

**ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
İSLAM TARİHİ VE SANATLARI ANABİLİM DALI
(İSLAM TARİHİ BİLİM DALI)**

İBNÜ'S-SERRÂC VE MÜVELLEH DERVİŞLER

(Teşvîku'l-Ervâh ve'l-Kulûb ilâ Zikri Allâmi'l-Guyûb İsimli Eseri Bağlamında)

Doktora Tezi

Eyüp ÖZTÜRK

Ankara-2011

**ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
İSLAM TARİHİ VE SANATLARI ANABİLİM DALI
(İSLAM TARİHİ BİLİM DALI)**

İBNÜ'S-SERRÂC VE MÜVELLEH DERVİŞLER

(Teşvîku'l-Ervâh ve'l-Kulûb İlâ Zikri Allâmi'l-Guyûb İsimli Eseri Bağlamında)

Doktora Tezi

Eyüp ÖZTÜRK

**Tez Danışmanı
Prof. Dr. Nesimi YAZICI**

Ankara-2011

ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
İSLAM TARİHİ VE SANATLARI ANABİLİM DALI
(İSLAM TARİHİ BİLİM DALI)

İBNÜ'S-SERRÂC VE MÜVELLEH DERVİŞLER

(Teşvîku'l-Ervâh ve'l-Kulûb İlâ Zikri Allâmi'l-Guyûb İsimli Eseri Bağlamında)

Doktora Tezi

Tez Danışmanı: Prof. Dr. Nesimi YAZICI

Tez Jürisi Üyeleri

Adı ve Soyadı

Prof. Dr. Nesimi YAZICI

Prof. Dr. Hasan KURT

Prof. Dr. Recai DOĞAN

Prof. Dr. İbrahim SARIÇAM

Prof. Dr. Mehmet CANATAR

İmzası



Tez Sınav Tarihi: 22/06/2011

İÇİNDEKİLER

İÇİNDEKİLER	i
ÖNSÖZ	v
KISALTMALAR	viii
GİRİŞ	1
A- TEZİN AMACI, ÖNEMİ VE KAPSAMI	1
B- YÖNTEM.....	6
C- KAVRAMSAL ÇERÇEVE	8
D- KAYNAKLAR VE ARAŞTIRMALAR	14
1- Yazma Eserler	14
a- İbnü's-Serrâc: Teşvîku'l-Ervâh ve'l Kulûb ilâ Zikri Allâmi'l-Guyûb	14
b- el-Cevberî: Kitabu'l-Muhtâr fî Keşfi'l-Esrâr ve Hetki'l-Estâr.....	18
c- el-Birzâlî: Tarîh	18
2- Matbu Eserler	19
a- İbn Teymiye: Mecmûu Fetâvâ (Kitabu't-Tasavvuf)	19
b- Safiyyüddin b. Ebi'l-Mansûr: Risâle.....	20
c- İbn Tağriberdî: el-Menhelü's-Sâfi ve'l-Mustevfi ba'de'l-Vâfi	20
d- İbn Kesîr: el-Bidâye ve'n-Nihâye	21
e- Eflâkî: Menâkıbu'l-Ârifîn.....	21
f- İbn Battûta: Seyahatnâme	22
3- Araştırmalar	23

BİRİNCİ BÖLÜM

VII. / XIII. YÜZYILDA ŞAM-ANADOLU BÖLGESİ VE TASAVVUFÎ

HAREKETLER

A- SOSYO-POLİTİK GELİŞMELER.....	27
1- VII. / XIII. Yüzyılda Şam-Anadolu Bölgesinde Devletler	28
2- Haçlı Seferleri	33
3- Moğol İstilasası	40
B- VII. / XIII. YÜZYILDA ŞAM-ANADOLU BÖLGESİNDE TASAVVUF	49
1- Tasavvuf ve Kurumsallaşma Süreci.....	49

a- Tarihsel Şartların Uygunluğu	51
b- İktidar Desteği	58
2- Kurumsallaşmış Tasavvuf: Tarikatlar	66
3- Şam-Anadolu Bölgesinde Müvelleh Dervişliğin Gelişim Süreci	70
4- Müvelleh Dervişlik ve Tarikatlar	77
a- Müvelleh Derviş Kavramının Kapsamı	77
b- Müvelleh Dervişlik ve Tarikatlar	94
1-Kalenderîlik	95
2- Haydarîlik	101
3- Rifâîlik	103
a- Ayin.....	107
b- Moğollarla Yakın İlişkiler.....	115
c- Hal-Tavır-Görünüş.....	122
d- Veleh Sıfatı İle Vasıflandırılmaları.....	127
C- MEDRESE-TEKKE İLİŞKİSİ.....	130

İKİNCİ BÖLÜM

İBNÜ'S-SERRÂC'IN HAYATI, ESERLERİ VE TASAVVUF ANLAYIŞI

A- HAYATI VE ESERLERİ	139
1- Hayatı	139
2- Eserleri	145
a- Teşvîku'l-Ervâh ve'l-Kulûb ilâ Zikri Allâmi'l-Guyûb.....	146
b- Tuffâhu'l-Ervâh ve Miftâhu'l-İrbâh.....	146
c- el-İltimâs fî Müzeyyili'l-İltibâs	146
d- Semeratü'l-Âdâb min Şecerati'l-Âdâb	147
e- el- Bahsü'l-Müşâu fî Hukmi's-Semâ	147
f- Nâdiru't-Teşbîh fî İhtisâri't-Tenbîh	147
g- Ravdatu'r-Ruvvât	148
h- es-Sâfî.....	148
ı- Safvetü'n-Nazar fî'l- İhtisâri'l-Mihakki'n-Nazar	148
j- Mecâzu'l-Usûl ilâ Hakîkati'l- Mahsûl	149
k- Kifayetü'l- Acûl fî'l- İlmi'l-Usûl	149

1- Zevâhiru'l-Fikr ve Cevâhiru'l-Fakr	149
B- MEZHEBÎ KİMLİĞİ	150
C- TASAVVUFÎ KİMLİĞİ	151
D- FUKAHA İLE MÜCADELESİ	158
1- Veli Kavramı	165
2- Ziyaret Kültü	186
3- Keramet Kültü	192
4- Ayinler (Sema)	212

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

“TEŞVİK”TE MÜVELLEH DERVİŞLER

A- KALENDERÎLER	224
1- Sarı Saltuk	224
2- Barak Baba	244
3- Muhammed el-Mâristânî	250
4- Behremşah el-Haydarî	252
5- Dazlak Muhammed (Baba Torlak)	254
6- Ebu Bekir el-Ya'fûrî	259
7- Mübarek el-Hindî	260
B- RİFÂÎLER	262
1- Ali el-Harîrî	262
2- İzzeddin b. Musa er-Rifâî	270
3- Taceddin Muhammed b. Ahmed er-Rifâî	273
4- Salih Belendüz er-Rûmî	290
C- TARİKAT BAĞI OLMAYANLAR	291
1- Yusuf el-Kamînî	291
2- İbrahim b. Saîd eş-Şâğûrî (el-Ciâne)	295
3- İbrahim el-Müvelleh	297
4- Süleyman et-Türkmânî	298
5- Konyalı Müvelleh	300
6- Kadîb el-Bân el-Musulî	302
7- Hilal el-Müvelleh el-Havrânî	303

8- Şehrimân el-Müvelleh et-Türkmânî ed-Dımaşkî	304
KAYNAKÇA	310
ÖZET.....	341
ABSTRACT	342

ÖNSÖZ

VII. / XIII. yüzyıl, İslam tarihi açısından önemli bir zaman dilimi olmuştur. İslam dünyası, söz konusu zaman diliminde, Haçlı seferleri ve Moğol istilasını gibi önemli siyasî olaylara maruz kalmış, bunlara bağlı olarak, siyasal, toplumsal, ekonomik ve kültürel alanlarda önemli değişikliklere sahne olmuştur. Bütün İslam dünyası gibi Anadolu ve Şam bölgesi de bu gelişmelerden payını almıştır. Özellikle Moğol istilasını neticesinde Orta Asya'dan Anadolu ve Şam bölgesine göç eden derviş zümreleri, bölgenin demografik yapısını değiştirmenin yanında, dinî yaşantısını da önemli ölçüde etkilemiştir. Var olan kültür ile yeni kültür arasındaki karşılaşma, bir kültürel senkretizm alanı doğurmuştur.

Bizim çalışmamız, temel olarak, İbnüs-Serrâc'ın günümüze ulaşan tek eseri çerçevesinde, söz konusu kültür ortamında, tasavvufî hayat alanında süregelen etkileşimleri izlemeyi amaçlamaktadır. Bu etkileşimler İbnüs-Serrâc'ın eseri üzerinden değerlendirilmeye çalışılmış, onun eserinin var olan kültür ortamı ile ilişkisi ortaya konmak istenmiştir.

Tezimiz üç bölümden oluşmaktadır. Birinci Bölüm'de, VII. / XIII. yüzyılda Şam-Anadolu bölgesinin tarihsel durumu ve bölgedeki tasavvufî yapı tasvir edilmeye çalışılmıştır. Burada amacımız, İbnü's-Serrâc'ın eserini yazdığı sırada, onu çevreleyen tarihî, sosyal ve dinî ortamı ana hatları ile tasvir etmeye çalışmak olmuştur. Bu şartlar hakkında bilgi sahibi olmanın, hem İbnü's-Serrâc'ın konumunu ve hem de eserinde verdiği bilgilerin değerini tespit etme açısından önem arz ettiği düşünülmüştür.

İkinci Bölüm'de, İbnü's-Serrâc'ın hayatı, eğitimi, tasavvufî kimliği tespit edilmeye çalışılmıştır. Onun eserindeki tasavvufî görüşleri, mücadele ettiği fukaha

kesiminin argümanları ile karşılıklı olarak değerlendirilmeye çalışılmıştır. Bu şekilde, hem onun zihinsel yapısını net olarak ortaya koymak ve hem de tasavvuf üzerinden yürütülen tartışmalar vasıtası ile, devrin dinî yapısını İbnü's-Serrâc'ın görüşleri merkezinde tasvir etmek amaçlanmıştır.

Üçüncü Bölüm'de, İbnü's-Serrâc'ın eserinde yer verdiği Müvelleh dervişler hakkındaki bilgilerin, diğer tarihî kaynaklar da göz önünde bulundurularak, değerlendirilmesi hedeflenmiştir. Buradaki temel amacımız, İbnü's-Serrâc'ın bu dervişler hakkında verdiği bilgilerin mevcut bilgilerimize ne kattığını tespit etmek olmuştur.

Tezin oluşumunda çok değerli kişilerin katkısı olmuştur. Adını ilk önce anmam ve ilk olarak teşekkür etmem gereken kişi, tez danışmanım Sayın Prof. Dr. Nesimi Yazıcı'dır. Kendisi hem yönlendirmeleri hem de teşvikleri ile tezin oluşumunda bana büyük destek olmuşlardır. Kendisine minnet ve şükran duygularımı iletmekten büyük bir haz duyduğumu ifade etmeliyim. Yine Sayın Prof. Dr. Hasan Kurt'a, hem hocam olarak ufuk açıcı görüşleri ve hem de benim açımdan çok büyük önemi olan manevî desteği sebebi ile minnet ve şükran hislerimi ifade etmem gerekmektedir. Sayın Prof. Dr. Recai Doğan'a, tezimdaki birtakım aksaklıkların düzeltilmesinde işaret ettiği yol gösterici yönlendirmeler sebebi ile müteşekkir olduğumu da belirtmeliyim. Ayrıca İbnü's-Serrâc'ın eserinin Amerika nüshasını bana ileten Sayın Prof. Dr. Mikail Bayram'a, Almanya nüshasına ulaşmamda yardımcı olan Alman Kültür Merkezi yetkilileri ve Berlin Staatsbibliothek mensuplarına, Fransızca çevirileri benim için yapan kıymetli dostum Recep Gürkan Göktaş'a, Almanca çevirileri yapan Sayın Nesibe Ercan'a teşekkürü bir borç bilirim. Yine tezimin her aşamasında, gerek yöntem eleştirileri, gerek bilgi

alışverişi ve gerekse kaynak tavsiyeleri ile önemli katkıları olan kıymetli dostum Mehmet Kalaycı'ya şükranlarımı sunmaktan büyük bir zevk duyduğumu belirtmeliyim. Son olarak benim bugünlere gelmemde dile getiremeyeceğim ölçüde fedakarlıkları bulunan annem Peri Öztürk'e sevgilerimi ve şükran duygularımı dile getirmeliyim. Onun fedakârâne destekleri olmasaydı bu çalışma ortaya çıkmazdı.

Eyüp ÖZTÜRK

Ankara-2011

KISALTMALAR

a.g.e.	: Adı geçen eser
a.g.m.	: Adı geçen makale
AÜİFD	: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
b.	: Bin, İbn
bkz.	: Bakınız
c.	: Cilt
çev.	: Çeviren
DBİA	: Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi
DİA	: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi
ed.	: Editör
Eİ2	: Encyclopaedia of Islam (2. Edition)
haz.	: Hazırlayan
h.	: Hicri
İA	: İslam Ansiklopedisi
krş.	: Karşılaştırınız
Ktp.	: Kütüphane
m.	: Miladi
Nr.	: Numara
ö.	: Ölümü, ölüm tarihi
s.	: Sayfa
sad.	: Sadeleştiren
tah.	: Tahkik
tas.	: Tashih
t.y.	: Tarih yok, tarihsiz
Vol.	: Volume
V.r.	: Varak
v.s.	: Vesaire
yay.	: Yayınlayan
y.y.	: Yayın yeri yok.

GİRİŞ

A- TEZİN AMACI, ÖNEMİ VE KAPSAMI

VII. / XIII. yüzyıl Şam-Anadolu bölgesinin yoğun siyasal çalkantılara sahne olduğu bir zaman dilimidir. Bu çağda vukubulan Haçlı seferleri, Moğol istilasları gibi olaylar ve olumsuz şartların bir sonucu olarak ortaya çıkan siyasal istikrarsızlıklar, bölgeyi ve bölge insanını kitlesel olarak etkilemiştir. Bölge, olayların etkisiyle hem kitlesel bir yıkım ve hem de kitlesel bir dinamizmi bir arada yaşamıştır. Siyasal olaylar, bölgenin siyasî ve sosyal yapısını değiştirdiği gibi, dinî ve kültürel yapısında da birtakım değişim ve etkileşimlere yol açmıştır. Bölgenin yapısındaki değişiminde tasavvuf önemli bir rol üstlenmiştir.

Tasavvufun toplumsal yapı üzerindeki etkisi, kendi içinde yaşadığı gelişmelerle de yakından alakalıdır. Zira söz konusu zaman diliminde tasavvuf, kurumsallaşma aşamasının en hızlı olduğu döneme girmiştir. Kurumsallaşmanın en yoğun olarak yaşandığı merkezlerden biri de Şam-Anadolu bölgesidir. Tasavvuf, tarikatlar vasıtasıyla bölge insanları arasında hızla örgütlenmekte ve tasavvufî kurumlar bölgenin her tarafında hızla yaygınlaşmaktadır.

Tasavvufun yaygınlaşmasında önemli olan bir diğer etken, İslâm dünyasında siyasal olayların etkisi ile kitlesel derviş göçlerinin görülmesidir. Göçlerin yöneldiği merkez çoğunlukla Şam-Anadolu bölgesidir. Göçlerin varlığı bölgede tasavvufun gelişmesine dinamizm kazandırmakla birlikte, yapısal bir dönüşüme yol açarak bölgeyi farklı tasavvufî meşreblerin bulunduğu bir kavşak noktası haline getirmiştir. Zira göç eden dervişler farklı kültür çevrelerine mensupturlar ve göç ettiklerinde

kendi kültür çevrelerinde bulunan anlayışları da beraberlerinde getirmişlerdir. Onların getirdikleri farklı usul ve yöntemler, bölgede alışlagelmiş tasavvuf hareketlerine muhalif yöntemler benimseyen tasavvuf akımlarının güç ve yaygınlık kazanmasına yol açmıştır. Muhalif karakterli tasavvuf akımı bir şekilde bölgedeki bütün tasavvufî hareketlerle etkileşime girmiştir. Etkileşimin bir sonucu olarak, söz konusu dönemde tasavvuf üzerinden yürütülen kamplaşmanın bir tarafı, daha doğrusu müsebbibi olmuştur.

Alışılmamış yöntemler içeren tasavvuf akımı, bölgede çok sayıda taraftar bulmuştur. Ancak taraftar bulduğu kadar muhalefet eden kişilerle de karşılaşmıştır. Muhalefet eden kişiler, tasavvuf mesleğine mensup olanların içinden çıkabildiği gibi, çoklukla yerleşik dinî değerlerin en güçlü savunucuları olan medrese ulemasından, özellikle fukaha zümresinden neşet etmiştir. Onların farklı yöntemleri olan tasavvuf akımını benimseyenlere yönelttikleri sert eleştiriler, saldırılan cepheyi kendisini savunma amacı ile argümanlar üretmeye ve bu argümanlarla karşı saldırıda bulunmaya sevk etmiştir. Söz konusu saldırı ve savunma argümanları günümüz açısından dönemin dinî ve kültürel yapısını anlama ve yorumlamada son derece önem arz etmektedir.

Bizim çalışmamıza konu olan eserin müellifi İbnü's-Serrâc, tasavvuf alanında böyle yoğun bir dinamizmin ve aynı zamanda yoğun tartışmaların olduğu bir iklimde, tasavvuf alanına dair “*Teşvîku'l Ervâh ve'l-Kulûb ilâ Zikri Allâmi'l-Guyûb*” isimli bir kitap kaleme almıştır. Onu ve eserini önemli kılan, kişisel olarak bu dinamizmin ve tartışmaların tam ortasında yer almasıdır. Zira o, hem medrese hem de tasavvuf mensubu olma özelliklerini bir arada taşımaktadır. Bu durum onu çatışmanın her iki tarafı ile ilişkide bulunmak ve onların argümanlarına vâkıf olmak

gibi eşsiz bir konuma sürüklemektedir. Doğal olarak eserinde verdiği bilgiler, hem saldırıda bulunan tarafın hem de savunma yapan tarafın usul ve yöntemlerini yansıtan, bir anlamda kamplaşmanın fotoğrafını çeken ve yapısını anlamamıza yardımcı olan rivayetler konumundadır. Ancak burada İbnü's-Serrâc'ın eserinde esas olarak tasavvufu savunanların argümanlarına işaret edildiğini belirtmek gerekecektir. Zira o, medrese mensupları ile muhalif tasavvuf mensupları arasındaki mücadelede yerini tasavvuf mensuplarının yanında konumlandırmıştır. Onun kamplaşmada kendisine seçtiği yer, eserine muhalif tasavvuf mensuplarını ve onların eylemlerini savunma amacı ile oluşturulmuş bir çalışma olma hüviyeti kazandırmaktadır. Bu durumu dikkate alarak, tezimizde bir medrese mensubunu, kendisinin de içinde bulunduğu gruba karşı oldukça sert muhalefet etmeye yönelten şartlara işaret etmeyi de amaçladık. Dolayısıyla tezimizde İbnü's-Serrâc'ın içinde yaşadığı siyasî, sosyal ve dinî ortam anahatları ile tasvir edilmeye çalışılmıştır. Tasvir edilen ortam içerisinde onun hayatı, aldığı eğitim, içinde bulunduğu tasavvufî ortam, mensubu olduğu tarikatın yapısı, kendi meşrebinin mensubu olduğu tarikatla ilişkisi gibi hususlar tespit edilmeye çalışılarak, vermiş olduğu bilgilerde, yapmış olduğu yorumlarda ne ölçüde dış etkenlere maruz kaldığı gözler önüne serilmek istenmiştir.

İbnü's-Serrâc'ın tezimize konu olan kitabı, günümüze ulaşan tek eseri olmuştur. Eserinde çok sayıda mutasavvıf hakkında bilgiye ve onların kerametlerine yer vermiştir. Biz onun eserinde yer verdiği bütün mutasavvıflara çalışmamızda yer vermedik. Tezimizin merkezine Kalenderî, Haydarî ve Rifâî dervişleri gibi tasavvuf alanındaki yerleşik yöntemlere muhalefet etmeyi benimsemiş olan mutasavvıfları koyduk. Diğer tasavvuf mensupları ile ilgili bilgi ve kerametleri ancak İbnü's-

Serrâc'ın zihin dünyasına veya dönemin tasavvufunun genel yapısına dair örnekler vermek gerektiğinde kullandık.

Çalışmamızda eserdeki bütün mutasavvıfları değil, belli bir zümreyi incelemeyi tercih etmemizin birtakım nedenleri bulunmaktadır. Bunlardan en önemlisi, İbnü's-Serrâc'ın eserini kendi dönemindeki mutasavvıflarla sınırlamaması, tasavvuf tarihi boyunca yaşamış çok sayıdaki tasavvuf erbabına eserinde yer vermiş olmasıdır. Onun eseri, tasavvufun başlangıcından itibaren kendi yaşadığı zaman dilimine kadar yaşamış olan çok sayıda mutasavvıfı içermektedir. Eserini ilk dönem, orta dönem, geç dönem gibi kısımlara ayırarak tasavvuf tarihi boyunca yaşamış önemli gördüğü çok sayıda mutasavvıfa ve onların kerametlerine buralarda yer vermiştir. Bizim çalışmamız bir tarih çalışması olduğu ve VII. / XIII. yüzyıla odaklandığı için bu mutasavvıfların çoğu inceleme alanımızın dışında bulunmaktadır. Bu itibarla, İbnü's-Serrâc'ın yaşadığı dönemde veya yaşadığı döneme yakın zamanlarda hayatını sürdürmüş mutasavvıflar hakkındaki bilgiler değerlendirmeye alınmıştır.

İkinci önemli husus, İbnü's-Serrâc'ın eserinde zikrettiği mutasavvıflar hakkında verdiği bilgilerin orjinalliği sorunudur. Kendi yaşadığı zamana yakın mutasavvıflar hakkında verdiği bilgiler ve bahis konusu ettiği kerametlerin çoğu başka kaynaklarda yer almayan rivayetler konumundadır. Ayrıca rivayetlerin büyük bir kısmı yazılı kaynaklardan elde edilmiş bilgilere değil, sözlü kültüre dayanmaktadır. Dolayısıyla bu dönemi konu alan rivayetler, toplumun tasavvufî yapısını ve yapı üzerindeki tartışmaları bizatihi toplumun içinden yansıtan canlı örnekler konumundadır. Önceki dönemlerde yaşamış mutasavvıflar hakkında verdiği bilgiler ise, daha önce başka kaynaklarca kaydedilmiş olan malumatların

derlenmesinden oluşan bir mahiyete sahiptir. Dolayısıyla orjinal bilgiler olmaktan uzaktır. Bundan dolayı çalışmamız, onun eserinde orta dönem sonlarında ve geç dönemde içerisinde zikrettiği dervişler üzerine yoğunlaşmıştır.

Çalışmamızın son dönem dervişleri içerisinde muhalif karakterli olanlar üzerinde yoğunlaşması ise, tezimizin bütünlüğünü sağlama amacına dayanmaktadır. Zira İbnü's-Serrâc'ın eserini yazma amacının, mutasavvıflara yöneltilen eleştirilere savunma yapmak olduğu anlaşılmaktadır. Eleştirilerin daha çok muhalif tasavvuf akımlarına yönelmiş olması, İbnü's-Serrâc'ın savunmasını muhalif dervişlerin eylemlerini tezkiye etme amacına yoğunlaştırmıştır. Doğal olarak tezimizin önemli bir bölümü, onu bu konuma sürükleyen gelişmeleri incelemeyi amaçlarken, diğer bir bölümü onun savunma biçimini gözler önüne sermeyi hedeflemiştir. Bu durum çalışmamızın yapısının muhalif karakterli dervişler üzerinde yoğunlaşmasını gerektirmiştir.

Tezimizin çerçevesi çizilen genel yapısına uygun olarak, İbnü's-Serrâc'ın eserinde zikrettiği muhalif karakterli mutasavvıfların kişisel hayatlarına dair verdiği bilgiler de değerlendirilmek istenmiştir. Zira bu dervişlerin bir kısmı dönemin siyasî, dinî ve kültürel yapısının oluşumunda çok önemli roller üstlenmiştir. Ancak tarihî önemlerine rağmen, onlar hakkındaki bilgilerimizin çok kısıtlı olması hasebiyle, çoğunun tasavvufî meşrebi üzerindeki tartışmalar bile hala netleştirilememiştir. Bu durumu göz önüne alarak, biz çalışmamızda, İbnü's-Serrâc'ın muhalif dervişlerin kişisel tarihlerine dair verdiği bilgileri değerlendirmeyi, vermiş olduğu malumatın değerini ve bunların mevcut bilgilerimize ne kattığını tespit etmeyi hedeflerimiz arasına koyduk. Çünkü İbnü's-Serrâc, tasavvufî meşrebinin bir sonucu olarak muhalif karakterli dervişler ile yakın ilişki içerisinde ve onların eylemleri

hakkında ilk elden bilgi sahibidir. Dervişlerle olan yakın ilişkisi, İbnü's-Serrâc'ın onlar hakkında verdiği bilgileri orjinal kılmaktadır. Tarihî değerinden dolayı, İbnü's-Serrâc'ın muhalif karakterli dervişlerin kişisel yaşamlarına dair verdiği bu bilgileri tespit etmeye önem verdik. Ancak bilgileri değerlendirirken söz konusu dervişlerin kişisel hayatlarını bütünüyle ortaya koymaya çalışmadık. Zira böyle bir çabanın tezimizin sınırlarını zorlamak olacağını düşündük. Bu düşüncemizden dolayı, söz konusu dervişler hakkında bilgi veren diğer kaynaklardan da istifade ederek, İbnü's-Serrâc'ın verdiği bilgilerin onlar hakkındaki mevcut bilgilerimize ne kattığını tespit etmeye çalıştık. Söz konusu dervişler hakkında diğer kaynaklarda bulunan bütün bilgilerin tezimizde değerlendirmesini yapmadığımızı da belirtmek gerekecektir. Diğer kaynaklarda bulunan bilgiler İbnü's-Serrâc'ın katkısına konu olduğu ölçüde değerlendirmeye alınmıştır.

B- YÖNTEM

Tezimizin tümünde araştırmacı tarih metodunu kullandık. Araştırmacı tarihçilik, tarihî hadiseleri nedenleri, sonuçları ile incelemeyi ve olayları oluşumuna katkı sağlayan şartları tespit ederek yorumlamayı amaçlamaktadır. Biz de bu metod çerçevesinde, çalışmamızı tarihsel bilgi ve belgelere dayandırmaya; ayrıca sorun merkezli bir çabayla bu bilgilerden sonuçlar çıkarmaya çalıştık. Çıkardığımız sonuçların sağlıklı olması için tezimizi mümkün olduğu ölçüde birinci el kaynaklardan çıkarılmış tarihsel bilgilere dayandırmaya gayret ettik. Tarihî bilgileri kendi zamanının şartlarını göz önünde bulundurarak yorumlamaya çalıştık. Bütün

bu süreç boyunca yorumlarımızın, bir tarih çalışmasının temel şartı olan objektiflik kriteri çerçevesinde şekillenmesini temel hedefimiz olarak belirledik.

Bizim çalışmamız esas olarak, bir tasavvuf erbabı olan İbnü's-Serrâc'ın yazdığı eseri incelemeyi amaçlamaktadır. Eserin verdiği bilgiler, İbnü's-Serrâc'ın yaşadığı zaman dilimindeki tarihî, dinî, kültürel ve ekonomik şartlar göz önünde bulundurularak değerlendirilmeye çalışılmıştır. Zira bütün tarihî metinler müellifinin yaşadığı siyasî, sosyal, ekonomik ve psikolojik ortamın belli ölçülerde etkisi altındadır. Araştırmacı tarihçilik metodu, yapılan yorumlarda bilginin oluştuğu ortam ve şartları dikkate almayı hedeflemektedir. Biz de eserin verdiği bilgiler üzerine yaptığımız yorumlarda bu metodun gereklerini gözetmeye çalıştık.

İbnü's-Serrâc'ın eseri tasavvuf merkezli olduğundan tezimiz de büyük oranda tasavvuf ile gerek muhib gerekse muhalif olarak ilişki kuran müelliflerin eserlerine dayanmaktadır. Bundan dolayı araştırmamızda her zaman göz önünde tuttuğumuz husus, eserlerine başvurduğumuz müelliflerin verdikleri bilgilerde muhib veya muhalif olma durumunu eserlerine ne ölçüde yansıttığını tespit etmeye çalışmak olmuştur. Bu açıdan tarihsel kişiliklerinin tasavvufî hayatlarına dair yapılan eleştirilerin gerçekliği konusundaki yargılarımız, özellikle tasavvufa dost metinlere dayandırılmaya çalışılmıştır. Muhalif metinlerdeki tasavvufa ve mutasavvıflara yöneltilen suçlamaların gerçekliği konusunda ihtiyatlı olunmuş; bu bilgiler başka karinelerle desteklenerek kullanılmaya çalışılmıştır.

Çalışmanın tasavvuf ile ilgili olması, tezde tasavvuf kültürünün en temel kaynağı olan menkıbelerin kullanılmasını zorunlu kılmıştır. Esasen İbnü's-Serrâc'ın tezimize konu olan eseri, derleme bir menâkıbnâme özelliği de taşımaktadır. Menkıbelerin kendi çağının düşünme tarzını yansıtan bir folklor mecmuaları

oldukları bilinmektedir. Bu açıdan menkıbeler kurgulanılışı, ifade biçimi ve içeriği ile toplumun sosyolojik ve psikolojik düşünce biçimini anlamamıza yardımcı olan son derece önemli bilgiler içermektedir. Zira menkıbeler üretildikleri çağın durumuna, olaylarına ve sorunlarına yönelik subjektif yorumların ve cevapların kristalize olmuş hallerini yansıtan kaynaklar durumundadır. Tam da bu özelliği sebebi ile menkıbelerin tarihî bir kaynak olarak kullanılması dikkatli bir tetkiki gerektirmektedir. Şüphesiz menkıbeler tarihî gerçeklikten uzak değildir. Onlar çoklukla çevrelendikleri tarihî gerçekliklerle yakın ilişki içerisinde. Ancak menkıbelerin dayandıkları tarihî gerçekliklerin çarpıtılmış bir biçimine dönüşmelerini de sıklıkla rastlanmaktadır. Hatta toplum muhayyilesi bazen menkıbeleri, dayandığı tarihsel gerçeklikleri tamamıyla örten bir biçime dönüştürebilmiştir. Bu itibarla, tezimizde menkıbeler kullanılırken tarihsel kaynaklarla desteklenerek söz konusu olumsuz durumun etkileri azaltılmaya çalışılmıştır.

C- KAVRAMSAL ÇERÇEVE

Tezimiz temel olarak Kalenderî, Haydarî ve benzeri derviş zümrelerini konu almaktadır. Söz konusu derviş gruplarını tanımlamak ilk zamanlardan itibaren bir problem teşkil etmiş olup onları tanımlamak için üzerinde uzlaşılabilir bir kavramsal birliğe hala ulaşamamıştır.

Fuad Köprülü ve Abdülbaki Gölpınarlı gibi araştırmacılar Kalenderî, Haydarî, Bektaşî gibi derviş zümreleri için genel olarak Şîf-bâtinî tabirlerini

kullanmışlardır.¹ Söz konusu derviş zümrelerine mensup olanların inanç ve uygulamalarında onları Şiflik veya Bâtinîlikle ilişkilendirilebilecek hususlar bulunsa da bunlar bütün bir yapıyı bu şekilde isimlendirmeyi haklı kılacak derecede temayüz etmiş özellikler değildir. Böyle bir tanımlama, söz konusu dervişlerin inanç ve uygulamalarına etki etmiş diğer inanç ve düşünce akımlarını dışarıda bırakmış olması hasebi ile de eleştirilmeyi gerektirmektedir.

Günümüzde derviş zümrelerini tanımlamak için genelde heterodoks-ortodoks kavramları tercih edilmektedir.² Ortodoksi kavramı bir topluluk içinde bulunan geleneksel inançlara aykırı düşmeyen, genel görüşe uygun olan, sapkın olmayan gibi anlamlara gelmektedir. Heterodoksi ise, ortodoksi kavramının karşıtı olarak kabul edilmiş olması hasebiyle, dinî esaslara aykırı olan, oluşturulmuş gelenek ya da çerçevenin dışına çıkan görüş ve öğreti anlamlarında kullanılmaktadır.³ Dinî açıdan kabul edilmiş genel esaslara aykırı unsur ve tezahürler içermesi nedeniyle Kalenderî ve benzeri derviş gruplarının özü itibarı ile kavramın ifade ettiği çerçevenin içine girdiği söylenebilir. Ancak muhalif derviş zümrelerini tanımlamak için söz konusu kavramların kullanılmasının yanlış olacağını dile getiren araştırmacılar vardır. Onların temel eleştirisi, bu kavramların Hristiyan teolojisine ait olmalarına ve Hristiyan teolojisinde ifade ettikleri anlama dayanmaktadır. Zira heterodoksi kavramı

¹ Fuad Köprülü *Anadolu'da İslâmiyet*, 1. Baskı, Ankara-2005, s. 35-46; Abdülbaki Gölpınarlı, *Yunus Emre ve Tasavvuf*, 3. Baskı, İstanbul-t.y., s. 9.

² Kavramın kullanımına örnek olması için şu araştırmalara bakılabilir. bkz. Irene Melikoff, *Uyur İdik Uyardular (Alevilik - Bektâşilik Araştırmaları)*, çev. Turan Alptekin, 3. Baskı, İstanbul-2006; Ahmet Yaşar Ocak, *Babailer İsyanı - Aleviliğin Tarihsel Altyapısı Yahut Anadolu'da İslâm-Türk Heterodoksisinin Teşekkülü*, 2. Baskı, İstanbul-1996; Simon Digby, "Qalandars and Related Groups-Elements of Social Deviance in the Religious Life of the Delhi Sultanate of the Thirteenth and Fourteenth Centuries", *İslâm in Asia: South Asia*, ed. Yohanan Friedmann, Colorado-1984, c. I.

³ James Mark Baldwin, *Dictionary of Philosophy and Psychology*, y.y.-1960, Vol. I, s. 474-475 ve Vol. II, s. 250; Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, 2. Baskı, Ankara-1997, s. 524.

Hristiyan teolojisinde tekfiri gerektirecek fırkalar için kullanılmaktadır.⁴ Bundan dolayı, heterodoksi kavramının içerdiği anlam çerçevesinin İslâm tarihinin ve kültürünün ortaya çıkardığı grupları tanımlamada başarısız olacağı, bir kavram karmaşası yaratacağı ve farklı anlamalara yol açacağı şeklinde eleştiriler dile getirilmiştir.⁵

Cemal Kafadar, Anadolu'daki muhalif karakterli dervişleri isimlendirmek için farklı bir tanım önermiştir. O, Anadolu'nun VII. / XIII. yüzyıldaki dinî yaşamının bir doksi inancına hapsedilemeyeceğini dile getirmiştir. Onun önerisi dinî gruplar ve kültürler arasındaki geçişliliği yansıtan doksiler ötesi bir durumun ifade edildiği “metadoksi” kavramının kullanılmasıdır.⁶ Metadoksi kavramı, Anadolu'daki dinî gruplar arasında yoğun bir geçişlilik olduğunu, bu durum nedeniyle onları ortodoks-heterodoks olarak keskin bir şekilde ayırma tabi tutamayacağımızı, her dinî grubun karşılıklı olarak birbirini etkilediğini ve ortaya doksilerin sınırlarına giremeyen bir durumun çıktığını ifade etmektedir. Kavram temelde Anadolu'daki dinî ortamı tasvir etmeye yönelik olsa da İslâm dünyasının her bölgesindeki muhalif derviş zümreleri için kullanılması mümkündür. Zira bütün muhalif dervişlerin en büyük özelliklerinden birisi onların farklı kültür çevrelerine karşı esnek bir yapıya sahip olmalarıdır. Bu anlamda bütün muhalif derviş zümreleri için doksiler ötesi bir durumun varlığından söz edilebilir. Ancak biz metadoksi kavramının bu dervişlerin muhalif yapısını tam olarak yansıttığını düşünmüyoruz. Zira kavram muhalif derviş

⁴ Baldwin, heresy ve heterodoksi kavramlarını Hristiyan teolojisinden sapma anlamında eşanlamlı olarak kullanmıştır. bkz. Baldwin, *Dictionary of Philosophy and Psychology*, Vol. I, s. 474-475.

⁵ Joseph W. Meri, “The Etiquette of Devotion in the Islamic Cult of Saints”, *The Cult of Saints in Late Antiquity and the Early Middle Ages*, ed. James Howard-Johnston ve Paul Antony Hayward, New York-1999, s. 265. Bu eleştirileri toplu olarak içeren bir çalışma olarak bkz. Cengiz Gündoğdu, “Hacı Bektâş-ı Velî ve Bektâşîlik Olgusunu Tanımlamada Normatif Yaklaşımlar”, *Dini Araştırmalar Dergisi (Alevilik Özel Sayısı)*, c. XII, sayı: 33, Ankara-2009, s. 47-62.

⁶ Cemal Kafadar, *İki Cihan Âresinde - Osmanlı Devletinin Kuruluşu*, çev. Ceren Çıkın, haz. Mehmet Öz, Ankara-2010, s. 120.

zümrelerini tanımlamayı amaçlamamakta, diğer derviş zümreleri ile aralarında geçişken bir yapı olduğunu vurgulamayı hedeflemektedir. Bu geçişkenlik derviş zümrelerinin birbirlerinden etkilendiklerini, aralarında çok keskin sınırlar bulunmadığını ihsas etmektedir. Biz de derviş zümreleri arasında çok keskin ayrımlar olmadığını düşünmekteyiz. Karşılıklı etkileşim her iki tarafı dönüştürmekte ve birbirlerine yaklaştırmaktadır. Ancak bu yakınlaşmanın varlığı, düşünce ve uygulama alanında tasavvuf grupları arasında bulunan farklılığı ortadan kaldırmamaktadır. Birbirlerine yakınlaşmalar olsa da yöntem ve tezahür olarak derviş gruplarında belirgin bir farklılık varlığını sürdürmektedir.

Ortodoks ve heterodoks kavramlarını İslâm literatüründeki “Sünnî” ve “Gayrı-sünnî” kavramları ile karşılayanlar da bulunmaktadır.⁷ Bu kullanımı esas alarak muhalif derviş gruplarını tanımlamak da çok doğru gözükmemektedir. Zira Sünnî ve Gayrı-sünnî şeklindeki bir tanımlama, dervişler arasındaki esnek sınırı göz ardı eden çok keskin bir ayrıma işaret etmekte ve dışlayıcılık özelliği öne çıkan bir tanımlama olmaktadır. Ayrıca sadece tasavvufî zümreler için değil, bütün dinî gruplar ve kişiler için Sünnî veya Gayrı-sünnî diye bir ayırım ayırım yapmak, farklı konularda değişik mezhep ve fikir akımlarının görüşlerini aynı anda benimseyen kişilerin varlığı sebebi ile çok kolay gözükmemektedir.⁸

Ahmet Karamustafa, bu dervişleri tanımlamak için Türkçe’ye kural-tanımaz veya kural-dışı olarak tercüme edilebilecek İngilizce “unruly” kelimesini kullanmıştır.⁹ Onun kullandığı bu sıfat hem keskin bir dışlayıcılığa işaret etmemekte

⁷ Örnek için bkz. Resul Ay, *Anadolu’da Derviş ve Toplum (13-15. Yüzyıllar)*, İstanbul-2008, s. 33.

⁸ Bu konuda önemli bir çalışma için bkz. Alexander Knysh, “Ortaçağ İslâm’ında Orthodokxy ve Heresy: Yeni Bir Yaklaşım Denemesi”, *AÜİFD*, çev. Mehmet Kalaycı, c. XLV, sayı:1, Ankara-2004, s. 285-305.

⁹ Ahmed T. Karamustafa, *Tanrının Kural Tanımaz Kulları - İslâm Dünyasında Derviş Toplulukları (1200-1550)*, çev. Ruşen Sezer, 1. Baskı, İstanbul-2007.

ve hem de bu dervişlerin muhalif karakterini oldukça belirgin bir şekilde yansıtmaktadır.

Biz, Ahmet Karamustafa'nın tanımlamasına itiraz etmesek de tezimizde muhalif karakterli dervişler için "Müvelleh" tabirini kullanacağız. Bu tercihimizde birkaç neden rol oynamıştır. Bu nedenlerden birisi, kavramın İslam tasavvufunun kendi içinden türemiş olmasıdır. Bir kültür çevresindeki harekete o kültür çevresinde verilen ismin kullanılmasının daha doğru olacağı kuşkusuzdur. Kavram tasavvuf çevrelerinde çok yaygın bir kullanıma sahip değildir. Ancak az sayıda olsa da kavramı bahis konusu edenler, muhalif karakterli dervişlere işaret etmek için kullanmışlardır. Kavramın sözlük anlamı da böyle bir kullanıma imkân vermektedir. Müvelleh kelimesi Arapça velen kökünden türetilmiştir. Velen kelimesi ise, sözlüklerde hüzn, şiddetli vecd, üzüntü, sevinç veya korkudan dolayı aklın gitmesi, hayrete düşmek, çılgına dönmek, kendini kaybetmek gibi anlamlara gelmektedir.¹⁰ Tasavvuf ıstılahları sözlüklerinde ise velen kavramı sersemlik, şaşkınlık, hayret, aşkın deli divane etmesi gibi anlamlarla karşılanmıştır.¹¹ Kelimenin tefil babındaki "vellen" formuna sadece Modern Arapça sözlüklerde rastlanmaktadır. Bu sözlüklerde vellen kelimesi çılgına çevirmek, ne yaptığını bilmez hale düşürmek gibi anlamlarla karşılanmıştır.¹² Bu itibarla, ismi meful kalıbında gelen Müvelleh kelimesini, aşk veya üzüntüden dolayı kendini kaybetmiş, çılgına dönmüş kişi olarak

¹⁰ Ebü'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem b. Ali el-Ensârî İbn Manzûr, *Lisanü'l-Arab*, Beyrut-t.y., c. XIII, s. 561; Ebü'l-Hasan Ali b. İsmail İbn Sîde, *el-Muhkem ve'l-Muhîtu'l-A'zam fi'l-Luğa*, tah. Abdüsettar Ahmed Ferrac, 1. Baskı, Kahire-1968, c. IV, 308; E. W. Lane, *Arabic English Lexicon*, Cambridge-1984, V-l-h maddesi; Mustafa b. Şemseddin el-Karahisarî Ahterî, *Ahteri-i Kebîr*, İstanbul-1310, V-l-h maddesi.

¹¹ Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, İstanbul-1991, Velen Maddesi, s. 519.

¹² bkz. Louis Maluf, *el-Müncid fi'l-Luğati ve'l-A'lâm*, Beyrut-1986, V-l-h maddesi, s. 918; Hans Wehr, *A Dictionary of Modern Written Arabic*, 3. Baskı, London / Beyrut-1974, V-l-h maddesi, s. 1098-1099; Arif Erkan, *el-Beyân*, İstanbul-2006, V-l-h maddesi, s. 1253.

tanımlamak mümkündür.¹³ Kavramın sözlük anlamı muhalif karakterli dervişlerin alışılmamış tavırlarını açıklamak için oldukça elverişli bir zemin hazırlamaktadır.

Tezimizde Müvelleh kavramının tercih edilmesinin bir diğer nedeni, İbnü's-Serrâc'ın muhalif karakterli dervişleri tanımlamak için Müvelleh kelimesini kullanmış olmasıdır. O, eserinde bütün muhalif karakterli dervişleri Müvelleh sıfatı ile tanımlamakta, bu dervişler için Kalenderî, Haydarî gibi ayrıca bir tarikat bağı zikretmemektedir. İbnü's-Serrâc Müvelleh kavramını bütün muhalif yapıyı içeren bir şemsiye kavram olarak kullanmaktadır. Kavramı İbnü's-Serrâc'ın dışında başka Arap müellifler de kullanmıştır. Ancak onların kullanımında bütün muhalif dervişlere verilen genel isim anlamını görmek her zaman için mümkün değildir. İbnü's-Serrâc dışındaki müellifler kavramı kullanırken daha çok muhalif derviş zümrelerinden birisine işaret etmekte, bütün yapıyı kapsayan bir genişliği kasetmemektedirler. Ancak biz bu durumun, tezimizde bütün muhalif dervişleri Müvelleh olarak tanımlamamıza engel teşkil etmediğini düşünmekteyiz. Zira bizim tezimiz temelde İbnü's-Serrâc'ın eserine dayanmaktadır. Doğal olarak eserinde verdiği bilgileri değerlendirirken onun kavramsallaştırması ile hareket etmemiz onun düşünce dünyasını daha doğru şekilde anlamamıza yol açacaktır. Dolayısıyla, Müvelleh şeklindeki kavramsallaştırmamız İbnü's-Serrâc merkezli düşünmenin doğal bir sonucudur. Ancak İbnü's-Serrâc'ın kavramsallaştırmasını incelerken, bu kavramın ondan bağımsız olarak kullanılıp kullanılmayacağını da tespit etmeye çalışacağız. Bu çabamızla muhalif derviş zümreleri etrafında sürdürülen tanımlama çabalarına bir katkı sunmayı da hedeflemekteyiz.

¹³ Sözlüklerde kavramın Müvelleh seçilindeki biçimi geçmemektir. Bu tanımlama vellehe kelimesinin ifade ettiği anlam göz önüne alınarak verilmiştir. Ayrıca kavramın Müvellih şeklinde kullanımına da rastlanmaktadır. bkz. John Renard, *Historical Dictionary of Sufism*, Lanham-2005, s. 271. Ancak meczûb, mecnûn gibi hemen hemen aynı anlamdaki kavramların ismi meful kalıbında kullanılmasını esas alarak biz Müvelleh kullanımının daha doğru olduğu düşünmekteyiz.

D- KAYNAKLAR VE ARAŞTIRMALAR

1- Yazma Eserler

a- İbnü's-Serrâc: *Teşvîku'l-Ervâh ve'l-Kulûb ilâ Zikri Allâmi'l-Guyûb*

İbnü's-Serrâc'ın günümüze ulaşan tek eseri olan kitabı, araştırmamızın temel kaynağı durumundadır. Eser dört bölümden oluşmaktadır. Eserin üç cildini içine alan “*Teşvîkü'l-Ervâh ve'l-Kulûb ilâ Zikri Allâmi'l-Guyûb*” isimli ana bölümünün tek nüshası vardır. Bu nüsha Süleymaniye Kütüphanesi, Amcazâde Hüseyin Paşa Bölümü, 272 numarada kayıtlıdır. Nüshada istinsah kaydı bulunmamaktadır. Ayrıca kenar kısımlarında çok sayıda eklemeler bulunmaktadır. İstinsah kaydı olmaması, kenarlarında müsvedde halinde olduğuna işaret eden eklemeler bulunması gibi hususlar nedeniyle, nüshanın büyük ihtimalle müellifin elinden çıktığını söylemek mümkündür. Nüsha her sayfası nesih hattıyla yazılmış 19 satırdan oluşan 324 varaktan müteşekkildir. Nüshanın özellikle ilk bölümleri son derece yıpranmış durumdadır.¹⁴

Ayrı bir cilt halinde olan “*Tuffâhu'l-Ervâh ve Miftâhu'l-İrbâh*” kısmının ise iki nüshası vardır. Birinci nüsha Amerika'daki Princeton Üniversitesi Kütüphanesinde Robert Garret Bölümü, 97 numarada kayıtlıdır. Nüsha 226 varaktan oluşmaktadır. Her bir sayfasında nesih hattıyla yazılmış 15 satır bulunmaktadır.

¹⁴ bkz. Muhammed b. Ali b. Abdurrahman b. Ömer b. Abdülvehhab b. Muhammed b. Tahir el- Kâdî İzzeddin Ebu Abdullah b. Serrâc ed-Dimaşkî eş-Şafî, *Teşvîku'l-Ervâh ve'l-Kulûb ilâ Zikri Allâmi'l-Guyûb*, Süleymaniye Ktp., Amcazâde Hüseyin Paşa. Nr.: 272. Esere bundan sonraki atıflar “*Teşvîk*” ismiyle yapılacaktır. Eseri kullanan başka araştırmacılar da nüshanın müellif nüshası olduğu kanaatindedir. bkz. Mikail Bayram, “Türkiye Selçukluları Tarihi Hakkında Yeni Bir Kaynak”, *Türkiye Selçukluları Üzerine Araştırmalar*, Konya-2003, s. 208; Ebu'l-Fazl Muhammed b. Abdullah el-Konevî, *es-Sûfiyyetü'l-Kalenderiyyetü - Târîhuhâ ve Fetvâ Şeyhulİslâm İbn Teymiye fihâ*, 1. Baskı, Medine-2002, s. 208.

Nüsha, müellifin elinden çıkmamıştır. Müstensihî Ahmed Şihabüddin b. Muhammed Bedrüddin el-Hulî olup 23 Haziran 1589 tarihinde istinsah edilmiştir. Nüsha son derece iyi korunmuş ve gayet okunaklı bir hat ile kaleme alınmıştır.¹⁵ Diğer nüsha ise Berlin Staatsbibliothek W. Ahlwardt'da 8794 numarada kayıtlıdır. Nüsha 124 varaktan oluşmaktadır. Her bir sayfasında nesih hattıyla yazılmış 21 satır bulunmaktadır. Bu nüsha da gayet iyi korunmuş olup okunaklı bir yazı ile kaleme alınmıştır. Son varakta müstensihî Mustafa b. Muhammed el-Halebî olduğu, 7 Ramazan 1267 / 6 Temmuz 1851 tarihinde istinsah edildiği kaydedilmektedir.¹⁶

Her iki nüshada aynı yerlerde büyük boyutlarda metin düşmeleri görülmektedir.¹⁷ Bu metin düşmelerinin sadece tek nüshada görüldüğü durumlar da vardır.¹⁸ Ancak nüshalar arasında farklılıkların çoğunlukla büyük boyutlarda olmadığını söylemek gerekecektir. Bunların bazen bir harf düşmesi, bazen bir fiilin veya kelimenin düşmesi, bazen aynı anlama gelen farklı fiillerin kullanılması, bazen de cümle düşmesi gibi, değişiklikler olduğu anlaşılmaktadır.¹⁹ Bu farklılıklar anlam

¹⁵ bkz. İbnü's-Serrâc, *Tüffâhu'l-Ervâh ve Miftâhu'l-İrbâh*, Princeton Üniversitesi Ktp., Robert Garret Bölümü, Nr.: 97.

¹⁶ bkz. İbnü's-Serrâc, *Tüffâhu'l-Ervâh ve Miftâhu'l-İrbâh*, Berlin Staatsbibliothek, W. Ahlwardt, Nr.: 8794. Esere bundan sonraki atıflar "*Tüffâh*" ismiyle yapılacaktır. Atıflarda herhangi bir nüsha belirtilmediğinde Princeton nüshası kullanılmıştır. Berlin nüshası kullanıldığında nüshaya ayrıca işaret edilecektir. Princeton nüshasında varaklara numaralar verilmiştir. Ancak 160. varak numara verilirken atlanmıştır. Biz çalışmamızda atlanan bu yeri 160. varak kabul ederek numaralandırmaya devam ettik. Doğal olarak buradan itibaren eserdeki varak numaraları bizim numaralandırmamızı bir varak geriden takip etmektedir.

¹⁷ Berlin nüshası zikredilmeyen bu menkıbeler için boşluk bırakılmaktadır. Princeton nüshası ise boşluk bırakmadan devam etmektedir. Biz Berlin nüshasının bıraktığı boşluklardan metin düşmesinin hangi boyutlarda olduğunu tespit edebilmekteyiz. Her iki nüshada da 169. menkıbeden sonra 174. menkıbeye geçilmektedir. Burada yaklaşık bir varaklık metin her iki nüshada da yoktur. bkz. Berlin: Vr. 50b-51a, Princeton: Vr. 92a. Benzer bir durum 184. menkıbenin içinde de görülmektedir. Bu menkıbenin içinde bir varaklık bir metin düşmesi her iki nüshada da vardır. bkz. Berlin: Vr. 56a-56b; Princeton: Vr. 101a. Yine 240. menkıbeden sonra 5 menkıbe her iki nüshada da zikredilmemiş olup 245. menkıbeye geçilmektedir. Metinden düşen kısım yaklaşık bir buçuk sayfa ebadındadır. bkz. Berlin: Vr. 77b-78a; Princeton: Vr. 139a.

¹⁸ 12. menkıbe Berlin nüshasında mevcutken Princeton nüshasında yoktur. bkz. Berlin: Vr. 7a-7b; Princeton: Vr. 8b.

¹⁹ Örnek için krş. Berlin: Vr. 3b, Princeton: Vr. 3b; Berlin: Vr. 5a, Princeton: Vr. 5b; Berlin: Vr. 6a, Princeton: Vr. 7b; Berlin: Vr. 6a, Princeton: Vr. 8b; Berlin: Vr. 24a, Princeton: Vr. 41b; Berlin: Vr. 33a, Princeton: Vr. 58b; Berlin: Vr. 103b, Princeton: Vr. 186a; Berlin: Vr. 105a, Princeton: Vr. 190b;

bozulmalarına yol açsa da büyük çapta anlam değişikliğine yol açmayan istinsah hatalarıdır.

Eser dört bölümden müteşekkildir. Birinci bölüm “*Nûru’l-Hâdi*” başlığını taşımakta olup başlangıçtan itibaren 153. varaka kadar olan kısımda yer almaktadır. Bölümün hemen başında eserin yazılış amacı ve metodu açıklanmaktadır.²⁰ Verdiği bilgilerden İbnü’s-Serrâc’ın eserini yazma amacının evliyanın kerametlerine yönelik inkâr ve muhalefet unsurlarına cevap verme olduğu anlaşılmaktadır. Bölüm bu anlamda evliya ve keramet olgusunu İslâm kültürü içerisinde temellendirmeyi amaçlamaktadır.

Eserin ikinci bölümü “*es-Sirâcü’l-Vehhâc*” ismini taşımaktadır. Bu bölüm 153. varaktan başlamakta, 316. varakta sona ermektedir. Bu bölümde İslâm tarihindeki dinî-siyasî olaylar tasavvufî kişiler merkezinde değerlendirilmektedir. Müellif, siyasî gelişmeleri Sünnî bir medrese âliminin bakış açısıyla ele almaktadır. Özellikle Şîf-Rafîzî zümrelere karşı takındığı sert tavırla, tam anlamıyla Sünnî bir fakih konumunda bulunmaktadır.

Eserin üçüncü bölümü “*Tuffâhu’l-Ervâh ve Miftâhu’l-İrbâh*” ismini taşımaktadır. Bölüm hacminden dolayı olsa gerek, ana eserden ayrılarak ayrı bir cilt halinde yazılmıştır. Müellif bu kısımda tasavvufî şahsiyetlerin kimlikleri ve onların kerametleri hakkında bilgiler vermeyi amaçlamaktadır. Bölüm geneli itibarı ile derleme bir menâkıbnâme hüviyetindedir. Tasavvufî şahsiyetler, yaşadıkları zaman dilimlerine göre, Mütেকaddimûn, Mütévessitûn ve Mütееhhirûn başlıkları altında sistematik bir sırayla verilmiştir. Mütেকaddimûn başlığı altında eski zamanlarda

Berlin: Vr. 105b, Princeton: Vr. 191b; Berlin: Vr. 106b-107a, Princeton: Vr. 193a-194b; Berlin: Vr. 114b, Princeton: Vr. 198b; Berlin: Vr. 112b, Princeton: Vr. 205b; Berlin: Vr. 114a, Princeton: Vr. 208b; Berlin: Vr. 116a, Princeton: Vr. 211b.

²⁰ bkz. *Teşvîk*, Vr. 2a-2b.

yaşamış meşhur tasavvufî şahsiyetler ve onların menkıbeleri yer almaktadır. Bölüm Zünnûn el-Mısrî ile başlamakta Ebu'l-Vefâ ile sona ermektedir. Bu başlıkta sözü edilen mutasavvıflar hakkındaki bilgileri başka kaynaklarda da bulmak mümkündür. Doğal olarak bu bölümde verdiği bilgiler, tarihsel açıdan çok fazla orijinallik taşımamaktadır. Mütevessitûn adını verdiği bölüm Abdülkadir el-Geylânî ile başlamakta Ahmed er-Rifâî ile sona ermektedir. Müellif, bölümün özellikle sonlarına doğru, VII. / XIII. yüzyılda yaşamış muhalif tasavvuf akımına mensup tasavvufî şahsiyetler hakkında oldukça önemli bilgiler vermektedir. Müteehhirûn başlığını verdiği son bölümde ise kendi zamanına yakın tarihlerde yaşamış mutasavvıflar hakkında bilgiler vermektedir. Bu bilgilerin çoğunluğu başka kaynaklarda olmayan, sözlü kültürden derlenmiş malumatlardır. Bu açıdan hem yaşadığı devrin bakış açısını dolaysız olarak yansıtan hem de dönemin tasavvufî şahsiyetleri açısından ilk elden bilgiler veren bu bölüm, İbnü's-Serrâc'ın eserinin en orijinal kısmı olmaktadır. Bölüm bir Rifâî şeyhi olan Şemseddin Müsta'cel ile başlamakta, yine bir Rifâî şeyhi olan Taceddin b. er-Rifâî ile sona ermektedir.

Eserin dördüncü bölümü "*Semeratü'l-Âdâb min Şecerati'l-Âdâb*" ismini taşımaktadır. Bölüm 316. varakta başlamakta, 323. varakta sona ermektedir. Bölüm oldukça kısa olup seçilmiş şiirlerden oluşmaktadır. Bu şiirlerin bir kısmı müellife aittir.

İbnü's-Serrâc eserini 703 / 1303 yılında kaleme almaya başladığını ve 715 / 1315 yılında bitirdiğini dile getirmektedir.²¹

²¹ bkz. *Teşvîk*, Vr. 26b, 80b, 124a, 131a; *Tüffâh*, Berlin: Vr. 110a, Princeton: Vr. 199a-199b.

b- el-Cevberî: Kitabu'l-Muhtâr fî Keşfi'l-Esrâr ve Hetki'l-Estâr

Abdurrahman ed-Dımaşkî el-Cevberî tarafından yazılan eser Süleymaniye Kütüphanesi, Karaçalebizâde bölümü, 253 numarada kayıtlıdır. Eser VIII. / XIV. yüzyılın başlarında kaleme alınmıştır. Eserin müellifi olan el-Cevberî, yaşadığı çağın sûfilerine karşı oldukça sert eleştiriler yönelten bir ilim adamıdır. Eserini yazma amacı, halk tarafından büyük ilgi gösterilen sûfilerin, halkı kandırmak için yaptıkları hilelerinin içyüzünü ortaya çıkarmaktır. Eserde eleştirilerin merkezinde olan sûfiler Kalenderî, Haydarî ve Rifâî dervişleridir. Eserden özellikle bu sûfî topluluklarına yapılan muhalefetin hangi temeller üzerine bina edildiğini tespit etmek amacıyla faydalandık. Ancak verdiği bilgileri değerlendirirken onun çok keskin bir sûflik karşıtı olduğunu gözden uzak tutmamaya çalıştık.

c- el-Birzâlî: Tarîh

Alemuddin Ebû Muhammed Kasım b. Muhammed tarafından yazılan eser Topkapı Sarayı, III. Ahmed bölümü, 2951 numarada kayıtlıdır. Birzâlî, hayatını Şam şehrinde sürdürmüş ve 1340 yılında vefat etmiştir. Tarihçi ve aynı zamanda bir hadis âlimidir. Onun eseri, İbnü's-Serrâc'ın söz konusu ettiği Kalenderî ve Rifâî dervişleri hakkında vermiş olduğu önemli tarihî bilgiler sebebi ile tezimize konu olmuştur.

2- Matbu Eserler

a- İbn Teymiye: *Mecmûu Fetâvâ* (Kitabu't-Tasavvuf)

İbnü's-Serrâc'ın çağdaşı olan İbn Teymiye aynı zamanda onun görüştüğü ve yakından tanıdığı bir kişiliktir. Yaşadığı dönemin en önemli âlimlerinden biri olan İbn Teymiye, özellikle bazı sûfi gruplarına yönelen sert yaklaşımı ile tanınmaktadır. Onun sert eleştiriler yönelttiği ve sapkınlıkla suçladığı sûfi grupları içerisinde Kalenderî ve Rifâî dervişleri merkezî bir konumda bulunmaktadır. İbn Teymiye özellikle Rifâî dervişlerine karşı yazdığı suçlayıcı risaleler ve verdiği fetvalar sebebiyle, onların şiddetli düşmanlığını kazanmış gözükmektedir. Bu düşmanlığın boyutları devlet erkânı nezdinde karşılıklı bir restleşmeye kadar varmıştır. İbnü's-Serrâc'ın eserinde tasavvuf karşıtı olarak değerlendirdiği ve eleştirilerinin hakkaniyetten uzak düşmanca bir yaklaşıma dayandığını belirttiği fukaha güruhuna karşı yapmış olduğu saldırılar, özü itibarı ile İbn Teymiye'ye ve onun fetvalarına yöneliktir. Bu itibarla, İbnü's-Serrâc'ın savunmaya çalıştığı hususlarda İbn Teymiye'nin görüş ve fikirlerinin tespit edilmesi tezimiz açısından önem kazanmaktadır. Biz onun görüş ve fikirlerini tespit etmek için, fetva ve risalelerinin derlendiği "*Mecmûu Fetâvâ*" isimli eserin tasavvufa ayrılan XI. cildini tezimizde yoğun bir şekilde kullandık.²² İbn Teymiye'nin sapkın olarak nitelediği sûfilere eleştiriler yöneltirken yaptığı tasvirlerden, Rifâî dervişlerinin onun yaşadığı zaman diliminde hangi özellikleri ile öne çıktıklarını tespit etmek için faydalandık. Ayrıca

²² Ebü'l-Abbas Takıyyüddin Ahmed b. Abdülhalim İbn Teymiye, *Mecmûu Fetâvâ*, haz. Abdurrahman b. Muhammed b. Kasım, Medine-2004, c. XI.

İbn Teymiye Müvelleh kavramını sıklıkla kullandığı için, kavramdan ne anlaşılması gerektiğini tayin etmek hususunda onun atıflarından istifade ettik.

b- Safiyyüddin b. Ebi'l-Mansûr: Risâle

VII. / XIII. yüzyılda tasavvuf alanında yazılmış bir eserdir. Eser Denis Gril tarafından tahkik edilip yayınlanmıştır.²³ Safiyyüddin b. Ebi'l-Mansûr'un esas amacı şeyhi Ebu'l-Abbas Harrar'ın menâkıbını yazmaktır. Yazar, bunu yaparken, Şam bölgesine yaptığı yolculuklardan da bahsetmektedir. Bu yolculuklar esnasında bizzat gördüğü Müvelleh dervişlerle ilgili bilgilere eserinde yer vermiştir. Onun bahis konusu ettiği Müvelleh dervişlerin çoğu hakkında başka kaynaklarda bilgi bulunmamaktadır. Bu açıdan eser, Müvelleh derviş kavramından ne anlaşılması gerektiği hususunda göz önünde tutulması gereken bir kaynaktır.

c- İbn Tağriberdî: el-Menhelü's-Sâfi ve'l-Mustevfi ba'de'l-Vâfi

İbn Tağriberdi 1469 yılında vefat etmiştir. Eseri, tezimize konu olan dönemden epey geç yazılmış olmasına rağmen, dönemin tarihî için önemli bir kaynak olma özelliğini sürdürmektedir.²⁴ VII. / XIII. ve IX. / XV. yüzyıllar arasında yaşamış önemli kişiliklere ait hayat hikayelerini içeren ansiklopedik bir kaynak olan “*el-Menhel*”, bu dönemlerde yaşamış olan Kalenderî ve Rifâî dervişlerine dair

²³ Safiyyüddin İbn Ebi'l-Mansûr, *Risâle*, tah. Denis Gril, Kahire-1986.

²⁴ Ebü'l-Mehasin Cemaleddin Yusuf İbn Tağriberdî, *el-Menhelü's-Sâfi ve'l-Mustevfi ba'de'l-Vâfi*, tah. Muhammed Muhammed Emin, Kahire-1984.

vermiş olduğu bilgilerle tezimize konu olmuştur. Ayrıca söz konusu zaman diliminin önemli tarihî olaylarını tespit etmek için de eserden faydalanılmıştır.

d- İbn Kesîr: el-Bidâye ve'n-Nihâye

İbn Kesîr, Şam'da yaşamış ve 1363 yılında aynı şehirde vefat etmiş büyük bir tefsir, hadis ve tarih bilginidir. “*el-Bidâye ve'n-Nihâye*” adından da anlaşılacağı üzere kâinatın yaratılışından başlayarak Müellifin hayatının son günlerine kadar geçen olayları anlatan bir genel tarih niteliğindedir.²⁵ Biz, eserin VII. / XIII. yüzyıla ait bilgiler içeren ciltlerini tezimize konu olan dönemin tarihsel olaylarını ve şartlarını tespit etmek için kullandık. Bunun yanında, Şam'da yaşamış Müvelleh dervişlere dair vermiş olduğu bilgiler nedeniyle eserden oldukça istifade ettik. Eserde Rifâî dervişlerine ve onların Moğollarla ilişkilerine dair verilen bilgilerin, tezimizin genel çerçevesini oluşturma hususunda son derece faydalı olduğunu ayrıca vurgulamamız gerekmektedir.

e- Eflâkî: Menâkıbu'l-Ârifîn

VIII. / XIV. yüzyılın başlarında yazılmış olan kitap Tahsin Yazıcı tarafından Türkçe'ye çevrilmiştir.²⁶ Temel olarak Mevlânâ'nın hayatını menkıbelerle anlatmayı amaçlayan eser, derleme bir menâkıbnâme hüviyetindedir. Menkıbe kitabı olmasına

²⁵ Ebü'l-Fida İmadüddin İsmail b. Ömer İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, tah. Yusuf eş-Şeyh Muhammed el- Bukâî, 1. Baskı, Beyrut-1996.

²⁶ Ahmed Eflâkî, *Menâkıbu'l-Ârifîn*, çev. Tahsin Yazıcı, İstanbul-2006.

rağmen, verdiği bilgilerle devrin tasavvufî hayatına ve inançlarına dair önemli bilgiler vermektedir. Mevlevîlik'e dair vermiş olduğu bilgileri de zaman zaman kullanmakla birlikte, bizim için esas olarak Anadolu'daki Rifâî dervişleri hakkında vermiş olduğu malumat önem arz etmektedir. Özellikle Seyyid Ahmed-i Kûçek ve Ali Harîrî üzerine naklettiği bilgilerin söz konusu şahısları değerlendirmede göz önünde tutulması gerekmektedir.

f- İbn Battûta: Seyahatnâme

Seyahatnâme, 1368 yılında Marakeş'te vefat eden İbn Battûta'nın İslâm dünyasının çeşitli ülkelerine yaptığı gezilerden bahseden bir eserdir. Türkçe'ye de çevrilen eser, dönemin İslâm dünyasının dinî ve kültürel hayatını anlama hususunda oldukça önemli bilgiler içermektedir.²⁷ Yazar'ın tasavvufa olan yakın ilgisi, onun tasavvufî kurumlar olan tekke ve zaviyelere ve aynı zamanda tasavvufî kişiliklere özel bir önem vermesine ve bu önem neticesinde ayrıntılı tasvirler sunmasına neden olmuştur. Özellikle Şam, Mısır ve Anadolu bölgesine yapmış olduğu ziyaretlere dayanan tasvirlerinde, bu bölgelerde bulunan tekke ve zaviyelerdeki yaşam biçimini betimlemiş, ayrıca buralardaki tasavvufî şahsiyetler hakkında ayrıntılı bilgiler vermiştir. Bunlardan özellikle Kalenderî, Haydarî ve Rifâî dervişlerinin ayinlerine dair yapmış olduğu tasvirler ve bu tarikatlara mensup sûfiler hakkında vermiş olduğu bilgiler tezimiz için önemli dayanak noktaları olmuştur.

²⁷ Ebû Abdullah Muhammed İbn Battûta et-Tancî, *İbn Battûta Seyahatnâmesi*, çev. Sait Aykut, 3. Baskı, İstanbul-2004.

3- Araştırmalar

Tezimizin genel çerçevesini oluşturma hususunda öncelikle İbnü's-Serrâc'ın eseri üzerine yapılan çalışmalardan istifade ettiğimizi belirtmeliyiz. İbnü's-Serrâc'ın eseri, önemine rağmen araştırmacıların yeterli ilgisine mazhar olamamıştır. Ancak yine de eserden istifade edenler bulunmaktadır. XIII. / XIX. yüzyılın başlarında vefat etmiş olan ünlü Rifâi şeyhi Ebu'l-Hüda es-Sayyâdi,²⁸ İbnü's-Serrâc'ın eserinden ilk olarak faydalananlardan biridir. O, bazı Rifâi şeyhlerinin hayat hikayelerini ve kerametlerini tezimize konu olan eserden faydalanarak tespit etmiştir.²⁹ Onun İbnü's-Serrâc'ın eserinden yaptığı alıntılar bazı Rifâi şeyhleri ile sınırlı olmuş ve bilgiler değerlendirmeye tabi tutulmadan aynen aktarılmıştır. Yine XIV. / XX. yüzyılın ilk yarısında vefat eden Yusuf b. İsmail en-Nebhânî eserden ilk faydalananlardan biridir.³⁰ O, tasavvufi şahsiyetlerin kerametlerini derlemeyi amaçladığı “*Câmiu Kerâmâti'l-Evliyâ*” isimli kitabında İbnü's-Serrâc'ın eserinden oldukça geniş alıntılarda bulunmuştur.³¹ Ancak onun amacı mutasavvıfların kerametlerini derlemek olduğu için, İbnü's-Serrâc'ın verdiği bilgileri hiçbir katkı ve değerlendirme yapmadan oldukları gibi eserine almıştır. Modern araştırmacılarından eseri ilk kullananlardan biri Machiel Kiel'dir. Onun esere ilgisi, Sarı Saltuk hakkında yaptığı araştırmalarla sınırlı olmuştur. Sarı Saltuk hakkında yazdığı makalesinde eserden oldukça geniş alıntılar yapmış ve değerlendirmelerde

²⁸ Yazar hakkında bilgi için bkz. şit Tufan Bozpınar, “Sayyâdi”, *DİA*, İstanbul-2009, c. XXXVI, s. 217-218.

²⁹ Ebu'l- Hüda es-Sayyâdi, *Hızânetü'l-İmdâd fi Ahbâri'l-Gavsi'l-Kebiri's-Seccâd*, Mısır-1326, s. 213-216, 217-225.

³⁰ Yazar hakkında bilgi için bkz. M. Sait Özevarlı, “Nebhânî”, *DİA*, İstanbul-2006, c. XXXII, s. 471-472.

³¹ bkz. Yusuf b. İsmail en-Nebhânî, *Câmiu Kerâmâti'l-Evliyâ*, tah. İbrahim Atve İvaz, Beyrut-2003, c. I, s. 180, 212, 223, 225, 227, 286, 393-396, 399, 427-428, 454, 478, 491, 509, 613; c. II, s. 3-4, 15, 32-33, 55, 72, 76, 100, 108, 113-114, 145, 244, 291, 303, 340, 442, 446-447, 452, 470, 490, 499,534.

bulunmuştur. Ancak o, çalışmasında eserin üçüncü bölümü olan “*Tuffâhu’l-Ervâh ve Miftâhu’l- İrbâh*” kısmından faydalanmış, diğer bölümlerde bulunan Sarı Saltuk hakkındaki bilgileri değerlendirmemiştir.³² Eserden istifade edenlerden biri de Ebu’l-Fazl Muhammed b. Abdullah el-Konevî’dir. O, Kalenderîler hakkında yazdığı kitabında, İbnü’s-Serrâc’ın zikrettiği Kalenderî şeyhleri ile ilgili bilgileri kullanmıştır. Oldukça titiz bir çalışma olmasına rağmen temelde Kalenderîlerin sapkın anlayışlarını gözler önüne sermek gibi bir amacı hedeflemiş olması, eserin bilimselliğini zedeleyen bir husus olarak göze çarpmaktadır. Ayrıca İbnü’s-Serrâc’ın verdiği bilgilerin tarihsel koşullarla olan ilişkisi bütünüyle göz ardı edilmiştir.³³ Türk akademi camiasında İbnü’s-Serrâc’ın eserini ilk olarak Mikail Bayram incelemiştir. O, eser hakkında yazdığı tafsilatlı bir makale ile eseri ilim çevrelerine tanıtmıştır. Onun bu makalede, eserin yazarı ve içeriği hakkında malumatlara ek olarak, İbnü’s-Serrâc’ın muhalif mutasavvıflara olan bakış açısını öne çıkarması vurgulamamız gereken bir husustur. Zira o, İbnü’s-Serrâc’ın, Müvelleh sûfîlerin dinen aykırı gözüken birtakım uygulamalarının onları Sünnîlik çizgisinden çıkarmayacağı şeklindeki görüşünü aynen benimsemiş gözükmektedir.³⁴ Onun bu görüşü benimsemesi, çalışmamızın şekillenmesinde etkili olmuştur. Bu bakış açısını dikkate alarak, tezimizde İbnü’s-Serrâc’ın tasavvufî aidiyetini belirlemeye ve bu aidiyetin onun Müvelleh sûfîler hakkındaki görüşününün şekillenmesindeki katkısını tespit etmeye özel önem atfettik. Bu ilişkileri irdelememizin temel nedeni, İbnü’s-Serrâc’ın onlar hakkındaki yargısının geçerliliğine dair araştırmacılara veri sunma isteği olmuştur.

³² bkz. Machiel Kiel, “Sarı Saltuk: Pioner des Islama auf dem Balkan im 13. Jahrhundert”, *Aleviler / Alewiten*, haz. İsmail Engin, Hamburg-2000, c. I, s. 261-266.

³³ bkz. el-Konevî, *es-Sûfiyyetü’l-Kalenderiyyetü*, s. 93-94, 183, 192, 203-238.

³⁴ bkz. Bayram, a.g.m., s. 214-215.

Müvelleh kavramı, kapsam itibarı ile Kalenderî ve Haydarî dervişlerini de içine aldığından, tezimizde söz konusu derviş gruplarını konu edinen araştırmalardan oldukça istifade ettik. Biz, bunlardan özellikle Fuad Köprülü'nün eserleri başta olmak üzere, Abdülbaki Gölpınarlı, İrene Melikoff ve Ahmet Yaşar Ocak'ın çalışmalarından, tezimizin yapısını oluşturmada ve temel hareket noktalarını belirlemede faydalandık.³⁵ Şunu da belirtmeliyiz ki, Ahmet Yaşar Ocak'ın Kalenderîler üzerine yazmış olduğu eserler, bu konuda Türkçe'de yapılmış en kapsamlı ilmî çalışmalar hüviyetinde bulunması hasebiyle, temel başvuru kaynağımız olmuştur. Kalenderîlik'in yapısı ve Sarı Saltuk, Barak Baba gibi Kalenderî dervişlerin şahsiyetleri, temel olarak Ahmet Yaşar Ocak'ın çalışmalarında çizilen portre üzerinden değerlendirilmeye çalışılmıştır. Kalenderîler ve Haydarîler üzerine yapılan genel atıflarda ancak gerek görüldüğünde birinci el kaynakların şahitliğine başvurulmuş, ihtilaf edilen konular haricinde, yapının tasviri onun vermiş olduğu bilgiler üzerine kurulmuştur. Ahmet Karamustafa'nın yazmış olduğu ve "Tanrı'nın Kural Tanımaz Kulları" ismiyle Türkçe'ye çevrilmiş eser, Kalenderî ve Haydarî dervişlerinin ortaya çıkışı ile ilgili tarihsel koşulların temellendirmesini farklı bir şekilde yapmasının yanında, özellikle Rifâî dervişlerinin bu yapı içerisinde değerlendirilmesi gerektiği hususuna dair yaptığı atıflarla tezimizde yer bulmuştur.³⁶ Kalenderîlik ve Haydarîlik üzerine başka araştırmacılar tarafından yazılan çalışmalara da zaman zaman değinilmiştir. Bunlardan özellikle Tahsin Yazıcı'nın Kalenderîlik hakkında genel bilgi veren makalesi³⁷ ile Simon Digby'nin Kalenderîlik ve onunla

³⁵ bkz. Fuad Köprülü, *Anadolu'da İslâmiyet*, 1. Baskı, Ankara-2005; Fuad Köprülü, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, 9. Baskı, Ankara-2003; Abdülbaki Gölpınarlı, *Yunus Emre ve Tasavvuf*; Melikoff, *Uyur İdik Uyardılar (Alevilik-Bektaşilik Araştırmaları)*; İrene Melikoff, *Hacı Bektaş*, 5. Baskı, İstanbul-2008; Ahmet Yaşar Ocak, *Osmanlı İmparatorluğu'nda Marjinal Sufilik: Kalenderîler (XIV-XVII Yüzyıllar)*, 1. Baskı, Ankara-1999; Ahmet Yaşar Ocak, *Babailer İsyanı*, 2. Baskı, İstanbul-1996; Ahmet Yaşar Ocak, *Sarı Saltuk- Popüler İslâm'ın Balkanlardaki Destanı Öncüsü (XIII. Yüzyıl)*, Ankara-2002.

³⁶ bkz. Karamustafa, *Tanrının Kural Tanımaz Kulları*.

³⁷ bkz. Tahsin Yazıcı, "Kalandarıyya", *EI2*, Leiden-1978, c. IV.

bağlantılı grupları inceleyen makalesinin bizim için ufuk açıcı olduğunu belirtmeliyiz.³⁸ Bunun dışında Joseph Meri'nin Şam bölgesindeki velî inancını inceleyen çalışmasından genel olarak tezimizin bütününde istifade edilmiştir. Ancak özellikle tezimizin temel konusu olan Müvelleh dervişler üzerine bir kavram tespitine giriştiği kısa bölüm sebebiyle, eser söz konusu kavram üzerine yaptığımız atıf ve yorumlarda bizim açımızdan göz ardı edilmemesi gereken bir kaynak olmuştur.³⁹ Bu açıdan Müvelleh dervişlik üzerine bir kavram analizi yapmaya çalıştığımız başlıkta söz konusu çalışmadan oldukça istifade ettiğimizi belirtmeliyiz.

Tezimize temel aldığımız eserin müellifinin Rifâilik tarikatına mensup olması ve eserinde bu tarikata mensup dervişler hakkında önemli bilgiler vermesi, onun verdiği bilgilerin değerini tespit edebilmek için Rifâilik tarikatının yapısı ile ilgili genel bir bilgi sunmayı zorunlu kılmıştır. Bu tarikat üzerine betimleyici çalışması ile Abdurrahman ed-Dımaşkî'nin kitabı⁴⁰ ve Mustafa Tahralı'nın ansiklopedi maddeleri,⁴¹ Rifâilik tarikatı üzerine yaptığımız yorumlarda temel hareket noktalarını belirlemek açısından tezimizde kullanılmıştır. Son olarak, Rifâilik tarikatının Anadolu'da ortaya çıkış ve yayılış serüveni üzerine yaptığı araştırmalarla sürecin aydınlatılmasında önemli katkılarda bulunan Sadi Bayram'ın makaleleri,⁴² önemli tespitlerinin yanında, bize, İbnü's-Serrâc'ın aktardığı bilgiler ışığında, yeni yorumlar yapma imkânı vermesi sebebiyle, başvurduğumuz çalışmalardan olmuştur.

³⁸ bkz. Digby, a.g.m..

³⁹ bkz. Josef W. Meri, *The Cult of Saints among Muslims and Jews in Medieval Syria*, New York-2002.

⁴⁰ bkz. Abdurrahman ed-Dımaşkî, *er-Rifâiyye*, y.y.-1990.

⁴¹ bkz. Mustafa Tahralı, "Rifâiyye", *DİA*, İstanbul-2008, c. XXXV; Mustafa Tahralı, "Ahmed er-Rifâî", *DİA*, İstanbul-1989, c. II.

⁴² bkz. Sadi Bayram, "Amasya Taşova-Alparslan Beldesi Seyyid Nureddin Alparslan er-Rufai'nin 655 H. / 1257 M. Tarihli Arapça Vakfıyesi Tercümesi ile 996 H. / 1588 M. Tarihli Seyyid Fettah Velî Silsile-Nâmesi", *Vakıflar Dergisi*, sayı: XXIII, sene: 1994; Sadi Bayram, "Lâdik ve Seyyid Ahmed-i Kebir er-Rufâî Hazretleri", *Türk Dünyası Araştırmaları*, Sayı: 74, İstanbul-1991; Sadi Bayram, "Anadolu'daki İlk Rufailer ve Zeynel Abidin Ali er-Rufai el-Abdali Soyu Hakkında Yeni Hipotezler", *Erciyes Üniversitesi Kayseri ve Yöresi Tarih Semineri*, Kayseri-1997.

BİRİNCİ BÖLÜM

VII. / XIII. YÜZYILDA ŞAM-ANADOLU BÖLGESİ VE TASAVVUFÎ HAREKETLER

A- SOSYO-POLİTİK GELİŞMELER

Şam-Anadolu bölgesi, coğrafi olarak Ön Asya veya diğer ismiyle Yakın Doğu bölgesi sınırları içerisindedir. Bölge Suriye ve Anadolu dışında, İran, Filistin ve Arabistan'ı da içine alan oldukça geniş sınırları içermektedir. Bunun yanında, coğrafi olarak Afrika kıtasında yer almasına rağmen, kültür münasebetleri sebebiyle, Mısır da Ön Asya bölgesi içerisinde sayılmaktadır.⁴³

Ön Asya, tarihsel süreç içerisinde, dünyanın en yoğun kavim hareketlerine ve buna bağlı olarak çok çeşitli medeniyetlerin kuruluşuna sahne olmuştur. Milattan önceki zamanlara kadar dayanan siyasî dinamizm sonucunda, bölgede Akadlar, Sümerler, Babiller, Hititler, Asurlar, Persler, tarafından farklı medeniyetler kurulmuştur. Perslerden sonra ise Roma İmparatorluğu ve Bizans İmparatorluğu bölgeye hâkim olmuştur. Bölge, bu tarihsel süreç göz önüne alındığında, tam anlamıyla bir medeniyetler beşiğidir.⁴⁴ Ancak bölgede çok farklı medeniyetlerin var olması kültürel bir karmaşaya yol açmamıştır. Ön Asya coğrafyasının genelinde bir kültür birliği veya yakınlığı söz konusudur. Bunun en önemli nedeni, Ön Asya'da hâkim olan unsurların genellikle bütün bölgeyi kapsayacak büyük bir siyasî güç

⁴³ Sargon Erdem, "Asya", *DİA*, İstanbul-1991, c. III, s. 514; Afet İnan, *Eski Mısır Tarihi*, 2. Baskı, Ankara-1987, s. 2.

⁴⁴ Bölge medeniyetleri hakkında geniş bilgi için bkz. Arif Müfid Mansel, *Eski Doğu ve Ege Tarihinin Ana Hatları*, İstanbul-1945.

olarak ortaya çıkmış olmalarıdır. Bütün bölgeye hâkim olan etkin siyasî iktidarlar, bölge içindeki farklı kültürlerin etkileşime girmesine ve doğal olarak yakınlaşmasına yol açmıştır.⁴⁵

Bölge, monoteizmin anavatanı durumundadır. Musevilik, Hristiyanlık ve İslâmiyet ilk olarak bu topraklarda doğmuş ve gelişmiştir. İslâmiyetin doğuşu ve yayılmaya başlamasıyla, aşamalı olarak bölgedeki bütün devletler ve medeniyetler yerini Müslümanların kurdukları devletlere ve İslâm medeniyetine bırakmıştır.⁴⁶

Bölge, VII. / XIII. yüzyıl boyunca siyasî olarak bu topraklara hâkim olmaya çalışan ve bu hâkimiyet mücadelesi sürecinde coğrafyanın siyasî, ekonomik, kültürel ve sosyolojik yapılarında değişime yol açan farklı iktidar ve güç gruplarının faaliyetlerine sahne olmuştur. Bu gelişmelere anahatları ile değinmek faydalı olacaktır.

1- VII. / XIII. Yüzyılda Şam-Anadolu Bölgesinde Devletler

VII. / XIII. yüzyılın başlarında Suriye bölgesinde Salahaddin Eyyûbî'nin varisleri olan Eyyûbîler hüküm sürüyordu. Salahaddin, esas itibarı ile Zengîler hanedanına bağlı bir komutandı. Onun tarih sahnesinde önemli bir figür olarak ortaya çıkışı, Mısır'daki Şii-Fatimî yönetimine karşı seferler düzenlemesi ve bu sürecin sonunda Fatimî rejiminin yıkılarak, Mısır'da Abbasî halifesi adına hutbe okutmayı sağlamasıyla olmuştur.⁴⁷ Bu başarısı onun halk ve devlet erkânı nezdinde muteber ve

⁴⁵ Erdem, a.g.m., s. 514.

⁴⁶ Erdem, a.g.m., s. 514. Bölgenin İslâmlaşma süreci için bkz. Abdülkerim Özyayın, "Asya", *DİA*, İstanbul-1991, c III, s. 518-526.

⁴⁷ Hannes Möhring, *Selahaddin Eyyubi*, çev. Ayşe Dağlı, 1. Baskı, İstanbul-2008, s. 29-41.

etkili bir konum sağlamasına yol açmıştır. Ancak Salahaddin Eyyûbî, Nureddin Zengî vefat edene kadar ona bağlı bir komutan olarak faaliyetlerine devam etmiştir. Nureddin Zengî'nin ölümü akabinde, yerine oğlu es-Salih İsmail geçmiştir. Salahaddin Eyyûbî, ilk zamanlarda bu değişimi onaylamış ve hükümdarlığı ele geçirmek gibi bir çaba içerisine girmemiştir. Ancak Nureddin Zengî'nin oğlu es-Salih'in yanındaki bazı devlet adamları, onun çocuk yaşta olmasının halk nezdinde olumsuz etki yapacağını öne sürerek, yönetimi konusunda ihtilafa düşmüşlerdir. Muhtemelen onun kısa süreli yönetiminde şahit oldukları uygulamaları değerlendirmişler ve onun tecrübesinin savaş halindeki bir devleti yönetmeye yetmeyeceğini düşünerek tecrübeli bir devlet adamı olan Salahaddin Eyyûbî'ye Şam'a gelmesi için davet göndermişlerdir. O, bu davet üzerine bölgeye gitmiş, kısa sürede bölgenin önemli şehirlerini ele geçirmiş ve kendi adına hutbe okutarak bağımsızlığını ilan etmiştir.⁴⁸

Eyyûbîlerin hâkimiyetleri süresince bölgede tam anlamıyla bir siyasal birlik sağlanamamıştır. Hanedanın kurucusu olan Salahaddin Eyyûbî, kendisine isyan edilmeyen ve bütün Eyyûbî hanedanı tarafından desteklenen tek hükümdardır. Ona verilen destek, hanedanın kurucusu sıfatını taşıması sebebiyledir. Ancak bu desteği güçlendiren bir diğer husus, onun ismi üzerinde herkesin ittifak etmesini sağlayan karizmatik bir şahsiyete sahip oluşudur. Karizmatik şahsiyetini büyük oranda cihad fikrini sürekli canlı tutmasına ve Haçlılara karşı kazanmış olduğu zaferlere borçludur. Kendisinden sonra yerine geçen varisleri hiçbir zaman onun sahip olduğu

⁴⁸ Ebü'l-Mehasin Bahaüddin Yusuf b. Rafi' b. Temim İbnü'ş-Şeddâd, *en-Nevâdirü's-Sultâniyye ve'l-Mehâsinü'l-Yusûfiyye = Sîretü Selahuddin*, tah. Cemaleddin Şeyyâl, 2. Baskı, Kahire-1994, s. 92-93; Ebu'l-Fida, İmadüddin el-Melikü'l-Müeyyed İsmail b. Ali, *Târîhu Ebul'l-Fida (el-Muhtasar fi Ahbâri'l-Beşer)*, tah. Mahmud Deyyûb, Beyrut-1997, c. II, s. 134-137; Möhring, a.g.e., s. 51-52; Ebü'l-Kâsım Şehabeddin Abdurrahman Ebû Şâme el-Makdisî, *Kitâbü'r-Ravzateyn fi Ahbâri'd-Devleteyn (en-Nûriyye ve's-Salâhiyye)*, tah. İbrâhim ez-Zeybek, Beyrut-1997, c. II, s. 323-345.

karizmaya ve doğal olarak siyasal desteğe ulaşamamışlardır. Bundan dolayı Salahaddin Eyyûbî'den sonra sürekli isyanlar vuku bulmuş ve bu isyanlar devletin siyasal karışıklıklar içerisinde kalmasına yol açmıştır. Bu durum, son Eyyubi hükümdarı Turan Şah'ın muhalifleri tarafından 648 / 1250 tarihinde öldürülmesi üzerine Eyyûbî hanedanının son bulup Memlûkler döneminin başlamasına kadar devam etmiştir.⁴⁹

Eyyûbîler iç karışıklıklar neticesinde 648 / 1250 yılından itibaren bölgede hâkimiyeti Memlûkler'e bırakmak zorunda kalmışlardır. "Memlûk" kavramı sözlük anlamı itibarı ile köle manasına gelmektedir. Ancak bu tabir klasik anlamda köleye işaret etmemektedir. Memlûk tabiriyle ordu ve devlet yönetiminde istihdam etmek üzere satın alınmış kişiler kastedilmektedir. Azat edilmiş köle statüsünde bulunan Memlûkler, çoğunlukla Türk asıllıdır ve Eyyûbî hanedanı hükümranlığı süresince varlığını bu güce dayandırmıştır. Öyle ki, Eyyûbî ordusunun hemen hemen yarısı Memlûklerden oluşmaktadır. Salahaddin Eyyûbî'nin ölümünden sonra Mısır, Suriye ve Cezire bölgelerinde Eyyûbî prensleri arasında sürekli tekrarlanan iktidar savaşları, onların hizmetine duyulan ihtiyacı artırmıştır. Bu ihtiyaç onların sayıca daha da fazlaşmasına ve ülkenin her tarafına yayılmalarına neden olmuştur.⁵⁰

Memlûkler, Turan Şah'ın öldürülmesi üzerine ilk olarak Mısır bölgesinde bağımsız bir güç haline gelmişlerdir. Daha sonra Suriye başta olmak üzere aşamalı olarak Eyyûbîlerin hâkim oldukları topraklara sahip olmuşlar ve bölgede büyük bir güç haline gelmişlerdir.⁵¹

⁴⁹ Ramazan Şeşen, "Eyyûbîler", *DİA*, İstanbul-1995, c. XII, s. 20-24.

⁵⁰ Mustafa M. Ziada, "The Mamluk Sultans to 1293", *A History of the Crusades*, ed. Kenneth M. Setton, Wisconsin-1969, Vol. II, s. 735-737.

⁵¹ İsmail Yiğit, "Memlûkler", *DİA*, Ankara-2004, c. XXIX, s. 90-93.

Memlûkler, yönetim tarzı olarak Eyyûbîlerden farklı bir sistem uygulamışlardır. Eyyûbîler yönetiminde devlet, farklı güç merkezlerinden oluşan bir federasyon hüviyetindedir. Salahaddin Eyyûbî'nin ölümünden sonra devletin toprakları hanedan üyeleri arasında paylaşılmıştır. Her bir bölge farklı bir hanedan mensubu tarafından yönetilmektedir ve bunlar arasında siyasal birlik sağlayacak Salahaddin Eyyûbî gibi güçlü bir şahsiyet yoktur.⁵² Bu itibarla hanedan üyeleri arasında sıklıkla iktidar kavgaları olmaktadır. Memlûkler ise devir aldıkları bu geleneği sürdürmemişlerdir. Onlar devleti bir bütün olarak kabul etmişler ve farklı güç odaklarının oluşmasına imkân vermeyen merkezî yönetim biçimini benimsemişlerdir.⁵³ Devletin tek bir merkez tarafından yönetilmesi, Memlûk döneminde iç siyasî çatışmaların daha az olmasına ve istikrarın sağlanmasına katkıda bulunmuştur. Memlûkler, Bahrî Memlûkleri ve Burcî Memlûkleri olarak ikiye ayrılmış olup bizim tezimize konu olan dönemde bölgenin yönetimi 648 / 1250 yılından 784 / 1382 yılına kadar hüküm süren Bahrî Memlûklerin hâkimiyeti altında geçmiştir.⁵⁴

VII. / XIII. yüzyılda Anadolu bölgesinde ise Türkiye Selçukluları hüküm sürmektedir. Türkiye Selçuklu Devleti 467 / 1075 yılında Kutalmışoğlu Süleyman tarafından kurulmuştur. Onun temellerini attığı devlet, VII. / XIII. yüzyılın başlarında en parlak dönemini yaşamaktadır. Bu parlak dönemin en önemli mimarı, I. Gıyaseddin Keyhüsrev'in oğlu olan I. Alaeddin Keykûbad'dır. O, 616 / 1220

⁵² R. Stephen Humphreys, *From Saladin to the Mongols - The Ayyubids of Damascus 1193-1260*, New York-1977, s. 75-85.

⁵³ P. M. Holt, "The Position and Power of the Mamlûk Sultan", *Muslims, Mongols and Crusaders*, ed. G.r. Hawting, 1. Baskı, New York-2005, s. 138-139.

⁵⁴ Yiğit, a.g.m., s. 90-93.

tarihinde devletin yönetimini ele almış ve izlediği politikalar sonucunda devlet siyasî, iktisadî ve kültürel alanlarda tam bir ikbal dönemi yaşamaya başlamıştır.⁵⁵

I. Alaeddin Keykûbad 634 / 1237 yılında vefat edince yerine oğlu II. Gıyaseddin Keyhüsrev geçmiştir. Ancak o, babası gibi iyi bir devlet adamı değildir. Onun kötü yönetimi sonucunda devletin ikbal devri sona ermiş ve devlet zayıflamaya başlamıştır. Bu süreçte devletin içinde bulunduğu durumu daha da kötüleştiren bir isyan vuku bulmuştur. 638 / 1240 yılında Türkmenler devlet yönetimine isyan etmişlerdir. Babaî ayaklanması adı verilen bu isyanı devlet güçlüğüle bastırabilmiştir. İsyan sonuç itibarı ile bastırılrsa da uzun süren mücadeleler zaten zayıflamaya başlayan devletin temellerini sarsmıştır. Bu uygun ortamda Moğollar Anadolu'ya gelmiş ve 641 / 1243 yılında yapılan Köseadağ savaşını kazanarak bağımsız bir devlet olarak, Türkiye Selçukluları devrinin kapanmasına yol açmıştır.⁵⁶

Şam ve Anadolu bölgesinde VII. / XIII. yüzyıl boyunca, büyük politik güçler olarak, bu devletler hüküm sürmüşlerdir. Bölge içerisinde devletler arasında bir sınır çizmek kolay değildir. Zira bölgedeki şehirler, devletler arasındaki iktidar mücadeleleri neticesinde zaman zaman el değiştirebilmişlerdir. Özellikle Doğu ve Güneydoğu Anadolu bölgesinde el değiştirmeler diğer bölgelere nazaran daha yoğun olmuştur. Bölgenin önemli şehirleri gücün eksenine bağlı olarak Anadolu Selçuklu Devleti ile Eyyûbiler arasında el değiştirmiştir. Türkiye Selçuklularının hâkimiyetindeki Ahlat, Van, Erciş, Habur, Nusaybin, Diyarbakır, Hasankeyf, Urfa, Antep gibi şehirler zaman zaman Eyyûbîlerin hâkimiyetine geçmiştir.⁵⁷ Türkiye

⁵⁵ bkz. Osman Turan, *Selçuklular Zamanında Türkiye*, 8. Baskı, İstanbul-2004, s. 410-422.

⁵⁶ Ahmet Yaşar Ocak, "Social, Cultural and Intellectual Life 1071-1453", *The Cambridge History of Turkey - Byzantium to Turkey 1071-1453*, ed. Kate Fleet, 1. Baskı, New York-2009, Vol. I, s. 359.

⁵⁷ Şeşen, "Eyyûbîler", s. 22-23. krş. Cemaleddin Muhammed b. Sâlim İbn Vâsıl, *Müferricu'l-Kurûb fî Ahbâri Benî Eyyûb*, tah. Cemaleddin eş-Şeyyâl - Hasaneyn Muhammed Rebi, 1. Baskı, Kahire-1972-1977, c. II, s. 136, 139, 169; c.IV, s. 301.

Selçuklu Devleti'nin Artuklu yönetiminde bir süre daha müstakil olarak varlığını sürdüren Mardin bölgesi hariç, Doğu ve Güneydoğu bölgelerinde tamamıyla hâkimiyeti ele geçirip bölgeyi Eyyûbîlerden almaları ve Selçuklu yönetimi altına sokmaları, Sultan I. Alaeddin ve oğlu II. Gıyaseddin Keyhüsrev zamanında olmuştur.⁵⁸ Ancak bölge üzerindeki hâkimiyet mücadelesi Eyyûbîlerin devamcısı konumunda olan Memlûklerle de sürmüştür. Memlûklerin bölgedeki hâkimiyeti Eyyûbîlerden daha kapsamlı ve kalıcı olmuş, onların hâkimiyet alanları Anadolu içlerine kadar dayanmıştır. IX. / XV. yüzyılda Memlûk sınırları Anadolu'da Divriği ve Tarsus'a kadar olan bölgeyi içine alacak kadar genişlemiştir. Onların bölgedeki varlıkları Osmanlı hükümdarı Yavuz Sultan Selim'in Memlûkler'i ortadan kaldırdığı X. / XVI. yüzyıla kadar devam etmiştir.⁵⁹

2- Haçlı Seferleri

VII. / XIII. yüzyılın başlarında Şam-Anadolu bölgesinin karşı karşıya kaldığı en önemli sorun Haçlılar idi. Şam bölgesine hâkim olan Eyyûbîlerle, Anadolu bölgesine hâkim olan Türkiye Selçuklularının bu zaman diliminde temel amacı, Haçlı seferlerine karşı koymak ve bu seferlerin ortaya çıkardığı siyasî sorunlarla baş etmek olmuştur.

Haçlı seferleri VII. / XIII. yüzyıldan çok önce başlamıştır. Haçlı güçleri ilk olarak 489 / 1096 yılında harekete geçmiş, 690 / 1291 yılına kadar aralıklarla

⁵⁸ Osman Turan, *Doğu Anadolu Türk Devletleri Tarihi*, 3. Baskı, İstanbul-1993, s. 181.

⁵⁹ William Popper, *Egypt and Syria under the Circassian Sultans (1382-1468 A.D.): Systematic Notes to İbn Taghri Birdi's Chronicles of Egypt*, Berkeley-1955, s. 11; Yiğit, a.g.m., s. 92-93. Bu konuda geniş bilgi için bkz. Altan Çetin, *Memlûk Devleti'nin Kuzey Sınırı*, Ankara-2009 ve Ali Üremiş, *Türkiye Selçuklularının Doğu Anadolu Politikası*, Ankara-2005.

bölgeye Haçlı seferleri düzenlenmiştir. 488 / 1095 yılında Papa II. Urbanus, batı Hristiyanlarına, doğudaki din kardeşlerini Türklerin baskı ve tasallutundan kurtaracak bir sefere katılmanın dinen çok değerli bir görev olduğunu belirterek çağrıda bulundu ve bu sefere katılanların günahlarının affedileceğini beyan etti. O sadece bu çağrıyı yapmakla yetinmedi. Bu çağrının yankı bulması için Avrupa kıtasında faaliyetlerde bulundu.⁶⁰

Haçlı seferlerinin görünen sebebi, doğu âlemini Müslümanlardan özellikle Türklerden kurtarmak ve öç almak gibi dinî ve duygusal amaçlardır. Ancak onları harekete geçiren esas etkenin sosyal ve ekonomik kökenli olduğu açıktır. Papa II. Urbanus'un çağrı yaptığı döneme Avrupa nüfusu hızlı bir şekilde büyümekteydi. Kuraklık ve doğal afetler tarımda çöküşe yol açmıştı. Gittikçe artan insan nüfusunun ihtiyaçları, bu ekonomik şartlar içerisinde sağlanamıyordu. Her gün ekonomik sıkıntılarla yüzleşen bu insanlar için doğuya gitmek, dinî ve duygusal amaçlardan ziyade, para, güç ve toprak sahibi olma gibi amaçlara dayanıyordu. Aslında doğunun sahip olduğu zenginlikleri yağmalamak için harekete geçmişlerdi.⁶¹

Bu düşünce ile yola çıkan ilk grup, 489 / 1096 yılında İstanbul'a geldi. Maceraperestlerden oluşan ilk orduya Keşiş Pierre l'Ermite komuta ediyordu. Düzenli bir ordu olmaması ve disiplin altına alınamayan kişilerden oluşması nedeniyle, bu ilk öncü kuvvet hiçbir önemli sonuç alamadan Türkiye Selçuklu hükümdarı I. Kılıçarslan komutasındaki Türkler tarafından ortadan kaldırıldı.⁶² Ancak akabinde gelen kalabalık ve düzenli Haçlı ordusu karşısında duramayacağını anlayan Sultan I. Kılıçarslan, onlarla savaşmak yerine, onları lojistik açıdan

⁶⁰ Jonathan Riley-Smith, "History, The Crusaders and the Latin East", *Crusaders and Muslims in Twelfth Century Syria*, ed. Maya Shatzmiller, Leiden-1993, s. 14-16.

⁶¹ Işın Demirkent, "Haçlı Seferleri ve Türkler", *Genel Türk Tarihi*, ed. Hasan Celal Güzel - Ali Birinci, Ankara-2002, c. IV, s. 197-198.

⁶² Demirkent, a.g.m., s. 197-198.

yıpratarak mücadele etmeye çalıştı. Bunu sağlamak için izlediği strateji, Haçlı ordusunun ilerlediği yollar üzerindeki köyleri boşaltıp tarlaları yakmak ve su kuyularını tahrip etmektir. Ancak lojistik zorluklar Haçlı kuvvetlerini durdurmak için yeterli değildi. Onlar zor şartlara maruz kalsalar da Anadolu içerisinden ilerleyerek Urfa ve Antakya’da ilk Haçlı devletlerinin temellerini attılar. Bu başarının ardından Kudüs’e doğru ilerlemeye devam ettiler. Hristiyanlar için olduğu kadar Müslümanlar için de manevî değeri olan Kudüs’ü ele geçirip Kudüs Krallığı’nı kurdular.⁶³ Daha sonra Trablus da Haçlı kuvvetleri tarafından ele geçirilip Trablus Kontluğu adıyla bir devlet kuruldu. Bu son kurulan devlet ile ilk Haçlı seferi sonunda Urfa Kontluğu, Antakya Prenslüğü, Kudüs Krallığı ve Trablus Kontluğu isimleriyle dört adet devlet kurulmuş oldu. Bu küçük devletler Müslümanlar tarafından ortadan kaldırılana kadar bölgenin siyasî aktörlerinden biri olarak hüküm sürdüler.⁶⁴

Batı Hristiyanlarının İslâm topraklarına yaptıkları saldırılar ilk Haçlı seferi ile son bulmadı. Bölgede son Haçlı - Müslüman savaşının yapıldığı 690 / 1291 yılına kadar Haçlı saldırıları devam etti. Ancak hiçbirinde ilk Haçlı seferinde ulaşılan başarılar elde edilemedi. Bu saldırılar genellikle ilk Haçlı seferinde ele geçirilen bölgelerin Müslümanlar tarafından geri alınması üzerine gerçekleşiyordu. Yani daha ziyade elde edilen mevcut statükoyu koruma amacına yönelikti. Müslümanların Urfa’yı Haçlılardan geri alması II. Haçlı seferine yol açtı, ancak sonuç itibarı ile başarılı olunamadı.⁶⁵ Yine Salahaddin Eyyûbî, 583 / 1187 yılında Hittin savaşında Haçlı ordusunu büyük bir yenilgiye uğrattı ve akabinde psikolojik önemi olan Kudüs şehrini Haçlılardan geri aldı. Bu başarı Avrupa’da büyük psikolojik çöküntü yarattı

⁶³ Demirkent, a.g.m., s. 200-201; Ebû Abdullah Muhammed el-Azîmî, *Azîmî Tarihi - Selçuklularla İlgili Bölümler: H. 430-538*, çev. Ali Sevim, Ankara-1988, s. 30-33.

⁶⁴ Işın Demirkent, “Haçlılar”, *DİA*, İstanbul-1996, c. XIV, s. 535-536.

⁶⁵ Steven Runciman, *Haçlı Seferleri Tarihi*, çev. Fikret Işıltan, 2. Baskı, Ankara-1992, c. II, s. 205-218.

ve doğal olarak III. Haçlı seferinin tetiklenmesine yol açtı. Papalık vakit kaybetmeden tüm Hristiyan Avrupa'ya, Kudüs'ü geri almak amacıyla harekete geçme çağrısı yaptı. Papalığın yaptığı bu çağrıya Batı dünyasının en güçlü ve etkili hükümdarı olan Roma İmparatoru I. Friedrich olumlu karşılık verdi ve hemen bir ordu hazırlayıp harekete geçti. O, ordusunu Anadolu içerisinden geçirmeye karar vermişti. Türkiye Selçuklu sultanı II. Kılıçarslan, bu büyük III. Haçlı ordusuyla açık bir savaşa girmede. Orduyu takip edip ani baskınlarla zarar vermeye çalıştı. Alınan önlemlerle lojistik kaynaklara ulaşmaları engellendi ve ordu şiddetli açlık ve susuzluğa maruz kaldı. İmparator Friedrich'in Silifke çayını geçerken boğulması üzerine güçlkle ilerleyen bu ordunun çok küçük bir kısmı yoluna devam edebildi.⁶⁶ Bir diğer Haçlı kolu olan Arslan yürekli Richard ve II. Philip Augustus tarafından yönetilen İngiliz ve Fransız kuvvetleri ise, deniz yoluyla Akka'ya kadar gelip mücadeleye katıldı. Ancak mücadelesinde netice alamayacağını anlayan Richard, hiçbir önemli sonuç elde edemeden Müslümanlarla anlaşmak zorunda kaldı.⁶⁷

Salahaddin Eyyubi'nin ölümünden sonra Haçlı güçleri ve Müslümanlar arasındaki ilişkiler daha barışçıl bir döneme girdi. Ancak bu durum seferlerin durması anlamına gelmiyordu. VII. / XIII. yüzyıl içinde, bu topraklara karşı farklı tarihlerde beş Haçlı seferi daha yapıldı. IV. Haçlı seferi İstanbul'a yapılmıştı. Bu sefer sonucunda İstanbul'da 57 yıl varlık gösterecek Latin İmparatorluğu adıyla bir devlet kuruldu.⁶⁸ Doğal olarak, Müslümanlar bu seferden olumsuz anlamda etkilenmedi. Hatta bu seferin, Bizans'ı zayıflatması sebebi ile, Müslümanların

⁶⁶ Edgar N. Johnson, "The Crusades of Frederick Barbarossa and Henry IV", *A History of the Crusades*, ed. Kenneth M. Setton, Wisconsin-1969, Vol. II, s. 87-116; Möhring, a.g.e., s. 65-71.

⁶⁷ Sidney Painter, "The Third Crusade: Richard the Lionhearted and Philip Augustus", *A History of the Crusades*, ed. Kenneth M. Setton, Wisconsin-1969, Vol. II, s. 83; P. M. Holt, *Haçlı Devletleri ve Komşuları: Urfa Kontluğu, Antakya Prensiği, Trablusşam Kontluğu, Kudüs Krallığı*, çev. Tanju Akad, 1. baskı, İstanbul-2007, s. 93-96.

⁶⁸ Geniş bilgi için bkz. Edgar McNeal - Robert Lee Wolff, "The Fourth Crusade", *A History of the Crusades*, ed. Kenneth M. Setton, Wisconsin-1969, Vol. II, s. 153-187.

faydasına olduğu bile söylenebilir. Diğer üç sefer Mısır ve Suriye bölgesi üzerine düzenlendi. Bütün bu seferlere karşı Suriye bölgesinde Eyyubiler / Memlükler karşı koydular.⁶⁹ Tunus üzerine düzenlenen VIII. ve son sefer esnasında Haçlı ordusunda salgın hastalıklar çıkmış ve çok sayıda kişi bu hastalık nedeniyle ölmüştü. Sağ kalanların savaşmadan geri dönmek zorunda kalması üzerine, son Haçlı seferi de bir sonuç alınmadan sona ermek zorunda kalmıştır.⁷⁰

Haçlı seferlerinin sonunda ulaşılan manzaraya bakıldığında, siyasal açıdan Haçlı seferlerinin Hristiyanlık dünyası için bir başarısızlık olduğunu söylemek gerekecektir. Çünkü Haçlıların yola çıkarken temel hedefleri, doğu alemini Müslümanlardan ve özellikle Türklerden temizlemektir. Ancak yüzyılın sonunda hâkimiyet sağlamaya geldikleri topraklar hala Müslümanların ellerinde idi. Yine kurtarmaya geldikleri doğu Hristiyanları, Müslümanların kontrolü altındaki bölgelerde yaşamaya devam ediyorlardı. İlk Haçlı seferi dışında yapılan seferlerin hiçbirinden kayda değer bir başarı elde edilememiştir. İlk Haçlı seferinde kurulan küçük devletler de bölgenin siyasî hayatında kısa süreli rol oynamışlar ve Müslümanlar tarafından ortadan kaldırılmışlardır.⁷¹

Müslümanların sürecin sonucunda kaybettiklerini tekrar ele geçirmiş olmaları, Haçlı seferlerinin İslâm dünyası için yıkıcı sonuçları olduğu gerçeğini değiştirmemektedir. Her şeyden önce Haçlı seferleri uzun bir zaman dilimine yayılmış sürekli savaşlar demektir. Doğal olarak birbirini takip eden bu seferler, bölge insanının bir anarşi ortamında yaşamasına yol açmıştır. Zira savaşlar psikolojik

⁶⁹ Eyyübilerin Salahaddin Eyyûbî'den sonra Haçlı güçlerine karşı yaptıkları mücadeleler için bkz. Hamilton A. R. Gibb, "The Aiyûbids", *A History of the Crusades*, ed. Kenneth M. Setton, Wisconsin-1969, Vol. II, s. 693-715. Memlüklerin Haçlılara karşı mücadeleleri için bkz. Robert Irwin *The Middle East in the Middle Ages: The early Mamluk Sultanate 1250-1382*, Beckenham-1986, s. 37-125.

⁷⁰ bkz. Demirkent, a.g.m., s. 538-541.

⁷¹ Runciman, a.g.e, c. III, s. 396.

olarak sürekli teyakkuz halinde olmayı gerekli kılmıştır. Her bir savaş, sonucu itibarı ile başka bir seferi tetiklemiştir. Sürekli yenilenen seferler ise bölge insanının her an yeni savaş ve yıkım korkusu ile yaşaması demektir. Ancak Müslümanlar bu süreçte sadece savunma yapmamışlardır. Onlar da kendilerini güçlü hissettikleri zamanlarda Haçlıların ellerindeki bölgelere saldırmış ve kaybettikleri bölgeleri geri almaya çalışmışlardır. Yaşanan süreci, Müslümanlar ile Haçlılar arasındaki sürekli tedirginlik şeklinde tanımlamak mümkündür.⁷²

Haçlılar sadece düzenlenen seferlerle Müslümanlara saldırmamıştır. Birinci Haçlı seferi sonucunda kurulan devletlerin sahip oldukları yerel güçler, fırsat buldukça Müslümanlara yönelik saldırılarda bulunmuş ve bir nevi terör ortamı yaratmışlardır.⁷³ Bu saldırılar öncelikle hacılara ve ticarî kervanlara yönelmiştir. Böylece hem Müslümanlar ticarî olarak zayıflatılmak ve hem de rahat yolculuk yapmaları engellenmek istenmiştir.⁷⁴ İbn Kesir, 627-628 / 1230'lu yıllarda savaşların çokluğu ve Haçlı taarruzları sebebiyle oluşan korkudan dolayı insanların yaklaşık 10 sene boyunca hacca gidemediğini kaydetmektedir.⁷⁵

Sürekli yenilenen bu savaşlara hazırlıklar yapılması ve kaynak aktarılmasının bölge devletlerini ekonomik olarak zayıflattığı muhakkaktır. Buna seferler esnasında tahrib edilen ve yağmalanan ekonomik kaynakları eklediğimizde, zararın boyutlarının daha da büyüdüğünü düşünmek gerekir. Bu itibarla, Haçlı seferlerinin

⁷² Müslümanlarla Haçlı kuvvetleri arasında Akka, Dimyat, Kerek, Şam gibi bölge şehirlerinde karşılıklı olarak güç elde etme mücadelelerine örnek için bkz. Ebu'l-Fida, a.g.e., c. II, s. 77-78, 86-89, 150-151, 155-157, 162-165, 216, 287, Ayrıca konuyu etraflıca inceleyen bir çalışma için bkz. Holt, *Haçlı Devletleri ve Komşuları*.

⁷³ Salahaddin Eyyûbî'nin danışmanlarından Usame b. Minkız, anılarını yazdığı eserinde Haçlılarla yapılan savaşlara dair verdiği bilgilerin yanında, Müslümanlarla Haçlıların birbirlerine karşı düzenledikleri bireysel saldırılarla ilgili çok sayıda örneğe işaret etmektedir. Örnekler için bkz. Usame b. Munkız, *Kitabu'l-İ'tibâr*, çev. Yusuf Ziya Cömert, İstanbul-2008, s. 79, 88, 94-95, 164.

⁷⁴ Muhsin D. Yusuf, *Economic Survey of Syria during the Tenth and Eleventh Centuries*, Berlin-1985, s. 44.

⁷⁵ Ebu'l-Fida İmadüddin İsmail b. Ömer İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, tah. Yusuf eş-Şeyh Muhammed el-Bukâî, 1. Baskı, Beyrut-1996, c. IX, s. 10 ve c. VIII, s 525-526.

en önemli sonuçlarından birisi, bölgenin yaşam şartlarına ve refahına yıkıcı bir etkiye bulunmuş olmasıdır.⁷⁶ Ancak şunu da belirtmek gerekir ki, Müslümanlar ve Haçlı Devletleri politik olarak düşman olmakla birlikte, birbirleri ile karşılıklı ticarî ilişkiler kurmaktan da çekinmemişlerdir. Bu ticarî ilişkilerin, bölge ekonomisine olumlu katkıları göz ardı edilmemelidir. Bu ilişkiler sebebiyle, Haçlı devletlerinin Müslümanlar tarafından ortadan kaldırılmasının akabinde, bölgedeki ticarî hayat geçici bir durgunluğa girmiştir.⁷⁷ Ancak bu ilişkilerin var olması Müslümanların bu seferler nedeniyle uğradıkları zararı telafi edecek düzeyde değildir. Her şeyden önce zarar sadece ekonomik boyutlu değildir. En önemli tahribat Müslüman nüfus üzerinde olmuştur. Zira bu savaşlarda Müslümanlardan çok sayıda insan katledilmiştir. Bunun sonucu olarak, özellikle insan gücü itibarı ile İslâm dünyası oldukça zayıflamıştır.⁷⁸ Bütün bunları göz önüne aldığımızda, Haçlı seferlerinin Müslümanlar açısından belki de en önemli sonucu, çok daha büyük bir tehlikeye karşı İslâm dünyasının savunma olanaklarını özellikle askerî, ekonomik, psikolojik ve insan kaynakları açısından zayıflatmış olmasıdır. Bu tehlike Moğol istilasidir ve bölgede yaptığı tahribat Haçlılardan çok daha fazla yıkıcı ve kalıcı olmuştur.

⁷⁶ Philip Khuri Hitti, "The Impact of the Crusades on Moslem Lands", *A History of the Crusades*, ed. Kenneth M. Setton, Wisconsin-1969, Vol. V, s. 38.

⁷⁷ Nicola A. Ziadeh, *Urban Life in Syria under the Early Mamluks*, Beyrut-1953, s. 138.

⁷⁸ Josiah C. Russell'in yaptığı bir araştırmada, Haçlı kuvvetlerine kaynak sağlayan Avrupa ülkeleri ile Haçlı saldırılarına maruz kalan İslâm ülkeleri arasında 1000-1200 yılları arasındaki nüfus yaklaşık olarak hesaplanmaya çalışılmıştır. Buna göre, iki asırlık zaman diliminde Avrupa ülkelerinde nüfus yaklaşık % 50 oranında artmışken İslâm ülkelerinde bu artış yaklaşık % 10 düzeyindedir. bkz. Josiah C. Russell, "The Population of the Crusader States", *A History of the Crusades*, ed. Kenneth M. Setton, Wisconsin-1969, Vol. V, s. 298. İslâm ülkelerinde nüfusun yavaş artmasında başka etkenlerin etkili olduğu muhakkaktır. Ancak bu yavaş artışta savaşlarda katledilen insan sayısının fazla oluşunun da etkisi olmalıdır.

3- Moğol İstilası

Moğol istilasının sonuçları itibarı ile, genelde bütün İslâm dünyasına, özelde bölgeye Haçlı seferlerinden çok daha derin ve kalıcı zararlar vermiştir. Bölge açısından bu zararların doğrudan ve en fazla hissedildiği yerler İran ve Anadolu'dur. Suriye ve Mısır bölgeleri İran ve Anadolu bölgelerine nazaran bu etkiye daha az ve dolaylı olarak maruz kalmışlardır.

İslâm dünyası için sonuçları açısından genel anlamıyla bir tahribatla neticelenen Moğol istilasının, tarih kaynaklarında zikredildiğine göre planlı bir sürecin ürünü değildir. İstila, birbirleriyle savaşmak niyetinde olmayan iki büyük gücün kontrolsüz gelişen birtakım olaylar neticesinde karşı karşıya gelmeleri üzerine başlamıştır. Moğol istilasından önce İslâm dünyasının en güçlü devleti Hârizmşahlar idi. Moğollar başlangıçta, muhtemelen gücünü de göz önünde bulundurarak, Hârizmşahlar ile barışçıl ilişkiler kurmak istemiştir. Ancak olayların gelişimi iki devletin çok kısa sürede karşılıklı olarak savaş haline geçmesiyle sonuçlanmıştır.

Cengiz Han, Moğol siyasî birliğini sağladıktan sonra devletini ekonomik olarak kalkındırmak istemiştir. Bu sebeple yanbaşında siyasî ve ekonomik açıdan güçlü bir durumda bulunan Harizmşahlılarla çatışmayı değil, dostluk tesis etmeyi hedeflemiştir. Harizmşahlıların da Moğollarla çatışma hedefi yoktur. Karşılıklı bu iyi niyetlerin bir sonucu olarak Sultan Muhammed, Cengiz Han'a bir elçilik heyeti göndermişti. Cengiz Han da kendisine gönderilen elçiye çok iyi mukabelede bulunmuş ve karşılıklı ticarî münasebetler kurma şeklinde bir karar alınmıştı. Yapılan antlaşma neticesinde, Moğol ülkesine giden ilk Harizmli ticarî kervan bir

sıkıntı ile karşılaşmadan mallarını sattı. Buna mukabil olarak, Moğolların elçilik heyetini de içeren bir ticarî kervanı, Harizm ülkesine doğru yola çıktı. Bu kervan Harizmşahlıların sınır şehri olan Otrar'a geldiğinde, sebebi çok net olmamakla birlikte, buranın valisi tarafından casusluk iddiası ile durdurulmuş, kervandakilerin mallarına el koyulmuş, kervandakiler tutuklanmış ve akabinde de kaçabilen bir kişi hariç hepsi öldürülmüştür. Bu haber, Cengiz Han'a ulaştığında bunu ahdi bozma olarak algılamış ve valinin cezalandırılmak üzere kendisine teslim edilmesini istemiştir. Hârizmşah Alaeddin Muhammed tarafından bu isteğin reddedilmesi üzerine de bütün İslâm aleminin tahribine yol açacak Moğol istilasına başlamıştır.⁷⁹

616 / 1219 yılında harekete geçen Moğol askerî gücü ilk olarak Buhara, Semerkant, Hocend gibi şehirleri almış, kısa sürede Maverâünnehir bölgesi kontrol altına alınca da Cengiz Han Horasan bölgesine yönelmiştir. Moğol askerleri Ürgenç, Irak-ı Acem, Meraga, Hemedan, Tebriz ve Erdebil'i ele geçirip büyük tahrib ve yağma hareketlerinde bulunmuştur. Böylelikle Kafkasya bölgesinin önemli şehirlerini kontrol altına almışlardır.⁸⁰

624 / 1227 yılında Cengiz Han'ın ölümünden sonra yerine oğlu Ögedey geçmesi ile istila hareketi Ön Asya bölgesine yönelmiştir. Bu sırada Moğol istilasına karşı koyması gereken İslâm dünyasının üç önemli gücü; Anadolu Selçukluları, Eyyûbîler ve Harizmşahlılar yaklaşan Moğol tehlikesine karşı koyma hazırlıkları yerine, birbirleriyle savaşmak yolunu tercih etmişlerdir. Babası Sultan

⁷⁹ bkz. Nesimi Yazıcı, *İlk Türk-İslâm Devletleri Tarihi*, 1. Baskı, Ankara-2002, s. 361-373. Otrar hadisesinde Sultan'ın birinci dereceden sorumlu olduğu dönemin tarihçilerinin verdikleri malumattan anlaşılmaktadır. Nesevî, Otrar hadisesinde valinin kervandakileri cezalandırılmasını onların mallarını ele geçirme isteğine bağlar ve valinin sultanı yanlış yönlendiğini belirtir. bkz. Muhammed en-Nesevî, *Sîretü es-Sultân Celâleddîn Menkübirtî*, edit. Hafez A. Hamdı, Kahire-1953. s. 85-86. Cüveynî böyle bir yorum yapmasa da olayın bizzat sultanın emri ile yapıldığını vurgulamaktadır. bkz. Alaaddin Ata Melik el-Cüveynî, *Tarih-i CihanGüşa*, çev. Mürsel Öztürk, 1. Baskı, Ankara-1988, c. I, s. 136-137. Otrar hadisesinin dönemin tarihçilerinin vermiş oldukları bilgiler ışığında kapsamlı bir tavsifi için bkz. İbrahim Kafesoğlu, *Harezmsahlı Devleti Tarihi*, 4. Baskı, Ankara-2000, s. 236-246.

⁸⁰ İlyas Kamalov, *Moğolların Kafkasya Politikası*, 1. Baskı, İstanbul-2003, s. 15-16.

Muhammed'in ölümü üzerine Harizmşahlıların başına geçen Sultan Celaleddin, esas tehlike olan Moğollara karşı işbirliği çabalarına girişmek yerine, onlara karşı beraber hareket edebileceği Anadolu Selçukluları ve Eyyûbîler ile hasmâne ilişkiler içerisine girmiştir. Aslında ilk başlarda Sultan Celaleddin ile Sultan Alaeddin Keykubad, ittifak yapmaya çalışmışlar ve bu amaçla birtakım yazışmalarda bulunmuşlardır. Bu yazışmalarda, her iki hükümdar, İslâm düşmanlarına cihad yapmak gibi ortak noktaları bulunduğunu, bunun için dostluk bağı kurmaları ve birlik olmaları gerektiğini vurgulamıştır.⁸¹

Aslında Sultan I. Alaeddin Keykûbad, Sultan Celaleddin'in bir hükümdardan çok bir maceracıyı andıran tavırlarından hoşnut değildir. Bu tavırları sebebi ile onun Moğollara karşı koyabilecek bir güç olamayacağını düşünmüştür. Selçuklu Sultanı'nın temel amacı, yaklaşan Moğol tehlikesini kendi sınırlarından uzak tutmaktır. Ancak bizatihi Sultan Celaleddin'in varlığı, onu yakalama niyetinde olan Moğolları bölgeye çeken bir etkendir. Bu sebeplerle olsa gerek, Sultan I. Alaeddin Keykûbad, Sultan Celaleddin'e Moğollarla anlaşması için tavsiyede bulundu. Onun tavsiyesi Sultan Celaleddin'i hoşnut etmedi ve hoşnutsuzluğunu Anadolu'yu istila etmeye kalkışarak cevap gösterdi.⁸² Onun Ahlat'ı kuşatması hem Moğollara karşı Doğu Anadolu'da bir savunma hattı oluşturmaya çalışan Türkiye Selçuklu sultanı I. Alaeddin Keykûbad'ı hem de Eyyûbîler'i tedirgin etti.⁸³ Bu sırada, Eyyûbîlerin himayesinde olan Erzurum Meliki Cihanşah, Harizmşahlar safına geçti. Bu hamle tarafların daha hızlı bir şekilde savaş ortamına çekilmesine zemin hazırladı. Zira Cihanşah sürekli olarak Sultan Celaleddin'i, I. Alaeddin Keykubad ve Eyyûbîler

⁸¹ bkz. Osman Turan, *Türkiye Selçukluları Hakkında Resmî Vesîkalar*, Ankara-1958, s. 82-85.

⁸² H. Ahmed Özdemir, *Moğol İstilas - Cengiz ve Hülâgû Dönemleri*, İstanbul-2005, s. 189-192.

⁸³ Önder Kaya, *Selahaddin Sonrası Dönemde Anadolu'da Eyyûbîler*, 1. Baskı, İstanbul-2007, s. 203-205.

aleyhine harekete geçmesi için kışkırtıyordu. Bu kışkırtmaların etkisinde olan Sultan Celaleddin, Ahlat'ı fethettiği zaman yazdığı fetihnâmede, kısa süre içerisinde Anadolu ve Suriye bölgelerinin de eline geçeceğini açıkca ifade etti. Bu dolaylı yoldan bir savaş ilanı idi. Aşıkâr olan tehlike karşısında Anadolu Selçukluları ve Eyyûbîler, topraklarına göz diken Sultan Celaleddin'e karşı bir ittifak yaptılar. İttifak güçleri ile Harizmşah ordusu 627 / 1230 yılında Yassıçimen mevkiinde karşı karşıya geldi. Savaşın sonucu Sultan Celaleddin için tam anlamıyla bir hezimetti.⁸⁴ Bu yenilgiden sonra Sultan Celaleddin bir daha kendisini toparlayamadı. Onun siyasî hataları Moğollara karşı kurulabilecek bir savunma hattını ortadan kaldırdığı gibi, kazanan güçlerin her ne kadar savaşı kazansalar da güçlerinin önemli bir kısmını sarfettikleri için yaklaşan tehlikeye karşı daha hazırlıksız yakalanmalarına yol açtı.

Bu uygun ortamda, Moğollar kollar halinde Doğu ve Güneydoğu Anadolu bölgelerine girerek Erzurum, Sivas, Diyarbakır, Meyyafâkirîn (Silvan), Bitlis, Mardin, Ahlat, Nusaybin, Habur gibi bölgenin belli başlı şehirlerini istila edip yağmalamışlar, bir Moğol birliği de Erbil önlerine kadar gelmişti. Böylelikle Doğu ve Güneydoğu Anadolu bölgeleri ile Irak'ın kuzeyine kadar olan bölge Moğol istila alanına girmişti.⁸⁵

Moğolların buralardaki fetihleri kitlesel bir imha hareketi ile beraber ilerliyordu. Bu imhadan kurtulabilmek için insanların kaçması sebebiyle birçok şehir metrûk hale gelmişti.⁸⁶ Moğollar Kafkasya'dan Anadolu'ya, oradan da Suriye

⁸⁴ Claude Cahen, "The Turks in Iran and Anatolia before the Mongol Invasions", *A History of the Crusades*, ed. Kenneth M. Setton, Wisconsin-1969, Vol. II, s. 683-684; Osman Turan, *Selçuklular Zamanında Türkiye*, 8. Baskı, İstanbul-2004, s. 384-395, krş. Nasıruddin Hüseyin b. Muhammed b. Ali el-Caferî er-Rugadi İbn Bibî, *Selçuknâme*, çev. Mükrimin Halil Yınanç, İstanbul-2007; İbn Vâsıl, a.g.e., c. IV, s. 294-301. Fetihnâme metni için bkz. el-Cüveynî, a.g.e., c.II, s. 147.

⁸⁵ Muammer Gül, *Doğu ve Güneydoğu Anadolu'da Moğol Hakimiyeti*, 1. Baskı, İstanbul-2005, s. 81-82.

⁸⁶ Eliyahu Ashtor, *A Social and Economic History of the Near East in the Middle Ages*, London-1976, s. 251.

bölgesine doğru ilerleyen fetih hareketleri boyunca, çok acımasız davranmış; erkek, kadın, çocuk, yaşlı demeden yolları üzerindeki çok sayıda insanı katletmiş; ihtiyaçları olan malları yağmalamış; hastane, cami, medrese gibi bütün önemli binaları yakarak tahrib etmiş ve bölgeyi bir korku imparatorluğuna dönüştürmüşlerdir.⁸⁷ Bu dönemde Moğolların yapmış oldukları tahrip ve katliam öyle büyük ve korkutucu, bunun neticesinde halkın zihninde oluşan travma öyle sarsıcıdır ki, İbnü'l-Esîr bu durumu çarpıcı bir şekilde şu cümlelerle dile getirmiştir: “Moğollarla ilgili bana öyle hikayeler anlatıldı ki bunları işiten kimse Allah’ın kalplerine verdiği korkudan dolayı yalanlamak istiyorlardı. Denilir ki Moğollardan tek bir asker bir köye veya bir derbende girse orada kalabalık bir insan topluluğu olmasına rağmen tek başına üzerlerine saldırır, oradakileri tek tek öldürmesine rağmen hiç kimse elini bu Moğol atlısına uzatmaya cesaret edemezdi”.⁸⁸

Moğollar bu kötü muameleyi sadece Müslümanlara karşı uygulamıyorlardı. Moğolların fetih alanı üzerinde yaşayan Müslüman olmayan unsurlar, genelde Moğollara karşı koymazlar hatta onları bir kurtarıcı olarak karşılardı. Doğal olarak Moğollar kendilerine kucak açan bu unsurlara Müslümanları maruz bıraktıkları şiddeti göstermemişlerdir. Ancak muhalefet etmeyi seçen gayrimüslimlerin karşılaştıkları muamele Müslümanların maruz kaldıklarından farklı değildir. Dönemin Ermeni kaynakları, Moğolların Ermeni ve Gürcü topraklarını feth ettikleri zaman kadın, çocuk, yaşlı, rahib, papaz demeden herkesi kılıçtan geçirdiklerini, süt emen çocukların bile başlarını ezerek öldürdüklerini, genç kızların ırzlarını

⁸⁷ İbn Kesîr, a.g.e., c. VIII, s. 594-595. Moğolların Suriye bölgesindeki tahripleri için bkz. Ira M. Lapidus, *Muslim Cities in the Later Middle Ages*, 2. Baskı, New York-1984, s. 11-16. Yine Moğolların Halep şehrindeki cami, medrese ve çarşıları yakmalara dair bkz. İzzeddin Muhammed b. Ali b. İbrahim İbnü’ş-Şeddad, *el-A’lâku’l-Hatîre fî Zikri Umerâi’ş-Şâm ve’l-Cezîre*, tah. Yahya Zekeriya Abbare, Şam-1991, c. I, s. 116.

⁸⁸ Ebu’l-Hasan Ali b. Ebu’l- Kerem Muhammed b. Muhammed b. Abdulkarim b. Abdulvahid eş-Şeybânî İbnü’l-Esîr, *el-Kâmil fî’t-Târih*, tah. Muhammed Yusuf ed-Dekkân, 4. Baskı, Beyrut-2003, c. X, s. 494.

kirlettiklerini, anne - babaların daha Moğol askerleri ile karşılaşmadan korku ve şaşkınlıktan çocuklarıyla beraber kendilerini uçurumdan attıklarını kaydederek, onların şiddetinin gayrimüslimler için de aynı şekilde tezahür ettiğine işaret etmiştir.⁸⁹

633 / 1235 yılında Ögedey, Selçuklu Devleti hükümdarı I. Alaeddin Keykubad'a yıllık bir miktar hediye göndermek suretiyle kendisine tabi olmasını teklif etti. I. Alaeddin Keykubad bu teklifi kabul ederek Moğol tehdidinin ilerlemesini önlemeye çalıştı.⁹⁰ Bu hamle ancak geçici bir süre için çözüm olabilmıştır. Moğollar I. Alaeddin Keykubad hayatta iken saldırıya geçmemiştir. Onun bizatihi varlığı Moğolların saldırıya geçmesine engel olmuştur. Ancak o vefat ettiği ve yerine oğlu II. Gıyaseddin Keyhüsrev geçtiğinde Moğollar hemen saldırı hazırlıklarına başlamıştır. Devlet yöneticileri gelmekte olan tehlike için II. Gıyaseddin'i uyarılmışlar; ancak o bunlara ehemmiyet vermeyerek zevk ve eğlenceye dalmıştır.⁹¹

Moğollar, gerekli hazırlıkları yaptıktan sonra büyük bir ordu ile harekete geçti. Sultan II. Gıyaseddin de ordusu ile Moğollar'ı karşıladı. Ancak o yeterli hazırlık yapmamıştı. Bu sebeple 641 / 1243 yılında yapılan Köseadağ savaşında Türk ordusu ciddi bir direnç göstermeden dağıldı. Sultan başta olmak üzere önemli sayıda devlet erkânı kaçarak canlarını kurtarmaya çalışmıştı.⁹²

⁸⁹ Hasan Oktay, *Ermeni Kaynaklarında Türkler ve Moğollar*, İstanbul-2007, s. 33-35. Çok sayıda Ermeni müellifin Moğolların yaptıkları zulümlere dair kendi kalemlerinden şahitlikleri için A. G. Galstyan'ın "*Ermeni Kaynaklarına göre Moğollar*" isimli eserine bakılabilir. bkz. A. G. Galstyan, *Ermeni Kaynaklarına göre Moğollar: XIII-XIV. Yüzyıllara Ait Eserlerden Alıntılar*, Ekler ve açıklamalar ile Rusça'dan çev. İlyas Kamalov, 1. Baskı, İstanbul-2005.

⁹⁰ Nasıruddin Hüseyin b. Muhammed b. Ali el-Caferi er-Rugadi İbn Bibi, *el- Evamirü'l-Ala'ıye fi'l-Umuri'l-Ala'ıye*, çev. Mürsel Öztürk, 1. Baskı, Ankara-1996, c. I, s. 448-451.

⁹¹ *Anadolu Selçukluları Devleti Tarihi*, yay. Feridun Nafiz Uzluk, Ankara-1952, s. 31-32.

⁹² *Anadolu Selçukluları Devleti Tarihi*, s. 31-32.

Kösedağ savaşı sonrası Anadolu'da yönetim açısından bir anarşi ortamı doğmuştur. Bu yönetim boşluğunu doldurmak için devlet adamlarının bulunduğu tek kurtuluş yolu, Moğollarla barış yapmak ve fiilen Moğol hâkimiyeti altına girmektir.⁹³ Bu hâkimiyet sürecinde Moğolların temel stratejisi, Anadolu bölgesinden daha çok vergi elde etmek üzerine kuruluydu. Bazı Selçuklu devlet adamları Moğolların bu bakış açısını kendilerinin iktidar arayışlarına bir olanak olarak görmüşler ve Moğol hükümdarları ile iktidarlarını onaylaması için pazarlıklara girişmişlerdir. Pazarlıklar sonucu elde edilen iktidarlar, doğası gereği bağımlı olması nedeniyle, kukla yönetimler olmaktan öteye gidememiştir. Bu iktidar savaşları neticesinde devlet kısa sürede iç çekişmelere sürüklenmiş ve hızlı bir çöküş sürecine girmiştir.⁹⁴

Moğolların İslâm dünyasındaki ilerleyişleri Anadolu'yu kontrolleri altına aldıktan sonra da devam etmiştir. 656 / 1258 yılında Hülagu komutasındaki Moğollar Abbasî hilafetini ortadan kaldırdılar ve Suriye istikametine doğru yürümeye devam ettiler. Moğol orduları 658 / 1260 yılında Şam şehrini ele geçirdi ve Suriye bölgesi böylelikle Moğol istilası altına girmiş oldu. Suriye bu dönemde Eyyûbîlerin yönetimi altında idi. Ancak Moğol ordusunun Suriye'den sonraki ilerleme istikametinin Kahire olduğu açıktı. Mısır'da hâkimiyet sahibi olan Memlükler önce bir toplantı yaptılar ve yaklaşan tehlikeye karşı dirayetli bir şekilde koyabilmek için saltanat naibliği görevinde bulunan Kutuz'u oybirliği ile sultanlığa getirdiler. Hülagu, Kahire'de bulunan Kutuz'a elçi göndererek teslim olmasını istedi. Ancak gelen

⁹³ Erdoğan Merçil, "Türkiye Selçukluları", *Genel Türk Tarihi*, ed. Hasan Celal Güzel - Ali Birinci, Ankara-2002, c. IV, s. 179.

⁹⁴ Mehmet Ersan, *Türkiye Selçuklu Devleti'nin Dağılışı*, Ankara-2010, s. 67-71. Moğolların Anadolu'daki hakimiyet süreci ve bu süreçte varolan iktidar savaşları için bkz. Charles Melville, "Anatolia under the Mongols", *The Cambridge History of Turkey - Byzantium to Turkey 1071-1453*, ed. Kate Fleet, 1. Baskı, New York-2009, Vol. I, s. 51-102; Claude Cahen, "The Mongols and the Near East", *A History of the Crusades*, ed. Kenneth M. Setton, Wisconsin-1969, Vol. II, s. 725.

Moğol elçileri savaşma niyetinde olan Memlûkler tarafından öldürüldü.⁹⁵ Kutuz, Mısır'da Moğolları beklemek yerine onlarla savaşmak için yola çıktı. Onlarla savaşmak için Mısır'ı değil Suriye'yi tercih etmiş olmasının nedeni açık değildir. Ama olası bir yenilgi durumunda Mısır'a çekilip tekrar güç toplama amacının bu seçimde en önemli neden olduğunu tahmin etmek güç değildir.⁹⁶ Kutuz komutasındaki Memlûk ordusu ile Moğol ordusu 658 / 1260 yılında Aynicâlût mevkiinde karşı karşıya geldi. Savaş Memlûklerin Moğolları mağlup etmesi ile sonuçlandı.⁹⁷ Yapılan savaş tarihin akışını değiştirmiş ve uzun bir süredir durdurulamadan ilerleyen Moğol gücünün önü kesilmiştir.

Memlûkler, Eyyûbîlerden sonra bölgenin hâkim gücü olmaları hasebiyle, Haçlı seferlerinin uzantısı olan güçlere karşı koyma görevini devr almışlardı. Eyyûbîler döneminde görüldüğü kadar yoğun olmasa da Haçlı güçleri ile zaman zaman savaşmak zorunda kalmışlardı. Ancak onların bölge için yükledikleri esas tarihî rol, bütün İslâm dünyasını baştanbaşa alt üst eden ve Suriye kapılarına dayanan Moğol tehlikesini durduran siyasal güç olmalarıdır.⁹⁸ Bu savaştan sonra Memlûkler, hala Eyyûbîlerin hâkimiyetinde olan Suriye bölgesini herhangi bir fetih hareketine girişmeden ellerine geçirmişlerdir.⁹⁹

⁹⁵ Ramazan Şeşen, *Salahaddin'den Baybars'a Eyyubiler - Memlukler (1193-1260)*, İstanbul-2007, s. 257-271; Ziada, a.g.m., s. 745.

⁹⁶ Reuven Amitai-Preiss, *Mongols and Mamluks: The Mamluk-İlkhânid War 1260-1281*, Cambridge-1996, s. 37-38.

⁹⁷ Amitai-Preiss, a.g.e., s. 41.

⁹⁸ Memlûklerin kurucusu addedilen Baybars, hem Moğollara ve hem de Haçlılara karşı yaptığı mücadeleler ve kazandığı zaferler neticesinde kendi yaşadığı zamandan günümüze kadar geçen süreçte bir halk kahramanı olarak kabul edilmiştir. Onun hayatını ve hatıralarını ve aynı zamanda Moğol ve Haçlılara karşı yaptığı savaşları anlatan "*Sîretu Melik Zâhir Baybars*" isimli eser Arab edebiyatındaki önemini ve popülerliğini günümüzde de korumaktadır. bkz. Ebû Abdullah İzzeddin Muhammed b. Ali b. İbrâhim İbnü'ş-Şeddâd, *Sîretu Melikü'z- Zâhir Baybars*, tah. George Bohas-Katya Zehriya, c.I-VI Şam-2000-2004.

⁹⁹ P. M. Holt, *Haçlılar Çağı - 11. Yüzyıldan 1517'ye Yakındoğu*, çev. Özden Arıkan, 2. Baskı, İstanbul-2003, s. 90-92.

Savaşı sultan unvanıyla yöneten Kutuz, Şam şehrini ele geçirdiğinde Moğolların istila sürecinde onlarla hareket eden yerel işbirlikçileri cezalandırdı. Daha sonra bazı atamalar yapıp ordusu ile Mısır'a dönmek için harekete geçti. Ancak dönüş yolunda, savaşın kazanılmasında önemli rol oynayan Baybars el-Bundukdârî'nin de içinde bulunduğu emirler tarafından düzenlenen bir komplo ile öldürüldü. Kutuz'un öldürülme nedeni açık değildir. Ancak Memlük kaynakları Kutuz'un Baybars'ı Halep valisi olarak atamayı reddettiği için öldürüldüğünü haber vermektedir. Kutuz'un öldürülmesinin akabinde Baybars, Memlük sultanı olarak ilan edilmiştir.¹⁰⁰

Moğolları durduran güç olmaları Memlüklülere İslâm dünyasının bütününü de büyük bir prestij sağlamıştır. Onlar bu zafer neticesinde İslâm dünyasının en büyük ve etkili gücü haline gelmiştir. Devletin gerçek kurucusu sayılan Baybars, bu zaferin akabinde, İslâm dünyası nezdinde siyasal meşruiyetini güçlendiren bir adım daha atmış ve Moğollar tarafından ortadan kaldırılan Abbasî hilafetini, son halifeyi Kahire'ye getirterek tekrar canlandırmıştır. Böylelikle hilafetin hâmîsi sıfatıyla Memlüklerin bütün İslâm dünyası nezdindeki nüfuz ve prestijlerini artırmıştır. Onların İslâm dünyasındaki bu etkili konumu, X. / XVI. yüzyılda Osmanlı Devleti tarafından ortadan kaldırılmalarına kadar devam etmiştir.¹⁰¹

¹⁰⁰ Amitai-Preiss, a.g.e., s. 47.

¹⁰¹ Yiğit, "Memlükler", s. 90-93; M. Sobernheim, "Memlükler", *İA*, Eskişehir-1997, c. VII, s. 44.

B- VII. / XIII. YÜZYILDA ŞAM-ANADOLU BÖLGESİNDE TASAVVUF

1- Tasavvuf ve Kurumsallaşma Süreci

İslâm tasavvufunun ortaya çıkışı bir zühd hareketi şeklindedir. İslâm tarihinde zâhid diyebileceğimiz kişilere hicrî ilk asırdan itibaren rastlamak mümkündür. Ebû Zer, Ebû Derdâ, Selmân-ı Fârişî gibi sahabeler İslâm'ın ilk asırdaki zühd temsilcileri olarak değerlendirilebilir. Ancak bu kişiler, İslâm literatüründe direkt olarak tasavvuf akımı ile ilişkilendirilmemektedir. Zira bu kişileri yaşayışları itibarı ile zâhid olarak nitelemek mümkün olsa bile, bireysel örnekler olmaları hasebiyle tasavvufî bir harekete işaret olarak kabul etmek doğru gözükmemektedir. Tasavvufa zemin olacak bir harekete işaret eden zühhâd, ubbâd, nüssâk gibi sıfatların yaygın bir şekilde kullanılmaya başlanıldığı dönem esas itibarı ile Emeviler'in son dönemi ile Abbasîler'in ilk yıllarına rastlayan zaman dilimidir.¹⁰² Bu sıfatların özellikle II. / VIII. asırda yaygınlaşması sebebi ile zühd hareketinin protest bir tepki olduğu söylenmiştir. Buna göre, söz konusu tarihlerde İslâm dünyasının sınırları fetihler vasıtasıyla oldukça genişlemiş ve doğal olarak Müslümanların refah düzeyi ve yaşam standartları yükselmiştir. Bu durumu dünya zevklerine bağlanma olarak algılayan birtakım insanlar da zühd hareketini başlatmışlardır.¹⁰³ Tasavvuf hareketinin merkezi Basra ve Kûfe gözükmektedir. Ancak III. / IX. yüzyılın başında hareket önce Bağdad'a sonra Suriye ve Mısır bölgelerine sıçramış ve buralarda da yaygınlaşmıştır.¹⁰⁴

¹⁰² Alexander Knysh, *Islamic Mysticism: A Short History*, Leiden-1999, s. 6.

¹⁰³ Denise Lardner Carmody - John Tully Carmody, *Mysticism: Holiness East And West*, New York-1996, s. 250-251.

¹⁰⁴ Knysh, a.g.e., s. 36-37.

Sûflîlik zaman içinde gelişim göstermiş ve olgunlaşma sürecine girmiştir. Bu süreç içerisinde kendi kavram ve ilkelerini de üretmiştir. IV. / X. asır, yaklaşık iki yüzyıl boyunca oluşturulmuş sûfî geleneğinin sistematik hale getirildiği dönemdir. Bu dönemde ilk tarikatlar belirmeye ve sûfî terminoloji oluşmaya başlamış; kerametın doğası, ayın biçimleri, tarikat kuralları gibi ilkeler üzerinde tartışmalar yapılmıştır.¹⁰⁵

Sûflîliğin geçirdiği gelişimin en önemli noktası kurumsallaşma aşamasıdır. Bizim çalışmamızın yoğunlaştığı zaman dilimi olan VII. / XIII. yüzyıl, tasavvuf akımının dönüm noktalarından olan kurumsallaşma aşamasına denk gelmektedir. Bu dönemin ayırt edici özellikleri; sûfî ıstılah ve pratiklerinin son şekillerini alması, tasavvufî kurumların hızlı bir şekilde yaygınlaşması, tasavvufî hayatı tercih eden şeyh ve müridlerin toplum hayatında daha etkin ve görünür olmaya başlamasıdır. Artık tasavvufî tarikatların kuruluş süreci tamamlanmaya ve bu tarikatlar çerçevesinde hiyerarşik bir sistemle şeyhe bağlı olan mürid zümreleri ortaya çıkmaya başlamıştır.¹⁰⁶ Şeyh veya müridlerin başlarından geçen olağanüstü hayat tecrübelerinin hikaye edildiği kerametlerin hiç olmadığı kadar yaygın bir şekilde toplumda cârî olması sebebiyle, bu zaman dilimine kerametler dönemi adı da verilir.¹⁰⁷

Tasavvufun gelişimi belli aşamaların kat edilmesiyle olmuştur. Zaman içerisinde her düşünce akımı bu süreçleri doğal olarak yaşamıştır. Ancak bütün fikir hareketlerinin gelişip büyümesi veya bu imkânı bulamadan ortadan kaybolması, uygun tarihî ve sosyal şartların oluşup oluşmaması ile yakından alakalıdır. Gelişim

¹⁰⁵ Knysh, a.g.e., s. 116.

¹⁰⁶ Knysh, a.g.e., s. 116.

¹⁰⁷ Ahmed Muhammed el-Evtânî, *Dımaşk fi'l Asri'l-Eyyûbî*, Dımaşk-2007, s. 344-345. Tasavvufun gelişim süreçleri ile ilgili çok farklı tasnif türleri vardır. Bunlar için bkz. Osman Türer, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf Tarihi*, İstanbul-1995, s. 76-77.

her düşünce akımının doğasında vardır. Ancak uygun tarihî ve sosyal şartlar oluşmadan hiçbir fikir veya akımın gelişme olanağı bulması mümkün değildir. Dolayısıyla tasavvufun kurumsallaşmasının VII. / XIII. yüzyılda tamamlanmasının bu çağda İslâm dünyasının içinde bulunduğu tarihî, sosyal, kültürel, psikolojik şartlarla da ilgisi olması gerekmektedir. Zira tasavvuf sadece dinî bir olgu değildir. Aynı zamanda ictimâî bir hadisedir. Şartların tasavvufun kurumsallaşma sürecindeki etkisini vurgulamak, ictimâî bir hadise oluşunun doğal sonucudur. Tabii ki tasavvufun gelişmesinde birinci derecede etkin olan hususlar, bu akımın temel amaçları olarak gözüken Tanrı'ya yakın olma, dinî pratikleri derin bir kavrayışla yaşama ve Tanrı'nın rızasını kazanma gibi hedeflere insanlar tarafından gösterilen ilgidir. Ancak uygun koşullar da tasavvufî düşüncenin toplum tarafından benimsenmesinin çok hızlı bir şekilde olmasına, doğal olarak tasavvufî kurumların oluşması ve yaygınlaşmasına imkân sağlamıştır. Bu sebeple, tasavvufun kurumsallaşması açısından etkili olan koşullar ve etkenler hakkında bilgi vermek, hem o çağı hem de o çağdaki mutasavvıfları anlamak açısından faydalı olacaktır.

a- Tarihsel Şartların Uygunluğu

VII. / XIII. yüzyıl tasavvufun gelişmesi ve kurumsallaşması için uygun sosyolojik ve psikolojik şartların oluştuğu bir dönemdir. Zira daha önce ifade ettiğimiz üzere, bu dönemde İslâm dünyası siyasal açıdan hiç olmadığı kadar zor şartlar altında idi. Yüzyılın başlarında Şam-Anadolu bölgesi, VI. / XI. yüzyıldan beri var olan Haçlı seferlerinin olumsuz etkileri ile karşı karşıya kalmaya devam

etmekteydi. Zira Haçlı seferleri bölge insanlarına ekonomik olarak zarar verdiği gibi siyasal açıdan bir düzensizlik ve karmaşanın oluşmasına da imkan hazırlamıştı. Ancak coğrafyanın şartlarının olumsuz anlamda derinleşmesi esas itibarı ile Moğol istilası vasıtası ile olmuştur. Moğol istilası, siyasal açıdan yol açtığı anarşi ortamının yanında, insanları korku ve yıkıcı şiddetle karşı karşıya bırakmasıyla da sosyal ve psikolojik açılardan bir çöküşe neden olmuştur. Şartların insanlar üzerinde bu şekilde etkide bulunması tasavvufun gelişmesine uygun bir zemin hazırlamıştır. Sürekli savaşmak zorunda kalan, hep tedirginlik içerisinde bekleyen, vahşice yapılan katliamlara tanık olan insanların topluma, hayata ve geleceğe bakış açısının umutsuzluk ve karamsarlık taşıyacağı açıktır.¹⁰⁸ Tasavvuf bu anlamda, çağın umutsuz ve huzursuz insanına bir huzur yolu sunmuştur. Zira tasavvufun temel amacı her şeyden önce insanları huzur ve mutluluğa ulaştırmaktır. Tasavvuftaki kişisel gelişim süreci esnasında yapılan zikir ve ayinlerin temel hedefi bu amacı gerçekleştirmeye yöneliktir.¹⁰⁹

Tasavvufun örgütlenmiş biçimi olan tarikatlar da mensupları için sadece dinî ritüellerin öğrenildiği ve uygulandığı bir sistemi ifade etmemektedir. Aksine tarikatlar toplumsal anlamda çok daha derin bir fonksiyon icra etmektedir. Örneğin tarikatların kurumsal yapıları olan tekke ve zaviyeler aynı zamanda eğitim ve yardımlaşma kurumlarıdır. Bunların da ötesinde, aynı düşünce ve inançtaki insanların oluşturdukları bir dayanışma müessesesidir.¹¹⁰ Doğal olarak tarikat mensupları arasında karşılıklı bir etkileşim sürekli olmaktadır. Bu karşılıklı

¹⁰⁸ Meredith B. McGuire, *Religion: The Social Context*, California-1992, s. 33.

¹⁰⁹ Titus Burckhardt, *İslâm Tasavvuf Doktrinine Giriş*, çev. Fahreddin Aslan, 2. Baskı, İstanbul-1995, s. 15; Süleyman Ateş, *İslâm Tasavvufu*, Ankara-1972, s. 9; Hasan Kayıklık, *Tasavvuf Psikolojisi*, Ankara-2011, s. 68-70.

¹¹⁰ Süleyman Uludağ, "Hankah", *DİA*, İstanbul-1997, c. XVI, s. 43; Ünver Günay - A. Vehbi Ecer, *Toplumsal Değişme, Tasavvuf, Tarikatlar ve Türkiye*, Kayseri-1999, s. 139. Tekke ve zaviyelerin toplumsal açıdan icra ettiği fonksiyonlar hakkında geniş bilgi için bkz. Mustafa Kara, *Din, Hayat, Sanat Açısından Tekke ve Zaviyeler*, 1. Baskı, İstanbul-1977.

etkileşimin, insanları gelecekte karşılaşılabilecekleri muhtemel tehlikelere karşı daha dayanıklı kılacağı ve onların huzur ve anlam arayışına olumlu manada katkı yapacağı aşikardır.¹¹¹ Bu yönüyle tasavvuf, güvensizlik hissedenden insanlar için bir sosyal güvenlik mekanizması hüviyetine bürünmüştür.

Tasavvufun sunduğu kardeşlik örgütlenmesi, olumsuzluklara karşı dayanışma gücü ve kerametler vasıtasıyla, sûfilerin problemleri kolayca halleden bir şeyhe bağlanmaya dair yaptıkları doğal propaganda, bu çağın insanına ihtiyaç duyduğu sosyal ve psikolojik desteği sağlamıştır. Nitekim George Lane, İran'daki Moğol hâkimiyetini incelediği çalışmasında, Moğol istilasının sebep olduğu politik ve sosyal değişkenliğin, birçok insanın vahşice öldürülmesine tanık olan ve eşi görülmemiş şiddete maruz kalan insanlar için, tasavvufu bir sığınak haline getirdiğini belirtmektedir. Onlar için tasavvuf, karşılaşılan barbarlıklara, içinde yaşanılan anarşi ortamına karşı bir reaksiyondur. Tasavvuf, politik çöküş ve psikolojik terörün ortasında kalmış bu insanlarda oluşan umutsuzluk, ilgisizlik, gelecek korkusu gibi olumsuz düşüncelerden kendilerini kurtarabilecekleri, teselli bulabilecekleri bir kaynak olmuştur.¹¹² Lane'nin İran coğrafyası için ifade ettiği bu durum Şam ve Anadolu coğrafyası için de geçerlidir. Zira bölge insanları Moğol tehlikesi gelmeden önce uzun süre Haçlı saldırılarına maruz kalmıştır. Akabinde Moğol istilası, İran coğrafyasındaki yıkıcılığına benzer bir terör ortamı eşliğinde, bu bölgede de görülmüştür. Doğal olarak bölge insanı tasavvufun vaat ettiği huzur ve dayanışmayı benimsemeye psikolojik olarak hazırdır.

¹¹¹ McGuire, *a.g.e.*, s. 91. Modern araştırmalar insanların korkularını azaltmak için başka insanlarla birlikte olmayı yeğlediklerini söylemektedir. bkz. J. L. Friedman - D. O. Sears - J. M. Carlsmith, *Sosyal Psikoloji*, çev. Ali Dönmez, 4. Baskı, Ankara-2003, s. 75-76.

¹¹² George Lane, *Early Mongol Rule in Thirteenth Century Iran- A Persian Renaissance*, New York-2003, s. 229-230. Benzer fikirleri başka araştırmacılar da öne sürmektedir. Örnek için bkz. el-Evtânî, *a.g.e.*, s. 345-346.

VII. / XIII. yüzyıl boyunca bölgeyi kitlesel olarak etkileyen tek olumsuzluk güvenlik kaygısı değildir. Bölge uzun süren savaşların ve anarşi ortamının bir sonucu olarak, ekonomik sıkıntılara da maruz kalmaktadır. Her şeyden önce savaşın kendi maliyeti vardır ve bu maliyetin halka yansımaları söz konusudur. Zira bölge devletleri savaşın ekonomik maliyetini karşılamak için halktan özel savaş vergileri toplamaktadır.¹¹³ Ayrıca savaşlar neticesinde nüfusun azalması da ekonomik faaliyetleri olumsuz yönde etkileyen bir husustur. Özellikle Moğol istilasında görülen kitlesel ölümler, işgücü azalmasına yol açarak ekonomik anlamda gerilemeye zemin hazırlamıştır.¹¹⁴ Ancak ekonomik sıkıntıları tetikleyen unsurlar sadece savaş ortamı ile alakalı değildir. Savaş dışında başka etkenlerin de ekonomik durumu olumsuz etkilemesi söz konusudur. Bu, anlamda kıtlık en önemli sorunlardan biridir. Zira bölge ülkelerinin hemen hepsi VII. / XIII. yüzyıl boyunca farklı tarihlerde kıtlık sıkıntısına maruz kalmıştır.¹¹⁵ Kıtlığın en önemli nedeni, yağmurun az yağması ve buna paralel olarak yeraltı sularının azalması olmuştur. Bu hem insanların içecek su bulmada sıkıntı yaşamalarına ve hem de tarım arazilerinin sulanamaması dolayısıyla ile temel gıda maddelerinin yeterli miktarlarda yetiştirilememesine yol açmıştır. İbn Kesîr yukarıda saydığımız nedenlerle 627-628 / 1230'lu yıllarda Şam, Mısır, Halep ve Cezire bölgelerinde şiddetli kıtlık görüldüğünü belirtir.¹¹⁶ İbnü'l- Verdî ise 616-617 / 1220'li yıllarda Diyarbakır, Musul, Mardin, Meyyafakirin gibi Anadolu'nun güneyinde görülen kıtlığın sebepleri olarak çekirge

¹¹³ Hassanem Rabie, *The Financial System of Egypt*, New York-1972, s. 117-118.

¹¹⁴ Ashtor, a.g.e., s. 254.

¹¹⁵ Bu kıtlık ve fiyat pahalılığından Müslümanlar kadar Haçlılar da etkileniyordu. bkz. Ebu Abdullah İmadüddin Katib Muhammed b. Muhammed b. Hamid İmadüddin el-İsfehani, *el-Fethu'l-Kussî fi'l-Fethi'l-Kudsi*, tah. Muhammed Mahmud Subh, y.y.-t.y., s. 439-440.

¹¹⁶ İbn Kesîr, a.g.e., c. IX, s. 9.

istilası, iki sene yağmur yağmaması ve Moğol saldırılarına işaret etmektedir.¹¹⁷ Kıtlığın benzer sebeplerle yüzyıl boyunca Ön Asya bölgesinde değişik tarihlerde sık sık vuku bulduğunu kaynaklar haber vermektedir.¹¹⁸ Kıtlığın doğal sonucu pahalılık ve açlıktır. Halkın hayatını sürdürmek için ihtiyacı olan ekmek, et, v.s. gibi temel besin maddelerinin fiyatları, kıtlık zamanlarında insanların kolayca temin edemeyeceği kadar çok yükselmiştir.¹¹⁹ Dönemin tarihçileri yiyeceklerin az, fiyatların pahalı olduğu bu dönemlerde, bu coğrafyada yaşayan insanların hayatlarını idame ettirebilmek için zorunluluktan dolayı at, eşek, katır, köpek gibi ele geçirebildikleri bütün hayvanların etlerini yediklerini belirtmektedir.¹²⁰ Tarihçiler daha dehşetli tasvirler de yapmaktadır. Buna göre, insanlar iâşelerini temin etmek için çocuklarını satmakta ve ölen kimselerin etlerini yemekteyler.¹²¹ Hatta anne ve babalar kendi ölen çocuklarının etlerini bile yemekten çekinmemektedirler. Tarihî kayıtlar, yiyecek çocuk ve leş kalmayınca, kuvvetli kimselerin zayıfları yakalayıp yediklerini, insanların yoksul kimseleri evlerine çağırıp bir bahane ile boğazladıklarını, bazılarının kendi karılarını kesip yediklerini, hastaları tedavi için çağrılan doktorların bile sonradan kesilip yenildiğini, çok sayıda doktorun bu sebeple ortadan kaybolduğunu söylemektedir. Benzer durumlar o kadar yaygınlaşmıştır ki,

¹¹⁷ İbnü'l-Verdî, *Tetimmatü'l-Muhtasar fî Ahbâri'l-Beşer*, tah. Ahmet Rifat el-Badrâvî, Beyrut-1970, s. 380.

¹¹⁸ bkz. İbn Kesîr, a.g.e., c. IX, s. 43, 118, 232, 259, 262; İbnü'l-Esîr, a.g.e., c. X, s. 474; Ebû Muhammed Bedreddin Mahmûd b. Ahmed b. Musa el-Hanefî el-Aynî, *İkdü'l-Cümân fî Târîhi Ehli'z-Zamân*, tah. Muhammed Emin, Kahire-1987, c. I, s. 272; el-Hazindârî, a.g.e., s. 125.

¹¹⁹ el-Aynî, a.g.e., c. I, s. 272; el-Hazindârî, a.g.e., s. 125. Et fiyatlarının yüksek olmasında kıtlık nedeniyle hayvanları beslemenin zorlaşması önemli bir etkidir. Ancak Moğol askerlerinin birçok hayvana el koyması ve müsadere etmesinin de fiyatların yükselmesinde önemli rol oynadığı muhakkaktır. bkz. Ziadeh, a.g.e., s. 148.

¹²⁰ İbn Kesîr, a.g.e., c. IX, s. 232.

¹²¹ Afifüddin Abdullah b. Es'ad b. Ali el-Yemânî el-Yafî, *Mirâtü'l-Cenân ve İbretü'l-Yakzân fî Ma'rifeti Havâdisi'z-Zamân*, Beyrut-1980, c. IV, s. 257; Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-Zehebî, *el-İber fî Haberi men Gaber*, tah. Ebu Hacer Muhammed Zağlûl, Beyrut-1985, c. IV, s. 48. Birzâlî, çocukların Moğollara satıldığını ve yaklaşık fiyatın 50 dirhem olduğunu söyler. bkz. Ebû Muhammed Alemüddin Kâsım b. Muhammed b. Yusuf el-Birzâlî, *el-Vefeyât*, Kuveyt-2005, s. 449-450.

hiç kimse böyle şeyler yaptığı için diğerlerini ayıplamamakta, herkes birbirini haklı görmektedir.¹²² Bu kayıtlar bize VII. / XIII. yüzyılda Ön Asya bölgesinde yaşayan insanlar için şartların ne kadar zor olduğunu, bu şartların insanlarda yaptığı psikolojik değişimin hastalıklı diye niteleyebileceğimiz bir boyuta ulaştığını göstermesi açısından önemlidir.

VII. / XIII. yüzyıl boyunca bölgede kitlesel boyutlarda panik yaratan ve ölümlere yol açan bir sıkıntı kaynağı daha vardır ki, o da etkileri öbür asra kadar sarkan ve bütün dünyada büyük kitlelerin ölümüne yol açan veba hastalığıdır. Veba salgınından kaynaklanan toplu ölümlere önceki yüzyıllarda da rastlanmıştır.¹²³ Ancak bunların hiçbirisi VII. / XIII. ve VIII. / XIV. yüzyıllardaki kadar büyük oranda kitlesel ölümlere yol açmamıştır. Bu zaman diliminde veba hastalığı Ön Asya'da da büyük ölümlere yol açmış ve sosyal ve ekonomik düzeni bozan önemli bir unsur olmuştur. Veba hastalığının etkisi özellikle salgınların daha sık olduğu VIII. / XIV. yüzyılda görülmüştür. Burcî Memlûkler döneminde devletin selefleri olan Bahrî Memlûklere göre ekonomik açıdan oldukça gerilemiş olması, veba hastalığının nüfusun azalmasına yaptığı etki ile açıklanmaktadır.¹²⁴ Hastalığın yayılması ve ölümler o kadar hızlı ve fazla olmuştur ki, bu dönemde nüfus ciddi oranlarda düşüşe uğramış ve insan popülasyonunu harab edecek seviyeye ulaşmıştır. Yafî, 695 / 1295-1296 yılında Mısır'da veba ve kıtlık sebebiyle günde 1500 cenaze kalktığını, insanların tek tek cenazeleri defnetmekle uğraşmayı topluca çukurlara gömdüklerini

¹²² İbn Kesîr, a.g.e., c. VIII, s. 529-530; Ahmed b. Ali el-Mağribî el-Harîrî, *Kitabı Müntehabi'z-Zamân fi Târîhi'l-Hulefâ ve'l-Ulemâ ve'l-Âyân*, tah. Abduh Halife, Beyrut-1993, c. II, s. 323-324.

¹²³ bkz. Michael W. Dols, *The Black Death in the Middle East*, New Jersey-1977, s. 27-35; Ebû Ya'la Hamza b. Esed b. Ali ed-Dımaşki İbnü'l-Kalânîsî, *Zeylu Târîhi Dımaşk*, tah. Süheyl Zekkar, Dımaşk-1883, s. 431.

¹²⁴ Ashtor, a.g.e., s. 301-302.

belirtir.¹²⁵ Harîrî de veba ve kıtlık sebebiyle Melik Adil'in tahta çıktığı sene Mısır'da sadece hükümdarın masraflarını karşılayarak kefenleyip defnediği kişi sayısının 220 bini bulunduğunu, ama bunlar dışında nice ölümlerin defnedilmeden köpekler tarafından yendiğini belirterek felaketin boyutlarını çizmektedir.¹²⁶

Görüldüğü gibi, VII. / XIII. asır Ön Asya bölgesinde yaşayan insanlar için hem siyasal yönetim açısından karmaşık ve insanların kendilerini güvende hissetmedikleri ve hem de psikolojik, sosyal ve ekonomik açılardan travmatik gelişmelerin yaşandığı bir zaman dilimi olmuştur. Yaşanan şartlar ölümü sıradanlaştırmış, insanların kendilerini güvende hissetmedikleri, temel yaşamsal ihtiyaçlarını karşılayamadıkları bir korku ortamında yaşamalarına yol açmıştır. Tabii ki şartlar yüzyıl boyunca sürekli bu şekilde olmamıştır. Ancak olumsuz olayları bir kez yaşayan veya işiten insanlar için şartlar sonradan olumlu anlamda değişse bile, bu gelişmelerin insanın hayata bakış açısına, mutluluk arayışına ve beklentilerine etki etmeyeceğini söylemek olanaksızdır. Bu psikolojik zeminin tasavvufun yaygınlaşmasında önemli rol oynadığı muhakkaktır. Zira sosyal çalkantı zamanlarında insanların emniyet ve huzur ihtiyacını karşılamak için buldukları yollardan birisi, bir cemaate mensup olmaktır. Bir gruba katılmak, yaşamın zorlu gerçekliklerine karşı dayanma gücü vermenin yanında, maruz kalınan zorlu koşullara karşı manevî bir reaksiyonu da içermektedir.¹²⁷ Kısacası, tasavvuf çağı insanlarına sosyolojik ve psikolojik ihtiyaçlarını karşılayacakları bir zemin hazırlamıştır.

¹²⁵ el-Yafî, a.g.e., c. IV, s. 227-228. Vebanın Ön Asya'nın farklı bölgelerinde yol açtığı demografik yıkım için ayrıca bkz. İbn Kesîr, a.g.e., c. IX, s. 43; el-Harîrî, a.g.e., c. II, s. 329; Dols, a.g.e., s. 143-194; Huda Lütfî, *al-Quds al-Mamlûkiyya, A History of Mamluk Jerusalem - Based on the Haram Documents*, Berlin-1985, s. 220.

¹²⁶ el-Harîrî, a.g.e., c. II, s. 323-324.

¹²⁷ Güngör, a.g.e., s. 198; Durmuş Tatlıoğlu, "Tasavvuf ve Tarikatlara Sosyolojik Bir Bakış", *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, c. IX, sayı: 1, Samsun-2009, s. 124-127.

Tasavvufun VII. / XIII. yüzyılda hızlı bir şekilde kurumsallaşması varlığını biraz da bu uygun zemine borçludur.

b- İktidar Desteği

VII. / XIII. yüzyıl boyunca, Şam-Anadolu bölgesinde tasavvufun ve tasavvufî kurumların yaygınlaşmasının en önemli nedenlerinden biri de siyasî iktidarların bu kurumlara olan açık ve sürekli desteğidir. Siyasî iktidarlar hem tasavvuf mensuplarına büyük değer vermişler ve hem de tasavvufî kurumların yapımına destek olmuşlardır. Şam bölgesinde tekke, zaviye ve hangâh gibi tasavvufî kurumların yaygınlaşmasında Eyyûbîler önemli rol oynamıştır. Ancak onlardan önce bölgeye hâkim olan Büyük Selçuklular zamanında da tasavvufî kurumların devlet desteğinde bölgede kurulmaya başlandığını tarih kaynakları haber vermektedir. Buna göre, Büyük Selçuklu sultanları İmparatorluğun her tarafında zaviyeler açmışlar ve buralara zengin vakıflar vakfetmişlerdir.¹²⁸ Nureddin Zengi zamanında da sûfîlerin devlet katında itibar gördükleri ve desteklendikleri tarihî kayıtlardan anlaşılmaktadır.¹²⁹ O, tasavvuf mensuplarına büyük hürmet göstermiş ve başarılarını onların manevi tesiri ile açıklamıştır. Bu sebeple hükümdarlığı döneminde çok sayıda

¹²⁸ Ahmet Yaşar Ocak, “Zaviyeler”, *Vakıflar Dergisi*, Sayı: 12, Yıl: 1978, s. 253; Ahmet Yaşar Ocak-Suraiya Farûkî, “Zaviye”, *İA*, Eskişehir-1997, c. XIII, s. 469-470; J. Chabbi, “Khânkâh”, *EI2*, Leiden-1978, Vol. IV, s. 1025-1026.

¹²⁹ Tarihçiler Nureddin Zengi'nin Şeyh Ömer el-Mella'nın en ihlaslı muhibbi olduğu, onunla istişare ettiğini ve yazışmalarda bulunduğunu, devlet adamlarının, ulema ve fukahanın Şeyh'i zaviyesinde ziyaret ettiğini haber vermektedir. bkz. Kıvamüddin El-Feth b. Ali el-Bundârî, *Sana'l-Barka's-Şâmî*, tah. Ramazan Şeşen, İstanbul-2004, s. 38; Ebû Şâme, *Kitâbü'r-Ravzateyn fî Ahbâri'd-Devleteyn*, c. II, s. 171-172. Bu konuda geniş bilgi için bkz. Bahaeddin Kök, *Nuruddin Mahmûd bin Zengî ve İslâm Kurumları Tarihindeki Yeri*, İstanbul-1992, s. 189-197.

âlim ve mutasavvıf onun ülkesine göç etmiştir.¹³⁰ Eyyûbîler esas itibarı ile seleflerinden devir aldıkları bu geleneği devam ettirmiş ve sûflerin mekanları olan tekke, zaviye ve hangâh yapımına büyük destek olmuşlardır.

Şam şehrinde tesis edilen Sümeysâtiyye hangâhının şeyhi, “şeyhu’ş-şuyûh” lakabıyla Şam’daki bütün mutasavvıfların lideri konumundaydı.¹³¹ Benzer bir durum Mısır için de söz konusu idi. Eyyûbî hanedanının kurucusu olan Salahaddin Eyyûbî, Mısır’da tesis edilen tasavvufî kurumların başına sûflerden bir şeyhu’ş-şuyûh atayarak kurumsal bir yapı oluşturmuştu. Bunun yanında onlara iktisadî olarak da destek olmuş, giderleri için vakıflar vakfetmiş ve orada günlük olarak yemek çıkmasını sağlayıp bir de hamam inşa ettirmişti.¹³² Tasavvufî kurumların devlet desteğindeki yaygınlaşma sürecinde toplumun bütün katmanlarını göz önüne alınmıştı. İbn Şeddâd, Halep’te kadınlara özel olarak inşa edilen 7 adet hangâhın olduğunu söylemektedir.¹³³ Tasavvufî kurumların hemen hepsinin yapımında tıpkı medreselerde olduğu gibi devlet adamlarının rol aldığı gözükmektedir.¹³⁴

Salahaddin’den sonra yönetimi ele alan diğer Eyyûbî sultanları da sûfî kurumlarına

¹³⁰ Ramazan Şeşen, *Salâhaddîn Devrinde Eyyûbîler Devleti (Hicri 569-589 / Milâdî 1174-1193)*, İstanbul-1983, s. 264-265.

¹³¹ Şeşen, a.g.e., s. 263.

¹³² İbrahim Zu’rur, *el-Hayâtu’l-İctimâiyyetü fi Bilâdi’ş-Şâm fi’l-Asreyni’l-Eyyûbî ve’l-Memlûkî*, Dımaşk-1993, s. 128-129; Abdüllatif Hamza, *el-Hareketü’l-Fikriyyetü fi Mısır fi’l-Asreyni’l-Eyyûbî ve’l-Memlûkî’l-Evvel*, Kahire-t.y., s. 107; el-Evtânî, a.g.e., s. 347. Tekke, zaviye ve hangâh kelimeleri birbirlerinin yerine kullanılsa da aralarında farklar vardır. Hangâh bunlar içerisinde en büyüğü olup bir nevi merkez durumundadır. Bektaşilik ve diğer bazı tarikatlarda hangâh şeyhin maddî ve manevî yönetimi altında bulunur, Mevlevîlik gibi bazılarında da tekke ve zaviyelerin kaydı tutulurdu. Tekke ise hangâhtan, zaviye de tekkeden daha küçük olan yapılarıdır. bkz. Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, 1. Baskı, Ankara-1997, (Han-gâh Maddesi) s. 327.

¹³³ İbnü’ş-Şeddâd, *el-A’lâku’l-Hafîre fi Zikri Umerâi’ş-Şâm ve’l-Cezîre*, c. I, s. 236-237.

¹³⁴ bkz. İbnü’ş-Şeddâd, a.g.e., c. I, s. 233-282; Ebü’l-Fazl Muhibbüddin Muhammed b. Muhammed İbn Şihne, *ed-Dürrü’l-Muntehab fi Târîhi Memleketi Haleb*, Yusuf b. İlyan b. Musa Dımaşki Serkis, Beyrut-1909, s. 106-124. Şam ve Mısır’da medreselere yönelik devlet desteği ve medreselerin toplumdaki rolleri hakkında geniş bilgi için bkz. Hasan eş-Şumeysânî, *Medârisi Dımaşk fi’l-Asri’l-Eyyûbî*, Beyrut-1983 ve Gary Leiser, *The Restoration of Sunnism in Egypt: Madrasas and Mudarrisûn 495-647/1101-1249*, London-1978. Tasavvufun gelişiminde temel faktör sultanlar olsa da zaviye yapımını destekleyen başka toplumsal unsurlar da vardır. Tıpkı sultanlar gibi toplumun önde gelen zengin tabakası mescid, medrese yaptırdıkları gibi, tasavvufî kurumlar inşa etmekte ve buralara geliri bol olan vakıflar vakfederek işlemelerini sağlamaktadır. bkz. Ocak-Farûkî, a.g.m., s. 469.

destek vererek bu geleneği devam ettirmişlerdir.¹³⁵ Eyyûbîlerden sonra iktidarı ele geçiren Memlûklü sultanı Baybars'ın bütün tekkelere sadaka ve ihsanlar gönderdiğini, hükümdarı sevindirecek bir olay olduğunda ihsanların ilk olarak tekkelere yöneldiğini “*Baybars Tarihi*”nin müellifi kaydetmektedir.¹³⁶ Sultan Baybars dışındaki diğer Memlûk sultanları da aynı şekilde tasavvuf mensuplarına ve kurumlarına olan devlet desteğini sürdürmüşlerdir.¹³⁷

Anadolu toprakları da benzer bir süreci yaşamaktadır. Türkiye Selçuklu sultanları sûfleri desteklemekte ve kurumsallaşma için her türlü desteği vermektedir. Bu dönemde göçler sebebi ile Anadolu'ya çok sayıda derviş zümresi gelmektedir. I. İzzeddin Keykâvus, I. Alaeddin Keykûbad gibi sultanlar bu dervişleri çok iyi karşılamış ve onların iskan faaliyetlerini desteklemişlerdir. Zenginler ve diğer devlet adamları da bu sürece aktif olarak katılmış, Anadolu şehirleri zengin vakıfları olan tasavvufî kurumlar ile donanmıştır.¹³⁸ Selçuklular zamanında tasavvuf mensupları tıpkı medrese mensupları gibi devlet koruması altındadır. Devlet bunları ekonomik

¹³⁵ Abdüllatif Hamza, a.g.e., s. 107-109.

¹³⁶ *Baybars Tarihi*, çev. Şerafettin Yaltkaya, Ankara-2000, c. II, s. 132.

¹³⁷ Emil Homerin, Mısır'da sûflerin en büyük mekanı sayılan hangâhların çoğunun Memlûkler döneminde inşa edildiğini söyler. Ayrıca burada kalanların aylık maaşın yanında, yiyecek, giyecek ve diğer hediyelerle desteklendiğini belirtir. bkz. Emile Homerin, “Sufis and Their Detractors in Mamluk Egypt”, *Islamic Mysticism Contested: Thirteen Centuries of Controversies and Polemics*, ed. Frederick de Jong - Bernd Radtke, Leiden-1999, s. 238. Michael Winter'in Memlûk sultanlarının vakıf faaliyetlerini inceleyen çalışmasında, zaviyeler için vakfedilen vakıflar ve bunları vakfedenlere bakıldığında da bu destek açıkça görülecektir. bkz. Michael Winter, “Mamluks and Their Households in Late Mamluk Damascus: A Waqf Study”, *The Mamluks Egyptian and Syrian Politics and Society*, ed. Michael Winter-Amalia Levanoni, Leiden-2004, s. 301-302. Bu konuda ayrıca bkz. Asım Muhammed Rızık, *Hankavâtü's-Sufiyye fi Mısır: Fi'l-Asreynil'l-Eyyûbî ve'l-Memlûkî*, Kahire-1997, c. I, s. 127-368.

¹³⁸ Ocak, a.g.m., s. 254. Ethel Sara Wolper, göç eden dervişlerin yoğun olarak iskan edildiği Orta Anadolu bölgesi şehirlerinden Sivas, Tokat ve Amasya'da 1250'den önce toplam dört tane zaviye bulunduğunu, ve bunların oldukça küçük olduklarını, ancak VII. / XIII. asırın ortalarından VIII. / XIV. asır ortalarına kadar geçen sürede on beş adet büyük zaviye yapıldığını bildirmektedir. bkz. Ethel Sara Wolper, *Cities and Saints: Sufism and the Transformation of Urban Space in Medieval Anatolia*, Pennsylvania-2003, s. 1-7.

olarak desteklediği gibi bazen şeyhlere sürekli maaş bağlamak gibi durumlar da söz konusu olmuştur.¹³⁹

Devlet adamlarının tasavvufi kurumlara olan iktisadî desteği, ekonomik olarak zor şartlar altında yaşayan insanlar için tasavvuf kurumlarının bir cazibe merkezi haline gelmesine yol açmıştır. Salahaddin Eyyûbî'nin hükümdarlığı döneminde Suriye bölgesinden geçen İbn Cübeyr oradaki sûfler için şu cümleleri kaydeder: “Sûfler bu beldelerin kralları gibidir. Çünkü dünya sıkıntısı ve geçim derdinden uzaktırlar. Kendilerini tamamen Allah’a ibadete vermişler. Cennet bahçelerini andıran saray benzeri yerlerde yaşarlar”.¹⁴⁰ Bu satırlar tasavvufun bölge insanı için neden bir cazibe merkezi haline geldiğinin kanıtıdır. Tekke ve zaviyelerde sunulan hiçbir ücret ödemedi rahat bir şekilde yaşama fırsatının, buraların halk nezdinde bir çekim merkezi haline gelmesinde önemli rolü olduğu muhakkaktır.¹⁴¹

Tasavvufa verilen devlet desteğinin temelinde hükümdar ve devlet adamlarının sûflere olan ilgi ve alakaları önemli rol oynamıştır. Devlet yöneticilerinin sûflere gösterdikleri ilgilerinin nedeni olarak ilk akla gelen, onların meşruiyet arayışlarıdır. Gerçekten de sûfler, toplum içindeki itibar ve etkinlikleri ile, görmezden gelinemeyecek bir etki ve güce kavuşmuşlardır.¹⁴² Çünkü sûfler veya kurumsallaşmış biçimi ile tarikatlar, kısa sürede toplumun her katmanı, her sosyal

¹³⁹ Turan, *Türkiye Selçukluları Hakkında Resmî Vesîkalar*, s. 58.

¹⁴⁰ Ebü'l-Hüseyn Muhammed b. Ahmed İbn Cübeyr, *Rihletü İbn Cübeyr*, Beyrut-t.y., s. 220-221.

¹⁴¹ Buna dair bir örneği VIII. / XIV. yüzyılda Anadolu'dan geçen İbn Battûta kaydetmiştir. O, Anadolu'daki zaviyelerde dervişlerin her türlü ihtiyaçlarının karşılandığını, bunun yanında, uzak yerlerden gelenlere maddi yardım yapıldığını bildirmektedir. Buna göre, Kastomunu'da Fahreddin Bey zaviyesine gelen bütün dervişlerin her ihtiyacı karşılanır ve bu iş para almadan yapılırdı. Mekke, Suriye, Mısır, İran Irak ve Horasan gibi beldelerden gelen dervişler için ise, dergaha geldiklerinde hemen bir elbise verilmesi, ayrıca yüz dirhem para verilmesi, ayrılacakları zaman otuz dirhem verilmesi ve orada kaldıkları süre boyunca bütün yiyecek ihtiyaçlarının karşılanmasına dair ferman çıkartılmıştı. bkz. İbn Battûta, *İbn Battûta Seyahatnâmesi*, c. I, s. 441-442.

¹⁴² Bazen zaviyeler halkın öyle hürmet görürlerdi ki, oraya sığınanlar bir nevi dokunulmazlık elde ederlerdi. İbn Battûta, Fas'da bir zaviyeye halkın çok fazla hürmeti olduğunu, bu zaviyeye sığınanlara sultanın bile bir şey yapamadığını, sultanın gazabını çekenlerin cezalandırılmamak için bu zaviyeye sığındığını belirtmektedir. bkz. İbn Battûta, a.g.e., c. I, s. 372.

sınıfı, her çeşit meslek grubu ile ilişki içerisine girmiş ve bu durum onlara bütün bu yapıları etkileme ve dönüştürme gücü vermiştir.¹⁴³ Dolayısıyla meşruiyet arayan devlet yöneticileri için sûflere verilen destek, onlara halk nezdinde siyasi otoritelerinin devam etmesini sağlayan bir itibar olarak geri dönmüştür. Güçlerinin farkında olan sûfi zümreleri, devlet yöneticilerinin itibar ihtiyaçlarını karşılamak karşılığında, kendi durumlarını daha da güçlendiren destekler almışlardır. Örneğin, Hasan el-Cevâlikî el-Kalenderî hakkında tarih kitaplarında verilen bilgilere baktığımızda, onun her dönemde devlet adamları nezdinde itibara mazhar olduğunu, onlarla oturup sohbet ettiğini ve yakınlık kurduğunu görmekteyiz. Onun kurduğu bu yakınlığın, sûflerin itibar görmesi ve rahata ermesi açısından, çok faydalı sonuçlar verdiğini bizzat hayatı hakkında bilgi veren dönemin tarihçileri kaydetmektedir.¹⁴⁴

Sûfler hem halk ve hem de devlet düzeyinde destek görebilmek için sahip oldukları imkanları kullanmışlardır. Bu amaçla en fazla kullandıkları araç kerametler olmuştur. Kerametlerde kendilerini destekleyen devlet yöneticilerinin başarılarını, onların şeyhlerine verdikleri desteklere bağlamış, kendilerine muhalif olan devlet yöneticilerinin karşılaştıkları olumsuzlukları ise, onların tasavvuf mensuplarına olan muhalefetlerine dayandırmışlardır. Bu kerametlerde tarihsel gelişmelerin merkezine sûflere karşı takınılan tavrı koyarak şeyhlerini tarihsel gelişmelerin etrafında döndüğü figürler haline getirmişlerdir. Eflâkî'nin Menâkıbu'l-Ârifin'de Mevlânâ'ya söylediği bir diyalog söz konusu duruma iyi bir örnektir. Buna göre; kendisine “Cengizhan devletinin sonu ne olacak?” diye soran Muînuddin Pervâne'ye Mevlânâ, Hârizmşah'ın babasına incitici hareketlerde bulunduğu için Moğollar karşısında

¹⁴³ J. Spencer Trimingham, *The Sufi Orders in Islam*, Oxford-1971, s. 233.

¹⁴⁴ Rukneddin Baybars el-Mansûrî ed-Devadâr, *Zübdetü'l-Fikre fî Târîhi'l-Hicre*, tah. Donald Ritchard, Beyrut-1998, s. 311; Ebü'l-Mehasin Cemaleddin Yusuf İbn Tağriberdî, *el-Menhelü's-Sâfi ve'l-Mustevfi ba'de'l-Vâfi*, tah. Nebil Muhammed Abdülazîz, Kahire-1988, c. V, s. 145.

başarısızlığa uğradığını söylemiştir. Benzer şekilde Moğol taifesi Mevlevî soyuna ne zaman kötü davranmaya başlarsa onlar için de yokoluş süreci işleyecektir. Eflâkî, Moğolların yok oluşunun böyle bir durum neticesinde vuku bulduğunu ekleyerek Mevlânâ'nın öngörüsünün gerçekleştiğini vurgulamayı ihmal etmemiştir.¹⁴⁵ Buna benzer şekilde, devlet yöneticilerinin ve halktan insanların tasavvufa veya şeyhlere kötü tavır takındıklarında başlarına gelen cezalarla ilgili çok sayıda keramete gerek İbnü's-Serrâc'ın eserinde ve gerekse diğer tasavvuf kitaplarında rastlamak mümkündür.¹⁴⁶ Bir nevi tarihi kişiselleştirmek olan bu çabanın devlet görevlileri üzerinde ne kadar etkili olduğunu tespit etmek kolay değildir. Ancak kerametlerin esas muhatabı olan halk nezdinde ciddi bir psikolojik etki yaptığını tahmin etmek zor olmasa gerektir.

Devlet yöneticilerinin sûfleri desteklemesinde siyasal meşruiyet aramanın yanında, onların Tanrı katında özel bir yeri olduklarına dair inancın toplumda yerleşmiş olmasının da etkili olduğu kaynaklardaki bilgilerden ortaya çıkmaktadır.

¹⁴⁵ Eflâkî, *Menâkıbu'l-Ârifîn*, s. 71-73 ve 710-713.

¹⁴⁶ Bu konuya dair Eflâkî'nin eserinde bolca örnek bulmak mümkündür. Örneğin Selçuklu'nun inkırazı, Selçuklu Sultanı'nın Mevlânâ dışında başka bir şeyhi kendisine dost edinmesinden dolayıdır. bkz. s. 165-166. Yine Arif Çelebi'ye edepsizlik eden Germiyanoğlu Bey'i rüzgar ve fırtınalarla cezalandırılmaktadır. bkz. s. 686. Velîye saygı gösteren ise tam tersi bir konuma sahiptir. Velîlere saygı gösteren Emir Muineddin Süleyman ise onların duası sebebiyle hangi işe el atsa muzaffer olmaktadır. bkz. s. 174. Esasında sûfler sadece devlet yöneticilerine değil, kendilerine karşı olan toplumun her katmanından insanlara karşı bir nevi Tanrı tarafından cezalandırma diyebileceğimiz bir keramet dilini sıklıkla kullanmışlardır. Bu kerametlerde evliya karşıtları çoğunlukla ceza olarak ölümle karşılaşsalar da (bkz. Eflâkî , a.g.e., s. 84, 607, 630,716; İbnü's-Serrâc, *Tüffâh*, Vr. 54a, 88a-89a, 116b-119a, 141b-142b, 187a-188a) bazen erkekliklerinden olmak (bkz. Eflâkî , a.g.e., s. 192-193), öldüklerinde kabirlerinden siyah dumanlar çıkmak (bkz. Eflâkî , a.g.e., s. 570-5719), sahip olduğu ilmi kaybetmek (İbnü's-Serrâc, *Tüffâh*, Vr. 59a ve 76a-77a), dili tutulmak (İbnü's-Serrâc, *Tüffâh*, Vr. 71a-71b ve 74a-75a), kör olmak (İbnü's-Serrâc, *Tüffâh*, Vr. 71b-72a), hastalık nakl olunmak (İbnü's-Serrâc, *Tüffâh*, Vr. 78a-78b), sefil hale düşmek (İbnü's-Serrâc, *Tüffâh*, Vr. 80b-81a), hareket edememek (İbnü's-Serrâc, *Tüffâh*, Vr. 106a-107b, ve 155a-156a), başın koparılması (İbnü's-Serrâc, *Tüffâh*, Vr. 114b-115b), malını-mülkünü ve evlatlarını kaybedip hasta olmak (İbnü's-Serrâc, *Tüffâh*, Vr. 128b-129a), bağırsaklarının yere düşmesi (İbnü's-Serrâc, *Tüffâh*, Vr. 149b-150a), gözü çıkarılmak (İbnü's-Serrâc, *Tüffâh*, Vr. 150a-150b, 217a), uyuz olup kaşıntıdan ölmek (İbnü's-Serrâc, *Tüffâh*, Vr. 226a-226b) gibi ilginç cezalarla da karşılaşabiliyorlardı. Bizim sadece İbnü's-Serrâc ve Eflâkî'nin eserlerinde geçen kerametlere bakarak çıkardığımız bu örneklerin benzerlerine diğer birçok tasavvufî eserde de rastlanabilir. Bu kerametleri işiten halktan her kesimin benzer cezalarla kendilerinin karşılaşacağı korkusuyla hareket ettiği ve tasavvufî kişiliklerin bu tarz kerametlerle bir tür doğal korunma sağladıkları sonucunu çıkarmak hatalı bir düşünce olmasa gerektir.

Bu inancın etkisi altındaki devlet adamları, mutasavvıflarla kurdukları ilişkiler neticesinde Tanrı'nın rıza ve yardımını kazanmayı ummuşlardır. Bu duruma dair bir örnek oldukça ilginçtir. Büyük Selçuklu Sultanı Tuğrul Bey, Hemedan'da rastladığı Baba Tahir, Baba Cafer ve Şeyh Hamsâ'yı görünce hemen durmuş ve veziri ile yanına gidip elini öpmüştür. Mecnûn olarak nitelenen Baba Tahir, abdest aldığı kırık ibriğin başını Sultan'a hediye edip bir yüzük gibi parmağına geçirmiştir. Ravendî Sultan'ın bunu sakladığını ve savaş yapacağı zaman parmağına taktığını kaydetmektedir.¹⁴⁷ Bir diğer örnek, Memlük hükümdarı Baybars'ın meşhur sûfi Hızır el-Kürdî olan ilişkisidir. Kaynaklar Hızır el-Kürdî'de kâhinlere benzer bir hal olduğunu, onun geleceğe dair kehanetlerde bulunduğunu, Baybars'ın bunu haber alıp onun yanına gittiğini ve fethedeceği yerler hakkında bilgi aldığını, kehanetlerinin tutması üzerine de onu yanından ayırmadığını belirtmektedir.¹⁴⁸ Bu kehanetler sultanlar tarafından, yaptıkları faaliyetlere Tanrı tarafından verilen ilahî desteğin bir ifadesi olarak görülmüştür. İlahî desteğe sahip olduğu düşünülen bir mutasavvıfın yanlarında bulunması, devlet yöneticilerine yaptıkları faaliyetlerdeki kuşkularını ortadan kaldıran ilahî bir onayı ifade etmektedir. VIII. / XIV. yüzyılda Anadolu'da bir beyliğin başında bulunan Kadı Burhaneddin'in kâhinsel bilgiler veren bir derviş yanına geldiği zaman ferahladığını, içindeki karanlık ve kuşkunun yerini aydınlığa bıraktığını ifade etmesi, bir dervişin bir hükümdarın psikolojik durumuna nasıl etki edebileceğinin önemli bir işareti olarak kaydedilmelidir.¹⁴⁹

Devlet adamlarının sûfi çevrelerle olan ilişkisinde bütün bunların dışında, tasavvuf mesuplarına ve onların yaşam biçimlerine olan sevgi ve temayül, hatta

¹⁴⁷ Muhammed b. Ali b. Süleyman er-Râvendî, *Râhat-Us-Sudûr ve Âyet-Ûs-Sürûr*, çev. Ahmed Ateş, Ankara-1957, c. I, s. 97-98.

¹⁴⁸ bkz. *Baybars Tarihi*, c. II, s. 131-133; Ebû Bekir Abdullah b. Aybek, ed-Devâdârî, *Kenzü'd-Dürer ve Câmiu'l-Gurer*, tah. Abdulfettah Âşûr, Kahire-1972, c. VIII, s. 220-224.

¹⁴⁹ Aziz b. Erdeşir Esterâbadî, *Bezm U Rezm*, çev. Mürsel Öztürk, 1. Baskı, Ankara-1990, s. 88.

müridâne bir bağlılık da önemli rol oynamaktadır. Bu konuda önemli bir örnek, Moğol hükümdarı Ahmed Teküder'dir. Müslüman olması sebebi ile Ahmed ismini alan bu hükümdar, Moğol tahtına oturduktan sonra Abdurrahman Neccâr isimli bir Türkmen şeyhiyle tanışmıştır. Şeyh'le o kadar sıkı bir dostluk ve sevgi bağı kurmuştur ki, ona "Baba" diye hitap etmeye başlamıştır. Sık sık onun Arran'da bulunan dergahını ziyaret etmiş ve oradaki sema törenlerine katılmıştır. Ahmet Teküder, Şeyh'e karşı tutumunda bir hükümdar gibi değil, bir mürid gibidir. Şeyh'le bir arada iken kendisi ve diğer Moğol erkânı Şeyh'in önünde saygı ile durup bir şeye işaret etmesini beklemektedirler. Şeyh bir şeyin yapılmasını istediği zaman hemen yerine getirilmektedir. Ahmed Teküder'in Şeyh'e olan bağlılığı tepki de çekmiştir. Muhtemelen bu sebeple bazı devlet yöneticileri onu devirmek için Şehzade Argun'la ittifak içine bile girmiştir.¹⁵⁰ Bir hükümdarın, iktidardan uzaklaştırılması için kendisine komplo düzenlenmesine olanak sağlayacak derecede bir şeyhe bağlanmış olması oldukça dikkat çekicidir. Bu örnek hükümdarların tasavvuf mensupları ile ilişkilerinin sadece politik meşruiyet kaygıları ile bağlantılı olmadığını göstermesi açısından önem arz etmektedir. Bu durumu göz önüne aldığımızda, devlet erkânının ilahî bir desteğe sahip olduğunu düşündüğü bir şeyhe destek olmasına, ziyaret etmesine veya beraber ayinlerde bulunmak gibi uygulamalarına dair tarih kitaplarında bulunan sayısız örnekleri¹⁵¹ bütünüyle halk nezdinde siyasal meşruiyet kazanma çabalarının bir sonucu olarak değerlendirmenin doğru olmadığı ortaya çıkmaktadır. Dolayısıyla hükümdarların tasavvuf mensupları ile olan ilişkilerinde

¹⁵⁰ Rashudüddin Fazlullah, *Jami'u't-Tawarikh: Compendium of Chronicles: A History of the Mongols*, çev. W. M. Thackston, ed. Şinasi Tekin - Gönül Alpay Tekin, Cambridge-1999, Vol. III, s. 55-552; Muhyiddin Ebü'l-Fazl Abdullah b. Raşidüddin İbn Abdüzzâhir, *Teşrifü'l-Eyyâm ve'l-Usûr fi Sîreti'l-Meliki'l-Mansûr*, tah. Murad Kamil, y.y.-1961, s. 48-49; Gregory Abû'l-Farac, *Abû'l-Farac Tarihi*, çev. Ömer Rıza Doğrul, Ankara-1950, c. II, s. 611-614.

¹⁵¹ Bu konuda tarih kitaplarında bir çok kayıt vardır. Örnek olarak bkz. İbn Tağiberdî, *el-Menhel*, c. V, s. 367; İbn Kesîr, a.g.e., c. IX, s. 18; el-Harîrî, *Kitabı Müntehabi'z-Zamân*, c. II, s. 371; Esterâbadî, a.g.e., s. 197; el-Aynî, a.g.e., c. III, s. 310-311; c. IV, s. 386.

çoğu zaman onlara duyulan sempatinin, dini yaşama biçimlerine olan yakınlığın ve hatta müridâne bir bağlılığın etkili olduğunu da vurgulamak gerekmektedir.

2- Kurumsallaşmış Tasavvuf: Tarikatlar

Devlet ve halk tarafından gösterilen yoğun ilgi ve destek eşliğinde gelişen tasavvuf akımı hızla yayılmış ve ortaya tarikat adı verilen kurumsallaşmış yapılar ortaya çıkmaya başlamıştır. Tarikat kelimesi sözlük anlamı itibarı ile yol demektir ve sūfî literatüründe, temel olarak bu anlamına uygun şekilde, kalbi temizlemek ve Allah'a ulaşmak için takip edilen yol anlamlarında kullanılmıştır. Bu anlamlarını günümüze kadar sürdürmekle birlikte, tarikat kavramı V. / XI. yüzyıldan itibaren, belli bir otorite liderliğinde, belli zikir metodları olan kurumsallaşmış yapıyı ifade etmektedir.¹⁵²

Tasavvuf bir zühd hareketi olarak ortaya çıktığı andan itibaren çok farklı gelişim aşamaları yaşamıştır. Önceleri bireysel bir hareket tarzı olarak ortaya çıkan, sonraları seçkin bir topluluk hareketi hüviyetinde olan tasavvuf, VI. / XII. yüzyıldan itibaren toplumun değişik tabakalarına yayılmış, popülerize olmuş, belli bir şeyhi, belli ritüelleri olan bir kardeşlik örgütlenmesi halini almıştır.¹⁵³

Bu dönemde ilk büyük tarikatlar ortaya çıkmaya başlamıştır. Abdülkadir Geylanî'nin kurduğu Kadirîlik ve Şihabeddin Sühreverdî'nin kurduğu Sühreverdîlik büyük tarikatların öncüleridir. Bunları Şâzeliyye, Kübreviyye, Rifâiyye, Çiştîyye,

¹⁵² Louis Massignon, "Tarikat", *İA*, İstanbul-1979, c. XII/I, s. 1; Eric Geoffroy, "Tarîka", *EI2*, Leiden-2000, Vol. X, s. 244; Türer, a.g.e., s. 98.

¹⁵³ Arthur John Arberry, *Sufism: An Account of the Mystics of Islam*, New York-1970, s. 84-85.

Mevleviyye, Nakşibendiye gibi çok sayıda başka tarikat takip etmiştir.¹⁵⁴ Yeni tarikatların ortaya çıkma süreci VI. / XII. yüzyıldan günümüze kadar devam etmektedir.

Kurulan bu çok sayıdaki tarikat, yöntemleri itibarı ile iki büyük zümre halinde tasnif edilebilir. Birinci zümre, manevî ilerleme metodu olarak zikri temele alır. Namaz, oruç, hac gibi farz ibadetlere devamlılık, ayrıca nafîle ibadetlere önem vermek bu yolun esas unsurlarındandır. Nefis terbiyesini sağlamak için az yemek, az uyumak, az konuşmak ve dünya nimetlerinden uzak durmak amacıyla riyazet bu yolun belirgin özelliklerindedir. Bilgi kaynakları olarak rüya, keşif ve keramet merkezî bir öneme sahiptir. Bu çerçevesini çizdiğimiz unsurları metod olarak benimseyen tarikatların yoluna “esma yolu” veya “zühd ve takva yolu” ismi verilmektedir. İkinci zümre ise, metod olarak birinci zümreye muhalif bir tavır içinde gözükmektedir. Bu yol esma yolunun benimsediği halvet, riyazet ve zikir gibi metodları reddeden, zâhirî ibadetlere çok fazla önem vermeyen, tasavvuf erbabına dair her tür özel giyim tarzını bir çeşit riya sayan, Tanrı’ya ulaşmanın bu yollarla değil aşk ve cezbeyle olacağını savunan, müzik ve raks gibi unsurları cezbe ve aşka ulaşmada önemli bir araç olması sebebiyle neredeyse ibadet merkezine çıkararak “aşk ve cezbe yolu”dur. Bu yol esas itibarı ile Horasan ve İran kökenli bir tasavvuf anlayışı olduğundan dolayı “Horasan ekolü” olarak da isimlendirilmektedir.¹⁵⁵

¹⁵⁴ Arberry, a.g.e., s. 85-92; Kynsh, a.g.e., s. 179-218; Massignon, a.g.m., s. 3. İslâm dünyasındaki tarikatların geniş bir listesi için Massignon’nun makalesinin 3-17. sayfalarına bakılabilir.

¹⁵⁵ Trimmingham, a.g.e., s. 4, 31-32; Seyyid Hüseyin Nasr, “Sufism”, *The Cambridge History of Iran, The Period from the Arab Invasion to the Saljuqs*, ed. R. N. Frye, c. IV, s. 450-451; Abdülbaki Gölpınarlı, *Türkiye’de Mezhepler ve Tarikatlar*, İstanbul-t.y., s. 188-189; Türer, a.g.e., s. 100; Mehmed Ali Aynî, *İslâm Tasavvuf Tarihi*, İstanbul-1985, s. 57-59; Mürsel Öztürk, *Anadolu Erenlerinin Kaynağı Horasan (Moğol İstilasına Kadar)*, 1. Baskı, Ankara-2001, s. 43-45. Bu ayırım esas itibarı ile tasavvuf literatüründe ilk zamanlardan beri tarik-i ahyâr, tarik-i ebrâr ve tarik-i şuttâr şeklinde üç ana kol olarak yapılan tasnife dayanmaktadır. Tarik-i ahyâr ve tarik-i ebrâr yolları farklı sayılmakla birlikte, esasında çok köklü bir metod farklılıkları yoktur. Metod farklılığının esas, aşk yolu olan ve tarik-i şuttâr adı verilen akımda olduğu gözükmektedir. bkz. Ebü'l-Cenâb Ahmed b.

Bizim konumuz açısından önem arz eden aşk ve cezbe yolu olan Horasan ekolüdür. Zira Müvelleh dervişlik esas itibarı ile Horasan ekolünün etkisinde gelişen bir harekettir. Horasan ekolünün fikirlerinin billurlaştığı Melâmîlik akımı bu hareketin beslendiği ana kaynak olmuştur. Melâmîlik sistemli bir tarikatten çok bir meşrep olarak kabul edilmektedir. Müstakil bir tarikat olarak var olmamış, ancak tarikatların teşekkül sürecinde onlara nüfuz ederek düşünce biçimlerini etkileyen bir meşrep olarak etkilerini göstermiş, birçok tarikatı etkileyip yeni akımların çıkmasına sebep olmuştur. Melâmîlik ilk olarak III. / IX. asırda Nişabur'da ortaya çıkmıştır. Ebû Hafs Haddâd ve Hamdun Kassâr bu akımın kurucuları olarak kabul edilmiştir.¹⁵⁶

Melâmîlik akımı fakr ve tecerrüdü esas alıp dünyayı olabildiğince dışlamak üzerine kurulmuştu. Her tür gösteriştan uzak olmak temelinde bir tür gizli zühd fikrini savunmaktaydı. Zira onların temel hareket noktası gösteriş ve riyadan kaçınmaktı. Herhangi bir güzel halin insanlara zâhir olması onlar için riya demektir. Bunun için ibadet ve güzel hasletlerin ortaya dökülmesine izin vermezler ve halk tarafından fasık olarak bilinmek için çaba sarf ederlerdi. Halk nezdinde sürekli namaz kılan, oruç tutan, onlara vaaz ve nasihat eden bir sûfî olarak görünmenin şöhret kazanmaya yol açacağını düşünürlerdi.¹⁵⁷ Melâmîliğin temelini mal biriktirmemek,¹⁵⁸ fakir olmak ve fakirliğin çevre tarafından bilinmesine engel olmak,¹⁵⁹ iyiliği gizlemek, kötülüğü açığa vurmamak,¹⁶⁰ ilim ve amelle övünmemek,¹⁶¹

Ömer b. Muhammed Necmeddin Kübra, *Usûlu Aşere*, şerh ve çeviri: İsmail Hakkı Bursevî, (Tasavvufî Hayat içerisinde). haz. Mustafa Kara, 2. Baskı, İstanbul-1996, s. 38-44.

¹⁵⁶ Kynsh, a.g.e., s. 94.

¹⁵⁷ Ebû Abdurrahman Muhammed b. Hüseyin es-Sülemî, *İslâm Tarihinde İlk Melâmet (er-Risâletü'l-Melâmiyye)*, çev. Ömer Rıza Doğrul, İstanbul-1950, s. 115 ve 127.

¹⁵⁸ es-Sülemî, a.g.e., s. 117.

¹⁵⁹ es-Sülemî, a.g.e., s. 139.

¹⁶⁰ es-Sülemî, a.g.e., s. 120.

¹⁶¹ es-Sülemî, a.g.e., s. 130.

giyim kuşamda gösterişten uzak durmak¹⁶² gibi prensipler oluşturmaktaydı. Bu açıdan aslında sûfilerin alışlagelmiş olan zâhiri adabına karşı eleştiri niteliğinde gelişen tepkisel bir hareketti. Bu ilkeler doğrultusunda dinin zâhir hükümlerini yerine getirme hususunda çoğu zaman kayıtsız ve gevşek davranırlar, namazı terk etme ve alenen oruç yemek gibi davranışlarda bulunurlardı. Buna karşın raks ve semaya son derece önem verirler, bunları bir nevi ibadet gibi telakki ederlerdi. Bu konularda halktan kendilerine yönelen tepkilere karşı da kayıtsızlardı.¹⁶³

Melâmîlerin gösterdiği bu tür davranışlar, Melâmîliği özü itibarı ile yüksek bir hal olarak kabul ve tebcil eden tasavvuf mensupları tarafından küfür, sapkınlık, heva ve hevese uyma olarak değerlendirilmiştir. Onlara göre, bu kişiler dinin özüne muhalif olan duygu ve düşünceleri uygulamak için melâmet kisvesine bürünmüşlerdir. Kuşeyrî, Hucvirî, Sühreverdî gibi önde gelen tasavvuf teorisyenleri kendilerinden bu tarz davranışlar sadır olan Melâmîleri gerçek anlamda sûfi kabul etmemiş, onların aslen sûfi olmadıklarını, ancak halk tarafından öyle zannedildiklerini iddia etmişlerdir.¹⁶⁴

Ancak bu eleştiriler Melâmîliğin yayılmasına engel olmamıştır. Melâmîlik düşüncesi zaman içerisinde başlangıçtaki merkezi olan Horasan ve Maveraünnehir bölgesinden göçler yoluyla önce Bağdad'a, sonraları da Musul, Halep, Şam ve Anadolu bölgelerine sıçramıştır.¹⁶⁵ Yayılmanın bir sonucu olarak, bu bölgelerdeki tarikat yapılarını etkileyip Müvelleh dervişliğin oluşumuna katkıda bulunmuştur.

¹⁶² es-Sülemî, a.g.e., s. 132.

¹⁶³ Abdülbaki Gölpınarlı, *Melâmîlik ve Melâmîler*, 2 Baskı, İstanbul-1992, s. 24-27.

¹⁶⁴ Ebü'l-Kasım Zeynü'lislâm Abdülkerim b. Hevâzin el-Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risalesi*, haz. Süleyman Uludağ, İstanbul-2003, s. 314-316; Ebû Hafs Şihâbüddîn Ömer es-Sühreverdî, *Avârifü'l-Meârif (Tasavvufun Esasları)*, çev. H. Kamil Yılmaz-İrfan Gündüz, İstanbul-1990, s. 97-103; Ali b. Osman el-Cullâbî el-Hucvirî, *Keşfu'l-Mahcûb*, çev. Süleyman Uludağ, 2. Baskı, İstanbul-1996, s. 147.

¹⁶⁵ Gölpınarlı, a.g.e., s. 25.

3- Şam-Anadolu Bölgesinde Müvelleh Dervişliğin Gelişim Süreci

Tasavvuf VII. / XIII. yüzyılda İslâm dünyasının genelinde bir gelişim ve dönüşüm yaşamıştır. İslâm dünyasındaki göç ve nüfus hareketleri bu gelişim ve dönüşümde önemli ölçüde rol oynamıştır. Farklı kültür çevrelerinden göç eden insanlar, inançlarını ve yaşam tarzlarını taşıdıkları bölgelere götürmüşler, aynı zamanda geldikleri bölgelerdeki inanç ve yaşam tarzları ile etkileşime girmişlerdir. Zira göç etme olgusu sadece coğrafi olarak yer değiştirmeden ibaret değildir. Göç daha çok bir toplumdaki başka bir topluma taşınmadır. Bu itibarla göç, hem göç eden ve hem de göç edilen toplum için kültürel bir karşılaşma ve doğal olarak etkileşimdir.¹⁶⁶ Bu etkileşimler neticesinde tasavvuf, farklılık ve renkliliklerle bezenmiş ve tarihinde hiç olmadığı kadar sentez fikirler alanı olmuştur. Ayrıca bütün bu kültür karışması ve etkileşimi toplumun bütün dinî, sosyal ve ekonomik yaşantısında dönüşümlere yol açmıştır. Bu hareketliliğin sosyal ve ekonomik alandaki yansımalarını tespit etmek bizim çalışmamızın temel amacı değildir. Bizim temel amacımız, göç eden topluluk içindeki tasavvufa mensup şeyh ve dervişlerin ve onların tasavvufî tarz ve inançlarının, Şam-Anadolu bölgesinde Müvelleh dervişliğin gelişimine yaptığı katkıyı vurgulamaktır.

Aslında bu kültür etkileşimi sadece göç hadisesi ile bağlantılı değildir. Zira tasavvuf mesleğine mensup dervişler arasında başlangıçtan itibaren yaygın olan seyahat etme anlayışı, bu kültür etkileşimini hep var edegelmiştir. Bu seyahatler neticesinde, İslâm dünyasında tasavvuf mensupları arasında bir çeşit kültür dolaşımı ve karşılıklı etkileşim sürekli var olmuştur. Orta çağda bizim bugün anladığımız

¹⁶⁶ Cemal Aydın, *Göç Sosyolojisi*, 1. Baskı, Ankara-2004, s. 12, 66.

anlamda sınır ve hudut kavramı yoktur. Siyasal güç odakları farklı olmasına rağmen, kültürel anlamda, İslâm dünyası bir bütün olarak kabul edilir ve bu düşünce “İslâm Memâliki” tabiri ile ifade edilirdi. Sınır, İslâm’a ait olma veya olmama anlamında söz konusu idi.¹⁶⁷ Bu bakış açısının psikolojik anlamda Müslümanların zihinlerine bütün İslâm dünyasının kendi yurtları olduğu fikrini yerleştirmesi kaçınılmazdı. Ancak bu bakış açısını en etkili şekilde kullananlar sûfiler idi. Zaten gezginlik ve seyahat etme başlangıcından itibaren sûfliğin ve sûfilerin önemli özelliklerinden biri idi. Zira sûflik özünde bir kendini arama serüveni kabul edilirdi. Doğal olarak bu serüven başka olanaklarla karşılaşma, kendini bir anlamda başkılığa açma güdüsü üzerine kuruluydu.¹⁶⁸ Bu güdü doğrultusunda seyahatler ilim tahsili, mürid arama, nefsi terbiye etme, irşad faaliyetinde bulunma, ilim yayma, kendi meşrebinden insanlarla tanışmak gibi amaçlarla yapılırdı.¹⁶⁹ Bu amaçlarla sûfilerin uğradığı yerlerin en önemlilerinden biri Şam-Anadolu bölgesi idi. Özellikle Şam bu zaman diliminde tam anlamı ile bir ilim merkezi sıfatını taşımaktaydı. Sadece sûfilerin değil, medrese talebelerinin de yoğun olarak tercih ettiği bir uğrak yeri idi. İslâm dünyasının hemen her bölgesinden öğrenciler buraya ilim tahsil etmek için geliyorlardı. Burası öğrencilerin fikir alışverişi yapıp sonra diğer bölgelere dağıldığı bir tür kültür merkezi idi. Şam’a gelen öğrenciler yaklaşık yüz kadar farklı şehir ve kasabadan yola çıkıyorlardı. Suriye, Bağdat, Irak en büyük öğrenci grubunu

¹⁶⁷ Andre Miquel, *Arap Coğrafyacıların Gözünden 1000 Yılında İslâm Dünyası ve Yabancı Diyarlar*, çev. Ali Berktaş, İstanbul-2003, s. 15, 16, 20.

¹⁶⁸ Süreyya Su, *Hurafeler ve Mîtlar - Halk İslâm’ında Senkretizm*, İstanbul-2009, s. 201.

¹⁶⁹ Resul Ay, *XIII-XIV. Yüzyıllar Anadolu’sunda Kültür Dolaşımı Açısından Dervişler Talebeler ve Hacılar*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara-1998, s. 27. Gezin dervişlere örnek için bkz. İbn Battûta, a.g.e., c. I s. 123 ve 430, c. II, s. 950-951.

göndermekle birlikte, Arabistan, Sicilya, Türk ve Orta Asya bölgelerinden gelen öğrenciler de burada ilim tahsil ederlerdi. Öğrencilerin üçte biri gezgin idi.¹⁷⁰

Şam bölgesi Moğol istilasından önce de tasavvuf mensupları için bir çekim merkezi idi. Bunun temel sebebi, daha önce açıkladığımız üzere, bölge devlet adamlarının ilim ve tasavvuf ehline çok hürmetkar davranması ve bu taifeye her türlü yaşamsal imkânı en üst derecede sunması idi.¹⁷¹ Bu ilgi nedeni ile bölge birçok ilim adamı için cazibe merkezi olmuştu. Bu durum dönemin ilim adamlarının yazdıkları eserlere de yansımıştı. Örneğin İbnü'l-Esîr, Şam bölgesinde tasavvuf erbabına çok imkânlar sunulduğunu ve çokca saygı gösterildiğini ifade etmektedir. Ona göre, bölgede sûfilere gösterilen saygının boyutu o kadar fazladır ki, devlet görevlilerinde onlara karşı kıskançlık oluşmaya başlamıştır. O, bu aşırı ilgi sebebiyle Horasan ve diğer yerlerden birçok insanın Şam bölgesine yöneldiğini kaydetmektedir.¹⁷² Bölge sadece sûfiler için değil, medrese uleması için de bir cazibe merkezi konumundadır. İbn Hallikan'ın verdiği bir bilgi bu konuda önemli bir örnek teşkil etmektedir. Buna göre, Horasanlı büyük âlim Fahreddin Râzî hutbelerinde Eyyûbî hükümdarı Melik Adil'in ismini zikretmekte ve onun ülkesine Horasan ve diğer bölgelerden insanları yönlendirmektedir.¹⁷³ İbn Hallikan'ın bu kaydı, Şam bölgesinin medrese uleması için de bir sığınak olduğunu gözler önüne sermektedir.

Benzer bir durum Anadolu bölgesi için de söz konusudur. Esasında Anadolu bölgesi Türkler tarafından fethedildiği V. / XI. yüzyıldan itibaren Orta Asya'dan Türkmenlerin ve diğer unsurların göçlerine maruz kalmıştır. Bu açıdan Orta

¹⁷⁰ J. E. Gilbert, "Institutionalization of Muslim Scholarship and Professionalization of the Ulema in Medieval Damascus", *Studia Islamica*, Paris-1980, s. 119.

¹⁷¹ Bu konuda "İktidar Desteği" başlığı altında yeterince malumat verilmiştir. bkz. s. 56.

¹⁷² Ebü'l-Hasan İzzeddin Ali b. Muhammed b. Abdülkerim İbnü'l-Esîr, *et-Târîhu'l-Bahîr fi'd-Devleti'l-Atabekîyye*, tah. Abdulkadir Ahmed Tuleymât, Kahire-t.y., s. 171.

¹⁷³ Ebü'l-Abbas Şemseddin Ahmed b. Muhammed İbn Hallikan, *Vefeyâtu'l-Âyân ve Enbâu Ebnâi'z-Zaman*, tah. İhsan Abbas, Beyrut-1978, c. V, s. 76.

Asya'dan Anadolu bölgesine göç bir anlamda kesintisiz bir süreçtir.¹⁷⁴ Bu göç eden nüfus içinde önemli oranda tasavvuf mensubu bulunmaktadır. Özellikle VI. / XII. yüzyıl içinde Anadolu bölgesine sûfi göçleri görülmektedir. Ancak bu göçler organize ve kitlesel göçler olmaktan uzaktır. Göçler daha çok bireysel düzeyde kalmıştır.¹⁷⁵

Görüldüğü gibi, Şam-Anadolu bölgesine göç edilmesi tamamen Moğol istilasına bağlı bir durum değildir. Bölge Moğol istilasından önce de göç almıştır ve Horasan göçün kaynağı olan bölgelerden biri durumundadır. Bu göç ve seyahatler esas itibarı ile Horasan ekolü dediğimiz aşk ve cezbe merkezli tasavvuf anlayışının İslâm dünyasının diğer bölgelerine hızla yayılması ve diğer tasavvufî ekoller ile etkileşime girmesine yol açmıştır. Moğol istilasının ortaya çıkardığı göç dalgasının farkı ise, diğerlerine nazaran çok daha geniş boyutta ve kitlesel bir biçimde olmasıdır.¹⁷⁶ Moğol istilası nedeniyle Şam-Anadolu bölgesi bir sığınak olarak görülmüş ve Orta Asya bölgesinden İranlı ve Türk dervişler tarafından yoğun bir göç dalgasına maruz kalmıştır. Moğol istilasının sebep olduğu göç dalgası içinde bulunan dervişler ekseriyet itibarı ile Kalenderîyye ve onun şubesi kabul edilen Haydarîyye'ye mensup zümrelerdir.¹⁷⁷ Nizameddin Evliya, Haydarîlik'in kurucusu olan Kutbeddin Haydar'ın Moğolların geleceğini öngörerek ashabına "kaçın" dediğini ifade etmektedir.¹⁷⁸ Bu ifade aslında Moğol istilasının tasavvuf mensupları

¹⁷⁴ Turan, *Selçuklular Zamanında Türkiye*, s. 71, 239.

¹⁷⁵ Giv Nassiri, *Turco-Persian Civilization and the Role of Scholars' Travel and Migration in Its Elaboration and Continuity*, Berkeley-2002, s. 57.

¹⁷⁶ Nassiri, eserinde 1220-1350 yılları arasında ulemanın doğum ve ölüm yerlerini gösteren bir liste yayınlamıştır. Listeye bakıldığında birçok âlimin Orta Asya doğumlu olmasına rağmen vefat ettikleri yerlerin Anadolu, Şam bölgeleri olduğu görülmektedir. Bu kayıtlar Moğol istilasının bölgeye göç olgusunu nasıl hızlandırdığını göstermesi açısından önemlidir. bkz. Nassiri, a.g.e., s. 87-90.

¹⁷⁷ Fuad Köprülü, *Anadolu'da İslâmiyet*, 1. Baskı, Ankara-2005, s. 30.

¹⁷⁸ Nizameddin Evliya, *Morals for the Hearts (Fevâidu'l-Fuâd)*, çev. Bruce B. Lawrence, New Jersey-1992, s. 101.

arasında nasıl bir panik yarattığına ve bu panik havasının göç olgusunu nasıl tetiklediğine işaret etmektedir.

Suriye bölgesi bu nüfus hareketlerinin neticesinde, Müvelleh dervişlik akımının merkezi konumuna gelmiştir. Eski zamanlardan beri farklı kültürlerin uğrak yeri olan bölge, bu çağda da farklı inançların beraberce yaşadığı bir kavşak noktasıdır. Felsefeciler, çeşitli meşreplerden sûfiler, çeşitli mezheplere mensup medrese uleması bu kültürel kavşak noktasında bir arada yaşamaktadır.¹⁷⁹ Bu açıdan bölge, Müvelleh dervişlik için teşkilatlanma ve yayılma açılarından en uygun yer konumundadır.

VII. / XIII. yüzyılın başlarında Kalenderîlik bu kente ilk tekkesini kurmuştu. Buradaki tekkenin önderliğini Celaleddin Dergezîni, ondan sonra da Muhammed Belhî üstlenmişti.¹⁸⁰ Aynı şekilde Şam'da Avniye bölgesinde Haydarîler içinde bir tekke kurulmuştu.¹⁸¹ Mısır'da ise Hasan el-Cevâlikî tarafından Kalenderîler için bir tekke inşa edilmişti. Hasan el-Cevâlikî daha sonra Mısır'ı terk etmiş ve Sultan Ketboğa ile Şam şehrine gelerek 722 / 1322 yılında ölünceye kadar orada kalmıştır.¹⁸² Suriye bölgesinde kurulan bu tekkelerin önderleri genel itibarı ile Arap değil İranlı idi. Tekkelere mensup olanlar da çoğunlukla İran ve Anadolu asıllı idi.¹⁸³ Ön Asya bölgesinde bunlara yakın inançta olan bir grupta Suriye, Mısır gibi bölgelerde oldukça yaygın bir şekilde bulunan Rifâîlik tarikatı idi.¹⁸⁴

¹⁷⁹ Michael Chamberlain, *Knowledge and Social Practice in Medieval Damascus 1190-1350*, New York-1994, s. 167-168; Jonathan Berkey, "Mamluks and the World of Higher Islamic Education (In Medieval Cairo 1250-1517)", *Modes De Transmission De La Culture Religieuse En Islam*, ed. Hassan el-Boudrari, Kahire-1993, s. 93.

¹⁸⁰ Abdülkadir Muhammed en-Nuaymî, *ed-Dâris fî Târîhi'l-Medâris*, tah. Cafer el-Hasanî, Kahire-1988, c. II, s. 210.

¹⁸¹ en-Nuaymî, a.g.e., c. II, s. 212.

¹⁸² Karamustafa, *Tanrının Kural Tanımaz Kulları*, s. 67; krş. Ebü'l-Abbas Takıyyüddin Ahmed b. Ali b. Abdülkadir el-Makrîzî, *Kitâbü's-Sülûk li-Ma'rifeti Düveli'l-Mülûk*, neşr. Muhammed Mustafa Ziyade, Kahire-1941, c. II, s. 239; İbn Tağriberdî, *el-Menhel*, c. V, s. 146-147.

¹⁸³ Karamustafa, a.g.e., s. 69. Mısır'daki tekkelerde dervişlerin çoğunun Arap olmadığı hakkında bkz. İbn Battûta, a.g.e., c. I, s. 48-49.

¹⁸⁴ Karamustafa, a.g.e., s. 66-70.

VII. / XIII. yüzyılda Anadolu’da Vahdet-i vücud felsefesinin yayılmasını temel alan anlayışıyla Muhyiddin Arabî ve evlatlığı Sadreddin Konevî, temelde Kalenderî felsefesini benimsemiş olan Fahreddin Irâkî ve Evhaduddin Kirmânî, önde gelen tasavvuf mensupları idi. Ayrıca Sühreverdîlik ve Kübrevîlik gibi genel itibarı ile zühd ve takva yolunu tutan tarikatlara mensup dervişler vardı. Bu dervişler iyi eğitim almış almışlardı. Bunlar daha çok şehir merkezlerine yerleşiyor ve üst düzey devlet yöneticileri ve iyi eğitim almış çevreler arasında yayılmaya çalışıyorlardı. Yine İbn Arabî’nin mektebi ile Kübrevîlik’in bileşiminden oluşan ve bağdaştırmacı bir yapısı olan Mevlevîlik tarikatı, Anadolu coğrafyasında elit kesime yönelik tasavvuf anlayışını temsil ediyordu.¹⁸⁵

Anadolu’da şehir merkezlerinde yayılan mutasavvıfların yanında, göçebe ve yarı göçebe Türkmen kitleleri arasında etkili olan sûfiler vardı. Bunlar içerisinde en önemli grup Yesevî dervişleri idi. Yesevî dervişleri VII. / XIII. yüzyılın başlarından itibaren Anadolu’ya göç etmeye başlamışlardı. Bu dervişler İslâmî inançları yüzeysel ve basit düzlemde halka anlatıyorlar, özellikle köylerde ve göçebe veya yarı göçebe yaşayan kitlelerde teveccühe mazhar oluyorlardı.¹⁸⁶

Eski şaman / kam kültürünün etkilerini taşıyan Türkmen Babaları da Anadolu’da etkin dinî fügürlerdi. Bunlar “baba”, “abdâl” veya “dede” gibi unvanlar taşıyorlardı. Moğol istilası öncesi Türkiye Selçuklu Devleti’nin zayıflamasına yol açan Babailer isyanı, bir Türkmen babası olan Baba İlyas Horasânî liderliğinde gerçekleşmişti. Ayaklanma başladığında Anadolu’nun her tarafından çok sayıda Türkmenin ona katılmış olması, bir Türkmen babasının kitleler üzerinde ne derece

¹⁸⁵ Köprülü, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, s. 200-202; Ocak, *Babailer İsyanı*, s. 62-63. VII. / XIII. yüzyılda Anadolu’daki tasavvufun yayılışı ve faaliyet gösteren tarikatlar hakkında bkz. Kadir Özköse, *Anadolu Tasavvuf Önderleri*, Konya-2008, s. 17-57.

¹⁸⁶ Köprülü, a.g.e., s. 83; Ocak, a.g.e., s. 70-71.

etkili rol oynadığına işaret etmesi bakımından dikkate şayandır.¹⁸⁷ O zamanlar Anadolu coğrafyasında tasavvufî bir figür olarak çok etkili olmasa da, takipçileri tarafından Bektaşîlik adıyla kurulan ve Anadolu coğrafyasının dinî yaşantısına mühim roller oynayan tarikatın piri Hacı Bektaş-ı Velî'de Baba İlyas'ın halifelerinden olan tipik bir Türkmen babası idi.¹⁸⁸ Yine hakkında daha sonra geniş bilgi vereceğimiz Anadolu'daki Sarı Saltuk, Barak Baba gibi önemli sûfî figürler Türkmen babaları idi.

Elit tasavvuf anlayışı ile halk tasavvufu akımları çok fazla etkileşime girmeden beraberce Anadolu'da varlıklarını sürdürmüşlerdir.¹⁸⁹ Popüler tasavvufun temsilcileri olan Türkmen babaları Anadolu bölgesinde Müvelleh dervişlik akımının esas taşıyıcısı olmuşlardır. Ayrıca Kalenderîlik ve onun bir kolu kabul edilen Haydarîlik tarikatının Anadolu'da temsilcileri vardır. Mevlânâ'nın yaşadığı dönemde Ebu Bekir Niksârî isimli Kalender şeyhi Konya'da ikamet etmekteydi. O, Şam'dan Konya'ya göç etmiş ve çevresine birçok mürid toplamıştı.¹⁹⁰ Eflâkî, Mevlânâ vefat ettiğinde onun başında olduğu Kalender tekkesine dervişler arasında paylaşılması üzere kurbanlıklar gönderildiğini söylemektedir.¹⁹¹ Haydarîlik'in kurucusu kabul edilen Kutbeddin Haydar'ın bir müridi olan Hacı Mübarek Haydar da Mevlânâ'nın yaşadığı dönemde Konya'da ikamet etmekteydi. Eflâkî'nin bildirdiğine göre o, Mevlânâ ile yakın ilişki içerisinde idi.¹⁹² Anadolu'da Müvelleh dervişleri içinde barındıran bir diğer tarikat Rifâîlik idi. Tarikat teşkilatlandığı yer olan Şam

¹⁸⁷ Ocak, a.g.e., s. 127.

¹⁸⁸ Melikoff, *Uyur İdik Uyardılar*, s. 36; Ocak, a.g.e., s. 172.

¹⁸⁹ Ocak, a.g.e., s. 63-65; Ahmet T. Karamustafa, "Early Sufism in Eastern Anatolia", *Classical Persian Sufism from Its Origins to Rumi*, ed. Leonard Lewisohn, New York-1993, s. 176-177.

¹⁹⁰ Muhammed b. el-Hatîb, *Fustâtu'l-Adâle fi Kavâidi's-Saltana*, ("Selçuklu Türkiyesi Din Tarihine Dair Bir Kaynak" içinde s. 553-564 arası), yay. Osman Turan, Fuad Köprülü Armağanı, İstanbul-1953, Vr. 52b.

¹⁹¹ Eflâkî, *Menâkıbu'l-Ârifîn*, s. 453.

¹⁹² Eflâkî, a.g.e., s. 210, 375.

üzerinden Anadolu'ya gelmişti.¹⁹³ VII. / XIII. yüzyılda Anadolu'da en etkin tarikatlardan olan Rifâîlik tarikatı, genel itibarı ile araştırmacılar tarafından esma yolunu benimsemiş bir tarikat olarak değerlendirilmiştir.¹⁹⁴ Ancak tarikat mensuplarının tezahür eden davranışlarına baktığımızda, Rifâîlik'in içinde bu dönemde çok sayıda Müvelleh olduğunu söylememiz gerekecektir. Bu sebeble Rifâîlik için esma yolunu benimsemiş bir tarikattır yargısının, onların tasavvufi meşrebini tasvir etmek için yeterli olmadığını düşündüğümüzü belirtmeliyiz. Bu düşüncemizin dayanaklarını Rifâîlik tarikatını incelerken dile getirmeye çalışacağız.

4- Müvelleh Dervişlik ve Tarikatlar

a- Müvelleh Derviş Kavramının Kapsamı

Müvelleh derviş kavramının muhalif karakterli dervişlere işaret ettiğini söylesek de kavramın hangi derviş gruplarını içine aldığı hususunda bir belirsizlik söz konusu olduğunu ifade etmeliyiz. Belirsizliğin temel nedeni, tasavvuf literatüründe tarihsel süreç içerisinde kavramın içerik olarak net bir tanımının yapılmamış olmasıdır. Kavram, tasavvuf ve tarih kitaplarında tanımı yapılmadan birtakım dervişlerin sıfatı olarak yer almaktadır. Bu dervişlerin özelliklerine bakılarak hangi derviş gruplarını kapsadığı hakkında fikir yürütmek mümkündür.

Kavramın kökü olan veleh tabiri, tasavvufî bir makam olarak VII. / XIII. yüzyıldan çok önce tasavvufî literatürde kullanılmıştır. Cafer es-Sadık ruhun

¹⁹³ C. E. Bosworth, "Rifâiyya", *EI2*, Leiden-1978, c. VIII, s. 526; Trimmingham, a.g.e., s. 39-40.

¹⁹⁴ bkz. Mustafa Tahralı, "Rifâiyye", *DİA*, İstanbul-2008, c. XXXV, s. 100; Ay, a.g.e., s. 27 ve 57.

makamlarından bahsederken kavrama atıf yapmıştır. Buna göre, ruhun on iki menzili vardır. Bu menzillerin sonuncusu ve ulaşılabilecek en üst makam velehdır. Hallâc-ı Mansûr da es-Cafer Sadık'ın ruhlara dair makamlarını, ondan iktibas ederek kullanmıştır.¹⁹⁵

Kavramın farklı özelliklere sahip bir derviş grubunu işaret eden Müvelleh şekliyle ilk kullanımı ise VIII. / XIII. yüzyıl içinde olmuş gözükmektedir. Biz bu yüzyılda kavramı bu anlamı ile ilk kullanan kişi olarak Ebû Şâme (ö. 675 / 1276-1277) ismini tespit ettik.¹⁹⁶ Yine, Müvelleh tabirinin ilk kullanıma girmesi Şam merkezli olarak gözükmekte, bu bölgedeki sûfilere verilen bir ad olarak ortaya çıktığı anlaşılmaktadır.¹⁹⁷ Yoğunlukla doğduğu yer olan Şam'da kullanılmış ve yaygınlık kazanmıştır. Kaynaklarda Müvelleh sıfatı verilen sûfilere çoğunluğu Şam'da yaşamaktadır. Ancak Şam dışında da kavramın kullanımına rastlanmaktadır. Bu sıfatı taşıyan dervişlerin çevre bölgelere yayılması ile kavram çıktığı yer olan Şam bölgesi dışında da tanınır olmuştur. Safiyyüddin İbn Ebi'l-Mansur (ö. 682 / 1283) eserinde Mısır'da Müvelleh sıfatını taşıyan çok sayıda derviş hakkında bilgi vermektedir.¹⁹⁸ Ahmedî'nin 792 / 1390 yılında tamamladığı "*İskender-nâme*"sinde kavrama atıf yapmasından kavramın Anadolu coğrafyasında da bilindiği anlaşılmaktadır.¹⁹⁹ Yine Digby'nin bildirdiğine göre, VII. / XIII. asırda Hindistan'a gelen derviş grupları içerisinde Müvelleh dervişler de vardır.²⁰⁰

¹⁹⁵ Louis Massignon, *Doğuş Devrinde İslâm Tasavvufu*, Eser Massignon'un "*Essai Sur Les Origines Du Lexique Technique De La Mystique Musulmane*" isimli kitabının IV. Ve V. bölümlerinin çevirisidir. çev. Mehmed Ali Aynî, haz. Osman Türer-Cengiz Gündoğdu, İstanbul-2006, s. 86.

¹⁹⁶ bkz. Ebû'l-Kâsım Şehabeddin Abdurrahman Ebû Şâme el-Makdisî, *Terâcîmü Ricâli'l-Karneyni's-Sâdis ve's-Sâbi*, tah. Muhammed Zâhid b. el-Hasan b. Ali Zâhid el-Kevserî, Beyrut-1974, s. 146.

¹⁹⁷ Meri, *The Cult of Saints among Muslims and Jews in Medieval Syria*, s. 92.

¹⁹⁸ bkz. Safiyyüddin İbn Ebi'l-Mansûr, *Risâle*, tah. Denis Gril, Kahire-1986, s. 84-89.

¹⁹⁹ Ahmedî, *İskender-Nâme*, İnceleme-ıtkıbasım: İsmail Ünver, Ankara-1983, No. 4301, Vr. 37b.

²⁰⁰ bkz. Digby, "Qalandars and Related Groups".

Gerek tarih kaynaklarında ve gerekse sûfî literatüründe kavram çok yaygın olarak kullanılmamıştır. Bu durum, kavramdan ne anlaşılması gerektiği ile ilgili belirsizliğin oluşmasında temel faktör olmuştur. Kavramın literatüre yeterince yansımaması, kanaatimize göre toplumsal düzeyde yaygın olmadığı şeklinde yorumlanmamalıdır. Çünkü toplumda çok sayıda Müvelleh derviş bulunmakta ve doğal olarak bu kavram halk nezdinde yaygın olarak kullanılmaktadır. Ancak bu toplumsal realite literatüre yeterince yansımamıştır. Bu durum, muhtemelen ulema ile halk arasında bu dervişlere bakış açısında var olan farklılıktan kaynaklanmaktadır. Zira Müvelleh kavramına yapılan atıflar, velîlik ve delilik ithamları arasında bir gidiş gelişi resmetmektedir. Onlar halk nezdinde velî kabul edilerek oldukça yoğun şekilde itibar görmüş, ancak ulema çoklukla deli oldukları ithamında bulunmuştur.²⁰¹ Bu ithamlara rağmen gerek yaşadıkları zaman diliminde, gerekse vefatlarından sonra, halk tabakasının onlara olan ilgisi her zaman süregelmiştir. Kaynaklar özellikle Müvelleh dervişler vefat ettikleri zaman, cenazelerinin çok yoğun bir ilgiye mazhar olduklarını ifade etmektedir.²⁰² Onlara ilgi gösterilmesi sadece halk tabakasına mahsus değildir. Devrin bazı saygın ilim adamlarının da Müvelleh dervişlere itibar ettiğine dair bilgiler bulunmaktadır. Örneğin Şihabüddin Sühreverdî, Şam'a geldiğinde ünlü bir Müvelleh olan Ali el-Kürdî'yi ziyaret etmek istemiştir. Etrafındaki insanlar Ali el-Kürdî için o namaz kılmaz ve avret yerleri açık gezer diyerek Şihabüddin Sühreverdî'yi ziyaretten vazgeçirmeye çalışmışlar, ancak o, bu konuda ısrarcı olmuştur. Ziyaret için yanına gidildiğinde, Ali el-Kürdî, Şihabüddin

²⁰¹ bkz. Meri, a.g.e., s. 92, 99.

²⁰² ez-Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, sene: 651-660, s. 329-330; Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed b. İbrâhim b. Ebî Bekr İbnü'l-Cezerî, *Târîhu Havâdisü'z-Zamân ve Enbâühû ve Vefayâtü'l-Ekâbîr ve'l-A'yân min Ebnâihî*, thk. Ömer Abdüsselam Tedmuri, Beyrut-1998, c.II, s. 362; Ebû Muhammed Alemüddin Kâsım b. Muhammed b. Yusuf el-Birzâlî, *Târîh*, Topkapı Sarayı Ktp., III. Murad: 2951-2, c. II, Vr. 98a-98b.

Sühreverdî'yi görür görmez avret yerlerini açarak uygunsuz davranışlarda bulunmuştur. Bu tavrına rağmen Sühreverdî onunla sohbet etmiş ve beraber yemek yemiştir.²⁰³

Müvelleh dervişler, vefat ettiklerinde genellikle Şam'da mübarek bir dağ olarak kabul edilen Cebeli Kasiyûn'da²⁰⁴ kendilerine mahsus olan Müvelleher türbesine defnedilmişlerdir. Yaşarken oldukları gibi, vefat ettikleri zaman da aşırı bir ilgiye mazhar olmuş, kabirleri halk tarafından özel ilgi görüp bir tür ziyaret merkezi haline getirilmiştir.²⁰⁵

Halkın onlara yönelen teveccühü, bu tarz dervişlerin toplumda var olmasının en önemli sebebidir. Bu ilgiye bağlı olarak, kavramın oldukça uzun sayılabilecek bir zaman zarfında toplumsal düzeyde varlığını sürdürdüğü anlaşılmaktadır. X. / XVI. bile Şam ve Mısır bölgelerinde Müvelleh sıfatını taşıyan dervişlere rastlanmaktadır. X. / XVI. yüzyıl tarihçilerinden İbn Tolun'un eserini incelediğimizde, bu bölgelerde yaşayan ve Müvelleh sıfatı verilen çok sayıda dervişin olduğunu görmekteyiz.²⁰⁶ Kavramın uzunca sayılabilecek bir müddet varolmasını, en azından bu kavramsal sürekliliği sağlayacak kadar bir toplumsal yaygınlık ile açıklamak gerektiği düşüncesindeyiz.

Kaynaklarda çok fazla yer bulamamanın en önemli sonucu, kavramın kapsamı içine hangi derviş gruplarının girdiğinin net bir şekilde ortaya konulamaması olmuştur. Aslında kavramın Kalenderîler ve Haydarîler gibi muhalif dervişleri tasvir ettiği veya onlara yakın tezahürler gösteren benzer meşrebe sahip

²⁰³ Safiyyüddin İbn Ebi'l-Mansûr, *Risâle*, s. 36; Abdurrahman Câmî, *Nefehâtü'l-Üns*, çev. Lamiî Çelebi, haz. Süleyman Uludağ - Mustafa Kara, İstanbul-2005, s. 795-796.

²⁰⁴ Ebubekir b. Abdullah Bedrî ed-Dimaşkî, *Nüzhetü'l-Enâm fi Mehâsini's-Şâm*, Süleymaniye Ktp., Atıf Efendi:1940, Vr. 81b.

²⁰⁵ İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, c.VIII, s. 617; İbnü'l-Cezerî a.g.e., c.I, s. 311, c. II, s. 362.

²⁰⁶ bkz. Ebü'l-Fazl Şemseddin Muhammed b. Ali b. Ahmed Salihî İbn Tolun, *Müfâkehetü'l-Hillân fi Havâdisi'z-Zamân*, haz. Halil el-Mansur, Beyrut-1998, s. 265, 313, 403, 405.

derviş gruplarına işaret ettiği açıktır. Belirsizlik kavramın bütün muhalif karakterli derviş grublarını kapsayıp kapsamadığı, bütünü kapsamıyorsa hangi derviş gruplarını içine aldığı hususundadır.

Kavram bazen özel bir derviş grubunun isminden ziyade, bir sıfat veya bir lakap olarak değerlendirilmeyi haklı çıkaracak çağrışımlara yol açacak şekilde kullanılmıştır. Özellikle Kalenderî dervişi olduğunu bildiğimiz bazı dervişler için zaman zaman bu kavramın kullanılması, Kalenderî dervişleri için kullanılan bir sıfat veya Kalenderîlerin Suriye ve Mısır gibi Arap topraklarında kullandıkları bir isim olduğu yorumuna yol açmıştır. Ahmet Yaşar Ocak, Müvelleh kavramının Kalenderîlere işaret ettiği ve onlar tarafından kullanılan bir lakap olduğu kanaatindedir. O, Süleyman et-Türkmânî²⁰⁷ gibi, namaz kılmayan, oruç tutmayan dervişlerin Müvelleh sıfatını taşımasından hareketle bu kaniya varmaktadır.²⁰⁸ Ahmet Yaşar Ocak'ın dikkat çektiği Müvelleh ismini taşıyan bir başka sûfi, Hüseyin el-Müvelleh et-Türkmanî'dir. O, Hüseyin el-Müvelleh et-Türkmanî'nin Kalenderîlere mahsus olan çehar darb uygulamasını öne çıkararak, kavramın Kalenderîlere işaret ettiğini desteklemektedir.²⁰⁹ Aslında Müvelleh kavramının Kalenderî dervişler için kullanıldığına dair bunlar dışında başka şahitlikler de bulunabilir. Örneğin İbnü's-Serrâc, Kalenderî meşrepli bir derviş olduğu konusunda şüphe olmayan Barak Baba'yı veleh kavramı ile ilişkilendirir.²¹⁰ Yine Müvelleh sıfatını kullandığı Ebûbekir el-Ya'fûrî isimli şeyhin giyim kuşamı hakkında verdiği bilgiler, onun bir Kalenderî dervişi olduğu izlenimini vermektedir. O, Ebubekir el-Ya'fûrî'yi dışarıdan bakıldığında ayı olduğunu düşündürebilecek kocaman ve acayip elbiseler giyen birisi

²⁰⁷ Süleyman et-Türkmânî için bkz. Abdurrahman Câmî, *Nefehâtü'l-Üns*, s. 794.

²⁰⁸ bkz. Ocak, *Kalenderîler*, s. 35-36.

²⁰⁹ bkz. Ocak, *Kalenderîler*, s. 35-36. Hüseyin el-Müvelleh et-Türkmanî için bkz. Selahaddin Halil b. Aybek b. Abdullah es-Safedî, *A'yânü'l-Asr ve A'vânü'n-Nasr*, Beyrut-1998, c. II, s. 293-294.

²¹⁰ İbnü's-Serrâc, *Teşvîk*, Vr. 197a.

olarak tanıtmaktadır.²¹¹ Bu tarz elbiseler giymek genelde Kalenderî ve Haydarî dervişlerinde görülen bir uygulamadır. Müvelleh kavramını Kalenderîlerle ilişkilendirebilecek örnekleri çoğaltmak mümkündür. Doğal olarak Müvelleh derviş kavramının Kalenderî ve Haydarî dervişlerini kapsadığını söylemek gerekecektir.

Ancak kaynaklarda Müvelleh kavramının ilişkilendirildiği bazı örnekler, kavramı, Kalenderîlik dışında başka derviş grupları için de söz konusu etmiştir. Kalenderîlik dışında bu konuda öne çıkan tarikat muhalif dervişlerle yakın ilişkileri olan Rifâîlik tarikatıdır. Rifâîlik tarikatını incelerken ifade edeceğimiz üzere, bu tarikatın içerisinde çok sayıda Müvelleh sıfatı taşıyan derviş ve şeyh bulunmaktadır. Bu konuda İbnü's-Serrâc'ın tarikata mensup birisi olarak yapmış olduğu şahitlik ve beyanları, Rifâîlik tarikatının bu yönüne net bir şekilde işaret etmesinden dolayı özellikle önem arz etmektedir.²¹²

Müvelleh tabirinin Kalenderîlik, Haydarîlik ve Rifâîlik tarikatı mensupları için söz konusu edilebildiğine işaret ettik. Bazı kaynakların kullanımı, tabirin bağımsız bir derviş grubuna işaret ettiğini de ihsas ettirmektedir. VIII. / XIV. yüzyılda Anadolu topraklarında Ahmedî tarafından kaleme alınan “*İskendernâme*”nin bir dizisinde Müvellehlere, Kalenderî ve Haydarî dervişleri ile beraber, fakat bağımsız bir derviş grubu olarak yansıtılmaktadır.²¹³ Yine Simon Digby, VII. / XIII. asırda Hindistan'a gelen dervişleri incelediği makalesinde Kalenderîleri, Haydarîleri ve Cavlakîleri zikrettikten sonra, dördüncü grup olarak Müvellehlere sayarak, onları bağımsız bir derviş grubu olarak zikretmektedir.²¹⁴ Bu ifadelerde bahsedilen Müvellehlere tarikat bağı olmayan dervişlerden oluşmuş olsa

²¹¹ İbnü's-Serrâc, *Tüffâh*, Vr. 184a.

²¹² Bu atıflar için bkz. İbnü's-Serrâc, *Teşvîk*, Vr. 122a, 149b, 192b, 222b-223a.

²¹³ “Hem Müvellih hem Kalender Haydarî, Gebr ü Tersâ vü Yahûd u Hayberî”. bkz. Ahmedî, *İskender-Nâme*, No. 4301, Vr. 37b.

²¹⁴ Digby, “Qalandars and Related Groups”, s. 61.

gerektir. Aslında kaynaklarda Müvelleh kavramıyla ilişkilendirilen dervişler içinde sayıca en fazla olanı, herhangi bir tarikat bağına açıkca atıfta bulunulmayan, bir nevi bağımsız nitelikteki bu dervişler grubudur. Zikredilen bilgiler, onların tarikat bağı olmayan müstakil bir grup olarak nitelendirildiğini düşündürmektedir.VII. / XIII. yüzyılda Şam bölgesinde yaşayan Müvelleh dervişlerle ilgili verilen bilgilere göz attığımızda, durum net olarak gözükecektir. Bu dervişler hakkında herhangi bir tarikat bağı zikredilmemekte, başıboş yaşayan, herhangi bir ikamet yeri olmayan, dış görünüş itibarı ile pejmürde bir hali olan dervişler tasvir edilmektedir. Şam'daki en ünlü Müvelleh olan Yusuf el-Kaminî hakkında Zehebî şunları söylemektedir: “Dımaşk'ta meşhur bir şeyhtir. İnsanların onun hakkında hüsnü itikatları vardı. Şeytanların sığınakları olan kamînlerde (fırın) ve mezbeleliklerde barınırdı. Yerlerde sürünen elbiseler giyer, idrarı üzerine bulaştırır, yalın ayak yürür ve yürüyüşünde yalpalardı. Elbisesinin eteği uzun ve başı açıktı. Uzun sükutları vardı. Mehabet ve veleh sahibi idi. Nureddin'in hamamının kamininde barınırdı.”²¹⁵ Zehebî dışındaki diğer kaynaklar da onun, necasetlerin üzerinde oturan, kirli pasaklı elbiseler giyen, pisliklerden temizlenmeyen, namaz kılmayan, oruç tutmayan bir kişilik olduğunu vurgulamaktadır.²¹⁶ Dönemin Şam'da ikamet eden bir diğer ünlü Müvellehi İbrahim b. Said eş-Şağûrî'dir. O da kaynaklarda namaz kılmayan, oruç tutmayan, temizlik alışkanlığı olmayan birisi olarak tanıtılır.²¹⁷ Hatta İbn Kesir namazı terk ettiği ve

²¹⁵ ez-Zehebî, *Tarîhu'l-İslâm*, sene: 651-660, s. 329-330.

²¹⁶ el-Aynî, *İkdü'l-Cümân*, c. I, s. 226-227; Safiyüddin İbn Ebi'l-Mansûr, *Risâle*, s. 14-15; Ebu'l-Abbas Şihabüddîn Ahmed b. Yahya b. Fazlullah el-Ömerî, *Mesâlikü'l-Ebsâr fî Memâlikü'l-Emsâr: Tavâifü'l-Fukârâ es-Sûfiyye*, tah. Besam Muhammed Barûd, Abu Dabi-2001, c. VIII, s. 242-243. Bu tasvirler müelliflerin onun bir evliya olduğunu kabul etmesini zorlaştırmaktadır. İbn Kesir onun keşf ve kerametleri zikredilse de bunlar hezeyan ehlinin hurafeleridir der ve benzer şeylerin mecnûn ve Müvellehlardan nakledildiğini dile getirerek bunların evliyadan sayılmaması gerektiğine işaret eder. bkz. İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, c.IX, s. 185.

²¹⁷ ez-Zehebî, *el-İber*, c III, s. 343; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, c.IX, s. 185; Ebü'l-Felah Abdülhay b. Ahmed b. Muhammed İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-Zeheb fî Ahbâri men Zeheb*, Beyrut-t.y., c. V, s. 366.

pislikleri karıştırdığı için, İbn Teymiye'nin ondan tevbe etmesini istediğini ve fiili olarak onu darb ettiğini zikretmektedir.²¹⁸ Müvelleh Ali el-Kürdî için zikredilenler de benzer şekildedir. O, kaynaklarda namaz kılmayan, oruç tutmayan, pislikler içerisinde yaşayan, yalın ayak dolaşan birisi olarak yansıtılır.²¹⁹ Onunla Şam'da bir camide karşılaşan Safiyyüddin İbn Ebi'l-Mansur, onun azametli bir yapısı olduğunu, kafasında bir başlık bulunduğunu ve kendisine teberrük niyetiyle bir elma verdiğini zikretmektedir.²²⁰ Süleyman et-Türkmânî el-Müvelleh de üzerinde pis elbiseler bulunan, namaz ve orucu olmayan, az konuşan, sokak köpekleri ile beraber yaşayan birisi olarak tanıtılmaktadır.²²¹

Kaynaklarda meşhur olanlar dışında, tarikat bağı olmayan başka Müvelleh dervişler hakkında da kısa bilgiler yer almaktadır. Bu bilgiler çok kapsamlı olmamakla birlikte, onlara neden Müvelleh sıfatı verildiğini açıklar niteliktedir. Bu dervişlerin tasvirine baktığımızda, diğerlerine benzer şekilde, toplumun yaşam biçimine ve yaygın din pratiklerine bariz bir muhalif tavrın öne çıktığını görmekteyiz. Abdullah Aybek el-Müvelleh az konuşan, avret mahallini örtmeyen, ramazan orucu tutmayan bir dervıştır.²²² Müvelleh Ammar el-Maşrikî boynuna deve kemiklerini asarak dolaşmaktadır.²²³ Müvelleh Ahmed'in öne çıkan özelliği çokca gülmesi, namazı bile gülererek kılmasıdır.²²⁴ Müvelleh Ziyâde'de paraya karşı muhalif bir duruş öne çıkmaktadır.²²⁵ Müvelleh Hasan el-Kürdî, yalın ayak dolaşıp necaset ve

²¹⁸ İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, c.IX, s. 370.

²¹⁹ Ebû Şâme el-Makdisî, *Terâcimü Ricâlî'l-Karneynî's-Sâdis ve's-Sâbi*, s. 146; Muhammed b. Şakir b. Ahmed ed-Dımaşkî el-Kütübî, *Uyûnu't-Tevârih*, Süleymaniye Ktp., Karaçelebizâde: 4439, Vr. 68a; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, c.VIII, s. 617.

²²⁰ Safiyyüddin İbn Ebi'l-Mansûr, *Risâle*, s. 14-15.

²²¹ ez-Zehabî, *el-İber*, c. IV, s. 39; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, c.IX, s. 321-322; İbn Tağriberdî, *el-Menhel*, c. VI, s. 61; el-Birzâlî, *Tarih*, c. II, s. 219b-220a.

²²² İbnü'l-Verdî, *Tetimmetü'l-Muhtasar*, c. II, s. 415.

²²³ el-Aynî, *Ikdü'l-Cümân*, c. IV, s. 150.

²²⁴ Safiyyüddin İbn Ebi'l-Mansûr, a.g.e., s. 88.

²²⁵ Safiyyüddin İbn Ebi'l-Mansûr, a.g.e., s. 87; el-Birzâlî, *Tarih*, c. II, Vr. 97b-98b.

pisliklerle hemhal olan birisi olarak tanıtılmaktadır.²²⁶ Bazı Müvelleh dervişlerin toplumdan uzak yaşaması nedeni ile bu sıfatı aldığı anlaşılmaktadır. Müvelleh Muhammed, gece gündüz dağlarda dolaşmakta, Müvelleh Hasam yaz-kış bir mekanı olmadan dışarıda, halktan uzak bir şekilde yaşamaktadır. Her iki Müvelleh dervişin namazlarını kıldığı özellikle vurgulanmaktadır.²²⁷ Müvelleh İzzeddin, eski elbiselerle dolaşan biri olarak yansıtılmaktadır.²²⁸ Safiyyüddin İbn Ebi'l-Mansûr'un Mısır'da gördüğü kadın bir Müvelleh ise, senelerce yağmura, güneşe karşı korunacak bir şeyi olmadan açık havada yaşayan, gece gündüz hiç oturmadan ayakta duran, sorulmadan konuşmayan biri olarak tanıtılır.²²⁹ Hindistan'da bulunan Derviş Sîdî el-Müvelleh, basit elbiseler giyen, basit şeyler yiyerek hayatını sürdüren, mücerred yaşayan ve Cuma namazlarına gitmeyen birisi olarak tasvir edilir.²³⁰ İbnü's-Serrâc ismini vermeden "Konyalı bir Müvelleh" olarak zikrettiği bir dervişin kurtlanmış köpek eti yediğini kaydetmektedir.²³¹

Bu örnekler Müvelleh dervişleri tanıtırken aynı zamanda onların neden veleh kavramı ile ilişkilendirildiğini de açıklamaktadır. Onların tasvir edilen özellikleri, aynı zamanda veleh kapsamının içine hangi eylemlerin girdiği hususunda da aydınlatıcı bir rol oynamaktadır. Zikredilen bu örneklerdeki eylemlerin dışında, başka eylemler de veleh kavramı ile açıklanmıştır. Örneğin İbnü's-Serrâc namazda vecde gelip çılgınlık atmayı veleh olarak adlandırmıştı.²³² İbn Teymiye ise, sema yaptıktan sonra vecd halinde ateşe girenleri, bu eylemlerinden dolayı "mütevelliḥûn"

²²⁶ İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, c.IX, s. 367.

²²⁷ Safiyyüddin İbn Ebi'l-Mansûr, a.g.e., s. 85, 89.

²²⁸ Safiyyüddin İbn Ebi'l-Mansûr, a.g.e., s. 85.

²²⁹ Safiyyüddin İbn Ebi'l-Mansûr, a.g.e., s. 89.

²³⁰ Digby, "Qalandars and Related Groups" s. 67.

²³¹ İbnü's-Serrâc, *Tüffâh*, Vr. 211a.

²³² İbnü's-Serrâc, *Tüffâh*, Vr. 193a-193b.

şeklinde isimlendirmişti.²³³ Ateş üzerinde yürüme başka Müvellehlere de yaptığı bir eylemdi. Digby, Hindistan'daki Müvelleh dervişlerin öne çıkan faaliyetleri olarak ateş üzerinde yürümelerine atıf yapmıştı.²³⁴ Uyuşturucu maddeler kullanmakta ve leh kavramının içine giriyor olsa gerektir. Zira bazı Müvelleh dervişlerin uyuşturucu maddeler kullandığı öne sürülmektedir.²³⁵

Tarikat bağı zikredilmeyen bu dervişlerin özelliklerine baktığımız zaman, onlardaki tezahür biçimlerinin temelde yerleşik dinî ve toplumsal yapıya bir muhalefet üzerine inşa edilmiş olduğunu görmekteyiz. Bu muhalefetin tezahür biçimleri olan namaz kılmama, oruç tutmama, giyim-kuşam konusunda tiksindirici bir tarz benimseme, temizlik esaslarına riayet etmeme, insanlardan uzakta zorluklar içinde yaşamak, çok gülmek, vecd halinde ateşe girmek, uyuşturucu kullanmak, paradan uzak durmak gibi hususlar, çoğunlukla Kalenderî ve Haydarî gibi Melâmî meşrebe sahip dervişlerde de görülen muhalif tavırlardır. Ancak burada dikkat edilmesi gereken nokta, bu dervişlerin hiçbirisi için bir tarikat bağından söz edilmemesidir. Onlar bir tekke veya zaviyeye bağlı dervişlerden ziyade, izbe köşelerde yaşayan bir nevi münzevî bir derviş prototipi çizmektedirler. Tasavvuf literatüründe bu tür dervişler için genelde “mezcûb” kavramı kullanılır. Mezcûb kavramı şeyhi olmayan ve doğrudan Allah'a ulaşan dervişleri ifade etmek için kullanılan bir tabirdir.²³⁶ Bundan dolayı Müvelleh kavramı ile mezcûb kavramı arasında bir yakınlık olduğunu dile getirmek yanlış olmayacaktır. Müvelleh dervişlerle aynı özelliklere sahip bazı dervişlerin, kaynaklarda mezcûb sıfatı ile yer

²³³ İbn Teymiye, *Mecmûu Fetâvâ*, c. XI, s. 575.

²³⁴ Digby, a.g.m., s. 66.

²³⁵ Meri, *The Cult of Saints among Muslims and Jews in Medieval Syria*, s. 97.

²³⁶ el-Ömerî, *Mesâlikü'l-Ebsâr fî Memâlikü'l-Emsâr*, c. VIII, s. 219.

alması²³⁷ bu yakınlığı gözler önüne sermektedir. Hatta İbn Tağrıberdî'nin Süleyman et-Türkmânî için aynı anda hem Müvelleh ve hem de meczûb kavramlarını peşpeşe kullanması²³⁸ yakınlıktan öte bir aynılık durumu olduğuna işaret etmektedir. Kavramların işaret ettiği ortak özelliklere dikkat çeken Josef W. Meri, Müvelleh kavramının meczûb velînin farklı bir tipi olarak gözüktüğünü söylemektedir.²³⁹

Meczûb kavramından kastedilen şey, dervişin sıkıntı çekmeden, gayret sarfetmeden Allah'a ulaştığını vurgulamaktır.²⁴⁰ Bunun yanında, kavram tasavvuf literatüründe bir tür Tanrısal delilik olarak değerlendirilmiştir. Bu dervişler Allah'ın bir lutfu olarak, aniden Allah'a çekilme neticesinde akıl kendilerinden alındığı için kendilerinden geçmiş bir halde bir tür delilik içerisinde hayatlarını sürdürürler.²⁴¹ Esasen Müvelleh tabirinden kastedilenin de bir tür akıl çekilmesi olduğu anlaşılmaktadır. Zehebî tabirden kastedilenin bir akıl çekilmesi olduğuna net bir şekilde işaret eder.²⁴² Bu akıl çekilmesi durumunu İbnü's-Serrâc daha belirgin şekilde ortaya koyar. Ona göre veleh, Allah'ta istiğrak edip ondan başkasına iltifat etmeme demektir.²⁴³ Allah'tan başkasına iltifat etmemek ise aklın sınırları dışına çıkmakla varılacak bir haldir. Onun bir keramette belirttiğine göre, Rifâî şeyhi

²³⁷ bkz. Ebü's-Sıdk Takıyyüddin Ebû Bekr b. Ahmed İbn Şühbe, *Tarihu Kadı İbn Şühbe*, tah. Adnan Derviş, Dimaşk-1994, c. I, s. 560; İbn Tağrıberdî, *el-Menhel*, c. VII, s. 135; Şemseddin Muhammed b. Abdurrahman es-Sehâvî, *ed-Dav'u'l-Lâmî li Ehli'l-Karni't-Tâsi'*, Beyrut-t.y., c. VI, s. 61; Ebü Abdurrahman Abdülvehhab b. Ahmed b. Ali el-Mısri eş-Şârânî, *Levâkihu'l-Envâr fi Tabakâti'l-Ahyâr (Tabakâti'l-Kübrâ)*, tah. Abdurrahman Hasan Mahmud, Kahire-2001, c. II, s. 732-734; İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-Zehab fi Ahbâri men Zeheb*, c. VIII, s. 246. Haydarîlik'in kurucusu olan Kutbeddin Haydar'ın da meczûb sıfatı ile tavsif olunduğu görülmektedir. bkz. Devletşah, *Tezkire-i Devletşah*, çev. Necati Lugal, İstanbul-1994, c. I, s. 297; Ahmed b. Celaleddin Muhammed el-Hâfî, *Mücmel-i Fasihî*, tah. Mahmud Ferruh, Meşhed-1341, c. II, s. 288.

²³⁸ Ebü'l-Mehasin Cemaleddin Yusuf İbn Tağrıberdî, *ed-Delîlü's-Şâfi ale'l-Menheli's-Sâfi*, tah. Fehim Muhammed Şeltut, Mekke-1980, c. I, s. 322.

²³⁹ Meri, *The Cult of Saints among Muslims and Jews in Medieval Syria*, s. 99.

²⁴⁰ Kemâleddin Abdürrezzâk b. Ebü'l-Ganâim Muhammed el-Kâşânî, *İstulahâtü's-Süfiyye*, tah. Muhammed Kemal İbrâhim Cafer, Kahire-1981, s. 77; Refik el-Acem, *Mevsûatu Mustalahâtü't-Tasavvufi'l-İslâmî*, 1. Baskı, Beyrut-1999, Cezbe Maddesi, s. 246; R. A. Nicholson, "Meczûp", *İA*, c. VII, s. 447; Uludağ, Süleyman, "Meczup", *DİA*, Ankara-2003, c. XXVIII, s. 285.

²⁴¹ Uludağ, a.g.m., s. 285.

²⁴² ez-Zehabî, *Tarîhu'l-İslâm*, sene: 670-681, s. 302.

²⁴³ İbnü's-Serrâc, *Teşvîk*, Vr. 193a.

Şemseddin el-Müsta'cel'e gelen bir zengin şahıs, ondan kendisini Müvelleh yapmasını istemiştir. Şeyh de isteğini kabul ederek onun aklını almıştır. Zengin şahıs Müvelleh olduktan sonra ailesini terkedip dünyayla ilişkisini kesmiş ve bir nehre gidip orada suyun içinde yaşamaya başlamıştır.²⁴⁴

Tasavvuf literatüründe meczûb kavramıyla eş anlamlı olarak kullanılan "mecnûn" tabiri²⁴⁵ de Müvelleh kavramı ile bağlantılı gözükmektedir. İbnü's-Serrâc Müvelleh ve mecnûn kavramlarının eş anlamlı olduğunu söylemektedir.²⁴⁶ Aynı anlam içeriklerine sahip oldukları için mecnûn kavramı Müvelleh dervişler için sıklıkla kullanılmıştır. Ancak mecnûn tabiri genelde tek başına zikredilmeyip birçok Müvelleh derviş için, akılla ilişkilendirilerek "ukalâi mecnân" (mecnûnların akıllıları) şeklinde kullanılmaktadır.²⁴⁷ İbn Teymiye, ukalâi mecnân tabirinin Müvellehle eş anlamlı olduğunu vurgulamaktadır.²⁴⁸ Tasavvuf sözlükleri ise ukalâi mecnân tabirinin mecnûn kelimesinin eş anlamlısı olarak değerlendirmekte ve kavramı mecnûn kelimesinin anlamı olarak verilen sürekli cezbe halinde olan kişiler ifadesiyle karşılamayı tercih etmektedir.²⁴⁹ Ancak burada mecnûn tabirine ek olarak akıl kavramının iliştilmesi, klasik anlamıyla mecnûn tabirinden farklı bir şeyin kastedilmiş olabileceğini düşündürmektedir. Klasik anlamıyla mecnûn tabiri zaten sürekli bir cezbe halinde olmayı, kendinden geçmiş halde yaşamayı ifade etmektedir. Kavrama akıllılar şeklinde bir ek yapılmış olması, mecnûn ile Müvelleh tabiri

²⁴⁴ İbnü's-Serrâc, *Teşvîk*, Vr. 122a.

²⁴⁵ bkz. Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, Mecânîn-ı Ukalâ Maddesi, s. 491.

²⁴⁶ İbnü's-Serrâc, *Teşvîk*, Vr. 144a. Veleh kavramını mecnûn tabiri ile açıklayan Farsça sözlükler vardır. bkz. İbrâhim ed-Desûkî Şitâ, *el-Mu'cemü'l-Farisiyyi'l-Kebîr: Farisî-Arabî = Ferheng-i Buzurg-i Fârisî: Fârisî-Arabî*, Kahire-1992, s. 3137.

²⁴⁷ Örnek için bkz. Ali Şir Nevâyî, *Nesâyimü'l-Mahabbe min Şemâyimi'l-Fütüvve*, haz. Kemal Eraslan, Ankara-1996, s. 377; Ebu'l-Feth Kutbüddin Musa b. Muhammed b. Abdullah el-Yunîni, *Zeylu Mir'âti'z-Zamân*, yay. Li Guo, "Early Mamluk Syrian Historiography: al-Yunini's Dhayl Mir'at al-Zaman" içinde, Leiden-1998, c. II, s. 233.

²⁴⁸ İbn Teymiye, *Mecmûu Fetâvâ*, c. XI, s. 12.

²⁴⁹ Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, Mecânîn-ı Ukalâ Maddesi, s. 320; Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, Mecânîn-ı Ukalâ Maddesi, s. 491.

arasındaki farka işaret etmek için olsa gerektir. Zira mecnûn tabiri, dervişin aklının gitmesinin bilinçsizce, farkında olmadan, tamamen kendi iradesi dışında Allah'dan gelen bir çekilme sonucu olduğuna işaret etmektedir. Ancak Müvelleh olarak nitelenen dervişler cezbe haline sema, raks gibi bilinçli şekilde yaptıkları eylemleri neticesinde ulaşmaktadırlar. Kavrama akıllılar tabirinin eklenmesi muhtemelen Müvelleh dervişlerde cezbe halinin bilinçli eylemler neticesinde oluştuğuna işaret etmek içindir. Kaynaklarda bazen Müvelleh dervişlerden bahsedilirken onların aklının sabit olduğunun vurgulanması, bu farkı belirtmek için olsa gerektir.²⁵⁰ Müvelleh dervişler mecnûn dervişlerde olduğu gibi tam bir delilik hali içinde değildirler. Onların cezbe hali geçici nitelik taşımaktadır. Burada dikkat çekmek gerekir ki, Müvelleh olarak tanımlanan dervişler içerisinde entellektüel yönü ile temayüz eden kişiler bulunmamaktadır. Bu dervişlerin hemen hepsi davranış ve yaşam biçimleri nedeni ile Müvelleh olarak vasıflandırılmıştır.²⁵¹

Buraya kadar zikrettiğimiz örnekleri göz önünde bulundurursak, Müvelleh kavramının kapsamı için şunları söyleyebiliriz. Kavramı, Kalenderîlik tarikatı mensuplarına Suriye coğrafyasında verilen bir isim veya lakap olarak değerlendirmek doğru gözükmemektedir. En azından böyle bir tanımlama eksik gözükmemektedir. Zira kavramla ilişkilendirilen dervişlere göz attığımızda,

²⁵⁰ Örneğin Ebû Şâme, Müvelleh Yusuf el-Kamîni'den bahsederken onun aklının sabit olduğunu özellikle vurgulama ihtiyacı hissetmiştir. bkz. Ebû Şâme, *Terâcimü Ricâli'l-Karneyni's-Sâdis ve's-Sâbi*, s. 202.

²⁵¹ Bu kaniya istisna teşkil eden tek örnek İbn Arabî'dir. Meri, entelektüel yönü ile öne çıkan ve yaşayış olarak Müvellehlere benzemediğini bildiğimiz İbn Arabî'nin Müvelleh sıfatı ile vasıflandırıldığını söylemektedir. Biz İbn Arabî'nin Müvelleh olarak tanımlandığı iddiasına ihtiyatla yaklaşılması gerektiğini düşünüyoruz. İddiayı dile getiren Meri, bu bilginin kaynağı olarak X. / XVI. yüzyılda yaşamış İbn Tolun'un eserini kaynak gösterir. bkz. Meri, a.g.e., s. 92. Biz eserin Meri'nin kullandığını baskısına ulaşamadık. Dolayısıyla bilgiye kaynak olarak gösterdiği sayfadan bir karşılaştırma yapamadık. Ancak bizim kullandığımız baskıyı taradığımızda İbn Arabî'yi doğrudan Müvelleh olarak tanımlayan bir bilgiye rastlamadık. Sadece XVI. yüzyılda yaşamış İbn Hacîb isimli İbn Arabî'nin görüşlerini benimsemiş bir şahsın bir kısım çevreler tarafından Müvelleh olarak isimlendirildiğini tespit ettik. bkz. İbn Tolun, *Müfâkehetü'l-Hillân fi Havâdisi'z-Zamân*, s. 265. Meri'nin muhtemelen burada bahis edilen İbn Hacîb ile İbn Arabî'yi karıştırmış olabileceğini düşünüyoruz.

Kalenderîlik ile sınırlandırılmayacak bir kapsama sahip olduğu gözükmektedir. Eğer Kalenderîliği bütün muhalif dervişlerin ortak ismi olarak kabul etmeyeceksek, bu tanımlama bütün Müvelleh dervişleri içine almamaktadır.²⁵² Her şeyden önce muhalif yapısına rağmen Kalenderîlik, belli bir zaviyesi, şeyhi ve erkânları ile öne çıkan bir tarikattır. Müvelleh sıfatını alan birçok derviş ikamet ettikleri Şam, Mısır, Konya gibi şehirlerde Kalenderî veya Haydarî tekkesi olmasına rağmen buralarda ikamet etmemekte,²⁵³ şehrin dışında kendi halinde yaşayan derviş portresi çizmektedir. Ayrıca Rifâîlik tarikatına mensubiyeti açık olan çok sayıda derviş de Müvelleh sıfatı ile tavsif edilmiştir. Dolayısıyla bütün Müvelleh dervişleri Kalenderî olarak açıklamak farklı bir tarikata mensup olan Rifâî Müvellehhlerini tanım dışında bırakma zorunluluğunu ortaya çıkaracaktır. Böyle bir tercih doğal olarak kavramın tanımının eksik yapılmış olması demektir. Öte yandan Rifâî Müvellehhlerini Kalenderî saymak şeklindeki bir çözüm de kavram karmaşasını artırmaktan başka anlam taşımayacaktır. Yine kavramı meczupluğun bir türü olarak açıklamak da eksik bir tanımlama olmaktadır. Meczûb veya mecnûn diye tanımlayabileceğimiz dervişler kavramın kapsamı içerisine girse de bu şekilde sınırlandırma, Kalenderî ve Rifâî dervişlerin kavramla ilişkilendirilmesini güçleştirmektedir.

²⁵² Ahmet Yaşar Ocak Kalenderîlik kavramını çok geniş anlamda kullanmakta, neredeyse bütün muhalif karakterli dervişleri bu kavramın içine almaktadır. Bu durum onlar hakkında yazdığı esere göz atıldığında rahatlıkla görülecektir. bkz. Ocak, *Kalenderîler*. Ahmet Karamustafa ise Kalenderîlik'i çok dar bir olgu olarak tanımlamak gerektiğini söylemektedir. bkz. Ahmet T. Karamustafa, "Yesevîlik, Melâmetîlik, Kalenderîlik, Vefâîlik ve Anadolu Tasavvufunun Kökenleri Sorunu", *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf ve Sufiler*, ed. Ahmet Yaşar Ocak, Ankara-2005, s. 80. Biz de Kalenderîlik kavramının daha dar bir kapsam içerisinde değerlendirilmesi gerektiğini düşünmekteyiz.

²⁵³ Mısır ve Şam şehrinde Kalenderî zaviyeleri olmasına rağmen daha sonra haklarında bilgi vereceğimiz Yusuf Kamîni, İbrahim Şağurî gibi meşhur Müvelleh dervişlerin buralarla ilişkisine dair kaynaklarda hiçbir bilgi bulunmamaktadır. (Şam'daki Kalenderîler tekkesi için bkz. en-Nuaymî, *ed-Dâris fi Târîhi'l-Medâris*, c. II, s. 210-212). Yine İbnü's-Serrâc'ın Konya'da yaşadığını zikrettiği bir Müvelleh derviş, Mevlânâ'nın yaşadığı dönemde Konya'da var olduğu bilinen Kalenderî tekkesi ile ilgisi olmayan bir derviş portresi çizmektedir. Konya'daki Kalenderî tekkesinin şeyhi Ebu Bekir Niksarî'dir. Eflâkî, Mevlânâ öldüğü zaman bu tekkeye kurban edilmesi için kurbanlıklar gönderildiğini kaydetmektedir. bkz. Eflâkî, *Menâkibu'l-Ârifîn*, s. 453. Eğer Müvelleh kavramı ile kastedilen sadece Kalenderîler olsa idi, zikredilen dervişlerin bu tekkelerle ilişkisine dair kaynaklarda bir atf olması gerekirdi.

Bize göre, Müvelleh kavramını bir tarikatla ilişkilendirmek onu dar bir kapsamla tanımlamak demektir. Sıraladığımız örneklere baktığımızda belli bir tarikatın işaret edilmediğini esas vurgunun davranışlara ve tezahür biçimlerine olduğunu görürüz. Bu davranış ve tezahür biçimleri özü itibarı ile Melâmîlik felsefesine dayanmakta, toplumun alışmış olduğu dinî pratiklere ve toplumsal yaşam biçimlerine muhalefeti içermektedir. Yani Müvelleh tabiri muhalif dervişlerin bütün tavırlarını içine alan bir şemsiye kavram niteliğindedir. İbnü's-Serrâc veleh hasıl olan kişilerden zâhir olan şeylerin, tabiat, istidat ve kabiliyetlere göre farklılık gösterdiğini vurgulayarak farklı tanımlamalara yol açabilecek uygulamaların nasıl veleh kavramı içinde değerlendirildiğine dair bize bilgi vermektedir.²⁵⁴ O, bazılarının güzelliklere bakmak suretiyle, bazılarının ezgi ve müzik dinlemekle, bazılarının korkutucu şeylerle, bazılarının da bela ve imtihanla Allah'a ulaştığını, yani Müvelleh olduğunu savunarak bu farklı tezahür biçimleri sonucunda ulaşılan vecd halini veleh olarak açıklamıştır.²⁵⁵ Bu açıklamaya göre, veleh kavramı farklı tarikatlarla ilişkilendirilebilir. Onun açıklamasından çıkan sonuç, Müvelleh kavramının belli bir tezahür biçiminin olmadığıdır. Bir Kalenderî dervişin yarı çıplak dolaşması, bir Rifâî dervişin ateşle dansı, bir meczûbun pislikler içinde yaşaması, bunların hepsi veleh kavramının yansımaları olarak kabul edilmiştir. Bu itibarla, Müvelleh kavramı belli bir tarikata işaret etmemektedir. Hangi tasavvufî grub içerisinde bulunursa bulunsun, eğer davranış ve yaşam biçimi itibarı ile alışılmış olana, melamet felsefesine dayanan bir muhalefeti varsa, o kişi Müvelleh derviş olarak isimlendirilebilir.

Kavram, muhtemelen ilk olarak tarikat bağı olmayan meczûb nitelikli dervişleri nitelemek için kullanılmıştır. Ancak daha sonra bazı müellifler tarafından

²⁵⁴ İbnü's-Serrâc, *Teşvîk*, Vr. 143b.

²⁵⁵ İbnü's-Serrâc, *Teşvîk*, Vr. 27a.

anlam genişlemesine uğratılmış ve kavram benzer tezahürleri gösteren Kalenderî, Haydarî, Rifâî dervişleri için de kullanılmaya başlanmıştır. VII. / XIII. yüzyılda göçler neticesinde Arap topraklarına gelen Kalenderî ve Haydarî gibi dervişlerin alışılmadık yaşam biçimleri ve dinî pratikleri, benzetme yoluyla veleh kavramı ile açıklanmış olsa gerektir. Zira veleh kavramı sözlükte aşk neticesinde ulaşılan bir şaşkınlık ve hayret halini ifade etmektedir. Kalenderî ve Haydarî dervişleri de tasavvufî meşrebleri olan aşk yolunu benimsemeleri sebebi ile muhalif tavırlar göstermektedirler. Yani Müvelleh tabirinin onları da içine alan bir genişliğe kavuşması, kavramın anlam çerçevesine uygundur.

Müvelleh kavramının Kalenderî, Haydarî, Rifâî gibi derviş gruplarını kapsamamasında onların tuhaf tezahürleri ve dinî eksiklikleri sebebi ile kınanmasını önleme amacı da etkili olmuş olmalıdır. Zira Müvelleh kavramı ilk olarak mecnûn ve meczûb adı verilen dervişler için kullanılmıştır. Mecnûnluk ve meczûbluk bir tür deliliği ifade ettiği için aynı zamanda onların yaptıkları veya yapmadıklarından sorumlu tutulmalarını da önlemektedir. Zira isnad edilen delilikleri sebebi ile onların İslâm hukuku karşısındaki sorumlulukları ortadan kalkmaktadır.²⁵⁶ Kalenderî, Haydarî ve Rifâî dervişlerinin Müvelleh kavramı ile ilişkilendirilmeleri tıpkı mecnûn ve meczûblar gibi onların da davranışlarında sorumlu olmadıkları sonucunu doğal olarak ihsas ettirmektedir. Bu sebeple olsa gerek, İbn Teymiye sık sık akıl çekilmesi ancak bilinçsizce olursa sorumluluk kalkar, bilinçli eylemlerle ulaşılan veleh halinde

²⁵⁶ Örneğin dönemin ünlü mutasavvıflarından İbn Arabî, akıllı deliler denilen insanlardan sorumluluğun kalktığını söylemektedir. Zira onların yükümlülüklerini anlayabilecekleri bir akılları yoktur. Bu kişiler, kalplerine gelen ilahî tecelliler nedeni ile akıllarını kaybetmişlerdir. bkz. Ebû Abdullah Muhyiddin Muhammed b. Ali İbnü'l-Arabî, *el-Futûhâtu'l-Mekkiyye*, çev. Ekrem Demirli, 2. Baskı, İstanbul-2007, c. II, s. 260-261. Bu konuda geniş bilgi için bkz. Dols, *Majnûn: The Madman in Medieval Islamic Society*, s. 434-455.

sorumluluk devam eder demektedir.²⁵⁷ Onun bu iddiası, Müvelleh dervişlerin tavırlarından dolayı böyle bir koruma kalkanına bürünmelerini önlemek ve onların İslâm hukuku karşısında sorumlu olduklarını vurgulamak için olsa gerektir.

Müvelleh kavramı ile ilişkilendirilen derviş grupları ile ilgili bir hususa daha dikkat çekmek gerekir. Bir tarikat içerisinde Müvelleh dervişlerin bulunması, tarikatın bütünüyle bu dervişlerden oluştuğu anlamına gelmemektedir. Meczûb veya mecnûn adı verilen tarikat bağı olmayan dervişler, bütünü ile Müvelleh dervişler içerisinde değerlendirilebilir. Ama Rifâîlik tarikatına mensup bütün dervişleri Müvelleh olarak tanımlamak ve onların hepsinden dini anlama ve yaşama pratikleri konusunda muhalif tavırlar sadır olduğunu söylemek doğru değildir. Şüphesiz Rifâîlik tarikatında klasik esma yolunu benimsemiş ve klasik tarikat ayinleri dışında aşırılık olarak tabir ettiğimiz hususlara meyiletmeyen dervişler vardır. Kalenderî, Haydarî ve Cavlâkî dervişlere gelince, teorik anlamda hepsini Müvelleh dervişlerin içine dahil etmek mümkündür. Zira bunlar, Rifâîlikten farklı olarak, esma yolunu değil, başlangıçtan itibaren aşk yolunu benimsemiş tarikatlardır. Doğal olarak, bunlarda veleh olarak isimlendirebileceğimiz tezahürler, bir etkilenme neticesinde sonradan ortaya çıkmış değil, başlangıçtan itibaren benimsenmiş bir metodun sonucu olarak var olagelmıştır. Ancak bu tarikatlara mensup bütün dervişlerde veleh olarak isimlendirilmeyi gerektirecek davranışların gözükmüp gözümediği konusu, tarihsel olarak tespit edilmeyi beklemektedir. Zira aşk yolunu benimsemiş tarikatların, Rifâîlik gibi esma yolunu benimsemiş tarikatları etkilemesine benzer bir sürecin zaman içinde tersinden işlenmesi de söz konusu olmuş olabilir. Buna dair bazı örnekler kaynaklarda zikredilmektedir. Örneğin Kalenderî âdetlerine uygun olarak

²⁵⁷ bkz. İbn Teymiye, *Mecmûu Fetâvâ*, c. XI, s. 10-12, 591-602.

sakalını tıraş eden Ahmed el-Cevâlikî, Şeyh Şemseddin Abdurrahman'ın bu âdeti bırakmasını istemesi üzerine, uygulamadan vazgeçmiştir.²⁵⁸ Kişisel baskının bazen bireysel olmaktan çıkıp devlet baskısı haline dönüşebildiği durumlar da söz konusu olmuştur. Suriye bölgesinde 15 Zilhicce 761 / 27 Ekim 1360 tarihinde yayınlanan bir Sultan fermanında, Kalenderîlerin Acem ve Mecusî kıyafetlerini bırakarak Müslüman kılığına bürünmeleri, kendilerine mahsus giyim tarzını bırakmazlarsa ülkeye giremeyecekleri ve yerlerinden sürülecekleri, haşhaş içip sarhoş olanlara had cezası uygulanacağı gibi hususlar vurgulanarak tipik Kalenderîlik uygulamaları yasaklanmıştır.²⁵⁹ Devlet yasağının Kalenderîlik tarikatında görülen bu uygulamaları kaldırdığını söylemek olanaksızdır. Buna rağmen, bireysel anlamda bazı Kalenderî dervişlerini etkilemiş olduğu tahmini yapılabilir. Ancak yine de çoğu Kalenderî ve Haydarî dervişinden Müvelleh dervişlik uygulamalarının sadır olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır.

b- Müvelleh Dervişlik ve Tarikatlar

Tasavvuf tarihi boyunca İslâm dünyasının farklı bölgelerinde Müvelleh olarak nitelenebilecek dervişlerin bulunduğu çok sayıda tarikat var olmuştur. Ancak Kalenderîlik ve Haydarîlik tarikatları Müvelleh dervişliğin ana bünyesini oluşturmaktadır. Zaman içerisinde bu tarikatlardan farklı isimlerle kollar türemiştir. Biz bir süreç halinde bu kolların hepsini incelemenin tezimizde sınırlarını zorlama olacağı düşüncesindeyiz. Bu itibarla, esas yoğunlaştığımız zaman dilimi olan VII. /

²⁵⁸ el-Birzâlî, *el-Vefeyât*, s. 70-71; el-Kütübî, *Uyûnu't-Tevârîh*, Vr. 51a.

²⁵⁹ İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, c.IX, s. 531.

XIII. yüzyılda, Şam-Anadolu bölgesinde etkin olan Kalenderîlik, Haydarîlik ve bunların etkisine maruz kalan Rifâîlik tarikatlarını incelemeye çalışacağız. Bu tarikatlara mensup olan dervişlerin halleri hakkında verilen bilgiler, aynı zamanda Müvelleh dervişliğin tezahür biçimleri olarak algılanmalıdır. Ana bünye oldukları için Kalenderîlik ve Haydarîlik tarikatlarını esas alacak, bunlardaki tezahür biçimlerinin Rifâîlik tarikatına yansımalarını tespit etmeye çalışacağız. Böylece Rifâîlik tarikatının Müvelleh dervişlik ile olan bağına dikkat çekmeye gayret edeceğiz.

1-Kalenderîlik

Melâmîlik akımı zaman içinde birçok tarikatı etkilemişse de esas itibarıyla Kalenderîlik tarikatının fikirsel temelini oluşturmuştur. Kalenderîlik, Melâmîlik akımının fikirsel temeli üzerine kurulmuş, tarihî süreç içerisinde başka etkileşimlere maruz kalmış, kısmen farklılaşmış biçimdir.²⁶⁰ Tarikatın teşkilatlanma çabalarında Cemaleddin Sâvî'nin adı öne çıkmaktadır. O ve onun etrafında toplanmış olan Muhammed Belhî, Celaleddin Dergezinî, Ömer Girîhî gibi şahsiyetler Kalenderîlik'in teşkilatlanmasında çok önemli roller üstlenmiştir.²⁶¹ Cemaleddin Sâvî, VII. / XIII. yüzyılın başlarında Şam'a gelmiş, orada Osman Rûmî'nin zaviyesinde ikamet etmiştir. Bir süre sonra dünyadan el etek çekmiş ve zaviyeyi terk ederek mezarlıkta yatıp kalkmaya başlamıştır. Sonra Şeyh Dergezinî ve arkadaşları da ona katılmıştır. Cemaleddin saçını ve sakalını traş edip üzerine de delg (arpa)

²⁶⁰ Ocak, *Kalenderîler* s. 11-15.

²⁶¹ Tahsin Yazıcı, "Cemâeddin-i Sâvî", *DİA*, İstanbul-1993, c. VII, s. 313-314; Ocak, a.g.e., s. 24-34.

giyince, diğerkleri de ona uyup aynı görünüşü benimsemişlerdir. Cemaleddin Sâvî'nin Dimyat'ta yaklaşık 630 / 1232-1233 yılında vefat etmesi üzerine, Kalenderîler tekkesinin liderliğini önce Celaleddin Dergezinî sonra Muhammed Belhî üstlenmiştir.²⁶²

Temeli ilahî aşka dayanan ve bu aşka ulaşma dışındaki her şeyi değersiz gören Kalenderîlik tarikatı, Melâmîlik dışında farklı kültürel ve mistik yapılardan da beslenmiştir. Araştırmacılar, Kalenderîliğin kökeninin esas itibarı ile Hind-İran mistik çevrelerinde yani Budist, Zerdüşti ve Maniheist kültürlerde aranması gerektiğini belirtmektedir.²⁶³

Ahmet Yaşar Ocak, Kalenderîliği toplumsal nizama karşı çıkararak dünyayı dikkate almaya değer görmeyen ve bu düşünüş biçimini hayatın her alanında açığa vuran bir akım olarak tanımlamaktadır. Ancak isabetle belirttiği üzere, bu tanımlama Kalenderîlik akımına mensup herkesi tam anlamıyla niteleyecek yeterlilikte değildir. Zira Kalenderîlik akımına mensup dervişler, tek parça ve homojen bir görünüm arz etmemektedirler.²⁶⁴ Kalenderîlik özü itibarı ile senkretik ve bağdaştırmacı bir karaktere sahiptir. Her senkretik inanç gibi dinamik, geçirgen ve değişken bir yapısı vardır. Kültürel anlamda sınırları yerel olanla yetinmeyecek kadar geniştir. Farklı kültür çevrelerinden beslenmekten çekinmeyecek kadar değişikliğe açık ve esnek bir yapısı vardır.²⁶⁵ Kalenderîleri homojen bir yapı olarak tanımlamak bu özelliklerinden dolayı zordur.

²⁶² Ebü's-Safa Selahaddin Halil b. Aybek b. Abdullah es-Safedî, *el-Vâfi bi'l-Vefeyât*, tah. Sven Dederling, Wiesbaden-1974, c. V, s. 292-293; en-Nuaymî, *ed- Dâris fi Târîhi'l-Medâris*, c. II, s. 210-211.

²⁶³ Ocak, a.g.e., s. 5-11. Tahsin Yazıcı da Kalenderîlik'te güçlü bir Hind ve Budist etki olduğunu söylemektedir. bkz. Yazıcı, "Kalanderîyya", s. 473.

²⁶⁴ Ocak, a.g.e., s. 5.

²⁶⁵ Su, a.g.e., s. 16.

Ahmet Karamustafa ise, bu akıma “yeni zühd” adını vermekte ve akımın temel esasının toplumsal sapkınlık yoluyla gerçekleştirilen yeni bir zâhidlik anlayışına dayandığını ifade etmektedir.²⁶⁶ Melâmîlik’te olduğu gibi, Kalenderîlik akımı da mal-mülk edinme çabalarını red etme üzerine kuruludur. Topluma ekonomik olarak katkı yapmak yerine gönüllü yoksulluk tercih edilmiştir. Yerleşik hayat bütün kurumları ile reddedilmiş, çalışmak, ev-bark edinmek, gibi toplumsal yapıya adapte olmayı gerektirecek uygulamalar yerilmiş, gezgin ve başıboş şekilde yaşamak temel prensip haline getirilmiştir. Cinsel faaliyetler de kutsal olana bağlılık açısından önemli bir engel olarak görülmüştür. Bundan dolayı evlenmemek tarikatın önemli bir prensibi olarak kabul edilmiştir.²⁶⁷

Kalenderîlerin zihinsel yapısı, toplumsal yaşam ve kurumlara muhalefet üzerine kuruludur. Onlar bütün kuralları ile toplumu ret eden bir nevi anarşist dervişlerdir. Ancak klasik zühd anlayışında olduğu gibi, toplumdan uzaklaşıp bir keşiş yaşamı sürmek, onların tercih ettiği bir yaşam biçimi değildir. Toplumun değerlerini yadsımayı, toplumun içinde yaşayarak ve fakat toplumun geleneksel dinî ve yaşamsal değerlerine saldırarak yapmışlardır. Toplumsal sisteme tepki içinde olsalar da varolan sistemin değişmesine veya toplumu düzeltmeye yönelik bir çabaları yoktur. Bu dervişler düzen karşıtıdır ve toplumun alışageldiği değerlere muhalefet esası üzerine hareket etmektedirler. Bu alışılmış olana muhalefet, giyim kuşam ve görünüş itibarıyla toplumun yadsıdığı ve hor gördüğü bir tarzı benimsemekten farz olan ibadetlere ilgisizliğe kadar oldukça geniş bir yelpazede yer almaktadır.²⁶⁸

²⁶⁶ Karamustafa, a.g.e., s. 23.

²⁶⁷ Karamustafa, a.g.e., s. 24-27; Ocak, a.g.e., s. 144-145.

²⁶⁸ Karamustafa, a.g.e., s. 23-27. Bu düşüncelerin çoğu Cemaleddin Sâvî’nin menâkıbında dile getirilmiştir. bkz. Hatib Farsî, *Menâkıb-i Camâl Al-Dîn-i Sâvî*, haz. Tahsin Yazıcı, Ankara-1972,

Kalenderî dervişlerin namaz kılmadıkları, oruç tutmadıkları onlara sıklıkla yöneltilen bir eleştiri idi. Farz olan ibadetlere ilgisiz olmalarına karşın semaya çok önem verirlerdi. Sema onlar için en önemli ibadet konumundaydı. Semada temel amaç vecde ulaşmaktı. Kalenderî dervişlere, bu amaca ulaşmak için esrar ve kenevir gibi uyuşturucu maddeler kullandıkları suçlaması yapılırdı. Her zaman yanlarında def, davul, nefir²⁶⁹ gibi müzik aletlerini taşırlar ve buldukları fırsatlarda toplum içinde bunları kullanarak sema gösterileri yaparlardı. Sema törenlerinde bu müzik aletleriyle ürkütücü sesler çıkararak ateş etrafında raks eder ve çılgınca hareketlerde bulunurlardı.

Kalenderîlere sıklıkla livata ve hayvanseverlik gibi suçlar isnat edilirdi.²⁷⁰ Bu suçlamaların ne derece gerçeği yansıttığı bilinmemektedir. Ancak suçlamanın Kalenderîlik'te bulunan "cemal-perestlik" veya diğer ismiyle "mahub-perestlik" denilen yaygın bir düşünce biçimi ile ilgisi vardır. Cemal-perestlik düşüncesi, bazı sûfilerin, Allah'ın güzelliğinin genç delikanlıların yüzünde tecelli ettiği inancı ile, kendilerine güzel yüzlü delikanlılardan dost edinmesini ifade etmekteydi. Livata suçlamaları ya bu düşünceyi merkeze alarak edinilen ilişkileri yanlış değerlendirmekten kaynaklanıyordu veyahut cemal-perestlik gerçekten birtakım sapık ilişkilerin doğmasına sebep olmuştu.²⁷¹ Cemal-perestlik, çağrışımları veya neticeleri sebebiyle şiddetli eleştirilere maruz kalıyordu. Ancak eleştirilere rağmen

fakirliğin fazileti hakkında s. 6-8, çıplaklık hakkında s. 31-32, cavlak giyme hakkında s. 76, seyahat etme hakkında s. 15-17, riyazet hakkında s. 66-67, çehar darb hakkında s. 32. Onların bu kayıtsız davranışları çokca tepki de çekmiştir. X. / XVI. yüzyıl müelliflerinden Vahidî, onları sert bir şekilde eleştirmiş, onları işten kaçmak için boş boş dolaşmakla, fisk u fücur işlemekle, yüzünü kaşını, traş ederek ehl-i sünnet dışına çıkmakla ve insanları ifsad etmekle suçlamıştır. bkz. Vahidî, *Menâkıb-i Hâce-i Cihân ve Netice-i Cân*, haz. Ahmet T. Karamustafa, "Vahidî's Menâkıb-i Hvoca-i Cihân ve Netice-i Cân" içinde, yay. Şinasi Tekin - Gönül Alpay Tekin, Harvard-1993, Vr. 31a-39a.

²⁶⁹ Nefir, bazı dervişlerin yanlarında taşıdıkları, sığır boynuzundan yapılmış boruya verilen isimdir. bkz. Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, s. 544-545.

²⁷⁰ Örnek için bkz. Muhammed b. el-Hatîb, *Fustâtu'l-Adâle*, Vr. 51a-51b; Giovan Antonio Menavino, *Türklerin Hayatı ve Adetleri Üzerine Bir İnceleme*, çev. Harun Mutluay, İstanbul-2011, s. 55.

²⁷¹ Ocak, a.g.e., s. 169-176; Karamustafa, a.g.e., s. 30-32.

bu görüşü benimseyenler tavırlarını sürdürmekten vazgeçmemişlerdi. Örneğin VII. / XIII. yüzyılda Anadolu’da faaliyet göstermiş Evhadiyye hareketinin piri olan Şeyh Evhadüddin Kirmânî, cemel-perestliği benimsemiş önemli sûflilerdendi. O, genç delikanlılara aşırı ilgi duymuş ve onlarla sema etmekten büyük zevk almıştır. Evhadüddin, Anadolu’da bu sebepten dolayı şiddetli eleştirilere maruz kalmasına rağmen meşrebinden vazgeçmemiştir.²⁷²

Kalenderîlerin görünüşleri toplumun bütünü tarafından yadırganan tuhaflikler içermekteydi. Bu tarz, muhtemelen Melâmîlik’te vurgulanan toplum tarafından dışlanma felsefesinin bir yansıması olarak benimsenmişti. Tuhaf görünüş ile toplumda tiksinti yaratmak ve bu şekilde toplumsal dışlanmayı sağlamak amaçlanmıştı. Bu amaca uygun olarak, bazıları bütünüyle çıplak, bazıları yarı çıplak dolaşırdı. Bazıları kıldan dokunmuş olan ve cavlak adı verilen yün çuvallar giyerdi. Çokluk itibarı ile çahar darb denilen ve saç, sakal, bıyık ve kaşların ustura ile kazındığı bir görünüş biçimi benimsenmişti.²⁷³ Üzerlerinde ilginç donanımlar taşırlardı. Dilenci çanağı ve derviş değneği gibi klasik derviş aksesuarlarına ek olarak, onların bir kısmı üzerlerinde balta, deri torba, büyük tahta kaşıklar ve aşık kemikleri taşırdı.²⁷⁴

Bu dervişler yaşamlarını gezgin olarak sürdürürlerdi. Gezinlik aslında bütün tasavvuf erbabında söz konusu idi. Ancak gezinlik Kalenderî dervişlerde bir yaşam tarzı mesabesinde idi. Seyahat etmek, dünya malına değer vermemenin ve fakirliğin bir göstergesi ve aynı zamanda bunun sürekli kılınma biçimi idi. Gruplar halinde şehir şehir, kasaba kasaba, köy köy ilahiler söyleyerek dolaşırlar ve geçimlerini

²⁷² Mikail Bayram, *Şeyh Evhadü’-d-Din Hâmid el-Kirmânî ve Menâkıb-Nâmesi*, İstanbul-2008, s. 62-63.

²⁷³ Ocak, a.g.e., s. 158-165; Karamustafa, a.g.e., s. 28.

²⁷⁴ Ocak, a.g.e., s. 160-161; Karamustafa, a.g.e., s. 27-32.

dilenerak sağlarlardı. Bazen zenginlerin evlerinin önlerinde konaklayıp onları medhedici sözler söyleyerek onların ihsanlarına nail olurlar, bazen de çarşı pazarda karşılaştıkları insanların fallarına bakarak veya ilgilerini çekecek kehanetlerde bulunarak, onlardan para veya yiyecek temin ederlerdi.²⁷⁵

Bütün bu özelliklerinden dolayı, Kalenderî dervişlere karşı şiddetli tepkiler yönelmiştir. Bu tepkiler toplumun her kesiminden olmakla birlikte, özellikle ulema tarafından dile getirilmiştir. Ulema onları şeriatın dışına çıkmakla itham etmiştir. Bu ithamdan dolayı çoklukla zındıklık ve mühlidlikle suçlanmışlardır.²⁷⁶ Aynı şekilde diğer tarikatlar ve halk tarafından da benzer suçlamalara maruz kalıp dışlanmaları söz konusu olmuştur. Ancak halk tarafından Kalenderî dervişlere tepki gösterilmesi çok nadir rastlanan bir durumdur. Sıradan insanlar genellikle Kalenderî dervişlere karşı büyük bir saygı duymuşlardır. Özellikle meczûb görünüşlü dervişlere Hızır olma ihtimaline binaen aşırı müsamaha gösterilmiş, onlara saygı ve ikramda kusur edilmemiştir. Kalenderîler hayatta oldukları gibi vefat ettikleri zaman da çok büyük saygıya mazhar olmuşlardır. Hatta birçok Kalenderî şeyhinin mezarı halk tarafından bir ziyaret merkezi haline getirilmiş ve mezar üzerine inşa edilen türbe ile etkili bir kutsiyet merkezine dönüştürülmüştür.²⁷⁷

²⁷⁵ Ocak, a.g.e., s. 167-168; Karamustafa, a.g.e., s. 25.

²⁷⁶ Örneğin Muhammed b. el-Hatib, Kastamonu'da 683/1284-1285 yılında yazdığı eserde Kalenderîler'i namaz kılmamakla, oruç tutmamakla, şarap içmekle ve fisk u fücür işleyen ibâhiler olmakla, dolayısıyla zındıklığa düşmekle suçlanmıştır. bkz. *Fustâtu'l-Adâle*, Vr. 50a-52a.

²⁷⁷ Ocak, a.g.e., s. 209-215; Ay, *Anadolu'da Derviş ve Toplum*, 146-150.

2- Haydarîlik

Haydarîlik, Kutbeddin Haydar'ın piri olduğu tarikattır. Haydarîlik, Kalenderîlik tarikatı ile aynı düşünce sisteminin ürünüdür. Benimsediği düşünce biçimi, tarikat ayin ve erkânı, dervişlerin dış görünüşü gibi hususlarda Kalenderîlik'le hemen hemen aynîlik arz etmektedir. Müvelleh dervişliğin Kalenderîlik'ten sonraki en büyük tarikatıdır.²⁷⁸ Tarikatın piri olan Kutbeddin Haydar, Horasan'da Zâve şehri çevresinde yaşamıştır. VII. / XIII. yüzyılın ilk yarısında²⁷⁹ vefat edinceye kadar orada kalmış ve Zâve şehrinde defnedilmiştir.²⁸⁰

Haydarîler demir halka, tasma, bilezik, kuşak bukağı ve zincir taşımaya âdet edinmişlerdir.²⁸¹ Haydarî dervişlerinin metale olan düşkünlükleri, şeyhlerinin dönemin kaynaklarına yansıyan tasviri ile de uyum arz etmektedir. Kaynaklarda Şeyh Kutbeddin Haydar'ın sıcak ve erimiş demiri bir mum gibi eline alarak boynuna ve eline sardığı, böylece kolye, bilezik ve yüzük yaptığı ifade edilmektedir.²⁸² Nizamüddin Evliya, Haydarî müridlerinin demirden kolye, yüzük ve bilezik takma âdetlerini şeyhleri Kutbeddin Haydar'a dayandırdıklarını ve onun buna benzer

²⁷⁸ Ocak, a.g.e., s. 38.

²⁷⁹ Onun vefat tarihi ile ilgili farklı tarihler verilmektedir. Ölüm tarihini el-Hâfî, 613 / 1216-1217 olarak (bkz. el-Hâfî, *Mücmel-i Fasîhî*, c. II, s. 288), Hamdullah Müstevfî 618 / 1315-1316 olarak (bkz. Hamdullah Müstevfî el-Kazvinî, *Târih-i Güzîde*, Londra-1910, s. 793) verir. Kazvinî ise Moğollar Zâve'yi 617 / 1220 yılında yıkana kadar orada olduğunu belirtmektedir. (bkz. Ebû Yahyâ Zekeriyâ b. Muhammed b. Mahmûd el-Kazvinî, *Âsâru'l-Bilâd ve Ahbâru'l-İbâd*, haz. Ferdinand Wüstenfeld, *Islamic Geography*: 198, ed. Fuat Sezgin, (Göttingen- 1848'in tıpkıbasımıdır), Frankfurt-1994, s. 256) Kazvinî'nin açıklamasını da dikkate aldığımızda h. 617 / 618 yılları arasında vefat ettiğini söyleyebiliriz.

²⁸⁰ Hamdullah Müstevfî el-Kazvinî, *Nuzhat-al-Qulûb*, çev. Guy Le Strange, *Islamic Geography*: 103, ed. Fuat Sezgin, (Strange'in "the Geographical Part of the *Nuzhat al-Qulub* composed by Hamd-Allah Mustawfi of Qazwin in 740 (1340)" ismiyle neşrettiği Leiden/London-1919 baskısının tıpkıbasımıdır) Frankfurt-1993, s. 152.

²⁸¹ Karamustafa, a.g.e., 29.

²⁸² Muhammed b. Abdullah Herevî Muinüddin-i İsfizârî, *Ravzatü'l-Cennât fî Evsâfi Medîneti Herat*, tas. Seyyid Muhammed Kazım, Tahran-1339, c. I, s. 229; Nizameddin Evliya, *Morals for the Hearts*, s. 101-102.

davranışları ile temellendirdiklerini ifade etmektedir.²⁸³ Kazvinî'nin verdiği bir bilgi, Kutbeddin Haydar'ın özellikle ateşe olan hâkimiyetini belirgin kılması açısından önemlidir. Buna göre o yazın ateşe kışın ise karın ortasına dalmakta ve çevreden birçok insan onun bu acayip halini görmeye gelmektedir.²⁸⁴ Şeyh Kutbeddin Haydar'ın ateşten etkilenmemesi, ateşle birtakım olağanüstü gösteriler yapan Rifâîler'i akla getirmektedir.

Kalenderî dervişlerinden farklı olarak Haydarîler, çehar darbın diğer gereklerini yapmakla birlikte, bıyıklarını traş etmez uzatırlardı.²⁸⁵ Şeyh Kutbeddin elbise olarak keçe giyer ve yalınayak dolaşırdı. Birçok insan ondan etkilenerek böyle dolaşmaya başlamıştı. Kazvinî kendisinin keçe giyen ve yalın ayak dolaşan çok güzel Türk köleleri gördüğünü ve onlara Haydar'ın ashabı dendiğini kaydetmektedir.²⁸⁶

Kutbeddin Haydar'ın kenevir yapraklarını vecde ulaştırıcı bir araç olarak kullandığı ifade edilmektedir. Hatta esrarın vecde getirici bir araç olarak ilk defa onun tarafından kullanıldığı öne sürülmüştür.²⁸⁷

Kutbeddin Haydar'ın müridleri de benzer halleri benimsemiş olarak kaynaklara yansımıştır. Onun Zâve'deki zaviyesi etrafında toplanan müridleri daha sonra, özellikle VII. / XIII. yüzyılın ortalarından itibaren Hindistan, Anadolu, Suriye ve Mısır bölgelerine yayılmaya başlamıştır.²⁸⁸ Bu yayılmanın özellikle Rifâîlerin Müvelleh dervişlik ile yakın ilişki kurmalarına olanak sağladığını dile getirmek gerekmektedir.

²⁸³ Nizameddin Evliya, a.g.e., s. 101-102.

²⁸⁴ Ebû Yahyâ Zekeriyâ b. Muhammed b. Mahmûd el-Kazvinî, a.g.e., s. 256.

²⁸⁵ el-Makrîzî, *Kitâbü's-Sülûk li-Ma'rifeti Düveli'l-Mülûk*, c. I, s. 407.

²⁸⁶ Ebû Yahyâ Zekeriyâ b. Muhammed b. Mahmûd el-Kazvinî, a.g.e., s. 256.

²⁸⁷ Karamustafa, a.g.e., s. 60.

²⁸⁸ Ocak, a.g.e., s. 40.

3- Rifâîlik

Rifâîlik, Ahmed er-Rifâî tarafından kurulmuş bir tarikattır. Kurulmasının akabindeki tarihî süreç içerisinde, İslâm dünyasının hemen her tarafına yayılmış, İslâm dünyasının en aktif ve en yaygın tarikatlarından birisi olmuştur. Tasavvuf tarihi içinde ilk olarak teşkilatlanmış tarikatlardan birisidir ve hızlı bir şekilde yaygınlaşmasını buna borçludur. Suriye, Mısır, Anadolu, Irak, Balkanlar ve Hindistan gibi İslâm dininin var olduğu hemen her yerde yayılma imkânı bulmuştur. IX. / XV. yüzyılda Kâdirîyye tarikatı tarafından elinden alınmaya kadar İslâm dünyasının en yaygın tarikatı olma ünvanını taşımıştır.²⁸⁹

Tarikatın kurucusu 500 / 1106-1107 veya 512 / 1118 yılında Bağdat'la Basra arasında bulunan Bataih bölgesindeki Ümmü-Abide köyünde doğmuştur. Seyyid olduğu ve bu itibarla Hz. Peygamber'in soyundan geldiği iddia edilen Ahmed er-Rifâî, babasının o küçük yaşta iken vefat etmesi sebebi ile, devrin ünlü sûfilerinden olan dayısı Mansur el-Batâihî'nin himayesinde yetişmiştir. Onun himayesinde devrin âlim ve mutasavvıflarından eğitim almış ve hıfzını tamamlamıştır. Kaynaklar tarafından muhaddis, Şafîî fakih ve müfessir bir sûfi olarak tanıtılmaktadır. Önceleri dayısı Mansur el-Bataihî'nin irşad halkasına girmiştir. Dayısı daha sonra kendisinin taşıdığı "şeyhu'ş-şuyûh" ünvanını ona devrederek kendisine bağlı bütün tekkelerin şeyhliğini tevdi etmiştir. Kısa sürede devrin önemli sûfi simalarından biri olmuş ve hızla taraftar toplamaya başlamıştır. Kendisinin tasavvuf anlayışının Kitap ve Sünnet'e uygun olduğu konusunda kaynaklar hemfikirdir. Bu konuda ona ve halinin doğruluğuna dair övgüler yapılmakta, devrinin biricigi olarak

²⁸⁹ Bosworth, "Rifâiyya", s. 526; Trimmingham, a.g.e., s. 39-40.

tanımlanmaktadır. Ahmed er-Rifâî 578 / 1182 yılında vefat etmiş olup türbesi Bağdat'ın güneyinde Vâsıt yakınlarındadır.²⁹⁰

Rifâîlik, araştırmacılar tarafından çoğunlukla esma yolunu benimsemiş, bu ekolün esaslarıyla hareket eden bir tarikat olarak kabul edilir. Bu itibarla aşk ve cezbe yolundan ziyade zühd yolunu kendisine metod olarak seçtiği, tarikat esaslarını bu yolun gereklerine göre tespit ettiği, Ehl-i sünnet inancının temel esaslarına aykırı hususlar içermediği varsayılmaktadır.²⁹¹

Bu varsayıma rağmen, Rifâîlik tarikatı mensupları zaman içerisinde çok ciddi eleştirilere maruz kalmışlardır. Ancak çoğu zaman, bu eleştirilere tarikatın kurucusu olan Ahmed er-Rifâî'inin dahil edilmediğini söylemek gerekir. Rifâîleri eleştiren kaynaklar, onu ayırarak takipçilerini eleştirmeyi yeğlemişlerdir. Ahmed er-Rifâî'ye yapılan nadir eleştiriler, onu Horasan ekolünün ayin ve öğretileri ile

²⁹⁰ Mustafa Tahralı, "Ahmed er-Rifâî", *DİA*, İstanbul-1989, c. II, s. 127-128; Zeynüddin Muhammed Abdürrauf b. Tacilarifin b. Ali el-Münâvî, *el-Kevâkibü'd-Dürriyye fi Terâcimi's-Sâdâti's-Sufiyye (Tabakâti'l-Münâvi'l-Kübrâ)*, tah. Abdulhamid Salih Hamdan, Kahire-t.y., c. I, s. 650-651; Ebû Hafs Siraceddin Ömer b. Ali b. Ahmed İbnü'l- Mülakkın, *Tabakâtu'l-Evliyâ*, tah. Nureddin Şureybe, Beyrut-1986, s. 93-94; Ebû Nasr Taceddin İbnü's-Sübki Abdülvehhab b. Ali b. Abdilkâfi es-Sübki, *Tabakâtu's-Şâfiyyeti'l-Kübrâ*, Mahmûd Muhammed Tanâhî, Abdülfettah Muhammed el-Hulv, Kahire-1964, c. VI, s. 23-27; el-Yafî, *Mirâtü'l-Cenân*, c. III, s. 410-412; İbnü'l-Verdî, *Tetimmatü'l-Muhtasar*, s. 140.

²⁹¹ Örnek için bkz. Tahralı, "Rifâîyye", s. 100; Ay, a.g.e., s. 27, 57. Rifâîler giyim kuşam konusunda da genel itibarı ile aykırı bir tarza sahip değildiler. bkz. Ay, a.g.e., s. 37. Rüya Kılıç, Rifâî tarikatını zühd ve takva anlayışının ağır bastığı ahlakçı mektebin bir temsilcisi olarak tanımlama eğilimindedir. bkz. Rüya Kılıç, "Anadolu Selçukluları ve Beylikler Döneminde Sufi Çevreler: Toplu Bir Bakış Denemesi", *Bilig*, Ankara-2005, sayı: 33, s. 228. Rifâîlik tarikatını klasik sınıflandırmanın dışında konumlandıran araştırmacılar da vardır. Ahmet Karamustafa, Rifâî dervişlerini, Kalenderî ve Haydarî dervişleri ile beraber VII. / XIII. yüzyıldaki antinomian karakterli üç derviş grubundan birisi olarak zikrederek bu farklı konumlandırmayı en net ve bize göre en doğru şekilde ifade eden araştırmacı olmuştur. bkz. Ahmet T. Karamustafa, "The Antinomian Dervish as Model Saint", *Modes de Transmission de la Culture Religieuse*, ed. Hassan Elboudrari, Kahire-1993, s. 240. Yine Gölpinarlı Rifâîlik'in esma yolunu benimsediğini belirtmekle birlikte sonradan fütüvvet ehlinin etkisi altında kaldığını belirterek, Rifâîlik'teki esma yoluyla bağdaşmayan uygulamaları açıklamaya çalışır. bkz. Gölpinarlı, *Yunus Emre ve Tasavvuf*, s. 9. Hatta o, Anadolu'daki Rifâîlik'in fütüvvet yolu tesiri ile aşırı Alevî bir mahiyet aldığını söylemektedir. bkz. Abdülbaki Gölpinarlı, "İslâm ve Türk İllerinde Fütüvvet Teşkilatı", *İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Mecmuası*, c. XI, sayı: 1-4, İstanbul-1949, s. 72. Ayrıca Gölpinarlı, Rifâîlik'in Rumeli'de Bektaşilik'in etkisinde kaldığını ve onlar gibi içkili sazlı muhabbet meclisleri kurduklarını belirtmektedir. bkz. *Türkiye'de Mezhepler ve Tarikatlar*, s. 195. Gölpinarlı bu etkileşimlere değinmekte ancak tarikatın daha Anadolu topraklarına gelmeden önce böyle bir etki sürecinden geçtiğinden bahsetmemektedir. Bizce Gölpinarlı'nın bahsettiği bu etkileşimlerin vuku bulmasını açıklarken Anadolu'ya Şam üzerinden gelmiş olan ilk Rifâî şeyhlerinin zaten böyle bir zihin yapısına yakın oldukları gerçeğini gözden uzak tutmamak gerekir.

ilişkilendirebilecek netlikte değildir. Örneğin onun hakkında, kadın erkek aynı mecliste zikir ayinleri düzenlediğine dair, Halife el-Müstekfi'ye şikayetlerde bulunmuş, ancak Halife tarafından görevlendirilen memur onun Sünnet'e uygun hareket ettiğine dair rapor verince, Halife ondan özür dilemiştir.²⁹² İbnü's-Serrâc Ahmed er-Rifâî hayatta iken ona kötü sözlerle zem eden ve şerefini lekeleyen bir topluluktan bahsetmekte, ancak eleştirisi konusunda bilgi vermemektedir.²⁹³ Şârânî gibi geç dönem kaynaklarında Ahmed er-Rifâî ve taraftarlarına mülhid, bâtinî ve zındık gibi ithamlarda bulunan şahıslara rastlanmakta, ancak bu eleştirileri neden yaptıklarına değinilmemektedir.²⁹⁴

Aşk ve cezbe merkezli tasavvufun fiilî olarak en önemli ibadet biçimi olan sema, Rifâîlik'te erken dönemlerden itibaren görülmektedir. Son dönem Rifâî kaynakları sema ibadetini Ahmed er-Rifâî'ye dayandırsalar ve ona "sema ibadettir" dedirtseler de,²⁹⁵ bu konuda ihtiyatlı olunmalıdır. Ahmed er-Rifâî'ye nisbet edilen "*el-Burhânu'l-Müeyyed*" isimli eserde tasvir edilen zikir meclislerinde, kasidecinin beyit okuması, musiki dinlenmesi hususlarına rastlanır. Buradan Ahmed er-Rifâî'nin musiki dinleme anlamında semayı tasvip ettiği ve uyguladığı sonucu çıkarılabilir. Ancak eserden, sema meclislerinde sıkça rastlanan raks etmeye iyi gözle bakılmadığı anlaşılmaktadır. Raksla zikir birbirinden ayrılmış ve raks edenlerin yalancı olduğuna vurgu yapılmıştır.²⁹⁶ Ayrıca tarikatta sonraki dönemlerde rastlanan hulûl ve ittihâdî

²⁹² Tahralı, "Ahmed er-Rifâî", s. 127.

²⁹³ İbnü's-Serrâc, *Tüffâh*, Vr. 139a-139b.

²⁹⁴ Kaynaklara göre, bu eleştirileri yapanlar daha sonra görüşlerinden vazgeçip Ahmed er-Rifâî'nin tarikatına dahil olmaktadır. bkz. eş-Şârânî, *Levâkihu'l-Envâr fi Tabakâti'l-Ahyâr*, c. II, 321.

²⁹⁵ Ebu'l-Hüda es-Sayyâdî, *Gulâdetü'l-Cevâhir fi Zikri'l-Ğavsı'r-Rifâî ve Etbâihi'l-Ekâbir*, Beyrut-1301, s. 164.

²⁹⁶ Ahmed er-Rifâî, *el-Burhanü'l-Müeyyed*, çev. Sıdkı Güllü, İstanbul-1976, s. 103-107.

çağrıştırarak sözlerin, şâhiyâtların ve aşırı unsurlar içeren kerametlerin de Ahmed er-Rifâî'den sonra ortaya çıktığı, araştırmacılar tarafından ifade edilmektedir.²⁹⁷

Rifâîlik tarikatının Müvelleh dervişlik karşısındaki konumunu net olarak söyleyebilmek mümkün değildir. Rifâîlik tarikatına mensup bazı şeyh ve dervişlerden Kalenderî ve Haydarî dervişlerine benzer haller sadır olduğu kuşkusuzdur.²⁹⁸ Ancak bu örneklerle bakarak, tarihî süreç içerisinde çok geniş alana yayılmış bir tarikatın bütün mensuplarını genelleme yaparak Müvelleh dervişlik akımının içine dahil etmek çok doğru bir yaklaşım olmayacaktır. Zira Rifâîlik tarikatı temelde esma yolu üzerine kurulmuştur. Bu itibarla Kalenderîlik ve Haydarîlik tarikatından farklıdır. Rifâîler'in Müvellehlilik olarak nitelendirilebilecek davranışlarını, Kalenderîlik ve Haydarîlik mensuplarının, tarikata olan etkisi olarak algılamak gerekir. Bu etki özellikle VII. / XIII. yüzyıl Suriye bölgesinde varlıklarını sürdüren Rifâî tarikatı mensuplarında yoğun olarak görülmektedir. Anadolu'ya gelen Rifâî dervişlerinin Suriye bölgesi merkezli olduğunu düşündüğümüzde buna Anadolu bölgesini de eklemek gerekir. Bu açıdan biz, Suriye ve doğu olarak Anadolu bölgesindeki Rifâîlik tarikatı mensuplarının özellikle VII. / XIII. yüzyıldaki görünümü itibarıyla Müvelleh dervişlik akımı içerisine dahil edilmesi gerektiğini düşünüyoruz. Bu sonuca varmamıza yol açan delillere işaret etmenin faydalı olacağı kanaatindeyiz.

²⁹⁷ Tarih kitapları ve Rifâî kaynakları arasındaki çelişkiler ve Rifâî kaynaklarındaki Ahmed er-Rifâî tasavvuru hakkında bir araştırma için bkz. Abdurrahman ed-Dımaşki, *er-Rifâiyye*. Aşırı unsurların sonradan Rifâîlik'e girdiğine dair son dönem Rifâîlerinden bir tanıklık için bkz. Yusuf Haşim Rifâî ve Mustafa Rifâî Nedvî, *el-İmâm es-Seyyid Ahmed er-Rifâî: Müessisü't-Tarikati'r-Rifâiyye - Nesebuhû - Neşetuhû - Da'vetuhû - Kerâmetuhû ve Âsâruhû*, Dımaşk-2002, s. 13-16. Aynı konuda bkz. Yaşar Nuri Öztürk, *Tasavvufun Rûhu ve Tarikatlar*, İstanbul-1988, s. 169; Mustafa Kara, *Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi*, 1. Baskı, İstanbul-1985, s. 296-297.

²⁹⁸ Bosworth, "Rifâiyya", s. 525.

a- Ayin

Rifâîler esma yolunu benimsemiş bir tarikat olduğu için bu tarikatın temel ibadeti doğal olarak zikirdir. Zikir cehrî olarak, yani açıktan ve yüksek sesle yapılır. Toplu zikirler ise yine cehrî zikir şeklinde oturarak veya ayakta icra edilir.²⁹⁹ Rifâîlik mezhebinde aşk ve cezbe yolunun en önemli ayin biçimi olan sema ve raks da erken zamanlardan itibaren görünmektedir. İzzeddin b. Nuaym isimli Rifâî şeyhinin kadın ve erkeklere aynı anda sema yaptırdığını ve devrin yöneticileri tarafından kınandığını İbnü's-Serrâc haber vermektedir.³⁰⁰ Bilindiği üzere, sema ve raks, özü itibarı ile Melâmî meşrepli tasavvuf akımlarına özgü bir ayin biçimi olup esrime ve vecd aracı olarak kullanılmaktadır.³⁰¹ Bu itibarla sema ve raksın tarikatta yaygın bir şekilde var olmasını, Horasan sûfliğinin en önemli etkilerinden biri olarak değerlendirmek gerekir. Ancak sema ve raksdan daha önemli olan ve Rifâîlerde “burhân” adı verilen bir ayin biçimi vardır ki, esas itibarı ile en çok eleştiri aldıkları ve Rifâîlik'in başka kültürlerin etkisine maruz kaldığını en çok hissettiren ayin durumundadır. İbn Hallikân, Rifâîler hakkında bilgi verirken onları şu şekilde tanıtır: “Onların canlı iken yılanları yemek, alevli fırınların içine girmek gibi acayip halleri vardır. Onlar büyük ateşler yakıp sonra onun üzerinde ateş sönene kadar sema ve raks ederler. Onların kendi bölgelerinde aslanların üzerine binip dolaştıkları söylenmektedir.”³⁰² İbnü's-Serrâc da ateşe hâkimiyeti Rifâîlik'in en büyük kerametlerinden saydıktan sonra, ek olarak zehire de hâkimiyetleri olduğunu, onların kurşun ve zehir içtiklerini belirtmektedir. Ayrıca taşın ve tozun, gümüş, şeker, meyve gibi yiyeceklere veya

²⁹⁹ Tahralı, a.g.m., s. 101.

³⁰⁰ bkz. İbnü's-Serrâc, *Tüffâh*, Vr. 191b-192b.

³⁰¹ Ay, a.g.e., s. 86.

³⁰² İbn Hallikân, *Vefeyâtu'l-Â'yân*, c. I, s. 171-172.

değerli taşlara dönüştürebilme yeteneğinin de onlara verilen bir keramet biçimi olduğunu söylemektedir.³⁰³ Rifâîlerin Allah'ın bir lutfu olarak gördükleri ve davalarının sahihliğine delil olarak öne sürdükleri bu ayin, öyle görünüyor ki tarihî süreç içerisinde insanları en çok etkileyen yönleri olmuştur. Bu itibarla, VII. / XIII. yüzyıldan günümüze değin Rifâîler'de burhân adı verilen bu olağanüstü aktivite sürdürüle gelmiştir. Hatta tarihî süreç içerisinde farklı biçimler eklenerek gelişime uğramıştır. Edward William Lane, XIII. / XIX. yüzyıl Mısır'ındaki Rifâî dervişlerini şu şekilde tasvir eder: “Onlar acı duymaksızın demir şişleri gözlerine ve vücutlarına sokarlardı. Aynı şekilde büyük taş kütlelerini göğüsleri üzerine koyar ve kırarlar, yanan kömürleri, cam parçalarını yerler, kor ateşleri kollarında taşırlardı. Ellerinde zehirli yılan ve akrepleri zarar görmeden taşırlar ve hatta canlı, zehirli yılanları yerlerdi.”³⁰⁴ XII. / XVIII. yüzyılda İstanbul'daki Rifâî Âsitanesi'nde yapılan burhân ayinlerinde de değişik yöntemler denenmiştir. Burada, vücudun çeşitli yerlerine topuz denilen şişleri saplamak, gül adı verilen kızgın demirleri yalamak, keskin kılıç üzerine yatmak, aralarında kundaklık bebeklerin de bulunduğu hastaların şeyh tarafından çiğnenmesi(devsiyeye) gibi oldukça farklı ayin biçimleri uygulanmıştır.³⁰⁵ Yine günümüzde Makedonya'daki Rifâîler, ilahiler okunurken yanaklarına ve

³⁰³ İbnü's-Serrâc, *Teşvîk*, Vr. 123a.

³⁰⁴ Edward William Lane, *An Account of the Manner and Customs of the Modern Egyptian*, London-1895, s. 245, 379.

³⁰⁵ M. Baha Tanman, “Rifâî Âsitanesi”, *DBİA*, İstanbul-1994, c. VI, s. 324. Rifâîlik tarikatı Anadolu'ya VII./ XIII. yüzyıl gibi çok erken tarihlerde girmesine ve etkin olmasına rağmen, XII. / XVIII. yüzyıla kadar İmparatorluk merkezi olan İstanbul'da çok fazla etkin olamamıştır. Ulemanın yoğun olarak bulunduğu İstanbul'da Rifâîler taşradaki kadar rahat edememişlerdir. Ulemanın Rifâîlerin burhân ayininindeki tezahürleri dindışı saymaları ve bunların icrasına karşı çıkmaları, Rifâîlik'in İstanbul'da etkin hale gelmesini oldukça geciktirmiştir. bkz. Ekrem Işın, “Rifâîlik”, *DBİA*, İstanbul-1994, c. VI, s. 326.

vücutlarının diğer bölgelerine şiş sokma eylemini aktif bir şekilde sürdürmektedirler.³⁰⁶ Benzer durum günümüz Türkiye'si için de söz konusudur.³⁰⁷

Rifâilîk'te asırlar boyunca çok önemli bir yer tutan bu ayinin, tarikatta ilk olarak ne zaman görüldüğünü tespit etmek mümkün değildir. Fuad Köprülü, ayinin Abbasî Devleti'nin Moğollar tarafından yıkılmasından sonra ortaya çıktığını savunmakta ve Moğol etkisiyle gelen şamanistik bir etkiye bağlamakta, bu görüş başka araştırmacılar tarafından da desteklenmektedir.³⁰⁸ Köprülü ve diğer araştırmacıların Rifâîlerin Moğol etkisi ile bu tür halleri benimsediği inancı, Zehebî'nin onlar hakkındaki bir rivayetine dayanmaktadır. Zehebî, Ahmed er-Rifâî'den bahsederken onun ashabında, Moğollar'ın Irak'ı almasından sonra ateşe girmek, aslanların üzerine binmek, yılanlarla oynamak gibi şeytanî haller görüldüğünü ve bu hallerin Ahmed er-Rifâî zamanında olmadığını beyan etmektedir.³⁰⁹ Zehebî'nin bu açıklaması sebebiyle Rifâîlerin burhân ayini Moğol etkisine bağlanmaya çalışılmıştır.

Mustafa Tahralı ise Bağdat'ın Moğollarca işgalinden önce de Rifâîlerde bu tür hallerin görüldüğünü Yafîî'nin "*Mirât*"ındaki bir bilgiye öne sürmekte ve bu şekilde Şamanist tesirin olmadığını ortaya koymaya çalışmaktadır. O, ayrıca bu tür haller Moğol kaynaklı ve Şamanizm tesiri ile ortaya çıkmış olsaydı, aynı hallerin o

³⁰⁶ Nicolas Biegman, *God's Lovers - A Sufi Community in Macedonia*, London-2007, s. S. 25. Rifâîler zikir sırasında kullandıkları kesici ve yaralayıcı aletlere harp aletleri demektedirler. Oldukça çeşidi bulunan bu aletler için bkz. Yahya Âgâh b. Sâlih el-İstanbulî, *Tarikat Kıyafetlerinde Sembolizm (Mecmûatü'z-Zarâif Sandukatu'l-Maârif)*, haz. M. Serhan Tayşi, 1. Baskı, İstanbul-2002, s. 167-172.

³⁰⁷ Günümüz Türkiye'sinde Rifâîler, İstanbul ve Ankara ekolu olmak üzere ikiye ayrılmışlardır. İstanbul grubu entellüktüel bir çehreye bürünmüştür ve kültürel faaliyetleri merkeze almıştır. Ankara grubu ise geleneksel şişli-kılıçlı burhân ayinini uygulamayı sürdürmektedir. bkz. Turhan Atik, *Rifâîlik Tarikatı Üzerine Sosyolojik Bir İnceleme*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul-2007, s. 18.

³⁰⁸ Fuad Köprülü, *İnfluence du Chamanisme Turco - Mongol Sur Les Ordres Mystiques Musulmans*, İstanbul-1929, s. 12-13; Speros Vryonis, *The Decline of Medieval Hellenism in Asia Minor and the Islamization from the Eleventh Through the Fifteenth Century*, Berkeley-1971, s. 366-377; D. S. Margoliouth, "Ahmed Rifâî", *İA*, Eskişehir-1997, c. I, s. 203.

³⁰⁹ ez-Zehebî, *el-İber*, c III, s. 75.

dönemde Rifâîlik dışındaki diğer tarikat mensuplarında da görülmesi gerektiğini savunmakta ve durumun böyle olmadığını dile getirmektedir.³¹⁰

Rifâîlerin alameti olarak gözükten hallerin Moğol istilasından önce bölgede bilindiğine dair Yafî'nin eseri dışında başka tarihî şahitlikler de vardır. Rifâîler'in burhân ayininin Moğollarla ilişkilendirilmesine olanak sağlayan bilgiyi veren Zehebî, başka bir eserinde 548 /1153-1154 yılında vefat eden ve Halep'te defnedilen Ebu'l-Hüseyin ez-Zâhid el-Makdisî' den bahsederken, onun aslanlara bindiğini, aslan ve kaplanların onun için evcil hayvanlar gibi olduğunu belirtir. Ayrıca onun tıpkı Rifâîler gibi fırınlara girmek ve ateşle oynamak gibi hallerinden bahseder.³¹¹ Buna göre, benzer uygulamaların VI. / XII. yüzyıldan itibaren bölgede bilindiği konusunda şüphe yoktur. Muhtemelen Rifâîler bu uygulamaları Moğol istilasından önce bölgeye yerleşen derviş gruplarından almışlardır. Dolayısıyla Rifâîler, Moğol istilasından önce göç eden dervişler vasıtası ile bu tür halleri benimsemeye başlamış olmalıdırlar.³¹²

Ancak Moğol istilasından önce Rifâîlerde bu tür hallerin var olması, Şamanistik etkiyi ortadan kaldırmaz. Sadece bu etkinin Moğol istilasından önce olduğuna delalet eder. Zira Suriye-Anadolu bölgesine Asya'dan derviş göçünün Moğol istilasından önce de var olduğuna, Moğol istilasının bunu sadece hızlandırdığına daha önce dikkat çekmiştik. Moğollar Şam bölgesine gelir gelmez Rifâîlerin fikirlerinde ciddi bir dönüşüm yaşanması ve hemen bu tür hallerin ortaya çıkması aklen de uygun değildir. Zira dinsel etkileşimler çok kısa sürede olan

³¹⁰ Tahralı, "Rifâîyye", s. 101.

³¹¹ Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, thk. Beşşar Avvâd Ma'rûf, Beyrut-1985, c. XX, s. 380-384.

³¹² Zehebî'nin bu rivayetini değerlendiren Amitai, Rifâîlerde bu pratiklerin Moğol istilasından önce de var olduğu ve bunları diğer derviş gruplarından aldıkları kanaatindedir. bkz. Amitai, Reuven, "Sufis and Shamans: Some Remarks on the Islamization of the Mongols in the Ilkhanate", *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, Leiden-1999, c. XXXXII, s. 41.

hadiseler değildir. Zehebî'nin bu tür hallerin Moğol istilasından sonra olduğu fikri, muhtemelen Rifâîlerin Moğollarla olan yakın ilişkileri sebebiyledir. Aslında Zehebî'nin rivayeti dikkatle incelenirse o, Rifâîlerin bu uygulamaları Moğollardan aldığını iddia etmemektedir. O, sadece bu tür hallerin ortaya çıkışına dair bir tarih vermektedir. Onun verdiği bilgide işaret edilen zaman Rifâîlik'te burhân ayininin ilk görüldüğü tarih değil, yoğun olarak görülmeye başlandığı tarih olarak algılanmalıdır. Aslında Zehebî, Moğollar'ın Suriye bölgesine hâkimiyeti akabinde bu tür hallerin yoğun olarak görünmesine işaret etmektedir. Rifâîler, Moğollar'ın hâkimiyetleri zamanında burhân ayinlerini daha rahat sergilemiş olmalıdırlar. Zira kaynaklarda, Moğolların Rifâî dervişlerine sempati duyduklarına dair bilgiler vardır.³¹³ Rifâîler, sempatiye dayalı Moğol desteği ile kendilerini daha rahat ifade edebilecekleri bir ortam bulmuş ve inanç ve fikirlerini daha rahat şekilde ifade etmiş olmalıdırlar. Bu rahatlık nedeni ile sosyal ortamlarda daha fazla görünmeleri ve belki biraz pervasız hareket etmeleri, Rifâîlerin Moğolların etkisi ile bu tür hallere sahip olduğu izlenimi vermektedir. Tahralı'nın Moğol kaynaklı Şamanistik etkileşim olsaydı, bu durumun benzerinin başka tarikatlarda da görünmesi gerektiği, ama olmadığı şeklindeki itirazı yerinde değildir. Zira bir bölgeye olan kültürel etkinin, o bölgedeki bütün kültür unsurlarını aynı şekilde ve dozda etkilemesi beklenemez. Hatta bazen etki kendisini karşıt olma ve ret etme şeklinde de gösterebilir.

Burhân ayininde şamanistik etkinin olduğuna dair inancımız, bu tür hallerin özü itibarı ile Şaman kültürüne has olması gerçeğine dayanmaktadır. Şamanizm kavramı genellikle Türk ve Moğol toplumlarının dinini tanımlamak için kullanılmaktadır. Aslında şaman kültürünün unsurları, tek bir bölgeyle

³¹³ Rifâîlerle Moğolların yakın ilişkisine işaret eden tarihî bilgiler bir sonraki başlıkta verilecektir.

sınırlandırılmayacak kadar dünyanın değişik bölgelerine yayılmıştır. Dolayısıyla dünyanın birbirinden çok farklı bölgelerinde benzer ayin biçimleri ve tarzları görülebilmekte, bu durum şaman kültürüne dair bir etkiyi herhangi bir bölgeye has kılmayı zorlaştırmaktadır. Ancak Jean-Poul Roux'ın belirttiği üzere, Şamanist kültür unsurları en belirgin, açık, sürekli ve değişmez şekliyle, Orta ve Kuzey Asya'yı kendisine yerleşim bölgesi olarak seçmiştir.³¹⁴ Bu itibarla, Şamanizm deyince Türk ve Moğolların dininin akla gelmesi sebepsiz değildir ve bir ölçüde normaldir. Biz de bu noktayı göz önünde bulundurarak, Rifâilere olası bir Şamanizm etkisinden bahsettiğimizde, bundan esas itibarı ile Türk-Moğol eski dininin veya kültürünün yansımalarını kasetmekteyiz.

Rifâilerin burhân adıyla uyguladıkları ayin biçimlerine bakıldığında, en çok göze çarpan hususun ateşe hâkimiyet figürü olduğu anlaşılır. Türkler ve Moğolların eski dininde de ateş önemli bir figürdür. Ateşe hürmet edilir, o arıtıcı ve temizleyici olarak kabul edilir. Saflığından kuşkulanan her şey, kor halindeki iki ateş arasından geçirilerek, yanan bir ateşin etrafında döndürülerek veya ateşin üzerinden atlanarak zararlı etkilerinden temizlenip eski saflığına kavuşturulabilir.³¹⁵ Ateşe egemenlik ise Şamanizm'de bir tür sırta ermeye karşılık gelmektedir. Bu itibarla din görevlisi konumunda bulunan Şaman'lar ateşin efendisi olarak kabul edilirler. Onlar ateş ve kora dokunduklarında hiçbir acı hissetmez veya etkilenmeye maruz kalmazlardı.³¹⁶ Dış etkilere karşı vücudun dayanıklılık kazanması, sadece ateşe karşı sahip olunan bir durum değildi. Şamanlar esrime sırasında ateş dışında zarar verici başka aletleri de vücutlarına saparlardı ve bu hareketler sırta ermenin bir neticesi

³¹⁴ Jean-Poul Roux, *Türklerin ve Moğolların Eski Dini*, çev. Aykut Kazancıgil, İstanbul-2002, s. 63.

³¹⁵ Roux, a.g.e., s. 144, 233; Abdülkadir İnan, *Tarihte ve Bugün Şamanizm - Materyaller ve Araştırmalar*, Ankara-2000, s. 67-70; Yusuf Ziya Yörükkan, *Müslümanlıktan Evvel Türk Dinleri: Şamanizm*, haz. Turhan Yörükkan, İstanbul-2006, s. 62-63.

³¹⁶ Mircea Eliade, *Şamanizm*, çev. İsmet Berkan, Ankara-2006, s. 238.

olarak kendilerine bir zarar vermezdi.³¹⁷ Eliade, bir Kırgız baksısının (şaman) dinsel ayin törenini şöyle anlatır: “Baksı yırlamasını hiç kesmez. Bir an gelir ruhlar kendisini ele geçirir. Bu dalıncı hali esnasında baksı ateşte kızdırılmış bir demirin üzerinde yalın ayak yürümeye başlar ve yanan bir fitili birkaç kez ağzına sokar, kızgın demire diliyle dokunur, ustura gibi keskin bıçağını yüzüne saplar ama bu bıçaklamadan hiçbir görünür iz kalmaz.”³¹⁸ Yine Eliade, benzer bir şekilde Yakut bir şamanın esrime sırasında vücuduna bıçaklar sapladığını, kızıl korları yuttuğunu tasvir ederek, bir Rifâî şeyhinin ayini ile bir şamanınki arasındaki benzerlik için bize örnekler sunar.³¹⁹ Şamanın bu gücü elde etmesi için yapması gereken vecde ulaşmasıdır. Vecd ise genelde ateş etrafında dönmenin akabinde ulaşılan bir haldir.³²⁰

Burada, şaman ayinleri ile Rifâîlerin ayinleri arasında bir karşılaştırma yapılabilmesi için, İbn Battûta'nın Rifâîlerin merkezi konumunda bulunan Ümmi Abîde'yi ziyaret ettiği zaman şahit olduğu sema ayinini, onun dilinden aktarmak istiyoruz. İbn Battûta şöyle der: “Ebu'l-Abbas Rifâî'nin torunu Şeyh Ahmed Kûçek'in 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. Akşam namazından sonra pirinç ekmeği, balık, süt ve hurma getirildi yemek olarak. Millet karnını doyurduktan sonra hep beraber yatsıya kalktı. Şeyh Ahmed dedesinin postuna oturmuş, dervişler etrafında zikre ve semaya dalmışlardı. Evvelce hazırlanmış 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

³¹⁷ Eliade, a.g.e., s. 289, 468.

³¹⁸ Eliade, a.g.e., s. 251.

³¹⁹ Eliade, a.g.e., s. 49-50.

³²⁰ Eliade, a.g.e., s. 241-241, 383.

kadar kimi içinde yuvarlandı, kimi ateşi ağzına aldı. Bu sûfî tarikatının âdeti böyle.”³²¹ Bu ayindeki temel figürler Şamanizm’deki figürlerle hemen hemen aynıdır. Bu ayin biçimi sadece Rifâîlere has değildir. Haydarî dervişlerinin de bu şekilde ateş etrafında sema ve raks yaptıkları kaynaklarda bildirilmektedir. İbn Battûta, Rifâîlerin ayinini betimledikten hemen sonra, daha önce karşılaştığı benzer bir ayini anlatmakta, sema edip akabinde ateş yakan ve kızıl korların içinde raks ederek yuvarlanan Haydarî dervişlerinden bahsetmektedir.³²² Yine Anadolu’nun ünlü sûfîlerinden olup tipik bir Türkmen babası hüviyetini taşıyan Hacı Bektâş-ı Velî’nin, abdallarıyla beraber Hırka dağına yaktıkları ateşin etrafında kırk defa dönerek sema yaptıkları, menâkıbında anlatılır.³²³ Görüldüğü üzere, ateş ve onun üzerine yapılan ayinler, esrime sonrası vücudun dışarıdan gelen müdahalelerden etkilenmemesi gibi hususlar özü itibarı ile şaman kültüründe ve bu kültürün etkide bulunduğu tasavvufî akımlarda görülmektedir. VII. / XIII. yüzyıl ise Ön Asya bölgesinin bu kültürün kaynağı durumundaki Orta ve Kuzey Asya bölgesinden göçler vasıtası ile yoğun bir derviş etkileşimine maruz kaldığı zaman dilimidir. Rifâîlik dışında bu ayin biçiminin görüldüğü Kalenderîlik ve Haydarîlik gibi tarikatlarda etkilenmenin Şamanizm kökenli olduğu araştırmacılar tarafından dile getirilmektedir.³²⁴ Dolayısıyla, bu derviş grupları ile yakın ilişkide bulunan Rifâî dervişlerindeki benzer hallerin ve ayin biçimlerinin Şamanizm kökenli olduğunu kabul etmek gerekecektir. Rifâîler,

³²¹ İbn Battûta, a.g.e., c. I, s. 260-261.

³²² İbn Battûta, a.g.e., c. I, s. 261.

³²³ *Menâkıb-ı Hünkâr Hacı Bektâş-ı Velî (Vilâyet-Nâme)*, haz. Abdülbaki Gölpınarlı, İstanbul-1995, s. 36.

³²⁴ Ocak, Kalenderîlerin de ateş etrafında sema ve raks ettiklerini, bunların şaman ayinlerine benzediğini ve VII. / XIII. yüzyıldaki göçler vasıtası ile Orta Asya’dan Anadolu’ya gelmiş olması gerektiğini belirtmiştir. bkz. *Kalenderîler*, s. 169-170. Melikoff, gerek dış görünüşü, gerek toplumsal fonksiyonu ve gerekse ayin biçimleri itibarı ile gezgin bir Kalenderî dervişin abdal şamanın bütün özelliklerini taşıdığını belirtir. bkz. *Hacı Bektâş*, s. 36; Bu konuda ayrıca bkz. Ay, a.g.e., s. 87.

özellikle Haydarî dervişleri ile kurdukları yakın ilişkiler vasıtasıyla Şamanizm kökenli bu âdetleri benimsemiş olmalıdır.

b- Moğollarla Yakın İlişkiler

Moğolların Suriye bölgesine girdikleri zaman Rifâîlere gösterdikleri özel ilgi, onların Müvelleh dervişliğinin etkisine maruz kaldıklarının önemli göstergelerinden biri olarak kabul edilmelidir. Aslında Moğollar bütün dinler hakkında genel bir hoşgörüye sahip olup bir din taassubundan uzaktırlar. Buna Cüveynî'nin tanıklığını şahit olarak gösterebiliriz. O, Cengiz Han'ın bir dine mensup olmadığını, bunun için insanları dinine göre ayırıp birini diğerine üstün tutmadığını, onun yasalarından birinin dinler arasında ayırım yapmamak olduğunu ifade etmektedir. Cüveynî, bu hoşgörü sebebiyle Cengiz Han'ın evlatları arasında çok çeşitli dinlere mensup olanlara rastlandığını dile getirmektedir.³²⁵ Hükümdar olan Moğol Hanedanı mensuplarına baktığımızda, Cüveynî'nin bu tespitin doğruluğunu görmekteyiz. Cengiz Han'dan sonraki Moğol hükümdarları çok farklı dinlere mensupturlar. Örneğin Ögedey Şamanist, Güyük Hristiyanlığa meyli olan bir Şamanist, Möngke dinî meselelere ilgi duymayan bir kişilik, Kubilay ve Hülagu Budist, Gazan Han Müslümanlık dinini benimsemiş olarak karşımıza çıkmaktadırlar. Ancak dinî mensubiyetleri ne kadar farklı olsa da onlar eski dinlerine ait geleneklere ve büyücülere saygı duymaya devam etmişlerdir.³²⁶ Moğol kültüründe büyücü ve kâhinler çok önemli yer tutardı. Bütün önemli olaylarda onlara danışılır ve onlara fal

³²⁵ el-Cüveynî, *Tarih-i CihanGüşa*, c. I, s. 96.

³²⁶ A. Bausani, "Religion under the Mongols", *The Cambridge History of Iran (The Saljuq and Mongol Periods)*, ed. J. A. Boyle, Cambridge-1968, c. V, s. 540-541.

baktırılarak bir işe girişip girişmemeye karar verilirdi. Örneğin Cengiz Han düşmanı Camuka'yı yakaladığında onu öldürüp öldürmemek konusunda karar vermek için fala baktırmıştı. Yine Ögedey hastalandığı zaman büyücü ve kâhinler toplanıp fala bakarak ruhlarla konuşmuş ve hastalığın nedenini öğrenmişlerdi.³²⁷ Yapılacak bütün işler için şanslı veya şanssız günler kâhinler tarafından tespit edilirdi. Onların onayı olmadan ne asker toplanır ne de savaşa girişilirdi.³²⁸ Bu kâhin ve büyücü geleneği Moğol kültürüne işlemiş olduğundan onlar farklı dinlere geçtiklerinde bile bu inançlarını sürdürdüler. Doğal olarak Moğollar Müslüman olduklarında da bu kültüre sahip olarak İslâm dinine girdiler. Moğolların geleneklerindeki kâhin / büyücü din adamı rolüne en yakın örnek, İslâm kültüründe sûfilik yolunda bulunabilirdi. Bazı sûfi ayinleriyle Şamanist ritüeller arasındaki benzerlik bu durumu destekleyici bir husus idi.³²⁹ Bundan dolayı Moğollardan Ahmet Teküder, Gazan Han gibi İslâm dinine girmiş olanlar, İslâm'ı sûfilik yolu üzerinden tanımışlar, böyle bir etkiye maruz kalmayanlar bile sûfilik yoluna önem vermişlerdir.³³⁰ Ancak şunu belirtmek gerekir ki, Moğol hükümdarları İslâm'a girdikten sonra da Moğolların dinî yaşama konusundaki rahatlıklarını sürdürmüşlerdir. Müslüman olan Ahmet Teküder, İslâm'a girdikten sonra şarap içmemiş, ancak kımız içmeye devam etmiştir. Amitai, Ahmed

³²⁷ *Moğolların Gizli Tarihi*, çev. Ahmet Temir, Ankara-1995, s. 133, 193.

³²⁸ Roux, a.g.e., s. 78-79. Kâhinin bu merkezi önemi Orta Asya Türk topluluklarında da görülmektedir. bkz. el-Cüveynî, *Tarih-i CihanGüşa*, c. I, s. 119. Moğollar bazen dervişlere olan ilgileri nedeniyle bir sığınak olarak da görülmüşlerdir. 651/1253-1254 yılında Horasan'da vefat eden Şeyh Sadedin Muhammed b. Hameveyh, Şam'da bir zaviyede ikamet etmeye başlamışken, insanlar onun yanına gidip gelmeyince orada tutunamamış ve Horasan bölgesine gidip Moğol hükümdarına sığınmıştır. Moğollar ona çokça mal verip, bir de türbe inşa ederek, ayrıca izzet ve itibar ederek, çok sayıda insanın onun eliyle Müslüman olmasına neden olmuşlardır. bkz. el-Aynî, *İkdü'l-Cümân*, c. I, s. 82-83.

³²⁹ Leonard Lewisohn, "Overview: Iranian Islam and Persianate Sufism", *The Legacy of Medieval Persian Sufism*, ed. Leonard Lewisohn London-1992, s. 34.

³³⁰ Bausani, a.g.m., s. 540-541; Lewisohn, a.g.m., s. 34. Örneğin Keyhâtû'nun dervişleri sevmesine dair bkz. Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-Zehebî, *Tarîhu'l-İslâm ve Vefeyâtu'l-Meşâhîr ve'l-A'lâm*, Beyrut-1998, sene: 691-700, s. 225; Roux, a.g.e., s. 36. Moğolların kâhinlere verdikleri önem için bkz. *Moğolların Gizli Tarihi*, s. 193.

Teküder'in semaya çok önem verip bizzat katıldığını ve onun zihninde İslâm gelenekleri ile Moğol gelenekleri arasında bir fark olmadığını ifade etmektedir.³³¹

Moğolların kendi kültürlerine olan yakın aktiviteleri nedeniyle, sûflük içinde özellikle Müvelleh dervişlere yakın ilgi gösterdikleri tarihsel bir vakıadır. Moğollar her ne kadar Müvelleh dervişlere, eski dinlerine ait motifler taşıdıkları için, sempati duysalar da onlarla ilk karşılaşmaları olumsuz bir şekilde olmuştur. Moğol hükümdarı Hülagu, karşılaşmış olduğu bir grup Kalenderî dervişin kim olduğunu Nasıruddin Tûsî'ye sormuş, ondan, "Onlar bu dünyanın fazlalıklarıdır." cevabını alması üzerine öldürülmeleri emrini vermiştir.³³² Ancak Hülagu'nun bu tepkisini Kalenderî dervişlere yönelik kişisel düşünceleri olarak algılamamak gerekir. Burada tepkinin kaynağı, yönlendiren konumunda bulunan Nasıruddin Tûsî'dir. Hülagu'nun kimleri cezalandırdığı konusunda bir bilgisinin olmadığı anlaşılmaktadır. Moğolların, bu tarz dervişleri yakından tanıma imkânı buldukları sonraki süreçlerde, onlarla ilişkilerinin son derece gelişmiş olduğu gözükür.³³³ Buna en iyi örnek ünlü bir Müvelleh şeyh olan Barak Baba'dır. Gazan Han zamanında İlhanlı sarayında önemli mevkiler elde eden Barak Baba, onun ölümünden sonra oğlu Olcaytu zamanında da itibarını korumuş, hatta çeşitli yerlere yollanan elçilik heyetlerine dahil edilerek bir anlamda daha geniş bir itibar sağlamıştır. Onun öldürülmesi üzerine, Moğol hanı onun hatırasına bir türbe ve zaviye yaptırmış, dervişlerine ellişer dinar yevmiye

³³¹ Reuven Amitai-Preiss, "The Conversion of Tegüder Ilkhan to Islam", *The Mongols in the Islamic Lands-Studies in the History of the Ilkhanate*, Cornwall-2007, s. 26-33; Reuven Amitai-Preiss, "Ghazan, İslâm and Mongol Tradition: A View from the Mamluk Sultanate", *The Mongols in the Islamic Lands - Studies in the History of the Ilkhanate*, Cornwall-2007, s. 9.

³³² Lane, *Early Mongol Rule in Thirteenth Century Iran*, s. 213. Hülagu'nun tepkisi yalnızca Kalenderî dervişlerine yönelik değildir. Onlar dışında başka sûfleri, dilencileri, hacıları, mistikleri, şiir ve hikaye anlatıcılarını da cezalandırmıştır. bkz. Lane, a.g.e., s. 252.

³³³ Amitai-Preiss, "Sufis and Shamans: Some Remarks on the Islamization of the Mongols in the Ilkhanate", s. 37.

tahsis etmiştir.³³⁴ Yine Barak Baba'yı andıran bir dış görünümüne sahip olan ve tasavvufu algılama biçimi ile ondan çok farklılığı olmayan Hacı Bektaş da Moğollar nezdinde iyi bir kabul görmüştür.³³⁵

Benzer bir itibar durumunun genel anlamı ile Rifâiler için de söz konusu olduğu görülür. İtibar görme sebebinin burhân ayini vasıtası ile gösterilen olağanüstülükler olduğu rivayetlerden anlaşılmaktadır. Zehebî'nin rivayetine göre, Ahmet Teküder'in Müslüman oluşu Rifâi dervişleri vasıtası ile olur. Buna göre Hülagu'nun huzurunda büyük bir ateş yakan dervişler, ateşin içine daha çocuk yaştaki Ahmet Teküder'i de alıp girmişlerdir. Ateşin içinden sağsalim çıkan Ahmet Teküder'in bu olayın etkisi ile Müslümanlığa meylettiği ifade edilir.³³⁶ Reuven Amitai, Zehebî'nin bu rivayetini tartışırken bazı rezervler koymuştur. Bunların en önemlisi, rivayette geçen "Ahmediyye" ibaresinden Rifâilerin kastedildiğinin net olmadığıdır.³³⁷ Bize göre bu konuda bir şüphe yoktur. Zira İbnü's-Serrâc'ın naklettiği bir rivayette, açıkca Hülagu zamanındaki bu olaya atıf yapılmakta ve Rifâi dervişlerinden benzer bir ayin talep edilmektedir. İbnü's-Serrâc'ın tanıklığını dikkate aldığımızda, Ahmediyye ibaresinden kastedilenin Rifâi dervişleri olduğu konusunda şüphe kalmamaktadır. İbnü's-Serrâc'ın zikrettiği olayın merkezindeki şahıs, ünlü Rifâi Şeyhi Taceddin b. er-Rifâi'dir. Kaynaklar 704 / 1304-1305 tarihinde Ümmi Abide'de vefat eden Taceddin b. er-Rifâi'nin halk arasında çok şöhretli olduğunu haber vermektedir.³³⁸ Şeyh Taceddin'in halk arasındaki şöhreti kadar Moğol erkânı nezdinde de itibara sahip olduğu anlaşılmaktadır. İtibar nedeni ise Şeyh'in ateş

³³⁴ Ahmet Yaşar Ocak, "Barak Baba", *DİA*, İstanbul-1992, c. V, s. 61.

³³⁵ Melikoff, *Hacı Bektaş*, s. 133, 140. Eflâkî, Hacı Bektaş'ı dış görünüşüne önem vermeyen, namaz kılmayan, şeriata uymayan birisi olarak tanıtır. Bu ifadeler tipik bir Kalenderî dervişin tasviridir. bkz. Eflâkî, *Menâkıbu'l-Ârifîn*, s. 394.

³³⁶ ez-Zehebî, *Tarîhu'l-İslâm*, sene: 681-690, s. 140.

³³⁷ Amitai-Preiss, "The Conversion of Tegüder Ilkhan to Islam", s. 18-20.

³³⁸ ez-Zehebî, *el-İber*, c. IV, s. 10; el-Yafî, *Mirâtü'l-Cenân*, c. IV, s. 239.

üzerinde yaptığı gösterilerdir. Rivayete göre, Şeyh Taceddin, Ahmed Teküder ve devlet yöneticilerinin huzurlarında sema yaparken Moğol erkânı ondan Hülagu zamanındaki ateş gösterisinin benzerini yapmalarını istemiştir. Bunun üzerine büyük bir ateş yakılmış ve Şeyh Taceddin yanına Teküder'in oğlunu da alarak diğer dervişlerle beraber ateşin içine dalmıştır. Uzunca bir süre ateşin içinde kalıp sonra sağsalim bir şekilde, hiçbir zarar görmeden ateşin içinden çıkarak kendilerini izleyen Moğol ümerasının isteğini yerine getirmiştir.³³⁹ Moğolların sema eden dervişlerden özellikle ateş gösterisi istemelerini, bu tür ayinlerin benzerlerine olan aşinalıkları ile açıklamak gerekir. Onların bu tür olağanüstü aktivitelerden hoşlandıkları ve bunları dervişlerin hallerinin sahlıhlığıne delil olarak kabul ettikleri anlaşılmaktadır.

Taceddin b. er-Rifâî'nin Moğollar nezdinde saygı gören bir şeyh olduğuna dair bir diğer rivayeti, yine İbnü's-Serrâc nakletmektedir. Rivayete göre, şeyh çocuklarının tasavvufi halleri olmadıkları, ancak buna rağmen tasavvuf mensuplarına ayrılan mallardan istifade ettiklerine dair bir şikayet Moğol yöneticilerine ulaşınca, devlet yöneticileri aldıkları önlemlerle bu durumu önlemeye çalışmışlardır. Çocuklarının birtakım nimetlerden uzak kalmasını önlemek isteyen şeyhlerin, durumu düzeltmek için başvurdukları kaynak Taceddin b. er-Rifâî'dir. Diğer bütün şeyhlerin problemi halletmesi için ona başvurma düşünceleri bile Rifâîlerin Moğollar katındaki itibarını göstermeye yeterlidir. Taceddin b. er-Rifâî, kendisine gelen şeyhlerin ricasını geri çevirmemiş, hemen yola çıkarak Moğol hükümdarının huzuruna varmış ve ondan uygulamanın kaldırılmasını istemiştir. Moğol erkânını etkilemek için hallerinin sahlıhlığıne bir işaret olarak onların huzurlarında zehir içmiş ve içtiği zehirlerden etkilenmemesi üzerine, Sultan görüşünden rücû edip tekrar eski

³³⁹ İbnü's-Serrâc, *Tüffâh*, Vr. 223a-223b.

düzeni yürürlüğe sokmuştur.³⁴⁰ Rivayet, Sultan'ın görüşünden rücû etmesini keramete bağlı olarak aktarmıştır. Sonuç almayı keramete bağlamak, şeyhlerin kerametlerinin büyüklüğünü vurgulamaya çalışan müellif için doğal kabul edilmelidir. Ancak problemin çözümü gösterilen kerametten ziyade, rica için gelenlerin değerine bağlı olsa gerektir. Onların rahatça sultanın huzuruna çıkabilmeleri bile, sahip oldukları itibar açısından vurgulanması gereken bir durumdur.

Moğollar nezdinde itibar gören diğer bir Rifâî şeyhi Salih er-Rifâî'dir. O, Müneybea şeyhi olup 2 Cemâziyel Ahir 705 / 29 Kasım 1307 tarihinde vefat etmiştir. Kaynaklarda kendisinin aslen Irak bölgesinden olduğu ve şöhretli bir şeyh olduğu haber verilmektedir. Tarihçiler, Moğolların Gazan Han liderliğinde 699 / 1299 yılında Şam'a girdiği zaman onlardan bir grubun şeyhi tanıyıp ona iyi davrandıklarını söylemektedir. Hatta Moğol melikinın naibi olan Kutluşah, Şam'a girdiği vakit onun yanında konaklamıştır.³⁴¹ Rivayette dikkat çeken nokta, Moğollar'ın Şeyh'i Şam'a girdiklerinde tanımış olmalarıdır. Bu husus, Rifâîlerle Moğolların ilişkilerinin sadece Şam merkezli olmadığını, ondan önce de aralarında birbirlerini tanımalarına yetecek kadar yakın bir dostluğun var olduğunu göstermektedir. Kutluşah'ın Şeyh Salih er-Rifâî'nin yanında konaklamasını ise Moğolların Rifâîlere olan ilgi ve güveninin bir göstergesi olarak algılamak gerekmektedir.

³⁴⁰ İbnü's-Serrâc, *Tüffâh*, Vr. 223b-224a.

³⁴¹ el-Birzâlî, *Tarih*, Vr. 119b-120a; Ebu'l- Fazl Şehabeddin Ahmed İbn Hacer el-Askalânî, *ed-Dürerü'l-Kâmine fi Âyâni'l-Mieti's-Sâmine*, Beyrut-t.y., c. II, s. 202-203; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, c. IX, s. 294; el-Aynî, *Ikdü'l-Cümân*, c. IV, s. 473. İbn Tağriberdî'nin h. 707 tarihinde öldüğünü kaydettiği, zamanın Rifâîlerinin ve Müneybea'nın şeyhi dediği Salih b. Abdullah el- Batâihî ile bu şahıs aynı kişi olmalıdır. Bu itibarla İbn Tağriberdî'nin ölüm tarihinde hata ettiğini söylemek gerekecektir. bkz. İbn Tağriberdî, *el-Menhel*, c. I, s. 352.

Kaynaklarda bahsedilen bir olay, Moğollar Şam'ı terk ettikten sonra, Rifâîlerin rahat ortam bulamadıklarını ve birtakım baskılara maruz kaldıklarını göstermektedir. Buna göre, 9 Cemâziyel Evvel 705 / 27 Kasım 1305 tarihinde Şeyh Salih er-Rifâî, Ablak sarayında saltanat naibinin huzurunda bir toplantıya katılmıştır. Toplantı Rifâîlere yapılan baskı sebebiyle tertiplenmiştir. Toplantıya onlara en büyük muhalefeti gösteren ve tartışmanın diğer tarafı olan İbn Teymiye de iştirak etmiştir. Rifâîler, bütün devlet yöneticilerinin huzurunda saltanat naibinden, İbn Teymiye'nin kendilerine yönelik olan muhalefetinin engellenmesini ve kendi hallerine bırakılmalarını istemişlerdir. İbn Teymiye onların bu isteğine, herkesin hem söz hem de fiil olarak Kitap ve Sünnet'in hükmü altına girmesi gerektiğini vurgulayarak karşı çıkmıştır. Rifâîler bu itiraz üzerine, dinî anlamda doğru olduklarına insanları inandırmak için, semalarında yaptıkları ateş gösterisini orada da yapmak istemişlerdir. Ancak İbn Teymiye, onların yapmaya niyetlendikleri semayı ve semadan hâsıl olacak halleri bâtil, şeytanî, hile ve bühtân eseri olarak yaftalamış ve onların gösteri yapmalarını engellemiştir. İbn Teymiye'nin bu tepkisine Şeyh Salih er-Rifâî'nin verdiği cevap, Moğolların Rifâîlere olan desteğini en açık şekilde ifade etmektedir. O, kendilerine yapılan eleştiri ve baskılara dayanamamış ve sarayda herkesin huzurunda “Bizim durumumuz Moğollar nezdinde geçerli, fakat şeriat nezdinde geçerli değil.” diyerek hem şaşkınlığını hem de kızgınlığını ifade etmiştir.³⁴² Onun şaşkınlıkla dile getirdiği bu itiraf, Rifâîlere yönelen Moğol sempatisinin bir Rifâî şeyhi tarafından tartışma kabul edilmeyecek derecede açık bir şekilde ortaya konulması olarak algılanmalıdır.

³⁴² İbn Kesîr, a.g.e., c. IX, s. 281-282; el-Aynî, a.g.e., c. IV, s. 406-407; el-Birzâlî, a.g.e., Vr. 95b-96a.

İşaret etmeye çalıştığımız üzere, Moğollarla Rifâîler arasında sempati üzerine dayanan bir ilişki söz konusu olmuştur. Moğolların hâkim oldukları bölgelerde Rifâîleri desteklemesine yol açan bu sempati, rivayetlerden anlaşıldığı kadarı ile, Rifâîlerden sadır olan ve Müvelleh dervişlerde görülen tezahürlere benzer uygulamalara dayanmaktadır. Moğol devlet adamlarının ilgisi, Rifâîlerde görülen bu uygulamaların kaynağının Asya kökenli olduğuna işaret etmesi bakımından önemli addedilmelidir.

c- Hal-Tavır-Görünüş

Rifâîler, temelde esma yolunu benimseyen bir tarikata mensup olmaları nedeni ile giyim-kuşam ve dış görünüş gibi noktalarda tipik Kalenderî ve Haydarî dervişlerinden farklıdır. Onlar gibi yarı çıplak dolaşmaz ve onların taşıdıkları aksesuarları taşımazlardı.³⁴³ Ancak VII. / XIII. yüzyılda kaynaklara yansıyan bilgilerden, bazı tarikat mensuplarının görünüş itibarı ile Kalenderî ve Haydarî dervişlerine benzeyen aksesuarları oldukları ve onlarınkine benzer tezahürleri benimsedikleri anlaşılmaktadır.

Daha önce söz konusu ettiğimiz Şeyh Salih er-Rifâî'nin devlet erkânı huzurunda yaptığı toplantıda alınan en önemli karar, Rifâîlerin Kitap ve Sünnet dışında faaliyetleri görülürse boyunlarının vurulması gerektiğidir. Bu genel ifadede ne kastedildiği tam olarak açık değildir. Ancak toplantıda alınan bir diğer karar,

³⁴³ Rifâîlerin piri Ahmed er-Rifâî'nin yamalı bir hırka giydiği söylenir. Klasik bir Rifâî derviş de herhangi bir renkte hırka giyerdi. Ancak beyaz entari üzerine siyah hırka genellikle tercih edilirdi. Başlarına genelde siyah renkte olan ve Rifâî tacı denilen bir başlık takarlardı. bkz. Nurhan Atasoy, *Derviş Çeyizi: Türkiye'de Tarikat, Giyim-Kuşam Tarihi*, İstanbul-2000, s. 136-141.

Rifâîlerin dış görünüşleri hakkında oldukça ilginç bir bilgi vermektedir. Ulema ve ümera onların boyunlarındaki demir halkaların zorla çıkarılması konusunda görüş birliğine varmıştır. Bu karardan anlaşıldığı üzere, Rifâî dervişleri tıpkı Haydarî dervişleri gibi boyunlarına demir halkalar takmaktadırlar.³⁴⁴ Şeyh Salih, toplantıya yalnız başına gelmemiştir. Müridlerinden oluşan büyük bir topluluk ona eşlik etmiştir. İbn Teymiye toplantıya dair yazmış olduğu risalede, bir grup olarak oradaki Rifâî dervişlerin hallerini de tasvir etmiştir. Buna göre, onlar toplandıkları meydanda baş ve diğer uzuvlarını sallayarak hareket etmekte, zıplayıp dönerek bağırıp çağırarak, alışılmamış hareketler yapmakta ve uygunsuz sesler çıkarmaktadırlar.³⁴⁵ İbn Teymiye'nin yaptığı bu tasvirler, Kalenderî ve Haydarî dervişlerinin sıklıkla yaptığı gürültücü ayinlere benzemektedir. Yine İbn Teymiye, Rifâî dervişleri ile ilgili olarak, onların bir kısmının namaz kılmadığını, kılan kısmının da namazlarında “seyyidî Ahmed” gibi tabirlerle konuşmalarda bulduklarını,³⁴⁶ başlarının açık, saçlarının fitil fitil olduğunu (teftîlu’ş-şari), bu gibi hallerin Ahmed er-Rifâî'nin vefatından sonra ortaya çıktığını ve salihlerin hallerinden olmadığını söylemektedir.³⁴⁷ Rifâîlerin Müvelleh dervişlerde görülenlere benzer hallerine, tıpkı İbn Teymiye gibi, bu dervişlere muarız olan el-Cevberî'nin yazdığı eserde de rastlanmaktadır. Eserini VIII. / XIV. yüzyılın başlarında kaleme alan ve yazma amacını bizim Müvelleh olarak adlandırdığımız dervişlerin hilelerini ortaya koymak olarak nitelendiren el-Cevberî, Rifâîleri de tıpkı Kalenderî ve Haydarîler gibi toplumu hileleriyle kandıran dervişler arasında değerlendirir. Ancak onun bu

³⁴⁴ İbn Kesîr, a.g.e., c. IX, s. 281-282; el-Aynî, a.g.e., c. IV, s. 406-407; el-Birzâlî, a.g.e., Vr. 95b-96a.

³⁴⁵ Ebü'l-Abbas Takıyyüddin Ahmed b. Abdülhalim İbn Teymiye, *Mecmûu Fetâvâ*, c. XI, s. 461.

³⁴⁶ İbn Teymiye, a.g.e., c. XI, s. 469.

³⁴⁷ İbn Teymiye, a.g.e., c. XI, s. 494. Saçların uzun ve fiti fitil oluşu da Müvelleh sûfliğe has bir uygulama olsa gerektir. İbn Teymiye'nin Rifâîlerde mevcut olduğunu söylediği bu uygulamaya Anadolu'da da rastlanır. Rum Abdalları'nın piri sayılan Otman Baba bazı menâkıbnâmelerde saçları kazınmış olarak tasvir edilirken, bazılarında da saçlarının uzun ve fitil fitil olduğundan bahsedilmektedir. bkz. Ay, *Anadolu'da Derviş ve Toplum*, s. 40.

değerlendirmesinden daha dikkat çekici olan, el-Cevberî'nin Rifâîlerin görünüşlerine dair yaptığı tespittir. O, Rifâî dervişlerinin sakallarını tıraş ettiklerini ve demir halkalar taktıklarını söylemektedir. Ayrıca Rifâî dervişlerinin hergün haşhaş kullandıklarını, haşhaş kullanmaları sebebiyle akıllarının karıştığını ve bu durumun nefislerine her türlü pislîği hoş gösterdiğini ifade etmektedir.³⁴⁸ Ona göre, Rifâî taifesi, taifelerin en lanetlisi ve en hilekarıdır.³⁴⁹ Rifâîlerin demir halkalar taktıkları başka kaynaklarda da dile getirilmiştir. Ancak çehar darb'ın önemli unsurlarından biri olan sakallarını tıraş etmeleri diğer kaynaklarda zikredilmemektedir. Bilindiği gibi Haydarî dervişleri Kalenderîlerden farklı olarak bıyıklarını uzatırlar fakat sakallarını tıraş ederlerdi. Rifâîler, sakallarını tıraş etme âdetini Haydarî dervişleri vasıtası ile benimsemiş olsa gerektir.

Rifâîlerle Kalenderî ve Haydarî dervişleri arasındaki benzerliğe işaret eden başka rivayetler de vardır. VIII. / XIV. asırda yaşayan ve ismi bilinmeyen bir müellif tarafından kaleme alınan "*Kitabu'l-Havâdis*" de geçen bir rivayet içerik olarak bu benzerliğe işaret etmektedir. Rivayete göre, 623 / 1245 yılında Irak bölgesinde ortaya çıkan Halil b. Bedr el-Kürdî isimli bir kişi halifeye itaat etmekten çıkıp Moğollara iltica etmiş ve onlarla işbirliğine girişmiştir. Onun konumuz açısından öne çıkması, tasavvufî meşrebine dair yapılan atıflardan kaynaklanmaktadır. Kaynağımız onu Kalenderî kıyafeti giyen, şarap ve haşhaş içen bir ibâhî olarak yansıtmaktadır. Ancak Halil b. Bedr el-Kürdî kendisini Ahmed er-Rifâî'nin ashabından biri olarak tanıtmaktadır.³⁵⁰ Bu bilgi, Rifâîlerin Kalenderî ve Haydarî dervişlerle olan benzerliğini en net şekilde ortaya koyan rivayet olması açısından önemlidir. Ancak

³⁴⁸ Abdurrahman el-Cevberî ed-Dımaşkî, *Kitabu'l-Muhtâr fî Keşfi'l-Esrâr ve Hetki'l-Estâr*, Süleymaniye Ktp., Karaçalebizâde: 253, Vr. 17b.

³⁴⁹ el-Cevberî, a.g.e., Vr. 85a.

³⁵⁰ *Kitabu'l-Havâdis*, tah. Beşşar Avvad Maruf - İmâd Abdüsslam Raûf, Beyrut-1997, s. 229-230.

rivayet bize genel bir değerlendirmeye dayanak olma imkânı vermemektedir. Zira bizim daha önce zikrettiğimiz Rifâî şeyhleri kendi taifelerinin lideri konumundadırlar. Bu açıdan onların tasviri, aynı zamanda kendilerine tabi olan büyük bir Rifâî kitlesinin de tasviri demektir. Halil b. Bedr el-Kürdî ise tekil bir örnek olup Rifâîlerden oluşan bir grubun lideri konumunda değildir. Kaynağımıza göre, Rifâîlere olan mensubiyeti bile kendi iddiasıdır.³⁵¹ Bize göre, Halil b. Bedr el-Kürdî'nin gerçek anlamı ile bir Rifâî dervişi olması ihtimal dışı değildir. Ancak böyle olmadığı ispatlansa bile, rivayet yine de değerlidir. Zira tam anlamı ile Kalenderî özelliği gösteren bir kişinin kendisini rahatlıkla Rifâîlere nispet edebilmesi bile, rivayeti Rifâîleri değerlendirmede göz önünde tutmamızı gerekli kılmaktadır. Zira bir kişinin böyle bir iddiada bulunabilmesi için, aynîlik olmasa bile bir benzerlik olması gerekmektedir.

Rifâîlik tarikatında Kalenderâne davranışların sadır olduğu en ünlü örnek durumunda olan kişilik Ali el-Harîrî'dir. Kendisi aynı zamanda Rifâîlik'in kollarından biri olan Harîriyye'nin kurucusudur. Fuad Köprülü, kaynaklarda Ali Harîrî hakkında verilen bilgiler nedeniyle, onun Kalenderîlerden sayılmasını, Harîriyye'nin de Kalenderîlik tarikatının bir şubesi addedilmesi gerektiğini dile getirmiş, bu görüş Ahmet Yaşar Ocak tarafından da devam ettirilmiştir.³⁵² Ali Harîrî'nin bir Kalenderî dervişine benzediği doğrudur. Ancak bu benzerliği, Harîriyye'nin Kalenderîlik'in bir kolu sayılmasına delil olmaktan ziyade, Rifâîlik'in Suriye bölgesinde aldığı hale ve Müvelleh dervişlik akımlarıyla olan yakın ilişkisine bir delalet olarak yorumlamak daha doğru olur. Çünkü gerek Rifâî kaynakları gerekse diğer kaynaklar, Harîriyye'yi Rifâîlik'in bir kolu olarak addederler. Bu

³⁵¹ *Kitabu'l-Havâdis*, s. 229-230.

³⁵² Köprülü, *Anadolu'da İslâmiyet*, s. 35; Ocak, *Kalenderîler*, s. 35.

kabulün doğru olmaması için elimizde geçerli hiçbir neden yoktur. Ayrıca kaynaklarda Ali el-Harîrî'nin şeyhi olarak bilinen Arslan b. Yakup et-Türkmânî veya Arap kaynakların tercih ettiği isimle Arslan ed-Dımaşkî, Ahmed er-Rifâî'nin en yakın hadimlerinden biri olarak yansıtılmaktadır.³⁵³ Bu bilgileri dikkate aldığımızda, Harîriyye'nin Rifâilik'in şubelerinden biri olarak kabul edilmesi hususunda şüphe olmadığını dile getirmek gerekecektir.

Massignon, Ali el-Harîrî'nin panteistik fikirlere sahip olduğunu, bu düşüncesinin yakın dostu Necmeddin b. İsrail'in şiirlerine yansıdığını söylemektedir.³⁵⁴ Zehebî, Harîrî'nin ashâbı arasında dolaşan bir mecmuada muridlerine domuz eti yemelerini ve şarap içmelerini tavsiye ettiğini belirtmektedir. Zehebî'ye göre o, haya perdesini ortadan kaldıran bir ibâhîdir ve sözleri küfür ve ilhad eseridir. Zehebî'nin haya perdesini kaldırma vurgusu, esas itibarı ile onun hakkındaki oğlancılığı çağrıştıran bilgiler sebebiyledir. O, Ali el-Harîrî'nin küçük çocuklarla birtakım olaylara girdiğini ifade ederek bu durumu vurgulamaktadır. Ona göre, Ali el-Harîrî'nin ashâbı da aynen onun gibidir. Onlar hac yolunda ihramlıyken bile münkir haller işlemeye devam etmektedirler.³⁵⁵ Eflâkî de Harîriyye müridlerini keyiflerine göre yaşayan, dinin emirlerine riayet etmeyen, namaz kılmayan, oruç tutmayan kişiler olarak tasvir etmektedir.³⁵⁶

³⁵³ Ebu'l-Ferec Abdurrahman b. Abdulmuhsin el-Vasîfî, *Tiryâku'l-Muhibbîn fî Tabakâti'l-Hırkati'l-Meşâyihî'l-Ârifîn*, Süleymaniye Ktp., Basma Bağışlar: 889, s. 45; Seyyid Haşim Rifâî ve Mustafa Rifâî Nedvî, *el-İmâm es-Seyyid Ahmed er-Rifâî*, s. 26. İbn Battûta da eserinde bahsettiği ve Arslan ed-Dımaşkî'nin boz bir doğan donuna girdiği bir kerametinde, onu Ahmed er-Rifâî'nin hizmetkârı olarak tanıtır. bkz. İbn Battûta, a.g.e., c. I, s. 145. Birçok Harîriyye müntesibi vefat ettiğinde Şeyh Arslan'ın yanına defnedilmiştir. bkz. el-Birzâlî, *Tarih*, Vr. 200b-201a. Ali el-Harîrî'den sonra Harîriyye'nin Necmeddin b. İsrail gibi önde gelenleri arasında Şeyh Arslan'ın türbesine defnedilmek gelenek olmuş gibidir. bkz. el-Birzâlî, a.g.e., Vr. 312a-312b; İbn Kesir, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, c. IX, s. 202; Harîriyye mensupları aynı zamanda Şeyh Arslan'ın türbesinde hâdimlikte yapmaktadır. bkz. İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-Zehab fî Ahbâri men Zehab.*, c. VIII, s. 8.

³⁵⁴ Louis Massignon, "Harîriyya", *EI2*, Leiden-1978, c. III, s. 222.

³⁵⁵ ez-Zehabî, *Tarîhu'l-İslâm*, sene: 641-650, s. 278-287.

³⁵⁶ Eflâkî, a.g.e., s. 487, 511.

Bütün bu bilgileri toplarsak, Rifâilik tarikatında tavır, görünüş ve tarz olarak Müvellehlilik tezahürlerini sergileyen çok sayıda derviş olduğunu söylememiz gerekecektir. Burada şunu da vurgulamalıyız ki, verdiğimiz örnekler daha çok tarikatın şeyhi durumunda bulunan kişileri tasvir etmektedir. Bu itibarla, tekil örnekler olarak değerlendirilmemeli, onlara tabi olan çok sayıda dervişin bulunduğu hatırlanmalıdır. Zira şeyhlerin tasviri, aynı zamanda çok sayıdaki müridinin de tasviri anlamına gelmektedir.

d- Veleh Sıfatı İle Vasıflandırılmaları

Kaynaklarda VII. / XII. yüzyıldaki birçok Rifâi şeyhi veleh sıfatı ile vasıflandırılmış veya Müvelleh dervişlerle yakın ilişki içerisinde tasvir edilmiştir. Veleh veya Müvelleh kelimeleri ifade ettiğimiz üzere, VII. / XIII. yüzyılda Arap müellifler tarafından Kalenderî, Haydârî ve onlara benzer meşrebe sahip dervişleri tanımlamak için kullanılmıştır.

Moğollar katında itibarlı olduğunu belirttiğimiz Taceddin b. er-Rifâî'nin tasavvufî meşrebi hakkında tarih kaynaklarında bir bilgi bulunmamaktadır. Ancak İbnü's-Serrâc'ın onun hakkında verdiği bilgiler, Müvelleh dervişlerle çok yakın ilişkide olduğunu göstermektedir. Buna göre, Taceddin b. er-Rifâî'nin yaptığı yolculuklarda ona çok sayıda Müvelleh derviş eşlik etmektedir. Onlarla beraber yolculuk yapmakta ve tıpkı Kalenderî dervişleri gibi yiyecek ihtiyacını dilenerek karşılamaktadır.³⁵⁷ Kerametlerde yanında çok sayıda Müvelleh derviş olduğu halde,

³⁵⁷ Taceddin b. er-Rifâî, yolculuk esnasında Şeyh Câkîr el-Kürdî'nin türbesinde bulunan dervişlerinden yemek istemek üzere iki tane Müvelleh dervişi göndermiş, türbedekiler gelenleri

aslanların üzerine binmiş ve elinde kamçı olarak yılanlar bulunan bir şeyh olarak tasvir edilmektedir.³⁵⁸ İbnü's-Serrâc'ın rivayetleri, Şeyh Taceddin'in oldukça kalabalık bir şekilde dolaşan Müvelleh bir derviş grubunun lideri olduğuna, ve onlarla beraber seyahat ettiğine ve ihtiyaçlarını da yolculuk esnasında uygun gördükleri kaynaklardan temin etmeye çalıştıklarına işaret etmektedir. Taceddin b. er-Rifâî'nin yanında bulunan bütün dervişler büyük ihtimalle Müvelleh dervişlerden oluşmaktadır. Şeyhleri Rifâî tarikatından olan bu dervişlerin kendilerinin de Rifâîlik tarikatına mensub oldukları hususunda kuşku yoktur.

Müvelleh dervişlerle beraber gezgin bir hayat yaşayan bir diğer Rifâî şeyhi, İzzeddin b. Nuaym Rifâî'dir. İbnü's-Serrâc onun yapmış olduğu kadınlı-erkekli sema ayinlerinden dolayı devlet yöneticileri tarafından takibata uğradığını kaydetmektedir.³⁵⁹ İbnü's-Serrâc'ın zikrettine göre, Şeyh İzzeddin de Müvelleh dervişlerden oluşan bir toplulukla hareket etmektedir.³⁶⁰ Şeyh Taceddin gibi, onun yanındaki bütün dervişlerin de Müvellehlerden olduğu, en azından büyük bir kısmını onların oluşturduğu açıktır. Bu tespiti, yine İbnü's-Serrâc'ın verdiği diğer bilgiler desteklemektedir. Her şeyden önce, İbnü's-Serrâc, Rifâîlik tarikatında Müvellehlik'in bireysel olmaktan öte geniş bir kapsama sahip olduğuna işaret eden atıflar yapmaktadır. O, veleh halinin Ahmet er-Rifâî'nin takipçilerinde mevcut olduğunu ve bu hali bizzat ondan aldıklarını söyleyerek, Müvelleh olarak isimlendirilen dervişlerin, Rifâîlik tarikatında sanılandan daha fazla olduğuna işaret

doymuş ama diğerleri için yemek vermemiştir. Bunun üzerine Müvelleh dervişler onları cezalandırmak için su içtikleri kuyuya tükürmüşlerdir. Kuyunun suyu tuzlu olmuş ve böylece bir keramet gerçekleşmiştir. bkz. İbnü's-Serrâc, *Tüffâh*, Vr. 214b-215b.

³⁵⁸ İbnü's-Serrâc, *Tüffâh*, Vr. 222b-223a.

³⁵⁹ İbnü's-Serrâc, *Tüffâh*, Vr. 191b-192b.

³⁶⁰ İbnü's-Serrâc, Şeyh İzzeddin'in yanındaki Müvelleh dervişlerle Hama şehrine gittiğini ve orada simyacılık benzeri kerametlerde bulunduğunu kaydetmektedir. bkz. İbnü's-Serrâc, *Tüffâh*, Vr. 192b-193a.

etmektedir.³⁶¹ Yine o, Anadolu bölgesindeki ilk Rifâîlerden olan Şeyh Salih Belendüz er-Rumî'nin Müvelleh olduğunu belirtmektedir. Ancak bu bilginin hemen akabinde kullandığı bir ifade, Rifâîlik tarikatında veleh tezahürleri gösteren dervişlerin tekil örnekler olmadığını, Rifâîlik'te çok sayıda Müvelleh derviş bulunduğunu ifade etmesi açısından oldukça önemlidir. O, Şeyh Belendüz er-Rûmî'yi, Rifâî Müvellehlerinin en büyüklerinden biri olarak tanıtmaktadır.³⁶² “En büyüklerinden biri” şeklinde bir tanımlama yapmak, ancak benzer dervişlerin çok sayıda olması durumunda anlamlı olacaktır.

Rifâîlere dair bir topluluğu bütünüyle veleh sıfatı ile tanımlayan bir diğer kişi, İbn Teymiye'dir. O, Rifâîlerle sarayda yapılan görüşmenin aktörlerinden Şeyh Salih er-Rifâî'yi ve onun yanında bulunan müridlerini “fukarâyı Müvellehûn” tabiri ile tanımlamıştır. İbn Teymiye, görüşme için toplanan Müvelleh Rifâîlerin sayılarının çok olduğunu özellikle vurgulamaktadır.³⁶³

Birzâlî'nin 17-Şevval-707 / 10-Nisan-1308 tarihinde Sayyadiyye'deki evinde öldüğünü kaydettiği ve meşhur fukaralardan olduğunu belirttiği Şeyh Salih Muhammed el-Vasitî er-Rifâî, Rifâî künyesini taşımanın yanında, Müvelleh sıfatını da kendisinde bulduran şeyhlerdendi. Birzâlî onun Müvellehlerden olduğunu açıkça ifade etmektedir.³⁶⁴

Rifâîlerin Katnâniyye koluna mensup dervişlerin lideri durumunda bulunan Ali el-Katnânî hakkında da benzer Müvellehlilik işaretleri vardır. İbn Kesîr, 12-Zilkade-747 / 24- Şubat-1347 tarihinde meşhur bir şeyh olarak vefat eden Ali el-Katnânî'nin emsalleri gibi semalar ettiğini belirtmektedir. Bu bütün Rifâîlerde

³⁶¹ İbnü's-Serrâc, *Teşvîk*, Vr. 122a.

³⁶² İbnü's-Serrâc, *Teşvîk*, Vr. 149b-150a.

³⁶³ İbn Teymiye, *Mecmûu Fetâvâ*, c. XI, s. 455, 467.

³⁶⁴ el-Birzâlî, *Târih*, Vr. 126a.

görülen bir durum olması sebebiyle çok önemli bir kayıt değildir. Ancak İbn Kesîr'in onun ashâbı hakkında söylediği sözler, onların durumunu değerlendirmede dikkate alınacak önemdedir. İbn Kesîr, onun ashâbını bâtil işaretler izhar eden ve çirkin hallerde bulunan bir grup olarak tasvir etmektedir. Bu sebeple Ali el-Katnânî'ye düşmanlık gösterildiğini söyleyerek, kendisi “Ashabının durumunu bilmiyor idiye cahildir, ancak biliyor ve onaylıyor idiye, o da onlardandır.” yargısında bulunmaktadır.³⁶⁵ Buradaki “bâtil işaretler” ifadesiyle, Rifâîlerin burhân ayinine işaret edildiğini düşünmek gerekir. Ancak “çirkin haller” ifadesini ilkinden bağımsız olarak düşünmek lazım gelir. Muhtemelen bu tabir toplumsal alanda gösterilen birtakım davranışlar sebebiyle söylenmiştir. Zira Rifâîlere yapılan bütün eleştirilerinin sadece onların burhân ayini sebebiyle olduğunu düşünmemek gerekmektedir. Çünkü bu eleştiriler oldukça genel ifadelerle yapılmaktadır. Örneğin Şârânî, Rifâîyye tarikatı mensuplarını günahkar olarak değerlendirmekte ve onları Sünnî sûfilik yolundan ayrılmakla itham etmektedir. Ona göre, Rifâîlik tarikatı Sünnî sûfilik yoluna sokulmalıdır.³⁶⁶ Doğal olarak bu ifadelerden sadece burhân ayini sebebi ile varolan durumun kastedilmediğini düşünmek ve kaynakların zikretmediği başka muhalif husus ve tavırların olabileceği ihtimalini dikkatlerden uzak tutmamak gerekmektedir.

C- MEDRESE-TEKKE İLİŞKİSİ

³⁶⁵ İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, c. IX, s. 476.

³⁶⁶ Michael Winter, *Society and Religion in Early Ottoman Egypt: Studies in the Writings of “Abd al Wahhab al Sharânî*, New Brunswick-1982, s. 105. Geç dönemde onları fazilet eksikliği ile itham eden başka bir suçlama için bkz. es-Sehâvî, *ed-Dav'u'l-Lâmî li Ehli'l-Karni't-Tâsi'*, c. IV, s. 61.

Medreseler İslâm nizamının kaynağı olan hukukun üretildiği yerlerdir. İslâm dininde hukuk Allah'ın iradesinin sosyal hayata yansımaları ifade etmektedir. Doğal olarak hukukun üretildiği merkezler olan medreseler, siyasal ve toplumsal meşruiyetin temel kaynağı konumundadır. VII. / XIII. yüzyılda gösterdiği hızlı gelişim sonucunda tasavvuf ve tasavvufî kurumlar, medreselerin dinî temsil konusundaki rolüne ortak olmuşlardır.

Ancak şunu belirtmeliyiz ki, bir kurum olarak medreseler ve medrese uleması toplumdaki önem ve değerlerini korumuşlardır. Tasavvufun gelişim göstermesi, medresenin var olan misyonunu sürdürmesine bir engel oluşturmamıştır. Devlet ve toplum tarafından tasavvufa ve tasavvufî kurumlara verilen destek, benzer şekilde medreseye ve medrese ulemasına verilmeye devam etmiştir. Tasavvufî kurumlar olduğu kadar medreseler de gelişim göstermiştir. Gilbert, 1260 yılında Şam'da 34'ü Şafii, 35'i Hanefi, 9'u Hanbeli olmak üzere 78 medrese ve 7 tane de Dâru'l-hadis olduğunu söylemektedir. Buna karşılık 11'i Hangâh, 7'si Ribat ve 8'i zaviye olmak üzere 26 adet tasavvufî kurum bulunmaktadır.³⁶⁷ Ziadeh'in aynı dönem için verdiği rakamlarda tasavvufî kurumların sayısının arttığı görülmektedir. O, 1262 senesinde Şam'da 21 Ribat, 17 Hangâh ve 8 zaviye, Halep'te 3 Ribat, 35 Hangâh, 3 zaviye olduğunu belirtmektedir.³⁶⁸ Aynı dönemde Anadolu'da 19 tanesi Konya'da, 94 tanesi diğer şehirlerde olmak üzere 113 medrese bulunmaktadır. Medrese sayısı Halep'te 44, Mısır'da ise yaklaşık olarak 54 tespit edilmiştir.³⁶⁹ Verdiğimiz rakamlar, Şam-

³⁶⁷ Gilbert, "Institutionalization of Muslim Scholarship and Professionalization of the Ulema in Medieval Damascus", s. 119.

³⁶⁸ Ziadeh, *Urban Life in Syria under the Early Mamluks*, s. 90.

³⁶⁹ Gary Leiser, "The Madrasah and Islamization of Anatolia before the Ottomans", *Law and Education in Medieval Islam - Studies in Memory of Professor George Makdisi*, ed. Joseph E. Cowry - Devin J. Stewart - Shawkat M. Taorawa, Britain-2004, s. 176. VII. / XIII. yüzyılda Mısır'da mevcut medrese ve tasavvufî kurumlar hakkında daha geniş bilgi için şu iki kaynağa bakılabilir. bkz. Ebü'l-Abbas Takıyyüddin Ahmed b. Ali b. Abdülkadir el-Makrîzî, *Hütûtu'l-Makriziyye*, Bağdat-t.y.,

Anadolu bölgesinde medreselerin oldukça yaygın olduğuna işaret etmesi açısından önemlidir.

Medrese mensupları ile tasavvuf mensupları arasında başlangıçtan itibaren bir gerilim söz konusu olmuştur. Zira hukukun temsilcisi olan fakihlerle sûfîlerin dini yaşama biçimleri ve bilgiye ulaşma yöntemleri farklıdır. Medrese ulemasının genel karakteri, Sünnî İslâm'ın genel yapısına uygun olarak, hukukî olanla yani Allah'ın kanunları üzerinde yoğunlaşmış bir yaklaşımla dini algılamaktır.³⁷⁰ Tasavvuf ise bu bakış açısını değiştirmiş ve dikkati hukukî olandan ziyade, Tanrı'nın bizzat kendisine yönelterek Tanrı'yı sevmeyi, dinî pratiklerin içinde en önemli noktaya çekmiştir. Aslında medrese ulemasının, Tanrı'yı sevmenin dinde en önemli unsur haline gelmesine bir tepki duyması söz konusu değildir. Esas sorun, tasavvuf düşüncesinin ortaya çıkardığı farklı bilgi kaynakları üzerinde ortaya çıkmıştır. Tasavvuf vahyin bildirdiği, aklın kavradığı ve duyu organlarının müşahede ettiği hakikatların ötesinde keşif ve ilhamla kavranan gerçeklikler olduğunu savunmaktadır. Keşif ve ilham doğası gereği subjektif bilgi kaynaklarıdır. Bu subjektif metodlarla ulaşılan yorumların medrese ulemasının tepkisini çekmesi doğaldır. Tasavvuf mensupları bu yorumları, dinin zâhirî yönünün yanında bâtinî manasının da olduğunu ve medrese ulemasının bunu anlayamadığını öne sürerek meşrulaştırmaktadır.³⁷¹

Medrese uleması ile tasavvuf mensupları arasındaki metodolojik farklılıktan kaynaklanan gerilimi artıran başka hususlar da vardır. Bunlardan en önemlisi sûfîlerin Tanrı'ya ulaşma adına yapmış oldukları birtakım eylem ve ayinlerdir. Bu

c. II, s. 426-436; Ebü'l-Fazl Celaleddin Abdurrahman b. Ebi Bekr es-Suyûtî, *Hüsnü'l-Muhâdara fi Târîhi Mısır ve'l-Kâhire*, tah. Muhammed Ebu'l-Fazl İbrahim, Kahire-1967, c. II, s. 255-274.

³⁷⁰ George Makdisi, *İslâm'ın Klasik Çağında Din - Hukuk - Eğitim*, çev. Hasan Tuncay Başoğlu, 1. Baskı, İstanbul-2007, s. 274.

³⁷¹ İbrahim Sarmış, *Teorik ve Pratik Açından Tasavvuf ve İslâm*, 2. Baskı, İstanbul-1997, s. 76-77, 133.

uygulamalar bazen dinin temel kaynaklarında olmayan unsurlar içermektedir. Zira tasavvuf yapısı gereği daha esnek, dış etkenlere, farklı renklere karşı daha müsamahakar hatta eğilimlidir. Bu sebeple tasavvufî akımlar farklı kaynaklardan beslenmekte bir mahzur görmemiştir. Medrese ise yüksek ahlakî değerleri ve entellektüel standartları savunmuş ve temeli olmayan yeniliklere karşı çıkmıştır.³⁷²

Bu yaklaşım farklılıkları nedeniyle, sûfiler ile medrese uleması arasında gerilim hiç eksik olmamıştır. Hallâc-ı Mansûr'un hulûl inancı iddiasıyla zındıklıkla suçlanması ve idam edilmesi gibi olaylarla bu gerilim zirveye çıkmıştır.³⁷³ Başlangıçtan beri var olan gerilim, zamanla her iki kurumun da toplumsal bir temeli olması sebebiyle, biraz da zorunluluk gereği bir uzlaşmaya dönüşmüştür. Kuşeyrî'nin tasavvufun temellerinin Sünnî esaslara aykırı olmadığını vurguladığı meşhur risalesi, uzlaşmada önemli bir rol oynamıştır. İmam Gazâlî'nin de Sünnî İslâm'ın bakış açısı ile sûfilerin teorilerinin birbirine zıt olmadığını vurgulayan çalışmaları ile bu gerilimi önemli ölçüde azalttığını belirtmek gerekmektedir.³⁷⁴

Şunu da belirtmeliyiz ki, tasavvuf mensupları ile medrese uleması her zaman bir mücadele içinde değildiler. Zaman içerisinde medrese uleması arasında tasavvufa bir yönelim olmuş ve bunun neticesinde birçok medrese uleması aynı zamanda sûfilik yolunu benimsemiştir. Tabakat kitapları tarandığında hem fakih hem

³⁷² Muhammad Muzammil Haq, *Some Aspects of the Principal Sufi Orders in India*, Dakka-1985, s. 14-16.

³⁷³ Yaşar Nuri Öztürk, *Aşk ve Hak Şehidi: Hallâc-ı Mansûr ve Eseri*, 2. Baskı, İstanbul-1996, s. 89-90. Hallâc-ı Mansûr'un suçlanması ve dava süreci için bkz. Louis Massignon, *Hallâc-ı Mansûr'un Çilesi - İslâm'ın Mistik Şehidi*, çev. İsmet Birkan, 1. Baskı, Ankara-2006, c. I, s. 421-672.

³⁷⁴ İbrahim Kutup, "Tasawwuf: Its Doctrine and Practice", *Encyclopaedic Survey of Islamic Culture*, ed. Mohamed Taher. New Delhi-2003, c. VII, s. 114; Erol Güngör, *İslâm Tasavvufunun Meseleleri*, İstanbul-1982, s. 80.

de zâhid veya sûfî sıfatlarını beraberce taşıyan çok sayıda kişi olduğu gözükcektir.³⁷⁵

Anadolu bu açıdan çok daha farklı bir konumdadır. Zira Anadolu'da medrese ve tekke mensupları arasında, zaman zaman çatışmalar olsa da, İslâm dünyasının başka hiçbir yerinde görülmemiş düzeyde bir koalisyon ve uyum söz konusudur. Bu açıdan Anadolu İslâm dünyasında tektir. Hatta bazı Anadolu şehirlerinde tekkeler ilk olarak medreselerin bir eklentisi olarak faaliyete başlamıştır. Bazı medreseler temel fonksiyonu olan klasik dinî öğretimi yapmakla birlikte, sûfilik merkezleri olarak da hizmet vermişlerdir.³⁷⁶

VII. / XIII. yüzyılda tasavvuf ve medrese arasındaki gerilim yeniden hızlanmıştır. Entellektüel düzeyde bir tasavvuf anlayışının temsilcisi olan İbn Arabî, Vahdet-i Vücûd felsefesi ile bu gerilimin odağı durumundadır. O ve onun takipçileri fukaha ve diğer ulema tarafından şiddetle yerilmekte, hatta zındıklıkla

³⁷⁵ Örnek için bkz. Ebü's-Sıdk Takıyyüddin Ebû Bekr b. Ahmed İbn Kadı Şühbe, *Tabakâtü's-Şâfiyye*, tah. Hafız Abdülhalim Han, Beyrut-1987, c. I, s. 290., c. II, s. 128, 130, 153, 180, 181-182, Ebû Amr Takıyyüddin Osman b. Abdurrahman İbnü's-Salâh, *Tabakâtü'l-Fukahai's-Şâfiyye*, tah. Muhyiddin Ali Necib, Beyrut-1992, c. I, s. 227, 311, 436, 434-442, c. II, s. 595; Ebû Muhammed Muhyiddin Abdülkadir b. Muhammed el-Kureşî, *el-Cevâhirü'l-Mudıyye fî Tabakâti'l-Hanefiyye*, tah. Abdülfetah Muhammed el-Hulv, y.y.-1978, c. II, 323, 324, 341. Bu konuda ayrıca bkz. İbn Battûta, a.g.e., c. I, s. 140.

³⁷⁶ Leiser, a.g.m., s. 176. Wolper çalışmasında Amasya, Sivas ve Tokat'ta kurulan ilk tekkelerin medreselerin eklentisi olarak faaliyete başladığını bildirmektedir. bkz. Wolper, *Cities and Saints: Sufism and the Transformation of Urban Space in Medieval Anatolia*, s. 60. Anadolu bölgesi tasavvufî yapısı bakımından da diğer İslâm ülkelerine göre daha esnek ve hoşgörülü bir ortama sahipti. Bu hoşgörü özellikle İbn Arabî ve Mevlânâ Celaleddin Rûmî'nin temsil ettiği iki büyük tasavvuf ekolü tarafından yürütülüyordu. Hoşgörü sadece İslâm dini mensuplarına gösterilmiyordu. VII. / XIII. yüzyılda Anadolu coğrafyası çok yoğun biçimde gayrimüslim nüfusa sahipti. İbn Arabî ve Mevlânâ Celaleddin Rumî gibi büyük mutasavvıflar Anadolu'daki mevcut diğer din mensupları ile temas içindeydiler. Onlar bir anlamda dinlerüstü bir bakışa sahip kişiliklerdi. Bu iki büyük ekolün yanında Türkmen babaları tarafından temsil edilen halk İslâm'ının da, Orta Asya göçebe geleneği ve Şamanistik kökleri nedeniyle sahip olduğu hoşgörü ve esnekliği Anadolu tasavvufuna yansıtması, bölgenin hoşgörü açısından diğer İslâm bölgelerinden farklılaşmasına önemli katkı sağlamıştır. bkz. Michel Balivet, *Şeyh Bedreddin - Tasavvuf ve İsyân*, çev. Ela Gültekin, İstanbul-2005, s. 2-3. Medreselerin sûfilik merkezleri olması durumu bazen tersine dönebiliyor ve sûfî kurumları da klasik dinî eğitim verilen yerler olabiliyordu. Jonathan Berkey, VIII. / XIV. yüzyılın başlarında Mısır'da zaviyelerdeki şeyhlerin sûfî liderliği yanında hadis, fıkıh veya diğer dinî ilimleri öğreten hocalar konumunda buldukları belirtmektedir. bkz. Jonathan Berkey, *The Transmission of Knowledge in Medieval Cairo - A Social History of Islamic Education*, New Jersey-1992, s. 58.

suçlanmaktadır.³⁷⁷ Popüler tasavvuf alanında ise eleştirilerin odağında Müvelleh dervişler vardır. Onların bu coğrafyada hızlı yayılması, Horasan sûfliğinin temeli olan aşk kavramının fikir ve uygulama alanındaki tezahür biçimlerinin, geniş halk kitleleri arasında taraftar bulmasına ve uygulanmasına yol açmıştır. Müvelleh dervişlerin uygulamalarının yaygınlaşması da medrese ulemasının bunlara şiddetle tepki göstermesine neden olmuştur.

Gerilimin ulema tarafındaki öncülüğünü çoğunlukla Hanbelî mezhebine mensup fukaha yürütmüştür. Josef Van Ess, Hanbelî mezhebi mensuplarında sûfi karşıtlığının gelişiminde Hallâc-ı Mansûr vakasının önemli olduğu kanaatindedir. Bu olayla görüşler keskinleşmiş ve sûflik yolu ile başlamış olan iyi ilişkiler geleneği kesintiye uğramıştır.³⁷⁸ Medrese uleması açısından hemen hemen bütün tasavvuf mensuplarında Kitap ve Sünnet'in dışına çıkmakla itham edebilecek unsurlar bulmak mümkündür.³⁷⁹ Ancak VII. / XIII. yüzyılda fukahanın sûflik karşıtlığının belli ve açık bir biçimi yoktur. Tepki nasıl bir sûfi olduğunuz ve hangi pratikleri yaptığınız

³⁷⁷ Vahdet-i Vücûd felsefesi doğrultusunda İbn Arabî'ye yöneltilen eleştiriler için bkz. İsmail Fenni Ertuğrul, *Vahdet-i Vücûd ve İbn Arabî*, haz. Mustafa Kara, İstanbul-1991, s. 105-267. Onun özellikle Fusûs'daki sözlerinin tevil kabul edip etmeyeceği, doğal olarak küfre düşüp düşmediği tartışmaları için bkz. Ebû'l-Hayr Şemseddin Muhammed b. Abdurrahman es-Sehâvî, *el-Kavlü'l-Münbî an Tercemeti İbn Arabî: Mevsûatü'l-Ârâi fi İbn Arabî es-Suflî*, (İSAM kütüphanesindeki fotokopi nüsha kullanılmıştır). Vr. 3a-10b. İbn Arabî'nin düşünceleri o kadar etkili olmuştur ki, "Mukaddime" yazarı İbn Haldun, İbn Arabî'nin "Fusûs" ve "Futuhât" gibi eserlerinin görüldüğü yerde ya yakılmasını veya su ile yıkanarak okunmaz hale getirilmesi konusunda fetva vermiştir. bkz. Ebu Zeyd Veliyyüddin Abdurrahman b. Muhammed İbn Haldun, *Şifâü's-Sâil li Tehzîbi'l-Mesâil*, yay. Muhammed B. Tâwîr At-Tanjî, İstanbul-1958, s. 110. Bu konuda ayrıca bkz. Claud Addas, *Quest for the Red Sulphur: The Life of Ibn Arabî*, Cambridge-1993, s. 249-250. Addas ona tepki olmakla birlikte, İbn Arabî'nin hiçbir zaman şiddete maruz kalmadığını, hatta Şam'da ona oldukça itibar eden hatırı sayılır sayıda muhibbi olduğunu, bu muhibleri arasında kadılar da olduğunu, hatta onun Şam'daki Maliki kadısının kızıyla evlenecek kadar fukaha kesimi ile iyi ilişkileri olduğunu belirtmektedir. bkz. a.g.e., s. 250-251.

³⁷⁸ Josef Van Ess, "Sufism and Its Opponents: Reflections on Topoi, Tribulations and Transformations", *Islamic Mysticism Contested: Thirteen Centuries of Controversies and Polemics*, ed. Frederick de Jong - Bernd Radtke, Leiden-1999, s. 30.

³⁷⁹ Hans Joachim Kissling, "The Sociological and Educational Role of the Dervish Orders in the Otoman Empire", *Studies in Islamic Cultural History*, ed. G. E. Von Grunebaum, 1954, Vol. LVI, Nr.: 2, Part: 2, s. 24.

göre değişmektedir.³⁸⁰ Fukahanın bu dönemdeki tepkisinin tasavvuf mensuplarının bütününe değil, esas itibarı ile Müvelleh dervişlere ve onların uygulamalarına olduğu görülmektedir. Hanbelî fukahasının tepkisinin sertliği, bu eylemlerin yaygınlaşması ile doğru orantılıdır.

Dönemin Hanbelî fukahası arasında tasavvufa en sert eleştirileri yönelten kişilik İbn Teymiye'dir. Onun eleştirileri, sadece yaşadığı çağda şahit olduğu sûfilerin inanç ve pratiklerine yönelik değildir. O, muhtemelen kendi yaşadığı zaman diliminde şahit olduğu ve eleştirdiği sûfi eylemlerinin kökeni olduğunu düşünerek, Bayezid Bistâmî, Hallâc-ı Mansûr gibi kendisinden önce yaşamış sûfilere de şiddetle saldırmış ve zındıklıkla suçlamıştır.³⁸¹ İbn Teymiye yaptığı bu eleştiriler nedeniyle bir tasavvuf karşıtı olarak algılanmıştır. Ancak fikirlerine dikkatle bakıldığında, onun aslında tasavvufa bütünüyle karşı olmadığı görülecektir. Zira tasavvufa mensup kişilere yaptığı eleştirilerin benzerlerini felsefecilere, kelimcılara, hatta fukahaya da yapmıştır.³⁸² O, en genel anlamı ile dine uymadığını düşündüğü her türlü fikir ve uygulamaya karşıdır. Bu yüzden tasavvufa yönelen eleştirileri bir düşmanlıktan kaynaklanmamaktadır. Hatta kendisinin de bir sûfi olduğuna dair iddialar vardır. George Makdisi'nin yayınladığı bir tarikat silsilesine göre, İbn Teymiye ve öğrencisi İbn Kayyim el-Cevziyye, Abdüladir Geylani'nin tarikatına mensup birer sûfidirler.³⁸³ Onun tasavvufa düşman olmadığı yazdığı risale ve fetvalarına

³⁸⁰ Van Ess, a.g.m., s. 34.

³⁸¹ Yahya Michot, "İbn Taymiyya's Commentary on the Creed of al-Hallâj", *Sufism and Theology*, ed. Ayman Shihadeh, Edinburgh-2007, s. 124-129.

³⁸² İbn Teymiye'nin tasavvuf dışındaki alanlarda yapmış olduğu eleştiriler ve sahip olduğu farklı fikirler de tasavvufa yönelttiği eleştiriler kadar tepki çekiyor ve kendisine reddiyeler yazılıyordu. Onun tasavvuf alanı dışındaki reddedilen görüşleri için bkz. Takiyyüddin Ali b. Abdilkâfî es-Sübki, *erResâilü's-Sübkiyye fi'r-Reddi alâ İbn Teymiyye ve Tilmîzihî İbn Kayyim el-Cevziye*, Beyrut-1983.

³⁸³ Makdisi, *İslâm'ın Klasik Çağında Din-Hukuk-Eğitim*, s. 170. Hikmet Yaman, Makdisi'nin İbn Teymiye'nin Kadirî tarikatına mensup olduğu fikrine ihtiyatla yaklaşırsa da temelde İbn Teymiye'nin tasavvufa düşman olmadığı fikrini kabul etmektedir. bkz. Hikmet Yaman, "Hanbalite Criticism of

bakıldığında da gözükecektir. O, tasavvufu ve evliyaları kategorik olarak reddetmemiş, birçok tasavvuf mensubu hakkında olumlu hislerini dile getirmiştir.³⁸⁴

İbn Teymiye, özü itibarı ile şeriata dayanmayan bütün uygulamaları sapma olarak nitelermektedir. Özellikle Müvelleh dervişlere karşı çok katı davranmakta ve onlara çok sert eleştiriler yöneltmektedir. Onları şeytanın velîleri olarak kabul etmekte ve uygulamalarına şiddetle karşı çıkmaktadır. Bu velîlerin peşinden giden dervişler de eleştirilerden nasibini almakta ve onlar da şiddetle yerilmektedir.³⁸⁵ İbn Teymiye'nin yönelttiği eleştirilerden en fazla payı alan Rifâî dervişleridir. O, Rifâî dervişleri ile devlet sarayında yapmış oldukları münazaranın ardından Rifâîler için müstakil bir risale yazmış ve onların hak yoldan nasıl sapmış olduklarını izah etmeye çalışmıştır.³⁸⁶ O, bu müstakil makalesi dışında tasavvuf hakkında verdiği diğer fetvalarda da Rifâîlere ve onların uygulamalarına şiddetli itirazlar yöneltmiş ve onları sapkınlıkla suçlamıştır.³⁸⁷

VII. / XIII. yüzyılda mutasavvıflar ile medrese uleması arasındaki ilişkiler genel olarak çerçevesini çizmeye çalıştığımız hususlar üzerinden devam etmiştir. Tabî ki, tasvirimiz bütün yapıyı tüm ayrıntıları ile resmetmemektedir. Ancak bizim buradaki amacımız, İbnü's-Serrâc'ın bulunduğu konumu, onun fikirlerini ve ilişkilerini doğru şekilde anlamaya bir zemin hazırlamaktır. Dolayısıyla tasvirimiz bu

Sufism: Ibn Taymiyya (d. 795/1328), a Hanbalite Ascetic (Zâhid)", *Ekev Akademi Dergisi*, Yıl: 14, Sayı: 43, Erzurum-2010, s. 46-49.

³⁸⁴ bkz. İbn Teymiye, *Mecmûu Fetâvâ*, c. XI, s. 18, 42, 103.

³⁸⁵ İbn Teymiye'nin eleştirileri temelde Kalenderî ve Rifâî dervişlerine yöneliktir. bkz. Serajul Hague, *Imam Ibn Tamiya and His Project of Reform*, Dhaka-1982, s. 91-94. İbn Teymiye, Kalenderî, Cavlâkî ve benzeri dervişlere zekat verilir mi? şeklinde bir soru üzerine verdiği fetvada, şayet yapmadıkları ibadetlerin kendilerine farz olmadığına, işledikleri masiyetlerin kendilerine günah olmadığına inanıyorlarsa, onlar kafir olurlar, zekat verilmez ve tevbe etmezlerse katil edilmeleri gerekir demektedir. Fetvanın devamında, inançları bu şekilde değilse bile şayet bu fiilleri yapıyorlarsa, durumları şüpheli olduğu için zekat verilmemesi uygun olur diye eklemektedir. bkz. Ebü'l-Abbas Takıyyüddin Ahmed b. Abdülhalim İbn Teymiye, *Fetvâ fî Defi'z-Zekâti İle'l-Kalenderîyyeti ve'l-Cevâlikyyeti ve Edbirâihim*, yay. Ebu'l-Fazl Muhammed b. Abdullah el-Konevî, 1. Baskı, Medine-2002, s. 15.

³⁸⁶ bkz. İbn Teymiye, *Mecmûu Fetâvâ*, c. XI, s. 445.

³⁸⁷ bkz. İbn Teymiye, a.g.e., c. XI, s. 57, 286, 309-310, 330, 610-611.

amaca odaklanmış, bütün yapıyı yansıtılmaktan ziyade, genel bir çerçeve çizilmeye çalışılmıştır.

İKİNCİ BÖLÜM

İBNÜ'S-SERRÂC'IN HAYATI, ESERLERİ VE TASAVVUF ANLAYIŞI

A- HAYATI VE ESERLERİ

1- Hayatı

İbn Serrac'ın tam adı Muhammed b. Ali b. Abdurrahman b. Ömer b. Abdülvehhab b. Muhammed b. Tahir el-Kâdî İzzeddin Ebu Abdullah b. Serrâc ed-Dımaşkî eş-Şafîî'dir. Kaynaklarda hayatı hakkında genel bir takım ifadeler dışında çok fazla bilgi yoktur. Doğum tarihi bilinmemektedir. Ancak 747 Zilhicce / 1347 Mart-Nisan ayında vefat ettiğine dair kaynaklar fikir birliği içerisinde.³⁸⁸ Bağdatlı İsmail Paşa, onun "İbn Murâbit" ismiyle bilindiğini söylemektedir.³⁸⁹ Ancak onun dışında böyle bir bilgi veren ve onu destekleyen başka bir kaynak yoktur. Bu isimlendirmeye onun hayatı hakkında bilgi veren hiçbir temel kaynakta işaret edilmediği için, Bağdatlı İsmail Paşa'nın verdiği bu bilgi ihtiyatla karşılanmalıdır. Kaynakların verdiği bilgilere ek olarak, eserinde yer yer kendisi hakkında vermiş olduğu malumatlarla sınırlı da olsa onun hayatı hakkında bir çerçeve çizilebilmektedir.

Hayatı, esas itibarı ile Şam ve çevresini içine alan Suriye bölgesinde geçmiştir. Suriye bölgesi dışında, resmi görevle bulunduğu Anadolu coğrafyasında

³⁸⁸ İbn Şühbe, *Tarihu Kadî İbn Şühbe*, c. II, s. 500; Muhammed İbn Râfi' es-Selâmî, *el-Vefeyât*, tah. Salih Mehdi Abbas - Beşşar Avvad Maruf, Beyrut-1982, c. II, s. 39; İbn Hacer, *ed-Dürerü'l-Kâmine*, c. IV, s. 67.

³⁸⁹ Bağdatlı İsmail Paşa, *İzâh el-Meknûn fi'z-Zeyl Alâ Keşfi'z-Zunûn*, İstanbul- 1945, c. I, s. 615 ve *Hediyyetü'l-Ârifin Esmâu'l-Müellifin ve Âsârü'l-Musannafin*, çev. Kilisli Rifat Bilge, tashih İbnülemin Mahmûd Kemal İnal - Avni Aktuç, Ankara-1955, c. II, s. 144.

da yaşamıştır. Doğu ve Güneydoğu Anadolu bölgesinin bazı şehirlerinin zaman zaman Eyyûbîler'in ve onların takipçisi olan Memlûkler'in ellerine geçtiğine daha önce değinmiştik. İbnü's-Serrâc'ın Anadolu bölgesinde görev yaptığı yerler söz konusu zamanda Memlûkler'in kontrolüne geçmiştir. Bölgenin önemli şehirleri olan Kahta, Behisni, Bire, Ayıntab, Malatya gibi Anadolu şehirleri idarî anlamda Halep bölgesine bağlı şehirler konumundadır.³⁹⁰

İbnü's-Serrâc'ın Anadolu'daki resmi görevi kadılıktır. O, Anadolu'nun farklı bölgelerinde çeşitli kereler bu ünvanla görev yapmıştır. İbn Şühbe onun Anadolu bölgesi içinde yer alan Bîre'de³⁹¹ kadı olduğunu beyan etmekte, bunu kendi ifadeleri de doğrulamaktadır. Ancak bu görevi hangi tarihlerde yürüttüğü konusunda ne kendisi ne de İbn Şühbe bilgi vermemektedir.³⁹² Bir diğer görev yeri Anadolu'daki Behisni bölgesidir. Kaynaklar, Behisni 692 / 1293 yılında Memlûklerin eline geçtiği zaman sultanın buraya bir saltanat naibinin yanında bir de kadı atadığını belirtmektedir.³⁹³ O, bu tarihten yaklaşık dokuz sene sonra kendi ifadesi ile 701 / 1302 senesi sonlarında Behisni'de kadı olarak görev yapmaktadır. Behisni'deki kadılığı yaklaşık üç yıl sürmüştür. Kendi ifadesine göre, buradaki kadılık vazifesinden 704 / 1304-1305 yılında azledilmiş, yerine aynı zamanda dostu olan Kadı Nasıruddin Mansur el-Banyâsî atanmıştır. Kadılık görevinden azl edilmesinin bir olay sebebiyle olduğunu belirtmesine rağmen olayın ne olduğu konusunda bilgi

³⁹⁰ bkz. Ahmed b. Ali, el- Kalkaşendî, *Subhu'l-A'shâ fi Sinâati'l-İnşâ*, tah. Muhammed Hüseyin Şemseddin, 1. Baskı, Beyrut-1987, c. IV, s. 123-134; Popper, *Egypt and Syria under the Circassian Sultans (1382-1468 A.D.)*, s. 16-17.

³⁹¹ Bîre bugün Urfa sınırları içerisinde kalan ve adı Birecik olan bölgenin adıdır. bkz. Nuri Akbayar, *Osmanlı Yer Adları Sözlüğü*, 2. Baskı, İstanbul-2003, Birecik Maddesi, s. 24; Ebu'l-Fazl Muhammed b. Abdullah el-Konevî, *es-Süfiyyetü'l-Kalenderiyyetü - Târihuhâ ve Fetvâ Şeyhullîslâm İbn Teymiye Fihâ*, 1. Baskı, Medine-2002, s. 215 (2 no'lu dipnot).

³⁹² İbn Şühbe, *Tarihu Kadı İbn Şühbe*, c. II, s. 500; İbnü's-Serrâc, *Teşvîk*, Vr. 186b.

³⁹³ İbnü'l-Cezerî, *Târihu Havâdisü'z-Zamân*, c. I, s. 151; Nasıruddin Muhammed b. Abdirrahîm İbn el-Furât, *Târihu İbni'l-Furat*, tah. Necla İzzeddin - Kostantin Züreyk, Beyrut-1939, c. VIII, s. 156. Behisni'nin fetih tarihini İbnü's-Serrâc aynı da (Şaban) belirterek doğrulamaktadır. bkz. İbnü's-Serrâc, *Tüffâh*, Vr. 15b.

vermemektedir.³⁹⁴ Ancak kendisinin bilgi vermediği bu olayın tasavvufi görüşleri sebebiyle vukubulmuş olması mümkündür. Zira kendisi Behisni'ye kadı olmadan önce 700 / 1300-1301 yılında ailesiyle beraber Halep'te bulunduğunu belirtmektedir. Halep'te olma nedenini de kendilerine ulema ve fuzela diyen din düşmanlarının taassublarına maruz kalmış olmakla açıklamaktadır.³⁹⁵ Muhtemelen tasavvufi görüşleri veya uygulamaları nedeniyle fakih zümrelerinin tepkisini çekmiş ve uzaklaşmak zorunda kalmıştır. Hayatının diğer zamanlarında da benzer tepkilere maruz kaldığını tahmin etmek zor olmasa gerektir. Behisni kadılığından azledilme sebebinin de benzer bir olay olması çok uzak bir ihtimal değildir.

İbnü's-Serrâc Behisni'den çok uzun müddet uzak kalmamış, kendi ifadesine göre, 710 / 1310-1311 yılında ikinci kez Behisni'de görev yapmak üzere Halep'ten yola çıkmıştır.³⁹⁶ Kaynaklar, onun Behisni'deki bu ikinci vazifesinden ve dolayısıyla ne kadar süre görev yaptığından bahsetmemektedir. Bu konuda kendisi de bilgi vermemektedir. İbn Hacer, onun Güneydoğu Anadolu bölgesi şehirlerinden olan Kahta'da da kadılık makamında bulunduğunu söylemektedir. Onun 2 R. Ahir 747 / 23 Temmuz 1346 yılında Kahta'da vefat ettiği göz önüne alınırsa, bu kadılık görevi ömrünün son zamanlarında vukubulmuş olmalıdır.³⁹⁷

³⁹⁴ İbnü's-Serrâc, *Teşvîk*, Vr. 130a, 186a.

³⁹⁵ İbnü's-Serrâc, *Tüffâh*, Vr. 211b.

³⁹⁶ İbnü's-Serrâc, *Tüffâh*, Vr. 169b.

³⁹⁷ İbn Hacer, *ed-Dürerü'l-Kâmine*, c. IV, s. 67. İbn Şühbe Kahta'da vefat ettiğini belirtmekte ancak kadılık görevi hakkında bir şey söylememektedir. bkz. İbn Şühbe, *Tarihu Kadı İbn Şühbe*, c. II, s. 500. Serrac'ın tam vefat tarihi "*Teşvîk*" in sonunda başka bir hatla yazılmış bir nottan alınmıştır. bkz. İbnü's-Serrâc, *Teşvîk*, Vr. 323b. Bağdatlı İsmail Paşa, İbnü's-Serrâc'ın kitabını tanıtırken 721/1321 tarihini vermektedir. bkz. Bağdatlı İsmail Paşa, *Îzâh el-Meknûn*, c. I, s. 292. Mikail Bayram bu tarihi İbnü's-Serrâc'ın ölüm tarihi kaydı olarak yorumlamaktadır ve yanlış olduğunu beyan etmektedir. bkz. Mikail Bayram, "Türkiye Selçukluları Tarihi Hakkında Yeni Bir Kaynak", s. 206. Ancak Bağdatlı İsmail Paşa bu tarihi İbnü's-Serrâc'ın ölüm tarihi olarak değil, onun "*Teşvîk*"i bitiriş tarihi olarak vermektedir. Bunu "*Hediyye*"de açıkca dile getirmekte ve eserin nüshasını gördüğünü ve bitiriş tarihi olarak 721 yılının yazdığını beyan etmektedir. bkz. Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyyetü'l-Ârifin*, c. II, s. 144. Ancak Bağdatlı İsmail Paşa'nın İbnü's-Serrâc'ın "*Teşvîk*"i bitiriş tarihi olarak verdiği 721 yılı da yanlıştır. Zira daha önce bahsettiğimiz üzere, İbnü's-Serrâc, eserini 715/1315 yılında tamamladığını beyan etmektedir. bkz. İbnü's-Serrâc, *Tüffâh*, Vr. 200a. Konevî, Bağdatlı İsmail Paşa'nın gördüğü

İbnü's-Serrâc'ın iyi bir dinî eğitim almış olduğu tezimize konu olan eserinden anlaşılmaktadır. Zaten kadılık gibi bir göreve defalarca getirilmiş ve uzun müddet bu makamda bulunmuş olması, onun iyi bir medrese eğitim aldığıın en önemli kanıtıdır. Aldığı bu dinî eğitimin izleri çalışmamıza konu olan eserine de yansımıştır. O, eserinde tefsir başta olmak üzere, hadis, fıkıh, kelim ve İslâm tarihi gibi temel İslâmî bilimleri ilgilendiren konularda, bu alanlarda otorite kabul edilen âlimlerden ve onların eserlerinden vukufiyetle alıntılar yapmış, ayrıca bu alıntılar üzerinde yorumlar serdetmiştir.³⁹⁸ Onun bu çabası aldığı eğitimin boyutlarını göstermektedir.

İbnü's-Serrâc'ın çalışmamıza konu olan eseri dışında başka bir eseri günümüze ulaşmamıştır. Ancak kendisi başka eserler yazdığını beyan etmekte ve içeriği ile ilgili kısa atıflarda bulunmaktadır. Bu atıflardan, kendisinin usûl-i fıkıh, kelim, mantık gibi alanlarda İmam Gazâlî, Cüveynî gibi otorite kabul edilen âlimlerin eserlerini ihtisar ederek yeniden yazdığını veya onların metodunu örnek alarak yeni eserler ortaya koyduğunu anlamaktayız. Bu alanlarda ihtisar çalışması yapmak veya onların metodunu merkeze alarak yeni eserler yazmak ciddi bir bilgi birikimi gerektirmektedir. Bütün bunlardan çıkan sonuç, onun temel İslâmî bilimler alanında iyi eğitim almış bir âlim olduğudur. Bu iyi eğitimi yetişmiş olduğu aile çevresine borçlu olsa gerektir. Zira kendisi gibi babası da kadılık görevinde bulunmuştur. İbn Serrac bir süre Lazkiye'de İsa el-Kürdî'nin zaviyesinde ikamet ettiğini beyan ederken, babasının da o sırada Lazkiye'de kadı olarak görev yaptığını

nüshanın intisah tarihini, eserin yazılış tarihi olduğunu zannetmiş olabileceğini beyan etmektedir ki, gerçekten de Bağdatlı İsmail Paşa'nın yaptığı yanlışın sebebi bu olmalıdır. bkz. el-Konevî, *es-Sûfiyyetü'l-Kalenderiyetü*, s. 209. Bağdatlı İsmail Paşa'nın yanlış yapmasının bir diğer nedeni, İbnü's-Serrâc'ın farklı bir kitabının bitiriş tarihini "*Teşvik*"le karıştırmış olması da olabilir. O, İbnü's-Serrâc'ın "*Zevâhiru'l-Fikr ve Cevâhiru'l-Fakr*" isimli kitabının bitiriş tarihi olarak da 721 yılını verir. bkz. *İzâh el-Meknûn*, c. I, s. 615. Konevî bu tarihi kabulde de tereddüt ettiğini beyan etmektedir. bkz. el-Konevî, *es-Sûfiyyetü'l-Kalenderiyetü*, s. 209. Bu tarihin doğru olması ve Bağdatlı İsmail Paşa'nın bu tarihi yanlışlıkla "*Teşvik*"in de bitiriş tarihi olarak kaydetmiş olması mümkündür.

³⁹⁸ Örnek için bkz. İbnü's-Serrâc, *Teşvik*, Vr. 4b-5a, 17a, 29a, 33a, 66a, 85a, 118a, 162a, 171b, 175b.

belirtmektedir.³⁹⁹ Babasının kadılık yapmayı yeterli kılacak derecede iyi bir medrese eğitimi aldığı muhakkaktır. İbn Serrac'ın kendi ifadeleri de bunu destekler niteliktedir. Babasının büyük hadis âlimi İmam en-Nevevî'ye gidip geldiğini ve onun hayır duasını aldığını ifade etmektedir. Babasının İmam en-Nevevî ile ilişkisi hoca-öğrenci ilişkisidir. Zira o, İmam en-Nevevî'nin babasının hocası olduğunu söylemektedir. Babasının yanında kendisi de İmam en-Nevevî'den ilim almıştır. İbnü's-Serrâc, İmam en-Nevevî'nin aynı zamanda kendisinin de hocası olduğunu ifade etmektedir.⁴⁰⁰

İbnü's-Serrâc'ın eğitim sürecinde babasının çevresindeki ilim adamlarından istifade etmiş olduğu anlaşılmaktadır. İbnü's-Serrâc eğitiminde esas rol oynayan kişinin Taceddin b. el-Firkâh olduğunu belirtmektedir.⁴⁰¹ Onun "hocam" dediği Taceddin b. el-Firkâh'ın fıkıh, tefsir ve hadis gibi alanlarda bir otorite olduğunu kaynaklar haber vermektedir.⁴⁰² Onun İmam en-Nevevî, Birzâlî, gibi birçok meşhur öğrencisi vardır. İbn Şühbe kadı, müderris ve müftülerden çok sayıda kişinin onun öğrencisi olduğunu söylemektedir. Şam ve çevresinde aynı zamanda taşra bölgelerinde görev yapan birçok kadı Taceddin b. el-Firkâh'ın öğrencilerindedir.⁴⁰³ İmam en-Nevevî ve Taceddin b. el-Firkâh'dan ilim alması dışında kaynaklarımızda İbnü's-Serrâc'ın ilmî durumuna dair verilen bilgiler, İbn Şeyban'dan Kuşeyrî'nin

³⁹⁹ İbnü's-Serrâc, *Tüffâh*, Vr. 152b-153b.

⁴⁰⁰ İbnü's-Serrâc, *Teşvîk*, Vr. 152a. İmam Nevevî 677 / 1278 yılının sonlarına doğru vefat etmiştir. bkz. İbn Kadı Şühbe, *Tabakâtü's-Şâfiyye*, c. II, s. 156. Doğum tarihini bilmediğimiz İbnü's-Serrâc'ın ondan ilim alabilmesi için onun vefat tarihine yakın zamanlarda ondan ilim alacak kadar ileri bir yaşta olduğunu düşünmek gerekecektir.

⁴⁰¹ İbnü's-Serrâc, *Teşvîk*, Vr. 186b.

⁴⁰² Cemalüddin Abdürrahim el-İsnevî, *Tabakâtü's-Şâfiyye*, tah. Abdullah el-Cubûrî, Riyad-1981, c. II, s. 287-288; es-Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfiyyeti'l-Kübrâ*, c. VIII, s. 165-166.

⁴⁰³ İbn Şühbe, *Tabakâtü's-Şâfiyye*, c. II, s. 173-176. İbn Şühbe onun fakara ve salihleri sevdiğini ve ziyaret ettiğini söylemektedir. bkz. s. 175

Erbaîn'ini dinlediğine ve hadis rivayet ettiğine işaret etmekle sınırlıdır.⁴⁰⁴ Bunlar dışında ilmî durumuna dair bir bilgiyi ne kendisi ne de başka kaynaklar nakletmemektedir.

İbnü's-Serrâc görevi nedeniyle uzun süre Anadolu'da kalmıştır. Onun Anadolu bölgesi ile ilişkisi sadece vazifesini icra ettiği yerler ile sınırlı değildir. Bunu eserinde Türk beldelerini dolaştığını söyleyerek dile getirmektedir.⁴⁰⁵ Bu itibarla Anadolu'da mukîm olan Türk halkının kültürüne ve inançlarına yakından vakıf olsa gerektir.⁴⁰⁶ Ancak bu durumun eserine çok fazla yansıdığını söyleyemeyiz. Zira o, Anadolu'daki inanışlara ve Anadolu sûfilerine eserinde çok fazla yer vermemektedir. Dönemin meşhur sûfisi Mevlânâ Celaleddin-i Rûmî'yi tanmasına ve hakkında bilgi sahibi olmasına rağmen eserinde ona dair kısa bir açıklama ve bir menkıbe anlatır.⁴⁰⁷ Ancak İbnü's-Serrâc, Anadolu'da yaşayan ve vahdet-i vücûd felsefesinin en büyük önderi konumunda bulunan Muhyiddin İbn Arabî'yi iyi tanımaktadır. Onun eserlerinin içeriğine de vakıftır. Zira onun eserlerinin içeriğinden bahseden övücü ifadeler kullanmaktadır.⁴⁰⁸

İbnü's-Serrâc'ın Türkçe bilip bilmediğine dair eserinde kesin işaretler yoktur. Zaman zaman Türkçe kavramların ne anlama geldiğine dair bilgiler vermektedir.⁴⁰⁹ Ancak bu durum uzun süre Türklerin arasında kalmaktan kaynaklanan yüzeysel bir bilgi sahibi olmanın bir sonucu gibi gözükmemektedir. Türkçe bilip bilmediği konusunda kesin bir şey söylemek mümkün değildir. O dönemde Türkçe ilim dili olarak yaygın şekilde kullanılmamaktadır. Hatta aslen Türk olanlar bile eserlerini

⁴⁰⁴ İbn Rafî', a.g. e., c. II, s. 39; İbn Hacer, a.g.e., c. IV, s. 67; İbn Şühbe, *Tarîhu Kadî İbn Şühbe*, c. II, s. 500. Ahmed İbn eş-Şeyban için bkz. ez-Zehebî, *Tarîhu'l-İslâm*, sene: 680-690, s. 209-210.

⁴⁰⁵ İbnü's-Serrâc, *Teşvîk*, Vr. 205a.

⁴⁰⁶ Örneğin eski Türk kültüründe oldukça önemli yer tutan ve birbirine vurulduğunda yağmur yağdırmaya yarayan yada taşına atfi için bkz. İbnü's-Serrâc, *Teşvîk*, Vr. 189a.

⁴⁰⁷ İbnü's-Serrâc, *Teşvîk*, Vr. 283a.

⁴⁰⁸ İbnü's-Serrâc, *Tüffâh*, Vr. 121b-122a.

⁴⁰⁹ Örneğin bkz. İbnü's-Serrâc, *Tüffâh*, Vr. 165b.

çoğunlukla Arapça ve Farsça olarak kaleme almışlardır. Bu itibarla İbnü's-Serrâc'ın Türkçe öğrenmeye gerek duymamış olması yüksek ihtimaldir. Bu kanıya varmamızın en önemli nedeni, onun eserinde Türk sûflerine çok az yer vermiş olmasıdır. Zira İbnü's-Serrâc bir keramet derleyicisidir ve kerametleri derlemede esas kaynağının sözlü kültür olduğu anlaşılmaktadır. Şayet onun iyi bir Türkçe'si olsa idi, eserinde Anadolu'daki Türk sûflerine dair kerametlerin daha fazla yer tutması gerekirdi. Bu itibarla, Türkçe bilmemesinin daha muhtemel olduğunu düşündüğümüzü belirtmeliyiz.

2- Eserleri

İbnü's-Serrâc'ın telifâtından günümüze kadar gelebilen sadece çalışmamıza konu olan “*Teşvîku'l-Ervâh ve'l-Kulûb ilâ Zikri Allâmi'l-Guyûb*” isimli eserdir. Bunun dışındaki eserleri, bildiğimiz kadarıyla, elimize ulaşmamıştır. Elimizde olmayan diğer eserlerinden “*Teşvîk*”te yaptığı atıflar vasıtasıyla haberdar olmaktayız. Biz bu atıflar ve bazen içeriğine dair verdiği kısa bilgilerden, eserlerinin isimlerini ve imkân ölçüsünde içeriklerini tespit etmeye çalıştık. Dolayısıyla eserlerin içeriği hakkında çoğu zaman tahmin yürütülmüş olup kesin bir şey söylemek mümkün değildir. Ayrıca “*Teşvîk*”te atıf yapmadığı başka eserlerinin varlığının mümkün olduğunu da hatırdan uzak tutmamak gerekmektedir.

a- Teşvîku'l-Ervâh ve'l-Kulûb ilâ Zikri Allâmi'l-Guyûb

Bilinen tek nüshası Süleymaniye Kütüphanesi Amcazâde Hüseyin Paşa: 272 numarada kayıtlıdır. 715 / 1315 yılında tamamlanmıştır. Eser hakkında Giriş bölümünde genişçe bilgi verilmiştir.

b- Tuffâhu'l-Ervâh ve Miftâhu'l-İrbâh

Bu eser aslında ayrı bir kitap olmayıp tezimize konu olan “*Teşvîku'l-Ervâh ve'l-Kulûb ilâ Zikri Allâmi'l-Guyûb*” adlı eserin bir bölümüdür. Bölüm hacimli olduğundan, müellif ayrı bir ciltte müstakil olarak yazma ihtiyacı hissetmiştir. Bu eser hakkında da Giriş bölümünde bilgi verilmiştir.

c- el-İltimâs fî Müzeyyili'l-İltibâs

İbnü's-Serrâc eseri 697 / 1297-1298 yılında Dımaşk'ta telif ettiğini bildirmektedir. Kendi ifadelerinden içerisinde fikhî mevzuların tartışıldığı anlaşılmaktadır.⁴¹⁰ Ayrıca İbn Râfi' bu eserde tefsir ve hadis mevzuları olduğunu beyan etmektedir.⁴¹¹ İçeriğinin fıkıh, hadis, tefsir gibi temel İslâmi bilimlerle ilgili konulardan oluştuğu anlaşılmaktadır.

⁴¹⁰ İbnü's-Serrâc, *Teşvîk*, Vr. 39a.

⁴¹¹ İbn Râfi', *el-Vefeyât*, c. II, s. 39.

d- Semeratü'l-Âdâb min Şecerati'l-Âdâb

İbnü's-Serrâc, “*Teşvîk*”in 316 ile 323 varakları arasında bu eserdeki şiirlerinden örnekler sunmaktadır. Buradan eserin bir şiir kitabı olduğu tahmin edilse de, “*Teşvîk*”te bir kerametten bahsederken, söz konusu kerametın bu kitabında da olduğunu belirtmektedir.⁴¹² Yer yer kerametlerden bahseden bir şiir kitabı olsa gerektir.

e- el- Bahsü'l-Müşâu fî Hukmi's-Semâ

Adından da anlaşılacağı üzere o dönemde çok tartışılan ve fakih zümreleri tarafından dinde yeri olmadığı söylenen semanın hükmünü tartışmak için yazılmış bir eserdir. İbnü's-Serrâc'ın “*Teşvîk*”te sema üzerine yaptığı geniş tartışmalar özü itibarı ile bu esere dayanmaktadır.⁴¹³

f- Nâdiru't-Teşbîh fî İhtisâri't-Tenbîh

İbnü's-Serrâc bu eserini 709 / 1309-1310 yazdığını belirtmektedir.⁴¹⁴ Fıkhî bir konu hakkında ulemanın fikirlerini arz ederken esere atıf yapmış ve konuyu orada sonuca bağladığını beyan etmiştir. Buradan eserin bir fıkıh kitabı olduğu tahmini

⁴¹² İbnü's-Serrâc, *Teşvîk*, Vr. 206.

⁴¹³ İbnü's-Serrâc, *Teşvîk*, Vr. 287b.

⁴¹⁴ İbnü's-Serrâc, *Teşvîk*, Vr. 33b.

yürütülebilse de, İbnü's-Serrâc'ın bu tartışmaları çok farklı amaçlarla yazmış olduğu yerlerde bile yapabileceğini bildiğimizden, bu konuda tam anlamıyla bir yorum yapmak doğru değildir.

g- Ravdatu'r-Ruvvât

“*Teşvîk*”te Enes b. Malik gibi ilk dönem hadis âlimlerini zikrettikten sonra, “Benzerlerini bu kitabımızda zikrettik.” diyerek esere atıf yapmaktadır.⁴¹⁵ Eserin ismini de göz önünde bulundurduğumuzda, hadis râvîleri üzerine yazılan bir eser olduğu sonucu ortaya çıkmaktadır.

h- es-Sâfi

Usûl-i fıkıh alanında yazılmış muhtasar bir eserdir. İbnü's-Serrâc, 687 / 1288-1289 yılı sonlarına doğru İmam Gazâlî'nin “*Mustasfâ*” isimli fıkıh usulü kitabından ihtisar ederek eseri meydana getirdiğini belirtmektedir.⁴¹⁶

ı- Safvetü'n-Nazar fi'l- İhtisâri'l-Mihakki'n-Nazar

İmam Gazâlî'nin mantık üzerine yazmış olduğu “*Mihakku'n-Nazar*” isimli kitabı yazarımız tarafından 687 / 1288-1289 yılında ihtisar edilerek meydana getirilmiştir.⁴¹⁷

⁴¹⁵ İbnü's-Serrâc, *Teşvîk*, Vr. 34a-35a.

⁴¹⁶ İbnü's-Serrâc, *Teşvîk*, Vr. 38b.

j- Mecâzu'l-Usûl ilâ Hakîkati'l- Mahsûl

İmam Fahreddin Râzî'nin “*el-Mahsûl*” isimli kitabının yazarımız tarafından ihtisar edilmesi ile meydana gelmiş bir eserdir.⁴¹⁸

k- Kifayetü'l- Acûl fi'l- İlmi'l-Usûl

İmamu'l-Harameyn el-Cüveynî tarafından kaleme alınan “*el-Verakât*” isimli fıkıh usulü kitabı örnek alınarak yazılmış bir usûl-i fıkıh eseridir. Kendi ifadesine göre 702 / 1302-1303 yılında kaleme almıştır.⁴¹⁹

l- Zevâhiru'l-Fikr ve Cevâhiru'l-Fakr

Bağdatlı İsmail Paşa, onun bu eserinin edebiyat alanında olduğunu söylemekte ve 721 / 1321-1322 yılında tamamlandığını beyan etmektedir.⁴²⁰

⁴¹⁷ İbnü's-Serrâc, *Teşvîk*, Vr. 38b.

⁴¹⁸ İbnü's-Serrâc, *Teşvîk*, Vr. 38b.

⁴¹⁹ İbnü's-Serrâc, *Teşvîk*, Vr. 38b.

⁴²⁰ Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyetü'l-Ârifîn*, c. II, s. 144 ve *Îzâh el- Mekkûn*, c. I, s. 615.

B- MEZHEBÎ KİMLİĞİ

İbnü's-Serrâc Şafî mezhebine mensuptur. Eserinde kendisinden bahsederken verdiği nisbelerden birisi de Şafî olduğuna işaret etmektedir.⁴²¹ Kendisi dışındaki kaynaklar da ondan bahsederken Şafî mezhebine mensup olduğunu belirtmişlerdir. İbn Hacer, onun hakkında bilgi verirken künyesine Şafî olduğuna dair bir ekleme yapmamakta,⁴²² ancak İbn Râfi' ve İbn Şühbe gibi müellifler ondan bahsederken Şafî mezhebinden olduğu bilgisini eklemektedir.⁴²³ Bizim çalışmamıza konu olan eserini istinsah eden müstensihler de onun Şafî mezhebine mensup olduğunu bildirmektedirler.⁴²⁴

İbnü's-Serrâc'ın eseri tasavvuf üzerine yazıldığı için o, eserinde fikhî tartışmalara çok girmemektedir. Fıkıh alanına dair atıfları, sema konusunda olduğu gibi, tasavvufla ilgili meselelerde, kendi argümanlarına destek bulmak için yaptığı bir nevi zorunlu atıflardır. Bu tartışmalarda sadece Şafî mezhebinin görüşlerine atıf yapmamakta, Hanefî, Malikî ve Hanbelî mezhebinin görüşlerine de değinmektedir.⁴²⁵ Bu durumu dikkate aldığımızda, kendisinde mezhep taassubu olmadığını söylemek mümkündür. Olaylara sadece kendi mezhebi açısından bakmamakta, Ehl-i sünnet çerçevesi üzerinden değerlendirmeye çalışmaktadır. Ancak onda Ehl-i sünnet taassubu olduğunu söylemek mümkündür. Bu durum Şiîlere bakış açısında oldukça net olarak görülmektedir. Eserinde Hz. Ali ve Hz. Hüseyin'in faziletine dair atıflar

⁴²¹ İbnü's-Serrâc, *Teşvîk*, Vr. 287b. Burada fakir sözcüğü ile kendisine işaret etmekte ve sonra "Muhammed İbnü's-Serrâc el-Kureşî ed-Dimaşkî eş-Şafî" diyerek fakirin kimliğini açıklamaktadır. Biz "*Teşvîk*"in müellif nüshası olduğunu düşündüğümüzü eseri tanıtırken söylemiştik. Bu itibarla, bu beyanın İbnü's-Serrâc'ın bizzat kendisine ait olduğunu düşünmekte ve Şafî mezhebine mensubiyetini kendisinin de vurguladığını kabul etmekteyiz.

⁴²² İbn Hacer, a.g.e., c. IV, s. 67.

⁴²³ İbn Râfi', *el-Vefeyât*, c. II, s. 39; İbn Şühbe, *Târîhu Kadı İbn Şühbe*, c. II, s. 500.

⁴²⁴ bkz. İbnü's-Serrâc, *Teşvîk*, Vr. 1a, *Tüffâh*, Princeton: Vr. 1a ve 146a, 227a, *Tüffâh*, Berlin: Vr. 1a, 124a.

⁴²⁵ bkz. İbnü's-Serrâc, *Teşvîk*, Vr. 287b-290b, 300b.

vardır.⁴²⁶ Ancak Hz. Ali ve Hz. Hüseyin'in faziletini kabul etmekle birlikte, Şîîlerin kendi mezhebî varoluşlarını temellendirmek için öne sürdükleri iddiaları şiddetle reddetmekte, onları Râfizî olarak tanımlamakta ve iddiaları sebebi ile onların küfre düştüklerini söylemektedir.⁴²⁷ Moğol hükümdarı Olcaytu hakkında bilgi verirken onun Şîîlik'e meylettiğini ifade etmekte ve onun döneminde Râfizîlik'in yayıldığını belirterek durumdan rahatsız olduğunu dile getirmektedir.⁴²⁸

Bütün bunları göz önüne aldığımızda, onun Ehl-i Sünnet kabul edilen mezhepler arasında taassub göstermeyen, ancak Şîîler söz konusu olduğunda şiddetli bir muhalif tavır sergileyen tipik bir Ehl-i Sünnet mensubu fakih olduğunu söylemek gerekecektir.

C- TASAVVUFÎ KİMLİĞİ

İbnü's-Serrâc, Rifâîlik tarikatına mensuptur ve bunu bizzat kendisi eserinde defalarca dile getirmektedir. Tarikata olan mensubiyeti yüzeysel bir bağlılık olmayıp tarikat büyüklerine ve tarikatına büyük bir sevgi beslemektedir. Rifâî şeyhlerinden bahsederken kendisinin onlara olan gönül bağıni ifade etmek için efendim anlamında "seyyidî" tabirini kullanmaktadır.⁴²⁹ Kendi ifadesine göre bu tarikatın büyük şeyhlerinin elinden birkaç defa tarikat hırkası giymiştir.⁴³⁰ İlk hırka giyişleri muhtemelen gençlik zamanlarındadır. Zira müellifimiz yetişkinlik çağında bu hırkayı tekrar giydiğini belirtmektedir. Bu son hırka giyişini Ali b. Muhammed er-Rifâî

⁴²⁶ bkz. İbnü's-Serrâc, *Teşvîk*, Vr. 168b-171a.

⁴²⁷ bkz. İbnü's-Serrâc, *Teşvîk*, Vr. 171a.

⁴²⁸ bkz. İbnü's-Serrâc, *Teşvîk*, Vr. 162a.

⁴²⁹ İbnü's-Serrâc, *Tüffâh*, Vr. 146a-147b.

⁴³⁰ İbnü's-Serrâc, *Tüffâh*, Vr. 145a-147b.

vasıtasıyla olmuştur. İbnü's-Serrâc onunla kısa da olsa görüşme imkânı bulduğunu belirterek, onun Ahmed er-Rifâî'nin makamında oturduğunu söylemekte ve onun eliyle tarikat hırkasını tekrar giydiğini ifade etmektedir. O, bu son hırka giyişi vesilesiyle Ali b. Muhammed er-Rifâî'den almış olduğu Rifâî icazetnâmesindeki tarikat silsilesine eserinde yer vermektedir. Buna göre, İbnü's-Serrâc'ın da intisap ettiği silsilenin Ahmed er-Rifâî'ye kadar varması şu şekildedir:

Ali b. Muhammed er-Rifâî

Necmeddin Abdürrahim Ahmed b. er-Rifâî

Taceddin Muhammed b. Ahmed er-Rifâî

Şemseddin Ahmed b. Muhammed er-Rifâî

Necmeddin Ahmed b. Muhammed er-Rifâî

Kutbuddin Ebu'l-Hasan Ali b. Abdürrahim er-Rifâî

Şemseddin Muhammed b. Abdürrahim

Muhyiddin İbrahim el-A'zeb b. Ali

Mühezzebbüddeve ve'd-Dîn Abdürrahim

Seyfeddin Ali b. er-Rifâî

Ahmed b.Ebu'l-Hasan er-Rifâî (Ahmed er-Rifâî)⁴³¹

Bu tarikat silsilesine göre İbnü's-Serrâc'ın şeyhi olan Ali b. Muhammed er-Rifâî, aynı zamanda Anadolu tasavvufunda önemli rol oynamış olan Seyyid Ahmed-i

⁴³¹ İbnü's-Serrâc, *Tüffâh*, Vr. 145a-147a. Atâyî, Ali b. Muhammed'er-Rifâî'in kendi hattıyla yazdığını söylediği bir Rifâî silsilesi görmüş ve kaydetmiştir. Bu silsile ile İbnü's-Serrâc'ın verdiği silsile arasında çok az fark vardır. İbnü's-Serrâc'ın silsilesinde Ali b. Muhammed, Necmeddin Ahmed'den sonra hırkayı giymiş gözükrken, Atâyî'nin silsilesinde Taceddin Muhammed b. Ahmed er-Rifâî'den sonra hırka giymektedir. Silsile şöyledir: Ali b. Muhammed er-Rifâî - Taceddin Muhammed b. Ahmed er-Rifâî - Şemseddin Ahmed b. Muhammed er-Rifâî - Necmeddin Ahmed b. Muhammed er-Rifâî - Kutbuddin Ebu'l-Hasan Ali b. Abdürrahim er-Rifâî - Şemseddin Muhammed Abdürrahim b. er-Rifâî - Muhyiddin İbrahim el-A'zeb b. Ali er-Rifâî - Mühezzebbüddeve ve'd-Dîn Abdürrahim b. er-Rifâî - Seyfeddin Ali er-Rifâî - Ahmed b.Ebu'l-Hasan Ali er-Rifâî. bkz. Nevîzâde Atâyî, *Şakâiku'n-Nu'mâniyye ve Zeyilleri: Hadâiku'l-Hakâyık fî Tekmiletî's-Şakâik*, haz. Abdülkadir Özcan, İstanbul-1989, c. II, s. 66.

Kûçek er-Rifâî'nin kardeşidir. Zira Harîrîzâde'nin verdiği bir başka silsileden Taceddin Muhammed b. er-Rifâî'nin her ikisinin de babası olduğu anlaşılmaktadır.⁴³²

İbnü's-Serrâc Rifâîlik tarikatına mensup olmanın yanında, Müvelleh sûfilerle de yakın ilişki içerisinde gözükmektedir. Onlarla görüşmekte ve kendi ifadesi ile onların maneviyatından istifade etmektedir. Onun Müvelleh sûfilerle ilişkisi küçük yaşlarda başlamıştır ve bu bağlantı ailesinden kaynaklanmaktadır. O, Şam'da yaşayan Müvelleh sûfilerin en meşhurlarından olan Yusuf el-Kamînî için “dedemin ve babamın şeyhi” ifadesini kullanmaktadır. İbnü's-Serrâc, dedesi ve babasının Yusuf el-Kamînî ile görüştüğünü ve kendisinin bu miras bırakılan bereketten çok istifade ettiğini vurgulamaktadır. Zehebî, Yusuf el-Kamînî'yi kâhin, rahip ve mecnûnların yaptığı tarzda keşiflerde bulunan, idrarını üstüne başına bulaştıran, yalın ayak dolaşan, namaz kılmayan birisi olarak tanıtmaktadır.⁴³³ İbn Serrac ise onun bu halini bilmekte, ancak ilahî nurlar ve Rabbanî lutuflar neticesinde bu hale sahip olduğunu savunmaktadır. Kendisi kınamadığı gibi başkaları tarafından kınanmasını da uygun görmemektedir.⁴³⁴

İbnü's-Serrâc'ın çocukluk çağında Müvelleh sûfilerle olan yakın ilişkisinin sadece Yusuf el-Kamînî sınırlı olmadığı anlaşılmaktadır. Babası ve dedesi vasıtası ile

⁴³² Harîrîzâde'nin Rifâîlerin Fenariyye koluna dair verdiği silsile, İbn Serrac'ın silsilesi ile Şeyh Taceddin Muhammed b. Ahmed er-Rifâî'ye kadar aynıdır. Harîrîzâde'nin silsilesinde bundan sonra oğlu Şeyh Şemseddin Ahmed es-Sağîr (Kûçek) gelerek Rifâîlik'in Fenariyye kolunu oluşturur. bkz. Muhammed Kemaleddin b. Abdurrahman Harîrîzâde, *Tibyânu Vesâilu'l-Hakk fî Beyâni Selasi't-Tarâik*, Süleymaniye Ktp. İbrahim Efendi: 431, c. II, Vr. 59a. Aynı silsile el-Ahlâti tarafından da verilmektedir. bkz. Kemal b. Ahmed b. Halîfî b. Emîr el-Ahlâtî, *Risâletü Münevviru'l-Ezkâr*, tah. Veysel Kükrek, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul-1994, s. 18. Rifâîlik tarikatının Şam merkezli bir diğer kolu Aclâniyye de Seyyid Ahmed Kûçek üzerinden oluşmuş gözükmektedir. Aclâniyye'nin silsilesi de Şeyh Taceddin Muhammed b. Ahmed er-Rifâî'ye kadar İbnü's-Serrâc'ın silsilesi ile aynı olup buradan sonra farklılaşarak oğlu Şemseddin Ahmed b. Muhammed er-Rifâî ile devam eder. bkz. Ebu'l Hüda es-Sayyâdî, *Gunyetu't-Tâlibin fî İzâhi Tarîki'l-Meşâyihî'l-Ârifin*, tah. Abdülhakîm b. Selim Abdülbâsît, y.y.-1390, s. 124-125. İbnü's-Serrâc'ın silsilesinde akrabalık durumları da belirtilmiş olup Ali b. Muhammed er-Rifâî, hırkayı babasından sonra değil, amcası Necmeddin Abdürrahim Ahmed b. er-Rifâî'den sonra giymiş gözükmektedir. bkz. İbnü's-Serrâc, *Tüffâh*, Vr. 145a-147a.

⁴³³ ez-Zehebî, *el-İber*, c III, s. 287.

⁴³⁴ İbnü's-Serrâc, *Tüffâh*, Vr. 129b-130a.

başka Müvelleh sûfilerle de tanışmış ve yakınlık kurmuştur. Zira o, çocukluğunda Yusuf el-Kamînî gibi Müvelleh dervişlerle çokca mülazemeti olduğunu ifade etmekte ve bu beraberlik neticesinde onlarla birçok hallere vasil olduğunu söylemektedir. Onlar vasıtasıyla yaşadığı tecrübelerin tasavvuf yolunu benimsemesinde çok etkili olduğunu dile getirmektedir.⁴³⁵ Onun Müvelleh dervişlerle ilişkisi yetişkinlik çağında da devam etmiştir. O, eserinde zaman zaman Yusuf el-Kamînî dışındaki Müvelleh dervişlerle olan bu ilişkisine dair atıflarda bulunmaktadır. Behisni'deki görevi sırasında bir Kalenderî dervişi olan Muhammed el-Mâristânî ile görüştüğünü dile getirmektedir. İbnü's-Serrâc, "şeyhim" diye hitap ettiği Muhammed el-Mâristânî'nin Behisni yakınlarında 13 gün kaldığını, bu süre içinde onunla sık sık görüşüklerini, onun huzurunda ve katılımıyla birçok büyük olayın cereyan ettiğini ifade etmektedir. Cereyan eden olaylar ifadesi muğlak olsa da muhtemelen bu tabirle yapılan ayinler ve bu ayinler neticesinde ortaya çıkan keşf ve cezbe hali kasd edilmektedir. İbnü's-Serrâc'ın bu ayinlere iştirak ettiği konusunda şüphe duyulmasa gerektir. Ayrıca o, bu süreç zarfında Muhammed el-Mâristânî ile sürekli fikir alışverişlerinde bulunduğunu ve yapmış olduğu fikir alışverişlerinden çokca istifade ettiğini dile getirmektedir.⁴³⁶ İbnü's-Serrâc, muhtemelen yine Behisni'de, ünlü bir Kalender şeyhi olan Barak Baba ile de görüşmüştür. Onun Barak Baba hakkındaki görüşü de oldukça iyimserdir. Ona göre, Barak Baba Rabbanî bir cemaatin lideridir. Barak Baba'ya başkaları tarafından yapılan eleştirilere vakıftır. O, toplumun çoğunluğunun Barak Baba hakkında inkâr yolunu benimsediğini ve ona karşı lanette bulunduğunu dile getirmiştir. İbnü's-Serrâc'a göre, insanların olumsuz yargılarının sebebi, onların Barak Baba konusundaki cahillikleridir. O, kendisinde

⁴³⁵ İbnü's-Serrâc, *Tüffâh*, Vr. 130a, 145a; *Teşvîk*, Vr. 196b-197b.

⁴³⁶ İbnü's-Serrâc, *Teşvîk*, Vr. 182a.

Barak Baba'nın halinin doğruluğuna dair birçok bilgi olduğunu söylemektedir.⁴³⁷ İbnü's-Serrâc'ın Barak Baba'nın doğruluğuna dair kendisinde bulunan bilgiler ifadesiyle kastedtiği, onun hakkındaki kerametler olsa gerektir. Zira İbnü's-Serrâc için bir şahıs hakkında keramet zikredilmesi onun tezkiye edilmesi için yeterlidir. Onun Behisni'de görüştüğü bir diğer Müvelleh derviş, künyesinden Haydarî bir derviş olduğu anlaşılan Behremşah el-Haydarî'dir. O, Behremşah el-Haydarî'nin Sarı Saltuk ve Barak Baba'nın yoldaşı olduğunu ifade etmektedir. Onunla 703 Şaban / 1304 Mart-Nisan ayında Behisni'de bir araya gelmişler, bundan kısa bir süre sonra Şam'da tekrar görüşmüşlerdir. İbnü's-Serrâc, Behremşah el-Haydarî için çok salih, dinine çok bağlı, fazileti açık birisi tanımlamasında bulunarak onun hakkındaki güzel hislerini dile getirmektedir.⁴³⁸ İbnü's-Serrâc, bu şeyhlerle bizzat görüşmüş, onların hallerine, giyim kuşamlarına yakından vakıf olmuş, ayinlerini görmüş ve muhtemelen onlara iştirak etmiş, bu sûfilerle fikir alışverişinde bulunmuş birisi olarak, çoğu ulemanın tersine onların bu hallerini yadsımamış, bilakis övücü nitelendirmelerde bulunmuştur.

İbnü's-Serrâc'ın Müvelleh sûfilere karşı engin hoşgörüsü sadece görüştüğü kişilerle sınırlı değildir. Hoşgörüsü görüşmediği ama hakkında bilgi sahibi olduğu birçok Müvelleh dervişi de kapsamaktadır. Haklarında daha sonra geniş şekilde bilgi vereceğimiz Sarı Saltuk, Ali el-Harîrî, İbrahim el-Müvelleh gibi sufiler, onun tarafından tezkiye ve tebcîl edilmektedir. Bu hoşgörünün hakkında onaylamadığı şeyler duyduğu Müvelleh dervişler söz konusu olduğunda bile geçerli olduğu gözükmektedir. Örneğin eserinde zikrettiği, Mardin bölgesinde meskun olan Dazlak Baba isimli derviş bunlardan birisidir. Onun Kalenderî veya Haydarî tarikatına

⁴³⁷ İbnü's-Serrâc, *Teşvîk*, Vr. 180a ve 197a.

⁴³⁸ İbnü's-Serrâc, *Tüffâh*, Vr. 199b-200a.

mensup Müvelleh bir derviş olduğu, isminden ve İbnü's-Serrâc'ın onun durumuna dair verdiği bilgilerden anlaşılmaktadır. İbnü's-Serrâc, onun hal ve durumu hakkında oldukça bilgisi olduğunu dile getirmektedir. Ancak bu bilgileri kasıtlı olarak zikretmeyerek bir çeşit sansür uygulamıştır. O, sansür uygulamasının nedenini de açıkça ifade etmektedir. Buna göre, onun hakkında duyduğu şeylerin hiçbirini tasdik etmek ve onaylamak mümkün değildir. Bu sebeple o bilgileri zikretmekten imtina etmiştir. İbnü's-Serrâc zikretmekten imtina ettiği için Dazlak Baba'nın onaylamayacak davranışlarının ne olduğunu kesin olarak bilmiyoruz. Ancak zikretmediği şeylerin bu tarz dervişlerde sıklıkla görülen namaz kılmamak ve oruç tutmamak gibi ibadet eksikliği ile ilgili durumlarla sınırlı olmadığı muhakkaktır. Zira İbn Serrac, bu durumları zikretmekten imtina etmemekte, namaz kılmayan, oruç tutmayan çok sayıda Müvelleh dervişe işaret etmekte ve onların durumlarını tevil etmeye çalışmaktadır. Dazlak Baba'nın namaz kılmadığını belirtmekten ve onun namaz kılmamasını tevil etmeye çalışmaktan da kaçınmamıştır. Dolayısıyla zikretmekten imtina ettiği şeylerin namaz ve oruç konusuna ilgisizlikten daha farklı hususlar olması gerekmektedir. Onun sansür ettiği bilgilerin ne olduğunu tam olarak bilemesek de Kalenderî ve Haydarî dervişlerin daha önce dikkat çektiğimiz uygulamalarını göz önüne aldığımızda, aktarmaya çekindiği bilgilerin neler olduğunu tahmin etmenin çok zor olmadığını düşünmekteyiz. Ancak burada vurgulamak istediğimiz İbnü's-Serrâc'ın onun hakkındaki bilgileri saklama çabası değildir. Vurgulamak istediğimiz nokta, hakkında işittiği ve onaylamadığı için zikredemediği şeyler olan Dazlak Baba'yı tanımlama biçimidir. O, Dazlak Baba'yı tasavvuf

yolunda mütemekkin ve derinleşmiş birisi olarak tanımlamakta, ona en ufak bir eleştiri bile yapmamaktadır.⁴³⁹

İbnü's-Serrâc'ın Müvelleh dervişlerle olan yakın ilişkisini ve onlara gösterdiği engin hoşgörüyü göz önüne aldığımızda, tasavvufî yöneliminin esas itibarı ile Müvelleh dervişlik çizgisinde olduğunu söyleyebiliriz. Onun mensubu olduğu Rifâîlik tarikatının VII. / XIII. yüzyıldaki genel yapısı itibarı ile Müvelleh dervişlik çizgisi içerisinde değerlendirilmesi gerektiğine daha önce değinmiştik. İbnü's-Serrâc'ın Müvelleh sûfilere yönelik tavrını dikkate aldığımızda, onun mensubu olduğu tarikatın genel çizgisine uygun hareket ettiğini söylemek gerekecektir. Onun sahip olduğu bakış açısında Melâmîlik felsefesinin etkisi olduğu muhakkaktır. Zaten kendisi de Melâmîlik meşrebine mensup olanlara muhabbetini açıkca dile getirmekte, bu akıma mensup olanların taifelerin en yükseği mertebesinde olduğunu beyan etmektedir. Müvelleh dervişlerin dışarıdan bakıldığında uygunsuz görülen hareket ve davranışlarını da Melâmîlik'in temel felsefesi olan halkı uzaklaştırma ve onların teveccühünden kurtulma amacına bağlamaya çalışmıştır.⁴⁴⁰ Bu atıflar, onun tasavvufî mensubiyetinin hangi etkiler altında şekillendiğini açıkca ortaya koymaktadır.

İbnü's-Serrâc'ın Müvelleh sûfilik tezahürlerini ne ölçüde uyguladığı konusunda kesin olarak bir şey söylemek mümkün değildir. Sema ayinlerine katıldığını tahmin etmek zor olmasa da icra ettiği resmi görevi nedeniyle, dış görünüş ve giyim-kuşam gibi hususlarda Müvelleh dervişlere benzemesinin olanaksız olduğunu söylemek gerekecektir. Ancak buna rağmen, düşünce biçimi itibarı ile bir

⁴³⁹ İbnü's-Serrâc, *Tüffâh*, Vr. 174a.

⁴⁴⁰ İbnü's-Serrâc, *Teşvîk*, Vr.197a-198a. O, Melâmîleri tasavvuf literatüründe kabul edilen hiyerarşik velî zümrelerinin içine de dahil eder. Buna göre, gavs, evtâd, ebdâl nucebâ, nukebâ, umenâ taifesi şeklindeki klasik sıralamada son olarak zikredilen umenâ taifesi Melâmîler'dir.

Müvelleh derviş ile İbnü's-Serrâc arasında çok fazla fark olmadığını vurgulamak yanlış olmayacaktır.⁴⁴¹ Bu durum, onun fukaha ile mücadele ederken öne sürdüğü fikirler dikkate alındığında, daha net olarak gözükecektir.

D- FUKAHA İLE MÜCADELESİ

İbnü's-Serrâc'ın tasavvufî kimliği belirgin bir şekilde fukahaya karşı tutumunda ortaya çıkmaktadır. Hem ulema sınıfı mensubu ve hem de tasavvuf erbabı olmak gibi iki kimliği bir arada taşıyan İbnü's-Serrâc'ın çatışma durumu söz konusu olduğunda kendisine seçtiği kimlik, kesin bir şekilde tasavvuf erbabının yanında olmaktır. Müvelleh dervişlere karşı engin bir hoşgörüyeye sahip olan İbnü's-Serrâc, söz konusu olan tasavvuf karşıtı fukaha olduğunda hoşgörüsünden eser kalmamaktadır. Kendisinin de içinde bulunduğu ulema ve fukaha sınıfına karşı çok şiddetli bir dil kullanmakta, bu karşıtlık neredeyse düşmanlık boyutuna varmaktadır. Tasavvuf karşıtı fukahaya dair kullandığı sıfatlar bu düşmanlığın boyutlarını gözler önüne sermektedir. Onları birçok yerde rezil ve kirlî inanç sahipleri,⁴⁴² sapkın⁴⁴³ adi ve alçak bir mizaca sahip⁴⁴⁴ cahil, gafil ve şer ehli,⁴⁴⁵ şeytanî amaçlar peşinde koşan, hasedci ve habîs,⁴⁴⁶ cahiliye geleneği üzerinde giden,⁴⁴⁷ müfteri,⁴⁴⁸ Allah'ın gözlerini

⁴⁴¹ Konevî'de aynı şekilde düşünmekte ve İbnü's-Serrâc'ı Kalenderîleri savunmasından dolayı, Kalenderî bir derviş olarak kabul etmektedir. bkz. el-Konevî, *es-Süfiyyetü'l-Kalenderiyyetü*, s. 208.

⁴⁴² İbnü's-Serrâc, *Tüffâh*, Vr. 22a.

⁴⁴³ İbnü's-Serrâc, *Tüffâh*, Vr. 150b.

⁴⁴⁴ İbnü's-Serrâc, *Tüffâh*, Vr. 20b.

⁴⁴⁵ İbnü's-Serrâc, *Tüffâh*, Vr. 42b, 47a.

⁴⁴⁶ İbnü's-Serrâc, *Tüffâh*, Vr. 190b.

⁴⁴⁷ İbnü's-Serrâc, *Tüffâh*, Vr. 149b.

⁴⁴⁸ İbnü's-Serrâc, *Tüffâh*, Vr. 45a, 47a, 165a.

kör ettiği kalpsiz ve kibirli varlıklar⁴⁴⁹ gibi sıfatlarla vasıflandırmaktadır. Onlara tasavvufa olan düşmanlıkları sebebiyle zâhir veya kabuk uleması,⁴⁵⁰ hatta bazen ulema kavramını çok görerek ulema düşmanları⁴⁵¹ sıfatlarını uygun görür. Ona göre evliyaya kötü gözle bakan halktan veya ulema sınıfından insanlar, bu hallerinden dolayı hayvanlardan bile daha aşağı derecededir ve hayvanlar onlardan daha hayırlı kabul edilmelidir.⁴⁵² Bu bakış açısına sahip olmasının bir sonucu olarak, insanları tasavvuf karşıtlarından izole etmeye çalışır. Eserini okuyanlara tasavvuf karşıtlarına kanmamasını, onlarla karşılaşmaktan, konuşmaktan, tartışmaktan, cevap vermekten, yakınlık kurmaktan uzak durmasını tavsiye etmektedir. Zira onlar bâtil olanı yaymaya çalışan cahil kişilerdir.⁴⁵³ Onların şer ve belalarından insanları koruması için sık sık Allah'a dua eder. Bazen öfkesi evliya düşmanı fukahanın ölmesini dileyecek ve onların Allah tarafından yeryüzünden silinmesini isteyecek boyuta varır.⁴⁵⁴

İbnü's-Serrâc'ın yaşadığı zaman diliminde İslâm dünyasının çeşitli yerlerinde gerek fukahadan gerekse diğer gruplardan tasavvufa karşı eleştiriler yöneltilmektedir. Bu eleştiriler, tasavvufun kat ettiği gelişime bağlı olarak ortaya çıkmaktadır. Zira gelişim evresinde, tasavvuf bir bütün olarak gerek inanç ve gerekse uygulama anlamında aşırılıkların görüldüğü bir alan haline gelmiştir. Eleştirilerin yöneldiği esas nokta ise Müvelleh sûfilik alanıdır. Aslında Müvelleh sûfilik akımı mensupları ile diğer tasavvuf mensupları arasında kesin hatlarla bir ayrım söz konusu değildir. Zira her iki yapı arasında geçişken bir yapı vardır ve her iki yapı birbirini beslemekte

⁴⁴⁹ İbnü's-Serrâc, *Tüffâh*, Vr. 53b.

⁴⁵⁰ İbnü's-Serrâc, *Tüffâh*, Vr. 45a, 202a-203a, 127a.

⁴⁵¹ İbnü's-Serrâc, *Tüffâh*, Vr. 189a.

⁴⁵² İbnü's-Serrâc, *Teşvîk*, Vr. 119b.

⁴⁵³ İbnü's-Serrâc, *Tüffâh*, Vr. 34a, 57b.

⁴⁵⁴ İbnü's-Serrâc, *Tüffâh*, Vr. 53b, 133b-134b, 211b.

ve dönüştürmektedir. Ancak bu karşılıklı etkileşimde baskın taraf Müvelleh sûfilik alanıdır ve doğal olarak da eleştirilerin odağında onlar durmaktadır.

Müvelleh sûfilere ve uygulamalarına bu dönemde her kesimden eleştiriler gelmektedir. Eleştirenler arasında Sühreverdî, Necmeddin Dâye, Yafî gibi sûfilik yolunda olan ve o yola muhabbet besleyenler olduğu gibi, Zehebî, Sünâmî, İbn Türkmânî, İmadüddin el-Vasitî, İbnü'l-Hac, Safedî, Muhammed İbnü'l-Hatîb, Sübkî gibi medrese mensubiyeti öne çıkanlar da vardır.⁴⁵⁵

İbnü's-Serrâc tasavvufa eleştiri yöneltten bütün kesimlere cevap verme amacını taşımaktadır. Mutasavvıflara muarız olanların tenkitlerine cevap verirken karşı eleştiriler de yöneltmektedir. Onun savunma amaçlı karşı eleştiri çabalarında esas hedef, genel anlamda evliya ve kerametlere inanmayan herkestir. Ancak o, tenkit yöneltten esas kitle olan fukaha sınıfını merkeze alarak karşı saldırılarda bulunmaktadır. Fukaha sınıfına saldırırken bazen genel ifadeleri bırakarak fukahadan birisi gibi tekil ifadeler kullanmaktadır. O, tekil olarak fukaha sınıfına eleştiri yönelttiği zamanlarda, net bir ifade kullanmayıp muğlaklığı tercih ettiğinden kimi kastedtiği açık bir şekilde anlaşılmamaktadır. Ancak birtakım karineler bu kişinin İbn Teymiye olduğuna işaret etmektedir. Hatta eserin bütününde fukaha sınıfı diye genel ifadelerle yapılan eleştiriler temelde İbn Teymiye'ye yönelmiş olmalıdır. İbnü's-Serrâc'ın eleştirilerinin merkezinde İbn Teymiye olduğunu düşünmemizin en önemli nedenlerinden birisi, İbn Teymiye'nin genelde Şam bölgesinde yaşamış olması ve bu bölgede tasavvufa ve Müvelleh sûfilğe yapılan eleştirileri dile getiren en önemli ve etkin kişi olma ünvanını taşıması sebebiyledir. VII. / XIII. yüzyılda Şam bölgesinde hiç kimsenin tasavvufa yaptığı muhalefet onunki kadar etkili olmamıştır.

⁴⁵⁵ Ebu'l-Fazl Muhammed el-Konevî, “*Fetvâ fî Defi'z-Zekâti İle'l-Kalenderiyyeti ve'l-Cevâlikıyyeti ve Edbirâihim*” isimli eserin giriş yazısı, s. 10-11.

Bu durum, belli kesimler nezdinde onu meşhur yaptığı gibi, belli kesimlerin düşmanlığını kazanmasına neden olmuştur. Doğal olarak İbnü's-Serrâc'ın eleştirilerinin merkezinde tasavvufa muhalefetin bu sembol isminin olması gerekmektedir. İbnü's-Serrâc'ın mutasavvıflara eleştiri yönelten kişiler hakkında vurguladığı bazı ifadeler, tesbitimizi destekler niteliktedir. Rifâîler'e ait kerametlerden bahsederken söylediği "Bazı meşhur olmuş zamanımız fukahası bunlara simya veya şeytanın fiili diyor."⁴⁵⁶ ifadesi buna iyi bir örnektir. Yine bir kerameti zikrettikten sonra, keramet karşıtlarının bir türlü tatmin olmadıklarını, hep daha fazlasını istediklerini, istekleri yerine gelince de bu simya ilmidir dediklerini ifade etmekte ve "Zamanımızda çok meşhur olmuş, halk nezdinde çok itibar kazanmış birisi bunları şeytanın fiilleri olarak adlandırıyor." demektedir.⁴⁵⁷ İbnü's-Serrâc, tekil atıfların merkezinde olan meşhur kişiyi tanımlarken onun evliya inancı konusunda insanların zihinlerinde büyük tahribat yaptığını ve birçok insanı saptırdığını söylemektedir.⁴⁵⁸ Rifâîlerin ve diğer tarikat mensuplarının kerametlerine simya ve şeytanın fiili eleştirisini dile getiren başkaları da olmakla birlikte, bunlar içerisinde en meşhur olanı İbn Teymiye'dir. Ayrıca bu meşhur kişinin toplum nezdinde tasavvuf karşıtlığının yerleşmesinde çok etkili olduğunu belirtmesi, İbn Teymiye'ye işaret eden bir atıf olarak algılanmalıdır. Zira İbnü's-Serrâc'ın yaşadığı zaman diliminde böyle bir etki yaptığı vurgulanan şahıs ancak o olabilir. İbnü's-Serrâc'ın eserinde yaptığı diğer atıflara baktığımızda, eleştirilerin merkezinde İbn Teymiye olduğu daha belirgin olarak ortaya çıkmaktadır. Rifâîlerin saray erkânı huzurunda hesaba çekildiği olaya atıf yapan İbnü's-Serrâc, orada birisinin Rifâîlerden ateşe yıkanıp girmelerini istediğini, onun söylediği şekilde yapıldığını ve

⁴⁵⁶ İbnü's-Serrâc, *Tüffâh*, Vr. 46a.

⁴⁵⁷ İbnü's-Serrâc, *Tüffâh*, Vr. 46a-47a.

⁴⁵⁸ Bu tekil atıflar için bkz. İbnü's-Serrâc, *Tüffâh*, Vr. 33a, 34a, 107b, 122b.

onların üzerlerine hiçbir ilaç sürmediğinin anlaşıldığını belirtmektedir.⁴⁵⁹ İbnü's-Serrâc'ın bahsettiği bu kişinin İbn Teymiye olduğunu hem tarih kaynakları hem de İbn Teymiye'nin bizzat kendisi açıkca ifade etmektedir. Saraydaki görüşmede Rifâîlerden böyle bir talepte o bulunmuştur. İbn Teymiye'nin böyle bir talepte bulunması, Rifâîlerin ayinlerden önce vücutlarına ateş karşısında acı hissetmemeleri için hazırlanan özel bir karışım sürdüğü inancından kaynaklanmaktadır. Onların keramet gösterdiğine inanmayanlar, sürülen özel bir ilaçla ateş içerisinde uzun bir müddet kaldıklarını ve hiçbir zarar görmeden çıktıklarını dile getirmişlerdir.⁴⁶⁰ İbnü's-Serrâc, sarayda yaşanan bu hadiseyi anlatırken, aynı kişinin, Rifâîler sema sırasında vecde geldiklerinde onların üzerine şeytanlar iniyor dediğini belirtir ki, İbnü's-Serrâc'ın dile getirdiği bu iddia, aynı ifadelerle İbn Teymiye'nin fetvaları arasında sıklıkla yer almaktadır.⁴⁶¹

İbnü's-Serrâc'ın eleştirilerinde İbn Teymiye'yi merkeze aldığına olan inancımızın bir diğer nedeni, İbnü's-Serrâc'ın İbn Teymiye'yi yakından tanıyor oluşudur. Bu yakından tanıma sebebiyle aralarında başlangıçtan itibaren bir karşılıklı gerilim söz konusu olmuştur. İbnü's-Serrâc Şam'da İbn Teymiye daha gençken ona çokca nasihat ettiğini söyleyerek önceki sohbetlerinde evliyayı inkâr etmediğini vurgulamaktadır.⁴⁶² Bu ifadeleri dikkate aldığımızda onunla Şam'daki ikameti süresince sıkça görüştiklerini ve aynı zamanda tartıştıklarını kabul etmek gerekecektir. Her ikisinin medrese kökenli olmasını hesaba katarsak bu tanışıklık belki de eğitim sürecinde olan beraberliklerinden kaynaklanmaktadır.

⁴⁵⁹ İbnü's-Serrâc, *Teşvîk*, Vr. 134b.

⁴⁶⁰ İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, c. IX, s. 281-282; Aynî, *İkdü'l-Cümân*, c. IV, s. 406-407; el-Birzâlî, *Târih*, Vr. 96a-96b. İbn Teymiye, Rifâîlerle yapılan bu görüşme sebebiyle kaleme aldığı risalede bu teklifi kendisinin getirdiğini açıkca dile getirmektedir. bkz. *Mecmûu Fetâvâ*, c. XI, s. 459-460.

⁴⁶¹ İbnü's-Serrâc, *Teşvîk*, Vr. 135a. krş. İbn Teymiye, *Mecmûu Fetâvâ*, c. XI, s. 286.

⁴⁶² İbnü's-Serrâc, *Tüffâh*, Vr. 199a-200a.

İbnü's-Serrâc, ilim konusunda İbn Teymiye'nin yetkinliğini kabul etmekte ve takdir etmektedir. Ancak onun evliyaya karşı tutumunda ilmî mertebesinin tam tersi bir konumda olduğunu ifade etmektedir. Onun kendi saflarında olması durumunda büyük manevî ilerlemeler kaydedeceğini ve mutluluklara ulaşacağını, ama nefsinin büyük gördüğünü, evvel ve ahirini boşa çıkardığını iddia etmektedir. İbnü's-Serrâc, Şam şehri dışında ikamet ettiğinde bile İbn Teymiye'ye karşı mücadeleye devam etmiş, onun faaliyetlerine kayıtsız kalmamıştır. Mücadelesi, bizzat kendisine tasaavufa karşı tavrını değiştirmesini tavsiye eden risaleler gönderme yoluyla olmuştur. O, Kuzey bölgelerinden İbn Teymiye'ye sayılamayacak kadar çok sayıda risale yazıp gönderdiğini, bu risalelerde ona fayda vermeyecek konulardan uzak durup fayda sağlayıcı konulara yönelmesi tavsiyesinde bulunduğunu söylemektedir.⁴⁶³ İbnü's-Serrâc, Kuzey bölgelerinden ifadesi ile muhtemelen Güneydoğu Anadolu Bölgesi'nde görev yaptığı zamanları kasetmektedir. O, yakından tanıdığı İbn Teymiye'nin faaliyetlerini Şam'dan uzakta yaşadığı zamanlarda bile takip etmiş ve onu yönlendirmeye çalışmıştır. Onun bir başka yerde, "zamanımızda tasavvuf hakkında olumsuz sözler sarfedip eserler tasnif eden kişi" şeklinde muğlak bir ifadeyle tanımladığı şahsiyet yine İbn Teymiye olmalıdır. Zira İbnü's-Serrâc, o kişinin söylediklerine yakından vakıf olduğunu, büyük zararlara yol açtığını bildirmekte ve bu kişiyle Şam'da birçok kereler bir araya gelip sohbetler ettiklerini belirtmektedir.⁴⁶⁴ İbnü's-Serrâc ve İbn Teymiye'nin sık sık görüşüklerine

⁴⁶³ İbnü's-Serrâc, *Tüffâh*, Vr. 199b. İbn Teymiye'nin Rifâîlere yönelik münazaraları muhtemelen İbnü's-Serrâc'ın risalelerde yazdığı hususlara cevap verme amacını da taşımaktadır. Dolayısıyla İbnü's-Serrâc'ın bu risalelerde serdettiği mülâhazaların İbn Teymiye'nin Rifâîlere dair görüşlerinin şekillenmesinde önemli rol oynadığını düşünmek gerekecektir. İbn Teymiye'nin Rifâîlere dair görüşlerini bu açıdan da değerlendirmek gerekir. Bu görüşler için bkz. Ebü'l-Abbas Takıyyüddin Ahmed b. Abdülhalim İbn Teymiye, *Munâzara mea Tâifeti'r-Rifâiyye*, yay. Abdurrahman ed-Dımaşkî, Kahire-1989.

⁴⁶⁴ İbnü's-Serrâc, *Teşvîk*, Vr. 133a.

dair yukarıda verdiğimiz bilgiyi göz önünde bulundurursak, burada kastedilenin de İbn Teymiye olduğu hakkında şüphe kalmayacaktır.

İbnü's-Serrâc, fukaha eleştirilerini çoğunlukla isim vermeden yapmıştır. Ancak belirtmeye çalıştığımız üzere, bu eleştirilerin odağında İbn Teymiye'nin olduğu görülmektedir. İbnü's-Serrâc'ın cevap vermeye veya açıklamaya çalıştığı tasavvuf tenkitlerinin hemen hepsinin formülüle edilmesinin İbn Teymiye tarafından yapılmış olduğu dikkate alınır, eserin genelinde yapılan bütün fukaha eleştirilerinin İbn Teymiye üzerinden yapıldığı, temel alınan zihinsel karşıtın o olduğu ortaya çıkacaktır. Bu itibarla, İbnü's-Serrâc'ın fukahaya yönelttiği saldırıları ve onların eleştirilerine verdiği cevapları, genel anlamda bütün fukahaya yöneltilmiş saymakla birlikte, İbn Teymiye'nin, bu eleştiri ve cevapların merkezinde durduğunu kabul edeceğiz. Bu itibarla İbnü's-Serrâc'ın tasavvuf savunusunun karşı ucunda İbn Teymiye'nin durduğunu kabul ederek, onların görüşleri çerçevesinde bir tasvir çabasına girişeceğiz.

Şunu da söylemeliyiz ki, bu iki örnek aynı zamanda VII. / XIII. yüzyıldaki tasavvufun gelişiminin ortaya çıkardığı iki zıt kutubu temsil etmektedirler. Aynı zaman diliminde yaşamış, muhtemelen aynı hocalardan ders almış iki medrese mensubu, tasavvufun bu çağdaki dinamizmi neticesinde farklı iki çizgiye konumlanmıştır. Müvelleh sūfliğin gelişimi İbn Teymiye'yi keskin bir muhalefete sürüklerken, İbnü's-Serrâc'ı kendi içine almış ve onu Müvelleh sūflik mensubu ve savunucusu pozisyonuna sürüklemiştir. Eleştiri ve savunma, tasavvufun temel kavram ve inançları üzerinden yürütülmektedir. Biz de mücadeleyi tasavvufun temel inanç ve kavramları üzerinden izlemeye çalışacağız.

1- Veli Kavramı

VII. / XIII. yüzyılda fukaha ile fukara arasındaki mücadele velî kavramı etrafında şekillenmiştir. Bu durum, velî kavramının tasavvuf akımı içerisindeki merkezî rolü nedeni ile doğal kabul edilmelidir. Kavram etrafındaki tartışma, velîlik kurumunun var olup olmadığına değil, dönüştüğü biçime odaklanmıştır. Velî kavramının içeriği zaman içerisinde tasavvufun ortaya çıktığı ilk zamanlardakinden farklı bir hal almış, kavram bir kültü ifade eder biçime dönüşmüştür. Kavram üzerindeki tartışma, esas itibarı ile bu dönüştüğü hal üzerinden yürütülmüştür.

Velî kavramı, Arapça v-l-y kökünden türemiş olup bir şeye yakın olan, dost, yardımcı, hâmî, koruyucu, sahip, bir işin yapımını üstlenen, sorumlu gibi anlamlara gelmektedir.⁴⁶⁵ Kavram aynı zamanda yardımcı ve dost anlamlarıyla Allah'ın isimlerinden biri olup Allah'a yakın olduğu ve ona yakınlık sağladığı düşünülen kişilere ad olarak verilmiştir. Allah'a yakınlığın elde edilmesi ise kişinin onun emirlerine uyması, yasaklarından kaçınması neticesinde ulaştığı doğal bir sonuç olarak kabul edilmiştir.⁴⁶⁶

Tasavvuf literatüründe, bütün sûfiler toplumun en seçkin kişileri olarak addedilmektedir. Tasavvuf mensuplarının, sahip oldukları bu konuma samimi ibadet ve ihlasları neticesinde ulaştıklarına inanılmaktadır. IV. / X. asırda yaşayan ve kavramsal anlamda tasavvufun ilk teorisyenlerinden biri olan Ebu Nasr es-Serrâc, sûfi taifesini şöyle tanıtır: “ Bu sûfi taifesi doğrulukları ve dindarlıkları ile bilinirler. Bunlardan her biri bir yerin önderi ve dinin ahkâmı konusunda halkın rehberidirler. Müslümanlar onların ahkâm-ı din konusundaki sadakatlarını tasdik, Resulullah'tan

⁴⁶⁵ Maluf, *el-Müncid*, V-l-y maddesi, s. 919.

⁴⁶⁶ Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, Veli Maddesi, s. 754-755.

rivayetleri konusunda şehadetlerini tasdik etmişler, onlar da haber ve eserlerini ona dayandırmışlardır.”⁴⁶⁷ Görüldüğü gibi, sûfiler toplumun önde gelen din önderleri olarak tavsif edilmişlerdir. Velîler ise, bu ayrıcalıklı konumdaki sûfiler topluluğunun en seçkinleri olarak kabul edilmiştir. Onlar, Allah’a bağlılık, onun emirlerine itaat ve ona yakınlık hususlarında toplumun en temayüz etmiş şahsiyetleri olarak addedilmiştir.⁴⁶⁸ Velîlerin sıradan insanlarda görülmeyen birtakım hususiyetlere sahip olmaları da Allah’ın emir ve yasaklarına riayete diğer insanlardan farklı şekilde itina göstermelerinden dolayıdır. Bu itinaları sebebiyle Allah’a diğer insanlardan daha yakın oldukları ve Allah’ın yakınlıklarından dolayı onları kendisine dost edindiği kabul edilmiştir. Allah da kendisine dost edindiği velî kullarına, bu özelliklerinden dolayı birtakım olağanüstü özellikler vermiştir. Dolayısıyla her Müslüman potansiyel anlamda Allah’ın velîsi olmaya adaydır. Her Müslümanın, Allah’ın emir ve yasaklarına uyduğu ölçüde, değeri yükselecek ve özel birtakım hususiyetlere sahip olacaktır. Bir sûfi bu durumu şöyle dile getirir: “Kırk gün süreyle samimiyet ve ihlasla zühde devam eden kişide Allah tarafından birtakım kerametler zâhir olmaya başlar. Kimden böyle bir şey zâhir olmamışsa, bu onun zühdündeki sadakat ve ihlas noksanlığındandır.”⁴⁶⁹ Zühd döneminin velî ve keramet anlayışını yansıtan bu ifadeler, genel anlamıyla kabul görmüş, bu şekilde yansıtılan velî ve keramet tasavvuruna fukahanın tepkisi yönelmemiştir. İbnü’s-Serrâc’ın eserinde ilk dönem sûfilerine dair zikrettiği kerametler de bu tanımın içeriğine uyumlu olarak zikredilmiştir. İlk dönem sûfileri için zikredilen kerametlerin çoğu insanları namaza, duaya, itaata veya toplumdan uzaklaşıp kendini Allah’a adamaya yönlendirmektedir.

⁴⁶⁷ Ebu Nasr Serrâc et-Tûsî, *el-Lüma’*, çev. Hasan Kamil Yılmaz, İstanbul-1996, s. 311.

⁴⁶⁸ Reynold A. Nicholson, *İslâm Sûfileri*, çev. Mehmet Dağ - Kemal Işık - Ruhi Fıçlalı - Abdülkadir Şener - Rami Ayas - İsmet Kayaoğlu, 1. Baskı, Ankara-1978, s. 104.

⁴⁶⁹ Ebu Nasr Serrâc, a.g.e., s. 309.

Velîler tarafından gösterilen olağanüstü hadiselerin, onlara verilen bir yetkinin sonucu değil, Allah'a yaptıkları dua, ibadet ve yaşadıkları zühd hayatı karşılığı elde edilen yakınlık sonucu ortaya çıktığı net olarak vurgulanmaktadır. Bu kerametlerde velî Allah'a kulluğun kristalize edildiği şahsiyetlerdir. Kerametler ve keramet gösteren şeyhin değeri, ibadet ve taatın değerinin yanında ikincil öneme sahiptir.⁴⁷⁰

Ancak tasavvufun gelişim aşamasında, bu velî portresi bir değişime uğramıştır. Başlangıçta Allah'a yakın olduğu düşünülen şahsiyetler için kullanılan velî kavramı zaman içerisinde bir anlam genişlemesine uğramış ve onlar, Allah tarafından seçilmiş kutsal kişilikler haline dönüştürülmüştür. Chase Robinson, tasavvufî kişiliklerin kutsal adama dönüşmesinin siyasî şartlar neticesinde geliştiği kanaatindedir. O, bu durumun başlangıç noktası olarak, Abbasî Hilafeti'nin zayıflamaya, doğal olarak İslâm dünyası için bir merkez olma rolünü kaybetmeye başladığı III. / IX. yüzyılın ikinci yarısına işaret etmektedir. Bu tarihte Abbasî Hilafeti, iktidarı yerel hanedanlarla paylaşmaya başlamıştır. Ona göre Abbasî Halifesi, "Tanrı'nın Halifesi" ünvanı ile dinî ve politik birliği varlığında simgelemektedir. Bu dinî ve politik imgenin söz konusu zaman diliminde zayıf ve etkisiz bir pozisyona düşmesi ile kutsalın temsilcisi sıfatı velîlerin tekeline geçmiştir.⁴⁷¹ Velî kavramının kutsalın temsilcisi olma sürecine bir başlangıç noktası tayin etmek zor olsa da III. / IX. yüzyıldan VII. / XIII. yüzyıla kadar geçen zaman zarfında, İslâm dünyasındaki siyasî durumun ve politik istikrarsızlığın bu sürece katkı yaptığını belirtmek gerekecektir.

⁴⁷⁰ bkz. İbnü's-Serrâc, *Tüffâh*, Vr. 2b-42b.

⁴⁷¹ Chase Robinson, "Prophecy and Holy Man in Early Islam", *The Cult of Saints in Late Antiquity and the Early Middle Ages*, ed. James Howard - Johnston - Paul Antony Hayward, New York-1999, s. 270.

Velî kavramının bu şekilde kutsallık ifade etmeye başlaması, tasavvufa mensup şeyhlerin ebedilik sıfatı ile vasıflandırılmalarının yolunu açmıştır. Muhammed Umar Memon, tasavvuf literatüründe böyle bir anlayışın ortaya çıkmasında kavramın kökeninin etkisi olduğu kanaatindedir. Ona göre, Tanrı'ya ait bir isimden türemiş olan velî kavramı, Tanrı'da var olan ebedilik düşüncesini içermesi sebebiyle, tasavvuf mensuplarında tıpkı Tanrı'da olduğu gibi ebedilik ilhamının cisimleşmesine yol açmıştır.⁴⁷² Onun yorumundan hareket edersek kavramın Allah'ın isimlerinden biri olan el-Velî'den türetilmesinin tasavvufi kişiliklerin kutsal adama dönüşmesinde önemli bir rol oynadığına işaret etmek gerekecektir. İbnü's-Serrâc da bu konuda tasavvuf geleneği ile uyumlu hareket etmekte ve velîlerin ebedilik vasfı olabileceğini kabul etmektedir. O, ebedilik verildiğini belirttiği bir velîyi zikrettikten sonra, bu durumun olabirliğini tartışmış ve velîlerin ebedilik elde etmesinin İslâm'a aykırı olmadığını dile getirmiştir. Ona göre, Kur'an-ı Kerim'deki "Biz senden önce hiçbir beşere ebedilik vermedik."⁴⁷³ ayeti Hz. Peygamber'den önceki dönemi kasetmesi hasebiyle, sonraki dönemleri bağlayıcı bir anlam ifade etmemektedir. O, "Hz. Peygamber'in ümmetini şerefliendirmek için bazı havâss'dan kişilere ebedilik verilmiştir ve bundan ancak cahiller şüphe eder." demektedir.⁴⁷⁴

⁴⁷² Muhammed Umar Memon, *Ibn Taimiya's Struggle against Popular Religion with an Annotated Translation of His Kitâb "Iqtida as-Sirat al-Mustaqîm Mukhalafat Ashab al-Jahim*, The Hague: Mouton-1976, s. 67. Memon'un velî kavramı ile Allah'ın ismi olan el-Velî arasında kurduğu ilişkiyi destekleyen, en azından velî kavramının el-Velî ismi ile ilişkilendirildiğine işaret eden yorumlar bulmak mümkündür. X. / XVI. yüzyılda yaşamış Bayramiye tarikatı şeyhlerinden İbn İsa Saruhânî yazdığı Esmâ-i Hüsnâ şerhinde el-Velî ismini açıklarken hemen hemen her beytinde velîlere değinmiş, onların Allah'ın el-Velî isminin nuruyla kalplerinin aydınlandığını belirterek velînin nuruyla Allah'ın el-Velî isminin zâhir olduğunu belirtmiştir. Bu ifadeler tasavvuf literatüründe iki isim arasındaki çağrışıma işaret eden vurgular olması bakımından önemlidir. bkz. İbn İsa es-Saruhânî, *Esmâ-i Hüsnâ Şerhi*, haz. Numan Külekçi, Ankara-t.y., s. 106-107.

⁴⁷³ Enbiyâ suresi, 34. ayet.

⁴⁷⁴ İbnü's-Serrâc, *Tüffâh*, Vr. 164b-165a.

Tasavvuf sistemi zaman içerisinde velîleri kainatın işleyişine de aktif olarak katmış ve kainattaki bütün işleri düzenleyen hiyerarşik bir sistem üretmiştir. V. / XI. yüzyıl müellifi Hucvirî, zaman içinde gelişen bu hiyerarşik düzenin olgunlaşmış halini bize verir. Buna göre, kainatın işlerinin düzenini takip edecek ve aksaklıkları giderecek seçkin bir velîler topluluğu vardır. Bunların hepsine birden “ehl-i hal ve’l-akd” adı verilir. En alt tabakada olan “ahyâr” denilen grup üçyüz velîden oluşur. Bunu kırk kişiden oluşan “ebdâl”, yedi kişiden oluşan “ebrâr”, dört kişiden oluşan “evtâd”, üç kişiden oluşan “nücebâ” sınıfları takip eder. Bütün topluluğun başında tek kişi olan ve “kutup” veya “gavs” adı verilen velî vardır. Herkes hiyerarşik sırasına göre yapılacak işlerde birbirine karşı sorumludur.⁴⁷⁵ Bu hiyerarşik sistem, en üst noktada bulunan gavsın himayesinde bütün dünyevî dilek ve isteklerin yöneleceği ve problemlerin çözüleceği bir yapı olarak karşımıza çıkmaktadır. Teoride gavs veya hiyerarşinin herhangi tabakasındaki bir velî mutlak anlamda kudret sahibi değildir. Onlar bir nevi Allah’ın istek veya sorunları çözmesi için tevessül edilen araçlar konumundadır.⁴⁷⁶ Ancak bu haliyle bile sistem fukahanın eleştirisinden uzak kalamayacak ve böyle bir inanca sahip olanlar müşriklikle suçlanacaktır.⁴⁷⁷

Velî kavramı için böyle bir zihinsel konsept oluşması, keramet anlayışına da etki etmiş ve keramet literatüründe, velî sıfatını taşıyan kişilerin tasarruf sınırlarını

⁴⁷⁵ el-Hucvirî, *Keşfu’l-Mahcûb*, s. 330. İbnü’s-Serrâc kendinden önce sistemleştirilmiş olan bu velî hiyerarşisinin bir takipçisi olmakla birlikte, Melâmîleri de bu hiyerarşik sisteme dahil eder. bkz. İbnü’s-Serrâc, *Teşvîk*, Vr. 197b. Hatta doğa olayları üzerinde tasarruf yetkisi verilmiş bir velî hakkında kaydettiği bir rivayetle, sistemin nasıl işlediği hakkında bizi aydınlatır. Buna göre, yağmurları kontrolle görevli bir velî görevini ihmal ettiğinden dolayı bir bölgede üç gün yağmur yağmasına neden olmuş ve bunun neticesinde görevinden uzaklaştırılmıştır. bkz. İbnü’s-Serrâc, *Tüffâh*, Vr. 138b-139a.

⁴⁷⁶ el-Hucvirî, a.g.e., s. 436.

⁴⁷⁷ İbn Teymiye’ye göre, insanların kendilerinden zarar ve sıkıntının kalkması, üzerlerine rahmet inmesi, birtakım ihtiyaçlarını karşılaması için üçyüzlerden başlayıp gavs kadar uzanan bir hiyerarşik velî yapısını tevessül etmeleri sapkınlık ve müşrikliktir. Ona göre, Allah dışında, peygamber bile olsa hiçbir kimseden böyle bir talepte bulunulamaz. Ayrıca o, halkın ve zâhidlerin dilinde dolaşan isimlerin ve sayısal düzenlemelerin Kuran ve Sünnet’te kaynağı olmadığını söyler ve böyle tavırları bâtıllık ve sapkınlık sıfatları ile niteler. bkz. İbn Teymiye, *Mecmûu Fetâvâ*, c. XI, s. 433-442.

genişletecek bir alan bulmalarına yol açmıştır. Zühhd döneminde sūfîler, kerametleri velîlerden istek doğrultusunda çıkan bir yetenek değil, ibadet ve taat sonucu kendiliğinden gelişen bir hal olarak tanımlamışlardır. Velî kerametinin vuku bulmasından önce haberdar bile değildir.⁴⁷⁸ Buna uygun olarak ilk dönem sūfî kaynaklarında kerametleri açığa vurmamanın esas olduğu vurgulanmıştır. Zira keramette velînin bir katkısı olmadığı için, onun kerametinin sahihliği konusunda kesin bir inanca sahip olması mümkün değildir. Bu sebeple kerametleri açığa vurmaması tavsiye edilmektedir.⁴⁷⁹ Vurgulanan nokta, keramet konusunda velînin tam bir tasarruf yetkisinin olmadığıdır. Hucvirî bunu řu şekilde dile getirir: “Bazen olur ki velîler kerameti isterler, ama keramet zuhûr etmez. Bazen istemezler fakat kendilerinden keramet zuhûr eder.”⁴⁸⁰ VII. / XIII. yüzyılda ise velî kavramı bir keramet mekanizması hüviyetindedir. Bu yüzyılda kerametlerin yaygınlaşması ve içeriğinin velî karizmasını oluşturacak her türlü kültürel motifle zenginleştirilmesi, kerametinin velîye verilen sınırlı bir tasarruf yetkisinininden, velînin istediği zaman gösterebildiği bir tür mutlak yetki haline dönüştürülmesine olanak sağlamıştır. Velî de Allah’a yakın bir varlıktan Tanrısal bir kökene sahip varlığa dönüşmüştür. Velî artık ibadetleri ve taatı sonucu Allah’a yakınlığı elde etmiş bir kiři değil, Tanrı tarafından seçilmiş ve kutsanmış, Allah katında hiçbir dua ve ricası geri çevrilmeyen, müridlerinin karşılaştığı her türlü problemi çözen, onların her türlü sıkıntısını ortadan kaldıran, her řeyi bilen, kendisine karşı olanların cezalandırıldığı, ilahî ve insanüstü bir varlık durumuna gelmiştir.⁴⁸¹ Kerametler bu insanüstü niteliği vurgulamak için

⁴⁷⁸ Ebu Bekr Muhammed b. İbrahim el-Buharî el-Kelabâzî, *et-Ta’arruf*, çev. Süleyman Uludağ, 2. Baskı, İstanbul-1992, s. 110.

⁴⁷⁹ el-Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risalesi*, s. 435; el-Hucvirî, a.g.e., s. 343.

⁴⁸⁰ el-Hucvirî, a.g.e., s. 343.

⁴⁸¹ Bu anlayışın en bariz yansımaları müellifimizin eserinde görebiliriz. İbnü’s-Serrâc’ın eserinde neşrettiği rivayetlerde ilk dönemlere ait kerametlerde vurgulanan ana hedef, çoklukla insanları zühhd

her türlü unsuru kullanmışlardır. Yemeden içmeden yaşayan,⁴⁸² tuvalete gitme ihtiyacı duymayan,⁴⁸³ meleklerin, insanların, cinlerin kuşların ve vahşi hayvanların dillerini bilen,⁴⁸⁴ şekil değiştirme yeteneğine sahip olan,⁴⁸⁵ ölmüş varlıkları diriltten,⁴⁸⁶ hastaları iyileştirme gücü olan⁴⁸⁷ bir kişilik ancak insanüstülüğü çağrıştırabilirdi.

Evliyanın bu özelliklerle tavsif edilmesi, onların peygamberlerle kıyaslanmasına neden olmuştur. Bu kıyaslama, özellikle sūfî kerametlerinin peygamberlerle karşılaştırmaya uygun formlar üretmesinin doğal sonucudur. Zira kerametlerde velîler peygamberlerin birer kopyası gibi tasvir edilmiş, hatta bazen velîlerin kerametleri peygamberlik imtiyazlarına bağlanarak açıklanmıştır.⁴⁸⁸ Bu durum doğal olarak peygamberler ve velîlerin karşılaştırılmalarına zemin hazırlamıştır. İbnü's-Serrâc, sık sık fukaha ve diğer insanlar tarafından, kerametlerdeki olağanüstü durumların Hz. Peygamber için bile söz konusu olmadığı eleştirisinin yapıldığını belirtmektedir. İbnü's-Serrâc, bu suçlamalara cevap verirken aslında kerametlerdeki aşırılık durumunu kendisi de doğrulamaktadır. O, cevabında Hz. Muhammed'in de böyle kerametler gösterdiğini açıkça söylememekte, "Hz.

ve taata yönlendirmektir. Mütেকaddimun adı altında zikrettiği tasavvufun ilk dönemlerine dair zikrettiği 68 kerametten 26'sı direk olarak zühd ve taat merkezlidir. Diğer kerametler, şeyh otoritesi kurmaya yönelik rivayetler olsa da, gösterilen kerametlerde, olağanüstülüklerin Allah'tan kaynaklandığına yönelik yoğun bir vurgu vardır. bkz. İbnü's-Serrâc, İbnü's-Serrâc, *Tüffâh*, Vr. 2b-42b. Ancak mütেকaddimun ve müteehhirun dönemine ait kerametlerde, ki bunlar genel itibarı ile VI. / XII. ve VII. / XIII. yüzyılda yaşamış şeyhlerle ilgilidir, kerametlerin Allah'tan kaynaklandığına dair vurgu belirgin değildir. Şeyhin müstakil bir tasarruf yetkisi olduğu vurgusu vardır. Kerametlerin içeriğinde şeyhin ibadet ve taatına yönelik vurgu hemen hemen hiç yoktur. Daha çok hastalık iyileştirme şeyhin bereketi neticesinde elde edilen faydalar veya şeyhe karşı olanların başlarına gelenleri anlatmaya yönelik dünyevî sıkıntılarını çözmeye ve şeyh otoritesi kurmaya yönelik kerametlerdir. bkz. İbnü's-Serrâc, *Tüffâh*, Vr. 43a-226b.

⁴⁸² İbnü's-Serrâc, *Tüffâh*, Vr. 137a-137b.

⁴⁸³ İbnü's-Serrâc, *Teşvik*, Vr. 198a.

⁴⁸⁴ İbnü's-Serrâc, *Tüffâh*, Vr. 89a.

⁴⁸⁵ İbnü's-Serrâc, *Tüffâh*, Vr. 168a, 185a-185b.

⁴⁸⁶ İbnü's-Serrâc, *Tüffâh*, Vr. 36b, 46b, 89b.

⁴⁸⁷ İbnü's-Serrâc, *Tüffâh*, Vr. 48a-49a, 52b-53b, 62b-63b, 86a, 93b, 127a-128a.

⁴⁸⁸ John Renard, *Friends of God: Islamic Images of Piety, Commitment and Servanthood*, Berkeley-2008, s. 95-96.

Peygamber'e bu durumların nasıl olmadığını nereden biliyorsunuz?" diyerek onun için de benzer durumların söz konusu olmuş olabileceğini dile getirmektedir. Ona göre, Hz. Peygamber, böyle kerametler göstermemiş bile olsa, çok daha fazlasını gösterebilecek bir konumdadır. Ancak onun ifadesi bir potansiyele işaret etmekte ve sorunu çözmemektedir. O, bu sorunu velîlerin bütün kerametlerini Hz. Peygamber'e bağlayarak çözmeye çalışmıştır. Ümmetinden bazılarına böyle kerametler verilmesi bizzat Hz. Peygamber'in ikram ve lutfu sebebiyledir.⁴⁸⁹ Velîlerin kerametleri, Hz. Muhammed'in bereketinin bir sonucudur. Allah bu kerametler vasıtası ile onun ümmetini ve şeriatını yüceltmıştır.⁴⁹⁰ Hatta İbnü's-Serrâc, kerametler bizzat Hz. Peygamber'in mucizesidir diyerek, velîlere bu lütfun onun ümmeti olması dolayısıyla verildiğini ifade etmektedir. Velîler Hz. Muhammed'in mucize makamını ikame ettirmektedirler ve ona olan bâtinî verâset hiç kesilmeyecektir.⁴⁹¹

Sürekli keramet gösteren ve velîliği ibadet ve taat sonucu elde edilen bir kazanım değil, Allah tarafından bir seçilme olarak algılanan bir kişiliğin akla peygamberlik kurumunu getirmesi son derece doğaldır. Tasavvuf literatüründe bu çağrışımı sistemleştiren sûfilere de rastlanmaktadır. Hakîm Tirmizî, çağrışıma uygun bir teori üretmiş ve velîlerin nübüvvetten pay aldığını söyleyerek en fazla payı alanın "hatmu'l evliya" sıfatı ile velîlerin önderi olduğunu belirtmiştir.⁴⁹² Hâkim Tirmizî, "hatmu'l-velâye" sıfatını haiz olan velînin, neredeyse onlara dahil olacak derecede enbiyaya yakın olduğunu dile getirmektedir.⁴⁹³ Yine İbn Arabî, velîliği "genel peygamberlik" kavramı ile tarif etmiş ve velâyet kurumunu şeriat getirmenin

⁴⁸⁹ İbnü's-Serrâc, *Tüffâh*, Vr. 40b-41b, 157a.

⁴⁹⁰ bkz. İbnü's-Serrâc, *Tüffâh*, Vr. 133b.

⁴⁹¹ İbnü's-Serrâc, *Tüffâh*, Vr. 28b-29a, 41a.

⁴⁹² Ebû Abdullah Muhammed b. Ali b. Hasan Hakîm et-Tirmizî, *Hatmu'l-Evliyâ (Velîliğin Sonu)*, haz. Salih Çift, 1. Baskı, İstanbul-2006, s. 102.

⁴⁹³ et-Tirmizî, a.g.e., s. 117.

bulunmadığı bir tür peygamberlik olarak vasıflandırmıştır.⁴⁹⁴ Tasavvuf literatüründe velîlik ile peygamberlik kurumu arasındaki yakınlığı vurgulayan bu ve benzeri görüşler neticesinde velînin ismet sıfatına haiz olup olmadığı tartışılmış, hatta velîlik kurumunun peygamberlik kurumundan daha üstün olduğunu iddia eden sûfiler ortaya çıkmıştır. Genel itibarı ile bu tarz iddialarda bulunanlar, bizzat sûfiler tarafından sapkın olarak değerlendirilmiştir.⁴⁹⁵ Ancak iddialar teorik olarak reddedilse bile, özellikle kerametlerin bu iddiaları haklı kılabilecek unsurları fiilen içermesi sebebiyle, kıyaslama sürekli olarak varolmuştur. Keramet gösteren velîlerin peygamberlerle kıyaslanmasından rahatsız olan İbnü's-Serrâc bile, kerametleri zikrettikten sonra, bu kerametleri İsrailoğullarının peygamberleri göstermiş olsa, onlara çok itibar edileceğini söyleyerek bir anlamda velîler için söz konusu edilen kerametlerin peygamberlerin mucizelerine eşit derecede olduklarını zımnen ifade etmiştir.⁴⁹⁶ Hatta bir yerde, velîlerin her biri İsrailoğulları zamanında yaşasa idi, peygamberlerin en büyüklerinden biri olurlardı diyerek bu eşitlik durumunu net bir şekilde dile getirmiştir.⁴⁹⁷ Kerametler vasıtasıyla Tanrısal bir kişilik olarak yansıtılan, kainatın işleyişine aktif olarak katılan, insanlar ve eşyalar üzerinde tasarruf yetkisine sahip olan, neredeyse peygamberlerle eşdeğer bir kişilik olarak gösterilen evliyalar hakkındaki bu algıyı VIII. / XIV. yüzyıl müellifi Esterabadî, şu cümlelerle özetlemiştir: “ Hiç şüphesiz evliyanın söylediği bir söz, abdalların sarf ettiği bir

⁴⁹⁴ Michel Chodkiewicz, *Seal of the Saints: Prophethood and Sainthood in the Doctrine of Ibn Arabî*, Cambridge-1993, s. 114-115; Suad el-Hakîm, *İbnü'l-Arabî Sözlüğü*, çev. Ekrem Demirli, 1. Baskı, İstanbul-2005, Veli/Velayet Maddesi, s. 678.

⁴⁹⁵ Ebu Nasr Serrâc, a.g.e., s. 426. Hucvirî, Horasan kökenli bazı sûfilerin evliyayı enbiyadan üstün tuttıklarını ve bunların ancak şeytanın velîsi olabileceğini söylemiştir. bkz. el-Hucvirî, a.g.e., s. 356-357. İbnü's-Serrâc velîlerin ismet sıfatına haiz olmadığını kabul ederek sûfi gelenekle uyum içerisinde görmektedir. Ancak ismet sıfatının olmaması, günümüz fukahasının yaptığı gibi onları Kitap ve Sünnet'in dışına çıkarmaz demektir. Her ne kadar masum olmasalar da, onların seyyiâtı az, hasenâtı çoktur ve bu itibarla hal olarak diğer insanlardan daha üstündürler. bkz. İbnü's-Serrâc, *Tüffâh*, Vr. 48a.

⁴⁹⁶ bkz. İbnü's-Serrâc, *Tüffâh*, Vr. 120b-121a; *Teşvîk*, Vr. 133a.

⁴⁹⁷ bkz. İbnü's-Serrâc, *Tüffâh*, Vr. 133b.

cümle, doğru bir söz ve gerçek bir beyan olur. Çünkü onlar kutsanmış olup, cismanî gâilelerden uzak ve tabiat bağlarından kurtulmuş olarak ilahî alemde yaşarlar.”⁴⁹⁸

Zaman içinde oluşan bu evliya algısı, insanların velîlere aşırı saygı göstermelerine yol açmıştır. Tasavvuf şeyhlerine aşırı saygı, onlardan kaynaklandığı düşünülen bereket kavramı üzerinden yapılmıştır. İbnü’s-Serrâc’ın Şam’ın meşhur Müvelleh sûfilerinden biri olan İbrahim b. Saîd eş-Şağûrî hakkında zikrettiği bir olay, bu inancın toplum içinde canlı bir şekilde var olduğunun bir örneğidir. Buna göre, eski püskü elbiseler içinde duran Şeyh İbrahim’i gören bir kadın ona doğru gelmiş, ondan dua istemiş ve ellerini elbisesinin eteklerine ve yüzüne sürmüştür.⁴⁹⁹ Tabi ki şeyhin bereketinden istifade etmek sadece bu biçimle sınırlı değildir. Bereketi nedeniyle onun bulunduğu toprağı öpmek, ona secde etmek gibi daha ileri boyutta uygulamalara da sıklıkla rastlanmıştır.⁵⁰⁰ Bu uygulamalar özellikle fukaha kesiminin tepkisini çekmiştir. İbn Teymiye, bereket kavramı ile velînin duasıyla hidayete ermek, duasıyla rahmete nail olmak, şerden uzaklaşmak, yani onun ruhaniyeti ve yol göstericiliği ile Allah’a ulaşmak kastedildiğinde bunu onaylamıştır. Ancak bereketi sebebiyle şeyhe secde etmek, yeri öpmek, ona intisap etmekle cennete gireceğini ummak gibi aşırı saygı unsurlarını şirk olarak addetmiş ve şiddetle tepki göstermiştir.⁵⁰¹ Zamanın İbn Teymiye dışındaki Türkmânî ve İbn Kayyim el-Cevziyye gibi başka âlimleri de benzer şekilde, halkın velîlere ve tasavvuf şeyhlerine aşırı saygı gösterdiklerini, onları ilah derecesine çıkardıklarını, onlara secde

⁴⁹⁸ Esterâbadî, *Bezm U Rezm*, s. 407-408.

⁴⁹⁹ İbnü’s-Serrâc, *Tüffâh*, Vr. 155b-156b. İbnü’s-Serrâc, Şeyh İbrahim’e bereket talebi ile halktan çok sayıda kişinin gelip gittiğini beyan etmektedir. bkz. İbnü’s-Serrâc, *Teşvîk*, Vr. 144b.

⁵⁰⁰ Örneğin Eflâkî’ye göre Mevlânâ, şeyhlere secde etmenin uygun olduğunu savunuyordu. bkz. Eflâkî, *Menâkıbu’l-Ârifîn*, s. 402-403.

⁵⁰¹ İbn Teymiye, *Mecmûu Fetâvâ*, c. XI, s. 115.

ettiklerini dile getirerek bu tavrın İslâm dini açısından şirk ile eşdeğer olduğunu ifade etmişlerdir.⁵⁰²

Çerçevesini çizmeye çalıştığımız bu temel eleştiri noktaları fukaha ve diğer ulema tarafından genel olarak bütün tasavvuf erbabına yöneltmiştir. Bu inanç ve davranış biçimleri Kitap ve Sünnet'in dışına çıkmak olarak değerlendirilmiştir. İbnü's-Serrâc'dan öğrendiğimiz kadarıyla, fukahanın bu çabası oldukça etkili de olmuştur. O, fukaha tarafından mutasavvıflara yöneltilen Ehl-i sünnet'in dışına çıkma suçlamasının neredeyse İslâm dininden velâyet kurumunu ortadan kaldıracak sonuçlara yol açtığını beyan etmekte ve serzenişte bulunmaktadır. Eleştiriler sebebiyle İslâm dininden evliya inancının ortadan kaldırıldığını düşünen İbnü's-Serrâc, bu haliyle evliya itikadının mevcut olduğu Yahudilik ve Hristiyanlık dininin İslâm dininden daha mevkûf hale geldiğini dile getirmektedir.⁵⁰³

İbnü's-Serrâc, tasavvuf mensuplarını bir bütün olarak savunduğu için, eleştirilerin velîlik kurumuna yapıldığı ve bu kurumun ortadan kaldırılmaya çalışıldığı inancındadır. Şüphesiz ki, bu zaman diliminde bütün tasavvuf mensupları eleştirilerle karşılaşmaktadır. Ancak fukahanın tepkisi dikkatle incelendiğinde, esas hedefin Müvelleh sûfler olduğu görülecektir. Müvelleh sûflere yapılan eleştirilerin diğer sûfî gruplarından farkı vardır. Diğer sûfî gruplarına mensup şeyhlerin genelde velîliği kabul edilmekte, ancak onlar dinde olmayan aşırılıklar ihdas etmekle suçlanmaktadır. Müvelleh sûflük mensuplarının ise velîliği kabul edilmemekte, onlar bir çeşit sahtekârlar olarak tavsif edilmektedir. Bu fark Müvelleh sûfliğin tabiatından

⁵⁰² İdris b. Beydekin b. Abdullah et-Türkmânî, *el-Lüma' fi'l-Havâdis ve'l-Bid'a*, tah. Subhi Lebib, Kahire-1986, c. I, s. 275-276; Ebû Abdullah Şemseddin İbn Kayyim el-Cevziyye, *ed-Dâu ve'd-Devâu*, Kahire-1983, s. 181.

⁵⁰³ İbnü's-Serrâc, *Tüffâh*, Vr. 195b. İbnü's-Serrâc, bu eleştirilerin kerametlere inancı da zayıflattığını, halkın çoğunluğunun kerametleri sihir mahsulü veya cinlerle ilişkiler neticesinde ortaya çıkan durumlar olarak kabul ettiğini belirtmiştir. bkz. İbnü's-Serrâc, *Tüffâh*, Vr. 64a.

kaynaklanmaktadır. Zira velîlik inancı özü itibarı ile Allah'a ibadet ve taatın sonucu ulaşılan bir makamı ifade etmektedir. Zaman içerisinde bu inanç dönüşümlere uğramış olsa da özünü muhafaza etmiştir. Müvelleh sûfliğin dışında kalan diğer tasavvuf mensupları, temel ibadetlere riayet, hal, giyim-kuşam gibi konularda dinî ve toplumsal değerlerle çatışma içinde olmadıkları için velî olarak benimsenmelerinde bir zorluk çekilmemiştir. Müvelleh sûflilerin velî olarak kabul edilmekte zorlanması, temelde onlarda görülen dini yaşama konusundaki eksiklik ve aynı zamanda görünüşlerindeki tuhafılık ile alakalıdır. Zira genel kabul, bir kişinin Allah'ın velîsi olabilmesi için onun emir ve yasaklarına uygun bir yaşam sürmesini, dini yaşama konusunda onun koyduğu ölçüleri aşmamasını gerektirmektedir. Dolayısıyla namaz kılmayan, oruç tutmayan, haşhaş tüketen, giyim ve kuşamı ile topluma muhalif yaşayan, aynı zamanda kendisinden dinin açık hükümlerle haram ettiği veya hoş görmediği şeyler tezahür eden bir Müvelleh'in ilim adamları tarafından velî olarak kabul edilmesi mümkün gözükmemektedir. Bu sebeple, Müvelleh sûfliğin ilk temsilcileri konumunda olan Melâmîlik felsefesini benimsemiş bazı tasavvuf mensupları, ortaya koydukları yaşam biçimi nedeniyle ilk zamanlardan itibaren eleştirilmeye başlanmıştır. Bu ilk eleştiriler tasavvuf muhibleri tarafından yapılmıştır. Kuşeyrî, Hucvirî, Sühreverdî gibi tasavvuf mesleğine mensup kişiler, dinin zâhirine aykırı gözüken uygulamalarını öne sürerek, Melâmîlerin gerçek anlamda sûfi olmadıklarını, sûfi zannedildiklerini dile getirmişlerdir. Onlar sapkın yollarını gizlemek için sûfilik kisvesi altına girmiş, bir anlamda kendilerini tasavvufa yamamış kişilerdir ve sûfi olarak addedilmemelidir.⁵⁰⁴ Benzer eleştiriler İbnü's-Serrâc'ın çağdaşları tarafından da dile getirilmiştir. Sûfi taifesini diğer bütün

⁵⁰⁴ el-Kuşeyrî, a.g.e., s. 314; el-Hucvirî, a.g.e., s. 147; es-Sühreverdî, a.g.e., s. 97-103.

taifelerden üstün gören ve bir tasavvuf muhibbi olan Yafî, Müvelleh sûfleri, sûfi olmadıkları ithamıyla eleştirmektedir. Onun eleştirilerinin yöneldiği esas hedef, Kalenderî sûflerdir. Onları eleştirme nedeni ise, namaz ve oruç konusundaki ilgisizlikleri ve dünya nimetlerinden lezzet almaya devam etmeleridir. Yafî'ye göre Kalenderîler ibâha yolunu takip eden ama sûfi elbisesi altında gizlenen kişilerdir.⁵⁰⁵ Sübkî ise hangâhlardaki fukaranın tasavvuf yolunu anlamadıklarını, çünkü o yolun dünyadan yüz çevirmek olduğunu, onların bunu yapmadıklarını ve hakları olmamasına rağmen vakıf mallarını yediklerinden dolayı haram işlediklerini söylemektedir. Sübkî'nin bu sûfleri tasvir ederken kullandığı uygun olmayan elbiseler giyen, haşhaş içen, avret yerleri açık gezen kişiler gibi tariflerinden biz onun "hangâhlardaki fukara" tabiriyle esasında Müvelleh sûfleri kastedtiğini anlamaktayız.⁵⁰⁶ Benzer ifadeler İbn el-Hâc tarafından da dile getirilmiştir. O, önce nefsi salihleri ve evliyaları görmekten mahrum bırakmamak gerektiğini, onların yağmurun toprağı diriltmesi gibi kalbleri dirilttiğini söyleyerek sufilere olan muhabbetini izhâr etmiştir. Ancak hemen akabinde sufilerin bidat ehli olanlarından sakınılması gerektiğini vurgulamıştır. Sakınılması gereken bidat ehli sûfleri tarif ederken, onların avret yerleri açık gezdiklerini ve namaz kılmadıklarını söyleyerek Müvelleh dervişlere işaret etmiştir.⁵⁰⁷ Türkmanî ise Kalenderîlerin özellikle saç ve sakalını traş etmelerine, üzerlerinde demir ve zincirler olduğu halde dolaşmalarına eleştiri getirmektedir. O, bunların bidat olduğunu, onların bu halleriyle Sünnet

⁵⁰⁵ Afifüddin Abdullah b. Esad b. Ali el-Yemânî el-Yafî, *Neşrü'l-Mehâsini'l-Gâliye fi Fazli Meşâyihî's-Sûfiyye Ashabi'l-Makâmâtî'l-Âliyye*, tah. Abdünnasır Sadi Ahmed Abdullah, Kahire-2004, c. II, s. 703-706.

⁵⁰⁶ Ebû Nasr Taceddin İbnü's-Sübkî Abdülvehhab b. Ali b. Abdilkafi es-Sübkî, *Muâdü'n-Niam ve Mübâdü'n-Nikam*, Beyrut-1986, s. 97-98.

⁵⁰⁷ Ebû Abdullah Muhammed b. Muhammed İbn el-Hâc el-Abderî, *el-Medhal*, y.y.-1981, c. II, s. 139-140.

yolundan ayrıldıklarını, Mecusî ve gayrimüslimlere benzediklerini, söylemektedir.⁵⁰⁸ Ancak bütün bu müelliflerin eleştirileri İbn Teymiye'nin Müvelleh sûflere bakış açısı yanında mutedil olarak kalmaktadır. İbn Teymiye onların velîliğini kabul etmek bir yana, onları şeytanın hizmetine girmekle ve şeytanın velîsi olmakla suçlamaktadır. İbn Teymiye'nin ifadelerine benzer şekilde, Müvelleh sûfleri şeytanla ilişkilendirmeye daha önceleri de rastlanmıştır. Örneğin Hucvirî, Horasan kökenli bazı sûflerin evliyayı enbiyadan üstün tuttuklarını dile getirmiş ve bunların ancak şeytanın velîsi olabileceğini söylemiştir.⁵⁰⁹ Ancak bu tanımlama muhtemelen gerçek anlamıyla yapılmaktan ziyade, onların iddialarının ve yaşam tarzlarının dinin zâhirî emirlerine ne kadar aykırı durumlar içerdiğini vurgulamaya yöneliktir ve onların Allah'ın velîsi olamayacağını daha güçlü bir şekilde dile getirmek amacıyla bir karşı benzetme olarak kullanılmıştır. İbn Teymiye ise kelimenin gerçek anlamı ile onları şeytanın hizmetine girmekle suçlamaktadır. Zira İbn Teymiye de, tasavvufun ilk zamanlarından beri kabul edilen inanişâ uygun olarak, velî kavramını ibadet ve taat sonucunda ulaşılan bir makam olarak kabul etmektedir. Bu kabulden dolayı ibadet ve taatı olmayan kişileri Allah'ın velîsi olarak değil, Allah'ın düşmanı olarak tavsif etmiştir.⁵¹⁰ Dinî ve sosyal hayattaki tavır ve davranışları sebebiyle, zekat verilmesini bile uygun görmediği Müvelleh dervişleri ise Allah'ın velîsi olarak kabul etmesi imkânsızdır.⁵¹¹ İbn Teymiye'nin Müvelleh dervişleri şeytanlarla ilişkilendirmesi aslında biraz da bu kabulün ortaya çıkardığı bir zorunluluktur. Zira Allah'ın velîsi olarak kabul etmediği bu kişilerden keşf, keramet gibi birtakım olağanüstü durumların sadır olduğu ifade edilmektedir. İnsanlar, ilahî bir destek

⁵⁰⁸ et-Türkmânî, *el-Lüma' fi'l-Havâdis ve'l-Bid'a*, c. I, s. 191-193.

⁵⁰⁹ el-Hucvirî, a.g.e., s. 356-357.

⁵¹⁰ bkz. İbn Teymiye, *Mecmûu Fetâvâ*, c. XI, s. 302.

⁵¹¹ bkz. İbn Teymiye, *Fetvâ fi Defi'z-Zekâti İle'l-Kalenderiyeti*, s. 15.

yoksa olağanüstü hadiselerin nasıl olabildiğini doğal olarak sorgulamaktadır. İbn Teymiye ise, olağanüstü hadiselerin, ancak gösteren kişinin dinî yaşayışı ile destekleniyorsa ve bunlardan dinen faydalı bir sonuç elde edilebiliyorsa, Allah'a bağlanabileceğini söylemektedir. Doğal olarak, Müvelleh sûflerin gösterdikleri olağanüstü durumlar, onların yaşayışları nedeniyle Tanrısal bir kökenle açıklanamayacağı için, onun bakış açısıyla ancak şeytanın yardımı ile açıklanabilirdi.⁵¹²

Müvelleh dervişler bazen sosyal hayatta fiilî tepkiye de maruz kalmışlardır. Örneğin İbn Teymiye Rifâilere gördüğü her yerde psikolojik baskı yapmıştır.⁵¹³ Yine İbn Teymiye, İbrahim isimli Müvelleh bir dervişi namaz kılmadığı ve pislikleri karıştırdığı gerekçesi ile fiilen darb etmiştir.⁵¹⁴ İbnü's-Serrâc'ın naklettiği bir olay, tasavvuf mensuplarına karşı diğer İslâm ülkelerinden çok daha geniş bir hoşgörü ikliminin hâkim olduğu Anadolu'da bile Müvelleh dervişlere karşı fukahada ciddi bir tepki olduğunu göstermektedir. Buna göre, İbnü's-Serrâc Anadolu'da dervişlere karşı çokca buğz eden bir Türkmen fukahası ile karşılaştığını ifade etmektedir. Topluluk Müvelleh dervişlere şiddetli bir muhalefet göstermektedir. Onların tepkisi o kadar fazladır ki, kim bu dervişlerden birine bir ekmek parçası verirse o kişi kafir olur demektedirler.⁵¹⁵ Bu tepkinin Anadolu gibi hoşgörü düzeyi oldukça yüksek olan bir yerde vukubulduğunu göz önüne aldığımızda, Müvelleh dervişlere İslâm dünyasının

⁵¹² bkz. İbn Teymiye, *Mecmûu Fetâvâ*, c. XI, s. 208, 302, 329, 330.

⁵¹³ İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, c. IX, s. 281-282.

⁵¹⁴ İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, c. IX, s. 370.

⁵¹⁵ bkz. İbnü's-Serrâc, *Tüffâh*, Vr. 130a-131a. Buradaki tepki bütün tasavvuf mensuplarından ziyade, Müvelleh dervişlere yönelik olmalıdır. Buna en önemli delil, fukahanın bu dervişlere ekmek parçası bile verilmemesi gerektiğini ifade etmesidir. Buradan anlaşıldığı üzere tepki gösterilen derviş grubu, yiyecek ihtiyacını dilenerek karşılamaktadır. Kapı kapı dolaşıp yiyecek dilenmek, daha önce ifade ettiğimiz üzere, Müvelleh dervişliğe has bir uygulamadır. Ayrıca İbnü's-Serrâc, muhtemelen bir Müvelleh sûfilik mensubu olan Şeyh Yusuf b. Nebhan el-Eylûhî'nin aynı Türkmen fukahası ile karşılaştığını ve aralarında bir gerilim olduğunu beyan etmektedir. bkz. İbnü's-Serrâc, *Tüffâh*, Vr. 130a-131a. Bunu da dikkate aldığımızda bu tepkinin Müvelleh sûfilere yönelik olduğunu söylemek gerekecektir.

diğer yerlerinde de buna benzer tepkilerin çokca yöneltilmiş olması ihtimalini gözden uzak tutmamak gerekecektir.

İbnü's-Serrâc ise Müvelleh dervişlere eleştiriyi getiren gerek sûfler ve gerekse fukaha ile aynı görüşte değildir. Onların eleştirilen bütün faaliyetlerine bir açıklama getirmeye çalışmaktadır. Ancak onun bir medrese mensubu olarak savunma yapmakta zorlandığı gözlemlenmektedir. Onları savunma biçimi, gerçeğin insanlara yansıyandan farklı olduğu ve insanların gerçeğe vakıf olmadıkları üzerine kuruludur. Gerçeğin gizli kalmasını ise bilinçli yapılan bir eylem olarak sunmaktadır. Yani onları savunma biçimi özü itibarı ile Melâmîlik felsefesine dayanmaktadır. Bu felsefenin yansımaları en net şekilde onların namaz ve oruç gibi ibadetlere olan ilgisizliğini açıklamaya çalışırken ortaya çıkmaktadır. İbnü's-Serrâc, Müvelleh dervişlerin ibadetler konusundaki ilgisizliğini açıkca kabul etmektedir. O, kendisine şöyle bir cümle söylendiğini varsaymıştır: “Bu tarz dervişlerin hepsi veya çoğu namazı, orucu ve bunun dışındaki ibadetleri terk ediyorlar. Bazen de onlardan dinen caiz görülmeyen fiil ve sözler çıkmaktadır.”. O, farazî olarak yapılan bu durum tespitine karşı itiraz sadedinde bir değerlendirme yapmamıştır. Durumu açıklamak için ise şu meyanda ifadeler kullanmıştır: İbadetler tek başına Allah'a ulaşmakta yeterli değildir. Müvelleh dervişler Allah tarafından bilinen bir şeyden dolayı seçkinlerden kılınmıştır ve onların gerçek durumu bizlere gizlenmiştir. Bizim ancak zâhir olan tavırlarının, onlardaki yüce cevheri örten bir setr olduklarını söylememiz mümkündür.⁵¹⁶ Bu açıklamada Müvellehlerin gerçek hallerinin gizlendiği ve bu işin Allah tarafından yapıldığı ifade edilmektedir. Bir başka açıklaması, Melamî dervişlerin bilinçli olarak benimsedikleri dışa kendini kötü gösterme amacının

⁵¹⁶ İbnü's-Serrâc, *Teşvîk*, Vr. 144a.

Müvellehlere de söz konusu olabileceği üzerinedir. O, Müvelleh dervişlerin tuhaf hareket ve davranışlarının kökeninde, halkı uzaklaştırma ve onlardan kurtulma isteğinin bulunmasının mümkün olabileceğini söylemektedir. Ancak tevil işini en geniş anlamı ile yapmaya çalışan İbnü's-Serrâc, Müvelleh dervişleri tezkiye etmek için bütün ihtimalleri dikkate almaktadır. Buna göre, belki onlar namazlarını gizlice kılmışlar, belki de cem ederek kılıyor olabilirler.⁵¹⁷ Ancak bu ihtimaller söz konusu olmasa bile, ilk açıklamadaki tespit her durumda geçerlidir. Zira ilk açıklamada dile getirildiği üzere, bu insanlar Allah tarafından seçilmiş kişilerdir. Doğal olarak İbnü's-Serrâc'a göre bir kişinin velî olması sadece ibadet veya taatıyla alakalı bir durum değildir. Dolayısıyla temel ibadetleri yapmasalar bile, onlar Allah'ın velileridir. Onun zihnindeki bu kabul, zikrettiği bir keramette net olarak ortaya çıkmaktadır. Keramete göre, Kalender dervişlerden biri olan Dazlak Baba'ya insanlar tarafından namaz kılması için baskı yapılmıştır. Dazlak Baba bunun tehlikeli sonuçları olabileceğine dair onları uyarsa da baskı yapanlar ısrar etmişlerdir. Bunun üzerine Dazlak Baba, baskıya dayanamayarak iki rekatlık bir namaza başlamıştır. Ancak namaza başlamasının hemen akabinde şiddetli bir yağmur eşliğinde fırtına çıkmış ve insanlar helak olmak tehlikesi ile karşı karşıya kalmıştır. Hal böyle olunca, namaz kılması için ısrar eden grup, helak olmamak için ondan af dilemiştir. İbnü's-Serrâc kerameti zikretmiş, ancak Dazlak Baba'nın namaz kılmamasını meşrulaştıran sonucu için makul bir açıklama yapamamıştır. Durumu ilahî bir sır olarak yorumlamıştır. Ona göre, burada Allah'ın lutfettikleri dışında kimsenin anlayamayacağı ilahi sırlar vardır.⁵¹⁸ Görüldüğü üzere, Dazlak Baba'nın namaz kılmaması onun velî olarak değerlendirilmesini engelleyecek bir durum değildir.

⁵¹⁷ İbnü's-Serrâc, *Teşvîk*, Vr. 144a-144b.

⁵¹⁸ İbnü's-Serrâc, *Tüffâh*, Vr. 167b-168a.

Onun velîliği ibadetlerinden değil, Allah'tan kaynaklanan bir sır üzerine bina edilmiştir. İbnü's-Serrâc, Müvelleh dervişlerin oruç tutmamalarını da onlara beslediği hüsnü zanna dayanarak açıklamaya çalışmıştır. Onların Ramazan orucunu yerken gördüklerini, ama gerçekte oruçlarını yememiş olabileceklerini dile getirmiştir. Bir şeyi yemek, ama yememiş olmak gibi imkansız bir durumun nasıl vaki olabileceğini açıklamayan İbnü's-Serrâc, bu durumun Allah'ın salih kullarına verdiği lutufların en basitlerinden biri olduğunu söyleyerek tuhaflığı gidermek istemiştir.⁵¹⁹

İbnü's-Serrâc, Müvelleh dervişlerin tuhaf giyim-kuşam ve dış görünüşlerini de yadsımamış, kendilerine verilen hallerin bir yansıması olarak görmüştür. Ona göre, dervişler bazen dağlarda yaşarken, bazen havada uçarken, bazen de insanların maslahatlarını giderirken görülebildiği gibi, Allah'ın velîsi olan bu kullar değişik dış görünüşlere sahip olarak da ortaya çıkabilirler. Bazıları ahalinin elbiselerine benzer giyinir, bazıları da garip elbiseler içinde ortaya çıkarlar. Hatta bazıları vahşi hayvanlar gibi üzerlerine elbise giymemiş ve saçları karışmış halde gözüdürler. O, kendisinin dervişlerin hallerinden biri olarak saydığı bu durumlara, zamanın ulemasının tepki gösterdiğini söylemiştir. Hatta ulemanın üzerinde hayvanlar gibi saçları bulunan birisini gördüğünüzde “Bu kişi cinîdir.” demeye kadar işi vardırıldığını belirtmiştir.⁵²⁰ Onun bu suçlaması muhtemelen İbn Teymiye'ye yöneliktir. Zira İbn Teymiye, bazı cinlerin beşer şekline girerek olağanüstü işler yaptıklarını iddia ederek, kerametler gösteren Müvellehlerin zannedildikleri gibi salih insanlar olmadıklarını ileri sürmüştür.⁵²¹ İbnü's-Serrâc ise böyle bir suçlamayı Allah'ın evliyalarına yöneltmiş bir iftira olarak tanımlamakta ve bunun rezil bir inanç

⁵¹⁹ İbnü's-Serrâc, *Teşvîk*, Vr. 144a-144b.

⁵²⁰ İbnü's-Serrâc, *Tüffâh*, Vr. 27b.

⁵²¹ İbn Teymiye, *Mecmûu Fetâvâ*, c. XI, s. 294.

olduğunu vurgulayarak bu iftiralarından Allah'a sığındığını belirtmektedir.⁵²² İbnü's-Serrâc, ulema tarafından Hz. Peygamber'e atfedilen "bıyığını kısaltmayan bizden değildir" hadisi⁵²³ öne sürülerek yapılan ve muhtemelen Haydarî dervişlerinin bıyıklarını uzatma âdetini hedef alan tenkitleri, Hz. Peygamber'in bu hadisinde haramlık kastedilmediğini ifade ederek bertaraf etmeye çalışmaktadır.⁵²⁴ Bunlar dışında, İbnü's-Serrâc'ın Müvelleh dervişlerin genel olarak hal ve hareketlerinin tuhafliklarına dair yaptığı bir başka savunma biçimi, bu tavırların şaka ve mizah amacıyla yapıldıkları şeklindedir. O, Hz. Peygamber'in de çok şakacı birisi olduğunu belirterek Müvelleh dervişlerin tuhaf hal ve hareketlerini tevil ve tezkiye etme çabasına girişmektedir.⁵²⁵ O, bu görüşünü Harîrîye taifesinin kurucusu olan ve aynı zamanda davranışlarından dolayı zamanın ilim adamlarınca şiddetle yerilmiş, hatta bir ara hakkında fetva verilmesi üzerine devlet yöneticileri tarafından haps edilmiş olan, Ali el-Harîrî'yi savunma babında dile getirmiştir. İbn Serrâc'a göre, Ali el-Harîrî cahil fukahanın gadrine uğramış Rabbanî bir kişiliktir.⁵²⁶ O, Ali el-Harîrî'de zâhiren tuhafliklar ve inkârı gerektirecek hususlar olduğunu kabul etmektedir.⁵²⁷ Ancak o, bunları bir şaka (hezl) olarak açıklamakta ve bunların iyice tahkik edildiğinde güzel bir manaya tevil edilebilecek durumlar olduğu kanaatini dile getirmektedir.⁵²⁸

İbnü's-Serrâc'ın bazı Müvelleh dervişlerin uyuşturucu tükettiği iddialarına getirdiği savunma biçimi, yine bu tarz dervişlerin zâhir hallerine göre

⁵²² İbnü's-Serrâc, *Tüffâh*, Vr. 28a.

⁵²³ Hadis değişik versiyonları ile oldukça fazla kaynaktan yer almaktadır. Biz bunlardan sadece Tirmîzî'nin rivayetine işaret edeceğiz. bkz. Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre es-Sülemî et-Tirmîzî, *Sünenü't-Tirmîzî*, tah. Muhammed Cemil Attâr, Beyrut-1994, Kitabu'l-Edeb: 2770, c. IV, s. 349.

⁵²⁴ İbnü's-Serrâc, *Teşvîk*, Vr. 66a, 314a.

⁵²⁵ İbnü's-Serrâc, *Teşvîk*, Vr. 116a.

⁵²⁶ İbnü's-Serrâc, *Tüffâh*, Vr. 122a.

⁵²⁷ İbnü's-Serrâc, *Tüffâh*, Vr. 124b-126a.

⁵²⁸ İbnü's-Serrâc, *Tüffâh*, Vr. 122b.

değerlendirilmemesi gerektiği ana fikrine dayanmaktadır. Bu şekilde bir savunmayı bir kerametle dile getirir. Zikrettiği rivayet, şeyhin haşhaş kullanmadığına değil, haşhaş olarak kullanılan şeyin mahiyetinin onlar söz konusu olduğunda farklılaştığına delalet etmektedir. Şeyh haşhaşı ağzına aldığı anda mahiyeti değişmekte ve şekere dönüşmektedir.⁵²⁹ İbnü's-Serrâc benzer bir savunmayı Rifâî dervişlerinde varolan ve helal olmadığı için çokca eleştiri almalarına sebep olan yılan yeme hadisesinde de yapmaktadır. O, helal olmayan yılanları nasıl yiyorlar sorusunu, yılan olarak yemediklerini, mahiyetinin değiştiğini, bazen hıyar, bazen acur, bazen helva şeklinde yediklerini dile getirerek cevaplamaktadır.⁵³⁰

İbnü's-Serrâc'dan anladığımız kadarıyla ilim ehli sık sık Müvelleh dervişleri imtihan etmektedir. İmtihan sonucunda dervişlerin ilim alanındaki eksiklikleri ortaya çıkmakta ve bu durum onlar için bir suçlamaya dönüşmektedir. İlim ehlinin yönelttiği suçlama bu insanların cahil olduğudur. Ulema, Hz. Peygamber'e atfedilen "Allah cahili velî edinmez."⁵³¹ hadisini kullanarak Müvelleh dervişlerin velî olamayacağını dile getirmiştir. İbnü's-Serrâc ise bu suçlamaya hadisin yanlış yorumlandığını ifade ederek cevap vermeye çalışmaktadır. Ona göre, hadiste geçen cehaletten Allah'ı veya dinin zarurî prensiplerini bilmeyenler kastedilmektedir. Faziletli olmak için medrese ulemasının iddia ettiği gibi ilim sahibi olmaya gerek yoktur. Buna en iyi örnek de Veysel Karanî'dir. O, bir âlim veya cedelci değildir. Buna rağmen o, Allah'ın evliyasıdır.⁵³²

Özetle söylemek gerekirse, İbnü's-Serrâc Müvelleh sûfilere yönelik bütün eleştirileri kavrayamayacağımız hikmete dayandırarak tezkiye etmeye çalışmaktadır.

⁵²⁹ İbnü's-Serrâc, *Teşvîk*, Vr. 181a.

⁵³⁰ İbnü's-Serrâc, *Teşvîk*, Vr. 137a.

⁵³¹ Ebü'l-Fida İsmail b. Muhammed el-Aclûnî, *Keşfu'l-Hafâ ve Müzîlu'l-İlbâs: Ammâ İštehera mine'l-Ehâdis ale's-Sünneti'n-Nâs*, 2. Baskı, Beyrut-1352, c. II, s. 180.

⁵³² İbnü's-Serrâc, *Tüffâh*, Vr. 217a-220a.

O, her türlü tevil yolunu deneyerek gerçeğin aslında bize görüldüğü gibi olmadığını ispatlamaya çalışmış, onlar hakkında hüsnü zan beslemek gerektiğini ifade etmiştir. Zira ona göre evliya, her ne kadar masum olmasa da seyiyatı az, hasenatı çoktur ve bu itibarla hal olarak diğer insanlardan üstündür.⁵³³ Bu durum dikkate alınarak, yanlışları görülse bile tasavvuf mensuplarına karşı hoşgörülü olunmalıdır. İbnü's-Serrâc, fukahayı bu gerçeği kavramamakla ve sûfilere karşı hoşgörüsüz olmakla suçlamaktadır. Kuran ve Sünnet, hüsnü zannı tavsiye etmiş ama onlar iftira yolunu tutmuştur.⁵³⁴ O, fukahanın bu tutumunu, gayrimüslimlerin İslâm dinine mensup evliyaya bakış açısını örnek göstererek mahkum etmeye çalışmıştır. Onun belirttiğine göre, fukahanın şeytan dediği evliyalara Hristiyanlık ve Yahudilik dinine mensup olanlar bile saygı göstermektedirler. Gayrimüslimler, Müslüman olmamalarına rağmen, evliyaya şeytan dememiş, iftira atmamış, ancak İslâm dinine mensup fukaha onların gösterdiği hassasiyeti göstermemiştir.⁵³⁵ Bu durum İbnü's-Serrâc'ı bir kıyaslama yapmaya sevk etmiştir. Velîlik ve kerametleri tasdik eden bir Hristiyan ile kabul etmeyen Müslüman bir fakih karşılaştırmış ve Hristiyanın bulunduğu halin itikat açısından daha güzel ve değerli olduğu sonucuna varmıştır.⁵³⁶ Bu sonuç, onun evliya inancını İslâm dini açısından neredeyse bir itikat esası derecesinde gördüğünü ortaya koymaktadır. Evliyaya inanan bir Hristiyanı, inanmayan bir Müslüman fakihe, tercih edecek duruma gelmesi, onun eleştirilere ne derece tepki duyduğunu göstermektedir. Onun bu tercihi, evliya inancının İbnü's-Serrâc'da saplantı

⁵³³ bkz. İbnü's-Serrâc, *Tüffâh*, Vr. 48a.

⁵³⁴ İbnü's-Serrâc, *Teşvik*, Vr. 141a.

⁵³⁵ İbnü's-Serrâc, *Teşvik*, Vr. 138a. İbnü's-Serrâc buna dair örnekler de verir. Örneğin Hristiyanlar Sarı Saltuk'a hürmet edip onun türbesine gelerek bereket talebinde bulunmaktadır. Ancak âlimlerden biri (muhtemelen İbn Teymiye) ona şeytan demektedir. bkz. İbnü's-Serrâc, *Tüffâh*, Vr. 197a. Yine Yahudi ve Hristiyanlardan bir grup Yusuf el-Kamîni'yi görüp, hikayelerini dinleyince onun velîliğini tasdik etmişlerdir. bkz. İbnü's-Serrâc, *Tüffâh*, Vr. 127a.

⁵³⁶ İbnü's-Serrâc, *Tüffâh*, Vr. 134b-135a.

denebilecek boyutta tartışılmaz bir hakikat haline geldiğini göstermesi açısından da dikkate şayandır.

2- Ziyaret Kültü

VII. / XIII. yüzyılda tasavvuf mensupları ile medrese uleması arasındaki en önemli tartışma konularından birini ziyaret kültü oluşturmuştur. Bu zaman diliminde İslâm dünyasının her yerinde kabir, türbe gibi mekanlar halk tarafından kutsallık atfedilerek yoğun bir şekilde ziyaret edilmekte ve buralarda birtakım ritüeller uygulanmaktadır. İslâm coğrafyasında ziyaret kültünün varlığı bu çağda ortaya çıkmış bir vakıa değildir. Ölümü hatırlatma amacı ile kabirlerin ziyaret edilmesi, İslâm'ın ortaya çıkışından itibaren uygulanan ve de ulema tarafından teşvik edilen bir hadisedir. Bu konuda ulema ile tasavvuf mensupları arasındaki gerilim, zaman içerisinde kabir ve türbelere kutsallık atfedilmesi ve buralarda özel birtakım ritüellerin uygulanmaya başlaması üzerine ortaya çıkmaya başlamıştır.

İslâm kültüründe kabir ve türbelere özel bir anlam yüklenilmesi, Sünnîlerden önce Şîî kesiminde görülmeye başlanmıştır. Şîîlik'te Hz. Hüseyin'in şehadetinden sonra, onun ve diğer Şîî imamlarının kabirlerine yönelik bir ziyaret geleneği erken tarihlerden itibaren varlık göstermiştir.⁵³⁷ Sünnîlerin kabir ziyaretlerine farklı

⁵³⁷ Josef W. Meri, *The Cult of Saints among Muslims and Jews in Medieval Syria*, s. 140. Şîî ziyaret geleneğinde Hz. Peygamber, Hz. Ali, Hz. Hüseyin ve diğer Şîî imamlarının kabirlerine özel bir önem atfedilmekle birlikte, en fazla önemin Hz. Hüseyin'in kabrine ve orada yapılması gerekenlere verildiği, bu konuya dair yazılan eserlerden anlaşılmaktadır. Örneğin Kummî yazdığı eserde, Hz. Peygamber'in kabrini ziyarete yaklaşık otuz sayfa (bkz. Ebü'l-Kâsım Cafer b. Muhammed İbn Küleveyh el-Kummî, *Kâmilü'z-Ziyârât*, Beyrut-1997, s. 39-70), Hz. Ali'ye yine yaklaşık otuz sayfa civarında yer ayırmışken (bkz. el-Kummî, a.g.e., s. 70-100), Hz. Hüseyin'in kabrine ve orada yapılacaklara hemen hemen eserin tamamı olan yaklaşık dört yüz sayfayı bulan bir yer ayırmıştır (bkz.

anlamlar yüklemeye, Şifelerin ziyaret geleneğinden etkilenmiş olmaları oldukça muhtemeldir. Kabir ziyaretlerinin gerek Sünnîler ve gerekse Şifler arasında yaygınlaşmasıyla, İslâm dünyasında bu uygulamaya yönelik ilk eleştiriler de belirmeye başlamıştır. Daha III. / XI. asırda Irak bölgesinde ulema tarafından kabir ziyaretlerine eleştiriler yönelmiştir.⁵³⁸

Sünnî çevrelerde kabir ziyaretlerinin ölümü hatırlamak dışında başka anlamlarla da yapılabileceği hususunun yerleşmesinde İmam Gazâlî önemli bir rol oynamıştır. O, “*İhya*”sında kabirlere ziyaretin ölümü hatırlama ve ibret alma dışında, orada yatan salihlerin bereketinden istifade etmek amacıyla da yapılabileceğini, bunun dinen güzel bir davranış olduğunu dile getirmiştir.⁵³⁹ Ondan önce de bu görüşün dile getirildiği hususunda şüphe yoktur. Ancak İmam Gazâlî’nin İslâm dünyasının geneli üzerinde sahip olduğu ilmî yetkinliği ve otoritesi dikkate alındığında, onun ziyaret kültürünün gelişiminde önemli bir rol oynadığına dikkat çekmek gerekecektir.

Ziyaret kültürünün gelişmesine paralel olarak Sünnî gelenekte insanlara kabir ziyaretinin adabını öğreten ve ziyaret edilmesi gereken yerleri konu alan eserler ortaya çıkmaya başlamıştır. Bu eserler incelediğinde ziyaret kültürünün özellikle Şam, Mısır ve Anadolu bölgelerinde yaygınlaştığını görülmektedir. Daha IV. / X. yüzyılda İbn Havrânî, Şam şehrinde bulunan sahabe, tabiîn, ulema, zâhid ve evliyanın ziyaret edilmesi gereken kabirlerini konu alan bir eser kaleme almıştır.⁵⁴⁰ VII. / XIII. yüzyılda tasavvufun kaydettiği gelişimin ziyaret kültürünün yaygınlaşmasında oldukça

el-Kummî, a.g.e., s. 112-490). Buradan Şif ziyaret geleneğinin esas itibarı ile Hz. Hüseyin’in kabri etrafında şekillendiğini söylemek mümkündür.

⁵³⁸ Meri, a.g.e., s. 126-127.

⁵³⁹ Ebû Hamid Muhammed b. Muhammed el-Gazâlî, *İhyâu Ulûmu’d-Dîn*, çev. Ahmed Serdaroğlu, İstanbul-1975, c. IV, s. 873.

⁵⁴⁰ Osman b. Ahmed es-Süveydi İbn el-Havrânî, *el-İşârât ilâ Emâkini’z-Ziyârât*, tah. Bessam Abdülvehhab Cabî, Dimaşk-1981, s. 3-4.

etkili olduğu gözükmetedir. Bu yüzyılda yaşayan Herevî kaleme aldığı eserde, Şam şehrinin yanında Anadolu ziyaretgâhları hakkında verdiği bilgilerle, bölgede ziyaret kültürünün ne derece geliştiğini gözler önüne sermektedir.⁵⁴¹ Yine bu yüzyılda Mısır'da özellikle sûfiler arasında ziyaret kültürü çok yaygınlaşmıştır.⁵⁴² Muvaffakuddin b. Osman'ın kaleme aldığı eser bu yaygınlığa işaret etmektedir. Onun eserinde, kaleme alınan benzer eserlerde olduğu gibi, ziyaret edilmesi gereken yerlerin çoğunluğunu tasavvufa mensup kişilerin kabirleri oluşturmaktadır. Ancak onun birçok fakihin kabrini de ziyaret edilmesi gereken mekanlar arasında zikretmesinden, kabir ziyaretlerine en yoğun eleştirileri yönelten fukaha kesiminden kişilerin kabirlerinin de bir ziyaretgâh haline getirildiği anlaşılmaktadır.⁵⁴³

Ziyaret kültürünün yaygınlaşması, yaygınlaşma ile doğru orantılı bir şekilde, bu uygulamaya yönelik tepkilerin ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır. Yaygınlaşma arttıkça tepki gösterenlerin sayısı ve tepkilerinin oranı da yükselmiştir. Ulemanın tepkisi hem kabirlere yüklenen anlama hem de oralarda icra edilen uygulamalara yöneliktir. Kabirlerde yatan kişilerden bereket alma düşüncesi, zihinsel anlamda kabirlerin kutsal mekanlara dönüşmesine olanak sağlamıştır.⁵⁴⁴ Fukahanın tepkisi esas itibarı ile kabirlerin kutsal mekanlara dönüştürülmesine olmuştur. Sünâmî'nin kabirlerin kutsal bir yermiş gibi kabul edilip oralara Kabe gibi önem verilmesinin uygun olmadığını dile getirmesi, halk nezdinde bu inancın oldukça ileri boyutlara

⁵⁴¹ Herevî, Anadolu bölgesinde Afyon, Kayseri, Konya, Divriği, Elbistan, Malatya, Mardin, Diyarbakır, Harran, Meyyafakirin, Habur, şehirlerindeki çok sayıda türbeyi ziyaret mekanı olarak zikreder. bkz. Abû'l-Hasan Ali b. Abi Bakr al-Harawi, *Guide des Lieux de Pelerinage (Kitâbü'l-İşârât ilâ Ma'rifeti'z-Ziyârât)*, çev. Janine Sourdell - Thomine, Dimaşk-1957, s. 131-151.

⁵⁴² Boaz Shoshan, *Popular Culture in Medieval Cairo*, Cambridge-1993, s. 21-22.

⁵⁴³ bkz. Muvaffakuddin b. Osman, *Mürşidü'z-Züvvâr ilâ Kubûri'l-Ebrâr*, tah. Muhammed Fethi Ebû Bekr, Kahire-1995, s. 205-661.

⁵⁴⁴ Kabirlerden bereket alınabileceği bazı fukaha tarafından bile kabul ediliyordu. bkz. İbn el-Hâc, *el-Medhal*, c. I, s. 250-257.

ulaştığını göstermektedir.⁵⁴⁵ İnsanlarda böyle bir inancın oluşması, kabir ve türbelerde teberrüken namaz kılmak, Kur'an okumak, onların etrafında tavaf etmek, mum yakmak, onları öpmek, mesh etmek, oraların toprağına bulanmak, oralarda yatan kişilerden yardım istemek gibi ziyaretgâhlara has birtakım ritüellerin ortaya çıkmasına yol açmıştır.⁵⁴⁶

Ziyaret kültürünün yaygınlaşması, İslâm dünyasının hemen her yerinde görülmekle birlikte, en fazla Şam ve etrafındaki şehirlerde olmuştur. Özellikle VII. / XIII. yüzyıl Suriye'si bu anlamda ziyaret kültürünün ve ziyaret mekanlarının en canlı olduğu merkez durumundadır.⁵⁴⁷ Doğal olarak uygulamaya en yoğun ve en keskin muhalefet de bu bölgeden çıkmıştır. Şam bölgesinde ziyaret kültüne eleştiriler V. / XI. yüzyıldan itibaren belirmeye başlamıştır. Bu zaman diliminde, Hanbelî mezhebine mensup âlimlerden biri olan İbn Akîl, türbe ve kabir ziyaretlerinin İslâm dinine göre yasak olduğunu belirterek mevcut duruma tepki göstermiştir.⁵⁴⁸ Ancak onun fetvaları bu durumun gelişmesini ve yaygınlık kazanmasını önleyememiştir. VII. / XIII. ve VIII. / XIV. yüzyıllarda ziyaret kültüne karşı etkin muhalefet yine Hanbelî mezhebine mensup âlimler tarafından yürütülmüştür. Bu âlimler arasında öncü konumunda bulunan ise İbn Teymiye'dir. O, ziyaretgâhlar konusunda yaygınlık kazanan fiilî durumu kabul edilemez olarak nitelendirmiştir.⁵⁴⁹ İslâm dininde Mescid-i Haram, Mescid-i Nebevî ve Mescid-i Aksa dışında hiçbir mekana ziyaret amacıyla yönelinemeyeceğini söylemiş ve Hz. Muhammed dahil, hiçbir

⁵⁴⁵ Ömer b. Muhammed b. Avvad es-Sünâmî, *Nisâbu'l-İhtisâb*, tah. Merizen Saîd Merizen Asiri, Mekke-1986, s. 229.

⁵⁴⁶ Ulema ziyaret kültürünü eleştirirken bu noktalara işaret ederek aynı zamanda halkın uygulamasının nasıl olduğuna dair bizleri aydınlatmıştır. bkz. Ebû Abdullah Şemseddin İbn Kayyim el-Cevziyye, *İğâsetü'l-Lehfân fi Mesâidi's-Şeytân*, tah. Beşir Muhammed Uyun, Dımaşk-1993, c. I, s. 212, 222; et-Türkmânî, *el-Lüma' fi'l-Havâdis ve'l-Bid'a*, c. I, s. 215, 221.

⁵⁴⁷ Meri, *The Cult Of Saints Among Muslims And Jews In Medieval Syria*, s. 80.

⁵⁴⁸ George Makdisi, *İbn Aqil: Religion and Culture in Classical İslâm*, Edinburgh-1997, s. 209-210.

⁵⁴⁹ İbn Teymiye, *Mecmûu Fetâvâ*, c. XI, s. 290-293, 504-505.

peygamberin, hiçbir velînin mezarının ziyaret mekanına dönüştürmenin uygun olmadığına dair fetva vermiştir. İbn Teymiye fetvası nedeniyle ziyaret kültürünü benimsemiş insanların tepkisine de maruz kalmıştır.⁵⁵⁰ Ancak o, bu tepkilere rağmen görüşlerinden vazgeçemiştir. İbn Teymiye'ye göre meşru olan kabir ziyareti, kabirlere selam vermek ve onlara dua etmekten ibarettir.⁵⁵¹ O, ziyaret kültüründe en çok rastlanan uygulamalardan biri olan kabirde yatan kişiden yardım istemeyi, şirk olarak değerlendirmiştir.⁵⁵² Ona göre, ölmüş kişileri, duaların kabulü için aracı kılmak da küfür ve dalâlet yolunu tutmak demektir.⁵⁵³ İbn Teymiye'nin öğrencisi olan İbn Kayyim da hocasının sert eleştirilerini devam ettirmiş, ziyaret kültürünü insanların düştüğü en büyük fitnelerden biri olarak değerlendirmiştir. Ona göre, durum neredeyse kabirlerde yatanları Rab edinmeye, kabirlere kulluk edilmeye kadar varmıştır. İnsanlar, kabir ve türbelere orada yatanların heykellerini dikmeye başlamıştır ki, bu ona göre bir tür putperestliktir.⁵⁵⁴ O, kabirlere secde etmek, onları öpmek gibi davranışları da putperestlik olarak nitelemiştir.⁵⁵⁵

İbnü's-Serrâc böyle keskin fetvaların verildiği bir ortamda eserini kaleme almıştır. Ona göre bu fetvaları veren kişiler cahiller topluluğudur. Zira ziyaretgâhlar mübarek yerlerdir. İnsanlar buralara gidip adaklar adamakta, salavatlar getirip dualar okumaktadır. O, ziyaretgâhların bereket talebi için yönelinen tavassut makamları olduğunu dile getirmektedir. Ona göre, türbe ve kabirlerde yapılan ritüeller de dinen

⁵⁵⁰ Ziyaret kültürünü benimsemiş ulema bu fetvası nedeniyle İbn Teymiye'nin tekfirine, doğal olarak öldürülmesine hükmetmiştir. Kadı Bedrüddin İbn Cemâa, tekfir fetvasını yumuşatmış, İbn Teymiye'nin küfre düşmediğini ancak bidatçı olduğunu söylemiş ve bunun üzerine İbn Teymiye'nin hapis edilmesiyle iktifa edilmiştir. bkz. Mufaddal b. Ebi'l-Fedâil el-Kıbtî, *en-Nehcü's-Sedîd ve'd-Dürrü'l-Ferîd fîmâ ba'de Târîhu İbnü'l-Amîd*, yay. Samira Kortantamer, Freiburg-1973, s. 35.

⁵⁵¹ Ebü'l-Abbas Takıyyüddin Ahmed b. Abdülhalim İbn Teymiye, *Risâletü Ziyâratü'l-Kubûr ve'l-İstincâd bi'l-Makbûr*, tas. Muhammed Bedreddin Ebû Firâs en-Na'sâni, ("Mecmûu Resâil" içinde s. 103-123 arası), 1. Baskı, Mısır-1323, s. 106.

⁵⁵² İbn Teymiye, *Risâle*, s. 104-105; *Mecmûu Fetâvâ*, c. XI, s. 115.

⁵⁵³ İbn Teymiye, *Risâle*, s. 108.

⁵⁵⁴ İbn Kayyim el-Cevziyye, *İğâsetü'l-Lehfân fî Mesâidi's-Şeytân*, s. 209, 247-250.

⁵⁵⁵ İbn Kayyim el-Cevziyye, *ed-Dâu ve'd-Devâu*, s. 181.

yasaklanmış değildir. Bilakis bunlardan şer'î tesirler ve hikmetler hasıl olmaktadır ve faziletli insanlar bunun farkındadır.⁵⁵⁶

İbnü's-Serrâc, eserinde ziyaret edilmesi gereken yerlere dair örnekler vererek ziyaret kültürüne olan desteğini göstermiştir. Onun en fazla ziyaret edilmesini tavsiye ettiği yer, Ahmed er-Rifâî'nin türbesidir. Burasının Mekke, Medine, Kudüs ve Halîl'den sonra ziyaret edilmesi gereken en şerefli makam olduğunu söylemektedir.⁵⁵⁷ İbnü's-Serrâc, zaman zaman kendisinin yaptığı türbe ziyaretleri hakkında bilgiler vermektedir. O, bilgi verirken buralardan hasıl olan hikmetlere dair örnekler de vermiştir. Verdiği örnekler aynı zamanda türbe ve kabir olgusu etrafında oluşan toplumsal inançları da gözler önüne sermektedir. Buna dair verdiği bir örnek, Şeyh Ebûbekir Arûdek'in türbesi ile ilgilidir. O, şeyhin türbesinin çok mübarek bir yer olduğunu söyledikten sonra, orayı bir nevi şifa merkezi olarak yansıtmaktadır. Buna göre, onun türbesi etrafında yedi kere tavaf edildikten sonra toprağı alınırsa, o toprak göz hastalıklarına iyi gelmekte ve hastalığı tedavi etmektedir.⁵⁵⁸ Bir başka örnek şeyhin türbesinin bereketine atıf yapmaktadır. Şeyh vefat ettiğinde defnedildiği yer önceleri şiddetli susuzluk problemi ile karşılaşmışken, o defnedildikten sonra orada suyu çok bol olan bir pınar zâhir olmuş ve ahalinin su problemi çözülmüştür.⁵⁵⁹ Verdiği bir başka örnek zaviyelerin bereketi ile alakalıdır. Buna göre, bir zaviyedeki hurma ağacının yaprağı humma hastalığına iyi gelmektedir. Ayrıca

⁵⁵⁶ İbnü's-Serrâc'ın kabir ve türbelerin tavassut makamı olduğunu vurgulaması, kabir ve türbelerde dilekte bulunan insanların dileklerini kabirlerde yatanlardan değil, Allah'tan istediklerine işaret etmeye yöneliktir. Böyle olunca kabirde yatanlar Allah katındaki değerlerinden dolayı aracı konumunda olmaktadır. O, bu tavassut vurgusu ile muhtemelen fukaha tarafından yöneltilen şirk suçlamasını bertaraf etmeyi ummuştur. bkz. İbnü's-Serrâc, *Tüffâh*, Vr. 14a-14b.

⁵⁵⁷ İbnü's-Serrâc, *Tüffâh*, Vr. 143b-144a.

⁵⁵⁸ O, “şayet bir kişi topraktan alıp fayda görmezse sebebi kendisindedir” diyerek olası bir olumsuz duruma karşı önlem almayı da ihmal etmemektedir. bkz. İbnü's-Serrâc, *Tüffâh*, Vr. 159a. Benzer bir örneği Eflâkî, Mevlânâ hakkında anlatır. Buna göre Kira Hatun, Mevlânâ'nın ayakkabılarındaki kumu havanda dövüp ezerek, gözü ağrıyanların gözüne sürüyor, hastaların şerbetlerine koyup onları iyileştiriyordu. bkz. Eflâkî, *Menâkıbu'l-Ârifîn*, s. 291.

⁵⁵⁹ bkz. İbnü's-Serrâc, *Tüffâh*, Vr. 182b-183b.

çocuğu olmayan kadınlar o ağacın yaprağından yediklerinde, isteklerine göre kız veya erkek çocuklarına hamile kalmaktadırlar.⁵⁶⁰

Gerek fukahanın tepkisine ve gerekse İbnü's-Serrâc'ın verdiği örneklere bakıldığında, ziyaret kültürünün VII. / XIII. yüzyılda oldukça canlı bir şekilde varolduğu, bunun bir sonucu olarak ulema ile tasavvuf mensupları arasındaki en önemli tartışma konularından biri olduğu görülecektir. Bu tartışmalar sadece bu yüzyılla sınırlı kalmamış, sonraki devirlerde de canlılığını korumuş, hatta günümüze kadar varlığını devam ettirmiştir.

3- Keramet Kültü

Keramet, tasavvuf kültüründeki belki de en önemli enstrüman konumundadır. Bir velî karizması oluşturabilmenin en önemli aracı olmasının yanında, aynı zamanda tasavvufî fikirlerin yayılması ve meşrulaştırılmasını sağlaması, tasavvufa yönelen eleştiri ve saldırılara cevap verme aracı olması gibi işlevleriyle bir anlamda tasavvuf açısından günümüzdeki medya görevini yürütmüştür. Keramet bu çok fonksiyonlu kullanımı, özellikle tasavvufun kurumsallaşma çabalarının hız kazandığı VII. / XIII. yüzyılda dönemin tasavvuf literatürüne etkin bir şekilde yansımıştır. Kerametler bu sırada çok yaygındır ve yaygınlık sebebi ile bu zaman dilimine kerametler çağı denilmektedir.⁵⁶¹

Kerametlerin en önemli fonksiyonu bir velî karizması oluşturmaktır. Zira her tasavvuf akımı ve tarikatı kendisini şeyh adı verilen bir velî etrafında örgütlemiştir.

⁵⁶⁰ İbnü's-Serrâc, *Tüffâh*, Vr. 193a.

⁵⁶¹ Bu konuya "Tasavvuf ve Kurumsallaşma Süreci" başlığı altında değinilmiştir. bkz. s. 47.

Bir tasavvufî örgütün varolması, varlığını sürdürmesi ve yayılması, velî karizmasını ne derece kuvvetli bir şekilde oluşturduğu ile yakından alakalıdır. Bu döneme kerametler çağı denmesi, tasavvufî örgütlerin kurumsallaşma aşamasında olmasının doğal bir sonucudur. Zira her bir tasavvufî tarikat varlığını ortaya koymak, sürdürmek ve yayılmak, kısacası kurumsallaşmak amacıyla kendi şeyhi etrafında bir çekim merkezi oluşturabilmek için kerametlere yoğun olarak başvurmuştur. Bu çabanın kerametler açısından en önemli sonucu içerik olarak velî karizması oluşturacak her türlü kültürel unsurlarla çeşitlenmesi ve aşırılıklarla bezenmesi olmuştur. Klasik tasavvuf literatüründe kerametlerin gizlenmesi tavsiye edilmiştir. Kerametlerin çok yaygınlaştığı ve doğal olarak aşikar kılındığı VII. / XIII. yüzyılda bile bu tavsiyenin tasavvuf muhiblerince dile getirildiğine şahit olunmaktadır.⁵⁶² Ancak tasavvuf literatürüne bakıldığında, fiilî durumun farklı geliştiği ve tavsiyenin çok da dikkate alınmadığı görülmektedir. Gizlenmiş olan kerametler kendisinden beklenen fonksiyoları icra edemeyeceğinden olsa gerek, kerametler çok yaygın bir şekilde aşikar kılınmıştır. Yaygınlaşmanın bir sonucu olarak, kerametlerin velînin ihtiyar ve talebi ile vukubulmasının caiz olduğu vurgulanmıştır.⁵⁶³ Bu vurgunun nedeni, yoğun bir şekilde aşikar kılınan kerametlerin çoğunluğunun velînin kendi isteği üzerine gerçekleşmiş olmasına bir açıklama yapmaktır. Zira daha önce klasik literatürde keramet, velînin haberi olmadan oluşan doğal bir durum olarak tanımlanmıştır.⁵⁶⁴

Kerametler özü itibarı ile velînin Allah katındaki değerini ifade etmeyi amaçlamaktadır. Velîye verilen güç onun Allah katındaki özel konumunun bir nişanesidir. Velîde bulunduğu inanan bu güç çok farklı şekillerde tezahür

⁵⁶² bkz. el-Yafî, *Neşrü'l-Mehâsini'l-Gâliye*, c. I, s. 52.

⁵⁶³ bkz. İbnü's-Serrâc, *Teşvîk*, Vr. 221a.

⁵⁶⁴ bkz. el-Kelabâzî, *et-Ta'arruf*, s. 110.

etmiştir. Akıl ve duyularla bilmenin mümkün olmadığı keşif ve ilham türü kavramayı dile getiren bilgiye dayalı olanlar ile velînin duasının Allah tarafından kabul edilerek kainat ve insanlarla ilgili sorunların çözülmesini ifade eden kerametler tasavvuf kitaplarında rastlanan temel keramet motifleri olmuştur. Buna ek olarak, velînin insan ve eşyalar üzerindeki hâkimiyetini konu alan, tasavvuf literatüründeki adıyla tasarruf yetkisi ile ilgili kerametler de oldukça geniş yer bulmuştur.⁵⁶⁵ Tasavvufun yaygınlaşmasında en fazla etkiyi insanlar ve eşya üzerinde tasarruf yetkisini konu alan kerametler sağlamış olsa gerektir. Zira bu kerametlerde, velî çoklukla insanların şahit olduğu veya gelecekte şahit olması muhtemel kişisel ve toplumsal sorunları çözen kişi olarak yansıtılmaktadır. Karşılaşılan problemlerin birileri tarafından çözüleceğinin bilinmesinin, velî kavramının insanlar nezdinde psikolojik rahatlama unsuruna dönüşmesine ve tasavvuf mensuplarının toplum tarafından daha fazla benimsenmelerine yol açtığı muhakkaktır.

İbnü's-Serrâc'ın eseri de kerametlerin yaygın olduğu bir zaman diliminde kaleme alınması hasebi ile velînin tasarruf yetkisini gözler önüne seren çok sayıda keramet içermektedir. Özellikle VI. / XII. ve VII. / XIII. yüzyılda yaşamış velîlere ait kerametlerde, velînin tasarruf yetkisini konu alan çok sayıda keramet olduğunu söylemek gerekecektir. İbnü's-Serrâc'ın yaşadığı sırada bölgede Haçlı ve Moğol etkileri görülmektedir. Onun derlediği bazı kerametlerde şeyhler bu güçlerin halk üzerindeki olumsuz etkilerini azaltan bir kişilik olarak yansıtılmaktadır. Dönemin tarihinden bahsederken Haçlıların Müslümanlara karşı fırsat buldukça bireysel saldırılarda bulunduğundan bahsetmiştik. Haçlılar, kerametlerde zikrettiğimiz bu olaylar vesilesi ile yer almakta, kerametler genelde onlar tarafından kaçırılan kişilerin

⁵⁶⁵ Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Kültüründe Keşif ve Keramet*, 1. Baskı, İstanbul-2008, s. 69-74.

şeyhler tarafından kurtarılmasını konu edinmektedir.⁵⁶⁶ Bazı rivayetlerde de şeyhler Haçlılara zulümleri sebebi ile ceza veren ve sebep oldukları tehlikeleri ortadan kaldıran kişiler olarak yansıtılmaktadır. Örneğin Şeyh Ebu Bekir el-Yafûrî'ye Haçlıların yaptığı zulümler anlatılınca onları cezalandırmaya karar vermiş ve savaş sırasında eline aldığı taşları atarak zulüm yapanları ortadan kaldırmıştır.⁵⁶⁷

İbnü's-Serrâc'ın zikrettiği bazı kerametlerden şeyhlerin bazı bölgelerin koruyucusu olarak kabul edildiği anlaşılmaktadır. Örneğin Şeyh Hayat b. Kays el-Harrânî, Harran şehrinin, Şeyh Ebu Bekir el-Yafûrî, Mısır şehrinin koruyucusudur.⁵⁶⁸ Abdullah el-Urmevî ise Dımaşk'ın sahibidir.⁵⁶⁹ Bu koruyuculuğun ne anlam ifade ettiğini yine İbnü's-Serrâc'ın zikrettiği kerametler açıklamaktadır. Bir keramette belirtildiğine göre, Moğol hükümdarı Hülagu, Harran'a girdiğinde Şeyh Hayat onu rüyasında korkutmuş ve ona "Bu bölge benim korumam altındadır." diyerek birtakım emir ve yasaklar vermiştir. Keramete göre, Hülagu onun rüyada iken verdiği talimatlarına itaat etmiş ve şeyhin vasıtası ile şehir muhtemel zararlardan korunmuştur.⁵⁷⁰ Bazı kerametlerde şeyhler Moğollarla direkt olarak savaşarak da koruyuculuk görevlerini yapmaktadırlar.⁵⁷¹ Şeyhlerin hâmilik görevleri sadece bunlarla sınırlı değildir. Bazen haramiler tarafından kaçırılan kişiler onlar vasıtasıyla kurtuluşa ermekte,⁵⁷² bazen kuyuya düşen muhipler onlar eliyle aydınlığa çıkmakta, bazen de dağdan düşen müridler havada iken onlara tutunarak sağsalim yere

⁵⁶⁶ bkz. İbnü's-Serrâc, *Tüffâh*, Vr. 134b-135b, 151b-152b, 197b-198b; *Teşvîk*, Vr. 208a.

⁵⁶⁷ bkz. İbnü's-Serrâc, *Tüffâh*, Vr. 174b-177a. Benzer örnekler için bkz. *Tüffâh*, Vr. 72b, 131a-132a, 133a-134b.

⁵⁶⁸ bkz. İbnü's-Serrâc, *Tüffâh*, Vr. 167b.

⁵⁶⁹ bkz. İbnü's-Serrâc, *Tüffâh*, Vr. 114a.

⁵⁷⁰ bkz. İbnü's-Serrâc, *Tüffâh*, Vr. 225a-226a. Hülagu Haleb'i aldığı da aynı şekilde bir koruma ile karşılaşmıştır. bkz. İbnü's-Serrâc, *Tüffâh*, Vr. 225a-226a.

⁵⁷¹ bkz. İbnü's-Serrâc, *Tüffâh*, Vr. 159b-160b, 161b-163b.

⁵⁷² bkz. İbnü's-Serrâc, *Tüffâh*, Vr. 47a-48a, 93a-94a, 156b, 185a-185b.

inmektedirler.⁵⁷³ Bunlar dışında, hastalıkları iyileştirmek,⁵⁷⁴ vahşi hayvanların saldırılarından korumak,⁵⁷⁵ denizde fırtınalardan kurtarmak,⁵⁷⁶ yağmur yağdırmak,⁵⁷⁷ bir bölgeyi istila eden çekirgeleri geri göndermek,⁵⁷⁸ açlıktan ve susuzluktan ölmek üzere olan kişileri ölümden kurtarmak,⁵⁷⁹ Nil nehrinin suyu azalırken çoğaltmak, taşarken azaltmak,⁵⁸⁰ uzun süre ailesini görmeyen bir kişiyi tayyi mekan ettirerek ailesine kavuşturmak,⁵⁸¹ zalimleri cezalandırmak,⁵⁸² bütün şehri kaplayan yangını söndürmek,⁵⁸³ duasıyla devlet içinde makamlar elde edilmesini sağlamak,⁵⁸⁴ müridini hapisten kurtarmak,⁵⁸⁵ istenilen yiyeceği hemen getirmek,⁵⁸⁶ ölen kişileri diriltmek,⁵⁸⁷ kaçan atın bulunmasını sağlamak⁵⁸⁸ gibi içeriklerle insanlara sıkıntı doğuran hemen her konuda, velîler onların sorunlarını, kerametler vasıtasıyla ve değişik yöntemlerle çözen kişiler olarak yansıtılmaktadır. Bu kerametler, tasavvufun dinî ve sosyal bir olgu olmasının yanında, halk nezdinde bir güven oluşturma mekanizması olmasıyla psikolojik olarak da toplumda önemli bir işlev gördüğüne işaret etmektedir.

Kerametler aynı zamanda tasavvuf erbabı için bir savunma mekanizmasıdır. Onlara yöneltilen eleştiriler ve suçlamalar kerametler vasıtası ile açıklanmaya ve cevaplandırılmaya çalışılmıştır. İbnü's-Serrâc'ın Şeyh Muhammed b. Ebu Bekir'in

⁵⁷³ bkz. İbnü's-Serrâc, *Tüffâh*, Vr. 204b-205b.

⁵⁷⁴ bkz. İbnü's-Serrâc, *Tüffâh*, Vr. 18b-19b, 39a-40a, 48a-49a, 53a-54a, 62b-63a, 78a-78b, 81a, 85b-86a, 86b, 87b-88b, 93b, 127a-128a, 193a.

⁵⁷⁵ bkz. İbnü's-Serrâc, *Tüffâh*, Vr. 56b-57a.

⁵⁷⁶ bkz. İbnü's-Serrâc, *Tüffâh*, Vr.12a, 56b-57a, 64b-65a.

⁵⁷⁷ bkz. İbnü's-Serrâc, *Tüffâh*, Vr. 29a-30a.

⁵⁷⁸ bkz. İbnü's-Serrâc, *Tüffâh*, Vr. 61b-62b.

⁵⁷⁹ bkz. İbnü's-Serrâc, *Tüffâh*, Vr. 69a-70a, 79b-80b.

⁵⁸⁰ bkz. İbnü's-Serrâc, *Tüffâh*, Vr. 8b-9a.

⁵⁸¹ bkz. İbnü's-Serrâc, *Tüffâh*, Vr. 85a-85b.

⁵⁸² bkz. İbnü's-Serrâc, *Tüffâh*, Vr. 88a-89a, 213a-213b.

⁵⁸³ bkz. İbnü's-Serrâc, *Tüffâh*, Vr. 90a.

⁵⁸⁴ bkz. İbnü's-Serrâc, *Tüffâh*, Vr. 104a-105a.

⁵⁸⁵ bkz. İbnü's-Serrâc, *Tüffâh*, Vr. 119a-119b.

⁵⁸⁶ bkz. İbnü's-Serrâc, *Tüffâh*, Vr. 128a, 135a, 201b-202b.

⁵⁸⁷ bkz. İbnü's-Serrâc, *Tüffâh*, Vr. 140a-140b.

⁵⁸⁸ bkz. İbnü's-Serrâc, *Tüffâh*, Vr. 167a-167b.

kadınları etrafında toplaması hakkında kötü düşünen birisi hakkında zikrettiği keramet buna iyi bir örnektir. Keramette Şeyh kendisini eleştiren kişiyi yanına çağırmakta ve ona kendisini kadınlık organı ile gösterip “Biz bu şekilde kadınlarla bir araya geliyoruz.” diyerek tepkisinin hatalı olduğunu dile getirmektedir.⁵⁸⁹ Bu kerametın mesajı, şeyhlerin kadınlarla bir araya geldiklerinde bir tür değişim yaşadıklarını ve erkeklik özelliklerinin kaybolduğunu vurgulamaktır. Böyle bir bakış açısına sahip olduğunda, şeyhlerin benzer eylemleri dolayısı ile kınanması anlamsız olacak ve eleştiriler savuşturulacaktır. İbnü’s-Serrâc’ın muhtemelen Müvelleh bir şeyh olan Davud es-Samâdî hakkında zikrettiği bir rivayet yine savunma amaçlı olarak üretilmiş olsa gerektir. Keramete göre, Davud es-Samâdî küçük bir çocukken Acem bölgesinden birisi zaviyelerine misafir olarak gelmiş ve üç gün kalmıştır. Babası, daha küçük yaşta olan Davud’dan misafire bir isteğinin olup olmadığını sormasını istemiştir. Davud soruyu sorduğunda adam, ona “Seninle aynı yatakta çıplak olarak geceleme istiyorum.” demiş, Davud da adamın isteğini yerine getirmiştir. Babası sabah ne olduğunu sorduğunda, Davud olayı anlatmış, o da “Bu adam sana nasibini verdi.” diyerek olayı yorumlamıştır.⁵⁹⁰ İbnü’s-Serrâc’ın verdiği detaylardan bir oğlancılık vakası olduğu anlaşılan durumun, tasavvufi anlamda nasib vermekle ilişkilendirilmesi, bir savunma çabası olarak algılanmalıdır. Buna benzer savunmalarla oğlancılıkla itham edilen bazı Müvelleh dervişler hakkında kötü düşünülmesi önlenmeye çalışılmış olmalıdır. İbnü’s-Serrâc, özellikle Müvelleh dervişlerin kabul görmeyen davranışlarını açıklamak için buna benzer başka savunmacı kerametler de zikretmiştir.⁵⁹¹

⁵⁸⁹ bkz. İbnü’s-Serrâc, *Tüffâh*, Vr. 161b.

⁵⁹⁰ bkz. İbnü’s-Serrâc, *Tüffâh*, Vr. 189b.

⁵⁹¹ bkz. İbnü’s-Serrâc, *Tüffâh*, Vr. 137a, 167b-167b, 181a.

Kerametler tasavvuf mensuplarına kötü gözle bakan, onlara karşı saygısızlık yapan veya düşmanca davranışlar besleyenlere karşı bir koruma görevi de yapmaktadır. Bu tarz kerametlerde, tasavvuf muhaliflerinin başlarına gelen kötü şeyler hakkında insanlar bilgilendirilerek, kendileri de muhalif olurlarsa benzer şeylerin vuku bulacağı korkusunu insanlara aşılamanın temel amaç olduğu açıktır. Bu minvalde İbnü's-Serrâc'ın yine Davud es-Samâdî hakkında zikrettiği bir örnek, içerik olarak da dikkate şayandır. Keramete göre, Şeyh Davud'un teberrüken verdiği bir misvağı alay etmek amacıyla dübürüne sokan bir adamın karnı şişmeye başlamıştır. Şişliğin sebebinin ne olduğu dokuz ay sonra adamın dübüründen kedi yavrusu büyüklüğünde bir yaratık doğurması ile ortaya çıkmıştır.⁵⁹² Toplum içinde bir erkeğin bir yaratık doğurmasının oldukça zillete düşürücü bir durum olduğunda şüphe yoktur. İnanılması zor ve oldukça alışılmadık olan bu keramet, şeyhlere karşı en ufak bir saygısızlığın bile şiddetli bir şekilde cezalandırıldığını insanlara hatırlatmaktadır. Şeyhlere karşı muhalefet keskinleştikçe, muhaliflere yönelik kerametlerin dili de keskinleşmektedir.⁵⁹³

Kerametler bazen eleştiri yönelten kişileri itibarsızlaştırarak tasavvuf savunması yapmaya olanak sağlamaktadır. Bu yöntem en çok, tasavvufa en sert eleştirileri yönelten fukaha sınıfı üzerinde uygulanmaktadır. Genellikle fukaha şeyhlerle karşılaşmalarında ya bildiklerini unutarak⁵⁹⁴ ya onların verdiği cevaplar karşısında aciz kalarak⁵⁹⁵ ya bir şekilde gazaba uğrayarak⁵⁹⁶ veya komik duruma

⁵⁹² bkz. İbnü's-Serrâc, *Tüffâh*, Vr. 188a-189a.

⁵⁹³ İbnü's-Serrâc'ın eserinde bu tarz kerametler oldukça çok sayıda mevcuttur. Biz bu kerametlere daha önce I. Bölüm'de değinmiştik. bkz. 146 no'lu dipnot.

⁵⁹⁴ bkz. İbnü's-Serrâc, *Tüffâh*, Vr. 48b-49a, 59a.

⁵⁹⁵ bkz. İbnü's-Serrâc, *Tüffâh*, Vr. 217a-220a.

⁵⁹⁶ bkz. İbnü's-Serrâc, *Tüffâh*, Vr. 54a-54b.

düşerek⁵⁹⁷ itibarsızlaştırılmış ve bir anlamda söylediklerinin, doğal olarak eleştirilerinin değeri olmadığı vurgulanmaya çalışılmıştır. İbnü's-Serrâc'ın Rumî bir fakih hakkında zikrettiği bir keramet itibarsızlaştırma işleminin hangi boyutlara vardığını göstermektedir. Buna göre, kadının biri çarşıda rastladığı Müvelleh dervişlerden birisinin elbisesine teberrüken dokunur. Bunu gören iki fakihden birisi kadına, eleştiri sadedinde “Elini kirlettin.” der. Cevaba kızan derviş hemen oraya büyük abdestini yapar ve inkârcı fakihe doğru yönelip eliyle dışkısını ona yedirir. Bir nevi trans halinde bütün dışkıyı yiyen fakih kendisine dışkı yedin diye kızan arkadaşına sadece bal yediğini dile getirir. İbnü's-Serrâc'ın yorumu kerametın ne amaçla üretildiğini açıklar niteliktedir. O, okuyucuya yönelik olarak “Şeyh nasıl ona dışkısını yedirdi bir bak.” cümlesi ile son hamleyi yapar ve hangi tarafın itibara layık olduğuna gayet etkili bir cümle ile işaret eder.⁵⁹⁸

Kerametın yaygınlaşması esas itibarı ile işaret etmeye çalıştığımız etkili fonksiyonelliği ile yakından alakalıdır. Tasavvuf mensupları insanlara gerçekten velî olduklarını ispatlamak için, kendilerinden sadır olan kerametlere işaret etmişlerdir. Böylece gerçek velî olduğunu ispat etmenin tek yolu keramet göstermek olmuştur. Bu durum aslında tasavvuf erbabı için zararlı bir sonuç ortaya çıkarmıştır. Zira kerametlerin sûfilerin hakkaniyeti için tek delil olduğunu kabul eden insanlar, gördükleri her tasavvuf mensubundan kendisinin hak üzere olduğuna dair kerametler istemişlerdir. Gelineen süreçte keramet artık halkın isteği üzerine zorunlu olarak gösterilen bir vakıa olma niteliğine bürünmüştür. Halk şeyhlerden kalpleri tatmin edecek kerametler istemekte, ancak böyle bir olayın vukuundan sonra onun velîliğini

⁵⁹⁷ bkz. İbnü's-Serrâc, *Tüffâh*, Vr. 61a.

⁵⁹⁸ İbnü's-Serrâc, *Tüffâh*, Vr. 155b-156a.

kabul etmektedir.⁵⁹⁹ Dolayısıyla tasavvuf mensupları sık sık halk ve devlet yöneticileri tarafından imtihan edilmek veya kendilerini ispatlamak durumunda kalmışlardır.⁶⁰⁰ Bu durumun tasavvuf mensuplarında rahatsızlık yaratması olağandır. Örneğin Eflâkî'nin eserinde velîleri imtihan etmenin kötü bir şey olarak tavsif edilmesi, imtihan hadisesinin oldukça yaygın olduğuna işaret etmektedir.⁶⁰¹ Tasavvuf mensuplarının bazen istenen kerametleri göstermekte başarısız kalmış olması sebebi ile durumdan rahatsız olduklarını düşünmek gerekecektir. İbnü's-Serrâc'ın bazı şeyhlerin, şartlı keramet sahibi olduklarından dolayı kerametleri açığa vurma izinlerinin olmadıklarını ve bu sebeple onları gizlemeyi tercih ettiklerini vurgulaması, keramet göstermekte başarısızlığa uğrayan şeyhlerin durumlarına bir açıklama niteliğinde gibidir.⁶⁰²

Tasavvufun kurumsallaşma döneminde, kerametlerde kullanılan birbirine benzer klasik form ve içeriklerin halk nezdinde bir tür sıkıcılığa yol açtığı anlaşılmaktadır. İbnü's-Serrâc'ın zikrettiği bazı kerametlerde, insanlar şeyhlerden alışılmış olanın dışında keramet istemekte, şeyh de bu talebi yerine getirmektedir.⁶⁰³ Bu bilgiler halkın artık alışılmış kerametlerden bile etkilenmediğini ve şeyhlerden bir nevi orjinallik ortaya koymasını talep ettiğini göstermektedir.

Kerametlerin merkezî bir konuma yükselmesi, keramet gösteremeyen bir şeyhin toplum nezdinde bütün itibarını kaybetmesine yol açacaktır. Şeyhlik iddiasında bulunan kişiler böyle bir duruma düşmemek için muhtemelen birtakım hazırlıklara girişmektedirler. İbnü's-Serrâc'ın Şeyh Ebu Bekir el-Ya'fûrî hakkında kaydettiği bir bilgi, tasavvuf mensupları arasında kerametler için birtakım hazırlıklar

⁵⁹⁹ bkz. İbnü's-Serrâc, *Tüffâh*, Vr. 153b-154a, 201a.

⁶⁰⁰ bkz. İbnü's-Serrâc, *Tüffâh*, Vr. 61b, 185b-186b ve 192b-193a, 217a.

⁶⁰¹ bkz. Eflâkî, *Menâkıbu'l-Ârifîn*, s. 345.

⁶⁰² İbnü's-Serrâc, *Tüffâh*, Vr. 154a-154b.

⁶⁰³ İbnü's-Serrâc, *Tüffâh*, Vr. 206b.

yaptıklarını düşündürmektedir. Buna göre, Şeyh Ebu Bekir el-Ya'fûrî ve çok sayıda başka şeyh bir mekanda toplanmışlardır. İbnü's-Serrâc toplantıya katılan şeyhlerin hepsinin tasarruf ehli olduğunu söylemektedir. Toplanmalarının amacını ise, bütün şeyhlerin kalpleri mutmain edecek kerametler göstermeleri olarak açıklamaktadır.⁶⁰⁴ Ancak zaten hepsi tasarruf ehli olan şeyhlerin, halkın olmadığı bir yerde birbirlerine karşılıklı keramet göstermeleri çok mantıklı değildir. İbnü's-Serrâc'ın toplantıyı tasviri, hangi şeyhlerin daha iyi keramet gösterdiklerini ispatlamak için yapılan bir tür keramet olimpiyatları niteliğindedir. Şeyh Ebu Bekir'in diğer şeyhlere üstünlüğünü keramet formunda anlatan bu olayda ifade edildiği gibi, şeyhlerin bazen benzer amaçlarla toplanmış olmaları kuvvetle muhtemeldir. Zira biraz ileride bahsedeceğimiz üzere, şeyhlerin gösterdikleri birtakım kerametler, bazı tasavvuf muhalifleri tarafından hile ürünü olarak yaftalanmakta ve onların insanları kandırdıkları ispatlanmaya çalışılmaktadır. Şayet kuşku ve iddialarda gerçeklik payı varsa, bu tarz hileli faaliyetler belli bir bilgi birikimi ve tecrübeyi gerektirmektedir. Bu itibarla, bazı şeyhlerin kerametler konusunda tecrübe ve birikim sağlamak için aralarında karşılıklı bilgi alışverişini hedefleyen toplantılar düzenlemiş olmaları mümkündür.

Keramet kültürünün bu süreçlerden geçmesi birtakım aşırılıkların ortaya çıkmasına yol açmıştır. Bu aşırı anlatımların fukaha tarafından tepki görmemesini beklemek olanaksızdır. Örneğin Hz. Peygamber ve sahabenin misafir olarak ziyaret ettiği,⁶⁰⁵ Kabe'nin evinin etrafında tavaf ettiği,⁶⁰⁶ istediği şeyleri yapabilme gücü verilmiş bir şeyh tasvirinin fukaha tarafından eleştirilmesi olağan bir durumdur. Fukaha peygamberler için bile böyle durumların söz konusu olmadığını dile getirerek

⁶⁰⁴ İbnü's-Serrâc, *Tüffâh*, Vr. 179a-179b.

⁶⁰⁵ İbnü's-Serrâc, *Tüffâh*, Vr. 184b-185a.

⁶⁰⁶ İbnü's-Serrâc, *Tüffâh*, Vr. 156b-157b.

tepki göstermektedirler.⁶⁰⁷ Tasavvuf muhibleri ise kerametlerin mucize derecesine ulaşmasının caiz olduğunu söyleyerek bu aşırı tasarruf yetkisini açıklamaya çalışmaktadırlar.⁶⁰⁸ Alışılmadık kerametler gösterme isteği sonucunda ortaya çıkan tuhaf kerametlerin de fukahanın tepkisini çekmede önemli rol oynadığı muhakkaktır. Sırf alışılmadık bir keramet olsun diye, şeyhin bir kalıntıyı dört başı mamur bir hamama dönüştürmesi,⁶⁰⁹ bir şerçeyi bile taşıyamayacak bir asma yaprağının üzerine oturması,⁶¹⁰ ayaklarını çok uzak mesafeden nehre daldırması⁶¹¹ gibi, şeyhlerin ilginç bir şekilde tasarruf gücünü göstermekten başka hiçbir amaca hizmet etmeyen ve mantık sınırlarını zorlayan kerametler fukahanın tepkisini özellikle çekmektedir. Örneğin İbn Teymiye, bu tarz kerametlerle insanların yüceltilmesini kabul etmemiştir. O, din ve dünya açısından fayda hasıl olmadığını söylediği, köprüden geçmek varken su üzerinde yürümek, gereksiz yere aslanların üzerine binmek gibi insanları etkileyen olağanüstülükleri abesle iştilal olarak tanımlamıştır. Bunlar bir faydayı mucib olmadığı için, kendisinden bu ve benzeri davranışlar sadır olan kişiler onun nezdinde itibara layık değildir. Ona göre, bunları yapanlara değil, yapmayanlara saygı gösterilmelidir. Zira zikredilen davranışlar faydasız işlerdir ve faydasız işlerle uğraşmayanlar saygı görmeyi daha çok hak etmektedir. İbn Teymiye'ye göre tek başına keramet asla yeterli değildir. Muhakkak din ile birlikte olmalı, dinî açıdan bir fayda ortaya çıkarmalıdır.⁶¹² Onun keramet konusundaki bu

⁶⁰⁷ İbnü's-Serrâc fukaha tarafından kendilerine sık sık bu eleştirinin yöneldiğini belirtmektedir. bkz. İbnü's-Serrâc, *Tüffâh*, Vr. 40b-41b, 157a-157b.

⁶⁰⁸ bkz. el-Yâfiî, *Neşrü'l-Mehâsini'l-Gâliye*, c. I, s. 14.

⁶⁰⁹ İbnü's-Serrâc, *Tüffâh*, Vr. 206b-207b.

⁶¹⁰ İbnü's-Serrâc, *Tüffâh*, Vr. 185b-186a.

⁶¹¹ İbnü's-Serrâc, *Tüffâh*, Vr. 153b.

⁶¹² İbn Teymiye, *Mecmûu Fetâvâ*, c. XI, s. 329-330.

düşüncelerinin benzerleri, çağdaşı veya takipçisi konumundaki başka fakihler tarafından da dile getirilmiştir.⁶¹³

İbnü's-Serrâc ise ulemanın bütün eleştirilerinde haksız olduğunu düşünmektedir. O, hiçbir halde kerametlerin güvenilirliğinden kuşku duymamaktadır. Okuyucularına da bir keramet duyduklarında şüphe etmemelerini ve inandım diye karşılık vermelerini salık vermektedir. Onun için önemli olan, sadık bir kişinin kerameti rivayet etmesidir. Eğer sadık bir kişiden rivayet ediliyorsa, kerametın sıhhatinden ve zikredilen kişinin velîliğinden şüphe edilmemesi gerekmektedir.⁶¹⁴ Zira Allah'ın mutlak kudreti göz önüne alındığında, imkansız hiçbir şeyin olmadığını söylemek gerekecektir.⁶¹⁵ Ayrıca o, kerametlerin insanlar tarafından müşahade edildiklerini dile getirmektedir. Ona göre, insanların bizzat şahit oldukları kerametlerin sıhhatinden şüphe etmek doğru bir davranış değildir.⁶¹⁶

İbnü's-Serrâc eserinde hemen hemen her kerameti zikrettikten sonra fukaha eleştirisi yapmaktadır. Bunu yaparken, fukahanın sanki bütün velîleri ve bütün kerametleri reddettiği izlenimini vermeye çalışmıştır. Halk nezdinde itibarlı olan ve hallerinin sahihliği konusunda şüphe bulunmayan velîlerin ve onların kerametlerinin de fukaha tarafından tenkit edildiği hissini vererek, eleştirilen velîler ve kerametlerle onlar arasında bir bağ kurmaya çalışmıştır.⁶¹⁷ O, fukahanın bazı kerametlere yönelttiği eleştirileri keramet olgusuna yapılmış olarak kabul etmektedir. Halbuki

⁶¹³ bkz. et-Türkmânî, *el-Lüma' fi'l-Havâdis ve'l-Bid'a*, c. I, s. 94; İbn Ebi'l-İzz el-Hanefî, *el-Akâdetü't-Tahâviyye ve Şerhi*, çev. Beşir Eryaysoy, haz. Hüseyin Cinisli, 2. Baskı, İstanbul-2008, s. 548.

⁶¹⁴ İbnü's-Serrâc, *Tüffâh*, Vr. 11b-12a, 97b-98a.

⁶¹⁵ İbnü's-Serrâc, *Tüffâh*, Vr. 97b-98a.

⁶¹⁶ İbnü's-Serrâc, *Tüffâh*, Vr. 98a, 117b-118a.

⁶¹⁷ İbnü's-Serrâc'ın yaşadığı zamanda zühd döneminde yaşamış sûfilere ve kerametlere genellikle eleştiri yöneltilmemektedir. Eleştiriler daha çok fukahanın kendi yaşadığı zaman diliminde şahit olduğu veya işittiği kerametlere yapılmaktadır. Ancak İbnü's-Serrâc, zühd dönemine ait meşhur sûfilerin kerametlerini zikrettikten sonra bunları fukahanın eleştirdiğini söyleyerek sanki onlar da eleştiriliyormuş hissi uyandırmaya çalışmaktadır. Örnekler için bkz. *Tüffâh*, Vr. 11b-12b, 28b-29b, 45b-46b, 53b, 57b.

kendi çağındaki eleştirilerin çoğu keramet olgusunun varlığına değil, kerametlerdeki aşırılıklara yönelmiştir. Zira İslâm dininde Mutezile mezhebi dışında kerameti kategorik olarak reddeden bir düşünce akımı yoktur.⁶¹⁸ İbnü's-Serrâc'ın yaşadığı çağda en kuvvetli tasavvuf karşıtı olarak gözüken İbn Teymiye bile kerametın olabirliğini reddetmemiştir.⁶¹⁹ İbnü's-Serrâc böyle bir yol takip etmekle, aslında Müvelleh sûfilere yönelen eleştirileri bütün velilere yaymakta, bir anlamda cepheyi genişletmektedir. Böylece muhalif fukahanın tasavvufa kategorik olarak karşı olduklarını vurgulayarak eleştirilerinde haksız ve insafsız oldukları ifade etmeye çalışmaktadır.

Kerametler konusunda fukahanın tepkisinin yöneldiği esas kesim, Müvelleh dervişlik mensuplarıdır. Onlar zaten muhalifleri nezdinde gerçek veliler olarak kabul görmemektedir.⁶²⁰ Ancak onlara eleştiri yönelten fukaha tarafından açıklanması gereken bir sorun vardır. Velî oldukları kabul edilmeyen bu kişilerden birtakım olağanüstü haller sadır olmaktadır. Müvellehler velî kabul edilmediklerinden, ortaya koydukları halleri Allah'ın bir lütfu olarak açıklamak mümkün değildir. Doğal olarak fukahanın onların olağanüstü davranışlarının nasıl olabildiği sorusunu cevaplaması gerekmektedir. Dönemin en keskin muhalifi olan İbn Teymiye, Müvelleh sufilerin gösterdikleri olağanüstülükleri iki şekilde açıklamaktadır. O, ilk olarak cinlerin-şeytanların onlara yardım ettiklerini dile getirmiştir. İkinci açıklaması ise onların gösterdikleri olağanüstü hadiselerin aslında organize edilmiş, çalışılmış hilelerden ibaret olduğudur. İbn Teymiye her iki suçlamayı aynı anda yapmaktadır. Yani Müvelleh dervişler hem hileler yapmakta ve hem de şeytanlar onlara yardım etmektedir. İbn Teymiye bu iddiaların hiçbirinin orijinal anlamda teorisyeni değildir.

⁶¹⁸ bkz. Süleyman Uludağ, "Kerâmet", *DİA*, Ankara-2002, c. XXV, s. 266.

⁶¹⁹ İbn Teymiye, *Mecmûu Fetâvâ*, c. XI, s. 323.

⁶²⁰ Bu konuya "Veli Kavramı" başlığı altında değinilmiştir. bkz. s. 159.

Kendisinden çok önceleri Cübbâî ve Bakıllânî gibi âlimler sûfîlerin kerametlerini açıklamak için benzer iddia ve açıklamaları kullanmışlardır.⁶²¹ Özellikle olağanüstü olaylarda şeytan ve cinlerin yardım ettikleri iddiası, sihirbazlar ve cinlerle uğraşanlar tarafından dile getirilmiştir. Onlar şeytan ve cinleri köleleştirdiklerini ve onlara istediklerini yaptırdıklarını iddia etmişlerdir.⁶²²

İbn Teymiye'nin Müvelleh dervişlerin göstermiş oldukları kerametleri açıklamak için kullandığı en önemli argümanı, şeytanın onlara doğrudan yardımda bulunmasıdır. Ona göre, bu dervişler şeytanla işbirliği içerisinde oldukları ve onların gösterdikleri kerametler işbirliğinin bir sonucudur. Örneğin o, Rifâî dervişlerinde tezahür ettiği şekliyle, ateşin yakıcılığına karşı dayanmayı şeytanın yardımı olarak açıklamaktadır. Yine Müvelleh bir dervişin bulunduğu yerde olmayan yiyecek, içecek ve tatlı türü şeyleri bir anda ortaya çıkarmasını, şeytanın getirip onlara verdiğini söyleyerek izah etmektedir.⁶²³ Daha önce bu tarz kerametleri çokça gösteren Hallâc-ı Mansûr'un kerametleri de bu kerametlere inanmayan kişiler tarafından açıklanmaya çalışılmıştı. O zaman Hallâc'ın evinin arka tarafında bahçeler tesis ettiği ve buralarda mevsimi gelmeyen meyveler yetiştirerek bu tarz kerametleri gösterdiği dile getirilmişti.⁶²⁴ Ancak bu iddia sadece şeyh evinin yakınlarında bulunduğu zamanlar için anlamlı idi. Evden uzakta gösterilen benzer kerametleri açıklayıcı nitelikte değildi. İbn Teymiye'nin şeytanla yardımlaşma teorisi bu anlamda daha geniş çerçeveli bir açıklama olmuştur. el-Cevberî ise, bu konuda İbn Teymiye kadar katı değildir. O, daha insafli bir açıklama ile, şeyhlerin evlerinde

⁶²¹ Massignon, *Hallâc-ı Mansûr'un Çilesi*, c. I, s. 210.

⁶²² Bu konuda bkz. Michael W. Dols, *Majnûn: The Madman in Medieval Islamic Society*, ed. Diana E. Immisch, Oxford-1992, s. 265.

⁶²³ İbn Teymiye, *Mecmûu Fetâvâ*, c. XI, s. 286.

⁶²⁴ Massignon, a.g.e., s. 213-215.

beslediği kuşları kullanarak istenilen şeyi müridlerine yazıp getirttiğini iddia etmiştir.⁶²⁵

İbn Teymiye'nin şeytanî olduğunu zikrettiği hallere yönelik yaptığı açıklamalar, o zamanlarda keramet olgusunun hangi unsurlar üzerinden yürütüldüğüne işaret etmektedir. Onun açıklamalarından çıkardığımızı göre, bazen toplumda daha önce ölmüş bir kişinin canlıymış gibi suretinin görünmesi vukubulmaktadır. Muhtemelen sureti görünen kişiler tasavvuf önderleridir. Zira tasavvuf mensupları tarafından bir keramet olarak sunulan durumu, İbn Teymiye şeytanın ölen kişinin suretine girmesi ile açıklamakta ve keramet olduğu iddiasını reddetmektedir.⁶²⁶ Rüyalar da tasavvufî hallerin sahih olduğunu ispatlamak için kullanılmıştır. İbn Teymiye'nin rüyasında Allah'ı, Peygamber'i görenlerin şeytanî hallere maruz kaldığını belirtmesinden bu tarz rüyaların toplum içinde sıklıkla dile getirildiği anlaşılmaktadır. Eleştirilere maruz kalan tasavvuf mensupları, gördükleri rüyaları anlatarak hallerinin sahihliğine işaret etmek istemiş olmalıdırlar. Buna örnek olarak, İbn Teymiye'nin zikrettiği başka bir rüya motifine işaret etmek yeterlidir. Buna göre, bazı tasavvuf mensupları rüyalarında Hz. Ebu Bekir'i tıpkı Kalenderî dervişleri gibi saçları traş edilmiş bir halde ve dervişler gibi çığlık atarken görmektedirler. Bu rüya Kalenderlerin çehar darb âdetini ve gürültülü bir şekilde yaptıkları sema ayinini Hz. Ebu Bekir üzerinden meşrulaştırma amacıyla yayılmış olsa gerektir. İbn Teymiye'nin bu hale ancak Kitap ve Sünnet'in dışına çıkmakla varılabileceğini söyleyerek ilahî bir işaret olmadığını zikrettiği bu rüyaya benzer rüyalar, Müvelleh dervişler tarafından sıklıkla dile getiriliyor olsa gerektir.⁶²⁷

⁶²⁵ el-Cevberî, *Kitabu'l-Muhtâr fî Keşfi'l-Esrâr ve Hetki'l-Estâr*, Vr. 16b-17b.

⁶²⁶ İbn Teymiye, *Mecmûu Fetâvâ*, c. XI, s. 288.

⁶²⁷ İbn Teymiye, *Mecmûu Fetâvâ*, c. XI, s. 289.

İbn Teymiye'nin şeytanî olmakla nitelediği bir diğer eylem, şeyhlerin müridlerinin isteklerini işitip onlara yardım etmesidir. O, esasında başkasının görmediği şeyi duyma, görme, ilham yoluyla bilme gibi keşf veya mukâşefe denilen olağanüstülüklerin olabileceğini kabul etmektedir.⁶²⁸ Ancak o, keşf ve ilham sonucunda dinin uygun gördüğü bir fayda hasıl oluyorsa durumun ilahî kaynaklı olabileceğini söylemektedir. Keşf, sonuçları itibarı ile harama veya dinin uygun görmediği bir eyleme yol açıyorsa bunun ilahî kaynaklı bir bilgi olamayacağını dile getirmektedir. Böyle bir eylem, bırakın övülmeyi buğz edilmeyi hak etmektedir. Zira ilahî olana dayandırılmayan bu hal artık şeytanî kabul edilmelidir.⁶²⁹ Müridin şeyhten yardım istemesi ve şeyhin bunu işitip yardım etmesi böyle bir eylemdir. Zira ona göre şeyhten yardım istemek, Allah'a eş koşmak demektir. Ancak bazı kimseler şeyhinden yardım istemekte ve şeyh de aralarında çok uzak mesafeler varken onu işitmektedir. İbn Teymiye'ye göre bu ancak şeytanın tavassutu ile olabilir. Şeytan şeyh ile mürid arasında aracılık yapmakta ve müridin isteğini şeyhe ulaştırmaktadır.⁶³⁰ Benzer iddiaları İbn Teymiye'nin dışında, onun öğrencisi olan Zehebî de dile getirmiştir. O, özellikle Müvelleh dervişlerin keşf ve kerametlerini hocası gibi şeytanla açıklamaktadır. Ona göre, Müvelleh dervişlerin kendilerine mahsus şeytanları vardır ve şeytan onların akıllarını noksanlaştırarak gaybdan haberler vermektedir. Bunları gören cahil kişiler ise onların velî olduğuna inanmışlardır. Halbuki onların gaybdan haber vermelerinde şaşılacak bir şey yoktur. Zira bu şeytanın işidir ve benzer eylemleri kâhinler, rahipler, sihirbazlar ve cinlerle temas kuran kişiler de yapmışlardır.⁶³¹ İbnü's-Serrâc, İbn Teymiye ve takipçilerinin

⁶²⁸ İbn Teymiye, *Mecmûu Fetâvâ*, c. XI, s. 313.

⁶²⁹ İbn Teymiye, *Mecmûu Fetâvâ*, c. XI, s. 319.

⁶³⁰ İbn Teymiye, *Mecmûu Fetâvâ*, c. XI, s. 309.

⁶³¹ ez-Zehebî, *Tarîhu'l-İslâm*, sene: 651-660, s. 329-330.

Müvelleh dervişlere isnad ettikleri şeytanlarla veya cinlerle işbirliği yaptıkları suçlamasını kabul etmemiş ve iddialarını iftira olarak değerlendirmiştir.⁶³² Ancak o, olaya farklı bir yönden bakmayı da ihmal etmemektedir. Ona göre, durum eleştirenlerin dediği gibi olsa bile, Müvelleh dervişlerin itibarına hanel getirecek bir suçlama değildir. O, suçlamayı tevil ederek suçlanan kişiler için bir meziyete dönüştürmektedir. Müvellehlerin şeytanlarla işbirliği yaptıkları suçlaması, onun tarafından şeytanın şeyhlere boyun eğmesi ve hizmetine girmesi olarak sunulmaktadır. Doğal olarak, böylesi bir durum yerilecek değil takdir edilecek bir haldir. Zira şeytanların insanların hizmetine verilmesi Allah'ın bir lütfudur ve benzer örnekler Süleyman b. Davud ve Hz. Peygamber için söz konusu olmuştur. Dolayısıyla peygamberlerde görülen bir durumun hasıl olduğu kişi, makam olarak o peygamberler kadar yüce olan bir yerde olmalıdır.⁶³³ Bu açıdan bakıldığında, suçlama değerini kaybetmekte, Allah tarafından şeyhe verilen değer ne kadar yüce olduğuna işaret etmenin yanında, şeyhin tasarruf yetkisinin boyutlarının genişliğine işaret eden bir nevi övgüye dönüşmektedir.

Fukahanın Müvelleh dervişlerin kerametlerine yönelik bir başka izah biçimi hile kavramı ile dir. İbn Teymiye bu iddianın önde giden savunucusu olmakla birlikte, onun dışında başka fakihler de böyle açıklamalarda bulunmuşlardır. Hile ithamı "gözlerin sihri" ifadesiyle bir tür illüzyonistliği de içermektedir.⁶³⁴ İbn Teymiye hile suçlamasını temelde Rifâî dervişlerin uygulamalarını açıklamak için yapmaktadır. Onun bu tarzda yaptığı açıklamalar özellikle Rifâî dervişlerin ateşe girme, zehir içme gibi faaliyetlerini açıklamaya yöneliktir. O, Rifâîlerle devlet erkânı huzurundaki

⁶³² İbnü's-Serrâc, *Tüffâh*, Vr. 27b-28a, 189b-190b.

⁶³³ İbnü's-Serrâc, , *Tüffâh*, Vr. 190a-191a, 196b, 197b.

⁶³⁴ İbnü's-Serrâc dervişlere yönelik suçlamalardan bahsederken "gözlerin sihri" tabirini de kullanmıştır. bkz. İbnü's-Serrâc, , *Tüffâh*, Vr. 33a.

karşılıklı restleşmeleri sürecinde ateşe girerek haklılıklarını ispat etmeye çalışan Rifâî dervişlerine, ateşe girmeden önce sıcak su ile iyice yıkanıp ovalanmalarını şart koşmuştu.⁶³⁵ Bu şartın nedeni, onun Rifâî dervişlerinin ateşe girmeden önce vücutlarına özel hazırlanmış bir merhem sürdükleri ve bu sebepten dolayı ateşin yakıcı etkisine dayanabildikleri inancına sahip olması idi. İbn Teymiye bu merhemin nasıl hazırlandığını da açıklamıştır. Merhem, ateşe dayanıklı bir madde olan talk maddesinin, kurbağa yağı ve narenciye kabukları ile karıştırılmasından elde edilmektedir. Ona göre, Rifâî dervişleri meşhur ateş gösterilerinden önce vücutlarına bu merhemi sürmekte ve bu sayede ateşin içinden hiçbir zarar görmeden çıkmaktadırlar.⁶³⁶ İbnü's-Serrâc, İbn Teymiye'nin merhem suçlamasına isim vermeden cevap vermektedir. Onun bildirdiğine göre, sarayda bir kişi Rifâîlere yıkanıp ateşe girmelerini söyleyerek hile ithamında bulunmuştur. Bu suçlama üzerine Rifâîler ateşe yıkanıp girmişler, ancak yine de ateşten etkilenmemişlerdir. Bu sonuç onların hiçbir ilaç sürmediklerinin, doğal olarak iddiaların iftira olduğunun bir kanıtıdır.⁶³⁷ Bir başka Müvelleh sûfilik karşıtı olan el-Cevberî, Rifâîlerin uyguladıkları önemli ateş ayinlerinden biri olan yanan fırınlara girme âdetini, bu iş için inşa edilmiş özel düzeneklerle açıklamıştır. Ona göre bu fırınlar özel yapılmıştır ve içerilerinde ateşle içine giren kişiyi birbirinden ayıran özel yapılmış bölümler vardır. Bu bölümler bir levha ile birbirinden ayrılmıştır ve içine giren kişi asla ateşle temas etmemektedir.⁶³⁸ Rifâîlerden önce Hallâc-ı Mansûr da yanan fırınlarla keramet göstermiştir. Ancak onun fırınlarına insan değil, koyun sokulmuş ve sağ salim

⁶³⁵ İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, C. IX, s. 281-282; el-Aynî, *İkdü'l-Cümân*, c. IV, s. 406-407; el-Birzâlî, *Târih*, Vr. 95b-96b.

⁶³⁶ İbn Teymiye, *Mecmûu Fetâvâ*, c. XI, s. 309-310; 459-460; 610-611. el-Cevberî de Rifâîlerin ateşe karşı dayanıklılıklarını açıklamak için aynı merhemin tarifini vermiştir. bkz. el-Cevberî, *Kitabu'l-Muhtâr fî Keşfi'l-Esrâr ve Hetki'l-Estâr*, Vr. 85b-86b.

⁶³⁷ İbnü's-Serrâc, *Teşvîk*, Vr. 135b.

⁶³⁸ el-Cevberî, a.g.e., Vr. 11b-12b.

fırından çıkan koyunlarla insanlar etkilenmeye çalışılmıştır. Eşarî kelamcı Bakillânî, Hallâc'ın bu kerametlerini tıpkı el-Cevberî gibi özel yapılmış fırınlarla açıklamıştır.⁶³⁹ Rifâîlerin bir başka kerameti olan zehir içip bir zarar görmemeleri de İbn Teymiye'ye göre bir hileye dayanmaktadır. Buna göre, onlar önceden içtikleri, zehiri etkisiz kılan bir madde sebebiyle zehirin etkilerine maruz kalmamaktadırlar.⁶⁴⁰ Yine o, Rifâî dervişlerinin sema sırasında terlediklerinde vücutlarından kana benzer bir şey aktığını belirtmektedir. Ona göre, insanları etkileyen bu durum, dervişlerin vücutlarına bir başkasının kanını sürerek yaptıkları basit bir hiledir.⁶⁴¹

İbn Teymiye Rifâîlerin bu hileleri sadece halk için yapmadıklarını, zaman zaman devlet adamlarını da hazırladıkları kumpaslarla etkileyip devlet nezdinde itibar kazanmaya çalıştıklarını iddia etmektedir. Bu hususa dair verdiği örnekler oldukça basit metotların kullanıldığına işaret etmektedir. Örneğin Rifâî dervişleri haremlerindeki kadınlar vasıtasıyla devlet adamları hakkında özel bilgiler öğrenmekte, sonra bu bilgileri onlara söyleyerek keşf gösterdiklerini iddia etmektedirler. Yine Rifâîler, devlet adamlarına “Ricalu'l-Gayb”ı göstereceğim diyerek tahtadan yaptıkları bir şeyi uzaktan gösterip kandırmış, ayrıca mezarlara adam sokup sanki ölü konuşuyormuş havası vererek onları etkilemiştir.⁶⁴² İbn Teymiye'nin bu iddialarının ne derece doğru olduğu konusunda kesin bir şey

⁶³⁹ Ebu Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed Basri el-Bakillânî, *Olağanüstü Olaylar ve Aralarındaki Farklar (Risâle fî Beyâni'l-Fark Beyne'l-Mu'cizât ve'l-Kerâmât ve'l-Hiyel ve'l-Kehâne ve's-Sihr ve'n-Necât)*, çev. Adil Bebek, İstanbul-1998, s. 99.

⁶⁴⁰ İbn Teymiye, *Mecmûu Fetâvâ*, c. XI, s. 610.

⁶⁴¹ İbn Teymiye, *Mecmûu Fetâvâ*, c. XI, s. 610.

⁶⁴² İbn Teymiye, *Mecmûu Fetâvâ*, c. XI, s. 458-459. Zehebî de Rifâîlerin bu yılan yeme, ateşe girme gibi hallerini şeytanın yardımı ile halkın kandırıldığı eylemler olarak nitelemiştir. bkz. ez-Zehebî, *Tarîhu'l-İslâm*, sene: 651-660, s. 329-330.

söylemek mümkün değildir. Ancak tasavvuf mensuplarının zaman zaman buna benzer hilelere başvurduklarını onun dışında başka kaynaklar da zikretmektedir.⁶⁴³

İbn Teymiye kerametlerdeki hile konusunu genellikle Rifâî dervişleri merkezinde ele almıştır. Dönemin bir diğer muhalifi el-Cevberî'nin eleştiri çerçevesi ise biraz daha geniştir. O hemen hemen bütün Müvelleh dervişleri bu çerçevenin içine sokmuş ve onların ilahî kaynaklı olmadığına emin olduğu olağanüstülüklerinin içyüzünü açıklamaya çalışmıştır. Bu özel amaç, onun eserini bir tür keramet hileleri ansiklopedisine dönüştürmektedir. Örneğin ona göre, kırk gün yeme-içme olmadan halvete giren tasavvuf mensupları vitamin hapı niteliğinde bir karışımı kullanarak bu şekilde durabilmektedirler. O, eserinde karışımın ayrıntılı bir tarifini de vererek bu durumun bir olağanüstülük taşımadığını, bilakis bir hile olduğunu iddia etmiştir.⁶⁴⁴ Onun açıklamalarından anladığımıza göre, bazı tasavvuf şeyhlerinin evleri geceleyin bile parıldamaktadır. Muhtemelen insanların nur olarak yorumladığı bu olay, ona göre, özel işlenmiş camlarla sağlanmakta ve insanlar kandırılmaktadır.⁶⁴⁵ Yine şeyhlerin başından nur dedikleri ışığın çıkması, onların başlıklarının altına gizledikleri çok sayıdaki ateşböcekleri ile sağlanmaktadır.⁶⁴⁶ Onların suyun üzerinde namaz kılmaları, içi hava dolu seccadeler sebebiyle mümkün olmaktadır.⁶⁴⁷ Onun zikrettiği bir diğer hile ise oldukça ilginçtir. Bazı şeyhler sema sırasında bakışlarıyla müridlerini bayıltmaktadır. Ona göre, bu olay şeyhlerin koltuklarının altlarına sürdükleri bayıltıcı bir karışımla mümkün olmaktadır. Şeyh karışımın etki göstermesinin ne kadar vakit aldığını bilmekte ve sema sırasında gözüne kestirdiği

⁶⁴³ Buna dair bir örnek için bkz. Meri, *The Cult of Saints among Muslims and Jews in Medieval Syria*, s. 78.

⁶⁴⁴ el-Cevberî, a.g.e., Vr. 14b-15b.

⁶⁴⁵ el-Cevberî, a.g.e., Vr. 15b-16a.

⁶⁴⁶ el-Cevberî, a.g.e., Vr. 16a.

⁶⁴⁷ el-Cevberî, a.g.e., Vr. 115a.

müridinin yanına giderek koltuk altındaki bu kokuya onu belli miktarda maruz bırakmaktadır. Sonra onun yanından uzaklaşmakta ve karışımın etki edeceği vakitte, aniden ona dönerek parmağı ile işaret etmektedir. Bu işaret neticesinde gerçekleşen bayılma insanlar tarafından şeyhlerin bir kerameti olarak kabul edilmekteyse de gerçekte planlanmış bir hileden başka bir şey değildir.⁶⁴⁸ el-Cevberî tarafından uzun uzun açıklanan bu hileler bütün tasavvuf mensuplarına değil, velî olmadıkları düşünülen Müvelleh dervişlere yönelik olarak dile getirilmiştir.

İbnü's-Serrâc tasavvuf mensuplarını eleştiren fukaha taifesine “Siz bu kerametlerin benzerlerini gösterebiliyormusunuz?” diyerek meydan okumaktadır.⁶⁴⁹ Bu meydan okumanın diğer tasavvuf mensuplarınca da dile getirildiği muhakkaktır. Fukahanın, Müvelleh dervişlerin olağanüstülüklerini açıklamak için serdettiği görüşler, onların hilelerini ortaya çıkarma amacının yanında, kendilerine yönelen bu tür iddialara da bir cevap niteliğindedir. Hallerinin sahliliğine kerametleri delil getiren şeyhlerin çabası, fukaha tarafından aynı enstrüman kullanılarak boşa çıkarılmaya çalışılmıştır.

4- Ayinler (Sema)

VII. / XIII. yüzyılda fukaha ile tasavvuf mensupları arasındaki gerginliğin en önemli sebeplerinden birisi de sema ayinleridir. Sema, tasavvuf çevrelerinde oldukça erken dönemlerde görülmeye başlanmıştır. Zühd döneminin sonlarına doğru, III. /

⁶⁴⁸ el Cevberî, a.g.e., Vr. 13b.

⁶⁴⁹ İbnü's-Serrâc, *Tüffâh*, Vr. 57b-58b, 163a.

IX. asırdan itibaren dinî müzik anlamında sema tabiri kullanılmaya başlanmıştır.⁶⁵⁰ Sema kelimesi sözlükte işitmek, dinlemek, işitilen söz, şarkı dinlemek anlamlarını ifade etmektedir. Daha sonraki süreçte, şarkı, nağme, raks, vecd, çalgılı ve şarkılı ziyafet gibi anlamları da içerir olmuştur.⁶⁵¹ Kur'an-ı Kerim dahil, şiir, kaside gibi dinleme faaliyetine konu olan her şey, sema kavramının kapsamı içinde değerlendirilmiştir. Hatta zaman içerisinde, bağırma, nara atma gibi ölçülü olmayan sesler de sema kavramının içine dahil edilmiştir. Dolayısıyla sema, kulak tarafından işitilen bütün sesleri içine alacak bir anlam genişliğine ulaşmıştır.⁶⁵² Dinlenen şeyin manasının kalbe nüfuz etmesi ile vecde ulaşmak, semanın amacıdır. Ancak bazen manadan ziyade, dinlenen şeyin sesi, kalbi harekete geçirmede esas alınmıştır.⁶⁵³ Burada sema ile özdeşleşen müzik devreye girmektedir. Müzik semada manevî enerjyi açığa çıkartmak için yardımcı bir unsur olarak zikir ritüeli eşliğinde kullanılmıştır.⁶⁵⁴ Müzik dışında deveran ve raks gibi unsurlar da süfilerce bir tür esrime ve vecde ulaşma araçları olarak sema kavramına eklenmiştir.⁶⁵⁵ Zira semâ denildiğinde ayrılmaz bir parça olarak müziğin eşliğinde yapılan deveran veya raks akla gelmektedir. Sema'yı bütün tarikatlar içerisinde belki de en fazla kendisiyle özdeşleştiren Mevlânâ Celaleddin-i Rûmî'nin deveran etmesi için müziğe bile gerek

⁶⁵⁰ Süleyman Uludağ, *İslâm Açısından Müzik ve Semâ*, 4. Baskı, İstanbul-2005, s. 168.

⁶⁵¹ Tahsin Yazıcı, "Semâ", *İA*, Eskişehir-1997, c. X, s. 464.

⁶⁵² Uludağ, a.g.e., s. 169.

⁶⁵³ Semih Ceyhan, "Semâ", *DİA*, İstanbul-2009, c. XXXVI, s. 456.

⁶⁵⁴ Jean During, "What is the Sufi Music", *The Legacy of Medieval Persian Sufism*, s. 281-287; Sunni M. Fass, "Music", *Medieval Islamic Civilization*, ed. Joseph W. Meri, New York-2006, Vol. II, s. 534.

⁶⁵⁵ Jean-Louis Michon, "Sacred Music and Dance in Islam", *Sufism: Love and Wisdom*, ed. Jean-Louis Michon - Roger Gaetani, Bloomington-2006, s. 176. Konu hakkında Mevlânâ Celaleddin örneğinde bir çalışma için bkz. J. C. Bürgel, "Ecstasy and Order - Two Structural Principles in the Ghazal Poetry of Jalâl al-Dîn Rumi", *The Legacy of Medieval Persian Sufism*, s. 61-75.

yoktur. Eflâkî'nin bildirdiğine göre o, çekiç seslerini duyduğunda bile sema edip dönmeye başlamaktadır.⁶⁵⁶

Sema ilk ortaya çıktığı zamanlardan itibaren hem medrese uleması ve hem de bazı sûfiler tarafından şiddetli eleştirilere maruz kalmıştır. Semanın eleştirilmesi, genelde içeriğinde bulunan müzik ve raks sebebiyledir. Bu süreç neticesinde oluşan vecd durumu da eleştirilen noktalara eklenmelidir. Zira vecd haline ulaşmış bir dervişin, o esnada yaptığı tuhaf hareketler ve sayıklamalar nedeniyle klasik ulema tarafından eleştirilmesi kaçınılmazdır. Bu itibarla, sema ve raks ayinlerini icra edenlere küfre varan ithamlarda bulunulmuş, sûfiler de bu ithamlara karşılık vermeye çalışmıştır.⁶⁵⁷ Sûfiler, semayı avamın, zâhidlerin ve hakikat ehlinin olmak üzere üçe ayırarak, eleştirilerin avamın seması için geçerli olduğunu iddia etmiş ve semaya alan açmaya çalışmışlardır.⁶⁵⁸ Ayrıca semada hangi aletlerin kullanılabileceği, nerelerde ve nasıl sema yapılacağı ve sema esnasında nelere dikkat edileceği gibi hususları belli bir standarda bağlamaya çalışarak bu eleştirilerden kurtulmaya çalışmışlardır. Onlar oluşturulan standartları merkeze alarak, bu hali ile semanın fukahannın iddia ettiği gibi haramlık veya küfrü gerektiren bir durum olmadığını, olsa olsa mübah olabileceğini vurgulamışlardır.⁶⁵⁹ Ancak semanın tarikatlar arasında varlığını sürdürmesi, bazı âlimlerin mübahlığına dair yaptıkları fetvalar nedeniyle değil, daha çok fiilî durumun yaygınlık kazanması ile olmuştur. Bu durumun yayılmasında tasavvuf mensuplarının kişisel karizma ve nüfuzu oldukça önemli rol oynamıştır. Örneğin Anadolu'da Mevlanâ'nın kişisel nüfuzu o kadar etkilidir ki,

⁶⁵⁶ Eflâkî, *Menâkıbu'l-Ârifin*, s. 351.

⁶⁵⁷ Bu fetvalar ve sûfilerin savunmaları için bkz. Uludağ, a.g.e., s. 273-276. Sema ve raks konusunda yapılan tartışmalar ve tartışmalara dair yazılan eserler oldukça geniş bir literatür oluşmuştur. Bu literatür konusunda İsmet Kayaoğlu'nun şu makalesine bakılabilir. "Raks ve Devrân Etrafında Tartışmalar" *III. Uluslararası Mevlânâ Kongresi*, Konya-2003, s. 293-294.

⁶⁵⁸ Ceyhan, a.g.m., s. 457; Şeyh Mahmud b. Alâuddîn, *Resâilü'l-Âşir*, Kastamonu İl Halk Kütüphanesi: 276, Vr. 77b-78b, 85a.

⁶⁵⁹ Yazıcı, a.g.m., s. 464-466.

fakihler sema hakkında olumsuz bir söz söylemeye bile cesaret edememişlerdir.⁶⁶⁰ Benzer kişisel karizmalar semanın varlığının eleştirilere rağmen sürmesini sağlamıştır.

VII. / XIII. yüzyılda sema üzerinde yapılan tartışmalar, özü itibarı ile başlangıçtan itibaren süregelen gerginliğin bir devamı niteliğindedir. Farklılık olarak sadece bu zaman diliminde tasavvufun yaygınlaşmasına bağlı olarak tepkilerin sertleştiğinden söz edilebilir. Dönemin en keskin muhalifi olan İbn Teymiye, semayı ancak Kur'an seması olursa meşru kabul etmektedir.⁶⁶¹ O, Kur'an dışında başka unsurlar içeren semayı hiçbir şekilde meşru kabul etmemektedir. Sûfîlerin icra ettiği haliyle şarkılı, müzikli, rakslı semaya kategorik olarak karşıdır. Çünkü ona göre, bu semada yapılan eylemlerin dinî anlamda hiçbir zemini yoktur. O, İslâm dini içerisinde kendi yaşadığı çağdan önceki zamanlarda, hiç kimseden bu uygulamalara temel olabilecek ve bunları meşrulaştıracak bir tavrın sadır olmadığını söylemekte, böyle bir temelin ancak müşriklerin âdetlerinde bulunabileceğini belirtmektedir.⁶⁶² İbn Teymiye eylemleri sonuçlarına göre değerlendirme ilkesini sema konusunda da sürdürür. Ona göre, def ve şebabelerle el çırparak raksetmenin mübah olduğu kabul edilse bile, bu eylemlerle hiçbir şekilde Allah'la yakınlık kurulması mümkün değildir.⁶⁶³ Doğal olarak, onun için sema hiçbir sonuca ulaştırmayan bir oyun ve eğlenceden ibarettir. Bundan dolayı o, sûfîlerin semasını haram olarak nitelemektedir.⁶⁶⁴ İbn Teymiye'nin sema ayinini eleştirmesinin en önemli nedenlerinden birisi semanın sonucunda oluşan vecd halidir. O, özellikle vecd hali esnasında dervişlerin kendinden geçmelerini ve bu esnada sayıklama diyebileceğimiz

⁶⁶⁰ Abdülhüseyin Zerrinkûb, *Custucû der Tasavvuf-i İran*, Tahran-1367, s. 292.

⁶⁶¹ İbn Teymiye, *Mecmûu Fetâvâ*, c. XI, s. 12.

⁶⁶² İbn Teymiye, *Mecmûu Fetâvâ*, c. XI, s. 295-296.

⁶⁶³ İbn Teymiye, *Mecmûu Fetâvâ*, c. XI, s. 531.

⁶⁶⁴ İbn Teymiye, *Mecmûu Fetâvâ*, c. XI, s. 535.

sesler çıkarmalarını eleştirmektedir. İbn Teymiye semanın sonucu olarak ortaya çıkan vecd ve esrime halini bir nevi sarhoşluk hali olarak tanımlamaktadır. Sekr hali, insanın kendinden geçmesini, yani bir tür bilinçdışılık halini ifade ettiği için, dervişlerin bu halde yaptıkları bazı uygunsuz tavırlarının hoş görülmesi gerektiği, tasavvuf muhibleri tarafından ifade edilmiştir. İbn Teymiye ise böyle bir savunma yolunu kapatmış ve sekr hali sebebiyle onların tezkiye edilmesine karşı çıkmıştır. İbn Teymiye'ye göre, geçici bir süre için bile olsa vecd sırasında akıldan bir uzaklaşma olmaktadır. O, bu hal bilinçsizce, yani kendi kişinin isteği olmadan gerçekleşirse o kişinin dinen mazur olacağını söylemiştir. Ancak aklın gitmesi nedeniyle, vecd halini dinî olarak tasvip edilmeyen bir durum olarak tanımlamıştır. Bundan dolayı, bilinçli bir şekilde aklın izale edilmesi demek olan vecde ulaştırıcı eylemler, İbn Teymiye'nin hiçbir şekilde anlayış gösteremeyeceği haller olmaktadır. Zira aklın bilinçli bir şekilde izale edilmeye çalışılması haramdır.⁶⁶⁵ Sema esnasında dervişlerin sekr haline girmeleri ise bilinçli bir şekilde yaptıkları eylemler sebebiyledir. Doğal olarak, onların dinen uygunsuz olan halleri sebebiyle mazur görülmeleri imkânsızdır. Onlara, sema yaparak bilinçli şekilde ulaştıkları sekr hali sebebi ile üstünlük atfedilmesini de kesinlikle onaylamamıştır. O, bilinçli bir şekilde vecd veya esrime haline ulaşmayı tek bir halde üstünlük sebebi görmüştür. Bu da Kur'an okuma neticesinde ulaşılan vecd halidir. Ona göre, insanı bilinçli şekilde vecde ulaştırması meşru görülebilecek tek sema Kur'an semasıdır.⁶⁶⁶ Bunun dışında, Müvelleh dervişlerde görülen şekilleriyle, şarap içme ve uyuşturucu kullanma, şarkı dinleme,

⁶⁶⁵ İbn Teymiye, *Mecmûu Fetâvâ*, c. XI, s. 10-12.

⁶⁶⁶ İbn Teymiye, *Mecmûu Fetâvâ*, c. XI, s. 587-591.

raksetme gibi şeylerle veya cemal-perestlik yolu ile ulaşılan vecd, haram olduğu gerekçesiyle İbn Teymiye tarafından şiddetle reddedilmiştir.⁶⁶⁷

İbn Teymiye vecd esnasında dervişlerden çıkan sesleri, şeytanlara bağlamıştır. Sema ayininde, el çırparak ıslık çalarak yapılan deveran sırasında onların üzerlerine şeytanların indiğini, onlarla konuştuğunu ifade ederek, vecd sırasında sûfilerde görülen anlaşılmaz sayıklamaları, şeytanî etkinin ortaya çıkması olarak tanımlamıştır.⁶⁶⁸ Çünkü ona göre, bağırıp çağırma, baş ve uzuvları sallayarak hareket etme, zıplama, emekleme, dönme gibi bir sûfinin sema sırasında gösterebileceği bütün hareketler şeytanî hallerdir.⁶⁶⁹ Bu şeytanî hareketler neticesinde ortaya çıkan durum da ancak şeytanlarla bağlantılı olmalıdır. O, böyle hallerle karşılaşıldığında kurtulmak için yapılması gerekeni de söylemektedir. Şayet böyle bir hal vaki olursa, “Ayete’l-Kürsi” okunmalıdır. Ayete’l-Kürsi samimi bir şekilde okunursa şeytanî etki ortadan kalkacak ve bu halden kurtulunacaktır.⁶⁷⁰ İbn Teymiye, özellikle Rifâîlerin semasından bahsederken vecd halini, onların ateşe girip zarar görmeden çıkmalarının bir açıklaması olarak kullanmıştır. Onlar sema ederken üzerlerine şeytanlar inmekte ve şeytanların koruyuculuğu ile ateş onları yakmamaktadır.⁶⁷¹

Dönemin bir başka fakihî olan et-Türkmânî, sema konusunda İbn Teymiye’den bile daha keskin bir muhalefet serdetmektedir. Ona göre, sema bidat olup sünnet yolundan çıkmayı ifade etmektedir. O, semanın içinde raks ve müziğin var olmasının Kur’an ve Sünnet’e uygun olmadığını belirtmekte, bunların ehli zühd tarafından nasıl uygun görüldüğünü anlayamadığını dile getirmektedir. Ona göre, bu

⁶⁶⁷ İbn Teymiye, *Mecmûu Fetâvâ*, c. XI, s. 10-12, 591-602.

⁶⁶⁸ İbn Teymiye, *Mecmûu Fetâvâ*, c. XI, s. 286, 495.

⁶⁶⁹ İbn Teymiye, *Mecmûu Fetâvâ*, c. XI, s. 461.

⁶⁷⁰ İbn Teymiye, *Mecmûu Fetâvâ*, c. XI, s. 286.

⁶⁷¹ İbn Teymiye, *Mecmûu Fetâvâ*, c. XI, s. 115.

tarz sema edenler şeytanın yolundadırlar. Şeytanın yolunda olan bu insanlarla alışverişin bile kesilmesi gerekmektedir.⁶⁷² et-Türkmânî, sema yapanları fisk ehli,⁶⁷³ dalalet ehli⁶⁷⁴ gibi sıfatlarla tavsif ederek onların salihlerden sayılamayacağını söylemekte, bu haller şeriata uygun olmadığı için, sema eden kişilerden keramet tezahür etmeyeceğini dile getirmektedir. O, şayet sema yapan kişilerden keramet sadır oluyorsa, bunların keramet değil, Deccal'in fitneleri gibi şeyler olduğunu ifade etmiş, bunları gösteren kişilerin zındık olduklarını ileri sürmüştür.⁶⁷⁵ Onlar kadar sert ifadelerle olmasa da dönemin diğer âlimlerinden de sema ehline benzer suçlamalar yöneltilmiştir.⁶⁷⁶

İbnü's-Serrâc'ın sema tartışmalarına cevap vermek için takip ettiği yol, sema esnasında yapılan eylemlerin özü itibarı ile haram olmadığını ispat etmeye çalışmak üzerine kuruludur. O, semada dinlenen ilahi ve ezgi benzeri şeyleri temellendirmek için Kur'an-ı Kerim'i güzel sesle okumayı tavsiye eden hadisleri zikrederek bir anlamda Kur'an seması ile tasavvuf erbabının icra ettiği sema ayini arasında yakınlık kurmaya çalışmıştır.⁶⁷⁷ Semada icra edilen müzik konusunda ise yine Hz. Muhammed'in müzik (teganni) dinlediğine dair hadisleri zikrederek, dinî bir temel bulmaya gayret sarfetmiştir.⁶⁷⁸

⁶⁷² et-Türkmânî, *el-Lüma' fi'l-Havâdis ve'l-Bid'a*, c. I, s. 76-80.

⁶⁷³ et-Türkmânî, a.g.e., c. I, s. 95.

⁶⁷⁴ et-Türkmânî, a.g.e., c. I, s. 88.

⁶⁷⁵ et-Türkmânî, a.g.e., c. I, s. 94.

⁶⁷⁶ bkz. İbn Kayyim el-Cevziyye, *İğâsetü'l-Lehfân fi Mesâidi's-Şeytân*, c. II, s. 577; es-Sünâmî, *Nisâbu'l-İhtisâb*, s. 123.

⁶⁷⁷ İbnü's-Serrâc, *Teşvîk*, Vr. 290a-290b.

⁶⁷⁸ İbnü's-Serrâc, *Teşvîk*, Vr. 298a. İbnü's-Serrâc teganni konusundan bahsederken kendi zamanında, Şam'daki dervişlerin cenaze olduğu vakitlerde cenazenin önünde yürüyerek teganni ettiklerini ve bundan dolayı eleştiri aldıklarını söylemiştir. O, bu konuda seleften nakledilenin cenazenin yanında sessizce yürümek olduğunu, güzel olanın bu olduğunu, ancak yine de cenazenin yanında ezgi okuyan dervişlerin reddedilmemesi gerektiğini, eylemin bidat olsa da güzel bir bidat olduğunu belirtmektedir. bkz. İbnü's-Serrâc, *Teşvîk*, Vr. 291b.

İbnü's-Serrâc semada yapılan diğerk bir eylem olan raks figürüne yönelen haramlık suçlamasına da karşıdır. Bu hareketlerin dünyevî ve uhrevî faydası olmayan abes bir iş olarak tanımlanmasını kabul etmemektedir. Raks hakkında “abes iş” tanımlamasını ve buna bağılı olarak haram olduğu suçlamasını İbn Teymiye yöneltmişti. Onun cevabı da muhtemelen İbn Teymiye'ye yöneliktir. Ona göre, raks sonuçları itibarı ile iyilikleri mucip olan, ruhların lezzet aldığı bir eylemdir.⁶⁷⁹ Bu vurgu, onun semada raks etmeyi, sonucunda ulaşılan vecd ile tezkiye ettiğini göstermektedir.

Semada belki de en çok eleştirilen husus, sûfilerin zaman zaman kadın ve erkeklerle aynı mecliste sema ayini icra etmeleri olmuştur. İbn Teymiye, yabancı bir kadınla erkeğin aynı mecliste bulunmalarının haram olduğunu belirterek, “Bir erkeğin sema meclisine gelip bir kadını karşısına alması ve onunla maymunlar gibi raksetmesi ancak şeytanî bir iş olabilir.” diyerek hakaretvârî bir dille bu eylemi eleştirmiştir.⁶⁸⁰ Bir başka tasavvuf muhalifi el-Cevberî, kadınlı erkekli sema yapmayı onaylayanların bâtinen zındık olduklarını belirtmekte,⁶⁸¹ et-Türkmânî de “Böyle bir şeyden Allah'a sığınırım.” diyerek karışık halde sema yapanlara karşı tepkisini dile getirmektedir.⁶⁸² İbnü's-Serrâc ise fukahanın şiddetle eleştirdiği bu tarz ayinleri, İzzeddin b. Nuaym er-Rifâî'nin kadınlı-erkekli sema yapmakla suçlanmasına dair zikrettiği ve tasavvuf tarihinde sıklıkla kullanılan şarabın bala dönüşmesi motifini içeren kerametle savunmaya çalışmıştır. Buna göre, İzzeddin b. Nuaym er-Rifâî'nin yaptığı bu eylem devlet yöneticilerine şikayet edilince, devlet yöneticileri tarafından kınama amacıyla şeyhe içi şarapla dolu testiler gönderilmiştir. Şarap dolu testiler

⁶⁷⁹ İbnü's-Serrâc, *Teşvîk*, Vr. 311b.

⁶⁸⁰ İbn Teymiye, *Mecmûu Fetâvâ*, c. XI, s. 505, 537, 546.

⁶⁸¹ el-Cevberî, *Kitabu'l-Muhtâr fî Keşfi'l-Esrâr ve Hetki'l-Estâr*, Vr. 10b-11a.

⁶⁸² et-Türkmânî, a.g.e., c. I, s. 87.

Şeyh'in yanına getirilip kırıldığında içerisinden dünyanın en güzel balı çıkmıştır. Bu anlatım insanların Şeyh hakkındaki yargısının yanlış olduğunu vurgulamaya yöneliktir. Olayın kadınlı erkekli sema ile bağlantısı ise kerametın devamında kurulur. Şeyh devlet erkânına, hatalarını anlatmak amacıyla, içinde kor halinde ateş ve pamuğun bulunduğu büyük kutuları karşılık olarak gönderir. Kor ateş pamuğun içinde yanmakta, ancak pamuğu yakmamaktadır. İbnü's-Serrâc bu kerametteki hikmeti kendisi yorumlayarak mesajı netleştirmiştir. Ona göre, Şeyh devlet yöneticilerine şu mesajı vermiştir: "Bizim yanımızda bir araya gelenler (eski) halleri üzerine değildirler. Fukaranın(dervişler) bereketi ve niyetlerinin güzelliği ile o insanların tabiatları değışir." Böyle düşünöldüğünde kadın ve erkeklerin bir arada toplanmaları bir sorun teşkil etmemektedir. Zira onlar dervişlerin yanlarında buldukları zamanda artık kadınlık ve erkeklik tabiatları değışmiştir. Artık birbirlerini karşılıklı olarak çeken bir tabiata sahip olmadıkları için de bir araya gelmelerinde bir sakınca yoktur. Ateş ve pamuğun bir araya gelmesi ve ateşin sönmemesi, pamuğun yanmaması, simgesel olarak buna işaret etmektedir. İbnü's-Serrâc yorumunu "Böyle olmasaydı onları zaten bir araya getirmezdı." diyerek tamamlamaktadır.⁶⁸³

İbnü's-Serrâc, özellikle İbn Teymiye'nin raks eden ve akabinde vecde ulaşanlara yönelttiği suçlamalara teessüf ve şaşkınlıkla mukabelede bulunmuştur. İlim ve fazileti olan birisi nasıl böyle bir iddiada bulanabilir diyerek hayretini ifade etmiştir.⁶⁸⁴ Çünkü İbnü's-Serrâc'a göre, hakiki vecd sonu olmayan bir haldir. Raks hakiki vecde ulaştıran bir araç olduğu için değerlidir. Hatta vecd esas amaç olup eğer

⁶⁸³ İbnü's-Serrâc, *Tüffâh*, Vr. 191b-192b.

⁶⁸⁴ İbnü's-Serrâc, *Teşvîk*, Vr. 135b.

sema sonucunda vecd haline ulaşılmıyorsa, o sema sema değildir.⁶⁸⁵ Onun açısından bakıldığında, vecd halinde aklın izale olmuş gözükmesi bir sorun değildir. Bilakis ona göre aklın izale olması, imanın ulaştığı yüksek dereceyi gösteren bir işarettir. Zira o, mecnûnluk halini kulun imanının ulaşabileceği en üst merteye olarak görmüştür.⁶⁸⁶ Sema esnasında dervişlerde görülen ağlama, el çırpma, kendini yerlere atma gibi fukahanın tepkisini çeken haller de onun tarafından insan tabiatına bağlanarak açıklanmıştır.⁶⁸⁷ Doğal olarak, bu haller insan tabiatına bağlanınca, eleştirilmeleri de anlamsızlaşacaktır. Sema esnasında dervişlerin elbiselerini parçalamaları gibi göze hoş gelmeyen durumlar ise sema nedeniyle dervişlerin üzerlerine çöken hüznün ve korku gibi duyguları izale etmeye yaramaktadır.⁶⁸⁸ Bu fayda vurgusu muhtemelen İbn Teymiye'nin faydasız ve boş işler suçlamasını bertaraf etmeye yöneliktir.

Sema üzerinden yapılan tartışmalarda da VII. / XIII. yüzyıldaki fukaha ile fukara arasındaki keskin kamplaşmanın izleri görülmektedir. Fukaha kesimi zındıklığa varan suçlamalarda bulunmakta, fukara ise eylemleri tevil etmeye çalışarak fukahayı anlayışsızlık ve hoşgörüsüzlükle suçlamaktadır. Fukara kesiminin bir temsilcisi olarak İbnü's-Serrâc'ın çabası semada yapılan eylemlerin özü itibarı ile haram olmadığına dair vurgu yapmaya yöneliktir. O semayı meşrulaştırırken bir bütün olarak değerlendirmemekte, semada yapılanları parça parça ele alarak, bu eylemlerin dindeki konumlarını belirlemeye çalışmaktadır. Semanın kendi çağında uygulandığı biçimiyle bir bütün olarak selefte olmadığına farkındadır.⁶⁸⁹ Ancak bu durum, onun semayı meşru bir eylem olarak tanımlanmasına engel değildir. Ona göre

⁶⁸⁵ İbnü's-Serrâc, *Teşvîk*, Vr. 312a-312b.

⁶⁸⁶ İbnü's-Serrâc, *Teşvîk*, Vr. 134a.

⁶⁸⁷ İbnü's-Serrâc, *Teşvîk*, Vr. 136b-137a, 294a-294b; *Tüffâh*, Vr. 114b.

⁶⁸⁸ İbnü's-Serrâc, *Teşvîk*, Vr. 314a.

⁶⁸⁹ bkz. İbnü's-Serrâc, *Teşvîk*, Vr. 294b.

fukaha tasavvufa karşı olumsuz tutumunu sema konusunda da sürdürmekte, hoşgörü çerçevesinden olaya bakmamaktadır.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

“TEŞVİK”TE MÜVELLEH DERVİŞLER

Bu bölümde temel amacımız İbnü’s-Serrâc’ın eserinde yer verdiği Müvelleh dervişlerle ilgili bilgileri ortaya çıkarmaktır. Müvelleh sufileri tespit ederken İbnü’s-Serrâc’ın o kişiyi veleh kavramı ile bir şekilde açıkca ilişkilendirmesini temel kriter olarak belirledik. Ancak İbnü’s-Serrâc dervişlerin veleh yönünü vurgulamaya özel bir önem atfetmemekte, sadece gerekli gördüğü durumlarda kullanmaktadır. Bu durumu göz önüne alarak, eserinde var olan bütün Müvelleh dervişler için açıkca veleh tanımlaması yapmadığını düşünmekteyiz. Bu sebeple, onun veleh kavramı ile direkt olarak tavsif etmediği, ancak verdiği bilgiler itibarı ile bizde kuvvetli bir şekilde Müvelleh olduğu düşüncesi uyandıran birkaç tane tasavvuf şeyhini de tezimize aldığımızı belirtmeliyiz.

İbnü’s-Serrâc eserinde Müvelleh dervişleri zikrederken sadece Rifâîlik tarikatından olanların tarikat mensubiyetine işaret etmekte, bunun dışındaki tarikatlara atıf yapmamaktadır. Bundan dolayı, Kalenderî ve Haydarî olduğunu söylediğimiz Müvelleh dervişlerin tarikat mensubiyetlerini diğer kaynaklar vasıtasıyla veya İbnü’s-Serrâc’ın verdiği bilgiler üzerinde tahmin yürüterek tespit etmeye çalıştık. Haydarîlik tarikatı için ayrı bir başlık açmaya gerek duymayıp Haydarî olduğunu düşündüğümüz dervişleri de Kalenderîler başlığı altında verdik. Tarikat bağlarına dair kaynaklarda net bilgiler bulunmayan dervişleri tarikat bağı

olmayanlar başlığı altına aldık. Ancak bu dervişlerden bazılarının Kalenderîlik tarikatına mensup olabileceği ihtimalini de yadsımamaktayız.

A- KALENDERÎLER

1- Sarı Saltuk

Sarı Saltuk VII. / XIII. yüzyılda yaşamış, Anadolu'nun Türkleşmesi ve İslâmlaşmasında önemli katkıları olmuş bir Türk derviştir. Anadolu ve Balkanların tasavvufî hayatında önemli roller oynamasına karşın tarih kaynaklarında ona dair verilen bilgiler oldukça sınırlıdır. Hayatı hakkında verilen bilgiler çoklukla menâkıbnâme tarzında yazılmış eserlerde verildiğinden dolayı, tarihsel kimliği ile mitolojik kimliği birbirine karışmış durumdadır ve bu durum mitolojik kimlikten arındırılmış bir tarihsel kimlik inşasını zorlaştırmaktadır. Her şeyden önce, Anadolu'daki hem Sünnî ve hem de Alevî-Bektaşî çevrelerinde önemli bir figür olarak kabul edilen Sarı Saltuk'un tasavvufî meşrebini kesin olarak tespit etmek mümkün olmamıştır.⁶⁹⁰ İbnü's-Serrâc'ın Sarı Saltuk'a dair verdiği bilgiler, onun eserini Sarı Saltuk'tan bahseden ilk eser olma konumuna getirmektedir. Zira İbnü's-Serrâc'ın eserinin varlığı ortaya çıkmadan önce, ona ilk atıf yapan müellif İbn Battûta olarak kabul edilmekteydi. İbn Battûta'dan önce yaşamış ve eserini 715 / 1315 yılında kaleme almış olan İbnü's-Serrâc, bu itibarla ondan bahseden ilk müellif durumunda olmaktadır. İbnü's-Serrâc'ın Sarı Saltuk'un vefatı için 697 / 1297-1298

⁶⁹⁰ Machiel Kiel, "Sarı Saltuk", *DİA*, İstanbul-2009, c. XXXVI, s. 147.

tarihini verdiğini ve Sarı Saltuk'un vefatı ile eserin yazılışı arasında onsekiz sene olduğunu göz önüne aldığımızda, verdiği bilgilerin tarihsel değeri daha iyi anlaşılmaktadır. Ayrıca onun, verdiği bilgilere kaynak olarak Sarı Saltuk'un yakınında bulunan, onu görmüş ve yakından tanımış olan Behremşah el-Haydarî'ye işaret etmesi, bu bilgilerin önemini artırmaktadır. İbnü's-Serrâc, Behremşah el-Haydarî ile 703 / 1304 senesinde Behisni'de görüşmüştür. Bu itibarla, Sarı Saltuk'a dair verdiği bilgileri, onun yakın dostlarından olan Behremşah'tan, Sarı Saltuk'un vefatından altı sene sonra almış olduğu ortaya çıkmaktadır.⁶⁹¹

İbnü's-Serrâc, Sarı Saltuk'un vefat ettiği zaman yaklaşık yetmiş yaşlarında olduğunu söylemektedir. Buna göre, onun yaklaşık olarak 627 / 1229-1230 yılında doğduğu anlaşılmaktadır.⁶⁹²

Yazıcızâde Ali, Sarı Saltuk'un 660 / 1261-1262 yılında beraberindeki Türkmen kitlesi ile Dobruca'ya göç ettiğini bildirmektedir. Göç için onu harekete geçiren ise, taht mücadelesinde kardeşi Rükneddin Kılıçarslan'a yenilip Bizans İmparatoru VIII. Mihail'e sığınan II. İzzeddin Kılıçarslan'dır. Bizans İmparatoru'nun onlara yerleşim yeri olarak Dobruca'yı göstermesi üzerine, II. İzzeddin Kılıçarslan'ın işaretiyle, Sarı Saltuk'un yönettiği Türkmen kitlesi buraya göç etmiştir.⁶⁹³ Ancak Sarı Saltuk'un II. İzzeddin Keykavus ile bağlantısı ve Selçuklu Sultanı'nın niçin bu iş için onu görevlendirdiği tespit edilememiştir. Ahmet Yaşar Ocak'ın, II. İzzeddin Keykavus Moğol aleyhtarı bir tutum içerisinde bulunduğu için, Türkmenlerin ona karşı sempati duymuş olabileceklerini belirtmesi, şimdilik tek makul açıklama olarak

⁶⁹¹ İbnü's-Serrâc, *Tüffâh*, Vr. 200a.

⁶⁹² İbnü's-Serrâc, *Tüffâh*, Vr. 200a.

⁶⁹³ Yazıcızâde Ali, *Tevârîh-i Âl-i Selçuk (Oğuznâme)*, haz. Abdullah Bakır, İstanbul-2009, s. 772-775; Aurel Decei, "Dobruca", *İA*, Eskişehir-1997, c. III, s. 632.

gözükmektedir.⁶⁹⁴ Sarı Saltuk'un Dobruca bölgesinde İshakça'da üçyüz dervişi alacak büyüklükte bir zaviye kurduğunu İbnü's-Serrâc haber vermektedir.⁶⁹⁵ Yine İbnü's-Serrâc Sarı Saltuk'un bu zaviyeyi kurmadan önce dağlarda, çöllerde uzun zaman geçirdiğini belirtmektedir.⁶⁹⁶ Onun verdiği bilgiden hareketle, Sarı Saltuk'un İshakça'da zaviye kurmadan önce, gezgin bir derviş olarak hayatını sürdürdüğünü kabul etmek gerekecektir. İshakça'daki zaviye dışında, Anadolu ve Balkanlarda ona nisbet edilen birçok tekke ve zaviye bulunmaktadır.⁶⁹⁷

Kendisine bağlı grup Dobruca'ya geçtiğinde, II. İzzeddin Keykavus'un onlarla beraber gitmediği tahmin edilmektedir. O bir müddet daha Bizans merkezinde kalmış ve bu ikameti esnasında Bizans İmparatoru ile bir anlaşmazlık yaşamıştır.⁶⁹⁸ Tarih kaynakları onun Bizans İmparatoru VIII. Mihail'e karşı bir komploya giriştiğini ve bundan dolayı ailesiyle beraber hapsedildiğini haber vermektedir. Onu hapisten kurtaran 1260 yılında Müslümanlığını açıklayan Altın Ordu Devleti'nin hükümdarı Berke Han'dır. Berke Han'ın II. İzzeddin Keykavus'u hapisten kurtarma nedenine dair kaynaklarda farklı bilgiler bulunmaktadır.⁶⁹⁹ Hapisten kurtulan II. İzzeddin Keykavus Deşt-i Kıpçak'a getirilmiş ve Dobruca'daki Sarı Saltuk'un maiyetindeki Türkmenler de onu takip ederek bölgeye göç etmiştir.⁷⁰⁰ Sarı Saltuk ve maiyetindeki Türkmenler, Selçuklu Sultanı II. İzzeddin Keykâvus 677 / 1279 tarihinde vefat edinceye kadar, Deşt-i Kıpçak bölgesinde yaşamışlardır. Onun vefatından sonra Sarı Saltuk, bu Türkmen kitlesine liderlik ederek Dobruca'ya geri

⁶⁹⁴ Ahmet Yaşar Ocak, *Sarı Saltuk - Popüler İslâm'ın Balkanlardaki Destanî Öncüsü (XIII. Yüzyıl)*, Ankara-2002, s. 67.

⁶⁹⁵ İbnü's-Serrâc, *Tüffâh*, Vr. 201a.

⁶⁹⁶ İbnü's-Serrâc, *Teşvik*, Vr. 197a.

⁶⁹⁷ Bu konuda bkz. Ocak, a.g.e., s. 102-120; Kiel, a.g.m., s. 149.

⁶⁹⁸ Ocak, a.g.e., s. 32.

⁶⁹⁹ Süreci ve süreci doğuran sebepleri Ahmet Yaşar Ocak ayrıntılı bir biçimde incelemiştir. bkz. Ocak, a.g.e., 33-35. krş. İbn Bîbî, *el-Evamirü'l- Ala'îye fi'l- Umuri'l- Ala'îye*, c. II, 160-162; Yazıcızâde Ali, a.g.e., s. 773-774.

⁷⁰⁰ Ocak, a.g.e., s. 36.

getirmiştir.⁷⁰¹ Dobruca'daki Türkmenlerin bir kısmı Sarı Saltuk'un vefatından sonra Anadolu'ya dönmüştür. Yazıcızâde Ali, bu dönüşün Halil Ece liderliğinde olduğunu, Karesi iline göç edildiğini, göç etmeyip kalanların Sarı Saltuk'un vefatından sonra mürted olup din değiştirdiklerini beyan etmektedir.⁷⁰²

Sarı Saltuk'un ismi de tartışma konusu olmuştur. “*Saltıknâme*”de Sarı Saltuk'un bu adı almadan önceki ismi Şerif Hızır olarak geçmektedir. “*Saltıknâme*”de, Saltuk isminin ise Farsça olduğu, katı ve kutlu anlamlarına geldiği ifade edilmektedir.⁷⁰³ Kemal Yüce, sözcüğün Farsça'da bu anlama gelmemesinden hareketle “*Saltıknâme*”deki bu açıklamanın doğru olmadığı ifade etmekte ve Saltuk isminin Türkçe “salmak” kelimesinden türetilmiş olması ihtimalinden söz etmektedir.⁷⁰⁴ Bu konuda, Kemal Yüce'nin tahmininin daha doğru olduğunu düşünmek gerekecektir. Evliya Çelebi ise Sarı Saltuk'un gerçek isminin Muhammed el-Buharî olduğunu söylemektedir.⁷⁰⁵ Kemal Yüce, Sarı Saltuk'dan iki asır sonra yaşamış aynı adlı bir dervişe işaret ederek, Evliya Çelebi'nin verdiği ismin doğru olmadığını ve Sarı Saltuk'la alakası bulunmadığını belirtmektedir.⁷⁰⁶ İbnü's-Serrâc'ın zikrettiği bir menkıbede, Muhammed el-Buhari, Sarı Saltuk'u önceleri reddeden ancak sonradan ona dair şüpheleri ortadan kalkan ulemadan bir şahıs olarak tanıtılmaktadır.⁷⁰⁷ Onun verdiği bu bilgiye dayanarak, Muhammed el-Buharî'nin Sarı Saltuk'la çağdaş olan, muhtemelen sonradan onun müridi olmuş ve bu yüzden Sarı Saltuk'la karıştırılmış bir kişi olduğunu söyleyebiliriz. Sarı Saltuk'un ismi üzerinde durulması gereken bir diğer nokta, onun ismindeki “sarı” lakabıdır. Kemal Yüce,

⁷⁰¹ Yazıcızâde Ali, a.g.e., s. 852.

⁷⁰² Yazıcızâde Ali, a.g.e., s. 908.

⁷⁰³ Ebu'l-Hayr Rûmî, *Saltuk-Nâme*, haz. Necati Demir - Mehmet Dursun Erdem, Ankara-2007, c. I, s. 49.

⁷⁰⁴ Kemal Yüce, *Saltuk-nâme'de Tarihi, Dinî ve Efsanevî Unsurlar*, 1. Baskı, Ankara-1987, s. 73-74.

⁷⁰⁵ Evliya Çelebi, *Seyahatnâme*, haz. Seyit Ali Kahraman - Yücel Dağlı, İstanbul-2004, c. I/II, s. 657.

⁷⁰⁶ Yüce, a.g.e., s. 69.

⁷⁰⁷ İbnü's-Serrâc, *Teşvîk*, Vr. 181a.

Türklerde renklerin boy ve aşiretler için sembolik anlamı olan bir sınıflandırma aracı olarak kullanılmasından hareketle, sarı lakabının Anadolu'ya gelen bir Türk boyuna işaret ettiğini söylemektedir.⁷⁰⁸ İbnü's-Serrâc ise bu lakabı hiç kullanmamış olup ondan Saltuk et-Türkî ismiyle bahsetmiştir. Ancak İbnü's-Serrâc'ın Sarı Saltuk'un dış görünüşüne dair verdiği bilgiler, sarı lakabı hakkında bize bazı işaretler vermektedir. İbnü's-Serrâc onu şöyle tanıtmıştır: “O, kumral tenli (eşgaru'l-levn), orta boylu idi. Çoklukla semaya bakardı. Yaş ve ilim hizmetince, kardeşimiz Şeyh Allâme Takıyyüddin Ebu'l-Abbas Ahmed b. Abdülhalim b. Abdisselâm b. Teymiye el-Harrânî ed-Dımaşkî el-Hanbelî'ye sûreten en çok benzeyen kişi idi. Onunla sadece kumrallığı farklı idi.”⁷⁰⁹ İbnü's-Serrâc'ın Sarı Saltuk'un dış görünüşüne dair “eşgaru'l-levn” tabiriyle kastedtiği, lakabını da göz önünde bulundurursak onun sarışınlığı olmalıdır. Doğal olarak, sarı lakabının bir boy veya aşirete değil, onun ten rengine işaret ettiğini söylemek gerekecektir. Saltuk'a Türk dilinde sarı lakabının verilmiş olması onun sarışınlığı dolayısıyladır. Sarışın olması, Sarı Saltuk'un hangi Türk boyundan olduğu sorusuna dair bir işaret de taşımaktadır. Sarı Saltuk üzerine çalışmalarda bulunan bazı araştırmacılar, onun Çepni boyundan olabileceğine dair bir kanaatte bulunurlar. Ahmet Yaşar Ocak, Yazıcızâde Ali'nin kaydettiği 662 / 1263-1264 yılında, Sarı Saltuk'un Türkmen kafilesıyla beraber Anadolu'dan Dobruca'ya göç ettiğini ifade eden bilgiyi yorumlarken bu iddiayı öne sürmektedir. Onun kanaati, göç eden bu boy hakkında Fuat Köprülü, Zeki Velidi Togan ve Faruk Sümer gibi araştırmacılar tarafından yapılan tahminlere dayanmaktadır. Onlar göç eden grubun Çepni boyundan olabileceğine dair tahmin yürütmüşler, Ocak da onların bu

⁷⁰⁸ Yüce, a.g.e, s. 75-76.

⁷⁰⁹ İbnü's-Serrâc, *Tüffâh*, Vr. 199a.

tahminlerine iştirak etmiştir.⁷¹⁰ Ocak, Sarı Saltuk'un göçü yönetmesi hasebiyle bu boyun lideri olması gerektiğini söylemekte, böyle büyük bir göçü yönetebilmesi, ancak o aşiretin lideri olursa mümkün olur demektedir. Doğal olarak, Sarı Saltuk'un aşiretin lideri olması, Çepni boyundan olması sonucunu da doğurmaktadır.⁷¹¹ Bize göre, Sarı Saltuk'un Çepni boyundan olmasından ziyade, Kıpçak Türklerinden olması daha güçlü bir ihtimaldir. Bilindiği gibi, tarihî kayıtlara göre, Sarı Saltuk, Dobruca'ya göç edip orada bir zaviye kurduktan sonra, Deşt-i Kıpçak adı verilen bölgeye geçmiştir. Deşt-i Kıpçak bölgesi denildiğinde Kırım'ı da içine alan Karadeniz'in kuzeyinde kalan bozkırlık bölge kastedilmektedir. Sarı Saltuk buralarda yaşadığından dolayı kaynaklarda onun için "Kırımî" lakabı kullanılmaktadır.⁷¹² Sarı Saltuk, Kıpçak bölgesinde yaşamasının yanında Kıpçak lehçesini de iyi bilmektedir. Yazıcızâde Ali'ye göre, Barak Baba'ya Kıpçak lehçesinde "köpeğim" anlamına gelen "Barak" ismini o vermiştir.⁷¹³ Sarı Saltuk'un Kırımî lakabını alması veya Kıpçak lehçesini bilmesi, Kıpçak bölgesinde yaşamasından kaynaklanan sonuçlar olarak kabul edilebilir ve direkt olarak Sarı Saltuk'un Kıpçak Türklerinden olduğuna işaret etmez. Ancak Kıpçak Türklerini diğer Türklerden ayıran önemli bir nokta vardır ki, Sarı Saltuk'un hangi Türk boyundan olduğunu tespit ederken dikkate alınması gerekmektedir. Kıpçaklar veya öteki ismi ile Kumanlar, diğer Türk boylarından farklı olarak kumral saçlı ve sarışın olarak vasıflandırılmaktadırlar. Rus, Alman ve Ermeniler tarafından bu Türk boyuna verilen isimlerin hepsi sarılığы veya sarımsılığы ifade etmektedir. "Kuman" kelimesi

⁷¹⁰ bkz. Köprülü, *Anadolu'da İslâmiyet*, s. 44 (57 no'lu dipnot); Zeki Velidî Togan, *Umumî Türk Tarihine Giriş*, 3. Baskı, İstanbul-1981, s. 268. Sinop bölgesinde Çepnilerin yoğun olarak bulunduğu konusunda bkz. Faruk Sümer, *Oğuzlar(Türkmenler)*, İstanbul-1999, s. 322 ve *Çepniler*, İstanbul-1992, s. 12-16.

⁷¹¹ Ocak, *Sarı Saltuk*, s. 65-69; Yazıcızâde Ali, *Tevârîh-i Âl-i Selçuk (Oğuznâme)*, s. 772-775.

⁷¹² el-Birzâli, *Târîh*, Vr. 105a-105b; el-Kütübî, *Uyûnu't-Tevârîh*, Vr. 39b-40a.

⁷¹³ Yazıcızâde Ali, a.g.e., s. 855.

Türk lehçelerinde de sarımtrak ve solgun anlamlarına gelmektedir.⁷¹⁴ Ahmet Yaşar Ocak, Sarı Saltuk'un yönettiği Türkmen kitlesinin Dobruca'ya göç için Anadolu'nun Sinop noktasından çıkış yapmasını, onun Çepni boyundan olma ihtimalini destekleyen bir husus olarak görmektedir. Zira Sinop, Selçukluların Karadeniz'e açılmak için tek limanı olmasının yanında, Çepni boyundan insanların yoğun olarak bulunduğu bir yerdir. Ocak bundan dolayı, göç için çıkış noktası olarak buranın seçilmesinde Sarı Saltuk'un Çepni boyundan olmasının etkili olduğunu düşünmektedir.⁷¹⁵ Ancak Kastamonu, Sinop ve Bartın çevreleri, söz konusu zaman diliminde, Çepni boyunun olduğu kadar Kıpçak Türklerinin de yerleşim alanıdır. Özellikle Moğolların 620 / 1223 senesinde Kıpçak Türklerinin yaşadığı "Kıpçak-ili" adı verilen bölgeyi istila edip Kıpçakları imha faaliyetine girişmesinden sonra, birçok kişi Anadolu bölgesine göç etmiştir. Onların bu göçü muhtemelen Sinop ve çevresindeki illere yoğunlaşmıştır.⁷¹⁶ Zeynep Korkmaz, Bartın ve çevresindeki bölgelerin Deşt-i Kıpçak ile yoğun siyasî, ticarî ve kültürel ilişkileri bulunduğunu söylemektedir. Korkmaz ayrıca bölgenin dil tabakalaşmasında Kıpçak lehçesine dair izlerin görüldüğünü de dile getirmekte ve söz konusu bölgenin Kıpçak Türkleri tarafından yerleşim alanı olarak kullanıldığı hususunda şüphe edilmemesi gerektiğini vurgulamaktadır.⁷¹⁷ Bu itibarla Sarı Saltuk'un Sinop'u bir faaliyet alanı ve çıkış noktası olarak kullanmasında içinde bulunduğu boyun etkisi varsa, bu Kıpçak Türklerinden olması ihtimalini ortadan kaldırmamaktadır. Netice itibarı ile verilen

⁷¹⁴ Fahreddin Kırzioğlu, *Yukarı-Kür ve Çoruk Boylarında Kıpçaklar*, 1. Baskı, Ankara-1992, s. 89-91; İbrahim Kafesoğlu, *Türk Milli Kültürü*, 19. Baskı, İstanbul-1999, s. 185-186.

⁷¹⁵ Ocak, a.g.e., s. 66.

⁷¹⁶ Zira bölge, özellikle Sinop limanı Kıpçakların büyük bir ticaret şehri olan Suğdak limanı üzerinden yapılan ticarî faaliyetlerinin odak noktası idi. bkz. Turan, *Selçuklular Zamanında Türkiye*, s. 378-379. Doğal olarak Kıpçak Türklerinin göç edecekleri zaman uzun süreden beri tanıdıkları ve ticarî faaliyetlerde buldukları bu bölgeleri tercih etmesi olağan bir durumdur.

⁷¹⁷ Zeynep Korkmaz, "Bartın ve Yöresi Ağızlarındaki Lehçe Tabakalaşması", *Türkoloji Dergisi*, c. II, Sayı: I, s. 243.

bilgiler ışığında, Sarı Saltuk'un Kıpçak Türklerinden olması ihtimalinin oldukça yüksek olduğunu belirtmek gerekecektir.

İbnü's-Serrâc'ın Sarı Saltuk hakkında verdiği bilgiler, esas itibarı ile onun tasavvufî meşrebine dair yapılan tahminleri netleştirmektedir. Aslında Sarı Saltuk'a dair mevcut kaynaklarda bulunan bilgiler, onun tasavvufî meşrebi hakkında bir fikir oluşturmayı sağlayacak derecededir. Her şeyden önce, tarihî kaynaklarda kendisi hakkındaki bilgilerin bolluğundan dolayı, tasavvufî meşrebine dair şüphe olmayan Barak Baba, Sarı Saltuk'un müridi olarak gösterilmektedir.⁷¹⁸ Barak Baba tipik bir Kalenderî derviştir ve basit mantık yürütme, bizi Sarı Saltuk'un da benzeri bir meşrebe sahip olması gerektiği sonucuna ulaştırmaktadır. Bundan dolayı Köprülü, Gölpınarlı ve Babinger gibi yerli ve yabancı araştırmacılar, Sarı Saltuk'un meşrebine işaret etmek için Şîî-Bâtînî veya Bektaşî sıfatlarını kullanmakta ve onu şamanlara benzeterak tasvir etmektedirler.⁷¹⁹ Sarı Saltuk üzerine bir monografi yayınlayan Ahmet Yaşar Ocak ise onu bir Kalenderî şeyhi olarak tanımlamaktadır. Ocak, bu tanımlamasına dayanak olarak kaynaklarda var olan birçok delili öne sürmüştür. Her şeyden önce, Sarı Saltuk'un Barak Baba ile olan meşreb yakınlığı kaynaklarda şüphe götürmeyecek netlikte ifade edilmiştir.⁷²⁰ Yine Sarı Saltuk hakkında ilk bilgi veren kaynaklardan olan İbn Battûta, eserinde onun için "Hakkında söylenenler dinin temel

⁷¹⁸ el-Birzâlî, *Târih*, Vr. 105a-105b; Müneccimbaşı Ahmed b. Lütfullah, *Câmiu'd-Düvel (Selçuklular Tarihi)*, haz. Ali Öngül, İzmir-2001, c. II, s. 109-110.

⁷¹⁹ Franz Babinger, "Sarı Saltuk Dede", *İA*, Eskişehir-1997, c. X, s. 120; Köprülü, *Anadolu'da İslâmiyet*, s. 42-43; Osman Turan, *Selçuklular ve İslâmiyet*, 6. Baskı, İstanbul-2005, s. 78; Gölpınarlı, *Yunus Emre ve Tasavvuf*, s. 44; Claude Cahen, *Osmanlılardan Önce Anadolu'da Türkler*, çev. Yıldız Moran, 3. Baskı, İstanbul-1994, s. 344.

⁷²⁰ Barak Baba kendisine atfedilen şatahatında, "Heyhâte Heyhût. Saltuk Ata. Miskin Barak" ifadeleriyle tasavvufî olarak kendisini Sarı Saltuk'a bağlamaktadır. bkz. Kutbu'l-Alevî, *Barak Baba'nın Sözlerinin Şerhi* ("Yunus Emre ve Tasavvuf" isimli eserin içinde), çev. Abdülbaki Gölpınarlı, İstanbul-t.y., s. 265. Yine Yunus Emre bir dizesinde "Yunus'a Tadug u Saltug u Barak'dandur nasîb" ifadesiyle Barak Baba ve Sarı Saltuk'u birbirine bağlamakla birlikte, kendisini de bu silsileye dahil etmiş bulunmaktadır. bkz. Mustafa Tatçı, *Yunus Emre Divânı-Tenkitledi Metin*, 2. Baskı, İstanbul-2005, s. 207.

prensipileri ile bağdaşmamaktadır.”⁷²¹ ifadesini kullanmaktadır. Ona göre, İbn Battûta’nın ifadesi, ondan Kalenderî dervişlerine benzer uygulamaların sadır olduğuna delalet etmektedir. Ocak, Sarı Saltuk’un Kalenderî bir derviş olduğuna dair başka karineler de öne sürmektedir. Örneğin o, Ebu’l-Hayr tarafından kaleme alınan “*Saltıknâme*”deki bazı menkıbelerin onun meşrebine işaret ettiğini söylemektedir. Buna göre, “*Saltıknâme*”de onu, yanındaki üçyüz Abdalla birlikte dilenirken tasvir eden rivayet bunlardan biridir.⁷²² Bu rivayet, özünde Kalenderîlik’e mahsus bir ritüel olan “cer” uygulamasını tasvir etmektedir ve bu durum, Sarı Saltuk’un Kalenderîlik mensubu olduğuna işaret eden bir karinedir. Yine o, “*Saltıknâme*”de Sarı Saltuk’un Hasan Mali’nin oğlu Yusuf’a aşık olmasını,⁷²³ Kalenderîlerde görülen cemalperestlik akımına dair bir işaret olarak yorumlamaktadır. Ocak, ayrıca Evliya Çelebi’nin Sarı Saltuk’u defler ve kudümler eşliğinde dolaşan dervişlerle beraber zikretmesini,⁷²⁴ onun bir kızla evlenmeyi, bunun mümkün olamayacağı nedeniyle reddetmesi gibi rivayetleri Kalenderîlik esaslarından işaret eden karineler olarak kabul etmektedir.⁷²⁵ İbnü’s-Serrâc’ın “*Teşvîk*”inde, Sarı Saltuk hakkında verdiği bilgiler ve zikrettiği menkıbeler, Ahmet Yaşar Ocak’ın onun meşrebi hakkındaki öngörülerini şüpheye mahal vermeyecek şekilde onaylamaktadır. İbnü’s-Serrâc’ın bu konudaki beyanları diğer kaynaklara göre daha nettir. Her şeyden önce o, Sarı Saltuk’u Müvelleh bir derviş olarak tanımlamaktadır. O bu durumu şu şekilde dile getirmiştir: “Şayet Şeyh Saltuk, Şeyh Barak ve Şeyh Muhammed’in - Allah onlardan razı olsun - hallerinden ve velehliklerinin keyfiyetinden sorulursa, deriz ki; Bize güvenilir kişiler şöyle haber verdi: Şeyh Saltuk, dağlarda, vadilerde ve çöllerde uzun

⁷²¹ İbn Battûta, *Seyahatnâme*, c. I, s. 498.

⁷²² Ebu’l-Hayr Rûmî, a.g.e., c. I, s. 123-125.

⁷²³ Ebu’l-Hayr Rûmî, a.g.e., c. I, s. 62-65.

⁷²⁴ Evliya Çelebi, a.g.e., c. II/I, s. 158-159.

⁷²⁵ Ocak, *Sarı Saltuk*, s. 76-78; *Babaîler İsyanı*, s. 187.

zaman geçirdi. Sonra bir duvara sığındı ve bir zaviye edinip seccadesine oturdu. Lakin o, bir vakit huzur halinde oluyor bir vakitte ona veleh galip geliyordu.”⁷²⁶ İbnü’s-Serrâc’ın ifadeleri, Sarı Saltuk’un uzun bir müddet gezgin bir derviş olarak yaşadığını, sonra bir zaviye edinip zaviyenin şeyhlik makamına oturduğunu dile getirmektedir. İbnü’s-Serrâc, şeyhlik makamına oturduktan sonra kendisinden veleh halleri sadır olduğunu beyan etmiştir. Onun ifadesini, şeyh olmadan önce sadır olan veleh hallerinin şeyh olduktan sonra da devam ettiği şeklinde algılamak gerekir. Zira aslında şeyh olduktan sonra veleh halinin değil, huzur halinin galip gelmesi gerektiği, buna rağmen zaman zaman ondan veleh halinin sadır olduğu vurgulanmaktadır. Bu açıdan ifadeler gezgin olarak yaşadığı dönemlerde veleh halinin daha yoğun olduğuna işaret etmektedir. İbnü’s-Serrâc rivayetin devamında, Barak Baba’nın meşrebini tanımlarken, onun huzur halinde olduğunu zikretmektedir.⁷²⁷ Buna göre, Sarı Saltuk, Barak Baba’dan daha fazla çöşknlük gösteren bir şeyh hüviyetindedir. Barak Baba’nın hali hakkında diğer kaynaklarda zikredilen bilgileri göz önüne aldığımızda, Sarı Saltuk’un meşrebi hakkındaki şüpheler ortadan kalkacaktır. Sarı Saltuk, Müvelleh dervişliğin öne çıkan uygulamalarını serdetmede Barak Baba’dan daha ileri bir seviyede gözükmektedir.

İbnü’s-Serrâc’ın Sarı Saltuk hakkında zikrettiği kerametler, onun veleh hallerinin ne olduğuna dair bir tasvir çizmektedir. Onun, velehlik söz konusu olduğunda, en fazla öne çıkan davranışı, sema ayini esnasında vecd ve cezbeye ulaşmak için yaptıkları olsa gerektir. İbnü’s-Serrâc, “*Tüffâh*”ında şunları zikretmektedir: “Seyyid Behremşah el-Haydarî’nin de içlerinde bulunduğu, bir grup güvenilir kişiden rivayet edildi ki; - Ne zaman bir topluluktan rivayet etsek içlerinden

⁷²⁶ İbnü’s-Serrâc, *Teşvîk*, Vr. 197a.

⁷²⁷ İbnü’s-Serrâc, *Teşvîk*, Vr. 197a.

biri Seyyid Behremşaktır - Şeyh Saltuk et-Türkî bin kişiden az sayıda bir toplulukla bulunduğu yerden gaza sebebi ile küffara yöneldi. Birkaç gün geçince Şeyh ayağa kalktı, üzerindekiyi çıkardı ve ayakta çıplak şekilde, sanki bir düşmanla savaşıyormuşcasına ıstırap verici hareketlerde bulunmaya başladı. Vücudundan kanlar akıyordu. Dervişler günün dörtte birinde, yaklaşık üç saat, sırayla vücudundan akan kanlarını sildiler. Sonra oturdu ve sakinleşti.”⁷²⁸ Bu tuhaf hareketlerin sebebi, Behremşah el-Haydarî'nin Sarı Saltuk'a ne olduğunu sorduğu zaman verilen cevapta ortaya çıkar. Sarı Saltuk onun sorusunu, az sayıdaki Müslüman bir topluluğa kafirlerden otuz bin kişilik bir ordunun saldırdığını ve Müslümanların helak olmak üzere olduklarını, kendisinin de bulunduğu yerden onlarla savaşarak Müslümanları helak olmaktan kurtardığını söyleyerek cevaplamıştır.⁷²⁹ Burada çizilen tablo aslında bir sema ayininin tasvir edilmiş biçimidir. Bunun bir ayin biçimi olduğunu destekleyen bir işaret, yine İbnü's-Serrâc tarafından, muhtemelen bir Müvelleh olan Davud es-Samadî'ye ait bir menkıbede zikredilmektedir. Şeyh Davud, benzer hareketleri bu sefer bir sema ayini içerisinde yapmaktadır. Buna göre, Davud es-Samadî birgün yanındakilerden ilahî bir gereklilik dolayısıyla savaşması gerektiği söyleyerek savaş tehzizatını istemiştir. Savaş tehzizatını alması üzerine büyük bir toplulukla beraber sema etmeye başlamıştır. Cemaat, sema esnasında büyük bağrıışmalar ve silah şakırtıları işitmiştir. Sema bittiğinde, etrafındakiler Şeyh'in elbiselerinin savaşta aldığı darbelerin tesiriyle lime lime olduğunu görmüşlerdir.⁷³⁰ Gerek Davud es-Samadî'nin ve gerekse Sarı Saltuk'un düşmanla savaşma olarak tasvir edilen ve bir keramet olarak yansıtılan tuhaf hareketleri özü itibarı ile aynıdır. Aslında tasvir edilen bir sema ayininin yapılaş biçimidir. Bulunduğu yerden uzaktaki düşmanla

⁷²⁸ İbnü's-Serrâc, *Tüffâh*, Vr. 194a-194b.

⁷²⁹ İbnü's-Serrâc, *Tüffâh*, Vr. 194b-195a.

⁷³⁰ İbnü's-Serrâc, *Tüffâh*, Vr. 188a.

savaşma motifi köken olarak Orta Asya inançlarına kadar uzanır. Şamanlar ayinleri sırasında, şer kuvvetlerle savaşmak için ellerinde tahtadan bir kılıç bulundurmakta ve bu kılıçla onlarla savaşmaktadırlar.⁷³¹ Sarı Saltuk başka kaynaklarda tıpkı şamanlar gibi elinde tahta kılıçla savaşırken de tasvir edilir.⁷³² Sarı Saltuk'un ve Davud es-Samadî'nin kerametleri olarak zikredilen, kökeni Orta Asya şamanlarına kadar uzanan bu tuhaf hareketler, cezbeyle ulaşma amacıyla yapılmaktadır. Sema ayininin bir parçası olan bu hareketler, keramet formuna sokularak meşrulaştırılmak istenmiştir. Zira Arap toplumu hareketlerin anlamına ve biçimine yabancıdır. Doğal olarak, insanlar tarafından sebebi anlaşılamayan hareketler, uzaktaki bir düşmanla gaza yapmak gibi dinî ve toplumsal sempati toplayacak bir amaca bağlanarak olası itiraz ve eleştiriler önlenmek istenmiştir. Bu açıklama ile hem şeyh hem de ayin tezkiye edilerek toplum nezdinde oluşabilecek bir itibar kaybı ortadan kaldırmaya çalışılmaktadır. Sarı Saltuk muhtemelen bu tarz ayinleri sık sık yapmaktadır. Zira İbnü's-Serrâc Behremşah el-Haydarî'nin bu tarz davranışlarından sonra, Sarı Saltuk'a ne olduğunu sormayı âdet haline getirdiğini söylemektedir.⁷³³ Bir şeyin âdet haline gelebilmesi için sıklıkla icra edilir olması gerekmektedir.

Sarı Saltuk'a dair zikredilen bir diğer menkıbede, Müvelleh dervişlerde rastlanan haşhaş kullanımına atıf vardır. Rivayet dolaylı yoldan Sarı Saltuk'un haşhaş tükettiğini doğrulamaktadır. Rivayet şöyledir: “Ona (Sarı Saltık) ulemadan Muhammed el-Buharî diye isimlendirilen bir şahıs geldi. Haşhaş yemesinden dolayı onu (Sarı Saltuk'u) inkâr ediyordu. Bunun üzerine onu (haşhaşı) ağzında çiğnemeye başladı ve şeker olarak ona (Muhammed el-Buhari) yedirdi ve biz işte bundan

⁷³¹ Ahmet Yaşar Ocak, *Bektaşî Menâkıbnâmelerinde İslâm Öncesi İnanç Motifleri*, İstanbul-1983, s. 129-133.

⁷³² bkz. Evliya Çelebi, a.g.e., c. II/I, s. 160. Kaynaklarda tahta kılıçla yapılan savaş sahneleri muhtemelen benzer sema ayinlerinin dönüştürülmüş biçiminin bir yansımasıdır.

⁷³³ İbnü's-Serrâc, *Tüffâh*, Vr. 194b-195a.

yyiyoruz dedi. Bunun üzerine onun Őŧpheleri gitti.”⁷³⁴ Dikkat edilirse burada Sarı Saltuk’un haşhaş tŧkettiĐini inkâr yoktur. Sadece haŐhaŐın farklı bir biÇimde, uyuşturucu özelliği olmadan yendiğine dair bir vurgu vardır. Bu aÇıklama biÇimi, Mŧvelleh dervişlerin eleştiri çeken başka davranışlarını meŐrulaŐtırmak için kullanılan metotla aynıdır. Zâhire gŧre hŧkŧm verilmemesi gerektiğini salık veren bu menkıbenin, aslında varolan bir durumu kabul edilebilir hale getirmeye çalışmaktan başka bir fonksiyonu yoktur.

Sarı Saltuk’a dair zikredilen diğer menkıbelere gŧz attığımızda, onun tıpkı Orta Asya Şamanları gibi Şifacılık yŧnŧnŧn ŧne çıktığını gŧrmekteyiz. Şeyh Hasan el-Kıpcâkî, kŧŧklŧĐŧnde hastalığa tutulduğunu, tabiblerin tedavi edemediğini, ancak Sarı Saltuk’a gŧtŧrŧldŧĐŧnde onun bir bakıŐıyla iyileŐtiĐini bizzat kendisi İbnŧ’s-Serrâc’a sŧylemiŐtir.⁷³⁵ Başka bir keramette, gŧzleri olmadan dŧnyaya gelmiş bir ocuk, Sarı Saltuk dokunduğunda gŧzlerine kavuŐmaktadır.⁷³⁶ Ancak ŐifacılıĐı konusunda en ilgi çekici rivayet, çocuğu olmayan bir Moğol devlet adamının karısının ona gelmesi akabinde hamile kalmasına dair olandır. Buna gŧre kadın, Sarı Saltuk’un yanına gelmiş ve hamile kalamamasından dolayı kocasının gŧzŧnde değerinin olmadığını, eğer hamile kalabilirse dervişlere çokca yardım edeceğini sŧylemiŐtir. Bunun üzerine Sarı Saltuk, elindeki aşık kemiğini elbisesinin ŧzerinden kadının tenasŧl organı etrafında gezdirmiŐ ve kadını gŧndermiŐtir. Kadın dokuz ay on gŧn sonra Sarı Saltuk’a benzeyen bir çocukla onun yanına gelerek kerametinin gerçekleştiğini haber vermiştir.⁷³⁷ Burada dikkat edilmesi gereken nokta, Sarı Saltuk’un elinde bulunan aşık kemiğidir. AŞık kemiği genelde Kalenderî dervişlerin

⁷³⁴ İbnŧ’s-Serrâc, *Teşvîk*, Vr. 181a.

⁷³⁵ İbnŧ’s-Serrâc, *Teşvîk*, Vr. 181b.

⁷³⁶ İbnŧ’s-Serrâc, *Teşvîk*, Vr. 180b.

⁷³⁷ İbnŧ’s-Serrâc, *Teşvîk*, Vr. 180b.

üzerinde taşıdıkları bir aksesuardır.⁷³⁸ Bu âdetin kökeni Orta Asya Şamanlarına kadar dayanmaktadır.⁷³⁹ Aşık kemiği, muhtemelen bir tür uğuru ve kutsallığı simgelemektedir. Örneğin, Cengiz han, Camuka ile dostluk tesis ettiklerinde, dostluk birbirlerine karşılıklı aşık kemikleri vermek suretiyle olmuştu.⁷⁴⁰ Burada aşık kemikleri dostluğa kutsallık katmak için kullanılmış olsa gerektir. Zira bugün bile Anadolu’da bazı hayvan kemikleri uğurlu sayılmakta, kapılara pencerelere asılmakta, büyü yapımında kullanılmaktadır.⁷⁴¹

Sarı Saltuk’a dair bir diğer menkıbe, yine Anadolu’da yakından bilinen bir motifi içermektedir. Buna göre, Sarı Saltuk Haçlılara esir düşmüş bir Hristiyan çocuğu kurtarmak için boz bir doğan suretine girmiş ve esir edenlere saldırarak “Ben Şeyh Saltuk’um.” demiştir. Bunun üzerine korkan kişiler esirleri serbest bırakmıştır.⁷⁴² Bir hayvanın şekline girme veya Türk kültüründeki ifadesi ile “don değiştirme” birçok kültürde örneğine rastlanabilecek motiflerdir. Ancak kuş donuna girmek, özellikle Bektaşî menkıbelerinde çok yaygın olarak rastlanılan bir durumdur. Turna, güvercin, şahin ve doğan bu menkıbelerde şekline bürünülen kuşlardır.⁷⁴³ Melikoff, Bektaşî menkıbelerindeki bu kuş donuna girme imgesinin Şaman kültürü ile bağlantısını kurmakta, motifin temelini Şamanlarda var olduğuna inanılan büyü ile uçuş yeteneğine dayandığını söylemektedir.⁷⁴⁴

⁷³⁸ Ocak, *Kalenderîler*, s. 160; Karamustafa, *Tanrının Kuraltanmaz Kulları*, s. 29.

⁷³⁹ Şaman kültüründe kemiklerin önemi için bkz. Eliade, *Şamanizm*, s. 188-197; Roux, *Türklerin ve Moğolların Eski Dini*, s. 171-172. Sarı Saltuk bir menkıbede müridi Yaşmaklı Hasan koyun eti yemek istediğini söyleyince, koyun gibi meleyerek keramet göstermiş ve bunun üzerine müridlerin yemesi için koyunlar ortaya çıkmıştır. Bu menkıbe, bize Şamanların ayin sırasında çıkardıkları sesleri hatırlatmaktadır. Zira Şamanların ayin sırasında çıkardıkları tuhaf sesler hayvan seslerinin taklidinden ibarettir. bkz. Roux, a.g.e, s. 238.

⁷⁴⁰ *Moğolların Gizli Tarihi*, s. 52.

⁷⁴¹ İsmet Zeki Eyuboğlu, *Anadolu İnançları*, İstanbul-2007, s. 146-149.

⁷⁴² İbnü’s-Serrâc, *Tüffâh*, Vr. 197b.

⁷⁴³ Ocak, *Bektaşî Menâkıbnâmelerinde İslâm Öncesi İnanç Motifleri*, s. 166-169. Hacı Bektaş-ı Velî’nin menâkıbnâmesinde buna dair örnekler için bkz. *Menâkıb-ı Hünkâr Hacı Bektaş-ı Velî*, s. 14-15, 18, 19, 80.

⁷⁴⁴ Melikoff, *Hacı Bektaş*, s. 43-44.

Sarı Saltuk'un menkıbelere yansıyan bir diğer yönü, maddeleri başka maddelere çevirme işi, yani bir tür simyacılıktır. Sarı Saltuk, bazen toprağı altın paralara,⁷⁴⁵ bazen de altın paraları toprağına⁷⁴⁶ dönüştürmektedir. Altın paraları toprağına dönüştürmesi ashabının para sebebiyle birbirine düşmanca hareketlerini önlemek içindir.

Sarı Saltuk için söz konusu edilen bilgi ve menkıbeler ışığında, onun bir Kalenderî veya Haydarî şeyhi olduğu konusunda şüphe duymaması gerektiğini söyleyebiliriz. İbnü's-Serrâc, onun için veleh kavramını kullanmakta ve hakkında zikredilen menkıbeler, veleh kavramından ne anlaşılması gerektiğine dair işaretler sunmaktadır. Buna ek olarak, etrafındaki insanların, Kalenderî ve Haydarî dervişleri olduğunu göz önüne aldığımızda, onun bir Müvelleh bir derviş olduğu konusundaki kanaatler kesinlik kazanmaktadır. Bunu destekleyen bir bilgiyi yine İbnü's-Serrâc vermektedir. O, Sarı Saltuk'dan bahsederken ulemadan ve faziletli insanlardan olduğunu iddia eden birisinin, Sarı Saltuk ve emsalleri için "şeytan veya şeytanın maskaraları" dediğini söylemektedir.⁷⁴⁷ Burada tekil ifade biçimiyle kastedilen âlimin İbn Teymiye olması gerekmektedir. Zira daha önce değindiğimiz üzere, İbn Teymiye ve onun dışındaki alimler şeytan lafzını, genellikle Müvelleh dervişlere yönelik bir hitap biçimi olarak kullanmaktadırlar. Dolayısıyla, Sarı Saltuk'un bu hitaba maruz kalması, onun Müvellehlere olduğu gerçeğini destekleyen bir bilgi olarak kaydedilmelidir.

İbnü's-Serrâc, Sarı Saltuk'un mürşidi olarak, Şeyh Mahmud isimli bir zatın ismini vermektedir. Onu tanıtırken verdiği bilgide, Ümmi Ubeyde'ye gelip Ahmed

⁷⁴⁵ İbnü's-Serrâc, *Teşvîk*, Vr. 181a.

⁷⁴⁶ İbnü's-Serrâc, *Tüffâh*, Vr. 196a-196b.

⁷⁴⁷ İbnü's-Serrâc, *Tüffâh*, Vr. 197a.

er-Rifâi'nin türbesine karşı durup ondan nasib aldığını ifade etmektedir.⁷⁴⁸ Bu bilgi, Sarı Saltuk'un tasavvufî meşrebini Rifâîlere bağlamaktadır. Yazıcızâde Ali'nin tarihinde, İbnü's-Serrâc'ın verdiği bilgiyi destekleyen bir kayıt bulunmaktadır. Kayıt, Sarı Saltuk, Barak Baba ve Akşehir'deki Seydi Mahmud denilen bir velî arasında geçen bir olayı tasvir etmektedir. Rivayet şu şekildedir: "Petriyuruh, Saru Saltuk'un vilayeti ma'lum olmuştu. Sultanun kardaşını sözünü şıyamayup Saru Saltuk katına gönderdi. Bir müddet dahı Saru hizmetinden tecdid-i İslâm kılup hırka geydi. Sarı Saltuk ol emaneti, ki kutbu'l-evliya-i ve'lmuhakkikîn zübde-i âl-i ta-vis Akşehir'de Seydi Mahmud-rahmetullah- Saru Saltuk çobanın Seydi Mahmud ana uğrayu gelüp yoğurd ile bir lokma ağzına virmiş-idi."⁷⁴⁹

"*Vilayetnâme*" ve "*Menâkıbu'l-Ârifîn*" Akşehir'de mukim bu şeyhi, Seyyid Mahmud Hayranî ismiyle verir. Vilayetnâme'de yanındaki üçyüz kadar Mevlevî dervişle bir arslana binmiş ve elinde yılandan bir kamçı olduğu halde, Hacı Bektaş-ı Velî'yi ziyarete geldiği kaydedilmiştir.⁷⁵⁰ Eflâkî ise ona, Akşehir'li Seyyid Sinaneddin'e verdiği cevap sebebiyle değinir. Buna göre, Mevlânâ Celaleddin-i Rûmî, Seyyid Mahmud'un halini sormuş, Şeyh Sinaneddin de onu tüyleri birbirine karışmış halde bir tilki gibi bir köşede oturmuş olarak gördüğünü söylemiştir.⁷⁵¹ Geç dönem bir kaynak olan "*Camiu'd-Düvel*"de, Sarı Saltuk'un Akşehir'de çobanlık yaparken Seyyid Mahmud Hayranî'nin cezbeye daldığı bir anda ona rastladığı ve ondan süt istediği, Sarı Saltuk'un ona süt verdiği, Seyyid Mahmud'un sütün birazını içip kalanını ona içirdiği, sütü içmesi üzerine Sarı Saltuk'un kutbiyyet makamına

⁷⁴⁸ İbnü's-Serrâc, *Tüffâh*, Vr. 198b-199a.

⁷⁴⁹ Yazıcızâde Ali, *Tevârih-i Âl-i Selçuk (Oğuznâme)*, s. 855.

⁷⁵⁰ *Menâkıb-ı Hünkâr Hacı Bektâş-ı Veli(Vilâyet-Nâme)*, s. 49.

⁷⁵¹ Eflâkî, *Menâkıbu'l-Ârifîn*, s. 460.

eriştiği ifade edilmektedir.⁷⁵² Kaynaklardaki bu destekleyici ifadeleri de göz önüne aldığımızda İbnü's-Serrâc'ın Sarı Saltuk'un şeyhi olarak, Şeyh Mahmud'un ismini vermesini doğru bir bilgi olarak kabul edebiliriz. Zira verilen bilgilere göre Seyyid Mahmud, meczup bir şeyh hüviyetindedir ve dolayısıyla meşrep olarak Sarı Saltuk'la uygunluk göstermektedir. Hayranî lakabı da ondaki coşkunuğa işaret eden bir lakap olarak algılanmalıdır.⁷⁵³ Seyyid Mahmud'un Rifâîlerden olabileceğine işaret eden bir bilgi daha vardır. Onun Akşehir'de medfun olan torunu Seyyid Ali b. Muhammed'in sandukasında er-Rifâî nisbesi yazılıdır.⁷⁵⁴ Şeyh'in torunlarından birisinin künyesinin Rifâî olması, Seyyid Mahmud'un Rifâîlerden olabileceği ihtimalini güçlendirmektedir. Kaynaklara yansıyan bu bilgilerin yanında, Rifâîlerle Kalenderîler arasındaki yakın ilişkiyi de göz önüne aldığımızda, Seyyid Mahmud Hayrânî'nin Rifâîlik tarikatından olduğunu düşünmek yanlış olmayacaktır.

İbnü's-Serrâc, Seyyid Mahmud Hayrânî'yi Rifâîlere bağlamaktadır. Doğal olarak onun müridi konumundaki Sarı Saltuk da Rifâîlerden olacaktır. Ancak İbnü's-Serrâc, Sarı Saltuk'un Rifâîlerden olduğuna dair açık bir ifadede bulunmamıştır. Bununla birlikte, zikrettiği bir menkıbede duruma işaret ediyor gözükmektedir. Buna göre, “*Teşvîk*”de zikrettiği bir menkıbede, Sarı Saltuk “seyyidim Ahmed” tabirini kullanmaktadır. Menkıbede müridleri ondan uzun süredir meyve vermeyen kurumuş bir ağaç üzerinde keramet göstermesini istemektedirler. Bunun üzerine Sarı Saltuk, “Seyyidim Ahmed'in bereketiyle ağacın meyve vermesini diliyorum.” demiş ve kurumuş ağaç yeşillenip meyve vermeye başlamıştır.⁷⁵⁵ Keramette geçen “seyyidim

⁷⁵² Müneccimbaşı, *Câmiu'd-Düvel*, c. II, s. 109-110.

⁷⁵³ Gölpinarlı da bu konuda aynı görüşü serdetmekte ve Hayrânî lakabının cezbe ile alakalı coşkunuğunu örtmek için kullanıldığı tahmininde bulunmaktadır. bkz. Gölpinarlı, *Yunus Emre ve Tasavvuf*, s. 45-46.

⁷⁵⁴ İbrahim Hakkı Konyalı, *Nasreddin Hoca'nın Şehri Akşehir*, İstanbul-1945, s. 442.

⁷⁵⁵ İbnü's-Serrâc, *Teşvîk*, Vr. 180b.

Ahmed” tabiri ile kastedilen Ahmed er-Rifâî olmalıdır.⁷⁵⁶ Ancak ifade bir işaret olarak kabul edilse bile, rivayette kimin kasedildiği tam olarak belli değildir. Esasen İbnü’s-Serrâc’ın Şeyh Mahmud’u ve onun üzerinden Sarı Saltuk’u, Rifâîlere bağlama çabalarına karşı ihtiyatlı olunmalıdır. Zira İbnü’s-Serrâc, Rifâîlik tarikatına mensuptur ve meşhur şahsiyetleri, kendi tasavvufî meşrebine bağlama çabası tasavvuf literatüründe sıklıkla karşılaşılan bir durumdur.

İbnü’s-Serrâc’ın sunduğu Sarı Saltuk portresinin “*Saltuknâme*” ve diğer kaynaklarda çizilen gazi-derviş portresi ile uyumlu olduğunu da zikretmemiz gerekmektedir.⁷⁵⁷ O, Sarı Saltuk’un küfür beldelerinde savaştığını, çok sayıda kişiyi ortadan kaldırıp çok sayıda düşman grubu teslim aldığını, onun sayesinde birçok insanın hidayete erdiğini belirtmektedir.⁷⁵⁸ Ona göre, Şeyh Mahmud, Sarı Saltuk’un mürşidi olmuş ve Sarı Saltuk ondan aldığı feyizle kafirlere karşı gaza faaliyetlerine girişmiştir.⁷⁵⁹ İbnü’s-Serrâc’ın zikrettiği menkıbelerde, Sarı Saltuk’un Hristiyanlarla olan yakın ilişkisine de dikkat çekmek gerekmektedir. Bu menkıbelerde Sarı Saltuk, hem Hristiyanlarla savaştığı ve hem de onlarla yakın ilişkide bulunup Müslüman olmalarını sağlayan bir misyoner konumundadır. Misyonerlik faaliyetleri özellikle rahiplerle ilgili olarak anlatılmaktadır. Menkıbelerde Hristiyan rahipler Sarı Saltuk vasıtasıyla Müslüman olmakta ve akabinde de onun müridi olarak tasvir edilmektedirler.⁷⁶⁰ Sarı Saltuk’un misyoner yönüne başka araştırmacılar tarafından da

⁷⁵⁶ İbnü’s-Serrâc’ın zikrettiği başka bir menkıbede, Behremşah el-Haydarî, Mevlâna Ahmed isimli ilmi ledünnî verilmiş büyük bir zatla görüşmek için Sarı Saltuk’tan izin istemiş ve görüşmüştür. Menkıbe direkt olarak Mevlânâ Ahmed isimli şahısla Sarı Saltuk arasında bir bağ kurmasa da “seyyidim Ahmed” tabirinden onun kasedilmiş olabileceği ihtimalini gözden uzak tutmamak gerekmektedir. bkz. *Tüffâh*, Vr. 201a-201b.

⁷⁵⁷ Bu konu hakkında bkz. Ocak, *Sarı Saltuk*, s. 84-87. “*Saltuknâme*”, “Hazâ Gazâ-yı Sarı Saltuk” başlığı ile başlar ve ileriki yerlerde de sık sık onun gazalarına yer verilir. Örnek için bkz. Ebu’l-Hayr Rûmî, *Saltuk-Nâme*, c. I, s. 53, 72, 169, 217; c. III, s. 454, 470, 405, 565.

⁷⁵⁸ İbnü’s-Serrâc, *Tüffâh*, Vr. 199a.

⁷⁵⁹ İbnü’s-Serrâc, *Tüffâh*, Vr. 199a.

⁷⁶⁰ bkz. İbnü’s-Serrâc, *Teşvîk*, Vr. 179b, 180b, 181. Ayrıca Sarı Saltuk’un Hristiyan birisinin esir çocuğunu Müslüman olması karşılığında kurtarması için bkz. *Tüffâh*, Vr. 197b-198a. Sarı Saltuk’un

dikkat çekilmiştir. Bunların bir kısmı, onun misyonerlik yönünü hayal ürünü olarak nitelemiştir. Çünkü onun din yayıcısı yönünü vurgulayan pasajlar, özellikle “*Saltıknâme*” gibi oldukça geç dönemde yazılmış bir eserde yoğun olarak bulunmaktadır. Bu sebeple, “*Saltıknâme*”nin yazıldığı dönemin siyasî iklimi de göz önünde tutularak, onun gerçekte böyle bir rolünün olmadığı dile getirilmiştir. Tam tersi görüşe sahip olan ve onu özel olarak görev üstlenmiş profesyonel bir misyoner şeklinde tasvir edenler de vardır. Ahmet Yaşar Ocak’ın da isabetle vurguladığı gibi, Sarı Saltuk’u bugünkü anlamıyla özel görev edinmiş bir misyoner olarak kabul etmek yanıltıcı olacaktır. Onun bu fonksiyonu, içinde bulunduğu ortamın doğal bir yansıması ve kendiliğinden gelişmiş bir süreçtir.⁷⁶¹ Ancak şunu vurgulamak gerekir ki, İbnü’s-Serrâc’ın Sarı Saltuk’un Hristiyan rahipleri Müslüman yapmasına dair rivayetleri, onun gayrimüslim çevrelerle yakın ilişkide bulunduğuna dair önemli bir tanıklıktır. Bu tanıklık “*Saltıknâme*” gibi, Sarı Saltuk’un vefatından üç asır sonra yazılmış bir eserde değil, onun ölümünden onsekiz yıl sonra yazılmış bir kaynakta dile getirilmektedir. Zaten tarih boyunca, İslâm’ın misyonerlik faaliyetleri daha çok derviş tarikatları vasıtasıyla yürütülmüştür. Hristiyan toplumunun İslâmlaştırılması da bu itibarla derviş tarikatları vasıtasıyla vukubulmuştur.⁷⁶² Dolayısıyla, Sarı Saltuk’u İslâm dini yayıcısı bir konumda yansıtan rivayetlerin gerçek duruma işaret etmiş olması gerekmektedir. Sarı Saltuk, misyonerlik faaliyetlerini Hristiyanlar nezdinde sahip olduğu popülariteye dayandırmış olmalıdır. Zira o, Müslümanlar

tasavvufi kimliği gibi bir İslâm misyoneri olup olmadığı hususu da hala tartışılmaktadır. Tayyib Okıç, Kanuni döneminde Şeyhülislâm olan Ebussuud Efendi’nin Sarı Saltuk hakkında “Riyazet ile kadid olmuş bir keşiştir.” diyerek vermiş olduğu fetvayı tartışırken onun bir İslâm misyoneri olduğunu dile getirmekte, (bkz. Tayyib Okıç, “Sarı Saltuk’a Ait Bir Fetva”, *AÜİFD*, yıl: 1952, sayı: 1, s. 48-53.) bu iddia, Yusuf Ziya Yörükân tarafından mesnedi olmamakla suçlanmaktadır. (bkz. Yusuf Ziya Yörükân, “Bir Fetva Münasebetiyle: Fetva Müessesesi, Ebussuud Efendi ve Sarı Saltuk”, *AÜİFD*, yıl: 1953, sayı: 2-3, s. 138 ve 154).

⁷⁶¹ Bu konuda bkz. Ocak, a.g.e., s. 84-100.

⁷⁶² Bu konu hakkında geniş bilgi için bkz. Speros Vryonis, *Islam and Cultural Change in the Middle Ages*, Weisbaden-1973, s. 137.

arasında olduğu kadar, Hristiyanlar nezdinde de oldukça itibar sahibidir. İbnü's-Serrâc'ın verdiği bir bilgi bu duruma açıkca işaret etmektedir. Buna göre, Sarı Saltuk, ölümünden sonra İstanbul kralının gelip teberrüken naaşını almak isteyeceğini söylemiş, böyle bir durum olduğu zaman, cesedinin onun eline geçmemesi için, naaşının farklı yerlere defnedilmesini vasiyet etmiştir.⁷⁶³ “*Saltıknâme*”de ve diğer kaynaklarda, Sarı Saltuk vefat ettiği zaman, bazı Hristiyan hükümdarların onun cenazesini kendi ülkelerinde defnetmek istediklerini ve bundan dolayı her birine birer tabut verildiğini ifade eden meşhur yedi lahit hikayesi zikredilmektedir.⁷⁶⁴ Gerek İbnü's-Serrâc'ın ve gerekse diğer kaynakların rivayetlerinde dikkat edilmesi gereken asıl önemli olan husus, Hristiyan kralların Sarı Saltuk'un cesedini ele geçirerek siyasî popülarite sağlamaya çalışmalarıdır. Bu durum, Sarı Saltuk'un kültürler ve dinler arası bir statüye sahip olduğunu ifade etmesi açısından dikkate şayandır. Sarı Saltuk gibi esnek ve kültürlerarası geçirgenliğe imkân tanıyan bir meşrebe sahip bir dervişin, Hristiyanlar arasında da saygı görmesi aslında şaşılacak bir durum değildir. Ayrıca, Sarı Saltuk'un esas faaliyet bölgesi olan Anadolu, o tarihlerde İslâmi unsurlar, Anadolu Hristiyanlığı ve Türklerin İslâm öncesi inançlarının iç içe girdiği bir alan görünümündedir.⁷⁶⁵ Böyle bir senketizm alanında faaliyet gösteren bir dervişin Hristiyanlar tarafından da itibar görmesi tabiidir. Hatta Hasluck, Sarı Saltuk'a dair bazı menkıbelerin Hristiyan azizlere ait olduklarını tespit etmiş ve bunların ortak bir Müslüman-Hristiyan

⁷⁶³ bkz. İbnü's-Serrâc, *Tüffâh*, Vr. 197a-197b. İbnü's-Serrâc, başka bir yerde, Sarı Saltuk'un ashabından, kendisi için farklı yerlerde mezarlar yapılmasını istediğini belirtmiş, böylece her birinde kendisini bulacaklarını dile getirdiğini söyleyerek yedi lahit hikayesinin kökenine dair farklı bir anlatımda bulunmuştur. bkz. İbnü's-Serrâc, *Tüffâh*, Vr. 200b.

⁷⁶⁴ Ebu'l-Hayr Rûmî, ag.e., c. III, s. 578-579; Evliya Çelebi, ag.e., c. II/I, s. 161 ve III/II, s. 625.

⁷⁶⁵ Kafadar, *İki Cihan Âresinde*, s. 115.

kültünün bir yansıması olarak dönüştürdüklerini dile getirmiştir.⁷⁶⁶ Onun bu tespiti, özellikle Anadolu bölgesindeki kültürler arası geçirgenliği gözler önüne serme açısından oldukça önemlidir.

İbnü's-Serrâc, Sarı Saltuk'un 697 / 1297-1298 yılında vefat ettiğini söylemektedir. Behremşah el-Haydarî'den aldığı bilgilere dayanarak, cenazesinin çok görkemli olduğunu, öldüğünde üzerinde bulunan gömleğin ve taşındığı tabutun Müslümanlar arasında bölüşüldüğünü, hatta kendisine bölüşülmüş olan bu şeylerden bir parça ulaştığını ifade etmektedir. İbnü's-Serrâc, bereketi dolayısıyla, bu parçanın, vefat ettiği zaman kefenine konmasını arzulamaktadır.⁷⁶⁷ İbnü's-Serrâc'ın bu arzusu, ölümünden çok kısa bir süre sonra, Sarı Saltuk ismi etrafında oluşan kutsallık halesinin canlı bir kanıtıdır.

2- Barak Baba

İbnü's-Serrâc'ın veleh kavramı ile ilişkilendirdiği bir diğer derviş Sarı Saltuk'un müridi olarak tavsif ettiği Barak Baba'dır. Barak Baba'nın Sarı Saltuk'un

⁷⁶⁶ F. R. Hasluck, *Bektaşilik Tetkikleri*, çev. Ragıp Hulûsî, sad. Kamil Akarsu, Ankara-2000, s. 92-97. Ocak da bu konuda Hasluck'la aynı görüştedir. bkz. Ocak, a.g.e., s. 75. Evliya Çelebi, eserinde Müslüman Türklere saldıran Hristiyanların Sarı Saltuk'un maneviyatından meded beklediğini ifade eden beyanlarda bulunmuştur. ("Marya Kot, Sarı Saltuk ve İsvet Nikola bizlere yardımcıdır.") bkz. Evliya Çelebi, a.g.e., c. VI/II, s. 384. Bu ifade Sarı Saltuk'un Hristiyanlar nezdindeki itibarını göstermesi açısından önemlidir. Evliya Çelebi'nin birbiriyle çelişik gözükken, Sarı Saltuk'un hem Müslümanlar hem de Hristiyanlar nezdinde itibarlı gözükmesi durumunu çözme şekli oldukça ilginçtir. O, Sarı Saltuk'un Hoca Ahmed Yesevî'nin halifesi olduğunu ve onun tarafından Anadolu'ya gönderildiğini söylemiştir. Esas ismi, Muhammed el-Buhari'dir. Sarı Saltuk ismini, Leh diyarında yaşayan aynı isimdeki sapık inançlı bir papazı öldürüp yerine geçmesi üzerine almıştır. Onun Sarı Saltuk isimli bir papazdan bahsetmesi ve Muhammed el-Buhari'nin onun yerine geçtiğini vurgulaması, muhtemelen Sarı Saltuk'u Hristiyan çevreler ile yakından alakalı gösteren bazı rivayetlere vakıf olması nedeniyle onun Hristiyanlar nezdindeki itibarını açıklamak içindir. Evliya Çelebi bu açıklama ile Hristiyanlarca itibar edilen Sarı Saltuk'un İslâm kahramanı olan Sarı Saltuk olmadığını vurgulayarak onun hakkındaki bu tarz rivayetleri reddetmiş ve bir anlamda onu tezkiye etmeye çalışmıştır. bkz. Evliya Çelebi, a.g.e., c. I/II, s. 657.

⁷⁶⁷ İbnü's-Serrâc, *Tüffâh*, Vr. 200b.

müridi olduğu konusunda bir şüphe yoktur. Zira kendisine nispet edilen şatahâtında bu husus, “Heyhâte heyhût Saltık Ata miskin Barak” ifadesiyle bizzat kendisi tarafından dile getirilmiştir.⁷⁶⁸ Yunus Emre de bir dizesi ile Barak Baba ve Sarı Saltuk ilişkisini doğrulamaktadır.⁷⁶⁹ Diğer kaynaklar gibi İbnü’s-Serrâc da bu durumu tasdik etmektedir.⁷⁷⁰

Barak Baba’nın asıl adı bilinmemektedir. Rivayete göre, ona bu adı, kusmuğunu yediği için Sarı Saltuk, Kıpçak lehçesinde “köpeğim” anlamında “Barağım” diyerek vermiştir.⁷⁷¹ Bir diğer rivayete göre, Şeyh ona bu ismi, hizmetine girdiğinde keşiş kıyafeti içinde olduğu ve uzun saçları bulunduğu için vermiştir.⁷⁷² Kaynakların çoğu tarafından, Tokat yakınlarında bir köyde doğmuş bir Rumî olduğu belirtilmektedir. Babası servet sahibi, amcası tanınmış bir katip olarak tanıtılmaktadır.⁷⁷³ Kaynaklarda ona “Kırımî” nisbesi atfedilmektedir.⁷⁷⁴ Bu nisbenin, şeyhi Sarı Saltuk için de söz konusu olduğunu daha önce belirtmiştik. Sarı Saltuk’un Kırım bölgesindeki ikameti esnasında muhtemelen Barak Baba da yanında bulunduğu için, ona da Kırımî denilmiş olmalıdır.

Yazıcızâde Ali, Barak Baba’nın nesebine dair ilginç bir bilgi vermektedir. O, Barak Baba’nın, II. İzzeddin Keykâvus’un Bizans sarayında rehin olan oğlu olduğunu, Patrik tarafından İmparator’dan alınıp vaftiz edildiğini ve rahip olarak yetiştirildiğini belirtmektedir. Barak Baba, Patrik’in yanında yetiştiği sırada Sarı

⁷⁶⁸ Barak Baba’nın şatahatı Hilmi Ziya Ülken tarafından yazılan bir makalede yayımlanmıştır. bkz. Ülken, Hilmi Ziya, “Anadolu Tarihinde Dini Ruhیات Müşahedeleri”, *Anadolu Kültürü ve Türk Kimliği Üzerine*, haz. Gülseren Ülken - Sait Maden, İstanbul-2006, s. 237-238. Aynı şathiyyâtın Kutbu’l-Alevî tarafından yapılan şerhi Abdülbaki Gölpınarlı tarafından tercüme edilerek yayımlanmıştır. Bkz. Kutbu’l-Alevî, *Barak Baba’nın Sözlerinin Şerhi*, s. 255-275.

⁷⁶⁹ Tatçı, *Yunus Emre Divânı*, s. 207.

⁷⁷⁰ İbnü’s-Serrâc, *Tüffâh*, Vr. 200b.

⁷⁷¹ el-Birzâlî, *Târîh*, Vr. 105a-105b; Yazıcızâde Ali, *Tevârih-i Âl-i Selçuk (Oğuznâme)*, s. 855.

⁷⁷² Müneccimbaşı, *Câmiu’d-Düvel*, c. II, s. 109-110.

⁷⁷³ İbn Hacer, *ed-Düererü’l-Kâmine*, c. I, s. 473; el-Birzâlî, *Târîh*, Vr. 105a-105b; el-Aynî, *İkdü’l-Cümân*, c. IV, s. 405-406; İbn Tağriberdî, *el-Menhel*, c. III, s. 247.

⁷⁷⁴ İbn Tağriberdî, *ed-Delilü’s-Şâfi*, c. I, s. 184.

Saltuk onu istemiş, ve Patrik ricasını geri çevirmeyip Barak Baba'yı ona vermiştir. Sarı Saltuk bu çocuğun tekrar Müslüman olmasını sağlamış ve aynı zamanda ona "Barak" ismini verip müridi yapmıştır.⁷⁷⁵ Bu rivayetlerden hangisini doğru olarak kabul edeceğimize işaret eden tarihsel bir veri yoktur. Dolayısıyla her iki ihtimalin de doğru olması mümkündür.

Barak Baba, Sarı Saltuk'un müridi olduktan sonra, tasavvufi faaliyetlerini yoğun olarak Anadolu ve İran bölgesinde yürütmüş gözükmektedir. Hatta şöhreti İlhanlı sarayına ulaşmış, İlhanlı hükümdarı Gazan Han tarafından saraya çağırılmış ve test niteliğindeki birtakım tecrübelerden sonra Sultan'ın güvenini kazanmıştır. Onun İlhanlı sarayındaki bu ayrıcalıklı durumu, Gazan Han'dan sonra hükümdar olan oğlu Olcaytu Hudabende döneminde de sürmüştür, hatta onun tarafından çeşitli yerlere gönderilen elçilik heyetlerine dahil edilmiştir. Arap kaynaklarında onun hakkındaki etraflı tasvirler, varlığını yine böyle bir elçilik heyeti içerisinde, 705 / 1305-1306 veya 706 / 1307-1308 yıllarında Şam'a gelişine borçludur. Bu ziyaretinden sonra, yine bir elçilik heyetinde, Gılan bölgesine gönderilmiş, ancak Gılanlıların reisi Topaç tarafından 707 / 1307-1308 yılında öldürülmüştür. Ölümüne çok üzülen Olcaytu hemen bir ordu hazırlayıp ölümünden sorumlu olanları cezalandırmış, onun adına bir zaviye ve bir türbe yaptırmış, ona mensup olan dervişlere de para yardımıyla bulunmuştur.⁷⁷⁶

Barak Baba'nın tasavvufi aidiyetine dair zikredilen bilgiler onun bir Kalenderî veya Haydarî şeyhi olduğuna işaret etmektedir. Tasavvufi aidiyetine işaret eden bilgiler özellikle Arap kaynaklarında tafsilatlı bir biçimde tasvir edilmiştir. Bu

⁷⁷⁵ Yazıcızâde Ali, *Tevârih-i Âl-i Selçuk*, s. 855. Aynı rivayet Müneccimbaşı tarafından da tekrarlanır. Müneccimbaşı, *Câmiu'd-Düvel*, c. II, s. 109-110.

⁷⁷⁶ İbn Hacer, *ed-Dürerü'l-Kâmine*, c. I, s. 473-474; el-Aynî, *İkdü'l-Cümân*, c. IV, s. 403-404; el-Birzâlî, *Târîh*, Vr. 118a; İbn Tağriberdî, *el-Menhel*, c. III, s. 247-248; es-Safedî, *A'yânü'l-Asr ve A'yânü'n-Nasr*, c. II, s. 681-682.

ayrıntılı tasvirler, gerek dış görünüşü ve gerekse icra ettiği ayinler sebebiyle halk tarafından çok ilgi görmesi nedeniyle olmuştur. Bu ilgi kaynaklara geniş bir şekilde yansımıştır. Barak Baba'nın Şam merkez olmak üzere Arap coğrafyasındaki bu geçici ikametiyle ilgili olarak kaynaklara yansıyanlar ana hatları ile şöyledir: Yaklaşık yüz kişiyle Şam'a gelmiş olan Barak Baba ve dervişlerinin başlarında keçeden yapma boynuzlar, boyunlarında ip geçirilmiş ziller ve aşık kemikleri vardır. Sakalları traşlı, bıyıkları uzatılmıştır. Bu halde Şam'a giren Barak Baba ve dervişlerini halk özel olarak seyre çıkmıştır. Cuma namazını Şam'da kılmışlar, sonra Kudüs'e geçmişler, orada bir müddet kaldıktan sonra Mısır'a gitmek istemişler, ancak Mısırlılar şehre girmelerine izin vermedikleri için tekrar Şam'a dönmek zorunda kalmışlardır. Ramazan'ı Şam'da geçirmişler, bayramdan sonra tekrar Kudüs'e gitmişlerdir. Birzâlî, Kudüs dönüşünde boynuz takma âdetini bıraktıklarını, ayrıca bıyıklarını uzatma âdetini terkedip sakalları ile beraber onları da traş etmeye başladıklarını bildirmektedir.⁷⁷⁷ Birzâlî dışındaki kaynaklar onları tanıtırken, çenelerindeki ön dişlerinin çıkartılmış ve boyunlarındaki aşık kemiklerinin kınayla boyanmış olduğunu vurgulamaktadır. Kaynaklar, Barak Baba ve adamlarının ibadetlere devam ettiklerini, namazlarını kıldıklarını, namaz kılmayanlara Barak Baba'nın emri üzerine kırk değnek vurulduğunu, Barak Baba'nın akşam namazı ile yatsı namazı arasında zikir yaptığını, onun kendisine verilen parayı yoksullara dağıttığını da belirtmektedir. Ayrıca bu gezi esnasında, Barak Baba'yı imtihan etmek için, devlet adamları tarafından üzerine vahşi hayvanların salındığını, Baba'nın her seferinde bu hayvanlar üzerinde bir hâkimiyet kurup sınavı geçtiğini yine kaynaklar

⁷⁷⁷ el-Birzâlî, *Târîh*, Vr. 105a-105b.

vurgulamaktadır.⁷⁷⁸ Safedî, onun ve müridlerin görünüşlerinin çok tuhaf olduğunu dile getirmektedir. Onlara tuhaf giyim tarzlarının nedeni sorulduğunda, cevaben insanlara maskara olmayı hedeflediklerini söylemişlerdir. Elbiselerinin üzerlerindeki ziller ve kemikler sebebiyle, müzik aletleri eşliğinde yaptıkları rakslar sırasında müthiş sesler çıkardıklarını ve bu seslerin insanların akıllarını başlarından alan ürkütücü bir tablo ortaya koyduğunu yine Safedî haber vermektedir.⁷⁷⁹

İbnü's-Serrâc "*Teşvîk*"inde Barak Baba'yı gördüğünü söylemiş, ancak tarih ve yer belirtmemiştir.⁷⁸⁰ Muhtemelen bu görme işi, Barak Baba'nın Şam ziyareti sırasında olmuştur. Zira Behisni'deki görevini 704 / 1304-1305 tarihinde bırakan İbnü's-Serrâc, Barak Baba'nın ziyaretinin gerçekleştiği zamanlarda Şam'a dönmüş olsa gerektir. Muhtemelen İbnü's-Serrâc, Barak Baba'yı uzaktan izleyen halk kitlesi içerisinde ve onunla karşılıklı görüşmeleri olmamıştır. Zira sadece gördüğünü belirtmekte ve ayrıca onun hakkında verdiği bilgileri başka kaynaklara dayandırmaktadır. Şayet onunla karşılıklı görüşmeleri olsa idi, Barak Baba'yı tanıtırken kendi gözlemlerini de aktarması gerekirdi. Bu olmadığına göre, karşılıklı görüşmelerinin vuku bulmadığını düşünmek gerekecektir.

İbnü's-Serrâc, Barak Baba'nın zürriyetinden birisi ile bir araya geldiğini, ondan çok istifade ettiğini ve Barak Baba hakkında çok şeyler dinlediğini ifade etmiştir. O, Barak Baba hakkında dinlediklerinin onaylanmayacak şeyler olduğunu belirtmeyi de ihmal etmemiştir.⁷⁸¹ Onaylanmayacak haberlerine rağmen Barak Baba konusunda hoşgörülüdür. İnsanların ona lanet ettiğini, ancak bu tavırlarının

⁷⁷⁸ İbn Hacer, *ed-Dürerü'l-Kâmine*, c. I, s. 473; İbn Tağriberdî, *el-Menhel*, c. III, s. 247-248; el-Kütübî, *Uyûnu't-Tevârîh*, Vr. 40a-40b; el-Aynî, *Ikdü'l-Cümân*, c. IV, s. 423-425; ez-Zehebî, *el-İber*, c. IV, s. 13; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, c. IX, s. 287.

⁷⁷⁹ es-Safedî, *A'yânü'l-Asr ve A'yânü'n-Nasr*, c. II, s. 681-682.

⁷⁸⁰ İbnü's-Serrâc, *Teşvîk*, Vr. 197a.

⁷⁸¹ İbnü's-Serrâc, *Tüffâh*, Vr. 133a.

cahillikleri sebebiyle olduğunu söyleyerek, kendisinde onun halinin sahihliğine dair birtakım şeyler olduğunu zikretmiştir. İbnü's-Serrâc'ın "onun halinin sahihliğine delalet eden şeyler" ifadesiyle kastedtiği, hakkında zikredilen kerametlerdir. Bu kerametler sebebiyle, onu evliyaların en büyüklerinden birisi ve Rabbanî bir grubun lideri olarak tanıtmıştır.⁷⁸² Zikrettiği kerametlerden birisinde, Barak Baba, Şam'a geldiği zaman, dış görünüşü ve hali dolayısıyla bir grup insanın inkârına maruz kaldığını, ancak Cuma namazı için camiye gittiklerinde gösterdiği bir kerametten sonra insanların kalblerindeki şüphenin zail olduğunu söylemektedir. Buna göre, Cuma namazı için kamet edildiğinde, Barak Baba ve etrafındakiler namaza kalkmamışlar, sebebi sorulduğunda, bu imamın arkasında namaz kılmayacaklarını ve sebebi imamın bildiğini belirtmişlerdir. Keramete göre, imama sebep sorulduğunda, cünüplükten dolayı gusletmeyi unuttuğu cevabını vermiş ve böylece Barak Baba'nın keşf yeteneği onaylanmıştır.⁷⁸³ Keramet, muhtemelen sık sık namaz kılmadıkları suçlamasına maruz kalan Barak Baba ve dervişleri hakkında, insanların zihinlerine namaz kılmamalarının gizli bir hikmeti olduğu düşüncesini yerleştirmek için üretilmiştir. İbnü's-Serrâc anlattığı bir diğer menkıbede, Barak Baba'nın Dımaşk kadısı önünde yaptığı bir sema ayinini tasvir etmektedir. Buna göre, Barak Baba, elindeki büyük bir tahtayla etrafına vurmakta ve vurduğu yerlerden kan fişkırmaktadır. O, bunları yaparken kendinden geçmiş bir halde, sarhoş gibi davranışlarda bulunmaktadır. Keramete göre, Barak Baba bir müddet sonra bu halden sıyrılıp zâhir hükmüne döndüğünde, kendisine ne olduğu sorulmuş, o da cezbe halinde iken aslında Mansure savaşında olduğunu, etraftaki kan ve darbe izlerinin savaştan kaynaklandığını, Müslümanlara yardım edip kafirleri zelil ettiğini

⁷⁸² İbnü's-Serrâc, *Teşvîk*, Vr. 180a.

⁷⁸³ İbnü's-Serrâc, *Teşvîk*, Vr. 181b.

dile getirerek cevap vermiştir.⁷⁸⁴ Rivayette geçen Mansure vakası, 647 / 1250 tarihinde Memlûkler ile Haçlılar arasında yapılan ve Müslümanların üstünlüğü ile sona eren ünlü savaş olmalıdır.⁷⁸⁵ Barak Baba'nın 707 / 1307 yılında öldürüldüğünde kırk yaşlarında olduğunu göz önüne alırsak,⁷⁸⁶ onun söz konusu tarihte dünyaya bile gelmediği ortaya çıkmaktadır. Aslında rivayete böyle bir ekin yapılmış olması, Barak Baba'nın, tıpkı şamanlar gibi, elinde tahtadan bir kılıçla yaptığı bir sema ayini meşrulaştırma amacını taşımaktadır. Muhtemelen Barak Baba'nın Şam'a elçi olarak geldiği tarihlerde yapmış olduğu bir sema ayinindeki tuhaf hareketler, bu açıklama ile meşrulaştırılmak istenmiştir.

İbnü's-Serrâc, Barak Baba'nın velehliğini ifade ederken onda huzur halinin galip geldiğini vurgulamaktadır.⁷⁸⁷ Bu açıklamaya dayanılarak, onda aşırı birtakım hususların zâhir olmadığını düşünmemek gerekir. Zira onun tasavvufi halinde onaylanamayacak birtakım aşırılıklar olduğunu bizzat İbnü's-Serrâc dile getirmekte, bu hallerin izleri onun hakkında zikrettiği kerametlerde de gözükmektedir. İbnü's-Serrâc bu ifadeyi Barak Baba'nın durumunu şeyhi Sarı Saltuk'la karşılaştırma yaparak söylemiştir. Dolayısıyla ifadeden anlaşılması gereken, Barak Baba'da veleh halinin olduğu, ancak Sarı Saltuk'a nazaran daha az olarak tezahür ettiğiidir.

3- Muhammed el-Mâristânî

İbnü's-Serrâc'ın zikrettiği Müvelleh dervişlerden bir diğeri Sarı Saltuk'un müridi ve aynı zamanda refiki olan Muhammed el-Mâristânî'dir.⁷⁸⁸ Hakkında tespit

⁷⁸⁴ İbnü's-Serrâc, *Tüffâh*, Vr. 132a-132b.

⁷⁸⁵ bkz. Hilal Görgün, "Mansûre", *DİA*, Ankara-2003, c. XXVIII, s. 16.

⁷⁸⁶ Ocak, a.g.m., s. 61.

⁷⁸⁷ İbnü's-Serrâc, *Teşvîk*, Vr. 197a.

⁷⁸⁸ İbnü's-Serrâc, *Teşvîk*, Vr. 180a.

edebildiğimiz kadarıyla diğer kaynaklarda bir bilgi yoktur. Kendisi hocasına nispetinden dolayı bir Kalenderî şeyhi sayılmalıdır. İbnü's-Serrâc, diğerlerinden farklı olarak Muhammed el-Maristânî'yi “şeyhim” ifadesiyle anmaktadır. Muhammed el-Mâristânî, Behisni yakınlarına gelmiş ve orada kısa bir müddet ikamet etmiştir. İbnü's-Serrâc bu ikameti sırasında onunla görüşmüştür. İbnü's-Serrâc'ın kendisini onun müridi olarak yansıtmayı, bu karşılıklı görüşmeleri sebebiyle kurdukları dostluk ve muhabbet bağına ifade etmeye yönelik olabilir. Dolayısıyla, aralarında gerçek bir şeyh-mürid ilişkisi olup olmadığı konusunda net bir şey söylemek mümkün değildir. İbnü's-Serrâc Muhammed el-Mâristânî'nin Behisni yakınlarında onüç gün süresince ikamet ettiğini belirtmiştir. Ona göre, ikametın sebebi, Darende yakınlarına gelen ve Şam istikametine gitme niyetinde olan Moğol birliğini korkutup geri kaçırmaktır. Ancak bu geri çevirme işi bir saldırı şeklinde değil, keramet formunda, Moğolların nereden geldiğini bilmediği Rabbanî bir sesle olmuştur.⁷⁸⁹

İbnü's-Serrâc onun velehliğinden bahsederken, tıpkı Sarı Saltuk gibi, bir vakit huzur halinde bir diğer vakit gayb halinde olduğunu belirtmektedir.⁷⁹⁰ Onu şeyhi olarak nitelemesine rağmen, ne ölüm tarihi ne de hayatının diğer safhaları hakkında bilgi vermemiştir. Buradan, İbnü's-Serrâc'ın onunla çok sık görüşmediği, ancak ondan tasavvufî olarak istifade etmiş olması sebebiyle, “şeyhim” diyerek kendisini ona nispet ettiği sonucunu çıkarmak mümkündür.

⁷⁸⁹ İbnü's-Serrâc, *Teşvîk*, Vr. 182a.

⁷⁹⁰ İbnü's-Serrâc, *Teşvîk*, Vr. 197a.

4- Behremşah el-Haydarî

Behremşah el-Haydarî, künyesinden de anlaşılacağı üzere bir Haydarî dervişidir. İbnü's-Serrâc'ın Sarı Saltuk ve diğer dervişler hakkında verdiği bilgilerde en önemli kaynağı durumundadır. İbnü's-Serrâc “Her ne zaman bir topluluğa dayanarak rivayette bulunsam, o topluluğun içinde Behremşah el-Haydarî de vardır.” diyerek bu durumu ifade etmektedir.⁷⁹¹ Kendisi hakkında İbnü's-Serrâc'ın verdiği bilgiler dışında kaynaklarda bir bilgi bulunmamaktadır. Behremşah el-Haydarî, Sarı Saltuk'un müridlerindedir. Ancak İbnü's-Serrâc onun Sarı Saltuk'dan izin isteyerek Mevlânâ Ahmed denilen ilmi ledünnî verilmiş bir adamın yanına gittiğini ve ondan istifade ettikten sonra tekrar Sarı Saltuk'un yanına döndüğünü belirtmektedir.⁷⁹² Dolayısıyla, Mevlana Ahmed'in de onun kısa bir süreliğine şeyhi olduğunu düşünmek mümkündür. Ancak Behremşah'ın esas şeyhi ve hocası Sarı Saltuk'tur.

İbnü's-Serrâc, Behremşah el-Haydarî ile iki defa görüştüğünü beyan etmektedir. İlk görüşmeleri 703 senesi Şaban / 1304 senesi Mart-Nisan ayında Behisni'de gerçekleşmiştir. Şeyh Behremşah ve yanındakiler, Behisni'de görev yapan İbnü's-Serrâc'ın Müvellehlere olan muhabbetini işiterek, onu ziyaret etmek istemiş olmalıdırlar. Bu görüşmeden kısa bir süre sonra, Şeyh Behremşah'la Şam'da ikinci kez bir araya gelmişlerdir. Bu ikinci görüşme, İbnü's-Serrâc'ın Behisni'deki görevinden azledilmesinin hemen akabinde olmalıdır. Çünkü ilk görüşmeden kısa bir süre sonra o, Behisni'deki görevini Nasıruddin el-Banyâsî'ye devretmiştir. Görüşmenin Şam'da gerçekleşmesinden, İbnü's-Serrâc'ın azledilme sonrasında

⁷⁹¹ İbnü's-Serrâc, *Tüffâh*, Vr. 194a.

⁷⁹² İbnü's-Serrâc, *Tüffâh*, Vr. 201a-201b.

Şam'a döndüğü anlaşılmaktadır.⁷⁹³ İbnü's-Serrâc, Behremşah el-Haydarî'nin ikinci görüşmeden hemen sonra, cemaatiyle beraber Hicaz'a yöneldiğini ve Hicaz yolunda iken vefat ettiğini bildirmektedir. İbnü's-Serrâc onun Hicaz niyetiyle Şam'dan çıkış tarihini 704 / 1305 olarak vermektedir. Hicaz'a yönelik sebebi hakkında bilgi vermese de yolculuk hac ibadeti nedeniyle olsa gerektir. Zira Behremşah el-Haydarî, İbnü's-Serrâc tarafından dinine bağlı, faziletli ve salih bir insan olarak tanıtılmaktadır.⁷⁹⁴

İbnü's-Serrâc, Behremşah el-Haydarî ile görüşmüş olmasına rağmen onun dış görünüşü hakkında açıkca bir tasvirde bulunmamaktadır. Ancak onun dış görünüş hakkında bir şey söylememesini dikkate alarak, Behremşah el-Haydarî'nin görünüş itibarı ile klasik bir Haydarî dervişinden farklı olduğunu düşünmemek gerekir. Zira İbnü's-Serrâc, dervişlere bir tarihçi gözüyle bakmamakta, tasavvuf çerçevesinden değerlendirmektedir. Ayrıca, medrese mensubu sıfatını da taşıyan birisi olarak, açıklamakta ve tevil etmekte en çok zorlandığı husus, muhtemelen Müvelleh dervişlerinin dış görünüşüdür. Bundan olsa gerek, o Müvelleh dervişlerden bahsederken çok fazla dış görünüş tasvirine girişmemiştir. Örneğin dış görünüşü Arap kaynaklarında oldukça detaylı bir şekilde tasvir edilen ve kendisinde de görüştüğünü beyan ettiği Barak Baba'nın zâhirî haline dair en ufak bir tasvir çabasına girişmemiş, sadece muğlak bir ifade ile ona yönelik bir inkârdan bahsetmiştir. İbnü's-Serrâc'ın bu tavrı dikkate alındığında, Behremşah el-Haydarî'nin, zâhiri itibarı ile tipik bir Haydarî dervişiyile aynı görünüşe sahip olduğu hususunda şüphe etmemek gerekecektir.

⁷⁹³ İbnü's-Serrâc, *Tüffâh*, Vr. 199b-200b.

⁷⁹⁴ İbnü's-Serrâc, *Tüffâh*, Vr. 199b-200b.

5- Dazlak Muhammed (Baba Torlak)

İbnü's-Serrâc'ın Müvelleh sıfatı ile vasıflandırdığı Kalenderî dervişlerden birisi de Dazlak Muhammed'dir. Hayatı hakkında şimdilik tek kaynağımızın İbnü's-Serrâc olduğu anlaşılmaktadır. İbnü's-Serrâc, Dazlak Baba'nın asıl adının Muhammed el-Halîk olduğunu belirtir. "Halîk" dazlaklığının Arapça'ya yansımış karşılığıdır. İbnü's-Serrâc onun Türkçe Dazlak Muhammed veya Baba Torlak isimleri ile çağrıldığını ifade etmektedir. Türkçe lakaplar taşıması, neseb olarak da Türk olduğuna bir işarettir. İbnü's-Serrâc, onun, kendisine bağlı tilmiz ve mühiblerinden oluşan bir cemaatle, Mardin bölgesinde Ra'si Ayni'l-Habur'da ikamet ettiğini söylemektedir.⁷⁹⁵

Dazlak Baba tıpkı Kalenderî dervişleri gibi giyinmektedir. Üzerinde elbise olarak bir kantardan daha ağır olan büyük bir elbise vardır. Bu büyük elbisesi vefat ettiğinde satılmış ve elde edilen para ile ona bir türbe yapılmıştır.⁷⁹⁶ Dazlak lakabının çehar darb uyguladığı için verildiğini dikkate aldığımızda, ayrıca giyim-kuşam konusundaki tercihlerini göz önüne bulduğumuzda, onun bir Kalenderî veya Haydarî dervişi olduğu konusunda şüphe olmadığını söylememiz gerekecektir.

İbnü's-Serrâc Dazlak Baba'yı büyük velîlerden birisi olarak tanıtır. Ancak hemen akabinde verdiği bir bilgi, onda Müvelleh dervişlik uygulamalarının emsallerine göre daha fazla tezahür ettiğini düşündürmektedir. O, Dazlak Baba'nın asla onaylanamayacak haberlerini ve hallerini işittiğini açıkça ifade etmektedir. İşitmiş olduğu bu haberler, onları zikretmekten imtina etmesine sebep olacak kadar aşırı unsurlar içermektedir. Zira İbnü's-Serrâc bu bilgileri zikretmeyeceğini

⁷⁹⁵ İbnü's-Serrâc, *Tüffâh*, Vr. 165b.

⁷⁹⁶ İbnü's-Serrâc, *Tüffâh*, Vr. 174a-175a.

bildirmektedir.⁷⁹⁷ Bu yerilen haller namaz kılmama, oruç tutmama gibi Müvelleh dervişlerde sıkça rastlanan uygulamalar olmamalıdır. Zira İbnü's-Serrâc'ın onun hakkında zikrettiği bir menkıbede, Dazlak Baba'nın namaz kılmadığı açık şekilde anlaşılmaktadır. Namaz kılmaması keramet desteği ile meşrulaştırılmıştır. Keramette bir topluluk Dazlak Muhammed'e niçin zâhiren namaz kılmadığını sormuştur. Dazlak Muhammed ise namaz kılmamasında birtakım sırlar olduğunu belirterek soruya cevap vermiştir. Keramete göre, Dazlak Baba bir keresinde iki rekat namaz kıldığını ve Harran şehrinin harab olduğunu ifade etmiştir. Dikkat edilirse burada sırrın ne olduğu açıklanmamış, ancak tuhaf şekilde o namaz kıldığı zaman içinde bulunduğu toplumun Allah tarafından cezalandırıldığı vurgulanmıştır. Bu vurgu, muhtemelen Müvelleh dervişlerin insanlar tarafından ibadete zorlanmalarını önlemek için yapılmıştır. Kerametın devamında verilen bilgilerden bu durum açıkca anlaşılmaktadır. Dazlak Baba'nın "Namaz kılmamamda ilahî bir sır vardır." açıklamasını kabul etmeyen topluluk onu namaz kılmaması için zorlamıştır. Dazlak Baba baskıya dayanamayıp namaz kılmaya başlayınca, daha namazı bitirmeden Allah yıldırımlar eşliğinde şiddetli bir yağmur göndermiştir. Yağmur o kadar şiddetlidir ki, şehri neredeyse yok olacak derecede harab etmiştir. Bunun üzerine namaz kılmaması için ısrar eden topluluk ondan af dileyip kendilerine merhamet etmesi için istekte bulunmak zorunda kalmıştır. O da bu istekleri geri çevirmemiş ve onun duasıyla olumsuz etkiler ortadan kaybolmuş, durum tekrar eski haline dönmüştür. İbnü's-Serrâc, kerametın sonunda, buradaki sırrı ancak Allah'ın muvaffak kıldıklarının anlayacağını belirtmiş ve bu şekilde onun namaz kılmamasını savunmaya çalışmıştır.⁷⁹⁸

⁷⁹⁷ İbnü's-Serrâc, *Tüffâh*, Vr. 174a-175a.

⁷⁹⁸ İbnü's-Serrâc, *Tüffâh*, Vr. 167b-168b.

Yukarıda bahsettiğimiz keramet, Dazlak Baba'nın namaz kılmamasını vurgulamanın İbnü's-Serrâc açısından bir sorun teşkil etmediğini ispatlamaktadır. Dolayısıyla, Dazlak Baba'nın "onaylanmayacak haberleri" ifadesi bundan daha aşırı durumları kastediyor olsa gerektir. İbnü's-Serrâc'ın onun bir başka menkıbesinde verdiği bilgiler, Müvellehlığının sadece namaz konusu ile sınırlı olmadığına işaret eden bir kapsama sahiptir: "Dazlak Muhammed ve cemaatine halktan ve Mardin sahibinden inkâr arttı. Bu sebeple Mardin sahibi şeyhle bir kez görüştü. Şeyh'in onu azarlaması üzerine, ben mazurum, senin zâhirin Müvelleh, senden ve ashabından içinde inkâr olan şeyler zâhir oluyor. Bundan dolayı bize apaçık bir mucize göster ki, sizi haliniz üzere bırakalım."⁷⁹⁹ Bu ifadeler, Dazlak Muhammed ve ashabından zâhir olan hallerde toplumun ciddi olarak tepkisini çeken eylemler olduğunu açıkça ifade etmektedir. Rivayette dikkat çekilmesi gereken bir husus, yöneticinin Dazlak Baba ve müridlerinin zâhir olan hallerine karşı, doğruluklarından emin olmaları için Şeyh'den keramet göstermesini istemesidir. Tasavvuf erbabının kerametleri hak yolunda olmanın tek kriteri haline getirme çabaları, kerametlerin haddinden fazla önem kazanmasına ve tuhaf kerametlerin ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır. Dazlak Muhammed'in yerel yöneticinin isteği üzerine gösterdiği keramette de bu tuhafliklardan birisi yansıtılmaktadır. Dazlak Baba, keramet olarak, yöneticiye hemen öleceğini, kendisini defnetmelerini, beş ay elli gün sonra dirileceğini belirtmiştir. Keramete göre, söylediği şekilde ölmüş, kabrinin başına bir nöbetçi dikilmiş ve dediği gibi dirilmesi üzerine Mardin sahibi af dileyerek pişmanlığını bildirmiştir.⁸⁰⁰ Kerametın devamı tuhafılığı daha da artırmaktadır. Buna göre, Dazlak Muhammed kabire girdiğinde zayıf iken kabirden çıktığında şişmandır. Ashabından

⁷⁹⁹ İbnü's-Serrâc, *Tüffâh*, Vr. 165b-166b.

⁸⁰⁰ İbnü's-Serrâc, *Tüffâh*, Vr. 166a.

olan Hasan Sayloran ona nedenini sorduğunda, o da kabirde iken her gün Hz. Peygamber ve Hulefâ-i Râşidîn ile yemek yediğini ifade etmiştir.⁸⁰¹ Müvelleh dervişlerin kerametlerde en üst dinî otoriteleri kullanarak, zâhirî durumlarının ortaya çıkardığı tepkileri bertaraf etmeye çalıştıkları anlaşılmaktadır.

İbnü's-Serrâc'ın Dazlak Muhammed için zikrettiği menkıbeler içerisinde birisi oldukça dikkat çekicidir. Bu menkıbede Dazlak Muhammed Türk menkıbelerinde sıklıkla rastlanan şekil (don) değiştirme motifini kullanmaktadır. Buna göre, Dazlak Muhammed bir seferinde bir koç suretine girdiğini, kendisinin bir kasaba satıldığını, kasabın kendisini kesmek niyetinde olduğunu, bundan kurtulmak için başka bir şekle girdiğini beyan etmektedir.⁸⁰² Dazlak Muhammed'in don değiştirme ile ilgili kerameti özellikle yetişmiş olduğu kültür çevresine işaret etmesi açısından önemlidir. Eski Türk inançlarına dayanan don değiştirme kerametlerine, Türk menkıbelerinde sıklıkla rastlanmaktadır. Özellikle Bektaşî menkıbelerinde rastlanan don değiştirme motifi, genellikle kuş figürü üzerinden işlenmiştir. Ancak, Dazlak Muhammed'e benzer şekilde keçi ve bunun dışındaki başka hayvanlar üzerinden de don değiştirme kerametlerine de rastlanmıştır.⁸⁰³ İbnü's-Serrâc, yaşadığı zamanda bu tarz şekil değiştirme kerametlerine karşı itirazlar yükseldiği ve bunların gerçek olmayıp hayal ürünü şeyler olduğuna dair eleştiriler yapıldığını belirtmektedir. Bu itirazların özellikle Türk kültüründeki keramet motiflerine yeterince alışık olmayan Arap çevrelerden daha yoğun olarak yöneltildiği muhakkaktır. İbnü's-Serrâc, onların itirazlarının yersiz olduğunu, bu tarz

⁸⁰¹ İbnü's-Serrâc, *Tüffâh*, Vr. 166b.

⁸⁰² İbnü's-Serrâc, *Tüffâh*, Vr. 167b-168b.

⁸⁰³ Ocak, *Bektaşî Menâkıbnâmelerinde İslâm Öncesi İnanç Motifleri*, s. 166-172.

kerametlerin Allah'ın güç ve azametini gösteren işaretler olduğunu belirterek itirazlara cevap vermeye çalışmaktadır.⁸⁰⁴

İbnü's-Serrâc, Dazlak Muhammed'in çoğu zaman yemek olarak siyah veya başka renklerde taşlar yediğini ifade etmektedir. Bu kayıt, Müvelleh dervişlerin tavır ve görünüşleri dışında, yeme içme gibi hususlarda da muhalifliklerini devam ettirdiklerine, bu konuda da toplumun alışılmış âdetlerinin dışına çıktıklarına işaret etmektedir. Yemek konusundaki muhalefet sadece Dazlak Baba'ya has değildir. İbnü's-Serrâc benzer örnekleri başka Müvelleh dervişler için de söz konusu etmektedir. O, insanlara tuhaf gelen olan bu hususu, yine klasik savunması ile açıklamaya çalışmıştır. Müvelleh dervişlerin yedikleri tuhaf şeyler, onlar yediğinde mahiyet değişimine uğramaktadır. Bir kişi Dazlak Muhammed'den yediği şeylerden kendisine de vermesi için talepte bulunmuş, verdiği taşı ağzına attığında onun güzel bir helva gibi olduğunu fark etmiştir.⁸⁰⁵

Dazlak Muhammed Mardin bölgesinde yaşamıştır. İbnü's-Serrâc'ın verdiği bilgilere göre VII. / XIII. yüzyılın sonlarına yakın bir zaman diliminde vefat ettiği anlaşılmaktadır. O, Dazlak Muhammed'in kitabı telifinden yaklaşık yirmibeş sene önce vefat ettiği belirtmektedir.⁸⁰⁶ Kitabı telif tarihi 715 /1315 olduğuna göre, Dazlak Muhammed yaklaşık olarak 690 / 1291 yılında vefat ettiğini söylemek mümkündür.

⁸⁰⁴ İbnü's-Serrâc, *Tüffâh*, Vr. 173a.

⁸⁰⁵ İbnü's-Serrâc, *Tüffâh*, Vr. 174a.

⁸⁰⁶ İbnü's-Serrâc, *Tüffâh*, Vr. 174b.

6- Ebu Bekir el-Ya'fûrî

İbnü's-Serrâc'ın veleh sıfatı ile ilişkilendirdiği ve Kalenderîlerden olduğunu tahmin ettiğimiz bir şeyhtir. Şam yakınlarındaki Ya'fûr köyündendir. Kalenderî olduğunu bize düşündüren şey, İbnü's-Serrâc'ın onun dış görünüşü hakkında vermiş olduğu bilgilerdir. İbnü's-Serrâc onda velehin zâhir olduğunu belirtmiş, dışarıdan ona bakanların bir ata binmiş ayı olduğunu zannedecek derecede büyük ve acayip elbiseler giydiğini vurgulamıştır.⁸⁰⁷ Büyük ve ayı postuna benzer elbise, Kalenderî veya Haydarî dervişlerin giymeyi âdet edindiği hayvan postu şeklinde bir giysi olmalıdır. İbnü's-Serrâc'ın görüntüsü dışında velehliğine dair zikrettiği bir diğer şey, onun sema yaptığıdır.⁸⁰⁸

İbnü's-Serrâc'ın Ebu Bekir el-Ya'fûrî için zikrettiği kerametler, özellikle Haçlı ve Moğolların saldırıları ve onlara karşı Müslümanların kazanacağı zaferleri keşf yoluyla haber verme üzerinde yoğunlaşmaktadır.⁸⁰⁹ Ebu Bekir el-Ya'fûrî ve tasarruf sahibi diğer şeyhlerin keramet göstermek için toplanmalarını ve aralarındaki müsabakanın Ebu Bekir el-Ya'fûrî'nin üstünlüğü ile sona ermesini konu alan keramet özellikle dikkat çekicidir.⁸¹⁰ Bu keramet onun diğer şeyhlere üstünlüğünü vurgulamayı amaçlamaktadır. En etkili tasarrufa sahip şeyh, en büyük ve itibarlı şeyh konumundadır. Özellikle kerametın şeyhin mertebesini belirlemede ne derece merkezi bir role sahip olduğunu gözler önüne sermesi açısından bu rivayet dikkate şayandır.

⁸⁰⁷ İbnü's-Serrâc, *Tüffâh*, Vr. 174b.

⁸⁰⁸ İbnü's-Serrâc, *Tüffâh*, Vr. 185b.

⁸⁰⁹ bkz. İbnü's-Serrâc, *Tüffâh*, Vr. 175b-179a.

⁸¹⁰ İbnü's-Serrâc, *Tüffâh*, Vr. 179a-180a.

İbnü's-Serrâc, Ebu Bekir el-Ya'fûrî'nin tilmizleri olarak Şeyh Salih eş-Şucâ, Şeyh Salim Kasım ve Şeyh Musa isimlerini zikretmektedir.⁸¹¹ Doğal olarak bu dervişlerin her birini Müvelleh olarak kabul etmek gerekmektedir. O, ayrıca Şam'ın ünlü ulemasından Sadreddin b. Vekil'in de onun tilmizlerinden biri olduğunu kaydetmektedir.⁸¹²

İbnü's-Serrâc, Ebu Bekir el-Ya'fûrî'nin ölüm tarihini net olarak vermemiştir. Onun Memlûk Sultanı Melikü'l-Eşref Salahaddin Halil'in ölümüne yakın günlerde vefat ettiğini belirtmekle iktifa etmiştir.⁸¹³ Melikü'l-Eşref Salahaddin Halil'in ölümü için kaynakların 12 Muharrem 693 / 13 Aralık 1293 tarihini verdiğini hesaba katarsak,⁸¹⁴ 1293 yılı sonlarında veya 1294 yılı başlarında vefat ettiğini kabul etmek gerekecektir. Cenazesi, saltanat naibi İzzeddin Aydemir'in de katıldığı bir törenle, Şam yakınlarındaki Nemra bölgesine defnedilmiştir.⁸¹⁵

7- Mübarek el-Hindî

Mübarek el-Hindî, İbnü's-Serrâc'ın Müvelleh olarak nitelediği şeyhlerden biridir. İbnü's-Serrâc onun Şam'a gelmeden önce bugün Irak Devleti sınırları içerisinde olan Sincar bölgesinde yaşadığını belirtmektedir. Şam'da özellikle

⁸¹¹ İbnü's-Serrâc, *Tüffâh*, Vr. 185a-186b.

⁸¹² İbnü's-Serrâc, *Tüffâh*, Vr. 184b. Sadreddin b. Vekil, Daru'l-Hadis nazırlığına ve Azraviyye medresesi müderrisliğine geçmesi için Sultan'dan ferman çıkmasına rağmen, kendisinden uygun olmayan işler zâhir olduğuna dair çoğunluğunu Hanbelîlerin oluşturduğu bir grubun suçlamalarına ve aleyhinde şahitliklerine maruz kalınca, bu görevlere başlayamamıştır. bkz. İbn Kesir, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, c. IX, s. 308.

⁸¹³ İbnü's-Serrâc, *Tüffâh*, Vr. 183b.

⁸¹⁴ bkz. İbn Kesir, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, c. IX, s. 223.

⁸¹⁵ İbnü's-Serrâc, *Tüffâh*, Vr. 183a-184a.

Melikü'l-Mansur Seyfeddin Kalavun zamanında, onun huzurunda zâhir olan halleri sebebiyle itibar gördüğü anlaşılmaktadır.⁸¹⁶

Kendisinin Kalenderî olduğunu düşünmemize yol açan şey, İbnü's-Serrâc'ın onun nasıl Müvelleh olduğuna dair anlattığı hikayedir. Hikaye, onun çoğunlukla Kalenderî dervişlerin benimsediği cemal-perestlik yolu ile Müvelleh olduğuna işaret etmektedir. İbnü's-Serrâc hikayeyi bizzat olayın aktörlerinden biri olan ve Mübarek el-Hindî'nin tilmizi olan Ömer es-Sincârî'den nakletmektedir. İbnü's-Serrâc, Ömer es-Sincârî ile bizatihi görüşmüş ve sohbet etmiş ve olayı ondan dinlemiştir. Buna göre, Mübarek el-Hindî Sincar'da yaşayan bir tüccardır. Ömer es-Sincârî ise güzellikte ve cemalde çok ileri derecede olan bir çocuktur. Bir gün Mübarek el-Hindî, Ömer es-Sincârî'nin ikamet ettiği yere gelmiş ve onun güzelliğine hayran olup uzun zaman gözlerini ondan alamamıştır. Mübarek el-Hindî bundan sonra sürekli es-Sincârî'nin bulunduğu mekanlarda bulunmaya ve sessizce gözlerini dikip ona bakmaya başlamıştır. Bu işi o kadar çok yapmıştır ki, sürecin sonunda Müvelleh olmuştur. O, Müvelleh olduktan sonra bütün malını mülkünü Allah için sarfetmiş ve sonra da Şam'a gitmiştir. Ömer es-Sincârî, daha sonra Şam'a gittiğinde Şeyh Mübarek ile karşılaştığını, onun Rabbanî haller içinde olduğunu ve onunla arkadaşlık ettiğini İbnü's-Serrâc'a söylemiştir.⁸¹⁷ İbnü's-Serrâc'ın naklettiği bu olay, Kalenderîlik'in şiarlarından biri olan ve cemal-perestlik denilen Allah'ın güzelliğinin genç oğlan çocuklarının yüzlerinde tecelli ettiğine dair inancın bir yansımasıdır. İbnü's-Serrâc bu durumun yadırganacağını bildiği için “Niçin Şeyh çocuğun yüzüne baktı?” diye kendisine bir soru sorulduğunu farz etmiş, ve “Yaratıcı yarattıkları ile

⁸¹⁶ İbnü's-Serrâc, *Teşvîk*, Vr. 26b.

⁸¹⁷ İbnü's-Serrâc, *Teşvîk*, Vr. 26b. Ömer es-Sincârî, 678 / 1279-1280 yılında vefat etmiştir. Vefatı bir sema töreni esnasında olmuştur. Sema esnasında vecde gelmiş, bir şiir okumuş ve akabinde ölü olarak yere düşmüştür. bkz. Rukneddin Baybars el-Mansûrî ed-Devadâr, *Zübdetü'l-Fikre fî Târîhi'l-Hicre*, s. 132.

bilinir.” cevabını vererek gelebilecek itirazları önlemeye çalışmıştır.⁸¹⁸ Tasavvuf literatüründe yanlış yollara sürükleyebileceği endişesi ile yerilen bu düşünce biçimi, bütün tepkilere rağmen Kalenderî çevreler içerisinde yaygın şekilde taraftar bulmaya devam etmiştir.⁸¹⁹ Cemal-perestlik akımının en fazla Kalenderî çevreler içerisinde taraftar bulmasından dolayı, Mübarek el-Hindî’nin Kalenderîlerden olduğunu düşünmek gerekecektir.

İbnü’s-Serrâc, onun Melikü’l-Mansur Seyfeddin Kalavun’dan birkaç gün önce vefat ettiğini belirtmektedir.⁸²⁰ Sultan 6 Zilkade 689 / 10 Kasım 1290 yılında vefat ettiği için,⁸²¹ onun vefatının 689 Zilkâde / 1290 senesi Kasım ayı içerisinde vuku bulduğunu söylemek mümkündür.

B- RİFÂÎLER

1- Ali el-Harîrî

Ali el-Harîrî Rifâîlik tarikatı içerisindeki en tartışmalı isimlerden biridir. Onun tasavvufî meşrebi başta olmak üzere, kimliği, tarikat bağı, dinen hakkında ne hüküm verilmesi gerektiği gibi konular bugün için bile üzerinde tartışılan hususlar olma özelliğini devam ettirmektedir.

İbnü’s-Serrâc, Ali el-Harîrî’ye eserinde genişçe yer vermesine rağmen onun hakkında veleh sıfatını kullanmamıştır. Ancak İbnü’s-Serrâc’ın onun hakkında

⁸¹⁸ İbnü’s-Serrâc, *Teşvîk*, Vr. 27a.

⁸¹⁹ bkz. Ocak, *Kalenderîler*, s. 155-157.

⁸²⁰ İbnü’s-Serrâc, *Teşvîk*, Vr. 26b.

⁸²¹ bkz. İbn Kesir, *el-Bidâye ve’n-Nihâye*, c. IX, s. 204.

verdiği bilgiler, Müvelleh sayılmasını gerektirecek şartları taşıdığına işaret ettiği için, biz onu Müvelleh dervişlerden biri olarak zikretmeyi uygun gördük. İbnü's-Serrâc'ın dışındaki diğer kaynaklarda da hakkında oldukça geniş bilgi bulunması ve bu bilgilerin onun Müvelleh bir derviş olarak kabul edilmesini destekler nitelikte olması da tercihimizi etkileyen nedenlerden biri olmuştur.

Ali el-Harirî'nin tarikat bağı konusunda birtakım görüşler ileri sürülmüştür. Aslında çoğu kaynakta onun Rifâîlik tarikatına mensup olduğu vurgulanmıştır.⁸²² Ancak bu konuda farkı görüşler de ileri sürülmüştür. Hakkında kaynaklara yansıyan bilgilerden dolayı Fuad Köprülü, onun Kalenderîlerden sayılması gerektiğini söylemiş, bu anlayış onun dışındaki bazı araştırmacılar dışında da devam ettirilmiştir.⁸²³ Bu görüş, muhtemelen Rifâîlik'in Müvelleh dervişlikle olan yakın ilişkisi göz önüne alınmadan, kaynaklara yansıyan hali ile Ali el-Harirî'yi Rifâîlik tarikatına atfetmenin zorluğu sebebi ile dile getirilmiş olsa gerektir. Birinci bölümde açıklamaya çalıştığımız üzere, VII. / XIII. yüzyılda özellikle Şam bölgesi merkeze alındığında, Rifâîlik tarikatı mensupları Müvelleh dervişlik ile ve doğal olarak Müvellehlere en önemli temsilcileri konumunda olan Kalenderî ve Haydarî dervişleri ile fikir ve tezahür alanında çok büyük benzerlikler göstermektedir. Bu nokta dikkate alındığında, Ali el-Harirî'yi Rifâîlik tarikatı içerisinde düşünmek çok zor olmasa gerektir.

Ali el-Harirî'nin şeyhi olarak Ali el Muğarbil'e işaret edilmektedir. Ali el-Muğarbil'in Arslan ed-Dımaşkî veya kaynakların verdiği diğer isimle Arslan et-Türkmânî'nin hadimi ve müridi, Ali el-Harirî'nin de Ali el-Muğarbil'in müridi

⁸²² bkz. Tahralı, "Rifâiyye", s. 102; Massignon, "Haririyya", *EI2*, s. 222 ve "Haririyye", *İA*, s. 238-239; el-Vasitî, *Tiryâku'l-Muhibbîn fi Tabakâti'l-Hurkati'l-Meşâyihî'l-Ârifîn*, s. 45; Seyyid Haşim Rifâî ve Mustafa Rifâî Nedvî, *el-İmâm es-Seyyid Ahmed er-Rifâî*, s. 26.

⁸²³ Köprülü, *Anadolu'da İslâmiyet*, s. 35; Ocak, *Kalenderîler*, s. 35.

olduğunu kaynaklar bildirmektedir.⁸²⁴ İbnü's-Serrâc onun şeyhi olan Arslan et-Türkmânî'nin tam adını Raselan (Arslan) b. Yakup b. Abdurrahman el-Husrî ed-Dımaşkî olarak vermiş ve 575 / 1179-1180 yılında vefat ettiğini belirtmiştir.⁸²⁵ Adından da anlaşılabilceği gibi bir Türk derviş olup muhtemelen Orta Asya'dan göç eden derviş grupları içerisinde Şam'a gelmiştir. Onun Müvelleh bir derviş olduğuna dair kaynaklarda net bir bilgi yoktur. Bu konuda sadece sema ayini yaptığına dair bilgiler bulunmaktadır.⁸²⁶ İbnü's-Serrâc'ın verdiği bilgiler Şeyh Arslan'ın namazını kıldığını işaret etmektedir.⁸²⁷ Ancak kaynaklara yansımaya bile, muhtemelen o, Horasan tasavvufunun bir temsilcisi idi ve Ali el-Harirî'nin bir Kalenderî derviş sayılmasını haklı kılacak tezahürlerinin kaynağı o idi. Rifâî kaynakları da Ali el-Harirî'deki veleh işaretlerini açıkça şeyhine bağlamaktadır. Buna göre, Ali el-Harirî, önce Seyyid Yahya b. Seyyid Ali er-Rifâî'ye intisap ederek ondan nasip almış, sonra Rifâî hırkasını terk edip Arslan et-Türkmânî'nin tilmizi Ali el-Muğarbil'e intisap etmiştir. Bunun üzerine Seyyid Yahya, onu reddetmiş ve cemaatinden çıkarmıştır. Akabinde ondan şathiyat, fisk, ibâha ve namazı terk etme gibi haller sadır olmaya başlamıştır. Bu davranışlarından dolayı hapse girince tövbe etmiş ve tekrar Rifâîlik hırkasına girmiştir.⁸²⁸ Ali el-Harirî'nin tepki çeken hareketlerinin kaynağı gerçekten de Arslan et-Türkmânî olsa gerektir. Ancak onun, Rifâî kaynakların işaret ettiği gibi

⁸²⁴ ez-Zehebî, *Tarîhu'l-İslâm*, sene: 641-650, s. 278-279; İbn Kesir, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, c. IX, s. 56.

⁸²⁵ İbnü's-Serrâc, *Tüffâh*, Vr. 73a.

⁸²⁶ İbnü's-Serrâc, *Tüffâh*, Vr. 72b; eş-Şarânî, *Tabakâti'l-Kübrâ*, c. II, s. 338-339; İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-Zehab fi Ahbâri men Zehab*, c. V, s. 448.

⁸²⁷ İbnü's-Serrâc, *Teşvik*, Vr. 25a.

⁸²⁸ Rifâî kaynakları bu açıklama ile, Ali el-Harirî'nin zem edilen davranışlarını, Rifâî tarikatının yolundan dönüp Arslan et-Türkmânî'nin tilmizi olan Ali el-Muğarbil'den el almasına bağlayarak kendi yollarını tezkiye etmektedirler. bkz. Ebû Muhammed Ziyâüddin Ahmed b. Muhammed el-Veterî, *Ravzatü'n-Nâzurîn ve Hulâsatu Menâkibi's-Sâlihîn*, 1. Baskı, Mısır-1306, s. 106; Şerefüddin Hasan b. Abdülhakim Abdülbasit, *er-Raşahâtu'l-Haseniyye ale'n-Nefhati'l-Miskiyye*, Dımaşk-1999, s. 223-224; Ebu'l-Hüda es-Sayyâdî, *Gulâdetü'l-Cevâhir fi Zikri'l-Gavsi'r-Rifâî ve Etbâihü'l-Ekâbir*, Beyrut-130, s. 267.

Ali el-Muğarbil'e bağlandıktan sonra Rifâilik tarikatı ile bağıni kopardığı konusunda ihtiyatlı olunmalıdır. Zira iddia sahipleri temelde Ali el-Harîrî'den sadır olan birtakım olumsuz hallerin Rifâilik'e nispet edilmesini önleme amacındadır. Ayrıca bazı kaynaklar Ali el-Muğarbil'in şeyhi Arslan et-Türkmânî'yi de Ahmed er-Rifâî'nin hadimlerinden ve en yakın ashabından biri olarak tanıtmaktadır.⁸²⁹ İbnü's-Serrâc, Şeyh Arslan'ı direkt olarak Rifâîlere nisbet etmese de onun Ahmed er-Rifâî ile yakın ilişkide olduğunu hissettirmektedir. O, İbn Battûta'nın rivayet ettiği, Şeyh Arslan'ın boz renkli bir doğan olup Ebu Medyen'e hurma götürdüğünü anlatan menkıbeyi ufak değişikliklerle anlatarak, bu olay vesilesi ile Ahmed er-Rifâî tarafından Şeyh Arslan'a "Bozdoğan" lakabının verildiğini belirtmektedir.⁸³⁰ Bu bilgileri de göz önüne alarak, Ali el-Harîrî'nin Rifâîlerle olan bağlantısını inkâr etmenin doğru olmadığını vurgulamamız gerekecektir.

Ali el-Harîri Büsr köyünde doğmuş ve küçükken Şam'a gelmiştir. Önce ipekçilikle uğraşmış, sonra bu işi bırakıp tasavvufa yönelmiştir. Şeyhi Ali el-Muğarbil'dir. Şam'da Emeviyye Camii'nin kible tarafında kendisine bir zaviye inşa etmiştir. Ona yönelen suçlamalar, genel olarak, şer'î emir ve yasakları hafife almak, namazları terk etmek ve haramları işlemek şeklinde ifade edilmiştir. Haramları işlemek suçlaması oldukça genel bir ifadedir ve muhtemelen Müvelleh dervişlerde görülen bütün uygulamaları içermektedir. Ancak bunlar içerisinde onun en çok tepki çeken, yaşı küçük tüysüz oğlan çocukları ile hamamlarda işret alemi yaptığı şeklinde kendisine yöneltilen suçlamadır. O, özellikle ekabir takımının çocuklarını ayartmak ve fesada sürüklemekle suçlanmıştır. Kaynaklara göre, bir kısım insanlar da fesad

⁸²⁹ bkz. el-Vasitî, *Tiryâku'l-Muhibbîn fî Tabakâti'l-Hırkati'l-Meşâyihî'l-Ârifîn*, s. 45; Seyyid Yusuf Haşim Rifâî ve Mustafa Rifâî Nedvî, *el-İmâm es-Seyyid Ahmed er-Rifâî*, s.26; İbn Battûta, a.g.e., c. I, s. 145.

⁸³⁰ İbnü's-Serrâc, *Tüffâh*, Vr. 73a-74a. İbn Battûta'nın bozdoğan rivayeti için bkz. İbn Battûta, a.g.e., c. I, s. 145.

işleyebilmek için onun ashabının kılığına girmiş ve onun peşine takılmışlardır.⁸³¹ Onun hakkında bu şaya yaygınlaşmış, ona ve ashabına ibâhî suçlaması yöneltmiştir. Ancak Ali el-Harirî, bu suçlamaların hiçbirisine kulak asmadan, hoş görülme yen eylemlerini yapmaya devam etmiştir.⁸³² Bunun dışında zaviyesinde yapmış olduğu raks ve semalar, yaptığı aşırı harcamalar da onu eleştirenlerin dile getirdikleri hususlardır. Zehebî, onun ashabının hacda ihramlıyken bile münkir işler yapmayı sürdürdüklerini, hatta Kadir gecesinde deflerle sabaha kadar raks ettiklerini söylemektedir.⁸³³ Giyim-kuşam konusunda da onun Müvelleh dervişler gibi olduğunu söylemek mümkündür. Eflâkî, Ali el-Harirî'nin üzerine giydiği hırkanın parça parça olduğunu ve bu sebeple sema sırasında vücudunun her tarafının göründüğünü söyler.⁸³⁴ Yine Eflâkî'nin verdiği bir bilgi onun ve müridleinin Müvelleh dervişler içerisinde değerlendirilmesi gerektiğine işaret eder. Eflâkî, Ali el-Harirî'ye bir gün "Senin müridlerin keyiflerine göre hareket ediyor, farzları yerine getirmiyor, sen de onlara bir şey demiyorsun." denildiğinde, şöyle cevap verdiğini kaydeder: "Onlar Tanrı'nın ve onun elçisinin sözünü bilip itaat etmedikten sonra, bizim sözümüzü mü dinleyip kabul edecekler?". Ali el-Harirî'nin devamında söylediği cümlelerden itaat edilmeyen hususların ne olduğu anlaşılmaktadır. O, "Eğer onlar namaz kılsalar, oruç tutsalar ve emri yerine getirseler, zaten o taat onları kurtarır ve onların bana ne ihtiyaçları kalır ki?" diyerek dervişlerinin özellikle ibadet konularındaki eksikliklerini açıkca ifade etmektedir.⁸³⁵ Buraya kadar zikredilenler Ali el-Harirî'nin, Müvelleh bir derviş olduğunu ispat etmeye yeterlidir. Onun

⁸³¹ Zehebî, *Tarîhu'l-İslâm*, sene: 641-650, s. 278-279; *Kitâbu'l-Havâdis*, s. 279-280, İbn Kesir, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, c. IX, s. 56; Ebu'l-Fazl Abdurrezzak İbnü'l-Füvetî, *el-Havâdisu'l-Câmia ve't-Tecâribu'n-Nâfia fi'l-Mietî's-Sâbia*, Beyrut-1986, s. 118.

⁸³² *Kitâbu'l-Havâdis*, s. 279-280.

⁸³³ İbn Kesir, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, c. IX, s. 56; ez-Zehebî, *Tarîhu'l-İslâm*, sene: 641-650 s. 286-287.

⁸³⁴ Eflâkî, *Menâkıbu'l-Ârifîn*, s. 487.

⁸³⁵ Eflâkî, a.g.e., s. 511.

hakkında bilgi veren kaynakların çok azı onun hakkında verilen bilgileri göz ardı edip onu tezkiye eder. Kaynakların çoğunda onun hakkında nasıl karar verecekleri hususunda bir ikilem hâkimdir. Tasavvufa dost metinlerde bile bu ikilem yansıtılmış, onun hakkında net şekilde tezkiye edici ifadeler kullanılmamış ve hakikatı Allah'ın bildiği vurgulanmıştır.⁸³⁶

İbnü's-Serrâc ise Ali el-Harirî'yi bütün suçlamalardan tezkiye etmiş ve onu velîlerin büyüklerinden birisi olarak tanıtmıştır. Aslında onun hakkındaki inkârın zâhiren şeriata muhalif hareketlerde bulunduğu için olduğunu belirterek, zimnen onun tavırlarının suçlamaları haklı gösterdiğini kabul etmiştir. Ancak İbnü's-Serrâc zâhiren ifadesini özellikle kullanmıştır. Sözlerinin devamında, tahkik edilirse onun bu davranışlarının özünde şeriata muhalif olmadığını anlaşılacağını söylemektedir. Bunu ispatlamak için de onun fiillerinin nasıl anlaşılması gerektiği hususunda açıklamalar yapmaya başlamıştır. En büyük sorun, Ali el-Harirî'nin küçük oğlanlarla muaşereti meselesidir. İbnü's-Serrâc kaynaklardaki bu konuya yönelik ifadeleri reddetmemiştir. Ancak onun yorumuna göre, bu durum cinsel bir sapkınlık değil, dinsel bir irşad faaliyetidir. Onun yaptığı, dünyalık zevk ve nimetler içerisinde yaşayan zengin çocuklarını, anne-babalarının boyunduruklarından çıkararak, mal-mülk, şatafatlı elbiseler, rahat evler ve güzel bahçeler gibi dünya nimetlerinden yüz çevirmelerini sağlamak ve şeyhe tabi kılarak tasavvuf yoluna girmelerine imkân tanımaktır. Bu mantıkla, yapılan bir işret birliği değil, dünyalık nimetlerden yüz çevirip ilahî nimetlere döndürme işi olmaktadır. İbnü's-Serrâc, Ali el-Harirî'nin neden özellikle küçük çocuklar üzerine yoğunlaştığı sorusuna ise, zengin olan yetişkinlerin davete icabet etmeyeceklerini, çocukların Allah'ın velîlerine verdiği

⁸³⁶ bkz. el-Kütübî, *Uyûnu't-Tevârîh*, Vr. 143b-144b; ez-Zehebî, *el-İber*, c III, s. 252; İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-Zeheb fî Ahbâri men Zeheb*, c. V, s. 231-232; el-Münâvî, *el-Kevâkibü'd-Dürriyye fî Terâcimi's-Sâdâti's-Sufiyye*, c. II, 119-120.

nuru görmeye daha yatkın olduklarını, bir anlamda daha kolay ikna edilebildiklerini, dolayısıyla bu çabanın tamamen hidayete erdirmeye amaçlı olduğunu söyleyerek cevap vermektedir. Bazı insanların onun yaptığı şeyleri nefsanî isteklerle ilişkilendirmesini ise, bu insanların şüphecilikleri ile açıklamıştır. Ona göre, bu insanlar peygamberlik kurumundan bile kuşku duyacak derecede aşırı şüphecidirler ve doğal olarak onların bu şüphelerine itibar edilmemesi gerekmektedir.⁸³⁷ Ali el-Harirî'nin eleştirilme sebeplerinden biri olan sema yaptığı suçlamasına cevap vermek ise İbnü's-Serrâc açısından çok kolaydır. Sema mübah olan bir eylemdir ve onun bu sebeple kınanmasının dinî bir temeli yoktur.⁸³⁸

İbnü's-Serrâc'ın Ali el-Harirî'nin davranışlarını bütünüyle tezkiye eden oldukça ilginç bir açıklaması vardır. Bu ilginç öneri, onun muhalif tavırlarının mizah olarak tevil edilmesi gerektiği şeklindedir. Hatta o, Hz. Peygamber'in de mizah yapan birisi olduğunu belirterek mizah işinin dinen caiz olduğunu, dolaylı olarak neredeyse Sünnet olduğunu iddia etmiş ve Ali el-Harirî'nin davranışlarını dolaylı olarak bir nevi Sünnet'e ittiba gibi yansıtmaya çalışmıştır.⁸³⁹ Bu açıklamayı, İbnü's-Serrâc'ın Müvelleh dervişlerin davranışlarını tevil ederken ne kadar cesur olabildiğinin bir işareti olarak algılamak gerekmektedir. Bu cesareti aynı zamanda makul bir açıklama için zorlandığının da bir işaretidir.

İbnü's-Serrâc'ın Ali el-Harirî'yi tezkiye ederken kullandığı önemli bir argümanı, âdeti olduğu üzere, onun kerametleridir. O, Ali el-Harirî'ye ait kerametleri zikrederek onun Allah katındaki değerini dile getirmeye çalışmıştır. Bu kerametler

⁸³⁷ İbnü's-Serrâc, *Tüffâh*, Vr. 123a-126a.

⁸³⁸ İbnü's-Serrâc, *Teşvîk*, Vr. 114b.

⁸³⁹ İbnü's-Serrâc, *Teşvîk*, Vr. 116a.

İsrailoğullarının Peygamberleri için bile vaki olmayan olaylardır ve bu da onun büyüklüğünün bir delilidir.⁸⁴⁰

İbnü's-Serrâc'ın tevil etmeye çalıştığı bu iddialar sebebi ile Ali el-Harirî bir grup fukaha tarafından suçlanmış, bazı fakihler katline, bazıları da hapsine fetva vermiştir. Sultan Melik Eşref onun hakkındaki suçlamalara kayıtsız kalamamış ve hapsedilmesini emretmiştir. Bunun üzerine o, 628 / 1230-1231 yılında Azeta kalesine haps edilmiştir.⁸⁴¹ Ali el-Harirî, kendisine son derece kuvvetli şekilde bağlanmış bir derviş topluluğuna sahiptir.⁸⁴² Bu bağlılık o hapse girdiğinde bile azalmamıştır. Kütübî, onun muhiblerinin hapiste kaldığı sürede bile onunla birlikte olmak için yollar aradıklarını, hatta kendilerinin de hapsedilmelerini sağlayarak onunla beraber olmaya çalıştıklarını belirtmektedir.⁸⁴³ Ali el-Harirî, yaklaşık altı aylık bir hapis hayatından sonra Şam'da ikamet etmemek şartıyla salıverilmiş, hapisten çıktıktan sonra memleketi olan Büsr'e dönmüş ve orada bir süre yaşadıkdan sonra 26 Ramazan 645 / 24 Ocak 1248 yılında vefat etmiştir.⁸⁴⁴

Ali el-Harirî çokca eleştirilmiş olsa da kaynaklarda onun evlatları ve torunları hakkında olumlu anlamda bir fikir birliği vardır. Onların Ali el-Harirî'ye benzer halleri olduğuna dair bir bilgi verilmemiş, bilakis onlar hakkında övücü, toplumsal anlamda itibar sahibi olduklarını ifade eden ve onları tebci eden kayıtlar kullanılmıştır.⁸⁴⁵ Ali el-Harirî'nin yakın dostu ve müridi olup ondan sonra Harirîyye

⁸⁴⁰ İbnü's-Serrâc, *Teşvîk*, Vr. 115b.

⁸⁴¹ İbn Kesir, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, c. IX, s. 9.

⁸⁴² *Kitâbu'l-Havâdis*, s. 280.

⁸⁴³ el-Kütübî, *Uyûnu't-Tevârih*, Vr. 143b-144a.

⁸⁴⁴ el-Kütübî, *Uyûnu't-Tevârih*, Vr. 143b-144a; ez-Zehebî, *Tarîhu'l-İslâm*, sene: 641-650, s. 287; İbn Kesir, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, c. IX, s. 56; İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-Zeheb fi Ahbâri men Zeheb*, c. V, s. 231-232; ed-Devâdârî, *Kenzü'd-Dürer ve Câmiu'l-Gurer*, c. VII, s. 326.

⁸⁴⁵ Örnek için bkz. el-Birzâlî, *Târîh*, c. II, Vr. 230a, 338b; *el-Vefeyât*, s. 442; el-Kütübî, *Uyûnu't-Tevârih*, Vr. 96b-97b; el-Yunînî, *Zeylu Mir'âti'z-Zamân*, c. II, s. 17; İbn Kesir, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, c. IX, s. 242; 359-360; İbn Tağriberdî, *el-Menhel*, c. V, s. 104; Hasan b. Ömer b. Hasan b. Habib Ebu Muhammed Bedreddin, *Dürretü'l-Eslâk fi Devleti'l-Etrâk*, Süleymaniye Ktp., Yeni Cami:

taifesinin en meşhur kişiliği durumunda bulunan Necmeddin b. İsrail'in, şiirlerinde hulûl inancını savunduğu gerekçesi ile suçlanması ve tekfir edilmesi vaki olmuşsa da ona ahlakî yönden hiçbir eleştiri gelmemiştir.⁸⁴⁶ Ancak Safedî'nin Ali el-Harirî'nin oğlu Muhammed'den bahsederken verdiği bilgiler, Ali el-Harirî'nin zürriyetinde zem edilecek şeyler bulunmasa da Harîrîyye taifesinin Müvelleh dervişlik yapısını sürdürdüğüne işaret etmektedir. Buna göre, Muhammed babasının ashabını reddetmiş ve onları şeriatın emirlerine uymaya davet etmiştir. Hatta babası öldüğü zaman, ashabı ondan babasının yerini almasını istemiştir. Ancak o, Haririyye taifesinin bu isteğini onların uygunsuz tavırlarını gerekçe göstererek kabul etmemiş ve onlarla olan bağını koparmıştır.⁸⁴⁷ Bu ifadeleri Harîrîyye taifesine mensup dervişlerin eski alışkanlıklarını Ali el-Harirî'den sonra da sürdürdüklerine bir delil olarak almak gerekecektir.

2- İzzeddin b. Musa er-Rifâî

İbnü's-Serrâc tarafından doğrudan Müvelleh olarak nitelenmemesine rağmen, biz Şeyh İzzeddin'i de Müvelleh dervişler içinde zikretmeyi uygun gördük. Bu tercihimizin sebebi, İbnü's-Serrâc'ın onun hakkında zikrettiği menkıbelerde, onu Müvelleh dervişlerle yakın ilişki içerisinde yansıtmasıdır. Onunla beraber hareket eden Müvelleh dervişler vardır ve İzzeddin b. Musa onların şeyhi olarak gözükmektedir. Rivayetlerden ona tabi olan topluluğun bütünüyle Müvelleh dervişlerden oluşup oluşmadığı net olarak anlaşılamamaktadır. Ancak daha önce

849, Vr. 117b; es-Safedî, *A'yânü'l-Asr ve A'vânü'n-Nasr*, c. III, s. 466; İbnü'l-Cezerî, *Târîhu Havâdisü'z-Zamân*, c. I, s. 400-401.

⁸⁴⁶ bkz. İbn Tağriberdî, *el-Menhel*, c. X, s. 78-79; el-Yafîî, *Mirâtü'l-Cenân*, c. IV, s. 188; ez-Zehbî, *el-İber*, c III, s. 336; İbn Kesir, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, c. IX, s. 169.

⁸⁴⁷ es- Safedî, *el-Vâfi bi'l-Vefeyât*, tah. Sven Dederer, Wiesbaden-1974, c. IV, s. 183-184.

değindiğimiz üzere, Rifâlik tarikatı içerisinde birçok Müvelleh derviş bulunmaktadır. Dolayısıyla onun dervişlerinin hepsinin veya büyük bir kısmının Müvelleh dervişlerden oluşması mümkün gözükmemektedir. Doğal olarak bu tarz dervişlerin şeyhi olan bir zatın da benzer hususiyetler göstermesi gerekecektir. Ancak onun Müvelleh olmama ihtimali bulunduğunu da belirtmeliyiz. Durum böyle olsa bile, takipçileri arasında bulunan Müvelleh dervişler sebebi ile kendisinden bahsedilmesi gerekecektir.

Şeyh İzzeddin, Rifâlik tarikatının Şam'daki en önemli şubelerinden biri olan Sayyâdîlik koluna bağlıdır. Sayyâdîlik kolunun kurucusu olan Şeyh Ahmed İzzeddin es-Sayyâd'ın torunudur.⁸⁴⁸ Şeyh İzzeddin hakkında cinlerin ona müsahhar kılındığı, arslanlara ve ateşe hâkimiyeti olduğu kaydedilmiştir. Hama bölgesinde en-Nahida veya bir diğer isimle Sille köyünde ikamet etmiştir. Torunları Şam'a göç edip orada yaşamışlar ve soyları orada devam etmiştir.⁸⁴⁹ İbnü's-Serrâc zikrettiği bir keramette Meliküzzâhir Rukneddin Baybars'ın onu ziyarete gittiğini belirtmiştir.⁸⁵⁰ Bu bilgi, onun devrin sultanı tarafından ziyaret edilecek kadar ünlü ve itibar sahibi bir şeyh olduğunu gözler önüne sermektedir.

Şeyh İzzeddin'in Müvelleh dervişlikle alakalandırabilecek en önemli yönü, kadınlı-erkekli sema yapması olsa gerektir. İbnü's-Serrâc, onun kadın ve erkeklerle bir arada sema yaptığını kaydetmekte ve bu sebeple halk ve yerel yöneticiler tarafından ona tepki gösterildiğini belirtmektedir. İbnü's-Serrâc'ın onun kadın erkek beraber sema yapmasını savunması âdeti üzerine tevile dayanmaktadır. Onlar şeyhin

⁸⁴⁸ İbnü's-Serrâc, *Tüffâh*, Vr. 174a. Sayyâdîlik ve Şeyh Ahmed İzzeddin Sayyâd için bkz. es-Sayyâdî, *Gunyetu't-Tâlibîn fi İzâhi Tariki'l-Meşâyihî'l-Ârifîn*, s. 94-104 ve Vassâf, *Sefîne-i Evliyâ*, c. I, s. 243.

⁸⁴⁹ es-Sayyâdî, *Hızânetü'l-İmdâd fi Ahbâri'l-Gavsî'l-Kebiri's-Seccâd*, Mısır-1326, s. 106-108. Ebu'l-Hüdâ verdiği bilgileri, Ensârî'nin "Ukûdu'l-Leâli" isimli eserinden alıntılanmaktadır. Biz bu esere çabalarımıza rağmen ulaşamadık.

⁸⁵⁰ İbnü's-Serrâc, *Tüffâh*, Vr. 191a.

yanında iken kadınlık ve erkeklik vasıflarından sıyrılmaktadır ve bu açıdan bir araya gelmeleri dinî açıdan bir problem doğurmamaktadır.⁸⁵¹

Onun Müvelleh dervişlerle alakasına dair vurgulanması gereken en önemli nokta, etrafında var olan Müvelleh dervişlerin yoğunluğudur. İbnü's-Serrâc'ın, Şeyh İzzeddin'e dair zikrettiği kerametlerde onun etrafında hep Müvelleh dervişler vardır. Şeyh İzzeddin onların veleh halinden rahatsızlık duymamakta, bilakis o hali yüceltmektedir. Örneğin beraber namaz kıldıkları bir sırada Müvelleh dervişlerden birisi aşka gelip çılgılık atmaya başlamıştır. Namazı kıldıran hatip bu sebepten dolayı namazı bozmuş ve dervişe hareketinin doğru olmadığını, cahillere yakışır bir hal olduğunu belirtmiştir. Hatibin dervışı yermesine dayanamayan Şeyh İzzeddin, devreye girip “Bu sahîh bir hal ve Rabbanî bir vecddir. Bu hali reddetmemen gerekir.” deyip hatibin başına dokunmuş, bu dokunuş üzerine hatip bütün bildiklerini unutup yerdığı Müvellehlere gibi olmuştur.⁸⁵² Şeyh İzzeddin hakkındaki bu menkıbe, onun Müvelleh dervişlerle olan zihinsel yakınlığına en önemli delildir. Zaten hatib tarafından yerilen derviş büyük ihtimalle onun mürididir. Böyle bir fikirsel yakınlık neticesinde Müvelleh dervişler onun etrafında toplanmış olsa gerektir.

İbnü's-Serrâc zikrettiği bir diğer menkıbede, Şeyh İzzeddin yine Müvelleh dervişlerden oluşan bir grupla Hama'ya gitmiştir. Müvelleh dervişlerin bu sırada yiyecek olarak sabun, çöven gibi maddeler yediklerini gören Hama yöneticisi, onların bu halini yadırgayarak imtihan etmek istemiştir. Dervişler onun getirdiği ekmeği orta çağda ağrı kesici olarak kullanılan bir tür afyon olan Lazin maddesine

⁸⁵¹ İbnü's-Serrâc, *Tüffâh*, Vr. 191b-192a.

⁸⁵² İbnü's-Serrâc, *Tüffâh*, Vr. 193a-193b.

çevirerek bu imtihanı geçmişlerdir.⁸⁵³ Burada önemli olan husus Hama'ya giderken Şeyh İzzeddin'in yanında sadece Müvelleh dervişlerin olmasıdır.

Şeyh İzzeddin'in Müvelleh olduğunu bize düşündüren bir diğer bilgiyi yine müellifimiz kaydetmektedir. İbnü's-Serrâc, onun halini tasvir ederken birçok kerametleri bulunduğunu, ancak bunların çok azının onaylanabileceğini belirtmiştir.⁸⁵⁴ Onaylanamayacak bu haller velehlik gerektiren haller olsa gerektir.

İbnü's-Serrâc, Şeyh İzzeddin'in vefat tarihi olarak 675 / 1276-1277 yılını verir.⁸⁵⁵ Ebu'l-Hüda es-Sayyadî ise 686 / 1286-1287 tarihini verir ve bu tarihin daha doğru olduğunu, İbnü's-Serrâc'ın karıştırmış olması gerektiğini söyler.⁸⁵⁶ Ancak hangi sebeple bu tercihi yaptığı konusunda bir açıklama da bulunmaz. İki tarih arasından tercih yapmamızı sağlayacak bir unsura vakıf olamadığımızdan, Şeyh İzzeddin'in ölüm tarihi olarak her iki tarihte söz konusu olabileceğini söyleyebiliriz.

İbnü's-Serrâc, onun kabrinin Hama'da olduğunu, ve ziyaretgâh haline geldiğini bildirmektedir. Ayrıca onun çok sayıda müridi ve takipçisi olduğunu ve yolunun onlar tarafından sürdürüldüğü de eklemektedir.⁸⁵⁷

3- Taceddin Muhammed b. Ahmed er-Rifâî

İbnü's-Serrâc'ın veleh sıfatı ile doğrudan ilişkilendirmemesine rağmen, bizim Müvelleh olarak zikretmeyi uygun gördüğümüz Rifâî şeyhlerinden biri de Taceddin

⁸⁵³ İbnü's-Serrâc, *Tüffâh*, Vr. 192b-193a.

⁸⁵⁴ İbnü's-Serrâc, *Tüffâh*, Vr. 194a.

⁸⁵⁵ İbnü's-Serrâc, *Tüffâh*, Vr. 194a.

⁸⁵⁶ es-Sayyadî, *Hızânetü'l-İmdâd fî Ahbâri'l-Gavsi'l-Kebiri's-Seccâd*, s. 110.

⁸⁵⁷ İbnü's-Serrâc, *Tüffâh*, Vr. 194a.

Muhammed b. Ahmed er-Rifâî'dir. Onu Müvellehler arasında zikretmemiz, Şeyh İzzeddin'i zikrederken dile getirdiğimiz unsurlar sebebiyledir. Tıpkı Şeyh İzzeddin'de olduğu gibi, onun da etrafı Müvelleh dervişler tarafından çevrilmiştir ve Şeyh Taceddin onların şeyhi olarak yansıtılmaktadır. Şeyh Taceddin'in Müvelleh dervişlik bünyesinde olduğuna dair işaretler, İbnü's-Serrâc'ın onun hakkında zikrettiği kerametlerde de oldukça belirgin olarak göze çarpmaktadır.

Şeyh Taceddin, çok ünlü bir şeyh olması hasebiyle, hakkında başka kaynaklarda da bilgiye rastlanmaktadır. Ancak İbnü's-Serrâc, o ve ailesi hakkında en geniş ve tafsilatlı şekilde bilgi veren kaynak hüviyetindedir. İbnü's-Serrâc ona ve onun kerametlerine eserinde çok geniş bir şekilde yer vermiştir. Bunun en önemli nedeni, Şeyh Taceddin'in, kendisinin hırka giydiği giydiği Rifâî kolunun şeyhi konumunda bulunmasıdır.

Birzâli, onun vefat tarihini zikrederken hakkında kısaca bilgi vermiştir. Bu kısa bilgide, onun 7 Cemaziyel Evvel 704 / 6 Aralık 1304 yılında Ümmi Abide'de vefat ettiğini ve orada defnedildiğini, uzun müddet Rifâîlerin şeyhliğini yaptığını, dervişlere verilen icazetlerde onun adının geçtiğini ve ölüm haberi Şam'a ulaştığında onun için namaz kılındığını ifade etmektedir.⁸⁵⁸ Diğer tarihî kaynaklar, ölüm tarihini 704 / 1304 olarak verdikten sonra Ümmi Abide'de vefat ettiğini, oldukça yaşlı olduğunu ve çok büyük şöhreti bulunduğunu söylemekle yetinmişlerdir.⁸⁵⁹

Taceddin b. er-Rifâî, Anadolu tasavvuf tarihi açısından çok önemli bir isimdir. Zira VII. / XIII. yüzyılda Anadolu'da en etkili tarikatlardan birisi Rifâîlik tarikatıdır. Harîrîzâde, Rifâîlik'in yayılma alanları olarak Acem, Mağrib, Mısır, Hicaz ve Irak bölgelerine ek olarak Anadolu'yu da zikretmiş ve Anadolu için yüzbin

⁸⁵⁸ el-Birzâlî, *Târîh*, Vr. 86b.

⁸⁵⁹ el-Yafîî, *Mirâtü'l-Cenân*, c. IV, s. 239; ez-Zehebî, *el-İber*, c. IV, s. 10; İbn Kesir, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, c. IX, s. 280.

halife rakamını vermiştir ki, bu sayı Anadolu'yu zikredilen bölgeler içerisinde en çok Rifâîlik tarikatı mensubunun bulunduğu bölge konumuna getirmektedir.⁸⁶⁰ Anadolu'da bu derece etkin olan Rifâîlik tarikatının bölgede yayılması Taceddin b. er-Rifâî ve onun evlatları vasıtasıyla olmuştur. Taceddin b. er-Rifâî, Anadolu'ya yerleşen ve Anadolu'da önemli bir tasavvufî şahsiyet olup tarikatın yayılmasında etkin roller üstlenen Seyyid Ahmed-i Kûçek er-Rifâî'nin de babası olmaktadır.

İbnü's-Serrâc'ın verdiği bilgilerden, Taceddin b. er-Rifâî'nin sık sık Anadolu'ya yolculuk yaptığı anlaşılmaktadır. Hatta bu yolculuklardan birinde âlimler ve eşraf tarafından şehrin girişinde kendisi ve müridleri bir imtihana tabi tutulmuşlardır. Buna göre, şehrin âlim ve fakihlerinin başını çektiği grupta bulunan Saltanat Naibi, Şeyh'e kibar bir dille, çok şöhretli ve ilim sahibi olduğunu bildiklerini ve kendilerinin de bu geniş ilimden istifade etmek istediklerini söyleyip cevaplama isteğiyle ona sorular sormaya başlamışlardır. İbnü's-Serrâc'ın anlatımına göre, Şeyh onların sorularını içlerinde en küçük ve en bilgisiz dervişe cevaplatarak soru soranları mahcup etmiştir.⁸⁶¹ İbnü's-Serrâc'ın kaydettiği bu hadise önemlidir. Zira Anadolu bölgesi tasavvuf ehline çok müsamahakar olmasına rağmen, Şeyh'i ve etrafındakileri şehre almakta tereddüt etmişlerdir. Tereddüt ve imtihan etme gibi tepkiler, Kalenderî ve Haydarî dervişlerinin sıklıkla karşılaştıkları durumlardır. Aynı tereddütün Şeyh Taceddin ve dervişlerine gösterilmesi, onların görünüş itibarı ile söz konusu dervişlere olan benzerliği ile alakalı olsa gerektir. Eflâkî, Seyyid Taceddin ve dervişleri Konya'ya uğradığı zaman yöneticiler, şehrin ileri gelenleri, fütüvvet erbabı ve geniş bir halk kitlesinin onları karşıladığını ve

⁸⁶⁰ Harîrîzâde, *Tibyânu Vesâilu'l-Hakk fî Beyâni Selasi't-Tarâik*, c. II, Vr. 61a.

⁸⁶¹ İbnü's-Serrâc, *Tüffâh*, Vr. 217b-218a.

Cemaleddin Karatâyî'nin medresesinde misafir ettiklerini belirtmektedir.⁸⁶² İbnü's-Serrâc'ın bahsettiği imtihan hadisesi Eflâkî'nin zikrettiği bu Konya ziyaretinde vuku bulmuş olabileceği gibi, Anadolu'daki başka bir bölgeyi ziyaretleri esnasında da söz konusu olmuş olabilir. Zira İbnü's-Serrâc'ın beyanlarından, Şeyh Taceddin'in Anadolu'da, Konya dışında başka şehirlere de yolculuk yaptığı ortaya çıkmaktadır. İbnü's-Serrâc, Şeyh Taceddin'in Tokat şehrini ziyaret ettiğini belirtmiştir. Ayrıca onun Tokat'tan sonra iki günlük mesafedeki Sûse'ye geçtiğini bildirmektedir.⁸⁶³ İbnü's-Serrâc'ın Sûse diye bahsettiği, Anadolu'da Rifâîlerin ilk zaviye açtıkları yerlerden biri olan Sonusa yani Amasya olmalıdır.⁸⁶⁴ İbnü's-Serrâc, Şeyh Taceddin'in Anadolu'da Ermenilerin meskun bulunduğu Hayât (?) isimli bir yere uğradığını ve orada Ermenilerden bazılarına bolca nasib verdiğini, hatta onlardan birine Rifâîler gibi kurtlara hâkim olma yeteneği aktardığını kaydetmektedir.⁸⁶⁵ İbnü's-Serrâc'ın verdiği bilgiler, Şeyh Taceddin'in Anadolu bölgesinde son derece aktif olduğunu, onun birçok Anadolu şehrine seyahat ettiğini gözler önüne sermektedir. Şüphesiz ki Şeyh Taceddin, İbnü's-Serrâc'ın bahsetmediği birçok başka Anadolu şehrine de gitmiş olsa gerektir. Onun gittiği yerlerde oldukça ilgi gördüğü ve bu ziyaretler vasıtasıyla Anadolu'daki mürid çevresini epeyce genişlettiği anlaşılmaktadır. Rifâîlik tarikatı Anadolu'daki yaygınlığını buna benzer yayılma amaçlı ziyaretlere borçlu olsa gerektir.

Anadolu'da geniş bir şekilde yayılma imkânı bulduğunu anladığımız Şeyh Taceddin'e yaptığı bu gezilerde Müvelleh dervişler eşlik etmektedir. Esasen Şeyh

⁸⁶² Eflâkî, *Menâkıbu'l-Ârifîn*, s. 538-539.

⁸⁶³ İbnü's-Serrâc, *Tüffâh*, Vr. 217a.

⁸⁶⁴ Amasya'daki ilk Rifâî zaviyesi için bkz. Sadi Bayram, "Amasya Taşova-Alparslan Beldesi Seyyid Nureddin Alparslan er-Rufai'nin 655 H. / 1257 M. Tarihli Arapça Vakfiyesi Tercümesi ile 996 H. / 1588 M. Tarihli Seyyid Fettah Velî Silsile-Nâmesi", *Vakıflar Dergisi*, sayı: XXIII, sene: 1994, s. 32.

⁸⁶⁵ İbnü's-Serrâc, *Tüffâh*, Vr. 216b.

Taceddin'in babası olan "Müsta'cel" lakaplı Şeyh Şemseddin de Müvelleh dervişlerle içli dışlıdır. İbnü's-Serrâc veleh isteyen kişilerin ona yöneldiğini, Şeyh Şemseddin'in de bu kişileri Müvelleh yaptığını belirtmektedir.⁸⁶⁶ Şüphesiz ki veleh isteyen insanların Şeyh Şemseddin'e yönelmeleri önemli bir işarettir. Bu yönelme muhtemelen onun yanında çok sayıda Müvelleh derviş olduğu için yapılmış olmalıdır. Şeyh Taceddin de babası gibi Müvelleh dervişlerle yakın ilişki içerisindeydi. İbnü's-Serrâc'ın bildirdiğine göre, o ve yanındaki grup, bir gün ünlü Vefâî şeyhi Şeyh Câkîr'in türbesinin yakınlarından geçerken, Şeyh Taceddin yiyecek almak üzere Müvelleh dervişlerden iki tanesini türbede bulunanlara göndermiştir. Türbedekiler kendilerine gelen dervişleri doyurmakla birlikte, diğerleri için yiyecek vermemiştir. Buna kızan bazı Müvelleh dervişler onları cezalandırmak için su kuyusuna tükürmüş ve kuyunun suyu o tarihten sonra tuzlu olmuştur.⁸⁶⁷ Keramette tasvir edilen Şeyh Taceddin, tıpkı Kalenderî şeyhleri gibidir. Onlar gibi, dervişler grubu ile gezgin olarak dolaşmakta ve onlar gibi, cerr yoluyla ihtiyaçlarını karşılamaktadır.

İbnü's-Serrâc'ın zikrettiği diğer bir menkıbede, Şeyh Taceddin yanında yine Müvelleh dervişler olduğu halde Moğol Hükümdarı Hülagu'nun huzuruna çıkmaktadır. Keramette zikredildiğine göre, Şeyh Taceddin'in Moğol Hükümdarı Hülagu ile görüşmesinin sebebi, Hükümdar'ın Müslümanlara eziyette bulunmasıdır. Buna göre, Hülagu Hristiyanların tesiri ile mescidleri yıktırması, ezanları susturmuş, İslâm'ın şiarlarını ortadan kaldırmaya başlamıştır. Bu durum karşısında beşyüz kadar Müslüman âlim Şemseddin Müsta'cel'e sorunu çözmesi için başvurmuştur. Kendisine yönelen bu isteği kabul eden Şemseddin Müsta'cel, sorunu çözmek için

⁸⁶⁶ İbnü's-Serrâc, *Tüffâh*, Vr. 150b-151a.

⁸⁶⁷ İbnü's-Serrâc, *Tüffâh*, Vr. 214b-215a.

Hülagu'nun yanına oğlu Şeyh Taceddin'i göndermiştir. İbnü's-Serrâc, Şeyh Taceddin'e Müvelleh dervişlerden oluşan çok sayıdaki bir topluluğun eşlik ettiğini belirtmektedir. Bu büyük sayıdaki topluluk Hülagu'nun yanına gidip ona Hristiyanların etkisine girdiğini söyleyerek büyük bir ateş yakılıp içine girilmesi, kimin hak ehli olduğuna ona göre karar verilmesi teklifinde bulunmuşlardır. Teklif kabul görmüş, büyük bir ateş yakılıp Şeyh Taceddin ve Müvelleh dervişler ateşin içine girip namaz kılmış ve salimen ateşin içinden çıkmışlardır. İbnü's-Serrâc, bu olay üzerine, Müslümanların hak yolu üzerinde olduklarının anlaşıldığını ve onların üzerindeki eziyetin kalktığını vurgulamıştır.⁸⁶⁸ Rivayetin tarihsel olarak geçerliliğini değerlendirecek olursak Rifâi dervişlerin Moğollarla yakın ilişkide oldukları ve onlar nezdinde itibar gördükleri bilinen bir gerçektir. Bundan dolayı Moğollarla bir problem durumunda âlimlerin Şeyh Şemseddin'e başvurarak sorunu çözmek için aracılık ricasında bulunmaları oldukça mantıklıdır. Müslümanların Hülagu döneminde eziyet denebilecek bir problem yaşamış olmaları da mümkündür. Özellikle Hülagu'nun, Hristiyan olan eşi sebebiyle, Hristiyanlığa ve doğal olarak Hristiyanlara sempati duyduğu bilinmektedir.⁸⁶⁹ Doğal olarak rivayetin temelleri itibarı ile bir gerçeklik zemini olduğu söylenebilir. Hristiyanların, Hülagu'nun onlara olan meylini kullanarak Müslümanlar için bazı sıkıntı verici durumların ortaya çıkmasına olanak sağladıkları anlaşılmaktadır. Bilindiği gibi, Rifâiler sıklıkla

⁸⁶⁸ İbnü's-Serrâc, *Tüffâh*, Vr. 220a-222a. İbnü's-Serrâc olayın bir diğer rivayetinde, Şeyh Şemseddin'in Hülagu'nun yanında kardeşini de gönderdiğini kaydetmiştir. Böyle bir tedbir muhtemelen Şeyh Taceddin'in oldukça genç olması ile alakalı olmalıdır. Bu rivayette, ateşe girmenin yanında, Şeyh Taceddin'in çok kuvvetli bir zehir de içtiği, kuvvetine rağmen Şeyh'e hiçbir olumsuz tesirinin olmadığı da vurgulanmıştır. bkz. İbnü's-Serrâc, *Tüffâh*, Vr. 222a-222b. Zamanın âlimlerinin huzursuz olup Şeyh Şemseddin'den yardım istemelerinin bir nedeni, devletin onlardan vergi alma çabası da olabilir. Zira İbnü's-Serrâc, bir başka yerde, devlet görevlilerinin vakıfların gelirlerinden vergi istediğini beyan etmektedir. Hangi hükümdar zamanında olduğunu net olarak vermeyen İbnü's-Serrâc, bu isteğin nedenini, devlet büyüklerinin kötü nasihatlarla bulunan kişilere kulak vermeleri olarak açıklamıştır. bkz. İbnü's-Serrâc, *Tüffâh*, Vr. 147b-148b.

⁸⁶⁹ Jean-Paul Roux, *Moğol İmparatorluğu Tarihi*, çev. Aykut Kazancıgil - Ayşe Bereket, 1. Baskı, İstanbul-2001, s. 342-343.

kendilerinin hak yolunda olduklarını ifade etmek için ateşe hâkimiyet figürünü kullanmışlardır. Bu ateşe hâkimiyet gösterilerinin, kültürel anlamda benzer gösterilere Şamanları vasıtası ile alışık olan Moğolları etkilemiş olması da son derece mantıklıdır. Zira yapılan iş kendi dinsel geleneklerinden ötürü Moğolların aşına oldukları bir ayinin tekrarlanmasıdır.

İbnü's-Serrâc'ın bildirdiğine göre, Şeyh Taceddin'in Hülagu ile görüşmesi bir defaya mahsus olmamıştır. İkinci görüşmede de Şeyh Taceddin'e yine Müvelleh dervişler eşlik etmektedir. Müvelleh dervişler aslanlara binmiş halde ve ellerinde yılandan kamçılarla Hülagu'nun bulunduğu yere gelmişlerdir. Onların gürültülerini duyan Hülagu dışarı çıkınca, Şeyh ona, ellerinde yılandan kamçılar bulunan aslanlara binmiş dervişlere işaret ederek "Müvellehleri gördün, şimdi sana bunun dışında başka bir keramet göstereceğiz." demiş ve dervişlerle beraber kuvvetli bir zehir içmişler ve akabinde sema yapmışlardır. İbnü's-Serrâc'ın anlatımına göre, Hülagu hem onların aslanlar üzerindeki hallerinden ve hem de zehrin onlara hiçbir etkide bulunmamasından etkilenmiş ve "Ne zaman bir ihtiyacınız olursa bana haber verin." diyerek onlara her türlü yardımda bulunacağını beyan etmiştir.⁸⁷⁰

Şeyh Taceddin'in Moğol hükümdarları ile olan bu yakın ilişkisi sadece Hülagu dönemi ile sınırlı değildir. İbnü's-Serrâc, Şeyh Taceddin'in Hülagu'nun oğlu olan ve Müslümanlığı kabul etmiş bulunan Ahmet Teküder ile de ikili ilişkilerde bulunduğuna işaret etmektedir. Şeyh Taceddin'in Ahmed Teküder ile görüşmesi, yine bir aracılık görevini üstlenmesi sebebiyledir. Onun bu görevi yüklenmesine neden olan sorun, şeyh çocuklarının vakıf mallarından istifade etmesinin devlet tarafından önlenmiş olmasıdır. Devlet yöneticileri, şeyh çocuklarının tasavvufi bir

⁸⁷⁰ İbnü's-Serrâc, *Tüffâh*, Vr. 222b-223a.

hale sahip olmamalarına rağmen, dervişlere ayrılan vakıf mallarından iâşelerini temin ettikleri ve babalarının isimleri ile geçindikleri iddiasıyla onların bu durumunu engelleyecek tedbirler almışlardır. Bu tedbirler neticesinde, şeyh çocuklarının buralardan istifade etmesi engellenmiştir. Bunun üzerine çocukları iâşeden mahrum kalan şeyhler toplanıp sorunu çözmesi için Şeyh Taceddin'e başvurmuşlardır. İbnü's-Serrâc, Şeyh Taceddin'in kendi çocuklarını da ilgilendiren bu sorunu çözmeyi kabul ederek Ahmed Teküder'in yanına gittiğini belirtmiştir. Onun anlatımına göre, Şeyh Taceddin, Ahmed Teküder'e tasavvuf ehline yaptığı bu kısıtlamanın doğru olmadığını anlatmış, onun huzurunda zehir içerek haklılığını kanıtlaması üzerine, Moğol hükümdarı nezdinde velîler tekrar itibarlı hale gelmiş ve çıkarılan bir fermanla şeyhlerin çocuklarına yönelik bu yasak ortadan kaldırılmıştır.⁸⁷¹ İbnü's-Serrâc, âdeti olduğu üzere, sorunun çözümünü kerametın bir başarısı olarak anlatmaktadır. Kerametlerin, özellikle ateş gösterilerinin Moğolları etkilediği muhakkaktır. Ancak sorunun çözümü kerametler vasıtasıyla değil, Rifâîlerin Moğollar nezdindeki temelleri önceden atılmış itibarları ile sağlanmış olmalıdır. Rivayetin tarihî değeri olup olmadığına baktığımızda, Ahmed Teküder döneminde devletin vakıf malları ile ilgili düzenlemeler yapıldığını tarih kitaplarındaki kayıtların desteklediğini görmekteyiz. Dönemin tarihçilerinden Aksarayî'nin kaydettiği, Ahmet Teküder'e ait bir mektupta, bu durumu destekleyen ifadeler bulunmaktadır. Mektup Memlûk Sultanı'na gönderilmiştir ve içeriğinden İlhanlı Devleti sınırları içerisinde vakıf malları ile ilgili bir düzenlemenin yapıldığı anlaşılmaktadır. Mektupta Ahmet Teküder Memlûk Sultanı'na şöyle demektedir: “Biz İslâm dinini seçtik. Beldelerin imarı ve Müslümanların korunması için çaba sarfediyoruz. Bütün ülkede vakıf

⁸⁷¹ İbnü's-Serrâc, *Tüffâh*, Vr. 223b-224a.

ürünlerinin vakfedilenlere verilmesi ve vakıf gelirlerinin vakfedenlerin şartlarına uygun olarak hak sahiplerine ulaştırılmasını buyurduk ki bundan sonra mescidler, tekkeler, hayır kapıları ve sebiller tam bir gelişme gösterecekler.”⁸⁷² Buradan anlaşılacağı üzere Ahmet Teküder hükümdar olduğunda gerçekten bu konuda bazı düzenlemeler yapmıştır. Bu düzenlemeler neticesinde vakıflardan haksız kazanç elde ettiği varsayılan şeyh çocuklarının iâşesi kesilmiş ve onlar da sorunu çözmesi için Moğollar nezdinde itibarlı olan Şeyh Taceddin’den yardım istemişlerdir. Şeyh Taceddin’den ricacı olan meşâyih büyük ihtimalle Anadolu bölgesindedir. Zira Ahmet Teküder 680 / 1282 yılında İlhanlı tahtına oturmuştu ve iki sene bu makamda kalabilmişti. Şam bölgesinde onun hükümrânlığı zamanında Moğolların bir hâkimiyeti yoktu.

İbnü’s-Serrâc, Şeyh Taceddin’in Ahmed Teküder’le başka görüşmelerde bulunduğu dair bilgiler de beyan etmektedir. Görüşmelerin birinde vakti olmamasına rağmen elbisesinin yeninden karpuz çıkararak insanları şaşırtmıştır.⁸⁷³ Bir diğer görüşmesinde, Rifâî dervişleri tarafından devlet erkânı huzurunda sema yapılmış ancak devlet erkânı Şeyh Taceddin’den Hülagu zamanında yapılan ateş gösterisini tekrarlamasını istemişlerdir. Bunun üzerine büyük bir ateş yakılmış, o ve dervişleri ateşin içine girip iki saat kadar kaldıktan sonra ellerinde meyvelerle ateşten çıkmışlardır.⁸⁷⁴

Rifâî şeyhlerinin Moğollarla olan bu ilişkileri bir gelenek halinde sürmüştür. İbnü’s-Serrâc, Şeyh Taceddin’in evladı Şeyh Ali’nin Moğol hükümdarı Olcaytu Hudâbende ile görüşüğünü, Olcaytu’nun onun bir kerametinden

⁸⁷² Kerîmüddin Mahmud el-Aksarayî, *Müsâmeretü’l-Ahbâr*, çev. Mürsel Öztürk, Ankara-2000, s. 107.

⁸⁷³ İbnü’s-Serrâc, *Tüffâh*, Vr. 224a-224b.

⁸⁷⁴ İbnü’s-Serrâc, *Tüffâh*, Vr. 223a-224a.

etkilendiğini, Şeyh vefat ettiğinde onun için bir türbe yaptırıp vakıflar bağışladığını ve ölünce Şeyh'in yanına defnedilmeyi vasiyet ettiğini belirtmektedir.⁸⁷⁵

İbnü's-Serrâc'ın bu beyanları, Rifâîlerin, özellikle Şeyh Taceddin'in Moğollar ile ne kadar içli dışlı olduğunu gözler önüne sermesi açısından önemlidir. İkinci olarak vurgulanması gereken nokta, bu görüşmelerde Şeyh Taceddin'in yanında oldukça çok sayıda Müvelleh dervişi'nin olmasıdır. Şeyh Taceddin'in yanındaki dervişleri tasvir eden, İbnü's-Serrâc dışında başka kaynaklar da vardır. Eflâkî, Konya'ya geldikleri zaman Şeyh Taceddin'in yanında bulunan derviş topluluğunu tanıtırken, onların kendini ateşe atmak, kızgın demiri ağızlarına sokmak, şeker yapmak, mumu laden haline getirmek, kamçıdan kan akıtmak gibi birtakım hileli oyunlar yaptığını söylemekte ve Konya halkının bu tarz garib ve tuhaf şeylere çok az şahit olduğu için dervişlere büyük bir ilgi gösterdiğini kaydetmektedir.⁸⁷⁶ Şeyh Taceddin'e tabi olan dervişlerin Müvelleh olduğu konusunda şüphe yoktur. Doğal olarak bu dervişler Rifâîlik tarikatına mensupturlar. Böyle büyük sayıdaki Müvelleh bir derviş topluluğunun lideri konumunda bulunan şahsın kendisinin de Müvelleh olması gerekmektedir.

Müvelleh olduğundan kuşku duymadığımız Şeyh Taceddin, sadece Moğollar nezdinde itibara mazhar değildir. İbnü's-Serrâc, onun Memluk Sultanı Melikü'z-Zâhir Rukneddin Baybars'ın yakın ilgisine mazhar olduğunu da kaydetmektedir. Baybars, Moğolları yendikleri bir savaşın akabinde, ona, kendisinin yanına niçin gelmediğini, gelirse memnun olacağını ifade etmiş, ancak Şeyh Taceddin, Sultan'a Umme Abide'de kalmasının daha hayırlı olacağını söyleyerek teklifi reddetmiştir.⁸⁷⁷

⁸⁷⁵ İbnü's-Serrâc, *Teşvîk*, Vr. 133b.

⁸⁷⁶ Eflâkî, *Menâkıbu'l-Ârifîn*, s. 538-540.

⁸⁷⁷ İbnü's-Serrâc, *Teşvîk*, Vr. 129a.

Moğollarla çok yakın ilişkiler kuran Şeyh Taceddin'in Baybars'ın bu teklifini reddetmesi oldukça anlamlıdır.

Şeyh Taceddin'in evlatları özellikle Anadolu bölgesini kendilerine yerleşme alanı olarak seçmişler ve Anadolu'nun tasavvufî hayatında etkili olmuşlardır. Özellikle Şeyh Taceddin'in oğlu olan Seyyid Ahmed-i Kûçek, Rifâilik'in Anadolu'daki en etkili şahsiyeti olarak göze çarpmaktadır. Ancak Anadolu tasavvuf tarihinde oldukça etkili olan bu şahsiyetin tarihsel kimliği hakkında elimizde çok az bilgi vardır. Hakkındaki bilgi azlığı onun tasavvufî kimliğini, Anadolu'daki faaliyetlerini tespit etme işini zorlaştırmaktadır.

Araştırmacılar hakkında bilgi azlığından olsa gerek, dönemin kaynaklarında adı Ahmed olarak geçen ve Rifâî nisbesi taşıyan bazı kişilerin Ahmed-i Kûçek olabileceği kanaatini ileri sürmüşlerdir. Sadi Bayram bugün Samsun iline bağlı Ladik ilçesindeki türbede Ahmed-i Kebîr⁸⁷⁸ ismiyle medfun olan kişinin Seyyid Ahmed-i Kûçek olduğu kanaatindedir. Bizce “kebîr” ve “kûçek” gibi birbirinin tam zıddı olan iki lakabı taşıyan birisinin aynı şahıs olarak yorumlanması doğru değildir. Bu iki şahıs farklı kişiler olmalıdır. Ayrıca elimizde Ladik'te medfun olan Ahmed-i Kebîr'den bahseden iki kaynak vardır. Gelibolulu Mustafa Âlî, Amasya'da görevli iken onun türbesini ziyaret edip vakfiyesini okumuş ve menâkıbını dinlemiştir. Onun verdiği bilgilere göre, Seyyid Ahmed-i Kebîr, 63 yıl ömür sürmüş, 40 yılını seyahatle geçirmiştir. 23 yıllık evliliği vardır. Kendisinin yaptırdığı camide gömülüdür. Caminin vakfiyesi 752 / 1351 tarihlidir. Sultan Orhan zamanına denk gelmekte olup, ölüm tarihi bilinmemektedir. Şeyh Ahmed-i Kebîr er-Rifâî, Şeyh Ali el-Vâsitî'nin müridi iken keramet göstermiş, yaya olarak yedi defa hacca gitmiştir. Kendisi şeyh

⁸⁷⁸ Evliya Çelebi, a.g.e., c. II/I, s. 46; c. II/II, s. 474.

iken, Devâfi adlı müridini keramet ve liyakatından dolayı halifesi yapmıştır. Gelibolulu Mustafa Âlî, Seyyid Ahmed-i Kebîr'le Tokat'ta medfun Hasan er-Rifâî'in akraba olabileceğini söylemektedir.⁸⁷⁹ Diğer kaynak olan Evliya Çelebi de onun Orhan Gazi döneminde yaşayan şeyhlerden olduğunu belirtmiş ve Gelibolulu Mustafa Âlî gibi 752 / 1351 tarihini onun ölüm tarihi olarak vermiştir.⁸⁸⁰ İsimlerinin aynı olması, yaşanan zaman diliminin yakınlığı, Rifâî şeyhi oluşları ve aynı bölgelerde faaliyette bulunmaları gibi hususlar, iki şeyhin aynı kişi olduğunu düşündürmüştür. Ancak her iki şahsın icazet aldığı şeyhlerin farklı olduğu gözükmemektedir. Birbirine zıd iki nisbeye sahip ve şeyhleri farklı olan iki kişinin, Ahmed ismini taşımaları, aynı kişi sayılmaları için yeterli olmasa gerektir. Tarikatın kurucusundan dolayı, Ahmed ismine Rifâîlik tarikatında çok yaygın olarak rastlanmaktadır. Dolayısıyla Rifâî olan ve Ahmed ismi taşıyan söz konusu zaman diliminde yaşamış başka şeyhler de bulunmaktadır. Örneğin Seyyid Ahmed-i Kûçek'in dedesinin ismi de Ahmed'dir.⁸⁸¹ Ahmed-i Kebîr hakkında bilgi veren kaynaklar onun yaşadığı dönemden epeyce geç zamanlarda kaleme alınmıştır. Ancak şimdilik onun hakkında bilgi veren kaynaklar bunlar olduğu için, verdikleri bilgilere itibar edilmesi daha doğru bir yaklaşım olacaktır. Doğal olarak Ladik'te medfun olan Ahmed-i Kebîr'in Seyyid Ahmed-i Kûçek olmadığını düşünmek gerekecektir.⁸⁸²

⁸⁷⁹ Gelibolulu Mustafa Ali, *Kühû'l-Ahbâr*, İstanbul-1277, c. V, s. 61-62 .

⁸⁸⁰ Evliya Çelebi, a.g.e., c. II/I, s. 46.

⁸⁸¹ XVI. asır müelliflerinden Ahlatî, Seyyid Ahmed Kûçek'in de dahil olduğu bir silsile vermiştir. İbnü's-Serrâc'ın silsilesinden çok az farkı olan bu silsile, Molla Fenârî'nin de şeyhi olan Şeyh Abdurrahman b. Muhammed el-Hanefî'nin tarikat silsilesini vermek amacıyla düzenlenmiştir. Silsile şu şekildedir: Muhammed b. İbrahim es-Sûfî - İbrahim b. Hasan er-Rifâî - İzzeddin er-Rifâî (Ahmed Kûçek'in oğlu) - Şemseddin Ahmed es-Sağîr (Ahmed Kûçek) - Tacuddîn Muhammed - Şemseddin Ahmed Müsta'cel - Necmeddin Ahmed b. Ali er-Rifâî - Kutbuddîn Ali b. Abdirrahim er-Rifâî - Şemsüddin Ahmed er-Rifâî - İbrahim el-A'zeb. bkz. el-Ahlâtî, *Risâletü Münevviru'l-Ezkâr*, s. 18.

⁸⁸² Bu kaynaklara Sadi Bayram da vakıftır. Ancak o, bu kişinin Ahmed-i Kûçek olduğunu düşünmektedir. bkz. Bayram, "Lâdik ve Seyyid Ahmed-i Kebir er-Rufâî Hazretleri", *Türk Dünyası Araştırmaları*, Sayı: 74, İstanbul-1991, s. 145-152.

Sadi Bayram'ın, Ahmed-i Kûçek hakkında bilgi veren nadir kaynaklardan olan Eflâkî'nin verdiği bilgileri yanlış yorumladığı düşüncesindeyiz. O, özellikle babası Şeyh Taceddin'den bahsettiği açık olan bir paragrafta, kastedilenin Ahmed-i Kûçek olduğu kanaatini ileri sürmüş ve bu kanaat birtakım yanlış yorumlara yol açmıştır. Eflâkî, söz konusu paragrafta şöyle demektedir: “Seyyid Ahmed Rifâî'nin oğlu Seyyid Taceddin (Tanrı'nın rahmeti onun üzerine olsun), dervişler, sırmalı ipek kumaş giyenler ve kendisini ilahlaştırılardan bir grupla birlikte Konya'ya geldi.”⁸⁸³ Sadi Bayram, burada kastedilenin Ahmed-i Kûçek olduğunu kabul ederek onun Mevlânâ ile çağdaş olabileceğini söylemektedir.⁸⁸⁴ Burada kastedilen kişi gerçekte Ahmed-i Kûçek değil onun babası Seyyid Taceddin'dir. Rivayette Seyyid Taceddin'in babası olan zikredilen Ahmed Rifâî'nin ise, tarikatın kurucusu değil, Seyyid Taceddin'in öz babası olan Şeyh Şemseddin Müsta'cel olması gerekmektedir. Zira İbnü's-Serrâc, Şemseddin el-Müsta'cel'in tam adını şöyle vermektedir: Şemseddin Ebu'l-Abbas Ahmed b. Muhammed er-Rifâî.⁸⁸⁵ İsimdeki Şemseddin onun lakabı, Ebu'l-Abbas ise künyesidir. Doğal olarak adı Ahmed'dir. Onun için Eflâkî, Şeyh Taceddin'i Seyyid Ahmed er-Rifâî'nin oğlu Şeyh Taceddin olarak tanıtmıştır.⁸⁸⁶

Eflâkî, başka bir yerde, Seyyid Ahmed-i Kûçek'in adını zikrederek başka bir görüşmeyi anlatmaktadır. O, burada Seyyid Ahmed-i Kûçek'i açık ismiyle zikrederek, onun Mevlevî dergahının dördüncü şeyhi olan Sultan Veled'in oğlu Ulu Arif Çelebi ile Amasya'da bir araya geldiğini belirtmektedir.⁸⁸⁷ Sadi Bayram, her iki

⁸⁸³ Eflâkî, *Menâkıbu'l-Ârifîn*, s. 538. Bu dervişlerin Konya'daki ilginç sema gösterisini Mevlânâ'nın eşi Kira Hatun'da izlemiştir. bkz. Eflâkî, a.g.e., s. 539.

⁸⁸⁴ Bayram, “Lâdik ve Seyyid Ahmed-i Kebir er-Rufâî Hazretleri”, s. 145-152.

⁸⁸⁵ İbnü's-Serrâc, *Tüffâh*, Vr. 151b.

⁸⁸⁶ Eflâkî, *Menâkıbu'l-Ârifîn*, s. 538.

⁸⁸⁷ Eflâkî, a.g.e., s. 668.

görüşmede de kasedilenin Ahmed-i Kûçek olduğunu kabul ettiği için, onu hem Mevlânâ ile hem de torunu Ulu Arif Çelebi ile çağdaş göstermekte, bu kabulünden dolayı her iki görüşmeyi olanaklı kılmak için, Ahmed-i Kûçek'in yaşadığı zaman dilimi olarak 1250-1335 yıllarına işaret etmektedir.⁸⁸⁸ Birinci görüşmenin Şeyh Taceddin ile Mevlânâ arasında, ikinci görüşmenin ise Seyyid Ahmed-i Kûçek ile Ulu Arif Çelebi arasında olduğu konusunda şüphe olmasa gerektir.

Abdülbaki Gölpınarlı, onu takiben Ahmet Yaşar Ocak ve İsmail Erünsal, Elvan Çelebi'nin "*Menâkıbu'l-Kudsiyye*"de bahsettiği ve Dede Garkın'la çağdaş kıldığı Ahmed-i Kebîr isimli kişinin, kasedilenin 578 / 1182'de vefat eden Ahmed er-Rifâî olamayacağı gerçeğinden hareketle, Seyyid Ahmed-i Kûçek er-Rifâî olması gerektiğini söylemişlerdir. Ocak ve Erünsal, "kebîr" lakabının, Ahmed-i Kûçek'e işaret ettiği ve tarikatın kurucusu ile karışmaması için ona müelliflerce "kûçek" lakabının verildiği tahminini yürütmektedirler.⁸⁸⁹ Ancak Dede Garkın, kaynaklara göre, 638 / 1240 yılında Babaîler isyanını gerçekleştiren Baba İlyas'la aynı zamanlarda yaşamış, hatta onun şeyhi olarak tavsif edilmiştir.⁸⁹⁰ Seyyid Ahmed-i Kûçek ise, Eflâkî'nin beyanına göre, Ulu Arif Çelebi ile çağdaştır. Ulu Arif Çelebi ise 670 / 1272 yılında doğmuştur.⁸⁹¹ Doğal olarak bu kişilerin bir araya gelmesi imkânsızdır. Bu tarihsel gerçeklikten dolayı "*Menâkıbu'l-Kudsiyye*"de Ahmed-i Kebîr olarak zikredilen kişinin Seyyid Ahmed-i Kûçek olamayacağı açıktır. İbnü's-Serrâc'ın vermiş olduğu tarikat silsilesi bizce "*Menâkıbu'l-Kudsiyye*"de bahsedilen Ahmed-i Kebîr'in kimliğini de ortaya çıkarmaktadır. Ahmed-i Kebîr, Şeyh

⁸⁸⁸ Bayram, "Lâdik ve Seyyid Ahmed-i Kebir er-Rufâî Hazretleri", s. 151-152.

⁸⁸⁹ Ahmet Yaşar Ocak, İsmail E. Erünsal, Elvan Çelebi'nin "*Menâkıbu'l-Kudsiyye fi Menâsıbi'l-Ünsiyye-Baba İlyas-ı Horasânî ve Sülalesinin Menkabevî Tarihi*" isimli eserinin giriş yazısı, s. XLIV.

⁸⁹⁰ bkz. Gölpınarlı, *Vilâyet-nâme*, s. 136; Elvan Çelebi, *Menâkıbu'l-Kudsiyye fi Menâsıbi'l-Ünsiyye-Baba İlyas-ı Horasânî ve Sülalesinin Menkabevî Tarihi*, haz. Ahmet Yaşar Ocak, İsmail E. Erünsal, Ankara-1995, s. 16-17; Ocak, *Babailer İsyanı*, s. 98-101.

⁸⁹¹ Abdülbaki Gölpınarlı, *Mevlânâ'dan sonra Mevlevîlik*, 2. Baskı, İstanbul-1983, s. 65.

Taceddin'in babası Şeyh Şemseddin Müsta'cel olmalıdır. Zira zikrettiğimiz üzere, İbnü's-Serrâc, Şeyh Şemseddin'in adını, Şemseddin Ebu'l-Abbas Ahmed b. Muhammed er-Rifâî.⁸⁹² olarak vermektedir. "Ebu'l-Abbas" künyesi olduğuna göre, her ikisi de Ahmed ismini taşımaktadırlar. Seyyid Ahmed-i Kûçek'e dedesi ile karışmaması için "kûçek", dedesine de "kebîr" lakabı verilmiş olmalıdır. İbnü's-Serrâc, Şemseddin Müsta'cel'in vefat tarihini 28 Receb 671 / 18 Şubat 1273 olarak vermektedir.⁸⁹³ Doğal olarak "*Menâkıbu'l-Kudsiyye*"de elinde yılandan kamçı ile bir arslanın üzerinde gelip Dede Garkın'la görüşen Şeyh Ahmed-i Kebîr'in, Şeyh Şemseddin olması tarih olarak da uygun düşmektedir.

İbnü's-Serrâc, Seyyid Ahmed-i Kûçek'in kimliğine ve faaliyetlerine dair verdiği bilgilerle onun ismi etrafında sürdürülen yanlış yorumlarının önüne geçmektedir. Ancak onun tarihsel kimliğini bilmek kadar, tasavvufî kimliğini tespit etmek de önem arz etmektedir. Anadolu'nun tasavvufî hayatında oynadığı önemli rol, onun ve müridlerinin tasavvufî meşrebini bilmeyi önemli hale getirmektedir. Babası gibi Ahmed-i Kûçek'in cemaati de Müvelleh dervişlerden oluşmuş olsa gerektir. Onun dervişlerine dair bir tasviri Eflâkî, vermektedir. Onun verdiği bilgiler, Seyyid Ahmed-i Kûçek'e tabi olanlar içerisinde çok sayıda Müvelleh derviş olduğunu düşündürmektedir. Eflâkî'nin tasviri şu şekildedir: "Abdal'ın ve Ahrar'ın özü, Seyyid Ahmed-i Kûçek Rifâî (Tanrı ruhunu rahatlandırınsın) bir gün Amasya şehrinde, Çelebi hazretlerini ziyârete gelmişti. Aralarında hadsiz hesapsız latifeler ve ilahi bilgiler anlatıldıktan sonra Seyyid Ahmed'e mensup olanlardan (Ahmedîyan-Ahmedîler) bir cemaat içeri girdi ve ellerinde büyük bir kabak olduğu halde okumağa başladılar ve semaya katıldılar. Semada çok heyecanlar gösterip

⁸⁹² İbnü's-Serrâc, *Tüffâh*, Vr. 151b.

⁸⁹³ İbnü's-Serrâc, *Tüffâh*, Vr. 151b.

deliliklerde bulundular. Seyyid Ahmed, özür dileme makamında, Ariflerin Sultanı ve sultanların Arifleri ma'zur görsün; Zira bizim deliler çok zamanlar böyle kabak sesiyle sema ederler dedi.”⁸⁹⁴ Eflâkî'nin, Ahmed-i Kûçek'in müridlerinin semada delilikler yaptıklarını beyan etmesi ve Ahmed-i Kûçek'in de müridlerini “deliler” olarak vasıflandırılması bir tesadüf olmasa gerektir. İbnü's-Serrâc, Eflâkî'nin onun müridlerine deliler demekle neyi kastedtiğini verdiği bir bilgi ile netleştirmektedir. O, Ahmed-i Kûçek'in ateş içinde namaz kıldığı bir kerametini anlatırken, onun etrafındaki dervişlerine Müvellehhler demektedir.⁸⁹⁵ İbnü's-Serrâc'ın vermiş olduğu bu bilgi Ahmed-i Kûçek'in etrafındaki dervişlerin tasavvufî meyillerine açıkça işaret etmektedir.

İbnü's-Serrâc, Seyyid Ahmed-i Kûçek'in Amasya dışında Anadolu'da ziyaret ettiği başka yerleri de zikretmiştir. Onun ziyaret ettiği yerlerden birisi Alanya'dır. Seyyid Ahmed'in Alanya çevresinde oldukça iyi tanındığı muhakkaktır. Zira Alanya'ya vardığında insanlar toplanıp onu karşılamaya çıkmışlardır. Seyyid Ahmed, Alanya'da insanların inancının artması için Rifâîlerin âdeti üzerine büyük bir ateş yaktırmış, kendisi ve müridleri ateşin içine girerek namaz kılmışlardır. İbnü's-Serrâc, onun Alanya dışında, Uluborlu'ya uğradığını ve orada da çok sayıda insanın kendisini karşıladığını haber vermektedir. O, bu gezilerin tarihi olarak kitabın telifinden yaklaşık 12 sene öncesine işaret etmektedir.⁸⁹⁶ Kitabı 715 / 1315 yılında telif ettiğini bildiğimize göre, bu görüşmeler yaklaşık 703 / 1303-1304 yılında gerçekleşmiştir.

İbnü's-Serrâc Seyyid Ahmed-i Kûçek'in oğlu Şeyh İzzeddin hakkında da bilgi vermiştir. Şeyh İzzeddin amcasının kızı ile evlenmiş ve beş ay sonra oğlu Şeyh

⁸⁹⁴ Eflâkî, *Menâkıbu'l-Ârifîn*, s. 668-669.

⁸⁹⁵ İbnü's-Serrâc, *Teşvîk*, Vr. 131b.

⁸⁹⁶ İbnü's-Serrâc, *Teşvîk*, Vr. 132a.

Muvaffakuddin dünyaya gelmiştir. Bu erken doğum çevrede bazı dedikoduların çıkmasına yol açmış ve çocuğun zina eseri olduğuna dair dervişlerden ve diğer kimselerden Şeyh İzzeddin'e eleştiriler yönelmiştir. "Bu çocuğun annesi ya seninle ya da başkasıyla zina etti." diye yapılan eleştiriler üzerine, doğumunun 13. gününde Şeyh İzzeddin, beşikteki çocuğa, "Sen benim oğlumsan ve annen de zâniye değilse kalk ve şunları yap." diye emretmiş, bunun üzerine çocuk kalkıp emredilenleri yerine getirmiştir.⁸⁹⁷ İbnü's-Serrâc'ın bu açıklaması kerametlerin şeyhler hakkındaki suçlamaları tezkiye etmek için nasıl kullanıldığına iyi bir örnektir.

Seyyid Ahmed'in oğlu olan Şeyh İzzeddin, daha sonra Amasya'daki Rifâî tekkesinin başına geçmiştir. İbn Battûta, bugünkü Amasya sınırları içerisinde kalan Sonisa'yı ziyaret ettiğinde, buradaki Rifâî tarikatının post-nişininin Şeyh İzzeddin olduğunu söylemektedir.⁸⁹⁸ İbn Battûta, Şeyh İzzeddin'i bir müddet sonra tekrar görmüştür. Bergama'yı ziyaret ettiğinde Rifâî tarikatı şeyhlerinden Şeyh Yahya'nın zaviyesinde kalan İbn Battûta, tekkenin dışında, yanındaki gezgin dervişlerden yüz kadarı ile beraber dolaşan Şeyh İzzeddin er-Rifâî'nin konakladığını bildirmektedir.⁸⁹⁹ Şeyh İzzeddin'in yanındaki bu gezgin dervişler Müvellehler olmalıdır.

Şeyh Taceddin er-Rifâî ve evlatlarının Anadolu'da çok etkin bir şekilde yayıldıkları ve çok taraftar buldukları anlaşılmaktadır. İbn Battûta, Kudüs'ü ziyaret ettiğinde bile, orada Şeyh Taceddin er-Rifâî'nin talebelerinden Erzurumlu Ebu Abdurrahman b. Mustafa ile karşılaşmıştır.⁹⁰⁰ İbnü's-Serrâc'ın verdiği bilgiler o ve evlatlarının Amasya, Tokat, Samsun bölgesi başta olmak üzere, Konya, Alanya, Uluborlu gibi Anadolu'nun çok değişik bölgelerinde faaliyette bulunduğunu

⁸⁹⁷ İbnü's-Serrâc, *Teşvîk*, Vr. 132b.

⁸⁹⁸ İbn Battûta, *Seyahatnâme*, c. I, s. 417.

⁸⁹⁹ İbn Battûta, a.g.e., c. I, s. 425.

⁹⁰⁰ İbn Battûta, a.g.e., c. I, s. 85.

göstermektedir. Rifâîlik'in Anadolu'daki yayılma alanlarına dair bilgi veren diğer kaynakları da dikkate aldığımızda,⁹⁰¹ İbnü's-Serrâc'ın verdiği bilgiler, Rifâîlik'in Anadolu'nun hemen her bölgesinde aktif bir şekilde faaliyet gösteren bir tarikat olduğu gerçeğini pekiştirmektedir.

4- Salih Belendüz er-Rûmî

Anadolu bölgesinden olduğu nisbesinden de anlaşılan Şeyh Salih hakkında İbnü's-Serrâc çok az bilgi vermektedir. Onu Rifâî tarikatının Müvellehlerinin en büyüklerinden biri olarak tanıtmıştır. Akşehir'de mukimdir. Sıfatı olan “Belendüz”ün Farsça “semerci” anlamına geldiğini söylemiştir. İbn Serrac, onun ölümünün yaklaşık olarak 700 / 1300-1301 yıllarında olduğunu haber vermektedir.⁹⁰² Kendisi Rifâî tarikatının genel âdetine uygun olarak ateşle hemhaldir. O, hamamı ocağın içine girerek yakmaktadır. İbnü's-Serrâc'ın bildirdiğine göre, Şeyh Taceddin b. er-Rifâî'nin mürididir. Onu görmek için Ümmi Abide'ye gitmiş ve görüşükten sonra yürüyerek Anadolu'ya geri dönmüştür. Onun hakkında şeyhinden bağımsız olduktan sonra, tasavvufi halinin azaldığına dair bazı eleştiriler yapılmıştır. İbnü's-Serrâc bunu söyleyen fukaraların onun kerametlerini gördükten sonra istiğfar edip af dilediğini söylemektedir. İbnü's-Serrâc'ın onu esas konu edişi, ölümü üzerine yapılan spekülasyonlar sebebiyledir. İbnü's-Serrâc'ın bildirdiğine göre, onun ölümü, kızgın yağın ayağına dökülmesi üzerine vuku bulmuştur. Bu ölüm biçimi çevrede

⁹⁰¹ Bu konuda Sadi Bayram'ın şu makalesine de bakılabilir. “Anadolu'daki İlk Rufailer ve Zeynel Abidin Ali er-Rufai el-Abdali Soyu Hakkında Yeni Hipotezler”, *Erciyes Üniversitesi Kayseri ve Yöresi Tarih Semineri*, Kayseri-1997.

⁹⁰² İbnü's-Serrâc, *Teşvîk*, Vr. 149b-150a. İbnü's-Serrâc'ın, Şeyh Belendüz'ün vefatı hakkında verdiği tarih tarafımızdan tam olarak anlaşılammıştır. Bu itibarla ölüm tarihi yaklaşık olarak verilmiştir.

dedikodulara yol açmış, daima ateş üzerinde oturan birisinin nasıl bu kadar basit bir şeyden öldüğüne dair eleştiriler yapılmıştır. İbnü's-Serrâc bu eleştirileri yapanların evliya düşmanı kadı ve fukahalar olduğunu söylemektedir. Onlar düşmanlık ve bilgisizliklerinden dolayı bu eleştirileri yapmaktadırlar.⁹⁰³ İbnü's-Serrâc onun hakkında başka bilgiler vermediği için, ateşle hemhal olması dışında tasavvufî haline dair bir bilgimiz bulunmamaktadır. Ancak onu Müvelleh sıfatı ile vasıflandırması ve Müvellehlere en büyüklerden birisi olduğunu vurgulaması önem arz etmektedir. Bu bilgiler ışığında onun diğer Müvelleh dervişlere benzer halleri olduğunu tahmin etmek zor olmasa gerektir.

C- TARİKAT BAĞI OLMAYANLAR

1- Yusuf el-Kamînî

VII. / XIII. yüzyılda Şam'da yaşamış en meşhur Müvelleh dervişlerden birisidir. Meşhur oluşuna bağlı olarak, dönemin tarih kitaplarında hakkında en çok bilgi verilen Müvelleh derviş konumundadır. Kaynaklarda onun herhangi bir tarikat bağına işaret eden bilgiye rastlanmamaktadır. Kendisine intisap etmiş ne bir mürid topluluğundan ne de devam ettiği bir zaviye veya hangâhtan bahsedilmemektedir. Yaşam yeri, aynı zamanda kendisine verilen lakabın kaynağı olan "kaminler" yani fırın ve ocaklardır. Kaynakların ittifak ettiği nokta, onun kaminleri ve mezbelelikleri mesken tuttuğu şeklindedir. Vaktinin çoğunu özellikle Nureddin eş-Şehid

⁹⁰³ İbnü's-Serrâc, *Teşvîk*, Vr. 149b-150a.

Hamamı'nın kamininde geçirdiği belirtilmektedir. Genel görünüş itibarı ile uzun ve yerlerde sürünen elbiseler giyen, yalın ayak yürüyen, idrarını üstüne başına bulaştıran, temizlenme alışkanlığı olmayan, suyu çok az kullanan birisi olarak tasvir edilmektedir. Çoğu zaman sessizlik içinde yaşamakta ve insanlarla pek fazla ilişki kurmamaktadır. Ayrıca namaz kılmadığı ve Ramazan orucu tutmadığı kaydedilmektedir.⁹⁰⁴ Yusuf el-Kamîni, bütün bu olumsuz olarak nitelenebilecek özelliklerine rağmen, halktan büyük rağbet görmektedir. Rağbet görmesinin nedeni ise, onda görülen keşifler ve gayba dair verdiği haberlerdir. Bu gayba dair haber veriş, insanlar nezdinde onun halini meşrulaştırmakta ve ilahî bir hal içinde olduğunun düşünülmesine yol açmaktadır. İbn Kesir ve Zehebî gibi âlimler, onun keşif göstermesinin evliya olarak nitelenmesi için yeterli olmayacağını, onun halinin şeytanî olduğunu, kâhin ve rahiblerde bile böyle hallere rastlanabildiğini ileri sürmelerine rağmen,⁹⁰⁵ ona olan ilginin büyüklüğüne bakıldığında, toplumun büyük kesiminin onlarla aynı düşüncede olmadığı görülmektedir. Halkın ona ilgisinin bir diğer nedenini bize İbnü's-Serrâc haber vermektedir. Onun zikrettiği bir keramette, Şeyh bir şifacı görünümündedir. Buna göre, hasta olan ve iyileşmeyen bir çocuğunun babasına, çocuğu Şeyh'e götürülmesi tavsiye edilmiştir. Babası, çocuğu Şeyh'in yanına getirdikten sonra, hastalıktan hiçbir iz kalmamış ve çocuk şifa bulmuştur. Şeyh şifacılık yanında, dileği olan insanların isteklerine karşılık verme ile de halkın ilgisini çekiyor olsa gerektir. Zira İbnü's-Serrâc, hasta çocuk Şeyh'e götürüldüğü zaman, onun etrafının, dileği olan çok sayıda insan tarafından çevrili olduğunu

⁹⁰⁴ Ebû Şâme, *Terâcimü Ricâli'l-Karneyni's-Sâdis ve's-Sâbi*, s. 202-203; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, c.IX, s. 370; ez-Zehebî, *el-İber*, c III, s. 287; *Tarîhu'l-İslâm*, sene: 651-660, s. 329-330; Safiyyüddin İbn Ebi'l-Mansûr, *Risâle*, s. 88; el-Ömerî, *Mesâlikü'l-Ebsâr fi Memâliki'l-Emsâr*, c. VIII, s. 242-243.

⁹⁰⁵ İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, c.IX, s. 370; ez-Zehebî, *el-İber*, c III, s. 287; *Tarîhu'l-İslâm*, sene: 651-660, s. 329-330.

belirtmektedir.⁹⁰⁶ İnsanların hastalıklarını iyileştiren, dileklerini yerine getiren, geleceklerine dair gaybdan haberler veren birisine özel ilgi göstermesi ve velî olarak kabul etmesi bir anlamıyla doğal bir durumdur. Zira bu sayılanların hiçbirisi normal insanlarla özdeşleştirilemeyecek hususlardır.

İbnü's-Serrâc'ın bildirdiği bir diğer keramet, halkın nezdinde, Yusuf el-Kamîni'nin bir nevi kutsallık taşıdığına düşünülmesine ve ona gösterilen saygının büyüklüğüne işaret etmektedir. Şeyh birgün çarşıda dolaşırken bir kadın kendisine rastlamış ve teberrüken eski püskü elbisesine dokunmuş ve sonrasında yüzünü elbisesine sürmek istemiştir.⁹⁰⁷ Bu özel ilgi Şeyh'in aynı zamanda maişetini temin etmesini sağlamaktadır. Şeyh ona inanan ve itibar eden insanların getirdikleri yiyecek ve içeceklerle yaşamını idame ettirmektedir.⁹⁰⁸

İbnü's-Serrâc için Yusuf el-Kamîni'nin farklı bir yeri vardır. Zira o, İbnü's-Serrâc'ın dedesinin ve babasının şeyhidir.⁹⁰⁹ Buradaki “şeyh” ifadesini Şeyh Yusuf'un durumunu göz önüne aldığımızda, tasavvuf literatüründeki klasik anlamı ile, yani çerçevesi çizilmiş bir şeyh-mürîd ilişkisi olarak algılamamak gerekir. Özellikle tarikat bağı olmayan Müvelleh dervişler söz konusu olduğunda, şeyh-mürîd ilişkisinin daha esnek bir çerçeveye oturduğunu düşünmek gerekmektedir. Zira Müvelleh kavramı, diğer tarikatlardan farklı olarak, belli bir tarikat terbiyesine değil, bilakis bir muhalifliğe işaret etmektedir. Bu muhalif tavır, en fazla tarikat bağı olmayan Müvelleh dervişlerde temessül ediliyor gözükmektedir. Bu itibarla İbnü's-Serrâc'ın dedesi ve babasının Şeyh Yusuf'la olan ilişkisi belli bir tarikat usulü çerçevesinde oluşan bir bağa işaret etmekten ziyade, saygı ve hayranlıktan

⁹⁰⁶ İbnü's-Serrâc, *Teşvîk*, Vr. 127b.

⁹⁰⁷ İbnü's-Serrâc, *Tüffâh*, Vr. 127a-128a.

⁹⁰⁸ el-Ömerî, *Mesâlikü'l-Ebsâr fî Memâlikü'l-Emsâr*, c. VIII, s. 242-243.

⁹⁰⁹ İbnü's-Serrâc, *Teşvîk*, Vr. 144b.

kaynaklanan bir muhabbete delalet ediyor gözükmektedir. Ancak formel anlamda tarikat bağı olmasa bile, onların Şeyh Yusuf'la bir araya gelip görüştikleri muhakkaktır. İbnü's-Serrâc da bunu ifade etmiş, kendisine, dedesi ve babasının onunla yaptığı görüşmelerin bereketinin miras olarak intikal ettiğini belirterek bu bereketten çokca istifade ettiğini dile getirmiştir.⁹¹⁰ Bu ifadeler, İbnü's-Serrâc'ın Müvelleh dervişlere sempatisinin en büyük müsebbibinin Şeyh Yusuf olduğunu düşündürmektedir.

İbnü's-Serrâc, Şeyh Yusuf'un dış görünüş itibarı ile dinin uygun görmediği şartlar içerisinde olduğunu kabul etmektedir. Ancak bu onun zâhirî halidir ve Rabbanî feyizler neticesinde bu hale ulaşılmıştır. Bu sebeple, o zâhirî hali sebebiyle kınanmamalıdır.⁹¹¹ Bu düşünce biçimi, o zamanın toplumunda Müvelleh dervişlere saygı gösteren bütün halk kesiminin ortak düşüncesidir. Birtakım olağanüstü hallerin kendisinde temerküz ettiği şahsiyetler, dış görünüşleri ile kınanacak bir hale sahip olsalar da onların bâtinî bu olağanüstülüklerin kaynağı olmalarını sağlayacak bir ilahî hal taşıdıklarına inanılmaktadır. Halk nezdindeki itibarlarının bir diğer nedeni, bu tarz dervişlerin yaşamış oldukları bölgenin koruyucusu oldukları inancıdır. Bu koruyuculuk durumu, tasavvufa dost metinlerde sık sık vurgulanmıştır. İbnü's-Serrâc Şeyh Yusuf'la ilgili bilgi verirken onun ölümü ile Moğolların Şam'a girişi hakkında bağ kurmaktadır. Onun ölümünden sonra Moğolların Şam'a girip birçok fenalıklar yaptığını vurgulayarak, bir anlamda şehrin koruyucusuz kalması sebebi ile bu fenalıklara maruz kaldığını vurgulamaya çalışmaktadır.⁹¹²

⁹¹⁰ İbnü's-Serrâc, *Tüffâh*, Vr. 129b-130a.

⁹¹¹ İbnü's-Serrâc, *Tüffâh*, Vr. 129b-130a.

⁹¹² İbnü's-Serrâc, *Teşvîk*, Vr. 145a.

Zehebî, Şeyh Yusuf'un ölüm tarihini 649 / 1251-1252 olarak vermektedir.⁹¹³ İbnü's-Serrâc'ın da dahil olduğu diğer kaynaklar, onun 6 Şaban 657 / 29 Temmuz 1259 tarihinde vefat ettiğini haber vermektedir.⁹¹⁴ İbnü's-Serrâc'ın onunla olan yakın ilişkisi sebebi ile daha güvenilir bilgi kaynağı olması ve kaynakların çoğunun ittifakı göz önüne alındığında, Zehebî'nin hatalı tarih verdiğini düşünmek gerekecektir. Şöhretine uygun olarak cenazesi çok kalabalık olmuş ve çok az istisna dışında, Şam halkının çoğu onun cenaze törenine iştirak etmiştir. Cenazesi Cebel-i Kasiyun'daki Müvelleher türbesine defnedilmiş, mezarı halk tarafından kısa sürede nakışlı taşlarla çevrilmiş ve üzerine bir kitabe eklenerek ziyaretgâha dönüştürülmüştür.⁹¹⁵

2- İbrahim b. Saîd eş-Şâğûrî (el-Cîâne)

İbnü's-Serrâc'ın eserinde zikrettiği Müvelleher dervişlerden bir diğeri İbrahim b. Saîd eş-Şâğûrî'dir. O, Yusuf el-Kamîni'den sonra, Şam şehrindeki en meşhur Müvelleher konumundadır. Onun hakkında da tarikat bağına dair bir bilgi zikredilmemektedir. Ancak o, bir tarikat şeyhi olmasa da kendisine tabi olan kişilerden oluşan bir topluluğu vardır ve onlarla beraber hareket etmektedir. Halep bölgesindeki Şağur köyünde ikamet etmiştir. Beraberindeki toplulukla Şam şehrine gelmesi, Yusuf el-Kamîni'nin vefat ettiği güne rastlamaktadır. Bundan önce Şam şehrine girmeye cesaret edememiş, nedenini soranlara şehrin kapılarına her

⁹¹³ ez-Zehebî, *el-İber*, c III, s. 287.

⁹¹⁴ Ebû Şâme, *Terâcimü Ricâli'l-Karneyni's-Sâdis ve's-Sâbi*, s. 202; İbnü's-Serrâc, *Tüffâh*, Vr. 129b-130a; el-Aynî, *Ikdü'l-Cümân*, c. I, s. 226-227; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, c.IX, s. 100; el-Ömerî, a.g.e., c. VIII, s. 242-243; İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-Zeheb fî Ahbâri men Zeheb*, c. V, s. 448.

⁹¹⁵ İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, c.IX, s. 370.

geldiğinde bir aslanın kendisini engellediğini beyan etmiştir.⁹¹⁶ Bu beyan, şehre girmesine Şeyh Yusuf tarafından izin verilmediğine, bir anlamda bölgenin sahibinin Şeyh Yusuf olduğuna işaret etmektedir.

Şeyh İbrahim, kaynakların ifadesi ile, Müvellehlere kaidesi üzere hareket eder, yani namaz kılmaz, oruç tutmaz, ve temizlenmezdi. Halktan ilgi görme sebebi, Şeyh Yusuf'a benzer şekilde keşf ve gayba dair verdiği haberler sebebiyledir.⁹¹⁷ İbnü's-Serrâc, onun ibadet eksikliğini tezkiye etmeye yönelik oluşturulduğu açık olan bir kerametini zikreder. Kerametın aktörlerinden birisi meşhur âlim Muhyiddin en-Nevevî'dir. İmam en-Nevevî, Ramazan ayında onun yanına gelip elindeki yemeği göstererek oruç yediğine işaret etmiş ve onu eleştirmiştir. Ancak Şeyh yediği yemeği bir müddet sonra hiç bozulmamış olarak onun önüne koymuş ve bunun üzerine İmam en-Nevevî zâhire dayalı yargısından dolayı utanmıştır. Yani Şeyh, zâhiren yemek yerken gözükse bile aslında onu yememektedir. İbnü's-Serrâc'a göre, Şeyh İbrahim bu kerametiyle İmam en-Nevevî'ye "ilm-i ledünnî" ile "ilm-i aklî" arasındaki farkı ve ilm-i ledünnînin üstünlüğünü öğretmektedir.⁹¹⁸

İbnü's-Serrâc, Şeyh İbrahim'i sevmeyen birtakım insanların ona eziyet ettiğini söylemektedir.⁹¹⁹ Müvelleh dervişlere inanan halkta onlara karşı büyük bir ilgi olmakla birlikte, dış görünüşlerinin ve yaşam tarzlarının doğal bir sonucu olarak, kendilerine muhalif olanlar nezdinde hiçbir saygınlığa sahip değildirlere. Onlara ancak inanıldığı zaman itibar edilirdi. Bundan dolayı Müvelleh dervişler, inanmayan ve muhalif olanlar tarafından şiddetle yerilmişler ve hatta bazen eziyetlere maruz

⁹¹⁶ İbn Kesîr, a.g.e., c.IX, s. 100.

⁹¹⁷ İbn Kesîr, a.g.e., c.IX, s. 185; ez-Zehebî, *el-İber*, c III, s. 343.

⁹¹⁸ İbnü's-Serrâc, *Teşvîk*, Vr. 152a.

⁹¹⁹ İbnü's-Serrâc, *Tüffâh*, Vr. 154b-155b.

kalmışlardır. Şeyh İbrahim’de zikrettiğimiz durumun yansımaları açıkça görülmektedir.

İbrahim b. Saîd eş-Şâgûrî 7 Cemâziyel Evvel 680 / 24 Ağustos 1281 yılında yaklaşık yetmiş yaşlarında iken vefat etmiştir. Cenazesi Cebeli Kasiyun’da, Şeyh Yusuf’un yanına defnedilmiştir.⁹²⁰

3- İbrahim el-Müvelleh

Şam’da şehrinde ikamet eden Müvelleh dervişlerden birisidir. Belli bir tarikat bağı olduğuna dair kaynaklarda bir atıf bulunmamaktadır. Kendisine hamamların fırınlarında ikamet ettiği için “el-Kamînî” sıfatı verilmiştir. Halk nezdinde itibar görmesinin nedeni, diğer Müvelleh dervişler gibi gayba dair verdiği haberler ve keşflerdir. Kaynaklara göre, kadın ve erkekleri pis yerlerde etrafına toplar ve onlara keşf sayılabilecek haberler verirdi. Müvelleh dervişlerde sıklıkla görüldüğü üzere, namaz kılmazdı. İbn Teymiye, namaz kılmadığı ve pislikleri (kazurat) karıştırdığı için ondan tevbe etmesini istemiş ve bunlardan vazgeçmediği için onu fiilen darb etmiştir. Vefat tarihi 725 / 1324-1325 olarak verilmektedir.⁹²¹

Şeyh İbrahim, İbnü’s-Serrâc’ın çağdaşı durumundadır. Ancak buna rağmen, müellifimiz onun hakkında çok fazla bilgi vermemektedir. Muhtemelen diğer Müvelleh dervişler kadar şöhretli olmaması sebebiyle, onun hakkında fazla bilgi verme ihtiyacı duymamıştır. İbnü’s-Serrâc’ın onu konu edinmesi darb edilme hadisesi ile yakından alakalıdır. Onun darb edilmesini Müvelleh dervişlere yönelik

⁹²⁰ İbn Kesîr, a.g.e., c.IX, s. 185; ez-Zehebî, *el-İber*, c III, s. 343; el-Aynî, *İkdü'l-Cümân*, c. II, s. 290.

⁹²¹ İbn Kesîr, a.g.e., c.IX, s. 370; ez-Zehebî, *Tarîhu'l-İslâm*, sene: 651-660, s. 329-330.

haksız muameleye bir örnek olarak zikretmiştir. Darb edenin İbn Teymiye olduğunu âdeti olduğu üzere zikretmeyip ondan sadece ilim ehli olduğunu iddia eden bir şahıs olarak bahsetmiştir. Ona göre, İbrahim el-Müvelleh büyük kerametleri ve halleri olmasına rağmen bu şahıs onu küçük görmüş ve darb etmiştir. Ondaki açık hallerin aslı olmadığını iddia etmiştir. İbnü's-Serrâc, onun vesilesi ile, Müvellehlerin tezahür eden hallerini küfür ve dalalet ehlinin yanında göstermiş olsalardı, onlar tarafından velâyetlerine inanılacağını ve saygı gösterileceğini, ancak Müslümanlar arasında küçük görülme ve darb edilme şeklinde muameleye tabi tutulduklarını beyan etmektedir. Ona göre bu muameleyi yapanları ilim ehli olarak değil dinin muhalifi olarak isimlendirmek gerekmektedir.⁹²²

4- Süleyman et-Türkmânî

İbnü's-Serrâc'ın atıf yaptığı Müvelleh dervişlerden birisi Süleyman et-Türkmânî'dir. Künyesinden Türk asıllı olduğu anlaşılmaktadır. Kaynaklarda onun hakkında bir tarikat bağı zikredilmemektedir. Ahmet Yaşar Ocak, onun namaz kılmaması, oruç tutmaması gibi özellikleri sebebiyle Kalenderî olarak kabul edilmesi gerektiğini söylemektedir.⁹²³ Ancak onun hakkında zikredilenleri göz önüne aldığımızda, Kalenderî bir derviş olmaktan ziyade, tarikat bağı olmayan meczûb nitelikli bir derviş olduğu ortaya çıkmaktadır.

Süleyman et-Türkmânî Şam şehrinde ikamet etmiştir. Kaynaklar onun Alebiyyin'deki fırınlarda (kamîn) yaşadığını, bundan önce Babul Berîd

⁹²² İbnü's-Serrâc, *Tüffâh*, Vr. 127b-128a.

⁹²³ Ocak, *Kalenderîler*, s. 35.

taharethanesinde yaşadığını, necasetlerden sakınma ve temizlenme alışkanlığının olmadığını, namaz kılmadığını, ancak bunlara rağmen avamdan insanların onun peşinden gittiklerini ve onun salih insanlardan olduğunu iddia ettiklerini bildirmektedir.⁹²⁴ Zehebî, Süleyman et-Türkmânî'in etrafının köpeklerle çevrelenmiş olduğunu ve onun bu köpeklerle beraber yaşadığını bildirmektedir. O, elbisesi pisliklerle bezenmiş sakin ve az konuşan biridir ve onda kâhinlerde görülen bir keşf hali tezahür etmektedir. Zehebî onun bu hali sebebi ile insanlar nezdinde itibara sahip olduğunu, ancak ona itibar edilmemesi gerektiğini bildirmektedir. Zehebî'nin ona itibar edenlere örnek olarak verdiği bir kişi de "şeyhim" dediği, âlim İbrahim er-Rıkkî'dir. İbrahim er-Rıkkî, onunla oturmakta ve sohbet etmektedir. Zehebî, İbrahim er-Rıkkî'nin ilmine rağmen onun yanında oturup onunla muhatab olmasını hayretle karşılamaktadır. Çünkü Zehebî'ye göre o, namaz kılmayan, dinî olmayan, cinlenmiş birisidir.⁹²⁵

Süleyman et-Türkmânî hakkında bilgi veren müelliflerden Yafî, Zehebî'nin onun hakkındaki ifadelerini düşmanca olarak nitelemiştir. Yafî'nin onun hakkında verdiği bilgiler, diğer kaynaklardan farklılık arz etmemektedir. Ancak o da tıpkı İbnü's-Serrâc gibi bu bilgileri zâhirî halden farklı şekilde yorumlamaktadır. Ona göre, Müvelleh dervişler namazlarını kimsenin görmediği vakitlerde kılmaktadırlar. Yine Ramazan ayında oruç yemeleri gerçeği yansıtmamaktadır. Oruçlu olunması gereken zamanlarda insanların onları yemek yerken gördükleri doğrudur. Ancak onlar yedikleri şeyleri sadece çiğnemekte, yemekler midelerine inmemektedir.

⁹²⁴ el-Birzâlî, *Târîh*, Vr. 220a-220b; İbn Kesîr, a.g.e., c.IX, s. 321-322; Abdurrahman Câmi, *Nefehâtü'l-Üns*, s. 794.

⁹²⁵ ez-Zehebî, *el-İber*, c IV, s. 39.

Onların zâhiren böyle görünmeleri insanlardan gizlenme isteğine veya muhtemel başka sebeplere dayanmaktadır.⁹²⁶

İbnü's-Serrâc, Süleyman et-Türkmânî'nin ismini bir keramet anlatırken zikretmiştir. Keramette Şeyh'in haksız yere öldürülen birisinin katilini öldürerek cezalandırması anlatılmaktadır. Olay Hasankeyf yakınlarında geçmektedir. Buradan, Şeyh'in Şam'da ikamet etmesine rağmen, bazı zamanlar Anadolu coğrafyasına geldiği anlaşılmaktadır. Bu keramet tasavvuf ehlinin halk zihninde gereğinde bir tür adalet sağlayıcısı olarak makes bulduğunu göstermesi açısından önemlidir.⁹²⁷ Süleyman et-Türkmânî 19 Şevval 714 / 20 Ocak 1315 tarihinde vefat etmiş ve Babu's-Sağır Kabristanlığı'na defnedilmiştir.⁹²⁸

5- Konyalı Müvelleh

İbnü's-Serrâc, Konya'da yaşadığını zikrettiği bu Müvelleh dervişin adını vermemiştir. Sadece Konya'nın dış bölgelerinde yaşadığını ve Müvelleh olduğunu beyan etmiştir. İbnü's-Serrâc onun hakkında iki keramet zikretmektedir. Her iki keramette Müvelleh dervişlere yönelen eleştirilere cevap vermek amacı ile oluşturulmuştur. Bu itibarla onların durumlarını tasvir eden iki önemli örnek konumundadır. Birinci keramette, Konya'nın önde gelenlerinden bazıları bu Müvelleh dervişin yanına uğrarlar. Onu ölmüş bir köpeğin kurtlanmış etini yerken bulurlar. Onun hakkında daha önce de benzer şeyler duyan bu kişiler ondan yediği

⁹²⁶ el-Yafî, *Mirâtü'l-Cenân*, c. IV, s. 253.

⁹²⁷ İbnü's-Serrâc, *Tüffâh*, Vr. 131b-132a.

⁹²⁸ el-Birzâlî, *Târîh*, Vr. 220a-220b ve *el-Vefeyât*, s. 279; İbn Kesîr, a.g.e., c.IX, s. 321-322; ez-Zehebî, *el-İber*, c IV, s. 39; İbn Tağriberdî, *el-Menhel*, c. VI, s. 61; İbn Tağriberdî, *ed-Delîlü's-Şâfi*, c. I, s. 322.

şeyden kendilerini de vermesini isterler. Onun vermiş olduğu köpek etini bir çuvala koyup evlerine götürürler. Eve vardıklarında etin pis olduğu düşünüp atmak için çuvaldan çıkardıklarında, pis etin nefis bir kebaba dönüştüğünü görürler. Daha önce akıllarına gelen şeylerden dolayı pişman olurlar.⁹²⁹ Şüphesiz bu keramet Müvelleh dervişlerin topluma tiksindirici derecede tuhaf gelen bir eylemini savunma amacıyla oluşturulmuştur. Verilen mesaj, Müvelleh dervişlerin zâhire göre değerlendirilmemesi gerektiği hususudur.

İbnü's-Serrâc'ın zikrettiği ikinci keramette aynı mantığa dayanmaktadır. Buna göre, Konya'da yaşayan çoğu ilim adamı bu Müvelleh dervişe muhalefet etmektedirler. Bunlardan biri olan meşhur âlim Siraceddin el-Urmevî⁹³⁰ bir gün onun yanına gidip ilmi meseleler hakkında sorular sorar. Müvelleh derviş onun sorduğu bütün soruları en güzel şekilde cevaplandırır. Bunun üzerine Siraceddin, “Bu adam yeryüzündeki ilim ehlinin en bilgelisidir, ona ilmi ledünnî verilmiştir.” diyerek daha önce namaz kılmadığı ve oruç tutmadığı için ona yönelen muhalefetinden dolayı tevbe eder ve Allah'dan kendisini ve kendisi gibi düşünenleri affetmesini ister.⁹³¹ Bu keramet de Müvelleh dervişleri gören çoğu insanın kafasında oluşması muhtemel eleştirileri ortadan kaldırma amacıyla oluşturulmuştur. Onlara yönelen namaz kılmama, oruç tutmama, pis ve sefil halde yaşama, cahil olma gibi alışılmış eleştirilerin hepsi toptan ortadan kaldırılmak istenmiştir. Bilindiği gibi Kadı Siraceddin ömrünün son zamanlarını Konya'da geçirmiş ve 1283 yılında orada vefat etmiş, halk nezdinde çok itibarlı bir âlimdir. Önceleri Mevlânâ'ya muhalifken sonraları muhibbi olmuş ve ona karşı bütün itirazlarından vazgeçmiş, hatta sema ve

⁹²⁹ İbnü's-Serrâc, *Tüffâh*, Vr. 211a-211b.

⁹³⁰ Siraceddin Urmevî, Konya kadısıdır. 594/1197-1198 yılında doğmuş, 682/1284-1284'de Konya kadısı iken orada vefat etmiştir. Musul'da öğrenim görmüştür. Fıkıh usulu ve mantık alanında kitapları vardır. bkz. İbn Şühbe, *Tabakâtü's-Şâfiyye*, c. II, s. 202.

⁹³¹ İbnü's-Serrâc, *Tüffâh*, Vr. 210b-211a.

rebab yüzünden Mevlânâ'ya muhalif ulemanın ona karşı harekete geçmesini engelleyerek onun koruyuculuğunu yapmıştır.⁹³² Kadı Siraceddin'in Mevlânâ'nın şahsında tasavvufa karşı olumlu bakış açısına sahip olmasının, onu Müvelleh dervişleri tebcil noktasına götürüp götürmediği konusunda kesin bir şey söylemek mümkün değildir. Ancak kerametın esas vurgusunun, Müvelleh dervişlerin eleştirilen eylemlerinin Kadı Siraceddin gibi toplum nezdinde çok itibarlı bir âlim tarafından tebcil ettirilmesini sağlamak olduğunu söylemek mümkündür.

6-Kadîb el-Bân el-Musulî

Künyesi Ebû Abdullah olup Musul'da ikamet etmiştir. İbnü's-Serrâc'ın eserinde Müvelleh sıfatını verdiği sûfiler içerisinde VI. / XII. yüzyılda yaşayan tek odur. Abdülkadir Geylanî'nin çağdaşı olup yaklaşık olarak 570 / 1174-1175 yılında vefat etmiştir. İbnü's-Serrâc onu Müvelleh sıfatı ile tanımlamaktadır.⁹³³ Kadîb el-Bân hakkında verilen bilgiler içerisinde onun Müvelleh olarak tanımlamasını gerektiren husus, onun namaz kılmaması olsa gerektir.⁹³⁴ Kaynaklara göre, Musul kadısı, onu Sultan'a şikayet ederek Musul'dan çıkarılmasını istemiştir.⁹³⁵ Bu isteğin sadece namaz kılmaması sebebiyle olup olmadığı hususunda kesin olarak söylemek mümkün değildir. Ancak Safiyyüddin İbn Ebi'l-Mansur'un verdiği bir bilgi, namaz kılmamak dışında başka muhalif davranışları olduğunu düşündürmektedir. Buna

⁹³² Abdülbaki Gölpınarlı, *Mevlânâ Celâleddin - Hayatı, Eserleri, Felsefesi*, 7. Baskı, İstanbul-1999, s. 241.

⁹³³ İbnü's-Serrâc, *Tüffâh*, Vr. 76b-77a.

⁹³⁴ İbnü's-Serrâc, *Tüffâh*, Vr. 76b-77a; el-Münâvî, *el-Kevâkibü'd-Dürriyye fî Terâcimi's-Sâdâti's-Sufiyye*, c. I, 694.

⁹³⁵ İbnü'l-Verdî, *Tetîmmetü'l-Muhtasar*, c. I, s. 131.

göre, Kadib el-Bân'ı birisi eleştirmiş ve ona şeytan demiştir. Bu suçlamaya çok kızan Kadib el-Bân tepki olarak üzerindeki elbiseleri çıkarmış ve bir süre çıplak halde kalmıştır.⁹³⁶ Bu bilgi Müvelleh dervişlerde görülen giyim-kuşam ve yaşam tarzı alanında bir muhalif tavrın onda da var olduğuna bir işarettir. Namaz kılmaması eleştirileri üzerine Abdülkadir Geylânî'nin onu savunması, İbnü's-Serrâc da dahil onun hakkında bilgi veren kaynaklarca zikredilmektedir. Buna göre, Abdülkadir Geylânî onun insanların görmediği yerlerde namazını kıldığını belirtmiş ve ithamın haksız olduğunu vurgulamıştır.⁹³⁷

7- Hilal el-Müvelleh el-Havrânî

İbnü's-Serrâc dışında hakkında bilgi veren başka bir kaynağa rastlamadığımız Hilal el-Müvelleh el-Havrânî, nisbesinden anlaşıldığı kadarı ile, Şam yakınlarındaki Havran bölgesindedir. İbnü's-Serrâc, onun birkaç sene Şam'da ikamet ettiğini söylemektedir. İbnü's-Serrâc'a göre, Hilal el-Müvelleh el-Havrânî, İslâm'ın koruyucularından biridir. O, bu duruma delil olarak Moğolların Şam'a girmesini göstermiştir. Şeyh Hilal, 699 / 1299-1300 yılında öldürülünceye kadar Moğollar Şam'a girememişlerdir. İbnü's-Serrâc, onun dış görünüşünün çok iğrenç olduğunu belirtmiştir. Öyle ki, onu gören herkes, halinden dolayı, onu hakir görmektedir. İbnü's-Serrâc, onun namaz ve oruç ibadetlerine devam edip etmediğine dair bir bilgi vermemiştir. Ancak onun görüntüsünü iğrenç olarak nitelemesinden hareketle, ibadetler konusunda eksikliği olduğu şeklinde tahmin yürütmek yanlış olmasa

⁹³⁶ Safiyyüddin İbn Ebi'l-Mansûr, *Risâle*, s. 29-31.

⁹³⁷ İbnü's-Serrâc, *Tüffâh*, Vr. 76b-77a; el-Münâvî, a.g.e., c. I, 694; Abdurrahman Câmî, a.g.e., s. 734.

gerektir. Kerametleri olması hasebiyle İbnü's-Serrâc tarafından velî olarak kabul edilmektedir.⁹³⁸

8- Şehrimân el-Müvelleh et-Türkmânî ed-Dımaşkî

Şehrimân el-Müvelleh, nisbesinden anlaşılacağı üzere Türk asıllıdır. Dımaşkî nisbesi Şam'da ikamet ettiği için verilmiş olsa gerektir. O, Müvelleh olmadan önce Şam'da dükkanı olan bir tüccardır. Müvelleh olmasına dair kaynaklarda zikredilen şey, onun bu hale aniden tutulmuş olduğudur. Hac ibadeti için bir kafilenin yola çıkacağı gün aniden şiddetli bir ağlama nöbetine tutulmuştur. Heyecan ve coşkunluk içerisinde iken kafiye tabi olup hacca gitmiştir. Ancak hacdan aklı çekilmiş olarak geri dönmüştür. Bu tarihten sonra, ondan, Müvellehlerden tezahür eden şeyler görülmeye başlanmıştır. Onun ölüm tarihi 678 Şaban / 1279-1280 Aralık-Ocak olarak verilmektedir. O, vefat edinceye kadar, veleh hali üzere yaşamıştır.⁹³⁹

İbnü's-Serrâc, Şeyh Şehrimân'ı, Müvellehlerin en büyüklerinden biri olarak tanıtmış, onun çokca salih halleri olduğunu söylemiştir. Onun salih hallerinden biri olarak anlattığı bir olay, oldukça ilginçtir. Şehrimân'ın mühiblerinden birisi sürekli onunla sohbet etmeye gitmekte ve her seferinde onu evine davet etmektedir. Şehrimân en sonunda ısrarlara dayanamayıp onun davetine icabet etmeye karar vermiştir. Adam onu evinde ağırlamıştır. Ağırladığı odanın içi meyvelerle doludur. Şehrimân buradaki bütün meyveleri yemiş ve sonra evin bir köşesine pislemiştir. Onu davet eden ev sahibi de bu durumu görünce kızıp onu evinden kovmuştur.

⁹³⁸ İbnü's-Serrâc, *Teşvîk*, Vr. 205b-206a.

⁹³⁹ ez-Zehebî, *Tarîhu'l-İslâm*, sene: 671-680, s. 302; İbn Tağriberdî, *ed-Delîlü's-Şâfi*, c. I, s. 345.

İbnü's-Serrâc, onun davranışını ayıplayan ve onu evinden kovan mühibbini cahillikle itham etmektedir. Zira Şehrimân, bilinçli bir şekilde kendini kovdurtmuştur. O, Şehrimân'ın yaptığı davranışın melamet felsefesi ile bağlantısını kurmaktadır. İbnü's-Serrâc'a göre, mühibbinin ona muhabbeti sahih olsa idi, bunu anlaması ve onu küçük görmemesi gerekirdi.⁹⁴⁰

⁹⁴⁰ İbnü's-Serrâc, *Teşvîk*, Vr. 198a.

SONUÇ

İbnü's-Serrâc'ın yazmış olduğu eser, döneminin dinî, kültürel ve sosyal tarihini sağlıklı bir şekilde incelemek açısından oldukça önemli bir kaynak durumundadır. Onun önemi, yazarının kimliği ve devrin tasavvufî tartışma alanlarında kendini konumlandırma biçimi ile yakından alakalıdır.

Eserin müellifi olan İbnü's-Serrâc, kadılık ünvanını da üzerinde taşıyan bir medrese mensubudur. Ancak o dinî yaşamında tasavvufî düşünce tarzını benimsemiş ve bunun gereklerini hayatında uygulamıştır. Devrin tasavvufî ortamı yoğun bir gelişimin ve aynı zamanda bu gelişimle bağlantılı bir gerilimin odağı durumundadır. Hem gelişim ve hem de gerilim siyasî, sosyal ve psikolojik şartlarla yakından alakalıdır. Bu şartlar hem tasavvufun gelişmesini hem de tasavvuf üzerinden yürütülen gerilimin artmasını doğru orantılı olarak etkilemektedir. Bu gelişim ve gerilim, bazılarını tasavvufa ve onu ortaya attığı düşünce biçimini benimsemeye, bazılarını da bunlara keskin bir muhalefet etme noktasına sürüklemiştir. İbnü's-Serrâc, bir medrese mensubu olmasına rağmen, tasavvufî tartışmalar söz konusu olduğunda bu kimliğini göz ardı etmiş ve medrese mensuplarına çok şiddetli eleştiriler yöneltmiştir. Onun yönelttiği eleştiriler ve tasavvufu savunma argümanları, tartışmanın bir tarafında bulunması ve yorumlarıyla bulunduğu noktayı savunması açısından, devrin dinî ve tasavvufî ortamını anlamada son derece önem arz etmektedir.

İbnü's-Serrâc'ın kimliği ve bu kimliği ile yaptığı yorumlar, Rifâîlik tarikatının VII. / XIII. yüzyıldaki yapısını aydınlatmak açısından önemli noktalara işaret etmektedir. Zira İbnü's-Serrâc, Rifâîlik tarikatına mensuptur ve onun tasavvufî

görüşleri Rifâîlik tarikatı çerçevesinde şekillenmiştir. İbnü's-Serrâc'ın tasavvufi düşünceleri ve dönemin Rifâîlik tarikatına mensup diğer mensupları hakkında verdiği bilgiler değerlendirildiğinde, VII. / XIII. yüzyılda Şam-Anadolu bölgesindeki Rifâîlik tarikatının genel yapısının Kalenderîlik ve Haydarîlik tarikatlarına benzer bir şekil aldığını söylemek gerekecektir. Tarikatın bu yapısı devrin şartları sebebiyle söz konusu derviş grupları ile girdiği iletişim sonucunda oluşmuştur.

İbnü's-Serrâc, Kalenderîlik, Haydarîlik, Rifâîlik gibi, alışılmış yöntemlere muhalif unsurlar barındıran tarikat mensuplarını tanımlamak için “Müvelleh” kavramını kullanmaktadır. Onun dışında başka müellifler de bu kavramı muhalif dervişleri tanımlamak için kullanmıştır. Ancak İbnü's-Serrâc, diğer müelliflerden farklı olarak, kavramı bütün muhalif karakterli dervişleri içine alan şemsiye bir kavram olarak yansıtmaktadır. Kavram, literatürde daha önce böyle geniş kapsama sahip olarak kullanılmamıştır. Zira tespitlerimize göre, Müvelleh kavramı, ilk olarak daha çok meczub nitelikli dervişleri tanımlama amacıyla oluşturulmuştur. Ancak kavramın anlam içeriği kapsamının genişlemesine imkan tanıdığı için, İbnü's-Serrâc bütün muhalif dervişleri kavramın içinde değerlendirmektedir. Meczûblar, veleh haline Tanrı'dan gelen bilinçdışı bir akıl çekilmesi sonucunda ulaşmaktadır. Onların bu hali, bütün yaşamlarında görülen sürekli bir haldir. Kalenderîlik, Haydarîlik ve Rifâîlik gibi tarikatlara mensup olanlar ise, sema gibi bilinçli ayinler yaparak cezbe haline ulaşmaktadırlar. İbnü's-Serrâc bilinçli eylemler neticesinde ulaşılan cezbe halini veleh kavramı içinde değerlendirmekte ve onları Müvelleh sıfatı ile vasıflandırmaktadır. Onun bu kullanımı, söz konusu derviş gruplarını tanımlama konusunda günümüzde süren tartışmalara da bir öneri niteliğindedir. Zira İbnü's-Serrâc'ın kullanımı, kavramın içerdiği anlam da göz önünde bulundurulursa, var olan

olguyu tanımlamada doğru bir yerde durmaktadır. Kavram tasavvuf literatüründe çok yaygın olarak kullanılmamıştır. Ancak biz, İbnü's-Serrâc'a ve az sayıda olsa da onun dışında kavramı kullanan müelliflere dayanarak, ayrıca İslâm tasavvufunun kendi içinden ürettiği bir kavram olduğunu da göz önünde bulundurarak, kavramın bütün muhalif dervişleri tanımlamak için kullanılabileceğini düşünmekteyiz.

İbnü's-Serrâc, Müvelleh dervişlere yakınlık duymakta ve onlara yöneltilen eleştirileri bertaraf etmeye çalışmaktadır. Onun Müvelleh dervişlere yaklaşımı, sadece zihinsel bir yakınlığı değil, eylem birliğini de içermektedir. O, Müvelleh dervişlerle sık sık görüşmekte, muhtemelen onların yaptıkları ayinlere de katılmaktadır. Bu itibarla, İbnü's-Serrâc'ın da bir Müvelleh derviş olarak tanımlanması gerekmektedir.

İbnü's-Serrâc'ın kimliği, onu Müvelleh dervişler hakkında bilgi veren önemli bir kaynak durumuna getirmiştir. Zira kendisinin de bir Müvelleh sûfilik taraftarı olması, ona, bu gruplara mensup dervişlerin tarihsel kimlikleri ve tasavvufî meşrepleri hakkında doğru bilgilere sahip kaynaklara ulaşma imkânı vermiştir. Onun bu dervişler hakkında vermiş olduğu bilgiler, dayandıkları kaynaklar itibarı ile ilk elden ve güvenilir bilgiler olmaktadır. O, tarihsel önemi hâiz Sarı Saltuk, Barak Baba, Behremşah l-Haydarî, Taceddin b. er-Rifâî, Seyyid Ahmed-i Kûçek gibi çok sayıda tasavvufî kişilik hakkında önemli bilgiler vermektedir. Ancak onun Müvelleh dervişleri dinî anlamda tezkiye etmek için yaptığı yorumlar ihtiyatla ele alınmalıdır. Zira o, kendi tasavvufî meşrebi itibarı ile, bu dervişlerle fikir ve gönül birliği içerisindeydi. Bu itibarla, onlar hakkındaki yorumları oldukça subjektif ve savunma amaçlıdır. Onun bu yönünü göz önüne almadan ve bu dervişler hakkındaki

yorumlarını eleştiri süzgecinden geçirmeden kullanmak yanıltıcı sonuçlara sebep olacaktır.

İbnü's-Serrâc'ın kimliği, ilahiyat literatüründe bir kişi için Sünnî veya Gayr-ı Sünnî ayrımında bulunmanın ne derece zor olduğunu da gözler önüne sermektedir. Zira fıkıh alanında Sünnî bir mezhebe mensup olan ve fikir ve görüşlerini Sünnîlik çerçevesinde oluşturan İbnü's-Serrâc, tasavvuf alanı söz konusu olduğunda fikir ve görüşleri, Ehl-i Sünnet'in içinde olup olmadığı hala tartışılan birtakım esaslarla şekillenmektedir. Bu durumu göz önüne aldığımızda, tarihsel kişiliklerin bizim biçtiğimiz kalıplara çok da kolay girmedikleri rahatlıkla görülecektir.

KAYNAKÇA

YAZMA ESERLER

- el-Birzâlî, Ebû Muhammed Alemüddin Kâsım b. Muhammed b. Yusuf, *Tarih*, Topkapı Sarayı Ktp., III. Murad, Nr.: 2951-2.
- el-Cevberî, Abdurrahman ed-Dımaşkî, *Kitabu'l-Muhtâr fî Keşfi'l-Esrâr ve Hetki'l-Estâr*, Süleymaniye Ktp., Karaçalebizâde, Nr.: 253.
- ed-Dımaşkî, Ebubekir b. Abdullah Bedrî, *Nüzhetu'l-Enâm fî Mehâsini's-Şâm*, Süleymaniye Ktp., Atıf Efendi, Nr.: 1940.
- Ebu Muhammed Bedreddin, Hasan b. Ömer b. Hasan b. Habib, *Dürretü'l-Eslâk fî Devleti'l-Etrâk*, Süleymaniye Ktp., Yeni Cami, Nr.: 849.
- Harîrîzâde, Muhammed Kemaleddin b. Abdurrahman, *Tibyânu Vesâilu'l-Hakk fî Beyâni Selasi't-Tarâik*, Süleymaniye Ktp., İbrahim Efendi, Nr.: 431, c. II.
- İbnü's-Serrâc, Muhammed b. Ali b. Abdurrahman b. Ömer b. Abdülvehhab b. Muhammed b. Tahir el- Kâdî İzzedddin Ebu Abdullah b. Serrâc ed-Dımaşkî eş-Şafî, *Teşvîku'l-Ervâh ve'l-Kulûb ilâ Zikri Allâmi'l-Guyûb*, Süleymaniye Ktp., Amcazâde Hüseyin Paşa, Nr.: 272.
- , *Tuffâhu'l-Ervâh ve Miftâhu'l-İrbâh*, Princeton Üniversitesi Ktp., Nr.: 97; Berlin Staatsbibliothek, W. Ahlwardt, Nr.: 8794.
- el-Kütübî, Muhammed b. Şakir b. Ahmed ed-Dımaşkî, *Uyûnu't-Tevârîh*, Süleymaniye Ktp., Karaçalebizâde, Nr.: 4439.
- Mahmud b. Alâuddîn, *Resâilü'l-Âşir*, Kastamonu İl Halk Kütüphanesi, Nr.: 276.
- es-Sehavî, Ebü'l-Hayr Şemseddin Muhammed b. Abdurrahman, *el-Kavlü'l-Münbî an Tercemeti İbn Arabî: Mevsûatü'l-Ârâi fî İbn Arabî es-Sufî*, (İSAM kütüphanesindeki fotokopi nüsha kullanılmıştır).

MATBU ESERLER

- Abdurrahman Camî, *Nefehâtü'l-Üns*, çev. Lamiî Çelebi, haz. Süleyman Uludağ-
Mustafa Kara, İstanbul-2005.
- el-Acem, Refîk, *Mevsûatu Mustalahâti't-Tasavvufi'l-İslâmî*, 1. Baskı, Beyrut-1999.
- el-Aclûnî, Ebû'l-Fida İsmail b. Muhammed, *Keşfu'l-Hafâ ve Müzîlu'l-İlbâs : Ammâ
İştehera mine'l-Ehâdis ale's-Sünneti'n-Nâs*, 2. Baskı, Beyrut-1352.
- Addas, Claud, *Quest for the Red Sulphur: The Life of Ibn Arabî*, Cambridge-1993.
- el-Ahlâtî, Kemal b. Ahmed b. Halîfî b. Emîr, *Risâletü Münevviru'l-Ezkâr*, tah.
Veysel Kükrek, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul-1994.
- Ahmed Eflâkî, *Menâkıbu'l-Ârifîn*, çev. Tahsin Yazıcı, İstanbul-2006.
- Ahmed er-Rifâî, *el-Burhanü'l-Müeyyed*, çev. Sıdkı Güllü, İstanbul-1976.
- Ahmedî, *İskender-Nâme*, İnceleme-tıpkıbasım: İsmail Ünver, Ankara-1983.
- Ahterî, Mustafa b. Şemseddin el-Karahisarî, *Ahteri-i Kebîr*, İstanbul-1310.
- Akbayar, Nuri, *Osmanlı Yer Adları Sözlüğü*, 2. Baskı, İstanbul-2003.
- el-Aksarayî, Kerîmüddin Mahmud, *Müsâmeretü'l-Ahbâr*, çev. Mürsel Öztürk,
Ankara-2000.
- Ali Şir Nevâyî, *Nesâyimü'l-Mahabbe min Şemâyimi'l-Fütüvve*, haz. Kemal
Eraslan, Ankara-1996.
- Amitai-Preiss, Reuven, *Mongols and Mamluks: The Mamluk-İlkhânid War 1260-
1281*, Cambridge-1996.
- Anadolu Selçukluları Devleti Tarihi*, yay. Feridun Nafiz Uzluğ, Ankara-1952.
- Arberry, Arthur John, *Sufism: An Account of the Mystics of Islam*, New York-
1970.

- Ashtor, Eliyahu, *A Social and Economic History of the Near East in the Middle Ages*, London-1976.
- Atasoy, Nurhan, *Derviş Çeyizi: Türkiye’de Tarikat, Giyim-Kuşam Tarihi*, İstanbul-2000.
- Ateş, Süleyman, *İslâm Tasavvufu*, Ankara-1972.
- Atik, Turhan, *Rifâilîk Tarikatı Üzerine Sosyolojik Bir İnceleme*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul-2007.
- Ay, Resul, *XIII.-XIV. Yüzyıllar Anadolu’sunda Kültür Dolaşımı Açısından Dervişler Talebeler ve Hacılar*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara-1998.
- , *Anadolu’da Derviş ve Toplum (13-15. Yüzyıllar)*, İstanbul-2008.
- Aydın, Cemal, *Göç Sosyolojisi*, 1. Baskı, Ankara-2004.
- el-Aynî, Ebû Muhammed Bedreddin Mahmûd b. Ahmed b.Musa el-Hanefî, *İkdü'l-Cümân fî Târîhi Ehli'z-Zamân*, tah. Muhammed Emin, Kahire-1987.
- Aynî, Mehmed Ali, *İslâm Tasavvuf Tarihi*, İstanbul-1985.
- el-Azîmî, Ebû Abdullah Muhammed, *Azîmî Tarihi - Selçuklularla İlgili Bölümler: H. 430-538*, çev. Ali Sevim, Ankara-1988.
- Bağdatlı İsmail Paşa, *İzâh el-Meknûn fî'z-Zeyl alâ Keşfi'z-Zunûn*, İstanbul- 1945.
- , *Hediyetü'l-Ârifîn Esmâu'l-Müellifîn ve Âsâru'l-Musannafîn*, çev. Kilisli Rifat Bilge, tas. İbnülemin Mahmûd Kemal İnal - Avni Aktuç, Ankara-1955.
- el-Bakıllânî, Ebu Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed Basti, *Olağanüstü Olaylar ve Aralarındaki Farklar (Risâle fî Beyâni'l-Fark Beyne'l-Mu'cizât ve'l-Kerâmât ve'l-Hiyel ve'l-Kehâne ve's-Sihr ve'n-Necât)*, çev. Adil Bebek, İstanbul-1998.

- Baldwin, James Mark, *Dictionary of Philosophy and Psychology*, y.y.-1960.
- Balivet, Michel, *Şeyh Bedreddin - Tasavvuf ve İsyân*, çev. Ela Gültekin, İstanbul-2005.
- Baypars Tarihi*, çev. Şerafettin Yaltkaya, Ankara-2000.
- Bayram, Mikail, *Şeyh Evhadü'd-Din Hâmid el-Kirmânî ve Menâkıb-Nâmesi*, İstanbul-2008.
- Berkey, Jonathan, *The Transmission of Knowledge in Medieval Cairo - A Social History of Islamic Education*, New Jersey-1992.
- Biegman, Nicolas, *God's Lovers - A Sufi Community in Macedonia*, London-2007.
- el-Birzalî, Ebû Muhammed Alemüddin Kâsım b. Muhammed b. Yusuf, *el-Vefeyât*, Kuveyt-2005.
- el-Bundârî, Kıvamüddin el-Feth b. Ali, *Sana'l-Barka's-Şâmî*, tah. Ramazan Şeşen, İstanbul-2004.
- Burckhardt, Titus, *İslâm Tasavvuf Doktrinine Giriş*, çev. Fahreddin Aslan, 2. Baskı, İstanbul-1995.
- Cahen, Claude, *Osmanlılardan Önce Anadolu'da Türkler*, çev. Yıldız Moran, 3. Baskı, İstanbul-1994.
- Carmody, Denise Lardner - Carmody, John Tully, *Mysticism - Holiness East and West*, New York-1996.
- Cebecioğlu, Ethem, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, 1. Baskı, Ankara-1997.
- Cevizci, Ahmet, *Felsefe Sözlüğü*, 2. Baskı, Ankara-1997.
- Chamberlain, Michael, *Knowledge and Social Practice in Medieval Damascus 1190-1350*, New York-1994.

- Chodkiewicz, Michel, *Seal of the Saints: Prophethood and Sainthood in the Doctrine of Ibn Arabî*, Cambridge-1993.
- el-Cüveynî, Alaaddin Ata Melik, *Tarih-i CihanGüşa*, çev. Mürsel Öztürk, 1. Baskı, Ankara-1988.
- Çetin, Altan, *Memlûk Devleti'nin Kuzey Sınırı*, Ankara-2009.
- ed-Devadâr, Rukneddin Baybars el-Mansûrî, *Zübdetü'l-Fikre fî Târîhi'l-Hicre*, tah. Donald Ritchard, Beyrut-1998.
- ed-Devâdârî, Ebû Bekir Abdullah b. Aybek, *Kenzü'd-Dürer ve Câmiu'l-Gurer*, tah. Abdulfettah Âşûr, Kahire-1972.
- Devletşah, *Tezkire-i Devletşah*, çev. Necati Lugal, İstanbul-1994, c. I-II.
- ed-Dımaşkî, Abdurrahman, *er-Rifâiyye*, y.y.-1990.
- Dols, Michael W., *Majnûn: The Madman in Medieval Islamic Society*, ed. Diana E. Immisch, Oxford-1992.
- , *The Black Death in the Middle East*, New Jersey-1977.
- Ebu'l-Fida, İmadüddin el-Melikü'l-Müeyyed İsmail b. Ali, *Târîhu Ebul'l-Fida (el-Muhtasar fî Ahbâri'l-Beşer)*, tah. Mahmud Deyyûb, Beyrut-1997.
- Ebu'l-Hayr Rûmî, *Saltık-Nâme*, haz. Necati Demir - Mehmet Dursun Erdem, Ankara-2007.
- Ebû Şâme el-Makdisî, Ebü'l-Kâsım Şehabeddin Abdurrahman, *Kitâbü'r-Ravzateyn fî Ahbâri'd-Devleteyn (en-Nûriyye ve's-Salâhiyye)*, tah. İbrâhim ez-Zeybek, Beyrut-1997.
- , *Terâcimü Ricâli'l-Karneyni's-Sâdis ve's-Sâbi'*, tah. Muhammed Zâhid b. el-Hasan b. Ali Zâhid el-Kevserî, Beyrut-1974.
- Eliade, Mircea, *Şamanizm*, çev. İsmet Berkan, Ankara-2006.

- Elvan Çelebi, *Menâkıbu'l-Kudsiyye fî Menâsıbi'l-Ünsiyye - Baba İlyas-ı Horasânî ve Sülalesinin Menkabevî Tarihi*, haz. Ocak, Ahmet Yaşar, Erünsal, İsmail E., Ankara-1995.
- Erkan, Arif, *el-Beyân*, İstanbul-2006.
- Ersan, Mehmet, *Türkiye Selçuklu Devleti'nin Dağılışı*, Ankara-2010.
- Ertuğrul, İsmail Fenni, *Vahdet-i Vücûd ve İbn Arabî*, haz. Mustafa Kara, İstanbul-1991.
- Esterâbadî, Aziz b. Erdeşir, *Bezm U Rezm*, çev. Mürsel Öztürk, 1. Baskı, Ankara-1990.
- el-Evtânî, Ahmed, *Dımaşk fî Asri'l-Eyyûbî*, Dımaşk-2007.
- Eyuboğlu, İsmet Zeki, *Anadolu İnançları*, İstanbul-2007.
- Friedman, J. L. - Sears, D. O. - Carlsmith, J. M., *Sosyal Psikoloji*, çev. Ali Dönmez, 4. Baskı, Ankara-2003.
- Galstyan, A. G., *Ermeni Kaynaklarına göre Moğollar XIII-XIV. Yüzyyllara Ait Eserlerden Alıntılar*, Ekler ve açıklamalar ile Rusça'dan çev. İlyas Kamalov, 1. Baskı, İstanbul-2005.
- el-Gazâlî, Ebû Hamid Muhammed b. Muhammed, *İhyâu Ulûmu'd-Dîn*, çev. Ahmed Serdaroğlu, İstanbul-1975, c. IV.
- Gelibolulu Mustafa Âlî, *Kühü'l-Ahbâr*, İstanbul-1277.
- Göpinarlı, Abdülbaki, *Yunus Emre ve Tasavvuf*, 3. Baskı, İstanbul-t.y..
- , *Menâkıb-ı Hünkâr Hacı Bektâş-ı Velî (Vilâyet-Nâme)*, İstanbul-1995.
- , *Mevlânâ'dan sonra Mevlevîlik*, 2. Baskı, İstanbul-1983.
- , *Melâmîlik ve Melâmîler*, 2 Baskı, İstanbul-1992.

—————, *Mevlânâ Celâleddin - Hayatı, Eserleri, Felsefesi*, 7. Baskı, İstanbul-1999.

—————, *Türkiye’de Mezhepler ve Tarikatlar*, İstanbul-t.y..

Gregory Abû'l-Farac, *Abû'l-Farac Tarihi*, çev. Ömer Rıza Doğrul, Ankara-1950, c. I-II.

Gül, Muammer, *Doğu ve Güneydoğu Anadolu’da Moğol Hakimiyeti*, 1. Baskı, İstanbul-2005.

Günay, Ünver - Ecer, A. Vehbi, *Toplumsal Değişme, Tasavvuf, Tarikatlar ve Türkiye*, Kayseri-1999.

Güngör, Erol, *İslâm Tasavvufunun Meseleleri*, İstanbul-1982.

el-Hâfi, Ahmed b. Celaleddin Muhammed, *Mücmel-i Fasîhî*, tah. Mahmud Ferruh, Meşhed-1341.

Hague, Serajul, *Imam Ibn Taimya and His Project of Reform*, Dhaka-1982.

el-Hakîm, Suad, *İbnü'l-Arabî Sözlüğü*, çev. Ekrem Demirli, 1. Baskı, İstanbul-2005.

Hamza, Abdüllatif, *el-Hareketü'l-Fikriyyetü fî Mısr fî'l-Asreyni'l-Eyyûbî ve'l-Memlûki'l-Evvel*, Kahire-t.y.

Haq, Muhammad Muzammil, *Some Aspects of the Principal Sufi Orders in India*, Dakka-1985.

al-Harawî, Abû'l-Hasan Ali b. Abi Bakr, *Guide des Lieux de Pelerinage (Kitâbü'l-İşârât ilâ Ma’rifeti’z-Ziyârât)*, çev. Janine Sourdell - Thomine, Dımaşk-1957.

el-Harîrî, Ahmed b. Ali el-Mağribî, *Kitabı Müntehabi’z-Zamân fî Târîhi’l-Hulefâ ve’l-Ulemâ ve’l-Âyân*, tah. Abduh Halife, Beyrut-1993.

Hasluck, F.R., *Bektaşilik Tetkikleri*, çev. Ragıp Hulûsî, sad. Kamil Akarsu, Ankara-2000.

- Hatib Farsî, *Menâkib-i Camâl al-Dîn-i Sâvî*, haz. Tahsin Yazıcı, Ankara-1972.
- el-Hazindârî, Şihâbeddin Karatay el-İzzî, *Târihu Mecmûu'n-Nevâdir mimmâ Cerâ fi'l-Evâil ve'l-Evâhir*, tah. Horst Hein ve Muhammed Huceyrî, Beyrut-2005.
- Holt, P. M., *Haçlı Devletleri ve Komşuları: Urfa Kontluğu, Antakya Prenslîği, Trablusşam Kontluğu, Kudüs Krallığı*, çev. Tanju Akad, 1. baskı, İstanbul-2007.
- , *Haçlılar Çağı - 11. Yüzyıldan 1517'ye Yakındoğu*, çev. Özden Arıkan, 2. Baskı, İstanbul-2003.
- el-Hucvirî, Ali b. Osman el-Cullâbî, *Keşfu'l-Mahcûb*, çev. Süleyman Uludağ, 2. Baskı, İstanbul-1996.
- Humphreys, R. Stephen, *From Saladin to the Mongols - The Ayyubids of Damascus 1193-1260*, New York-1977.
- Irwin, Robert, *The Middle East in the Middle Ages: The Early Mamluk Sultanate 1250-1382*, Beckenham-1986.
- İbn Abdüzzâhir, Muhyiddin Ebül-Fazl Abdullah b. Raşidüddin, *Tesrîfü'l-Eyyâm ve'l-Usûr fi Sîreti'l-Meliki'l-Mansûr*, tah. Murad Kamil, y.y.-1961.
- İbnü'l-Arabî, Ebû Abdullah Muhyiddin Muhammed b. Ali, *el-Futûhâtu'l-Mekkiyye*, çev. Ekrem Demirli, 2. Baskı, İstanbul-2007, c. II.
- İbn Battûta, Ebû Abdullah Muhammed et-Tancî, *İbn Battûta Seyahatnâmesi*, çev. Sait Aykut, 3. Baskı, İstanbul-2004, c. I-II.
- İbn Bibî, el-Hüseyn b. Muhammed b. Ali el-Caferi er-Rugadî, *el-Evamirü'l-Ala'ie fi'l-Umuri'l-Ala'ie*, çev. Mürsel Öztürk, 1. Baskı, Ankara-1996, c. I-II.
- , *Selçuknâme*, çev. Mükrimin Halil Yınanç, İstanbul-2007.

- İbnü'l-Cezerî, Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed b. İbrâhim b. Ebî Bekr, *Târîhu Havâdisü'z-Zamân ve Enbâühû ve Vefayâtü'l-Ekâbîr ve'l-A'yân min Ebnâihî*, thk. Ömer Abdüsselam Tedmuri, Beyrut-1998.
- İbn Cübeyr, Ebü'l-Hüseyn Muhammed b. Ahmed, *Rihletü İbn Cübeyr*, Beyrut-t.y..
- İbn Ebi'l-İzz el-Hanefî, *el-Akâdetü't-Tahâviyye ve Şerhi*, çev. Beşir Eryaysoy, haz. Hüseyin Cinisli, 2. Baskı, İstanbul-2008.
- İbnü'l-Esîr, Ebu'l-Hasan Ali b. Ebu'l- Kerem Muhammed b. Muhammed b. Abdulkerim b. Abdulvahid eş-Şeybânî, *el-Kamil fi't-Tarih*, tah. Muhammed Yusuf ed-Dekkân, 4. Baskı, Beyrut-2003.
- , *et-Târîhu'l-Bahîr fi'd-Devleti'l-Atabekiyye*, tah. Abdulkadir Ahmed Tuleymât, Kahire-t.y.
- İbnü'l-Furât, Nasıruddin Muhammed b. Abdirrahîm, *Târîhu İbni'l-Furât*, tah. Necla İzzeddin - Kostantin Züreyk, Beyrut-1939.
- İbnü'l-Füvetî, Ebu'l-Fazl Abdurrezzak, *el-Havâdisu'l-Câmia ve't-Tecâribu'n-Nâfia fi'l-Mieti's-Sâbia*, Beyrut-1986.
- İbnü'l-Hâc el-Abderî, Ebû Abdullah Muhammed b. Muhammed, *el-Medhal*, y.y.-1981, c. I-II.
- İbn Hacer el-Askalânî, Ebu'l- Fazl Şehabeddin Ahmed, *ed-Dürerü'l-Kâmine fi Âyâni'l-Mieti's-Sâmine*, Beyrut-t.y., c. IV.
- İbn Haldun, Ebu Zeyd Veliyyüddin Abdurrahman b. Muhammed, *Şifâü's-Sâil li Tehzîbi'l-Mesâil*, yay. Muhammed B. Tâwîf At-Tanjî, İstanbul-1958.
- İbn Hallikan, Ebü'l-Abbas Şemseddin Ahmed b. Muhammed, *Vefeyâtu'l-Âyân ve Enbâu Ebnâi'z-Zaman*, tah. İhsan Abbas, Beyrut-1978.

- İbnü'l-Havrânî, Osman b. Ahmed es-Süveydî, *el-İşârât ilâ Emâkini'z-Ziyârât*, tah. Bessam Abdülvehhab Cabi, Dımaşk-1981.
- İbn İsa es-Saruhânî, *Esmâ-i Hüsnâ Şerhi*, haz. Numan Külekçi, Ankara-t.y..
- İbnü'l-Kalânîsî, Ebû Ya'la Hamza b. Esed b. Ali ed-Dımaşkî, *Zeylu Târihi Dımaşk*, tah. Süheyl Zekkar, Dımaşk-1883.
- İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebû Abdullah Şemseddin, *ed-Dâu ve'd-Devâu*, Kahire-1983.
- , *İğâsetü'l-Lehfân fî Mesâidi's-Şeytân*, tah. Beşir Muhammed Uyun, Dımaşk-1993, c. I-II.
- İbn Kesîr, Ebü'l-Fida İmadüddin İsmail b. Ömer, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, tah. Yusuf eş-Şeyh Muhammed el-Bukâî, 1. Baskı, Beyrut-1996, c. VIII-IX.
- İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Muhammed b. Mükerrerem b. Ali el-Ensârî, *Lisanü'l-Arab*, Beyrut-t.y., c. XIII.
- İbnü'l-Mülakkın, Ebû Hafis Siraceddin Ömer b. Ali b. Ahmed, *Tabakâtu'l-Evliyâ*, tah. Nureddin Şureybe, Beyrut-1986.
- İbn Râfi' es-Selâmî, Muhammed, *el-Vefeyât*, tah. Salih Mehdi Abbas - Beşşar Avvad Maruf, Beyrut-1982, c. II.
- İbnü's-Salâh, Ebû Amr Takıyyüddin Osman b. Abdurrahman, *Tabakâtu'l-Fukahai's-Şâfiyye*, tah. Muhyiddin Ali Necib, Beyrut-1992, c. I-II.
- İbn Sîde, Ebü'l-Hasan Ali b. İsmail, *el-Muhkem ve'l-Muhîtu'l-A'zam fî'l-Luğa*, tah. Abdüssettar Ahmed Ferrac, 1. Baskı, Kahire-1968, c. IV.
- İbnü's-Şeddad, Ebû Abdullah İzzeddin Muhammed b. Ali b. İbrahim, *el-A'lâku'l-Hatîre fî Zikri Umerâi's-Şâm ve'l-Cezîre*, Yahya Zekeriya Abbâre, Şam-1991.

- , *en-Nevâdirü's-Sultâniyye ve'l-Mehâsinü'l-Yusûfiyye: Sîretu Selahuddin*, tah. Cemaleddin Şeyyâl, 2. Baskı, Kahire-1994.
- , *Sîretu Melikü'z-Zâhir Baybars*, tah. George Bohas - Katya Zehriya, c.I-VI, Şam-2000-2004.
- İbn Şihne, Ebü'l-Fazl Muhibbüddin Muhammed b. Muhammed, *ed-Dürrü'l-Muntehab fî Târîhi Memleketi Haleb*, Yusuf b. İlyan b. Musa Dımaşkî Serkis, Beyrut-1909.
- İbn Şühbe, Ebü's-Sıdk Takıyyüddin Ebû Bekr b. Ahmed, *Tarihu Kadı İbn Şühbe*, tah. Adnan Derviş, Dımaşk-1994.
- , *Tabakâtü's-Şâfiyye*, tah. Hafız Abdülhalim Han, Beyrut-1987.
- İbn Tağriberdî, Ebü'l-Mehasin Cemaleddin Yusuf, *el-Menhelü's-Sâfi ve'l-Mustevfi ba'de'l-Vâfi*, tah. Muhammed Muhammed Emin, Kahire-1984.
- , *ed-Delilü's-Şâfi ale'l-Menheli's-Sâfi*, tah. Fehim Muhammed Şeltut, Mekke-1980.
- İbn Teymiye, Ebü'l-Abbas Takıyyüddin Ahmed b. Abdülhalim, *Mecmûu Fetâvâ*, haz. Abdurrahman b. Muhammed b. Kasım, Medine-2004, c. XI.
- , *Fetvâ fî Defi'z-Zekâti İle'l-Kalenderîyyeti ve'l-Cevâlikîyyeti ve Edbirâihim*, yay. Ebu'l-Fazl Muhammed b. Abdullah el-Konevî, 1. Baskı, Medine-2002.
- , *Risâletü Ziyârâti'l-Kubûr ve'l-İstincâd bi'l-Makbûr*, tas. Muhammed Bedreddin Ebû Firâs en-Na'sâni, ("Mecmûu Resâil" içinde s. 103-123 arası), 1. Baskı, Mısır-1323.
- , *Munâzara mea Tâifeti'r-Rifâiyye*, yay. Abdurrahman ed-Dımaşkî, Kahire-1989.

- İbn Tolun, Ebü'l-Fazl Şemseddin Muhammed b. Ali b. Ahmed Salihî, *Müfâkehetü'l-Hillân fî Havâdisi'z-Zamân*, haz. Halil el-Mansur, Beyrut-1998.
- İbn Vâsıl, Cemaleddin Muhammed b. Sâlim, *Müferricu'l-Kurûb fî Ahbâri Benî Eyyûb*, tah. Cemaleddin eş-Şeyyâl - Hasaneyn Muhammed Rebi, 1. Baskı, Kahire-1972-1977.
- İbnü'l-Verdî, Ebû Hafs Zeynüddin Ömer b. Muzaffer b. Ömer, *Tetimmetü'l-Muhtasar fî Ahbâri'l-Beşer*, tah. Ahmet Rıfat el-Badrâvî, Beyrut-1970.
- İnan, Abdülkadir, *Tarihte ve Bugün Şamanizm - Materyaller ve Araştırmalar*, Ankara-2000.
- İnan, Afet, *Eski Mısır Tarihi*, 2. Baskı, Ankara-1987.
- el-İsfehanî, Ebu Abdullah İmadüddin Katib Muhammed b. Muhammed b. Hamid İmadüddin, *el-Fethu'l-Kussî fî'l-Fethi'l-Kudsi*, tah. Muhammed Mahmud Subh, y.y.-t.y..
- İsfizârî, Muhammed b. Abdullah Herevî Muinüddin, *Ravzatü'l-Cennât fî Evsâfi Medîneti Herat*, tas. Seyyid Muhammed Kazım, Tahran-1339, c. I.
- el-İsnevî, Cemalüddin Abdürrahim, *Tabakâtü's-Şâfiyye*, tah. Abdullah el-Cubûrî, Riyad-1981.
- el-İstanbulî, Yahya Âgâh b. Sâlih, *Tarikat Kıyafetlerinde Sembolizm (Mecmûatü'z-Zarâif Sandukatu'l-Maârif)*, haz. M. Serhan Tayşi, 1. Baskı, İstanbul-2002.
- Kafadar, Cemal, *İki Cihan Âresinde - Osmanlı Devletinin Kuruluşu*, çev. Ceren Çıkmın, haz. Mehmet Öz, Ankara-2010.
- Kafesoğlu, İbrahim, *Harezşahlar Devleti Tarihi*, 4. Baskı, Ankara-2000.

—————, *Türk Milli Kültürü*, 19. Baskı, İstanbul-1999.

el-Kalkaşendî, Ahmed b. Ali, *Subhu'l-A'sâ fî Sinâati'l-İnşâ*, tah. Muhammed Hüseyin Şemseddin, 1. Baskı, Beyrut-1987.

Kamalov, İlyas, *Moğolların Kafkasya Politikası*, 1. Baskı, İstanbul-2003.

Kara, Mustafa, *Din, Hayat, Sanat Açısından Tekke ve Zaviyeler*, 1. Baskı, İstanbul-1977.

—————, *Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi*, 1. Baskı, İstanbul-1985.

Karamustafa, Ahmed T., *Tanrının Kural Tanımaz Kulları - İslâm Dünyasında Derviş Toplulukları (1200-1550)*, çev. Ruşen Sezer, 1. Baskı, İstanbul-2007.

el-Kâşânî, Kemâleddin Abdürrezzâk b. Ebü'l-Ganâim Muhammed, *Istilahâtü's-Sûfiyye*, tah. Muhammed Kemal İbrâhim Cafer, Kahire-1981.

Kaya, Önder, *Selahaddin Sonrası Dönemde Anadolu'da Eyyûbiler*, 1. Baskı, İstanbul-2007.

Kayıklık, Hasan, *Tasavvuf Psikolojisi*, Ankara-2011.

el-Kazvinî, Ebû Yahyâ Zekeriyâ b. Muhammed b. Mahmûd, *Âsâru'l-Bilâd ve Ahbâru'l-İbâd*, haz. Ferdinand Wüstenfeld, Islamic Geography: 198, ed. Fuad Sezgin, (Göttingen-1848'in tıpkıbasımıdır), Frankfurt-1994.

el-Kazvinî, Hamdullah Müstevfî, *Nuzhat-al-Qulûb*, çev. Guy Le Strange, Islamic Geography: 103, ed. Fuat Sezgin, (Strange'in "The Geographical Part of the Nuzhat al-Qulub composed by Hamd-Allah Mustawfî of Qazwin in 740 (1340)" ismiyle neşrettiği Leiden/London-1919 baskısının tıpkıbasımıdır), Frankfurt-1993.

—————, *Târih-i Güzîde*, Londra-1910.

- el-Kelabâzî, Ebu Bekr Muhammed b. İbrahim el-Buharî, *et-Ta'arruf*, çev. Süleyman Uludağ, 2. Baskı, İstanbul-1992.
- el-Kıbtî, Mufaddal b. Ebi'l-Fedâil, *en-Nehcü's-Sedîd ve'd-Dürrü'l-Ferîd fî mâ ba'de Târîhu İbnü'l-Amîd*, yay. Samira Kortantamer, Freiburg-1973.
- Kırzioğlu, Fahreddin, *Yukarı-Kür ve Çoruk Boylarında Kıpçaklar*, 1. Baskı, Ankara-1992.
- Kitabu'l-Havâdis*, tah. Beşşar Avvad Maruf - İmâd Abdüsslam Raûf, Beyrut-1997.
- Knysh, Alexander, *Islamic Mysticism: A Short History*, Leiden-1999.
- el-Konevî, Ebu'l-Fazl Muhammed b. Abdullah, *es-Sûfiyyetü'l- Kalenderîyyetü: Târîhuhâ ve Fetvâ Şeyhülİslâm İbn Teymiye fihâ*, 1. Baskı, Medine-2002.
- Konyalı, İbrahim Hakkı, *Nasreddin Hoca'nın Şehri Akşehir*, İstanbul-1945.
- Kök, Bahaeddin, *Nuruddin Mahmûd bin Zengî ve İslâm Kurumları Tarihindeki Yeri*, İstanbul-1992.
- Köprülü, Fuad, *Anadolu'da İslâmiyet*, 1. Baskı, Ankara-2005.
- , *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, 9. Baskı, Ankara-2003.
- , *İnfluence du Chamanisme Turco - Mongol Sur Les Ordres Mystiques Musulmans*, İstanbul-1929.
- el-Kummî, Ebü'l-Kâsım Cafer b. Muhammed İbn Küleveyh, *Kâmilü'z-Ziyârât*, Beyrut-1997.
- el-Kureşî, Ebû Muhammed Muhyiddin Abdülkadir b. Muhammed, *el-Cevâhirü'l-Mudiyye fî Tabakâti'l-Hanefiyye*, tah. Abdülfettah Muhammed el-Hulv, y.y.-1978, c. II.
- el-Kuşeyrî, Ebü'l-Kasım Zeynü'lİslâm Abdülkerim b. Hevâzin, *Kuşeyrî Risalesi*, haz. Süleyman Uludağ, İstanbul-2003.

- Kutbu'l-Alevî, *Barak Baba'nın Sözlerinin Şerhi*, ("Yunus Emre ve Tasavvuf" isimli eserin içinde), çev Abdülbaki Gölpınarlı, İstanbul-t.y..
- Lane, Edward William, *An Account of The Manner and Customs of the Modern Egyptian*, London-1895.
- , *Arabic English Lexicon*, Cambridge-1984.
- Lane, George, *Early Mongol Rule in Thirteenth Century Iran - A Persian Renaissance*, New York-2003.
- Lapidus, Ira M., *Muslim Cities in the Later Middle Ages*, 2. Baskı, New York-1984.
- Leiser, Gary, *The Restoration of Sunnism in Egypt: Madrasas and Mudarrisûn 495-647/1101-1249*, London-1978.
- Lütfi, Huda, *al-Quds al-Mamlûkiyya, A History of Memluk Jerusalem - Based on the Haram Documents*, Berlin-1985.
- Makdisi, George, *İbn Aqil: Religion and Culture in Classical İslâm*, Edinburgh-1997.
- , *İslâm'ın Klasik Çağında Din - Hukuk - Eğitim*, çev. Hasan Tuncay Başoğlu, 1. Baskı, İstanbul-2007.
- el-Makrîzî, Ebü'l-Abbas Takıyyüddin Ahmed b. Ali b. Abdülkadir, *Hutâtu'l-Makriziyye*, Bağdat- t.y.
- , *Kitâbü's-Sülûk li-Ma'rifeti Düveli'l-Mülûk*, neşr. Muhammed Mustafa Ziyade, Kahire-1941.
- Maluf, Louis, *el-Müncid fi'l-Luğati ve'l-A'lâm*, Beyrut-1986.
- Mansel, Arif Müfid, *Eski Doğu ve Ege Tarihinin Ana Hatları*, İstanbul-1945.
- Massignon, M. Louis, *Hallâc-ı Mansûr'un Çilesi - İslâm'ın Mistik Şehidi*, çev. İsmet Birkan, 1. Baskı, Ankara-2006.

—————, *Doğuş Devrinde İslâm Tasavvufu*, Kitap Massignon'un "Essai sur les Origines du Lexique Technique de la Mystique Musulmane" isimli eserinin IV. ve V. bölümlerinin çevirisidir. çev. Mehmed Ali Aynî, haz. Osman Türer - Cengiz Gündoğdu, İstanbul-2006.

McGuire, Meredith B., *Religion: The Social Context*, California-1992.

Melikoff, Irene, *Uyur İdik Uyardılar (Alevilik - Bektaşilik Araştırmaları)*, çev. Turan Alptekin, 3. Baskı, İstanbul-2006.

—————, *Hacı Bektaş*, 5. Baskı, İstanbul-2008.

Memon, Muhammed Umar, *Ibn Taimiya's Struggle against Popular Religion with an Annotated Translation of His Kitab "Iqtida as-Sirat al-Mustaqîm Mukhalafat Ashab al-Jahim*, The Hague: Mouton-1976.

Menavino, Giovan Antonio, *Türklerin Hayatı ve Adetleri Üzerine Bir İnceleme*, çev. Harun Mutluay, İstanbul-2011.

Meri, Josef W., *The Cult of Saints among Muslims and Jews in Medieval Syria*, New York-2002.

Miquel, Andre, *Arap Coğrafyacıların Gözünden 1000 Yılında İslâm Dünyası ve Yabancı Diyarlar*, çev. Ali Berktaş, İstanbul-2003.

Moğolların Gizli Tarihi, çev. Ahmet Temir, Ankara-1995.

Möhring, Hannes, *Selahaddin Eyyubi*, çev. Ayşe Dağlı, 1. Baskı, İstanbul-2008.

Muhammed b. el-Hatîb, *Fustâtu'l-Adâle fi Kavâidi's-Saltana*, ("Selçuklu Türkiyesi Din Tarihine Dair Bir Kaynak" içinde), yay. Osman Turan, Fuad Köprülü Armağanı, İstanbul-1953, s. 553-564.

Muvaffakuddîn b. Osman, *Mürşidü'z-Züvvâr ilâ Kubûri'l-Ebrâr*, tah. Muhammed Fethi Ebû Bekr, Kahire-1995.

- el-Münâvî, Zeynüddin Muhammed Abdür-rauf b. Tacilarifin b. Ali, *el-Kevâkibü'd-Dürriyye fî Terâcimi's-Sâdâti's-Sufiyye (Tabakâti'l-Münâvi'l-Kübrâ)*, tah. Abdulhamid Salih Hamdan, Kahire-t.y.
- Müneccimbaşı Ahmed b. Lütfullah, *Câmiu'd-Düvel (Selçuklular Tarihi)*, haz. Ali Öngül, İzmir-2001.
- Nassiri, Giv, *Turco-Persian Civilization and the Role of Scholars' Travel and Migration in Its Elaboration and Continuity*, Berkeley-2002.
- en-Nebhânî, Yusuf b. İsmail, *Câmiu Kerâmâti'l-Evliyâ*, tah. İbrahim Atve İvaz, Beyrut-2003.
- Necmeddin Kübra, Ebü'l-Cenâb Ahmed b. Ömer b. Muhammed, *Usûlu Aşere*, şerh ve çeviri: İsmail Hakkı Bursevi, ("Tasavvufî Hayat" içinde), haz. Mustafa Kara, 2. Baskı, İstanbul-1996, s. 33-70.
- en-Nesevî, Muhammed, *Sîretu es-Sultân Celâleddîn Menkübirtî*, edit. Hafez A. Hamdı, Kahire-1953.
- Nevîzâde Atâyî, *Şakâiku'n-Nu'mâniyye ve Zeyilleri: Hadâiku'l-Hakâyık fî Tekmileti's-Şakâik*, haz. Abdülkadir Özcan, İstanbul-1989, c. II.
- Nicholson, Reynold A., *İslâm Sûfileri*, çev. Mehmet Dağ - Kemal Işık - Ruhi Fığlalı - Abdülkadir Şener - Rami Ayas - İsmet Kayaoğlu, 1. Baskı, Ankara-1978.
- Nizameddin Evliya, *Morals for the Hearts (Fevâidu'l-Fuâd)*, çev. Bruce B. Lawrence, New Jersey-1992.
- en-Nuaymî, Abdülkadir Muhammed, *ed-Dâris fî Târîhi'l-Medâris*, tah. Cafer el-Hasanî, Kahire-1988.
- Ocak, Ahmet Yaşar, *Osmanlı İmparatorluğu'nda Marjinal Sufilik: Kalenderûler (XIV-XVII Yüzyullar)*, 1. Baskı, Ankara-1999.

- , *Babailer İsyani - Aleviliğin Tarihsel Altyapısı yahut Anadolu'da İslâm-Türk Heterodoksisinin Teşekkülü*, 2. Baskı, İstanbul-1996.
- , *Sarı Saltık - Popüler İslâm'ın Balkanlardaki Destanî Öncüsü (XIII. Yüzyıl)*, Ankara-2002.
- , *Bektaşî Menâkıbnâmelerinde İslâm Öncesi İnanç Motifleri*, İstanbul-1983.
- Oktay, Hasan, *Ermeni Kaynaklarında Türkler ve Moğollar*, İstanbul-2007.
- el-Ömerî, Ebu'l-Abbas Şihabüddîn Ahmed b. Yahya b. Fazlullah, *Mesâlikü'l-Ebsâr fî Memâlikü'l-Emsâr: Tavâifü'l-Fukârâ es-Sûfiyye*, tah. Besam Muhammed Barûd, Abu Dabi-2001.
- Özdemir, H. Ahmed, *Moğol İstilasası - Cengiz ve Hülâgû Dönemleri*, İstanbul-2005.
- Özköse, Kadir, *Anadolu Tasavvuf Önderleri*, Konya-2008.
- Öztürk, Mürsel, *Anadolu Erenlerinin Kaynağı Horasan (Moğol İstilasına Kadar)*, 1. Baskı, Ankara-2001.
- Öztürk, Yaşar Nuri, *Tasavvufun Rûhu ve Tarikatler*, İstanbul-1988.
- , *Aşk ve Hak Şehidi: Hallâc-ı Mansûr ve Eseri*, 2. Baskı, İstanbul-1996.
- Rabie, Hassanein, *The Financial System of Egypt*, New York-1972.
- Rashudüddin Fazlullah, *Jami'u't-Tawarikh: Compendium of Chronicles: A History of the Mongols*, çev. W. M. Thackston, ed. Şinasi Tekin - Gönül Alpay Tekin, Cambridge-1999.
- er-Râvendî, Muhammed b. Ali b. Süleyman, *Râhat-us-Sudûr ve Âyet-üs-Sürûr*, çev. Ahmed Ateş, Ankara-1957.
- Renard, John, *Friends of God: Islamic Images of Piety, Commitment and Servanthood*, Berkeley-2008.

—————, *Historical Dictionary of Sufism*, Lanham-2005.

Rifâî, Yusuf Haşim - Nedvî, Mustafa Rifâî, *el-İmâm es-Seyyid Ahmed er-Rifâî: Müessisü't Tarîkati'r-Rifâiyye, Nesebuhû – Neşetuhû - Da'vetuhû - Kerâmetuhû ve Âsâruhû*, Dımaşk-2002.

Roux, Jean-Poul, *Türklerin ve Moğolların Eski Dini*, çev. Aykut Kazancıgil, İstanbul-2002.

—————, *Moğol İmparatorluğu Tarihi*, çev. Aykut Kazancıgil - Ayşe Bereket, 1. Baskı, İstanbul-2001.

Runciman, Steven, *Haçlı Seferleri Tarihi*, çev. Fikret Işıltan, 2. Baskı, Ankara-1992.

es-Safedî, Selahaddin Halil b. Aybek b. Abdullah, *A'yânü'l-Asr ve A'vânü'n-Nasr*, Beyrut-1998.

—————, *el-Vâfi bi'l-Vefeyât*, tah. Sven Dederling, Wiesbaden-1974, c. IV-V.

Safiyüddin İbn Ebi'l-Mansûr, *Risâle*, tah. Denis Gril, Kahire-1986.

Sarmış, İbrahim, *Teorik ve Pratik Açından Tasavvuf ve İslâm*, 2. Baskı, İstanbul-1997.

es-Sayyâdî, Ebu'l-Hüda, *Gunyetu't-Tâlibîn fi İzâhi Tarîki'l-Meşâyihi'l-Ârifîn*, tah. Abdülhakîm b. Selim Abdülbâsıt, y.y.-1390.

—————, *Gilâdetü'l-Cevâhir fi Zikri'l-Ğavsı'r-Rifâî ve Etbâihi'l-Ekâbir*, Beyrut-1301.

—————, *Hızânetü'l-İmdâd fi Ahbâri'l-Gavsi'l-Kebiri's-Seccâd*, Mısır-1326.

es-Sehâvî, Şemseddin Muhammed b. Abdurrahman, *ed-Dav'u'l-Lâmî li Ehli'l-Karni't-Tâsi'*, Beyrut-t.y.

Shoshan, Boaz, *Popular Culture in Medieval Cairo*, Cambridge-1993.

Su, Süreyya, *Hurafeler ve Mitler- Halk İslâm'ında Senkretizm*, İstanbul-2009.

- es-Suyûtî, Ebü'l-Fazl Celaleddin Abdurrahman b. Ebi Bekr, ***Hüsnü'l-Muhâdara fî Târîhi Mısr ve'l-Kâhire***, tah. Muhammed Ebu'l-Fazl İbrahim, Kahire-1967.
- es-Sübkî, Ebû Nasr Taceddin İbn es-Sübkî Abdülvehhab b. Ali b. Abdilkâfi, ***Tabakâtü's-Şâfiyyeti'l-Kübrâ***, Mahmûd Muhammed Tanâhî, Abdülfettah Muhammed el-Hulv, Kahire-1964.
- , ***Muîdü'n-Niam ve Mübûdü'n-Nikam***, Beyrut-1986.
- es-Sübkî, Takiyyüddin Ali b. Abdilkâfi, ***er-Resâilü's-Sübkîyye fî'r-Reddi alâ İbn Teymiyye ve Tilmîzihî İbn Kayyim el-Cevziye***, Beyrut-1983.
- es-Sühreverdî, Ebû Hafs Şihâbüddîn Ömer, ***Avârifü'l-Meârif (Tasavvufun Esasları)***, çev. H. Kamil Yılmaz - İrfan Gündüz, İstanbul-1990.
- es-Sülemî, Ebû Abdurrahman Muhammed b. Hüseyin, ***İslâm Tarihinde İlk Melâmet (er-Risâletü'l-Melâmiyye)***, çev. Ömer Rıza Doğrul, İstanbul-1950.
- Sümer, Faruk, ***Oğuzlar (Türkmenler)***, İstanbul-1999.
- , ***Çepniler***, İstanbul-1992.
- es-Sünâmî, Ömer b. Muhammed b. Avvad, ***Nisâbu'l-İhtisâb***, tah. Merizen Saîd Merizen Asiri, Mekke-1986.
- eş-Şarânî, Ebû Abdurrahman Abdülvehhab b. Ahmed b. Ali el-Mısrî, ***Levâkihu'l-Envâr fî Tabakâti'l-Ahyâr (Tabakâti'l-Kübrâ)***, tah. Abdurrahman Hasan Mahmud, Kahire-2001.
- Şeker, Mehmet, ***Anadolu'nun Türkleşmesi ve Kültürel Hayatı***, İstanbul-2002.
- Şerefüddin Hasan b. Abdülhakim Abdülbasıt, ***er-Raşahâtu'l-Haseniyye ale'n-Nefhati'l-Miskiyye***, Dımaşk-1999.
- Şeşen, Ramazan, ***Salâhaddîn Devrinde Eyyübîler Devleti (Hicri 569-589 / Milâdî 1174-1193)***, İstanbul-1983.

- , *Salahaddin'den Baybars'a Eyyubiler-Memlukler (1193-1260)*, İstanbul-2007.
- Şitâ, İbrâhim ed-Desûkî, *el-Mu'cemü'l-Farisiyyi'l-Kebîr: Farisî-Arabî = Ferheng-i Buzurg-i Fârisî: Fârisî-Arabî*, Kahire-1992.
- eş-Şumeysânî, Hasan, *Medârisi Dimaşk fi'l-Asri'l-Eyyûbî*, Beyrut-1983.
- Tatçı, Mustafa, *Yunus Emre Divânı - Tenkitli Metin*, 2. Baskı, İstanbul-2005.
- et-Tirmizî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ali b. Hasan Hakîm, *Hatmu'l-Evliyâ (Veliliğin Sonu)*, haz. Salih Çift, 1. Baskı, İstanbul-2006.
- et-Tirmîzî, Ebû İsa Muhamed b. İsa b. Sevre es-Sülemî, *Sünenü't-Tirmîzî*, tah. Muhammed Cemil Attâr, Beyrut-1994, c. IV.
- Togan, Zeki Velidî, *Umumî Türk Tarihine Giriş*, 3. Baskı, İstanbul-1981.
- Trimingham, J. Spencer, *The Sufi Orders in İslâm*, Oxford-1971.
- Turan, Osman, *Selçuklular Zamanında Türkiye*, 8. Baskı, İstanbul-2004.
- , *Doğu Anadolu Türk Devletleri Tarihi*, 3. Baskı, İstanbul-1993.
- , *Selçuklular ve İslâmiyet*, 6. Baskı, İstanbul-2005.
- , *Türkiye Selçukluları Hakkında Resmî Vesîkalar*, Ankara-1958.
- et-Tûsî, Ebu Nasr Serrâc, *el-Lüma'*, çev. Hasan Kamil Yılmaz, İstanbul-1996.
- Türer, Osman, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf Tarihi*, İstanbul-1995.
- et-Türkmânî, İdris b. Beydekin b. Abdullah, *el-Lüma' fi'l-Havâdis ve'l-Bid'a*, tah. Subhi Lebib, Kahire-1986, c. I.
- Uludağ, Süleyman, *İslâm Açısından Müzik ve Semâ*, 4. Baskı, İstanbul-2005.
- , *Tasavvuf Kültüründe Keşif ve Keramet*, 1. Baskı, İstanbul-2008.
- , *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, İstanbul-1991.
- Usame b. Munkız, *Kitabu'l-İ'tibâr*, çev. Yusuf Ziya Cömert, İstanbul-2008.

- Üremiş, Ali, *Türkiye Selçuklularının Doğu Anadolu Politikası*, Ankara-2005.
- Vahidî, *Menâkıb-ı Hâce-i Cihân ve Netice-i Cân*, Ahmet Karamustafa'nın “*Vâhidî's Menâkıb-i Hvoca-i Cihân ve Netice-i Cân*” içinde, yay. Şinasi Tekin - Gönül Alpay Tekin, Harvard-1993.
- el-Vasitî, Ebu'l-Ferec Abdurrahman b. Abdulmuhsin, *Tiryâku'l-Muhibbîn fî Tabakâti'l-Hırkati'l-Meşâyihî'l-Ârifîn*, Süleymaniye Ktp., Basma Bağışlar: 889.
- Vassâf, Osmanzâde Hüseyin, *Sefîne-i Evliyâ*, haz. Mehmet Akkuş - Ali Yılmaz, İstanbul-2006.
- el-Veterî, Ebû Muhammed Ziyâüddin Ahmed b. Muhammed, *Ravzatü'n-Nâzirîn ve Hulâsatu Menâkıbi's-Sâlihîn*, 1. Baskı, Mısır-1306.
- Vryonis, Speros, *The Decline of Medieval Hellenism in Asia Minor and the Islamization from the Eleventh through the Fifteenth Century*, Berkeley-1971.
- , *Islam and Cultural Change in the Middle Ages*, Weisbaden-1973.
- Wehr, Hans, *A Dictionary of Modern Written Arabic*, 3. Baskı, London / Beyrut-1974.
- Winter, Michael, *Society and Religion in Early Ottoman Egypt (Studies in the Writings of “Abd al Wahhab al Sharânî”)*, New Brunswick-1982.
- Wolper, Ethel Sara, *Cities and Saints: Sufism and the Transformation of Urban Space in Medieval Anatolia*, Pennsylvania-2003.
- el-Yafî, Afifüddin Abdullah b. Es'ad b. Ali el-Yemânî, *Mirâtü'l-Cenân ve İbretü'l-Yakzân fî Ma'rifeti Havâdisi'z-Zamân*, Beyrut-1980.

—————, *Neşrü'l-Mehâsini'l-Gâliye fî Fazli Meşâyihî's-Sûfiyye Ashabi'l-Makâmâtî'l-Aliyye*, tah. Abdünnasır Sadi Ahmed Abdullah, Kahire-2004, c. I-II.

Yazıcı, Nesimi, *İlk Türk-İslâm Devletleri Tarihi*, 1. Baskı, Ankara-2002.

Yazıcızâde Ali, *Tevârîh-i Âl-i Selçuk (Oğuznâme)*, haz. Abdullah Bakır, İstanbul-2009.

Yörükan, Yusuf Ziya, *Müslümanlıktan Evvel Türk Dinleri: Şamanizm*, haz. Turhan Yörükan, İstanbul-2006.

el-Yunîni, Ebu'l-Feth Kutbüddin Musa b. Muhammed b. Abdullah, *Zeylu Mir'âtî'z-Zamân*, yay. Li Guo, ("Early Mamluk Syrian Historiography: al-Yunini's Dhayl Mir'at al-Zaman" içinde), Leiden-1998, c. II.

Yusuf, Muhsin D., *Economic Survey of Syria during the Tenth and Eleventh Centuries*, Berlin-1985.

Yüce, Kemal, *Saltuk-nâme'de Tarihi, Dinî ve Efsanevî Unsurlar*, 1. Baskı, Ankara-1987.

ez-Zehebî, Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman, *el-İber fî Haberi men Gaber*, tah. Ebu Hacer Muhammed Zağlûl, Beyrut-1985.

—————, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, thk. Beşşar Avvâd Ma'rûf, Beyrut-1985, c. XX.

—————, *Tarîhu'l-İslâm ve Vefeyâtu'l-Meşâhîr ve'l-A'lâm*, Beyrut-1998, sene: 681-690.

Zerrinkûb, Abdülhüseyin, *Custucû der Tasavvuf-i İnan*, Tahran-1367.

Ziadeh, Nicola A., *Urban Life in Syria under the Early Mamluks*, Beyrut-1953.

Zu'rur, İbrahim, *el-Hayâtu'l-İctimâiyyetü fi Bilâdi's-Şâm fi'l-Asreyni'l-Eyyûbî ve'l-Memlûkî*, Dımaşk-1993.

MAKALELER

Amitai-Preiss, Reuven, "The Cenversion of Tegüder Ilkhan to Islam", *The Mongols in the Islamic Lands - Studies in the History of the Ilkhanate*, Cornwall-2007, s. 15-43.

—————, "Ghazan, İslâm and Mongol Tradition: A View from the Mamluk Sultanate", *The Mongols in the Islamic Lands - Studies in the History of the Ilkhanate*, Cornwall-2007, s. 1-10

—————, "Sufis and Shamans: Some Remarks on the Islamization of the Mongols in the Ilkhanate", *Journal of the Economic and Socal History of the Orient*, Leiden-1999, c. XXXXII, s. 27-46.

Babinger, Franz, "Sarı Saltık Dede", *İA*, Eskişehir-1997, c. X, s. 220-221.

Bayram, Mikail, "Türkiye Selçukluları Tarihi Hakkında Yeni Bir Kaynak" , *Türkiye Selçukluları Üzerine Araştırmalar*, 1. Baskı, Konya-2003, s. 204-219.

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 Silsile-Nâmesi", *Vakıflar Dergisi*, sayı: XXIII, sene: 1994, s. 31-73.

—————, "Lâdik ve Seyyid Ahmed-i Kebir er Rufaî Hazretleri", *Türk Dünyası Araştırmaları*, Sayı: 74, İstanbul-1991, 139-156.

- , “Anadolu'daki İlk Rufailer ve Zeynel Abidin Ali er-Rufai el-Abdali Soyu Hakkında Yeni Hipotezler”, *Erciyes Üniversitesi Kayseri ve Yöresi Tarih Semineri*, Kayseri-1997, s. 27-34.
- Bausanı, A., “Religion under the Mongols”, *The Cambridge History of Iran (The Saljuq and Mongol Periods)*, ed. J. A. Boyle, Cambridge-1968, c. V, s. 538-549.
- Berkey, Jonathan, “Mamluks and the World of Higher Islamic Education (In Medieval Cairo 1250-1517)”, *Modes de Transmission de la Culture Religieuse en Islam*, ed. Hassan el- Boudrari, Kahire-1993. s. 93-116.
- Bosworth, C. E., “Rifâiyya”, *EI2*, Leiden-1978, c. VIII, s. 525-526.
- Bozpinar, Şit Tufan, “Sayyâdî”, *DİA*, İstanbul-2009, c. XXXVI, s. 217-218.
- Bürgel, J. C., “Ectasy and Order - Two Structural Principles in the Ghazal Poetry of Jalâl al-Dîn Rumi”, *The Legacy of Medieval Persian Sufism*, ed. Leonard Lewisohn, London-1992, s. 61-75.
- Cahen, Claude, “The Turks in Iran And Anatolia before the Mongol Invasions”, *A History of the Crusades*, ed. Kenneth M. Setton, Wisconsin-1969. Vol. II, s. 661-693.
- , “The Mongols and the Near East”, *A History of the Crusades*, ed. Kenneth M. Setton, Wisconsin-1969, Vol. II, s. 715-735.
- Chabbi, J., “Khânkâh”, *EI2*, Leiden-1978, Vol. IV, s. 1025-1026.
- Ceyhan, Semih, “Semâ”, *DİA*, İstanbul-2009, c. XXXVI, s. 455-457.
- Decei, Aurel, “Dobruca”, *İA*, Eskişehir-1997, c. III, s. 628-643.
- Demirkent, Işın, “Haçlılar”, *DİA*, İstanbul-1996, c. XIV, s. 535-536.

—————, “Haçlı Seferleri ve Türkler”, *Genel Türk Tarihi*, ed. Hasan Celal Güzel - Ali Birinci, Ankara-2002, c. IV, s. 193-222.

Digby, Simon, “Qalandars and Related Groups - Elements of Social Deviance in the Religious Life of the Delhi Sultanate of the Thirteenth and Fourteenth Centuries”, *İslâm in Asia: South Asia*, ed. Yohanan Friedmann, Colorado-1984, s. 60-108.

During, Jean, “What is the Sufi Music”, *The Legacy of Medieval Persian Sufism*, ed. Leonard Lewisohn, London-1992. s. 277-288.

Erdem, Sargon, “Asya”, *DİA*, İstanbul-1991, c. III, s. 513-515.

Fass, Sunni M., “Music”, *Medieval Islamic Civilization*, ed. Joseph W. Meri, New York-2006, Vol. II, s. 531-535.

Geoffroy, Eric, “Tarîka”, *EI2*, Leiden-2000, Vol. X, s. 243-246.

Gibb, Hamilton A. R., “The Aiyûbids”, *A History of the Crusades*, ed. Kenneth M. Setton, Wisconsin-1969, Vol. II, s. 693-715.

Gilbert, J. E., “Institutionalization of Muslim Scholarship and Professionalization of the Ulema in Medieval Damascus”, *Studia Islamica*, Paris-1980, s. 105-134.

Gölpınarlı, Abdülbaki, “İslâm ve Türk İllerinde Fütüvvet Teşkilatı”, *İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Mecmuası*, c. XI, sayı: 1-4, İstanbul-1949, s. 3-354.

Görgün, Hilal, “Mansûre”, *DİA*, Ankara-2003, c. XXVIII, s. 16-16.

Gündoğdu, Cengiz, “Hacı Bektâş-ı Velî ve Bektâşîlik Olgusunu Tanımlamada Normatif Yaklaşımlar”, *Dini Araştırmalar Dergisi (Alevilik Özel Sayısı)*, c. XII, sayı: 33, Ankara-2009, s. 47-61.

- Hitti, Philip Khuri, "The Impact of the Crusades on Moslem Lands", *A History of the Crusades*, ed. Kenneth M. Setton, Wisconsin-1969, Vol. V, s. 33-59.
- Holt, P. M., "The Position and Power of the Mamlûk Sultan", *Muslims, Mongols and Crusaders*, ed. G.r. Hawting, 1. Baskı, New York-2005, s. 138-151.
- Homerin, Emile, "Sufis and Their Detractors in Mamluk Egypt", *Islamic Mysticism Contested: Thirteen Centuries of Controversies and Polemics*, ed. Frederick de Jong - Bernd Radtke, Leiden-1999, s. 225-247.
- Johnson, Edgar N., "The Crusades of Frederick Barbarossa and Henry IV", *A History of the Crusades*, ed. Kenneth M. Setton, Wisconsin-1969, Vol. II, s. 87-123.
- Işın, Ekrem, "Rıfâîlik", *DBİA*, İstanbul-1994, c. VI, s. 325-330.
- Karamustafa, Ahmet T., "Early Sufism in Eastern Anatolia", *The Heritage of Sufism - Classical Persian Sufism from Its Origins to Rumi*, ed. Leonard Lewisohn, New York-1993, s. 175-198.
- , "The Antinomian Dervish as Model Saint", *Modes de Transmission de la Culture Religieuse*, ed. Hassan Elboudrari, Kahire-1993, s. 241-260.
- , "Yesevîlik, Melâmetîlik, Kalenderîlik, Vefâîlik ve Anadolu Tasavvufunun Kökenleri Sorunu", *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf ve Sufiler*, ed. Ahmet Yaşar Ocak, Ankara-2005, s. 60-88.
- Kayaoğlu, İsmet, "Raks ve Devrân Etrafında Tartışmalar", *III. Uluslararası Mevlânâ Kongresi*, Konya-2004, s. 291-302.
- Kılıç, Rüya, "Anadolu Selçukluları ve Beylikler Döneminde Sufi Çevreler: Toplu Bir Bakış Denemesi", *Bilig*, Ankara-2005, sayı: 33, s. 227-244.

- Kissling, Hans Joachim, "The Sociological and Educational Role of the Dervish Orders in the Otoman Empire", *Studies in Islamic Cultural History*, ed. G. E. Von Grunebaum, Vol. LVI, Nr.: 2, Part: 2, 1954, s. 23-35.
- Kiel, Machiel, "Sarı Saltuk: Pioner des Islama auf dem Balkan im 13. Jahrhundert", *Aleviler / Alewiten*, haz. İsmail Engin, Hamburg-2000, c. I, s. 253-303.
- , "Sarı Saltuk", *DİA*, İstanbul-2009, c. XXXVI, 147-150.
- Knysh, Alexander, "Ortaçağ İslâm'ında Orthodokxy ve Heresy: Yeni Bir Yaklaşım Denemesi", *AÜİFD*, çev. Mehmet Kalaycı, Ankara-2004, c. XLV, 285-305.
- Korkmaz, Zeynep, "Bartın ve Yöresi Ağızlarındaki Lehçe Tabakalaşması", *Türkoloji Dergisi*, Sayı: 1, c. II, s. 227-249.
- Kutpı, İbrahim, "Tasawwuf: Its Doctrine and Practice", *Encyclopaedic Survey of Islamic Culture*, ed. Mohamed Taher, New Delhi-2003, s. 100-125.
- Leiser, Gary, "The Madrasah and Islamization of Anatolia before the Ottomans", *Law and Education in Medieval Islam - Studies in Memory of Professor George Makdisi*, ed. Joseph E. Cowry - Devin J. Stewart - Shawkat M. Taorawa, Britain-2004, s. 174-191.
- Lewisohn, Leonard, "Overview: Iranian Islam and Persianate Sufism", *The Legacy of Medieval Persian Sufism*, ed. Leonard Lewisohn, London-1992, s. 11-47.
- Margoliouth, D. S., "Ahmed Rifâi", *İA*, Eskişehir-1997, c. I, s. 203-204.
- Massignon, Louis, "Harîriye", *İA*, Eskişehir-1997, c. V/I, s. 238-239.
- , "Hariryya", *EI2*, Leiden-1978, c. III, s. 222-222.
- , "Tarikat", *İA*, İstanbul-1979, c. XII/I, s. 1-17.
- McNeal, Edgar - Wolff, Robert Lee, "The Fourth Crusade", *A History of the Crusades*, ed. Kenneth M. Setton, Wisconsin-1969, Vol. II, s. 153-187.

- Melville, Charles, "Anatolia under the Mongols", *The Cambridge History of Turkey - Byzantium to Turkey 1071-1453*, ed. Kate Fleet, 1. Baskı, New York-2009, Vol. I, s. 51-102.
- Merçil, Erdoğan, "Türkiye Selçukluları", *Genel Türk Tarihi*, ed. Hasan Celal Güzel - Ali Birinci, Ankara-2002, c. IV, s. 149-193.
- Meri, Joseph W., "The Etiquette of Devotion in the Islamic Cult of Saints", *The Cult of Saints in Late Antiquity and the Early Middle Ages*, ed. James Howard-Johnston - Paul Antony Hayward, New York-1999, s. 263-286.
- Michon, Jean-Louis, "Sacred Music and Dance in Islam", *Sufism: Love and Wisdom*, ed. Jean-Louis Michon - Roger Gaetani, Bloomington-2006, s. 153-177.
- Michot, Yahya, "Ibn Taymiyya's Commentary on the Creed of al-Hallâj", *Sufism and Theology*, ed. Ayman Shihadeh, Edinburgh-2007, s. 123-137.
- Nasr, Seyyid Hüseyin, "Sufism", *The Cambridge History of Iran, The Period from the Arab Invasion to the Saljuqs*, ed. R. N. Frye, c. IV, 442-464.
- Nicholson, R. A., "Meczûp", *İA*, c. VII, s. 447-448.
- Ocak, Ahmet Yaşar, "Social, Cultural And Intellectual Life 1071-1453", *The Cambridge History of Turkey - Byzantium to Turkey 1071-1453*, ed. Kate Fleet, 1. Baskı, New York-2009, Vol. I, s. 353-423.
- , "Barak Baba", *DİA*, İstanbul-1992, c. V, s. 61-62.
- , "Zaviyeler", *Vakıflar Dergisi*, Sayı: 12, Yıl: 1978, s. 247-270.
- Ocak, Ahmet Yaşar - Farûkî, Suraiya, "Zaviye", *İA*, Eskişehir-1997, c. XIII, s. 468-476.
- Okiç, Tayyib, "Sarı Saltuk'a Ait Bir Fetva", *AÜİFD*, yıl: 1952, sayı: 1, s. 48-58.

- Özaydın, Abdülkerim, “Asya”, *DİA*, İstanbul-1991, c III, s. 518-526.
- Özevarlı, M. Sait, “Nebhânî”, *DİA*, İstanbul-2006, c. XXXII, s. 471-472.
- Painter, Sidney, “The Third Crusade: Richard the Lionhearted and Philip Augustus”, *A History of the Crusades*, ed. Kenneth M. Setton, Wisconsin-1969, Vol. II, s. 45-87.
- Riley-Smith, Jonathan, “History, The Crusaders and the Latin East”, *Crusaders and Muslims in Twelfth Century Syria*, ed. Maya Shatzmiller, Leiden-1993, s. 1-18.
- Robinson, Chase, “Prophecy and Holy Man in Early Islam”, *The Cult of Saints in Late Antiquity and the Early Middle Ages*, ed. James Howard-Johnston - Paul Antony Hayward, New York-1999, s. 241-263.
- Russell, Josiah C., “The Population of the Crusader States”, *A History of the Crusades*, ed. Kenneth M. Setton, Wisconsin-1969, Vol. V, s. 295-315.
- Sobernheim, M., “Memlûkler”, *İA*, Eskişehir-1997, c. VII, s. 689-692.
- Şeşen, Ramazan, “Eyyûbîler”, *DİA*, İstanbul-1995, c. XII, s. 20-31.
- Tahrallı, Mustafa, “Ahmed er-Rifâî”, *DİA*, İstanbul-1989, c. II, s. 127-130.
- , “Rifâiyye”, *DİA*, İstanbul-2008, c. XXXV, 99-103.
- Tanman, M. Baha, “Rıfâî Âsitanesi”, *DBİA*, İstanbul-1994, c. VI, s. 324-325.
- Tatlıoğlu, Durmuş, “Tasavvuf ve Tarikatlara Sosyolojik Bir Bakış”, *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, c. IX, sayı: 1, Samsun-2009, s. 99-128.
- Uludağ, Süleyman, “Meczup”, *DİA*, Ankara-2003, c. XXVIII, s. 285-286.
- , “Kerâmet”, *DİA*, Ankara-2002, c. XXV, s. 265-268.
- , “Hankah”, *DİA*, İstanbul-1997, c. XVI, s. 42-43.

- Ülken, Hilmi Ziya, “Anadolu Tarihinde Dini Ruhiyat Müşahedeleri”, *Anadolu Kültürü ve Türk Kimliği Üzerine*, haz. Gülseren Ülken - Sait Maden, İstanbul-2006, s. 237-238.
- Van Ess, Josef, “Sufism and Its Opponents: Reflections on Topoı, Tribulations and Transformations”, *Islamic Mysticism Contested: Thirteen Centuries of Controversies and Polemics*, ed. Frederick de Jong - Bernd Radtke, Leiden-1999, s. 22-44.
- Winter, Michael, “Mamluks and Their Households in Late Mamluk Damascus: A Waqf Study”, *The Mamluks Egyptian and Syrian Politics and Society*, ed. Michael Winter - Amalia Levanoni, Leiden-2004, s. 297-317.
- Yaman, Hikmet, “Hanbalite Criticism of Sufism: Ibn Taymiyya (d. 795/1328), a Hanbalite Ascetic (Zâhid)”, *Ekev Akademi Dergisi*, Yıl: 14, Sayı: 43, Erzurum-2010, s. 37-56.
- Yazıcı, Tahsin, “Kalandarıyya”, *EI2*, Leiden-1978, c. IV, s. 472-473.
- , “Cemâeddin-i Sâvî”, *DİA*, İstanbul-1993, c. VII, s. 313-314.
- , “Semâ”, *İA*, Eskişehir-1997, c. X, s. 464-466.
- Yiğit, İsmail, “Memlükler”, *DİA*, Ankara-2004, c. XXIX, s. 90-93.
- Yörükan, Yusuf Ziya, “Bir Fetva Münasebetiyle: Fetva Müessesesi, Ebussuud Efendi ve Sarı Saltuk”, *AÜİFD*, yıl: 1953, sayı: 2-3, s. 137-160.
- Ziada, Mustafa M., “The Mamluk Sultans to 1293”, *A History of the Crusades*, ed. Kenneth M. Setton, Wisconsin-1969, Vol. II, s. 735-759.

ÖZET

Öztürk, Eyüp, İbnü's-Serrâc ve Müvelleh Dervişler ("Teşvîku'l-Ervâh ve'l-Kulûb ilâ Zikri Allâmi'l-Guyûb" İsimli Eseri Bağlamında), Doktora Tezi, Danışman: Prof. Dr. Nesimi Yazıcı, 330 s.

Bu çalışma, İbnü's-Serrâc'ın "Teşvîkü'l-Ervah ve'l-Kulûb ilâ Zikri Allâmi'l-Guyûb" isimli eserini incelemeyi amaçlamaktadır. Tez bir giriş, üç bölüm ve sonuç kısmından oluşmaktadır.

Giriş bölümünde çalışmanın amacını, metodunu, kavramsal çerçevesini açıkladık ve kaynaklar hakkında bilgi verdik.

Birinci Bölüm'de VII. / XIII. yüzyılda Anadolu ve Şam bölgesinin dinî, siyasi ve kültürel ortamı tasvir ettik ve bu ortam içerisinde gelişen tasavvufî yapının temel dinamiklerine işaret ettik.

İkinci Bölüm'de İbnü's-Serrâc'ın hayatını ve tasavvufî görüşlerini inceledik. Bu şekilde onun eserinde verdiği bilgilerin orjinelliğini, ve yazarının eseri yazarken hadiselerle ne ölçüde objektif bakabildiğini tespit etmeyi amaçladık.

Üçüncü Bölüm'de yazarın Müvelleh olarak nitelediği Sarı Saltuk, Barak Baba, Behremşah el-Haydârî, Taceddin b. el-Rifâî gibi önemli dervişler hakkında verdiği bilgileri değerlendirmeye ve bu bilgilerin günümüz tarihçiliğine katkılarını tespit etmeye çalıştık.

Sonuç kısmında ise, İbnü's-Serrâc'ın kullanımına uygun olarak, Müvelleh kavramının heterodoks olarak tanımlanan dervişleri nitelemek için kullanılabileceğini belirttik. Bunun yanında, tasavvufî görüşleri sebebiyle, İbnü's-Serrâc'ın bir Müvelleh olarak tanımlanması gerektiğini vurguladık. Bu durum sebebiyle, onun Müvelleh dervişler hakkındaki yargılarına ihtiyatla yaklaşılması gerektiğini belirttik.

ABSTRACT

Öztürk, Eyüp, *Ibn al-Sarrâj wa Muwallah Dervishes (In the Context of its Work “Tashwîq al-Arwâh wa al-Qulûb ilâ Zikr Allâm al-Ghuyûb”)*, PhD Thesis, Advisor: Prof. Nesimi Yazıcı, 330 pp.

This study aims to examine the work of Ibn al-Sarrâj entitled Tashwîq al-Arwâh wa al-Qulûb ilâ Zikr Allâm al-Ghuyûb. The thesis consists of an introduction, three chapters and conclusion.

In the introduction, we explained the aim, method and conceptual framework of the work and gave information about the sources of the work.

In the first chapter, we described the religious, political and cultural environment of Anatolia and the Damascus in the VII. / XIII. century and indicated the basic dynamics of the mystical structure developing in this environment.

In the second chapter, we examined the life and mystical views of Ibn al-Sarrâj. By doing so, we aimed to determine the originality of the information given in the work in question and the date when the work was composed by him, and to what extent he dealt with the events objectively.

In the third chapter, we tried to evaluate the information about the prominent dervishes such as Sarı Saltuk, Barak Baba, Behremshah al-Haydârî, Tâj al-Dîn b. al-Rifâî whom the author described as Muwallah, and to identify the contributions of this information to the contemporary historiography.

In the conclusion, in line with the use of Ibn as-Sarrâj, we argued that the term of Muwallah can be used to define the dervishes who were named heterodox. In addition, because of his mystical views, we emphasized that Ibn al-Sarrâj should be also defined as a Muwallah. For this reason, we argued that his judgments about the Muwallah dervishes must be approached with caution.