

**ATATÜRK ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI**

Hanifi ŞAHİN

İLHANLILAR DÖNEMİNDE ŞİİLİK

DOKTORA TEZİ

TEZ YÖNETİCİSİ

Prof. Dr. SAYIN DALKIRAN

ERZURUM- 2008

TEZ KABUL TUTANAĞI

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Bu çalışma Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı İslam Mezhepleri Tarihi Bilim Dalında jürimiz tarafından Doktora Tezi olarak kabul edilmiştir.



Prof. Dr. Sayın DALKIRAN

Danışman/Jüri



Jüri: Prof. Dr. Hasan ONAT



Jüri: Doç. Dr. M. Zeki İŞCAN



Jüri: Doç. Dr. Mustafa AĞIRMAN



Jüri: Doç. Dr. M. Hanefi PALABIYIK

Yukarıdaki imzalar adı geçen öğretim üyelerine aittir. 29. 02. 2008

Prof. Dr. Vahdettin BAŞÇI

Enstitü Müdürü

İÇİNDEKİLER

ÖZET	III
ABSTRACT	IV
ÖNSÖZ	V
KISALTMALAR	VII
GİRİŞ	1
A. Kaynaklar	1
A. 1. Farsça Kaynaklar	1
A. 2. Arapça Kaynaklar.....	3
B. Yöntem Üzerine	8
BİRİNCİ BÖLÜM	17
İLHANLILAR VE SÜNNÎ HİLAFETİN DÜŞÜŞÜ	17
1. 1. İlhanlıların Siyasî Tarihi	17
1. 2. İlhanlılar Zamanında İslam Dünyası ve Alamut	24
1.3. İlhanlılar Zamanında Anadolu	31
1. 4. Bağdat Kuşatması ve Şiîler	36
İKİNCİ BÖLÜM	56
İLHANLILAR DÖNEMİNDE MEZHEPLER VE OLCAYTU'NUN ŞİİLİĞİ	56
2.1. İlhanlı Dönemi İslam Mezheplerinin İktidar Algısı.....	56
2.2. Moğolların İslam Dünyasına Girişinden İlhanlılara Kadar Mezhepler ve Mezhep Çatışmaları	62
2. 3. İlhanlılar Dönemi Ulema-İktidar İlişkisi.....	81
2. 4. Olcaytu Dönemine Kadar İlhanlıların Dinlerle Münasebeti	87
2. 5. Olcaytu'nun Şiîliği	96
ÜÇÜNCÜ BÖLÜM	113
İLHANLILAR DÖNEMİNDE ŞİİLERİN DURUMU	113
3. 1. İlhanlılar Döneminde Siyasî ve Kültürel Şiî Merkezleri	113
3. 2. İlhanlı Döneminde Şiîliğin Anadolu'ya Yansıması	121
3. 3. Toplumsal Kültürel ve Dinî Hayat	129
3. 4. Toplumsal Hayatta Şiîlerin Kendilerini İfade Biçimleri.....	144
3. 4. 1. İnşâdü'l-menâkıb.....	144
3. 4. 2. Âşûrâ	146

3. 4. 3. Sebbü's-sahabe (Sahabeye hakaret).....	150
3. 4. 4. Ezan.....	153
3. 5. İlhanlılar ve Hille Ekolü.....	155
3. 5. 1. Muhakkık Hillî (676/1277)	159
3. 5. 2. Allâme Hillî (726/1325).....	163
SONUÇ.....	174
KAYNAKÇA	179
ÖZGEÇMİŞ.....	202

ÖZET

İLHANLILAR DÖNEMİNDE ŞİİLİK

Hanifi ŞAHİN

Danışman: Prof. Dr. Sayın DALKIRAN

2008- Sayfa 202+VII

Jüri Prof. Dr. Sayın DALKIRAN
 Prof. Dr. Hasan ONAT
 Doç. Dr. Mehmet Zeki İŞCAN
 Doç. Dr. Mustafa AĞIRMAN
 Doç. Dr. M. Hanefi PALABIYIK

Bu çalışma, Şiîliğin İlhanlılar dönemindeki durumunu İslam Mezhepler Tarihi perspektifiyle incelemeyi hedeflemektedir. Şiîlik İslam düşünce tarihinde görülen ilk mezheplerden biridir. İlhanlılar dönemi Şiîliği, tarihte Büveyhîlerden sonra ikinci kez siyasette aktif olduğu bir dönemdir.

İlhanlı sultanlarından Olcaytu Şiîliği benimsemiş, tarihte ilk defa Şiîliği devletin resmî mezhebi haline getirmiştir. Bu durum İlhanlılar döneminde Şiîlerin siyasette aktif olmalarını kolaylaştırdığı gibi, Şiîliğin fikri alandaki gelişmesine de önemli katkılar sağlamıştır. İlhanlı döneminde oldukça etkili olan Hille ekolünün başarısının arkasında, İlhanlıların Şiî alimlere sağladığı fikri özgürlük etkili olmuştur.

Giriş bölümünde çalışmamızda kullandığımız yöntem ile “mezhep” ve “tarih” kavramları ele alınmıştır.

Birinci bölümde İlhanlıların siyasî tarihi, Anadolu’da ve İslam dünyasında Müslümanların siyasî durumlarına bakılmıştır. Daha sonra Sünnî hilafetin düşüşü ve bunda Şiîlerin rolü ele alınmıştır.

İkinci bölümde Şiî-Sünnî iktidar algısına ve bunun nedenleri, İlhanlılara destek veren ve onlara karşı olan ulemanın düşünceleri ele alınmıştır. Abbâsîlerin son dönemlerinden başlayarak İlhanlıların yıkılışına kadarki süreçte mezhep olarak Şiîliğin durumuna, bu dönemde Şiî-Sünnî mezhepleri arasında meydana gelen çatışmalara yer verilmiştir. Ayrıca Olcaytu’nun Şiîliğe geçişine, bunun dinî ve politik nedenlerine, Şiîliğin resmî mezhep olmasının sonuçlarına bakılmıştır.

Üçüncü bölümde İlhanlılar dönemi toplumsal yapısı incelenmiştir. Bu dönemde Şiîlerin durumuna, Şiîlerin dinî ve siyasî bazı merkezlerine, onların kendilerini ifade biçimi olarak algıladıkları bazı toplumsal olaylara bakılmıştır. Ayrıca Şiîliğin Anadolu’ya yansması ile Hille ekolünden yetişen bazı önemli Şiî ulemanın fikrî ve siyasî düşüncelerine yer verilmiştir.

Anahtar Kelimeler: İlhanlılar, Hülâgû, Gâzân Hân, Sünnî hilâfetin düşüşü, Şiîlik, Sünnî-Şiî çatışması, Nasîruddîn et-Tûsî, İbnü’l- Alkamî, Olcaytu’nun Şiîliği, Barak Baba, Aybek Baba, Muhakkık Hillî, Allâme Hillî.

ABSTRACT

Ph. D. THESIS

SHI'ISIM IN THE ILKHANIDS PERIOD

Hanifi ŞAHİN

Supervisor: Prof. Dr. Sayın DALKIRAN

2008- Page 202+VII

Jury: Prof. Dr. Sayın DALKIRAN
 Prof. Dr. Hasan ONAT
 Assoc. Prof. Dr. M. Zeki İŞCAN
 Assoc. Prof. Dr. Mustafa AĞIRMAN
 Assoc. Prof. Dr. M. Hanefi PALABIYIK

This study aims at examining the status of Shiites during the Ilkhanids period from the perspective of the history of Islamic sects. Shi'ism is one of the first sects in the Islamic history. Ilkhanids period is the second period which Shiites become active in politics.

Olcaytu the sultan of the Il-Khan adopted Shi'ism and declared Shi'ism as the official sect of the state for the first time in the history. This paved the way for Shiites to be active in politics and made significant contribution to the development of Shi'ism intellectually. One of the main factors behind the success of Hille School during the Ilkhanids period is the intellectual freedom given to the Shi'ite scholars in this period.

In the introduction we discussed our method and the concepts of sect and history.

In the first chapter we examine the political history of Ilkhanids and political situation of Muslims in Anatolia and Islamic geography more generally. Then we examined the decline of the Sunni caliphate and the role of Shi'ites in this process.

In the second chapter we examined the conception of government for Shiites and Sunnis and the thoughts of scholars supporting or opposing the Ilkhanids. The status of Shi'ism as a sect and the conflicts between Shi'ites and Sunnis from the last periods of Abbasid to the decline of Ilkhanids are analyzed in this chapter. Furthermore Olcaytu's adopting Shi'ism, the religious and political reasons of this and consequences of Shi'ism's being an official sect are examined.

In the third chapter the social structure in the Ilkhanid reign is examined. The status of Shiites, the political and religious centers of Shi'ism and some social events which Shiites perceive as ways of expressing themselves are looked through in this chapter. Furthermore the reflection of Shi'ism in Anatolia and the religious and political thoughts of some leading scholars from Hille school.

Key Words: Ilkhanids, Hülegü, Ghazan Khan, the decline of the Sunni caliphate, Shi'a, Shi'ism, Sunni-Shia clash, Naşır al-Dīn al-Ṭūsī, Ibn 'Alkamī, Olcaytu's Shi'ism, Barak Baba, Aybek Baba, Shi'ism's being an official sect, Muhakkık al-Hillī, Allama al-Hillī.

ÖNSÖZ

Şîlik üzerine pek çok çalışma yapılmış olmasına rağmen İslam Mezhepleri Tarihinde bazı dönemlerin özellikle çalışılması gereği ortadadır. Bu anlayıştan hareketle, Emevîler dönemi müstakil bir çalışmaya konu olmuş, ulaşılan sonuçlar akademik dünya ile paylaşılmıştır. Bildiğimiz kadarıyla Abbâsîler dönemi Şîliği müstakil olarak çalışılmamıştır. Ancak bu dönemde Şîliğin durumu, daha çok Şîî nitelikli isyanlar çerçevesinde ele alınmıştır. Abbâsî dönemi çalışmalarının mezhepler tarihi açısından çok tarih perspektifiyle ele alındığını ifade etmek gerekir. Ancak Abbâsîler içerisindeki Büveyhîler dönemi Şîliğinin, mezhepler tarihi perspektifiyle incelendiğini ifade etmek durumundayız.

Biz, bu araştırmada İlhanlı döneminde Şîliği incelemeye çalıştık. Çünkü İslam Mezhepler Tarihi'ne yönelik çalışmalarda bu dönem atlanılarak doğrudan Safevîler dönemine ilişkin çalışmalar yapılmış, Şîliğin İran'da resmî mezhep haline gelmesi konusunda bu dönemde yoğunlaşmıştır. Şîlikle tasavvuf arasındaki ilişkiler ve dolayısıyla bunun Anadolu Alevîliğine katkıları hep Safevîler dönemine gidilerek temellendirilmiştir. Hâlbuki Şîliğin İran'daki konumunun net olarak temellendirilebilmesi için Büveyhîlerden sonraki süreçlere, özellikle Şîliğin resmî mezhep haline geldiği İlhanlı dönemine bakılması gereği açıktır. Bu nedenle eksik kaldığını düşündüğümüz bu bölümü çalışma konumuz olarak seçtik.

Giriş'te konuyu işlerken İslam Mezhepler Tarihi araştırmalarında bağlı kalmaya çalıştığımız yöntemi anlatmaya çalıştık. Ana bilim dalımızın isminin "mezhep" ve "tarih"ten oluşmasından hareketle, "mezhep" in ve "tarih" in ne olduğuna, bu iki bilim arasındaki ilişkiye bakmaya çalıştık.

Birinci bölümde İlhanlıların siyasî tarihine yer verdik. Bu esnadaki İslam dünyasını ve Köseadağ savaşı sonrası Anadolu'nun dinî-siyasî durumunu ele aldık. Bağdat'ın düşüşünün sonuçlarına, Sünnî hilâfetin düşüşünde Şîîlerin tavrına baktık.

İkinci bölümde Şîî-Sünnî iktidar algısına ve bunun nedenlerine; İlhanlılara destek veren ve onlara karşı olan ulemanın düşüncelerine yer verdik. Abbâsîlerin son dönemlerinden başlayarak İlhanlıların yıkılışına kadarki süreçte Şîliğin genel durumunu, bu dönemde gerçekleşen Şîî-Sünnî mezhepleri arasındaki çatışmaları işledik. İlhanlı sultanı Olcaytu'nun Şîliğe geçiş nedenlerini ele aldık. Mezhep değişikliği konusunda ileri sürülen görüşler üzerinde değerlendirmeler yaptık.

Üçüncü bölümde Şîilerin dinî ve siyasî merkezlerine, bazı kentlerin mezhebî durumuna baktık. Şîiliğin bu dönemde Anadolu'ya yansımaları bağlamında Aybek Baba ile Barak Baba'nın, İlhanlılarla ve mezheplerle ilişkilerini inceledik. İlhanlı döneminde toplumun yapısına, Şîilerin sosyal hayatta kendilerini ifade ettikleri ve kendilerince Şîî değerlerin gösteriliş amacı olarak kullanıldığı âşûrâ ve diğer merasimlerin İlhanlı dönemindeki durumuna yer verdik. Dipnot tekniğini Sosyal Bilimler Enstitüsü Tez Yazım Kılavuz'una göre düzenledik. Tarihlemelerde önce hicrî, sonra miladî tarihleri esas aldık.

Çalışmam boyunca birçok hocamın desteğini gördüm. Bu nedenle başta danışman hocam Prof. Dr. Sayın DALKIRAN'a, tez konusunu belirlememde katkısını esirgemeyen hocalarım Prof. Dr. Hasan ONAT'a, Prof. Dr. Mustafa Öz'e, Prof. Dr. Mazlum Uyar'a; tez izleme komitemdeki hocam Doç. Dr. Mustafa AĞIRMAN'a; tezimin şekillenmesinde büyük emek sarf eden hocam Doç. Dr. M. Zeki İŞCAN'a, bir yıl süreyle Farsça derslerine devam ettiğim hocam Prof. Dr. Veyis DEĞİRMENÇAY'a, kütüphanesinden istifade ettiğim hocam Doç. Dr. M. Hanefi PALABIYIK'a, İslamî Araştırmalar Merkezî (İSAM) kütüphanesi ve İlim Yayma Cemiyeti (İYEM) çalışanlarına teşekkürlerimi sunarım.

KISALTMALAR

a.g.e.	:	Adı geçen eser
a.g.md.	:	Adı geçen madde
a.g.m.	:	Adı geçen makale
a.mlf.	:	Aynı müellif
AÜSB	:	Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
b.	:	bin, İbn
bkz.	:	Bakınız
BSOAS	:	Bulletin of the School of Oriental and African Studies
çev.	:	çeviren
der.	:	Derleyen
DİA	:	Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi
ed.	:	Editör
EAÜSBE	:	Erzurum Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
EI ²	:	<i>The Encyclopedia of Islam</i> (New Edition)
haz.	:	hazırlayan
İA	:	Milli Eğitim Bakanlığı İslam Ansiklopedisi
JAHA	:	Journal of Asian History
JBİPS	:	Journal of the British Institute of Persian Studies,
JRAS:	:	Journal of the Royal Central Asian Society
JRCİ	:	Journal of the Regional Cultural İnstitut
MÜSBE	:	Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
nşr.	:	Neşreden
tahk.	:	Tahkik eden
ts.	:	Tarihsiz
TTK	:	Türk Tarih Kurumu
v.dğr	:	Ve diğerleri
v.	:	Vefat
vr.	:	Varak

GİRİŞ

A. KAYNAKLAR

İlhanlılar müstakil bir devlettir. Ancak, Moğolların batı kolunda kurulmuş olması nedeniyle, genellikle Moğollarla birlikte anılmış veya işlenmiştir. İlhanlıların kurumsallaşmasından kısa bir süre önce başlayan ve İlhanlılar döneminde gelişen bir tarihçilik başlamıştır. İlhanlılar dönemi, birçok dilde eserin ortaya çıkmış olması yönüyle tarih yazıcılığı açısından önemlidir. Kaynak dilinin çeşitli olması nedeniyle tezimizde kullandığımız kaynak eserlerin tanıtımını Farsça, Arapça başlığı altında kategorize ederek sunduk.

A. 1. Farsça Kaynaklar

İlk kaynağımız Alâeddin Ata Melik Cüveynî (681/1282)'nin *Târih-i Cihân Güşâ'sı*dır. Cüveynî, VII/XIII. yüzyılın önemli tarihçilerinden ve bürokratlarından. Ailesinin Moğollarda bıraktığı intiba sebebiyle, Bağdat'ın alınmasından sonra idarî göreve getirilmiş ve yaklaşık yirmi dört yıl Bağdat'ı yönetmiştir. Cüveynî, idarî görevlerde bulunması dolayısıyla tarihî olaylara tanıklık etmiştir. Onun batı seferinde Hülâgû'nun yanında bulunması, İsmâîlî Alamut kalesinin ve Sünnî hilafetin düşmesi gibi, İslam tarihi açısından önemli olaylara katılması, onu bu konularda birinci derece kaynak haline getirmiştir. Eser, kendisinden sonra birçok kaynağa örneklik teşkil etmiştir.¹

İkinci kaynağımız, Reşîdüddîn Fazlullâh-i Hemedânî (718/1318)'nin *Câmi'ü't-Tevârîh*'idir.² Reşîdüddîn, eczacılıkla uğraşan Yahudi bir ailenin çocuğu olup, otuz yaşında İslam dinine girmiştir. İstila sonrası Hülâgû'nun emrinde çalışmıştır. Gâzân

¹ Cüveynî, Alâeddin Ata Melik (681/1282), *Târih-i Cihan Güşâ*, çev. Mürsel Öztürk-3 cilt birleştirilmiş 2. bs.- Kültür Bakanlığı Yay., Ankara 1999. İngilizce çevirisi için bkz. *The History of the World Conqueror*, çev. J.A. Boyle, Manchester 1958. Cüveynî'nin hayatı hakkında detay için bkz. M Fuad Köprülü, "Cüveynî", *İA*, III, 249-255; Muhammed Muhsin Tahrani Aga Büzürg-i Tahrânî, *Tabakâtu A'lâmi's-Şi'a: el-Eenvârü's-Sâti'a fî'l-Mieti's-Sâbi'a*, çev. Alinaki Münzevî, Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut 1972, 172; A.mlf, *ez-Zerî'a ilâ Tesânifi's-Şi'a*, Dârü'l-Edva, 2. bs., Beyrut 1983, III, 237-238, V, 300; J. Boyle, "Djuwayni", *The Encyclopaedia of Islam (EI²)* (New Edition), Leiden 1971, II, 606-607; E.G. Browne, *A Literary History of Persia*, Cambridge 1956, II, 434-35-437; A. John Arberry, *Classical Persian Literature*, London 1958, s. 49-52; Bertold Spuler, *İran Moğolları: Siyaset İdare ve Kültür İlhanlılar Devri 1220-1350*, çev. Cemal Köprülü, TTK, Ankara 1987, s. 11-12; Orhan Bilgin, "Cüveynî, Ata Melik", *DİA*, İstanbul 1993, VIII, 140-141.

² Reşîdüddîn, Ebü'l-Fazl b. Ebi'l-Hayr Fazlullâh-i Hemedânî (718/1318), *Câmi'ü't-Tevârîh*, nşr. Behmen Kerîmî, İntişarat-ı İkbâl, 2.bs. 1362. İki cilt halinde M. Sadık Neş'et-M. Hindâvî, F. Abdulmutî es-Sayyad tarafından Arapçaya çevrilen bu eserin 1. cildi Beyrut'ta (1983, 1. bs.) diğer cildi Kahire'de basılmıştır. Arapça eseri dipnotta kullandığımızda "A" harfiyle işaret ettik.

Hân döneminde (694-703/1294-1303) vezirliğe yükselen Reşîdüddin, bu görevine Olcaytu (703-716/1303-1316) ve oğlu Ebû Said dönemlerinde de (716-736/1316-1335) devam etmiştir. Ebû Said döneminin başlarında, Olcaytu Han'ı zehirlediği iddiasıyla öldürülmüştür.³

Reşîdüddîn, eserini yazarken Gâzân Hân vefat etmiştir. Ancak o, eserini yarım bırakmayarak yazdığı cildi *Târih-i Gâzân* adıyla⁴ Gâzân Hân'a; diğer ciltleri de *Câmi'ü't-Tevârih* adıyla yerine geçen kardeşi Olcaytu'ya ithaf etmiştir.⁵ Kaynakların belirttiğine göre eser üç cildir. Birinci cilt Moğolların tarihini, ikincisi umumi tarih ile Olcaytu dönemi tarihini, üçüncüsü coğrafi bir zeyli içermektedir. Fakat Olcaytu dönemini kapsadığı söylenen cilt ile coğrafi zeyil henüz bulunamamıştır.⁶ Muhtemelen 738/1337'de Reşîdüddîn'in ailesinin kontrolündeki mekânların ve kütüphanesinin yağmalanmasında kaybolmuştur.⁷

Bu iki esere göre daha erken dönemde yazılan Cüzcânî (664/1266)'nin *Tabakât-i Nâsırî*'si de yararlandığımız diğer bir kaynaktır.⁸ Eser, umumi İslam tarihi niteliğindedir. Yazar, Moğollara karşı muhalif bir duruş sergilemiş, eserinde onlardan her bahsettiğinde sert ifadeler kullanmıştır.⁹

Yararlandığımız diğer iki kaynak da Hamdullâh Müstevfî (750/1350)'nin genel tarih niteliğindeki *Târih-i Güzîde*'si ile,¹⁰ *Nüzhetü'l-Kulûb*'ü'dür.¹¹ Ebü'r-Reşid

³ Reşîdüddîn hakkında detay için bkz. Behmen Kerimî, *Câmi'ü't-Tevârih* (Giriş'te), I, 7-30; Şemseddin Günaltay, *İslam'da Tarih ve Müverrihler*, İstanbul 1339-1342, s. 165; A.mlf, "Türk Tarihinin Ana Kaynaklarından Camiüt Tevarih ve Fazlullah Reşîdüddin", *Belleten*, c.1, sayı 1 (1937) Ankara, s. 165-179; W. Barthold-M. F. Köprülü, *İslam Medeniyeti Tarihi*, Ankara 1984, s. 185; John A. Boyle, "Rashid al-Din: The First World Historian", *Journal of the British Institute of Persian Studies*, sayı IX (1971), s. 23; Karl John, "Cihan Tarihçisi Olarak Reşîduddin", *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi İslam Tevârihi Enstitüsü Dergisi (İTED)*, c. 3, sayı 3-4 (1959-1960), s. 27-36; Z. Velidi Togan, "Reşîduddin Tabib", *İA*, IX, 705-712; Tahrânî, *ez-Zerî'a*, III, 269-271; Browne, *a.g.e.*, II, 68-74; Ramazan Şeşen, "Camiü't-Tevârih", *DİA*, İstanbul 1993, VII, 132-134; M. Hanefi Palabıyık, *Valilikten İmparatorluğa Gazneliler: Devlet ve Saray Teşkilatı*, Araştırma Yay., Ankara 2002, s. 19; Sayyâd, *Mueerrihü'l-Moğol'el-Kebîr: Reşîdüddin Fazlullah el-Hemadanî*, 1.bs, Kahire 1967, 94 vd; Walter Joseph Fischel, "Jews in the Economic and Political Life of Mediaeval Islam", *JRAS*, London 1968, s. 118-125.

⁴ Reşîdüddîn, *Câmi'ü't-Tevârih: Tarih-i Gâzân Hân*, Arap. çev. Fuat Abdulm'ûti es-Sayyâd, Dârü's-Sikâfe li'n-Neşr, Kahire 2000.

⁵ Henry H. Howorth, *History of the Mongols: from the 9th to the 19th Century*, London 1876-1927, III,539; John A. Boyle, *a.g.m.*, s. 23.

⁶ Z. Velidi Togan, *Umumî Türk Tarihine Giriş*, İstanbul 1970, s. 276.

⁷ V. Vassiliy Barthold, *Moğol İstilasına Kadar Türkistan*, haz. H. D. Yıldız, TTK, Ankara 1990, s. 48-49.

⁸ el-Cüzcânî, Ebû Amr Minhâceddin Osman b. Sirâceddîn Muhammed *Tabakât-ı Nâsırî*, tahk. Abdulhay Habibi, Kabil 1964.

⁹ Örnekler için bkz. Cüzcânî, *a.g.e.*, II, 90, 97, 112.

¹⁰ Hamdullah Müstevfî, Ebû Bekir b. Ahmed b. Nâsır Kazvîni (750/1350), *Târih-i Güzîde*, nşr. Edward Brown, London 1910.

Nasîrüddin Abdülcelil İbn Ebü'l-Hüseyin el-Kazvîni'nin *Kitâbu'n-Nakz*'ı da bu konuda istifade ettiğimiz bir başka eserdir.¹²

Kâşânî (736/1335)'nin *Târih-i Olcaytu*'su ile¹³ Hafız Ebrû (833/1430)' nun *Zübdetü't Tevârih*'i,¹⁴ Gâzân Hân'ın Şîfler lehinde yaptığı faaliyetler ve Olcaytu'nun Şîfliğe geçişi hakkında detaylı bilgileri bulduğumuz önemli kaynaklardır.

Ayrıca Farsça tarih geleneğinden Mirhond (904/1498)'un *Ravzatu's-Safa*'sı¹⁵ ile Hândmîr (942/1535)'in *Tarih-i Habîbü's-Siyer*'i¹⁶ de istifade ettiğimiz diğer kaynaklardır.

Anadolu'daki dîni ve siyasî yapıyı işlerken bu dönemde yazılmış üç kaynağa başvurduk. Bunlardan ilki İbn Bîbî (670/1272)'nin *el-Evâmîrî'l-A'lâiyye fi'l-Umûri'l-A'laiyye*'sidir.¹⁷ İkincisi, Kerimüddin Mahmud b. Muhammed Aksarayî (720/1320)'nin *Müsâmeretü'l-Ahbâr ve Müsâyeretü'l-Ahyâr*'ıdır.¹⁸ Üçüncüsü, Şemseddin Ahmed el-Eflâki (761/1360)'nin *Menâkibü'l-Arifîn*'idir.¹⁹

A. 2. Arapça Kaynaklar

İlk kaynağımız İbn Esîr (630/1233)'in *el-Kâmil fi't-Târih*'idir. Birçok eseri olan yazar, Moğollarla çağdaştır. Eser, Moğolların çıkışı ve katliamları hakkında detaylı bil-

¹¹ Hamdullah Müstevfî, Ebû Bekir b. Ahmed b. Nâsır Kazvîni (750/1350), *Nüzhetü'l-Kulûb*, nşr. M. Debir Siyâkî, Kütüphane-i Tühûrî, Tahran 1917.

¹² Kazvîni, Abdülcelil, *Kitabu'n-Nakz*, (telif tar. h. 559-566) nşr. S. Celaleddin Hüsey Urmevî, Payan 1952.

¹³ el-Kâşânî, Abdullah b. Ali b. Muhammed, *Tarih-i Ğiyasüddin Olcayto Sultan Muhammed* (telif tar. h. 752), Süleymaniye Kütüphanesi Ayasofya Bölümü, no: 003019. Eserin bilinen tek nüshası budur. Daha sonra bu nüsha esas alınarak Tahran'da basılmıştır. Basım bilgileri: Kâşânî, Ebu'l-Kasım Abdullah b. Muahmmmed, *Târih-i Olcaytu*, nşr. Mehî Hembelî, Tahran 1969. Bu eser aynı zamanda Yüksek Lisans Tezi olarak da çalışılmıştır. *Tarih-i Olcaytu*, çev. Derya Örs, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, AÜSE, Ankara (1992). Çeviriden istifade ettiğimiz yerleri parantezle gösterdik.

¹⁴ Hafız Ebrû, *Zübdetü't-Tevârih (Zeyl-ü Câmii't-Tevârih-i Reşidî)*, nşr. Hanbâbâ Beyânî, Şirketi Tezâmün-i İlmî, Tahran 1937.

¹⁵ Seyyid Hamidüddin Muhammed b. Burhaneddin Havendşah b. Kemaleddin Mirhond (904/1498), *Târih-i Ravzatu's-Safâ*, Tehran 1901.

¹⁶ Hândmîr, Ğyaseddin Hândmîr b. Hâce Humâmüddîn Muhammed b. Hâce Celâlidin Muhammed (941/1535), *Habîbü's-Siyer*, nşr. Muhammed Debirsîyâkî, Tahran 1353.

¹⁷ İbn Bîbî, Nasîrüddin Hüseyin b. Muhammed b. Ali er-Rugadi (670/1272), *el-Evâmîrî'l-A'lâiyye fi'l-Umûri'l-A'laiyye*, I. Tıpkı Basım, haz. A. Sadık Erzi, Ankara 1956; Türkçesi İbn Bîbî, *el-Evâmîrî'l-A'lâiyye fi'l-Umûri'l-A'laiyye (Selçuknâme)*, çev. Mürsel Öztürk, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara 1996.

¹⁸ Aksarayî, Kerimüddin Mahmud b. Muhammed (720/1320), *Müsâmeretü'l-Ahbâr: Moğollar Zamanında Türkiye Selçukluları Tarihi*, nşr. Osman Turan, TTK, 2. bs., Ankara 1999, s. 5-56. Çevirisi için bkz. *Müsâmeretü'l-Ahbâr*, çev. Mürsel Öztürk, TTK, Ankara 2000.

¹⁹ el-Eflâkî, Şemseddin Ahmed *Menâkibu'l-Arifîn*, haz. Tahsin Yazıcı, TTK, Ankara 1959-1961. Türkçesi: *Ariflerin Menkıbeleri*, çev. Tahsin Yazıcı, Ankara 1986.

giler içermektedir. Ancak İlhanlılar dönemini kapsamamaktadır. Bu nedenle esere sınırlı oranda müracaat ettik.²⁰

Diğer önemli bir kaynak da İbn Ebi'l-Hadîd (656/1258)'in *Şerhu Nehci'l-Belâga*'sıdır.²¹ Yazar Gulat-ı Şîa'dan gösterilse²² de, aslında ona mutedil Şîi denebilir. Yazar, vezir İbnü'l-Alkamî ve Nasîruddin Tûsî ile iyi ilişkilere sahiptir. Moğol katliamından Alkamî'nin evine sığınarak kurtulabilmiştir.²³ Eser sadece şerh olarak kalmayıp aynı zamanda tarih ve edebiyatla ilgili konulara da yer vermiştir.²⁴

Dönemin bir başka kaynağı Süryanî tarihçi Gregory Abû'l-Farac (685/1286)'a ait *Abû'l-Ferec Tarihi*'dir. Eser *Tarih-u İbn'il-İbrî* veya *Tarihu'z-Zemân* olarak da bilinir.²⁵

Diğer bir eser de Kutbuddin Yûnûnî (8726/1325)'nin, *Zeylu Mir'âti'z-Zamân*'ıdır. Bu eser, Sibt İbnü'l-Cevzî (654/1257)'nin *Mir'âti'z-Zamân* adlı eserine zeyl olarak yazılmıştır.²⁶ Eser, vezir Alkamî'ye yöneltilen suçlamalarla ilgili önemli bilgiler vermektedir.²⁷

Şîi yazar İbnü't-Tıktakâ (709/1309)'nin *el-Fahrî fî Âdâbi's-Sultaniye ve'd-Düveli'l-İslâmiyye*'si de yararlandığımız kaynaklardan biridir.²⁸ İbnü'l-Fuvatî (723/1323)'nin *el-Havâdisü'l-Câmi'a*'sı,²⁹ mezhep çatışmalarına ve toplumsal yapıya dair önemli bilgileri bulduğumuz bir kaynaktır. Eser, 626-700/1228-1300 yılları arasındaki olayları inceler. Biz, Alkamî-Aybeg çatışması örneğinde, Şîi-Sünnî çatışmalarını ve

²⁰ İbnü'l-Esir, Ebü'l-Hasan İzzeddin Ali b. Muhammed b. Abdülkerim (630/1233), *el-Kâmi'l fî't-Târîh*, tahk. H. Me'mun Şiha, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 2002.

²¹ Ali b. Ebî Tâlib, Ebü'l-Hasan Ebû Turab Abdimenâf Ali, der. Ebü'l-Hasan Şerif er-Radi. *Nehcü'l-Belâga*, Dâru't-Taâruf, Beyrut 1990. Türkçesi için bkz. Ebü'l-Hasan Ebû Turab Ali b. Ebi Talib Abdimenaf Ali, *Nehcü'l-Belâga: Hazreti Ali'nin Hutbeleri, Vasiyetleri, Emirleri, Mektupları, Hikmet ve Vecizeleri*, çev. Abdülbaki Gölpınarlı, Der Yay., İstanbul 1990.

²² İbn Kesîr Ebü'l-Fidâ İmâdüddîn İsmâil b. Ömer (774/1373), *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, Mektebetü'l-Mea'rif, 4. bs., Beyrut 1981, XIII, 199.

²³ Tahrânî, *Tabakât*, s. 88.

²⁴ Detay için bkz. İbn Ebi'l-Hadîd, Ebû Hamid İzzeddin Abdülhamid b. Hibetullah (655/1257), *Şerhu Nehci'l-Belâga*, nşr. M. Ebu'l-Fazl, Kahire 1965-67, (Giriş); M. Reşit Özbalkıç, "İbn Ebü'l-Hadîd", *DİA*, İstanbul 1999, XIX, 463-466.

²⁵ Gregory Abû'l-Farac, *Abû'l-Farac Tarihi*, çev. Ömer Rıza Doğrul, Ankara 1987. Arapçası için bkz. Ebü'l-Ferec, Cemaleddin b. el-İbrî (684/1286) *Tarihu'z-Zaman*, çev. İshak Ermele, Beyrut 1986.

²⁶ Sibt İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Muzaffar Şemseddin Yusuf b. Kızıoğlu (654/1256) *Mir'âti'z-Zamân*, Haydarâ- bâd 1951.

²⁷ Yûnûnî, Ebü'l-Feth Kutbüddin Musa b. Muhammed b. Abdullah (726/1326) *Zeylu Mirâti'z-Zemân*, Haydarâbâd 1954.

²⁸ İbnü't-Tıktakâ, Muhammed b. Ali b. Tabataba, *el-Fahrî fî Adâbi's-Sultaniye ve'd-Düveli'l-İslâmiyye*, Dâru's-Sadr, Beyrut 1386/1966, s. 338. Detay için bkz. Sabri Hizmetli, "İbnü't-Tıktakâ", *DİA*, İstanbul 2000, XXI, 232-233.

²⁹ Eserin İbnü'l-Fuvatî'ye nispeti konusundaki tartışmalar için bkz. Cengiz Tomar, "İbnü'l-Fuvatî", *DİA*, XXI, 47-49.

dönemin toplumsal yapısını bu eserden hareketle ele aldık.³⁰ Bu konuda bize yardımcı olan bir başka eser de, İbn Battûta'nın *Rihle*'sidir. Eserde Olcaytu'nun Şîliğe geçişi, dönemin Şîlik anlayışı ve toplumsal yapısıyla ilgili bilgiler vardır.³¹

İlhanlıların rakipleri konumunda olan bazı Memluklu tarihçilerinin eserlerine de baktık. Bunlar arasında; İbn Teymiyye³² (728/1328), İbnü'd-Devâdârî³³ (736/1336), Zehebî³⁴ (748/1347), Rükneddin Baybars³⁵ (725/1325), Aynî³⁶ (854/1451), İbn Kesîr³⁷ (774/1373), Kalkaşendî³⁸ (821/1421), Makrîzî³⁹ (845/1442), ve İbn Tağriberdî⁴⁰ (874/1470) gibi Memlûklü tarihçileri sayılabilir.

Şîlik üzerine yoğunlaştığımız bölümde, hem eski hem de son dönem Şî kaynaklara bakmaya çalıştık. Bu eserlerin bir kısmı Arapça bir kısmı Farsça olarak kaleme alınmıştır. Eski kaynaklar arasında Necâşî (450/1058)'nin *er-Rical*'i⁴¹ ile İbn

³⁰İbnü'l-Fuvâtî, Ebû'l-Fazl Kemâleddin Abdürrezzak b. Ahmed b. Muhammed Şeybânî (723/1323), *el-Havâdisü'l-Câmi'a ve't-Tecâribü'n-Nâfi'a fi'l-Mieti's-Sâbi'a*, tahk. Mehdi en-Necm, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1424/2003.

³¹ İbn Battuta, Ebu Abdullah Şemseddin Muhammed b. Abdullah (770/1368), *Tuhfetü'n-Nuzzâr fi Garibi'l-Emsâr ve-A'câib'l-Esfâr*, tahk. Ali el-Muntansır el-Kettânî, Müessesetü'r-Risâle, 4. bs. Beyrut 1405/1984. Türkçesi: *İbn Battûta Seyahatnâmesi*, çev. A. Sait Aykut, YKY, İstanbul 2005. Çeviriden istifade ettiğimiz yerleri parantezle gösterdik.

³² İbn Teymiyye, Takıyyuddîn Ebû'l-Abbâs (728/1328), *Mecmû'u'l-Fetâvâ*, nşr. Amir el-Cezzar-Enver el-Bâzî, Dâru'l-Vefa, 2. bs. Riyad 1998; A.mlf., *İktizâu's-Surâdi'l-Müstakîm Muhâlefetu Ashâbi'l-Cahîm*, tahk. M. Hamid el-Fukry, Mısır 1369; A.mlf., *Minhâcu's-Sünneti'n-Nebeviyye*, tahk. M. Reşad Salim, Riyad 1986; A.mlf., *el-Fetâvâ'l-Kübrâ*, tahk. H. Muhammed Mahluf, Dâru'l-Marife, Beyrut 1386.

³³İbnü'd-Devâdârî, Ebû Bekr b. Abdullah b. Aybek (732/1332) *Kenzü'd-Dürer ve Câmi'ü'l-Ğurer*, nşr. Dorothea Krawulsky, Wiesbaden 1992.

³⁴ ez-Zehabî, Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman (748/1348), *el-İber fi Haberi men Gaber*, tahk. Ebû Hacer Muhammed Zaglul, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1985; A.mlf., *Târîhu'l-İslam ve Vefyâtü'l-Meşâhir ve A'lâm*, tahk. Ö. Abdüsselam Tedmuri, Beyrut 1987; A.mlf., *Siyeru Alami'n-Nübelâ*, tahk. Şuayb el-Arnâvud, Meüessesetü'r-Risâle, 11.bs. Beyrut 1996.

³⁵ Baybars, Rükneddin Baybars el-Mansurî en-Nâsirî ed-Devâdâr (725/1325), *Zübdetü'l-Fikre fi Târîhi'l-Hicre*, tahk. D. S. Richards, Beyrut 1998.

³⁶ el-Aynî, Ebû Muhammed Bedreddin Mahmud b. Ahmed b. Musa (855/1451), *Ikdü'l-Cümân fi Târîhi Ehli'z-Zamân*, tahk. A. Tantavi Karmut, Kahire 1989. Eser yirmi cilt olmasına rağmen bazı yıllar ayrı olarak neşredilmiştir. Bizim burada kullandığımız yıllar 648-664/1250-1266 yılları ile daha sonra neşredilen 648-707/1250-1308 yıllarını kapsayan bölümlerdir.

³⁷ İbn Kesîr, Ebû'l-Fida İmâduddin İsmail b. Ömer (774/1373), *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, Mektebetü'l-Mea'rif, 4. bs., Beyrut 1981.

³⁸ el-Kalkaşendî, Ebû'l-Abbas Şehabeddin Ahmed b. Ali b. Ahmed (821/1418), *Meâsirü'l-İnâfe fi Me'âlimi'l-Hilâfe*, tahk. A. Ahmed Ferrac, Âlemü'l-Kütüb, Beyrut 1980; A.mlf., *Subhu'l-A'sâ fi Snâ'ati'l-İnşâ*, tahk. M. Hüseyin Şemseddin, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1987.

³⁹ el-Makrîzî, Ebû'l-Abbas Takıyyüddin Ahmed b. Ali b. Abdilkadir b. Muhammed (845/1442), *Kitâbü's-Sulûk li M'arifeti Düveli'l-Mulûk*, nşr. M. Mustafa Ziyade, Matbaatü'l-Cenne, Kahire 1939-58.

⁴⁰ İbn Tağriberdî, Ebû'l-Mehâsin Cemâluddîn Yusuf (874/1470), *en-Nucûmü'z-Zâhire fi Mülûki Mısır ve'l-Kâhire*, el-Müessesetü'l-Mısıriyye, Mısır ts.

⁴¹ en-Necâşî, Ebû'l-Abbas Ahmed b. Ali (450/1058), *Ricâli'n-Necâşî: Ehadü'l-Usuli'r-Ricâliyye*, tahk. M. Cevad Naini, Dârü'l-Edva, Beyrut 1988.

Dâvud (707/1307)'un *er-Ricâl*'i⁴² gösterilebilir. Son dönem kaynaklar arasında Şüşterî'nin *Mecâlisü'l-Mü'minîn*'i,⁴³ Hânsârî'nin *Ravzâtü'l-Cennât*'ı,⁴⁴ Bahrânî'nin *Lü'lüetü'l-Bahreyn*'i,⁴⁵ Tahrânî⁴⁶ nin *Tabakâtu-'Alâmi'-ş-Şî'a* 'sı ile *ez-Zeri'a*'sı, Cafer Subhânî'nin *Mevsûatu Tabakât'il-Fukahâ*'sı, Mirzâ Abdullah Efendi İsfahânî'nin *Ta'ligâtu Emeli'l-Amil*'i,⁴⁷ Muhsin Emin'in *A'yânü'-ş-Şî'a*'sı,⁴⁸ Hasan Emin'in *Müstedrikât-u A'yânü'-ş-Şî'a*'sı,⁴⁹ Abbas İkbâl Aştîyânî'nin *Târih-i Moğol*⁵⁰ ve *Târih-i Mufasssal-i İrân*'i,⁵¹ Şîrîn-i Beyânî'nin *Din u Devlet der İrân 'Ahd-i Moğol*'u⁵² sayılabilir. Ayrıca konumuzla ilgili diğer bazı çağdaş çalışmalara da yer verdik.⁵³

İlhanlı dönemine ilişkin yapılan çalışmalarda kaynak eserlerin dillere göre taksimi önemlidir. Çünkü eserlerin dili, tarafsızlıkları hakkında ipucu vermektedir. Eserlerin bir kısmı Farsça yazılmıştır. Bunu doğal karşılamak gerekir. Zira yazarların büyük çoğunluğu, ya İlhanlıların hizmetinde bulunmuş ya da onların saltanatına sempati duymuş kişilerdir. Bunu, Cüveynî, Reşîdüddîn, Vassaf, Kâşânî ve Hafız Ebrû örneklerinde görmek mümkündür.⁵⁴

⁴² İbn Dâvud, Ebû Muhammed Takıyyüddin Hasan b. Ali el-Hillî (707/1307), *Kitâbü'r-Ricâl*, tahk. S. Muhammed S. Bahrü'l-Ulûm, Menşûratü'r-Rıza, Kum 1972.

⁴³ Şüşterî, Seyyid Şerif Mar'aşi Hüseyini Nurullah, *Mecâlisü'l-Mü'minîn*, Kitâbfuruş-i İslâmiyye, 3. bs. Tahran 1365.

⁴⁴ el-Hânsârî, Muhammed Bakır b. Zeynelabidin b. Cafer el-Musevî (1313/1895), *Ravzâtü'l-Cennât fî Ahvâli'l-Ulemâ ve's-Sâdât*, tahk. Esedullah İsmailiyyan, Mektebetü İsmâiliyyân, Tahran 1392/1972.

⁴⁵ Yusuf b. Ahmed el-Bahrânî, *Lü'lüetü'l-Bahreyn fi'l-İcâzât ve Terâcimi'r-Ricâl*, tahk. M. Sadık Bahru'l-Ulûm, Dâru'l-Azvâ, 2.bs., Beyrut 1968.

⁴⁶ Tahrânî, *Tabakâtu A'lâmi'-ş-Şî'a: el-Eenvârü's-Sâti'a fî'l-Mieti's-Sabi'a*, çev. Alinaki Münzevi, Darü'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut 1972 A.mlf., *ez-Zerî'a ila tasani'î'-ş-Şî'a*, Dâru'l-Edva, 2. bs., Beyrut 1970-1983.

⁴⁷ Mirzâ Abdullah Efendi İsfahânî, *Ta'ligâtu Emeli'l-Amil*, Kum 1299.

⁴⁸ Muhsin el-Emin, *A'yânü'-ş-Şî'a*, tahk. Hasan Emin, Darü't-Taaruf, Beyrut 1983.

⁴⁹ Hasan Emin, *Müstedrikâtu A'yânü'-ş-Şî'a*, Dâru't-Taaruf, Beyrut 1952.

⁵⁰ Abbas İkbâl Aştîyânî, *Târih-i Moğol ez Hamele-i Cengiz tâ Teşkil-i Devlet-i Timûr*, Tehran 1365.

⁵¹ Aştîyânî, *Târih-i Mufasssal-i İrân: ez Sadr-ı İslâm tâ İnkiraz-ı Kâçariyye*, Kütübhâne-i Hayyâm, Tehran ts.

⁵² Şîrîn-i Beyânî, *Din u Devlet Der İrân 'Ahd-i Moğol*, Tahran 1367-1375.

⁵³ İstifade ettiğimiz bazı çağdaş çalışmalar şunlardır: Bertold Spuler, *İran Moğolları*; Abdulkadir Yuvalı, *İlhanlı Devletinin Kuruluşu: Hülegü Han ve Zamanı*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara 1973, A.mlf., *İlhanlılar Tarihi I: Kuruluş Devri*, Kayseri 1997; İlhan Erdem, *Türkiye Selçukluları İlhanlı İlişkileri (1258-1308)*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, AÜSBE, Ankara (1995); Hasan Çiftçi, *'Ubeydullah Zâkânî: Toplumsal Görüşleri Ahlak ve Felsefesi*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, AÜSBE, Erzurum (1996); Osman G. Özkuzgüdenli, *Gâzân Hân ve Reformları (694/1295-703/1304)*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, MÜSBE, İstanbul (2000); Hasan Onat, *Türkiye'de Din Anlayışında Değişim Süreci*, Ankara Okulu Yay., Ankara 2003; Mazlum Uyar, *Şîit Ulemânın Otoritesinin Temelleri: İmamiyye Şî'ası'nda Usûlîlik ve Hiyerarşik Yapılanması*, Kaknüs Yay., İstanbul 2004; H. Ahmet Özdemir, *Moğol İstilas ve Abbasi Devletinin Yıkılışı: Cengiz ve Hülâgû Dönemleri (612-656/1216-1258)*, İz Yay., İstanbul 2005; M. Zeki İşcan, *Selefilik: İslami Köktencilüğün Tarihi Temelleri*, Kitap Yay., İstanbul 2006; *İA ve DİA*'daki ilgili maddeler ile internetten bazı sitelerden istifade ettik.

⁵⁴ Spuler, *İran Moğolları*, s. 11.

Dönemin tarihçilik anlayışını, günümüz tarih felsefesi bakış açılarıyla bir yerlere yerleştirmek yanlıştır. Çünkü dönemin kaynakları yalnız olayların tasvirini sunan eserlerdir. O dönemde yazılan tarih kitaplarına bakıldığında, bu eserlerin birey ve sınıfların ayırıcı niteliklerinden ziyade, çoğunlukla hâkim zümre ve iktidar sahiplerinin savaş tasvirlerini verdiklerini, iktidarı elinde tutanlar ile bazı ünlü bürokrat ve dinî şahsiyetlerin biyografilerini, onların din ve ahlaki erdemleriyle ilgili bilgileri içerdikleri görülür.⁵⁵ Özellikle Farsça yazılmış kaynaklarda Şîilerin bayram ve matemlerine ya hiç temas edilmediği veya az temas edildiği görülmektedir. Olcaytu'nun Şîiliğe geçmesi gibi, mezhepler tarihinde önemli sonuçları doğuran bir olay bile birkaç kaynakta yer bulabilmiştir.

İlhanlı dönemi olaylarına bizzat tanık olan tarihçilerin, uzakta olan veya daha sonra yaşayan tarihçilere oranla daha sıkıntılı oldukları ifade edilebilir. Çünkü bu tarihçiler, güçlü ve iradeli yöneticileri görmüşlerdir. Bu tip yöneticilerin doğal karizması vardır. Daha sonra insanlar onları değerlendirirken bu karizmanın baskısını hissederler. Bu baskı, dönemi yaşayan bazı tarihçilerinin bakış açılarında rahatlıkla görülmektedir.⁵⁶

Genelde Moğol, özelde İlhanlı tarihine yönelik değerlendirme yapılırken malzemenin doğası gereği, tarafsızlık ilkesine mümkün olduğu kadar uyulması, meselenin “iyi-kötü” düzlemine indirgenmemesi, sağlıklı sonuçlar açısından faydalı olabilir. Aksi halde İlhanlı tarihinin iyi-kötü arasında buharlaşması kaçınılmaz olacaktır.⁵⁷

Farsça yazılmış bazı eserlerin, İlhanlıların kültürel krizini çözmeye yönelik olduğu,⁵⁸ dolayısıyla da bazı konularda sübjektif davrandıkları iddiası⁵⁹ dikkate alınmalıdır. Sosyolojik olarak bu, beklenen bir süreçtir. Çünkü tarihte görüldüğü kadarıyla, medeni milletler, kendileriyle temasa geçen göçebe toplulukları nüfuzları altına almışlardır. Aslında karşılaşılan bu yeni durum, eski kültür ve geleneğin artık yetmediği, üst düzeyde bilgi birikimine ve hukuki normlara ihtiyacın olduğu şeklinde yorumlanabilir.⁶⁰

⁵⁵ Michel M. Mazzaoui, *The Origins of The Safawids: Sî'ism, Sûfism, and the Gulât*, Wiesbaden 1972, s. 17-18.

⁵⁶ Örnek için bkz. Cüveynî, *a.g.e.*, I, 217.

⁵⁷ Denis Sinor, “The Mongols in The West”, *JAH*, sayı 33 (1999), s. 1.

⁵⁸ Shirin-i Beyânî, “A Study of Soscial Structure in During the Mongol Period”, *JRCİ*, c.7, sayı, 2-3, Tahran, s. 142, 151.

⁵⁹ Günaltay, *a.g.e.*, s. 165; A.mlf, *a.g.m.*, s. 165.

⁶⁰ T.W. Arnold, *İntişar-ı İslam Tarihi*, çev. Hasan Gündüzler, Akçağ Yay., 2.bs., Ankara 1982, s. 314.

B. YÖNTEM ÜZERİNE

Mezhep; “birtakım siyasî, içtimaî, iktisadî olayların tesirlerinin mezhep kurucusu sayılan insan ile ona uyanlardaki fikri ve dinî tezahürüdür.”⁶¹ Bir başka ifadeyle mezhep; din anlayışındaki farklılaşmaların kurumlaşması sonucu ortaya çıkan dinî nitelikli oluşumlar ve dinin anlaşılma biçimleri ile ilgili tezahürlerdir.⁶² Bu nedenle mezhebi doğuran tarihî, coğrafî, siyasî, içtimaî ve iktisadî şartları tam olarak tanımadan, görüşleri ve davranışları sıhhatli bir şekilde temellendirmek, dolayısıyla da bir takım değerlendirmeler yapmak suretiyle o insanları anlamak mümkün görülmemektedir. Çünkü şahısların veya toplulukların fikir ve görüşleri, içtimaî, tarihî, siyasî çevreden tecrit edilemez.⁶³ İslam Mezhepler Tarihi ise, geçmişte var olan ve bugün yaşamakta olan fırka, mezhep ve akımların dinî nasıl anladıklarını objektif olarak tespit etmeye ve bunların görüşlerini tarihi, siyasî ve sosyal temellerini ortaya koymaya çalışan bilimsel bir disiplindir.⁶⁴

Mezhepler Tarihi çalışmalarında temel hedef, fikirlerin ne zaman, hangi şartlarda, nerede ortaya çıktığını ve kimler tarafından nerelerde benimsendiğini tarafsız bir gözle ve ilmi araştırma esaslarına uyularak ortaya koymaktır.⁶⁵ Bu nedenle günümüz mezhepler tarihi araştırmacısı, mezhebi veya herhangi bir görüşü doğuran itikadi, tarihi, siyasî ve diğer şartları tam olarak tanımaya çalışmak; mevcut kaynakların özelliklerini göz önünde bulundurarak verilen bilgileri değerlendirme konusunda oldukça hassas davranmak durumundadır.⁶⁶ Çünkü her bilim, ancak kendine özgü yöntemlerle teşekkül edebilir ve onun yararlı hale gelmesi, ancak belirgin bir tarza göre sınıflandırılmasından sonra mümkün olabilir.⁶⁷

Bilim dalımız olan Mezhepler Tarihinin sadece geçmişle ilgilendiği ve günümüze söyleyecek sözü olmadığı anlamına gelmemelidir. Çünkü o, dünü ne kadar

⁶¹Ethem Ruhi Fırlalı, “Önsöz”, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, el-Bağdâdî, Abdülkâhir b. Tâhir b. Muhammed (429/1037), çev. TDV., Yay., Ankara 2001, XXII.

⁶²Hasan Onat, “Türkiye’de İslâm Mezhepleri Târîhi’nin Gelişim Sürecinde Prof. Dr. Ethem Ruhi Fırlalı’nın Yeri”, *Ethem Ruhi Fırlalı’ya Armağan*, Vadi Yay., Ankara 2002, ss. 236-254, s. 236.

⁶³Bkz. Fırlalı, “Önsöz”, XXII.

⁶⁴M. Saffet Sarıkaya, “Avrupa Birliğine Giriş Sürecinde İslam Mezhepleri Tarihi Eğitimi”, *SDÜİFD*, 7 (2000), s. 74.

⁶⁵Sönmez Kutlu, *Türklerin İslamlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri*, TDV Yay., Ankara 2000, s. 27.

⁶⁶Ethem Ruhi Fırlalı, “İslam Mezhepleri Tarihi Araştırmalarında Karşılaşılan Bazı Problemler” *Uluslararası Birinci İslam Araştırmaları Sempozyumu*, 16-18 Eylül, İzmir 1985, s. 372.

⁶⁷Y. Ziya Yörükân, *Ebu'l-Feth Şehristânî “Milel ve Nihal” Üzerine Karşılaştırmalı Bir İnceleme ve Mezheplerin Tetkikinde Usûl*, haz. Murat Menteş, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara 2002, s. 177; İşcan, *Selefilik*, s. 11.

konu edinirse bugünü de o kadar konu edinmektedir ve bu, bilim dalının ontolojisi açısından bir zorunluluktur. Bu maksatla Mezhepler Tarihi, sosyal bilimlerin kullandığı birçok çağdaş yöntemden istifade etmektedir. Öyle ise bu iki bilim dalı arasında vazgeçilmez bir ilişkinin olduğu ortadadır. Bu ilişkide hangisinin dominant unsur olduğunu tespit etmeye çalışmak, ikisi arasında determinist ilişki kurmaya götürür ki, kanaatimizce bu doğru olmaz. Çünkü ikisi de sosyal bilimdir ve sosyal bilimlerde olaylar, fizik bilimlerinde olduğu gibi tek nedenle açıklanamaz ve kurgulanamazlar.

Buradan hareketle sosyal bilimlerde anlayıcı, yorumlayıcı ve niyete dayalı açıklama yöntemlerinden faydalanmak gerektiği ifade edilebilir.⁶⁸ Batı'da Wilhelm Dilthey (1833-1911) ile başlayan bu süreç, tarihi anlamının, kavramının yolunun, tarihsel yapıp etmelerin ardındaki düşüncenin anlaşılmasından geçtiği üzerine kuruludur.⁶⁹

Dilthey, doğa ile tin bilimleri arasında ayırım yapmak gerektiğini ifade ederek sosyal bilimlerle tin bilimlerini birleştirmektedir. Dilthey'in tin bilimleri kavramı ile kastettiği, tarihsel/ toplumsal gerçekliği konu alan bilimlerin tümüdür.⁷⁰ Tin bilimlerinin konuları, dıştan verilmiş fenomenler topluluğu değildir; aksine iç gerçekliğin bizzat kendisidir. Ancak burada tin bilimlerinin önünde, iç gerçekliğin objektif olarak nasıl kavranacağına dair bir problem durmaktadır. Bu sorunun yöntemle çözülebileceğini düşünen Dilthey'e göre çözüm, doğa bilimlerine has bir yöntem olan "açıklamacı" metottan vazgeçerek, kendi sistematiği içinde genel geçer bilgi elde etmenin mümkün olacağını ortaya koymaktır. Burada vurgulanan şey, öznenin tekilliği meselesidir. Bu tekillik, başkalarıyla irtibata geçmekle, diğer bir ifadeyle toplumsallıkla ortaya çıkmaktadır.⁷¹

Çalışmamız boyunca, "tarihsel sosyolojik yaklaşım (tarihselci veya sosyo-politik yaklaşım)" ile "zihniyet çözümleyici yaklaşım (psiko-sosyal yaklaşım)" esas almaya çalıştık.

⁶⁸ Yorumlayıcı ve niyete dayalı açıklama yöntemleri konusunda detaylı bilgi için bkz. Kamuran Birand, *Dilthey ve Rickert'te Manevi İlimlerin Temellendirilmesi*, Ankara 1954, s. 7; Doğan Özlem, *Felsefe Yazıları*, İnkilapYay., İstanbul 1997, s. 99-113.

⁶⁹ Özlem, *Felsefe Yazıları*, s. 196. Tarihte anlama ve açıklama arasındaki farklar için bkz. Özlem, *a.g.e.*, s. 99-101. Ayrıca bkz. Zeki Özcan, *Teolojik Hermenötik*, Alfa Yay., İstanbul 1998, s. 122-133; Alex Callinicos, *Tarih Yapmak*, çev. Nermin Saatçioğlu, Özne Yay., İstanbul 1998, s. 22; İşcan, *Selefilik*, s. 13.

⁷⁰ Wilhelm Dilthey, *Hermeneutik ve Tin Bilimleri*, çev. Doğan Özlem, Paradigma Yay., İstanbul 1999, s. 24.

⁷¹ Dilthey, *a.g.e.*, s. 85.

Tarihsel sosyolojik yaklaşıma göre dinî, siyasî, ekonomik, ictimai ve benzeri bütün fenomenler biriciktir ve bireyseldir. Bu olgular tam olarak ancak ve ancak kendi tarihsel bağlamı içine oturtulmak suretiyle anlaşılabilir, açıklanabilir ve değerlendirilebilir. Tarihsel yaklaşım, inançlar, fikirler, ifadeler, dinî ve dinî olmayan tüm tavırlar, her çeşit içtimai hadise ve olguları, kendi tarihsel ve toplumsal bağlamları göz önünde bulundurmamak suretiyle, birinden ötekine geçerek bütün bağlamı anlamaya çalışmaktan ibarettir. Her çağın veya her tarihsel dönemin, o döneme damgasını vuran fikirler ve ilkeler yoluyla yorumlanması gerekir.⁷²

Zihniyet çözümleyici yaklaşım ise insanı temele alır. İnsanın farklı algılama biçimlerinin ve davranışlarının arkasında kişisel eğilimleri vardır. Bir toplumsal grubun örtük referans sistemi olan zihniyet,⁷³ toplumların vazgeçilmezidir. Buna göre çözümleyici yaklaşım, dinî-politik gruplar olarak değerlendirilen mezheplerin, olaylara ve olgulara karşı kendi renklerini taşıyan bakış açıları; bunlara uygun olarak geliştirdikleri davranış kalıplarını, bunların örtük referans sistemini⁷⁴ ve mezhebi oluşturan toplumun üyelerinin çoğunda ortak olan baskı alanlarını (toplumsal bilinç dışı)⁷⁵ çözmeye önemlidir.

Bu yaklaşım, farklı bakış açıları daha iyi anlayabilmemiz için onların arkasında belirleyici rol oynayan, toplumların manevi cephesi diyebileceğimiz, her toplumun yaşadığı muhit, kültür ve çeşitli sosyal endişelerin ürünü olarak ortaya çıkan “örtük referans sistemi”ne ulaşmamızı sağlayabilir. Yani toplumun hemen her üyesinde içkin konumda olan, bireylerin eylemlerini yöneten zihniyetin, dünya görüşünün çözümlenmesine yardımcı olabilir. Çünkü bunlar vasıtasıyla olayların anlamsızlaşması önlenmektedir.⁷⁶ O halde bu yaklaşım bize Şîî ve Alevîlerde önemli bazı kavramlara yüklenen anlamların çözümlenmesini sunabilir. Bu kavramların muhtevasının, tarihin yazgısına bağlı olarak her dönemde içerdikleri ve büründükleri ideoloji ile icra ettikleri fonksiyonların sürekli değişkenlik gösterdiğini ortaya koyabilir.

⁷²Kutlu, “İslam Mezhepleri Tarihinde Usul Sorunu 1”, *İslami İlimlerde Metodoloji (Usûl) Meselesi 1*, İSAV, Eylül, 2005, s. 418. Ayrıca bkz. Doğan Özlem, “Kaygı Ve Tarihsellik”, *Doğu-Batı*, sayı 6, yıl 2 (Şubat-Nisan 1999), s. 23-25; Özcan, *a.g.e.*, s. 135.

⁷³Alex Mucchielli, *Zihniyetler*, çev. Ahmet Kotil, İstanbul 1991, s. 7.

⁷⁴Kutlu, *a.g.m.*, s. 420.

⁷⁵Erich Fromm, *Yeni Bir İnsan Yeni Bir Toplum*, çev. Necla Arat, Say Yay., İstanbul 2001, s. 97.

⁷⁶M. Zeki İşcan, “Taassuba Dayalı Din Anlayışı Karşısında Ebû Hanife Örneği”, *EKEV Akademi Dergisi*, yıl 8, sayı 20, (Yaz 2004), s. 60.

Mezhepleri sadece dış görünüşleri itibariyle değerlendirmek, sadece dış görünüşten hareketle karşılaştırmalar yapmak, o mezhebe ilişkin sağlam bilgilere ulaşmamızı sonuçsuz bırakabilir. İlgili mezhepte günümüzde olup bitenleri anlamak için o mezhebin tarihine doğru derinlemesine gitmek gerekir. Çünkü doğru bilgilenme ile doğru anlama arasında doğru bir orantı vardır.⁷⁷ Bunun için de doğrudan tarihle ilişki kurmak gerekir. Çünkü kolektif iradenin mecrasında akıp giden tarihin dili, sonraki olaylarda eskilere oranla rahat çözülür.

Tarihi insanların yaptığını söylemek, tarihin nesnel koşullardan yoksun olduğu anlamına gelmemelidir. Çünkü insanlar, tarihi, kendi keyiflerine göre yapamazlar; bunu kendileri tarafından seçilmiş koşullar içinde değil, doğrudan içinde buldukları verili ve geçmişten aktarılmış koşullar içinde yaparlar.⁷⁸ Yani tarihin de bilimsel nesnelliği⁷⁹ söz konusudur. Tarihle kurulan bu ilişki, geçmişteki düşünce birikiminin izini sürme imkânı verecektir. Bu önemlidir; çünkü düşünceler bir önceki nesilden aktarılan ve o neslin ortak hafızasının bir ürünü olarak, sonraki nesillere birikim olarak yansıyan bir süreçtir. Süreçler ise fenomeni meydana getirir.⁸⁰

Mezhepler Tarihi açısından oluşan süreçlerin doğru anlaşılması, diğer bir ifadeyle, itikadi mezheplere ilişkin sorularımızın anlamlı yanıtlar bulması için, Mezhepler Tarihine ilişkin metinleri eleştirel bakış açısıyla yeniden değerlendirmek durumundayız. Bunu, “dün”ün hâlâ “bugünü”müzü belirlemesine engel olmak adına yapmalıyız. Hasan Onat’a göre bu bakış açısı İslam tarihinde oluşturulabilseydi mesala biz, hâlâ bugün Kerbelâ’nın matemini tutmaz; ondan çıkarılması gereken sonuçlara rahatlıkla ulaşabilirdik.⁸¹ O halde burada eksik olan unsurun “tarih bilinci” olduğunu söylemek mümkündür. Tarihle kurulan bu pragmatik ilişki düzeyi, hem Sünnî hem de Şîî düşünce geleneğinde oluşan tarihdışı mitolojik unsurlara karşı filtre görevi yapabilir.⁸²

⁷⁷ Onat, *Türkiye’de Din Anlayışında Değişim Süreci*, s. 16.

⁷⁸ Callinicos, *a.g.e.*, s. 19.

⁷⁹ Şara Sayın *bilimsel nesnelliği*: “doğada olduğu gibi tarih ve toplumlarda da var olduğuna inanılan yasallık ve zorunlulukların bilimsel yöntemle ortaya konuluşu, betimlenişi ve açıklanışı” olarak tanımlar. Detay için bkz. “Yorumbilgisel Söyleşi”, *Macit Gökberk Armağanı*, Türk Dil Kurumu Yay., Ankara 1983, s. 103-105.

⁸⁰ Mircea Eliade, *Dinin Anlamı ve Sosyal Fonksiyonu*, çev. Mehmet Aydın, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara 1990, s. 9.

⁸¹ Onat, *Türkiye’de Din Anlayışında Değişim Süreci*, s. 17.

⁸² Muhammed Arkoun, *Tarih, Felsefe, Siyaset Üzerine Konuşmalar*, çev. Yasin Aktay-Cemalettin Erdemci, Vadi Yay., Ankara 2000, s. 16.

Mitolojik din algılamaları, hem Şîîlerde hem de Sünnîlerde söz konusudur. Bu bağlamda Şîîlerin Hz. Ali (40/661), Hz. Hüseyin (61/680) ve oniki imama yükledikleri anlam ile Sünnîlerin Hz. Osman'a, Muaz b. Cebel'e ve Aşere-i Mübeşşere'ye yükledikleri anlamların, bu anlayış ekseninde kendilerini teyid eden metinler bulması zor olmamıştır. Bu açıdan Şîî-Sünnî farkından bahsetmenin önemli olmadığını söyleyebiliriz. Mitolojik din ve tarih algılamaları, Hasan Onat'ın da dediği gibi, geçmiş ile tarih, tarih ile din, din ile geleneğin bir birinden farklı olduğunun fark edilmesini güçleştirmektedir.⁸³

Bir sistemin temelini oluşturan nitelikleri keşfetmek, öncelikle geçmişe yönelik bir görevdir. Bu görevi üstlenmeyi isteyen kişi, sistemin içinde o dönemde geçerli olan bakış açılarına ve düşüncelere aykırı düşen yeni ve yaratıcı hangi fikirlerin bulunduğunu tespit etmek zorundadır.⁸⁴ İncelediğimiz dönemle ilgili olarak toplumun dinî yapısını oluşturan unsurların temeline ulaşmak gerekir. Bunun için yapılması gereken şey, *ric'at*, *mehdi*, *takiyye*, gibi Şîa'nın var oluş kodlarını içerisinde barındıran kavramların, o dönem için hangi oranda geçerli olduklarını, yeni ve yaratıcı fikri boyutlarının bulunup bulunmadığını, dönemde toplumları ne ölçüde etkilediklerini tespit etmektir. Bu yaklaşım, bugünkü Şîa'nın konumuna ilişkin daha tutarlı yorumlar yapabilmek için, çalıştığımız zaman dilimindeki hâkim kültürü tanımamıza, zamanın ruhunu yakalamamıza, siyasî eğilimleri öğrenmemize katkı sağlayacaktır.⁸⁵ Anlamli bir "inşa" için, geçmiş çağların atmosferinin ve zihniyetinin eleştirel bakış açısıyla yeniden okunması gereği açıktır.⁸⁶

Araştırmacı, aydınlabildiği geçmişten şimdiye ulaşabilmiş maddi, manevi malzemelerin çetelesini çıkarır. Çalışma sonucu elekten geçirilmiş malzemelerden işe yarayanlarla şimdiyi anlamaya, geleceği hesaplamaya yönelir.⁸⁷ Düşüncenin geçmişle ilgisini kurmak önemlidir; çünkü tipler, modelleşen olay ve olgular, gelecek kuşakları uzun süre etkisi altına alır; onların hayatlarını yönlendirir.⁸⁸ Dolayısıyla mezheplerin

⁸³ Onat, *Türkiye'de Din Anlayışında Değişim Süreci*, s. 132.

⁸⁴ Fromm, *Toplumsal Bilinçaltının Araştırılması*, çev. Aydın Arıtan, Arıtan Yay., İstanbul 1998, s. 38.

⁸⁵ Osman Aydınli, *Mu'tezilî İmamet Düşüncesinde Farklılaşma Süreci*, Araştırma Yay., Ankara 2003, s. 10.

⁸⁶ Aydınli, *a.g.e.*, s. 10.

⁸⁷ Bkz. Teoman Durah, "Tarih ve Felsefe", *Fırat Üniversitesi Tarih Metodolojisi ve Türk Tarihinin Meseleleri Kollukyumu*, 21-26 Mayıs, 1984, Elazığ Bildiriler, Elazığ 1990, s. 82-83.

⁸⁸ Takiyetin Mengüşoğlu, *Felsefeye Giriş*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1992, s. 162.

hem teşekkülü hem de sonraki dönemlerde gerçekleştirdikleri yapılanmaları incelerken onları dünün birikiminden koparmak imkânsızdır.

Mezhepler üzerine düşünmek, sadece teorik/entelektüel bir gayretin, ihtiyacın ya da mezhep kimliklerinin yeniden inşa edilerek ötekine göre kodlanması çabası olarak değerlendirilmemelidir. Mezhepler, kutsal ve yaşanan şartların oluşturduğu koşullar karşısında bireylerin kendileri için oluşturdukları politik-dinî gruplardır. Yani mezhep, kendisiyle kutsala referansla anlamlı bir dünyanın inşa edildiği beşerî bir girişimdir. Mezhep dinsel algılamının bilişsel dünya ve toplumsal şartlar ile kesişmesinden meydana gelmektedir. Buna göre mezhebin temsil ettiği teolojiden bir antropoloji çıkarmak mümkündür.⁸⁹

Bir mezhebin veya ekolün sadece görüşlerinden bahsetmek, onun hakkında “yatay” açıklamalar yapmak olacaktır. Oysa bunun yanı sıra bu görüşleri daha geniş anlam dünyaları ile ilişkilendiren “dikey açıklamalara” da yer verilmesi gereği ortadadır. Buna göre Mezhepleri “anlamak”, gerek ferdî gerekse toplumsal planda, mezheplerin oluşum nedenlerini, oluşumlarda insan katkısını, dönemin şartlarının dinî algılama biçimlerini nasıl etkilediğini gösterecektir. O halde mezheplerin tarihi, kültürel ve sosyo-ekonomik bağlamı bilinmeden anlaşılamayacağı açıktır.⁹⁰

Örneğin çalışmamızın kaynaklarından biri İlhanlı dönemi tarihçisi Reşîdüddîn’e göre tarih; garip hallerin, durumların ve nadir olarak varlık bulan acayip hadiselerin tertip ve zaptı; evrakların içinde ve defterlerin satırlarında var olanları tespit etmektir.⁹¹ Bu tanımda tarihin gerçeklik boyutuna işaret edilmiş olmasına rağmen, tarih felsefesinde önemsenen nesnel boyut yer almamıştır. Oysa tarihin hem gerçek hem nesnel boyutu vardır. Gerçek tarih, geçmiş olayların zaman içindeki akışı, insanların geçmişte yaptığı eylemler ve ortaya koyduğu ürünlerdir. Nesnel tarih ise; bu gerçekliğin bilinmesi, bilgi düzleminde yeniden oluşturulmasıdır.⁹²

Klasik Mezhepler Tarihi eserlerindeki tarih anlayışı, klaskik tarih anlayışından da farklıdır. Genelde bu eserlerde nassî yaklaşım esas alınmıştır.⁹³ Nassî yaklaşım; tarihi, Allah tarafından inşa edilen bir fenomen olarak kabul eder. Bu yüzden olayların

⁸⁹ İşcan, *Selefilik*, s. 13.

⁹⁰ İşcan, *Selefilik*, s. 13.

⁹¹ Reşîdüddîn, *Câmi’u’t-Tevârîh*, II, 209A.

⁹² Ömer Naci Soykan, *Araştırmalar: Felsefe Konuşmaları I*, Küyerel Yay., İstanbul 1998, s.221.

⁹³ Tarihin devrî-gayrî devrî taksimi konusunda detay için bkz. Arnold Tonbee, *Tarihçi Açısından Din*, çev. İbrahim Canan, Kayıhan Yay., İstanbul 1973, s. 19-25.

arkasındaki beşerî sebeplerle ilgilenmez. Bunların arkasındaki tarihi ve sosyal kanunları ortaya çıkarmakla uğraşmaz. Bu anlayışa göre tarihi idare eden zekâ ve irade beşerin değil, her şeye kadir olan Allah'ın ilmi ve iradesidir.⁹⁴

Nassî yaklaşım olayları ilahî kadere bağlama eğilimindedir. Bu eğilim, olayların merkezinde olan bazı isimleri ve bizzat olayları, tartışma menziline çıkarılmıştır. Böylece insan unsurunun fazla yer tutmadığı edilgen bir tarih ortaya çıkmıştır.⁹⁵ Hâlbuki tarih, insanın geçmişte yapılmış eylemlerine ilişkin soruları yanıtlama çabasıdır.⁹⁶ Tarihçi ise, insan failer ile eylemlerinin nesnel koşulları arasındaki karşıtlığı ortaya çıkararak kişidir.⁹⁷

Araştırmacı, belge ve kayıtların sadece bilgiyi taşımadıklarını, aynı zamanda çağdaş insana, medeniyetin akışı içerisinde, diğer zaman ve mekânlarda yaşayan varlıkları sadece bugünkü kendi şahsiyetinin geri planı olarak değil, aynı zamanda kendi benzer ve eşleri -yani psikolojik muasırları- olarak da nazara alma imkânı sağlar. Böylece araştırmacı, farklı zaman ve mekânlarda yaşayan insanların da kendi hayatlarını, tıpkı bugünkü kendi neslinden olanların zannettiği gibi, kâinatın merkezî olarak gördüklerini kolayca kavrayabilir.⁹⁸

Sosyal bilimlerde objektifliğin imkânı üzerine yapılan tartışmalar, önemli yöntem bilimsel tartışmalardan birisi olarak kabul edilmektedir.⁹⁹ Araştırmacının objektifliği de bu kabildendir. Sosyal olay ve olguları tarafsız bir şekilde, “oldukları gibi”¹⁰⁰ ele almak, doğruya ulaşmada ve yanlış yorumların önünü kesmede önemlidir. Ancak insan oluşumuz, bir topluma ve inanç sistemine sahip oluşumuz nedeniyle salt objektiviteye ulaşmak zordur. Zira insanın zekâsı ve görüşü ne denli güçlü olursa olsun politik ve dinsel inanışları, özellikle yaşadığı çevreden aldığı duyguların etkisinden kurtulması güçtür.¹⁰¹

⁹⁴ İşcan, *Selefilik*, s. 11; Tonbee, *a.g.e.*, s. 20.

⁹⁵ Bkz. İşcan, *Selefilik*, s. 81.

⁹⁶ Robin George Collingwood, *The Idea of History*, A Galaxy Book, New York 1956, s. 9.

⁹⁷ Callinicos, *a.g.e.*, s. 20. Ayrıca bkz. Ziya Gökalp, “İlm-i İctimai Dersleri”, haz. Bedri Mermetlu, *Türk Sosyolojisi Dergisi*, yıl 1, sayı 1, (Yaz-1995), s. 136.

⁹⁸ Tonbee, *a.g.e.*, s. 13-14.

⁹⁹ Objektiflik konusunda detay için bkz. Emile Durkheim, *Sosyolojik Metodun Kuralları*, çev. Enver AYTEKİN, İstanbul 1994, s. 51 vd; Tonbee, *a.g.e.*, s. 9-10; Mehmet Taplamacıoğlu, *Din Sosyolojisi*, Ankara 1983, s. 14 vd; Ünver Günay, *Din Sosyolojisi*, İnsan Yay., İstanbul 1998, s. 7-78; Onat, *Türkiye’de Din Anlayışında Değişim Süreci*, s. 24-25.

¹⁰⁰ Durkheim, *a.g.e.*, s. 51.

¹⁰¹ Gustave Le Bon, *Tarih Felsefesi*, çev. Hüsrev Akdeniz-Murat Temelli, Ataç Yayınları, İstanbul 2004, s. 46.

Tarihî olgular bize “arı” olarak gelememekte, her zaman kayıt tutanın zihninden kırılarak yansımaktadır. Bu, tarih biliminin önemli çıkmazlarından birini oluşturmaktadır. Bu sorunu aşabilmek, sadece tarih üzerine değil, tarihçi üzerine eğilmek gerektiğini de ortaya koymaktadır. Bunun için bir tarih yapıtını ele alınca ilk ilgileneceğimiz husus, sadece içindeki olgular değil, aynı zamanda onu yazan tarihçi de olmalıdır.¹⁰² Çünkü her hangi bir insan gibi araştırmacının da zihniyeti, açık ve örtük referans etkileşimine açıktır.

Tarihin, içinde bulunulan zamanın perspektifiyle okunması, eleştirilen husus değildir. Elbette ki, tarihî malumatların hepsinin elde edilmesi veya tarihte mutlak bilgiye ulaşılması ve tarihî gerçeklerin büyük bir kesinlikle tespiti imkânsız gibi bir şeydir. Çünkü tarihçinin, tarihî verileri değerlendirirken yaşadığı sosyal çevre tarafından şekillenmiş bir zihniyeti vardır. Dolayısıyla tarihçi, tarihe kendi dünyasından bakar. Çünkü o kendi zamanının çocuğudur. Önyargılarından ve alışılmış düşünme tarzlarından etkilenmesi doğaldır.¹⁰³ Ancak eleştirilen durum, özneliliğin tarihin yorumlanışında veya delillerin kullanılışında ortaya çıkmasıdır.

Biz geçmişini ancak günümüz açısından inceleyebilir, onu ancak bugünün gözleriyle anlayabiliriz. Tarihçi çağının insanıdır ve çağına, insan var oluşunun koşullarıyla bağlıdır.¹⁰⁴ Tarihçi, geçmişini anlamaya çalışırken o dönemde kullanılan kavramlara gerçek anlamlarını vermeye çalışmalıdır.¹⁰⁵ Çünkü kavramlar, araştırma alanına kural veya kurallar bütünüyle bakmayı zorunlu kılar. Her bir kavramın, kendisini şekillendirdiği ve onlar olmadan anlamsızlaştığı sorun veya sorunlara göndermede bulunduğu kabul edilmektedir.¹⁰⁶

Buraya kadar olan kısımda ortaya koymaya çalıştığımız tarihî, sosyolojik ve zihniyet çözümleyici yöntemler, çalışmamızın da ana yöntemlerini oluşturmaktadır. Düşüncelerin arka planına ulaşmak için benimsediğimiz bir başka yöntem de “fikir-hadise irtibatı” olmuştur.¹⁰⁷ Kaynaklardaki bilgi birikiminden faydalanırken “menkûlde makûl olma”¹⁰⁸ prensibine bağlı kalmaya çalıştık. Bundan başka çalışmamızda merkezî

¹⁰² E. Hallet Carr, *Tarih Nedir*, çev. Misket G. Göktürk, Birikim Yay., İstanbul 1980, s. 31.

¹⁰³ Carr, *a.g.e.*, s. 32.

¹⁰⁴ Carr, *a.g.e.*, s. 34.

¹⁰⁵ Le Bon, *a.g.e.*, s. 80.

¹⁰⁶ İşcan, *Selefilik*, s. 17-18.

¹⁰⁷ Hasan Onat, *Emevîler Devri Şîi Hareketleri ve Günümüz Şîiliği*, TDV Yay., Ankara 1993, s. 2

¹⁰⁸ Ahmet Akbulut, *Sahabe Devri Siyasi Hadiselerinin Kelami Problemlere Etkileri*, Ankara 1992, s. 10.

konumda bulunan bazı isimleri, “şahıslar üzerine derinleşme”¹⁰⁹ ilkesi çerçevesinde ele almaya gayret ettik.

¹⁰⁹ Kutlu, *a.g.e.*, s. 27.

BİRİNCİ BÖLÜM

İLHANLILAR VE SÜNNÎ HİLAFETİN DÜŞÜŞÜ

Bu bölümde, batıda kurulmuş bir Moğol devleti olmasına rağmen İlhanlıların müstakil devlet olduğu; bu devleti oluşturan unsurlar arasındaki Moğol yerel benliğinin, bazı İlhanlı yöneticilerinin İslam'ı kabulü ile zayıfladığı ve bunun da Moğollardan kopuşu hızlandırdığı ortaya konulmuştur.

İlhanlılar tarih sahnesine çıkarken İslam dünyasının durumu ve Alamut'un düşüşünün sonuçları ele alınmıştır. Moğol istilasıyla yapılan göçlerin ve Olcaytu'nun Şiîliğinin Anadolu'nun siyasî ve dinî yapısına katkıları ayrıca araştırılmıştır. Bağdat kuşatmasında son Abbâsî halifesinin durumu, Bağdat'ın düşüşünün dinî ve siyasî sonuçları değerlendirilmiştir. Bu arada Şiîlerin Sünnî hilafetin düşüşündeki rolü, Şiî vezir Alkamî ve Şiî âlim Nasîruddîn Tûsî'den hareketle tartışılmıştır.

1. 1. İlhanlıların Siyasî Tarihi

İlhanlı devletinin kuruluş sürecinin iyi anlaşılabilmesi için idari, adli ve iktisadi bakımdan uzantısı konumunda olduğu¹¹⁰ Cengiz Han ve Moğolların durumuna kısaca bakmak gerekmektedir. Cengiz Han (Timuçin 549-624/1155-1227)'dan önce Moğollar, birbirleriyle mücadele halinde olan, Çinlilere vergi veren, siyasî birlikten yoksun kabileler halinde yaşayan dağınık haldeki topluluklardır.¹¹¹ Cengiz Han onları ortak bir disipline boyun eğdirinceye kadar tüm göçebe toplumlarda olduğu gibi, Moğollar arasında da bölünme ve anlaşmazlık hüküm sürmüştür.¹¹² Timuçin, çeşitli mücadelelerden sonra elde ettiği şöhretiyle 1196'da Moğol kabileleri tarafından önce otoritesi tanınmış,¹¹³ 1206'da¹¹⁴ "Cengiz" unvanı¹¹⁵ alarak Han seçilmiştir. Bundan sonra, dağınık haldeki Moğol kabilelerini birleştirerek onlara siyasî kimlik kazandırmıştır.¹¹⁶ Bütün bunlar dolayısıyla ki, Cengiz, Moğol tarihinin başlangıç

¹¹⁰ Yuvalı, *İlhanlılar Tarihi*, s. 10.

¹¹¹ Manghol-un Niuça Tobça'an (Yüan- Ch'ao Pi-shi), *Moğolların Gizli Tarihi* (1240), çev. Ahmet Temir, TTK Yay., 2. bs., Ankara 1986, s. 58; Cüveynî, *a.g.e.*, I, 84.

¹¹² Ahmed b. Muhammed b. Arabşah (791-859) "Cengiz Han", çev. Şerefedin (Yaltkaya), *DEFM*, c. 4, sayı 1 (1925), s. 12; Gérard Chaliand, *Göçebe İmparatorluklar Moğolistan'dan Tuna'ya MÖ V. y. y. XVI. y. y.*, çev. Engin Sunar, Doğan Kitapçılık, İstanbul 2001, s. 102.

¹¹³ *Moğolların Gizli Tarihi*, s. 14; Cüveynî, *a.g.e.*, I, 84; Reşîdüddîn, *Câmi'ü't-Tevârîh*, I, 231.

¹¹⁴ *Moğolların Gizli Tarihi*, s. 137; Kâşânî, *a.g.e.*, s. 18 (61).

¹¹⁵ Cihan hükümdarı, göklerin oğlu, güçlü, mükemmel savaşçı anlamına gelir. Geniş bilgi için bkz. Mustafa Kafalı, "Cengiz Han", *DİA*, İstanbul 1993, VII, 368.

¹¹⁶ *Moğolların Gizli Tarihi*, s. 138-140; Reşîdüddîn, *Câm'ü't-Tevârîh*, I, 306-307; Zehebî, *Siyer*, XXII, 243.

noktası olarak kabul edilmiştir. O parçaları birleştirerek kendi kavmine imparatorluk bahşeden bir devlet adamı,¹¹⁷ hatta bir peygamber olarak görülmüştür.¹¹⁸

İlhanlı devleti ya da İran Moğolları, Cengiz Han'ın torunu Hülâgû tarafından İran'da kurulan bir Moğol devletidir.¹¹⁹ Yaklaşık bir asır kadar tarih sahnesinde görülen bu devlet, Abbâsî hilâfetine son vermiştir.¹²⁰ Kurumları açısından sonraki Türk devletlerini etkilemiştir.¹²¹

“İl imparatoru” anlamına gelen “ilhan”,¹²² İran'da bulunan Moğol yöneticisine denir. Bu kavram İlhanlıların Büyük Moğol Kaanına tabi olduklarını; müstakil bir devlet olmadıklarını ifade etmek için kullanılmıştır.¹²³ Buna göre İlhanlı devleti kuruluşundan itibaren yaklaşık kırk yıl kadar (1256-1295) idarî bakımdan Moğol İmparatorluğunun Batıdaki temsilcisi olmuştur. İmparatorluk merkezî Karakorum'la sürdürülen bu kuvvetli bağ, Kubilay Han'ın 1294'te ölümüyle zayıflamış, Gâzân Hân'ın tahta çıkışıyla birlikte (1295) tamamen kopmuştur.¹²⁴ İmparatorluğun merkezîne bağlılığı ifade eden, Kaan'a tabiiyeti gösterir nitelikteki ifadeler de İran sikkeleri üzerinden silinmiş, yerine ilhanın ismi yazılmıştır.¹²⁵ Ancak daha sonraki dönemde

¹¹⁷ İsenbike Togan, “Cengiz Han ve Moğollar”, *Türkler*, ed. Hasan Celal Güzel v.dğr. Yeni Türkiye Yay., Ankara 2002, VIII, 359; A.mlf, “Çinggis Han ve Moğollar”, *Genel Türk Tarihi*, ed. Hasan Celâl Güzel-Ali Birinci, Yeni Türkiye Yay., Ankara 2002, V, 25.

¹¹⁸ Yûnîfî, *a.g.e.*, I, 86; Muhammed b. Şakir el-Kütübi (764/1363), *Fevâtü'l-Vefâyât*, tahk. İhsan Abbas, Dâru's- Sadır, Beyrut 1974, I, 301.

¹¹⁹ Reşîdüddîn, *Câmi'ü't-Tevârih*, II, 677. İlhanlı devletinin kuruluş ve yıkılış tarihleri için bkz. Bertold Spuler, “İlhanlılar”, *İA*, V/2, 967; A.mlf, “İlkhan”, *EF*, III, 1121; Yuvalı, “İlhanlılar”, *DİA*, İstanbul 2000, XXII, 102; B. Forbes Manz, “İlkhanid Dynasty”, *Encyclopedia of Asian History*, New York 1988, II, 99; İ. Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Devleti Teşkilâtına Medhal*, TTK Yay., 4.bs., Ankara 1988, s. 192. Bazı kaynaklar Cengiz ve torunlarının kurduğu devletleri Türk devleti olarak nitelendirmektedir. Aslında Moğollar başka bir ırktır. Onlara Türk devleti gözüyle bakılmasının nedeni, başta onlu sistem olmak üzere, birçok müesseseleriyle birlikte eski Türk geleneğine dayanmalarıdır. Bu yüzden Cengiz İmparatorluğuna “Türk-Moğol Devleti” denmiştir. Detay için bkz. Yuvalı, “Cengiz Han ve Halefleri Döneminde Horasan'ın İdari Statüsü”, *Fırat Üniversitesi Dergisi (Sosyal Bilimler)*, c. 2, sayı 1 (1988), s. 228.

¹²⁰ Tahirülmevlevi (Olgun), *Cengiz ve Hülagu Mezalimi*, İstanbul 1322, s. 34.

¹²¹ Bkz. Yuvalı, *İlhanlılar Tarihi*, s. 195; Yılmaz Öztuna, *İslam Devletleri Devletler ve Hanedanlar*, Ankara 1989, I, 556; M. Derviş Lütfi, “el-elkâb a'le'l-Meskûkâti'l-İlhâniyye”, *Sumer*, c. 21, sayı 1-2 (1965), s. 159.

¹²² İlhan ifadesi “il+han kelimelerinden oluşmaktadır ve Türkçedir. İl: tabi, han: mülk, yani “Tabi mülk” anlamına gelir. İlhan unvanının tarihi seyri için bkz. Reuven Amitai-Preiss, “Evidence for the Early Use of the Title Ilkhân Among the Mongols”, *JRAS*, c. 3, sayı 1-2 (1991) s. 353-361; “el-İlhâniyyûn”, *el-Mevsûatü'l-Arabiyye*, Müdiru'l-am Mes'ud Bubu, Hey'etü'l-Mevsûati'l-Arabiyye, Dimaşk 2004, IV, 478 vd.

¹²³ Öztuna, *a.g.e.*, I, 557; Uzunçarşılı, *a.g.e.*, s. 188.

¹²⁴ Abdulaziz Fehmi, *Târihü'd-Devleti'l-Moğoliyye fi İran*, Dâru'l-Me'arif, Beyrut 1981, s. 153-154.

¹²⁵ Fehmi, *a.g.e.*, s. 153-154; Uzunçarşılı, *a.g.e.*, s. 189. Bu konuda detaylı bilgi için bkz. el-Bekrî, *a.g.m.*, s. 97-98; *Moğol ve İlhanlı Sikkeleri: Ak Akçe=Mongol and Ilkhanid Coins*, Yapı ve Kredi Bankası, İstanbul 1992. Paraların üzerindeki (قان الاعظم) ifadesi silinmiş, yerine (سلطان الاعظم) ifadesi konulmuştur. Bu ifadelerle Gâzân Hân kendisini, “Semanın kudretiyle” hükümdar olarak kabul ettiğini;

devletin dayandığı halkın çoğunun Türk unsurundan oluşması, Moğol unsurunun devlet içindeki etkisinin zamanla azalmasına yol açmıştır. Ahmet Teküder'le başlayan İslamlaşma süreci, Türkleşme hadisesini de hızlandırmıştır.¹²⁶

İlhanlı devletinden bahsetmek, bir bakıma Hülâgû Han'ın tarihinden bahsetmektir. Çünkü Mengü Han (1251-1259) kurul kararıyla Hülâgû'yu Batı'ya/İran'a gönderirken ona, Ceyhun'dan Mısır'a kadar olan bütün toprakların kontrolünü; fitne unsuru ve sıklıkla şikâyet konusu olan İsmâilileri¹²⁷ ve Bağdat'ı ortadan kaldırma görevlerini vermiştir.¹²⁸ Moğol komutanlarının bir kısmı Mezopotamya bir kısmı da Köseadağ savaşı (1243) sonrası Anadolu'da olmak üzere çeşitli yerlere dağılması, bu bölgedeki Moğol otoritesini zayıflatmıştı. Mengü Han'ın Hülâgû'yu yukarıda belirtilen görevlerle göndermesi, imparatorluğun batısındaki topraklarında dağılan ve zayıflayan gücü yeniden tesis etmeye yöneliktir.¹²⁹

İlhanlı devletini dört döneme ayırmak mümkündür. Birinci dönem; gayr-i müslim olan İlhanlılar dönemidir. Bu dönem 653-680/1256-1282 yıllarını kapsar. Hülâgû ve oğlu Abaka dönemleridir. Bu dönemde batıyla ve Hristiyanlıkla yakın temas kurularak ilk elçilik heyeti gönderilmiştir.¹³⁰ İkinci dönem, İslam ve diğer akidelerin çarpıştığı 681-695/1282-1295 yıllarını kapsayan dönemdir. Ahmet Teküder, Argun, Keyhatu ve Baydu dönemleridir. 695-736/1295-1335 yıllarını kapsayan üçüncü dönem, müslüman İlhanlılar dönemidir. Bu dönemin üç önemli ismi; Gâzân Hân (695-703), Olcaytu (703-716) ve Ebû Said (716-736)'tir. Bu dönem idarî, malî, iktisadî ve bayındırlık alanlarına yönelik ıslah çalışmaları açısından İlhanlı devletinin altın çağı olarak kabul edilmektedir. 736-756/1335-1353 yıllarını kapsayan dördüncü dönem, devletin çözülme ve yıkılma dönemidir.¹³¹

dolayısıyla da bağımsız olması gerektiğini duyurmaya çalışmıştır. Bkz. Uzunçarşılı, *a.g.e.*, s. 189; C. Brockelmann, *İslam Milletleri ve Devletleri Tarihi*, çev. Neş'et Çağatay, Ankara 1954, s. 266.

¹²⁶ Yuvalı, "İlhanlılar", *Türkler*, VIII, 359.

¹²⁷ Cüzcanî, *a.g.e.*, II, 181-182; Reşidüddîn, *Câmii'ü't-Tevârih*, II, 684-685.

¹²⁸ Reşidüddîn, *Câmii'ü't-Tevârih*, II, 686-687; Hamdullah Müstevfi, *Târih-i Güzide*, s.584; Muhammed b. Ali b. Muhammed Şebânkârî (759/1358), *Mecm'u'l-Ensâb fi't-Tevârih*, nşr. Mîr Hâşim-i Muhaddis, 2.bs., Tahran 1376, s. 260; Hândmîr, *a.g.e.*, III, 94; Makrîzî, *a.g.e.*, 1/2, 400.

¹²⁹ Denis Sinor, "The Mongols in The West" *JAH*, c. 33, sayı 1 (1999), s. 24.

¹³⁰ Michael Prawdin, *The Mongol Empire*, Translated, Eden& Cedar Paul, The Free Press, New York 1967, s. 370.

¹³¹ el-İlhâniyyûn", *el-Mevsûatü'l-Arabiyye*, IV, 478-479.

Hülâgû'nun Aynı Câlüt savaşında (658/1260)¹³² Memlük Sultanı Seyfeddin Kutuz (658/1260) tarafından yenilgiye uğratılması, Müslümanlar tarafından sevinçle karşılanmıştır.¹³³ Bu savaşın önemli sonuçları olmuştur.¹³⁴ Her şeyden önce Moğolların, bir başka kavim tarafından yenileceklerine inandıkları gün gelip çatmıştır.¹³⁵ Ayrıca Müslümanlarda yerleşen “Moğolların yenilemeyeceği”¹³⁶ düşüncesi ortadan kalkmış, güven duygusu tekrar yerleşmiştir.¹³⁷

Hülâgû'nun vefatından sonra yerine geçen oğlu Abaka, 1265-1282 yılları arasında tahtta kalmıştır. Abaka, Hülâgû'dan sonra devletin istikrarını sağlamıştır. Onun döneminde Batı Hristiyanlarıyla yakınlaşma kurulmuştur. Memlüklulara karşı düşünülen ortak harekât teşebbüsleri, çeşitli nedenlerle akim kalmıştır. O, Budist mabetleri inşa ettirmiş; Hristiyanlara çeşitli ayrıcalıklar sunmuş, Moğol kültürel geleneklerine alternatif sunan İslam kültürünün önüne geçmeye çalışmıştır.¹³⁸

Abaka'nın vefatıyla yerine Kardeşi Ahmet Teküder (680-683/1282-1284) geçmiştir. İslam'ı seçerek Ahmet adını almasıyla, İlhanlı tahtına ilk defa Müslüman bir Moğol oturmuştur. İslamlaşma sonucu, Moğolların kendileri açısından Mısır'a karşı yürüttükleri politikada değişme ve yumuşama olmuştur. Ahmet, kendisinin ve ailesinden İslam'a geçenlerin isimlerinin yazıldığı bir listeyi 1282'de Memluk sultanı Seyfeddin Kalavun (678/1279)'a göndermiştir.¹³⁹ Sultan Kalavun, Ahmet'in

¹³² İbn Kesîr, *a.g.e.*, XIII, 220-221; Zehebî, Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman (748/1348), *Diüvelü'l-İslâm*, Müessesetü'l-A'lemi li'l-Matbu, Beyrut 1985, s. 367; Spuler, *Iran Moğolları*, s. 67-68; A. Özaydın, “Aynicâlüt Savaşı”, *DİA*, İstanbul 1991, IV, 275-276; J. J. Saunders, *Muslim and Mongols*, ed. W. Rice, New Zeland 1977, s. 67-76; Charles J. Halpen, “The Kipchak Connection: The Ilkhans the Mamluks and Ayn Jalut”, *BSOAS*, c. 63, sayı 2 (2000), s. 229-245; Reuven Amitai-Preiss, *Mongols and Mamluks: The Mamluk-İlkahani War 1260-1281*, Cambridge University Press, Cambridge 1996, s. 26-49.

¹³³ en-Nüveyrî, Şehabeddin Ahmed b. Abdülvehhab b. Muhammed (733/1333) *Nihâyetü'l-Ereb fî Fünûni'l-Edeb I-XVII*, nşr. Said Aşur, Kahire 1985, XXVII, 391; Kalkaşendî, *Meâsir*, II, 105. Bu savaş öncesi Hülâgû ile Sultan Kutuz arasındaki mektup restleşmesi için bkz. Reşîdüddîn, *Câmi'ü't-Tevârih*, II, 723-725; İbnü'd-Devâdârî, *a.g.e.*, VIII, 48 vd.

¹³⁴ Detaylı bilgi için bkz. A. Dudu Erdem, “Ayn-ı Câlüt Savaşı ve Sonuçları”, *Türkler*, VIII, 369-372.

¹³⁵ Johann de Plano Carpini, *Moğol Tarihi ve Seyahatnâme 1245-1247*, çev. Ergin Ayan, Derya Kitabevi Trabzon 2000, s. 65.

¹³⁶ C. Edmund Bosworth, *Doğuştan Günümüze İslam Devletleri Tarihi*, çev. Hande Canlı, Kaknüs Yay., 1. bs., İstanbul 2005, s. 331.

¹³⁷ Duyulan sevincin detayları için bkz. Baybars, *a.g.e.*, s. 50-51; Ebû'l- Fidâ, *el-Muhtasar*, III, 205; Ali Aktan, “Sultan Kutuz ve Aynu-Calut Zaferi”, *60. Yılında İlim ve Fikir Adamı Prof. Dr. Kazım Yaşar Kopruman'a Armağan*, haz. E. Semih Yalçın, Ankara 2003, s. 39-59.

¹³⁸ Spuler, *a.g.md.*, V, 968; Yuvalı, *a.g.md.*, XXII, 103.

¹³⁹ P. M. Holt, “The Ilkhan Ahmad's Embassies to Qolâwun: Two Contemporary Accaounts”, *BSOAS*, c. XLIX (1986), s. 128 vd; P. Jackson, “Ahmad Takûdâr” *Encycloepedia of İranica*, London 1984, I, 661-662,

Müslümanlığını tereddütle karşılayarak,¹⁴⁰ daha önce planladığı Anadolu'ya ilişkin siyasetinden vazgeçmemiştir.¹⁴¹ Teküder, halkının çoğunluğu Müslüman olduğu için yönetim merkezini Tebriz'e taşımıştır.¹⁴²

Teküder'in Müslüman oluşu İran halkını sevindirirken, Moğol ileri gelenleri ile Hristiyanları endişeye sevk etmiştir.¹⁴³ Din değiştirme durumu, Memlük hükümdarının tavrından dolayı dış politikada etkili olmadığı gibi, iç politikada da Teküder'e yaramamıştır.¹⁴⁴ Zira Teküder'den rahatsız olanlar onu, Moğol geleneklerinden uzaklaştığı gerekçesiyle, Büyük Kaan Kubilay'a şikâyet etmişlerdir. Yapılan bu baskılar sonuç getirmiş, Teküder'in Müslüman oluşu, hayatına mal olmuştur.¹⁴⁵ Yeğeni Argun, atalarının geleneklerini terk edip "Arap" geleneğini kabul ettiği gerekçesiyle onu öldürmüştür.¹⁴⁶ Bu değişime karşı çıkmamanın arkasında yatan gerekçenin, İslam'ın Moğol geleneklerini yönlendirip halkın kültürel kodlarıyla buluşmasına Moğol elitinin ve siyasî erkinin duyduğu tepki olduğu söylenebilir.¹⁴⁷

İlhanlı tahtına bunlardan sonra sırasıyla Argun, Geyhatu Baydu geçmiştir. Bu dönemin en önemli özelliği, hanedan arası iç çatışmalar; İslam'ın haricindeki diğer din mensuplarına özgürlük; Müslümanların baskı altında tutulması olmuştur. Daha sonra İlhanlı ve İran İslam tarihi açısından dönüm noktasını teşkil eden Gâzân Hân tahta oturmuştur.¹⁴⁸ O, Müslümanlara yönelik İslamî bir siyasetin değerini takdir ederek İslam'a girmiştir.¹⁴⁹ Bazı araştırmacılara göre, onu Müslüman unsurlar iktidara taşıdığı için, tahta oturduktan sonra bu çevreye bazı ödünler vermek zorunda kalmıştır.¹⁵⁰ Gâzân Hân'la birlikte Moğolların büyük çoğunluğunun Müslümanlığa geçmesi, Moğol

¹⁴⁰ Aksarayî, *a.g.e.*, s. 107; Jean Paul Roux, *Moğol İmparatorluğu Tarihi*, çev. Aykut Kazancıgil- Ayşe Bereket, Kabalcı Yay., İstanbul 2001, s. 399; Nadir Devlet, "İlhanlılar", *Doğuştan Günümüze Büyük İslam Tarihi I-XIV*, İstanbul 1986-9, IX, 68. Müslüman araştırmacılar da genel eğilim, Klavun'un bu İslamlaşma sürecini olumlu karşıladığı yönündedir. Ancak Mısır'ın İlhanlılara bakışında her hangi bir değişimin olmayışı, onların zayıf noktalarını bekleme politikası gütmeleri, özellikle Anadolu'ya ilişkin politikalarını İslamlaşma nedeniyle yumuşatmamaları batılı araştırmacıları desteklemektedir.

¹⁴¹ Prawdın, *a.g.e.*, s. 371.

¹⁴² "el-İlhâniyyûn", *Mevsûatü'l-Arabiyye*, IV, 478-479.

¹⁴³ Muhammed Nasr el-Muhannâ, *el-İslâm fi Asyâ Münzü'l-Gazvi'l-Moğolî*, el-Mektebetü'l-Câmi'iyye, İskenderiye 1990, s. 67; Arnold, *a.g.e.*, s. 237.

¹⁴⁴ Aksarayî, *a.g.e.*, s. 111-12; Devlet, *a.g.m.*, IX, 68.

¹⁴⁵ Kalkaşendî, *Meâsir*, II, 127.

¹⁴⁶ Aştıyânî, *Târih-i Mufassal-i İrân*, s. 500.

¹⁴⁷ Bkz. Spuler, *The Muslim world: a Historical Survey: the Mongol Period*, çev. F. R. C. Bagley. E. J. Brill, Leiden 1960, : s. 34.

¹⁴⁸ Spuler, *el-Âlemü'l-İslâmî fi'l-'Asri'l-Moğûlî*, çev. Halid Es'ad İsa, Dımaşk 1982, s. 72.

¹⁴⁹ Marshall G.S Hodgson, *İslam'ın Serüveni: Bir Dünya Medeniyetinde Bilinç ve Tarih*, çev. Heyet, İz Yay., İstanbul 1993, II, 456.

¹⁵⁰ Roux, *a.g.e.*, s. 423.

kimliğinin ve geleneğinin kaybolmasını doğurmuş ve hızlandırmıştır.¹⁵¹ Zira Gâzân Hân, yıllardır Cengiz *Yasa*'sına bağlı kalan Moğolların dinî hayatlarına, alternatif olarak İslam şeriatını taşımıştır.¹⁵²

Gâzân Hân, seleflerinden ekonomik, siyasî ve toplumsal sıkıntılar içinde bir devlet devralmıştır. Birçok alanda ıslahatlar yapan¹⁵³ Gâzân Hân'ın en önemli başarısı, bütün yasamayı İslam hukukuna bağlamasıdır.¹⁵⁴ Sünnî Hanefî¹⁵⁵ çizgiyi benimseyen Gâzân Hân, denge politikası gereği Şiîleri de idare etmiştir. Onlara ait çeşitli kutsal mekânları ziyaret edip ödenekler ayırmıştır.¹⁵⁶ Gâzân Hân'ın Moğol soylularının Müslüman olmaları için yaptığı ısrar netice vermiş, aleyhte olan Moğollar susturulmuş, Budist rahipler büyük ölçüde ülkeden sürülmüştür. Kilise ve sinagoglar tahrip edilmiştir.¹⁵⁷ Gâzân Hân'ın Müslüman olması, onu Memlûklülere karşı sürdürülen geleneksel Moğol politikasından vazgeçirmemiştir. Onun döneminde Şam'a yapılan kuşatma teşebbüsleri bunun önemli kanıtıdır.¹⁵⁸

Bazı araştırmacılara göre Gâzân Hân'ın Yahudi, Hristiyan ve Budistler aleyhine yaptığı baskıların amacı, bu din mensuplarının etkisini kırarak otoritesini pekiştirmektir. Çünkü o, otoriteyi temin ettikten sonra, Moğolların tüm dinlere özgürlük tanıyan yaklaşımını tekrar benimsemiştir.¹⁵⁹ Bu iddia Gâzân Hân'a sunulan tekliflerle desteklenebilir. Örneğin ilk teklif Emîrû'l-Ümerâ Nevruz (696/1297)'dan gelmiştir. O, Gâzân Hân'a beklenen mehdî¹⁶⁰, nin bizzat kendisi (Gazan) olmasını önermiştir.¹⁶¹

¹⁵¹ Reşîdüddîn, *Câm'u't-Tevârîh: Târih-i Gâzân Hân*, Arapçaya çev. Fuat Abdulm'ûti es-Sayyâd, Dârü's-Sikâfe li'n-Neşr, 1. bs., Kahire 2000, s. 416; Hamdullah Müstevfî, *Târih-i Güzîde*, s. 591. İbn Kesîr, *a.g.e.*, XIII, 340.

¹⁵² Şebânkâreî, *a.g.e.*, s. 268. *Yasa*'nın menşei, uygulanma biçimi, İlhanlı dönemindeki durumu ve diğer detaylar için bkz. Curt Alinge, *Moğol Kanunları*, çev. Coşkun Üçok, Ankara Üniversitesi Hukuk Fak., Yay., Ankara 1967; D. O. Mogan, "The Great Yâsâ of Chingiz Khân and Mongol Law in the İlkhânate", *BSOAS*, c. XLIX, sayı 1, (1986), s. 163-176.

¹⁵³ Gâzân Hân'ın ıslahatları konusunda detay için bkz. Özkuzugüdenli, *a.g.e.*, s. 173-330. Ayrıca şu kaynaklara da bakılabilir. Spuler, *el-Âlemu'l-İslâmî*, s. 72-76; A.mlf, "Bozkır Halkının Gelişi", çev. Hamdi Aktaş, *İslam Tarihi Kültür ve Medeniyeti*, Kitabevi Yay., İstanbul 1997, I,174; Fehmî, *a.g.e.*, s. 192-214.

¹⁵⁴ Şebânkâreî, *a.g.e.*, s. 268; Jan Rypka, *History of Iranian Literature*, ed. Karl John, Hollanda 1968, s. 247-248.

¹⁵⁵ Spuler, *İran Moğolları*, s. 210.

¹⁵⁶ Şiîler lehinde yaptıkları için bkz. Reşîdüddîn, *Târih-i Gâzân Hân*, s. 56. Ayrıca bkz. Browne, *A Literary History of Persia*, III, 42, 44, 46; Mazzaoui, *a.g.e.*, s. 39.

¹⁵⁷ Reşîdüddîn, *a.g.e.*, s. 205.

¹⁵⁸ Hodgson, *a.g.e.*, II, 456.

¹⁵⁹ Prawdin, *a.g.e.*, s. 376.

¹⁶⁰ Bu kavramın İslam Mezhepleri Tarihindeki kullanımı için bkz. Sayın Dalkıran, "Muhammed b. El-Hanefiyye ve Adına Oluşan Fırkalar", *Dinî Araştırmalar Dergisi*, c. 7, sayı 19 (Mayıs-Ağustos 2004) s. 154-155.

¹⁶¹ Arnold, *a.g.e.*, s. 331.

Diğer teklifte ise, hükümdarlığının geleceği için paganların yönetiminden rahatsız olan Müslüman halkın desteğinin önemi vurgulanmıştır.¹⁶² Bütün bunlara bakıldığında, Gâzân Hân'ın toplumda yaptırım gücü olan tüm değerlerden, otoritesinin temini ve meşruiyeti bağlamında istifade etmeye çalıştığı çıkarılabilir. O, mehdi, manevrasıyla Şîflerin desteğini almaya çalışırken; kendisini Sünnî Hanefî olarak takdim ederek de Ehl-i Sünnet'in desteğini almaya çalışmıştır. Gâzân Hân'a yönelik bu siyasî fırsatçılık suçlaması, Reşîdüddîn döneminde de tartışılmış olmalı ki o, Gâzân Hân'ın samimi bir Müslüman olduğunu ifade ederek meseleyi noktalamak istemiştir.¹⁶³

Gâzân Hân'ın 1304'te ölümü üzerine yerine tavsiyesi gereği¹⁶⁴ kardeşi Olcaytu geçmiştir. Olcaytu; abisinden, kurumsallaşmış, zengin, halkının memnun olduğu bir devlet devralmıştır. Olcaytu, eşinin teşvikiyle önce Hanefî, daha sonra Şâfiî (706/1306)¹⁶⁵ ve son olarak da Şîliğe geçmiştir (1309). Bundan sonra Sünnîlere karşı ağır tedbirler alması ve Hristiyanlara uyguladığı siyaset, Şîflerin haricindeki diğer toplum kesimlerinde rahatsızlığa neden olmuştur. 1316'da vefat ettiğinde yerine geçen oğlu Ebû Said Bahadır Han'la tekrar Sünnîliğe geçiş sağlanarak toplumda çatışmanın önü alınmıştır.¹⁶⁶

Ebû Said'in ismi, Moğol kültürel geleneğinin bittiğinin işaretidir. Çünkü o, İlhanlı hükümdarlarından İslam geleneğine göre ilk isim alan hükümdardır.¹⁶⁷ Bu durum, İslam kültürünün merkezde yer almaya başladığı şeklinde yorumlanabilir. Çünkü Moğollar fetih yoluyla genişledikçe bu devlete rengini veren "Moğolluk" yerel benliği, özellikle Müslüman Türkler ile kurulan temaslar sonucu varlığını kaybetmiş, Türk ve İslam izlerini taşımaya başlamıştır.

Ebû Said'in genç ve tecrübesiz oluşu, yöneticiler arasındaki sürtüşmeleri kolayca atlatamamasına neden olmuştur. Nitekim siyasî entrikaların farkına varamayarak, en önemli yardımcısı, tarihçi ve devlet adamı¹⁶⁸ Reşîdüddîn'in idamını

¹⁶² Hodgson, *a.g.e.*, II, 132.

¹⁶³ Detay için bkz. Reşîdüddîn, *Târih-i Gâzân Hân*, s. 205-207.

¹⁶⁴ Reşîdüddîn, *Câmiü't-Tevârih*, II, 185 A; Benâketî, Fahrüddîn Ebû Süleyman b. Tacuddîn (730/1330), *Ravztu Uli'l-Elbâb fî Ma'rifet't- Tevârih ve'l-Ensâb (Târih-i Benâketî)*, nşr. Ca'fer-i Şi'âr, Tehran 1348, s. 470.

¹⁶⁵ Spuler, *İran Moğolları*, s. 211; Fehmi, *a.g.e.*, s. 216; Öztuna, *a.g.e.*, I, 562. Ömer Faruk Teber, *XVI. Yüzyılda Kızılbaşlık Farklılaşması*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara 2005, s. 45.

¹⁶⁶ Ebû'l-Fazl Celaleddin Abdurrahman b. Ebî Bekr es-Suyûtî (911/1505) *Târihi'l-Hulefâ*, nşr. M. Muhyiddin Abdulhamid, Mektebetü'l- 'Asriyye, Beyrut 1989, s. 538.

¹⁶⁷ Spuler, *The Muslim World*, s. 39; Fuad İbrahim, *el-Fakiyye ve'd-Devle: Tadavvuru'l- Fikhi's -Siyasiyyi eş-Şüyyi*, Dâru'l-Kenzi'l- Edebiyye, Beyrut 1998, s. 105-106.

¹⁶⁸ Boyle, *a.g.m.*, s. 23.

onaylamıştır (1318). Ebû Said'in 1335'te varis bırakmadan ölmesiyle İlhanlı devleti parçalanma sürecine girerek yerini mahalli hanedanlara bırakmıştır. İlhanlı devletinin hâkim olduğu topraklarda Celâyirîler, Karakoyunlular, Muzafferîler Horasan Serbedârîleri ve Eratnaoğulları gibi hanedanlıklar kurulmuştur.¹⁶⁹

Özetleyecek olursak, elde ettikleri topraklarda üst düzeyde hâkimiyet kurmayı başaran İlhanlılar, Olcaytu'dan itibaren merkezî yönetimde siyasî ve askerî konularından kaynaklanan bir zayıflama içerisine girmişlerdir. Bu durumun en önemli nedenleri arasında, Moğol siyasî geleneğinin göçebe karakterli olması gösterilebilir.¹⁷⁰ İslamlaşma süreci bu karakteri ıslah etmişse de tamamen ortadan kaldıramamıştır.

İlhanlılar hükmettikleri toplumlara hitap edecek kurumlardan sosyal ilişkilere kadar, siyaset kültürü ve dili oluşturamamışlardır. Bu da onların zayıflamalarında önemli bir unsurdur. Güçlü yöneticiler bu eksikliği karizmalarıyla geçiştirmeyi başarsalar da, zayıf olanlarda bu özellikler kendiliğinden ortaya çıkmıştır. Yıkılışlarında duygusal nedenlerin etkin olması kadar, Orta Asya'daki olaylar neticesinde Doğu ve Batı Moğol devletleri arasındaki iktisadî irtibatın kırılması da etkili olmuştur.¹⁷¹

1. 2. İlhanlılar Zamanında İslam Dünyası ve Alamut

İslâm dünyası, özellikle İran, Irak ve Suriye bölgesi VII/XIII. yüzyılda siyasî ve içtimaî açıdan karışık bir durum arz etmektedir. Dünya coğrafyasında sınırları alt üst eden Moğol saldırılarını anlamadan, İslam dünyasının durumunu netleştirmek oldukça zor görünmektedir. Bunun için, Cengiz imparatorluğunun devamı ve batı kolu olan İlhanlılar dönemine gelmeden yaklaşık elli sene öncesine kadar gidip, konuya buradan bakmak gerekmektedir.

Bu dönemde parçalanmış İslam dünyası söz konusudur. İran Selçukluları ortadan kalkmış (1157); Anadolu Selçukluları, Haçlı Seferleri yüzünden zayıf düşmüştür. Cengiz Han'ın iktidara gelişinden bir süre önce, İran Selçuklularına ait yıkıntının üzerine başkenti Semerkand olan, Hindistan'ın sınır bölgelerine kadar uzanan ve nüfusu, çoğunlukla İranlı olan Hârizmşahlar Devleti kurulmuştur.¹⁷² Bu esnada Mısır ve Suriye'ye hâkim olan Eyyûbiler, Anadolu Selçuklularıyla yaptıkları mücadelelerde

¹⁶⁹ Bkz. Spuler, "İlhanlılar", *İA*, V/II, 969-70; Bosworth, *a.g.e.*, s. 332; Yuvalı, "İlhanlılar", *DİA*, XXII, 104.

¹⁷⁰ Mustafa Demir, "İlhanlı Devletinin Yıkılış Sürecindeki Gelişmeler", *Türkler*, VIII, 326.

¹⁷¹ Z. Validi Togan, "Moğollar Devrinde Anadolu'nun İktisadî Vaziyeti", *Türk Hukuk ve İktisat Tarihi Mecmuası*, İstanbul, 1931, c. 1, s. 12.

¹⁷² Chaliand, *a.g.e.*, s. 102.

oldukça yıpranarak parçalanma dönemine girmişlerdir. Anadolu’da ise Bizans ve Anadolu Selçukluları Devleti, önemli birer siyasî teşekkül olarak ön plana çıkmaktadır. Özellikle Sultan Alâeddin Keykubâd (1179-1236)’ın başarılı icraatları nedeniyle, gücünün zirvesine ulaşan Anadolu Selçuklu Devleti, Moğol istilasına kadar bölgenin en güçlü ülkesi konumundadır. Bizans ise 1204’te Latinlerin İstanbul’u ele geçirmesiyle o zamana kadarki sahip olduğu nüfuz sahasının sadece bir kısmında tutunabilmiştir.¹⁷³ Gürcistan, Ermenistan, İran, Irak ve Suriye’de değişen siyasî dengelere göre politika takip etmeye çalışan iki küçük devletçik konumundadır.¹⁷⁴

VII/XIII. yüzyılın başlarında bu bölgelerin büyük bir bölümü Müslümanların elindedir. Abbâsî halifeliği Bağdat ve çevresinde Halife Nâsır Lidinîllah’ın (575-622/1180-1225) başarılı idaresi sayesinde geçici itibar kazanmıştır.¹⁷⁵ Ancak hilafet yönetimi, dışarıda ve içeride çeşitli tehlikelerle karşı karşıya kalmıştır. Dışarıda; Haçlıların İslam fetihleriyle başlayan kadim düşmanlıkları henüz devam etmektedir. İçeride ise doğuda gittikçe önem kazanan, sınırları halifelik aleyhine genişleyen Hârizmşahlar Devleti vardır. Bu devlet, İran’ın büyük bir bölümünü elinde bulundurmaktadır. Aynı zamanda Abbâsî devleti için büyük bir tehdit unsurudur. Tehlikenin ilk adımı olarak Hârizmşâh Muhammed’in, doğal metbuiyet anlamına gelen ve daha önce Büveyhîler ve Selçuklularda olduğu gibi sultan adına hutbe okuma talebi, Halife Nâsır tarafından reddedilmiştir.¹⁷⁶ Bunun üzerine Hârizmşah Alâeddin Muhammed (617/1220), Halife Nâsır’ı azletmek için çalışmalara başlamıştır. Kendisini, gecesini ve gündüzüyle İslam için cihad eden bir komutan olarak sunmuş; Halife Nâsır’ı da böyle bir komutanın kuyusunu kazmakla suçlamıştır. Halife Nâsır’ın azledilip, yerine Hz. Hüseyin soyundan gerçek hak sahibi birisinin halife olması gerektiği yönünde imamlardan fetva almıştır.¹⁷⁷ Seyyidlerden Alâ el-Mülk’ü, Tirmiz’den getirterek yeni halife olarak atamıştır.¹⁷⁸ Alâeddin Muhammed’in bu siyasî atağı karşısında sıkışan Halife Nâsır’ın, Cengiz Han’dan yardım istediği ifade edilmektedir.¹⁷⁹

¹⁷³Spuler, *İran Moğolları*, s. 35.

¹⁷⁴Spuler, *İran Moğolları*, s. 29-30; Ayşe D. Erdem Kuşçu, “İlhanlı Devleti’nin Kuruluşu ve Memlûklerle İlk Teması”, *Türkler*, VIII, 364.

¹⁷⁵ Hodgson, *a.g.e.*, II, 306; F. Taeschner, “Nâsır Li-dinillah”, *İA*, Ankara 1977, IX, 92-94.

¹⁷⁶İbn Haldun, Abdurrahman b. Muhammed (808/1406), *Tarihu İbn Haldun (el-İber)*, el-Alâm, Beyrut 1971, V, 109.

¹⁷⁷Cüveynî, *a.g.e.*, II, 330.

¹⁷⁸Cüveynî, *a.g.e.*, II, 311.

¹⁷⁹İbn Kesîr, *a.g.e.*, XIII, 107 (Yalnız burada ima yolu ile verir.); Muhammed Ferid Bey el-Mehâmî, *Târihu’l-Devleti’l-‘Aliyyeti’l-Osmaniye*, nşr. İhsan Hakkı, 2. bs., Beyrut 1403, s. 80. Philip K. Hitti,

Alâeddin Muhammed'in, Moğollar tarafından yenilgiye uğratılması sonrasında İran toprakları Moğol hâkimiyetine girmiştir. Moğolların saldırıları karşısında durabilecek tek güç konumunda olan Hârizmşahların ortadan kaldırılması, Hülâgû'nun Batı'ya doğru ilerleyişini kolaylaştırmıştır.¹⁸⁰ Zaten Ögedey Han zamanından beri, yaklaşık otuz beş yıllık bir süredir İran toprakları, Karakorum'dan gönderilen Moğol komutanları tarafından yönetilmiştir. Bu idareciler, idarî görevleri esnasında, buranın çeşitli zenginliklerini merkeze aktarmışlardır.¹⁸¹

Moğol saldırıları karşısında durabilecek tek güç gibi görünen Hârizmşahların, ülkede uyguladıkları yanlış vergi sistemi ve politikaları nedeniyle, inisiyatifin kendi ellerinde olduğu birleşik bir cephe oluşturmayı başaramadıkları ifade edilmektedir.¹⁸² Harizm ordusunun çeşitli etnisiteye sahip olması, emirlerle girişilen mücadeleler, hanedan içi çatışmalar ve siyasî erkin zaafı gibi nedenlerin birleşmesi, istenilen düzeyde birliğin sağlanmasına; siyasî ve sosyal açıdan bir direnmenin gerçekleşmesine engel olmuştur. Bu siyasî dağınıklık, ister istemez iktisadî buhranı da beraberinde getirmiştir.¹⁸³

Moğollar, Hârizmşahların dengeli politika izlememeleri nedeniyle, Horasan'daki boşluğu iyi değerlendirmişler, Cengiz Yasa'sının "itici"¹⁸⁴ gücüyle hücumlarını yapmışlardır (1218-1222). Bu sayede İran'ın kuzeyine yönelmiş, bir dereceye kadar Horasan bölgesi Moğol idaresine girmiştir. Yedisu'nun kuzey kısmının 1211'de Moğolların eline geçmesiyle de Moğol-Hârizmşâh komşuluğu meydana gelmiştir.¹⁸⁵

Siyasi ve Kültürel İslam Tarihi, çev. Salih Tuğ, Boğaziçi Yay., İstanbul 1989, III, 758; H. İbrahim Hasan, *Siyasî Dinî Kültürel Sosyal İslam Tarihi*, çev. İsmail Yiğit, Kayıhan Yay., 2.bs., İstanbul 1988, V, 174-175. Barthold, sadece Mirhond'da geçtiğini söylediği bu bilgiyi şüpheyle karşılar. Ona göre Halife Nâsır'la Hârezmşah arasındaki düşmanlık dikkate alınır, bu tür iddiaların yayılması normaldir. Kafesoğlu ise bu konudaki farklı rivayetleri kaydettikten sonra Halife Nâsır'ın Cengiz Han'a yardım için meyletmeye olabileceğini belirtir. Özdemir ise konuya ilişkin iddiaları tek tek inceleyerek, böyle bir davetin olmadığı kanaatine ulaşmıştır. Detay için bkz. Barthold, *a.g.e.*, s. 424; İbrahim Kafesoğlu, *Harezşahlar Devleti Tarihi: 485-618/1092-1221*, TTK Yay., Ankara 1984, s. 243-244; Hasan, *a.g.e.*, V, 77; Özdemir, *a.g.e.*, s. 114-124.

¹⁸⁰ İbnü'l-Esir, *a.g.e.*, IX, 680.

¹⁸¹ Muhammed Alauddin Mansur, *Târih-u İran Ba'de'l-İslam min Bidâyeti'd-Devleti't-Tâhiriyye Hatta Nihayeti'd-Devleti'l-Kaçariyye*, Dâru's-Sekâfe ve'n-Neşr ve't-Tevzî', Kahire ts. s. 425.

¹⁸² İbnü'l-Esir, *a.g.e.*, IX, 680; Spuler, *İran Moğolları*, s. 35.

¹⁸³ Spuler, *İran Moğolları*, s. 34-35; Özdemir, "Moğol İstilasının Sebepleri", *Türkler*, VIII, 302-305.

¹⁸⁴ Carpini, *a.g.e.*, s. 65.

¹⁸⁵ Barthold, *a.g.e.*, s. 420.

İki devlet arasında dünya tarihi açısından son derece önemli olan Otrar¹⁸⁶ hadisesi meydana gelmiştir (1219). Aslında iyi bir siyasî okuma eksikliğinden kaynaklanan Otrar faciasıyla Alâeddin Muhammed, Cengiz Han'a Mâverâünnehir'e girme; Semarkand ve Buhara gibi Türk-İslam tarihi açısından önemli ülkeleri harap etme imkânı vermiştir. Ayrıca Cengiz Han'a batıya doğru yürüme,¹⁸⁷ dünya tarihine çıkma¹⁸⁸ ve bir anlamda geleceğin imparatorluğunu kurma fırsatını sunmuştur.¹⁸⁹ Kaynakların, oluş şekline ittifak edemedikleri¹⁹⁰ Otrar hadisesinin İslam tarihi kaynaklarında çok detaylı işleme nedeni, Cengiz'in batı seferiyle İslam dünyasının çok etkilenmiş olmasıdır.¹⁹¹

Moğol otoritesi, bazı bölgelerde, özellikle de Müslümanların yoğun olduğu Horasan ve İran bölgesinde istenilen düzeyde tesis edilememiştir. Özellikle Kuhistan ve Alamut bölgeleri, Alp dağları dizisinin güney bölgelerindeki vadilerde, terör estiren İsmâîlî kaleleri hala vardır. Bunlar toplum hayatı için tehdit unsurudur.¹⁹² Dolayısıyla batıya doğru rahat genişlemek isteyen Moğolların bu probleminden kurtulması

¹⁸⁶ Kaynakların aktardığına göre hadise şöyle cereyan etmiştir. Alâeddin Muhammed, 1215'te Çin'i alarak çok güçlü bir hale gelen Cengiz Han'ın gerçek gücünü tespit etmek ve rakibi hakkında bilgi toplamak amacıyla bir heyet gönderir. Cengiz Han heyeti kabul edip, kendisini Doğu'nun, Alâeddin Muhammed'i de Batı'nın hükümdarı ilan eder. Cengiz Han, aralarında sulhun olmasının ve tüccarların iki ülke arasında serbestçe dolaşabilmelerini arzu ettiğini ifade eder. Cengiz Han, elçilerin dönmesinden sonra tamamı Müslümanlardan oluşan, 450 kişilik bir kervanı sevk eder. Antlaşma gereği emniyet içerisinde seyahat etmesi gereken bu tüccarlar, Otrar'da durdurulup Harezmi Valisi İnalçık tarafından öldürülür. Ele geçirilen mallar Buhara ve Semerkant tüccarlarına satılır. Parası Alâeddin Muhammed'e gönderilir. Bir deveci kaçarak durumu Cengiz Han'a bildirir. Bunun üzerine Cengiz Han, İbn Kefrec Buğra'yı, iki Moğol ile birlikte Hârizm'e gönderip olayı protesto eder. Bu işi yapan valinin kendine teslim edilmesini ister. Alâeddin Muhammed, elçiyi öldürerek bu talebi reddeder. Diğer iki elçiyi de tıraş edip geri yollar. Bu olay iki ülke arasında fiili savaş başlatır. Detaylı bilgi için bkz. Cüveynî, *a.g.e.*, II, 118-123; Nesevi, Şihabüddin Muhammed b. Ahmed b. Ali (639/1241), *Celalüddin Harizmşah*, trc. Necip Asım Yazıksız, Maarif Vekaleti, İstanbul 1934, s. 28.-33; İbnü'l-Esir, *a.g.e.*, IX, 682-683; Cüzcânî, *a.g.e.*, II, 104-105; İbn Ebi'l-Hadîd, *a.g.e.*, VII, 221; İbn Kesîr, *a.g.e.*, XIII, 83; Zehebî, *el-İ'ber*, III, 172; Barthold, *a.g.e.*, s. 419-423; Kafesoğlu, *a.g.e.*, s. 236-243; Rene Grousset, *Bozkır İmparatorluğu: Attila/Cengiz Han/Timur*, çev. M. Reşat Uzmen, Ötüken Yay., İstanbul 1980, s. 231-239; Yuvalı, *İlhanlı Devletinin Kuruluşu*, s. 7-11; Aydın Taneri, "Hârizmşahlar", *DİA*, İstanbul 1997, XVI, 228-231.

¹⁸⁷ Abû'l-Ferec, *a.g.e.*, II, 482-483.

¹⁸⁸ İbnü'l-Esir, *a.g.e.*, IX, 682.

¹⁸⁹ Togan, "Cengiz Han ve Moğollar", *Türkler*, VIII, 245. Barthold ve Spuler'e göre Otrar faciası olmasa da Cengiz batı seferine yine çıkacaktı. Bkz. Barthold, *Türkistan*, s. 407; Spuler, *İran Moğolları*, s.32. Özkan İzgi ise bu kanaati saklı tutmakla beraber, Cengiz Han'ın sırf tüccarların intikamını almak için çıkmış olabileceğini ifade etmektedir. İzgi, "Harezmişah ve Moğolların İlk Karşılaşmaları", *Türk Kültürü*, yıl 15, sayı 170 (1970), s. 99.

¹⁹⁰ İzgi, *a.g.m.*, s. 32.

¹⁹¹ İzgi, *a.g.m.*, s. 92.

¹⁹² Mansur, *a.g.e.*, s. 429; Fehmi, *a.g.e.*, s. 111.

gerekmektedir. İşte bu amaçla kurultayda Alamut'un kaldırılması karara bağlanmıştır (1253).¹⁹³

Alamut'un düşüşü, özelde İslam Mezhepler Tarihi, genelde İslam tarihi açısından birçok değişime neden olmuştur. Bu nedenle kısaca İsmâiliyye'yi tanıtip Alamut'un düşüşünün dinî ve siyasî sonuçlarına bakmak istiyoruz.

Şîa'nın müfrit bir kolu olan İsmâiliyye, İmâmiyenin Hz. Ali neslinden altıncı imam olarak kabul ettiği Cafer es-Sâdık (148/765)'ın ölümünden sonra büyük oğlu İsmail (138/755-56?)'in adına ortaya çıkan bir fırkadır. İsmâiliyye yedinci imam olarak İsmail'i kabul ederken; İmâmiyye'ye, Musa el-Kâzım (183/799)'ı imam olarak tanımaktadır. İsmail'in imam olması gerekirken, kardeşi Mûsa el-Kâzım'ın bu görev için belirlenmesi konusunda çeşitli sebepler ileri sürülmüştür. En belirgin sebep, İsmâil'in babasından önce vefat etmiş olması gösterilmektedir.¹⁹⁴ İmâmiyye'ye göre, İmam Cafer Sadık, önce büyük oğlu İsmail'i; daha sonra bazı kusurları nedeniyle¹⁹⁵ yerine Mûsa el-Kâzım'ı imam tayin etmiştir.¹⁹⁶

Bunu haksızlık olarak değerlendiren İsmail taraftarları ve özellikle İsmail'in dostu Ebû'l-Hattab (138/755) "İsmâiliyye" adı altında bir fırka teşekkül ettirmiştir.¹⁹⁷ Zamanla kuvvet kazanan İsmâiliyye fırkası, prensip ve görüşleriyle ihtilâlcî teşkilat temellerini yine Ebû'l-Hattab'ın döneminde oluşturmuştur. Ondan sonra takipçileri bu fırkaya, İslâm öncesi eski İran ve Hint dinleri, Yeni Eflâtuncu felsefeden derledikleri inanışları taşıyarak bâtinî inançları bünyesinde taşıyan bir akide kurmuşlardır.¹⁹⁸

İsmâiliyye, Mustansır (427-487/1036-1094) döneminde, Nizârî-Must'alî ayrışmasını yaşamıştır. Hasan Sabbah (518/1124)'ın, İsnâaşeri Şîa'sına mensub iken, Nizârîliğe geçiş yapmasından sonra bu fırka, ihtilâlcî fikirleri ve teşkilatı ile İslam dünyasında bâtinî akîdelerin sistemli olarak yayılmasını sağlamıştır.¹⁹⁹ Hasan Sabah ile

¹⁹³ Cüzcânî, *a.g.e.*, II, 181-182; Reşîdüddîn, *Câmi'ü't-Tevârih*, II, 684-685.

¹⁹⁴ Mustafa Öz, "İsmâiliyye", *DİA*, İstanbul 2001, XXIII, 128.

¹⁹⁵ Bu kusurlar arasında İsmâili'in içkiye ve kadınlara düşkün olması; babasının ilişkisini kestiğini ilan ettiği Ebu'l Hattab ile dostluğuna devam etmesi gibi durumlar gösterilmektedir. Detay için bkz. Öz, *a.g.md.*, XXIII, 128-129.

¹⁹⁶ Ahmet Turan, *İslam Mezhepleri Tarihi: İslam'da Siyasi Düşüncenin Oluşumu*, Sidre Yay., 2. bs., Samsun 2000, s. 78.

¹⁹⁷ Ethem Ruhi Fırlalı, *Çağımızda İtikadî İslam Mezhepleri*, Selçuk Yay., 8.bs., Ankara 1996, s. 130.

¹⁹⁸ Fırlalı, *a.g.e.*, s. 130.

¹⁹⁹ Fırlalı, *a.g.e.*, s. 131-32; Abdülkerim Özyayın, "Hasan Sabah", *DİA*, İstanbul 1997, XVI, 348.

birlikte bu harekete “davet-i-cedide”²⁰⁰ denilmiş olması, onun bu fırkadaki katkısı olarak görülmektedir.

Şîa içerisinde Ortodoks bir hâkimiyet kurduğu söylenebilecek İmâmiyye’den ayrı olarak birçok müfrit kol bulunmaktadır.²⁰¹ İsmâîliyye de müfrit kolların şemsiyesi olmuştur. İsmâîliyye uzun süre Bâtınîyye ismiyle anılmıştır.²⁰² Kavram merkeze alınmak suretiyle bâtinî olarak anılan topluluklara verilen isimlerin verilmiş nedenleri, sosyo-politik olarak değerlendirilebilir.²⁰³

İsmâîlî liderlerden Celaleddin Hasan (618/1221), Cengiz Han’a elçi göndererek itaatini arz etmiş;²⁰⁴ Hârizmşahlar devletine son vermesi konusunda onu teşvik etmiştir.²⁰⁵ Daha sonra İsmâîlîlerin niçin Moğolların hedefi haline geldikleri üzerinde durulması gerekmektedir.

İsmâîlîlerin ortadan kaldırılması, Moğolların batıya yönelik politikalarının bir sonucudur. Otoritelerinin temini konusunda İsmâîliyye’yi, önlerindeki en önemli askerî sorun olarak algılamışlardır.²⁰⁶ Aslında Karakorum’un İsmâîlîlere bakışı, Güyük Han (644-645/1246-1248) zamanında değişmiştir. Güyük Han, Abbâsî halifeliği adına gelen baş kadı Fahreddin ile Alamut’u temsilen gelen Alâeddin Muhammed (1221-1225)’e yarlıg²⁰⁷ vermeyerek onları reddetmiştir.²⁰⁸

²⁰⁰ Şehristânî, Ebu’l Feth Muhammed b. Abdülkerim b. Ebi Bekr (548/1153), *el-Milel ve’n-Nihal*, nşr. M. F. Muhammed, Dâru’l-Kütüb’il- İlmiyye, Beyrut 1990, I, 201. Hasan Sabah hakkında detaylı bilgi için bkz. Şehristânî, *a.g.e.*, I, 199-203; İbnü’l-Cevzî, Ebü’l-Ferec Abdurrahman b. Ali (597/1201), *el-Muntazam fî Tarihi’l-Müluk ve’l-Ümem*, nşr. M Abdülkadir Ahmed Ata, Dârü’l-Kütübî’l-İlmiyye, Beyrut 1992, IX, 121-123; Gazzalî, Ebû Hamid Hucetü’l-İslam Muhammed b. Muhammed (505/1111), *Fedâihü’l-Bâtınîyye: Batınîliğin İcyüzü*, trc. Avni İlhan, TDV. Yay., Ankara 1993; A.mlf., “Kavâsimü’l-Bâtınîyye”, çev. Ahmet Ateş, *AÜİFD*, c. 3, sayı 2, (1954), s. 23-54; Zehebî, *Siyer*, XXII, 158; Nüveyrî, *a.g.e.*, XXVI, 351-356; İbnü’l-İmâd, Abdülhay b. Ahmed (1089/1679), *Şezerâtü’z-Zehab fî Ahbâri men Zeheb*, Dârü’l-Kütübî’l-İlmiyye, Beyrut ts, III, 31-33, 84; E. Fuad Seyyid, *ed-Devletü’l-Fâtımîyye fî Mısır*, Kahire 1992, s.156 vd; M. Şerafeddin Yaltkaya, “Fatımîler ve Hasan Sabah”, *DİFM*, c.1, sayı 4 (1926), s. 1-44; Bernard Lewis, *Haşîşiler: Ortaçağ İslam Dünyasında Terörizm ve Siyaset*, Sebil Yay., İstanbul 1995, s.33; Özaydın, *a.g.md*, *DİA*, XVI, 347-350; Yuvalı, “Selçuklular Zamanında Batınîler’in Faâliyetleri”, *Fırat Üniersitesi Dergisi (Sosyal Bilimler)*, 1989, 3 (2), 289-298.

²⁰¹ el-Eş’arî’ye göre bunların sayısı 25’tir. Bkz. el-Eş’arî, Ebü’l- Hasan Ali b.İsmail, *Makâlâtü’l-İslâmiyyîn*, nşr. H. Ritter, Wiesbaden 1980, I, 150.

²⁰² Öz, “İsmâîliyye”, *DİA*, XXIII, 130.

²⁰³ İsmâîliyye ile İsnâaşeriyye’nin müfrit akımlara beşiklik etmesi konusunda bkz. Deylemî, Muhammed b. Hasan, *Beyânu Mezâhibi’l-Bâtınîyye*, tahk. R. Strohman, Matbaatu’d-Devle, İstanbul 1938, s. 2.

²⁰⁴ Cüveynî, *a.g.e.*, III, 561.

²⁰⁵ Cüveynî, *a.g.e.*, III, 561.

²⁰⁶ Nadia Eboo Jamal, *en- Nâcûne min Ğazvi’l-Moğûl (Surviving the Mongols)*, İng. çev. Seyfeddin el-Kasir, London 2004, s. 138.

²⁰⁷ Yarlıg; padişahların herhangi bir iş hakkında tuğra veya nişanını taşıyan yazılı emri demektir. İlhanlıların, İslâmiyet’i kabul etmelerinden sonra kullanılmış bir kavramdır. Osmanlılardaki “ferman” kavramının karşılığıdır.

İsmâîliler, Moğolların bitmek bilmeyen dünya fetih politikalarının bir sınırı olmadığını ve yakında aynı tehlikenin kendi başlarına da geleceğinin farkında olmuşlardır. Bu amaçla onlar 637/1239'da Moğollara karşı diğer devletlerden yardım istemişler; ancak bu yardım olumlu karşılanmamıştır.²⁰⁹ Tek başlarına kaldıklarını anlayan İsmâîli şeyhleri, tedbir olarak kaleleri sağlamlaştırma yoluna gitmişlerdir.²¹⁰

Moğolların İsmâîlilere karşı savaşında Müslüman tebaanın şikâyetleri de etkili olmuştur.²¹¹ Kâdi'l- kudât Şemseddin el-Kazvinî, Mengü Han'ın huzuruna çıkıp İsmâîli kalelerin yok edilmesi gerektiği konusunda onu ikna etmeye çalışmıştır.²¹² Çünkü Sünnî Kazvin halkı, bunlardan çok çekmiştir. Bazı günler İsmâîlilerin saldırılarından emniyette olmak için, sahip oldukları ev eşyalarını, akşam olunca bodrumlara indirmişlerdir.²¹³ Bu nedenle Sünnîler, "putperest" Moğolları İsmâîlilere tercih etme noktasına gelmişlerdir.

Hülâgû, başta Alamut olmak üzere, sayıları yüzlerle ifade edilen İsmâîlî kalelere²¹⁴ saldırmadan önce, kale liderlerinden teslim olmalarını istemiştir.²¹⁵ Ayrıca İran ve civar bölgelerdeki krallardan kendisine yardımcı olmalarını da talep etmiştir.²¹⁶ Taarruza geçen Hülâgû, ilk başta İsmâîlî kalelerde başarılı olamamışsa da, daha sonra tehdit, korkutma ve yıldırımlarla, o zamana kadar insanların havsulasında oluşan Moğol imajını da kullanarak, sonuca gitmeyi bilmiştir.²¹⁷ Alamut'un lideri Rukneddin, teslim olmaktan başka çare olmadığını anladığında, aralarında Nasîruddîn Tûsî'nin de bulunduğu vezirleri ve ileri gelen seçkinlerle birlikte teslim olmuştur.²¹⁸ Böylece İslam

²⁰⁸ Cüveynî, *a.g.e.*, I, 228, 233.

²⁰⁹ Makrîzî, *a.g.e.*, I, I/2,323.

²¹⁰ Makrîzî, *a.g.e.*, I, I/2, 323-324.

²¹¹ Cüzcanî, *a.g.e.*, II, 181-182.

²¹² Reşîdüddîn, *Câmiü't-Tevârih*, II, 233A.

²¹³ İbnü't-Tıktakâ, *a.g.e.*, s. 25.

²¹⁴ Alamut'un mimari yapısı ve kalelerin sayısı hakkında detay için bkz. Cüveynî, *a.g.e.*, III, 501, 573-574; Zakeriya b. Muhammed el-Kazvinî (683/1283), *Âsârü'l-Bilâd*, Dâru's-Sadr, Beyrut 1960, s.120-121; Reşîdüddîn, *Câmiü't-Tevârih*, II, 255A; Cüzcanî, *a.g.e.*, II, 186; Ebû'l-Abbas Şehabeddin Ahmet b. Yahya b. Fazlullah el-Ömerî (748/1349), *Mesâlikü'l-Ebsâr fi Memâlikü'l-Emsâr*, tahk. Dorothea Krawulsky, Beyrut 1986, s. 138; Özyayın, "Alamut", *DİA*, İstanbul 1989, II, 336-337.

²¹⁵ Abû'l-Farac, *a.g.e.*, II, 560.

²¹⁶ Reşîdüddîn, *Câmiü't-Tevârih*, II,688.

²¹⁷ Cüveynî, *a.g.e.*, III, 495.

²¹⁸ Burada bulunmaları konusunda çeşitli spekülasyonlar vardır. Bir rivayet göre onlar orada zorla tutulmaktaydılar. Oradan kurtulmak istiyorlardı. Bu nedenle Tûsî, Rükneddin'in teslim olmasını istemiştir. Zira kurtuluşunun buna bağlı olduğunu söylemiştir. Detay için bkz. Yûnînî, *a.g.e.*, I, 86; Mirhond, *a.g.e.*, V, 228-232; Fehmi, *a.g.e.*, s. 112; Hodgson *a.g.e.*, II, 318.

dünyasında bir buçuk asırdan fazla süren, tehdit ve korku unsuru olan bu grup tamamen kaldırılmıştır.²¹⁹

Alamut düştükten sonra orada bulunan değerli eşyalar Hülâgû'ya getirilmiş, silah ve mühimmata el konulmuştur. Yıllardır biriktirilen eserlerin yakılması talimatı verilmiştir. Bu sefere iştirak eden Cüveynî, Hülâgû'dan aldığı özel izinle orada bulunun İsmâîlîlere ait eserlerin yakılmasını; onun dışındaki eserlerin kurtarılmasını sağlamıştır.²²⁰

Hayber fethiyle eşdeğerde görülen bu durum,²²¹ Allah'ın bir lütfu olarak yorumlanmış; bu haberin tarihe geçirilmesi, şeref olarak değerlendirilmiştir.²²² İsmâîli mezhebinin kurumsal olarak ortadan kaldırılması, bölgede devamlı tehdit altında olan Sünnî İslam'ı kurtararak, onun gelişmesine ve kök salmasına katkı sağlamıştır.²²³

İsmâîlîlerin yaşadıkları tüm baskılara ve yıkımlara rağmen, tamamen ortadan kaldırıldıklarına hükmedecek yeterli veriye sahip değiliz.²²⁴ Nitekim İlhanlılar döneminde 712/1313'te Memlûklarla işbirliğine girerek Irak'ta; 714/1314'te de Şam'da İlhanlı komutanlarını öldürmüşlerdir.²²⁵ Kaldı ki, yaklaşık iki asra yakın bir süredir insanları varlıklarıyla rahatsız eden bir terör hareketinin, hem eylem hem de düşünsel boyutuyla, hemen yıkıldığını kabul etmek sosyal bilim kurallarına da aykırıdır.

1.3. İlhanlılar Zamanında Anadolu

Moğolların Anadolu'ya yönelik ilk teşebbüsleri daha I. Alâeddin Keykubat (1220-1237) devrinde olmuştur. Ancak Sultan'ın aktif politikaları, bu teşebbüsü sonuçsuz bırakmıştır. Çünkü Sultan, Celâleddîn Hârizmşah (628/1231)'ı Yassıçemen savaşında yenince (627/1230), Moğolların ilerleyişi durma noktasına gelmiştir.²²⁶ Buna rağmen I. Alâeddin Keykûbat'ın temel politikası Moğollarla uyum içinde olmaktadır.²²⁷

Moğolların Anadolu'ya ilgileri, Alâeddin Keykûbat'ın ölümüyle artmıştır. Hülâgû İran bölgesine gelmeden bu baskı hissedilir düzeye ulaşmıştır. 1243'te kazanılan Köseadağ savaşı ile başlayan yeni süreç, Selçukluların 1276'da kesin bir

²¹⁹ Fuad Abdulmutî es-Sayyad, *el-Moğol fi't-Târih*, Dârü'n-Nahdati'l-Arabiyye, Beyrut 1980, s. 242.

²²⁰ Cüveynî, *a.g.e.*, III, 534-573; Fehmi, *a.g.e.*, s. 115; Mansur *a.g.e.*, s. 432.

²²¹ Cüveynî, *a.g.e.*, III, 510.

²²² Cüveynî, *a.g.e.*, III, 498-499.

²²³ Bernrad Lewis, "İsmaililer", *İA*, V, 1123-1124; A. Bausani, "İlhanlı Hakimiyeti Zamanında İran'da Din", trc. Mustafa Uyar, *Tarih Araştırmaları Dergisi*, yıl, 2002, sayı 32'den Ayrı Basım, s. 224.

²²⁴ Bkz. Mazzaoui, *a.g.e.*, s. 40.

²²⁵ Kâşânî, *a.g.e.*, s. 180 (147), 197 (166).

²²⁶ İbn Bîbî, *a.g.e.*, I, 114, 394; Yuvalı, *İlhanlılar Tarihi*, s. 101.

²²⁷ İbn Bîbî, *a.g.e.*, I, 382-383.

şekilde İlhanlıları metbu saymalarıyla sonuçlanmıştır. Bu tâbiyet, Anadolu’da bir İlhanlı başkomutanı bulunması ve onun umumi vali olarak görev yapması anlamına gelmektedir. Bu durum, Selçuklu sultanlarının otoritelerini kaybetmelerine; beyliklerin önünün açılmasına neden olmuştur.²²⁸

Babaî isyanı (1240)²²⁹ Erzurum’da Moğollara karşı konuşlandırılmış doğu askerî birliklerinin geri çağırılmasına neden olmuştur. Bu durum, Anadolu Selçuklu devletinin tahmin edildiği kadar kuvvetli olmadığını göstererek Moğolları cesaretlendirmiştir.²³⁰ Bu karışıklıktan istifade eden Moğol komutanı Baycu Noyan, 1242’de Erzurum’u kuşatarak halkı kılıçtan geçirmiştir.²³¹ İsteddiği desteği bulamayan Anadolu Selçuklu Devleti, 1243’te Köseadağ da yenilerek tâbi bir devlet haline gelmiştir.²³²

Köseadağ bozgunu, Anadolu Selçukluları tarihinde bir dönüm noktası teşkil eder. Çünkü bu savaştan sonra Moğollar, Anadolu Selçukluları üzerinde hâkimiyet kurarak Anadolu’yu işgale başlamışlardır. Bu tarihten itibaren devletin temelleri sarsılmış, ülke yoğun bir Moğol istilâsına ve Türkmen göçlerine maruz kalmıştır.²³³

Moğolların bu topraklarda uyguladıkları şiddet, yakıp yıkmalar, yağmalar, Selçuklu şehzadeleri arasındaki taht kavgaları ve halk isyanlarıyla dolu bir yarım asrın başlangıcı olmuştur.²³⁴ Bu olaylar Türkmen beylerini ve aşiretlerini endişeye düşürmüştür. Özellikle Bizans sınırında bulunanlar, kendi gayretleriyle fethettikleri bu topraklarda, İlhanlı merkezî idaresinin kontrolünden uzak kalmanın sağladığı avantajlarla, yarı müstakil hareket etmeye başlamışlardır. Aydınoğulları, Menteşeoğulları ve Osmanoğulları gibi Türkmen sülaleleri, fırsat buldukça kendi bölgelerinde Bizans aleyhine genişlemeye çalışırken; aynı zamanda sağlam bir sosyal ve kültürel yapının teşekkülüne de gayret göstermişlerdir.²³⁵

²²⁸ Mazzaoui, *a.g.e.*, s. 8; Öztuna, *a.g.e.*, I, 558-559; Togan, *a.g.m.*, *Türkler*, VIII, 246.

²²⁹ İbn Bîbî, *a.g.e.*, II, 49-54; Abû'l-Farac, *a.g.e.*, II, 539-542. İsyanın nedenleri konusunda detay için bkz. Ahmet Yaşar Ocak, *Bâbailer İsyanı: Alevîliğin Tarihsel Altyapısı; Yahut Anadolu’da İslam-Türk Heterodoksisinin Teşekkülü*, Dergah Yay., 2.bs., İstanbul 1996, s. 273 vd.; A.mlf, “Babaîlik”, *DİA*, IV, 373-74.

²³⁰ Osman Turan, *Selçuklular Zamanında Türkiye*, Boğaziçi Yay., İstanbul 1993, s. 429.

²³¹ İbn Bîbî, *a.g.e.*, II, 73-74.

²³² İbn Bîbî, *a.g.e.*, II, 72-73, Aksarayî, *a.g.e.*, s. 25. Detay için bkz. Sümer, “Köseadağ Savaşı”, *DİA*, İstanbul 2002, XXVI, 272-73; Nejat Kaymaz, *Pervâne Mu‘inü’l-Din Süleyman*, Ankara 1970, s. 127,137.

²³³ Bu dönemdeki Türkmen hareketleri konusunda detay için bkz. Faruk Sümer, “Anadolu’da Moğollar”, *Selçuklu Araştırmaları Dergisi*, c.1 (1969), s. 45-47.

²³⁴ Ahmet Yaşar Ocak, “Anadolu”, *DİA*, İstanbul 1991, III, 112.

²³⁵ Ocak, *a.g.md.*, III, 112.

Gâzân Hân döneminde (1295-1304), İslam aleyhtarı siyasete son verilmesiyle Anadolu'da genel bir huzur oluşmuştur. Onun İslamiyet'e girişi, Anadolu'da İslamlaşma sürecini yeniden hızlandırmıştır. Geldiklerinden bu yana Anadolu bozkırlarında Şamanist hayatlarını sürdüren göçebe Moğol oymakları, Türkmen babaları vasıtasıyla yavaş yavaş Müslüman olmaya ve toprağa yerleşmeye başlamışlardır. Ayrıca 1250'lerden beri süren kargaşa dönemi bu suretle ağır ağır ortadan kalkmıştır.²³⁶

Olcaytu (1304-1316) ve oğlu Ebû Said döneminlerinde de Anadolu'da huzuru sağlamaya yönelik bazı çalışmalar yapılmıştır. Olcaytu, dayısı İreincin Noyan'ı Anadolu askerî komutanlığına atmasına rağmen,²³⁷ halka zulmettiği ve İlhanlı otoritesini tehlikeye düşürdüğü için geri çekmiş,²³⁸ yerine 1314'te Emir Çoban'ı görevlendirmiştir.²³⁹

İlhanlı dönemi Anadolu'nun siyasî yapılanması kadar sosyal ve dinî yapısı da önemlidir. Anadolu'nun, Türk inanç hayatında, sosyal ve dinî yapılardaki heterodoks oluşumlara merkezlik eden bir coğrafya olduğu söylenmiştir.²⁴⁰ En azından bu iddia nedeniyle Anadolu'nun sosyo-ekonomik, sosyo-kültürel, sosyo-politik boyutlarının ve inanç haritalarının iyi okunması gerekmektedir. Fakat XII-XV. yüzyılları yansıtan kaynakların, özellikle dinî açıdan kaynaşma ve oluşma dönemi olmasına karşın, bu konuda yetersiz olduğu; ama aynı kaynakların, siyasî çalkantıların çokluğu dolayısıyla, siyasî hareketlere daha çok yer verdikleri görülmektedir.²⁴¹

Anadolu'daki dinî hayatın şekillenmesinde kabileler halinde buraya göç eden Türkmenlerin varlığı önemlidir. Türkler göç dalgalarıyla Anadolu'ya gelirken beraberlerinde eski dinî ve kültür kodlarını da getirmişlerdi.²⁴² Çünkü toplumlar yeni bir kültür ve gelenekle karşılaştıklarında genel anlamda bu yeni kültürleri ve gelenekleri kabul etmekle beraber, eski kültürlerinden bazı unsurları da yeni kabul ettikleri kültüre

²³⁶ Ocak, *a.g.md.*, III, 112.

²³⁷ Sümer, *a.g.m.*, s. 74.

²³⁸ Aksarayî, *a.g.e.*, s. 246; İbn Hacer, Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Ali b. Muhammed el-Askalânî, (852/1449), *ed-Dürerü'l-Kâmine fi 'Ayân'il-Mieti's-Sâmine*, tahk. M. Abdülmüid Hân, Haydarâbâd 1972, I, 459-460.

²³⁹ Aksarayî, *a.g.e.*, s. 252; Sümer, *a.g.m.*, s. 81-82.

²⁴⁰ Ocak, *Babaîler İsyantı*, s. 9.

²⁴¹ Bkz. Ocak, *Babaîler İsyantı*, s. 9.

²⁴² Ethem Ruhi Fırlalı, *Türkiye'de Alevilik-Bektaşilik*, Selçuk Yay., Ankara 1991, s. 87.

taşımişlardır. Doğal kabul edilmesi gereken bu süreçte, eski ile yeninin kendi aralarında kaynaşmasını, sosyal psikolojinin bir sonucu olarak yorumlamak gerekmektedir.²⁴³

VI./XII. asırda Anadolu topraklarında Haçlı saldırıları sonucu sosyo-ekonomik; VII./XIII. asırda Moğol istilasıyla da psiko-soysal çalkantılar geçiren Anadolu halkı, varlık ve gelecek açısından ümitsizliğe düşmüştür. Çünkü daha Moğollar gelmeden, onların zulüm ve katliam haberleri Anadolu'ya ulaşmış; Moğol tasviri etrafında zihinlerde oluşan korku, insanları kaygılandırmaya yetmiştir.²⁴⁴

Bu durum halkın bir bölümünü Anadolu'nun hemen her köşesinde açılmaya başlayan tarikatlara, tekke ve zaviyelere yöneltmiştir. Halkın bu rağbetine devlet adamları ses çıkarmamış, hatta onları desteklemişlerdir.²⁴⁵ Oluşan bu hava, mutasavvıfların aradığı bir ortamdır. Zaten Mâverâünnehir bölgesindeki birçok âlim ve mutasavvıf, Moğol saldırılarından kaçarak Anadolu'ya gelmiştir. Evhadüddîn-i Kirmanî (634/1237), Baheddin Veled (635/1238), Burhaneddin Muhakkık-ı Tirmizî (637/1240), Necmeddîn-i Dâye (654/1256) ve Fahreddin Irakî (685/1286) bunlardan birkaçıdır.²⁴⁶ Bu âlim ve mutasavvıflardan bazıları, Moğol zulmüne tanık olmanın yanı sıra, bizzat onların zulümleriyle hayatlarını kaybetmişlerdir. Buna Necmeddîn Kübra (618/1221) ve Feridüddin-i Attâr (627/1229) örnek olarak gösterilebilir.²⁴⁷

Tasavvuf, XIII. yüzyılda Anadolu'da göçebe ve yarı göçebe çevrelerde kuvvetli temsilciler bulmuştur. Türkmenler arasında bulunan eski Kam-Ozanlara benzeyen babalar, medrese eğitimi almış fakihlerin öğrettiklerinden daha basit, daha sade bir İslam anlayışı sunmuşlardır. Bu da Anadolu'nun şartlarına uygun bir halk tasavvufunu

²⁴³Hanifi Şahin, *Bâtınîlik Alevîlik İlişkisi*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans, AÜSBE, Erzurum (2002), s. 71.

²⁴⁴Bkz. İbn Ebi'l- Hadîd, *a.g.e.*, VII, 240; "Cengiz Han", *National Geographic* (kapak sayısı), Ağustos 2001, s. 73 vd.

²⁴⁵İbü'l-Esir, *a.g.e.*, IX, 686; Abdülbaki Gölpınarlı, *Mevlana Celaleddin: Hayatı, Felsefesi, Eserleri, Eserlerinden Seçmeler*, İnkılap Kitabevi, İstanbul 1985, s.3 vd; M. Fuad Köprülü, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, 2. bs., Ankara 1966, s. 175 vd.

²⁴⁶Ocak, "Anadolu", *DİA*, III, 113.

²⁴⁷Zehebî, *Düvel*, s. 331. Cengiz Han 618'de Harizm'e saldırdığında Necmeddin Kübra'nın müritlerinden Sadreddin Hâmevî, Ali Lâlâ ve kardeşinin oğlu, burayı terk etmeleri gerektiğini ifade etmişlerdir. Şeyh ise doğudan bu ümmetin tanık olmadığı bir fitnenin çıktığını söyleyerek onların memleketlerine dönmelerini söyler. Müritleri dua etseniz de Allah bu fitneyi kaldırsa olmaz mı dediklerinde o: "Bu Allah'ın kazasıdır. Onu dua geri çeviremez" der. Müritleri: "bineklerimiz hazır, haydi bizimle gel" dediklerinde o: "ben burada kalıp savaşıcağım. Allah bana buradan çıkma izni vermedi. Haydi, siz hazırlanın da Horasan'a gidin." der. Cengiz saldırınca şeyh müritlerine Allah için savaşmalarını emreder. Kendisi de evine gidip önu açık hırka giyer ve kucağına taşlar doldurur. Bitinceye kadar onları Moğollara atar. Daha sonra bir ok göğsüne isabet eder ve şehit düşer. Afifüddin Abdullah b. Es'ad b. Ali el-Yemanî el-Yâfi'î, (768/1366), *Mir'atü'l-Cenân ve İbretü'l-Yakzan fî Ma'rifeti Havâdisi'z-Zaman*, Müessesetü'l-A'lemi li'l-Matbûat, 2.bs., Beyrut 1970, IV, 41-42.

doğurmuştur. Bu yüzden Türkmen babaların telkin ettiği Müslümanlık, bu çevrelere münhasıran, sade, hurafelere yatkın bir sufilik biçiminde yansımıştır. Bu bir çeşit halk İslamıdır ve daha çok, gayr-ı Sünnî niteliğe sahiptir. Çünkü babaların muhatabı Türkmenler, sathî şekilde İslamlaşmış olduklarından, eski Şaman inançlarını ve ataları ile ilgili bazı kültleri korumaktaydılar. Sünnîliğe aykırı inanç taşımaları dolayısıyla, bu zümrelere “Hâricî” ve “Râfizî” isimleri bile verilmiştir.²⁴⁸

XIII. yüzyıl başlarından itibaren Anadolu’da yayılmaya başlayan tarikatlara bakıldığında, onları Sünnî ve gayr-i Sünnî eğilimli olmak üzere iki ana grupta toplamak mümkündür. Mâverâünnehir, Harizm, Irak gibi bölgelerde, özellikle şehir muhitlerinde gelişenler, Sünnî eğilimlidirler. Çünkü Türkler X. yüzyıldan itibaren İslam’ı kabul ederken, Mâverâünnehir’deki Sünnî İslam çevreleriyle temasta buldukları için, Sünnî mezhepleri, özellikle de Hanefî mezhebini benimsemişlerdir.²⁴⁹

Buna karşılık, Horasan, Azerbaycan gibi eski İran kültürünün veya Türkistan’ın şehirlerden uzak yerlerinde, eski Türk inançlarının hâkim olduğu sahalardaki tarikatlar ise, daha ziyade gayr-i Sünnî mahiyet arz etmektedir.²⁵⁰ Aslında bazı Türk zümreler, daha İslamiyet’e girmeden önce, İran ve kısmen Mâverâünnehir’deki İsmâîlî propagandaların tesirinde kalmışlardır. Ayrıca m.VIII. yüzyılda, bu bölgelerde Emevî aleyhtarı hareketlerde bunlardan faydalandığı gibi, 755’te Ebû Müslim’in katlinden sonra, Mâverâünnehir, Horasan ve Azerbaycan’da çıkan ayaklanmalar, aşırı Şîî cereyanları güçlendirmiş ve bunlar, Türkler arasında taraftar toplamıştır.²⁵¹

Bu tarikatlar, Moğol istilası ve sonrasında şehzadeler arasında çıkan tartışmalarda Türk toplumlarının yaşadıkları toplumsal travmaları atlarmaya yardımcı olmuşlardır. Çeşitli isyanlara karışan bu tarikatlar, aslında Türklerin örgütsel tepkisinin dışavurumunu da temsil etmişlerdir. Babâî isyanının, Yesevî, Vefâî, Kalenderî ve Haydarî Türkmen şeyhleri tarafından hazırlanmış ve idare edilmiş olması, bu açıdan dikkat çekicidir.²⁵²

XIII. yüzyıl Anadolu’sunda görülen göç dalgası, içtimaî, iktisadî, dinî ve kültürel hayatının geniş ölçüde değişmesine neden olmuştur. Değişik içtimaî tabakalara mensup Türk ve İranlı göçmenler, özellikle İranlı aydınlar ve Mâverâünnehir’in,

²⁴⁸ Ocak, *Bâbâiler İsyanı*, s. 63-64.

²⁴⁹ Köprülü, *a.g.e.*, s. 205; Ocak, “Anadolu”, *DİA*, III, 113; Öz, “İsmâîliyye”, *DİA*, XXIII, 129.

²⁵⁰ Ocak, *a.g.md.*, III, 113.

²⁵¹ Ocak, *a.g.md.*, III, 113; Öz, *a.g.md.*, XXIII, 129.

²⁵² Ocak, *a.g.md.*, III, 113.

Horasan'ın ve Azerbaycan'ın büyük şehirlerden göç etmiş şehirli Türklerin Anadolu şehirlerindeki dinî ve kültürel hayatın gelişiminde önemli roller oynamış oldukları da tarihen sabittir.²⁵³

1. 4. Bağdat Kuşatması ve Şiiler Bağdat'ın Düşüşü

Abbâsîler, Emevîlere karşı yürüttükleri ihtilal sonucunda devleti ele geçirdiklerinde, Emevîlerin yanlış politikalarından kaynaklanan olumsuz havanın doğurduğu “alternatif” olmak gibi bir özellikle toplumun karşısına çıkmışlardır. Abbâsîler, konjunktürün kendilerine sunduğu bu fırsatı iyi kullanmışlardır.²⁵⁴

Abbâsîlerin, yönetimi Arap unsurundan kurtarıp diğer unsurlarla paylaşma yoluna gitmeleri, siyasî meşruiyetlerine katkı sağlamıştır. Bunun yanı sıra, kendilerini Hz. Peygamber'in soyu ile de irtibatlandırarak, dünyevi otoritelerine lâhutîlik katma yoluna gitmişlerdir.

Abbâsî halifeleri otoriter kişiliklerle ve kurumsallaşmış yapısıyla 334/ 945'e kadar yönetimde tek başlarına hâkim iken; bu tarihte Büveyhîlerin yönetimde etkin olmalarıyla yeni bir süreç başlamıştır. Yaklaşık bir asır kadar (945-1055) Bağdat'a hakim olan Büveyhîler döneminde halifeler, siyasî ve dinî fonksiyonlarını kaybetmişlerdir. Büveyhîler siyaseten bu kadar güçlü olmalarına rağmen, Abbâsî hilafetini tamamen kaldırıp yerine Şîlik yanlısı bir hilafet kurma teşebbüsünde bulunmamışlardır.²⁵⁵ Tuğrul Bey 447/1055'te Büveyhî hâkimiyetine son vermiş, Abbâsî hilafetine eski konumunu iade ederek onu koruması altına almıştır. Tuğrul Bey'in müdahalesi Sünnî hilafetin revacını kolaylaştırırken, Şiilerin hilafet üzerindeki etkisini kırmıştır.

Abbâsî hilafeti, yönetimde İranlılaşmayı hızlandıran bir süreç olarak görülen vezaret sistemini kabul etmiştir.²⁵⁶ Böylece vezir, idarî teşkilatının başı olarak ön plana çıkmış, bazen zayıf karakterli halifelerin yetkilerini kullanabilmiştir. İleride görüleceği üzere Şîi vezir Alkamî'nin, vezaret makamını kullanarak Şîa adına yaptıkları, hep bu yetkinin neden olduğu durumlardandır.

²⁵³ Ocak, *a.g.e.*, s. 57-58.

²⁵⁴ Abbâsî ihtilali konusunda detaylı bilgi için bkz. Nahide Bozkurt, *Oluşum Sürecinde Abbasî İhtilali*, Ankara Okulu Yay., Ankara 2000, s.13-95.

²⁵⁵ Nedenleri için bkz. Ahmet Güner, *Büveyhîlerin Şii-Sünnî Siyaseti*, İzmir 1999, s. 26-44; Metin Bozkuş, *Büveyhîler ve Şîilik*, Sivas 2003, s. 107-117.

²⁵⁶ Hakkı Dursun Yıldız “Abbasiler”, *DİA*, İstanbul 1988, I, 38.

Kaynaklar son Abbâsî Halifesi Mutsa'sım Billâh (640-656/1242-1258)'tan bahsederken, ittifak etmişçesine, onu zayıf karakterli; idaresindeki kadrolaşmaların ve mezhep çatışmalarının farkında olmayan; olsa bile otoritesinin zaafiyeti yüzünden yerinde tedbirlerle meseleyi halledemeyen bir kişilik olarak sunarlar.²⁵⁷

Halifenin, kapısına kadar gelmiş olan Moğol tehlikesinin farkına varamamış olması, onlar karşısında kendisini güçlü görmesi, Bağdat'a olan aşırı güveni, onun Hülâgû karşısındaki zaaflarını oluşturmaktadır. Bir keresinde o, "Ben Bağdatlıyım, orası bana yeter. Diğer yerleri bırakıp orada ikamet etsem, Moğollar bunu bana çok görmezler. Ve ben oradayken de bana saldırmazlar. Orası benim evim ve makamımın yurdudur."²⁵⁸ demiştir.

Reşîdüddîn'e göre Mutsa'sım Billâh, Abbâsî ailesine ve Bağdat'a yönelen bütün meliklerin çabasının boşa çıkacağına inanmış; bu ailenin kıyamete kadar devam edeceği anlayışını benimsemek suretiyle meseleye duygusal olarak bakmıştır.²⁵⁹ Gerçekte duygusal yaklaşım konusunda halife yalnız değildir. Bağdat'ın bazı ileri gelenleri de Cengiz evladının şehre bir zarar veremeyeceğine inanmışlardır. Onlara göre Bağdat, ilahi koruma altındadır. "Onlar kim, Bağdat'ı almak kim?"²⁶⁰ diyerek Moğolları küçümsemişlerdir.

Mutsa'sım Billâh, otoriteyi uhdesinde toplamayı başaramamıştır. Bu başarısızlıkta, Abbâsîlerin yönetimi Arap unsurları dışındaki diğer etnik unsurlarla paylaşmaları ile toplumunda farklı nitelikteki çatışmaların olması, olumsuz katkı sağlayan iki durum olarak gösterilmektedir. Bu dönemde meydana gelen çeşitli çatışmalar toplum birlikteliğini sarsmıştır. Mesela 654/1256'da Kerh mahallesinde meydana gelen çatışmalarda halkı kontrol edemeyen Halife, çeşitli telkinlerle Kerh halkının üzerine ordu sevk etmiş; karışıklığa neden olan kişiyi astırmak suretiyle isyanı bastırabilmiştir.²⁶¹

²⁵⁷İbn Kesîr, *a.g.e.*, XIII, 204-205; Zehebî, *Siyer*, XXIII, 175; Suyûtî, *a.g.e.*, s. 517; Sayyad, *el-Moğol fi't-Târîh*, s. 263. İbnü't-Tıktakâ'ya göre Halife Mutsa'sım Billâh'ın Alkamî'nin haricinde akli başında bir arkadaşı yoktur. Bkz. İbn Tıktakâ, *a.g.e.*, s. 334.

²⁵⁸Abû'l-Ferec, *a.g.e.*, II, 544; Ebu'l-Fidâ İsmail b. Ali (732/1331), *el-Muhtasar fi Ahbâri'l-Beşer*, Kâhire 1912, II, 173.

²⁵⁹Reşîdüddîn, *Câmi'ü't-Tevârîh*, II, 250A.

²⁶⁰Reşîdüddîn, *Câmi'ü't-Tevârîh*, II, 707 (II, 208A).

²⁶¹İbnü'l-Fuvatî, *a.g.e.*, s. 227.

Şîî vezir Alkamî ile Devâtdâr-ı Sağîr²⁶² makamında bulunan Mücâhidüddin Aybeg el-Müstansırî arasındaki mücadele ve bu mücadelede halifenin yeterli önlemleri almaması da, halifenin otoritesini koruyamaması nedenleri arasında sayılabilir. Ayrıca Bağdat kuşatmasından önce hilafet merkezinden kopuşlar da kendisini göstermeye başlamıştır. Hatta birçok bağımsız devlet ve emirlikler oluşmuştur. Abbâsî hilafetinin bu konumu, onu ortadan kaldırmak ve mirasına konmak isteyenler için iyi bir fırsat sunmuştur.²⁶³

Mutsa'sım Billâh döneminde (1242-1258) Moğollar Irak'a defalarca gelmişler, halife ordusu ile Moğol ordusu arasında çatışmalar meydana gelmiş; ancak 656/1258 yılının başlarına kadar tam bir kuşatma söz konusu olmamıştır.²⁶⁴ Hülâgû, İsmâîliler üzerine gittiğinde halifeden askerî yardım istemiş, Halife de bir miktar asker göndermeyi düşünmüş; ancak ileri gelenler bu teklife karşı çıkmışlardır.²⁶⁵

Hülâgû, İsmâîlîleri ortadan kaldırdıktan sonra halifeye niçin asker göndermediğini sormuştur. Korkuya kapılan Halife, Şîî veziri Alkamî'ye ne yapması gerektiğini danışmış; o da bazı çözüm yolları sunmuştur.²⁶⁶ Alkamî'nin teklifi halifenin aklına yatmışken, Aybeg ile diğer devlet büyükleri, Alkamî'ye duydukları öfke nedeniyle, bu fikre karşı çıkmışlardır.²⁶⁷ Bu baskılardan da etkilenen Halife, Hülâgû'nun isteklerini karşılamada isteksiz davranınca kuşatma kaçınılmaz olmuş, bu nedenle Hülâgû, 655/1257'de taarruza geçmiştir.²⁶⁸

Hülâgû, Bağdat'ın önemini kavramış birisi olarak görünmektedir. Nitekim o, Halife Must'asım'a gönderdiği bir mektupta, kendilerinden önce Büveyhîler ve Selçuklulara bahşedilen Bağdat'ın, kendilerine direnmesine tepki göstererek şöyle der: "Hârizmlilere, Selçuklulara, Deylemlilere ve diğer bir takım milletlere açık olan Bağdat kapısı, nasıl oluyor da bizim yüzümüze kapatılıyor? Üstelik bize karşı direnecek

²⁶²Devât-Dâr terkihi, Arapça 'devât'(divit) ile Farsça 'dâr' (tutan) kelimelerinin terkihibinden oluşmuştur. Devâtdâr-ı Sağîr ve Devâtdâr-i Kebîr kavramları, ilk başlarda bazı İslam devletlerinde hükümdarın divit takımından sorumlu olan kişiler için kullanılmıştır. Giderek anlam zenginliğine uğrayan kavram, sonraki dönemlerde siyasi, askeri ve toplumsal birçok konuda farklı ve önemli görevler üstlenen kişilere sıfat olarak kullanılmıştır. Asri Çubukçu, "Devâtdâr", *DİA*, İstanbul 1994, IX, 221-222.

²⁶³Hitti, *Siyasi ve Kültürel İslam Tarihi*, III, 764.

²⁶⁴İbnü'l-Fuvatî, *a.g.e.*, s. 228.

²⁶⁵Cüveynî, *a.g.e.*, III, 581; İbnü'l-Fuvatî, *a.g.e.*, s. 228.

²⁶⁶Bunlar: Çeşitli hediyeler göndererek özür dilemek; Büveyhîler ve Selçuklular döneminde olduğu gibi Hülâgû'nun ismini hutbelerde zikretmek veya sikkelerin üzerine kazımaktır.

²⁶⁷Reşidüddîn, *Câmi'ü't-Tevârih*, II, 702 (II, 271-272A); İbnü'l-Fuvatî, *a.g.e.*, s. 228; Aynî, *a.g.e.*, I, 172; Sayyâd, *el-Moğol*, s. 258-259; Fehmi, *a.g.e.*, s. 118.

²⁶⁸Cüveynî, *a.g.e.*, III, 581-582; İbnü'l-Fuvatî, *a.g.e.*, s. 154.

gücünüz yokken! Biz seni uyar mıştık. Artık yolumuza çıkma. Çünkü bu boş bir çaba olacaktır... Emrimize itaat edersen bir düşmanlık görmezsin. Mülkünü, ordunu ve halkını sana bırakırız. Eğer itaat etmez bizimle çatışma yolunu seçersen, ordunu savaş konumuna getir. Çünkü biz, seninle savaşmaya hazırız. Bil ki, ben sana kızar da ordumu Bağdat'a sevk edersem, göğe de çıksan yerin dibine de girsen benden asla kurtulamazsın. Kendinî ve aileni kurtarman için akıllı ol. Aksi halde Allah'ın iradesinin nasıl tecelli ettiğini yakında göreceksin.”²⁶⁹

Halife Must'asım, İlhanlı yöneticilerinin mektuplarına verdiği cevapta onları küçümsemiştir. Bu tavrının arkasında, bir işaretiyle milyonlarca insanın asker olarak hilafet ordusunda görev almaya hazır olduğu kanaati etkili olmuştur.²⁷⁰ Ancak Halife Mutsa'sım, zannettiği kadar güçlü değildir. Çünkü o, uyumlu bir toplumsal yapı arz ettiğini düşündüğü tebaasının arasında ciddi çözümlerin olduğunu görememiştir.²⁷¹ Örneğin Bedreddin Lu'lu (657/1259), Hülâgû'nun kendisine tabi olması gerektiğini bildiren emri ulaşınca o, bu durumu ve Bağdat'ı bekleyen tehlikeler hakkında bilgi vermek amacıyla, halifeye mektuplar göndermiştir. Ancak bu mektuplar, Alkamî tarafından engellendiği için Halife Must'asım'a ulaşmamıştır.²⁷²

Kuşatma sonrası vezir Alkamî, Hülâgû'nun huzuruna çıkıp kendi hayatını garantiye aldıktan sonra dönmüştür. Hülâgû, halifeyi, Selçukluların yaptığı gibi, hilafette bırakacağını; kızını halifenin oğlu Ebû Bekir ile evlendirmek istediğini söylemiştir.²⁷³ Bunun üzerine halife üç oğlu ile birlikte, beraberinde kâdılarının, sanatkârlarının ve tüccarların oluşturduğu bin iki yüz kişi ile Hülâgû'nun huzuruna çıkmak için Bağdat'tan ayrılmıştır. Hülâgû, halifeyi iyi karşılamış, halkın silah bırakması ve sayım için şehirden çıkmaları konusunda ondan talepte bulunmuştur.

²⁶⁹ Reşidüddîn, *Câmi'ü't-Tevârih*, II, 267-268A.

²⁷⁰ Oldukça uzun olan bu mektubun tam metni için bkz. Reşidüddîn, *Câmi'ü't-Tevârih*, II, 272-3A; Aknerli Grigor'a göre de şu ifadeleri kullanmıştır. “Tatarlar gelirse de hiç korkmayın. Muhammed'in sancağını çıkardığım gibi Tatar süvarileri kâmilten kaçacak ve biz kurtulacağız.” Aknerli Grigor, *Moğol Tarihi*, çev. Hrand D. Andreasyan, İstanbul 1954, s. 28.

²⁷¹ Sayyad, *el-Moğol*, s. 257.

²⁷² Zehebî, *el-İber*, III, 277; İbnü'l-İmâd, *a.g.e.*, III, 270.

²⁷³ Cüzcanî, *a.g.e.*, II, 194-95; Ebul'Fida, *a.g.e.*, III, 203, Aynî, *a.g.e.*, I, 172; Zehebî, *Düvel*, s. 361; İbn Tağriberdî, *a.g.e.*, VII, 49; Suyûtî, *a.g.e.*, s. 523; Ebû'l-Fidâ, *a.g.e.*, III, 193; Kalkaşendî, *Meâsir*, II, 91; İbnü'l-İmâd, *a.g.e.*, III, 271.

Halifenin yaptığı davet üzere insanlar, silah bırakıp şehrin dışına çıkınca tamamı öldürülmüştür.²⁷⁴

Dönemin bazı kaynaklarına göre, Bağdat düştüğünde Sünnî hatipler, imamlar, hafızlar öldürülmüş; mescitler yağmalanmış ve aylarca kapalı kalmıştır. O kaynaklara göre tüm bunların arkasında bizzat Alkamî'nin eli vardır. Ama Şîilere her türlü destek verilmiştir. Sünnîlerin medreseleri kapatılırken, Şîilerin büyük medreseler inşa etmelerine müsaade edilmiştir.²⁷⁵

Halife Mutsa'sım Billâh ve devlet ileri gelenlerinin, Hülâgû tehlikesini sezip gereken tedbirleri almamış olmaları, Bağdat'ın düşüşünün en önemli sebebi olarak görünmektedir. Daha da ilginç, bu düşüncenin arkasında yatan gerekçenin dinî motifli olmasıdır. Çünkü onlara göre Bağdat, ilahi koruma altındadır. "Hiçbir güç ona zarar veremez."²⁷⁶

Halife, temsil ettiği makamın ağırlığını taşıyamamıştır. Bunun örneğini, Musul Meliki Bedreddin Lulu'dan istekte bulunan Hülâgû ve Halife Must'asım'ın elçilerinin taleplerinde görmek mümkündür. Hülâgû'nun elçisi savaş malzemesi isterken, halifenin elçisi müzik grubu istemiştir. Bu durum karşısında şaşırان Bedreddin Lulu: "Şu istekte bulunan iki kişinin haline bakın. Bakın da, İslam'ın ve Müslümanların haline ağlayın." diyerek tepkisini göstermiştir.²⁷⁷

Müslüman halkın diğer bölümünü oluşturan Şîa'nın, merkezî otoriteye küstürülmüş olması da sebeplerden biri olarak gösterilebilir. 655/1257'de Kerh mahallesinde Sünnîlerle Şîiler arasında bir çatışma çıkmıştır.²⁷⁸ Sünnîler, Şîi mahallelere saldırmışlardır.²⁷⁹ Çatışma, Alkamî'nin ve ona bağlı olarak da Şîilerin Moğollara meyletmelerine neden olmuştur.²⁸⁰ Bazı Şîi tarihçilere göre, Şîa'nın İlhanlılardan yana tavır almasının nedeni bu çatışmadır.²⁸¹

²⁷⁴ Cüzcanî, *a.g.e.*, II, 195-196-198; Reşîdüddîn'e göre bu sayı 3000 dir. Bkz. Reşîdüddîn, *Câmi'ü't-Tevârîh*, II, 290A. Öldürülen seçkin kişilerin isimleri hakkında detay için bkz. İbnü'l-Fuvati; *a.g.e.*, s. 233.

²⁷⁵ Aynî, *a.g.e.*, I, 175.

²⁷⁶ Reşîdüddîn, *Câmi'ü't-Tevârîh*, II, 707.

²⁷⁷ İbnü't-Tıktakâ, *a.g.e.*, s. 46-47.

²⁷⁸ İbn Kesîr, *a.g.e.*, XIII, 196, 201; Kalkaşendî, *Meâsir*, II, 90; es-Sübki Ebû Nasr Taceddin İbnü's-Sübki Abdülvehhab b. Ali b. Abdilkafi (771/1370), *Tabakâtu's-Şâfi'iyeti'l-Kübrâ*, tahk. A. Muhammed el-Halev-M. Muhammed Tanâhî, 2. bs., el-Cezîre 1992, VIII, 263; Zehebî, *Siyer*, XXIII, 180.

²⁷⁹ Ebû'l-Fidâ, *a.g.e.*, III, 193.

²⁸⁰ İbn Kesîr, *a.g.e.*, XIII, 196, Aynî, *a.g.e.*, I, 158.

²⁸¹ İbnü't-Tıktakâ, *a.g.e.*, s. 46-47.

İktisadi durumlar da, Bağdat'ın düşüşünü kolaylaştırmıştır. Halktan alınan bıkırtıcı vergiler, ziraî-sinaî alanların ihmaline neden olmuştur. Süregelen savaş ortamı, toprağı işleyecek insan sayısını azaltmıştır. Ayrıca 654/1256 yılı yazında meydana gelen ve elli gün süreyle insanları etkileyen şiddetli sel felaketi, ekonomik hayatta olumsuz etkiler bırakmıştı.²⁸²

Hilafet merkezinde yaşayan farklı din mensuplarının konumu da, düşüşte rol oynamıştır. Bağdat'ta Yahudi, Hristiyan ve diğer inanç grupları, özgürlük içinde ve kutsallarına saygılı olarak yaşamışlardır.²⁸³ Yahudiler kuşatma anında sonuna kadar Müslümanlarla birlikte hareket etmişlerdir. Hristiyanlar ise halifeye daha yakın, sosyal hayatta daha aktif ve sayıca Yahudilerden fazla olmalarına rağmen, Moğolların yanında yer almışlardır. Hristiyanların tutumunun belirginleşmesinde, Hulâgû'nun Hristiyan olan hanımı Dokuz Hatun'un etkili olduğu belirtilmiştir.²⁸⁴ İstila esnasında can pazarı yaşanırken, Hristiyanlar bu felaketi zararsız atlatmışlardır.²⁸⁵ Dokuz Hatun'un şefaatiyle Hristiyanlar; Tûsî'nin şefaatiyle de Şîîler bu istilada sıkıntı çekmemişlerdir.²⁸⁶

Bağdat'ın düşüşünde Şîîlerin çok fazla sıkıntı çektikleri ileri sürülse de,²⁸⁷ Hülâgû'nun etrafında Şîî ileri gelenlerinin olması; istila sonrası kritik görevlere Şîîlerden atamalar yapılması; bazı suçlu Şîîlerin, Alkamî ve Tûsî'nin tavassutuyla kurtulmaları²⁸⁸ gibi durumlara bakılarak, Şîîlerin bu felaketi rahat savuşturdıkları söylenebilir. Ayrıca Irak'taki Şîî merkezleri, Bağdat'ın kuşatılması esnasında İlhanlılarla mücadele etmek yerine, Hülâgû'nun huzuruna çıkıp Hz. Ali'den geldiği söylenen bir rivayete dayanarak,²⁸⁹ eman talebinde bulunmuşlardır.²⁹⁰ İşte bu eman talebi Şîîlerle Sünnîlerin İlhanlılara bakışındaki farkı ortaya koymaktadır.

²⁸² Reşîdüddîn, *Câmiü't-Tevârîh*, I, 262A.

²⁸³ Ama İlhanlılar, Hristiyan ritüellerinin toplumda tutunabilmesi için kendilerini bir vasıta olarak kabul etmemişlerdir. Bkz. Spuler, *The Muslim World*, s. 25.

²⁸⁴ Reşîdüddîn, *Câmiü't-Tevârîh*, II, 678.

²⁸⁵ Abû'l-Farac'a göre Hülâgû, Patrik Katolikus'u çağırarak ona bütün Hristiyanları bir kiliseye toplamasını söylemiş, Bağdat'a girecek olan Moğol ordularına hedef olmamaları konusunda uyarmıştır. Bu patrik, kuşatma anında kiliseye sığınan ve canı karşılığında bütün servetini verdiğini belirten bazı Müslüman sığınmacıları kabul etmeyerek onları Hulâgû'nun kılıcına teslim etmiştir. Bkz. Abû'l-Farac, *a.g.e.*, II, 570.

²⁸⁶ Spuler, "Bozkır Halkının Gelişi", I, 171.

²⁸⁷ Emin, *A'yânü's-Şî'a*, IX, 101; Özdemir, *a.g.e.*, s. 295.

²⁸⁸ Özbalkıç, *a.g.md.*, XIX, 463- 466.

²⁸⁹ Mirhând, *a.g.e.*, V, 243-244.

²⁹⁰ Şüşterî, *a.g.e.*, II, 353; Howarth, *a.g.e.*, II, 235.

Maddî otoritesinin yanında manevî otorite olarak da kabul edilen hilafetin yenilmesi, Müslümanlar arasında, özellikle Araplar arasında²⁹¹ sosyo-politik çöküntü meydana getirmiştir. Bu nedenle onlar Moğol istilasını kıyamet alameti olarak değerlendirmişlerdir.²⁹² İbn Haldun, “onlar milletlerin bilgi kaynaklarını kuruttu. Bu nerdeyse kıyamet alametlerinden olacaktı.”²⁹³ diyerek, Bağdat’ın düşüşünün, Müslüman dünyadaki algısına işaret etmiştir.

Bağdat, Müslüman doğunun tamamında siyasetin merkezî olarak kabul edilmiştir. Bu özelliği dolayısıyla, diğer başkentlerle tabii bir bağlantı oluşmuştur. Bağdat’ın düşmesi, asırlardır başkent olan Bağdat’ı ikincil konuma düşürmüş; siyaset merkezi önce Tebriz’e sonra da Sultaniye’ye kaydırılmıştır.²⁹⁴ Bağdat yönetim merkezi olmaktan yerel bir bölge konumuna düşmüştür.²⁹⁵

Abbâsî hilafetinin ve Bağdat’ın düşüşü, Müslümanları saldırılara açık ve savunmasız bir konuma itmiştir. Diğer Müslüman liderlerin hilafet makamını elde etme hırslarını kamçulamıştır. Memlük Sultanı Baybars’ın, tahta oturur oturmaz Abbâsî ailesinden birini bularak 659/1260’da halife naspetmesi, bu eksikliği gidermenin bir çabasıdır.²⁹⁶ Bu atakla o, hem din hem de siyasetin yeni merkezînin Mısır olduğunu duyurmaya çalışmıştır.²⁹⁷

Bağdat, kuruluşundan bu zamana kadar, ilim, edebiyat ve müsbet bilimlerin merkezi olmuştur. İslam dünyasının hemen her tarafından öğrenciler buraya ilim talebi için gelmişlerdir. Bu nedenle Bağdat’ın düştüğü gün, birçok ulema da düşmüştür. Devlet büyükleri, fukaha ve imamlardan oluşan üç bin insan öldürülmüş;²⁹⁸ hayatta kalmayı başaranlar Şam, Mısır veya diğer bölgelere kaçmak zorunda kalmışlardır.²⁹⁹

²⁹¹ Mazzaoui’nin de işaret ettiği gibi, aslında Abbâsî yönetimi Moğolların Bağdat’ı kuşatmasından çok önceleri İran ve Türk kültürü tarafından kuşatılmaya başlanmıştır. Bu nedenle Bağdat’ın düşmesi bu iki kültür taraftarlarınca önemli bir konu olarak algılanmamıştır. Bağdat’ın düşmesi konusunda Moğollara yönelik olumsuz yaklaşımlar, daha çok Arap hakimiyetinin kaybolmasına tepki duyan Arap Müslümanlardan gelmiştir. Detaylı yorumlar için bkz. Mazzaoui, *a.g.e.*, s. 13-14.

²⁹² Yûnînî, *a.g.e.*, I, 89.

²⁹³ İbn Haldun, *a.g.e.*, V, 542-543.

²⁹⁴ Sayyâd, *el-Moğol*, s. 280; *el-İrak fi’l-Târih*, haz. Salih Ahmed Ali, Dârü’l-Hürriyye, Bağdad 1983, s. 549.

²⁹⁵ Sayyâd, *a.g.e.*, s. 281.

²⁹⁶ İbn Haldun, *Tarih*, V, 544.

²⁹⁷ Spuler’e göre Bağdat istilası Irak’ı küçültmesine rağmen Mısır onun taşıdığı siyasî ve kültürel ağırlığı hiçbir zaman taşıyamamıştır. Bkz. Spuler, “Bozkır Halkının Gelişi”, I, 172.

²⁹⁸ Reşîdüddîn, *Câmi’ü’t-Tevârîh*, II, 290 A.

²⁹⁹ Corci b. Habib Zeydan (1332/1914), *Târih-i Âdâbi’l-Luğati’l-A‘rabiyye*, Dârü’l-Mektebeti’l-Hayat, Beyrut 1983, III, 111.

Arapçanın yerini Farsça almıştır. Arapça siyasetin değil, fıkın ve felsefenin dili olmuştur. Arapça; Irak, Horasan, İran, Hind, Mavearünnehir ve Anadolu'da şiir, kelim ve diğer ilimlerdeki ağırlığını kaybetmiştir. Mısır, Şam ve Endülüs istisna tutulursa, teknik alanların dışında, Arapça eğitimi durma noktasına gelmiştir. XIII. asrın sonuna ulaşıldığında, İran'da Arapça olarak telif edilmiş çok az eserin görülmesi, bununla açıklanmıştır.³⁰⁰

Sünnîlerce kutlanan ve önemsenen bazı merasimler yasaklanmıştır.³⁰¹ Her fırsatta Müslümanlar aleyhine çalışan Hristiyanlar,³⁰² Moğolları Tanrı'nın, düşmanlarından intikam aldığı birer kılıç olarak yorumlamışlardır. Moğolları, haçlı savaşçıları olarak gören Hristiyanlar,³⁰³ bu durumu İncil'de kendilerine vaat edilen bir hakikat olarak değerlendirmişlerdir.³⁰⁴ Hristiyanlar ve diğer din salikleri, Hülâgû'nun zaferlerini kendi zaferleri olarak kabul etmişlerdir. Nitekim Şam'da Hülâgû'nun kazandığını duyduklarında, Müslümanlarla alay etmiş, onları aşağılamışlardır. Ayrıca Müslümanları, haçlarına saygıda bulunmaya zorlamışlar, Emevi camisi de dâhil olmak üzere birçok caminin kapısına içki dökmüşlerdir.³⁰⁵

Sünnî hilâfetin Düşüşünde Şîlerin Rolü

İlhanlılar döneminde mezhep çatışmaları araştırılırken dikkatleri çeken en önemli husus, Sünnî hilafetin Şî veziri Alkamî'nin, mezhep taassubuyla, Abbâsî hilafetine ihanet edip etmediği konusudur. Alkamî, on dört yıl son Abbâsî Halifesi Must'asım'a vezirlik yapmış, adına kitaplar yazılmış³⁰⁶ önemli bir devlet adamıdır.³⁰⁷

³⁰⁰Edward Brown, *Tarih'ü-l-Edeb fî İran Mine'l-Firdevsi İle's-S'adî*, Arap. çev. İbrahim Emin eş-Sevarîbî, Kahire 1954, s. 574.

³⁰¹İbn Tağriberdî, *a.g.e.*, III, 61.

³⁰²Hristiyan tarihi açısından bu doğaldır. Zira Papalık, politikaları gereği İlhanlıları Müslümanlara karşı mücadelede potansiyel müttefik olarak algılamıştır. Bkz. Matthias Heiduk, "Orta çağda Avrupa" *Türkler*, VIII, 330.

³⁰³Sayyad, *el-Moğol*, s. 282. Z. Velidi Togan'ın da haklı olarak ifade ettiği gibi Hülâgû'nün Hristiyanlara hoş görülme davranması, onları Müslümanlar üzerine terviç ettiği anlamına gelmez. Çünkü İlhanlı devlet politikasında belirleyici unsur dinler değil siyasetin gerekleridir. Bu yüzden Hülâgû, Hristiyanların Müslümanlar aleyhine kışkırtmalarını ciddiye almamıştır. Bkz. Togan, *Umumî Türk Tarihi*, s. 261

³⁰⁴İbnü'd-Devâdârî, *a.g.e.*, VIII, 52-53.

³⁰⁵İbn Kesîr, *a.g.e.*, XIII, 219; Zehebî, *Düvel*, s. 379; Ebü'l-Fidâ, *a.g.e.*, III, 204; İbnü'd-Devâdârî, *a.g.e.*, VIII, 52.

³⁰⁶İbnü'l-Hadid, *Şerhu Nehci'l-Belağa'yı* ona ithafen yazmıştır. Bkz. Tahrânî, *Tabakat*, s. 88; Emin, *A'yânü's-Şî'a*, VIII, 330-331, IX, 95; İsfahânî, *a.g.e.*, s. 213; Aştîyânî, *Tarih-i Moğol*, s.185; Özbalkıç, *a.g.md.*, XIX, 465. Hayatı hakkında detay için bkz. es-Safedî, Ebü's-Safa Selahaddin Halil b. Aybek b. Abdullah (764/1363), *el-Vâfi bi'l-Vefeyât*, nşr. Komisyon, Beyrut 1962-1997, I, 184; Zehebî, *Siyer*, XXIII, 372; Muhammed b. Hasan Hür el-Âmilî (1104/1693), *Emelü'l-Âmil*, tahk. es-Seyyid Ahmed Hüseyinî, Mektebetü'l-Endelüs, Bağdad 1965, II, 202; Emin, *A'yânü's-Şî'a*, IX, 82-85; Aştîyânî, *Tarih-i Moğol*, s. 185-187; Subhânî, *a.g.e.*, V, 169; Özbalkıç, *a.g.md.*, XIX, 463-466.

³⁰⁷İbnü't-Tıktakâ, *a.g.e.*, s. 338; Sübkî, *a.g.e.*, VIII, 274.

Bağdat'ın düşmesinden sonra da Hülâgû tarafından İlhanlı devleti adına İran'da vezir olarak nasbedilmiştir.³⁰⁸

Sünnî kaynaklara göre Alkamî, Ehl-i Sünnet'e kin duyan bir Şîf'dir.³⁰⁹ Bu kini nedeniyle, yönetici yapılması yönünde Hülâgû'dan söz aldıktan sonra Bağdat'ın kuşatılmasında adeta bir Moğol işçisi gibi çalışmıştır.³¹⁰ Abbâsî hilafetinin kaldırılıp yerine "Alevî" hilafetinin kurulmasını isteyen Alkamî, bu amacına ulaşmak için bir yandan, Hülâgû'yu Bağdat'ı istila konusunda teşvik ederken,³¹¹ diğer yandan asker sayısını azaltması konusunda halifeyi ikna etmiştir.³¹²

Alkamî'ye yönelik yaklaşımları, Sünnî ve Şîf bakışı olarak ikiye ayırmak mümkündür. Sünnî bakış açısına göre, Alkamî'nin ihanetini tartışmaya gerek yoktur.³¹³ Bu apaçık ortadadır. Sünnî kaynaklar, ihanetle suçladıkları Alkamî'yi her fırsatta eleştirmişler; Bağdat'ta meydana gelen her olaydan Alkamî'yi sorumlu tutmuşlardır. Nitekim 648/1250'de bir grup asker maaşlarını alamadıkları gerekçesiyle isyan etmiş, cuma günü hatibin hutbe okumasına engel olmuşlardır. Sünnî kaynaklar Alkamî'yi bu isyanın nedeni olarak göstermektedirler.³¹⁴ Sünnî kaynaklara göre Alkamî ve Şîfler, İlhanlılardan yana tavır almalarının getirisi olarak, İlhanlılardan beklentilerine ulaşamamışlardır. Bu ilahî bir cezadır.³¹⁵ Çünkü onlar, İlhanlılardan yana tavır alarak, büyük günah olan "küfre ve kâfire yol gösterme" eylemini üstlenmişlerdir. Bu nedenle Alkamî, yaptıklarıyla kötüye delaletin örneği olarak sunulmuştur.³¹⁶

Kaynaklarımız Alkamî'yi şöyle değerlendirmektedir:

Cüzcânî (664/1266)'ye göre Alkamî, Moğollara karşı savaşıyan halife ordusunun üzerine, Bağdat dışındaki bir nehrin kapaklarını açtırarak, birçok askerî ölmesine

³⁰⁸ İbnü't-Tıktakâ, *a.g.e.*, s. 335.

³⁰⁹ Zehebî, *el-İber*, IV, 277; A.mlf., *Siyer*, XXIII, 180; Sübkî, *a.g.e.*, VIII, 274.

³¹⁰ Yûnînî, *a.g.e.*, I, 87, 89.

³¹¹ Kütübî, III, 253-254; Aynî, *a.g.e.*, I, 175; İbnü'd-Devâdârî, *a.g.e.*, VIII, 29; Nüveyrî, *a.g.e.*, XXVII, 382; Suyûtî, *a.g.e.*, s. 403; Hândmîr, *a.g.e.*, II, 336; İbnü'l İmâd, *a.g.e.*, III, 272. Hülâgû, siyasi geleceği açısından tehlikeli olan bu teklife sıcak bakmamıştır. Bağdat'ın düşmesine katkı sağlayan Alkamî'nin, emeğinin karşılığı olarak Alevî bir hilâfetin kurulması isteği reddedilmiştir. Alkamî, bu isteğine ulaşamadığı için kahrından ölmüştür. Bkz. İbnü'l İmâd, *a.g.e.*, III, 272.

³¹² Reşîdüddîn, *Câmi'ü't-Tevârih*, II, 698 (II, 261A); İbn Teymiyye, *Mecm'u*, XXVIII, 262-265, 346; İbn Kesîr, *a.g.e.*, XIII, 196; Kalkaşendî, *Meâsir*, II, 89; Yûnînî, *a.g.e.*, I, 86- 87; Makrîzî, *a.g.e.*, I/2, 257; İbn Kesîr, *a.g.e.*, XIII, 201; İbn Haldun, *a.g.e.*, V, 543.

³¹³ Hatta Cüzcânî Alkamî'den her bahsettiğinde "Allah ona lanet etsin" demektedir. Bkz. Cüzcânî, *a.g.e.*, II, 193.

³¹⁴ İbn Tağriberdî, *a.g.e.*, VII, 20; Zehebî, *Târîhü'l-İslâm*, I, 4797 (www. İslamport.com)

³¹⁵ Safedî, *a.g.e.*, I, 184-185; Yûnînî, *a.g.e.*, I, 90-91; Zehebî, *Siyer*, XXIII, 362; İbn Kesîr, *a.g.e.*, XIII, 212.

³¹⁶ el-Münâvî, Muhammed Abdurrauf (1031/1622), *Feyzü'l-Kadîr Şerhu Camiü's-Sağîr*, el-Mekte- betü't-Ticâriyyeti'i- Kübrâ, Mısır 1356, *a.g.e.*, II, 381.

neden olmuştur.³¹⁷ Alkamî, halifeyi teslim olmaya teşvik etmiştir. Ona göre bundaki amacı, Kerh mahallesinde Şîlere yapılanların intikamını almaktır.³¹⁸

Nüveyrî (733/1333), Alkamî hakkında şunları söylemektedir: “Hülâgû vezir İbn Alkamî’yi çağırttı. -Ki o, Hülâgû’ya mektup yazarak onu Bağdat’a girmesi konusunda teşvik eden ve İslam ordusunu zayıflatan kişidir.- Huzura çıktığında Hülâgû ona hakaret etti. Nimetini yediği insana ihanetinden dolayı onu ayıpladı ve öldürülmesini emretti. Öldürülmeyip sağ bırakıldığı da ifade edilmektedir.”³¹⁹

İbnü’l-Verdî (749/1349)’ye göre de Alkamî, Şîa’ya yardım amacıyla onları yönlendirmeye çalışmıştır. Ancak bu yardımlar, eşleri ve çocuklarıyla birlikte Şîilerin, esir olmasından başka bir şeye yaramamıştır. Alkamî’nin yaptıkları bununla da kalmayıp, toplumu ve onun halifesini sıkıntıya sokan, Şîilerin ve Sünnîlerin kanını akıtan bir ordunun, Müslüman topraklarına girmesine neden olmuştur.³²⁰

İbn Kesîr (774/1373) daha ileri bir iddia ile şunları söylemektedir: Vezir Alkamî ve Şîî yakınları, Hülâgû’ya halifenin güvenilmeyecek birisi olduğunu söyleyerek, onunla anlaşma yoluna gitmeden, öldürülmesinin daha faydalı olacağını telkin etmişlerdir. İbn Kesîr, Şîilerin İlhanlılardan yana tavır almalarını, Bağdat’ın Moğollar tarafından istilasından önce Kerh mahallesinde çıkan Şîî-Sünnî çatışmasına bağlamaktadır.³²¹ Kerh mahallesi ve Kâzimiye’de, Musa Kâzım’ın kabri etrafında oturan halkın tamamının Şîî olduğu; bunların Sünnî halifeye karşı oldukları, bu nedenle gizlice İlhanlılarla temas kurdukları düşünülürse, Şîilerin İlhanlılardan yana tavır koyma gerekçeleri daha kolay anlaşılabilir.³²²

Makrîzî (845/1442)’ye göre, Alkamî’nin Hülâgû ile ilk teması, 654/1256 yılında casuslar vasıtasıyla olmuştur.³²³ Bir yıl sonra da ordunun erzakını keserek, Sünnî hilafetin düşmesi konusunda bir Şîî olarak kendine düşeni yapmıştır.³²⁴ Alkamî’nin

³¹⁷ Cüzcânî, *a.g.e.*, II, 193-194.

³¹⁸ Cüzcânî, *a.g.e.*, II, 191.

³¹⁹ Nüveyrî, *a.g.e.*, XXIV, 549.

³²⁰ İbnü’l-Verdî, Ebû Hafs Zeynüddin Ömer b. Muzaffer b. Ömer (749/1349), *Târîhu İbnü’l-Verdî=Teimmîti’l-Muhtasar fî Ahbâri’l-Beşer I-II*, thk. Ahmed Rifad Bedravi, Dârü’l-M’arife, Beyrut, Beyrut 1970, II, 282.

³²¹ İbn Kesîr, *a.g.e.*, XII, 201.

³²² Guy Le Strange, *Bağdâd fî Ahdi’l-Hilafeti’l-‘Abbasiyye*, Arap. çev. Beşir Yusuf Fransis, Bağdat 1936, s. 292 .

³²³ Zehebî, *Târîhu’l-İslâm I*, 4788 (<http://www.İslamport.com>); Makrîzî, *a.g.e.*, I/2, 410.

³²⁴ Makrîzî, *a.g.e.*, I/2, 412. İbn’üd-Devâdârî’ye göre Hülâgû 654’te tüccar kıyafeti giyerek yüz kişilik tüccar heyetiyle Bağdat’a girmiştir. Orada vezir Alkamî, Halife Must’asım’ın yakın dostu İbn Darsus ve devletin bazı ileri gelenleriyle toplantı yapmıştır. Orada İslam’ın aleyhine karar almışlardır. Oysa

İlhanlıları “Alevi” bir hilafet kurmaları konusunda yaptığı teşvikler, İlhanlılardan olumlu karşılık bulmamıştır. Hatta bu teklifinden dolayı Alkamî’yi azarlayıp kovmuşlar; dahası Moğol geleneğine uygun olarak bir köle muamelesine tabi tutmuşlardır.³²⁵

Şîilere göre ise Alkamî’yi ihanetle suçlamak, tarihi gerçekleri görmemektir. Dönemin Şîi tarihçisi İbnü’t-Tıktakâ (709/1309)’nın temel iddiasına göre Bağdat’ın düşüşünde kusur, halifenin kendi zaafı, oğlu Ebû Bekir’in zulmü, emirlerin ve komutanların aşırı vergi yüklemeleri, toplumda bir çatışma kültürünün hâkim olmasıdır. İbnü’t-Tıktakâ, 701/1301’de yazdığı eserinde Alkamî’yi savunmuştur. Ona göre, insanların Alkamî’yi ihanetle, entrikacı olmakla suçlamaları doğru değildir. Eğer dedikleri gibi olsaydı, İlhanlı devleti bugüne (701/1301) kadar varlığını koruyamazdı. Çünkü Hülâgû, Bağdat’ı fethedip halifeyi öldürdüğünde Alkamî’yi tekrar vezir tayin ederek ülkeyi ona teslim etmiştir. Eğer o entrikacı olsaydı, ona bu güven duyulmazdı.³²⁶ Bir suçlu varsa o, Hülâgû’nun tehdidinî göremeyen halifenin bizzat kendisidir. Müslümanların karşılaştığı felaketi sezen tek kişi olan Alkamî’nin bu konuda bir suçu yoktur.³²⁷

Son dönem Şîi araştırmacılar, İbnü’t-Tıktakâ’ya yakın görüşler ileri sürmektedirler. Bunlardan Muhsin Emin’e göre, Alkamî’nin ihanetle suçlanmasının temel nedeni, onun Şîi olmasıdır. O, Şîi olmasaydı kesinlikle böyle bir ithamla karşılaşmazdı.³²⁸ Çünkü Sünnî kaynaklarca edip, vakarlı ve başarılı bir devlet adamı olarak sunulan bir insanın,³²⁹ daha sonra ihanetle suçlanması, bu kaynakların düştüğü bir çelişkidir. Kaldı ki, Şîa’nın tarih kaynakları, bu ihaneti doğrulamamaktadır. O halde Sünnî kaynakların ihanet suçlaması tutarsızdır.³³⁰ Abbas İkbâl Aştîyânî ise Alkamî’nin yaptıklarını Şîi siyaset felsefesiyle açıklama yoluna gitmiş; onun çabalarını gayr-i meşru bir yönetimi devirme mücadelesi olarak yorumlamıştır.³³¹

onlar Hülâgû’yu yakalayıp Halifeye teslim kadirdiler; ama yapmadılar. Çünkü onlar Allah’a ve Resûlü’ne ihanet ettiler. Allah onları kahretsin.” demektedir. Bkz. İbnü’d-Devâdârî, *a.g.e.*, VIII, 29.

³²⁵ Moğol geleneğine göre devlete ihanet eden yöneticilere değer verilmez, en kısa sürede öldürülürdü. Bkz. Nüveyrî, *a.g.e.*, XXIV, 549.

³²⁶ İbnü’t-Tıktakâ, *a.g.e.*, s. 335.

³²⁷ İbnü’t-Tıktakâ, *a.g.e.*, s. 335.

³²⁸ Emin, *A ‘yânü’ş-Şî’a*, IX, 83.

³²⁹ Sıbt İbnü’l-Cevzî, *a.g.e.*, VIII, 747; Sübkî, *a.g.e.*, V, 110.

³³⁰ Emin, *A ‘yânü’ş-Şî’a*, IX, 96.

³³¹ Aştîyânî, *Tarih-i Mufassal-i İran*, s. 187.

Tahrânî'ye göre, Alkamî'yi ihanetle suçlayan tarihçilerin yaklaşımı, bilimsel değildir. Bağdat halkı Sünnîsiyle Şîîsiyle, saldırılar karşısında elinden gelenin en iyisini göstermiştir. Şîîlerin, Abbâsî halifeliğini sevmemelerine rağmen, Alevî bir hilafet peşinde oldukları iddiası gerçekçi değildir. Zira o zaman için Şîîlerin bir imam adayı yoktur. Şîîler Abbâsî hilafetine, Mısır'daki Şîî Fâtımî devleti kadar olmasa da, dinî hürriyetlerine saldırmadıkları müddetçe karşı gelmemişlerdir. Sünnî tarihçilere düşen, daha fazla yıkımı engelleyen Alkamî'yi değil, kendi âlim ve liderlerini kınamalarıdır.³³²

Rasul Ca'feryan'a göre de Alkamî'yi ihanetle suçlamanın arkasında, onun Şîî oluşu yatmaktadır. Ona göre Alkamî, ordunun terhis, erzakın kesilmesi gibi konularla suçlanamaz; çünkü askerî işlerle sorumlu olmadığı için bu konularda tasarruf hakkına sahip değildir. Dolayısıyla ona yapılan suç isnatları tutarsızdır.³³³

Sünnî kaynakların bakış açısına, sübjektif olduğu gerekçesiyle itiraz edilebilirse de, bazı Şîî kaynaklarında Alkamî'nin Sünnîlerin kanaatine yakın ifadelerle anılmakta olduğunu görmekteyiz. Örneğin Nurullah Şüşterî'ye göre Alkamî, Hülâgû'yu ve Tûsî'yi Bağdat'a çağıran bir mektup yazmıştır. Bu mektupta, Abbâsîlerden (Sünnîlerden), Peygamber (s.a.v)'in nesline (Şîî'sine) yaptıkları cefaların intikamını almaları için, onları Bağdat'ı ele geçirmeleri konusunda teşvik etmiştir.³³⁴

Şîî kaynakların bakış açısı için farklı değerlendirmeler yapılabilir. Örneğin Aştîyânî, meseleyi Şîî'nin siyaset felsefesi bağlamında değerlendirip, Şîî'nin İlhanlılardan yana tavır koymasını doğal karşılamaktadır. Dönemin yazarı İbnü't-Tıktakâ ve çağdaş âlim Tahrânî benzer kanaattedirler. Onlar Abbâsî hilafetini geleneksel Şîî siyaset felsefesine göre gayr-i meşru kabul etseler de, Müslüman bir halifenin, Budist bir emir tarafından alaşağı edilmesinde, Şîîlerin parmağının olduğunun düşünülmesinden rahatsız olmaktadır. Onlar, Bağdat istilasında hem Sünnîlerin hem de Şîîlerin aynı acıyı yaşadıklarını ifade ederek mezhepler arası bir ayrıma gitmenin doğru olmadığı kanaatindedirler.

Alkamî'nin Halife Mutsa'sım'a ihanet etmekle suçlanması ve Alevî bir hilafet kurma amacıyla olduğu kanaatleri, acele varılmış yargılar olarak görülmektedir. Çünkü bazı kaynaklara göre Sünnî hilafetin düşüşü, Moğol siyaset geleneğinin doğal bir

³³²Tahrânî, *Tabakât*, s. 151-152.

³³³Emin, *A'yânü's-Şîî'a*, IX, 85; Resul Ca'feriyan, *eş-Şiafi İnan: Dirâsatun Tarihiyye Mine'l-Bidâye Hatte'l-Karni't-Tasi'el-Hicrî*, Fars. çev. Ali Haşim el-Esedi, Meşhed 1420, s. 404.

³³⁴Şüşterî, *a.g.e.*, II, 351-352; Howarth, *a.g.e.*, III, 114.

sonucudur. Bağdat istilasına sebep olacak hareketin başlamasında, Alkamî'nin en ufak bir müdahalesi söz konusu değildir.³³⁵ Aksi halde devlet adamlığı ve bilge kişiliği ile ihanet portresi bir arada düşünülemez.³³⁶

Şîîlerin, Bağdat'ın düşüşünde Sünnîlerle birlikte bazı acılar yaşadığı kabul edilebilirse de aynı zamanda onların Moğol güçlerine rehberlik ettikleri de söylenebilir. Bağdat'ın istilası projesi, Kuzey Çin, Suriye, İran, Gürcistan, Kafkasya, Rusya, Polonya ve diğer ülkelerin fethini gerçekleştirmiş olan Moğolların, imparatorluk sınırlarını genişletmeye yönelik siyasî planlarının bir parçasıdır. Moğollar bu siyasetin bir gereği olarak Bağdat'ta hem Sünnîleri hem de Şîîleri düşman olarak kabul etmişlerdir.³³⁷ Ama İlhanlılar kurumsallaşma aşamasında, başta Alkamî olmak üzere, Şîa'ya mensup diğer devlet adamlarından faydalanmışlar, hatta yönetim kadrolarını sadece İranlılardan oluşturup, Türk ve Arap unsurlarını ihmal etmişlerdir.³³⁸ Bütün bunlara rağmen İlhanlı devletinin temelini Şîîlerin oluşturduğu da söylenemez. Bu durum, geçici bir süre için Bağdat'ta tutunma vesilesi olarak değerlendirilebilir. Aksi halde kısa bir süre sonra Alkamî'den kurtulmalarını başka türlü değerlendiremeyiz.

Alkamî'nin suçlanması konusunda birkaç durum söz konusudur. Buna göre onun Şîî oluşu; 654/1256 yılında Kerh mahallesinde meydana gelen Sünnî-Şîî çatışmasını kişisel intikama dönüştürmesi; mezhep farklılığı nedeniyle Sünnî hilafetin düşüşünde suçlanmaya en müsait kişi olması; Bağdat'ın düşmesinden sonra hayatta kalan nadir Abbâsî üst düzey yöneticilerden biri olması gibi nedenler onu hedef haline getirmiştir.³³⁹ Ama Cüzcânî örneğinde olduğu gibi, onu kötölemek amacıyla Sünnî kaynakların tavrı ile İbnü't-Tıktakâ gibi meseleyi savunmacı refleksleriyle ele alan Şîî kaynakların değerlendirmelerinden de somut bir neticenin çıkarılabileceğini düşünmemekteyiz. Çünkü yazarların duruşları subjektiftir.

Kaynaklarda Bağdat'ın düşmesinde etkili olarak gösterilen bir diğer isim de Nasîruddîn Tûsî'dir.³⁴⁰ Tûsî, Nîsâbur'dayken ilk Moğol saldırıları başlamıştır.³⁴¹ Hârizmşahların yıkılmasından sonra, Moğollara karşı durması muhtemel bütün gruplar

³³⁵ Özdemir, *a.g.e.*, s. 293-294.

³³⁶ Hasan, *a.g.e.*, V, 197-198.

³³⁷ Sübkî, *a.g.e.*, V, 110, VII, 263.

³³⁸ Dwight M. Donaldson, *Akîdetü'ş-Şîa: Hüve Kitâbun an Târîhi'l-İslâm fi İran ve'l-Irak*, Müessesetü'l-Müfid, 2. bs., Beyrut 1990. s. 212 .

³³⁹ Reşîdüddîn, *Cami'ü't-Tevârîh*, II,714. Alkamî'nin ihanetle suçlanma nedenleri ve bu konuda Şîîlerin cevapları için bkz. Emin, *A'yânü'ş-Şî'a*, IX, 99-101.

³⁴⁰ Bahrânî, *a.g.e.*, s. 247.

³⁴¹ Hasan Emin, *a.g.e.*, I, 197.

ortadan kaldırılmıştır. Tûsî, bu ortamda tek güvenli yer olarak kalan İsmâîlî kalelere sığınmıştır. Çünkü İsmâîlilerin Kuhistan temsilcisi Muhteşem Nasîruddîn Abdurrahim b. Ebi Mansur, Tûsî'nin şöhretini, ilmî kişiliğini bildiği için onu Kuhistan'a davet etmiştir. Bu davet böylesi kritik bir ortamda geldiği için, Tûsî tarafından kabul edilmiştir.³⁴² Kuhistan'da bir süre kaldıktan sonra İsmâîlî liderlerin o dönemdeki reisi Alâeddin Muhammed'in davetiyle bir başka İsmâîlî kale olan Meymundiz'e gitmiştir.³⁴³

Tarihçiler Nasîruddin Tûsî'nin İsmâîlî kalelerde bulunması konusunda farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. Bazısına göre Tûsî oraya zorla götürülmüş ve zorla ikamet ettirilmiştir. Bu yüzden Tûsî orada yarı esir gibi yaşamıştır. Bazıları da Tûsî'nin, Kuhistan'a isteyerek gittiğini, orada kaldığı sürede Kuhistan hâkiminin düzenini bozacak işler yaptığı için hapsedildiğini ve sonra da Meymundiz'e gitmeye zorlandığını söylemektedir.³⁴⁴ Ama Aksarayî onun İsmâîlîlerce vezir-i mutlak ve kâinatın hocası olarak kabul edildiğini ifade etmektedir.³⁴⁵ Buna göre, böyle kabul gören birisinin, zorla bir yerde tutulduğunu düşünmek olası değildir. Ancak Tûsî'nin, İsmâîlî kalelerde iken yazdığı eserlerinde içinde bulunduğu durumdan rahatsızlık duyduğu da ifade edilmektedir.³⁴⁶

Nasîruddin Tûsî, Alamut'un düşmesinden sonra (654/1256) Hülâgû tarafından özel danışman olarak görevlendirilmiştir.³⁴⁷ Bağdat'ın İlhanlıların eline geçmesi sürecinde Hülâgû'nun yanında olan Tûsî, bu noktadan sonra Şîîlerin İlhanlılar nezdinde güçlenmesine katkı sağlayan en önemli isimdir. Hülâgû'yu tesiri altına almıştır. Bu tesiri, Şîîliğe siyasî alanda katkı sağlarken, eserleri de düşünce alanında katkı sağlamıştır.³⁴⁸

Nasîruddin Tûsî, Moğol tehdidi altında yok olmasından korktuğu İslam kültür mirasını korumaya çalışmıştır. Bu amaçla medreselerin ve bilimsel araştırmaların

³⁴² Emin, *A'yânü's-Şî'a*, IX, 416; Şabbî, *a.g.e.*, s. 146-47; Hasan Emin, *Müstedrikât*, I, 197; Subhânî, *a.g.e.*, V, 245.

³⁴³ Emin, *A'yânü's-Şî'a*, IX, 415-416.

³⁴⁴ Detay için bkz. Arif Tamir, *Târihü'l-İsmâîliyye*, Riyazü'r-Reis li'l-Kütüb ve'n-Neşr, London 1991, IV, 179.

³⁴⁵ Aksrayî, *a.g.e.*, s. 93.

³⁴⁶ Emin, *A'yânü's-Şî'a*, IX, 415-416.

³⁴⁷ Mirhond, *a.g.e.*, V, 237.

³⁴⁸ Nadia Eboo Jamal, *Surviving the Mongols*, London, 2002, s. 139; Refî'i, *a.g.e.*, III, 973.

yapılacağı araştırma merkezlerinin kurulması konusunda Hülâgû'yu ikna etmiş, bu işler için tahsis edilen vakıfların yönetimini üstlenmiştir.³⁴⁹

Nasîruddin Tûsî'nin bu çalışması, bazı Şîî yazarlarca bugünkü akademiler şeklinde yorumlanmıştır.³⁵⁰ Onlara göre Tûsî'nin, Hülâgû yönetimine katkısı siyasî değil, Müslümanların kültür ve medeniyetini de korumayı amaçlayan ideolojik bir katkıdır. Zira istila esnasında toplumu birbirine bağlayan manevi güçler zayıflamıştır. Ama Müslüman toplumun başına gelenler sadece kültürel alanda yıkımı değil, Müslümanların kendine güvenlerini de yok etmiş, teslimiyet düşüncesi insanlara hâkim olmaya başlamıştır.³⁵¹

Şîa'ya göre Tûsî'nin gayretleri, çok sayıda âlim ve kitabın kurtarılmasına yönelik olumlu sonuçlar doğurmuştur. Onlara göre Müslümanlar İlhanlılara karşı direnebilecek, kılıçla karşılık verecek durumda değillerdir; ama bu onları mücadeleden uzak tutmamıştır. İşte bu ortamda Tûsî, savaşçı ruhlarını tespit ettiği Cengiz evladının boş bırakılmaya gelmediğini anlamıştır. Bu yüzden o, hem Hülâgû hem de Abaka döneminde Sünnî-Şîî ayrımı yapmadan, Müslümanları Hülâgû'nun gazabından korumaya çalışmış;³⁵² İlhanlı yöneticilerini ülkenin mamur edilmesine ve çeşitli kurumların inşasına sevk etmiştir. Bu amaçla, Merağa'da rasathaneyi yaptırarak âlimleri oraya toplamıştır. İslam dünyasından ve Çin'den birçok bilgin oraya gelmiştir.³⁵³ Ayrıca rasathanede dört yüz bin ciltten oluşan bir kütüphane kurmuştur.³⁵⁴

Şîî yazarlara göre Nasîruddîn Tûsî, her türlü kuşatmada başarıya ulaşmış bir devlet karşısında, Müslümanların karşı karşıya kaldıkları bu yeni durumdan çıkış

³⁴⁹İbnü'l-Fuvaîf, *a.g.e.*, s. 266; Emin, *A'yânü's-Şî'a*, IX, 416-17; Emin, *Müstedrikât*, VII, 276-277; Subhânî, *a.g.e.*, V, 245; Tamir, *a.g.e.*, IV, 182; Tahrânî, *Tabakât*, s. 170.

³⁵⁰Hasan el-Emin, *el-İsmâiliyyûn ve'l-Moğûl ve Nasîruddîn et-Tûsî*, 1. bs., Beyrut 1997, s. 53.

³⁵¹Emin, *Müstedrikât*, I, 198.

³⁵²İbn Hadîd'i ve Alâeddin Cüveynî'yi şefaatiyle ölümden kurtarmayı başarmıştır. Bkz. Nahcivânî, Hinduşâh b. Sencer b. Abdullah, *Tecâribü's-Selef*, tahk. Abbas İkbâl, Kitabhane-i Tahuri, 2. bs., Tahran 1978, s. 359; Kütübi, *a.g.e.*, III, 246-247.

³⁵³Bunlar arasında Şam'dan Müeyyidüddîn el-'Irzî (664/1265), Musul'dan Fahreddin el-Merağî (667/1268), Tiflis'ten Fahreddin el-Ahlâtî, Kazvin'den Necmeddin Debirân (675/1276), Çin'den Tomçay ve birçok felsefeci, hekim Merağa'daki enstitüde çalışmıştır. Detay için bkz. Reşîdüddîn, *Câmi'u't-Tevârîh*, II, 718; Muhammed Bakır b. Zeynelabidin b. Cafer el-Müsevî el-Hânsârî (1313/1895), *Ravzâtü'l-Cennât ft Ahvâlî'l-Ulemâ ve's-Sâdât*, tahk. Esedullah İsmâiliyyân, Mektebetü İsmâiliyyân, Tahran 1972, VI, 316; Tahrânî, *Tabakât*, s. 170.

³⁵⁴İbnü'l-Fuvaîf, *a.g.e.*, s. 266; Emin, *A'yânü's-Şî'a*, IX, 416-17; Hasan Emin, *Müstedrikât*, VII, 276-277; Subhânî, *a.g.e.*, V, 245; Tamir, *a.g.e.*, IV, 182; Tahrânî, *Tabakât*, s. 170. İslam kültür tarihinde meşhur kütüphaneler vardır. Kalkaşendî'ye göre bunlar üç tanedir. Biri, Moğolların eline düşüncüye kadar Abbâsî halifelerinin Bağdat'ta oluşturduğu kütüphanedir. Diğeri, Fatımîlerin oluşturduğu kütüphanedir. Üçüncüsü de Endülüs Emevîlerinin kütüphanesidir. Bkz. Kalkaşendî, *Subh*, I, 537. Bağdat işgali esnasında kütüphanelerin konumu hakkında detay için ayrıca bkz. İbnü'l-Fuvaîf, *a.g.e.*, s. 237; İbn Tağriberdî, *a.g.e.*, VII, 51; Emin, *Müstedrikât*, VII, 276-277.

yolunun savaş değil, politik manevralarla olacağını görmüştür. Mevcut konjonktür, askerî bir zafere imkan vermeyecektir. Bunun için o akademik yönü ağır basan ve müstemilatında çeşitli medreseleri bulunduran rasathane gibi, çeşitli sosyal ve kültürel faaliyetlerde çalışmıştır. Bu konuda Hülâgû'nun desteğini de almayı başarmıştır.³⁵⁵

Aslında Hülâgû'nun buna izin vermemesi gerekirdi.³⁵⁶ Fakat Hülâgû kendisini, Tûsî'nin bilgi birikimine muhtaç hissetmiştir.³⁵⁷ Tûsî, medreseler üzerinden kurumsallaşmaya giderek, İslam'ın İlhanlılarda yayılmasına zemin hazırlamıştır. Nitekim Ahmet Teküder'in elçisi Kutbuddin Şirâzî'nin Tûsî'nin öğrencisi olması, onun çalışmalarının bir neticesi olarak yorumlanmıştır.³⁵⁸

Dönemin Sünnî yazarlarında Nasîruddîn Tûsî'nin Bağdat'ın düşüşü konusundaki konumuna ilişkin iki farklı yaklaşım söz konusudur. Birinci grupta yer alan yazarlar, Bağdat'ın düşüşünü detaylı işlerken, Tûsî'nin rolü konusunda bir şey belirtmemişlerdir. Bunlardan bazıları Alkamî'yi ihanetle suçlamalarına rağmen, Tûsî hakkında bir ihanetten bahsetmemişlerdir. Cüveynî,³⁵⁹ Cüzcânî,³⁶⁰ Abu'l-Ferec,³⁶¹ İbnü'l-Fuvatî,³⁶² Hamdullah Müstevfî,³⁶³ İbn Şakir el-Kütübî,³⁶⁴ bu yazarlardandır. İkinci grupta yer alan yazarlar ise, Tûsî'nin Bağdat'ın düşmesi konusunda katkısı olduğunu düşünmektedirler. Bu grubu, genel de İbn Teymiyye ve onun öğrencilerinin oluşturduğu yazarlar oluşturmaktadır. Bu yazarlar, Tûsî ile alakalı hemen her konuda hakarete meyletmişler; onun Müslümanlığını bile sorgulamışlardır.³⁶⁵ Örneğin İbn Teymiyye'nin talebesi İbn

³⁵⁵ Emin, *Müstedrikât*, I, 198; Mazzaoui, *a.g.e.*, s. 23. Nasîruddîn Tûsî rasathaneyi inşa ettikten sonra Bağdat'taki kitapları oraya taşımıştır. Rasathane etrafında felsefecilerin bulunduğu ve yevmiye üç dirhem aldıkları *dâru'l-hikme*; doktorların iki dirhemle çalıştığı *dâru't-tib*; fakihlerin bir dirhemle çalıştıkları *medrese* ve hadisçilerin yarım dirhemle çalıştığı *dâru'l-hadis* inşa ettirmiştir. Bkz. İbn Kesîr, *a.g.e.*, XIII, 215; Aynî, *a.g.e.*, I, 224.

³⁵⁶ Emin, *A'yânü's-Şî'a*, IX, 415-416; Emin, *Müstedrikât*, I, 198.

³⁵⁷ Reşîdüddîn, *Câmiü't-Tevârîh*, II, 718; Emin, *A'yânü's-Şî'a*, IX, 415-416; Emin, *Müstedrikât*, I, 198.

³⁵⁸ Emin, *Müstedrikât*, I, 198.

³⁵⁹ Cüveynî, *a.g.e.*, III, 498-501.

³⁶⁰ Cüzcânî, *a.g.e.*, II, 191-98.

³⁶¹ Abu'l-Farac, *a.g.e.*, II, 593.

³⁶² İbnü'l-Fuvatî, *a.g.e.*, s. 233.

³⁶³ Hamdullah Müstevfî, *Târih-i Güzide*, s. 579- 81.

³⁶⁴ Kütübî, *a.g.e.*, III, 246-251.

³⁶⁵ İbn Teymiyye'ye göre Nasîruddîn Tûsî, Rafizîlerin öncüsüdür. Gerçekte o aklî ve naklî ilimlerde oldukça zayıf, hadisler konusunda yetersizdir. 73 fırka hadisiyle ilgili olarak verdiği cevapta Ehl-i Beyt'i ümmet için Nuh'un gemisine benzetmiş, *fırka-i nâciyenin* İmamiyye olduğunu söylemiştir ki, bu hadislere aykırıdır. Onun sözlerine itibar edilemez; çünkü o, halifeyi öldüren kâfir Hülâgû'yla ittifak etmiştir. O, İslami şaire riayet etmez. Şerî yasaklardan sakınmaz. Namaza önem vermez. Şarap içer, zina işler. Düşüncelerinde Allah'ın sıfatlarını ve ahireti inkâr eder. Ömrünün sonlarına doğru tövbe edip namaza başlamıştır. Dolayısıyla tövbeden önceki döneme denk gelen görüşleri kabul edilemez. Detay için bkz. İbn Teymiyye, *Minhâc*, I, 58, III, 445-448; A.mlf., *Mecmu'*, XIII, 111-112, XIV, 99.

Kayyim el-Cevziyye (751/1350), İhlanlıların Bağdat ve civarında yaptıkları her şeyin kaynağı olarak Tûsî'yi göstermektedir. İbn Kayyim, Tûsî'ye isminden mülhem “*Nasîrû'sh-Şirk ve'l-Küfr ve'l-İlhâd*” lakabını vererek ismi üzerinde ona hakaret etmektedir.³⁶⁶

Benzer eleştiri ve hakaretleri Sünnî Şâfiî Sübkî (771/1370)'de de görmek mümkündür. Sübkî'ye göre Nasîruddîn Tûsî, apaçık bir şeytandır. Bağdat'ın düşmesinden sonra Müslümanlara (Sünnîlere) karşı şiddet uygulayan ve halifenin kanının akıtılmadan öldürülmesini teklif eden kişidir.³⁶⁷ Hândmîr (942/1535) de benzer kanaatlerle Nasîruddîn Tûsî'yi suçlamaktadır.³⁶⁸

Şîî yazarlarda yaygın kanaat ise, Nasîruddîn Tûsî'nin, Sünnî hilafetin düşmesinde ve halifenin öldürülmesinde doğrudan bir katkısı olmadığı yönündedir.³⁶⁹ Onlara göre İbn Teymiyye ve öğrencilerinin Tûsî'ye yönelik eleştirileri büyük haksızlıktır. Onlar, Tûsî'nin Sünnî Kelam'a olan katkısını dile getirmek suretiyle, Sünnî âlimlerin Tûsî konusunda bir çıkmazda olduklarını ifade etmektedirler. Tûsî'nin hem Sünnî Kelam'daki etkisini kabul edip hem de eleştirilmesini yersiz bulmaktadırlar.³⁷⁰

Sünnî kaynaklar Alkamî ile Tûsî'nin, Sünnî hilafetin düşmesi konusunda işbirliği içinde olduklarını, bunların ortak hareketlerinin diğer Şîîleri de etkilemiş olduğunu iddia etmektedirler. Kaynaklar bu konuda da ikiye bölünmüş durumdadır. Bir kısmı, böyle bir işbirliğinin olmadığını savunurken, diğer kısmı aksini savunmaktadır. Şîîlerden Şüşterî,³⁷¹ Hânsârî³⁷² ve Bahrânî;³⁷³ Sünnîlerden Hândmîr'in rivayetlerine göre Tûsî-Alkamî işbirliği söz konusu değildir.³⁷⁴ Çünkü Tûsî, Bağdat'a ancak, Bağdat'ın düşmesinden sonra gelmiştir. Dolayısıyla onun daha önce Alkamî'yle görüştüğü ileri sürülemez. O, ilk Moğol saldırılarından kurtulmak için İsmâîlîlere sığınmış, onlarla arası bozulunca da ayrılmanın yollarını aramıştır. Tûsî, Halife Musta'sım'a yazdığı bir kasidesini vezir Alkamî vasıtasıyla halifeye göndermek istemiş, Bağdat'a kabulü konusunda halifeden yardım istemiştir. Fakat Alkamî, Tûsî'nin ilmi ve

³⁶⁶Bkz. Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed, İbn Kayyim el-Cevziyye (751/1350), *Kasidetü'l-İmam İbnü'l-Cevziyye*, Mektebetü'l-İslamiyye, Beyrut 1986, I, 245-248.

³⁶⁷Sübkî, *a.g.e.*, VIII, 271.

³⁶⁸Hândmîr, *a.g.e.*, II, 338.

³⁶⁹Seyyid Ali Hüseyin el-Meylânî, *eş-Şeyh Nasîruddin et-Tûsî ve Sukût-i Bağdâd*, Merkezi'l-Ebhâsi'l-Akâidiyye, ts. s. 9; <http://yazeinab.org/vb/showthread.php?t=23891/> 5.06.2006.

³⁷⁰Meylânî, *a.g.e.*, s. 9.

³⁷¹Şüşterî, *a.g.e.*, II, 351.

³⁷²Hânsârî, *a.g.e.*, VI, 315.

³⁷³Bahrânî, *a.g.e.*, s. 250-251.

³⁷⁴Hândmîr, *a.g.e.*, II, 338.

faziletiyle halife nezdinde bir ağırlık kazanacağından korktuğu için, kasideyi halifeye vermemiştir. Aksine bu mektubu İsmâîlilerin reisine haber vermiş, Tûsî konusunda onu uyarmıştır. Sonunda Tûsî, Alamut'ta hapse atılmıştır. İşte Şîîler bu ve benzeri rivayetlerden hareketle, Bağdat'ın düşmesiyle alakalı olarak bir Alkamî-Tûsî işbirliğinin olmasının mümkün görülmediğini belirtmişlerdir.³⁷⁵

Aslında halifeliğin içinde yaşadığı gerçekler, dışarıdan herhangi bir müdahaleye gerek bırakmayacak kadar kötüdür. Zira 624/1226'dan beri hilafeti üstlenenler, genel de zayıf halifelerdir. Bu durum, Bağdat istilasına çıkan Moğollar için yeter sebeptir ve bu konuda kimsenin kışkırtmasına ihtiyaç duymamışlardır.³⁷⁶

Nasîruddîn Tûsî'nin ihanetle suçlanmasında kullanılan en önemli delil, Hülâgû ile müneccim Hüsameddin arasında geçtiği belirtilen bir diyalogdur.³⁷⁷ Buna göre Hülâgû, müneccimden yıldızların yorumunu istemiştir. Müneccim Sünnî refleksiyle cevaplar vererek Hülâgû'yu Bağdat istilasından vazgeçirmeye çalışmıştır. Israr etmesi halinde başına şu belaların geleceğini söylemiştir:

“Gerçek şu ki, şu ana kadar Bağdat'a yönelen, oraya kast eden, oraya ordu çıkararak hükümdarların ne tahtı ne de canı kaldı. Eğer Melik (Hülâgû) söylediklerimi dinlemez, düşündüğünü uygularsa, onun başına şu altı musibet gelecektir: 1. Atların tamamı ölecek, ordular hastalanacak. 2. Güneş doğmayacak. 3. Asla yağmur yağmayacak. 4. Şiddetli rüzgârlar esecek, dünya zelzele ile karşılaşacak. 5. Toprak ürün vermeyecek. 6. Bu yıl Büyük Kaan ölecek.”³⁷⁸

Müneccimin yorumları Hülâgû'yu etkilemiştir. Bu nedenle o, çıkış yolu bulmak için Alamut'un düşüşünden beri danışman olarak yanında bulundurduğu ve aklına güvendiği³⁷⁹ Nasîruddîn Tûsî'nin kanaatlerini sormuştur. Tûsî: “Bundan önce birçok sahabe şehit düşmüş, iddia edilen hiçbir fesat olmamıştır. Eğer Abbâsîlere ait özel bir kerametten bahsediliyorsa, böyle bir keramet söz konusu değildir. Zira insanlar Abbâsîlere karşı savaşmış, onlardan birçoğunu da öldürmüşlerdir. Ama hiçbir felaket

³⁷⁵Emin, *A 'yânü's-Şî'a*, IX, 85; Tamir, *a.g.e.*, IV, 169.

³⁷⁶Bkz. Brockelmann, *a.g.e.*, s. 255.

³⁷⁷Reşîdüddîn, *Câmi'ü't-Tevârîh*, II, 279 A.

³⁷⁸Reşîdüddîn, *Câmi'ü't-Tevârîh*, II, 686.

³⁷⁹Kütübî, III, 250.

gerçekleşmemiştir.”³⁸⁰ diyerek müneccimin iddialarının mesnetsiz olduğunu, bu konuda dinî hiçbir engelin olmadığını ifade etmiştir.³⁸¹

Hülâgû, Müneccim ile Tûsî arasındaki tartışmaya şahit olunca, artık kendisini manevi anlamda sınırlayacak bir gücün kalmadığına inanıp taarruza geçmiştir. Tûsî'nin yorumunu kendisine verilen onay olarak algılamıştır. Çünkü Moğollar, hangi dine mensup olurlarsa olsunlar, manevi kudretlere sahip olduklarına inandıkları din adamlarının otoritesinden çekinmişlerdir.³⁸² Tûsî'nin bu tavrı Hülâgû'nun eylemlerinde rahatlamasına yol açan bir “fetva” olarak değerlendirilmiştir.³⁸³

İşte Sünnîler bu durumu, Tûsî'nin ihaneti olarak değerlendirmektedirler. Bağdat'ın ve hilafetin düşmesinde Tûsî'nin katkısı olduğunu düşünenler, Tûsî ile Alkamî işbirliği üzerinde özellikle durmaktadırlar. Onlara göre Tûsî ve Alkamî, halifenin öldürülmesi konusunda Hülâgû'yu birlikte teşvik etmişlerdir. Hatta Tûsî, halifeyi sevmediği için müneccimin savunmacı yorumunu farklı şekilde yorumlayarak adeta Hülâgû'yu rahatlatmıştır.³⁸⁴

Nasîruddîn Tûsî'nin bazı davranışlarından onun Halifeyi sevmediği iddiası çıkarılabilir. Örneğin bir rivayete göre Tûsî, Şiraz'ı ziyaret ettiğinde şair Sa'dî-yi Şîrâzî (690/1291) onun yanına gelmiştir. Tûsî, Sa'dî'nin Halife Mutsa'sım'a dair yazdığı mersiyei duymuş ve bundan dolayı onu kınamıştır. Mersiye şöyledir:

“Müminlerin emiri Müst'asım'ın mülkünün gitmesine gökyüzü kan yağdırsa yeridir.”

Sa'dî, Tûsî'nin tepkili olduğunu görünce “takiyye” yaptığını ifade etmiştir. Tûsî: “Biz onu öldürmüşken sen ondan korktuğun için mi takıyyeyi yaptın?” diye cevap vermiştir.³⁸⁵

Edward Brown'a göre, Sünnî hilafetin ve Bağdat'ın düşüşü ele alınırken her ikisi de Şîî olan müsteşar Tûsî ile Şîî vezir Alkamî'yi göz önünde bulundurmamak gerekir. Tûsî ahlakî, dinî alanlarda yazmış olmasın rağmen o, Hülâgû gibi kan dökücü birine kapıları açması konusunda, İsmâîlîlerin son lideri Rükneddin Hürşah'ı ikna etmiştir. Alkamî'yi

³⁸⁰Reşîdüddîn, *Câmi'ü't-Tevârih*, II, 686-687.

³⁸¹Hamdullah Müstevfî, *Târih-i Güzîde*, s. 584; Şebânkârî, *a.g.e.*, s. 260; Hândmîr, *a.g.e.*, III, 94; Makrîzî, *a.g.e.*, I, 126.

³⁸²Sümer, *a.g.m.*, s. 25-26; Donaldson, *a.g.e.*, s. 293; Şabbî, *a.g.e.*, s. 147; Beyânî, *a.g.e.*, II, 517.

³⁸³Fehmi, *a.g.e.*, s. 112.

³⁸⁴İbnü'd-Devâdârî, *a.g.e.*, VIII, 36; Aynî, *a.g.e.*, I, 173; Zehebî, *Siyer*, XXIII, 183; İbn Kesîr, *a.g.e.*, XIII, 201.

³⁸⁵Bkz. Mirza Muhammed Tünükabüni, *Kıyasü'l-'Ulemâ*, İntişarat-ı İlmi, 2. bs., Tehran 1396, s. 375; Donaldson, *'Akidetü's-Şia*, s. 294.

de Moğolların güzel vaatleri ve mezhep taassubu etkilemiştir. Bu nedenle Alkamî, İlhanlıları, kendi dininden olup da kendi mezhebine muhalif olana (Sünnîlere) tercih etmiştir. Bütün bu olasılıklar dikkatte alındığında, Alkamî ve Tûsî'nin yaptıkları, halifeye ve Sünnîlere ihanet olarak değerlendirilmelidir.³⁸⁶

Bize göre Tûsî'nin Kuhistan ve Meymundiz kalelerinde iyi karşılanması, onun yarı hapis hayatı yaşadığı iddiasını gölgeler. Bunun doğruluğu kabul edilse bile bu, hiçbir şekilde onun Alkamî ile işbirliğini göstermez. Aksine Alkamî, konumunu kaybetmemek için Tûsî ile mücadele halindedir. Dolayısıyla aralarındaki bu mücadele, "Alevî" bir hilafetin kurulması gibi, fikri arkaplanını Şîlikten alan bir düşünce ortak paydasında buluşmalarını imkânsız kılmıştır. O halde her ikisinin Şîî olmasına bakılarak aralarında işbirliği olduğu sonucuna gidilmemelidir.

Öte yandan Sünnî kaynaklar da dahil olmak üzere o döneme tanıklık etmiş yazarların Tûsî konusundaki suskunlukları, meseleyi soğukkanlılıkla ele almayı gerektirmektedir. Çünkü bu yazarlar Alkamî'yi sert ifadelerle eleştirmişler; ama Tûsî konusunda susmayı tercih etmişlerdir. Sünnî halifenin öldürülmesi ve Bağdat'ın düşmesi gibi, iki önemli konuda, suçlunun veya suçluların arandığı bir dönemde, eğer böyle bir işbirliği olsaydı, bu ayrıntı kesinlikle kayıt altına alınırdı.

Kanaatimize göre Tûsî hayatta kaldığı sürece İlhanlıların dikkatini başka yönlere çekerek Sünnîsi ile Şîîsiyle, Müslümanların rahatlıklarını sağlamaya çalışan bir düşünce adamıdır.

³⁸⁶ Brown, *Târîhü'l-Edeb*, s. 588; Sayyâd, *el-Moğol*, s. 271-278.

İKİNCİ BÖLÜM

İLHANLILAR DÖNEMİNDE MEZHEPLER VE OLCAYTU'NUN ŞİİLİĞİ

Bu bölümde öncelikli olarak İslam mezheplerinin iktidar algısı ve bu algı çeşidini besleyen faktörler ele alınmıştır. Abbâsîlerin son dönemleriyle Moğolların İran'a inmeleri iç içe bir yapı arz ettiğinden Halife Nâsır (575-622/1180-1225) döneminden başlayarak son Abbâsî halifesi Mutsa'sım (656/1258) ve İlhanlılar dönemini de içine alacak şekilde Şiîliğin durumuna; Sünnî-Şiî çatışmalarına ve bunların nedenlerine bakılmıştır.

Ayrıca ehli'l-hadis taraftarı İbn Teymiyye ile mutasavvıf Mevlânâ'nin İlhanlı yönetimiyle ilişkileri, ulema-iktidar bağlamında ele alınmıştır. İlhanlı yönetimine sıcak baktıkları için Şiî âlimler araştırma dışında barakılmıştır. İlhanlıların öteden beri var olan dinlerine, daha sonra temasa geçtikleri yeni toplumlardaki dinlerle kurdukları ilişki düzeyine bakılmıştır. Hakkında Şiî olduğuna dair bazı rivayetlerin³⁸⁷ olduğu Gâzân Hân'ın dinî durumuyla ilgili rivayetler değerlendirilmiş, Gâzân Hân'ın Olcaytu'nun Şiîliği kabulünde katkısı tartışılmıştır. Son başlıkta Olcaytu'nun mezhep değişikliği için gösterilen rivayetler tek tek değerlendirilmiş ve mezhep değişikliğinin sonuçlarına değinilmiştir.

2.1. İlhanlı Dönemi İslam Mezheplerinin İktidar Algısı

İlhanlılar döneminde İslam mezheplerinin iktidar algısı, mensuplarını, İlhanlıların yanında veya karşısında olmak gibi tavır almaya itmiştir. Mezheplerin iktidar algısını besleyen temel unsur rivayetlerdir. Nitekim Müslümanlara oranla İlhanlıların tüm saldırılarından yara almadan kurtulan Hristiyan dünyasının bakış açısıyla, İlhanlıların saldırılarından etkilenen Müslümanların bakış açısı farklıdır. Hristiyanlarda tek bir bakış açısı olmasa da genel eğilime göre İlhanlı imajı olumludur. Olumsuz bakan Hristiyanların tek korkusu, hızla ilerleyen ve hiç bir kutsalı olmayan Moğolların kendilerine saldırma ihtimalidir. Zira bu tehlikeye karşı kendilerini koruyacak bir güç bulunmamaktadır. Bu kaygıları onları, çeşitli ittifak arayışlarına sevk etmiştir.³⁸⁸

³⁸⁷ Şüşterî, *a.g.e.*, II, 354.

³⁸⁸ Jacques Paviot, "England and the Mongols 1260-1330", *JRAS*, c. 3, sayı 10/3 (2000) s. 307.

Sünnîlerin Moğollara yönelik bakış açısı tam anlamıyla olumsuzdur. Buna karşın Şîflerin bakış açısını olumsuz olarak nitelemek zordur. Sünnî bakış açısını, hadis olarak görülen rivayetler ile Sünnî tarihçilerin abartılı tasvirleri belirlemiştir. Rivayetlerde geçen “kantûra” kelimesi Moğollar için kullanılmıştır.³⁸⁹ Kaynaklarda bu konuda çok sayıda rivayet geçmektedir. İki örnekle bu bakış açısını vermek mümkündür. Birinci rivayet Abdurrahman b. Ebû Bekir’den gelmektedir. Rivayet edildiğine göre o şöyle demiştir. Şam’a gitmişim. Abdullah b. Amr ile görüşmek için yanına gidip selam verdim. Bana kim olduğumu sordu. Ben de Abdurrahman b. Ebû Bekir olduğumu söyledim. Bana şöyle dedi: “Kantûra oğullarının sizi yurdunuz olan Irak’tan sürüp çıkarmaları yakındır.” Ben de: “Geri dönecek miyiz?” diye sordum. O, “Bunu istiyor musun?” dedi. Ben de: “evet” dedim. Bunun üzerine “evet evet, döneceksiniz ve sizin için orada imrenilecek bir hayat olacak” dedi.³⁹⁰

İkinci rivayette de Hz. Peygamber’e şu hadis nispet edilmiştir: “Ahir zaman olduğunda geniş yüzlü, küçük gözlü kantûra oğulları çıkacaklar ve gelip nehrin diğer bir yerinde konaklayacaklardır. Bunun üzerine şehir halkı üç kısma ayrılacaktır. Bir kısmı öküzlülerinin peşlerine takılıp kırlara kaçacaklar; ancak helakten kurtulamayacaktır. Bir kısmı da canlarının derdine düşüp dinlerinden dönecektir. Üçüncü kısmı ise ailelerini yanlarına alarak onlarla savaşacaktır. İşte bunlar şehit kimselerdir.”³⁹¹

Söz konusu yukardaki rivayetlerden hareketle denilebilir ki, bunlar bir zihniyet ve algı oluşumunu ortaya koymaktadırlar. Bu yüzden kaynaklar tarafından zayıf görülse de, rivayetler mezhepler tarihi açısından önemlidirler. Çünkü biz, rivayetlerin sahit veya zayıf olması üzerinde değil, onlarla ön plana çıkan gayeleri tartışmak durumundayız. Rivayetlerde en azından din ve kültür algısı kendisini göstermektedir.

³⁸⁹ Benû Kantûra kelimesinin Türkler anlamında kullanıldığı yerler için bkz. İbn Ebî Şeybe, *a.g.e.*, VII, 482; Ebû Dâvud, Süleyman b. el-Eşas es-Sicistânî (316/929), *Sünenü Ebî Dâvud*, nşr. M. Muhyiddin Abdulhamid, Dâru’l-Fikr, Beyrut, ts., Kitâbü’l-Melâhim 10; İbn Hanbel, Ahmed b. Muhammed, *Müsned*, Müesssetü Kurtuba, Kahire ts, V, 40; İbn Hibbân, Muhammed b. Ahmed Ebû Hâtim, *Sahîhu İbn Hibbân*, nşr. Şuayb el-Arnaud, Beyrut 1993, XV, 148; Hakim en-Neysâbûrî, *el-Müstedrek ale’s-Sahîheyn*, nşr. M. Abdulkadir Ata, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiye, Beyrut 1990, IV, 522; İbn Hacer, Ebû’l-Fazl Şehabeddin Ahmed el-Askalanî (842/1449), *Fethu’l-Bârî Şerhu Sahîhi’l-Buhârî*, Dâru’l-Ma’rife, Beyrut 1379, VI, 104; Mubârekfûrî, Ebû’l-Ali Muhammed Abdurrahman b. Abdürrahim, *Tuhfetü’l-Ehvazî bi Şerhi Camii’t-Tirmizî*, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiye, Beyrut VI, 382; Azimâbâdi, Ebû’t-Tayyib Şemsülhak Muhammed b. Emir Ali, ‘Avnu’l-M’abûd Şerhu Süneni Ebi Dâvud, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiye, Beyrut 1415, XI, 261-282.

³⁹⁰ İbn Ebî Şeybe, Abdullah b. Muhammed (235/849), *el-Musannef fi’l-Ahâdis ve’l-Âsâr*, nşr. Cemal Yusuf el-Hût, Mektebetü’r-Reşîd, Riyad 1989, VII, 481. Aynı diyalog, Abdurrazak’ın *Musannefi*’inde Amr b. el-As arasında geçmektedir. Bkz. Abdurrezâk İbn Hemmâm es-San’anî (211/ 826), *Musannefu Abdurrazâk*, nşr. Habîbü’r-Rahman el-‘Azam, Mektebetü’l-İslamiyye, Beyrut 1403, XI, 381.

³⁹¹ Ebu Dâvud, Kitâbü’l- Melâhim 10; Ahmed b. Hanbel, *a.g.e.*, V, 40; İbn Ebî Şeybe, *a.g.e.*, VII, 482.

Örneğin dönemin tarihçisi Cüzcânî, zayıf olup olmadıklarına bakmaksızın, beş farklı hadisi almış, bu rivayetlerin beslediği anlayışla Moğolların tarih sahnesine çıkışını kıyamet alameti olarak değerlendirmiştir.³⁹²

Rivayetlerdeki ortak tema, Moğolların kıyamet alametlerinden biri olarak görülmesidir. Moğollar, “doğudan çıkıp insanları batı tarafında toplayacak ateş”tir.³⁹³ Moğollar *Dâbbetü'l-Arz, Ye'cuc ve Me'cuc*'dur.³⁹⁴ Ayrıca “bir fitne çıkacak”³⁹⁵ hadisindeki “fitne”, Sıffin-Cemel olduğu kadar, Moğolların tarih sahnesine çıkışıdır.³⁹⁶

Sünnî bakış açısına göre İslam tarihinde terör ve tahrip açısından Moğol istilasıyla mukayese edilebilecek ikinci bir olay yoktur.³⁹⁷ Moğolların yürüyüşü, dağların tepelerinden kopup gelen ve önüne kattığı her şeyi ezip geçen bir kaya parçası gibi, İslam'ın gelişen kültür ve medeniyetini çiğneyip geçen bir çılgıktır. Bu nedenle Sünnîler, Moğolların aleyhine olabilecek her hareketi desteklemeyi dinî bir görev saymışlar, bu uğurda mallarının üçte birini tartışmasız bir şekilde vermeyi göze almışlardır.³⁹⁸ Onlara göre Moğolların Cürcân, Herat, Rey, Sâve, Erdebil, Merv, Nisâbur, Buhara ve Halep şehirlerinde yaptıkları katliam, ibadethanelerdeki çirkin uygulamalar unutulacak gibi değildir.³⁹⁹ Zira onlar mescitleri ahır haline getirmişler, parçalanmış Kur'an sayfalarını hayvanlarının altına sermişlerdir.⁴⁰⁰ Aynı akıbeti Semerkant, Belh, Orta Asya'nın diğer birçok yeri ve Bağdat da yaşamıştır.⁴⁰¹ Birçok âlim, bu istila ve yağmalarda hayatını kaybetmiştir.⁴⁰²

Dönemin tarihçisi İbnü'l-Esîr (630/1233), Moğolların İslam dünyasına girişi ve orada yaptıklarını anlatmaktan çekinmekte, bu felaketi yazmanın kolay olmadığını

³⁹²Cüzcânî, *a.g.e.*, II, 92-93.

³⁹³el-Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail (256/870), *el-Câmiu's-Sahih*, tahk. Mustafa Dîb el-Buğa, Beyrut 1990, Kitâbü'l-Fiten 23, Ahmed b. Hanbel, *a.g.e.*, III, 189, V, 69-70.

³⁹⁴İbn Kesîr, *a.g.e.*, IX, 681; Arabşah, *a.g.m.*, s. 13 Heiduk *a.g.e.*, VIII, 326.

³⁹⁵et-Tirmizî, Ebu İsa Muhammed b. İsa, *Sünen (el-Câmi'u's-Sahih)*, tahk. A. Muhammed Şakir v.dğr, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabiyye, Beyrut, ts., Fazâilî'l-Ku'ran 14.

³⁹⁶Mübârekfûrî, *a.g.e.*, VIII, 176. Benzer yaklaşımlar diğer Sünnî kaynaklarda da vardır. Bkz. İbn Ebî Şeybe, *a.g.e.*, VII, 480; Ahmed b. Hanbel, *a.g.e.*, V, 228; et-Taberânî, Süleyman b. Ahmed b. Eyyüb Ebû'l-Kasım, *Mü'cemü'l-Kebîr*, Mektebetü'l-Ülüm ve'l-Hikem, 2. bs., el-Mevsil 1983, XX, 122, 173; Münavî, *a.g.e.*, IV, 94.

³⁹⁷Laszlo Rasony, *Tarihte Türklük*, Ankara 1993, s. 181.

³⁹⁸Ebû'l-Fidâ, *a.g.e.*, IV, 46.

³⁹⁹Sırasıyla bkz. Yâkût el-Hamevî, Ebu Abdillâh Şihabuddin b. Abdullah (626/1229), *Mu'cemu'l-Büldân*, Dâru Beyrut- Daru's-Sadr, Beyrut 1955-57, II, 119-123, III, 117, III, 179, I, 145-146, III, 112-116, V, 332, I, 353-356, V, 396; Cüveynî, *a.g.e.*, I, 136.

⁴⁰⁰Barthold, *a.g.e.*, s. 435.

⁴⁰¹Cüveynî, *a.g.e.*, I, 136, I, 151.

⁴⁰²İbn Tağriberdî'ye göre Moğolların Bağdat'ta yaptıkları tahribat öylesine büyüktür ki, Bağdat'ta İslam şairini gösterir nitelikte bir mekân kalmamıştır. Müslümanlar için şair olarak sadece Kâbe kalmıştır. Bkz. *a.g.e.*, III, 61.

“keşke annem benim doğurmasaydı, keşke bugünleri görmeden ölseydim” sözleriyle ifade etmektedir.⁴⁰³ Ona göre Moğol istilas, Âdem’den bu yana insanlık tarihinin gördüğü en büyük felakettir. Bu konuda yazan tarihçiler, çok az şeyler söylemişlerdir. Buhtunnasr (m.ö.605-562)’ın İsrailoğullarına karşı giriştiği katliam, Moğolların yaptıkları yanında küçüktür. Onlar *deccal*’dan daha beterdirler ve dünyayı istila etmede Büyük İskender’den daha hızlıdır.⁴⁰⁴ Dünyanın her yerinde insanlar, bu tehlikenin bir gün mutlaka kendilerine geleceği korkusuyla yaşamışlardır. Müslümanlar, başka ümmetlerin başına gelmemiş bir musibetle karşılaşmışlardır. Bu da Şarktan gelen Tatarlardır.⁴⁰⁵

Yâkût el-Hamevî,⁴⁰⁶ Yûnînî,⁴⁰⁷ Zehebî,⁴⁰⁸ Suyûtî,⁴⁰⁹ nin görüşleri, İbnü’l-Esîr’in görüşleri etrafında şekillenmiştir. İlhanlı dönemini bizzat yaşamış olan İbn Teymiyye de benzer düşüncelere sahiptir. Ona göre İlhanlıların İslam topraklarına bu kadar rahat girme nedeni, bu toplumlarda ilhadın, nifakın ve bid’atlerin çıkmış olmasıdır.⁴¹⁰

Şîî bakış açısını hem siyaset hem de Sünnîlere duyulan tepkiler neticesinde ileri sürülen ve hadis olduğu belirtilen rivayetler belirlemiştir. Şîî bakış açısı Hristiyanlarınkine yakın bir durumdadır. Ancak tüm Şîîlerin aynı kanaatte olmadıklarını ifade etmek gerekir.⁴¹¹ Hristiyanlar nasıl Moğolları Tanrı’nın kendilerine bir vadi ve düşmanlarından intikam aracı olarak algılamışlarsa,⁴¹² Şîîler de Moğolları beklenen mehdînin çıkışını hızlandıran kavim olarak değerlendirmişlerdir.⁴¹³

⁴⁰³ İbnü’l-Esîr, *a.g.e.*, IX, 680.

⁴⁰⁴ İbnü’l-Esîr, *a.g.e.*, IX, 680; Subkî, *a.g.e.*, I, 329.

⁴⁰⁵ İbnü’l-Esîr, *a.g.e.*, IX, 680-681.

⁴⁰⁶ Yâkût el-Hamevî, *a.g.e.*, I, 182.

⁴⁰⁷ Yûnînî, *a.g.e.*, I, 31.

⁴⁰⁸ Zehebî, *Siyer*, XXII, 243.

⁴⁰⁹ Suyûtî, *a.g.e.*, s. 452.

⁴¹⁰ İbn Teymiyye, *Mecmû’*, II, 286, XIII, 96-97. İbn Teymiyye ve öğrencilerinde, özellikle İbn Kayyim el-Cevziye’nin Moğollara bakışı oldukça olumsuzdur. Nitekim o, الاعراب kelimesini tahlil ederken Kur’an’ın bu kelimeye yüklediği olumsuz anlamdan da faydalanarak, “Her milletin kültürlüleri olduğu gibi bedevileri (kültürsüzleri, kaba) de vardır. Örneğin Arapların kültürsüzleri bedeviler; Rumların kültürsüzleri Ermeniler; Farslıların kültürsüzleri Kürtler; Türklerin kültürsüzleri de Tatarlardır” demektedir. Amaç Moğolları her fırsatta eleştirmektir. Detay için bkz. İbn Teymiyye, *İktizâu’s Strâdi’l-Müstakîm*, s. 147. İbn Kayyim ise Moğolları hilebaz ve azgın olarak niteler; başarılarının temel dayanağının Yahudi ve Şîîlerde olduğu gibi hileye dayandığını, cesaretin ve yiğitliğin onlarda olmadığını ileri sürerek Moğol başarısını küçümser. Detay için bkz. İbn Kayyim el-Cevziyye, *‘Îlâmu’l-Muvakkî’in*, tahk. Abdurrahman Said, Dâru’l-Ceyl, Beyrut, ts. III, 332.

⁴¹¹ Örnek için bkz. İbn Ebi’l-Hadid, *a.g.e.*, VII, 218.

⁴¹² Müverrih Vardan, “Türk Fütuhâtı Tarihi: 889-1269”, çev. Hrant D. Andreasyon, *Tarih Semineri Dergisi*, c.1, sayı 1/2 (1937), İstanbul, s. 232, 242; Spuler, “Bozkır Halkının Gelişi”, I, 171.

⁴¹³ Bausani, *a.g.m.*, s. 225; Abdürrefî’ Hakikat Refî’, *Târih-i Cümbüşha-yı Mezhebi der İran*, İntişarat-ı Kumeş, Tahran 1377, III, 974; İbrahim, *a.g.e.*, s. 111.

Şîîlerin İlhanlılara yönelik olumlu bakış açılarını Hz. Ali'ye nispet edilen rivayetler belirlemiştir. Hz. Ali'den gelen bir rivayete göre Bağdat, mutlaka Moğolların eline geçecektir. Onların düşmanları zavallı hale gelecektir. Bu rivayetten hareketle Hülâgû Bağdat'a girdiğinde Hille ve diğer beldelerdeki Şîî âlimler, Allâme Hillî'nin babasının önderliğinde, Hülâgû'dan eman talep etmişlerdir. Hülâgû'nun neden direnmediklerine dair sorusuna, Hz. Ali'den gelen bu rivayeti ileri sürerek, direnmenin gereksiz olduğunu düşündükleri için teslim olduklarını beyan etmişlerdir.⁴¹⁴

Hz. Ali'ye nispet edilen bu hadisi dönemin tarihçisi Benâketî (730/1330), ilginç tasvirlerle sunmaktadır. Buna göre Hz. Ali'nin şöyle dediği rivayet edilmiştir: "Allah'tan korkmayan; zulmün ve zorbalığın anası, belaların kaynağı olan bir çete geldiğinde ey Bağdat, senin Tâvûs kuşu gibi, seksen kanatlı ma'mur şehrinin vay haline! Senin bu güzelliklerin, tuzun suda erimesi gibi yok olacaktır. Benu Kantûra gelecektir. Komutanlarının sesi yüksektir. Onların yüzleri kılıflı kalkanlar gibidir. Fil gibi hortumları vardır. Onlar girdikleri ülkeyi mutlaka fethederler ve girdikleri yerde ne varsa altını üstüne geçirirler."⁴¹⁵

Hz. Ali'ye nispet edilen bu rivayet, aslında Hz. Peygamber'den nakledilen bir hadisin Şîa elinde yeniden üretilmesidir. Buna göre Hz. Peygamber'in şöyle dediği rivayet edilmiştir. "Siz, ayakkabıları kıldan, yüzleri kılıflı kalkanlar gibi, gözleri küçük, burunları yassı olan bir kavimle savaşmadıkça kıyamet kopmaz."⁴¹⁶

Sünnî kaynaklarda Moğol tasvirleri oldukça abartılıdır. Bunun nedenleri arasında İslam dünyasının Moğol/İlhanlılardan çok etkilenmiş olması gösterilebilir.⁴¹⁷ Bu tasvirlerle göre İlhanlılara insan demek mümkün değildir. Onlar insan yiyen, özellikle de düşman kabul ettikleri insanların kanlarını içen, etlerini yiyen varlıklardır. Örneğin Abaka döneminde ihanetle suçlanan Muî'niddin Pervâne'nin vücudu parçalara ayrılmış, pişirildikten sonra Moğollar tarafından tiksinti duyulmadan yenilmiştir.⁴¹⁸ İbn

⁴¹⁴ Şüşterî, *a.g.e.*, II, 352.

⁴¹⁵ Benâketî, *a.g.e.*, s. 419.

⁴¹⁶ Buhârî, Cihad 95, 96 Menâkıb 25; Müslim, Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc (261/ 875), *Sahîhu Müslim*, tahk. M. Fuad Abdulbâkî, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, Beyrut, ts., Fiten 62 (IV, 2233); Ebû Dâvud, Melâhim 9; Tirmizî, Fiten 40; en-Nesâî, Ebû Abdurrahman Ahmed b. Ali b. Şuayb (303/915), *Sünen-i Nesâî*, tahk. Abdulfettah Ebû Gudde, Mektebetü'l-Matbûati'l-İslamiyye, 2. bs., Halep 1986, Cihad 42.

⁴¹⁷ Tahiru'l-Mevlevî *a.g.e.*, s. 18.

⁴¹⁸ Safedî, Selahaddin Halil b. Aybek (764/1363), *el-Vâfi bi'l-Vefeyât*, nşr. Komisyon, Beyrut 1962- 1997, V, 133; el- Kütübî, *a.g.e.*, II, 71.

Battûta Moğolların kan içtiğine tanık olduğunu ifade ederken;⁴¹⁹ Zehebî'ye göre Moğollar, kan akıtmaktan zevk duymaktadırlar.⁴²⁰

Gerek Moğol tasvirlerinde gerekse Moğol/İlhanlı saldırıları sonucu öldüğü belirtilen insan sayısı⁴²¹ ve yaptıkları kültürel tahribat⁴²² konusunda, kaynaklarda sunulan ifadeleri, kesretten kinaye olarak algılamak daha doğru görünmektedir. Çünkü söz konusu rakamlar, alındığı temel kaynaklar belirtilmeden sunulmakta veya yanlış Arap kaynakları, özellikle o dönemde İlhanlılar ile savaş halinde bulunan Memlûklü kaynakları esas alınmaktadır. Nitekim Moğol ve Türkleri bir olarak değerlendiren Arap kaynakları, özellikle de Moğol saldırılarına tanık olmadığı halde görmüş gibi aktaran İbn'ül-Esîr'in dediklerinden etkilenmişler ve onun rivayetleri çerçevesinde meseleyi değerlendirmişlerdir.

Görüldüğü gibi İslam dünyasında Moğol algısı, insanları o kadar etkilemiştir ki, insanlar, hiç görmedikleri halde Moğol ismini duyduklarında adeta deprem olmuş gibi sarsılmışlardır.⁴²³ Korkudan felç olmuş bir şekilde, daha yüz yüze gelmeden silahlarını bırakıp teslim olur hale gelmişlerdir.⁴²⁴ Artık toplumda direnme ve savaş şıkları tartışma konusu olmaktan çıkmış; kayıtsız şartsız teslimiyetin meşruluğuna zemin aranır hale gelinmiştir. Moğol algısı etrafında Müslümanlarda oluşan bu korkunun atılması konusunda, Hz. Peygamber bile devreye sokulmaya çalışılmıştır. Buna göre Hz. Peygamber insanların rüyalarına girmek suretiyle, Müslümanlara ne yapmaları gerektiği konusunda direktifler vererek bu sıkıntının aşılmasına yardımcı olmuştur.⁴²⁵

İslam tarihinde Moğol saldırılarının Müslüman dünyada meydana getirdiği üzüntünün ve trajedinin tesirini bir başka olay getirmemiştir. Bu hücumlar sadece askerî alanda değil siyasî, iktisadî ve psiko-sosyal alanda da birçok soruna ve toplumsal travmalara neden olmuştur. Bundan dolayı İbn Teymiyye ve Suyûtî gibi bazı yazarlar,

⁴¹⁹ İbn Battûta, *a.g.e.*, I, 409.

⁴²⁰ Zehebî, *Siyer*, XXII, 243.

⁴²¹ İbn Esir'e göre Merv'de yediyüzbin (*a.g.e.*, IX, 683-684), Cüveynî'ye göre ise bir milyon üçyüz binden fazladır (*a.g.e.*, I, 170). Makrîzî, Bağdat'ta ölenlerin sayısının yaklaşık iki milyon olduğunu söylüyor. (Makrîzî, *a.g.e.*, I/2, 410) Aynı üç değişik rivayet veriyor. Biri sekizyüzbin, ikincisi, bir milyon, üçüncüsü bir milyon sekizyüzbindir. (*a.g.e.*, I, 41).

⁴²² Brockelmann, *a.g.e.*, s. 198; Rasony, *a.g.e.*, s. 181.

⁴²³ Yuvalı, "XIII.Yüzyılda Doğu Batı İlişkilerinin Mahiyeti Hakkında", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, sayı 2 (1989), Samsun, s. 124.

⁴²⁴ Heiduk, *a.g.e.*, VIII, 325.

⁴²⁵ İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Şehabeddin Ahmed el-Askalanî, (852/1449), *ed-Dürerü'l-Kâmine fi A'yâni'l-Mie'ti's-Sâmine*, nşr. M. Abdulmuîd Han, Haydarâbâd, Hindistan 1972, I, 220.

Moğol istilasını, kötüye mukayesenin örneği bağlamında, mekîsun aleyh olarak kullanmışlardır.⁴²⁶

İslam toplumunun Moğol tasavvuru karşısında yaşadıklarını, Sosyal psikolojide önemle vurgulanan bir teoriyle ifade edebiliriz. Buna göre fatihlerin ve devletlerin gücü, kitlelerin muhayyilesi üzerine kuruludur. Kitleler muhayyilelerine tesir etmek suretiyle sevk olunurlar. Dünya tarihinin yaşadığı büyük olaylar hep kitlelelerin muhayyilesi üzerinde yapılan tesirler sonucunda gerçekleşmiştir.⁴²⁷

2.2. Moğolların İslam Dünyasına Girişinden İlhanlılara Kadar Mezhepler ve Mezhep Çatışmaları

İlhanlılar dönemindeki mezhep yapılanmasına bakıldığında, Şîîlerin büyük bir azınlık olarak İran'ın tüm şehirlerinde buldukları, bazı şehirlerde çoğunluğu teşkil ettikleri görülmektedir. Bu yüzden İlhanlılar devrinde Şîîlerle diğer mezhep mensupları arasında sürtüşmeler yaşanmıştır. Şîî nüfusa sahip olmayan kentlerin daha huzurlu olduğunu söylemek mümkündür.

Şîîler için İlhanlılar dönemi, Fatimîler ve Büveyhîlerden sonra, yönetimde inisiyatifi elde ettikleri önemli bir dönemdir. Bunun farkında olan Şîîler, İlhanlı yöneticilerinin etrafını sarmaya, yönetim ve vakıf işlerine el atmaya; devlet toplantılarında devamlı bulunmaya başlamışlardır. Şîîler, yönetimdeki etkinliklerini artırmak için, kadılık, devâtdârlık, bekçilik ve benzeri hizmetleri deruhte etmişlerdir. Hülâgû döneminde korunma elde eden Şîîler, özellikle Gâzân Hân zamanında artan bir nüfusa sahip olmuştur. Bu dönemde Hz. Ali'nin torunlarına ait “*Dârü's-Siyâde*”⁴²⁸ kurulmuştur. Kardeşi Olcaytu ise Şîîliği benimsemiştir. Onun bu mezhep ayrımcılığı, kedisine “eşeğin kulu” anlamına gelen “Hârbende” isminin verilmesine neden olmuştur.⁴²⁹

Şîîler, İlhanlılar dönemine kadar, yaklaşık iki asır boyunca, siyasî iradeye yön verme imkânını kaybetmişlerdir. Bu nedenle İlhanlı dönemine kadar her fırsatta siyasî iradeleri etkileme gayretinde olmuşlardır. Selçukluların yardımıyla kudretine kavuşan Abbâsîlerin yeni döneminde Şîîler lehine bazı gelişmelerin olduğu rivayet edilmektedir.

⁴²⁶ İbn Teymiyye, *Mecmu'*, XXVIII, 347; Suyûtî, *a.g.e.*, s. 5.

⁴²⁷ Hayrani Altuntaş, “Tarih ve Psikoloji”, *Fırat Üniversitesi Tarih Metodolojisi ve Türk Tarihinin Meseleleri Kollukyumu*, 21-26 Mayıs, 1984, Elazığ-Bildiriler, Elazığ 1990, s. 100.

⁴²⁸ Reşîdüddîn, *Târih-i Gâzân Hân*, s. 227; Kâşânî, *a.g.e.*, s. 91, (127)

⁴²⁹ Howorth, *a.g.e.*, III, 535; Aştıyanî, *Tarih-i Mufassal*, s. 308; Fehmi, *a.g.e.*, s. 135.

Buna göre Halife Nâsır (575-622/1180-1225) Şîliğe geçmiş, Şîfler onun döneminde rahatlığa kavuşmuştur.⁴³⁰

Şîfler lehine başlayan olumlu hava, Halife el-Müstansır 623-640/1226-1242) dönemin de devam etmiştir. Bu dönemde Şîfler önemli siyasî mevkiler ihraz etmişlerdir. Şîî alim İbn Tâvûs (589-664/1193-1266)'un telkiniyle Şîî alim Alkamî, vezarete atanmıştır. Alkamî'nin vezir olmasında Şîflerin desteğini alma gibi, siyasî kaygıların etkili olduğunu söylemek mümkündür.⁴³¹

İlhanlıların hâkimiyetiyle İran topraklarında başlayan bu yeni dönem, toplumsal hareketliliğe neden olmuştur. Mezhepler arasında yeni yönetimde aktif olma mücadelesi başlamıştır. Siyasî şartlar Şîflerin revaç bulmasına imkân tanıdığı için, onlar kendilerini, yönetime ağırlıklarını koyma noktasında diğer dönemlerden daha aktif olmak zorunda hissetmişlerdir. Çünkü Hârezmşahlrın, İsmâîlilerin ve Abbâsîlerin olmadığı bir ortamda, meydan Şîflere kalmıştır. Tüm bu unsurlar, İmâmiyye Şîa'sının güçlenmesine zemin hazırlamıştır.⁴³²

İlhanlı döneminde fırsat yakalayan Şîflerin, bu yeni dönemde yeni bir strateji; geçmişte yaşadıkları sıkıntıları bertaraf etmek için yeni bir siyaset dili oluşturması gerekmiştir. Şîfler dönüm noktasında bulunmaktadır. Ya yeni stratejilerini, Şîflerin var oluş koşullarıyla ilintili düşünecekler; siyasî otoriteyle ilişkilerini uzlaşma zemininde tutacaklar, ya da edilgen olma hali devam edecektir.⁴³³

Şîfler, İlhanlılar döneminde, asırlardır “nefsi zararlardan korumak”⁴³⁴ olarak algıladıkları *takiyye* prensibini kullanmaktan vazgeçmişlerdir. Fikirlerini açıkça ortaya koyabildikleri için bu kavrama ihtiyaçları kalmamıştır. İlhanlılar döneminde Şîî düşüncesinde özgürlükçü yaklaşımlar ifade edilmeye başlanmıştır. “Kul fiilinin yaratıcısıdır, eylemlerinde hürdür, onu kimse zorlayamaz.”⁴³⁵ gibi, bireyi önceleyen prensiplere ağırlık verilerek, asırlardır eli kolu bağlanan halkın, Şîî telkinler

⁴³⁰Suyûtî (*Tarihü'l-Hülefa*, s. 451) ve İbnü't-Tıktakâ (*a.g.e.*, s. 322) onun gerçekten Şîî olduğunu ifade etmektedirler.

⁴³¹ Beyânî, *a.g.e.*, I, 310.

⁴³² Beyânî, *a.g.e.*, II, 570-571.

⁴³³ Beyânî, *a.g.e.*, II, 570-571.

⁴³⁴Kazvînî, *a.g.e.*, s. 101.

⁴³⁵Şemseddin Muhammed b. Muhammed el-Âmilî, *Nefâisü'l-Fünûn fî A'râyisi'l-'Uyûn*, tahk. Mirza Ebû'l-Hasan Şerânî, Kitapfurûş-i İslamiyye, Tahran 1377, s. 352; Beyânî, *a.g.e.*, II, 572.

çerçevesinde bilinçlendirilmesine çalışılmıştır.⁴³⁶ Şîîler, takiyyeden çıkmak suretiyle Sünnîlerin dinî ve siyasî bazı suçlamalarından da kurtulmuşlardır.⁴³⁷

İlhanlılar döneminde Şîîlerin bu ilerleyişi ve yönetimde söz sahibi olmaları, Sünnîleri korkutmuştur. Şîîler, tarihte çok az zaman dilimlerinde bu kadar güçlü olabilmüşlerdir. Şîîlerin kendilerine güveni gelmiş, adeta İlhanlı saraylarını kuşatma altında tutmaya başlamışlardır. Ortaya çıkan bu yeni tabloda İlhanlılar, dönemin halifeleri; Şîîler de onların vezirleri gibi algılanmıştır.⁴³⁸

Bazı Şîî yazarların İlhanlıları, imamın çıkışını hızlandıran bir millet olarak algılamaları, Şîîlerin İlhanlılara yaklaşımını ortaya koymaktadır. Dolayısıyla, gayr-i meşru olan Abbâsî yönetiminin, İlhanlılar veya bir başkasının eliyle kaldırılmış olması, İmam'ın çıkışını hızlandıran bir süreç olduğu için, Şîîler açısından bir fırsat olarak değerlendirilmiştir.⁴³⁹ Bu yaklaşımın Şîî geleneksel siyasetiyle uyum gösterdiğini söylemek mümkündür. Bu nedenle olmalı ki, Sünnî kaynaklar, Şîîlerin, İlhanlılardan yana tavır almalarını 'ihamet' olarak telakki etmişlerdir.

Şîîlerin İlhanlılara yanaşması, İlhanlılar açısından düşünüldüğünde bu durumun, onların siyasî projelerine önemli oranda destek olduğu söylenebilir. Çünkü Şîîler, İlhanlıların İran'da tutunmasındaki en önemli faktör olarak, bu dönemdeki mezhep çatışmalarına detaylı bir şekilde ulaşmamızı engellemektedir. Beyânî'ye göre, bu yetersizliğin iki nedeni vardır. Birincisi, takiyye ve Şîîlerin gizlilik politikası gereği, geride delil niteliğinde bir kanıt bırakmamalarıdır. İkincisi, Sünnî tarihçilerin Şîîleri önemsiz göstermek için, Şîîlerin tarihine değinmemeleridir.⁴⁴⁰

Şîîlerin, bazı âlimler öncülüğünde Hülâgû'ya gidip dinî temelli teslimiyetlerini,⁴⁴¹ Hz. Ali'ye isnat edilen rivayetin belirlediği bir 'kader' olarak mı değerlendirmek gerekir, yoksa Şîîlerin bu tavrının arkasında geleneksel Şîî siyaset teorileri mi aranmalıdır?

Öncelikle şunu ifade etmek gerekir ki, Sünnîlerle Şîîler arasında işgal sırasında direnmeye dönüşebilecek bir birliktelik zaten yoktur. Bu iki zümre, İlhanlılar döneminde olduğu gibi, geçmişte de çatışma halindedir. Kerh mahallesinde yaşanan

⁴³⁶Beyânî, *a.g.e.*, II, 573.

⁴³⁷Beyânî, *a.g.e.*, II, 572.

⁴³⁸Beyânî, *a.g.e.*, II, 572.

⁴³⁹Refî', *a.g.e.*, III, 974; İbrahim, *a.g.e.*, s. 111.

⁴⁴⁰Beyânî, *a.g.e.*, II, 570-571.

⁴⁴¹Reşîdüddîn, *Câmi'ü't-Tevârih*, II, 715; Yûnînî, *a.g.e.*, I, 87; İbnü'l-Fuvatî, *a.g.e.*, s. 237; Şüsterî, *a.g.e.*, II, 352-353; Howarth, *a.g.e.*, II, 235.

isyanlar, akabinde çıkan çatışmalar, bunun sadece bir örneğidir. Kaldı ki, eğer bir ittifak aranacaksa, bu ittifakın, Şîî-Sünnî ittifakından önce, Sünnîler arasında aranması gerekmektedir. Çünkü onlar da Hanefî-Şâfiî ayrımında birbirleriyle çatışma halindedirler.⁴⁴² O halde Şîî'nin, işgal karşısındaki suskunluğunun temel nedenini başka yerde aramak gerekir.

Geleneksel Şîî siyaset teorilerinin, Şîîlerin işgal karşısındaki tavrını belirlemede önemli bir enstrüman olduğu ileri sürülebilir. Şîî siyaset felsefesinde bir teori sıklıkla vurgulanmaktadır. Bu teoriye göre gaybet-i kübra'dan sonra *mehdiy-i müntazar* inancı ve bu inanca göre İmam'ın mutlaka bir gün geri döneceği düşüncesi, yeryüzündeki tüm yönetimlerin gayr-i meşru olarak kabul edilmesini doğurmuştur.⁴⁴³ Bu teoriye göre İlhanlı dönemi Şîîlerinin İlhanlılara karşı tavır almaları beklenmemelidir. Çünkü İlhanlılar, 'gayri meşru' olan bir yönetimi (Abbâsî hilafetini) kaldırmışlardır.

Aslında bu teorinin arkasında Kuleynî (329/940) ve Şeyh Saduk (381/991) gibi, ilk dönem Ahbârî ulemasının düşüncelerini görmek mümkündür. Onlara göre imamın haricindeki tüm yönetimler *câir*, *tâğût* veya *ehl-i cevr*'dir.⁴⁴⁴ Ayrıca Kuleynî'de ifadesini bulan "hak devlet"- "batıl devlet" ayrımı da bu konuda referans noktası oluşturmaktadır.⁴⁴⁵ Her ne kadar Kuleynî burada meseleyi siyasal alana indirgmeden değerlendirmiş olsa da⁴⁴⁶ bu durumun, sonraki Şîî ulemayı çıkmaza soktuğu görüldüğü için, farklı düşünceler ileri sürülmüştür. Örneğin Şeyh Müfid (413/1022)'in düşüncelerinin bu anlamda bir kırılmayı temsil ettiğini söylemek mümkündür. Çünkü Şeyh Müfid, seleflerinin sert tutumlarına rağmen siyasetle uzlaşma zemini aramıştır.

Şîî âlimlerin siyasî otoriteye yakın olmaları onlara rahat bir ortamda düşüncelerini ifade etme imkânı verirken, aynı zamanda gaybet kültürü çerçevesinde oluşturulan imâmet nazariyeleri dikkate alındığında, bir açmazın içerisinde olduklarını ifade etmek gerekir. Çünkü bir yandan gerçek idare diye gelmesi beklenen bir imam nazariyesini ileri sürerek mevcut otoritelerin gayr-i meşru olduğunu ifade etmek,

⁴⁴² Bkz. İbnü'l-Fuâtî, *a.g.e.*, s. 216-217; Şüştîrî, *a.g.e.*, II, 355.

⁴⁴³ M. Zeki İçsan, "İmamiyye Şiasında Politik Bir Teori Olarak İmametın İmkânı", *EKEV Akademi Dergisi*, yıl. 6, sayı 10 (Kış 2002) s. 75. Ayrıca bkz. Saul Bakhas, "İran İslam Devrimine İlişkin Literatür Hakkında Bir Değerlendirme", çev. Murat Yörükoğulları, *Dünya ve İslam*, sayı,15, (1993), s. 144; Hamit Algar, "20. Yüzyıl İnan'ında Ulemanın Muhalif Rolü", *Modern Çağda Ulema*, ed. Ebu Bekir A. Bagader, çev. Osman Bayraktar, İz Yayıncılık, İstanbul 1991, s. 275 vd.

⁴⁴⁴ Kuleynî, Ebû Cafer Muhammed b. Yakûb b. İshak, *el-Kâfi*, Tahran 1983, VIII, 412 (hn. 4-5); Şeyh Saduk, *Men Lâ Yahduruhu'l-Fakîh*, Nefes 1958, III, 2 (hn. 3216-3217); Ebû Cafer Muhammed b. el-Hasan b. Ali et-Tûsî, *Tehzîbu'l-Ahkâm fî Şerhi'l-Mukni'a*, Nefes 1958-62, VI, 219 (hn. 8, 9).

⁴⁴⁵ Kuleynî, *a.g.e.*, III, 333.

⁴⁴⁶ İçsan, *a.g.m.*, s. 75.

konjonktür gereği de bu otoritelerle uzlaşmacı tavır almak bir tezattır. Daha da ilerde bu tavır, Şîa'nın kendi ilkeleriyle kavgalı olmasını ve de politik fırsatçılığı doğurmaktadır. İşte Şeyh Müfid'le Büveyhilerde başlayan siyasetle uzlaşma süreci İlhanlılar döneminde İbn Tavus (664/1266), Muhakkık Hillî (676/1277) ve Allâme Hillî (716/1316) ile devam ettirilerek bu problem aşılmaya çalışılmıştır.

Şeyh Müfid'e göre devlet başkanı iki türdür. Biri; *Sultanu'l-İslam* (onikinci imam), diğeri *Sultanu'z-Zaman*'dır. *Sultânü'l-İslam*, Allah tarafından tayin edilen sultandır. *Sultânü'z-Zaman* ise nasslar tarafından tayin edilmeyen ve lâhutî boyutu olmayan sultandır. O sadece halkın günlük işlerini deruhte eden kişidir. Buna göre bir Şîî fakih, sorumluluk alanındaki işlerini yapabileceğine inaniyorsa, ister yönetimine katılacağı idareci/sultan âdil, isterse zâlim olsun, onun idaresi altında çalışabilir. Çünkü fakih, bu şartlar altında görevini îfâ ettiğinde, gerçekte *Sultanu'l-İslam* adına hareket etmektedir. Ama aksi durum söz konusu olursa, yani fakih yeni siyasî otoriteyle kurulan temasta, görevini yerine getiremeyeceğine inaniyor, görev almadığı takdirde de canı, malı ve sevdiklerine zarar gelmeyeceğini takdir edebiliyorsa, bu durumda sultanın emrinde çalışmayı kabul etmeyebilir.⁴⁴⁷ Şîîlerin, İlhanlılar döneminde siyasî iradeyle kurdukları bu uzlaşma, siyaset karşısında, Şîî düşünürlerin işlerini kolaylaştırmıştır.⁴⁴⁸

İşte Şîî siyaset teorisinde önemli işler gören geleneksel gaybet kültürü, Şîa'nın siyasetle arasındaki ilişkiyi yeniden gözden geçirme imkânı vermiştir. Şîî düşünce ekollerinden usûlîlîğın ilk sistematik kurucusu kabul edilen Şeyh Müfid'le⁴⁴⁹ yüklenen teori, yeni anlamıyla siyasî otoriteyle istenilen ilişki düzeyini kurmayı kolaylaştırmıştır. İlhanlılar döneminde Şîîlerin temsilciliğini üstlenen İbn Tâvûs'un bu tavrı, siyasetle uzlaşmanın bir sonucu olarak değerlendirilmelidir. Çünkü İbn Tâvûs, gayr-i meşru kabul ettiği Abbâsîlerden gelen ifta ve vezaret gibi birçok önemli görev teklifini kabul etmezken;⁴⁵⁰ İlhanlıların teklifini kabul etmiştir. Onun İlhanlılardan yana tavır almasında Bağdat'ın düşmesi sonrasında Alkamî'nin siyasetteki ağırlığının etkili olduğu ifade edilebilir.

İlhanlılarla birlikte siyasetle kurulan ilişki düzeyi değişmiştir. Bu değişimi İbn Tâvûs'ta da görmek mümkündür. Çünkü Bağdat'ın düşmesinden sonra Hülâgû'nun

⁴⁴⁷Şeyh Müfid, Ebû Abdullah İbnü'l-Muallim Muhammed b. Muhammed (413/1022), *el-Mükni'a fi'l-Usûl ve'l-Furû'*, Kum 1990, s. 130; Uyar *Şîî Ulema*, s. 32-33.

⁴⁴⁸ İbrahim, *a.g.e.*, s. 101.

⁴⁴⁹ Uyar, *Şîî Ulemâ*, s. 23.

⁴⁵⁰ İbrahim, *a.g.e.*, s. 85, 90.

“kafir, fakat adil sultan mı, yoksa Müslüman ama zalim sultan mı daha üstündür?” sorusuna mecliste bulunan âlimler cevap vermede tereddüt ettiklerinde İbn Tâvûs eline kalemi alıp, “kafir, ama adil sultan daha üstündür”⁴⁵¹ şeklinde cevap vererek, Abbâsîler Müslüman olsalar da, özellikle Şîîlerin haklarını korumada başarısız olduğunu, bir yönetimin meşruiyetinin dinle doğrudan alakalı olmadığını ifade ederek Abbâsîlerden esirgediği yakınlığı İlhanlılara göstermiştir. Ayrıca Moğolların Bağdat’ı kuşatmasına tepki olarak halkın giydiği siyah elbiseleri kaldırıp yeşil renkli elbiseler giyerek, halkın bu tepkisinin önüne geçmeye çalışmış,⁴⁵² bir anlamda İlhanlı idaresine meşruiyet kazandırmıştır. Böylece de tüm din ve mezheplere aynı mesafede durmayı prensip edinen Moğollar nezdinde, Şîîliğin bir adım öne çıkmasına katkı sağlamıştır.

Şeyh Müfid’in siyasetle olan uzlaşmacı tavrı, kendisinden sonra Hille ekolü tarafından devam ettirilmiştir. Çünkü İlhanlılar döneminde yaşamış İbn Tâvûs, Muhakkık Hillî ve Allâme Hillî gibi önemli Şîî âlimler, usûlî düşüncesiyle yetişmiş insanlardır. Usûlî âlimler, ictihad kavramına yeni anlamlar yükleyerek, imamî bir fakihin etkinliğini artırmışlardır. Bu etkinliğin arkasında, siyasetle kurulan uzlaşma etkili olmuştur. Ahbârî ulemasının tüm yönetimleri câir/gayr-i meşru sayarak mehdî/onikinci imamın dönüşünden başka bir siyaset dili oluşturmadığı düşünülürse, usûlîlerin siyasetle kurdukları bu ilişkinin ne anlama geldiği kolaylıkla anlaşılabilir.

Şeyh Müfid’in siyasete dair görüşlerinden hareketle denilebilir ki, onun çabaları Ahbârî ulemasının siyasetle ilişki kurmayı zora sokan siyasî paradigmasına getirilmiş bir alternatiftir. Çünkü seleflerinden Ahbârî Küleynî ve Şeyh Saduk siyasetten uzak durmaya çalışmışlar, dünyevî otoriteyle ilişki kurmayı reddetmişlerdir. Buna karşın Büveyhîler döneminde siyasetle iyi ilişkilere sahip olan ve başarısızın arkasında bu iyi ilişkilerin yattığı Şeyh Müfid’in, seleflerinin bakış açısına sahip olmadığını görmek bizi şaşırtmamalıdır. Şîî ulemanın Büveyhîler döneminde siyasetle temas halinde olması, onları, gaybet kültürü etrafında oluşturulan ‘siyasete mesafeli duruşu’ gözden geçirmeye zorlamıştır.⁴⁵³

⁴⁵¹ İbnü’t-Tıktakâ, *a.g.e.*, s. 17; Howarth, *a.g.e.*, III, 132.

⁴⁵² Bahrânî, *a.g.e.*, s. 237.

⁴⁵³ Bkz. Uyar, *Şii Ulemâ*, s. 32-33. Fakat Şîîlerin İlhanlıları desteklemeleri ve onlardan yana tavır almalarını sadece bu teoriyle açıklamak, farklı görüşleri bir kenara itmek olur. Bazı düşünürlere göre bu teori, iddia edildiği gibi anlaşılabilir olsaydı, Şîîlerin bulunduğu topraklarda kurulan bütün devletlere karşı isyanların çıkması gerekirdi. Oysa durum tersidir. Yani bu teori siyasi bir hareket formülü olmaktan çok, “hareketsizlik” formülü olarak algılanmıştır. Bu teori, siyasî yönetim için doğrudan içermeler yapmaz. Belki sadece siyasî teorinin ütopyik bir payandası vazifesi görür. “O halde denilebilir

Sünnî-Şîî ayrışması ve bu ayrışmaya bağlı olarak iki taraf arasında çatışmaların tarih boyunca devam ettiği bilinmektedir. Özellikle Büveyhîlerin Abbâsîlere hakim olmaları sonucu, Bağdat'ta uygulamaya koydukları bazı durumlar, bu çatışmaları ateşlemiştir. Aynı zamanda Büveyhîler, toplumdaki mezhep ihtilafını destekleyerek mezheplerin çatışmasına zemin hazırlamışlardır. Bu nedenle Büveyhîler döneminde mezhep çatışmaları ve bu çatışmalara bağlı insan ölümleri olağan karşılanmıştır.⁴⁵⁴

Denilebilir ki Sünnî-Şîî ayrışmasında Büveyhîler dönemine kadar belirleyici irade, Sünnîlerdedir. Çünkü iktidar onlardadır. Büveyhîlerden sonra ise Tuğrul Bey'in Bağdat'a girmesine kadar Şîîlerin iradesindedir.⁴⁵⁵ Daha sonra bu etkinlik kırılmış olsa da, Moğolların İran'a inmeye başlamalarıyla birlikte, Halife Nâsır döneminden itibaren Şîî nüfuzu ağırlığını artırmıştır.

İlhanlılar dönemi, Şîî-Sünnî çatışması açısından en az Büveyhîler kadar önemlidir. Bu dönemde yöneticilerin dinî ve mezhebî konuları siyasî erkin tarafını ve devletin ideolojisini belirlemiştir. İlhanlı dinî hayatında Ahmet Teküder'e kadar Budizm ve Hristiyanlık etkiliyken, ondan sonra Gâzân Hân ve Ebû Said dönemlerinde Sünnîlik, Olcaytu döneminde ise Şîîlik devletin ideolojisini belirlemiştir.

İlhanlı döneminde siyasî kuşatmalar, beraberinde hem siyasî mücadeleleri hem de mezhep çatışmalarını getirmiştir.⁴⁵⁶ Oysa İran'da Sünnî-Şîî bölünmüşlüğü bağlamında iki zihniyet çarpışması olmasaydı, İlhanlı idaresi altındaki devletin organlarıyla Müslümanlar arasında gerginliklerin yaşanmayacağı beklenebilirdi.⁴⁵⁷ Ancak bu bölünmüşlük nedeniyle çatışma ortamı kaçınılmaz olmuştur. Çünkü İlhanlı yönetiminde her yeni örgütlenme veya yeni siyasî yapılanma, iktidar- reaya ilişkilerinin niteliğinin değişerek farklı bir biçim almasını doğurmuştur. Yeni siyasî irade toplumdaki mevcut hiyerarşinin alt üst olmasını, dinî grupların siyasî iradeye yönelik tavrındaki değişiklikleri, toplumsal ilişkilerin yeniden inşasına yol açan değişimleri beraberinde getirmiştir. Bu esnada çatışma eksenine konuşlanan mezhepler, iktidarı

ki, onikinci imam'ın beklenmesi doktrin bağlamında dünyevî iktidarın önemini azaltmaya ve ona özgürce davranabileceği bir eylem alanı bırakmaya da müsaittir. Çünkü her yönetimin gayri meşru olması, aynı zamanda hiçbir yönetimin *defacto* gayri meşru görülmemesi sonucunu doğurabilir. Bkz. İşcan, *a.g.m.*, s. 82-85

⁴⁵⁴ Abdülaziz ed-Dûrî "Bağdat", *DİA*, İstanbul 1991, IV, 430.

⁴⁵⁵ Bübeyhiler dönemi Şiiliği için bkz. Güner, *a.g.e.*, s. 96-210; Bozkuş, *a.g.e.*, s. 91-148.

⁴⁵⁶ Beyânî, *a.g.e.*, II, 570-571.

⁴⁵⁷ Spuler, *a.g.e.*, s. 264.

birbirleri aleyhine kışkırtmışlardır. Nitekim Rey’de mezhepler arası kışkırtmalar nedeniyle birçok insan hayatını kaybetmiştir.⁴⁵⁸

Sosyologların ‘siyasî değişim’⁴⁵⁹ dedikleri bu durumu konumuz açısından düşünecek olursak, uzun süredir beklenti içerisinde olan Şîîlerin, Abbâsî hilafetinin düşmesiyle ön plana çıkmasını; siyasî değişme bağlamında, toplumun yeni iktidarla ilişkisinin değişimini doğurmuştur. Buna göre, Abbâsî hilafeti esnasında, toplumsal ilişkilerde belirleyici güç Sünnîlerde iken, siyasî değişimle birlikte bu kontrol Şîîlere geçmiştir.

Siyasî değişim Şîîlere iki önemli fırsat sunmuştur. Birisi; uzun süredir bekledikleri Sünnîlerden intikam alma fırsatı; diğeri, medeniyet açısından kendileri kadar gelişmemiş yeni yönetimi kültürel zenginliklerinin karizması altında ezme fırsatıdır. Şîîlere göre, her ne kadar bu topraklarda Araplar bulunuyorsa da, aslında burası Fars topraklarıdır ve burada İlhanlıların, siyasî alanda söz söyleyecek yetkisi olmayan “Bedevilerden ve Arabistan çöl geleneklerinden” ziyade Farslılara ihtiyaçları olduğu açıktır.⁴⁶⁰

Siyasî değişim, beraberinde çatışma kültürünü de getirmektedir. Gerek yönetimde gerekse dinî ve kültürel alanda İlhanlı dönemindeki çatışmaları, siyasî değişim bağlamında düşünmek mümkündür. Görülebildiği kadarıyla siyasî değişim, kendi paradigması çerçevesinde toplumsal bir değişimi her zaman arzulamıştır. Örneğin eski yönetimde revaçta olan Sünnîlik, Olcaytu ile birlikte yerini resmî ideoloji olarak Şîîliğe bırakmış, Ebû Said’le birlikte tekrar Sünnîlik devlet katına egemen olmuştur.⁴⁶¹

Hülâgû’nün, Alamut’u ve Bağdat’ı almasından sonra İran ve Irak’ta elde ettiği başarı, derin siyasî ve toplumsal değişikliklere neden olmuştur. Öncelikle Şîîler İlhanlılardan yana tavır almışlardır. Şîîler, Büveyhîler sonrası elde ettikleri konumdan da güç alarak, *öteki* olarak kabul ettikleri diğeri mezheplere karşı mücadele etmeye başlamışlardır. Nitekim Şîîler, Bağdat’ın düşüşünde Irak’ın kendi ana vatanları olduğunu ve savunulması gerektiğini dikkate almadan, İlhanlılara destek vermişlerdir. Tüm Sünnî grupların sıkıntı çektiği bir ortamı, tarihten getirdikleri beklentileri içinde

⁴⁵⁸ Bkz. Şüştéri, *a.g.e.*, I, 90-91; Beyani, *a.g.e.*, II, 612.

⁴⁵⁹ Tom Bottomore, *Siyaset Sosyolojisi*, çev. Erol Mutlu, Teori Yay., Ankara 1987, s. 52.

⁴⁶⁰ Hamilton Alexander Roskeen Gibb, *İslam Medeniyeti Üzerine Araştırmalar*, çev. Kadir Durak v.dğr., Endülüş Yay., İstanbul 1991, s. 79.

⁴⁶¹ André Miquel, *İslam ve Medeniyeti*, çev. A. Fidan- H. Menteş, Ankara 1991, I, 225; Mazzaoui, *a.g.e.*, s. 40

saldırılara karşı durmayarak karşılayan Şîfler, bununla kalmayıp İlhanlı ordusunda yer bile almışlardır.⁴⁶² Çünkü Şîflere göre, VI. yüzyılda *mehdi* zuhur edecek ve ordusu savaşçı Türklerden oluşacaktır.⁴⁶³ Bu düşünce, VII. asra kadar devam etmiştir. Bunun bazı siyasî sonuçları da olmuştur. Şîflerin İlhanlılara rehberlik etmesi, her fırsatta halifenin ve ailesinin ortadan kaldırılmasını telkin etmeleri, Nasîruddin Tûsî ve Alkamî'nin, İlhanlılara yakınlığına tanık olan diğer Şîî bölgelerdeki yöneticilerin, İlhanlı otoritesini kabul etmeleri, hep bu düşüncenin siyasî sonuçları olarak yorumlanmıştır.⁴⁶⁴

Şîflerin, İlhanlılardan yana tavır alması konusunda, başka bir ifadeyle, Sünnî-Şîî bölünmesinin oluşmasında, vezir Alkamî ve Nasîruddin Tûsî gibi önemli Şîî büyüklerinin katkı sağladığı ve onların son Abbâsî Halife Mutsa'sım'a ihanet ettikleri, Sünnî kaynakların ortak ifadesiyle sunulmaktadır.⁴⁶⁵

Alkamî'nin İlhanlılardan yana tavır koyup Sünnîleri karşısına almasının gerekçesi olarak, Kerh mahallesinde çıkan Sünnî-Şîî çatışması gösterilmiştir. Kaynakların belirttiğine göre, Bağdat'ın düşmesinden bir sene önce 655/1257'de Kerh mahallesinde Şîa'nın Ehl-i Sünnete saldırdığı iddiasıyla,⁴⁶⁶ Sünnîlerle Şîîler arasında bir çatışma çıkmıştır. Bu saldırıda İmam Musa Kazım'ın kabri tahrip edilmiştir. Alkamî'nin ve yakınlarının evi de dâhil olmak üzere, birçok ev yağmalanmıştır.⁴⁶⁷ Bu saldırıya, başta Halife Musta'sım'ın oğlu Ebû Bekir, bazı devlet ileri gelenleri ve polisin de katılmış olması, olayda devletin parmağı olduğu izlenimini doğurmuştur.⁴⁶⁸

Çatışmanın en önemli sonucu, Alkamî'nin ve ona bağlı olarak da Şîflerin İlhanlılara meyletmesini neticelendirmesidir.⁴⁶⁹ Bu saldırıda Alkamî, adeta Şîflerin temsilcisi olarak görülmüştür. Bunun karşısında, görünürde Sünnîlerin temsilcisi Aybeg ise de, arka planda Halifenin büyük oğlu Ebû Bekir'in olduğu düşünülmektedir. Bu iki isim, mezheplerini de arkalarına alarak, birbirlerine kin beslemişlerdir. Nitekim

⁴⁶²İbn Tağrıberdî, *a.g.e.*, VII, 49.

⁴⁶³Bausani, *a.g.m.*, s. 225; Refî', *a.g.e.*, III, 974; İbrahim, *a.g.e.*, s. 111.

⁴⁶⁴Refî, *a.g.e.*, III, 974.

⁴⁶⁵Aynî, *a.g.e.*, I, 175; İbnü'd-Devâdârî, *a.g.e.*, VIII, 29; Suyûtî, *a.g.e.*, 518; Alkamî'nin işbirlikçiliği konu- sunda detay için bkz. Cüzcânî, *a.g.e.*, II, 190- 191; İbn Teymiyye, *Minhâc*, V, 155; Ebu'l-Fida, *a.g.e.*, III, 203; Nüveyrî, *a.g.e.*, XXVII, 381-82; Kütübi, *a.g.e.*, III, 252; Zehebî, *Düvel*, s. 360-361; İbn Kesîr, *a.g.e.*, XIII, 196; Makrîzî, *a.g.e.*, I/2, 414; İbn Haldun, *Târîh*, V, 542. Hândmîr, *a.g.e.*, II, 336;

⁴⁶⁶İbn Kesîr, *a.g.e.*, XIII, 196, 201; Kalkaşendî, *Meâsir*, II, 90; Sübkî, *a.g.e.*, VIII, 263; Zehebî, *Siyer*, XXIII, 180.

⁴⁶⁷Bkz. Ebû'l-Fidâ, *a.g.e.*, III, 193.

⁴⁶⁸Ebû'l-Fidâ, *a.g.e.*, III, 193.

⁴⁶⁹İbn Kesîr, *a.g.e.*, XIII, 196, Aynî, *a.g.e.*, I, 158.

kaynaklarda Aybeg'in Halife Musta'sım'ı hal ederek yerine büyük oğlunu getirmek istediğine dair kayıtlar vardır.⁴⁷⁰ Bu iddia Halife Musta'sım'a ulaştığında Aybeg bu suçlamaları kabul etmemiştir. Aybeg, bu düşüncenin, devâddâr-ı kebîr Feleküddin Muhammed b. Alâuddîn et-Tabersî ile Alkamî'ye ait olduğunu ileri sürmüştü; ikisinden gelebilecek tehlikelerden korunmak için ordu hazırlatmıştır. Alkamî de aynı şeyi yaparak ordu hazırlatmıştır. Aybeg, Sünnî hocaların şefaatiyle aklanmıştır.⁴⁷¹

Alkamî-Aybeg gerginliğinde bir psikolojik savaş hali söz konusu olduğu gibi fiili çatışma hali de söz konusudur. Her iki taraf arasında birçok insanın ölümüne neden olan çatışmalar yaşanmıştır. İnsanlar, işin içerisinde devlet temsilcilerinin de olduğu bu çatışmaların büyümesinden korkmuşlardır.⁴⁷² Halife Musta'sım'ın müdahalesiyle, Aybeg ile Alkamî arasında; dolayısıyla da Sünnîlerle Şiîler arasında çatışma hali görünürde yatışsa da, el altından devam etmiştir. Çünkü bu çatışmadan sonra Alkamî ile Aybeg sık sık karşı karşıya gelmişlerdir.

Alkamî'nin cuma cemaatini dağıtmaya yönelik çalışması ve Şiî tandanslı medrese kurma çabaları da Sünnîlerle Şiîleri karşı karşıya getirmiştir. Alkamî'nin her iki çabası, o dönem için sonuçsuz kalmıştır.⁴⁷³ Alkamî'nin cuma namazına karşı tavır alışının arkasında mezhep kaygılarının olduğu görülmektedir. Alkamî cuma cemaatini dağıtmak için gayret sarf etmiştir. Çünkü cuma günü Bağdat adeta Sünnî bir havaya bürünmektedir. Cuma gününe yönelik bu algılama, tarihte de böyle olmuştur.⁴⁷⁴ İbn Tağriberdî'ye göre Bağdat'ın bu özelliği Moğol istilasından sonra eski canlılığını yitirmiş olmasına rağmen devam etmiştir. O dönemde yaygın kanaate göre bayramlar Tarsus'ta; ramazan Mekke'de; cuma Bağdat'ta eda edilirse güzel kabul edilirdi.⁴⁷⁵ Görüldüğü kadarıyla vezir olması hasebiyle siyasetin içinde olan Şiî Alkamî, cuma günleri Bağdat'ın Sünnî havaya bürünmesine katlanamamıştır.

İlhanlı dönemi Şiî-Sünnî çatışmalarının merkezinde yer alan Alkamî'nin, İlhanlılardan yana tavır alması, Sünnî kaynaklarca onun 'Alevî' bir hilafet kurma

⁴⁷⁰ İbnül-Fuvatî, *a.g.e.*, s. 214.

⁴⁷¹ İbnül-Fuvatî, *a.g.e.*, s. 215; Reşidüddîn, *Câmi'ü't-Tevârih*, II, 698 (II, 262-3A); Sayyad, *el-Moğol*, s. 253.

⁴⁷² İbnül-Fuvatî, *a.g.e.*, s. 215.

⁴⁷³ Zehebî, *Siyer*, XXIII, 183.

⁴⁷⁴ Nitekim halifeler cuma ve bayram namazlarına hilafet alayı ile gitmiş, namazları da bizzat kendileri kıldırılmışlardır. Ancak Halife Râzî Billah (322-329/934-940) döneminde 936'da ilan edilen *Emîrî'l-Ümerâlik* merci ile bu görevler aksamış; halifelerin okuması gereken hutbeler hatiplere devredilmiş, halifeler çok nadir cuma kıldırır olmuşlardır. Bkz. Kalkaşendî, *Meâsir*, II, 230-231.

⁴⁷⁵ İbn Tağriberdî, *a.g.e.*, VII, 61.

çabalarının sonucu olarak değerlendirilmiştir. Onlara göre Alkamî bu amacına ulaşmak için, İlhanlılara her türlü desteği vermiştir.⁴⁷⁶ Alkamî'nin çabaları İlhanlılar tarafından olumlu karşılık bulmamıştır. İbnü'l-İmâd'a göre Hülâgû, siyasî geleceği açısından tehlikeli bulunduğu için Alevî bir hilafetin kurulması isteğini reddetmiştir.⁴⁷⁷ Aynî'ye göre ise Hülâgû, Alkamî'nin bu düşüncesini çirkin bulunduğunu ifade etmiştir. Bağdat'ta yaptığı bazı uygulamaları bahane ederek onu öldürtmüştür.⁴⁷⁸

Sünnî kaynaklara göre Alkamî'nin beklediği Alevî hilafet projesi uygulanmamıştır. Alkamî, İlhanlılardan ilgi beklerken hakaret görmüş, azarlanıp kovulmuş, Moğol geleneğine uygun olarak köle muamelesine tabi tutulmuştur. İşte Alkamî, tüm bu yaşadıklarını kaldıramamış ve kahrından ölmüştür.⁴⁷⁹

Şîî kaynaklar, ö dönemde Şîîlerin bir imam adayı olmadığını gerekçe göstererek Alkamî'nin Alevî bir hilafet isteğinin konjonktür açısından mümkün olmadığını ifade ederek işgal karşısında onun duruşunu savunmuşlardır.⁴⁸⁰

İlhanlı dönemi Şîî-Sünnî çatışmasında bazı bölgelerin dikkati çektiği görülmektedir. Çatışmalarda Bağdat ve mahalleleri merkezî konumdadır. Aslında buralarda Büveyhîler döneminde de çeşitli çatışmalar yaşanmıştır.⁴⁸¹ Bağdat'ta Sünnîlerle Şîîler birbirine karışmış biçimde yerleşmişlerdir. Nüfusunu Şîîlerin oluşturduğu mahalleler olduğu gibi Sünnîlerle birlikte yaşayan mahalleler de bulunmaktadır. Sünnî mahalleler arasında; Ebû Hanife, Bâbulezec, Sûku's-Sultâniye, Vâkıa, Bâbulbasra, Rusâfe, Kutafta sayılabilir. Şîî olan mahalleler arasında; Kerh, Me'muniyye, Muhtara, Kureyye, Caferiyye, Hudayriyyin ve Musa Kazım sayılabilir.⁴⁸²

629/1231'de Bağdat'ın mahallerinden Sünnî Bâbulezec halkı ile Şîî Mühtara halkı arasında şiddetli çatışmalar yaşanmıştır.⁴⁸³ 640/1242 yılında, son Abbâsî Halifesi Mutsa'sım'ın hilafeti üstlenmesinden üç ay sonra, Bağdat'ta Me'muniyye halkı ile Sünnî Bâbulezec halkı arasında da çatışmalar çıkmıştır. Sebebi; Halife Nasır döneminde olduğu gibi, safari düzenlemek isteyen Me'mune halkının, gerekli izni aldıktan sonra

⁴⁷⁶ Aynî, *a.g.e.*, I, 175; İbnü'd-Devâdârî, *a.g.e.*, VIII, 29; Nüveyri, *a.g.e.*, XXVII, 382; Suyûtî, *a.g.e.*, s. 403; Hândmîr, *a.g.e.*, II, 336; İbnü'l-İmâd, *a.g.e.*, III, 272. Detay için bkz. Aynî, *a.g.e.*, s. 203.

⁴⁷⁷ İbnü'l-İmâd, *a.g.e.*, III, 272.

⁴⁷⁸ Aynî, *a.g.e.*, s. 203.

⁴⁷⁹ Suyûtî, *a.g.e.*, s. 518, 525.

⁴⁸⁰ Tahrânî, *Tabakât*, s. 151-152

⁴⁸¹ Örnek için bkz. İbnü'l-Cevzî, *a.g.e.*, XIV, 150. Zehebî, *el-İber*, II, 278. İbn Esir, *a.g.e.*, IX, 632; İbn Kesîr, *a.g.e.*, XII, 62.

⁴⁸² İbnü'l-Fuvatî, *a.g.e.*, s. 216-220.

⁴⁸³ İbnü'l-Fuvatî, *a.g.e.*, s. 41-42.

sokaklardan geçerken taşkınlık yapmalarındır. Bâbülezec mahallesine geldiklerinde onlara müsaade edilmemiş, iki grup arasında çıkan çatışmalarda birçok insan hayatını kaybetmiştir. Me'muniyye kadınları esir alınmış, emniyet güçleri, çatışmayı bastırmada yetersiz kalmıştır. Hemen bu çatışmanın akabinde, Şîh Muhtara Mahallesi ile Sünnî Sultan mahalleleri arasında da çatışma çıkmış, birçok insan hayatını kaybetmiştir.⁴⁸⁴ Bu olayların neden olduğu bir başka çatışma da, Nizamiyye medresesinin karşısında, Bağdat'ın batı yakasında bulunan Şîh Kureyye ile Sünnî Kutafta mahalleleri arasında çıkmıştır.⁴⁸⁵

653/1255'te Kerh Mahallesi ile Bâbulbasra arasında, birçok insanın ölmesine neden olan çatışmalar çıkmıştır. Bu çatışmayı yatıştırmak için ordu gönderilmiştir. Her iki mahallenin ileri gelenleri, ortak hareket ederek fitneyi yatıştırmaya çalışmışlardır.⁴⁸⁶

653/1255'te mezhepler tarihi açısından oldukça ilginç bir çatışma söz konusu olmuştur. İbnü'l-Fuvatî ısrarla Bağdat'ın iki Sünnî Mahallesi Rusâfe ile Ebû Hanife Mahallesi sakinleri arasında çatışmaların çıktığını, Ebû Hanife mahallesinin, Şîh Hudayriyyîn mahallesiyle ortak hareket ettiğini ifade eder. Çatışmada Ebû Hanife ve Hudayriyyîn Mahallesi sakinleri Rusâfelileri yenmiş ve muhasara altına alarak temel ihtiyaçların karşılanmasına dahi müsaade edilmemiştir. Daha sonra Bağdat şahnesi,⁴⁸⁷ Rusâfe halkı üzerindeki bu baskıyı kaldırmayı başarmıştır. Sonra onlar tekrar aralarında çatışmış, yine Rusâfeliler yenilmiştir. Rusâfe halkının yenilgisine tanık olan Sünnî Bâbulbasra mahalle sakinleri, Rusâfe mahallesine; Şîh Kerh halkı ise, Hudayriyyîn mahallesine yardıma koşmuştur. Ama şahnenin ve mahallelerin ileri gelenleri araya girmesiyle sükûnet sağlanmıştır.⁴⁸⁸

Bu çatışmaya bakınca Hanbelîlere karşı Hanefî-Şîh ittifakı görülmektedir. Hanefiler burada kendilerini Hanbelîlerden ziyade Şîhlere yakın bulmuşlardır. Bunun çeşitli nedenleri olabilir. Anlık tepki olabileceği gibi, daha genel çerçevede içerisinde değerlendirilebilir. O gün için Hanefiliğin daha çok gayri Arap unsurları temsil ettiği göz önüne alındığında mevali unsurların Araplara olan başkaldırısı şeklinde de değerlendirilebilir.

⁴⁸⁴ İbnü'l-Fuvatî, *a.g.e.*, s. 213.

⁴⁸⁵ İbnü'l-Fuvatî, *a.g.e.*, s. 138-139.

⁴⁸⁶ İbnü'l-Fuvatî, *a.g.e.*, s. 213.

⁴⁸⁷ Şahne (Şihne); Askeri valilere denir. Daha çok zabtiye işlerini üstlenirler.

⁴⁸⁸ İbnü'l-Fuvatî, *a.g.e.*, s. 216-217, 220.

653/1255'te Sünnî Müstasîmiye Mahallesi ile Şîf Caferiyye mahalleleri arasında da çatışmalar çıkmıştır.⁴⁸⁹ 654/1256'da Zilhicce ayında, sonuçları açısından oldukça önemli olan bir mezhep çatışması daha yaşanmıştır. Buna göre Şîf Kerh mahallesinden birisi Sünnî Kutaf'ta mahallesinden birini öldürmüştür. Ailesi, cesedi halifenin kapısına götürüp bırakmıştır. Saray hizmetçileri, olayı abartarak durumu Halife Musta'sım'a aktarmışlardır. Bunun üzerine Halife, atının ve ordusunun hazırlanması emrini vermiş, halk da onların peşine düşerek Kerh'i istila etmişlerdir. Burada tam bir savaş hali yaşanmıştır. Durumun kontrolden çıktığını gören Halife, çatışmanın durdurulmasını emretmiştir. Bu esnada halktan evine girenler kurtulmuş, çatışma meydanını terk etmede yavaş davrananlar öldürülmüştür. Halife ordunun önüne geçerek, saldırı esnasında, kadınlar ve esirler de dâhil olmak üzere, ele geçirilen her şeyin sahiplerine iade edilmesini emretmiştir. Daha sonra bu çatışmanın çıkmasına sebep olan Şîf asılarak öldürülmüştür.⁴⁹⁰

Kutaf'ta mahallesindeki bu çatışma, dönemin diğer kaynaklarında Kerh isyanı olarak işlenmiştir. Kaynakların belirttiğine göre, Bağdat'ın düşmesinden iki sene önce, yani 653-4/1255-6 yıllarında, Kerh mahallesinde Şîa'nın Ehl-i Sünnet'e saldırdığı iddiasıyla yaklaşık bir yıl süren çatışma yaşanmıştır.⁴⁹¹ Dikkatleri çeken husus, aynı meseleye ilişkin Iraklı tarihçi İbnü'l-Fuvatî'de verilen bilgilerle, olay mahalline uzak Memlûklü tarihçilerinin verdikleri bilgilerin temel bir farklılığı içermeleridir. İbn Fuvatî, Kerh isyanında Halife Musta'sım'a ın bizzat olayın içinde yer aldığını ifade etmektedir. Diğer kaynaklarda ise çatışmada Aybeg ile Halifenin oğlu Ebû Bekir'in isimleri geçmektedir. İbnü'l-Fuvatî'nin 723/1323'te vefat ettiği ve olay merkezinde olduğu dikkate alınır, Halifenin bu kuşatmada yer aldığını kabul etmek söz konusu olabilir. Buradan hareketle, Sünnî-Şîf çatışmasında, Halifenin taraf; bu çatışmanın da devlet politikası olarak yapıldığı sonucuna ulaşmak mümkündür.

İhanlılar döneminde çatışmalar sadece siyâsî mezhepler arasında, Şîf-Sünnî ekseninde seyretmemiştir. Aksine çatışmalar hem Sünnîlerin hem de Şîflerin kendi aralarında da söz konusudur.⁴⁹² Şîfler arasındaki çatışmaya örnek vermek gerekirse,

⁴⁸⁹ İbnü'l-Fuvatî, *a.g.e.*, s. 220.

⁴⁹⁰ İbnü'l-Fuvatî, *a.g.e.*, s. 225-226.

⁴⁹¹ Yûnînî, *a.g.e.*, I, 86; İbn Kesîr, *a.g.e.*, XIII, 196, 201; Kalkaşendî, *Meâsir*, II, 90; Sübkî, *a.g.e.*, VIII, 263; Zehebî, *Siyer*, XXIII, 180.

⁴⁹² Şüşterî, *a.g.e.*, II, 355; Howorth, *a.g.e.*, III, 558.

Kûfe’de Şîîler, Ekrâd (Kürtler)-Ehl-i Câmian diye iki guruba ayrılmışlar, Kûfe’de hâkimiyeti elde etme konusunda birbirleriyle çatışmışlardır.⁴⁹³

Sünnîlerin çatışmaları, hem Mâverânnehir şehirlerinde hem de bizzat hilafet merkezinde yaşanmıştır. Örneğin Rey’de Sünnîler (Şâfiî-Hanefî) ve Şîîler yaşamaktaydı. Burada Sünnîlerle Şîîler arasında mezhep taassubuna dayanan çatışmalar olmuştur. İlginçtir ki, bu çatışmalarda Şâfiî ve Hanefîler bir olup Şîîleri yenmişler; Şîîlerle hesaplaşma bitince hemen arkasından birbirlerine saldırmışlardır. Bu çatışmalarda Şâfiîler galip gelmiş, toplumda uyguladıkları baskı nedeniyle kısa bir süre sonra Rey’de Şîî ve Hanefîler ancak kimliklerini gizleyerek varlıklarını koruyabilmişlerdir.⁴⁹⁴

Hanefî-Şâfiî çatışmasının bir başka örneği de Moğollar İsfahan’ı kuşattıkları zaman görülmüştür. İsfahan halkının tamamı Hanefî ve Şâfiîlerden oluşmaktadır. Moğollar İsfahan’ı kuşattıklarında buradaki Şâfiîler, Moğollara gidip kaledeki Hanefîleri öldürmeleri, Şâfiîlere dokunmamaları şartıyla, İsfahan’ı teslim edeceklerine dair söz vermişlerdir. Daha sonra Şâfiîler, verdikleri söz gereği kale kapılarını açmışlardır. Moğollar şehre girdiklerinde, önce Şâfiîlerden başlamak üzere, Hanefî-Şâfiî ayrımı yapmadan halka saldırmışlardır.⁴⁹⁵

Nîsâbûr’da bir Şîî kale komutanı, bölge komutanlığının kendisine verilmesi karşılığında, Moğollara kale kapılarını açacağı sözünü vermiştir. Moğollar burayı ele geçirdiklerinde ilk önce bu komutanı öldürmüşlerdir.⁴⁹⁶

Gâzân Hân döneminde Şîîlere duyulan öfke, Sünnîleri zaman zaman toplumsal linç uygulamaya sevk etmiştir. 702/1302-1303 yılında cuma günü Bağdat Camii’nde bir Şîî, “Sünnî imamın arkasında kıldığım namaz makbul değildir” diyerek öğle namazını kaza ettiği için öldürülüp yakılmıştır. Bu durum başta Şîîler arasında olmak üzere toplumda infiale neden olmuştur. Haber kendisine ulaştığında Gâzân Hân: “Müslümanların imamları: her kim daha çok namaz kılsa sevabı daha çok olur demiyorlar mıydı? Öyleyse namazını çoğalttı diye bir kimseyi nasıl öldürürler? Hele Peygamber (s.a.v) neslinden ve evladından birini...” diyerek şaşkınlığını ifade etmiştir.⁴⁹⁷

⁴⁹³ İbn Battûta, *a.g.e.*, I, 239 (215).

⁴⁹⁴ Yâkût, *a.g.e.*, III, 117; Hamdullah Müstevfî, *Nüzhe*, s. 59.

⁴⁹⁵ İbn Ebi’l-Hadid, *a.g.e.*, VIII, 237.

⁴⁹⁶ Yâkût, *a.g.e.*, V, 332.

⁴⁹⁷ Kâşânî, *a.g.e.*, s. 91 (126)

Bu durum Gâzân Hân'ın Müslüman algısını sarsmıştır. Çünkü o daha önceleri Cengiz Han'ın Müslümanlara yönelik yorumunu⁴⁹⁸ kabul etmezken, yaşanan bu durumun, Cengiz'in yorumunu haklı çıkardığını ifade ederek şöyle demiştir: “Ben onun sözünü reddediyordum. Ama şimdi bildim ki, Cengiz Han'ın görüşü doğru ve sözü haklıdır. Hiçbir ümmetin ve milletin ashabı, hiçbir mezhep ve fırkanın erbabı, kendi peygamberlerinin soyunu, namazı ve ibadeti artırdı diye katletmeyi reva görmez. Küstahlık ve yüzüzlük yapmaz. İtaati ve ibadeti yüzünden bir insanı nasıl yakarlar?”⁴⁹⁹

Sünnilerin bu tavrı, dönemin sultanı Gazan Han'ı etkilemiştir. Bunun ekonomik, dinî ve toplumsal bazı sonuçları olmuştur. Ekonomik alanda Sivas ve Kûfe gibi, büyük şehirlerin ve birçok vakfın gelirlerinin Şîlilere tahsis edilmesine neden olmuştur.⁵⁰⁰

Dinî alanda ise iki sonuç doğurmuştur. Biri, Sünnî uygulama olarak kabul edilen hutbelerde halifelerin isimlerinin okunması konusunu tartışmaya açmıştır. Örneğin Gâzân Hân, bu uygulamanın Kur'an ve Sünnet'e göre konumunu sormuştur. Şîî âlimler de Kur'an ve Sünnet'e uygun olanın, Allah'ın, Resulü'nün ve zamanın sultanın isimlerinin anılması olduğunu; bugünkü uygulamanın Abbâsî geleneği olduğunu, Abbâsîlerin, Ali evladını yok saymak için bu uygulamayı başlattıklarını ifade etmişlerdir.⁵⁰¹

Gâzân Hân Abbâsî uygulamasının kendisi için bir delil olmadığını ifade ettikten sonra⁵⁰² yapacağı kıyasa dayanak bulmak için arayışlara başlamıştır. Buna göre o, namazlarda okunan tahiyyatın, Kur'an ve Sünnet'e uygunluğunu sormuştur. Âlimler de tüm farklı mezheplerin ittifakı ile tahiyyatta herhangi bir fazlalık, noksanlık veya tahrifin olmadığını ifade etmişlerdir. Bunun üzerine: “Hutbe, tahiyyata kıyas edilmelidir. Çünkü tahiyyatta: “اللهم صل على محمد و علي آل محمد” denilmiş, وعلى اصحابه وآله denilmemiştir. O halde hutbede bu üç halifenin adını zikretmek bid'attir. Ehl-i Beyt'e ve onların öncüsü Ali'ye söylenmesi vacip olan bir durumdur. Ben bid'atçı olmamak için o üç halifenin adını hutbeden kaldıracığım. Bunu Hak Tealâ ve Resul'ün emrine

⁴⁹⁸“İslam dini ve milleti mülkün ve dinlerin sonuncusu ise de, bu Müslümanlar, en aşağılık kavim ve en kötü ümmettir.” Kâşânî, *a.g.e.*, s. 91 (126)

⁴⁹⁹ Kâşânî, *a.g.e.*, s. 91.

⁵⁰⁰ Hafız Ebrû, *a.g.e.*, s. 48.

⁵⁰¹ Kâşânî, *a.g.e.*, s. 94 (130).

⁵⁰² Kâşânî, *a.g.e.*, s. (95) 130.

uyarak yapacağım. Aksi halde bütün farklı mezheplerin imamları, ya bu konuya cevaz bulurlar ya da halifelerin adlarını hutbeden kaldırım.” demiştir.⁵⁰³

Diğeri ise, İlhanlılar nezdinde Şîîlerle Ehl-i Beyt arasında doğrudan ilişki kurulmasına yol açmıştır. Her Şîî Ehl-i Beyt olarak değerlendirilmiştir. Bunu, namazını kaza ettiği için öldürülen Şîî konusunda Gâzân Hân'ın ifadesinden çıkarmak mümkündür. Çünkü o öldürülen Şîî'yi 'evladı resül' olarak nitelendirmiştir. Bu durum uzun süredir Sünnîler tarafından mağdur edildiklerini ileri süren Şîîlerin yönetim nezdinde sözlerinin karşılık bulması anlamına gelir. Gâzân Hân tahta oturunca bunu açıkça ifade etmiştir. Çünkü o iş başına geldiğinde, Şîîlerin de ileri sürdüğü gibi, gerçekten Ali evladının (Şîîlerin) ihmal edildiğine tanık olmuştur. “Nasıl olur da fakihlerin, mutasavvıfların ve diğer dinî grupların kendilerine ait vakıfları olur da, Ali evladının bir vakfı olmaz? Kuşkusuz bu Alevîlere (Şîîlere) yapılan bir haksızlıktır.” diyerek tepkisini göstermiştir. Bu nedenle hemen Tebriz, İsfahan, Şiraz, Bağdat ve diğer merkezî yerleşim birimlerinde, seyyidler için *dâru's-siyâdeler* yapılmasını emretmiş, seyyidlerin hizmetinde kullanılmak üzere bütçeden pay ayırmıştır.⁵⁰⁴

Şîîler lehinde bir iradenin olması, Sünnîlerin tepkisini çekmiştir. Sünnîler, Şîîlerin Ehl-i Beyt vurgusuyla iktidarı yanlarına almalarını eleştirmişlerdir. Durumu fark eden Gâzân Hân, Şîîler lehinde yaptığı faaliyetlerin, diğer sahabeyi, dolayısıyla da Sünnîleri yok sayma anlamına gelmediğini ifade etmiştir. Şîîler lehindeki faaliyetlerini, gördüğü bir rüyayla⁵⁰⁵ Hz. Peygamber'in oluşturduğu “kardeşlik” çerçevesinde değerlendirilmesini istemiştir.⁵⁰⁶

Ancak burada şunu ifade etmek gerekir ki, Gâzân Hân'ın Şîîler lehinde yaptıklarını sadece gördüğü bir rüyaya bağlamak meselenin diğer boyutlarını ihmal etmeye götürebilir. Tespit edebildiğimiz kadarıyla Gâzân Hân, daha sonra kardeşi Olcaytu'da görüldüğü üzere, İslam mezhepleri arasında herhangi bir tartışmaya girmemiştir. Müslüman olduktan sonra yaşamayı İslam şeriatına bağlamayı başaran

⁵⁰³ Kâşânî, *a.g.e.*, s. 95 (130)

⁵⁰⁴ Reşîdüddîn, *Câmi'u't-Tevarih*, II, 998-999; A.mlf, *Târih-i Gâzân Hân*, s. 227, 245-246; Kâşânî, *a.g.e.*, s. 93 (129)

⁵⁰⁵ Rivayete göre Gâzân Hân, rüyasında iki kez Hz. Peygamberi (s.a.v.) görür. Peygamberimiz onu gayretlerinden dolayı takdir eder. Sonra aralarında uzunca konuşmalar geçer. Bu sırada efendimizin yanında Hz. Ali, Hasan ve Hüseyin bulunmaktadır. Gâzân Hân onları tanıır. Peygamberimiz “Size yakışan kardeş olmaktadır” der. Gâzân Hân'a onlara sarılmasını emreder. Her iki taraf da bu kardeşliği kabul eder. Bu tarihten itibaren Gâzân Hân'ın, Hz. Peygamber'in ehline sevgisi artar. Seyyidlerin kabirlerini ziyaret ederek oralarda adaklar kesip muhtaçlara dağıtır. Onları yücelterek çeşitli hediyeler verir. Reşîdüddîn, *Câmi'u't- Tevarih*, II,998; A.mlf. *Târih-i Gâzân Hân*, s. 227.

⁵⁰⁶ Reşîdüddîn, *Târih-i Gâzân Hân*, s. 227.

Gâzân Hân'ın yaptıklarına bakıldığında, uygulamaya koymak istediği en önemli hususun, tebaası arasındaki mezheplerin yakınlığını temin etmek olduğu söylenebilir. Nitekim o, Şîîler için oldukça önemsenen meşhed-i Ali ve meşhed-i Hüseyin'i ziyaret ettiği gibi, Sünnîler için önemli olan Ebû Hanife'nin de kabrini ziyaret etmiştir.⁵⁰⁷ O halde onun yaptıklarından hareketle diyebiliriz ki, *dâru's-siyâde*, camisiz köylere cami yaptırması gibi eylemleri, onun kurumlar üzerinden toplumda dengeyi sağlama teşebbüsüdür.

Toplumsal alanda ise, Sünnîlerde tedirginliğe yol açmıştır. Gâzân Hân'ın bu konuda kararlı olması, onları çözüm arayışına itmiştir. Sünnîlerin yönetime açılan kapısı olan Reşîdüddîn, Şîîlerin itirazını yumuşak bir üslupla eleştirmiş ve Gâzân Hân'a toplumdaki mezheplerin ağırlığını hatırlatmıştır. Reşîdüddîn'e göre, Müslümanların çoğunluğunu Sünnî mezhebi oluşturmaktadır. Hutbedeki uygulama, yedi yüz küsur yıldır kuşaktan kuşağa aktararak bugüne gelmiştir. Birdenbire Sünnîlerin bu uygulamalardan vazgeçmelerini istemek doğru değildir. Bu kararda ısrar edilmesi, Sünnî halkın otoriteye küstürülmesine neden olacaktır. İlhanlı yöneticileri, Sünnî halk nezdinde değer kaybedecek, özellikle Sünnîlerde pasif direnişler başlayacaktır. Daha da önemlisi, toplum Sünnî-Şîî ekseninde çatışmaya sürüklenecektir.⁵⁰⁸

Reşîdüddîn, Gâzân Hân'ın kararlı olduğunu görünce, bu uygulamaya Şam ve Mısır'ın fethinden sonra, buralardan başlamasını teklif etmiştir. Gâzân Hân, bu görüşü makul bulmuştur. Ancak Gâzân Hân'ın Şam'da yenilmesi, akabinde o sene içinde ölmesiyle bu proje uygulanamamıştır.⁵⁰⁹

Hutbelerdeki yeni uygulamaların Şam ve Mısır'da başlatılması teklifini, Şîîlerin İlhanlı yönetimine hâkim olmalarına engel olmak için Sünnîler tarafından geliştirilen bir formül olarak düşünmek mümkündür. Çünkü bu bölgeler mutaassıp Sünnî'dir. Bu projenin buralarda tutma ihtimali oldukça düşüktür. Sünnîlerin burada yaptığı şey, Sünnîliğin devlet ve toplumdaki ağırlığının devamını sağlamaya yönelik bir teşebbüstür.

İlhanlılar döneminde Şîî-Sünnî çatışmasında önde gelen Şîî ulemanın da katkısı olmuştur. Örneğin Olcaytu dönemi nakibi Seyyid Taceddin Âvecî bu görevinin yanı sıra, ülkede Şîîliği resmî mezhep yapmaya çalışmıştır.⁵¹⁰ Şîîliğin yayılması için diğer

⁵⁰⁷ Reşîdüddîn, *Târih-i Gâzân Hân*, s. 107.

⁵⁰⁸ Kâşânî, *a.g.e.*, s. 95 (130).

⁵⁰⁹ Bkz. Kâşânî, *a.g.e.*, s. 97 (131).

⁵¹⁰ Hafız Ebrû, *a.g.e.*, s. 46; Hamdullah Müstevfî, *Târih-i Guzîde*, s. 597.

mezhep mensuplarına baskı yapılması konusunda teşebbüste bulunmuştur. Olcaytu'nun üzerindeki etkisi neticesinde, onun Şîliği kabulünden bir yıl sonra vezir olan Sa'duddin Sâvecî, Şîilerin saraydaki konumlarını sağlamlaştırmıştır. Bu yeni güçlü konumlarından destek alan Şîiler, diğer fırkalara karşı yıpratıcı çalışmalara başlamışlardır. Bu çabaları, hem İlhanlı yöneticilerinin hem de Sünnîlerin öfkесinin çekmiştir. Bununla da yetinmeyip Yahudilere ait kutsal yerleri camiye çevirmesi ve oralarda vaazlar vermesi Âvecî'nini ölümüne neden olmuştur.⁵¹¹

Âvecî, nakib olarak göreve başladığında ilk iş olarak Zülküf (a.s)'ün meşhedine, Yahudilere rağmen, mihrap, minber ve minare yaptırmıştır.⁵¹² Onun buradaki tasarrufları Yahudilerin tepkisini çekmiştir. Kâşânî'ye göre Yahudilikten dönme Şafîî vezir Reşîdüddîn de, AVECİ'nin bu uygulamasından rahatsız olmuş adeta damarlarındaki kanı kaynamıştır.⁵¹³ Bu nedenle AVECİ'den intikam olmak için çalışmıştır. Bunun için Yahudileri, AVECİ ve Şîiler aleyhine kışkırtmıştır.

Reşîdüddîn'in yardımıyla Olcaytu'ya çıkan Yahudiler, AVECİ'nin bu yaptıklarının suç olduğunu ve ceza olarak öldürülmesi gerektiğini ifade etmişlerdir. Olcaytu'yla Yahudiler arasında şöyle bir diyalog geçmiştir. Olcaytu "AVECİ'yi nasıl ve hangi ruhsatla öldüreyim?" der. Reşîdüddîn: "ben onun Alevî olmadığını size kanıtlarım" der. Reşîdüddîn, bir tartışma esnasında AVECİ'ye "Senin Alevî olduğunun kanıtı nedir?" diye sorar. AVECİ: "Nesepnâmedir" der. Reşîdüddîn, gözden geçirmek için nesepnâmeyi ister. Evde kağıdın üzerinden Âvecî'nin adını siler. Aynı yere onun adını tekrar yazar. Sabah olduğunda nesep nameyi Sultan'a arz edip: "İşte onun nesepnameyi! Birinin adını kazıyıp kendi adını oraya yazmış" der. Sultan bu duruma hayret eder. Onun Aleviliğini yalan sayıp öldürülmesine cevaz verir."⁵¹⁴

Âvecî ve oğullarının 711/1312'de öldürülmesi⁵¹⁵ Bağdat'taki Hanbelîler⁵¹⁶ tarafından sevinçle karşılanmıştır. Hanbelîler, Âvecî ve oğullarının cesetleri üzerine atlarını sürmüşlerdir. Bu haber Olcaytu'ya ulaştığında son derece öfkelenerek, grubuna sahip çıkamayan Hanbelî kadısının çarmıha gerilmesini emretmiş, hocaların şefaatiyle canı bağışlanmıştır. Ancak kâdı, ceza olarak çıplak bir şekilde kör bir eşeğe

⁵¹¹ Kâşânî, *a.g.e.*, s. 166; Hamdullah Müstevfî, *Nüzhe*, s. 33-34

⁵¹² Beyânî, *a.g.e.*, s. II, 418.

⁵¹³ Kâşânî, *a.g.e.*, s. 132 (166)

⁵¹⁴ Kâşânî, *a.g.e.*, s. 132 (166)

⁵¹⁵ Hafız Ebrû, *a.g.e.*, s. 50.

⁵¹⁶ Kâşânî onlara Bağdat'ın sapkın ve mutaassıp Haricileri der. Bkz. Kâşânî, *a.g.e.*, s. 132 (166)

bindirilecek, Bağdat'ın cadde ve sokaklarında başına vurularak dolaştırılacaktır. Bununla da yetinmeyen Olcaytu, Hanbelîlerin kadılığını kaldırarak, onların hukuki konularda Şâfiî mezhebini taklit etmelerini emretmiştir.⁵¹⁷ Hanbelîlerin kâdî'l-kudatlığının kaldırılması, Şâfiî ve Hanbelîler arasında tartışmaları körüklemiştir. Onlar, bu durumdan Reşidüddin'i sorumlu tutmuşlardır.⁵¹⁸

İlhanlı döneminde bürokratlar arasında çıkan çatışmalar da, toplumda Şîî-Sünnî çatışmasının derinleşmesine neden olmuştur. Örneğin Reşidüddîn'le sekiz sene vezareti paylaşan diğer vezir Sa'duddîn Sâvecî,⁵¹⁹ Reşidüddîn'in siyasetteki ağırlığını kırmak için, Şîîlere yaklaşarak mevzi kazanmaya çalışmış, bunu belli oranda da başarmıştır. Şîîlerin desteğini arkasına alan Sâvecî, vezareti tek başına deruhte etmesi gerektiğini düşünerek, Reşidüddîn'den kurtulmanın yollarını aramaya başlamıştır.⁵²⁰ Bu amaçla o, Reşidüddîn'i hırsızlıkla suçlamıştır. Bu suçlamasını belgelendiremeyince 711/1312'de Olcaytu'nun emriyle öldürülmüştür.⁵²¹ Burada Sa'duddîn Sâvecî Şîîlerin; Reşidüddîn de Sünnîlerin temsilcisi olarak karşı karşıya gelmiştir.

İlhanlı döneminde Sünnî-Şîî çatışmasını besleyen nedenler arasında sosyal, siyasal ve psikolojik etkenler kadar, dönemin saygın kişileri ve hocalarının da var olduğu söylenebilir. Kaynaklarından anlaşıldığı kadarıyla, hem Sünnîler hem de Şîîler, mezhep üzerinden siyaset yaparak bu çatışmaları körüklemişlerdir.

Ebû Dûlef adlı bir Şîî'yle oğlu arasında yaşanan diyalog, örnek olarak verilebilir. Ebû Dûlef, her ortamda Şîî olduğunu söyler ve “kim Şîîliğini açıkça ilân etmezse, haramzadedir” dermiş. Oğlu bir defasında, “Ben senin mezhebine bağlı değilim” deyince, o da: “Allah'a and olsun ki, ben anneni daha satın almadan, kendisiyle cinsel ilişkide bulunmuştum (sen de o zinanın ürünüdür)” şeklinde bir cevap vermiştir.⁵²² Bu durum, mezhep ayrılığının nesebi inkâra vardırın bir taassuba büründüğünün göstergesidir.

Rivayete göre bir Sünnî Arab bir Şîî'yi, öküze bindirerek şehrin etrafında dolaştırmak suretiyle tazir cezası uygulamaktaymış. Olayı gören bir başka Şîî: “Bu adam ne günah işledi? diye sormuştur. Arap: “ O Ebû Bekir ve Ömer'e sövdü” demiştir.

⁵¹⁷ Kâşânî, *a.g.e.*, s. 132- 133 (166-67).

⁵¹⁸ Beyânî, *a.g.e.*, II, 607.

⁵¹⁹ Spuler, *İran Moğolları*, s. 111, 120.

⁵²⁰ Şebânkâreî, *a.g.e.*, s. 270-271; Spuler, *İran Moğolları*, s. 125.

⁵²¹ Hafız Ebrû, *a.g.e.*, s. 49; Spuler, *İran Moğolları*, s. 125.

⁵²² Çiftçi, *a.g.e.*, s. 130.

Sünnî'nin yaptığına kızan Şî' öküzin üzerindeki Şî'ye: "Ey adamcağız! Osman'ı unutma (ona da söv)" diye bağırmıştır.⁵²³

Rivayete göre, Kum kentinde bir grup Şî', 'İmrân (عمران) adlı birini, adı Ömer diye dövüyorlarmış. Adamın biri; "yahu bu Ömer değil neden dövüyorsunuz" diye kendilerine çıkışmış. Dövenler demişler ki, "Bu hem Ömer'dir, hem de Osman'ın "elif" ve "nûn"una sahiptir."⁵²⁴

2. 3. İlhanlılar Dönemi Ulema-İktidar İlişkisi

İlhanlı yönetiminin Sünnî âlimlerle iyi diyalog kurduğunu söylemek zordur. Bağdat'ı aldıktan sonra ilk işleri yanlarına çekemedikleri âlimleri yok etmek olmuştur. Nitekim İlhanlılar, Şeyh Abid ez-Zahid Ali el-Habbâz adlı, zaviyesi ve müritleri olan bir şeyhi öldürerek cesedinî zaviyesinin yakınındaki çöplüğe atmışlardır. Yine "Şeyhu'ş-Şuyûh" lakaplı Ali b. Ahmed b. el-Hasan, Halife Must'asım'ı sevdiği ve desteklediği için Bağdat istilasında öldürülmüştür.⁵²⁵

Sünnîlerden Hanbelîler, İlhanlılar ve Şî'lere direnme noktasında, daha çok ön plana çıkmışlardır. Bunların bazıları İlhanlılara doğrudan tepki verirken, bazıları da, hem fikrî hem de fiilî düzlemde mücadele etmiştir. Nitekim Bağdat'ın düşmesinin akabinde Hülâgû, Hanbelî bir âlim olan Cemaleddin Ebû Zekeriyye es-Sarsâri (588-656)'ye haber göndererek gelmesini istemiştir. O bu habere olumsuz cevap vermiştir. İlhanlıların geleceğini tahmin ederek onlara atmak için taşlar toplamıştır. Kısa bir süre sonra İlhanlı ordusu evine geldiğinde onları taşa tutmuş; ancak sonunda öldürülmüştür.⁵²⁶

Hanbelî âlimi İbn Teymiyye (728/1328) ise, hem fikrî hem fiilî olarak mücadelesini sürdürmüştür. O, Moğollarla Hristiyanları aynı kefedede değerlendirmiştir. Nitekim ganimet konusunda kendisine sorulan bir soruya: "Tatarlardan alınan her şey taksim edilir ve kullanılabilir" cevabını vermiştir.⁵²⁷ Buna göre İbn Teymiyye, bazı İlhanlıların Müslüman olmalarına rağmen, onları Müslüman olarak kabul etmekte tereddütlü davranmakta, onlara savaşta gayr-i müslimlere uygulanan hukukun uygulanmasının istemektedir.

⁵²³ Çiftçi, *ag.e.*, s.130.

⁵²⁴ Çiftçi, *ag.e.*, s.130.

⁵²⁵ Aynî, *a.g.e.*, I, 192.

⁵²⁶ Aynî, *a.g.e.*, I, 175-176.

⁵²⁷ İbn Teymiyye, *el-Fetâvâ*, III, 533.

İbn Teymiyye, Moğollarla ortak hareket ettikleri gerekçesiyle Şîîleri İslam'a ihanetle suçlamıştır.⁵²⁸ Ona göre İlhanlıların; Horasan, Irak ve Şam'a girme nedeni Şîîlerdir. Onlar, Sünnîlerin öldürülmesinden, ülkelerin harab ve namusların çiğnenmesinden sorumlu tek gruptur. Şîîler, Şam'da Sünnîlerle Hristiyanlar arasında çıkan çatışmalarda, Hristiyanları tutmuşlardır. Sünnîlerin aleyhine olan her konuda onlarla işbirliği yapmışlardır.⁵²⁹ Onlar, kibleye mensup grupların en şerlisidirler.⁵³⁰

İbn Teymiyye'ye göre, İslam ülkelerinde yaşayan İsmâîlîler, Nusayrîler ve Dürzîler, Müslümanların öldürülmesi konusunda İlhanlılara yardımcı olmuşlardır. Tûsî ve Râfızî Alkamî, bu işin önderidirler. Şîîler, Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat'a savaş açan herkesi dost olarak kabul etmiş ve onlara yardımcı olmuşlardır.⁵³¹ Şîîler, Moğolların ortağıdır; bu nedenle Bağdat düştüğünde, sevinç çılgınlıkları atmış; kuşatma sonrası Sünnîlerin ve halifelerinin öldürülmesini teşvik ve tavsiye etmişlerdir.⁵³²

Şîîleri İlhanlı yönetimine yardımcı olmakla suçlayan İbn Teymiyye, belki de bu kızgınlık nedeniyle Şîa ve Râfızî kavramlarını eş anlamlı olarak kabul etmiş, bazen Râfızî kavramını hakaret bağlamında kullanmıştır.⁵³³ İbn Teymiyye'ye göre Râfızîliğin aslı nifak, zındıklık ve ilhattır. Hariciler bile onlardan daha iyidir.⁵³⁴

İbn Teymiyye, insanları İlhanlılara karşı direnişe çağırmıştır. Bu görevin, bizzat Hz. Peygamber tarafından Şam halkına yüklendiğini⁵³⁵ ileri sürerek, yaptığı çağırışı Sünnet'le desteklemiştir.⁵³⁶ Bu nedenle, İlhanlılarla savaşmak bütün Müslümanlara vaciptir. Bunda İslam ümmetinin icmaı vardır. Tıpkı sahabe döneminde zekât vermeyenlere karşı savaş açıldığı gibi, İlhanlılara karşı savaşılması gerekir. Hatta Ebû Bekir başta olmak üzere eğer, sahabe, İlhanlılarla karşılaşırdı kesinlikle onlarla

⁵²⁸ İbn Teymiyye'nin konuyla ilgili eleştirileri için bkz. Mazzaoui, *a.g.e.*, s. 23, 29-30.

⁵²⁹ İbn Teymiyye, *Mecm'u*, XXVIII, 346.

⁵³⁰ İbn Teymiyye, *Mecm'u*, XXVIII, 347.

⁵³¹ İbn Teymiyye, *Mecmu'*, XXVIII, 346.

⁵³² İbn Teymiyye, *Mecm'u*, XXVIII, 262-265,346

⁵³³ Örnekler için bkz. İbn Teymiyye, *Minhâc*, I, 4, 21. İbn Teymiyye burada isminden yola çıkarak hakarete bulunur. Şîîleri, Yahudilere benzemekle itham eder. Tüm Şîa'yı ahmaklıkla suçlar. Özellikle onların gaib imam anlayışlarını, Kerbelâ matemlerini saçmalık olarak nitelendirir. Detay için bkz. *a.g.e.*, I, 22, 38, 44, 52. vd.

⁵³⁴ İbn Teymiyye, *Minhâc*, I, 11, 12, 34, 68.

⁵³⁵ Peygamberimiz, sahabeden Şu'be'ye işlerin bozulacağını haber verdiğinde, Şu'be'nin: "ne yapmamızı istersiniz? sorusuna Hz. Peygamber, Şam'ı işaret ederek "sana şurayı (Şam'ı) emrediyorum" cevabını vermiştir. Hadis için bkz. Tirmizî, *Kitabu'l- Fiten*, 27.

⁵³⁶ İbn Teymiyye, *el-Fetâvâ*, III, 556.

savaşmaktan kaçınmazlardı.⁵³⁷ O halde cihada çıkmak, hac'dan oruçtan ve diğer nafile ibadetlerden daha üstündür.⁵³⁸

Gazan Han zamanında 699/1300' yılında Şam'a yapılan İlhanlı saldırısında, birçok âlimin de içlerinde bulunduğu halk, Şam'ı terk ederken İbn Teymiyye, buradan ayrılmamış; Gazan Han'ın huzuruna çıkarak eman talep etmiştir.⁵³⁹ Yine o, bir yıl sonra İlhanlıların tekrar saldırması üzerine, halkı bilinçlendirmek için, başta Emevi Camii olmak üzere, birçok camiye dolaşmış, İlhanlılara karşı cihadın farz olduğunu ısrarla anlatmış, halkı onlara karşı mücadeleye çağırmıştır.⁵⁴⁰

İbn Teymiyye'ye göre Şîa'nın usûlüddînden saydığı imâmet görüşü, son unsur olarak kabul edilmiş olsa da, pratikte 'Allah ve Resul'üne' iman gibi, âmentünün ilk iki aslına bile baskın tutulmuştur.⁵⁴¹ Rakip olarak kabul ettiği çağdaşı Şîî âlim Allâme Hillî'nin imamet meselesini doktrin haline getirmesini, onu dinî hükümlerin en önemlisi ve en ciddi akaid konusu olarak sunmasını eleştirmektedir. Ona göre imamet konusu, ne Kur'an'da ne de Sünnet'in zahirinde İslam'a giriş şartı olarak kabul edilmiştir. Yani imâmet, imanın rükünlerinden değildir. Şayet nassların manasından (fehvâ) böyle bir anlam çıkıyorsa bu, delilin zannî olduğunu; dolayısıyla usûlüddînden olmayacağını, olsa olsa furu'uddinden olabileceğini gösterir. Çünkü âmentü esasları, hem delâlet hem de sübût yönünden kat'î olmak zorundadır.⁵⁴²

İbn Teymiyye, Şîa'nın imama ve emire itaati tavsiye bağlamında kullandığı ve hadis olduğu ileri sürülen delillerin bağlayıcı olamayacağı kanatindedir. Ona göre bu rivayetler, hadis vasfını taşımamaktadır.⁵⁴³ Dahası imamların masumiyet fikri, Kur'an ve Sünnet'e ters düşmektedir.⁵⁴⁴

Şîa'nın "biatın sahih olması için çoğunluğun onayı gerekir" şeklindeki ileri sürdüğü şartın, Hz. Ebû Bekir'e yapılan biatta bulunmadığını; dolayısıyla onun halifeliğinin tüm kamu tarafından onaylanmadığı için meşru olmadığı şeklindeki

⁵³⁷ İbn Teymiyye, *Mecm'u*, XXVIII, 228, 297-298.

⁵³⁸ Âl-i İmrân, 3/139.

⁵³⁹ İbn Kesîr, *a.g.e.*, XIV, 6-7; İbn Hacer, *ed-Dürerü'l-Kâmine*, I, 180.

⁵⁴⁰ İbn Kesîr, *a.g.e.*, XIV, 14.

⁵⁴¹ İbn Teymiyye, *Minhâc*, I, 75-76.

⁵⁴² İbn Teymiyye, *Minhâc*, I, 109-111.

⁵⁴³ İbn Teymiyye, *Minhâc*, III, 363.

⁵⁴⁴ İbn Teymiyye, *Minhâc*, II, 453, 454.

iddialarını, Hz. Ali'ye yapılan biattaki katılımın Ebû Bekir'inkinden daha az olduğunu ileri sürerek onları kendi delilleriyle çürütmeye çalışmıştır.⁵⁴⁵

İbn Teymiyye'nin kitaplarında en fazla eleştirilen mezhebin Şîlik olduğu görülmektedir. Bu açıdan, bu eleştiriler, o günkü siyasî ortamla birlikte düşünülmelidir. O aslında Şîliği eleştirirken, İlhanlılara destek veren grupları dinî temelli eşletirmektedir.

Sünnî ulemanın tamamına yakını, Moğolları/İlhanlıları olumsuzlarken; mutasavvıf, mütefekkir ve İlhanlı döneminde vefat eden Mevlâna'nın, Sünnî tasavvurda oldukça kötü kabul edilen Moğolları olumlayan bazı ifadeleri bulunmaktadır. Bu nedenle Mevlâna'nın Moğol/İlhanlı siyasetiyle ilişki düzeyine kısaca bakmak yararlı olabilir. Çünkü Mevlâna'nın Moğollarla işbirliği konusunda ileri sürülen bazı temel iddialar vardır. Bunlar arasında, onun ve hocası Şems-i Tebrizî'nin Moğol yanlısı bir politika izledikleri, bunun için mücadele ettikleri; bu nedenle, o dönemde Moğol iktidarına muhalif çevrelerle sürtüşme halinde oldukları; Mevlâna'nın Hâce Nasreddin, Hacı Bektaş Veli ve Sadreddin Konevî'ye karşı muhalif tutumunun nedeninin de bu olduğu, özellikle ileri sürülmüştür.⁵⁴⁶

Mevlânâ (604-670/1207/1271)'nin temel paradigmasında mücadele anlayışı yoktur. Hoşgörü ve teslimiyet temel prensibidir. Bu anlayıştan hareketle ona göre bir ülke, düşman tarafından istila edilirse, bunu Allah'ın takdiri olarak algılamak gerekir. Bu nedenle o Moğollara karşı düşmanlık duymamış ve onlardan rahatsız olmamıştır. Nitekim Mevlâna bir şiirinde “Sen Tatarlardan korkuyorsan, Tanrı'yı tanımıyorsun demektir, ben onları yüz tane iman sancağı ile istikbal ediyorum.” demiştir.⁵⁴⁷ Mevlânâ bir başka şiirinde de “Bana sırdaş isen sana sırrımızı ifşa edeyim: Halk Tatarlardan kaçıyor, biz Tatarları yaradan Tanrı'ya hizmet edelim.” demiştir.⁵⁴⁸

⁵⁴⁵ İbn Teymiyye, *Minhâc*, I, 534-536.

⁵⁴⁶ Mikail Bayram, *Ahi Evren ve Ahi Teşkilatının Kuruluşu*, Konya 1991, s. 93; A.mlf, *Ahi Evren: Tasavvufî Düşüncesinin Esasları*, Ankara 1995, s.23-25. Mikail Bayram'ın bu iddiaları O. Nuri Küçük tarafından iki makalede ele alınmış, onların tutarsız olduğu sonucuna varılmıştır. Bkz. Küçük, “Mevlana'nın Yöneticilerle İlişkileri ve Moğol Casusluğu İddiaları I”, *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, yıl. 4, sayı 11 (Temmuz-Aralık, 2003), s. 312-317; A.mlf, “Mevlânâ'nın Yöneticilerle İlişkileri ve Moğol Casusluğu İddiaları II”, *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, yıl. 5, sayı 12 (Ocak-Haziran, 2004), s. 173-105.

⁵⁴⁷ Mevlânâ Celâleddîn, *Divan-ı Kebîr*, haz. Abdülbaki Gölpınarlı, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara 1992, V, 454. Gazan Han Müslüman olunca bu şiiri hırkasına altın ile yazdırmıştır. Bu şiir Eflâkî'de “Sen Tanrı'yı tanımadığın için Tatardan korkuyorsun. Fakat ben iki yüz iman bayrağıyla Tatar tarafına hücum ederim.” şeklinde geçmektedir. Bkz. *a.g.e.*, II, 255 (çev)

⁵⁴⁸ Mevlana, *Divan-ı Kebîr*, V, 159. Bu yaklaşım, Mevlâna'nın torunu Ulu Arif Çelebi'de de görülmektedir. Türkmenler onu Moğollara taraf olmakla suçladığında Çelebi, kutsala referansla cevap vermiştir.

Mevlâna'ya yönelik en önemli eleştiriler, onun Anadolu'da Moğol/İlhanlı otoritesinin oluşması için propaganda yaptığına dair rivayetlerdir. Bu iddialardan birine göre Mevlâna, insanlara Moğolların müşrik olmadığını,⁵⁴⁹ Cengiz Han'ın lâhutî bir şahsiyet olduğunu söylemektedir.⁵⁵⁰ Hatta ona göre Hülâgû, Bağdat'ı kuşatıp şehre giremeyince ordusuna ve askerlerine üç gün oruç tutturmuştur. Bu orucun yüzü suyu hürmetine, Cenâb-ı Allah, Bağdat'ın fethini Hülâgû'ya müyesser kılmıştır.⁵⁵¹

Bir başka rivayete göre Mevlâna, Moğolların hızla ilerleyişlerini ve kısa sürede zengin olmalarını eleştiren müritlerine karşı çıkmıştır. Onlara Moğol atası Cengiz Han'ın başarılarının tesadüfî olmadığını ifade etmiştir. Bir sözünde şöyle demiştir: “Cengiz Han, “bir mağaranın kovuğuna girip orada tam bir vecd içinde ibadet ederek Tanrı'ya yalvardı. Tanrı'dan ‘Senin dileğini, yalvarışlarını kabul ettim. Dışarı çık. Her nereye gidersen, muzaffer ol!’ diye bir ses erişti. Bu şekilde Hak buyruğuyla yola çıktıklarından, karşılarında bulunanları yendiler ve bütün yeryüzünü kapladılar.”⁵⁵²

Moğolların hizmetinde bulunmaktan ve bu nedenle sık ziyaretine gelememekten şikâyet eden bir yöneticiye Mevlâna; “...bu işler Hak işidir. Çünkü bunlar Müslümanların güvenini temin ediyor. Siz onların gönüllerini rahat ettirmek ve Müslümanların huzur ve güven içinde ibadetle, taatle meşgul olabilmeleri için kendinizi, malınızla canınızla feda ettiniz. Bu da hayırlı bir iştir.” şeklinde cevap vermiştir.⁵⁵³

Mevlânâ'nın Moğol yanlısı olarak nitelendirilmesinde, onun Abbâsî halifesine yönelik eleştirileri de etkili olmuştur. Nitekim o, Halife Musta'sım'ı lükse düşkünlükle, aç gözlülükle suçlamış; bunların oluşturduğu zaafiyetle, Moğollar karşısında hezimete uğradığını ifade etmiştir. Mevlâna, Moğol istilasının başlarında ailesiyle birlikte Belh'ten ayrılmak durumunda kaldığında Bağdat'ta, ikamet etmek istememiştir. Çünkü Halifenin yaşantısından memnun değildir. Halifeyi şu ifadeleriyle de eleştirmiştir: “Ey Abbas oğullarının halefi! Yazıklar olsun! Sen iyi bir halef değilsin. Böyle mi yaşamak lazımdır? Şeriat dininde, şeriatsızlık yaraşır mı? Böyle bir delile Allah'ın kitabında,

Şöyle demiştir: “Tanrı Teâlâ ve Tabâreke sizi istemiyor, Tanrı Moğol ordusunun muvaffakiyetini istiyor; bu yüzden de devleti Selçukluların elinden alarak Cengizlilere tevdi etmiştir. O hâkimiyeti istediğine verir, biz de Tanrı'nın istediğine göre hareket edeceğiz.” Bkz. Eflaki, *a.g.e.*, II, 925-926.

⁵⁴⁹ Mevlâna, *Fîhi Mâ Fih*, çev. Meliha Ülker Tarıkâhya, İstanbul 1985 s. 101-102.

⁵⁵⁰ Eflâkî, *a.g.e.*, II, 926.

⁵⁵¹ Eflâkî, *a.g.e.*, I, 202-203.(I, 219-221 çev)

⁵⁵² Mevlânâ, *Fîhi Mâfih*, s. 101-102.

⁵⁵³ Mevlânâ, *Fîhi mâ Fih*, s. 18.

Peygamber'in hadislerinde, ilk dört halifenin sözlerinde ve din imamlarının fiillerinde rastladın mı? Yüce Allah'ın intikamından korkmuyor ve Mustafa hazretlerinden utanmıyor musun?"⁵⁵⁴

Mevlânâ'nın Moğol taraftarı olması konusunda net şeyler söylemek zordur. Yukarıda geçen bazı görüşlerine dayanarak bu söylenebilirse de, aşağıda vereceğimiz bazı görüşlerine bakıldığında, onun Moğolları eleştirdiğini ve hatta onları Müslüman dahi kabul etmediği görülecektir. Moğolların ahirete, hesaba inandıkları söylenince Mevlana: "Hayır! Yalan söylüyorlar; böyle demekle, kendilerini Müslümanlarla aynı göstermeye çalışıyorlar. Yani biz de biliyoruz ve inanıyoruz demek istiyorlar." diyerek tepkisini göstermiştir. Sözlerinin devamında "Yaptığımız bu kötülükler, günahlar ve zulümler, üst üste birikmiş karlar ve buzlar gibi, artık kat-kat olmuştur. Tevbe, ahiret endişesi ve Allah korkusu, güneş doğunca nasıl karları ve buzları eritirse; onların da bu kötülük arklarını eritmesi gerekir."⁵⁵⁵ diyerek, ahirete inanmanın bir göstergesi olması gerektiğini ifade etmektedir.

Aslında Cengiz ve evladına lâhûtî yönler nispet edilerek, onların başarılarının Tanrı'nın iradesine bağlanması, Mevlâna'ya özgü olmayıp, dönemin diğer kaynaklarında da vardır. Tarihçiler, Cengiz Han'ın manevi yönüne Otrar'da öldürülen tüccarlarının üzüntüsünü yaşadığında tanık olmuşlardır. Cengiz Han, Şamanî geleneklerde itikâf sayılan⁵⁵⁶ davranış biçimiyle, yüksek bir tepeye çıkarak şöyle nida etmiştir: "Ey Halik-i Kadim! Ben kullarını müsterih, ülkelerini mamur etmek istiyorum. Kulun Hârizmşah onlara zulmetmek istiyor. Bana tecavüzle hakkımda kötülüğümü istiyor. Ey Allahım! Ondan benim intikamımı al, sen mazlumların destek ve yardımcısısın." Daha sonra üç gün üç gece, yemeden içmeden kesilerek, yüzünü gözünü topraklara beleyerek, aralıksız bu isteğini Allah'tan dilemiştir.⁵⁵⁷

Tasavvufî bakış açısıyla, bunun "dinî ne olursa olsun Allah'ın nusretinin çalışanın yanında olacağı" şeklinde bir mesaj içerdiğini söylemek mümkündür. Fakat şunu ifade etmek gerekir ki, Mevlânâ gibi üst düzey tasavvuf retoriğine sahip bir zatın, bazen Moğollar lehine imiş gibi görünen ifadeleri, yanlış anlamalara neden olmuştur.⁵⁵⁸

⁵⁵⁴ Eflâkî, *a.g.e.*, I, 16. (çev)

⁵⁵⁵ Mevlânâ, *Fîhi mâ Fih*, s. 98.

⁵⁵⁶ Kafesoğlu, *a.g.e.*, s. 246.

⁵⁵⁷ Cüveynî, *a.g.e.*, I, 135, Reşîdüddîn, *Câmi'u't-Tevârîh*, II, 344; Abu'l-Ferec, *a.g.e.*, II, 482; Arabşah, *a.g.m.*, s. 32.

⁵⁵⁸ Nureddin Topçu, *Mevlânâ ve Tasavvuf*, İstanbul 1974, s. 13.

Belki onun Moğollara yönelik tavrının arkasında, Hasan-i Basri'yi andıran toplumsal sağduyu⁵⁵⁹ merkezinde olması etkili olmuştur. Nitekim o, Moğolların İslamlaşmasına yardımcı olur düşüncesiyle, Budist Moğollarla Müslüman Türkmen kızlarının evlenmesine bile cevaz vermiştir.⁵⁶⁰

Mevlânâ'nın Moğollarla ilgili oluşturduğu retorik, kendisi dışındaki şartlar, yani Moğolların İslam dünyasında oluşturduğu olumsuz imaj nedeniyle, yanlış yorumlara açık olduğu söylenebilir. Mevlâna'nın yaklaşımlarının basit düzeyde algılanması durumunda, Moğollara kuşkuyla bakıldığı bir dönemde, onlara meşruiyet zemini oluşturduğunu çıkarmak mümkündür. Zira kâfir bir yöneticinin, önce tebaası Müslüman olan Hârezmşahları yenmesi, sonra İran'a inmesini "ilahî mesaj" çerçevesinde algılamak, Moğolların zulümlerine dinî meşruiyet kazandırma tehlikesini getirebilir. Buna rağmen Mevlana'nın ilahi kader anlayışına dayanarak mı Moğolları meşrulaştırdığı, yoksa Moğol taraftarı olduğu için mi bu tür bir ilahî mesaj ve kader anlayışına sığındığını netleştirmek zordur. Bu zorluğun en önemli nedeni, sadece Mevlânâ değil tüm tasavvufî çevrelere hâkim olan ilahî kader anlayışıdır. Dolayısıyla Mevlânâ'nın Moğol taraftarı olduğunu kesin ifadelerle söylemek mümkün görünmemektedir.

2. 4. Olcaytu Dönemine Kadar İlhanlıların Dinlerle Münasebeti

İlhanlıların, ataları Moğollara oranla dinlerle temasları, daha sıcak ve çeşitlidir. Göçebe kültüre sahip olmanın doğal sonucu olarak İlhanlılar, temasa geçtikleri her millettin din, devlet ve kültürel alanlarda etkilenmişlerdir.⁵⁶¹ Bu değişim karşısında Ahmet Teküder'e kadarki Moğol ve İlhanlı yöneticilerini istisna tutmak gerekir. Zira onların bir kısmı başka dinlere meyiletmeden hayatları boyunca Şamanist kalmışken; bir kısmı Budizm'i, bir kısmı da Hristiyanlığı din olarak tanımıştır. Yani Cengiz evladının dinî hayatında Şamanlığın mutlak hâkimiyeti sarsılmıştır.⁵⁶² Fakat bu yeni dinler, toplum hayatından Şamanist unsurları tam anlamıyla çıkaramamıştır.

⁵⁵⁹Hasan Basri'nin "sağduyu" özelliği için bkz. Luis Massignon, *Doğuş Devrinde İslam Tasavvufu*, Fransızca'dan çev. M. Ali Ayni, Yayına haz. Osman Türer-Cengiz Gündoğdu, Ataç Yay., İstanbul 2006, s. 65 vd; Watt, *a.g.e.*, s. 95; Cengiz Gündoğdu, *Hacı Bektaş-ı Veli: Öğretisi ve Takipçileri Hakkında Metodik Yeni Bir Yaklaşım*, Aktif Yay., Ankara 2007, s. 151.

⁵⁶⁰Togan, *Umumi Türk Tarihi*, s. 264.

⁵⁶¹Miquel, *a.g.e.*, I, 225.

⁵⁶²Spuler, *İran Moğolları*, s. 199-205.

Budizm'den sonra Moğol hayatında en etkin din Hristiyanlıktır. Mengü Han'ın annesi ve eşi, Hülâgû'nun ve diğer bazı yöneticilerin eşlerinin Hristiyanlığı benimsemeleri, bu dinin sarayda rahatlıkla yer edinmesini sağlayarak, devlet idaresindeki etkisini artırmıştır. Hristiyanlık ile Moğol dünyası arasındaki ilişkiler, bu devlet ortaya çıkmadan birkaç asır önce vücut bulmuştur. Çünkü Cengiz'in ordusunda yer alan nüfuz sahibi Kereitler, birkaç asır önce Hristiyanlığı kabul etmişlerdir.⁵⁶³ Doğu-Batı arasında kurulmak istenen ilişkinin temelinde, Hristiyanların Moğol/ İlhanlılardan istifade etme anlayışı ve onlar aracılığıyla Müslümanlardan intikam alma düşünceleri yatmaktadır. Çünkü Hristiyanlar, İlhanlıları Müslümanlara karşı mücadelede potansiyel müttefik olarak algılamışlardır.⁵⁶⁴

Hristiyanlar Göyük ve Mengü zamanında, devletin en üst kademelerinde yer almış ve Büyük Han'ın çadırı önünde ibadetlerini özgürce yapabilecek derecede imtiyazlar elde etmişlerdir.⁵⁶⁵ Ayrıca Hülâgû, Hristiyan hanımı Dokuz Hâtûn'un yoğun baskısı altında kalmıştır. Bu hanımın desteğiyle Hülâgû döneminde, birçok kilisenin inşası sağlanmış; bu nedenle Papadan tebrikler bile alınmıştır. Bağdat'ı istilâsı sırasında Ermeni ve Hristiyanlardan maddî ve manevî destek gören Hülâgû, karşılama merasiminde Müslümanlar üzerine şarap dökerek kadar Hristiyanlara cesaret vermiştir.⁵⁶⁶

İlhanlılar, Yahudilere de sempatiyle bakmışlardır. Bunun nedeni tabiplik gibi mesleklerin Yahudilerin elinde bulunmasıdır. Yahudiler, Argûn'un veziri Sa'duddevle zamanında epeyce nüfuz kazanmışlardır. İlhanlı döneminde Yahudilerin bazı meslekî özellikleriyle İlhanlı sarayına girerek yönetiminde söz sahibi olmaları, Sünnî halkın tepkisi çekmiştir. 689/1291'de ileri gelen bir grup Sünnî âlim, Sa'duddevle'ye hakaret içeren bir metin hazırlamıştır. Onlar bu metin için, Kur'an ve Sünnet'ten alıntılar yaparak Yahudilerin lanetlenmiş bir millet olduğunu ifade etmişlerdir. Daha sonra hazırladıkları metni, "kim böylesine bir milletin yüceltilmesine çalışırsa, Allah onları zelil kılsın" ifadeleriyle bitirmişlerdir. Sa'duddevle bu durumdan haberdar olunca konuyu Argun'a götürmüştür. Argun, bu işi organize edeni astırmıştır.⁵⁶⁷ Bu vezirin

⁵⁶³ Spuler, *İran Moğolları*, s. 221.

⁵⁶⁴ Heiduk, *a.g.m*, VIII, 330.

⁵⁶⁵ Spuler, *a.g.e.*, s. 221-222.

⁵⁶⁶ Spuler, *a.g.e.*, s. 228.

⁵⁶⁷ İbnü'l-Fuvatî, *a.g.e.*, s. 315.

idam edilmesiyle (1291) İlhanlı yönetiminde Yahudi ağırlığı eski önemini kaybetmiştir.⁵⁶⁸

Sa'duddevle'nin Sünnilerin tepkisini çeken bir başka uygulaması da vardır: Onun Şîîler lehindeki bir uygulaması bu tepkinin nedenidir. Çünkü o, yedinci imam Musa Kâzım'ın kabrini ziyaret ettiğinde, orada bulunan Kur'an'ı açtığına "Ey İsrailoğulları! (Böylece) sizi düşmanınızın elinden kurtardık ve (sonra) Sina Dağı'nın sağ yamacında sizinle bir andlaşma yaptık. Size kudret helvası ve bıldırcın indirdik."¹ mealindeki ayet çıkınca, ayette Yahudilerle ilgili geçen ifadelerle sevinmiştir. Sa'duddevle sevincini göstermek için oradaki Alevîlere yüz bin dinar dağıtmıştır.⁵⁶⁹

Sa'duddevle'nin Şîîleri kendine yakın bulmasının nedeni olarak "azınlık" ortak paydası gösterilebilir. Çünkü Argun döneminde Şîîliğin henüz İlhanlı yönetiminde etkili olmadığı ve Yahudilerin yönetimde söz sahibi olmalarının Sünnîlerce eleştirildiği düşünülürse, bu yakınlık, kendini ortaya çıkarmaktadır.

Gâzân Hân ve ondan sonraki İlhanlı sultanları, İslâm'ı kabul etmiş olmalarına rağmen, Hristiyan dünyasıyla diplomatik ilişkilerin devamı yönünde irade göstermişlerdir. Memlûkler başta olmak üzere, çeşitli İslâm devletleri aleyhine ittifaklar kurmuşlar veya bunun yollarını aramışlardır. Hatta İlhanlıların başkenti olan Sultaniye şehri inşa edildikten (705/1306) sonra bile, Hristiyanlar bu şehirde ikamet edebilme imkânına sahip olmuşlardır.⁵⁷⁰

İlhanlıların ilk dönemlerinde, siyasî iradeye yön verme konusunda İslâm'ın, Hristiyanlık ve Budizm'le girdiği mücadelede, en azından başlangıç itibariyle, başarısız olduğu söylenebilir. Çünkü Moğol saldırılarından en çok etkilenen topluluk Müslümanlardır. Bu döneme kadar asırların birikimini üzerinde taşıyan İslam beldeleri yerle bir edilmiş, büyük din adamları ve bilginleri ya öldürülmüş veya esir edilerek yerlerinden alınıp götürülmüştür.⁵⁷¹ Ancak zamanla İlhanlılar, Budizm ve Hristiyanlık arasında gelgitler yaşadktan sonra İslamiyet'e meyiletmişler, dinler arası mücadelede İslâm'dan yana tavır koymuşlardır.⁵⁷²

İlhanlıların İslâm'la temasları kendi tarihleri ve kimlikleri açısından önemli sonuçlar doğurmuştur. Dindeki çeşitli değişimler, toplumsal hayatın, cemaat

⁵⁶⁹ İbnü'l-Fuvatî, *a.g.e.*, s. 313.

⁵⁷⁰ Spuler, *a.g.e.*, s. 205; Arnold, *a.g.e.*, s. 323.

⁵⁷¹ Howorth, *a.g.e.*, I, 159.

⁵⁷² Togan, *Umumî Türk Tarihi*, s. 263.

merkezcilikten cemiyet merkezliliğe doğru değişmesi sonucunu ortaya çıkarır.⁵⁷³ Bu sosyolojik tespit, birçok devlet ve imparatorlukta olduğu gibi, İlhanlılara uygulandığında adeta örtüşür. Çünkü onlar, daha uygar toplumlarla girdikleri temas sonucu, çeşitli alanlarda değişim geçirmişlerdir. Moğol yerel kimliği, evrensel İslam kimliği ile buluşarak, cemaat ortak paydasından cemiyet ortak paydasına geçiş sağlanmıştır.

İlhanlılar, İslam dinîyle temasa geçinceye kadar, gerek toplumsal alanda gerekse idarî ve adlî alanlarda baskın unsur “yasa” ve “Moğol Gelenekleri”dir. Diğer dinlerin bu alanlarda bir ağırlığı olmamıştır. Ancak İslam’la temas kurulduğunda tüm alanlarda Yasa ve Moğol geleneklerinin mutlak hâkimiyeti bölünmek zorunda kalmıştır. Artık toplumu şekillendirme noktasındaki inisiyatif, İslam şeriatı da dâhil olmuştur. Gâzân Hân’ın yayınlamış olduğu kanun ve yasal düzenlemelerde, İslam’a uygunluğu dikkate alması bunun bir sonucudur.⁵⁷⁴ Kısaca ifade etmek gerekirse, şartlar Müslümanların aleyhine olmasına rağmen İslam, İlhanlı dinî hayatında Budizm’den ve Hristiyanlıktan daha fazla kök salma imkânı bulmuştur. Bunun en önemli nedenleri arasında, Moğolların tebaasında bulunan Türkmenlerin ve yeni tanıştıkları İran kültürüyle kurulan sıcak temasların olduğunu söylemek mümkündür.⁵⁷⁵

İlhanlılarla Müslümanların ilk temasları sıkıntılı olmuştur. Aslında *yasa*, Müslümanlara, diğer dinlere tanınan hakları tanımıştır.⁵⁷⁶ Ancak bu durum uzun süre geçerliliğini koruyamamıştır. Çünkü İlhanlı yöneticilerinin farklı dinleri benimsemeleri, Moğol geleneğindeki tüm dinlere özgürlük anlayışını zedelemiştir. Örneğin Hülâgû ve Mengü Han’ın Budizm’e meyletmiş olmaları Budizm’i;⁵⁷⁷ Abaka, Argun, Geyhatu ve Baydu dönemlerinde Budizm’in ve Hristiyanlığın terviç edilmesi, bu iki dinî ön plana çıkartırken, diğer dinleri öteki konumuna indirgemıştır.⁵⁷⁸

İlhanlıların hayatında görülen farklı dinlerin etkinliği, Cengiz Han’la varlık bulan ‘Moğol kimliğinin’ korunmasında, aşınmalara neden olmuştur. Çünkü din, toplumlarda kolektif bilincin oluşmasında önemli bir unsurdur. Bunun farkında olan Cengiz Han, bütün konuşmalarını Moğol kimliğini merkeze alarak yapmış; bunun

⁵⁷³ Thompson, *a.g.e.*, s. 50.

⁵⁷⁴ Şebânkâreî, *a.g.e.*, s. 268 .

⁵⁷⁵ Bkz. Özkuzugüdenli, “Moğollar”, *DİA*, İstanbul 2005, XXX, 226.

⁵⁷⁶ Cüveynî, *a.g.e.*, I, 87.

⁵⁷⁷ Z. Velidi Togan’a göre Hülâgû ve Abaka Budist değil Şamanî idiler. Bunların sarayında Şamanî ayinleri icra edilmiş ve bu da Azerbaycan ve Anadolu’daki Müslüman Türk sûfilerine tesir etmiştir. Detay için bkz. Togan, *Umumî Türk Tarihi*, s. 260.

⁵⁷⁸ K.Yaşar Koprıman, “Memlükler”, *Doğuştan Günümüze Büyük İslam Tarihi*, VI, 458.

pratiğe yansımaları da *yasa* ile sağlamıştır. Yani *yasa*, Moğol ve İlhanlı hayatında sosyologların “sivil din”⁵⁷⁹ kavramının işlevini görmüştür.

Öte yandan Ahmed Teküder’le başlayan, Gâzân Hân, Olcaytu ve Ebû Said’le devam eden İslamlaşma sürecinde düşmanlık tersine dönmüştür. Her iki durumda da, yani İlhan hangi dinî, hatta o din içerisindeki hangi mezhebi terviç ediyorsa, onun lehine çalışmalar yapmış, *öteki* konumunda kabul ettiği dinleri ve mensuplarını baskı altına almıştır.⁵⁸⁰

Ahmet Teküder, kardeşi Abaka’nın Müslümanlara yaptığı kötülükleri nispeten ortadan kaldırmaya çalışmıştır. Bu amaçla, müsadere edilen mal ve mülklerin birçoğunu sahiplerine iade etmiştir. Cami ve medreseleri yeniden açmıştır. Hac seferlerini destekleyerek, Mekke ve Medine’deki mukaddes yerlere vakıflar tahsis etmiştir. Onun bu tavrı, yeni dinî İslam lehine, Moğol geleneğini ihmal ettiğinin göstergeleri olarak değerlendirilmiştir.⁵⁸¹ Bunlarla yetinmeyen Teküder, atalarının Müslümanlara çektiği sıkıntılardan dolayı, Mısır sultanına gönderdiği mektupta özür dilemiştir.⁵⁸² Teküder’in bu yaklaşımı, Moğolların/İlhanlıların tarihte yapmış oldukları şeyler için, bir İlhanlı prensi tarafından yapılan ilk insanî tavır olması açısından önemlidir.⁵⁸³

İlhanlı dinî hayatında İslamlaşma süreci, Gâzân Hân’la hızlanmıştır.⁵⁸⁴ Onun müslüman olması nedeniyle törenler düzenlenmiş, halk bugünü bayram olarak kutlamıştır.⁵⁸⁵ Onunla birlikte, yaklaşık ‘iki yüz bin müşrik’in İslam’a girdiği

⁵⁷⁹ Thompson, *a.g.e.*, s. 103. “Sivil din, belirli siyasal ve sosyal düzenlemelere kutsal bir “aura” yükleyerek bunların itibarlarını artıran ve kalıcılığını sağlayan bir olgudur. Bir ulusun paylaşılan inancı için referans noktası olarak değerlendirilebilir. Bu anlamda, bir toplumu birarada tutan sosyal tutkula, yerleşmiş semboller, merasimler, kutlamalar, mekanlar ve değerler manzumesi ile büyük bir katkıda bulunur. O topluma kapsayıcı bir manevi birlik -Peter Berger’in ifadesi ile “kutsal bir kubbe”- sağlar; mücadele ve hayatta kalabilmeye dair ortak anılar için bir odak noktası oluşturur. Toplumun egemen dinsel geleneklerinden çokça faydalansa da, sivil dinin ayrıntılar ve ayrımlar üzerinde fazla durmayan, bir bakıma daha yumuşak ve kapsayıcı bir niteliği vardır: farklı inançlara sahip insanlar genel ilkelere dayanan öykülerini ve savlarını kendi istedikleri şekilde okuyup yansıtabilir.” Wilfred M. McClay, “Bir UlusunRuhu”,

<http://turkish.turkey.usembassy.gov/uploads/images/78AQYtuxghnoS0r5d56eiv/McClay.pdf>

⁵⁸⁰ Örneğin Olcaytu henüz Şiîliği benimsemeden önce, mehdî olduğunu iddia eden bir kürk Şiî ile kendisine Şiîliği telkin eden gulat-ı Şîa’dan birisini idam ettirmiştir. Detay için bkz. Browne, *Literary History of Persia*, III, 50-51; Spuler, “İlhanlılar”, *IA*, V/II, 969; Morgan, “Oldjeytü”, *EF*, VIII, 169-170. Mazzaoui, *a.g.e.*, s. 39.

⁵⁸¹ Aksarayî, *a.g.e.*, s. 107; Nadir Devlet, “İlhanlılar”, *Doğuştan Günümüze Büyük İslam Tarihi*, IX, 78.

⁵⁸² Kalkaşandî, *Subh*, VIII, 67.

⁵⁸³ Arnold, *a.g.e.*, s. 331; Spuler, *İran Moğolları*, s. 204.

⁵⁸⁴ Reşîdüddin, *Târih-i Gâzân Hân*, s. 123; Makrizî, *a.g.e.*, I/3, 805. Gâzân Hân’ın Müslüman oluşuyla ilgili detay için bkz. Reşîdüddin, *Tarih-i Gâzân Hân*, s. 121-125, 414-418; Benâketî, *a.g.e.*, s. 452.

⁵⁸⁵ Reşîdüddin, *Târih-i Gâzân Hân*, s. 125, 417; Suyûtî, *a.g.e.*, s. 535.

söylenmiştir.⁵⁸⁶ Halkın Gâzân Hân'ın Müslüman olmasına verdiği bu tepkinin arkasında, Teküder'le Müslümanlar lehine gelişen kısa süreli olumlu havanın, Gâzân Hân'la birlikte güçlü bir şekilde sürdürüleceği düşüncesi vardır. Çünkü Gâzân Hân dönemine kadar Müslümanlar, İlhanlı yöneticileri ve vezirleri tarafından horlanmış ve dışlanmışlardır. Nitekim Argun Han (683-691/1284-1291) döneminde Yahudi vezir Sa'duddevle, devletin her kademesindeki Müslüman yöneticileri, diğer bölgelerdeki Müslüman devletlerle işbirliği yapmakla suçlayarak görevlerinden almış, yerlerine Yahudilerden atamalar yapmıştır.⁵⁸⁷ Bu yüzden Argun öldüğünde Müslümanlar bu günü kutlamışlardır.⁵⁸⁸

İlhanlı tarihi açısından bu dönemin en önemli özelliği İslamlaşma, İranlılaşma ve şehirleşmedir.⁵⁸⁹ Gâzân Hân'la birlikte kurumsallaşmasını tamamlayan⁵⁹⁰ İlhanlı devletinde Müslümanların durumu gittikçe düzelmiştir.⁵⁹¹ Müslümanlar lehine olumlu işlerin olmadığı bir ortamda iktidarla yüz yüze gelen Gâzân Hân, uzun süredir Müslüman toplumun beklediği kurtarıcı hükümdar (*mehdi*) olarak nitelendirilerek bir anlamda toplumun beklentileri ortaya konulmuştur. Özellikle Baydu'nun, Hristiyanları kollayan bir politika gütmesi ve Müslümanları baskı altında tutması, müslüman kamuoyunda *mehdi* beklentilerini hızlandırmıştır.⁵⁹²

Diğer din mensupları, özellikle de Budistler, baskı altına alınmış; mabetleri yıkılarak ülkeyi terk etmeleri istenmiştir. Gâzân Hân, sık sık camileri ziyaret etmiş, hafızlara hatim merasimleri tertip ettirmiş, camisiz köylere de camiler inşa ettirmiştir. Mekke ve büyük kentlerdeki fakirlere, medreselere, tekkelere, seyyitlere, hastane ve kütüphanelere yönelik vakıflar tahsis etmiştir.⁵⁹³ O bu yaptıklarıyla kendisini İslam'ın gerçek hamisi ve Müslümanların halifesi olarak kabul etmiştir. Bu düşüncelerinden olmalı ki, Abbâsî ailesinden bir halifeye sahip olan Memlûklü yönetimini İslam'dan sapmakla suçlamıştır.⁵⁹⁴

⁵⁸⁶ Reşîdüddin, *Târih-i Gâzân Hân*, s. 416.

⁵⁸⁷ Yahudi vezir Sa'duddevle'nin Yahudiler lehinde yatıkları için bkz. Mustafa Uyar, *a.g.e.*, s. 62-69.

⁵⁸⁸ Hândmîr, *Dustûru'l-Vüzerâ*, tahk. Sa'id Nefisî, Tahran 1899, s.296, 305; Spuler, *İran Moğolları*, s. 205; Arnold, *a.g.e.*, s. 323.

⁵⁸⁹ R. J. Hebert, "A Late Ilkhan'd Hoard", *Hamdard Islamicus*, c.5, sayı 1 (1982) s. 4.

⁵⁹⁰ Brockelmann, *a.g.e.*, s. 265-266.

⁵⁹¹ Spuler, *İran Moğolları*, s. 205.

⁵⁹² Arnold, *a.g.e.*, s. 331.

⁵⁹³ Reşîdüddîn, *Tarih-i Gâzân Hân*, s. 225-226; Kütübi, *a.g.e.*, III, 250; İbnü'l-Fuvatî, *a.g.e.*, s. 328.

⁵⁹⁴ Reşîdüddîn, *Câmi'ü't-Tevârîh*, II, 1003; A.mlf, *Târih-i Gâzân Hân*, s. 252.

Bazı yazarlara göre Gâzân Hân, tahta oturabilmesi konusunda Müslümanların desteğine ihtiyaç duyduğu için İslam'a girmiştir. Yani onun Müslümanlığında siyasî çıkar söz konusudur. Dolayısıyla onun Müslümanlığının samimiyeti tartışılır.⁵⁹⁵ Bu tür kaygılar o dönemde tartışılmış olmalı ki, Gâzân Hân'ın veziri Reşîdüddin, bu konuda konuşma gereği duymuştur. Ona göre Gâzân Hân'ın Müslümanlığında samimiyetsizlik söz konusu değildir. Onun İslam'a girmesinde başka insanların etkili olduğu da doğru değildir. Onun Müslümanlığı, tamamen Allah'ın bir lütfü ve hidayetidir. Ancak içinde yaşadığı toplumun Müslüman olması bu süreci hızlandırmıştır. Bu inkâr edilemez bir gerçektir. Çünkü Gâzân Hân gibi güçlü ve iradeli bir Sultanın, çeşitli zorlamalarla Müslüman olduğunu düşünmek imkânsızdır. Ayrıca onun ne gösteriş yapmak için ne de siyasî destek için Müslüman olmaya ihtiyacı vardır.⁵⁹⁶ Reşîdüddin bu durumu ifade etmek için, biraz da abartılı bir şekilde "İbrahim (a.s)'in putları kırması gibi, Gâzân Hân da Müslüman olduktan sonra İbrahîmî kaygılarla Budistlerin putlarını kırmıştır." demektedir.⁵⁹⁷

Gâzân Hân Müslüman olunca Hanefî mezhebini benimsemiş,⁵⁹⁸ bu mezhebi ve mensuplarını desteklemiştir.⁵⁹⁹ Hutbelerde halifelerin isimlerinin zikredilmesinden sonra kendi adına dua edilmesini uygun bulmuştur.⁶⁰⁰ İslam tarihinde, Emevîler gibi, meşruiyet problemi yaşayan bazı yönetimlerin başvurduğu bir yöntemle, paralar üzerine ayetler ve dinî motifli ifadeler yazdırmıştır.⁶⁰¹ O, bu uygulamalarıyla kendisini tüm İslam dünyasının başı olarak sunmaya, yönetime dair toplumun kuşkularını kontrol altına almaya çalışmıştır.

⁵⁹⁵Howorth, *a.g.e.*, III, 338.

⁵⁹⁶Reşîdüddin, *Târih-i Gâzân Hân*, s. 134, 203-205.

⁵⁹⁷Reşîdüddin, *a.g.e.*, s. 205.

⁵⁹⁸Reşîdüddin, *Târih-i Gâzân Hân*, s. 416; Kâşânî, *a.g.e.*, s. 131, İbn Teymiyye, *Mecmu'*, XXVIII, 301. Öztuna, İlhanlıların Müslüman olurken Hanefî mezhebini benimsemelerini, onların Türklerin elinde Müslüman olmalarına bağlamaktadır. Bkz. Öztuna, *a.g.e.*, I, 557.

⁵⁹⁹Spuler, *İran Moğolları*, s. 210.

⁶⁰⁰Kalkaşandî, *Subh*, VIII, 70.

⁶⁰¹Kelime-i şehâdet ile çevrelenen paranın bir yüzüne halifelerin ismini diğer yüzüne kendi ismini ve lakabını yazdırmıştır. Önceleri السلطان الاعظم غازان yazılırken, daha sonra bu ifadeye الله المنعال eklenmiştir. Detay için bkz. Kalkaşandi, *Subh*, VIII,70, Spuler, *İran Moğolları*, s.273. Özkuzugüdenli, Gâzân Hân'ın bastırıldığı paralarda "Ali veliyullah" ibaresini üç farklı sikkede tespit ettiğini söylemektedir. Aynı ifadenin Abaka döneminde 675/1276-77'de de tespit edildiğini, Olcaytu döneminde ise tüm İlhanlı paralarında görüldüğünü ileri sürmektedir. Geniş bilgi için bkz. Özkuzugüdenli, *a.g.e.*, s. 263. Buradan hareketle bu ifadenin yazılış tarihinin daha erken dönemlerde aranması gerektiği ileri sürülebilir. Çünkü Abaka Budisttir. İslam mezhepleriyle ilgisi olmamıştır. Gâzân Hân ise Sünnî Hanefî'dir. Onun döneminde bu paraların varlığını, tebaası arasındaki Şiîlere duyduğu yakınlık veya kendinden önceki dönemde uygulanan geleneğe bağlılık olarak değerlendirmek mümkündür.

Gâzân Hân'ın dinî alandaki bu değişimi, devlet politikasına da yansımıştır. Hülâgû'den beri Karakorum'la olan sıkı bağlılık kopma noktasına gelmiştir. O, yeni tebaasından aldığı güçle merkezden kopmuş, adına bastırıldığı paralarla bu kopuşu uluslararası düzeyde ifadelendirmiştir. Hülâgû'den beri ilk kez merkezden kopuşu ifade eden bu davranış, hem Gâzân Hân açısından hem de İlhanlı tarihi açısından bir dönüm noktasını teşkil etmektedir.⁶⁰²

Yeni dinle birlikte yeni bir kimliğe kavuşan Gâzân Hân, Ehl-i Sünnet çizgisine mensup olsa da, tebası arasındaki Şîlilere iyi davranmıştır. Başta Hz. Ali olmak üzere, Bağdat'ta metfun bulunan Şîî önderlerin kabirlerini ziyaret etmiş; türbelerin tamiri için gerekli ödeneği ayırmıştır.⁶⁰³ Bazı yazarlara göre Gâzân Hân'ın Şîliğe meyli, akabinde Olcaytu'nun Şiiliği benimsemesi, Safevîlerden önce İran ve Azerbaycan'da Şîliğin yerleşmesine neden olmuştur.⁶⁰⁴ Reşidüddîn'e göre ise, yukarıda bahsettiğimiz gibi, onun Şîlilere yönelik davranışlarının arkasında gördüğü bir rüya etkili olmuştur.⁶⁰⁵

Gâzân Hân'ın Müslüman olması, meşruiyet problemi yaşayan İlhanlı devletine önemli katkılar sağlamıştır. Çünkü İlhanlı yönetimi, ortak değer paydasında buluşamadığı yeni bir topluma hükmetme durumunda kalmıştır. Bu da onları hem siyasî hem de sosyal açıdan çeşitli krizlere sokmuştur. Bu krizin aşılmasında, Ahmet Teküder'le başlayan Gâzân Hân'la güçlü bir şekilde varlık bulan İslamlaşma süreci etkili olmuştur. Buna göre, resmî din olarak Sünnî İslam'ın ilan edilmiş olması, iktidar reaya ilişkisini din ortak paydasında buluşturarak statü eşitliğini sağlamıştır. Artık İlhanlılar kâfir değil, Müslüman yöneticiler olmuşlardır. Yöneticilerin Müslüman olmasıyla, devletin siyasî meşruiyet problemi çözülmüştür. Buna bağlı olarak da rakip devlet Memlüklerin İslam'ın başı oldukları iddialarında yalnız olmalarına son verilmiştir. Bu nedenle fetvalar üzerinden yapılan ideolojik bir savaş başlamıştır.

Memlük yanlısı İbn Teymiyye, bu savaşın başını çekmiştir. Ona göre İlhanlıların Müslümanlığı siyasî bir taktiktir. Bu savaşta İlhanlılar, Sünnî âlimlerin desteği ile hareket eden Memlükler karşısında yenilmek zorunda kalmışlardır. Bunun farkında olan Gâzân Hân, etkili olmasa da, halifeliğin rakip devlet için meşruiyet kaynağı olduğunu; bu nedenle İslam toplumunun karşısına Memlüklerin alternatifi olarak sunulmalarının

⁶⁰² Spuler, *İran Moğolları*, s. 206.

⁶⁰³ Reşidüddîn, *Tarih-i Gâzân Hân*, s. 156.243.

⁶⁰⁴ Manuçer Murtazavî, "Din u Mezhep der A'hd-i İlhanîyân-i İran", *Neşriya-yi Dânişgedâ-yi Edebiyât*, Tebriz, c. 10, sayı I (1337/1957), (s. 17-80), s. 29.

⁶⁰⁵ Reşidüddîn, *Tarih-i Gâzân Hân*, s. 227.

kabul görmeyeceğini anlamıştır. Yani Sünnî İslamlaşma, İlhanlılara siyasî anlamda beklenen kazanımları sağlamamıştır. Dolayısıyla toplumda tutunabilmek için verilen mücadelelerin rengi değişmeye başlamıştır. Bu değişim, ilk olarak 709/1309'da Olcaytu'nun Şîliğe geçmesiyle farklı boyuta taşınmıştır. Artık muhatap alınan kişiler Sünnîler değil Şîfler olmuştur.⁶⁰⁶

Gâzân Hân'ın Şîfler lehinde yaptıklarından hareketle, onun Şîi olduğuna hükmetmek zordur. Bir grup lehinde imtiyazlarda bulunmak o grubun bir üyesi sayılmada kıstas sayılırsa, bunun getireceği sonuçların altından kalkmak zorlaşır. Yani imtiyaz tanıma, standart ölçü sayılmamalıdır. Zira Gâzân Hân, Şîfler dışında, diğer birçok gruba da çeşitli imtiyazlar vermiştir. Örneğin o bir ifadesinde "Cengiz Han yayınladığı karnamede kâdılarının, fakihlerin ve Alevîlerin vergiye tabi olmadıklarını belirtti. Biz de bu halin devam etmesini emrettik. Buna göre onlardan vergi istenmeyecek, hakları eksiksiz verilecektir. Ayrıca kayıtlarda belirtilen ve seneden seneye verilmesi gereken hediyelerden en ufak bir eksilme olmayaca, hakları eksiksiz verilecektir." demektedir.⁶⁰⁷

Aslında Gâzân Hân, yaptığı bazı uygulamaların yanlış yorumlanabileceğini bizzat kendisi fark etmiştir. Bu amaçla o, Ehli Beyt'e yakınlığının yanlış yorumlanmasını önlemek için "Ben hiçbir kimseyi yadırgamıyorum, eleştirmiyorum. Sahabenin büyüklüğünü kabul etmekteyim. Fakat Allah'ın Resulü'nü rüyamda gördükten, O'nun beni kendi çocuklarına kardeş yapmasından ve onların dostluğunu bana bağışlamasından sonra, elbette Ehli Beyt'e olan sevgimi artırmak durumundayım. Sahabeyi eleştirmekten Allah'a sığınırım."⁶⁰⁸ demiştir.

Dönemin kaynaklarından yola çıkılarak Gâzân Hân'ın Hanefî olmasını dikkate almak durumundayız.⁶⁰⁹ Ayrıca darp edilmiş paralar da bize bu konuda ipucu vermektedir. Onların üzerinde dört halifenin isminin yazılı olduğu dikkate alınırsa, onun Şîi olduğuna hükmetmek, acele verilmiş bir karar olur. Buna göre onun tüm mezheplere yakın olmakla birlikte mutaassıp olmayan Sünnî Hanefî olduğunu kabul etmek en makul görünen tespittir.⁶¹⁰

⁶⁰⁶ İbrahim, *a.g.e.*, s. 105-106.

⁶⁰⁷ Reşîdüddîn, *Târih-i Gâzân Hân*, s. 254.

⁶⁰⁸ Reşîdüddîn, *Târih-i Gâzân Hân*, s. 227.

⁶⁰⁹ Reşîdüddîn, *Târih-i Gâzân Hân*, s. 416; Kâşânî, *a.g.e.*, s. 131, İbn Teymiyye, *Mecmu'*, XXVIII, 301.

⁶¹⁰ Onun mezhebi konusundaki değişik görüşler için bkz. Sayyad, *eş-Şarkü'l-İslami fi'Ahdi'l-İlhaniyyin: Esretu Hulagu Han*, Camiatu Katar Devha (Doha), 1987, s. 275-66; Spuler, *İran Moğolları*, s. 211-212

2. 5. Olcaytu'nun Şîliği

Tam adı Olcaytu b. Argun b. Hülagu b. Cengiz Han'dır. 680/1281'de doğmuş, 716/1316'da vefat etmiştir. Doğumunun bazı manevi işaretler içerdiği ifade edilen Olcaytu'nun dinî hayatı oldukça hareketli geçmiştir.⁶¹¹ O, yedi yaşına kadar Budist olarak yaşamıştır. Daha sonra Hristiyan olan annesi tarafından Nikolay adı verilerek vaftiz edilmiştir.⁶¹² Annesinin vefatına kadar Hristiyan olarak kalan Olcaytu,⁶¹³ Müslüman eşinin teşviki ile Horasan'da Türkler arasında yaygın olan Hanefî mezhebini benimseyerek 694/1295'te Müslüman olmuştur.⁶¹⁴ On iki yıl Hanefî mezhebinde kaldıktan sonra 709/1309'da Şîî mezhebine geçmiş, son yedi yılını bu mezhepte geçirerek vefat etmiştir. İbn Kesîr ve Suyûtî Olcaytu'nun Şîî olarak öldüğünde ittifak ederlerken, İbn Battûta onun tekrar Sünnîliğe geçtiği kanaatindedir.⁶¹⁵

Gâzân Hân, ölümünün yaklaştığını anlayınca, ileri gelenleri toplayarak Olcaytu'yu halefi olarak seçtiğini ilan etmiş, halktan, ona tabi olmalarını, çıkardığı kanun ve fermanları uygulamalarını istemiştir.⁶¹⁶ Olcaytu haber kendisine ulaşınca, Horasan'dan Tebriz'e gelerek⁶¹⁷ 703/1303'te, Moğol geleneklerine göre düzenlenen merasimle İlhanlı tahtına oturmuştur.⁶¹⁸

İlhanlı tarihinde yöneticilerin farklı kişisel özellikleri öne çıkmıştır. Olcaytu'nun da ismi, lakapları ve mezhep değiştirmesi dikkatleri çekmektedir. Bu özelliği, dönemin yazarları tarafından ele alınıp tartışılmış; kendisine verilen "Hârbende" lakabının gerekçesi konusunda farklı görüşler ortaya konulmuştur.⁶¹⁹ Rivayetlerden en ilginç, Sünnîlerin "Hüdâbende" (Allah'ın kulu) terkiibini, Hârbende (Eşeğin Kulu) formuna çevirdikleri rivayettir. Sünnîler bu tahrifatı, Şîliği benimsemesinden dolayı

⁶¹¹ Kâşânî, *a.g.e.*, s. 60.

⁶¹² Spuler, *İran Moğolları*, s. 211-212.

⁶¹³ Howarth, *a.g.e.*, III, 557; Sir Thomas Walker Arnold, *ed-Da've ile'l-İslâm Bahs fî Târîhi Neşri'l-Akâidetü'l-İslamî*, çev. H. İbrahim Hasan, Mektebetü'n-Nahdatü'l-Mısriyye, 3.bs. Kahire 1970, s. 265; Browne, *Ez Sa'di ta Câmi: Tarih-i Edebi İran'Asr-ı İstila-yı Moğol ve Tatar*, çev. Ali Asgar Hikmet, Çaphane-i Dânişgâh, 2.bs., Tahran 1960, s. 50; Beyânî, *a.g.e.*, II, 477.

⁶¹⁴ Kâşânî, *a.g.e.*, s. 96 (131); Howarth, *a.g.e.*, III, 535, 557. Moğol ve İlhanlılar döneminde kadının fonksiyonu hakkında geniş bilgi için bkz. Beyânî, *Zen der İran 'Asr-i Moğol*, Tahran 1352, s. 63-76.

⁶¹⁵ İbn Kesîr, *a.g.e.*, XIV, 56; Suyûtî, *a.g.e.*, s. 538; İbn Battûta, *Rihle*, Müessesetür Risale, Beyrut 1405, I, 226 (202).

⁶¹⁶ Reşîdüddin, *Târih-i Gâzân Hân*, s. 185-186; Kâşânî, *a.g.e.*, s. 131.

⁶¹⁷ Mirhond, *a.g.e.*, V, 425.

⁶¹⁸ Benâketî, *a.g.e.*, s. 472; Hândmir, *a.g.e.*, III, 190-191; Aştıyani, *Tarih-i Mufassal-ı İran*, s. 308.

⁶¹⁹ İbn Battûta, *a.g.e.*, I, 246 (22); Benâketî, *a.g.e.*, s. 472-473; Devletşah b. Bahtışah Semerkandi Devletşah (900/1495), *Tezkiretü's-Şu'ara*, nşr. Edward G. Browne, Leiden, E. J. Brill 1901, s. 317.

Olcaytu'yu aşağılamak için yapmışlardır.⁶²⁰ Buna göre Olcaytu'ya Hüdâbende lakabı, tahta oturmadan önce verilmiş olmalıdır. Ama o, Şîlîği mezhep olarak benimseyince onun bu davranışı, Teküder'le başlayan ve Gâzân Hân'la kurumsallaşan Sünnî İslamlaşma çizgisine ihanet olarak değerlendirilmiş ve bu ihanet, 'Hârbende' lakabıyla karşılanmıştır.

Olcaytu, İlhanlı tahtına oturduğu zaman ülkede siyasî ve dinî alanlarda değişim yaşıyordu. Siyasî alandaki değişim; Bağdat'ın ve Sünnî hilafetin düşmesiyle başlamış, imar faaliyetlerinde kurumsallaşma aşamalarına geçilmişti. Teküder'le başlayan, Gâzân Hân'la devam eden İslamlaşma süreci de, İlhanlı dinî hayatındaki değişimleri beraberinde getirmişti. Olcaytu dönemindeki değişimlerin büyük çoğunluğu, Gâzân Hân döneminden devretmişti. Bu değişimleri başlatan Gâzân Hân, kardeşi Olcaytu'yu yerine vasiyet ederken, bu değişim sürecinin kesintiye uğramayacağını tahmin etmiş ve bu yüzden onu istemiş olabilir.

Cengiz evladının her biri farklı alanlara ilgi duyarken, Olcaytu, mesaisini imar faaliyetlerine, ilmî tartışmalara, hayır işlerine teksif etmiştir.⁶²¹ Dönemin anlayışına göre, imar işlerinde bulunmak, bir sultanın padişahlığının en önemli şartıdır. Aksi halde mülk ona haram olur.⁶²²

Olcaytu, yönetimi Moğol ve Farşlılar arasında ikiye taksim etmiştir. Ordu ve Moğol ulusunu, Moğol komutanlarına; idarî, malî ve sosyal alanlardaki işleri Reşîdüddîn ile Sa'düddin Sâveci'ye teslim etmiş, kendisi de, her iki güç arasında hakim rolünü üstlenmiştir.⁶²³

Olcaytu, daha önce babası Argun'un düşünüpde yapamadığı Sultaniye şehrini yaptırmıştır.⁶²⁴ Burası dükkanlar, medreseler, hamamlar ve alış veriş merkezlerinden oluşmaktadır. Toplumun her kesiminden insanın oturduğu bu şehir, bu özellikleriyle, Tebriz'den sonraki ikinci önemli şehir konumunu elde etmiştir.⁶²⁵ Sultaniye kenti, gerek

⁶²⁰Howorth, *a.g.e.*, III, 535; Aştıyânî, *Tarih-i Mufasssal-ı İran*, s. 308; Fehmi, *a.g.e.*, s. 215; Mansur, *a.g.e.*, s. 476.

⁶²¹Kâşânî, *a.g.e.*, s. 142.

⁶²²Kâşânî, *a.g.e.*, s. 86. Sultaniye'ye önem vermesinin arkasından yatan sebep Karakorum'a benzetme fikridir. Bkz. Beyânî, *a.g.e.*, II, 479.

⁶²³Sayyad, *eş-Şarku'l-İslâm*, s. 349.

⁶²⁴Hamdullah Müstevfi, *Nüzhe*, s. 59-60; Hafız Ebrû, *a.g.e.*, s. 8.

⁶²⁵Sultaniye şehrinin mimarisi hakkında detay için bkz. Kâşânî, *a.g.e.*, s. 45-47 (86-89); Hamdullah Müstevfi, *Nüzhe* s. 59-61; Mirhond, *a.g.e.*, V, 427; Hafız Ebrû, *a.g.e.*, s. 8-10; Donald N. Wilber, *Iran Mâziha ve Hadıruha*, çev. A. Muhammed Hasaneyn, Dârü'l-Kütübi'l-Misri, 2. bs., Kahire 1985, s. 70;

mimari gerekse o gün için toplumda üstlendiği işler açısından dikkatleri çekmektedir. Buranın mezhepler tarihi açısından da kayde değer bir durumu söz konusudur. Çünkü Sultaniyedeki külliye'nin yapılış amacı hakkındaki rivayetler, tam da Olcaytu'nun mezhebî tutumunu yansıtır niteliktedir. Kaynaklarda geçen bir bilgiye göre Olcaytu, Sultaniye şehrini ve oradaki külliye'yi Necef'ten Hz. Ali'nin; Kerbela'dan da Hz. Hüseyin'in cesetlerini alıp Sultaniye'deki bu külliye'ye nakletmek için yaptırmıştır. Fakat bu niyetini gerçekleştirecek kadar yaşamamıştır. Yaptırdığı yere kendisi defnedilmiştir.⁶²⁶ Bir başka rivayete göre de Olcaytu, külliye'yi Hz. Ali ve Hz. Hüseyin'e ait bazı emanetlerin konulması için inşa ettirmiştir.⁶²⁷

Rivayetler

Olcaytu'nun Şîliğe geçişi hakkında, ikisi dönemin kaynaklarından; diğeri muahhar bir çalışma olmak üzere üç eserde farklı gerekçeler görülmektedir. Bunlar; Kaşânî (736/1335), İbn Battûta (770/1368-69) ve Şîî alim Muhammed Bâkır Hânsârî (1318/1895)'nin eserleridir. Bunlardan başka diğer bazı kaynaklarda da Olcaytu'nun Şîliğe geçtiği ifade edilmiş; ancak detay verilmemiştir.⁶²⁸ Bazı kaynaklar ise, Olcaytu'nun Şîliğe geçişi konusunda ya Kaşânî'den;⁶²⁹ ya da Hânsârî'den aynı ifadelerle alıntı yapmışlardır.⁶³⁰

Olcaytu'nun Şîliğe geçişi konusunda ilk rivayet, dönemin kaynağı Kâşânî'ye aittir. Ona göre Olcaytu, Hanefî mezhebi mensubu olarak İslam'ı seçtiğinde, Hanefî âlimler Olcaytu'yu kuşatma altına almaya başlamıştır.⁶³¹ Bu durum, ameli mezhepler arasında çatışmayı körüklemiştir. Çünkü Ortaçağ'da yaygın olduğu üzere, İlhanlılarda da bir mezhebin siyasî iradeyi etkisi altına alma yolu, öteki mezheplerin ayıp ve kusurlarını ortaya çıkarmak suretiyle, sultanın gözünde o mezhebi düşürmekten geçmektedir. Bu nedenle, Hanefîlerle Şâfîîler arasında çatışmalar kendisini göstermiştir. Hanefîler, dört halifenin isimlerinin paraların üzerine yazılması⁶³² ve hutbelerden okunması gibi, tarihte

Zeki Muhammed Hasan, *el-Fünûnü'l-İraniyye fi'l-'Asri'l-İslâmî*, Dârü'r-Raidi'l-Arabi, Beyrut 1981, s. 30 vd.

⁶²⁶ Dwight M. Donaldson, *The Shi'ite Religion*, Luzac and Company, London 1933, s. 59.

⁶²⁷ E. Bektaş- A.V. Çobanoğlu, "İlhanlılar", *DİA*, XXII, 106

⁶²⁸ Benâketî, *a.g.e.*, s. 475; Hamdullah Müstevfî, *Târih-i Güzide*, s. 598-599; Mirhond, *a.g.e.*, V, 426; Hândmir, *a.g.e.*, III, 191.

⁶²⁹ Mesela Hafiz Ebrû, *a.g.e.*, s. 48-52; Abbâs Kümmî, *Sefînetü'l-Bihâr ve Medînetü'l-Hikem ve'l-Âsâr I-II*, ofs, Dârü'l-Murtaza, Beyrut 1925, I, 734-735; Şüsterî *a.g.e.*, II, 356-359; Howarth, *a.g.e.*, III, 558-560 gibi yazarların eserleri sayılabilir.

⁶³⁰ Tünûkabûnî, *a.g.e.*, s. 357-358; Emin, *A'yânü's-Şî'a*, V, 399, XVIII, 37 eserleri gösterilebilir.

⁶³¹ Kâşânî, *a.g.e.*, s. 96-97 (131).

⁶³² Kâşânî, *a.g.e.*, s.96 (131).

Sünnî uygulama olarak bilinen işleri Olcaytu'nun desteği ile uygulamaya koymuşlardır.⁶³³

Olcaytu'nun verdiği bu destek, Hanefîlerin siyasetteki ağırlığını iyice artırmıştır. Hanefîlerin bu kadar etkili olması, Şâfiî Vezir Reşîdüddîn ile diğer Şâfiî âlimlerini, Hanefîlere karşı atağa geçirmiştir.⁶³⁴ Çünkü Hanefî âlimleri, minberlerden Yahudi'ye lanet ediyorlardı. Lanet edilen Yahudi ise, Reşîdüddîn'in kendisiydi. Hanefîler karşısında sıkıştığını hisseden Reşîdüddîn, dönemin en önemli Şâfiî âlimi Mevlâna Nizamuddîn Abdülmelik ile kendi damadı Hoca Asiluddîn'i⁶³⁵ çağırıp Olcaytu'yla tanıştırmıştır. Olcaytu Nizâmuddîn'in, münazaralardaki başarısından oldukça etkilenmiştir. Bunun için onu İran'ın yargı işleriyle görevlendirmiştir. Nizamuddîn'in Olcaytu nezdinde kabul görmesi,⁶³⁶ Hanefîlere karşı mücadelede veren Şâfiîlerin elini kuvvetlendirmiştir.⁶³⁷

Olcaytu, Şâfiî-Hanefî çatışmasında tercihini, Şâfiîlerden yana kullanmıştır. Bu durumda Hanefîler, siyasî otoriteye yön verme bağlamında, inisiyatifin ellerinden kaydığını gördükleri için durumdan rahatsız olmuşlardır. Bu rahatsızlıklarını 709/1309'da Buhara'dan Olcaytu'nun ordusunun konakladığı bölgeye gelen İbn Sadr Cihan'a: "Bizim mezhep ve akidemizi, Sultan'ın ve emirlerin gözünde iki paralık etti. Bugün bize ihanet ve aşağılama gözüyle bakıyor" diyerek Nizamuddîn'i şikâyet etmişlerdir. Bu şikâyetler karşısında İbn Sadr-ı Cihan, Hanefîlere sakin olmalarını, Şâfiîlere soracağı bir fikhî meseleyle onların siyaset üzerindeki etkilerini kıracağını bildirir. İbn Sadr Cihan, cuma namazından sonra, Olcaytu ve diğer İlhanlı yöneticilerinin de bulunduğu ilmî bir mecliste, alaycı ve aşağılayıcı bir tavırla, Nizamuddîn'e, "Şâfiî mezhebine göre kişi, kendi kızıyla evlenebilir mi" diye sorar? Nizamuddîn cevap olarak, Şâfiî mezhebindeki bu durumun, Hanefî mezhebindeki anne ve kızın aynı nikâhta toplanması konusuna benzediğini ifade eder. Daha sonra bu iki Sünnî mezhep mensupları, karşılıklı olarak birbirlerinin açığını çıkarmaya ve hakaret etmeye başlarlar. Şâfiî ve Hanefî mezhebi mensuplarının hakarete varan tartışmalarına tanık olan Olcaytu, emirler, vezirler ve orada bulunan cemaat, şaşkınlık içinde

⁶³³ Hafız Ebrû, *a.g.e.*, s. 48-49.

⁶³⁴ Kâşânî, *a.g.e.*, s. 97 (131); Sayyad, *eş-Şarku'l-İslam*, s. 367.

⁶³⁵ Nasîruddîn Tûsî'nin oğludur.

⁶³⁶ Hatta bazı kaynaklara göre Olcaytu Nizamuddin'den o kadar etkilenmiştir ki, bu etki nedeniyle Olcaytu Hanefîlikten Şâfiîliğe (707/1307'de) bile geçmiştir. Spuler, *İran Moğolları*, s. 211; Fehmi, *a.g.e.*, s. 216; Öztuna, *a.g.e.*, I, 562.

⁶³⁷ Kâşânî, *a.g.e.*, s. 97 (132).

birbirlerine bakarlar. Bu duruma sinirlenen Olcaytu, meclisi terk eder. Bu esnada Kutluğ Şah Noyan, orada bulunanlara hitaben: “Nedir bizim şu yaptığımız? Cengiz Han’ın Yasa ve Yeysünü’nü bırakıp Arab’ın köhne dinine girdik. Birinde kızı ile nikâhlanmak, diğesinde anası ve bacısı ile zina etmek caiz olan bu iki çirkin ve rezil mezhepten değil birini, ikisini de seçmekten Tanrı’ya sığınırız. Biz Cengiz Han Yasası’na geri dönelim.”⁶³⁸ der.

Kâşânî’nin rivayetine göre Şafiî-Hanefî çatışmasının sonucu bu kadarla kalmamıştır. Şafiî-Hanefî arasındaki bu fikhî mesele, orada bulunmayan diğer İlhanlı ileri gelenlerinin kulağına gidince, onlar bu durumu kabul edilemez olarak değerlendirmişlerdir. Artık toplumda Hanefisiyle Şafiîsiyle Müslümanlar alay konusu olmuşlardır. Onlar, karşılaştıkları Müslümanlarla alay ederek “Sen hangi taifedensin? Kızı ile zina edenlerden mi, yoksa anası ve kız kardeşi ile zina edenlerden mi?” diyerek Müslümanları aşağılamışlardır.⁶³⁹

İlhanlı ileri gelenlerinin aşağılama çabaları, Olcaytu’yu da kapsamıştır. Onun din değiştirmesini, yaşadıkları bazı acıların nedeni olarak sunmuşlardır. Nitekim 709/1309’da yağmurlu, şimşekli, bir gecede yıldırım düşmesi sonucu birkaç korucu ölmüştü. Yakınlarıyla eğlence halinde olan Olcaytu, bu ölümleri görmüş, bu durumu bahşılara⁶⁴⁰ sormuştu. Bahşılar: “Bu korkunç yıldırım ve bu yakıcı şimşek, İslam’ın uğursuzluğu yüzünden düşmüştür. Eğer Sultan beş vakit namazı, ezan ve sala okumayı terk ederse, tövbesi kabul olunur. Ateşin üzerinden geçmek suretiyle de kendisini kurtuluşa erdirir.” demişlerdi. Böylece üç ay boyunca ezan, ibadetler terk edilmiştir.⁶⁴¹ Yine İlhanlı ileri gelenleri, Olcaytu’nun oğlu Ebû Said’in ölüm derecesindeki hastalığını, din değiştirmesine verilen ilahî ceza kapsamında değerlendirerek Olcaytu’yu suçlamışlardır.⁶⁴²

Görüldüğü gibi, Olcaytu’nun Müslüman olmasını hazmedemeyen bazı İlhanlı yöneticileri, yaşanan doğal ve insanî hadiselerin nedenlerini, Olcaytu’nun Moğol geleneklerinden kopup “Arab’ın dinine” girmesine bağlayarak, yaşananları ilahî ceza kapsamında yorumlamışlardır. Bu psikolojik baskı altında Sünnî mezheplerin karşılıklı

⁶³⁸Kâşânî, *a.g.e.*, s. 98 (133); Hafız Ebrû, *a.g.e.*, s. 50; Şüşterî, *a.g.e.*, II, 357-358; Howarth, *a.g.e.*, III, 558.

⁶³⁹Kâşânî, *a.g.e.*, s. 98 (133).

⁶⁴⁰Şamanizm’de kutsal sayılan din adamlarına verilen isim.

⁶⁴¹Kâşânî, *a.g.e.*, s. 98-99 (133-34).

⁶⁴²Şeref Han, Şerefeddin b. Şemseddin Bitlisi (1012/1603), *Şerefname: Osmanlı-İran Tarihi*, çev. M. Emin Bozarıslan, Ant Yay., İstanbul 1971, s. 29.

hakaretlerine tanık olan Olcaytu, bir yandan şaşkınlık yaşarken, diğer yandan da İlhanlı ileri gelenlerinin İslam hakkındaki olumsuz propagandaları altında sıkışıp kalmıştır. Kâşânî, Olcaytu'nun bu esnadaki psikolojik durumunu şu ifadelerle verir:

“Padişah bu sırada, ikrarla inkâr, rağbetle nefret, iman ve İslam'dan vazgeçme ile karar kılma arasında bocalıyor, aranıp duruyordu. Nedimlerine: “İslam dininde pek çok sıkıntı çektim. İslam'ı terk edemem. Eğer yeniden bu dine sarılıp yönelirsem, anakız meselesinden sakınıp kaçınırım. Bu durumda keraheti vacip görürüm” diyordu. Emir Turumtaz⁶⁴³ şöyle dedi: Ey âlem padişahı! Ağabeyin Gâzân Hân, akıllı bir insandı. O, bütün İslam mezheplerini inceledi. Her türlü eksiklikten ve çirkinlikten uzak olan Şîa mezhebini tercih etti. Sultan: “Şîa mezhebi hangisidir?” dedi. Turumtaz “Rıfz adıyla bilinip meşhur olan mezheptir” dedi. Sultan: “A katır, sen beni Rafızî mi etmek istiyorsun?” dedi. Turumtaz: “Ey padişah! İslam'da Râfızî diye, Cengiz Han Yasası'na göre aileden birinin tahta oturmasını kabul edenlere derler. Sünnet mezhebi diye de, aileden olma şartı olmaksızın, her hangi birinin tahta oturmasını layık görenlere derler.” dedi. Bu açıklamadan sonra Olcaytu'un kafası karıştı. İçinde Şîa mezhebine karşı bir rağbet doğdu. Olcaytu, Turumtaz'ın görüşüne tam olarak itibar etmediği için bu mezhebi araştırmaya başladı.”⁶⁴⁴

Burada Şîiler, siyaset dilini kullanmışlar, Olcaytu'ya bildiği ve alışık olduğu örnekleri sunmuşlardır. Buna göre, Moğol siyaset geleneğinde yönetim nasıl babadan oğula geçiyorsa, Şîilikte de imâmet Hz. Peygamber'den Ali'ye, ondan da çocuklarına geçmektedir. Bu konuda başkalarının hak iddiası mümkün değildir. Oysa Sünnîlikte yönetime herkes talip olabilir. Siyasî ikballeri için Cengiz evladının Şîiliğe geçmesi gerekir. Gâzân Hân gibi dâhi bir siyasetçi, bu “hakikati”, dönemlerinin sonuna doğru fark ederek Şîiliğe meyletmiştir demek istemişlerdir.⁶⁴⁵

Olcaytu, Sünnî mezhepler arasındaki tartışmalardan sıkılmış, Müslüman olarak Moğol geleneklerinin ağırlığını sarstığı için, İlhanlı ileri gelenleri tarafından da eleştirilmiştir. Aynı zamanda o, bu ortamda Şîilerin de baskısı altında kalmıştır. Nitekim Emir Sa'duddin Âvecî, bir grup Şîi imamla birlikte, Olcaytu'ya sığınmıştır. Bunlar hep birlikte ona, Şîiliği telkin etmeye başlamışlardır. Şîiler, Olcaytu'ya Hz. Ali ve Ehl-i Beyt sevgisinden hareketle yaklaşmışlardır. Şîilerin bu kuşatmasında onlara karşı

⁶⁴³Şişterî'ye göre Turumtâ: *a.g.e.*, II, 356.

⁶⁴⁴Kâşânî, *a.g.e.*, s. 99 (134).

⁶⁴⁵Bkz. Kâşânî, *a.g.e.*, s. 99 (134).

durabilen tek Sünnî, Şafîî Nizamuddîn Abdulmelik olmuştur. Bu nedenle o, Olcaytu'yu Şîa düşüncesinden uzak tutmaya çalışmıştır. Ancak Nizamuddin, Sultan'ın yanında olmadığı 709/1309 yılında Şîiler, Olcaytu'ya, Hz. Ali'nin meşhedini⁶⁴⁶ ziyaret etmesini tavsiye etmişlerdir. O da bu tavsiye gereği ziyarete gitmiş, orada Şîa tarihi için dönüm noktası olan bir rüya görmüştür.⁶⁴⁷

Olcaytu, gördüğü bu rüya sayesinde Şîî mezhebini seçmiştir.⁶⁴⁸ Mezhep seçimi konusunda yönetici kadroyu serbest bırakmıştır. Ancak Şîîliğe geçmeyenlerin, idarî görevlerini bırakmalarını istemiştir. Olcaytu'yla aynı mezhepte olmanın maddi beklentisi içerisinde olanlar, Şîîliğe geçerken; bu tür beklentileri olmayanlar, o zamana kadarki mezhebî konumlarını korumuşlardır.⁶⁴⁹

İkinci rivayet İbn Battûta'ya aittir. Ona göre ise Olcaytu, Allâme Hillî ile Müslüman olmadan önce tanışmıştır. Müslüman olunca Allâme ona Şîîliği telkin etmiş, Şîîliğin, diğer mezheplerden üstün olduğunu anlatmıştır. Hilafet konusunda, diğer halifelerin Hz. Peygamber'e vezaret ettiğini; ama Hz. Ali'nin, Hz. Peygamber'in damadı ve varisi olduğu için, Moğollarda olduğu gibi, mülkün veraset yoluyla ona intikal etmesi gerektiğini ifade etmiştir. Yeni Müslüman olan Olcaytu, dinî meselelere tam vakıf olmadığı için Allâme Hillî'nin sözlerine kanarak, halkın zorla Şîîleştirilmesini emretmiş, bunun için fermanlar çıkartmıştır. Ancak Bağdat, Şîrâz, İsfahân gibi, çoğunluğu Hanbelîlerin oluşturduğu bazı Sünnî bölgelerde, buna karşı çıkılmış, hutbenin değiştirilmesi halinde hatiplerin öldürülmesi kararlaştırılmıştır. Bu durum Olcaytu'ya anlatıldığında o, bu üç şehrin kâdılarının gelmesini emretmiştir. İlk olarak Şîiraz kadısı Mecdüddin getirilmiştir. Kâdı geldiğinde sarayındaki köpekler atılmasını emretmiştir. Köpekler Kâdı Mecdüddin'e saldırmak üzere salındığında, onun yanına gelip alçalmaya ve kuyruk sallamaya başlamışlardır. Sultan bunu duyunca sarayından yalın ayak çıkıp, Kâdının ayağına kapanmıştır. Olcaytu, Râfızî mezhebinden dönüp halkın Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat mezhebinde kalmasına dair ülkesinin her tarafına emirler göndermiştir.”⁶⁵⁰

⁶⁴⁶Meşhed: dini bir özelliğe sahip veya topluma mal olmuş kimselerin şehit olduğu veya defn edildiği yere denir. Detay için bkz. Öz, “Meşhed”, *DİA*, İstanbul 2004, XXIX, 362-363.

⁶⁴⁷Kâşânî, *a.g.e.*, s. 99 (135).

⁶⁴⁸Moğol ailesinden Şîîliği seçen ilk sultandır. Hândmir, *a.g.e.*, I, 191.

⁶⁴⁹Kâşânî, *a.g.e.*, s. 99 (135-36). Emir Çoban ile İsen Kutlug, tüm baskılara rağmen Hanefî mezhebinde kalmaya devam etmişlerdir. Şîiler her zaman bu iki komutandan çekinmişler ve onların Şîî olması için çalışmışlar, ancak başarılı olamamışlardır. Bkz. Hafız Ebrû, *a.g.e.*, s. 51.

⁶⁵⁰İbn Battûta, *a.g.e.*, I, 223-226 (201-203)

Üçüncü rivayet ise Şîî âlim Hansârî'ye aittir. O, Olcaytu'nun Şîîliğe geçişinde farklı bir konuya işaret etmektedir. Buna göre Olcaytu sinirlenip karısını üç talakla boşar. Sonra pişman olur ve âlimleri toplayarak durumu sorar. Sünnî âlimler, bu evliliğin bittiğini; ancak hülle yoluyla dönebileceğini ifade ederler. Bu esnada vezirlerinden birisi, Hille'de bulunan bir Şîî âlimin (Allâme Hillî'nin), bu boşama şeklini batıl (geçersiz) saydığını söyler. Oradaki Sünnî âlimler tek bir ağızdan, Allâme'nin ve taraftarlarının zayıf görüşlü ve batıl fikirli kişiler olduğunu; dolayısıyla onun fetvasına itibar edilmemesi gerektiğini ifade ederler. Ancak Olcaytu, Sünnîlerdeki bu ittifaka şaşırır, hemen Allâme'yi huzura davet ederek ondan durumu hakkında fetva ister. O da boşama şartlarını- ki iki âdil şahidin huzurunda olması gerekir- taşımadığı için, bu boşamanın batıl olduğunu söyler. Bundan sonra Olcaytu, Şîîliği araştırmaya başlar. Yavaş yavaş Şîîliğe geçer. Hutbelerde oniki imamın isimlerinin zikredilmesini, paralar üzerine ve mescit duvarlarına yazılmasını emreder.⁶⁵¹

Rivayetlerin Değerlendirilmesi

Üç rivayete bakıldığında Olcaytu'nun mezhep değişikliği konusunda farklı konuların gerekçe olarak ileri sürüldüğü görülmektedir. Bu da Olcaytu'nun Şîîliğe geçişindeki gerekçelerin tahlile tabi tutulmasını gerekli kılmaktadır. Kaynaklardan Kâşânî ile İbn Battûta, dönemin kaynakları olması bakımından önemlidirler. Ancak aralarında gerekçe olarak ileri sürdükleri konularda farklılık söz konusudur. Kâşânî meseleyi siyaset düzleminde ele almıştır. O, mezhep değişikliği konusunda iktidara yön verme gayreti içerisinde olan Hanefî-Şafîî çatışmasının Olcaytu'yu Şîîliğe yaklaştırdığını; İlhanlı ileri gelenlerinin baskısı, Şîî âlimlerin telkinleri ve de gördüğü bir rüya sonucu Şîîliği tercih ettiğini ifade etmektedir.

İbn Battûta ise, Olcaytu'nun Şîîliğini doğrudan Allâme Hillî'ye bağlamaktadır. Kâşânî, Olcaytu'nun Sünnî Hanefî olarak Müslüman olduğunu ifade ederken, İbn Battûta Olcaytu'nun Allâme Hillî ile Müslüman olmadan önce tanıştığını, onun bakış açısının esas olduğu bir İslam anlayışına sahip olduğunu ifade etmektedir. Hatta Olcaytu'nun bu etki nedeniyle Şîîliği toplumda baskı unsuru olarak kullandığına değinmektedir. İki yazar arasındaki temel farklar bunlardır. Ortak noktalar ise, her iki âlim de Şîîlerin Olcaytu'ya telkinde bulduklarını, geleneksel Şîî söylemlerini aktardıklarını ve konuşmalarında Ehl-i Beyt vurgusu yaptıklarını belirtmektedirler.

⁶⁵¹ Hansârî, *a.g.e.*, II, 269-286; Tünûkabûnî, *a.g.e.*, s. 357-358; Emin, *A'yânü's-Şî'a*, V, 399; Öz, "Hillî, Allâme", *DİA*, İstanbul 1998, XVIII, 37.

Hansârî ise meseleyi Kâşânî'ye yakın bir konuda, bir fikhî tartışma sonucuna bağlamaktadır. Bu mesele İslam fıkıh tarihinde sıkça karşılaşılan 'hülle'ye yönelik tartışma bağlamında değerlendirilmiştir. Onun sunumuna bakıldığında Olcaytu, çözüm bekleyen bir müstefti (fetva isteyen) konumundadır. Dolayısıyla bu sıkıntıda önünü açan fetvaya ve fetva sahibine yöneldiğini ifade etmektedir.

Bütün bu rivayetler, Olcaytu'nun mezhep değişikliği için ileri sürülen delillerin yeterli olmadığını; meselenin başka boyutlarının da olduğunu ortaya koymaktadır. Hanefî-Şafîî çatışması bağlamında meseleyi temellendirmek, açıkçası çok da makûl görünmemektedir. Çünkü aşağıda sunulacağı üzere, mezheplerin birbirlerini suçladıkları mesele, her iki fıkıh doktrininde de detaylı bir şekilde tartışılmıştır. Hanefî ve Şafîî âlimlerinin ileri sürülen meselenin ne anlama geldiğini bilmediklerini düşünmek imkânsızdır.

Şafîî fıkıhında, tartışmaya konu olan durum, tamamen mezhebin şer'î kaynaklardan hüküm çıkarma konusundaki yöntem (istinbat) farkından kaynaklanmaktadır. Çünkü Şafîî mezhebine göre hürmetin (evlilik yasağının) doğabilmesi için, sahîh nikâhla birliktelik şarttır. Nikâhsız ilişkiyle musâharat kurulamaz.⁶⁵² Dolayısıyla kişinin sahîh nikâh olmadan ilişkiye girdiği kadının hem anasıyla hem de ondan olan kendi kızıyla evlenmesinde bir beis yoktur.⁶⁵³ Çünkü evliliğin yasaklanabilmesi için gerekli dinî süreç tamamlanmamıştır. Şartlarına uygun olmadan yapılan birleşmelerden doğan kız çocuğu, kişinin kendi kızı olsa da, "yabancı" kabul edilmiştir.⁶⁵⁴

Şafîî fıkıhında bu yolla dünyaya gelen kız çocuğunu karşılayan kavram oldukça ilginçtir: "المخلوقة من ماء الزنا": 'zina mahsulu kız'. Aslında tartışmada görüldüğü üzere, Hanefîlerin bu meseleyi mezhepte ittifak edilmiş bir konu olarak sunmaları maksatlıdır. Amaç Şafîîlerin siyasetteki etkisini kırmaktır. Oysa bu mesele Şafîî fıkıhında tartışılmıştır. Nitekim Şafîî âlimi Şîrbînî (977/1570) "kızlarınız"⁶⁵⁵ ifadesiyle Kur'an'da evlenilmesi haram olan kadınları tartışırken, nikâh dışı doğan kız çocuğunun ayetin

⁶⁵²er-Remî, Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Hamza el-Ensârî (1004/1596), *Nihâyetü'l-Muhtâc ilâ Şerhi'l-Minhâc*, Dârü'l-Fikr, Beyrut 1984, VI, 177.

⁶⁵³eş-Şîrbînî, Şemseddin el-Hatîb Muhammed b. Ahmed el-Kâhirî (977/1570), *Müğni'l-Muhtâc ilâ Ma'rifet-i Meâni'l-Elfâzi'l-Minhâc*, Dârü'l-Ma'rife, Beyrut 1998, III, 232; el-Kâsânî, Alâüddin Ebû Bekr b. Mes'ud b. Ahmed (587/1191), *Bedâ'iu's-Sanâ'î fî Tertîbi's-Şerâ'i*, tahk. A. Muhammed Muavvad- A. Ahmed Abdulmecid, Dârü'l- Kütübi'l-İlmiye, Beyrut 1997, III, 409.

⁶⁵⁴Şîrbînî, *a.g.e.*, III, 232.

⁶⁵⁵Nisa, 4/23.

kapsamına girip girmediğine de değinmiştir. Ona göre bu şekilde dünyaya gelen çocuk, yabancı kabul edilmiştir. Dolayısıyla kişinin kızı olmadığı için bu evliliğe izin verilebilir. Delil olarak da Şafi'î fikhında nikâhsız dünyaya gelen çocuğun nesebinin sübûtu ve mîras hakkının tahakkuk ettirilmemesini göstermiştir. Ancak görüşlerinin devamında, böyle bir evliliğin haram olduğunun da ileri sürüldüğünü belirterek, bu konunun ittifak niteliği taşımadığını ifade etmektedir.⁶⁵⁶

Hanefî mezhebinde ise durum tamamen farklıdır. Bu fark, şer'î kaynaklardan hüküm çıkarmadan kaynaklanan yöntem (istinbat) farkıdır. Hanefîlere göre nikâh olmasa da nikâhsız ilişki sonucu doğan çocuk, kişinin kızı sayılacağı için, bu evlilik asla caiz değildir. Hanefî mezhebinde fiili birleşme, nikâh olarak algılanmıştır. Çünkü onlara göre “nikâhla haram olan, zinayla da haram olur.”⁶⁵⁷

Olcaytu önünde Şafiîlerin Hanefîleri suçladığı mesele ise yine Nisâ süresinde geçen “iki kız kardeşin bir nikah altında toplanmasının haram” olduğunu belirten ayetin kapsamına yönelik tartışmalardan kaynaklanmıştır. Hanefî mezhebinde bilerek iki kız kardeşin veya anne ile kızının, daha kapsamlı bir ifadeyle “biri erkek diğeri kadın olarak düşünüldüğünde, evlenmeleri mümkün olmayan iki akrabanın bir nikâhta toplanması” caiz değildir.⁶⁵⁸

Şafiîler, aslında Hanefîlerdeki bu uygulamayı bilmektedirler. Ancak onlar tartışmada galip gelmek için Hanefî fikhında bulunan bir meseleye işaret etmişlerdir. İleri sürülen bu konu, “şüpheten vatı” denilen bir durumda, yani kişinin, bir nikâhta toplanmaları caiz olmayan (iki kız kardeş gibi) iki kadını nikâhında toplaması durumudur. Hanefî fikhında bilmeden (hataen) aynı nikahta toplanmaları caiz olmayan iki kadının bir nikahta toplanması tartışılmıştır. Hanefî mezhebine göre bu durum fark edildiğinde nikâh derhal fasit olur. Burada hangisiyle önce evlendi, hangisiyle sonra evlendi gibi araştırma yapılmasına müsaade edilmez.⁶⁵⁹

Olcaytu'daki mezhep değişikliğinin arkasındaki esas unsurun fikhî (dinî) bir neden olmadığının bir başka delili de, hülle konusunda Allâme tarafından ileri sürüldüğü belirtilen fetvadır. Bu mesele de doktrinde “üç talak'ın bir kabul edilip

⁶⁵⁶ Şirbînî, *a.g.e.*, III, 234.

⁶⁵⁷ Kâsânî, *a.g.e.*, II, 331; İbn Rüşd Ebu'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Kurtûbî, (595/1198), *Bidâyetü'l-Müctehid ve Nihâyetü'l-Müktesid*, Dâru'l Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2004, s. 461.

⁶⁵⁸ Kâsânî, *a.g.e.*, II, 424.

⁶⁵⁹ Kâsânî, *a.g.e.*, II, 424. (Evlenilemeyecek kadınlar başlığında).

edilmemesi” ve sünnî-bid’î (sünnete uygun olan boşama-sünnete uygun olmayan boşama çeşidi) konusundaki tartışmalarla alakalıdır. Buradaki karşılaşılan durumda Allâme Hillî’nin verdiği cevap, çağdaşı İbn Teymiyye’nin fetvasıyla birebir örtüşür. Çünkü İbn Teymiyye’ye göre bir anda verilen üç talak, tek talak sayılmalıdır.⁶⁶⁰ O halde bir fetvaya göre mezhep değişikliği temellendirilecekse, önce Hanefî, sonra Şafiî ve son olarak da Şîî olan Olcaytu’nun, Şîîlikten önce bu fetva gereği Hanbelî olması gerekirdi. Çünkü İbn Teymiyye, Allâme’den önce bu meselede fetvasını vermiştir.

Görüldüğü üzere Hanefî-Şafiî arasında istinbat farkından kaynaklanan ve her iki görüşün de kendi usûlleri açısından temeli olan bir konudan hareketle mezhep değişikliğini temellendirmek yeterli değildir. O halde bu meselenin arka planında başka etkenleri de aramak gerekmektedir.

Sünnî mezhepler arasındaki tartışmaya tanık olan İlhanlı ileri gelenlerinin, Cengiz yasasını bırakıp “Arab’ın dinîne” girmelerini sorgulamaları; Olcaytu’nun tartışma meclisini kızgın bir şekilde terk etmesi, mezhep değişikliği için lehte değil, aleyhte delillerdir. Her şeyden önce ifade etmek gerekir ki, İlhanlı komutanlarının Hanefî-Şafiî fıkında, tartışma konusu olan bir fikhî hükümden tiksinti duymaları normal değildir. Çünkü dönemin seyyahlarının ifadelerine göre, Moğol geleneğinde kişi, öz annesinin, kızlarının ve ana bir kız kardeşlerinin haricindeki, ölen babasının diğer hanımları da dahil olmak üzere, ister akraba olsun ister olmasın, bütün kadınlarla evlenebilmesi mümkündür. Hatta aynı anda iki kız kardeş bir nikâhta toplanabilir.⁶⁶¹ Bu konuyu ileri sürerek mezhep değişikliğini temellendirmek, fıkıh külliyyatında mut’a gibi,⁶⁶² Sünnî fıkın kesin bir dille reddettiği evlilik akdi mümkün olan⁶⁶³, Sünnî fıkına göre daha tartışılan bir mezhebe geçmeği haklı göstermek, İlhanlıların Şîîliğe geçişindeki esas amacı gölgeler kanaatindeyiz.

İlhanlı ileri gelenlerinin sürekli Cengiz *yasa*’sına dönülmesini teklif etmeleri, onların İslam’a mesafeli olduğu gösterir. Olcaytu’ya yapılan tekliflerde ise, onun direkt İslam’ı terk edip *yasa*’ya dönmesi istenmiştir. Yani Sünnîliği bırakıp Şîîliğe geçmesi teklif edilmemiştir. Çünkü İslam’a girmiş olan her İlhanlı yöneticisinin Müslümanlığı,

⁶⁶⁰ İbn Teymiyye, *Mecmu’*, XXXIII, 13. (Sünnî-Bid’i boşama çeşitleri kısmında).

⁶⁶¹ Carpini, *a.g.e.*, s. 30; Wilhelm von Rubruk, *Moğolların Büyük Hanına Seyahat (1253-1255)*, çev. Engin Ayan, Ayışığı Kitapları, İstanbul 2001, s. 41.

⁶⁶² Mesela Kuleynî’nin *Kâfi*’sinde 20 sayfa (V, 448-468 arası); Tûsi’nin *İstibsâr*’ında 14 sayfa (III, 141-155 arası) rivayet hep mut’a nikahı üzerinedir.

⁶⁶³ Hz. Peygamber Hz. Ali’nin diliyle Hayber’de bu nikâh çeşidini yasaklamıştır. Buharî, Megâzî 38, Nikâh 31, Zebâih 28, Hiyel 3; Müslim, Nikâh 29 (II,1027); Tirmizî, Nikâh 28 (1121).

İlhanlı ileri gelenlerince kaygıyla karşılanmıştır. Bunların bir kısmının, statü ve maddi imkânlarını kaybetmenin verdiği hayal kırıklığıyla hareket ettikleri de söylenebilir.

Olcaytu, İlhanlı ileri gelenleri karşısında, İslam'ı bırakmayı göze alamamıştır. Ancak Sünnî olmaya devam etmesi halinde bir takım sorunların da üstesinden gelemeyeceği düşüncesinde kalmıştır. O halde İslam içinde kalmanın başka bir yolu olmalıydı. İşte Olcaytu'nun Şîliğe geçişini kendi açısından değerlendirdiğimizde o, İlhanlı ileri gelenlerinin İslam'ı bırakma tekliflerine karşı yeni bir duruş sergileme zorunluluğu hissetmiştir. Bunun sonucunda da İslam'ı bırakmamıştır. Ama Şîliğe geçerek üzerindeki baskıyı azaltmaya çalışmıştır.

Olcaytu'nun mezhep değişikliği ve buna bağlı olarak İlhanlı yöneticilerinin Şîleşmesini, siyasî maslahatın gereği olarak görmek bize göre daha makul gözükmektedir. Genel olarak İlhanlıların Şîliği benimsemeleri, Memlûklere karşı alternatif bir İslamî yönetim biçimi oluşturma çabası gibi siyasal bir probleme işaret etmektedir. Şîlik, Moğol ailesinin yönetimlerindeki ontolojik problemi aşmaya yönelik yardımcı bir unsur olarak görev yapmıştır. Bir başka ifadeyle, yaşanan siyasî ve toplumsal süreç, İlhanlıları Şîlikten yana tavır almaya sevk etmiştir. Bu uygulama, tarihî sürecin öncelediği bir zorunluluktur. Hicri III. asırdan itibaren İslam toplumlarında kurulmuş olan tüm devletlerin, kendilerini bir mezhebe nispet etmeleri, bu zorunluluğun bir gereğidir. Çünkü bu nisbet onlara dinî meşruiyet sağlarken, düşmanları da devre dışı bırakmaktadır.⁶⁶⁴

İlhanlıların meşruiyet problemini Sünnî kalarak aşma çabaları olmuştur. Ancak rakip devlet konumunda olan Memlûkler, İlhanlılardan çabuk davranarak, meşruiyet enstrümanı olarak kabul edilen halife problemini, Abbâsî ailesinden birini tayin etmek suretiyle aşmışlardır. Bu durumu aşamayan İlhanlılar, alternatif proje peşinde koşmuşlardır. Şîlik onlara bu imkânı vermiştir. İlhanlılar halifeliğin Memlûkler için meşruiyet kaynağı olduğunu; bu nedenle İslam toplumunun karşısına onların alternatifi olarak sunulmalarının kabul görmeyeceğini anlamışlardır. Bu nedenle toplumda tutunabilmek için diğer kesimi oluşturan Şîlik ve onun değerlerini muhatap almışlardır.⁶⁶⁵ Doğrusu, Sünnî hilafetin düşürülmesi ve sonrasında, Sünnî toplumun yaşadıkları, onları İlhanlılara mesafe almaya itmiştir. Daha sonra Müslüman oldukları

⁶⁶⁴İbrahim, *a.g.e.*, s. 77.

⁶⁶⁵İbrahim, *a.g.e.*, s. 105-106.

halde İlhanlıların, Memlük topraklarına sürekli saldırıda bulunması, Memlüklerin hem siyasî hem dinî açıdan rakip görüldüğü izlenimini vermiştir.

İlhanlıların Şîliği kabul etmesi onlara, Memlüklerin İslam dünyasında tek belirleyici olmadığını ifade etme imkânı vermiştir. İlhanlılar Şîleştikleri için, diğer Sünnî yönetimlerin savunduğu tüm projelerin meşruiyetinde şüphe olduğunu ifade edebilir, “Sünnîlerin kabul ettiği hilafet çizgisi, meşru değildir, halifeler gasıptır ve Ehl-i Beyt’in haklarını ihlal etmişlerdir” gibi geleneksel Şî söylemlerini rahatlıkla kullanabilirlerdi.

Şîi araştırmacılar Olcaytu’nun vefatına yakın tekrar Sünnîliğe geçtiğini ısrarla vurgulamaktadırlar.⁶⁶⁶ Buna göre Olcaytu, ölüm döşeğindeyken iki önemli karar yayınlamıştır. Birisi, öldürülen vezir Sa‘deddin Sâveci’nin müsadere edilen mallarının yarısının çocuklarına verilmesi; diğeri Hülefa-i Raşidi’nin isimlerinin hutbelerde tekrar zikredilmesi ve paraların üzerine tekrar yazılmasıdır.⁶⁶⁷ Beyânî’ye göre halk tarafından çıkarılan ayaklanmalar, İlhanlı soyundan ileri gelen devlet adamlarının Olcaytu’ya mezhep değişikliği nedeniyle tavır almaları, Olcaytu’nun Şîlikten tekrar Sünnî uygulamalara dönmesini gerektirmiştir. Böylece Sünnîler yeniden devlete hâkim olmuşlardır.⁶⁶⁸

Rivayetlere bakılırsa Olcaytu, Şîliğe geçmesinden sonra Sünnî ulema tarafından kısıp alınmış, her fırsatta Şîliğin, Râfızîlik olduğu ve Haricilikle aynı paralele durduğu ifade edilmiştir.⁶⁶⁹ Ehl-i Sünnet ulemasının bu denli baskısında kalan Olcaytu’nun Şîliğe bakış açısında önemli oranda değişim olduğu ifade edilmiştir. Buna göre Olcaytu, ömrünün sonlarına doğru Sünnîliğe dönmüştür.⁶⁷⁰ Sünnî kaynaklardan bu iddiayı destekleyenler bulunmaktadır. Nitekim İbn Hacer el-Askalânî (852/1449), onun Rafızîlikten (Şîlik) çıkıp Ehl-i Sünnet’e döndüğünü, Sünnî değerleri yeniden eski önemine kavuşturduğunu ifade etmektedir.⁶⁷¹

Yâfi‘î (768/1366), İbn Kesîr (774/1373) ve Suyûtî (911/1505)’ye göre ise Olcaytu Şîi olarak ölmüştür. Onun döneminde büyük fitne ve musibetler cereyan

⁶⁶⁶ Aştıyan, *Tarih-i Mufassal*, I, 318; Beyânî, *a.g.e.*, II, 486; Sayyad, *eş-Şarku’l-İslam*, s. 399.

⁶⁶⁷ Sayyad, *eş-Şarku’l-İslam*, s. 399-400.

⁶⁶⁸ Beyânî, *a.g.e.*, II, 486.

⁶⁶⁹ Şebânkâreî, *a.g.e.*, s. 160.

⁶⁷⁰ Aştıyânî, *Tarih-i Mufassal*, I, 318.

⁶⁷¹ İbn Hacer *ed-Dürerü’l-Kâmine*, V, 113.

etmiştir.⁶⁷² Toplumda ağırlığını kaybeden Sünnîlik, ancak Ebû Said'le birlikte eski önemine kavuşmuştur. Otantikliğini kaybeden hutbelerin⁶⁷³ eski haline döndürülmesine Sünnîler çok sevinmişlerdir. Toplumda Sünnî-Şîî çatışmasını tetikleyen fitneler ve halk arasında cereyan eden çatışmalar sona ermiştir.⁶⁷⁴

Olcaytu'nun Şîilikten Sünnîliğe tekrar döndüğü iddialarını ihtiyatla karşılıyor. Çünkü Olcaytu çıkardığı emirlerin tüm İran ve Irak'ta uygulanmasını istediğinde, bu emre karşı çıkan Kazvin, İsfahân, Bağdat ve Şiraz gibi kentlerde Sünnî halklara baskılar uygulamış,⁶⁷⁵ bu konuda ihmalkârlıkla suçladığı bölge kadılarını çağırıp hesaba çekmiştir.⁶⁷⁶ Ayrıca halkın, Ebû Said'le birlikte Sünnî değerlerin tekrar topluma hâkim olmasını bayram olarak kutlaması, Olcaytu'nun Şîî olarak öldüğünün bir işaret olarak kabul edilmelidir.

Olcaytu'nun Mezhep Değişikliğinin Sonuçları

Olcaytu'nun mezhep değişikliğinin, hem siyasî hem de Mezhepler Tarihi açısından bazı değişikliklere neden olduğu söylenebilir. Öncelikle Şîilik resmî mezhep olmuştur. Buna bağlı olarak, başta Şafîî vezir Reşîdüddîn'in olmak üzere, Sünnîlerin siyasetteki ağırlığı azalmış; Sünnî yöneticilerin sorgulanamaz yetki alanları daralmıştır.⁶⁷⁷

Olcaytu'nun Şîiliği mezhep olarak benimsemesi, dinî alanda başta camilerde olmak üzere, topluma ve kurumlara yansıyan bazı değişiklikleri beraberinde getirmiştir. Hutbelerden Hz. Ali dışındaki halifelerin isimleri kaldırılmıştır. Yerine Hz. Hasan, Hz. Hüseyin ve oniki imamın isimleri okunmaya başlanmıştır; bu isimler paraların üstüne kazınmıştır. Ayrıca ezana eklemeler yapılmıştır.⁶⁷⁸ Olcaytu'nun Şîiliğe geçmesinin gereği olarak çıkarılan bir fermanla, hutbenin yapısı değiştirilmiştir. Üç halifenin isimleri hutbeden çıkartılmış, yerlerine Hasan ve Hüseyin'in isimleri konulmuştur.

⁶⁷²Yâfi'î, *a.g.e.*, II, 736; İbn Kesîr, *a.g.e.*, XIV, 77; Suyûtî, *a.g.e.*, s. 538.

⁶⁷³Yâfi'î, *a.g.e.*, II, 736.

⁶⁷⁴İbn Kesîr, *a.g.e.*, XIV, 77.

⁶⁷⁵Mezhep taassubuyla diğer mezheplere baskı yapmıştır. Detay için bkz. Müneccimbaşı Ahmed b. Lütfullah, *Sahâifu'l-Ahbâr fî Vekâyi'i'l-A'sâr* (Müneccimbaşı Tarihi), çev. İsmail Erünsal, İstanbul, ts, III/268, III/ 2-3.

⁶⁷⁶İbn Battûta, *a.g.e.*, I, 223-226 (201-203). Örneğin 709'da İsfhân'a yirmi bin asker sevk etmiştir. Ca'feriyan, *a.g.e.*, s. 471-472.

⁶⁷⁷Kâşânî, *a.g.e.*, s. 122 (156), 127 (161).

⁶⁷⁸Olcaytu döneminde basılan paraların üstünde ilk kez Âl-i İmran 25. ayeti yazılmıştır. Sikkenin genel görünüşü şöyledir: Ön yüzünde bir dörtkenar içinde şu ifadeler vardır: *السلطان الاعظم قياث الدين والدنيا خلد الله*. Bu dörtgenin etrafında Rum 3. ayetinin bir kısmı vardır. Sikkenin içinde yuvarlak şekilde Tevbe süresinin 33. ayeti yazılıdır. Sikkeni arka yüzünde tam ortasında kelime- i tevhid, en altta da Âl-i İmran 25. ayeti vardır. Bkz. Beyânî, *a.g.e.*, II, 602.

Ayrıca 709/1310 yılında, altın ve gümüş sikkelerin üzerindeki dört halifenin isimleri silinip, yerlerine, on iki imamın isimleri yazılmış, bütün İran'da ve Şîîlerin hakim olduğu şehirlerde ezana “Hayye alâ Hayri'l-Amel” “حي علي خير العمل”⁶⁷⁹ ibaresi eklenmiştir.⁶⁸⁰

Ali evladı açısından Olcaytu'nun mezhep değişikliği, beraberinde değişimi getirmiştir. Buna göre Olcaytu, kendisinin Şîî olmasını isteyen ve bu konuda katkısı olan Seyyid Tacüddin Âvecî'yi, İlhanlı yönetimi altındaki bütün topraklarda yaşayan Seyyidlerin Nakîbi olarak tayin etmiştir.⁶⁸¹

Mezhep değişikliği, Olcaytu döneminde Şîî değerlerinin toplumda rahatlıkla dolaşıp kabul görmesini sağlamıştır.⁶⁸² Şîîlerin siyasetteki rollerinin artması, çoğunluğu teşkil eden ve iktidar tecrübesinin ellerinden kayıp Şîîlere geçtiğine tanıklık eden Sünnîlerde çeşitli rahatsızlıklara neden olmuştur. Sünnîler, hutbelerde Ebû Bekir, Ömer ve Osman (r.a.)'ın isimlerinin kaldırılmasına üzölmüş,⁶⁸³ bunu her fırsatta ifade etmişlerdir. Nitekim Bâbülezec bölgesi hatibi, hutbeyi okuduğu esnada dört halifenin isimlerine geldiğinde, hem kendisi hem de cemaat hıçkırarak ağlamışlardır. Sünnîler, bid'atçiler olarak değerlendirdikleri Şîîlerin, kendilerine egemen olmasını hazmedememişlerdir. Tepki olsun diye Olcaytu'nun Şîîliğini resmen açıkladığı sene (709/1309) hacca gitmemişlerdir.⁶⁸⁴ Sünnîlerin Olcaytu'ya tepkili olmalarının diğere bir nedeni de, onun Şîîliğe geçmesinden sonra, Ebû Bekir ve Ömer (r.a.)'in kabirlerini yıkmak için, üç bin askerini Medine'ye gönderme kararının duyulmasıdır.⁶⁸⁵

Yine Olcaytu'nun mezhep değişikliği, Şîîliğin İslam dünyasında evrensel kabulünü gerçekleştirebilecek niteliğe kavuşturmuştur. Bu endişe, doğal olarak Sünnî merkezli bir kaygıyı yansıtmaktadır. Sünnîlere göre, eğer Olcaytu'nun vefatı erken olmasaydı Şîîlik, Irak ve İran'da yayılma imkânı bulduğu gibi, Mekke ve Medine'de de yayılma imkânı bulabilirdi. Nitekim İbn Kesîr'e göre, Mekke Emiri Humeyse b. Ebî Nümeyr el-Hasenî, Mekke halkına karşı kendisine yardımda bulunması için

⁶⁷⁹Elimizdeki nüshada *حي علي من العمل* şeklinde geçmekte *خير* kelimesi düşmüş görünmektedir. Diğere kaynaklarla karşılaştırılınca doğrusu metinde geçtiği gibidir. Bkz. Hafız Ebrû, *a.g.e.*, s. 52.

⁶⁸⁰Kâşânî, *a.g.e.*, s. 135-36.

⁶⁸¹Kâşânî, *a.g.e.*, s. 166-67.

⁶⁸²İbn Kesîr, *a.g.e.*, XIV, 77.

⁶⁸³İbn Kesîr, *a.g.e.*, XIV, 77; Suyûtî, *a.g.e.*, s. 538.

⁶⁸⁴İbn Kesîr, *a.g.e.*, XIV, 56.

⁶⁸⁵Eflâkî, *a.g.e.*, II, 264; İbn Tağriberdî'ye göre bu amacından dolayı Allah onu helak etmiştir. Bkz. *a.g.e.*, IX, 239.

Olcaytu'dan destek sözü almış; bunun üzerine Horasan'da hazırlanan büyük bir ordu onun emrine tahsis edilmiştir. Ancak Olcaytu'nun hesapsız ölümü, Şiîleştirme çabalarını sonuçsuz bırakmıştır.⁶⁸⁶

Anadolu'da Olcaytu'nun mezhep değişikliği sonrası izlediği politikaların yansımaları farklı olmuştur. Bu dönemde uygulanan politikalar sonucu, halk camilere gitmemiş; imamlar ve din adamlarına değer verilmez olmuştur. Ebû Said'le birlikte bu problemler ortadan kalkmıştır.⁶⁸⁷ Bu arada Olcaytu'nun Şiîliği benimsemesi, Moğol eyaleti konumunda olan Anadolu'da Sünnî olmayan köylü ve göçebeler arasında sevinçle karşılanmıştır. Şiîliğin bir sonucu olarak Anadolu'da Ebû Bekir, Ömer ve Osman'nın adlarının anılması yasaklanmıştır. Anadolu Türklerinin Olcaytu'nun, Hârbende ismi de dahil olmak üzere, Moğollara mahsus isimleri kullandıkları gibi, Türkmenler ve Moğollar arasında bir kaynaşmanın başlamasına da vesile olmuştur.⁶⁸⁸

Öte yandan Olcaytu'nun mezhep değişikliği sonrası ülkede uyulmasını istediği yeni uygulamalar, toplumun her kesiminde aynı kabulü görmemiştir. Kaynakların bir kısmı bu emirlerin, Kazvin'in dışında bütün İran'da uygulandığını ifade ederken;⁶⁸⁹ bir kısmı da her yerde uygulanmadığını ifade etmektedir.⁶⁹⁰ Bu nedenle Şiîler, yeni uygulamaların toplumda yerleşebilmesi için, Sünnîlere baskı yapılmasını teklif etmişlerdir. Nitekim Şiîliğin tüm ülkede yayılması için fermanlar yayınlanmış, insanlar Şiîliği kabul etmeleri konusunda zorlanmış ve bu uğurda çeşitli baskılara maruz kalmışlardır. Bu baskılar, ülkede toplumsal kargaşaya neden olmuş, Sünnîler, yönetime küstürülmüştür. Olcaytu döneminde Sünnî halk, İlhanlı yöneticileri ile üstünlüğü ele geçiren Şiîler arasında sıkışıp kalmıştır.⁶⁹¹

⁶⁸⁶ İbn Kesîr, *a.g.e.*, XIV, 78; Spuler, *İran Moğolları*, s. 212.

⁶⁸⁷ Osman Turan, *Türkiye Selçukluları Hakkında Resmî Vesikalar*, TTK, 2.bs, Ankara 1988, s. 59.

⁶⁸⁸ Faruk Sümer, *Safevî Devletinin Kuruluşu ve Gelişmesinde Anadolu Türklerinin Rolü*, TTK, 2. bs., Ankara 1999, s. 9-10. Hatta Mevlânâ'nın oğlu ve üçüncü Mevlevî postnişini Sultan Veled (712/1312)'e Olcaytu'yu Şiîlerin kandırdığı, onun râfizî olduğu ve sahabeye sövdüğü, Hz. Peygamber'in kabrinin yanında Ebu Bekir ve Ömer'in kabirlerini sökmek için adam gönderdiği, hutbenin yapısında değişiklikler yaparak halifelerin isimlerini kaldırdığı anlatılınca o, heyecana gelmiş, canı sıkılmış, orada bulunanlar ağlamış ve halk feryat etmiştir. Kendisinden sonraki postnişini olan Ulu Arif Çelebi (719/1319)'yi "Olcaytu'ya nasihat etmesi, onu Şiîlerin ve râfizîlerin mezhebinden men etmesi için Sultaniye'ye gönderme kararı almıştır. Vefat ederken de: "Arif Harbende hanı ihmal etme!" diyerek vefat etse bile bu görevi yapmasını istemiştir. Arif Çelebi de 715'te yola çıkmış, ancak yolda iken Olcaytu'nun vefat haberi ulaşmıştır. Bkz. Eflâkî, *a.g.e.*, II, 264-265.

⁶⁸⁹ Hafız Ebrû, *a.g.e.*, s. 52.

⁶⁹⁰ İbn Battûta, *a.g.e.*, I, 223-226 (201-203).

⁶⁹¹ Fehmi, *a.g.e.*, s. 219; Ca'feriyan, *a.g.e.*, s. 481-482.

İlhanlılar döneminde mezheplerin siyasî iradeyle kurdukları ilişkilerde Şîîlerin tavrı farklı olmuştur. Çünkü onlar İlhanlılara desteklerini doğrudan vermişlerdir. Oysa diğer mezhepler, siyasî otoriteye desteklerini dolaylı yollardan sunmuşlardır. Şîa'nın bu desteğini yukarıdada ifade ettiğimiz gibi, Olcaytu'nun Şîîliğe geçişini hızlandırmaya çalışan Moğol asıllı Şîî komutan Turumtaz'ın ifadelerinde görmek mümkündür. Ona göre Şîîlerle İlhanlılar, aynı siyaset dilini kullanmaktadırlar.⁶⁹²

İlhanlıların benimsediği ideolojik yaklaşımlarla Şîîlerin benimsediği yaklaşımlar arasında benzerliklerin olduğu ortaya çıkmıştır. Buna göre İlhanlı siyaset geleneğinde Büyük Han, tüm evrenin merkezî olarak kabul edilir. Çünkü 'Han' lakabı, Cengiz'e bizzat Tanrı tarafından verilmek suretiyle⁶⁹³ gökyüzünün hükümranlığı ona sunulmuştur.⁶⁹⁴ Bu yetkiyle o, dünyadaki işlere hükmetme hakkına sahiptir. Buna göre Han, semadan aldığı dünyada yaymak zorundadır. Bu bakış açısı, Şîa'nın *mehdi* bakış açısıyla örtüşmektedir. Zira *mehdi*, semanın elçisi ve dünyanın kapısıdır. O halde her ikisinde de lâhutî ve sema ile ilişki düzeyi söz konusudur. *Hân* ve *mehdî*, Allah'ın yeryüzündeki nâibi ve nimetlerin kaynağı olarak telakki edilmektedir.⁶⁹⁵

Şîîliğe geçişle birlikte, İlhanlı hanedanının iktidarı elde etme mücadelesinin niteliği değişmiştir. Gâzân Hân'a kadar iktidar savaşları, İlhanlı ailesi ve din adamları arasında yaşanırken, Gâzân Hân'la birlikte İslamiyet resmî din olunca, bu savaşlar ve savaşan cepheler değişmiştir. Artık savaşlar İslam mezhepleri arasında cereyan etmeye başlamıştır. Mezhep savaşları, Olcaytu'nun tüm tahtı boyunca devam etmiştir. Bu savaşta bazen Sünnîler, bazen Şîîler galip gelmiştir. Şîî siyaset tarihi açısından bu mücadelenin en önemli katkısı, Şîîlerin takıyyeyi bırakıp aktif siyasete girmelerini sağlamış olmasıdır.⁶⁹⁶

⁶⁹² Bkz. sKâşânî, *a.g.e.*, s. 99 (134).

⁶⁹³ Kâşânî, *a.g.e.*, s. 19 (61).

⁶⁹⁴ Cüveynî, *a.g.e.*, I, 94.

⁶⁹⁵ Bkz. Watt, *a.g.e.*, s. 51-52; İbrahim, *a.g.e.*, s. 110.

⁶⁹⁶ Beyânî, *a.g.e.*, II, 573.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

İLHANLILAR DÖNEMİNDE ŞİİLERİN DURUMU

Bu bölümde İlhanlı yönetimi altındaki kentlerin mezhebî konumu ve nüfusu ele alınmış; buraların Şîî kültürel ve dinî hayatı için önemine değinilmiştir. Aybek Baba ve Barak Baba üzerinde derinleşilerek, Şîîliğin Anadolu'ya yansıyan yönünün olup olmadığı araştırılmıştır. Ayrıca dönemin toplumsal yapısına, Şîîlerin sosyal hayatta kendilerini ifade ediş tarzı olarak algıladıkları bazı merasim ve matemlerinin uygulanma durumuna bakılmıştır. Son olarak İlhanlı döneminde Şîîliğin ve Şîîlerin ön plan çıkmasına etki eden Muhakkık Hillî ile Allâme Hillî üzerinde derinleşerek, onların görüşlerine ve yetiştikleri Hille ekolünün bu konudaki katkısına yer verilmiştir.

3. 1. İlhanlılar Döneminde Siyasî ve Kültürel Şîî Merkezleri

Olcaytu dönemi Divan Kâtipliği görevi de yapan tarihçi ve coğrafyacı Hamdullah Müstevfî (740/1340), İran'ı eyaletler halinde bölgelere ayırmıştır. Bağdat'ın üst tarafında kalan yerleri *Irak-ı Acem*; altında kalan yerleri *Irak-ı Arap*; diğer yerleri *Horasan, Gilan- Mazenderan, Azerbaycan ve Fars* bölgeleri şeklinde taksim etmiştir. Onun yaptığı bu taksimat, İlhanlılar döneminde İran'ın beşeri coğrafyası, idarî teşkilatı, ticarî ve iktisadî hayatı için tek kaynak sayılmaktadır.⁶⁹⁷ O, bu taksiminde bölgelerin mezhebî konumuna da değinmiştir.

Eyaletlerden Irak-ı Acem bölgesindeki bazı kentlerde Şîî nüfusunun önemli oranda olduğu görülmektedir. Örneğin Kum gibi, halkı tamamen Arap Şîîlerinden oluşan bazı Şîî kentler vardır.⁶⁹⁸ Kumlu Şîîler, mezhepleri konusunda oldukça mutaassıptırlar.⁶⁹⁹ İmamzâde'den⁷⁰⁰ yedinci imam Musa el-Kazım'ın kızı Fatime el-Ma'sume'nin türbesi buradadır. Bu nedenle Şîîlerce kutsal bir mekân olarak kabul edilmiştir.⁷⁰¹

⁶⁹⁷ Bkz. Abdülkerim Özeydin, "Hamdullah Müstevfî", *DİA*, İstanbul 1997, XV, 455.

⁶⁹⁸ Yakut el-Hamevî *a.g.e.*, IV, 397.

⁶⁹⁹ Hamdullah Müstevfî, *Nüzhe*, s. 72. İbn Battû, *a.g.e.*, I, 208 (185)

⁷⁰⁰ İmâmiyye Şîîlerince imâmların oğulları ve torunlarının türbeleri için kullanılan bir terim. Bkz. öz, "İmamzâde", *DİA*, XXII, 209-210.

⁷⁰¹ Şüşterî, *a.g.e.*, I, 82.

Halkı Şîî olan bir başka kent de Kâşân'dır. Halkın büyük bir kısmının çini imalatında çalıştığı belirtilmektedir. Yaklaşık on sekiz köyü vardır ve büyük köylerin çoğunluğunu Sünnîler oluşturmaktadır.⁷⁰²

Şîîlerce merkez kabul edilen Rey, Irak-ı Acem'in önemli kentlerinden biridir. Burada hem Şîîler hem de Sünnîler vardır. Hamdullah Müstevfî'ye göre halkın tamamına yakını İsnâa'şeriyye Şîî'sidir. Ehl-i Beyt'e mensup kişilerin kabirleri vardır. Bazı köyler Hanefî'dir.⁷⁰³ Rey'i 616/1220'de ziyaret eden Yâkût, burada Şafîî, Hanefî ve Şîîlerin bulunduğunu ve bunların arasında sıklıkla çatışmaların yaşandığını ifade etmektedir.⁷⁰⁴

Irak-ı Acem'de Kazvin,⁷⁰⁵ İsfahân⁷⁰⁶ gibi, Sünnî ve Şîîlerin bir arada yaşadığı kentler de bulunmaktadır ve bunlar arasında sıklıkla çatışmalar yaşanmaktadır. Ayrıca hiç Sünnî nüfusun olmadığı şehirler de bulunmaktadır. Olcaytu dönemi nakibi Tâceddin Âvecî'nin şehri Âve,⁷⁰⁷ Verâmin,⁷⁰⁸ Ferahân,⁷⁰⁹ Dileman⁷¹⁰ Nihâvend⁷¹¹ bu özellikteki şehirlerdir.

Irak-ı Arab'a bakıldığında bazı kentlerde Şîîlerin çoğunluk, bazılarında azınlık olarak var oldukları görülmektedir. Örneğin hilâfet merkezî Bağdat'ta Şafîî ve Hanbelîler çoğunlukta olmasına rağmen, önemli oranda Şîî de bulunmaktadır.⁷¹² İlhanlıların kurulmasından biraz öncesine kadar Bağdat'ta Hanbelîlerle Şîîler arasında çatışmışlar yaşanmıştır. Bu dönemde isyan eden Şîîlerin cezalandırıldığı, Şîîlerce kutsal kabul edilen mekânların yıkıldığı ve Şîî ailelere taarruzların yapıldığı rivayetler arasındadır.⁷¹³

Bağdat, Şîî-Sünnî her mezhebin kendisine rahatlıkla kutsal alan bulabildiği bir yerdir. Örneğin *Mekâbir-i Kureyş*, *Kâzimeyn* veya *Kâzimiye* olarak da bilinen meşhur kabristanlık Bağdat'tadır. Burada mutasavvıf ve zahid Ma'rûf-i Kerhî (200/815) ve sekizinci imam Musa el-Kâzım (183/799) ile dokuzuncu imam Muhammed Cevâd

⁷⁰² Hamdullah Müstevfî, *Nüzhe*, s. 74; Yakut el-Hamevî, *a.g.e.*, IV, 336.

⁷⁰³ Hamdullah Müstevfî, *Nüzhe*, s. 59.

⁷⁰⁴ Yakut el-Hamevî, *a.g.e.*, III, 117.

⁷⁰⁵ Hamdullah Müstevfî, *Nüzhe*, s. 62-63.

⁷⁰⁶ Hamdullah Müstevfî, *Nüzhe*, s. 53

⁷⁰⁷ İbn Battûta, *a.g.e.*, I, 200.

⁷⁰⁸ Hamdullah Müstevfî, *Nüzhe*, s. 59; Şüşteri, *a.g.e.*, I, 94.

⁷⁰⁹ Hamdullah Müstevfî, *a.g.e.*, s. 76.

⁷¹⁰ Hamdullah Müstevfî, *a.g.e.*, s. 65.

⁷¹¹ Hamdullah Müstevfî, *a.g.e.*, s. 83.

⁷¹² Hamdullah Müstevfî, *a.g.e.*, s. 36

⁷¹³ Bkz. Beyânî, *a.g.e.*, II, 619.

(220/885) medfundur.⁷¹⁴ Bu kabristanlık Necef ve Kerbelâ yolu üzerinde olduğu için, her yıl âşûre matemlerinde, *Gadîr-i hûm*'da oldukça kalabalık Şîîler tarafından ziyaret edilmiştir. Burası Hülâgû'nun, Bağdat'ı istilasında zarar görmüş,⁷¹⁵ Şîîlerin iddiasına göre Sünnîlerin kışkırtmasıyla tamamen yakılmıştır.⁷¹⁶

Sünnîlerin ilgisini çeken mekânlar da vardır. Bunlar: Abbâsî halifelerinin kabirlerinin bulunduğu ve Sünnîlerin oturduğu Rusâfe Mahallesi ile Ebû Hanife'nin camisinin ve türbesinin bulunduğu Ebû Hanife Mahallesi ve Ahmed b. Hanbel'in kabirleridir.⁷¹⁷

Irak-ı Arap'ta Şîî kimliğini ve ağırlığını taşıyan şehirler vardır. Kûfe bunlardan bir tanesidir ve halkın tamamı Şîî'dir. Burası Şîîlerin toplanma merkezî olarak kabul edilmiştir. Çünkü Kûfe Hz. Ali'nin hilafet merkezî ve suikasta uğradığı yerdir.⁷¹⁸

Halkının tamamı Şîî olan Necef (Meşhed-i Ali),⁷¹⁹ Hz. Ali'nin kabrinin burada olması nedeniyle⁷²⁰ İlhanlılar döneminde Şîîlerce sıklıkla ziyaret edilmiştir. Necef, İlhanlılar döneminde hem yönetici hem de halk düzeyinde gereken ilgiyi görmüştür. Ehl-i Sünnet çizgisine mensup olsa da Gâzân Hân, Hz. Ali, Hz. Hüseyin ve Bağdat'ta medfun bulunan diğer imamların kabirlerini ziyaret etmiş, tamir ve tezyinleri için ödenek ayırmıştır. Gâzân Hân, Hz. Ali'nin kabrini ziyaret ederken şu ifadeleri kullanmıştır:

“Bu şekil vefat edip de kabri şu şekilde ziyaret edilen birini nasıl ölmüş sayabiliriz? Hz. Ali'nin vefatı, diğerlerinin yaşamasından daha iyidir. Şu var ki biz, salih kişilerin mertebelerinde değiliz. Fakat onlara benzemek için, ahiretimize faydası olsun, bu sayede sadaka-i câriyemiz devam etsin diye, hayır kapıları inşa etmeyi amaçladık. Allah'ın bize lütfettiği en kısa sürede bunu gerçekleştirmek tek arzumuzdur.”⁷²¹

Necef ve Kerbelâ adı, tarihte olduğu gibi İlhanlılar döneminde de Şîîler tarafından hem kendilerini hem de kimliklerini korumanın aracı olarak algılanmıştır. Başlangıçtan beri Hz. Ali'nin kabrinin yerinin net olarak bilinmemesi arayışlara neden

⁷¹⁴ İbn Hallikan, *a.g.e.*, V, 308-310; Hamdullah Müstevfî, *Nüzhe*, s. 34-38; İbn Battûta, *a.g.e.*, I, 245 (220).

⁷¹⁵ M. Streck, “Kâzimeyn” *İA*, VI, 525; Bozkuş, *a.g.e.*, s. 127.

⁷¹⁶ Hamdullah Müstevfî, *Nüzhe*, s. 44,45.

⁷¹⁷ İbn Battûta, *a.g.e.*, I, 245 (221).

⁷¹⁸ Hamdullah Müstevfî, *Nüzhe*, s. 32; İbn Battûta, *a.g.e.*, I, 239.

⁷¹⁹ İbn Battûta, *a.g.e.*, I, 238.

⁷²⁰ Yâkût, *a.g.e.*, V, 271, İbn Battûta, *a.g.e.*, I, 190 (136).

⁷²¹ Reşîdüddîn, *Târih-i Gâzân Hân*, s. 243.

olmuş; kabrin tespitinden sonra Necef, Küfe'ye yaklaşık 10 km uzaklıkta küçük bir nahiye konumunda olmasına rağmen, bu öneminden dolayı, Şîilerin toplanma merkezi olma özelliğini kazanmıştır.⁷²² Bu önemini İlhanlı döneminde de korumuştur.⁷²³

Şîilerce Necef kadar öneme sahip tek kent Kerbelâ (Meşhed-i Hüseyin)'dir. Çünkü Hz. Hüseyin'in kabri buradadır. Kerbelâ halkı da Şîi'dir.⁷²⁴ Gâzân Hân Hz. Hüseyin'in kabrini 698/1298'de ziyaret etmiştir.⁷²⁵ Hille'nin üst tarafında nehir yatağı kazılmasını emretmiş,⁷²⁶ buradan elde edilen suyu Kerbelâ'ya ulaştırarak çorak arazilerin değerlendirilmesine imkân tanımıştır.⁷²⁷

İlhanlılar döneminde Şîilerin, Necef ve Kerbelâ'yı sıklıkla ziyaret etmelerinin yanı sıra, buraları Şîa'nın siyasî, toplumsal ilke ve hedeflerinin Sünnîlere karşı korunmasında önemli enstrüman olarak da algılamışlardır. Necef'te Hz. Ali; Kerbelâ'da Hz. Hüseyin'in kabirlerinin bulunması nedeniyle Şîiler, buraları görkemli tutmuşlardır. Bu konuda İlhanlılardan gerekli desteği de almışlardır.⁷²⁸ Çünkü Necef ve Kerbelâ Şîi âlimlerce, ulemanın aksiyon şehirleri olarak kabul edilmiştir.⁷²⁹ İlhanlı döneminde burada büyük medrese, misafirlerin iâşe ve ibatesini üstlenen zaviyeler inşa edilmiştir. Meşhetlerin bakımını, İlhanlılar tarafından görevlendirilen türbedarlar üstlenmiştir.⁷³⁰

İlhanlılar döneminde Şîi halkın Necef'e ziyaret akınları sürmüştür. Bu ziyaretlerde uygun olmayan bazı ritüellerin ihdas edildiği ve bunların daha sonra gelenek halini aldığı görülmektedir. Şîiler, *leyle-i mahya* ismini verdikleri Recep ayının yirmi yedinci gecesi, kötürüm olan hastaları getirip, iyileşmeleri amacıyla yatsı namazından sonra Hz. Ali'nin kabri üstüne yatırırılar, gecenin yarısı veya üçte biri geçince, kötürümlerin "lâilâhe illellâh Muhammedün resûlullâh Aliyyün veliyyullâh" diyerek sapasağlam kalkacağına inanırlar. Bu, halk arasında öylesine yaygınlık kazanmıştır ki, bu geceyi kaçıran hastaların bir sene sonraki *leyle-i mahya*'yı bekledikleri bile görülmüştür.⁷³¹

⁷²²Yâkût el-Hamevî *a.g.e.*, V, 271; Mustafa Öz, "Necef", *DİA*, İstanbul 2006, XXXII, 486.

⁷²³Hamdullah Müstevfî, *Nüzhe*, s. 31-32.

⁷²⁴Hamdullah Müstevfî, *Nüzhe*, s. 33; İbn Battûta, *a.g.e.*, I, 190.

⁷²⁵Reşîdüddîn, *Târih-i Gâzân Hân*, s. 243.

⁷²⁶Reşîdüddîn, *Târih-i Gâzân Hân*, s. 239; Şebânkâreî, *a.g.e.*, s. 268.

⁷²⁷Reşîdüddîn, *Târih-i Gâzân Hân*, s. 156, 239.

⁷²⁸Bkz. Reşîdüddîn, *Târih-i Gâzân Hân*, s. 156, 239; İbnü'l-Fuvatî, *a.g.e.*, s. 333, 335.

⁷²⁹Bkz. Hamid Algar, "İran", *DİA*, XXII, 409-410.

⁷³⁰İbn Battûta, *a.g.e.*, I, 245.

⁷³¹İbn Battûta, *a.g.e.*, I, 190 (136).

Hille ise önemli medreseleri olan ve Allâme Hillî gibi, Olcaytu'nun Şîliğine tesir eden bazı âlimlerin yetiştiği şehirdir. Halkı mutaassıp Şîî'dir. Bazen mezhep çatışmalarının çıktığı görülmüştür.⁷³² Basra'da ise diğer mezhep mensupları bulunmakla birlikte, çoğunluğu Şîîler oluşturmaktadır.⁷³³

Horasan bölgesi ise, Irak-ı Acem'den sonra en fazla Şîî'nin olduğu yerdir. Burada da önemli bazı Şîî kentleri vardır. Örneğin imam Rıza'nın türbesinin bulunduğu *Meşhed* bunlardan birisidir.⁷³⁴ Yine *Tûs*,⁷³⁵ *Nisâbûr*,⁷³⁶ *Herat*⁷³⁷ ve *Belh'te*⁷³⁸ de önemli oranda Şîî nüfusunun olduğu ifade edilmektedir.⁷³⁹

Gilân ve Mâzenderân bölgeleri İran'ın kuzeyinde olmaları nedeniyle, el değmemiş bir yapı arz etmektedir. Bu bölgeler, İlhanlı hâkimiyetinin ulaşamadığı eyaletlerdir. İlhanlılar tarafından geçiş alanı olarak kullanılmışlardır.⁷⁴⁰ Siyasetin ve medreselerin uzağında bulunmaları nedeniyle Sâsânî kültüründen esintiler taşıdıkları rivayet edilmektedir.⁷⁴¹ Olcaytu, Gilân ve Mâzenderân'ı merkezî yönetime kattığı zaman halk, Sâsânî kültürünün beslediği gelenek ve göreneklerine bağlı kalmış, ezana da eklemeler yapmıştır.⁷⁴²

Fars eyaletinde ise, diğer bölgeler kadar Şîî nüfus baskın değildir. Ancak diğer mezhep mensuplarıyla birlikte Şîî nüfus da bulunmaktadır.⁷⁴³ Buranın en önemli kenti Şafiî ve Şîîlerin bir arada yaşadığı Şîrâz kentidir. Önceki dönemlerde olduğu gibi İlhanlı döneminde de Şîrâz, İslam öncesi Sâsânî gelenekleri yaşatıldığı bir kenttir. Hatta buradaki seyyidler kendilerini önceki yönetimlere direnen Büveyhîlerin devamı gibi görmüşler, kendilerinin olmadığına inandıkları yönetimleri tanımama eğiliminde olmuşlardır.⁷⁴⁴

⁷³² Bkz. Hamdullah Müstevfî, *Nüzhe*, s. 42; İbn Battûta, *a.g.e.*, I, 240.

⁷³³ Hamdullah Müstevfî, *Nüzhe*, s. 40; İbn Battûta, *a.g.e.*, I, 208.

⁷³⁴ Hamdullah Müstevfî, *Nüzhe*, s. 185; İbn Battûta, *a.g.e.*, I, 292.

⁷³⁵ Hamdullah Müstevfî, *Nüzhe*, s. 185

⁷³⁶ Hamdullah Müstevfî, *Nüzhe*, s. 181-183.

⁷³⁷ Hamdullah Müstevfî, *Nüzhe*, s. 187.

⁷³⁸ Şüşterî, *a.g.e.*, I, 116.

⁷³⁹ Yâkût el-Hamevî *a.g.e.*, V, 332; Hamdullah Müstevfî, *Nüzhe*, s. 187.

⁷⁴⁰ Spuler, *a.g.e.*, s. 184

⁷⁴¹ Kazvîni, *a.g.e.*, s. 172, 460.

⁷⁴² Beyani, *a.g.e.*, II, 624.

⁷⁴³ Hamdullah Müstevfî, *Nüzhe*, s. 138

⁷⁴⁴ Beyani, *a.g.e.*, II, 624-25.

Azerbaycan bölgesinde ise Sünnî mezheplerin ağırlığı söz konusudur. Örneğin *Tebriz*,⁷⁴⁵ *Erdebil*,⁷⁴⁶⁷⁴⁷ *Meşkin*,⁷⁴⁸ *Nahcivan*⁷⁴⁹ gibi şehirlerde çoğunluğu Sünnî Şafîiler oluşturmaktadır.

Şîîler için İlhanlılar dönemi, Büveyhîlerden sonra elde ettikleri ayrıcalıklı bir dönemdir. Bu durumun farkında olan Şîîler, varlıklarını koruma konusunda gayret sarf etmişler; siyasî iradelerden de gördükleri destekle bazı kentleri simge olarak kullanmışlar; bütün bölgelerde, dönüşümü ve değişimi beraberinde getiren kentlerde toplanmışlardır. Bu kentlerde Hz. Ali veya evladından birisinin kabirlerinin bulunması, kentlerin dönüşümünü gerçekleştirmiştir. Bir başka ifadeyle, Ali evladının kabirlerinin bulunduğu şehirler, Şîîlerin toplanma merkezî olmuştur. Siyasî açıdan İlhanlı döneminde Sultaniye ve Tebriz ne kadar önemliyse, Şîîler için de Bağdat, Necef, Kerbelâ, Basra, Kûfe, Meşhed gibi kentler, benzer öneme sahip olmuştur.

İlhanlı döneminde Şîîlerin hemen bütün davranışları Hz. Ali merkezli olmuştur. Mesela onların gözündeki Kûfe'yi önemli kılan husus, Hz. Ali'nin suikasta uğrayıp şehit düştüğü Kûfe camisinin orada olmasıdır. İlhanlı döneminde Şîîler, Hz. Ali yaralandığında, bu caminin direklerinden birine tutunduğu için, elinin izinin o direkte kaldığına inanmaktadırlar. Halk, Hz. Ali'nin elinin bereketini elde etmek için, ellerini oraya sürmüşlerdir. Öyle ki, bu sürtme dolayısıyla direkte çukur oluştuğu rivayet edilmiştir.⁷⁵⁰

Bir başka örnek de, Basra'da Hz. Ali'ye nispet edilen büyük bir mescidin yedi minaresi olduğu, Hz. Ali'nin ismi anıldıkça minarelerin harekete geçtiği şeklindeki rivayettir.⁷⁵¹ Bu olaya tanık olan İbn Battûta şunları söylemektedir:

“Yanımda Basralılardan biri varken mescidin ortasından minareye çıktım. Köşelerden birine tahtadan bir sap çakılı idi. Yanımda olan adam, elini bunun üzerine koyup “Emirü'l- mümin Ali (ra.)'nin başı için hareket et” deyince minare hareket etti. Ben de, sapı elimle tutarak; “Ebû Bekir (r.a)'in başı için hareket et” deyip salladığımda minare titredi. Oradakiler hayret ettiler. Basra halkı Ehl-i Sünnet ve'l- Cemaat olduğu

⁷⁴⁵ Hamdullah Müstevfi, *Nüzhe*, s. 88.

⁷⁴⁶ Hamdullah Müstevfi, *a.g.e.*, s. 92

⁷⁴⁷ Hamdullah Müstevfi, *a.g.e.*, s. 91

⁷⁴⁸ Hamdullah Müstevfi, *a.g.e.*, s. 94.

⁷⁴⁹ H.Müstevfi, *a.g.e.*, s. 102.

⁷⁵⁰ Hamdullah Müstevfi, *a.g.e.*, s. 32.

⁷⁵¹ Hamdullah Müstevfi, *a.g.e.*, s. 39; İbn Battûta, *a.g.e.*, I, 208-209 (184-185)

için benim gibi bu harekette bulunan için korkuya mahal yoktu. Ancak bu hareketi, halkı Râfızî olan yerlerde yapan kişinin helak olması işten değildir.”⁷⁵²

Bu merkezlerde Şifilikle alakalı bazı hareketler görülmüştür. *Mehdîlik, velâyet, nübüvvet ve şetmü's-sahabe* iddiaları bunlar arasında sayılabilir. İlhanlı döneminde Şifiliğe fikri dinamizm katan ve mutaassıp Şifîlerin yaşadığı Hille kentinde zaman zaman bu tür bazı hareketler gözlemlenmiştir. Nitekim Ahmet Teküder zamanında 683/1284'te Ebû Salih denilen birisi, kendisinin *Sahibu'z-Zaman*'ın naibi olduğunu ve bu hakikati insanlara duyurması için elçi olarak gönderildiğini ilan etmiştir. Halktan birçoğu, bu davete uyararak ona katılmıştır. Halkın teveccühü ile güçlendiğini düşünen Ebû Salih, Vâsıt şehrini kuşatmış, Vâsıt'ın yöneticisi İbn Mehâsin'e haber göndererek teslim olmasını istemiştir. Daha sonra Vâsıt'a saldırarak, başta İbn Mehâsin olmak üzere, birçok insanı öldürmüştür. Saldırı haberi Bağdat'a ulaşınca Irak şahnesi orduyla gelerek bu isyanı bastırması, Ebû Salih'in kesilen kafası Bağdat sokaklarında dolaştırılmıştır.⁷⁵³

İlhanlılar döneminde Hille'de *mehdî-i muntazar*'ı bekleme ritüeli, canlı bir şekilde yaşatılmaktadır.⁷⁵⁴ Şifîler, şehrin en büyük mescidine “meşhed-i sahib-i zaman” adını vermişlerdir. Her gün şehir halkından yüz kişi silahlarını kuşanmış bir vaziyette, ikinci namazından sonra şehrin emirine gelirler, teçhizatlı bir at veya katır alarak hayvanın önünde tabl (kös, büyük davul) veya nefir çalarlar, bir kısmı önüne bir kısmı arkasına geçer, bazıları sağ ve solunda yer alır. Tören alayı camiye ulaştıklarında kapıda durup:

“Bismillâhi yâ sahib-i zaman, bismillâhi,

Çık, fesat zuhûr etti, zulüm arttı.

Çıkma zamanı artık geldi.

Çık ki, Allah seninle hak ve batılı ayırsın” derlerdi. Tabl ve nefir çalarak akşam namazına kadar böyle devam ederlerdi. Bunların tüm amacı, onikinci imam el-Askerî'nin bu mescide girip burada kaybolduğuna ve yine buradan çıkacağına olan inançlarını göstermektir.⁷⁵⁵

İlhanlı döneminde Şifî tandaslı başka bazı iddialar da söz konusu olmuştur. Örneğin Irak'ta 666/1267 yılında şiirlerinin, Kur'ân'dan üstün olduğunu iddia eden biri

⁷⁵² İbn Battûta, *a.g.e.*, I, 208-209 (184-185).

⁷⁵³ İbnü'l-Fuvatî, *a.g.e.*, s. 303.

⁷⁵⁴ Hamdullah Müstevfî, *Nüzhe*, s. 42; İbn Battûta, *a.g.e.*, I, 240 (216).

⁷⁵⁵ İbn Battûta, *a.g.e.*, I, 239 (215).

çıkıştır. İdareyi üstlenen Alâeddin Cüveynî, onun öldürülmesini emretmiştir.⁷⁵⁶ Bir başkası da 672/1273'te nübüvvet iddiasıyla kendisinin peygamber olduğunu ileri sürmüş, ikinci ve yatsı namazlarını kaldırdığını ifade etmiştir.⁷⁵⁷

683/1284'te bir Yahudi, dinler tarihine yönelik bir eser yazmış, eserde İslam'ın nübüvvet anlayışına hakaret etmiştir. Bu durumu duyan halk, yazarı öldürmek için evini basmıştır. Araya giren şahne ve ileri gelenler halkı yatıştırıştır. Yahudi yazar Hille'ye kaçarak ölünceye kadar burada yaşamıştır.⁷⁵⁸

Gâzân Hân döneminde 703/1303'te kendisine abartılı kerametler nisbet edilen, Pîr Yakup adında bir şeyhin başını çektiği, görünüşte Şîî motifleri taşıyan; ama aslında Mazdek inançlarını yaymayı hedefleyen bir isyan çıkıştır. İsyanı dolayısıyla cezaya çaptırılacağını anlayan Pîr Yakub'un: "Bizi şeyhlerimiz korur" demesi üzerine Gâzân Hân: "Benim şeyhlerim Allah, Mustafa ve Murteza'dır, bakalım hangisi kuvvetli? Seninkiler mi yoksa onlar mı?" diyerek cevap vermiş ve onların kayadan atılarak öldürülmesini emretmiştir.⁷⁵⁹

İlhanlı döneminde, bilhassa Suriye'de, Nusayrîliğin⁷⁶⁰ yayıldığı da gözlemlenmektedir. 717/1317'de Hz. Ali'ye tanrılık nispet eden Muhammed b. Hasan el-Mehdi el-Kâim bi Emrillâh adlı biri, kendisinin *mehdî* olduğunu iddia etmiştir. Temel iddiası "Ali'den başka ilah yoktur, Muhammed'den başka hacip yoktur, Selman'dan başka kapı yoktur."⁷⁶¹ Bunlar, Haricî mantığıyla, esir aldıkları veya yol kestiklerinde bu ifadeleri kullanıp Ebû Bekir ve Ömer'e sövenleri sağ bırakmışlar, sövmeyenleri öldürmüşlerdir.⁷⁶²

Toplumda Şîî motifli çeşitli rahatsızlıkların görülmesi ve Şîîlik merkezli bazı kavramların ön plana alınarak isyan teşebbüsleri, İlhanlı yönetimini zora sokmuştur. Bu rahatsızlık ve dinî çözüme o dereceye varmıştır ki, Moğol emirlerinden Emir Çoban'ın oğlu Timurtaş, Anadolu'yu idare ettiği esnada 722/1322'de adına para kestirip hutbe

⁷⁵⁶ İbnü'l-Fuvatî, *a.g.e.*, s. 256.

⁷⁵⁷ İbnü'l-Fuvatî, *a.g.e.*, s. 266.

⁷⁵⁸ İbnü'l-Fuvatî, *a.g.e.*, s. 304.

⁷⁵⁹ Reşîdüddîn, *Târih-i Gâzân Hân*, s. 189-190.

⁷⁶⁰ Bkz. Muhammed b. Nusayr en-Nemîrî (270/883) tarafından kurulmuş aşırı bir Şîî fırkasıdır. Detay için bkz. Fığlalı, *Çağımızda İtikadî İslam Mezhepleri*, s. 180 vd.

⁷⁶¹ Anadolu Alevîliğinin hiyerarşik yapılanmasını çağrıştırmaktadır.

⁷⁶² İbn Kesîr, *a.g.e.*, XIV, 83-84.

okutmuş, bununla da yetinmeyerek kendisinin *mehdî-yi âhir zaman* olduğunu ilan etmiştir.⁷⁶³

Görüldüğü üzere İlhanlı döneminde mekânların değeri ve önemi, Hz. Ali ve evladıyla olan ilişkisiyle bağıntılıdır. Bu dönemde, Sünnîlerde de bulunan *mehdi* düşüncesi Şîîlerde daha baskın olarak ifadelendirilmiş, bunun etrafında isyan teşebbüsleri görülmüştür. İsyanlarda Hille kenti merkezî konumdadır. Aynı zamanda çeşitli Şîî unsurlar da ön plana çıkmıştır. Buradan hareketle denilebilir ki, Şîîkte gaybet kültürü ve beklenen mehdi düşüncesi, İlhanlı dönemi Şîî toplumunda, geçmiş dönemlerdeki özelliklerini korumaktadır.

Yahudi yazarın Hille'ye sığınması onun Şîîleri, Sünnîlerden kendine daha yakın bulduğunu göstermektedir. Çünkü o, Sünnîlerin ağırlıkta olduğu Bağdat'ta yaşamayı göze alamamış, Şîî nüfusun yoğun olduğu Hille'ye gitmeyi tercih etmiştir. Pir Yakub'un isyanında geçen diyaloglarda da, Anadolu Alevîliğinde sıklıkla vurgulanan "Allah-Muhammed-Ali" birlikteliğinin ön plana çıkması da dikkatleri çekmektedir.⁷⁶⁴

3. 2. İlhanlı Döneminde Şîîliğin Anadolu'ya Yansıması

İlhanlı dönemi dinî-tasavvufî hayatına bakıldığında, Anadolu Alevî-Bektaşî geleneğinde önemli iki ismin, İlhanlılarla temas halinde olduğu görülmektedir. Bunlardan ilki, hakkında çokça malumat bulamadığımız Aybek Baba, diğeri de Aybek Baba'ya oranla daha fazla bilgi sahibi olduğumuz Barak Baba'dır.

Ancak Barak Baba konusunda İlhanlı kaynaklarının sessiz kaldığı dikkatten kaçmamaktadır. Daha çok Memlûk kaynakları ondan bahsetmektedir. Özellikle bu konuda yazan Ahmet Yaşar Ocak'ın Olcaytu'yu Gâzân Hân'nın oğlu olarak sunması, Gâzân Hân'ın Barak Baba'yı Sultaniye'de karşıladığını ifade etmesi gibi bilgiler, İlhanlı kaynaklarıyla örtüşmemektedir.⁷⁶⁵ Çünkü Olcaytu, Argun'un oğludur ve Gazan Han'ın kardeşidir. Sultaniye ise Olcaytu tarafından 705/1306 yılında yaptırılmıştır.⁷⁶⁶

Aybek Baba, hulûl ve ittihâd gibi Sünnî düşünce yapısına uymayan görüşleri ve yaşama biçimiyle yaşadığı dönemde tepki çekmiştir. Bu nedenle Amasya'da görev

⁷⁶³ Eflâkî, *a.g.e.*, II, 977-978, Spuler, *İran Moğolları*, s. 213.

⁷⁶⁴ Allah-Muhammed-Ali üçlemesinin Alevîlerdeki kullanımını konusunda detay için bkz. İlyas Üzümlü, *Günümüz Aleviliği*, TDV Yay., İstanbul 2000, s. 69-82.

⁷⁶⁵ Bkz. Ocak, "Barak Baba", *DİA*, İstanbul 1992, V, 61

⁷⁶⁶ Detay için bkz. Kâşânî, *a.g.e.*, s. 52, 86.

yapma imkânını kaybedince, 670/1271’de Mısır’a gitmeye mecbur kalmıştır.⁷⁶⁷ Burada Mısır sultanı Baybars’ın da bulunduğu Sünnî alimerin meclisinde, Sünnî düşünceye aykırı görüşleri nedeniyle hesaba çekilip dövülmüş, daha sonra Mısır’dan sürülmüştür.⁷⁶⁸

Aybek Baba, bütün bu yaşadıklarından Selçuklu veziri Mu‘îniddin Pervâne’yi sorumlu tutmuş, Tebriz’e geçerek Moğol hükümdarı Abaka Han’ın hizmetine girmiştir. İlhanlı idarecilerinin ve önde gelen insanların güvenini kazandıktan sonra Abaka’yı, Pervâne ile Baybars aleyhine kışkırtarak öç almaya çalışmıştır. Gerekçe olarak da bu ikisinin Moğollara karşı gizli ittifak yaptıklarını ileri sürmüştür. Bu telkinden etkilenen Abaka, Aybek’i, bu işbirliğini açığa çıkarması için Anadolu’ya göndermiştir. Pervâne, Aybek’in kendisine yönelik düşüncelerinden habersiz, onu yanına almıştır. İşine başlayan Aybek Baba, Baybars’la Pervâne’nin yazışmalarının birer suretini İlhanlı sarayına göndermeyi başararak, Baybars-Pervane işbirliğini ortaya çıkarmıştır.⁷⁶⁹ Pervane’nin ihanetini gören Abaka, onu sevip değer vermesine rağmen sorguya çekmiştir. Pervane, bütün suçlamaları inkâr etse de, Aybek Baba’nın sunduğu mektupları görünce suçunu kabul etmek zorunda kalmış, cezasını canıyla ödemiştir (675/1277). Böylece Aybek Baba, Pervane’den intikamını almıştır.⁷⁷⁰

Ahmet Yaşar Ocak, Aybek Baba’nın fikrî ve siyasî duruşuna yönelik bazı tespitlerde bulunmuştur. Buna göre Aybek Baba, Baba İlyas (637/1240)’ın müritleridir. Mükemmel derecede arapça ve farsça bilmekte olup Behlül Baba adındaki şeyhten sonra, yaklaşık 645/1248’de Amasya’daki Hânîkâh-ı Mes’ûdî’nin şeyhliğine getirilmiştir. 675/1277’de Pervâne’nin hizmetine girmek ve onunla yakınlık kurmak istemişse de, vezir Mısır’a gidince bu amacına ulaşamamıştır. Aybek Baba, adı geçen dergâhta şeyhliği sırasında Sünnî İslam’a aykırı faaliyetlere giriştiğinden, bir anlamda şeyhi Baba İlyas gibi “tehlikeli” dinî propagandalara giriştiği için, dergâh yönetimi tarafından görevinden alınma kararı verilmiştir. Durumdan haberdar olan Aybek Baba, buradan ayrılarak Mısır’a gitmiş, propagandalarına orada devam etmiştir.⁷⁷¹

⁷⁶⁷ Hüseyin Hüsameddin, *Amasya Tarihi*, 1329-1332, II, 405.

⁷⁶⁸ Hüsameddin, *a.g.e.*, II, 405-406; Ocak, *Kalenderîler*, s. 68.

⁷⁶⁹ Hüsameddin, *a.g.e.*, II, 408, 413, 418; Ocak, *a.g.e.*, s. 68-69.

⁷⁷⁰ Ocak, *Babaîler*, s. 194

⁷⁷¹ Ocak, *Babaîler*, s. 193-194

Tokatlı bir Türkmen olan Barak Baba ise (655-707/1257-1307) Babâî muhitinden Sarı Saltuk'un mürididir.⁷⁷² Barak Baba, dervişliğe başladıktan sonra bütün Anadolu'yu gezmiş; bu arada İran'a gitmiştir. Daha şeyhi hayatta iken ünü duyulmaya başlayan Barak Baba, Gâzân Hân'ın davetiyle İlhanlı sarayına gitmiş ve onun gözüne girmeyi başarmıştır. Barak Baba, Gâzân Hân'ın vefatından sonra Olcaytu döneminde de aynı ağırlığını korumuştur.⁷⁷³ Olcaytu onu çeşitli vesilelerle farklı bölgelere elçi olarak göndermiştir. Örneğin 706/1306'da Şam'a Memlük Sultanı el-Melikü'n-Nâsır'a dervişleriyle birlikte elçi olarak gönderilmiştir.⁷⁷⁴

Olcaytu-Barak Baba ilişkisini ortaya koyan en önemli bilgi, Barak Baba'nın Şam dönüşü 706/1306'da Gilan'a elçi olarak gönderilmesidir. Gidiş gerekçesi olarak verilen bilgiler, Barak Baba'nın İlhanlı sarayındaki konumuna ilişkin farklı değerlendirmelerin yapılmasına imkân vermektedir. Ahmet Yaşar Ocak'a göre Barak Baba, Gilan'a Olcaytu'nun yeni benimsediği İmâmiyye mezhebini yaymak ve orada tutsak olan Kutluğ Şah'ı kurtarmak için gönderilmiştir.⁷⁷⁵ Bizim ulaştığımız kaynaklarda Barak Baba'nın vefatı, Olcaytu'nun Şîliğe geçiş tarihi ve kaynaklardaki diğer bilgiler bir bütün olarak değerlendirildiğinde, durumun Ocak'ın tespit ettiği gibi olmadığı anlaşılmaktadır.

Barak Baba'nın Şîliği tebliğ için gönderildiği tespitini, ilk bakışta İbn Kesîr (774/1373)'de geçen bir ifade destekliyor gibi görünmektedir.⁷⁷⁶ İbn Kesîr'e göre Olcaytu, 706/1306-07 yılında Gilan halkından askerî bir talepte bulunmuştur. Onlar bu talebi reddettikleri için Olcaytu, Gilan'a Kutluğ Şah Noyan komutasında altmış bin kişilik bir ordu sevk etmiştir. Harekete geçen Kutluğ Şah Gilan'da birçok askeriyle birlikte öldürülmüştür. Aslında Olcaytu, Kutluğ Şah'ın öldürülmesine sevinmiştir. Çünkü o, Olcaytu'yu öldürmek istemektedir. Ancak Olcaytu emrini yerine getirmedikleri için Gilan halkına çok kızmıştır. Bu nedenle kendisinden bir 'tebliğ'de bulunmak üzere, Şam'dan henüz dönen Barak Baba'yı Gilan'a elçi olarak göndermiştir. Gilanlılar onu öldürmek suretiyle kendi halklarını ve ülkelerini Barak'tan

⁷⁷² Ocak, *a.g.e.*, s. 69.

⁷⁷³ Ocak, *a.g.e.*, s. 70; A.mlf, "Barak Baba", *DİA*, V, 61.

⁷⁷⁴ İbn Kesîr, *a.g.e.*, XIV, 41.

⁷⁷⁵ Ocak, *a.g.md.*, V, 62.

⁷⁷⁶ İbn Kesîr, *a.g.e.*, XIV, 45

kurtarmışlardır. Çünkü Gilan halkı, Ehl-i Sünnettir ve çoğunluğunu Hanbelîler oluşturmaktadır ve onların arasında hiçbir bidatçi yaşayamaz.⁷⁷⁷

Ancak diğer bazı kaynaklarda, Barak Baba'nın Gilan'a gönderiliş amacına yönelik başka bilgilerin olduğu görülmektedir. Nitekim Bedrüddin Aynî (855/1451)'ye göre Barak Baba, Gilân'a kendisinin sebep olduğu bir durum neticesinde esir düşen Kutluğ Şah'ı kurtarmak ve de Gilan halkının Eş'arîliğe geçmelerini talep etmek için 'aracı' olarak gönderilmiştir.⁷⁷⁸ Aynî'de konuyla ilgili daha farklı detaylar bulunmaktadır. Aynî'nin rivayeti aynen şöyledir:

“Olcaytu'ya Gilân bölgesinin mezhebî konumu hatırlatılır ve bu mezhebin rahatsızlık kaynağı olduğu ifade edilir. Olcaytu oradaki mezhebî yapının ne olduğunu öğrenmek için, Gilân yöneticilerine bir mektup yazarak mezheplerine ilişkin bilgi ister. Onlardan, kendi fakihlerinden bir heyeti, Sultaniye'deki ilim meclisinde mezheplerini tartışmak üzere göndermelerini talep eder. Bu mektubu elçi vasıtasıyla Gilân'a gönderir. Elçi Gilân'a geldiğinde, yöneticiler bir heyet oluşturarak meseleyi kendi aralarında değerlendirirler. Yöneticiler elçiye: “bizim mezhebimiz hakkında Olcaytu'ya bu şekilde bilgi verenler kim?” diye sorarlar. Elçi: Şeyh Barak adında biri” der. Şeyh Barak'ın Olcaytu tarafından çok sevildiğini, sözünün dinlendiğini ifade ettikten sonra, “Şeyh Barak'a göre sizin mezhebimiz, Dımaşklı İbn Teymiyye'ninin mezhebidir ki, o, müslümanlar nezdinde kabul görmeyen birisidir. Ona göre siz, mücessimesiniz. O sizin mezhebimizi batıl olarak kabul ediyor, din üzerinde olmadığınızı inanıyor.” der⁷⁷⁹

Gilânlı yöneticiler, karşı bir mektupla Olcaytu'nun iddialarına tek tek cevap verirler. Onlar mücessime iddiasını reddederek, bunun mezheplerinde öldürülme nedeni olduğunu ileri sürerler. İlmi bir mecliste fakihlerle tartışma talebini de kabul etmezler. Çünkü Olcaytu'nun fakihleri devletten maaş almaktadırlar. Dolayısıyla da fetvaları bağımsız olamaz. Bu nedenle onların fetvalarına itibar edilemez. Kendi fakihleri ise devletten maaş almayı haram kabul etmektedir. Fakihler arasında eşitliğin olmadığı gerekçesiye bu teklifi de reddederler.⁷⁸⁰

Durum Olcaytu'ya ulaştınca çok sinirlenir. Kutluğ Şah meseleyi halletmek için harekete geçer. Gilan'a gider; ancak esir düşer. Bu haber Olcaytu'yu üzer. Durumdan

⁷⁷⁷ İbn Kesîr, *a.g.e.*, XIV, 45

⁷⁷⁸ Aynî, *a.g.e.*, s. 467 (<http://www.alwaraq.net/index2.htm?i=255&page=1/27.11.2007>)

⁷⁷⁹ Aynî, *a.g.e.*, s. 467 (<http://www.alwaraq.net/index2.htm?i=255&page=1/27.11.2007>)

⁷⁸⁰ Aynî, *a.g.e.*, s. 468 (<http://www.alwaraq.net/index2.htm?i=255&page=1/27.11.2007>)

haberi olan Şeyh Barak, dostu Kutluğ Şah'ın durumuna üzülür. Şeyh Barak, Olcaytu'ya, Gilan'a gitmek istediğini ifade eder ki, aslında bu fitne, onun başının altından çıkmıştır. Şeyh Barak Gilan'a gider. Gilan reisi Topaç: "Sen Barak mısın? der. O da: "evet" der. Oturmasını ister. Onu, Moğolların Gilân'a girmesine neden olmakla suçlar. Sonra "Ey şeyh Barak! Allah'a hamd olsun ki, bizi sıkıntıya sokmadan kendi ayağınla geldin. Kalbimde sana karşı müthiş bir kin var." der. Daha sonra neden buraya geldiğini sorar. Şeyh Barak, Olcaytu'nun kendisini nasihatçi/arabulucu olarak gönderdiğini, Kutluğ Şah ve beraberindekilerini serbest bırakmanızı; mücessime mezhebinizi terk edip Eş'arîliğe girmenizi emrediyor. Aksi halde Gilan'ı size dar edecektir." der. Topaç: "Bunun için mi geldin?" der. O da "Evet" der. Kutluğ Şah'ı seviyor musun? der. O da "Evet, o benim dostum ve arkadaşımıdır" der. Bu adam senin arkadaşınsa, senin müslümalığın nerede? der. Senin bu vaziyetin ne? Saçın, sakalın ve bıyığın neden kesik? Bu durum, inandığın dinînden mi kaynaklanıyor?" der. Daha sonra Topaç, Barak Baba'nın Kutluğ Şah'la birlikte öldürülmesini emreder. Olcaytu, Barak'ın ölmesine diğerlerinden daha çok üzülür, ağlar ve intikamını almaya yemin ederek Gilân'a ordu sevk eder. Tüm bu olaylar 706/1306-7 olmuştur.⁷⁸¹

Konuyla ilgili rivayetler birlikte düşünüldüğünde, İbn Kesir ile Aynî arasında farklılıkların olduğu görülmektedir. İbn Kesîr'den hareketle ifade etmek gerekirse Barak Baba, Gilân'a Olcaytu'dan bir 'tebliğ'de bulunmak üzere gönderilmiştir. Aynî'ye göre ise, hem Kutluğ Şah'ı kurtarmak hem de Gilan halkının Eş'arîliğe geçmelerini talep etmek için 'aracı' olarak gönderilmiştir. İbn Kesîr'e göre Barak Baba, Gilan'a gitmeden önce Kutluğ Şah'ın öldürüldüğünü bilmektedir. Aynî'ye göre ise Kutluğ Şah hayattadır ve Barak Baba onu kurtarmak için gönderilmiştir. İbn Kesîr'e göre Olcaytu'nun Gilan'a yönelme sebebi askerîdir; Aynî'ye göre dinî-mezhebî bir konudur. İbn Kesîr'e göre Barak Baba, Kutluğ Şah'ı sevmemektedir. Aynî'ye göre ise Olcaytu, Kutluğ Şah'ın ölümüne ağlamıştır.

Her iki kaynakta da geçmekte olan bu bilgilerin doğruluğunu tespit etmek için Olcaytu'nun Şifliğe geçişi ile Barak Baba'nın vefat tarihlerini tespit etmek gerekmektedir. Ulaştığımız kaynaklarda, Barak Baba'nın vefat tarihi 706/1306-7 olarak

⁷⁸¹ Aynî, *a.g.e.*, s. 475-476 (<http://www.alwaraq.net/index2.htm?i=255&page=1/27.11.2007>)

verilmektedir.⁷⁸² Olcaytu'nun Şîlîğe geçiş tarihi ise, 709/1309-10 olarak verilmektedir.⁷⁸³ İbn Kesîr de Barak Baba'nın Gilan'a gidiş ve öldürülüş tarihi olarak 706/1306; Olcaytu'nun Şîlîğe geçiş tarihini 709/1309 olarak vermektedir.⁷⁸⁴

O halde Olcaytu'nun Şîlîğe geçiş tarihiyle Barak Baba'nın vefat tarihleri, onun Gilan'a Şîlîği tebliğ etmek için gönderilmiş olma ihtimalini ortadan kaldırmaktadır. Çünkü 706/1306-7'de öldürülmüş bir insanın, 709/1309-10'da benimsenen bir mezhebin tebliğcisi olarak görevlendirilmesi düşünülemez. İbn Kesir de geçen "kendinden bir tebliğde bulunmak üzere" ifadesindeki 'tebliğ', Kutluğ Şah'ın öldürülmesi ve Olcaytu'nun talebini reddetmeleri nedeniyle Gilan halkına yönelik tehditler olmalıdır. Çünkü Barak Baba, Olcaytu'nun Şîlîğe geçmesinden üç sene kadar önce öldürülmüştür.

Bütün bunlardan sonra denilebilir ki, Barak Baba, Gilan halkına Şîlîği tebliğ için giden biri olarak gözükmemektedir. Ama kaynakların verdiği bilgiler değerlendirildiğinde, Olcaytu'nun temsilcisi olduğu açıkça görülmektedir. Şu kadar var ki, tarihlerin yakınlığı, meselenin başka yönden cereyan etmesini de mümkün hale getirebilir. Fakat bizim tespit ettiğimize göre Barak Baba, Gilan'a gittiğinde İlhanlıların resmî ideolojisi, Şâfîlik/Eş'arîlik'tir.

Kâşânî, Şeyh Barak'ın öldürülmesini şu ifadelerle aktarır:

"Şeyh Barak, Ramazan bayramının birinci günü Reşîdüddîn'in yanından ayrılıp Sultan Olcaytu'nun huzuruna doğru hareket etti. Lahican sınırına vardığında bir grup Gilan (Hanbelî)'lı üzerine saldırıp canına kast ettiler. Şeyh Barak: "Ey cahiller! Ben Şeyh Barak'ım, Hac'tan geliyorum. Benim canıma kastetmekten utanıp sıkılmaz mısınız? dedi. Onlar da" Ey Tatar şeyhi, kendi ayağınla hoş geldin. Allah Teâlâ'ya dua edip senin gelmeni istiyorduk. Kutluluk ve bereket getirmesi için seni öldürmek istiyoruz" dediler. Kurtlar ve çakallar gibi o şerefli adamın üzerine saldırdılar. Kurbanlık deve gibi parça parça ettiler. Onu öldürmelerini, derecelerinin artmasına ve Tanrı'ya yakınlaşmaya vesile saydılar. Müritleri başka bir ölünün kemiklerini alıp onun cesedi imiş gibi, cesedinî Sultaniye'ye getirdiler. Yarlığ hükmünce kabri üzerine

⁷⁸² Kâşânî, *a.g.e.*, s. 108; Yâfi'î, *a.g.e.*, II, 234; Aynî, *a.g.e.*, s. 475 ([http://www. Alwaraq.net/index2.htm?i=255&page=1/27.11.2007](http://www.Alwaraq.net/index2.htm?i=255&page=1/27.11.2007)); Hilmi Ziya Ülken, "Anadolu Tarihinde Dîn-i Ruhîyat Müşâhadeleri", *Mihrâb*, sayı 13-14 (1340), (434-448) s. 441.

⁷⁸³ Kâşânî, *a.g.e.*, s. 135; Suyûtî, *a.g.e.*, s. 538.

⁷⁸⁴ İbn Kesîr, *a.g.e.*, XIV, 56

yüksekçe bir türbe diktiler. Müritlerine her gün verilmek üzere elli dinar yevmiye tayin ettiler.⁷⁸⁵

İbn Kesir'in ifadelerine bakılırsa, Barak Baba'yı kalender meşrep bir kişilik olarak yorumlamak mümkündür. Onun anlattıklarına göre Barak Baba, yüz adamıyla birlikte Dımaşk'a gelmiştir. Bunlar fakir olup, sakallarını kesmiş, bıyıklarını Sünnet'e muhalif bir şekilde uzatmışlardır. Başlarında da keçeden boynuzlar vardır. Yanlarında ziller, çöğenler, tahta bastonlar bulunmaktadır. Menebic'e konuk olmuşlardır. Hanbelî revakında cuma namazı kılmış, sonra Kudüs yoluna koyulmuşlardır. Orayı ziyaret ettikten sonra Mısır'a gitmek istemişler, ama izin verilmemiştir. Dımaşk'a dönüp ramazan orucunu orada tutmuşlardır. Dımaşkta kabul görmedikleri için, doğu tarafına gitmişlerdir. Şeyh Barak, kırk yaşlarında olup Tokatlıdır. Gâzân Hân'ın yanında itibar kazanmıştır. Gâzân Hân onun üzerine bir kaplan musallat etmiş, o kaplana bağırınca kaplan geri çekilmiş, ona dokunmamıştır. Gâzân Hân bundan oldukça etkilenmiş, ona otuz bin dinar vermiştir. Şeyh Barak, paranın tamamını fakirlere dağıtmıştır. Gâzân Hân bu durumu görünce onu daha da sevmiştir. Şeyhin tarikatının prensibine göre hiçbir namaz terk edilemez. Namazı terk edene kırk sopa vurulur. Şeyh, tarikatının temel amacının nefsi terbiye olduğunu iddia etmiştir. Elbiselerinin maskara elbisesi olduğunu, bunların dünyaya uygun olmadıklarını, amaçlarının iç âlemi ve kalplerini şenlendirmek olduğunu söylemiştir.⁷⁸⁶

Benzer ifadeleri, *Amasya Tarihi*'nde de görmek mümkündür. Orada Barak Baba şu tasvirle sunulur:

“Belinden yukarısı bütün çıplak olup, aşağısına kırmızı bezden bir futa bağlamış, başına hafif kırmızı bir sarık şeklinde tülbent sarmış ve iki tarafına manda boynuzları raptetmişti. Elinde gayet uzun ve büyük bir nefir, kabaktan mamul büyük ve siyah bir keşkül olup, ayı gibi oynar, maymun gibi söyler, gayet murdar idi. Aynı hal aynı kıyafette daha sekiz on refiki olup, bunların elinde fazla olarak “daire” dedikleri kasnağı büyük kenarları zilli bir def olduğu halde gittikleri şehirlerde köylerde bir daire şeklinde durup bunlar çalar, Burak (Barak) Baba oynardı. Her ne tarafa gitseler, çocuklar etrafına koşar, müsahhare-i sibyan olan Barak Baba, hayvanatın sadasını taklid

⁷⁸⁵ Kâşânî, *a.g.e.*, s. 108.

⁷⁸⁶ İbn Kesîr, *a.g.e.*, XIV, 41; Aynî, *a.g.e.*, s. 480 (<http://www.alwaraq.net>.) Barak Baba'nın portresiyle ilgili detay için bkz. Bedri Noyan, *Bütün Yönleriyle Bektaşîlik ve Alevîlik*, Ardıç Yay., 1.bs., Ankara 1998, I, 233-234.

eder. Burak Baba, hulûle mû'tekit, âhireti münkir bir mülhid idi. Kâffe-i muharrematı mübah addeder ve Cenab-ı Hakk'ın iptida Hz. Ali'ye hulûlu, badehu sultan Hüdabende (Olçaytu) ile ittihad ettiğini iddia ederdi. Şehveti galip olup, güzellere Tanrı der, önlerinde secde ederdi.”⁷⁸⁷

Ancak bu yaklaşımların doğruluğunu tespit edemiyoruz. Nitekim her fırsatta Sünnîlik dışı uygulamaları eleştiren Memluk tarihçisi İbn Kesir, Barak Baba'nın namaz kıldığını, müritlerinden namaz kılmayana sopa cezası verdiğini; ramazan orucunu tuttuklarını ifade ettikten sonra: “Biz zahire göre hükmederiz. Sırları Allah bilir” diyerek görünürde şeyhin itikadî bir yanlışı olmadığını ifade etmektedir.⁷⁸⁸

Barak Baba'ya ait, *Kelimât-ı Barak Baba* adlı risalede de onun dinî hassayiyetlerini görmek mümkündür. Nitekim risalede mürşîd, hastasının hastalığını ve nasıl tedavi edeceğini bilen bir hekime benzetilir. Mürşidi bulunmayan kişi âhret yurdunda hastaneye düşecektir. Hastanenin adı Cehennem'dir. Bu dünyada mürşîd hekimin tedavisiyle sıhhate kavuşamayanlar, Cehennem'de Zebânî cerrahlarının tedavisine uğrayacaklardır.⁷⁸⁹ Görüldüğü gibi burada, Barak Baba'nın âhirete dair inancı söz konusudur.

Barak Baba, İlhanlı sarayında kabul gördüğü gibi, Anadolu'da da kabul görmüştür. Onun müritlerine Anadolu'da *Barakıyûn* denilmiştir.⁷⁹⁰ Bu isme, 753/1352 tarihli bir mezar kitabesinde rastlanmıştır.⁷⁹¹ Bu da XIV. yüzyılın ortalarında Anadolu'da Barak Baba müritlerine rastlandığını göstermektedir.⁷⁹² Barak Baba'nın, Anadolu'da olduğu kadar, İran'da da müritleri olduğu anlaşılmaktadır. Mevlânâ'nın torunu Ulu Arif Çelebi, Olçaytu'nun başkent olarak kullandığı Sultaniye şehrine gittiği zaman, burada Barak Baba zaviyesi şeyhi Hayran Emirci ile görüşmüş, onunla dostluk kurmuştur. Hayran Emirci de kısa bir süre sonra Konya'ya gelerek Mevlevî ayinlerine katılmıştır.⁷⁹³

Barak Baba'nın Gâzân Hân döneminde İlhanlı sarayına girmesi, daha sonra kardeşi Olçaytu döneminde saraydaki ağırlığını korumasıyla, *Barakıyûn*'un varlığını

⁷⁸⁷Hüsameddin, *a.g.e.*, II, 460-464; Ülken, *a.g.m.*, s. 441; Ülken, *Anadolu'nun Dînî Sosyal Tarihi*, çev. Ahmet Taşğın, Kalan Yayınları, Ankara 2003, s. 76-77.

⁷⁸⁸İbn Kesir, *a.g.e.*, XIV, 41.

⁷⁸⁹Barak Baba Risâlesi, haz. İsmail Özmen, *Alevî-Bektaşî Şiirleri Antolojisi:13.-14.-15.Yüzyıl*, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara 1998 (I, 420-432), I, 432.

⁷⁹⁰Ocak, *Kalenderîler*, s. 71.

⁷⁹¹Abdülbaki Gölpınarlı, *Yunus Emre ve Tasavvuf*, İstanbul 1961, s. 43.

⁷⁹²Ocak, *a.g.md.*, V, 61-62.

⁷⁹³Eflâkî, *a.g.e.*, II, 266-267; Gölpınarlı, *a.g.e.*, s. 43.

koruduğu kesinlik kazanmıştır. Özellikle Barak Baba'nın öldürülmesinden sonra Olcaytu, Sultaniye'de onun adına bir zaviye inşa ettirip taraftarlarına yevmiye bağlaması, bu tarikatın İran'da güçlenmesine imkan tanımıştır.

Kâşânî ve İbn Kesir'in rivayetlerinden hareketle Barak Baba'nın Sünnîliğe itikadî açıdan mugayir bir davranışı olmadığını söylemek durumundayız. Çünkü o, namaz kılmış, oruç tutmuş ve hacca gitmiştir. Ancak Barak Baba'nın, zil, baston ve raks gibi, Şamanist unsurları da beraberinde taşıdığı görülmektedir. Muhtemelen bu yüzden Sünnîliği aşırı olan Mısır'a sokulmamışlardır.⁷⁹⁴

Kaynaklarda verilen bilgiler bütüncül bir bakış açısıyla değerlendirildiğinde, Barak Baba'nın Sünnîliği ve Şîîliği hakkında kesin bir şey söylemenin zorluğu ortaya çıkmaktadır. İbn Kesir'in rivayetinden hareketle onun Sünnîliğini temellendirmek mümkün olmadığı gibi, Aynî'nin rivayetinden hareketle de onu heteredoks olarak nitelendirmek zordur. Çünkü, o hem şamanist unsurları hem Sünnî ve Şîî unsurları aynı anda taşımaktadır. Kaynaklardaki bilgilerden hareketle ifade edilebilecek tek kimliği, İlhanlıların resmî ideolojisi için çalışan görev adamı olduğudur. Bu yüzden Hilmi Ziya Ülken, Olcaytu'yla tanışmasından sonra Barak Baba'nın, İlhanlıların Anadolu'daki nüfuzlarını temin etme noktasında aracı olarak kullanıldığını ifade etmektedir.⁷⁹⁵ Bu, onunla ilgili siyasî bir yorumdur. Bunun farkında olmakla beraber aslında bu yorumu Barak Baba'nın kendisinin hazırladığını söylemek mümkündür. Çünkü gerek Aybek Baba gerekse Barak Baba, buraya kadar sunulan bilgiler ışığında görüldüğü üzere, dinî-tasavvufî konularından çok siyasetle ilgili yönleri ön plana çıkmaktadır.

3. 3. Toplumsal Kültürel ve Dinî Hayat

Hicri VII-VIII/XIII-XIV. asırlarda İran'daki toplumsal sınıfları ve bu sınıflardan her birinin statülerini, imtiyazlarını doğru ve net ifadelerle ortaya koymak oldukça zor gözükmektedir. Çünkü her an değişimi beraberinde getiren ve sürekli devam eden savaşlar, sıklıkla iktidar değişimlerini; buna bağlı olarak da, toplumsal yapıda farklılaşmaları beraberine getirmektedir. Bu değişim, siyasî, kültürel ve dinî alanlarda kendini göstermiştir.

Hülâgû ile birlikte başlayan İlhanlı kuşatması, toplumsal sınıfların değişmesini beraberinde getirmiştir. Mâverâünnehir, İran- Irak ve Anadolu coğrafyalarında yaşanan

⁷⁹⁴ Bkz. İbn Kesîr, *a.g.e.*, XIV, 56.

⁷⁹⁵ Ülken, *a.g.m.*, s. 443.

iç siyasî hesaplaşmalar, bu bölgelerin sıklıkla el değiştirmesine neden olmuştur. Bu kargaşa ortamında daha çok halkın ezildiğini tahmin etmek zor değildir. Buna karşın İlhanlı yönetimini oluşturan yönetici sınıfı ile sarayın diğer mensupları, emirler, askerler, sanatçılar, ruhanî şahsiyetler, dönemin elit tabakasını oluşturmaktadırlar. Alt tabakayı oluşturan köylü ve çiftçiler, varlıklarını bir 'efendi' sayesinde sürdürmekteydiler. Köylüler toprağa bağlı ve toprakla birlikte alınıp satılabilmekteydiler. Onlar devletin vergi sisteminde önemli bir görev üstlenmişlerdir. Buna göre, hem yıllık vergilerini vermek hem de memurların ve askerlerin maaşlarına kaynak sağlamak zorundadırlar. Bu vergi sistemi ve sürekli baskı altında olma hali, zaman zaman köylülerin ülkeyi terk etmelerine bile neden olmuştur.⁷⁹⁶

İlhanlılar döneminde topluma yön veren dinamikler arasında, Moğollarda olduğu gibi, en temel referans, *yasa*'dır.⁷⁹⁷ *Yasa*'nın tartışılmaz otoritesi, Teküder'le başlayan İslamlaşma sürecinde yavaşlamış olsa da, etkisini Gâzân Hân'a kadar kuvvetli bir şekilde sürdürmüştür. Budizm'in ve Şamanizm'in aktif din olarak İlhanlı toplumunda belirleyici olduğu dönemlerde *yasa* tek otoritedir. Ancak Gâzân Hân'la birlikte *yasa*'nın yanında İslam şariatının da ağırlığını yavaş yavaş hissettirmesi, bu tartışılmaz otoriteyi sarsmıştır. Buna rağmen *yasa* Timur dönemine (1370-1405) kadar etkisini sürdürmüştür.⁷⁹⁸

Bağdat'ın Moğollar tarafından istilâsı ve *yasa* merkezli yeni siyasî, sosyal ve hukukî yapı, halifeler döneminde bu topraklara giren İslam'ın geleneksel işleyişini sarsmıştır. Bu değerler değişiminde İslam toplumları açısından en büyük zarar eğitim, ahlak ve toplumsal alanlarda kendini göstermiştir.⁷⁹⁹

İlhanlı dönemi toplumsal yapısını temelde ikiye ayırmak mümkündür. Birinci grubu oluşturan unsurlar; yöneticiler (hanedan mensupları, asıl unsur), üst düzey devlet memurları (yardımcı unsurlar) ve ulemadır. İkinci grupta yer alan ve genel nüfusa oranı yaklaşık %90 olan köylüler, göçebeler, işçiler, sanatkârlar ve hizmet sektöründe çalışanlardır.⁸⁰⁰

⁷⁹⁶ Nahcevanî, *Destûru'l-Kâtib fî Ta'yîni'l-Merâtib*, nşr. A. Alizade, 1976 Moskova, II, 5; Bülent Yılmaz, *Celayirliler: Kabile-Devlet*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, AÜSBE, Erzurum (2002), s. 248-250.

⁷⁹⁷ Jamal, *a.g.e.*, s. 78-79.

⁷⁹⁸ Zebihullah Safa, *Târih-i Edebiyât der İran*, İntişarat-ı Firdevsi, 3.bs. Tahran 1985, III/1, 172.

⁷⁹⁹ Bkz. Safa, *a.g.e.*, III/1, 53-54; Çiftçi, *a.g.e.*, s. 10-13.

⁸⁰⁰ Rıza Şa'bânî, *Mebâni-yi Tarih-i İctimâ'i-yi İrân*, Tahran 1373, s. 109-115; Çiftçi, *a.g.e.*, s. 96-99.

İlhanlı dönemi Şîî âlimi Nasîruddîn Tusî bu dönemin toplumsal yapısını *ehl-i kalem*, *ehl-i seyf*, *ehl-i muamele* ve *ehl-i mezra'a* olmak üzere dört sınıfa ayırmıştır. Nasîruddîn Tûsî'ye göre ehl-i kalem; toplumu manevi açıdan beslemektedir. Bu yüzden toprağa hayat veren su gibidir. Ehl-i seyf toplumun nizam ve intizamını, güvenini sağladığı için ateş gibidir. Ehl-i muamele; toplumun ticari ihtiyaçlarını sağladığından atmosfer gibidir. Ehl-i mezra'a ise, toplumun gıda ihtiyacını karşıladığı için toprak gibidir.⁸⁰¹

İlhanlı dönemiyle birlikte toplumun yaşam düzeni ve değer yargısı alt üst olmuştur. Halk tabakalarında, divanlarda, yargıçlarda, dinî temsil edenlerde, mutasavvıflarda, çeşitli mesleklerde ahlâkî bozukluklar yaygın hale gelmiştir. Gâzân Hân, toplumsal dokuya zarar verdiğini ileri sürdüğü faizi yasaklamıştır.⁸⁰² Toplumun tefessüh ettiğinin göstergeleri olan riyakârlık, münafıklık, hilekârlık ve kayırmacılık- ki, bunların çoğu din kisvesi altında yapılırdı- yaygın hale gelmiştir. Bu durum karşısında rahatsızlık duyulsa da, itiraz etmeye kimse cesaret edememiştir. Ayrıca lûtılık, iffetsizlik, fuhuş, halk arasında yaygınlaşmıştır. Fesat ve bozgunculuk toplumu kaplayınca, bu ortamda entelektüel liyakatten yoksun âlimlerin revaç bulması kaçınılmaz olmuştur.⁸⁰³

Bu dönemde ahlaki çöküntünün yansımaları sokaklara taşmıştır. Nitekim cadde ve sokaklarında açıkça içki içilmiş, bu tür yerler, sarhoşların mekânı haline gelmiştir. Bazı kadınlar zorla randevu evlerine satılmıştır. Bu durum, defalarca Gâzân Hân'a şikâyet edilmiştir. O, çıkardığı fermanlarla yerel yöneticilerin, içki ve fuhşu yasaklamalarını, Müslüman fahişeleri evlendirmelerini, maddi sıkıntılardan dolayı fahişelik yaptığı tespit edilenlere, devlet hazinesinden para bağlanmasını istemiştir. Ancak istenen başarı sağlanamamıştır.⁸⁰⁴

Toplumda yol kesicilik yaygınlaşmıştır. Sokaklara anarşi hâkim olmuş, özellikle statü bakımından yüksek konumda olan yöneticiler ve dinî liderler tehdit edilmişlerdir. Bu insanlardan zorla para alınmış, parası olmayanlar borçlandırılmıştır. Bu yöneticilerin otoritelerini kullanarak, devletin bazı sosyal tesislerini kullanmışlardır. Yankesiciler, rastgele evlere baskınlar yaptıkları için, halk korkusundan ya evlerini terk

⁸⁰¹ Nasîruddîn Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, nşr. M. Minovi-A. Hayderî, Tahran 1369, s. 305; İbnü'l-Fuvatî, *a.g.e.*, s. 46.

⁸⁰² Reşîdüddîn, *Târih-i Gazân Hân*, s. 350,355.

⁸⁰³ Reşîdüddîn, *Târih-i Gazân Hân*, s. 238, 404; Çiftçi, *a.g.e.*, s. 12-13.

⁸⁰⁴ Reşîdüddîn, *Câmi'u't-Tevârih*, II, 1087-1088.

etmiş ya da evlerinde saklanmıştı. Baskınlarda evde bulunan kıymetli eşyalar alınıp, içki karşılığında rehin olarak bırakılmıştı. Ev sahibi, rehin olarak bırakılan malını geri almak istediğinde, iki veya üç katı pahalıya geri almak zorunda kalmıştı. Yine baskınlarda yankesiciler, evlerden çaldıkları elbiseleri eşlerine giydirmişler, bundan rahatsızlık duymamışlardır. Gâzân Hân bu toplumsal tedhişin önünü ancak, bu işi yapanları astırmak suretiyle kesebilmiştir.⁸⁰⁵

İlhanlı yöneticilerinden bazılarının Müslüman olması, onları İslam'a yakışmayan uygulamalardan uzaklaştıramamıştır. Örneğin, Ebû Sa'id, kendi emiri Şeyh Hasan'ın nikâhlı hanımı Bagdad Hatun'a âşık olur. Kâdı Mübarekşah aracılığıyla, bu hanımın kocasından boşanarak kendisiyle evlenmesini ister. Kadı, Ebû Said'in talebi doğrultusunda Şeyh Hasan'ı ikna etmeye çalışır. Bu esnada kullandığı ifadeler, siyasetin din algılamalarındaki etkisini göstermesi bakımından ilginçtir. Kâdı, ikna olmakta zorlanan Şeyh Hasan'ı, dinî bir gerekçeyle bağlar ve şu ifadeleri kullanır: "Padişah'ın isteğine riayet etmek, herkese vaciptir."⁸⁰⁶

İslam kültür ve medeniyet tarihi için Bağdat'ın düşüşü, akabinde İlhanlıların İran ve Irak'a hâkim olmaları, bu coğrafyadaki ilmî ve kültürel hareketliliği olumsuz yönde etkilemiştir. Moğol istilasıyla başlayan, Sünnî hilafetin düşürülmesiyle sonuçlanan süreçte, Maveraünnehir, Horasan, Irak, Rey, Hârizm, Buhara, Semerkand, Merv, Nîsâbur, Tûs, Gazne ve İsfahân gibi, dönemin Türk-İslâm medeniyeti açısından önemli merkezleri harabeye çevrilmiş, burada bulunan kütüphaneler tahrip edilmiştir.⁸⁰⁷

İlhanlı yöneticilerinin ilimlerle ilişkisi pragmatik bir anlayışa sahiptir. Şîî âlim Nasîruddîn Tûsi'nin Merağa'da rasathane yapmasını, bu anlayışları temelinde teşvik etmişlerdir. Çünkü onlar, Tûsi'nin bilgi birikimine muhtaçtırlar.⁸⁰⁸ Kaldı ki, İlhanlıların ilimleri kavrayabilecek bir bilim geçmişleri olmadığı da ifade edilmiştir.⁸⁰⁹ Yani iyi bir ilmî birikime sahip olmadıkları için, istila yoluyla elde ettikleri toplumların kültürel değerlerine önem vermeleri beklenmemelidir. Moğolların ilimlere karşı bu yaklaşımı, İslamlaşma süreçleriyle birlikte farklılık kazanmaya başlamıştır

⁸⁰⁵ Reşîdüddîn, *Târih-i Gazân Hân*, s. 401-402.

⁸⁰⁶ Semerkandî, Kemaleddin Abdürrezzak b. İshak Abdürrezzak (887/1482), *Matla-ı Sa'deyn ve Mecma'-i Bahreyn*, nşr. Abdülhüseyin Nevai, Kitabhane-i Tahuri, Tahran 1974, s. 84.

⁸⁰⁷ Cüveynî, *a.g.e.*, I, 136; Yâkût, *a.g.e.*, III, 117, V, 113, 396; Safa, *a.g.e.*, III/1, 205.

⁸⁰⁸ Reşîdüddîn, *Câmi'u't-Tevârîh*, II, 718.

⁸⁰⁹ Günaltay, *a.g.m.*, s. 165.

İlhanlı dönemi ilmî alandaki en büyük gelişmenin tarih yazıcılığında olduğunu görmekteyiz. Cüveynî'nin *Cihan Güşa'sı*, Reşidüddîn'in *Câmi'ü't-Tevârih*'i, Kaşanî'nin *Târih-i Olcaytu*'su, Hamdullah Müstevfî'nin *Târih-i Güzîde ve Nüzhetü'l-Kulûb*'u, İbnü'l-Fuvatî'nin *el-Havâdis*'i ve tezimizde kullandığımız dönemin diğer kaynakları, tarih bilimi alanındaki önemli ilerlemeyi göstermektedir. Bu kaynaklar diğer bölgelerdeki, özellikle Anadolu'daki bazı müelliflere tarih yazıcılığı konusunda ilham kaynağı olmuşlardır.

Edebiyatta, özellikle şiirde, önemli değişim kendisi göstermiştir. Şiir İlhanlı tahribine fazlaca uğramamış Fars, Sind ırmağının ötesindeki Gûrî beylikleri ve Anadolu'daki Selçuklular gibi, bazı bölgelerde yaşama ve gelişme imkânı bulmuştur.⁸¹⁰ Bu dönemdeki şiirin niteliksel duruşu değişmiştir. Şiirlerde artık medih içerikli kaside azalmış, onun yerini gazel ve destan almıştır. Bunu besleyen en önemli unsur, yaşanan siyaset dilimidir.⁸¹¹

Dönemin tasavvufî durumuna, biri tasavvufî hareketlerin kendisi açısından; diğeri de İlhanlı yöneticileriyle ilişkisi açısından olmak üzere, iki açıdan bakmak gerekir. Dönemde yaşanan siyasî olumsuzlukların halkın ümidinî kırdığı, toplumda derin bir kaygının olduğunu söylemeye gerek yoktur. Böyle ortamlar her zaman tasavvufî yönelimleri beslemiştir. İnsanlar yaşadıkları hayal kırıklıklarından bir ölçüde kurtulmak için ruhanî sığınaklar aramışlardır. Çünkü İslam dünyası Moğol orduları tarafından 614/1218'den 715/1316'ya kadar saldırıya uğramıştır. Üstelik bu saldırılar, İlhanlı hanedanının bazı üyelerinin Müslüman olmasıyla da kesilmemiştir. Dolayısıyla Moğol istilâsının açtığı maddî ve manevî tahribattan oldukça etkilenmiş, ümidinî kaybetmiş, savaşların yol açtığı iktisadî daralmaların fakir bıraktığı halk yığınları, yaşadıkları bu toplumsal travmalardan kurtuluş çaresi olarak tasavvufa yönelmişlerdir.⁸¹²

Yükselen Moğol korkusu ve baskısı karşısında alternatif güç olarak sunulan tüm projeler İslam toplumları tarafından anında kabul görmüştür. Örneğin 637/1239'da Buhâra'da Ebû'l-Kerem ed-Derânî diye bilinen bir mutasavvıf, etrafındakilere sihir nevinden bazı şeyler göstermiştir. Ondan etkilenen insanlar, ona *mehdî* lakabını vermişlerdir. Bu zat Yahudi ve Hristiyanların mallarının yağmalanmasını ve onların

⁸¹⁰Brockelmann, *a.g.e.*, s. 267-268; Safa, *a.g.e.*, III/1, 205, Çiftçi, *a.g.e.*, s. 20.

⁸¹¹Çiftçi, *a.g.e.*, s. 20. Dönemdeki şiirin durumu hakkında detay için bkz. Rypka, *a.g.e.*, s. 248-256.

⁸¹²Bkz. Safa, *a.g.e.*, III/1, 165.

öldürmelerini emretmiştir. Bu emre uyan halk da onları öldürüp mallarını yağmalamıştır. Şeyh, kendisinin ve taraftarlarının silaha gerek duymadan Allah'ın yardımıyla Moğol askerlerini öldürebileceğini söylemiştir. Daha sonra beraberindekilerle Buhârâ'nın Moğol şahnesini ve oradaki askerleri öldürmüştür. Onu gören diğer halk yığınları da Şeyh'e katılmışlardır. Haber İlhanlı komutanı Carmugan Noyan'a ulaştığında o, Buhârâ'ya yeni birini şahne olarak tayin etmiştir. Arkasından bir ordu göndermiştir. Bu orduyla karşılaşan Şeyh, müritlerine silah almadan Moğolların karşısına çıkılacağını emretmiştir. İki grup karşılaşınca Moğollar Şeyh'e ve müritlerine saldırmaktan çekinmişlerdir. Moğol ordusunda görevli bir komutan: "Ben Şeyh'in düşüncesini test etmek istiyorum. Şimdi taarruza geçeceğim. Ya ben onu öldürürüm. Böylece de Moğol askerî ilerler ve onları yener. Ya da iddiaları doğruysa o beni öldürür." dedikten sonra harekete geçip Şeyh'i öldürmüştür. Bunun üzerine Moğol ordusu Şeyh'in oradaki taraftarlarının tamamını öldürmüştür.⁸¹³

İlhanlı dönemi şeyhleri, siyasî iradeyle ilişkileri açısından üç tipolojide toplanabilir. Birinci grup, yönetici zümre üzerinde etkin rol oynadığı gibi, zaman zaman vali ve emirleri tehdit edebilecek kadar elinde güç bulunduran seyyid ve zahitlerin oluşturduğu âlimler grubudur. İkinci grup, hiçbir düzeyde, ne siyasetle ne de siyasetçiyle ilişkiye girmeyi kabul eden gruptur. Diğeri ise, toplumdaki koparak tamamen uzlet hayatını tercih etmiş zahidlerin oluşturduğu gruptur.⁸¹⁴

İlk dönemlerde Moğollar mutasavvıflarla iyi münasebet kurmayı başaramamışlardır. Nitekim Kübreviyye tarikatı kurucusu Necmeddîn Kübrâ ve Attar, Moğollar tarafından öldürülmüş mutasavvıflardır.⁸¹⁵ Moğolların manevi şahsiyetlere yönelik bu tutumları, bununla kalmamıştır. Onlar Tus'ta medfun sekizinci imam Ali er-Rıza b. Musa (203/818)'nin kabrini 618/1220'de tahrip etmişlerdir.

Şartlar, Moğolları sûfilerle iyi geçinmeye mecbur kılmıştır. Çünkü Moğollar, şeyhlerin karizmalarının toplumu nasıl yönlendirip şekillendirdiğine bizzat tanık olmuşlardır. Onlar için en önemli unsur, iktidar reaya ilişkisi bağlamında, hükmettikleri halkın tamamının itaatini sağlanmasıdır.⁸¹⁶

⁸¹³ İbnü'l-Fuvatî, *a.g.e.*, s. 108-109.

⁸¹⁴ Abdülhüseyin Zerrinkûb, *Ez Kûçe-i Rindân der Bâre-i Zindegî u Endişe-i Hâfız*, Tahran 1353, s. 7-8; Çiftçi, *a.g.e.*, s. 125.

⁸¹⁵ Zehebî, *Düvel*, s. 331.

⁸¹⁶ Kamil Mustafa eş-Şeybî, *es-Sılatu Beyne't-Tasavvuf ve't-Teşeyyu':en-Neza'atü't-Tasavvufiyye fi't-Teşeyyü'*, Dârü'l-Endelüs, 3. bs. Beyrut 1982, II, 35.

Moğollar, siyasî otoritelerinin yerleşmesi için, tasavvuftaki teslimiyetçi anlayışın kendilerine fayda sağlayacağını fark etmişlerdir. Mutasavvıflar ise, her türlü sıkıntıya rağmen zalim de olsa mutlaka bir idarenin altında yaşamayı tercih etmişlerdir.⁸¹⁷ Söz konusu tutum, Anadolu’da Mevlevî Ulu Arif Çelebi’nin sözlerinde de görülmektedir. O, Karamanoğullarının Konya’ya hâkim olmasından rahatsızdır. Karamanoğulları da: “Biz sizinle komşu ve sizi sevenler olduğumuz halde siz bizi istemiyorsunuz da yabancı Moğolları istiyorsunuz.” sözlerine Ulu Arif Çelebi: “Biz dervişleriz. Bizim nazarımız Tanrı’nın iradesine bağlıdır. O kimi ister ve memleketi kime verirse, biz de onun tarafındayız ve onu isteriz... Şimdi Tanrı sizi değil Moğol askerlerini istiyor. Memleketi Selçukluların elinden alıp hain Cengizhanlara verdi. “Tanrı mülkünü dilediğine verir. Biz de Tanrı’nın istediğini istiyoruz.”⁸¹⁸ demiştir.

Moğollarla mutasavvıflar arasındaki ilk olumlu temasın 643/1245 yılında Halil b. Bedreddin el-Kürdî’nin, birçok müritle birlikte Moğollara sığınmasıyla başladığı kabul edilebilir.⁸¹⁹ Rifâî olduğu ifade edilmesine rağmen bu zat, giyimi itibariyle Kalenderî dervişlerini andırmaktadır. Şeyh, şarap içmekte, esrar çekmekte ve namaz kılmamaktadır.⁸²⁰ Moğollar arasında bile kendine taraftar toplamayı başarmış, Moğollarla bir olup Türkmenlere karşı savaştığı bile ifade edilmiştir. Ancak sonradan Türkmenler tarafından altı yüz kalenderi dervişiyle birlikte idam edilmiştir.⁸²¹ Bir başka rivayete göre Muhammed Derbendî ile Hoca Yakup b. Mahdum Cihyanan adlı iki Rifâî şeyhi, Hülâgû’ya müritlerine yaptıkları sohbetlere katılma izni vermişlerdir.⁸²²

Rifâîlerin etkisi sadece İran’la sınırlı kalmamıştır. İlhanlı sultanı Ahmet Teküder’in Müslüman olmasında bu tarikatın etkili olduğu rivayet edilmiştir. Buna göre o, çocukluğunda Hülâgû’nun huzurunda Ahmediyye (Rifâîlerin) tarikatı mensubu şeyhlerin ateşe girmek suretiyle yaptıkları gösteride bulunmuştur. Rifâî şeyhi, ateşe girerken beraberinde Teküder’i de ateşe sokmuş, ona *Ahmed* ismini vermiş ve onu Rifâîlere katmıştır. Ona İslam’ı anlatmış ve sevdirmiştir. O da, daha çocukken, Müslüman olmuştur. Abaka’dan sonra tahta oturduğunda Şeyh Abdurrahman onun

⁸¹⁷ Şeybî, *a.g.e.*, II, 77.

⁸¹⁸ Eflâkî, *a.g.e.*, II, 925-26.

⁸¹⁹ İbnü’l-Fuvatî, *a.g.e.*, s. 155; Şeybî, *a.g.e.*, II, 77.

⁸²⁰ İbnü’l-Fuvatî, *a.g.e.*, s. 155.

⁸²¹ Ocak, *Kalenderîler*, s. 67.

⁸²² Rivayete göre, Rûfâî şeyhi sohbetlerinde Hülâgû’ya çeşitli nasihatlerde bulunarak ondan Müslümanlara zulüm etmemesini, İslam’a girmesini istemiştir. Hülâgû da bunlardan etkilenerek Müslüman olmuştur. Ancak bu rivayet yanlıştır. Çünkü Hülâgû Budist olarak ölmüştür. Detay için bkz. Şeybî, *a.g.e.*, II, 77.

İslam'a girişini kolaylaştırmıştır.⁸²³ Bu zat daha sonraları Ahmet Teküder'in eli ayağı olmuştur. Ahmet Teküder ona 'baba' demektedir.⁸²⁴ Bu ifadeye bakılırsa onun Türkmen şeyhi olduğu söylenebilir.

Eflâkî'nin anlattıklarından Rifâîliğin, Anadolu'da da etkili bir tarikat olduğu çıkarılabilir. Ahmed Rifâî'nin oğlu Tâceddin Rifâî, müritleriyle birlikte Mevlânâ döneminde Konya'ya gelmiş, emirler ve şeyhler tarafından Karatay medresesinde ağırlandı. Daha sonra Rufâiler ateşe atlamak, kızgın demiri ağızlarına sokmak vs gibi geleneksel Rifâî ritüellerinden bazılarını halka göstermişlerdir. Bundan oldukça etkilenen halk, şahid olduklarını keramet olarak değerlendirmiş ve ona saygıda kusur etmemiştir.⁸²⁵

Moğollar Rifâîlerle girdikleri temaslar sonucunda, tasavvuftan beklentilerini fazlasıyla karşılamışlardır. Çünkü tasavvufi hareketler, halkı İlhanlı baskıları sonucu karşılaştıkları sıkıntılar konusunda sabra teşvik ederek isyanların önünü almıştır. İbn Teymiyye bu durumu şiddetle eleştirmektedir. Ona göre tasavvufun çıkışı, İslam'ın fıkha dayalı anlayışının ve dinî zayıflamanın temel nedenidir. Çünkü mutasavvıflar, insanları tembelleğe ve teslimiyetçiliğe sevk ederek Moğolların/İlhanlıların İslam dünyasına hâkim olmalarının ve şeriatın güç kaybının en önemli nedeni oluşturmuşlardır.⁸²⁶

Hülâgû'nun mutasavvıflarla tek teması, Harran'da gördüğü Kalenderî dervişlerinden bir grupla olmuştur. O, bunların kim olduklarını sormuş, Nasîruddîn Tûsî de kendine ait toplum tasnifi gereği, onları 'dünyanın fazlalıkları' olarak nitelendirmiştir. Bunun üzerine Hülâgû, Kalenderî dervişlerinin tamamının öldürülmesini emretmiştir.⁸²⁷ İlhanlıların sonraki dönemlerinde özellikle Abaka ve sonrasında, tasavvufla ilişkilerinin birkaç isimle sınırlı kaldığı görülmektedir. Bunlar Anadolu Aleviliğinde de simge olarak takdim edilen isimlerdir. Barak Baba ve onun şeyhlerinden Aybek Baba bu açıdan ön plana çıkmaktadır.⁸²⁸ Ayrıca Ahmet Teküder zamanında onun İslam'a girmesinde katkısı olduğu ileri sürülen Abdurrahman Baba adlı Türkmen şeyhi de sayılabilir.

⁸²³ Detay için bkz. Zehebî, *Târihü'l-İslam*, XIII, 94-95.

⁸²⁴ Reşîdüddîn, *Câmi'ü't-Tevârih*, II, 788.

⁸²⁵ Eflâkî, *Menâkib*, II, 715-716.

⁸²⁶ İbn Teymiyye, *Mecmu'*, II, 287.

⁸²⁷ İbnü'l-Fuvatî, *a.g.e.*, s. 165.

⁸²⁸ Köprülü, *İlk Mutasavvıflar*, s. 210.

Ancak İlhanlı döneminde kurumsal tasavvuf açısından daha çok iki tarikatın varlığını sürdürdüğü görülmektedir. Necmeddin-i Kübra (618/1222)'ya nisbet edilen Kübrevîyye tarikatı ile Şihâbüddin Ebû Hafs es-Sühreverdî (632/1234)'ye nisbet edilen Sühreverdiyye tarikatlarıdır. Bunlar Moğolların İran'a inmesinden sonra İlhanlılar döneminde de etkisini sürdüren önemli tarikatlardır. Kübreviyye doğuda; Sühreverdî ise batıda etkili olmuşlardır.⁸²⁹

Safevîler öncesinde İran'da Şîliğin resmî mezhep haline gelmesinde, İlhanlılar dönemindeki bazı tarikatlar ile İlhanlıların yıkılmasından sonra, bu topraklarda kurumlaşan; ancak İlhanlılar kadar merkezî otoriteyi kurmayı başaramayan bazı siyasî hareketlerin katkısı önemlidir.⁸³⁰ Dikkatleri çekenler arasında, Kübrevîyye tarikatı ve bu tarikatın kolları olan Nurbahşiyye,⁸³¹ Zehebiyye⁸³² ile Ni'metullâhiyye⁸³³ gösterilebilir. Ayrıca bunlardan ayrı olarak Erdebil tekkesi de diğer önemli bir dinî harekettir. Siyasî hareketler arasında ise Mar'aşîler, Muşa'şaiyye ve Seberdârîler gibi, tarikat ile siyasetin iç içe bir yapı arz ettiği bazı siyasî hareketler gösterilebilir.

⁸²⁹ Bausani, *a.g.m.*, s. 228.

⁸³⁰ Bkz. Mazzaoui, *a.g.e.*, s. 9-13.

⁸³¹ Nurbahşiyye, Seyyid Muhammed Nurbahş (869/1464)'a nispet edilen Kübrevî tarikatının bir koludur. Bu tarikat Hâce İshâk Huttalânî (826/1423) kanalıyla Kübrevîyye tarikatına dayanmaktadır. Sünnî Kübrevîyye tarikatının şeyhi Hâce İshâk, aynı zamanda Şîliğe sempatisi olan birisidir. Ondan önce Ali el-Hemedânî (786/1385) ve Alâuddevle-i Simnânî'nin (736/1336) şeyh olduğu Kübrevîyye tarikatı da Necmüddîn-i Kübrâ (618/1221) ve Sühreverdî (563/1168) kanalıyla Ahmed el-Gazzâlî (520/1126)'ye dayanmakla birlikte, ondan sonra Ni'metullâhiyye tarikatıyla aynı silsileyi devam ettirmektedir. Nurbahşiyye tarikatının kurucusu Seyyid Muhammed Nurbahş (869/1463), Hille medresesinde yetişmiş bir âlimdir. O, Şî'a'ya ait eserlerden istifade ettiği gibi, Irak'taki Şîî türbelerine de ziyarette bulunmuştur. Bir taraftan tarikatının Hz. Ali'ye dayandığını vurgularken diğer taraftan ilk üç halifenin sûfî şeyhleri olduğunu ileri sürmüştür. Nurbahşiyye tarikatının ortaya koyduğu mehdîlik anlayışının, mistik boyutun yanı sıra, onikinci imamı temsil noktasında, fikhî boyutu da kapsamış olması, Şîî ulemanın otoritesi için doğrudan bir tehdit teşkil etmiştir. Nurbahş'ın, tasavvufla şeriatı senteze kavuşturan bu yaklaşımı, Şîî ulemanın tepkisini çekmede gecikmemiştir. Mazlum Uyar, "Safevîler Öncesi İran'da Tasavvuf ve Safevî Devletinin Ortaya Çıkışı", *Akademik Araştırmalar Dergisi*, yıl 2, sayı 7-8 (Kasım 2000-Nisan 2001), s. 89. Nurbahşiyye tarikatının geçirdiği değişim süreçleri konusunda detay için bkz. Mazzaoui, *a.g.e.*, s. 40-41; Necdet Tosun, "Nurbahşiyye", *DİA*, XXXIII, 248; Uyar, *a.g.m.*, s. 89-90.

⁸³² Zehebiyye tarikatı, Hâce İshâk'ın Seyyid Muhammed Nurbahş'ı (869/1464) Nurbahşiyye tarikatının kurucusu ve kendi halifesi olarak ilan etmesi üzerine, Hâce'nin müritlerinden Mîr Şihâbüddîn Abdullah el-Meşhedî buna tepki olarak meclisi terk etmiş, müritleriyle birlikte Zehebiyye olarak isimlendirilen başka bir tarikat kurmuştur. Safevî döneminin başında açıkça Şîliğini ilan etmiş ve Şah Abbas zamanında Mîr Şihâbüddîn'in sekizinci varisi Şeyh Muhammed Ali el-Horasânî'nin gayretleriyle İran'da bir hayli tesirli olmuştur. Fakat daha sonra devlet ve ulemeden gelen baskılar üzerine eski nüfuzunu yitirmiştir. Uyar, *a.g.m.*, s. 89. Ayrıca bkz. Momen, *a.g.e.*, s. 212 vd.

⁸³³ Ni'metullâhiyye hareketinin kurucusu Halep asıllı Şah Ni'metullah Velî Kirmânî (834/1431) Sünnî olmakla birlikte Şîliğe de sempatiyle bakan birisiydi. Ni'metullâhiyye tarikatı Ebu'l-Fadl el-Bağdâdî (550/1155), Ahmed el-Gazzâlî (520/1126) ve Ebu'l-Kâsım el-Cürçânî vasıtasıyla Ma'rûf el-Kerhî'ye (200/815) ve daha sonra da sekizinci imam Ali er-Rızâ'ya dayanmaktadır. Safevîlerin işbaşına gelmesiyle birlikte tarikat açık bir şekilde Şîliği kabul etmiştir.

Kübrevîyye tarikatının Şîî nitelikler taşıdığı iddiası dikkate alınmalıdır. Çünkü önde gelen Kübrevî halifelerinden bazılarının eserlerinde, Şîîliğin geleneksel yapısına ve kavramlarına yer vermeleri, onların Şîîlikle itham edilmelerine yol açmıştır. Kübrevî halifelerinden Sa'deddin Hammûye; Argun döneminde yaşamış ve on yıl onun hizmetinde bulunmuş olan Alâuddevle-i Simnânî (736/1336); Abaka dönemi Kübrevî halifesi Aziz Neseî (700/1300?)'nin bazı görüşleri, bu tarikatın Şîîlikle itham edilmesine yol açmıştır. Bu halifelere göre on ikinci imam, beklen mehdîdir ve hâtemü'l-evliyâdır. Bu görüşleri dolayısıyla Kübrevîyye tarikatı mensuplarının Şîî olduğu kabul edilmiş, buradan hareketle tasavvufta Şîîliğin izlerinin görüldüğü 'erken Şîî' tanımlaması bile yapılmıştır.⁸³⁴

Sa'deddin Hammûye Kübrevî halifeliğine kendisinden sonra oğlu Sadreddin İbrahim'i tayin etmiştir.⁸³⁵ Bu zat İlhanlılarla iyi ilişkiler kurmuştur. Tarihçi ve İlhanlı dönemi Irak yöneticisi Cüveynî'nin kızıyla evlenmek suretiyle de iktidarla ilişkisini daha da sağlamlaştırmıştır. Bu iyi ilişkiler neticesinde Sadreddin İbrahim'in, Gâzân Hân'ın Müslüman olmasında önemli katkısı olmuştur (722/1322).⁸³⁶ Sadreddin İbrahim de diğer Kübrevîlerde olduğu gibi, Şîî olarak nitelendirilecek çalışmalar yapmıştır. Nitekim o, *Ferâ'i-zü's-Simteyn* adlı eserinde, Hz. Ali, Fâtıma, Hasan ve Hüseyin'e dair hadisleri bir araya getirmiştir.⁸³⁷

Şîî motifleri taşıyan Kübrevîliğin kalıntıları Moğollar, İlhanlılar ve daha sonraki dönemlerde görülmüştür. Kübrevî halifelerinin Şîî içerikli eserleri ve dinî anlayışları, Sünnîlikle Şîîliğin yan yana işlenmesini doğurmuştur. Kübrevî halifesi Ali Hemadânî (786/1384)'nin eserlerinde aşırı Şîî motifler, Sünnî öğretiyle yan yana işlenmiştir. Sünnîlikten Şîîliğe doğru gerçekleşen ve ilk olarak Kübrevîyye tarikatında ortaya çıkan bu dönüşüm, İran'da İlhanlılar döneminde mevcut İslam'a büyük etkide bulunmuş; daha sonra Safevî döneminde Şîîliğin açıktan açığa kabulünün zemini hazırlanmıştır.⁸³⁸

Kübrevîyye tarikatının Sünnîlikten Şîîliğe doğru geçirmiş olduğu değişim hakkında Mazlum Uyar şunları ifade etmektedir:

“Nurbahşiyye ve Zehebiyye kollarının kendisinden neşet ettiği Kübrevîyye tarikatına gelince bu hareket, VII/XIII. yüzyılın başlarında mutaassıb bir Sünnî tarikatı

⁸³⁴ Hamit Algar, “Necmeddin-i Kübra”, *DİA*, XXXII, 501; Bausani, *a.g.e.*, s. 228-229.

⁸³⁵ Algar, *a.g.md.*, XXXII, 501.

⁸³⁶ Reşîdüddîn, *Târih-i Gâzân Hân*, s. 123.

⁸³⁷ Algar, *a.g.md.*, XXXII, 501.

⁸³⁸ Bausani, *a.g.m.*, s. 229-230.

olarak ortaya çıkmakla birlikte gün geçtikçe Şîî bir hüviyete bürünmüştür. Bu tarikatın Şîîleşmesinde, diğerlerinde olduğu gibi, bir tedricilik göze çarpmaktadır. Kübreviyye'nin önemli şeyhlerinden Alâüddîn es-Simnânî (736/1336) kendisini Sünnî kabul etmekle birlikte Hz. Ali'yi diğer üç halifeden daha üstün ve zamanının kutbu olarak kabul etti. Hemedâniyye kolunun kurucusu Ali el-Hemedânî'ye (786/1385) gelince o da Sünnî olmakla birlikte, diğer Sünnî tarikatlarında olduğu gibi, Hz. Ali ve Ehl-i Beyt'e karşı büyük bir saygı beslemiştir. Tarikatta mevcut olan bu Ehl-i Beyt sevgisi, zamanla Şîa'ya karşı sempatiye ve neticede tarikatın üçüncü şeyhi Hâce İshâk Hutlânî zamanında da zaafa dönüşmüştür. Hâce İshâk, talebelerinden Nurbahşiyeye tarikatının kurucusu, Muhammed b. Abdullah'ı mehdî ilan ederek Timur'un oğlu Şahrûh'a karşı isyan girişiminde bulunmuş ve bunun başarısızlıkla sonuçlanması üzerine, 826/1423 yılında idam edilmiştir. Hâce İshâk'tan sonra Kübreviyye tarikatı, Nurbahşiyeye ve Zehebiyye tarikatlarının ortaya çıkmasına sebep olmuştur.”⁸³⁹

İlhanlı döneminde etkili olan Kübrevîyye tarikatının yan kolları Nurbahşiyeye ve ondan neşet eden Zehebiyye tarikatları, İlhanlıların yıkılmasından sonra Safevîler dönemine kadar Şîîliğin resmî mezhep haline gelmesinde önemli katkı sağlamışlardır.

Erdebil tekkesinin Safevîler dönemine gelinceye kadar geçirmiş olduğu değişim süreci de, İran'da Şîîliğin resmî mezhep haline gelmesinde etkili olan bir başka dinî harekettir.⁸⁴⁰ Çünkü bu tekke, Şîîleşmiş tarikatlar arasında İran tarihi bakımından en önemlisi olarak sunulmaktadır.⁸⁴¹ Aslında Erdebil tekkesi, başlangıçta sade Sünnî-Şâfiî bir tarikat iken daha sonra siyasî tarafı ağır basan radikal bir Şîî hareketine dönüşmüştür. Tekke, Şeyh Safiyyüddîn Erdebilî (732/1344) tarafından kurulmuştur. Şeyh Safiyyüddîn'le başlayıp Şah İsmail'e kadar uzanan bu hareket, 907/1501 yılında Safevî devletini kurmuş ve İmâmiyye Şîîliğini de devletin resmî mezhebi olarak ilan etmiştir.⁸⁴²

İlhanlılar döneminde Şeyh Safiyyüddîn'e hürmet edilmiştir. Özellikle Gazân Hân⁸⁴³ ve Olcaytu tarafında faaliyetleri desteklenmiştir.⁸⁴⁴ Oğlu Şeyh Sadruddîn,

⁸³⁹ Uyar, *a.g.m.*, s. 90.

⁸⁴⁰ Erdebil tekkesi ve tarihi gelişimi için ayrıca bkz. Bkz. Teber, *a.g.e.*, s. 42-90.

⁸⁴¹ Uyar, *a.g.m.*, s. 91.

⁸⁴² Bkz. Uyar, *a.g.m.*, s.85. Detay için bkz. Roger Savory, “Safavid Persia”, *Cambridge History of Iran*, Cambridge University Press, 1986, VI, 351 vd.

⁸⁴³ Mazzaoui, *a.g.e.*, s. 46; Aliyev Salih Muhammedoğlu, “Erdebil”, *DİA*, İstanbul 1995, XI, 277.

Celâyirîler döneminde hürmet görürken; Şeyh Sadruddîn'in oğlu Hoca Ali de, Timur ve ondan sonra gelen idareciler tarafından saygıyla karşılanmıştır.⁸⁴⁵

Erdebil tekkesinin başlangıçta Sünnî bir çerçevede ağırlıklı olarak Sünnî öğretiyeye uygun tasavvufî faaliyet yürüttüğü belirtilmektedir.⁸⁴⁶ Şeyh Safiyüddin İshak Erdebilî, Sünnî inanca sahiptir.⁸⁴⁷ Buna rağmen tasavvufun bütün mezhepleri ve meşrepleri kuşatıcı niteliğine uygun olarak, bütün Müslümanlara kucak açan, hatta Müslüman olmayanları cezbeden âlim, fazıl bir Türk olarak kabul edilmektedir. Şeyh Sadrettin'le birlikte tekke liderleri, kendilerini Hz. Peygamber'in soyu ile irtibatlandırma yoluna gitmişlerdir.⁸⁴⁸ Bu esnada tarikatın yapısında iki önemli değişim yaşanmıştır. İlki Şeyh Hoca Ali'den sonra ilk izleri görülen Şîîliğe yönelik eğilimler; ikincisi de Şeyh Cüneyd'le birlikte öne çıkan siyasî iktidarı ele geçirmeye yönelik teşebbüslerdir.⁸⁴⁹ Tarikatın yapısındaki değişimlerin nedenlerini, içinde bulunduğu sosyal ve siyasî şartlarda aramak gerekir. Safevîler öncesi bazı Şîî temayüllü tarikatların, Sünnîlikten Şîîliğe geçişte bir köprü vazifesi gördüğü ileri sürülebilir.⁸⁵⁰

İlhanlıların yıkılmasından sonra bölgede olağan siyasî konjonktür, bu bölgede Şîî kökenli bazı tasavvufî hareketlerin yaygın hale gelmesine neden olmuştur. Bunun en önemli sebeplerinden birisi, özellikle kelâm ve fıkıh gibi disiplinlerden uzak durmayı tercih eden bazı Şîî ulemânın tasavvufu Şîîliğe entegre etme çabalarıdır.⁸⁵¹ Bu âlimlerin başında, Seyyid Bahâuddîn Haydar Âmulî (787/1385'ten sonra),⁸⁵² İbn Fehd Hillî (841/1437)⁸⁵³ ve İbn Ebû Cumhûr el-Ahsâî (904/1494)⁸⁵⁴ gibi şahıslar gelmektedir.

⁸⁴⁴Sayın Dalkıran, "İran Safevî Devleti'nin Kuruluşuna Şîî İnançların Etkisi ve Osmanlı'nın İran'a Bakışı", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı 18, (2002) s. 62.

⁸⁴⁵Uyar, *a.g.m.*, s. 92.

⁸⁴⁶Bkz. Hasan Onat, "Kızılbaşlık Farklılaşması Üzerine", *İslâmiyât*, c. 6, sayı 3 (2003 Temmuz-Eylül), s. 113; Sayın Dalkıran, "Alevî Kimliği ve Anadolu Alevîliği Üzerine Bir Deneme", *EKEV Akademi Dergisi*, yıl 6, sayı 10, (Kış 2002) s. 106-107; Uyar, *a.g.m.*, s. 85, 91-94.

⁸⁴⁷Sayın Dalkıran, *Osmanlı Devleti'nde Ehl-i Sünnet'in Şîî Akîdesine Tenkidleri*, Osav, İstanbul 2000, s. 8.

⁸⁴⁸Aslında bu politik bir adımdır. Gerçekte onların seyyidlikle bir alakası yoktur. Detaylı bilgi için bkz. Dalkıran, "İran Safevî Devleti'nin Kuruluşu...", s. 58-62. Ayrıca bkz. Mazzaoui, *a.g.e.*, s. 46-47; Uyar, *a.g.m.*, s. 91-92.

⁸⁴⁹Onat, "Kızılbaşlık Farklılaşması Üzerine", 113-134; Dalkıran, "Alevî Kimliği ve Anadolu Alevîliği Üzerine Bir Deneme", *EKEV Akademi Dergisi*, yıl 6, sayı 10, (Kış 2002) s. 106-107; Uyar, *a.g.m.*, s. 85, 91-94. Hayatı hakkında detay için bkz. Tahsin Yazıcı, "Cüneyd-i Safevî", *DİA*, VIII, 123-124.

⁸⁵⁰Bkz. Uyar, *a.g.m.*, s. 186; Dalkıran, "İran Safevî Devleti'nin Kuruluşu...", s. 75-76.

⁸⁵¹Bkz. Uyar, *a.g.m.*, s. 87.

⁸⁵²Şîîlikle tasavvufu aynı kaynağa bağlamaktadır. Tasavvufu Şîîlik arasında kurduğu ilişkiler hakkında detay için bkz. Ethem Ruhi Fığlalı, "Haydar el-Âmulî" *DİA*, İstanbul 1998, XVII, 26-27.

⁸⁵³Hayatı ve görüşleri hakkında detay için bkz. Mazlum Uyar, "İbn Fehd, Cemâleddin", *DİA*, XIX, 484-485.

Âmulî, sûfîlerin daha çok dinîn bâtinî cephesiyle uğraşan Şîîler olduğunu ifade etmek suretiyle, Şîîlikle tasavvufu birleştirmeye çalışmıştır. Ona göre, bunların dışındaki diğer Şîîler ise, doktrin ve fıkıhla uğraşmak suretiyle, dinîn daha çok dış görünüşüne ağırlık vermişlerdir. İbn Fehd Hillî ise, sûfî meşreb bir Şîî âlimi olarak bilinir ve daha çok zühd ve felsefeye duyduğu ilgiyle meşhurdur. Âmulî'nin takipçisi olarak kabul edilen İbn Ebû Cumhûr el-Ahsâî (904/1499?) ise ılımlı bir Şîî âlimi olarak kabul edilmekle birlikte, herhangi bir tarikatla organik ilişkisi tespit edilmemiştir. Bu âlimler, Şîîlikle sûfîliği birbirine yakınlaştırmanın yanı sıra, Safevîler öncesi siyasî istikrarsızlık ortamında, Şîî düşüncesine önemli katkılarda bulunmuşlardır.⁸⁵⁵

VII/XIII. yüzyıldan IX/XV. yüzyıla kadar İran'da Safevîlerin yanı sıra, tasavvufî Şîîliğin iç içe girdiği diğer bazı hareketler de görülmüştür. Bu dönemde Şîîliğini açıkça ilan eden tarikat şeyhlerinden birisi, Mîr Kavâmüddîn Mar'aşî'dir (781/1379). Taberistan'da küçük bir hanedanlığın kurucusu olan Mar'aşî, kurduğu bu devletin başına geçmiştir. İran'ın kuzeyinde, böyle bir tasavvuf hareketinden, mahallî küçük bir devletin ortaya çıkması, bölgede merkezî bir devletin yokluğunda, tasavvufa dayalı dinîn, kitleleri politik hedefler için mobilize etmede, ne derece başarılı olduğunu göstermesi bakımından önemlidir. Bu dinî-siyasî kökenli hareketin en önemli dayanağı, din ile siyasetin birbirinden ayrılmayacağı tezi üzerine kurulmuş ve bu sayede kitleleri kolayca harekete geçirebilmiştir.⁸⁵⁶

VIII/XIV. yüzyılın başlarında, Mâzenderân'dan bir dervîş ve vâiz olarak ortaya çıkan Şeyh Halîfe tarafından Horasan Sebzevâr'da kurulan Serbedârîler hanedanlığı ile Muhammed b. Felâh (866/1461) tarafından kurulan Arap asıllı Şîî hanedanı Muşâ'sa'iyye hareketi⁸⁵⁷ ile Hurûfîlik⁸⁵⁸ de İlhanlı sonrası İran topraklarında Şîîliğin tutunmasında önemli enstrüman olarak gösterilebilir.

⁸⁵⁴ Hayatı ve görüşleri hakkında detay için bkz. Öz, "İbn Ebû Cumhûr", *DİA*, XIX, 428.

⁸⁵⁵ Uyar, *a.g.m.*, s. 87. Ayrıca bkz. Momen, *a.g.e.*, s. 95-100; Öz, *a.g.md.*, XIX, 428.

⁸⁵⁶ Uyar, *a.g.m.*, s. 87. Ayrıca bkz. Said Amir Arjomand, *The Shadow of God and the Hidden Imam, Religion, Political Order, and Social Change in Shi'ite Iran from Beginning to 1890*, The University of Chicago 1984, s. 67-68.

⁸⁵⁷ Muşâ'sa'iyye hareketi, Muhammed b. Felâh (v. 866/1461) tarafından kurulmuştur. Şîî'nin meşhur âlimlerinden İbn Fehd'in (v. 841/1437) önde gelen talebelerinden olan İbn Felâh, Şîî'de gerekli ilimleri tahsil ettikten sonra hocasının muhalefetine rağmen Peygamber ailesinden geldiğini ileri sürerek mehdîliğini ilan etmiştir. İlk olarak Huzistan'da Huveyze bölgesine yerleşen İbn Felâh, oğlunun da yardımıyla bölgedeki birkaç kabilenin desteğini aldıktan sonra burayı tümüyle ele geçirmiştir. Kendi hareketine katılmayan herkesi kâfir olarak niteleyen İbn Felâh Necef, Hille ve Bağdat gibi şehirlere hücumda bulunması üzerine 860/1456 yılında üzerine yürüyen Karakoyunlu ordusuna yenik düşmüş, savaşta oğlunu kaybetmiştir. Onun soyundan gelenler, aşırı Şîî görüşlerini Safevîlerin kuruluşuna kadar

Serbedârîler, tasavvuf-Şîîlik karışımı militan bir harekettir. Şeyh Halife'nin öldürülmesi üzerine, hareketin başına Hasan Cûrî geçmiştir. Şeyhin takipçilerini bir araya getirip onun öğretilerini yaymayı başarmıştır. Daha sonra Şeyh Halîfe ve Hasan Cûrî tarafından kurulan hareketin başına geçen Şeyh Şemsüddîn Ali, mahallî derviş ve fütüvvet teşkilatının da yardımıyla, devletin başına geçerek, 1347-53 yılları arasında yöneticilik yapmıştır. Şeyhiyye-Cûriyye hareketi, Kızılbaşların aksine, hiç bir zaman meşru mehdîlik anlayışının ötesine geçerek, başta bulunan lidere mehdî lâkabını takmamıştır. Yine, Serbedârîlerin son yıllarında, aşırı sûfî hareket yerini, rasyonel İmâmî fıkıh ve kelâmına dayalı mutedil bir anlayışa bırakmıştır. Onların son yöneticisi Ali Müeyyed (766/1364)'in rasyonel İmâmî düşüncesinin önde gelen ulemasından Şehîd Evvel (786/1384) ile olan yakın münasebetleri de bunun delilidir.⁸⁵⁹

Serbedârîlerin mezhepler tarihi açısından en önemli özelliği, İlhanlılar döneminde Olcaytu'nun iktidarı sırasında olduğu gibi, Şîîliği devletin resmî mezhebi haline getirme yönündeki çalışmalarıdır. Bu konuda önde gelen Şîî âlim Şehîd Evvel (786/1386)'den yardım bile istemişlerdir. Bu atak, Serbedârîlerin son yöneticisi Ali Müeyyed zamanında (766-788/1364-1386) olmuştur. Şehid-i Evvel hapishanede olduğu için bu çabalar olumsuz sonuçlanmıştır.⁸⁶⁰ Buradan hareketle Şîîliğin İlhanlılardan sonra Safevîlere kadar uzanan süreçte bazı Şîî karakterli devletler tarafından resmî mezhep yapılması konusunda çeşitli çalışmaların olduğu söylenebilir.

Fakat burada şunu ifade etmek gerekir ki, siyasetle tarikatlerin iç içe olduğu bazı yapılanmaların Şîîliği resmî mezhep haline getirme çabaları, Olcaytu'nun İlhanlılar döneminde yaptığı gibi açık ve net olmamıştır. Olcaytu'nun başarısının arkasında

sürdürmekle birlikte ondan sonra yavaş yavaş İsnâaşerî Şîîliğine meyletmeye başlamışlar ve nihayet XI/XVII. yüzyıla gelindiğinde Huveyze, İmâmîyye Şî'asının merkezi haline gelmiştir. Uyar, *a.g.m.*, s. 88; Momen, *a.g.e.*, s. 102; Hakkında detay için bkz. Mazzaoui, *a.g.e.*, s. 67-71; Özkuzugüdenli, "Müşa'şalar", *DİA*, XXXII, 155-156

⁸⁵⁸Hurûfilik; kendisinin peygamber ve hatta Tanrı olduğunu iddia eden Fazlullah Estarâbâdî (796/1394) tarafından kurulmuştur. Doktrin olarak esasta İsmâîliyye ve ilk dönem Gulâtına benzeyen bu anlayışın kurucusu Fadlullah, Kur'ân'ın bâtinî manasını bildiğini iddia etmektedir. Te'vil yoluyla bâtinî manayı ortaya koyacağını iddia eden hareket bu hedefe rakamlar, harfler ve vücudun bazı kısımlarına ilişkin mistik bir yorumla ulaşmaktadır. Kırk yaşında kendisine, sâhibu'z-zamân olarak hitap edildiğini ileri süren Fadlullah'a göre, başkaları, imâmî taklid ve öğrenme yoluyla elde ederken o, buna keşif yoluyla ulaşmıştır. Fadlullah, bundan sonra, kendisine sırrın ifşa edilme zamanının geldiği bildirilinceye kadar, İsfahan'da inzivaya çekilmiştir. Sonuçta o, davetini açıkça yaparak, Câvidânnâme adlı eserini yazıp Hurûfilîği kurmuştur. Uyar, *a.g.m.*, s. 88. Ayrıca bkz. Hüsamettin Aksu, "Hurûfilik", *DİA*, İstanbul 2003, XVIII, 408-411; Mazzaoui, *a.g.e.*, s. 67-71; Momen, *a.g.e.*, s. 102.

⁸⁵⁹Uyar, *a.g.m.*, s. 87-88. Ayrıca bkz. Arjomand, *a.g.e.*, s. 69-70.

⁸⁶⁰Uyar, *a.g.m.*, s. 95 (18. dipnot) Ayrıca bkz. Aştîyânî, *Tarih-i Mufasssal*, s. 466. Şehid-i Evvel (İbn Mekkî)'nin Serbedârîlerle ilişkisi hakkında geniş bilgi için bkz. Mazzaoui, *a.g.e.*, s. 66-67.

Allâme Hillî gibi dönemin önde gelen Şîî âlimlerinin rolü büyük olmuştur. İlhanlılar sonrası kurulan Celâyirîler, Serbedârîler ve Karakoyunlular gibi bazı devletlerde Şîîliğin resmî mezhep yapılması çalışmaları olmuştur. Ama bu çalışmalar ne Olcaytu döneminde ne de daha sonra Safevîler dönemindeki düzeye ulaşabilmiştir.⁸⁶¹

İlhanlılarda dinlere karşı hoşgörülü yaklaşım, bu döneminde Şîîlikle sûfilik arasında, Farsça konuşulan yerlerde, yakın ilişkilerin kurulmasına neden olmuştur. Bu yakınlığı sağlayan en önemli unsur, sûfilerin Hz. Ali'yi 'bâtinî' bilginin kurucusu ve onun özel bir bilgiye sahip olduğunun ve ile Hz. Ali'nin tarikat silsilelerinde, Hz. Peygamber'den sonraki halkayı oluşturan ilk kişi olarak kabul edilmesidir.⁸⁶² Ayrıca İlhanlı dönemi Şîî kaynaklarında tasavvufa ait 'velâyet', 'tevil', 'bâtın', 'silsile' gibi ifadeler, Şîîlikte kurumsal bir tasavvuf oluşmasından uzun bir süre önce gelişme imkânı bulmuştur.⁸⁶³

O halde Şîîlikle tasavvuf arasında ilişkinin ilk dönemlerinin Moğolların İran'a gelmesinden sonraki gelişmelere bağlamak mümkündür. Bir başka Şîî unsurların ifadeyle Kübrevîyye özelinde, Moğol yönetimi altında tasavvufta kendini gösterdiği ifade edilebilir. Bu etkide Kübrevîyye tarikatı önemli rol oynamıştır. İlhanlı yıkıntısı üzerine Moğol sülalesi tarafından kurulan Serbedârîler devleti de Şîî eğilimler taşıyan bir çizgidir. Bu devletin kuruluş aşamasında katkısı olan tarikat, Şeyhiyye-Cûriyye silsilesidir. Bu çizgi Kübrevîyye halifelerinden Hz. Ali'yi imametin şahsında kemale eren kişi olarak gören, imametin üç gereği *hilâfet*, *verâset* ve *velâyet*'in Hz. Ali'de tecelli ettiğini ileri süren ve bu nedenle de Şîî olmakla itham edilen Alâuddevle-i Simnânî'nin talebeliğini yapmış insanlar tarafından şekillendirilmiştir.⁸⁶⁴

İlhanlı dönemi Şîî âlimlerinin tasavvufa ait kavramları eserlerine almaları, İlhanlılar döneminde Şîîliğin resmî mezhep haline gelmesi, Şîîlikle tasavvuf arasında ilk ilişkilerin İlhanlı döneminde aranması gerektiğini ortaya koymaktadır. Bu nedenle ilgili çalışmaların İlhanlılar döneminden hareketle ele alınması gerektiği ifade edilmelidir.⁸⁶⁵

⁸⁶¹ Mazzaoui, *a.g.e.*, s. 63.

⁸⁶² Jamal, *a.g.e.*, s. 143.

⁸⁶³ Jamal, *a.g.e.*, s. 142.

⁸⁶⁴ Bausani, *a.g.e.*, s. 228-229

⁸⁶⁵ Burada Şîîlikle tasavvuf ilişkileri bakımından İlhanlılar döneminde her şeyin yerli yerine oturduğu kabul edilmemekte, Şîîlikle tasavvuf arasındaki ilişkilerin Erdebil öncesi geçmişe sahip olduğu, bunun da İlhanlılar dönemi olduğu vurgulanmaktadır. Aslında Şia'nın sahip olduğu *imâmîyyet* nazariyesi, tasavvuftaki *tavassut* kavramını içine almakla birlikte, ondan daha fazla bir şeydir. Dolayısıyla Şîîlikle sûfilik arasında, en azından Sünnîlikte olduğundan daha sıcak ilişkilerin olması beklenebilirdi. Ancak durum beklendiği gibi olmamıştır. Çünkü Şîî ulema kendisini on ikinci imamın umumi vekili ve

3. 4. Toplumsal Hayatta Şîilerin Kendilerini İfade Biçimleri

Şîiliğin resmî ideoloji olarak kabul edildiği zaman dilimleri de göz önüne alındığında, İlhanlılar döneminde Şîilerin bayram olarak kutladıkları veya matem olarak icra ettikleri uygulamalara, ezan ve sahabeye hakaret gibi geçmiş dönemlerde daha çok Şîi tepkisel yaklaşımını içeren bazı uygulamaların bu dönemdeki durumuna bakılması gerekmektedir. Bu bağlamda İlhanlılar döneminde Şîilerin *inşâdü'l-menâkıb*, *âşûrâ*, sahabeye hakaret ve ezanla ilgili uygulamaları incelenmiştir. Fakat Büveyhîler döneminde oldukça renkli kutlanan *gadîr-i hûm* konusunda çok fazla bilgi bulamadığımızı ifade etmek durumundayız.⁸⁶⁶

3. 4. 1. İnşâdü'l-menâkıb

Menâkıb kavramı, son haline ulaşıncaya kadar çeşitli anlam kaymalarına uğramıştır. İlk başta *fazilet* kavramıyla karşılık bulan bu kavram, daha sonra hadis kaynaklarında sahabenin faziletine dair başlıklarda *menâkıb* kavramı kullanılmıştır. Nitekim Buhârî ve Tirmizî, bu konuları *menâkıb* kavramıyla ifade ederlerken,⁸⁶⁷ Müslim ve İbn Mâce *fezâil* kavramıyla ifade etmişlerdir.⁸⁶⁸ Tasavvufun İslam dünyasında yayılmasıyla birlikte III./IX. yüzyıldan sonra bu kavramın içeriği değişmiştir. Özü itibariyle birinin üstünlüğü anlatılır olmakla birlikte, anlatılan kişiler tarikat şeyhleri olmuş; anlatılan konular da şeyhin her türlü durumu olmuştur. Daha

toplumun dini kimliğinin muhafızı olarak gördüğünden, Şîi ulema ile tarikat ehli arasında karşılıklı bir husumet var olagelmıştır. Şîi ulema etkinliğini, mutasavvıflara kapırmak suretiyle, imamet nazariyesinde kendilerine yüklenen misyona başkalarının ortak olmasını istememiş, bu yüzden de tasavvufa sıcak bakmamıştır. Bu nedenle Algar'a göre İran'da bir Şîi âlimin tarikata mensup olması hayal bile edilemez. Ona göre Şîiliğin İran'da bir çoğunluk mezhebi haline gelmesini sağlayan Safevî hanedanının kökenleri Erdebil'deki tasavvuf ehline dayanmasına rağmen, İran'da tasavvufi kuruluşlar daima marjinal bir konumda olmuş; zaman zaman Şîi İran için tehlike olarak algılanmıştır. Bkz. Hamid, Algar, "İran", *DİA*, XXII, 410.

⁸⁶⁶ İlhanlılar döneminde, *gadîr-i hûm* kutlamaları, özellikle Gâzân Hân'ın son dönemleriyle Olcaytu dönemlerinde, Şîiler tarafından bu günün bayram olarak kutlandığı ifade edilmektedir. Kutlamalar Şeyh Mufid'te ifadesini bulan bugüne özel namazla gerçekleştirilmiştir. Sabahleyin kılınan iki rekât namazdan sonra en güzel kıyafetler giyilmiş ve insanların bayramı tebrik edilmiştir. Kısaca uygulamaların geleneksel yapısını koruduğunu söylemek mümkündür. Bkz. Kalkaşendî, *Subh*, II, 445. Ayrıca *gadîr-i hûm* konusunda detaylı bilgi için bkz. "Gadîr-i Hum" maddesi, *DİA*, İstanbul 1996, XIII, 279-280; Şeyh el-Emîni, *İdü'l-Gadîr fi'l-İslam*, nşr. Faris Tebrizîyan, Merkezü'l Ebhâsi'l-A'kâidiyye, y.y., ts.

⁸⁶⁷ Buhârî, Menâkıb 65; Tirmizî, Menâkıb 50.

⁸⁶⁸ Müslim, Fezâilu's-Sahâbe 44 (I, 1847); İbn Mâce, Ebû Abdullah Muhammed b. Yezid er-Rebei el-Kazvîni (273/887) *Sünen-i İbn Mâce I-II*, tahk. Fuad Abdalbâki, Dâru'l- Fikr, Beyrut, ts. Fezâilu's-Sahâbe 11.

sonraki yıllarda toplumların yaşadığı sosyo-ekonomik durumlar, menâkıblerin yazılma ve çeşitlenmesini doğurmuştur.⁸⁶⁹

Hicrî V. ve VI. asırda alışılmış Şîî merasimlerden olan *inşâdü'l-menâkıb*, İlhanlı döneminde de, Şîî olduğu bilinen bölge ve yerleşim yerlerinde açıktan uygulanan bir törendir. İnşâdü'l-menâkıb, Hz. Ali'ye ait menkîbelerin sokaklarda dolaşarak okunması ve anlatılmasıdır. Bu menkîbelerde daha çok, Şîî düşüncesinde Hz. Ali'ye yüklenen anlamın paralelinde, onu efsaneleştirmeye yönelik rivayetler insanlara aktarılmıştır. Örneğin Hz. Ali, beş bin kişiye karşı tek başına savaşmıştır. Hayber'de yüz kişinin yerinden sökemeceği kale kapısını bir başına, tek koluyla sökmüştür. Sahabe de, Hz. Ali'nin bu durumunu kıskanmıştır.⁸⁷⁰

Sünnîler inşâdü'l-menâkıb uygulamasını şiddetli bir şekilde eleştirmişlerdir. Onlara göre bunun gayesi, insanları saptırarak yeni grupları ortaya çıkarmaktır. Ayrıca bu merasimle Hz. Ali olağanüstü kahraman olarak sunulmakta, onun yaptıkları diğer insanlar tarafından yapılması mümkün olmayan şeyler olarak ifade edilmektedir. Menkîbelerde Hz. Ali tebci edilirken, diğer sahabe Hz. Ali'nin düşmanları olarak takdim edilmektedir.⁸⁷¹ Sünnîlerin menâkıba dair bu yorumları, Şîî yazar Kazvîni tarafından büyük bir iftira olarak nitelendirilmiştir. Kazvîni'ye göre inşâdü'l-menâkıb, saptırmak amacı taşıyamaz. Çünkü bu uygulama Şîîlerin yoğun olduğu yerlerde yapılmaktadır. Şîîler, mezhepdaşlarını her hâlde saptırma amacı taşımayacaklardır.⁸⁷²

Şîî büyüklerin hayatlarının sokak sokak dolaşarak anlatılması, toplumda çeşitli yansımalar bulmuştur. Bunda aslında Sünnîlerin itirazını celp edecek bir yön bulunmamaktadır. Fakat siyasî bir takım sonuçlar doğuracağı endişesi duyulmuştur. Bu endişe Abbâsî döneminde de duyulmuştur. Bu nedenle Halife el-Mu'tezid (279/ 892), Ehl-i Beyt'in faziletini işleyen eserlerin okunmasını ilk başta kabul etmiş, daha sonra Şîîlerin bunu kendi maslahatlarına yönelik kullandığını görünce bu uygulamayı kaldırmıştır.⁸⁷³ Benzer bir durum İlhanlılar döneminde de görülmüştür. Muhtesip

⁸⁶⁹ Örnek için bkz. Ocak, *Kültür Tarihi Kaynağı Olarak Menâkıbnâmeler*, TTK, Ankara 1992, s. 34-39, Haşim Şahin "Menâkıbnâme", *DİA*, İstanbul 2004, XXIX, 112-114.

⁸⁷⁰ Kazvîni, *a.g.e.*, s. 67,341; Ca'feriyan, *a.g.e.*, s. 341-42.

Aslında bu menkîbeleri Sünnî kaynaklarda geçmekte olan Hz. Ali'nin faziletine dair rivayetler de beslemiştir. Bu konuda bazı rivayetler için bkz. Buhârî, Cihad 102, 121, 143; Fezâilü's- Sahâbi'n-Nebi 9; Müslim, Fezâilü's-Sahâbe 44 (IV, 1847-1967)

⁸⁷¹ Kazvîni, *a.g.e.*, s. 33, 41.

⁸⁷² Kazvîni, *a.g.e.*, s. 77-78.

⁸⁷³ Şüsterî, *a.g.e.*, II, 263.

Cemaluddin Abdurrahman b. el-Cevzî, yedinci imam Musa el-Kâzım'ın meşhedi dışında, Bağdat'ın diğer mahallerinde inşâdü'l-menâkıbi yasaklamıştır.⁸⁷⁴

Sünnî kaynaklarda Hz. Ali'nin faziletiyle ilgili birçok rivayet bulunmaktadır. Fakat rivayetlerin içeriği, Şîîlerin fikriyatını tam karşılamadığı için Şîîler, bu rivayetlerin üzerine binlerce söz eklemişlerdir. İlhanlı dönemi Şîî âlimi, İbn Hadid, bu durumdan hareketle fezâil ile ilgili uydurma hadislerin ilk defa Hz. Ali merkezli olmak üzere, Şîîler tarafından yapıldığını söylemiştir.⁸⁷⁵

İnşâdü'l-menâkıbın, Şîî toplumunda konjonktürün el verdiği ölçüde kesintisiz uygulandığını söylemek mümkündür. Nitekim Kum'da öteden beri devam eden ve İlhanlılar döneminde de aynen uygulanan bir gelenek olarak, her gün camilerde, medreselerde ve büyüklerin evlerinde hatim indirilmiş; Şîîliğin propagandasına dönüştürülmüştür.⁸⁷⁶

3. 4. 2. Âşûrâ

Şîîleri sosyal hayatta aktif kılan bir başka faaliyet de *âşûrâ matemi*'dir. Kutsallığı ve menşei konusunda farklı rivayetlerin olduğu âşûrâ, tüm din ve mezheplerde önemsenen ve oruç tutulmak suretiyle kutlanan muharremin onuncu günüdür.⁸⁷⁷ Hz. Peygamber Medine'ye hicret edince, Mekke'deki bu geleneğe uyararak, bugünde oruç tutulmasını istemiş,⁸⁷⁸ ramazan orucu farz kılınıncaya kadar kendisi de tutmuştur. Daha sonra bu günde oruç tutma konusunda insanları serbest bırakmıştır.⁸⁷⁹ Âşûrâ günü insanlık tarihinde, özellikle Müslümanlar açısından önemli görülen bazı olayların cereyan ettiği gün olarak kabul edilmiştir.⁸⁸⁰

Şîa tarihinde âşûrâ siyasal yönü baskın olan bir kutlamadır. Şîa'da âşûre Hz. Hüseyin'i Kûfe'ye çağırıp da ona sahip çıkamayarak Kerbelâ'da ölümüne neden olanların, sonradan duydukları pişmanlıkları neticesinde, "Allah'ın kitabı, Resülüllâh (s.a.v)'ın Sünnet'i, Ehl-i Beyti'n intikamı, zayıfları savunma, günahkârlara karşı cihad"

⁸⁷⁴ İbnü'l-Fuvatî, *a.g.e.*, s. 143.

⁸⁷⁵ İbn Hadid, *a.g.e.*, III, 26-27.

⁸⁷⁶ Kazvînî, *a.g.e.*, s. 163-164.

⁸⁷⁷ Âşûrâ'nin menşei konusunda detay için bkz. Yusuf Şevki Yavuz, "Âşûrâ", *DİA*, IV, 24- 25. Şîî kaynaklar için bkz. Kuleynî, *a.g.e.*, IV, 149; Tûsî, *Tehzîb*, IV, 300.

⁸⁷⁸ Buhârî, *Siyâmu yevmi âşûrâ* 68; Müslim, *Savm yevmi âşûrâ* 19 (II, 791); Ebû Dâvud, *Savmu yevmi âşûrâ* 64; Tirmizî, *Savm-i yevmi âşûrâ* 48; Malik b. Enes, *el-Muvatta*, tahk. M. F. Abdalbaki, *Dâru İhya-i Turâs'l-rabi*, Mısır, ts., *Siyam* 11.

⁸⁷⁹ Buhârî, *Libâs* 70, *Menâkıb* 23, Müslim, *Savm yevmi âşûrâ* 19 (II,792); Tirmizî, *Savm* 48.

⁸⁸⁰ Hz. Âdem ile Havva'nın ve Hz. Yunus'un tövbelerinin kabulü, Nuh tufanının sona ermesi, Hz. Musa'nın Firavun'dan kurtulması, Hz. İbrahim'in ve Hz. İsa'nın doğumu âşûrâ gününe denk gelmiştir. Bkz. Yavuz, *a.g.md.*, IV, 24-25.

eksenli bir anlayışla, Hz. Hüseyin'in intikamını alma ahdinin tazeleniği bir matem günü haline dönüşmüştür.⁸⁸¹

Büveyhîlerle birlikte ilk defa resmî hüviyet kazanan âşûrâ matemi, bu konuda geniş kültür birikimine sahip İran toplumuna, eski matem geleneklerini, âşûrâ üzerinden İslam'a sokma fırsatı vermiştir. Bu uygulama daha sonraki dönemlerde Safevîlerden başlayan ve günümüze yansıyan süreçte varlığını aynen korumuştur.⁸⁸²

Âşûrâ günü ve bugünü kutlamaya yönelik Sünnî ve Şîîlerde farklı bir algılama söz konusudur.⁸⁸³ Emevî taraftarları, âşûrâ gününü bir bayram havasında kutlamışlardır.⁸⁸⁴ Şîa'ya göre Emevî taraftarlarının bu tavrı, daha önce verdikleri bir söz gereğidir.⁸⁸⁵ Emevî taraftarları, bugün en güzel elbiselerini giyip süslenmişler, davet ve çeşitli ikramlarda bulunmuşlardır. Emevîler döneminde başlayan bu âşûre kutlamaları, onların yıkılmasından sonra da Emevî taraftarınca aynen devam ettirilmiştir.⁸⁸⁶ Bu bayram anlayışı, Emevî dönemine sıcak bakan İbn Teymiyye'nin bile tepkisine neden olmuştur. Ona göre âşûrâ gününde Emevîlerin sevinç gösterilerinde bulunması, Şîilere karşı uydurdukları bir bidattir. Onların bu konudaki yanlışlıkları, şeriata zıt olduğu gibi, aynı zamanda Şîa'nın karşı tepki vermesine; bu bağlamda da çeşitli hadîsler uydurmalarına neden olmuştur.⁸⁸⁷

Aynı günün Şîî algısındaki yansıması farklıdır. Onların bu günde tuttıkları orucun Sünnîlerin âşûrâ orucuyla alakası yoktur. Bu gün hüznü yüklü duygularla oruçlu geçirilmelidir. Ama bu oruç, ramazan orucu gibi olmamalıdır. Bu oruç, uyumadan, bir

⁸⁸¹Ebû Muhammed Ahmed İbn 'Asem el-Kûfî (314/926), *el-Fütûh*, Dârü'n-Nedveti'l-Cedîde, Beyrut, ts., VI, 89, Yavuz, *a.g.md.*, IV, 25; Fıçlalı, *İtikadi İslam Mezhepleri*, s. 121.

⁸⁸²Örneğin, 363/973 yılında Şîîlerin kurguladıkları bir Cemel savaşı sahnesinde, Ali taraftarları diye Şîîlerden birçok insan öldürülmüştür. Bu sahnenin referans alanı, Müslümanların yaşadıkları siyasi gerilimlerdir. Ancak İran'ın kendi tarihi de buna müsaittir ve bu konuda diğer bir referans alanıdır. Görüldüğü gibi bu uygulamanın formatı, geleneksel kültürden; figürleri ise İslam kültüründen alınmıştır. Detay için bkz. İbn Kesîr, *a.g.e.*, XI, 275. Şîilikte matemlerin Sâsânî kültürüyle ve Şîîliğin korunmasındaki fonksiyonları için ayrıca bkz. Şahin Ahmedov, *Sâsânî Kültürünün Şîa'nın Teşekkülündeki Rolü*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, AÜSE, Ankara 2001, s. 87-91.

⁸⁸³Bkz. Cafer Mürteza el-Âmilî, *el-Mevâsim ve'l-Merâsim*, Kum 1405, s. 12.

⁸⁸⁴Bîrûnî, *el-Âsârü'l-Bâkiye*, tahk. C. Eduard Sachu, Leipzig, 1923, s. 321; Âmilî, *a.g.e.*, X, 462; Yavuz, *a.g.md.*, IV, 26.

⁸⁸⁵Muhammed b. Hasan Hur el-Âmilî, (1104), *Vesâilü's-Şî'a ilâ Tahsîli Mesâilü's-Şeri'a*, nşr. A. Rabbanî- M- Razi, Tahran 1969, X, 462.

⁸⁸⁶Adam Mez, *Onuncu Yüzyılda İslam Medeniyeti: İslam'ın Rönesansı*, çev. Salih Şaban, İnsan Yay., İstanbul 2000, s. 87; Güner, *a.g.e.*, s. 105.

⁸⁸⁷İbn Teymiyye, *İktizâu's-Sırâdî'l-Müstakîm*, s. 301.

şey yemeden tutulmalı, Hüseyin'in acısını paylaşmak için yatsıdan sonra açılmalıdır. Çünkü Hz. Hüseyin bu vakitte saldırıya uğramıştır.⁸⁸⁸

Şiîler, âşûrâ gününü, Hz. Hüseyin'in katline duyulan hüznün ifade edildiği bir gün olarak değerlendirmişlerdir. Bu nedenle Hüseyin'in kabrini ziyaret etmişler,⁸⁸⁹ Bağdat'ta çeşitli merasimler düzenlemişler; bu günü bayram olarak kutlamak isteyen Emevîlere muhalefet için, yırtık elbise giymişlerdir. Kadınlar ise yüzlerini tırmalayarak ağlamışlardır.⁸⁹⁰ Çünkü Şîa'ya göre Şiîler, tarihlerinde iki büyük acı yaşamışlardır: biri Hz. Peygamber'in vefatı, diğeri Hz. Hüseyin'in şehit edilmesidir.⁸⁹¹ Buradan hareketle âşûrâ törenlerinin yaygınlık kazanmasıyla Şîa'da Ali kültünden Hüseyin kültüne doğru bir geçişin yaşandığı söylenebilir.

Emevîler döneminde âşûrâ gününün bayram olarak kutlanmasını sağlamak amacıyla çeşitli rivayetler kurgulandığı gibi, aynı durum Şiîlerde de görülmektedir. Nitekim Şîî kaynaklarda "Kim âşûrâ günü ihtiyaçları için çalışmayı bırakırsa, Allah da onun dünya ve âhiretteki ihtiyaçlarını karşılar. Kim âşûrâ gününü kendisine musibet, hüznün ve ağlama günü yaparsa Allah da kıyamet gününü onun için sevinç ve genişlik günü yapar. Kim âşûrâ gününü bolluk ve bereket günü olarak isimlendirir ve evinde birtakım şeyler yığarsa, yığıldıkları şeyden bir hayır görmez ve kıyamet günü Yezid, Ubeydullah b. Ziyad ve Ömer b. Sa'd b. Ebi Vakkas ile birlikte cehennemden en aşağı tabakasında haşrolunur."⁸⁹² gibi rivayetlere rastlanmaktadır.

İlhanlılar dönemindeki uygulamalarda Şiîler, Hz. Hüseyin'in şehit edilmesini mazlumluk ve şehitliğin anısı olarak kutlamışlardır. Âşûrâyı düşüncelerini ifade edebildikleri bir metot olarak algılamışlardır. Başta Bağdat olmak üzere bu törenler tüm İran'da kutlanmıştır. Âlimler sarıklarını çıkartmışlar, insanlar üstlerini başlarını yırtarak, kadınlar da elleriyle yüzlerini tırmalayarak ağlamışlardır.⁸⁹³ Bu gelenek sonraki dönemlerde de devam etmiştir. Şiîlere göre bugünde Hz. Muhammed'in ailesinin yasını tutmak; ağlamak, sadaka vermek, dua etmek ve Hz. Hüseyin'in kabrini ziyaret etmek dinî bir görevdir. Zira hadiste ifade edildiği üzere bugün ağlayanların sevabı, kendinî

⁸⁸⁸ Âmilî, *a.g.e.*, X, 459.

⁸⁸⁹ Bîrûnî, *a.g.e.*, s. 321.

⁸⁹⁰ Kazvîni, *a.g.e.*, s. 370-371; İbnü'l-Cevzî, *a.g.e.*, VII, 19.

⁸⁹¹ Tûsî, *Tehzîb*, IV, 301.

⁸⁹² Kuleynî, *a.g.e.*, IV, 146-147; Âmilî, *a.g.e.*, X, 461; Mez, *a.g.e.*, s. 88.

⁸⁹³ Kazvîni, *a.g.e.*, s. 402-404

ağlamaya zorlasa bile, ya da başkasını Hz. Hüseyin'in acısını duyması konusunda ağlatabilenin sevabı, o kişinin cennete girmesi garantisidir.⁸⁹⁴

İlhanlılar dönemi öncesinde, yani Moğollar zamanında 640/1241⁸⁹⁵ ve 650/1252'de, mezhepler arasında çatışma çıkar endişesiyle ülke çapında âşûrâ matemlerine müsaade edilmemiştir. Sadece Kâzimiyye meşhedinde anma yapılmasına izin verilmiştir. Bu yasaklamada, çatışma kültüründen beslenen Kerhlî Şîîlerin tavrı etkili olmuştur.⁸⁹⁶

Benzer bir durumla Gâzân Hân henüz işbaşına gelmişken, 694/1294 senesinde de karşılaşmıştır. Nitekim bu yıl âşûrâ matemlerinde çıkan olaylar, bugüne dair endişeyi haklı çıkarmıştır. Çünkü bir grup Gâzân Hân'a karşı ayaklanmış; silah pazarına gelerek oradaki eşyaya el koymuş ve etrafa saldırmıştır. Bu isyancı grup devlet tarafından bastırıldıktan sonra kimi idam edilmiş, kiminin elleri ve dilleri kesilmiştir. Bu isyan nedeniyle üç yüz veya daha fazla insan öldürülmüştür.⁸⁹⁷

Gâzân Hân'la birlikte kurumsallaşan İlhanlı döneminde, belki de huzur ve güvenliğin sağlanmasına bitişik olarak, âşûrâ matemleri sakin geçmiştir. Onun döneminde Tebriz'de âşûrâ günü mübarek günlerden kabul edilmiştir. Bu gecenin anısına, sayıları yüzü bulan yetimlere bayramlık dağıtılmıştır. Hafızlık eğitimini tamamlayanlara, bu gece anısına hediyeler verilmiştir. Bu gecelerin bir bereketi olarak her yıl yüz adet yeni Kur'an satın alınması gelenek halini almıştır.⁸⁹⁸

İlhanlılar döneminde âşûrâ matemine yüklenen anlam, değişikliğe uğramış görünmektedir. Daha önceki dönemlerde feryat ve figanlarla ağlayan Şîîlerin, İlhanlılar, özellikle Gâzân Hân döneminde, Sünnîlerin itiraz edemeyecekleri içeriğe büründüğü görülmektedir. Belki bu yüzden araştırmamızda âşûre matemiyile ilgili mezhepler arası bir çatışmaya rastlanmamıştır.

Görüldüğü üzere âşûrâ, Şîa için ilk çıkışından beri söz konusu olan bir anma törenidir. Onlar âşûrâ ve benzeri diğer merasimlerle, Şîa'nın var oluşsal kodlarına ve muhalefet merkezli oluşumlarına, dinî içerikli destekler sağlamışlardır. Âşûre, Şîîler tarafından inançlarının ve geleneklerinin canlı tutulması, mezhep bütünlüğünün

⁸⁹⁴ Kemaleddin Hüseyin Kâşifi Beyhâki Sebzevârî, *er-Risâletü'l-'Ulye fi Ahâdisi'n-Nebeviye*, tahk. Celalüddin Hüseyini Ermevi, Merkez-i İntişrat-ı İlmi ve Ferhengi, Tahran 1361, s. 296-297.

⁸⁹⁵ İbnü'l-Fuvatî, *a.g.e.*, s. 143.

⁸⁹⁶ İsmail b. el-Abbas el-Gassani Melikü'l-Eşref, *el-Ascedü'l-Mesbuk ve'l-Cevherü'l-Mahkuk fi Tabakati'l-Hulefa*, tahk. Ş.Mahmûd Abdülmünim, Dârü't-Türâsi'l-İslâmî, Beyrut 1975, s. 585.

⁸⁹⁷ İbn Kesîr, *a.g.e.*, XIII, 338.

⁸⁹⁸ Reşîdüddîn, *Câmi'u't-Tevârih*, II, 1000-1001; A.mlf, *Târih-i Gâzân Hân*, s. 249.

sağlanmasında önemli bir enstrüman olarak kullanılmıştır.⁸⁹⁹ Çünkü Şîlik, Hz. Ali ismi etrafında şekillenmesine rağmen, onun vefatının arka planında varlığını sürdürebilen güçlü bir siyasî anlayış bulunmadığından, bu olayla fazla ilgilenmemişlerdir. Ancak Hz. Hüseyin'in şahadeti, Şîliğe hayat veren bir kaynak olarak telakki edilmiş, içtimaî ve siyasî hayatın parolası haline getirilmiştir.⁹⁰⁰

İlhanlı dönemindeki Sünnî yazarlar, Şîilerin âşûrâya yüklediği anlamı hadislerden de istişhad etmek suretiyle⁹⁰¹ eleştirmişlerdir. Örneğin İbn Teymiyye'ye göre Şîilerin bugünü hüznün ve matem günü olarak kabul etmesi, bugünde kendilerini yaralayıcı bazı gösterileri tertip etmeleri, Allah'ın ve Rasulü'nün belalara karşı takınılmasını tavsiye ettikleri İslamî gelenekle bağdaşmamaktadır. Şîilerin bugünde yaptığı uygulamaların hiçbirinin dinî temeli yoktur. Tarihte yaşanmış bir olayın, asırlar geçmesine rağmen bir grub tarafından matem günü sayılması, ana bünyede açılmaya çalışılan gediktir. Şîiler matem konusunda samimi değillerdir. Çünkü onlar, Hz. Peygamber'in torununun öldürülmesine matem havası yüklerken; Hz. Peygamber'in akrabaları olan Abbasilerin ve Sünnî halkın Moğollar tarafından öldürülmesi konusunda onlara yardımcı olmaktan çekinmemişlerdir.⁹⁰²

İlhanlı döneminde âşûrânın, önceki dönemlerdeki niteliğini koruduğu söylenebilir. Kerbelâ'ya duyulan hüznün ifade edildiği mersiyeler bu dönemde de oldukça yaygın bir şekilde uygulama alanı bulmuştur. Nitekim VII. yüzyıl Şîî şair Yusuf Fergânî, her sene âşûrâ matemlerinde mersiyelerini okumaktan çekinmemiştir. Bir şiirinde "Ey kavmim! Bu acıya ağlayın, Kerbelâ'da öldürülene ağlayın, bu ölü kalble gülmek ne zamana kadar devam edecek? Bu günde, bu acıya ağlayın, rasulun torununu öldürdüler, Allah için ağlayın."⁹⁰³ demiştir.

3. 4. 3. Sebbü's-sahabe (Sahabeye hakaret)

Şîa'nın tepkisel karakterinin toplumsal bir dışa vurumu olarak görülen bir diğer anlayış da sahabeye hakaret âdetidir. Şîiler, siyasî alanda etkili olduklarında Sünnî düşmanlığını gösterir nitelikteki birtakım uygulamaları, tören olarak göstermekten kaçınmamışlardır. Buradan hareketle denebilir ki, merasimlerin açıkça uygulanması ile

⁸⁹⁹

⁹⁰⁰ Fığlalı, "Ali" *DİA*, XIX, 521.

⁹⁰¹ "Kim musibet karşısında, yanaklarına vurarak, üstünü başını yırtarak dövünürse ve cahiliye duasıyla dua ederse bizden değildir." Buhârî, Cenâiz, 34.

⁹⁰² İbn Teymiyye, *Mecmu'*, XXV, 307.

⁹⁰³ *Dîvân-i Yusuf Fergânî*, Tahran 1985, s. 176.

takiyye anlayışı arasında birtakım zıtlıkların varlığı söz konusu olmuştur. Takiyye Şîî iradenin savunmacı karakterini yansıtırken, siyasette etkin olma süreci bu anlayışlarından çıkıp aktif olmalarını gerektirmiştir. Çünkü takiyye ile siyasette etkili olma halî ters orantılıdır. Bu yüzden Büveyhîler dönemi, takiyye anlayışındaki ilk kırılmayı temsil etmektedir. Açıkça uygulanan merasimlerde takiyyeden çıkıp aktif siyasete dönme durumu söz konusu olmaktadır. Burada siyasî rakip ise genel de Sünnîlerdir.

İlhanlılar dönemi de takiyyenin ikinci kez kırıldığı dönem olmuştur. Bu dönemde de Şîîler takıyyeden çıkıp aktif siyasete girmişlerdir.⁹⁰⁴ Ancak İlhanlılar, yönetim olarak, Büveyhîler kadar Şîîlere desteklerini açıktan sunmamışlardır. İbn Hallikân (681/1282), sahabeye hakaret âdetinin, sadece Büveyhî ve Fatımîlerle sınırlı kalmayıp, Şîîlerin bulunduğu diğer yerlere de intikal ettiğinin söylese de, bu uygulamanın İlhanlı döneminde yaygın olmadığı görülmektedir. Ona göre sahabeye hakaret uygulaması, Fatımîlerle sınırlı kalmayıp diğer şehirleri de kapsamıştır. Sohbet meclislerinde sahabeyi aşağılayıcı hatıraların anlatılması yaygınlaşmıştır. İnsanlar, Hz. Ali'ye muhalefet etmekle suçladıkları önde gelen sahabenin isimlerini birbirilerine kullanılarak bu durumu aralarında eğlence haline getirmişlerdir.⁹⁰⁵

Sahabeye hakaret konusunda İlhanlı döneminde biri dövmeyle, diğer ölümle sonuçlanan iki hadise cereyan etmiştir. Bunlardan ilki, 679/1280'de önemli bir Şîî fakih ve kelamcı olarak kabul edilen Ebû'l-Kasım b. el-Hüseyin el-Halebî'nin, sahabeye sövdüğü gerekçesiyle Hille'de dövülmesidir.⁹⁰⁶ Diğeri ise, 744/1343'te İbrahim b. Yusuf el-Maksâtî adlı bir Şîî'nin, sahabeye ve Hz. Aişe'ye küfrettiği gerekçesiyle öldürülmesidir.⁹⁰⁷ İlhanlılar döneminde sahabeye hakaret kasdıyla öldürülen tek kişi bu zattır. Münferit bir olay gibi gözükken bu durumdan hareketle, sahabeye hakaret âdetinin, tespit edebildiğimiz kadarıyla İlhanlı döneminde toplumda yaygın olmadığı ifade edilebilir.

İlhanlıların sahabeye hakaret geleneğini desteklediği söylenemez. Aksine bunu önleyecek bir takım tedbirler aldıklarını gösterir nitelikte kanıtlar vardır. Örneğin Gâzân Hân, gördüğü bir rüya sonucu, Ehl-i Beyt lehine yaptığı bazı pozitif ayrımcılığın yanlış

⁹⁰⁴Beyânî, *a.g.e.*, II, 573.

⁹⁰⁵İbn Hallikân, *a.g.e.*, V, 292-293.

⁹⁰⁶Yâfi'î, *a.g.e.*, II, 213.

⁹⁰⁷İbnü'l-İmâd, *a.g.e.*, VI, 140.

yorumlanmasının önüne geçmek için, “Sahabeyi eleştirmekten Allah’a sığınırım.”⁹⁰⁸ demiştir.

Olcaytu ise Şiîliğe geçtikten sonra Hz. Ali dışındaki diğer üç halifenin isimlerini hutbelerden ve sikkelerden kaldırmış; bir fermanla ülkedeki tüm camilerde bu değişikliklere uyulmasını istemiştir.⁹⁰⁹ Buna rağmen onun döneminde camilerde sahabeye hakaret içeren bir uygulamanın varlığına rastlayamadık. Aslında Olcaytu, Şiîlerin hutbede istedikleri değişikliklerle birlikte, muhtemelen sahabeye hakaret âdetini başlatmak istemiş olabilir. Fakat dinî konulardaki başdanışmanı Allâme Hillî, bunu uygun görmemiştir. Nitekim Allâme Hillî, sahabeyle ilgili müfrit Şiîlerden gelen ifadeleri yanlış bulduğunu belirtmiştir. Şîa içerisinden sahabeye dil uzatanları aşırılıkla suçlamıştır. Olcaytu’yu sahabelere saygı konusunda uyarılmış, ondan bu tür ifade tarzlarına sıcak bakmamasını istemiştir.⁹¹⁰

İlhanlılar döneminde sahabeye hakaret geleneğinin ne kadar etkili olduğunu tespit etmek zordur. Biz bu dönemde, yukarıda ifade ettiğimiz gibi, bir öldürme bir de dövülme olayını tesbit edebildik. Ancak camiler, kabirler veya başka mekânlarda hakaret içerikli ifadelerin sistematik olarak varlığı, siyasî iradenin bu konuda Şiîlere muvafakat etmesiyle doğru orantılıdır. Siyasî otorite değiştiğinde, bu uygulamaların derecesinin ve keyfiyetinin de değiştiğini tahmin etmek zor değildir. Bu uygulamaların görünürde kalkmış veya kaynaklarımıza yansımamış olması, Şiîlerin bu konuda geri adım atmış oldukları anlamında yorumlanmamalıdır. Daha çok bunu konjonktüre bağlamak gerekmektedir.

Şiîlerin içten içe, Hz. Ali’ye muhalif olmakla suçladıkları sahabeye, hakaretlerinin devam ettiği söylenebilir. Çalışma dönemimizde hukukun Şafî mezhebine göre şekillendiği; eserci Şafî mezhebinin sahabe konusundaki mutaassıp tutumu dikkate alınırca, sahabeye hakaret konusunda Şiîlerin rahat hareket etme imkânlarının olmadığı söylenebilir. Fakat Allâme Hillî’nin, sahabe konusundaki tutumu dikkate alınırca, sahabeye hakaret âdetinin, müfrit Şiî anlayışı olduğu, genel olarak Şiî cemaatinin sahabeye hakareti tasvip etmediği, bunun müfrit Şiîlerle alakalı bir durum olduğu görülmektedir.

⁹⁰⁸ Reşîdüddîn, *Târih- Gâzân Hân*, s. 227.

⁹⁰⁹ İbn Battûta, *a.g.e.*, I, 223-226 (201-203.)

⁹¹⁰ Hafız Ebrû, *a.g.e.*, s. 52.

3. 4. 4. Ezan

Şîîlerin kendilerini ifade tarzlarından bir başkası da camilerinde okunulan ezan şeklindedir. Ezanı oluşturan kelimeler, okunma sayısı ve tertibi hakkında Sünnîler arasında bazı ihtilaflar olsa da, ezan metnine dair algı ortaktır. Buna göre ezan, farz namazlardan önce, namazı bildirmek için okunması gereken İslam'ın şiarıdır. Müslümanlar nezdinde ezan, bir yerleşim biriminin adeta kimlik kartıdır. Bu nedenle Hz. Peygamber (s.a.v) sabah vakti baskınları yaptığında, yaklaştığı yerleşim bölgesine kulak kabartır, ezan okunup okunmadığını kontrol eder, ezan sesi işitecek olursa durur, işitmezse saldırıya geçerdi.⁹¹¹ Yine Hz. Peygamber, bir ordu veya seriyye yola çıkardığı zaman, askerleri “Bir mecsid görür veya müezzini işiterseniz, orada kimseye dokunmayın.”⁹¹² diye uyarırdı.

Ezan bir toplumda İslam'ın ve barış ortamının olduğunun kanıtıdır. Moğollar Merv'i kuşattıklarında, ezanın bu gücünün farkına varmışlar, kendilerinden saklanan halkı buldukları yerden çıkarmak için ezan okutmuşlardır. Ezan sesini duyan halk, ortamın sakinleştiğini düşünerek saklandığı yerden çıkınca tamamını öldürmüşlerdir.⁹¹³

Sünnî gelenekte Hz. Peygamber'in hadisleri kontrolünde oluşturulan ezan şekli değişikliğe uğramamıştır.⁹¹⁴ Ancak Şîîler için bunu söylemek zordur. Şîîler de ezanın bir şiar ve temsil makamı olduğunun farkındadırlar. Bu durum, onların tarihte ezana yaptıkları eklemelerden görülebilmektedir. Şîî düşüncesinde ezan adeta kodlanmış öğretilerin deşifre edildiği vasıtalar olarak görülmüştür. Nitekim Şîîler, Hayye ale'l-felâh ifadesinden sonra “حي علي خير العمل” “Hayye ‘alâ Hayri'l-'amel” (amelin en hayırlısına geliniz) ifadesini eklemiştir. Onlara göre iki defa tekrarlanması gereken bu ifade, başlangıçtan beri ezan metninde yer almıştır. Ancak Hz. Ömer, bu ifadeyi, Müslümanları daha çok namaza yöneltip cihadı terk etmelerine neden olduğu gerekçesiyle ezan metninden çıkarmıştır.⁹¹⁵

Şîîlerin ezana yaptıkları diğer bir ekleme de “Eşhedü enne اشهد ان عليا ولي الله” ‘Aliyyen veliyyullah” (Ali'nin Allah'ın dostu olduğuna şahadet ederim) ifadesiyle, اشهد ان عليا امير المؤمنين حقا “Eşhedü enne Aliyyen emiru'l-müminîne hakken” (meşru devlet

⁹¹¹ Müslim, Salât 9, (I, 288); Tirmizî, Siyer 48; Ebu Dâvud, Cihâd 100.

⁹¹² Ebu Dâvud, Cihâd 100; Tirmizî, Siyer 2.

⁹¹³ Cüveynî, *a.g.e.*, I, 172

⁹¹⁴ Buhârî, Ezân 2, 3, Enbiya 50; Müslim, Salât 3 (I, 286); Ebû Dâvud, Salât 29; Tirmizî, Salât 141; Nesâî, Ezân 2.

⁹¹⁵ Abdurrahman Çetin, “Ezan”, *DİA*, İstanbul 1995, XII, 37.

başkanının Ali olduğuna şehadet ederim) ifadesidir. “Eşhedü enne Aliyyen veliyullah” ifadesi, Şîf kaynaklarınca desteklenmektedir.⁹¹⁶ “Eşhedü enne Aliyyen emîru’l-müminine hakken” ifadesi ise, Şîf kaynaklarda geçmemektedir. Ancak bunların Şîf ezan geleneğinde, özellikle siyasî iradeyle ilişkilerin sıcak olduğu dönemlerde, rahatlıkla okunduğu bilinmektedir. Burada şunu ifade etmek gerekir ki, Şîfler, bu tür uygulamalarını kendi camilerinde yapmaya dikkat etmişler, bu konuda Sünnîleri zorlamamışlardır. Nitekim siyasete hükmettikleri Büveyhîler döneminde bile, hilafet merkezî Bağdat’ın Şîf mahallesi Kerh’te Berâsa mescidinde, başta Hz. Ali ve Hüseyin meşhedleri olmak üzere, Şîflerce kutsal sayılan Meşhedü’l Atika ve Mekâbiru Kureyş gibi meşhedlerde Şîf tarzı ezanı okumuşlar,⁹¹⁷ Sünnîleri buna zorlamamışlardır.⁹¹⁸

Büveyhîler zamanında devlet eliyle ezan metnine eklemeler yapılmamıştır.⁹¹⁹ Ancak, İlhanlılar döneminde Şîflerin etkili olduğu yöneticiler iktidardayken bazı eklemeler yapılmıştır. Olcaytu, Şîfliği seçtiğinde çıkardığı fermanla hutbelerin geleneksel yapısını değiştirmiş, bütün İran’da ve Şîa’nın hâkim olduğu şehirlerde ezana “Hayye alâ hayrin mine’l-amel” *حي علي خير من العمل*⁹²⁰ ibaresini eklemiştir. Böylece ezan metnine yapılan eklemelerde devletin eli söz konusu olmuştur.

Ezan metninde yapılan bu değişiklikler Sünnî grupların tepkisini çekmiştir. Özellikle Hanbelîler, ezana veya bir başka Sünnî şaire yapılacak değişikliğin ölümle cezalandırılması gerektiğini ifade etmişlerdir.⁹²¹ Hanbelîler siyasî destek gören Şîflerle mücadelede zorlandıklarında mücadele için başka yollar aramışlardır. Bu yollardan biri de Şîfleri şiirle hicvetmektir. Bir şiirde şunları söylemişlerdir:

Zinaya mut’a adını koymuşlar,
Hayvan gibi dillerini yutmuşlar.
Sıradan olsun, seçkin olsun herkese çağrı olarak
Ezana “hayırlı amele gelin” ibaresini koymuşlar.⁹²²

⁹¹⁶Şî’a’ya göre Hz. Peygamber İsrâ gecesini Mescid-i Aksa’da kıldıracağı namaz öncesi Cebrail (a.s)’in okuduğu ezanda bu kayıt vardır. Peygamber vefat edene kadar da bu uygulama devam etmiştir. Hatta ezanı bu şekliyle okuyan birisiyle karşılaşan Hz. Ali onu tebrik etmiştir. Detay için bkz. Âmilî, *Vesâil*, V, 416, 418

⁹¹⁷İbnü’l-Cevzî, *a.g.e.*, VIII, 172; Güner, *a.g.e.*, s. 116.

⁹¹⁸Güner, *a.g.e.*, s. 116.

⁹¹⁹Güner, *a.g.e.*, s. 117.

⁹²⁰Hafız Ebrû, *a.g.e.*, s. 52.

⁹²¹İbn Battûta, *a.g.e.*, I, 223 (202)

⁹²²Kâşânî, *a.g.e.*, s. 101 (136).

İlhanlılar döneminde ezan metnine “Eşhedü enne ‘Aliyyen veliyyullah” şeklinde ekleme yapıldığına dair bir kayda rastlayamadık. “Aliyyun veliyyullah” “علي ولي الله” ifadesi ise paraların üzerine kazınmıştır.⁹²³ Ayrıca bu ifadenin, Olcaytu’nun yaptırdığı Sultaniye’nin kubbesinde yazılı olduğu da kaynaklarca ifade edilmektedir.⁹²⁴

3. 5. İlhanlılar ve Hille Ekolü

Medreseler, Sünnîlerde olduğu gibi,⁹²⁵ Şîîlerde de eğitim kurumları olarak algılanmıştır. Irak-ı Acem ve Irak-ı Arap’ta bulunan eski medreseler, Moğol ve İlhanlı saldırılarında önemli ölçüde zarar görmüştür. Gâzân Hân’a kadar tam bir kurumsallaşma sağlayamayan İlhanlı devletindeki medreselerin durumunun, Hülâgû’nun Bağdat’ı almasından Gâzân Hân’a gelinceye (1258-1295) kadar fazla bir değişiklik gösterdiğini söylemek zordur. Çünkü yaklaşık üç sene ortalamasıyla İlhanlı yönetim anlayışında değişiklikler olmuştur. Bunun medreselere tesiri de farklılıklar taşımıştır. Çünkü tahta oturan yeni ilhanın dinî ve mezhebî mensubiyeti, her alında olduğu gibi, eğitim alanında da kendisini hissettirmiştir. Olcaytu döneminde Allâme Hillî’ye bağlı olarak Hille Medresesinin öne çıkmasının gerekçesi budur.

İlhanlı döneminde medreselerin yapımı ve finansmanı, İslam tarihinde, özellikle Selçuklularda görüldüğü gibi, şahıs merkezli olmuştur. Buna göre İlhanlılar döneminde ilk teşebbüste bulunan kişinin Gâzân Hân olduğunu söylemek mümkündür. Gâzân Hân, ülke çapında başlattığı imar faaliyetleri kapsamına medreseleri de dahil etmiştir. Tebriz’de yaptırdığı Gâzâniyye külliyesinde cami, han, daru’s-siyade, çocuk esirgeme ve yetiştirme kurumları (dâru’l-eytâm), rasathane, hastane, kütüphane, adliye, hamam gibi kurumların yanı sıra, Hanefî ve Şafîî medreselerine de yer vermiştir. O, bu medreselerin dayanıp döşenmesi, planlaması, aydınlatma ve güzel koku giderleri için finansman sağlanması işleri ile medresede gerekli edevatın temin işini üstlenmiştir. Ayrıca burada çalışan müderrislerin, araştırma görevlilerinin, fakih ve âlimlerin

⁹²³ Bahrânî, *a.g.e.*, s. 225; Öz, “Hillî, İbnü’l-Mutahhar”, *DİA*, XVIII, 37.

⁹²⁴ Ca’feriyan, *a.g.e.*, s. 475.

⁹²⁵ İlhanlılar döneminde Sünnîlerin çeşitli faaliyetleri söz konusudur. Sünnî medreselerin bir kısmı önceden devredilmiş, bir kısmı da Moğolların bölgeye girmesinden sonra veya İlhanlılar döneminde inşa edilmiştir. Sünnî medreselerde ağırlığı Bağdat ve civarı oluşturmaktadır. Burada Nizamiye Medresesi bulunmaktadır. Bu medrese orada bulunan diğer medreseler için prototip görevi yapmış, bu medreseden ilham alınarak Bağdat’ta birçok medrese inşa edilmiştir. Örneğin *Medresetü’l-Beşîriyye*, *Medresetü’l-Müstansiriyye*, *Medresetü’l-Şerefiyye*, *Medresetü’l-İsmetiyye*, *Medresetü’n- Meîsiyye*, *Medresetü’ü l-Ashab* ve diğer önemli medreseler vardır. Burada dikkatleri çeken önemli bir husus, tüm bu medreselerde dört mezhep eksenli eğitimin verilmesidir. Ayrıca bu medreselerde eğitim-öğretimin sürdürülebilir olması için, her birine çeşitli vakıflar tahsis edilmiştir. Bkz. İbnü’l-Fuvâtî, *a.g.e.*, s. 149, 177, 150, 183,186.

maaşlarını ödemeyi de üstlenmiştir.⁹²⁶ Gâzân Hân bunların yanı sıra kurumsal özerkliklerini sağlamaları için, medreseler de dahil olmak üzere, kamu adına işlev gören bütün kurumların giderlerini karşılayabilmelerine yardım edecek vakıflar tahsis etmiştir.⁹²⁷ Ayrıca atalarının saldırılarında tahrip olan eğitim ve dinî kurumları yeniden imar ettirmiştir.⁹²⁸

İlhanlılar döneminde medrese inşa faaliyetleri sadece İlhanlı hükümdarlarıyla sınırlı kalmamıştır. Devletin önemli kademelerindeki yöneticiler de kendi çaplarında bu faaliyetlere katılmışlardır. Nitekim hem Gâzân Hân'a hem de Olcaytu'ya vezirlik yapan Reşîdüddîn, Sultaniye şehrinde medrese ve hânkâh, Tebriz'de *Rub'i-Reşîdi*⁹²⁹ adlı bir medrese yaptırmıştır. Olcaytu'nun diğer veziri Tâceddin Ali Şah da Tebriz'de yaptırdığı cami müstemilatında medrese ve zaviyeye yer vermiştir.⁹³⁰

Şîîler eğitim kurumları tarihinde bazı medreselere fazla önem atfetmişlerdir. Bu medreselerde Şîîlerce önder olarak kabul edilen insanlar yetişmiştir. Bu anlamda ilk medrese olarak *Medine-i Münevvere* kabul edilmektedir. Çünkü sahabeden, Hz. Ali, Abbas, Selman Fârisî, Ebû Zerri'l-Gifârî; tabiinden Ali b. Ebi Rafî, dördüncü imam Zeyne'l-Abidîn (95/713), beşinci imam Bâkır (114/733) ile altıncı imam Cafer Sadık (148/765)⁹³¹ gibi önde gelen kişiler bu medreseden yetişmişlerdir.⁹³²

Kum Medresesi de benzer öneme sahiptir. Şîa'nın klasiklerinin bazıları, burada yetişen ulama tarafından yazılmıştır. Bunlar arasında Ali b. İbrahim (Kuleynî'nin hocası), Şeyh Saduk'un babası Ali b. Hüseyin Bâbeveyh el-Kummî (329/940) ve Küleynî (329/940) örnek olarak verilebilir.⁹³³

Bağdat'ta da önemli Şîî âlimleri yetişmiştir. Kerh mahallesinde Berâsâ Mescidinde kürsüsü olan Şeyh Müfid (413/1022), Seyyid Mürtezâ (436/1044), Seyyid Rıza (406/1015), Şeyh Tûsî (460/1067) gibi âlimler sayılabilir.⁹³⁴ Büveyhîler döneminde Şîîliğin aktif olması, Bağdat'ta Şîî ulemanın rahatlıkla yetişmesine katkı sağlamıştır.⁹³⁵ Necf medresesi ise Şeyh Tûsî ile önem kazanmıştır. Tûsî'in

⁹²⁶ Reşîdüddîn, *Câm'u't-Tevârih*, II,998; A.mlf, *Târih-i Gâzân Hân*, s. 244.

⁹²⁷ Reşîdüddîn, *a.g.e.*, II, 993; A.mlf, *Târih-i Gâzân Hân*, s. 238.

⁹²⁸ Hamdullah Müstevfî, *Nüzhe*, s. 58.

⁹²⁹ A. Naci Tokmak, "İran", *DİA*, XXII, 420.

⁹³⁰ Kâşânî, *a.g.e.*, s. 88.

⁹³¹ Subhânî, *Ezváün*, s. 333.

⁹³² Necaşi, *a.g.e.*, II,7; İbn Dâvud, *a.g.e.*, s. 236.

⁹³³ Subhânî, *a.g.e.*, s. 335.

⁹³⁴ Subhânî, *a.g.e.*, s. 337-38.

⁹³⁵ Bkz. Güner, *a.g.e.*, s. 152-170

448/1056'da Hz. Ali'nin kabrinin yakınlarında kurduğu bu medrese, kısa sürede bir ilim merkezî haline gelmiştir.⁹³⁶

Kûfe'yle Bağdat arasında bir kasaba olan Hille ise, büyük âlimlerin bünyesinde toplandığı bir merkez haline gelmiştir. Burası Büveyhîler sonrası Şîî âlimlerin sığınağı olmuş, bir bakıma Bağdat ekolünün bir uzantısı olarak görülmüştür.⁹³⁷ Kûfe ve Nefes'e yakın olması, önde gelen Şîî âlimlerinin, özellikle Ahbârî-Usûlî ayrışmasında katkısı olan Şîî ulemanın bu Hille ekolünden yetişmiş olması, Sünnî kentlere göre burasını en yakın Şîî kenti olmaya aday kılmıştır. Konjonktür olarak gelişmeye aday olan Hille'nin bazı rivayetlerle desteklenen önemi, buranın gelişmesini daha da hızlandırmıştır.⁹³⁸

Hille medresesi, gelişimini VI./XIII. yüzyılın başlarına, özellikle Muhammed b. İdris (598/1201)'e ve ondan sonra da Muhakkık Hillî ile Allâme Hillî'ye borçludur. Hille medresesi İlhanlı dönemi açısından önemlidir. Başta Muhakkık Hillî ile Allâme Hillî olmak üzere, burada yetişen Şîî âlimler, Şîî fıkına yeni bakış açıları kazandırmışlar, Şîî düşüncesinde otorite sahiplerinin fikirlerini tartışmaya açabilmişlerdir. Nitekim ilk defa İbn İdris Hillî, Ahbârî ulemasını eleştirerek onlara karşı tavır almıştır.⁹³⁹ Onun bu tavrı, kendisinden sonra Muhakkık Hillî ile Allâme Hillî tarafından sürdürülmüştür. Bu medresenin, Usûlî-Ahbârî ayrışmasında önemli işlev gördüğü söylenebilir.

İlhanlılar döneminde Şîî fakihleri, Sünnîlere oranla daha aktif bir durumdadırlar. Bu etkinliği besleyen en önemli unsur, Bağdat kuşatmasında Hülâgû'nun Allâme Hillî'nin babasının şahsında Hille, Nefes ve Kûfe'ye eman vermesi dolayısıyla diğer bölgelerde, özellikle Bağdat'ta yaşayıp da canından korkan Şîî ve Sünnî âlimlerin Hille'ye yerleşmeleridir. Bu yeni gelişmeler VII. asırda Muhakkık Hillî elinde Şîî dünyasında en büyük yeni usûlî medresenin oluşmasına yol açmıştır.⁹⁴⁰

Muhakkık Hillî'den önce Hille, İbn İdris Hillî'in gayretleri sonucu, önde gelen Şîî merkezlerinden biri haline gelmiştir. Moğol istilasıyla birçok belde yıkıma uğrarken Allâme Hillî'nin babasının çabaları sonucu mamur kalan bu şehir, Muhakkık Hillî ve Allâme Hillî sayesinde İlhanlı dönemine ve daha sonra Şîî düşüncesine önemli katkılar

⁹³⁶ Momen, *a.g.e.*, s. 88. Nefes medresesi hakkında detay için bkz. Ca'fer eş-Şeyh Bakır Al-i Mahbûbe, *Mazi'n-Nefes ve Hadıruha*, Dârü'l-Edva, 2. bs., Beyrut 1986.

⁹³⁷ Mazlum Uyar, *İmâmiyye Şî'ia'sında Düşünce Ekolleri: Ahbârîlik*, Ayışığı Kitapları, İstanbul 2000, s. 124

⁹³⁸ Bkz. Subhânî, *Ezvâün*, s. 333-334.

⁹³⁹ Bahrânî, *a.g.e.*, s. 276-277.

⁹⁴⁰ İbrahim, *a.g.e.*, s. 112-13.

sağlamıştır. Bağdat medresesinden Şeyh Müfid, Şeyh Murtezâ ve Şeyh Tûsî'nin eserleri ve öğrencileriyle Şîa düşüncesine kazandırdıkları fikrî hareketlilik, Büveyhîler sonrası kesintiye uğramıştır. İşte Hille ekolü, İlhanlı döneminde Şii düşüncesindeki bu durağanlığın kaldırılmasına yardımcı olmuştur.⁹⁴¹

Büveyhî dönemiyle İlhanlı dönemleri Şîî düşünce tarihinde, özellikle dikkate alınması gereken dönemlerdir. Çünkü her iki dönemde Şîî âlimler, iktidarlardan destek gördükleri için, görüşlerini rahatlıkla ifade edebilmişlerdir. Fakat Hille ekolünden yetişen İlhanlı dönemi Şîî âlimleri, Büveyhîler döneminde oluşan Şîî düşüncesine, özellikle kelim ve fıkıh alanlarında ilerlemeci bir anlayışla katkı sağlamışlardır. Hatta akli yöntemleri imâmet ve gaybet gibi, Şîîliğin temel düşünce sistemlerine uygulayarak bunlar üzerinden yeni siyasî paradigma oluşturmayı başarmışlardır. Bu da, bir yandan Şîî âlimlerin dünyevi otoritelerle uzlaşmasını temin ederken, aynı zamanda Şîîliğin fikrî boyutuna katkı sağlamıştır.⁹⁴²

Hille ekolünün en büyük etkisi fıkıh ve kelim alanlarında kendisini göstermiştir. Şîî fıkıhına belli bir düzen getirilmesi ve özellikle ictihada yüklenen yeni yaklaşımlar, önemli sonuçlar doğurmuştur. Yeni ictihad anlayışıyla hükümlerin istinbatı konusunda sadece ahbâr/rivayete dayalı fıkıh anlayışından vazgeçilmiştir. Rivayetlerin (ahbâr) de ötesine geçilerek müctehide geniş hareket alanı açılmıştır. Bu anlayış Şîî fıkıhını, rivayet merkezilikten çıkararak müctehidin yorumuna açık bir alan haline getirmiştir.⁹⁴³ Hille ekolünün fıkıhtaki bu başarısı, Muhakkık Hillî'nin *Şerâi'u'l-İslam*'ının tüm Şîî bölgelerde Şeyh Tûsî'nin eseri *en-Nihâye*'nin yerini almasıyla tescillenmiştir.

İlhanlı döneminde inisiyatifin Şîî ve Sünnî âlimlerde toplandığını söylemek mümkündür. Gâzân Hân döneminde inisiyatif Sünnî Hanefîlerde iken, Olcaytu döneminde Şîîler ile Sünnî Şafîîlerdedir. Çünkü Allâme Hillî ile Şîîler, Nizâmuddin Abdulmelik'le de Şafîîler Olcaytu'ya tesir etmişlerdir. İnisiyatif sıklıkla el değiştirmiş olsa da, bu dönemde Sünnî-Şîî medreselerinin çatıştığını gösterir bir kayda rastlayamadık. Tam aksine, zaman zaman çıkan Şîî-Sünnî çatışmasını yatıştırmak için her iki taraftan medrese hocalarının ortak hareket ettiklerine şahit olmaktayız.⁹⁴⁴ Medreselerde okutulan müfredatın kapsamı hakkında da bilgiler yoktur. Ancak Gâzân Hân,

⁹⁴¹Bkz. Uyar, *Şîî Ulema*, s. 67.

⁹⁴² Bkz. İbrahim, *a.g.e.*, s. 112; Uyar, *Şîî Ulema*, s. 69-70.

⁹⁴³ Bkz. İbrahim, *a.g.e.*, s. 113. Uyar, *Şîî Ulema*, s. 71.

⁹⁴⁴ İbnü'l-Fuvâtî, *a.g.e.*, s. 218.

Reşîdüddîn ve Tâceddin Ali Şah'ın yaptırdığı medreselerde Sünnî eğilimlerin hâkim olduğunu çıkarabiliriz. Olcaytu'nun inşa ettirdiği medreseler de ise, bu dönemde İlhanlı saray danışmanlarının etkisi ve medrese yönetmelerinde Şîî âlimlerin bulunması nedeniyle, eğilimin Şîîlerden yana olduğunu ifade edebiliriz.

Şîî tarihinde önemli yeri olan Hille medresesinin gelişimi İlhanlılar döneminde olmuştur. Burada yetişen âlimler hem Olcaytu'nun Şîîliğe geçişini sağlamışlar, hem de Şîîliğin düşünce alanını geliştirmişlerdir. Bu nedenle bu medreseyi, burada yetişen Muhakkık Hillî ile Allâme Hillî'den hareketle detaylı işlemek gerekmektedir.

3. 5. 1. Muhakkık Hillî (676/1277)

Tam adı Ebû'l Kâsım Necmeddin Ca'fer b. el-Hasen b. Ebî Zekeriyya Yahya el-Muhakkık el-Hillî el-Hüzelî'dir. 602/1205 yılında Hille'de doğmuş, aynı yerde 676/1277'de vefat etmiştir. İlköğrenimini babasının yanında tamamlamıştır. Hocaları arasında Muhammed b. Cafer b. Nema el-Hillî, Fahhar b. Ma'bed el-Mûsevî, Muhammed b. Cehm el-Hillî bulunmaktadır. Öğrencileri arasında Allâme Hillî, İbn Dâvud, Abdulkerim b. Ahmed b. Tâvûs, Muhammed b. Ali b. Tâvûs gibi yaklaşık dört yüz civarında müctehid âlim yetiştirdiği kaynaklarda ifade edilmektedir.⁹⁴⁵

Nasîruddîn Tûsî, Muhakk Hillî'nin öğrencisi olarak gösterilse de, aslında onu arkadaşı olarak kabul etmek daha doğru görünmektedir. Nitekim rivayet edildiğine göre bir seferinde Nasîruddîn Tûsî, Hille'ye gitmiştir. Muhakk Hillî'nin ders halkasına uğramıştır. Muhakkık Hillî, saygı olsun diye dersi keserek Tûsî'nin devam etmesini istemiştir. Aralarında kible konusunda bir tartışma çıkmıştır. Bunun üzerine Muhakkık Hillî, *Risâle fi't-Teyâsuri'l-Kible* adlı eserini yazmıştır.⁹⁴⁶ Buradan hareketle Nasîruddîn Tûsî'nin, öğrencisi değil de arkadaşı olduğunu düşünmek daha doğrudur. İbn Dâvud onu imam ve Allâme olarak nitelendirmiştir.⁹⁴⁷ Öğrencisi ve yeğeni Allâme Hillî ise fıkhıta bir benzeri olmayan çağının en önemli ismi olarak nitelendirmiştir.⁹⁴⁸

Muhakkık Hillî, Şîî fikhında yeni açılımın önderidir. Bu zat önemli Şîî fakihlerinden Şeyh Tûsî (460/1067)'nin Şîî dünyada kabul görmüş olan; ama Sünnî fikhla da iç içelik arz eden Şîî fikhının durumuna el koyarak, Şeyh Tûsî'nin fikh

⁹⁴⁵ Ebû'l-Kâsım el-Hûî, *Mu'cemu Ricâli'l-Hadîs I-XXIII*, Necef, 1970, IV, 62, V, 32, XVII, 195; Hansârî, *a.g.e.*, II, 185-186; Tahrânî, *ez-Zeri'a*, XIII, 47-48; Uyar, "Hillî, Muhakkık", *DİA*, XVIII, 39.

⁹⁴⁶ Bkz. Bahrânî, *a.g.e.*, s. 231; Hûî, *a.g.e.*, *Mu'cem*, IV, 62.

⁹⁴⁷ İbn Dâvud, *a.g.e.*, s. 83.

⁹⁴⁸ Bahrânî, *a.g.e.*, s. 239; Hansârî, *a.g.e.*, II, 183.

birikimine Şîî renk katmayı başarmıştır. Eksik kalan yerleri kendisi tamamlamıştır. Bu yüzden kendisine “Muhakkık” unvanı verilmiştir. Muhakkık Hillî, kendinden önceki fikhî belli bir şekle sokmakla kalmayıp, aynı zamanda kendisinden sonra gelenleri de etkilemiştir. Bu da onun Şîî dünyasında şöhret bulmasına neden olmuştur. O fikhın ana başlıklarını, Sünnî fıkhıta olduğu gibi “İbâdât, ‘Ukûbât, İkâât ve ahkâm” olmak üzere dört başlık altında toplamıştır.⁹⁴⁹

Siyasî konjonktür Muhakkık Hillî'nin Şîî fikhında yapmak istediği değişiklikler için uygun ortam hazırlamıştır. Çünkü Moğolların/İlhanlıların Sünnîlere mesafeli duruşu, Şîî düşüncesine Büveyhîlerden beri bekledikleri rahat ortamı sunmuştur. Muhakkık Hillî, arkadaşı Nasîruddin Tûsî ve öğrencisi Allâme Hillî'nin de katkısıyla Şîî fikhında kendine göre yapılması gereken değişimi rahatlıkla ifade edebilmiştir. Bu dönem, Şîî düşüncesinde Büveyhîler dönemine benzer bir canlılık görülmesine neden olmuştur.⁹⁵⁰ Belki bu nedenle Muhakkık Hillî, Şeyh Tûsî'den VI. asrın sonlarına kadar devam eden fikri durgunluğa karşı mücadele eden ilk kişi olarak anılmıştır.⁹⁵¹

Muhakkık Hillî, Şîî siyaset teorilerinin gelişmesine de katkı sağlamıştır. Şeyh Müfid, Şerif el-Mürteza ve Şeyh Tûsî ile başlayan siyasî iradeyle uzlaşma kültürü, onun tarafından devam ettirilmiştir. Onun bu yaklaşımı, bir yandan siyasetle uzlaşmayı sağlarken; diğer yandan da Şîî âlimlerin toplum nezdindeki itibarını artırmıştır.⁹⁵² Çünkü o, ulemayı gaib imamın genel temsilcisi olarak nitelemek suretiyle, ulemanın otoritesini doğrudan imamların otoritesine bağlamıştır.⁹⁵³ Tespit edilebildiği kadarıyla gaib imamlarla zamanın uleması arasında ilk canlı ve dinamik ilişkiyi kuran âlim, Muhakkık Hillî'dir. Şîî ulemanın, Şîî nezdindeki otoritesinin kutsiyet kazanması, Muhakkık Hillî'nin bu görüşüne borçlu olduğu söylenebilir.⁹⁵⁴

⁹⁴⁹Uyar, *Ahbârilik*, s. 125; A.mlf, *Şîî Ulema*, s. 73; a.mlf. *a.g.md.*, XVIII, 39. Yazarın birçok eseri vardır. Önemlilerden bazıları şunlardır: *Şerâi'u'l-İslâm fi Mesâil'l-Helal ve'l-Haram, en-Nâf'i fi Muhtasari'sh-Şerâi'*, *Nüketü'n-Nihâye, el-Mesâilü'l-İzziyye (ğirriyye), el-Mesailü'l-Mısıryye, Risâle fi't-Teyâsuri'l-Kible, el-Me'âric fi Usûli'd-Dîn*. Detay için bkz. el-Hûî, *a.g.e.*, IV, 61-62; Tahrânî, *ez-Zerî'a*, XIV, 57; Emin, *A'yânü'sh-Şî'a*, I, 137-138. Uyar, *a.g.md.*, XVIII, 40-41.

⁹⁵⁰Uyar, *a.g.e.*, XVIII, 39.

⁹⁵¹Ali Şabbî, *eş-Şî'a fi İrân*, Tunus 1980, s. 140; Moojan Momen, *An Introduction to Shi'î Islam*, London 1985, s. 88.

⁹⁵²Uyar, *a.g.e.*, *DİA*, XVIII, 39.

⁹⁵³Muhakkık Hillî (Ebü'l-Kâsım Necmeddin Cafer b. Hasan b. Yahyâ Muhakkık Hüzeli 676/ 1277), *Şerâ'i'u'l-İslâm fi'l-Fikhi'l-İslâmiyyi'l-Ca'ferî, Dârü'l-Mektebeti'l-Hayat*, Beyrut 1986, (1c.'de 2 c.), I, 97; A.mlf, *Şerâ'i'u'l-İslâm fi Mesâilü'l-Helâli ve'l-Harâmi* (2c'de 4 c.), tahk. A. Muhammed Ali, Dârü'l-Edva, 2. bs., Beyrut 1983, I, 184.

⁹⁵⁴Uyar, *Şîî Ulema*, s. 75.

Muhakkık Hillî, zekât ve humus gibi vergilerin toplanmasında, hadlerin uygulanmasında, gaybet döneminde cuma namazının kılınmasında, ictihadın cevazı ve habere-i vâhidin bilgi kaynağı olarak değerlendirilmesinde, önceki dönem Şii ulemadan farklı görüşler ileri sürmüştür.

Muhakkık Hillî'ye göre gaybet döneminde imamın bir temsilcisi (nâib-i âm) olmalıdır. Bu kişi fetva verme şartlarını taşıyan Şîî fakihdir. Şîî fakih zekât ve humus gibi vergileri toplamalıdır. İmam adına hadlerin uygulanmasını sağlamalıdır. Bu konularda Muhakkık Hillî'nin selefleriyle ittifak ettiği konu, referans noktasının gaib imam olmasıdır. Seleften ayrıldığı nokta ise, toplanan vergilerden imamın hakkının ne olacağı konusudur. Önceki âlimler, imamın hakkının o dönüncüye kadar saklanması gerektiğini düşünürlerken; Muhakkık Hillî göre, vergiler konusunda yetkili olan imami fakih, aynı zamanda imam için toplanan vergilerde de tasarrufta bulunma hakkına sahiptir.⁹⁵⁵ Hillî'ye göre cuma namazı, imamın gaybeti zamanında da kılınmalıdır.⁹⁵⁶

Muhakkık Hillî'nin Şîî fıkhdaki en önemli etkisi, ictihadın şer'î kaynaklardan birisi olarak kabul edilmesi gerektiğini ifade etmesidir. Aslında bu, Ahbârî-Usûlî ayrışmasının Şîîlikte ilk göstergesidir. Muhakkık Hillî'den önce ictihad kavramının istilahi anlamında kullanıldığına dair bir kayıt bulunmamaktadır.⁹⁵⁷ Ancak bu, Muhakkık Hillî'den önce Şîî fıkhdaki aklî izahların yapılmadığı ve ictihadın olmadığı anlamına gelmez. Fakat Muhakkık Hillî, kıyas karşısında ictihadı ön plana çıkarmıştır. Muhakkık Hillî, iki haber arasında tezadı çözme noktasında kıyası kabul ediyor ve onu bu konuda başvurulması gereken ilk metod olarak görüyorsa da, diğer konularda ictihadı öncelemiştir.⁹⁵⁸

Muhakkık Hillî'ye göre “akli istinbatta bulunma” manasında ictihad, Şîî düşüncesinde asırlardır uygulanmıştır. Hatta o, içinde kıyasın bulunmadığı ictihad şeklinin ilk olarak Şîî tarafından geliştirildiğini ifade etmiştir. Muhakkık Hillî'ye göre nassın bulunduğu konuda ictihad yapılamaz; ancak kendisiyle ilgili bir nassın bulunmadığı konularda ictihad mümkün olabilir.⁹⁵⁹

Muhakkık Hillî, ictihadı şu şekilde tarif etmektedir. İctihad: Şer'î hükümleri elde etmek için müctehidin tüm gayretini sarf etmesidir. İctihad, nassların zahirinden elde

⁹⁵⁵ Uyar, *a.g.md.*, XVIII, 40.

⁹⁵⁶ Uyar, *a.g.md.*, XVIII, 39-40.

⁹⁵⁷ Uyar, *a.g.md.*, XVIII, 40.

⁹⁵⁸ Muhakkık Hillî, *Me'âricü'l-Usûl*, Müessesetü Ali- Beyt, Kum 1983, s. 185-187 (4.ve 5. mesele)

⁹⁵⁹ Uyar, *agmd.*, XVIII, 40.

edilemez. Onun yorumundan elde edilir. Bu yüzden, ictihada kesin şâr'îin (kanun koyucu) hükmü demek de mümkün olamaz. Bu hükümler nazari durumlardır ve çoğunlukla nassların zahirinden elde edilmiş değillerdir.⁹⁶⁰ Burada kıyastan uzak durmaya çalışmıştır; ancak onu kullanmıştır. Eğer hükmün illeti nassca belirlenmiş ise, hükmün o illete dayanarak sübûtuna hükmetmiştir. Bu da kıyastır. Ona göre kıyas; aslın hükmünde bulunan illette eşit oldukları için, aslın hükmüne benzetilerek elde edilen yeni bir hükümdür.⁹⁶¹

Şîi fakihleri arasında ictihadı kabul ederek onu Şîi fikhında sağlam bir zemine oturtan ilk âlim olan Muhakkık Hillî, ictihada yeni bir anlam yüklemiştir. Buna göre o, ictihadın içinde bulunan zanla, kıyas ve rey arasında ayırım yapmak suretiyle, Şîa'da ictihadın meşruiyetinin, zannın meşruluğundan kaynaklandığını ifade etmiştir. Onun ictihadı kabulü, fikhî hükümlerin çoğunun imamların ahbârının, zahiri anlamından elde edilemeyeceği; bilakis müctehidin sözkonusu kaynaktan yaptığı çıkarımların gerekli olduğu düşüncesinden kaynaklanmaktadır.⁹⁶²

Görüldüğü kadarıyla Muhakkık Hillî'nin ictihad anlayışı, nassların zahiri anlamlarının ötesinde ifade ettikleri bir takım durumların idrak edilmesi; hükümlerin dayandığı genel amaçların ve hikmetlerin kavranmasına yöneliktir. Bir başka ifadeyle Muhakkık Hillî, ictihad anlayışıyla nassları sadece lafızlarını göz önünde bulundurarak değil, bilakis onların muhtevası üzerinde tefekkür ve teemmül etme anlayışının Şîi düşüncedeki yolunu açmıştır.

Haber-i vâhid konusunda İbn İdris'le başlayan "ahbâra" karşı mesafeli tavır, Muhakkık Hillî'de de görülmekle beraber o, daha mutedil bir duruş sergilemiştir. Ona göre haber-i vahid konusunda ifrat (red) ve tefrit (tam kabul) doğru değildir. Senetteki ravilerin güvenilir olması halinde haber-i vahidle amel edilebilir.⁹⁶³

Muhakkık Hillî'ye göre, görev aldığı takdirde hududu uygulayabileceğine kanaat getiren bir imâmî fakih, zalim sultandan gelen görev teklifini kabul edebilir. Burada fakihin attığı adımlar, gerçekte imam adına atılmış olacaktır. Zalim sultanın hudut hususunda dayatmada bulunması durumunda ise, adam öldürme durumu

⁹⁶⁰ Muhakkık Hillî, *Me'âric*, s. 179.

⁹⁶¹ Muhakkık Hillî, *Me'âric*, s. 172-173.

⁹⁶² Muhakkık Hillî, *Me'âric*, s. 179 (1. mesele.)

⁹⁶³ Uyar, *Ahbârîlik*, s. 126, a.mlf. *a.g.md.*, XVIII, 40.

müstesna, yine imâmî fakih görev alabilir. Adam öldürme söz konusu olursa fakih, takiyyeye başvurmadan yöneticiye karşı tavır almak durumundadır.⁹⁶⁴

Görüldüğü gibi Şîîler, kendilerine yakın iktidar söz konusu olduğunda Sünnî düşüncede yer alan “zalim de olsa idareye itaat prensibini”⁹⁶⁵ kabul etmişlerdir. Buradan hareketle Şîî düşüncesinde gaib imam fikrinden hareketle bütün yönetimlerin gayri-meşru görüldüğü iddiasının, Şîîlerin siyasetle ilişkilerinde yeterli bir açıklama olmadığı, bunun yanı sıra gaybetten başka araçlara da ihtiyaç olduğu söylenebilir.

3. 5. 2. Allâme Hillî (726/1325)

Tam adı Cemâluddîn el-Hasan b. Yûsuf b. Ali İbnü'l-Mutahhar el-Hillî'dir. 648/1250'de Hille'de doğmuş, 726/1325'te Necef'te vefat etmiştir. İlköğrenimini babası Sedîdüddin Yusuf b. Mutahhar Hillî'den almıştır. Hocaları arasında dayısı Muhakkik Hillî, annesinin amcası oğlu Şeyh Necîbüddîn Yahya b. Said, Ahmed b. Tâvûs, Rızaüddin Ali b. Tâvûs ve Meysem el-Bahrânî bulunmaktadır. Ahlak ve belağatı Meysem el-Bahrânî'den; matematik ve mantığı da Nasîruddin Tûsî'den okumuştur⁹⁶⁶ Ayrıca Ehl-i Sünnet fikhını da Sünnî âlimlerden öğrenmiştir.⁹⁶⁷ Sünnî hocaları arasında Şâfiî Necmeddin Ömer b. Ali el-Kâtîbî el-Kazvîni, Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Keşî, Cemâluddin el-Hasan b. Ebû'n-Necvâ, İzzüddin el-Faruki el Vâsîfî, Takıyyeddin Abdullah Cafer b. Ali es-Sabbâğ el-Hanefî el-Kûfî sayılabilir.⁹⁶⁸

Allâme Hillî'nin çocukluğu Moğolların saldırılarına rastlamaktadır. Bağdat istilasında babası Sedîdüddin, Hülâgû'dan eman talep ettiğinde o daha yedi yaşındaydı. O, halkın Moğol istilası nedeniyle yurtlarını terk edip gidişlerine o yaşlarda tanık olmuştur.⁹⁶⁹

Allâme Hillî, zamanının dâhisi, akli ve nakli ilimlerde dönemi için Şîa'nın ulaştığı son nokta,⁹⁷⁰ İlhanlı döneminde Şîîliğin belki de tek temsilcisi olarak kabul edilmektedir.⁹⁷¹ İbn Hacer'e göre o, Şîa'nın zekâsındaki alametidir.⁹⁷² Birçok eser

⁹⁶⁴ Muhakkik Hillî, *Şerâ'i*, I, 344, IV, 69; Uyar, *Şîî Ulema*, s. 79.

⁹⁶⁵ Watt, *a.g.e.*, s. 96.

⁹⁶⁶ Bahrânî, *a.g.e.*, s. 233; Subhânî, *a.g.e.*, VIII, 78; Tüntükabûnî, *a.g.e.*, s. 355-356; Öz, “Hillî, İbnü'l-Mutahhar”, *DİA*, XVIII, 37.

⁹⁶⁷ Bahrânî, *a.g.e.*, s. 233.

⁹⁶⁸ Subhânî, *a.g.e.*, VIII, 79.

⁹⁶⁹ Şüşterî, *a.g.e.*, II, 353; Howarth, *a.g.e.*, II, 235.

⁹⁷⁰ İbn Dâvud, *a.g.e.*, s. 119-120.

⁹⁷¹ Mazzaoui, *a.g.e.*, s. 27.

⁹⁷² İbn Hacer, *Düreyü'l-Kâmine*, II, 188-189.

yazmıştır.⁹⁷³ Eserlerinin bir kısmını imâmet, vâsi ve Şîllerce önemsenen diğer kavramların anlaşılmasına ayırmıştır. Örneğin *el-Elfeyn fî Ma'rifet-i Emîri'l-Müminin Ali b. Ebi Tâlib* isimli eserinde, Hz. Ali'nin imametinin akli ve nakli kesin bin delil ile ispatlamak; bu konuda şüphede olanların da şüphelerini bin delille iptal etmek için yazdığını ifade etmektedir.⁹⁷⁴

Ona göre imam, dünyada hem dünya işlerine hem de din işlerinde genel yetkiye asaleten sahip olan kişidir. İki nedenden dolayı imamın bulunması vaciptir. Biri: İmam, Kur'an'da peygamberleri de kapsayacak şekilde kullanılmıştır.⁹⁷⁵ İkincisi: Tanımda geçen asaleten (أصالة) kelimesi Hz. Peygamber'e niyâbet anlamındadır.⁹⁷⁶ İmamın varlığı ve gerekliliği rivayetlerle (ahbâr) ispat edilebildiği gibi akılla da ispat edilebilir. İmamın tayini, Allah'ın lutfü gereği, vacip konulardandır. Allâme Hillî'nin Kelam'a dair görüşlerinin, Büveyhîler döneminde teşekkül eden Şîa düşüncesiyle örtüştüğü söylenebilir.⁹⁷⁷

Allâme Hillî, hocası Nasîruddin Tûsî'den etkilenmiştir. Hatta Allâme Hillî'nin görüşlerini aklî ve naklî temellere dayandırması Nasîruddin Tûsî'nin katkısı olarak kabul edilmiştir.⁹⁷⁸ Ona göre Nasîruddin Tûsî, akla ve vahye dayalı deliller arasında dengeli bir yaklaşım sergilemiştir. Bu nedenle Nasîruddin Tûsî'ye "el-İmâmü'l-'azâm denmiştir. Nasîruddin Tûsî'nin katkısıyla olsa gerek ki, Allâme Hillî de vahiyden kaynaklanan akılla, saf aklın aynı şeyler olduğunu düşünmüştür. Bu nedenle vahye, en azından akli deliller kadar önem vermiştir. Ona göre bu iki özelliği birleştiren, yani vahiy ile aklî delilleri bir arada kullanabilecek kişilerin kelamî-fikhî tartışmalara girmesi uygun olabilir.⁹⁷⁹

⁹⁷³ Allâme Hillî'nin çok sayıda eseri vardır. Öz'e göre eser sayısı beş yüz veya bine kadar çıkartılsa da tespit edilenler 125'tir. Bkz. Öz, *a.g.md.*, DİA, XVIII, 37. Bahrânîye göre ise eser sayısı yetmiştir. Bkz. Bahrânî, *a.g.e.*, s. 212.

Eserlerinden bazılarının isimleri şöyledir: *el-İrşad*, *Tebsiret'ul Mutaallimîn*, *Minhacu'l-Kerâme*, *Tezkiret'ul-Fukaha*, *Muhtelefuş-Şia*, *el-Munteha*, *Şerhu't-Tecrîd*, *Minhac'ul-İstikamet*, *Telhis'ul-Keşşaf*, *Keşfü'l-Yakîn fî Fezâil-i Emîri'l-Mü'minin*, *er-Ricâl*, *Minhâcü'l Yakîn fî Usûliddîn*.

⁹⁷⁴ Allâme Hillî, *el-Elfeyn*, s. 11.

⁹⁷⁵ Bakara,2/124, Allâme Hillî (726/1325) *Nehcü'l-Hak ve Keşfü's-Sıdk*, thak. Aynullah el-Haseni Urmevi, Dârü'l-Hicre, Kum, 1986, s. 168, 179-180.

⁹⁷⁶ Allâme Hillî, *el-Elfeyn fî İmâmet-i Emîri'l-Mü'minin Ali b. Ebi Tâlib*, nşr. Hüseyin el-'Alemî, 3. bs., Beyrut 1982, s. 11.

⁹⁷⁷ Bkz. Allâme Hillî, *el-Elfeyn*, s. 11 vd.; Uyar, *Şîa Ulema*, s. 85.

⁹⁷⁸ Şabbî, *a.g.e.*, s. 148.

⁹⁷⁹ Uyar, *Ahbârîlik*, s. 127; A.mlf, *Şîa Ulema*, s. 85. Ayrıca bkz. Abdulaziz Abdulhussein Sachedina, *The Just Ruler: al-Sultânü'l-'Âdil, in Shi'ite Islam*, Oxford 1988, s. 16.

Nasîruddin Tûsî'nin akıl-vahiy denklemindeki duruşu, Allâme'den önce Reşidüddin tarafından da ifade edilmiştir. Reşidüddin'e göre Nasîruddin Tûsî'nin en önemli özelliği, tüm davranışlarında akli merkeze alması, Kelam ilmine felsefi bakış açısı kazandırması, olağan üstü gözükken bazı olayları mantık kurgusu içinde çözebilmesidir.⁹⁸⁰ Önceleri felsefenin konusu diye dışarıda bırakılan cevher, araz, boşluk, zaman, mekân ve önermeler gibi bazı felsefi konular, Kelam'a girmelerini Nasîruddin Tûsî'nin bu etkisine borçludur. Bu etki, Olcaytu dönemi kâdılarında Adudiddin el-Îcî (756/1355)⁹⁸¹ ile Sa'düddin Teftâzânî (793/1390) gibi, Sünnî âlimlerde görülmektedir.⁹⁸²

Allâme Hillî, Şîa'da hadis tenkidi konusunda çalışma yapan ilk kişi olarak kabul edilmektedir. Muhsin Emin'e göre Allâme Hillî'ye kadar hadis *sahih-zayıf* kategorilerine ayrılmıştır. Allâme Hillî ile birlikte hadis; *sahih, hasen, muvassak zayıf* ve *mürsel* gibi beşli taksime tabi tutulmuştur. Allâme Hillî'nin bu katkısı, usûlî düşünce açısından zafer olarak değerlendirilmiş olmasına rağmen, ahbârî düşüncesi tarafından eleştirilmiştir. Nitekim mutaassıp ahbârîler onun bu taksimini, dinîn yıkılışı olarak algılamışlardır. Onlara göre dinî alanda iki yıkım yaşanmıştır. Bunlar; ahbâr/rivayetler konusunda yeni kavramların ihadas edildiği gün ile Allâme Hillî'nin doğduğu gündür.⁹⁸³ Çünkü Allâme Hillî'den önce Şîîler, kendilerine ulaşan hadislerin sıhhati konusunda şüphe duymazlar; masum imamlardan ulaştığını düşündükleri için, temelde eşitlik olduğunu kabul ederek, hadislerin dereceleri konusuna dikkat etmezlerdi. Ancak Allâme Hillî'nin hadis anlayışındaki yeni yaklaşımı, ahbârî hadis anlayışına getirilmiş sert bir eleştiridir. Allâme Hillî'ye göre Şîî hadis literatüründeki hadislerin çoğu güvenilir değildir. Bunların sıhhatını tespit etmekte aklı büyük işler düşmektedir.⁹⁸⁴

Usûlî düşünce geleneği içinde yetişmiş olan Allâme Hillî, Şîî düşüncesinde gerçekleştirdiği değişikliklerle felsefe, kelam ve fıkıh bahislerinde yeni bir çığır açmıştır. Bundan dolayı ona Şîî-Usûlî düşüncesinin zirvesi olarak bakılmaktadır.⁹⁸⁵ Allâme Hillî ve hocası Muhakkık Hillî, Şîîler için vazgeçilmez iki örnek olarak durmaktadır. Bunun en önemli kanıtı, bu ikisinden sonra fıkıh ve usûl alanında fazla

⁹⁸⁰ Bkz. Reşidüddîn, *Câmi'ü't-Tevârîh*, II, 279 A; Kutubi, a.g.e., III,247; Howarth, a.g.e., III, 137-139.

⁹⁸¹ Tahsin Görgün, "Îcî, Adudiddin", *DİA*, XXI, 410.

⁹⁸² Şabbî, a.g.e., s. 147-48.

⁹⁸³ Emin, *A'yânü's-Şî'a*, V, 401.

⁹⁸⁴ Bkz. Öz, a.g.md., XVIII, 37, Uyar, *Şîî Uulema*, s. 87.

⁹⁸⁵ Öz, a.g.md., XVIII, 37, Uyar, *Şîî Uulema*, s. 81.

orijinal eserlerin çıkmayıp, daha çok onların eserlerine şerh ve hâşiye geleneğinin yaygınlık kazanmış olması gösterilebilir.⁹⁸⁶

Allâme Hillî, olgunluk döneminin büyük bir kısmını Bağdat'ta Sultan Olcaytu ile tanışmasının ardından İlhanlıların merkezî Sultaniye'de geçirmiştir.⁹⁸⁷ Onun Olcaytu üzerindeki etkisi, siyasetle kurduğu bu sıcak ilişki, Şîflere, Büveyhîlerden sonra bekledikleri ortamı hazırlamıştır. Bu nedenle o, gaybet döneminde, Moğollar gibi, Sünnî olmayan bir devlete itaatin daha kolay olacağını düşünmüştür. Bu sebeple Moğol istilası, genel olarak bütün Şîi ulema için olduğu gibi, ona göre de Sünnî hâkimiyetinin sona ermesi şeklinde algılanmıştır.⁹⁸⁸

Olcaytu, Allâme Hillî'den istifade etmek için onu devamlı yanında tutmuştur.⁹⁸⁹ Olcaytu, Allâme Hillî ile diğer ulema arasında yapılan tartışmalara bizzat katılmıştır.⁹⁹⁰ Zaten Olcaytu, rivayetlerden anlaşıldığı kadarıyla, ilmi tartışmaları çok seven bir yöneticidir. Bu nedenle ilmi tartışmalara katılan âlimlerle aynı sofraya oturup aynı tabaktan yemekten rahatsız olmamıştır. Sürekli olarak ilmi tartışmaları takip etmiş, âlimlerin isteklerini hemen yerine getirmiştir.⁹⁹¹

Allâme Hillî, Olcaytu'yu çok etkilenmiştir.⁹⁹² Olcaytu boş zamanlarında Allâme Hillî ile kelam ve fıkıh konuları üzerine tartışmıştır. Bu tartışmalarda Olcaytu, geleneksel Şîi söylemleri benimseyecek kadar Allâme Hillî'den etkilenmiştir.⁹⁹³ Bu etki nedeniyle Olcaytu, hutbelerin yapısında değişikliğe gitmiş, oniki imamın isimlerini paraların üzerine kazdırmıştır.⁹⁹⁴ Ayrıca Olcaytu, hizmetlerine karşılık Allâme Hillî'ye birkaç köyü hediye etmiş, para ve diğer yardımlarda bulunmuştur.⁹⁹⁵

Allâme Hillî, Sünnî âlimlerle yaptığı tartışmalarda saygı ölçüsünü elden bırakmamıştır. Taassuba kapılmadan, yumuşak üslup kullanmıştır. Örneğin o, herkesi sahabeye saygı konusunda teşvik etmiş, sahabeye ilgili müfrit Şîi'lerden gelen ifadeleri yadırgamış ve bu tür ifade tarzlarından uzak durulmasını telkin etmiştir.⁹⁹⁶ Allâme Hillî

⁹⁸⁶ Uyar, *Şîi Ulema*, s. 81.

⁹⁸⁷ Öz, *a.g.md.*, *DİA*, XVIII, 37; Uyar, *Şîi Ulema*, s. 81.

⁹⁸⁸ Uyar, *Şîi Ulema*, s. 81.

⁹⁸⁹ Kâşânî, *a.g.e.*, s. 107 (143).

⁹⁹⁰ Kâşânî, *a.g.e.*, s. 101 (136).

⁹⁹¹ Kâşânî, *a.g.e.*, s. 107 (143).

⁹⁹² Mazzaoui, *a.g.e.*, s. 23.

⁹⁹³ Bkz. Kâşânî, *a.g.e.*, s. 101-102 (135-136).

⁹⁹⁴ Bahrânî, *a.g.e.*, s. 225-226.

⁹⁹⁵ Emin, *A'yânü'ş-Şî'a*, IX, 120.

⁹⁹⁶ Hafız Ebrû, *a.g.e.*, s. 52.

üzerinden Şîî-Sünnî çatışmasını bekleyenler, Allâme'nin bu tavrı yüzünden, amaçlarına ulaşamamışlardır.⁹⁹⁷

Allâme Hillî, dönemin Sünnî ulemasıyla güzel ilişkilere sahip olmuştur. Olcaytu'nun beğenisini kazandıktan sonra medresede beraber görev yaptığı Sünnî âlimlerle sürtüşmesi olmamıştır. Hatta dönemin Sünnî ortodoksinin en güçlü âlimi⁹⁹⁸ meşhur tefsirci Kâdı Beyzâvî (685/1286) ile istishâp konusundaki yazışmalarında, her iki âlimin de birbirlerine karşı kullandıkları ifade tarzı oldukça saygılıdır. Nitekim Kâdı Beyzâvî, ona “ Ya Mevlânâ Cemâlüddin, Allah fazlını devam ettirsin. Sen müctehid imamların önderisin.” demiştir. Allame de cevabında “Allah, dostumuzun faziletini devam ettirsin, ona lütfünü yağdırsın.” dedikten sonra Beyzâvî'nin istishâp konusundaki eleştirilerini beğendiğini ifade etmiştir.⁹⁹⁹

Olcaytu, Şîîliği kabul ettikten sonra ülkedeki bütün Şîî âlimleri saraya davet etmiştir. Bu davete Allâme Hillî, oğlu Fahreddin, Cemâeddin Verâvinî ve diğer birçok Şîî âlim icabet etmiştir. Olcaytu bu âlimler içinden Allâme Hillî'yi sürekli yanında tutmuş, diğer âlimlerin şehirlerine dönmelerine izin vermiştir. Allâme Hillî, *Minhâcu'l-Kerâme* ile *Keşfu'l-Hak ve Nehcu's-Sıdk* adlı eserlerini Olcaytu'ya ithâfen yazmıştır.¹⁰⁰⁰ *Minhâcu'l-Kerâme*, Olcaytu huzurunda Sünnî (ehl-i hilaf) ulemayla yaptığı tartışmalardan oluşmuş bir eserdir.¹⁰⁰¹

Aslında bu durum, Allâme Hillî ile Olcaytu arasındaki iyi ilişkiyi ortaya koymaktadır. Çünkü Allâme Hillî, bu eserlerinde Olcaytu için çok özel ifadeler kullanmıştır. Örneğin *Keşfu'l-Hakk*'ın önsözünde “ben bu kitapta devleti kıyamete kadar devam edecek olan yeryüzü sultanı, sultanların sultanı, hakanların hakanı, kulların sahibi, hâkimi, ülkelerin muhafızı, kudsi nefisle semanın ilahından desteklenen, en yüce makamlara ulaşan hakkın ve dinin yardımcısı, Allah mülkünü daim eylesin, devletine beka nasip eylesin. Ey Olcaytu Harbende Muhammed! Bu kitabımı sana, Hz. Muhammed'e ve temiz aliesine adadım.” demiştir. *Minhacü'l-Kerâme*'de ise, “ bu şerefli risale ile büyük sultana hizmet ettim”¹⁰⁰² demektedir.

⁹⁹⁷ Hafız Ebrû, *a.g.e.*, s. 52; Tünükabûnî, *a.g.e.*, s. 356.

⁹⁹⁸ Mazzaoui, *a.g.e.*, s. 23.

⁹⁹⁹ Emin, *A'yânü's-Şî'a*, V, 401.

¹⁰⁰⁰ Hafız Ebrû, *a.g.e.*, s. 52; Bahrânî, *a.g.e.*, s. 218.

¹⁰⁰¹ Bahrânî, *a.g.e.*, s. 225.

¹⁰⁰² Emin, *A'yânü's-Şî'a*, V, 400.

Olcaytu, sıkça yaptığı üzere, bir ilmi tartışma meclisinde Şîî âlimlere dört Sünnî mezhebin kendilerini hak, diğerlerini batıl görme iddiasını sormuştur. Allâme Hillî'nin bu soruya verdiği cevap ilginçtir: Amelî mezhep imamları, değil Hz. Peygamber'e, sahabeye bile ulaşmamıştır. Mezhep imamları, hicretten yüz yıl sonra, Abbâsîler döneminde ortaya çıkmıştır. Abbâsî halifeleri, haramlara cevaz, sakıncalı şeylere ruhsat verilmesi konusunda imamlardan fetvalar istemişlerdir. Fakihlerin bir kısmı, Abbâsî yönetimine bu konuda destek vermiştir. Diğer bir kısmı ise, halifelerin davranışlarının ya Hz. Peygamber (s.a.v)'in, ya halifelerin ya da selevin hayat tarzına uygun olması gerektiğini ifade ederek cevaz vermemişlerdir. Ama bu fakihler, her halükarda Abbâsîlerin yönetimine destek vermek suretiyle, onların meşruiyetini sağlama almışlardır. Fakihler, bu destekleriyle Müslüman halkın Abbâsîlere yönelik eleştirilerinin önünü tıkamışlardır.¹⁰⁰³

Fakihlere yönelik eleştirilerini sıralayan Allâme Hillî'ye göre Sünnî mezhep imamları, verdikleri fetvalarla, Abbâsî idarecilerine şeriatın bütün yasak ve haramlarını işleme fırsatı vermişlerdir. Bu imamlar, hilafet konusunda Abbâsîleri imamete ve hilafete layık görürken, bu işin gerçek sahipleri olan Şîî (Ali evladının)'nın bu konudaki haklarını inkar etmişlerdir. Yine bu mezhep imamları, halkın Abbâsî otoritesini benimsemesi için idarecilere çeşitli erdemler yakıştırmışlardır.¹⁰⁰⁴

Şîî kaynaklara göre Allâme Hillî, Olcaytu'yla bir araya geldiğinde sürekli olarak Sünnîliğin temelsiz olduğunu; ama Şîîliğin doğrudan Hz. Peygamber'e dayandığını Olcaytu'ya anlatmıştır. Şîî kaynaklarda rivayet edildiğine göre Allâme Hillî'nin, İlhanlı sarayına davet edileceği ve talak konusundaki görüşünün sorulacağı duyulduğunda, Sünnî ulema bu davete karşı çıkmıştır. Gerekçe olarak da Allâme Hillî'nin ve arkadaşlarının akılsız olduklarını, bu nedenle onun vereceği fetvaya güvenilemeyeceğini ileri sürmüşler; bir ilhanın bu tür insanlarla ilişkiye girmesinin uygun olmadığını ifade etmişlerdir. Olcaytu, Sünnî âlimlerin Allâme Hillî karşısında bu denli tepkili olmalarını anlayamamış, "bırakın gelsin, fırsat verin konuşsun" demiştir.

Bunun üzerine Allâme Hillî saraya gelince, Olcaytu bütün ulemayı toplamıştır. Allâme Hillî huzura girince ayakkabılarını eline almış, selam vererek gidip Olcaytu'nun yanına oturmuştur. Sünnî âlimler Allâme Hillî'nin bu davranışını, onun akılsızlığına ve görgüsüzlüğüne gerekçe göstererek Olcaytu'ya hitaben: "Biz size bunların akılsız

¹⁰⁰³ Kâşânî, *a.g.e.*, s. 102 (137).

¹⁰⁰⁴ Kâşânî, *a.g.e.*, s. 103 (138).

insanlar olduğu söylememiş miydik?” demişlerdir. Olcaytu ise, “sorun bakalım niye böyle davrandı?” demiştir. Bunun üzerine Allâme Hillî ile Sünnî alimler arasında şu diyalog geçmiştir:

—Sünnî âlimler:

“Neden İlhan’a rükû şeklinde eğilip saygıda bulunmadın?” derler.

—Allâme Hillî: “Hz. Peygamber hiç kimsenin huzurunda eğilmemiş, sadece selam vermiştir. Zaten Allah da “Evlere girdiğinizde Allah tarafından mübarek ve pek güzel bir yaşama dileği olarak birbirinize selam verin.”¹⁰⁰⁵ buyurmaktadır. Allah’tan başkasına rükû ve secde yapılamaz.”

—Sünnî âlimler:

“Neden Han’ın yanına oturdun?”

—Allâme Hillî: “Başka boş yer yoktu.”

—Sünnî âlimler: “Neden ayakkabılarını eline aldın ve içeri girdin. Aslında bu edebe aykırıdır?”

—Allâme: “Bazı mezhep mensuplarının, tıpkı Hz. Peygamber’in ayakkabılarını çaldıkları gibi, benim de ayakkabılarımı çalmalarından korktum.”

—Sünnî ulema “Nasıl olur? Hz. Peygamber döneminde mezhepler yoktu ki! Mezhepler onun vefatından yüz veya daha sonraki senelerde ortaya çıktı.”

Allâme Hillî Olcaytu’ya dönerek: “Sünnî âlimlerin itiraflarını duydunuz. Kendi mezhep imamlarının en bilgili insan olduğu farz edilse bile, imamlar ictihadlarını nereden alıyorlar? Bunun üzerine Olcaytu: “Peygamber ve sahabe döneminde mezheplerden hiçbiri yok muydu?” der. Sünnîler: “Hayır, yoktu.” derler. Allâme Hillî: “Biz mezhebimizi Ali’den, Peygamber’in canı, kardeşi, amcaoğlu ve vasîsinden; ondan sonra da evladından alıyoruz.” der.¹⁰⁰⁶

Allâme Hillî’ye göre Sünnîlerin, *Ehl-i Sünnet ve’l-Cemaat, fırka-i nâciye*’ iddiaları doğru değildir. Çünkü Sünnîler, Kur’an’ın birçok ayetine muhalif davranışlar sergiledikleri gibi, tüm Müslümanları kuşatıcı da olamamışlardır. Nitekim Emevîler döneminde Ali ve evladına, diğer Hâşimîlere lanet etmişler, Abbâsîler döneminde, Ali ve Ehli Beyti’ni seven, onlara ilgi duyanlara Râfızî, Gâlî ve Karâmitî diyerek dışlamışlardır. Onlar hilafette kalabilmek için Ali evladını, Müslüman halkın gözünde

¹⁰⁰⁵ Nûr, 24/61.

¹⁰⁰⁶ Emin, *A ‘yânü’ş-Şî’a*, V, 399.

zelil ve hakir göstermeye çalışmışlardır. Tüm bunları yaparken Allah'tan utanmamışlar, Resul'ünden ve insanlardan sıkılmamışlardır.¹⁰⁰⁷

Fırka-i nâciye konusunda Sünnîlere yönelik bu eleştirileri duyan Olcaytu, temkini elden bırakmayarak, Nizamuddîn Abdülmelik'in de kanaatlerini öğrenmek istemiştir. Aynı soruyu Nizamuddîn'e de sormuştur. O, şöyle cevap vermiştir: "Başka dinlerde olduğu gibi, İslam dininde de, bazı ihtilaflar çıkmıştır. Bunların bir kısmı, usûl bir kısmı da fûrû'a ait konulardadır. Usûlde olan ihtilaflar; sıfatlar ve tevhid, kaza ve kader, vaad ve vaid, nübüvvet ve imâmet olmak üzere dört bölüme ayrılır. Mutezile Sıfatıyyenin; Kaderiye Cebriyenin zıddıdır. Haricilerin paralelinde Şîa vardır. Alt kollarıyla birlikte bunların sayısı yetmiş üçe ulaşmıştır."¹⁰⁰⁸

Olcaytu, Allâme Hillî ile sürekli beraber olmak, ondan ve öğrencilerinden istifade etmek için seyyar bir medrese yaptırmıştır. Allâme Hillî, Olcaytu'ya eğitim ve öğretim için yeterli miktarda öğrenciyi barındıracak medrese inşa etmesini teklif etmiş, o da bu teklifi kabul etmiştir. Buna göre hem Sultaniye'de İlhanlı sarayında hem de ordu da kumaştan çadır bir medrese inşa edilmiş, medreseye çok sayıda vakıf tahsis edilmiştir. Altı hoca, altmış öğrencisi bulunan medreseye atanan hocalar arasında mezhep ayrımı yapılmamıştır. Atanan hocaların bir kısmı Sünnî, bir kısmı Şîi'dir. Örneğin Allâme Hillî, oğlu Fahu'l-Muhakkık Hillî Şîi âlimlerdir. Nizamuddin Abdülmelik, Abdurrahman Tüsterî, Burhaneddin İberî, Adûdiddin el-Îcî de Sünnî âlimlerdir.¹⁰⁰⁹ Ancak medresenin yöneticisi olarak Allâme Hillî'yi atamıştır. Bu medrese, Olcaytu'nun seferlerine göre hareket etmiş, o nereye giderse medrese de oraya götürülmüştür. Yazları Azerbaycan'a kışları da Bağdat'a götürülmüştür. Bu taşınma işlerine Olcaytu bizzat katılmıştır.¹⁰¹⁰ Tüm ihtiyaçları Olcaytu tarafından karşılanan medresede psikoloji, kelam, fıkıh, edebiyat, mantık, hadis, tarih, felsefe, fizik, matematik ve dinî ilimlerin tamamı okutulmaktaydı. Buradan birçok âlim yetişmiştir.¹⁰¹¹

¹⁰⁰⁷ Kâşânî, *a.g.e.*, s. 103-104 (138-39).

¹⁰⁰⁸ Kâşânî, *a.g.e.*, s. 103 (139).

¹⁰⁰⁹ Kâşânî, *a.g.e.*, s. 108 (143).

¹⁰¹⁰ Kâşânî, *a.g.e.*, s. 107 (142); İbrahim, *a.g.e.*, s. 109.

¹⁰¹¹ Onlardan bazıları: Şeyh Cemaleddin Ahmed el- Haddad el- Hillî, Seyyid İzzüddin Ebû Muhammed el- Hasan b. İbrahim el-Esterebâdî, Şerefüddin el- Hasan b. Muhammed el-Alevî, İbnü'l-Fuvatî, Raziuddin Ali b. Ahmed b. Yahya, el-Mevlâ Kutbuddin Muhammed er- Razi el-Büveyhî'dir. Detay için bkz. İbrahim, *a.g.e.*, s. 109-110.

Allâme Hillî, hocası Muhakkık Hillî ile başlayan Şîî fikhına düzen verme çalışmalarına devam etmiştir. Onun çalışmaları Şîî fikhını teoriden tatbiki alana çekmiştir. Onun iki önemli katksından bahsetmek mümkündür. İlki, muamelat bahsine getirdiği genişliktir. Aslında bunda Sünnî fikhın katkısı oldukça fazladır. Diğeri, Şîâ'nın kendine has fıkıh ve usûl anlayışını belirgin bir şekilde ortaya koymasıdır.¹⁰¹²

Muhakkık Hillî'den sonra Allâme Hillî de ictihadı şer'î hükümlerin kaynaklarından kabul ederek, Şîî fikhına yeni bakış açısı kazandırmıştır. Aslında Şîâ'da ictihadı ilk kez sistemli bir disiplin haline o getirmiştir. İctihadı kaynak olarak kullanmış; zahiren kabul etmiyor gözüğe de kıyası da kaynak olarak kabul etmiştir.¹⁰¹³ Çünkü o, hükmün sübûtunu, eğer illet nasca belirlenmiş ise, o illete dayanarak bina eder. O aslında bu yaklaşımıyla İsnâaşeriyye Şîâ'sı için içtihat kapısını yeniden açan hocası Muhakkık Hillî'nin yolundan yürümüştür. Muhakkık Hillî, ictihad kapısının açık olduğunu bildirmiş; ictihadı Sünnîlerin anladığına yakın bir manada anlamıştır.¹⁰¹⁴

Muhakkık Hillî'nin ictihadın kaynak olarak kullanılmasındaki katkısı büyüktür. Çünkü o, daha önceleri reyle ve kıyasla karışır endişesi, ictihadın Sünnî bir düşüncenin ürünü olduğu gerekçeleriyle ictihada karşı tavrı alan Şîâ toplumunda Muhakkık Hillî'nin ictihad konusundaki görüşleri kırılma noktasını oluşturmuştur. Bu aynı zamanda Usûliler için de bir kırılma noktasıdır. Çünkü Şeyh Müfid, Şeyh Murtazâ ve Şeyh Tûsî gibi ilk Usûlî âlimler bile eserlerinde ictihada yer vermelerine rağmen ictihadın haram olduğunu ifade etmişlerdir. İşte Allâme Hillî, hocası Muhakkık Hillî'nin açtığı bu yoldan rahatlıkla yürüyerek ictihadı Şîâ'nın gündemine sistemli bir şekilde getirmiştir.¹⁰¹⁵

Görüldüğü gibi, ictihad kavramının ıstılah olarak kabulü, uygulamaya konulmasından daha sonra ortaya çıkmıştır. Önce kullanılmış, sonra terim haline gelmiştir. Allâme Hillî'nin ictihada yüklediği yeni anlamla, gaybet dönemi ulemanın otoritesi ve bu otoritenin meşruluğu tartışmaya açılmıştır. Bu yüzden niyâbet-i âmme (Şîi ulemanın imamın genel temsilcisi olmaları) ana hatlarıyla bu dönemde çıkmıştır. Hatta sonraları ulemanın siyasetle ilişki zemininin dinî alana çekmeye çalışan, velâyet-i

¹⁰¹²Bkz. Uyar, *Şîî Ulema*, s. 83-84

¹⁰¹³Allâme Hillî, *Mebâdî'l-Vusûl*, Cephâne-i İlmiye, Tahran 1982, s. 214-217. Şîâ'da kıyasın hücciyeti tartışılmıştır. Ortak kanaat, nassa dayanmayan kıyasın delil olamayacağı yönündedir. Detay için bkz. Şerif Mürteza, *ez-Zerî'a*, Tahran 1984, II, 185; Allâme Hillî, *Mebâdî*, s. 216-218; Şehid-i Sâni, Hasan b. Zeynüddin (966/1558), *Temhîdü'l-Kavâ'id*, Tahran 1416, s. 257 vd.

¹⁰¹⁴Muhakkık Hillî, *Me'âric*, s. 179.

¹⁰¹⁵Bkz. Uyar, *Şîî Ulema*, s. 84.

fakîh gibi, bazı teorileri bile Allâme Hillî'nin Şîî fıkhnına getirmiş olduğu yeniliklere kadar götürmek mümkündür.¹⁰¹⁶

Muhakkık Hillî ile Allâme Hillî'nin önceki Usûlî düşüncelerden etkilenmiş olmaları, bu ikisinin Şîî düşüncesine katkılarını önemsiz kılmaz. Bir başka ifadeyle, bu ikisinin Şîî düşüncesinin gelişmesine yaptıkları katkı, Büveyhîler döneminde Bağdat medresesinde Şeyh Müfid, Mürteza ve Şeyh Tûsî'nin katkıları kadar önemlidir. Çünkü bunlar, kendilerinden önceki usûlî âlimlerinin bile reddettiği ictihadı meşru saymışlardır. Bu durum Şîî fıkhnının, dolayısıyla da niyâbet kurumunun gelişmesine ve ulemânın otoritesinin artmasına neden olmuştur.¹⁰¹⁷

Allâme Hillî'nin İlhanlı yönetimiyle kurduğu ilişkinin temelinde usûlî düşüncenin yattığını söylemek mümkündür. Şey Müfid ile başlayan yeni siyaset felsefesi, imâmî fakihlerin siyasetle ilişkilerini kolaylaştırmıştır. Çünkü bu yeni teoriye göre bir imami fakih, görevlerini yerini getirebileceğine kanaat getiriyorsa câir yönetimlerle temasa geçebilir. Kaldı ki, onun bu görevinde yaptığı tüm tasarrufları gerçekte, İmam'ın yaptığı tasarruflar olarak kabul edilecektir.¹⁰¹⁸

Allâme Hillî, usûli geleneği benimseyerek siyasetle iyi ilişkiler kurmuştur. Ona göre câir yöneticiden gelen görev teklifi, hukukun icra edilebileceği kanatinin olması şartıyla kabul edilebilir. Aslında imâmî fakih bu görevi yaparken âdil sultanın (gaip imamın) nâibi konumundadır. Şîî fıkhnının, imama yüklediği görevleri yerine getirebileceğinden emin olan kimse, görev aldığı takdirde gerçek imam (onikinci) adına hareket etmiş olacaktır. Burada görevin kimden geldiği değil, görevin ne şekilde îfâ edildiği önemlidir. Buna rağmen bir imâmî fakihin, câir sultandan gelen teklifi kabul etmemesi tercih edilir bir durumdur. Ancak canına bir zarar söz konusu olursa görev alma tercih edilmelidir.¹⁰¹⁹ Allâme Hillî'nin, bu konudaki gerçesi Şeyh Müfid ve Muhakkık Hillî'nin gerekçesiyle aynıdır: Çünkü bu görevi üstlenen kişi, gerçekte gaib imam adına hareket etmektedir.¹⁰²⁰

Görüldüğü kadarıyla Allâme Hillî'nin siyasete dair görüşleri, önceki Şîî âlimlerinin görüşleriyle uyum içindedir. Ona göre bir imâmî fakih, hakkı uygulayabile-

¹⁰¹⁶ Bkz. Öz, *a.g.md.*, XVIII, 37; Uyar, *Şîî Ulema*, s. 84-85.

¹⁰¹⁷ Uyar, *Şîî Ulema*, s. 11.

¹⁰¹⁸ Şeyh Müfid, *a.g.e.*, s. 810-812.

¹⁰¹⁹ Allâme Hillî, *Muhtelif*, II, 158-59 (Uyar, *Şîî Ulema*, s. 93'ten naklen.)

¹⁰²⁰ Allâme Hillî, *Kavâ'idü'l-Ahkâm fî Ma'rifeti'l-Helâl ve'l-Haram*, I, 118 (Uyar, *Şîî Ulema*, s. 92'den naklen)

ceğinden emin ise ve bunu kabule zorlanması şartıyla, zalim sultan adına otoriteyi (velâyet)i üstelenebilir. İhtiyacı yoksa bu görevi yaparken ücret almaması daha uygundur. Ancak geçinme konusunda sıkıntı çeken kâdılar için ücret, maslahat kabilinden olabilir.¹⁰²¹

Allâme Hillî'nin yetişmesinde, Şîa fihhına ve hadis anlayışına kazandırdıkları konusunda, Sünnî hocaların önemli oranda katkısı olmuştur. Hatta o, bu bilgi birikimiyle mükârenetü'l-mezâhip (mukâyeseli İslam hukuku) alanında *Tezkiretü'l-Fukahası*nı yazmayı başarmıştır.¹⁰²² Bu eserin varlığını iki şekilde yorumlamak mümkündür. İlk olarak eserdeki telif tarzı, Sünnîlere ait bir tarzıdır. Bunu Sünnî hocaların etkisi olarak yorumlamak mümkündür. İkincisi, Allâme Hillî'nin Olcaytu'yla sıcak ilişkisi de gözününe alınırsa, eserin telifinde Olcaytu'nun desteği aranabilir. Burada yapılamak istenen şeyin, Sünnî-Şîi yakınlaşmasını sağlamak olduğu söylenebilir. Çünkü mukârenetü'l-mezâhip eserlerinde temel bazı özellikler söz konusudur. Buna göre bu tür eserlerde, görüşleri değerlendirilmeye alınan mezhep, müellif tarafından tanınmış demektir. Ayrıca genel olarak bu tür eserlerde diğer ekollere hakaret edilmez. Bu bağlamda Şîi-Sünnî yakınlaşması aranabilir. Allâme Hillî'nin bu eserdeki tavrı, onun orijinalliği olarak görülürken; eserin bazı Şîi çevrelerce eleştirilmesi bu konuda delil olarak alınabilir.¹⁰²³

Allâme Hillî, hocası Muhakkık Hillî ile birlikte, Hille ekolü mensubu olarak, iki asırdır durağan haldeki Şîi düşüncesinin yeniden canlanmasında önemli katkı sağlamıştır. Bu nedenle VII. ve VIII. yüzyıllarda Şîilerin hızla güçlenmesinin temelinde VII. yüzyılın ikinci yarısından itibaren Nasîruddin Tûsî ve Hille ekolünün katkıları dikkate alınmalıdır.¹⁰²⁴

¹⁰²¹ Allâme Hillî, *Kavâ'id*, II, 202 (Uyar, *Şîi Ulema*, s. 88'den naklen)

¹⁰²² Uyar, *Şîi Ulema*, s. 48.

¹⁰²³ Bk, Bahrani, *a.g.e.*, s. 226; Uyar, *Şîi Ulema*, s. 84.

¹⁰²⁴ Subhâni, *a.g.e.*, V,245; Refî', *a.g.e.*, s III,977.

SONUÇ

İlhanlı yönetiminde hanedan içinde iktidarın sıklıkla el değiştirmesi siyasî, toplumsal ve dinî alanlarda bazı sonuçlar doğurmuştur. İktidara sahip olan İlhanın dinî konumu, toplumdaki dinlerin ve mezheplerin etkinliğini doğrudan etkilemiştir. Bu bağlamda Gâzân Hân'ın dönemini, tüm mezheplerin yakınlaştırılması süreci; Olcaytu dönemini ise Şîî-Sünnî mezhepleri arası mücadelenin yoğunlukla görüldüğü bir dönem olarak algılamak gerekmektedir.

Alamut'un düşmesinin bazı olumlu sonuçları olmuştur. Her şeyden önce toplumda "dinî" kaynaklı terör hareketi bastırılmıştır. Bu durum, bir yandan devamlı tehdit altında olan Sünnîliliğin rahatlamasına yol açarken, diğer yandan Şîîliğin Bâtınîlikle irtibatı olduğu eleştirilerinin önüne geçilmiştir.

Bağdat'ın düşüşüyle Sünnîler arasında psikolojik açıdan çöküntü meydana gelmiştir. Hayatta kalmayı başaran birçok ulema Şam, Mısır, Anadolu ve diğer bölgelere kaçmak zorunda kalmıştır. Bağdat başkentlikten yerel bir bölge haline indirgenmiş; Arapça bilim ve siyasetteki ağırlığını Farsçaya bırakmıştır. Ayrıca Bağdat'ın düşmesi, Sünnîlerin siyasette pasif olma sürecini başlatarak, Sünnîliğin siyasetteki ağırlığının kalkmasına neden olmuştur. Bu durum Şîîliğin İlhanlı siyasetinde aktif olarak yer almasına yol açmıştır.

Sünnî hilafetin düşmesinde Şîîlerin doğrudan bir müdahalesini olmamıştır. Şîîlerin İlhanlılardan yana tavır almalarının, hilâfetin düşüşünde neticeye etki eden bir faktör olduğunu söylemek oldukça zor görünmektedir. Şîî âlim Nasîruddîn Tûsî özelinde, Şîî ulemanın da doğrudan bir katkısına rastlanmamıştır. Çünkü Abbâsîlerin içinde bulunduğu siyasî durum, böyle bir katkıya ihtiyaç bırakmamıştır. Nasîruddîn Tûsî elinden gelen gayretle, mezhep ayrımı yapmadan, tüm Müslümanları İlhanlıların baskısından korumaya çalışmıştır.

Abbâsî devletinin Şîî veziri Alkamî ise Şîî-Sünnî çatışmalarından dolayı oluşan gergin ortamda, İlhanlıları Abbâsîlere tercih noktasına gelmiştir. Kerh mahallesinde yaşanan çatışmalarda, Abbâsî yönetiminde görev almasına rağmen, evinin yağmalanması ve ailesinin baskı altına alınması, Alkamî'nin taraf olmasında önemli bir etkendir. Ancak onun Sünnî hilâfete mesafeli oluşunun, hilâfetin düşüşünde temel etken olduğu kanaatinde değiliz.

İlhanlı döneminde Şîliğin bütün kavramları yerleşmiş durumdadır. Bu dönemde kullanılan “Alevî” kelimesi tamamen Şîler anlamında kullanılmış, Ali evladı ile Şîlik arasında ayniyet varmış gibi sunulmuştur. Yine bu dönemde Şîf-Sünnî mezhepleri arasında *ehl-i sünnet, fırka-i Naciye, hilâfet/imâmet* tartışmaları yaşanmıştır. İlhanlılar dönemi, Şîliğin genel prensiplerinden olan takiyyeye ihtiyaç duyulmayan bir dönem olmuştur. Buradan hareketle takiyyeden çıkışla siyasette aktif olma arasında doğrudan ilişkinin olduğu görülmüştür. Buna göre Şîler, takiyyeye başvurduklarında siyasette aktif olmamışlar; siyasette aktif olduklarında takiyyeye başvurmamışlardır. İşte İlhanlı dönemi, Şîlerin takiyye anlayışında Büveyhîlerden sonraki ikinci kırılma noktasını oluşturmuştur.

İlhanlı döneminde Şîf-Sünnî çatışmaları yaşanmıştır. Çatışmaların çıkış şekliyle çıktığı yerler arasında, geçmiş dönemlerle benzer durumlar söz konusudur. Ancak İlhanlı yöneticileri, çatışmanın gerekçesi ne olursa olsun, toplumlarında otoritelerini sarsacak hareketlere müsaade etmemişlerdir. Bu da İlhanlıların temel hareket felsefesinde dinlerin/mezheplerin değil siyasetin etkin olduğu anlamına gelir.

Şîler İlhanlılara olumlu bakmışlardır. Bu konuda onların Hristiyanlara yakın oldukları söylenebilir. Çünkü Hristiyanlar İlhanlıları, Tanrı'nın kılıcı olarak algılamak; Şîler de, gaib imamın çıkışını hızlandıran kavim olarak değerlendirmişlerdir.

Sünnîler ise İlhanlıları İslam düşüncesinde kötü olan ne varsa onlarla özdeşleştirmişlerdir. Bu karşı tavrı alışı dönemin Sünnî uleması, özellikle Hanbelîler etkili olmuşlardır. İbn Teymiyye, İlhanlılara karşı cihad çağrısı yapmış, Şîleri İslam'a ihanetle; tarikatları da İslam'ın fıkha dayalı anlayışına karşı yeni bir din oluşturmakla ve de teslimiyetçilikle suçlamıştır.

Olcaytu'nun Şîliği için ileri sürülen rivayetlerin mezhep değişikliği konusunda yeterli olmadıkları görülmüştür. Şer'i kaynaklardan hüküm çıkarma konusundaki yöntem (istinbat) farkından hareketle bir fikhî meseleye ve görülen bir rüyaya dayanarak mezhep değişikliğini temellendirmek, esas gerekçeyi gölgeleyecek bir durumdur.

Kanaatimizce İlhanlıların Şîliği benimsemeleri, Memlûklere karşı alternatif bir İslamî yönetim biçimi oluşturma çabasının sonucudur. Şîlik, Moğol ailesinin yönetimlerindeki ontolojik problemi aşmaya yönelik yardımcı bir unsur olarak görev yapmıştır. Yaşanılan siyasî ve toplumsal süreç, İlhanlıları Şîlikten yana tavır almaya

sevk etmiştir. Çünkü Sünnîler İlhanlılara her zaman mesafeli olmuşlardır. Bu durum İlhanlıları farklı bir toplumu muhatap almaya sevk etmiştir.

İlhanlıların Sünnî kalarak meşruiyet problemini aşma çabaları sonuç vermemiştir. Çünkü Memlükler, İlhanlılardan çabuk davranarak, meşruiyet enstrümanı olarak kabul edilen halife problemini, Abbâsî ailesinden birini tayin etmek suretiyle İlhanlılardan önce aşmışlardır. Bu durum, İlhanlıları Şîilere yanaşmaya sevk ederek, Şîiliği, Abbâsî Sünnîliğine alternatif olarak algılamalarını sağlamıştır. Bu nedenle İlhanlılar, toplumda tutunabilmek için diğer kesimi oluşturan Şîilik ve onun değerlerine sahip çıkmışlardır. İlhanlıların Şîiliği kabul etmesiyle, Memlüklerin İslam dünyasının “başı” ve “tek” olma iddiası tartışmaya açılmıştır. İlhanlılar Şîileştikleri için, diğer Sünnî yönetimlerin savunduğu tüm projelerin meşruiyetinde şüphe olduğunu ifade etme ve geleneksel Şîî söylemlerini rahatlıkla kullanabilme hakkına kavuşmuşlardır.

Olcaytu'nun Şîiliği devletin ideolojisi olarak belirlemesi, tarihte ilk defa Şîiliğin resmî mezhep hüviyetini kazanmasını ve Şîî değerlerin İslam toplumunda revacını kolaylaştırmıştır. Buna bağlı olarak Sünnîlerin siyasetteki ağırlığı azalmıştır. Hutbelerin yapısı ve ezan metninde yapılan değişiklikler, Sünnîlerin tepkisini çekmiştir. İlhanlı eyaleti konumunda olan Anadolu'da Sünnî olmayan köylü ve göçebeler arasında Olcaytu'nun Şîiliği sevinçle karşılanmıştır.

Aybek Baba ve Barak Baba gibi, İlhanlılarla temasa geçen iki önemli Türkmen şeyhinin ilişkilerinde siyasetin belirleyici olması, siyasî yönlerinin daha çok ön plana çıkması, onların dinî/tasavvufî alanlarda ne yaptıklarının net olarak ortaya konulmasını güçleştirmiştir. Elde ettiğimiz sonuca göre Barak Baba'nın Şîî olduğunu söylemek oldukça zordur. Çünkü Barak Baba 706'da öldürülmüştür. Olcaytu ise Şîiliği 709'da benimsemiştir. Biz, Barak Baba'nın Şîiliğe geçtiği ve Şîiliği yaymak için Anadolu'ya gönderildiği iddiasının ihtiyatla karşılanması gerektiğini düşünmekteyiz. Devletin elçisi olarak görev yapmasından hareketle onun için yapabilecek tek nitelime, İlhanlı yönetiminin “elçisi” olduğudur.

İlhanlıların sarayında etkili olan Kübrevîyye tarikatının Şîî nitelikler taşıdığı iddiası dikkate alınmalıdır. Bu tarikatın halifelerinden bazılarının eserlerinde Şîiliğin geleneksel yapısına ve kavramlarına yer vermeleri, Sünnîlikle Şîiliği yan yana işlemeleri, tasavvufta Şîiliğin izlerinin görüldüğü “erken Şîî” tanımlamasının yapılmasına neden olmuştur. Sünnîlikten Şîiliğe doğru gerçekleşen ve ilk olarak

Kübrevîyye tarikatında ortaya çıkan bu dönüşüm, İlhanlılar döneminde mevcut İslam'a büyük katkı sağlamış; daha sonra Safevî döneminde Şîliğin açıktan açığa kabulünün İlhanlılar döneminde zemini hazırlanmıştır. Özellikle Kübrevîyye tarikatının kolları olan ve tedrici bir şekilde Şîliğin hâkim olduğu Nurbahşiyye ve Zehebiyye ile Ni'metullahiyye tarikatı Şîliğin İran'da İlhanlılar sonrası, Safevîler öncesinde resmî mezhep haline gelmesi konusundaki katkıları nedeniyle dikkatle ele alınmalıdır. Çıkışı itibariyle Sünni olmasına rağmen geçirdiği değişim süreciyle bu konuda katkısı olan Erdebil tekkesi ile siyasî yönleri ağır basan Serbedâriler, Muş'aşâiler hareketleri de Şîliğin resmî mezhep haline gelmesinde önemli katkılar sağlamıştır.

İlhanlı dönemi Şîî âlimlerinin tasavvufa ait "velâyet", "te'vil", "bâtın", "silsile" gibi kavramları eserlerine almaları, Şîilikle tasavvuf arasında birbirine etki eden, aralarında geçişlerin ve yoğun ilişkilerin yaşandığı ilk dönemlerden birisinin de İlhanlı dönemi olduğunu ortaya koymuştur. Bu tespitin yanında, tasavvufu Şîilik ilişkisinin de etkisiyle, Anadolu Alevîliğinin kaynağının Erdebil'le başladığını ileri süren görüşlerin gözden geçirilmesi gereği de ortaya konulmuştur. Çünkü Anadolu Alevîliğinin kökenlerinin Erdebil öncesi geçmişe sahip olduğu; bu ilişkinin İlhanlılar döneminde aranması gerekmektedir.

İlhanlılar döneminde Şîî ulemanın siyasetle doğrudan ilişki kurması, onları siyaset paradigmalarında değişime zorlamıştır. İlhanlılarla birlikte siyasette aktif olan Şîîler, Şeyh Müfid'in Büveyhîler döneminde başlattığı siyasetle uzlaşma tavrını sürdürmüşlerdir. Çünkü ilk usûlî kabul edilen Şeyh Müfid çizgisi, İlhanlılar döneminde Hille ekolünden yetişen İbn Tâvûs, Muhakkık Hillî ve Allâme Hillî gibi ulema tarafından temsil edilmiştir. Bu durum İlhanlılar dönemindeki Şîî ulemanın siyasetle ilişki kurmasını kolaylaştırırken aynı zamanda Şîliğin yayılışını ve siyasette söz sahibi olmasını da sağlamıştır. Dolayısıyla Şîîlerin İlhanlılardan yana tavır almalarını İlhanlı döneminde etkili olan Hille ekolünde yetişmiş bu usûlî Şîî âlimlerinin katkısına bağlamak mümkündür.

İbn Tâvûs'un İlhanlı devletinde görev alması, Muhakkık Hillî'nin ictihad kavramına ilk kez resmîyet kazandırması, Allâme Hillî'nin ictihadı sistemli bir şekilde kullanması, fıkıh ve hadis alanlarında Şîî düşünce tarihindeki ilkleri ortaya koyması, İlhanlı döneminde siyasetin onlara sunduğu imkanlarla doğrudan ilgili olduğu görülmektedir.

Allâme Hillî'nin imama niyâbeti bu dönemde netleştirmesinden hareketle, bir takım Şîî siyasî tutumlarının, ilk defa İlhanlılar döneminde başlamış olduğu söylenebilir. Çünkü Hille ekolünden yetişen âlimlere göre câir de olsa yönetimde görev alan bir imamî fakîh, gerçekte gâib imam adına hareket etmektedir. Onun tüm tasarrufları, gaib imamın tasarrufu olarak kabul edilmiştir.

Allâme Hillî'nin fıkıh konusunda Şîî-Sünnî fikhını karşılaştırmalı olarak yazacak kadar Sünnî ulemadan etkilenmiş olması, bu dönemde Şîî-Sünnî ulema arasında ciddi çatışmaların olmadığı kanaatini güçlendirmektedir. Bu etki sayesinde olmalı ki, Allâme Hillî, herkesi sahabeye saygı konusunda teşvik etmiş, sahabeye ilgili müfrit Şîîlerden gelen ifadeleri yanlış bulmuştur.

Hille ekolü mensubu olarak İlhanlı döneminde etkili olan Şîî âlimler, bir yandan iki asırdır durağan haldeki Şîî düşüncesinin yeniden canlanmasında önemli katkı sağlarken, diğer yandan Şîîliğin İlhanlılarda resmî mezhep haline gelmesini başaracak kadar siyasette etkili olmuşlardır. Bu nedenle VII. ve VIII. yüzyıllarda mezhep olarak Şîîliği hızla güçlenmesinin arka planında VII. yüzyılın ikinci yarısından itibaren Nasîruddin Tûsî ve Hille ekolünden yetişen âlimlerin katkıları dikkate alınmalıdır.

KAYNAKÇA

- Abdurrezzâk İbn Hemmâm es-San‘ânî, (v. 211/826), *Musannefu Abdirrazzâk I-XI*, nşr. Habîbü’r- Rahman el ‘Azam, Mektebetü’l- İslamiyye, Beyrut 1403.
- Abû’l- Farac, Gregory (v. 685/1286), *Abû’l- Farac Tarihi I-II*, çev. Ömer Rıza Doğrul, Ankara 1987.
- Ahmed b. Muhammed b. Arabşah (v. 791-859), “Cengiz Han”, çev. Şerefedin Yaltkaya, *DEFM*, c. 4, sayı 1, (1925), ss. 12-44.
- Ahmedov, Şahin, *Sâsânî Kültürü’nün Şîâ’nın Teşekkülüindeki Rölü*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, AÜSE, Ankara (2001).
- Akbulut, Ahmet, *Sahabe Devri Siyasî Hadiselerinin Kelami Problemlere Etkileri*, İstanbul 1992.
- Aksarâyî, Kerimüddin Mahmud b. Muhammed (v. 720/1320), *Müsâmeretü’l- Ahbâr*, çev. Mürsel Öztürk, TTK, Ankara 2000.
- , *Müsâmeretü’l-Ahbâr: Moğollar Zamanında Türkiye Selçukluları Tarihi*, nşr. Osman Turan, TTK, Ankara 1999.
- Aktan, Ali, “Sultan Kutuz ve Aynu- Calut Zaferi”, *60.Yılında İlim ve Fikir Adamı Prof. Dr. Kazım Yaşar Koprarn’a Armağan*, Yay. Haz. E. Semih Yalçın, Ankara 2003, ss. 39-59.
- Algar, Hamid, “Necmeddin-i Kübra” maddesi, *DİA*, İstanbul 2006, XXXII, 498-506.
- , “20. Yüzyıl İran’ında Ulemanın Muhalif Rolü”, *Modern Çağda Ulema*, ed. Ebubekir A. Bagader, çev. Osman Bayraktar, İz Yayıncılık, İstanbul 1991.
- , “İran” maddesi, *DİA*, İstanbul 2000, XXII, 409-413.
- Ali b. Ebî Tâlib, Ebü’l-Hasan Ebû Turab Abdimenâf Ali, der. Ebü’l-Hasan Şerif er-Radi. *Nehcü’l-Belâğa*, Dârü’t-Taâruf, Beyrut 1990. Türkçesi: *Nehcü’l-Belâğa: Hazreti Ali’nin Hutbeleri, Vasiyetleri, Emirleri, Mektupları, Hikmet ve Vecizeleri*, çev. Abdülbaki Gölpınarlı, Der Yayınları, İstanbul 1990.
- Al-i Mahbûbe, Cafer Bakır, *Mâzi’n-Necef ve Hâdıruha I-III*, Dârü’l-Edvâ, Beyrut 1986.
- Alinge, Curt, *Moğol Kanunları*, çev. Coşkun Üçok, Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Yayınları, Ankara 1967.

- Allâme Hillî, İbnü'l Mutahhar Cemâleddîn Hasan b. Yusuf b. Ali (v. 726/1325), *el-Elfeyn fî İmâmet-i Emîri'l-Mü'minîn'Ali b. Ebî Tâlib*, nşr. Hüseyin el-Alemî, Beyrut 1982.
- , *Mebâdî'l-Vusûl*, Cephâne-i İlmiye, Tahran 1982.
- , *Nehcü'l-Hak ve Keşfü's-Sıdk*, nşr. Aynullah el-Haseni Urmevi, Dârü'l-Hicre, Kum 1986.
- Altıntaş, Hayrani, "Tarih ve Psikoloji", *Fırat Üniversitesi Tarih Metodolojisi ve Türk Tarihinin Meseleleri Kollukyumu*, 21-26 Mayıs, 1984, Elazığ Bildiriler, Elazığ 1990,
- Âmili, Cafer Mürteza, *el-Mevâsim ve'l-Merâsim*, Kum 1405.
- Âmilî, Şemseddin Muhammed b. Muhammed, *Nefâisü'l-Fünûn fî 'Arâyisi'l-'Uyûn*, tahk. Mirza Ebû'l-Hasan Şerânî, Kitapfurûş-i İslamiyye, Tahran 1377.
- Amita-ı Preiss, Reuven, "Evidence for the Early Use of the Title Ilkhân Among the Mongols", *JRAS*, 3, 1, 3 (1991) s. 353-361.
- , *Mongols and Mamluks: The Mamluk-İlkanid War 1260-1281*, Cambridge University Press, Cambridge 1996.
- Arberry, John, *Classical Persian Literature*, London 1958.
- Arjomand, Said Amir, *The Shadow of God and the Hidden Imam, Religion, Political Order, and Social Change in Shi'ite Iran from Beginning to 1890*, The University of Chicago 1984.
- Arkoun, Muhammed, *Tarih, Felsefe, Siyaset Üzerine Konuşmalar*, çev. Yasin Aktay-Cemaleddin Erdemci, Vadi Yay, Ankara 2000.
- Arnold, T. Walker, *ed-Da've ile'l-İslâm Bahs fî Târihi Neşri'l-Akâideti'l-İslâmâ*, çev. Hasan İbrahim Hasan, Mektebetü'n-Nahdati'l-Mısriyye, Kahire 1970.
- , *İntişar-ı İslam Tarihi*, çev. Hasan Gündüzler, Akçağ Yayınları, Ankara 1982.
- Aştîyânî, Abbas İkbâl, *Târih-i Moğol ez Hamele-i Cengiz tâ Teşkil-i Devlet-i Timûr*, Tehran 1365.
- , *Târih-i Mufassal-i İrân: ez Sadr-ı İslam tâ İnkiraz-ı Kâçariyye*, Kütübhâne-i Hayyâm, Tehran, ts.
- Aydınlı, Osman, *Mu'tezilî İmamet Düşüncesinde Farklılaşma Süreci*, Araştırma Yayınları, Ankara 2003.

- Aynî, Ebu Muhammed Bedreddin Mahmud b. Ahmed b.Musa (v. 855/1451), *İkdü'l-Cümân fî Târih-i Ehli'z-Zamân*, nşr. Abdürrazık Tantavi Karmut, Kahire 1989.
- Azimâbâdi, Ebü't-Tayyib Şemsülhak Muhammed b. Emir Ali, *'Avnu'l-M'abûd Şerhu Süneni Ebi Davud I-XIV*, Dârul- Kütübi'l- İlmiye, Beyrut 1415.
- Bağdâdî, Abdülkâhir b. Tâhir b. Muhammed (v. 429/1037), *Mezhepler Arasındaki Farklar*, çev. Ethem Ruhi Fığlalı, TDV., Yay., 1. bs., Ankara 2001.
- Bahrânî, Yusuf b. Ahmed, *Lü'lüetü'l-Bahreyn fi'l-İcâzât ve Terâcim-i Ricâl*, nşr. Muhammed Sadık Bahru'l-'Ulûm, Dâru'l-Azvâ, Beyrut 1968.
- Bakhas, Saul, "İran İslam Devrimine İlişkin Literatür Hakkında Bir Değerlendirme", çev. Murat Yörükoğulları, *Dünya ve İslam*, sayı 15 (1993).
- Barak Baba Risâlesi, haz. İsmail Özmen, *Alevî-Bektaşî Şiirleri Antolojisi: 13.-14.-15. Yüzyıl*, Kültür Bakanlığı Yayınları 1998.
- Barthold, Vasilij Vladimirovic, *Moğol İstilasına Kadar Türkistan*, haz. Hakkı Dursun Yıldız, TTK, Ankara 1990.
- Barthold, W. ve Köprülü, Mehmed Fuad, *İslam Medeniyeti Tarihi*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., 6. bs., Ankara 1984.
- Bausani, A., "İlhanlı Hakimiyeti Zamanında İran'da Din", trc. Mustafa Uyar, *Tarih Araştırmaları Dergisi*, (sayı 32'den ayrı basım 2002), ss. 223-231.
- Bayram, Mikail, *Ahi Evren: Tasvufî Düşüncesinin Esasları*, Ankara 1995.
- , *Ahi Evren ve Ahi Teşkilatının Kuruluşu*, Konya 1991.
- Beksaç, A. Engin- Çobanoğlu, Ahmet Vefa, "İlhanlılar" maddesi, *DİA*, İstanbul 2000, XXII, 105-108.
- Beyânî, Shirin, "A Study of Soscial Structure in During the Mongol Period", *Journal of The Regional Cultural İnstitute*, c.7, sayı, 2-3, Tehran, ss. 139-152.
- Beyânî, Şirin, *Din u Devlet Der Ârân 'Ahd-i Moğol I-III*, Tahran 1367-1375.
- , *Zen der İran 'Asr-i Moğol*, Tahran 1352.
- Birand, Kamuran, *Dilthey ve Rickert'te Manevi İlimlerin Temellendirilmesi*, Ankara 1954.
- Bîrûnî, Ebu'r-Reyhan Muhammed b. Ahmed (v. 440/1048), *el-Âsâru'l-Bâkiye*, nşr. C. Eduard Sachu, Leipzig 1923.

- Bosworth, C. Edmund, *Doğuştan Günümüze İslam Devletleri Tarihi*, çev. Hande Canlı, Kaknüs Yayınları, İstanbul 2005.
- Bottomore, Tom, *Siyaset Sosyolojisi*, çev. Erol Mutlu, Teori Yayınları, Ankara, 1987.
- Boyle, John A., “Djuwayni” maddesi, *The Encyclopædia of Islam, (2nd Edition EI²)*, I-XII, E. J. Brill, Leiden 1960-2005, II, 606-607.
- , “Rashid al-Din: The First World Historian”, *Journal of the British Institute of Persian Studies*, sayı IX (1971), ss. 19-26.
- Bozkurt, Nahide, *Oluşum Sürecinde Abbasî İhtilali*, Ankara, Ankara Okulu Yayınları 2000.
- Bozkuş, Metin, *Büveyhîler ve Şîlik*, Sivas 2003.
- Brockelmann C., *İslam Milletleri ve Devletleri Tarihi*, çev. Neş’et Çağatay, Ankara 1954.
- Browne, E.G., *A Literary History of Persia I-IV*, Cambridge 1956.
- , *Ez Sa’di ta Câmi: Târih-i Edebi İnan’Asr-ı İstila-yı Moğol ve Tatar*, çev. Ali Asgar Hikmet, Çaphane-i Dânişgâh, Tahran 1960.
- , *Târih’ü-l-Edeb fî İnan Mine’l-Firdevsî İle’s-S’adî*, Arapçaya çev. İbrahim Emin eş-Şevâribî, Kahire 1954.
- Buhârî, Ebu Abdillâh Muhammed b. İsmail, *el-Câmiu’s-Sahih I-VI*, nşr. Mustafa Dib el-Buğa, Beyrut 1990.
- Ca’feriyan, Resul, *eş-Şîa fî İnan: Dirâsatun Târihiyye Mine’l-Bidâye Hatte’l-Karni’t-Tâsi’el-Hicrî*, Arapçaya çev. Ali Haşim el-Esedi, Meşhed 1420.
- Callinicos, Alex, *Tarih Yapmak*, çev. Nermin Saatçioğlu, Özne Yay., İstanbul 1998.
- Carpini, Johann de Plano, *Moğol Tarihi ve Seyahatnâme (1245-1247)*, Ergin Ayan, Derya Kitapevi, Trabzon 2000.
- Carr, E.Hallet, *Tarih Nedir*, çev. Misket Gizem Göktürk, Birikim Yay., İstanbul 1980.
- Cevziyye, İbn Kayyim Ebû Abdillâh Şemsuddin Muhammed b. Ebi Bekr b. Eyyûb (v. 751/1350), *‘İlâmu’l-Muvakkî’in ‘an Rabbi’l-‘Âlemîn I-IV*, nşr. Abdurrahman Said, Dâru’l-Ceyl, Beyrut ts.
- Chaliand, Gérard, *Göçebe İmparatorluklar: Moğolistan’dan Tuna’ya MÖ V. y.y-XVI. y.y.*, çev. Engin Sunar, Doğan Kitapçılık, İstanbul 2001.
- Collingwood, R.George, *The idea of history*, A Galaxy Book, New York 1956.

- Cüveynî, Alâeddin Ata Melik, *Târih-i Cihan Güşa I-III*, çev. Mürsel Öztürk, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 1999.
- , *The History of the World Conqueror I-III*, çev. J.A. Boyle, Manchester 1958.
- Cüzcânî, Ebû Amr Minhâceddin Osman b. Sirâceddin Muhammed, *Tabâkat-ı Nâsırî I-II*, nşr. Abdulhay Habibi, Kabil 1964.
- Çetin, Abdurrahman, “Ezan” maddesi, *DİA*, İstanbul 1995, XII, 36-38.
- Çiftçi, Hasan, ‘*Ubeydullah Zâkânî: Toplumsal Görüşleri Ahlak ve Felsefesi*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, AÜSBE, Erzurum (1996)
- Çubukçu, Asri, “Devâtdâr” maddesi, *DİA*, İstanbul 1994, IX, 221-222.
- Dalkıran, Sayın, “Muhammed b. El-Hanefiyye ve Adına Oluşan Fırkalar”, *Dinî Araştırmalar Dergisi*, c. 7, sayı 19, (Mayıs-Ağustos 2004), ss. 139-158.
- , “İran Safevî Devleti’nin Kuruluşuna Şiî İnançların Etkisi ve Osmanlı’nın İran’a Bakışı”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı 18, (2002), ss. 55-102.
- , *Osmanlı Devleti’nde Ehl-i Sünnet’in Şiî Akîdesine Tenkidleri*, Osav, İstanbul 2000.
- , “Alevî Kimliği ve Anadolu Alevîliği Üzerine Bir Deneme”, *EKEV Akademi Dergisi*, yıl 6, sayı 10 (Kış 2002), ss. 95-118.
- Demir, Mustafa, “İlhanlı Devletinin Yıkılış Sürecindeki Gelişmeler”, *Türkler I-XX*, ed. Hasan Celal Güzel v.dğr. Yeni Türkiye Yayınları, Ankara 2002, VIII, 376-385.
- Devlet, Nadir, “İlhanlılar”, *Doğuştan Günümüze Büyük İslam Tarihi I-XIV*, İstanbul 1986-9, IX, 63-101.
- Devletşah b. Bahtışah Semerkandi (v. 890/1495), *Tezkiretü’ş-Şu‘arâ*, nşr. Edward G. Browne, E. J. Brill, Leiden 1901.
- Deylemî, Muhammed b. Hasan, *Beyânu Mezâhibi’l-Bâtuniyye*, nşr. R. Strohmman, Matbaatu’d-Devle, İstanbul 1938.
- Dilthey, Wilhelm, *Hermeneutik ve Tin Bilimleri*, çev. Doğan Özlem, Paradigma Yayınları, İstanbul 1999.
- Dinçer, Kurtuluş, *Tarihte Açıklama Sorunu*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, HÜ, Ankara (1991).

- Dîvân-i Yusuf Fergânî*, Tahran 1985.
- Donaldson, Dwight M., *The Shi'ite Religion*, London 1933.
- , *Akîdetü'ş-Şî'a: Hüve Kitâbun an Târihi'l-İslâm fi İnan ve'l-Irak*, Müessesetü'l-Müfid, Beyrut 1990.
- Duralı, Teoman, "Tarih ve Felsefe", *Tarih Metodolojisi ve Türk Tarihinin Meseleleri Kolokyumu, 21-26 Mayıs 1988*, Elazığ Bildiriler 1990.
- Dûrî, Abdulaziz, "Bağdat", *DİA*, İstanbul 1991, IV, 425-433.
- Durkheim, Emile, *Sosyolojik Metodun Kurallar*, çev. Enver Aytekin, İstanbul 1994.
- Eboo Jamal, Nadia, *Surviving the Mongols*, London 2002
- , *en-Nâcûne min Ğazvi'l-Moğûl (Surviving the Mongols)*, Arapça. çev. Seyfeddin el-Kasir, London 2004.
- Ebû Dâvud, Süleyman b. el-Eşas es-Sicistânî (v. 316/929), *Sünenü Ebû Dâvud I-IV*, nşr. M. Muhyiddin Abdulhamid, Dârü'l-Fikr, Beyrut ts.
- Ebû Süleyman Fahrüddîn Dâvud (v. 730/1330), *Ravztu Uli'l-Elbâb fi Ma'rifet't-Tevârîh ve'l-Ensâb (Târih-i Benâketi)*, nşr. Ca'fer-i Şî'âr, Tehran 1348.
- Ebu'l-Fidâ, İsmail b. Ali (v. 732/1331), *el-Muhtasar fi Ahbâri'l-Beşer I-IV*, Kahire 1912.
- Eflâkî, Şemseddin Ahmed, *Ariflerin Menkîbeleri I-II*, çev. Tahsin Yazıcı, Ankara 1986.
- , *Menakibu'l-Arifin I-II*, haz. Tahsin Yazıcı, TTK, Ankara 1959- 961.
- el-Irak fi't Tarih*, haz. S. Ahmed Ali, Dârü'l-Hürriyye, Bağdad 1983.
- Eliade, Mircea, *Dinîn Anlamı ve Sosyal Fonksiyonu*, çev. Mehmet Aydın, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 1990.
- Elibol, Sadettin, *İnsanlığın Tarihi Üzerine Bir Giriş Denemesi*, Akçağ Yayınları, Ankara 1989.
- Emin, Hasan, *el-İsma'iliyyûn ve'l-Moğûl ve Nasîrüddiîn et-Tûsî*, Beyrut 1997.
- , *Müstedrikâtu A'yânü'ş-Şî'a I-VII*, Dârü't-Teâruf, Beyrut 1372.
- Emin, Muhsin, *A'yânü'ş-Şî'a I-X*, nşr. Hasan el-Emin, Dârü't-Ta'aruf, Beyrut 1983.
- Erdem, İlhan, *Türkiye Selçukluları İlhanlı İlişkileri (1258-1308)*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, AÜSBE, Ankara (1995).
- Eş'arî, Ebû'l-Hasan Ali b. İsmail (v. 324/936), *Makalâtü'l- İslâmiyyîn*, nşr. H. Ritter, Wiesbaden 1980.

- Fehmi, Abdulaziz, *Târihü'd-Devleti'l- Moğoliyye fi İran*, Dâru'l-M'arife, Beyrut, 1981.
- Fıġlalı, Ethem Ruhi, "Abdullah b. Muâviye" maddesi, *DİA*, İstanbul 1988, I, 118-119.
- , "Gadîr-i Hum" maddesi, *DİA*, İstanbul 1996, XIII, 279-280.
- , "İslam Mezhepleri Tarihi Araştırmalarında Karşılaşılan Bazı Problemler"
Uluslararası Birinci İslam Araştırmaları Sempozyumu, 16-18 Eylül, İzmir
1985.
- , *Çağımızda İtikadî İslam Mezhepleri*, Selçuk Yayınları, Ankara 1996.
- , *Türkiye'de Alevilik-Bektaşilik*, Selçuk Yayınları, Ankara 1991.
- , "Önsöz", *Mezhepler Arasındaki Farklar*, el-Bağdâdî, Abdülkâhir b. Tâhir
b. Muhammed (429/1037), çev. TDV., Yay., Ankara 2001, XXII.
- Fischel, Walter Joseph, "Jews in the Economic and Political Life of Mediaeval Islam",
The Royal Asiatic Society, London 1968, ss. 118-125.
- , *el-Yehûd fi'l-Hayâti'l-İktisâdiyye ve's-Siyâsiyye li'd-Düveli'l-İslâmiyye:
el-Abbâsiyye ve'l-Fâtımiyye ve'l-İlhaniyye*, Arapçaya çev. Süheyl Zekkar,
Darü't-Tekvin, Dımaşk 2005.
- Fromm, Erich, *Yeni bir İnsan Yeni Bir Toplum*, çev. Necla Arat, Say Yayınları, İstanbul
2001.
- , *Toplumsal Bilinçaltının Araştırılması*, çev. Aydın Arıtan, Arıtan Yayınevi,
İstanbul, 1998.
- Gazzâlî, Ebû Hamid Hucetü'l-İslam Muhammed b. Muhammed (v. 505/1111),
Fedâihü'l-Bâtıniye: Batınîliğin İçyüzü, trc. Avni İlhan, TDV. Yay., Ankara
1993.
- , *Kavâsimü'l- Bâtıniye*, çev. Ahmet Ateş, AÜİFD, c. 3, sayı 2 (1954)
Ankara.
- Gibb, Hamilton Alexander Roskeen, *İslam Medeniyeti Üzerine Araştırmalar*, çev. Kadir
Durak v.dğr, Endülüs Yay., İstanbul 1991.
- Gökalp, Ziya, "İlm-i İctimai Dersleri", haz. Bedri Mermutlu, *Türk Sosyolojisi Dergisi*,
sayı 1, yıl. 1, (Yaz 1995), ss. 119-149.
- Gölpınarlı, Abdülbaki, *Mevlânâ Celaleddin: Hayatı, Felsefesi, Eserleri, Eserlerinden
Seçmeler*, İnkılâp Kitabevi, İstanbul 1985.
- Görgün, Tahsin, "İcî, Adudiddin" maddesi, *DİA*, İstanbul 2000, XXI, 410-414.

- Grousset, Rene, *Bozkır İmparatorluğu: Attila/Cengiz Han/Timur*, çev. M. Reşat Uzmen, Ötüken Yayınları, İstanbul 1980.
- Günaltay, Şemseddin, *İslam'da Tarih ve Müverrihler*, İstanbul 1339-1342.
- , "Türk Tarihinin Ana Kaynaklarından Camiü't-tevarih ve Fazlullah Reşidü'd-din", *Belleten*, 1/1, 1937, ss. 165-179.
- Günay, Ünver, *Din Sosyolojisi*, İnsan Yayınları, İstanbul 1998.
- Gündoğdu, Cengiz, *Hacı Bektaş-ı Veli: Öğretisi ve Takipçileri Hakkında Metodik Yeni Bir Yaklaşım*, Aktif Yayınevi, Ankara 2007.
- Güner, Ahmet, *Büveyhîlerin Şîh-Sünnî Siyaseti*, İzmir 1999.
- Hafız Ebrû, *Zübdetü't-Tevârih (Zeyl-ü Cümü't-Tevârih-i Reşidî)*, nşr. Hanbâbâ Beyânî, Şirketi Tezâmün-i İlmî, Tahran 1937.
- Halpen, Charles J. "The Kipchak Connection: the İlkhans the Mamluks and Ayn Jalut" *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, c.63, sayı 2 (2000), ss. 229-245.
- Hamdullah Müstevfî, Ebû Bekir b. Ahmed b. Nâsır (v. 750/1350), *Târih-i Güzîde*, nşr. Edward Brown, London 1910.
- , *Nüzheti'l-Kulûb*, nşr. Muhammed Debir Siyâkî, Kütüphane-i Tûhûrî, Tahran 1336/1917.
- Hândmîr, Gıyaseddin Hândmîr b. Hâce Humâmüddîn Muhammed b. Hâce Celâliddin Muhammed Hândmîr (v. 941/1535), *Habîbü's-Siyer I-IV*, nşr. Muhammed Debirsîyâkî, Tahran 1353.
- Hânsârî, Muhammed Bakır b. Zeynelabidin b. Cafer el-Musevi (1313/1895), *Ravzâtü'l-Cennât fî Ahvâli'l-Ulemâ ve's-Sâdât I-VIII*, tahk. Esedullah İsmailiyyan, Mektebetu İsmailiyyan, Tahran 1392/1972.
- Hasan, Zeki Muhammed, *el-Fünûnü'l-İraniyye fî'l-'Asri'l-İslâmî*, Dârü'r-Raidî'l-Arabi, Beyrut 1981,
- Hebert, R.J., "A Late İlkhân'd Hoard", *Hamdard Islamicus*, c. 5, sayı. 1 (1982), ss. 3-21.
- Heiduk, Matthias, "Orta çağda Avrupa" , *Türkler*, ed. H. Celal Güzel v.dğr. Yeni Türkiye Yay., Ankara 2002, VIII, 324-333.
- Hitti, Philip K., *Siyasî ve Kültürel İslam Tarihi I-IV*, çev. Salih Tuğ, Boğaziçi Yayınları, İstanbul 1989.

- Hizmetli, Sabri, “İbnü’t-Tıktakâ” maddesi, *DİA*, İstanbul 2000, XXI, 232-233.
- Hodgson, Marshall G.S, *İslam’ın Serüveni: Bir Dünya Medeniyetinde Bilinç ve Tarih*, çev. Heyet, İz Yayıncılık, İstanbul 1993.
- Holt, P.M. “The Ilkhan Ahmad’s Embessies to Qolâwun: Two Contemporary Accaounts”, *Bulletin of the School of Oriental and Africans Studies*, sayı XLIX, (1986)
- Howorth, Henry H., *History of the Mongols: from the 9th to the 19th Century I-IV*, London, 1876-1927.
- Hûî, Ebû’l-Kasım, *Mu‘cemu Ricâli’l- Hadîs I-XXIII*, Necef 1970.
- Hür el-Âmilî, Muhammed b. Hasan (v. 1104/1693), *Emelü’l-Âmil*, tahk. Seyyid Ahmed Hüseyini, Mektebetü’l-Endelüs, Bağdat 1965.
- , *Vesâilü’ş-Şîa ilâ Tahsîli Mesâili’ş- Şerî’a I-XXIX*, tahk. A. Rabbanî- M-Razi, Tahran 1969.
- Hüsameddin, Hüseyin, *Amasya Tarihini I-IV*, 1329-1332.
- Hüsametdin Aksu, “Hurûfîlik” maddesi, *DİA*, İstanbul 1998, XVIII, 408-412.
- İbn Battûta, Ebu Abdullah Muhammed b. Abdullah b. Muhammed el-Levâtî (v. 770/1368), *Tuhfetü’n-Nuzzâr fî Garîbi’l-Emsâr ve-A‘câibi’l- Esfâr I-II*, tahk. Ali el-Muntansır el- Kettânî, Müessesetü’r-Risâle, Beyrut 1405.
- , *İbn Battûta Seyahatnâmesi*, çev. A. Sait Aykut, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2005.
- İbn Bîbî, el-Hüseyin b. Muhammed b. Ali el Ca‘feri er-Rugadî (v. 670/1272), *el-Evâmirü’l-A‘lâiyye fî’l-Umûri’l-A‘laiyye (Selçuknâme) I-II*, çev. Mürsel Öztürk, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 1996.
- , *el-Evâmirü’l-A‘lâiyye fî’l-Umûri’l-‘Alaiyye*, I. Tıpkı Basım, haz. Adnan Sadık Erzi, Ankara 1956.
- İbn Dâvud, Ebû Muhammed Takıyyüddin Hasan b. Ali el-Hillî (v. 707/1307), *Kitâbü’r-Ricâl*, tahk. S. Muhammed S. Bahrü’l-Ulum, Menşûratü’r-Rıza, Kum 1972.
- İbn Ebî Şeybe, Abdullah b. Muhammed (v. 235/849), *el-Musannef fî’l-Ahâdîs ve’l-Âsâr I-VII*, nşr. Cemal Yusuf el-Hût, Mektebetü’r-Reşîd, Riyad 1989.

- İbn Ebu'l-Hadîd, Ebû Hamid İzzeddin Abdülhamid b. Hibetullah (655/1257), *Şerhu Nehci'l-Belâğa I-XX*, nşr. M. Ebu'l-Fazl, Dâru İhyai'l-Kütübi'l-Arabiyye, Kahire 1965-67.
- İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Şehabeddin Ahmed İbn Hacer el-Askalânî (842/1449), *ed-Dürerü'l-Kâmine fi A'yâni'l-Mie'ti's-Sâmine I-VI*, nşr. M. Abdulmuûd Han, Haydarâbâd 1972.
- , *Fethu'l-Bârî Şerhu Sahîhi'l-Buhârî I-XIII*, Dârul-M'arife, Beyrut 1379.
- İbn Haldun, Abdurrahman b. Muahammed (v. 808/1406), *Târîh-i İbn Haldun (el-İber) I-VII*, Beyrut 1971.
- İbn Hallikân, Ebû'l-Abbâs Şemsuddin Ahmed b. Muhammed (v. 681/1282), *Vefeyâtu'l-A'yân ve Enbâu'z-Zamân*, nşr. İhsan Abbas, Beyrut 1977.
- İbn Hanbel, Ahmed b. Muhammed, *Müsned I-VI*, Müesssetü Kurtuba, Kahire ts.
- İbn Hibbân, Muhammed b. Ahmed Ebû Hâtim, *Sahîhu İbn Hibbân I-XVIII*, nşr. Şuayb el-Arnaud, Müesssesetü'r-Risâle, Beyrut 1414/1993.
- İbn Kesir, Ebü'l-Fidâ İmadüddin İsmail b. Ömer (v. 774/1373), *el-Bidâye ve'n-Nihâye I-XIV*, Mektebetü'l-Me'arif, Beyrut 1981.
- İbn Mâce, Ebû Abdullah Muhammed b. Yezid er-Rebei el-Kazvînî (273/887) *Sünen-i İbn Mâce I-II*, tahk. Fuad Abdulbâki, Dâru'l-Fikr, Beyrut, ts.
- İbn Rüşd, Ebu'l-Velid Muahammed b. Ahmed b. Muhammed (v. 595/1198), *Bidâyetü'l-Müctehid ve Nihâyetü'l-Müktesid*, Dâru'l Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2004.
- İbn Tağriberdî, Cemâluddin Ebi'l Hasan Yusuf el-Atâbegi (v. 874/1470) *en-Nucûmü'z-Zâhire fi Mülûki Mısır ve'l-Kâhire I-XVI*, Mısır ts.
- İbn Teymiyye, Ebü'l-Abbas Takıyyüddin Ahmed b. Abdülhalim (v. 728/1328), *Mecmû'u'l-Fetâvâ I-XXXV*, tahk. Amir el-Cezzâr-Enver el-Bâzî, Dâru'l-Vefâ, Riyad 1998.
- , *İktizâu's-Sırâdi'l-Müstakîm Muhâlefetu Ashâbi'l-Cahîm*, tahk. M. Hamid el-Fukıy, Mısır 1369/1949.
- , *Minhâcü's-Sünneti'n-Nebeviyye I-IX*, nşr. Muhammed Reşad Salim, Riyad 1986.
- İbnü'd-Devadârî, Seyfeddin Ebû Bekir b. Abdillâh b. Aybek (v. 736/1336), *Kenzü'd-Dürer ve Câmi'ü'l-Ğurer I-IX*, nşr. Dorothea Krawulsky, Wiesbaden 1413/1992.

- İbnü'l-‘Îmâd, Abdülhay b. Ahmed, *Şezerâtü’z- Zeheb fi Ahbâri men Zeheb I-IV*, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut ts.
- İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâleddin Abdurrahman b. Ali (v. 597/1201), *el-Muntazam fi Târihi'l-Mülûk ve'l-Ümem I-XVIII*, tahk. M. Abdülkadir Ahmed Ata, Mustafa Abdülkadir Ata, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1992.
- İbnü'l-Esîr, Ebü'l-Hasan İzzeddin Ali b. Muhammed b. Abdülkerim (v. 630/1233), *el Kâmil fi't-Târîh I-IX*, nşr. Halil Me'mun Şiha, Dârü'l-M'arife, Beyrut 2002.
- İbnü'l-Fuvatî, Ebü'l-Fazl Kemâleddin Abdürrezzak b. Ahmed b. Muhammed Şeybânî (v. 723/1323), *el-Havâdisü'l-Câmi'a ve't-Tecâribü'n-Nâfi'a fi'l-Mieti's-Sâbi'a*, tahk. Mehdi en-Necm, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2003.
- İbnü'l-Verdî, Ebû Hafs Zeynüddin Ömer b. Muzaffer b. Ömer (v. 749/1349), *Târîhu İbnü'l-Verdi=Tetimetü'l-Muhtasar fi Ahbâri'l-Beşer I-II*, Dârü'l-M'arife, Beyrut, Beyrut 1970.
- İbnü't-Tıktakâ, Muhammed b. Ali b. Tabataba, *el-Fahri fi Adâbi's-Sultaniye ve'd-Düveli'l-İslâmiyye*, Dâru's-Sadr, Beyrut 1966.
- İbrahim, Fuad, *el-Fakiyye ve'd-Devle: Tadavvuru'l-Fikhi's-Siyâsiyyi eş-Şi'îyyi*, Dârül Kenzü'l-Edebiyye, Beyrut 1998.
- İbrahim, Hasan H., *Siyasî Dinî Kültürel Sosyal İslam Tarihi*, çev. İsmail Yiğit, Kayıhan Yayınları, İstanbul 1988.
- İşcan, Mehmet Zeki, “ Taassuba Dayalı Din Anlayışı Karşısında Ebû Hanife Örneği”, *EKEV Akademi Dergisi*, yıl. 8, sayı 20 (Yaz 2004.)
- , “İmamiyye Şî'asında Politik Bir Teori Olarak İmametın İmkanı”, *EKEV Akademi Dergisi*, yıl. 6, sayı 10 (Kış 2002.)
- , *Selefilik: İslami Köktencilığın Tarihi Temelleri*, Kitap Yayınevi, İstanbul 2006.
- Jackson, P., “Ahmad Takûdâr” *Encyclopediâ of İranica*, 1984, London, I, 661-662.
- John, Karl, “Cihan Tarihçisi Olarak Reşiduddin”, *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi İslam Tetkikleri Enstitüsü Dergisi (İTED)*, c. III, sayı 3-4, (1959-1960), ss. 27-36.
- Kafalı, Mustafa, “ Cengiz Han” maddesi, *DİA*, İstanbul 1993,VII, 367-369.

- Kafesoğolu, İbrahim, *Harezmsahlar Devleti Tarihi: 485-618/1092-1221*, TTK, Ankara 1984.
- Kalkaşendî, Ebü'l-Abbas Şehâbeddin Ahmed b. Ali b. Ahmed (v. 821/1418), *Subhu'l-A'sâ fî Sinâ'ati'l-İnşâ I-XIV*, tahk. M. Hüseyin Şemseddin, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1987.
- , *Meâsirü'l-İnâfe fî Me'âlimi'l-Hilâfe I-III*, tahk. A. Ahmed Ferrac, Alemü'l-Kütüb, Beyrut 1980.
- Kâsânî, Alâüddin Ebû Bekr b. Mes'ud b. Ahmed (v. 587/1191), *Bedâ'iu's-Sanâ'î fî Tertîbi's-Şerâ'i I-X*, tahk. A. Muhammed Muavvad- A. Ahmed Abdulme-cid, Dâru'l-Kütübi'l- İlmiye, Beyrut 1997.
- Kâşânî, Abdullah b. Ali b. Muhammed, *Tarih-i Olcaytu*, Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya bölümü, 003019, vr. 135-245.
- , Abdullah b. Ali b. Muhammed, *Tarih-i Olcaytu*, çev. Derya Örs, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, AÜSE, Ankara (1992).
- Kaymaz, Nejat, *Pervâne Mu'inü'd-din Süleyman*, Ankara 1970.
- Kazvînî, Abdülcelîl, *Kitabu'n-Nakz*, nşr. S. Celaleddin Hüsey Urmevi, Payan 1952.
- Kazvînî, Zekeriya b. Muhammed (v. 683/1283), *Âsâru'l-Bilâd*, Dâru's-Sadr, Beyrut 1960.
- Kopraman, Kâzım Yaşar, "Baybars I" maddesi, *DİA*, İstanbul 1993, V, 221-223.
- Köprülü, M. Fuad, *Türk Edebiyatı Tarihi*, İstanbul 1981.
- , *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, Ankara 1966.
- , "Cüveynî" maddesi, *İA*, III.249-255.
- Kuleynî, Ebu Cafer Muhammed b. Yakub b. İshak (v. 329/940), *el- Kâfi I-VIII*, nşr. A.Ekber el- Gaffârî, Tahran 1983.
- Kummî, Abbas, *Sefînetü'l-Bihâr ve Medînetü'l-Hikem ve'l-Âsâr I-II*, ofs, Dâru'l-Murtaza, Beyrut 1925.
- Kuşçu, Ayşe D. Erdem, "İlhanlı Devleti'nin Kuruluşu ve Memlûklerle İlk Teması", *Türkler*, ed. H. Celal Güzel v.dğr. Yeni Türkiye Yay., Ankara 2002, VIII, 364-375.
- Kutbuddin, Yûnûnî, *Zeylu Mirâti'z- Zeman I-II*, Haydarâbâd, 1954.
- Kutlu, "İslam Mezhepleri Tarihinde usul Sorunu1" İslami ilimlerde Metodoloji (usul) Meselesi 1, *İSAV*, Eylül, 2005.

- Kutlu, Sönmez, *Türklerin İslamlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri*, TDV. Yayınları, Ankara 2000.
- Küçük, O. Nuri, “Mevlânâ’nın Yöneticilerle İlişkileri ve Moğol Casusluğu İddiaları I”, *Tasavvuf İlmi ve Akademik Araştırma Dergisi*, yıl. 4, sayı 11 (Temmuz-Aralık, 2003), ss. 359-322.
- , “Mevlana’nın Yöneticilerle İlişkileri ve Moğol Casusluğu İddiaları II”, *Tasavvuf İlmi ve Akademik Araştırma Dergisi*, yıl. 5, sayı 12 (Ocak-Haziran, 2004), ss.173-195.
- Kütübî, Muhammed b. Şakir (v. 764/1363), *Fevâtü'l-Vefeyât I-IV*, thak. İhsan Abbas, Dâru’s-Sadır, Beyrut 1973.
- Le Bon, Gustave, *Tarih Felsefesi*, çev. Hüsrev Akdeniz-Murat Temelli, Ataç Yayınları, İstanbul 2004.
- Le Strange, Guy, *Bağdâd fi Ahdi'l- Hilafeti'l-Abbâsiyye*, Arapçaya çev. Beşir Yusuf Fransis, Bağdat 1936.
- Lewis, Bernrad, “İsmaililer”, *İA*, Milli Eğitim Bankalığı, Eskişehir 1997, V, 1123-1124.
- , *Haşîşiler: Ortaçağ İslam Dünyasının- da Terörizm ve Siyaset*, Sebil Yay., İstanbul 1995.
- Lütfi, M. Derviş, “el-elkâb a’le’l-Meskûkâti’l-İlhâniyye”, *Sumer*, c. 21, sayı 1-2 (1965), ss. 157-166.
- Makrîzî, Ebü’l-Abbas Takıyyüddin Ahmed b. Ali b. Abdülkadir (v. 845/1442), *Kitâbü’s-Sulûk li M’arifet-i Düveli’l-Mulûk (I/1-2-3)(II/1-2-3)*, nşr. M. Mustafa Ziyade, Matbaatü’l-Cenne, Kahire 1956.
- Malik b. Enes, *el-Muvatta I-II*, tahk. M.F. Abdalbaki, Dâru İhyai’t-Turâsi’l-Arabi, Mısır, ts.
- Manghol-un Niuça Tobça’an (Yüan- Ch’ao Pi-shi) *Moğolların Gizli Tarihi(1240)*, çev. Ahmet Temir, TTK, Ankara 1986.
- Mansur, Muhammed Alauddin, *Târih-u İnan ba’de’l-İslam min Bidâyeti’d-Devleti’t-Tâhiriyye Hatta Nihayeti’d-Devleti’l-Kaçariyye*, Daru’s-Sekâfe ve’n-Neşr ve’t-Tevzî’, Kahire ts.
- Manz, B. Forbes, “İlkhanid Dynasty”, *Encyclopedia of Asian History*, II, 99-100.

- Massignon, Luis, *Doğuş Devrinde İslam Tasavvufu*, Fransızca'dan çev. M. Ali Ayni, Yayına haz. Osman Türer-Cengiz Gündoğdu, Ataç Yayınları, İstanbul 2006.
- Mazzaoui, Michel., M. *The Origins of The Safawids: Sî'ism, Sûfism, and the Gulât*, Wiesbaden 1972.
- Mehâmî, Muhammed Ferid Bey, *Târihu'd-Devleti'l-'Aliyyeti'l-Osmâniye*, tahk. İhsan Hakkı, Beyrut 1403.
- Melikü'l-Eşref, İsmail b. el-Abbas el-Gassânî, *el-Ascedü'l-Mesbuk ve'-Cevherü'l-Mahkuk fî Tabakâti'l-Hulefâ I-II*, tahk. Şakir Mahmûd Abdülmün'im, Beyrut 1975.
- Mengüşoğlu, Takiyetin, *Felsefeye Giriş*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1992.
- Merçil, Erdoğan, "Bübeyhîler" maddesi, *DİA*, İstanbul 1992, VI, 496-500.
- Mes'ud, Bubu, "el-İlhâniyyûn", *el-Mevsuatü'l-Arabiyye I-XIII*, Hey'etü'l-Mevsuatü'l-Arabiyye, Dımaşk 2000-2005, IV, 478-480.
- Mevlânâ Celâleddin, *Divan-ı Kebîr I-VIII*, haz. Abdalbaki Gölpınarlı, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 1992.
- , *Fîhi Mâfih*, çev. Meliha Ülker Tarıkâhya, İstanbul 1985.
- Meylânî, Seyyid Ali Hüseyin, *eş-Şeyh Nasîrüddin et-Tûsî ve Sukût-i Bağdâd*, Merkezî'l-Ebhâsi'l-Akâidiyye, ts.
- Mez, Adam *Onuncu Yüzyılda İslam Medeniyeti: İslam'ın Rönesansı*, çev. Salih Şaban, İnsan Yayınları, İstanbul 2000.
- Miquel, André, *İslam ve Medeniyeti I-II*, çev. Ahmet Fidan- Hasan Menteş, Ankara 1991.
- Mirhond, Seyyid Hamidüddin Muhammed b. Burhaneddin Havendşah b. Kemaleddin (v. 904/1498), *Târih-i Ravzatu's-Safâ I-XI*, Tahran 1338/1901.
- Mirzâ Abdullah Efendi İsfahânî, *Ta'ligâtu Emeli'l-Amil*, Kütühaneyi Ayetullah Mar'aşî, Kum 1299.
- Mogan, D.O. "The Great Yâsâ of Chingiz Khân and Mongol Law in the İlkhânate", *Bulleten of the School of oriental and African Studies*, c. XLIX, sayı,1, (1986), ss. 163-176.
- Moğol ve İlhanlı Sikkeleri: Ak akçe=Mongol and Ilkhanid Coins*, İstanbul 1992.

- Momen, Moojan, *An Introduction to Shi' Islam: The History and Doctrines of Twelver Shi'ism*, Yale University Press, London 1985
- Morgan, O. David. O., "Oldjeytü", *The Encyclopædia of Islam, (2nd Edition Eİ²), I-XII*, E. J. Brill, Leiden 1960-2005 VIII, 169-171.
- Mucchielli, Alex, *Zihniyetler*, çev. Ahmet Kotil, İstanbul 1991.
- Muhakkık Hillî, *Şerâ'i'u'l-İslâm fî Mesâili'l-Helâli ve'l-Harâmi*, thk. A. Muhammed Ali, Dârü'l-Edva, Beyrut 1983.
- Muhakkık Hillî, *Şerâ'i'u'l-İslâm fî'l-Fıkhi'l-İslamiyyi'l-Ca'feri*, Dârü'l-Mektebeti'l-Hayat, Beyrut 1986.
- , Ebü'l-Kâsım Necmeddin Cafer b. Hasan b. Yahyâ Hüzeli (v. 676/127), *Me'âricu'l-Usûl*, Müessesetü Ali'l-Beyt, Kum 1403/1983.
- Murtazavî, Manuçer, "Din u Mezhep der A'hd-i İlhâniyân-i İnan", *Neşriya-yi Dânişgedâ-yi Edebiyât*, Tebriz, c. X, sayı I, (1337/1957) ss. 17-80
- Mübârekfûrî, Mubârekfûrî, Ebü'l-Ali Muhammed Abdurrahman b. Abdürrahim, *Tuhfetü'l- Ahvezî bi Şerhi Câmi'it'-Tirmizî I-X*, Dârü'l- Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, ts.
- Müfid, Şeyh Ebü Abdullah İbnü'l-Muallim Muhammed b. Muhammed (v. 413/ 1022), *el-Mükni'a, fî'l-Usûl ve'l-Furû'*, Kum 1990.
- Münâvî, Muhammed Abdurrauf (v. 1031/1622), *Feyzü'l- Kadîr Şerhu Câmi'ü's-Sağîr I-VI*, el-Mektebetü't-Ticâriyyeti'l-Kübrâ, Mısır 1356/1937.
- Müneccimbaşı Ahmed b. Lütfullah, *Sahâifu'l-Ahbâr fî Vekâyi'i'l-A'sâr* (Müneccimbaşı Tarihi), çev. İsmail Erünsal, İstanbul, ts.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyin Müslim b. el-Haccâc (v. 261/875), *Sahîhu Müslim I-V*, tahk. M. Fuad Abdulbâkî, Dârü İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, Beyrut, ts.
- Müverrih Vardan, "Türk Fütuhâtı Tarihi: 889-1269", çev. Hrant D. Andreasyon, *Tarih Semineri Dergisi*, İstanbul, c.1, sayı 1/2 (1937), ss. 153-244.
- Nahcivânî, Fahreddin Hindûşâh b. Sencer b. Abdillâh (v. 730/1329-30), *Destûru'l-Kâtib fî Ta'yîni'l-Merâtib I-II*, nşr. A. Alizade, Moskova 1964-1976.
- , *Tecâribü's-Selef*, tahk. Abbas İkbâl, Kitabhane-i Tahuri, Tahran 1978.
- Nasr, Muhammed, Muhannâ, *el-İslâm fî Asyâ Münzü'l-Gazvi'l-Moğolî*, el-Mektebetü'l-Câmi'iyye, İskenderiye 1990.

- Necâşî, Ebû'l-Abbas Ahmed b. Ali (v. 450/1058), *Ricâlü'n-Necâşî: Ehâdü'l-Usûli'r-Ricâliyye I-II*, thak. M. Cevad Naini, Dârü'l-Edvâ, Beyrut 1988.
- Nesâî, Ebû Abdurrahman Ahmed b. Ali Şuayb (v.303/915), *Sünen I-VIII*, tahk. Abdulfettah Ebû Gudde, Mektebetü'l- Matbûati'l-İslâmiyye, Haleb, 1986.
- Nesevî, Şihâbeddin Ahmed, *Celâlüttin Harezmsah*, çev. Necip Asım Bey, İstanbul 1934.
- Noyan, Bedri, *Bütün Yönleriyle Bektaşîlik ve Alevîlik I-III*, Ankara 1998.
- Nüveyrî, Şehabeddin Ahmed b. Abdülvehhab b. Muhammed (v. 733/1333) *Nihâyetü'l-Ereb fî Fünuni'l-Edeb I-XXVII*, thk. Said Aşur, kont. M. Mustafa Ziyade-F. Abdülmuti Sayyad, Kahire 1985.
- Ocak, Ahmet Yaşar, "Anadolu" maddesi, *DİA*, İstanbul 1991, III, 110-116.
 -----, "Babaîlik" maddesi, *DİA*, IV, İstanbul 1991, 373-374.
 -----, *Bâbailer İsyanı; Aleviliğin Tarihsel Altyapısı; Yahut Anadolu'da İslam-Türk Heterodoksisinin Teşekkülü*, Dergah Yayınları, İstanbul 1996.
- Onat, Hasan, *Emevîler Devri Şî Hareketleri ve Günümüz Şiiliği*, TDV Yayınları, Ankara 1993.
 -----, "Türkiye'de İslâm Mezhepleri Târîhi'nin Gelişim Sürecinde Prof. Dr. Ethem Ruhi Fığlalı'nın Yeri", *Ethem Ruhi Fığlalı'ya Armağan*, Vadi Yay., Ankara 2002, ss. 236-254,
 -----, "Kızılbaşlık farklılaşması Üzerine", *İslamiyat*, c. 6, sayı 3 (Temmuz-Eylül 2003), ss. 111-126.
 -----, *Türkiye'de Din Anlayışında Değişim Süreci*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2003.
- Ömeri, Ebû'l-Abbas Şehabeddin Ahmet b. Yahya ibn Fazlullah (v.748/1349), *Mesâlikü'l-Ebsâr fî Memâliki'l-Emsâr*, tahk. Dorothea Krawulsky, Beyrut 1986.
- Öz, Mustafa , "İmamzâde" maddesi, *DİA*, İstanbul 2000, XXII, 209-210.
 -----, "Necef" maddesi, *DİA*, İstanbul 2006, XXXII, 486-487.
 -----, "Hillî, İbnü'l-Mutahhar" maddesi, *DİA*, İstanbul 1998, XVIII, 37-39.
 -----, "İbn Ebû Cumhûr" maddesi, *DİA*, İstanbul 1999, XIX, 428.
 -----, "İsmâiliyye" maddesi, *DİA*, İstanbul 2001, XXIII, 128-133.(M. Muhammed eş-Şek'a ile birlikte)

- , “Kerbelâ” maddesi, *DİA*, İstanbul 2002, XXV, 271-272.
- , “Meşhed” maddesi, *DİA*, İstanbul 2004, XXIX, 363-365.
- Özaydın, Abdülkerim, “Hamdullah Müstevfî”, *DİA*, İstanbul 1997, XV, 454-456.
- , “Aynicâlût Savaşı” maddesi, *DİA*, İstanbul 1991, IV, 275-276.
- , “Hasan Sabah” maddesi, *DİA*, İstanbul 1997, XVI, 347-350.
- , “Alamut” maddesi, *DİA*, İstanbul 1989, II, 336-337.
- Özbalıkçı, M. Reşit, “İbn Ebü'l-Hadîd” maddesi, *DİA*, İstanbul 1999, XIX, 463-466.
- Özcan, Zeki, *Teolojik Hermenötik*, Alfa Yayınları, İstanbul 1998.
- Özdemir, H. Ahmet, *Moğol İstilası ve Abbasi Devletinin Yıkılışı: Cengiz ve Hülgû Dönemleri (612-656/1216-1258)*, İz Yayıncılık, İstanbul 2005.
- Özkuzugüdenli, Osman Gazi., “Olcaytu Han” maddesi, *DİA*, İstanbul 2007, XXXIII, 345-347.
- , *Gâzân Hân ve Reformları (694/1295-703/1304)*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, MÜSE, İstanbul (2000.)
- , “Müşa‘şa‘lar” maddesi, *DİA*, İstanbul 2006, XXXII, 155-156.
- Özlem, Doğan, *Felsefe Yazıları*, İnkilapYayınevi, İstanbul 1997.
- , “Kaygı Ve Tarihsellik”, *Doğu-Batı*, yıl. 2 sayı 6 (Şubat-Mart-Nisan), 1999.
- Öztuna, Yılmaz, *İslam Devletleri Devletler ve Hanedanlar I- IV*, Ankara, 1989.
- Palabıyık, M.Hanefi, *Valilikten İmparatorluğa Gazneliler: Devlet ve Saray Teşkilatı*, Araştırma Yayınları, Ankara 2002.
- Poviot, Jacques, “England and the Mongols 1260-1330”, *Journal of the Royal Central Asian Society (JRAS)*, 3, 10, 3 (2000) ss. 305-318.
- Prawdin, Michael, *The Mongol Emire*, Translated, Eden& Cedar Paul, The Free Pres, New York 1967.
- Rasony, Laszlo, *Tarihte Türklük*, Ankara 1993.
- Refi‘î, Abdürrefi’ Hakikat, *Târih-i Cümbüşha-yı Mezhebi der İran I-IV*, İntişarat-ı Kumeş, Tahran 1377.
- Remlî, Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Hamza el-Ensârî (v. 1004/1596) *Nihâyetü'l-Muhtâc ilâ Şerhi'l-Minhâc I-VIII*, Dârü'l-Fikr, Beyrut 1984.
- Reşîdüddîn, Fazl b. Ebi'l-Hayr Fazlullah-i Hemedânî (v. 718/1318), *Câmi‘ü't-Tevârîh I-II*, nşr. Behmen Kerîmî, İntişarat-ı İkbâl, Tahran 1362/1943.

- , *Tarih-i Gâzân Hân*, Arapçaya çev. Fuat Abdulm'ûti es-Sayyâd, Kahire, Dâru's- Sikâfe li'n- Neşr, Kahire 2000.
- Roux, Jean Paul, Moğol İmparatorluğu Tarihi, çev. Aykut Kazancıgil- Ayşe Bereket, Kabalcı Yayınları, İstanbul 2001.
- Rubruk, Wilhelm V., *Moğolların Büyük Hanına Seyahat (1253-1255)*, çev. Engin Ayan, Ayışığı Kitapları, İstanbul 2001.
- Rükneddin Baybars el-Mansuri en-Nâsırî el-Hitâi (v. 725/1325), *Zübdetü'l-Fikre fi Târihi'l-Hicre*, tahk. D. S. Richards. Beyrut, Das Arabische. Buch Berlin 1419/1998.
- Sachedina, Abdulaziz Abdulhussein, *The Just Ruler: al-Sultânu'l-Âdil, in Shi'ite Islam*, Oxford 1988.
- Safa, Zebihullah, *Târih-i Edebiyât der İran*, İntişarat-ı Firdevsi, Tahran 1985.
- Safedî, Selahaddin Halil b. Aybek (v. 764/1363), *el-Vâfi bi'l-Vefeyât I-XVIII*, nşr. Komisyon, Beyrut 1962-1997.
- Salih Muhammedoğlu, Aliyev, "Erdebil" maddesi, *DİA*, İstanbul 1995, XI, 276-277.
- Sarıkaya, M. Saffet, "Avrupa Birliğine Giriş Sürecinde İslam Mezhepleri Tarihi Eğitimi", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı 7 (2000).
- Saunders, J.J., *Muslim and Mongols*, ed. W.Rice, New Zeland 1977.
- Savory, Roger, "Safavid Persia", *The Cambridge History of Iran: the Timurid and Safavid Periods*, ed. Peter Jackson, Cambridge University Pres, Cambridge 1986, VI, 351-370
- Sayın, Şara, "Yorumbilgisel Söyleşi", *Macit Gökberk Armağanı*, TDK Yayınları, Ankara 1983, ss. 103-105.
- Sayyâd, Fuad Abdulmutî, *eş-Şarkü'l-İslami fi'Ahdi'l-İlhâniyyîn: Esretu Hulâgû Hân*, Camiatu Katar Devha (Doha) 1987.
- , *el-Moğol fi't-Târîh*, Dâru'n-Nahdati'l-Arabiyye, Beyrut 1980.
- , *Muerrihü'l-Moğol'il-Kebîr Reşîdüddin Fazlullah el-Hemadânî*, Kahire 1967.

- Semerkindî, Kemaleddin Abdürrezzak b. İshak Abdürrezzak (v. 887/1482), *Matla-i Sa'deyn ve Mecma'-i Bahreyn*, nşr. Abdülhüseyin Nevai, Kitabhane-i Tahûri, Tahran 1974.
- Sıbt İbnü'l-Cevzî, Şemsuddin Ebu'l-Müzaffer Yusuf b. Kızıoğlu (v. 654/1257), *Mir'âtü'z-Zamân I-II*, Haydârâbâd 1951.
- Sinor, Denis, "The Mongols in The West" *Journal of Asian History*, 33/1 (1999), ss. 1-44.
- Spuler, Bertold, İran Moğolları: *Siyaset İdare ve Kültür İlhanlılar Devri 1220-1350*, çev. Cemal Köprülü, TTK, Ankara 1987.
- , *The Muslim World: a Historical Survey: the Mongol Period*, çev. F. R. C. Bagley, E. J. Brill, Leiden 1960.
- , "Bozkır Halkının Gelişi", çev. Hamdi Aktaş, *İslam Tarihi Kültür ve Medeniyeti I-IV*, Kitabevi Yayınları, İstanbul 1997.
- , "İlhanlılar", *İA*, Milli Eğitim Bakanlığı, Eskişehir 1997, V/II, 967-971.
- , "İlkhan" maddesi, *The Encyclopædia of Islam, (2nd Edition), I-XII*, E. J. Brill, Leiden 1960-2005, III, 11211123.
- , *el-Âlemu'l-İslâmî fi'l-'Asri'l-Moğûlî*, çev. Halid Es'ad İsa, Dımaşk, 1982.
- Streck, M., "Kazımeyn" maddesi, *İA*, Milli Eğitim Bakanlığı, Eskişehir 1997, VI, 525-527.
- Subhânî, Ca'fer, *Mevsûatu Tabakât'il-Fukahâ I-XV*, Kum 1418.
- , *Ezvâün 'alâ 'Akîdeti's-Şi'a ti'l-İmâmiyye*, yy. ts.
- Suyûtî, Ebü'l-Fazl Celaledin Abdurrahman b. Ebî Bekr (v. 911/1505) *Târihi'l-Hulefâ*, nşr. M. Muhyiddin Abdulhamid, Mektebetü'l-'Asriyye, Beyrut 1989.
- Sübkî, Ebû Nasr Taceddin İbnü's-Sübkî Abdülvehhab b. Ali b. Abdilkafi (v. 771/1370), *Tabakâtu's-Şâfi'iyeti'l-Kübrâ*, tahk. A. Muhammed el-Halev-M. Muhammed Tanâhî, el-Cezîre 1992.
- Sümer, Faruk, "Karamanoğulları" maddesi, *DİA*, İstanbul 2001, XXIV, 454-460.
- , *Safevî Devletinin Kuruluşu ve Gelişmesinde Anadolu Türkerlinin Rolü*, TTK, Ankara 1999.
- , "Kösedağ Savaşı" maddesi, *DİA*, İstanbul 2002, XXVI, 272-273.

- , “Anadolu’da Moğollar”, *Selçuklu Araştırmaları Dergisi*, I (1969), ss. 1-147.
- Şa’bânî, Rıza, *Mebâni-yi Tarih-i İctimâ’i-yi İrân*, Tahran 1373/1953.
- Şabbî, Ali, *eş-Şî’a fî İrân*, Tunus, 1980.
- Şahin, Hanifi, *Batûnîlik Alevîlik İlişkisi*, Yayınlanmamış Yüksek Lisan, EAÜSE, Erzurum (2002).
- Şebânkâreî, Muhammed b. Ali b Muhammed (v. 759/1358), *Mecm’u’l-Ensâb fî’t-Tevârîh*, tahk. Mîr Hâşim-i Muhaddis, Tahran 1376/1956.
- Şehid-i Sâni, Hasan b. Zeynüddin (v. 966/1558), *Temhîdü’l-Kavâ’id*, Tahran 1416.
- Şehristânî, Ebu’l-Feth Muhammed b. Abdulkerim b. Ebi Bekr (v. 548/1153), *el-Milel ve’n-Nihal*, nşr. M. F. Muhammed, Dâru’l-Kütüb’il-İlmiyye, Beyrut 1990.
- Şerefname: *Osmanlı-İran Tarihi*, Şerefeddin b. Şemseddin Bitlisi Şeref Han (v. 1012/1603), çev. M. Emin Bozarslan, Ant Yayınları, İstanbul 1971.
- Şerif Mürteza, *ez-Zerî’a I-II*, Tahran 1984.
- Şeşen, Ramazan, “Câmi’ü’t-Tevârîh” maddesi, *DİA*, İstanbul 1993, VII, 132-134
- Şeybi, Kamil Mustafa, *es-Sılatu Beyne’t-Tasavvuf ve’t-Teşeyyü’:en-Nezaatü’t-Tasavvufiyye fî’t-Teşeyyü’*, Dârü’l-Endelüs, Beyrut 1982.
- Şeyh el-Emînî, *İdü’l-Gadîr fî’l-İslam*, nşr. Faris Tebrziyân, Merkezü’l Ebhâsi’l-A’kâidiyye, y.y., ts.
- Şeyh Saduk, *Men Lâ Yahduruhu’l-Fakih I-IV*, Necef 1958.
- Şirbînî, Şemseddin el-Hatîb Muhammed b. Ahmed el-Kâhirî (977/1570), *Müğni’l-Muhtâc ilâ Ma’rifet-i Meâni’l-Elfâzi’l-Minhâc I-IV*, Dâru’l-Ma’rife, Beyrut 1998.
- Şüşterî, Kadı Nurullah, *Mecâlisü’l-Mü’minîn I-II*, Kitâbfuruş-i İslâmiyye, Tahran 1945.
- Taberânî, Süleyman b. Ahmed b. Eyyüb Ebû’l- Kasım, *Mü’cemü’l-Kebîr, I-XX*, Mektebetü’l- Ülüm ve’l-Hikem, el- Mevsil 1983.
- Taeschner, F., “Nâsır Li-dinîllah” maddesi, *İA*, Mili Eğitim Bakanlığı, Eskişehir, IX, Tahirülmevlevi (Olgun), *Cengiz ve Hülgü Mezâlimi*, İstanbul 1904.
- Tahrânî, Muhammed Muhsin Aga Büzürg-i Tahrânî, *ez-Zerî’a ilâ Tesâni’i’ş-Şî’a I-XXV*, Dârü’l-Edva, Beyrut 1983
- , *Tabakâtu A’lâmi’ş-Şî’a: el-Eenvârü’s-Sâti’a fî’l-Mieti’s-Sâbi’a*, çev. Alinaki Münzevi, Dârü’l-Kitâbi’l-Arabî, Beyrut 1972.

- Tamir, Arif, *Târihü'l-İsmailiyye I-IV*, Riyazü'r-Reis li'l-Kütüb ve'n-Neşr, London 1991.
- Taplamacıoğlu, Mehmet, *Din Sosyolojisi*, Ankara 1983.
- Teber, Ömer Faruk, *XVI. Yüzyılda Kızılbaşlık Farklılaşması*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, AÜSE, Ankara (2005).
- Thompson, Ian, *Odaktaki Sosyoloji: Din Sosyolojisine Giriş*, çev. B. Zakir Çoban, Birey Yayınları, İstanbul 2004.
- Tirmîzi, Ebu İsa Muhammed b. İsa, *Sünen (el-Câmi'u's-Sahîh) I-V*, tahk. A. Muhammed Şakir v.dğr, Dâru İhyâi Turasi'l-'Arabiyye, Beyrut ts.
- Togan, Z. Velidî, "Reşiduddin Tabib" maddesi, *İA*, Milli Eğiti Bankalığı, Eskişehir 1997, IX, 705-712.
- , *Tarihte Usûl*, Enderun Kitabevi, İstanbul 1985.
- , *Umumî Türk Tarihine Giriş*, İstanbul 1970.
- , "Moğollar Devrinde Anadolu'nun İktisadî Vaziyeti", *Türk Hukuk ve İktisat Tarihi Mecmuası*, İstanbul, 1931, c. 1, s. 1-42.
- Togan, İsenbike, "Çinggis Han ve Moğollar", *Genel Türk Tarihi I-X*, ed. H. Celâl Güzel- Ali Birinci, Yeni Türkiye Yayınları, Ankara 2002, V,13-47.
- , "Çinggis Han ve Moğollar", *Türkler*, VIII, 235-255
- Tokmak, A. Naci, "İran" maddesi, *DİA*, İstanbul 2000, XXII, 416-424.
- Tomar, Cengiz, "İbnü'l- Fuvatî" maddesi, *DİA*, İstanbul 2000, XXI,47-49.
- Tonbee, Arnold, *Tarihçi Açısından Din*, çev. İbrahim Canan, Kayıhan Yayınları, İstanbul, 1973.
- Topçu, Nureddin, *Mevlânâ ve Tasavvuf*, İstanbul 1974.
- Tosun, Necdet "Nurbahşiyye" maddesi, *DİA*, İstanbul 2007, XXXIII, 248-249.
- Turan, Ahmet, *İslam Mezhepleri Tarihi: İslam'da Siyasî Düşüncenin Oluşumu*, Sidre Yayınları, Samsun 2000.
- Turan, Osman, *Selçuklular Zamanında Türkiye*, Boğaziçi Yayınları, İstanbul 1993.
- , *Türkiye Selçukluları Hakkında Resmî Vesîkalar*, TTK, Ankara 1988.
- Tûsî, Ebû Cafer Muhammed b.el-Hasan (460) *Tehzibu'l-Ahkâm fî Şerhi'l-Mukni'a I-X*, nşr. H. M. Horasânî, Necef 1958-62.
- Tusî, Nasîruddîn, *Ahlâk-ı Nâsırî*, nşr. M. Minovi-A. Hayderî, Tahran 1369.
- Tünükabûnî, Mirza Muhammed, *Kıtasü'l-'Ulemâ*, İntişarat-ı İlmi, Tahran 1396.

- Uyar, Mazlum, "Hillî, Muhakkık" maddesi, *DİA*, İstanbul 1998, XVIII, 39-41.
- , "İbn Fehd, Cemâleddin" maddesi, *DİA*, İstanbul, 1999, XIX, 484-485.
- , "Safevîler Öncesi İran'da Tasavvuf ve Safevî Devletinin Ortaya Çıkışı", *Akademik Araştırmalar Dergisi*, yıl 2, sayı 7-8 (Kasım 2000-Nisan 2001), ss. 85-98.
- , *İmâmiyye Şîası'nda Düşünce Ekolleri: Ahbârîlik*, Ayışığı Kitapları, İstanbul 2000.
- , *Şii Ulemânın Otoritesinin Temelleri: İmâmiyye Şi'asın'da Usûlîlik ve Hiyerarşik Yapılanması*, Kaknüs Yayınları, İstanbul 2004.
- Uzunçarşılı, İsmail Hakkı, *Osmanlı Devleti Teşkilâtına Medhal*, TTK, Ankara 1988.
- Ülken, Hilmi Ziyâ, "Anadolu Tarihinde Din-i Ruhîyat Müşahadeleri", *Mihrâb*, sayı 13-14, 1340, ss. 434-448.
- Watt, W. Montgomery, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, çev. Ethem Ruhi Fığlalı, Umran Yayınları, Ankara 1981.
- Yâfi'î, Afifüddin Abdullah b. Es'ad b. Ali el-Yemanî (v. 768/1366), *Mir'âtü'l-Cenân ve İbretü'l-Yakzân fî Ma'rifeti Havâdisi'z-Zaman*, Müessesetü'l-A'lemi li'l-Matbûât, Beyrut 1970.
- Yâkût, Şihabuddin Ebu Abdillâh Yakut b. Abdullâh el-Hamevî (v. 626/1228), *Mu'cemu'l-Büldân I-V*, Dâru Beyrut- Dâru's- Sadr, Beyrut 1955-1957.
- Yaltkaya, Şerafeddin M., "Fatimîler ve Hasan Sabah", *DİFM*, c.1, sayı 4, (1926), ss. 1-44.
- Yavuz, Yusuf Şevki, "Âşûrâ" maddesi, *DİA*, İstanbul, 1991, IV, 24-26.
- Yazıcı, Tahsin "Cüneyd-i Safevî" maddesi, *DİA*, İstanbul, 1993, VIII, 123-124.
- Yıldız, H. Dursun, "Abbasiler" maddesi, *DİA*, İstanbul, 1988, I, 31-48.
- Yılmaz, Bülent, *Celayirliler: Kabile-Devlet*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, EAÜSE, Erzurum (2002).
- Yörükân, Y. Ziya, *Ebu'l-Feth Şehristânî "Milel ve Nihal" Üzerine Karşılaştırmalı Bir İnceleme ve Mezheplerin Tetkikinde Usûl*, haz. Murat Menteş, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 2002.
- Yûnînî, Ebü'l-Feth Kutbüddin Musa b. Muhammed b. Abdullâh (726/1326) *Zeylu Mirâti'z-Zemân I-II*, Haydarâbâd 1954.

- Yuvalı, Abdulkadir, “İlhanlılar”, *Türkler*, ed. Hasan Celal Güzel v.dğr. Yeni Türkiye Yay., Ankara 2002, VIII, 359-363.
- , *İlhanlı Devletinin Kuruluşu: Hülegü Han ve Zamanı*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara (1973).
- , *İlhanlılar Tarihi I: Kuruluş Devri*, Kayseri 1997.
- , “Cengiz Han ve Halefleri Döneminde Horasan’ın İdari Statüsü”, *Fırat Üniversitesi Dergisi (Sosyal Bilimler)*, c. 2, sayı 1 (1988), ss. 227-236.
- , “Doğu Batı İlişkilerinin Mahiyeti Hakkında (XIII. Yüzyılda)”, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, 2 (1989), ss. 121-129.
- , “İlhanlılar”, *DİA*, İstanbul 2000, XXII, 102-105.
- , “Selçuklular Zamanında Batınîler’in Faâliyetleri”, *Fırat Üniversitesi Dergisi (Sosyal Bilimler)*, 3/2 (1989), ss. 289-298.
- Zehebî, Şemsuddin Muhammed b. Ahmed b. Osman (748/1348), *Siyeru A’lâmi’n-Nübelâ, I-XXIII*, tahk. Şuayb el-Arnaud, Meüessesetü’r-Risale, Beyrut 1996.
- , *Düvelü’l-İslâm*, Beyrut 1985.
- , *el-‘İber fî Haberi Men Gaber I-IV*, tahk. Ebû Hacer Muhammed Zaglul, Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut 1985.
- , *Târihü’l-İslâm ve Vefeyatü’l-Meşâhir ve’l-A’lâm: h. 611-620*, thk. Şuayb Arnaut, Salih Mehdi Abbas, Müessesetü’r-Risâle, Beyrut 1988-?
- Zerrînkûb, Abdülhüseyn, *Ez. Kûçe-i Rindân der Bâre-i Zindegî u Endişe-i Hâfız*, Tahran 1353.
- Zeydan, Corci b. Habib, *Tarih-i Âdâbi’l-Luğati’l- A’rabiyye I-IV*, Dârü’l-Mektebeti’l-Hayat, Beyrut 1983.

ÖZGEÇMİŞ

1974'te Erzurum/Oltu'da doğdu. Babasının görevi dolayısıyla ilköğrenimini Tortum'da (1985), hafızlığını İstanbul'da tamamladı (1987). Altı yıl süreyle klasik medrese öğrenimini gördü (1988-1994). 1992-1994 yılları arasında İstanbul'da İmam-Hatip Lisesini tamamladı. 1995'te kazandığı Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nden 2000 yılında mezun oldu. Aynı yıl Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı İslam Mezhepleri Tarihi Bilim Dalında Yüksek Lisansa başladı. 2002'de "*Batınlık Alevîlik İlişkisi*" adlı çalışmasıyla Yüksek Lisansı'nı tamamladı. Aynı Sosyal Bilimlerde doktora çalışmasına başladı. 2004-2007 yılları arasında Erzurum M. Nuri Yılmaz Eğitim Merkezinde ihtisas eğitimini tamamladı. Halen Diyanet İşleri Başkanlığında Vaiz olarak görev yapmaktadır.