

TÜRKİYE SELÇUKLULARI DEVRİNDE ŞEHİRLİ TASAVVUFİ DÜŞÜNCE YAHUT MEVLÂNÂ'YI YETİŞTİREN ORTAM

Prof. Dr. Ahmet Yaşar OCAK*

GİRİŞ

Konuya küçük bir tesbitle girmek istiyoruz: Yıllardan beri Mevlânâ, Yunus Emre, Hacı Bektaş-ı Veli ve Ahilik üzerine sempozyumlar düzenleyip ciltlerle bildiri kitapları yayımladığımız halde, hâlâ elimizde bunlar hakkında uluslararası literatüre girmiş biyografiler ve monografilerimizin olmadığını görüyoruz. Bu bize ciddi bir problemle karşı karşıya olduğumuzu düşündürüyor. Bunun sebebini de kendimizce şurada buluyoruz: Halil İnalçık, Kemal Karpat ve Şerif Mardin ve benzeri bir kaç ismin dışında, mesleğini sistematik bir araştırma programına göre icra edip, ana problemlere yönelerek, milli ve dini hissiyatımızı, ideolojimizi içine karıştırmadan, birinci elden kaynakları kullanmak suretiyle Türkiye tasavvuf tarihinin ve düşüncesinin tatminkâr bir tablosunu ortaya çıkaran bir tarihçilik geleneği henüz ülkemizde teşekkül etmemiştir. Türkiye Selçukluları dönemi bahiskonusu olduğunda ise, bu problemin geniş çapta bu dönem tarihçiliğinin artık Türkiye'de neredeyse sönmek üzere olmasının buda büyük payı olduğunu söyleyebiliriz.

Bu şartlar dahilinde Anadolu Selçuklu dönemi bilim, düşünce ve kültür tarihi çalışılabilir mi? Nasıl çalışmalıdır? Bu dönemin tasavvufi düşünce tarihinin programı ne olmalıdır? Hangi konulara, meselelere öncelik ve ağırlık verilmelidir? Bu dönemin tasavvufi düşüncesinin, klasik tasavvuf düşüncesi ile bağlantıları nedir? Bu bağlantıları sağlayan teorik referanslar hangileridir? Bu referansların coğrafi ve kültürel havzaları nereleridir? Bu havzaların İslâm öncesi mistik kültürlerinin özellikleri ve İslâmî döneme etkileri neler olmuştur? Türkiye Selçukluları dönemi tasavvuf düşüncesinin, en iyi bildiğimizi sandığımız Osmanlı dönemine bıraktığı miras nedir? gibi, cevaplamamız gereken, araştırmalarımızı yönlendirmesi icap eden ciddi soruların muhatabıyız bugün.

Daha önce başka bir yerde de hatırlatmaya çalıştığım gibi¹, Türkiye'de tarih araştırmalarının hemen her alanında olduğu üzere, tasavvufi düşünce tarihi alanında da belirli moda konular, araştırmalara hakim olmuştur. Bazan siyasal, bazan ideolojik, hattâ turistik veya ticari sebeplerle öne çıkan bu moda konular, Anadolu Selçukluları dönemi için Mevlâna Celâleddin-i Rûmi, Hacı Bektaş-ı

* Hacettepe Üniversitesi Öğretim Üyesi

¹ Bk. A. Yaşar Ocak, "Türkiye'de 1980 sonrası tasavvuf tarihi araştırmalarına genel bir bakış", *Toplumsal Tarih*, sayı: 108, Aralık 2002, ss. 10-19.

Veli ve Ahi Evren (bu arada Ahilik), Beylikler dönemi için de Yunus Emre etrafında odaklanmıştır². Bu odaklanma, yalnız öne çıkmış bir kaç şahıs etrafında değil, geniş bir perspektifle dönemin tasavvufi akım ve eğilimlerini, bunların sosyal tabanlarını analiz etmeğe, aralarındaki bağlantıları görmeğe engel olmaktadır. En mühimmi, bu akımları doğru anlayabilmek için olmazsa olmaz şart olan, onların kaynaklandığı kültür havzalarının siyasal ve sosyal açıdan tarihsel arkaplanlarının analizlerine yönelmemizi de engellemiştir.

Bu yüzden Türkiye'de tasavvufi düşünce tarihi araştırmaları, sistemli bir şekilde yürüyen, problematik konulara eğilen, yerine göre analitik, yerine göre sentetik nitelikte, kurumlaşmış araştırmalar olmaktan hayli uzak bulunmaktadır³. Bugün henüz bu alanda XIII. yüzyıldan günümüze kadar Türkiye tasavvufi düşüncesinin sağlam bir gelişim çizgisini ortaya koyamadık. Biz bu açmazdan en kısa zamanda kurtulmamız gerektiği kanısındayız. Bunun için bu defaki sempozyum, gördüğümüz kadarıyla iyi bir fırsat yaratmış bulunuyor. Biz bu bildiri çerçevesinde özellikle, Mevlânâ'yı yaratan Anadolu şehirli tasavvufi düşünce ortamını ve bazı çok önemli mutasavvıfları kısaca ele almak istiyoruz.

ANADOLU SELÇUKLULARI DÖNEMİNDE ŞEHİRLİ TASAVVUFİ DÜŞÜNCE ORTAMI VE ÖNEMLİ TEMSİLCİLERİ

Anadolu Selçuklu dönemindeki tasavvufi düşünce ortamını iyi anlamak ve teşhis edebilmek için, her şeyden evvel bu ortamı meydana getiren tasavvuf akımlarının ve bunların temsilcilerinin geldiği coğrafi ve kültürel havzaları tesbit etmenin yararlı olacağına şüphe olmasa gerekir. Bunların kaynağı olarak, genellikle merhum Fuat Köprülü'nün baskın etkisiyle yakın zamanlara kadar hep Orta Asya ve onunla bağlantılı olarak İran, özellikle de Horasan

² Çeşitli vesilelerle Türkiye'de gerçekleştirilen sempozyum ve benzeri akademik veya popüler toplantılar, araştırmacıların münhasıran bu sayılan isimlere yönelmelerine sebebiyet vermiştir. İlginçtir ki, Türkiye'de bu saydığımız tasavvufi şahsiyetler üzerinde dahi yıllardan beri yayın yapılmasına rağmen, bilimsel anlamda ciddi ve doyurucu, iyi hazırlanmış biyografik ve monografik çalışmalara rastlamak henüz mümkün değildir. Zira bu tür araştırmalar, akademisyen olsalar da genellikle alanın amatörlerince gerçekleştirildiğinden, hem kaynaklara inemeyen, metotsuz çalışmalar olmaktan kurtulamamakta, hem de tabiatıyla tezli ve apolojetik olduklarından, ideolojik, basit ve yüzeysel çalışmalardan ibaret kalmaktadır.

³ Bir örnek vermek gerekirse, hakkında birçok makale ve kitap çıkmış olmasına rağmen, Yunus Emre, Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî ve Mevlevîlik hakkında bile bugün, (bazı görüşleri eleştirilebilir olsa da) F. Köprülü ve A. Gölpınarlı'nın kitapları dışında bir tek bilimsel, ciddi monografi yoktur. Oysa Anadolu Selçuklu dönemi tasavvuf düşüncesinin oluşmasına büyük katkılar sağlayan Muhyiddin-i Arabî, Fahreddîn-i Irâkî, Evhadeddîn-i Kirmânî ve benzeri büyük sûflere ve bunların temsil ettikleri akımlara dair neredeyse tek bir monografi dahi bulmak mümkün değildir. Türkiye'deki Selçuklu dönemi tasavvuf tarihi araştırmalarının eleştirel bir değerlendirilmesi için bk. A. Yaşar Ocak, "Türkiye'de Anadolu Selçukluları din ve tasavvuf tarihi araştırmacılığı hakkında bazı düşünceler", *Türk Sûfiliğine Bakışlar*, İletişim yay., İstanbul 2003, 6. bs., ss. 23-30.

bahiskonusu edilmiştir. Bu çerçevede de, hep Moğol istilası önünden Anadolu'ya vukûbulan göçlerle taşınan sufi akımlar ve temsilcileri üzerinde durulmuştur. Bu doğrudur. Ancak bugün bu tek yanlı yaklaşımın, bu meseleyi yeterince aydınlatmaya yetmediği ortaya çıkıyor. Oysa dönemin Türkiye'sindeki tasavvufi yapı ve düşünce çok karmaşıktı ve bunu tek bir kökenle izah etmemiz mümkün değildi. Meselâ bu istilanın Hindistan'a püskürttüğü sufilerden ve onların faaliyetlerinden ve eserlerinden hiç bahsedilmemiştir. Oysa meselâ Kalenderiyye gibi, bir ayağı da Hindistan'da olan bazı sufi akımlar, sanıldığı gibi aksine Anadolu toprakları üzerinde son derece etkili olmuşlardır.

Her ne kadar 1210'lardan başlayarak Orta Asya'dan batıya doğru gelişen Moğol istilâsı, kitlesel göçlerin Ön Asya'ya ve Anadolu'ya yönelmesine sebep oldu ise de, yalnızca Maveraünnehir, Hârezm ve Horasan'daki sufileri yerinden etmedi; 1258'de Irak'ın ve kısmen Suriye'nin istilasıyla, oradan da Anadolu topraklarına muhtelif tarikatlar mensup bir takım sufiler gelmeye başladı. Rifâiler, Kadiriler ve Vefâiler bunlardandı. Dolayısıyla Moğol istilasının sebebiyet verdiği göçlerin bir de Irak ve Suriye ayağı olduğunu hesaba katmamız ve dikkatimizi bu bölgelere de yöneltmemiz gerekiyordu. Hem Mâverâünnehir, Hârezm ve Horasan, hem de Irak ve Suriye mıntıklarının Buhara, Belh, Bağdat, Musul, Dimaşk ve Halep gibi büyük kültür merkezlerinde doğan ve gelişen tarikatlar, yüksek bir tasavvufi düşünce seviyesine erişmişler, mühim bir yazılı literatür oluşturmuşlardı. Bu literatürün önemi ve Selçuklu ve Osmanlı Türkiye'si üzerindeki tesirlerine dair genel çizgilerin dışında çok fazla bir şey bilmediğimiz itiraf etmek zorundayız. Özellikle Irak'ın o zamanki karmaşık ve krizlerle dolu kültürel ve sosyal yapısının oluşturduğu tasavvuf akımları da pek dikkate alınmamıştır.

Meselâ, müslümanlaşmasına rağmen, daha çok şifahi bir kültür geleneğini sürdürmekte olup eski inançların hakimiyetindeki kırsal kesimde, büyük tesir ve nüfuzu olduğunu ancak bir on onbeş yıldan beri anlamaya başladığımız, Tâcü'l-Ârifin Seyyid Ebu'l-Vefâ Bağdadi'nin (öl.1107) kurduğu Vefâiyye tarikatı ve bunun mensuplarının önemini daha önce farkedemedik. Çünkü dikkatimiz hep Ahmed-i Yesevi ve Yeseviyye üzerinde yoğunlaşmıştı. Oysa bugün yeni bulunan bir takım belgeler, Tâcü'l-Ârifin Seyyid Ebu'l-Vefâ Bağdadi'nin (öl.1107), başka bir deyişle Vefâiyye geleneğinin Yesevi geleneğinden daha güçlü ve uzun vâdede daha etkili olduğunu gösteriyor⁴.

Halbuki biz, kırsal kesimdeki tasavvuf akımlarını Yesevilik ve o gelenek çerçevesinde düşündüğümüz Hacı Bektaş ve Yunus Emre ile izaha çalıştık. Ama XIII. ve hattâ XIV. yüzyılların bütün bir Orta Doğu'sundaki kırsal ve kent-

⁴ Bu konuda yeni hazırladığımız "Türkiye Selçukluları döneminde ve sonrasında Vefâî tarikatı (Vefâiyye): Türkiye popüler tasavvuf tarihine yeni bir yaklaşım" isimli bir makale, sözkonusu belgelerle birlikte Amerika'da Mesogeios dergisinde yayımlanmak üzeredir.

sel tasavvuf akımlarını geniş ölçüde etki altına alan Kalenderiyye akımını, Köprülü ve Gölpınarlı hariç, pek hesaba katan olmadı⁵. Yunus Emre'nin bile bu akımın bir mensubu olabileceğini hiç düşünmek istemedik. Şehirli kesime mensup tasavvuf akımlarını ve bu akımların yarattığı düşünceyi ise sadece - muhakkak ki büyük bir mutasavvıf ve dolayısıyla geniş bir tesir ve nüfuz sahasına hakim olan- Mevlânâ ile izaha çalıştık.

Genelde tanınmasına rağmen, Muhyiddin-i Arabî'nin Endülüs (Mağrip) kökenli bir mutasavvıf oluşunun ve onu vatanından eden Katolik *rekonkista* hareketinin tasavvufi zihniyet dünyasındaki etkilerinin üzerinde de pek durulmamıştır. Bugün hâlâ Muhyiddin-i Arabî'nin önce Selçuklu, daha sonra Osmanlı dönemindeki tesirleri, özellikle de Vahdet-i Vücut'un değişik yorumları hakkında bir tek bile monografimizin olmaması inanılmaz gibi geliyor⁶. Onun yolunu takip ederek Anadolu'ya gelen Afifeddin Tilemsâni, Sâdeddin Fergani, Müyyededdin Cendi gibi, Arabî mektebinin önemli temsilcilerini ve dönemin Türkiye'sindeki etkilerini hâlâ pek iyi bilmiyoruz. Görüldüğü üzere bunlar bize, Selçuklu Türkiye'si tasavvuf düşüncesinin yalnız Orta Asya ve İran değil, bir de Irak ve Mağrip ayağı olduğunu gösteriyordu. Dolayısıyla yalnız Selçuklu dönemi değil, Beylikler ve Osmanlı dönemi tasavvuf düşüncesinin, bu dönemlerde Anadolu ve Balkanlar'da oluşmuş tasavvufi fikir, akım, teori ve tarikatların kökleri de temelde bu üç kökene dayanmaktadır. Bu kökenlerin analizine dair hâlâ herhangi bir monografiye sahip değiliz.

Daha önce yine buradaki Mevlânâ sempozyumlarında ve bazı yazılarımda da belirtmeye çalıştığım gibi⁷, Mevlânâ'nın tasavvuf düşüncesi işte bu kökenlerden kaynaklanan tasavvuf akım ve meşreplerinin bir sentezidir.

1) Necmeddin Kübrâ ve Kübreviyye

Zamanının en büyük mutasavvıflarından olan Necmeddin Kübrâ, Hârezm sâhasında yetişmiş, hem din bilimlerinde, hem de tasavvuf konusunda devrinde şöhret yapmış bir şahsiyettir. Hârezmşahlar tarafından gördüğü yakın ilgi ve himaye sayesinde geniş bir çevreye hitap edebilmiş, ömrünün son yıllarını ge-

⁵Bu konuda bugüne kadar Türkiye'de sadece bir tek monografinin yayımlanmış bulunması ve bunun üzerinde hiç bir tartışmanın olması son derece dikkat çekicidir. Söz konusu bu monografi de bu satırların yazarına aittir: *Osmanlı İmparatorluğu'nda Marjinal Sûfîlik: Kalenderîler*, TTK yay., Ankara 1999, 2. bs.

⁶Muhyiddin-i Arabî'nin Osmanlı dönemindeki etkisine dair biri basılmış (Mustafa Tahralı, A general outline of the influence of Ibn Arabî on the Ottoman Era, *Journal of the M. Ibn 'Arabî Society*, XXVI (1999), ss. 43-54), diğeri baskıda olan (Michel Chodkiewicz, "La reception de la doctrine d'Ibn 'Arabî dans le monde ottoman",) yalnızca iki makale yazılmıştır. Oysa bu konu başlıbaşına bir kitap konusudur.

⁷Bk. A. Yaşar Ocak, "Bir XIII. yüzyıl mutasavvıfı ve sûfisi olarak Mevlânâ Celâleddin-i Rûmî", S.Ü. Selçuklu Araştırmaları Enstitüsü, *IV. Millî Mevlânâ Kongresi (Bildiriler)*, Konya 1991, ss. 137-147; aynı yazar, "Mevlânâ dönemi Anadolu'sunda tasavvuf akımları ve Mevlânâ", *II. Milletlerarası Mevlânâ Kongresi (Bildiriler)*, 3-5 Mayıs 1990, Konya.

çirdiği Semerkand'da, 1221'de Moğollar tarafından öldürülmüştür⁸. Aslında çok sayıda olduğu rivayet edilen eserlerinden ancak bir kaç tanesi bize kadar gelebilmiştir⁹.

Kübrevilik Anadolu'ya Moğol istilâsıyla birlikte girmiştir. Bu büyük tari-katı buraya getirenler, Necmeddin Kübrâ'nın yanında yetişmiş olan Sâdeddin Hamevi, Seyfeddin Bâherzi, Baba Kemal-i Hocendi gibi halifelerdir. Bunlar, Moğollar'ın önünden kendi müridleriyle Anadolu'ya sığınmışlardır. Aralarında özellikle, Şeyh Necmeddin Râzi (Dâye) ile, Mevlânâ'nın babası Bahaeddin Veled'i ayrıca anmak gerekir. Zira Anadolu'da Kübrevilik asıl bunlar vasıtasıyla yayılmıştır¹⁰.

a- *Necmeddin Râzi (Dâye) (öl.1256)*

Necmeddin Râzi, Kayseri'ye gelip burada I. Alâeddin Keykubad ile görüşmüş, sonra Sivas'a giderek orada meşhur eseri *Mirsâdü'l-İbad*'ı yazmıştır, ki dönemin önemli tasavvuf eserlerinden biridir ve Türkçe'ye de çevrilmiştir. Bir ara Konya'ya gelip Mevlânâ Celâleddin ve Sadreddin Konevi ile de temas eden Necmeddin Râzi, Anadolu'da hatırı sayılır bir müridler çevresi edindikten sonra Bağdad'a giderek ölünceye kadar orada yaşamıştır¹¹.

b- *Bahaeddin Veled (öl.1228)*

Bahaeddin Veled ise önce Karaman'a yerleşmiş, oradan Konya'ya gelmiş ve hayatını burada sürdürmüştür. Aynı zamanda hatırı sayılır bir âlim olan Bahaeddin Veled, burada epeyce ilgi uyandırmış ve pek çok mürid edinmiştir¹². Bahaeddin Veled'in, oğlu Celâleddin Muhammed üzerinde bilhassa tasavvufi terbiye itibariyle bir hayli etkili olduğunu söylemek gerekir. Mevlânâ Celâleddin'nin, ölümüne kadar babasının kitabı *Maârif*'i elinden eksik etmediğini biliyoruz¹³. Bu, Mevlânâ Celâleddin'nin tasavvuf sisteminde, sanıldığı gibi, sadece Şems-i Tebrizi'nin değil, babası ve onun halifesi kanalıyla Kübrevilik

⁸ Necmeddin Kübrâ'ya dair bk. Lâmiî Çelebi, *Terceme-i Nefehâtü'l-Üns*, İstanbul 1270, ss. 475-479; Takiyeddin Sübkî, *Tabakâtü'ş-Şâfiyyeti'l-Kübrâ*, Beyrut, tarihsiz, V, 11; E. Berthels, "Necmeddin Kübrâ", *İA*; Mustafa Kara, *Tasavvufî Hayat, Necmeddin Kübra*, Dergâh yay., İstanbul 1980, ss. 11-27.

⁹ Kara'nın zikredilen eserinde Necmeddin Kübrâ'nın bize kadar gelebilen *Usûlü Aşere, Risâle ile'l-Hâim* ve *Fevâihu'l-Cemal* isimli üç risalesinin çevirisi yer almaktadır.

¹⁰ Kübreviliğe dair şuna bk. Harîrîzâde Kemaleddin, *Tibyânü Vesâilü'l-Hakâik*, Süleymaniye (İbahim Efendi) Ktp., nr. 432, III, 79-85; Henri Corbin, *L'Homme de Lumière dans le Soufisme Iranien*, Paris 1971, 2. basım, ss. 95-147; Marijan Molé, "Les Kubrawis entre Sunnisme et Shiisme aux VIIIe et IXe siècle de l'Hégire", *REL*, XXIX (1961), ss. 61-142; E.G. Browne, *A Literary History of Persia*, Cambridge 1956, II, 491-494.

¹¹ Bk. Lâmiî Çelebi, s. 491.

¹² Bk. A. g. e., ss. 513-515; Ayrıca *Menâkub-ı Sipehsâlâr, Menâkubu'l-Ârifin* (Ahmed Eflâkî) gibi Mevlevî kaynakları ile A. Gölpınarlı'nın *Mevlânâ Celâleddin* isimli eserinde (İnkılâp Kitabevi, İstanbul 1959, ss. 34-43) geniş bilgi vardır.

¹³ Bk. Eflâkî, *Menâkib a'l-Ârifin*, nşr. Tahsin Yazıcı, TTK yay., Ankara 1959, I, 176.

tesirinin bulunduğunu göstermesi bakımından son derece önemlidir. Mevlevî kaynaklarında da bu hususu ortaya koyan açık ifadeler vardır. Onun ölümünden sonra ise, kendisiyle beraber Belh'ten Anadolu'ya gelen halifesi Burhaneddin Muhakkık-ı Tirmizi (öl.1240) de, Mevlânâ Celâleddin'in yetişmesinde en az babası kadar katkı sahibidir. Burhaneddin Muhakkık-ı Tirmizi'nin de geniş bir çevre edindiği anlaşılıyor Kendisinin tasavvufî düşünceleri, *Makalât-ı Seyyid Burhâneddin* isimli eserde toplanmıştır¹⁴. Kübrevilik, Anadolu'nun önemli merkezlerinde etkili olmuş, büyük şehirlerde açılan zâviyeler yıllarca faaliyetlerine devam etmişlerdir.

2) Şihâbeddin Sühreverdi ve Sühreverdilik

Tarikatın asıl kurucusu, Ebu'n-Necib Sühreverdi (öl.1167)'dir. Fakat yayıcısı ve bu arada onu Anadolu'ya sokan, yeğeni meşhur Ebû Hafs Şihâbeddin Ömer Sühreverdi (öl.1234) 'dir¹⁵. Şihâbeddin Sühreverdi'nin önemi, amcası Ebu'n-Necib Sühreverdi'nin halifesi olarak Irak şehirli tasavvufunun çok önemli bir temsilcisi olan Sühreverdilik tarikatını Anadolu da dahil, Orta Doğu'da yayıp geliştirmekle birlikte, Abbasi halifesi en-Nâsır li-Dinillah (1180-1224)'ın emriyle Fütüvvet teşkilâtını fikren ve ameli olarak işler hale sokup bunu hilâfet kurumuna bağlamasından ileri gelmektedir. O bu maksatla Anadolu Selçuklu Devleti nezdine elçi olarak gelmiş ve 1215 yılında sultan I. İzzeddin Keykâvus'u fütüvvet teşkilâtına dahil etmişti. Şihâbeddin Sühreverdi'nin bu ziyareti, Anadolu'da Sühreverdilik tarikatının daha da yayılmasına vesile oldu.

Kendisinin yazdığı eserler arasında bilhassa *Avârifü'l-Maârif* büyük bir şöret kazandı ve Anadolu'da da en çok okunan tasavvuf eserleri arasına girdi¹⁶. Dolayısıyla hem zamanında hem de daha sonraki yazılan tasavvuf eserleri üzerinde güçlü bir etki hâsıl etti. Tarikatın XIV. yüzyıldan sonra pek fazla varlığını sürdüremediği ve giderek ileriki yüzyıllarda diğer tarikatlar arasında kaybolduğu anlaşılmaktadır. Bunda, Halvetilik, Nakşibendilik ve benzeri, XIV. yüzyılın sonlarından itibaren zamanla Anadolu'da güçlenen diğer tarikatların elbette büyük payı olmalıdır.

3) Şihâbeddin Sühreverdi-i Maktul ve İsrâkiye mektebi

XII. yüzyılın İranlı büyük mutasavvıfı Şihâbeddin Sühreverdi tasavvuf tarihinin en ilginç simalarından biri olarak kabul edilir. Şihâbeddin Sühreverdi, I. Kılıçarslan zamanında Selçuklu Anadolu'suna gelmiştir. Fakat çok fazla kal-

¹⁴Buna dair bk. Lâmiî Çelebi, s. 515 ve önceki dipnotta zikredilen eserler. Söz konusu eserin bir nüshası Konya Mevlânâ Müzesi Kitaplığında 5435 numarada bulunmaktadır.

¹⁵Şihâbeddin Sühreverdi ve Sühreverdilik için bk. Lâmiî Çelebi, ss. 526-527; Helmuth Ritter, "Die vier Suhrevardi", *Der İslâm*, XXV (1938), ss. 36-38; S. Van den Bergh, "al-Suhrevardi" *EI 1*.

¹⁶Bk. *Kitabu Avârifü'l-Maârif*, Beyrut 1983, 3. bs. Türkçe çevirisi: *Avârifü'l-Maârif, Tasavvufun Esasları*, çev. H. Kâmil Yılmaz-İrfan Gündüz (Mustafa Uzun), Erkam yay., İstanbul 1989

mamış ve Eyyubiler'in elindeki Haleb'e yerleşmişse de, bir müddet sonra burada 1191 yılında idam edilmiştir. Bu yüzden Sühreverdi-i Maktul diye bilinir¹⁷.

Onun, temelinde İslam öncesi İran mistik anlayışının *nûr* kavramı bulunan teozofik *işrak* (kalbe doğuş ve aydınlanma) teorisi, özellikle yüksek bürokrasi ve münevver çevrelerde belli ölçüde bir yankı bulmuşsa da, felsefi karakterinin ağır basması dolayısıyla fazla yayılma imkânı bulamamıştır. Nitekim Muhyiddin Arabi'nin Anadolu'ya gelişi, muhtemelen Şihabeddin Sühreverdi'nin *İşrâkîlik* mektebinin sonu olmuş olmalıdır.

4) Muhyiddin Arabi ve Vahdet-i Vücut (Vücutiyye) Mektebi

1164'te Endülüs'te Müreysiye'de doğmuş ve 38 yaşına kadar orada yaşadktan sonra pek çok islâm kültür merkezini dolaşp Anadolu'ya gelmiş olan Muhyiddin Arabi, hiç şüphe yok ki bütün asırlar boyunca İslâm tasavvuf tarihinin en meşhur ve en etkili şahsiyetidir. O zamana kadar gelişmekte olan tasavvufun *Vücutiyye*, yahut başka bir deyişle, *Vahdet-i Vücut* mektebi, onunla en yüksek mertebesine ulaşmıştır. Muhyiddin Arabi, 1223 yılına kadar, Anadolu Selçuklu Devleti'nin merkezi Konya'da kaldıktan sonra, Eyyubi şehzâdesi Melik Eşref'in dâveti üzerine Şam'a yerleşmiş ve 1241 yılında ölünceye kadar da burada yaşamış ve bir kısım eserlerini de burada yazmıştır¹⁸. Bu tercihte muhtemelen kendisinin, Türkiye'de gayrimüslimlerin sahip olduğu statüye gösterdiği tepki vardır. O, rekonkistanın sebebiyet verdiği Katolik zulmünü ve dehşetini yaşamış biri olarak Selçuklu Anadolu'sunda gayrimüslimlere gösterilen rahatlığı kabullenememiştir.

İlk defa systemsiz bir tarzda Bâyezid-i Bistâmi (öl.874) ve Cüneyd-i Bağdadi (öl.910) gibi mutasavvıfların ve özellikle de Hallac-ı Mansur'un (öl.922) tasavvuf düşüncelerinde kendisini göstermeye başlayan *Vücutiyye* yahut *Vahdet-i Vücut* telakkisi (ki o bu terimi hiç kullanmamıştır), Muhyiddin Arabi sayesinde

¹⁷Şihabeddin Sühreverdi-i Maktul'e dair özellikle bk. Lâmiî Çelebi, ss. 658-659; Henry Corbin, *En İslâm İrani: Aspects Spirituels et Philosophiques II, Sohravardî et les Platoniciens de Perse*, Gallimard, Paris 1971; aynı yazar, *Sohravadî, L'Archange Empourpré*, Fayard, Paris 1976.

¹⁸Muhyiddin Arabi'nin hayatı ve eserleri bugüne kadar çeşitli dillerde pekçok incelemenin konusu olmuştur. Bu husustaki kaynaklar ve modern çalışmalar için bk. Ahmed Ateş, "Muhyiddin Arabî", *İA*; Ahmet Ateş, "İbn al-Arabî", *EI2*. Ayrıca Muhyiddin Arabî ve tasavvufi sisteminin temeli olan Vahdet-i Vücut düşüncesi hakkında şunlara özellikle bakılmalıdır: Osman Yahia, *Histoire et Classification de l'Oeuvre d'Ibn Arabî: Etude Critique*, Institut Français de Damas, 1964, 2 cilt; H. Corbin, *L'Imagination Créatrice dans le Soufisme d'Ibn Arabî*, Flammarion, Paris 1958, 2. bs.; A. E. Afifi, *Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin Tasavvuf Felsefesi*, çev. Mehmet Dağ, AÜİF. yay., Ankara 1975; Nihat Keklik, *Muhyiddin İbnü'l-Arabî*, İstanbul 1966; Michel Chodkiewicz, *Le Sceau des Saints: Prophétie et Sainteté dans la Doctrine d'Ibn Arabî*, Gallimard, Paris 1986; William C. Chittik, *Ibn al-Arabî's Metaphysics of Imagination: The Sufi Path of Knowledge*, State University of New York Press, Albany 1989. Özellikle Türk tasavvufu üzerinde Muhyiddin Arabî'nin tesiri şurada bahiskonusu edilmiştir: H. Ziya Ülken, "Ecole vudjudite et son influence dans la pensée turque", *WZKM*, 62 (1969), ss. 193-208.

de en sistemli ve olgun seviyesine erişti. Çoğu zaman Panteizm ile karıştırılan *Vahdet-i Vücut* düşüncesi, aslında çok karışık ve izahı kolay olmayan bir düşünce olmakla beraber, kabaca, "kâinattaki her şeyin, tek yaratıcı olan Allah'ın tecellisi olduğu, gerçek varlığın O olması dolayısıyla bütün varlıkların hakikatte O'nun varlığından başka bir şey olmadığı" şeklinde özetlenebilir. Muhyiddin Arabî'nin, felsefe, kelâm, fıkıh, hadis, tefsir, edebiyat ve zamanının bazı gizli bilimlerine olan vukûfu sâyesinde çok geniş bir terkibe ulaştırdığı bu sistem, o kadar etkili oldu ki, sâde zamanının tasavvuf anlayışlarını değil, günümüze kadar hemen bütün islâm dünyasında tasavvuf telâkkilerini etkiledi.

İşte bu yüzdendir ki, *Fusûsü'l-Hikem*, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye* vb. sayıları yüzün üzerindeki eser ve risâlelerinin yanında, sonradan kendisine izâfe edilen eserler de ortaya çıktı¹⁹. Daha kendi zamanından itibaren, eserlerindeki ifadelerin muğlak ve zor anlaşılır olması sebebiyle Muhyiddin Arabî İslâm ülemâsı ve bir kısım muhafazakâr mutasavvıflar tarafından *zendeka ve ilhad* (dinsizlik) ile itham olunmuş ve hattâ *eş-Şeyhu'l-Ekfer* (En kâfir Şeyh) diye anılmışsa da, genellikle *eş-Şeyhu'l-Ekber* (En Büyük Şeyh) unvanını korumasını bilmiş ve her kesimden halk arasında büyük bir saygıya mazhar olmuştur.

Muhyiddin Arabî'ye Anadolu'da asıl prestij sağlayan ve eserlerini, yazdığı şerhlerle anlaşılır hale getirerek yayılmasını temin eden, bilindiği üzere, evlatlığı ve halifesi ünlü mutasavvıf Sadreddin Konevi olmuştur²⁰. Onun sayesinde Muhyiddin Arabî'nin fikirleri Selçuklu dönemi Anadolu'sunda şehirli ve kırsal bütün sufi çevreleri etkilemiş, gerek yüksek zümreler, gerekse halk tabakaları arasında geniş bir taraftarlar kitlesi toplamıştır.

Sadreddin Konevi ile birlikte daha başkaları da *Vahdet-i Vücut* mektebini Anadolu'da temsil etmişlerdir ki, en tanınmışları, yukarıda da isimlerini zikrettiğimiz Müeyyededdin Cendi, Sâdeddin Fergani ve nihayet Afifeddin Tilemsânî'dir. Bunlar ve yetiştirdikleri öğrenciler, Konya, Sivas ve Erzincan gibi devrin önemli kültür merkezlerinde zâviyeler açıp *Vahdet-i Vücut* mektebini yaydılar. Bunun sonunda, bütün Orta Doğu sahası bu mektebin nüfuz bölgesi haline geldi ve buralardan da başka yerlere geçti. Fakat bizce asıl önemli olan, Muhyiddin Arabî'nin fikirlerinin sâdece yüksek zümre tasavvufunu etkilemekle kalmayıp, diğer yandan da halk tasavvufunu etkilemeyi başarmasıdır.

5) *Şems-i Tebrizi (1247) ve Melâmetiyye-Kalenderiyye Mektebi*

Şems-i Tebrizi'nin Konya'ya gelişinden önceki hayatına dair bilgimiz fazla değildir. Seyahatleri esnâsında, Bağdad ve Şam gibi önemli tasavvuf merkez-

¹⁹ Muhyiddin Arabî'nin eserleri için O. Yahia'nın yukarıda zikredilen eserine bk.

²⁰ Sadreddîn-i Konevî, Muhyiddîn-i Arabî'yi anlamak için bir kapı sayılabilir. Onun hayatı ve eserlerine dair bk. Lâmiî Çelebi, ss. 632-634; William C. Chittik, "Sadr al-Dîn Qûnawî on the oneness of being", *IFQ*, 21(1981), ss. 171-184 (Burada geniş bir bibliyografya vardır).

lerini dolaştıktan sonra yolu Konya'ya düşen Şems-i Tebrizi'nin, burada yine tâcir kıyafetinde gezdiğini ve nihayet Mevlânâ ile karşılaştığını biliyoruz.

İlgi çekici bir karakter ve şahsiyet yapısına mâlik olup, muhatabını iknâ etmekte üstün bir kabiliyet sergileyen kırk beş yaşlarındaki bu "nev'i şahsına münhasır" sūfinin, Mevlânâ gibi yüksek seviyede bir insanı nasıl etkisi altına aldığı, onu ilim ve kitaplardan nasıl vazgeçirip yaşamakta olduğu zühd ve takvâ hayatından alıkoyarak nasıl aşk ve cezbe sahibi bir şâir sūfi yaptığı meselesi, hâlâ izaha muhtaçtır. Mevlânâ'nın en iyi biyograflarından Bedi'u-Zaman Firûzanfer'in deyişiyle bu işin sırrı "bize karanlıktır"²¹. Eflâki'nin bizzat Mevlânâ'nın ağzından naklettiği

"Eğer Hazret-i Mevlânâ-yı Büzürk (Sultanu'l-Ulemâ Bahâü'd-Din Veled) bir kaç yıl daha hayatta kalsaydı, ben Şems-i Tebrizi'ye muhtaç olmayacaktım."

sözü²², Şems-i Tebrizi olmasaydı da, o çöşkün mistik heyecan ve vecdin bir vesileyle günün birinde su yüzüne çıkacağını imâ eder gibidir. Bu söz ayrıca, bugüne kadar hep ihmal edilmiş olagelen Mevlânâ'nın babasının onun üzerindeki etkisinin, sanıldığından çok daha fazla olduğunu göstermesi bakımından da önem taşır.

Kanaatimizce Şems-i Tebrizi'nin Mevlânâ'yı bu kadar derinden etkileyen bir yanı, onun dünya, insanlar, toplum ve nihayet o güne kadar hâkim olmuş bulunan klâsik tasavvuf karşısındaki kendinden son derece emin, yukarıdan bakan, dış görünüşü boşlayan gerçek kalenderâne tavrı olmalıdır. Abdülbaki Gölpınarlı, Şems-i Tebrizi'nin, kıyafetinden tavır ve hareketlerine, düşüncelerinden insan ilişkilerine varıncaya kadar tipik bir Kalender'i andırdığını, şeyhi Ebûbekr-i Selebâf'ın da bir Kalenderi olduğunu söylediği halde, Şems-i Tebrizi'ye Kalender demeye tereddüt etmiştir. Çünkü Gölpınarlı'ya göre, Kalenderiler'in esrar içme âdeti onda yoktur ve hattâ o buna bizzat karşı çıkmıştır. Dolayısıyla Şems-i Tebrizi ancak bir Melâmeti olabilir²³. İran'lı araştırmacı Nusretü'd-Din Gaffâri ise, aksine Şems-i Tebrizi'yi tam anlamıyla bir Kalender olarak görmekte, buna onun düşünce ve tavırlarını delil göstermektedir²⁴. Zaten aslına bakılırsa *Makalât-ı Şems-i Tebrizi'nin* şöyle bir baştan sona gözden geçirilmesi bile Şems'in Kalenderliğini ortaya koyduktan başka, sâir bir takım ipuçları da bizi Şems-i Tebrizi'yi bir Kalender telakki etmeye âdetâ zorlamaktadır.

²¹ Bedi'u-Z-Zaman Firuzanfer, *Mevlânâ Celâleddin*, çev. F. Nafiz Uzluk, İstanbul 1963, s. 88.

²² Eflâkî, *Manâkib al-Ârifîn*, nşr. Tahsin Yazıcı, TTK yay., Ankara 1959, I, 48.

²³ Gölpınarlı, *Mevlânâ Celâleddin*, ss. 61-65.

²⁴ N. Ghaffary, *Les Soufis de l'Iran*, Paris, s. 27.

Bu ipuçlarından birisi, bizzat Mevlânâ'nın kendisinde açık açık müşahede edilen, Kalenderiliğe sempati ve hayranlıktır. Onun Kalenderiler'e karşı beslediği bu büyük sempati, Ebûbekr-i Niksari-i Cavlaki ve Hacı Mübarek-i Haydari benzeri, başkaları tarafından iyi görülmeyen Kalenderi şeyhleriyle dostluğundan anlaşıldığı gibi, *Mesnevi*'sinden ve *Divan-ı Kebir*'inden de belirgin bir tarzda sezilmektedir. Bizce bu sempati büyük bir ihtimalle Şems-i Tebrizi'yi tanıdıktan sonra oluşmuş olmalıdır.

Bir başka ipucu ise, Şems-i Tebrizi'nin seyahatleri esnâsında sık sık Kalenderi zâviyelerine uğramaya itina göstermesidir. Eflâki'deki kayıtlardan onun buralarda yapılan âyinlere ve semâlara katıldığını öğreniyoruz²⁵.

Bütün bunlar belki Şems-i Tebrizi'yi bir Kalenderi telâkki etmeğe tam anlamıyla yetmeyebilir. Ama en azından alışılmış sûfi tipinden çok başka bir karakter sergileyen bu zatın, başka sûfi meşreplerinden çok Kalenderiliğe yakın olduğunu söylemeye kâfidir sanıyoruz.

Şems-i Tebrizi gibi Kalenderiyye akımına mensup, Selçuklu Türkiye'sindeki diğer mutasavvıfların önde gelenleri ise şunlardır:

a- *Evhadeddin-i Kirmâni* (1237)

XIII. yüzyılın en tanınmış mutasavvıflarından olan, Vahdet-i Vücut mektebine mensup Şeyh Evhadeddin-i Kirmâni, İran'ın güneyindeki Kirman havâlisindedir. Kaynaklar tasavvufa sülûktaki silsilesini büyük mutasavvıf Ebu'n-Necib-i Sühverdi (1168)'ye bağlarlar. Evhadeddin'in esas kendi şeyhi ise, Sühverdi tarikatı mensuplarından Şeyh Rükneddin-i Secâsi'dir.

Böyle bir silsileye mensup bulunmasına rağmen kendisi taşkın bir mistik mizaç ve cezbeye sahip olduğu için Vahdet-i Vücut'u benimsemiş ve Kalenderiliğe geçmiştir. Onun Muhyiddin-i Arabi ile de görüşüğünü, hattâ onun eserlerinde kendisinden bahsedildiğini biliyoruz.

Evhadeddin-i Kirmâni'nin Anadolu'ya ne zaman ve nasıl geldiğine dair kesin bir kayıt yoksa da, muhtemelen Muhyiddin-i Arabi'nin henüz Konya'da ikameti sırasında geldiği tahmin olunabilir. Üstelik Eflâki'nin eserinde kendisi ile ilgili satırlar da bunu doğrular mâhiyettir²⁶.

Evhadeddin-i Kirmani'nin tasavvufi meşrebine dair kaynaklarda yer alan ifadeler ve anekdotlar, tıpkı aşağıda kendisinden bahsedilecek olan meşrebdaşı Şeyh Fahreddin-i Irâki gibi, güzel yüzlü delikanlılara karşı meylinden bahsetmektedirler. Onun bu eğiliminin, İran tasavvuf mekteplerine has bir mistik anlayışa dayandığı ve bunun fizik bir nitelik taşımadığı biliniyor. Bu anlayışa göre, insanlar Allah'ın cemalini güzel yüzlü insanlar aracılığıyla daha iyi idrak e-

²⁵ Msl. bk. Eflâki, II, 631.

²⁶ Eflâki, I, 439-40; II, 618-19.

debilir; zira bu güzellik hakikatte Allahın güzelliğinin beşeri bir tezahüründen başka bir şey değildir.

Evhadeddin-i Kirmâni'nin menkabelerini anlatan bir menâkıb mecmûası²⁷ ve bizzat kendisinin mesnevi tarzında manzum olarak kaleme aldığı bir kitabı da mevcuttur. *Mısbâhu'l-Ervah ve Esrâru'l-Eşbah* adını taşıyan bu eser, onun gibilerin tasavvuf anlayışlarını yansıtmaya itibariyle önemli bir niteliğe sahiptir²⁸.

b- Fahreddin-i Irâki (1289)

Evhadeddin-i Kirmâni ile aynı meşrepten olan Fahreddin-i Irâki, kaynakların ortak rivâyetine nazaran aslen Hemedan'lıdır. İlk tahsilini burada tamamladı. Hemedan'a gelen bir Kalenderi topluluğu arasına katılarak memleketini terktetti. Şeyh Zekeriyâ-yı Multânî'nin müridleri olan bu Kalenderiler ile Multan'a gitti ve orada adı geçen şeyhe mürid oldu²⁹.

Fahreddin önce Bağdad'da Şeyh Şihâbeddin-i Sühreverdi'ye intisab etmiş, ancak şeyh ondaki bu güzel yüzlü delikanlılara karşı eğilimi farkederek bundan rahatsız olmuş ve bu yüzden nefisini terbiye ettirmek üzere, Hindistan'da Şeyh Zekeriyâ'nın yanına yollamıştır.

Fahreddin Multan'da Şeyh Zekeriyâ'nın zâviyesinde uzunca bir müddet kalmış, şeyhinin kızıyla evlenmiştir. Buna rağmen kıskançlıklar yüzünden burada daha fazla kalamamış ve şeyhinin izniyle Multan'ı terkederek Hicaz'a gitti. Şeyh buradan Anadolu'ya geçmiş ve Konya'da ikamete başlamıştır. Bu ikameti esnasında bir yandan Mevlânâ ile dostluk kurarken, diğer yandan da Sadreddin-i Konevi ile temasa geçmiştir.

Konya'da kaldığı süre içinde şöhretini yaymasını bilmiş, burada kaleme aldığı *Lemeât* adlı eseri o devirde hayli başarı kazanmıştır. Nitekim aradan fazla bir zaman geçmeden, Selçuklu veziri Pervane Muineddin kendisini önce Kayseri'ye davet etmiş; daha sonra da Tokat'ta kendisine büyük bir zâviye açarak buraya yerleşmesini sağlamıştır³⁰. Şeyhin Anadolu'daki bu ikameti, Selçuklu vezirinin 1277'de idamına kadar devam etmiş, artık kendisini himâye eden kimse kalmadığı için olsa gerek, buradan Mısır'a gitmiştir.

Fahreddin-i Irâki'nin Mısırdaki el-Melikü'z-Zâhir Baybars'la iyi bir ilişki kurmuş, *Şeyhu'ş-Şüyûh* ünvanıyla taltif olunmuştur³¹. Gördüğü bu itibara rağmen, belki de çevreden maruz kaldığı tenkitler yüzünden olsa gerek, şeyhin Mı-

²⁷ Bk. *Menâkıb-ı Evhadü'd-Dîn-i Kirmânî*, nşr. Bedü'z-Zeman Firuzanfer, Tahran 1347 hş.

²⁸ Eserin yazma bir nüshası eski Belediye (Taksim'deki Atatürk) Kütüphanesi'nde, Muallim Cevdet Yazmaları K/318 nolu mecmuada, 127-173. varaklar arasında bulunmaktadır.

²⁹ Lâmiî, *Nefehâtu'l-Üns*, İstanbul 1270, ss. 671-72.

³⁰ Eflâkî, I, 400; Lâmiî aynı yerde; Hulvî, v. 303a. Eflâkî, Tokat'taki bu zâviyenin çok muhteşem bir yapı olduğunu kaydetmektedir. Oysa bu kadar muhteşem bir yapının bugüne kadar hiç olmazsa bir takım kalıntılarının gelmesi gerekirdi. Halbuki bugün bu zâviyeden hiç bir iz yoktur.

³¹ Lâmiî, s. 374.

sır'da nihâi olarak kalmayıp Dımaşk'a geçtiği ve orada yerleşmeğe karar erdiği anlaşılıyor. Şeyh Dımaşk'ta pek çok mürid edinmiş ve muhtelif rivâyetlere göre 1289 tarihlerinde vefat ederek Muhyi'd-Din-i Arabi'nin yanına gömülmüştür³².

Anadolu'da oldukça uzun bir süre ikamet eden Fahu'd-Din-i Iraki'nin Konya, Kayseri ve Tokat'ta oldukça ilgi uyandırdığı ve bu sebeple belirli bir mürid çevresi oluşturduğu tahmin edilebilir. Bugün kendisinin tasavvufi meşrebini ve fikirlerini ortaya koyan eserlerine sahibiz³³. Bunlardan *Lemeât* adlı, yer yer manzum kısımlarla süslenmiş farsça mensur eseri, son derece ilgi çekicidir. Tam yirmi yedi *lem'a*'dan oluşan bu eserin hemen bütün başlıkları, Farhu'd-Din-i Irâki'nin tasavvufi meşrebini, yani, ilâhi güzelliğin ancak güzel yüzlü insanların cemalinde temâşâ edilebileceği, zira onların yüzünün Allah'ın aynası olduğu telâkkisini yansıtmaktadır, ki bunun altında derin bir Vahdet-i Vücut inancı kendini kuvvetle hissettirir³⁴. Biz aynı telâkkileri ve meşrebi onun *Divan*'ında ve *Rubâiyyat*'ında da aynı çışkun edâ ile görebiliyoruz³⁵.

³² Bk. sırayla Lâmiî, aynı yerde. Fahu'd-Dîn-i Irâkî hakkında daha geniş ve açıklayıcı bilgiler için bk. William C. Chittik-P. L. Wilson, *Fakhruddin Iraqi: Divine Flashes*, New York 1981.

³³ Fahu'd-Dîn-i Irâkî'nin eserleri bir külliyyat halinde İran'da Saîd Nefîsî tarafından yayımlanmıştır (bk. *Külliyyât-ı Şayh Fahu'd-Dîn İbrahim-i Hemedânî Mûteâllıs be-İrâkî*, Tahran (tarihsiz). Bu eserin baş tarafında yayıncının Şeyh hakkında güzel bir de biyografik incelemesi bulunmaktadır.

³⁴ Fahu'd-Dîn-i Irâkî'nin tasavvuf tarihi bakımından önemli olan *Lemeât* adlı bu eseri, üzerinde ciddi bir tahlil yapmaya değer kıymettedir. Bu eserin 731/1331 tarihli epeyce eski bir nüshası, İstanbul Süleymaniye (Şehit Ali Paşa) Ktp.sinde 2703 numaralı mecmuada, 17-35. varaklar arasında bulunmaktadır. Kâtip Çelebi bu eserin XIV. ve XV. yüzyıllarda Anadolu'da yapılmış bir takım şerhlerinden bakseder (bk. *Keşf el-Zunûn*, nşr. R. Bilge-Ş. Yalıtıkaya, İstanbul 1971, 2. bs. II, 1563-64), ki eserin Anadolu tasavvuf çevrelerinde ne kadar etkili olduğunu göstermesi itibarıyla önemlidir.

³⁵ Msl. bk. *Divan* (*Külliyyât*) s. 154