidirler. İnkâr edenler varsa da kuvvetleri yoktur."* der ve bunun gerekçesini şöyle açıklar: *"Bundan önceki zamanlarda, 'Ben Tanrı'yım' (Enelhak) dediği için Mansur'u idam ve kaç defa Bayezid'in katline yöneldiler, ne kadar ulu şeyhi öldürdüler (...) Tanrı'ya hamdolsun, zamanımızda Hudâvendigâr'ın (Celâleddin-i Rumî) her beytinde bir 'Ben Tanrı'yım ve ben tesbih edilmeye layığım' sözü vardır. Kimse de ağzını açıp itiraz"* edememektedir <sup>1879</sup>. Yani daha önce Bâyezîd-i Bistâmî (ö. muhtemelen 234/848) ve Hallâc-ı Mansûr (ö. 309/922) tarafından dillendirilen ve büyük tepki çeken dinin zâhirine aykırı aşırı tasavvufî söylemler, babası Celâleddin-i Rumî tarafından rahatça dile getirilmesine rağmen bu hususta ciddi bir itirazla karşılaşılmaştır.

İbnü'l-Arabî'nin Anadolu'ya yönelmesi ve Türkiye Selçukluları iktidar muhitinde itibar görmesinde etkili olan isimlerin başında sultanlar ve şehzadeler muallimi Endülüslü Mecdüddin İshak gelmektedir. Bayram'a göre, Sadreddin-i Konevî'nin babası olan Mecdüddin İshak ile İbnü'l-Arabî arasında daha Endülüs'te iken başlayan bir dostluk söz konusudur <sup>1880</sup>. Mecdüddin İshak, İbnü'l-Arabî henüz Anadolu'ya gelmeden önce Şam yahut Mekke'de iken onun irşat halkasına katılmış

<sup>1877</sup> el-Bağdâdî, s. 25, 35, 50-53; Câmî, s. 766.

<sup>1878</sup> İbni Arabî, *Endülüslü Sûfileri*, Giriş, s. 34-35; Browne, *A Literary History of Persia*, II, s. 498; Turan, Türkiye, s. 555; Kara, *Selçuklular'ın Dini Serüveni*, s. 217-218. Câmî'ye (s. 757, 766) göre zâhir ulemâsı ve fakihlerin çoğu İbnü'l-Arabî'yi suçlamıştır. Fakihlerden ve sûfilerden çok azı onu büyük olarak tanıyabilmiştir. Tanıyabilenler de haddinden fazla sevgi ve saygı göstermiş, onu yüksek vasıflarla nitelendirmiştir. el-Bağdâdî (s. 22-36) ise İbnü'l-Arabî'ye karşı sergiledikleri tavırlar açısından insanları üç zümreye ayırmaktadır: Onu her türlü üstünlükle vasıflandıranlar, onun fikirlerinin gerçek maksatlarını anlayamadıkları için çekimser kalanlar, eşyanın sadece dış yüzüne bakıp içyüzünü bırakanlar. Ayrıca bkz. İbnü's-Serrâc, s. 231-232.

<sup>1879</sup> Eflâkî, I, s. 329.

<sup>1880</sup> Bayram, *Sadru'd-din-i Konevî*, s. 35. Muasır yerli kaynaklardan Aksarayî, ikili arasındaki dostluğa değinir, ancak bu dostluğun geçmişi hakkında herhangi bir detay vermez. Bkz. *Müsâmeretü'l-Ahbâr*, s. 68.



olmalıdır<sup>1881</sup>. Zira ikili arasındaki dostluk ve bağlılığın somut tezahürleri İbnü'l-Arabî henüz Anadolu'ya gelmeden önce görülmeye başlamıştır. Nitekim Mecdüddin İshak, İbnü'l-Arabî Rebîülevvel 600'de (Kasım-Aralık 1203) Mekke'de on yedi müridine *Rûhu'l-Kuds* isimli eserini okuturken dinleyenler arasındadır. Mecdüddin İshak, İbnü'l-Arabî'nin 24 Zilhicce 600'de (23 Ağustos 1204) *Tâcu'r-Resâil* isimli eserini okuttuğunda da dinleyiciler arasındadır. Mecdüddin İshak, İbnü'l-Arabî'den *Rûhu'l-Kuds*'ü 29 Ramazan 601'de (20 Mayıs 1205) bu defa Musul'da dinlemiştir. Dolayısıyla İbnü'l-Arabî, Mecdüddin İshak başta olmak üzere kendisini Anadolu'ya davet eden kişilerle bu süreçte karşılaşmış, onlarla birlikte Bağdat-Musul yoluyla Zilkade 601'de (Haziran-Temmuz 1205) Malatya'ya gelmiştir<sup>1882</sup>. İbnü'l-Arabî'nin Safer 602'de (Eylül-Ekim 1205) Konya'da Evhadüddin-i Kirmânî ile karşılaşip onunla bir süre sohbet ettiğine yukarıda değinmiştik<sup>1883</sup>.

İbnü'l-Arabî'nin Konya'ya ilk gelişi I. Gıyâseddin'in ikinci kez Türkiye Selçuklu Devleti tahtına oturduğu günlere denk gelmektedir. Zira I. Gıyâseddin dokuz yıllık gurbet hayatından sonra Receb 601'de (Şubat-Mart 1205) Konya'da ikinci kez tahta çıkmış, bu süreçte Şam'a yerleşmiş bulunan büyük değer verdiği hocası Mecdüddin İshak'ı Konya'ya davet etmiştir. Yanında şeyhi İbnü'l-Arabî de olduğu hâlde vakit kaybetmeden Konya'ya gelen Mecdüddin İshak, bir süre sonra yeni talebesi I. İzzeddin'i –I. Gıyâseddin'in oğlu ve halefi– yetiştirmek üzere, şehzade ile birlikte Malatya'ya dönmüştür<sup>1884</sup>. I. Gıyâseddin'in lütuf ve ihsanlarına nail olan İbnü'l-Arabî ise bir süre daha Konya'da kalır ve burada bazı risaleler kaleme alır<sup>1885</sup>. Eserlerinden hareketle İbnü'l-Arabî'nin yaşamı ve yolculuklarını tarih, şahıs ve şehirler ekseninde kronolojik sıraya uygun biçimde analiz eden Keklik'e göre, İbnü'l-Arabî'nin Konya'daki bu temasları Anadolu'da ilk bulunduğu

<sup>1881</sup> Addas, *İbn Arabî*, s. 235; Kılıç, “İbnü'l-Arabî'nin I. İzzeddîn Keykâvus'a Yazdığı Mektub”, s. 16.

<sup>1882</sup> Keklik, *Muhyiddîn İbn'ül-Arabî*, s. 145-146, 149; Addas, *İbn Arabî*, s. 234-235; Ateş, “Muhyi-d-din Arabî”, s. 538-539; Kılıç, “İbnü'l-Arabî'nin I. İzzeddîn Keykâvus'a Yazdığı Mektub”, s. 16-17.

<sup>1883</sup> Câmî, s. 521; Keklik, *Muhyiddîn İbn'ül-Arabî*, s. 152; Bayram, *Sadru'd-din-i Konevî*, s. 36.

<sup>1884</sup> İbn Bibi, s. 54, 120-123; *Anonim Selçuknâme*, s. 39; Abû'l-Farac, II, 486; Turan, *Türkiye*, s. 274-275; Bayram, *Sadru'd-din-i Konevî*, s. 33-36; Kılıç, “Ekberiyye”, s. 341; Haşim Şahin, “Şeyh Mecdüddin İshak'ın Türkiye Selçuklu Yönetimi ile İlişkileri”, *I. Uluslararası Sadreddin Konevî Sempozyumu Bildirileri*, MEBKAM Yayınları, Konya 2010, s. 205; Hacıgökmen, “Mecdüddin İshak”, s. 424.

<sup>1885</sup> Ateş, “Muhyi-d-din Arabî”, s. 539; Kılıç, “İbnü'l-Arabî'nin I. İzzeddîn Keykâvus'a Yazdığı Mektub”, s. 17.

süreçte meydana gelmiştir<sup>1886</sup>. İbnü'l-Arabî Konya'ya gelirken yolunun üzerindeki önemli kültür merkezlerine de uğramış olmalıdır.

İbnü'l-Arabî 1205'i izleyen süreçte zaman zaman Mısır, Hicaz, Halep, Şam, Bağdat, Kudüs'te bulunsa da Türkiye Selçuklu hükümdarları I. Gıyâseddin, I. İzzeddin ve Anadolu ile irtibatını sürdürmüştür. Konya, Sivas, Kayseri, Urfa, Diyarbakır ve Malatya'da bulunduğu süre içinde görüşlerini yaymış, çeşitli eserler (*Risâletü'l-Envâr*, *Kitâbü'l-Yakîn* vb.) kaleme almış, kitaplarını okutarak icâzetler vermiş, zaman zaman iktidar muhiti ile temasa geçmiş ve toplumun değişik kesimleri ile görüşmüştür. İbnü'l-Arabî'nin özellikle Mecdüddin İshak'ın görev yeri olan ve onun da etkisiyle yoğun ilmî-irfanî faaliyetlerin göze çarptığı Malatya'da bulunduğunu görüyoruz<sup>1887</sup>. İbnü'l-Arabî bir süre sonra vefat eden Mecdüddin İshak'ın<sup>1888</sup> vasiyeti üzerine onun dul kalan hanımıyla burada evlenmiştir<sup>1889</sup>. İbnü'l-Arabî'nin iki oğlundan biri olan ve 618-656 (1222-1256) yılları arasında ömür süren Sadeddin Muhammed de Malatya'da doğmuştur<sup>1890</sup>. Ayrıca Evhadüddin-i Kirmânî, dostu İbnü'l-Arabî'nin ricası üzerine onun Malatya'da kalan bazı kitaplarını Şam'a götürmüştür<sup>1891</sup>. Bu bilgi İbnü'l-Arabî'nin Malatya'da belli bir süre kalarak irşat ve telif faaliyetlerinde bulunduğuna yorulabilir.

<sup>1886</sup> Keklik, *Muhyiddîn İbn'ül-Arabî*, s. 151-152.

<sup>1887</sup> İbni Arabi, *Endülüs Süfileri*, Giriş, s. 37-39; Keklik, *Muhyiddîn İbn'ül-Arabî*, s. 151-155, 160-164; Addas, *İbn Arabi*, s. 244-248; Bayram, *Sadru'd-din-i Konevî*, s. 37-38, 42; Kılıç, *Şeyh-i Ekber*, s. 43; a.mlf, "İbnu'l-Arabî'nin I. İzzeddîn Keykâvus'a Yazdığı Mektub", s. 17-19; Ateş, "Muhyi-d-din Arabî", s. 539-540. Dönem Malatyası'ndaki ilmî-irfanî durum hakkında bkz. Bayram, *Sadru'd-din-i Konevî*, s. 29-38; Metin, *Selçuklular Döneminde Malatya*, s. 184-193.

<sup>1888</sup> Mecdüddin İshak'ın ölüm tarihi konusunda bir kesinlik yoktur. Ateş ("Muhyi-d-din Arabî", s. 539) ve Bayram (*Sadru'd-din-i Konevî*, s. 37, 43), onun 1221'de öldüğünü düşünmektedir. Kılıç ise 612/1215-1216 ihtimali üzerinde durmaktadır. Bkz. "İbnu'l-Arabî'nin I. İzzeddîn Keykâvus'a Yazdığı Mektub", s. 17 (dipnot: 18).

<sup>1889</sup> *Menâkıb-ı Şeyh EK*, s. 192; İbnü's-Serrâc, s. 230; es-Sadrî, s. 24-25; Câmî, s. 769; el-Bağdâdî, s. 21, 30, 32. Birinci ve dördüncü kaynaklarımız söz konusu evliliğin gerçekleştiği yer hususunda herhangi bir ayrıntı vermezken, ikinci ve üçüncüsü Konya'da gerçekleştiğini yazar. Ancak Malatya'da gerçekleşmiş olması akla daha yatkın gelmektedir. Bkz. Bayram, *Sadru'd-din-i Konevî*, s. 43; Kılıç, *Şeyh-i Ekber*, s. 37, 43-44. Bu evliliğin hayal mahsulü olduğunu düşünen araştırmacılar da vardır. Krş. Nihat Keklik, *Sadreddîn Konevî'nin Felsefesinde Allah-Kâinât ve İnsan*, İÜEF Yayınları, İstanbul 1967, s. XII-XIII; es-Sadrî, Giriş, s. 15; Chittick, "İbn Arabî Ekolünde Sadreddin Konevî'nin Rolü", s. 669-670 (dipnot: 1).

<sup>1890</sup> İbni Arabi, *Endülüs Süfileri*, Giriş, s. 41; Keklik, *Muhyiddîn İbn'ül-Arabî*, s. 171; Kılıç, *Şeyh-i Ekber*, s. 37, 43-44; Ateş, "Muhyi-d-din Arabî", s. 541.

<sup>1891</sup> *Menâkıb-ı Şeyh EK*, s. 193. Her ne kadar es-Sadrî Malatya'ya giderek kitapları Şam'a getiren kişinin Sadreddin-i Konevî olduğunu dile getirirse de söz konusu menkıbenin Evhadüddin-i Kirmânî ile İbnü'l-Arabî arasındaki dostluğu vurgulamaya çalışan genel havası bunun yanlış olduğunu gösterir. Krş. *Regâyibü'l-Menâkıb*, s. 48-49.

İbnü'l-Arabî, Mecdüddin İshak'ın da etkisiyle I. Gıyâseddin'in ikinci saltanat döneminden beri Türkiye Selçuklu sarayını yakından tanıyordu. İbnü'l-Arabî'nin, I. Gıyâseddin'in oğlu ve halefi I. İzzeddin'i manevi evladı kabul ettiğini, zaman zaman onunla mektuplaştığını ve bu vesileyle ona bazı nasihatlerde bulunduğunu görüyoruz. 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 uygulayacağı 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.”*<sup>1892</sup>.

<sup>1892</sup> Muhyiddin İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, XVIII, trc. Ekrem Demirli, Litera Yayınları, İstanbul 2012, s. 435-436; Keklik, *Muhyiddin İbn 'ül-Arabî*, s. 161-162.

İbnü'l-Arabî mektubun devamında: “İslâm’a ve Müslümanlara en çetin gelen iş, şehirlerinin üzerinde çan sesinin, inançsızlık göstergelerinin ve kelime-i şirkini yükselmesi, müminlerin emiri Ömer b. el-Hattâb’ın zimmet ehline getirdiği kısıtlamaların <sup>1893</sup> 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 <sup>1894</sup>. Mektubun üslup ve muhtevasına göre, İbnü'l-Arabî Kur’ân’da vazedilen ve her Müslüman devlet başkanının uyması gereken kurallar çerçevesinde hükmetmesini istediği I. İzzeddin’in özellikle gayrimüslimlere yönelik siyasî uygulamalarından <sup>1895</sup> rahatsızlık duymuştur. İbnü'l-Arabî gibi dinlerin özünü yakalamış <sup>1896</sup> bir sûfinin gayrimüslimlere karşı bu kadar katı bir tavır takınması ise o dönemde Haçlıların Müslümanlara yönelik saldırı ve katliamlarını arttırmaları ile alakalıdır <sup>1897</sup>. Zira Addas’ın yerinde tespitiyle, kendisini şeriatın muhafazası ile vazifeli bilen İbnü'l-Arabî’nin: “...bu satırları yazdığı dönem,

<sup>1893</sup> Bu kısıtlamalarla, bazı muahhar kaynaklarda, özellikle de bazı fıkıh kitaplarında “eş-şürûtü'l-Ömeriyye”, “eş-şürût” ve “ahidnâme-i Ömer” adıyla anılan şartname kastedilmektedir. Bu şartnamenin Hz. Ömer’e nisbeti ve sıhhati hakkındaki tartışmalar için bkz. Mustafa Fayda, *Hz. Ömer Zamanında Gayr-ı Müslimler*, İFAV Yayınları, İstanbul 1989, s. 177-181.

<sup>1894</sup> İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, XVIII, s. 436-437. Muasır yerli tarihçilerden Aksarayî de söz konusu mektubun bu kısmını, eserini ithaf ettiği İlhanlıların Anadolu valisi Timurtaş’a öğüt babında kitabına almıştır. Bkz. *Müsâmeretü'l-Ahbâr*, s. 264-266. Kılıç, bu mektubu değerlendirirken yaptığı yorumda, İbnü'l-Arabî’nin İslâmiyet aleyhine faaliyetlerin artması ve bunlara karşı yeterince önlem alınmaması konusunda ciddi endişeler taşıdığını haklı olarak ifade eder. Bu yorumu tahkim ederken de Turan’ı (*Türkiye*, s. 458) referans göstererek, I. İzzeddin’in annesi Berduliye Hatun’un aslen Konyalı bir Hristiyanın kızı olduğunu, hükümdarın Hristiyan olan dayılarının bir hayli siyasî faaliyette bulunduğunu ve yerli yersiz birçok kilise inşa ettirdiklerini belirtir. Bkz. “İbnü'l-Arabî’nin I. İzzeddin Keykâvus’a Yazdığı Mektub”, s. 25. Hâlbuki Turan burada I. İzzeddin’den değil, II. İzzeddin’den bahsetmektedir. Krş. İbn Bibi, s. 456.

<sup>1895</sup> Aslında Türkiye Selçuklu hükümdarlarının, egemenlikleri altındaki gayrimüslimlere karşı daima hoşgörülü bir politika izledikleri ve onlara tam bir dinî özgürlük tanıdıkları bilinmektedir. Bu politika sayesinde ve sonucunda gayrimüslimler Türkiye Selçuklu yönetimini tercih etmişler ve benimsemişlerdir. Geniş bilgi için bkz. Kara, *Selçuklular’ın Dini Serüveni*, s. 565-574.

<sup>1896</sup> *Bütîin suretleri kabul edecek bir hâle geldi kalbim benim*  
*Ceylanların otağına döndü, rahiplerin manastırına*  
*Putların tapınağına, hacıların Ka’besi’ne döndü kalbim*  
*Tevrat’ın kutsal levhalarına, mukaddes Kur’ân sayfalarına*  
*Hangi yöne yönelirlerse yönelsinler aşk kervanları*  
*Ben aşk dinini uyguluyorum dinimdir, imanımdır, inanıyorum aşka.* Bkz. İbn Arabî, *Arzuların Tercümanı (Tercümânü'l-Eşvâk)*, trc. Mahmut Kanık, İz Yayınları, İstanbul 1991, s. 98-99.

<sup>1897</sup> Kılıç, “İbnü'l-Arabî’nin I. İzzeddin Keykâvus’a Yazdığı Mektub”, s. 25-27. Krş. Işın Demirkent, *Haçlı Seferleri*, Dünya Yayınları, İstanbul 1997, s. 145-204.

*Hristiyanlığın İslâm karşısında ciddi bir tehdit teşkil ettiği bir dönemdir: Endülüs'te Hristiyanlar her gün yeni topraklar ele geçirmekte, doğudaysa Frenkler hâlâ dârüliislâmın belli parçalarını elinde tutmakta ve Bizans da dikkate alınması gereken bir güç oluşturmaktadır. (I. İzzeddin) Keykâvus'a bu sözleri söyleyen kişi nefretin hükmü altında gözü hiçbir şey görmeyen biri değil, ama Hristiyan ordularının başarılarından endişelenen ve yerli ahali arasındaki dindaşlarından destek almalarından çekinen bir Müslümandır .”<sup>1898</sup>.*

İbnü'l-Arabî 612'de (1215-1216), yani yukarıdaki mektuplaşmadan üç yıl sonra Konya'ya gelerek I. İzzeddin ile bizzat görüşmüştür<sup>1899</sup>. I. Gıyâseddin'in 607/1211 Alaşehir Savaşı'ndaki beklenmedik ölümünün yol açtığı otorite bunalımını fırsat bilen Antalya Rumları, şehirdeki Türkleri katlederek idareyi ellerine almışlardı. İktidarını sağlamlaştıran I. İzzeddin, Rumlardan Frankların eline geçen şehri bir aylık bir kuşatmadan sonra 30 Ramazan 612'de (22 Ocak 1216) geri almıştır<sup>1900</sup>. İbnü'l-Arabî Antalya'yı kuşatmakta olan I. İzzeddin'e Sivas'tan gönderdiği bir mektupta, ona muzaffer olacağını müjdelemiş ve onu cesaretlendirmiştir<sup>1901</sup>. İki şahsiyet arasındaki bu mektup teatisi I. İzzeddin'in 616/1220'de ölümüne kadar sürmüş olmalıdır. Nitekim İbnü'l-Arabî 615'de (1218-1219) Malatya'da mukim iken, o sırada Antalya'da bulunan I. İzzeddin'e yazdığı bir cevabî mektupta ona şu nasihatlerde bulunur:

*Gözyaşları sel olmuş mektubu yazarken  
Ne oluyor bana ki ona ulaşacak yol bulamıyorum  
**İstiyorum ki Muhammed Peygamber'in dini kaim olsun**  
**Bâtıl dinler silinip gitsin**  
Sadece bir yalan ve ehlini görüyorum, yükseliyor  
Sağlam ve gerçek din yerlerde sürünüyor  
Ey Allah'ın dinini aziz kılan **İzzeddin**, dinle bizi  
Söz dinleyen hükümdarlar pek az*

<sup>1898</sup> Addas, *İbn Arabî*, s. 242.

<sup>1899</sup> Keklik, *Muhyiddîn İbn 'ül-Arabî*, s. 161-163.

<sup>1900</sup> İbn Bibi, s. 169-174; Turan, *Türkiye*, s. 307-312.

<sup>1901</sup> Uludağ, *İbn Arabî*, s. 52; Salim Koca, *Sultan I. İzzeddin Keykâvus (1211-1220)*, TTK Yayınları, Ankara 1997, s. 98.

***Allah'ın dinine gösteriş olarak yardım etme***

*Delilin göstermediği bir iş üzerindeyken*

*Beytü'l-mal çoğalır, ev sakit olurken*

***Ciddi ol, tevekküle sarıl, Allah her şeye kefil*** <sup>1902</sup>.

### 3.2.2.I. İzzeddin Keykâvus ve Evhadüddin-i Kirmânî

Evhadüddin-i Kirmânî Malatya'da iken bilinçli bir şekilde sürekli acz ve fakr içinde bulunmayı tercih etmektedir. Zira yanında elliye yakın müridi vardır. Onların zaruri ihtiyaçlarını karşılamak için mecburen borç almaktadır. Alacaklılar kapıya dayandığında ise bir şekilde borçlarını ödemektedir. Bu durum müritleri arasında şeyhin bir kimyager olup simya yoluyla para elde ettiğine dair bir takım düşüncelerin doğmasına neden olur. Bu düşünce halkın diline düşer ve bir şekilde I. İzzeddin'in kulağına kadar gider. Evhadüddin-i Kirmânî'nin hem bu yönünü hem de define ve hazinelerin nerede olduğunu bildiği öğrenen I. İzzeddin, gerçekleştirmeyi düşündüğü fetihler için kuracağı ordunun malî ihtiyaçlarını karşılamada ondan yararlanmak ister. I. İzzeddin'e göre bu sayede Evhadüddin-i Kirmânî de İslâm'ın yayılmasında katkıda bulunmuş olacaktır. Bu gerekçe ve beklentilerle Evhadüddin-i Kirmânî'yi alıp getirmesi için beylerinden birini haberci olarak Malatya'ya gönderir. Sivas'tan yola çıkan haberci gerekirse zor kullanma talimatı da almıştır. Evhadüddin-i Kirmânî iki müridini de yanına alarak gönülsüz de olsa Sivas'a doğru yola çıkar. Sivas'a vardığında I. İzzeddin'in sarayında özel bir odada ağırlanır. Hükümdar ondan Sivas'a getiriliş amacına uygun isteklerde bulunmaya başlar. Ancak bütün bu aşırı, aceleci ve yerine getirilmediğinde baskı ve şiddete dönüşen isteklere karşı şeyh esas gayesinin define ve hazinelerin yerini keşfetmek değil mârifetullaha ulaşmak olduğunu ifade eder. Evhadüddin-i Kirmânî'nin müritlerinden olan bazı emirler devreye girer. Şeyhe, hükümdarın çok kan dökücü ve sert mizaçlı olduğunu hatırlatırlar. Öfke ve gazapla onun hayatına bile kastedebileceği uyarısında bulunurlar. Evhadüddin-i Kirmânî'ye hazine ve definelerin yerini söyletmeyi bir türlü başaramayan I. İzzeddin, onu hapse attırır. Evhadüddin-i Kirmânî bir süre hapiste kalacaktır. Bu arada I. İzzeddin'in kendilerini öldürtmek istediğini haber alan bazı emirler bir araya gelerek

<sup>1902</sup> İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, XVIII, s. 401-402; Keklik, *Muhyiddin İbn 'ül-Arabî*, s. 164.

hükümdarı öldürme konusunda anlaşılır. I. İzzeddin'den önce davranarak yemeğine zehir katmak suretiyle onu ortadan kaldırırlar. Sonra da I. Alâeddin'i hapis bulunduğu yerden getirterek tahta oturturlar<sup>1903</sup>.

Bu rivayetteki menkıbe cilasını kazıdığımızda açığa çıkan sonuç selef halef I. İzzeddin ile I. Alâeddin arasındaki politik mücadelede, iktidar muhitine mensup müritleri de bulunan Evhadüddin-i Kirmânî ve müntesiplerinin ikincisini tercih ederek destekledikleridir. Söz konusu rivayette I. İzzeddin'in bazı özelliklerinden de bahsedilmektedir. Örneğin girdiği savaşlarda sürekli galip geldiği için kendisine “*el-Gâlib*” denilmektedir. Haddinden fazla mala düşkün, cimri, ayrıca zalim ve gaddar birisidir<sup>1904</sup>. Bu durum gerçekleştirdiği fetihlere rağmen saltanatının sonlarına doğru çeşitli sebeplerle uğradığı mağlubiyetler ve karşılaştığı komplolar sonucu bazı emirlerini sıra dışı usullerle öldürtmesinin<sup>1905</sup> menâkıbnâmelerle yansımından başka bir şey değildir. Bu durum menâkıbnâmelerin kaynaklık değerini ve derecesini gösterir. Bu husustaki yer ve zaman mefhumları ise şöyledir: I. İzzeddin Eyyûbîlere karşı giriştiği mücadeleler sırasında ordusuyla Malatya'ya geldiği sırada hastalanmış ve 616/1220'de Viranşehir'de ölmüştür. Naaşı Sivas'a getirilerek burada kendisinin yaptırmış olduğu dârüşşifâdaki türbesine defnedilmiştir<sup>1906</sup>. Evhadüddin-i Kirmânî 1220'de vuku bulan bu taht değişikliği sırasında Sivas'ta bir süre tutuklu kalmıştır.

### 3.2.3.I. Alâeddin Keykubad ve Sûfiler

#### 3.2.3.1.I. Alâeddin Keykubad ve Şihâbeddin-i Sühreverdî

Pek çok âlim ve sûfî yetiştiren seçkin bir aileye mensup olan Şihâbeddin-i Sühreverdî 539-632 (1145-1234) yılları arasında yaşamıştır. Sühreverdîliğin kurucusu olup aynı zamanda fakih, müfessir ve muhaddistir. Bir tasavvuf klasiği olan

<sup>1903</sup> *Menâkıb-ı Şeyh EK*, s. 302-306.

<sup>1904</sup> *Menâkıb-ı Şeyh EK*, s. 302-303. İbnü'l-Arabî de I. İzzeddin'in bazı siyasî tasarruflarından duyduğu rahatsızlığı ona hitaben yazdığı mektuplarda dile getirmiştir. Krş. Kılıç, “İbnü'l-Arabî'nin I. İzzeddin Keykâvus'a Yazdığı Mektub”, s. 24-27.

<sup>1905</sup> Turan, *Türkiye*, s. 321; Koca, *Sultan I. İzzeddin Keykâvus*, s. 55-59, 89-90; Mikâil Bayram, “Selçuklular Zamanında Anadolu'da Bazı Yörelere Arasındaki Farklı Kültürel Yapılanma ve Siyasî Boyutları”, *Türkiye Selçukluları Üzerine Araştırmalar*, Kömen Yayınları, Konya 2003, s. 14-15; Mehmet Ali Hacıgökmen, “Menâkıb-ı Şeyh Evhadü'd-Dîn-i Kirmânî'de Geçen Selçuklu Tarihi ile İlgili Bilgiler ve Değerlendirilmesi”, *AÜDTCF Tarih Araştırmaları Dergisi*, XXXIV/58 (2015), s. 548-555.

<sup>1906</sup> İbn Bibî, s. 222-223; Turan, *Türkiye*, s. 318-319; Koca, *I. İzzeddin Keykâvus*, s. 100; Faruk Sümer, “Keykâvus I”, *DİA*, XXV, İstanbul 2002, s. 353.

*Avârifü'l-Maârif* isimli mühim eseriyle Sünnî sûfiliğin en tanınmış temsilcilerinden biridir <sup>1907</sup>. Şihâbeddin-i Sühreverdî'nin dönem menâkıbnâmelerinin görüş alanına girmesi Abbâsîlerin elçisi sıfatıyla Türkiye Selçuklularına gönderilmesi ve bu münasebetle Anadolu'da bazı ilmî-irfanî temaslarda bulunması dolayısıyladır.

Bilindiği üzere sözlükte gençlik, kahramanlık, cömertlik anlamlarına gelen fütüvvet, başlangıçta tasavvufi bir mahiyet taşıırken XIII. yüzyıldan itibaren içtimaî, iktisadî ve siyasî bir yapılanmaya dönüştürülmüştür <sup>1908</sup>. Müslümanların Abbâsî Halifeliği'ni dünyevî ve ruhanî tek merkez olarak tanımaları idealine kendini adayan ve bütün siyasî faaliyetlerini bu hedefe odaklayan Nâsır-Lidînillâh (hilâfeti: 1180-1225), gücünü fark ettiği fütüvvet müessesesini kendine bağlamak suretiyle onu resmî bir kurum hâline getirmiştir. Yaşadığı dönemde fütüvvet dâhil birçok tasavvufi ekolü şahsında toplayarak Bağdat'ta şeyhu's-şüyûhluğu üstlenen Şihâbeddin-i Sühreverdî de büyük manevi otoritesiyle Nâsır-Lidînillâh'ın fütüvvet teşkilatını organize etme çalışmalarında danışman ve teorisyen olarak görev almış, ayrıca hilâfet merkeziyle diğer Müslüman hükümdarlar arasında bazı elçilik görevlerinde bulunmuştur <sup>1909</sup>.

Kuruluşunda fütüvvet teşkilatının büyük tesiri olan Ahîliğin Anadolu'daki gelişim süreci I. Gıyâseddin'in ikinci saltanat döneminde (1205-1211) başlamış, I. İzzeddin ve I. Alâeddin'in fütüvvet teşkilatına girmesiyle de tamamlanmıştır <sup>1910</sup>. Bu çerçevede I. İzzeddin 608/1212'de Sadreddin-i Konevî'nin babası Mecdüddin İshak

<sup>1907</sup> Hayatı hakkında geniş bilgi için bkz. Câmî, s. 647-648; Sühreverdî, *Avârifü'l-Maârif*, Giriş, s. IX-XX; Kamer-ul-Huda, *Şihâbeddin Ömer Sühreverdî, Hayatı, Eserleri, Tarikatı*, trc. Tahir Uluç, İnsan Yayınları, İstanbul 2004, s. 31-66; Adem Çatak, *Şihâbeddin Sühreverdî Hayatı Eserleri ve Tasavvuf Anlayışı*, Gümüşhane Üniversitesi Yayınları, Ankara 2012, s. 16-25; Hasan Kâmil Yılmaz, "Sühreverdî, Şehâbeddin", *DİA*, XXXVIII, İstanbul 2010, s. 40-42.

<sup>1908</sup> Franz Taeschner, "İslâm Ortaçağında Futuvva (Fütüvvet Teşkilâtı)", trc. Fikret Işıltan, *İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Mecmuası*, XV/1-4 (1953), s. 5-12; Süleyman Uludağ, "Fütüvvet", *DİA*, XIII, İstanbul 1996, s. 259-261.

<sup>1909</sup> Kamer-ul-Huda, *Sühreverdî*, s. 37-55; Rıfat İlhan Çelik, *Türkiye Selçukluları Zamanında Anadolu'da Ahilik Müessesesi*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi, Gazi Üniversitesi SBE), Ankara 2014, s. 71-81; Taeschner, "İslâm Ortaçağında Futuvva", s. 12-16; Hacı Ahmet Özdemir, "Ahilerin Büyük Şeyhi Şihâbeddin-i Sühreverdî (539- 632/1145-1234), Anadolu ve Konya Ziyareti, Türkiye Selçuklu Devlet Adamlarıyla ve Kanaat Önderleriyle İlişkileri", *Konya Kitabı XIV (Ahilik, Ahilik Teşkilatı ve Konya'daki İzleri Özel Sayısı)*, ed. Hacı Ahmet Özdemir, Konya 2013, s. 8-15; Ziya Kazıcı, "Ahilik", *DİA*, I, İstanbul 1988, s. 540; Ahmet Yaşar Ocak, "Fütüvvet (Tarih)", *DİA*, XIII, İstanbul 1996, s. 262; Angelika Hartmann, "Nâsır-Lidînillâh", *DİA*, XXXII, İstanbul 2006, s. 400-401; Yılmaz, "Sühreverdî", s. 40.

<sup>1910</sup> Bayram, *Ahi Evren ve Ahi Teşkilâtı'nın Kuruluşu*, s. 27-30; Kazıcı, "Ahilik", s. 540; Ocak, "Fütüvvet (Tarih)", s. 262.



aracılığıyla Nasır-Lidînillâh ile irtibat kurmuştur <sup>1911</sup>. Nasır-Lidînillâh 618/1221’de saltanat menşuru, hâkimiyet ve hükümdarlık sembolleri ve bir takım hediyelerle Şihâbeddin-i Sühreverdî’yi I. Alâeddin’e göndermiştir <sup>1912</sup>.

Şihâbeddin-i Sühreverdî’nin Türkiye Selçukluları nezdindeki elçiliği özellikle Mevlevî menâkıbnâmelerine konu olmuştur. Arka plan olarak geçen bir menkıbeye göre mürit, talebe ve aile bireyleriyle birlikte Belh’ten ayrılarak Bağdat’a gelen Bahâeddin Veled, burada dönemin Abbasi halifesinden ziyade Şihâbeddin-i Sühreverdî tarafından büyük bir ilgiyle karşılanır. Hatta Şihâbeddin-i Sühreverdî onu kendi hankahında ağırlamak ister. Ancak Bahâeddin Veled imamlara medreselerin daha uygun olduğu düşüncesiyle konaklama için Mustansiriyye Medresesi’ni tercih eder. Ayrıca Şihâbeddin-i Sühreverdî’nin talebi doğrultusunda bir cuma günü şehrin büyük camisinde kalabalık bir cemaate vaaz verir <sup>1913</sup>. Bahâeddin Veled’in şöhretinin genişliğini gösterme gayretinin ürünü olan bu menkıbe, Şihâbeddin-i Sühreverdî’nin Abbasi Bağdatı’ndaki etkin konumunu, yürüttüğü irşat ve vaaz faaliyetlerinin büyüklüğünü anlamamızı da sağlamaktadır <sup>1914</sup>. Ayrıca her ne kadar kaynaklarda bu tür bir bilgi bulunmasa da, Bahâeddin Veled ve göç kafilesinin 617/1220’de Bağdat’ta konakladığı günlerde henüz çocuk olan Celâleddin-i Rumî’nin Şihâbeddin-i Sühreverdî ile karşılaşmış ya da görüşmüş olması imkân ve ihtimal dâhilindedir <sup>1915</sup>.

Menkıbevî kayıtlara göre Şihâbeddin-i Sühreverdî elçilik göreviyle Konya’ya geldiğinde, Bahâeddin Veled de yanında olduğu hâlde Gâvele Kalesi’nde bulunan I. Alâeddin, onu burada karşılamıştır. Şihâbeddin-i Sühreverdî’nin Bağdat’ta Bahâeddin Veled’i ağırlaması gibi Bahâeddin Veled de Konya’da Şihâbeddin-i Sühreverdî ile yakından ilgilenmiştir. Bağdat ve Konya’daki bu karşılıklı samimiyet ve misafirperverliğin arka planında, Bahâeddin Veled’e göre, her iki zümrenin de

<sup>1911</sup> İbn Bibi, s. 157, 182-187; Turan, *Türkiye*, s. 297-298; Çelik, *Ahilik Müessesesi*, s. 81-86; Şahin, “Şeyh Mecdüddin İshak’ın Türkiye Selçuklu Yönetimi ile İlişkileri”, s. 206-207; Hacıgökmen, “Mecdüddin İshak”, s. 423-427; Özdemir, “Ahilerin Büyük Şeyhi Şihâbeddin-i Sühreverdî”, s. 16-17; Kazıcı, “Ahilik”, s. 540; Ocak, “Fütüvvet (Tarih)”, s. 262.

<sup>1912</sup> İbn Bibi, s. 253-254; Turan, *Türkiye*, s. 330; Kamer-ul-Huda, *Sühreverdî*, s. 56-57; Çelik, *Ahilik Müessesesi*, s. 87-98; Taeschner, “İslâm Ortaçağında Futuvva”, s. 17-18; Özdemir, “Ahilerin Büyük Şeyhi Şihâbeddin-i Sühreverdî”, s. 17, 21; Kazıcı, “Ahilik”, s. 540; Yılmaz, “Sühreverdî”, s. 40-41.

<sup>1913</sup> Eflâkî, I, s. 95-97, 99.

<sup>1914</sup> Sühreverdî, *Avârifü'l-Maârif*, Giriş, s. XVI-XVII; Çatak, *Şihâbeddin Sühreverdî*, s. 22-23.

<sup>1915</sup> Özdemir, “Ahilerin Büyük Şeyhi Şihâbeddin-i Sühreverdî”, s. 24.

Bekrî silsileye mensup olması, hatta aralarında akrabalık bağı bulunması yatmaktadır<sup>1916</sup>. Bu durum müspet ilişkilerde tasavvufî köken ve anlayış bağının da göz önünde bulundurulduğunu göstermektedir. Bazı menâkıbnâmelere göre Şihâbeddin-i Sühreverdî elçilik görevi ile Anadolu’da bulunduğu süreçte Seyyid Burhaneddin ile de görüşmüş ve onun engin irfanını takdir etmiştir<sup>1917</sup>.

Yukarıda dile getirdiğimiz menkıbeler –özellikle son ikisi– Bahâeddin Veled, Seyyid Burhâneddin ve Celâleddin-i Rumî’yi ön plana çıkarma kaygısıyla kronoloji göz ardı edilerek bir araya getirilen bilgilerden ibarettir. Burada ilmî, tasavvufî ve siyasî çevrelerce devrin mühim ve meşhur bir şahsiyeti olarak kabul edilen Şihâbeddin-i Sühreverdî ile bir şekilde münasebet kuranların itibar kazanacağı hesabı gözetilmiş olmalıdır. Bu nedenle dikkatli okunması gereken bir ilişkiye işaret etmektedir. Nitekim muasır kaynakları dikkate aldığımızda, 1221’de Konya’ya gelen Şihâbeddin-i Sühreverdî ile 1229’da Konya’ya yerleşen Bahâeddin Veled’in söz konusu şehirde görüşmesi kronolojik olarak pek mümkün gözükmemektedir<sup>1918</sup>. Seyyid Burhâneddin’in, şeyhi Bahâeddin Veled’in 628/1231’deki vefatını müteakip Anadolu’ya geldiğini dikkate aldığımızda onun Şihâbeddin-i Sühreverdî ile

<sup>1916</sup> Eflâkî, I, s. 110. Tasavvufta bir nevi manevi soy ağacına işaret eden ve büyük bir öneme sahip olan silsile, bir tarikatın birbirine icâzet veren şeyhlerinin isimlerini içeren listedir. Sûfilere göre tarikat silsilelerinin Hz. Peygamber ile başladığı kabul edilir ve her tarikat sahâbelerden birine bağlanır. Bunlardan Hz. Ali ve Hz. Ebû Bekir ile devam eden silsileler zamanla yaygınlık kazanmış; Hz. Ali’den gelen silsile Aleviyye, Hz. Ebû Bekir’den gelen silsile ise Bekriyye yahut Sıddîkiyye olarak isimlendirilmiştir. Bkz. Necdet Tosun, “Silsile”, *DİA*, XXXVII, İstanbul 2009, s. 206-207.

<sup>1917</sup> Sipehsâlâr, s. 119; Eflâkî, I, s. 124; Câmî, s. 633.

<sup>1918</sup> Eflâkî, Önsöz, I, s. 36. Bahâeddin Veled’in Konya’ya yerleşmesini konu edinen menkıbelerdeki kronolojik verilerde ciddi farklılıklar bulunmaktadır. Sipehsâlâr (s. 23), Bahâeddin Veled’in Konya’ya yerleştiği dönemde oğlu Celâleddin-i Rumî’nin on dört yaşında olduğu bilgisini bizimle paylaşır; ancak Bahâeddin Veled’in Lârende’deki geçici ikametine hiç değinmez. Celâleddin-i Rumî’nin 6 Rebülevvel 604’de (30 Eylül 1207) doğduğunu dikkate aldığımızda, ailenin 618/1221’de Konya’ya yerleşmiş olması gerekir. Sultan Veled ve Eflâkî’nin bu hususta sunduğu verilerin 626/1229’u işaret ettiğine yukarıda değinmiştik. Buna rağmen Eflâkî’de (I, s. 244) geçen başka bir rivayette, Bahâeddin Veled, I. Alâeddin tarafından Konya’ya davet edildikten bir yıl sonra Emîr Musa tarafından tekrar Lârende’ye çağırılmıştır. Celâleddin-i Rumî bu sırada ve burada evlendirilmiş, oğlu Sultan Veled de Lârende’de 623/1226’da dünyaya gelmiştir. Bu durumda şu iki ihtimal üzerinde durulabilir: Bahâeddin Veled, Konya’ya ilk kez 1221’de gelmiş, hükümdarın dikkatini çekemediği yahut bir mevki elde edemediği için 1222’de Lârende’ye geri dönmüştür. Lârende’deki yedi yıllık ikametten sonra, yani 1229’da Konya’ya tekrar gelmiştir. Bu ihtimalin zaaf noktası, Bahâeddin Veled’in hükümdar tarafından Konya’ya davet edilmesinden sonra Lârende gibi bir taşra şehrine geri dönmesidir. Bkz. Lewis, *Mevlânâ*, s. 113. İkinci ihtimal ise Bahâeddin Veled’in henüz Lârende’de olduğu veya Konya’ya yerleşmediği dönemde sırf Şihâbeddin-i Sühreverdî ile görüşmek üzere Konya’ya gelmiş olabileceğidir.

görüştüğüne dair rivayete de ihtiyatla yaklaşmamız gerekmektedir <sup>1919</sup>. Ayrıca politik öneminden <sup>1920</sup> dolayı bu gelişmeye büyük bir yer ayıran İbn Bibi'nin ayrıntılı tasvirleri ile karşılaştırdığımızda da söz konusu rivayetlerin menkıbe cılası açığa çıkmaktadır. Nitekim I. Alâeddin'in Şihâbeddin-i Sühreverdî'nin geleceğinden haberi vardır ve buna büyük önem vermektedir. Bu nedenle onun Gâvele Kalesi'ne getirilmesini emretmemiş, bilakis Aksaray'a ulaştığını öğrenince onu karşılamak için emirlerini göndermiştir. Zincirli menziline gelişini haber alınca bu defa kadı, imam, sûfi, ayan, ihvan ve fityandan oluşan bir topluluğu yola çıkarmış, onlara izzet ve ikramda kusur etmemelerini emretmiştir. En sonunda kendisi de çok düzenli ve muhteşem bir kabile ve seçkin askerlerden oluşan bir birlikle Şihâbeddin-i Sühreverdî'yi bizzat karşılamak üzere yola çıkmıştır <sup>1921</sup>.

Şihâbeddin-i Sühreverdî'nin Bağdat'tan Konya'ya elçi olarak gönderilmesi, manevi nüfuzları ve saygın kişilikleri sebebiyle döneme damgasını vuran âlim ve şeyhlerin elçilik görevlerinde özellikle tercih edildiğini göstermektedir. Bu durum kültürlerarası diplomasiye de (inter-cultural diplomacy) işaret etmektedir <sup>1922</sup>. Bu hususun konumuzla alakalı olan kısmı ise elçilik görevini deruhte eden âlim ve şeyhlerin gittikleri yerlerde ilmî ve irfanî tanışma ve kaynaşmayı sağladıklarıdır. Nitekim Şihâbeddin-i Sühreverdî bazı müritleri ile beraber Konya'ya gelmiştir. Elçilik görevi kapsamında Selçuklu sarayında gerçekleştirilen tören esnasında, I. Alâeddin ve Celâleddin Karatay başta olmak üzere, iktidar muhitine mensup çok sayıda insan Şihâbeddin-i Sühreverdî'nin tarikatına girerek ona bağlanmıştır. Çok geçmeden Konya'nın sıradan ve seçkin kişileri de onları izlemiş, bu insanlar sünnet, şariat, tarikat ve hakikat konularında Şihâbeddin-i Sühreverdî'den feyzalmışlardır <sup>1923</sup>. Özdemir, bu sırada henüz on dört on beş yaşlarında bir delikanlı olan Celâleddin-i Rumî'nin de Şihâbeddin-i Sühreverdî ile görüşmesinin kuvvetle muhtemel olduğu düşüncesindedir. Ancak bu konuda kaynaklarda herhangi bir bilgi

<sup>1919</sup> Eflâkî, Önsöz, I, s. 38.

<sup>1920</sup> Salim Koca, "Selçuklu İktidarının Belirlenmesinde Rol Oynayan Güçler ve Alâeddîn Keykubâd'ın Türkiye Selçuklu Tahtına Çıkışı", *SÜTAD*, S. 25 (2009), s. 16-20.

<sup>1921</sup> İbn Bibi, s. 254. Bazı araştırmacılar buradaki menkıbe cılasını kazımayı gerekli görmemişlerdir. Ör. bkz. Sühreverdî, *Avârifü'l-Maârif*, Giriş, s. XVIII (Bu bölüm Hasan Kâmil Yılmaz ve İrfan Gündüz tarafından kaleme alınmıştır); Çatak, *Şihâbeddin Sühreverdî*, s. 24.

<sup>1922</sup> Fatih Bayram, "Ulu Arif Çelebi'nin İlhanlı Payitahtına Seyahatleri Hakkında Bazı Tespitler", *Avrasya Etüdüleri*, 42/2 (2012), s. 161-162.

<sup>1923</sup> İbn Bibi, s. 256-257.

bulunmadığını belirterek meseleye yine de ihtiyatla yaklaşmaktadır <sup>1924</sup>. Çünkü 1918 numaralı dipnotta belirttiğimiz zayıf ihtimaller çerçevesinde ancak bu görüşme gerçekleşmiş olabilir. Biz yine de Bahâeddin Veled'in ailesi ile birlikte 1229'da Konya'ya yerleştiğini dikkate alarak bu görüşmenin gerçekleşme ihtimalinin oldukça zayıf olduğunu düşünüyoruz.

Basit bir diplomatik görevle Anadolu'da bulunmayan Şihâbeddin-i Sühreverdî'nin, âlim ve mutasavvıf yönü dikkate alındığında, benzerleri gibi, özellikle ilim ve irfan merkezlerine yöneleceğine, ilmî ve irfanî temaslarda bulunacağına hükmedilebilir. Bu hususa dair en tipik örnek Şihâbeddin-i Sühreverdî ile Reyli Necmeddin-i Dâye'nin Malatya'daki karşılaşmasıdır. Bazı ileri gelen Türkiye Selçuklu emirleri, büyük bir saygıyla Konya'dan uğurlanan Şihâbeddin-i Sühreverdî'ye Malatya'ya kadar eşlik ederler. O sırada Malatya'da bulunan Necmeddin-i Dâye, *Mirsâdü'l-İbâd* adlı eserini kendisi ile aynı tasavvufî kökenden gelen Şihâbeddin-i Sühreverdî'nin okumasını sağlayarak, ondan kitabı ve yazarını tanıtan, içerik ve üslubundan övgüyle bahseden bir takriz alır. Bu yazı ile birlikte I. Alâeddin'in huzuruna çıkan Necmeddin-i Dâye, hükümdardan ilgi ve iltifat görecektir <sup>1925</sup>. Nitekim Şihâbeddin-i Sühreverdî gurbete düşmüş Necmeddin-i Dâye'ye bazı tavsiyelerde bulunurken I. Alâeddin hakkında da şu değerlendirmeyi yapar: “...pîr-sıfatlı, bende-sîretli, sultân-ı din-perver, talihli bu padişahın devletine sığın. Her ne kadar sünnet bu tâîfeden alakayı kesmek ve uzak durmak, korku ve halveti tercih etmekse de, fakat hem ilimden hem de riyâzât ve mücâhedenin semerelerinden nasibi tam olan, ilim ve gönül ehlini seven ve himâye eden bu başarılı padişahı uzak da durmamak gerekir. Kendinizi ve halkı bu sultanın fayda ve menfaatlerinden mahrum bırakmayınız.” <sup>1926</sup>.

### 3.2.3.2.I. Alâeddin Keykubad ve Bahâeddin Veled

626/1229'da Türkiye Selçuklu başkenti Konya'ya gelen Bahâeddin Veled, ömrünün geri kalan son iki yılını burada geçirmiştir. Bu kısa süreçte Bahâeddin Veled ile I. Alâeddin arasındaki ilişkinin mahiyet ve derecesini yansıtan bazı abartılı

<sup>1924</sup> Özdemir, “Ahîlerin Büyük Şeyhi Şihâbeddin-i Sühreverdî”, s. 24.

<sup>1925</sup> İbn Bibi, s. 257-258; Dâye, *Mirsâdü'l-İbâd*, s. 54-58, 60; Baltacı, *Necmeddin Dâye*, s. 64-67.

<sup>1926</sup> Dâye, *Mirsâdü'l-İbâd*, s. 55.

rivayetler dikkatimizi çekmektedir. Görmediği hâlde Bahâeddin Veled'e karşı büyük bir inanç besleyen I. Alâeddin, onun Konya'ya yaklaştığını öğrenince devlet erkânı ile birlikte karşılamaya çıkar. Bahâeddin Veled büyük bir ihtişam ve saygıyla şehre getirilir. Bu esnada alçak gönüllülükle hareket eden I. Alâeddin, Bahâeddin Veled'e gösterdiği kulluk hakkında şunları söyler: “*Bu kulluğu, kendi saadet ve devletim için gösteriyorum.*”. I. Alâeddin sık sık müridi olduğu Bahâeddin Veled'in yanına giderek ondan istifade etmiştir. Bahâeddin Veled bir defasında I. Alâeddin'e: “*Senin saltanatın gözün açık olduğu (yani yaşadığın) müddetçe devam eder; benim saltanatım ise gözlerimi kapayınca başlar.*” demiştir <sup>1927</sup>.

I. Alâeddin, Bahâeddin Veled'in Konya'ya yerleşmesinden sonraki süreçte ona para ve eşyadan oluşan çeşitli hediyeler gönderir. Eflâkî bu davranışın zamanın hükümdarları ve ileri gelenleri arasında âdet olduğunun altını çizmektedir. Ancak Bahâeddin Veled kendisine yetecek mal varlığına sahip olduğunu ileri sürerek istiğna gösterir <sup>1928</sup>.

I. Alâeddin kendi sarayında şehrin âlimleri, ârifleri, hakîmleri, fütüvvet teşkilatı mensupları (fetâ-fityan) ve münzevilerinden oluşan kalabalık bir şahıs kadrosunun hazır bulunduğu büyük bir toplantı tertip eder. Bahâeddin Veled bu toplantının âdetâ şeref konuğudur. Zira I. Alâeddin katılımcıların huzurunda ona mürit olduğunu ilan eder. Hükümdarın bu davranışından sonra pek çok emir ve asker de Bahâeddin Veled'e mürit olur <sup>1929</sup>. Bahse konu olan toplantıda Bahâeddin-i Taberî <sup>1930</sup> gibi Bahâeddin Veled'e muhalefetiyle bilinen bazı kadıların da bulunduğunu dikkate aldığımızda hükümdarın tavrı önem kazanmaktadır.

Bahâeddin Veled vefatından çok kısa bir süre önce I. Alâeddin'in isteği üzerine Guristan-ı Kaanî denilen mezarlıkta <sup>1931</sup> kalabalık bir cemaate vaaz verir. Vaaz öncesi hafızlar çeşitli ayetler okurlar. Bahâeddin Veled'in ahiret ahvali hakkında coşkulu ve hararetle geçen konuşmasının ardından kadın erkek çok sayıda insan ona mürit olur <sup>1932</sup>. Bahâeddin Veled'in Belh'te iken de geniş katılımlı vaaz ve

<sup>1927</sup> Sipehsâlâr, s. 23.

<sup>1928</sup> Eflâkî, I, s. 102.

<sup>1929</sup> Eflâkî, I, s. 102.

<sup>1930</sup> Bu zat hakkında bilgi için bkz. 2.4.1.1.Bahâeddin-i Taberî.

<sup>1931</sup> Dönemin en önemli mezarlığıdır. Şehrin dışında yer almaktadır. Hakkında bilgi için bkz. Baykara, *Türkiye Selçukluları Devrinde Konya*, s. 115.

<sup>1932</sup> Eflâkî, I, s. 105-106.

nasihatlerle kitleleri irşat ettiğine daha önce temas etmiştik. Onun benzer faaliyetleri Anadolu'da da sürdürdüğünü görüyoruz. Ayrıca Bahâeddin Veled'in mürit sayısının günden güne artmasında ya da henüz yerleştiği Konya'da sağlam bir taban oluşturmasında, sadece izhar ettiği kerametler değil, ilim-irfan meclisleri ve vaazlar gibi nitelikli ve geniş katılımlı toplantılarda boy göstermesinin de büyük rolü olduğu ortadadır. Bu tür toplantıların başta hükümdarlar olmak üzere devlet adamları tarafından desteklenmesi, hatta çoğu zaman onların katılım, himaye ve ev sahipliğinde yapılmasının siyaset-sûfilik ilişkileri ile menâkıbnâme retoriğindeki yeri ve anlamı üzerinde yukarıda durmuştuk. Söz konusu ilişki biçiminin menâkıbnâmelere yansıyan başka yönleri de vardır. Örneğin Bahâeddin Veled, I. Alâeddin'e manevi müşavirlik kabilinden, özellikle adalet ve iyilikten ayrılmaması hususunda, muhtelif zaman ve zeminlerde çeşitli nasihatlerde bulunmuştur <sup>1933</sup>.

Bahâeddin Veled'in ölümle sonuçlanacak hastalığını taziyeye gelen I. Alâeddin, onun 18 Rebûlâhir 628'de (23 Şubat 1231) vefatını izleyen yedi gün boyunca sarayından çıkmaz, kırk gün ata binmez, tahtı bırakıp bir hasır üzerine oturur ve kırk gün kalenin mescid-i cumasında <sup>1934</sup> hatimler indirterek halk için sofralar kurdurur. Ayrıca onun mezarının etrafına bir duvar çekilmesini, mermer bir levha üzerine ölüm tarihinin kazınarak tespit edilmesini emreder <sup>1935</sup>. İlerleyen yıllarda, devrin en mühim emirlerinden Muînüddin Süleyman Pervâne, Bahâeddin Veled'in mezarı üzerine bir türbe yaptırmak ister. Fakat Celâleddin-i Rumî onun yaptıracığı kubbenin, feleklerin kubbesinden daha güzel olamayacağına dile getirerek bundan vazgeçmesini ister <sup>1936</sup>.

Eflâkî, I. Alâeddin'in önemli bir olayla karşılaştığı vakit daima Bahâeddin Veled'in türbesini ziyaret ettiğini, ondan medet dileyip galip ve başarılı döndüğünü aktarmaktadır <sup>1937</sup>. Sipehsâlâr'a göre I. Alâeddin, Hârizmşahlar Devleti'nin son hükümdarı Celâleddin Hârizmşah (saltanatı: 1220-1231) ile yapacağı Yassıçimen Savaşı'na çıkmadan önce Bahâeddin Veled'in yanına gelmiş, ondan himmet dilemiş,

<sup>1933</sup> Sipehsâlâr, s. 23-24; Eflâkî, I, s. 115; Câmî, s. 633/515.

<sup>1934</sup> Konya Kale Mescidi olan bu dinî kurum Celâleddin-i Rumî'nin hükümdar ve ileri gelen devlet adamlarının da hazır bulunduğu cemaate heyecanlı vaazlar verdiği, bazı zamanlar bir süre kalarak ibadet ve tefekkürle vakit geçirdiği mescitlerden biridir. Bkz. Eflâkî, I, s. 174. Celâleddin-i Rumî son vaazını da burada vermiştir. Eflâkî, I, s. 345-346.

<sup>1935</sup> Eflâkî, I, s. 103; Sultan Veled, İbtidâ-nâme, s. 243-244.

<sup>1936</sup> Eflâkî, I, s. 382.

<sup>1937</sup> Eflâkî, I, s. 114.

hatta uğurlu olması için de hareket davulunu orada çaldırtmıştır<sup>1938</sup>. Aynı olaya yer veren Eflâkî'ye göre I. Alâeddin sefere çıkmadan önce Bahâeddin Veled'in türbesini ziyaret etmiş ve ondan manevi yardım dilemiştir<sup>1939</sup>. Savaşın Ramazan 627'de (Ağustos 1230) vuku bulduğunu<sup>1940</sup>, Bahâeddin Veled'in de 18 Rebûlâhir 628'de (23 Şubat 1231) vefat ettiğini dikkate aldığımızda, Sipehsâlâr doğru kronoloji vermesine rağmen, Eflâkî kronolojik çelişki ve hata içindedir<sup>1941</sup>. Mevlevî menâkıbnâmeleri Selçuklu ordusunun Yassıçimen'de Celâleddin Hârizmşâh'ın kalabalık ordusuna karşı verdiği mücadelede Bahâeddin Veled'in himmetiyle galip geldiği üzerinde dururlar<sup>1942</sup>. Hatta Sipehsâlâr ve Eflâkî söz konusu menkıbenin sonunda sûfilerin inayet ve himmetinin, dünya ve ahirette sonsuz mutluluğa, iyiliğe ve kurtuluşa sebep olacağını dile getirirler<sup>1943</sup>. Eyyûbîlerle ittifak kuran Türkiye Selçuklu kuvvetleri ile Hârizmşâhlar arasındaki mücadelede, Bahâeddin Veled ve haleflerinin tercihlerini doğal olarak birincisinden yana kullandıklarını ve himmetlerini ona sarf ettiklerini görüyoruz. Bu bilgi Bahâeddin Veled ile Hârizmşâh hükümdarları arasındaki gerginliğin ve soğukluğun varlığına bir başka açıdan delalet etmektedir. Hadiseye işaret eden rivayetleri gözden geçirdiğimizde, I. Alâeddin sanki küffar ordusuna galebe çalmış gibi lanse edilmektedir. Hatta Eflâkî, Celâleddin Hârizmşâh'ın Yassıçimen mevkiindeki yenilgiden sonra Harput tarafına kaçtığını ve Kürt yiğitleri elinde öldürüldüğünü dile getirdikten sonra, “*Böylece zulmeden o toplumun kökü kesildi. Hamd, âlemlerin Rabbi Allah'a mahsustur.*” (En'âm Sûresi, 45) ayetini paylaşır<sup>1944</sup>.

I. Alâeddin'in çeşitli vesilelerle Bahâeddin Veled'in türbesini ziyaret etmesi saray dindarlığı hakkında bir takım ipuçları vermektedir. Hükümdarların önemli ve kritik kararlar vermeden önce müneccimlere danıştıkları bilinen bir gerçektir. Son örnekler velilerin manevi yardımına başvurduklarını da göstermektedir. Ancak devlet

<sup>1938</sup> Sipehsâlâr, s. 24.

<sup>1939</sup> Eflâkî, I, s. 112.

<sup>1940</sup> Turan, *Türkiye*, s. 369-372

<sup>1941</sup> Eflâkî, bir yerde (I, s. 99) söz konusu savaşın 620/1223-1224'de; başka bir yerde de (I, s. 112) Bahâeddin Veled'in ölümünden kısa bir süre sonra vuku bulduğunu dile getirir. Krş. Eflâkî, Önsöz, I, s. 37.

<sup>1942</sup> Sipehsâlâr, s. 24-27; Eflâkî, I, s. 112-114.

<sup>1943</sup> Sipehsâlâr, s. 27; Eflâkî, I, s. 114.

<sup>1944</sup> Eflâkî, I, s. 99. Krş. Turan, *Türkiye*, s. 372; Aydın Taneri, *Celâlü'd-dîn Hârizmşâh ve Zamanı*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 1977, s. 81-83.

yönetimi ve devletlerarası ilişkiler açısından dönemin uzak görüşlü nadir yöneticilerinden biri olan I. Alâeddin'in, yönetim işlerini sadece müneccimlerin hesabı ve velilerin himmetine bıraktığını düşünmek yanlış olur.

### 3.2.3.3.I. Alâeddin Keykubad ve Evhadüddin-i Kirmânî

I. İzzeddin ile I. Alâeddin arasındaki politik mücadelede, iktidar muhitine mensup müritleri de bulunan Evhadüddin-i Kirmânî ve müntesiplerinin ikincisini tercih ederek desteklediklerine işaret eden menkıbeye göre, Evhadüddin-i Kirmânî ve bazı müritlerinin de içinde bulunduğu kabile, I. İzzeddin'in görevlendirdiği emir tarafından Malatya'dan Sivas'a götürülürken I. Alâeddin'in mahpus bulunduğu Minşâr Kalesi yakınlarında mola verir. I. Alâeddin, Evhadüddin-i Kirmânî'nin varlığından ve götürülüş amacından bir şekilde haberdar olmuştur. Yakınlarından birini bağlılık ve yakınlığını bildirmek için şeyhe gönderir ve ondan içerisinde bulunduğu durumdan kurtulmasına yardım etmesini ister. Bunu olumlu karşılayan Evhadüddin-i Kirmânî Sivas'a ulaşmasının üzerinden on beş gün geçtikten sonra I. Alâeddin'in kendisine olan bağlılığın meyvesini alacağını, yani içerisinde bulunduğu olumsuz durumdan kurtulacağını haber verir. Nitekim I. İzzeddin'in kendilerini öldürtmek istediğini haber alan bazı emirler çok geçmeden bir araya gelerek hükümdarı öldürme konusunda anlaşır. I. İzzeddin'den önce davranarak yemeğine zehir katmak suretiyle onu ortadan kaldırır. Sonra da I. Alâeddin'i hapis bulunduğu yerden getirterek Sivas'ta tahta oturturlar. I. Alâeddin tahta çıktıktan sonra I. İzzeddin tarafından Sivas'ta hapsedilen Evhadüddin-i Kirmânî'yi hapisten çıkarttırır. Tahta çıkmadan önce Minşâr Kalesi'nde mahpus iken, oradan geçmekte olan Evhadüddin-i Kirmânî'ni ile kurduğu temastan ve şeyhin kendisine verdiği sözden bahseder. Bunun üzerine emirlerden ve ileri gelenlerden bazıları Evhadüddin-i Kirmânî'ye mürit olurlar. Evhadüddin-i Kirmânî I. Alâeddin'in kalması konusunda yaptığı ısrara rağmen Malatya'ya döner. Dönmeden önce I. Alâeddin'e çeşitli nasihatlerde bulunur. Onun azim ve iradesini kuvvetlendirir. Ancak onun kendisine verdiği hediyeleri kabul etmez<sup>1945</sup>. Evhadüddin-i Kirmânî bir süre sonra Kayseri'ye

<sup>1945</sup> *Menâkıb-ı Şeyh EK*, s. 304-307. Krş. İbn Bibi, s. 167, 228-234 (Müellif, I. Alâeddin'in bilahare Malatya'ya bağlı Kezirpert Kalesi'ne hapsedildiğinden bahseder); Turan, *Türkiye*, s. 326-328;



gelir. Mürit ve müntesiplerinden olan Mübârizeddin Çavlı<sup>1946</sup> ve Kemâleddin Kâmyâr<sup>1947</sup> başta olmak üzere üst düzey devlet adamları, onun Kayseri'ye geldiğini I. Alâeddin'e haber verirler. O da kalkıp Evhadüddin-i Kirmânî'yi ziyarete gelir. Evhadüddin-i Kirmânî'nin vaaz ve nasihatlerinden son derece duygulanır ve etkilenir. Ertesi gün Evhadüddin-i Kirmânî'nin müridi olan emirler şeyhi nasıl bulduğunu sorduklarında, artık onun hizmetine gitmeyeceğini; şayet onu bir daha dinlerse saltanatı bırakmak zorunda kalacağını söyler<sup>1948</sup>. Aralarında tek taraflı yoğun bir bağ oluşur. Zaten durum kendisine malum olan Evhadüddin-i Kirmânî de ilâhî izin çıkmadığı için hükümdarla görüşmeye pek yanaşmamaktadır. Bu nedenle onun semâ tertipleme davetine katılmamakta, sarayına gitmemekte ve gönderdiği hediyeleri de almamaktadır. Evhadüddin-i Kirmânî I. Alâeddin'in ısrarları karşısında ona ve yine onun özel isteğiyle oğlu II. Gıyâseddin Keyhusrev'e zikir telkininde

---

Uyumaz, *Sultan I. Alâeddin Keykubad Devri*, s. 18-22; Faruk Sümer, "Keykubad I", *DİA*, XXV, İstanbul 2002, s. 358.

<sup>1946</sup> İbn Bibi tarafından Selçuklu hanedanının "kıdemli, itibarlı ve has kölelerinden biri (...) büyük gücü, kuvvetli bileği, geçerli sözü, çok miktarda malı ve sayısız adamı..." olduğu belirtilen Mübârizeddin Çavlı; I. Gıyâseddin, I. İzzeddin, I. Alâeddin ve II. Gıyâseddin dönemlerinde çaşnigîr (hükümdar sofralarına nezaret edip yemekleri kontrol eden saray görevlisi), Elbistan emirliği, Sivas subaşılığı (ser-leşkeri), beylerbeyilik (melikü'l-umerâ) görevlerinde bulunmuştur. Ermeni ve Gürcülerle yapılan seferlere katılmış, çeşitli fetihlerin yanı sıra Yassıçimen Savaşı'nda (1230) önemli roller üstlenmiştir. Köseadağ Savaşı'ndan (1243) kısa bir süre sonra öldüğü tahmin edilmektedir. Bkz. İbn Bibi, s. 144, 147, 201, 208, 224, 296, 320, 343-344, 351, 411, 427-428, 439, 472, 484-487, 510; Ergin Ayan, "Türkiye Selçukluları'nda Köle Emirler (I) 'Mübârizeddin Çavlı'", *Karadeniz*, S. 3 (2009), s. 125-139.

<sup>1947</sup> İbn Bibi tarafından "kılıç, kalem ve sancak sahibi" olarak nitelendirilen Kemâleddin Kâmyâr; I. İzzeddin, I. Alâeddin, II. Gıyâseddin dönemlerinde yaşamış ve Kayseri subaşılığı, Erzincan kadılığı, elçilik, beylerbeyilik görevlerinde bulunmuştur. I. Alâeddin döneminin ilk yıllarında devlet içindeki nüfuz mücadelesi dolayısıyla orta dereceli bir emir iken, giderek etkinliğini arttırmış ve I. Alâeddin'e -ölüm anında vasiyetini emanet edecek kadar- yakın isimlerden biri hâline gelmiştir. Kazandığı zaferlerle "Rum ve Ermen illerinin pehlivânı" olarak anılan ve başarılı bir kumandan ve tecrübeli bir devlet adamı olan Kemâleddin Kâmyâr, Celâleddin Hârizmşah'a karşı koymak için hükümdarı teşvik etmesinin yanı sıra yaklaşan Moğol tehdidi karşısında çok önemli görevler üstlenmiştir. Fakat II. Gıyâseddin döneminde kudretini yitirmiş, muhteris devlet adamı Sâdeddin Köpek'in girişimleri sonucu, muhtemelen 1238'de Konya yakınlarındaki Gâvele Kalesi'nde öldürülmüştür. Kemâleddin Kâmyâr Arapça ve Farsçaya vakıf ve şairlik yönü olan bir insandır. Yunan filozoflarının görüşlerini anlayabilmektedir. Fıkıhta Nizâmeddin-i Hasirî'den, felsefede ise İsrâkî felsefe akımını kuran Şihâbeddin-i Sühreverdî el-Maktûl'den (ö. 587/1191) yararlanmıştır. Bkz. İbn Bibi, s. 292-294, 354, 375, 381-382, 408-418, 425-429, 432-436, 445-446, 460-462; Turan, *Resmî Vesikalar*, s. 74-82.

<sup>1948</sup> İlginçtir ki menkıbevi kayıtlara göre I. Alâeddin müridi olduğu Bahâeddin Veled'den tahta geçmesini ister. Kendisi ise onun subaşısı yahut başbuğu olarak fetihler yapacak, zaferler kazanacaktır. Krş. Eflâkî, I, s. 102-103.

bulunmakla yetinir<sup>1949</sup>. Ancak 1221’de doğduğu tahmin edilen II. Gıyâseddin<sup>1950</sup>, bu esnada henüz çocuk olmalıdır.

Evhadüddin-i Kirmânî müritleriyle birlikte Malatya’da yeni bir zâviye inşa etmeye başlar. Zâviyenin inşa edileceği mevkiin sahibi kendi rızasıyla mahkemeden alım-satım senedi düzenleyip getirir ve arsasını dervişlere vakfeder. Ancak zâviyenin bir duvarı I. Alâeddin’in şarabdârının başına dayandığı için bir yer sorunu yaşanır. Şarabdâr anlaşmaya yanaşmaz ve zâviye inşaatını durdurmaya çalışır. Hatta bir gün zâviyenin inşa edilen kısmını yıktırır. Bu duruma canı çok sıkılan Evhadüddin-i Kirmânî Malatya’dan ayrılarak Bağdat’a gider<sup>1951</sup>. Burada sadece unvanı belirtilen emir, I. Alâeddin dönemi mühim devlet adamları arasında yer alan Sivas valisi Şarâbsâlâr Fahreddin Ayaz olabilir<sup>1952</sup>. Şarabdar veya şarâbsâlâr olarak anılan emirler, saraydaki şaraphane denilen ve hükümdara ait meşrubatı korumakla görevli daire veya kiler görevlilerinin başı olan kişilerdir<sup>1953</sup>.

#### 3.2.3.4.I. Alâeddin Keykubad ve Dede Garkın ile Baba İlyas

Anadolu’da Vefâilîğin gelişmesi ve yayılması hakkında çok önemli bilgiler veren Elvan Çelebi, eserinin birinci bölümünü Dede Garkın’a ayırmıştır. Ancak bu bölümün bir kısmı kopuktur<sup>1954</sup>. Eldeki mevcut kısımda herhangi bir mekân ismi belirtilmeksizin Dede Garkın’ın Anadolu’daki yaşamına dair bazı kesitler sunulmakta ve kimi menkıbelerine değinilmektedir. Bunların başında Dede Garkın ile ismi belirtilmeyen, ancak I. Alâeddin Keykubad olduğunu varsaydığımız hükümdar arasında geçen ilişki gelir. Bu isim belirsizliği yukarıda dile getirdiğimiz kopukluktan kaynaklanmaktadır. Ancak Elvan Çelebi, Baba İlyas’ı da görmeye gelen aynı hükümdarın ismini 340 ve 355. beyitlerde “‘*Alâdîn-i Sultân*” şeklinde vererek bu konudaki belirsizliği ortadan kaldırmıştır. Ayrıca Elvan Çelebi’nin şahısları ele

<sup>1949</sup> *Menâkıb-ı Şeyh EK*, s. 307-308.

<sup>1950</sup> Turan, *Türkiye*, s. 403-404; Ali Sevim, “Keyhusrev II”, *DİA*, XXV, İstanbul 2002, s. 349.

<sup>1951</sup> *Menâkıb-ı Şeyh EK*, s. 292-293.

<sup>1952</sup> Krş. İbn Bibi, s. 313, 432, 443; Turan, *Türkiye*, s. 350, 389; Uyumaz, *Sultan I. Alâeddin Keykubad Devri*, s. 71, 93.

<sup>1953</sup> Uzunçarşılı, *Medhal*, s. 84.

<sup>1954</sup> Erünsal-Ocak, *İnceleme Kısmı*, s. XL.

alırken izlediği kronolojik sırayı ve I. Alâeddin dönemindeki derviş göçlerini göz önünde bulundurarak da aynı sonuca ulaşılabiliriz <sup>1955</sup>.

Herkesin hemen vâkîf olamayacağı manevi hâller açısından hayli ilgi çekici ayrıntılar içermesine rağmen, söz konusu kopukluktan dolayı I. Alâeddin ile Dede Garkın arasındaki ilişkinin nasıl ve nerede başladığını bilmekten şimdilik mahrumuz. Konu, Dede Garkın'ın: “*Yüce Allah bu on yedi âşığa ne olduğu sorusunu şüphesiz sana soracaktır.*” beytiyle başlar. Şeyhin bu sözü üzerine hükümdar âşıklara ne olduğuna bir bakılmasını ister. Âşıklar yanmış ve varlıklarından tamamen bıkip usanmışlardır. Bunu öğrenen hükümdarın hayreti daha da artar. Zira ne odun ne de ateş görüldüğü hâlde onların yanması sıra dışı bir durumdur. Dede Garkın'a göre âşıklar aşk ateşini “*âh eliyle*” uzaklaştırarak yanmaktan kurtuldukları hâlde, onların bu hâlleri hükümdarın hoşuna gitmeyince ya da hükümdar bu duruma engel olunca helak olmuşlardır. Büyük bir pişmanlıkla duruma anlayan ve velileri düşman yerine koyanlara zamanın lanet okuduğunu, onları dost sayanların ise yerde ve gökte güneş gibi ışık saçtığını dile getiren hükümdar, ölen on yedi âşığın her biri için kan bedeli olarak on yedi köyü Dede Garkın'a vakfetmek suretiyle ona olan bağlılığını kuvvetlendirir <sup>1956</sup>. Dolayısıyla I. Alâeddin denetlemek için gitmesine rağmen, bazı kerametlerine şahit olduğu Dede Garkın'a on yedi köy vakfetmiştir. Dede Garkın dinî-siyasî lideri olduğu Garkın cemaatinin bir kısmını kendisine vakfedilen köylere yerleştirmiş olmalıdır. Ancak bu on yedi köyün nereler olduğunu bilmekten de şimdilik mahrumuz. Ramazan 963 (Temmuz-Ağustos 1556) tarihli bir icâzetnâmede geçen çok sayıdaki köy ismi, söz konusu on yedi köyün Malatya-Elazığ havalisinde olabileceğini akla getirmektedir <sup>1957</sup>. Dede Garkın, I. Alâeddin'in malî açıdan desteklediği zâviyesinde irşat faaliyetlerinde bulunarak görüşlerini Türkmenler arasında yaymıştır <sup>1958</sup>.

I. Alâeddin, Dede Garkın'ın Anadolu'yu davet ve irşat etmek üzere dört halifesini emrine verdiği Baba İlyas ile de olumlu ilişkiler geliştirmiştir. Zira Baba

<sup>1955</sup> Tulum, *Usul*, s. 130; Ocak, *Dede Garkın ve Emîrci Sultan*, s. 46; Ümit Tokatlı, “Elvan Çelebi'nin Eseri (El)-Menâkıbu'l-Kudsiyye Fî'il) Menâsibi'l-Ünsiyye”, *Erciyes Üniversitesi SBE Dergisi*, S. 1 (1987), s. 169. Krş. Aksüt, *Alevi Erenlerin İlk Savaşı*, s. 36-38.

<sup>1956</sup> Elvan Çelebi, b. 78-105.

<sup>1957</sup> Ocak, *Dede Garkın ve Emîrci Sultan*, s. 46, 137-138 (Ek 4). Krş. Aksüt, *Alevi Erenlerin İlk Savaşı*, s. 39-40.

<sup>1958</sup> Ocak, *Dede Garkın ve Emîrci Sultan*, s. 48.

İlyas ve müritleri herkes tarafından bilinmektedir. Hükümdarlar bile onu görmeyi arzulamaktadır. I. Alâeddin de “*aziz*” olarak takdim edilen veziri ve “*hayvan*” olarak tahkir edilen emir-i âhuru ile birlikte Baba İlyas’ı görmeye gelir. Baba İlyas onlara kudretini gösterir, âdeta güç gösterisinde bulunur. Oban ve Düden isimli iki mürit, büyük bir ihtimamla onları karşılayarak Baba İlyas’ın oturduğu mescide getirirler. Baba İlyas ayakta karşıladığı hükümdarı mihrabın sağ yanına oturtur. Onun için hiyerarşiye riayet edilen bir sofraya kurdurur. Hükümdara, içinde yemek bulunan yedi tabaktan ibaret bir tepsi, vezirine ondan daha küçük bir tepside altı tabak sunulur. Ancak emir-i âhurun önüne yalnızca arpa, saman ve taze ot konulur. Hükümdar bu kudret ve kerameti görünce Baba İlyas’a büyük bir bağlılık duyar<sup>1959</sup>.

Ortaçağ’da her devletin saray ve ordusunda atlar başta olmak üzere bazı yarış, binek ve av hayvanlarından yararlanılmış, dolayısıyla onlarla ilgili kuruluşların *emîr-i âhur*, *mîrâhur*, *âhursâlâr*, *âhursâlâr pîri*, *âhurbeg*, *kondistabl* gibi unvanlar taşıyan ve önemli komutanlar arasından seçilen yöneticileri büyük itibar sahibi olmuşlardır. Emir-i âhur saraya ve özellikle hükümdara ait hayvanlarla ilgilenen teşkilatın başında yer alan kişidir<sup>1960</sup>. Yukarıdaki menkıbede adı belirtilmeyen emir-i âhura reva görülen sıfat ve muamele, Baba İlyas’ın ona iyi gözle bakmadığına yorulabileceği gibi, mesleğine uygun bir yakıştırma ve yaklaşım da olabilir. Nitekim “*hayvan*” sıfatı ve onun önüne konulan hayvansal yiyecekler ile emir-i âhur unvanı aynı semantik alan içinde yer alır. Amaç doğrudan ya da dolaylı olarak söz konusu unvanı taşıyan kişiyi aşağılamaktadır<sup>1961</sup>.

Elvan Çelebi’nin yukarıda ele aldığımız menkıbenin 340. beytinde, adı belirtilmeyen emir-i âhur için yaptığı bu “*hayvan*” tahkirine benzer bir aşağılamayı, 373. beyitte, bu defa Çat Köyü’nün kadısı Köre’nin tahriklerine kapılarak Baba İlyas’ın atına zorla sahip olmak isteyen Rûzbe isimli devlet yöneticisi (hâdim) için de yaptığını görüyoruz. Elvan Çelebi’nin her iki devlet görevlisine de iyi gözle bakmadığı aşikârdır. Bu ortak noktalardan hareketle onların aynı kişiler olabileceğini düşünebiliriz. Söz konusu aynılığı ya da bağlantıyı güçlendiren husus ise dönemin üst düzey devlet adamları arasında yer alan I. Alâeddin’in mühtedi lâlâsı Esedüddin

<sup>1959</sup> Elvan Çelebi, b. 338-353.

<sup>1960</sup> Uzunçarşılı, *Medhal*, s. 83; Abbas Sabbâğ, “Mîrâhur”, *DİA*, XXX, İstanbul 2005, s. 141.

<sup>1961</sup> Tulum, *Usul*, s. 139-140.

Rûzbe b. Abdullah'tır. Ayas-ı Mecnun olarak da bilinen Esedüddin Rûzbe, I. Alâeddin döneminde Malatya subaşılığı (ser-leşkerî) ve emir-i âhurluk; II. Gıyâseddin döneminde emir-i câmedarlık; II. İzzeddin, IV. Rükneddin ve II. Alâeddin'in müşterek saltanat sürdürdüğü çalkantılı üç kardeş döneminde (1249-1266) ise bir süre câmedarlık ve saltanat makamının atebeyliği görevlerini üstlenmiş, emirler arasındaki çekişmeler sırasında öldürülmüştür<sup>1962</sup>. Elvan Çelebi'nin âdetâ tahkir sarmalına sardığı Esedüddin Rûzbe'yi, Babaîler İsyanı'na giden yolun önemli simalarından biri olarak gösterdiğine birazdan değineceğiz. Burada şu kadarını söylemek gerekirse, Esedüddin Rûzbe ile Baba İlyas arasındaki gerilim I. Alâeddin döneminde başlamış, II. Gıyâseddin'in tahta çıkması ile birlikte isyana doğru evrilmiştir. Ancak bu hususta Elvan Çelebi'nin verdiği bilgiler söz konusu gerilimin sebeplerine inmemiz için yeterli değildir.

### 3.2.4.II. Gıyâseddin Keyhusrev ve Babaîler İsyanı

II. Gıyâseddin Keyhusrev döneminde (1237-1246) yönetici kesimle sûfîler arasındaki ilişkiler açısından en dikkate değer ve sıra dışı gelişme Babaîler İsyanı'dır. Oluşum sebepleri ve şekli, katılanların durumu, yayılışı ve sonuçları itibarıyla Türkiye siyasi ve sosyal tarihinin en önemli olaylarından biri olan bu gelişme, Türkiye Selçuklu Devleti'nin yıkılış sürecinin başlangıcı olarak ifade edilebilecek hadiseler zincirinin ilk halkaları arasında yer alır. Zira söz konusu isyanı müteakip zayıflama emareleri gösteren devlet, 1243 Köseadağ Savaşı'nda Moğollar karşısında ağır bir yenilgiye uğramıştır.

#### 3.2.4.1. Babaîler İsyanı'nın Başlaması ve Köre Kadı

Babaîler İsyanı'na giden yolda Türkiye Selçuklu Devleti'nde 634/1237'de meydana gelen beklenmedik saltanat değişikliğinin etkisi son derece büyüktür. Bu durum Elvan Çelebi'nin halef selef hükümdarlara dair yaptığı nitelendirmelere

<sup>1962</sup> İbn Bibi, s. 259, 295-296, 302, 313, 517-518, 523-524, 549; *Anonim Selçuknâme*, s. 44; Tulum, *Usul*, s. 139-140; Erünsal-Ocak, *İnceleme Kısmı*, s. LII. Esededdin Rûzbe hakkında derli toplu malumat için bkz. Mehmet Ali Hacıgökmen, "Türkiye Selçuklu Devlet Adamlarından Esededdin Ayaz", *SÜTAD*, S. 27 (2010), s. 471-488. Ümit Tokatlı'ya göre, *Menâkıbu'l-Kudsiyye*'nin 360, 395, 397 ve 606. beyitlerinde geçen "Rûzbe" isminin doğrusu Rûzbih olmalıdır. Rûz (gün) ve bih (iyi) kelimelerinden oluşan Rûzbih, günü iyi, iyi günlü ya da özel isim olarak kullanılınca kısaca mesut, kutlu anlamlarına gelir. Bkz. "Usul Eksikliği", *Türkmen Kardeşlik Ocağı Kardeşlik Kültür Edebiyat ve Sanat Dergisi*, S. 289-290 (2013), s. 7-8.

açıkça yansımıştır. Zira “*Gıyâs-ı gümrâh*” (yolunu şaşırması) bir kişi olarak yerilen II. Gıyâseddin; Dede Garkın ve Baba İlyas ile olumlu ilişkiler geliştiren ve “*şâh-ı âdil*”, “*pâdişâh-ı rabbânî*” olarak övülen I. Alâeddin’i zehirleyerek öldürmüş ve tahta çıkmıştır <sup>1963</sup>.

Birinci bölümde ayrıntılı olarak temas ettiğimiz Dede Garkın ile Baba İlyas arasında geçen gizli görüşmeleri bir isyan hazırlığı ve teşkilatlanma olarak değerlendirebiliriz. Şimdi değineceğimiz ikincil sebepler ya da bardağı taşıran son damlalar sonucunda, 10 Muharrem 637’de (12 Ağustos 1239) fitne kopmuş, yani isyan başlamıştır. Bunun üzerine hareketin başı olan Baba İlyas mürit ve müntesiplerine isyana katılma çağrısı yapar. İkrar edip onun çağrısına uyanlar olduğu gibi, uymayanlar da vardır <sup>1964</sup>.

Yukarıda tarihsel şahsiyeti üzerinde durduğumuz “*hâdim-i sengîn*” (taş yürekli bir hizmetçi) olarak aşağılanan Çat Köyü sahibi olan Rûzbe (Esedüddin Rûzbe), II. Gıyâseddin’in tahta çıkması münasebetiyle yeni hükümdara hediye edilecek iyi cins bir at bulunmasını ister. Bu sırada yanında bulunan ve içi dışı fitne ile dolu olan Çat Köyü kadısı, daha doğrusu Çat Köyü’nü de içine alan idarî-kazâî birimin yargı işleri ile ilgilenen Köre Kadı, Rûzbe’ye kendi köyünde, Baba İlyas’a ait eşsiz bir atın bulunduğunu haber verir. Bu atı hükümdara götürdüğü takdirde fazlasıyla memnun edileceğini, belki de özel bir mevkie sahip olacağını söyler. Lanetli ve şeytan olarak nitelendirilen Köre Kadı’nın verdiği vesvese ve tahriklerle, hayvan ve alçak olarak nitelendirilen Rûzbe ortalığı karıştırmak ve kargaşa çıkarmak ister. Ancak son ayrıntı yerel idarenin isyan hazırlığında olan Baba İlyas’ın devlete olan bağlılığını ölçmek istemiş olabileceğini de akla getirmektedir. Rûzbe her ne

<sup>1963</sup> Elvan Çelebi, b. 354-359. Elvan Çelebi, 631. beyitte II. Gıyâseddin’i “*leklek-bâz*” (saçma sapan sözlerle ve boş işlerle oyalanıp duran) diyerek kötölemektir. Ayrıca 518. beyitte Baba İlyas’ın ağzından II. Gıyâseddin hakkında “*udsuz*” (utanmaz); 529. beyitte “*habîs u merîd*” (iğrenç ve söz dinlemez, dik başlı, asi) sıfatlarını kullanarak onun hakkında duyduğu kin ve nefreti dile getirmektedir. Öyle ki Elvan Çelebi, daha sonra iktidara gelen Türkiye Selçuklu hükümdarlarını da “*Gıyâs*” olarak isimlendirerek bu tavrını eser boyunca sürdürmüştür. Bkz. Tulum, *Usul*, s. 151-152.

<sup>1964</sup> Elvan Çelebi, b. 321-331. Elvan Çelebi, b. 321’de: “*Çünkü târîh-i Ahmed-i Muhtâr / ‘Hulz’ oldu görün ne fitne kopar*” derken, altı çizili kelimeyi kullanarak ebced hesabıyla 637’ye tekabül eden bir tarih düşürmüştü; b. 322’de de “*Çahâr-şenbe Muharremun onı*” diyerek bunu netleştirmiştir. Ancak 10 Muharrem 637, çarşamba gününe değil cuma gününe denk gelmektedir. Bkz. Elvan Çelebi, s. 103-104 (dipnot: 3); Erünsal-Ocak, *İnceleme Kısmı*, s. XLVIII; Ocak, *Babaîler İsyani*, s. 128-129; Tulum, *Usul*, s. 136-137; Ümit Tokatlı, “Elvan Çelebi’nin Eseri (El)-Menâkıbu’l-Kudsîyye Fi’(il) Menâsibi’l-Ünsîyye”, *Erciyes Üniversitesi SBE Dergisi*, S. 2 (1988), s. 259.

kadar bedel ödemeksizin ata sahip olmayı düşünse de onu satın almak için iki adamını gönderir. Dervişler gelenlerden birini öldürür. Daha sonra gönderilen on kişi, önce yanlarında getirdikleri onbin akçeyle atı satın almak istediklerini belirtirler. Kabul edilmeyince boz atın üstüne atılarak zor kullanmak suretiyle ata sahip olmak isterler. Boz at ikisini teperek öldürür. Öbür sekiz kişi de boz atın duvarı yarıp çıktığını şaşkınlık içinde seyrederek. Bunun üzerine Rûzbe ve Köre Kadı'nın iki yüz kişilik bir kuvvetle zâviye yakınlarına gelmesi ile kargaşa daha da büyümeye başlar. Zira Nûhî, Üzmiş, Süleyman Şah, Armağan Şah, Râz, Doğan Şah, Hasan, Yusuf, Egürdençe, Mîrhac, Oban ve Düdençe isimli kimi yoldaş, dost ve âşıklar atı vermemek için gerekirse canlarını ortaya koymaya kararlıdır<sup>1965</sup>. Rûzbe bir adamını Baba İlyas'a gönderir. Ondan öldürülen üç kişinin ve kendisini düşmanlarına güldürmesinin hesabını sorar. Ayrıca yeni hükümdar için satın almak istediği boz atın duvarı yarararak kaçıp gitmesi ile ona ve müritlerine dair halk arasında anlatılan diğer kerametlerin (bir koçun yedi kez boğazlanmasına rağmen sürü içinde diri dolaşması, kedinin inançsız ve dostu bilmesi, köpeğin halkla namaz kılması vb.) şeriat, tarikat ve de hakikatte yerinin olup olmadığını sorgulattır. Zira Rûzbe, sair menâkıbnâmelerde de eşine çok sık rastladığımız türden bir değerlendirmeye Baba İlyas ve çevresindeki bazı kişilerin kerametlerinin sihir ve cadılık olduğu kanaatindedir<sup>1966</sup>. Köre Kadı ise Baba İlyas ve müritlerini ateşle imtihan etmek ister. Köre Kadı'nın iki yüz adamı, topladıkları odunları dağ gibi yığarak ateşe verir. Şeyhinden destur alan Oban, onların yaktığı bu büyük ateşe dalar. Kuşluk vaktinden ikindiye kadar ateşte yürüyen Oban, herhangi bir zarar görmeden buradan çıkar<sup>1967</sup>. Bunun üzerine Köre Kadı, Oban'ın dara çekilmesini emreder. Üç kez onu asmaya çalışırlar. Ama her defasında ip kopar. Bu arada Baba İlyas, Oban'a kendisine eziyet etmemesi gerektiğine ve ahiret nasibinin orada olduğuna dair bir haber gönderir. Ondan canını teslim etmesini ister. Oban canını şeyhi için feda etmiştir. Onun ölümü mensubu olduğu kesimi çok derinden üzer. Çok gözyaşı döküp hırka ve cübbelerini parçalarlar. Bu gelişme karşısında kargaşa daha da büyümüş, “*Birbirine karıştı yad u biliş; ceng-i sultânı oldu bunlara iş.*” (Yabancı ile tanıdık birbirine karıştı; sultanla

<sup>1965</sup> Elvan Çelebi, b. 360-396.

<sup>1966</sup> Elvan Çelebi, b. 397-411. Baba İlyas ve etrafındakilerin II. Gıyâseddin tarafından da cadılar olarak görüldüğü rivayet edilmektedir. Bkz. Elvan Çelebi, s. 500.

<sup>1967</sup> Elvan Çelebi, b. 412-430.

savaş bunlara iş oldu) beytinden de anlaşılacağı üzere artık uzlaşma imkânı ortadan kalkmıştır<sup>1968</sup>.

Zor kullanarak ve kargaşa çıkararak emeline nail olamayan Köre Kadı'nın, Baba İlyas ve müritlerini ateşe girmek gibi çetin bir imtihana tabi tutması dikkat çekicidir. Zira dönem menâkıbnâmelerinde tasavvufa veya bazı tarikatlara karşı mesafeli duran ve davranan yöneticiler ve zâhir âlimleri, sûfilerin haklılığını anlamak için onlardan keramet göstermelerini istemektedir.

Köre Kadı, Anadolu kadılarının imzalarını içeren düzmece bir rapor veya mektup (mahzar-ı 'azîm) hazırlayarak, Baba İlyas'ı II. Gıyâseddin'e şikâyet eder. Mektuba göre yürekli ve dövüşken çok sayıda askeri bulunduğundan, büyücülük yaptığından, halkın kendisini peygamber olarak gördüğünden ve ona salavat getirdiğinden bahsedilen Baba İlyas, kargaşa çıkarmış, ahaliyi kendi yanına çekmiş, şimdi de hükümdara kastetmeye hazırlanmaktadır<sup>1969</sup>. Baba İlyas'ın peygamber olarak nitelendirildiğine dair muasır bir menkıbe kaydı daha vardır. Türkiye Selçuklu başkenti Konya'da irşat faaliyetlerinde bulunan, iktidar muhitiyle genel itibariyle olumlu ve yakın ilişkiler geliştiren Celâleddin-i Rumî ve haleflerinin menkıbelerini bir araya getiren Eflâkî'de geçen bu kayda göre: "*Baba Resul, Rum ülkesinde zuhur etmişti. Bir topluluk, ona 'Baba Resulullah' diyordu.*"<sup>1970</sup>.

Köre Kadı'nın hazırladığı mektup bir elçi eliyle II. Gıyâseddin'e ulaştırılır. Ayrıca hükümdar bir fitne zuhur ederek suçsuz birçok kişinin öldürüldüğü şeklinde şifahi olarak da bilgilendirilir. Bütün bunlardan sonra sorup soruşturulmadan hemen harekete geçilerek Gürcü ve Kürtlerden oluşan tam teçhizatlı 4000 kişilik bir ordu hazırlanır. Bu arada elçi ile mektup göndermekle yetinmeyen Köre Kadı, ulağın ardından yola çıkar ve bir iki gün içinde II. Gıyâseddin'in huzuruna varır. Yalan dolan sözler ve uydurma haberlerle hükümdarın gazabını daha da arttırarak, onu, Baba İlyas'a karşı kışkırtır. Beyler bölük bölük hazırlanmıştır. Aralarında bu işin düzmece olduğunu düşünenler de vardır. Ayrıca sorup soruşturan, gerçeği öğrenmek isteyen pek çok müftü ve müderris ordu gönderilmesi işine sıcak bakmamaktadır. II.

<sup>1968</sup> Elvan Çelebi, b. 433-457.

<sup>1969</sup> Elvan Çelebi, b. 459-468.

<sup>1970</sup> Eflâkî, I, s. 284. Dönemin iktidar muhiti ve bazı muasır tarihçileri de müritlerinin Baba İlyas'ı Baba Resulullah olarak isimlendirdiğini ve onu peygamber olarak gördüğünü düşünmektedir. Bkz. İbn Bibi, s. 480; Abû'l-Farac, II, s. 539-540. Krş. Elvan Çelebi, b. 461-462, 489.



Gıyâseddin, Köre Kadı'nın sözlerine inanarak komutanlarına hemen sefere çıkıp düşmanı yok etmelerini emreder. Zira hükümdara göre Baba İlyas onun yüksek otoritesini tanımamakta, tahtına ve tacına göz dikmekte, dinin bu konudaki açık hükmüne rağmen kendisini resul olarak görmektedir. Yani hem dinî hem de dünyevi saltanat peşinde koşmaktadır. II. Gıyâseddin'in Baba İlyas ve müritlerinin tasfiye edilmesine dair kesin emrinden sonra ordu hemen yola çıkar <sup>1971</sup>.

#### 3.2.4.2. Babaîler İsyanı'nın Büyümesi ve Baba İshak

Baba İlyas Selçuklu ordusunun üzerine geldiğini öğrenince, genç yaşlı toplam seksen kişi ile birlikte zâviyeyi terk eder ve adı belirtilmeyen bir yere konar. Mağdur edilen kişi sayısını dikkate alarak Anadolu'ya seksen yıl ilâhî rahmet inmemesi için beddua eder. Zira ciddi bir tahkikatla hadisenin iç yüzü anlaşılmadan kendisine zulüm ve haksızlık yapıldığı kanaatindedir. Ancak yine de tövbe edilmesini ve bu hatalı davranıştan bir an önce vazgeçilmesini ister. Aksi takdirde hükümdarın güç ve egemenliğinin sona ereceğini haber verir <sup>1972</sup>. Baba İlyas'ın, II. Gıyâseddin'e öfkelenip onu kınarken ilerleyen süreçte vuku bulacak olaylar ile bunların devlet ve hükümdar(lar)ın şahsı açısından doğuracağı kötü sonuçları dile getirirken sarf ettiği şu sözlerin tarihî hakikatlere uygunluğu ortadadır: *“Hutbe'den ‘sultan’ adını çıkaracaklar; hutbeyi ‘han’ adına okuyacaklar. Bir topluluk gelip bu toprakları alacak; sana egemenlikten nişan olarak günah kalacak. Atına binip giysini giyecekler; yurdunu alıp seni sürecekle. Bu bela yüzünden hepiniz deniz geçeceksiniz; alnınıza kâfir haçı basacaksınız. Tanrı bunlara (Moğollara) ne kısmet ettiyse, hepsi Hak yoluna gelecek ve gidecek. Hakkın dünyalık olarak verdiklerini bunlar yaz, kış Allah yolunda harcayacak. Halife bunların elinde olacak. Şu tuhaftır ki, kendileri halife olacak. Binlerce feryat figana sebep olacaklar; Allah yolunda (kendileri de) sıkıntı ve zorluk çekecekler. Tanrı bu yola bunları mürit*

<sup>1971</sup> Elvan Çelebi, b. 469-501.

<sup>1972</sup> Elvan Çelebi, b. 502-507, 512-514, 517. Bu münasebetle Baba İlyas'ın *“Ey Selçuk! Gerçi senin gibi bir padişah yok ve şu dört (nitelik); bilgi (ilm), yumuşaklık (hilm), mutluluk (saadet) ve mertlik (merdi) eşliğinde sürünmekte, buyruğuna boyun eğmiş bulunmaktadır. Ne var ki, yavaş huyluluğun eşlik etmediği bilginin hiçbir değeri yoktur. Bilgi yavaş huylulukla değer kazanmıştır. Bilgin nerede ki izi belirsin? Yavaş huyluluğun nerede ki haberi bilinsin?”* şeklindeki sözleri, taşıdığı siyasetnâme edası açısından dikkate değerdir. Bkz. Elvan Çelebi, b. 508-511.

yapacak...”<sup>1973</sup>. Baba İlyas karşılaştığı bir takım güçlüklerden sonra Harşena (Amasya) Kalesi’ne sığınır ve burada kırk gün kalır<sup>1974</sup>.

“*Adanur şîr-i merd*” (adlı sanlı erkek aslan) olarak nitelendirilen Baba İshak, Baba İlyas’ın Şam’daki önde gelen halifelerinden biridir. Baba İlyas’ın atı yüzünden yaşadığı sıkıntıların zuhur ettiği günlere denk gelen bir harman zamanı, vergi yüzünden yörenin beyi ile anlaşmazlığa düşer. Hazırlık yapıp bir gece baskınıyla yöneticileri öldürerek büyük bir sevinç ve heyecanla Şam’dan Rum’a, yani Güneydoğu Anadolu’dan<sup>1975</sup> Orta Anadolu’ya doğru yola çıkar. Son ayrıntı isyanın patlak vermesinde veya genişlemesinde bazı iktisadî ve idarî sebeplerin de etkili olduğunu göstermektedir<sup>1976</sup>. Baba İshak’ın, Baba İlyas’ın başına gelenleri öğrendikten sonra, isyanı genişletmek için cemaati ile birlikte harekete geçtiği ortadadır. Ancak Baba İshak’ın Cebbar Kalesi’nde olduğunu haber alan Baba İlyas, hemen iki adamını gizlice ona gönderir. Adamları vasıtasıyla verdiği emrin güvenilirliğini arttırmak için mendilini de (rummâl) Baba İshak’a yollamıştır. Çünkü Baba İshak’ın Amasya tarafına yönelmesi kargaşayı daha da arttıracaktır. Bu nedenle Baba İlyas, halifesinden geri dönerek Canik’e gitmesini ister. Buradaki halka da kaleyi ve ili Baba İshak’a teslim etmelerini söyler<sup>1977</sup>. Elvan Çelebi’nin bu noktadan itibaren devreye giren Baba İshak’ı daha fazla ön plana çıkardığını görüyoruz. Bu şekilde davranması, isyanın bir süre sonra Baba İlyas’ın kontrolünden çıktığını ima etmeye yönelik bir çabayı akla getirmektedir<sup>1978</sup>. Hâlbuki son menkıbe, isyana ilk çağrıyı yapan Baba İlyas’ın, sıkışıp kaldığı Harşena (Amasya) Kalesi’nden yolladığı adamlarla hareketi başarıya ulaştırmak için yönlendirme gayreti içinde olduğunu gösterir. Dolayısıyla Baba İshak’ın büyük bir gizlilik içinde Canik’e yönlendirilmesi,

<sup>1973</sup> Elvan Çelebi, b. 521-529.

<sup>1974</sup> Elvan Çelebi, b. 531-535. Harşena Kalesi Amasya’da, şehri savunmaya elverişli olan Harşena Dağı üzerinde Erken Tunç Çağında (M.Ö. 3200) inşa edilmiştir. Geniş bilgi için bkz. Hüseyin Hüsameddin, *Amasya Tarihi*, I, Dersaadet Hükümet Matbaası, İstanbul 1327-1330, s. 63-68; Fethi Ahmet Yüksel-Emine Dönmez, “Amasya (Harşena) Kalesi 2009 Arkeojeofizik Araştırmaları”, 28. *Araştırma Sonuçları Toplantısı*, III, Kültür ve Turizm Bakanlığı Kültür Varlıkları ve Müzeler Genel Müdürlüğü Yayınları, Ankara 2011, s. 13-26.

<sup>1975</sup> Muhtemelen Malatya-Adıyaman havalisinden. Krş. Abû’l-Farac, II, s. 539-540; İbn Bibi, s. 478-480; Elvan Çelebi, s. 153-155 (dipnot: 1); Ocak, *Babaîler İsyanı*, s. 89, 117, 121-124.

<sup>1976</sup> Krş. Ocak, *Babaîler İsyanı*, s. 37-41.

<sup>1977</sup> Elvan Çelebi, b. 538-556.

<sup>1978</sup> Krş. Elvan Çelebi, b. 1616-1639.

hadisenin gelişme seyri içinde bir direnme ve savunma mevkiinde elde etmek düşüncesiyle liderce verilmiş bir emir sayılmalıdır <sup>1979</sup>.

Baba İlyas'ın adamları bir kaç gün içinde Cebbar Kalesi'ne ulaşır. Kendisi de iyi bir süvari olan Baba İshak'ın emrinde yaya ve atlılardan oluşan hiddetli bir asker kalabalığının olduğunu görürler. Ona Baba İlyas'ın başına gelenleri anlatarak, selamını ve emrini tebliğ ederler. Ancak Baba İshak Rum, Canik'ten daha beter olmuş gerekçesini öne sürerek Baba İlyas'ın Canik'e gitme emrini dinlemediği gibi onun iki elçisini de öldürür. “*Bana şeyhimi verin.*” diyerek Cebbar Kalesi'nden Harşena (Amasya) Kalesi'ne kadar önüne çıkan yabancı (yad) ve tanıdık (bilis) herkesi mühlit ve münkir diye aman vermeden helak eder. Yoldaş ve tanıdıkları öldürme gerekçesi, yaşanan gelişmelere aldırış etmemeleridir <sup>1980</sup>. Baba İlyas, Baba İshak Amasya tarafına geldiğinde kargaşa artabilir derken muhtemelen bunu kastetmiştir.

Baba İlyas Harşena (Amasya) Kalesi'nde iken, sözünü dinlemeyen Baba İshak'a söz konusu menfi hareketinden vazgeçmesini ve bu işe karışmamasını bildiren bir haber daha gönderir. Tutsak olmadığını, hadisenin kendi müdahalesiyle değil, ilâhî iradenin hükmüyle gerçekleştiğini ona hatırlatır. Ancak bu uyarı hiçbir işe yaramayacaktır. Baba İlyas kargaşa ve karışıklığa bir son vermek uyarısını yineleyerek Baba İshak'ı itaat etmeye çağırır. Bu da işe yaramayınca sonunda yardımsız kalması ve kolundaki gücün kesilmesi için beddua eder ve bedduası tutar. Baba İshak tam Harşena (Amasya) Kalesi'ni ele geçirmek üzereyken bozguna uğrar ve kuşatmayı kaldırmak zorunda kalır <sup>1981</sup>.

Baba İshak Harşena (Amasya) Kalesi'ndeki başarısızlıktan sonra yönünü Çat Köyü'ne çevirir. Yine münkir muhip demeden her kime rastladıysa öldürerek Çat Köyü'ndeki zâviyeye gelir. Zâviyede bir süre kalır ve buradaki adamları da askerleri arasına katar. Bu gelişmeyi haber alan Köre Kadı zırh giyer. Rûzbe ise ordusunu hazırlar. Köre Kadı, II. Gıyâseddin'e gönderilmek üzere bir yazı kaleme alarak Baba İshak'ın kalabalık bir ordu ile geldiğini, melik olmak hevesiyle sultanın taht ve tacını tehdit etmeye başladığını haber verir. Bu arada Baba İshak da boş durmayarak

<sup>1979</sup> Tulum, *Usul*, s. 137.

<sup>1980</sup> Elvan Çelebi, b. 557-584.

<sup>1981</sup> Elvan Çelebi, b. 585-598.

karşısına çıkan kuvvetleri kırıp geçirmiştir. Baba İshak'ın Ziyaret (Amasya merkeze bağlı ve 5 km uzaklıkta bir kasaba) adı verilen yere gelmesiyle isyan ateşi buraya da sıçrar. Yoluna devam eden Baba İshak, Ziyaret'ten ayrılarak Malya'ya geçer. Burada büyük çoğunluğu gayrimüslim paralı askerlerden oluşan kalabalık Selçuklu ordusu ile karşılaşır. Çetin bir savaş başlamıştır. Sanki sura üfürülmüş de haşır günü gelmiş gibi insanlar birbirine karışmıştır. Başlarda defalarca çatışmaya girdiği hâlde Baba İshak'a kılıç işlememekte ve ok değmemektedir. Ancak Baba İlyas'ın bedduasını alan Baba İshak öldürülür, cesedinden bir eser bulunamaz. Onun ölümünden sonra ordusu kısa sürede çözülür <sup>1982</sup>.

### 3.2.4.3. Babaîler İsyanı'nın Bastırılması Sonrası Yaşananlar

Baba İshak'ın ölüp ordusunun dağılması sırasında esir düşen altı yüz isyancı, II. Gıyâseddin'in emriyle Antalya'ya götürülür. İdam edilmeleri düşünülürken Celâleddin Karatay'ın araya girer. II. Gıyâseddin, bu insanların suçsuz olduğunu ve asıl suçlu olan Köre Kadı'nın kendisini yanlış yönlendirdiğini kabul eder. Esirler yol azıkları verilerek evlerine gönderilir <sup>1983</sup>.

Baba İlyas hükümet kuvvetleri tarafından kuşatılan Harşena (Amasya) Kalesi'nde bir süre tutsak kalır. Daha önce kendisini zorla ele geçirmeye çalışan Rûzbe'nin adamlarını öldürüp duvarı yararak çıkıp gittiğini öğrendiğimiz Boz at çıkagelir. Atına binen şeyh onunla eşine, yani Hızır'a kavuşur. Elvan Çelebi'nin Baba İlyas-Hızır eşliği veya yoldaşlığı inancına bağlı olarak yorumladığı bu kavuşma, zindancı bir papazın (kıssîs) canını feda etmesiyle gerçekleşmiştir. Bu zindancı papaz, kalede tutsak bulunduğu sırada Baba İlyas'a mürit olmuştur. Artık kurtuluş ümidinin kalmadığını ve ortadan kaybolmak zamanının geldiğini anlayan Baba İlyas, yol uğruna bir kimsenin ölmesi gerektiğini söyleyince, yeni mürit, bunu Allah'ın bir lütfu saymış ve canını feda etmiştir <sup>1984</sup>. Tulum'a göre keramet motifleriyle örtülmüş bu hikâyenin yorumu ile elde edilebilecek sonuç, Baba İlyas'ın

<sup>1982</sup> Elvan Çelebi, b. 599-630.

<sup>1983</sup> Elvan Çelebi, b. 631-652.

<sup>1984</sup> Elvan Çelebi, b. 662-676. Elvan Çelebi, 775 ile 785 arası beyitlerde de Baba İlyas'ın boz atı ile tutsak düştüğü kaleden kurtuluşu hakkındaki harikuladeliğe temas eder.

söz konusu mühtedi müridini kendi kılığına sokup yerine bırakmak suretiyle kaleden kaçmış olduğu veyahut en azından bir kaçma teşebbüsünde bulunduğu<sup>1985</sup>.

### 3.2.5.II. İzzeddin Keykâvus ve Sûfiler

II. İzzeddin 1246-1249 yılları arasında müstakil; 1249-1262 yılları arasında da müşterek saltanat sürmüştür. Birazdan ele alacağımız menkıbevî kayıtlar, II. İzzeddin döneminde Mevlevîliğe çok fazla itibar edilmediğini, dolayısıyla Celâleddin-i Rumî'nin gerek hükümdardan gerekse onun emrindeki üst düzey devlet adamlarının çoğundan pek de hoşlanmadığını göstermektedir. Üst düzey devlet adamlarına Necîbüddin Müstevfi'yi<sup>1986</sup> örnek olarak verebiliriz. Sultan Veled, Sâhib Ata Fahreddin Ali'nin oğlu Tâceddin Hüseyin'e yazdığı bir methiyede, vaktiyle Bedreddin Gevhertaş tarafından kendilerine vakfedilen Karaarslan Köyü'nün, Necîbüddin Müstevfi tarafından sınır kavgasıyla haksız yere ellerinden alındığını, adı anılan kişinin kısa süre içinde Allah'tan cezasını bulduğunu hatırlatarak vakfın kendilerine iadesini rica etmektedir<sup>1987</sup>. Kaymaz'a göre bu bilgi, bir İranlı olmasına rağmen Necîbüddin Müstevfi'nin Celâleddin-i Rumî ve Mevlevîliğe pek sıcak bakmadığını gösterir. Sultan Veled, söz konusu şiirde Necîbüddin Müstevfi'nin cezasını bulduğunu dile getirirken onun şahsında II. İzzeddin ve taraftarlarına karşı duyduğu hıncı da ortaya koymuş olmaktadır<sup>1988</sup>. Hâlbuki Sultan Veled, İlhanlıların tensibiyle 683/1284'de müstakil olarak tahta oturan II. Gıyâseddin Mesud için kaleme aldığı bir methiyede, gurbette vefat eden babası II. İzzeddin hakkında gayet saygılı ifadeler kullanmakta ve: *“Herkes kesin olarak inanmaktadır ki Sultan İzzeddin'in makamı cennettedir ve Allah onu övmüştür. (Allah), öbür dünyanın saltanatını ondan gizlememiştir; çünkü geçmişin ve geleceğin hâlini ona bir bir göstermiştir”*<sup>1989</sup> demektedir. Bir önceki methiyede Necîbüddin Müstevfi'nin cezasını bulması ile kastedilen, II. İzzeddin'in 660/1262'de Bizans İmparatoru Mihail Palaiologos'a sığınmasından sonra tahtın IV. Rükneddin Kılıç Arslan'a kalması ve onun, içerisinde Necîbüddin Müstevfi'nin de yer aldığı II. İzzeddin

<sup>1985</sup> Tulum, *Usul*, s. 61-62, 135.

<sup>1986</sup> Bu zat hakkında bkz. İbn Bibi, s. 557-559; Aksarayî, s. 31- 54-55.

<sup>1987</sup> Sultan Veled, *Divan*, s. 552; Sonnot/Açıklama, s. 740, 744.

<sup>1988</sup> Kaymaz, *Pervâne*, s. 103 (dipnot: 18).

<sup>1989</sup> Sultan Veled, *Divan*, s. 525; Sonnot/Açıklama, s. 739.

taftarı bazı üst düzey devlet adamlarını Alıncak Noyan'a göndererek öldürtmesi olsa gerektir <sup>1990</sup>.

Eflâkî'nin yanlılıkla I. Alâeddin'in oğlu olarak gösterdiği II. İzzeddin <sup>1991</sup>, saltanat gururu gözünü bürüdüğü için saltanatının başlangıcında Celâleddin-i Rumî'nin veliliğinin büyüklüğünden habersizdir. Bir gün veziri Şemseddin-i İsfahânî'ye: *“Niçin böyle daima Mevlânâ'nın hizmetine gidip geliyorsun? Ona niçin bu kadar saygı ve sevgi gösteriyorsun da diğer büyüklerden yüz çeviriyorsun? Onda zamanımızın şeyhlerinde olmayan ne gibi şeyler gördün? Onun diğer bilgin ve fakirlere üstünlüğü nedendir?”* şeklindeki sorularla itirazda bulunur. Bunun üzerine Şemseddin-i İsfahânî, Celâleddin-i Rumî'nin velayeti, kerameti ve asaletini ispat sadedinde aklî ve naklî deliller getirir. Ona göre yaşadıkları zamanın göze görünen ve görünmeyen bütün güç sorunlarını çözen kişi Celâleddin-i Rumî'dir. Nihayet II. İzzeddin'in kalbinde Celâleddin-i Rumî'ye karşı bir bağlılık hissi uyanır. Ancak Celâleddin-i Rumî'nin zikredilen vasıfları haiz olup olmadığını imtihan etmek maksadıyla maiyeti birlikte onun ziyaretine gider. Görüşme esnasında Selâhaddin-i Zerkûb'un gösterdiği kerametın etkisiyle Celâleddin-i Rumî'nin büyüklüğünü takdir ederek, adamlarıyla birlikte ona mürit olur. Hükümdar, müritleri bu şekilde keramet gösteriyorsa Celâleddin-i Rumî kim bilir nasıldır mantığıyla hareket etmiştir <sup>1992</sup>.

Yukarıdaki menkıbe, sûfilerin en kullanışlı ikna enstrümanı olan kerametın devlet adamları nezdinde de makbul ve muteber addedildiğini gözler önüne sermekte; bu açıdan saray dindarlığının halk ve medrese dindarlığından pek farklı olmadığını düşündürmektedir. Dikkat çekici diğer bir ayrıntı şöyledir: II. İzzeddin bir hokkaya gizlice yılan yavrusu yerleştirerek ağzını mühürler ve içinde ne olduğunu bildirmeleri için imtihan maksadıyla Konya'nın bütün şeyh, bilgin ve kadılarına göndermelerini emreder. Haklarında besledikleri itikadın doğruluğunun iki kat olması için onlardan bu mühürlü hokkada ne olduğunu söylemelerini ister. Hükümdara göre mademki bu insanlar (şeyh, bilgin ve kadılar) dinin ulularıdır ve ellerine çok miktarda idrârat ve sair gelirler geçmektedir. O hâlde onların bu güç sorunu çözmesi gerekir. Hokkanın içinde ne olduğunu bilen Selâhaddin-i Zerkûb'un

<sup>1990</sup> İbn Bibi, s. 593; Aksarayî, s. 54; *Anonim Selçuknâme*, s. 46; Turan, *Türkiye*, s. 520; Faruk Sümer, “Kılıçarslan IV”, *DİA*, XXV, İstanbul 2002, s. 405.

<sup>1991</sup> II. İzzeddin, I. Alâeddin'in oğlu değil, torunudur. Babası II. Gıyâseddin'dir.

<sup>1992</sup> Eflâkî, II, s. 108-109.

hükümdarın tavrına ilişkin yorumu da hayli ilgi çekicidir: “Tanrı erlerini sınamak, insanlıktan uzaktır. Hele senin ziyaretiyle şereflendiğin bu Tanrı eri, bu gök hokkalarının bütün sırlarını ve yer âleminin bütün zerrelerini ve bütün yaratılışın gizliliklerini tam manasıyla bilir ve Tanrı’nın sır hazinelerine tam manasıyla vâkıftır.”<sup>1993</sup>.

II. İzzeddin’in yukarıda belirttiğimiz görüşünü ya da beklentisini destekleyecek bir rivayet daha mevcuttur. Celâleddin-i Rumî müritlerini daima: “Ben ne halde olursam olayım, bir kimse benden bir fetva almak veya bir şey sormak için gelirse, sakın engel olmayın. Her halde bana bildirin ki, **medreselerin aidatı bize helâl olsun** ve bu takva hanedanından fetvanın kesilmesini istemiyorum.” şeklinde uyarılmaktadır. Bu nedenle Celâleddin-i Rumî’nin istiğrak ve semâ zamanında bile müritleri ihtiyaca binaen kalem ve hokkayı daima hazır bulundurmaktadır<sup>1994</sup>.

II. İzzeddin, kardeşi IV. Rükneddin ile yaşadığı siyasî krizde, iç savaş çıkmasını önlemek ve uzlaşma yolu bulmak amacıyla dönemin öne çıkan sûfilerinden Sadreddin-i Konevî ile Şeyh Hümâmeddin Şadbahr’in aracılığına başvurduğu<sup>1995</sup> gibi, Celâleddin-i Rumî’nin de desteğini aramış olabilir. Zira toplumun nabzını tutan sûfilerin hükümdarların saltanatını tahkim için birer meşruiyet zemini oluşturduklarını, taht kavgalarında ya da siyasî krizlerde arabulucu rolü üstlendiklerini, zaman zaman kritik elçilikler için görevlendirildiklerini biliyoruz. Bir gün II. İzzeddin vezir, emir ve nâibleriyle birlikte Celâleddin-i Rumî’yi ziyarete gelir. Celâleddin-i Rumî henüz hükümdar gelmeden önce medresenin kapısının kapatılmasını istemiş; hükümdar geldiğinde de bir hücreye gizlenmiştir. Sorulduğunda da “Zahmet etmesinler.” şeklinde cevap verilmesini istemiştir<sup>1996</sup>. Başka bir ziyarette Celâleddin-i Rumî dua ve öğüt talebinde bulunan II. İzzeddin’e gerektiği gibi iltifat etmez. Hatta: “Sana ne öğüt vereyim? Sana çobanlık emretmişler, sen kurtluk ediyorsun. Sana bekçilik emretmişler, sen hırsızlık yapıyorsun. Tanrı seni sultan yaptı, sen şeytanın sözü ile hareket ediyorsun.” şeklinde sert sözlerle eleştirir. Hükümdar yaptıkları her ne ise pişman olur ve tövbe

<sup>1993</sup> Eflâkî, II, s. 108-109. Krş. es-Serrâc, s. 346.

<sup>1994</sup> Sipehsâlâr, s. 98; Eflâkî, I, s. 255. Bu durumun fukaha açısından bazı sıkıntılara neden olduğunu görüyoruz. Bkz. Eflâkî, I, s. 194-195.

<sup>1995</sup> İbn Bibi, s. 569; Turan, *Türkiye*, s. 475; Sümer, “Keykâvus II”, s. 355.

<sup>1996</sup> Eflâkî, I, s. 218.

eder. Celâleddin-i Rumî de onun gönlünü alır <sup>1997</sup>. Tahsin Yazıcı, Celâleddin-i Rumî'nin mektuplarında daha küçük devlet adamlarına karşı kullandığı ifadeleri göz önünde bulundurarak, son iki menkıbede Celâleddin-i Rumî'ye izafe edilen tavır ve sözlere ihtiyatlı yaklaşılması gerektiğini haklı olarak dile getirmektedir. II. İzzeddin hakkındaki bu olumsuz düşüncelerde onun iyi bir intiba bırakmayan bazı siyasî tasarrufları –örneğin İlhanlılarla mücadele– ve döneminde yaşanan siyasî bölünmelerin etkisinin olduğu ortadadır <sup>1998</sup>. Bu çerçevede: “*Tanrı seni sultan yaptı, sen şeytanın sözü ile hareket ediyorsun.*” cümlesinin irdelenmesi gerekmektedir. Baycu Noyan'ın kalabalık bir maiyet ve ordu ile ikinci defa Anadolu'ya gelmesi ciddi bir tehlikenin belirmesine neden olur. Bu tehlike karşısında alınacak önlemler konusunda devlet adamları arasında bazı görüş ayrılıkları ortaya çıkar. Bazıları İlhanlı kumandanı için yaylak-kışlak yeri tayin edilmesi ve masraflarının karşılanması fikrini ileri sürerler. Bazıları ise onunla savaşılması gerektiğini belirtirler. İkinci görüş daha ağır basar ve Sultanhanı yakınlarında Ramazan 654'de (Ekim 1256) vuku bulan savaşta Selçuklu ordusu yenilir. II. İzzeddin Konya'yı terk etmek zorunda kalır. Bir süre sonra Baycu Noyan Konya'yı kuşatır <sup>1999</sup>. İlginçtir ki devrin Selçuklu tarihçisi İbn Bibi, II. İzzeddin'in kısa sürede topladığı ordusunun gücüne güvenerek İlhanlı tahakkümüne son verilebileceği ümidini taşıdığını, hükümdarı bu görüşe çevresindeki genç ve deneyimsiz emirlerin sevk ettiğini söyler. Bu emirler şahsî işlerini yoluna koymak ve mevki kazanmak için böyle davranmışlardır <sup>2000</sup>.

Baycu Noyan Konya'yı kuşattığında şehir ahalisi Celâleddin-i Rumî'den duruma müdahale etmesini ister. Bunun üzerine Celâleddin-i Rumî kalenin dışına çıkarak Baycu Noyan'ın emrindeki komutanların görebileceği bir tepede korkusuz

<sup>1997</sup> Eflâkî, I, s. 317.

<sup>1998</sup> Eflâkî, Önsöz, I, s. 58. Nitekim Celâleddin-i Rumî ile II. İzzeddin arasında gerçekleşen mektup teatisi, ikili arasında baba-oğul veya şeyh-mürît ilişkisi biçiminde samimi bir havanın olduğunu göstermektedir. Bu mektuplarda Celâleddin-i Rumî, hükümdara çeşitli öğütler vermekte, ondan bazı işler için istekte bulunmaktadır. Krş. Mevlânâ, *Mektuplar*, s. 1-3, 56-58, 58-60, 86-88, 121-122, 135-136, 138-139, 139-141, 151-153, 153-156; Açılama Kısmı, s. 240-242. Toplam dokuz adet olan bu karşılıklı mektuplardan bazılarının ne zaman ve kime yazıldığı açıkça belirtilmemektedir. Buna rağmen ikili arasında gerçekleştiği düşünülmektedir. Değerlendirme için ayrıca bkz. Lewis, *Mevlânâ*, s. 332-334.

<sup>1999</sup> İbn Bibi, s. 571-576; Aksarayî, 31-32; *Anonim Selçuknâme*, s. 46; Abû'l-Farac, II, s. 562; Turan, *Türkiye*, s. 478-481.

<sup>2000</sup> İbn Bibi, s. 574.



bir şekilde ibadetle meşgul olur. İslâm'ın nurundan, imanın koruyuculuğundan haberleri olmayan ve medreseleri, mescitleri yakıp yıkan Moğol askerleri Celâleddin-i Rumî'ye ok atmak isterler. Ancak elleri bağlandığı için bir türlü bunu gerçekleştiremezler. Ayrıca atlarını mahmuzladıkları hâlde ileri atılamazlar. Askerleri gibi Baycu Noyan da benzer teşebbüslerde bulunduğu hâlde hamle yapamaz. Bunun üzerine: *“O adam hakikaten Tanrısal (yaratgana ait) bir adamdır. Onun gazabından sakınmak lazımdır. Her şehir ve ilde öyle bir adam olsa, buraların halkı bize asla yenilmezdi.”* der. Celâleddin-i Rumî, Baycu Noyan'ın veli olduğunu, ancak bunu bilmediğini düşünmektedir. Nitekim Baycu Noyan, Celâleddin-i Rumî'nin büyüklüğünü kabul ederek kuşatmayı kaldırır. Konya'nın ileri gelenleri para, davar ve nadir hediyelerden oluşan emvali Baycu Noyan'a vererek ona itaat ederler. Baycu Noyan da Konya'yı yağmalatmaktan vazgeçer. Ancak içtiği anda binaen kalenin burçlarını yıktırır <sup>2001</sup>.

Ticaretle uğraşan Hâce Mecdeddin-i Merâgî'nin hem meslek ve servetine hem de Celâleddin-i Rumî'ye olan bağlılığına işaret eden bir menkıbede, Konya havalisinde bulunan davarlar Moğollar tarafından talan edilirken, Celâleddin-i Rumî'nin gösterdiği kerametle Hâce Mecdeddin'in bin tane besili koyununa hiçbir şey olmaz <sup>2002</sup>. Menkıbedeki Moğol savaşçıları Hülâgu Han'ın emrindeki ordu olarak geçmesine rağmen, muhtemelen Baycu Noyan'ın komutasındaki askerler olmalıdır <sup>2003</sup>.

Yukarıdaki menkıbede Baycu Noyan'ın Celâleddin-i Rumî için sarf ettiği sözler, Moğolların din adamlarına yönelik yaklaşımını ve bazı din adamlarına reva gördükleri fena muamelenin arkasında yatan dinamikleri yansıtmaları açısından dikkate değerdir. İlginçtir ki din adamlarının toplum nezdinde manevi nüfuza sahip olduklarının idrakinde olan Moğolların, onlarla geliştirdikleri olumlu ilişkilerin arka planında da aynı dinamikler yatmaktadır. Kendilerine açıkça muhalefet etmeyen, yaşanan sıkıntılı süreci ilâhî hikmet ve takdir çerçevesinde değerlendirip sabır ve tevekkülle karşılayan temsil gücü yüksek dinî kişi ve kesimleri özenle yanlarına çekerek siyasî tasarruflarının yöneticiler ve geniş halk kitleleri tarafından

<sup>2001</sup> Eflâkî, I, s. 220-222; II, s. 116. Krş. *Anonim Selçuknâme*, 46; Turan, *Türkiye*, s. 481-483.

<sup>2002</sup> Eflâkî, I, s. 220.

<sup>2003</sup> Tenkit için bkz. Eflâkî, Önsöz, I, s. 49-50.

benimsenmesini hedeflemişlerdir. Diğer taraftan söz konusu kişi ve kesimler de bu sayede Moğolların gün geçtikçe artan zulüm ve haksızlıklarını asgariye indirmeyi düşünmüşlerdir. Bu kesimlerden biri de Mevlevîlerdir. Nitekim Muînüddin Süleyman Pervâne bir defasında Celâleddin-i Rumî'ye: *“Bizim askerimiz diye buyurduğunuz Cengiz Han sülâlesinin devleti ne zaman sona erecek ve onların sonu ne olacak?”* şeklinde bir soru yöneltir. Celâleddin-i Rumî önce: *“Mevlânâ-yı Buzurg (Bahâeddin Veled), Hârizmşah'ın kötülüğe yüz tutan hâl ve hareketinden çok incinip, Belh'ten çıkmaya karar verdiği vakit Tanrı'dan, müntakim (öç alan) adıyla, şeriatta olmayan şeyleri icat eden bu adamdan intikam alması için dua etmişti. (...) Bunun üzerine Tanrı ucu bucağı olmayan Moğol ordusunu Doğu tarafından çıkartıp getirdi. Bunlar Belh ve Horasan tahtını harap ettiler.”* açıklamasını yapar. Sonra da *“Benim bir takım askerlerim vardır. Ben onları Doğu tarafında yerleştirdim ve onlara Türk adını verdim. Onları hiddet ve gazap arasında yarattım. Herhangi bir kul, bir ümmet benim emrimi yapmazsa, bunları onların üzerine musallat ederim ve bunlar aracılığıyla onlardan intikam alırım.”* şeklindeki hadisi hatırlatır. Celâleddin-i Rumî'ye göre Moğollar, onun ailesi ve hanedanına kötü muamele edip onlara karşı cefa ve eziyette bulunurlarsa, saygısızlık gösterirlerse, zorbalık ve büyüklük taslamaktan ötürü onun neslini layıkıyla ağırlamazlarsa yok olacaklardır<sup>2004</sup>.

Sultan Veled'in, İlhanlıların tensibiyle 683/1284'de müstakil olarak tahta oturan II. Gıyâseddin Mesud'a hitaben yaptığı şu nasihat de yukarıda dile getirdiğimiz duruma işaret etmektedir: *“Hak velilerine yöneldin ve Mevlânâ'nın temiz türbelerini onardın. Bu yerinde bir iş olmuştur. Fakat çabalamaktan da vazgeçme. Asker toplamakta ve Moğollara hizmet etmekte ve onlara karşı olan hürmeti yerine getirmekte, mal feda etmekte hülâsa elinde olan selâmet sebeplerini ve gücünün yettiği kadarını yerine getirmektesin. Bundan sonra Ulu Tanrı sana*

<sup>2004</sup> Eflâkî, II, s. 243-244. Bu menkıbeyi yorumlayan Eflâkî'ye göre, Moğolların ortaya çıkışı Bahâeddin Veled'in duası ile olmuştu. Çünkü Bahâeddin Veled'in kalbi Hârizmşah'tan ve ona bağlı olanlardan incinmişti. Zira onlar akıl ile hareket edenlere uymuş ve akıl bağlarıyla bağlanmışlardı. Velilerin mükâşefe âleminden mahrum kaldıkları için büyüklük taslamışlardı. Aynı şekilde Moğolların saltanatının yok oluşu da Celâleddin-i Rumî'nin neslinden gelenlerin kalplerinin incinmesinden kaynaklanmıştır. Bu şekilde Celâleddin-i Rumî'nin Pervâne'ye verdiği cevap gerçekleşmiştir. Bkz. *age*, II, s. 245-246.

yardım eder. Çünkü eğer Tanrı istemezse o sebepler yardımcı ve faydalı olamaz. Hattâ senin yok olmana sebep olur.”<sup>2005</sup>.

#### 3.2.6.IV. Rükneddin Kılıç Arslan ve Sûfiler

IV. Rükneddin 1249-1254 ve 1257-1266 yılları arasında müşterek ve müstakil olarak Türkiye Selçuklu tahtında oturmuştur. Onun Mevlevî ve Babaî menâkıbnâmelerine konu olduğunu görüyoruz. Bu kaynaklar da onun söz konusu tasavvufî zümrelerin kurucu pîrleri ve ileri gelenleri ile geliştirdiği ilişkilerin inişli çıkışlı ve sıkıntılı olduğunu göstermekte, özellikle ölümüne değinmektedir.

##### 3.2.6.1.IV. Rükneddin Kılıç Arslan ve Celâleddin-i Rumî

Toplumun farklı kesimlerinden çok sayıda müridi olan Celâleddin-i Rumî, kendini ibadete adanarak suretiyle dünyayı terk edip gözlerden uzak ve sessizce bir köşede oturan münzevi bir sûfî değildir. Aksine iktidar muhiti ile yakın ilişkiler geliştiren, görüş ve öğütlerine itibar edilen saygın bir şahsiyettir.

Muînüddin Süleyman Pervâne'nin düzenlediği, IV. Rükneddin başta olmak üzere çok sayıda ileri gelenin hazır bulunduğu, Celâleddin-i Rumî'nin de müritleri ile birlikte katıldığı bir toplantı esnasında icra edilen semâ, gece yarısına kadar uzar. Uzun süre ayakta durmaktan yorulan hükümdar, semâa ara verilmesini ister. Celâleddin-i Rumî semâa son verip sükûnetle yerine oturduğu hâlde Abdurrahman-ı Şeyyâd isimli mürit, heyecanlar göstermeye ve naralar atmaya devam eder. Bu durumu tuhaf bulan IV. Rükneddin'in canı sıkılır ve Pervâne'ye: *“Bu derviş ne utanmaz bir kişidir. Hâlâ oturmuyor, sanki hal ona, Mevlânâ'dan daha çok egemen olmuş gibi de sükûnet bulmuyor.”* der. Ancak Celâleddin-i Rumî'nin, Abdurrahman-ı Şeyyâd'ın vecd hâlini mazur gösteren açıklamalarından sonra işin aslını anlar ve mürit olur<sup>2006</sup>. Bu örnek semâ meclislerinin üst düzey katılımlara vesile olduğunu veya zemin hazırladığını gösterir. Başka bir rivayete göre IV. Rükneddin'in sarayında Sirâceddin-i Urmevî, Sadreddin-i Konevî, Celâleddin-i Rumî, Seyyid Şerefeddin vb. âlim, şeyh ve ileri gelenlerin katıldığı bir ilim-irfan meclisi

<sup>2005</sup> Sultan Veled, *Maârif*, s. 139-140.

<sup>2006</sup> Eflâkî, I, s. 161.

düzenlenir. Katılımcılar makam ve mevkilerine uygun bir biçimde yerlerini alırlar. Celâleddin-i Rumî'nin de katılımıyla büyük bir semâ yapılır <sup>2007</sup>.

IV. Rükneddin bir defasında Celâleddin-i Rumî'ye *“beş kese sîm-i sultanî”* gönderir. Fakat Celâleddin-i Rumî bunu kesinlikle kabul etmez. Zira Mevlevî müritlerinden Hâce Mecdeddin-i Merâgî paraları alıp kendisine getirdiğinde: *“Dışarı at da kim isterse alsın!”* diyerek ona bağıırır. Paraları dışarı atarlar, fakat hiç kimse onları almaz. Bunu duyan Celâleddin-i Rumî, Hâce Mecdeddin-i Merâgî'ye: *“Eğer onları yok edemiyorsan, git de harca.”* der. Bu da mümkün olmayınca: *“Eğer gerçekten beni candan seviyorsan, o paraların hepsini topla, hendeğin içine dök de canın onun hesabından kurtulsun.”* uyarısında bulunur. Paraları alıp kalenin su ve siyah çamurla dolu hendeğine atarlar. Pek çok kişi paranın hevesiyle canını hiçe sayıp hendeğe dalar. Bunu gören Celâleddin-i Rumî: *“Dünya malı öldürücü bir zehirdir ve herkes de bu para için birbiriyle dövüşüyor. Bu para bütün halkı öldürüyor ve yok ediyor. Nihayet o derecede ki, Tanrı erlerinin ağzının tadını bile bozuyor. (...) gümüşün bütün âfetlerinden salim kalman ve onun zehirli iğnesini yememen için ihtiyatlı davranman gerekir.”* şeklinde bir açıklama yapar <sup>2008</sup>. Bu menkıbede hem dünya malına değer verilmemesine yönelik bir ders hem de parayı gönderene duyulan bir tepki göze çarpmaktadır.

IV. Rükneddin, Celâleddin-i Rumî'nin kendisine oğul diye hitap ettiği bir hükümdardır. Bir gün hizmetkârları şehre Buzağı <sup>2009</sup> adında bir pîrin geldiğini ve bu aziz kişinin her gece cinler tarafından ziyaret edildiğini haber verirler. Hükümdar birkaç kişi ile birlikte onun yanına gider. Konuşma sırasında Buzağı, hükümdara oğul diye hitap eder. IV. Rükneddin sıradan biri ve boş bir şahıs olduğunu görerek Buzağı'yı ziyaret ettiğine pişman olur. Ancak bu ziyaret ve esnasında yaşananlar Celâleddin-i Rumî'nin kulağına çalınır. Velilerde bulunan kıskançlıktan dolayı bu haber ona ağır gelir ve: *“Kolaydır, eğer onun başka bir babası ve şeyhi olduysa, biz de başka bir oğul seçeriz.”* der. Bunu öğrenen hükümdar nasıl özür dileyeceğine dair Muînüddin Süleyman Pervâne'ye danışır. Pervâne semâin önemine de işaret ederek:

<sup>2007</sup> Sipehsâlâr, s. 89-90; Eflâkî, I, s. 262-263.

<sup>2008</sup> Eflâkî, I, s. 288-289.

<sup>2009</sup> Tasavvufî hüviyeti ve tarihî şahsiyeti hakkındaki tartışmalar için bkz. Eflâkî, Önsöz, I, s. 17, 45; Köprülü, *İlk Mutasavvıflar*, s. 211; a.mlf, “Anadolu'da İslâmiyet”, s. 55, 98 (dipnot: 76); Gölpınarlı, *Mevlânâ*, s. 243-244; Ocak, *Kalenderîler*, s. 62, 149, 245.

“*Hudâvendigâr Hazretlerinin semâdan başka hiçbir şeyde gözü yoktur. Bu işin çaresi bir semâ tertip edip onu çağdırmaktan ibarettir.*” tavsiyesinde bulunur. Bu çözüm uygulamaya konulur. Konya'nın ileri gelenleri ve şeyhlerinin de hazır bulunduğu büyük bir semâ meclisi düzenlenir. Pervâne semâ esnasında güzel sözlerle Celâleddin-i Rumî'den özür dilemektedir. Bir süre sonra gümüş ve altın kaplarla dolu bir sofrâ hazırlanır ve hükümdarların âdeti üzere şarkıcılar şarkı söylemeye başlar. Celâleddin-i Rumî semâa kalkar. Bunun üzerine hizmetçiler sofrâyı toplamak zorunda kalırlar ve bu durum hükümdarın hoşuna gitmez. Yaşananlar Celâleddin-i Rumî'ye malum olunca yemeklere, tatlılara, altın kaplara ve altınla dolu keselere meylinin olmadığını anlatan bir gazel söyler. Gazel tamamlandığı sırada Hüsâmeddin Çelebi, Celâleddin-i Rumî'nin işaretleriyle hükümdara baktığında onun başsız bir şekilde tahtta oturduğunu görür. O günden itibaren IV. Rükneddin'in işlerinde bir eksiklik ve gevşeklik görülür. O vakitler bazı İlhanlı emirleri Kayseri'ye gelmiştir. Rum emirlerinin söz birliğiyle IV. Rükneddin de buraya çağdırılır. Hükümdar Celâleddin-i Rumî'ye gelerek müsaade ister ama o gitmesini uygun görmez. Birkaç defa gitmek için izin isterse de Celâleddin-i Rumî onu gitmekten alıkoyar. Ancak hükümdar mecbur kaldığı için Kayseri'ye doğru hareket eder. Birkaç gün sonra hükümdarın şehit edildiği haberi gelir. Celâleddin-i Rumî, IV. Rükneddin'in öldürüldüğü, ancak henüz ölüm haberinin gelmediği zaman diliminde müritlerini toplayarak çoktan gıyabi cenaze namazı kıldırılmıştır<sup>2010</sup>.

Yukarıdaki hadise Eflâkî'de oldukça farklı bir biçimde anlatılmaktadır. “*Selçukoğulları devletinin yıkılmasının ve yok olmasının sebebi şu idi*” şeklinde hayli ilginç bir girişle başlayan ve dönemin siyaset-sûfilik problematiğine ışık tutan bu rivayete göre Şeyh Baba-yı Merendî riyazet sahibi, zâhit ve bilgin (müteressim) bir kişidir. Kendisini IV. Rükneddin'e övecek kadar sevenlerden –Eflâkî'ye göre insan yüzlü bir takım şeytanlardan– oluşan bir çevreye sahiptir. Öyle ki IV. Rükneddin, Şeyh Baba-yı Merendî'nin sohbetini arzular ve onun için sarayın holünde (taşthane) bir semâ tertip ettirir. Celâleddin-i Rumî'nin de katıldığı bu mecliste, IV. Rükneddin başköşeye oturtulan Şeyh Baba-yı Merendî'ye büyük bir itibar göstererek onu baba edindiğini açıkça ilan eder. Ancak daha önce Celâleddin-i

<sup>2010</sup> Sipehsâlâr, s. 87-89.

Rumî'ye mürit olmuş, onu kendisine baba yapmış ve onun için büyük bir semâ meclisi düzenlemiştir. Son değişikle, bir anlamda Celâleddin-i Rumî'yi baba saymaktan vazgeçmiştir. Hazır bulunanlar hükümdarı tebrik ederken Celâleddin-i Rumî: “Eğer sultan, onu (Şeyh Baba-yı Merendî'yi) baba edindi ise, biz de kendimize, başka birini oğul ediniriz!” ifadesiyle meclisi terk ederek duruma tepki gösterir <sup>2011</sup>. Menkıbeye göre işte tam bu noktadan itibaren hükümdarın hem kendisinin hem de devletinin sonunu hazırlayan olaylar silsilesi başlamış olur. Eflâkî'nin bu hadiseye ilişkin Hüsâmeddin Çelebi'nin müşahedesine istinaden verdiği bilgilere göre, Celâleddin-i Rumî dışarı çıktığında hükümdara bakan Hüsâmeddin Çelebi, onu başı kesik ve ayaklarından asılmış durumda görür. Hükümdar hemen darbe yer. Bilginler ve şeyhler Celâleddin-i Rumî'nin arkasından koşarlarsa da dönmeye ikna edemezler. Birkaç gün ancak geçmiştir ki emirler söz birliği ederek İlhanlılarla mücadele etmeyi konuşmak üzere hükümdarı Aksaray'a davet ederler. O da yardım dileyip hareket etmek üzere Celâleddin-i Rumî'ye gelir. Celâleddin-i Rumî hükümdara gitmemesinin daha iyi olacağı uyarısında bulunur. Ancak o, arka arkaya gelen haberler üzerine gitmek zorunda kalır. Aksaray'a ulaştığında تنها bir yere götürerek yay kirişi ile boğularak öldürülür. Boğulduğu sırada “*Mevlânâ! Mevlânâ!*” diye bağırmıştır. Bu durum kendisine malum olan Celâleddin-i Rumî o sırada medresesinde semâ yapmaktadır. Şehadet parmaklarını kulaklarına sokarak zurna ve beşaret getirmelerini emreder. Hükümdarın sesinin kulağına gelip kendisini rahatsız etmemesi için zurna ve beşareti kulaklarına koyup naralar atar. Semâ bitince feracesini mihraba atarak hükümdarın cenaze namazını kıldırır. Sultan Veled'in sorusu üzerine IV. Rükneddin'in boğulduğunu haber vererek, “*Öteki dünyada Rükneddin'in durumu iyi olacaktır.*” yorumunu yapar. Bu bilgiyi Celâleddin-i Rumî'nin IV. Rükneddin'in öldürüleceğini bildiği şeklinde yorumlayabilir miyiz? Zira menkıbevî unsurları göz ardı ederek baktığımızda Celâleddin-i Rumî, bu hadisenin vukuundan önceki gece Hüsâmeddin Çelebi'nin uyku ile uyanıklık arasında gördüğü rüyayı hükümdarın öldürüleceği şeklinde tabir etmiş, tabir ettiği gibi de çıkmıştır <sup>2012</sup>.

<sup>2011</sup> Eflâkî, I, s. 161-162.

<sup>2012</sup> Eflâkî, I, s. 162-163. Krş. Elvan Çelebi, b. 985-986.

Aynı hadiseye temas eden iki menkıbe arasında bazı esaslı farklılıklar göze çarpmaktadır. Bunların başında hükümdara manevi baba yahut müşavir olacak zatın Eflâkî'ye göre Şeyh Baba-yı Merendî; Sipehsâlâr'a göre Buzağı adında bir pîr olması gelir. Eflâkî, hükümdarın Şeyh Baba-yı Merendî için sarayında bir toplantı düzenlediğine değinirken, Sipehsâlâr, hükümdarın Buzağı'yı ziyarete gittiğini dile getirmektedir. Eflâkî'nin tersine Sipehsâlâr hükümdarın Buzağı'ya eğilim göstermediğinin altını çizer. Eflâkî, hükümdar ile Celâleddin-i Rumî arasındaki gerginliğin Şeyh Baba-yı Merendî için düzenlenen semâ meclisinde yaşandığını, Sipehsâlâr ise Celâleddin-i Rumî'nin gönlünü almak için düzenlenen semâ meclisinde yaşandığını ifade etmektedir. Hükümdarın çağırıldığı veya öldürüldüğü yer Eflâkî'ye göre Aksaray; Sipehsâlâr'a göre ise Kayseri'dir. Her iki menkıbe yazarının birleştiği nokta ise IV. Rükneddin'in politik çekişmeler sonucunda öldürüldüğüdür. Onların vurguladığı husus, hükümdarın Celâleddin-i Rumî ile olan münasebetlerinde mesafeli davranınca ya da başkalarına meyil gösterince, yapılan tüm uyarılara rağmen böyle bir akıbete maruz kaldığıdır. Burada iktidar muhitine mensup insanların tasavvufî eğilim ve tercihlerinin onların yaşamında önemli sonuçlar doğurabileceği teması işlenmektedir.

Sultan Veled kırk iki beyitlik bir terkihibendinde, bir oğlu olması münasebetiyle IV. Rükneddin'i tebrik etmiş ve övmüştür<sup>2013</sup>. IV. Rükneddin'in eşi Gumaç (Gömeç) Hatun da Celâleddin-i Rumî'nin müridelerindedir. Celâleddin-i Rumî bir defasında onu ve akrabalarını, yıkılacak eski bir yerden son anda çıkarmıştır. Bu şekilde muhtemel bir felaketten Celâleddin-i Rumî'nin kerametiyle kurtulan Gumaç Hatun, şükranne olarak "*yedi bin dirhem-i sultanî*"yi Mevlevîlere bağışlamıştır<sup>2014</sup>. Sultan Veled bir şiirinde Gumaç Hatun'u da övmektedir<sup>2015</sup>. Öte yandan Sultan Veled'in eşi Fâtıma Hatun'un da Gumaç Hatun'un manevi yaşamında etkili olduğunu görüyoruz<sup>2016</sup>. Kadı Kemâleddin-i Kâbî, mürit olduktan sonra Muînüddin Süleyman Pervâne'nin de dâhil olduğu büyük bir semâ tertip ederek Celâleddin-i Rumî'ye hizmette bulunur. Gumaç Hatun söz konusu semâda ikram

<sup>2013</sup> Sultan Veled, *Divan*, s. 567-569; Sonnot/Açıklama, s. 747.

<sup>2014</sup> Sipehsâlâr, s. 93; Eflâkî, I, s. 260.

<sup>2015</sup> Sultan Veled, *Divan*, s. 553.

<sup>2016</sup> Eflâkî, II, s. 115.

edilecek şerbet için ihtiyaç duyulan şeker bulanamayınca devreye girmiş ve gereken malzemeyi vermiştir <sup>2017</sup>.

#### 3.2.6.2.IV. Rükneddin Kılıç Arslan ve Muhlis Paşa

Baba İlyas'ın oğlu Muhlis Paşa, 1239'da patlak veren Babailer İsyanı'ndan yedi yıl sonra Mısır'a götürülmüş; yedi yıl burada kaldıktan sonra 1254-1255'lerde Anadolu'ya geri dönmüştür. Onun bu süreçteki yaşamına ve faaliyetlerine birinci bölümde değinmiştik. Bu başlık altında değineceğimiz IV. Rükneddin-Muhlis Paşa ilişkisinin gelişim süreci, ilgi çekici ve dikkat gerektirici menkıbelere konu olmuştur. Zira IV. Rükneddin'in öldürülmesi olayı Muhlis Paşa'nın Aksaray'daki faaliyetleri münasebetiyle dile getirilir. Muhlis Paşa'nın, adı anılan hükümdarın Aksaray'da öldürülmesiyle neticelenecek söz konusu hadiseye müdahil olma süreci ve şekli bazı yaygın kanaatleri sorgulamamızı gerektirmektedir.

Muhlis Paşa, birazdan delilleri ile göreceğimiz üzere, IV. Rükneddin'in 22 Cemâziyelâhir 664'de (31 Mart 1266) ölümünden kısa bir süre önce dervişleri ile birlikte Konya'ya geldiğinde bazı kişi ve kesimlerin tepkisiyle karşılaşır. İzhar ettiği kerametleri görenlerden kimisi tövbe edip ona katılır, kimisi inkârda ısrar eder, kimisi de bu kerametleri görür, ancak sihir olduğunu söyler. Muhlis Paşa hakkındaki bu farklı tutumlar “*Gıyâs-i dîn Sultân*”a <sup>2018</sup> şikâyet yolu iletilir. Erkek kadın, büyük

<sup>2017</sup> Eflâkî, I, s. 179.

<sup>2018</sup> Elvan Çelebi, b. 849. Adı bu şekilde zikredilen hükümdar, müşterek ve müstakil olarak 1249-1266 yılları arasında Türkiye Selçuklu tahtında oturan IV. Rükneddin olmalıdır. Peki, Elvan Çelebi Türkiye Selçuklu hükümdarlarının isimlerini niye birbirine karıştırmıştır? Burada “*Gıyâs-i dîn Sultân*” şeklindeki isimlendirmede, Elvan Çelebi'nin tutum ve niyetini yansıtan, ustaca sergilenmiş bir üslup özelliği olduğunu düşünen Tulum'un bazı yerinde tespitlerine dikkat çekmek istiyoruz. Tulum, isyan esnasında ve sonrasında Baba İlyas ailesinin yok edilerek Babailerin âdeta kökleri kazınırçasına katliama tabi tutulmasının, bu sırada Selçuklu tahtında oturan II. Gıyâseddin'e karşı derin bir nefret ve sönmez bir kin uyandırdığına öncelikle dikkatimizi çeker. Ona göre bu duyguların, kıyımdan beşikte bir çocuk olarak kurtulan Muhlis Paşa ve onunla devam eden Baba İlyas ailesinin fertlerinde daha da derinden duyulduğu şüphesizdir. Nitekim Elvan Çelebi, II. Gıyâseddin hakkında çeşitli olumsuz vasıflar kullanarak ona duyduğu kin ve nefreti dile getirdiği gibi, ondan sonra tahta oturan aile fertlerini de ona karşı hissettikleri kin ve nefretin muhatabı olarak telakki etmiştir. Bu nedenle II. Gıyâseddin'e karşı hissettiklerini, ondan sonra tahta oturup, dedesi Muhlis Paşa'ya karşı düşmanca tavır takınan oğluna karşı da sürdürmüştür. İşte Elvan Çelebi'nin hem II. Gıyâseddin hem de oğlu IV. Rükneddin'i “*Gıyâs*” ortak paydasında anmasının psikolojik nedeni budur. Zira IV. Rükneddin için kullandığı kelimeler, babası için kullandıklarıyla büyük oranda benzerlikler göstermektedir: “mülevves / iğrenç, pisliğe bulaşmış, tiksinti verici” (b. 849); “hîre / küstah, utanmaz” (b. 978). Elvan Çelebi farklı iki kimliği olumsuzluk ekseninde birleştirmek suretiyle, selef ile halef yahut baba ile oğul arasında bir fark bulunmadığını; onların zulüm ve haksızlıkta birbirinin eşi



küçük, bey kul pek çok insanın Muhlis Paşa'yı şeyh ve şah gördüğü iddia edilerek, önünün alınması gereğinden bahsedilir. Bu sözler hükümdar üzerinde etkili olur<sup>2019</sup>. Bu bilgilerden çıkaracağımız sonuç, Muhlis Paşa'nın diğer şehirlerde olduğu gibi Konya'da da yönetim tarafından izlendiği; sağ kalan halifelerle gizlice bağ kurmaya ve taraftar toplamaya çalıştığı, ayrıca babası gibi tahtı ele geçirmek emelinde olduğu yolunda iddia, iftira ve şikâyetlerle sorgulandığıdır. Zira IV. Rükneddin, Muhlis Paşa'yı bir süre (yüz gün) –içinde Müslümanlar da bulunduğu hâlde ekseriyeti gayrimüslim olan– Gâvele Kalesi'ne hapsedir, aç bırakır, mancınıkla kaleden attırır ama onu bir türlü etkisiz hâle getiremez<sup>2020</sup>. Bu hadiseden sonra IV. Rükneddin, Muhlis Paşa ile uzlaşmayı deneyecektir. Bu münasebetle ikili arasında geçen diyaloglar siyaset-sûfilik problematiği açısından oldukça zengin bir muhtevaya sahiptir. Birazdan delilleriyle göreceğimiz üzere Aksaray Sultanhanı'nda gerçekleşen bu görüşmede hükümdar, Muhlis Paşa'ya: *“Tanrı'nın sana verdiği bu yetkinliği, sende bulunan bu tesbihi, zikri ve seccadeyi bırak, bunlardan kurtul. Sana bir il, şehir ve mülk vereyim, ayrıca ne eksikğin varsa gidereyim. Vazgeç, bırak bu adı, terk eyle; bizimle bağını güçlendir. Yazık değil mi bu bedenin, bu yaradılışın, bu güzel görünüşün aşağılanması? Sana beylik yakıştır ve yaraşır; her hâlinle beyliğe uygunsun.”*<sup>2021</sup> şeklinde bir teklifte bulunur. Bunun üzerine Muhlis Paşa, bu görev buyrultusunu (menşur) Allah'tan aldığını dile getirir. Ona göre Allah'ın mülkü sınırsız, hükümdarın mülkü ise sınırlıdır. Kendisine bahşedilen keramet ve nimetten herhangi bir sıkıntı ve kötülük görmemiştir. Fakir olsun emir olsun pek çok kişi kendisine bağlanmıştır. Yani bir şeyh olarak şahtan daha üstün durumda bulunmaktadır. Muhlis Paşa'nın bu konuşma sırasında hükümdara karşı söylemiş olduğu son söz: *“Varsa, mülkün senin olsun; bana düşen de benim.”* şeklindedir<sup>2022</sup>. Muhlis Paşa hükümdara, Babaîlerin bir zamanlar babası II. Gıyâseddin'i zor durumda bıraktıklarını da hatırlatır. Hükümdar ise düşüncesini şöyle açıklar: *“Bir ülkeye bir sultan yetmez mi? Bir ilde iki buyruğa gerek var mı? Bir ülkede bir sürü*

---

olduğunu anlatmak istemiştir. Bkz. Tulum, *Usul*, s. 124-125, 151-154. Krş. Ocak, *Babaîler İsyanı*, s. 164-165.

<sup>2019</sup> Elvan Çelebi, b. 853-880.

<sup>2020</sup> Elvan Çelebi, b. 881-960.

<sup>2021</sup> Elvan Çelebi, b. 961-966.

<sup>2022</sup> Elvan Çelebi, b. 967-977.

*şeyh var; ancak doğru ve yerinde olan, sultanın bir tek olmasıdır.*"<sup>2023</sup>. Bu ifade hükümdarın Muhlis Paşa'nın faaliyetlerini otoritesi açısından tehlikeli bulduğunu gösterir. İkili konuşma sırasında Muhlis Paşa tarafından sarf edilen sözleri, yalnızca hükümdarın teklifini reddetme değil, aynı zamanda bir kafa tutma, bir bildiğini okuma tavrının dışavurumu olarak değerlendiren Tulum, bu sözlerin taç ve tahtı ele geçirmeye yönelik bir siyasî niyet ve maksadın beyanı olmadığını düşünmektedir<sup>2024</sup>. Erünsal-Ocak ise *Menâkıbü'l-Kudsiyye*'nin bazı beyitlerini (b. 961-970) referans göstererek Muhlis Paşa'nın maksadının siyasî olduğunu iddia etmektedirler. Değerli araştırmacılara göre Muhlis Paşa da tıpkı babası Baba İlyas gibi Allah'ın kendisini görevlendirdiğine, Selçuklu sultanının taht ve tacını ele geçirmek gerektiğine inanmaktadır<sup>2025</sup>. Tulum ise söz konusu beyitlerden, hatta *Menâkıbü'l-Kudsiyye*'deki hiçbir beyitten böyle bir mana çıkarılmasının söz konusu olamayacağını iddia etmektedir<sup>2026</sup>. Ancak Mısır'da iken –manevi âlemde– at verilip, kemer ve kılıç kuşatılarak Anadolu'ya gönderilen Muhlis Paşa'ya babası tarafından verilen görev, Anadolu'ya girerek burayı ele geçirmesi, o "*cemâ'at-ı şûmî*" (uğursuz cemaat), yani Türkiye Selçuklu hanedanını yola çağırması, onların tacını tahtını olduğu gibi yağmalaması, onları en küçük şeye el açar duruma düşürmesidir<sup>2027</sup>. Bu konu ile alakalı beyitler ve onlara ilişkin değerlendirmelerden çıkaracağımız nihai sonuç, IV. Rükneddin'in Muhlis Paşa'nın siyasî maksatlarla hareket ettiğini düşündüğü; Muhlis Paşa'nın ise henüz hesabı kapatmadığıdır. Muhlis Paşa'nın, babası Baba İlyas'ın önderliğinde gerçekleşen isyanın devlet için ne tür sıkıntılar doğurduğunu bildiğini de hesaba katarsak, hükümdarın böyle bir düşünceye ya da endişeye sahip olması normaldir. Kaldı ki etrafında kendisi ile aynı endişeyi taşıyan kişiler de bulunmaktadır.

<sup>2023</sup> Elvan Çelebi, b. 978-982.

<sup>2024</sup> Tulum, *Usul*, s. 149.

<sup>2025</sup> İnceleme Kısmı, s. LV.

<sup>2026</sup> Tulum, *Usul*, s. 148-149.

<sup>2027</sup> Elvan Çelebi, b. 826-827, 830-831. Burada referans gösterilen son iki beyit şöyledir:

*Durma var Rûm'a feth kıl Rûm'ı  
Da'vat it ol cemâ'at-ı şûmî.*

*Tâc u tahtın kula târâc  
Ola kemden keme bular muhtac.*

Siyaset-sûfilik problematiği açısından meseleye yaklaştığımızda, bu rivayeti, siyasî iradenin halkın rağbetine mazhar olan şeyhleri otoriteleri için potansiyel bir tehdit ve tehlike olarak görmelerine ve onları kontrol altında tutmaya çalışmalarına dair tipik bir örnek olarak değerlendirebiliriz. Zira her ne kadar Muhlis Paşa yanaşmasa da, siyaseten zor günler yaşayan IV. Rükneddin küçük siyasî tavizlerle meseleyi çözüme kavuşturmaya çalışmış, ama buna ömrü yetmemiştir. Çünkü söz konusu görüşmeden yedi gün sonra Aksaray'daki “*Hân-ı Sultân*”da, yani Sultanhanı'nda boğulmuş, varlığı burada sona erdirilmiştir<sup>2028</sup>. Muînüddin Süleyman Pervane'nin Sinop'un fethinden dönüştü, dedikodular yüzünden arasının açık bulunduğu IV. Rükneddin'i, hesaplaşmak amacıyla Aksaray'a çağırdığı, Moğolların da desteğini sağlamak suretiyle onu 22 Cemâziyelâhir 664'de (31 Mart 1266) önce zehirleterek, sonra da yayının kirişiyle boğdurarak öldürttüğü bilinmektedir<sup>2029</sup>. Elvan Çelebi'nin kaydı, yukarıda detaylarını verdiğimiz, IV. Rükneddin-Muhlis Paşa görüşmesinin de Aksaray Sultanhanı'nda yapıldığını göstermektedir. Muhlis Paşa'nın bu öldürme hadisesine karıştığı, babasının intikamını almak için sürdürdüğü mücadelede Moğollarla işbirliği yaptığı da böylece ortaya çıkmış bulunmaktadır<sup>2030</sup>. Nitekim Muhlis Paşa, IV. Rükneddin'in Sultanhanı'nda boğularak öldürülmesi

<sup>2028</sup> Elvan Çelebi, b. 985-986, 1111-1112. Krş. Eflâkî, I, s. 162-163. Eserinde yer yer *Menâkıbu'l-Kudsiyye*'yi referans göstererek ondan yararlandığını ima eden Oruç b. Âdil: “*Babailerden Muhlis Paşa bir sebeple padişah oldu. Babailer kiranlardan intikam alub ol leşkerden kim varsa hep kılıcdan geçürdi. Kırk gün beylik etdi. Ba'zıları altı ay beylik etdi dedi.*” ifadesine yer verir. Bkz. *Tevârih-i Âl-i Osmân*, s. 11. Tulum ise *Menâkıbu'l-Kudsiyye*'nin 986 ve 991-992 numaralı beyitlerini gramer kaideleri ve okuma hataları çerçevesinde analize tabi tutarak, Oruç b. Âdil ve onu kullananlarca yüzyıllardır Aksaray Sultanhanı'na yerine yanlışlıkla Konya sarayı, tahtı şeklinde anlaşılan, aktarılan ve zorlama yorumlarla tadil edilmeye çalışılan bir yanlış düzeltmiştir. Bkz. Tulum, *Usul*, s. 67, 125-126, 150-151. Krş. Hüseyin Hüsâmeddin, *Amasya Tarihi*, II, Necm-i İstikbâl Matbaası, İstanbul 1329-1332, s. 455-456; Erünsal-Ocak, *İnceleme Kısmı*, s. LV; Ocak, *Babailer İsyanı*, s. 165-167; Ümit Tokatlı, “Elvan Çelebi'nin Eseri (El)-Menâkıbu'l-Kudsiyye Fi'(il) Menâsıbu'l-Ünsiyye”, *Erciyes Üniversitesi SBE Dergisi*, S. 2 (1988), s. 265; Ahmet Ağırakça, “Menâkıbu'l-Kudsiyye'ye Göre Babaî Şeyhi Muhlis Paşa'nın Anadolu Selçuklu Tahtına Geçışı”, *İÜEF Tarih Dergisi*, S. 34 (1984), s. 91-100.

<sup>2029</sup> İbn Bibi, s. 594-598; Aksarayî, s. 62-65; Abû'l-Farac, II, s. 587; *Anonim Selçuknâme*, s. 47; Turan, *Türkiye*, s. 526-531; Eflâkî, Önsöz, I, s. 17, 45-46; Kaymaz, *Pervâne*, s. 114-122.

<sup>2030</sup> Tulum, *Usul*, s. 154. Krş. Ocak, *Babailer İsyanı*, s. 167: “*Muhlis Paşa'nın, Moğol istilâsının yarattığı karışıklıklardan faydalanarak ayaklanmalar çıkaran Türkmenlerle işbirliği yapıp babasının intikamını almak maksadıyla harekete geçtiği ve bunda da bir dereceye kadar başarı sağladığı şimdilik kabul edilebilir. Elvan Çelebi'nin şehadeti, Muhlis Paşa'nın ölümüne kadar geniş bir propaganda faaliyeti yürüttüğünü ve kendini sadece bu işe adanmış gösteriyor.*”

sırasında orada bulunduğu gibi, hadiseyi müteakiben altı ay süreyle burada ikamet etmiştir<sup>2031</sup>.

Gerek IV. Rükneddin ile Celâleddin-i Rumî arasındaki ilişkilere, gerekse IV. Rükneddin ile Muhlis Paşa arasındaki ilişkilere dair dile getirilen rivayetlerde, menkıbe yazarlarının olayları kendi tarikat çevreleri açısından değerlendirmeleri olağan bir durumdur. Bununla beraber IV. Rükneddin'in öldürülmesi konusundaki menkıbevî kayıtlar arasında büyük ve bariz paralellikler bulunmaktadır. Bu durum menâkıbnâmelerin siyasî olaylara ilişkin kaynaklık değeri ve derecesi hakkında bir fikir verebilir.

### 3.3.Devlet Adamlarının Sûfilerle İlişkileri

#### 3.3.1.Bedreddin Gevhertaş

Dizdar<sup>2032</sup> unvanıyla meşhur olan Gevhertaş, I. Alâeddin'in atabegi ve sarayın has üstatlarından. Hayrat sahibi bir insandır. Âlim ve emirlerin katılımıyla I. Alâeddin'in huzurunda icra edilen bir tefsir sohbetinde, Bahâeddin Veled'in parlak zihnine, kuvvetli hafızasına, geniş mütalaa kabiliyetine hayran kalır ve ona mürit olur. Bahâeddin Veled'in isteğiyle çocukları için bir medrese yaptırır ve ona bir takım vakıflar tahsis eder<sup>2033</sup>. Sonraki süreçte de Bahâeddin Veled ve çocuklarına maddi destekte bulunur. Nitekim Sultan Veled, Sâhib Ata Fahreddin Ali'nin oğlu Tâceddin Hüseyin'e hitaben yazdığı bir methiyede, vaktiyle Gevhertaş tarafından kendilerine vakfedilen Karaarslan Köyü'nün, Necîbüddin Müstevfî tarafından sınır kavgasıyla ellerinden alındığını, adı anılan kişinin kısa süre içinde Allah'tan cezasını bulduğunu hatırlatarak vakfın kendilerine iadesini rica etmektedir<sup>2034</sup>.

I. Alâeddin 618/1221'de Konya surlarını inşa ettirdiği gibi, diğer bazı şehir ve kale surlarının yapımı için de emirler vermiştir. Bu çerçevede atabegi Gevhertaş'ı da dizdar olarak Afyon'a göndermiş, Karahisar-ı Devle Kalesi'nin burç ve bedenlerini tahkim ettirmiştir. Gevhertaş buradaki inşa faaliyetleri kapsamında kaleye mescit,

<sup>2031</sup> Elvan Çelebi, b. 991.

<sup>2032</sup> Dizdar, Türk-İslâm devletlerinde kale muhafazası ve idaresinden sorumlu görevlidir. Bkz. Yusuf Oğuzoğlu, "Dizdar", *DİA*, IX, İstanbul 1994, s. 480-481.

<sup>2033</sup> Eflâkî, I, s. 109-110.

<sup>2034</sup> Sultan Veled, *Divan*, s. 552; Sonnot/Açıklama, s. 740, 744.

saray ve Alâeddin Medresesi'ni de kazandırmıştır<sup>2035</sup>. 630/1233 yılında adı anılan kalede Sultan Veled ile Alâeddin Muhammed için ihtişamlı bir sünnet merasimi düzenlenmiş, bu merasime I. Alâeddin de katılmıştır<sup>2036</sup>. Celâleddin-i Rumî, Gevhertaş'a hitaben yazdığı mektuplarda onun baba dostu olduğunu belirtmektedir<sup>2037</sup>. Bu bilgiler Gevhertaş ile Bahâeddin Veled arasındaki dostluğun çok eskiye dayandığını, belki de Lârende'de başladığını düşündürmektedir<sup>2038</sup>.

Bir rivayete göre öldürüldükten sonra kuyuya atılan Şems-i Tebrizî, Sultan Veled'in rüyasına girerek atıldığı yeri bildirir. Müritlerini de yanına alan Sultan Veled, Şems-i Tebrizî'yi atıldığı kuyudan çıkararak Celâleddin-i Rumî'nin medresesine, medresenin mimarı Gevhertaş'ın yanına defneder<sup>2039</sup>. Hâlbuki Gevhertaş, Celâleddin-i Rumî'nin medresesinin mimarı değil, bânisidir. Bu hata, tercümesini kullandığımız Yazıcı'nın, Eflâkî'nin "*bâni-i medrese*" olarak verdiği terkibi "*medresenin mimarı*" olarak çevirmesinden kaynaklanmaktadır<sup>2040</sup>. Ayrıca Şems-i Tebrizî'nin suikasta uğradığı tarih 645/1247-1248'dir. II. İzzeddin'in emir-i silahı iken 1262'deki taht değişikliği sırasında haksız yere öldürülen Gevhertaş'ın mezarı ise Celâleddin-i Rumî'nin medresesinde değil, Konya'nın güneyindeki Karaarslan Köyü civarındadır<sup>2041</sup>. Dolayısıyla Gevhertaş'ın Celâleddin-i Rumî için medrese yaptırdığını bir kere daha gösteren kısım hariç bu rivayetteki bilgiler sorunludur<sup>2042</sup>.

<sup>2035</sup> Madran, "Ariflerin Menkıbeleri'nde Geçen Yapı İsimleri", s. 189; Hacıgökmen, "Bedreddin Gühertaş", s. 124. Bir menkıbede Karahisar-ı Devle Kalesi'nin tepesinde yer alan I. Alâeddin Keykubad sarayından da bahsedilir. Bkz. Eflâkî, II, s. 197.

<sup>2036</sup> Eflâkî, I, s. 243-244; Taneri, *Türkiye Selçukluları Kültür Hayatı*, s. 22. Söz konusu menkıbedeki kronolojiyi tespit ederken o esnada Sultan Veled'in yedi; kardeşi Alâeddin Muhammed'in altı yaşında olduğuna dair ayrıntıyı dikkate aldık. Zira Sultan Veled, Alâeddin Muhammed'in öz kardeşi olup 623/1226'da Lârende'de dünyaya gelmiştir. İki kardeş arasından bir yaş fark vardır. Eflâkî, I, s. 100, 242; II, s. 138, 250. Eflâkî sünnet merasiminde Bahâeddin Veled'in de yer aldığından bahseder. Ancak bu durum kronolojik olarak pek mümkün görünmemektedir. Zira Bahâeddin Veled 18 Rebûlâhir 628'de (23 Şubat 1231) vefat etmiştir.

<sup>2037</sup> Mevlânâ, *Mektuplar*, s. 210-211, 214-215; Açılama Kısmı, s. 234. Krş. Hacıgökmen, "Bedreddin Gühertaş", s. 125.

<sup>2038</sup> Mevlânâ, *Mektuplar*, Açılama Kısmı, s. 235; Hacıgökmen, "Bedreddin Gühertaş", s. 124.

<sup>2039</sup> Eflâkî, II, s. 104-105; Câmî, s. 642-643/523. Eflâkî'deki kayıt Sultan Veled'in hanımı Fâtıma Hatun'dan mervidir. Ancak Sultan Veled'in eserlerinde bu rivayeti destekleyecek herhangi bir kayıt bulunmamaktadır. Bkz. Ceyhan, "Şems-i Tebrizî", s. 514.

<sup>2040</sup> Krş. Konyalı, *Konya Tarihi*, s. 800.

<sup>2041</sup> İbn Bibi, s. 593; Turan, *Türkiye*, s. 520; Konyalı, *Konya Tarihi*, s. 606-609.

<sup>2042</sup> Tartışmalar için bkz. Hacıgökmen, "Bedreddin Gühertaş", s. 129-132.

### 3.3.2.Celâleddin Karatay

Türkiye Selçukluları'nın en tanınmış devlet adamlarından biri olan Celâleddin Karatay, ilmî-irfanî kişiliği ve inşa ettirdiği kültür müesseseleriyle de XIII. yüzyıla damgasını vurmuş bir şahsiyettir <sup>2043</sup>. I. Alâeddin döneminde taştârlık <sup>2044</sup>, II. Gıyâseddin döneminde bu göreve ek olarak hazîne-i hâssa emirliği (hükümdarın şahsî hazinesine bakan emir) yapmıştır. II. Gıyâseddin'in ölümünden sonra başgösteren dâhilî buhranda ve II. Alâeddin, II. İzzeddin, IV. Rükneddin'in müşterek saltanat sürdüğü 647-652 (1249-1254) yılları arasındaki üç kardeş devrinde nâib-i saltanat ve atabeg olarak görev almıştır. 28 Ramazan 652'de (11 Kasım 1254) Kayseri'de vefat ettiği güne kadar yönetimde son derece etkin roller oynayarak devletin bölünmesini önlemiştir <sup>2045</sup>. Kaynaklar Moğol müdahale ve baskılarının yoğun olarak yaşandığı sıkıntılı ve sancılı bir süreçte devlete sahip çıkan, ülkede dirlik ve düzeni sağlamak için samimiyetle çalışan Celâleddin Karatay'ın dirayetli idareciliğinin yanı sıra dindarlığı, ilme ve âlime şuurlu bir biçimde değer verşi, veli ve zâhit kişiliği, cömertlik ve hayırseverliği gibi ahlakî meziyetleri üzerinde de birleşmektedir. Bu hususiyetlerin çeşitli menkıbelere de yansıdığını görüyoruz.

Eflâkî, Celâleddin Karatay'ı “*veli yaratılışlı, temiz karakterli ve hayırları, sadakaları herkese ulaşmış*” <sup>2046</sup> bir kişi olarak nitelendirmektedir. Elvan Çelebi de onu “*veli*” sıfatıyla anmakta ve “*meşayih yolunda himmet eli*” (şeyhler yolunda yardım eli) olduğunu ifade etmektedir <sup>2047</sup>. Evhadüddin-i Kirmânî muhtaç veya mağdur birisi için kendisinden istekte bulunmak için yazdığı mektuplarda ona “*veliyullah*” diye hitap etmektedir. Şihâbeddin-i Sühreverdî de onun için aynı lakabı kullanmaktadır <sup>2048</sup>. Bu durum sair muasır kayıtlarla paralellik arz eder. Nitekim devrin yerli kroniklerinde menşurların, fermanların ve divan kararlarının üzerine

<sup>2043</sup> Hakkında biyografik bilgi için bkz. M. Ferit Uğur-M. Mes'ud Koman, *Selçuk Büyüklerinden Celâlüddin Karatay ile Kardeşlerinin Hayat ve Eserleri*, Yeni Kitap Basımevi, Konya 1940, s. 5-17; Zehra Odabaşı, *Selçuklu Devleti'nde Mühtedi Vakıfları: Celâleddin Karatay Vakıfları Örneği*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi, Selçuk Üniversitesi SBE), Konya 2012, s. 48-70; Turan, “Celâleddin Karatay, Vakıfları ve Vakfiyeleri”, s. 17-49; Aydın Taneri, “Celâleddin Karatay”, *DİA*, VII, İstanbul 1993, s. 251-252.

<sup>2044</sup> Taştâr, hükümdarların ellerini yıkamaları ve abdest almaları için önlerine leğen ve ibrik getirip hizmet eden saray görevlisidir. Uzunçarşılı, *Medhal*, s. 36; Merçil, “Taştâr”, s. 161-162.

<sup>2045</sup> İbn Bibi, s. 465, 517-520, 554-560; Aksarayî, s. 28-29, 73; *Anonim Selçuknâme*, s. 45; Ebü'l-Ferec, *Muhtasar*, s. 26.

<sup>2046</sup> Eflâkî, I, s. 199.

<sup>2047</sup> Elvan Çelebi, b. 638.

<sup>2048</sup> *Menâkıb-ı Şeyh EK*, s. 257.

onun adının yanına “*veliyyullah fi'l-arz*” (Allah’ın yeryüzündeki velisi) yazıldığı aktarılmaktadır <sup>2049</sup>.

Celâleddin Karatay’ın dönemin öne çıkan pek çok âlim ve sūfisi ile yakın ve samimi ilişkiler geliştirdiğini görüyoruz. Bunların başında Celâleddin-i Rumî gelir. Nitekim bir defasında Celâleddin-i Rumî’nin medresesine giderek onun arkasında sabah namazı kılan Celâleddin Karatay, bu münasebetle Mevlevî müritlerine çeşitli ihسانlarda bulunmuştur <sup>2050</sup>. Yine Celâleddin Karatay kendi adını taşıyan medresesi tamamlandığında büyük bir toplantı, muhtemelen açılış töreni yaptırır. Törene katılanlar arasında pek çok âlimin yanı sıra Celâleddin-i Rumî de vardır <sup>2051</sup>. Günümüzde Konya Çini Eserler Müzesi olarak hizmet veren Karatay Medresesi, 649/1251’de Alâeddin Tepesi’nin kuzeyine inşa edilmiştir <sup>2052</sup>. 25 Cemâziyelevvel 651 (23 Temmuz 1253) tarihli vakfiyesine göre medresedeki talebeler dört Sünnî mezhepten birine mensup olabilirler. Fakat şeriat, hadis, usul ve fūrû ve hilâf ilimlerini bilmesi gereken müderris ve muîdin Hanefî mezhebinden olması lazımdır <sup>2053</sup>. Bu ayrıntı Celâleddin Karatay’ın mezhebî tercihini de ortaya koyar. Şemseddin-i Mardînî ve Rükneddin-i Mâzenderânî gibi yukarıda kendilerine değindiğimiz dönemin öne çıkan kimi fakihlerinin ders verdiği muîd ve talebelere oluşan kalabalık bir kadroya sahip bulunan Karatay Medresesi’nin, XIII. yüzyıl Konyası’nın kültür hayatında önemli bir yer tuttuğuna, derviş ve fakihlerinin bir buluşma ve

<sup>2049</sup> İbn Bibi, s. 532; Aksarayî, s. 28.

<sup>2050</sup> Eflâkî, I, s. 205. Bu menkıbe şöyledir: “*Bir gün Celâleddin-i Karatayî’nin içinde, Mevlânâ’nın arkasında sabah namazını kılmak isteği uyandı. Gizlice kalktı, sabah ezanında medreseye geldi, kapının ardında namaza durdu ve Mevlânâ’nın da mihrapta namaza durduğunu gördü.*”. Bu “*medrese*”, Celâleddin-i Rumî’nin medresesi olmalıdır. Fakat Merhum Turan, bunun Karatay Medresesi olduğu kanaatindedir. Bkz. “*Celâleddin Karatay, Vakıfları ve Vakfiyeleri*”, s. 43, 80.

<sup>2051</sup> Eflâkî, I, s. 149. Eflâkî’ye göre Şems-i Tebrizî de söz konusu toplantıya katılanlar arasında yer almaktadır. Hatta Şems-i Tebrizî, Celâleddin-i Rumî’nin kendisine gösterdiği teveccüh sayesinde Konya halkı arasında o gün meşhur olmuştur. Ancak Şems-i Tebrizî’nin büyük ihtimalle 645’de (1247-1248) öldüğünü ya da Konya’yı terk ettiğini; medresenin de 649/1251’de inşa edildiğini dikkate aldığımızda bunun doğru olmadığı ortadadır. Krş. Odabaşı, *Mühtedi Vakıfları*, s. 160; Turan, “*Celâleddin Karatay Vakıfları*”, s. 75; Selçuk Mülâyim, “*Karatay Medresesi*”, *DİA*, XXIV, İstanbul 2001, s. 475. Celâleddin-i Rumî açılışında hazır bulunduğu Karatay Medresesi’ne ilerleyen süreçte özel bir ilgi göstermiştir. Bunun bir nedeni de burada öğrenim gören çok sayıda müridinin (Mevlevî talebenin) bulunmasıdır. Bkz. Eflâkî, I, s. 351-352, Eflâkî, I, s. 194-195, Mevlânâ, *Mektuplar*, s. 137.

<sup>2052</sup> Konyalı, *Konya Tarihi*, s. 845, 850-851; Kuran, *Anadolu Medreseleri*, I, s. 51-53; Odabaşı, *Mühtedi Vakıfları*, s. 41, 66, 83; Turan, “*Celâleddin Karatay, Vakıfları ve Vakfiyeleri*”, s. 72; Mülâyim, “*Karatay Medresesi*”, s. 475-476; Haşim Karpuz, “*Konya Karatay Medresesi Çini Eserleri Müzesi*”, *DİA*, XXVI, İstanbul 2002, s. 195.

<sup>2053</sup> Turan, “*Celâleddin Karatay, Vakıfları ve Vakfiyeleri*”, s. 74, 77, 140-141.

toplantı yeri olduğuna dair kaynaklara yansıyan bilgileri tezimizin ilgili yerlerinde işlemiş bulunmaktayız.

Celâleddin-i Rumî bir defasında dostları ile beraber Celâleddin Karatay Türbesi'ne uğrar; hafızlar Kur'ân tilavetinde bulunur, müritler de gazel ve *Mesnevî-i Mânevî*'den beyitler okurlar<sup>2054</sup>. Bu davranış Celâleddin Karatay'ın hatırasına duyulan saygının bir tezahürüdür. Son rivayet Celâleddin Karatay Türbesi'nin ilk dönemlerden itibaren ziyaret edildiğini de örneklendirmektedir.

Celâleddin Karatay Evhadüddin-i Kirmânî ile de olumlu ilişkiler geliştirmiştir. İkili arasında kuvvetli bir sevgi ve bağlılık vardır. Evhadüddin-i Kirmânî ihtiyaç sahipleri ve mağdur edilen kişiler için mektup göndermek suretiyle kendisinden çeşitli isteklerde bulunmaktadır. Ayrıca Celâleddin Karatay Kayseri'de iken Evhadüddin-i Kirmânî'yi ziyarete gelmiştir. Burada Celâleddin Karatay'ın bir süredir su yerine nar yemekle riyazet yaptığını öğrenen Evhadüddin-i Kirmânî, su dururken pahalı yiyeceklerle riyazet yapmanın doğru olmadığı konusunda onu uyarır ve hatasını düzeltmesini sağlar. Evhadüddin-i Kirmânî'ye göre yiyecekleri daha düşük fiyata temin edip artan parayla ihtiyaç sahibi dervişlere yardımda bulunmak daha doğru ve sevaplıdır. Zira riyazetin güzel yemek ve gıdalardan sakınan peygamberlerin yapmış oldukları tarzda olması caizdir. Cömert bir kişiliğe sahip olan Celâleddin Karatay, Evhadüddin-i Kirmânî'ye her yıl düzenli olarak bağışta bulunmaktadır<sup>2055</sup>.

Celâleddin Karatay'ın, Evhadüddin-i Kirmânî gibi her yıl düzenli olarak bağışta bulunduğu sûfiler arasında Şihâbeddin-i Sühreverdî ve Kübrevîlerden Seyfeddin-i Bâharzî de yer almaktadır<sup>2056</sup>. Celâleddin Karatay'ın, elçilik görevi kapsamında Konya'da bulunduğu sırada Şihâbeddin-i Sühreverdî'nin tarikatına girdiğini, Konya'dan ayrılırken de ona bol miktarda para ve değerli hediyeler verdiğini biliyoruz<sup>2057</sup>. Şihâbeddin-i Sühreverdî'nin Bağdat'taki türbesini de Celâleddin Karatay yaptırmıştır<sup>2058</sup>.

<sup>2054</sup> Eflâkî, I, s. 199.

<sup>2055</sup> *Menâkıb-ı Şeyh EK*, s. 257. Celâleddin Karatay'ın riyazet anlayışı ve zâhit kişiliği açısından krş. İbn Bibi, s. 554.

<sup>2056</sup> *Menâkıb-ı Şeyh EK*, s. 257.

<sup>2057</sup> İbn Bibi, s. 256-257.

<sup>2058</sup> *Anonim Selçuknâme*, s. 45; Çatak, *Şihâbeddin Sühreverdî*, s. 25; Turan, "Celâleddin Karatay Vakıfları", s. 40.



Celâleddin Karatay'ın bu cömert kişiliği biraz abartılı da olsa muasır kaynaklarda da açıkça belirtilmektedir. Nitekim İbn Bibi, Celâleddin Karatay'ın Çin'den Yemen, Hicaz ve Suriye'ye kadar pek çok zâhit, âbid, âlim ve fâzıla yardımında bulunduğunu, Irak ve Rum sûfilerinin de onun sınırsız bağışından mahrum kalmadığını aktarmaktadır <sup>2059</sup>. *Anonim Selçuknâme* ise fırsat buldukça sûfi ve âlimlerin sohbetine katılan ve onlara hizmet etmekten geri durmayan Celâleddin Karatay'ın Rum, Arap ve Acem diyarlarındaki meşâyih ve ulemâya nakdî yardımında bulunduğunu haber vermektedir <sup>2060</sup>.

Celâleddin Karatay'ın Babaîler ile de olumlu ilişkiler geliştirdiğine dair bir menkıbevî kayıt şöyledir: Babaîler İsyanı sırasında Baba İshak'ın Malya Ovası'nda ölüp ordusunun dağılması sırasında esir düşen altı yüz isyancı, II. Gıyâseddin'in emriyle Antalya'ya götürülür. İdam edilmeleri düşünülürken Celâleddin Karatay araya girer. Hükümdardan esirlerin denize salıverilmesini talep eder. Celâleddin Karatay'ın planı denize salınacak esirlerin izhar edecekleri kerametleri zalim hükümdara ve diğer hasımlarına göstermektir. Bu sayede onlar, esirlerin idamından vazgeçebileceklerdir. Nitekim denize salınan esirlerin hiçbiri boğulmaz. Ayrıca kimi namaz kılmakta, kimi yatmakta, kimi oturmakta, kimisi de deniz üstünde yürümektedir. Bu durumu gören II. Gıyâseddin, bu insanların suçsuz olduğunu ve asıl suçlu olan Köre Kadı'nın kendisini yanlış yönlendirdiğini kabul eder. Esirler yol azıkları verilerek evlerine gönderilir <sup>2061</sup>.

### 3.3.3. Tâceddin Mu'tez

Bazı İslâm devletlerinde nüfuzlu emirlere verilen “*emîrû'l-kebîr*” unvanını <sup>2062</sup> kullanan Tâceddin Mu'tez, Hârizmşahlar Devleti'nin son hükümdarı Celâleddin Hârizmşah'ın (saltanatı: 1220-1231) kâdi'l-kudâti ve I. Alâeddin'e gönderdiği elçisi olan Mucireddin Tahir b. Ömer el-Harezmî'nin oğludur. Tâceddin Mu'tez İlhanlı Devleti'nin kurucusu Hülâgû Han (hanlığı: 1256-1265) tarafından malî meselelerle ilgilenmesi için vezirlik rütbesiyle Anadolu'ya gönderilmiş, bu doğrultuda

<sup>2059</sup> İbn Bibi, s. 554.

<sup>2060</sup> *Anonim Selçuknâme*, s. 45.

<sup>2061</sup> Elvan Çelebi, b. 631-652.

<sup>2062</sup> Asri Çubukçu, “el-Emîrû'l-Kebîr”, *DİA*, XI, İstanbul 1995, s. 155.

gerçekleştirdiği faaliyetlerle yönetimde etkili olmuştur <sup>2063</sup>. İbn Bibi onun samimiyeti, güzel ahlakı, güvenilirliği, dindarlığı ile nadir bir insan olduğunun altını çizer. Tâceddin Mu'tez Anadolu'ya geldiğinde âlim, imam, fakih, zâhit, âbid ve şairleri himaye etmiş, onlara cömert davranmış ve çok sayıda hayır kurumu inşa ettirmiştir <sup>2064</sup>. Birazdan mercek altına alacağımız rivayetler de onun bu yönlerine ışık tutmaktadır.

Tâceddin Mu'tez medrese, hankah, hastane, kervansaray vb. ilmî, tasavvufî, içtimaî ve iktisadî kurumlar inşa ettirmek suretiyle Anadolu'da imar faaliyetlerinde bulunmuştur. Haydarî halifelerinden Hacı Mübârek Haydarî'yi şeyh olarak tayin ettiği tasavvufî bir müessese olan Dâru'z-Zâkirîn bunlardan sadece biridir <sup>2065</sup>. Bununla beraber Tâceddin Mu'tez'in asıl yakın münasebet tesis ettiği tasavvufî zümre Mevlevîlerdir. Zira Celâleddin-i Rumî, has müritlerinden biri olan Tâceddin Mu'tez'i diğer emirlerden daha çok sevmekte ve ona "*hemşehri*" <sup>2066</sup> diye hitap etmektedir. Ziyaretleri memnuniyetle karşılanan ve özel ilgi gören Tâceddin Mu'tez Mevlevîler için de bir "*dârü'l-uşşâk*" (âşıklar evi) yaptırmak ister. Fakat bu isteği Celâleddin-i Rumî tarafından reddedilir. Buna rağmen Tâceddin Mu'tez'in Mevlevîlere zaman zaman çeşitli bağışlarda bulunduğunu görüyoruz. Bir defasında cizye parasından üçbin dinarı hamam parası olarak gönderir. Sultan Veled'in araya girmesi ile ancak kabul edilen bu bağış, medresenin yanında hizmetkârlar için dervişlere yaraşır basit birkaç ev yapımında kullanılır <sup>2067</sup>. Yine cizye parasından olduğunu vurgulayarak Aksaray'dan gönderdiği "*yedi bin dirhem-i sultanî*" de Hüsâmeddin Çelebi tarafından Celâleddin-i Rumî'nin ailesi ve müritleri arasında paylaştırılmıştır <sup>2068</sup>.

<sup>2063</sup> İbn Bibi, s. 370, 585, 596-597; Aksarayî, s. 49, 55, 62, 67, 76, 80, 91; Turan, *Türkiye*, s. 525, 530, 540-541, 556.

<sup>2064</sup> İbn Bibi, s. 585-586. Krş. Mevlânâ, *Mektuplar*, s. 24-25, 88-90, 115, 130-131, 147-148, 162-163, 178-179, 204-206; Açılama Kısmı, s. 261-262.

<sup>2065</sup> Eflâkî, I, s. 197.

<sup>2066</sup> Celâleddin-i Rumî, Tâceddin Mu'tez'e yazdığı bazı mektuplarda ona "*Irak ve Horasan'ın övüncü*" şeklinde hitap etmektedir. Bkz. Mevlânâ, *Mektuplar*, s. 88, 147, 162, 204.

<sup>2067</sup> Eflâkî, I, s. 210-212.

<sup>2068</sup> Eflâkî, II, s. 131-132. Gayrimüslim erkek tebaadan alınan baş vergisi olan cizye paraları, son iki menkıbede dikkat çekici bir ayrıntı olarak göze çarpmaktadır. Bu gelirler Aksaray'ın doğusundaki arızalı mıntıkadaki Hıristiyan yerleşim birimlerinden alınmış olabilir. Zira bu mıntika Bizans İmparatorluğu döneminde kargaşalar ve istilâlar sırasında halkın kaçıp sığındığı bir yer olduğu için belli bir Hristiyan nüfus barındırmaktaydı. Bkz. Tuncer Baykara, *Türkiye*

Tâceddin Mu'tez, IV. Rükneddin'in de onayını alarak Hankah-ı Ziyâ'ya Hüsâmeddin Çelebi'nin şeyh olmasını sağlar. Bu münasebetle büyük bir posta oturma töreni icra edilir. Ahîlerin aşırı tepkilerine rağmen Hüsâmeddin Çelebi posta oturtulur<sup>2069</sup>. Tâceddin Mu'tez Aksaray'da yaptırdığı medreseye de<sup>2070</sup> Celâleddin-i Rumî'nin iznini alarak onun seçkin müritlerinden Şâfîî fakihî Şerefeddin-i Kayserî'yi müderris olarak tayin etmiştir<sup>2071</sup>.

Tâceddin Mu'tez, Pervâne'nin sarayında tertiplenen büyük bir semâ meclisine katılır. Bütün dindar şeyhler ve seçkin bilginler hazır bulunmaktadır. Mecliste büyük hayranlık uyandıran Celâleddin-i Rumî de bunlardan biridir<sup>2072</sup>. İçlerinde Tâceddin Mu'tez'in de yer aldığı dönemin öne çıkan devlet adamları bir defasında Celâleddin-i Rumî'yi ziyaret ederler. O kadar çok kişi gelmiştir ki medresenin sofası ve sahanlığında hiç bir yer kalmamıştır<sup>2073</sup>. Bu ayrıntılar Tâceddin Mu'tez'in ilmî-irfanî faaliyetleri ve Mevlevîleri sadece parasal ve kurumsal anlamda desteklemekle yetinmediğini göstermektedir.

#### 3.3.4.Sâhib Ata Fahreddin Ali

Konya'ya yerleşmiş köklü bir aileye mensup olan Fahreddin Ali, II. Gıyâseddin'in 643/1246'da ölümünden sonra başgösteren dâhilî buhrandan, II. Gıyâseddin Mesud'un ilk saltanat döneminde 25 Şevval 687'de (22 Kasım 1288) Akşehir'de vefat ettiği güne kadar kırk yılı aşan devlet hizmeti sırasında emir-i dâd, nâib-i saltanat, vezir ve sâhib-i azâm olarak görev almış, defalarca Tebriz'e gitmiştir. Sık taht değişikliklerinin, uyumsuz müşterek saltanatların, türlü isyanların yaşandığı söz konusu sıkıntılı ve sancılı süreçte İlhanlılarla başa çıkılamayacağını anladığından onlarla iyi geçinmeye, elinden geldiği kadar onların siyasî ve malî tazyiklerini

---

*Selçuklularının Sosyal ve Ekonomik Tarihi*, IQ Kültür Sanat Yayıncılık, İstanbul 2004, s. 161-162 (dipnot: 4); Topal, *Aksaray*, s. 118.

<sup>2069</sup> Eflâkî, I, s. 377; II, s. 133; Bayram, *Ahi Evren-Mevlânâ Mücadelesi*, s. 60-61.

<sup>2070</sup> Söz konusu eğitim kurumunun günümüze ulaşamayan Tâciye Medresesi olduğu düşünülmektedir. Bkz. Topal, *Aksaray*, s. 92-93; Madran, "Ariflerin Menkıbeleri'nde Geçen Yapı İsimleri", s. 181-182.

<sup>2071</sup> Eflâkî, I, s. 180-181.

<sup>2072</sup> Eflâkî, I, s. 138.

<sup>2073</sup> Eflâkî, I, s. 155.

hafifletmeye çalışan Fahreddin Ali, tahsili olmadığına dair rivayetlere rağmen meslek hayatında dürüstlüğü, dindarlığı ve işbirliğiyle tanınmıştır <sup>2074</sup>.

Fahreddin Ali başta Konya, Kayseri ve Sivas olmak üzere pek çok şehirde yaptırdığı cami, medrese, kervansaray, zâviye, çeşme, hamam vb. dinî, ilmî, tasavvufî, içtimaî ve iktisadî kurumlarla <sup>2075</sup> döneme damgasını vurmuştur. Servetinin çoğunu hayır yolunda ve halk için harcadığından “*Ata*” unvanıyla anılmış; iyilikseverliği nedeniyle de “*Ebü'l-Hayrât*” (Hayrat Babası) lakabıyla tanınmıştır. Anadolu toplumunun hafızasında asırlarca adına baskın çıkan “*Sâhib Ata*” lakabı ile yaşaması ise kendisine karşı duyulan yüksek saygının bir ifadesidir <sup>2076</sup>.

Fahreddin Ali, Celâleddin-i Rumî’yi zaman zaman ziyaret eden devlet adamları arasında yer alması ve onun büyüklüğünü kabul etmesine rağmen Mevlevî müritlerine pek de iyi gözle bakmamaktadır <sup>2077</sup>. Bu hususta onunla benzer düşünce ve davranışlar içerisinde olan başka yöneticilerde vardır. Fahreddin Ali, Celâleddin-i Rumî’nin murakabeye daldığı pek de uygun olmayan bir vakitte, ondan manalar saçmasını ve kendisine öğüt vermesini ister, ama umduğunu elde edemez. Bu hususta Sultan Veled’in aracılığına başvurur. Celâleddin-i Rumî, Fahreddin Ali’ye karşı takındığı tavrın sebebini merak eden Sultan Veled’e şu izahta bulunur: “*Fahreddin, çok dertsiz ve densiz bir adamdır. Uyanık ruhlu değildir. Mânâ âleminde de habersizdir. Anlama zevki de yoktur.*”. Bu şekilde düşünen Celâleddin-i Rumî, yine de onun sonunun övgüye layık olacağını haber verir <sup>2078</sup>. Nitekim ölümünden sonra Mevlevî ileri gelenlerinden biri Fahreddin Ali’yi rüyasında görür. Sevinç içerisinde olan Fahreddin Ali’ye: “*Sana hayırlı işler babası (Ebü'l-Hayrât) diyorlardı. Yüce*

<sup>2074</sup> İbn Bibi, s. 572-573, 585, 587-588, 599-600, 604, 608; Aksarayî, 31, 45, 47-48, 51, 67, 72, 74, 77, 108, 110, 115-116, 118-119, 121; *Anonim Selçuknâme*, s. 47-49; Turan, *Türkiye*, s. 468, 476, 479, 492-493, 525, 532-537, 540-541, 546, 550-553, 564-572, 587; İzzeddin İbn Şeddâd, *Baypars Tarihi [al-Melik al-Zahir (Baypars) Hakkındaki Tarihin İkinci Cildi]*, trc. M. Şerefüddin Yaltkaya, TTK Yayınları, Ankara 2000<sup>2</sup>, s. 22-24; Alptekin Yavaş, *Anadolu Selçuklu Veziri Sahip Ata Fahreddin Ali'nin Mimari Eserleri*, TTK Yayınları, Ankara 2015, s. 9-17; Erdoğan Merçil, “Sâhib Ata”, *DİA*, XXXV, İstanbul 2008, s. 515-516.

<sup>2075</sup> Bu kurumlar hakkında geniş bilgi için mutlaka bkz. Yavaş, *Sahip Ata Fahreddin Ali'nin Mimari Eserleri*, s. 19-252; Sadi Bayram-Ahmet Hamdi Karabacak, “Sahib Ata Fahrü'd-din Ali'nin Konya, İmaret ve Sivas Gökmedrese Vakfiyeleri”, *VD*, S. XIII (1981), s. 31-69; Sevgi Parlak, “Sâhib Ata Külliyesi”, *DİA*, XXXV, İstanbul 2008, s. 516-518.

<sup>2076</sup> İbn Bibi, s. 572, 665; Eflâkî, I, s. 153, 347; Turan, *Türkiye*, s. 534-535, 591-592.

<sup>2077</sup> Eflâkî, I, s. 153, 155.

<sup>2078</sup> Eflâkî, I, s. 372-373.

*Tanrı öteki dünyada sana ne muamelede bulundu?” diye sorar. Fahreddin Ali: “Yapmış olduğum o kadar hayırlı işlerden hiçbirisi bana yardım etmedi. Yalnız kendi memleketimden Mevlânâ’nın türbesinin yapılması için bir ağaç götürmüştüm. Bu ağaç türbede kullanılmıştı. İşte bunun için Tanrı bana o ölçüde hayır bağışladı ve merhamette bulundu.”* der<sup>2079</sup>. Bu menkıbeyi bize aktaran Eflâkî’ye göre Fahreddin Ali, Celâleddin-i Rumî’nin ölümünden sonra da Mevlevîlere yakınlık göstermiş; Hüsâmeddin Çelebi ve Sultan Veled’e hizmetten geri durmamıştır. Bu şekilde davrandığı için de sonu hayırlı olmuştur. Bu menkıbe Fahreddin Ali’nin toplumun hatıra ve hafızasında bıraktığı olumlu izlenimin etkisinde şekillenmiş ve bu izlenim Mevlevîliğin önemini ifade etmede kullanılmıştır.

Celâleddin-i Rumî, Fahreddin Ali’ye yazdığı mektuplarda ondan dindar, adaletli, cömert, hayırsever, güzel ahlaklı ve mazlumları koruyan bir kişi olarak söz etmekte, mürit ve dostlarının bazı sıkıntılarını gidermesi ve işlerini halletmesi için kendisine ricada bulunmaktadır<sup>2080</sup>. Sultan Veled’in “*Vezir Sâhib Ata Fahreddin Ali’nin Methi*” başlıklı methiyesinde de benzer hususiyetler vurgulanmaktadır<sup>2081</sup>. Sultan Veled, Fahreddin Ali’nin oğlu Tâceddin Hüseyin’i iki kasidesiyle överken de babasının cömertlik ve hayırseverliğine temas eder. Onun ailesinden birçok iyilik ve ihsan gördüklerini açıkça dile getirir. Ayrıca: “*Büyük emirin (Fahreddin Ali) zatı halka cennet gibidir; çünkü (onunla insanlar) fakirlik cehenneminden kurtulmuşlardır. Sûfi onun tekkesinde görev almış; fakih onun medresesinde (başkalarına) muhtaç olmaktan kurtulmuştur. Hafızlar ve vaizler bu cömertlik sayesinde zenginleşmiş; dilencilikten kurtulup büyüklerden olmuşlar. Yoksul dul kadınlar ve yetimler, onun bağışlarıyla, lütuf ve ihsanlarıyla yaşamakta, gezip dolaşmaktalar. (O), her yerde, şehirlerde, yollarda, her ovada ve dağda birçok imaret yapmıştır.*”<sup>2082</sup> diyerek Fahreddin Ali’nin hem muasır kayıtlara geçen hem de günümüzde bazı maddi tezahürleri görülen özelliklerini dizelere dökmüştür.

Sultan Veled, Fahreddin Ali’nin oğlu Tâceddin Hüseyin’i övdüğü birinci kasidesinde: “*Ey fazilet ve cömertlik madeni! Mademki seniniz, o halde borçlu*

<sup>2079</sup> Eflâkî, I, s. 347.

<sup>2080</sup> Mevlânâ, *Mektuplar*, s. 53-54, 79-80, 107-109, 118-119, 164-165; Açıklama Kısmı, s. 230-233.

<sup>2081</sup> Sultan Veled, *Divan*, s. 562-563; Veyis Değirmençay, “Sultan Veled’in Sâhib Ataoğulları’na Methiyeleri”, *İÜEF Şarkiyat Mecmuası*, S. 25 (2014), s. 67-70.

<sup>2082</sup> Sultan Veled, *Divan*, s. 534-535; Değirmençay, “Sultan Veled’in Sâhib Ataoğulları’na Methiyeleri”, s. 73-74.

*olmamızı reva görme. Çabuk, borç kaygısını gönlümden uzaklaştır; benim sırtımdan yükü kaldır; onay (yazısını) gönder.*” diyerek ondan muhtemelen kendisinin ve ailesinin veya Mevlevîlerin üzerindeki devlete ödemeleri gereken bir borcu veya vergiyi kaldırmasını, borç affını, vergi muafiyetini onaylayıp ilgili beratı göndermesini ister<sup>2083</sup>. İkinci kasidesinde onu: “*zamanın emiri ve önderi, ordunun başkomutanı, dinin tacı*” olarak övmekte, vaktiyle Bedreddin Gevhertaş tarafından kendilerine vakfedilen Karaarslan Köyü’nün, Necîbüddin Müstevfî tarafından sınır kavgasıyla haksız yere ellerinden alındığını hatırlatarak, vakfın kendilerine iadesini veya o köyün yerine başka bir köyün verilmesini rica etmektedir<sup>2084</sup>.

Eflâkî’ye göre Fahreddin Ali’nin oğulları ile Ârif Çelebi arasında da müspet münasebetler tesis edilmiştir. Ârif Çelebi Karahisar-ı Devle Kalesi’nde Fahreddin Ali’nin oğulları ile sohbet etmiş ve onları kendine mürit yapmıştır<sup>2085</sup>. Ancak bu gelişme kronolojik olarak pek mümkün gözükmemektedir. Fahreddin Ali’nin Tâceddin Hüseyin ve Nusretüddin Hasan isimli iki oğlu bulunmaktadır. IV. Rükneddin 646/1249’da tahta çıktığında uç vilâyeti emirliği (emâret-i vilâyet-i uc) onlara bırakılmış, ayrıca Kütahya, Sandıklı, Beyşehir ve Akşehir kendilerine verilmiştir<sup>2086</sup>. Babalarının 674/1275-1276’da İlhanlı hükümdarı Abaka Han (hanlığı: 1265-1282) tarafından “*Rum memleketi vezirliği*” makamına getirildiği dönemde Lâdik (Denizli), Honas ve Karahisar-ı Devle subaşılığı görevini üstlenen Tâceddin Hüseyin ve Nusretüddin Hasan kardeşler, Karamanoğlu Mehmed Bey tarafından hükümdar ilan edilen Selçuklu şehzadesi Alâeddin Siyavuş (Cimri) ile Zilhicce 675’de (Mayıs 1277) Akşehir’de yaptıkları savaşta hayatlarını kaybetmişlerdir<sup>2087</sup>. Ârif Çelebi’nin ise 8 Zilkade 670’te (6 Haziran 1272) doğduğunu dikkate aldığımızda yukarıdaki rivayetin kronolojik açıdan hatalı olduğu kendiliğinden anlaşılır. Uç Türkmenleri arasında Mevlevîliğin yayılması için söz konusu bölgeye çeşitli seyahatler düzenleyen Ârif Çelebi, Fahreddin Ali’nin oğulları ile değil de torunları ile dostluk

<sup>2083</sup> Sultan Veled, *Divan*, s. 535; Değirmençay, “Sultan Veled’in Sâhib Ataoğulları’na Methiyeleri”, s. 71-74.

<sup>2084</sup> Sultan Veled, *Divan*, s. 552; Değirmençay, “Sultan Veled’in Sâhib Ataoğulları’na Methiyeleri”, s. 74-76.

<sup>2085</sup> Eflâkî, II, s. 196-198.

<sup>2086</sup> Aksarayî, s. 56.

<sup>2087</sup> İbn Bibi, s. 604, 637-638; Aksarayî, s. 95; *Anonim Selçuknâme*, s. 50, 121; Turan, *Türkiye*, s. 525, 533-535, 560, 564-565; Kaymaz, *Pervâne*, s. 173-174; Merçil, “Sâhib Ataoğulları”, s. 518; a.mlf, “Sâhib Ata”, s. 515.

ilişkileri geliştirmiş olmalıdır <sup>2088</sup>. Zira Karahisar, Fahreddin Ali'nin iktâ ve hazinelerini muhafaza altına aldığı yerdir. Bugünkü Afyonkarahisar'ın eski adı olan Karahisar-ı Devle yahut Karahisar-ı Sâhib, Fahreddin Ali'nin “*sâhib*” unvanıyla ilgili olduğu gibi, oğulları ve torunları tarafından söz konusu havalide kurulan ve 1275-1341 yılları arasında hüküm süren küçük beyliğe de Sâhib Ataoğulları denilmiştir <sup>2089</sup>.

### 3.3.5. Alemüddin Kayser

Dönemin öne çıkan devlet yöneticilerinden biri olan Alemüddin Kayser, III. Gıyâseddin Keyhüsrev'in (saltanatı: 1266-1282) serleşker-i divân-ı celâlîsi, yani yüce divânının subaşıdır. Alemüddin Kayser 675/1277'de patlak veren Cimri İsyânı'nın bastırılmasında büyük yararlılıklar göstermiştir <sup>2090</sup>.

Celâleddin-i Rumî müridi Alemüddin Kayser'e hitaben yazdığı mektuplarda ondan “*aziz oğul*” ve “*evlâtların övüncü*” olarak bahsetmektedir <sup>2091</sup>. Sultan Veled de şiirlerinde Alemüddin Kayser'e geniş yer vererek bu yakınlık ve samimiyeti teyit etmektedir. Bu şiirlerde ayrıca onun tasavvufî şahsiyeti, cesareti, adaleti, dindarlığı, hayırseverliği ve cömertliği vurgulanmaktadır <sup>2092</sup>. Menkıbevî kayıtlarda da durum aynıdır. Örneğin Alemüddin Kayser emir, âlim ve şeyhlerin katıldığı büyük bir semâ tertip eder. Celâleddin-i Rumî semâ sırasında vecde gelip üstündeki bütün elbiseleri kavvâllara bağışlar. Bunun üzerine Alemüddin Kayser pahalı bir elbise ile sarık getirerek ona giydirir <sup>2093</sup>.

Celâleddin-i Rumî Aksaray'da bir vaizle danışman arasında yaşanan ve ikincisinin ölümüne sebep olan kavgada, Alemüddin Kayser aracılığıyla siyasî nüfuzunu kullanarak olayı çözüme kavuşturmuştur. Hadisenin detaylarına baktığımızda Mevlevî vaiz minberden coşkulu bir şekilde Celâleddin-i Rumî'nin bir beytini açıklamaktadır. Münkir danışman ise dinlemekle yetinmeyip duruma itirazda

<sup>2088</sup> Ürkmez, *II. Gıyasü'd-din Mes'ud*, s. 107-108.

<sup>2089</sup> Turan, *Türkiye*, s. 535, 587; Uzunçarşılı, *Anadolu Beylikleri*, s. 150-152; Merçil, “Sâhib Ata”, s. 516; a.mlf, “Sâhib Ataoğulları”, s. 518.

<sup>2090</sup> İbn Bibi, s. 663. Ayrıca bkz. Eflâkî, Önsöz, I, s. 57.

<sup>2091</sup> Mevlânâ, *Mektuplar*, s. 35, 186; Açılama Kısmı, s. 221-222.

<sup>2092</sup> Sultan Veled, *Divan*, s. 521-523, 559-560, 576-579, 589-591. Şiirlerin biçim ve içeriği ile alakalı teknik değerlendirmeler için bkz. *age*, Sonnot/Açıklama, s. 738. Sultan Veled ile Alemüddin Kayser arasındaki yakın ilişkiyi göstermesi açısından bkz. Eflâkî, II, s. 160.

<sup>2093</sup> Eflâkî, I, s. 340

bulunur, hatta onu tekfir eder. Bunun üzerine vaiz minberden inerek yumruk vurmak suretiyle danişmendin ölümüne sebep olur. Sonra da büyük bir korku içinde kaçıp Konya'ya gelerek Celâleddin-i Rumî'ye sığınır. Onu izleyen danişmendin akrabaları da Konya'ya gelirler. Feryat ederek sövüp-sayarlar. Celâleddin-i Rumî bir pusula yazarak Alemüddin Kayser'e gönderir. Pusulada ölenin kırkbin dirhemlik diyetini vererek vaizi, danişmendin akrabalarının elinden kurtarmasını rica eder. Alemüddin Kayser o an üzerinde olan ne varsa satarak ellibin dirhemlik bir meblağ elde eder. Kırkbinini diyet parası olarak danişmendin akrabalarına, geri kalanını da şükrâne olarak Mevlevîlere verir. Vaize de güzel bir elbise ile binek bağışlar. Gelişmeden haberdar olan Muînüddin Süleyman Pervâne'nin eşi Gürcü Hatun, Alemüddin Kayser'in işi geciktirmeme konusunda sergilediği fedakârlıktan dolayı ona yüzbin altın vererek kendi nâibi yapar<sup>2094</sup>. Başka bir rivayete göre Alemüddin Kayser, Celâleddin-i Rumî'nin Selâhaddin-i Malatî'ye hediye ettiği gömleği “*iki bin aded-i sultanî*”ye satın alıp Gürcü Hatun'a hediye eder. Gürcü Hatun da buna karşılık ona ikibin dinar verir<sup>2095</sup>. Bu rivayetlerde hem Alemüddin Kayser ile Gürcü Hatun arasında Celâleddin-i Rumî sevgisinden kaynaklanan ortak paydanın<sup>2096</sup> altı çizilmekte hem de Celâleddin-i Rumî'nin iktidar muhiti üzerindeki nüfuz ve ehemmiyeti vurgulanmaktadır.

Celâleddin-i Rumî vefat ettiğinde babasının yanına defnedilmiş, üstüne 673/1274 yılında Muînüddin Süleyman Pervâne ve eşi Gürcü Hatun ile Alemüddin Kayser tarafından mimar Bedreddin-i Tebrîzî'ye bir türbe yaptırılmış, böylece Mevlânâ Külliyesi'nin temelleri atılmıştır<sup>2097</sup>. Eflâkî bu inşa faaliyetinde Alemüddin Kayser'i daha fazla ön plana çıkarmaktadır. Zira ona göre türbe yaptırma fikri

<sup>2094</sup> Eflâkî, I, s. 325. Türkiye Selçuklu Devleti ordularında aldığı görev ve sergilediği başarıları dikkate aldığımızda, Alemüddin Kayser'in Gürcü Hatun'un nâibi olması, Gürcü Hatun'un hem askerî hem de idarî sınıftaki gücünün hâlâ devam ettiğinin açık göstergesidir. Bkz. Ömer Subaşı, “Türkiye Selçuklu Devleti'nde Güçlü Bir Kadın: Gürcü Hatun Tamara”, *Mustafa Kemal Üniversitesi SBE Dergisi*, XIII/33 (2016), s. 396.

<sup>2095</sup> Eflâkî, I, s. 341. Sipehsâlâr'a göre (s. 101), Celâleddin-i Rumî herhangi bir fakire bir gömlek vermişse, emirler ve ileri gelenler şükrâne olarak çok miktarda altın ve gümüş para verip o gömleği tam bir minnet duygusuyla satın almaktadır. Şüphesiz bu gömlekleri satın alanlar iki dünyada da mümtaz olmuşlardır. Söz konusu menkıbede bu durum örneklendirilmektedir.

<sup>2096</sup> Bu hususu teyit ve takviye eden başka bir menkıbe için bkz. Eflâkî, I, s. 356. Sultan Veled'in Kayseri şehri ve oradaki büyüklerin methine dair kaleme aldığı şiirde hem Alemüddin Kayser'i hem de Gürcü Hatun'u övmesi de bu çerçevede değerlendirilebilir. Bkz. Sultan Veled, *Divan*, s. 547.

<sup>2097</sup> Karpuz, “Mevlânâ Külliyesi”, s. 449.



Alemüddin Kayser'den çıkmıştır. Bu hususta Sultan Veled'in onayını alan, Pervâne ve eşinin parasal desteğini sağlayan ve mimarı ayarlayan kişi de Alemüddin Kayser'dir. Alemüddin Kayser türbenin inşası tamamladıktan sonra türbedarlara ve medrese sakinlerine çeşitli ihsanlarda da bulunmuştur<sup>2098</sup>. Sultan Veled de türbenin Alemüddin Kayser vasıtasıyla yapıldığını açıkça belirtmektedir<sup>2099</sup>.

Sultan Veled, Alemüddin Kayser'in ölümünden duyduğu üzüntüyü ifade için kaleme aldığı mersiyede, onun Şevval 683'de (Aralık 1284) şehit edildiğini haber vermektedir<sup>2100</sup>.

### 3.3.6.Şemseddin-i İsfahânî

Türkiye Selçuklu Devleti'nde inşâ divanı kâtibi, tuğrâî, beylerbeyi, nâib ve vezir olarak görev yapan etkili bir devlet adamı olan Şemseddin-i İsfahânî, I. İzzeddin döneminde başladığı tuğrâîlik görevinden Yassıçimen Savaşı (1230) sonrası hazırladığı fetihnâmedeki ağır ifadelerinden dolayı azledilir. Bu azilden yedi yıl sonra Diyarbakır'ın fethi ile görevlendirilmiştir. Bu ara dönemde devletin ikinci idarî merkezi olan Kayseri'de şahnelik yapmış, idarî ve inzibatî işlere bakmıştır<sup>2101</sup>. Nitekim birazdan ele alacağımız menkıbelerde Eflâkî, onu Kayseri şehrinin hâkimi olarak nitelendirmektedir.

Celâleddin-i Rumî 1233-1237 yılları arasında Şam'a gerçekleştirdiği ilim yolculuğundan dönüşte Kayseri'ye uğrar. Seyyid Burhâneddin de o sırada buradadır. Celâleddin-i Rumî Kayseri'de şehrin ârif ve âlimleri tarafından karşılanır. Şemseddin-i İsfahânî onu kendi sarayına davet eder. Ancak o, babasının seyahatlerinde medreseleri tercih etme âdeti gereği bu davete icabet etmez<sup>2102</sup>.

<sup>2098</sup> Eflâkî, I, s. 287-288; II, s. 151; Gölpınarlı, *Mevlânâ'dan Sonra Mevlevîlik*, s. 36, 63-64.

<sup>2099</sup> Sultan Veled, *Divan*, s. 590. Döneme ilişkin kayıtlarda geçmemesine rağmen, XVI. yüzyıl Osmanlı tahrir kayıtlarından hareketle Alemüddin Kayser'in Kayseri'de kendi adıyla anılan bir zâviye inşa ettirdiği belirtilmektedir. Bkz. Yasemin Demircan (Özırmak), *Tahrir ve Evkaf Defterlerine Göre Kayseri Vakıfları*, Kayseri Vakıflar Bölge Müdürlüğü Yayınları, Kayseri 1992, s. 26-27, 74-75; Mustafa Keskin, "Kayseri'de İki Mevlevî Tekkesi", *Erciyes Üniversitesi SBE Dergisi*, S. 7 (1996), s. 221-222; Krş. Yinanç-Elibüyük, *Kayseri İli Tahrir Defterleri*, I, s. 196, 228.

<sup>2100</sup> Sultan Veled, *Divan*, s. 576, 578; Değirmençay, "Sultan Veled'in Anadolu Selçuklu Devlet Adamları ve Diğer İleri Gelenleri Methi", s. 43-44.

<sup>2101</sup> İbn Bibi, s. 226-227, 405-408; s. 44; Turan, *Türkiye*, s. 384; Mehmet Suat Bal, "Türkiye Selçuklu Devletine Hükümdarlık Yapan Vezir: Şemseddin İsfahânî", *SÜTAD*, S. 19 (2006), s. 269-270.

<sup>2102</sup> Eflâkî, I, s. 129-130.

Seyyid Burhâneddin, Celâleddin-i Rumî'yi irşat görevini tamamladıktan sonra 638/1240'da Konya'dan ayrılarak Kayseri'ye yerleşir. Adı belirtilmeyen ama bugünkü Hakırdaklı Camii olduğu tahmin edilen bir mescitte imamlık yapmaya başlar. Bu süreçte kendisine mürit olan dönemin Kayseri şahnesi (vali) Şemseddin-i İsfahânî, Seyyid Burhâneddin ile yakından ilgilenir ve onun için şehrin ileri gelenlerinin de hazır bulunduğu irfan meclisleri düzenler<sup>2103</sup>. Seyyid Burhâneddin'in Şemseddin-i İsfahânî'nin de destek ve himayesiyle gerçekleştirdiği bu tür faaliyetler ilerleyen yıllarda Kayseri'de Mevlevîliğin yayılması için uygun bir zemin oluşturacaktır<sup>2104</sup>. Seyyid Burhâneddin muhtemelen 641/1244'de Kayseri'de ölmüş ve buraya defnedilmiştir. Cenaze işlemlerini Şemseddin-i İsfahanî deruhte etmiştir. Ancak onun için yaptırdığı türbe kısa süre içerisinde yıkılmıştır. İkili arasındaki yakın ilişki çerçevesinde Seyyid Burhâneddin'in kitap ve cüzlerinin bir kısmı Şemseddin-i İsfahanî'ye yadigâr bırakılmıştır<sup>2105</sup>.

Buraya kadar incelediğimiz rivayetler Şemseddin-i İsfahânî'nin Mevlevî muhitle kurduğu ilişkilerin arka planını oluşturmaktadır. Zira Şemseddin-i İsfahânî, ilerleyen süreçte Celâleddin-i Rumî'ye intisap etmiş, onunla çok yakın ilişki kurmuştur. Nitekim Celâleddin-i Rumî Cemâziyelâhir 644'de (Ekim-Kasım 1246) II. Gıyâseddin tarafından Kayseri'de Kızılköşk mevkiinde bulunan bir kıta arazinin Mevlânâ Tâceddin Emîr Tac b. Ahmed'e tahsis edilmesine dair düzenlenen vakfiyenin şahitleri arasında yer almaktadır<sup>2106</sup>. Bu durum Şemseddin-i İsfahânî sayesinde gerçekleşmiş olmalıdır. Bu da onun Celâleddin-i Rumî'ye verdiği değer bir başka tezahürüdür.

Şemseddin-i İsfahânî, II. İzzeddin ile Celâleddin-i Rumî arasında kurulan ilişkide aracı rol oynamıştır. Nitekim Eflâkî'ye göre II. İzzeddin, saltanatının başlangıcında, yani henüz çocuk yaşta iken Celâleddin-i Rumî'nin veliliğinin büyüklüğünden habersizdir. Bir gün veziri Şemseddin-i İsfahânî'ye: *"Niçin böyle, daima Mevlânâ'nın hizmetine gidip geliyorsun? Ona niçin bu kadar saygı ve sevgi gösteriyorsun da diğer büyüklerden yüz çeviriyorsun? Onda zamanımızın*

<sup>2103</sup> Sipehsâlâr, s. 118-120; Eflâkî, I, s. 118-120, 122-123.

<sup>2104</sup> Çayırdağ, "Kayseri Mevlevihânesi", s. 91.

<sup>2105</sup> Eflâkî, I, s. 122.

<sup>2106</sup> Refet Yinanç, "Mevlâna'nın Şahitlik Ettiği Selçuklu Sultanı II. Gıyaseddin Keyhüsrev Vakfiyesi", s. 68-71.

*şeyhlerinde olmayan ne gibi şeyler gördün? Onun diğer bilgin ve fakirlere üstünlüğü nedendir?”* şeklindeki sorularla itirazda bulunur. Bunun üzerine Şemseddin-i İsfahânî Celâleddin-i Rumî'nin velayeti, kerameti ve asaletini ispat sadedinde aklî ve naklî deliller getirir. Ona göre yaşadıkları zamanın göze görünen ve görünmeyen bütün güç sorunları çözen kişi Celâleddin-i Rumî'dir. II. İzzeddin, Şemseddin-i İsfahânî'nin bu ikna edici sözleri ve gördüğü kerametlerden sonra Celâleddin-i Rumî'nin büyüklüğünü takdir ederek adamlarıyla birlikte ona mürit olur<sup>2107</sup>.

1243 Köseadağ yenilgisi ile başlayan yeni süreçte Moğol yanlısı bir politika izleyen Şemseddin-i İsfahânî'nin Mevlevîlerle yakınlık kurmasında ve II. İzzeddin'i de bu doğrultuda yönlendirmesinde, tasavvufî tercihi kadar siyasî anlayışının da etkili olduğunu asla göz ardı etmemek gerekir<sup>2108</sup>. Nitekim inşâ divanı kâtibi, tuğrâî, beylerbeyi ve nâib olarak görev aldığı I. İzzeddin, I. Alâeddin ve II. Gıyâseddin dönemlerinde etkili bir devlet adamı olan Şemseddin-i İsfahânî'nin, devlet içerisinde tek rakipsiz güç hâline gelmesi II. İzzeddin dönemine rastlar. Şemseddin-i İsfahânî, Moğolların desteği ile Türkiye Selçuklu Devleti'ni yönetmiştir. O, nâib ve vezir olarak Moğolların Türkiye Selçuklu Devleti içerisindeki ilk temsilcisidir. Ancak hatalı siyasî tasarrufları ve politik hesaplaşmalar nedeniyle 8 Zilhice 646'da (24 Mart 1249) öldürülmüştür<sup>2109</sup>.

### 3.3.7. Kemâleddin-i Muarriif

Menkıbevî kayıtlarda “*muarriif*” ve “*mahfil emîri*”<sup>2110</sup> şeklinde her ikisi de devlet kademesindeki yerine işaret eden unvanlarla anılan Kemâleddin-i Muarriif, Celâleddin-i Rumî'nin müritlerindedir. Önceleri Mevlevî müritlerini alt tabakaya mensup ve basit işlerle uğraşan kişiler olarak görmesi nedeniyle Kemâleddin-i

<sup>2107</sup> Eflâkî, II, s. 108-109.

<sup>2108</sup> Bal, “Şemseddin İsfahânî”, s. 290-291.

<sup>2109</sup> *Anonim Selçuknâme*, s. 44; Bal, “Şemseddin İsfahânî”, s. 265-287.

<sup>2110</sup> Bu unvanı taşıyan kişi çeşitli merasimlerde ve cuma resmî kabullerinde hükümdara teşrifatçılık yapardı. Bu teşrifat sırasında bol yeni özel bir elbise giyer ve büyük bir sarık takardı. Merasimden sonra hükümdara yönelik klişe bir dua veya telkin cümlesi söylerdi. Uzunçarşılı, *Medhal*, s. 83-84; Eflâkî, Sözlük, II, s. 271. Mahfil emirinin söz konusu görevini örneklendiren kayıtlar için bkz. Eflâkî, II, s. 49; İbn Battûta, *Seyahatnâme*, I, s. 466; II, s. 751. Krş. Mehmet Şeker, *İbn Batuta'ya Göre Anadolu'nun Sosyal-Kültürel ve İktisadî Hayatı ile Ahilik*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 2001<sup>2</sup>, s. 47.

Muarrif ile Celâleddin-i Rumî arasında bazı anlaşmazlıklar yaşanmışsa da sonraki süreçte ilişkiler normalleşmiştir <sup>2111</sup>.

Kemâleddin-i Muarrif'i devlet adamlarının düzenlediği ya da hazır bulunduğu, bazılarına Celâleddin-i Rumî'nin de katıldığı açılış, cenaze merasimi ve ilim-irfan meclislerinde genellikle büyükleri tanıtırken ve onlara teşrifatçılık yaparken görüyoruz. Örneğin Konya kadısı İzzeddin-i Konevî'nin cuma mescidinin açılışında <sup>2112</sup>, Muînüddin Süleyman Pervâne'nin hem kendi evinde, hem de Sadreddin-i Konevî'nin zâviyesinde düzenlediği toplantılarda <sup>2113</sup>, şehrin ileri gelenlerinden birinin cenaze merasiminde <sup>2114</sup> ve Celâleddin-i Rumî'nin vefatından duyulan derin üzüntünün dillendirildiği geniş katılımlı bir ziyarette <sup>2115</sup> söz konusu görevini icra etmiştir.

### 3.3.8. Muînüddin Süleyman Pervâne

Tokat emiri, Erzincan subaşı, emir-i hâcib ve pervâne olarak Türkiye Selçuklu devlet adamları arasında son derece dikkate değer bir sima olan Muînüddin Süleyman Pervâne, yönetimde tek başına söz sahibi olduğu 1262-1277 yılları arasındaki on beş yıllık devreye kendi damgasını vurmuştur. İlhanlıların idarî ve malî baskı ve sömürüleri, çeşitli isyan hareketleri, taht kavgaları ve kimi ihtiraslı yöneticilerin bu kavgaları kendi hesaplarına tahrikleri Anadolu'da siyasî sıkıntıları derinleştirirken, Pervâne, zekâsı, dirayeti ve hükümdarları bile gölgede bırakan idarî tasarruflarıyla gittikçe nüfuzunu arttırmış, ülkeyi uzunca bir süre refah içerisinde yönetmeyi başarmıştır. Ancak İlhanlılarla Memlûklere karşı yürüttüğü istikrarsız ve dürüst olmayan siyaset, bu arada ihtirasları yüzünden kendine rakip gördüğü devlet adamlarını, kumandanları ve hatta IV. Rükneddin'i ortadan kaldırması hem şahsına hem de devlete çok pahalıya mal olmuştur. Bu nedenle Pervâne bir devrin kuruluşu kadar çöküşünü de hazırlayan kişi olarak tarihe geçmiştir. Onun 1 Rebûlevvel

<sup>2111</sup> Eflâkî, I, s. 164, 324; es-Sadrî, s. 45-46.

<sup>2112</sup> Eflâkî, I, s. 141.

<sup>2113</sup> Eflâkî, I, s. 164, 324.

<sup>2114</sup> Eflâkî, I, s. 175.

<sup>2115</sup> Eflâkî, II, s. 49; es-Sadrî, s. 38-39.

676'da (2 Ağustos 1277) öldürülmesinden sonra İlhanlılar malî tazyiklerini daha da arttırmışlardır <sup>2116</sup>.

*Anonim Selçuknâme*, Pervâne döneminde kurt ile kuzunun birlikte su içip otladığını, Pervâne'nin âlimlerle sohbet ettiğini ve halkın emniyet içerisinde bulunduğunu aktarmaktadır <sup>2117</sup>. Olaya tasavvufî açıdan yaklaşan Celâleddin-i Rumî, Pervâne'nin Allah'ın verdiği nimetlere tam bir ciddiyetle şükrettiğini, bütün bilginleri, fakirleri, dini bütün kişileri ve ârifleri beslediğini, bu kişilerin dua ve himmetinin bereketiyle de işlerinde başarılı olduğunu dile getirir <sup>2118</sup>. Aynı hususa işaret eden bir başka menkıbede, bazı Mevlevîler Celâleddin-i Rumî'nin yanında Pervâne'nin adaletinden, hayrat ve hasenatından bahsederek: *"Bu zatın cömertlik simgesi olan vücudu ile dünya rahata erişmiştir. Büyük bir emniyet, sonsuz bir feyiz ve berekete kavuşmuştur. Onun zamanında bilginler, şeyhler ve faziletli kişiler medrese ve hankahlarda refah ve huzur içinde yaşıyorlar."* diyerek onu çok takdir ederler. Pervâne'nin hayır ve hasenatının söylenenlerden yüz kat daha fazla olduğunu dile getiren Celâleddin-i Rumî, bu münasebetle anlattığı bir hikâyeye ile Pervâne'nin bilgin ve şeyhlere iyi davranmasının ve oluşan huzur ve sükûn ortamının aslında kendisinden kaynaklandığını ima eder. Eflâkî bu hususu şöyle delillendirir: Celâleddin-i Rumî'nin ölümünü izleyen süreçte hükümdarlar, dinin ileri gelenleri, büyükler ve tacirler birbiri ardı sıra öteki dünyaya göç ettikleri için dirlik, düzenlik ve huzur izleri kısa sürede silinmiştir <sup>2119</sup>. İlginçtir ki şeyhlerin bereketi ve yöneticilerin adaleti sayesinde Anadolu'nun uzun süre mamur ve huzurlu bir ülke olduğuna dikkat çeken tarihçi Aksarayî, ilim ve ibadet ayağını dine sağlamca yerleştirmiş âlim ve şeyhlerin ilâhî takdirle ölmesini, *"Rum'un işlerinin ve kurallarının, değişim ve başkalaşmaya başlamasının"* birinci sebebi olarak gösterir. Ona göre Celâleddin-i Rumî'nin ölümüyle birlikte felâket ve düşüşler zuhur etmeye başlamış, bunu Sadreddin-i Konevî, Kadı Sirâceddin-i Urnevî, Kadı Celâleddin Habîb ve Kadı Tâceddin-i Hoyî'nin ölümleri takip etmiştir. Bu kişiler Pervâne'nin

<sup>2116</sup> Turan, *Türkiye*, s. 522-524; Muharrem Kesik, "Muînüddin Süleyman Pervâne", *DİA*, XXXI, İstanbul 2006, s. 91-93. Pervâne ve dönemi hakkında geniş bilgi için doçentlik tezi olarak hazırlanan şu başarılı çalışmaya mutlaka bkz. Kaymaz, *Pervâne*, s. 27-188.

<sup>2117</sup> *Anonim Selçuknâme*, s. 47.

<sup>2118</sup> Eflâkî, I, s. 168. Krş. İbn Bibi, s. 626; Aksarayî, s. 36.

<sup>2119</sup> Eflâkî, I, s. 142-143. Krş. Aksarayî, s. 35.

yakını ve dostu olan din büyükleridir <sup>2120</sup>. Niğdeli Kadı Ahmed'in “*din ve millet muhafızları, mülk ve devlet râ'ileri (hâmilere)*” şeklinde ortak bir vasıfla nitelendirdiği Celâleddin-i Rumî ve Sadreddin-i Konevî'nin ölümleriyle Anadolu'da haraplığın baş gösterdiğini ifade etmesi de bu çerçevede kayda değerdir <sup>2121</sup>.

İbn Bibi, Pervâne'nin iş başında olduğu dönemde memleketin sakin ve yolların güvenli olduğunu bildirmektedir <sup>2122</sup>. Yol güvenliğinin derecesini gözler önüne seren bir menkıbe şöyledir: Sivas'tan Konya'ya yolculuk yapan Fahreddin-i Sivasî, kervanların kırsal yerlerde bile endişesiz bir şekilde konaklayabildiğini, her yerin kervansaraylar gibi emin olduğu bilgisini Celâleddin-i Rumî ile paylaşır. Celâleddin-i Rumî bu başarıyı Pervâne'nin kendisine olan irtibatına bağlar ve ölümünden sonra bu durumun bozulacağını da haber verir <sup>2123</sup>. Bu çerçevede II. İzzeddin dönemi (adı geçen hükümdar 1246-1249 arası müstakil; 1249-1262 arası müşterek saltanat sürmüştür) Dânişmendiye Vilâyeti kadılarından Kemâleddin-i Kâbî'nin, semâda ikram edilecek şerbet için gereken şekeri bulamamasını, o tarihte herkesin güvenlik içinde olup semâ ve şenliklerin çokluğundan hiç bir nimetin Konya halkına ve onun mülhakatına yetmediğine bağlaması hayli ilginçtir <sup>2124</sup>.

Pervâne'nin esasını korku ve ümitsizliğin beslediği manevi havaya dayanan geçici bir sükûn ve daha ziyade yönetici ve aristokrat sınıfın yararına olan kısmi bir refah devri kurduğunu haklı olarak dile getiren Kaymaz, bu geçici durumu, Pervâne'nin teslimiyetçi politikası nedeniyle Anadolu'nun fiilen metbu İlhanlı Devleti'nin bir parçası hâline gelmiş olmasına bağlamaktadır <sup>2125</sup>.

Bu başlık altında Pervâne'nin devrin öne çıkan ilim ve irfan erbabıyla kurduğu münasebetlere dair dönem menâkıbnâmelere yansıyan dağınık malzemeyi bazı sorular eşliğinde bir araya getirmeye çalışacağız. Bu hususta Celâleddin-i Rumî ve Mevlevîler ön plana çıkmakta; dolayısıyla Eflâkî'nin *Menâkıbü'l-Ârifîn*'i önemli bir kaynak hâline gelmektedir.

<sup>2120</sup> Aksarayî, s. 69-70, 92-94.

<sup>2121</sup> Niğdeli Kadı Ahmed, I, s. 446-447.

<sup>2122</sup> İbn Bibi, s. 627.

<sup>2123</sup> Eflâkî, I, s. 247-248. Fahreddin-i Sivasî'nin söz konusu yolculuğu ile alakalı değerlendirme için bkz. Madran, “Ariflerin Menkıbeleri'nde Geçen Yapı İsimleri”, s. 183-184.

<sup>2124</sup> Eflâkî, I, s. 179.

<sup>2125</sup> Kaymaz, *Pervâne*, s. 127-136, 180-181. Krş. Aksarayî, s. 33, 36; Turan, *Türkiye*, s. 554-557.

**Menkıbevî kayıtlara göre Muînüddin Süleyman Pervâne'nin ilmî-irfanî faaliyetlere katılımının boyutu ve düzenlediği ilim-irfan meclislerinin mahiyeti nedir?**

İbn Bibi, Pervâne'nin samimi dindarlığından, ömrünün bir anını bile boş geçirmedikten, vaktinin büyük bir kısmını âlimlerle, fâzıllarla, zâhitlerle, âbitlerle, irfan denizinde yüzen, araştırma çölünde ilerleyen âriflerle bir arada olmaya (halvet) ayırdığından bahsetmektedir <sup>2126</sup>. Menkıbevî kayıtlarda da durum aynıdır. Örneğin bir defasında IV. Rükneddin ve Pervâne, Celâleddin-i Rumî'den cuma günü vaaz vermesini isterler. Namaz kılındıktan sonra Celâleddin-i Rumî minbere çıkarak içerisinde bulunduğu istiğrak hâline uygun beyitlerle vaaza başlar. Halk ağlar, feryat ve figanlar yükselir ve vaaz geç vakte kadar devam eder <sup>2127</sup>. Konya'nın ileri gelenleri Celâleddin-i Rumî'nin kendilerine vaazda bulunmasını çok istemektedirler. Pervâne, Sultan Veled aracılığıyla Celâleddin-i Rumî'den Konya'nın ileri gelenlerine vaaz vermesini ister. Bu sayede hayat suyuna susayanları doyuracak, halka da büyük bir iyilik yapmış olacaktır <sup>2128</sup>. Bu tür vaazların yanı sıra Pervâne, yine Sultan Veled'in aracılığıyla Celâleddin-i Rumî'den halvette bilgi almayı, özel sohbet etmeyi de istemiştir. Ancak bu yükü yüklenemeyeceği gerekçesiyle isteği reddedilmiştir. Bir defasında Pervâne Celâleddin-i Rumî'den kendisine öğütte bulunmasını ister. O sıralarda Pervâne Kur'ân'ı ezberlemekte ve Sadreddin-i Konevî'den *Câmi'u'l-usûl* isimli hadis kitabını dinlemektedir. Bundan haberdar olan Celâleddin-i Rumî, ona Kur'ân ve hadisten öğüt alması ve onların emrettiği çerçevede amel etmesi gerektiğini söyler. Aksi takdirde kendisinin vereceği öğüdün bir değeri olmayacağını ifade eder. Bundan sonra Pervâne salih amel işlemek ve adaletle hükmetmekle meşgul olmuş, çeşitli hayır işlerinde bulunmuştur <sup>2129</sup>.

Türkiye Selçuklu Devleti tarihinde bir döneme (1261-1277) adını veren Pervâne'nin, gerek kendi evinde gerekse dönemin öne çıkan ilmî ve tasavvufî müesseselerinde düzenlediği ilim-irfan meclislerinin farklı kesimleri bir araya getirdiğini görüyoruz. Bu durum onun siyasî nüfuz ve kuvvetinin genişlik ve

<sup>2126</sup> İbn Bibi, s. 626-627.

<sup>2127</sup> Sipehsâlâr, s. 96-97.

<sup>2128</sup> Eflâkî, I, s. 170-171.

<sup>2129</sup> Eflâkî, I, s. 171. Krş. Yılmaz, "İbnü'l-Esîr'in Câmi'u'l-Usûl Adlı Eserinin Semâ Kayıtları", s. 6, 8.

büyükliğünün izlerini taşımaktadır. Bu tür toplantılar âlim, fakih, müfessir, mütekellim, tabip, şeyh, edip, ahî vb. niteliklere sahip, içerisinde buldukları toplumun nabzını tutan ve muhtelif şehirlere nispet edilen kişi ve kesimleri bir araya getirmesi açısından dönemin dinî ve kültürel yaşamına ışık tutmaktadır. Bu tür toplantılar söz konusu kişi ve kesimler arasında ilişkileri yoğunlaştırmakta, bazen kırgınlıklara bazen de ara bulmalara vesile olmaktadır. Son olarak bu tür toplantıların farklı kesimlerin ilmî, irfanî, edebî, hatta siyasî açıdan birbirini ölçüp tartmasına sahne olduğunu da unutmamak gerekmektedir. Menâkıbnâmeler bu meclislere katılan kişi ve kesimler arasındaki çekişmeler, çatışmalar ve konuşmalarla doludur. Onlarda yer alan menkıbe unsurlarını (kendi kesiminin üstünlüğünü ispatlama, karşı tarafı yerme, muhalifleri itibarsızlaştırma, herkesi kendinden kılma gayreti vb.) bir tarafa bıraktığımızda dönemin entelektüel hayatına dair bazı sahneler kendiliğinden gözümüzde canlanmaktadır.

Örneğin, Pervâne kendi sarayında âlim, fetâ (fütüvvet teşkilatına mensup olan kişi), şeyh ve muhtelif iklimlerden gelen misafirlerin hazır bulunduğu bir toplantı düzenler. Katılımcıların niteliklerinden hareketle toplantının bir ilim-irfan meclisi olduğu ortadadır. Dolayısıyla muhtelif iklimlerden gelen misafirler arasında ilim-irfan ehli şahsiyetlerin olduğunu da düşünebiliriz. Pervâne bu toplantıya Celâleddin-i Rumî'nin de katılmasını istemektedir. Pervâne'nin damadı Meceddeddin-i Atabek, müridi olduğu Celâleddin-i Rumî'yi davet etmeye gider. Bu esnada ileri gelenler, *"Mevlânâ gelirse nereye oturacak?"* diye aralarında konuşmaya başlarlar ve *"Biz hepimiz layık olduğumuz yerlere oturmuşuz. O da istediği yerde otursun."* derler. Celâleddin-i Rumî, Hüsâmeddin Çelebi ve bir kısım dostlarıyla birlikte Pervâne'nin sarayına yönelir. Önden giden Hüsâmeddin Çelebi saraya ulaştığında büyük bir saygıyla karşılanıp sofanın/sedirin üst başına oturtulur. Ardından Celâleddin-i Rumî gelir. O da Pervâne ve diğer devlet adamları tarafından büyük bir saygıyla karşılanır. Fakat saraya girdiğinde sofanın/sedirin aşağısında ve yukarısında mevki sahibi büyüklerin oturduklarını görür. Selam verdikten sonra yere oturur. Bunun üzerine Hüsâmeddin Çelebi ve ona uyan mevki sahibi büyüklerin çoğu, buldukları yerlerden inip aşağı tarafa geçip otururlar. Fakat *"her türlü ilimde âdeti birer*



*kütüphane sayılan ve nifak çıkarma hususunda söz birliği*”<sup>2130</sup> içerisinde olan Şeyh Nâsîreddin, Şerefeddin-i Herîve<sup>2131</sup>, Seyyid Şerefeddin vb. kişiler ne yapacaklarını şaşırırlar. Zira Celâleddin-i Rumî ayakkabıların çıkarıldığı yere oturunca, şeref mevkiindeki çok sayıda konuk da oraya iner. Bu nedenle meclisin başköşeleri boş kalır. Bunun üzerine Şeyh Şerefeddin-i Herîve: “*Başköşe neresidir? Tarikat ehlinin mezhebinde başköşe nereye derler?*” şeklinde bir soru sorar. Konya kadısı Sirâceddin-i Urnevî: “*Âlimlerin medresesinde başköşe sofanın ortasıdır. Çünkü müderrisin oturduğu yer burasıdır.*” diyerek medreselerde ders takririnin nasıl yapıldığına dair bir ipucu sunar. Sadreddin-i Konevî: “*Sufîlerin mezhebinde başköşe, hankahlardaki ayakkabı çıkarılan yerdir*” diyerek hem tasavvufî tevazuya işaret eder hem de Celâleddin-i Rumî’nin tavır ve tercihini onaylar. Şeyh Şerefeddin-i Herîve: “*İtikat ehlinin ve Horasan pîrlerinin tarikatında zaviye köşesi, başköşedir.*” şeklindeki düşüncesi ile Horasan-Herat menşeli olduğunu bildirir. Celâleddin-i Rumî de: “*Başköşe yârin bulunduğu yerdir.*” diyerek meşrebini ortaya koyar<sup>2132</sup>.

<sup>2130</sup> Eflâkî’nin Mevlevî muhite muhalif tavırlar sergileyen kimi âlimlerin hakkını teslim edercesine kullandığı bu ifade hayli ilgi çekicidir. Buradaki “*nifak çıkarma*”, genel olarak tasavvufa değil de özel olarak Mevlevîliğe mesafeli tavırlar sergileme, Mevlevîlerin hâllerini beğenmeme, onların görüşlerini reddetme şeklinde de anlaşılabilir. Nitekim bu kişiler arasında yer alan ve bir sonraki dipnotta hakkında bilgi verdiğimiz Şerefeddin-i Herîve’nin cenaze töreninde binlerce kişinin başını açıp ağladığını öğrenen Celâleddin-i Rumî’nin: “*Ne fayda, onun başı kapalı olduğu için örtülü sırdan haberi yoktu.*” şeklindeki beyanatu, ondan hoşlanmadığını gösterir. Bkz. Eflâkî, I, s. 330.

<sup>2131</sup> Şehir nispesine göre Heratlı olan Şerefeddin-i Herîve veyahut Herevî, “*zamanın büyüklerinden ve şeyhlerin ileri gelenlerinden*” biri olarak nitelendirilen bir âlimdir. “*Filozof yaratılışlı, kelamcı (mütakellim), atılgan*” bir kişiliğe sahiptir. Bkz. Eflâkî, I, s. 147, 330. Bayram’a göre Konya’ya yerleşen Şerefeddin-i Herîve kelam, felsefe, tefsir ve usul-i fıkıh alanındaki çalışmalarıyla tanınan Eş’arî âlimi Fahreddin-i Râzî’nin (ö. 606/1210) Anadolu’ya gelen talebelerinden biridir. Değerli araştırmacıya göre Şeyh Şerefeddin-i Herîve’nin medresesi kendi adıyla anılan Şerafeddin Camii’nin bitişiğinde idi. Bkz. Bayram, *Konya’da Dinî ve Fikrî Hareketler*, s. 31, 71. Şerefeddin-i Herîve, Muînüddin Süleyman Pervâne’nin ev sahipliğinde tertiplenen; Sadreddin-i Konevî, Sirâceddin-i Urnevî, Celâleddin-i Rumî vb. devrin mühim simalarını bir araya getiren, geniş katılımlı büyük ilim-irfan meclislerinde hazır bulunanlardan biridir. Bkz. Eflâkî, I, s. 147-148. Bu durum onun Konya’nın iktidar muhitine yakın muteber kişilerinden birisi olduğunu gösterir. Cenazesine katılanların binlerle ifade edilmesi, Celâleddin-i Rumî’ye ve Mevlevîliğe muhalif olmasına rağmen, XIII. yüzyıl Konyası’nın sevilen ve sayılan mühim simalarından birisi olduğu kanaatini pekiştirmektedir. Bkz. Eflâkî, I, s. 330. Ayrıca Koray Özcan döneme ilişkin demografik çözümler yaparken Şerefeddin-i Herîve’nin cenazesine katılanların miktarını da dikkate almaktadır. Bu bilgi menâkıbnâmelerin kaynaklık değeri ve derecesini bir kere daha göstermektedir. Bkz. *Anadolu’da Selçuklu Dönemi Yerleşme Sistemi ve Kent Model(ler)i*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi, Selçuk Üniversitesi FBE), Konya 2005, s. 176-177.

<sup>2132</sup> Eflâkî, I, s. 147-148.

Şimdi ele alacağımız menkıbeler de bu tür toplantılara katılanların yerlerinin önceden tayin edildiğini, bu çerçevede muayyen bir protokolün olduğunu ve hiyerarşiye önem verildiğini göstermektedir.

Karatay Medresesi'nin –649/1251'de inşa edilmiştir– açılış töreninde âlimler arasında “*Başköşe neresidir?*” konusu gündeme geldiğinde, Celâleddin-i Rumî şu açıklamayı yapar: “*Bilginlerin başköşesi sofanın ortasıdır. Âriflerin başköşesi bir evin köşesidir. Sofilerin başköşesi ise sofanın kenarıdır. Âşıkların mezhebinde ise başköşe dostun kucağıdır*”. Ardından da ayakkabıların çıkarıldığı yerde bulunan halkın arasına oturur<sup>2133</sup>. Eflâkî bu rivayetin sonunda: “*Bu olay, Pervâne zamanında ikinci kez vuku buldu.*” derken yukarıda dile getirdiğimiz menkıbeye işaret etmektedir.

Pervâne'nin tertiplemediği geniş katılımlı bir semâ meclisinde Hüsâmeddin Çelebi'nin aşağı tarafta oturduğunu gören Celâleddin-i Rumî, sedirden inip onun yanına gelir. İleri gelenler de Celâleddin-i Rumî gibi davranınca “*meclisin özenilen yerleri*” boş kalır. Mecliste bulunan bazı insanlar: “*Böyle ulu bir kişi niçin aşağıda oturuyor ve meclisin böyle altüst olmasına sebep oluyor. Çünkü burada herkesin yeri tayin olunmuştur.*” diyerek duruma tepki gösterirler<sup>2134</sup>.

IV. Rükneddin kendi sarayında ileri gelenlerin katıldığı büyük bir toplantı tertipler. Konya kadısı Sirâceddin-i Urnevî üst başta/sedirde, Sadreddin-i Konevî başka bir üst köşededir/sedirdedir. Seyyid Şerefeddin hükümdarın tahtının ayağına oturmuştur. Diğer ileri gelenler de aşağı ve üst köşelerin hepsini kaplayıp oturmuştur. Celâleddin-i Rumî arkadaşları ile birlikte toplantıya dâhil olduğunda sarayın ortasındaki havuzun etrafına çekilir. Hükümdar ve Pervâne'nin ısrarına rağmen yukarı çıkmaz. Bunun üzerine ileri gelenler aşağıya inerler ve burada büyük bir semâ icra edilir<sup>2135</sup>.

Menkıbevî kayıtlar bu meclislere katılanlar arasında Celâleddin-i Rumî'yi ön plana çıkarmaktadır. Buna dair diğer rivayetler şöyledir:

Pervâne'nin sarayında büyük bir semâ meclisi tertip edilir. Bütün dindar şeyhler ve seçkin bilginler hazır bulunmaktadır. Mecliste büyük hayranlık uyandıran

<sup>2133</sup> Eflâkî, I, s. 149.

<sup>2134</sup> Eflâkî, II, s. 140-141.

<sup>2135</sup> Sipehsâlâr, s. 89-90; Eflâkî, I, s. 262-263.

Celâleddin-i Rumî de bunlardan biridir <sup>2136</sup>. Pervâne'nin evinde bilgin, şeyh ve kimi emirlerin de hazır bulunduğu büyük bir semâ meclisi yapılır. Pervâne, Celâleddin-i Rumî'ye şahsen hizmet eder <sup>2137</sup>. Pervâne, Celâleddin-i Rumî için büyük kimselerin de çağrıldığı bir semâ meclisi tertip eder. Çeşitli ikramların yapıldığı mecliste Celâleddin-i Rumî'nin yöneticilerin –burada Pervâne'nin– mallarına şaibeli bakması, helal rızık konusundaki hassasiyeti ve riyazete verdiği önem ön plana çıkarılmaktadır <sup>2138</sup>. Pervâne, Celâleddin-i Rumî için âlim ve âriflerin de hazır bulunduğu bir semâ meclisi tertipler. Semâ gece yarısına kadar sürmüştür. Öyle ki hazırlanan yemekler soğuyup bayatlamış, yeniden yemek yapılmıştır <sup>2139</sup>. Pervâne'nin evinde Celâleddin-i Rumî'nin de katıldığı büyük bir semâ meclisi tertiplenir. Diğerlerinden farklı olarak eşi Gürcü Hatun, Mevlevîlerin yemesi için yemek göndermiştir <sup>2140</sup>.

Pervâne, Sadreddin-i Konevî Zâviyesi'nde büyük bir toplantı tertip eder. Celâleddin-i Rumî de bu toplantıda hazır bulunanlar arasındadır <sup>2141</sup>. Pervâne'nin evinde Celâleddin-i Rumî ve Sadreddin-i Konevî başta olmak üzere ileri gelenlerin hazır bulunduğu büyük bir semâ meclisi yapılır. Celâleddin-i Rumî'nin heyecan ve hâllerinden ıstırap duyan Sadreddin-i Konevî, sohbet esnasında onu metheden bir rubaî okur. Sonra da âşıklara yaraşır tarzda ağlayıp inler <sup>2142</sup>. Sadreddin-i Konevî, Pervâne ve diğer yöneticilerinde hazır bulunduğu başka bir ortamda da Celâleddin-i Rumî hakkında olumlu kanaatler dile getirmiştir. Sonrasında yaşanan gelişmelerle Celâleddin-i Rumî'ye olan hayranlık ve bağlılığını artan Pervâne, Mevlevîlere çeşitli ihsanlarda bulunmuştur <sup>2143</sup>. Pervâne'nin nâiblerinden birinin başına büyük bir felaket gelir. Bu yüzden Celâleddin-i Rumî ve Sadreddin-i Konevî de dâhil büyük şeyhler, ulu ve seçkin emirler onun evine gelirler <sup>2144</sup>.

Yöneticilerin himaye veya ev sahipliğinde gerçekleştirilen geniş katılımlı semâ meclisleri, bazı tartışma ve gerginliklere de sahne olabilmektedir. Celâleddin-i Rumî bir gün Pervâne'nin evinde düzenlenen büyük bir toplantıda manalar

<sup>2136</sup> Eflâkî, I, s. 138. Ayrıca bkz. Sipehsâlâr, s. 87; Eflâkî, I, s. 262.

<sup>2137</sup> Eflâkî, I, s. 369-370.

<sup>2138</sup> Eflâkî, I, s. 238.

<sup>2139</sup> Eflâkî, I, s. 149.

<sup>2140</sup> Eflâkî, I, s. 282.

<sup>2141</sup> Eflâkî, I, s. 164.

<sup>2142</sup> Eflâkî, II, s. 52-53; es-Sadrî, s. 42.

<sup>2143</sup> Eflâkî, II, s. 57.

<sup>2144</sup> Eflâkî, I, s. 372; Câmî, s. 636-637/518.

saçmaktadır. “Pervâne’nin hankahının şeyhi ve o zamanda fazilet ve beyan sahibi” birisi olarak tanıtılan Tâceddin-i Erdebilî, Celâleddin-i Rumî’nin bazı görüşlerine itiraz eder. Örneğin Celâleddin-i Rumî: “Müminler ölmezler, belki bir evden öteki eve taşınırlar.” der. Tâceddin-i Erdebilî ise “Her nefis ölümü tadacaktır...” (Âl-i İmrân Sûresi, 185; Enbiyâ Sûresi, 35; Ankebût Sûresi, 57) ayetini hatırlatarak bu düşünceye itiraz eder. Bunun üzerine Celâleddin-i Rumî: “...Tanrı nihayet her nefis diyor, her kalp demiyor. Sen ya kalp ol ya da mümin kulun kalbinde yer et ki, müminin kalbi gibi ölmeyesin. Eğer kalpazanlık edersen böyle kalbin nakdine ulaşamazsın...” diyerek onu susturur. Yine aynı mecliste Celâleddin-i Rumî yer, gökler, yıldızlar ve dünyanın yaratılışı hakkında çeşitli açıklamalarda bulunurken: “Hak ehli ve mâna bilen için, bu dünyanın sureti Tanrı’nın yüzüdür.” der. Tâceddin-i Erdebilî ise bu durumda “Dünya bir leştir.” hadisinin nasıl anlaşılması gerektiğini sorar. Bunun üzerine Celâleddin-i Rumî: “Dünyanın sana bir leş gibi görünmemesi ve senin de köpeklerden sayılmaman için onu isteyenlerden olma. Çünkü Tanrı sevgisinden başka ne ile uğraşırsan o leştir ve leşten de kötüdür. Daima Tanrı’yu arayıcı ol. Onu ara ki, Tanrı’nın yüzüne layık olasın ve bütün eşyada Tanrı’yu görebilesin ve ‘Hiçbir şey görmedim ki, onda Tanrı’yu görmeyeyim.’ sözü senin öz malın olsun.” açıklamasını yaparak konuya kendi meşrebi çerçevesinde açıklık getirir<sup>2145</sup>. Her iki örnekte de Tâceddin-i Erdebilî’nin adetâ dinin zâhirine önem veren bir âlim gibi İslâmiyet’in ana kaynaklarından getirdiği delillerle, Celâleddin-i Rumî’nin –bir sûfi için çok da olağanüstü olmayan– tasavvufi/bâtınî yorumlarını tartışmaya açtığını görüyoruz. Hem bu durum hem de Celâleddin-i Rumî’nin kendisine yönelttiği eleştiriler, Tâceddin-i Erdebilî’nin âlim kişiliğe sahip birisi olduğunu düşündürmektedir.

Pervâne, kendi evindeki büyük bir semâ meclisinde Mevlevîlere muhalefetiyle tanınan Seyyid Şerefeddin’in Celâleddin-i Rumî aleyhindeki konuşmalarını –muhtevası hakkında bilgi verilmemektedir– istemeyerek de olsa dinler. Celâleddin-i Rumî’nin uyarısından sonra yaptığına pişman olur<sup>2146</sup>.

Pervâne Kutbüddin-i Şîrâzî’yi Kayseri’de yaptırdığı medresenin müderrisliğine tayin eder. Bu münasebetle yapılacak posta oturma töreni için ülkenin

<sup>2145</sup> Eflâkî, I, s. 347-348.

<sup>2146</sup> Sipehsâlâr, s. 90; Eflâkî, I, s. 263.

her tarafına haberciler gönderilerek ileri gelenler davet edilmiştir. Yönetici, âlim, fetâ (fütüvvet teşkilatına mensup olan kişi) ve sûfilerin –ki bunlardan biri de başköşeye oturtulan Sultan Veled’dir– katılımıyla büyük bir tören yapılır. Pervâne o gün Anadolu’nun âlim, fetâ ve şeyhlerine dört yüz at, katır ve birçok elbise hediye eder ve onları yerlerine gönderir<sup>2147</sup>. Bu örnekten hareketle ileri gelen yöneticilerin himayesinde gerçekleştirilen posta oturma törenlerinin muhtelif beldelerden gelen âlim ve sûfileri bir araya getirdiğini, yani geniş katılımlı olduğunu, katılanların mevkilerine göre ağırlandığını ve cömert hediyelerle (güzel elbiseler, kıymetli binekler) tekrim edildiğini görüyoruz. Bu sayede yöneticiler âdetâ güç gösterisi yapabilmektedir. Ayrıca posta oturan âlim ve şeyhler de itibarlarını arttırmaktadır<sup>2148</sup>.

### **Muînüddin Süleyman Pervâne ve diğer bazı devlet adamları Celâleddin-i Rumî ve Mevlevî müritlerini nasıl değerlendiriyorlardı?**

Pervâne’ye göre Celâleddin-i Rumî eşi benzeri olmayan bir şahsiyet olmasına rağmen müritleri çok manasız ve kötü insanlardır. Bir toplantıda dillendirilen bu kanaat, orada hazır bulunan ve doğal olarak bu sözden alınan bir muhibbi tarafından Celâleddin-i Rumî’ye iletilir. Celâleddin-i Rumî bir tezkere kaleme alır ve Pervâne’yi: “Eğer benim müritlerim iyi insan olsalardı, ben onların müridi olurum. Kötü insan olduklarından ahlâklarını değiştirip iyi olmaları, iyiler ve iyi amel eden insanlar sırasına girmeleri için onları müritliğe kabul ettim.” şeklinde ikaz eder<sup>2149</sup>. Burada Celâleddin-i Rumî mevcut durumu zımni bir şekilde kabul etmekte ve yorumlamaktadır. Ayrıca tasavvufun cemiyeti ıslah edici ve dönüştürücü gücünü gözler önüne sermektedir. Ona göre hitap edilen kitle her zaman dört başı mamur insanlardan oluşmamaktadır. Bir kısım yöneticiler ise tasavvuf düşüncesi ve pratiğini daha elit bir tabakaya yakıştırmaktadır. Hem bu duruma hem de Mevlevî müritlerinin sosyal statüleri ile meslekî durumlarına işaret eden ilginç bir menkıbeyi daha paylaşmak istiyoruz. Olayın meydana geldiği mekân XIII. yüzyıl Konyası’nın en önemli ilim-irfan merkezlerinden biri olan Sadreddin-i Konevî Zâviyesi’dir. Döneme damgasını vuran Pervâne söz konusu zâviyede büyük bir toplantı tertipler.

<sup>2147</sup> Eflâkî, II, s. 160-162.

<sup>2148</sup> Krş. Eflâkî, I, s. 197.

<sup>2149</sup> Eflâkî, I, s. 152-153.

Celâleddin-i Rumî de hazır bulunanlar arasındadır. Mahfil emiri Kemâleddin-i Muarriif bir ara Pervâne'ye: *“Mevlânâ'nın müritleri acayip insanlardır. Çoğu aşağı tabakadan ve zenaat sahibi kimselerdir. Onun etrafında şehrin ileri gelenleri hemen hemen yok gibidir. Her nerede bir terzi, bir bakkal varsa, onu müritliğe kabul ediyor.”* der. Bu şekilde Mevlevî müritlerini alt tabakaya mensup, basit işlerle uğraşan kişiler olarak tahkir eder. Bunun üzerine Celâleddin-i Rumî: *“Bizim Mansur, hallaç (yünü ve pamuğu yay veya tokmak gibi bir araçla kabartma, ditme işini yapan kimse, atımcı) değil miydi? Şeyh Ebû Bekir-i Buhârî, dokumacı değil miydi? Şu öteki kâmil insan, camcı değil miydi? Onların sanatları kendi marifetlerine ne ziyan getirdi...”* diyerek Hallâc-ı Mansûr (ö. 309/922) gibi bazı büyük sûfilerin de çeşitli mesleklerle anıldığını ve ellerinin emeğiyle geçindiğini hatırlatır. Bu şekilde söz konusu eleştirinin haksızlığını ve yersizliğini dile getirir ve müritlerinin çeşitli iş kollarında çalışmasının onların mârifetlerine herhangi bir eksiklik getirmeyeceğini öne sürer. Adı anılan yöneticileri ikaz ve ikna eder <sup>2150</sup>. Sâhib Ata Fahreddin Ali de Pervâne ve Kemâleddin-i Muarriif'inkine benzer kanaatler beslemektedir. Hatta daha da ileri giderek: *“Mevlânâ hazretleri büyük bir padişahdır. Fakat onu müritleri arasından çekip almak ve müritlerini öldürmek gerekir.”* der. Bu söz kendisine ulaştığında: *“Acaba bunu yapabilirler mi?”* diye soran Celâleddin-i Rumî: *“Bu bizim müritlerimiz neden dünya ehli nazarında bu kadar kırgınlık ve düşmanlığa uğruyor. Bu hal, müritlerin Tanrı'nun inayet nazarına mazhar olmuş ve onun yanında kabul edilmiş ve sevilmiş olmalarından ileri gelse gerek. Çünkü biz, bütün insanları kalburdan geçirdik, bunlardan başkaları kalbur üzerinde kalmadılar. Dünya bilsin bilmesin, bizim varlığımız, müritlerimizin cânı ve müritlerimizin varlığı da dünyanın cânıdır.”* açıklamasını yapar <sup>2151</sup>. Celâleddin-i Rumî bu menkıbede müritlerinin dünya ehlinin kırgınlık ve düşmanlığa maruz kaldığını kabul etmekte ama bu durumun onların Allah nazarında makbul olduklarına delalet ettiğini düşünmektedir. İlginçtir ki yöneticiler, buldukları mevki itibariyle sanki daha seçkin ve saygın müritlerle karşılaşmak istemektedirler. Buna dair bir menkıbe şöyledir: Pervâne kendi sarayında Celâleddin-i Rumî için bir semâ meclisi tertip etmiştir. Celâleddin-i Rumî sarayın kapısına geldiği vakit, beraberinde getirdiği bütün müritler içeri girene

<sup>2150</sup> Eflâkî, I, s. 164; es-Sadrî, s. 45-46.

<sup>2151</sup> Eflâkî, I, s. 153.

kadar beklemiştir. Hüsâmeddin Çelebi'nin, kapıda beklemesinin sebebine dair kendisine yönelttiği soruya: “Eğer biz önce saraya girmiş olsaydık, bizden sonra gelen arkadaşlarımızın bazılarının içeri girmelerine kapıcılar engel olurlardı ve onlar bizim sohbetimizden yoksun kalırlardı. Eğer biz bu dünyada onları bir emîrin sarayına veya bir vezirin evine sokamazsak, kıyamette Ukba sarayına ve Cennet-i Âlâ'ya ve Tanrı'nın huzuruna nasıl sokabiliriz?” şeklinde cevap verir <sup>2152</sup>. Bu menkıbeden hareketle yöneticilerin himaye veya ev sahipliğinde düzenlenen semâ meclislerine katılmak isteyen müritlere yönelik bazı engellemeler veya kısıtlamalar olduğunu anlamaktayız. Şu menkıbe de kısmen bu duruma işaret etmektedir: Pervâne, tertiplelediği geniş katılımlı büyük bir semâ meclisinde, Celâleddin-i Rumî'nin söze başlamamasını Hüsâmeddin Çelebi'nin henüz davet edilmemesine bağlar. Hemen onu çağırmak için adam gönderir. Hüsâmeddin Çelebi yanında bazı Mevlevî müritleri ile içeri girdiğinde Celâleddin-i Rumî'nin bazı aşırı iltifatlarına nail olur. Celâleddin-i Rumî sanki onun gönlünü almak ve müritleri hakkında olumsuz düşünceler besleyenlere karşı tepkisini ortaya koymak istemektedir. Nitekim Hüsâmeddin Çelebi'nin bu iltifatları hak etmediğini düşünen Pervâne, onun keramet kokan ikazından sonra şüphelerinden vazgeçmiştir <sup>2153</sup>.

Son menkıbeler çerçevesinde Celâleddin-i Rumî'nin sadece yüksek zümreye ya da Selçuklu aristokrasisine hitap ettiği şeklindeki kanaatlerin tashih, tadil ve tenkide ihtiyacı vardır. Nitekim hem yukarıda dile getirdiğimiz ayrıntılar hem de birinci bölümde ele aldığımız muhtelif mesleklere mensup Mevlevî müritlerinin varlığı, Celâleddin-i Rumî'nin yüksek irfanî fikirleri mısralara dökken âlim ve şair bir mutasavvıf olmasına rağmen, asla halktan ve hayattan kopuk bir biçimde yaşamadığını göstermektedir. Aksine Celâleddin-i Rumî'nin müritleri çoğunlukla halk tabakasındandı. Her sanat ve meslekten insanlar sema meclislerine katılıyordu. Bununla birlikte onun dönemin siyasî, edebî, ilmî, tasavvufî kesimleriyle de yakın ilişkisi vardı <sup>2154</sup>.

<sup>2152</sup> Eflâkî, I, s. 165-166.

<sup>2153</sup> Eflâkî, II, s. 140. Benzer bir menkıbe için bkz. Eflâkî, I, s. 138-139. Celâleddin-i Rumî, Hüsâmeddin Çelebi'ye hitaben yazdığı bir mektupta, özü sözü doğru kişilerden birinin tertipleyeceği davete kendisi olmaksızın katılmak istemediğini belirtir. Zira Hüsâmeddin Çelebi nazik bir mizaca sahip olduğu için bu tür davetlere katılmaktan kaçınmaktadır. Bkz. Mevlânâ, *Mektuplar*, s. 195.

<sup>2154</sup> Öngören, “Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî”, s. 445.

Yukarıdaki menkıbelere rağmen Mevlevî müritlerinin kimi zaman Konya dışında da Pervâne'yi ziyarete gittikleri ve buralarda güzel bir biçimde ağırlandıklarını görüyoruz. Örneğin Celâleddin-i Rumî, o sırada Kayseri'de olan Pervâne ile müritleri vasıtasıyla gönderdiği mektuplarla bağlantı kurmuştur <sup>2155</sup>. Bir grup Mevlevî müridi de elçilik göreviyle Kayseri'deki Pervâne'ye gönderilmiş, geri döndüklerinde onun sofralarının ihtişamını anlattıklarında Celâleddin-i Rumî tarafından uyarılmışlardır <sup>2156</sup>.

### **Menkıbevî kayıtlara göre Celâleddin-i Rumî'nin Muînüddin Süleyman Pervâne ve eşi Gürcü Hatun nezdindeki itibarının derece ve boyutu nedir?**

Celâleddin-i Rumî'nin Türkiye Selçuklu iktidar muhitinde asıl itibar ve nüfuzunu kazanması, özellikle II. İzzeddin'in tahttan uzaklaşmasından sonra devletin dizginlerinin tam olarak İranlılar eline geçtiği ve Moğol hâkimiyetinin kayıtsız şartsız kurulduğu devirde, yani Pervâne'nin iktidarı zamanında olmuştur <sup>2157</sup>. *Menâkıbü'l-Ârifîn*'de Pervâne ile alakalı bahislerin sıklığı ve çokluğu da bunu göstermektedir. Denilebilir ki dönemin devlet adamları arasında Eflâkî'nin üzerinde en fazla durduğu isim Pervâne'dir. Gerek Celâleddin-i Rumî'nin sohbetlerinden derlenen *Fîhi mâ fîh* adlı eserin pek çok bölümünün takriri sırasında Pervâne'nin de hazır bulunması <sup>2158</sup> gerekse Celâleddin-i Rumî'nin Pervâne'ye çok sayıda mektup göndermesi de <sup>2159</sup> bu durumu teyit etmektedir.

Pervâne'deki Celâleddin-i Rumî hayranlığı ve bağlılığı had safhadadır <sup>2160</sup>. Pervâne çeşitli vesilelerle Celâleddin-i Rumî'yi sık sık ziyaret etmekte ve ziyaretlerinin çokluğunu da Celâleddin-i Rumî'ye olan bağlılığının herkesçe bilinmesini sağlama sebebine bağlamaktadır. Pervâne bu bağlılığın bir göstergesi olarak zaman zaman cömert bağışlar da yapmıştır. Örneğin bir defasında “*altı bin aded-i sultanî*”yi Mevlevî müritlerine bağışlamış ve bunun Hüsameddin Çelebi'nin

<sup>2155</sup> Eflâkî, I, s. 296.

<sup>2156</sup> Eflâkî, I, s. 330.

<sup>2157</sup> Kaymaz, *Pervâne*, s. 103 (dipnot: 18).

<sup>2158</sup> Söz konusu eser çerçevesinde Rumî-Pervâne ilişkisinin analizine dair bkz. Mevlânâ, *Fîhi Mâfîh*, trc. Meliha Ülker Tarıkâhya, Maarif Basımevi, İstanbul 1954, s. XXXI-XXXVII. Fuad Köprülü, söz konusu eserin Pervâne'ye ithaf edildiği düşüncesindedir. Bkz. İlk Mutasavvıflar, s. 230; a.mlf, *Türk Edebiyatı Tarihi*, Ötüken Yayınları, İstanbul 1980<sup>2</sup>, s. 247.

<sup>2159</sup> Mevlânâ, *Mektuplar*, Açılama Kısmı, s. 246, 251-253; Kaymaz, *Pervâne*, s. 186.

<sup>2160</sup> Sipehsâlâr, s. 87; Eflâkî, I, s. 262.



evine götürülüp orada bölüşülmesini istemiştir <sup>2161</sup>. Celâleddin-i Rumî bir defasında Pervâne'nin evinde nimete şükür ve zenginliği Allah yolunda sarf etme konusunda bir takım bilgiler verir. Konuşma esnasında Celâleddin-i Rumî'nin iltifatlarına mazhar olan Pervâne, Mevlevîlere ikibin dinara yakın bağışta bulunur ve bütün bilginlere, şeyhlere ve dini bütün kişilere gümüş paralar verilmesini emreder <sup>2162</sup>. Celâleddin-i Rumî cemaathânedeki dostlarıyla sohbet etmekte iken, Sadreddin-i Konevî'nin sohbet halkasında yer alan Şerefeddin-i Mavsilî birkaç emirle birlikte Pervâne'nin elçisi olarak ziyarete gelir. Pervâne'nin ayakkabı parası olarak gönderdiği ikibin dinarı Mevlevî müritlerinden Hâce Mecdeddin-i Merâgî'ye verir <sup>2163</sup>. Pervâne, Celâleddin-i Rumî'ye bir defasında üçbin dirhem, nefis elbiselerle dolu bohça, bir köle ve bir katır gönderir <sup>2164</sup>. Sultan Veled bir şiirinde “oğul” şeklinde hitap ettiği Pervâne'yi övmekte, onun cömertliği, asaleti, adaleti, cesareti üzerinde durarak kendisine bağışta bulunmasını istemektedir <sup>2165</sup>. Bu rivayetlerde devlet adamlarının sûfilere maddi destek sağladıkları örneklendirilmektedir. İlhanlıların artan malî tazyiklerine rağmen, Pervâne gibi bir maliyecinin bu denli ihsanda bulunması, Celâleddin-i Rumî ve Mevlevîlerin onun katındaki önemini ortaya koymasından dikkate değerdir. Burada zulüm ve haksızlıkları hoş gösterme ya da hiç göstermeme, insanların tepkisini asgariye indirme, halkın itaatini sağlama vb. faktörler devrede olabilir.

Pervâne, Celâleddin-i Rumî ailesine ve onların hatıralarına büyük bir saygı duymuş ve yakınlık göstermiştir. Örneğin o, Bahâeddin Veled'in mezarı üzerine bir türbe yaptırmak ister. Celâleddin-i Rumî onun yaptıracığı kubbenin, feleklerin kubbesinden daha güzel olamayacağına dile getirerek bundan vazgeçmesini ister <sup>2166</sup>. Celâleddin-i Rumî vefat ettiğinde babasının yanına defnedilmiş, üstüne 673/1274 yılında Pervâne ve eşi Gürcü Hatun ile Alemüddin Kayser tarafından mimar Bedreddin-i Tebrizî'ye bir türbe yaptırılmıştır. Böylece Mevlânâ Külliyesi'nin

<sup>2161</sup> Eflâkî, I, s. 242. Ziyaretler hakkındaki diğer örnekler için bkz. Eflâkî, I, s. 155, 217.

<sup>2162</sup> Eflâkî, I, s. 167-168. Krş. İbn Bibi, s. 626; Aksarayî, s. 36.

<sup>2163</sup> Eflâkî, I, s. 219.

<sup>2164</sup> Eflâkî, I, s. 282-283.

<sup>2165</sup> Sultan Veled, *Divan*, s. 547-549; Değirmençay, “Sultan Veled'in Anadolu Selçuklu Devlet Adamları ve Diğer İleri Gelenleri Methi”, s. 18-24.

<sup>2166</sup> Eflâkî, I, s. 382.

temelleri atılmıştır <sup>2167</sup>. Pervâne Kayseri’de inşa ettirdiği medresenin müderrisliğine Kutbüddin-i Şîrâzî’yi getirir. Bu münasebetle dönemin ileri gelen yöneticileri, bilgin ve şeyhlerinin de katılımıyla büyük bir posta oturma töreni yapılır. Sultan Veled törene şeref vermesi ve Kutbüddin-i Şîrâzî ile mülakat yapması için Alâmeddin Kayser vasıtasıyla özel olarak davet edilmiştir. Tören sırasında başköşeye oturtulan Sultan Veled, mana ve hakikatlerle yüklü bir konuşma yapar. Bu açılış dersinin akabinde Kutbüddin-i Şîrâzî umumi bir ders verir. Daha sonra büyük bir semâ icra edilir. Güzel sesli hafız ve mükrîler de okuduklarıyla meclise katkıda bulunurlar <sup>2168</sup>. Sultan Veled, Kayseri ve oradaki büyüklerin methi başlıklı bir şiirinde Kutbüddin-i Şîrâzî’yi: “*zamanın kutbu, Şiraz’ın süsü*” şeklinde övmektedir <sup>2169</sup>. Söz konusu medresenin açılışını Sultan Veled’in yapması, Celâleddin-i Rumî’nin o tarihte hayatta olmadığını akla getirmektedir. Sultan Veled’in tören sırasında babası hakkında sarf ettiği sözlerle katılımcılara duygulu anlar yaşatması da bu duruma açıklık getirmektedir. Bu durumda söz konusu medresenin Celâleddin-i Rumî’nin ölüm tarihi olan 5 Cemâzeyilâhir 672’den (17 Aralık 1273) sonra, Pervâne’nin ölüm tarihi olan 1 Rebülevvel 676’dan (2 Ağustos 1277) <sup>2170</sup> önce açılmış olması gerekir <sup>2171</sup>.

Konya’da, Eflâkî’nin mahiyet ve muhtevası ile alakalı herhangi bir bilgi vermediği, sadece korkunç olarak nitelediği bir hadise vuku bulur. Ahali yaşanan sıkıntıdan kurtulmak için Celâleddin-i Rumî’nin kapısını çalarak, ondan Pervâne’ye bir mektup (inayetnâme) yazmasını ve kendilerine şefaatte bulunmasını isterler. Konyalılar bu sıkıntıdan kurtulmak için onbin dinar vermeye razıdır. Hâlbuki

<sup>2167</sup> Eflâkî, II, s. 151; Karpuz, “Mevlânâ Külliyesi”, s. 449.

<sup>2168</sup> Eflâkî, II, s. 160-161; Mahmut Recep Keleş, “Ortaçağ İslam Dünyasında Medreselerde Açılış Dersi Geleneği: Kayseri Pervane Bey Medresesi Örneği”, *Humanitas (Namık Kemal Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi)*, IV/8 (2016), s. 158-163.

<sup>2169</sup> Sultan Veled, *Divan*, s. 547.

<sup>2170</sup> Kaymaz, *Pervâne*, s. 179; Kesik, “Muînüddin Süleyman Pervâne”, s. 92.

<sup>2171</sup> Kayseri şehir merkezinde Kapalı Çarşı içerisinde Kazancılar Çarşısı’nda bulunan medresenin bir süre sonra yıkıldığı ya da yıktırıldığı; arsasının bir bölümü üzerine daha basit bir medresenin inşa edildiği ileri sürülmektedir. Medresenin geriye kalan kısmı ise dükkânlar yapılarak çarşı olarak kullanılmıştır. Pervâne Bey Medresesi, XX. yüzyılın başlarına kadar, sonraki yapısında öğretim devam etmiş, medreselerin kapatılması üzerine bu kısmı da çarşı hâline getirilmiştir. Bkz. Kaymaz, *Pervâne*, s. 179, 185; Ertuğrul, *Kutbuddîn eş-Şîrâzî*, s. 50-51; Mehmet Çayırdağ, “Kayseri’de Pervane Bey Medresesi”, *VD*, S. XXVI (1997), s. 227-228; Dilber İlimli Usul, *Selçuklular Zamanında Kayseri’de İlmî ve Kültürel Faaliyetler*, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Selçuk Üniversitesi SBE), Konya 2007, s. 131-132.

Celâleddin-i Rumî bir mektubuyla onları bu sıkıntıdan kurtarmıştır<sup>2172</sup>. Bu rivayet Celâleddin-i Rumî'nin Pervâne nezdinde son derece itibarlı bir kişi olduğunu göstermektedir. Bunu teyit ve takviye eden başka bir rivayette, devir teslimden çok zarar eden ve iki üçbin dinara yakın borçlanan bir âmil<sup>2173</sup>, borcunu hafifletmek maksadıyla Celâleddin-i Rumî'den kendisi için Pervâne'ye bir inayetnâme yazarak şefaathçi olmasını ister. Celâleddin-i Rumî bu talebi yerine getirir ve vergi memurunun borcu Pervâne'nin müdahalesiyle indirilir. Rivayetin devamından Pervâne'nin Celâleddin-i Rumî ve Mevlevîlerle ile yakın münasebet kurduğunu bir kere daha anlıyoruz. Zira Celâleddin-i Rumî'nin pusulası kendisine ulaşan Pervâne, bu işin divân (bir devlet dairesi ya da devler) ile ilgisinin olduğunu söyler. Bunun üzerine Celâleddin-i Rumî: “Devler, Süleyman peygamberin egemenliği altındadır. Süleyman devlerin egemenliği altında değildir.” diye yazılmasını emreder<sup>2174</sup>. Bu örnekte olduğu gibi Celâleddin-i Rumî ihtiyaç ehline ve miskinlere yardım etmesi için Pervâne'ye ve başkalarına bir günde on ile on iki tezkere göndermekte, hepsinin işi görülmekte, hiçbiri reddedilmemektedir<sup>2175</sup>.

Pervâne, Tâceddin Vezir'in âlim ve edip, ancak veliler âleminden habersiz oğlunu Konya'da kadı yapmak ister. Adı belirtilmeyen bu kişi kadılığı üç şartla kabul edeceğini söyler. Birincisi dönemin öne çıkan tartışma konularından biri olan rebabın halk arasından kaldırılmasıdır. Son ikisi ise mahkemelerin işleyişi ile alakalıdır. Son iki şartı yerine getirmeyi hazır olan Pervâne, Celâleddin-i Rumî'yi kastederek rebabın “hayli büyük bir padişahın eseri” olduğu için birinci şartı yerine getiremeyeceğini ifade eder<sup>2176</sup>. Bu ayrıntıyı Pervâne'nin Mevlevî muhit ile tesis ettiği münasebetlerin ne derece sağlam olduğunu anlamada önemli bir ipucu olarak değerlendirebiliriz.

Yaygın geleneğe uyan Celâleddin-i Rumî, yöneticilerle olan ilişkisini genellikle nasihat çerçevesinde sürdürmüştür. Buna dair bir örnekte Pervâne, bazı devlet adamları ile birlikte öğüt almak amacıyla Celâleddin-i Rumî'yi ziyaret eder. Celâleddin-i Rumî, Pervâne'ye eğer muktedirse gevşeklik göstermeden şu dört

<sup>2172</sup> Eflâkî, I, s. 198.

<sup>2173</sup> Âmil, İslâm devletlerinde genellikle memurlar, özellikle de vergi memurları için kullanılan bir terimdir. Bkz. Mehmet Erkal, “Âmil”, *DİA*, III, İstanbul 1991, s. 58-60.

<sup>2174</sup> Eflâkî, I, s. 198-199.

<sup>2175</sup> Eflâkî, I, s. 271.

<sup>2176</sup> Eflâkî, I, s. 302.

kibleye hizmet etmesini salık verir: Namaz, gökyüzü, hükümdarlar, velilerin kalbi. Konumuzla ilgili olan son ikisini şu şekilde izah eder: Hükümdarlar veyahut devlet yöneticileri yoksulların kiblesi ve mazlumların sığınağıdır. Bir yoksul ve mazlum, devlet yöneticilerine yöneldiğinde ihtiyaçları karşılanmalıdır ki Allah da yöneticilerin din ve dünya ihtiyaçlarını karşılasın. Velilerin kalbi Allah'ın nazarının kiblesi olup, kâinattan da daha yüksek ve yücedir. Yöneticiler Allah'a itaatsizlik etmemeli ve velilerin kalbine yakın durmalıdırlar. Zira yöneticiler tam bir içtenlik ve titizlikle Allah'ın tarafını tutarsa, Allah da din ve dünya ülkesini ve ahireti onlar için tutar. Bu öğütlerden sonra Pervane saygı gösterir ve Mevlevîlere bir hayli ihşanda bulunur <sup>2177</sup>. Başka bir menkıbede Pervâne öğüt almak maksadıyla Celâleddin-i Rumî'yi ziyarete gelir ve şükrâne olarak bütün bilginlere, fakirlere ve müritlere ihşanlarda bulunur <sup>2178</sup>.

Celâleddin-i Rumî devlet adamları arasındaki çekişme ve rekabete dayalı siyasî mücadelelerin içine girmemeye özen göstermiş, ancak bazı krizlerde arabulucu veya yatıştırıcı rol oynamaktan da geri durmamıştır. Örneğin “ülkenin kahramanı ve gazisi” olarak nitelendirilen Uç Beyi Mehmed <sup>2179</sup> Konya'ya gelerek Celâleddin-i Rumî'yi ziyaret eder. Uç vilâyetlerinin hesabını vermek için Kayseri'ye gidecektir. Bu hususta Celâleddin-i Rumî'den yardım ister ve onun müridi olur. Hâlbuki Mehmed'in adamları daha önce Mevlevî müritlerinden Hâce Mecdeddin-i Merâgî'nin tacirlerine ait yaklaşık ellibin dirhem tutarındaki kumaşı gasp etmiştir. Bu nedenle Mecdeddin-i Merâgî, Mehmed'i haramilikle ve kan dökücülükle suçlayarak şiddetli tepki gösterir. Ancak Celâleddin-i Rumî: “...her kim bizim medresemizin kapısından geçerse kurtulur, her kim bizim adımızı anarsa kurtulur, her kim bizi severse kurtulur.” ifadelerini kullanarak araya girer. Bunun üzerine Mecdeddin-i Merâgî, Mehmed'e çaldığı malları helal eder. Mehmed Kayseri'de

<sup>2177</sup> Eflâkî, I, s. 318-319.

<sup>2178</sup> Eflâkî, I, s. 323.

<sup>2179</sup> Uç beyi, Türk devletlerinde sınır kesiminde teşkilatlanan savaşçı bölüklerin başındaki askerî lideri veya idareciyi tanımlamak üzere kullanılan bir tabirdir. Bkz. Feridun Emecen, “Uç Beyi”, *DİA*, XLII, İstanbul 2012, s. 38. Bu unvanı kullanan Mehmed Bey (ö. 660/1262), o dönemde Denizli-Antalya uç kesimindeki Türkmen gruplarının başıdır. Gerçekleştirdiği faaliyetlerle 1261-1368 yılları arasında önce Isparta-Alâiye, Elmalı, daha sonra sadece Denizli çevresinde hüküm süren bir Türkmen beyliği olan İnançoğullarının temellerini atmıştır. Bkz. Mikâil Bayram, “Türkiye Selçukluları Uç Beği Denizlili Mehmed Bey”, *Türkiye Selçukluları Üzerine Araştırmalar*, Kömen Yayınları, Konya 2003, s. 132-142; Tuncer Baykara, “İnançoğulları”, *DİA*, XXII, İstanbul 2000, s. 263.

Pervâne tarafından da taltif edilerek görev yerine gönderilir. Pervâne, Mecdeddin-i Merâgî'nin mağduriyet ve fedakârlığı ile Celâleddin-i Rumî'nin kendisi hakkındaki güzel düşüncelerini öğrenince, özür babında, çeşitli hediyelerle birlikte Mecdeddin-i Merâgî'nin zararını telafi eder <sup>2180</sup>. Bu rivayette İlhanlıların artan malî tazyikleri ve yol güvenliğinin zayıflamasından bahsedilmektedir. Ayrıca Celâleddin-i Rumî'nin müdahalesiyle Mecdeddin-i Merâgî'nin uğradığı zarar bir şekilde tazmin edilmiş, Mehmed de Celâleddin-i Rumî'nin başta Pervâne nezdindeki itibarı sayesinde Kayseri'de malî ve idarî sıkıntılardan kurtulmuştur. Mehmed ile kardeşi İlyas, damadı Ali, emirleri Sevinç ve Salur, IV. Rükneddin'in İlhanlılara dayanan saltanatını tanınamışlardır. Ancak Selçuklu-İlhanlı askerlerinin ileri harekâtı üzerine Hülâgû Han'a başvurarak bağlılık bildirmişlerdir. Bu istekleri önce kabul edilmişse de 1262'de Selçuklu-İlhanlı ordusu Mehmed'in üzerine yürümüştür. Damadı Ali'nin ihanetine uğrayan Mehmed yenilmiş ve Uluborlu'da öldürülmüştür <sup>2181</sup>.

Anadolu'da Gürcü Hatun adıyla tanınacak olan Gürcü Prensesi Thamara, II. Gıyâseddin'in eşidir. Adı geçen hükümdarın ölümünden sonra da Muînüddin Süleyman Pervâne ile evlenmiştir <sup>2182</sup>. Birazdan mercek altına alacağımız menkıbelerde Gürcü Hatun'un kendisine veya Celâleddin-i Rumî'ye dair her iyiliğin karşılığı olarak hediyeler dağıtması, bahşişler vermesi ve Mevlânâ Türbesi'nin inşasına sağladığı nakdî destekte olduğu gibi çeşitli hayır işleri ile uğraşması, aslında onun ne denli büyük bir hazineye sahip olduğunu ortaya koymaktadır. Ayrıca servetini müridesi olduğu Celâleddin-i Rumî'nin yolunda harcarken hiçbir fedakârlıktan kaçınmaması da ona duyduğu bağlılığın derece ve boyutunu göstermektedir. Celâleddin-i Rumî de Gürcü Hatun'a karşı gereken sevgi ve hürmeti göstermiştir <sup>2183</sup>. *Nitekim Menâkıbü'l-Ârifîn*'de Pervâne ile alakalı bahislerin sıklığı ve çokluğuna paralel olarak Gürcü Hatun'a da geniş yer verilmiştir. Denilebilir ki dönemin devlet adamları arasında Eflâkî'nin üzerinde en fazla durduğu isim nasıl Pervâne ise, iktidar muhitine mensup kadınlar arasında da Gürcü Hatun'dur.

<sup>2180</sup> Eflâkî, I, s. 338-339.

<sup>2181</sup> Aksarayî, s. 50, 53; Bayram, "Denizlili Mehmed Bey", s. 136-137; Baykara, "İnançoğulları", s. 263-264.

<sup>2182</sup> İbn Bibi, s. 465-467; Abû'l-Farac, II, s. 537; Aksarayî, s. 27-28; Turan, *Türkiye*, s. 256, 415-416; Kaymaz, *Pervâne*, s. 125-126; Subaşı, "Gürcü Hatun", s. 384-401.

<sup>2183</sup> Subaşı, "Gürcü Hatun", s. 397. Gölpınarlı, Rumî'nin bazı mektuplarını Gürcü Hatun'a hitaben yazmış olabileceği ihtimali üzerinde durmaktadır. Bkz. Mevlânâ, *Mektuplar*, Açılama Kısmı, s. 237-238. 263.

Gürcü Hatun Celâleddin-i Rumî'nin has müritlerinden biridir. Öyle ki Celâleddin-i Rumî'den ayrılmanın vereceği zorlukları hafifletmek için çıkacağı Kayseri yolculuğu öncesi Aynüddeve-i Rumî isimli ressama onun resmini çizdirmek ister. Fakat Aynüddeve-i Rumî çok sayıda kâğıt kullandığı hâlde bir türlü resmi çizemez. Zira Celâleddin-i Rumî sürekli suret değiştirmektedir. Aynüddeve-i Rumî'nin çiziktirdiklerini sandığına koyan Gürcü Hatun, hasretini onlarla teskin etmiştir <sup>2184</sup>.

Celâleddin-i Rumî, Aksaray'da bir Mevlevî vaizle tasavvufa mesafeli (münkir) bir danışment arasında yaşanan ve ikincisinin ölümüne sebep olan kavga Konya'ya sıçrayınca, Alemüddin Kayser aracılığıyla siyasî nüfuzunu kullanarak olayı çözüme kavuşturmuştur. Ayrıntılarına daha önce temas ettiğimiz bu hadisede Celâleddin-i Rumî, bir pusula yazarak Alemüddin Kayser'e gönderir. Pusulada ölenin kırkbin dirhemlik diyetini vererek vaizi akrabalarının elinden kurtarmasını rica eder. Alemüddin Kayser o an üzerinde olan ne varsa satarak ellibin dirhemlik bir meblağ elde eder. Bunun kırkbinini diyet parası olarak danışmendin akrabalarına, geri kalanını da şükran olarak Mevlevîlere verir. Vaize de güzel bir elbise ile binek bağışlar. Gelişmeden haberdar olan Gürcü Hatun, Alemüddin Kayser'in işi geciktirmeme konusunda sergilediği fedakârlıktan dolayı ona yüzbin altın vererek nâibi yapar <sup>2185</sup>. Başka bir rivayete göre Alemüddin Kayser, Celâleddin-i Rumî'nin Selâhaddin-i Malatî'ye hediye ettiği gömleği "*iki bin aded-i sultanî*"ye satın alıp Gürcü Hatun'a hediye eder. Gürcü Hatun da buna karşılık ona ikibin dinar verir <sup>2186</sup>. Bu rivayetlerde hem Alemüddin Kayser ile Gürcü Hatun arasında Celâleddin-i Rumî sevgisinden kaynaklanan ortak paydanın <sup>2187</sup> altı çizilmekte hem de Celâleddin-i Rumî'nin Gürcü Hatun nezdindeki itibarı vurgulanmaktadır. Bu husus Gürcü Hatun'un Mevlevîlere çeşitli vesilelerle ihسانlarda bulunduğu dair başka rivayetlerde de kendisini hissettirmektedir. Örneğin aynı zamanda simyacı da olan mimar Bedreddin-i Tebrizî, Celâleddin-i Rumî'nin sıradan bir taşı değerli bir taş

<sup>2184</sup> Eflâkî, I, s. 307-308.

<sup>2185</sup> Eflâkî, I, s. 325.

<sup>2186</sup> Eflâkî, I, s. 341.

<sup>2187</sup> Bu hususu teyit ve takviye eden başka bir menkıbe için bkz. Eflâkî, I, s. 356. Sultan Veled'in Kayseri şehri ve oradaki büyüklerin methine dair kaleme aldığı şiirde hem Alemüddin Kayser'i hem de Gürcü Hatun'u övmesi de bu çerçevede değerlendirilebilir. Bkz. Sultan Veled, *Divan*, s. 547.

çevirme şeklinde izhar ettiği kerametle kendisine verdiği eşsiz yakutu Gürcü Hatun’a armağan eder. Yakutu nasıl elde ettiğini, yani kerametın ayrıntılarını da Gürcü Hatun’a anlatır. Bunun üzerine Gürcü Hatun yakuta “*seksen ilâ yüz bin dirhem-i sultanî*” tutarında bir değer biçer ve çeşitli hediyelerle birlikte bu meblağı Bedreddin-i Tebrizî’ye verir. Ayrıca müritlere çeşitli hediye ve bağışlarda bulunur<sup>2188</sup>. Kira Hatun, kocası Celâleddin-i Rumî’nin izhar ettiği tayy-ı mekân kerametiyle kendisine verdiği Hicaz kumlarının bir miktarını kâğıt içerisine koyup melikelerin melikesi ve Celâleddin-i Rumî’nin müridesi Gürcü Hatun’a gönderir. Celâleddin-i Rumî’nin izhar ettiği kerameti öğrenen Gürcü Hatun’un bağlılığı pekişir. Bunun için bol miktarda bahşış verir<sup>2189</sup>.

Muînüddin Süleyman Pervâne’nin evinde Celâleddin-i Rumî’nin de katıldığı pek çok semâ meclisi düzenlenmiştir. Bir defasında diğerlerinden farklı olarak Gürcü Hatun Mevlevîlere yemek göndermiştir<sup>2190</sup>.

Muînüddin Süleyman Pervâne ve eşi Gürcü Hatun, Mevlânâ Külliyesi’nin temelini teşkil eden türbenin inşası için Alemüddin Kayser’e “*seksen bin dirhem-i sultanî*” nakdî destekte bulunurlar. Ayrıca Kayseri’nin gelirlerinden ellibin dirhem tahsis ederler<sup>2191</sup>.

Gürcü Hatun ve ailesi Celâleddin-i Rumî dışında diğer Mevlevî büyükleri ile de olumlu ilişkiler geliştirmiştir. Örneğin bir gün dostlar meclisinde manalar saçmakta olan Hüsâmeddin Çelebi, birdenbire bir dervişini Gürcü Hatun’a göndererek ona tabhanesinde oturduğu sarayı hemen terk etmesini söyler. Çünkü sarayın çatısı çökecektir. Bunun üzerine Gürcü Hatun yakınlarıyla birlikte saraydan çıkar. Evin eşyası çıkarılır çıkarılmaz Hüsâmeddin Çelebi’nin ikaz ve işaret ettiği gibi olur. Gürcü Hatun’un inancı ve irtibatı bir iken bin olur. Muhtaçlara sadakalar verir. Hüsâmeddin Çelebi’ye “*beş bin dinar-ı yusufî ve on bin dirhem-i sultanî*”, müritlere de birer güzel hediye gönderir<sup>2192</sup>.

<sup>2188</sup> Eflâkî, I, s. 159.

<sup>2189</sup> Eflâkî, I, s. 222-223.

<sup>2190</sup> Eflâkî, I, s. 282.

<sup>2191</sup> Eflâkî, II, s. 151.

<sup>2192</sup> Eflâkî, II, s. 132-133.

Gürcü Hatun, Selâhaddin-i Zerkûb'un kızı Hediye Hatun'un evliliği için gerekli olan çeyizin hanedan hatunlarının ve emir eşlerinin ihsan ve himmetleriyle toparlanması aşamasında elbise, mücevher, ev ve mutfak eşyası hazırlatmıştır <sup>2193</sup>.

Sultan Veled Kayseri şehri ve oradaki büyüklerin methine dair kaleme aldığı şiirde Gürcü Hatun'u: "*Anadolu'nun ve Horasan'ın övüncü olan büyük sultan*" şeklinde övmektedir <sup>2194</sup>. Sultan Veled'in eşi Fatıma Hatun da Gürcü Hatun ve Pervâne'nin kızını irşat etmiştir <sup>2195</sup>.

Gürcü Hatun'un kızı Aynü'l-Hayat Erzurum'da ikamet etmektedir. Nitekim bir defasında Erzurum'a yolu düşen Ârif Çelebi'yi kendi sarayına davet eder ve ona Sultan Veled'in durumunu, türbe arkadaşlarını ve medrese dostlarının durumunu sorar. Bu ayrıntı Aynü'l-Hayat'ın öteden beri Mevlevîlerle temas hâlinde olduğunu göstermektedir. Gürcü Hatun'un Celâleddin-i Rumî'nin ve ailesinin muhiplerinden olmasını dikkate aldığımızda bunda şaşılacak bir durum yoktur. Aynü'l-Hayat Erzurum'daki karşılaşmadan sonra Ârif Çelebi'nin candan muhiplerinden biri olacaktır <sup>2196</sup>.

### **Muînüddin Süleyman Pervâne ve ailesinin devrin diğer âlim ve sûfleri ile olan ilişkilerinde kimler ön plana çıkmaktadır?**

Bu çerçevede karşımıza çıkan ilk isim şüphesiz Sadreddin-i Konevî'dir. Şu ana kadar Pervâne hakkında dile getirdiğimiz pek çok menkıbe, Pervâne ile Sadreddin-i Konevî arasındaki yakınlığa da açıkça işaret etmektedir. Bunları tekrarlamaya gerek duymuyoruz. Ancak Pervâne ile Sadreddin-i Konevî arasında özel bir ilişkinin olduğunun altını çizmemiz gerekmektedir. Zira zâviyesi dönemin en önemli ilim-irfan merkezlerinden biri olup pek çok beldeden gelen âlim ve sûfiyi ağırlayan Sadreddin-i Konevî, Kur'ân'ı ezberleyen Pervâne'ye *Câmi'u'l-usûl* adlı hadis kitabını okutmuştur <sup>2197</sup>. Bu hususa işaret eden semâ kaydında Pervâne, devlet yönetimindeki etkin ve yüksek konumuna uygun olarak: "*Mevlâ Melikü'l-Ümerâ Mürabbi'l-Mülûki ve'l-Vüzerâ Cami'u Fadîleteyi'l-İlmi ve'l-Alem Muînu Ehli'l-Dünya ve'd-Dîn Rükni'l-İslâm ve'l-Müslimîn Ebu's-Su'ûd Selîm b. Ali b.*

<sup>2193</sup> Eflâkî, II, s. 118-119.

<sup>2194</sup> Sultan Veled, *Divan*, s. 547.

<sup>2195</sup> Eflâkî, II, s. 115.

<sup>2196</sup> Eflâkî, II, s. 211

<sup>2197</sup> Eflâkî, I, s. 171. Krş. Bayram, *Sadru'd-din-i Konevî*, s. 85-86.



*Muhammed*” şeklinde nitelendirilmektedir<sup>2198</sup>. Bu bilgiler devlet adamlarının ilmi müesseseler inşa etmenin yanı sıra ilim sohbetlerine de katıldıklarını yani ilmi, şuurlu olarak desteklediklerini bir kere daha göstermektedir.

Pervâne'nin Konevî-Ekberî mektebine mensup bazı sûfilerle de yakın ilişkiler geliştirdiğini görüyoruz. Nitekim Pervâne, Şerefeddin-i Mavsilî'yi birkaç emirle birlikte Celâleddin-i Rumî'ye elçi olarak göndermiştir<sup>2199</sup>. Saîdüddin-i Fergânî 655/1257'de İbnü'l-Fârız'ın (ö. 632/1235) *Kaside-i Tâiyye*'sine yazdığı *Meşâriku'd-derârî* isimli Farsça şerhi Pervâne'ye ithaf etmiştir. Ayrıca Pervâne ve Sadreddin-i Konevî'nin huzurunda okuyup onların beğenisini de kazanmıştır<sup>2200</sup>. Pervâne Fahreddin-i Irâkî ile de yakın ilişki geliştirmiştir. Nitekim Fahreddin-i Irâkî için kendi iktânın merkezi olan Tokat'ta Hankah-ı Pervâne denilen büyük bir tekke yaptırmış, zaman zaman bizzat onun semâlarında bulunarak sohbetinden istifade etmiştir. Fahreddin-i Irâkî, hamisi Pervâne'nin ölümünden sonra Tokat'tan Sinop'a geçmiş ve ardından da deniz yoluyla Mısır'a gitmiştir<sup>2201</sup>. Sadreddin-i Konevî'nin seçkin halifelerinden biri olan Müeyyidüddin-i Cendî, şeyhinin 1274'de ölümünden sonra Bağdat'a gidip irşat faaliyetlerinde bulunmuş, bir süre sonra tekrar Anadolu'ya dönmüştür. Son yıllarını Pervâne'nin oğlu Muînüddin Mehmed (ö. 696/1297) tarafından kurulan Pervâneoğulları Beyliği'nin merkezi Sinop'ta geçirmiştir<sup>2202</sup>. Müeyyidüddin-i Cendî ilimlerin sınıflandırılmasına dair *'Ulûm-ı (Âsâr-ı) Ahadî ve Ma'ârif-i (Esrâr-ı) Ahmedî* adlı Arapça eserini, söz konusu beyliğin kurucusu Muînüddin Mehmed'e sunmuştur<sup>2203</sup>.

Yukarıda Celâleddin-i Rumî'ye yönelttiği bazı eleştirilerine yer verdiğimiz dönem sûfilerinden Tâceddin-i Erdebilî de Pervâne'ye ait bir hankahın şeyhidir<sup>2204</sup>. Ancak nerede ve hangi hankahta şeyh olduğu belirtilmemektedir. Tâceddin-i Erdebilî'nin, Pervâne'nin ölümü ve akabinde Fahreddin-i Irâkî'nin Anadolu'dan

<sup>2198</sup> Yılmaz, “İbnü'l-Esîr'in Câmi'u'l-Usûl Adlı Eserinin Semâ Kayıtları”, s. 6, 8.

<sup>2199</sup> Eflâkî, I, s. 219.

<sup>2200</sup> Uzunçarşılı, “XII. ve XIII. Asırlarda Anadolu'daki Fikir Hareketleri”, s. 301; Ateş, “Hicrî VI-VIII. (XII-XIV.) Asırlarda Anadolu'da Farsça Eserler”, s. 115.

<sup>2201</sup> Eflâkî, I, s. 294; Câmî, s. 818-819; Bilgin, “Fahreddîn-i Irâkî”, s. 85.

<sup>2202</sup> el-Cendî, *Neşhatü'r-Rûh ve Tuhfetü'l-Fütûh*, s. Önsöz, s. 15-16; Kunt, “Sadruddîn-i Konevî'nin Üç Halifesi”, s. 192-193; Uludağ, “Cendî”, s. 361.

<sup>2203</sup> el-Cendî, *Neşhatü'r-Rûh ve Tuhfetü'l-Fütûh*, Önsöz, s. 19; Metin, s. 28; Bayram, “Pervaneoğulları Zamanında İlmî Çalışmalar”, s. 386.

<sup>2204</sup> Eflâkî, I, s. 347-348.

ayrılmasından sonra Tokat'taki Hankah-ı Pervâne'ye şeyh tayin edildiğine dair bazı yorumlar bulunmaktadır <sup>2205</sup>. Ancak Tâceddin-i Erdebilî'nin Pervâne'ye ait bir hankahta şeyhlik yaptığını öğrendiğimiz rivayetlerde, Pervâne'nin hayatta olmadığını gösteren bir emare bulunmadığı gibi, söz konusu hankahın nerede olduğuna da değinilmemektedir <sup>2206</sup>.

Dönemin önemli âlimlerinden biri olan Zeyneddin Abdülmü'min-i Tokadî'nin, Tokat'taki Pervâne Medresesi'nde <sup>2207</sup> şehrin âlimleri ile bir takım ilmî toplantılar yaptığını görüyoruz <sup>2208</sup>. Kaymaz, Abdülmü'min-i Tokadî'nin Hankah-ı Pervâne'nin şeyhlerinden biri olduğunu düşünmektedir <sup>2209</sup>. Ancak Abdülmü'min-i Tokadî'nin ilmî profilinin buna pek uygun olmadığını görüyoruz. Zira dönemin önemli başvuru kaynaklarından birini kaleme alan Niğdeli Kadı Ahmed, kendileri ile görüşüp istifade etmeye çalıştığı kimseler arasında Abdülmü'min-i Tokadî'yi de zikretmektedir <sup>2210</sup>. Onun rahmet ve mağfiret duasında bulunarak sadece ismini zikrettiği Abdülmü'min-i Tokadî, başka bir öğrencisi olan Eflâkî tarafından zamanın Nu'mân'ı, takvada, amelde ve fetva bilgisinde ikinci bir Ebû Yûsuf şeklinde övülmekte; müderrislerin sultanı, son gelen bilginlerin özü, aklî ve naklî ilimlerinin denizi, fûrû ve usulü kendinde toplayan, bilgi ulularının üstadı ve Rum ülkelerinin nadir yetiştirdiği bir âlim olarak nitelendirilmektedir. Bu tanımlayıcı ve tamamlayıcı bilgilerden anlaşıldığına göre Abdülmü'min-i Tokadî, Hanefî mezhebine mensup bir âlim olup Konya Karatay Medresesi'nde Şemseddin-i Mardîni'den ders almıştır <sup>2211</sup>. Onun, Tokat'taki âlimlerle Pervâne Medresesinde –doğal olarak bazılarına öğrencisi Eflâkî'nin de katıldığı– bir takım ilmî söyleşilerde bulunması, iktidar çevrelerine yakın bir isim olduğunu gösterir. Eflâkî ve Niğdeli Kadı Ahmed gibi iki önemli isme

<sup>2205</sup> Turan, *Türkiye*, s. 524.

<sup>2206</sup> Kaymaz, *Pervâne*, s. 185-186.

<sup>2207</sup> Uzunçarşılı, Tokat'taki kitabesiz eserlerden biri olan Gök Medrese'ye, Pervâne Medresesi de denildiğini dile getirmektedir. Bkz. *Kitâbeler*, I, s. 56. Aynı hususa değinen A. Süheyl Ünver ise 1811 tarihli bir vesikaya istinaden söz konusu medresenin dârüşşifâ olduğunu belirtmektedir. Bkz. "Büyük Selçuklu İmparatorluğu Zamanında Vakıf Hastahanelerin Bir Kısımına Dair", *VD*, S. I (1938), s. 23. Söz konusu kurumun yapısal özellikleri hakkında bkz. Özkan Ertuğrul, "Gökmedrese", *DİA*, XIV, İstanbul 1996, s. 139-140.

<sup>2208</sup> Eflâkî, I, s. 378.

<sup>2209</sup> Kaymaz, *Pervâne*, s. 186.

<sup>2210</sup> Niğdeli Kadı Ahmed, I, s. 69, 335.

<sup>2211</sup> Eflâkî, I, s. 378.

hocalık yapmış olması ise XIII-XIV. yüzyıl Anadolu'sunun ilmî-irfanî hayatını şekillendiren önemli simalardan biri olduğunu gösterir.

Pervâne ailesinden bazı bireylerin de ilmî-irfanî müesseseler açtığını görüyoruz. Nitekim Bahâeddin-i Cendî Tokat'ta, Pervâne'nin kızına ait Hankah-ı Hoca Münir'e şeyh olarak tayin edilmiş, bu vesileyle âlim, şeyh, emir vb. çok sayıda ileri gelenin katıldığı bir posta oturma töreni yapılmıştır <sup>2212</sup>.

### 3.3.9.Mecdeddin Atabek

Tam adı Mecdeddin Ali b. Muhammed el-Hasan el-Erzincanî olan Mecdeddin Atabek, Pervâne'nin damadıdır. IV. Rükneddin ve III. Gıyâseddin döneminde müstevfi, vezir, atabeg olarak görev yapmış, 676/1277'de Sivas'ta öldürülmüştür <sup>2213</sup>.

Mecdeddin Atabek Celâleddin-i Rumî'nin devlet adamları arasında yer alan mürit ve müntesiplerinden biridir <sup>2214</sup>. Celâleddin-i Rumî'ye mürit olmasını sağlayan kişi Kadı Kemâleddin-i Kâbî'dir <sup>2215</sup>. Pervâne'nin evinde icra edilen ulemâ, meşâyih, fütüvvet erbabı ve muhtelif iklimlerden gelen misafirlerin hazır bulunduğu bir ilim-irfan meclisine Celâleddin-i Rumî'yi davet için özel olarak gönderilmesi <sup>2216</sup>; dönemin diğer ileri gelen devlet adamlarıyla Celâleddin-i Rumî'yi ara sıra ziyaret etmesi <sup>2217</sup>; Şemseddin-i Mardinî'nin Atabekiyye Medresesi'ndeki posta oturma töreninde Celâleddin-i Rumî'ye saygı ve hürmette bulunması <sup>2218</sup>, hatta her ne kadar tamamlayamasa da Celâleddin-i Rumî'nin yanında halvete girmesi <sup>2219</sup> gibi hususlar Mecdeddin Atabek'in Celâleddin-i Rumî'ye olan bağlılığının boyutlarını anlamamızı sağlamaktadır.

Mecdeddin Atabek Celâleddin-i Rumî'nin ölümünden sonra da Mevlevîliğe bağlılığını devam ettirmiştir. Nitekim Sultan Veled, Mecdeddin Atabek'i ilk on yedi

<sup>2212</sup> Eflâkî, II, s. 228-229.

<sup>2213</sup> İbn Bibi, s. 603-605; Aksarayî, s. 55, 67, 71, 73, 78; İzzeddin İbn Şeddâd, *Baypars Tarihi*, s. 24; Eflâkî, Önsöz, I, s. 51-52; 245.

<sup>2214</sup> Sipehsâlâr, s. 101; Eflâkî, I, s. 147-148, 179, 257. Krş. Mevlânâ, *Mektuplar*, s. 18-23, 29, 81-83, 100-101, 181-182; Açılama Kısmı, s. 244-245; Mevlânâ, *Fîhi mâ-fih*, s. 23-25.

<sup>2215</sup> Eflâkî, I, s. 179.

<sup>2216</sup> Eflâkî, I, s. 147-148.

<sup>2217</sup> Eflâkî, I, s. 155.

<sup>2218</sup> Eflâkî, I, s. 245.

<sup>2219</sup> Sipehsâlâr, s. 101-102; Eflâkî, I, s. 257.

beytinin ilk mısralarının ilk harflerinden adının çıktığı yirmi üç beyitlik kasideyle över. Kendisinin onun emrine amade olduğunu, onun bekası için Allah'a dua ettiğini söyler <sup>2220</sup>. Eflâkî ise Meceddin Atabek'in Moğollar arasında İslâmiyet'in yayılmasını sağlayan Gazan Han nezdinde Celâleddin-i Rumî'nin keşif ve kerametlerinden bahsederek hanın Celâleddin-i Rumî'ye olan meyil ve hayranlığını arttırdığını aktarmaktadır. Ayrıca III. Alâeddin'in tahta çıkmasını sağlayıp onun atabegi olmasının şükranesi olarak Sultan Veled ve Ârif Çelebi'ye türlü hizmetlerde bulunduğu bahsetmektedir <sup>2221</sup>. Fakat Meceddin Atabek'in 676/1277'de öldürüldüğünü dikkate aldığımızda bu bilginin kronolojik açıdan tutarsız olduğu ortadadır. Zira Gazan Han 29 Rebülevvel 670'de (4 Kasım 1271) doğmuş, 1295-1304 yılları arasında hanlık yapmıştır <sup>2222</sup>. III. Alâeddin'in saltanatı ise 1298-1302 yılları arasındadır <sup>2223</sup>.

Kayınpederi Pervâne gibi Sadreddin-i Konevî'den *Câmi'u'l-usûl* isimli hadis kitabını okuyan devlet adamlarından biri de “*Mevlâ Melikü's-Sudûr ve'l-Fudalâ Adudü'l-Mülûk ve's-Selâtîn Ebü'l-Mehâmid Muhammed b. el-Hasen*” şeklinde nitelendirilen Meceddin Atabek'tir <sup>2224</sup>.

### 3.3.10.Celâleddin Mahmud b. Emîr el-Hâcc

Celâleddin Mahmud, IV. Rükneddin döneminde işrâf-ı memâlik <sup>2225</sup> görevinde bulunmuş, III. Gıyâseddin döneminde de bir süre aynı makamda kalmış, daha sonra müstevfî <sup>2226</sup> ve nâib-i saltanat olarak görev yapmıştır. 675/1276'da

<sup>2220</sup> Sultan Veled, *Divan*, s. 542-543; Sonnot/Açıklama, s. 740-741. Kendisine gönderilen bir mektupta “*ediblerin baş tâcı*”, “*fenler ve hünerler ısı*” şeklinde anılması Meceddin Atabek'in şair ve edip olduğunu gösterir. Bu da Sultan Veled'in onun için yazdığı kasidenin niçin özel bir şiir türü (muvaşşah/akrostiş) ile hazırlandığını anlamamızı sağlamaktadır. Bkz. Mevlânâ, *Mektuplar*, s. 100; Açıklama Kısmı, s. 245. Onun şiirleri değerlendirip eleştirme hususunda, Arapça ve Farsça risalelerin üslup ve tarzı hakkında da bilgili olduğu belirtilmektedir. Bkz. İbn Bibi, s. 605-606.

<sup>2221</sup> Eflâkî, II, s. 178.

<sup>2222</sup> Reşidüddin Fazlullah, *Câmiu't-Tevârih*, s. 189; Özgüdenli, *Gâzân Han*, s. 50-51; Bertold Spuler, *İran Moğolları*, trc. Cemal Köprülü, TTK Yayınları, Ankara 1957, s. 103, 117; Abdülkadir Yuvalı, “Gâzân Han”, *DİA*, XIII, İstanbul 1996, s. 429.

<sup>2223</sup> Turan, *Türkiye*, s. 618, 634; Faruk Sümer, “Keykubad III”, *DİA*, XXV, İstanbul 2002, s. 360.

<sup>2224</sup> Yılmaz, “İbnü'l-Esir'in Câmi'u'l-Usûl Adlı Eserinin Semâ Kayıtları”, s. 8.

<sup>2225</sup> Müşrif de denilen işraf-ı memalik, devletin malî ve idarî işlerini kontrol etmekle ve gerekli yerlere divan namına nâib (memur) tayin etmekle görevlidir. Bkz. Uzunçarşılı, *Medhal*, s. 97-98.

<sup>2226</sup> Bugünkü maliye bakanına tekabül eden bir görevli olup malî işlerle ilgilenen Dîvân-ı İstifâ'nın başkanıdır. Bkz. Uzunçarşılı, *Medhal*, s. 95; Abbas Sabbâğ-Nebi Bozkurt, “Müstevfî”, *DİA*, XXXII, İstanbul 2006, s. 147-148.

meydana gelen Hatîroğlu isyanı sırasında III. Gıyâseddin ile birlikte Kayseri’de esir düşmüş, Pervâne’nin çağrısı üzerine yardıma gelen İlhanlı askerleri tarafından kurtarılmıştır<sup>2227</sup>. Aksarayî, Celâleddin Mahmud’un malî işlerdeki yatkınlık ve yetkinliği, ilmî kişiliği ve cömertliği üzerinde özellikle dururken<sup>2228</sup>, İbn Bibi, onu, kılıç ve kalem sahibi, âlim ve fâzılların sığınağı olarak nitelendirmektedir. Celâleddin Mahmud imam, şeyh ve zâhitlerin gönüllerini hoş tutmuş, mescit, kilise, tekke, zâviye, hastane, vb. dinî ve içtimaî kurumlar inşa ettirmiştir<sup>2229</sup>. Nitekim 888/1483 tarihli *Defter-i Mücmel-i Evkâf-ı Vilâyet-i Karaman ve Kayseriyye*’den öğrendiğimize göre, Müstevfî Celâleddin Konya’da bir hankah inşa ettirmiştir. “*Hankah-ı Müstevfî*” adıyla anılan bu yapı ilerleyen süreçte harap olduğu için neshedilmiştir. Tahrir kayıtlarına göre vakfiyesinde hankah, mescit ve buk’a harap olup iadesi mümkün değilse, gelirlerinin Konya’da oturan “*fukaha-i talibi*”ne verileceği yazmaktadır<sup>2230</sup>.

Hakkındaki menkıbelerde “*Celâleddin Müstevfî*” olarak anılan Celâleddin Mahmud, dönemin öne çıkan devlet adamları ile birlikte zaman zaman Celâleddin-i Rumî’yi ziyaret etmektedir<sup>2231</sup>. Bir defasında ileri gelenlerin katıldığı büyük bir ziyafet vermiş, katılımcılar arasında yer alan Celâleddin-i Rumî’ye mürit olmuştur. O gün ayrıca Mevlevîlere kıymetli hediyeler vermiş, kavvâllara da üçbin dirhem bağışta bulunmuştur<sup>2232</sup>. Bunlara paralel olarak Celâleddin-i Rumî, Nizâmeddin isimli müridinden istenen paranın bağışlanmasını rica ettiği bir mektupta, Celâleddin Mahmud’a “*adalet ıssı büyük bilgin*”, “*ihsanı âdet edinmiş*” ve “*bilginleri yetiştirir*” kişi şeklinde hitap etmektedir<sup>2233</sup>.

<sup>2227</sup> İbn Bibi, s. 603-604, 661, 665; Aksarayî, s. 55, 67, 71, 77-78; *Anonim Selçuknâme*, s. 47-48.

<sup>2228</sup> Aksarayî, s. 55, 74.

<sup>2229</sup> İbn Bibi, s. 665, 667-668.

<sup>2230</sup> “...mezkûr hankahın vakfiyesinde masturdur hankahların ve mesâcidun ve buk’a harab olub iadesi mümkün olmamak nefsi-i Konya’da sakin olan fukahâ-i tâlibine verile deyü”. Bkz. Erdoğan, “1483 Yılında Karaman Vilâyetinde Vakıflar-I”, s. 159. Bu kayıttaki buk’a, zâviye karşılığı olarak yaygın biçimde kullanılmakla beraber, daha yaygın biçimde eğitim kurumlarını – muhtemelen medrese ile sibyan mektebi arasındaki eğitim kurumlarını– ifade etmek için kullanılan bir terimdir. Bu örnekte de olduğu gibi, Anadolu’nun muhtelif şehirlerinde genellikle Selçuklu döneminden kalma buk’aların varlığı Osmanlı dönemi tahrirlerindeki kayıtlardan da anlaşılmaktadır. Bkz. Mehmet İpşirli, “Buk’a”, *DİA*, VI, İstanbul 1996, s. 386.

<sup>2231</sup> Eflâkî, I, s. 155.

<sup>2232</sup> Eflâkî, I, s. 381.

<sup>2233</sup> Mevlânâ, *Mektuplar*, s. 39; Açılama Kısmı, s. 226.

Sadreddin-i Konevî'den *Câmi'u'l-usûl* isimli hadis kitabını okuyan devlet adamlarından biri de Celâleddin Mahmud'dur. Bu hususa işaret eden semâ kaydında o, bürokrasideki yüksek konumuna uygun olarak: “*Mevlâ Melikü's-Sudûr ve'l-Emâsil Muharrizü'l-Fedâil Celâlü'd-Devle ve'd-Dîn Avnü'l-İslâm ve'l-Müslimîn Ebü's-Senâ Mahmûd b. Emîr el-Hâcc*” olarak nitelendirilmektedir<sup>2234</sup>. Bu durum onun ilmi, şuurulu olarak destekleyen devlet adamları arasında yer aldığını gösterir.

### 3.3.11.Emînüddin Mikâil

Rum asıllı gulâmlardan biri olarak Türkiye Selçuklu Devleti'nde müstevfilik ve nâib-i saltanatlığa kadar yükselen Emînüddin Mikâil, İbn Sînâ'nın (ö. 428/1037) *el-Kanûn fi't-tib* isimli eserinin Anadolu'da tanınmasını sağlayan ünlü Müstevfi Sadeddin Ebû Bekr-i Erdebilî'nin azat ettiği kölelerindendir. Hadis, fıkıh ve hikmet ilimlerinde derinleşmiş, tasavvufa ilgi duymuştur. İsabetli görüşe, sağlam düşünceye, işleyen bir akla sahiptir. Dinî ilimler hakkında yazılmış olan eserleri okumakta, bilgisini daha da derinleştirmek için bazen *Resâilü İhvâni's-Safâ*'ya (İhvân-ı Safâ Risâleleri)<sup>2235</sup> başvurmaktadır. Bu şekilde ilme şuurulu olarak destek veren Emînüddin Mikâil, âlim ve sûfilerin gönüllerini hoş tutmaya ve onlara bağışlarda bulunmaya da özen gösteren birisidir. Emînüddin Mikâil, II. İzzeddin'in oğullarından Alâeddin Siyavuş'un (Cimri) Zilhicce 675'de (Mayıs 1277) tahta çıkarılmasından kısa bir sonra Karamanoğlu Mehmed Bey tarafından öldürülmüştür<sup>2236</sup>.

Celâleddin-i Rumî, Emînüddin Mikâil'e hitaben yazdığı bir mektupta onun âdil ve hayırsever bir yönetici olduğunu belirtmekte, kendisinden Tâceddin isimli bir talebenin tahsilinin kolaylaştırılmasını rica etmektedir<sup>2237</sup>. Emînüddin Mikâil çeşitli

<sup>2234</sup> Yılmaz, “İbnü'l-Esîr'in Câmi'u'l-Usûl Adlı Eserinin Semâ Kayıtları”, s. 8.

<sup>2235</sup> X. yüzyılda İhvân-ı Safâ tarafından yazılan ve matematik, mantık, coğrafya, astronomi, felsefe, din ve ahlak yanında mitoloji, sihir, tılsım gibi sözde bilimlere de yer veren bu ansiklopedik eser hakkında bkz. Bayram Ali Çetinkaya, “Bilimler Ansiklopedisi Klasîği Olarak İhvân-ı Safâ Risâleleri”, *Dinî Araştırmalar*, VIII/22 (2005), s. 263-285; Enver Uysal, “Resâilü İhvâni's-Safâ”, *DİA*, XXXIV, İstanbul 2007, s. 576-579.

<sup>2236</sup> İbn Bibi, s. 633-635; Aksarayî, s. 48, 56, 67, 96; Anonim *Selçuknâme*, s. 49-50. Hakkında geniş bilgi için bkz. Cem Boz, *Saltanat Nâibi Eminüddin Mikâil'in Hayatı ve Türkiye Selçuklu Devleti Tarihi'ndeki Yeri*, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi SBE), Ankara 2013, s. 16-78; Ergin Ayan, “Türkiye Selçukluları'nda Köle Emîrler (III) ‘Emîneddin Mikael’”, *Karadeniz*, S. 4 (2009), s. 9-18.

<sup>2237</sup> Mevlânâ, *Mektuplar*, s. 91-93; Açılama Kısmı, s. 229-230.

meselere dair Celâleddin-i Rumî ile hususi konuşmalar da yapmıştır<sup>2238</sup>. Bunlara ek olarak Emînüddin Mikâil'in eşiyle birlikte Celâleddin-i Rumî'ye olan yakınlığının derecesini gösteren bazı rivayetler dikkatimizi çekmektedir. Örneğin Emînüddin Mikâil'in de içinde yer aldığı dönemin öne çıkan devlet adamları Celâleddin-i Rumî'yi ziyaret ederler. O kadar çok kişi gelmiştir ki medresenin sofası ve sahanlığında hiç bir yer kalmamıştır<sup>2239</sup>. Emînüddin Mikâil, zaman zaman Şems-i Tebrizî'nin sohbetlerine katılmış, onunla da yakın ilişki içerisine girmiştir. Bu çerçevede bir defasında Şems-i Tebrizî'yi ziyareti sırasında bağışladığı otuzbin dirhem para, tarikat içindeki derecelerine göre ihtiyaç sahipleri, Celâleddin-i Rumî ailesi, Selâhaddin-i Zerkûb ailesi arasında taksim edilmiş, artan para saklanmıştır<sup>2240</sup>. Bu yakınlığın tezahürlerine *Makâlât*'ta da rastlanmaktadır<sup>2241</sup>.

Menkıbevî kayıtlardan hareketle Evhadüddin-i Kirmânî, Hacı Bektâş-ı Velî, Bahâeddin Veled, Celâleddin-i Rumî vb. sûfilerin irşat halkasına aile fertleri ile saray ve halktan kadınların da katıldığını, halifeliğe kadar yükselen kadın müritler bulunduğunu, onların özellikle hemcinslerinin tasavvufî öğretisi ve uygulamalara erişmesine olanak sağladığını görüyoruz. Kadınlar semâ meclisleri ve vaazlarda yerlerini almışlar, hatta onlar için bazı özel uygulamalar da geliştirilmiştir. Örneğin Celâleddin-i Rumî, muhtemelen kocaları ile geliştirdiği olumlu ilişkilere paralel olarak iktidar muhitine mensup bazı kadınlar için özel semâ meclisleri düzenleyerek onların da dinî bilgilerden, tasavvufî öğretisi ve uygulamalardan yararlanmalarını sağlamaya çalışmıştır. Bu hususta göze çarpan en sıra dışı örnek ise Emînüddin Mikâil'in adı belirtilmeyen hanımıdır. Rivayete göre bazı kadınlar cuma akşamları Celâleddin-i Rumî'nin "*şeyh-i havâtîn*", yani hatunların şeyhi diyerek iltifatta bulunduğu Emînüddin Mikâil'in eşinin evinde toplanmaktadır. *Şeyh-i havâtîn*'in ricası ve daveti ile Celâleddin-i Rumî de bu toplantılara katılarak, gece yarısına kadar onlarla sohbet etmektedir. Sohbet ve nasihat faslından sonra şarkı söyleyen cariyeler, nadir tefçiler, kadın neyzenler çalmaya başlayınca Celâleddin-i Rumî semâa kalkmakta, sabah namazını kıldırdıktan sonra da oradan ayrılmaktadır. Rivayetin devamında Hz. Peygamber zamanında bazı kadınların şeriat hükümlerini

<sup>2238</sup> Mevlânâ, *Fîhi mâ-fih*, s. 36-43, 66-69.

<sup>2239</sup> Eflâkî, I, s. 155.

<sup>2240</sup> Eflâkî, II, s. 146.

<sup>2241</sup> Şems-i Tebrizî, *Makâlât*, II, s. 11.

öğrenmek maksadıyla onun yanına geldikleri ve bu hâlin Hz. Peygamber'e helal olduğu belirtilir. Ancak Eflakî, böyle bir ilke ve töreye diğer hiçbir peygamber ve veli zamanında rastlanmadığını ifade ederek aslında durumun alışılmışın dışında<sup>2242</sup> bir süreç olduğunun altını çizmektedir. Bir başka ayrıntı da eşleri içeride olan erkeklerin Eminüddin Mikâil ile birlikte evin dışında toplanıp sohbet ettikleri ve yabancıların bu sırrı bilmemeleri için göz kulak olduklarıdır<sup>2243</sup>.

Bu rivayet toplumun her kesiminin kadınların tasavvufî ortamlara katılımına aynı gözle bakmadığını göstermektedir. İlginçtir ki Celâleddin-i Rumî de bir defasında eşi Kira Hatun'un Konya kadınlarının ısrarlarını dayanamayıp Rifâî dervişlerini seyretmeye gitmesine aşırı tepki göstermiştir<sup>2244</sup>. Bu tepki ile bir önceki rivayette belirtilen sıra dışı uygulama arasında Celâleddin-i Rumî'nin tutum ve davranışı açısından ilk bakışta çelişki var gibi gözükmemektedir. Ancak son rivayetteki tepki, hem Rifâî dervişlerinin tuhaf hareketlerinin keramet olarak algılanmasından hem de Kira Hatun'un, kocasından izin almadan onları seyretmeye gitmesinden kaynaklanmaktadır. Nitekim bu rivayetin devamında yer alan bilgilere göre, Kira Hatun, söz konusu hatasından dolayı ömür boyu çekeceği bir ısınamama hastalığına tutulur. Ancak kendisi keramet ehli bir insandır. Konya'nın ileri gelen kişileri ve hatunlarının pek çoğu onun müridi olmuştur. Sultan Veled ve Hüsâmeddin Çelebi de

<sup>2242</sup> Aslında kadınların tasavvufî faaliyetlere katılım keyfiyeti tarikattan tarikata değişmektedir. Bu durumu iki farklı örnekle gözler önüne serebiliriz. İlk örneğimiz bazı sûflerin kadınların tasavvufî ortamlara katılımını uygun bulmadığına işaret etmektedir. Bir gün Evhadüddin-i Kirmânî'nin baş halifesi Zeyneddin Sadaka, Konya'daki Sadr-ı Hakîm Zâviyesi'nde müritlerin yanı sıra halkın da davet edildiği bir semâ meclisi düzenler. Bu tür uygulamaların diğer pek çok örneğinde olduğu gibi amaç muhtemelen tasavvufî ve sosyal taban oluşturmaktır. Ancak Zeyneddin Sadaka'nın bilgisi dâhilinde gerçekleşmeyen bir hadise yaşanır. Zira bütün şehir halkının semâa davet edildiği duyan bazı bayan dervişler de (fakiregan) semâa katılmışlardır. Bir semâ âdeti olarak hırkalar kavvâllara verilirken bayan dervişler de başörtülerini çıkararak Zeyneddin Sadaka'ya gönderirler. Fakat Zeyneddin Sadaka duruma tepki gösterir. Zira ona göre birbirlerine nâmahrem oldukları, yani aralarında evlenme yasağı bulunmadığı için, bayan dervişlerle erkek dervişlerin bir arada olması doğru değildir. Hatta semâ ve raks bayan dervişlere caiz değildir. Onların bir köşeye çekilerek ibadette bulunmaları gerekir. Kısacası Zeyneddin Sadaka'ya göre kadınların erkeklerin yanında yüzünü örtmemeleri ve namahrem erkeklerin sesini dinlemeleri dinen doğru değildir. Bkz. *Menâkıb-ı Şeyh EK*, s. 256. Münferit bir vaka gözüyle bakılmaması gereken ikinci örneğimiz, Sivrihisar'da ikamet eden ve Karaca Ahmed'in şeyhi olan Nureddin'in kızı Fatma Bacı'nın, Hacı Bektâş-ı Velî'nin Anadolu'ya gelirken manevi âlemde verdiği selamı iştirak meclisteki diğer erenlere haber vermesidir. Bkz. *Velâyet-nâme-i HHB*, v. 39b-40a; *Vilâyet-nâme-i SH*, s. 427. Bu durum bazı tasavvufî zümrelerde kadın erkek karışık zikir meclisleri oluşturulduğunu gösterir. Bkz. Mélikoff, *Hacı Bektaş*, s. 137-138.

<sup>2243</sup> Eflâkî, I, s. 341.

<sup>2244</sup> Eflâkî, II, s. 113.



ona saygıda kusur etmemiştir <sup>2245</sup>. Kira Hatun, Hüsâmeddin Çelebi'nin (ö. 683/1284) ölümünden kısa bir süre sonra vefat etmiştir <sup>2246</sup>.

### 3.3.12.Hatîroğlu Şerefeddin Mes'ud

Muînüddin Süleyman Pervâne'nin kâtiplerinden biri olan Şerefeddin Mes'ud, onunla birlikte IV. Rükneddin'in tahta çıkmasında da indirilmesinde de etkili olmuş, bu süreçte Niğde subaşılığı ve beylerbeyliği görevlerini üstlenmiştir <sup>2247</sup>. III. Gıyâseddin döneminde Pervâne ile anlaşmazlığa düşmüş, kardeşi Ziyâeddin Mahmud ile birlikte 675/1276'da Moğollara karşı isyan ederek Memlûk sultanı I. Baybars'tan (saltanatı: 1260-1277) yardım istemiştir. Fakat Anadolu'ya gelen 30.000 kişilik bir Moğol kuvveti çok geçmeden Kayseri-Sivas arasındaki Gedük'te Selçuklu kuvvetlerinin de yardımıyla ayaklanmayı bastırılmış ve yakalanan Şerefeddin Mes'ud, bazı emir ve Türkmen beyleriyle birlikte 15 Safer 675'te (29 Temmuz 1276) idam edilmiştir <sup>2248</sup>.

Evlâd-ı Hatîr (Hatiroğulları), yani Şerefeddin Mes'ud ile Ziyâeddin Mahmud kardeşler de Celâleddin-i Rumî'yi ziyaret eden üst düzey devlet adamları arasında yer almaktadır <sup>2249</sup>. Henüz anlaşmazlığa düşmedikleri dönemde Pervâne, Şerefeddin ve Ziyâeddin kardeşler ile birlikte öğüt almak maksadıyla Celâleddin-i Rumî'yi ziyarete gelmiştir <sup>2250</sup>. Pervâne'nin evinde bilgin, şeyh ve başta Şerefeddin Mes'ud olmak üzere kimi emirlerin de hazır bulunduğu büyük bir semâ meclisi yapılmıştır <sup>2251</sup>.

Sadreddin-i Konevî'den *Câmi'u'l-usûl* isimli hadis kitabını okuyan devlet adamlarından biri de Şerefüddin Mes'ud b. el-Hatîr'dir <sup>2252</sup>.

Sultan Veled, kendisi de bir şair olan Şerefeddin Mes'ud'u över ve yüceltir. Ona göre Şerefeddin başarılı, değerli cesur ve cömert bir yöneticidir. Halk ondan razıdır ve iyiliğine şükretmektedir <sup>2253</sup>.

<sup>2245</sup> Eflâkî, II, s. 113-114.

<sup>2246</sup> Eflâkî, II, s. 145.

<sup>2247</sup> İbn Bibi, s. 594; Aksarayî, s. 56, 62.

<sup>2248</sup> İbn Bibi, s. 611-614; Aksarayî, s. 77-84; *Anonim Selçuknâme*, s. 47-48; İzzeddin İbn Şeddâd, *Baypars Tarihi*, s. 75-81; Turan, *Türkiye*, s. 537-542.

<sup>2249</sup> Eflâkî, I, s. 155.

<sup>2250</sup> Eflâkî, I, s. 318.

<sup>2251</sup> Eflâkî, I, s. 369.

<sup>2252</sup> Yılmaz, "İbnü'l-Esîr'in Câmi'u'l-Usûl Adlı Eserinin Semâ Kayıtları", s. 9.

### 3.3.13. Bahâeddin

Bahâeddin, IV. Rükneddin'in müstakil saltanatı döneminde melikü's-sevâhil<sup>2254</sup> görevini üstlenmiş; II. İzzeddin'in oğullarından Alâeddin Siyavuş'un (Cimri) Zilhicce 675'de (Mayıs 1277) tahta çıkarılmasından kısa bir sonra Karamanoğlu Mehmed Bey tarafından öldürülmüştür<sup>2255</sup>. Onun da içinde yer aldığı dönemin öne çıkan devlet adamları Celâleddin-i Rumî'yi ziyaret ederler. O kadar çok kişi gelmiştir ki medresenin sofası ve sahanlığında hiç bir yer kalmamıştır<sup>2256</sup>. Celâleddin-i Rumî, oğlu Emîr Muzafferüddin Âlim'i görüp gözetmesi için kendisinden ricada bulunduğu bir mektupta Bahâeddin'in dindarlığından ve hayırseverliğinden bahsetmekte ve onu özlediğini dile getirmektedir<sup>2257</sup>.

Sadreddin-i Konevî'den *Câmi'u'l-usûl* isimli hadis kitabını okuyan devlet adamlarından biri de "*Mevlâ İmâm Fâdıl Bahâüddîn Hâmid b. Osmân*"dır<sup>2258</sup>.

### 3.3.14. Cacaoğlu Nûreddin

Hakkındaki ailevî bilgilerine göre tam adı Bahâeddin Cacaoğlu Nûreddin Cebrâil'dir<sup>2259</sup>. Cacaoğlu Nûreddin, IV. Rükneddin'i 659/1261'de Konya'da müstakil olarak tahta çıkartarak mutlak iktidar sahibi hâline gelen Pervâne'nin himayesinde Kırşehir emirliğine getirilmiştir<sup>2260</sup>. Eflâkî'nin Cacaoğlu Nûreddin'i Pervâne'nin "*yâr-ı gâr*"i, yani mağara arkadaşı yahut can yoldaşı ve nâibi olarak nitelendirmesi bu çerçevede dikkate değerdir<sup>2261</sup>. Sultan Veled de Kayseri şehri ve oradaki büyüklerin methine dair kaleme aldığı şiirde onu: "*Hakk'ın ve dinin nuru*" şeklinde övmektedir<sup>2262</sup>.

<sup>2253</sup> Sultan Veled, *Divan*, s. 544-545; Sonnot/Açıklama, s. 741-742. Şerefeddin Mes'ud'un şair yönüne işaret eden başka bir muasır kayıt için bkz. Aksarayî, s. 84.

<sup>2254</sup> Melikü's-sevâhil, sahil vilayetlerinin valilerine veya donanma kumandanlarına verilen bir unvandır. Bkz. Uzunçarşılı, *Medhal*, s. 120; Ali Sevim-Erdoğan Merçil, *Selçuklu Devletleri Tarihi Siyaset, Teşkilât ve Kültür*, TTK Yayınları, Ankara 1995, s. 513.

<sup>2255</sup> İbn Bibi, s. 633; Aksarayî, s. 56, 95.

<sup>2256</sup> Eflâkî, I, s. 155.

<sup>2257</sup> Mevlânâ, *Mektuplar*, s. 168-170; Açılama Kısmı, s. 225.

<sup>2258</sup> Yılmaz, "İbnü'l-Esîr'in Câmi'u'l-Usûl Adlı Eserinin Semâ Kayıtları", s. 9.

<sup>2259</sup> Ahmet Temir, *Kırşehir Emiri Caca Oğlu Nur el-Din'in 1272 Tarihli Arapça-Moğolca Vakfiyesi*, TTK Yayınları, Ankara 1989<sup>2</sup>, s. 200-202; Ahmet Şimşek, *Caca Bey ve Medresesi*, Kırşehir Valiliği Yayınları, Kırşehir 2006, s. 10; Sadi S. Kucur, "Cacaoğlu Nûreddin", *DİA*, VI, İstanbul 1992, s. 541-542.

<sup>2260</sup> İbn Bibi, s. 596; Aksarayî, s. 56; Turan, *Türkiye*, s. 525.

<sup>2261</sup> Eflâkî, I, s. 345.

<sup>2262</sup> Sultan Veled, *Divan*, s. 547; Sonnot/Açıklama, s. 743.

Cacaoğlu Nûreddin, Celâleddin-i Rumî'nin müridi olmadan önce Hacı Bektâş-ı Velî'nin hizmetinde bulunmuş ve onun bazı kerametlerine şahit olmuştur<sup>2263</sup>. Celâleddin-i Rumî'nin tasavvufî açıdan eleştirdiği ve eksik bulduğu bu kerametler aslında siyaset-sûfilik problematiğindeki önemli bir ayrıntıyı örneklendirmektedir. Bu da kimi sûfilerin bazı hâl ve hareketleriyle şikâyet konusu olması ve haklarında inceleme yapılmasıdır. Bu nedenle onlara biraz daha yakından bakmamız gerekmektedir.

Yunus Mukrî oğlu Sarı, Hacı Bektâş-ı Velî'nin, yengesini Kadıncık Ana'nın evinde kalmasından rahatsızdır. Cacaoğlu Nûreddin, Sarı'nın Hacı Bektâş-ı Velî'yi kendisine şikâyet etmesi ve ihbarda bulunması üzerine önce nâibini göndermek, daha sonra da bizzat kendisi gitmek suretiyle olaya müdahale eder. Cacaoğlu Nûreddin, olayı tahkik için Sulucakarahöyük'e geldiğinde, böyle daimî bir âdeti olmadığı hâlde Hacı Bektâş-ı Velî'nin tırnak ve bıyıklarının uzamış olduğunu görür ve bununu sorar. Hacı Bektâş-ı Velî şahinin çeleksiz ve tırnaksız olamayacağını söyler. Bir süre sonra öğle vakti girdiği için Hacı Bektâş-ı Velî'ye abdest alıp namaz kılmasını söyler. Hacı Bektâş-ı Velî de abdest almak için su ister. Cacaoğlu Nûreddin hizmetkârına bir maşrapa vererek su getirir. Hacı Bektâş-ı Velî maşrapayı eline alıp suyu döktüğü anda su kıpkızıl kan rengine dönüşür. Hacı Bektâş-ı Velî böyle bir kanla abdest almanın doğru olmadığını düşünmektedir. Emin olmak isteyen Cacaoğlu Nûreddin maşrapayı kendisi doldurup getirdiğinde de durum değişmez. Ancak Kırşehir emiri bunun bir sihir olduğu düşüncesindedir. Bu nedenle bir türlü inanmak istemediği Hacı Bektâş-ı Velî'ye Sulucakarahöyük'ten ayrılarak dilediği yere gitmesini söyler. Aksi takdirde onu ateşe attıracağıdır. Ancak Cacaoğlu Nûreddin ertesi gün öğleye doğru hükümdarın adamları tarafından derdest edilerek önce zindana, ondan sonrada Acem diyarına sürgüne gönderilir. Anadolu'ya dönmesine kesinlikle müsaade edilmez. Öldükten sonra cenazesi Kırşehir'e getirilip defnedilir<sup>2264</sup>. Bu menkıbede Cacaoğlu Nûreddin'in kötü bir akıbete maruz kaldığının altının çizilmesi, onun Hacı Bektâş-ı Velî'ye olan bağlılığını yitirmesi ile alakalı olabilir.

<sup>2263</sup> Eflâkî, I, s. 345. Cacaoğlu Nûreddin ile Celâleddin-i Rumî arasındaki samimi ve yakın ilişkiye dair krş. Eflâkî, I, s. 155; Mevlânâ, *Fîhi mâ-fih*, s. 26-28; Mevlânâ, *Mektuplar*, 42-43, 80-81; Açılama Kısmı, s. 255-256.

<sup>2264</sup> *Velâyet-nâme-i HHB*, v. 59a-63a. Krş. Eflâkî, I, s. 345.

Cacaoğlu Nûreddin, 675/1276'da Anadolu'daki Moğol hâkimiyetine başkaldıran Hatîroğlu (Evlâd-ı Hatîr) Şerefeddin Mes'ud ve kardeşi Ziyâeddin Mahmud'a mukavemet edemeyerek onlara katılmak zorunda kalmış, isyan bastırıldıktan sonra İlhanlı kumandanları ve Pervâne tarafından sorguya çekilmişse de bağışlanmıştır. Memlük Sultanı Baybars, Selçuklu beylerinin teşvikiyle giriştiği Anadolu seferinde İlhanlıları Elbistan ovasında yenince (Nisan 1277), Moğol ordusu saflarında yer alan esirler arasında Cacaoğlu Nûreddin ve kardeşi Sirâceddin İsmâil de vardır. Baybars onları Suriye'ye götürmüşse de ölümünden önce hepsini serbest bırakmıştır (676/1277). Cacaoğlu Nûreddin'in bundan sonraki hayatı hakkında bir kayda rastlanmamaktadır. Türbesi Kırşehir'de bulunduğu göre, yukarıdaki menkıbede anlatıldığı gibi, belki de Kırşehir dışında (Suriye'de) ölüp cenazesi Kırşehir'e getirilmiştir. Türbenin kitabesi bugüne ulaşmadığından ölüm tarihi de bilinmemektedir<sup>2265</sup>.

Cacaoğlu Nûreddin'in başta Celâleddin-i Rumî ve Hacı Bektâş-ı Velî olmak üzere sûfilerle kurduğu ilişkilerin yanı sıra ilme ve âlime değer verdiğini ve onları kurumsal anlamda desteklediğini de söylemek gerekir. Buna ilişkin en somut örnek, onun kendi adını alan bir medrese yaptırmış olmasıdır. Cümle kapısı üstündeki Selçuklu sülüsü ile iki satır hâlinde yazılmış kitabesine göre medrese, III. Gıyâseddin zamanında 671'de (1272-73) Nûreddin Cebrâil (Cibrîl) b. Caca tarafından yaptırılmıştır. Medresenin giriş cephesinin sol tarafındaki kubbeli kare mekân da onun türbesidir<sup>2266</sup>. Cacaoğlu Nûreddin'in Kırşehir'den başka Kayseri ve Eskişehir'de de hayratı vardır<sup>2267</sup>.

Eflâkî, “*zamanın biricik emîri*” olarak nitelendirdiği Cacaoğlu Nûreddin'in oğlu Çelebi Polad Bey'i, Rum diyarının soylularının ulularından, Gazan Han'ın yakınlarından ve Mevlânâ hânedanına inananlardan biri olarak tanıtmaktadır<sup>2268</sup>. Nitekim Çelebi Polad Bey ile Ârif Çelebi arasında olumlu ilişkiler geliştirilmiştir.

<sup>2265</sup> İzzeddin İbn Şeddâd, *Baypars Tarihi*, s. 86-89; Turan, *Türkiye*, s. 539, 545; Kaymaz, *Pervâne*, s. 150, 154, 162, 167; Şimşek, *Caca Bey ve Medresesi*, s. 16-17; Kucur, “Cacaoğlu Nûreddin”, s. 541.

<sup>2266</sup> Günümüze gelmeyi başaran ender yapılardan biri olan medrese hakkında bkz. Tarım, *Tarihte Kırşehri-Gülşehri*, s. 43-47; Şimşek, *Caca Bey ve Medresesi*, s. 19-49; Semavi Eyice, “Caca Bey Medresesi”, *DİA*, VI, İstanbul 1992, s. 539-541.

<sup>2267</sup> Temir, *Caca Oğlu Nur el-Din'in 1272 Tarihli Arapça-Moğolca Vakfiyesi*, s. 201-202; Şimşek, *Caca Bey ve Medresesi*, s. 49-50; Kucur, “Cacaoğlu Nûreddin”, s. 542.

<sup>2268</sup> Eflâkî, II, s. 178, 196.

Örneğin Ârif Çelebi, Çelebi Polad Bey ve Sâhib Ata Fahreddin Ali'nin isimleri belirtilmeyen torunları ile Karahisar-ı Devle Kalesi'nde bir araya gelmiş, onları kendisine bağlamıştır <sup>2269</sup>. Çelebi Polad Bey, Ârif Çelebi'nin ikinci Tebriz seferinde yanında yer alan emirlerden biridir. Yolculuğun Merend durağında, Celâleddin-i Rumî'nin mazharı olduğunu iddia eden Şeyh İshak ile Ârif Çelebi arasında çıkan ve halktan kimselerin de katıldığı kavgaya adamlarıyla birlikte müdahale ederek Ârif Çelebi'yi korumuştur <sup>2270</sup>.

### 3.3.15.Fahreddin Arslandoğmuş b. Sevinç

Babası (Sevinç) ve dedesi (Yaruk İnal) gibi kendisi de Türkçe bir isme sahip olan Fahreddin Arslandoğmuş, 1243 Köseadağ Savaşı'nda II. Gıyâseddin'in sancağını taşımış, yenilgiden sonra da onun kurtarılmasını sağlamıştır <sup>2271</sup>. Fahreddin Arslandoğmuş'un emir-i âhur ve atabeg olarak II. İzzeddin ile IV. Rükneddin arasındaki mücadeleler esnasında da son derece etkin roller üstlendiğini görüyoruz <sup>2272</sup>.

Eflâkî'nin atabeg unvanıyla tanıttığı Fahreddin Arslandoğmuş'un da içinde yer aldığı dönemin öne çıkan devlet adamları Celâleddin-i Rumî'yi ziyaret ederler. O kadar çok kişi gelmiştir ki medresenin sofası ve sahanlığında hiç bir yer kalmamıştır <sup>2273</sup>.

Fahreddin Arslandoğmuş Konya'daki Atabekiyye Medresesi'nin bânisidir. Hanefî fukahâsından Şemseddin-i Mardînî'nin buraya müderris olarak atanması münasebetiyle düzenlenen posta oturma törenine, Fahreddin Arslandoğmuş'un yanı sıra çok sayıda ileri gelen devlet adamı (Pervâne, Mecdeddin Atabek vb.), ilim-irfan ehlerinden Sirâceddin-i Urmevî, Sadreddin-i Konevî ve Celâleddin-i Rumî de katılmıştır <sup>2274</sup>. Bu durum Atabekiyye Medresesi'nin önemini gözler önüne sermektedir. Celâleddin Rumî, Ekmeleddin-i Nahcuvânî'ye hitaben yazdığı bir mektupta, Şemseddin-i Mardînî'nin Atabekiyye Medresesi'ne tayin edilmesinden sonra boşalan Karatay Medresesi'nin Efsaheddin Muîd'e tahsis edilmesi için ricada

<sup>2269</sup> Eflâkî, II, s. 196-198.

<sup>2270</sup> Eflâkî, II, s. 178-179.

<sup>2271</sup> İbn Bibi, s. 500-501; *Anonim Selçuknâme*, s. 43. Konyalı, *Konya Tarihi*, s. 787-788.

<sup>2272</sup> İbn Bibi, s. 552-553, 562-563, 570-571, 577; Aksarayî, s. 31; Turan, *Türkiye*, s. 468-483.

<sup>2273</sup> Eflâkî, I, s. 155.

<sup>2274</sup> Eflâkî, I, s. 245; es-Sadrî, s. 42-43.

bulunurken Celâleddin Karatay'ı (ö. 652/1254) rahmet duasıyla anmaktadır<sup>2275</sup>. Bu durumda söz konusu atamanın 652/1254'den sonra gerçekleşmiş olması gerekir. Devrin ileri gelen müderrislerinden ve Ârif Çelebi'nin yakınlarından olan İbni Nakib (Nakiboğlu) Mevlânâ Taceddin, müderris olmadan önce Atabekiyye Medresesi'nde muîdlik yapmıştır<sup>2276</sup>.

Menkıbevî kayıtlara göre Fahreddin Arslandoğmuş inşa ettirdiği medresenin vakfiyesinde müderrisin mutlaka Hanefî olması, medresede daima fıkıh ilimlerinin okutulması ve medresede Şâfiîlere yer verilmemesi şartını koyar. Eğer Fahreddin Arslandoğmuş başka bir medrese inşa ettirmemişse, bu bilgi, Atabekiyye Medresesi'ne müderris tayin edilen Şemseddin-i Mardînî'nin Hanefî fakihî olması ile uyumludur. Ancak kendisi de bir Hanefî fakihî olan Celâleddin-i Rumî, İbni Mes'ûd'un<sup>2277</sup> bir rivayetine istinaden, Allah'ın rızasını kazanmak için yapılan hayrın koşulsuz olması gerektiğini kanaatindedir<sup>2278</sup>. Ayrıca söz konusu medresenin asıl ya da birinci vakfiyesi kayıptır. 28 Cemâziyelevvel 851 (11 Ağustos 1447) tarihli bir sureti günümüze ulaşmıştır. Ancak bu surette Eflâkî'nin belirttiği özel şartlara dair bir işaret mevcut değildir<sup>2279</sup>. Günümüze aslı ulaşmayan bir vakfiyenin önemli bir ayrıntısını paylaşması Eflâkî'nin ve tabii ki menâkıbnâmelerin kaynaklık değerini arttırmaktadır. Ancak bu ayrıntıyı diğer muasır kayıtlarla teyit edemediğimiz için doğruluğu konusunda biraz ihtiyatlı olmak gerekmektedir.

Medreselerin vakfedenlerin mezhep tercihi doğrultusunda tedris faaliyetinde bulunduğu dair vakfiyelere ve menâkıbnâmelere yansıyan kayıtlar, dönem Anadolu'sundaki mezhebî yapıya dair bazı ipuçları sunmaktadır. Nitekim bu dönemde Şâfiî fikhî öğreten müderrislere rastlanmakla beraber, hukuk eğitiminde özellikle Hanefî mezhebinin tercih edildiği göze çarpmaktadır. Bu durum Türklerin Orta Asya'daki İslâmlaşma sürecinde Hanefî çevrelerle temasa geçmiş olmasının, bu arka plan çerçevesinde Türkiye Selçuklu Devleti'nin Hanefîliği resmî mezhep olarak benimsemesinin ve onların hâkimiyet sahası içinde yaşayan Müslümanların özellikle

<sup>2275</sup> Mevlânâ, *Mektuplar*, s. 137-138.

<sup>2276</sup> Eflâkî, II, s. 176.

<sup>2277</sup> Abdullah b. Mesûd (ö. 32/652-653), ilk müslümanlardan olup Kûfe tefsir ve fıkıh mekteplerinin kurucusudur. Bkz. İsmail Cerrahoğlu, "Abdullah b. Mesûd", *DİA*, I, İstanbul 1988, s. 114-117

<sup>2278</sup> Eflâkî, I, s. 317.

<sup>2279</sup> Konyalı, *Konya Tarihi*, s. 785-787; a.mlf, "Bir Hüccet İki Vakfiye", s. 97, 99; Turan, "Celâleddin Karatay, Vakıfları ve Vakfiyeleri", s. 75.

söz konusu mezhebi tercih etmesinin doğal bir sonucudur<sup>2280</sup>. Ele aldığımız dönem menâkıbnâmelerinde mezhep taassubuna dair bir menkıbeye rastlamadığımızı da bu çerçevede belirtmemiz yerinde olacaktır.

### 3.3.16.Emîr Bedreddin Yahyâ

Dönemin mühim simalarından “*melikü’l-üdebâ*” Emîr Bedreddin Yahyâ, Celâleddin-i Rumî’nin yakın çevresinde yer alan ediplerden biridir<sup>2281</sup>. Talebesi İbn Bibi’ye göre Konya’da doğmuş olmasına rağmen aslen Cürcânlı olan Bedreddin Yahyâ, üstün bir yazı yeteneğine ve ifade gücüne sahiptir. 1246-1249 yılları arasında müstakil, 1249-1262 yılları arasında ise müşterek saltanat süren II. İzzeddin Keykâvus döneminde İnşâ Divânı’nda tercümanlık görevinde bulunmuştur<sup>2282</sup>. Türkiye Selçuklu bürokrasisinde yer alan Bedreddin Yahyâ, Muînüddin Süleyman Pervâne’nin tertip ettiği bir semâ meclisinde, Celâleddin-i Rumî’nin (ö. 17 Aralık 1273) vefatından duyduğu üzüntüyü dile getiren bir mersiye söyler. Bunun üzerine Pervâne, kendisine çeşitli hediyeler verir<sup>2283</sup>. Bu bilgiye göre Aralık 1273’te hayatta olduğu anlaşılan Bedreddin Yahyâ, Şubat 1279’dan önce ölmüş olmalıdır. Zira diğer bir talebesi olan edip ve münşi Ebû Bekir İbnü’z-Zekî el-Konevî, Şubat 1279’da hazırladığı *Ravzatü’l-küttâb*’ta hocası için rahmet duasında bulunmaktadır<sup>2284</sup>.

<sup>2280</sup> Ocak, “Ortaçağlar Anadolu’sunda Toplum, Kültür ve Entelektüel Hayat”, s. 303-305. Ayrıca bkz. Fatih M. Şeker, *İslâmlaşma Sürecinde Türklerin İslâm Tasavvuru*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2012<sup>2</sup>, s. 150-158; a.mlf, *Selçuklu Türklerinin İslâm Tasavvuru*, Dergâh Yayınları, İstanbul 2011, s. 253-266.

<sup>2281</sup> Eflâkî, I, s. 128, 262.

<sup>2282</sup> İbn Bibi, s. 532.

<sup>2283</sup> Sipehsâlâr, s. 115-116; Eflâkî, II, s. 49.

<sup>2284</sup> İbn al-Zakî, *Ravzat al-Kuttâb*, Giriş, s. 30-31.

## Sonuç

Anadolu'da kaleme alınan menâkıbnâmelerin ilk örnekleri, başta Moğol istilâsı olmak üzere türlü sebeplerle buraya yönelen/yerleşen muhtelif tarikatlara ve meşreplere mensup sûfiler sayesinde çok renkli ve canlı bir tasavvufî ortamın vücuda geldiği Türkiye Selçuklu döneminde verilmiştir. Döneme ışık tutan menâkıbnâmeler bir bütün hâlinde ele alındığında kişiler, zümreler, kurumlar ve anlayışlar bazında XIII. yüzyılda Anadolu'nun tasavvufî hayatını anlamada araştırmacılara yoğun ve geniş imkânlar sunmaktadır. Zira onlar özellikle sûfilere ilişkin biyografilerin hazırlanmasında, tasavvufî zümrelerin ve müesseselerin kuruluş ve gelişim süreçlerinin anlaşılmasında, belli dönemlere ve zümrelere ait tasavvufî anlayış, düşünüş ve yaşayışın irdelenmesinde vazgeçilmez bir kaynaklık değerine sahiptir. Tezimizin kapsamı çerçevesinde menâkıbnâmelerin kaynaklık değerini arttıran esas faktörün, tasavvufî zümrelerin XIII. yüzyılda Anadolu'daki yaygınlığı ve etki gücü olduğu sonucuna ulaşıyoruz. Zira toplum ve devletle kurdukları münasebetler sayesinde sûfiler dönemin siyasî, dinî, ilmî ve sosyal hayatını şekillendiren esaslı bir aktör olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu da kendilerine has bazı abartı unsurları ile dolu olmalarına rağmen, menâkıbnâmelerin dinî-tasavvufî hayatın yanı sıra siyasî, ilmî, edebî, sosyal ve kültürel hayatının anlaşılmasında da zengin bir muhtevaya sahip olmalarını sağlamıştır. Ele aldığımız menâkıbnâmeler arasında *Menâkıbü'l-Kudsiyye*, *Menâkıb-ı Şeyh Evhadü'd-dîn-i Kirmânî* ve özellikle Mevlevî müellif Eflâkî'nin kaleminden çıkan *Menâkıbü'l-Ârifîn*, bu açıdan diğerlerine nazaran daha yoğun ve zengin bir muhtevaya sahiptir.

XI ve XII. yüzyıllarda, Doğu Anadolu'da etkin olan Kâzerûnîler dışında, Anadolu'da kayda değer herhangi bir tasavvufî zümre göze çarpmamaktadır. Fakat XIII. yüzyıl Kübrevîlik, Rifâîlik, Evhadîlik, Ekberîlik, Kalenderîlik, Vefâîlik vb. dışarıdan –ağırlıklı olarak Türkistan, Horasan, Irak'tan– gelme pek çok tasavvufî zümrenin yerleşme ve kendini kabul ettirme dönemi olduğu kadar, yüzyılın son çeyreğinden itibaren Mevlevîlik ve Bektaşîlik gibi yerli ve yepyeni tarikatların da filizlenmeye başladığı bir dönemdir. Anadolu'ya yerleşen muhacir sûfiler arasında dönemin kaynaklarında pek iz bırakmayacak kadar bir köşeye çekilip dar bir çevrede yaşayanlar olduğu gibi, yürüttükleri yoğun irşat, tebliğ ve telif faaliyetleri neticesinde



ileride adlarına sūfîlik tarihinin önemli tarikatlarının kurulacağı şeyhler ve şeyh ailelerine mensup insanlar da bulunmaktaydı. Bir kısmı tasavvufî taban oluşturmak ve kendi öğretilerini yaymak için müesses bir tarikat şeyhinin halifesi olarak gelmiş ya da gönderilmişti. Bir kısmı Konya, Kayseri, Sivas, Tokat, Amasya, Malatya gibi önemli kültür merkezlerine yerleşirken, bir kısmı Susuz, Sulucakarahöyük gibi kırsal beldeleri özellikle tercih ederek buraları şenlendirmişti. Yine Dede Garkın ve Emîrci Sultan gibi Türkmen “*baba*”larının siyasî ve dinî liderliği altındaki konar-göçer zümreler, bir taraftan *Bilâd-ı Rûm*’un Türkleşmesi ve İslâmlaşmasını hızlandırmış, diğer taraftan da tasavvufun –daha ziyade bir sosyal hayat tarzı olarak– kırsal bölgelerde yayılmasını sağlamıştır. Ayrıca bu süreçte, genellikle mürit ve müntesipleri ile birlikte seyahat eden İbnü’l-Arabî, Şihâbeddin-i Sühreverdî, Evhadüddin-i Kirmânî, Tâceddin Muhammed er-Rifâî gibi dönemin ileri gelen sūfîlerinin, Türkiye Selçuklu iktidar muhitinin ilgisine mazhar olması, Anadolu’ya olan irfanî alakayı arttırmıştır. İşte XIII. yüzyıl Selçuklu Anadolu’sunda tasavvufun yaygınlaşmasını ve kurumsallaşmasını hızlandıran bütün bu gelişmeler, dönemin siyasî ve sosyal şartları ile birleşerek Anadolu’nun irfanî açıdan adetâ bir cazibe merkezi hâline gelmesini sağlamıştır.

Dönem menâkıbnâmelerinde tasavvufî zümrelerle âlimler/fakihler arasındaki münasebetlere dair rivayetler büyük bir yekûn teşkil etmektedir. Bu durum öncelikle tasavvufun yaşantı ve düşünce olarak ilmî çevrelerde belli bir gündem oluşturduğunu ve tasavvufun ilmî çevreler üzerinde de etkili olduğunu gösterir. Tasavvuf tarihi boyunca özellikle kerametlere, semâ ve mûsikiye, kadınlı-erkekli zikir meclislerine ve dinin zâhirine aykırı düşen tasavvufî söylemlere fukaha ve kadılar tarafından bazı eleştirilerin getirildiğini biliyoruz. Hatta bu tür eleştiriler içeriden, yani bizzat sūfîler tarafından da yapılmıştır. Her iki durum çok boyutlu bir biçimde XIII. yüzyıl Selçuklu Anadolu’sunda da gözlemlenebilmektedir. Zira dönem menâkıbnâmelerinde geçen rivayetler, özellikle âlimler ile sūfîler arasında renkli ve zengin bir tartışma ortamının olduğunu göstermektedir. Bu çerçevede özellikle Fahreddin-i Râzî muakkipleri ile Mevlevîler arasında zaman zaman sert tartışmalar yaşanmıştır. Fakat önemsiz birkaç istisna dışında, bu dönemde sūfîlerin şiddete varan aşırı tepkilerle karşılaşmadığını görüyoruz. Bu keyfiyet XIII. yüzyılda Anadolu’da tasavvufun hızlı bir biçimde gelişmesi ve yaygınlaşmasında etkili olmuştur. Ayrıca Celâleddin-i Rumî

ve Sadreddin-i Konevî gibi hem ilmî ağırlığı hem de devlet ve toplum nezdinde belli bir saygınlığı olan sûfîler, fukaha ve kadıların eleştirilerinin daha makul seviyede seyretmesini sağlamışlardır.

Ele aldığımız menâkıbnâmeler tasavvufî zümrelerin Türkiye Selçuklu Devleti yöneticileriyle kurdukları ilişkilere dair de çok sayıda rivayet ile doludur. Bu rivayetlerin ortak ağırlık noktası, tasavvufî zümrelerin iktidar muhiti üzerindeki nüfuz ve yaygınlığıdır. Göç ve seyahatlerin yoğun olarak yaşandığı XIII. yüzyılda çeşitli nedenlerle Anadolu'ya gelen, yerleşen ve(ya) gönderdiği halifeler vasıtasıyla burada tasavvufî taban oluşturmak isteyen sûfîler, doğrudan ya da dolaylı olarak dönemin yöneticileri ile münasebet kurmuşlardır. Bu münasebetler tek taraflı değildir. Zira devlet yöneticileri de toplumun geri kalanı ile kurdukları yoğun ilişki nedeniyle tasavvufî zümrelerin halk üzerindeki etki gücüne karşı kayıtsız kalamamışlardır. Özellikle Mevlevîler ve Evhadîler gibi Konya, Kayseri, Sivas, Malatya gibi dönemin belli başlı siyasî ve kültürel merkezlerindeki tasavvufî zümreler, taht değişikliklerinde veya hükümdarların iktidarlarını tahkim etmede etkin rol oynamışlardır. Ayrıca bu dönem Vefâî-Garkînî dervişlerinin Babaîler İsyanı adı altında ciddi ve kalıcı tesirler icra eden siyasî reflekslerine de sahne olmuştur.

Son olarak dile getirmeliyiz ki Türkiye Tarihi'nin en mühim ve kurucu devirlerinden biri olan XIII. yüzyıl Selçuklu Anadolu'sunun dinî hayatını türlü yönleriyle konu edinen ilmî disiplinlerin, tarih biliminin metodolojisi ve problematikleri çerçevesinde menâkıbnâmeler üzerinden ulaştığımız verileri ve yaptığımız değerlendirmeleri, kendilerine has yöntemlerle analiz ederek farklı bakış açıları geliştireceklerini ümit etmekteyiz.

### Kaynakça

- ABDURRAHMAN CÂMÎ, *Nefahâtü'l-Üns (Evliyâ Menkıbeleri)*, trc. Lâmiî Çelebi, haz. Süleyman Uludağ-Mustafa Kara, Marifet Yayınları, İstanbul 2001<sup>2</sup>.
- ABDÜLKERİM B. ŞEYH MÛSÂ, *Makâlât-ı Seyyid Hârûn*, haz. Cemâl Kurnaz, TTK Yayınları, Ankara 1991.
- ABÛ BAKR İBN AL-ZAKÎ, *Ravzat al-Kuttâb va Hadikat al-Albâb*, haz. Ali Sevim, TTK Yayınları, Ankara 2011<sup>2</sup>.
- AÇIKGENÇ, Alparslan, “İslâm Felsefe Tarihinde Konya Okulu”, *Doğu'dan Batı'ya Düşüncenin Serüveni*, VII, ed. Eyüp Bekiryazıcı, İnsan Yayınları, İstanbul 2015, s. 215-229.
- ADDAS, Claude, *İbn Arabî: Dönüşü Olmayan Yolculuk*, trc. Atila Ataman, Nefes Yayınları, İstanbul 2015.
- , *İbn Arabî: Kıbrıt-i Ahmer'in Peşinde*, trc. Atila Ataman, Gelenek Yayınları, İstanbul 2003<sup>2</sup>.
- AFFİFİ, A. E., *Muhyiddin İbnu'l-Arabî'nin Tasavvuf Felsefesi*, trc. Mehmet Dağ, AÜİF Yayınları, Ankara 1975.
- , *Tasavvuf İslâm'da Manevi Devrim*, trc. H. İbrahim Kaçar-Murat Sülün, Risale Yayınları, İstanbul 1996.
- AĞIRAKÇA, Ahmet, “Menâkibu'l-Kudsiyye'ye Göre Babaî Şeyhi Muhlis Paşa'nın Anadolu Selçuklu Tahtına Geçışı”, *İÜEF Tarih Dergisi*, S. 34 (1984), s. 91-100.
- AHİ EVREN, *Tasavvufî Düşüncenin Esasları*, trc. Mikâil Bayram, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 1995.
- AHMED EFLÂKÎ, *Ariflerin Menkıbeleri (Mevlânâ ve Etrafındakiler)*, I-II, trc. Tahsin Yazıcı, Remzi Kitabevi Yayınları, İstanbul 1986-1987<sup>4</sup>.
- AHMED GAZÂLÎ, *Sevânihu'l-Uşşâk (Âşıkların Hâlleri)*, trc. Turan Koç-Mehmet Çetinkaya, Hece Yayınları, Ankara 2012<sup>2</sup>.
- AK, Ahmet, *Selçuklular Döneminde Maturidilik*, Yayınevi Yayınları, Ankara 2009.
- AKBAYAR, Nuri, *Osmanlı Yer Adları Sözlüğü*, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul 2001.
- AKDAĞ, Mustafa, *Türkiye'nin İktisadî ve İçtimaî Tarihi (1243-1453)*, I, Barış Yayınları, Ankara 1999.

- AKKANAT, Hasan, “Kadı Sirâcüddîn el-Urmevi”, *Doğu'dan Batı'ya Düşüncenin Serüveni*, VI, ed. İsmail Çalışkan, İnsan Yayınları, İstanbul 2015, s. 893-921.
- , *Kadı Siraceddin el-Ürmevî ve Metâliu'l-Envâr (Tahkik, Çeviri, İnceleme)*, I-III, (Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi SBE), Ankara 2008.
- , “Konevî'nin Çağdaşı Bir Düşünür: Siraceddin el-Urmevî”, *II. Uluslararası Sadreddin Konevî Sempozyumu*, MEBKAM Yayınları, Konya 2014, s. 22-25.
- AKKAYA, Şükrü, “Kitab-ı Melik Danişmend Gazi-Danişmendname”, *AÜDTCF Tarih Araştırmaları Dergisi*, VIII (1950), s. 131-144.
- AKKUŞ, Mustafa, *İlhanlıların Anadolu'daki Dini Siyaseti*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi, Selçuk Üniversitesi SBE), Konya 2011.
- AKÖZ, Alaaddin, “XVI. Yüzyılda Şeyh Sadreddin Konevî Vakfı”, *I. Uluslararası Sadreddin Konevî Sempozyumu Bildirileri*, MEBKAM Yayınları, Konya 2010, s. 19-26.
- AKSÜT, Hamza, *Mezopotamya'dan Anadolu'ya Alevi Erenlerin İlk Savaşı (1240)*, Yurt Kitap-Yayın, Ankara 2006.
- AKŞİT, Ahmet, “Çelebi Hüsameddin'in Halife Seçilmesi ve Muhalifleri”, *SÜTAD*, S. 18 (2005), s. 179-187.
- , “Türkiye Selçukluları Devrinde Niğde Vilâyetinin Alt Birimleri ve Sınırları”, *SÜTAD*, S. 21 (2007), s. 125-133.
- AKÜN, Ömer Faruk, “Şeyyâd”, *İA*, XI, İstanbul 1979<sup>2</sup>, s. 493-497.
- ALGAR, Hamid, “Kâzerûnî”, *DİA*, XXV, İstanbul 2002, s. 145-146.
- , “Kâzerûniyye”, *DİA*, XXV, İstanbul 2002, s. 146-148.
- , “Necmeddîn-i Kübrâ (Kübreviyye)”, *DİA*, XXXII, İstanbul 2006, s. 500-506.
- , “Necmeddîn-i Kübrâ”, *DİA*, XXXII, İstanbul 2006, s. 498-500.
- ALGÜL, Hüseyin - Nihat Azamat, “Emîr Sultan”, *DİA*, XI, İstanbul 1995, s. 146-148.
- ALİ İBN MUHAMMED ES-SEYYİD EŞ-ŞERÎF CÜRCÂNÎ, *Tarifât Arapça-Türkçe Terimler Sözlüğü*, trc. Arif Erkan, Bahar Yayınları, İstanbul 1997.
- ALÎ ŞÎR NEVÂYÎ, *Nesâyimü'l-Mahabbe min Şemâyimi'l-Fütüvve*, I, haz. Kemal Erarslan, TDK Yayınları, Ankara 1996.
- ALTINSAPAN, Erol - Canan Parla, *Eskişehir Selçuklu ve Osmanlı Yapıları*, I, Anadolu Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, Eskişehir 2004.

*Amasya Nüfus Defterleri 1840*, haz. Fevzi Gür-Salih Kahrıman, Amasya Belediyesi Kültür-Sanat Yayınları, Ankara 2012.

AMBROSIO, Alberto Fabio, *Dervişler Tarihi, Antropolojisi, Mistik Yönü*, trc. Buğra Poyraz, Kabalcı Yayınları, İstanbul 2012.

ANBARCIOĞLU, Meliha, “Sultanu’l-ulemâ Baha’eddin Veled’in Hayatı, Eseri ve Düşünceleri”, *Selçuk Üniversitesi I. Millî Mevlâna Kongresi Tebliğler (3-5 Mayıs 1985)*, Konya 1986, s. 135-147.

ANONİM, *Abdal Mûsâ Velâyetnâmesi*, haz. Abdurrahman Güzel, TTK Yayınları, Ankara 1999.

ANONİM, *Dânişmend Gazi Destanı*, haz. Necati Demir, Hece Yayınları, Ankara 2006.

ANONİM, *Das Vilâjet-nâme des Hâdschim Sultan*, nşr. Rudolf Tschudi, Berlin 1914.

ANONİM, *es-Seyyid Ebu’l-Vefâ Menakıbnâmesi*, haz. Dursun Gümüšoğlu, Can Yayınları, İstanbul 2006.

ANONİM, *Kerâmât-ı Ahi Evran (Tâbe Serâhu)*, nşr. Ahmet Kartal, “Kerâmât-ı Ahi Evran Mesnevîsi Üzerine Notlar”, *Divan Edebiyatı Araştırmaları Dergisi*, S. 2 (2009), s. 228-242.

ANONİM, *Kitâb-ı Velâyet-nâme-i Hünkâr Hacı Bektâş Velî*, haz. Hamiye Duran-Dursun Gümüšoğlu, Gazi Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Merkezi Yayınları, Ankara 2010.

ANONİM, *La Geste de Melik Dânişmend, Etude Critique du Dânişmendnâme*, nşr. Iréne Mélikoff, II, Paris 1960.

ANONİM, *Manakıb-ı Hacı Bektâş-ı Velî (Vilâyet-nâme)*, haz. Abdülbâki Gölpınarlı, İnkılâp Kitabevi, İstanbul 1958.

ANONİM, *Menâkıb-ı Evhadüddîn Hâmid b. Ebi’l-Fahr Kirmânî*, nşr. Bedüzzaman Fürûzanfer, Tahran 1347.

ANONİM, *Menâkıb-nâme-i Şeyh Evhâdeddîn-i Kirmânî*, Konya Koyunoğlu Müze ve Kütüphanesi, no. 13289.

ANONİM, *Târih-i Âl-i Selçuk (Anonim Selçuknâme)*, haz. Halil İbrahim Gök-Fahrettin Coşguner, Atıf Yayınları, Ankara 2014.

ANONİM, *Vilâyet-nâme-i Sultân Hâcım*, Hacım Köyü Nüshası, haz. Salih Gülerer, *Hacım Sultan ve Menâkıbnâmesi*, Uşak Akademi Kitap Dağıtım Pazarlama Yayınları, İstanbul 2014, s. 414-463.

APAYDIN, H. Yunus, “İbn Abdüsselâm, İzzeddin”, *DİA*, XIX, İstanbul 1999, s. 284-287.

ARICI, Mustakim, “Âlim ve Filozof: Kutbuddîn Şîrâzî”, *Doğu’dan Batı’ya Düşüncenin Serüveni*, VI, ed. İsmail Çalışkan, İnsan Yayınları, İstanbul 2015, s. 961-975.

-----, “İslâm Düşüncesinde Fahreddin er-Râzî Ekolü”, *İslâm Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî*, ed. Ömer Türker-Osman Demir, İSAM Yayınları, İstanbul 2013, s. 167-202.

ARITAN, Ahmet Saim, “Sadreddin Konevî Zâviyesi”, *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S. 7 (1997), s. 297-323.

ARPAGUŞ, Safi, “Tasavvufî Düşünce ve Şerh Geleneğinde Mevlânâ Celâleddîn Rûmî-Muhyiddîn İbn Arabî İlişkisi”, *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, S. 25 (2010), s. 211-238.

ARSLAN, Celil, “Hakırdaklı Camii”, *Kayseri Ansiklopedisi*, III, Kayseri Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, Kayseri 2013, s. 34.

ARSLAN, Mustafa, *Türk Popüler Dindarlığı*, DEM Yayınları, İstanbul 2004.

ÂŞIK PAŞA, *Garib-name*, I/1, haz. Kemal Yavuz, TDK Yayınları, İstanbul 2000.

ÂŞIKPAŞAZÂDE, *Menâkıbu Tevârîh-i Âl-i Osmân*, haz. Kemal Yavuz-M. A. Yekta Saraç, K Kitaplığı Yayınları, İstanbul 2003.

ATAR, Fahrettin, “Kadı”, *DİA*, XXIV, İstanbul 2001, s. 66-69.

ATEŞ, Ahmed, “Anadolu’nun Unutulmuş Büyük Bir Şairi: Seyf Al-Dîn Muhammed Al-Fargânî”, *Belleten*, XXIII/91 (1959), s. 417-456.

-----, “Hicrî VI-VIII. (XII-XIV.) Asırlarda Anadolu’da Farsça Eserler”, *Türkiyat Mecmuası*, VII-VIII (1945), s. 94-135.

-----, “Muhyi-d-din Arabî”, *İA*, VIII, İstanbul 1979<sup>3</sup>, s. 533-555.

ATMACA, Esra, *Memlûkler Dönemi’nde Halep’te Eğitim-Öğretim Müesseseleri ve Ulemâ*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi SBE), İstanbul 2014.

AY, Resul, “Tasavvufî Hayat ve Tarikatlar”, *Anadolu Selçukluları ve Beylikler Dönemi Uygarlığı*, I, ed. Ahmet Yaşar Ocak, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara 2006, s. 459-465.

-----, *Anadolu’da Derviş ve Toplum 13-15. Yüzyıllar*, Kitap Yayınevi Yayınları, İstanbul 2012<sup>3</sup>.

-----, *XIII-XIV. Yüzyıllar Anadolu’sunda Kültür Dolaşımı Açısından Dervişler Talebeler ve Hacılar*, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Hacettepe Üniversitesi SBE), Ankara 1998.

AYAN, Ergin, “Türkiye Selçukluları’nda Köle Emîrleri (I) ‘Mübârîzeddîn Çavlı’”, *Karadeniz*, S. 3 (2009), s. 125-139.

-----, “Türkiye Selçukluları’nda Köle Emîrleri (III) ‘Emîneddîn Mikael’”, *Karadeniz*, S. 4 (2009), s. 9-18.

-----, *Büyük Selçuklu İmparatorluğu’nda Oğuz İsyanı*, Kitabevi Yayınları, İstanbul 2007.

AYAZ, Fatih Yahya, *Memlükler*, İSAM Yayınları, İstanbul 2015.

AYBAKAN, Bilal, “et-Tenbîh”, *DİA*, XL, İstanbul 2011, s. 447-449.

AZAMAT, Nihat, “Evhadüddîn-i Kirmânî”, *DİA*, XI, İstanbul 1995, s. 518-520.

-----, “Kalenderiyye”, *DİA*, XXIV, İstanbul 2001, s. 253-256.

AZİZ B. ERDEŞİR-İ ESTERÂBADÎ, *Bezm u Rezm*, trc. Mürsel Öztürk, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 1990.

BAL, Mehmet Suat, “Türkiye Selçuklu Devletine Hükümdarlık Yapan Vezir: Şemseddin İsfahânî”, *SÜTAD*, S. 19 (2006), s. 265-294.

BALTACI, Halil, “Saf Aşkın Üstadı: Ahmed Gazzalî ve Tasavvuf Anlayışı”, *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, S. 32 (2013), s. 1-41.

-----, *Necmeddîn Dâye Râzî Hayatı Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri*, İnsan Yayınları, İstanbul 2011.

BARTHOLD, W., “Taraz”, *İA*, XI, İstanbul 1979<sup>2</sup>, s. 769.

BAŞOĞLU, Tuncay, “Urmevî, Tâceddin”, *DİA*, XLII, İstanbul 2012, s. 178-179.

BAUSANI, Alessandro, “Religion in the Saljuq Period”, *The Cambridge History of Iran (The Saljuq and Mongol Periods)*, V, ed. J. A. Boyle, Cambridge 1968, s. 283-302.

BAYAT, Ali Haydar, *Tıp Tarihi*, Merkezefendi Geleneksel Tıp Derneği Yayınları, İstanbul 2010<sup>2</sup>.

BAYKARA, Tuncer, “Dinar mı? Gıngler (Geyikler) mi? Gıngler-Ginler’den Dinar’a”, *Cihannüma Tarih ve Coğrafya Araştırmaları Dergisi*, I/1 (2015), s. 1-8.

-----, “İnançoğulları”, *DİA*, XXII, İstanbul 2000, s. 263.

-----, *Selçuklular ve Beylikler Çağında Denizli 1070-1520*, IQ Kültür Sanat Yayıncılık, İstanbul 2007.

-----, *Türkiye Selçukluları Devrinde Konya*, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara 1985.

-----, *Türkiye Selçuklularının Sosyal ve Ekonomik Tarihi*, IQ Kültür Sanat Yayıncılık, İstanbul 2004.

BAYRAM, Fatih, “Mevlana’nın Konya’ya Göçü ve Mesnevi’nin Hindistan Üzerinden Dünya Seyahati”, *Türk-İslam Dünyasında Göç ve Göç Yönetimi*, ed. Abdüllatif Çevikel-Faruk Bal, Akademik Kitaplar Yayınları, İstanbul 2016, s. 101-118.

-----, “Ulu Arif Çelebi’nin İlhanlı Payitahtına Seyahatleri Hakkında Bazı Tespitler”, *Avrasya Etüdleri*, 42/2 (2012), s. 157-168.

-----, *Zâviye-Khankâhs and Religious Orders in The Province of Karaman: The Seljukid, Karamanoğlu and The Ottoman Periods (1200-1512)*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi, The Institute of Economics and Social Sciences of Bilkent University), Ankara 2008.

BAYRAM, Mikâil, “Baba İshak Harekâtının Gerçek Sebebi ve Ahî Evren ile İlgisi”, *Destursuz Bağdan Üzüm Yiyenler*, Kömen Yayınları, Konya 2004, s. 33-46.

-----, “Babaîler İsyanı Üzerine”, *Destursuz Bağdan Üzüm Yiyenler*, Kömen Yayınları, Konya 2004, s. 47-66.

-----, “Ereğli’de Medfun Olan Şeyh Şihabü’-din Makbul Kimdir?”, *Türkiye Selçukluları Üzerine Araştırmalar*, Kömen Yayınları, Konya 2003, s. 175-181.

-----, “Pervaneoğulları Zamanında İlmî Çalışmalar”, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi Eğitim Fakültesi Birinci Tarih Boyunca Karadeniz Kongresi Bildirileri (13-17 Ekim 1986)*, haz. Mehmet Sağlam-Bayram Kodaman-Ahmet Nişancı-Celâl Tarakçı, Samsun 1988, s. 383-387.



- , “Selçuklular Zamanında Anadolu’da Bazı Yörelere Arasındaki Farklı Kültürel Yapılanma ve Siyasî Boyutları”, *Türkiye Selçukluları Üzerine Araştırmalar*, Kömen Yayınları, Konya 2003, s. 1-21.
- , “Türkiye Selçukluları Döneminde Anadolu’da Endülüslüler”, *İSTEM*, S. 17 (2011), s. 45-48.
- , “Türkiye Selçukluları Hakkında Yeni Bir Kaynak”, *SÜTAD*, S. 12 (2002), s. 39-57.
- , “Türkiye Selçukluları Uc Beği Denizlili Mehmed Bey”, *Türkiye Selçukluları Üzerine Araştırmalar*, Kömen Yayınları, Konya 2003, s. 132-142.
- , *Ahi Evren ve Ahilik Teşkilâtı’nın Kuruluşu*, Konya 1991.
- , *Danışmend Oğulları Devleti’nin Bilimsel ve Kültürel Mirası*, Konya 2009.
- , *Fatma Bacı ve Bacıyân-ı Rûm*, Nüve Kültür Merkezi Yayınları, Konya 2008<sup>3</sup>.
- , *Hâce Nasîrü’-d-din-i Tûsî’nin İntihalciliği ve Ahi Evren Hâce Nasîrü’-d-din ile İlgisi*, Çizgi Kitabevi Yayınları, Konya 2016.
- , *Sadru’-d-din-i Konevî Hayatı, Çevresi ve Eserleri*, Hikmetevi Yayınları, İstanbul 2012.
- , *Selçuklular Zamanında Konya’da Dinî ve Fikrî Hareketler*, Nüve Kültür Merkezi Yayınları, Konya 2008.
- , *Sosyal ve Siyasî Boyutlarıyla Ahi Evren-Mevlânâ Mücadelesi*, Konya 2005.
- , *Şeyh Evhadü’-d-din Hâmid el-Kirmânî ve Evhadiyye Hareketi*, Selçuk Üniversitesi Yaşatma ve Geliştirme Vakfı Yayınları, Konya 1999.
- , *Şeyh Evhadü’-d-din Hâmid el-Kirmânî ve Menâkıb-nâmesi*, Konya 2008.
- BAYRAM, Sadi, “Amasya-Taşova-Alparslan Beldesi Seyyid Nureddin Alparslan er-Rufai’nin 655 H./1257 M. Tarihli Arapça Vakfiyesi Tercümesi ile 996 H./1588 M. Tarihli Seyyid Fettah Velî Silsilenamesi”, *VD*, S. XXIII (1994), s. 31-74.
- , “Lâdik ve Seyyid Ahmed-i Kebir er Rufaî Hazretleri”, *Türk Dünyası Araştırmaları*, S.74 (1991), s. 139-156.
- , “Samsun-Ladik ve Seyyid Ahmed-i Kebir Hazretleri”, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, V (1990), s. 11-22.
- BAYRAM, Sadi - Ahmet Hamdi Karabacak, “Sahib Ata Fahrü’-d-din Ali’nin Konya, İmaret ve Sivas Gökmedrese Vakfiyeleri”, *VD*, S. XIII (1981), s. 31-69.

- BAYTAR, Y. Seracettin, *İbnu'l-Fârid Hayatı ve Divânı*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi, Atatürk Üniversitesi SBE), Erzurum 2008.
- BEDİÜZZAMAN FÜRÜZANFER, *Mevlâna Celâleddin*, trc. Feridun Nafiz Uzluk, MEB Yayınları, İstanbul 2004<sup>3</sup>.
- BELDİCEANU-STEİNHERR, Irène, “Osmanlı Tapu-Tahrir Defterleri Işığında Bektaşiler (XV.- XVI. Yüzyıllar)”, trc. İzzet Çıvgın, *Alevilik-Bektaşilik Araştırmaları Dergisi*, S. 3 (2010), s. 130-187.
- BEZER, Gülay Öğün, “Kökböri”, *DİA*, XXVI, İstanbul 2002, s. 234-235.
- BIRGE John Kingsley, *Bektaşilik Tarihi*, trc. Reha Çamuroğlu, Ant Yayınları, İstanbul 1991.
- BİLGE, Mustafa L., “Âmül”, *DİA*, III, İstanbul 1991, s. 99.
- BİLGİN, Orhan, “Fahreddîn-i Irâkî”, *DİA*, XII, İstanbul 1995, s. 84-86.
- , “Temellük ve Tesâhüb Kaydı”, *DİA*, XL, İstanbul 2011, s. 411-412.
- BİRİŞİK, Abdülhamit, “Kıraat”, *DİA*, XXV, İstanbul 2002, s. 426-433.
- BORATAV, Pertev Naili, “Battal”, *İA*, II, İstanbul 1979<sup>5</sup>, s. 344-351.
- BOZ, Cem, *Saltanat Nâibi Eminüddîn Mikâîl'in Hayatı ve Türkiye Selçuklu Devleti Tarihi'ndeki Yeri*, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi SBE), Ankara 2013.
- BOZHÜYÜK, Mehmet Emin, “Hurûf”, *DİA*, XVIII, İstanbul 1998, s. 397-401.
- BOZKURT, Nebi, “Nakkaş”, *DİA*, XXXII, İstanbul 2006, s. 326-328.
- BOZKUŞ, Metin, “Aşûre Günü, Muharrem Mâtemi/Orucu ve Sivas'ta Aşûre Uygulamaları”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XII/1 (2008), s. 33-61.
- BROWNE, Edward G., *A Literary History of Persia*, II, Cambridge 1956<sup>6</sup>.
- , *A Literary History of Persia*, III, Cambridge 1928<sup>2</sup>.
- CAHEN, Claude, *Osmanlılardan Önce Anadolu*, trc. Erol Üyepazarcı, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul 2011<sup>4</sup>.
- CAN, Mustafa, “Sadreddin Konevî'nin Eserleri ve Kütüphanesi”, *Selçuk Üniversitesi Selçuklu Araştırmaları Dergisi (I. Sadreddin Konevî Özel Sayısı)*, S. 4 (1989), s. 113-127.
- CEBECİOĞLU, Ethem, “Mahmûd-ı Hayrânî”, *DİA*, XXVII, İstanbul 2003, s. 367-368.

- , *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, Rehber Yayınları, Ankara 1997.
- CERRAHOĞLU, İsmail, “Abdullah b. Mesûd”, *DİA*, I, İstanbul 1988, s. 114-117.
- CEYHAN, Semih, “Mesnevî”, *DİA*, XXIX, İstanbul 2004, s. 325-334.
- , “Selâhaddîn-i Zerkûb”, *DİA*, XXXVI, İstanbul 2009, s. 340-341.
- , “Semâ”, *DİA*, XXXVI, İstanbul 2009, s. 455.
- , “Seyyid Burhâneddin”, *DİA*, XXXVII, İstanbul 2009, s. 56-58.
- , “Şems-i Tebrîzî”, *DİA*, XXXVIII, İstanbul 2010, s. 511-516.
- , “Taç (Tasavvuf)”, *DİA*, XXXIX, İstanbul 2010, s. 363-365.
- , “Tarikat ve Tekke Kavramlarına Dair”, *Türkiye’de Tarikatlar Tarih ve Kültür*, ed. Semih Ceyhan, İSAM Yayınları, İstanbul 2015, s. 27-53.
- , “Telvîn”, *DİA*, XL, İstanbul 2011, s. 409-410.
- CHİTTİCK, William C., “İbn ‘Arabî and His School”, *Islamic Spirituality Manifestations*, ed. Sayyed Hossein Nasr, New York 1991, s. 49-79.
- , “Merkezi Nokta: İbn Arabî Ekolünde Sadreddin Konevî’nin Rolü”, trc. Betül Güçlü, *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi (İbnü’l-Arabî Özel Sayısı-2)*, S. 23 (2009), s. 669-684.
- , “Mevlânâ’nın Tahkik Yolu”, trc. Vahit Göktaş, *AÜİF Dergisi*, XLIX/2 (2008), s. 371-384.
- , “Rûmî and Mawlawiyyah”, *Islamic Spirituality Manifestations*, ed. Sayyed Hossein Nasr, New York 1991, s. 105-126.
- , *Me and Rumi: The Autobiography of Shams-i Tabrizi*, Fons Vitae, Louisville, Kentucky 2004.
- , *Varolmanın Boyutları*, trc. Turan Koç, İnsan Yayınları, İstanbul 2016<sup>6</sup>.
- CHODKIEWICZ, Michel, “İbn Arabî’nin Öğretisinin Osmanlı Dünyasında Karşılığı”, *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf ve Sufiler*, haz. Ahmet Yaşar Ocak, TTK Yayınları, Ankara 2005, s. 89-111.
- COŞAN, Esad, *Hâcî Bektaş-ı Velî, Makâlât*, Seha Neşriyat, Ankara t.y.
- COŞGUNER, Fahrettin, *Şeyh Evhadüddîn Hâmid el-Kirmânî’nin Menkıbeleri (İnceleme-Çeviri)*, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi SBE), Ankara 1994.
- ÇAĞRICI, Mustafa, “Sirâceddin el-Urmevî”, *DİA*, XXXVII, İstanbul 2009, s. 262-264.

- , “Zanniyât”, *DİA*, XLIV, İstanbul 2013, s. 124-126.
- ÇAKAN, İ. Lütü, “Câmiu’l-usûl li-Ehâdîsi’r-Resûl”, *DİA*, VII, İstanbul 1993, s. 136.
- ÇALIŞ, Halit, “Zaruret”, *DİA*, XLIV, İstanbul 2013, s. 141-144.
- ÇATAK, Adem, *Şihâbeddin Sühreverdi Hayatı Eserleri ve Tasavvuf Anlayışı*, Gümüşhane Üniversitesi Yayınları, Ankara 2012.
- ÇAYIRDAĞ, Mehmet, “Bostancı Baba (Çelebi) ve Zaviyesi”, *Kayseri Ansiklopedisi*, I, Kayseri Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, Kayseri 2015, s. 259-260.
- , “Kayseri Mevlevihânesi”, *SÛTAD (II. Milletlerarası Osmanlı Devleti’nde Mevlevihâneler Kongresi Özel Sayısı)*, II/2 (1996), s. 91-95.
- , “Kayseri’de Pervane Bey Medresesi”, *VD*, S. XXVI, s. 225-236.
- ÇELEBİ, İlyas, “Hindî”, *DİA*, XVIII, İstanbul 1998, s. 66-67.
- ÇELİK, Rıfat İlhan, *Türkiye Selçukluları Zamanında Anadolu’da Ahilik Müessesesi*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi, Gazi Üniversitesi SBE), Ankara 2014.
- ÇELİK, Züriye, *Moğol İstilâsı ve Türkiye Selçuklu Devleti*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi, Selçuk Üniversitesi SBE), Konya 2014.
- ÇETİNKAYA, Bayram Ali, “Bilimler Ansiklopedisi Klasîği Olarak İhvân-ı Safâ Risâleleri”, *Dinî Araştırmalar*, VIII/22 (2005), s. 263-285.
- ÇİÇEKLER, Mustafa, “Mesnevi”, *DİA*, XXIX, İstanbul 2004, s. 320-322.
- ÇİFT, Salih, “İslâm Düşüncesinin Kurucu Unsuru: Birleşen ve Ayrışan Yönleriyle Tasavvufun Usûl-i Fıkıh, Kelâm ve İslâm Felsefesi ile Olan İlişkisi”, *İslâmî İlimlerde Metodoloji-VI İslâm Düşüncesinin Kurucu Unsurları: Usûl-i Fıkıh, Kelâm, Tasavvuf ve İslâm Felsefesi Tartışmalı İlmî İhtisas Toplantısı (14-15 Kasım 2015)*, ed. İlyas Çelebi-Mehmet Bulgen, Ensar Neşriyat, İstanbul 2016, s. 445-488.
- ÇİFTÇİOĞLU, İsmail, “Germiyanogulları Topraklarında Hacı Bektaş Veli Kültünün Temsilcileri”, *Dumlupınar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, S. 53 (2017), s. 179-193.
- , “Orta Asya-Anadolu İlim ve Kültür Köprüsü (XI-XVI. Yüzyıllar)”, *Bilig*, S. 44 (2008), s. 143-172.
- ÇORUH, Şinasi, *Emir Sultan*, Tercüman 1001 Temel Eser, İstanbul t.y.
- ÇUBUKÇU, Asri, “el-Emîrû’l-Kebîr”, *DİA*, XI, İstanbul 1995, s. 155.

DEĞERLİ, Ayşe, “Küpe Dağı Eteğinde Bir Kentin Kuruluşu Hikâyesi: Makâlât-ı Seyyid Hârûn Velî”, *Türk-İslam Medeniyeti Akademik Araştırmalar Dergisi*, XVIII (2014), s. 125-134.

DEĞİRMENÇAY, Veyis, “Sultan Veled’in Anadolu Selçuklu Devlet Adamları ve Diğer İleri Gelenleri Methi”, *Atatürk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*, S. 52 (2014), s. 15-48.

-----, Veyis, “Sultan Veled’in Sâhib Ataoğulları’na Methiyeleri”, *İÜEF Şarkiyat Mecmuası*, S. 25 (2014), s. 65-85.

-----, “Sultan Veled”, *DİA*, XXXVII, İstanbul 2009, s. 521-522.

DEMİR, Ahmet, *Urfa ve Çevresi Eyyubîler Tarihi*, Kent Yayınları, İstanbul 2008.

DEMİR, Mustafa, *Türkiye Selçukluları ve Beylikler Devrinde Sivas Şehri*, Sakarya Kitabevi, Sakarya 2005.

DEMİR, Necati, “Orta ve Doğu Karadeniz Bölgesinde Çepni Türkmenleri ile Güvenç Abdal Ocağı’nın Kuruluşu”, *TKHBVAD*, S. 63 (2012), s. 77-110.

DEMİRCİ, Mehmet, “Hakikat (Tasavvuf)”, *DİA*, XV, İstanbul 1997, s. 178-179.

-----, “Sadreddin Konevi ile Mevlana Celaleddin’in Münasebetleri Hakkında”, *Selçuk Üniversitesi Selçuklu Araştırmaları Dergisi (I. Sadreddin Konevî Özel Sayısı)*, S. 4 (1989), s. 57-68.

DEMİRKENT, Işın, *Haçlı Seferleri*, Dünya Yayınları, İstanbul 1997.

DEMİRLİ, Ekrem, “İbnü’l-Arabî ve Mevlana Arasındaki Bazı Ortak Kavramlar”, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S. 16 (2007), s. 229-247.

-----, “Sadreddin Konevî”, *DİA*, XXXV, İstanbul 2008, s. 420-425.

-----, *Tasavvufun Altın Çağı Konevî ve Takipçileri*, Sufi Kitap Yayınları, İstanbul 2015.

DENKNALBANT, Ayşe, “Seyyid Battal Gazi Külliyesi”, *DİA*, XXXVII, İstanbul 2009, s. 51-54.

DEVLETŞAH, *Tezkiretü’s-Şuarâ*, II, trc. Necati Lugal, Tercüman 1001 Temel Eser, İstanbul 1977.

DEWEESE, Devin, “The Mashâikh-i Turk and the Khojagân: Rethinking the Links Between the Yasavî and Naqshbandî Sufi Traditions”, *Journal of Islamic Studies*, VII/2 (1996), s. 180-207.

-----, *Islamization and the Native Religion in the Golden Horde: Baba Tükles and Conversion to Islam in Historical and Epic Tradition*, Pennsylvania State University Press, 1994.

DİA, “Gümüş”, *DİA*, XIV, İstanbul 1996, s. 271.

DOĞAN, Esra, “Hacı Bektaş Veli’nin Vilâyetnâmesi’ne Göre Horasan’dan Rum’a İzlediği Yol”, *Alevilik-Bektaşilik Araştırmaları Dergisi*, S. 4 (2011), s. 58-81.

DURMUŞ, İsmail, “Meânî”, *DİA*, XXVIII, İstanbul 2003, s. 204-206.

DURUKAN, Aynur, “Köşkedrese”, *DİA*, XXVI, İstanbul 2002, s. 282-283.

EBÛ ABDULLAH MUHAMMED İBN BATTÛTA TANCÎ, *İbn Battûta Seyahatnâmesi*, I, trc. A. Sait Aykut, YKY, İstanbul 2004<sup>2</sup>.

EBÛ’L-HASEN ‘ALÎ B. İBRÂHÎM EL-KÂRÎ’ EL-BAĞDÂDÎ, *ed-Durr us-Semîn fî Menâkib iş-Şeyh Muhyiddîn (Muhyiddîn İbn ul-‘Arabî’nin Menkabeleri)*, trc. Abdulkadir Şener-M. Rami Ayas, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara 1972.

EBÛ’L-FEREC İBNÛ’L-İBRÎ, *Târîhu Muhtasari’ d-Düvel*, trc. Şerafeddin Yalıtıkaya, TTK Yayınları, Ankara 2011.

EBÛ’L-HAYR-I RUMÎ, *Saltık-nâme*, haz. Necati Demir-Mehmet Dursun Erdem, Destan Yayınları, Ankara 2007.

EDGÜER Rıdvan Nafiz - Uzunçarşılıoğlu İsmail Hakkı, *Anadolu Türk Tarihi Tedkîkâtından Sivas Şehri*, Maârif Vekâleti Yayınları, İstanbul 1346/1928.

ELMALI, Hüseyin, “Râzî, Muhammed b. Ebû Bekir”, *DİA*, XXXIV, İstanbul 2007, s. 487-488.

-----, *Muhammad b. Abû Bakr ar-Râzî ve Tafsîr Garîb al-Kur’ân’ı*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi, Atatürk Üniversitesi SBE), Erzurum 1986.

ELVAN ÇELEBÎ, *Menâkıbu’l-Kudsiyye Fî Menâsıb’l-Ünsiyye (Baba İlyas-ı Horasânî ve Sülâlesinin Menkâbevî Tarihi)*, haz. İsmail E. Erünsal-Ahmet Yaşar Ocak, TTK Yayınları, Ankara 1995.

ELVAN ÇELEBÎ, *Nâme-i Kudsî (Kutsal Kitap) & Menâkıbu’l-Kudsiyye (Kutsal Menkabeler)*, haz. Mertol Tulum, Çizgi Kitabevi Yayınları, Konya 2017.

EMECEN, Feridun, “Uç Beyi”, *DİA*, XLII, İstanbul 2012, s. 38-39.

ERAYDIN, Selçuk, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, İFAV Yayınları, İstanbul 1994<sup>4</sup>.

ERBAŞ, Hamet, “Mevlânâ ve Resim: Gürcü Hatun’un Kayseri Yolculuğu ve Ressam ‘Aynü’ d-Devle-i Rûmî”, *Erdem*, S. 54 (2009), s. 111-126.

- ERDEM, İlham, “Çivriilli İki Türkmen Dervişi Beyce Sultan ve Habib-i Acem”, *AÜDTCF Tarih Araştırmaları Dergisi*, XIX/30 (1997), s. 53-56.
- , *Türkiye Selçukluları-İlhanlı İlişkileri*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi SBE), Ankara 1995.
- ERDOĞRU, M. Akif, “Karaman Vilâyeti Zâviyeleri”, *Ege Üniversitesi Tarih İncelemeleri Dergisi*, IX (1994), s. 89-158.
- , “Murad Çelebi Defteri: 1483 Yılında Karaman Vilâyetinde Vakıflar-I”, *Ege Üniversitesi Tarih İncelemeleri Dergisi*, XVIII/1 (2003), s. 119-160.
- , “Murad Çelebi Defteri: 1483 Yılında Karaman Vilâyetinde Vakıflar-II”, *Ege Üniversitesi Tarih İncelemeleri Dergisi*, XVIII/2 (2003), s. 99-140.
- EREN, Mehmet, “Sadreddin Konevî'nin Derslerine Katılan Meşhur Simalar”, *II. Uluslararası Sadreddin Konevî Sempozyumu*, MEBKAM Yayınları, Konya 2014, s. 68-77.
- ERGENÇ, Özer, *Osmanlı Klasik Dönemi Kent Tarihçiliğine Katkı: XVI. Yüzyılda Ankara ve Konya*, Ankara Enstitüsü Vakfı Yayınları, Ankara 1995.
- ERGİN, Osman, “Sadraddin Al-Qunawi ve Eserleri, Şarkiyat Mecmuası, S. 2 (1958), s. 63-90.
- ERGUN, Sadeddin Nüzhet, *Türk Musikisi Antolojisi*, I, İÜEF Yayınları, İstanbul 1942.
- ERGÜL, Necmettin, *Kâşânî ve Hakâiku't-Tevîl fî Dekâiki't-Tenzîl Adlı Eserinin I. Cildinin (Fâtiha-En'âm) Tahkîk ve Tahrîci*, I, (Yayınlanmamış Doktora Tezi, Harran Üniversitesi SBE), Şanlıurfa 2002.
- ERKAL, Mehmet, “Âmil”, *DİA*, III, İstanbul 1991, s. 58-60.
- ERKAN, Gönül, “Tabhane”, *Hacettepe Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Toplum ve Sosyal Hizmet Dergisi*, XVI/2 (2005), s. 53-56.
- ERTUĞRUL, Özkan, “Gökmedrese”, *DİA*, XIV, İstanbul 1996, s. 139.
- ERTUĞRUL, Resul, *Kutbuddîn eş-Şîrâzî ve Tefsiri*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi SBE), Ankara 2011.
- ERÜNSAL, İsmail E., “Menâkıbü'l-Kudsiyye”, *DİA*, XXIX, İstanbul 2004, s. 115-116.
- ERZİ, H. Adnan, “Bursa'da İshakî Dervişlerine Mahsus Zâviyenin Vakfiyesi”, *VD*, S. II (1942), s. 423-429.

- ES-SAMARRÂÎ, Yûnus eş-Şeyh İbrahim, *Seyyid Ahmed Rifâi Hayatı ve Eserleri*, trc. Münir Atalar, İlk Harf Yayınları, İstanbul 2013.
- EVHADÜDDÎN-İ KİRMÂNÎ, *Rubaîler*, trc. Mehmet Kanar, İnsan Yayınları, İstanbul 1999.
- EVLİYÂ ÇELEBÎ, *Seyahatnâme*, II, nşr. Ahmed Cevdet, İkdâm Matbaası, İstanbul 1314.
- EYİCE, Semavi, “Akmanastır”, *DİA*, II, İstanbul 1989, s. 281-282.
- , “Alâeddin Camii”, *DİA*, II, İstanbul 1989, s. 324-327.
- , “Âşık Paşa Türbesi”, *DİA*, IV, İstanbul 1991, s. 5.
- , “Ayazma”, *DİA*, IV, İstanbul 1991, s. 229-230.
- , “Caca Bey Medresesi”, *DİA*, VI, İstanbul 1992, s. 539-541.
- EYUBOĞLU, İsmet Zeki, *Bütün Yönleriyle Hacı Bektaş Veli*, Özgür Yayın Dağıtım, İstanbul 1989.
- FAHREDDÎN-İ İRÂKÎ, *Lemaât (Aşka ve Âşıklara Dair)*, trc. Ahmed Avni Konuk, İlk Harf Yayınları, İstanbul 2011.
- FAROQHÎ, Suraiya, “Vakıf Administration in Konya Sixteenth Century Konya, The Zaviye of Sadreddin-i Konevi”, *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, XVII/2 (1974) s. 145-172.
- , *Anadolu'da Bektaşilik*, trc. Nasuh Barın, Simurg Yayınları, İstanbul 2003.
- FAYDA, Mustafa, *Hz. Ömer Zamanında Gayr-ı Müslimler*, İFAV Yayınları, İstanbul 1989.
- FERÎDÛN B. AHMED-İ SİPEHSÂLÂR, *Risâle (Mevlânâ ve Etrafındakiler)*, trc. Tahsin Yazıcı, Tercüman 1001 Temel Eser, İstanbul 1977.
- FERÎDÜDDÎN ATTÂR, *Evliya Tezkireleri*, trc. Süleyman Uludağ, Kabalcı Yayınları, İstanbul 2007
- GASKEL, Werner, “Ek: II”, trc. Cemal Köprülü, *Belleten*, XXXIII/130 (1969), s. 235-236.
- GEL, Mehmet, *Osmanlı Devleti'nin Kuruluş Döneminde Fakihler ve Tursun Fakih*, (Yayınlanmamış Master Tezi, Gazi Üniversitesi SBE), Ankara 2004.
- GELİBOLULU MUSTAFA ‘ÂLÎ EFENDİ, *Kitâbü't-Târîh-i Kühü'l-Ahbâr*, I. Cilt, I. Kısım, haz. Ahmet Uğur-Mustafa Çuhadar-Ahmet Gül-İbrahim Hakkı Çuhadar, Erciyes Üniversitesi Yayınları, Kayseri 1997.



GİLBERT, Joan E., “Ortaçağ’da Şam’da İslâmî İlimlerin Kurumsallaşması ve İlmin Meslek Haline Gelişi”, trc. Harun Yılmaz, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XXXVII/2 (2009), s. 171-193.

GÖDE, Kemal, *Eratnalılar (1327-1381)*, TTK Yayınları, Ankara 1994.

-----, *Halil Edhem (Eldem) ve Kayseri Şehri -Selçuklu Tarihi’nden Bir Bölüm-*, Kayseri Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, Kayseri 2011<sup>2</sup>.

GÖK, Bilal, “Babailer İsyanı ve Karaman Beyliği’nin Kurulmasına Etkisi”, *Hikmet Yurdu*, VI/11 (2013), s. 217-233.

-----, “Ebu’l-Hasan Harakânî’nin Menkıbevî ve Tarihî Şahsiyeti”, *Kafkas Üniversitesi SBE Dergisi*, S. 13 (2014), s. 103-121.

GÖKBULUT, Süleyman, *Necmeddîn-i Kübrâ Hayatı, Eserleri, Görüşleri*, İnsan Yayınları, İstanbul 2010.

GÖKÇE, Turan, “XVI. Yüzyılda Uşak Zâviyeleri”, *CIEPO 14. Uluslararası Türk İncelemeleri Sempozyumu (18-22 Eylül 2000) Bildirileri*, Ankara 2004, s. 211-234.

GÖLPINARLI, Abdülbâki, “Mevlevîlik”, *İA*, VIII, İstanbul 1979<sup>3</sup>, s. 164-171.

-----, *Mevlânâ Celâleddin*, İnkılâp Yayınları, Ankara 1999<sup>5</sup>.

-----, *Mevlânâ Müzesi Yazmalar Kataloğu*, III, Başbakanlık Kültür Müsteşarlığı Eski Eserler ve Müzeler Genel Müdürlüğü Yayınları, Ankara 1972.

-----, *Mevlânâ’dan Sonra Mevlevîlik*, İnkılâp ve Aka Kitabevleri, İstanbul 1983<sup>2</sup>.

-----, *Mevlevî Âdâb ve Erkânı*, İnkılâp ve Aka Kitabevleri Yayınları, Ankara 1963.

-----, *Tasavvuftan Dilimize Geçen Deyimler ve Atasözleri*, İnkılâp Kitabevi Yayınları, İstanbul 2015.

-----, *Yunus Emre ve Tasavvuf*, İnkılâp Kitabevi Yayınları, İstanbul 1992<sup>2</sup>.

-----, *Yunus ile Âşık Paşa ve Yunus’un Bâtınîliği*, Kenan Basımevi, İstanbul 1941.

GÖYÜNÇ, Nejat, *XVI. Yüzyılda Mardin Sancağı*, İÜEF Yayınları, İstanbul 1969.

GREGORY ABÛ’L-FARAC, *Abû’l-Farac Tarihi*, II, trc. Ömer Rıza Doğrul, TTK Yayınları, Ankara 1999<sup>3</sup>.

GÜLDAŞ, Ayhan, “Çeng”, *DİA*, VIII, İstanbul 1993, s. 268-269.

GÜLER, Mustafa, “Hacı Bektaş Veli’nin Halifelerinden Resul Baba’nın Hayatı, Faaliyetleri ve Etkileri”, *Hacı Bektaş Veli*, der. Pınar Ecevitoğlu-Ali Murat İrat-Ayhan Yalçınkaya, Dipnot Yayınları, Ankara 2010, s. 68-87.

GÜLERER, Salih, *Hacım Sultan ve Menâkıbnâmesi*, Uşak Akademi Kitap Dağıtım Pazarlama Yayınları, İstanbul 2014.

GÜLTEN, Sadullah, “Tahrir Defterlerinde Karkınlar”, *Ortaçağ Anadolu’sunda Bir Türkmen Şeyhi Dede Garkın*, ed. Ahmet Taşğın-Mehmet Salih Erpolat-Sadullah Gülten, Önsöz Yayınları, İstanbul 2014, s. 83-105.

-----, “Tahrir Defterlerine Göre Anadolu’da Kalenderîler ve Haydarîler”, *AÜDTCF Tarih Araştırmaları Dergisi*, XXXI/52 (2012), s. 35-53.

-----, *XVI. Yüzyıl Anadolu’sunda Oğuzların Karkın Boyu*, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Gazi Üniversitesi SBE), Ankara 2004.

-----, “Anadolu’da Bir Vefaî Şeyhi: Tahrir Defterleri Işığında Dede Karkın Hakkında Bazı Değerlendirmeler”, *TKHBVAD*, S. 59 (2011), s. 147-158.

GÜNAY, Hacı Mehmet, “Vakıf”, *DİA*, XLII, İstanbul 2012, s. 475-479.

GÜNDOĞDU, Cengiz, “Hacı Bektâş-ı Velî ve Bektâşîlik Olgusunu Tanımlamada Normatif Yaklaşımlar”, *Dinî Araştırmalar Dergisi*, XII/33 (2009), s. 47-61.

GÜRBÜZ, Adnan, “Amasya Mevlevihânesi ve Vakıfları”, *SÜTAD (II. Milletlerarası Osmanlı Devleti’nde Mevlevihâneler Kongresi Özel Sayısı)*, II/2 (1996), s. 287-292.

GÜZEL, Abdurrahman, *Hacı Bektaş Veli El Kitabı*, Akçağ Yayınları, Ankara 2011.

GÜZEL, Ahmet, *Battal Gâzî Tarihî-Edebî-Menkıbevî Kişiliği*, Kitap Dünyası Yayınları, Konya 2012.

HACI HÜSÂM İBRAHİM B. MUHAMMED EL-KÂZERÛNÎ, *Şifâü’l-Eskâm fî Sireti Gavsi’l-Enâm (Ahmed er-Rifâî Hazretlerinin Menkıbeleri)*, trc. Nurettin Bayburtlugil-Necdet Tosun, Semerkand Yayınları, İstanbul 2011<sup>3</sup>.

HACIGÖKMEN, Mehmet Ali, “I. Alaeddin Keykubat Dönemi Emirlerinden Atabey Bedreddin Gühertaş (Gevhertaş)”, *AÜDTCF Tarih Araştırmaları Dergisi*, XXX/50 (2011), s. 119-136.

-----, “Menâkıb-ı Şeyh Evhadü’-d-Dîn-i Kirmânî’de Geçen Selçuklu Tarihi ile İlgili Bilgiler ve Değerlendirilmesi”, *AÜDTCF Tarih Araştırmaları Dergisi*, XXXIV/58 (2015), s. 543-562.

-----, “Mevlâna Celaleddin-i Rumî’nin Selçuklu Sultanları ile İlişkileri”, *SÜTAD*, S. 36 (2014), s. 115-135.

-----, “Türkiye Selçuklu Devlet Adamlarından Esededdin Ayaz”, *SÜTAD*, S. 27 (2010), s. 471-488.

- , “Türkiye Selçukluları Şehzade ve Sultanlar Muallimi Mecdüddin İshak”, *Belleten*, LXXVI/276 (2012), s. 419-430.
- HALAÇOĞLU, Yusuf, “Arapkir”, *DİA*, III, İstanbul 1991, s. 328-329.
- HAMD-ALLÂH MUSTAFWÎ OF QAZVÎN, *Nuzhat-Al-Qulûb*, translated by G. Le Strange, Leyden 1919.
- HAMDU’LLAH MUSTAWFÎ-İ QAZVÎNÎ, *The Tarikh-i Guzida or “Selected History”*, II, trc. Edward G. Browne, London 1913.
- HARTMANN, Angelika, “Nâsır-Lidîfillâh”, *DİA*, XXXII, İstanbul 2006, s. 399-402.
- HATÎB-İ FÂRÎSÎ, *Manâkib-i Camâl al-Dîn-i Sâvî*, nşr. Tahsin Yazıcı, TTK Yayınları, Ankara 1999<sup>2</sup>.
- HAZÎNÎ, *Cevâhirü’l-Ebrâr min Emvâc-i Bihâr*, haz. Cihan Okuyucu-Mücahit Kaçar, Büyüyenay Yayınları, İstanbul 2014.
- HEYD, W., *Yakın-Doğu Ticaret Tarihi*, trc. Enver Ziya Karal, TTK Yayınları, Ankara 2000<sup>2</sup>.
- HİKMET, Ali Asgar, *Camî Hayatı ve Eserleri*, trc. M. Nuri Gencosman, MEB Yayınları, Ankara 1963<sup>2</sup>.
- HÜNKÂR HACI BEKTÂŞ-I VELÎ, *Makâlât*, haz. Ali Yılmaz-Mehmet Akkuş-Ali Öztürk, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2007.
- HÜSEYİN HÜSÂMEDDİN, *Amasya Tarihi*, I, Dersâadet Hükümet Matbaası, İstanbul 1327-1330.
- , *Amasya Tarihi*, II, Necm-i İstikbâl Matbaası, İstanbul 1329-1332.
- , *Amasya Tarihi*, III, Necm-i İstikbâl Matbaası, İstanbul 1927.
- HÜSEYİNOVA, Ganire, “Cenk’ten Arpa: Bir Türk Sazının Tarihçesi”, *Erciyes Üniversitesi SBE Dergisi*, S. 11 (2001), s. 373-383.
- İBN BİBÎ EL-HÜSEYİN B. ALİ EL-CA’FERÎ ER-RUGADÎ, *el-Evâmirü’l-Alâ’iyye fi’l-Umûri’l-Alâ’iyye*, trc. Mürsel Öztürk, TTK Yayınları, Ankara 2014.
- İBN KESÎR, *el-Bidâye ve’n-nihâye*, XIII-XIV, trc. Mehmet Keskin, Çağrı Yayınları, İstanbul 1994.
- İBNU’L-ESÎR EL-CEZERÎ, *Câmiu’l-Usûl*, I-XIX, trc. S. Kemal Sandıkçı-Muhsin Koçak, Ensar Neşriyat, İstanbul 2008.

- İBNÜ'L-CEVZÎ, *Telbîs-i İblîs (Şeytanın Ayartması)*, trc. Savaş Kocabaş, Elif Yayınları, İstanbul 2005<sup>2</sup>.
- İBNÜ'L-MÜSTEVFÎ, *Târîhu Erbil*, I, nşr. Sâmî es-Sakkâr, Bağdad 1980.
- İMAM GAZÂLÎ, *İhyâu Ulûmi'd-dîn*, I, trc. Ahmed Serdaroğlu, Bedir Yayınları, İstanbul t.y.
- İPŞİRLİ, Mehmet, "Buk'a", *DİA*, VI, İstanbul 1996, s. 386-387.
- , "Şeyhülislâm", *DİA*, XXXIX, İstanbul 2010, s. 91-96.
- İZGİ, Cevat, "Ekmeleddin en-Nahcuvânî", *DİA*, X, İstanbul 1994, s. 548-549.
- , "Gazanfer et-Tebrîzî", *DİA*, XIII, İstanbul 1996, s. 433-434.
- İZZEDDİN İBN ŞEDDÂD, *Baypars Tarihi [al-Melik al-Zahir (Baypars) Hakkındaki Tarihin İkinci Cildi]*, trc. M. Şerefüddin Yaltkaya, TTK Yayınları, Ankara 2000<sup>2</sup>.
- KAFALI, Mustafa, "Özbek Han", *DİA*, XXXIV, İstanbul 2007, s. 107-109.
- KAHRAMAN, Seyit Ali, *XVI. Yüzyıl Başlarında Karaman Vilâyeti Vakıfları*, Kayseri Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, Kayseri 2009.
- KALA, Ahmet, *Debbağcılıktan Dericiliğe*, Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları, İstanbul 2012.
- KALLEK, Cengiz, "el-Hidâye", *DİA*, XVII, İstanbul 1998, s. 471-473.
- , "Hasîrî, Mahmûd b. Ahmed", *DİA*, XVI, İstanbul 1997, s. 383.
- KAMÂL AL-DÎN İBN AL-'ADÎM, *Bugyat at-Talab fî Târîh-i Halab*, nşr. Ali Sevim, TTK Yayınları, Ankara 2011<sup>2</sup>.
- KAMER-UL-HUDA, *Şihabeddin Ömer Sühreverdî*, Hayatı, Eserleri, Tarikatı, trc. Tahir Uluç, İnsan Yayınları, İstanbul 2004.
- KANAR, Mehmet, "Nizâmî-i Gencevî", *DİA*, XXXIII, İstanbul 2007, s. 183-185.
- KAPLAN, Hayri, "Bahâ Veled, Şems ve Mevlânâ'nın Râzî'ye Yönelik Eleştirileri ve Râzî'nin Sûfilere/Tasavvufa Bakışı", *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, S. 14 (2005), s. 285-330.
- KARA, Mustafa, "Fenâ", *DİA*, XII, İstanbul 1995, s. 333-335.
- , "Tekke", *DİA*, XL, İstanbul 2011, s. 368-370.
- KARA, Seyfullah, "Selçuklu Türkiye'sinde Eğlence Türü Olarak Bezm ve Musiki", *Bilig*, S. 68 (2014), s. 169-182.
- , *Selçuklular'ın Dini Serüveni*, Şema Yayınları, İstanbul 2006.

- KARAİSMAİLOĞLU, Adnan, “Mesnevî’de Taklid ve Mukallid Kavramları”, *Selçuk Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Edebiyat Dergisi*, S. 9-10 (1994-1995), s. 61-67.
- KARAKAYA-STUMP, Ayfer, *Vefailik Bektaşilik Kızılbaşlık: Alevi Kaynaklarını, Tarihini ve Tarihyazımını Yeniden Düşünmek*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2016<sup>2</sup>.
- KARAMAN, Hayreddin, “Fıkıh”, *DİA*, XIII, İstanbul 1996, s. 1-14.
- KARAMUSTAFA, Ahmet T., “Menâkıb-ı Hoca-i Cihân”, *DİA*, XXIX, İstanbul 2004, s. 108-110.
- , “Yesevîlik, Melâmetîlik, Kalenderîlik, Vefâîlik ve Anadolu Tasavvufunun Kökenleri”, *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf ve Sufiler*, haz. Ahmet Yaşar Ocak, TTK Yayınları, Ankara 2005, s. 61-88.
- , *Tanrının Kuraltanımsız Kulları İslam Dünyasında Derviş Toplulukları (1200-1550)*, trc. Ruşen Sezer, YKY, İstanbul 2008<sup>2</sup>.
- , *Tasavvufun Oluşumu*, trc. Nagihan Doğan, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2017.
- KARPUZ, Haşim, “Konya Karatay Medresesi Çini Eserleri Müzesi”, *DİA*, XXVI, İstanbul 2002, s. 195.
- , “Mevlânâ Külliyesi”, *DİA*, XXIX, İstanbul 2004, s. 448-452.
- KARTAL, Ahmet, “Anadolu Selçuklu Devleti Döneminde Tasavvuf”, *Şiraz’dan İstanbul’a Türk-Fars Kültür Coğrafyası Üzerine Araştırmalar*, Kurtuba Yayınları, İstanbul 2010, s. 332-342.
- KASTAMONULU LATÎFÎ, *Tezkire-i Latîfî*, İkdâm Matbaası, Dersâdet 1314.
- KÂTİP ÇELEBÎ, *Keşfü’z-Zunûn*, II, IV, trc. Rüştü Balcı, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul 2015<sup>2</sup>.
- KAVAK, Abdulcebbar, “Muhyiddin İbnü’l-Arabî’nin Şam Tasavvuf Düşüncesine Tesir Kanalları ve Meşhur Takipçileri”, *Universal Journal of Theology*, I/1 (2016), s. 51-73.
- KAYA, Cüneyt, “Bir Filozof Olarak Sirâceddin Urmevî: Letâifü’l-Hikme Bağlamında Bir Tahlil Denemesi”, *II. Uluslararası Selçuklu Kültür ve Medeniyeti Sempozyumu Bildiriler (Düşünce ve Felsefe)*, II, ed. Mustafa Demirci-Ali Temizel-M. Ali Hacıgökmen-Sefer Solmaz, Selçuklu Belediyesi Yayınları, Konya 2013, s. 93-126.

- KAYA, Mahmut, “Abdüllatîf el-Bağdâdî”, *DİA*, I, İstanbul 1988, s. 254-255.
- KAYA, Önder, “el-Melikü'l-Eşref, Mûsâ”, *DİA*, XXIX, İstanbul 2004, s. 64-66.
- KAYA, Selim, *I. Gıyâseddin Keyhüsrev ve II. Süleymanşah Dönemi Selçuklu Tarihi (1192-1211)*, TTK Yayınları, Ankara 2006.
- KAYGISIZ, Mustafa, *Turgutoğulları Orta Anadolu'nun Türkmen Beyliği*, Çizgi Kitabevi Yayınları, Konya 2016.
- KAYMAZ, Nejat, *Anadolu Selçuklu Sultanlarından II. Gıyâsü'd-dîn Keyhüsrev ve Devri*, TTK Yayınları, Ankara 2009.
- , *Pervâne Mu'inü'd-dîn Süleyman*, AÜDTCF Yayınları, Ankara 1970.
- KAZICI, Ziya, “Ahîlik”, *DİA*, I, İstanbul 1988, s. 540-542.
- KEKLİK, Nihat, *Muhyiddîn İbn'ül-Arabî'nin Hayâtı ve Çevresi*, Çığır Yayınları, İstanbul 1966.
- , *Sadreddîn Konevî'nin Felsefesinde Allah-Kâinât ve İnsan*, İÜEF Yayınları, İstanbul 1967.
- KELEŞ, Mahmut Recep, “Kutbüddin eş-Şirâzî'nin Anadolu'daki Faaliyetleri ve Sadreddin Konevî ile İlişkisi”, *Tarih Okulu Dergisi*, S. XIX (2014), s. 329-345.
- , “Meşhur Astronomi ve Tıp Âlimi Kutbüddin eş-Şirâzî (1236-1311) ve Kastamonu'daki İlmî Faaliyetleri”, *III. Uluslararası Şeyh Şa'bân-ı Velî Sempozyumu: Kastamonu'da İlmî Hayat ve Kastamonu Âlimleri (06-08 Mayıs 2016)*, s. 374-395.
- , “Ortaçağ İslam Dünyasında Medreselerde Açılış Dersi Geleneği: Kayseri Pervane Bey Medresesi Örneği”, *Humanitas (Namık Kemal Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi)*, IV/8 (2016), s. 157-164.
- KERİMÜDDİN MAHMUD-İ AKSARAYÎ, *Müsâmeretü'l-Ahbâr*, trc. Mürsel Öztürk, TTK Yayınları, Ankara 2000.
- KESİK, Muharrem, “Muînüddin Süleyman Pervâne”, *DİA*, XXXI, İstanbul 2006, s. 91-93.
- , “Pervâneoğulları”, *DİA*, XXXIV, İstanbul 2007, s. 245-246.
- KESKİN, Mustafa, “Kayseri'de İki Mevlevî Tekkesi”, *Erciyes Üniversitesi SBE Dergisi*, S. 7 (1996), s. 219-223.

KILAVUZ, Ahmet Saim, “Akaid”, *İlmihal*, I, ed. Hayreddin Karaman-Ali Bardakoğlu-H. Yunus Apaydın, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 2012<sup>18</sup>, s. 67-140.

KILIÇ, Emel, “Tarihî Kaynaklar Işığında Hacı Bektaş Veli ve Bektaşî Öğretilerinin Çepni Türkmenleri ile Bağlantısı”, *Hacı Bektaş Veli*, der. Pınar Ecevitoğlu-Ali Murat İrat-Ayhan Yalçınkaya, Dipnot Yayınları, Ankara 2010, s. 119-142.

KILIÇ, Mahmud Erol, “Ekberiyye”, *Türkiye’de Tarikatlar Tarih ve Kültür*, ed. Semih Ceyhan, İSAM Yayınları, İstanbul 2015, s. 337-370.

-----, “Fergânî, Saîdüddin”, *DİA*, XII, İstanbul 1995, s. 378-382.

-----, “Fusûsü’l-Hikem”, *DİA*, XIII, İstanbul 1996, s. 230-237.

-----, “İbnu’l-Arabî’nin I. İzzeddîn Keykâvus’a Yazdığı Mektubun Işığında Dönemin Dinî ve Siyasî Tarihine Bakış”, *I. Uluslararası Selçuklu Kültür ve Medeniyeti Kongresi (11-13 Ekim 2000) Bildiriler*, II, Selçuk Araştırmaları Merkezi, Konya 2001, s. 11-28.

-----, *Şeyh-i Ekber İbn Arabî Düşüncesine Giriş*, Sufi Kitap Yayınları, İstanbul 2011<sup>3</sup>.

KILIÇ, Orhan, *XVI. Yüzyılda Adilcevaz ve Ahlat (1534-1605)*, Tamga Yayıncılık, Ankara 1999.

KILIÇ, Rüya, “Anadolu Selçukluları ve Beylikler Döneminde Sufi Çevreler: Toplu Bir Bakış Denemesi”, *Bilig*, S. 33 (2005) s. 227-246.

-----, “Osmanlı Sûfliğinde İbnü’l-Arabî Etkisi: XVII. Yüzyıldan Üç Sûfi”, *Bilig*, S. 40 (2007) s. 99-118.

-----, “Seyyid ve Şeriflerin Osmanlı Yönetimiyle İlişkileri: XIV-XVI. Yüzyıllar”, *Selçuk Üniversitesi Uluslararası Kuruluşunun 700. Yıl Dönümünde Bütün Yönleriyle Osmanlı Devleti Kongresi (7-9 Nisan 1999) Bildiriler*, Selçuk Üniversitesi Basımevi, Konya 2000, s. 425-436.

KILIÇ-SCHUBEL, Nurten, “Hacı Bektaş Veli’nin Vilayetnamesi’ndeki Sarı İsmail Hikâyesi Üzerine Kimi Düşünceler”, trc. Reşide Adal Dündar, *Hacı Bektaş Veli*, der. Pınar Ecevitoğlu-Ali Murat İrat-Ayhan Yalçınkaya, Dipnot Yayınları, Ankara 2010, s. 110-118.

KIZILCIK, Abdullah, *Ebû Bekr er-Râzî Hayatı, Eserleri ve Ravzatu’l-Fesâha’sı*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi SBE), İstanbul 2000.

- KOCA, Ferhat, “Merginânî, Burhâneddin”, *DİA*, XXIX, İstanbul 2004, s. 182-183.
- KOCA, Salim, “Selçuklu İktidarının Belirlenmesinde Rol Oynayan Güçler ve Alâeddîn Keykubâd’ın Türkiye Selçuklu Tahtına Çıkışı”, *SÜTAD*, S. 25 (2009), s. 1-38.
- , *Sultan I. İzzeddin Keykâvus (1211-1220)*, TTK Yayınları, Ankara 1997.
- KOCATÜRK, Sadettin, “Kalenderiye Tarîkatı ve Hatib-i Farisî’nin Kalendernâmesi”, *İran Şehinşahlığı’nın 2500. Kuruluş Yıldönümüne Armağan*, MEB Yayınları, İstanbul 1971, s. 221-247.
- KOÇ, Turan (ed.), *İbn Arabî Geleneği ve Dâvûd el-Kayseri*, İnsan Yayınları, İstanbul 2011.
- KOÇKUZU, Ali Osman, “İbnü’l-Esîr, Mecdüddin”, *DİA*, XXI, İstanbul 2000, s. 28-29.
- , “Sadreddin Konevî’nin Hadisçiliği”, *Selçuk Üniversitesi Selçuklu Araştırmaları Dergisi (I. Sadreddin Konevî Özel Sayısı)*, S. 4 (1989), s. 69-83.
- KOÇU, Reşat Ekrem, *Türk Giyim Kuşam ve Süslenme Sözlüğü*, Sümerbank Kültür Yayınları, Ankara 1969.
- KOFOĞLU, Sait, “Eşrefoğulları”, *DİA*, XI, İstanbul 1995, s. 484-485.
- KONYALI, İbrahim Hakkı, “Bir Hüccet İki Vakfiye”, *VD*, S. VII (1968), s. 97-110.
- , *Âbideleri ve Kitabeleri ile Konya Tarihi*, Yeni Kitap Basımevi Yayınları, Konya 1964.
- , *Âbideleri ve Kitabeleri ile Niğde Aksaray Tarihi*, II, Fatih Yayınevi Matbaası, İstanbul 1974.
- , *Nasreddin Hoca’nın Şehri Akşehir*, Numune Matbaası, İstanbul 1945.
- KORKMAZ, Seyfullah, “Ahmed Yesevî ve Hacı Bektaş Veli Aralarındaki Bağlar, Fikirleri, Tesirleri ve Türk İslâm Edebiyatına Katkıları”, *Erciyes Üniversitesi SBE Dergisi*, S. 11 (2001), s. 325-355.
- KOZAN, Ali, “Türkiye Selçukluları Döneminde Akşehir’de Bir Sufi: Seyyid Mahmud Hayrânî ve Zâviyesi”, *VD*, S. 38 (2012), s. 43-64.
- KÖKSAL, M. Fatih, “Ahi Evran’ın Menkabevi Hayatına Dair Bilinmeyen Bir Eser: Menâkıb-ı Ahî Cihân-ı Nasreddîn Ahî Evran”, *TKHBVAD*, S. 62 (2012), s. 83-108.
- KÖPRÜLÜ, Fuad, “Abdal Musa”, *Köprülü’den Seçmeler*, haz. Orhan F. Köprülü, MEB Yayınları, İstanbul 1990, s. 109-123.



- , “Abû İshâk Kâzrûnî ve Anadolu’da İshâkî Dervişleri”, trc. Cemal Köprülü, *Belleten*, XXXIII/130 (1969), s. 225-232.
- , “Ahmed Yesevî”, *İA*, I, İstanbul 1978<sup>5</sup>, s. 210-215.
- , “Anadolu Selçuklu Tarihinin Yerli Kaynakları”, *Belleten*, XXVII (1943), s. 379-458.
- , “Anadolu’da İslâmiyet”, *Anadolu’da İslâmiyet*, haz. Mehmet Kanar, İnsan Yayınları, İstanbul 2000, s. 41-122.
- , “Âşık Paşa”, *İA*, I, İstanbul 1978<sup>5</sup>, s. 701-706.
- , *Türk Edebiyatı Tarihi*, Ötüken Yayınları, İstanbul 1980<sup>2</sup>.
- , *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 1976<sup>3</sup>.
- KUCUR, Sadi S., “Cacaoğlu Nûreddin”, *DİA*, VI, İstanbul 1992, s. 541-542.
- , “Nâib-i Saltanat”, *DİA*, XXXII, İstanbul 2006, s. 313-314.
- , *Sivas Tokat ve Amasya’da Selçuklu ve Beylikler Devri Vakıfları -Vakfiyelere Göre-*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi TAE), İstanbul 1993.
- KUNT, İbrahim, “Sadruddîn-i Konevî’nin Üç Halîfesi: Fahrüddîn-i Irâkî, Mueyyidüddîn-i Cendî ve Saîdüddîn-i Fergânî”, *Tarihin Peşinde Uluslararası Tarih ve Sosyal Araştırmalar Dergisi*, S. 9 (2013), s. 181-205.
- KURAN, Aptullah, *Anadolu Medreseleri*, I, Orta Doğu Teknik Üniversitesi Mimarlık Fakültesi Yayınları, Ankara 1969.
- KURT, Hasan, “Taklidi İmanın Tahkiki İmana Dönüşmesi”, *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, I/2 (2012), s. 1-15.
- , “Maârif”, *DİA*, XXVII, İstanbul 2003, s. 271-272.
- KUT, Günay, “Ali Şîr Nevâî”, *DİA*, II, İstanbul 1989, s. 449-453.
- , “Lâmiî Çelebi”, *DİA*, XXVII, İstanbul 2003, s. 96-97.
- KUTLUER, İlhan, “İlim”, *DİA*, XXII, İstanbul 2000, s. 109-114.
- KÜÇÜK, Sezai, “Mevleviyye”, *Türkiye’de Tarikatlar Tarih ve Kültür*, ed. Semih Ceyhan, İSAM Yayınları, İstanbul 2015, s. 489-544.
- KÜÇÜKAŞCI, Mustafa Sabri, “Seyyid”, *DİA*, XXXVII, İstanbul 2009, s. 40-43.
- KÜÇÜKCAN, İlyas, “Tarihsel Gelişim Sürecinde Seyyid Battal Gazi-Hacı Bektaş Velî Bağlantısı ve Günümüze Yansımaları”, *Alevilik-Bektaşilik Araştırmaları Dergisi*, S. 1 (2009), s. 247-253.

KÜÇÜKDAĞ, Yusuf, “Seyyid Mahmud-ı Hayranî ve Akşehir’de Seyyid Mahmud-ı Hayranî Manzumesi”, *Türk Tasavvuf Araştırmaları*, Çizgi Kitabevi Yayınları, Konya 2005, s. 311-322.

KÜÇÜKDAĞ, Yusuf - Caner Arabacı, *Selçuklular ve Konya*, Çizgi Kitabevi, Konya 2016<sup>3</sup>.

LEWIS, Franklin, *Mevlânâ Geçmiş ve Şimdi, Doğu ve Batı*, trc. Gül Çağalı Güven-Hamide Koyukan, Kabalcı Yayınları, İstanbul 2010.

MADEN, Fahri, “Kırşehir Şer’iyye Sicillerinde Ahi Evran ve Ahi Mesud Zaviyeleri”, *TKHBVAD*, S. 76 (2015), s. 133-146.

MADRAN, Emre, “Ariflerin Menkıbeleri’nde Geçen Yapı İsimleri Üzerine Bir Deneme”, *VD*, S. X (1973), s. 175-198.

MEHMED NEŞRÎ, *Kitâb-ı Cihan-nümâ*, I, haz. Faik Reşit Unat - Mehmed A. Köymen, TTK Yayınları, Ankara 1995<sup>3</sup>.

MÉLIKOFF, Irène, “Bektaş: Bir Boy Adı Mıydı?”, trc. Turan Alptekin, *Prof. Irène Mélikoff’un Ardından İnceleme-Son Yazılar-Mektuplar*, Demos Yayınları, İstanbul 2009, s. 57-66.

-----, “Mevlâna’nın Çağdaşı Türkmen Babalar”, *Destan’dan Masal’a Türkoloji Yolculuklarım*, trc. Turan Alptekin, Demos Yayınları, İstanbul 2008, s. 233-238.

-----, *Hacı Bektaş Efsaneden Gerçeğe*, trc. Turan Alptekin, Cumhuriyet Kitapları, İstanbul 2010<sup>7</sup>.

MERCAN, İsmail Hakkı, *Menâkıb-nâme-i Şeyh Evhadeddîn Kirmânî*, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Erciyes Üniversitesi SBE), Kayseri 1990.

MERÇİL, Erdoğan, “Meymendî”, *DİA*, XXIX, İstanbul 2004, s. 504.

-----, “Sâhib Ata”, *DİA*, XXXV, İstanbul 2008, s. 515-516.

-----, “Sâhib Ataoğulları”, *DİA*, XXXV, İstanbul 2008, s. 518.

-----, “Taştdâr”, *DİA*, XL, İstanbul 2011, s. 161-162.

-----, *Kirmân Selçukluları*, TTK Yayınları, Ankara 1989.

-----, *Müslüman Türk Devletleri Tarihi*, Bilge Kültür Sanat Yayınları, İstanbul 2013<sup>8</sup>.

METİN, Tülay, *Selçuklular Döneminde Malatya*, Malatya Valiliği Malatya Kitaplığı Yayınları, İstanbul 2013.

MEVLÂNÂ CELÂLEDDİN, *Dîvân-ı Kebîr*, I-VII, haz. Abdülbâki Gölpınarlı, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 1992.

-----, *Fîhi mâ-fîh*, trc. Abdülbâki Gölpınarlı, Remzi Kitabevi, İstanbul 1959.

-----, *Fîhi Mâfîh*, trc. Meliha Ülker Tarıkâhya, Maarîf Basımevi, İstanbul 1954.

-----, *Macâlis-i Sab'a (Yedi Meclis)*, trc. Abdülbâki Gölpınarlı, Konya Turizm Derneği Yayınları, Konya 1965.

-----, *Mektuplar*, trc. Abdülbâki Gölpınarlı, İnkılâp Yayınları, İstanbul 1999.

-----, *Mesnevî-i Ma'nevî*, trc. Derya Örs-Hicabi Kırlangıç, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, İstanbul 2015.

MOSTAFAVÎ, Moharram, *13. Yüzyılın Büyük Mutasavvıfı Evhadeddin-i Kirmani ve Anadolu Tasavvufundaki Yeri*, Kitap Yayınevi Yayınları, İstanbul 2016.

MUHAMMED B. ALÎ B. ES-SERRÂC, *Tuffâhu'l-Ervâh ve Miftâhu'l-İrbâh*, trc. Nejdet Gürkan-Mehmet Necmettin Bardakçı-Mehmet Saffet Sarıkaya, Kitap Yayınevi Yayınları, İstanbul 2015.

MUHAMMED EMÎN RİYÂHÎ, *Osmanlı Topraklarında Fars Dili ve Edebiyatı*, trc. Mehmet Kanar, İnsan Yayınları, İstanbul 1995.

İBN ARABÎ, *Arzuların Tercümanı (Tercümânü'l-Eşvâk)*, trc. Mahmut Kanık, İz Yayınları, İstanbul 1991.

-----, *Endülü's Sûfileri*, trc. Refik Algan, Dharma Yayınları, İstanbul 2002.

-----, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, XVIII, trc. Ekrem Demirli, Litera Yayınları, İstanbul 2012.

MUSTAFA SÂKIB DEDE, *Sefîne-i Nefîse-i Mevleviyân*, III, Matbaa-yı Vehbiyye, Kahire 1283/1866.

MUŞMAL, Hüseyin, *XVII. Yüzyılın İlk Yarısında Konya'da Sosyal ve Ekonomik Hayat (1640-1650)*, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Selçuk Üniversitesi SBE), Konya 2000.

MÜEYYEDÜDDİN EL-CENDÎ, *Nefhatü'r-Rûh ve Tuhfetü'l-Fütûh (Vuslat Yolu)*, trc. Hayreddin Yılmaz, İnsan Yayınları, İstanbul 1996.

MÜLÂYİM, Selçuk, "İplikçi Camii", *DİA*, XXII, İstanbul 2000, s. 373-375.

-----, "Karatay Medresesi", *DİA*, XXIV, İstanbul 2001, s. 475-476.

MÜNECCİMBAŞI AHMED B. LÜTFULLAH, *Câmiu'd-Düvel*, II, trc. Ali Öngül, Akademi Kitabevi Yayınları, İzmir 2001.

NECMEDDÎN DÂYE, *Hüküm Sahiplerinin İzleyecekleri Yol (Mirsâdü'l-İbâd Mine'l-Mebdei İle'l-Meâd'dan Selçuklu Sultanı Alâeddin Keykubad'a ve Osmanlı Sultanı II. Murad'a Sunulan Siyasetnâme)*, haz. Şefaettin Severcan, Büyüyenay Yayınları, İstanbul 2018.

NECMEDDÎN-İ DÂYE, *İrşâdü'l-mürîd ile'l-murâd fî tercemeti Mirsâdü'l-'ibâd (Sûfi Diliyle Siyaset)*, trc. Kâsım b. Mahmûd Karahisârî, haz. Özgür Kavak, Klasik Yayınları, İstanbul 2010.

NECMEDDÎN-İ DÂYE, *Mirsâdü'l-İbâd (Tasavvuf Yolu)*, trc. Halil Baltacı, İFAV Yayınları, İstanbul 2013.

NECMUDDÎN-İ RÂZÎ, *Mermûzât-ı Esedî der Mezmûrât-ı Dâvûdî*, nşr. Muhammed Rıza Şefî'î-yi Kedkenî, Tahran 1973.

NECMÜDDÎN KÜBRA, *Tasavvufî Hayat*, haz. Mustafa Kara, Dergâh Yayınları, İstanbul 1996<sup>2</sup>.

NICHOLSON, R(eynold) A(lleyne), *Mevlâna Celâleddin Rûmî*, trc. Ayten Lermioğlu, Tercüman 1001 Temel Eser, İstanbul 1973.

NİĞDELİ KADI AHMED, *el-Veledü'ş-Şefîk ve'l-Hâfidü'l-Halîk*, I, trc. Ali Ertuğrul, TTK Yayınları, Ankara 2015.

OCAK, Ahmet, *Selçukluların Dinî Siyaseti (1040-1092)*, Tarih ve Tabiat Vakfı Yayınları, İstanbul 2002.

OCAK, Ahmet Yaşar, "Âşık Paşa (Tasavvufî Şahsiyeti)", *DİA*, IV, İstanbul 1991, s. 3.

-----, "Balım Sultan", *DİA*, V, İstanbul 1992, s. 17-18.

-----, "Battal Gazi", *DİA*, V, İstanbul 1992, s. 204-205.

-----, "Bazı Menakıbnamelere Göre 13.-15. Yüzyıllardaki İhtidalarda Heterodoks Şeyh ve Dervişlerin Rolü", *Ortaçağlar Anadolu'sunda İslam'ın Ayak İzleri Selçuklu Dönemi*, Kitap Yayınevi Yayınları, İstanbul 2011<sup>2</sup>, s. 127-137.

-----, "Bektaşîyye", *Türkiye'de Tarikatlar Tarih ve Kültür*, ed. Semih Ceyhan, İSAM Yayınları, İstanbul 2015, s. 447-486.

-----, "Dânişmendnâme", *DİA*, VIII, İstanbul 1993, s. 478-480.

-----, "Ebü'l-Vefâ el-Bağdâdî", *DİA*, X, İstanbul 1994, s. 347-348.

-----, "Elvan Çelebi", *DİA*, XI, İstanbul 1995, s. 63-64.

-----, "Fütüvvet (Tarih)", *DİA*, XIII, İstanbul 1996, s. 261-263.

- , “Hacım Sultan, *DİA*, XIV, İstanbul 1996, s. 505-506.
- , “Ortaçağlar Anadolu’sunda Toplum, Kültür ve Entelektüel Hayat (1071-1453)”, *Ortaçağlar Anadolu’sunda İslâm’ın Ayak İzleri: Selçuklu Dönemi*, Kitap Yayınevi Yayınları, İstanbul 2011, s. 247-338.
- , “Selçuklular ve Beylikler Devrinde Düşünce”, *Türkler*, VII, ed. Hasan Celâl Güzel-Kemal Çiçek-Salim Koca, Yeni Türkiye Yayınları, Ankara 2002, s. 429-438.
- , “XIV. Yüzyılın Ahlatlı Ünlü Bir Sufi Feylesofu Şeyh Bedreddin’in Hocası Şeyh Huseyn-i Ahlatî”, *Anadolu’da Türk Mührü Ahlat*, haz. İlhami Nalbantoğlu, Ahlat Kültür Vakfı Yayınları, Ankara 1993, s. 21-28.
- , “Zâviyeler (Dinî, Sosyal ve Kültürel Tarih Açısından Bir Deneme)”, *VD*, S. XII (1978), s. 247-269.
- , *Alevî Bektaşî İnançlarının İslâm Öncesi Temelleri*, İletişim Yayınları, İstanbul 2000<sup>2</sup>.
- , *Babaîler İsyanı*, Dergâh Yayınları, İstanbul 2011<sup>5</sup>.
- , *Dede Garkın ve Emîrci Sultan*, Dergâh Yayınları, İstanbul 2014.
- , *İslâm-Türk İnançlarında Hızır Yahut Hızır-İlyas Kültü, Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Yayınları*, Ankara 1999<sup>3</sup>.
- , *Kültür Tarihi Kaynağı Olarak Menâkıbnâmeler*, TTK Yayınları, Ankara 1997<sup>2</sup>.
- , *Osmanlı İmparatorluğu’nda Marjinal Sûfîlik: Kalenderîler (XIV-XVII. Yüzyıllar)*, TTK Yayınları, Ankara 1999<sup>2</sup>.
- , *Sarı Saltık Popüler İslâm’ın Balkanlar’daki Destanî Öncüsü (XIII. Yüzyıl)*, TTK Yayınları, Ankara 2002.
- , *Türk Sufiliğine Bakışlar*, İletişim Yayınları, İstanbul 1996<sup>2</sup>.
- , *Türkler, Türkiye ve İslâm*, İletişim Yayınları, İstanbul 1999.
- , *Veysel Karanî ve Üveysîlik*, Dergâh Yayınları, İstanbul 1982.
- ODABAŞI, Zehra, “Anadolu Selçuklu Döneminde Bir Kültür Şehri: Kırşehir”, *1. Uluslararası Ahilik Kültürü ve Kırşehir Sempozyumu (15-17 Ekim 2008) Bildirileri*, III, ed. Erksin Güleç-M. Fatih Köksal-Sevim Nilay Işıksalan-Ahmet Gündüz, Kırşehir 2011, s. 1493-1505.
- , *Selçuklu Devleti’nde Mühtedi Vakıfları: Celâleddin Karatay Vakıfları Örneği*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi, Selçuk Üniversitesi SBE), Konya 2012.

- OĞUZOĞLU, Yusuf, “Dizdar”, *DİA*, IX, İstanbul 1994, s. 480-481.
- OKUMUŞ, Necdet, “Panzehir”, *DİA*, XXXIV, İstanbul 2007, s. 159-160.
- OKUMUŞ, Ömer, “Câmî, Abdurrahman”, *DİA*, VII, İstanbul 1993, s. 94-99.
- OKUYAN, Mehmet, *Necmuddîn Dâye ve Tasavvufî Tefsiri*, Rağbet Yayınları, İstanbul 2001.
- ORAL, M. Zeki, “Turgut Oğulları, Eserleri-Vakfiyeleri”, *VD*, S. III (1956), s. 31-64.
- ORUÇ B. ÂDİL, *Tevârih-i Âl-i Osmân*, nşr. Franz Babinger, Hannover 1925.
- ÖGKE, Ahmet, “Bir Fakih Olarak İzz b. Abdisselâm (660/1262)’in Tasavvuf Yaklaşımı”, *EKEV Akademi Dergisi*, S. 17 (2003), s. 133-150.
- ÖNGE, M. Yılmaz, “Ahî Evran Zâviyesi”, *DİA*, I, İstanbul 1988, s. 530-531.
- , “Seyyid Battal Gazi Külliyesinde Sultan Ümmühan Hatun Türbesi”, *Önasya Mecmuası*, V/57 (1970), s. 9-11.
- ÖNGÖREN, Reşat, “Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî”, *DİA*, XXIX, İstanbul 2004, s. 441-448.
- , “Necîbüddin b. Büzgaş”, *DİA*, XXXII, İstanbul 2006, s. 489-490.
- , “Osmanlı Türkiyesi’nde Tarikatlar”, *Türkiye’de Tarikatlar Tarih ve Kültür*, ed. Semih Ceyhan, İSAM Yayınları, İstanbul 2015, s. 55-94.
- , “Sa‘deddîn-i Hammûye”, *DİA*, XXXV, İstanbul 2008, s. 389-391.
- , “Sûfî”, *DİA*, XXXVII, İstanbul 2009, s. 471-472.
- , “Sühreverdî, Ebü’n-Necîb”, *DİA*, XXXVIII, İstanbul 2010, s. 35-36.
- , “Sühreverdîye”, *DİA*, XXXVIII, İstanbul 2010, s. 42-45.
- , *Osmanlılar’da Tasavvuf*, İz Yayınları, İstanbul 2000.
- ÖNKAL, Hakkı, *Anadolu Selçuklu Türbeleri*, Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, Ankara 1996.
- ÖNTUĞ, Mustafa Murat, “Uşak’ta Hacım Sultan Zâviyesi ve Vakfiyesi”, *Afyon Kocatepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, S. 1 (1998), s. 107-122.
- ÖRS, Derya, “Necmuddîn-i Râzî: Hayatı ve Eserleri”, *Nüsha Şarkiyat Araştırmaları Dergisi*, S. 6 (2002), s. 19-34.
- ÖZAYDIN, Abdülkerim, “Halil b. Kalavun”, *DİA*, XV, İstanbul 1997, s. 319-320.
- ÖZBALIKÇI, M. Reşit, “Sibeveyhi”, *DİA*, XXXVII, İstanbul 2009, s. 130-134.
- ÖZCAN, Koray, *Anadolu’da Selçuklu Dönemi Yerleşme Sistemi ve Kent Model(ler)i*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi, Selçuk Üniversitesi FBE), Konya 2005.

- ÖZCAN, Nuri, “Hânende”, *DİA*, XVI, İstanbul 1997, s. 27.
- , “Tekke Mûsikisi”, *DİA*, XL, İstanbul 2011, s. 384-385.
- ÖZDEĞER, Mehtap, *15-16. Yüzyıl Arşiv Kaynaklarına Göre Uşak Kazasının Sosyal ve Ekonomik Tarihi*, Filiz Kitabevi Yayınları, İstanbul 2001.
- ÖZDEMİR, H. Ahmet, *Moğol İstilası Cengiz ve Hülâgû Dönemleri*, İz Yayınları, İstanbul 2011<sup>2</sup>.
- , “Ahîlerin Büyük Şeyhi Şihâbeddîn-i Sühreverdî (539- 632/1145-1234), Anadolu ve Konya Ziyareti, Türkiye Selçuklu Devlet Adamlarıyla ve Kanaat Önderleriyle İlişkileri”, *Konya KitabıXIV (Ahilik, Ahilik Teşkilatı ve Konya'daki İzleri Özel Sayısı)*, ed. Hacı Ahmet Özdemir, Konya 2013. s. 1-30.
- ÖZEL, Ahmet, “İbnü'l-Kâs”, *DİA*, XXI, İstanbul 2000, s. 100-102.
- ÖZEN, Şükrü, “Kâdî Şüreyh”, *DİA*, XXIV, İstanbul 2001, s. 119-121.
- ÖZGÜDENLİ, Osman Gazi, “Moğollar”, *DİA*, XXX, İstanbul 2005, s. 225-229.
- , *Gâzân Han ve Reformları (1295-1304)*, Kaknüs Yayınları, İstanbul 2009.
- (ÖZIRMAK), Yasemin Demircan, *Tahrir ve Evkaf Defterlerine Göre Kayseri Vakıfları*, Kayseri Vakıflar Bölge Müdürlüğü Yayınları, Kayseri 1992.
- ÖZKÖSE, Abdullah, *Burçak'ta Ekim Zamanının Verim ve Verim Öğeleri Üzerine Etkisi*, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi FBE), Ankara 2003.
- ÖZKÖSE, Kadir, “Anadolu'nun Türkleşmesi ve İslamlaşmasında Tasavvufî Zümre ve Akımların Rolü”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, VII/1 (2003), s. 249-279.
- ÖZÖNDER, Hasan, “Sadreddin Konevî Ma'mûresi'nin Mimarî Teşekkülü”, *Selçuk Üniversitesi Selçuklu Araştırmaları Dergisi (I. Sadreddin Konevî Özel Sayısı)*, S. 4 (1989), s. 129-167.
- ÖZTÜRK, Eyüp, *Velilik ile Delilik Arasında İbnu's-Serrâc'ın Gözünden Müvelleh Dervişler*, Kitap Yayınevi Yayınları, İstanbul 2013.
- PAKALIN, Mehmet Zeki, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, II, MEB Yayınları, Ankara 1993.
- PARLADIR, Halil Saim, *Heterodoksi Türk Halk İslamı ve Evliya Kültü*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ege Üniversitesi SBE), İzmir 2010.
- PARLAK, Sevgi, “Sâhib Ata Külliyesi”, *DİA*, XXXV, İstanbul 2008, s. 516-518.

- REŞİDÜDDİN FAZLULLAH, *Câmiu't-Tevârih (İlhanlılar Kısmı)*, trc. İsmail Aka-Mehmet Ersan- Ahmad Hesamipour Khelejani, TTK Yayınları, Ankara 2013.
- RİTTER, Hellmut, “Mevlânâ Celâleddin Rûmî ve Etrafindakiler”, *Türkiyat Mecmuası*, VII (1942), s. 268-281.
- SABBÂĞ, Abbas, “Mîrâhur”, *DİA*, XXX, İstanbul 2005, s. 141.
- SABBÂĞ, Abbas - Nebi Bozkurt, “Müstevfî”, *DİA*, XXXII, İstanbul 2006, s. 147-148.
- SADREDDİN KONEVÎ, *Kırk Hadîs Şerhi ve Tercümesi*, trc. Hasan Kâmil Yılmaz, MEBKAM Yayınları, Konya 2009.
- , *Yazışmalar (el-Mürâselât)*, trc. Ekrem Demirli, İz Yayınları, İstanbul 2012.
- SAKAOĞLU, Necdet, *Türk Anadolu'da Mengücekoğulları*, Milliyet Yayınları, İstanbul 1971.
- SAM, Rıza - Yüksel Marım, “Denizli Tavas'ta Bektaşî Kültürünün Günümüze Yansıyan İzleri: Tekke Köyü Örneği”, *TKHBVAD*, S. 76 (2015), s. 165-190.
- ES-SAKKÂR, Sâmi, “Muîd”, *DİA*, XXXI, İstanbul 2003, s. 86-87.
- SANDIKÇI, Kemal, “Cizre'nin Yetiştirdiği Önemli İlim Adamları: İzzeddin ve Mecdüddin İbnü'l-Esîr Kardeşler”, *Hz. Nûh'tan Günümüze Cizre Sempozyumu*, haz. M. Sait Özervarlı, İstanbul 1999, s. 89-104.
- SARI, Nil, “Attâr”, *DİA*, IV, İstanbul 1991, s. 94-95.
- SARIKAYA, Yaşar, “Osmanlı Dönemi Konya'sında Medrese Kurucusu ve Patronu Olarak Sufiler ve Âlimler (18.-19. Yüzyıllar)”, *Turkish Studies Türkoloji Araştırmaları*, II/1 (2007), s. 162-195.
- SARMIŞ, İbrahim, *Teorik ve Pratik Açından Tasavvuf ve İslam*, Ekin Yayınları, İstanbul 1997<sup>2</sup>.
- SAVAŞ, Saim, *XVI. Asırda Anadolu'da Alevîlik*, Vadi Yayınları, Ankara 2002.
- SAVİ, Saime İnal, “Senâî”, *DİA*, XXXVI, İstanbul 2009, s. 502-503.
- SAY, Yağmur, *Türk İslam Tarihinde ve Geleneğinde Seyyid Battal Gazi ve Battalname*, Eskişehir Valiliği Yayınları, Ankara 2009.
- SAYLAN, Betül, *Mevlânâ Âilesi ve Mevlevîlik'te Çelebilik Makâmı (Sefîne-i Nefîse-i Mevleviyân Örneği)*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi SBE), İstanbul 2013.
- SERTKAYA, Osman F., “Ahmed Fakih”, *DİA*, II, İstanbul 1989, s. 65-67.



- SEVGİ, H. Ahmet, “Hüsâmeddin Çelebi”, *DİA*, XVIII, İstanbul 1998, s. 512.
- , *Seyyid Burhaneddin Muhakkık-ı Tirmizî*, Erciyes Üniversitesi Gevher Nesibe Tıp Tarihi Enstitüsü Yayınları, Kayseri 1995.
- SEVİM, Ali, “İbnü'l-Adîm”, *DİA*, XX, İstanbul 1999, s. 478-479.
- , “Keyhusrev II”, *DİA*, XXV, İstanbul 2002, s. 349-350.
- SEVİM, Ali - Erdoğan Merçil, *Selçuklu Devletleri Tarihi Siyaset, Teşkilât ve Kültür*, TTK Yayınları, Ankara 1995.
- SEYYİD HÜSEYİN, *Menâkıb-ı Karaca Ahmed Sultân (Karaca Ahmet Sultan Menâkıbnâmesi)*, haz. H. Dursun Gümüšoğlu, Alevi Vakıfları Federasyonu Yayınları, İstanbul 2013.
- SEYYİD SAHÎH AHMED DEDE, *Mecmûatü't-Tevârîhi'l-Mevleviyye (Mevlevîlerin Tarihi)*, haz. Cem Zorlu, İnsan Yayınları, İstanbul 2011<sup>2</sup>.
- SİNANOĞLU, Mustafa, “Muattıla”, *DİA*, XXX, İstanbul 2005, s. 330-331.
- SİVASLI MUHAMMED ALÂÎ, *Menâkıb-ı Şeyh Evhadü'd-dîn-i Kirmânî*, trc. Mikâil Bayram, *Şeyh Evhadü'd-din Hâmid el-Kirmânî ve Menâkıb-nâmesi*, Konya 2008, s. 135-322.
- SOLAK, Kürşat, “Moğol Sülemiş ve Timurtaş İsyanları Karşısında Anadolu'da Türkmenlerin Tutumu”, *Cappadocia Journal of History and Social Sciences*, S. 3 (2014), s. 61-74.
- SOYMAN, Faik - İbrahim Tongur, *Konya Eski Eserler Kılavuzu*, Konya Yeni Kitabevi, Konya 1944.
- SÖNMEZ, Zeki, *Başlangıcından 16. Yüzyıla Kadar Anadolu Türk-İslâm Mimarisinde Sanatçılar*, TTK Yayınları, Ankara 1989.
- SÖYLEMEZ, Mehmet Mahfuz, “Vâsıt”, *DİA*, XLII, İstanbul 2012, s. 541-544.
- SPULER, Bertold, *İran Moğolları*, trc. Cemal Köprülü, TTK Yayınları, Ankara 1957.
- SUBAŞI, Necdet, *Din Sosyolojisi*, DEM Yayınları, İstanbul 2014.
- SUBAŞI, Ömer, “Türkiye Selçuklu Devleti'nde Güçlü Bir Kadın: Gürcü Hatun Tamara”, *Mustafa Kemal Üniversitesi SBE Dergisi*, XIII/33 (2016), s. 384-401.
- SULTAN VELED, *İbtidâ-nâme*, trc. Abdülbâki Gölpınarlı, Güven Matbaası, Ankara 1976.
- , *Maârif*, trc. Meliha Anbarcıoğlu, MEB Yayınları, İstanbul 1993.

-----, *Sultan Veled Divanı*, trc. Veyis Değirmençay, Demavend Yayınları, İstanbul 2016.

SUN‘ULLAH GAYBÎ, *Sohbetnâme, Biatnâme, Devre-i Arşıyye*, haz. H. Rahmi Yananlı, Büyüyenay Yayınları, İstanbul 2012.

SÜHREVERDÎ, *Avârifü'l-Maârif (Tasavvufun Esasları)*, trc. Hasan Kâmil Yılmaz-İrfan Gündüz, Erkam Yayınları, İstanbul 1993.

SÜMER, Faruk, “Keykâvus I”, *DİA*, XXV, İstanbul 2002, s. 352-353.

-----, “Keykubad I”, *DİA*, XXV, İstanbul 2002, s. 358-359.

-----, “Keykubad III”, *DİA*, XXV, İstanbul 2002, s. 360-361.

-----, “Kılıcarslan IV”, *DİA*, XXV, İstanbul 2002, s. 404-405.

-----, “Mengüçüklüler”, *DİA*, XXIX, İstanbul 2004, s. 138-142.

-----, *Çepniler*, Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı Yayınları, İstanbul 1992.

-----, *Oğuzlar*, AÜDTCF Yayınları, Ankara 1972<sup>2</sup>.

ŞAHİN, Haşim, “Anadolu’da Derviş ve Toplum (13-15. Yüzyıllar)”, *İslâm Araştırmaları Dergisi*, S. 23 (2010), Kitâbiyat Kısmı, s. 180-183.

-----, “Otman Baba”, *DİA*, XXXIV, İstanbul 2007, s. 6-8.

-----, “Şeyh Mecdüddin İshak’ın Türkiye Selçuklu Yönetimi ile İlişkileri”, *I. Uluslararası Sadreddin Konevî Sempozyumu Bildirileri*, MEBKAM Yayınları, Konya 2010, s. 203-210.

-----, “Tarih Kaynağı Olarak Evliya Menâkıbnâmeleri”, *Dervişler ve Sufi Çevreler*, Kitap Yayınevi Yayınları, İstanbul 2017<sup>2</sup>, s. 13-43.

-----, “Vefâiyye”, *Türkiye’de Tarikatlar Tarih ve Kültür*, ed. Semih Ceyhan, İSAM Yayınları, İstanbul 2015, s. 135-156.

-----, *Osmanlı Devletinin Kuruluş Döneminde Dinî Zümreler (1299-1402)*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi TAE), İstanbul 2007.

-----, “XIV. Yüzyılda Bir Türk Dervişinin Serüveni: Karaca Ahmed”, *Üsküdar Sempozyumu I (23-25 Mayıs 2003) Bildiriler*, II, ed. Zekeriya Kurşun-Ahmet Emre Bilgili-Kemal Kahraman-Celil Güngör, Üsküdar Belediye Başkanlığı Üsküdar Araştırmaları Merkezi Yayınları, İstanbul 2004, s. 320-328.

ŞAHİN, İlhan, “Hacım (Hacıbektaş) Köyü’nün Sosyal ve Demografik Tarihi (1485-1584)”, *Osmanlı Araştırmaları*, S. VI (1986), s. 31-38.

-----, *Tarih İçinde Kırşehir*, Eren Yayınları, İstanbul 2011,

- ŞAHİN, Kâmil, “Konya Kadı İzzeddin Mâristân-ı Atik (Hastanesi) ve Sultan Alâddin Keykubat Dâruşşifâsı”, *VD*, S. 30 (2007), s. 101-116.
- ŞAHİNOĞLU, M. Nazif, “Bahâeddin Veled”, *DİA*, IV, İstanbul 1991, s. 460-462.
- ŞAMAN, Nermin - Turgay Yazar, “Kayseri Köşk Hânîkâhı”, *VD*, S. XXII (1991), s. 301-314.
- ŞEKER, Fatih M., *İslâmlaşma Sürecinde Türklerin İslâm Tasavvuru*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2012<sup>2</sup>.
- , *Selçuklu Türklerinin İslâm Tasavvuru*, Dergâh Yayınları, İstanbul 2011.
- ŞEKER, Mehmet, *İbn Batuta'ya Göre Anadolu'nun Sosyal-Kültürel ve İktisadî Hayatı ile Ahîlik*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 2001<sup>2</sup>.
- ŞEMS-İ TEBRİZÎ, *Konuşmalar (Makâlât-ı Şems-i Tebrizî)*, I-II, trc. M. Nuri Gencosman, Hürriyet Yayınları, İstanbul 1974-1975.
- ŞERBETÇİ, Azmi, “Kutbüddîn-i Şîrâzî”, *DİA*, XXVI, İstanbul 2002, s. 487-489.
- ŞEŞEN, Ramazan, “Eyyübîler (Siyasi Tarih, Medeniyet Tarihi)”, *DİA*, XII, İstanbul 1995, s. 20-31.
- , “İbn Yûnus, Kemâleddin”, *DİA*, XX, İstanbul 1999, s. 452-453.
- , *Salâhaddîn Eyyübî ve Devlet*, Çağ Yayınları, İstanbul 1987.
- ŞEVKÎ ÇELEBÎ, *Menâkıb-ı Ebû İshâk-ı Kâzerûnî*, haz. Fatih Bayram, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, İstanbul 2016.
- ŞEYBAN, Lütfi, *Reconquista Endülüs'te Müslüman-Hıristiyan İlişkileri*, İz Yayınları, İstanbul 2003.
- ŞEYH MUSA ES-SADRÎ, *Regâyibü'l-Menâkıb (Sadreddin Konevî'nin Menkıbeleri)*, haz. M. Emin Agar, Anka Yayınları, İstanbul 2002.
- ŞİHÂBÜDDİN YÂKUT B. ABDİLLÂH EL-HAMEVÎ ER-RÛMÎ EL-BAĞDÂDÎ, *Mu'cemü'l-büldân*, I, Dâru's-Sâdır, Beyrut 1977.
- ŞİKÂRÎ, *Karamannâme*, haz. Metin Sözen-Necdet Sakaoğlu, Karaman Valiliği-Karaman Belediyesi Yayınları, İstanbul 2005.
- ŞİMŞEK, Ahmet, *Caca Bey ve Medresesi*, Kırşehir Valiliği Yayınları, Kırşehir 2006.
- ŞİMŞEKLER, Nuri, “Sipehsâlâr, Ferîdun”, *DİA*, XXXVII, İstanbul 2009, s. 260.
- TAESCHNER, Franz, “Geç ve Selçuklu Dönemi Sonrasına Ait Bir Kültür Merkezi, Kırşehir”, trc. Zehra Odabaşı, *Prof. Dr. Mikâil Bayram'a Armağan*, ed. Mustafa Demirci, Kömen Yayınları, Konya 2009, s. 307-323.

- , “İslâm Ortaçağında Futuvva (Fütüvvet Teşkilâtı)”, trc. Fikret Işıltan, *İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Mecmuası*, XV/1-4 (1953), s. 3-32.
- TAHRALI, Mustafa, “Ahmed er-Rifâî”, *DİA*, II, İstanbul 1989, s. 127-130.
- , “Muhyiddin İbn Arabî ve Türkiye’ye Tesirleri”, *Endülüs’ten İspanya’ya*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 1996, s. 69-78.
- , “Rifâiyye”, *DİA*, XXXV, İstanbul 2008, s. 99-103.
- , “Rifâiyye”, *Türkiye’de Tarikatlar Tarih ve Kültür*, ed. Semih Ceyhan, İSAM Yayınları, İstanbul 2015, s. 285-334.
- TANERİ, Aydın, “Celâleddin Karatay”, *DİA*, VII, İstanbul 1993, s. 251-252.
- , *Celâlü’-d-dîn Hârizmşâh ve Zamanı*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 1977.
- , *Türkiye Selçukluları Kültür Hayatı (Menâkibü’l-Arifîn’in Değerlendirilmesi)*, Bilge Yayınları, Konya 1977<sup>2</sup>.
- TANMAN, M. Baha, “Âsitâne”, *DİA*, III, İstanbul 1991, s. 485-487.
- , “Hacı Bektâş-ı Velî Külliyesi”, *DİA*, XIV, İstanbul 1996, s. 459-471.
- , “Rifâî Âsitânesi”, *DİA*, XXXV, İstanbul 2008, s. 98-99.
- TANRIKORUR, Ş. Barihüda, “Mevleviyye”, *DİA*, XXIX, İstanbul 2004, s. 468-475.
- TARIM, Cevat Hakkı, *Kırşehir Tarihi Üzerinde Araştırmalar*, I, Kırşehir Vilâyet Matbaası, Kırşehir 1938.
- , *Tarihte Kırşehri-Gülşehri ve Babailer-Ahiler-Bektaşiler*, Yeniçağ Matbaası, İstanbul 1948<sup>3</sup>.
- TAŞAĞIL, Ahmet, “Türkistan”, *DİA*, XLI, İstanbul 2012, s. 556-560.
- TAŞĞIN, Ahmet, “Hacı Bektaş’ın Rum’a Gelişi ve Karaca Ahmed ile Karşılaşması”, *Hacı Bektaş Veli*, der. Pınar Ecevitoğlu-Ali Murat İrat-Ayhan Yalçinkaya, Dipnot Yayınları, Ankara 2010, s. 56-67.
- , *Dediği Sultan ve Menakıbı*, Çizgi Kitabevi Yayınları, Konya 2013.
- TAŞĞIN, Ahmet - Bünyamin Solmaz, “Tahrir Defterlerinin Alevilik-Bektaşilik Araştırmalarına Katkısı: Irène Beldiceanu-Steinherr Örneği”, *TKHBVAD*, S. 61 (2012), s. 207-220.
- TAŞKÖPRİZÂDE AHMED EFENDİ, *Mevzûâtü’l-ulûm*, I, trc. Kemâleddin Mehmed Efendi, İkdâm Matbaası, Dersââdet 1313.
- , *Mevzuat’ül-Ulûm*, I, sad. Mümin Çevik, Üçdal Neşriyat, İstanbul 1975.

- TATLI, Bekir, “Sadreddin Konevî'nin Hadisçiliği Meselesi”, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XIV/2 (2014), s. 39-61.
- TEMİR, Ahmet, *Kırşehir Emiri Caca Oğlu Nur el-Din'in 1272 Tarihli Arapça-Moğolca Vakfıyesi*, TTK Yayınları, Ankara 1989<sup>2</sup>.
- TEMİZEL, Ali, *Mevlâna Çevresindekiler, Mevlevîlik ve Eserleriyle İlgili Eski Harfli Türkçe Eserler*, Selçuk Üniversitesi Mevlâna Araştırma ve Uygulama Merkezi Yayınları, Konya 2009.
- TEZCAN, Hülya, “Ferace”, *DİA*, XII, İstanbul 1995, s. 349-350.
- TOGAN, Zeki Velidi, “Bîrûnî”, *İA*, II, İstanbul 1979<sup>5</sup>, s. 635-645.
- TOKATLI, Ümit, “Elvan Çelebi'nin Eseri (El)-Menâkıbu'l-Kudsiyye Fi'(il) Menâsıbi'l-Ünsiyye”, *Erciyes Üniversitesi SBE Dergisi*, S. 1 (1987), s. 165-171.
- , “Elvan Çelebi'nin Eseri (El)-Menâkıbu'l-Kudsiyye Fi'(il) Menâsıbi'l-Ünsiyye”, *Erciyes Üniversitesi SBE Dergisi*, S. 2 (1988), s. 259-268.
- , “Usul Eksikliği”, *Türkmen Kardeşlik Ocağı Kardeşlik Kültür Edebiyat ve Sanat Dergisi*, S. 289-290 (2013), s. 5-8.
- TOPAL, Nevzat, *Anadolu Selçukluları Devrinde Aksaray Şehri*, Aksaray Valiliği Yayınları, Ankara 2009.
- TOPATAN, Mustafa, “Mevlevî Menâkıbnâmelerinde Sadreddin Konevî”, *I. Uluslararası Sadreddin Konevî Sempozyumu Bildirileri*, MEBKAM Yayınları, Konya 2010, s. 221-232.
- TOPGÜL, Muhammed Enes, “Erken Dönem İslam Tarihinde İlim Merkezleri ve Ulema Hareketliliğinin Tespiti Üzerine Metodolojik Bir Arayış: Nisbeler”, *Dîvân Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, XXII/42 (2017), s. 3-31.
- TOSUN, Necdet, “Karaca Ahmed Hakkında Yeni Bir Kaynak ve Meçhul Kalmış Bilgiler”, *Uluslararası Üsküdar Sempozyumu V (1-5 Mayıs 2007) Bildiriler*, II, ed. Coşkun Yılmaz, İstanbul 2008, s. 323-328.
- , “Üveysilik”, *DİA*, XLII, İstanbul 2012, s. 400-401.
- , “Yûnus Emre Rifâî, Hacı Bektaş Vefâî”, *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, S. 31 (2013), s. 109-115.
- , “Silsile”, *DİA*, XXXVII, İstanbul 2009, s. 206-207.
- TULUM, Mertol, *Tarihî Metin Çalışmalarında Usul, Menâkıbu'l-Kudsiyye Üzerinde Bir Deneme*, Deniz Kitabevi Yayınları, Ankara 2000.

TURAN, Osman, “Selçuk Devri Vakfiyeleri III: Celâleddin Karatay, Vakıfları ve Vakfiyeleri”, *Bellekten*, XII/45 (1948), s. 17-171.

-----, “Selçuk Türkiyesi Din Tarihine Dair Bir Kaynak: Fustât ul-‘adâle fi kavâ'id is-saltana”, *60. Doğum Yılı Münasebetiyle Fuad Köprülü Armağanı*, Osman Yalçın Matbaası, İstanbul 1953, s. 531-564.

-----, “Selçuklu Devri Vakfiyeleri I: Şemseddin Altun-Aba Vakfiyesi ve Hayatı”, *Bellekten*, XI/42 (1947), s. 197-235.

-----, “Selçuklu Devrine Aid Köy Satışı Hakkında Bir Vesika”, *VD*, S. X (1973), s. 126-128.

-----, *Doğu Anadolu Türk Devletleri Tarihi*, Boğaziçi Yayınları, İstanbul 1998<sup>5</sup>.

-----, *Selçuklular ve İslâmiyet*, Boğaziçi Yayınları, İstanbul 1993<sup>3</sup>.

-----, *Selçuklular Zamanında Türkiye*, Boğaziçi Yayınları, İstanbul 1998<sup>6</sup>.

-----, *Türkiye Selçukluları Hakkında Resmî Vesikalar*, TTK Yayınları, Ankara 1988<sup>2</sup>.

TÜLÜCÜ, Süleyman, “Selçuklu Dönemi Türkiyesinin Dinî Tarihine Dair Önemli Bir Araştırma”, *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, S. 32 (2007), s. 289-295.

TÜRKEKEL, Ergin, *16. Yüzyılın Sonlarında Kütahya Sancağı Vakıfları (Emet, Denizli, Uşak, Burdur)*, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi SBE), Bilecik 2017.

TÜRKMEN, Erkan, *Mevlâna'nın Öğretileri*, Nüve Kültür Merkezi Yayınları, Konya 2009.

-----, *Şems-i Tebrizî'nin Öğretileri*, Nüve Kültür Merkezi Yayınları, Konya 2014<sup>5</sup>.

UĞUR, M. Ferit - M. Mes'ud Koman, *Selçuk Büyüklerinden Celâliüddin Karatay ile Kardeşlerinin Hayat ve Eserleri*, Yeni Kitap Basımevi, Konya 1940.

ULUDAĞ, Süleyman, “Ahmed el-Gazzâlî”, *DİA*, II, İstanbul 1989, s. 70.

-----, “Bâharzî, Seyfeddin”, *DİA*, IV, İstanbul 1991, s. 474-475.

-----, “Cendî”, *DİA*, VII, İstanbul 1993, s. 361-362.

-----, “Fakr”, *DİA*, XII, İstanbul 1995, s. 132-134.

-----, “Fütüvvet”, *DİA*, XIII, İstanbul 1996, s. 259-261.

-----, “Hızır (Tasavvuf ve Halk İnancı)”, *DİA*, XVII, İstanbul 1998, s. 409-411.

-----, “İbnü'l-Fârız”, *DİA*, XXI, İstanbul 2000, s. 40-43.

- , “Kâşânî, Abdürrezzâk”, *DİA*, XXV, İstanbul 2002, s. 5-6.
- , “Kerâmet”, *DİA*, XXV, İstanbul 2002, s. 265-268.
- , “Keşf”, *DİA*, XXV, İstanbul 2002, s. 315-317.
- , “Mârifet”, *DİA*, XXVIII, İstanbul 2003, s. 54-56.
- , “Müşâhede”, *DİA*, XXXII, İstanbul 2006, s. 152-153.
- , “Sülûk”, *DİA*, XXXVIII, İstanbul 2010, s. 127-128.
- , “Takvâ”, *DİA*, XXXIX, İstanbul 2010, s. 484-486.
- , “Velî”, *DİA*, XLIII, İstanbul 2013, s. 25-28.
- , “Vera”, *DİA*, XLIII, İstanbul 2013, s. 49-50.
- , *İbn Arabî*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 1995.
- , *İslâm Açısından Mûsikî ve Semâ*, Marifet Yayınları, İstanbul 1999.
- , *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, Kabcacı Yayınları, İstanbul 2001.
- ULUDAĞ, Süleyman - Nureddin Bayburtlugil, “Aynülkudât el-Hemedânî”, *DİA*, IV, İstanbul 1991, s. 280-282.
- USUL, Dilber İlimli, *Selçuklular Zamanında Kayseri’de İlmî ve Kültürel Faaliyetler*, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Selçuk Üniversitesi SBE), Konya 2007.
- UYAR, Mustafa, “İlhanlı Hükümdarlarının İslam’a Girmesinde Rol Alan Türk Sufileri İlhan Tegüder ve Gazan Han Devirleri”, *Belleten*, LXXVI/275 (2012), s. 7-30.
- UYGUN, Mehmet Nuri, “Mevlânâ Celâleddin-i Rumî’nin Eserlerinde ve Tasavvuf Anlayışında Rebap”, *İSTEM*, S. 10 (2007), s. 113-126.
- UYVAL, Enver, “Resâilü İhvânî’s-Safâ”, *DİA*, XXXIV, İstanbul 2007, s. 576-579.
- UYUMAZ, Emine, *Sultan I. Alâeddîn Keykubad Devri Türkiye Selçuklu Devleti Siyasî Tarihi (1220-1237)*, TTK Yayınları, Ankara 2003.
- UZLUK, F. Nafiz, “Şeyyâd Sözü Hakkında Araştırma”, *AÜDTCF Dergisi*, VII/4 (1949), s. 587-592.
- UZLUK, Şahabettin, “Mevlâna’nın Ölümü ve Yeşil Kubbe”, *Selçuk Üniversitesi II. Millî Mevlâna Kongresi Tebliğler (3-5 Mayıs 1986)*, Konya 1987, s. 57-60.
- , *Mevlevilikte Resim Resimde Mevlevilik*, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, Ankara 1957.

UZUNÇARŞILI, İsmail Hakkı, “XII. ve XIII. Asırlarda Anadolu’daki Fikir Hareketleri ile İçtimaî Müesseselere Bakış”, *III. Türk Tarih Kongresi (15-20 Kasım 1943) Kongreye Sunulan Tebliğler*, TTK Yayınları, Ankara 1948, s. 287-306.

-----, *Anadolu Beylikleri ve Akkoyunlu, Karakoyunlu Devletleri*, TTK Yayınları, Ankara 1969<sup>2</sup>.

-----, *Osmanlı Devleti Teşkilâtına Medhal*, TTK Yayınları, Ankara 1988<sup>4</sup>.

-----, *Kitâbeler*, I, Maârif Vekâleti Yayınları, İstanbul 1927/1345.

ÜLKEN, Hilmi Ziya, *Anadolu’nun Dinî Sosyal Tarihi*, haz. Ahmet Taşgın, Kalan Yayınları, Ankara 2003.

ÜNVER, A. Süheyl, “Büyük Selçuklu İmparatorluğu Zamanında Vakıf Hastahanelerin Bir Kısmına Dair”, *VD*, S. 1 (1938), s. 17-24.

-----, *Selçuk Tababeti*, TTK Yayınları, Ankara 2014<sup>2</sup>.

ÜREMİŞ, Ali, “Türkiye Selçuklularında Bazı Sünnî Tasavvuf Hareketleri”, *SÛTAD*, S. 28 (2010), s. 295-328.

-----, *Türkiye Selçuklularında Tasavvufî Hareketler*, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İnönü Üniversitesi SBE), Malatya 1996.

ÜRKMEZ, Rauf Kahraman, *II. Gıyasü’-d-din Mes’ud Dönemi*, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Selçuk Üniversitesi SBE), Konya 2006.

VÂHİDÎ, *Hâce-i Cihân ve Neftce-i Cân*, haz. Turgut Karabey-Bülent Şığva-Yusuf Babür, Akçay Yayınları, Ankara 2015.

VARLIK, Mustafa Çetin, “Kütahya”, *DİA*, XXVI, İstanbul 2002, s. 580-584.

-----, *Germiyan-oğulları Tarihi (1300-1429)*, Atatürk Üniversitesi Yayınları, Ankara 1974.

VRYONIS JR, Speros, *The Decline of Medieval Hellenism in Asia Minor and the Process of Islamization from the Eleventh through the Fifteenth Century*, Berkeley, Los Angeles, London 1971.

WIEDEMANN, Eilhard, “Kutb al-Dîn al-Şîrâzî”, *İA*, VI, İstanbul 1977, s. 1049-1051.

YALÇIN, Yunus, *Türk Edebiyatında Velâyetnâmeler ve Otman Baba Velâyetnâmesi*, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Erciyes Üniversitesi SBE), Kayseri 2008.



YANIÇ, Sema, “XIV. Asrın İlk Yarısında Anadolu’da Mehdî Bekleme Temâyülü ve Timurtaş’ın Mehdiliği Meselesi”, *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S. 30 (2010), s. 181-195.

YARDIM, Emine Seval, *Menkıbe ve Menâkıbnâmelerle İlgili Eserler İçin Açıklamalı Bir Bibliyografya Denemesi (1928-1998)*, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi SBE), İstanbul 1998.

YAVAŞ, Alptekin, *Anadolu Selçuklu Veziri Sahip Ata Fahreddîn Ali’nin Mimari Eserleri*, TTK Yayınları, Ankara 2015.

YAVUZ, Yusuf Şevki, “Zünnar”, *DİA*, XLIV, İstanbul 2013, s. 572-574.

YAVUZ, Yusuf Şevki-Casim Avcı, “İbnü’l-Cevzî, Ebü’l-Ferec”, *DİA*, XX, İstanbul 1999, s. 543-549.

YAZICI, Tahsin, “Ahmed Eflâkî”, *DİA*, II, İstanbul 1989, s. 62.

-----, “Ârif Çelebi”, *DİA*, III, İstanbul 1991, s. 363-364.

-----, “Cemâleddîn-i Sâvî”, *DİA*, VII, İstanbul 1993, s. 313-314.

-----, “Gîlân”, *DİA*, XIV, İstanbul 1996, s. 68-69.

-----, “Hâkânî-i Şîrvânî”, *DİA*, XV, İstanbul 1997, s. 168-170.

-----, “Haydar, Kutbüddin”, *DİA*, XVII, İstanbul 1998, s. 24-25.

-----, “Haydariyye”, *DİA*, XVII, İstanbul 1998, s. 35-36.

-----, “Kalenderlere Dair Yeni Bir Eser Manâkib-i Camâl al-Dîn-i Sâvî”, *Necati Lugal Armağanı*, TTK Yayınları, Ankara 1968, s. 785-797.

-----, “Mevlânâ Devrinde Semâ”, *Şarkiyat Mecmuası*, S. 5 (1964), s. 135-150.

YAZICIZÂDE ‘ALÎ, *Selçuk-nâme*, haz. Abdullah Bakır, TTK Yayınları, Ankara 2014.

YETİK, Erhan, “Hayret”, *DİA*, XVII, İstanbul 1998, s. 60-61.

YILDIRIM, Rıza, “Hacı Bektaş Velî ve İlk Osmanlılar: Âşıkpaşazâde’ye Eleştirel Bir Bakış”, *TKHBVAD*, S. 51 (2009), s. 107-146.

YILDIZ, Harun, “Hacı Bektaş Velî ile Ahi Evran İlişkisi”, *TKHBVAD*, S. 61 (2012), s. 187-206.

YILMAZ, Hasan Kâmil, “Sühreverdî, Şehâbeddin”, *DİA*, XXXVIII, İstanbul 2010, s. 40-42.

-----, *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2000.

YILMAZ, Muhammet, “Sadreddin Konevî'nin Huzurunda Okunan İbnü'l-Esîr'in Câmî'u'l-Usûl Adlı Eserinin Semâ Kayıtları”, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XIII/2 (2013), s. 4-7.

YİNANÇ, Refet, “Mevlâna'nın Şahitlik Ettiği Selçuklu Sultanı II. Gıyaseddin Keyhüsrev Vakfiyesi”, *Mevlâna, Yirmi Altı Bilim Adamının Mevlâna Üzerine Araştırmaları*, haz. Feyzi Halıcı, Ülkü Basımevi, Konya 1983, s. 68-71.

YİNANÇ, Refet - Mesut Elibüyük, *Kayseri İli Tahrir Defterleri (Hicrî 992, 971, 983/Milâdî 1584, 1563, 1575)*, I, Kayseri Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, Kayseri 2009.

YÖNDEMLİ, Fuat, “Aşırı Mevlânâ Sevgisinin En Eski Kaynağı Olan Ahmed Eflâkî'nin Menakıb-ül Ârifin Eserinin Akıl ve Bilim Işığında Gözden Geçirilmesi”, *Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu 38. ICANAS (Uluslararası Asya ve Kuzey Afrika Çalışmaları) Kongresi (10-15 Eylül 2007) Bildirileri, II (Din)*, Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Yayınları, Ankara 2008, s. 771-827.

-----, “Hülâgû”, *DİA*, XVIII, İstanbul 1998, s. 473-475.

-----, “Gâzân Han”, *DİA*, XIII, İstanbul 1996, s. 429-431.

YÜKSEL, Fethi Ahmet - Emine Dönmez, “Amasya (Harşena) Kalesi 2009 Arkeojeofizik Araştırmaları”, 28. *Araştırma Sonuçları Toplantısı*, III, Kültür ve Turizm Bakanlığı Kültür Varlıkları ve Müzeler Genel Müdürlüğü Yayınları, Ankara 2011, s. 13-26.

YÜKSEL, Hasan, “Bir Babaî (Vefaî) Şeyhi Zaviyesi (Şeyh Behlül Baba)”, *Osmanlı Araştırmaları*, S. XXI (2001), s. 97-107.

-----, “Selçuklular Döneminden Kalma Bir Vefaî Zaviyesi (Şeyh Marzubân Zaviyesi)”, *VD*, S. XXV (1995), s. 235-250.

387 Numaralı Muhâsebe-i Vilâyet-i Karaman ve Rûm Defteri (937/1530), II, Başbakanlık Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü Yayınları, Ankara 1997.

438 Numaralı Muhâsebe-i Vilâyet-i Anadolu Defteri (937/1530), I, Başbakanlık Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü Yayınları, Ankara 1993.

1530 Tarihli Malatya, Behisni, Gerger, Kâhta, Hısn-ı Mansur, Divriği ve Darende Kazâları Vakıf ve Mülk Defteri, haz. Ersin Gülsoy-Mehmet Taştamir, TTK Yayınları, Ankara 2007.



**Elder**



**Harita I:** XIII-XV. Yüzyıllarda Anadolu'da Kâzerûnîlerin Yayıldığı Yerler



**Harita II:** XIII. Yüzyılda Anadolu'da Evhadilerin Yayıldığı Yerler



**Harita III:** XIII. Yüzyılda Anadolu'da Kübrevilerin Bulunduğu Yerler



**Harita IV:** XIII. Yüzyılda Anadolu'da Vefâilerin Yayıldığı Yerler



**Harita V:** XIII-XIV. Yüzyıllarda Anadolu'da Rifâtilerin Yayıldığı Yerler





**Harita VI:** XIII. Yüzyılda Anadolu'da Ekberîlerin Yayıldığı Yerler



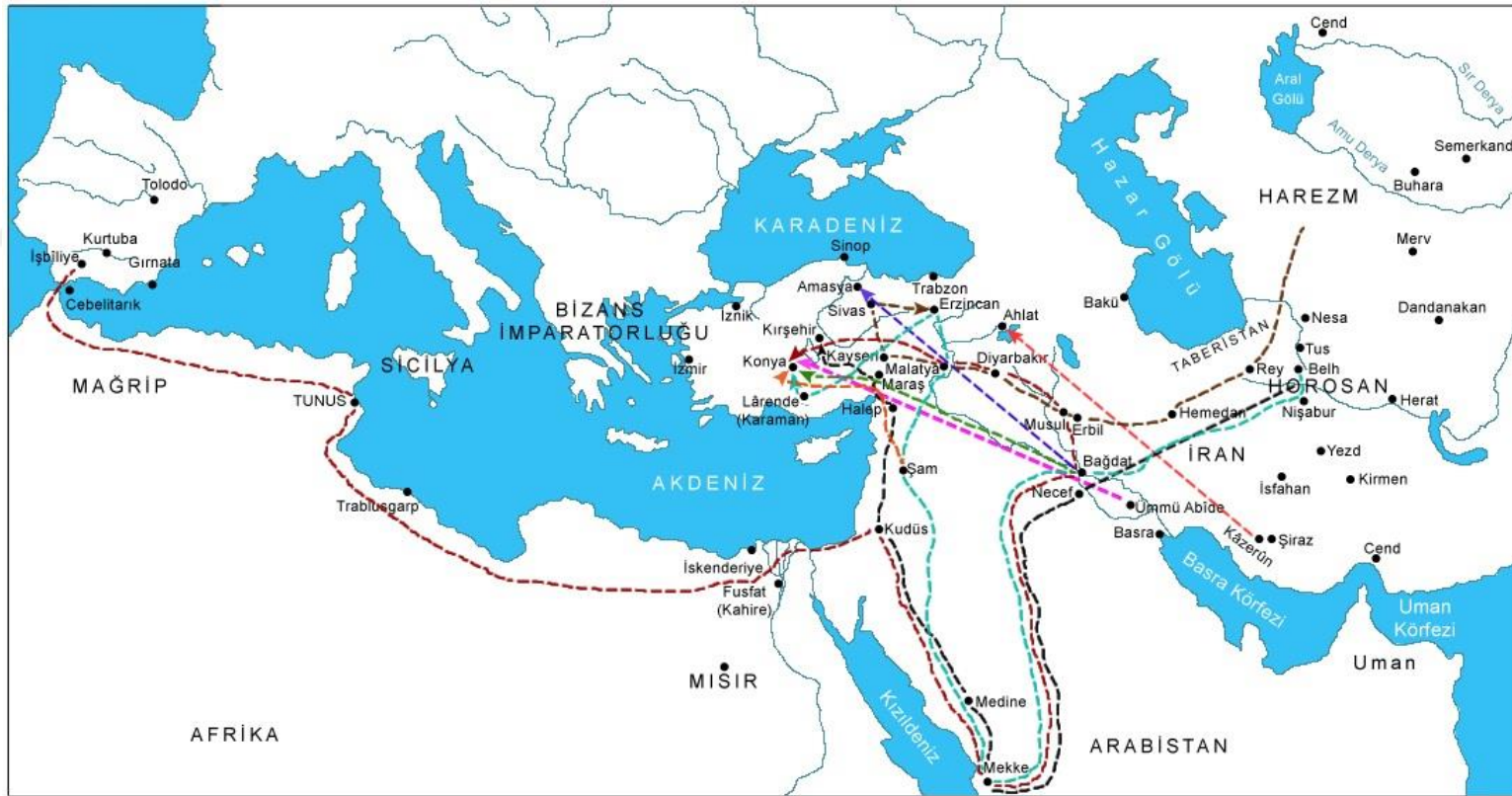
**Harita VII:** XIII. Yüzyılda Anadolu'da Mevlevîlerin Yayıldığı Yerler



**Harita VIII:** XIII-XIV. Yüzyıllarda Anadolu'da Bektaşîlerin Yayıldığı Yerler

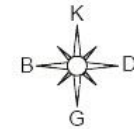


**Harita IX:** XIII. Yüzyılda Anadolu'da Kalenderîlerin Yayıldığı Yerler



- Kâzerûnîler
- Evhadîler
- Kalenderîler
- Vefâîler
- Rifâîler

- Ibnü'l-Arabî'nin Anadolu'ya İlk Gelişinde İzlediği Yol (1201-1205)
- Bahâeddin Vele'd'in Anadolu'ya Göçü (1216-1229)
- Hacı Bektâş-ı Velî'nin Anadolu'ya Göçü
- Necmeddin-i Dâye'nin Anadolu'daki Yolculuğu (1221-1228)



**Harita X: XIII. Yüzyılda Tasavvufî Zümrelerin Anadolu'ya Göçü**

## Özgeçmiş

### Kişisel Bilgiler

Adı Soyadı : Rauf Kahraman ÜRKMEZ  
Doğum Yeri : Osmaniye  
Doğum Tarihi : 28.03.1981  
Medeni Durumu : Evli

### Eğitim

Lisans 1 : Selçuk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümü, 2002.  
Lisans 2 : Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 2012.  
Yüksek Lisans 1 : Selçuk Üniversitesi SBE Tarih Öğretmenliği, 2003. (Tezsiz)  
Yüksek Lisans 2 : Selçuk Üniversitesi SBE Ortaçağ Tarihi Bilim Dalı, 2006.  
Doktora : Selçuk Üniversitesi SBE Tarih Bilim Dalı, 2018.

### Mesleki ve İdari Deneyimler

Tarih Öğretmeni, Milli Eğitim Bakanlığı (08.09.2003–...)  
Müdür Yardımcısı, Milli Eğitim Bakanlığı (11.10.2013-16.06.2017)

### Seminer&Kurs&Proje

Okul Gelişim Çalışmaları Semineri  
Toplam Kalite Yönetimi Semineri  
Fatih Projesi Etkileşimli Tahta Kullanımı Projesi  
Süreç Yönetimi ve Proje Döngüsü Eğitimi  
Çalışanların Temel İş Sağlığı ve Güvenliği Eğitimi Kursu  
Doküman Yönetim Sistemi Kullanıcı Eğitim Semineri  
Özel Yetenekli Öğrencilerin Eğitiminde Müfredat Farklılaştırma Eğitimi

### Ödüller

17.04.2006	Teşekkür	Milli Eğitim Müdürlüğü
19.06.2006	Teşekkür	Milli Eğitim Müdürlüğü
10.06.2008	Teşekkür	Din Öğretimi Genel Müdürlüğü

06.11.2009	Aylıkla Ödüllendirme	Milli Eğitim Bakanlığı
19.07.2010	Takdir	Devrek Kaymakamlığı
29.03.2012	Başarı	Devrek Kaymakamlığı

### **Araştırma Alanları**

Ortaçağ Türkiye'sinde Dinî Düşünce ve Kurumlar, Fikir Hareketleri, Ortaçağ Türk İllerinde Tasavvuf ve Tarikatlar.

### **Bilimsel Faaliyetler**

- *Hacı Bayram-ı Velî ve Tasavvufî Çevresi*, (Danışman: Prof. Dr. Mikâil BAYRAM), Selçuk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümü Lisans Tezi, Konya 2002.
- *II. Gıyasü'd-din Mes'ud Dönemi*, (Danışman: Prof. Dr. Mikâil BAYRAM), Selçuk Üniversitesi SBE Ortaçağ Tarihi Bilim Dalı Yüksek Lisans Tezi, Konya 2006.
- “XIII. Yüzyılda Orta Asya'dan Anadolu'ya Göç eden Âlimler Hakkında Menâkıbü'l-Ârifin'de Geçen Bazı Kayıtların Değerlendirilmesi”, *Uluslararası Merv'den Söğüt'e Türk Tarihi, Kültürü ve Medeniyeti Sempozyumu (11-12 Eylül 2014)*, Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi Yayınları, Bilecik 2015, s. 110-124.
- “XIII. Yüzyıl'da Orta Asya'dan Danişmend İli'ne Gelen Bazı Âlimler Hakkında Değerlendirmeler”, *Gaziosmanpaşa Üniversitesi Danişmendliler Sempozyumu Bildirileri (12-13 Kasım 2015)*, Ankara 2016, s. 479-490.

### **İletişim Bilgileri**

GSM : 05056445270

E-posta : rauf42@hotmail.com

İş Adresi : Zonguldak Prof. Dr. Şaban Teoman Duralı Bilim ve Sanat Merkezi  
Merkez / ZONGULDAK