



Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü

Tarih Anabilim Dalı

İLHANLI İRAN'INDA SUFİLER, HANLAR VE HALK

Sercan KARAARSLAN

Yüksek Lisans Tezi

Ankara, 2022

İLHANLI İRAN'INDA SUFİLER, HANLAR VE HALK

Sercan KARAARSLAN

Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
Tarih Anabilim Dalı

Yüksek Lisans Tezi

Ankara, 2022

YAYIMLAMA VE FİKRİ MÜLKİYET HAKLARI BEYANI

Enstitü tarafından onaylanan lisansüstü tezimin tamamını veya herhangi bir kısmını, basılı (kağıt) ve elektronik formatta arşivleme ve aşağıda verilen koşullarla kullanıma açma iznini Hacettepe Üniversitesine verdiğimi bildiririm. Bu izinle Üniversiteye verilen kullanım hakları dışındaki tüm fikri mülkiyet haklarım bende kalacak, tezimin tamamının ya da bir bölümünün gelecekteki çalışmalarda (makale, kitap, lisans ve patent vb.) kullanım hakları bana ait olacaktır.

Tezin kendi orijinal çalışmam olduğunu, başkalarının haklarını ihlal etmediğimi ve tezimin tek yetkili sahibi olduğumu beyan ve taahhüt ederim. Tezimde yer alan telif hakkı bulunan ve sahiplerinden yazılı izin alınarak kullanılması zorunlu metinleri yazılı izin alınarak kullandığımı ve istenildiğinde suretlerini Üniversiteye teslim etmeyi taahhüt ederim.

Yükseköğretim Kurulu tarafından yayınlanan “**Lisansüstü Tezlerin Elektronik Ortamda Toplanması, Düzenlenmesi ve Erişime Açılmasına İlişkin Yönerge**” kapsamında tezim aşağıda belirtilen koşullar haricince YÖK Ulusal Tez Merkezi / H.Ü. Kütüphaneleri Açık Erişim Sisteminde erişime açılır.

- Enstitü / Fakülte yönetim kurulu kararı ile tezimin erişime açılması mezuniyet tarihimden itibaren 2 yıl ertelenmiştir. ⁽¹⁾
- Enstitü / Fakülte yönetim kurulunun gerekçeli kararı ile tezimin erişime açılması mezuniyet tarihimden itibaren ay ertelenmiştir. ⁽²⁾
- Tezimle ilgili gizlilik kararı verilmiştir. ⁽³⁾

06/06/2022

Sercan KARAARSLAN

I “**Lisansüstü Tezlerin Elektronik Ortamda Toplanması, Düzenlenmesi ve Erişime Açılmasına İlişkin Yönerge**”

- (1) *Madde 6. 1. Lisansüstü teze ilgili patent başvurusu yapılması veya patent alma sürecinin devam etmesi durumunda, tez danışmanının önerisi ve enstitü anabilim dalının uygun görüşü üzerine enstitü veya fakülte yönetim kurulu iki yıl süre ile tezin erişime açılmasının ertelenmesine karar verebilir.*
- (2) *Madde 6. 2. Yeni teknik, materyal ve metotların kullanıldığı, henüz makaleye dönüşmemiş veya patent gibi yöntemlerle korunmamış ve internetten paylaşılması durumunda 3. şahıslara veya kurumlara haksız kazanç imkanı oluşturabilecek bilgi ve bulguları içeren tezler hakkında tez danışmanının önerisi ve enstitü anabilim dalının uygun görüşü üzerine enstitü veya fakülte yönetim kurulunun gerekçeli kararı ile altı ayı aşmamak üzere tezin erişime açılması engellenebilir.*
- (3) *Madde 7. 1. Ulusal çıkarları veya güvenliği ilgilendiren, emniyet, istihbarat, savunma ve güvenlik, sağlık vb. konulara ilişkin lisansüstü tezlerle ilgili gizlilik kararı, tezin yapıldığı kurum tarafından verilir *. Kurum ve kuruluşlarla yapılan işbirliği protokolü çerçevesinde hazırlanan lisansüstü tezlere ilişkin gizlilik kararı ise, ilgili kurum ve kuruluşun önerisi ile enstitü veya fakültenin uygun görüşü üzerine üniversite yönetim kurulu tarafından verilir. Gizlilik kararı verilen tezler Yükseköğretim Kuruluna bildirilir. Madde 7.2. Gizlilik kararı verilen tezler gizlilik süresince enstitü veya fakülte tarafından gizlilik kuralları çerçevesinde muhafaza edilir, gizlilik kararının kaldırılması halinde Tez Otomasyon Sistemine yüklenir.*

* Tez danışmanının önerisi ve enstitü anabilim dalının uygun görüşü üzerine enstitü veya fakülte yönetim kurulu tarafından karar verilir.

ETİK BEYAN

Bu çalışmadaki bütün bilgi ve belgeleri akademik kurallar çerçevesinde elde ettiğimi, görsel, işitsel ve yazılı tüm bilgi ve sonuçları bilimsel ahlak kurallarına uygun olarak sunduğumu, kullandığım verilerde herhangi bir tahrifat yapmadığımı, yararlandığım kaynaklara bilimsel normlara uygun olarak atıfta bulunduğumu, tezimin kaynak gösterilen durumlar dışında özgün olduğunu, **Doç. Dr. Resul AY** danışmanlığında tarafımdan üretildiğini ve Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tez Yazım Yönergesine göre yazıldığını beyan ederim.

Sercan KARAARSLAN

TEŞEKKÜR

Bu tez çalışmasıyla her zaman ilgimi çeken tasavvuf tarihi, İran tarihi ve Moğol tarihi gibi üç alanı bir arada inceleme imkânı bulduğum için kendimi gerçekten şanslı hissediyorum. İncelenen dönem ve konu için çağdaş kaynaklar ve araştırma eserler bol olmasına karşın yer yer zorlandığım ve hatta tezi yetiştirememekten korktuğum zamanlar olmadı değil. Tüm bu zorlukları aşmama, eksiklerimi gidermeme ve hatalarımı düzeltmeme yardımcı olan, tezimi büyük bir dikkatle inceleyen ve bana her zaman vakit ayıran kıymetli danışmanım Doç. Dr. Resul Ay'a çok teşekkür ederim. Tez konusunun belirlenme aşamasındaki yardımlarından ve savunma esnasındaki yapıcı eleştirileri ile katkılarından dolayı sayın hocam Doç. Dr. Mustafa Uyar'a da bu noktada minnetimi sunmam gerekiyor. Son olarak, birtakım yanlışlıkların ve eksikliklerin farkına varmamı sağlayan ve olumlu eleştirileriyle beni destekleyen, tezimin daha iyi bir hâle gelmesi için önemli önerilerde ve katkılarda bulunan sayın jüri hocam Prof. Dr. Musa Şamil Yüksel'e de çok teşekkür ederim.

Bu tez Türk Tarih Kurumu bursu desteği ile hazırlanmıştır. Ancak belirtmek gerekmektedir ki sağlanan maddi desteğin yanında kurumumuzun bursiyerlerinden biri olma şerefi, çalışmamı daha verimli ve en doğru şekilde gerçekleştirmem noktasında beni her zaman teşvik etmiştir. Tanınan bu imkânlar için müteşekkirim.

Son olarak beni destekleyen, başarılarımla gururlanan sevgili annem, babam ve biricik kardeşim ile değerli dostlarıma teşekkür ederim. Sevdiklerimin bana olan inancı çalışma azmimi arttırmış ve zorlu zamanların üstesinden gelmemi sağlamıştır. Onların destekleri olmasaydı bu sürecin çok daha zor geçeceğine hiç şüphem yok. Hepsine minnet borçluyum.

ÖZET

KARAARSLAN, Sercan. *İlhanlı İnan'ında Sufiler, Hanlar ve Halk*, Yüksek Lisans Tezi, Ankara, 2022.

Moğolların dinlerle olan ilişkileri ve ihtida süreçleri her zaman araştırmacıların dikkatini çeken bir konu olmuştur. Onların ihtidası mevzusu düşünüldüğünde ise akla ilk olarak dönemin meşhur şeyhleri ve tarikatları gelmektedir. Bu konuyu araştıranlar, sūfilerle Moğolların ilişkilerini pek çok farklı yönden ele almışlardır. Ancak bu çalışmaların çoğunun Moğolları merkez aldıkları, tasavvuf ile tarikatların hâlihazırdaki gelişmişlik düzeylerini ve siyasetle kurdukları ilişkileri ise genellikle incelemedikleri görülmektedir. Moğolların neden ihtida edecekleri zaman kendilerine bir şeyhi rehber seçtikleri mevzusu önemli olmakla birlikte, siyaset başta olmak üzere bu dünyaya ait olan her şeyle arasına mesafe koymayı öğütleyen tasavvuf düşüncesinin temsilcilerinin nasıl bu konuma geldikleri sorusuna cevap vermek de önemlidir. Bu çalışmada İlhanlıların şeyhlerle olan ilişkileri incelenmektedir, ancak amaç yalnızca devlet-tarikat ve hükümdar-şeyh arasındaki ilişkilerin ansiklopedik bir tarzda, birebir dökümünü sunmak değildir. Esas amaç, tasavvuf düşüncesi ve tarikatların siyasetle kurdukları ilişkinin gelişiminin ve bu öğretisi ile kurumların popülerlik kazanması sürecinin İlhanlılar dönemindeki safhasını açıklığa kavuşturmadır. Sürecin anlaşılabilmesi için ilk bölümde tasavvufun ve tarikatların gelişimi ile İnan topraklarındaki yayılımı incelenmiş, ikinci bölümde ise İlhanlıların dini siyasetlerinden, İnanlaşma ve İslâmlaşma serüvenlerinden bahsedilmiştir. Böylelikle hem tasavvufi düşüncedeki değişim ve yayılım hem de İnan'a gelen Moğolların bölgedeki adaptasyon süreçleri ele alınmıştır. Bu konular işlendikten sonra İlhanlıların tarikatlara ve şeyhlerle olan yaklaşımları, gezgin derviş grupları ile kurumsal tasavvuf arasındaki farklar ve Moğol istilasının tasavvuf yazını üzerindeki bazı etkileri, çağdaş kaynaklardan elde edilen pek çok örnekle, açıklanmıştır. Sonuncu bölümde ise istilanın İnan halkı üzerindeki etkilerinin ardından, insanların tasavvuf ile tarikatlara olan yaklaşımları ve bu dönemde tasavvufa neden bu kadar rağbet ettikleri incelenmiştir. Bu çalışma ile İlhanlıların şeyhlerle kurdukları temasların arka planı ve bu

temasların tarih içerisindeki gelişimi açıklanacağı gibi tasavvuf ve tarikatların popülerleşmesi sürecine İlhanlıların nasıl bir katkıda buldukları ve arkalarında ne tür bir miras bıraktıkları incelenecek ve en azından İran Moğollarının şeyhlerle kurdukları temaslar daha anlaşılabilir hâle gelecektir.

Anahtar Sözcükler

Moğollar, Tasavvuf, Tarikatlar, İlhanlılar, Siyaset, İran

ABSTRACT

KARAARSLAN, Sercan. *The Sufis, the Khans and the People in Ilkhanid Iran*, Master Thesis, Ankara, 2022.

The relations of the Mongols with religions and their conversion processes have always been a subject that attracts the attention of researchers. When the subject of their conversion is considered, the first thing that comes to mind is the famous sheikhs and sects of the period. Those who research this subject have discussed the relations between the Sufis and the Mongols from many different aspects. However, it is seen that most of these studies centered on the Mongols and did not examine the current level of development of Sufism and sects and their relations with politics. While the issue of why the Mongols chose a sheikh as their guide when they would convert is important, it is also important to answer the question of how the representatives of Sufi thought, who advise to keep a distance from everything that belongs to this world, especially politics, came to this position. In this study, the relations of the Ilkhanids with the sheikhs are examined, but the aim is not only to present an encyclopedic, one-to-one breakdown of the relations between the state-Islamic sect and the ruler-sheikh. The main purpose is to clarify the stage of the development of Sufi thought and the relationship between the sects and politics and the process of gaining popularity of these doctrines and institutions during the Ilkhanate period. In order to understand the process, in the first part, the development of Sufism and sects and their spread in Iran were examined, and in the second part, the religious policies of the Ilkhanate, their Iranianization and Islamization adventures were mentioned. Thus, both the change and spread in mystical thought and the adaptation processes of the Mongols who came to Iran in the region were discussed. After these subjects were covered, the approaches of the Ilkhanids to sects and sheikhs, the differences between wandering dervish groups and institutional Sufism, and some of the effects of the Mongol invasion on Sufi literature are explained with many examples obtained from contemporary sources. In the last part, after the effects of the invasion on the Iranian people, people's approaches to Sufism and sects and why they preferred

Sufism in this period were examined. In this study, the background of the contacts of the Ilkhanians with the sheikhs and the development of these contacts in history will be explained, as well as how the Ilkhanians contributed to the popularization of Sufism and sects and what kind of legacy they left behind, and at least the contacts of the Iranian Mongols with the sheikhs will become more understandable.

Keywords

Mongols, Sufism, Islamic Sects, Ilkhanate, Politics, Iran

İÇİNDEKİLER

KABUL VE ONAY	i
YAYIMLAMA VE FİKRİ MÜLKİYET HAKLARI BEYANI	ii
ETİK BEYAN	iii
TEŞEKKÜR	iv
ÖZET	v
ABSTRACT	vii
İÇİNDEKİLER	ix
KISALTMALAR	xi
GİRİŞ	1
1. BÖLÜM: İLHANLI HÂKİMİYETİ ARİFESİNDE İRAN'DA SİYASİ VE TASAVVUFÎ ORTAM	12
1.1. XIII. YÜZYILIN İLK YARISINDA İRAN SİYASİ TARİHİNE KISA BİR BAKIŞ	12
1.1.1. Moğol İstilasını Öncesi Dönemde İran.....	12
1.1.2. Moğol İstilasını ve İran.....	16
1.2. XIII. YÜZYILIN İLK YARISINDA İRAN'DA TASAVVUF	23
1.2.1. Nasıl Bir Tasavvuf?.....	25
1.2.2. İstila Devrinde Şeyhler ve Tarikatlar.....	31
1.2.2.1. Bağdat ve Civarında İlk Tarikatlar: Kâdiriyye, Sühreverdiyye, Rıfâiyye.....	32
1.2.2.2. Mevleviyye.....	37
1.2.2.3. Kâzerûniyye.....	38
1.2.2.4. Câmîyye.....	39
1.2.2.5. Çiştîyye.....	40
1.2.2.6. Kübreviyye.....	41
1.2.2.7. Bektaşîlik.....	45
1.2.2.8. Kalenderîler.....	49
2. BÖLÜM: MOĞOLLAR VE İSLÂM	56
2.1. GAZAN HAN'A KADAR MOĞOLLAR VE DİNÎ SİYASETLERİ	56
2.1.1. Cengiz'den Môngke'ye Büyük Hanlar ve Din.....	56
2.1.2. İlhan Hülegü'den Gazan Han'a İlhanların Dinî Siyasetleri.....	70

2.1.2.1. İlhanlı Devleti'nin Kuruluşu, Hülegü'nün Müslümanlara ve Hristiyanlara Yönelik Siyaseti	70
2.1.2.2. İlhan Abaka Dönemi	81
2.1.2.3. İlhanlı İran'ında İslâmî Bir Deneyim.....	84
2.1.2.4. Argun ile Gazan Arası Dönem: Değişimin Feshi	88
2.2. PADİŞAH-I İRAN VE İSLÂM.....	91
2.2.1. İlhanlıların İranlılaşması ve İranlılığın Yeniden Doğuşu.....	91
2.2.2. İslâmlaşma ve Politik Yansımaları	100
3. BÖLÜM: İLHANLILAR ZAMANINDA TARİKAT VE SİYASET.....	119
3.1. SİYASETNÂMELER ÜZERİNDEN TASAVVUFUN SİYASETLE İLİŞKİSİ.....	119
3.2. VUZERÂ VE MEŞÂYİH.....	129
3.3. PADİŞAHLAR VE ŞEYHLER.....	139
3.3.1. <i>Kafir</i> İlhanlar ve Şeyhler	140
3.3.2. Gezgin Dervişler ve Kurumsal Tasavvuf Arasında İlhanlar	146
3.3.3. Muhayyel İhtidalar.....	156
4. BÖLÜM: TASAVVUF VE HALK.....	162
4.1. MOĞOL İSTİLASI VE SEBEP OLDUĞU YIKIM	164
4.2. BİR SİĞİNAK OLARAK TASAVVUF VE TARİKATLAR	173
4.2.1. Psikolojik ve Sosyolojik Yaklaşımlar	174
4.2.2. Bir Koruyucu ve Kurtarıcı Olarak Şeyhler.....	179
DEĞERLENDİRME VE SONUÇ.....	188
KAYNAKÇA.....	201
EKLER.....	234
1. GÖRSELLER	234
2. ORJİNALLİK RAPORU	245
3. ETİK KURUL / KOMİSYON İZİNİ YA DA MUAFİYET FORMU	247

KISALTMALAR

Abû'l-Farac:	Gregory Abû'l-Farac (Bar Hebraeus), “ <i>Abû'l-Farac Tarihi</i> ”, C. II, Süryanice'den İngilizceye çev. Ernest A. Wallis Budge, Türkçe çev. Ömer Rıza Doğrul, TTK Basımevi, Ankara, 1999.
a.g.e.:	adı geçen eser
a.g.m.:	adı geçen makale
AÜDTCF:	Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi
bkz.:	bakınız
BSOAS:	<i>Bulletin of the School of Oriental and African Studies, University of London</i>
C.:	cilt
Câmî:	Abdurrahman Câmî, “ <i>Evliya Menkıbeleri [Nefahâtü'l-Üns]</i> ”, çev. ve şerh Lâmiî Çelebi, haz. Süleyman Uludağ-Mustafa Kara, Pinhan Yayınları, İstanbul, 2011.
CSSH:	<i>Comparative Studies in Society and History</i>
Cüveynî:	Alaaddin Ata Melik Cüveynî, “ <i>Tarih-i Cihan Güşa</i> ”, C. I-III, çev. Mürsel Öztürk, TTK Yayınları, Ankara, 2013.
çev.:	çeviren(ler)
çev. ed.:	çeviri editörü
DAKTAV:	Doğu Akdeniz Kültür ve Tarih Araştırmaları Vakfı
DİA:	<i>Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi</i>
ed.:	editör(ler)
EKEVAD:	<i>Erzurum Kültür Eğitim Vakfı Akademi Dergisi</i>
Erdebîlî:	İbn Bezzâz-ı Erdebîlî, “ <i>Safvetü's-safâ: Der Tercume-i Ehvâl ve Ekvâl ve Kerâmât-ı Şeyh Safiyyüddîn İshâk-ı Erdebîlî</i> ”, mukaddime ve teshîh Golâmrezâ Tebâtebâyî Mevd, Peyâm-e Tebrîz, Tebrîz, 1373.

- Erdebîlî/Şah: Serap Şah, “*Safvetü’s-Safâ’da Safiyyuddîn-i Erdebîlî’nin Hayatı, Tasavvufî Görüşleri ve Menkıbeleri*”, (İstanbul, Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi, 2007).
- haz.: hazırlayan(lar)
- HJAS: *Harvard Journal of Asiatic Studies*
- İLTED: *İlahiyat Tetkikleri Dergisi*
- JAH: *Journal of Asian History*
- JAOS: *Journal of the American Oriental Society*
- JESHO: *Journal of the Economic and Social History of the Orient*
- JQS: *Journal of Qur’anic Studies*
- JRAS: *Journal of the Royal Asiatic Society*
- J. R. Asiat. Soc.: *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*
- Kazvinî: Hamdullah Müstevfi-yi Kazvinî, “*Târih-i Güzide*”, çev. Mürsel Öztürk, TTK Yayınları, Ankara, 2018.
- MUTAD: *Marmara Türkiyat Araştırmaları Dergisi*
- Nesevî: Şihâbüddin Muhammed Horendezî Zeydarî Nesevî, “*Sîret-i Celâleddîn Mingbernî*”, teshîh Müctebî Mînovî, Neşr-i Bungâh-ı Tercüme ve Neşr-i Kitâb, Tehrân, 1344.
- öl.: ölüm tarihi
- pp.: pages
- REMMM: *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*
- Reşîdüddin/Aka: Reşîdüddin Fazlullah, “*Câmiu’t-Tevârih (İlhanlılar Kısmı)*”, çev. İsmail Aka-Mehmet Ersan-Ahmad Hesamipour Khelejani, TTK Yayınları, Ankara, 2013.
- Reşîdüddin/Rûşen: Reşîdüddin Fazlullâh-ı Hemedânî, “*Câmi’üt-Tevârih*”, haz. Muhammed Rûşen-Mustafa Mûsevî, C. II, Neşr-i Elburz, Tehrân, 1373.
- ROC: *Revue de L’Orient Chrétien*
- s.: sayfa(lar)

S.:	sayı
SUTAD:	<i>Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi</i>
TDA:	<i>Türk Dünyası Araştırmaları</i>
tr.:	translated by
TTK:	Türk Tarih Kurumu
TÜBA:	Türkiye Bilimler Akademisi
vb.:	ve benzeri
Vol.:	volume
yy.:	yüzyıl

GİRİŞ

Çalışmamın sınırlarını belirleyen XIII. ve XIV. yüzyıllar, yani genel olarak *Ortaçağ* olarak adlandırılan bu dönemler, zaman zaman modern insanların zihninde inanılmaz derecede uzaklara konumlandırılmakta ve çoğumuz tarafından gizemli ve *karanlık* olarak tanımlanmaktadır. Ya da en azından yakın zamana kadar böyle tanımlanıyordu. Artık pek çoğumuz bu asırları *karanlık* olarak nitelememiz gerektiğinin farkındayız.¹ Bu farkındalığa rağmen konuya Moğollar dâhil edildiğinde savaşlar, yıkımlar ve hastalıklarla dolu korkunç ve karmaşık bir *Ortaçağ* tasavvurunun yeniden zihinlere nüfuz edebileceği görülmektedir. Moğol ordularının Çin'den Avrupa'ya kadar hızla ilerlemelerinin yarattığı şok ve güçlü şehirlerin düşüşünün ardından gelen ölümler ile kıtlıkların yarattığı korku atmosferi çağdaş kaynaklarda, bazen abartılı ifadelerle süslenerek de olsa, detaylıca betimlenmiş bulunmaktadır ve görgü tanıklarının bu ifadeleri modern tarihçilerin ve meraklı okurların düşüncelerine ket vurabilir. Bu tez çalışması, İran'a hükmeden Cengiz Han torunlarının, yani İlhanlıların, İranlılaşma, İslâmlaşma ve kendilerine yeni bir memleket inşa etme süreçlerine değinmekte, onların Yakın Doğu'ya dâhil olma maceralarında dönemin güçlü tarikatlarıyla ve sûfi şeyhleriyle kurdukları münasebetleri, tasavvuf tarihine bıraktıkları etkileri incelemektedir.

Bu dönemlerin betimlendiği kadar kasvetli olmadığını söyleyebileceğimiz gibi, dinlerin gündelik hayatta ve siyasette çok önemli, hatta başat rolü oynadıkları gerçeğini de göz ardı etmememiz gerekmektedir. İslâm Peygamberi'nin ardından halifeler önce devlet başkanı ve dini lider olarak görev almışlar, zamanla siyasi kontrollerinin zayıflaması ve yerlerine laik otoritelerin geçmesiyle birlikte yalnızca dini önderlik pozisyonlarıyla ön plana çıkmışlardı. Müslüman bir hükümdar, saltanatının meşrulaşması için halifenin

¹ Meşhur İtalyan tarihçi Eco, *Ortaçağın* bilimden uzak, kadın düşmanı, kendilerini köylerine hapsedmiş, hükümdar ve din adamlarının kontrolüne koşulsuz bir şekilde boyun eğmiş kültürsüz insanların çağı olmadığını belirtirken bizi, düşüncelerimizin ufuklarını karartan o kasvetli *Ortaçağ* imgesinden kurtarmaya çalışıyordu. Eco'nun bu dönemle ilgili geniş tanımı ve betimlemeleri için bkz. Umberto Eco, "Ortaçağa Giriş", *Ortaçağ: Barbarlar, Hristiyanlar, Müslümanlar*, çev. Leyla Tonguç Basmacı, C. 1, Alfa Yayınları, İstanbul, 2019, s. 11-41.

onayını almalıydı. İspanya’da, Mısır’da ve Irak’ta farklı halifeliklerin yönetiminde olduğu bu dönemler, aynı zamanda İslâm’ın gerekliliklerinin yaşamın her alanında en doğru şekilde uygulanmasını ve bu dinin daha iyi anlaşılmasını amaç edinen âlim ve filozofların da aktif oldukları bir zamandı. Akhtar’ın belirttiğine göre ulema, zamanla siyasilerin otoritelerinin sınırlarını belirleyecek kadar güçlenmişti² ve din âlimlerinin Kur’an ve sünnet gibi İslâm’ın temel kaynaklarına getirdikleri yorumlar sonucunda geniş hukuk külliyyatları olduğu gibi Müslümanlar arasında mezhepsel ayrılıklar meydana gelmişti.

Tüm bunlar gerçekleşirken, çalışmamızın odak noktası olan tasavvuf ehlinin ilk temsilcileri sayılan ve İslâmiyet’in daha ilk asırlarında örneklerine rastlayacağımız zahitler, genellikle, bir kenara çekilip hayatın ve siyasetin tüm karmaşa ve nimetlerinden kendilerini soyutlayarak sadece Allah’ı anlamak ve ona ulaşmak adına adanmış bir ömür sürdürmeye çalışıyorlardı. Pek çoğuna göre *gerçek sultanlık* buydu.³ Ancak ne var ki IX-X. yüzyıllara gelindiğinde Abbâsîlerin merkezi Bağdat’ta ünlü sûfi Hallâc-ı Mansûr’un (öl. 922) tasavvuf yazınında bir sembol hâline gelen ve önemli bir yankı uyandıran idamı ile Cüneyd-i Bâğdâdî (öl. 909)⁴ gibi meşhur şeyhlerin etraflarında insanları toplayıp dersler vermeleriyle bu öğretiyi de değiştirmeye ve gelişmeye başlamıştı. Artık tasavvuf, halk tabanından katılımcılara açılmış ve şeyhlerin etrafında toplanan insanların kendilerine ait giyim ve tıraş biçimleri belirlemeleri ve özgün zikir meclisleri kurmalarıyla yaygınlaşmaya ve bir o kadar da kendi içerisinde ayrışmaya başlamıştı.⁵ Bu durum, birkaç asır sonra İslâm tarihinin ilk tarikatlarının belirgin bir şekilde ortaya çıkmalarını beraberinde getirecekti. Çalışma sahamız olan İran coğrafyası da en başından beri tasavvufî düşüncelerin yeşerdiği ve İslâm dünyasının pek çok önemli tarikatına ev sahipliği yapan bir bölgeydi. Pek çok İslâm memleketinde olduğu gibi İran’da da

² Ali Humayun Akhtar, “*Filozoflar, Mutasavvıflar ve Halifeler*”, çev. Ahmet Fethi Yıldırım, Vakıfbank Kültür Yayınları, İstanbul, 2022, s. 21.

³ Bazı sûfilerin bu konudaki görüşleri için bkz. Hacı Bayram Başer, “*Sûfiler ve Sultanlar: Klasik Dönemde Tasavvuf-Siyaset İlişkileri*”, Klasik Yayınları, İstanbul, 2021, s. 26.

⁴ Câmî’nin eserinde Cüneyd’in önde gelen bir imam ve herkesin tasavvuf hocası olduğuna dikkat çekilmektedir. Bkz. Abdurrahman Câmî, “*Evliya Menkıbeleri [Nefahâtü'l-Üns]*”, çev. ve şerh Lâmiî Çelebi, haz. Süleyman Uludağ-Mustafa Kara, Pinhan Yayınları, İstanbul, 2011, s. 201.

⁵ Ahmet T. Karamustafa, “*Tasavvufun Oluşumu*”, çev. Nagihan Doğan, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2020, s. 33.

tasavvufî düşünce kabul görecek ve tarikatlar toplum üzerinde söz sahibi olmaya başlayacaklardı.

Lewis, XIII. yüzyıla gelindiğinde *sûfi kardeşliğin*, Müslümanların pek çoğu için dini yaşamın karakteristik ifadesi olduğunu, yani, Müslümanların tasavvufî öğretiyi önemli ölçüde benimsemiş olduklarını ve tarikat kurumlarıyla sıkı bir münasebette bulduklarını belirtmektedir.⁶ İran'ın her tarafına yayılmış tarikatlar, toplum üzerinde büyük bir etkisi olan ünlü şeyhler, şehirde ve kırsalda aktif olan hânkâhlar⁷ bu bozkır kökenli istilacıların hemen önünde bulunuyordu.

XIII-XIV. yüzyıl tasavvuf tarihi çalışanlar Moğollardan, Moğol tarihi çalışanlar da tasavvuf kurumlarından mutlak surette bahsetmektedirler. Bunun nedeni tarikatlar ile Cengiz'in torunları arasında ciddi bir iletişimin tesis edilmiş olmasıdır. Moğol hükümdarlarının veya asilzadelerinin ihtida ettiği dair bir bilgi okuduğumuzda karşımıza genellikle bir şeyh çıkmaktadır. İhtida hikâyelerinin çoğu abartılı öğeler barındırsalar ve hatta zaman zaman tarihsel hatalar içerseler dahi Moğollar ile tarikatlar arasında gerçek bir ilişki olduğunun izlerini bizlere sunmaktadır. Bu durum akademide pek çok tarihinin dikkatini çekmiştir. Araştırmacılar, Moğol İmparatorluğu ile tarikatlar arasındaki ilişkiyi anlamlandırmak adına nitelikli çalışmalar kaleme almışlardır.

⁶ Bernard Lewis, "*Ortadoğu: İki Bin Yıllık Ortadoğu Tarihi*", çev. Selen Y. Kölay, Arkadaş Yayınevi, Ankara, 2017, s. 129.

⁷ Bu tür yerlere zaviye, tekke, dergâh gibi isimler de verilmektedir. Ancak genel olarak İran'da hânkâh olarak adlandırılan bu yapılara işaret etmek için çalışma boyunca bahsi geçen kelime, yani *hânkâh* kullanılacaktır. Kelime hakkında bkz. Süleyman Uludağ, "*Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*", Kabalcı Yayınları, İstanbul, 2016, s. 158; İlk hânkâhın nerede ve ne zaman kurulduğu kesin değildir. Yaygın rivayetlerden birine göre ilk hânkâh Remle'de, bölgenin Hristiyan yöneticisi tarafından sûfilerin hizmetine açılmıştır. Bir başka rivayete göre ise ilk hânkâh Basra civarında bir yerleşim yeri olan Abâdân (Basra'nın biraz güneydoğusunda, İran İslâm Cumhuriyeti sınırları içerisine bulunan bir yerleşim yeri) bölgesinde inşa edilmiştir. Daha fazla bilgi için bkz. Muhsin Keyanî, "*Hankahlar Tarihi*", çev. Ali Ertuğrul-Süleyman Gökbulut, Büyüyenay Yayınları, İstanbul, 2013, s. 151.

DeWeese⁸, Pfeiffer⁹, De Bruno¹⁰, Amitai-Preiss¹¹, Biran¹², Favereau¹³, Melville¹⁴ gibi saygın Moğol tarihçileri, Moğolların İslâmlaşmalarını ve şeyhlerle kurdukları temasları eserlerinde detaylıca incelemişlerdir. Türk akademisi de bu konu üzerine önemli eserler çıkarmıştır. Özellikle Uyar¹⁵, Şahin¹⁶ ve Akkuş'un¹⁷ eserleri Moğolların dini yaşamlarını ve tarikatlarla kurdukları temasları anlamamız açısından oldukça önemli çalışmalardır.

Bu eserlerle birlikte, Dayı'nın, 2021 güzünde okurla buluşan ve “*İlhanlılar Zamanında Tasavvuf*” başlığı taşıyan çalışması, İlhanlı dönemindeki tarikatlara, şeyhlere, hânkâhlara ve bunların hükûmetle olan ilişkilerine toplu bir bakışı içermekte ve böylelikle alandaki

⁸ Devin DeWeese, “*Islamization and Native Religion in the Golden Horde: Baba Tükles and Conversion to Islam in Historical and Epic Tradition*”, The Pennsylvania State University Press, Pennsylvania, 1994; Devin DeWeese, “Islamization in the Mongol Empire”, *The Cambridge History of Inner Asia: The Chinggisid Age*, ed. Nicola di Cosmo-Allen J. Frank-Peter Golden, Cambridge University Press, Cambridge-New York, 2009, pp. 120-134.

⁹ Judith Pfeiffer, “Reflections on a ‘Double Rapprochement’: Conversion to Islam Among the Mongol Elite During the Early Ilkhanate”, *Beyond the Legacy of Genghis Khan*, ed. Linda Komaroff, Brill, Leiden-Boston, 2006, pp. 369-389.

¹⁰ Bruno De Nicola, “The Role of the Domestic Sphere in the Islamisation of the Mongols”, *Islamisation: Comparative Perspectives from History*, ed. A. C. S. Peacock, Edinburgh University Press, Edinburgh, 2017, pp. 353-376; Bruno De Nicola, “Patrons or Murîds? Mongol Women and Shaykhs in Ilkhanid Iran and Anatolia”, *Iran*, 52:1, 2014, pp. 143-156.

¹¹ Reuven Amitai, “The Conversion of Tegüder Ilkhan to Islam”, *JSAI*, 25(2001), pp. 15-43; Reuven Amitai-Preiss, “Sufis and Shamans: Some Remarks on the Islamization of the Mongols in the Ilkhanate”, *JESHO*, Vol. 42, No. 1, 1999, pp. 27-46.

¹² Michal Biran, “The Chaghadaids and Islam: The Conversion of Tarmashirin Khan (1331-34)”, *JAOS*, Vol. 122, No. 4 (Oct.-Dec., 2002), pp. 742-752; Michal Biran, “The Islamisation of Hülegü: Imaginary Conversion in the Ilkhanate”, *JRAS*, 26:1-2, 2016, pp. 79-88.

¹³ Marie Favereau, “Introduction: Islamisation of the Steppe”, *REMMM*, 143, October 2018, pp. 13-26.

¹⁴ Charles Melville, “*Pādshāh-i Islām: The Conversion of Sultan Mahmūd Ghāzān Khān*”, *Pemboke Papers I, Persian and Islamic Studies In Honour of P. W. Avery*, ed. Charles Melville, Cambridge, 1990, pp. 159-177.

¹⁵ Mustafa Uyar, “Moğol Hanlarının Müslümanlaşması”, *Cengiz Han ve Mirası*, ed. Cem Korkut-Mürsel Doğrul, TÜBA, Ankara, 2021, s. 131-148; Mustafa Uyar, “Ortaçağ Moğol Hükümdarlarının İslâmlaşmasında Türk Unsurların ve Türk Din Anlayışının Rolü Üzerine”, *Yücel Özkaya'ya Armağan Yazılar*, ed. Hamiyet Sezer Feyzioğlu, Hel Yayınları, Ankara, 2015, s. 211-233; Mustafa Uyar, “İlhanlı Hükümdarlarının İslâm'a Girmesinde Rol Alan Türk Sûfileri: İlhan Tegüder ve Gazan Han Devirleri”, *Bellekten*, C. LXXVI, S. 275, Nisan 2012, s. 7-30.

¹⁶ Hanifi Şahin, “*İlhanlılar Döneminde Şiîlik*”, Ötüken Neşriyat, İstanbul, 2010; Hanifi Şahin, “Elh-i Beyt Siyaset İlişkisi (İlhanlılar Dönemi)”, *EKEV Akademi Dergisi*, Yıl 13, S. 41, Güz: 2009, s. 91-102; Hanifi Şahin, “İlhanlıların Sosyo-Politik İlişkilerinde Dinî-Mezhebî Kabullerin Rolü”, *İLTED*, Erzurum 2016/1, S. 45, s. 109-138.

¹⁷ Mustafa Akkuş, “*Moğollarda Din ve Siyaset: İlhanlı Hanlarının Dini Kişiliği ve Uygulamaları*”, Çizgi Kitabevi Yayınları, Konya, 2020; Mustafa Akkuş, “*Moğol İstilasına Dinî Muhalefet: İlhanlıların Anadolu'daki Dini Siyasetleri*”, Çizgi Kitabevi, Konya, 2022; Mustafa Akkuş, “Altın Orda-İlhanlı İlişkilerinde Dinin Rolü”, *Turkish Studies-International Periodical for the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic (Prof. Dr. Kamil Veli Nerimanoğlu Armağanı)*, Vol. 11/11, Summer 2016, s. 1-12.

önemli bir boşluğu doldurmaktadır.¹⁸ Dönemde yaşamış şeyhlerin kısa biyografilerinin de verildiği bu çalışma, o devirde hangi tarikatların aktif olduğunu ansiklopedik bir anlayışla bizlere sunarak bir başvuru kaynağı niteliği taşımaktadır. Buna ek olarak yazar, tasavvufî düşüncedeki gelişimi konu edinmeyeceğini, bu eserinde yalnızca İlhanlı dönemindeki tarikatların, hânkâhların ve sûfilerin siyasi ve sosyal etkilerini değerlendireceğini belirtmektedir.¹⁹

Doğrusu, çalışmamın ileri bir aşamasında yayımlanmış olan Dayı'nın eseri ile tezimin örtüştüğü yanlar olsa da hareket noktamız ve bakış açılarımız itibariyle kendisiyle farklılaştığımızı belirtmek isterim. Bu dönem, yalnızca Moğolların tarikatlarla kuru bir iletişim kurdukları bir dönem değildi. Pek çok kişi bu ilişki doğrultusunda tarikatların güçlendiğini ve tasavvuf öğretisinin halk tabanında hiç olmadığı kadar yayılım gösterdiğini kabul etmektedir. Bu çalışmanın esas amacı bunun nedenini saptamaya çalışmaktır. *“Moğollar gelmeden önce tarikatların siyasetle ilişkileri ne düzeydeydi?”*, *“Tarikat kurumları ne kadar yaygındı veya Moğolların döneminde bu yayılım nasıl etkilenmişti?”*, *“Moğolların İslâmlaşmalarını ve ihtida maceralarında yanlarında hemen her zaman bir sûfî şeyhi bulunmasını nasıl açıklamalıyız?”*, *“Moğol istilasını İran halkını ve halkın tasavvuf/tarikat kurumlarıyla olan ilişkisine ne şekilde etki etmişti?”*, *“Tasavvuf öğretisi ve tarikat kurumlarının Moğol istilasına kadar geçirdiği dönüşümler neydi ve bu dönüşümler onların Moğollarla kurdukları iletişimi ne derecede etkiledi?”* gibi sorular, bu çalışmanın yanıt bulmaya çalıştığı sorulardır.

Lewisohn, İlhanlılar ve Timurlular döneminde tasavvuf kurumlarının bir miktar çalışıldığını kabul etmekle birlikte henüz iki devlet arasındaki ilişkilerin kapsamlı bir şekilde incelenmediğini belirtiyor.²⁰ Doğrusu bu eserde de Timurlular bahsine girilmeyecek ve çalışma genel olarak İlhanlılar dönemi ile sınırlandırılacaktır. Ancak

¹⁸ Özkan Dayı, *“İlhanlılar Zamanında Tasavvuf (İran Moğolları'nda Hânkâhlar ve Sûfiler)”*, Altınordu Yayınları, Ankara, 2021.

¹⁹ Dayı, *a.g.e.*, s. 16.

²⁰ Leonard Lewisohn, “Sufism in Late Mongol and Early Timurid Persia, from ‘Ala’al-Dawla Simnānī (d. 736/1326) to Shāh Qāsim Anvār (d. 837/1434)”, *Iran After the Mongols*, ed. Sussan Babaie, I. B. Tauris, London-New York, 2019, s. 177.

zaman zaman, tasavvufun gelişimini daha anlaşılır kılmak adına, Moğollardan önceki döneme, özellikle de Büyük Selçuklular zamanına atıflar yapılacaktır. Zira, Farsça tasavvuf metinlerinin yaygınlaşması ve tasavvufu halk ile ulema nezdinde meşru kılacak adımların atılması bu dönemde gerçekleştirilmiştir. XI-XII. yüzyıllarda tasavvufun nasıl kabul gördüğü ve tarikatların nasıl oluştuğunu anlamadan XIII. yüzyılın ikinci yarısından sonra kurulan İlhanlıların mutasavvıflarla olan ilişkilerini anlamlandırmamız mümkün değildir. Durand-Guédy, Moğol fethi ile Safevîler arasındaki süreci bir bütün olarak ele aldıkları hâlde Selçukluları bunun dışında tutan yazarların yanılığa düştüklerini ve XI-XV. yüzyıllar arası dönemin birbirini tamamlayan bir süreç olduğunu belirtmektedir.²¹ Doğrusu, her ne kadar hepsi farklı oluşumlar olsalar da, Selçuklulardan Safevîlere kadar olan sürecin bir bütünü temsil ettiğini, bu süreçte İran'ı yöneten bozkır kökenli hükûmetlerin birbirlerinden etkilendiklerini ve bu durumda Selçukluların İran'daki izlerinin İlhanlılar üzerinde oldukça tesirli olduğunu düşünebiliriz. Onların tasavvufa olan yaklaşımı, şüphesiz Moğol fatihler üzerinde de iz bırakmıştır. Bu çalışma, her ne kadar İlhanlı sonrasını kapsamıyor olsa da Timur fütuhatı başladığında İran'daki tasavvuf kültürünün ne durumda olduğu ve İlhanlıların ne tür bir miras bıraktığı hakkında epey ipucu vermeye aday mahiyette olacaktır.

Çalışma dört bölüm olarak planlanmıştır. İlk bölüm, arka plan mantığıyla düzenlenmiştir ve İlhanlı Devleti kurulmadan hemen önceki, kabaca XIII. yüzyılın ilk yarısındaki, İran'ın siyasi durumuna ve yine bu dönemde İran tasavvufunun genel durumuna bir bakış atılacaktır. Böylelikle hem İran'da Moğol istilasının ve hâkimiyetinin nasıl geliştiği hem de bu süreçte İran sahasında tasavvufun ve tarikatların ne durumda olduğu, İran'da hangi tarikatların aktif bulunduğu ve tasavvuf öğretisinin halk ile ulema nezdinde nasıl kabul gördüğü incelenmeye çalışılacaktır. Burada şu da belirtilmelidir ki, İlhanlı hâkimiyeti Anadolu ve Irak'ı kapsıyor olsa da çalışma genel olarak İran coğrafyası ile sınırlı tutulmuştur. Sadece yeri geldiğinde bu sınırların dışına çıkmaya özen gösterilmiştir. Bu durumun en önemli nedenlerinden biri bugüne kadar, özellikle XII-XV. yüzyıllar arasındaki Anadolu tasavvufu ve şeyhler ile tarikatların durumu üzerine pek çok

²¹ David Durand-Guédy, "Isfahan during the Turko-Mongol Period (11th-15th Centuries)", *Eurasian Studies*, 16 (2008), s. 260-261.

çalışmanın zaten mevcut olması fakat İran sahasının yeterince işlenmemiş olmasından kaynaklanmaktadır. Her ne kadar Şîrîn Beyânî'nin “*Moğol Dönemi İran'ında Din ve Devlet*”²² başlıklı üç ciltlik abidevi eseri bu konuda araştırmacılara yardımcı olsa da Dayı'nın bahsi geçen eseri yayınlanana kadar Moğol İran'ındaki tarikatları bir bütün olarak ele alan çalışma Türkiye'de neredeyse yok denecek kadar azdı.

İkinci bölüm Cengiz Han ve ardıllarının zihinlerinde Tanrı algısının, dünya misyonunun, Müslümanlar ve Hristiyanlar hakkındaki düşüncelerinin ne olduğunu açıklayarak başlamaktadır. Meselenin Cengiz Han'dan itibaren başlatılmasının nedeni, İlhanlıların zaman içerisinde geçirdikleri dönüşümü, İran kültürüne ve en nihayetinde İslâmiyet'e adapte olma sürecini daha anlaşılır kılma gayesidir. Oldukça çalkantılı geçen bu süreçte Moğolların İran kültürüne adapte olmalarına, bu kültürü yeniden canlandırmalarına ve ihtida ederken şeyhlerle kurdukları ilişkilere bakacağız.

Üçüncü bölüm İlhanlıların tarikatlar ve şeyhlerle kurdukları temasları ele almaktadır. Lakin bölüme ilk başta tasavvufun siyasallaşma serüvenine, siyasetnâme metinleri üzerinden giderek, bir bakış atılmıştır. Böylelikle Moğollara kadar tasavvufî düşüncenin siyasetle bütünleşmesi açıklanacak, istila başlamadan çok daha önce sûfilerin nasıl siyasetnâme metinlerinde yer almaya başladıkları ve hatta birer siyasetnâme yazarına dönüştükleri incelenecektir. Elde edilen veriler ışığında mutasavvıfların İlhanlılarla kurdukları temasların daha anlaşılabilir hâle geleceği düşünülmektedir. Tasavvufî düşüncenin değişimi incelendikten sonra İlhanlı hükûmetine çalışan İranlı bürokratların tasavvufla olan ilişkilerine, şeyhlerle aralarındaki bağlara ve *patronaj* veya *hamilik* olarak adlandırılan meseleye değinilecektir. Şüphesiz İlhanlılar, İran'a geldiklerinde bu bölgeye olan yabancılıklarından dolayı yerli elitlerle temas kurmuş ve onlara güvenmek durumunda kalmışlardı. Bu kişilerin tarikatlarla olan ilişkilerinin Moğol hükümdarlarının

²² Şîrîn Beyânî, “*Dîn o Devlet der İran ahd-ı Mogol*”, Cild-i Evvel, Merkez-i Neşr-i Dânişgâhî, Tehrân, 1381; Şîrîn Beyânî, “*Dîn o Devlet der İran ahd-ı Mogol: Hukûmet-i İlhânî: Neberd-ı Miyân-ı do Ferheng*”, Cild-i Dovvom, Merkez-i Neşr-i Dânişgâhî, Tehrân, 1400; Şîrîn Beyânî, “*Dîn o Devlet der İran ahd-ı Mogol: Siyâset-i Hâricî-i İlhânân der Cihân-ı İslâm*”, Cild-i Sevvom, Merkez-i Neşr-i Dânişgâhî, Tehrân, 1400.

tasavvufî öğreti ve temsilcilerine dair fikir edinmelerinde nasıl etkili oldukları üzerinde durulacaktır.

Yerli bürokratların tarikatlarla olan ilişkilerine değindikten sonra Müslüman olmayan İlhanların şeyhlere olan yaklaşımları, şeyhlerin Moğol sarayındaki etkinlikleri, özellikle de kurumsal sūfîlik ve onunla farklılaşan diğer sūfî grupların ortaya çıktığı süreçte hangi tasavvufî grupların Moğollar üzerinde daha etkili oldukları açıklanmaya çalışılmıştır. Son olarak Moğol işgalinin tasavvuf yazınına etkileri ve özellikle menâkıbnâmelerde Moğollara nasıl bir yaklaşım sergilendiği incelenerek bölüm sonlandırılmıştır.

Dördüncü ve son bölümde, istilanın insanlar üzerindeki etkileri ve bunun halkın tarikatlara, hânkâhlara ve şeyhlere olan yönelimlerine nasıl bir katkı sağlamış olabileceği değerlendirilmiştir. Bu nedenle ilk olarak istilanın etkisi, İran'la sınırlı kalmak üzere, incelenmiştir. Ardından tasavvuf sosyolojisi ve psikolojisine göre insanların neden tarikat kurumlarına yöneldikleri sorusunu cevaplandırılmaya çalışılmıştır. Ayrıca bölümün sonunda dönemin şeyhleri adına nasıl birer kahraman imajı oluşturulduğuna ve bunun gerçeklik payının ne olduğuna değinilmiştir.

Bu çalışma, İlhanlıların din politikalarına değinmenin haricinde genel olarak siyasi tarihin oldukça az yer tuttuğu bir çalışmadır. Amaç, İlhanlı İran'ında İslâmiyet'i temsil anlamında kimlerin daha etkili olduğunu, tasavvufî düşüncenin meşru bir zemin kazandıktan kısa süre sonra nasıl siyaset ve halk nezdinde önemli bir konuma yükseldiğini ve Moğolların mutasavvıflarla nasıl bir ilişki geliştirdiklerini açıklamaktır.

Konumuzun, Ortaçağların diğer pek çok dönemine nazaran, oldukça bol kaynağa sahip olduğu söylenebilir. Örneğin İlhanlılar dönemi *Târih-i Cihan Güşa*²³, *Târih-i Güzide*²⁴,

²³ Alaaddin Ata Melik Cüveynî, "*Tarih-i Cihan Güşa*", C. I-III, çev. Mürsel Öztürk, TTK Yayınları, Ankara, 2013.

²⁴ Hamdullah Müstevfî-yi Kazvinî, "*Târih-i Güzide*", çev. Mürsel Öztürk, TTK Yayınları, Ankara, 2018.

*Câmi'üt-Tevârih*²⁵, *Nizâmu't-Tevârih*, *Mecma'u'l-ensâb*²⁶ gibi Farsça Moğol tarihlerinin kaleme alındığı bir dönemdi. Aynı zamanda Memlûk tarihleri ve Avrupalı seyyahların seyahatnâmeleri de işin içine girince faydalanabileceğimiz geniş bir kaynakça oluşmaktadır. Ancak, bütün bu eserlerin yanı sıra, XIII-XIV. yüzyılda Farsça tasavvuf metinlerinde de müthiş bir artış yaşandığı gözlemlenmektedir. Zerrînkûb'a göre bu dönemde tasavvuf felsefesi Fars şiirinde en misafirperver zemini bulmuştu ve devrin hemen her büyük şairi bir sûfî idi, tıpkı sûfilerin pek çoğunun da şair oldukları gibi.²⁷ Lewis'in, siyaset, ekonomi, felsefe, bilim, seyahat ve tarih kitaplarıyla birlikte her türlü edebî eserin İslâm yazınının kaynaklarını teşkil ettiğini belirtmesi, bu Farsça tasavvuf klasiklerinin ne kadar önemli kaynaklar olduklarını bizlere hatırlatmaktadır.²⁸ Moğolların tarikatlarla kurdukları ilişkiler üzerine çok kapsamlı çalışmalar yapan DeWeese'in de, özellikle sûfilere ilişkin malzemelerin İlhanlıların mutasavvıflarla olan münasebetlerini anlamlandırmamız adına ne kadar önemli olduğunu belirtmesi önemlidir.²⁹ Son olarak Lewisohn'un "Tüm şiirler, hatta en metafizik olanlar bile, kaçınılmaz olarak siyasaldır" yorumunda bulunması, bu kaynakları kullanmamız adına bizleri teşvik etmektedir.³⁰

Bahsi geçen Farsça tarih kitaplarından *Tarih-i Cihan Güşa*, Cengiz Han'ın batı fetihlerini, Cengiz'in torunu Hülegü İran'da görevlendirilene kadar bölgede aktif olan Moğol vali ve generallerinin durumlarını ve Bağdat'ın çöküşüne kadar Hülegü'nün Yakın Doğu'daki faaliyetlerini aktaran en önemli kaynaklarımızdan biri olduğu gibi Moğolların sosyal

²⁵ Reşidüddin Fazlullâh-ı Hemedânî, "*Câmi'üt-Tevârih*", haz. Muhammed Rüşen-Mustafa Müsevî, C. II, Neşr-i Elburz, Tehrân, 1373; Reşidüddin Fazlullah, "*Câmiu't-Tevârih (İlhanlılar Kısmı)*", çev. İsmail Akam Mehmet Ersan-Ahmad Hesamipour Khelejani, TTK Yayınları, Ankara, 2013.

²⁶ Muhammed b. Ali b. Muhammed-i Şebânkârî, "*Mecma'u'l-ensâb (Hânedanlar Târîhi)*", çev. Fahri Unan, TTK Yayınları, Ankara, 2021.

²⁷ Abdol-Hosein Zarrinkoob, "Persian Sufism in its Historical Perspective", *Iranian Studies*, 3: 3-4 (Summer-Autumn), 1970, s. 139-140.

²⁸ Bernard Lewis, "*İslam*", çev. Çağdaş Sümer, Akılçelen Kitaplar, Ankara, 2020, s. XXV.

²⁹ Devin DeWeese, "Moğol İmparatorluğu'nda İslamlaşma", *İç Asya Tarihi: Cengizliler Çağı*, çev. Mustafa Uyar, çev. ed. Altay Tayfun Özcan, ed. Nicola Di Cosmo-Allen J. Frank-Peter B. Golden, Kronik Kitap, İstanbul, 2022, s. 211.

³⁰ Lewisohn'dan aktaran George Lane, "*Early Mongol Rule in Thirteenth-Century Iran: A Persian Renaissance*", Routledge Curzon, London-New York, 2003, s. 227; bu yazarlardan ayrı olarak Manz da bir noktaya dikkat çekmektedir. Ona göre Ortaçağ Mısır bölgesi özellikle tarih eserlerinin ve devlet kayıtlarının ciddiyle oluşturulduğu bir coğrafya iken İran ve Orta Asya, daha çok sûfî şeyhlere ait biyografilerin yazıldığı bir bölgeydi. Sûfî çevrelere daha çok İran'da yazılan bu eserler ışık tutmaktadır. Bkz. Beatrice Forbes Manz, "*Timurlu İran'ında İktidar, Siyaset ve Din*", çev. Dilek Şendil, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2013, s. 5.

hayatları hakkında da çok kıymetli bilgiler barındırmaktadır. Özellikle Gazan Han döneminin olayları hakkında detaylı bilgi barındıran Reşîdüddin'in (öl. 1318) *Câmi'üt-Tevârih*'i ve vezirin eserinin izlerini takip eden *Tarih-i Güzide* ile *Mecma'u'l-ensâb* gibi çağdaş kaynaklar ise bizlere Moğolların İslâmlaşmaları ve bir *İran ve İslâm Sultanı* olma serüvenlerini açıklayan çok kıymetli bilgiler sunmaktadırlar.

Arapça yazılan çağdaş kaynaklar, genelde Moğol fatihleri haklı çıkarmaya çalışan İranlı yazarların tam zıddı bir tutum sergilerken, onların İslâm dinine olan yaklaşımları üzerine önemli yorum ve anekdotlar barındırdıkları gibi İlhanlı-Memlûk ilişkilerini anlamlandırmamız adına da ciddi veriler sunmaktadırlar. 1325'te ölen Baybars el-Mansûri'nin *et-Tuhfetu'l-Mulûkiyye fi'-Devlet't Turkiyye*³¹ adlı eseri ile biraz daha geç bir tarihte yazılan İbni Tagrıberdi'nin (öl. 1470) *en-Nücûmu'z-Zâhire*³² adlı eseri yararlanılan kaynaklar arasındadır.

Moğolların kısa sürede Çin'den Macaristan'a kadar yayılmaları Avrupa'nın dikkatini doğuya yöneltmiş ve Hristiyanların Asya'da geniş çaplı misyonerlik faaliyetlerine başlamalarına vesile olmuştu. Misyonerlik görevi ile yola çıkan ve Anadolu, İran, Rus bozkırları ve Moğolistan bölgelerini görme imkânına erişen pek çok keşiş ve rahip, arkalarında seyahatleri hakkında bilgiler barındıran eserler bırakmışlardır ki bunlar, özellikle Moğolların günlük hayatları, dini yaşamları ve dünya görüşleri hakkında kıymetli anekdotlar bulundurmaktadırlar. Ruysbroeckli Willem³³, Plano Carpini³⁴, Ricoldus de Monte Crucis³⁵ gibi isimler, ekseriyetle, çalışmanın ikinci bölümü için oldukça faydalı bilgiler sunmuşlardır.

³¹ Baybars el-Mansûri, "*et-Tuhfetu'l-Mulûkiyye fi'-Devlet't Turkiyye: Türk Devleti Konusunda Sultânlara Armağan (1252-1312)*", çev. Hüseyin Polat, TTK Yayınları, Ankara, 2016.

³² İbni Tagrıberdi, "*en-Nücûmu'z-Zâhire (Parlayan Yıldızlar)*", çev. D. Ahsen Batur, Selenge Yayınları, İstanbul, 2013.

³³ Ruysbroeckli Willem, "*Mengü Han'ın Sarayına Yolculuk 1253-1255*", ed. Peter Jackson-David Morgan, çev. Zülal Kılıç, Kitap Yayınevi, İstanbul, 2010.

³⁴ Plano Carpini, "*Moğolistan Seyahatnamesi: 13. Yüzyılda Avrupa'dan Orta Asya'ya Yolculuk (1245-1247)*", çev. Ergin Ayan, Kronik Kitap, İstanbul, 2018.

³⁵ Ricoldus de Monte Crucis, "*Doğu Seyahatnamesi: Bir Dominikan Keşişin Anadolu ve Ortadoğu Yolculuğu (1289-1291)*", çev. Ahmet Deniz Altunbaş, Kronik Yayınları, İstanbul, 2018.

Elbette kullanılan tarih, coğrafya ve seyahat kitapları zikrolunanlardan çok daha fazla olmakla birlikte bunların haricinde mümkün olduğunca tasavvufî eserden de faydalanılmıştır. Abdurrahman Câmî (öl. 1492), Ahmed Eflâkî (öl. 1360)³⁶, Alâüddevle-i Simnânî (öl. 1336)³⁷, Şehâbeddin Sühreverdî (öl. 1234)³⁸, İbn Bezzâz-ı Erdebîlî (öl. 1358'den sonra)³⁹, Sa'dî-i Şîrâzî (öl. 1292)⁴⁰, Necmeddîn-i Dâye (öl. 1256)⁴¹, Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî (öl. 1273)⁴² gibi isimler, çalışma boyunca istifade edilen değerli tasavvufî eserler kaleme almış kişilerdir.

Daha çok bürokratlar tarafından kaleme alınan tarih-coğrafya kitaplarının ve bizzat şeyhlerin veya müritlerinin yazdıkları tasavvuf metinleri ile şeyh biyografilerinin bol olması, bu eserleri karşılaştırarak daha sağlıklı veriler elde etme olasılığımızı arttırmaktadır. Zira tasavvufî öğretinin uygulayıcıları, yani sûfiler ve şeyhler, daha çok ithaf edilecekleri *patronlarının* ve onların hanedanlarının meşruluğunu ve gücünü ön plana çıkarmak amacıyla kaleme alınan tarih kitaplarının yazarları tarafından görmezden gelinebildikleri gibi, şeyhinin veya tarikatının etkisini olduğundan çok daha fazla göstermek gibi yaygın eğilimleri olan tasavvuf metni yazarlarının bu tutumu neticesinde içeriği gerçeklikten fazlaca kopmuş tasavvuf eserleri de ortaya çıkabilir. Bu tür eserleri tek başına kullanmak araştırmacıları yanlış yorumlar yapmaya sevk edecektir. Bu nedenle bu metinlere, mutlaka, ihtiyatla yaklaşılmalı ve kullanılan bilgiler başka eserlerle karşılaştırılmalıdır. İşte bu çalışmada, bu kıymetli dönem kaynaklarından ve modern tarihçilerin önemli yorumlarından hareketle bahsedilen sorulara cevaplar aranmış ve tasavvufun İlhanlı sahasındaki siyasi konumu aydınlatılmaya çalışılmıştır.

³⁶ Ahmet Eflâkî, “*Âriflerin Menkabeleri*”, C. I, çev. Tahsin Yazıcı, Millî Eğitim Basımevi, İstanbul, 1964.

³⁷ Alâüddevle-i Simnânî, “*Kırk Meclis (Çihil Meclis)*”, çev. Kübra Zümrüt Orhan, Büyüyenay Yayınları, İstanbul, 2021.

³⁸ Ebû Hafs Şehâbeddin Ömer Sühreverdî, “*Gerçek Tasavvuf [Avârifü'l-Maârif]*”, çev. Dilaver Selvi, Semerkand Yayınları, İstanbul, 2018.

³⁹ İbn Bezzâz-ı Erdebîlî, “*Safvetü's-safâ: Der Tercume-i Ehvâl ve Ekvâl ve Kerâmât-ı Şeyh Safiyüddîn İshâk-ı Erdebîlî*”, mukaddime ve teshîh Golâmrezâ Tebâtebâyî Mevd, Peyâm-e Tebrîz, Tebrîz, 1373; Serap Şah, “*Safvetü's-Safâ'da Safiyüddîn-i Erdebîlî'nin Hayatı, Tasavvufî Görüşleri ve Menkabeleri*”, (İstanbul, Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayımlanmamış Doktora Tezi, 2007).

⁴⁰ Şîrâzî'nin *Bostan*, *Gülistan* ve *Nasihât-nâme* adlı eserleri, istifade edilen eserler arasındadır.

⁴¹ Necmüddîn-i Dâye, “*Sûfilerin Seyri (Mîrsâdu'l-İbâd)*”, çev. Hakkı Uygur, İlk Harf Yayınevi, İstanbul, 2013.

⁴² Mevlânâ Celâleddin, “*Fîhi mâ-fih*”, çev. Abdülbâki Gölpınarlı, İnkılâp Yayınları, İstanbul, 2019.

1. BÖLÜM:

İLHANLI HÂKİMİYETİ ARİFESİNDE İRAN'DA SİYASİ VE TASAVVUFÎ ORTAM

1.1. XIII. YÜZYILIN İLK YARISINDA İRAN SİYASİ TARİHİNE KISA BİR BAKIŞ

1.1.1. Moğol İstilasası Öncesi Dönemde İran

Nevi şahsına münhasır yapısıyla İran, ilk İslâm fetihleri ve Arapların burayı mesken tutmalarından itibaren ne kendi içerisinden Müslüman, ama aynı zamanda İranlı bir kimliğe haiz bulunan ve tüm İran'ı tek bir siyasi çatı altında birleştiren erkli bir devlet çıkarabilmiş, ne de yeni dinin yayıcısı olan ve farklı dil ile kültüre sahip bulunan komşuları tarafından uzun ömürlü tek bir hükûmetin kontrolüne sokulabilmişti. VIII. yüzyılda İranlıların büyük desteğiyle başa geçen Abbâsî halifeleri, Orta Asya seferlerinin ana üssü konumundaki doğu İran'ın, yani Horasan bölgesinin kontrolünü kısa süre içinde mahallî hükümdarlara kaptırmış, daha halifelik ilk asrını doldurmadan İran'da yeni hükûmetler kurulmuştu; Tâhirîler, Saffârîler, Sâmânîler bunlardan bazılarıdır. Bunlar halifeye bağlılığı bulunan ancak müstakil hareket eden devletlerdi. X. yüzyılın yarısına kadar da İranlı devletler ile halifelerin ilişkisi bu esaslı temel olarak ilerlemiştir. Bu dönemden itibaren Bağdat, Deylem⁴³ menşeli olan Şîî Büveyhîlerin eline geçecek ve halifenin otoritesi İran'da iyice kırılacaktır.

Ancak XI. yüzyılın ilk yarısından itibaren İran'ın kaderinin değişmeye başladığı söylenebilir. Orta Asya'daki yaşamlarından vazgeçip güneye, İran'a doğru hareket eden ve İslâmiyet'i yeni kabul etmiş olan Selçuklular, Müslüman kaynakların övgüyle bahsettiği, Bağdat halifesinin başarılı seferleri sonucu tebrik mektupları ilettiği⁴⁴ ve

⁴³ Hazar Denizi'nin güney sahillerine verilen ad. Bugün Mâzenderan ve Gilân bölgelerini kapsamaktadır.

⁴⁴ Örneğin Halife Kadir Billah, Sultan Mahmud'a, Hindistan'a düzenlediği on altıncı seferi olan Somnât (veya Sevmenât) seferinin başarıyla sonuçlanması ve bölgedeki önemli bir Budist mabedinin tahrip

menâkıbnâmelerde dönemin meşhur sûfileri ile arasında bağlar kurulan Gazneli Mahmud'un (öl. 1030) topraklarına girdiler.⁴⁵ Bu topraklarda siyasi bir güç olmayı istemekten ziyade hayatta kalmayı amaç edinmiş ve bir müddet buna göre hareket etmiş olan ailenin liderleri Tuğrul Bey (öl. 1063) ile kardeşi Çağrı Bey (öl. 1059) genelde gittikleri yerlerde tutunmak konusunda sorunlarla karşılaştılar ve en nihayetinde mecburen savaş yolunu seçerek Sultan Mahmud'un oğlu Sultan Mesud'un (öl. 1041) karşısına çıktılar. Dandanakan'da (1040) büyük bir zafer kazanan Selçuk'un torunları Horasan bölgesinde Selçuklu Devleti'nin temellerini attılar. On beş yıl sonra Tuğrul Bey'in Abbâsî halifesini Büveyhîlerin elinden kurtarmasıyla bir Türk ailesinin önderliğindeki İran, Bağdat üzerinde siyasi bir güç hâline geldi.⁴⁶ Devlet, kısa süre içinde İran'ın tamamına, Anadolu yarımadasının büyük bir kısmına, Suriye, Irak, Azerbaycan ve Filistin topraklarına egemen oldu. Ancak yüz yıldan biraz daha uzun bir siyasi ömre sahip olan bu geniş devletin topraklarında birkaç on yılın ardından içeriden ve dışarıdan kaynaklanan pek çok sorun ortaya çıkmıştı. Hristiyan devletlerin saldırıları, Nizârî-İsmâîlîler'den kaynaklanan huzursuzluklar ve devletin en kudretli sultanı kabul edilen Melikşah'ın (öl. 1092) oğulları arasında patlak veren dâhilî kavgalar devleti en çok

edilmesi sonrasında bir tebrik mektubu yollamış ve ona "*Kehfü'd-Devle ve'l-İslâm*" lakabını takmıştır. Daha fazlası için bkz. Erdoğan Merçil, "*Gazneliler Devleti Tarihi*", TTK Yayınları, Ankara, 2007, s. 26-27.

⁴⁵ Örneğin Feridüddin Attâr'ın (öl. 1221) meşhur eseri *Evlîya Tezkireleri*'nin zeyl kısmında Sultan Mahmud'un, Şeyh Ebû Hasan Harakânî (öl. 1034) ile görüşmek için onun dergâhına gittiği, onun tasavvufî bilgilerini test etmeye çalıştığı, daha sonra ondan etkilenip hatıra olarak Şeyh'in hırkasını aldığı yazılır. Bu konuşmada Mahmud, Şeyh'in duasını istemeyi de unutmaz. Daha fazlası için bkz. Feridüddin Attâr, "*Evlîya Tezkireleri*", çev. Süleyman Uludağ, Kabalcı Yayınları, İstanbul, 2020, s. 598-599; Sultan'ın şeyhlerle olan ilişkisi hakkında yazan tek kaynak Attâr değildir. Câmî (öl. 1492) de meşhur eseri *Nefahâtü'l-Üns*'de Muhammed Ahmed Çiştî (öl. 1020) adlı bir sufînin Sultan'a Sevmenât seferinde yardım ettiğini anlatır. Bkz. Câmî, Es. 451; Elbette bu anlatıların tarihsel gerçekliği tartışmalıdır, dönemin tarih kaynaklarında Sultan'ın bu sûfîler ile doğrudan ilişki kurduğuna dair veri yoktur. Ancak bu durum Sultan'ın etrafında hiç sûfî bulunmadığı anlamına gelmez, örneğin onun Osman el-Harkûşî (öl. 1027) adlı bir şeyh ile görüştüğü, hatta şeyhin onu halktan fazla vergi almaması gerektiği konusunda uyardığı bilinmektedir. Bkz. Mustafa Akkuş, "Gazneli Mahmud'un Mutasavvıflarla İlişkisi", *SUTAD*, S. 45, Nisan 2019, s. 361; Selçuklu ailesi ile Sultan Mahmud arasındaki ilişkiler hakkında detaylı bilgi edinmek için bkz. Zahîru'd-dîn Nişâbü'rî, "*Selçuknâme*", çev. Ayşe Gül Fidan, Kopernik Yayınları, İstanbul, 2018, s. 76-82.

⁴⁶ Lapidus, Selçukluların bu başarıyla eski ve geniş Abbâsî sınırlarını yeniden birleştirdiklerini belirtmekte ve onların Halife yönetiminden daha farklı olarak bir *Sultan imparatorluğu* kurmayı amaçladıklarından bahsetmektedir. Selçukluların bu hedefi onların halefleri olan devletler tarafından da benimsenmiştir. Özellikle ileri sayfalarda göreceğimiz Hârizmşahlar ile halifeler arasındaki gerginlik, onların da Selçukluların politikalarını sahiplenmiş olmalarından kaynaklanıyordu. Daha fazlası için bkz. Ira M. Lapidus, "*İslâm Toplumları Tarihi*", C. I, çev. Yasin Aktay, İletişim Yayınları, İstanbul, 2016, s. 215.

meşgul eden sorunlar oldu. Son Büyük Selçuklu hükümdarı Sencer'in (öl. 1157) döneminde ise isyan eden Oğuzlar devletin sonunu getirdiler.⁴⁷

Selçuklular, zaman içerisinde, bahsi geçen geniş coğrafyalarda farklı hükûmetler kurmuşlardı. Selçuklu kroniklerine baktığımızda Sencer'den sonra Büyük Selçuklu Devleti'nin yerini Irak Selçuklularının aldığı anlaşılıyor, ancak hakikatte imparatorluğun içinden, Selçuk'un torunlarının Kirman'da, Filistin'de, Suriye'de Anadolu'da ve Irak'ta kurdukları devletlerin haricinde, komutanlar ve atabeyler tarafından kurulan müstakil siyasi yapıların çıktığını da biliyoruz. Özgüdenli'nin belirttiği gibi bu yapıların hiçbiri Büyük Selçuklu Devleti'nin mirasını tek bir çatı altında birleştirmeye muktedir olamadı ve ayrıca doğu İran sahası Hârizmşahlar ile Gurlular arasında patlak veren siyasi çıkar çatışmalarına tanık oldu.⁴⁸ İran'ın batı hudutlarında ise Abbâsîlerin gücü hissediliyordu. Bu çok parçalı siyasi yapı, uzun yıllar İran'ın karmaşık ve zor zamanlar geçirmesine neden olacaktı; hükûmetler güçlendikçe birbirlerine olan tahammülsüzlükleri de artacaktı.⁴⁹ Özellikle Hârizmşahlar ile Bağdat hükûmeti arasındaki ilişkilerin Sultan Tekiş (öl. 1200) zamanında savaşa dönüştüğünü ve Hârizmşahların Irak-ı Acem'e yani İran'ın batısına kadar geldiklerini görüyoruz. İki hükûmet arasındaki İran savaşları Tekiş'in ölümüne kadar devam etmiştir.⁵⁰

⁴⁷ Bir Selçuklu tarihi yazan Râvendî (öl. 1207 sonrası), Oğuz saldırılarının canlı bir tasvirini yapar ve Herat'ın (güçlü surları olduğu için) Oğuz saldırılarından kurtulan tek Horasan şehri olduğunu belirtir. Kaynaktan anlaşıldığı üzere yıkımın boyutu özellikle bu bölgede oldukça büyüktü. Bkz. Muhammed b. Ali b. Süleyman er-Râvendî, "*Râhat-üs-sudûr ve Âyet-üs-sürûr (Gönüllerin Rahatı ve Sevinç Alâmeti)*", çev. Ahmed Ateş, C. I, TTK Yayınları, Ankara, 2020, s. 178-179.

⁴⁸ Osman Gazi Özgüdenli, "*Selçuklular: Büyük Selçuklu Devleti Tarihi (1040-1157)*", Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 2017, s. 286; burada bir parantez açıp Peacock'un yorumuna bakalım. Ona göre Selçuklu topraklarının batısında kurulan devletler, örneğin çeşitli atabeylikler ve Eyyübîler gibi hanedanlar Selçuklu mirasına önem vermiş ve başlangıçta doğrudan bir "sultanlık" kurmamışken Hârizmşahlar ve Gurlular direkt "sultan" unvanını benimsemişler ve hükûmetlerinin temeli için Selçukluların yerini aldıklarını beyan etme cesaretinde bulunmuşlardı. Daha fazlası için bkz. A. C. S. Peacock, "*Büyük Selçuklu İmparatorluğu*", çev. Özkan Akpınar, İletişim Yayınları, İstanbul, 2020, s. 326.

⁴⁹ Barthold'un tespit ettiği üzere Abbâsîler, Hârizmşahları en az Selçuklular kadar tehlikeli görmüş ve onların batıya doğru siyasi egemenliklerini genişletmelerinden rahatsızlık duymuşlardır. Bkz. V. V. Barthold, "*Moğol İstilasına Kadar Türkistan*", haz. Hakkı Dursun Yıldız, Kronik Kitap, İstanbul, 2017, s. 361.

⁵⁰ Detaylı bilgi için bkz. Aydın Taneri, "*Harezşahlar*", Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 1993, s. 28-29.

1200 senesinde Hârizmşahların başına Sultan Muhammed b. Tekiş (öl. 1220) geçti; Gurluların başında ise en kudretli hükümdarları olarak görülen Sultan Gıyâseddin (öl. 1202) bulunuyordu. İki devletin de merkezi İran’da değildi, ancak buna rağmen, daha çok bugünkü Afganistan ve Pakistan bölgelerine hükmeden ve Delhi’ye kadar da sınırları uzanan Gurlular ile onların kuzeyinde bulunan Hârizmşahların çatışma sahası Horasan bölgesi olmuştur.⁵¹ Sultan Muhammed b. Tekiş döneminde iki devlet arasında çetin savaşlar yaşanmış, pek çok önemli kent el değiştirmiştir. Bağdat tüm bu olan bitenleri endişeyle izlerken Gurluları ve dönemin bir başka önemli gücü olan Karahıtayları sürekli Hârizmşahlara karşı kışkırtmış ve bu savaştan onların galip gelmesini arzulamıştır.⁵² Ancak hadiseler halifenin tasarladığı şekilde gelişmemiş ve kısa süre içinde gidişat Gurluların aleyhine dönmüştür, zira Gıyâseddin’in 1202’deki ölümünden sonra devlet giderek zayıflamış ve nihayet iki hükûmet arasındaki mücadeleden Hârizmşahlar güçlenerek çıkmıştır.

Cüveynî’ye (öl. 1283) göre, Mâverâünnehir’de yakaladığı başarılarından sonra kendisine “*İkinci İskender*” lakabı takılan, ancak bunu beğenmeyen ve kendisine “*Sencer*” denilmesini isteyen Muhammed b. Tekiş⁵³, 1215’te Gazne’yi almış ve ardından Gurluların topraklarının büyük çoğunluğunu ele geçirmişti; nihayet Bağdat üzerine yoğunlaşabilirdi. Arzusu, adını taşımak istediği Büyük Selçuklu sultanları gibi Bağdat üzerinde etkili bir konuma gelmek ve Taneri’nin belirttiği üzere halifenin yalnızca bir *ruhânî reis*, yani dinî bir lider olarak kalmasını sağlamaktı.⁵⁴ Her geçen gün İran topraklarındaki hâkimiyet sahasını genişleten ve pekiştiren Sultan, bu arzusundan dolayı Bağdat’a elçi yolladı ve orada adına hutbe okutulmasını istedi. Bu isteğin reddi üzerine ise Muhammed, halifenin otoritesini hepten hiçe saydı ve Abbâsîlerin bu makamı haksız

⁵¹ Cüveynî, Gurluların Horasan’a saldırıları üzerine Sultan Muhammed’in *öfkeli bir arslan ve etrafa korku salan bir şimşek gibi* hareket ettiğini belirtir. Buradan Hârizmşahlar için Horasan’ın kontrolünün ne kadar önemli olduğu anlaşılıyor. Bkz. Cüveynî, C. II, s. 283.

⁵² Halife’nin memleketinden uzaklarda gerçekleşen bu olaylara müdahale etme teşebbüsü karşılıksız değildi; Gur Sultanı Gıyâseddin Muhammed, Sıddıquî’nin belirttiği üzere Selçuklulardan sonra Orta Asya ve Horasan’da halifeden hükümdarlık isteyen tek liderdi. O, Horasan ve geri kalan Hârizmşah topraklarını ele geçirmeyi arzularken Bağdat’ın desteğine de ihtiyaç duyuyordu. Bkz. İqtidar Husam Sıddıquî, “Gurlular”, *DİA*, C. 14, İstanbul, 1996, s. 209; Hârizmşah Sultanı, Gurluların topraklarına ve hazinelerine el koyunca Halife’nin bahsi geçen devletlere yolladığı mektupları ele geçirmiş ve Bağdat’a uyguladığı baskının dozunu arttırmıştı. bkz. Cüveynî, C. II, s. 333-334.

⁵³ Cüveynî, C. II, s. 302.

⁵⁴ Taneri, *Harezmsahlar*, s. 37.

yere işgal ettiklerini belirterek onun yerine Seyyid Alâülmülk Tirmizî'yi halife olarak kabul etti.⁵⁵

Ancak yaşanan bütün bu gerginliklere karşın iki hükûmet arasında diplomatik yollarla çözüm aranabilmişti, hatta Halife Nâsır-Lidînillâh'ın (öl. 1225) yolladığı elçilik heyetlerinden birinde dönemin en meşhur şeyhlerinden Şehâbeddin Sühreverdî (öl. 1234) de bulunuyordu. Sultan, Şeyh'e hürmet etmiş ve ona, aslında Abbâsîlere karşı kötü bir niyetinin olmadığını, onlara asla saygısızlık etmediğini belirtmişti; buna rağmen bu görüşmede ilişkileri düzeltmek adına olumlu kararlar alınamamıştır.⁵⁶ Meşhur *Otrar Hadisesi* yaşanmadan kısa bir süre önce Sultan ordularıyla İran'a girmiş ve burada bazı yerel hâkimleri kendine bağladıktan sonra Bağdat'a yönelmiştir. Ancak kış şartlarının ağır geçmesinden dolayı ordusu dağılmıştır; yakın gelecekte Moğollarla başlayacak savaş da Sultan Muhammed'in dikkatini Bağdat üzerinden çekecektir.

1.1.2. Moğol İstilasası ve İran

Selçukluların ardından Orta Asya ve İran bölgesinin en kudretli devleti konumuna gelen Hârizmşahlar bölgedeki varlığını güçlendirmeye çalışmakta ve batıya doğru genişleme politikalarını ısrarla uygulamaktayken, 1206 yılında, Sultan Muhammed'in devletinden çok uzaklardaki Onon Irmağı kenarında tüm dünya tarihini derinden etkileyecek bir gelişme yaşıyordu. Modern tarihçilerin azimli, her zaman temkinli, zeki ve soğukkanlı bir adam olarak tanıttıkları Temuçin (öl. 1227), gençlik yıllarında yaşadığı zorlu bir hayatın ardından dünya tarihinin en unutulmaz isimlerinden olan "*Cengiz Han*" adını

⁵⁵ Cüveynî, bu düşmanlığın Sultan'a uğursuzluk getirdiğine inanacaktır. Bkz. Cüveynî, C. II, s. 335; İbrahim Kafesoğlu, "*Harezşahlar Devleti Tarihi (485-618/1092-1221)*", TTK Basımevi, Ankara, 1984, s. 216-217; Kennedy, Abbâsîlerin İslâm Peygamberi'nin biyolojik torunları olmamalarından ötürü sıklıkla sahtekârlıkla suçlandıklarını belirtmektedir. Şimdi Hârizmşahlar da bu durumu atf yapıyor ve onları işgalci olarak görüyorlardı. Bkz. Hugh Kennedy, "*Hilafet*", çev. M. Murtaza Özeren, İnkılâp Yayınları, İstanbul, 2019, s. 75.

⁵⁶ Şihâbüddin Muhammed Horendezi Zeydarî Nesevî, "*Sîret-i Celâleddîn Mingberni*", teshîh Müctebî Mînovî, Neşr-i Bungâh-ı Tercüme ve Neşr-i Kitâb, Tehrân, 1344, s. 20-21.

olarak dağınık hâldeki Moğol Ulusunu birleştirecek yegâne güç konumuna gelmişti.⁵⁷ Bu isim Çin kaynaklarında “*Tanrının takdiriyle yaratılmış*” manasına geliyordu.⁵⁸

Elbette burada, Cengiz’in tüm hayatından ve onun Uzak Doğu’daki faaliyetlerinden detaylıca bahsedilmeyecektir. Ancak Tanrı’dan kut aldığına inanan Han’ın ve torunlarının kısa sürede elde ettikleri başarıların ve idare ettikleri coğrafyaların büyüklüğünün çok etkileyici olduğu belirtilmelidir.⁵⁹ Cengiz, hayatının son yirmi yılına o kadar çok başarı sığdıracak, o kadar geniş toprakları fethedecekti ki, ardında bıraktığı mirastan dolayı günümüzde dahi Moğolların ulusal kahramanı olarak önemini koruyacak, anısı Moğolistan’daki 40 metrelik azametli heykeli ve daha pek çok eser ile sembolleştirilecekti. Şüphesiz o, hiç eskimeyen, azalmayan bir karizmaya sahipti ve bunun neticesinde adamları ve mirasçıları sadece sağlığında değil, ölümünden sonra dahi ona bağlı kalacaklardı. Yüzyıllar sonra bile torunları, tıpkı Müslümanların Peygamber’in sünnetine sahip çıktığı gibi ataları Cengiz’in yasasına ve töresine bağlı kalmaya özen göstermişler ve ilahi bir hüviyete sahipmişçesine onu esnetmekten veya değiştirmekten kaçınmışlardır. Roux, Cengiz’in, bir Tanrı gibi ulusunu tek başına ortaya çıkarttığını ve ona hayat verdiğini belirterek Moğolların ona neden bu kadar önem atfettiğini anlamamızı sağlamaktadır.⁶⁰ 1240’lı yılların ikinci yarısında Moğol İmparatorluğu sınırlarında bulunan ve Papa IV. Innocent (öl. 1254) tarafından görevlendirilen Simon de Saint Quentin de Moğolların hanlarını Tanrı’nın oğlu olarak gördüklerini, hatta onları Tanrı’nın yerine koyduklarını, bu durumdan duyduğu

⁵⁷ “*Moğolların Gizli Tarih*”, çev. Ahmet Temir, TTK Yayınları, Ankara, 2016, s.133-134; Grousset Temuçin’in Cengiz Han olmasının ve dağınık hâldeki soydaşlarını birleştirmesinin ardından Uygurların çöküşünden bu yana başsız kalan *Bozkır İmparatorluğu*’nun Moğollar tarafından yeniden kurulmuş olduğuna dikkat çekmektedir. Bkz. René Grousset, “*Bozkır İmparatorluğu: Attila, Cengiz Han, Timur*”, çev. M. Reşat Uzmen, Ötüken Neşriyat, İstanbul, 2019, s. 247; Biran, 1206 kurultayının toplandığı dönemi ve kabaca 1204-1209 yılları arasında Cengiz Han’ın Moğolları ve diğer yakın kavimleri kendi bayrağı altında topladığı *kuluçka dönemi* olarak nitelendirmektedir. Bkz. Michal Biran, “*Cengiz Han*”, çev. Ahmet Fethi Yıldırım, Vakıfbank Kültür Yayınları, İstanbul, 2019, s. 65.

⁵⁸ “*Cengiz İmparatorluğu Hakkında İlk Tarih Kayıtları: Meng Ta pei lu ve Hei Ta shi lu*”, çev. Ankhbayar Danuu, haz. Mustafa Uyar, Ötüken Neşriyat, İstanbul, 2012, s. 47.

⁵⁹ Jean-Paul Roux da bu konuya dikkat çeker ve örnek olarak İslâm’ı yaymaya çalışan Arapların geniş coğrafyaları ele geçirmelerinin Moğollardan daha uzun sürede gerçekleştirdiklerini hatırlatır. Ayrıca Cengiz’in ve torunlarının başarılarının Büyük İskender, Napolyon veya Timur’un cihan hâkimiyeti uğruna tüm ömürleri boyunca verdikleri mücadelelerden çok daha etkili, uzun ömürlü ve sağlam olduğuna dikkat çeker. Bkz. Jean-Paul Roux, “*Moğol İmparatorluğu Tarihi*”, çev. Aykut Kazancıgil-Ayşe Bereket, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2020, s. 20-21.

⁶⁰ Roux, *a.g.e.*, s. 22.

rahatsızlığı da belli ederek, aktarmaktadır.⁶¹ Bu inanış hiç şüphesiz çalışma alanım olan İran Moğolları, yani İlhanlılar başta olmak üzere, Cengiz'in dünyanın dört bir yanına yayılmış çocukları ve torunlarının zihinlerinde, etkilendikleri, hatta benimsedikleri güçlü ve kadim dinlerin savunucuları olduklarında dahi yaşamaya devam etmiş ve Büyük Han'ın hatıraları onun soyundan gelenler tarafından mukaddes bir hazine gibi korunmuştur. Ne var ki Cengiz, yola *dünya fatihi* olmak amacıyla çıkmamıştı. Morgan'ın belirttiğine göre o, böyle bir amacı gerçekleştirmek için ilahi bir göreve sahip olduğu fikrine en başından beri sahip değildi, bu durum orduları giderek yayıldıkça ve önünde hiç kimsenin duramayacağını anladıkça değişmeye başlayacaktı. Ancak belli başarıların ardından Cengiz, kendine bu misyonu yükleyecekti ve bu misyon onun torunları tarafından taşınmaya devam edecekti.⁶²

Kısa süre içerisinde Çin'de ve Karahıtaylar üzerinde başarılar sağlayan ve hükümlerlik sahasını genişleten Cengiz, en nihayetinde Hârizmşahların komşusu olmuştu. Elbette böylesine büyük iki devletin hükümdarı da birbirlerinden haberdarlardı. İki hâkim de komşusundan çekiniyor ve onu tanıma girişimlerinde bulunuyordu. Örneğin Sultan, Irak seferinden döndükten sonra, Cengiz'in yolladığı Müslüman elçileri karşılamış, onlara Han'ın ordusunun büyüklüğünü ve onun gerçekten Çin'i alıp almadığını sormuştu.⁶³ Doğrusu Cengiz de Selçukluların halefi olan bu büyük sultanlığa karşı temkinli yaklaşıyordu. Hatta Morgan, Cengiz'in ilk başta bu devleti ürkütücü bulmuş olabileceğine değinmektedir.⁶⁴ Bununla birlikte elçiler sadece istihbarat amacıyla gönderilmiyordu, Cengiz'in ticarete çok önem verdiği ve ticari ilişkileri geliştirmek ve iyileştirmek istediği herkesçe bilinmektedir.

⁶¹ Simon de Saint Quentin, "*Bir Keşif'in Anılarında Tatarlar ve Anadolu, 1245-1248*", çev. Erendiz Özbayoğlu, DAKTAV, Antalya, 2006, s. 13.

⁶² David O. Morgan, "The Mongols and the Eastern Mediterranean", *Latins and Greeks in the Eastern Mediterranean After 1204*, ed. Benjamin Arbel-Bernard Hamilton-David Jacoby, Routledge Taylor&Francis Group, London-New York, 2007, s. 200.

⁶³ Nesevî, s. 49-50.

⁶⁴ David O. Morgan, "The Mongols in Iran, 1219-1256", *The Coming of the Mongols*, ed. David O. Morgan-Sarah Stewart, I. B. Tauris, London-New York, 2018, s. 46.

Ancak Han'ın ticaret ağını işlek tutmaya çalıştığı bir dönemde Sultan Muhammed, Moğollar üzerinde baskı kurmak için 1218 senesinde bir sefere çıkmış ve kesin bir başarı elde edemedi geri dönmüştü.⁶⁵ Sultan'ın bu saldırgan tutumuna karşın Cengiz yine de Muhammed ile savaşmak istememiş ve ticareti canlı tutmak için kervanlar yollamaya devam etmişti. İşte bu kervanlardan birinin Sultan'ın topraklarında imhası ile sonuçlanan meşhur *Otrar Hadisesi* sonrası Cengiz Han, Hârizmşah politikasını tamamen değiştirmiş ve savaş hazırlıklarına başlamıştır.⁶⁶

Nihayet Cengiz sefere çıktığında Muhammed, devasa ordusuna rağmen Han'ın karşısına çıkmayı göze alamamış, üstelik güçlendirdiği şehir garnizonlarının herhangi birinin başında da bilfiil bulunmamıştı. Savaşın aleyhine seyretmesi neticesinde Amuderya (Ceyhun) nehrinin batısına doğru çekilmişti.⁶⁷ Bu, Orta Asya topraklarını kaderine bırakıp talihin dönmesini beklemek veya mağlubiyet ve ölümden kaçmak için İran'a yönelmek anlamına geliyordu. Ne var ki Sultan'ın İran topraklarına sığınıp Hazar'daki Abeskûn adlı bir adada öleceği güne kadar burada gerçekleştireceği faaliyetler Orta Asya şehirlerinden sonra İran şehirlerinin de Moğollar eline geçmesine neden olacaktır, zira düzgün bir savunma hattı oluşturulmadığı gibi Moğol komutanları sürekli Sultan'ı takip ediyorlardı.⁶⁸

⁶⁵ Burada savaş isteyen kişi Sultan Muhammed'dir. İzgi'nin belirttiği üzere Sultan, o sırada Merkitler üzerine saldıran Cengiz Han'ın kuvvetlerini ortadan kaldırmayı amaçlamış ve bu uğurda ordusuyla birlikte Semerkant'tan yola çıkmıştır. Bkz. Özkan İzgi, "Harezmsah ve Moğolların ilk Karşılaşmaları ve Otrar Hâdisesi", *Orta Asya Türk Tarihi Araştırmaları*, haz. Erkin Ekrem-Serhat Küçük, TTK Yayınları, Ankara, 2017, s. 60; Cüveynî bu savaşta ordunun ortasında bulunan Sultan'ın birliklerinin Moğollar tarafından kuşatıldığını, Muhammed'in canını oğlu Celâleddin Mengübertî (öl. 1231) sayesinde kurtardığını aktarır. Bu arada Cengiz Han bu savaşta ordusunun başında değildi, çarpışmayı komutanları yönetiyorlardı. Bkz. Cüveynî, C. II, s. 318-320

⁶⁶ Aslında, May'in belirttiğine göre, Cengiz Otrar'da kervanının imha edildiğini öğrendikten sonra, en sinirli hâlindeyken bile hemen savaşa karar vermemişti. Zira kendisi, Çin'deki sorunları halletmekle ilgileniyordu, yeni bir cephe açma niyetinde değildi. Bu nedenle ilk olarak Sultan'dan tazminat ve Otrar valisinin gönderilmesini talep etti. Ancak bu talebin reddi üzerine savaşımaya karar verdi. Bkz. Timothy May, "*Moğol İmparatorluğu*", çev. Ülke Evrim Uysal, Kronik Kitap Yayınları, İstanbul, 2021, s. 107.

⁶⁷ Sultan'ın mevcut asker sayısı hakkındaki tartışmalar ve bu orduların kullanım yerleri hakkında bkz. H. Ahmet Özdemir, "*Moğol İstîlâsı ve Abbâsî Devleti'nin Yıkılışı: Cengiz ve Hülâgü Dönemleri (612-656/1226-1258)*", İz Yayınları, İstanbul, 2018, s. 157-159.

⁶⁸ Nesevî, Sultan'ın adı geçen adaya giderken, yani ölmeden önceki sayılı günlerini yaşamaktayken, geniş bir ülkeye sahip olduğundan ancak şimdi kendisine bu ülkede mezar olarak bir toprak parçasının bile kalmamasından yeisle bahsettiğini aktarır. Bkz. Nesevî, s. 68.

Otrar, Buhara, Semerkant⁶⁹ gibi Orta Asya'nın önemli ticaret ve kültür merkezleri yerle bir edildikten sonra Moğol birliklerini yöneten Cebe ve Sübütey adlı generaller önce Horasan bölgesine, sonra da Sultan'ın peşinden İran'ın batısına geldiler. Sultan İran'ın içinde şehir şehir dolaşırken buradaki birlikleri savaşmaya ve şehirleri savunmaya cesaretlendirmiş, şehir yöneticilerine hendekler kazmalarını ve hisarları onarmalarını emretmiş⁷⁰, çiftçilere ise mahsulleri yok etmelerini veya saklamalarını tembihlemişti. Gabriel'e göre bu durum Sultan'ın yeni bir savunma hattı oluşturmak için geliştirdiği bir stratejiye işaret etmektedir.⁷¹ Ancak herhangi bir savunma adı geçen Moğol generallerini durduramadı; büyük bir ordu toplanıp genel bir savunma yapılmadı veya yapılmadı, bunun yerine şehirler Moğol ordularına karşı birkaç metrelik çukurlar kazılarak, tıpkı Orta Asya kentleri gibi, yalnız bırakıldı. Bu takip sırasında Merv, Nişâbur, Belh, Herat gibi Horasan'ın önemli şehirleri yağmalandı ve binlerce insan öldürüldü.⁷² Sultan'ı yakalamak için görevlendirilen generaller 1220'de Sultan öldükten sonra dahi İran'ın batısında ve Azerbaycan'da şehirleri yağmaladılar, yerel hâkimlerin güçlerini kırdılar ve oradan Kafkaslar'ı aşyp Gürcülerin ve Rusların ordularını yendikten sonra Cengiz'in yanına döndüler. Melville'e göre Moğolların Hârizmşah topraklarında bu kadar hızla ilerlemesinin nedeni, Sultan Muhammed'in istiladan önceki hırslı yayılmacı politikasından kaynaklanıyordu. Onun bu tutumu nedeniyle Moğollara karşı engel teşkil edebilecek güçler ortadan kaldırılmış ve Cengiz'in önü açılmıştı.⁷³

Sultan Muhammed'in ölümünden sonra Hârizmşahlar adına Moğollar karşısında tek bir kişinin durduğunu görmekteyiz: oğlu Celâleddin Mengübirtî (öl. 1231). Moğollar Aral'ın

⁶⁹ Cüveynî Sultan'ın Buhara ve Semerkant'ın düştüğü haberlerini peş peşe aldıktan sonra *iyiyi kötüyü düşünemez* bir duruma geldiğinden bahseder. Bkz. Cüveynî, C. II, s. 324.

⁷⁰ Minhâc-ı Sirâc el-Cûzcânî, "*Tabakât-ı Nâsirî (Moğol İstilasına Dair Kayıtlar)*", çev. Mustafa Uyar, Ötüken Neşriyat, İstanbul, 2016, s. 61.

⁷¹ Richard A. Gabriel, "*Yiğit Subutay: Cengiz Han'ın En Büyük Komutanı*", çev. Merve Tosun, T&K Yayınları, İstanbul, 2017, s. 92.

⁷² Osman G. Özgüdenli, "Cengiz Han ve Moğol İmparatorluğu", *Ortaçağ'da Türkler, Moğollar, İranlılar (Kaynaklar ve Araştırmalar)*, Ötüken Neşriyat, İstanbul, 2020, s. 224; Grousset, *Bozkır İmparatorluğu*, s. 272-273.

⁷³ Charles Melville, "Concepts of Government and State Formation in Mongol Iran", *Iran After the Mongols*, ed. Sussan Babaie, I. B. Tauris, London-New York, 2019, s. 35; Manz ise İslâm şehirlerini yarıbağımsız takımadalara benzetmektedir. Onları denetim altına almak oldukça zordu. Tabi o, bunu Timurlu İran'ı için söylemektedir ancak durumun Moğol istilası zamanında da böyle olduğu düşünülebilir. Şehirlerin bu durumları, hızlı ilerleyen Cengiz orduları karşısında organize olmalarının da önüne geçmiş olmalıdır. Bkz. Manz, *Timurlu İran'ında İktidar, Siyaset ve Din*, s. 3.

güneyinde, yani bugünkü Özbekistan ve Türkmenistan topraklarında Hârizmşahlının önemli şehirlerini elde etmeye uğraşırken Celâleddin, Horasan üzerinden Afganistan'a geçmiş ve Gazne'ye gelmişti.⁷⁴ Amacı sadık ve kalabalık bir ordu toplayıp Moğolları yenmek ve babasının sultanlığını yeniden ihya etmektir. Buradaki faaliyetleri ve Moğol birliklerine karşı yakaladığı başarılar Cengiz Han'ı onun üzerine çekti⁷⁵; tam Celâleddin Hindistan'a geçeceği sırada ordusu Sind Nehri kenarında sıkıştırıldı (1221). Mengübertî ne kadar direndiyse de askerlerinin çoğu dağıtıldı, kendisi de nehri geçip Hindistan'a kaçmak zorunda kaldı.⁷⁶

Celâleddin bir süre Hindistan'da faaliyette bulunmuş, burada yeni bir ordu kurmaya çalışmış ancak bölgenin hâkimleri ile sorunlar yaşadıkdan sonra batıya, İran'a dönmüştü. İran'da başta Kirman ve Fars hâkimleri olmak üzere bazı yerel otoriteler Celâleddin'in üstünlüğünü tanıdılar ve Tebriz merkezli Azerbaycan bölgesi onun hükümranlık sahası konumuna geldi.⁷⁷

Zamanla Gürcistan üzerine seferler gerçekleştiren ve İran üzerindeki hâkimiyetini pekiştiren Celâleddin, Ani ve Kars'a saldırılar düzenleyerek niyetinin sınırlarını daha da batıya ilerletmek olduğunu belli ediyordu. Nitekim kendisinin kısa süre sonra Bağdat

⁷⁴ el-Cûzcânî, *Tabakât-ı Nâsırî*, s. 69.

⁷⁵ Cûzcânî (öl. 1266'dan sonra), Mengübertî'nin bu başarısından sonra özellikle Horasan halkının cesaret kazandığını ve yerlilerin bölgedeki Moğollara karşı başkaldırdığından bahseder. Bkz. el-Cûzcânî, *Tabakât-ı Nâsırî*, s. 77; Roux da bu haber üzerine Merv ve Herat kentlerinin ayaklandığından belirtir. Halk bulduğu ilk fırsatta tesis edilmeye çalışılan Moğol otoritesini İran'dan çıkarmaya çalışıyordu. Bkz. Roux, *Moğol İmparatorluğu Tarihi*, s. 201.

⁷⁶ Nesevî, Celâleddin'in neredeyse Cengiz'i yeneceğini, onun Moğol ordularının *kalbine* kadar ilerlediğini, ancak o esnada Cengiz'in 10.000 kişilik takviye birliklerinin olaya müdahale edip Celâleddin'in ordularını dağıttığını yazmaktadır. Bkz. Nesevî, s. 110.

⁷⁷ Grousset, ilk Moğol saldırılarından sonra Horasan ve Afganistan'ın kelimenin tam anlamıyla bir "*no man's land*"e dönüştüğünü, Cebe ve Sübütey'in akımları sonrasında ise Batı İran'da anarşinin baş gösterdiğini belirtir. Saldırıların etkileri kalıcı olsa da burada henüz ciddi anlamda bir Moğol yönetimi tesis edilmemişti. Celâleddin'in gücünü toparlaması için İran önemli bir bölgeydi. Bkz. Grousset, *Bozkır İmparatorluğu*, s. 295; Piskopos Stepanos, Celâleddin'in İran'a gelişini "güneyden öfke ateşi esti ve ülkenin (Ermeni ülkesinin) bütün güzelliklerini yuttu" şeklinde anlatır ve onun İran'ı ve ardından Ermeni memleketini harap ettiğini, buralara hasarlar verdiğini belirtir. Bkz. A. A. Galstyan, "*Ermeni Kaynaklarına Göre Moğollar: XIII.-XIV. Yüzyıllara Ait Eserlerden Alıntılar*", çev. İlyas Kemalöğlü, Yeditepe Yayınları, İstanbul, 2017, s. 61.

ordularıyla ve Eyyûbî birlikleriyle çarpıştığını görmekteyiz.⁷⁸ Anadolu'ya girip Ahlat'ı da alan ve bunu bir fetihnâme⁷⁹ ile duyuran Celâleddin, bu faaliyetleri sonrasında karşısında Türkiye Selçuklu Sultanı I. Keykubad (öl. 1237) ve Eyyûbîler'den Melik Eşref'in (öl. 1237) oluşturduğu bir koalisyon buldu. 1230 senesinde Celâleddin'e karşı Erzincan yakınlarında gerçekleştirilen savaş sonrası Hârizmşah'ın orduları dağıtıldı.⁸⁰ Yenilginin zamanlaması Celâleddin için daha da kötüydü, zira kısa süre sonra Moğol komutanı Çurmagun Noyan'ın birlikleriyle birlikte peşinden geldiği haberini aldı ve bunun üzerine Halife ve Selçuklu ile Eyyûbî sultanlarına Moğollara karşı ittifak kurmayı teklif etti.⁸¹ Ancak elbette müttelik arayışı yanıtız kaldı. Kısa bir süre Moğollardan kaçan ve bu süreçte geriye kalan az sayıdaki birliklerinin çoğunluğunu da kaybeden Celâleddin'in serencamı babası gibi memleketi dışında tahtsız ve yalnız ölmek oldu (1231).⁸² Muhammed b. Tekiş'in benimsediği “*Sencer*” adına atıf yapan ve kendini “Ben Sultan Sencer'in oğlu Mengübirtî”⁸³ şeklinde tanıtan son Hârizmşah da ataları gibi Selçukluların Yakın Doğu'daki otoritelerinin bir benzerini inşa edememiş ve kendisinin ölümüyle birlikte İran'da yerel hâkimlerin Moğollara tabi olmak dışında bir çareleri kalmamıştı.

Celâleddin'in ölümünden, Cengiz'in torunu Hülegü'nün (öl. 1265), kardeşi Büyük Han Möngke (öl. 1259) tarafından İran'a gönderildiği ve burada faaliyetlerine başladığı zamana kadar gerçekleşen siyasi olaylar hakkında fazla malumat verilmeyecektir. Ancak aşağı yukarı yirmi beş yıllık bu siyasi boşlukta, daha doğrusu İran'ın güçlü bir devletten mahrum kaldığı bu dönemde Moğol varlığının her zaman kendini hissettirdiği söylenebilir. Müslüman kaynaklarda İslâm dostu olarak tasvir edilen Cengiz'in oğlu Ögedey Han (öl. 1241)⁸⁴ ile ondan sonra yerine gelen Güyük Han (öl. 1248) zamanlarında

⁷⁸ Kaynakların aktardığına göre Celâleddin'in, babası ve dedesi gibi, Bağdat üzerinde planları olduğu anlaşılıyor. Bkz. Cüveynî, C. II, s. 353.

⁷⁹ Bahsi geçen fetihnâme Cüveynî'nin metninde aynen bulunmaktadır. Bkz. Cüveynî, C. II, s. 373-375.

⁸⁰ İbn Bibi, “*El Evamirü'l-Ala'ıye fi'l-Umuri'l-Ala'ıye (Selçuk Name)*”, C. I, haz. Mürsel Öztürk, T.C. Kültür Bakanlığı Millî Kütüphane Başkanlığı Basımevi, Ankara, 1996, s. 406-410; Nesevî, s. 221-222.

⁸¹ Cüveynî, C. II, s. 378.

⁸² Sultan'ın ölümü hakkında bkz. Cüveynî, C. II, s. 383-384; Nesevî, s. 279.

⁸³ Nesevî'ye göre Celâleddin, “*Sencer*” adına Abbâsî Halifesi ile iletişim kurduğunda atıf yapıyordu. Bkz. Nesevî, s. 281.

⁸⁴ Örneğin el-Cûzcânî onun İslâm dünyasının refahı için uğraştığını belirtmektedir. Bkz. el-Cûzcânî, *Tabakât-ı Nâsırî*, s. 105.

Çurmagun Noyan İran’da faaliyet göstermiş, akabinde Baycu Noyan görevlendirilmiştir. Bu komutanlar Han adına İran’ı direkt yönetmiyorlardı ancak askerî harekâtı hız kesmeden devam ettiriyorlar ve Moğol Devleti’nin sınırlarını genişletmeye çalışıyorlardı. Aynı zamanda ülke Cin Timur, Körgöz ve Argun Aka adlı Moğol valileri tarafından da bir süre idare edildi.⁸⁵ Elbette İran’daki bu Moğol varlığının yanında bazı bölgelerde yerel hâkimler de mahallî otoritelerini sürdürdüler; örneğin Kirman ve Fars hâkimleri Moğolların egemenliğini kabul etmiş ve onlara tabi bir şekilde hükûmetlerini devam ettirmişlerdi.⁸⁶ Büyük Han Möngeke’nin bir kardeşini Çin’e, diğerini de İran’a yollamasıyla bu bölgelerin siyasi yapısı kökten değişecekti; XIII. yüzyılın ikinci yarısından sonra İran’a gelen Hülegü ile ülke resmen Cengiz’in torunları tarafından yönetilmeye başlayacaktı.

1.2. XIII. YÜZYILIN İLK YARISINDA İRAN’DA TASAVVUF

İslâm tarihi bir bütün olarak ele alınmak istendiğinde tasavvuf tarihi bunun dışında tutulamaz. Züht, şeyh, tarikat vb. tasavvufî kavramların tarih içindeki seyri, Müslüman toplum içerisindeki yeri ve etkileri incelenmeden İslâm dininin gelişimini ve İslâm toplumunu sağlıklı bir şekilde anlamak zordur. Aynı şekilde tasavvufun anlaşılabilmesi için, başta Horasan tasavvuf ekolü olmak üzere, İran tasavvufunun gelişimini, o topraklarda yetişen önemli şahısları ve onların eserlerini bilmek ve araştırmak elzemdir. Schimmel, özellikle Horasan’ın tasavvuf tarihindeki önemini “İran’ın doğu vilayetleri, tasavvufî eğilimleri olan ruhlar için her zaman verimli bir toprak olmakla övünmüştür” sözleriyle vurgulamaktadır.⁸⁷

⁸⁵ İran’da Moğol hâkimiyetini arttıran bu komutanlar Gürcistan ve Anadolu üzerine de pek çok kez seferler düzenlemişlerdir. Baycu Noyan 1243 yılında gerçekleşen Köseadağ Savaşı’nda kazandığı zafer ile Anadolu’daki Selçuklu Sultanlığını Moğollara bağlamıştır. Daha fazlası için bkz. Özgüdenli, *Cengiz Han ve Moğol İmparatorluğu*, s. 229; adı geçen valilerin döneminde İran’da yaşananlar hakkında Cüveynî’nin eserinde bolca bilgi bulunmaktadır.

⁸⁶ Örneğin Fars Atabeyi Salgurluların Moğollara bağlanma süreci için bkz. Erdoğan Merçil, “*Fars Atabegleri Salgurlular*”, TTK Basımevi, Ankara, 1991, s. 86-87.

⁸⁷ Annemarie Schimmel, “*İslamın Mistik Boyutları*”, çev. Ergun Kocabıyık, Alfa Yayınları, İstanbul, 2020, s. 139.

Bu çalışmanın sınırlarını belirleyen XIII. ve XIV. yüzyıllar, Afrika'nın batı sahillerinden Çin'e kadar uzanan tüm İslâm dünyasında tarikatların çoğaldığı, şeyhlerin binlerce takipçiye ulaştığı ve yüzyıllar boyunca okunacak ve müritleri tarafından mukaddes kabul edilecek kitaplar yazdıkları zengin bir dönemdir. Tasavvuf alanında yazılmış en meşhur Farsça klasikler bu devirde kaleme alınmış olup, önemli toplumsal ve siyasi işlevleri olan tarikatlar bu asırda güçlenmişlerdir.⁸⁸ Bununla birlikte bu eski ve gelişimini büyük ölçüde tamamlamış tasavvuf geleneğinin, ya da başka bir deyişle, genellikle Farsça ve Türkçe kullanan ve köklü bir gelenekten gelen İran ve Orta Asya tasavvufunun, Moğol istilası döneminde batıya kaydığı, Anadolu bölgesinin de bu anlamda hayatlarını idame ettirmek isteyen sûfiler tarafından oldukça tercih edilen bir bölge olduğu herkesin malumudur. Anadolu'yu mesken tutan bu köklü tasavvufî öğretiler zamanla Anadolu Türk halkının dinî yaşantısı üzerinde de tesirli olmuştur. Bunun izlerini günümüzde dahi takip etmek zor değildir. Bütün bunlardan ötürü bu ilgi çekici alan, yani Ortaçağ İslâm tasavvufunun Anadolu'daki macerası ve Türk toplumu üzerindeki etkileri, hâlen aydınlatılmaya muhtaç pek çok noktası olmakla birlikte, sık çalışılan bir araştırma sahası olmuştur ve yakın gelecekte de olacağı benzenmektedir. Peki Moğol yönetimi altındaki İran'da tasavvufun, tarikatların ve şeyhlerin durumu neydi?

Moğol istilası yaklaştığında, hatta saldırıların en şiddetli olduğu, binlerce insanın öldürülüp mallarının yağmalandığı ve şehirlerin tarumar edildiği dönemde dahi elbette herkes yurdunu terk etmedi. Cengiz'in generalleri ve onlardan sonra da bizzat torunu Hülegü İran'a geldiklerinde Horasan başta olmak üzere ülkenin çeşitli yerlerine dağılmış tarikatlar ve şeyhlerle karşılaştılar. Kadim bir tasavvuf kültürü uzaklardan gelen bu bozkırlı istilacıların hemen önündeydi; taraflar arasında kaçınılmaz olarak iletişim kurulacaktı. Ancak bu ilk temaslardan bahsetmeden önce XIII. yüzyılda İran'da tasavvuf

⁸⁸ Schimmel bugün dahi pek çok kişi tarafından keyifle okunan ve tercümele vasıtasıyla dünyanın her tarafında bilinen önemli Farsça tasavvuf klasikleri ile tarikatların çoğalması arasında bağ kurmaktadır. Artık ilk yüzyıllardaki kadar bireysel olmadığını söyleyebileceğimiz tasavvuf öğretisi, şeyhler tarafından geniş kitlelere aktarılmaya başlamıştı. Bu gelişme, tarikatların kurulmasına neden olduğu gibi halka İslâm mistisizmini öğretmek ve sevdirmek için hikâyelerden ve özlü sözlerden oluşan edebî eserlerin kaleme alınmasını da beraberinde getirdi. Bkz. Annemarie Schimmel, "*Tasavvuf Notları*", çev. Dilara Yabul, Sufi Kitap, İstanbul, 2018, s. 40.

algısının ne durumda olduğuna kısa bir göz atmak, çalışmanın ilerleyen sayfalarında yer alacak konuların daha iyi anlaşılabilmesi için önemli olacaktır.

1.2.1. Nasıl Bir Tasavvuf?

Tasavvuf öğretisi oldukça eskidir ve ilk zahitlerin izi İslâmiyet'in yayılmaya başladığı ilk yüzyıllara kadar sürülebilir. İran bölgesi de bu mistik hareketlerin ortaya çıktığı ve geliştiği uzun süreçler boyunca her asırda verimli ve hareketli bir coğrafya olagelmıştır. Tanınmış ilk büyük sûfilerin pek çoğunun ya İranlı kökenleri vardır ya da hayatlarının belli bir kısmını İran'da geçirmişler ve buranın kadim kültürel atmosferinden solumuşlardır.

Tasavvuf, XIII. yüzyıla gelene kadar epey değişikliğe uğramıştır. Kendini siyasi ve dinî elitlere kabul ettirmesi ve öğretilerine halk tabanında geniş bir yer bulması için ilk zahitlerden bu yana aradan dört, hatta beş yüzyıl geçmesi gerekecekti. Özellikle şariat kanunlarının uygulayıcısı ve düzenleyicisi olan dinî zümrelerin tasavvufu İslâmî bir öğreti olarak görmeleri XI. ve XII. yüzyıllarda, yani İran'ın kökenleri Orta Asya ve bozkır kültürüne dayanan başka bir imparatorluk tarafından yönetildiği Selçuklular zamanında gerçekleşecekti.

İlk dönem sûfilerinin, daha doğrusu zahitlerinin, inançlarını açık açık sergilemek ve yaymak gibi bir niyetleri yoktu. Kendilerini kabul ettirmek veya yaptıkları uygulamaların doğrulunu ispat etmek arzusunda değillerdi. Hatta gündelik hayatın her unsurundan uzak kalmaya özen gösteren bu şahıslar halkla ve özellikle siyasi aktörlerle mesafeli olmak konusunda oldukça ısrarcıydılar. Başkalarının onlar hakkında ne düşündükleri önemsizdi, genel olarak bu dünyaya ait olan her şey onlar için tehlikeli ve uzak durulması gereken unsurlardı. Kendilerini küçük, yetersiz ve değersiz gördükleri gibi en büyük günahkâr

olarak dahi nitelendirebiliyorlardı. İlk sûfilerin günümüze kadar ulaşan sözlerinde sık sık bu durumu açıklayan vurgulara rastlanılmaktadır.⁸⁹

Buna karşın XI. ve XIII. yüzyıllara gelindiğinde, İran’da sadece siyasi anlamda değil tasavvufî anlamda da önemli gelişmelerin yaşanmaya başladığı göze çarpmaktadır. Eğer Râvendî’nin (öl. 1207) *Râhat-üs-sudûr ve Âyet-üs-sürûr* adlı eserine bakacak olursak orada, yani son Büyük Selçuklu hükümdarı Sencer’in ölümünden yarım asır sonra kaleme alınmış bir Selçuklu kroniğinde⁹⁰, Tuğrul ile Çağrı Bey’in Hemedan’a⁹¹ geldiklerinde Baba Tâhir-i Uryân (öl. 1055 [?]) adlı bir sûfî ile görüştüklerine ve hatta o toprakların hükümrânlık hakkını onun elinden aldıklarına dair menkıbevi bir hikâyeye ile karşılaşırız.⁹² Benzer bir hikâyeye meşhur şeyh Ebû Saîd-i Ebü’l-Hayr’ın (öl. 1049) torunu Muhammed b. Münevver’in yazdığı *Esrârü’t-tevhîd fi makamati’s-Şeyh Ebî Sa’îd* adlı menâkıbnâmeye de geçmektedir. Buna göre iki kardeşin Şeyh ile karşılaşması Dandanakan’dan hemen önce, Meyhene’de⁹³ gerçekleşmiştir. Şeyh, Çağrı’ya dönerek “Sana Horasan üzerinde hâkimiyet verdim” demiş, akabinde Tuğrul’a da “Sana Irak üzerinde hâkimiyet verdim” demiştir.⁹⁴ Elbette bu anlatıların doğruluğu şüpheli olmakla birlikte dikkat edilmesi gereken nokta gerçek olup olmadıkları meselesi değildir. Özellikle XII ile XIII. yüzyıllarda tasavvuf yazınında yeni bir çağa giriliyor ve siyasi elitlerle yakın temastan kaçınan sûfilerin hayat hikâyeleri İslâm dünyasının en meşhur

⁸⁹ Örneğin ilk zahitlerden Veysel Karânî (öl. 657) “Şan aradım, fakirlikte buldum. Nispet ve şöhret aradım, takvada buldum. Şeref aradım, kanaatte buldum. Rahat aradım, zühtte buldum” demektedir. Bkz. Feridüddîn Attâr, *Evlîya Tezkireleri*, s. 63; Nicholson da ilk zahitlerin ve mutasavvıfların tasavvuf algıları için “Görüldüğü üzere sûfilîğin en eski şekli, gösteriş ve dünya sevgisine karşı zâhidâne bir başkaldırmadır” yorumunda bulunuyordu. Bu zahitlik algısında topluma, aileye, evlatlara ve kişinin kendi şahsına ve duygu ile düşüncelerine mesafe vardı. Bkz. Reynold A. Nicholson, *“İslâm Sûfîleri”*, çev. Kemal Işık-Ruhi Fırlı- Mehmet Dağ-Abdülkadir Şener-M. Rami Ayas-İsmet Kayaoğlu, Büyüyenay Yayınları, İstanbul, 2014, s. 55.

⁹⁰ Eser 1203 yılında yazılmaya başlanmıştır. Eser ve yazar hakkında daha fazla bilgi için bkz. Ramazan Şeşen, *“Müslümanlarda Tarih-Coğrafya Yazıcılığı”*, İSAR, İstanbul, 2016, s. 182.

⁹¹ Batı İran’a bulunan bir şehir. Baba Tâhir’in mezarı burada bulunmaktadır.

⁹² er-Râvendî, *“Râhat-üs-sudûr”*, C. I., s. 97.

⁹³ Nişâbur’un 130 km kadar güneyindeki küçük bir yerleşim yeri. Mihne adıyla da bilinmektedir.

⁹⁴ Mohammad Ebn-e Monavvar, *“The Secrets of God’s Mystical Oneness or The Spiritual Stations of Shaikh Abu Sa’id (Asrâr al-Towhid)”*, tr. John O’Kane, Mazda Publishers, Casta Mesa, California and New York, 1992, s. 255; Dabashi, Ebû Saîd’in Tuğrul ile konuşmasının tamamen politik olduğunu düşünür ve dünyayı reddetmiş (veya reddetmiş olmasını beklediğimiz) bir kişinin dünyevi otoriteyi tanıdığının bir göstergesi olarak yorumlar. Bkz. Hamid Dabashi, “Historical Conditions of Persian Sufism During the Seljuks Period”, *The Heritage of Sufism: Classical Persian Sufism from its Orijings to Rumi (700-1300)*, Vol. I, ed. Leonard Lewisohn, Oneworld Publications, Oxford, 1999, s. 158.

sultanlarının hikâyeleri ile birleştiriliyordu. Hatta şeyhler artık bir tür *kral yaratan* konumuna gelmişlerdi, tabii bu bir realiteden ziyade menâkıbnâmelerde işlenen önemli bir tema olarak karşımıza çıkmaktadır; bu temaya göre şeyhlerin duasıyla, şeyhlerin nefesiyle kutsanan sultanlar bir nevi ilahî desteği arkalarına almış ve siyasi güç elde etmiş oluyorlardı. Elbette gerçek hayatta bu ilişkinin sadece tasavvuf ehli kişiler tarafından kurulmadığı veya bütün bunların tasavvuf edebiyatında yer etmiş hikâyelerden ibaret olmadığı da unutulmamalıdır. Sultanlar gerçekten de dönemin sûfilere ile iletişime geçmişler ve onlardan etkilenmişlerdir. Bununla birlikte Selçuklu Devleti'nin kurucuları üzerinden verilen örneklerin yalnızca İran tasavvuf kültüründeki değişimi gözler önüne serdiği de düşünülmemelidir, zira onlar sûfiler ile temas kuran ilk sultanlar olmadıkları gibi son sultanlar da değillerdi. Kısa süre içerisinde Suriye'de, Mısır'da, Kuzey Afrika sahillerinde ve Orta Asya'da hükümdarların sûfilerle iletişim hâlinde olduklarına dair anekdotlara sıklıkla rastlanılacaktır.⁹⁵

Hikâyelerdeki değişmeye başlayan bu temanın yanı sıra, tasavvuf, XI. ve XII. yüzyıllarda gerçek zaferler kazanmıştı. Graham'ın belirttiğine göre bu dönemde tasavvuf dört açıdan oldukça gelişmişti. Öncelikle edebi açıdan Farsçaya yöneliş başlamıştı ve belirgin bir şekilde siyasete yakınlaşma mevcuttu. Bu iki özelliğinin yanı sıra tasavvufta pedagojik ve kurumsal olarak gelişme yaşanmıştı ve son olarak tasavvuf halk tabanında hiç olmadığı kadar yaygınlık kazanmaya başlamıştı.⁹⁶ Bu gelişmelerin yaşanmasında özellikle İran'da kaleme alınan metinlerin yazarlarının verdikleri mücadele oldukça önemlidir. Onların eserleriyle tasavvuf, kendini şeriat kanunlarını düzenlemek ve uygulamakla meşgul olan dinî elite kabul ettirmeyi başarmıştı. Bu elit ki, Lapidus'un belirttiği üzere, Bağdat halifelerinin gözden düşükleri dönemde yavaş yavaş bir dinî otorite hâline geleceklerdi. Onların en büyük alternatifleri ise halk tabanına daha kolay inen ve kırsalda da yaygınlık

⁹⁵ Örneğin İbn Şeddâd'ın (öl. 1234) eserinde Selâhaddîn-i Eyyübî'nin (öl. 1193) ölmeden önce yanında Şeyh Ebu Cafer'i bulundurduğu ve ondan Kur'an dinlediği belirtilmektedir. Yine sultan, son nefesini Ebu Cafer'in yanında vermiştir. Bu anekdot şeyhlerin manevi güçle beslenen karizmaları ile sultanların ve devlet adamlarının dinsel hayatlarında ne kadar etkili olduklarını gösterdiği gibi, artık onların fiziki varlıklarının sultanların evlerine kadar girdiğini de göstermektedir. Daha fazlası için bkz. İbn Şeddâd, "*Selahaddin-i Eyyübî'nin Hayatı, Onun Güzellikleri ve İzlediği Siyasetin İncelikleri: Nevadirü's-Sultaniyye Mehasinü'l-Yusuftiyye*", çev. Hilmi Beyca, Büyüyenay Yayınları, İstanbul, 2021, s. 325-326.

⁹⁶ Terry Graham, "Abū Sa'īd ibn Abī'l-Khayr and the School of Khurāsān", *The Heritage of Sufism: Classical Persian Sufism from its Origins to Rumi (700-1300)*, Vol. I, ed. Leonard Lewisohn, Oneworld Publications, Oxford, 1999, s. 83-84.

gösteren tasavvuf öğretisinin uygulayıcılarıydı.⁹⁷ Elbette şunu da belirtmekte fayda vardır, burada tasavvufun iyi eğitilmiş ve güçlü bir konumda bulunan ulema takımları tarafından tamamen ve birdenbire kabullenildiğinden bahsedemeyiz; her zaman ve her yerde tasavvufu kötüleyen ve onun yanlış olduğunu ileri süren otoriteler olmuştur. Ancak, bazen oldukça güçlü olan bu muhalefete karşın, tasavvufun başarısı, özellikle de XIII. ve XIV. asırlarda, önüne geçilemeyecek kadar güçlüydü.⁹⁸

Tasavvuf bu başarılarının çoğunu aynı dönemde yaşamış ve bugün birer klasik sayılan eserler bırakmış Abdülkerîm Kuşeyrî (öl. 1072)⁹⁹, Hücvîrî (öl. 1072 [?]) ve Gazzâlî'ye (öl. 1111) borçludur.¹⁰⁰ Elbette yazılı eserleri ve büyük ihtimalle yaşarken verdikleri demeçleri ile daha önceki dönemlerde yaşamış sûfilerin de tasavvufun bu başarılarında katkıları vardı, ancak hiçbiri bu isimler kadar, özellikle de Gazzâlî kadar, tasavvufun meşrulaşması ve yayılması konusunda etkili olamamıştır. Öyle ki Gazzâlî'yi bir kilometre taşı olarak gören araştırmacılar mevcuttur. Örneğin Böwering, *Klasik Tasavvuf* ile *Ortaçağ Tasavvufu* olarak adlandırdığı iki dönemi Gazzâlî'nin ölümüyle ayırmaktadır.¹⁰¹

İlk başta Gazne doğumlu Hücvîrî'yi ele alalım. O, tasavvuf alanında yazdığı meşhur eseri *Keşfu'l-Mahcûb* ile tanınmaktadır. Ebû Sa'îd Hücvîrî adlı biri, müelliften, tasavvufun mahiyetini, onun eski uygulayıcılarını ve onların Allah ile olan ilişkisini anlatan, yani

⁹⁷ Lapidus, *İslâm Toplulukları Tarihi*, C. I, s. 189.

⁹⁸ Burada sadece bir takım ulemanın sûfilere karşı çıkan grubu oluşturduğunu düşünmek yanıltıcı olabilir. Tarih boyunca, özellikle XIX ve XX. yüzyıllarda Batı'nın ilminden, modernliğinden, gelişmişliğinden ve dine olan yaklaşımından etkilenen Müslüman aydınlar tarikat ve tasavvufu eleştiren önemli bir gücü temsil etmeye başlamışlardı. Örneğin XIX. yüzyıl Hindistan'ında Seyyid Ahmed Han şeyhlerin, hatta İslâm Peygamberi'nin kerametlerinin gerçekliğine şüphe ile yaklaşmış ve Sirriyeh'in tanımıyla *mucizeyi rasyonelleştirerek* açıklamaya çalışmıştır. Bkz. Elizabeth Sirriyeh, *"Sufis and Anti-Sufis: The Defence, Rethinking and Rejection of Sufism in the Modern World"*, Routledge, London and New York, 2013, s. 64; aynı eser Türkçü düşünür Ziya Gökalp ve Hindistanlı düşünür Muhammed İkbâl'in de tasavvuf hakkındaki eleştirel fikirlerini ele almaktadır. Modernleşen dünyada, eskiden ulema tarafından eleştirilen tasavvuf öğretisine karşı yeni cepheler açılmıştır.

⁹⁹ Kendisi "*Horasan Üstadı*" olarak adlandırılıyordu. Hayatı için Süleyman Uludağ'ın girişine bkz. Abdülkerîm Kuşeyrî, *"Tasavvuf İlmîne Dair Kuşeyrî Risâlesi"*, haz. Süleyman Uludağ, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2019, s. 11-75.

¹⁰⁰ İmam Gazzâlî'nin, 1126 senesinde ölen Ahmed el-Gazzâlî adlı bir kardeşi bulunmaktadır. Oldukça ünlü bir âlim ve mutasavvıf olan Ahmed el-Gazzâlî'den burada bahsedilmeyecektir.

¹⁰¹ Gerhard Böwering, "Ideas of Time in Persian Sufism", *The Heritage of Sufism: Classical Persian Sufism from its Origins to Rumi (700-1300)*, Vol. I, ed. Leonard Lewisohn, Oneworld Publications, Oxford, 1999, s. 217-218.

kısaca tasavvufun ne olduğunu ve sûfilerin bunu nasıl uyguladıklarını açıklayan bir eser yazmasını istemesi üzerine bu kitap üretilmiştir.¹⁰² Zerrînkûb, Hücvîrî'nin bu eserinin “Başarılı irfanî eserlerin en eski örneklerinden” biri olduğunu düşünür ve kitabın sonraki tasavvuf eserlerini içerik açısından etkilediğini de belirtir.¹⁰³ Bununla birlikte eserin önemi içeriğinden kaynaklanmıyordu. Nasr'ın belirttiğine göre tasavvuf eserleri XI. yüzyıla kadar Arapça yazılmıştı.¹⁰⁴ Daha önce tasavvufî kavramları Arapçadan Farsçaya çevirenler olmuştu, örneğin Tirmizî (öl. 932) bu işi gerçekleştiren ilk kişi kabul edilmektedir.¹⁰⁵ Ancak tamamen Farsça bir eser kaleme alınmamıştı. Bu durumun eksikliği hisseden Hücvîrî'nin çabası ile birlikte XI. yüzyılın sonlarına gelindiğinde Farsça tasavvuf yazınında büyük bir atılım gerçekleştirmişti. Ne var ki İran tasavvufu için önemli bir ilerleme olan bu eser sûfiler ile ulemayı yakınlaştırmak ve tasavvufu aklamak adına tek başına yetersizdi, zaten kitap incelendiğinde amacının tam olarak bu olmadığı da anlaşılıyor. Bu görevi genelde *Kuşeyrî Risâlesi* olarak bilinen eserin yazarı Abdülkerîm Kuşeyrî üstlenecekti.

Kuşeyrî üslup açısından oldukça açık ve kolay anlaşılır bir eser yazmıştı, Knysh bu özelliği nedeniyle *Risâle*'nin en iyi ve vazgeçilmez bir tasavvufa giriş kitabı olduğunu düşünür.¹⁰⁶ *Risâle*'den anlaşıldığına göre Kuşeyrî için esas tasavvuf *öleli* uzun zaman olmuştur. O, çağdaşı sûfilerin tasavvufî ilkeleri ihlal ettiğini belirtiyor ve daha da önemlisi onların şeriattan uzaklaştıklarını söylüyordu.¹⁰⁷ Kuşeyrî'nin eski sûfilerin şeriata bağlı kaldıklarını, şimdiki sûfilerin ise bu hususa önem göstermeleri gerektiğini belirtmesi oldukça önemlidir. Zira ilk mutasavvıflardan bu yana tasavvuf, genellikle, ulema tarafından şeriata aykırı bulunuyor ve istenmiyordu. Kuşeyrî bu algıyı kırmaya, çağdaşlarını uyarmaya ve adı her tasavvuf klasiğinde övgülerle anılan eski zahitlerin

¹⁰² Hücvîrî, “*Hakikat Bilgisi: Keşfu'l-Mahcûb*”, haz. Süleyman Uludağ, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2020, s. 72.

¹⁰³ Abdülhüseyn Zerrinkub, “*Tarihsel Perspektifiyle İran Tasavvufu*”, çev. Nurcan Altun, Önsöz Yayıncılık, İstanbul, 2014, s. 80.

¹⁰⁴ Seyyed Hossein Nasr, “The Rise and Development of Persian Sufism”, *The Heritage of Sufism: Classical Persian Sufism from its Origins to Rumi (700-1300)*, Vol. I, ed. Leonard Lewisohn, Oneworld Publications, Oxford, 1999, s. 8.

¹⁰⁵ Bernd Radtke, “The Concept of Wilāya in Early Sufism”, *The Heritage of Sufism: Classical Persian Sufism from its Origins to Rumi (700-1300)*, Vol. I, ed. Leonard Lewisohn, Oneworld Publications, Oxford, 1999, s. 484.

¹⁰⁶ Alexander Knysh, “*Tasavvuf Tarihi*”, çev. Nurullah Koltaş, Ketebe Yayınları, İstanbul, 2020, s. 140.

¹⁰⁷ Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi*, s. 80.

mirasını aklamaya çalışıyordu. Bunun için eserinde bu eski zahitlerin hayat hikâyelerini verirken onların şeriatla ilgili sözlerine de sık sık atıf yapmıştır. Onun bu uğraşı bize, tasavvuf öğretisinin XI. yüzyılda hâlen bir varoluş mücadelesi verdiğini göstermesi bakımından da önemlidir. Gelgelelim Kuşeyrî'nin bu önemli çabaları büyük ölçüde Bağdat'taki Selçuklu Medresesi'nin ünlü hocası Gazzâlî'nin vasıtasıyla amacına ulaşacak, onun açtığı yolu Gazzâlî tamamlayacaktır. Tasavvufun, İslâm'ın anlaşılması ve müminlerin Allah'a ulaşması için vazgeçilemez bir sistem olduğunu ulemaya ve halka kanıtlama işi tüm hayatını bir mutasavvıf olarak geçirmiş kişiler tarafından değil, bir zamanlar o ulemaya mensup bulunmuş ve hatta çok meşhur bir isme sahip olmuş olan Gazzâlî tarafından gerçekleştirilecekti.

Genç yaşta ünlü Selçuklu veziri Nizâmülmülk'ün (öl. 1092) dikkatini çeken Gazzâlî, 1091'de Bağdat Nizâmiye Medresesi'nde müderris olarak dersler vermeye başladı ve bu durum 1095 senesine kadar sürdü. Güçlü hitabeti ve zekâsı etrafında pek çok kişinin toplanmasına, ününün her tarafa yayılmasına vesile olmuştu. Ancak görevinde dört sene kaldıktan sonra işini yapmasını engelleyecek bir *bunalıma* girdi. Yaklaşık yarım yıllık bir sürecinin ardından medresedeki görevini bıraktı ve on yıldan fazla sürecek olan ve ruhunda tasavvufî ilhamı keşfedeceği bir yolculuğa çıktı.¹⁰⁸ Bu yolculuktan döndüğünde artık o eski ve herkesin tanığını Gazzâlî değildi. Bunu kendisi de itiraf ediyordu, yeni bir hayat benimsemişti. Artık ölene kadar memleketinde kalacak olan Gazzâlî, burada bir hânkâh ve medrese yaptırmış ve tüm vaktini Câmî'nin belirttiğine göre *hayırlı vazifelere ayırmıştı*.¹⁰⁹ Elbette onun bu içsel yolculuğu ve sonraki hayatı hakkında detaya girilmeyecektir ancak bütün tasavvuf tarihçilerinin, hatta bütün İslâm tarihçilerinin kabul etmiş oldukları bir gerçeği de belirtmek gerekiyor; Gazzâlî tasavvufu ve İslâm hukukunu, Lapidus'un ifadesiyle, belirleyici olacak biçimde birleştirmiştir.¹¹⁰

¹⁰⁸ Daha fazla bilgi için bkz. Eric Ormsby, “*Gazzâlî: İslâm'ın Dirilişi*”, çev. İsmail Hakkı Yılmaz, Vakıfbank Kültür Yayınları, İstanbul, 2019, s. 132.

¹⁰⁹ Câmî, s. 494.

¹¹⁰ Lapidus, *İslâm Toplamları Tarihi*, C. I, s. 282; Hodgson onun, uzun zamandır halkı için dinsel ve manevi rehber olmak istediğini, bu yüzden tasavvufa bir süredir ilgi duyduğunu belirtir. Bkz. Marshall G. S. Hodgson, “*İslâm'ın Serüveni: Orta Dönemlerde İslâm'ın Yayılışı*”, C. 2, çev. Berkay Ersöz, Phoenix Yayınları, Ankara, 2017, s. 223; Knysh, onun tasavvuf ile Sünnî düşünceyi birleştirmede ne kadar başarılı olduğu konusunun net olmadığını belirtmekle birlikte fikirlerinin orijinallliğini sorgular. Gazzâlî, Kuşeyrî'nin eseri başta olmak üzere pek çok tasavvuf klasiğinden faydalanmıştı. Knysh'e göre onun

Kuşeyrî ve Gazzâlî Arapça yazmışlardı, Hücuvîrî ise Farsça. Yazım dilindeki bu farklılık özellikle Farsça konuşan halklar için tasavvufun anlaşılmasını kolaylaştırması bakımından önemliydi ve İran tasavvufunun ne kadar güçlendiğine ve buna bağlı olarak Farsça eserlere ne kadar ihtiyaç duyulduğuna dair önemli bir kanıttı.¹¹¹ Yazılan bu eserler çağdaşları da dâhil olmak üzere geniş bir okuyucu kitlesi buldu, aynı dönemde üretilen bu klasikler vasıtasıyla tasavvuf, onun yanlış olduğunu düşünen kişiler arasında kabul gördü. Bu konuyla ilgili Karamustafa, artık tasavvufun İslâm dünyasındaki her Müslüman tarafından bilinen bir inanç sistemi olmaya başladığını belirtmektedir.¹¹² XI. ve XII. yüzyıl Horasan'ı bu önemli gelişmelerin merkezi konumundadır. Bununla beraber Selçuklular döneminde Müslümanların zihninde değişmeye başlayan tasavvuf algısı büyük ölçüde Cengiz'in torunları İran'a geldiğinde yerine oturmuş olacaktı. Artık müminler (özellikle sıradan halk) için tasavvuf hakkında sorulması veya korkulması gereken çok fazla soru yoktu, XIII. yüzyıla gelindiğinde ise on binlerce kişinin bir şeyhle veya tarikatla bağlantısı olacaktı. Moğollar İran'a geldiklerinde güçlü, meşru ve iyi teşkilatlanmış bir tasavvuf sistemi ve tarikatlar ağı ile karşılaşacaklardı.

1.2.2. İstila Devrinde Şeyhler ve Tarikatlar

XIII. yüzyıl sadece İran'da değil, tüm İslâm dünyasında tasavvuf için hareketli bir dönemdi. Genelde XI. yüzyılın en ünlü şeyhlerinden Ebû Saîd-i Eb'ül-Hayr'a dayandırılan, bir kurallar bütünü üzerine inşa edilmiş ve sistematikleştirilmiş, ilk tarikat

başarısı orijinal olmasından ziyade toplumun ve elitlerin çok büyük bir kısmının saygısını kazanmış, alanında kendini ispatlamış Sünnî bir âlim olmasından geliyordu. Bkz. Knysh, *Tasavvuf Tarihi*, s. 154-155.

¹¹¹ Burada bahsedilmedi ancak XIII. yüzyılın ilk çeyreğinde öldüğü düşünülen Feridüddün Attâr (öl. 1221), meşhur eseri *Evliya Tezkireleri*'nin başında sûfilerin sözlerini açıklayan Arapça kitapların bol olduğunu, ancak Farsça eser bulunmadığını belirtmekte ve bu eksikliği gidermek maksadıyla Farsça eser kaleme aldığını söylemektedir. Attâr'ın bu sözünden hareketle XI. yüzyılda gelişmeye başlayan Farsça tasavvuf klasikleri kaleme alma geleneğinin XIII. yüzyıl başlarında hâlen eksikleri vardı ve bu durum insanlar tarafından hissediliyordu. Bkz. Feridüddîn Attâr, *Evliya Tezkireleri*, s. 47.

¹¹² Karamustafa, *Tasavvufun Oluşumu*, s. 139-140; Trimmingham bu yazarların sağladıkları başarılarından sonra askerî ve siyasi elitlerin (Nüreddin Zengî, Selâhaddîn-i Eyyûbî ve onların halefleri, diye belirtir) destekleri ile medrese ve hânkâhın paralel bir şekilde geliştiğine dikkat çeker. Daha fazlası için bkz. John Spencer Trimmingham, *The Sufi Orders in Islam*, Oxford University Press, Oxford, 1971, s. 31-32.

düzeni sonraki tarikat kurucuları tarafından da benimsenmiş, onun oluşturduğu sistem bir prototip olmuştur.¹¹³ Bunun sonucunda başta İran şehirleri olmak üzere hemen her İslâm şehrinde *hânkâh* denilen, tarikatların çeşitli bölgelerde daha aktif rol oynamaları ve sûfîlerin rahatça bir araya gelmeleri amacıyla oluşturulmuş tasavvuf merkezlerinin sayısı ve önemi artmıştır.

1.2.2.1. Bağdat ve Civarında İlk Tarikatlar: Kâdiriyye, Sühreverdiyye, Rıfâiyye

XII. yüzyılda, yani Ebû Saîd'den yaklaşık bir asır sonra, İslâm dünyası, günümüzde dahi etkinliğini sürdüren ve binlerce kişinin dâhil olduğu ilk büyük tarikatlardan birinin doğuşuna şahit oldu; Hazar'ın güneyinde dünyaya gelen ve bazı araştırmacılar tarafından gerçek bir sûfî olup olmadığı tartışılan¹¹⁴ Abdülkâdir-i Geylânî'nin (öl. 1165-66) adını taşıyan Kâdiriyye Tarikatı'nın doğuşuna. Tarikatın merkezi Bağdat'tı. Kurucu şeyh Abdülkâdir, Gazzâlî'nin öğretilerini önemsiyor, tasavvuf algısı onun mistik anlayışından izler taşıyordu ve ayrıca şeriata da sahip çıkıyordu.¹¹⁵ Şeyhin, hayattayken çok fazla takipçisinin olduğu anlaşılıyor. O, gerçekten de binlerce kişiye hitap ediyordu. Mamafih kaynaklardan anlaşıldığı üzere tarikatının büyümesi ve yayılmasında çocuklarının rolü oldukça büyüktü, hatta belki Abdülkâdir'den daha da fazla etkiliydiler.¹¹⁶ Knysh tarikatın öneminden bahsederken, oldukça kalabalık bir topluluk olan Kâdiriyye Tarikatı ile birlikte tasavvufun kişisel ve rağbet görmeyen bir ibadet biçimi olmaktan çıkıp teşkilatlanarak büyüdüğüne ve tarikatın mürit-mürşit ilişkilerinin gelişmesine katkıda bulunduğuna dikkat çeker.¹¹⁷

¹¹³ Ebû Saîd'in müritleri için belirlediği kurallara Schimmel'in eserinden ulaşmak mümkündür. Daha fazlası için bkz. Schimmel, *İslamın Mistik Boyutları*, s. 326-327.

¹¹⁴ Örneğin Trimmingham onun sûfilîği konusuna tereddütle yaklaşan araştırmacılarından biridir. Açıklamaları için bkz. Trimmingham, *The Sufi Orders in Islam*, s. 41; bu konu hakkındaki tartışmalar için bkz. Knysh, *Tasavvuf Tarihi*, s. 191; onun tasavvufla olan ilişkisinin araştırmacıları şüpheye düşürmesinde sahip olduğu çocuk sayısının da etkili olduğu söylenebilir. Kaynakların belirttiğine göre kendisinin toplam 49 çocuğu olmuştur. Bazı modern araştırmacılar, sūfînin kendi ailesiyle dahi iletişim kurmamasını ya da bunu asgari düzeyde yapmasını öneren tasavvuf öğretisine aykırı gördükleri bu davranışı temel alarak Abdülkâdir'i eleştirmektedirler. Örneğin Schimmel çocuk sayısına bakarak şeyhin kusursuz bir zahit olmadığını dile getirir. Bkz. Schimmel, *İslamın Mistik Boyutları*, s. 332.

¹¹⁵ Hayatı ve daha fazla bilgi için bkz. Süleyman Uludağ, "Abdülkâdir-i Geylânî", *DİA*, C. 1, İstanbul, 1988, s. 235.

¹¹⁶ Azamat, tarikatın bu kadar yaygın olmasında Abdülkâdir'in çocuklarının büyük rol sahibi olduklarını vurgular. Bkz. Nihat Azamat, "Kâdiriyye", *DİA*, C. 24, İstanbul, 2001, s. 131.

¹¹⁷ Knysh, *Tasavvuf Tarihi*, s. 198.

Kādiriyye'nin tasavvuf tarihinde açtığı yolu bir başka Bağdat merkezli tarikat takip etmiştir; Geylânî'den de dersler alan Şehâbeddin Sühreverdi'nin (öl. 1234) tarikatı Sühreverdiyye.¹¹⁸ Ancak İran kökenli olan Sühreverdi'nin önemi yalnızca büyük bir tarikat kurması ve önemli bir tasavvuf klasiği sayılan *Avârifü'l-Maârif* başta olmak üzere çeşitli eserler yazması değildir. Bu meşhur şeyh daha çok Bağdat halifesi Nâsır-Lidînillah (öl. 1225) ile kurduğu sıkı dostlukla tanınmaktadır. Bu dostluğu pek çok açıdan değerlendirmek mümkündür. Halife ile şeyhin ortaklığı her şeyden evvel tasavvufun evrildiği noktayı görmemizi sağlayan büyük bir gelişmedir. Bir önceki yüzyılda yazılan metinler meyvesini vermiş, şeriat ile tarikat birleşmiştir. Bu yakınlaşma tam da Abbâsîlerin ve Bağdat'ın siyasi gücünün miadı dolmadan, Hülegü'nün ordusu şehri yakıp yıkmadan birkaç on yıl önce gerçekleşmiş, asırlardır birbirini tanıyan ancak genellikle bir araya gelmeyen veya gelemeyen iki dinî figür nihayet sağlam bir ilişki tesis etmiştir.¹¹⁹ Artık, yüzyıllar evvel devlet adamlarının ciddi bir siyasi tehdit olarak gördükleri ve çeşitli iddialarla idama götürdükleri, hatırası tasavvuf tarihinin hiçbir döneminde sûfilerin zihninden silinmemiş olan Hallâc-ı Mansûr'un (öl. 922) öldürüldüğü bu şehirde önce Kādiriyye ardından da Sühreverdiyye merkezlerini kurmuşlardır.

Bu dostluk hikâyesine bakarak, uzun saltanat süresi ile tanınan Halife Nâsır-Lidînillah'ın¹²⁰, tarikatların ve şeyhlerin önlenemez yükselişinin farkına varmış olduğu yorumunda bulunulabilir. O, ayrıca, Sühreverdi'yi yalnızca dinî bir figür olarak görmemiş, Şeyh'i siyasi emellerine de ortak etmiştir. *Şeyhü'ş-şüyüh*¹²¹ tayin edilen

¹¹⁸ Tarikatın kökenlerini Ebû Hafs Şehâbeddin'e dayandıranlar da vardır. Daha fazla bilgi için bkz. Reşat Öngören, "Sühreverdiyye", *DİA*, C. 38, İstanbul, 2010, s. 42.

¹¹⁹ Kabul etmek gerekirse Bağdat hükûmetinin, özellikle ilk asırlarında, sûfilere karşı sicili epey kabarıktı. Ancak Başer'e göre bunun ardında, halifelerin bizzat sûfilere ve tasavvuf düşüncesine karşı duydukları düşmanlık veya rekabet duyguları yatmıyordu. Abbâsîler döneminde uygulanan tasavvuf karşıtı olayların büyük bir çoğunluğunda halifelerin etrafındaki kişiler etkili oluyorlardı. Sûfilere karşı kötü muamele etmek ve onları kovmak bir devlet politikası değildi. Dönem dönem yaşanan birkaç örnek, Hallâc'ın idamı gibi uç olanlar bile, bu uygulamaların devlet politikası olduğunu iddia etmek için yeterli değildir. Bkz. Başer, *Sûfiler ve Sultanlar*, s. 97-98.

¹²⁰ 1180-1225.

¹²¹ Schimmel'in tanımlamasıyla Bağdat'ın resmî şeyhi. Bkz. Schimmel, *İslamın Mistik Boyutları*, s. 329; Zerrinkub, Sühreverdi'nin "*Şeyh-i Kebir*", yani tüm sûfilerin şeyhi tayin edilmesini önemli bulmakla birlikte tarikatlarının yapısının ve sisteminin hâlen yerli yerine oturmadığını, bunun için biraz daha zamana ihtiyaç duyulduğunu belirtir. Bkz. Zerrinkub, *İran Tasavvufu*, s. 54; bununla birlikte hükümdarlar ile

Sühreverdî'nin daha önce Hârizmşah sultanına elçi olarak gönderildiğinden bahsedilmişti. Bu, Sühreverdî'nin tek elçilik görevi değildi. Anadolu'daki Selçuklu sarayına ve Eyyûbîler'e de elçi olarak gönderilen şeyh aynı zamanda başında halifenin bulunduğu, Bağdat'ın siyasi gücünü yeniden arttırmayı amaçlayan ve tüm İslâm hükümdarlarının katılımının beklendiği *fütüvvet* adlı eski bir teşkilatın ihyasına ve yayılmasına yardımcı oldu.¹²² *Avârifü'l-Maârif* adlı meşhur eserinde sık sık kardeşliğe vurgu yapan Sühreverdî'nin, fütüvvet teşkilatına mensup olanların sahip olması gereken erdemli davranışları sûfilerin davranışlarıyla bir tutmaya özen gösterdiği de anlaşılıyor.¹²³ Ek olarak, Kamola, Halife ile Şeyh arasındaki bu yakınlaşmanın nedenini tasavvufun halk tabanında sağladığı başarıyla ilişkilendirmektedir. Ona göre halife, kendi gücünü arttırmak için Sühreverdî'nin meşhur *kardeşlik (fütüvvet)* modelini uygulamak zorundaydı.¹²⁴

Peki, İslâm tarihinin bu ilk büyük tarikatları ve geniş takipçi kitleleri olan bu şeyhler İran'da ne kadar etkiliydiler? Kâdiriyye'nin tarihsel süreç içerisinde Suriye'de, Irak'ta, Afganistan'da, Balkanlar'da, Afrika'nın batı sahillerinde, Kafkas Dağları'nın kuzeyinde ve Anadolu'da etkinlik gösterdiğini biliyoruz.¹²⁵ Ancak bu tarikatın etki alanının özellikle İran'da daha kısıtlı olduğu hemen göze çarpıyor. Zaten tarikatın bu kadar geniş coğrafyaya yayılmış olması Bağdat'ın Moğollar tarafından işgalinden sonra başlamıştı, merkezi yerle bir olan Kâdiriyye, İran'ı tutan Moğol ordularının ulaşamadığı topraklara yönelmişti. Tarikat daha sonraki asırlarda Orta Asya, Hindistan alt kıtası ve Uzak Doğu Asya'ya yayılacaktı.

şeyhlerin arasında çok önceleri ilişkiler kurulmuş ve taraflar arasında yakınlaşmalar başlamıştır. Bu durum sonraki asırlarda da artarak devam etmiş, şeyhler elçilik görevleri dışında hekimlik, müneccimbaşılık vb. sultan ile sürekli yakın temasta olacağı görevler yapmışlardır. İlhanlılar dönemini de kapsayan Ortaçağlar Anadolu'su için bkz. Resul Ay, "*Anadolu'da Derviş ve Toplum, 13-15. Yüzyıllar*", Kitap Yayınevi, İstanbul, 2014, s. 157.

¹²² İbnü't-Tıktakâ (öl. 1309 sonrası) halife sayesinde doğuda ve batıda pek çok kişinin fütüvveti benimsediğini belirtir. Bkz. İbnü't-Tıktaka, "*El-Fahrî (Devlet İdaresi, Halifeler, Vezirleri Tarihi, 632-1258)*", çev. Ramazan Şeşen, Bilge Kültür Sanat Yayınları, İstanbul, 2016, s. 226; Alâeddin Keykubad (öl. 1237) döneminde Anadolu'yu ziyaret eden ve halifeden kılıç, mühür gibi hükümdarlık alametleri getiren Sühreverdî, İbn Bibi'nin eserinde övgüyle bahsedilir. Bkz. İbn Bibi, *El Evamirü'l-Ala'ıye*, C. I, s. 248-249.

¹²³ Eserde bu vurguların en çok yapıldığı bölümlerden biri "*Sohbet ve Kardeşliğin Edepleri*" adlı elli beşinci bölümdür. Daha fazlası için bkz. Sühreverdî, *Avârifü'l-Maârif*, s. 551-559.

¹²⁴ Stefan Kamola, "Beyond History: Rashid al-Din and Iranian Kingship", *Iran After the Mongols*, ed. Susan Babaie, I. B. Tauris, London-New York, 2019, s. 57.

¹²⁵ Azamat, *a.g.m.*, s. 133.

Sühreverdiyye ise Kâdiriyye'ye nazaran özellikle Batı İran'da oldukça etkili bir tarikattı. Sühreverdî'nin müridi Necîbüddin b. Büzgaş'ın¹²⁶ (öl. 1279) Şîraz'daki hânkâhından yürüttüğü faaliyetleri son derece önemlidir. Kendisinin bölgenin hâkimi Salgurlular tarafından desteklendiği de anlaşılıyor.¹²⁷ Burada irşat faaliyetlerini yürüten ve Sühreverdî'nin *Avârifü'l-Maârif*'deki öğretilerini yayan Necîbüddin ömrünün sonuna kadar Şîraz'da kalmış ve hânkâhının yanına gömülmüştür.¹²⁸ Ayrıca Hülegü'nün tesis ettiği yeni Moğol yönetimine de tanıklık eden Necîbüddin, İlhan Abaka'nın (öl. 1282) Şîraz'da görevlendirdiği, tarihçi Vassâf'ın (öl. 1329-30) "korkunç ve kurnaz bir Türk" olarak tanımladığı vali Angiyanû (?)¹²⁹ ile de tanışmış ve sohbet etmiştir.¹³⁰

Necîbüddin b. Büzgaş'ın yanı sıra Sühreverdiyye silsilesine bağlı bulunan İbrâhim Zâhid-i Geylânî'nin (öl. 1301) de İran'ın batısında oldukça etkili olduğu anlaşılıyor. Hatta öyle ki onun ününün diğer sûfîleri rahatsız ettiği ve bir grup Kalenderînin kendisine suikast teşebbüsünde buldukları anlatılmaktadır.¹³¹ Yine de yaşadığı dönemde bu kadar etkili olan şeyhin kurduğu Zâhidiyye adlı organizasyonun tam anlamıyla bir tarikat olarak ele alınamayacağını belirtenler vardır, zira kendinden sonra Zâhidiyye zayıflamış ve İbrâhim'in halifeleri kendi tarikatlarını kurmuşlardır.¹³² Ancak belki de İbrâhim'in İran tasavvufu için asıl önemi de burada ortaya çıkmaktadır. Kaynaklardan anlaşıldığı üzere o, Safiyyüddîn-i Erdebîlî'nin (öl. 1334) müşîdiydi. Kızı Bîbî Fâtıma'yı halifesine veren İbrâhim'in Safiyyüddîn'i eğitmek için çok çaba sarf ettiği *Safvetü's-Safâ*'da açıkça belirtilmektedir.¹³³ Müridini yetiştiren şeyh daha sonra onu Merâgâ'ya¹³⁴ yollamıştır. Safiyyüddîn daha sonra Erdebil'de kendi tarikatını kuracak ve İlhanlılar ile sıkı iletişim

¹²⁶ İsmi "Bozğuş" şeklinde okuyanlar da vardır.

¹²⁷ Merçil, *Salgurlular*, s. 137-138.

¹²⁸ Zerkûb-i Şîrâzî, "*Şîrâznâme*", haz. Behmen Kerîmî, Metbû-ı Rovşenâyî, Tehrân, 1310, s. 132.

¹²⁹ Vassâf'da "انگيانو" olarak geçen ismi "*Angiyanû*" veya "*Engiyanû*" şeklinde okuyanlar da vardır.

¹³⁰ Vassâf, "*Tahrîr-i Târih-i Vassâf*", haz. Abdelmuhammed Âyetî, İntişârât-ı Bunyâd-ı Ferheng-i İran, Tehrân, 1346, s. 112-113.

¹³¹ Mustafa Bahadroğlu, "Zâhidiyye", *DİA*, C. 21, İstanbul, 2000, s. 360.

¹³² Bahadroğlu, *a.g.m.*, s. 360.

¹³³ Erdebîlî, s. 120; Erdebîlî/Şah, C. I, s. 275.

¹³⁴ Tebriz'in yaklaşık 75 km güneyinde bulunmaktadır.

içinde olacaktı. Safiyyüddin'in haricinde İbrâhim'in silsilesinden gelen Ahî Muhammed Halvetî (öl. 1397/98) de Halvetiyye'yi kurmuştur.

Bağdat'ın otoritesinin Selçuklular yıkıldığından beri İran'ın batı şehirlerinde etkili olduğundan bahsedilmişti. Halife ile dostluk kuran Sühreverdî'nin etkileri Moğol otoritesinin henüz resmiyet kazanmadığı dönemlerde buralarda etkili olmuş, daha sonra bir sıçrama yaparak, tıpkı Kâdiriyye gibi, Hindistan sahasında faaliyet göstermeye başlamıştı. Hindistan'ı Sühreverdîye ile tanıştıran en önemli isim ise kuşkusuz müridi Bahâeddin Zekeriyâ'dır (öl. 1262).

Sühreverdî ve takipçilerinin ardından, Ahmed er-Rifâî (öl. 1182) tarafından kurulmuş olan ve Ahmediyye ya da Rifâiyye olarak tanınan tarikata değinebiliriz. Tahralı'nın, XII. yüzyılda kurulup, teşkilatlanmasını tamamlamış ilk tarikat olarak saydığı Rifâiyye, Ahmed'in ardından akrabaları tarafından yönetilmiştir.¹³⁵ Merkezi Irak olan tarikat, Karamustafa'nın belirttiğine göre bölgedeki en önemli ve *sapkın zühde yaklaşan* tarikatlardan biriydi ve Irak'ın yanı sıra Suriye ile Mısır bölgelerinde de etkiliydiler. Çoğunlukla halk arasında normal yaşamlarını devam ettiren, gündelik işlerini, çalışmalarını aksatmayan Rifâiler, kendi ibadetlerini gerçekleştirecekleri zaman ateşte yürümek, yılan yemek, kesici aletlerle kendilerine zarar vermek gibi uç davranışlarda bulunabiliyorlardı.¹³⁶ Aynı zamanda zikir esnasında *tuhaf* sesler çıkardıkları için Avrupa'da "*uluyan dervişler*" olarak tanınıyorlardı.¹³⁷

Tarikata mensup şeyh ve müritlerin İlhanlı İran'ında oldukça aktif oldukları bilinmektedir. Bunlardan en bilineni, üçüncü İlhanlı hükümdarı Tegüder'in İslâmlaşmasını sağlayan ve hükümdar nezdinde oldukça prestij sahibi olduğu anlaşılan Şeyh Kemâleddîn Abdurrahman el-Kevâşî'dir. Kalenderî bir imaja da sahip olan bu şeyh

¹³⁵ Mustafa Tahralı, "Rifâiyye", *DİA*, C. 35, İstanbul, 2008, s. 99-100.

¹³⁶ Ahmet T. Karamustafa, "*Tanrının Kuraltanımsız Kulları: İslâm Dünyasında Derviş Toplulukları (1200-1500)*", çev. Ruşen Sezer, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2018, s. 69-70.

¹³⁷ Schimmel, *İslamın Mistik Boyutları*, s. 244.

ve İlhanlı sarayındaki aktif konumu ileri bölümlerde incelenecektir. Bununla birlikte, bu ilk tarikatlarla alakalı şunu belirtebiliriz: Kādîriyye hariç, diğer Irak merkezli tarikatlar, Moğollarla temas kurmak konusunda oldukça yetenekliydi. Sühreverdî silsilesinden ilerleyen pek çok şeyh İran'daki aktivitelerine devam ederlerken, davranışları ve ibadet anlayışları nedeniyle bölgenin pek çok otoritesi tarafından ayıplanan Rifâiler İlhanlı tarihine doğrudan etki bırakmışlardır.¹³⁸

1.2.2.2. Mevleviyye

İlhanlılarla sıkı iletişim kurduğunu bildiğimiz bir diğer tarikat Mevleviyye'dir. Tarikat, ünlü sûfi Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî'den (öl. 1273) adını almaktadır ve merkezi Konya'dır. Önce, yirmi yaşında kaybettiği babası Bahâeddin Veled'den (öl. 1231), daha sonra Seyyid Burhâneddin'den (öl. 1241) dersler alan Mevlânâ'nın, Kalenderî özellikler taşıyan Şems-i Tebrîzî (öl. 1247[?]) ile de sıkı muhabbeti olduğu bilinmektedir. Haykıran'ın belirttiğine göre Seyyid Burhâneddin de Kalenderî özellikler taşıyordu ve bu durum, Mevlevîlik bünyesinde bir takım Kalenderî esintilerin barındırılmasını da beraberinde getirmişti.¹³⁹ Bunun yanı sıra şeyhin, İbnü'l-Arabî'nin (öl. 1240) *vahdet-i vücûd* düşüncesinden etkilendiği de bilinen bir gerçektir.¹⁴⁰

Konya ve civarında gerek halk gerekse siyasiler üzerinde oldukça tesirli olduğu anlaşılan Mevlânâ ve müritlerinin Moğollarla *olumlu* ilişkiler geliştirdikleri kaynaklardan anlaşılmaktadır. Akkuş'un belirttiğine göre Mevlânâ ile Moğollar arasında bir diyalogun kurulmasına Şems-i Tebrîzî önyak olmuş olabilir.¹⁴¹ İlk iletişim nasıl kurulmuş olursa olsun, bu durum, özellikle Türk akademisinin bazı kesimlerinde Mevlânâ'nın bir

¹³⁸ Örneğin Haykıran, Mevlânâ'nın Rifâilerden hiç hoşlanmadığını belirtmektedir. Dönemin önemli isimlerinden İbn Teymiyye'nin (öl. 1328) de bu tarikata karşı olumlu düşünceler beslemediği bilinmektedir. Bkz. Kemal Ramazan Haykıran, "*Moğollar Zamanında Yakın Doğu: İlhanlı Hâkimiyeti Altında İran, Azerbaycan ve Türkiye'de Dini, İlmi, Fikri, Edebi ve Mimari Hayat*", Ötüken Neşriyat, İstanbul, 2016, s. 167.

¹³⁹ Haykıran, *Moğollar Zamanında Yakın Doğu*, s. 162.

¹⁴⁰ Rauf Kahraman Ürkmez, "*Selçuklular Zamanında Anadolu'da Tasavvufî Zümreler (XIII. Yüzyıl)*", Çizgi Kitabevi, Konya, 2020, s. 173-174.

¹⁴¹ Akkuş, *Moğol İstilasına Dini Muhalefet*, s. 241.

işbirlikçi olarak nitelendirilmesini ve istilaya karşı kayıtsız kalmakla suçlanmasını beraberinde getirmiştir. Aksi görüşü savunan pek çok araştırmacı ise onun Moğollarla savaşmasının düşünülemediğini, çünkü sabır ve itaat öğretisini temel alan mutasavvıfların çoğunluğunun Moğol istilasını Allah'ın iradesiyle ilişkilendirdiklerini belirtmektedirler.¹⁴²

Doğrusu Mevlevî kaynakları ve bizzat Mevlânâ'nın eserleri incelendiğinde zihinlerindeki Moğol algısının yaratıcının kararlarıyla ilişkilendirildiği ve onlarla olan iletişimlerini bu düşünceyle kurdukları anlaşılmaktadır. İleri bölümlerde Mevlânâ ve müritlerinin Moğol sarayıyla olan diyalogları ve Mevlevî eserlerindeki Moğol algısı incelenecektir.

1.2.2.3. Kâzerûniyye

Kâzerûn, İran'ın Fars bölgesinin başkenti Şîraz'ın yaklaşık 85 km batısında bulunmaktadır. Tarikatın kurucusu Ebû İshak Kâzerûnî (öl. 1035), Keyanî'nin belirttiğine göre kendisini insanlara hizmet etmeye adanmıştır. Kaynaklardan anlaşıldığı kadarıyla “Benim işim, ekmek, et ve helva ile bu taifeye hizmet etmektir. Ben onlara hizmet için varım” diyordu.¹⁴³ Mamafih kendisinin döneminde Fars bölgesinde 65 adet hânkâh yapıldığı ve yirmi dört bin Yahudi ile Zerdüş'tün onun elinden ihtida ettiği belirtilmektedir.¹⁴⁴ Şeyh'in kendi mal varlığı olmadığı için hânkâhların masraflarını bölgedeki zengin hamiler üstleniyorlardı.¹⁴⁵

¹⁴² Akkuş, *a.g.e.*, s. 243.

¹⁴³ Keyanî, *Hankahlar Tarihi*, s. 283.

¹⁴⁴ Keyanî, *a.g.e.*, s. 227-225.

¹⁴⁵ Karamustafa, *Tasavvufun Oluşumu*, s. 145.

Her ne kadar sonraki dönemlerde Anadolu'daki varlıkları gözlemlense¹⁴⁶ ve Hindistan ve Çin'de etkileri hissedilse de¹⁴⁷, İran sınırları içerisinde genellikle Fars bölgesinde kalmayı tercih eden tarikat, Safevîler dönemine kadar hayatta kalmayı başarmıştır. Hatta Karamustafa, tarikatın XVI. yüzyıla kadar yaşamasını şaşkınlıkla karşılamaktadır.¹⁴⁸ İlhanlı İran'ına da tanıklık eden tarikat, Keyanî'nin belirttiğine göre 1328 senesinde günlük bin kişinin karnını doyuracak kadar güçlüydü.¹⁴⁹ Tarikatın ana merkezini ziyaret eden İbn Battûta (öl. 1368-69), hânkâhda, gelen kim olursa olsun, herkese *herîse* adı verilen et, buğday ve yağdan yapılan bir yiyeceğin ikram edildiğini, misafirlerin üç gün konaklatıldıklarını ve tarikat kurucusuna dileklerini, dualarını iletmedikçe Kâzerûn'dan ayrılmalarına müsaade edilmediğini belirtmektedir.¹⁵⁰

1.2.2.4. Câmîyye

Siyasi aktörlerle hemen her dönem iletişim hâlinde bulunmuş olan Câmîyye Tarikatı, bir aile tarikatı olarak nitelendirilebilir. Tarikat adını bugün Horasan'ın (İran sınırları içerisinde kalan kısmının) başkenti Meşhed'in yaklaşık 150 km güneydoğusunda ve bir diğer önemli Horasan şehri olan Herat'ın (Afganistan) da yaklaşık 175 km kuzeybatısında bulunan eski Câm kentinden alır. Tarikatın kurucusu Ahmed-i Nâmekî Câmî'nin (öl. 1141) türbesi ile özdeşleşen bu küçük yerleşim yeri günümüzde Türbet-î Câm olarak da bilinmektedir.¹⁵¹ Ahmed hakkında sonradan kaleme alınan menâkıbnâmeler sayesinde hayatı hakkında pek çok bilgiye sahip olmamıza karşın maalesef tarikatının tarihsel süreç içerisindeki gelişimini rahatlıkla incelemeye yetecek kadar bol ve sağlıklı kaynak bulunmamaktadır. Kaynaklarda "*Jendepîl*" olarak da tanınan ve Horasan'ın pek çok şehrinde dolaştığı bilinen Ahmed, kendi eseri olan *Sirâcü's-sâirîn*'de yüz seksen bin

¹⁴⁶ Tarikatın Anadolu'daki faaliyetleri hakkında bkz. Fuad Köprülü, "Abû İshâk Kâzrûnî ve Anadolu'da İshâkî Dervişleri", Almanca'ya çev. P. Wittek, Almanca'dan Türkçe'ye çev. Cemal Köprülü, *Belleten*, C. XXXIII, S. 130, Nisan 1969, s. 225-236.

¹⁴⁷ Hamid Algar, "Kâzerûniyye", *DİA*, C. 25, Ankara, 2002, s. 146.

¹⁴⁸ Karamustafa, *Tasavvufun Oluşumu*, s. 144.

¹⁴⁹ Keyanî, *Hankahlar Tarihi*, s. 230.

¹⁵⁰ Ebû Abdullah Muhammed İbn Battûta Tancî, "*İbn Battûta Seyahatnâmesi*", çev. A. Sait Aykut, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2017, s. 212.

¹⁵¹ Süleyman Uludağ, "Câmî, Ahmed-i Nâmekî", *DİA*, C. 7, Ankara, 2019, s. 99.

kişinin onun vasıtasıyla tövbe ettiğini belirtmektedir.¹⁵² Ayrıca Sultan Sencer'in onun müridi olduğunu söyleyenler de vardır.¹⁵³

Tarikat, tıpkı Kādîriyye gibi, şeyhin evlatları tarafından devam ettirilmiş ve güçlenmiştir, bu nedenle bir aile tarikatı olarak da tanımlanabilir.¹⁵⁴ Moğolların İran'ı yönettiği dönemde de oldukça etkin olan tarikatın, özellikle Kert Hanedanlığı ile İlhanlılar arasında arabuluculuk görevleri üstlendiğini ve Câm halkını yıkımdan korumak için uğraştığını göreceğiz. Bununla birlikte Osmanlı Anadolu'sunda Câmîler olarak bilinen ve kalenderî tarzda bir tasavvuf anlayışına sahip olan grubun varlığından haberdarız. Bu grup kendini Ahmed-i Nâmekî Câmî'ye bağlasa da Şeyh'in döneminde tarikatın kalenderî bir görünüm çizdiğini söylemek güç görünüyor.¹⁵⁵

1.2.2.5. Çiştîyye

Knysh, İslâm dünyasının batısında, daha doğrusu Bağdat'tan itibaren batıya uzandıkça Şâzeliyye, Kādîriyye, Rifâiyye gibi tarikatların ortaya çıktıklarını, Orta Asya ve İran'ı kapsayan doğu topraklarında ise Kübreviyye, Yeseviyye, biraz daha sonraki dönemlerde Ni'metullâhiyye gibi yerel tarikatların ortaya çıktığını belirtir ve bunların arasına Hindistan'ın en büyük tarikatlarından biri olan Çiştîyye'yi de ekler.¹⁵⁶ Etki alanı Hindistan sahası olmakla birlikte, adından da anlaşılacağı üzere tarikatın kurucusu Muînüddin Hasan el-Çiştî (öl. 1236) İran kökenliydi. Çişt, Herat'ın biraz doğusunda bulunan bir

¹⁵² Câmî, s. 482.

¹⁵³ Lawrence G. Potter, "Sufis and Sultans in post-Mongol Iran", *Iranian Studies*, 27:1-4, s. 84-85; Moayyad, H., "Ahmad-e Jam," *Encyclopædia Iranica*, I/6, pp. 648-649, <http://www.iranicaonline.org/articles/ahmad-e-jam>

¹⁵⁴ Keyanî, *Hankahlar Tarihi*, s. 207.

¹⁵⁵ XV-XVI. yüzyıllarda Osmanlı topraklarında dolaşan Câmîlerin dış görünüşleri Haydarîlere benzemekle birlikte aralarında ufak farklılıklar bulunuyordu. Daha fazlası için bkz. Karamustafa, *Tanrının Kuraltanmaz Kulları*, s. 96-97; XVI. yüzyıl yazarlarından Vâhidî'nin meşhur eseri *Menâkıb-ı Hoca-i Cihân*'da Câmîler hakkında bilgi bulmak mümkündür. Eserdeki bir mesnevîde Câmîler, saçlarını uzattıklarından bahsederler ve silsilelerinin önce Ahmed-i Nâmekî Câmî'ye, oradan da Hz. Ali'ye ulaştığından söz ederler. Bkz. Vâhidî, "*Hâce-i Cihân ve Netîce-i Cân*", haz. Turgut Karabey-Bülent Şığva-Yusuf Babür, Akçağ Yayınları, Ankara, 2015, s. 203.

¹⁵⁶ Knysh, *Tasavvuf Tarihi*, 183-184.

yerleşim yerinin adıdır. el-Çiştî'nin gençliğinde Sühreverdî, Geylânî ve Necmeddîn-i Kübrâ gibi önemli isimlerle görüştüğü bilinmektedir.¹⁵⁷

Nizami'nin belirttiğine göre tarikat, Sühreverdî'nin eserlerinden ve *vahdet-i vücûd* düşüncesinden oldukça etkilenmiştir. Bu özelliklerinin yanı sıra tarikatın en belirgin yanlarından biri siyaset ehli ile en ufak bir temastan dahi kaçınmak konusundaki ısrarcı tavrı olduğu söylenebilir.¹⁵⁸ Çiştîler, Schimmel'in belirttiğine göre bu dünyaya ait olan her şeyden o kadar soyutlardı ki, en yakınındaki insanların ölümlerine dahi oldukça ilgisiz davranabiliyorlardı.¹⁵⁹

Tarikatın İlhanlı İran'ında ne kadar aktif olduğu muammadır. Keyanî'nin belirttiğine göre bir Çiştîyye şeyhi olan Hâkî-i Şîrazî, XIII. yüzyılda Şîraz'daki hânkâhında faaliyetlerde bulunmuşa benziyor.¹⁶⁰ Ancak yalnızca bu örneğe bakarak onların İran'da aktif olduklarını söyleyemeyiz. En başında da belirtildiği üzere tarikatın merkez coğrafyası Hindistan'dı. Orada o kadar güçlenip, kök salmışlardı ki Knysh'in ifadesine göre Kâdiriyye'nin yerini almışlardı.¹⁶¹

1.2.2.6. Kübreviyye

Câmiyye'nin yanı sıra Ortaçağlar Horasan'ında oldukça yaygın ve güçlü bir konumda bulunan diğer bir tarikat Kübreviyye'dir. Etki alanı Câmiyye'nin biraz daha kuzeyinde kalan ve Necmeddîn-i Kübrâ'nın (öl. 1221) adını taşıyan tarikat özellikle Hazar'ın doğusunda, yani Hârizm bölgesinde faaliyet gösteriyordu. Tarikatın kurucusu Necmeddîn oldukça üretken bir şeyhti, pek çok Arapça ve Farsça eser kaleme almıştı. En önemli

¹⁵⁷ Khalîq Ahmad Nizami, "Çiştî", *DİA*, C. 8, İstanbul, 1993, s. 343.

¹⁵⁸ Khalîq Ahmad Nizami, "Çiştîyye", *DİA*, C. 8, İstanbul, 1993, s. 344-345; Schimmel, *İslamın Mistik Boyutları*, s. 455.

¹⁵⁹ Schimmel, *a.g.e.*, s. 74.

¹⁶⁰ Keyanî, *Hankahlar Tarihi*, s. 225.

¹⁶¹ Knysh, *Tasavvuf Tarihi*, s. 195.

eserlerinden birisi *Usûlü'l-Aşere* adlı, bir nevi tarikatının kurallarını belirleyen kısa kitapçıktır. Eser, sonradan yazılan şerhler ile birlikte özellikle Orta Asya'da faaliyet gösteren tarikatlar tarafından da benimsenmiştir.¹⁶² Tasavvufu, Allah'a ulaşan en doğru ve yakın yollar arasında saydığı “*tarîk-ı ahyâr*” ve “*tarîk-ı ebrâr*”dan sonra üçüncü sıraya yerleştiren Necmeddîn, 1184'ten öleceği güne kadar Hârizm bölgesinde faaliyet göstermiştir. Daha önce, uzun yıllar, İslâm memleketlerinde seyahat etmişti.¹⁶³

Hârizm'de sadece önemli eserler kaleme almakla kalmayan Necmeddîn'in tasavvuf tarihinde etkili izler bırakmış pek çok sûfiyi yetiştirdiği de bilinmektedir. Bu nedenle kendisine “*Şeyh-i Veli-tıraş*” adının verildiğini Câmî aktarmaktadır.¹⁶⁴ Onun müritlerinin daha sonra özellikle İlhanlı İnan'ında ve Altın Orda Hanlığı'nda aktif rol oynadıklarına tanık olacağız, yeri geldiğinde bunları göreceğiz.

Moğollardan önce Necmeddîn'in ve müritlerinin Hârizmşahlar ile ne ölçüde temas hâlinde olduklarını saptamak güçtür.¹⁶⁵ Necmeddîn'in önde gelen müritlerinden Mecdüddin el-Bağdâdî'nin (öl. 1219 [?]) kardeşi Bahâeddin Muhammed'in Hârizmşah sarayında başkâtip olarak görev yaptığı, ayrıca Sultan Muhammed'in Necmeddîn'in tasavvufî faaliyetlerini yürütmesi için bir tekke inşa ettirdiği belirtilmektedir.¹⁶⁶ Buna ek olarak bazı kaynaklar Mecdüddin'in Sultan Muhammed'in annesiyle çok yakınlaştığını, hatta aralarında gizli bir aşk hikâyesinin yaşandığını, bunu duyan sultanın da şeyhi

¹⁶² Özellikle Halvetiyye, Nakşibendiyye ve Celvetiyye. Daha fazlası için Gökbulut'un girişine bkz. Necmeddîn Kübrâ, “*Tasavvufta On Esas -Usûlü'l-Aşere Şerhleri-*”, haz. Süleyman Gökbulut, İnsan Yayınları, İstanbul, 2018, s. 39-40.

¹⁶³ Necmeddîn'in tarifıyla “*tarîk-ı ahyâr*” oruç, namaz, hac gibi zahiri (görünen) ibadetleri eksiksiz ve doğruca yerine getiren kişilerin Allah'a ulaşacağı yol için kullanılırken, “*tarîk-ı ebrâr*” iç dünyasını, ahlakını, nefsinin ve ruhunu terbiye edenlerin Allah'a ulaşmak için kullanacağı yol olarak tanımlanır. Bkz. Necmeddîn Kübrâ, *Tasavvufta On Esas*, s. 51-52.

¹⁶⁴ Tamlama “*veli yetiştiren*”, “*velileri yontup şekillendiren*” anlamında kullanılmıştır. Bkz. Câmî, s. 563; kaynaklar onun altmış kadar müridinin olduğunu belirtir. Mecdüddin el-Bağdâdî (öl. 1219[?]), Necmeddîn-i Dâye (öl. 1256), Sa'deddîn-i Hammûye (öl. 1272'den sonra), Baba Kemâl-i Cendî, Seyfeddîn-i Bâharzi (öl. 1261) en meşhur müritlerindedir. Detaylı bilgi için bkz. Hamid Algar, “*Necmeddîn-i Kübrâ*”, *DİA*, C. 32, İstanbul, 2006, s. 499.

¹⁶⁵ Necmeddîn'in memleketinde faaliyetlerini yürüttüğü sırada Hârizmşahlar bölgedeki hâkim unsurdu. Ancak şeyhin çağdaşı Muhammed b. Tekiş ile doğrudan iletişim kurduğuna dair bir veri yoktur. Bkz. Süleyman Gökbulut, “*Necmeddîn-i Kübrâ-Hayatı, Eserleri, Görüşleri-*”, İnsan Yayınları, İstanbul, 2010, s. 37.

¹⁶⁶ Reşat Öngören, “*Mecdüddin el-Bağdâdî*”, *DİA*, C. 28, Ankara, 2003, s. 230.

öldürttüğünü anlatırlar. Aynı anlatıya göre sonradan sultan çok pişman olmuş ve Necmeddîn-i Kübrâ'dan özür dilemiştir.¹⁶⁷ Kaynaklardan anlaşıldığına göre bu olay Cengiz'in saldırıları başlamadan kısa bir süre önce gerçekleşmiş olmalıdır.

Moğol istilası, tarikatın kaderini doğrudan etkileyecektir. Necmeddîn'in bulunduğu yer Hârizmşahların merkezi konumunda olduğu için Moğollar tarafından özellikle tahrip edilmek istenen bir bölgeydi. Cengiz Han, bölgenin fethi için oğulları Çağatay ile Ögedey'i görevlendirdi. Bölge halkı ne kadar dirense de en nihayetinde Moğollar galip geldiler, evler yakıldı, pek çok kişi öldürüldü, bazıları ise önemli görüldükleri için esir edilip doğuya gönderildiler.¹⁶⁸ Pek çok kaynak Necmeddîn'in de Moğollara karşı halkla birlikte direndiğini ve öldürülenler arasında olduğunu belirtir. Kazvinî (öl. 1340'dan sonra), Cengiz Han'ın şeyhe mektup ileterek onu bölgenin saldırıya uğrayacağı konusunda uyardığını ve ona kaçmasını önerdiğini bildirir. Buna karşılık Necmeddîn, yetmiş sene Hârizmlilerle yaşadığını ve şimdi onları bu zor zamanda terk edemeyeceğini, söylemiştir.¹⁶⁹ Câmî'nin eserinde ise Necmeddîn'in öldürüldüğü sahne çok daha canlı bir şekilde betimlenmiştir. Buna göre şeyh pek çok müridine Moğolların durdurulamayacağını söylemiş ve onları bölgeden göndermiştir. Müritleri onu da şehirden çıkmaya davet etmişler ancak o, kalıp savaşağı konusunda ısrarcı olmuş ve saldırıları karşılamadan önce evine gidip hazırlanmıştır.

“Kendisi de evine girdi. Hırkasını giydi, kemerini iyice kuşandı. Hırkanın önü açıktı. İki koltuğunun altına taşla doldurdu. Eline de bir ok aldı. Dışarı çıkıp kâfirlerle karşı karşıya geldi. Onlara taş atıyordu. Nihayet taşı kalmadı. Kâfirler onu ok yağmuruna tuttular. Bir ok mübarek sinesine isabet etti. Çekip çıkardı, oraya düştü ve vefat eyledi.”¹⁷⁰

¹⁶⁷ Kazvinî, s. 544; Câmî ise daha farklı bir hikâye aktarır. Buna göre kısaca Mecdüddin, bir gün şeyhi hakkında yanlış konuşmuş ve kendisinin onu geçtiğini belirtmiştir. Bunu duyan Necmeddîn de onun “*deryada öleceğini*” söylemiş ve ardından Mecdüddin ile sultanın annesi hakkındaki dedikodular yayılmış, Sultan Muhammed de Mecdüddin'i Dicle'de boğdurmuştur. Bkz. Câmî, s. 569-570.

¹⁶⁸ Cüveynî, C. I, s. 151.

¹⁶⁹ Kazvinî, s. 544.

¹⁷⁰ Câmî, s. 567.

Bu anlatı ne kadar dokunaklı görünse de kaynaklar şeyhin ölümü hakkında farklı tarihler düşmüşlerdir. Necmeddîn hakkında bir doktora tezi yazan Gökbulut da şeyhin ölümünün Moğol istilası döneminde ve Moğollar eliyle olduğu konusuna şüphe ile yaklaşır ve bu hikâyenin, büyük şeyhlerin hayatlarının anlatıldığı menkıbevi eserlerde sıkça yapıldığı gibi, gerçeğin bir çarpıtılması sonucu ortaya çıkmış olabileceğine dikkat çeker.¹⁷¹ Hakikat her ne olursa olsun Moğolların İran'ı işgal ettikleri ve Celâleddin Mengübertî'nin mücadeleye başladığı yıllarda artık Necmeddîn hayatta değildi. Câmî'nin anlattığı hikâyedeki gibi müritleri ise çeşitli yerlere dağılmışlardı. Örneğin önce Necmeddîn-i Kübrâ'nın huzuruna, sonra da Mecdüddin el-Bağdâdî'nin yanına giden ve onlardan ders alan Necmeddîn-i Dâye¹⁷² (öl. 1256) Moğol istilası sırasında ailesini geride bırakıp batıya gitmiş ve Anadolu'da faaliyetlere başlamıştır.¹⁷³

Necmeddîn-i Kübrâ'nın Moğol saldırıları sırasında yer değiştirmek zorunda kalan, ancak Horasan topraklarını terk etmeyen, bir diğer müridi Sa'deddîn-i Hammûye'dir (öl. 1272'den sonra [?]). Nîşâbur'un kabaca 160 km kuzeybatısında bulunan Bahrâbâd adlı küçük yerleşim yerinde faaliyetlerini sürdüren Sa'deddîn'in türbesi de burada bulunmaktadır. Kaynaklardan anlaşıldığına göre Sa'deddîn ve onun ölümünden sonra Bahrâbâd'daki hânkâhın başına geçen oğlu Sadreddin İbrâhim, İlhanlıların İslâmlaşmalarında önemli roller oynamışlardır. Kaynaklar Gazan Han'ın ondan hırka giydiği ve ondan İslâmiyet'i öğrendiğini aktarmaktadırlar. Bu konuya ileriki bölümlerde daha detaylı değinilecektir.¹⁷⁴

Necmeddîn'in istila sırasında yer değiştiren müritlerinden bir başkası ise Buhara'ya göçen Seyfeddin Bâharzî'dir (öl. 1261). Bâharzî her ne kadar İran sahasından çıkmış olsa

¹⁷¹ Gökbulut, *Necmeddîn-i Kübrâ*, s. 99.

¹⁷² Necmeddîn-i Râzî adıyla da tanınmaktadır.

¹⁷³ Kendisi Anadolu'da, oldukça meşhur bir tasavvuf metni olan *Mirsâdu'l-İbâd Mine'l-Mebde İle'l-Me'ad* adlı eseri kaleme almış ve kitabı Selçuklu sultanına sunmuştur. Eser sadece Selçuklular ve beylikler döneminde değil Osmanlılar devrinde de önemsenmiş ve Türkçeye birden fazla kez çevrilmiştir. Eserin Osmanlı'daki çevirileri hakkında Özgür Kavak'ın girişine bkz. Necmeddîn-i Dâye, "*Sûfi Diliyle Siyaset, İrşâdü'l-mürîd ile'l-murâd fî tercemeeti Mirsâdü'l-'ibâd*", Osmanlıcaya çev. Kâsım b. Mahmûd Karahisârî, haz. Özgür Kavak, Klasik Yayınları, İstanbul, 2019, s. 28-31.

¹⁷⁴ Reşîdüddin/Rûşen, C. II, s. 1255; Reşîdüddin/Aka, s. 242-243; Devletşah, "*Şair Tezkireleri (Tezkiretü'ş-Şuarâ)*", çev. Necati Lugal, Pinhan Yayınları, İstanbul, 2011, s. 282.

da Moğollar ile, özellikle Cengiz'in büyük oğlu Cuci'nin soyu ile doğrudan iletişim kurmuş ve kaynakların belirttiğine göre Altın Orda hükümdarı Berke'nin Müslüman olmasında kritik bir rol oynamıştır.¹⁷⁵ Ayrıca kendisinin Büyük Han Mönğke ve annesi ile de iletişim içinde olduğu, Han'ın annesinin Buhara'da yaptırdığı medresede onun baş sorumlu olarak görev aldığı bilinmektedir. Şîraz hâkimlerinin de kendisine düzenli olarak maddî destekler ilettikleri kaynaklarda belirtilmektedir.¹⁷⁶

Seyfeddin kadar oğlu Burhâneddin Ahmed de etkili bir sūfidir. Ancak babasının aksine o, faaliyetlerini Kirman'da yürütmüştür. İran'da İlhanlı hükûmetinin tesis edildiği dönemlerde Kirman'daki siyasi gücü elinde tutan Terken Hatun'un daveti üzerine bu bölgeye gönderilen Burhâneddin şehirde iyi karşılanmıştır. Kaynaklar Terken'in şeyhe çok güvendiğini ve ona özel bir hânkâhın tesis edildiğini bildirmektedirler.¹⁷⁷ Bu durum sonucunda Kübreviyye ekolünün Horasan'ın güneyinde bulunan Kirman'a taşındığını öne sürenler olmuştur.¹⁷⁸ Bununla birlikte Kirman'da dünyaya gelen Burhâneddin'in oğlu, meşhur *Evrâdü'l-ahbâb ve fusûsü'l-âdâb*'in yazarı Yahyâ b. Ahmed el-Bâharzî (öl. 1335) dedesinin faaliyet gösterdiği Buhara'ya dönmüş ve orada şeyhlik yapmıştır. Ünlü seyyah İbn Battûta (öl. 1368/69) Buhara'da düzenlediği gezi sırasında Yahyâ'nın yanında konaklamıştır ve onun hânkâhının vakıflarla güçlendirildiğini, akşamları orada Türkçe ve Farsça ilahiler okunduğunu belirtmektedir.¹⁷⁹

1.2.2.7. Bektaşîlik

¹⁷⁵ Ebûlgazi Bahadır Han (öl. 1663) Berke'nin Altın Orda hükümdarı olduktan sonra Allah'ın onu doğru yola çağırdığını, gönlüne İslâmiyet aşkı girdiğini ve bu dini Buhara'dan gelen bir kervandan yanına çağırdığı iki kişi vasıtasıyla öğrendiğini belirtir. Bu iki kişinin adını vermez, onlardan "iki yahşi kişi" şeklinde bahseder. Bkz. Ebûlgazi Bahadır Han, "*Şecere-i Türk, Türk'ün Soyağacı*", çev. Arif Acaloğlu, Selenge Yayınları, İstanbul, 2020, 129.

¹⁷⁶ Süleyman Uludağ, "Bâharzî, Seyfeddin", *DİA*, C. 4, İstanbul, 1991, s. 474-475.

¹⁷⁷ Terken Hatun'un Kirman'daki medreselere ve hânkâhlara önem verdiği, buraları vakıflarla güçlendirdiği bilinmektedir. Daha fazlası için bkz. Fateme Gholamrezayee Kohan, "Turkân Hâtûn ve Bahâeddin Bâharzî der Kermân", *Âyine-i Mirâs*, Behâr ve Tâbistân, Şomâre 46, 1389, s. 164-165; Mehrâbî Kermânî, "*Tezakkurat el-Evliyâ-ı Mehrabî-i Kermânî ya Mezârât-ı Kermân*", nşr. Hüseyin Kûhî Kermânî, Yayıncı Bilinmiyor, Kermân, 1320, s. 79.

¹⁷⁸ Kohan, *a.g.m.*, s. 170-171.

¹⁷⁹ İbn Battûta Tancî, *İbn Battûta Seyahatnâmesi*, s. 352.

Hânkâhlarda Türkçe ilahilerin okunduğundan bahsetmişken dönemin önemli Türk tarikatlarına bakış atmak yerinde olacaktır. XII. ve XIII. yüzyılların en meşhur Türk tarikatlarından biri Yeseviyye'dir. Ali Şîr Nevâî (öl. 1501), Yesevî'nin *Türkistan şeyhlerinin şeyhi* olduğunu ve sınırsız keramete sahip bulunduğunu belirtmektedir.¹⁸⁰ Lakin burada Yeseviyye üzerinde çok durulmayacaktır çünkü Ahmed Yesevî'nin tarikatını ne zaman kurduğu ve müritlerinin kimler olduğu gibi önemli konular kaynak yetersizliğinden dolayı hâlen netlik kazanmamıştır. Modern Türk tarihçiliğinin ilk isimlerinden Mehmed Fuad Köprülü genç yaşta yazdığı meşhur eseri *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*'da Yesevî'nin yaşamını ve onun Anadolu-Türk inanç ve tasavvuf hayatı üzerindeki etkilerini incelemiştir. Ancak hayatı ve tesirleri konusunda aydınlatılmaya muhtaç pek çok karanlık noktası bulunan Yesevî, Köprülü'nün zihninde de net bir yere oturmamış, müverrih onu önce Sünnî bir mutasavvıf olarak görmüşken sonradan Şamanist özellikler taşıyan bir Türkmen babası olarak ele almıştır.¹⁸¹

Ahmed Yesevî'nin ne zaman öldüğü de hâlen bir tartışma konusudur. *İslâm Ansiklopedisi*'nde belirtilen 1166 tarihi pek çok kişi tarafından kabul edilse de DeWeese'in çalışmasında şeyhin XIII. yüzyılda öldüğü ve Sühreverdi ve Necmeddîn-i Kübrâ ile görüşmüş olabileceği üzerinde durulmaktadır.¹⁸² Ayrıca Yeseviyye'nin etki alanı konusunda da (özellikle Anadolu sahası) bir takım karanlık noktalar bulunmaktadır. Mahsusen Orta Asya bölgesindeki Türkler üzerinde tesiri olan tarikatın Hindistan ve Karadeniz'in kuzeyine yayıldığı bilinmekle birlikte Anadolu'daki durumu, bu tarikata mensup ne kadar sûfinin Selçuklu sahasına geldiği tartışmalıdır.¹⁸³ Aynı şekilde bazı kaynaklar onun on iki bin müridi olduğunu belirtmektedirler, ancak bunların Moğol

¹⁸⁰ Ali Şîr Nevâyî, "*Nesâyimü'l-Mahabbe min Şemâyimü'l-Fütüvve (Yiğitlik Kokularından Sevgi Esintileri)*", haz. Vahit Türk, Ötüken Neşriyat, İstanbul, 2021, s. 405.

¹⁸¹ Tunay Karakök, "Türk Edebiyatında Bir Mutasavvıf: Ahmet Yesevî ve Yesevilik (M. Fuad Köprülü'ye Göre)", *Kesit Akademi Dergisi*, Yıl 2, S. 4, Haziran 2016, s. 180.

¹⁸² DeWeese'den alıntılan Ahmet T. Karamustafa, "Yesevilik, Melâmetilik, Kalenderilik, Vefâ'ilik ve Anadolu Tasavvufunun Kökenleri Sorunu", *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf ve Süfîler (Kaynaklar-doktrin-ayin ve erkân-tarikatlar edebiyat-mimari-güzel sanatlar-modernizm)*", haz. Ahmet Yaşar Ocak, TTK Yayınları, Ankara, 2005, s. 70-71.

¹⁸³ Daha fazla bilgi için bkz. Ahmet Yaşar Ocak, "*Babaîler İsyanı: Aleviliğin Tarihsel Altyapısı Yahut Anadolu'da İslâm-Türk Heterodoksisinin Teşekkülü*", Dergâh Yayınları, İstanbul, 2017, 91-93; Yeseviyye'nin Anadolu'daki etkileri hakkında fikir edinmek için bkz. Mehmet Rami Ayas, "*Türkiye'de İlk Tarikat Zümreleşmeleri (Din Sosyolojisi Açısından Bir Araştırma)*", Doğu Batı Yayınları, Ankara, 2020, s. 41.

sahasındaki etkinliklerini ve Cengiz torunlarıyla olan ilişkilerini saptamak güçtür.¹⁸⁴ Ocak, Yesevî hakkında yapılan tüm yorumların yalnızca bir *çıkarsama* olduğunu ve herhangi bir tarihsel veriyle desteklenmediğini bildirerek, şu an neden bu tür sorunlarla karşılaştığımızı ve netlikten uzak olduğumuzu bize hatırlatmaktadır.¹⁸⁵

Yesevî'nin kendisinin yanı sıra, oldukça tartışmalı olmakla birlikte, bazı kaynakların onun müridi olduğunu belirttikleri Hacı Bektâş-ı Velî (öl. 1272 [?]) ve takipçileri konumuz bakımında önemlidir.¹⁸⁶ Bu kaynakların aksine, Hacı Bektâş'ın bir Yesevî değil, Anadolu'da oldukça aktif olan ve Vefâiyye geleneğinden gelen Baba İlyâs-ı Horasânî'nin (öl. 1240) müridi olduğunu belirtenler de vardır. Elvan Çelebi'nin (öl. 1358/59'dan sonra) dedesi Baba İlyâs için yazdığı meşhur *Menâkıbu'l-Kudsiyye fi Menâsibi'l-Ünsiyye* adlı menâkıbnâmede Hacı Bektâş-ı Velî'nin adı yer yer geçmektedir. Elvan Çelebi'nin yanı sıra *Menâkıbu'l-ârifîn*'in yazarı Ahmed Eflâkî (öl. 1360) de Hacı Bektâş'ı, Baba Resul'ün *has halifelerinden* biri olarak tanıtmaktadır.¹⁸⁷

Hacı Bektâş-ı Velî'nin hangi gelenekten geldiği ve kimin müridi olduğu gibi konular tartışmalı olmakla birlikte, tarikatının Moğollar ile iletişim kurmuş olabileceği, tarihçilerin üzerinde durdukları bir konudur. Şeyh hakkındaki en önemli kaynaklardan

¹⁸⁴ Şahin, on iki bin rakamının mübalağalı olduğunu kabul etmekle birlikte Yesevî'nin çok fazla kişiyi etkilemiş olabileceği üzerinde durmaktadır. Bkz. Haşim Şahin, “*Dervişler, Fakihler, Gaziler: Erken Osmanlı Döneminde Dinî Zümreler (1300-1400)*”, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2020, s. 48.

¹⁸⁵ Ahmet Yaşar Ocak, “*Ortaçağ Anadolu'sunda İki Büyük Yerleşimci/Kolonizatör Derviş: Dede Garkın ve Emîrci Sultan (Vefâiyye ve Yeseviyye Gerçeği)*”, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2021, s. 54.

¹⁸⁶ Abdülbâki Gölpınarlı, “*Vilâyet-nâme (Manâkıb-ı Hünkâr Hacı Bektâş-ı Veli)*”, İnkılâp Yayınları, İstanbul, 2016, s. 5.

¹⁸⁷ Ahmet Eflâkî, *Âriflerin Menkıbeleri*, C. I, s. 371; konu hakkında bkz. Rıza Yıldırım, “*Hacı Bektaş Veli'den Balım Sultana Bektaşiliğin Doğuşu*”, İletişim Yayınları, İstanbul, 2019, s. 96; ne var ki Karamustafa, bu kaynakların Hacı Bektâş'ı Baba İlyâs'a bağlamak için yeterli olmayacağını ve onun büyük ihtimalle Anadolu'daki tek Yeseviyye şeyhi olabileceğini belirtir. Hatta bu bile net değildir, *Vilâyet-nâme*'de her ne kadar Ahmed Yesevî övgülerle anılsa da Hacı Bektâş ile arasında mürit-mürşit ilişkisinden ayrı olarak bir rekabet dahi olabilirdi. Tartışmalı olan bu konu çalışmanın kapsamı dışında olduğu için daha fazla detaya burada girilmeyecektir. Karamustafa'nın görüşleri için bkz. Karamustafa, *a.g.m.*, s. 72-74; bütün bunlardan ayrı olarak Osmanlı sosyal hayatında ve hatta ordu sistemi içerisinde oldukça önemli olan Hacı Bektâş'ın etkisini ilk Osmanlı kroniklerinde hissetmek de mümkündür. Örneğin Oruç Beğ'de Orhan Gazi'nin Hacı Bektâş-ı Velî'den *ak börk* alıp giydiği, onun ardından bu uygulamanın Orhan'ın tüm takipçileri arasında yayıldığı anlatılmaktadır. Bkz. “*Üç Osmanlı Tarihi, Oruç Beğ Tarihi, Ahmedî (Dâstân ve Tevârih-i Mülûk-i âl-i Osman), Şükrullah (Behcettü't Tevârih)*”, haz. Nihal Atsız, Ötüken Neşriyat, İstanbul, 2016, s. 32.

biri olan *Vilâyet-nâme*'de Bektaşîler ile Moğollar arasındaki ilişkilere değinen kayıtlar bulmak mümkündür. Örneğin eserde geçtiğine göre Hülegü (metinde Kâvus Han) Bağdat'ı aldıktan sonra ordularını Anadolu'ya yönlendirmiş, Hacı Bektâş-ı Velî de onu durdurmak için henüz müridi olan Can Baba'yı yollamıştır. Hacı Bektâş'ın emri üzerine Can Baba Hülegü'ye "Sünnet olup iymâna gelmedikçe sana, Rûm ülkesine girmeye yol yoktur" diyecektir.¹⁸⁸ Hemen yola çıkan Can Baba, İlhan Hülegü ile Erzincan yakınlarında karşılaşmış ve şeyhinin mesajını Moğollara ileterek onları İslâm'a davet etmiştir. Moğol hükümdarı onu belli başlı sınavlardan ve sonu ölümle bitmesi beklenen zorlu testlerden geçirdikten sonra Can Baba'nın kerametlerine tanık olmuş ve Müslüman olmaya karar vermiştir.¹⁸⁹

Aynı metne göre, kısa sürede Moğolların inançlarında samimi olmadıkları ve putlarını sakladıkları anlaşılmış, bunun üzerine Hacı Bektâş-ı Velî Huy Ata adlı bir halifesini Moğolların yanına, Kâvus Han'dan sonra onun yerini alan yeni Moğol hükümdarına (İlhan Abaka) göndermiştir. Huy Ata kendisine verilen görevi başarıyla tamamlamış, putları temizlemiş ve Moğollara doğru yolun ne olduğunu hatırlatmıştır.¹⁹⁰

Bütün bu hikâyeler her ne kadar ilgi çekici görünseler de tarihsel gerçeklikleri şüphelidir. Ne Hülegü'nün ne de Huy Ata'nın görüştüğü aktarılan İlhan Abaka'nın ömürleri boyunca İslâmiyet'e yakınlaştıklarına dair bir veri yoktur. Ayrıca *Vilâyet-nâme*'de Hristiyan olduğu belirtilen bu hükümdarların, etraflarında ve aileleri içinde Hristiyanlar bulunmakla birlikte, bu dine bağlı olmadıkları bilinen bir gerçektir.¹⁹¹

¹⁸⁸ *Vilâyet-nâme*, s. 39-40.

¹⁸⁹ *Vilâyet-nâme*, s. 40-42.

¹⁹⁰ *Vilâyet-nâme*, s. 43-44.

¹⁹¹ Daha fazla bilgi için bkz. Uyar, İlhanlı Hükümdarlarının İslâm'a Girmesinde Rol Alan Türk Sûfileri, s. 9-10; Ürkmez bu anlatılardan bahseder ve bunların Hacı Bektâş-ı Velî'nin Moğolların İslâmlaşması üzerindeki etkileri hakkında ipucu verebileceği şeklinde yorumlar. Bkz. Ürkmez, *Selçuklular Zamanında Anadolu'da Tasavvufî Zümreler*, s. 389.

Peki XIII. yüzyıl Anadolu'sunda özellikle Türkmenler üzerinde etkili olduğu düşünülen bu tasavvufî yapılanmayla¹⁹², İran ve Irak gibi Türkiye Selçuklu sahasını da işgal ve kontrol eden Moğollar arasında tarihsel kaynaklarla desteklenebilecek gerçek bir ilişki hiç kurulmamış mıdır? Ocak, Hacı Bektâş-ı Velî'nin *Şamanist Moğolların İslâm'a geçmelerini sağlamak amacıyla Anadolu'nun her yerine müritlerini yolladığını* belirtmektedir.¹⁹³ Kaynaklardan bunu takip etmek her ne kadar zor olsa da Hacı Bektâş ve takipçilerinin özellikle Anadolu'daki Moğollarla temas hâlinde buldukları kabul edilebilir.

1.2.2.8. Kalenderîler

Şu ana kadar tasavvufun ulema ile barışmasının ardından halk arasında nasıl rağbet gördüğünden, İran'ın çeşitli yerlerinde tarikatların ne zaman, nerede, kimler tarafından kurulduğundan ve bunların Moğol sahasındaki aktivitelerinin ne olduğundan bahsetmeye çalışılmıştır. Ancak belki de tam olarak bir tarikatlaşmaya gittiğini savunamayacağımız, buraya kadar anlatılmış olan mutasavvıflardan çok daha farklı bir mistik anlayışa sahip bulunan ve toplum içerisinde, başta görünülerinden kaynaklanan bir huzursuzluğa sebebiyet veren, bunun neticesinde de gerek halk gerekse siyasiler tarafından kovuşturulan başka zümreler de vardı. Daha önce bahsedildiği üzere Tuğrul Bey'le görüştüğü rivayet edilen ve Râvendi'nin eserinde bahsi geçen Baba Tâhir-i Uryân bu zümreye mensup bulunan biriydi.

Genelde sapkınlıkla suçlanan ve modern literatürde çoğunlukla *heterodoks* olarak nitelendirilen bu gruplar çoğunlukla *Kalenderîler* üst başlığı altında değerlendirilmektedirler. Karamustafa ise, toplumsal karşıtlık yoluyla yeni bir züht

¹⁹² Tarikat, özellikle sonraki asırlarda Osmanlılar ile birlikte müşterek hareket ederek Balkanlar'da ve Kaygusuz Abdal (öl. 1444 [?]) vasıtasıyla Mısır'da etkili olacakken Irak'ta çok cılız bir şekilde varlığını sürdürmüş, İran'da ise neredeyse hiç etkili olmamıştır. Bkz. Ahmet Yaşar Ocak, "Bektaşilik", *DİA*, C. 5, İstanbul, 1995, s. 378-379.

¹⁹³ Ahmet Yaşar Ocak, "Hacı Bektâş-ı Velî", *DİA*, C. 14, İstanbul, 1996, s. 456.

anlayışı belirleyen bu kişileri *yeni züht* hareketine mensup kişiler olarak nitelendirmektedir.¹⁹⁴

Kalenderîlerin ne zaman ortaya çıktıkları, bu kelimenin ilk başta kimleri nitelemek için kullanıldığı net olmamakla birlikte XI. yüzyıldan itibaren Farsça edebiyat eserlerinde *kalender* adına sık sık rastlanmaya başlandığı bir gerçektir. Pek çok kişi Baba Tâhir'in, eserinde *kalender* adını kullanan ilk kişi olduğunu kabul eder, onun ardından uzun yıllar Ebû Saîd-i Ebü'l-Hayr'e ait olduğu düşünülen *Rubailer*'de de aynı kelime geçmektedir. Örneğin yazar, Kalenderler tekkesinde kendisine esrar verildiğini ve Kalenderîlerin sakalını tutup eline verdiklerini, yani kestiklerini, belirtmektedir.¹⁹⁵

İran'ın en ünlü mutasavvıf şairlerinden Ferîdüddin Attâr'ın (öl. 1221) meşhur eseri *Mantıku't-tayr*'da da yer yer *kalender* kelimesine vurgu yapılmakta, rubailerinin bulunduğu *Muhtâr-nâme* adlı eserinde kalenderîlerden bahsedilmektedir.¹⁹⁶ Lakin XIII. yüzyılın ilk çeyreğinde ölmüş olan bu şairin eserlerinde bahsi geçen kelimenin tam olarak neyi karşıladığı tartışma konusu olmuştur. Kedkenî'ye göre *kalender* kelimesi Attâr'ın eserlerinde bir grubu tanımlamaktan ziyade özel bir yere, özel bir mekâna işaret ediyordu.¹⁹⁷ Kalenderîler edebî eserlerde ne manaya gelirse gelsin, artık XIII. yüzyıldan itibaren bu ad sadece tek bir şeyi temsil edecekti; Ortaçağ İslâm dünyasının her yanına yayılmış olan, garip görünüşleriyle insanların ilgisini ve tepkisi çeken, gruplar hâlinde

¹⁹⁴ Karamustafa, “*Tanrının Kuraltanımsız Kulları*”, s. 23; modern literatürdeki bu adlandırmaların yanı sıra XIII. yüzyıl yazarlarından İbnu's-Serrâc alışılmışın dışında bir tasavvuf anlayışına sahip olan bu sûfiler için “*muvelleh*” kelimesini kullanır. Öztürk bu kelimenin, aşk ya da hüzünden dolayı kendini kaybetmiş kişiyi tanımlamak için kullanıldığını belirtir. Bkz. Eyüp Öztürk, “*Velilik ile Delilik Arasında: İbnu's-Serrâc'ın Gözünden Muvelleh Dervişler*”, Kitap Yayınevi, İstanbul, 2016, 19-20.

¹⁹⁵ Ebû Saîd Ebu'l-Hayr, “*Rubailer*”, çev. Mehmet Kanar, Şule Yayınları, İstanbul, 2013, s. 120; Schimmel'in belirttiği üzere bu şiirlerin uzun süre Ebû Saîd'e ait olduğu düşünülse de işin aslının böyle olmadığı, şiirlerin onun hocası Bîşr b. Yâsin'e ait olduğu anlaşılmıştır. Bkz. Schimmel, *İslamın Mistik Boyutları*, s. 327.

¹⁹⁶ M. Nazif Şahinoğlu, “Attâr, Ferîdüddin”, *DİA*, C. 4, İstanbul, 1991, s. 97; örneğin bahsi geçen eserde Attâr, iki cihanda da mutlu ve iyi olmak için okuruna, *bir anlığına da olsa Kalender pazarına uğramasını*, söyler. Bkz. Ferîdüddin Attâr-ı Nişâbüri, “*Muhtâr-nâme (Mecmû'e-i Rubâ'iyât)*”, teshîh Muhammed-Rezâ Şefî Kedkenî, İntişârât-ı Tûs, Tehrân, 1358, s. 208.

¹⁹⁷ Muhammed-Rezâ Şefî Kedkenî, “*Kalenderiyye Der Târîh: Degerdîsîhâ-i Yek İdeolojî*”, İntişârât-ı Sohen, Tehrân, 1387, s. 307.

dolaşan ve ulemanın belirlediği şeriat kanunları bir kenara, Kur'an'da veya Peygamber'in sünnetinde açıkça yapılması belirtilen uygulamaları dahi reddeden protest bir guruhu.

Hareketin bu herkesçe bilinen niteliğini almasında İran ne derecede etkili olduğu tartışılabilir, ancak özellikle Horasan merkezli eski Melâmetiyye geleneklerinin Kalenderîler üzerinde doğrudan etkili olduğu konusunda şüphe yoktur.¹⁹⁸ Melâmetîler'in, ortaya çıktıkları ilk zamana denk gelen IX-X. yüzyıllardaki diğer sûfilerden farkları, emeklerini alın teriyle kazanmaya ve dünyanın onlara dayattığı gündelik hayatın hâllerinden kaçınmamaya özen göstermeleri ve ölene kadar inziva hayatı yaşamayı misyon edinmiş tasavvufî öğretiyi reddetmeleriydi.¹⁹⁹ Öyle ki sûfilerle bütünleşmiş olan yün abayı kuşanmanın dahi yanlış olduğunu düşünmekteydiler. Mutasavvıflar arasında oldukça rağbet gören bu topluluk XI. yüzyıl sûfi yazarlarından Hücvîrî'nin eserinde övgüyle anılır. Yazar onlardan “Melâmetîler, ins ve cin içinde kalbin selâmeti için bedenini melâmetini tercih etmiş olan yegâne taifedir” şeklinde bahseder.²⁰⁰ Bunun haricinde XIII. yüzyılın meşhur şeyhlerinden Şehâbeddin Sühreverdî de Kalenderîler ile Melâmetîler arasındaki ilişkiyi ele almış ve Melâmetîler'in yüce bir makamda olduklarından, sünnete ve hadise riayet ettiklerinden bahsettikten sonra Kalenderîlerde gönül sefasının hâkim olduğunu ve onların adetleri terk ettiklerini belirtmiş ve bu zümreden şöyle bahsetmiştir:

“Bu kimselerin farz amellerin dışında fazla bir amelleri yoktur. Şeriatın ruhsat verdiği bütün dünyevî tat ve lezzetlerden faydalanmakta bir sakınca görmezler. Çoğu zaman ruhsatlarda kalırlar; azimeti ele geçirmeye çalışmazlar. Bununla beraber, dünya malı toplama ve çoğaltma gibi bir dertleri de yoktur. Çileyi tercih eden âbid, zâhid ve çilekeşlerin haline de girmezler. Onların, kalplerinin hoşluğundan ve sefasından başka bir arzu ve arayışları yoktur.”²⁰¹

¹⁹⁸ Öztürk, Nişâbur merkezli bu hareketin özellikle bu bölgede ortaya çıkmasında genel olarak Horasan'da aktif olan, halka kendini yün postuyla sevimli gösteren ve kerametler yaparak onların ilgisini çeken sûfilerin dolaylı yoldan etkili olduklarını belirtir. Melâmîler bu sûfilere tepki olarak ortaya çıkmış ve çoğalmışlardır. Daha fazlası için bkz. Mürsel Öztürk, “*Anadolu Erenlerinin Kaynağı Horasan*”, Bilge Kültür Sanat Yayınları, İstanbul, 2020, s. 48; Ocak ise Melâmetî geleneğinin Horasan'da bu kadar yaygın olmasının bölgedeki eski Hind-İran kültürüyle alakalı olabileceğini düşünür. Bkz. Ahmet Yaşar Ocak, “*Osmanlı İmparatorluğu'nda Marjinal Sûfilik: Kalenderîler (XIV-XVII. Yüzyıllar)*”, Timaş Yayınları, İstanbul, 2017, s.64.

¹⁹⁹ Knysh, *Tasavvuf Tarihi*, s. 107.

²⁰⁰ Hücvîrî, *Keşfu'l-Mahcûb*, s. 126.

²⁰¹ Sühreverdî, *Avârifü'l-Maârif*, s. 113.

Görüldüğü üzere aralarında farklılıklar olmakla birlikte Kalenderiyye, İran'da doğmayan (hareketin kökenleri Irak'tan geliyordu) ancak İran'la bütünleşen Melâmetiyye hareketinin herkesçe kabul görmüş tasavvufî öğretilere getirdiği eleştirileri miras almış ve onu farklı boyutlara taşımıştır. Uzun zamandır edebiyatta yer edindiği belirtilen Kalenderîler, nihayet XIII. yüzyılda, İranlı Cemâleddîn-i Sâvî (öl. 1232/33) etrafında teşkilatlı bir yapıya kavuşmuştur. Cemâleddîn, Şam'ı (Dımaşk) ziyareti sırasında burada vücudunun belli kısımları yaprakla sarılı olan ve bunun dışında herhangi bir şey giymeyen Celâleddin ed-Derguzînî ile tanışır ve bu kişi onun mistik düşünceleri üzerinde oldukça etkili olur.²⁰² Muhammed-i Belhî ve Ebûbekr-i Isfahânî gibi ünlü müritleri olan Cemâleddîn'in tarikatını da Şam merkezli kurduğu görülmektedir.²⁰³ Onun tarikatının en belirgin özelliği ise şüphesiz kendisiyle bütünleşen ve *çahâr darb* (*zarb*) olarak bilinen saç, sakal, bıyık ve kaşın tamamen kesilmesi uygulamasıdır.²⁰⁴

Peki görünüşleri, uygulamaları ve söylemleri ile artık herkes tarafından kabul görmüş yaygın tasavvufî geleneklere tepki koyan, bunu yaparken de oldukça tepki toplayan bu meşhur grup Moğol İran'ında ne kadar etkiliydi? Öncelikle Cemâleddîn ve önde gelen müritlerinin isimlerine bakıldığında tarikatın kurucu kadrosunun İran kökenli olduğu anlaşılıyor. Buna karşın Cemâleddîn'in merkezi belirtildiği üzere Şam'daydı. Ayrıca tarikatın yayılımına bakıldığında Irak, Suriye, Mısır gibi Arap ülkelerinin öne çıktığı, sonraki asırlarda ise tarikatın Anadolu ve Hindistan ile Orta Asya'da faaliyet gösterdiği anlaşılıyor.²⁰⁵ Bu yaygın vaziyetlerine karşın Kalenderîlerin İran'daki etkinliklerini saptamak güçtür. Karamustafa, onların İran'daki varlıklarının belirlenmesi önündeki engellerden en önemlisinin Moğol istilası olabileceğini kabul etmektedir. Örneğin İlhan Hülegü'nün (öl. 1265) yolda rastladığı bir grup Kalenderîyi öldürttüğüne dair anlatılan

²⁰² Hatîb-i Fârsî, "*Kelandernâme-i Hatîb-i Fârsî ya Sîret-i Cemâleddîn Sâvecî*", teshîh Hamîd Zerrînkûb, İntişârât-ı Tûs, Tehrân, 1362, s. 56-57; Karamustafa, *Tanrının Kuraltanmaz Kulları*, s. 52-53.

²⁰³ Ocak, *Kalenderîler*, s. 86-87.

²⁰⁴ Meşhur hikâyeye göre Cemâleddîn yakışıklılığı ile Sâve'li bir kadını kendine âşık eder. Onunla birlikte olmayı çok arzulayan kadın bir gün Cemâleddîn'i tuzağa düşürerek evine sokar, bu vaziyetten kurtulmak isteyen Cemâleddîn bir fırsat yaratır ve yanındaki usturasıyla yüzünü ve kafasını tıraş eder. Böylelikle onu çirkin bulan kadın, Cemâleddîn'i evinden kovar. Hikâyeye için bkz. İbn Battûta, *Seyahatnâme*, s. 42.

²⁰⁵ Kedkenî, *Kalenderiyye Der Târîh*, s. 235.

hikâye çok meşhurdur. Hikâyeye göre Hülegü, Nasîrüddin Tûsî'ye (öl. 1274) karşılına çıkan bu tuhaf görünümlü adamların kim olduklarını sormuş, Tûsî'nin “bunlar dünyanın fazlalıklarıdır” dediği Kalenderîleri öldürtmeyi uygun bulmuştur.²⁰⁶ Hikâyenin sahilhiği şüpheli olsa da Kalenderî grupların Moğol İnan'ında çok tutunamadıklarını belirtmek yanlış gözüküyor.

Elbette bütün bunlara bakarak onların İlhanlı İnan'ında asla bulunmadıkları da iddia edilemez. Örneğin Şeyh Safiyyüddîn-i Erdebîlî'nin hayat hikâyesinin anlatıldığı meşhur *Safvetü's-Safâ*'da pek çok yerde Kalenderîlerden bahsediliyor olması, onların İlhanlı İnan'ındaki varlıklarına işaret etmektedir. Ayrıca Erdebil şeyhinin onlardan pek hoşlanmadığı da anlaşılıyor.²⁰⁷ Kedkenî de eserinde *Safvetü's-Safâ*'daki hikâyeleri referans göstererek Kalenderîlerin Azerbaycan'da, Erdebil Şeyhi'nin otoritesinin sağlam olduğu köylerde ve kırsallarda dahi aktif olduklarını belirtiyor.²⁰⁸ Buna ek olarak, Anadolu'daki Kalenderîler hakkında ipuçları veren Eflâkî, Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî'nin (öl. 1273) Irâk-ı Acem'de Şems-i Tebrîzî (öl. 1247) ile birlikte sema ettiği esnada onlara katılan ve istenmemesine rağmen meclisten ayrılmayan bir Kalenderîden bahseder.²⁰⁹ Buradan anlaşıldığı üzere Moğol İnan'ında Kalenderîler varlıklarını devam ettirmişlerdir, ancak Azamat, bu Kalenderîlerin Cemâleddîn-i Sâvî ile bağlarının olduğuna dair, daha doğrusu Cemâleddîn'in müritlerinin İnan'da faaliyet gösterdiklerine dair bir kaynağın bulunmadığını belirtmektedir.²¹⁰ Bunun yanı sıra İnan'daki Kalenderîlerin nerelerde hânkâh kurduklarını ve bunların sayısını tespit etmek de maalesef oldukça zor. Keyanî, bu durumu onların sayıca az ve sürekli hareket hâlinde

²⁰⁶ Karamustafa, *Tanrının Kuraltanımaz Kulları*, s. 70.

²⁰⁷ Ocak, *Kalenderîler*, s. 93; örneğin *Safvetü's-Safâ*'da Pîr Ahmed Germürûdî'nin anlattığı bir hikâyeye göre onun köyünde Şeyh Kalender adlı biri vardı ve vakıflar almış, etrafındaki müritleriyle faaliyetlerini sürdürür vaziyetteydi. Köyün halkı bir gün Şeyh Erdebîlî'nin yanına gitmiş ancak kendisinden pek hoşlanmadıkları için Şeyh Kalender'i yanlarında götürmemişlerdi. Bunun yerine Şeyh Kalender'in oğlu Ahmed'i yanlarında götürerek köylüler onu Şeyh Safiyyüddîn ile tanıştırmışlar ve Ahmed, Safiyyüddîn'in türlü kerametlerine tanık olduktan sonra babasının yolundan ayrılmıştı. Bununla da kalmayan Ahmed babası Şeyh Kalender'i doğru yola girmesi konusunda uyarılmıştı. Anlatı için bkz. Erdebîlî, s. 656-658; Erdebîlî/Şah, C. II, s. 54-56.

²⁰⁸ Kedkenî, *Kalenderîye Der Târîh*, s. 191.

²⁰⁹ Ahmet Eflâkî, “*Âriflerin Menkıbeleri*”, C. II, çev. Tahsin Yazıcı, Maarif Basımevi, Ankara, 1954, s. 61-62.

²¹⁰ Nihat Azamat, “Kalenderîye”, *DİA*, C. 24, İstanbul, 2001, s. 255.

olmalarının haricinde özgürlüklerine düşkün olmaları ve geleneksel tasavvufi düşünceyi reddetmelerine bağlamaktadır.²¹¹

Bu konu ile ilgili olarak Haydariyye'nin kurucusu Kutbüddin Haydar'dan (öl. 1221 [?]) bahsetmek faydalı olacaktır. Ocak, Haydariyye'yi Kalenderiyye'nin bir alt kolu olarak görür. Hatta o, Haydar'ın Cemâleddîn-i Sâvî'den sonra Kalenderîliğin en önemli temsilcisi olduğunu belirtir.²¹² Kazvinî'nin (öl. 1340'dan sonra) keramet sahibi²¹³, Devletşah'ın (öl. 1494/95 [?]) ise *abdalan ve tam bir Allahî meczup*²¹⁴ olarak tarif ettiği Kutbüddin'in müritlerinin özellikle görünüm bakımından Kalenderîlerden bazı farklılıkları bulunmakla birlikte mistik anlayış açısından onlarla benzer bir tavır sergiledikleri kaynaklardan anlaşılmaktadır.²¹⁵ Buna karşın Kutbüddin'in Cemâleddîn'den en önemli farklarından birisi aktif olduğu sahaydı. Zâve'de (Horasan) doğan ve ömür boyu burada faaliyetlerini sürdüren Kutbüddin yine buraya gömülmüş ve bölge Türbet-î Haydarî²¹⁶ olarak anılmaya başlamıştı.²¹⁷ Belirtildiği üzere Cemâleddîn'in şahsının veya müritlerinin İran'daki etkilerinin ne derecede olduğu net olmamasına karşın Kutbüddin'in memleketinde oldukça kalabalık bir takipçi kitlesine sahip olduğu bilinmektedir.²¹⁸

Son olarak Ocak'ın Haydarî dervişi olarak ele aldığı ve daha çok Balkanları Müslümanlaştırmasıyla tanınan Sarı Saltuk'un (öl. 1297/98)²¹⁹ halifesi Barak Baba'dan (öl. 1307) muhakkak bahsedilmelidir. Her ne kadar *Vilâyet-nâme*'de Hacı Bektâş-ı

²¹¹ Keyanî, *Hankahlar Tarihi*, s. 258-259.

²¹² Ocak, *Kalenderîler*, s. 93.

²¹³ Kazvinî, s. 549.

²¹⁴ Ayrıca Devletşah onun Türkistan hanlarının neslinden geldiğini belirtmektedir. Daha fazlası için bkz. Devletşah, *Tezkiretü'ş-Şuarâ*, s. 258.

²¹⁵ Haydarîler, Kalenderîlerden ayrı olarak bıyıklarını kesmiyor hatta epeyce uzatıyorlardı. Bunun haricinde üreme organları başta olmak üzere vücutlarının belirli bölgelerine demir halkalar takıyorlardı. Karamustafa, cinsel arzuları ehlileşirmek amacıyla uygulanan üreme organına halka takma geleneğini Kutbüddin'in müritlerine bıraktığı özel bir miras olarak nitelendirir. Bkz. Karamustafa, *Tanrının Kuraltanıma Kulları*, s. 60.

²¹⁶ Meşhed'in yaklaşık 130 km güneyinde bulunmaktadır.

²¹⁷ Karamustafa, *a.g.e.*, s. 57.

²¹⁸ Ocak, *Kalenderîler*, s. 95.

²¹⁹ Ahmet Yaşar Ocak, "*Sarı Saltuk: Popüler İslâm'ın Balkanlar'daki Destanı Öncüsü (XIII. Yüzyıl)*", TTK Basımevi, Ankara, 2011, s. 67.

Velî'nin halifelerinden sayılıyor olsa da²²⁰, Muhammed b. Ali b. es-Serrâc'ın (öl. 1347 [?]) "...evliyanın büyüklerinden, muhakkiklerin önderlerinden, seçkinlerin liderlerindedir"²²¹ şeklinde tanıttığı Barak Baba, Ocak tarafından bir Haydarî dervişi olarak kabul edilmektedir.²²²

Barak Baba'nın, devrin tarihçilerinin kendisinden söz etmemelerine karşın, Gazan Han (öl. 1304) ve kardeşi Ölceytü Hüdâbende (öl. 1316) dönemlerinde İlhanlı sarayında aktif rol oynadığı bilinmektedir. Önce Sünnî olan sonra da Şia'yı benimseyen Ölceytü devrinde İlhanlı sarayındaki konumunu koruyan Barak Baba, birçok kez elçilik yapmakla görevlendirilmiş, bu görevlerinden birini ifa ederken 1307'de, Gılânlılar tarafından öldürülmüştür.²²³ Onun öldürülmesinin ardından Ölceytü'nün çok müteessir olduğu, Barak Baba adına türbe inşa ettirdiği ve müritlerine para bağladığı bilinmektedir. Ocak, Barak Baba'nın İlhanlı hükümdarları tarafından bu kadar önemsenmesinde, onun, görünümü ve yaşam tarzından ötürü, Şamanizm'e hiç de uzak olmayan bu kavim tarafından rahatça benimsenmiş olması ihtimalinden bahseder.²²⁴ Barak Baba'nın İlhanlı hükümdarları nezdindeki önemi, Kalenderî/Haydarî dervişlerin Moğol İran'ındaki etkileri hakkında ipuçları vermektedir.

²²⁰ *Vilâyet-nâme*, s. 79.

²²¹ Muhammed b. Ali b. es-Serrâc, "*Tuffâhu'l-Ervâh ve Miftâhu'l-İrbâh (Ruhların Meyvesi ve Kazancın Anahtarı)*", haz. Nejdet Gürkan-Mehmet Necmettin Bardakçı-Mehmet Saffet Sarıkaya, Kitap Yayınevi, İstanbul, 2015, s. 249.

²²² Ocak, *Kalenderîler*, s. 119-120.

²²³ Barak Baba ve yanındakiler giyim kuşamları, bıyık bırakma tarzları ve kullandıkları boynuzlu börkleriyle Suriye'de alay konusu olmuşlar, Mısır'a ise alınmamışlardı. En nihayetinde zındıklıkla itham edilen Barak Baba, Şîî propaganda yapması amacıyla gönderildiği Gılân'da öldürülmüştür. Bkz. Ahmet Yaşar Ocak, "Barak Baba", *DİA*, C. 5, İstanbul, 1992, s. 61.

²²⁴ Ocak, *Kalenderîler*, s. 120; Köprülü de onun Altay'daki Türk şamanlarını hatırlattığını belirtmektedir. Bkz. Mehmet Fuad Köprülü, "*Anadolu'da İslamiyet*", Alfa Yayınları, İstanbul, 2017, s. 61.

2. BÖLÜM: MOĞOLLAR VE İSLÂM

2.1. GAZAN HAN'A KADAR MOĞOLLAR VE DİNÎ SİYASETLERİ

2.1.1. Cengiz'den Möngke'ye Büyük Hanlar ve Din

Moğollar, Cengiz'in önderliğinde bir ulus hâline gelip dünyanın en büyük imparatorluğunu kurmadan evvel, Türklerin de kadim yurdunun bulunduğu, sonsuz göğün altında uzanan uçsuz bucaksız bozkırlarda dağınık vaziyette yaşıyorlardı. Akrabalarından başkasını düşman olarak gören bu insanlar mevsimin elverdiği zamanlarda otlaklardan otlaklara geniş hayvan sürüleri ile birlikte dolaşıyor, nesillerdir devam ettirdikleri bu yaşantı nedeniyle yerleşik hayatın diğer kavimlere sunduğu yaşamdan çok daha farklı bir şekilde hayata tutunuyorlardı. O bilindik, şehirlerin yüksek duvarlarının kenarına veya dağınık vaziyetteki köylerin meydanları etrafına inşa edilmiş taştan ya da kerpiçten evler yerine rahatça taşınabilen yekpare veya portatif çadırlarda hayatlarını sürdüren bu insanlar çocukluktan itibaren bir savaşçı gibi yetiştiriliyor, vücutları, Moğolistan bozkırlarında yaşamaya elverişli yeteneklere sahip kısa boylu ve güçlü atları ile adeta bütünleşiyordu.

Cengiz ve mirasçıları devrinde Moğol ordularıyla karşılaşan Müslümanlar ile Macaristan'ın yıkım haberleriyle²²⁵ dehşete kapılan Avrupa krallıkları bu atlıları *Tanrı'nın Gazabı* ve cehennemden çıkma kişiler olarak görüyor ve onları barbar olarak nitelendiriyorlardı. Ne var ki onlarla tanışmış bazıları gerek Moğolları gerekse Cengiz'i, yanlış inanca bağlı olduğunu düşündükleri için değil, gerçekten de herhangi bir Tanrı'ya inanmadıklarını düşündükleri için *inançsız* olarak nitelendiriyorlardı.²²⁶ Buna en güzel

²²⁵ 1240'lı yılların başı.

²²⁶ Lane, bu durumun en büyük nedeninin Moğollarda dini hizmetlerin yokluğundan kaynaklandığını vurgulamaktadır. Ne Hristiyanların ne de Müslümanların gündelik hayatlarının her anını etkileyen ve gerek bireysel gerekse grupça gerçekleştirilen, dışarıdan da oldukça kolay bir şekilde fark edilen ibadet ritüellerinin benzerleri Moğollarda bulunmuyordu. Yabancıların tanık oldukları Moğol ibadetleri ise büyük

örneklerden biri Korykoslu Hayton'un (öl. 1316 ile 1320 arası) *Flos Historiarum Terre Orientis* adlı eserinde bulunmaktadır. Buna göre Hayton açıkça "Tatarlar bu topraklara vahşi hayvanlar gibi yerleşmişlerdi ve ne yazıyı ne de dini bilirdiler" demektedir.²²⁷

Aslında Moğolların dini hakkındaki bu tespitler doğru değildir. Her ne kadar Nestûrîlik ve Budizm belirli bir etkiye sahip olsa da incelenen dönemde Moğolların neredeyse tamamının dini Şaman inancıydı. Bu inanca göre *Mavi Ebedî Gök* ruhsal varlıkların başını temsil ediyordu. Şamanlar da bozkır toplumu için doğanın güçleriyle başa çıkma, hızla değişen koşullar altında bilinmeyen bilme ihtiyacını gidermekle sorumluydular.²²⁸ Yine bu inanca göre ölümden sonra bir yaşam mevcuttu ve dünyevi ile uhrevi hayat arasında şamanlar (ya da *kamlar*) bağlantı sağlıyorlardı.²²⁹ Sonraki hayata olan inanç ise İslâm ve Hristiyanlığa nazaran elbette farklıydı. Bu inanışa göre kişinin, öldükten sonra da bu dünyadaki hayatının devam edeceği düşünülüyordu. Bu yüzden Moğollar ölümlerini eşyaları ile birlikte gömüyorlardı, hatta soyluların pek çok köle ve cariyesi ile gömüldükleri de oluyordu.²³⁰ Bu sayede yeniden uyandıklarında değerli eşyaları ve yardımcılarını yanında oluyordular.

Bununla birlikte şamanların toplum içerisindeki yerinin İmparatorluk öncesinde ve sonrasında değiştiği göze çarpıyor. Her şeyden önce şamanlar, sonradan bu dinî görevi

ihhtimalle tuhaf karşılanıyor ve anlamlandırılmıyordu. Bkz. George Lane, "Daily Life in the Mongol Empire", Greenwood Press, Westport, Connecticut, London, 2006, s. 185.

²²⁷ Korykoslu Hayton, "Doğu Ülkeleri Tarihinin Altın Çağı", çev. Altay Tayfun Özcan, Selenge Yayınları, İstanbul, 2015, s. 71.

²²⁸ Joseph Fletcher, "The Mongols: Ecological and Social Perspectives", *HJAS*, Vol. 46, No. 1 (Jun., 1986), s. 18.

²²⁹ Örneğin şamanların görevlerinden birisi hasta insanların ruhuna sahip çıkmaktı. Zira Moğollar kişi hastalandığı zaman ruhunun bedeni terk ettiğine ve yavaş yavaş uhrevi dünyaya göç ettiğine inanırlar ve şamanları ruhu yakalayıp bedene sokmakla yetkilendirirlerdi. Bkz. Timothy May, "Shamanism", *The Mongol Empire: A Historical Encyclopedia*, Vol. I, ed. Timothy May, ABC-CLIO, Santa Barbara, California, 2017, s.36.

²³⁰ XIII. yüzyılın sonlarında Moğol ülkesine seyahat eden Ricoldus'un (öl. 1320) *Liber Peregrinationis in Partibus Orientis* adlı eserinde bu konuya dair ilginç bir anlatı bulunmaktadır. Buna göre zengin veya fakir fark etmeksizin Moğollar, ölümlerini gömerlerken et pişirir ve pişirdikleri bu eti mezara koyarlardı. Böylelikle ölümlerinin ruhu yeniden uyandığında yanında yiyecek eti de olurdu. Bkz. Ricoldus, *Doğu Seyahatnamesi*, s. 49; benzer bir anlatı Ruysbroeckli Willem'in (öl. 1295) eserinde de görmektediriz. Buna göre Moğollar, ölen birinin anısına dört yöne bakan direkler dikmişler, her direğe kırmızı, et ve dört adet at derisi asmışlardır. Bkz. Ruysbroeckli Willem, *Mengü Han'ın Sarayına Yolculuk*, s. 108.

elde etmiyorlardı, bu onlara doğuştan gelen bir özellikti. Bu nedenle toplum ve siyaset içerisindeki yerleri oldukça önemliydi. Ancak Roux'nun da dikkat çektiği üzere onların statüsü, örneğin, Hristiyan papazlardan oldukça farklıydı ve yetkileri sınırlıydı. Pek çok dini kucaklayan İmparatorluk döneminde ise dini konularda münazaralar tertiplemekten hoşlanan Moğollar, kendi din adamları olan şamanları da yavaş yavaş bir papaz, bir *tanrıbilim uzmanı* olarak kabul ettirmeye ve onların statüsünü yükseltmeye çalıştılar.²³¹

Moğol toplumunda şamanların yeri ve görevi kutsaldı. Ancak kutsal olan tek şey onlar değillerdi. Gobi Çölü'nün etrafını saran ve özellikle de kuzeyinde uzanan geniş bozkırların ardında beliren dağların parlak zirveleri²³², bu coğrafyanın genelinde sıkça rastlanamayacak olan uzun bir ağaç, bozkırlara hayat veren nehirler ve göller, başta kurt ve bazı yırtıcı kuş türleri olmak üzere pek çok hayvan türü, mağaralar ve ateş Moğollar için oldukça kutsal olan tabiat öğelerinin başını çekmektedir.²³³ Bu öğeler o kadar mukaddestir ki Cengiz Han'ın yasasında başta su kaynakları olmak üzere doğayı korumak için konulan bazı maddeler mevcuttur.²³⁴

Bütün bunların yanı sıra Moğolların da Türkler gibi bir Gök-Tanrı'ya inandıkları bilinmektedir. Ancak Roux bu konuya farklı yaklaşmaktadır. Onun tespitine göre devlet metinlerinden uzaklaşıp halkla alakalı kaynaklara inildikçe Tanrı'ya yapılan atıf da giderek azalmaktadır. Bu durumdan hareketle o, Gök-Tanrı inancının bir bozkır

²³¹ Jean-Paul Roux, "*Türklerin ve Moğolların Eski Dini*", çev. Aykut Kazancıgil, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2021, s. 77.

²³² Kollmar-Paulenz'in belirttiğine göre Moğol yurdunun güneyi ve batısını kum çölleri oluştururken, kuzeyde ve doğuda geniş çayırlar bulunmaktadır. Bununla birlikte bölgeyi besleyen büyük nehirler, Selenge gibi, kuzeyden geçmektedir. Bkz. Karénina Kollmar-Paulenz, "*Moğollar: Cengiz Han'dan Günümüze*", çev. Hakan Aydın, Runik Kitap, İstanbul, 2020, s. 15.

²³³ 1245-47 seneleri arasında Moğol ülkesine seyahat eden Plano Carpini (öl. 1252) Moğollar arasında dinî yasakların belirlenmiş olduğu yazılı bir metin bulunmamasına karşın hepsinin neyin yanlış ve yasak olduğunu bildiğini ve örneğin ateşin yanında bıçak kullanımının yasak olduğunu belirtir. Bkz. Plano Carpini, *Moğolistan Seyahatnamesi*, s. 52; Ricoldus da Moğolların *doğanın yasalarıyla hareket eden bir Tanrı'ya inandıklarını* belirlemektedir. Bkz. Ricoldus, *Doğu Seyahatnamesi*, s. 45.

²³⁴ Asırlardır Moğol-Türk bozkır yaşantısının belirleyicisi konumunda olan *törenin* bir araya getirilmesiyle oluşturulan Cengiz Han'ın yasasındaki doğa ile ilgili maddeler için bkz. Habibe Temizsu, "*Yasak: Cengiz Han Yasası ve Moğol Devletleri Tarihinde Yaşadığı Değişim*", Ötüken Neşriyat, İstanbul, 2018, s. 56-61.

imparatorluk inancı olduğunu ve halkı pek ilgilendirmediğini, Tanrı'dan gelen güç ve kudretin hükümdarların hâkimiyetini meşrulaştırmak için kullanıldığını belirtmektedir.²³⁵

Gerçekten de Cengiz Han ve torunlarına dair metinlerde Tanrı'nın birliğine ve O'nun Cengiz ile soyunu kutsadığına dair pek çok anlatıya rastlarız. Cengiz Han, zor günlerinde sığındığı ve Moğolların kutsiyet atfettiği Burhan Haldun Dağı'nda Tanrı'ya dua ediyor ve onun sesine kulak veriyordu. Ondan gelen sözler ve emirler ile fetih harekâtı gerçekleştiriyordu.²³⁶ Yenilgiler de zaferler de Tanrı'nın iradesine bağlanıyor, yenilen düşmanlar Tanrı'yı kızdırmış olmakla suçlanıyorlardı.

Cengiz ile Tanrı arasındaki bu ilişki Moğol İmparatorluğu için ilahi bir meşruiyet sağlıyordu; imparatorluğun sınırlarını genişletmek için şiddetli akınlara devam eden Cengiz'in oğulları ve torunları aradan on yıllar geçtiğinde ve hatta başka dinleri benimsediklerinde dahi atalarının bu mirasına sahip çıkacak ve kendi soylarındaki kutsallığa ve Tanrı'nın onlara verdiği göreve sıkı sıkı sarılacaklardı.

Ne var ki Çin'den İran'a kadar geniş toprakları ele geçiren ve pek çok dinden insana hükmeden Cengiz'in kendi inanç sistemini insanlara dayatmak gibi bir anlayışının

²³⁵ Roux, *a.g.e.*, s. 110; Kollmar-Paulenz de askeri güce sahip liderin tanrısal bir kökenle kutsanmış olabileceğine dair inançların Orta Asya coğrafyasında yedinci yüzyıla kadar götürülebileceğini belirtmektedir. Moğollar da bu köklü gelenekten faydalanmışlardır. Bkz. Kollmar-Paulenz, *Moğollar*, s. 17.

²³⁶ Jack Weatherford, *"Cengiz Han"*, çev. Sermin Karakale, Kronik Yayınları, İstanbul, 2019, s. 48; bununla birlikte Roux, Cengiz'in herhangi bir mistik eğilime sahip olmadığını, dini aktivitelerden ziyade yemek-içmek, sık sık kadınlarla vakit geçirmek ve düşmanlarını ezmek gibi uğraşlardan ve karşı konulamaz otoritesinin kendine sağladığı sınırsız imkânlardan keyif aldığını belirtmektedir. Bkz. Roux, *a.g.e.*, s. 240-241; ayrıca Cengiz Han, kaynaklardan anlaşıldığı üzere, ölümsüz olmak arzusundaydı. Zor şartların ardından ulaştığı bunca büyük başarının neticesinde bir gün kendisinin de öleceğinin bilincinde olan Cengiz, bundan kurtulmak için Taoist bir keşiş olan Ch'ang Ch'un (öl. 1227) ile iletişime geçmişti. Cengiz'in bu konuya ne kadar önem verdiği Ch'ang Ch'un'un rahatı ve korunması için aldığı önlemlerden anlaşılmaktadır. Keşişi ilk kez Hârizmşah'a karşı gerçekleştireceği saldırının arifesinde mektup ile yanına çağırarak Cengiz, davetiyeyi yolladığı nazırı Liu Wen ile birlikte *"kaplan başı suretinde altın bir levha"* da yollamış ve adamlarından keşişe, tıpkı kendisine nasıl muamele ediliyorsa öyle muamele edilmesini istemiş, onun sınırsız bir şekilde hareket edebileceğini belirtmiştir. Bkz. Ch'ang Ch'un, *"Cengiz Han'ın Ölümsüzlük Arayışı: Taoist Simyacı Bir Keşişin Türkistan Seyahatnamesi (1221-1224)"*, çev. Gülşah Hasgüçmen, Kronik Yayınları, İstanbul, 2019, s. 121-122.

olmadığı ve herkesin inancını özgürce yaşaması için izin verdiği belirtilmektedir.²³⁷ Hakikaten, Edward Gibbon'dan (öl. 1794) beri tarihçiler Moğolları dini hoşgörülerini ile anmakta ve bu unsuru ön planda tutmaktadırlar.²³⁸ Örneğin Sinor, Moğolların, bir kimsenin gerekli hizmetleri yerine getirdiği, haraç ve vergisini ödediği ve kanunlara uyup gerektiğinde askerlik görevi gibi görevleri gerçekleştirdikleri sürece kimsenin dinine karışmadıklarını belirtir.²³⁹ Lane de Moğolların din konusunda *laissez-faire* tavrını benimsediklerini belirtmektedir.²⁴⁰ Bunların haricinde kaynaklardan anlaşıldığı kadarıyla Cengiz'in tebaasından vergilerini ödemeleri veya orduda hizmet etmeleri dışında da beklentileri vardı. Bu "Benim hükümdarlığında herkes dilediği Tanrı'ya dua edebilir; tek emrim, koyduğum kanunlara uyulmasıdır" sözlerinden de anlaşılmaktadır.²⁴¹ Yasaya uyulması konusundaki titizliğinin yanı sıra Cengiz'in, hangi dine inandığı fark etmeksizin tüm vatandaşlarından kendisi ve devleti adına dua etmelerini istediği de bilinmektedir. Bunun karşılığında yasada belirtildiği üzere din adamları ve onların ibadetgâhları vergilerden muaf tutulacaktır.²⁴² Ancak Atwood, tüm bu anekdotlar neticesinde peşinen Moğolların sonsuz bir dini hoşgörüye sahip oldukları düşüncesine varmanın hatalı olacağına işaret eder. Ona göre Moğollar Tanrı'nın, özellikle kutsanmış kişilerin, yani din adamlarının duasına cevap vereceğini düşündükleri için halkın kendileri adına dua etmeleri konusuna önem verdiklerini belirtmektedir.²⁴³ Yani yarattıkları rahat ortamın karşılığında manevi bir destek bekliyorlardı. Buna ek olarak Atwood, Moğolların dini hoşgörülerinin tamamen politik olduğuna, bir dine olan yaklaşımlarının zaman içerisinde değişiklik gösterebileceğine de dikkat çekmektedir. Örneğin başlangıçta Moğollar Konfüçyüsçülük ve Yahudilik inancını takip edenlere hoşgörü ile yaklaşmamışlardı.²⁴⁴

²³⁷ Aslında bu durum Cengiz ile başlamıyordu. May, dini hoşgörü politikasının pek çok dini sistem için bir kavşak noktası olan İç Asya bölgesindeki hemen her siyasi yapının devam ettirdiği bir gelenek olduğunu vurgulamaktadır. Bkz. Timothy May, "The Mongol Conquests in World History", Reaktion Books, London, 2012, s. 172.

²³⁸ Christopher P. Atwood, "Validation by Holiness or Sovereignty: Religious Toleration as Political Theology in the Mongol World Empire of the Thirteenth Century", *The International History Review*, 26:2, 2004, s. 237.

²³⁹ Denis Sinor, "The Mongols in the West", *JAH*, Vol. 33, No. 1 (1999), s. 38.

²⁴⁰ "Bırakınız yapınlar" anlamına gelen söz. Bkz. Lane, *Daily Life in the Mongol Empire*, s. 181.

²⁴¹ Thomas Haining, "The Mongols and Religion", *Asian Affairs*, 17:1, 1986, s. 26.

²⁴² Temizsu, *Yasak*, s. 60.

²⁴³ Atwood, *Validation by Holiness or Sovereignty*, s. 252-53.

²⁴⁴ Atwood, *Validation by Holiness or Sovereignty*, s. 255.

Cengiz Han'ın 1227 yazındaki ölümünden iki sene sonra, 1229'da toplanan kurultayda, kendisinin arzuladığı gibi üçüncü oğlu Ögedey (öl. 1241) Büyük Han olarak Moğol İmparatorluğu'nun başına geçti.²⁴⁵ Ögedey dönemi Moğol istilası için oldukça önemlidir. Çin'de Kin Krallığı üzerine sefer gerçekleştirilirken, daha önce bahsedildiği üzere, Celâleddin Mengübertî (öl. 1231) tehdidini ortadan kaldırması için Çurmagun Noyan İran ve Azerbaycan topraklarına yollanmıştı. Mamafih, istilanın II. Kıpçak Seferi şeklinde tanımlanacak olan kolu Karadeniz'in kuzey sahillerinden Adriyatik'e, bugünkü Hırvatistan topraklarına kadar hızla yayılmıştı.²⁴⁶

Ögedey'in babasından aldığı mirası büyüttüğü genellikle araştırmacılar tarafından kabul edilmektedir. O, babası gibi, yaptığı işin Tanrı tarafından kendisine verilmiş olduğunu beyan ediyordu. Cengiz de oğlu da kendi meşruiyetlerinin "*Cennet*"e yakın olmalarından kaynaklandığına inanıyorlardı.²⁴⁷ Örneğin Ögedey, Sultan I. Keykubad'a (öl. 1237) yolladığı *yarlığ*da "Yüce Tanrı bizi büyük kılmış ve aziz yapmıştır. Yeryüzünü bizim soyumuza vermiştir" dedikten sonra sultandan açıkça kendisine bağlanmasını talep ediyordu.²⁴⁸ Bununla birlikte iki hükümdarın siyasal söylemi arasında ufak bir farklılık vardı. May, Cengiz kendini "*Tanrı'nın Cezası*" olarak tanıtırken Ögedey'in bu tutumu terk ettiğini ve iktidarını cezalandırıcı bir güç olmaktan ziyade meşruiyetini Tanrı'dan alan bir hükümet olarak tanıtmaya gittiğini belirtmektedir.²⁴⁹

²⁴⁵ Cüveynî (öl. 1283), Cengiz Han'ın her fırsatta adamlarına Ögedey'in kendisinden sonra yerine geçmesi gerektiğini söylediğini ve bu fikri *onların beyinlerine yerleştirdiğini* anlatmaktadır. Bkz. Cüveynî, C. I, s. 185.

²⁴⁶ Nitekim bu seferler kendisinin ölümüyle birlikte kalıcılığını yitirecek ve Avrupa'daki Moğollar geri çekilmek zorunda kalacaklardı. Daha fazlası için bkz. İlyas Kemaloğlu, "Büyük Moğol İmparatorluğu", *Avrasya'nın Sekiz Asrı Çengizoğulları*, haz. Hayrunnisa Alan-İlyas Kemaloğlu, Ötüken Neşriyat, İstanbul, 2017, s. 40-41.

²⁴⁷ Jonathan Brack, "Theologies of Auspicious Kingship: The Islamization of Chinggisid Sacral Kingship in the Islamic World", *CSSH*, 60(4), 2018, s. 1148-49.

²⁴⁸ Celâleddin'in ölümünün ardından İran'daki yerel hâkimler Moğollara bağlanmışlardı. Böylelikle Azerbaycan ve İran'ın büyük bir bölümü idare altına alınmış oluyordu. Sırada Anadolu, Irak ve Suriye'deki devletler, yani Selçuklular, Eyyübiler ve Bağdat Halifeliği kalmıştı. Ögedey'in Selçuklu sarayına elçi yollayıp Alâeddin Keykubad'dan kendisine bağlanmasını istediği ve Sultan'ın Büyük Han'ın isteğine titizlikle cevap vermeye çalıştığı bilinmektedir. Bahsi geçen metin 1236'da kaleme alınmıştır. *Yarlığ* metni ve daha fazlası için bkz. İbn Bibi, *El Evamirü'l-Ala'İye*, C. I, s. 450.

²⁴⁹ Timothy May, "Merkezî Asya: Moğollar 1206-1405", *Asya'nın Büyük İmparatorlukları, Pasifik'ten Balkanlara Dünya Tarihine Damga Vuranlar*, haz. Jim Masselos, çev. Mustafa Uyar, çev. ed. Erkan Göksu, Kronik Yayınları, İstanbul, 2021, s. 39.

Ögedey'in babasından daha farklı bir yönetim anlayışına sahip olduğunu Müslümanlarla geliştirdiği ilişkilerden de anlamaktayız. Artık Çin'den Anadolu ve Irak'a kadar olan hemen hemen tüm İslâm topraklarına hükmeden ve yüzbinlerce kişiden oluşan geniş bir Müslüman tebaayı yöneten Büyük Han, bu insanlara babasından daha farklı bir şekilde yaklaşması gerektiğinin farkına varmıştı. Çin'den sonra İslâm'ın egemen olduğu topraklarda şiddetli fetihler sürdüren ve rakibi Muhammed b. Tekiş'in (öl. 1220) gücünü tamamen kırmak isteyen Cengiz'in bölgede yaşayan Müslüman sakinlerin hayatlarını olumlu yönde etkileyecek uygulamalar ortaya koymadığı bilinmektedir. Üstelik *yasa*sındaki bazı kararlar nedeniyle Müslümanların hayatları olumsuz etkileniyor ve onlar dinlerinin şart koştuğu hayat standartlarını *yasa*nın olduğu yerlerde kolay kolay sağlayamıyorlardı.²⁵⁰

Bunun bilincinde olan Ögedey'in, Müslüman müverrihlerin dahi kendisini övgüyle anlatmalarını sağlayacak kadar Müslümanlara tolerans gösterdiği bilinmektedir. Örneğin el-Cûzcânî'nin (öl. 1266'dan sonra) eserinde Cengiz'in ikinci oğlu ve Ögedey'in ağabeyi olan Çağatay (öl. 1241) ile kardeşi arasında Müslümanların durumu ve Çağatay'ın onlara oldukça kötü muamele ettiğine dair bir anlatı mevcuttur. Buna göre Çağatay ve onun gibi düşünen pek çok yüksek kademeli Moğol, Ögedey'in *İslâm dostu olmasından rahatsızlardı*. Bu muhalefete karşın Ögedey "Müslümanlar bizim kardeşlerimiz ve dostlarımızdır. Ülkemizin kudreti onlar sayesinde zahir olmuştur. Onların yardımı ile dünya insanlarına boyun eğdirdik" sözleriyle cevap vermiştir. el-Cûzcânî onun bu tavrından dolayı, bazı kişiler tarafından gizli Müslüman olarak kabul edildiğini belirtir²⁵¹

Elbette Ögedey'in gizli Müslüman olması gibi bir durum söz konusu değildi. Lakin Han'ın, yeni tebaası olan kalabalık Müslüman nüfusu yönetebilmek için babasının mirasında ve gelenekte bazı değişikliklere gitmenin gerekliliğini kavradığını varsayabiliriz. Bununla beraber Çağatay ve onun yanında bulunanların Cengiz'in

²⁵⁰ Örneğin *yasa*daki, hayvanların nasıl kesilmesi gerektiği veya su kaynaklarının nasıl kullanılacağı gibi maddelerin Müslümanların uygulamalarına ters düştüğü bilinmektedir.

²⁵¹ el-Cûzcânî, *Tabakât-ı Nâsirî*, s. 108-111.

kurduğu düzende bir farklılığa gidilmesini kolay hazmetmediklerine bakılırsa, Moğollar için bu tür yeni yaklaşımların epey problemle karşılaşacağı, hatta bazı iç çatışmalara sebebiyet vereceği açıktı.²⁵² Nitekim Ögedey'in halefi Göyük'le (öl. 1248) birlikte hemen eski anlayışa geri dönmüştür.²⁵³ Müslümanlara karşı hiç de ılımlı olmayan Göyük'ün bu politika değişikliği Müslüman müverrihlerin üslubuna dahi yansımıştı. Ögedey zamanını anlatırken kullandıkları olumlu ifadeler yerini mesafeli, soğuk, hatta nefret dolu bir üsluba bıraktı. Mesela, el- Cûzcânî Göyük'ten nefretle bahseder.²⁵⁴ Her şeyden önce Göyük Han dedesi Cengiz'in hatırasıyla yaşıyordu. Carpini Göyük'ün *ordasında* bir arabanın üzerine yerleştirilmiş vaziyette bulunan bir Cengiz Han büstünden bahsetmektedir.²⁵⁵ Ayrıca o, tahta çıkar çıkmaz *yasanın* devamlılığını ve muhafazasını emretmiştir.²⁵⁶ Elbette tüm bunlar onun Müslüman tebaasına karşı olumsuz bir politika izlemesinin gerektirmemektedir; o, Büyük Han olarak İmparatorluğun kurucu atasına ve onun değerlerine sahip çıkıyordu. May'in belirttiği üzere Cengiz, öldükten sonra bir *yarı-tanrıya* dönüşmüştü.²⁵⁷

²⁵² Cengiz'in hemen ardından politikada böylesi kritik değişikliklere gidilmesinin ve hoş karşılanmayacak yakınlıklar kurulmasının dikkat çekmesi normal olmakla birlikte burada, Çağatay'ın görevini, yani onun "*Yasak'ın Koruyucusu*" olduğunu unutmamakta fayda vardır.

²⁵³ Göyük, Ögedey'in oğludur. Ögedey 1241'de öldükten sonra eşi Töregene Hatun 1246'ya kadar İmparatorluk tahtında naip olarak bulundu. Bu dönemde Moğol fetihleri devam ettirildi. Örneğin İran'daki güçlerini pekiştiren Moğol birlikleri, 1240'da patlak veren Babaîler isyanını fırsat bilmiş ve Selçuklu topraklarına saldırılar düzenlemişlerdi. 1243'te gerçekleşen Köseadağ Savaşı'nın Selçuklu sultanının firarı ile sonuçlanmasının ardından devlet, Moğol İmparatorluğu'na bağlanmıştı. Daha fazla bilgi için bkz. İbn Bibi, *El Evamirü'l-Ala'îye*, C. II, s. 64-73; Osman Turan, "*Selçuklular Zamanında Türkiye: Siyâsî Tarih Alp Arslan'dan Osman Gâzi'ye (1071-1318)*", Ötüken Neşriyat, İstanbul, 2017, s. 451-457.

²⁵⁴ Onun eserindeki bir anlatıya göre Göyük'ün etrafındakiler, özellikle diğer dinlerin din adamları (anlatıya göre *toyinler*), onu Müslümanlara karşı kışkırtmaktadır. Hatta bir gün Müslümanları aşağılamak için Göyük'ten farklı dine mensup din adamlarıyla Müslüman bir din adamının tartışmasını emretmesini isterler. Hazırlanan ortamda ibadetini gerçekleştiren Müslüman âlime kötü davranılmış, o akşam *Allah'ın kudreti ile Göyük'e bir hastalık musallat olmuştur*. Büyük Han, bu hastalık nedeniyle ölmüştür. Anlatının tamamı için bkz. el-Cûzcânî, *Tabakât-ı Nâsırî*, s. 133-135; el-Cûzcânî'nin yanı sıra *Mesâlikü'l-Ebsâr*'ın yazarı el-Ömerî (öl. 1349) de, Cengiz Han ve oğulları hakkında kendisinden malumat edindiği Şeyh Şemseddin el-İsfahânî'den naklen şunları söylemektedir: "Göyük, şirret, diktatör ve gaddardı". İsfahânî'nin Büyük Han hakkındaki düşüncelerinin hemen hemen tüm Müslümanlar için aynı olduğunu düşünmemek için bir neden yoktur. Daha fazlası için bkz. Şihabeddin b. Fazlullah el-Ömerî, "*Türkler Hakkında Gördüklerim ve Duyduklarım (Mesâlikü'l-Ebsâr)*", çev. Ahsen Batur, Selenge Yayınları, İstanbul, 2014, s. 65.

²⁵⁵ Plano Carpini, *Moğolistan Seyahatnamesi*, s. 51; Lane, bu durum için Türklerde de önemli bir inanç unsuru olan *atalar kültüne* işaret etmektedir. Moğollar için ölümlerin ruhuyla temas kurmak önemliydi, ölümlerin kukla veya büstlerinin yapımı sadece onların anılarını yaşatmak amacı taşııyordu, şamanlar bu eserlerle ilgileniyor ve iletişim kuruyorlardı. Bkz. Lane, *Daily Life in the Mongol Empire*, s. 184.

²⁵⁶ Cüveynî, onun yaptığı işlerden birinin babasının koyduğu ve hatta kendisinin dahi henüz görmediği (bazı maddeleri, tamamını değil) *yasaların* geçerli olduğunu ve değiştirilemeyeceğini emretmiş bulunduğunu söyler. Bu durum, uygulaması önceden de bahsettiğim gibi Müslümanların hayatı için uygun olmayan kanunların devam ettirileceğini ilan etmek anlamına geliyordu. Bkz. Cüveynî, C. I, s.238.

²⁵⁷ May, *Moğol İmparatorluğu*, s. 119.

Göyük'ün Müslümanlara karşı olan tutumunun aksine, Hristiyanlarla ise oldukça yakın temas kurduğu bilinmektedir. Moğol yurdu ve Asya'nın büyük bir kısmı, Cengiz'den yüzyıllar önce Hristiyanlıkla tanışmıştı. Doğu Süryânî veya Asurî kilisesi olarak da adlandırılan Nestûrîlik, Hristiyanlığa getirdiği ve Katolikler ile Ortodoksların kabul edemeyeceği görüşleri nedeniyle V. yüzyıldan itibaren takibe alınmış ve doğuya kovulmuştu.²⁵⁸ İşte bu Hristiyanlar uzun bir zamandır Moğol kabileleri tarafından biliniyorlardı, hatta başta Naymanlar olmak üzere Hristiyanlığı benimsemiş Moğol toplulukları da vardı ki bunlar İmparatorluk içinde önemli işlevlere sahiptiler.²⁵⁹ Örneğin Göyük'ün annesi Töregene Hatun, Nayman kabilesine mensup Hristiyan bir kadındı ve Nestûrîleri koruduğu bilinmekteydi.²⁶⁰

Göyük, çevresindeki bu insanların da etkisinde kalarak, Hristiyanlara karşı yakınlık beslemiştir. Hatta bu yakınlık o boyutlara gelmiştir ki gerek Müslüman gerekse Hristiyan yazarlar arasında onun Hristiyanlığı benimsemiş olduğunu söyleyenler mevcuttur.²⁶¹ Bu

²⁵⁸ Hristiyanlar ve Yahudiler Roma İmparatorluğu'nun henüz Paganist olduğu dönemde takibe alındıkları ve kıyım uğradıkları için doğuya, İran'ı yöneten Part İmparatorluğuna sığınmışlardı. Bu dine inananlar Sâsânîler döneminde de İran'da barınmaya devam ettiler. Özellikle Sâsânîler ile Yahudilerin ilişkilerinin olumlu seyrettiğini söylemek mümkündür. Bkz. Touraj Daryae, "*Sasanian Persia: The Rise and Fall of an Empire*", I. B. Tauris & Co Ltd., London- New York, 2009, s. 2-3; ne var ki Roma'nın Konstantin ile birlikte Hristiyanlaşmasıyla bu inanca mensup insanların Sâsânî hükûmeti nezdinde güvenilmeyen ve istenmeyen kişiler oldukları ve devletin Hristiyanlara karşı olan politikalarının değiştiği bilinmektedir. Bununla birlikte doğuda, Moğol memleketinde yaygınlık gösteren Hristiyanlar bunlar değil, Nestûrîler idi. Nestûrîler Katoliklerin aksine Hz. İsa'nın sadece tanrı olmayıp aynı zamanda hem tanrı hem de insan olduğunu ve Hz. Meryem'in de bir tanrı doğuran yerine yalnızca bir mesih/insan doğuran olduğunu düşünmüşler, bu nedenle diğer kiliseler tarafından dışlanmışlardır. Bkz. Kadir Albayrak, "Nestûrîlik", *DİA*, C. 33, İstanbul, 2007, s. 15-16.

²⁵⁹ Naymanların yanı sıra Kere'itler, Mengitler ve Öngütler arasında da Nestûrî olanlar vardı. Bkz. Akkuş, *Moğollarda Din ve Siyaset*, s. 68-69; Favereau, Kere'it ve Nayman elitlerinin Türkçe konuştuklarını ve Cengiz zamanında bozkırın efendileri olduklarını belirtmektedir. Bu önemli toplulukların Nestûrî Kilisesine bağlılıkları şüphesiz imparatorluğun geleceğini de etkileyecekti. Bkz. Marie Favereau, "*The Horde: How the Mongols Changed the World*", The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge-London, 2021, s. 32.

²⁶⁰ Roux, *Moğol İmparatorluğu Tarihi*, s. 304.

²⁶¹ Örneği Cüveynî, Göyük'ün atabegi Nov Kodak'ın samimi bir Hristiyan olduğunu, Han'ın da ondan etkilenerek Hristiyanlığa girdiğini belirtir. Bununla birlikte Göyük'ün keşişlere yardımcı olduğunu ve sarayında Hristiyanlara yer verdiğini bildirmektedir. Daha fazlası için bkz. Cüveynî, C. I, s. 240; Ebû'l-Ferec İbnü'l-İbrî (öl. 1286) de onun *hakikî bir Hristiyan* olduğunu belirtir ve ekler: "...onun devrinde Hazret-i Mesih'e tâbi olanların şanı yükselmiş, Han'ın karargâhı mukaddes adamlar, papaslar ve rahiplerle dolmuştu". Bkz. Gregory Abû'l-Farac (Bar Herbraeus), "*Abû'l-Farac Tarihi*", C. II, Süryanice'den İngilizceye çev. Ernest A. Wallis Budge, Türkçe çev. Ömer Rıza Doğrul, TTK Basımevi, Ankara, 1999, s.

durum her ne kadar gelenekçi bir imaj çizen Göyük'ün genel tutumuna karşı bir çelişkiyi ifade ediyor gibi görünse ve esasında bir realiteye işaret etmiyor olsa da Hristiyanların etkin konumunu ve Büyük Han ile olan olumlu ilişkilerini gözler önüne sermektedir.²⁶² Bahsedildiği üzere Hristiyanlık uzun zamandır Moğollar arasında önemli bir dindi ve Han'ın en yakınlarında Hristiyan Moğollar görülüyordu. Belki de bu noktada Göyük'ün etrafındaki Hristiyanların değil, soydaşlarının önemli etkiye sahip olduklarını düşünmek yanlış olmayacaktır. Göyük'ün Hristiyanlarla olan muhabbetine ve Müslümanlarla arasındaki sorunlu ilişkiye rağmen İslâm dünyası ile bağları kesemediği de bir gerçektir. Ögedey döneminde, paraların üzerine Halife'nin ad ve unvanlarının yazdırılması uygulaması Göyük zamanında da devam ettirilmiş, Müslümanların da kullanabilecekleri İslâmî tarzda paralar bastırılarak imparatorluğun İslâmî ticaret sistemi içerisinde yer edinmesi hedeflenmiştir.²⁶³ Burada Moğolların aslında dinlere pragmatik açıdan yaklaştıklarını tekrar görmekteyiz. Bu yaklaşım, İlhanlıların da iç ve dış siyasetini etkileyen en önemli faktörlerden biri olacaktır.

Bütün bunların yanı sıra Göyük döneminde çok önemli bir gelişme yaşanmıştır. Ögedey döneminde Avrupa'da gerçekleştirilen ve onun ölümüyle şiddetini yitiren Moğol seferlerinin ardından dikkatlerini doğuya yönelten Papalık ve Hristiyan krallıklar Moğollar ile ilk defa ciddi bir temas kurmak istemişler ve bu uğurda Plano Carpini'yi (öl. 1252) elçi olarak Moğol memleketine yollamışlardı. Papa IV. Innocent, Carpini ile bir mektup yollamış ve açıkça Moğolları Hristiyanlara karşı yaptıkları eziyetleri durdurmaları konusunda uyarılmıştı. O ayrıca, Büyük Han'ın yanına dini konularda bilgili kişiler yolladığını belirtiyordu.²⁶⁴ Carpini'nin görevi Moğolların dini hayatını

547; Göyük'ün Hristiyan olduğuna dair söylentiler Avrupalılar tarafından da duyulmuş ve Parisli Matthew'in bildirdiğine göre 1249'da yayılan bu söylenti Hristiyanlar arasında büyük bir sevinç yaratmıştır. Bkz. Altay Tayfun Özcan, "Chronica Maiora'da Moğollara Dair Kayıtlar", *Tarih Okulu Dergisi*, Yıl 6, S. XVI, Aralık 2013, s. 58.

²⁶² Bu Hristiyanlar o kadar etkili olmuşlardır ki, Barthold, Göyük'ün yanına Suriye'den, Yunanistan'dan, Bağdat'tan ve Rusya'dan gelen Hristiyan din adamlarının bulunduğunu ve onun döneminin *İslâm'ın ve İslâmî ilimlerin gelişmesine engel teşkil ettiğini* belirtmektedir. Bkz. Barthold, *Moğol İstilâsına Kadar Türkistan*, s. 496.

²⁶³ Favereau, *The Horde*, s. 134-135.

²⁶⁴ Mektubun Türkçesi için bkz. Plano Carpini, *Moğolistan Seyahatnamesi*, s. 23-25.

gözlemlemek ve mümkünse Büyük Han'ı Hristiyanlığa sokmaktı. Bu bir tür misyonerlik göreviydi.²⁶⁵

Ne var ki Hristiyanlar aradıklarını bulamadılar. Göyük, Papa'ya yazdığı cevabî mektubunda “*Möngke Tengri-yin Küçün-dür*”²⁶⁶ ifaresiyle sözlerine başladı ve otoritesinin Tanrı'dan geldiğini hatırlattıktan sonra onun ve kendisinin *yasasına* uymazlarsa Papa'yı ve Hristiyanları isyankâr²⁶⁷ sayacağını belirterek bir ultimatoma verdi.²⁶⁸ Kaynaklar, Göyük'ü Hristiyan gibi anlatsalar da durum böyle değildi. Ve o, yine Hristiyan dostu olarak tanıtılsa da dedesi gibi kudretini Tanrı'dan aldığını ve tüm dünyayı dize getirme görevine bağlılıkla devam ettiğini, bu uğurda da gerek Hristiyan olsun gerekse başka bir din olsun, hiçbir inanç sistemi için kendi geçmişinin sağladığı otoriteden vazgeçmeyeceğini beyan ediyordu.²⁶⁹

²⁶⁵ Bu Hristiyanların Moğolları dinlerine çekmek için giriştikleri ilk büyük çaplı misyonerlik faaliyeti olsa da sonucu değildi. Hristiyan misyonerler gerek Büyük Hanları gerek İran'daki Moğolları din değiştirmeleri konusunda teşvik etmek için sık sık ziyaret etmişlerdir. Bu gayretin en büyük nedenlerinden biri yalnızca Hristiyanlığı Asya'da hâkim din konumuna getirmek değil, daha da önemlisi Moğolların ezici askeri gücünden faydalanarak Akdeniz'in doğu ve güney sahillerini ellerinde tutan Müslümanlara karşı kesin bir zafer kazanmaktı. Bununla birlikte Moğol İmparatorluğu devrinde Hristiyanlık Çin'de çok güçlenmişti. Hristiyanlar bu güçlü konumlarını 1362'de Floransalı Piskopos James'in öldürüldüğü ve 1368/69'da Kubilay'ın kurduğu Yuan Hanedanlığı'nın çöküp yerine Ming Hanedanlığı'nın kurulacağı güne kadar ellerinde tutmuşlardır. Yani aslında Hristiyanlar, İmparatorluğun dinini değiştirmeye muktedir olamamalarına rağmen Asya'daki etkinlik sahalarını arttırmayı başarmışlardır. Daha fazla bilgi için bkz. Haining, *The Mongols and Religion*, s. 24; Ay'ın belirttiğine göre bu misyonerlik faaliyetleri başlatılmadan evvel Papa ve Avrupalı krallar Moğollara karşı bir haçlı seferi gerçekleştirilmesini düşünmüşlerdi. Ne yapılacağı konusunda yapılan tartışmalar sonucunda ise ilk olarak elçilik heyeti gönderip Moğolları tanımanın yollarının aranmasını doğru bulunmuştur. Daha fazlası için bkz. Resul Ay, “Moğollar ve Katolik Misyonerlik: Fransiskan ve Dominiken Rahiplerin Asya ve Yakınoğu'da Misyonerlik Faaliyetleri (13-14. Yüzyıllar)”, *Avrupa Tarihinde Türk Eli Gümeç Karamuk Armağanı*, Hacettepe Üniversitesi Yayınları, Ankara, 2017, s. 40.

²⁶⁶ Anlamı “*Sonsuz Göğün (Tanrı'nın) Gücü İle*” olarak çevrilen ve genelde Moğol *besmelesi* olarak kabul edilen bu sözün transkripsiyonunda Roux'un yazımı benimsenmiştir. Bkz. Roux, *Türklerin ve Moğolların Eski Dini*, s. 117; mektubun Fransızcasına ve Farsçasına Pelliot'un makalesinden ulaşmak mümkündür. Burada *besmele* şu şekilde yazılmıştır: «منکو تنگری کوچندا» Bkz. Paul Pelliot, “Les Mongols et la Papauté”, *ROC*, Tome III (XXIII), Vol. 23, 1922-1923, s. 17-18; mektubun Türkçesi Ayan'ın yaptığı Plano Carpini çevirisinde mevcuttur. Bkz. Plano Carpini, *Moğolistan Seyahatnamesi*, s. 26-27.

²⁶⁷ Metinde 29. satırın sonunda geçen «یاغی» kelimesi “*isyancı*” anlamına geldiği gibi “*düşman*” manasına da gelmektedir. Nitekim kelimeyi böyle çevirenler de olmuştur. Kelime için bkz. Mehmet Kanar, “*Kanar Farsça-Türkçe Sözlük*”, Say Yayınları, İstanbul, 2019, s. 1779; kelimenin yeri için bkz. Pelliot, *a.g.m.*, s. 18.

²⁶⁸ Pelliot, *a.g.m.*, s. 18; Ligeti, Göyük'ün *tepeden konuştuğunu* ve Papa'nın mektubuna *kaçamak cevaplar* verdiğini belirtmektedir. Bkz. Lajos Ligeti, “*Bilinmeyen İç Asya*”, çev. Sadrettin Karatay, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara, 2011, s. 101.

²⁶⁹ Bu noktada Roux'un yorumunun oldukça önemli olduğu belirtilmelidir. Ona göre Moğolların bir dine yakınlık gösteriyor olmaları, o dine geçmek istedikleri, buna hoş baktıkları veya eğilimli oldukları anlamına gelmiyordu. “Ve Latinlerin akli bunu almıyordu”. Bkz. Roux, *Moğol İmparatorluğu Tarihi*, s. 317;

Göyük, iki yıllık kısa sayılabilecek bir saltanatın ardından 1248'de öldü. Ondan sonra eşi Oğul Kaymış 1251 senesine kadar naip olarak İmparatorluk tahtında bulundu. 1251'de, Cengiz'in dördüncü ve en küçük oğlu Toluy'un en büyük oğlu olan Möngke (öl. 1259) Büyük Han olarak tahta çıktı. Möngke'nin döneminde İmparatorluk sınırlarının doğuda ve batıda genişletildiği, devlet içerisinde Ögedey'in ölümünden beri baş gösteren birtakım sorunların çözüldüğü ve ekonominin düzeltiltiği bilinmektedir.²⁷⁰ Bununla birlikte May, Möngke döneminde ordunun gücünün çok artmış ve yayılmasının sorun olmaktan çıkmış olmasının ardından Büyük Han'ın kardeşi Kubilay'ı (öl. 1294) Çin'e, diğer kardeşi Hülegü'yü (öl. 1265) İran'a yolladığını belirtmektedir.²⁷¹

Hristiyan bir annenin çocuğu olan Möngke'nin, tıpkı Göyük gibi bu dine inananlara karşı yakın bir muhabbet beslediği bilinmektedir. Hatta evlatlarını Hristiyan hocalara verdiği de olmuştur.²⁷² Özellikle Nestûrîlerin bu anlamda oldukça aktif olduklarından bahseden Willem, onların *soylu Moğolların* çocuklarını eğittiklerini, onlara Kutsal Kitap ve din hakkında bilgi verdiklerini ancak buna rağmen onları Hristiyanlıktan uzaklaştırdıklarını, çünkü Nestûrîlerin ahlaksız ve açgözlü olduklarını anlatmaktadır. Ona göre Moğollar dahi Nestûrîlerden daha masumdur.²⁷³

Grousset de onun Hristiyanlığı yıkmak istediğini ve ölümüyle birlikte Avrupa'nın kurtulduğunu belirtmektedir. Bkz Grousset, *Bozkır İmparatorluğu*, s. 308; bu tutum yalnızca Büyük Han veya Cengiz soyundan gelenlerin takındığı bir tutum değildi, doğuya gönderilen Simon de Saint Quentin yolda Baycu Noyan ile karşılaşmış, ona Papa'nın kendilerine verdiği görevden bahsetmiş ve misyonerlik faaliyetlerini yürütmeye çalışmıştı. Bunun karşılığında Baycu, Papa'ya hitaben yazdığı mektubunda Gökteki Tanrı'dan ve onun Cengiz soyuna verdiği kutsal görevden ve bu görev uğruna gerektiği takdirde yakıp yıkmanın ve insan öldürmenin onlar için bir zorunluluk olduğundan bahsetmiş, akabinde Papa'ya dost mu, yoksa düşman mı olmak istediği sormuştu. Mektup için bkz. Simon de Saint Quentin, *Bir Keşiş'in Anılarında Tatarlar ve Anadolu*, s. 90-91.

²⁷⁰ Özgüdenli, *Cengiz Han ve Moğol İmparatorluğu*, s. 232; Cüveynî, Göyük döneminde dünyanın dört bir tarafından gelen tüccarlarla yapılan anlaşmaların ve onun ölümünden sonra ortaya çıkan sorunların Möngke tarafından çözüldüğü, devletin tüccarlara olan borcunun yeni hükümdar tarafından fazlasıyla ödendiğini bildirmektedir. Bkz. Cüveynî, C. III., s. 494-495.

²⁷¹ Ayrıca May, Möngke'yi idarecilik bakımından İmparatorluğun en büyük hanı sayar ve eğer Cengiz İmparatorluğu'nun çöküşü için bir tarih veya dönem belirlenecekse bunun Möngke'nin öldüğü 1259 senesi olması gerektiğini savunur. Bkz. May, *Merkezî Asya: Moğollar*, s. 54.

²⁷² Barthold, *Moğol İstilâsına Kadar Türkistan*, s. 501.

²⁷³ Ruysbroeckli Willem, *Mengü Han'ın Sarayına Yolculuk*, s. 175; Ebü'l-Ferec İbnü'l-İbrî'den de anladığımızı göre Moğol yurdunda bir tek Yahudilere yer yoktu. Möngke din adamlarını vergiden muaf tutarken Yahudileri buna dâhil etmemiştir. Bkz. Abû'l-Farac, C. II, s. 554-555.

Moğollar arasına misyonerlik faaliyetleri yürütmesi için yollanan Fransisken rahip Willem sayesinde Mönge ve başkent Karakurum'daki Moğollar hakkında bundan daha fazla bilgiye sahibiyiz. Buna göre şehirde on iki *putperest tapınağı*, iki cami ve kentin en ucunda bir kilise vardı.²⁷⁴ Nestûrilerin etkinlikleri artmış olmasına rağmen Moğolların pek çoğu hâlen atalarının inançlarını devam ettiriyorlar, Şamanlara önem veriyorlardı. Ayrıca Mönge'nin konakladığı yere en yakın olan ibadetgâh her zaman şamanlara ait olardı.

Willem, Büyük Han'ı Hristiyan yapacağı konusunda kendine güveniyordu. Ancak hayalleri suya düştü. Mönge Hristiyanlığa karşı ilgisizdi, Willem'in verdiği haçı biraz kurcalayıp etkilenmeden bir kenara bırakmıştı. Ayrıca rahibe karşı dürüstçe konuşmuş, biz Moğollar tek bir Tanrı'ya inanır ve kalplerimizi ona yöneltiriz, dedikten sonra Tanrı'nın Hristiyanları kurtarmak için bir Kutsal Kitap gönderdiğini lakin Hristiyanların buna uymadıklarını belirtmiş ve kendi şamanlarına güvendiklerini, onlar sayesinde barış içinde yaşadıklarını dile getirmiştir.²⁷⁵

Cengiz'den torunu Mönge dönemine kadar olan Büyük Hanların tarihine baktığımızda dinî politikalarında büyük değişimler olmadığını görürüz. Oğulları ve torunları, Cengiz'in inancına sahip çıktıkları gibi zihinlerinde atalarını kutsallaştırmışa benzemektedirler. Cengiz hayatının son yirmi yılına o kadar büyük başarılar sığdırmış ve haleflerine o kadar muazzam bir miras bırakmıştı ki, torunlarının onun geleneklerine, sözlerine ve düşüncelerine bağlı kalmak konusundaki ısrarları bir noktaya kadar makuldür.²⁷⁶ Bu ısrarlar, imparatorluğun içindeki Müslümanların kaderlerini etkilediği gibi Hristiyanların

²⁷⁴ Ruysbroeckli Willem, *Mengü Han'ın Sarayına Yolculuk*, s. 231.

²⁷⁵ Ruysbroeckli Willem, *Mengü Han'ın Sarayına Yolculuk*, s. 246-247.

²⁷⁶ Cengiz'in bu kadar kısa sürede bu kadar çok başarıyı nasıl elde ettiği hâlen tarihçiler arasında tartışılmaktadır. Onun nispeten az sayıdaki ordularıyla Çin ve Hârizmşahlar gibi büyük imparatorlukları dize getirmesi pek çok kişiyi etkilemiş, bazıları onu Golyat'a karşı dövüşen Davut'a benzetmiştir. Bkz. John Masson Jr. Smith, "Mongol Manpower and Persian Population", *JESHO*, Vol. 18, No. 3, 1975, s. 272-273.

sürekli davetlerine karşı görünmez bir kalkan görevi görmüş, Büyük Hanlar stratejilerinden ve yetiştikleri ortamdan dolayı Hristiyanlara müsamaha gösterebilirler de bazen bilinçli, bazen bilinçsiz bir şekilde bu dinin sunduklarını reddetmiş ve hatta Hristiyanların kendilerinden ne beklediklerini anlamakta zorlanmışlardır.

Tural'ın belirttiği gibi Nestûrîler, Moğollar döneminde Asya'daki son ataklarını gerçekleştirerek bölgedeki Hristiyanların sayısında artış sağlamak konusunda muvaffak olmuşlardı.²⁷⁷ Ancak Cengiz Han ile Hz. Muhammed'in karizmalarını karşılaştıran Khazanov'un tespiti Moğolların din politikasının sonuçlarını net bir şekilde göstermektedir. Buna göre Moğollar, dünyanın siyasi ve etnik yapısını önemli ölçüde değiştirmişlerdi, ancak dinî haritayı çok az etkilemişlerdi.²⁷⁸ Bunun başlıca nedeni en başından beri Moğolların, tebaalarına kendi inanç sistemlerini kabul ettirmek için bir çaba sarf etmemeleri ve özellikle XIII. yüzyılın sonu ile XIV. yüzyılın ilk çeyreğinde bölgenin genelinde zaten hâkim din olan İslâm'ı benimsemiş olmalarından kaynaklanmaktadır.²⁷⁹ Tıpkı Khazanov gibi Moğollar ile Arapların etkilerini karşılaştıran Hodgson için de Moğolların en büyük farkı Kur'an'la ve İslamî duygularla kıyaslanabilecek manevi öğeleri ortaya koymamış olmalarındadır.²⁸⁰ Eğer Nestûrîler, Asya'da yayılmanın dışında daha büyük başarıya sahip olsalardı, yani imparatorluğu Hristiyanlaştırsalardı, işte o zaman Moğol istilasının dinî haritaya önemli bir farklılık getirdiğine şahit olabilirdik.

Möngke de dedesi gibi Sonsuz Gök'ten aldığı kudrete sıkı sıkıya bağlı kalmış ve atasının mirasını büyütmek için sefer alanlarını genişletmeye gayret etmiştir. Doğuda ve batıda yeni cepheler açılmış, daha önce belirtildiği üzere o, kardeşlerini bu cephelerde görevlendirmiştir.²⁸¹ İşte bu görevlendirmeler sonucu Yakın Doğu'da yeni bir güç

²⁷⁷ Murat Tural, "*Asya'ya Yolculuklar: Hristiyan Dünyası ve Moğollar (Dini İdealler ve Politik Kaygılar)*", Timaş Yayınları, İstanbul, 2021, s. 34.

²⁷⁸ Anatoly M. Khazanov, "Muhammed and Jenghiz Khan Compared: The Religious Factor in World Empire Building", *CSSH*, Vol. 35, No. 3, 1993, s. 474.

²⁷⁹ Khazanov, fetihler durduktan sonra Moğolların din politikasının hoşgöründen ziyade, yaşadıkları yerdeki dini unsur ile uzlaşma politikasına dönüştüğünü vurgulamaktadır. Bkz. Khazanov, *a.g.m.*, s. 479.

²⁸⁰ Hodgson, *İslam'ın Serüveni*, C. II, s. 450.

²⁸¹ Çin'in fethi ile görevlendiren Kubilay, daha sonra Moğol İmparatorluğu tahtına çıkacaktır. Ancak bu çalışmanın sınırları dışında kaldığı ve konuyu daha fazla uzatmak uygun olmayacağı için Kubilay'ın saltanatından ve dinî siyasetinden bahsedilmeyecektir. Kendisi hakkında hazırlanmış ve dilimize de

doğacaktır: ağabeyi Mönğke'den aldığı emirle İslâm memleketlerini istilaya hazırlanan Hülegü ve torunlarının İran'da kuracakları İlhanlı Devleti.

2.1.2. İlhan Hülegü'den Gazan Han'a İlhanların Dinî Siyasetleri

2.1.2.1. İlhanlı Devleti'nin Kuruluşu, Hülegü'nün Müslümanlara ve Hristiyanlara Yönelik Siyaseti

İran, Hülegü bölgeye gönderilene kadar daha önce hiç Cengiz soyundan birinin kontrolüne verilmemişti. İlk bölümde bahsedildiği üzere Hârizmşah Muhammed ile oğlu Celâleddin'i saf dışı bırakmak için görevlendirilen generaller, Horasan ve İran'ın batısını tabiri caizse talan etmişler, pek çok şehrin halkını kılıçtan geçirdikten sonra direnmeyi göze alamayanları da kendilerine bağlamışlardı. Saldırıların şiddetinin azaldığı dönemlerde bölge Cin Timur, Körgöz ve Argun Aka gibi valilerin kontrolüne bırakılmıştı. Valiler ülke yönetimini ve buradaki yerel hâkimleri kontrol etmeye çalışırken Çurmagun ve ardından gelen Baycu Noyan batıya doğru seferler gerçekleştirmişler ve özellikle Anadolu ile Irak üzerinde başarılar sağlamışlardı. Argun Aka, Hülegü'ye büyük ölçüde sorunlarından arındırılmış bir İran bırakacaktı.²⁸²

Reşîdüddin'in (öl. 1318) belirttiğine göre Mönğke, kardeşinde "*Cihangirlik*" alametleri görmüş ve bu yüzden onu batıda görevlendirmişti.²⁸³ Modern literatürde genellikle Haşhaşiler olarak da tanınan İsmâîlîleri, giderek gücü azalmasına rağmen hâlen Müslümanlar üzerindeki otoritesini kuvvetlendirmek için girişimlerde bulunan Abbâsî Hilafeti'ni ve Suriye ile Mısır'a hükmeden Müslüman iktidarlarını dize getirmekle görevlendirilmiş olan Hülegü, 1253 senesinin mayısında imparatorluk başkentinden

kazandırılmış olan iyi bir biyografi Kubilay ve dönemi ile ilgilenenlere rehber olabilir. Bkz. Morris Rossabi, "*Kubilay Han: Yaşamı ve Dönemi*", çev. Özgür Özol, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2015.

²⁸² İran'ın Moğol valileri tarafından yönetildiği dönem hakkında kapsamlı bilgi edinmek için şu esere müracaat edilebilir; Judith Kolbas, "*The Mongols in Iran: Chingiz Khan to Uljaytu 1220-1309*", Routledge, Taylor&Francis Group, London-New York, 2006.

²⁸³ Reşîdüddin/Rüşen, C. II, s. 973.

ayrılmış ve Semerkant'a tam 28 ay sonra, Eylül 1255'te varmıştı.²⁸⁴ Bu uzun yolculukta o, önden gönderdiği adamlarının tutmuş oldukları çayırarda dinlenmiş²⁸⁵, bayramlar kutlamış, seyahat esnasında ölen yakınları için yaslar tutmuş²⁸⁶ ve sayısız ziyafet düzenlemişti.²⁸⁷

Hülegü İran'a gelir gelmez önce diplomatik yollarla uyardığı İsmâîlîlerin kalelerini kuşatmış ve meşhur Alamut dâhil olmak üzere birçoğunu yerle bir etmişti. Cüveynî, onun görevinde gösterdiği kararlılığın yankılarının Süreyya Yıldızı'na²⁸⁸ kadar ulaştığını şairane bir şekilde dile getirirken, prensin kendine olan güveni hakkında da ipuçları veriyordu.²⁸⁹ İlk görevini başarıyla tamamlayan Hülegü, hemen ardından Bağdat'a yönelmiş, halife Müsta'sım-Billâh'a (öl. 1258) teslim olmasını ve yanına gelmesini tembih etmişti. Hülegü'nün ordusu Irak-ı Acem'e *yavaş yavaş uzanmaya* başlamıştı.²⁹⁰

İbnü't-Tıktakâ (öl. 1309'dan sonra) halifenin *heybetsiz, ülke işlerinden az anlayan* ve *zayıf fikirli* olduğunu, vezir Alkamî'nin onu Moğollara karşı uyardığını, ancak kendisinin bu uyarılara kulak asmadığını belirtmektedir.²⁹¹ En nihayetinde Hülegü, İran civarındaki Moğol kumandanlarını Bağdat etrafında toplamış, Şubat 1258'de şehir düşmüştür. Halife

²⁸⁴ Daha fazla bilgi için bkz. Berthold Spuler, "*İran Moğolları: Siyaset, İdare ve Kültür, İlhanlılar Devri, 1220-1350*", çev. Cemal Köprülü, TTK Basımevi, Ankara, 2011, s. 60; Hülegü Bağdat'a ulaştığında ise görevlendirilişinin üzerinden neredeyse 1200 gün geçecekti. Bkz. John Masson Jr. Smith, "Hülegü Moves West: High Living and Heartbreak on the Road to Baghdad", *Beyond the Legacy of Genghis Khan*, ed. Linda Komaroff, Brill, Leiden-Boston, 2006, s. 113.

²⁸⁵ Cüveynî'nin bildirdiğine göre Hülegü, bazı kişileri önden göndererek ilerleyeceği güzergâh üzerindeki otlakları halkın kullanımına kapattırmıştı. Böylece *her taraf yemyeşil oldu*. Daha fazlası için bkz. Cüveynî, C. III., s. 499.

²⁸⁶ Hülegü yolda iki kardeşinin ölümüne tanıklık etmiş ve Cüveynî'ye göre dünyadan zevk alamaz olmuştu. Bkz. Cüveynî, C. III., s. 501; Ebü'l-Ferec İbnü'l-İbrî, "*Târihu Muhtasari'd-Düvel*", çev. Şerafeddin Yaltkaya, TTK Basımevi, Ankara, 2011, s. 27.

²⁸⁷ Yuvalı da Hülegü'den önce İran'ın hazırlanmış olduğunu ve büyük ölçüde kontrol altına alınmış bulunduğunu belirtmekle birlikte Büyük Han'ın kardeşini buraya göndermesinde, bahsedilen büyük görevleri tamamlamak konusunda İran'daki komutan ve valilerin başarılı olamamalarını neden gösterir. Bkz. Abdülkadir Yuvalı, "*İlhanlı Tarihi*", Bilge Kültür Sanat Yayınları, İstanbul, 2017, s. 132.

²⁸⁸ Türklerin Ülker olarak adlandırdıkları, temiz gecelerde çıplak gözle de görülebilen bir yıldız kümesi.

²⁸⁹ Cüveynî, C. III, s. 510.

²⁹⁰ Baybars el-Mansûrî, *et-Tuhfetu'l-Mulûkiyye*, s. 25.

²⁹¹ İbnü't-Tıktaka, *El-Fahrî*, s. 233-234; el-Kalkaşendî (öl. 1418) de *Meâsiru'l-Înâfe fi Meâlimi'l-Hilâfe* adlı eserinde halifeyi tanımlarken İbnü't-Tıktaka'nın izinden gider ve onun zayıf görüşlü, tamahkâr biri olduğunu bildirir. Bkz. el-Kalkaşendî, "*Halîfelik Kurumu ve Tarihi (1355-1417)*", çev. Ramazan Şeşen, Yeditepe Yayınları, İstanbul, 2019, s. 222.

kimi rivayetlere göre atlar altında ezilerek, kimi rivayetlere göre ise günlerce aç bırakıldıktan sonra altın ve mücevher yemeye zorlanarak öldürülmüştü.²⁹²

Kurulduğu günden 1258'e kadar, her zaman önemini korumayı başarmış olan bu İslâm kenti, o günden sonra asla eski görkemine kavuşamamıştır ve İslâm toplumu için artık bir sembolden öte anlam ifade etmeyen Abbâsî Hilafeti tamamen sona ermiştir. Ortaçağ kaynaklarında hilafetin sona erışı dramatik şiirlerle anlatılsa da Lewis'in belirttiği üzere halifelik gücünü çoktan kaybetmişti, "Moğolların tek yaptığı zaten ölmüş olan bir şeyin hayaletini ortadan kaldırmak olmuştur".²⁹³ Şehrin düşüşüyle birlikte on binlerce kişinin öldürüldüğü ve kütüphanelerin yok edildiği belirtilmektedir.²⁹⁴

Bir Ermeni tarihçi Hülegü'nün Bağdat'ı aldıktan sonra Büyük Han Mönge'ye mektup yolladığını ve bu bölgelerin böyle *yasaksız ve başsız* hâlde kalması durumunda her şeyin harap olacağını ve ataları Cengiz'in emirlerinin yerine getirilemeyeceğini bildirdiğini belirtmektedir. Bunu duyan Büyük Han, kardeşini İran bölgesinin hanı ilan etmiş ve bu emrin karşısında olanların *yasaya* çarptırılmasını emretmişti.²⁹⁵ Büyük Han ile kardeşi arasında böyle bir diyalogun geçip geçmediği net olmamakla birlikte Hülegü ve soyundan

²⁹² Ebü'l-Ferec'e göre Hülegü, halifenin kanı dökülürse yerden ateş fişkıraacağına ve bir daha asla yağmur yağmayacağına inanmış, bu nedenle onu önce bir çuvalın içine kapatıp ardından atların altına ezdirterek öldürmüştür. Bkz. Abû'l-Farac, C. II, s. 570.

²⁹³ Lewis, *Ortadoğu*, s. 124.

²⁹⁴ Kaynaklar şehirde kaç kişinin öldürüldüğü konusunda birbirinden çok alakasız sayılar vermektedir. Buna göre bazı kaynaklar sekiz bin, bazıları ise iki milyon kişinin öldürüldüğünü dile getirmektedirler. Elbette milyonlarla ifade edilen miktar oldukça abartılı olmakla birlikte on binlerce kişinin öldürülmüş olduğu kabul edilebilir. Daha fazlası için bkz. Özdemir, *Moğol İstîlâsı*, s. 281; Stewart, Hülegü'nün raporunda bu sayının iki yüz bin olarak verildiğini belirtmektedir. Bkz. Angus Stewart, "Hülegü: the New Constantine?", *Syria in Crusader Times, Conflict and Coexistence*, ed. Carole Hillenbrand, Edinburgh University Press, Edinburgh, 2020, s. 321.

²⁹⁵ Aknerli Grigor, "*Okçu Milleti Tarihi*", çev. Hrant D. Andreasyan, Yeditepe Yayınları, İstanbul, 2012, s. 55-56; Reşidüddin'in eserinde bu durum şöyle açıklanmaktadır:

"Mönge Kaan her ne kadar Hülegü Han'ın büyük ordularla İran memleketinde pâdişah olmasını, orada kalmasını, bu memleketlerin onun ünlü uruğuna tâbî olarak kalmasını düşünmüş ise de, bu önemli işleri yerine getirdikten sonra asıl ordugâhıyla geri dönmesini buyurdu". Bkz. Reşidüddin/Aka, s. 15; Reşidüddin/Rüşen, C. II, s. 977; Morgan da Mönge'nin kardeşinden dönmesini beklediğini, ancak kendisinin zamansız ölümünün ardından diğer kardeşleri Arık Böke ve Kubilay arasındaki taht mücadelesi esnasında her iki han adayının da Hülegü'nün desteğini kazanmak için ondan dönmesini isteyemeyeceklerini belirtmektedir. Bkz. David Morgan, "*Medieval Persia 1040-1797*", Routledge Taylor&Francis Group, London-New York, 2016, s. 61.

gelenler Gazan Han'a kadar *İlhan*²⁹⁶ unvanını kullanarak Karakurum'a bağlı bir şekilde İran'ın yöneticisi olacakları dönem bu zaman aralığında başlamış oluyordu.²⁹⁷

Hülegü kendine verilen görevlerden ikisini tamamlamıştı. İran'daki İsmâîlîlerin gücü kırılmış ve VIII. yüzyıldan beri bölgenin en etkili kuvvetlerinden biri olan Abbâsî Hilafeti son bulmuştu. Şimdi ise zaten uzun zamandır Moğolların kontrolünde bulunan İran'ın ötesine, Suriye'ye sefer düzenlemek ve buradaki Müslüman otoriteleri dize getirip Akdeniz kıyılarına ulaşmak görevi kalmıştı. Bu amaçla Hülegü, Bağdat'tan yaklaşık bir yıl sonra, Ocak 1259'ta, Halep'i ele geçirdi. Halep'in düşüşünün ardından, Spuler'in tabiriyle, Şam'ın kapıları da kendiliğinden açıldı.²⁹⁸

Suriye'de daha da ilerlemek niyetinde olan Hülegü'yü kardeşi Möngke'nin ölüm haberi durdurdu. Reşîdüddin'in bildirdiğine göre İlhan, Büyük Han'ın ölümünden çok müteessir olmuş ve Suriye'de elde ettikleri başarıları koruması için Kitbuka'yı bölgede bırakıp Azerbaycan'a dönüş yapmıştır.²⁹⁹ İlhan, bölgeden ayrılmadan hemen önce de Mısır sultanına tehdit mesajları içeren bir mektup yollamıştı. Hikâyenin bundan sonraki kısmı herkesçe bilinmektedir. Mısır sultanı Kutuz (öl. 1260) Hülegü'den gelen mektuptan hemen sonra ordularını toplayıp Moğollar üzerine ilerleme kararı almıştır. Kitbuka ve Kutuz'un birlikleri Filistin'de bulunan Ayn Câlût bölgesinde karşılaşmış³⁰⁰ ve Moğol

²⁹⁶ Bu unvanın karşılığı genel olarak "*tâbi*" ya da "*boyun eğmiş hân*" anlamına gelmektedir. Moğollar arasında bunu ilk Hülegü'nün kullanıp kullanmadığı bilgisi net olmamakla birlikte ilk defa ne zaman kullanıldığı ve sadece Hülegü'yü temsil edip etmediği de tam olarak bilinmemektedir. Ancak anlaşılabilir ki, 1259/60 senelerinden itibaren resmî yazışmalarda bu unvanının kullanımı artmıştır. Daha fazla bilgi için bkz. Reuven Amitai-Preiss, "*İlhân Unvanının Moğollar Arasında İlk Kullanımına Dair Tespitler*", çev. Mustafa Uyar, *Tarih İncelemeleri Dergisi*, XXIX/2, 2014, s. 645-655.

²⁹⁷ Gazan'a kadar İlhanlar tahta çıkarken Büyük Han'dan izin almalı ve iktidarlarını onaylatmalıydılar. Gazan, *ilhan* unvanını terk ettiği gibi tahta çıkarken Büyük Han'a da danışmamış ve *han* olarak İlhanlıları bağımsızlaştırmıştır. Bununla birlikte Ermeni kaynağında aktarılan bilginin doğru olma olasılığı zayıf görünüyor. Hope, Möngke'nin kardeşini bağımsız bir hükümdar olarak değil, kıdemli bir komutan olarak görevlendirdiğini belirtiyor. Bkz. Michael Hope, "*Power, Politics, and Tradition in the Mongol Empire and the İlkhānate of Iran*", Oxford University Press, Oxford, 2016, s. 93; Spuler ise Hülegü'nün İran topraklarında efendi olacağını, ancak kardeşine bağlı kalacağını belirtmektedir. Bkz. Spuler, *İran Moğolları*, s. 59.

²⁹⁸ Spuler, *İran Moğolları*, s. 66.

²⁹⁹ Reşîdüddin/Aka, s. 55; Reşîdüddin/Rûşen, C. II, s. 1028.

³⁰⁰ 3 Eylül 1260.

birlikleri yenilgiye uğratılmışlardır.³⁰¹ Araştırmacıların öne sürdüğü gibi, savaş, Yakın Doğu'da sınırların belirginleşmesi konusunda epey etkili olmuştur.³⁰² Özellikle Gazan Han döneminde Moğollar Suriye'de bazı başarılar elde etmiş olsalar da Ayn Câlut sonrasında İlhanlı-Memlûk sınırı genel hatlarıyla çizilmiş buluyordu ve Moğollar bu hattın ötesinde kalıcı başarılar elde edemeyeceklerdi. Bu savaşın neticesinde İlhanlıların Suriye sınırı, kaba hatları ile belirlenmişti.

Ayn Câlut sonrası *soğuk savaş dönemi*³⁰³ olarak nitelendiren Amitai-Preiss, Hülegü'nün emperyalist ideolojinin taşıyıcısı olduğunu hatırlatıyor.³⁰⁴ Ebü'l-Ferec'in (öl. 1286) belirttiği üzere Hülegü kendini *Tanrı'nın askeri* olarak tanıyordu ve Tanrı'nın, kendi otoritesini tanımayı reddedenlerin aleyhinde olduğunu ve onların karşısında bulunduğunu belirtiyordu.³⁰⁵ Bu anlamda Cengiz'in torunu ve Möngke'nin kardeşi, onların *kutlu* görevini benimsemiş ve İlhanlı politikasını da bu doğrultuda oluşturmuşa benzemektedir.³⁰⁶ Onun bu tavrı devletin iç ve dış politikasında genellikle Müslümanların karşısında bulunan topluluklarla iyi geçinme stratejisinin ön plana çıkarılmasını beraberinde getirmiştir.

³⁰¹ Detaylı bilgi için bkz. Ahmet Sağlam, "Memlûk-İlhanlı Diplomatik İlişkileri", *Bellekten*, C. LXXXII, S. 293, Nisan 2018, s. 85-88; Reşîdüddin/Aka, s. 58-59; Reşîdüddin/Rûşen, C. II, s. 1031-1034; el-Mansûrî (öl. 1325) Kitbuka'nın emrindeki kuvvetlerin 12.000 kişi olduğunu belirttikten sonra Moğolların, Türkler vasıtasıyla durdurulduğunu vurguluyor. Bkz. Baybars el-Mansûrî, *et-Tuhfetu'l-Mulûkiyye*, s. 35-36; Hope da Kitbuka'nın yanında 12.000 kişi olduğunu vurgulamaktadır. Bkz. Hope, *Power, Politics, and Tradition in the Mongol Empire*, s. 102.

³⁰² Spuler, savaştan sonra İlhanlıların *haddi zatında bir İran devleti* olduğuna dikkat çekmiş ve bu durumun *İraniliğin* ve İran kültürünün gelişmesinde önemli bir etkiye sahip olduğunu vurgulamıştır. Bkz. Spuler, *İran Moğolları*, s. 69.

³⁰³ Reuven Amitai-Preiss, "*Mongols and Mamluks: The Mamluk-İlkhānid War, 1260-1281*", Cambridge University Press, Cambridge, 2004, s. 106.

³⁰⁴ Amitai-Preiss, *Mongols and Mamluks*, s. 9; Reuven Amitai, "The Impact of the Mongols on the History of Syria: Politics, Society, and Culture", *Nomads as Agents of Cultural Change: The Mongols and Their Predecessors*, ed. Reuven Amitai-Michal Biran, University of Hawai'i Press, Honolulu, 2015, s. 229.

³⁰⁵ Ebü'l-Ferec İbnü'l-İbrî, *Târîhu Muhtasari'd-Düvel*, s. 37-38.

³⁰⁶ Biran, Moğolların bu evrensellik politikalarına oldukça önem verir. Ona göre bu politikanın kültürel boyutta da yansımaları olmuştur. İlhanlıların kendi atalarının geçmişinin de anlatıldığı bir dünya tarihi kitabı yazdırmaları ve Çin'deki Moğolların dünya haritası hazırlatıp üzerine tüm Moğol devletlerini ve etraflarındaki dünyayı çizdirmeleri bu politikalarının somutlaştırılması anlamına geliyordu. Bkz. Michal Biran, "The Mongol Imperial Space, From Universalism to Glocalization", *The Limits of Universal Rule, Eurasian Empires Compared*, ed. Yuri Pines-Michal Biran-Jörg Rüpke, Cambridge University Press, Cambridge, 2021, s. 242-43; Özgüdenli de İlhanlılarda hâkimiyetin başlıca iki kaynağının olduğuna dikkat çekmektedir; tanrısallık ve cihanşümlük. Bkz. Osman Gazi Özgüdenli, "İlhanlılar'da Hükümlük Telâkkisi ve Hükümdar Algısı", *MUTAD*, V (I), 2018, s. 76.

Ancak buradan Hülegü ve Moğolların doğrudan İslâm dinini kendilerine düşman belirledikleri hükmüne varılmamalıdır. Her şeyden önce Moğollar İran'a muzaffer komutanlar olarak gelmişlerdi. Lewis, Selçuklu Türkleri ile Moğolları karşılaştırdığı çalışmasında Türklerin dalga dalga ve ihtida ederek İran'a geldiklerini, buna karşın Moğolların *pagan ve fatih* olarak bölgeye yerleştiklerini hatırlatır.³⁰⁷ Selçukların aksine Moğolların, şimdilik, herhangi bir İslâmî otoritenin desteğine ihtiyaçları yoktu.³⁰⁸ Hülegü'nün misyonu onu Müslüman hükümdarlarla karşı karşıya getiriyordu, ancak bu çatışmanın temelinde belli bir dine saldırmak amacı yatmıyordu. Hülegü de Moğolistan'daki ataları ve akrabaları gibi herhangi bir dini yayma amacı gütmüyordu. Morgan, bu anlamda, Bağdat'ın yok edilmesinin siyasi bir güç odağını ortadan kaldırmaktan başka bir amaç taşımadığına dikkat çekmektedir.³⁰⁹ Khazanov da Morgan ile aynı şekilde düşünmektedir. Hilafet, Moğollar İslâm karşıtı oldukları için değil, İlhanlılara siyasi rakip olduğu için yıkılmıştı.³¹⁰ Bu güç odağının ortadan kaldırılması da başlı başına yeterli değildi. Bağdat'ın kendisi hilafet olmadan da önemli bir semboldü ve hem coğrafi koşulların Moğolları tatmin ediyor olması hem de Bağdat'ın etkisinin silinmesi adına İran-Irak-Anadolu bölgesinin kalbi Tebriz'e taşındı.³¹¹

³⁰⁷ Lewis, İslam, s. 89.

³⁰⁸ Charles Melville, "The Royal Image in Mongol Iran", *Every Inch a King: Comparative Studies on Kings and Kingship in the Ancient and Medieval Worlds*, ed. Lynette Mitchell-Charles Melville, Brill, Leiden-Boston, 2013, s. 348.

³⁰⁹ David Morgan, "Iran's Mongol Experience", *How Mongolia Matters: War, Law, and Society*, ed. Morris Rossabi, Brill, Leiden-Boston, 2017, s. 61.

³¹⁰ Khazanov, Muhammad and Jenghiz Khan Compared, s. 469; May de bu konuda benzer şekilde düşünmektedir. Bağdat, manevi ve bunun yanında dünyevi bir rakip olduğu için yok edildi. Bkz. May, *The Mongol Conquests*, s. 177; Fransa Kralı IX. Louis'ye (öl. 1270) yolladığı mektuptan anlaşıldığı kadarıyla Hülegü, dünyayı, fethedilmiş ile henüz fethedilmemiş yerler olarak ikiye ayırıyordu. Onun bu algısı İslâmiyet'teki dünya tanımıyla da benzeşmektedir. Buna göre dünya, İslâm'ın egemen olduğu dârü'lislâm ve fethedilmeyi bekleyen dârülharp bölgeleri olarak ikiye ayrılmıştır. Hülegü'nün bu dünya algısı hilafeti neden yok ettiği konusunun daha iyi anlaşılmasına yardımcı olmaktadır. Bkz. Biran, *The Mongol Imperial Space*, s. 228; Hilafetin Bağdat'tan Kahire'ye taşındığı süreci kapsamlı bir şekilde inceleyen Heidemann da Hilafetin yıkımının kaçınılmaz olduğunu ve Moğolların Bağdat'ı yıkmasının ardındaki nedenin dünya liderliğini ele geçirmek arzuları olduğunu vurgulamaktadır. Heidemann'ın eserinin orijinali Almanca ("*das Aleppiner Kalifat (A. D. 1261): Vom Ende des Kalifates in Bagdad über Aleppo zu den Restaurationen in Kairo*", E. J. Brill, Leiden-New York-Köln, 1994) olduğundan burada Amitai-Preiss'in çalışmasından aktarma yapılmıştır. Bkz. Reuven Amitai-Preiss, "The Fall and Rise of the 'Abbāsid Caliphate", *JAOS*, Vol. 116, No. 3 (Jul.-Sep., 1996), s. 488.

³¹¹ Tebriz, İlhanlıların en önemli başkenti olmasının yanı sıra ilk başkenti değildi. İlhanlılar ilk başta Merâğa'yı (Urmiye Gölü'nün yaklaşık 15-16 km doğusunda bulunan yerleşim yeri) yönetim merkezleri olarak belirlemişlerdi. Moğolların Merâğa ve ardından Tebriz'i başkent seçmeleri, bölgenin doğal ve stratejik öneminden kaynaklanıyordu. Göçebeler için uygun otlaklara ve kışlaklara sahip olan Tebriz, ayrıca kuzeyden gelen Altın Orda ve güney batıdan gelen Memlûk tehditlerine karşı koymak için de elverişli bir konumda bulunuyordu. Bütün bunların yanı sıra istila devrinde Tebriz, birçok kez para vererek Moğol

Hilafetin yıkımı, bu tez çalışmasının ana odağını oluşturan tarikatların İlhanlılar ile olan ilişkilerinin belirlenmesinde de önemli bir rol oynayacaktır. Zaman zaman sûfî şeyhler, halkın gözünde, manevi otorite bağlamında Abbâsî halifelerinden daha üstün konuma gelebiliyorlardı. Bu durum şüphesiz XII-XIII. yüzyıllarda, binlerce kişiye hitap eden büyük tarikat şeyhleri için daha da geçerliydi. Brack'ın belirttiği gibi hilafetin tamamen ortadan kalkmasıyla oluşan otorite boşluğu, ileride ihtida edecek olan İlhanlı hükümdarının *kutsal Müslüman krallık* idealleri için bu tarikat şeyhleriyle yakınlaşmasının önünü açacaktır.³¹²

Bununla birlikte Hülegü'nün, İran'da tutunabilmek ve Suriye'de ilerlemek amacıyla Müslümanların hükmünden kurtulma fırsatını kovalayan yerli unsurlarla iletişim kurması normal karşılanmalıdır. Burada bahsedilen yerli unsurun başında Ermeniler gelmektedirler.³¹³ Özellikle Kilikya bölgesinde yaşayan Ermeniler, Müslümanlardan alınıp kendilerine devredilecek toprakların karşılığında Moğollarla iş birliği yapmaya

saldırılarını uzak tutmuş ve diğer İran kentlerine nazaran daha az hasar almıştı. Gazan Han (öl. 1304) devrinde iyice gelişen şehir sonraki asırlar boyunca pek çok devlet tarafından başkent olarak kullanmaya devam edecekti. Daha fazlası için bkz. Wilhelm Barthold, "Azerbaycan ve Ermenistan", çev. İsmail Aka, *Tarih Araştırmaları Dergisi*, C. 8, S. 14, s. 79-80; Biran da Moğollarla birlikte yönetim merkezlerinin bozkıra kaydığını bildirmektedir. Buna göre Bağdat'ın yerini Tebriz, Kiev'in yerini Saray alırken Çin'in merkezi de bugün ki Pekin civarına taşınmıştır. Bkz. Biran, *The Mongol Imperial Space*, s. 237.

³¹² Brack, hilafetin yıkımından sonra sadece şeyhlerin değil, Şiilerin de oluşan otorite boşluğundan faydalanmaya çalıştıklarına ve İlhanlı hükümeti ile yakın ilişkiler kurduklarına dikkat çekmektedir. Brack, *Theologies of Auspicious Kingship*, s. 1152.

³¹³ Ermeniler haricinde İlhanlıların kontrolü altındaki topraklarda Süryâniler ve Gürcüler de bulunuyordu ancak şüphesiz bu topluluklar içerisinde İlhanlılara en sıkı yardımda bulunan ve onlarla birlikte Müslümanlara karşı ortak harekât gerçekleştiren grubu Ermeniler oluşturuyordu. Lakin burada önemli bir ayrımdan da bahsetmek gerekmektedir. Ermeni-Moğol ilişkileri hakkında önemli bir çalışma kaleme alan Dashdondog, eserinde iki farklı Ermeni topluluğundan bahsetmektedir. Bunlardan ilki, yazarın "*Büyük Ermenistan*" dediği, bugünkü Ermenistan ve çevresinde yaşayan halk olmakla birlikte diğer topluluk Kilikya'da yaşayan Ermenilerdir. Özellikle Kilikya Ermenilerinin Moğollarla ciddi ilişkiler geliştirdikleri görülmektedir. Konumundan dolayı Memlûklerle de sorunlar yaşayan bu insanlar Moğollar ile kurulacak bir ittifakın kendileri için çok kârlı olacağını düşünmüş olmalıdır. Öyle ki yazarın Büyük Ermenistan dediği bölgedeki halk kılıç zoruyla Moğollara teslim olurken Kilikya Ermenileri gönüllü olarak Moğollara tabi olmuşlardır. Bkz. Bayarsaikhan Dashdondog, "*The Mongols and the Armenians (1220-1335)*", Brill, Leiden-Boston, 2011, s. 96; bundan sonra bu çalışmada bahsedilecek olan Ermeniler ekseriyetle Kilikya Ermenileri olacaktır; bununla birlikte Ermeni topluluklarını *Kafkasya* ve *Kilikya* Ermenileri olarak ayıran araştırmacılar da mevcuttur. Demirel bunlardan biridir. O da eserinde Kilikya Ermenilerinin Moğollar ile daha iyi geçindiğine ve daha az vergi ödediklerine dikkat çekmektedir. Bkz. Arif Demirel, "İdari ve Mali Alanda Ermeni-Moğol Münasebetleri", *Bartın Üniversitesi Çeşm-i Cihan: Tarih Kültür ve Sanat Araştırmaları e-Dergisi*, C. II, S. 2, Kış 2015, s. 71.

olumlu bakmışlardı. Kilikya Ermenilerinin kralı Hetum'un, Hülegü'nün seferlerine destekte bulunduğu bilinmektedir.³¹⁴

Ermenilerin Suriye içlerinde ilerleme hayalleri, Kitbuka'nın Sultan Kutuz'a yenilmesinin ardından yıkılmış olmalıdır.³¹⁵ Özellikle Mısır yönetimine Baybars (öl. 1277) geçtikten sonra Kilikya Ermenilerinin daha da zor bir durumda kaldıklarını ve Moğollardan bekledikleri desteği alamayacaklarını biliyoruz. Hayal kırıklığına uğrayan, ancak genel olarak Moğol ittifakından da kopmayan Ermeniler, İlhanlıların ihtiyaç duydukları desteği sağlayamamış olacaklar ki hükümet, daha Hülegü'den itibaren Avrupalı devletlerle iletişime geçecekti. Bu gelişme, İlhanlı hükümdarlarının hemen hepsinin dış politikasını da belirleyen bir hamleydi.

Öncelikle Suriye'ye sefer gerçekleştirilmeden önce Hülegü'nün bölgedeki Haçlılar ile iletişime geçtiği unutulmamalıdır. Bu iletişimin esası elbette Moğol hâkimiyetini tanımaya dayalıydı. Nitekim Hetum'un ardından Antakya-Trablusşam Kontu VI. Bohemund da Moğollara tabi olmayı kabul etmişti.³¹⁶ Burada kısıtlı bir destek elde eden İlhan, Ayn Câlût'un ardından daha kuvvetli müttefiklere ihtiyaç duydu ve 1262'de Fransa

³¹⁴ Grigor, Hetum'un Hülegü yanına gittiğini ve ikisinin iyi anlaşmış olduğunu kaydetmektedir. Bkz. Aknerli Grigor, *Okçu Milleti Tarihi*, s. 57; Erol Keleş, "Avrupa ile Yapılan İttifakın İlhanlı Hükümdarlarının Dini Tercihleri ve Dâhili Siyaseti Üzerindeki Tesiri", *TAD*, C. 121, S. 239, Mart-Nisan 2019, s. 350; Amitai-Preiss, *Mongols and Mamluks*, s. 111; Hetum, Hülegü gelmeden önce Büyük Han Mönge'nin huzuruna gitmiş ve kaynaklardan anlaşıldığı kadarıyla iki aya yakın bir süre Han'ın yanında kalmıştır. Kilikya, bu süreçte gönüllü olarak Moğollara boyun eğmiş bulunuyordu. Bununla birlikte Han ile Hetum arasında gerçek olmadığı bildiğimiz bir anlaşmanın imzalandığından da bahsedilmektedir. Söz konusu anlaşmaya göre Mönge vaftiz olacak ve tüm Moğol İmparatorluğu'nda Hristiyanlığı resmî din ilan edecekti. Bkz. Dashdondog, *The Mongols and the Armenians*, s. 86-87; Runciman, Hetum'un 1243'te, Selçuklular Köseadağ'da yenildikten hemen sonra Baycu Noyan'a itaatini bildirmek istediğini ancak Moğol ordusunun bölgeden çekilmesiyle bunun gerçekleşmediğini belirtmektedir. Bkz. Steven Runciman, "*Haçlı Seferleri Tarihi*", C. III, çev. Fikret Işıltan, TTK Yayınları, Ankara, 2008, s. 251.

³¹⁵ Öyle ki Hetum, Moğolların Kudüs'ü Müslümanlardan alıp Hristiyanlara bağışlayacağını ummaktaydı. Bkz. Roger Crowley, "*Lanetli Kule: Akka Kuşatması ve Haçlı Çağının Sonu*", çev. Süleyman Genç, Kronik Kitap, İstanbul, 2020, s. 65

³¹⁶ Hetum, Bohemund'un kayınpederiydi. Bkz. P. M. Holt, "*Haçlılar Çağı: 11. Yüzyıldan 1517'ye Yakınoğru*", çev. Özden Arıkan, İslık Yayınları, İzmir, 2020, s. 159; Keleş, Avrupa ile Yapılan İttifakın İlhanlı..., s. 351; Bohemund, bu hamlesinden sonra Müslümanların elinde bulunan bazı topraklarla ödüllendirildi. Kendisi, Moğollarla yaptığı anlaşma gereği Latin patriği yerine Grek patriğini Antakya'da görevlendirilecekti. Onun bu davranışı Akka'daki Haçlılar tarafından eleştirilmiş, hatta lanetlenmiştir. Bkz. Runciman, *Haçlı seferleri Tarihi*, C. III, s. 26-261; bununla birlikte Akka, Kilikya ve Antakya'nın yaptığı gibi tabi olmayacak, aksine, tüm ısrarlara rağmen Moğollarla anlaşmayı ve onların itaatine girmeyi reddedecekti. Bkz. Crowley, *Lanetli Kule*, s. 66.

Kralı IX. Louis'ye mektup yollayarak İlhanlılar adına batıyla ilk temas kurma işini gerçekleştirdi.³¹⁷ Üstelik bunu yaparken muhatabını etkilemek için İncil'den atıflarla mektubunu donatmıştı.³¹⁸ Meyvaert, bu mektuptan hareketle Hülegü'nün Ayn Câlût yenilgisinden çok fazla müteessir olmadığı sonucuna varmıştır. İlhan, hâlen, Avrupalıların denizden göndereceği yardımlarla Mısır'ın sıkıştırılacağına ve en nihayetinde misyonunu tamamlayabileceğine inanmaktaydı.³¹⁹

Ancak ne var ki Avrupa'da yaşayan Hristiyanlarla kurulan bu temasların, İlhan'ın beklentilerini karşılamadığı bilinmektedir. Mamafih atalarının dinine inanan Hülegü³²⁰, Hristiyanlarla yalnızca politik olarak ilgilenmiyordu. Onun ve eşi Dokuz Hatun'un, hâkimiyetleri altındaki Hristiyanlarla iyi geçindikleri ve onlar tarafından benimsendikleri kaynaklardan anlaşılmaktadır.³²¹

Örneğin Hülegü'nün Bağdat düştükten sonra şehirdeki Hristiyanların zarar görmesini engellediği aktarılmaktadır.³²² Hülegü'nün Hristiyanlarla samimiyet kurmasında eşi Dokuz Hatun'un önemli payı olduğunu savunanlar vardır.³²³ Bu ilişkiler ister samimi

³¹⁷ Mektubun içeriği hakkında bkz. Alican Kirişoğlu, “İlhanlı-Avrupa İlişkileri”, (Isparta, Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), 2018, s. 28-29.

³¹⁸ Hülegü'nün atıf yaptığı ayet Jeremiah (Yeremya) 1:10 numaralı ayettir. Bkz. Biran, *The Mongol Imperial Space*, s. 228; genel olarak, *ülkelerin yok edilmesi, yakılıp yıkılması için ve inşa edilmesi için seni görevlendirdim*, şeklinde çevirebileceğimiz ayetin pek çok farklı yorumu bulunduğundan tam bir çevirisini burada verilmeyecektir. Farklı İncillerde nasıl yorumlandığını görmek için bkz.; <https://biblehub.com/jeremiah/1-10.htm>

³¹⁹ Hülegü, mektubunun dilini yumuşatmaya çalıştığı gözlerden kaçmasa da Fransa'dan kendisine tabi olmasını istiyordu. İmparatorluğun evrensel hâkimiyet fikri Hülegü'nün müttefik aradığı zamanlarda da kendini belli ediyordu. Bkz. Paul Meyvaert, “An Unknown Letter of Hulagu, Il-khan of Persia, to King Louis IX of France”, *Viator*, Berkeley-California, Vol. 11, Jan. 1, 1980, s. 249; Peter Jackson, “*Mongols and the West, 1221-1410*”, Routledge, Taylor&Francis Group, London-New York, 2014, s. 166; Özgüdenli de Hülegü'nün bahsi geçen mektuba *Möngke Tengri* ifadesiyle başladığına dikkat çekiyor. Bkz. Özgüdenli, *İlhanlılar'da Hükümlerlik Telâkkisi*, s. 78.

³²⁰ Hülegü'nün annesi de Dokuz Hatun gibi Hristiyanlığa inanıyordu. Bununla birlikte Akkuş, Hülegü'nün bir zamanlar Budizm'e yöneldiğini ancak hiçbir zaman kendi Şaman inançlarını bırakmadığını belirtmektedir. Bkz. Akkuş, *Moğollarda Din ve Siyaset*, s. 118-119.

³²¹ Örneğin Grigor, Dokuz Hatun'un yanında sürekli çadırdan yapılmış bir kilise ve Hristiyan din adamları ile dolaştığını belirttikten sonra Hülegü'nün Hristiyanları Müslümanlardan daha çok sevdiğini, Hristiyanlardan daha az vergi aldığını ve hatta Müslümanları domuz eti yemeye zorladığını aktarıyor. Bkz. Aknerli Grigor, *Okçu Milletinin Tarihi*, s. 57-59.

³²² Abû'l-Farac, C. II, s. 570.

³²³ Şîrîn Beyânî, “*Moğol Dönemi İran'ında Kadın*”, çev. Mustafa Uyar, Türk Tarih Kurum Yayınları, Ankara, 2018, s. 53; bir başka İranlı yazar, Âştiyânî, İran'da Budist gruplar bulunmadığı için Hülegü'nün,

olsun ister politik, bölgenin atmosferini önemli ölçüde değiştirdiği muhakkaktır. Khanbaghi, İlhanlılar devrinde İslâm'ın ilk defa güçlü bir fatih ulus tarafında ciddi bir şekilde tehdit edildiğine ve bu durumun Hristiyan ve Yahudilerin siyasi-kültürel sahnede daha fazla ve rahat bir şekilde ön plana çıkmaları gibi yeni durumlar meydana getirdiğine dikkat çekmektedir.³²⁴ Akkuş da Hülegü devrinde Ermenilerin Moğollara bakışının değiştiğini, Cengiz istilası devrinde *kan dökücü vahşiler* olarak görülen Moğolların artık bir kurtarıcı olarak algılandıklarını belirtmektedir.³²⁵

Bu *kurtarıcı* imgesi dönem kaynaklarında çok iyi yansıtılmakla birlikte oldukça ileriye taşınmıştır. Stewart'ın dikkat çektiği gibi Hristiyanlar Hülegü ve Dokuz'un, dönemin Konstantin ve Helen'i olduğunu düşünüyorlar ve İlhan ile eşinin *kutsanmış* olduklarına inanıyorlardı.³²⁶ Buna ek olarak Stewart bir konuya daha dikkat çekmektedir ki bu Hristiyan kaynaklarında işlenen Hülegü imgesinden daha önemli görünmektedir. Buna göre yazar, bazı araştırmacıların Hülegü döneminde Moğolların, Hristiyanlığın koruyucusu olarak Bizans'ın yerini aldığını belirttiklerini dile getirmektedir.³²⁷ Peki Hülegü'yü bu pozisyona iten neden nedir?

Onun gayrimüslimlerle iyi ilişki kurmasının en önemli nedenlerinden biri şüphesiz Altın Orda hükümdarı Berke'nin (öl. 1266) İslâmiyet'i seçmiş olmasıdır. Memlûk kaynakları Berke'nin Mısır'a bir elçilik heyeti gönderip Müslümanlığını ve Hülegü ile savaşacağını

eşi ve komutanlarının pek çoğunun Hristiyan olması nedeniyle bu dine sempati duyduğunu belirlemektedir. Bkz. Nagihan Güler, "Âştîyânî'ye Göre Hülâgû Hân'ın Siyasetine Kısa Bir Bakış", *ANASAY*, Yıl 1, S. 2, 2017, s. 101.

³²⁴ Aptin Khanbaghi, *The Fire, the Star and the Cross: Minority Religions in Medieval and Early Modern Iran*, I. B. Tauris, London-New York, 2006, s. 52-53.

³²⁵ Mustafa Akkuş, "Ermenilerin İlhanlı Dinî Siyasetindeki Rollerini", *SUTAD*, S. 31, 2012, s. 210-211.

³²⁶ Konstantin ve Helen benzetmesi Ermeni tarihçi Stephannos (Stephen) Orbelian'ın (öl. 1303) eserinde geçmektedir; "Dieu sait s'ils étaient inférieurs en piété à Constantin et à sa mère Hélène (Tanrı bilir, dindarlık açısından Konstantin ve annesi Helen'den daha aşağıda mıydılar)". Daha fazlası için bkz. Stéphanos Orbelian, *Histoire de la Siounie*, tr. Marie-Félicité Brosset, Saint-Pétersbourg, 1864, s. 235; George Lane, "An Account of Gregory Bar Hebraeus Abu al-Faraj and His Relations with the Mongols of Persia", *Hugoye: Journal of Syriac Studies*, Vol. 2, No. 1, 2010, s. 223; Stewart, "Hülegü: the New Constantine?", s. 322-324; Yuvalı, *İlhanlı Tarihi*, s. 227.

³²⁷ Stewart, "Hülegü: the New Constantine?", s. 324-325.

bildirdiğini yazmaktadır.³²⁸ Hakikaten Berke, bir sürenin ardından, Hülegü'yü İslâm memleketlerini harap etmek ve Halife'yi³²⁹ yok etmekle suçlamış ve Kafkas Dağları'nı aşırp İran'a saldırmak üzere harekete geçmişti.³³⁰ Spuler'in tabiriyle, her iki hükümdar da yıllarca süren bu mücadelenin sonuçlarını göremeden ölmüşlerdir.³³¹ Bununla birlikte Altın Orda ve İlhanlı savaşlarının esas nedenlerinden biri din farklılıkları ve Hülegü'nün İslâm memleketlerine verdiği zararlar yerine önceden Cuci Ulus'una ait bulunan Tebriz merkezli Azerbaycan topraklarına el koymuş olmasıdır. Berke, burada Müslümanlığını, Hülegü'ye karşı verdiği savaşı meşrulaştırmak için kullanıyor gibi gözükmektedir. Durumun farkında olan Baybars, Kanat'ın belirttiği gibi, Altın Orda ile olan ilişkilerini onlara İslâm'ı öğretmek ve onları İlhanlılarla sürekli savaş hâlinde tutmak üzerine kurmuştur.³³²

Hülegü Hristiyanlığı destekledi ancak hiçbir zaman Hristiyan olmadı.³³³ Daha önce de dikkat çekildiği üzere onlar, İran'a *fatih* olarak geldiler ve İslâm memleketlerini kendilerine tabi kılma misyonunu yüklediler. Cengiz'den miras kalan *evrensellik* idealleri nedeniyle, tabiatı özülle katı bir tektanrıci mesajı savunan ve bu yüzden başka bir *kutsal krallık* fikrine boyun eğemeyecek olan İslâm ile çatışmak durumunda kaldılar.³³⁴ Bundan dolayı İlhanlılar, ideallerini gerçekleştirebilmek ve kendilerine karşı

³²⁸ Baybars el-Mansûrî, *et-Tuhfetu'l-Mulûkiyye*, s. 44; Berke, Baybars'a, *aşiret aşiret, fert fert, genç-yaşlı ve asker asker* İslâm'a geçtiklerini bildiriyordu. Onunla birlikte pek çok kişi ihtida etmiş olabilir ancak henüz onun döneminde Altın Orda'nın tamamen İslâmiyet'e geçmediği ve Berke'nin bu konuda beraberindekileri zorlamadığı unutulmamalıdır. Bkz. Favereau, *The Horde*, s. 160; çalışmanın birinci bölümünde Berke'nin İslâmlaşması konusunda Kübreviyye'ye mensup olan Seyfeddin Bâharzî'nin (öl. 1261) etkili olduğu belirtilmiştir. Bu konu hakkında bkz. Ötemiş Hacı, "*Çengiz-nâme*", haz. İlyas Kamalov, TTK Basımevi, Ankara, 2009, s. 7.

³²⁹ Favereau, Berke'nin ordularının Bağdat kuşatmasında bulunduğunu, ancak kendisinin o sırada Hülegü ile Halife ve şehrinin kaderi hakkında konuşup konuşmadıklarının bilinmediğini belirtmektedir. Bkz. Favereau, *The Horde*, s. 142-143.

³³⁰ Berke-Hülegü Mücadelesi için bkz. Reşîdüddin/Aka, s. 68-70; "Berke" adı Farsça metinde "برکای" (Berkây) şeklinde yazılmıştır. Bkz. Reşîdüddin/Rüşen, C. II, s. 1044-1047.

³³¹ Spuler, *İran Moğolları*, s. 73.

³³² Cüneyt Kanat, "Baybars Zamanında Memlûk-İlhanlı Münasebetleri (1260-1277)", *Tarih İncelemeleri Dergisi*, C. 16, S. 1, 2011, s. 33; Akkuş da Baybars'ın, Berke'ye *saccade*, *mushaf-ı şerif* gibi İslâmî ve kılıç, topuz, yay, Arap atları gibi askerî tarzda hediyeler gönderdiğini belirtmektedir. Bkz. Akkuş, *Altın Orda-İlhanlı İlişkilerinde Dinin Rolü*, s. 7.

³³³ Khazanov, Moğolların Hristiyanlığı seçmemesinin nedeni olarak, bu dinin bağımsızlıklarını tehlikeye atacağından şüphe etmiş olmalarını öne sürmektedir. Khazanov'dan aktaran May, *The Mongol Conquests*, s. 177.

³³⁴ Kamola, *Beyond History*, s. 56; pek çok yazar Moğolların, örneğin Memlûkler gibi, İslâm devletleriyle *doğal düşman* olduğunu kabul ederler. Bizans tarihçisi Nicol de böyle düşünmektedir. Ona göre Moğolların bu tutumu, Hristiyanlığın lehineydi. Ancak, bu tezde belirtilmeye çalışıldığı gibi, onlar herhangi bir din ile

cihat ilan eden Berke ile Baybars'a³³⁵ karşı koyabilmek adına hâkimiyetleri altındaki Hristiyanlar ve Avrupa devletleriyle iyi ilişkiler geliştirmeye çalıştılar. Dashdondog'un, Hülegü'nün, tıpkı ataları gibi bir din savaşı politikasına sahip olmadığını, ancak kesinlikle Hristiyanlar ile Müslümanlar arasındaki çatışmadan haberdar olduğunu vurgulaması bu anlamda önemlidir.³³⁶ İlhanlıların kaderini ve politikalarını çatışma içinde oldukları İslâm krallıkları belirlemiştir.³³⁷

2.1.2.2. İlhan Abaka Dönemi

Aksarayî'nin (öl. 1332/33) adaletinden övgüyle bahsettiği ve *onun varlığıyla düşman topluluğundan hiçbir yaratık kalmadı*³³⁸, dediği, Şebânkâreî'nin (öl. 1358 [?]) ise, *yasa ve yarlığları yenilediğini, Moğol örfünü en yüksek zirveye ulaştırdığını*³³⁹ belirttiği İlhan Abaka (öl. 1282) dönemi, İlhanlı Devleti'nin kurumlarının yerine oturduğu, Hülegü'nün temellerini attığı yapının geliştirildiği bir dönem olmasının yanı sıra İlhanlıların Memlûkler, Altın Orda ve Çağatay Ulusu ile mücadele etmek durumunda kaldığı bir devirdi. Abaka, babasının iç ve dış politikada kullandığı stratejileri izlenmeye devam edecekti.³⁴⁰

düşman değillerdi, o dini merkez olarak Moğolların karşısında farklı bir *evrensellik* misyonuyla çıkan siyasi yapılar onların düşmanlarıydılar. Bu yapı Memlûkler gibi güçlü bir İslâm devleti yerine Hristiyan bir imparatorluk da olabilirdi. Nicol için bkz. Donald M. Nicol, “*Bizans'ın Son Yüzyılları 1261-1453*”, çev. Bilge Umar, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2021, s. 102.

³³⁵ Baybars, kendisini Haçlılar ve Moğollara karşı *kutsal savaşın* lideri olarak göstermeye gayret etti. Bunun için Sultan, öldürülen halife Müsta'sım-Billâh'ın amcasını Kahire'ye getirtti. Yeni halife tarafından onaylanan Baybars, sikkelerinde “*emîrü'l-mü'minîn*” formülünü kullanmaya ve politikasında *cihat* kavramına daha fazla yer vermeye başlamıştır. Bkz. Amitai-Preiss, *Mongols and Mamluks*, s. 56-57; bununla birlikte Amitai, bu halifenin *kukla* olduğunu belirtmektedir. Görevi Baybars'a meşruiyet sağlamak olan yeni Kahire halifeleri, bu görevlerini tamamladıktan sonra halktan ve siyasilerden uzaklaştırılıyor ve bir evde *konuk* ediliyordu. Bkz. Amitai-Preiss, *The Fall and Rise of the 'Abbâsid Caliphate*, s. 487.

³³⁶ Dashdondog, *The Mongols and the Armenians*, s. 141.

³³⁷ Michael Prawdin, “*Mongol Empire: Its Rise and Legacy*”, Routledge Taylor&Francis Group, London-New York, 2017, s. 369.

³³⁸ Kerimüddin Mahmud-i Aksarayî, “*Müsâmeretü'l-Ahbâr*”, çev. Mürsel Öztürk, TTK Basımevi, Ankara, 2000, s. 58.

³³⁹ Şebânkâreî, *Mecma'u'l-ensâb*, s. 222.

³⁴⁰ Kendisi, babasının mirasını ve saltanatını “Bu mülk babamdan bana miras kalmıştır ve bizim incümüzdür” sözleriyle yorumluyordu. Bkz. Reşîdüddin/Aka, s. 88; Reşîdüddin/Rûşen, C. II, s. 1071-1072.

Berke'nin son yılları Abaka'nın saltanatının ilk yıllarına denk gelmiştir. 1265-66 yıllarında, Kür Nehri³⁴¹ kenarında gerçekleşen çatışmalar, kaynakların bildirdiğine göre Abaka'nın zaferi ile sonuçlanmıştır.³⁴² Berke'nin Azerbaycan hâkimiyeti için İlhanlılarla giriştiği mücadele dışında, Abaka'nın, Horasan bölgesi için Çağatay Hanı Barak ile de savaşması gerekmiştir. Genellikle Herat ve etrafında yaşanan mücadeleler Abaka'nın Suriye sınırı ile ilgilenmesini kısmen engelliyordu.

Mamafih Abaka için en önemli sorun Suriye bölgesinden kaynaklanıyordu. Gerek Bizans İmparatoru Mikhael³⁴³ gerekse Ermeni Hetum, her iki hükümdarı barıştırmayı denemişlerdi, ancak bu girişimler başarısız olmuştu.³⁴⁴ Çatışmanın altındaki neden Abaka'nın Baybars'a yolladığı *barış* mektubundan anlaşılmaktadır. Abaka, atalarının *evrensellik* iddiasını devam ettiriyor, Baybars'ı tehdit edip, köle kökenli olduğu için aşağıladığıktan sonra *yeryüzünün hükümdarlarına* boyun eğmesini bildiriyordu.³⁴⁵ 1277'ye kadar Moğollar ve Haçlılarla meşgul olmadığı zamanlarda Baybars, Suriye'de harekât gerçekleştiriyordu. Sınırdaki olaysız geçen bir yıl neredeyse yoktu.

Abaka için en büyük tehdit 1277'de geldi. Başta Pervane'ninkiler olmak üzere, Anadolu'daki Selçuklu devlet adamlarının ısrarlı davetleri sonucu bölgeye bir sefer düzenleyen Baybars, Elbistan bölgesinde önemli bir Moğol kuvvetini yok etmiş ve

³⁴¹ Kura Nehri olarak da bilinen, Kafkas Dağlarının güneyinde, dağ sıralarına paralel uzanan ve Hazar'a dökülen akarsu.

³⁴² Reşidüddin/Aka, s. 80; Reşidüddin/Rüşen, C. II, s. 1062-1063.

³⁴³ Mikhael Palaiologos (Mikhael VIII) aynı zamanda Abaka'nın kayınpederi idi. Evlilik dışı kızlarından biri olan Maria'yı (Meryem/Despine) Hülegü ile evlendirmeyi düşünmüş ancak İlhan'ın ölümü üzerine kızını Abaka'ya vermişti. Bkz. Nicol, *Bizans'ın Son Yüzyılları*, s. 102; Spuler, *İran Moğolları*, s. 78; Keleş, Mikhael'in evliliğin gerçekleşmesi için Abaka'nın Hristiyan olmasını istediğini belirtmektedir. Ancak böyle bir şey gerçekleşmemiştir. Bkz. Keleş, *Avrupa ile Yapılan İttifakın İlhanlı...*, s. 353; Mikhael, Balkanlarda Altın Orda komutanlarının desteğini kazanmak için de bir diğer gayrimişru kızı Euphrosyne'yi Nogay'a vermiştir. Bkz. Georg Ostrogorsky, *"Bizans Devleti Tarihi"*, çev. Fikret Işıltan, TTK Basımevi, Ankara, 1981, s. 424.

³⁴⁴ Kanat, *Baybars Zamanında Memlûk-İlhanlı Münasebetleri*, s. 39.

³⁴⁵ İbni Tagrıberdi, *en-Nücümü'z-Zâhire*, s. 49; bu, Abaka'nın Baybars'a yolladığı ikinci barış teklifiydi. İlkinin, saltanatının başında, 1265 senesinde, Altın Orda-Memlûk ittifakını bozmak amacıyla gerçekleştirmişti. Ancak Baybars ilk elçilik heyetini dinlemeden kovmuştu. Detaylı bilgi için bkz. Süleyman Özbek, *"Moğolları Durduran Türk Sultan Baybars"*, Berikan Yayınevi, Ankara, 2018, s. 98; Sağlam, *Memlûk-İlhanlı Diplomatik İlişkileri*, s. 89-90. Amitai-Preiss, Moğolların *dünya fethi* politikası ile konuştuklarını belirtmektedir. Bkz. Amitai-Preiss *Mongols and Mamluks*, 122.

ardından Kayseri'ye kadar ilerleyip kısa bir süre burada kalmıştı. Abaka ordusunu toplayıp Elbistan'a geldiğinde yapabileceği bir şey kalmamıştı.³⁴⁶ Savaşta birkaç ay sonra, temmuzda Mısır sultanı ölmüştü, ama Jackson'ın belirttiği gibi Abaka, bu fırsatı iyi değerlendirememişti.³⁴⁷ Baybars'tan sonra tahta çıkan Kalavun (öl. 1290) döneminde kardeşi Mönge Temür'ü Hristiyanların desteklediği bir orduyla Suriye'ye yollayan Abaka, 1281 Humus Savaşı'nda kritik bir yenilgi daha almıştı.³⁴⁸

Abaka, her ne kadar kuzeyden ve doğudan gelen tehditleri savuşturmayı başarsa da genel olarak Suriye sınırında kısa süreli kazanımlar dışında bir şey elde edemediği gibi iki farklı Memlûk sultanı tarafından da ordularının dağıtılmasını deneyimlemiştir. Bu durum, tıpkı babası gibi onun da denizaşırı ülkelerle iletişime geçmesine vesile olacaktı. Örneği o, Papa'ya mektup yolladı, bunu yapan ilk İlhandı ve Prawdin'in belirttiğine göre bu sefer yollanan mektupta Papa'nın ve hatta tüm Avrupalıların aşına oldukları o *kibirli ses* yoktu.³⁴⁹ Abaka çaresiz bir durumda değildi ancak birden fazla cephe ile ilgilendiği için Suriye'den gelen tehditlere tek başına yoğunlaşmakta zorluk çekiyordu. Ne var ki Memlûkleri Akdeniz'de sıkıştıracak bir Haçlı desteği Abaka devrinde de gerçekleşmemiştir.

Onun dış politikada ki bu eğilimi, iç politikadaki eğilimiyle de babasının stratejilerine paralellik göstermektedir. Ebü'l-Ferec (öl. 1286) İlhan'ın Hristiyanların korunması için *yarlığ* çıkarttığından³⁵⁰ ve Hemedan'da Hristiyanlarla birlikte Paskalya kutladığından bahsetmektedir.³⁵¹ Dashdondog da Abaka ve Hetum devrinde Ermeni-Moğol ilişkilerinin

³⁴⁶ Baybars el-Mansûrî, *et-Tuhfetü'l-Mulûkiyye*, s. 75; Ebü'l-Ferec'e göre Ermeni Kralı Leon, Abaka'yı olası bir Pervane-Baybars iş birliğine karşı uyarmıştı. Bkz. Abû'l-Farac, C. II, s. 599; İbni Tagrıberdi, *en-Nücûmu'z-Zâhire*, s. 54-55; Reşîdüddin/Aka, s. 112-114; Reşîdüddin/Rûşen, C. II, s. 1101-1105; Aksarayî, *Müsâmeretü'l-Ahbâr*, s. 87-88.

³⁴⁷ Jackson, *Mongols and the West*, s. 168.

³⁴⁸ Fatih Yahya Ayaz, "Memlûk-İlhanlı İlişkilerinde Bir Dönüm Noktası: Şakhab Savaşı (702/1303)", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 15/2007, s. 7; Sağlam, Memlûk-İlhanlı Diplomatik İlişkileri, s. 97.

³⁴⁹ Prawdin, *Mongol Empire*, s. 370; kaynaklardan anlaşıldığı kadarıyla tek bir mektup gönderilmemiş, Abaka ile Papa IV. Clement karşılıklı olarak pek çok kez mektuplaşmışlardır. Detaylı bilgi için bkz. Kirişoğlu, *İlhanlı-Avrupa İlişkileri*, s. 43-46.

³⁵⁰ Abû'l-Farac, C. II, s. 600.

³⁵¹ Ebü'l-Ferec İbnü'l-İbrî, *Târîhu Muhtasari'd-Düvel*, s. 52.

çok etkili olduğunu vurgulamaktadır.³⁵² Tabi bu ilişkilerin gelişimine dışarıdan gelen müdahaleler de etkili olmuş olmalıdır, örneğin Berke'nin Tebriz'de, kitabede adının yazılı olduğu bir cami inşa ettirdiği bilinmektedir.³⁵³ Bununla birlikte Abaka, küçükken Hristiyanların etrafta bulunduğu bir çevrede büyümüş olmasına karşın zaman zaman Budizm'e de yakınlık göstermek kaydıyla, babası gibi atalarının inancı olan Şamanizm'i benimsemişti.³⁵⁴

2.1.2.3. İlhanlı İran'ında İslâmî Bir Deneyim

İlhan Abaka devri, hemen her anlamda Hülegü devrinin bir devamı niteliğinde olmuş, İlhanlılar Suriye'de ilerleme misyonlarında hâlen bir kazanım elde edememiş olmalarına karşın özellikle diğer Moğol devletleriyle girilen çatışmalarda sınırlarını korumayı başaramışlardı. Suriye sınırındaki çatışmalar ise genelde Memlûklerin lehine sonuçlansa da coğrafyanın kaderini belirleyecek türden önemli değişimler yaşanmamıştı.

Abaka'dan sonra tahta çıkan kardeşi Tegüder devrinde İlhanlı hükûmeti çok farklı bir deneyim yaşayacaktı. Hristiyan bir anneden doğan ve küçüklüğünde vaftiz edilerek Nicolas adını alan Tegüder, kaynakların aktardığı bilgilere göre gençliğinde İslâm ile tanışmış ve tahta Müslüman bir birey olarak çıkmıştı. Ahmed adını alan Tegüder döneminde kısa süreli de olsa devletin güttüğü siyasette, en azından görünürde, değişiklikler meydana gelecekti.

Kaynaklara göre Rifâiyye veya Ahmeddiyye³⁵⁵ olarak bilinen tarikata mensup sûfiler Tegüder'in ihtidasında birincil derecede rol oynamışlardı. Buna göre Ahmeddiyye'ye mensup sûfiler, Tegüder henüz çocukluk yaşlarındayken, Hülegü'nün huzurunda

³⁵² Dashdondog, *The Mongols and the Armenians*, s. 190.

³⁵³ Akkuş, Berke'nin bunu yaptırarak Tebriz ve civarındaki Müslüman halkı kendine ısındırmaya çalıştığını belirtmektedir. Bkz. Akkuş, *Altın Orda-İlhanlı*, s. 8.

³⁵⁴ Akkuş, *Moğollarda Din ve Siyaset*, s. 132-133.

³⁵⁵ Amitai, *The Conversion of Tegüder Ilkhan to Islam*, s. 19.

kendilerini kanıtlamak maksadıyla ateş içine girmiş ve sağ salim çıkmışlardı. Bu durumdan etkilenen Hülegü, oğlunu eğitim amacıyla bu sûflere vermişti.³⁵⁶

Bu anekdotların yanı sıra Tegüder'in İslâmiyet'i benimsemesi konusunda en etkili olan ismin Kemâleddîn Abdurrahman el-Kevâşî olduğu kaynaklardan anlaşılmaktadır. Şeyh'in Tegüder'in çevresine nasıl yaklaştığı net olmamakla birlikte kendisinin *büyücülük* ile, daha doğrusu siyacylıkla ilgilendiği, bu özelliği vasıtasıyla Tegüder'in annesinin ve pek çok Moğol kadının dikkatini çektiği bilinmektedir.³⁵⁷ Zamanla Şeyh ile Tegüder'in ilişkisi gelişmişti ve Hülegü'nün oğlu İslâmiyet'i benimsemişti. Abdurrahman ile Tegüder o kadar yakınlaşmışlardı ki Tegüder zaman zaman Şeyh'e *baba* şeklinde hitap ediyordu.³⁵⁸ Tegüder tahta çıktıktan sonra, Uyar'ın bildirdiğine göre şeyhe bir statü nişanı olan *çetr* (şemsiye) verilmiş ve ülke vakıflarında sorumlu kişi olarak belirlendikten sonra *Şeyhülislâm* olarak görevlendirilmiştir.³⁵⁹

Bir şeyhin İlhanlı ailesi ile bu kadar yakınlaşması oldukça önemli bir gelişme olduğu gibi, görüldüğü üzere kendisine hükümdar tarafından müthiş bir önem verilmiş ve devletin bazı kritik işlerinde kilit roller bahşedilmiştir.³⁶⁰ Şeyhin bu etkilerinin yanı sıra Tegüder, artık bir Müslüman olduğunu iddia ediyordu ve Memlûk politikasını da buna göre şekillendirecekti. Tahta çıktıktan kısa süre sonra Kahire'ye elçi yolladı ve *barış* teklif

³⁵⁶ Uyar, İlhanlı Hükümdarlarının İslâm'a Girmesinde Rol Alan Türk Sûfleri, s. 13.

³⁵⁷ Ahmediyye şeyhleri ile Tegüder ilişkisinin nasıl başladığı, İlhanlı kaynaklarından çok Zehebî, el-Nüveyrî ve el-'Aynî gibi Arap kaynaklarında aktarılmaktadır. Şeyh'in kim olduğu, kimden eğitim aldığı ve Tegüder'e nasıl yaklaştığı hakkında bkz. Uyar, *a.g.m.*, s. 12-15; Amîta, *a.g.m.*, s. 20-22.

³⁵⁸ Reşîdüddin/Aka, s. 133; Reşîdüddin/Rüşen, C. II, s. 1129.

³⁵⁹ Uyar, *a.g.m.*, 15-16.

³⁶⁰ Bununla birlikte Tegüder'in İşân Hasan Mengli adında bir başka sûfi ile daha çok iyi anlaştığı ve onunla çok sık vakit geçirdiği kaynaklardan anlaşılmaktadır. Reşîdüddin'in bildirdiğine göre Tegüder Hasan'a *karındaş* (قرنداش) şeklinde hitap ediyordu. Tegüder'in bu Türk sûfleri ile münasebeti ve onlara Türkçe seslenişi Uyar tarafından oldukça önemsenmektedir. Hasan Mengli bahsinden ileride yeniden bahsedileceği için şimdilik burada çok detaya girilmeyecektir. Reşîdüddin/Aka, s. 133; Reşîdüddin/Rüşen, C. II, s. 1129.

etti.³⁶¹ el-Mansûrî'nin (öl. 1325) bildirdiğine göre İslâmiyet'i seçtiğini belirten Tegüder'in, yani *Ahmed Sultân*'ın, haberi Mısır'da büyük bir sevinçle karşılandı.³⁶²

Sultan Kalavun bu haber karşılığında hediyeler hazırlatıp Tegüder'e yollamıştır ancak İlhan'ın mektubunun ne kadar sevinçle karşılandığı konusu net değildir.³⁶³ Şanslıyız ki Ebü'l-Ferec'in (öl. 1286) eserinde bu mektupların muhtevası detaylıca bulunmaktadır.³⁶⁴ Buna göre İslâmiyet'i seçmiş olan Tegüder, aslında Cengiz'den miras kalan *evrensellik* iddiasını İslâmiyet çatısı altında birleştirip babasının ve ağabeyinin en azılı düşmanına sunmuş oluyordu. Barış teklifinin altında, Allouche'un belirttiği gibi, Kalavun'un İlhan'a itaat etmesi gerektiği mesajı, yani bir ultiatom veriliyordu.³⁶⁵ Yazar, bunun en önemli delillerinden biri olarak Tegüder'in Kur'an'da geçen İsrâ Suresi 15. Ayet'e atıf yapmasını göstermektedir; ayette "Size Resul göndermedikçe, sizi cezalandırmayız" yazılıydı.³⁶⁶ Ayrıca Tegüder, ordusunun Suriye'ye sefer düzenlemesi işini ertelediğini belirtirken Sağlam'a göre *aba altından sopa gösteriyordu*.³⁶⁷ Jackson da, Tegüder'in barışçıl bir *modus vivendi*³⁶⁸ aramak yerine Memlûklerin boyun eğmesini sağlamak için babası ve

³⁶¹ 1282'de gerçekleşen bu hadisede, Reşîdüddin'in belirttiğine göre, elçilerin yollanmasında Şeyh Abdurrahman ile Sahib Divan Şemseddin Cüveynî'nin etkili olduğu anlaşılmaktadır. Elçi olarak Mevlânâ Kutbeddin-i Şirâzî seçilmişti. Bkz. Reşîdüddin/Aka, s. 133; Reşîdüddin/Rüşen, C. II, s. 1130.

³⁶² Baybars el-Mansûrî, *et-Tuhfetü'l-Mulûkiyye*, s. 99; İbni Tagrıberdi, *en-Nücûmu'z-Zâhire*, s. 68; Tegüder ayrıca haccı teşvik ettiğini, vakıfları yeniden düzenlediğini, şeriatın uygulanmasına özen gösterdiğini de vurguluyor ve bir İslâm sultanı portresi çiziyordu. Bkz. P. M. Holt, "The İlkhân Ahmad's Embassies to Qalâwün: Two Contemporaneous Accounts", *BSOAS*, University of London, Vol. 49, No. 1, In Honour of Ann K. S. Lambton, 1986, s. 128-129.

³⁶³ Kanat, Memlûk kaynaklarına, özellikle de İbni Tagrıberdi'nin (öl. 1470) anlatılarına önem verir ve buna göre Mısır'da Tegüder'in İslâmlığından ve barış arzusundan şüphe duyulmadığı sonucuna varır. Bkz. Cüneyt Kanat, "İlhanlı Hükümdarı Teküdar'ın Müslümanlığı Kabulü ve Bunun Memlûk Devletindeki Yankıları", *Türklük Araştırmaları Dergisi*, 12, Eylül 2002, s. 247.

³⁶⁴ Ebü'l-Ferec İbnü'l-İbrî, *Târîhu Muhtasari'd-Düvel*, s. 53-59.

³⁶⁵ Allouche, ayrıca Spuler ve Sinor gibi pek çok önemli Moğol tarihi uzmanının Tegüder'in Mısır'a karşı barış politikası güttüğünü peşinen kabul ettiğini belirtmektedir. Bkz. Adel Allouche, "Tegüder'in Kalavun'a Ültimatomu", çev. Mustafa Uyar, *DTCF Dergisi*, C. 46, S. 1, 2006, s. 245.

³⁶⁶ Allouche, *a.g.m.*, s. 246; Diyanet İşleri Başkanlığı'nın tefsirinde ayet "Kim doğru yolu seçerse kendi iyiliği için seçmiştir, kim de saparsa kendi zararına sapmış olur. Hiç kimse başkasının günah yükünü üstüne alamaz. Biz bir resul göndermedikçe azap da etmeyiz" şeklinde çevrilmiştir. Detaylı bilgi için bkz. <https://kuran.diyaret.gov.tr/tefsir/%C4%B0sr%C3%A2-suresi/2044/15-ayet-tefsiri>

³⁶⁷ Sağlam, Memlûk-İlhanlı Diplomatik İlişkileri, s. 100.

³⁶⁸ "Geçici bir süre için anlaşmak" veya Oxford'a göre "iki farklı görüşe sahip kişi, kurum veya devletlerin müşterek yaşam alanı oluşturmak adına ortaklaşa hareket etmeleri" anlamına gelen Latince kavram. Bkz. <https://www.oxfordlearnersdictionaries.com/definition/english/modus-vivendi?q=modus+vivendi>

ağabeyinden daha farklı bir dille hareket ettiğini ama aynı hedefe hizmet eden bir çaba gösterdiğini belirtmektedir.³⁶⁹

Bütün bu tehdit içerikli mesajlara ve Moğol *evrenselliği* fikrinin savunuculuğuna rağmen Tegüder'in iki yıllık saltanatı (1282-84) İlhanlı-Memlûk ilişkilerinde en sakin dönemlerinden biri olmuştur. İlhanlılar için Memlûk politikasında bir değişim olmamış, sadece kullanılan kavramlar İslâmîleştirilmiştir. Buna ek olarak, İran'daki gayrimüslimler için Tegüder'in ihtidası bir karmaşa yaratmıştır denilebilir.

Ebü'l-Ferec, Tegüder'in Hristiyan büyüklerine saygı gösterdiğini³⁷⁰ ve her türlü Hristiyan ibadetgâhının vergiden muaf tutulduğunu belirtirken³⁷¹, Korykoslu Hayton onun tüm kiliseleri yıktırıldığını ve Mısır hükümdarına barış teklif ederken ülkesindeki Hristiyanların büyük çoğunluğunu da kılıç zoruyla İslâmiyet'e geçirdiğini bildirmektedir.³⁷² Jackson, özellikle Hayton'un anlatımını abartılı bulmaktadır.³⁷³ Tegüder'in ihtidasının Hristiyanları ve hatta Budistleri, özellikle Ermeni kaynaklarının abarttığı kadar olumsuz etkilemediği konusunda Jackson haklı olmakla birlikte İlhanlı sarayında Müslüman bir hükümdarın bulunmasının ülke içinde sorunlara neden olduğu gerçeğini de hatırlatmak gerekir. Yeri geldiğinde Tegüder, Hristiyanları da etkilemeye çalışmış, örneğin 1282'de Tiflis'te bastırıldığı sikkelerin üzerine Arap harfleriyle, *Baba, Oğul ve Ruh adına, Kutsal Tanrı birdir*, yazdırmıştı.³⁷⁴ Onun politikasında Hristiyan veya diğer gayrimüslim unsurları göz ardı etmek yoktu. Buna rağmen ihtidasından rahatsız olan çokça Hristiyan ve Budist grup, Tegüder'in tahtını elde etmek isteyen Abaka'nın oğlu Argun'u (öl. 1291) desteklemişlerdir.³⁷⁵ Amcası Tegüder'in hükûmetine karşı bazı

³⁶⁹ Jarckson, *Mongols and the West*, s. 168-169.

³⁷⁰ Ebü'l-Ferec İbnü'l-İbrî, *Târihu Muhtasari'd-Düvel*, s. 53.

³⁷¹ Abû'l-Farac, C. II, s. 610.

³⁷² Korykoslu Hayton, "*Doğu Ülkeleri Tarihinin Altın Çağı*", s. 141.

³⁷³ Peter Jackson, "*The Mongols and the Islamic World: From Conquest to Conversion*", Yale University Press, New Haven-London, 2017, s. 366; Yuvalı, bu dönemde Hristiyanların Tegüder'in ihtidasından çok tedirgin olduklarını ve Büyük Han Kubilay'a kendisini şikâyet ettiklerini bildirmektedir. Bkz. Yuvalı, *İlhanlı Tarihi*, s. 242.

³⁷⁴ Dashdondog, *The Mongols and The Armenians*, s. 177.

³⁷⁵ Tegüder'in gayrimüslimlerle olan ilişkisi ve bunun Tegüder-Argun çatışmasına nasıl yansıdığı konusunda bkz. Akkuş, *Moğollarda Din ve Siyaset*, s. 152-54.

başarısız saldırı girişimlerde bulunan Argun, bu gayrimüslimlerin ve ordusundaki *gelenekçi* olarak nitelendirilebilecek kadroların yardımıyla 1284’de Müslüman İlhan’ı öldürüp tahta çıkmayı başarmıştır.

2.1.2.4. Argun ile Gazan Arası Dönem: Değişimin Feshi

İhtida eden Tegüder, Ahmed, hatta Hayton’un belirttiğine göre Muhammed³⁷⁶ adını almış ve özellikle bölgedeki en önemli rakiplerinden olan Mısır Sultanlığına karşı İslâmî bir görünüm sergilemeye çalışmıştı. Selçuklu hükümdarı Sencer zamanından beri³⁷⁷ İran bürokrasisinde önemli görevler almış olan Cüveynî ailesine mensup Sahib Divan Şemseddin Cüveynî ile kardeşi Atâ Melik Cüveynî (öl. 1283) onun Müslümanlığından hoşnut olmuş ve siyasi anlamda kendisini desteklemişlerdi. Bu nedenle Argun, saltanatının ilk dönemlerinde Şemseddin’i idam ettirerek kendi *gelenekçi* kadrolarını güçlendirme politikası gütmüştü.³⁷⁸

İslâmî politikalara karşı olan Argun’un Tegüder’e darbe yaparak tahta çıkması İran Moğollarının henüz böylesine büyük bir değişime hazır olmadıklarının sinyallerini veriyordu. İki yıllık bir *İslâm Sultanı* deneyimi Argun’un gelişiyiyle rafa kaldırılmıştı.

Argun’un dönemi hem İlhanlı hem de Memlûk devletindeki iç meselelerden ötürü bu iki hükûmet arasında düzgün bir iletişimin kurulmasının aksadığı ve kapsamlı seferlerin organize edilemediği bir dönemdi.³⁷⁹ Ancak bu Argun’un Mısır’a sahip olma arzusu taşımadığı anlamına gelmiyordu. Her şeyden önce kendisi, pek çok araştırmacı tarafından

³⁷⁶ Hayton, Tegüder’in *iğrenç* İslâm’ı kabul ederek, *Muhammed Han olarak anılmak istediğini*, belirtmektedir. Bkz. Korykoslu Hayton, “Doğu Ülkeleri Tarihinin Altın Çağı”, s. 140.

³⁷⁷ Lane, *Early Mongol Rule in Thirteenth-Century Iran*, s. 179.

³⁷⁸ Spuler, Şemseddin öldürüldükten sonra iç politikada ciddi ve hızlı bir düşüşün başladığını aktarmaktadır. Bkz. Spuler, *İran Moğolları*, s. 94.

³⁷⁹ Sağlam, Memlûk-İlhanlı Diplomatik İlişkileri, s. 106.

en İslâm karşıtı İlhan olarak tanıtılmaktadır.³⁸⁰ Bu durum İlhanlı sınırlarındaki Müslümanları endişelendirdiği gibi Argun'un Memlûk politikasına da yön veriyordu. Ne var ki belirtildiği üzere saltanatı boyunca Memlûk sınırında büyük çatışmalar yaşanmadı ancak Argun, Mısır'ı sıkıştırmak için Avrupalılar ile güçlü bir iletişime girdi. 1285³⁸¹, 1287, 1290 ve 1291³⁸² tarihlerinde Avrupa ile iletişime geçen İlhan, meşhur Nestûri rahip Rabban Sauma'yı da bu görüşmeler için görevlendirmişti.³⁸³ Argun'un ikinci elçiliğinde görevlendirilen ve Papa ile görüşen Sauma, ona, bütün Hristiyan dünyasının dahi Moğollar karşısında duramayacağını bildirmiş ve onu barış yapmaya çağırmıştı.³⁸⁴ Fransa ve İngiltere krallarıyla da görüşen ve onları Argun'un arzularından haberdar eden Sauma, görevini başarıyla yerine getirmişti. Ancak ne var ki Avrupa, Mısır'a sefer düzenlemek konusunda uygun koşullara sahip değildi.³⁸⁵

1287 ve 1290'da kurulan ilişkiler de Argun'un tüm ısrarlarına rağmen, Avrupa'yı Mısır'a karşı ortak bir harekâta ikna etmeye yetmemiştir. Bununla birlikte Kalavun'un oğlu Halîl'in (el-Melikü'l-Eşref) (öl. 1293) 1291'de Akka'da bulunan Haçlıları kovması ve bu

³⁸⁰ Argun, Akkuş'un belirttiği üzere bir Budist'ti ve İslâmiyet'e karşı düşmanca bir tavır sergiliyordu. Bkz. Akkuş, *Moğollarda Din ve Siyaset*, s. 164-178; Şahin de onun Tegüder'e gelenekçi ve İslâm düşmanı olduğu için isyan ettiğini belirtir. Bkz. Şahin, *İlhanlıların Sosyo-Politik İlişkilerinde Dinî-Mezhebî Kabullerin Rolü*, s. 112.

³⁸¹ Bu ilk elçilik heyeti Papa IV. Honorius'a (öl. 1287) gönderilmiştir. Argun, *Ameto*'nun, yani İlhan Ahmed Tegüder'in Serazen/Sarazen olduğunu ve yanlış yola saptığını, kendisinin ise tıpkı ataları gibi Hristiyanları koruduğunu belirtmiş ve Mısır'a karşı ortak sefer çağrısında bulunmuştur. Detaylı bilgi için bkz. Kirişoğlu, *İlhanlı-Avrupa İlişkileri*, s. 70-72; Morris Rossabi, "*Kubilay Han'ın Seyyahu: Rabban Savma Doğu'dan Batı'ya İlk Yolculuk*", çev. Ekin Uşşaklı, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2008, s. 95-96.

³⁸² Sağlam, *Memlûk-İlhanlı Diplomatik İlişkileri*, s. 107.

³⁸³ Rabban Sauma, esasında Uzak Doğu Asya'da rahiplik yapıyordu. Arkadaşı Markos ile batıya gidip Kutsal Topraklar'ı görmek isteyen rahip, aynı zamanda Büyük Han Kubilay tarafından da destekleniyordu. Nihayet Yakın Doğu'ya gelip seyahatini gerçekleştirdiği dönemde, İlhan Argun tarafından görevlendirildi. Amacı Fransa Kralı IV. Philippe (Adil Philippe ya da Philippe le Bel) (öl. 1314) ve İngiliz Kralı I. Edward (Uzun Bacaklı Edward) (öl. 1307) ile görüşmekti. Daha fazlası için bkz. Rossabi, *Kubilay Han*, s. 148; Rabban Sauma'nın ünü, kendisinin genelde Uzak Doğu'dan Batı'ya, yani Çin'den Avrupa'ya seyahat düzenlediği düşünülen ilk kişi olmasından kaynaklanmaktadır. Araştırma konumuzun dâhil olduğu dönem, özellikle Moğol ülkelerine seyahat düzenleyen Avrupalı misyoner veya tüccarların yolculuk hikâyeleriyle doludur, zaman zaman bu kaynaklardan faydalanılmıştır. Bununla birlikte pek çok Müslüman tüccar ya da seyyah da memleketlerinden uzaklara asırlardır seyahat ediyordu. Ancak Çin'den Avrupa'ya, yani bugüne kadar izlenen güzergâhın tam tersine yol alan kimse olmamıştı. Sauma'nın hayatı, dönemi ve seyahati hakkında detaylı bilgi edinmek için şu esere bkz. Rossabi, Morris, *Kubilay Han'ın Seyyahu*.

³⁸⁴ Sinor, *The Mongols in the West*, s. 22.

³⁸⁵ Rabban Sauma yoldayken Papa IV. Honorius ölmüştü. Sauma Avrupa'dayken IV. Nicolaus (öl. 1292) yeni Papa olmuştu. Anlaşılan o ki Papalar arasında Mısır'a karşı yapılacak bir Haçlı Seferi konusunda fikir ayrılıkları bulunuyordu. Lakin gerek Fransa Kralı Philippe gerekse İngiliz Kralı Edward ülkelerindeki iç karışıklıklardan dolayı denizaşırı bir sefer düzenleyecek durumda değillerdi.

bölgedeki Haçlı faaliyetlerine son vermesi de İlhanlı-Avrupa ilişkilerine darbe indirmiştir.³⁸⁶ Üstelik aynı sene Argun da hayatını kaybedecekti.³⁸⁷

Argun, Avrupa'ya bu kadar ısrarcı bir şekilde yönelmesinin yanı sıra, devlet içerisinde Cüveynî'yi saf dışı bırakıp yerine Yahudi kökenli Sa'düddeve'yi getirerek önemli ve farklı bir strateji uygulamayı denemişti. İranlı bürokratların gücünü kırmak isteyen İlhan, ilk başta bazı Moğol emirlerini yüksek görevlere getirmişse de bu planının tutmaması üzerine Yahudilerden faydalanmayı düşünmüştür.³⁸⁸ Sa'düddeve, bazı kaynaklara göre devleti düzene sokmayı başarmışken³⁸⁹, genelde Yahudi kökenli olduğu için huzursuzluk kaynağı olmuş ve oldukça olumsuz şekilde anılmıştır.³⁹⁰ Bunda kendisinin İslâm Peygamberini aşağılaması ve Argun'u peygamberlik payesinde görmesi etkili olabilir. Açık açık "Peygamberliği Cengiz Han'dan miras aldı" diyor ve böylece Cengiz'in *Gök* veya *Cennet* ile olan bağlantısına da vurgu yaparak İlhan'ın soyunun kutsallığını ön plana çıkarıyordu.³⁹¹ Buna ek olarak Argun, araştırmacıların belirttiği üzere Budizm'e inanıyordu ve kendi adına kurdurduğu Argunîyye adlı şehirde, içerisinde kendi tasvirinin de bulunduğu *putlar* yerleştirmişti.³⁹²

³⁸⁶ Kirişoğlu, *İlhanlı-Avrupa İlişkileri*, s. 95-96; Baybars el-Mansûrî, *et-Tuhfetu'l-Mulûkiyye*, s. 117-120; Ebü'l-Fidâ (öl. 1331) *Takvimü'l-Büldan* adlı eserinde Akka'dan bahsederken buranın 1291'de Haçlılardan alındığını, daha sonra harabe olarak kaldığını anlatır ve kendisinin de bu askerî seferde görev aldığından bahseder. Bkz. Ebü'l-Fidâ, "*Ebü'l-Fidâ Coğrafyası*", çev. Ramazan Şeşen, Yeditepe Yayınları, İstanbul, 2017, s. 209; Holt, *Haçlılar Çağı*, s. 176-178.

³⁸⁷ Reşidüddin/Aka, s. 172; Reşidüddin/Rüşen, C. II, s. 1182-83.

³⁸⁸ Uyar, Tegüder zamanında İranlı bürokrasinin gücünün kırılmaya çalışıldığını ancak bu işin esas Argun döneminde kararlılık ve hız kazandığını belirtmektedir. Argun, Moğollardan Emir Buka'yı yüksek konumlara getirmiş, daha sonra Sa'düddeve'yi vezir tayin etmiştir. Bu vezir aynı zamanda bir hekim olduğu için Argun ile ilişkileri çok sıkıydı. Daha fazla bilgi için bkz. Mustafa Uyar, "İlhanlı Devletinde Yahudi Bir Vezir: Sa'düddeve", *Tarih Araştırmaları Dergisi*, C. 22, S. 33, 2003, s. 129-133.

³⁸⁹ Örneğin Vassâf (öl. 1329-30), vezirin devlet işlerini düzene koyduğundan bahsetmektedir. Bkz. Uyar, *a.g.m.*, s. 135.

³⁹⁰ Örneğin Reşidüddin'de Bolat Aka adlı bir emirin Sa'düddeve hakkındaki şikâyetinden bahsedilmektedir. Bkz. Reşidüddin/Aka, s. 166; Reşidüddin/Rüşen, C. II, s. 1173-1174; Aksarayî de açıkça onu aşağılamaktadır. Bkz. Aksarayî, *Müsâmeretü'l-Ahbâr*, s. 124.

³⁹¹ Brack, *Theologies of Auspicious Kingship*, s. 1165; Browne, Sa'düddeve'nin peygamberliğin *yozaşmış* Müslümanlardan Moğollara geçtiğini bildirdikten sonra Argun'u Kâbe'ye saldırmaya teşvik ettiğini belirtir. Bkz. Edward G. Browne, "*A Literary History of Persia: The Tartar Dominion (1265-1502)*", Vol. III, Cambridge University Press, Cambridge, 1928, s. 32.

³⁹² Barthold, *Âzerbaycan ve Ermenistan*, s. 80.

Tüm bunlar ülke çapında bir Yahudi düşmanlığına neden oldu.³⁹³ Argun ölmeden birkaç hafta önce Sa'düddeve ve onunla çalışan kişiler idam edildiler. İlhan, hasta hâlde yattığı için durumdan haberdar değildi.³⁹⁴ Ne var ki vezirin düşüşü Yahudilere duyulan kını azaltmaya yetmedi ve Bağdat başta olmak üzere pek çok yerde, Browne'nin tabiriyle, *Yahudi avı* başladı.³⁹⁵

10 Mart 1291'de Arran'da bulunan Bahçe'de Argun ölmüş³⁹⁶, temmuz ayının sonlarına doğru daha önce Anadolu'da bulunan kardeşi Geyhatu (öl. 1295) tahta çıkmıştır.³⁹⁷ Geyhatu'nun ardından Baydu çok kısa bir süreliğine tahta çıkacak, ondan sonra ise İlhanlı Devleti'ni geri döndürülemez bir şekilde dönüştürecek ve geliştirecek olan Argun'un oğlu Gazan (öl. 1304) yönetime gelecektir. Geyhatu ve Baydu dönemlerinde de Budistler ve Hristiyanlar, çoğunlukla olduğu gibi, Müslümanlardan daha ön planda tutulmuşlardır³⁹⁸ ve ayrıca batıya elçi yollanmamıştır.³⁹⁹ Avrupa ilişkilerinin kesilmesinin yanı sıra İlhanlı Devleti'nin Suriye üzerine de organize bir askeri faaliyeti de olmamıştır. Bu durumun en büyük nedenlerinden biri şüphesiz devletin olağanüstü bir ekonomik krizle karşı karşıya kalması ve Geyhatu'nun bu durumla bir türlü baş edememesidir.⁴⁰⁰

2.2. PADIŞAH-I İRAN VE İSLÂM

2.2.1. İlhanlıların İrânlılaştırması ve İrânlılığın Yeniden Doğuşu

³⁹³ Ebü'l-Ferec'in belirttiğine göre İsmâîlî suikastçılar Sa'düddeve ve işbirlikçilerini öldüreceklerini ilan etmişlerdi. Bkz. Abû'l-Farac, C. II, 635; Uyar, *a.g.m.*, s. 138.

³⁹⁴ Kaynakların belirttiğine göre Argun, ömrünü uzatmak amacıyla Budist hekimlerden (*bahşilerden*) kendisi için ilaç üretmelerini istemiş, bunu tüketmesi sonucu da hastalanıp hayatını kaybetmiştir. Reşîdüddin'in belirttiğine göre bu ilaçta kükürt ve cıva gibi malzemeler bulunuyordu. Bkz. Reşîdüddin/Aka, s. 170-171; Reşîdüddin/Rûşen, C. II, s. 1179-1180.

³⁹⁵ Browne, *A Literary History of Persia*, III, s. 34.

³⁹⁶ Reşîdüddin/Aka, s.172; Reşîdüddin/Rûşen, C. II, s. 1182.

³⁹⁷ Aksarayî'nin bildirdiğine göre Geyhatu Anadolu'da 8 yıl görev almıştır. Bkz. Aksarayî, *Müsâmeretü'l-Ahbâr*, s. 137.

³⁹⁸ Akkuş, Geyhatu'nun bir Budist olduğunu ve zaman zaman Hristiyanlarla ayinlere katıldığını bildirmektedir. Bkz. Akkuş, *Moğollarda Din ve Siyaset*, s. 180-181.

³⁹⁹ Jackson, *Mongols and the West*, s. 170.

⁴⁰⁰ Her ne kadar Şebânkâreî, Geyhatu döneminin sakin geçtiğini ve onun *heybetli* ve siyasetten anlayan biri olduğunu söylese de gerçekte durumun bundan daha farklı olduğu bilinmektedir. Bununla birlikte ekonomik krizler bahsine tezin İrân toplumunun inceleneceği son kısımda değinilecektir. Şebânkâreî, *Mecma'u'l-ensâb*, s. 225.

İlhanlı hükûmetinin Gazan Han ile birlikte bir İslâm Devleti'ne dönüşmesini ve İlhan Hülegü'den (öl. 1265) son hükümdar Ebû Sa'îd Bahadır Han'a (öl. 1335) kadar hanedan, bürokrasi ve ordunun şeyhlerle olan ilişkisini incelemeyen önce İran Moğollarının İslâm öncesi İran geleneklerine yaptıkları atıflara, eski İran kültürünü canlandırma ve kendilerine mal etme stratejilerine değinmekte yarar vardır. Zira, pek çok yazarın ifade ettiği gibi, İlhanlıların İslâmlaşması aynı zamanda onların İran kültürünü tanıma ve kabul etme sürecinin bir parçası hatta bu sürecin nihai aşaması idi. Bu yüzden, onların İslâmlaşma kanallarından birini oluşturan tarikat şeyhleriyle münasebetlerini de İran devlet geleneğinden miras aldıkları bir uygulama olarak görmek gerekir.⁴⁰¹

İlhanlıların yaşadıkları dönüşümü kavramak adına öncelikle onların *kültürsüz barbarlar* oldukları gibi düşünce ve ön yargılardan arınmamız gerekmektedir. Özellikle son yirmi yıldır yabancı araştırmacılar, Moğolların ve onlara benzer göçebe kökenli kavimlerin, kültürsüz oldukları için gittikleri her yerde, tanıştıkları herkesten etkilendikleri ve zamanla asimile oldukları mitini ortadan kaldırmaya çalışmaktadırlar. Örneğin Pfeiffer, göçebelerin yerleşiklerden hemen etkilenen *pasif alıcılar* olarak görülmesinin yanlışlığını ifade ederken Allsen de Moğolların yerleşik kültürlerden bir şeyler alırken ne kadar *seçici* olduklarını vurgular. Moğollar da maddi ve manevi olarak aktif bir topluluktan ve yeni tanıştıkları toplumlardan her şeyi alan, buna muhtaç bulunan çaresiz kimseler değillerdi.⁴⁰² Bruno de Nicola da Moğolların İslâm'a *dönüştürülmeyi* bekleyen bir *tabula rasa* olmadıklarını vurgularken şüphesiz bunu kastediyordu.⁴⁰³ İlhanlılar, köklü İran geleneklerini benimseyip bunları temel alırken muhakkak kendileri için bunun ne kadar faydalı olacağını düşünerek hareket ediyor ve oldukça seçici davranıyorlardı. Bununla birlikte İlhanlılar döneminde İslâm fethinden sonra hızla unutulmuş eski İran gelenekleri o kadar çok atıf almış ve devlet mekanizmasına yeniden dâhil edilmiştir ki, bu dönemi

⁴⁰¹ Örneğin Melville de Moğolların önce *Perslileştiklerini* ardından İslâmlaşmalarını vurgular. Ancak ona göre bu iki süreç de tamamlanmadan devletin sonu gelmiştir. Bkz. Melville, *Concepts of Government and State Formation in Mongol Iran*, s. 43; Uyar da İslâmlaşma sürecinin *kültürlenme* sürecinin bir parçası olduğunu vurgulamaktadır. Bkz. Uyar, *Moğol Hanlarının Müslümanlaşması*, s. 134.

⁴⁰² Pfeiffer, *Reflections on a 'Double Rapprochement'*, s. 371.

⁴⁰³ Onun İslâmlaşma konusundaki bu görüşünü, İranlaşma sürecine uygulamak sorun olmayacaktır. Bkz. De Nicola, *The Role of the Domestic Sphere in the Islamisation of the Mongols*, s. 356.

modern İran'ın temellerinin atıldığı dönem olarak nitelendiren araştırmacılar da mevcuttur.⁴⁰⁴ Hatta bazı çalışmalar göstermektedir ki Hülegü İran'a gelmeden önce, "İran" adı dahi unutulmuştu.⁴⁰⁵ Bu isim, İlhanlılarla birlikte yeniden canlanacaktı.

Öncelikle İlhanlıların sınırları çok önemlidir. Günümüz İran İslam Cumhuriyeti sınırlarının çok ötesine, İlhanlı kaynaklarının belirttiğine göre Fırat'tan Ceyhun'a (Amuderya)⁴⁰⁶, yani Irak'a ve bugünkü Afganistan'ın en önemli şehirlerinden olan Belh'e kadar uzanan İlhanlılar kadim İran topraklarını ellerinde bulunduruyorlardı.⁴⁰⁷ Gerçi onların Selçukluların ardından İran'ın doğusu ile batısını yeniden birleştiren ve bu toprakları güçlü bir yönetime bağlayan bir devlet olduklarını biliyor olsak da İran'ın güney sahilleri başta olmak üzere bazı bölgelerde otoritelerini tam olarak kuramadıklarını

⁴⁰⁴ Lane, Arap fetihlerinden sonra *İranlılık* fikrinin *uykuya daldığını* belirtmektedir. Ona göre Hülegü, Ceyhun'un aşım modern İran devletinin temellerini oluşturan İlhanlıları kurmuştur. Bkz. George Lane, "The Idea of Iran", *Iran After the Mongols*, ed. Sussan Babaie, I. B. Tauris, London-New York, 2019, s. 7; Biran'a göre de günümüz siyasi yapılarından birleşik Çin, Avrasya'nın süper gücü olarak Rusya ve *bağımsız İran* Cengiz Han ve ardıllarının birer mirasıdır. Bkz. Biran, *The Mongol Imperial Space*, s. 248; Fragner da Moğolların İran'a önemli bir hasar verdiğini, belli bir yıkıma neden olduklarını ancak daha sonra İran kültür ve kimliğini etkileyecek şeyler inşa ettiklerini belirtmektedir. Bkz. Bert G. Fragner, "Ilkhanid Rule and Its Contributions to Iranian Political Culture", *Beyond the Legacy of Cenghis Khan*, ed. Linda Komaroff, Brill, Leiden-Boston, 2006, s. 80; Crossley ve Garthwaite, atf yapılan diğer yazarlar kadar ileri bir yorumda bulunmasalar da Moğolların günümüz İran'ını özellikle iki konuda epey etkilediklerini kabul etmektedirler; buna göre İlhanlılar döneminde göçebe unsurların ve aşiret yapılanmalarının siyasi ve ekonomik etkisi artmış ve Şii siyaset dili güçlenip belirginleşmişti. Bkz. Pamela Kyle Crossley-Gene R. Gartwaite, "Post-Mongol States and Early Modern Chronology in Iran and China", *JRAS*, Series 3, Vol. 26, Issue 1-2, January 2016, s. 298.

⁴⁰⁵ Örneği Melville, *Mu'cemü'l-büldân* ile *Mu'cemü'l-üdebâ* eserleriyle tanınan ve 1229'da ölen Yâkût el-Hamevî'nin coğrafya kitaplarında bölgeyi tanıtmak için "İran" adının kullanılmadığına dikkat çekmektedir. Bkz. Melville, *Concepts of Government and State Formation in Mongol Iran*, s. 62; Morgan da Moğollar döneminde Farsça'nın çok öne çıktığını ve *İran* adının yeniden kullanılmaya başlandığını vurgulamaktadır. Bkz. Morgan, *Iran's Mongol Experience*, s. 66.

⁴⁰⁶ Şebânkârî, *Mecma'u'l-ensâb*, s. 218; Kazvinî (öl. 1340'dan sonra), *Nüzhetü'l-kulüb* adlı ünlü coğrafya kitabında İran sınırlarını batıda Konya'dan başlatıp doğuda Ceyhun'un yaklaşık 69 km güneyinde bulunan Belh'e kadar uzatmaktadır. Burada İran coğrafyası olarak İlhanlıların yönetimi altındaki toprakları kastediyor gibi görünüyor ki esasında yaptığı buysa, bu durum, İlhanlıların İran ile ne kadar bütünleştiklerini de ortaya koymaktadır. İran toprakları denildiğinde İlhanlıların egemen olduğu topraklar coğrafyacıların aklına geliyordu. Bkz. Hamd-Allâh Mustawfî of Qazwîn, "The Geographical Part of the *Nuzhat-al-Qulüb*", tr. G. Le Strange, Leyden-London, 1919, s. 22; Zakrzewski ne Hülegü'nün ne de Abaka'nın kalıcı toprak kazanımları elde etmediklerini, ancak Amuderya ile Fırat arasındaki hâkimiyetlerini korumayı başardıklarını belirtmektedir. Bkz. Daniel Zakrzewski, "An Idea of Iran on Mongol Foundations: Territory, Dynasties and Tabriz as Royal City (Seventh/Thirteenth to Ninth/Fifteenth Century)", *The Timurid Century*, ed. Charles Melville, I. B. Tauris, London-New York-Oxford, 2020, s. 51.

⁴⁰⁷ İranlı araştırmacılar, özellikle İran'ın doğal sınırlarının doğuda Herat başta olmak üzere Horasan bölgesinin Afganistan'da kalan kısımları ile Pakistan'ın önemli bölgelerinden olan Belüçitan'ı kapsadığını belirtmektedirler. Bkz. Muhammed Reza Hafeziniya, "İran Jeopolitiği ve Siyasi Coğrafyası", çev. Kaan Dilek, İraniyat Yayınları, Ankara, 2017, s. 171.

görmekteyiz. Buna rağmen yine de İran'ın büyük bir kısmını kontrolleri altında tutuyorlardı. Mamafih Hülegü yalnızca bu bölgeye gelip büyük bir İran devleti kurmakla kalmadı, İran'a yıllardır aradığı o hükümdarı da kazandırmıştı. Lane, Hülegü'nün İran'a gelişini açık bir şekilde *kralın dönüşü* olarak yorumluyordu.⁴⁰⁸ Araştırmacı ayrıca Hülegü sayesinde İran'ın yedi asırlık bir aradan sonra yeniden canlandığını ve İlhan'ın bir *Büyük İran Şahı* olarak sorumluluklarını yerine getirdiğini belirtmektedir.⁴⁰⁹ Bölge üzerinde çok etki bıraktığını söyleyemeyeceğimiz Hârizmşahların ardından, belki de Sultan Sencer'den (öl. 1157) beri İran, ilk defa otoriter bir yöneticinin ellerine geçmişti ve yerel hanedanlara hükmeden Moğol valilerinin ardından gerçek bir *kral* kazanmıştı.

İlhanlıların İranlılaşması iki grubun çabalarıyla gerçekleştirilmiş benzerdir. Birincisi İran geleneklerine atıf yapan İlhanlar ile İranlı bürokratlar, diğeri ise Moğolların patronajında tarih, coğrafya veya herhangi bir türde edebî eser kaleme alan yazarlar tarafından gerçekleştirilmiştir ki genelde bu yazarlar da zaten İlhanlı bürokrasisinde önemli görevler yapmış kimselerden oluşuyorlardı.⁴¹⁰

Peki, İlhanlar, bir İran imparatoru oldukları mesajını vermek için hangi geleneklere atıf yaptılar? Bu noktada en dikkat çekici örneklerden biri Abaka'nın, eski Sâsânî hükümdarlarının taç giyme törenlerini gerçekleştirdikleri hafifçe yüksek bir tepenin üzerine kurulmuş Taht-ı Süleyman yapısını yeniden canlandırması ve burada duvarlarının *Şâhnâme*'den sözlerle süslediği bir yapı inşa ettirmiş olmasıdır.⁴¹¹ Belirtmek

⁴⁰⁸ Lane, uzun yıllar çok parçalı kalmış ve huzursuzluğun kol gezdiği İran'da Hülegü'nün gelişiyile nihayet merkezi bir otoritenin kurulduğunu ve bunun başında da meşru ve güçlü bir liderin bulunduğunu belirtmektedir. Bkz. Lane, *Early Mongol Rule in Thirteenth-Century Iran*, s. 255.

⁴⁰⁹ George Lane, "The Ilkhanate", *The Mongol World*, ed. Timothy May-Michael Hope, Routledge, London-New York, 2022, s. 284.

⁴¹⁰ Moğollar dönemine kadar doğu devletlerinde *patronaj* mevzusu oldukça gelişmişti. Artık tarihçiler de, pek çok sanatkar gibi, hükümdarların veya patronlarının arzuları doğrultusunda eserler üretmeye başlamışlardı. Bu durumdan faydalanmak isteyen sanatçılar zaman zaman bir *dalkavuk* gibi hareket edebiliyorlardı. Mustafa Uyar, "Patronaj ve Bürokratik Egemenlik Bağlamında İlhanlı Dönemi (1256-1353) Tarihyazımı", *İran'da Tarih Kaynakları ve Tarihyazımı*, ed. Serhan Afacan-Şefaattin Deniz-Abdulkadir Macit, İLEM Yayınları, Ankara, 2021, s. 121-122.

⁴¹¹ Melville, *The Royal Image in Mongol Iran*, s. 348; De Nicola, *The Role of the Domestic Sphere in the Islamisation of the Mongols*, s. 356; Carole Hillenbrand -Robert Hillenbrand, "Ancient Iranian Kings in the World History of Rashid al-Din", *Iran*, 56:1, 2018, s. 35; Dashdondog, *Taht-ı Süleyman'ın yeniden canlandırılmasını Moğolların kendilerini Sâsânîlerin mirasçısı olarak temsil etme stratejilerinin bir parçası*

gerekmektedir ki Moğolların eski İran krallarının efsanelerini anlatan *Şâhnâme* geleneğine yaptıkları tek atıf bu değildir. Biran, Hülegü'nün resimli bir *Şâhnâme* nüshasına sahip olduğunu belirtmektedir.⁴¹² Ayrıca pek çok araştırmacı *Şâhnâmelerin*, üstelik resimli baskıların, İlhanlılar döneminde aşırı derecede arttığını ve hatta bu dönemde *Şâhnâme* üretimlerinde adeta bir patlama yaşandığını kabul etmektedirler.⁴¹³ Uyar, *Şâhnâme* gibi, yalnızca İranlılar için değil, pek çok kültürden insan için şaheser olarak nitelendirebilecek bu eserlerin tarih boyunca üretilmelerinin ardındaki nedenlerden biri olarak devrin hükümdarları veya patronlarının bu yapıtlardaki destansı ve ölümsüz kahramanlara imrenmelerini göstermektedir.⁴¹⁴ Moğollar da bu ölümsüz İran kralları arasına kendilerini dâhil etmek için uğraştılar.⁴¹⁵ Bunu ne kadar başardıklarını ölçemeyiz, ama en azından o dönemin yazarlarının buna yardımcı olmak için epey gayretli olduklarını söyleyebiliriz. Örneğin Kâşânî, *Şâhnâme-i Cengizî* adlı eserinde *Cengiz* adının manasının, şahlar şahı anlamına gelen eski *Şehinşâh* kelimesinin karşılığı olduğunu savunmuştur.⁴¹⁶

Tarihçiler de İlhanlıları İranlılaştırma konusunda önemli bir çaba gösterdiler. Ancak burada akıllara hemen Reşîdüddin'in *Câmi'ü't-tevârih*'i veya Cüveynî'nin *Tarih-i Cihan Güşa'sı* gibi en temel Moğol kaynakları gelmesin. 1286'da ölen ve özellikle kelâm ve

olarak görmektedir. Bkz. Dashdondog, *The Mongols and the Armenians*, s. 166; Taht-ı Süleyman bölgesi Moğolların ilk başkenti Merâgâ'nın yaklaşık 120 km güneydoğusunda bulunmaktadır.

⁴¹² Biran, *The Mongol Imperial Space*, s. 245-246.

⁴¹³ Melville, *a.g.e.s.* 347; Blair de İlhanlı veziri Reşîdüddin'in (öl. 1318) yaptırdığı Rab'i Reşîdî konutlarının resimli *Şâhnâmelerin* basıldığı ilk yerlerden biri olduğunu vurgulamaktadır. Bkz. Sheila S. Blair, "Tabriz: International Entrepôt Under the Mongols", *Politics, Patronage and the Transmission of Knowledge in 13th-15th Century Tabriz*, ed. Judith Pfeiffer, Brill, Leiden-Boston, 2014, s. 322.

⁴¹⁴ Mustafa Uyar, "Shah-Nāma-i Jangizî: Rewriting of Jāmi'al-Tawārīkh in Verse", *USAD*, Güz 2019, (11), s. 3.

⁴¹⁵ İlhanlılar döneminde hazırlanan bazı *Şâhnâme* örnekleri şunlardır; 1-) Gazan Han'ın destekleriyle Şemseddîn Kâşânî tarafından hazırlanan bir *Şâhnâme-i Cengizî*, 2-) Hamdullah Kazvini'nin hazırladığı, Arap fethlerinden 1335 yılına kadar olan olayların anlatıldığı *Zafernâme*, 3-) Ahmed-i Tebrizî tarafından yazılan, Cengiz Han'dan itibaren Moğolların düşmanlarına karşı verdikleri savaşları anlatan ve 1358'de tamamlanmış olan *Şehinşahnâme (Cengiznâme)*, 4-) Nureddin b. Şemseddin Kâşânî'nin kaleme aldığı, İlhanlılardan sonra İran'ın büyük bir bölümünü yöneten Celâyirîler hükümdarı Şeyh Üveys'e sunulan *Gazannâme*. Daha fazla bilgi için bkz. Charles Melville, "Between Firdausî and Rashîd al-Dîn: Persian Verse Chronicles of the Mongol Period", *Studia Islamica*, No. 104/105, Chroniquis Medievales Islamiques: Temps, Narration, Usages, 2007, s. 46-47; Şemseddîn Kâşânî'nin eseri için bkz. Uyar, *a.g.m.*; Ahmed-i Tebrizî ve eseri hakkında bkz. Erol Ceylan, "Ahmed Tebrizî'nin Şehinşahnamesi'nde İlhanlıların Mardin Kuşatması, Melik Said ve Melik Muzafferüddin ile Olan Münasebetleri", *Mukaddime*, 10(1), 2019, s. 24.

⁴¹⁶ Melville, *a.g.m.*, s. 62; "Şah" ve türevleri hakkında bkz. Tufan Gündüz, "Şah", *DİA*, C. 38, 2010, s. 248-250.

tefsir çalışmaları ile tanınan Kadı Beyzâvî, yazdığı *Nizâmü't-tevârih* adlı eserinin son bölümünde Cengiz Han ve İlhan Abaka döneminden bahsetmiş ve İlhanlıları eserindeki *İran Kralları* bölümünün en sonuna yerleştirmişti.⁴¹⁷ Lane'in tabiriyle Beyzâvî, İlhanlıları, üstelik henüz erken olarak nitelendirilebilecek bir tarihte, meşru ve yerleşik bir İran hanedanı olarak tasvir ediyordu.⁴¹⁸ Beyzâvî'nin belirttiğine göre Abaka'nın meclisi, "*Dergâh-i selâtîn-i İran*", yani "*İran Sultanlarının Meclisi*" idi.⁴¹⁹ Daha sonra kaleme alınan eserlerde de aynı tutum devam etti. Örneğin Ölceytü Hüdâbende'nin (öl. 1316) dönemini yazan Abdullah b. Ali Kâşânî, *Târih-i Olcaytu* adlı eserinde Han'dan bahsederken onu Siyâvuş ve Keyhusrev gibi İran'ın milli kahramanlarına benzetmiş, ardından onun *İran ile Turan* hükümdarı olduğunu belirtmişti.⁴²⁰ Buna ek olarak İranlı yazarlar, yalnızca Moğolları kendilerine mal etmekle kalmıyorlardı. Örneğin bazı eserlerin Hülegü'nün karizmasına gölge düşüren Ayn Câlût yenilgisinden hiç bahsetmedikleri bilinmektedir.⁴²¹ Bu anlamda tarihçilerin *yarattıkları* İlhanlılar yalnızca İran kralları değil, aynı zamanda İran'ın *muzaffer* hükümdarlarıydılar.

⁴¹⁷ Eserde peygamberler tarihinden bahsedildikten sonra İran'ın en eski krallıkları, yani, Medler, Ahamenişler, Partlar ve Sâsânîler işlenmiş, ardından da halifeler tarihi anlatıldıktan sonra Saffârîler, Sâmanîler, Gaznelîler, Deylem hükümdarları, Selçuklular, Kuhistân melikleri, Salgurlular ve Hârizmşahlar ele alınmıştır. Onların hemen ardından da *İran Hâkimleri* olarak Moğollar başlığı atılmıştır. Bkz. Fahamettin Başar, "Kadı Beyzâvî'nin Tarihe Dâir Eseri Nizâmü't-Tevârih'in Türkçe Tercümesi Hakkında", *Tarih Dergisi: Prof. Dr. Hakki Dursun Yıldız Hâtıra Sayısı*, 0(35), 1994, s. 270-276; İlhanlılar bahsi geçen eserde oldukça az anlatılmaktadır. Bununla birlikte önemli olan, vurgulandığı gibi, İlhanlıların İran hükümdarı olarak ele alınmasıdır. Moğol bahsinin çevirisi için bkz. Haşim Karakoç, "*Kadı Beyzâvî ve Nizâmü't-Tevârih'inin Edisyon Kritiği ve Tahlili*", (Kırıkkale Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), 1998, 132-133; Biran, *The Mongol Imperial Space*, s. 246-247.

⁴¹⁸ George Lane, "Persian Notables and the Families Who Underpinned the Ilkhanate", *Nomads as Agents of Cultural Change: The Mongols and Their Eurasian Predecessors*, ed. Reuven Amitai-Michal Biran, University of Hawai'i Press, Honolulu, 2015, s. 183.

⁴¹⁹ Lane, *a.g.e.*, s. 207.

⁴²⁰ Derya Örs, "*Tarih-i Olcaytu (Çeviri ve İnceleme)*", (Ankara, Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), 1992, s. 47-48; Zakrzewski, *An Idea of Iran on Mongol Foundations*, s. 55.

⁴²¹ Melville'in incelediği *Tarih-i Cengiz Hân* adlı eserde, yalnızca Hülegü'nün Suriye'deki başarısızlıkları değil, ayrıca kötü yönetimiyle tanınan İlhan Geyhatu'nun hükümdarlık kısmı da tamamen atlanmıştır. Eser İlhanlılardan sonra yazıldığı için yeni bir bilgi sunmaz, var olan bilgiler de genelde Reşidüddin'den alınmadır. Ancak asıl önemli olan yazarın İlhanlı tarihini çarpıtma yolunu tercih etmesi ve İlhanlıları yenilmez krallar olarak yeniden üretme çabasına girmiş olmasıdır. Daha fazlası için bkz. Charles Melville, "Genealogy and Exemplary Rulership in the *Tarih-i Chingiz Khan*", *Living Islamic History Studies in Honour of Professor Carole Hillenbrand*, ed. Yasir Suleiman, Edinburgh University Press, Edinburgh, 2010, s. 134-135.

Tüm bu İranlılaşma serüveninin en önemli kahramanları, Selçuklular döneminde olduğu gibi, İranlı bürokratlardı.⁴²² Örneğin Melville, Selçuklu döneminde İranlı bürokratlar tarafından üretilen *prensler için aynalar*, yani *siyasetnâme* türündeki eserlerin yabancı fatihlerin eğitilmesi amacıyla yazıldığına dikkat çekiyor.⁴²³ Gelmiş geçmiş en ünlü siyasetnâme yazarlarından Nizâmülmülk'e (öl. 1092) baktığımızda, onun sadece yabancı efendilerini eğitmeye gayret etmediği, onlara İran'ı tanıtır, İslâm öncesi hükümdarlara duyulan özlemi İslâm devletinin sultanları ile gidermeyi amaçladığı, yani yeni ve İslâmî bir İran *kralı* üretmeye çalıştığı söylenebilir.⁴²⁴ Benzer amaçlar, şüphesiz Hülegü ve halefleri ile temas kuran yerli bürokratlarda da vardı. Hülegü, kaynaklardan anladığımız kadarıyla etrafında bilgin kişilerin olmasına oldukça özen gösteriyordu. *Târîhu'd düvel ve'l-mülûk* adlı eseriyle tanınan meşhur Mısırlı tarihçi İbnü'l-Furât (öl. 1405) Hülegü'nün etrafında beş Arap, beş Fars, beş Yahudi, beş Zerdüş, beş Rum bilginin bulunduğunu ve İlhan'ın onlara danıştığını aktarıyor, bunu yaparken de onu Büyük İskender'e benzetiyordu.⁴²⁵ Bu yerli unsurların içindeki en önemli isimlerden birinin Nasîrüddin Tûsî (öl. 1274) olduğu rahatlıkla söylenebilir.⁴²⁶ Dönemin kaynakları tarafından bilgisi ve ilmiyle övülen Tûsî'nin İlhan Hülegü nezdinde yüksek bir mertebede bulunduğu anlaşılıyor.⁴²⁷ Bir Şîî olduğu bilinen Tûsî'nin Şîî-Sünnî gruplar arasındaki çatışmayı dindirmeye çalıştığı ve Müslüman toplumun rahatını sağladığı da belirtilmektedir.⁴²⁸

⁴²² Lapidus, Moğolların Selçuklular gibi yerel soylu ailelerle, tüccarlarla ve ulema sınıfıyla ittifak kurduğunu belirtmektedir. Bkz. Lapidus, *İslâm Toplamları Tarihi*, C. I, s. 386.

⁴²³ Melville, *The Royal Image in Mongol Iran*, s. 346.

⁴²⁴ Vezirin ünlü *Siyasetnâme* ya da *Siyerü'l-Mülûk* adlı eseri incelendiğinde anlatımı güçlendirmek için araya serpilmiş hikâyelerde eski İran hükümdarlarına yapılan pek çok atfa rastlanmaktadır. Örneğin 38. hikâyede eski İran hükümdarlarının, özellikle de Nüşîrvân'ın (Enüşîrvân) (öl. 579) adaleti övgüyle anılmaktadır. Bkz. Nizâmülmülk, "*Siyasetname*", çev. Mehmet Kanar, Say Yayınları, İstanbul, 2021, s. 211; bununla birlikte Dabashi, Nizâmülmülk ve Gazzâlî'nin (öl. 1111) İslâm öncesi İran siyaset kültürünü Selçuklulara dâhil etmek istediklerini, ancak Gazzâlî'nin bunu yaparken İslâmî öğelere de epey atf yaptığını vurgulamaktadır. Bkz. Hamid Dabashi, "*The World of Persian Literary Humanism*", Harvard University Press, Cambridge-Massachusetts-London, 2012, s. 109.

⁴²⁵ Reuven Amitai, "Hülegü and His Wise Men: Topos or Reality?", *Politics, Patronage and the Transmission of Knowledge in 13th-14th Century Tabriz*, ed. Judith Pfeiffer, Brill, Leiden-Boston, 2014s. 25-26.

⁴²⁶ Browne, Tûsî'nin Hülegü üzerinde muazzam bir etkiye sahip olduğunu belirtiyor. Ayrıca âlimin yıldızları yorumladığını da hatırlatıyor. Bilgisiyle ön plana çıkan Tûsî, belki astronomiyle ilgilendiği için Hülegü ile sıkı bir iletişim tesis etmiş olabilir. Pek çok göçebe veya yerleşik imparatorluk kültüründe olduğu gibi Moğollar da astronomik olayların takibine hatırı sayılır bir önem veriyorlardı. Bkz. Edward G. Browne, "*A Literary History of Persia: From Firdawsî to Sa'dî*", Vol. II, Cambridge University Press, Cambridge, 1956, s. 485.

⁴²⁷ Örneğin bazı kaynaklar, Bağdat'a saldırmadan önce Hülegü'nün devlet adamlarından fikir aldığını, bu aşamada Tûsî'nin fikrini de oldukça önemsedğini belirtmektedir. Bkz. Abû'l-Farac, C. II, s. 592-593.

⁴²⁸ Şahin, *İlhanlılar Döneminde Şîilik*, s. 99.

Bir diğer kritik isim, nesillerdir İran'a hizmet eden Cüveynî ailesine mensup Sahib Divan Şemseddin Cüveynî'dir (öl. 1284). Ebû'l-Ferec, bütün saltanat işlerinin onun parmağında olduğunu, çünkü onun çok anlayışlı ve akıllı biri olduğunu vurguluyordu.⁴²⁹ Sadece döneminin değil, tüm zamanların en ünlü şairlerinden olan Sa'dî-i Şîrâzî (öl. 1292) de Cüveynî kardeşler dönemini *altın çağ* olarak nitelendiriyordu.⁴³⁰ Ölümünün ardından sûfî meşrep şairler ve Kalenderîler arasında onun için ağıt yazanlar vardı.⁴³¹ Cüveynî kardeşlerin en önemli özellikleri, Melville'nin dikkat çektiği üzere, Moğolları İran'a alıştırmaları ve yazdıkları eserlerle Moğol işgalini açıklanabilir hâle getirmeleriydi.⁴³² Onların Moğollarla ilişkisi, çağdaşları tarafından ne kadar eleştirildi, bu ilişki bir tür rahatsızlığa sebebiyet verdi mi, bunu takip etmek zordur, ancak modern tarihçiler arasında Alaaddin Cüveynî'nin *mide bulandırıcı köle* ve *dalkavuk* olduğunu vurgulayanlar vardır. Suçu ise Cengiz soyunun partizanlığını yapması, bir bakıma onları İranlılaştırma çabasıydı.⁴³³

İbn Haldûn (öl. 1406), göçebe yöneticilerin bir kez yerleşik hâle geldikten sonra başarılı olacaklarını ve yerleşikleri taklit etmeye başlayacaklarını, belirtmektedir.⁴³⁴ Favereau, bu durumun en azından Moğollarda böyle olmadığını açık bir şekilde dile getirmektedir.⁴³⁵ Her şeyden önce Moğollar, Karadeniz'in kuzeyinde olduğu gibi İran'da da tam olarak gerçek anlamda yerleşik bir krallık kurmadılar. Bunun gerçekleşmemesi de son derece

⁴²⁹ Abû'l-Farac, C. II, s. 617.

⁴³⁰ Lane, *Early Mongol Rule in Thirteenth-Century Iran*, s. 186.

⁴³¹ Örnek beyitler için bkz. Kazvinî, s. 483.

⁴³² Melville, *The Royal Image in Mongol Iran*, s. 362; gerçi Jackson daha farklı bir fikir sunmaktadır. Buna göre Alaaddin Cüveynî, *Tarih-i Cihan Güşa*'nın yazarı, yeni efendilerinin galibiyetinden mutsuzdu. Jackson'a göre o, son Hârizmşah Celâleddin Mengübirî'ye (öl. 1231) sempati duyuyordu. Bununla birlikte o, Moğol fetihlerini pek çok hatalar işlemiş olan Müslüman topluluğun başına gelmiş ilahi bir ceza olarak nitelendiriyordu. Bkz. Peter Jackson, "Mongol Khans and Religious Allegiance: The Problems Confronting a Minister-Historian in Ilkhanid Iran", *Iran*, 47:1, 2009, s. 110.

⁴³³ Cüveynî hakkındaki bu sert ifadeler özellikle Memlûk tarihi üzerine yaptığı çalışmalarla tanınan ve Cengiz Han'ın *yasası* üzerinde de dört parçadan oluşan bir makale serisi hazırlamış bulunan David Ayalon'a aittir. Daha fazlası için bkz. David Ayalon, "The Great Yâsa of Chingiz Khân: A Reexamination (Part A)", *Studia Islamica*, No. 33 (1971), s. 133; David Morgan, "The 'Great Yasa of Ghinggis Khan' Revisited", *Mongols, Turks and Others: Eurasian Nomads and the Sedentary World*, ed. Reuven Amitai-Michal Biran, Brill, Leiden-Boston, 2005, s. 295.

⁴³⁴ Ibn Khaldun, "*An Arab Philosophy of History: Selections from Prolegomena of Ibn Khaldun of Tunis (1332-1406)*", tr. Charles Issawi, John Murray, London, 1950, s. 118-119.

⁴³⁵ Burada belirtmek gerekmektedir ki Favereau'nun bu çıkışı, özelde Altın Orda Moğolları içindir. Ancak durumun İlhanlılar için de farklı olmadığını rahatlıkla düşünebiliriz. Bkz. Favereau, *The Horde*, s. 305.

bilinçliydi, basitçe kökenlerden kopamamanın bir sonucu değildi. Önce Merâgâ, ardından Tebriz'e yerleşen İlhanlar genel olarak Azerbaycan bölgesindeki yaylak-kışlaklar arasında hareket etmeyi tercih ettiler. Bu anlamda, Durand-Guédy'nin *gezgin krallar*⁴³⁶ olarak nitelediği Büyük Selçukluların izinden giden İlhanlılar, Bağdat'ın yerini alan Tebriz'in⁴³⁷ yanı sıra meralar arasındaki *mevsimsel başkentlerinden* İran'ı yönettiler.⁴³⁸ Favereau'ya göre bunun amacı hayvanlar için otlak bulunması değil, yerleşik tebaa üzerinde yönetimi güçlendirmektir. Moğolların yaptıkları şey basitçe *pastoral göçebelik* değil, *emperyal seyahat* idi.⁴³⁹

Moğollar, özellikle de en büyük rakipleri olan Müslüman hükümdarlara karşı, yerli bürokratların da destekleriyle İslâm öncesi İran imparatorluk kültürlerine atıflar yaptılar, ancak yine de imparatorluk modeli olarak, Selçuklular gibi, yaylalarda gezen Gazneli modelini devam ettirdiler.⁴⁴⁰ Buna ek olarak daha önce bahsedilen Moğol dönemi resimli tarih kitaplarında Gazneliler de Selçuklular da aynı İlhanlılar gibi çizildiler; geniş çayırlarda ve genelde bir çadırın altında otururken. Buradan anlaşıldığı üzere İlhanlılar eski İran kültürleri ile kendilerinden önce İran'da büyük başarılar yakalamış olan Orta

⁴³⁶ David Durand-Guédy, "Ruling From the Outside: A New Perspective on Early Turkish Kingship in Iran", *Every Inch a King: Comparative Studies on Kings and Kingship in the Ancient and Medieval Worlds*, ed. Lynette Mitchell-Charles Melville, Brill, Leiden-Boston, 2013, s. 328.

⁴³⁷ Biran, Moğollarla birlikte yönetim merkezlerinin bozkıra kaydığını bildirmektedir. Buna göre Bağdat'ın yerini Tebriz, Kiev'in yerini Saray alırken Çin'in merkezi de bugün ki Pekin civarına taşınmıştır. Bkz. Biran, *The Mongol Imperial Space*, s. 237; Favereau da Biran ile aynı düşünmekte ve Merâgâ ile Tebriz'in Bağdat'ın yerini aldığını vurgulamaktadır. Bkz. Favereau, *Introduction: Islamisation of the Steppe*, s. 14; Bununla beraber Tebriz'in İran'ın doğal başkenti olduğunu iddia edenler de vardır. Bkz. Zakrzewski, *An Idea of Iran on Mongol Foundations*, s. 45.

⁴³⁸ Masuya'nın çalışmasında bulunan ve İlhanlıların Azerbaycan'daki yaylak ve kışlaklarının denize olan yükseklikleriyle birlikte gösterildiği harita konunun daha iyi anlaşılmasını sağlayabilir. Bkz. Tomoko Masuya, "Seasonal Capitals with Permanent Buildings in the Mongol Empire", *Turko-Mongol Rulers: Cities and City Life*, ed. David Durand-Guédy, Brill, Leiden-Boston, 2013, s. 249; Melville, Moğolların İran'da, Azerbaycan'da ve Anadolu'da yaşamayı seçtiği toprakların, Çin'e göre daha çok sevdiğini, bu toprakların onların geleneksel yaşam standartlarını fazlasıyla sunduğunu belirttikten sonra hükümetlerinin büyük ölçüde göçebe özelliklerini muhafaza ettiğine dikkat çekiyor. Bkz. Charles Melville, "The *Keshig* in Iran: The Survival of the Royal Mongol Household", *Beyond the Legacy of Genghis Khan*, ed. Linda Komaroff, Brill, Leiden-Boston, 2006, s. 144; Uyar'ın çalışmasında göçebe, göçebelik, yaylak-kışlak gibi kavramlar hakkında bilgiler bulunduğu gibi İlhanlıların Anadolu, Azerbaycan ve Horasan'daki yaylak ve kışlakları hakkında da bilgiler bulunmaktadır. Daha fazlası için bkz. Mustafa Uyar, "*İlhanlı (İran Moğolları) Devleti'nin Askerî Teşkilatı (Ortaçağ Moğol Ordularında Gelenek ve Dönüşüm)*", TTK Yayınları, Ankara, 2020, s. 100-113.

⁴³⁹ Favereau, *The Horde*, s. 109-111.

⁴⁴⁰ David Durand-Guédy, "The Tents of the Saljuqs", *Turko-Mongol Rulers: Cities and City Life*, ed. David Durand-Guédy, Brill, Leiden-Boston, 2013, s. 183.

Asya kökenli *kralları* örnek aldılar ve onların takipçisi oldukları mesajını tarih kitaplarına, kelimenin tam manasıyla, naksettiler.⁴⁴¹

Moğolların kendilerine *İran Kralı* portresi çizmek için bu kadar çok stratejik hamle yapmaları elbette normaldir. Ancak İranlılar onları kendilerine dâhil etmek konusunda neden bu kadar ısrarcıydılar? Her şeyden önce Mahendrarajah'ın belirttiği üzere İslâm fetihlerinden bu yana İran'da bir kültürel direniş söz konusuydu. Suriye ve Mısırlılar Arapçayı benimsemişlerken ve hatta bugün kendilerini bir Arap olarak görüyorlarken İran kendini bu *değişimden* korumayı başarmıştı.⁴⁴² Buna ek olarak burada Fragner'in tespiti önemlidir. Ona göre Moğollar Çin'e gittiklerinde asırlardır var olan siyasi bir varlığı devralmak durumundaydılar. İran'da ise karşılıklarına yüzyıllardır siyasi bir gerçeklik olarak değil, İranlıların kolektif bilincinde hayata tutunmaya çalışan bir imgeyi yeniden canlandırmak ve onu ete kemiğe büründürmek zorunda kaldılar.⁴⁴³ Moğollar gelip Bağdat'ı yıktıklarında ve Irak'ı ele geçirip, Halife'nin artık çok da parlak olmayan hegemonyasını tamamen ortadan kaldırdıklarında *İran fikri* diyebileceğimiz ideali yeniden canlandırmak için müthiş bir fırsat yakaladılar. Bu *fikri* canlandırırken de kendi atalarından gelen imparatorluk geleneklerini sürdürmeye devam ettiler. İşte bu yüzden İranlıların desteğini kazandılar. Şüphesiz İranlılar yeni gelen efendiler ile kendi kimliklerini yeniden inşa edebileceklerinin farkındaydılar.⁴⁴⁴

2.2.2. İslâmlaşma ve Politik Yansımaları

⁴⁴¹ Melville, Reşîdüddin'in özellikle Gazneli ordularını Moğollar için bir prototip olarak görmüş olabileceği bahsini sorgularken Selçukluları da Moğolların bir *ön tadım* olarak nitelendirmektedir. Bkz. Melville, *The Royal Image in Mongol Iran*, s. 355-360.

⁴⁴² Shivan Mahendrarajah, "The Iranian Interlude: From Mongol Decline to Timur's Invasion", *Iran After the Mongols*, ed. Susan Babaie, I. B. Tauris, London-New York, 2019, s. 163.

⁴⁴³ Fragner, *Ilkhanid Rule and Its Contributions to Iranian Political Culture*, s. 72.

⁴⁴⁴ Eşref de İslâm fetihlerinin İran kültürü üzerindeki etkilerine ve İran'da yaşattığı değişimlere değindikten sonra Selçuklular, Moğollar, Akkoyunlular vb. devletler döneminde *İran ülkesi* fikrinin yaşamaya devam ettiğini, Farsça'nın yeniden güç kazandığını ve İran efsanelerinin önemini arttığını belirtmektedir. Ancak ona göre "*siyasî İran*" düşüncesi Safevîler dönemine kadar gerçekleşmemiştir. Bkz. Ahmed Eşref, "İran'da Ulusal ve Etnik Kimlik Krizi", *İran: Ulusal Kimlik İnşası*, ed. Hamid Ahmedî, çev. Hakkı Uygur, Küre Yayınları, İstanbul, 2020, s. 106-108.

İlhanlılar, Hülegü'den itibaren nereye geldikleri hakkında bilgi sahibi olmalıydılar. İran, Büyük Han Möngke kardeşini batıya yollamadan önce, otuz yıldan uzun bir süredir İmparatorluk tarafından biliniyor ve valiler ile Noyanlar vasıtasıyla ülkenin çoğu kontrol ediliyordu. Hülegü buraya geldiğinde *İran* fikrinin önemine vakıftı. Ancak bu fikrin işlerlik kazanması ve fiiliyata dökülmesinin Hülegü'nün oğlu Abaka döneminde daha ciddiye alındığını ve devletin sonuna kadar da bu fikrin önemsendiğini düşünmek yanlış olmaz. İlhanlar zaman zaman evlatlarına İran'a özgü adlar dahi verdiler. Örneğin İlhan Geyhatu'nun (öl. 1295) oğullarından birinin adı *İran Şah* idi.⁴⁴⁵ Fakat oldukça erken bir tarihte, Hülegü'nün oğlu Tegüder, İran coğrafyasında yalnızca kendi kökenleri ile *İran* fikrini birleştirmenin yetersiz olacağını kavramış ve İslâmiyet'i seçip devlete yeni bir hüviyet kazandırmayı düşünmüştü. Ancak henüz buna hazır olmayan generaller Tegüder'in sonunu getirdiler. Gazan Han dönemine (1295-1304) kadar İranlılaşmaya devam eden İlhanlar, İslâmlaşma faaliyetlerini durdurdular, en azından hükûmetleri resmi olarak böyle bir dönüşüm gerçekleştirmedi. Gazan ile birlikte ise İranlılaşma ve bölgeye adapte olma sürecinde nihai aşamasına girilecek ve yeni bir İlhanlı kimliği gelişecekti.

Gazan'ın ihtidasında en etkili iki isim Hülegü'ye İran'ı teslim eden Moğol valisi Argun Aka'nın oğlu Emir Nevruz ile Necmeddîn-i Kübrâ'nın önemli müritlerinden Sa'deddîn-i Hammûye'nin oğlu Şeyh Sadreddin İbrâhim Hammûye'dir. Nevruz'un bu olaydaki görevi Gazan'ı ihtidaya ikna etmekken, Sadreddin Hammûye'nin görevi ise İslâm'ı öğrenmesi konusunda ona rehberlik etmektir.⁴⁴⁶ Ne var ki bu iş çok kolay olmadı. İlhan Abaka'nın oğlu Geyhatu'nun (öl. 1295) ardından tahta çıkan Baydu, Abaka'nın İlhan Argun'dan torunu Gazan tarafından bir gaspçı olarak görülüyordu. Hükümdar değişikliği yaşandığı sıralarda Horasan'da bulunan Gazan, Baydu'nun otoritesini reddetti ve tahtı ele geçirmek için savaşmayı tercih etti. Ancak ilk denemesinde bir neticeye varamamış gibi görünüyor. İşte bu süreçte, Gazan'ın tahtı elde etmek için çabaladığı zamanlarda, onun yanında bulunan Emir Nevruz çok kez Gazan'a Müslüman olmasını önerdi. İlk başlarda bu konuya isteksiz ya da içten içe şüpheyle yaklaşan Gazan, en nihayetinde Nevruz'un önerilerine kulak verdi. Reşîdüddin'in aktardığına göre tüm bunlar yaşanırken Şeyh

⁴⁴⁵ Kazvinî, s. 468.

⁴⁴⁶ Reşîdüddin/Aka, s. 241-243; Reşîdüddin/Rûşen, C. II, s. 1253-1256.

Sadreddin, Gazan ile Emir'in yanındaydı.⁴⁴⁷ Şeyh'in ağzından İslâm hakkında bilgiler edinen Gazan ihtida etmeye karar verdi ve 16 Haziran 1295 tarihinde, Şeyh'in huzurunda Müslüman olup ardından bunu kutlamak için *toy* törenleri düzenledi.⁴⁴⁸

Tüm bu olaylar Gazan'ın tarihçisi ve veziri Reşîdüddin'in bize aktardığı ihtida hikâyesinin bir özetidir. Ancak Memlûk kaynağı el-Cezerî (öl. 1338) bizlere daha farklı bir perspektif sunuyor. el-Cezerî, anlatısını el-Birzâlî adlı birine dayandırıyor ki bu kişi de el-Cezerî'nin belirttiğine göre anlattığı her şeyi bizzat Şeyh Sadreddin'den duyduğunu bildiriyordu. Yani el-Cezerî'nin anlatısı bize olayları Şeyh'in kendi ağzından duymamıza olanak vermektedir.

Her şeyden önce Şeyh, Reşîdüddin'in belirttiği gibi, ihtidasından evvel de Gazan ile sıkı münasebetleri olan biri gibi görünmüyor. Gazan-Baydu çatışmalarının devam ettiği ve Nevruz'un Gazan'ı İslâm'ı benimsemesi için iknaya çalıştığı günlerde Hac yapmak için yola çıkan Şeyh, tüm bu karmaşanın ortasına Emir Nevruz tarafından çekilmiş benziyor. Gazan'ı bir türlü ikna edemeyen Nevruz, Şeyh'in manevi otoritesinin bu konuda yardımcı olacağına inanıyordu. Anlatının devamında Reşîdüddin'in belirttiği tarihten bir gün sonra, yani 17 Haziran Cuma günü Gazan'ın İslâmiyet'i benimsemesi için Şeyh ve Nevruz başta olmak üzere halktan ve İranlı-Moğol bürokratlardan pek çoğu bir araya gelmiş ve onun aralarına katılmasını beklemeye başlamışlardı. Ancak kaynaktan anlaşıldığına göre Gazan beklenen saatte gelmemiş, Şeyh ve oradaki Müslümanlar Cuma namazını kılmak için bekleme yerinden ayrılmışlardı. Bir hamamda olduğunu bildiren Gazan, öğleden sonra nihayet kendisini bekleyen kalabalığın yanına varmış ve Şeyh ile birlikte oturmuştu. Bu esnada Şeyh'in elinde babası Sa'deddîn-i Hammûye'nin dualar yazmış olduğu bir tür muska ya da tılsım bulunuyordu. Şeyh bunu Gazan'a verdi, o da biraz inceleyip geri Şeyh'e uzattı. Ancak Şeyh, bu tılsımı alması konusunda ısrarcı olunca Gazan onu alıp sol tarafına astı. Bunu gören Şeyh, tılsımı sağ tarafına asması gerektiği konusunda onu uyardı. Tüm bu olayların ardından Şeyh *kelime-i şehâdet* getirdi. Gazan,

⁴⁴⁷ Reşîdüddin/Aka, s. 242-243; Reşîdüddin/Rûşen, C. II, s. 1255.

⁴⁴⁸ Reşîdüddin/Aka, s. 243; Reşîdüddin/Rûşen, C. II, s. 1255-1256.

Nevruz'a dönüp, Türkçe bir şekilde, bunu tekrar edip etmemesi gerektiğini sordu. Nevruz'un uyarısı ardından *kelime-i şehâdeti* tekrar eden Gazan, açık bir şekilde ihtida etti ve o an çevresinde bulunan herkes bunu coşkuyla karşıladı.⁴⁴⁹

Bu olaylar yaşanırken Gazan henüz 23 yaşında⁴⁵⁰, Tebriz'i elde etmek isteyen hırslı bir gençti. Reşîdüddin ve el-Cezerî'nin anlatılarında bazı farklılıklar bulunmakla birlikte ikisinden de anlaşıldığına göre Gazan, ihtida mevzusunda oldukça çekimserdi. Büyük ihtimalle Şeyh ve Nevruz, kendisinin Cuma namazından önce ihtida etmesi ve o gün hep birlikte namaz kılınması için beklemişlerdi, ancak Gazan gelmemiştir. Bununla birlikte el-Cezerî'den anladığımıza göre Gazan ile Şeyh arasında köklü bir ortak geçmiş bulunmadığı gibi Sadreddin'in de uzun zamandır Gazan'ın ihtidasında rol almak gibi bir fikrinin olmadığı görülüyor. Burada Özgüdenli'nin de Şeyh'in ihtida olayındaki rolünü abartılı bulduğu belirtilmelidir. Ona göre en etkili kişi Nevruz'du.⁴⁵¹ Bu parantezi kapattıktan sonra, el-Cezerî'ye tekrar döndüğümüzde görüyoruz ki Gazan'ın İslâm hakkında çok fikri yoktu. *Kelime-i şehâdeti* tekrar etmesi gerektiğini bilmediği gibi, belki de onun bu konudaki bilgisizliği Şeyh tarafından anlaşılmasın diye Nevruz ile Türkçe konuşma zorunluluğu hissediyordu. Ayrıca Şeyh'in kendisine uzattığı tılsımın ne anlam ifade ettiğine dair de bir fikri yokmuş gibi duruyor. Gazan'ın tılsıma karşı olan alakasızlığının anlatıldığı sahne, Büyük Han Möngeke'ye bir haç sunan Ruysbroeckli Willem'in anlatisını anımsatıyor. Möngeke, haçı inceledikten sonra Willem'e iade etmişti çünkü onunla ne yapması gerektiğine dair bir fikri yoktu, üstelik açık açık haç, Willem ve Hristiyanlıkla ilgilenmediğini belirtmişti. Şimdi Gazan büyük büyük amcasının durumundaydı, ancak ondan farklı olarak kendi inançlarını anlatıp karşısında bulunan kişilerin ısrarlarına bir son vermek yerine Şeyh, Nevruz ve tarihçilerin belirttiğine göre *binlerce* kişinin meraklı bakışları altında İslâm'ı benimsemeyi seçti. Şüphesiz Gazan, ihtida etmesiyle birlikte Budist inancın savunucusu olmakla ünlü Baydu karşısında yerel halk ve bürokratlardan destek göreceğinin de farkındaydı. Ne var ki ihtidasının akabinde tekrar Baydu ile savaşan Gazan bu sefer amacında muvaffak oldu ve İlhanlı tahtını ele

⁴⁴⁹ Melville, *Pādshāh-i Islām*, s. 162-163; Osman G. Özgüdenli, “*Gâzân Han ve Reformları (1295-1304): Moğol İnanında Gelenek ve Değişim*”, Kaknüs Yayınları, İstanbul, 2009, s. 95-96.

⁴⁵⁰ Reşîdüddin, onun 2 Ocak 1272 tarihinde dünyaya geldiğini belirtmektedir. Bkz. Reşîdüddin/Aka, s. 189; Reşîdüddin/Rûşen, C. II, s. 1206.

⁴⁵¹ Özgüdenli, *Gâzân Han ve Reformları*, s. 97.

geçirdi. Buna ek olarak o, tahta bir *İlhan* olarak da geçmemişti. Büyük Han Kubilay 1294’de, yani Gazan henüz tahta çıkmadan bir sene önce ölmüştü. Gazan bunu fırsat bilip İlhanlı tahtına bir *Han* olarak çıktı. Böylelikle Gazan, İslâm’ı seçerek Pekin’deki Büyük Hanlık ile bağlarını tamamen kopardı ve Fragner’ın belirttiği üzere Batı Asya’da kendi yerlerini tanımlamak için uğraşmaya başladı.⁴⁵²

Gazan’ın ölümünün ardından (1304) İlhanlıların çok uzun bir ömür sürmediğini, Hülegü torunlarının ancak otuz yıl kadar daha İran’ı yönettiklerini biliyoruz. Lakin devlet 1295’te bambaşka bir kimlik kazanmıştı ve yıkılma kadar bunu korumayı başaracaktı; İlhanlılar artık bir İslâm devleti konumundaydılar. Özgüdenli, İlhanlıların kadim bozkır hâkimiyet telakkileriyle İran’a geldiğini ancak iki nesil sonra Yakın Doğu hâkimiyet telakkilerini kabul ederek *İslâm Sultanı* olduklarını belirtmektedir.⁴⁵³ Fakat onların sadece *İslâm Sultanı* olduklarını belirtmek geçirdikleri kimlik değişimlerini net olarak görmemizi engelleyebilir. Gazan’dan sonra İlhanlılar yalnızca *İslâm Sultanı* değil, *İran ve İslâm Padişahı* idiler. Bu imgelerin kullanımının en rahat görüleceği yerlerden biri Gazan adına bastırılan paralardır. Hükümdarlığının ilk haftasında Tebriz’de bastırıldığı paraların ön yüzünde “*lâ ilâhe illallah, Muhammed Resûlullah*” yazarken diğer yüzünde “*Pâdişâh-ı Cihân, Sultan’ül Azam, Gazân Mahmûd*” yazıyordu.⁴⁵⁴ Yine yakın tarihlerde basılan bir başka parasında da “*Pâdişâh-ı İslâm, Şehinşâh-ı Azam*” formülü birlikte uygulanmıştı.⁴⁵⁵ Melville, Gazan’ın *Padişah-ı İran ve İslâm* adını almasıyla birlikte *İran* kavramının bölgesel bir güç olarak yeniden keşfedildiğini belirtiyor.⁴⁵⁶ Fragner da Moğolların *İran* adına/fikrine yaptıkları atıfların Abbâsî otoritesinin bölgedeki hayaletine karşı yapılan stratejik bir hamle olduğunu belirttikten sonra Gazan’ın *İran ve İslâm Padişahı* olmasıyla birlikte bunun doruğa çıktığını öne sürüyor.⁴⁵⁷

⁴⁵² Fragner, *Ilkhanid Rule and Its Contributions to Iranian Political Culture*, s. 72.

⁴⁵³ Özgüdenli, *İlhanlılar’da Hükümlerlik Telâkkisi ve Hükümdar Algısı*, s. 86.

⁴⁵⁴ Ömer Diler, “*İlhanlar: İran Moğollarının Sikkeleri*”, yay. haz. Emine Nur Diler-Garo Kürkman-J. C. Hinrichs, İstanbul, 2006, s. 343.

⁴⁵⁵ Diler, *a.g.e.*, s. 343.

⁴⁵⁶ Melville, *Concepts of Government and State Formation in Mongol Iran*, s. 43.

⁴⁵⁷ Fragner’dan alıntılanan Zakrzewski, *An Idea of Iran on Mongol Foundations*, s. 47; Gazan’ın *İran ve İslâm Sultanı* ideolojisi Büyük Selçuklu hükümdarı Melikşah’ı (öl. 1092) anımsatıyor. Melikşah da İsfahan’da yaptırdığı Cuma Camii’nin kitabesinde, Mecit’in belirttiği gibi Pers-İslâm ideolojisinin sıkı bir şekilde uygulanmıştı. Buna göre kitabede Melikşah için “*Ulu Sultan, en büyük Şehinşah, batının ve doğunun hükümdarı, İslâm’ın ve Müslümanların direği, dünyanın ve dinin şanı... Allah onun zaferini yüceltsin*” ifadeleri nakşedilmişti. Daha fazlası için bkz. Songül Mecit, “*Kingship and Ideology under the Rum*

Yazarların dikkat çektiği gibi bu durum, yalnızca İlhanlılar için değil, tüm İran ve Yakın Doğu tarihi için de önemli bir gelişmeydi. Ancak burada Moğolların İslâmlaşmalarının tamamen Gazan'a bağlanmaması gerektiği konusuna değinilmesi faydalı olacaktır. İlhanlı tarihleri genelde Moğolların, Gazan ile birlikte İslâmiyet'e geçtiklerini anlatmaktan hoşlanmaktadırlar. Kaynakların belirttiğine göre on binlerce kişi Gazan ile birlikte aynı gün ihtida etmişti.⁴⁵⁸ Ancak hatırlatmakta fayda vardır ki Moğollar, Gazan'dan önce İslâmiyet ile aralarında duvarlar örülmüş bir ulus değildi ve Gazan da bu duvarların yıkıcısı konumunda bulunmuyordu. Örneğin Şeyh Sadreddin, Gazan'ın ihtidasına rehberlik etmeden önce, Moğolların pek çoğunun çoktan ihtida ettiğini gözlemlemiş, hatta 17 Haziran günü Cuma namazında dua eden ve tespih çeken pek çok Moğol ile karşılaşmıştı.⁴⁵⁹ Ebü'l-Ferec'in eserinin zeyil kısmında da, Baydu döneminde gerek Moğol asilzadelerinin gerekse halkının büyük ölçüde Müslüman olduğu ve onların İslâm'a uygun şekilde yaşamaya gayret ettiklerinin belirtilmesi bu anlamda oldukça önemlidir.⁴⁶⁰ Tegüder'den sonra genel olarak baktığımızda Argun, Geyhatu ve Baydu dönemleri, İlhanların şahsi olarak Şaman veya Budist inançlarını takip ettikleri, ancak hanelerinde ve bürokraside olduğu gibi orduda da yavaş yavaş Müslümanların gücünün arttığı ve bununla birlikte Moğol elitleri arasında ihtidaların başladığı bir dönemdi. Yine de bu ağır işleyen bir süreçti. Pfeiffer, İlhanlıların İslâmlaşmasının birkaç kuşak arasına yayıldığını belirtmekle birlikte Gazan'ın dahi ilk başta Budist olduğuna dikkat çekiyor.⁴⁶¹ Bu durumda, İlhanlı tarih kitaplarının iddialarının aksine, şunu kabul etmek daha doğru gözüküyor; İlhanlıların İslâmlaşması hükümdardan halka, yani yukarıdan aşağıya doğru

Seljuqs", *The Seljuqs: Politics, Society and Culture*, ed. Christian Lange-Songül Mecit, Edinburgh University Press, Edinburgh, 2011, s. 65.

⁴⁵⁸ Melville'in belirttiğine göre kaynaklarda Gazan ile birlikte ihtida edenlerin sayısı 80 bin ile 200 bin arasında değişmektedir. Bkz. Melville, Charles, *Pādshāh-i Islām*, s. 171.

⁴⁵⁹ Melville, *Pādshāh-i Islām*, s. 162; Özgüdenli, *Gāzān Han ve Reformları*, s. 95.

⁴⁶⁰ Abū'l-Farac, C. II, s. 655.

⁴⁶¹ Pfeiffer, aynı çalışmasında Hülegü'den Gazan'a kadar İlhanlılara hizmet eden emir/Müslüman emir oranlarını da karşılaştırmaktadır. Buna göre Hülegü döneminde hizmetteki Müslüman emir oranı %6,8 (74 emirden 5'i Müslüman); Abaka döneminde %10,4 (67 emirden 7'si Müslüman); Ahmed Tegüder devrinde %11,5 (26 emirden 3'ü Müslüman); Argun devrinde %13,0 (69 emirden 9'u Müslüman); Geyhatu döneminde %30,4 (46 emirden 14'ü Müslüman); Gazan zamanında ise %21,0'dir (19 emirden 4'ü Müslüman). Daha fazlası için bkz. Pfeiffer, *Reflections on a 'Double Rapprochement'*, s. 370-374.

değil, tam tersine, aşağıdan yukarıya doğru gerçekleşmiştir.⁴⁶² Bunun en önemli kanıtlarından biri Tegüder döneminde bulunan İslâmiyet'e muhalif generallerin yerini Emir Nevruz gibi hükümdar veya hükümdar adaylarını İslâmiyet'e ısındırmaya çalışan Moğol generallerinin almış olmasıdır. Zaten Tegüder'in en büyük şanssızlıklarından biri bu değil miydi?

Tegüder'in şanssızlığının ölümünün ardından da kendisini takip ettiğini belirtmek yanlış olmaz. Gazan ihtida etmişti, ancak bu, onu hemen bir İslâm hükümdarına dönüştürmek için yeterli değildi. Gazan'ın içten içe İslâm'la olan ilişkisini bilemeyiz ancak ona dışarıdan gerçek bir *İslâm Sultanı* portresi çizme işi, yeniden, İlhanlıları en başından beri *İranlı* göstermeye çalışan tarihçi ve edebiyatçılara kalmıştı. Bunun için yapılacak ilk adımlardan biri Ahmed Tegüder'in hatırasına saldırmak ve onu silikleştirmeye çalışmaktı. Örneğin Reşîdüddin onu bir İslâm padişahı olarak ele almaz ve ondan bahsederken onun *Müslümanlık iddiasında bulunduğunu* söyler.⁴⁶³ Reşîdüddin'i takip eden bazı diğer kaynaklar da, *onun bir Müslüman olduğunu söylüyorlar*, diyerek Tegüder'in inancına oldukça temkinli yaklaşmaktadırlar.⁴⁶⁴ Kazvinî⁴⁶⁵ ve Şebânkâreî ise onun Müslüman olduğundan hiç bahsetmezler ve onu Argun'un tahtını gasbetmiş biri olarak resmederler.⁴⁶⁶

Tegüder'in Müslümanlığına şüphe düşürmek ve onun izlerini İlhanlı tarihinden silmek Gazan'ın İlhanlıların ilk ve en büyük *İslâm Sultanı* olduğunu vurgulamayı amaçlayan yazarlar için önemliydi. Lane, Tegüder'in Müslümanlığının Gazan'ın gölgesinde kalmasının nedeni olarak onun *geleneği* Moğolların muhalefetine takılması ve Kalenderî gruplarla aşırı ilişki kurmuş olmasına bağlamaktadır⁴⁶⁷ ancak Tegüder'in mağlup bir

⁴⁶² DeWeese ve Jackson da Moğol tarihiyle ilgilenenleri bu konuda uyarmaktadırlar. Hükümdarın hemen ardından kalabalık kitlelerin birdenbire din değiştirdiğini düşünmek, bu yazarlara göre, yanıltıcı olabilir. Bkz. Jackson, *The Mongols and the Islamic World*, s. 337.

⁴⁶³ Reşîdüddin/Aka, s. 130; Reşîdüddin/Rüşen, C. II, s. 1126.

⁴⁶⁴ Jackson, *a.g.e.*, s. 362-363.

⁴⁶⁵ Tegüder bahsi için bkz. Kazvinî, s. 481-483.

⁴⁶⁶ Ayrıca Şebânkâreî, Abaka'dan *tâlihli pâdişah*, Argun'dan *heybetli pâdişah*, Geyhatu'dan *cihan pâdişahı* şeklinde bahsederken Ahmed Tegüder için olumlu herhangi bir sıfat kullanmaz. Bkz. Şebânkâreî, *Mecma'u'l-ensâb*, s. 222-225.

⁴⁶⁷ Lane, *Daily Life in the Mongol Empire*, s. 193-194.

hükümdar olması onun unutulması noktasında Kalenderîlerle olan ilişkisinden daha ağır basmaktadır. Öncelikle o, Büyük Han Kubilay’a şikâyet edilmişti. Şikâyetçilere göre Tegüder’in sorunu, *Moğollar üzerinde Arap egemenliği*, kurmaya çalışmasıydı.⁴⁶⁸ Morgan Tegüder’in sorununun İslâmiyet’i çevresine dayatması ve bunu bireysel olarak yaşamaması olduğunu söylerken onu, Altın Orda hükümdarı Berke (öl. 1266) ile kıyaslıyordu. Berke ulusunu din değiştirmeye zorlamadı ve ardından gelenler de Müslüman değillerdi.⁴⁶⁹ Peki Berke ile Tegüder arasındaki farklılık bununla mı sınırlıydı? Burada özellikle Hope’un önerisi kulağa oldukça mantıklı gelmektedir. Ona göre Tegüder destekçi bulamadı ve Moğol generalleri Argun’u desteklediler çünkü Tegüder, İran’a babası Hülegü ve ağabeyi Abaka ile birlikte gelmemiştir. O, bölgeye vardığında otlaklar çoktan paylaşılmıştı ve “o zamanlar iyi kurulmuş olan İlhanlı yönetiminde Ahmed Tegüder’e çok az yer vardı”.⁴⁷⁰ Bir de bunun üzerine Tegüder’in *farklı şeyler* denemeye çalışmasının ardından karşısındaki muhalefet harekete geçmek için iyi bir neden buldu. Tegüder, yeğeni Argun karşısında tahtını ve canını kaybettikten sonra İlhanlı tarihindeki konumu da gözden düştü ve Gazan ile birlikte *İslâm Sultanı* kimliği yeniden oluşturuldu. Bu durum Çağatay Ulusunun Müslüman hanı Tarmaşirin’in (öl. 1334) durumuna benzemektedir. Kaynaklara göre Moğollara *tarım hayatını* dayatan Tarmaşirin *yasaya* uymamakla suçlanmıştı. Ayrıca Tegüder gibi o da pek çok komutanından önce ihtida etmişti. Biran, Tarmaşirin’in unutulduğunu çünkü hakkında ihtida/dönüşüm hikâyelerinin anlatılmadığını belirtiyor.⁴⁷¹ Tegüder’in durumunun da bu şekilde olduğunu belirtmek yanlış olmaz; kimse onun için ihtişamlı bir hikâyeye yazmadı, zira hakiki hayat hikâyesi başarıyla sonuçlanmamıştı.

İslâm Sultanı/Padişahı kimliğini güçlendirmek için oldukça ciddi adımlar atıldı. Yönetiminin ilk yıllarında Gazan, gayrimüslimlere karşı oldukça olumsuz bir politika uyguladı. Kazvinî, Gazan’ın İran’daki kiliseleri yıktığını yazarken, *Muhammed dininin güneşi parladı*, ifadelerini kullanıyordu.⁴⁷² Yine bu dönemde Bağdat hegemonyası altında geri plana itilen Şîî gruplara ve seyyidlere karşı da kucak açıldı. Özellikle Tebriz, Şîraz,

⁴⁶⁸ Apter, *The Fire, the Star and the Cross*, s. 66.

⁴⁶⁹ Morgan, *Medieval Persia*, s. 69.

⁴⁷⁰ Hope, *Power, Politics, and Tradition in the Mongol Empire*, s. 126.

⁴⁷¹ Biran, *The Chaghadaids and Islam*, s. 750-751.

⁴⁷² Kazvinî, s. 488.

Bağdat gibi yerlerde seyyidler için vakıflar kurulmuş ve bunlara ciddi ödenekler ayrılmıştı.⁴⁷³ Gazan'ın seyyidlerle nasıl yakınlaştığına dair anlatılan bir anekdot da oldukça ilginçtir. Buna göre bir gün Gazan, rüyasında İslâm Peygamberini ve Hz. Ali'nin çocukları Hz. Hasan ile Hz. Hüseyin'i gördü. Peygamber, Gazan ile iki kardeşin sarılmasını istedi ve onlara *kardeş* olmayı öğütledi. Rüyanın ardından Gazan, seyyidlere karşı daha da ilgili olmaya özen gösterdi.⁴⁷⁴ Gazan ile Peygamber birlikteliğine yapılan yegâne atıf bu değildir. Bazı kaynaklar onun Baydu ile giriştiği taht mücadelesini İslâm Peygamberinin Mekke'li *kafir*lere karşı verdiği mücadeleye benzetiyordu.⁴⁷⁵ Tüm bu Gazan-Peygamber vurgusunun yanı sıra oldukça ilginç bir anekdot daha bulunuyor. Kaynaklardan anlaşıldığı üzere Gazan, İslâm mimarisine kesinlikle uzak değildi ve büyük ihtimalle Horasan'da geçirdiği valilik yıllarında başta Sultan Sencer'in görkemli kubbesiyle hayranlık uyandıran devasa türbesi olmak üzere pek çok şeyh ve velinin türbesini görmüş olmalıydı. Kendisi de İslâm'ı benimseyip siyasi gücü elde ettikten sonra şahsı için Horasan'da gördüklerine benzer yüksek kubbeli bir türbe inşa ettirmek istiyordu. Rivayete göre buranın inşasında çalışan işçiler yapının planındaki pencerelerin içeriği aydınlatmak için çok yetersiz olacağını söylemişler, yetkililer ise dışarıdan gelen ışığın önemsiz olduğunu, cihanı aydınlatmak için Gazan'ın *nurunun* yeterli olacağını belirtmişlerdi.⁴⁷⁶ Yazarlar, Gazan için bu ilahi portreyi çizerlerken Han'ın kendisi de dikkatli adımlar atıyordu. Örneğin İlhanlıların her dönem önem verdikleri Cengiz *yasasını* kullanmaya devam etti, ancak İslâmî düzen ile çakışan noktalarda *yasadan* ödünler vermesini de bildi.⁴⁷⁷

İlhanlıların yarattığı tüm bu *gerçek İslâm sultanı* imajına karşı en büyük hamle Memlûk tarafından, Arapça yazan tarihçi ve din adamlarından geldi. Örneğin Gazan'ın, üvey annesi Bulugan Hatun ile evlenmek istediği bilinmektedir. Arap tarihçi el-Safedî (öl. 1363) bu durumun İslâm'a aykırı olduğunu açıkça bildiriyordu. Gazan bu arzusunun

⁴⁷³ Şahin, *İlhanlılar Döneminde Şiilik*, s. 135-136; May'e göre kaynaklar, her ne kadar Gazan'ı sülfiğe yakın resmetmeler de onun Şiilere daha fazla önem verdiğini belirtmektedir. Bkz. May, *Moğol İmparatorluğu*, s. 348.

⁴⁷⁴ Şahin, *Elh-i Beyt Siyaset İlişkisi*, s. 97.

⁴⁷⁵ Kamola, *Beyond History*, s. 63.

⁴⁷⁶ Kamola, *Beyond History*, s. 64.

⁴⁷⁷ Özkan Dayı, "İlhanlı Devleti'nde Yargı Sistemi (1256-1335)", *Ortaçağ Araştırmaları Dergisi*, IV/I, Haziran 2021, s. 98.

dillendirince İranlı bürokratlar da şaşırılmışlardı, ancak Han'ın ısrarları üzerine Argun Müslüman olmadığı için Gazan'ın onun karısıyla evlenmesinde bir sorun olmadığını söylemek zorunda kalmışlardı.⁴⁷⁸ Bu durum şüphesiz el-Safedî'in dışında da pek çok kişi tarafından eleştirilmiş olmalıdır. Gazan'ın Müslümanlar tarafından rahatsız edici bulunan bu arzusunun yanı sıra kökenlerinin farkında olduğunu ve onlara ciddi bir şekilde sahip çıktığını da biliyoruz. Örneğin bir diğer Arap kaynağı olan el-Ömerî'de (öl. 1349) Gazan'ın hâlen tutkulu bir şekilde Cengiz Han'ın miras ve *yasasına* bağlı olduğu, sırf bu gururu yüzünden Arapça anladığı hâlde bunu kimseye belli etmemeye gayret ettiği belirtilmişti.⁴⁷⁹ Reşîdüddin de Gazan'ın çocukken arkadaşlarını toplayıp onlara *yasayı* öğrettiğini yazmıştı.⁴⁸⁰ Tüm bunlar özellikle Fırat'ın karşı yakasında, Memlûk topraklarında, Gazan'ın inancını sorgulamak için yeterli sebeplerdi. Bu anlatıların haricinde Suriyeli Müslümanların Gazan'a karşı bir tavır sergilemek için zaten geçerli bir sebepleri vardı. En başta Gazan'ın ihtidasıyla birlikte heyecanlanan Suriyeliler, kısa süre içerisinde Gazan'ın istilasıyla karşılaşmışlardı.

Tegüder'den farklı olarak Gazan, Memlûkler ile anlaşma yoluna gitmedi. Amacı, atası Hülegü'nün misyonunu gerçekleştirerek Suriye içlerinde ilerlemek ve Akdeniz'e ulaşmaktı. Ancak diğer İlhanlardan farklı bir şekilde bunu *İslâm Padişahı* olarak yapmak istiyordu. Bu nedenle öncelikle Suriye seferi için uygun bir zemin hazırlamaya başladılar. Reşîdüddin'in anlattığına göre *Şamlılar* özellikle Diyarbakır civarında yağma ve eşkıyalık yapmaya başlamış, *Müslüman* kızları rahatsız etmişlerdi. Bu durumdan şikâyetçi olanların mektupları art arda Tebriz'e ulaşmış ve *İslâm Padişahı* bu durumdan rahatsız olmuştu. Yazarımıza göre Gazan "din ve İslâma olan gayretinin çokluğundan kendi kendine öfkelenmiş ve o serkeşlerin şerrini def etmeyi kendine vazife bildi". İslâm ulemasından fetva isteyen Gazan, 16 Ekim 1299 Cuma günü Suriye'ye ilk seferini gerçekleştirmek için Tebriz'den yola çıktı.⁴⁸¹ Bu sefer anlatısı, Gazan ile İslâmî imgeleri birleştirmenin yanı sıra onun soyunun kutsallığını ve Cengiz'i de ön plana çıkarıyordu. Reşîdüddin'e göre Gazan, zafer kazanmadan hemen önce gayiptan "Korkma, zalim

⁴⁷⁸ Reşîdüddin/Aka, s. 253; Reşîdüddin/Rûşen, C. II, s. 1260.

⁴⁷⁹ Detaylı bilgi için bkz. Reuven Amitai-Preiss, "Ghazan, Islam and Mongol Tradition: A View from the Mamlûk Sultanate", *BSOAS*, Vol. 59, No. 1, 1996, s. 2-4.

⁴⁸⁰ Reşîdüddin/Aka, s. 192; Reşîdüddin/Rûşen, C. II, s. 1210.

⁴⁸¹ Reşîdüddin/Aka, s. 277; Reşîdüddin/Rûşen, C. II, s. 1289-90.

topluluktan kurtuldun” şeklinde bir ses duymuştu.⁴⁸² Bu, Kur’an’dan, Kasas Suresi 25. Ayetten bir alıntıydı.⁴⁸³ Zaferin ardından Şam’a giren Gazan, ahaliye, burayı önceden yöneten kişi kimdi, onun babası kimdi, gibi sorular sormuş ardından onlardan bir de kendi şeceresini anlatmalarını istemişti. Onun atalarını Cengiz’den itibaren sıralayan halk, Gazan’ın soyunun kutsallığı ve haklılığını anlamıştı.⁴⁸⁴ Tüm bu anlatılara bakıldığında amacın sadece Gazan’ı tüm İslâm dünyasının muzaffer lideri olarak göstermek değil, Memlûk ve Suriyelilerin Müslümanlığına şüphe düşürmek olduğu da anlaşılıyor. İlhanlı kaynaklarına göre Gazan, sugötürmez bir şekilde tek ve en doğru İslâm imparatoruydu.

Ancak ne var ki Gazan’ı haklı çıkarma çabaları, daha önce bahsedilen Memlûk tarihçilerinden çok daha ciddi bir muhalefetle karşılaştı: Harran’lı İslâm âlimi İbn Teymiyye (öl. 1328) ve onun bitmek tükenmek bilmeyen Moğol karşıtı tutumu ile.⁴⁸⁵ Teymiyye, şeriata olan bağlılığı ile yalnızca Moğolların değil *heterodoks* sûfi grupların da karşısında bulunmuştu.⁴⁸⁶ Döneminde oldukça önemli bir figür olan ve kitleleri harekete geçirebilen Teymiyye’nin izleri ve İslâm dini ile İslâm siyasetine dair fikirleri günümüzde dahi bölgede geçerliliğini korumakta ve zaman zaman atıflar almaktadır.

Her şeyden önce İbn Teymiyye, 1263’te dünyaya gelmişti. Bağdat’ın düşüşünün üzerinden yalnızca beş yıl geçmişti ve Teymiyye’nin çocukluğu Moğol istilasının, Suriye-Irak bölgesinde, en sert hissedildiği bir döneme denk gelmişti.⁴⁸⁷ Kendisi Gazan’ın Müslümanlığını kesinlikle samimi bulmuyordu. Kıbrıs Kralı’na yolladığı mektupta Gazan’ın ihtida ettiğini, ancak ne onun ne de takipçilerinin yaptığı işlerin

⁴⁸² Reşîdüddin/Aka, s. 279; Reşîdüddin/Rûşen, C. II, s. 1293.

⁴⁸³ İlgili ayet için bkz. <https://kuran.diyaret.gov.tr/tefsir/Kasas-suresi/3277/25-28-ayet-tefsiri>

⁴⁸⁴ Reşîdüddin/Aka, s. 280; Reşîdüddin/Rûşen, C. II, s. 129.

⁴⁸⁵ Burada daha çok Teymiyye ile Moğollar arasındaki çatışmalardan bahsedilecektir. Ancak Corbin, Teymiyye’nin ateşli bir Hanbeli *tanrıbilimcisi* olduğunu vurguladıktan sonra onun, başta filozoflar olmak üzere, herkese *ama herkese* cesurca ve tutkulu bir şekilde *saldırdığını* bildirmektedir. Bkz. Henry Corbin, “*İslâm Felsefesi Tarihi: İbni Rüşd’ün Ölümünden Günümüze*”, C. II, çev. Ahmet Arslan, İletişim Yayınları, İstanbul, 2017, s. 56.

⁴⁸⁶ Ovamir Anjum, “*İslam Düşüncesinde Siyaset, Fıkıh ve Cemaat: İbn Teymiyye Dönemi*”, çev. Ammar Kılıç, Pınar Yayınları, İstanbul, 2021, s. 250; Hodgson da İbn Teymiyye’nin evliyalara ve filozoflara *saldırdığını*, şeriati tek önemli unsur olarak öne çıkardığını belirtmektedir. Bkz. Hodgson, *İslam’ın Serüveni*, C. II, s. 542.

⁴⁸⁷ Anjum, *a.g.e.*, s. 246.

İslâmiyet’le bir alakasının bulunmadığını bildiriyor ve onları İslâm’ın emirlerine uymamakla suçluyordu.⁴⁸⁸ Şeriatın uygulanmasına da oldukça önem veren Teymiyye, Gazan’ın Suriye seferleri esnasında Moğollara karşı cihat edilmesi gerektiğini de pek çok kez dile getirmişti.⁴⁸⁹ Gazan 1299’da Suriye’de başarılı olmuş, ancak Moğollar bölgede dört ay bile kalamamışlardı. Gazan daha sonra Suriye’de kaybettiği başarılarının devamlılığını sağlamak amacıyla iki kez daha sefer düzenleyecekti fakat sonuncusu 1303’de gerçekleşecek olan bu seferlerde de Moğollar ciddi yenilgiler alacaklardı. İşte bu seferler sırasında Teymiyye, özellikle Şam ahalisini Moğollara karşı direnmeleri için örgütledi. Gazan’ın üçüncü Suriye seferi esnasında bir fetva yayınlayıp Moğolların inanç konusunda samimiyetsiz olduklarını, Cengiz Han ile Hz. Muhammed’i bir tuttuklarını ve şeriata değil *yasaya* uyduklarını belirtiyordu.⁴⁹⁰ Teymiyye’nin fetva yazmasının en büyük nedeni, Gazan’ın Şam’daki Emeviyye Camii’nde halka eman vermesi ve burada kendisini doğu Müslümanlarının lideri ve İslâm’ın *yenileyicisi* olarak tanıtmasıydı. Ayrıca Abbâsîler gibi siyah bayrak açmıştı ve Memlûklerin inancındaki samimiyeti sorguluyordu.⁴⁹¹ Gazan, Şam ve Suriye halkının gönlünü İslâm hükümdarı portresi ile çelmek istiyordu. İşte Teymiyye, tüm bunlara tanık olmuş ve Gazan ile Moğollara karşı halkı örgütlemek maksadıyla cihat mesajı içerikli iki adet fetva yayınlamıştı.⁴⁹²

Bununla da kalmayan İbn Teymiyye’nin Suriye seferi sırasında Gazan ile birçok kere yüz yüze görüştükleri belirtilmektedir.⁴⁹³ Hatta bu görüşmelerden birinde Gazan ondan dua etmesini ister. Bunun üzerine İbn Teymiyye, Allah’a, eğer Gazan ve Moğolların

⁴⁸⁸ Takiyuddin İbn Teymiyye, “*Hapishane Mektupları*”, çev. Mehmet Emin Akın, Medarik Yayınları, Ankara, 2019, 40.

⁴⁸⁹ Eserinde doğrudan Moğollar zikredilmese de Teymiyye, *es-Siyâsetü-ş-Şer’iyye fî Islâhi’r-Râi ve’r-Raiyye* adlı siyasetnâmesinde cihadı meşru ve güzel göstermek için oldukça uğraşmıştır. İlgili bölüm için bkz. İbn Teymiyye, “*Yöneticilerin ve Yönetilenin İyiye Yönlendirilmesine Dair: Şer’î Siyaset*”, çev. Soner Duman, Timaş Akademi Yayınları, İstanbul, 2021, s. 137-156.

⁴⁹⁰ Amitai-Preiss, Ghazan, Islam and Mongol Tradition, s. 9-10; Brack, Theologies of Auspicious Kingship, s. 1164-65; Jon Hoover, “Ibn Taymiyya between Moderation and Radicalism”, *Reclaiming Islamic Tradition: Modern Interpretations of the Classical Heritage*, ed. Elisabeth Kandall-Ahmad Khan, Edinburgh University Press, Edinburgh, 2016, s. 179.

⁴⁹¹ Denise Aigle, “The Mongols Invasions of Bilâd al-Shâm by Ghâzân Khân and Ibn Taymīyah’s Three ‘Anti-Mongol’ Fatwas”, *Mamluk Studies Review*, MEDOC, University of Chicago, XI (2), 2007, s. 106-114.

⁴⁹² Aslında İbn Teymiyye’nin Moğollara karşı üç fetva yayınladığı bilinmektedir. Bu fetvalardan ikisi Gazan, biri Ölceytü döneminde yayınlanmıştır. Ölceytü ile ilgili olana ileride değinilecektir.

⁴⁹³ Mektuplarından anlaşıldığı üzere kendisi de bu durumu belirtmiştir. Bkz. Takiyuddin İbn Teymiyye, *Hapishane Mektupları*, s. 40.

yaptıkları icraatlar samimi duygularla yapılan icraatlar ise ve eğer Gazan gerçekten *cihat* ediyorsa onları başarılı kılması, eğer durum bunun tam tersi ise onların helak olması için dua etmiştir.⁴⁹⁴ Sonuç ortadadır. 1303 yenilgisinin ardından Gazan'ın Suriye'ye yeni bir sefer düzenlemek için ne gücü ne de vakti kalmıştı; bir sene sonra ölecekti. Teymiyye de "Allah onu ve ordusunu hezimete uğrattıp zelil kıldı" diyerek sevincini dile getirecekti.⁴⁹⁵

Gazan'ın Müslümanlığı yalnızca Memlûk cephesi tarafından sorgulanmadı. Kendisinden sonra tahtını alacak bir erkek evladı olmayan Gazan'ın yerine kardeşi Ölceytü Hüdâbende (öl. 1316) geçti. Ölceytü, Hristiyan bir annenin oğluydu ve tıpkı Tegüder gibi küçükken vaftiz edilmişti. Gençlik çağlarında babası Argun'dan etkilenen Ölceytü, onun gibi Budizm'e meyletti. Ancak daha sonra ihtida etti ve adını Ölceytü Muhammed Hüdâbende olarak değiştirdi. Hüdâbende "*Allah'ın kulu*" anlamına geliyordu.⁴⁹⁶ Tahta çıkar çıkmaz, son yıllarında Memlûklerle çatışan Gazan'ın hapis tuttuğu Mısırlı elçileri serbest bırakmış⁴⁹⁷ ve o elçilere adının *Muhammed* olduğunu belirttikten sonra ağabeyinin ülkeyi harap ettiğini, bu durumu toparlamak için 12 yıllık barış istediğini bildirmiş ve Gazan'ın hatırasına saldırarak onun yalnızca görünürde Müslüman olduğunu, gönlünde ise İslâm'a karşı herhangi bir muhabbet beslemediğini beyan etmişti.⁴⁹⁸ Kaynaklardan anlaşıldığı kadarıyla Ölceytü'nün barış arzusu Mısır'da, Memlûk sultanı Nâsır Muhammed b. Kalavun (öl. 1341) tarafından hemen kabul görmüştü.⁴⁹⁹ Ancak ne var ki iki devlet arasındaki ilişkiler İran-Mısır hattında karşılıklı olarak gerçekleşen mülteci grupların göç hareketleriyle gerilmiş, büyük bir savaş gerçekleşmemesine rağmen Suriye sınırında bazı belirsiz çatışmalar yaşanmıştı.⁵⁰⁰

⁴⁹⁴ el-Ömerî'den alıntılaman Hanifi Şahin, "*Olgu ile Algı Arasında İbn Teymiyye*", Mana Yayınları, İstanbul, 2021, s. 69.

⁴⁹⁵ Takiyyuddin İbn Teymiyye, *Hapishane Mektupları*, s. 41.

⁴⁹⁶ Ölceytü, Hüdâbende adını almadan evvel *Harbende* adını kullanıyordu. Araştırmacılar genel olarak *Harbende* adının Ölceytü'ye nazar değmesin diye verildiğini ve anlamının da "*eşek kulu*" olduğunu öne sürmüşlerdi. Bu isim üzerine tartışan Uyar, Ölceytü'ye nazar gelmesin diye verilen adın "*Temür*" olduğunu, *Harbende* adının ise "*sıradan kul*" veya Budist terminolojisine göre "*mütevazı öğrenci*" olabileceğini öne sürüyor. Bkz. Mustafa Uyar, "İlhan Ölceytü'ye Verilen İsmi'nin Kökeni ve Anlamı Hakkında Yeni Bir Yaklaşım", *Tarih İncelemeleri Dergisi*, XXXI/2, 2016, s. 599-604.

⁴⁹⁷ el-Mansûrî (öl. 1325), elçilerin adlarının el-Emîr Hüsamuddin Ezdemir el-Mecîrî ve İmâduddîn ibn-i es-Sukkerî olduğunu belirtiyor. Bkz. Baybars el-Mansûrî, *et-Tuhfetu'l-Mulûkiyye*, s. 164.

⁴⁹⁸ Amitai-Preiss, Ghazan, Islam and Mongol Tradition, s. 10.

⁴⁹⁹ Sağlam, Memlûk-İlhanlı Diplomatik İlişkileri, s. 126-127; Baybars el-Mansûrî, *et-Tuhfetu'l-Mulûkiyye*, s. 164.

⁵⁰⁰ Ölceytü dönemi İlhanlı-Memlûk gerilimi için bkz. Sağlam, *a.g.m.*, s. 127-130.

Memlûk ilişkileri esnasında yapılan İslâmî atıfları ve Ölceytü'nün Gazan'ın inancını aşağılayıp kendini esas *İslâm Padişahı* olarak tanıtmaya çabalarını bir kenara bırakırsak bu dönem iki özelliği ile ön plana çıkmaktadır: Tegüder döneminde olduğu gibi *heterodoks* gruplarla kurulan sıkı iletişim⁵⁰¹ ve Şîî hükûmet deneyimi.

Ölceytü, Gazan'ın inancını samimi bulmuyordu ancak kendisinin de İslâmî deneyim noktasında ne yapmaya bir türlü karar veremediği anlaşılmaktadır. Önce Hanefî, ardından Şafî olan Ölceytü, 1309 senesinde İsnâaşeriyye'ye, yani On İki İmam Şîliğine dönmüştü.⁵⁰² Şebânkâreî'nin anlattığına göre Ölceytü döneminde başkentteki seyyidlerin konumu güçlenmişti. Kısa süre sonra Seyyid Tâcüddîn-i Ebherî adlı biri İmâmet hakkının Hüseyin evladında olduğunu bildirmiş ve Ölceytü'ye On İki İmam Şîliğini anlatmıştı. En sonunda Han, Şîî olmaya karar vermişti.⁵⁰³ Ölceytü'nün Şîliğinin altyapısının oluşturulduğu başka bir anlatı daha mevcuttur. Buna göre bir gün Ölceytü rüyasında On İki İmamdan ilki olan Ali b. Ebû Tâlib'i görür. Rüyaya göre Hz. Ali ile Ölceytü bir ağaca çıkarlar. Ancak daha sonra aşağıya baktıkların ağacı kesmek için çabalayan üç baltalı kişi görürler. Pfeiffer, bu üç kişinin Hulefâ-yi Râşidîn'den ilk üçü olabileceği ihtimali üzerinde durur.⁵⁰⁴ Bu rüyanın üzerine Han, meşru krallığın Ali soyuna ait olduğuna inanır ve politikasını buna göre oluşturmayı tercih eder.⁵⁰⁵ Ölceytü'nün Şîliği mevzusu akademide sıkça tartışılan bir konu olagelmıştır. Şahin, Ölceytü'nün Ehl-i Sünnet'in koruyucusu konumundaki Memlûklere karşı alternatif bir İslâm devleti üretmek amacıyla Şîî olduğunu belirtirken⁵⁰⁶ Hope, Ölceytü döneminde Gazan'ın Ehl-i Beyt *kayırmacılığını* daha da ileriye taşıyarak Şîliğe bağlılığını ilan ettiğini söylemektedir.⁵⁰⁷ Bu durum Şîî akidelere açık açık referans verilmesini de birlikte getirmişti. Örneğin

⁵⁰¹ İlk bölümde Gazan Han döneminden itibaren İlhanlı sarayında aktif olan Barak Baba'nın, Ölceytü döneminde de oldukça aktif olduğundan ve Sultan'ın kendisine çok değer verdiğinden bahsedilmiştir.

⁵⁰² Uyar, *a.g.m.*, s. 596.

⁵⁰³ Şebânkâreî, *Mecma'u'l-ensâb*, s. 230.

⁵⁰⁴ Judith Pfeiffer, "Confessional Ambiguity vs. Confessional Polarization: Politics and the Negotiation of Religious Boundaries in the Ilkhanate", *Politics, Patronage and the Transmission of Knowledge in 13th-15th Century Tabriz*, ed. Judith Pfeiffer, Brill, Leiden-Boston, 2014, s. 153.

⁵⁰⁵ Pfeiffer, *a.g.e.*, s. 154.

⁵⁰⁶ Şahin, *İlhanlılar Döneminde Şîlik*, s. 181.

⁵⁰⁷ Hope, *Power, Politics, and Tradition in the Mongol Empire*, s. 185.

Ölceytü, oldukça yıpranmış bir şekilde de olsa, büyük ölçüde günümüze ulaşmış olan Sultaniye'deki⁵⁰⁸ turkuaz kubbeli türbesine Necef'ten Hz. Ali'nin, Kerbela'dan da Hz. Hüseyin'in naaşlarını getirtmek niyetindeydi, ancak bu gerçekleşmedi.⁵⁰⁹

Ölceytü Şîîlerle temas kuran ilk hükümdar değildi. İlhanlıların Hülegü'den itibaren Şîî gruplarla iletişim hâlinde oldukları bilinmektedir. Örneğin Gazan Han'ın Şîî evliya türbelerini tamir ettirdiği ve Şîîlerin kutsal mekânlarına düzenlenen hac seferlerini finanse ettiği belirtilmektedir.⁵¹⁰ Ayrıca Reşîdüddin'in aktardığına göre Gazan bir keresinde “benim pirlirim Allah, Mustafa ve Murtazâ'dır (Hz. Ali)” demişti.⁵¹¹ Onun Ehl-i Beyt'e karşı olan bu olumlu tavrı Şîîler tarafından mehdi olarak algılanmasını dahi beraberinde getirecekti.⁵¹² Tarihçi Benâkitî (öl. 1329-30) de Gazan'ın bu imajına katkı sağlayacak, onu, önce eski İran krallarına bir atıf yaparak *Hüsrev* olarak anacak, ardından da kendisinin *Âhir Zaman Mehdi'si* ve *Allah'ın Arslan'ı* olduğunu belirtecekti.⁵¹³ Brack, Gazan ve Ölceytü için yapılan bu Şîî atıfları konusunda İranlı yazarların *ütöpik adalet* kavramını işlediklerini düşünmektedir.⁵¹⁴ Buna göre *İslâm Sultanı* olarak ele alınan İlhanlılar şimdi mehdi ve dünyaya adaleti getirecek krallar olarak görülmeye başlanmışlardı. Artık Ölceytü döneminde İlhanlı paralarının ön yüzünde “*Allahümme Salli alâ Muhammed / ve Ali ve ve'l Hasan ve'l Hüseyin / ve Ali ve Muhammed ve Ca'fer / ve Musa ve Ali ve Muhammed / ve Ali ve'l Hasan ve Muhammed*” ifadesini görmek oldukça yaygındı.⁵¹⁵

⁵⁰⁸ Sultaniye, Tebriz'in yaklaşık 290 km güneydoğusunda bulunmaktadır. Ölceytü Han döneminde devletin başkenti buraya taşınmıştı. Günümüzde Ölceytü'nün bahis konusu türbesi hâlen ayakta durmakla birlikte Sultaniye oldukça küçük bir yerleşim yeri olarak kalmıştır. Barthold Sultaniye'nin çok iyi bir yere kurulduğunu, başkent Ölceytü'den sonra tekrar Tebriz'e taşındığında bile Sultaniye'nin ticari anlamda canlılığını koruduğunu belirtmektedir. Bkz. W. Barthold, “İlhanlılar Devrinde Malî Vaziyet”, *Türk Hukuk ve İktisat Tarihi Mecmuası*, C. 1, 1931, s. 141.

⁵⁰⁹ Şahin, *İlhanlılar Döneminde Şîîlik*, s. 167.

⁵¹⁰ Hope, *Power, Politics, and Tradition in the Mongol Empire*, s. 177.

⁵¹¹ Reşîdüddin/Aka, s. 300; Reşîdüddin/Rüşen, C. II, s. 1319.

⁵¹² Şahin'in belirttiğine göre o dönemin Şîîleri, Hicrî 6. yüzyılda, ordusu Türklerden oluşan bir mehdinin gelmesini bekliyorlardı. Gazan, o dönem pek çoğu için gelişmiş hasretle beklenen mehdi imajına sahipmiş gibi görünüyordu. Bkz. Şahin, *İlhanlıların Sosyo-Politik İlişkilerinde Dini-Mezhebî Kabullerin Rolü*, s. 113.

⁵¹³ Ebû Süleymân Dâvûd b. Muhammed Benâkitî, “*Târih-i Benâkitî: Ravzat üli'l Elbâb fi Marifet-el Tevârih ve'l-Ensâb*”, ber küşîş Dr. Ca'fer Şî'âr, Silsile-i İntişârât-ı Encumen-i Âsâr-ı Millî, Tehrân, 1348, s. 466; Brack, *Theologies of Auspicious Kingship*, s. 1159.

⁵¹⁴ Brack, *Theologies of Auspicious Kingship*, s. 1157.

⁵¹⁵ “*Ak Akçe: Moğol ve İlhanlı Sikkeleri*”, haz. Tuncay Aykut-Şennur Aydın, Yapı Kredi Koleksiyonları, İstanbul, 1992, s. 85; Diler, sikkeler üzerindeki Şîî formüllerin yöresel paralar üzerinde uygulanmadığına dikkat çekiyor. Bilhassa Anadolu'da basılan paralarda buna dikkat edilmiştir. Bkz. Diler, *İlhanlılar*, s. 386.

Ne var ki İlhanlıların açıktan Şîî bir söylem takınması durumuna karşı en büyük muhaliflerinden biri yine İbn Teymiyye olmuştur. Daha önce de Moğollar hakkında fetvalar yayınlayan İbn Teymiyye, en uzun fetvasını Ölceytü ve Şîîliği hakkında yazmıştı. Zaten *kafir* Moğolların Suriye içlerinde ilerlemelerinden oldukça endişe duyan Teymiyye'den, şimdi bir de Şîî bir hükûmetin başında bulunan Ölceytü'ye karşı müsamaha göstermesi beklenemezdi.⁵¹⁶

Bazı kaynaklar ölmeden önce Ölceytü'nün yeniden Sünnî olmak istediğini belirtirler.⁵¹⁷ Ancak bunun gerçekleşip gerçekleşmediği net olarak bilinmemektedir. Kaynakların zaman zaman İslâm Peygamberi'ne⁵¹⁸ benzettikleri Ölceytü'nün ölümüyle birlikte İran'da Şîî hükûmet deneyimi yine uykuya dalmıştı, ancak burada önemli olan nokta Şîî akidelerin yönetimdeki devamlılığının sağlanamamasından ziyade en başından beri İlhanlılar tarafından önemli ölçüde yeniden şekillendirildiği, yeniden tasarlandığı belirtilen İran memleketinde Şîî deneyimin kısa süreli ancak sağlam bir şekilde yaşanmasıdır. Pfeiffer, Ölceytü'nün ölümüyle birlikte ideallerinin de onunla birlikte öldüğünü ancak seyyidlerin gücünün Timurular dönemine kadar sürekli artarak devam ettiğini belirtirken Han'ın İran'a bıraktığı mirasa değiniyordu.⁵¹⁹

Son İlhanlı hükümdarı Ebû Sa'îd Bahadır Han (öl. 1335), babasının aksine, Sünnî bir Müslümandı ve Ölceytü'nün açtığı ya da açmaya çalıştığı yoldan ilerlemeyi tercih etmedi. 1316'da tahta çıktığında henüz on bir yaşındaydı ve bu nedenle yönetim uzunca bir süre

⁵¹⁶ Kendisinin daha önce Şîî fikirlere karşı eserler kaleme aldığı bilinmektedir. Örneğin çağdaşı Şîî âlim Allâme el-Hillî'nin (öl. 1325) *Minhâcü'l-kerâme* adlı eserine, *Minhâcü's-sünne* adlı bir reddiye yazmıştı. Bkz. Selim Demirci, “*Kriz Döneminde Hadis ve Yorum: Haçlı ve Moğol Saldırıları Gölgesinde Hadis Âlimleri*”, İLEM Yayınları, Ankara, 2020, s. 22.

⁵¹⁷ Hatta Şebânkâreî onun yalnızca iki, üç gün Şîî olduğunu, daha sonra Ehl-i Sünnet mezhebine dönüş yaptığını belirtmektedir. Anlatısına göre Ölceytü Şîî olduktan sonra ülkeden pek çok karışıklık ortaya çıkmıştı. Bkz. Şebânkâreî, *Mecma'u'l-ensâb*, s. 230.

⁵¹⁸ Brack, Reşîdüddin'in, Ölceytü'nün *istisnai* krallığını Hz. Muhammed'in *olağanüstü* peygamberliğinin bir yansıması olarak yeniden inşa ettiğini belirtmektedir. Bkz. Brack, *Theologies of Auspicious Kingship*, s. 1166; Kamola da Reşîdüddin'in, Ölceytü okuma yazma bilmediği için onun *peygamber cehaletine* sahip olduğunu düşündüğünü belirtmektedir. Bkz. Kamola, *Beyond History*, s. 67.

⁵¹⁹ Pfeiffer, *Confessional Ambiguity vs. Confessional Polarization*, s. 162.

Gazan döneminde sivrilmeye başlamış olan Moğol generali Emir Çoban'ın (öl. 1327) elinde bulunmuştu.⁵²⁰ Spuler, Emir Çoban'ın yalnızca hükümdarlara ait olan elçi kabul ve elçi yollama yetkisine sahip olan tek emir olduğunu ve kendisinin, 1322 ile 1325'te olmak üzere iki kere Memlûklere elçi yolladığını belirtmektedir.⁵²¹ İşte Çoban bu kadar güçlenmişti ve gücünü kullanarak önemli kadrolara oğullarını atamıştı.

Ebû Sa'îd dönemi, Kafkas Dağları'nın eteklerinde Altın Orda Hanı Özbek (öl. 1340) ile çatışmalar yaşanırken Memlûkler ile gerçek bir barışın temellerinin atıldığı bir dönemdi. Memlûk sultanı Nâsır Muhammed, Özbek'in kızı ile evlenerek Altın Orda-Memlûk ilişkilerini güçlendirmişti ve tıpkı Ölceytü döneminde olduğu gibi bu dönemde de İran-Suriye hattında mültecilerden kaynaklanan sorunlar yaşanmıştı ama özellikle Ebû Sa'îd'in gayretleri ardından 1320'de görüşmeler başlamış ve iki yıl sonra İran-Mısır barışı gerçekleşmişti.⁵²²

Ebû Sa'îd, saltanatının ilk yıllarını Emir Çoban'ın gölgesi altında geçirdikten sonra geri kalanını da Çoban'ın etkisini kırmak ve ülke içindeki durumları toparlamakla geçirmiştir.⁵²³ Kendisinin 1335'de, ardından bir veliaht bırakmadan ölmesiyle birlikte İlhanlıların sonu gelmiş, ülke kimi bölgelerde yerel hanedanların, kimi bölgelerde ise Celâyirliler gibi soylu Moğol aileleri tarafından kurulan siyasi yapıların eline geçmiş ve İlhanlıların sağladığı bütünlük bozulmuştur.

⁵²⁰ Kazvinî, s. 496.

⁵²¹ Spuler, *İran Moğolları*, s. 404.

⁵²² Antlaşma hakkında detaylı bilgi için bkz. Sağlam, Memlûk-İlhanlı Diplomatik İlişkileri, s. 134-139; Makrîzî'den (öl. 1442) alıntılanan antlaşma maddeleri için bkz. Dashdondog, *The Mongols and the Armenians*, s. 211.

⁵²³ Emir Çoban ile Ebû Sa'îd'in mücadelesi hakkında bkz. Şebânkârî, *Mecma'u'l-ensâb*, s. 238-243; Emir Çoban, Hülegü ile birlikte İran'a gelen Suldus kabilesindendi. Oğullarından Timurtaş Noyan Anadolu'da, Dımaşk Hâce ise başkent Tebriz'de güçlenmişlerdi. Hatta Timurtaş'ın kendi egemenliğini kurma teşebbüsü dahi olmuştu. Ancak Timurtaş'ı affeden Ebû Sa'îd, annesi Dünya Hatun ile birlikte olduğu dedikoduları yayıldıktan sonra Dımaşk Hâce'yi öldürtecekti. Bununla birlikte Han, bir başkasıyla evli olduğu hâlde Emir Çoban'ın kızı Bağdad Hatun'u kendisine istiyordu. Tüm bu sebepler Emir ile Han'ın ilişkilerini oldukça olumsuz etkilemiştir. Daha fazlası için bkz. Ş. Cem Tuysuz, *“İlhanlılar Tarihinde Çobanoğulları (Sulduslar)”*, (Erzurum, Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayımlanmamış Doktora Tezi), 2004, s. 78-79.

Müslüman hanlar ve İranlı yazarlar yeni bir *İran ve İslâm Padişahı* imajı yaratmak için çok uğraştılar. Bu imajın kökenlerini bazen doğrudan Cengiz’le başlattılar. Örneğin onu Firavun ve Dahhâk⁵²⁴ ile savaştı ve haklı bir davaya sahip bir peygamber olarak gösterenler olmuştu.⁵²⁵ Şebânkâreî de *mâzînin şahı, şahlarşahı, cihangir*⁵²⁶ gibi İran kökenli hükümdarlık sıfatlarıyla nitelediği Cengiz için, açık açık, “Eğer o İslâm’la müşerref olsaydı, nübüvvetten hissedar kılındığı ve onun ilâhî takdirle yeryüzünü düzene sokmak için yeniden çağrıldığı söylenebilirdi”⁵²⁷ diyerek ona peygamberliği layık gördüğünü belirtmişti. Gazan’dan itibaren İlhanlıların *İslâm Padişahı* olduklarına dair çizdikleri bu imaj, İran’da etkili olsa da⁵²⁸, özellikle Suriye ötesinde etkili olmamışa benzemektedir. Bununla birlikte burada, hanların kullandıkları İslâmî imgelere değinilmeye ve bunların siyasetteki kullanımlarına örnekler verilmeye çalışılmıştır, ancak amaç onların tamamen siyasi emeller nedeniyle İslâmî bir görünüm sergilediklerini iddia etmek değildir. Gazan’ın da kardeşi Ölceytü’nün de geleneklerinden tamamen kopmadıkları doğrudur: örneğin Gazan’ın içkiye olan bağımlılığı sürdürdüğü gibi⁵²⁹ askerleriyle birlikte bir ağacın dallarına nişanlar bağlayıp etrafında dans etmesi ve bunu yaparken *eski Tanrı’larına dua etmesi* gibi uygulamalar devam etmişti.⁵³⁰ Buna ek olarak Gazan, Gâzâniyye adında, Ölceytü de Sultaniye adında şehirler inşa ettirmiş ve buralara türbelerini yaptırmışlardı, hatta bu yüzden bu şehirleri *türbe şehirler* olarak nitelendiren araştırmacılar dahi mevcuttu⁵³¹ ancak Ölceytü’nün türbesi İslâmî usullere göre kibleye bakmak yerine bozkır geleneklere göre kuzey-güney ekseninde inşa edilmişti.⁵³² Son han Ebû Sa’îd dahi fermanlarına “*Möngke Tengri-yin Küçün-dür*” ifadesiyle başlayıp ancak

⁵²⁴ Dahhâk hakkında bkz. Kürşat Demirci, “Dahhâk”, *DİA*, C. 8, İstanbul, 1993, s. 408-409.

⁵²⁵ Jackson, *Mongol Khans and Religious Allegiance*, s. 114.

⁵²⁶ Şebânkâreî, *Mecma’u’l-ensâb*, s. 185.

⁵²⁷ Şebânkâreî, *Mecma’u’l-ensâb*, s. 186.

⁵²⁸ Pfeiffer, bir zamanlar dünyanın sonunun habercisi olarak görülen Moğolların, ihtida ettikten sonra *kabul edilebilir* hükümdara dönüştüklerini belirtiyor. Bkz. Pfeiffer, *Confessional Ambiguity vs. Confessional Polarization*, s. 138; Melville de ihtidanın ve her türlü sanat dalına verilen önemin, İranlı bürokratların Moğollara daha da sadık olmalarını sağladığını belirtmektedir. Bkz. Charles Melville, “The End of the Ilkhanate and After: Observations on the Collapse of the Mongol World Empire”, *The Mongols’ Middle East: Continuity and Transformation in Ilkhanid Iran*, ed. Bruno De Nicola-Charles Melville, Brill, Leiden-Boston, 2016, s. 321-322.

⁵²⁹ Reşidüddin/Aka, s. 285; Reşidüddin/Rüşen, C. II, s. 1300.

⁵³⁰ Uyar, *İlhanlı Hükümdarlarının İslâm’a Girmesinde Rol Alan Türk Sûfileri*, s. 24.

⁵³¹ Michal Biran, “Rulers and City Life in Mongol Central Asia (1220-1370)”, *Turko-Mongol Rulers: Cities and City Life*, ed. David Durand-Guédy, Brill, Leiden-Boston, 2013, s. 258.

⁵³² Jackson, *The Mongols and the Islamic World*, s. 363.

ondan sonra “*Muhammed ümmetinin gücü ile*” sözleriyle devam ediyordu.⁵³³ Tüm bunlara bakıldığında onların sadece görünürde Müslüman oldukları ve İslâm’ı siyasetlerine alet ettikleri sonucunu çıkararak pek çok kişi olabilir⁵³⁴ lakin durumun böyle kestirilip atılması doğru bir yaklaşım olmayabilir. Onlar, atalarının yapmadığını yaparak bir dini benimseyip onun koruyucusu olduğunu duyurmakla kalmadılar, en başından beri tüm İslâm imparatorlarının uyguladığı bir İran/Sâsânî geleneği olan *din ve devlet iki kardeştir*⁵³⁵ formülünü hükûmetlerine dâhil ederek bölgeye adapte olmak için uğraştılar. Bunu yaparken de meclislerinde, hanelerinde, *hâbgâh*larında⁵³⁶ şeyhlere yer verdiler.

⁵³³ Abolala Soudavar, “The Mongol Legacy of Persian *Farmâns*”, *Beyond the Legacy of Genghis Khan*, ed. Linda Komaroff, Brill, Leiden-Boston, 2006, s. 413; bununla birlikte Özgüdenli’nin orijinalini ve Türkçe tercümelerini kritik metinle birlikte yayınladığı Ebû Sa‘îd’e ait dört *yarlığ*da “*Möngke Tengri-yin Küçündür*” ifadelerine rastlanmamaktadır. *Yarlığ*lara ulaşmak için bkz. Osman G. Özgüdenli, “İlhânî Hükümdarı Ebû Sa‘îd Hân’a Ait Dört Yarlığ”, *Belleten*, C. LXIX, S. 254, s. 65-116.

⁵³⁴ Örneğin Fragner, onların Yakın Doğu’da büyük bir siyasi faktör olarak kalmak istedikleri için İslâm’a *ayak uydurduklarını* belirtmektedir. Bkz. Fragner, *Ilkhanid Rule and Its Contributions to Iranian Political Culture*, s. 73-74; De Nicola’nın belirttiğine göre Alan Strathern de Moğolların tamamen ekonomik ve siyasi çıkarları için din değiştirdiklerini düşünenler arasındadır. Bkz. De Nicola, *The Role of the Domestic Sphere in the Islamisation of the Mongols*, s. 354.

⁵³⁵ Sâsânîler devrinde hükûmet ile Zerdüşî din adamları bir aradaydılar. Mes‘ûdî (öl. 956), *Mürücü’z-zeheb* adlı eserinde “Din ve krallık iki kardeştir ve hiçbirini diğerinden vazgeçemez. Din krallığın temelidir ve krallık da dini korur. Temeli ve hamisi olmayan her şey yok olur” diyor ve bu düşüncenin kaynağı olarak Sâsânî devlet geleneğini işaret ediyordu. Bkz. Ann K. S. Lambton, “Justice in the Medieval Persian Theory of Kingship”, *Studia Islamica*, No. 17 (1962), s. 96; Doğan da din ile devleti ikiz kardeşler olarak gösteren formülün Kur’an’da bulunmadığını özellikle belirtmektedir. Bkz. Nagihan Doğan, “*Dinin İktidarı İktidarın Dini: Hilafet, Siyaset ve İslâm (750-833)*”, İletişim Yayınları, İstanbul, 2021, s. 18-19.

⁵³⁶ Yatak odası anlamına gelen Farsça kelime. Bkz. Kanar, *Kanar Farsça-Türkçe Sözlük*, s. 668; Kelime, zaman zaman, kaynaklarda da *istirahatgâh* anlamında kullanılmıştır. Örnek için bkz. Kazvinî, s. 491.

3. BÖLÜM: İLHANLILAR ZAMANINDA TARİKAT VE SİYASET

3.1. SİYASETNÂMELER ÜZERİNDEN TASAVVUFUN SİYASETLE İLİŞKİSİ

İlhanlı hükümdarlarının şeyhler ve tarikatlarla kurdukları temas, yalnızca onları kendilerine İslâm'ı öğreten rehberler olarak seçmeleriyle sınırlı kalmamıştı. Sûfilerle ilişkileri bundan daha öteydi. Bazı aile üyelerinin, özellikle de kadınların, tarikatlarla ilişkisi oldukça samimi bir görünüm çiziyorken, erkekler daha ziyade bir *patron* rolü oynuyorlardı. İlhanlı dönemi, tarikatların hükûmetle en sıkı iletişimi tesis ettikleri bir dönemdi. Ancak burada hemen Ahmed Tegüder veya Gazan gibi şeyhler eliyle ihtida eden Moğol hükümdarları akla gelmemelidir. Bu dönemde İran'da öyle bir atmosfer hâkimdi ki, İslâmiyet ile hiçbir gönül bağı bulunmayan İlhanlar dahi gerek çağdaşları olan şeyhlerin gerekse yüzyıllar önce hayatlarını kaybetmiş olan ünlü mutasavvıfların türbelerinin önem ve kutsiyetinin farkındaydılar. Zaman zaman bu türbelerde dua ettikleri gibi şeyhlerle de diyalog kurabiliyorlardı.

Ancak İlhanlı hükûmeti ile şeyhlerin ilişkisini anlamak için öncelikle bu dünyaya dair her şeyden, özellikle de siyasi olanlardan kendini soyutlamayı amaç edinen tasavvuf öğretisinin nasıl siyasetle bu kadar iç içe hâle geldiğine, bu dünyayı reddetmeyi temel alan fikirlerin nasıl evrildiğine bir göz atmamız gerekiyor. Bu fikir evrimini takip etmenin en iyi yollarından biri, şüphesiz, sûfilerin hükümdarlara yazdıkları *siyasetnâme* türü eserleri incelemektir. Başer'in belirttiğine göre bu tür eserlere X. yüzyıldan itibaren ulaşmak mümkündür. Bu dönemin sûfilere valilere, halifelere ve diğer devlet görevlilerine, doğru yönetime dair tavsiyelerin bulunduğu eserler kaleme almışlardır.⁵³⁷ Ancak elbette burada, bu türün ilk örneklerini incelememize gerek yok, sadece sûfilerin erken dönemden itibaren bu tarz eserler yazmaya eğilimli olduklarını bilmemiz yeterlidir.

⁵³⁷ Başer, *Sûfiler ve Sultanlar*, s. 125-126.

Bununla birlikte bu bölüme bir sūfînin hükümdara sunduğu bir nasihat metni ile değil, içerisinde sūfilere de yer verilen ya da verildiğini söyleyebileceğimiz önemli bir siyaset metni ile başlanacaktır. Bunun için ilk bölümde tasavvufun meşruluk kazandığı belirtilen XI. yüzyıla kısa bir dönüş yapmamız gerekiyor.

İncelenecek olan ilk metin, ünlü vezir Nizâmülmülk'ün (öl. 1092) Sultan Melikşah'a sunduğu *Siyasetnâme*'dir. Önceki bölümde *Siyasetnâme*'nin yabancı efendileri bir İran ve İslâm hükümdarına dönüştürmek için hazırlanmış bir metin olduğu ve sık sık eski İran hükümdarlarının hatıralarına atıflar yaptığı belirtilmişti. Tasavvuf tarihi açısından bakıldığında bu metin, devrimci bir yenilik getirmemekle birlikte, sūfîlerin dikkate alınması, korunması ve desteklenmesi konusunda hükümdarı uyaran bir eser olması nedeniyle önemlidir. Eserine hükümdarın Tanrı tarafından seçildiğini ve dini ibadetlerin yerine getirilmesinin önemini vurgulayarak başlayan vezir, padişahın yapması gereken işleri “din işlerini araştırmak, farzları, sünnetleri gözetmek, Yüce Tanrı'nın emirlerini yerine getirmek, din âlimlerine hürmet etmek, onların geçimliğini beytülmalдан karşılamak, zahitlere, takva sahiplerine değer vermek”⁵³⁸ şeklinde sıralamaktadır. Bu pasajlar bize oldukça olağan görünebilir, zira bir İslâm hükümdarı için hazırlanan siyaset metinlerinde dine önem atfedilmesine dair vurguların bulunması kaçınılmazdır.⁵³⁹ Lambton da vezirin *doğru din* ile iktidar arasındaki bağa inandığını belirtmektedir.⁵⁴⁰ Ancak Nizâmülmülk'ün burada özellikle din âlimlerine devlet kasasından ödeme yapılması gerektiğini vurgulaması önemli olduğu gibi, bu durumun XI. yüzyılda güçlenmeye başlayan sūfilere işaret ettiğini rahatlıkla düşünebiliriz. Tabi şunu da unutmamak gerekmektedir ki bu dönem başta Bağdat olmak üzere pek çok İslâm kentinde vezirin adıyla anılacak olan medreselerin kurulduğu bir dönemdi ve büyük ihtimalle sūfîler dışında ulemadan da pek çok kişi kastediliyordu. Örneğin Ebû Sa'd Abdülkerim b. Ebû Bekr es-Sem'ânî, vezirin etrafında fakihlerin, hafızların ve din büyüklerinin bulunduğunu belirttikten sonra onu, herkesin kendisine yöneldiği bir *Kâbe*'ye

⁵³⁸ Nizâmülmülk, *Siyasetname*, s. 124.

⁵³⁹ Yazar'ın belirttiğine göre *siyasetnâme* yazarları, hükümdarlığın Allah'ın bir nimeti olduğu ve hükümdarın bunu koruması ve dindarlık konusunda hassas olması gerektiği konusunda hemfikirdirler. Bkz. Nurullah Yazar, “*Büyük Selçuklu Dönemi İslam Siyaset Düşüncesi: Siyasetnâmeler Bağlamında Bir Okuma*”, OTTO Yayıncılık, Ankara, 2020, s. 116.

⁵⁴⁰ Lambton, *Justice in the Medieval Persian Theory of Kingship*, s. 103.

benzetiordu.⁵⁴¹ Buna ek olarak metinde sûfilerin korunmasını belirten açık bir ifade geçmiyor. Peki öyleyse neden Nizâmülmülk'ün burada üstü kapalı bir şekilde sûfilere de kastettiğini düşünmeliyiz?

Bunu anlamamanın yolu vezirin hayat hikâyesinde yatmaktadır. Sultan Alp Arslan'ın (öl. 1072) veziri olarak Selçuklu Devleti'nde yükselen ve Melikşah (öl. 1092) döneminde de gücünün doruğuna ulaşan Nizâmülmülk, devleti, yeniden düzene soktuğu ve işlerlik kazandırdığı ıktâ sistemi gibi pek çok uygulamayla birlikte güçlendirmeyi hedeflemiş ve az önce belirtildiği gibi birçok önemli medresenin kurulmasına önayak olmuştur.⁵⁴² Ocak'ın, özellikle Mısır'dan yayılan ve İran'da da etkileri hissedilen Şîî düşüncelere karşı eğitim veren bu medreseler vasıtasıyla hükûmetin *Sünnî tasavvufa* sahip çıktığını belirtmesi bu anlamda önemlidir.⁵⁴³ Ayrıca yazar, Nizâmülmülk'ün sûfilere gerçekten sevdiğini ve zaman zaman onlara 8000 dinarı bulacak meblağlarda destek verdiğini de belirtmektedir.⁵⁴⁴ Zerrînkûb'un da vezirin, medreselerin yanı sıra "*tasavvuf manastırları*" yani hânkâhlar kurdurduğunu ve sonraki on yıllarda soyluların, şehzadelerin ve halifelerin onu takip ettiğini belirtmesi oldukça önemlidir.⁵⁴⁵

Dabashi, hukukçuların, yani ulemanın şehirli nüfus üzerinde oldukça etkili olduğu bu dönemde, zaten kırsalda etkinliğini arttırmış olan sûfî şeyhlerin de yavaş yavaş şehirlerde, özellikle esnaf loncaları arasında, söz sahibi olmaya başladığını belirtiyor ve vezirin fakihler ile sûfilere eşzamanlı olarak desteklediğine dikkat çekiyor.⁵⁴⁶ Tasavvufun meşruluk kazanmaya başladığı bu dönem, Nizâmülmülk tarafından da fark edilmiş olmalı ki sûfilerle yakınlaşmak konusunda oldukça ısrarcı davranmış ve bu durumu sultanlara aşılama çalışmıştır. O, şüphesiz tasavvuf tarihinde esen değişim rüzgârlarının ve bu

⁵⁴¹ İbnü'l-Adîm, "*Biyografilerle Selçuklular Tarihi: Bugyetü't-taleb fî Tarihi Haleb (Seçmeler)*", çev. Ali Sevim, TTK Basımevi, Ankara, 1982, s. 40.

⁵⁴² İktâ sistemi ve Nizâmülmülk hakkında bkz. Erkan Göksu, "*Selçuklu'nun Mirası: Gulâm ve İktâ (Kölelik mi, Efendilik mi?)*", Kronik Kitap, İstanbul, 2017, s. 137-138.

⁵⁴³ Ahmet Ocak, "*Selçuklu Dönemi Sûfiyye-Devlet İlişkileri*", *Orta Çağ'da Din ve Devlet: Doğu ve Batı Ekseninde*, ed. Ayşe Atıcı Arayancan, Yeditepe Yayınları, İstanbul, 2018, s. 61.

⁵⁴⁴ Ocak, *a.g.e.*, s. 76.

⁵⁴⁵ Zarrinkoob, *Persian Sufism in its Historical Perspective*, s. 159.

⁵⁴⁶ Dabashi, *Historical Conditions of Persian Sufism During the Seljuks Period*, s. 163.

öğretinin artan popülaritesinin farkındaydı. Nizâmülmülk'ün eserinin yanı sıra bu dönemde yazılmış bir başka *siyasetnâme/nasihatinâme* türündeki eserde, yani Keykâvus tarafından 1082'de tamamlanan *Kabusnâme*'de de Ebû Saîd-i Ebü'l-Hayr'ın (öl. 1049) bir sözüne atıf yapılmaktadır ki bu sözde Şeyh, insanlara *marifet ehli pirlerin* nasihatlerini dinlemelerini önermektedir.⁵⁴⁷ Tüm bunlar göstermektedir ki mutasavvıfların yazdıkları eserlerle yavaş yavaş meşruiyet kazanan tasavvuf öğretisi, aynı dönemde siyasi metinlerde de kendine yer bulmaya başlamıştır. Sûfiler, korunması, desteklenmesi ve danışılması gereken değerli kişiler olarak görülmeye başlandılar.

Tüm bunlara ek olarak görmekteyiz ki, büyük dedesi Ebû Saîd-i Ebü'l-Hayr'ın hayatını menkıbevi temalarla kaleme alan ve onu Tuğrul Bey ile buluşturan Muhammed b. Münevver, Şeyh'i Nizâmülmülk ile buluşturmaktan da geri kalmaz. Esere göre Nizâmülmülk, Ebû Saîd'i daha küçük bir çocukken Tus'un sokaklarında görür. Şeyh şehre gelmiştir ve Hristiyanların yaşadığı bir sokaktan geçerken o sırada orada bulunan Hasan'ı, yani Nizâmülmülk'ü göstererek “Kim ki dünyanın liderini görmek isterse, işte orada! Orada duruyor!” demiştir.⁵⁴⁸ Aynı metinde Nizâmülmülk açık bir şekilde “Başardığım her şeyi Şeyh Ebû Saîd-i Ebü'l-Hayr'a borçluyum” sözlerini söylemiştir.⁵⁴⁹ Sultanlar dışındaki siyaset adamlarının şeyhlere duydukları muhabbet de artık efsanevî biyografi kitaplarında şeyhin otoritesini güçlendirmek için kullanılan bir araca dönüşmüştür.

Muhammed b. Münevver'in kaleme aldığı biyografiyi bir kenara bırakıp yeniden daha somut bir metne dönelim. Selçuklu döneminde yazılan en kritik eserlerden biri, tasavvufa en büyük meşruluğu sağlayan âlim/Şeyh Gazzâlî'nin (öl. 1111) *Nasihatu'l-Mülük* adlı *siyasetnâmesidir*. Sultan Melikşah'ın oğlu Muhammed Tapar'a (öl. 1118) ithaf edilen

⁵⁴⁷ Keykâvus, “*Kabusnâme*”, çev. Mercimek Ahmed, haz. Orhan Şaik Gökyay, Kabalcı Yayınları, İstanbul, 2007, s. 91.

⁵⁴⁸ Mohammad Ebn-e Monavvar, *Asrâr al-Towhid*, s. 135.

⁵⁴⁹ Mohammad Ebn-e Monavvar, *Asrâr al-Towhid*, s. 173.

eser⁵⁵⁰ Dabashi'nin belirttiği gibi doğrudan hükümdara seslenir⁵⁵¹ ve ona Allah'ın kulu olduğunu⁵⁵² hatırlattıktan sonra bol bol iman, ibadet temalarına atıf yapar ve Nizâmülmülk'ten ayrı olarak sûfilere açık açık referans verir. Hatta bazı pasajlarda sûfilere önemine dair vurgular bulunmaktadır. Örneğin metinde, yöneticilerin uyması gereken dört şeyden bahsedilirken bunların içine *kalbinde dünyalık herhangi bir arzu bulunmayan* yaşlı kişilerin görüşlerine uyulması gerektiği fikri yerleştirilmiştir.⁵⁵³ Burada sûfilere kastedildiği oldukça açıktır. Bununla birlikte metinde insanlar arasında üç sadık grubun bulunduğu, bunların peygamberler, iyi huylu yöneticiler ve *aklını kaybetmiş mecnunlar* olduğu belirtilmektedir.⁵⁵⁴ Metin içerisindeki bu referanslarla sûfi-hükümdar ilişkisinin tesis edilmesi ve sûfilere *güvenilir danışman* portresinin yaratılması bir yana, başlı başına Gazzâlî'nin, yani dönemin en saygın sûfilerinden birinin siyasete dair böyle bir eser kaleme almış olması ve bunu bir sultana sunması tasavvuf-siyaset ilişkisinin gelişiminin gözler önüne serilmesi açısından önemlidir. Şeyhler ve sûfiler doğrudan bir siyaset adamı olarak değil de siyasileri yönlendirecek kişiler olarak karşımıza çıkmış bulunmaktadır.

XIII. yüzyıla geldiğimizde sûfilere sultan ve diğer yöneticileri uyarmak için *siyasetnâme* üretmelerinin adeta bir gelenek hâline geldiğini görmekteyiz. İlk bölümde Necmeddîn-i Kübrâ'dan ders aldığı belirtilen Necmeddîn-i Dâye (öl. 1256) Moğol istilası başladığında batıya kaçmış ve Anadolu'ya sığınmıştı. Burada *Mirsâdu'l-İbâd Mine'l-Mebde İle'l-Me'ad* adlı bir tasavvuf eseri kaleme alıp bunu devrin sultanı Alâeddin Keykubad'a (öl. 1237) sunmuştu. Eserin büyük bir kısmı sûfiler ve tasavvuf temalı olmakla birlikte beşinci fasıldan itibaren bir *siyasetnâme* metnini andırmaktadır. Melik ve vezirlerin tarikat ve tasavvufu nasıl ilişki kurması gerektiği üzerine yazan Dâye, iki tür padişah bulunduğunu, bunlardan ilkinin dünya padişahı olup onların *ilâhî kahır ve lütuf sıfatlarından* habersiz olduklarını, diğer grubun ise din padişahları olduğunu ve onların da *şeriat anahtarı* ve

⁵⁵⁰ H. Bekir Karlığa, "Gazzâlî: 5. Bölüm, Eserleri", *DİA*, C. 13, İstanbul, 1996, s. 524; Yaltkaya, eserin Sultan Sencer'e ithaf edildiğini belirtiyor olsa da bu yanlış görünmektedir. Yaltkaya'nın metni için *Nasihatu'l-Mülük* çevirisinin girişine bkz. İmam-ı Gazâlî, "*Mülkün Sultanlarına... (Nasihatu'l-Mülük)*", çev. Osman Şekerci, Büyüyenay Yayınları, İstanbul, 2020, s. 23.

⁵⁵¹ Dabashi, *The World of Persian Literary Humanism*, s. 106.

⁵⁵² İmam-ı Gazâlî, *Nasihatu'l-Mülük*, s. 34.

⁵⁵³ İmam-ı Gazâlî, *Nasihatu'l-Mülük*, s. 81.

⁵⁵⁴ İmam-ı Gazâlî, *Nasihatu'l-Mülük*, s. 130.

tarikât eliyle suretin büyük tilsimini açarak içlerine yerleştirdiklerini belirtmektedir.⁵⁵⁵ Ayrıca Dâye, padişahın üç hâlinin bulunduğunu, bunların ilkinin kendi nefsi ile olan hâli, diğerinin reaya ile olan hâli, sonuncusunun da Allah ile olan hâli olduğunu belirtmekte ve hükümdarın sınırları aşan harcama ve tutumlardan, Tanrı'nın varlığını reddetmekten ve *sapkınlıktan* men edildiğini hatırlatmaktadır.⁵⁵⁶ Bu esere bakıldığında aslında, bir sûfinin zihnindeki *sultan* imgesi ile karşı karşıya gelmekteyiz: dünya işlerini en doğru şekilde yerine getiren, ancak aynı zamanda bir sûfi kadar da *Allah'ın rızası* peşinde koşan *imanlı bir sultan*. O, zihnindeki bu imgeyi Müslümanların hâlen övgüyle andıkları Selâhaddîn-i Eyyubî'nin (öl. 1193) bir hikâyesi ile güçlendirir ve onun bir *dergâh* kurmak istediğini, ardından da Kadı Fadıl'ın önerisiyle vakıfların düzenlenmesini emrettiğini belirttikten sonra eseri okuyan hükümdara şunu hatırlatır: “Yakîn olarak bilmelidir ki padişahlığı zamanında vakıflarda meydana gelen her bir müşkülü Hak Teâlâ o padişahın soracaktır”.⁵⁵⁷ Ona göre vakıflar denetlenmeli ve *doğru kişilere* verilmelidir. Burada *doğru kişilerin* başını sûfilerin ve diğer tarikat ehli kişilerin çektiğini rahatlıkla düşünebiliriz. Böylelikle Dâye tasavvuf kurumlarının her türlü devlet desteğine açık olduğu mesajını veriyordu. Kendisi, Allah korkusu uğruna yalnız kalmanın gerektiğini, ancak aynı zamanda Allah tarafından seçilmiş *ilahî* desteğe sahip bir hükümdardan da tamamen kaçınılamayacağını belirtmişti.⁵⁵⁸ İlahi desteğe ve siyasi güce sahip bir *destekçi*.⁵⁵⁹

Bu bölümde incelenecek olan son isim Moğol istilası döneminde yaşamış olan Sa'dî-i Şîrâzî'dir (öl. 1292). Öncelikle Sa'dî'nin, genellikle, bir sûfi olarak değil de sûfi meşrep bir şair olarak incelendiğini hatırlatmak faydalı olacaktır. Onun meşhur eserleri *Bostan* ve *Gülîstan* bugün dahi öneminden hiçbir şey kaybetmiş ve hatta tercüme ve üzerinde yapılan akademik çalışmalar sayesinde hiç olmadığı kadar yaygınlık kazanmıştır: bu

⁵⁵⁵ Necmuddîn-i Dâye, *Mirsâdu'l-İbâd*, s. 340.

⁵⁵⁶ Necmuddîn-i Dâye, *Mirsâdu'l-İbâd*, s. 352.

⁵⁵⁷ Necmuddîn-i Dâye, *Mirsâdu'l-İbâd*, s. 368.

⁵⁵⁸ Devin DeWeese, “The Eclipse of the Kubravîyah in Central Asia”, *Iranian Studies*, Vol. 21, No. 1/2, 1988, s. 80.

⁵⁵⁹ Lambton'a göre Dâye, *iman krallığı* ile *dünya krallığının* tek bir kişide birleşmesi gerektiğine inanmaktadır. Onun için *krallık* demek, Allah'ın halifesi olmak demektir. Bununla birlikte yazar, Dâye'nin sûfiler ile hükümdarları birbirine yakınlıktırıldığını kabul etmektedir. Bkz. Lambton, *Justice in the Medieval Persian Theory of Kingship*, s. 110-111.

eserler okurlarını, asırlardır yaptıkları gibi, büyülemeye devam etmektedir.⁵⁶⁰ Peki bu Fars edebiyatının en meşhur iki eserinin türü tam olarak nedir? Her iki eser de incelendiğinde onların tasavvufî temaların ağır bastığı bir nasihat, hatta bir siyaset kitabı olduklarını söylemek yanlış olmaz. Johannes H. Kramers Sa'dî'nin oldukça pratik düşündüğünü ve bu düşünce yapısına göre tasavvuf öğretisinin onun için yalnızca ahlaki boyutta önem arz ettiğini belirtmektedir.⁵⁶¹ Yani şair, kişiyi sadece Tanrı'ya odaklayıp bu dünyadan soyutlamayı temel alan bu öğretinin ilkeleri vasıtasıyla ideal insan ve toplumu inşa etmeyi amaçlamaktadır. Amacı *öteki* dünyayı kurtarmak değil, *bu* dünyayı ahlaklı ve yaşanabilir hâle getirmektir. Onun pek çok grupta yakından alakalı olmasına rağmen kendisinin ne bir sûfî ne bir akılcı ne de bir filozof olarak nitelendirilemeyeceğini vurgulayan Katouzian da şairin tek arzusunun *yeryüzünde cennetin kurulması* olduğunu belirtmektedir.⁵⁶² Son olarak Browne'nin, özellikle *Gülistan*'ın bugüne kadar yazılmış en *Makyavelist* eserlerden biri olarak nitelemesi bu anlamda önemlidir.⁵⁶³ Eğer şairin, araştırmacıların belirttiği gibi düşündüğünü kabul edersek kendisinin en çok *bu dünyaya* yapılan yatırımları önemseydiğini söyleyebiliriz ki bu durum onu gerçek bir sûfî olarak ele almamız için yeterlidir. Öyle ki kendisi de okuruna, *Allah adamlarının sözlerini Sa'dî'den değil Sühreverdi'den dinle*, diyerek hem dönemin etkili şeyhlerinden Şehâbeddin'e atıf yapıyor hem de kendisinin bu alanda o kadar etkin olmadığını belirtiyordu.⁵⁶⁴

Sa'dî hakkında yazarlar şairin, pek çok İslâm âliminin aksine, devletin neden var olduğunu sorguladığını ve kralı Tanrı tarafından görevlendirilmiş bir yönetici olarak değil de toplumun refah ve güvenliğini sağlayan bir *işçi* olarak gördüğünü belirtirler.⁵⁶⁵ O, *Beş*

⁵⁶⁰ Dabashi, *Bostan* ve *Gülistan*'ın Fars edebiyatının en büyük edebi şaheserlerinden ikisi olarak saymaktadır. Bkz. Dabashi, *The World of Persian Literary Humanism*, s. 155; Browne de hiçbir İranlı yazarın Sa'dî kadar ünlenmediğini belirtmektedir. Bkz. Browne, *A Literary History of Persia*, Vol. II, s. 525.

⁵⁶¹ Kramers'dan alıntılan Homa Katouzian, "Sufism and Sa'di, and Sa'di on Sufism", *The Heritage of Sufism: The Legacy of Medieval Persian Sufism (1150-1500)*, Vol. II, ed. Leonard Lewisohn, Oneworld Publications, Oxford, 2003, s. 191.

⁵⁶² Homa Katouzian, "Sa'di on Love and Morals", *The Coming of the Mongols*, ed. David O. Morgan-Sarah Stewart, I. B. Tauris, London-New York, 2018, s. 123.

⁵⁶³ Browne, *A Literary History of Persia*, Vol. II, s. 526.

⁵⁶⁴ Sadi, "*Bostan*", çev. Hikmet İlaydın, Millî Eğitim Basımevi, İstanbul, 1985, s. 106.

⁵⁶⁵ Mehrzad Boroujerdi, "Giriş", *Siyasetname: İslami Bir Devlet İdaresi Teorisi (Modern Orta Doğu'nun Fikrî ve Siyasi Tarihi)*, ed. Mehrzad Boroujerdi, çev. Salim Korkmaz, Albaraka Yayınları, İstanbul, 2021, s. 22.

Meclis adlı eserinde insanlara “*Ey Civânmerd*”⁵⁶⁶ şeklinde hitap ederken ve onlara zaman zaman tasavvufî yaşamı ve fakirliği önerirken⁵⁶⁷ yazmış olduğu *Nasihatü'l-Mülûk* adlı *siyasetnâmesinde* hükümdara, topluma ve *bu dünyaya* karşı sorumlulukları olduğunu hatırlatmakta ve ancak başkalarına zarar vermedikçe ibadetle meşgul olması gerektiğini belirtmektedir.⁵⁶⁸ Sa’dî’nin bu *siyasetnâmesi*, yine sûfilerden bahsedilen bir eser olma hüviyetine sahip olmasının yanı sıra hükümdara verilen ilk öğütler tekke gibi binaların inşa edilmesi ve din alimlerinin gözetilmesi üzerinedir.⁵⁶⁹ Ayrıca hükümdara dervişlerin anlattıklarının muhakkak dinlenmesi gerektiği de belirtilmektedir.⁵⁷⁰ Ancak bu, metnin tamamen dinî ve tasavvufî temalarla dolu olduğunu düşünmemize neden olmamalıdır. Metin üzerinde çalışan Shomali ve Boroujerdi, yalnızca birkaç maddede hükümdar-din adamı ilişkisine vurgu yapıldığını, genel olarak ise halk-hükümdar ilişkisinin temel alındığının altını çizmektedirler.⁵⁷¹ *Bostan*’da da şair açıkça “Bu meydanda saadet topunu kapan, halkın rahatı için çalışandır” diyordu.⁵⁷² Tüm bunların nedeni Sa’dî’nin zihninde, hükümdarın var olmasının tek nedeni olarak halkın korunması gerektiğine dair olan inancıdır.⁵⁷³ Dinle ilgili uygulamaların önemsiz olması söz konusu olamazdı elbette, ancak öncelik bakımından daha gerideymiş gibi görünüyor.

Tüm bu eserleri, bize Sa’dî’nin aslında kim olduğu ve ne inşa etmek istediğine dair önemli ipuçları veriyor. Şairin daha yaşanabilir, ahlaklı bir toplum tahayyülünün ardında, İslâm âlemini, Akdeniz’den giren Haçlılar ile kısa sürede Türkistan ve İran’ı ele geçirip Akdeniz’e ulaşmayı amaçlayan Moğollar arasında yaşadığı siyasi, ticari ve sosyal çöküşten arındırma ihtiyacı da etkili olmuş olmalıdır. Öyleyse İlhanlı yönetimine de

⁵⁶⁶ *Civânmerd* (جوآنمرد) Farsça’da *yiğit, cömert, delikanlı* gibi anlamlara gelirken *Civânmerdî* (جوآنمردی) tasavvuf tarihinde Ahilik ve fütüvvet ile eş anlamlı bir kelimedir. Burada Sa’dî, okuruna “*civânmerd*” şeklinde seslenirken şüphesiz hayalini kurduğu toplumdaki o dürüst insan tipine gönderme yapıyordu. Kelime için bkz. Kanar, *Kanar Farsça-Türkçe Sözlük*, s. 583; Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s. 140.

⁵⁶⁷ Sa’dî-yi Şirâzî, “*Beş Meclis ve Akıl ve Aşk Risalesi*”, çev. Turgay Şafak, Büyüyenay Yayınları, İstanbul, 2016, s. 59.

⁵⁶⁸ Sa’dî-yi Şirâzî, “*Hükümdarlara Öğütler (Nasihatü'l-Mülûk)*, Şeyh Sa’dî’nin Abaka Hân’a Yazdığı *Nasihatnâme, Takrirat-ı Selâse*”, çev. Turgay Şafak, Büyüyenay Yayınları, İstanbul, 2016, s. 47.

⁵⁶⁹ Sa’dî-yi Şirâzî, *Nasihatü'l-Mülûk*, s. 43.

⁵⁷⁰ Sa’dî-yi Şirâzî, *Nasihatü'l-Mülûk*, s. 56.

⁵⁷¹ Alireza Shomali-Mehrzaad Boroujerdi, “Sadi’nin Hükümdarlara Öğütler Risalesi Hakkında”, *Siyasetname: İslami Bir Devlet İdaresi Teorisi (Modern Orta Doğu’nun Fikrî ve Siyasi Tarihi)*, ed. Mehrzaad Boroujerdi, çev. Salim Korkmaz, Albaraka Yayınları, İstanbul, 2021, s. 59.

⁵⁷² Sadi, *Bostan*, s. 67.

⁵⁷³ Shomali- Boroujerdi, *a.g.e.*, s. 55.

tanıklık eden Sa'dî'nin doğrudan bu hükûmeti muhatap alması kaçınılmazdı. Keza öyle de olmuş, meşhur şair, Hülegü'nün oğlu İlhan Abaka'ya kısa bir *nasihatnâme* sunmuştur. Şair ile hükümdarın tanışmaları, kaynaklardan anlaşıldığına göre Sahib Divan Şemseddin Cüveynî vasıtasıyla gerçekleşmiştir. Cüveynî hâlihazırda Sa'dî'ye karşı büyük bir hürmet besliyordu. Aynı şekilde şairin de kendisine “*evladım*”⁵⁷⁴ şeklinde hitap ettiğini aralarında gerçekleştirilen mektuplaşmalardan biliyoruz. Sahib Divan nihayet günün birinde içten bir saygı duyduğu şairden Abaka'yı da haberdar etmiş ve İlhan'ın da ona karşı hayranlık duymasına neden olmuştur. Rivayete göre Abaka ile konuşma fırsatı yakalayan Sa'dî, ona, ancak halkı gerçekten korursa helal kazanç elde edebileceğini, eğer gerçek bir *çoban* değilse de aldığı vergilerin zehir olacağını belirten bir dördlük okumuştur.⁵⁷⁵ Bununla kalmayan şair, belirtildiği üzere, İlhan'a kısa bir *nasihatnâme* sunmuştur. Metin, Abaka'nın *adil bir sultan olduğu* varsayımı ile başlar ve güçlü düşmanlarla savaşmak konusunda ısrarcı olunmaması gerektiği⁵⁷⁶, halkın ve tüccarların mallarına nasıl muamele edilmesi gerektiği⁵⁷⁷ gibi devrin önemli toplumsal ve siyasal sorunlarına dikkat çekerek devam eder. Şairin İlhan'a verdiği öğütlerden biri de “İç dünyasını hem halk hem de Hakk ile dürüst kılmalı” şeklindedir.⁵⁷⁸

Sa'dî, bu metinde de Tanrı ve ibadet hakkındaki öğütlerine yer ayırmıştır ancak diğer eserlerinden farklı olarak burada sûfilere doğrudan yapılan bir atıf bulunmamaktadır. Bunun nedeni eserin çok kısa tutulmuş olmasından ziyade Abaka'nın babası Hülegü ve atalarının geleneklerine ne kadar bağlı olduğunun ve İslâmiyet ile bir gönül bağının bulunmayışının şair tarafından biliniyor oluşu olabilir. Bunun yanı sıra, Sa'dî, en başından beri belirtildiği gibi İran toplumunun müreffeh bir yaşama kavuşmasını istiyordu, İlhan'a da bunun yollarını öğütlemek ve önermekle yetinmiş ve belki de kendisinin anlayamayacağı bir öğretiyi olan tasavvufa dair atıflar yapmanın Abaka üzerinde bir etkisinin olmayacağını düşünmüş olabilir. Buradaki tasavvufî vurguların noksanlığına

⁵⁷⁴ Sa'dî-yi Şirâzî, *Nasihatü'l-Mülûk*, s. 92.

⁵⁷⁵ Shomali- Boroujerdi, *a.g.e.*, s. 56.

⁵⁷⁶ Sa'dî'nin bu metni Turgay Şafak'ın çevirdiği *Nasihatü'l-Mülûk* ile birlikte basılmıştır. İlgili kısım için bkz. Sa'dî-yi Şirâzî, *Nasihatü'l-Mülûk*, s. 81-82.

⁵⁷⁷ Sa'dî-yi Şirâzî, *Nasihatü'l-Mülûk*, s. 82.

⁵⁷⁸ Sa'dî-yi Şirâzî, *Nasihatü'l-Mülûk*, s. 85.

rağmen Sa'dî'nin bu fikirler ile siyaset ehlini birleştirmek konusunda aslında ne kadar titiz olduğunu biliyoruz.

Sa'dî'nin eserleri Cüveynî üzerinde şüphesiz bir etki bırakmıştır ancak İlhan Abaka üzerinde ne derece etkili olduğu konusunda bir şeyler söylemek mümkün görünmüyor. Ancak modern araştırmacıların bir sûfi olarak değerlendirmedikleri, ancak çağdaşları tarafından şeyh olarak anılan, hatta Cüveynî tarafından *âriflerin şeyhi* olarak tanıtılan Sa'dî'nin tasavvuf temalı siyaset kitapları yazmış olmasını, sağlam adımlarla gelişmekte olan bu geleneğe, yani siyaset ile tasavvufu birleştirme geleneğine yaptığı önemli bir katkı olarak değerlendirmek mümkündür.

Giderek şehirlerde yer edinen sûfi gruplar ve onların kendilerine özel olan mekânların, yani hânkâhların, yayılması siyasilerin de dikkatini çekmeye ve onlar tarafından önemsenmeye başlanmalarına neden oldu. Selçuklu İran'ında medreseler gelişti, ancak devlet eliyle hânkâh yapımına da özen gösterildi. Anjum'un belirttiğine göre bu durum, yani devletlerin hânkâh yapımına özen göstermesi, bu grupların siyasallaşmasını da beraberinde getirdi, zira kurumun başına kimin atanacağına da devlet yetkilileri karar vermeye başlamıştı.⁵⁷⁹ Tüm bunlar olurken sûfilerin siyasete bakışı ikiye ayrıldı. Bazıları en başından beri bu dünyayı ve siyaseti reddeden öğretiyi sadık kalmayı tercih ederken pek çok sûfi, siyasi güce sahip kişileri olumlu yönde etkilemek ve onları *doğru* yola sokmak maksadıyla onlarla iletişime geçmeyi amaç edindi. Bununla birlikte bazı hükümdarlar da onları *kontrol etmeyi* önemli gördüler. Tüm bunların sonucunda Anjum'un belirttiği üzere bu iki grup arasında karşılıklı bir alışveriş, bir ticaret oluşmuş ve bu durum fakihlerin, ulemanın, kelâmcıların geleneksel otoritesini zayıflatmıştır.⁵⁸⁰

Selçuklularla başlayan süreç Zengîler ve Eyyûbiler tarafından devam ettirilmişti. Hârizmşah dönemi fermanlarına baktığımızda toplumun adaletini sağlayacak sekiz

⁵⁷⁹ Tanvir Anjum, "Sufism in History and its Relationship with Power", *Islamic Studies*, Vol. 45., No. 2, Summer 2006, s. 245.

⁵⁸⁰ Anjum, Sufism in History and its Relationship with Power, s. 257-260.

gruptan birini *sûfî üstadlar* oluşturuyorlardı.⁵⁸¹ Tüm bu gelişmeler sonucunda Schimmel'in XI. yüzyılda önem kazanmaya başladığını ve İslâmî idealler ile eski İran'ın siyasi bilgeliğini harmanladığını belirttiği *siyasetnâme* metinlerinde⁵⁸² sûfilere yer verildiği gibi bizzat sûfiler bir *siyasetnâme* yazarlarına dönüştüler. İlhanlılar İran'a geldiklerinde bu akım çoktan en meşhur eserlerini vermiş ve İran siyasi geleneğinin bir parçası hâlini almıştı. Bozkır kökenli yeni efendiler de, öncekilerin yaptıkları gibi, İranlılaşma ve İslâmlaşma serüvenlerinde bu düzenin bir parçası olacak ve siyasetlerine hâlihazırda siyasi bir tecrübe edinmiş ve bu birleşmeye açık olan sûfî grupları dâhil edeceklerdi.

3.2. VUZERÂ VE MEŞÂYİH

İlhanların İslâmlaşmasında en önemli figürlerin şeyhler olduğunu bir önceki bölümde görmüştük. İhtida hikâyelerinin ana kahramanları hep şeyhler olmuştur. Ancak şeyh ile hükümdar arasında köprü vazifesini görenler kimlerdir? Sonuçta İlhanlılar İran'a bölgeye ve İslâmiyet'e kısmen yabancı kişiler olarak gelmişlerdi ve İranlı bürokratlar onlara rehber olma vazifesini üstlenmişlerdi. İşte bu noktada başta vezirlik makamı olmak üzere, devlette kritik pozisyonlara sahip, hükümdara yakın bulunan bu İranlı bürokratların sûfiler ve tarikatlarla olan diyaloglarının hükümdarların tasavvuf ve tarikatlarla olan ilişkilerini de muhakkak etkilemiş olduğunu söyleyebiliriz. XIII. yüzyılın ortalarına kadar çoktan devletle etkileşime geçmiş bulunan tarikatların, İlhanlı bürokratlarıyla olan ilişkileri, vezirlerin şeyhlere olan yaklaşımları ve zaman zaman birer *patron* rolüne bürünmeleri, onlardan İranlılaşmayı ve İslâmlaşmayı öğrenen İlhanlıları etkilemiş ve onlar için bir model olmuş olmalıdır.⁵⁸³

⁵⁸¹ Burada Sultan Tekiş'in (öl. 1200) münşii el-Bağdadî'nin derlediği münşeat mecmuasını inceleyen Arjomand, bu sekiz grubu şöyle sıralamaktadır; Peygamber'in soyundan gelenler, imamlar ve âlimler, hakimler, *sûfî üstadlar*, halk arasındaki yetenekli kişiler (havas gruplar), çiftçiler, zanaatkârlar, kabile mensupları veya askerler. Detaylı bilgi için bkz. Said Amir Arjomand, "İslam Hukukunun Kaynakları Bağlamında Farişi-İslami Siyasi Etik", *Siyasetname: İslami Bir Devlet İdaresi Teorisi (Modern Orta Doğu'nun Fikri ve Siyasi Tarihi)*", ed. Mehrzad Boroujerdi, çev. Salim Korkmaz, Albaraka Yayınları, İstanbul, 2021, s. 86.

⁵⁸² Annemarie Schimmel, "The Ornament of the Saints: The Religious Situation in Iran in Pre-Safavid Times", *Iranian Studies*, Vol. 7, No. 1/2, Winter-Spring 1974, s. 90.

⁵⁸³ Keyanî de Moğolların tasavvuf *mesleğine* ilgi duymalarında İranlı vezirlerin rolünün çok büyük olduğunu düşündüğünü belirtmektedir. Bkz. Keyanî, *Hankahlar Tarihi*, s. 242.

Burada ilk incelenmesi gereken isim Hülegü'nün İsmâîlîler üzerine gerçekleştirdiği başarılı seferlerin sonucunda yanına aldığı Şîî âlim Nasîrüddin Tûsî'dir (öl. 1274). Onun Bağdat'ın alınması konusunda Hülegü'yü desteklediği ve kendisine Merâgâ'da bir rasathâne tahsis edildiği bilinmektedir. Şüphesiz Tûsî yetenekleri ve bilgisiyle Hülegü'yü etkilemiş ve İlhan'ın danıştığı, fikirlerini önemseydiği biri olmuştur. Örneğin kendisinin bu dönemde ekonomi hakkında bir metin hazırladığı bilinmektedir. Bu metinde Tûsî, hükümdarlığın kılıç ehli ile kalem ehline dayalı olduğunu belirttikten sonra kalem ehli grupların başında din adamlarının bulunduğunu⁵⁸⁴, hemen ardından da felsefecilerin-astronomların-tıpçıların ve vezirlerin-hukukçuların geldiğini belirtmektedir.⁵⁸⁵ Bununla birlikte daha çok İslâmî usullere göre düzenlenen bu ekonomi metninde Tûsî, yazdıklarının Cengiz *yasası* ve Moğol âdetleriyle çelişmediğini de belirtmeye çalışıyordu. Bu nedenle metnin Farsça ve İngilizcesini yayınlayan ve birer de kritik hazırlayan yazarlar “İmam'a ait olan haklar, kafir bir fatihe devrediliyordu” yorumunda bulunmaktadır.⁵⁸⁶ Peki bu metnin çalışma konumuzla ilgisi nedir? Kimlerden nasıl ve ne kadar vergi alınması gerektiğini açıklayan âlim, kimlerden vergi alınmaması gerektiğine de değişmiştir. Buna göre beş gruptan vergi alınmamalıdır ve bunlardan birisi de *dervişlerdir* (درویشان).⁵⁸⁷ *Dervişler* dördüncü sraya yerleştirilmişlerdir, ilk sırada ise Müslüman ve Hristiyan din adamları bulunmaktadır.⁵⁸⁸ Doğrusu hâlihazırda din adamlarına ilk sıra verilmiş olmasına rağmen onların ardından *dervişlerin* ayrı bir kategoride sunulması önemlidir. Bu durum ulema-sûfî ayrımını gözler önüne serdiği gibi *dervişlerin* unutulmaması gerektiğini vurguluyordu.

Tûsî'nin tasavvuf ehlinde böyle bir pozisyonda bahsetmesi önemli olmakla birlikte kendisinin de bu konulardan çok uzak olmadığı anlaşılmaktadır. Örneğin o, *vahdet-i*

⁵⁸⁴ Metnin Farsçasında “اهل دین” olarak geçmektedir. Bkz. M. Minovi-V. Minorsky, “Nasîr ad-Dîn Tûsî on Finance”, *BSOAS*, Vol. 10, No. 3 (1940), s. 758.

⁵⁸⁵ Minovi-Minorsky, *a.g.m.*, s. 771.

⁵⁸⁶ Minovi-Minorsky, *a.g.m.*, s. 780.

⁵⁸⁷ Minovi-Minorsky, *a.g.m.*, s. 763.

⁵⁸⁸ Beş gurubun tamamı Müslüman ve Hristiyan din adamları, yaşlı insanlar, hasta ve engelli insanlar, *dervişler* ve çocuklar tarafından oluşturulmuştur. Bkz. Minovi-Minorsky, *a.g.m.*, s. 776.

vücûd düşüncesinin en önemli temsilcilerinden Sadreddin Konevî (öl. 1274) ile *metafizik* üzerine mektuplaşmış, onun yazdığı eserlere cevaplar vermiştir. Ancak bunu yaparken o, özellikle eski İslâm filozoflarına atıflar yapmış ve Konevî'nin savlarını felsefî açıdan cevaplamaya gayret etmiştir.⁵⁸⁹ Aslında bu mektuplar bize Tûsî'yi nasıl görmemiz gerektiği hakkında ipucu vermektedir. Buna göre âlim, tasavvuf kültürüne ve öğretisinin ilkelerine kesinlikle uzak olmamakla birlikte kişinin kurtuluşu ve ahlaklı bir toplumun oluşması konusunda daha çok felsefeye güveniyordu. Antik Yunan filozoflarından Platon (Eflâtun) (öl. M. Ö. 347) ve Aristoteles (öl. M. Ö. 322) gibi isimlere bol bol atıf yaptığı *Ahlâk-ı Nâsirî* adlı eserinde bunu oldukça iyi görmekteyiz. Mamafih bu eserinde Tûsî çok önemli bir şey yapar. *Tabii ölüm* ile *iradî ölüm*⁵⁹⁰ arasındaki farka değindiği bir bölümde Platon'un “İradî olarak öl ve tabîi olarak yaşa!” sözünün ardından tasavvufun esasını oluşturun “Ölmeden önce ölünüz” formülünü bir arada kullanır.⁵⁹¹ İşin tuhafı genel olarak İslâm Peygamberine⁵⁹² ait olduğu düşünülen bu sözü Tûsî, *mutasavvıf hakimlerin sözü* olarak aktarmaktadır.⁵⁹³

Ahlâk-ı Nâsirî'den sonra İlhanlı veziri Şemseddin Cüveynî'nin arzusu ve desteği üzerine *Esvâfu'l-Esrâf* adlı bir eser daha kaleme alan Tûsî, burada oldukça kısa ve basit bir şekilde *seyr u sülûk*⁵⁹⁴ öğretisini işlemektedir. Eserin bölümlerinden birini tamamen *züht* öğretisine adayan Tûsî, zâhid olmak isteyen kişinin devlet adamlarından da uzak durması gerektiğini vurguladıktan sonra cennet veya cehennemi düşünen kişilerin, her ne kadar öyle görünseler ve öyle olduklarını söyleseler de gerçek bir sûfî olamayacaklarını

⁵⁸⁹ İkili arasındaki mektuplar dilimize çevrilmiştir. Bkz. “*Konevî ile Tûsî Arasında Metafizik Üzerine Mektuplaşmalar (el-Müraselât)*”, çev. Ekrem Demirli, Kapı Yayınları, İstanbul, 2014.

⁵⁹⁰ İstekli ölüm yani dünyevi hayata bağlı şehvetlerden kaçınarak hayatta kalmak.

⁵⁹¹ Nasîruddin Tûsî, “*Ahlâk-ı Nâsirî*”, çev. Anar Gafarov-Zaur Şükürov, Litera Yayıncılık, İstanbul, 2021, s. 170.

⁵⁹² Bu hadis hakkında Sultan Veled'in (öl. 1312) eserinde bir açıklama mevcuttur. Genel olarak tasavvufun özünü yansıtan bu hadis, zaman içerisinde her mutasavvıfın üzerinde durduğu bir kaideye dönüşmüştür. Sultan Veled de şöyle demiştir “Ölümden önce ölen kişidir canını kurtaran; odur Tanrı lütfuyla dirilen”. Bkz. Sultan Veled, “*İbtidâ-Nâme*”, çev. Abdülbâki Gölpınarlı, İnkılâp Yayınları, İstanbul, 2014, s. 118; aynı şekilde İbn Haldûn (öl. 1406) da bu hadise oldukça önem atfetmekte ve sözün Peygamber'e ait olduğunu bildirmektedir. Bkz. İbn Haldun, “*Tasavvufun Mahiyeti: Şifâu's-sâil li-tehzibi'l-mesâil ve Mukaddime'de tasavvuf ilmi*”, haz. Süleyman Uludağ, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2019, s. 147.

⁵⁹³ Nasîruddin Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, s. 170.

⁵⁹⁴ Tanrı'ya ulaşmak için bir rehberin eşliğinde gerçekleştirilen manevi yolculuk. Bu *yolda* ilerlemenin kaidesi nefsin kötü huylarından tamamen arındırılmasıdır. Daha fazlası için bkz. Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s. 316.

belirtmektedir.⁵⁹⁵ Eserin çevirmeni Gafarov'un, giriş kısmında, çalışmanın muhtevasının tasavvufi olduğunu belirtiyor olması bu anlamda önemlidir.⁵⁹⁶ Tûsî'nin eserlerine bakış attığımızda, az önce belirtildiği gibi, onun gerçekten de tasavvuf öğretisine uzak olmadığını ve zaman zaman bu öğretiyi ahlaklı insanı ve toplumu oluşturmak için kullandığını görüyoruz. Ancak yine de kendisini bir mutasavvıf yazar olarak göremeyiz. Eserleriyle İlhanlı sarayına dervişlerin önemini ve tasavvufun mantığını öğreten Tûsî'yi, Dabashi'nin belirttiği gibi *filozof vezir* olarak nitelemek en doğrusudur.⁵⁹⁷

İlhanlıların en önemli bürokratlarından Şemseddin Cüveynî'ye geldiğimizde gerçek bir *patron* görmekteyiz. Kendisi özellikle İlhan Abaka döneminde oldukça etkiliydi ve daha önce bahsedildiği gibi İlhanlıların ilk Müslüman hükümdarı Ahmed Tegüder'in destekçisiydi. Hatta bu nedenle Tegüder'i devirip tahta çıkan Argun'un kendisine zarar vereceğinden endişelenip Hindistan'a kaçmayı düşünmüştü.⁵⁹⁸ Ne var ki hakikaten kendisi bu dönemde, Abaka'yı zehirlediğine dair iddiaların ardından 1284'te idam edilmiştir.

Araştırmacılar Cüveynî'nin çok ciddi bir mal varlığına sahip olduğunu belirtmektedirler. Hatta bazı araştırmacılara göre görevde kaldığı 20 yılı (1263-84) aşkın süre içerisinde devletin iki yıllık gelirlerine eşit bir miktarda, yani 40 milyon dinar civarında bir servet edinmişti.⁵⁹⁹ Cüveynî'nin serveti tam olarak ne kadardır bunu ölçemeyiz ancak kendisinin, şairlere ve mutasavvıflara sahip çıktığını, onları büyük bir gayretle desteklediğini rahatlıkla belirtebiliriz. Lane, bu durumun Moğol istilasıyla zor bir dönem geçiren Azerbaycan bölgesindeki kültürel canlanmayı teşvik ettiğini belirtmektedir.⁶⁰⁰

⁵⁹⁵ Nasîruddîn Tûsî, “*Seçkinlerin Ahlâkı (Evsâfu'l-Aşrâf)*”, çev. Anar Gafarov, İz Yayıncılık, İstanbul, 2017, s. 63.

⁵⁹⁶ Nasîruddîn Tûsî, *Evsâfu'l-Aşrâf*, s. 28.

⁵⁹⁷ Dabashi, *The World of Persian Literary Humanism*, s. 143.

⁵⁹⁸ Tahsin Yazıcı, “Cüveynî, Şemseddin”, *DİA*, C. 8, İstanbul, 1993, s. 145.

⁵⁹⁹ “*İran Tarihi: En Eski Çağlardan Yirminci Yüzyıla*”, ed. Mihail Sergeyeviç İvanov, çev. Hasan Demiroğlu, Selenge Yayınları, İstanbul, 2021, s. 173-174.

⁶⁰⁰ Lane, *Early Mongol Rule in Thirteenth-Century Iran*, s. 226.

Az önce belirtildiği üzere Cüveynî, Tûsî'yi İslâm dini ve tasavvufî öğretiler hakkında bir eser yazması konusunda desteklemişti. Ayrıca kendisinin ve kardeşi Atâ Melik Cüveynî'nin (öl. 1283) Sa'dî-i Şîrâzî'ye çok hürmet gösterdiklerinden ve onun sözlerini önemsediklerinden de bahsedilmişti. Hatta şairin Şemseddin'e "evladım"⁶⁰¹ şeklinde seslendiği göz önünde bulundurulursa aralarındaki ilişkinin mahiyeti daha iyi anlaşılmaktadır. Sa'dî'nin İlhan Abaka ve onun adına çalışan Cüveynî kardeşler ile kurduğu iletişim birilerini rahatsız etmiş olmalı ki ilerleyen dönemlerde şairi bir "dalkavuk" olarak nitelendirenler dahi olacaktı.⁶⁰²

Sahib Divan'ın, dönemin bu iki meşhur ismiyle kurduğu münasebet önemli olmakla birlikte, kendisinin başka mutasavvîf şairler arasından da sıkı dostları olduğu bilinmektedir. Bunlardan birisi bir zamanlar Anadolu'da da bulunmuş olan ve Kalenderîlerle Hindistan'ı dolaşan Fahreddîn-i Irâkî'dir (öl. 1289). Devletşah (öl. 1494/95 [?]) onun, yüzünü beğendiği bir erkek çocuğuna insanların yanlış anlayabileceği bir şekilde bakarken kendisini yakalayan Şeyh Şehâbeddin Sühreverdî (öl. 1234) tarafından Hindistan'a yollandığını belirtmektedir.⁶⁰³ Pek çok eser yazan Irâkî, en çok *Lemaât* adlı eseriyle tanınmaktadır. *Vahdet-i vücût* inancını benimsemiş bulunan Irâkî⁶⁰⁴, bu meşhur eserinde İbnü'l-Arabî'ye (öl. 1240) de atıf yapmaktadır.⁶⁰⁵ Bununla beraber Irâkî eserlerinde Cüveynî'den övgüyle bahsetmektedir. Örneğin *Uşşâknâme (Aşknâme yâ Dehnâme)* adlı eserinde Cüveynî'den *İslâm'ın başı, Arap'ın kıvancı, Acem'in güzelliği, Cihân'ın başı, Günümüzün Âsaf'ı*⁶⁰⁶ olarak bahsetmektedir.⁶⁰⁷ Nefisî adı geçen eserin Irâkî tarafından Cüveynî'ye ithaf edildiğini belirtmektedir.⁶⁰⁸

⁶⁰¹ Sa'dî-yi Şîrâzî, *Nasihâtü'l-Mülûk*, s. 92.

⁶⁰² Lane, *Early Mongol Rule in Thirteenth-Century Iran*, s. 200.

⁶⁰³ Devletşah, *Tezkiretü's-Şuarâ*, s. 283-285.

⁶⁰⁴ Orhan Bilgin, "Fahreddîn-i Irâkî", *DİA*, C. 12, İstanbul, 1995, s. 85.

⁶⁰⁵ Fahrüddîn-i Irâkî, "*Pariltılar (Lemaât)*", çev. Saffet Yetkin, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul, 1948, s. 89.

⁶⁰⁶ Âsaf b. Berahyâ, Hz. Süleyman'ın veziriydi. İslâmiyet'ten sonra adı, vezirlik makamı ile ilişkilendirildi ve bu makamın karşılığı olarak kullanılmaya başlandı. Daha fazlası için bkz. Mehmet İpşirli, "Âsaf", *DİA*, C. 3, İstanbul, 1991, s. 455.

⁶⁰⁷ Fahreddîn-i Irâkî, "*Kolliyât-ı Dîvân-ı Şeyh Fahreddîn İbrâhîm Hemedânî Mutehallis be Irâkî*", ta'likât M. Dervîş, mukaddime Sa'îd-i Nefisî, Sâzmân-ı İntişârât-ı Câvidân, Tehrân, 1362, s. 308.

⁶⁰⁸ Fahreddîn-i Irâkî, *a.g.e.*, s. XXIX.

İrâkî dışında Hâce Hümâmüddin-i Tebrizî (öl. 1314) ve pek çok mutasavvıf şair Cüveynî adına şiirler ve methiyeler yazmışlardır. Tebrizî, ölümü üzerine yazdığı mersiyede Sahib Divan için “İkbâlin dayanağı, devletin rehberi” şeklinde bahsetmektedir.⁶⁰⁹ Buna ek olarak Tebrizî’nin yalnızca Şemseddin ile yakın olmadığı da anlaşılıyor. Şemseddin’in oğlu Şerefeddin Hârûn da Tebrizî ile oldukça iyi geçinmiş ve pek çok şairin finansörü olmuştur.⁶¹⁰ Bu nedenle Browne, Hârûn’dan “şairlerin patronuydu” şeklinde söz etmektedir.⁶¹¹ Tüm bunlara bakıldığında Şemseddin ve ailesinin servetlerinin önemli bir kısmını mutasavvıf şairleri desteklemek adına kullandıkları rahatlıkla söylenebilir. XIII. yüzyılın ikinci yarısından sonra tasavvuf edebiyatının en ünlü simalarını desteklemek ve onların eserlerinde yer edinmek siyaset adamları için çoktan bir gelenek hâlini almıştı. Ayrıca Sahib Divan’ın Tebriz’de bir hânkâh inşa ettirdiği ve Hârûn’a da Şeyh Fahreddîn’in hânkâhını tamir ettirmesi gerektiğini belirttiği bilinmektedir.⁶¹² Bütün bu ilgi çekici örneklerle beraber bu ilişkilerin zaman zaman *patron* temasının dışına çıktığı da görülebiliyordu. Örneğin Şemseddin’in kardeşi Atâ Melik Cüveynî, kızını Gazan’ın ihtidasında oynadığı başat rolüyle tanıdığımız Şeyh Sadreddin İbrâhim Hammûye ile evlendirmiştir (1272).⁶¹³ Atâ Melik’in bir tarihçi olduğu kadar İlhanlı Bağdat’ında valilik görevi yaptığını düşündüğümüzde devlet adamı ile sûfi arasında kurulan ilişkinin önemi daha da iyi anlaşılmaktadır. *Patron* olan Cüveynîler aynı zamanda büyük şeyhlerle akraba da olmuşlardır.

Cüveynîlerden sonra bahsetmek gereken son isim Reşîdüddin Fazlullâh-ı Hemedânî’dir (öl. 1318). En çok Gazan Han döneminin birincil kaynağı olan ve oldukça geniş bir muhtevaya sahip bulunan *Câmi‘u’t-tevârih* adlı eseriyle tanınan vezirin, başta Vassâf (öl. 1329-30) olmak üzere pek çok başka tarihçiyi desteklediği bilinmektedir. Bu nedenle onun yolundan giden tarihçiler, Kamola’ya göre, eserlerinde *patronlarını*, yani hamilerini övgüyle anmaktadırlar.⁶¹⁴ Örneğin Kazvinî (öl. 1340’dan sonra) eserinin sonunda

⁶⁰⁹ Özkan Dayı, “Moğol Dönemi Şairlerinin Gözünden Bir İlhanlı Veziri: Şemseddîn Muhammed Cüveynî”, *Türk Tarihi Araştırmaları Dergisi*, C. 5, S. 2, Güz 2020, s. 57.

⁶¹⁰ Dayı, *a.g.m.*, s. 55-56.

⁶¹¹ Browne, *A Literary History of Persia*, C. III, s. 20-21.

⁶¹² Keyanî, *Hankahlar Tarihi*, s. 242.

⁶¹³ Orhan Bilgin, “Cüveynî, Atâ Melik”, *DİA*, C. 8, İstanbul, 1993, s. 141.

⁶¹⁴ Stefan Kamola, *Making Mongol History: Rashid al-Din and the Jami‘al-Tawarikh*, Edinburgh University Press, Edinburgh, 2019, s. 154.

Reşîdüddin'den bahsederken daha önce onun gibi yazan hiç kimseyi görmediğini belirtmektedir.⁶¹⁵ Bununla birlikte bir tarihçi ve vezir olarak karşımıza çıkan Reşîdüddin, aynı zamanda dönemin ünlü şeyhleriyle de münasebet hâlindeydi ve sûfileri korumak için servetini ve konumunu kullanmaktan geri kalmıyordu.

Vezir gerçekten çok zengin görünüyor. Sırf bu servetini korumak ve güçlendirmek amacıyla, Yahudi bir aileden gelen Reşîdüddin'in, Sünnî olduğunu ileri sürenler dahi olmuştur.⁶¹⁶ Cüveynî'nin 40 milyon dinar servet biriktirdiğini iddia eden araştırmacılar, Reşîdüddin'in ise 70-80 bin hektarlık ekilebilir araziye sahip olduğunu, ona ait olan bahçelerden sadece iki tanesinde dahi 1200 köle çalıştırıldığını belirtmektedirler.⁶¹⁷ Kaynakların oldukça sınırlı olduğu bu dönemler için böylesine kesin miktarların bildirilmesi çok sağlıklı olmayabilir, ancak genel olarak Cüveynî ile Reşîdüddin kıyaslandığında aralarında ciddi bir farkın var olduğu da dikkatten kaçmıyor. Buna göre Reşîdüddin, özellikle toprak ve şehir yönetimine oldukça önem veriyordu ve yaptığı yatırımlar çok büyük ölçüde toprağa yönelik oluyordu. Reşîdüddin hakkında kapsamlı bir biyografi yazan Recebzâde'nin, vezirin gayrimenkul ve toprakların geliştirilmesine önem verdiğini ve gelirlerinin büyük bir kısmını camilere, medreselere, hastanelere, kütüphanelere ayırdığını, bunun dışında da âlimlere ve *mutasavvıflara* büyük ölçüde yardım ettiğini belirtmesi önemlidir.⁶¹⁸ Ayrıca vezirin, Gazan Han döneminde inşasına başlanan ve 1309 civarında büyük ölçüde tamamlanan *Rab'-i Reşîdî* adlı bir şehir projesi vardı.⁶¹⁹ Özellikle bu şehirdeki sûfîlere ayrılan yer ve *Rab'-i Reşîdî* vakfından kendilerine ayrılan ödenek, konumuz için oldukça önemlidir.

⁶¹⁵ Kazvinî, s. 662.

⁶¹⁶ Dabashi, *The World of Persian Literary Humanism*, s. 135.

⁶¹⁷ *İran Tarihi*, s. 174.

⁶¹⁸ Hâşim Recebzâde, "*Hâce Reşîdüddîn Fazlullâh*", İntişârât-ı Terh-i Nev, Tehrân, 1377, s. 374.

⁶¹⁹ Osman G. Özgüdenli, "Bir İlhanlı Şehir Modeli: Rab'-i Reşîdî'de Meslekler, Görevliler ve Ücretler", *Osmanlı Öncesi İle Osmanlı ve Cumhuriyet Dönemlerinde Esnaf ve Ekonomi Semineri (Bildiriler)*, C. 1, "Globus" Dünya Basımevi, İstanbul, 2003, s. 106-107.

Rab'-i Reşîdî vakıfları hakkında bir monografi⁶²⁰ yazan Hoffmann, bu vakfın yıllık gelirlerinin en az 11 *tuman*, yani 110.000 dinar olduğunu belirtmektedir.⁶²¹ Gazan Han'ın vakıflarının getirisininin 200.000 dinar⁶²² olduğu düşünüldüğünde vezirin ne kadar büyük bir servet ve güce sahip olduğu daha iyi anlaşılmaktadır. Khafipour'un *Rab'-i Reşîdî*'nin ana bölümlerinden biri olarak *hânkâh*ı sayması⁶²³ ve *Rab'-i Reşîdî*'de bulunan görevlilere ayrılan ödeneklerin %8'inin *hânkâh* personeline ait olduğunu belirtmesi⁶²⁴, bu yaşam ve yardımlaşma kompleksinde sûfilerin ne kadar önemli olduklarını ve ne kadar çok yer kapladıklarını göstermektedir.⁶²⁵

Rab'-i Reşîdî'nin vakıfnâmesine sahip olduğumuz için şanslıyız. Hoffmann, *Rab'-i Reşîdî*'yi vezirin en önemli anıtsal mirası olarak görmemiz gerektiğini belirtmekte ve bahis konusu vakıfnâme metninin büyük bir kısmının bizzat vezir tarafından yazıldığına dikkat çekmektedir.⁶²⁶ Metin bize *Rab'-i Reşîdî*'de bulunan *hânkâh* hakkında oldukça detaylı bilgiler sunmaktadır. Buna göre odaların *hânkâh*da kalan kişiler arasında nasıl dağıtılacağı, bir odada (hücre) kaç kişinin kalacağı, *hânkâh* bahçesinin nasıl düzenleneceği⁶²⁷ gibi bilgilerin bulunduğu vakıfnâmede şeyh ve müritler ile orada çalışan görevlilerin ne kadar maaş alacakları da belirtilmiştir. Anlaşıldığı kadarıyla ücretler, yıllık belli bir miktar dinar ve günlük belli bir miktar ekmek olmak üzere iki farklı şekilde ödenmekteydi. Vakıfnâmede kararlaştırıldığı üzere *hânkâh* şeyhinin yıllık ücreti 150 dinar ve günlük alabileceği ekmek miktarı da 10 adetti.⁶²⁸ Bunun dışında her beş sûfi için

⁶²⁰ Birgitt Hoffmann, *“Waqf im mongolischen Iran: Raşîduddîns Sorge um Nachruhm und Seelenheil”*, Franz Steiner Verlag, Stuttgart, 2000.

⁶²¹ Hoffmann'dan aktaran Hani Khafipour, “A Hospital in Ilkhanid Iran: Toward a Socio-Economic Reconstruction of the Rab'-i Rashîdî”, *Iranian Studies*, 45:1, 2012, s. 99.

⁶²² Khafipour, *a.g.m.*, s. 99.

⁶²³ Khafipour, *a.g.m.*, s. 102.

⁶²⁴ Khafipour, *a.g.m.*, s. 103.

⁶²⁵ Bununla birlikte geneline *Rab'-i Reşîdî* adı verilen bu yerleşim yeri kendi içerisinde üçe ayrılmaktadır. Bunlar *Rabaz-i Reşîdî*, *Şehristân-ı Reşîdî* ve *Rab'-i Reşîdî*'dir. *Hânkâh*lar, medreseler, hastaneler, aşevleri vb. kamusal ve dinsel alanlar bu son bölge olan *Rab'-i Reşîdî*'de bulunmaktaydı. *Hânkâh* işte bu bölgede önemli bir yere sahipti. Daha fazla bilgi için bkz. Özgüdenli, *Bir İlhanlı Şehir Modeli*, s. 109-115.

⁶²⁶ Birgitt Hoffmann, “In pursuit of Memoria and Salvation: Rashîd al-dîn and His Rab'-i Rashîdî”, *Politics, Patronage and the Transmission of Knowledge in 13th-15th Century Tabriz*, ed. Judith Pfeiffer, Brill, Leiden-Boston, 2014, s. 176.

⁶²⁷ Reşîdüddin Fazlullâh-ı Hemedânî, *“Vakfnâme-i Rab'-i Reşîdî”*, ber kûşîş Müctebî Mînovî-İrec Âfsâr, Tehrân, 2536, s. 177-179.

⁶²⁸ Reşîdüddin Fazlullâh-ı Hemedânî, *Vakfnâme-i Rab'-i Reşîdî*, s. 137-138.

yıllık ödenek 150 dinardı ve günlük verilecek ekmek miktarı ise 15 adetle sınırlıydı.⁶²⁹ Mutasavvıflarla ilgili bu bilgilerin dışında metin bize hânkâhın işlerinden sorumlu ferraş ve saka gibi görevlilerin de ne kadar maaş aldıkları hakkında bilgi vermektedir. Elbette şeyhten itibaren aşağı inildikçe ödenen miktar ve dağıtılan ekmek adeti de azalmaktaydı. Görevlilerin maaşlarını belirleyen Reşîdüddin'in, hânkâhdaki hiyerarşiye de oldukça önem verdiği anlaşılıyor. Kendisi, şeyhin en önemli kişi olduğunu belirtmiş ve herkesin onun sözlerine itaat etmesini şart koşmuştu.⁶³⁰ Aynı zamanda sûfilerin bekar olmaları ve *Rab'-i Reşîdî* dışında ikamet etmemeleri konusunda da yetkilileri uyarıyordu.⁶³¹ Blair'in belirttiğine göre hânkâh da özenle inşa edilmişti, örneğin şeyh odasının duvarları özel boyalarla boyanmıştı ve desenlerin bozulmaması için oda içerisinde ateş yakmak yasaklanmıştı. Bu nedenle şeyh, kışları daha sıcak bir odada kalmak zorundaydı.⁶³²

Rab'-i Reşîdî'deki hânkâh dışında bildiğimiz kadarıyla vezirin Bağdat'ta ve memleketi Hemedan'da da yaptırdığı hânkâhlar vardı.⁶³³ Tüm bu bilgiler bir önceki alt başlıkta değinilen bir konunun daha iyi anlaşılmasına olanak vermektedir. Buna göre, devlet eliyle kurulan hânkâhlar istemeseler bile siyasallaşıyorlardı, zira hânkâhın kurucu hamisi veya *patronu* kurumun nasıl işleyeceğinden hânkâh binasının nasıl kullanılacağına, sûfilerin yaşam alanının sınırlarından günlük ekmek tüketimlerine kadar pek çok önemli konu üzerinde söz sahibi olabiliyordu. Bu anlamda *Rab'-i Reşîdî*'deki hânkâh, kendilerini tamamen Tanrı'ya adayan mutasavvıfların nasıl da birer maaşlı memura dönüştürdüklerini veya en azından nasıl bir siyasinin kendilerine tanıdığı imkânlarla sınırlandırıldıklarını göstermekle birlikte bir devlet adamının da nasıl gerçek bir *patron* olabileceğini gözler önüne sermektedir.

Vezirin *Rab'-i Reşîdî*'deki *patron* yüzüne değindikten sonra biraz da gerçekten gönül bağı kurduğu devrin büyük şeyhleriyle olan ilişkilerine bakabiliriz. Öncelikle onun eserleri

⁶²⁹ Reşîdüddin Fazlullâh-ı Hemedânî, *Vakfnâme-i Rab'-i Reşîdî*, s. 138.

⁶³⁰ Reşîdüddin Fazlullâh-ı Hemedânî, *Vakfnâme-i Rab'-i Reşîdî*, s. 137.

⁶³¹ Reşîdüddin Fazlullâh-ı Hemedânî, *Vakfnâme-i Rab'-i Reşîdî*, s. 173.

⁶³² Sheila S. Blair, "Ilkhanid Architecture and Society: An Analysis of the Endowment Deed of the Rab'-i Rashîdî", *Iran*, Vol. 22 (1984), s. 72.

⁶³³ Keyanî, *Hankahlar Tarihi*, s. 243.

incelendiğinde Şeyh Safiyyüddîn-i Erdebîlî'ye (öl. 1334) karşı çok özel bir muhabbet beslediği anlaşılıyor. Ona yolladığı mektupta *cennet havası* (هوای بهشتی) gibi koktuğunu belirttiği Şeyh'e olan özlemine ve onu bir an önce görme arzusunu anlatan Reşîdüddin onun İslâm dininin koruyucusu olduğunu belirtmekten de geri durmuyordu.⁶³⁴ Her ne kadar Levy, Reşîdüddin'in mektuplarının sahilliğinden şüphe duyuyor olsa da özellikle Erdebîlî hakkındaki mektubun vezirin duygu ve düşünceleriyle yazıldığına şüphe etmemiz için bir neden yoktur.⁶³⁵ Zira Erdebîlî'nin hayat hikâyesini yazan İbn Bezzâz'ın (öl. 1358'den sonra) eserini yayınlayan Golâmrezâ Tebâtebâyî Mevd'in yazdığı girişin daha ilk sayfasında Reşîdüddin'in Şeyh'e duyduğu muhabbetin büyüklüğüne yer vermesi ikili arasındaki samimiyeti gözler önüne sermektedir.⁶³⁶ Erdebîlî'nin metninden anladığımız kadarıyla Reşîdüddin, Şeyh Safiyyüddîn'in hânkâhına her yıl belli miktar para bağışında da bulunuyordu.⁶³⁷ Düzenli olarak yaptığı bağışların yanı sıra bir gün Şeyh için 70 adet kaftan hazırlayan vezir, Erdebîlî'nin sinirlenmesine neden olmuştu. Şeyh, vezirin hediyelerini kabul etmemiş ve bu tür şeylerin kendisi için oldukça önemsiz olduğunu belirtmiştir.⁶³⁸ Bununla birlikte ikili arasındaki muhabbet devam etmiş ve günün birinde Erdebîlî, *Reşîdiyye*'deki (رشیدیه) (*Rab'-i Reşîdî*) hânkâhı ziyaret etmiştir.⁶³⁹

Erdebîlî dışında da *Rab'-i Reşîdî* hânkâhını ziyaret eden başka şeyhler mevcuttur. Örneğin bunlardan biri daha sonra kendisini Osmanlı ülkesinde göreceğimiz Dâvûd-i Kayserî'dir (öl. 1350). Burada bir başka mutasavvıfla, Abdürrezzâk Kâşânî (öl. 1335) ile tanışmış ve ondan etkilenmişti.⁶⁴⁰ Tüm bunlar göstermektedir ki vezirin kurduduğu hânkâh, yalnızca bölge halkına maddi ve manevi yardımlarda bulunmakla kalmamış aynı zamanda dönemin önemli mutasavvıfları için de bir uğrak bölge olmuştur. Ne var ki vezirin idamından sonra yaptırdığı *Rab'-i Reşîdî* kompleksi de önemli ölçüde tahrip

⁶³⁴ Reşîdüddin Fazlullâh-ı Tebîb, "*Mukâtebât-ı Reşîdî*", teshîh Muhammed Şefî, Lâhor, 1364/1945, s. 265-266; Reşîdüddin Fazlullâh-ı Hemedânî, "*Sevânih-ül Efkâr-ı Reşîdî*", ber kûşîş Muhammed Nakî Dânişpijûh, İntişârât-ı Kitâbhâne-i Merkezî ve Merkez-i Esnâd, Tehrân, 1358, s. 243-244; Mektubun tamamı Erdebîlî'nin hayatının anlatıldığı *Safvetü's-Safâ*'nın Mevd tarafından hazırlanan girişinde de bulunmaktadır. Bkz. Erdebîlî, s. 7-8; Erdebîlî/Şah, C. I, s. 168 ve devamı.

⁶³⁵ Reuben Levy, "The Letters of Rashîd al-Dîn Fadl-Allâh", *J. R. Asiat. Soc.*, No. 1, (Apr., 1946), s. 74.

⁶³⁶ Erdebîlî, s. 1; Erdebîlî/Şah, C. I, s. 162.

⁶³⁷ Erdebîlî, s. 7; Erdebîlî/Şah, C. I, s. 167.

⁶³⁸ Erdebîlî, s. 7; Erdebîlî/Şah, C. I, s. 167.

⁶³⁹ Erdebîlî, s. 388; Erdebîlî/Şah, C. I, s. 542.

⁶⁴⁰ Abdurrahim Alkış, "Reb'-i Reşîdî Hankâhında İki Ârif: Kâşânî ve Dâvûd-i Kayserî", *e-Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi*, C. 12, S. 4, Aralık 2020, s. 1064.

edilecek ve yağmalanacaktı. Buna ek olarak, tıpkı Şemseddin Cüveynî'nin oğlu Hârun gibi, Reşîdüddin'in evlatları da sûfilerle etkileşimde kalmış ve onların destekçisi olmayı sürdürmüşlerdir. Elbette bunda babalarının etkisi de azımsanmayacak derecede önemlidir, zira kendisi evlatlarına bunu tavsiye etmişti.⁶⁴¹

Tûsî'yi, Hülegü döneminin önemli bir danışmanı olarak görmemiz gerekirken Cüveynî'yi devletin kuruluşunda ve İranlılaşmasının temellerinin atıldığı süreçteki en önemli İranlı bürokrat olarak değerlendirebiliriz. Reşîdüddin ise, İlhanlıların İslâmlaştığı dönemin en ünlü İranlı bürokratu olduğu gibi kendisi devletin son dönemine de tanıklık etmiştir. Onun 1318'deki ölümünün ardından İlhanlılar 20 yıl dahi ayakta kalamayacak, Ebû Sa'îd Bahadır Han'ın (öl. 1335) ölümüyle birlikte çöküşe geçecektir. Burada değinilen üç ismi incelediğimizde Tûsî'nin yazdığı eserlerle İlhanlı hükûmetini tasavvuf düşüncesi ve mutasavvıflarla tanıştırdığı, Cüveynî'nin ise özellikle mutasavvıf yazarları himaye ederek Moğollara *patronluk* konusunda örnek olduğu ve zaman zaman Sa'dî-i Şîrâzî (öl. 1292) gibi önemli isimlerle devlet arasında doğrudan bağlantı kurarak siyaset ile tasavvuf arasında bir köprü vazifesi gördüğü söylenebilir. Reşîdüddin ise Cüveynî'nin tasavvufa karşı uyguladığı politika ve muhabbetini devam ettirmiş ve devlet geleneği içerisine tarikatlarla iletişim kurma ve onların destekçisi olma misyonunu aşlamıştır. İlhanlıların oldukça önem verdikleri bu bürokratların mutasavvıflarla kurdukları münasebetler şüphesiz hükümdarların zihinlerinde tasavvuf ve tarikatların halk ve siyaset üzerindeki güçlerini anlamaları konusunda rehber olmuştur. Tasavvufun toplumsal ve siyasal arenadaki gerçekliğiyle yüzleşen İlhanlar, üstelik Müslüman olmayanları dahi, şeyhlere saygı göstermesini bilmiş ve onların kutsallığından faydalanmak için iletişim kurmaktan kaçınmamışlardır. Bu anlamda İlhanlılar, X.-XI. yüzyılda gelişmeye başlayan sûfi-padişah ilişkilerine uyum sağlayarak bir kere daha ne kadar İranlılaştıklarını göstereceklerdir.

3.3. PADİŞAHLAR VE ŞEYHLER

⁶⁴¹ Keyanî, *Hankahlar Tarihi*, s. 269.

3.3.1. *Kafir İlhanlar ve Şeyhler*

Bir önceki bölümde İlhan Tegüder ile Gazan Han'ın ihtida anlatılarında İslâm'ı öğreten rehber konumunda bulunan kişilerin şeyhler olduğunu görmüştük. Ancak buna bakarak hükümdarların yalnızca ihtida edecekleri zaman mutasavvıf gruplardan haberdar oldukları veya ancak o zaman ve sonraki süreçte tarikatlarla etkileşim hâlinde bulduklarını düşünmek yanıltıcı olacaktır. Ortada yaklaşık iki yüz yıllık bir tasavvuf-siyaset ilişkisi gerçeği vardı ve Budist, Şamanist hükümdarlar veya ailelerinden kimseler de bu gerçekliğin farkında olarak sûfi gruplarla temasta bulunmuşlardı.

Şahin, Moğollar ile mutasavvıflar arasındaki ilk *olumlu* temasın 1245'de, Halil b. Bedreddin el-Kürdî ve müritlerinin Moğollara sığınmasıyla başlayabileceğini öne sürmektedir. Bu grup, yazara göre, görünümleri itibariyle Kalenderîleri anımsatmaktadır.⁶⁴² Mamafih İranlı ünlü şair Ubeyd-i Zâkânî'nin (öl. 1370'den önce) belirttiğine göre Hülegü, orduları Bağdat'a girdikten sonra şehir halkını dışarıda toplamış, içlerinden *şeyhleri, sûfileri*, kadıları, şairleri ve masalcıları (story tellers) ayırdıktan sonra geri kalan herkesi Dicle'de boğdurmuştur.⁶⁴³ Zâkânî'nin belirttiği gruplar dışında, Bağdat'taki gayrimüslimlere de zarar verilmediği bilinmektedir. Bu anlatıya baktığımızda Hülegü'nün şeyhlerin ve sûfilerin önemine vakıf olduğunu görmekteyiz. Ancak yine de bu farkındalık, iki grup arasında ciddi temas kurulduğu anlamına gelmeyebilir. Örneğin Dayı, Hülegü döneminde tasavvuf gruplarının *inzivaya* çekildiklerini belirtmektedir.⁶⁴⁴

Hülegü'den sonra tahta çıkan İlhan Abaka da sûfilerin konumundan kesinlikle haberdardı. Kendisinin Çağatay Ulus'u ile savaştığı sıralarda Horasan'daki evliya mezarlarını gezip buralarda dua ettiği bilinmektedir.⁶⁴⁵ Hatta Reşîdüddin'in belirttiğine

⁶⁴² Şahin, *İlhanlılar Döneminde Şiilik*, s. 226.

⁶⁴³ Ubeyd-i Zâkânî'den alıntılayan Melville, *Concepts of Government and State Formation in Mongol Iran*, s. 41.

⁶⁴⁴ Dayı, *İlhanlılar Zamanında Tasavvuf*, s. 65.

⁶⁴⁵ Jackson, *Mongol Khans and Religious Allegiance*, s. 115.

göre evliya ve şehitlerin türbelerinde dua ederken ağlamaklı bir sese sahipti.⁶⁴⁶ Buna ek olarak kendisinin gündelik hayatta da sık sık *gezgin* sûfilere rastladığı anlaşılıyor. Zira kardeşi Tegüder'in Moğol kamplarında dolaşan ve özellikle Moğol kadınları üzerinde etkili olan Şeyh Abdurrahman'dan ne kadar etkilendiğini daha önceki bölümde görmüştük. Abaka'nın yakın çevresinden, Tegüder'in annesi Kutuy Hatun da Abdurrahman'dan etkilenenler arasındaydı.⁶⁴⁷

Ahmed Tegüder'i devirip tahta çıkan Argun'un da babası Abaka gibi evliya mezarlarını ziyaret ettiği bilinmektedir. Üstelik Müslüman amcası Tegüder'e karşı mücadele ettiği sırada, Reşîdüddin'in tabiriyle, *ariflerin sultanı Ebû Yezid*'in (Bâyezîd-i Bistâmî) (öl. 848 [?]) mezarını ziyaret etmiş ve *ihtiyaç nedeniyle ona sığınıp yüce Allah'dan zafer* dilemişti.⁶⁴⁸ Amitai-Preiss bu olaya atıfla Argun'un her ne kadar İslâm karşıtı bir platformda tahta çıktığı görünüyorsa da aslında İslâmiyet ile kişisel bir sorununun olmadığını belirtmektedir.⁶⁴⁹ Burada özellikle Morgan'ın tespiti çok dikkat çekicidir. Ona göre Argun'un evliya mezarında dua etmesi, işlerini *göksel (ilahi) sigorta* ile sağlamlaştırmak istemesinden kaynaklanıyordu.⁶⁵⁰ Argun'un *göksel sigortaya* yalnızca evliya mezarları başında dua ederek atıf yapmıyordu. Örneğin kendisinin Hemedan'daki bir kilisede Paskalya kutlamalarına katıldığı da bilinmektedir.⁶⁵¹ Morgan'ın bu yorumundan hareketle İslâmiyet ile bir bağı olmayan Moğolların neden sûfilere saygı gösterip, onlarla diyalog kurabileceğini anlamamız daha da kolaylaşmaktadır. Moğol inancı bu tür bir diyalogun kurulmasını engelleyecek herhangi bir kural, norm içermiyordu. Moğolların Müslüman olmamaları, sûfi mezarlarında Allah'tan veya kendi inandıkları Tanrı/Tanrılardan bir şeyler istemeleri için engel değildi. Müslüman olmasalar da bu tür kişilerin önemini çevrelerini kuşatan Müslüman İranlılar ve Türkler vasıtasıyla öğreniyorlardı.

⁶⁴⁶ Reşîdüddin/Aka, s.95; Reşîdüddin/Rûşen, C. II, s. 1080.

⁶⁴⁷ Uyar, Moğol Hanlarının Müslümanlaşması, s. 137.

⁶⁴⁸ Reşîdüddin/Aka, s.139; Reşîdüddin/Rûşen, C. II, s. 1137.

⁶⁴⁹ Amitai-Preiss, Sufis and Shamans, s. 32.

⁶⁵⁰ Morgan'dan aktaran Amitai-Preiss, Sufis and Shamans, s. 31.

⁶⁵¹ Jackson, Mongol Khans and Religious Allegiance, s. 115.

Bunlara ek olarak, Argun'un ünlü mutasavvıf şair Alâüddevle-i Simnânî (öl. 1336) ile kurduğu ilişki de oldukça önemlidir. Öncelikle kendisinin aile geçmişinden bahsetmemiz gerekiyor. Simnânî ailesi, tıpkı Cüveynîler gibi, nesillerdir İran'da hüküm süren hanedanlara hizmet eden bir aileydi. Kaynaklardan anlaşıldığına göre Alâüddevle-i Simnânî de bir sûfî olmadan ve tasavvufî hayatı benimsemeyen evvel Argun'un hizmetinde çalışıyordu.⁶⁵² Devletşah'ın (öl. 1494/95 [?]) belirttiğine göre gençliğinde Argun için çalışan Simnânî, bir gün cezbeye kapılmış ve bir devlet adamı olarak sahip olduğu her şeyi bırakarak, üstelik İlhan'a da haber vermeden, *başını alıp Simnân'a* gitmişti. Burada Sekkâkiye Hânkâh'ında Ahi Şerefeddin-i Simnânî'den dersler alan Simnânî, Argun'un bütün ısrarlarına rağmen saraya dönmemiş ve Bağdat'a doğru yola çıkmıştı.⁶⁵³

Ancak ne var ki Argun'un Simnânî'yi Bağdat yolunda yakalayıp alıkoyduğu ve tekrar sarayına getirttiği bilinmektedir. Eseri *Kırk Meclis*'de anlattığına göre Simnânî daha önceden de Argun'un huzurunda oldukça rahat davranıyordu ve hükümdar da bu duruma aldırmaz etmiyor, hatta ona şakalar yapıyordu. Bağdat yolunda alıkonulup hükümdarın huzuruna getirildiğinde yine oldukça rahat davranan Simnânî, bu sefer Argun'un şakalarına tepki vermemiş ve onu görmezden gelmeyi seçmişti.⁶⁵⁴ Bunun üzerine onu uyaran Budist rahiplerle dinî münakaşalara girişmiş ve hepsinden muzaffer bir şekilde çıkmıştı. Bundan etkilenen Argun, şeyhe sarayında kalması için ısrar etmişti, ancak Simnânî'nin bunda gönlünün olmadığını anlayınca en nihayetinde dostunun gitmesine razı olmuştu.⁶⁵⁵ Argun'un yanından ayrılan Simnânî, memleketindeki hânkâhına çekilecekti.⁶⁵⁶ İlhanlı Devleti'nin çöküşüne kadar yaşayacak olan şeyhin, özellikle Ebû Sa'îd Bahadır Han döneminde gücünün zirvesine ulaşan Moğol generali Emir Çoban ile de sıkı dost olduğu kaynaklardan anlaşılmaktadır.⁶⁵⁷ Bununla birlikte Kübreviyye'den etkilenen Simnânî'nin, memleketinde Rükniyye adlı bir kol kurduğu da bilinmektedir.

⁶⁵² Lane, *Persian Notables and the Families Who Underpinned the Ilkhanate*, s. 196.

⁶⁵³ Devletşah, *Tezkiretü'ş-Şuarâ*, s. 326.

⁶⁵⁴ Alâüddevle-i Simnânî, *Kırk Meclis*, s. 82-83.

⁶⁵⁵ Alâüddevle-i Simnânî, *Kırk Meclis*, s. 83-86.

⁶⁵⁶ Lane, *Persian Notables and the Families Who Underpinned the Ilkhanate*, s. 199-200.

⁶⁵⁷ Câmî, s. 584.

Simnâni'nin yanı sıra Akkuş'un, Argun'un, dönemin meşhur sûfilerinden Kutbüddîn-i Şîrâzî (öl. 1311) ile de sıkı münasebet kurduğunu belirtmesi önemlidir.⁶⁵⁸

Spuler'in belirttiğine göre Argun'un kızı Ölcey Hatun, ağabeyi Gazan'ın hükümdarlığı sırasında babasının mezarını halkın ziyaretine açmıştı.⁶⁵⁹ Bu durum, mezar yerlerinin gizliliği konusuna oldukça önem veren Moğollar için ciddi bir değişiklikti. Ancak daha da ilginç olanı Ölcey Hatun'un babası mezarına bir hânkâh yaptırmış olmasıdır. De Nicola, bu durumu bir kültürleşme olgusu ve sûfilerin saray nezdinde Hristiyan ve Budist rahiplerin yerini almalarının önemli bir göstergesi olarak yorumlamaktadır.⁶⁶⁰

İlhan Geyhatu dönemine geçmeden önce Abaka'nın kızı Kutluk Hatun'a değinmek yerinde olacaktır. Daha önce Abaka'nın ailesinin, *hâbgâhının* yakınında, Orda'sının içerisinde sûfilerin dolaştığından ve bazı saray kadınlarının onlardan etkilendiğinden bahsedilmişti. Bunlardan birisi de Abaka'nın kızı Kutluk Hatun olmalıdır. Memlûk kaynaklarının oldukça dindar ve *Allah'tan korkan* biri olarak tasvir ettiği Kutluk Hatun'un eşi Moğol ordusunda generaldi. Kendisinin de Müslüman olup olmadığı bilinmiyor ancak Brack, bu Moğol generalinin ordudaki yavaş yavaş Müslümanlaşmaya başlayan generaller kuşağının içerisinde olabileceğine dikkat çekiyor.⁶⁶¹ Kutluk'un eşi Geyhatu-Baydu mücadelesinde Geyhatu'nun tarafını tutmuş ve Baydu döneminde öldürülmüştü. Bu olaydan sonra kendisinin Memlûklerle iletişim hâlinde olduğu, hatta bir Memlûk komutanının kendisine evlilik teklif ettiği bilinmektedir. Kutluk bu teklifi reddedecekti. Daha önce değinildiği üzere Ebû Sa'îd Bahadır Han döneminde İlhanlı-Memlûk barışı gerçekleştirilecekti. Brack, bu barışta Kutluk Hatun'un bir rolünün olup olmadığına dair kesin olarak bir şey söylenemeyeceğini belirtmekle birlikte barıştan kısa süre sonra prensesin Hac yaptığını bildirmektedir.⁶⁶² Bu durum erken tarihlerde, özellikle kadınlar arasındaki İslâmlaşmanın boyutlarını göstermekle birlikte dönemin siyasi

⁶⁵⁸ Akkuş, *Moğollarda Din ve Siyaset*, s. 178.

⁶⁵⁹ Spuler, *İran Moğolları*, s. 198.

⁶⁶⁰ De Nicola, *Patrons or Murīds*, s. 148.

⁶⁶¹ Yoni Brack, "A Mongol Princess Making Hajj: The Biography of El Qutlugh Daughter of Abagha Ilkhan (r. 1265-82)", *JRAS*, 21/3, 2011, s. 337.

⁶⁶² Brack, *a.g.m.*, s. 347-349.

konjonktürünün kişilerin ibadetleri üzerine yarattığı sınırlılıkları da gözler önüne sermektedir.

İlhan Geyhatu'ya baktığımızda kendisinin Budizm'e oldukça yakın olduğunu görmekteyiz. Ancak onun bu tutumu, tasavvuf ehli ile arasına duvarlar örmesine sebep olmamıştır. Örneğin Şahin, onun Erdebil yakınlarındaki bir hânkâhı vergilerden muaf tuttuğunu belirtmektedir.⁶⁶³ Geyhatu'nun yanı sıra eşi Padişah Hatun'un faaliyetleri oldukça önemlidir. Padişah Hatun, birinci bölümde sûfilere ve hânkâhlara gösterdiği yoğun ilgisinin ve cömert yardımlarının anlatıldığı Kirman hâkimi Terken Hatun'un kızıdır. İlk önce Abaka'nın eşi olarak Moğol sarayına giren Padişah, daha sonra İlhan Geyhatu ile evlendirilmiştir. Bir Müslüman olan Padişah Hatun'un hem Müslüman olmayan kişilerle evlendirilmesi hem de Abaka ile Geyhatu'nun baba-oğul olması durumlarından dolayı kendini rahatsız hissetmiş olduğu anlaşılıyor.⁶⁶⁴ Örneğin prensesin, daha önce valilik görevini Anadolu'da gerçekleştirdiği belirtilen Geyhatu'nun yanında geçirdiği vakitten oldukça huzursuz olduğunu yazdığı şiirlerden anlamaktayız. O, şiirlerinde, kendisinin Türkan'ın (Terken) gönül bahçesindeki bir gül olduğunu, ancak şimdi ise Geyhatu yanında *sürgün hayatı* yaşadığını, *sonsuz gurbet* içerisinde bulunduğunu belirtmektedir.⁶⁶⁵ Bu soylu kadın durumundan ne kadar rahatsız olsa da onun İlhanlar ile gerçekleştirdiği evlilikler oldukça önemlidir. De Nicola, onun iki kere *kafir* bir hükümdarla evlendirilmesini yerli Müslümanların İlhanlı hanedanıyla uzlaşma niyetinde olduğuna ve arada bir yakınlık tesis etme arzularının bulunduğuna yormaktadır.⁶⁶⁶

De Nicola'nın belirttiği bu önemi dışında Padişah Hatun, karşımıza gerçek bir *patron*, gerçek bir hami olarak çıkmaktadır. Annesi Terken'in izinden giden Padişah,

⁶⁶³ Şahin, İlhanlıların Sosyo-Politik İlişkilerinde Dinî-Mezhebî Kabullerin Rolü, s. 118.

⁶⁶⁴ Bahriye Üçok, "İslâm Devletlerinde Kadın Hükümdarlar", TTK Basımevi, Ankara, 1965, s. 83.

⁶⁶⁵ İlgili kısım için bkz. Üçok, *a.g.e.*, s. 92; Lane şiiri yanlış okuyarak, doğrusu "Türkan'ın/Terken'in gönül bahçesi" olarak çevrilmesi gereken kısmı "Türklerin gönül bahçesi (...the garden that is the heart of Turks)" şeklinde çevirmiştir. Bkz. Lane, *Persian Notables and the Families Who Underpinned the Ilkhanate*, s. 206.

⁶⁶⁶ Bruno De Nicola, "Pādshāh Khatun: An Example of Architectural, Religious and Literary Patronage in Ilkhanid Iran", *Along the Silk Roads in Mongol Eurasia: Generals, Merchants, Intellectuals*, ed. Michal Biran-Jonathan Brack-Francesca Fiaschetti, University of California Press, Oakland, 2020, s. 275.

Geyhatu'nun valilik göreviyle Anadolu'da bulunduğu dönemde, kaynaklardan anlaşıldığına göre Mevlevîler ile temasa geçmişti ve onların destekçisi konumuna gelmişti.⁶⁶⁷ Örneğin Eflâkî (öl. 1360) Padişah Hatun'dan (metinde Paşa Hatun), *Mevlânâ hanedanının muhiplerindendi*, şeklinde bahsettikten sonra Mevlânâ'nın torunu Ârif Çelebi'nin (öl. 1320) onu çok sevdiğinden söz etmektedir.⁶⁶⁸ Tartışmalı bir konu olmakla birlikte onun, Hatuniye Medresesi olarak da bilinen Erzurum'daki Çifte Minareli Medrese'nin finansörü olduğunu ileri sürenler de olmuştur.⁶⁶⁹

Geyhatu döneminde son olarak kızı Kutluk Melik (veya Melike) Hatun'a da değinmek yerinde olacaktır. Kaynaklardan anlaşıldığına göre kendisi, Safiyyüddîn-i Erdebîlî'nin (öl. 1334) de mürşidi olan Şeyh İbrâhim Zâhid-i Geylânî'nin (öl. 1301) müridiydi.⁶⁷⁰ İbn Bezzâz'a göre, bu Moğol prensesi şeyhi tanıyıp ona yakınlaşmış ve o çevrede saygın bir kişi olmaya başlamıştı. Ayrıca şeyhe pek çok hediyeler yollamıştı, ancak İbrâhim hiçbirisini kabul etmemişti.⁶⁷¹ Bunların haricinde Kutluk Melik ile Erdebîlî arasında mektuplaşmalar gerçekleştirildiği ve Kutluk Melik Hatun'un kişisel meseleleri hakkında Şeyh'ten yardım istediği bilinmektedir.⁶⁷²

Tüm bunlara baktığımızda İslâmiyet ile bir gönül bağı bulunmayan, hatta çoğu zaman bir İslâm düşmanı olarak nitelendirilen İlhanların dahi, şehirde veya kırsalda fark etmeksizin toplumun her kesimine hitap eden kurumsal veya gezgin dervişlerin önemlerine ve hatta kutsallıklarına vâkıf olduklarını görmekteyiz. İlhanlar, zaman zaman hânkâhlara maddi destekte bulunuyor ve işlerinin yoluna girmesi için halkın gönlünde yüzyıllardır yer edinmiş olan meşhur sûfilerin mezarları başında, onların ruhlarına dua okuyorlardı. Bununla birlikte zaman zaman sûfilerin, hükümdar ailesindeki bireyleri, özellikle de

⁶⁶⁷ De Nicola, *a.g.e.*, s. 279.

⁶⁶⁸ Ahmet Eflâkî, *Âriflerin Menkıbeleri*, C. II, s. 351.

⁶⁶⁹ Bu iddiayı öne süren Konyalı'dır. Blessing bu iddiayı destekleyecek yeterli veri bulunmadığı görüşündedir. Tartışmalar için bkz. Patricia Blessing, *Moğol Fethinden Sonra Anadolu'nun Yeniden İnşası: Rum Diyarında İslâmî Mimari, 1240-1330*, çev. Merve Özkılıç, Koç Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2018, s. 181.

⁶⁷⁰ Akkuş, *Moğollarda Din ve Siyaset*, s. 184.

⁶⁷¹ Erdebîlî, s. 899; Erdebîlî/Şah, C. II, s. 292.

⁶⁷² Erdebîlî, s. 1102-1103; Erdebîlî/Şah, C. II, s. 477-478; De Nicola, *Patrons or Murîds*, s. 151.

kadınları etkilediği oluyordu. Şüphesiz bu süreç İlhanların yerli Müslüman kadınlarla evlenmeleriyle daha hızlanmıştı. De Nicola, kadınların mutasavvıflarla kurdukları ilişkilerinin erkeklere göre çok daha samimi olduğunu ve erkeklerin sûfilerle genelde siyasi nedenlerle temas kurduklarını belirtmekte ve kadınların hem *patron* hem de sıkı bir *mürit* olduklarını vurgulamaktadır.⁶⁷³ Din sosyologları da bu durumun bilimsel bir gerçek olduğunu, kadınların nezdinde Tanrı'nın bir şefkat, bir merhamet kaynağı rolünde bulunduğunu, erkeklerin ise Tanrı'yı güç ve yönetme kaynağı olarak gördüklerini kabul etmektedirler.⁶⁷⁴ Kadınlar ile şeyhlerin sıkı ilişkisi bu şekilde incelenebilir. Buna ek olarak tüm bu gelişmeler, İlhanların ihtida anında ve sonraki süreçte neden şeyhleri kendilerine rehber seçtikleri konusunda bizleri aydınlatmaktadır. Siyaset ehli ile temastan kaçınmayan tasavvuf ehli, geleneklerine sıkı sıkıya bağlı kalan hükümdarların evlerinin içlerine kadar girmişler ve onların anneleriyle, kızlarıyla, eşleriyle sıkı münasebetler kurmuşlardı. Aile içerisinde gerçekleşen bu gelişmeler, şüphesiz İlhanların zihinlerinde de mutasavvıfların önemine dair yeni fikirlerin gelişmesinde ve hatta onların şeyhler eliyle İslâmlaşmalarında etkili olmuş olmalıdır.

3.3.2. Gezgin Dervişler ve Kurumsal Tasavvuf Arasında İlhanlar

İlhan Tegüder ve Gazan Han'ın ihtida hikâyelerine baktığımızda büyük bir fark göze çarpmaktadır. Tegüder'in şeyhi Kemâleddîn Abdurrahman daha çok *heterodoks* olarak nitelendirilebilecek, *gezgin dervişler* grubuna dâhil bir sûfi portresi çizmekteyken Gazan'ın ihtidasına rehberlik eden Şeyh Sadreddin İbrâhim Hammûye, oldukça köklü olan ve özellikle Horasan ile Orta Asya'da güçlü bir konumda bulunan Kübreviyye Tarikatı'nın önemli bir temsilcidir ve burada daha çok *kurumsal tasavvuf* diyebileceğimiz gruba dâhildir.

⁶⁷³ De Nicola, *Patrons or Murīds*, 153.

⁶⁷⁴ John Bird, "*Din Sosyolojisi Nedir*", çev. Aldulvahap Taştan-M. Derviş Dereli, Lotus Yayınları, İstanbul, 2019, s. 169.

Bu başlık altında İlhanlı hükûmetinin, tasavvufun bu iki farklı grubuyla gerçekleştirdiği temaslar üzerinde durulacaktır. İlk olarak Tegüder dönemine ve Şeyh Abdurrahman'a dönelim. Kaynaklarda anlaşıldığına göre, ailesi önceden Bağdat halifesine hizmet eden Abdurrahman'ın kendisi de İlhanlıların sarayına ferraş olarak girmiş ve kısa sürede Tegüder ve pek çok Moğol genci ile kadını etkisi altına almıştı.⁶⁷⁵ Rifâiyye veya Ahmediyye olarak da bilinen tarikata mensup olan Abdurrahman'ın *kalenderî* kimliği İlhanlı sarayında çok büyük bir sorun teşkil etmese de Suriye ve Mısır'da hoş karşılanmıyordu. Örneğin daha önce Gazan ve Şî Ölcetü hakkında fetvalar yazdığını belirtilen İbn Teymiyye (öl. 1328) gibi isimler *kalenderî* gruplara yönelik çok ciddi bir şekilde muhalefet etmişlerdi.⁶⁷⁶

Şeyh Abdurrahman'ın İlhanlı sarayında oldukça yükseldiğine ve *Şeyhülislâm* payesi aldığına daha önce işaret edilmişti. Kaynaklardan anlaşıldığına göre İlhan, Şeyh'i siyasetinde de doğrudan kullanıyordu. Örneğin kendisini Mısır'a elçi olarak yollamıştı ve Ebü'l-Ferec'in eserinden anlaşıldığına göre Memlûkler ona hürmet göstermişlerdi.⁶⁷⁷ Ancak durumun böyle olmadığını ve Şeyh'in Memlûk sarayında huzursuzluğa neden olduğunu belirten kaynaklar da mevcuttur ki, hayatının Tegüder'in ölümüne çok yakın bir tarihte, Şam zindanlarında sonlanmış olması bunu göstermektedir.⁶⁷⁸ Mamafih Tegüder'in, Memlûk hükümdarı Kalavun'a (öl. 1290) yolladığı ilk mektubun içeriği hazırlanırken Şeyh'e danıştığı ve ona ne yapılması gerektiğini sorduğu da bilinmektedir.⁶⁷⁹ İlhanlıların dış politikadaki en önemli konularından biri olan Suriye/Mısır mevzusunun ordu veya İranlı bürokratların dışında bir sûfiye danışılması, mutasavvıfların ne kadar güçlenebileceğini gözler önüne sermektedir.

Yine Tegüder döneminin önemli simalarından, Baba Yakub adlı birinin müridi olan, İşân Hasan Mengli adlı kalenderî dervişinden de muhakkak bahsetmemiz gerekmektedir.

⁶⁷⁵ Uyar, Ortaçağ Moğol Hükümdarlarının İslâmlaşmasında Türk Unsurların ve Türk Din Anlayışının Rolü Üzerine, s. 217-18.

⁶⁷⁶ Öztürk, *Velilik ile Delilik Arasında*, s. 27.

⁶⁷⁷ Abû'l-Farac, C. II, s. 610-612.

⁶⁷⁸ Reşîdüddin/Aka, s. 136; Reşîdüddin/Rûşen, C. II, s. 1133.

⁶⁷⁹ Kanat, İlhanlı Hükümdarı Teküdar'ın Müslümanlığı Kabulü, s. 239.

Reşîdüddin'in bize, Tegüder'in Hasan'a *karındaş* şeklinde hitap ettiğini bildirmesi ikili arasındaki ilişkinin boyutlarını gözler önüne sermektedir.⁶⁸⁰ Aynı kaynağın, ayrıca, Tegüder'in sürekli Hasan ile vakit geçirdiğine ve Hasan'ın evinin İlhan'ın otağının, yani *hâbgâh*ının hemen ardında olduğuna dikkat çekmesi de oldukça önemlidir.⁶⁸¹ Genel olarak birlikte semâ meclisleri düzenlemeleri, devlet adamları gözünde hoş karşılanmamıştı. Pfeiffer, Tegüder'in, diğer Moğol hükümdarları gibi *öteki dünya* ile iletişim kuran ya da kurabileceğini iddia eden kişilerle yakın temasta olduğunu belirtmekte ve Tegüder ile Hasan'ın ilişkisini bu minvalle açıklamaktadır.⁶⁸² Ayrıca yazar, Tegüder'in katıldığı bu semâ meclisleri ile gücünü pekiştirmek istemiş olabileceğine de dikkat çekmektedir.⁶⁸³ İbn Bezzâz'ın eserinde Hasan Mengli ile Tegüder'e dair ilginç bir anekdot bulunmaktadır. Buna göre ikili arasında akrabalık ilişkisi dahi kurulmuştu ve Hasan esrar (حشیش) kullanmasıyla ünlüydü. Kaynağımızın ikili arasındaki ilişkinin esrar sayesinde iyi olduğunu, yani İlhan'ın da uyuşturucu tükettiğini belirtmesi oldukça önemlidir.⁶⁸⁴ İbn Teymiyye'nin, bu dönemde, kalenderîler arasında esrar/haşhaş kullanımının Moğollar nedeniyle arttığını yazmış olması da dikkate değerdir.⁶⁸⁵ Bu durum şüphesiz Moğol ordusunda, onlarla birlikte hareket eden *heterodoks* grupların yayılımına işaret etmektedir. Amitai-Preiss, tüm bu olayları Hülegü devrinde küçük görülen sûfî grupların, oğlu döneminde ciddiye alınmaya başlanması olarak yorumlamaktadır.⁶⁸⁶ Ne var ki İlhan Argun tahta çıktığında mücadeleye giriştiği Tegüder'in yakınında bulunan bu etkili dervîşi *imtihan etmek* bahanesiyle kaynar suya atarak öldürmüştür.⁶⁸⁷

Heterodoks gruplarla temas kuran tek hükümdar Tegüder değildir. Gazan ve özellikle Ölceytü döneminde İlhanlı sarayında bu tür sûfîlerin önemli bir yer edindiklerini görmekteyiz. Daha önce de değinildiği üzere, Balkanlardaki faaliyetleriyle ardında efsanevî bir hayat hikâyesi bırakan Sarı Saltuk'un (öl. 1297/98) müridi Barak Baba (öl.

⁶⁸⁰ Reşîdüddin/Aka, s. 133; Reşîdüddin/Rüşen, C. II, s. 1129.

⁶⁸¹ Reşîdüddin/Aka, s. 133-134; Reşîdüddin/Rüşen, C. II, s. 1129-1130.

⁶⁸² Pfeiffer, Reflections on a 'Double Rapprochement', s. 388.

⁶⁸³ Pfeiffer, *a.g.e.*, s. 389.

⁶⁸⁴ Erdebîlî, s. 217-218; Erdebîlî/Şah, C. I, s. 375-377.

⁶⁸⁵ Lane, *Daily Life in the Mongol Empire*, s. 196.

⁶⁸⁶ Amitai-Preiss, *Sufis and Shamans*, s. 31.

⁶⁸⁷ Uyar, *İlhanlı Hükümdarlarının İslâm'a Girmesinde Rol Alan Türk Sûfîleri*, s. 20.

1307), konumuz açısından oldukça önemlidir. Ocak'a göre Anadolu ve İran'da dolaşan Barak Baba, Gazan Han'ın dikkatini çekmeyi başarmış ve saraya çağrılmıştı.⁶⁸⁸ Kendisi görünümü ve davranışları itibariyle bir Haydarî dervişi anımsatıyordu.⁶⁸⁹ Bununla birlikte Barak'ın Gazan'ın kardeşi Sultan Ölceytü döneminde gücünün doruğuna ulaştığını görmekteyiz. Kendisi bu dönemde, tıpkı Şeyh Abdurrahman gibi çeşitli elçilik işlerini yerine getirmekle görevlendirilmiş ve Memlûk memleketine yollanmıştır. Dımaşk'a (Şam) ve ardından Gîlân'a gönderilmiş ancak 1307'de Gîlânlılar tarafından öldürülmüştür. Ölceytü'nün dervişin ölümünden oldukça müteessir olduğu ve Barak Baba adına bir türbe inşa ettirdiği bilinmektedir.⁶⁹⁰ Ancak onun bu saraydaki etkin konumuna rağmen hayatı hakkında yazanlar genellikle Memlûk tarihçileri olmuştur. Bu durumu değerlendiren bazı araştırmacılar onun etkisinin İran'da ve İlhanlı sarayında hissedilmediğini veya göz ardı edildiğini belirtmektedirler.⁶⁹¹ Ancak ne var ki De Brujn'in Ortaçağlardan beri İranlı şairlerin şiirlerinde kışkırtıcı bir motif olarak kullanılageldiğini belirttiği⁶⁹² Kalenderîlerin, İlhanlı tarih kitaplarında kendilerine yer verilmemesine karşın, siyaset ehli ile gerçekten çok güçlü bir iletişim kurduğu dönemlerden birine tanıklık etmekteyiz.

Pek çok yazar kalenderî grupların Moğol sarayındaki bu yükselişini onların dış görünüş ve davranış itibariyle bu bozkır kavminin asırlardır gündelik hayatını ve siyasetini etkileyen Şamanlara olan benzerliklerinden kaynaklandığını belirtmektedirler.⁶⁹³ Hülegü İran'a gelirken yanında Şamanları da getirmişti. Bu durum, onun ordusunda Şamanların bulunduğunu belirten Memlûk kaynaklarından da anlaşılmaktadır.⁶⁹⁴ Zaman zaman İlhanlı sarayındaki Şamanlara dair bazı atıflara da rastlamak mümkündür. Gerek

⁶⁸⁸ Ocak, Barak Baba, s. 61.

⁶⁸⁹ Ocak, *Kalenderîler*, s. 119.

⁶⁹⁰ Ocak, *Kalenderîler*, s. 120-121.

⁶⁹¹ Amitai-Preiss, *Sufis and Shamans*, s. 35.

⁶⁹² J. T. P. De Bruijn, "The Qalandariyyât in Persian Mystical Poetry, from Sanâ'î Onwards", *The Heritage of Sufism: The Legacy of Medieval Persian Sufism (1150-1500)*, Vol. II, ed. Leonard Lewisohn, Oneworld Publications, Oxford, 2003, s. 76-77.

⁶⁹³ Örneğin Ocak, Barak Baba'nın Şamanlara olan benzerliğine doğrudan atıf yapmaktadır. Bkz. Ocak, *Kalenderîler*, s. 120; Şahin Şamanların Moğol toplumu ve sarayında sundukları hizmetlerin, sûfiler tarafından da sunulmuş olabileceğinden dolayı mutasavvıfların İlhanlılarla yakınlaşmış olabileceğini düşünmektedir. Bkz. Şahin, *İlhanlıların Sosyo-Politik İlişkilerinde Dinî-Mezhebî Kabullerin Rolü*, s. 116; Morgan'ın da böyle düşünüyordu. Ona göre bozkır kökenli diğer kavimler gibi Moğolların da Şamanlarınkine benzer bir deneyim sunan sûfilerle yakınlaşmışlardı. Bkz. Morgan, *Medieval Persia*, s. 73.

⁶⁹⁴ Amitai-Preiss, *İlhân Unvanının Moğollar Arasında İlk Kullanımına Dair Tespitler*, s. 648-649.

Şamanların gerekse bu *heterodoks* sûfilerin birbirine benzer veya benzetilmeye açık bazı özellikleri bulunabilir belki ancak Amitai-Preiss'in bu iki grubu birbiriyle ilişkilendirmek için çok az geçerli sebep bulunduğunu ve özellikle Moğol yönetiminin sırf Şamanlara benzedikleri için sûfilerle, özellikle de *heterodoks* sûfilerle iletişim kurduklarına dair neredeyse hiç kanıt bulunmadığını belirtmesi oldukça önemlidir. Buna ek olarak, o, *heterodoks* sûfilerin etki ve önemlerinin de düşünüldüğü kadar fazla olmadığını belirtmektedir. İlhanlı sarayı zaman zaman *gezgin dervişlerle* iletişim hâlinde bulunmuştu, ancak onlar için esas önemli olan *kurumsal tasavvuf* ve köklü tarikatları.⁶⁹⁵ Nitelikli Kalenderî sûfiler, İlhanlı sarayında zaman zaman kendilerine yer bulmuşlardı, ancak bu durum bu grupların Moğollar yanında sürekli buldukları anlamına gelmiyordu. Oysa Kübreviyye ve Erdebîlî tarikatları ve hânkâhları gibi tasavvuf kurumları, kendilerine bağlı binlerce kişilik insan kitleleriyle İran'ın birçok önemli bölgesinde, uzun zamandır yaptıkları gibi faaliyetlerine devam ediyorlardı. Daha önce incelenen Cüveynî ve Reşîdüddin gibi İranlı bürokratların yanı sıra İlhanlıların eşleri ve diğer aile fertleri de daha ziyade bu tür kurumlarla temas kuruyor ve onları destekliyorlardı. Zaten İran geleneğinde, X-XI. yüzyıldan beri siyasetle uzun süreli temaslar kurmayı başaranlar da genelde bu *kurumsal mutasavvıflar* olagelmışlerdir. İlhanlı sarayındaki *heterodoks* grupların başarısı genelde bu grubu temsil eden sûfinin hayatıyla sınırlıymış ve ortada bir süreklilik durumu söz konusu değilmiş gibi görünüyor.

İlhanlı hükümdarlarının *kurumsal tasavvufun* temsilcileri ile kurdukları temasları anlatırken daha önce anlatılan Gazan'ın ihtida hikâyesine veya sûfi isimlerine tek tek, detaylıca değinilmeyecektir. İlk bölümünde anlatılan ekollere ve tarikatlara bakıldığında şunu söyleyebiliriz: merkezi Abbâsîlerin başşehri Bağdat olan Sühreverdiyye İran'ın batısında etkiliyken, Timurlular döneminde bölgedeki baskın konumunu Nakşibendiyye'ye kaptıracak olan Kübreviyye ise İran'ın doğusunda, yani Horasan'da ve Aral'ın güneyinde etkiliydi. İran, genel olarak Sühveredî ve Kübra'nın müritleri arasında paylaşılmıştı. Ancak görüyoruz ki bu iki büyük tarikat arasında da farklılıklar mevcuttu. Şehâbeddin Sühveredî'nin (öl. 1234) etkileri İran'da doğrudan hissedilmemiş, Erdebîlî (öl. 1334) gibi sonraki jenerasyonlardan Sühveredî tarikatına bağlanan kişiler onun

⁶⁹⁵ Amitai-Preiss, *Sufis and Shamans*, s. 38.

geleneğini, kendileri de bir şeyler katarak devam ettirmişlerdir. Lewisohn da Kübreviyye'nin en dinamik İran tarikatı olduğunu ve Sühreverdiyye'nin Orta İran'a nüfus edemediğini hatırlatmaktadır.⁶⁹⁶ Bununla birlikte ihtida anlarında İlhanlı ve Altın Orda hükümdarların yanında bulunan Kübreviyye şeyhleri XIV. yüzyıla girilirken hâlen bölgede aktif ve güçlü olduklarını kanıtlamaktadırlar. Bundan hareketle Uyar da Moğol hükümdarlarını en çok etkileyen tarikatın Kübreviyye olduğunu belirtmektedir.⁶⁹⁷

Ancak Kübrevî şeyhi Sadreddin İbrâhim Hammûye'nin Gazan'ın ihtidasına rehberlik etme konusundaki bu tarihsel başarısına rağmen tarikatın sonraki süreçte İlhanlı hükûmeti üzerinde çok etkili olduğunu söylemek pek mümkün görünmüyor. DeWeese, bunun nedenini Kübreviyye'nin özünde *dünya işlerine* çok fazla karışmama misyonuna bağlamaktadır. Ayrıca Kübrevî şeyhler, yazarın deyimiyle, siyasi nüfuzdan yeteri kadar faydalanmamışlardı ve kendilerinin yerini alacak olan Nakşibendiyye şeyhleri kadar *saldırgan* değillerdi.⁶⁹⁸ Oysa İlhanlı başkentlerine oldukça yakın bir mevkide faaliyetlerini sürdüren Şeyh Safiyyüddîn-i Erdebîlî'nin Moğol sarayıyla çok güçlü ilişkiler geliştirdiği bilinmektedir. Örneğin Kazvinî (öl. 1340'dan sonra) Moğolların Erdebîlî'ye *bağımlı* olduğunu belirtmesi oldukça önemlidir.⁶⁹⁹ Melville'e göre bu ilişkiler Şeyh'e maddi güç ve prestij sağlarken İlhanlı hükümdarlarına da manevi güç sağlıyordu.⁷⁰⁰

Hükûmetin bu tasavvuf kurumlarıyla olan münasebeti, tıpkı vezirler ve diğer güçlü bürokratlarda olduğu gibi, *patronaj* üzerinden kurulmuşa benzemektedir. Burada özellikle İlhanlı vakıflarının çok önemli bir rol oynadığını görmekteyiz. Pfeiffer'in belirttiğine göre bu dönemde İran'daki vakıflar yeniden düzenlenmişti.⁷⁰¹ Ayrıca Tegüder döneminde bu vakıfların başına Şeyh Abdurrahman'ın geçirildiğini de biliyoruz.⁷⁰² Bu

⁶⁹⁶ Lewisohn, *Sufism in Late Mongol and Early Timurid Persia*, s. 178-179.

⁶⁹⁷ Uyar, *Moğol Hanlarının Müslümanlaşması*, s. 134.

⁶⁹⁸ DeWeese, *The Eclipse of the Kubraviyah in Central Asia*, s. 79.

⁶⁹⁹ Amitai-Preiss, *Sufis and Shamans*, s. 36.

⁷⁰⁰ Melville, *The End of the Ilkhanate and After*, s. 316.

⁷⁰¹ Pfeiffer, *Confessional Ambiguity vs. Confessional Polarization*, s. 150.

⁷⁰² Şahin, *İlhanlıların Sosyo-Politik İlişkilerinde Dinî-Mezhebî Kabullerin Rolü*, s. 126.

durum şeyhin sarayda ne kadar yükseldiğini göstermekle birlikte hükûmetin ilk dönemlerden itibaren vakıf müesseselerinin yönetimine önem verdiğini de göstermektedir. Fakat burada vakıfların yalnızca hânkâhları desteklemediğini de unutmamamız gerekiyor. Örneğin Gazan döneminde pek çok şehirde sadece seyyidlere hizmet eden dârüssiyâde kurumları kurulmuştu.⁷⁰³ Dârüssiyâdeler dışında Gazan'ın, tıpkı veziri Reşîdüddin'in yaptırdığı gibi kendi adına bir şehir veya yerleşim yeri yaptırdığı bilinmektedir. *Şenb-i Gâzân* veya *Gâzâniyye* olarak bilinen bu yapı içerisinde pek çok hayır müessesesi barındırıyordu. Gazan'ın meşhur türbesini de barındıran *Şenb-i Gâzân*'da, Özgüdenli'nin belirttiği üzere mutasavvıflar için yapılmış bir hânkâh da bulunmaktaydı.⁷⁰⁴

Gazan'ın kardeşi Sultan Ölceytü döneminde Sultaniye adlı bir şehir kurduğunu ve bu yerleşim yerinin kısa bir süreliğine İlhanlıların başkentliğini yaptığını biliyoruz. Ölceytü, daha önce bahsedilen türbesini de bu şehre yaptırmıştı ve kaynaklardan anlaşıldığına göre türbesinin yakınında bir de hânkâh bulunuyordu.⁷⁰⁵ Ölceytü'nün de vakıflara oldukça önem verdiğini ve hatta Memlûk tarihçisi el-Yûsufî'nin (öl. 1358) belirttiğine göre sadece Sultaniye'deki vakıflarda 10 bin kişinin çalıştırıldığını biliyoruz.⁷⁰⁶ Elbette hânkâhlara ve genel olarak vakıflara bu kadar önem verilmesinin karşılığında Moğol hükûmeti, kamuoyundan olumlu geri dönüşler beklemiş olmalıdır. İran şehirleri üzerine çalışmaları bulunan Japon tarihçi Haneda, XII. ve XIII. yüzyıl İran'ında vakıf sayılarının oldukça çoğaldığını belirlemekte ve McChesney'in, hükümdarın kendi dindarlığının propagandasını vakıflar yoluyla yaptığını dair yorumunu aktarmaktadır.⁷⁰⁷ Doğrusu hânkâh ve diğer vakıfların Moğollar tarafından bu kadar desteklenmesi ve önemsenmesinin ardında McChesney'in ileri sürdüğü bu düşüncenin tek olmasa da önemli bir etken olduğu anlaşılıyor. Buna ilaveten, Hodgson, Moğolların İran'daki vakıf topraklarını çok sıkı denetlediklerini, bu nedenle bu topraklardan gelir

⁷⁰³ Durand-Guédy, *Isfahan during the Turko-Mongol Period*, s. 927.

⁷⁰⁴ Osman G. Özgüdenli, "XIV. Yüzyılda Tebrîz'de Bir Hayır ve Kültür Kurumu: Şenb-i Gâzân (Gâzâniyye)", *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Dergisi*, S. 37, 2002, s. 260.

⁷⁰⁵ Sheila S. Blair, "The Mongol Capital of Sulţâniyya, 'The Imperial'", *Iran*, Vol. 24, 1986, s. 144.

⁷⁰⁶ Blair, *a.g.m.*, s. 147.

⁷⁰⁷ Masashi Haneda, "Iran", *Islamic Urban Studies: Historical Review and Perspectives*, ed. Masashi Haneda-Toru Miura, Kegan Paul International, London-New York, 1994, s. 265.

elde eden sūfî grupların hükûmet lehine söylemlerde bulunmak durumunda kaldıklarını belirtmektedir.⁷⁰⁸ Pfeiffer ise özünde halk veya siyaset ehlinde hiçbir şey kabul etmemeyi amaç edinmiş olan tasavvuf öğretisinin temsilcilerinin İlhanlılar zamanında hiç çekinmeden bu vakıf mallarını kabul ettiğini belirtmektedir ki bu yorum hükûmet ile tarikatlar arasındaki alışverişi daha iyi gözler önüne sermektedir.⁷⁰⁹

Peki tasavvuf kurumları Moğol hükûmeti için neden bu kadar önemliydi? Buraya kadar tasavvufun siyasetle çoktan önemli ilişkiler kurduğuna ve başta İran olmak üzere pek çok İslâm memleketinde tarikatlar ile sarayların iş birliği yaptığına değinilmiştir. Hatta bu çalışma, bu ilişki türünün artık İran siyaset geleneğinde kendine mühim bir yer edindiği ve İranlılaşan ve Müslümanlaşan Moğolların da bu gelenek doğrultusunda tarikatlarla münasebet kurduğu fikrinden hareketle oluşturulmuştur. Tarikatlar, o dönem İran’ında herhangi bir hükûmet tarafından göz ardı edilemeyecek bir güce ve toplumsal boyuta ulaşmıştı ve olanların destekçisi olmak bir nevi İranlılaşmanın da parçasıydı. Ancak Moğollar ile tarikatlar arasındaki ilişkinin tek nedeni, yalnızca, tasavvuf kurumlarının XIII-XIV. yüzyıllardaki bu durumlarıyla alakalı değildir.

Her şeyden önce Moğolların başka bir alternatifi yokmuş gibi görünüyor. İhtida sahnelerinde kendilerine hep şeyhlerin eşlik ettiğini görüyoruz, ancak bunun sebebi yalnızca sūfîlerin bu görevi üstlenmeye açık olmalarından kaynaklanmamaktadır. En basit hâliyle durumu özetleyen Hodgson, bu dönemde kelâmcıların yerini sūfîlerin aldığını ve İslâm üzerine gerçekleştirilen tartışmaların artık fıkıh okulları yerine tarikatlar arasında vuku bulduğunu belirtiyordu.⁷¹⁰ Ayrıca hânkâhların popülaritesinin camilerinkine alternatif bir rakip olduğunu belirten yazarlar da mevcuttur.⁷¹¹ Öyle

⁷⁰⁸ Hodgson, *İslam'ın Serüveni*, C. II, s. 473.

⁷⁰⁹ Pfeiffer, Reflections on a ‘Double Rapprochement’, s. 381-382.

⁷¹⁰ Hodgson, *İslam'ın Serüveni*, C. II, s. 526.

⁷¹¹ Lewisohn, Timurular döneminde hânkâhların önem bakımından camileri geçtiğini belirtmektedir ancak bu yorumun İlhanlılar dönemi için de geçerli olduğu kabul edilebilir. Bkz. Lewisohn, Sufism in Late Mongol and Early Timurid Persia, s. 186; bununla birlikte aynı yazar Moğollar döneminde üç sosyal kurumun oldukça önemli olduğunu belirtmektedir. Bunlar şeriat, vakıflar ve hânkâhlardı. Bkz. Leonard Lewisohn, “Overview: Iranian Islam and Persianate Sufism”, *The Heritage of Sufism: The Legacy of Medieval Persian Sufism (1150-1500)*, Vol. II, ed. Leonard Lewisohn, Oneworld Publications, Oxford, 2003, s. 13.

görünüyor ki sûfi şeyhler İslâm'ı en iyi temsil eden kişiler olarak konumlanmışlardı. Şunu da unutmamak gerekmektedir ki dönemin sûfilere, DeWeese'in belirttiği gibi, kendini tamamen zühde adayan dervişlerden ziyade hukukçu ve bilginlerdi veya en azından onlardan çok farklı değillerdi.⁷¹² Bu durumda şeyhler, Moğolların, ihtida anında ve sonraki süreçte İslâm'ı danişabilecekleri rehber olma vazifesini üstlenebilecek kadar kalifiydiler. Buna ek olarak sûfiler sürekli Moğol ordu birliklerinin ve hükümdarın Orda'sının etrafında ve içerisinde dolaşıyorlardı. Burada Hristiyan keşişler ve rahiplerin de sûfiler gibi dolaştıklarını ve destekçi aradıklarını biliyoruz ancak bu misyonerlik faaliyetlerinde en sonunda sûfiler galip gelmişlerdir.⁷¹³ Bunun en önemli nedenlerinden biri olarak Moğol ordusundaki Müslüman Türklerin etkisi gösterilebilir. En nihayetinde birisi Müslüman olmaya karar verdiğinde çevresinde ona yol gösterecek bir sûfi şeyhi bulması hiç de zormuş gibi görünmüyor.

Bütün bunlara baktığımızda Kalenderî sûfilerin belli bir öneme sahip olduklarını, ancak devletin genelde temasta bulunduğu grubun büyük tarikatlar olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. Amitai-Preiss de *heterodoks* grupların uzun vadede *kurumsal* sûfilerden geri kaldıklarını ve önem sırasında ikinci olduklarını belirtirken tam olarak bunu kastetmektedir.⁷¹⁴

Son olarak Fırat'ın ötesine, Suriye ve Mısır'a kısa bir bakış atalım. Elbette Memlûklerin sûfi tarikatlarla olan ilişkisini incelemek başlı başına bir çalışma konusu olduğundan burada sadece İran ile Mısır hükümetlerinin bir karşılaştırmasını yapmakla yetineceğim. Bu durum İlhanlı İran'ındaki tarikatların durumunu daha iyi anlamımıza olanak verecektir.

⁷¹² DeWeese, *Islamization and Native Religion in the Golden Horde*, s. 135.

⁷¹³ De Nicola rahipler, keşişler ve sûfilerin ne kadar etkili olacağına Moğol soyluların annelerinin karar verdiğini belirtmektedir. Ona göre annenin temasları genç Moğolların nasıl yetişeceğini belirleyen en önemli etkidir. Bkz. De Nicola, *The Role of the Domestic Sphere in the Islamisation of the Mongols*, s. 357-358.

⁷¹⁴ Amitai-Preiss, *Sufis and Shamans*, s. 36.

Öncelikle belirtmek gerekirse Mısır'da da tıpkı İran'da olduğu gibi tasavvuf öğretisi halk tabanında geniş bir kitleye hitap ediyordu ve uzun zamandan beri, genel olarak, meşruluğu sorgulanmıyordu. Bu durumda, yine İran'da olduğu gibi, Zengîler ve Eyyûbîlerin Selçuklulardan aldıkları miras da etkili olmalıdır. Aynı zamanda bu coğrafyadaki hükûmetler ve halklar, Haçlı saldırıları esnasında hânkâh ve tarikat kurumlarının manevi rollerinin önemini kavramışlardı.⁷¹⁵ Bu tür zor zamanlar tasavvuf kurumlarının ön plana çıkması için oldukça kritik dönemlerdi. Moğol istilası İran'da da şüphesiz böyle bir durum yaratmıştı, ancak istilanın etkileri Fırat'ın ötesine de dokunmuştu. Hâlihazırda gelişmiş bulunan Suriye ve Filistin hânkâhları, yaşanan göç dalgalarıyla birlikte artan nüfus içerisinde kendilerine destekçi bulmuş ve güçleri Mısır yönetiminin kontrol edemeyeceği bir boyuta ulaşmaya başlamıştı. Tüm bu gelişmelerden ötürü Amitai-Preiss, bu bölgelerdeki tasavvuf kurumlarının bağımsız hareket etmeye başladığını ve artan güçleri ile bölgedeki Hristiyanlarla çatışmaya girdiklerini, onları kovmayı denediklerini belirtmektedir.⁷¹⁶ Buna ek olarak Memlûk hükûmetinin de tıpkı Moğollar gibi siyasi güçlerini pekiştirmek ve dini bir zemine oturtmak amacıyla hânkâh kurumlarıyla irtibat hâlinde olduğu bilinmektedir. Ancak Anjum'un belirttiğine göre, Mısır'daki hükûmet bu kurumları denetim altında tutmak için oldukça çaba harcamış ve bunu gerçekleştirmek adına bölgedeki bütün şeyhleri kendine bağlamayı hedefleyen *Şeyhü'ş-şüyûh* makamından istifade etmişti.⁷¹⁷ Daha önce bu makamın Abbâsî halifesi tarafından Şehâbeddin Sühreverdî'ye (öl. 1234) verildiğinden bahsedilmişti. Bu durumda Memlûklerin de son Abbâsî halifeleri gibi sûfi kurumların gücünün farkında olduklarını ve onları kullanmaya açık olduklarını, ancak aynı zamanda halifelerin yaptığı gibi bu kurumları denetim altında tutmaya çalıştıklarını söylemek yanlış olmaz. Bu durum, bir nevi, Fırat'ın iki yakasındaki büyük farkı gözler önüne sermektedir. Buna göre Irak ve Suriye ile Mısır'daki hükûmetler bu köklü tasavvuf kurumunun tamamen bağımsız olmamasından yana bir politika geliştirmiş ve bunu miras bırakmışken İran hükûmetleri, özellikle de İlhanlılar, bu kurumlar üzerinde bu kadar baskı uygulamamışlardır. Bu durumda, Bağdat hegemonyasının son birkaç yüz yıldır Orta İran'ın ötesinde etkili olamaması ve buradaki tarikatların daha serbest bir şekilde gelişmeleri etkili olmuş

⁷¹⁵ Th. Emil Homerin, "Memlûklar Dönemi Mısır'ında Sûfiler ve Tasavvuf Aleyhtarları: Taraflar ve Kurumsal Çevre Üzerine Bir İnceleme", çev. Salih Çift, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. 11, S. 1, 2002, s. 248.

⁷¹⁶ Amitai, *The Impact of the Mongols on the History of Syria*, s. 241.

⁷¹⁷ Anjum, *Sufism in History and its Relationship with Power*, s. 261-262.

olabilir. Pfeiffer'in sûfi şeyhlerin İlhanlı hükümdarlarından bağımsız olduğuna dair pek çok anlatının bulunduğunu belirtmesi bu anlamda oldukça önemlidir.⁷¹⁸ İlhanlılar ve İranlı elitlerin de hânkâhların *patronu* oldukları ve bu kurumların nasıl işlemesi gerektiğine dair bazı belirleyici maddeler belirledikleri doğrudur, ancak iki grup da hâkimiyetleri altındaki topraklarda kurulmuş bulunan tasavvuf müesseselerini kendilerinin belirlemiş oldukları tek bir kişi/kurumun çatısı altında birleştirmeyi veya bu yolla hepsini kontrol altında tutmayı düşünmemişlerdi. Böyle bir gelenek İran'da hâkim değildi.

3.3.3. Muhayyel İhtidalar⁷¹⁹

Moğol dönemi her anlamda olağanüstü bir dönemdi. Çin'de, Türkistan'da, İran'da, Anadolu'da ve Irak'ta, Rusya'da ve hatta Macaristan'da olağanüstü bir kararlılıkla ilerleyen bu bozkır savaşçıları muhtemelen yüzbinlerce kişinin öldürülmesine ve hayatta kalanların yüreklerinin korku ve nefret tohumları ile dolmasına neden olmuşlardı. Üstelik bunu olağanüstü bir şekilde, sadece birkaç yıl içerisinde gerçekleştirmişlerdi. İşte bu dönem, olağanüstü hikâyeleri de beraberinde getirecekti. Bu bölüme kadar İlhan-şeyh ilişkileri üzerine anlatılanlar, elbette içerisine biraz efsanevi öğelerin de karıştığı, fakat tarihsel zeminde muhakkak bir gerçekliğe tekabül eden olay örgüleri üzerinedir. Ne var ki şu ana kadar anlatılmamış bulunan, bugün tamamen uydurma olduğunu bildiğimiz Moğol-şeyh anlatıları da mevcuttur. Bu başlıkta bunlardan birkaç kısa örnek vererek bir değerlendirmede bulunmaya çalışılacaktır.

Her şeyden önce, ikinci bölümde belirtildiği gibi, Moğollar Yakın Doğu'ya muzaffer komutanlar olarak gelmişlerdi ancak kendileri ne Müslümandılar ne de Hristiyan. Asırlardır Orta Asya ve ötesiyle münasebet kuran İslâm toplumları gerek kendi tecrübeleri gerekse aralarına katılan Türkler vasıtasıyla Gök-Tanrı inancına ve Şamanist

⁷¹⁸ Pfeiffer, Reflections on a 'Double Rapprochement', s. 379.

⁷¹⁹ Bu başlık oluşturulurken Biran'ın, bu çalışmada da istifade edilen, bir makalesinde kullandığı "*imaginary conversion*" ifadesinden esinlenilmiştir. Çalışmanın künyesi: Michal Biran, "The Islamisation of Hülegü: Imaginary Conversion in the Ilkhanate", *JRAS*, 26:1-2, 2016, pp. 79-88.

ritüellere alışık olmalıydılar ancak bu inanişini savunarak üzerlerine gelen ve birkaç on yıl içerisinde Çin'den Bağdat'a kadar olan tüm İslâm topraklarını istila eden böylesine kuvvetli bir düşmanı hiç deneyimlememişlerdi. Ne var ki bu istilacılar, birkaç kuşak içinde, kaçınılmaz olarak İslâmiyet'i seçeceklerdi. Bu durum Arapça konuşulan dünyada büyük bir etki yaratmadıysa da şeyhler hakkında efsanevi biyografiler yazan mutasavvıf yazarlar için müthiş bir fırsat doğurmuştu: gönülden bağlı oldukları ve pek çok *keramet* gösterdiğine inandıkları şeyhleri tarafından tüm Moğol Ulus'unun Müslümanlaştırıldığı iddiasını yazarak efendilerinin hikâyelerine muazzam bir başarı nişanı ekleme fırsatı.

Bu tür metinlerden birine örnek vermek gerekirse, ilk bölümde de değinilen bir hikâyeye, Hacı Bektâş-ı Velî (öl. 1272 [?]) hakkında yazılan *Vilâyet-nâme*'deki bir anekdota tekrardan, kısaca, dönüş yapabiliriz. Metinde Kâvus Han adından bir Moğol hükümdarı Bağdat'a gelip halifeyi yenmiş ve Irak hâkimi olmuştu. Bu anlatıya bakılırsa Kâvus Han'ın İlhan Hülegü olduğu veya onu temsil ettiği anlaşılıyor. Hikâyenin devamında Kâvus, Anadolu'yu ele geçirmek için yola koyulmuştu, ancak karşısında Hacı Bektâş'ın yolladığı Kara Donlu Can Baba adlı bir *er* bulmuştu. Can Baba'nın Kâvus Han'a Müslüman olmadığı müddetçe Anadolu topraklarına giremeyeceğini söylemesi üzerine Moğol hanı onu bir kazan dolusu kaynar suyun içinde imtihan etmeye karar verdi. Tam üç gün boyunca kaynar suda bekletilen Can Baba, Hacı Bektâş'ın da kerametleri sayesinde, bu imtihandan sağ çıktı. Fakat ikna olmayan Kâvus, onu ateş ve zehir ile de imtihan etti. Tüm bu zorlu görevlerden sağ çıkan Can Baba, Moğolları etkilemiş ve hepsinin *imana gelmesine* vesile olmuştu.⁷²⁰ Elbette burada asıl kahramanın Hacı Bektâş olduğunu unutmamak gerekiyor. Bununla birlikte Hülegü'nün bir şeyhin elinden Müslüman olduğuna dair yazılan tek hikâye bununla sınırlı değildir. Örneğin İbn Bezzâz, Berke Han ile Hülegü'nün Seyyid Burhâneddin Muhammed adlı bir şeyhin elinden ihtida ettiklerini aktarmaktadır.⁷²¹

⁷²⁰ *Vilâyet-nâme*, s. 39-42.

⁷²¹ Erdebîlî, s. 195; Erdebîlî/Şah, C. I, s. 353.

Hülegü'nün ihtida ettiği, ancak bu olayda şeyhlerin bulunmadığı başka anlatılar da mevcuttur. Örneğin Biran, Memlûk kaynaklarında birkaç adet bu tür hikâyenin bulunduğunu belirtmektedir. Yazarın aktardığı ilk anlatı el-Zahîr b. el-Kâzerûnî'ye (öl. 1298) atfedilmektedir. Buna göre Gürcü kralının kızıyla evlenmek isteyen Hülegü, prensesin kendisinden ihtida etmesini istemesi üzerine İslâmiyet'i seçmiştir.⁷²² Biz bu hikâyenin doğru olmadığını biliyoruz. Hülegü ne Müslüman olmayı düşünmüştü ne de bir Gürcü prensesi ile evlenmişti. Üstelik, Biran'ın da sorduğu gibi, bir Gürcü prensesi neden ondan ihtida etmesini isteseydi ki?⁷²³ Yazarın işlediği diğer ihtida metninde yine şeyhlere tanıklık etmekteyiz. Anlatıya göre iki adet Ahmediyye şeyhi, Bağdat'ı yıktıktan sonra Hülegü'nün huzuruna gelmiş ve hükümdarı İslâm'a davet etmişlerdi. Menâkıbnâmelerde sık sık karşımıza çıkan ateşin içinden geçme ritüeli şeyhlere uygulanmış, başarılı olmalarının ardından Hülegü ihtida etmiştir.⁷²⁴

Hülegü'nün yanı sıra ihtida hikâyeleri çerçevesinde şeyhleri Moğol İmparatorluğu'nun kurucusu Cengiz Han ile buluşturan yazarlar da yok değildir. Örneğin Elvan Çelebi'nin (öl. 1358-59) meşhur eser *Menâkıbu'l-Kudsiyye fî Menâsıbi'l-Ünsiyye*'de Şeyh Alay adlı birinin Cengiz Han ve Moğolların İslâmiyet'i kabul etmelerini sağladığı ve bu nedenle Moğol devletinin yüz yıl yaşadığı belirtilmektedir.⁷²⁵ Aynı metinde Sarim el-Dîn Saruca adlı bir Türk şeyhinin de Moğolların İslâmlaşmaları için çabaladığını belirten ifadeler mevcuttur.⁷²⁶

Bu hikâyelerin Cengiz'den, özellikle de Hülegü'den başlatılması oldukça önemlidir. Öncelikle Hülegü, şüphesiz, tüm İlhanlı hükümdarları arasında İslâm dünyasını en çok etkileyen kişiydi. İran'da kurduğu devletle ve Suriye'de ilerleme çabalarıyla, o dönemin insanların zihinlerinde müthiş bir etki bıraktığı rahatlıkla söylenebilir. Üstelik Bağdat'ı

⁷²² Biran, *The Islamisation of Hülegü*, s. 80-81.

⁷²³ Biran, *The Islamisation of Hülegü*, s. 81.

⁷²⁴ Biran, *The Islamisation of Hülegü*, s. 83.

⁷²⁵ Elvan Çelebi, "*Menâkıbu'l-Kudsiyye fî Menâsıbi'l-Ünsiyye (Baba İlyas-ı Horasânî ve Sülâlesinin Menkabevi Tarihi)*", Haz. İsmail E. Erünsal-Ahmet Yaşar Ocak, TTK Yayınları, Ankara, 2014, s. 255-257; Uyar, *İlhanlı Hükümdarlarının İslâm'a Girmesinde Rol Alan Türk Sûfileri*, s. 9.

⁷²⁶ Uyar, *İlhanlı Hükümdarlarının İslâm'a Girmesinde Rol Alan Türk Sûfileri*, s. 9.

ve Abbâsîleri yıkarak bölgenin siyasi coğrafyasını kökten değiştirdiği ve halifenin başşehrinde, kaynaklara göre, *yüz binlerce* kişiyi öldürttüğü de unutulmamalıdır. Lane'in belirttiğine göre o, Araplar arasında *Bağdat Kasabı* olarak anılıyordu.⁷²⁷ Tarihsel gerçeğe baktığımızda onun oğlu Tegüder ve torununun oğlu Gazan ihtida etmişlerdi, ancak bu ihtida hikâyelerinin Hülegü'den başlatılması kesinlikle çok daha etkileyici olacaktır. Bağdat'ta yüzbinlerce Müslüman'ı öldürdüğü söylenen bu Moğol hükümdarının, Büyük Han Mönge'nin kardeşinin ve Cengiz Han'ın torununun ve Yakın Doğu'da Memlûklerle karşılaştırabilecek en güçlü devletin kurucusunun bir şeyh tarafından ihtida edildiğine dair hikâyeler, o şeyhin ne kadar etkili ve güçlü olduğu hakkında yeni müritlerinin zihinlerine bir fikir yerleştirecekti. Aynı zamanda ihtidaların Hülegü'den başlatılması Tegüder ve Gazan üzerinde etkili olan şeyhlerin karizmalarına da gölge düşürecek kadar etkili bir iddiaydı. Son olarak bu ihtida hikâyelerinin daha çok Anadolu ve Suriye bölgesinde üretildikleri hesaba katıldığında, tarihsel gerçekliğe çok vakıf olmayan genç müritler üzerinde bu tür anlatıların etkisinin daha büyük olacağı söylenebilir.

Bu *muhayyel* ihtida anlatılarının ardından bir de ters okuma yapalım, yani şeyhlerin manevi desteklerinden mahrum kalmış Moğolların çöküş hikâyelerine bir bakalım. Bu konuda en güzel örneklerden biri yine İran dışında kaleme alınan bir eserde, bir Mevlevî metninde bulunmaktadır. Fakat bunu anlatmadan önce Mevlevîlere ve Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî'ye (öl. 1273) dair bazı anekdotlara değinmemiz faydalı olabilir. Her şeyden önce Eflâkî'den anladığımız kadarıyla Mevlevîler, pek çok kişi gibi, Moğol istilasının ve hükûmetinin gelişimini Allah'ın iradesi ile alakalı buluyorlardı.⁷²⁸ Bu nedenle olanlara karşı gelmek yerine varlıklarını kabul etmeyi tercih etmişlerdi. Mevlânâ'nın hayatını anlamamız konusunda en önemli eserlerden biri olan *Fîhi mâ-fîh* içerisinde bu düşüncüyü destekleyen pek çok anekdot bulunmaktadır. Örneğin bir gün, Anadolu'daki Moğollara hizmet eden bir adam Mevlânâ'ya gelerek bu hizmetlerinden ötürü ibadet edecek vakit bulamadığı konusunda serzenişte bulunmuştur. Bunun karşılığında Mevlânâ ona Moğollara olan hizmetini devam ettirmesini, zira bu durumun Allah'tan kaynaklandığını belirtmiştir.⁷²⁹ Aynı metinde Mevlânâ'nın, Tanrı'nın

⁷²⁷ Lane, *The Ilkhanate*, s. 282.

⁷²⁸ Akkuş, *Moğollarda Din ve Siyaset*, s. 129.

⁷²⁹ Mevlânâ Celâleddin, *Fîhi mâ-fîh*, s. 9.

Moğollara yardım ettiğini ve Cengiz Han'ın da Tanrı buyruğuyla dünyayı fethettiğini belirtmesi kayda değerdir.⁷³⁰ Tüm bunların haricinde Mevlânâ'nın, Moğolların katledilerek değil, Müslüman olarak ortadan kalkacaklarını söylediği de bilinmektedir ki DeWeese'e göre onun bunu belirtiyor olması oldukça önemlidir.⁷³¹ Mevlânâ'nın Moğollar hakkındaki bu görüşleri şüphesiz onun takipçilerinin de ne tür bir safta duracakları konusunda etkili olmuştur.

Şimdi tekrar İlhanlıların çöküşüne dair anekdota geri dönelim. Eflâkî'nin metninde Mevlânâ'nın torunu Ârif Çelebi'nin (öl. 1320) Tebriz'e gittiği ve burada son İlhanlı hükümdarı Ebû Sa'îd Bahadır Han (öl. 1335) ile görüştüğü belirtilmektedir. Ancak Eflâkî'ye göre Ebû Sa'îd bu Mevlevî dervişine hürmet etmemiş ve isteklerini reddetmiştir. Bunun üzerine yazar, İlhanlıların yıkılışını bu olaya bağlamaktadır. Ebû Sa'îd'in Mevlevîlere hoş davranmaması, bu dünyevi hükümdar ve devletini destekleyen manevi güçlerin kendilerini terk etmesine ve Moğol devletinin sona ermesine neden olmuştur.⁷³² Eflâkî bu satırları yazarak Moğol devletinin yükselişinde ve çöküşünde Mevlevîlerin belirleyici güç olduğu mesajını işlemektedir.⁷³³ Melville, bu anlatıyı temel olarak okurunu uyarmaktadır. Ona göre, çağın *azizlerinin* korumasını kaybetmek, modern okurlara güçlü bir askeri imparatorluğun parçalanması için yeterli bir neden olarak görünmeyebilir, ancak o dönemin insanları için bu inanç hiç de olağandışı bir düşünce değildir.⁷³⁴

Tüm bu anekdotlar, zaman içerisinde tasavvufî metinlerin *kral yaratma* ve *kral devirme* imgelerini kullanarak sûfî şeyhlerin kendilerini siyaset içerisine nasıl dâhil ettiklerini gösterdiği gibi Moğol istilasıyla birlikte yaşamaya başlayan olağanüstü günlerin sağlam bir hikâye üretmek için ne kadar uygun bir zemin yarattığını ve ne kadar çok fırsat sunduğunu da göstermektedir. Bu fırsatları değerlendiren yazarlar müritlerini etkilemek

⁷³⁰ Mevlânâ Celâleddin, *Fîhi mâ-fih*, s. 55.

⁷³¹ DeWeese, *Islamization in the Mongol Empire*, s. 134.

⁷³² Melville, *The End of the Ilkhanate and After*, s. 315.

⁷³³ John Dechant, "Depictions of the Islamization of the Mongols in the 'Manâqib al-ârifîn' and the Foundation of the Mawlawî Community", *Mawlana Rumi Review*, Vol. 2, 2011, s. 135.

⁷³⁴ Melville, *a.g.e.*, s. 316.

için tarihsel gerçekliklerle harmanlamış ustaca metinler kaleme almışlar ve kendilerine bahşedilen kutsal güç vasıtasıyla siyaset üzerinde ne kadar belirleyici olduklarını göstermeye çalışmışlardır.

4. BÖLÜM: TASAVVUF VE HALK

XIII-XIV. yüzyıl tasavvuf tarihi üzerine çalışan hemen herkes, bu öğretinin Moğol istilası nedeniyle halk tabanında müthiş bir takipçi sayısına ulaştığını ve tasavvuf kurumlarının sosyal boyutunun önemli bir büyüme gösterdiğini kabul etmektedirler.⁷³⁵ Örneğin Potter bu durumla alakalı olarak “İslâm’ın kendisini tehlikede algıladığı yaygın bir güvensizlik döneminde tasavvuf şüphesiz çekicidir.”⁷³⁶ derken bu kurumun karmaşa zamanlarında nasıl birden talep görebileceğine işaret etmektedir. Anjum’un ise toplumsal bozulma ve siyasi istikrarsızlık ne kadar fazlaysa tasavvufun yayılmasını sağlayan itici gücün o kadar büyük olduğunu belirtmesi oldukça önemlidir.⁷³⁷ Lane de bu dönemde tasavvufun ön plana çıkmasında Moğolların yol açtıkları siyasi ve sosyal sıkıntıların etkili olduğunu vurgulamaktadır. Ona göre bu *barbarlık*, sıradan insanları *tek teselli olan* tasavvufa yönlendirmiştir.⁷³⁸ Tarihsel örneklere ve yazarların bu yorumlarına bakarak şunu söylemek mümkün görünüyor: yaşanan kaos ne kadar büyük olursa, halkın tasavvuf kurumlarına yönelimi de o kadar büyük olmaktadır. Zaten, tasavvuf öğretisinin ve zahitliğin kendisi de ilk başta rahatsız bir toplumu protesto etmek amacıyla ortaya çıkmamış mıydı?⁷³⁹

Moğollarla birlikte gelen bu karmaşa ortamının yarattığı tasavvufa topluca yönelme hâli, tarikatların devlet tarafından desteklenmeleri ve bir o kadar da serbest bırakılmalarıyla birlikte araştırmacıların iddia ettikleri gibi hızlı bir şekilde artmış olmalıdır. Bununla birlikte XII-XIV. asırlar arasında, temelleri Hakîm et-Tirmizî (öl. 932) tarafından atılan, zaman içerisinde gelişmeye devam eden ve Ocak’ın belirttiği gibi, nihayetinde Muhyiddin İbnü’l-Arabî (öl. 1240) tarafından en ileri muhtevasını kazanan *velâyet* teorisi

⁷³⁵ Örneğin Dayı, istila sonucunda bozulan tarım ve ticaret sisteminin ardından insanların hânkâh ve tarikatlara yöneldiğini kabul etmektedir. Bkz. Dayı, *İlhanlılar Zamanında Tasavvuf*, s. 58.

⁷³⁶ Potter’dan aktaran Lewisohn, *Sufism in Late Mongol and Early Timurid Persia*, s. 178.

⁷³⁷ Anjum, *Sufism in History and its Relationship with Power*, s. 235.

⁷³⁸ Lane, *Early Mongol Rule in Thirteenth-Century Iran*, 229.

⁷³⁹ Zarrinkoob, *Persian Sufism in its Historical Perspective*, s. 150.

de tasavvuf içerisinde ve halk tabanınca ciddi bir kabul görmeye başlayacaktı.⁷⁴⁰ Kısacası Allah ile kul arasındaki karşılıklı sevgi anlamına gelen⁷⁴¹ ve bugün bizim de gündelik hayatımızda sık sık atıf yaptığımız *velilik*, *ermişlik* durumlarının oluşmasıyla sonuçlanan *velâyet* teorisinin İlhanlı İran'ındaki yansımalarını bizzat şeyhlerin mezarları başında dua eden *kafir* hükümdarlara baktığımızda görebilmekteyiz. Zaman içerisinde, asırlar önce ölmüş olan meşhur şeyhlerin (bu durumda *evliyaların*) ruhlarına öyle bir kutsiyet atfedilmiştir ki bunun farkında olan Moğollar da onlardan bir şeyler istemekten veya onların Tanrı ile kendileri arasında bir köprü olacaklarını düşünmekten geri duramamışlardır. İlhanlı İran'ında yaşamış olan Azîz Nesefî'nin (öl. 1300 [?]) 1262-1281 tarihleri arasında *Kitâbü'l-İnsâni'l-kâmil* adlı bir eser kaleme almış olması *velâyet* teorisinin İran'da ne kadar önemsendiğinin bir göstergesidir. Nesefî'nin bu eserinde okurlarına *kâmil* insanların mezarlarının ziyaret edilmesinin iyi olacağını, zira onların ruhlarının Allah'a yakın olacağını ve kendisine iletilen dua ve isteklerin o ruh tarafından Allah'a ulaştırılacağını belirtmesi oldukça önemlidir.⁷⁴² Bu teorisinin gelişimi de şüphesiz İran halkının kendi zamanlarındaki tarikat şeyhlerine daha fazla hürmet beslemelerine ve onları takip etmelerine yardımcı olmuş olmalıdır.⁷⁴³

Velâyet teorisinin İlhanlı İran'ındaki işlerliği önemli bir konu olmakla birlikte bu bölümde bu konu işlenmeyecektir. Esas amaç Erdebîl ve Câm gibi şehirleri adeta ele geçirmiş bulunan tarikat şeyhleriyle halk arasındaki ilişkiye değinmek ve Moğol istilasının bu ilişkinin gelişiminde etkili olup olmadığı konusuna bakış atmaktır. Bu konunun daha iyi anlaşılması için öncelikle Moğol istilasının İran'daki etkileri üzerinde biraz durmak gerekiyor.

⁷⁴⁰ Ahmet Yaşar Ocak, "*Tasavvuf, Velâyet ve Kâinatın Görünmez Yöneticileri: Tarihsel, Sosyolojik ve Eleştirel Bir Yaklaşım*", Alfa Yayınları, İstanbul, 2021, s. 110.

⁷⁴¹ Kelime hakkında bkz. Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s. 378.

⁷⁴² Azizüddin Nesefî, "*Tasavvufta İnsan Meselesi: İnsan-ı Kâmil*", çev. Mehmet Kanar, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2015, s. 151-152.

⁷⁴³ Câmî'nin eserinden anladığımız kadarıyla bu dönemde İran halkı şeyh veya *evliya* mezarlarına cidden çok önem vermeye başlamışlardı. Örneğin Alaüddin Attâr adlı bir şeyhin biyografisinin sunulduğu kısımda "Erenler kabridir deyu yeter tap/Onların işlediğin işlemek tap", yani "Erenlerin kabrine tapma, onların amelini işle" anlamına gelen bir beyit bulunmaktadır. Mezar ve türbelere gösterilen ilgi belli bir kesimi rahatsız etmişe benziyor. Bkz. Câmî, s. 518.

4.1. MOĞOL İSTİLASI VE SEBEP OLDUĞU YIKIM

Tahmin edilebileceği gibi Cengiz'in orduları İran'da şehir şehir dolaşırken ve yağma ile cinayetlere devam ederlerken halk için durum hiç de iç açıcı değildi. Hangi bölgede kaç kişinin öldürüldüğüne dair ana kaynaklarda verilen sayılar sağlıklı olmayabilir belki ama abartılı da olsa milyonlarca kişinin öldürüldüğünden bahsetmeleri bir gerçeğe işaretler. Bazı durumlarda Moğolların diğer şehirlere gözdağı vermek için toplu katliamlar yaptıkları dahi olmuştur. Kollmar-Paulenz, Moğolların bu stratejilerine değinerek, onların, tarihte ilk defa psikolojik savaş uygulayan kişiler olabilecekleri ihtimalini dillendirmektedir.⁷⁴⁴ Tüm bunlara tanık olan veya tanıklarla konuşma fırsatı bulan çağdaş yazarlar istilayı müthiş bir şekilde betimlemişlerdir. Örneğin Kazvinî'nin (ö. 1340'dan sonra) *Nüzhetü'l-kulûb* adlı coğrafya eserinde Moğol tahribatı nedeniyle İran'ın bin yıl sonra dahi düzelemeyeceği belirtilmiştir.⁷⁴⁵ Tarihçi İbnü'l-Esîr (öl. 1233) ise ilk başta bu korkunç olaya eserinde yer vermek istemediğini, ancak arkadaşlarının ısrarları üzerine Moğol istilası bahsini eserine dâhil ettiğini belirtmektedir. Ona göre bu olay annesinin onu hiç doğurmamış olmasını veya istila dönemine tanık olmadan önce ölmüş olmayı dileyebilecek kadar dehşetengizdi. "Ölüm hakkında konuşmak kime kolay gelebilir ki?" sorusunu yöneltiyordu okurlarına.⁷⁴⁶ Bu kaynaklardan hareketle pek çok modern tarihçi de yaşananları korkunç bir şekilde betimlemeye devam etmektedirler. Örneğin Afgan asıllı araştırmacı Ensarî, bu olayları tek bir kelime ile açıklamaktadır: *soykırım*.⁷⁴⁷

Elbette yaşananlar korkunç olmalıydı. Ancak, özellikle İran halkının yaşadıkları zorlukları doğrudan Moğol istilası ile, yani 1220'li yıllarla başlatmak pek doğru olmaz. Selçuklular döneminde göçebelerin ekonomiye dâhil olmaları İran'daki sistemi biraz yıpratmıştı, lakin hükûmetin vergileri bölgenin gelişmesi için harcaması İran

⁷⁴⁴ Kollmar-Paulenz, *Moğollar*, s. 34.

⁷⁴⁵ Morgan, *Iran's Mongol Experience*, s. 57.

⁷⁴⁶ Aktaran Browne, *A Literary History of Persia*, Vol. II, 427.

⁷⁴⁷ Tamim Ensarî, "*İslam'ın Bakış Açısından Dünya Tarihi*", çev. İlker Şahin-Çağrı Sümengen, Pegasus Yayınları, İstanbul, 2015, s. 193; bu tür yorumlara Marksist çevrelerde rastlamak da mümkündür. Örneğin Faulkner, Cengiz'in Türkistan'a yönelik saldırılarını anlatırken Moğolların *soykırım gibi katliamlar* yaptıklarını belirtmektedir. Bkz. Neil Faulkner, "*Marksist Dünya Tarihi: Neandertallerden Neoliberalere*", çev. Tuncel Öncel-Şükrü Alpagut, Yordam Kitap yayınları, İstanbul, 2021, s. 99.

topraklarının ve ekonomisinin aşırı zarar görmesinin önüne geçmişti. Buna rağmen Sultan Sencer döneminde doğudan gelen kavimlerce ve Oğuz isyanları neticesinde Horasan'ın büyük hasar gördüğü de unutulmamalıdır. Selçukluların ardından İran'ın büyük bir çoğunluğunu yöneten Hârizmşahlar döneminde ise orduda kullanılmak amacıyla halktan çok ciddi vergiler alınmıştı.⁷⁴⁸ Melville'in *tamamen militarist bir yapıda* olduğunu belirttiği Hârizmşahların bu politikaları nedeniyle İran halkının fakirleştiğine şüphe yoktur.⁷⁴⁹ Bütün bunların üzerine işgal başladığında her şey daha da zorlaşmıştı.

İlk bölümde kısaca Hârizmşah Muhammed ile Cengiz'in mücadelesine değinildiği için burada aynı konu tekrar işlenmeyecek. Ancak Sultan Muhammed b. Tekiş'in durumu hiç iyi idare edemediği hatırlanmalıdır. Çoğu zaman kendisinin nerede olduğu dahi tam olarak bilinmiyordu. Favereau, sultanın Rey'de mi, Hemedan'da da mı yoksa Hazar'daki bir adada mı olup olmadığının halk tarafından bilinmediğini belirtmekte ve bunun neticesinde İranlıların *karanlıkta kaldığı* yorumunda bulunmaktadır.⁷⁵⁰

İstilanın etkilerine geri dönersek yıkımın öldürülen binlerce insanla ve harabeye dönen şehirlerle sınırlı kalmadığı görülecektir. Aslında İran'da oluşan en büyük hasar kullanılamaz hâle gelen tarım arazilerinde oluşmuştur. Neredeyse tüm seyahatnâme ve coğrafya eserlerinde anlatılan İran'ın bereketli toprakları, sulama kanallarının çöküşü ve toprağı işleyecek nüfusun ölümler veya göçler nedenleriyle azalması dolayısıyla işlerliğini yitirmişti. Reşîdüddin dahi XIII. yüzyılın sonlarında İran'daki tarım arazilerinin çok az bir kısmının kullanılabilir olduğunu belirterek istilanın etkilerinin on yıllardır devam ettiğini kanıtlamaktadır.⁷⁵¹ Bununla birlikte İran'ın demografik yapısı da önemli ölçüde değişmişti. Lapidus'un belirttiğine göre bu dönemde İran'a o kadar çok Türk ve Moğol gelmişti ki bunlar, o günden itibaren her zaman İran nüfusunun %25'ini oluşturmuşlardır.⁷⁵² Morgan'ın belirttiğine göre Selçuklu göçebeleri İran ekonomisine

⁷⁴⁸ *İran Tarihi*, s. 160-161.

⁷⁴⁹ Melville, *Concepts of Government and State Formation in Mongol Iran*, 35.

⁷⁵⁰ Favereau, *The Horde*, s. 59.

⁷⁵¹ *İran Tarihi*, s. 170-171.

⁷⁵² Lapidus, *İslâm Toplumlari Tarihi*, C. I, s. 391; mamafih istila döneminde İran'a gelen Türk nüfusunun Moğollardan daha kalabalık olduğu unutulmamalıdır. Öyle ki Morgan, Moğollarla birlikte bölgeye gelen

faydalı olmuşlardı, ancak Moğollar kontrol edilemeyecek kadar kalabalık gelmişlerdi. İran'ın bu bereketli tarlaları sığırtmaç göçebelerin meraları olacaktı.⁷⁵³

Elbette bu tür durumlar İran'la sınırlı kalmamıştır. Örneğin Macaristan'da da Moğol saldırıları nedeniyle toprağı kullanacak kimse kalmamıştı. Çağdaş kaynaklardan biri olan Splitli Toma, sadece bu nedenle ortaya çıkan kıtlıktan dolayı ölen insanların ovaları ve yolları kapatacak kadar çok olduğunu belirtmektedir.⁷⁵⁴ Muhtemelen İran'ın bazı bölgelerinde de buna benzer tablolar yaşanmış, savaştan sonra ortaya çıkan kıtlıklardan dolayı sıkıntı çekenler olmuştur. Örneğin Kazvinî, *Zafernâme* adlı eserinde Splitli Toma ile aynı betimlemeyi kullanmış ve İran'ın hem ıssız yollarında hem de geniş caddelerinde cesetlerin saçılmış olduğunu belirtmiştir.⁷⁵⁵

Moğol istilasının yıkıcılığı üzerine yazanlar, genelde bu durumu İran'ın asırlar önce deneyimlediği *Arap istilas* ile kıyaslamaktadırlar. Şüphesiz bu istila da İran halkı için zor zamanların yaşanmasına neden olmuştur. Bazı Arap hicivcilerin İran'daki Arap istilasında yaşanan yıkım için şiirler yazmış olmaları durumun ciddiyetini gözler önüne sermektedir. Örneğin bu şiirlerden biri şöyledir:

*“Ey âdemler, İran'ın nasıl harap edildiğini görün,
Ve sakinlerinin aşağılanışlarını,
Koyunlarınızı otlatan kölelere dönüştüler,
Bir rüyaymış gibi sanki krallıkları”*⁷⁵⁶

Türk nüfusunun Selçuklularla birlikte gelenlerden daha fazla olduğunu belirtmektedir. Bkz. Morgan, *Iran's Mongol Experience*, s. 67.

⁷⁵³ Morgan, *Medieval Persia*, 80.

⁷⁵⁴ Splitli Toma, “Salona ve Split Piskoposlarının Tarihi (Moğollara Dair Bahisler)”, *Moğollar Avrupa'da: Moğolların Avrupa Seferinin Üç Tanığı*, haz. ve çev. Altay Tayfun Özcan, Kronik Kitap Yayınları, İstanbul, 2020, s. 130.

⁷⁵⁵ Lane, *The Idea of Iran*, s. 8.

⁷⁵⁶ Dörtlüğün İngilizcesi için bkz. Mahendrarajah, *The Iranian Interlude*, s. 162.

İran halkının aynı duyguları, hatta çok daha fazlasını, Moğol istilası döneminde de yaşadığına şüphe yoktur. Araştırmacıların yaptıkları kıyaslara dönecek olursak, onlara göre Arap ile Moğol istilası arasındaki en büyük fark Cengiz Han'ın ordularının sebep oldukları yıkımın yalnızca fiziki boyutla sınırlı kalmış olmasıdır. Arap istilası ise İran'ı kültürel anlamda etkilemiş ve ülkeye yepyeni bir kimlik kazandırmıştı.⁷⁵⁷ İki istila hareketinin amaçları ve doğurdıkları sonuçları itibariyle birbirinden farklı olması elbette normaldir, ancak pek çok tarihçinin belirttiği gibi, Moğol yıkımının İran tarihinde yarattığı deneyimin benzersiz olduğu unutulmamalıdır.⁷⁵⁸

Aralarında asırlar bulunan bu iki farklı tarihsel olayı kıyaslayan yazarlar haricinde, Moğol istilasının oldukça abartıldığını ileri sürenler de olmuştur. Örneğin Morgan, Kazvinî'nin eserinde geçen İran'ın bin yılda düzelmeyeceğine dair öngörüye atıfta bulunarak Timurular dönemine kadar Horasan'ın oldukça toparlandığını ve tarımın da iyileştiğini belirtmektedir. Aynı zamanda Morgan'a göre insanlar, istiladan önce nasıl yaşıyorlardıysa Moğollar zamanında da aynı şekilde hayatlarına devam etmişlerdir.⁷⁵⁹ Jackson da Moğol yıkımının hem çağdaş kaynaklar hem de modern tarihçiler tarafından abartılmış olabileceğini düşünmektedir.⁷⁶⁰ Lewis'e göre ise Müslüman dünyası, zamanında Moğolları İslâm medeniyetinin çöküşüne neden olan kişiler olarak tanıtan Avrupalı oryantalistlerin de etkisinde kalarak, Cengiz Han ve ardılarını abartılı bir nefretle anmış ve hatta anmaktadır. Oysa ona göre Suriye, istila karşısında zaten direnebilmişti, Arap Mısır'ı ve Afrika'sının söz hakkı yoktu, Anadolu örselenmişti ama toparlanarak Osmanlı'ya beşik olmuştu, İran'da dahi Moğolların yıkımından muaf olan yerler vardı. Bazı yerel hanedanlar Moğollara tabi olmayı daha baştan kabul ettiklerinden olası bir yıkımdan kurtulmuşlardı. Lewis'e göre Moğol istilası yalnızca bir yerde derin yaralar bırakmıştı: halifenin metropolü Bağdat'ta ve genel olarak Irak'ta.⁷⁶¹

⁷⁵⁷ Apter, *The Fire, the Star and the Cross*, s. 52; Hodgson, *İslam'ın Serüveni*, C. II, s. 450.

⁷⁵⁸ Morgan, *The Mongols in Iran*, s. 49.

⁷⁵⁹ Morgan, *a.g.e.*, s. 50.

⁷⁶⁰ Jackson, *The Mongols and the Islamic World*, s. 409.

⁷⁶¹ Bernard Lewis, "The Mongols, the Turks and the Muslim Polity", *Transactions of the Royal Historical Society*, Vol. 18, December 1968, s. 52-54.

Doğrusu Lewis'in tespiti saydığı bölgeler için doğru olabilir ama Türkistan ve İran'daki yıkım hiç de hafife alınacak gibi değildir. Özellikle Horasan bölgesi, birkaç asır içerisinde toparlanmış olmakla birlikte, Manz'ın da belirttiği gibi, Moğol fetihleri döneminde en ağır şekilde zarar gören yerlerdendi.⁷⁶²

Yıkım yalnızca ölümle ve tahrip edilen şehirlerle sınırlı değildi. İstilanın etkisiyle yurt dışına veyahut yurt içinde başka bölgelere göçen insanlar da pek çok yeni sıkıntıya neden olmuşlardı. Bir önceki bölümde Suriye'ye yaşanan göçün bölgedeki tarikatlara olan etkisine değinilmişti. İlhanlı Devleti kurulduktan neredeyse yarım yüzyıl sonra dahi hükûmetin yayılcı politikaları Suriye'deki halkların *dalga dalga* göç etmelerine neden olacaktı.⁷⁶³ Daha önce *Mirsâdu'l-İbâd Mine'l-Mebde İle'l-Me'ad* adlı eserini incelediğimiz Necmeddîn-i Dâye (öl. 1256), söz konusu eserinde ailesini nasıl arkada bırakmak zorunda kaldığına, korkularına ve memleket hasretine yer vererek o dönem yaşamış olan insanların psikolojilerini anlamamıza yardımcı olmaktadır. Bu nedenle düştüğü kayıtlar oldukça önemlidir.

“Her çeşit şiddetli zahmet ve mihnete katlanıyordum. Çünkü evlâd ü ıyalden ayrılmayı, dostları ve azizlerin sohbetinden müfakat etmeyi, yeri yurdu terk etmeyi istemiyordum; ve ne bütün mütealliklerimi o diyardan çıkarabilmem mümkündü, ne de hepsini helâk ve telefin ortasında bırakmaya gönlüm el veriyordu... bıçak kemiğe dayanınca... bütün akraba ve aileyi terk etmeye mecbur kaldım... sevdiklerimi belâya ısmarlamak zorundaydım.”⁷⁶⁴

İran içinde yaşanan göçler büsbütün farklı bir durumdu. Moğollarla anlaşarak büyük bir yıkımdan kurtulan Şîraz merkezli Fars bölgesi ile yeni hükûmetin başkenti Tebriz ve çevresinin en çok göç alan yerlerin başını çektiği görülmektedir. Şehirlerdeki bu yığılma bazı sorunlara neden olacaktır. Bununla birlikte iki bölgenin halkı arasında birbirlerinden hoşlanmama durumunun olduğu da anlaşılmaktadır. Devletşah'ın (öl. 1494/95 [?])

⁷⁶² Beatrice Forbes Manz, “The Mongol Conquest of Iran”, *The Mongol World*, ed. Timothy May-Michael Hope, Routledge, London-New York, 2022, s. 199.

⁷⁶³ Baybars el-Mansûrî, *et-Tuhfetü'l-Mulûkiyye*, s. 150; Amitai, *The Impact of the Mongols on the History of Syria*, 233.

⁷⁶⁴ Necmuddîn-i Dâye, *Mirsâdu'l-İbâd*, s. 55-56.

verdiği bir anekdota göre *Azerbaycan'ın Sa'dî'si*⁷⁶⁵ olarak anılan Hümâmüddin-i Tebrizî ile Sa'dî-i Şîrâzî (öl. 1292) Tebriz'deki bir hamamda karşılaşmışlardı. Tebrizî, Şîrâzî'nin memleketini öğrenince, Şîrazlıların Tebriz'de köpeklerden daha kıymetli olduklarını belirtmiş, bunun karşılığında da Sa'dî durumun Şîraz'da tam tersi olduğunu, Tebrizlilerin köpekten bile daha aşağılık olduklarını söylemiştir. Anlatının devamında karşındakinin Sa'dî-i Şîrâzî olduğunu öğrenen Tebrizî böyle sözler söyleyerek hata ettiğini düşünmüş ve ona hürmet etmiştir.⁷⁶⁶ İkilinin sorunlarının sonradan çözüldüğü bu hikâye, aslında bize İran yerlileri arasındaki sürtüşmenin izlerini sunmaktadır. İç göçlerden bahsederken *Gülîstan*'da aktarılan bir olaya bakmak da faydalı olabilir. Buna göre bir dostu, Sa'dî-i Şîrâzî'nin yanına gelmiş ve ona artık fakirliğe dayanamadıklarını, ailesini geçindirecek gücünün bulunmadığını ve defalarca kez memleketini terk edip ayrılmayı düşündüğünü belirtmişti. Aynı zamanda Sa'dî'den kendisine yol yordam göstermesini, bir çıkış sunmasını bekliyordu.⁷⁶⁷ Arkadaşının durumunu anlattıktan sonra şair eserine şu sözleri eklemiştir: “Gurbette nice kimseler aç uyur; kimdir bilen olmaz. Nice insanların canı ağzına gelir, kimse ağlamaz”.⁷⁶⁸

Bütün bu anlatılar İran halkının istila döneminde yaşadıkları zorluklara yine halkın gözünden bakmamızı, biraz olsun o dönemi anlamamızı sağlamaktadır. Ancak Ortaçağ tarihyazıcılığının büyük ölçüde sultanlar ve savaşları üzerine yoğunlaşmış olması nedeniyle halk hakkındaki bilgi kırıntılarına genelde edebiyat eserlerinden ulaşılmaktadır ki bu tür bilgilere rastlamak da oldukça zordur. Ne yazık ki Moğol İran'ındaki halkın durumunu yansıtmak istediğimizde de kaynakların sınırlılıklarından dolayı ancak çok az olaya atıf yapabilmekteyiz ve bunun sonucunda pek çok nokta hâlen açıklanmaya muhtaç bir vaziyette kalmaktadır.

⁷⁶⁵ Demenico Ingenito, “‘Tabrizis in Shiraz are Worth Less Than a Dog:’ Sa'dî and Humām, A Lyrical Encounter”, *Politics, Patronage and the Transmission of Knowledge in 13th-15th Century Tabriz*, ed. Judith Pfeiffer, Brill, Leiden-Boston, 2014, s. 77.

⁷⁶⁶ Devletşah, *Tezkiretü'ş-Şuarâ*, s. 270-271; Ingenito, *a.g.e.*, s. 95.

⁷⁶⁷ Sadi, “*Gülîstan*”, çev. Hikmet İlâydn, Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul, 1991, s. 45.

⁷⁶⁸ Sadi, *Gülîstan*, s. 45.

Elbette buraya kadar bahsedilen olaylara bakarak Moğollarla beraber sadece büyük bir yıkımın geldiğini veya Moğolların tamamen yakıp yıkmaya amacıyla hareket ettiklerini düşünmek yanıltıcı olacaktır. İran halkını esas zor duruma düşüren 1220'li yıllarda yaşanan Cengiz saldırılarıyla. Etkileri, Hülegü kendi hükümetini kurduktan sonra da devam edecek olan büyük hasarlar bu dönemde oluşmuştu. Cengiz dönemindeki saldırıların bu kadar şiddetli olmasının altında, Hope'a göre, *adalet* ve *intikam* fikri yatıyordu. Moğollar *adalet* için savaştıklarına inanıyorlardı ve bu durum kendilerine *Mavi Ebedî Gök* tarafından verilen dünya fethi misyonu ile uyuyordu.⁷⁶⁹ *İntikam* ise *adaleti* sağlamak için kullanılan bir enstrümandı. Ancak XIII. asrın ikinci yarısından itibaren İran'a gelen Moğolların amacı yıkmak değil, kendilerine ait bir memleket inşa etmektir. Örneğin Hodgson'ın, Moğol devletleri arasında yıktığını inşa etmek konusunda en çok gayret gösterenlerin İlhanlılar olduğunu belirtmesi önemlidir.⁷⁷⁰ Morgan da Hülegü'nün yalnızca Bağdat'ı yıkmakla yetindiğini, İran'ı potansiyel mülkü olarak gördüğü için zarar vermenin yersiz olacağını düşündüğünü belirtmektedir. Ona göre Hülegü, kendisinin ve torunlarının burada kalacağını biliyordu.⁷⁷¹

Elbette İlhanlılar hemen bütün sorunlara bir çözüm bulamadılar. Özellikle ekonomiyi yönetmekte epey güçlük çektikleri rahatlıkla söylenebilir. Gazan öncesi dönemin, bilhassa Geyhatu devrinin tamamen ekonomik krizlerle anıldığını belirtmek yanlış olmaz. Öyle ki Lane'e göre Gazan'ın Müslümanlığının ve hâkimiyetinin bu kadar çabuk kabul görmesinin nedeni, kamuoyunun Geyhatu dönemine karşı verdiği *sert bir tepkidir*.⁷⁷² Krizi yönetmek isteyen Geyhatu farklı bir yöntem uygulamayı düşünmüş ve *çav* adı verilen Çin menşeli kâğıt paraları tedarike sokmuştu. Bunun karşılığında piyasalarda madenî paraların, yani dinarların kullanımını tamamen yasaklamıştı. Reşîdüddin'in *uğursuz* olarak nitelediği *çav* uygulaması neticesinde Tebriz esnafı ürünlerini pazardan çekmişti ve bir süre boyunca hiçbir ürün bulunamayacak hâle gelmişti. Halk şehri

⁷⁶⁹ Michael Hope, "Some Notes on Revenge and Justice in the Mongol Empire and the Īl-Khānate of Iran", *JAOS*, Vol. 136, No. 3, July-September 2016, s. 553.

⁷⁷⁰ Hodgson, *İslam'ın Seriveni*, C. II, s. 475.

⁷⁷¹ Morgan, *Medieval Persia*, s. 67; aslında İran'ı toparlama çalışmaları, Manz'ın belirttiğine göre Cengiz döneminde başlamıştı. Daha sonra oğlu Ögedey ve İran valisi Körgöz de İran topraklarında tarımın düzenlenmesi için bazı uygulamalar ortaya koymuşlardı. Bkz. Manz, *The Mongol Conquest of Iran*, s. 204.

⁷⁷² Lane, *The Ilkhanate*, s. 289.

boşaltmış ve sokaklarda yalnızca insanların mallarına el koyan *serseriler* kalmıştı.⁷⁷³ Piyasada *çavın* kullanılması durumu birkaç hafta ile sınırlı kalmış olmakla birlikte Spuler'in bu uygulamadan dolayı devletin batma tehlikesiyle karşı karşıya kaldığını belirtmesi halkın ne kadar zor bir duruma itildiğinin göstergesidir.⁷⁷⁴ Prawdin de *çav* uygulaması hakkında "12 Eylül 1294, Tebriz'de ilk kâğıt paranın basıldığı unutulmaz gündü" diyerek bu olayın toplum üzerindeki etkisine değinmektedir.⁷⁷⁵

Petrushevsky İran'daki Moğolların ekonomisinin üç dönemden oluştuğunu belirtmektedir. 1220-1290 arasını kapsayan ilk dönem yıkım, vergilendirme, nüfusun azalması, sığırtmaç göçebe ekonomisinin gelişmesi ve köylü isyanlarının yaşanmasıyla ön plana çıkan devlet ve halk için oldukça zor bir süreçti. İkinci dönem 1290-1330 arasındaki ekonomik canlanmanın yaşandığı bir dönemken, 1330-1380 arasındaki dönem *feodal parçalanma* ve bu parçalı yapı arasındaki çatışmaları kapsayan bir zaman dilimiydi.⁷⁷⁶ 1330'dan sonraki dönem bu çalışmanın sınırları dışında olduğu için burada inceleme dışı kalacaktır.

1290-1330 yılları arasını kapsayan dönem, aynı zamanda İlhanlıların Müslüman hükümdarlar tarafından yönetildiği bir dönemdi. Gazan Han 1295'te tahta çıktığında ülkeyi içinde bulunduğu zor durumlardan kurtarmak adına bir dizi hamleler yaptı. Veziri Reşîdüddin ile birlikte hareket eden Gazan'ın özellikle toprağa yeniden işlerlik kazandırmak ve köylüyü korumak⁷⁷⁷ amacıyla geliştirdiği çözümlerin kısmen işe yaradığı söylenebilir. Örneğin hükümdar köylüden iki yıl vergi almamayı kabul etmişti, iki yılın ardından da toprağın verimliliğine göre mülk sahibi vergilendirilecekti.⁷⁷⁸ Hükümdarın imar projelerine de oldukça önem verdiği bilinmektedir.⁷⁷⁹ Hope'a göre Gazan, sıradan

⁷⁷³ Reşîdüddin/Aka, s. 182-183; Reşîdüddin/Rûşen, C. II, s. 1197-1198; Abû'l-Farac, C. II, s. 644-645.

⁷⁷⁴ Spuler, *İran Moğolları*, s. 101.

⁷⁷⁵ Prawdin, *Mongol Empire*, s. 374-375.

⁷⁷⁶ I. P. Petrushevsky, "The Socio-Economic Condition of Iran Under the İl-khāns", *The Cambridge History of Iran: The Saljuq and Mongol Periods*, Vol. 5, ed. J. A. Boyle, Cambridge at the Universty Press, Cambridge, 1968, s. 483-484.

⁷⁷⁷ Petrushevsky, *a.g.e.*, s. 524.

⁷⁷⁸ Prawdin, *Mongol Empire*, s. 377.

⁷⁷⁹ Pfeiffer Gazan'ın Tebriz, İsfahan, Şiraz, Bağdat, Kirman, Sivas gibi pek çok yerde yeni binalar yaptırdığını belirtmektedir. Bkz. Pfeiffer, *Confessional Ambiguity vs. Confessional Polarization*, s. 146.

insanların gelirlerinin hükûmetini ayakta tuttuğunu kabul etmiş ve hem yerleşik nüfusun üretkenliğini arttırmayı hem de onları kontrol altında tutmayı denemişti.⁷⁸⁰ Morgan'a göre ise Gazan Han'ın bu uygulamalarının ardındaki neden, onun köylüye ihtiyacının olduğunu fark etmesinin yanı sıra, içten içe endişeli olmasıydı. Endişesi, Moğolların fethedilen yerleşik topraklara karşı sergiledikleri geleneksel tavrın basiretsizliğinden kaynaklanıyordu. Yazara göre sömürü o kadar acımasız ve dizginsizdi ki Moğollar kendi kendilerini yenilgiye uğratmışlardı.⁷⁸¹ Bazı araştırmacılara göre Gazan öncesi süreçte devletin ana politikası mevcut kaynakları mümkün olduğunca *yağma etmekti*. Köylüden alınan vergiler sene içerisinde 20-30 kez kadar arttırılabiliyordu ve vergi memurlarının *gaddarlığı*, köylülerin topraklarını bırakıp gitmelerini beraberinde getirmişti.⁷⁸² Gazan bir şeyleri düzeltmek için uğraşmıştı ve bunu gerçekten belli bir ölçüde başarmışa benziyor. Bundan hareketle Reşîdüddin, Gazan dönemini yeni bir çağın başlangıcı olarak yorumlamaktadır.⁷⁸³ Onun bu tutumu diğer tarihçileri de etkilemiştir, öyle ki bazı eserlerde Cengiz dönemi ağıtla anılırken Gazan dönemi övülmektedir. Lane'e göre bu durum kaynakların *ikircikli* durumunu gözler önüne sermektedir.⁷⁸⁴ Ancak bugün, Reşîdüddin ve bazı tarihçilerin bütün övgülerine rağmen, diğer kaynaklardan anlaşıldığına göre Gazan döneminde de İran'daki sıkıntıların önemli ölçüde devam ettiğini ve gündelik hayattaki sorunların önüne tamamen geçilemediğini biliyoruz.⁷⁸⁵ Yeğeni Ebû Sa'îd döneminde uygulanan köylü dostu politikalar da kötü giden gidişatı durdurmaya yetmemiştir.⁷⁸⁶

Doğrusu ülkenin, ticaret konusunda çok da kötü görünmediği düşünülebilir. 1260'lardan itibaren Venedik ve Cenevizli tüccarların Tebriz'de aktif oldukları belgelenmiştir. Hatta XIV. yüzyıl başlarında Ceneviz Konsolosluğu kurulacak ve Venedikliler ticari

⁷⁸⁰ Hope, *Power, Politics, and Tradition in the Mongol Empire*, s. 171; örneğin Petrushevsky, köylülerin yıkım ve ağır vergilerden ötürü yer değiştirmeye başladığını ve hükûmetin onları sabit tutmak için hareket yasağına tabi tuttuğunu belirtmektedir. Bkz. Petrushevsky, *The Socio-Economic Condition of Iran Under the İl-khāns*, s. 523.

⁷⁸¹ Morgan, *Medieval Persia*, s. 75.

⁷⁸² Kollmar-Paulenz, *Moğollar*, s. 53.

⁷⁸³ George Lane, "The Mongols in the Eyes of the Iranians", *The Mongols World*, ed. Timothy May-Michael Hope, Routledge, London-New York, 2022, s. 820.

⁷⁸⁴ Lane, *a.g.e.*, s. 822.

⁷⁸⁵ Özgüdenli, *Gâzân Han ve Reformları*, s. 355-356.

⁷⁸⁶ Barthold, *İlhanlılar Devrinde Malî Vaziyet*, s. 135.

ayrıcalıklar elde edeceklerdi.⁷⁸⁷ Wing'e göre İlhanlıların son dönemi, özellikle Cenevizli tüccarlar için refahın doruk noktasına ulaştığı bir dönemdi.⁷⁸⁸ Ancak bakıldığında İlhanlılar, tüm bu Çin-Avrupa arasındaki ticaret yollarından kâr elde etme işini kuzeydeki kuzenlerine, Altın Orda'ya kaptırmış gibi gözükmektedirler. Favereau, Avrupa-Asya arası yolculuklarda Altın Orda topraklarının çok daha güvenli olduğunu, İlhanlı topraklarında ise tüccarları pek çok kötü sürprizin beklediğini belirtmektedir.⁷⁸⁹ Bunun en büyük nedeni ülkenin batısında da doğusunda da sürekli savaşların yaşanmasından ve İlhanlıların İran'ın tamamında hiçbir zaman tam anlamıyla hâkimiyet kuramamış olmalarından kaynaklanıyor olabilir. Bütün bunlar bize, Moğolların tüm inşa projelerine rağmen neden İran'ı yeniden bayındır hâle getiremediklerini göstermektedir. İlhanlılar, birkaç nesil önceki atalarının İran'a verdikleri zararı karşılayacak kadar zengin değillerdi. Barthold'un belirttiğine göre İlhanlılar hiçbir zaman Selçuklular kadar gelir elde edememişlerdi. Hatta öyle ki, gelir anlamında onların yakınından bile geçememişlerdi.⁷⁹⁰ İlhanlılar, kendileri tarafından tarumar edilen bir ülkeye yerleşmişlerdi ve aynı zamanda burada hapsolmuşlardı. Cengiz'le birlikte yükselişe geçen ve kıtalararasında at koşturan Moğol orduları ne Kafkaslar'ın kuzeyine ne de Fırat'ın karşısına, Suriye topraklarına geçememişlerdi. Hükûmet, ne kadar istese de ülkeyi toparlayacak zenginlikten mahrumdu. İlhanlıların son dönemindeki uğraşlara rağmen özellikle Cengiz Han döneminde açılan yaralar tamamen iyileşememişti ve yakında İlhanlıların dağılmasıyla yaşanan çatışmalar ve ardından Timur'un ordularının gelmesiyle birlikte İran halkını daha da zor günler beklemekteydi.⁷⁹¹

4.2. BİR SİĞİNAK OLARAK TASAVVUF VE TARİKATLAR

⁷⁸⁷ Johannes Preiser-Kapeller, “*Civitas Thauris*. The Significance of Tabriz in the Spatial Frameworks of Christian Merchants and Ecclesiastics in the 13th and 14th Centuries”, *Politics, Patronage and the Transmission of Knowledge in 13th-15th Century Tabriz*, ed. Judith Pfeiffer, Brill, Leiden-Boston, 2014, s. 257.

⁷⁸⁸ Patrick Wing, “‘Rich in Goods and Abounding in Wealth:’ The Ilkhanid and Post-Ilkhanid Ruling Elite and the Politics of Commercial Life at Tabriz, 1250-1400”, *Politics, Patronage and the Transmission of Knowledge in 13th-15th Century Tabriz*, ed. Judith Pfeiffer, Brill, Leiden-Boston, s. 309.

⁷⁸⁹ Favereau, *The Horde*, s. 208.

⁷⁹⁰ Barthold, *İlhanlılar Devrinde Malî Vaziyet*, s. 146.

⁷⁹¹ Devletşah, Ebû Sa'îd Bahadır Han'ın 1335'teki ölümünün ardından İran halkının derin bir üzüntüye boğulduğundan, bir yıla yakın bir süre yas tuttuklarından ve İlhanlıların yıkılışının ardından emirlerin zorbalığa başlayıp birbirleriyle savaşa tutuştuklarından bahsetmektedir. Bkz. Devletşah, *Tezkiretü's-Şuarâ*, s. 298-299.

4.2.1. Psikolojik ve Sosyolojik Yaklaşımlar

Bölümün başında pek çok araştırmacının Moğol istilasının yıkıcı etkileriyle tasavvuf öğretisi ve kurumlarına gösterilen rağbetin doğru orantılı olduğuna dair düşüncelerine yer verilmişti. Elbette kaynaklar bu konu hakkında net rakamlar sunmasa da bu tespitin doğruluğundan şüphe edilmez. İstilanın etkileri Orta Asya’da, Anadolu’da, Irak ve Suriye’de ve tabii ki İran’da halkın hânkâhlara ve şeyhlere yönelmesini tetiklemişti. Ülgener bu durumu şöyle ifade etmektedir: “İçten ve dıştan yanmış yıkılmışların bir ucundan tutunmaya çalıştıkları hareketin kısa zamanda elde ettiği yaygınlığa şaşkırmamak lazımdır”.⁷⁹² Ancak burada esas yönelimin hânkâh ve tarikatlara yönelik olduğunu, tasavvuf öğretisinin ikinci planda yer aldığını belirtmek gerekir. Bu durumun nedenini anlamak için tasavvuf öğretisinin psikolojik ve sosyolojik etkilerine bakmakta fayda var.

Bilindiği gibi tasavvufunun özünde bu dünyaya dair olan her şeyden vazgeçmek ve kişinin kendisini tüm bilinci ve ruhuyla Tanrı’ya adanması fikri bulunmaktadır. Dünyadan el etek çekmiş bu kişiler yok denecek kadar az yer, az uyur ve tamamen gösterişten uzak, insanoğluluyla özdeşleşmiş olan tamahkârlık duygusundan arındırılmış bir hayat sürerler veya sürmeye çalışırlar. Tasavvuf terminolojisi ile açıklamak gerekirse kişinin dış dünyayla ve daha ziyade iç dünyasıyla, yani nefsi ile verdiği bu mücadele *tevbe* etmek ile başlıyordu⁷⁹³ ve en nihayetinde amaç *kâmil insan* olmaktı.⁷⁹⁴ Bu uzun yolculuğa da Allah’a ulaşmak amacıyla bir rehberin öncülüğünde gerçekleştirilen manevi yolculuk anlamında *seyr u sülûk* deniyordu.⁷⁹⁵ Yüksel ve Karacoşkun’a göre bu süreç bilinçaltında saklı bulunan dinî eğilimlerin ve günahkârlık ya da suçluluk hislerinin yönlendirilmesiyle yaşanan duygu dönüşümleri ile ortaya çıkmaktadır. Bu dönüşümün sonucunda kişi kendini tasavvuf öğretilerine adanmak isteyebilir.⁷⁹⁶ Bununla birlikte tasavvuf öğretisi

⁷⁹² Sabri F. Ülgener, “Zihniyet ve Din: İslâm, Tasavvuf ve Çözülme Devri İktisat Ahlâkı”, Derin Yayınları, İstanbul, Yayın Tarihi Yok, s. 92.

⁷⁹³ Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi*, s. 187.

⁷⁹⁴ Nesefî’ye göre *kâmil insan* şeriat, hakikat ve tarikata tam olarak uyan kişidir ve iyi sözler söylemek, iyi hareketlerde bulunmak, iyi ahlak ve bilgi sahibi olmak üzere dört özelliğe sahip bulunmaktadır. Bkz. Azizüddin Nesefî, *Tasavvufta İnsan Meselesi*, s. 18.

⁷⁹⁵ Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s. 316; Azizüddin Nesefî, *Tasavvufta İnsan Meselesi*, s. 65-66.

⁷⁹⁶ Ayşe Şule Yüksel-Mustafa Doğan Karacoşkun, “Tasavvuf Psikolojisi”, *Din Psikolojisi El Kitabı*, ed. Mustafa Doğan Karacoşkun, Grafiker Yayınları, Ankara, 2015, s. 233.

muhakkak kişinin maneviyatını da arttırmaktadır. Sayar’a göre insan, benliğini aşan ve kişiyi daha büyük bir anlamın içine dâhil eden bu maneviyat hissine muhtaç, içsel farkındalığının bilincinde olması gereken bir canlıdır.⁷⁹⁷ İşte tasavvuf öğretisi, kişiye bu maneviyatı yükleyerek onun varlığını daha anlamlı kılmasına olanak vermektedir. Yine Sayar’a göre sûfînin hedefi anksiyeteden arınmış bir hayata ulaşmaktır ve bunun için kendi benliğini yenmesi gerekmektedir.⁷⁹⁸

Tasavvuf öğretisinin bu özellikleri ile Moğol istilasının yıkıcı etkisini ve bozulan toplumsal düzeni göz önünde bulundurduğumuzda insanların neden bu öğretiye yöneldiklerini anlamak biraz daha kolaylaşıyor. Şüphesiz dünyevî olan her şeyden kişiyi uzaklaştırmayı temel alan tasavvuf, gündelik hayatın dertlerini ve yaşanan kayıpların acılarını istiladan etkilenen kişilere bir nebze de olsa unutturmuş olmalıdır. Sonuçta bu öğretinin gerektirdiği üzere kişi bedenen içinde bulunduğu bu dünyadan daha farklı bir dünyaya yöneliyor ve tüm zihnini oraya veriyordu. Hökekleli’ye göre tasavvuf öğretisi, kişinin eski hâleden kurtulup yeni bir kimlik kazanmasını sağlıyordu ve daha da önemlisi bu yolculuk, acıların son bulduğu bir yolculuktu.⁷⁹⁹

Ancak burada şunu sormalıyız. Kişilerin kendilerini tasavvuf öğretisine ne derece adadıklarını ve kaç kişinin bu öğretinin tüm aşamalarını ciddiyetle yürüttüğünü nasıl ölçeceğiz? Tasavvuf öğretisi gerek mutasavvıf yazarların eserlerinde gerekse modern araştırmacıların çalışmalarında sonu mutlulukla biten bir yolculuk olarak tanımlanmıştı ama aynı zamanda da oldukça zor bir yolculuktu. Attâr’ın eserinde belirtildiğine göre ünlü şeyh Bâyezîd-i Bistâmî (öl. 848 [?]) tasavvufun ne olduğunu soranlara “Rahatlık kapısını üzerine kapatıp sıkıntı kapısının eşiğine diz çöküp oturmaktır”⁸⁰⁰ demişti. Modern tasavvuf araştırmacılarından Lings de tasavvufun haşmetli, gizemli ve bir o kadar da emek isteyen zor bir yolculuk olduğunu ifade etmektedir.⁸⁰¹ O dönemlerde bu

⁷⁹⁷ Kemal Sayar, “Önsöz”, *Sufi Psikolojisi*, ed. Kemal Sayar, Kapı Yayınları, İstanbul, 2021, s. 11.

⁷⁹⁸ Kemal Sayar, “Geçmişin Bilgeliliği Bugünün Psikoterapileriyle Buluşabilir Mi?: Sufi Psikolojisi Örneği”, *Sufi Psikolojisi*, ed. Kemal Sayar, Kapı Yayınları, İstanbul, 2021, s. 24.

⁷⁹⁹ Hayati Hökekleli, “*Din Psikolojisi*”, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 2020, s. 317-318.

⁸⁰⁰ Feridüddîn Attâr, *Evliya Tezkireleri*, s. 209.

⁸⁰¹ Martin Lings, “*Tasavvuf Nedir?*”, çev. Semih Ceyhan, Nefes Yayınları, İstanbul, 2018, s. 157.

yolculuğa girmek isteyen kişilerin kendilerine rehber bulmak konusunda zorlanmayacaklarını söyleyebiliriz, daha önce bahsedildiği üzere tasavvuf XIII-XIV. yüzyıla gelene kadar çoktan kurumsallaşmış ve kabul görmüştü. Ancak yine de bu öğretilerle uğraşan herkesin başarılı olduğu veya pek çok kişinin Moğol tahribatının etkilerinden dolayı tasavvuf öğretilerine yöneldiğini kabul etmek pek doğru gözüküyor. Muhakkak bir eğilim ve yönelim vardı ancak bu, tasavvufun kendisinden ziyade tarikat kurumlarına ve şeyhlere doğru gerçekleştirilmiş bir yönelim olabilir.

Her şeyden önce tasavvuf ile tarikatlar her ne kadar iç içe geçmiş gibi görünüyor olsalar da kişinin, *seyr u sülük* esnasında herhangi bir tarikata mensup olması gerekmiyordu. Bu öğreti, eğer tamamen İslâm'a ait olduğunu iddia edenlerin sözlerini kabul dersek en azından Peygamber dönemine kadar götürülebilen bir öğretilerdi ve eğer Budizm, Hristiyanlık gibi inançların bünyesinde yetişen mistik eğilimlerden kök aldığını kabul edersek de binlerce yıllık bir geçmişten besleniyordu. Tarikatlar ise daha ziyade XI. yüzyıldan itibaren yaygınlık kazanmaya başlamış ve zaman içerisinde büyük kitleleri kendine bağlayarak yaşamaya devam etmiş farklı bir oluşum, bir gruplaşma olarak karşımıza çıkmaktadır.⁸⁰²

Öncelikle şeyhlerin durumlarına bir bakalım. İstila ilk başladığı zamanlarda, tasavvuf kitaplarının bize aktardığına göre, bazı direnişler olmuştu. Gerçekliği şüpheli olmakla birlikte ilk bölümde anlatılan Necmeddîn-i Kübrâ'nın (öl. 1221) Moğol ordularına karşı gösterdiği direniş sonucunda öldürülmesi hikâyesi, İslâm ve özgürlüğü savunan cesur şeyh imgesinin bir yansımasını bizlere sunuyordu.⁸⁰³ Ancak daha sonra onun müritlerini Altın Orda ve İlhanlı hükümdarlarını ihtidaya teşvik eden kişiler olarak görmekteyiz. Bu durum tarikatın Moğol yöneticileriyle kurduğu *gerçek* temasın ehemmiyetini gözler önüne sermektedir. İran'ın her bölgesinde aktif olan bu saygın şeyhler ve müritleri, hânkâh kurumlarının kırsalda ve şehirde yürüttüğü faaliyetleri ve bu faaliyetlerin bizzat

⁸⁰² Chittick de tarikatların yaklaşık XII. asırdan sonra İslâm tarihinde önemli olmaya başladığını, ancak o zamandan sonra dahi tasavvufun zorunlu olarak bu kurumlarla birleşmediğini belirtmektedir. Bkz. William Chittick, "*Tasavvuf: Kısa Bir Giriş*", çev. Turan Koç, İz Yayınları, İstanbul, 2020, s. 67.

⁸⁰³ Anlatı için bkz. Câmî, s. 567.

İlhanlı hükümdarları, vezirleri ve dönemin zenginleri tarafından destekleniyor oluşu sayesinde herkese ulaşabilir hâle gelmişlerdi.

Hânkâhların çekiciliğini anlamak için bu kurumların bir sosyalleşme mekânı ve bir de hayır kurumu olarak iki farklı yönünün olduğunu bilmeliyiz. Önceki bölümde bazı araştırmacılara göre hânkâhların camilere alternatif olarak önem kazandığı hatta camilerin yerini alacak kadar güçlendikleri belirtilmişti. Bu açıdan bakıldığında XIII-XIV. yüzyıl İslâm toplumlarında Müslüman ahalinin hânkâhlarda buluşup vakit geçirmeleri, bu mekânlarda gündem hakkında konuşmaları oldukça normaldir. Bir de toplum tarafından kendisine önem atfedilen sûfî şeyhlerin sohbetlerine katılma ve onların yanında bulunma arzusu da kişilerin hânkâhlara olan yöneliminin ve buraya gerçekleştirilen ziyaretlerin sürekli tekrarlanan bir ritüel hâline gelmesinin önünü açmış olmalıdır. Bununla beraber bazı araştırmacılara göre tarikatlar ve hânkâhlar bu dönemde o kadar güçlenmiştir ki iyi bir Müslüman olarak algılanmak için bir şeyhe intisap etmek zaruri bir hâle gelmiştir.⁸⁰⁴ Doğrusu uzun zamandır şeyhlerin böyle bir ilgiyi arzuladıklarını yine onların sözlerinden anlayabiliriz. Örneğin İbrahim b. Şeybân Kirmanşahî adlı bir sûfî şeyhi “Her kim şeyhlere olan saygısını yitirirse birtakım asılsız iddialar ve anlamsız lâflar ardında koşar ve böylece elâleme rezil olur” sözlerini sarf etmiştir.⁸⁰⁵ İlhanlı İran’ında bu kadar sert ifadeler toplum içerisinde kullanılıyor muydu, bilemeyiz, ancak günümüze kadar ulaşmış olan “şeyhi olmayanın şeyhi Şeytan olur” tarzı söylemler de tasavvufî öğretiye ilgi duyduğu hâlde bir mürşidin ardından gitmeyen kişilerin dönemin şeyh ve tarikatlarına olan eğilimlerini etkilemiş olmalıdır.⁸⁰⁶ İşte bu durum, bu cemaatleşme ve toplumun geri kalanına uyum sağlama dürtüsü, bu tür kurumlara gösterilen talebi arttırmış ve insanların hânkâhlarda ve tarikatlarda toplanmalarıyla sonuçlanmıştır. Buna ek olarak, hânkâhlar, dinsel kardeşliği temsil eden

⁸⁰⁴ Katherine Pratt Ewing, “Özne, Arzu ve Farkına Varış”, *Sufi Psikolojisi*, ed. Kemal Sayar, Kapı Yayınları, İstanbul, 2021, s. 264-265.

⁸⁰⁵ Câmî, s. 348; sûfîlerin bu tür sözlerine örnekler arttırılabilir. Örneğin Abdullah b. Mübârek adlı bir şeyh “âlimleri hafife alanın ahireti, beyleri hafife alanın dünyası, dostlarını hafife alanın mürüvveti yıkılır” demiştir. Bkz. Feridüddîn Attâr, *Evliya Tezkireleri*, s. 218.

⁸⁰⁶ Ergün Yıldırım, “*Sufî Sosyoloji: Maneviyatın Toplumsal Varoluşu*”, Beyan Yayınları, İstanbul, 2021, s. 90.

yapılar hâline gelmişlerdi⁸⁰⁷ ve kardeşliğe dâhil olmak ya da olmamak, kişinin toplum içerisindeki konumunu etkileyebilirdi. Akyüz'e göre böyle bir birlik kişi için o kadar önemlidir ki tarih boyunca en etkin sosyolojik ve dinî kurumlar bu tarz bir birlik arayışı nedeniyle meydana gelmiştir.⁸⁰⁸

Hânkâh ve tarikatların Ortaçağ toplumundaki bu güçlü ve hatta vazgeçilmez konumu yalnızca insanların onları önemli ölçüde kabul etmiş ve gündelik hayatlarının bir parçası hâline getirmiş olmalarından kaynaklanmıyordu. Az önce bahsedildiği üzere hânkâhlar, mutasavvıfların bir araya gelip sohbet ettiği, eğitim faaliyetlerinin yürütüldüğü ve ibadetlerin gerçekleştirildiği bir mekân olmasının yanı sıra bir hayır kurumuydu. Anlaşıldığına göre bu mekânlarda insanlar konaklayabiliyor ve karınlarını doyurabiliyorlardı. Keyanî, buna benzer faktörlerin, toplumun özellikle fakir kalmış kısımlarının hânkâhlara ve tarikatlara ısınmasını sağladığını belirtmektedir. Burası fakirliğin övüldüğü ve hatalara göz yumulan, karşılık beklenmeden türlü türlü ihtiyaçların giderildiği önemli bir mekândı.⁸⁰⁹ Lewisohn da hânkâhların özel ve kamusal boyutlarının olduğunu belirterek bu kurumun önemine atıf yapmaktadır. Ona göre sosyal olarak bu yapılar, insanlara öğüt verilen yapıları, özel olarak ise bir meditasyon merkezi ve dua edilecek bir inziva noktasıydı.⁸¹⁰ Moğol istilasıyla birlikte gelen açlık, yalnızlık, evsizlik ve fakirlik gibi durumlar göz önünde bulundurulduğunda ve hatta tüm çabalara rağmen İlhanlı yönetiminde önemli sorunların devam ettiği düşünüldüğünde, insanların bu tarz yerlere yönelmesi çok normaldir. Gellner ve Turner'ın belirttikleri üzere, devlet gibi merkezî otoritelerin bulunmadığı veya varsa bile etki alanının oldukça sınırlı olduğu, bu nedenle de halkın ihtiyaçlarına cevap verilemediği yerlerde zaviyeler, bu durumda hânkâhlar, üyelerine yardım ve destek sağlayan kuruluşlar olarak yükselebiliyorlardı.⁸¹¹

⁸⁰⁷ Geertz'den aktaran Bryan S. Turner, “Max Weber ve İslam: Eleştirel Bir Yaklaşım”, çev. Yasin Aktay-Mehmet Murat Şahin, Vadi Yayınları, İstanbul, 2019, s. 146-147.

⁸⁰⁸ Niyazi Akyüz, “Dini Gruplar Sosyolojisi”, *Din Sosyolojisi El Kitabı*, ed. Niyazi Akyüz-İhsan Çapcıoğlu, Grafiker Yayınları, Ankara, 2018, s. 468-469.

⁸⁰⁹ Keyanî, *Hankahlar Tarihi*, s. 507-508.

⁸¹⁰ Lewisohn, *Overview*, s. 13.

⁸¹¹ Turner, *Max Weber ve İslam*, s. 152-153.

4.2.2. Bir Koruyucu ve Kurtarıcı Olarak Şeyhler

Buraya kadar da görüldüğü gibi, hânkâh ve tarikatların, buna bağlı olarak da tasavvuf öğretisinin yaygınlaşmasında Moğol istilasının halk üzerinde yarattığı olumsuz etkinin, daha sonra da Moğol hükûmetlerinin bizzat hânkâh ve tarikatları desteklemelerinin rolü önemlidir ama dönemin büyük şeyhlerinin rolünü de unutmamak gerekir. Tarikat ve hânkâhların toplumun büyük bir kesimine hitap ettiğini, bu durumda şeyhlerin de toplum için oldukça önemli, halk nezdinde sözü geçen kimseler olduklarını düşünebiliriz. Böylelikle onlar halkın, en azından kendilerine bağlı olanların temsilcisi konumundaydılar ve onların Moğollarla geliştirdiği ilişki, takipçilerinin tavrını ve hatta belki de kaderini etkilemiştir.

Burada ilk olarak Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî (öl. 1273) ele alınacaktır. Kaynakların bahsettiğine göre babası Bahâeddin Veled (öl. 1231) bugün Afganistan’da bulunan Horasan’ın Belh bölgesinde sözü geçen önemli bir âlimdi. Ferîdun Sipehsâlâr’ın (öl. 1312 [?]) belirttiğine göre Bahâeddin, Horasan’ın en uzak noktalarından insanları kendisine çekiyor, herkes ona danışmak için yollara düşüyordu.⁸¹² 1219’da Bahâeddin, küçük yaştaki oğlunu da alarak batıya yönelmiş ve Bağdat, Mekke ve Şam’ın ardından en sonunda Anadolu’ya gelerek buraya yerleşmiştir.⁸¹³ Gençliğinde Şam gibi şehirlerde eğitim alan Mevlânâ, en nihayetinde Konya’da faaliyetlerine başlamış ve gerek Türkiye Selçukluları hükûmetinden, gerekse Konya halkından pek çok kişiyi etkilemeyi başarmıştı. Öyle ki şeyh, Sipehsâlâr’ın bildirdiğine göre, Peygamber’in bir sözüne atıf yaparak “Kim Tanrı’yla oturmak istiyorsa velililerin huzurunda otursun” demektedir.⁸¹⁴ Şeyhlerin bu kadar açık konuşması şüphesiz halk tarafından eleştirilmelerine neden olduğu gibi etraflarında kalabalık kitleleri toplamalarını da sağlıyordu. Moğol istilası Anadolu’ya gelip Konya’ya dayandığında elbette şehirdeki önde gelen kişilerden biri olarak Mevlânâ da bir politika belirleyecek ve Moğollarla olumlu ya da olumsuz bir temas kuracaktı.

⁸¹² Feridun bin Ahmed-i Sipehsâlâr, “*Mevlânâ ve Etrafindakiler*”, çev. Tahsin Yazıcı, Pinhan Yayınları, İstanbul, 2011, s. 24.

⁸¹³ M. Nazif Şahinoğlu, “Bahâeddin Veled”, *DİA*, C. 4, İstanbul, 1991, s. 461.

⁸¹⁴ Sipehsâlâr, *Mevlânâ ve Etrafindakiler*, s. 46.

Eflâkî'nin (öl. 1360) anlattığı bir hikâyeye göre Baycu Noyan Konya'ya kadar gelmişti ve halkı müthiş bir korku sarmıştı. Selçuklu komutanı Nizameddîn Ali, şehirdeki insanları yıkım ve ölümden kurtarmak amacıyla belli bir miktar altın alıp Baycu Noyan'ı kuşatmadan caydırmaya çalışmış ve bunda önemli ölçüde başarılı olmuştu. Baycu, yalnızca Konya surlarını yıktırıp geri dönme kararı almıştı.⁸¹⁵ Ancak Eflâkî'nin anlattığına göre kuşatma günü Mevlânâ da şehri kurtarmak için çaba göstermişti. Metne göre kuşatma başladığında herkes canından vaz geçmiş ve yakınlarıyla vedalaşmaya başlamıştı. Daha sonra hepsi Mevlânâ'nın yanına giderek ondan bir çare bulması için yalvarmışlardı. Bunun üzerine Şeyh, kalenin dışına çıkıp Konya meydanındaki bir tepede, Moğolların hemen gözü önünde, namaza durmuştu. Moğollar ona ok atmayı denemişler, ancak oku bırakamamışlardı. Şeyhin üzerine yürümek istemişler ancak adım atamamışlardı. En sonunda Baycu, Mevlânâ'nın *Tanrısal* bir adam olduğunu belirtmiş ve kuşatmayı kaldırmıştı.⁸¹⁶

Yine Eflâkî'de, aynı tema Hülegü'nün Şam kuşatmasına dair anlatılan hikâyede de işlenmektedir. Buna göre Hülegü Bağdat'ı ve Halep'i aldıktan sonra ordularını Şam'a göndermiş, ancak Mevlânâ'nın *oradaki İslâm askerinin yardımına gelmesi ve Moğol askerini kırması* ile şehir kurtulmuştur.⁸¹⁷

İki hikâyede de menkıbevi öğeler bol bol kullanılmış ve böylece Mevlânâ için kutsallık ve cesaret özelliklerinin ön plana çıktığı bir tablo oluşturulmuştur. İkinci anlatının gerçeklikle herhangi bir alakası olmamasına karşın Konya ile ilgili olan anlatı bir gerçekliğe temas etmektedir: Şeyh Konya halkı için oldukça önemli ve kurtarıcı bir figürü temsil ediyordu ve bu nedenle Moğolların da temas kurabileceği bir kişiydi. Eflâkî'nin belirttiğine göre o, İslâm şehirleri ve Müslüman ahalinin koruyucu şeyhidir. Bununla birlikte Mevlânâ'nın *Fîhi mâ-fîh* adlı eserinde Moğollara dair olan anekdotlara daha önce

⁸¹⁵ Kemal Ramazan Haykıran, “Moğollar ve Mevlana”, Sentez Yayınları, İstanbul, 2015, s. 123-124.

⁸¹⁶ Ahmet Eflâkî, *Âriflerin Menkıbeleri*, C. I, s. 250-251.

⁸¹⁷ Ahmet Eflâkî, *Âriflerin Menkıbeleri*, C. I, s. 90-92.

değnilmişti. Şeyhin kendi düşüncelerinden meydana gelen bu eserdeki görüşler, Eflâkî ve diğer yazarların yazdığı menkıbevi hikâyelerden şüphesiz daha doğrudur. Buna göre onun, büyük ölçüde, Moğolların Allah'ın buyruğuyla başa geldiklerini düşündüğünü ve onların hükümetini tanımamanın Allah'ın buyruğunu tanımamak gibi ciddi bir sorun teşkil edebileceği görüşünde olduğunu belirtmek yanlış olmaz.⁸¹⁸ Bunlara ek olarak Akkuş, Mevlânâ'nın, Anadolu'da bulunan Moğol iktidarı yanlısı kişilerle sık sık mektuplaşmış olduğunu ve hata pek çoğunun da Mevlânâ'nın müridi olduğunu belirtmektedir.⁸¹⁹

Kendisinden sonra tarikatını yönetenlerin ve müritlerin de Moğollara karşı Mevlânâ'ninkine benzer bir tutum sergilediği söylenebilir. Anlaşıldığına göre Ulu Ârif Çelebi (öl. 1320) Gazan Han döneminde Tebriz'e gitmiş ve burada Mevlevîliğin temellerini atmıştır. Tebriz'de bulunduğu sırada Ârif Çelebi'nin Gazan Han'ın eşi ile münasebet kurduğu ve onun himayesinde bir takım sema ayinleri gerçekleştirdiği aktarılmaktadır.⁸²⁰ Eflâkî'nin belirttiğine göre Ârif Çelebi, Gazan Han'ı *adil sultan* olarak niteliyor ve onun duacısı olacağını bildiriyordu. Hatta ona göre en çabuk kabul olunan dua, kardeşin kardeşe ettiği duaydı. Mevlânâ'nın torunu, Hülegü'nün torununu kardeşi olarak görüyor ve böylece onun Müslümanlığını tanıdığını bildiriyordu.⁸²¹ Aynı zamanda kendisinin Karamanlılara “Allah mülkü kime verdiyse onun yanındayız” diyerek Mevlânâ'nın görüşünü devam ettirdiğini biliyoruz.⁸²² Mevlânâ ve müritlerinin bu Moğol yanlısı durumu, bütün Konya halkı için olmasa da tarikata bağlı kişilerin hayatını olumlu etkilemiş olabilir. Şeyh'in Moğollara yakın duruşu, şüphesiz tarikatının yararına olmuş veya en azından durumun kendileri için daha da kötü olmasının önüne geçmiştir.

Anadolu'dan ayrılıp Azerbaycan'a geldiğimizde en dikkat çekici kişi olarak karşımıza Safiyyüddîn-i Erdebîlî'nin (öl. 1334) çıktığını belirtebiliriz. Daha önce kendisinin,

⁸¹⁸ Mevlânâ Celâleddin, *Fîhi mâ-fih*, s. 9.

⁸¹⁹ Akkuş, *Moğol İstilasına Dini Muhalefet*, s. 248.

⁸²⁰ Haykıran, *Moğollar ve Mevlana*, s. 174.

⁸²¹ Ahmet Eflâkî, *Âriflerin Menkıbeleri*, C. II, s. 305.

⁸²² Dechant, *Depictions of the Islamization of the Mongols in the 'Manâqîb al-ârifîn' and the Foundation of the Mawlawî Community*, s. 156.

özellikle İlhanlı veziri Reşîdüddin (öl. 1318) ile çok yakın olduklarına ve vezirin şeyhi maddi anlamda desteklediğine değinilmişti. Hükûmetin desteğini sağlayan Erdebil şeyhi, aynı zamanda tarihçi Kazvinî'nin belirttiğine göre bir kahramandı. Eser, Erdebîlî hakkında şöyle bahsediyordu:

“Şeyh Safiyeddin-i Erdebîlî, şimdi hayattadır. Keramet sahibi ve halkın makbulü biri idi. Moğolların kendisine gösterdiği sevgi sayesinde o kavmin pek çoğunu Moğolların eziyetinden kurtardı. Onun yaptığı iş, büyük bir işti.”⁸²³

İbn Bezzâz'ın (öl. 1358'den sonra) eserinde Erdebîlî'nin halka yardımcı olduğuna dair pek çok anlatı vardır. Örneğin bir hikâyeye, Basra'da, şiddetli dalgalar nedeniyle batmak üzere olan bir tacir gemisinin mürettebatının Erdebîlî'ye seslenmesi ve Şeyh'in birden denizin üzerinden gelerek gemiyi kurtarmasını konu edinmektedir.⁸²⁴ Aynı metinde Şeyh'in insanları sel ve fırtına gibi doğal afetlerden kurtardığına dair daha pek çok anlatı mevcuttur. Hatta bunlardan birinde Erdebîlî, tıpkı Musa Peygamber gibi suyu ikiye bölerek birilerinin kurtulmasına vesile olmuştur. İbn Bezzâz bu olayı aktardıktan sonra Hz. Musa'dan bahsedilen bir şiire yer vererek Şeyh ile Peygamberin benzerliğine vurgu yapmaktadır.⁸²⁵

İbn Bezzâz, Erdebîlî'nin insanları haydutlardan⁸²⁶ ve insanları öldürmek için gelen Türklerden⁸²⁷ koruduğuna, onların hastalıklarına şifalar bulduğuna dair pek çok hikâyeye daha anlatmaktadır. Özellikle haydut veya katil olarak Türklerin karşımıza çıkması önemli gibi görünüyor, belki burada Türkler başlığı altında Moğollar da kastediliyor olabilir. Tüm bunlara baktığımızda Erdebîlî'nin kerametleri vasıtasıyla onlarca insanın hayatını kurtardığını görüyoruz ancak belirtildiği gibi, bunlar olağanüstü güçlerle gerçekleştiği iddia edilen, menâkıbnâmelerde sıkça işlenen *mukaddes şeyh* temasının hemen her sayfada sürdürüldüğü anlatılardır. Üstelik şeyhin insanları Moğollardan

⁸²³ Kazvinî, s. 550.

⁸²⁴ Erdebîlî, s. 294-295; Erdebîlî/Şah, C. I, s. 451-452.

⁸²⁵ Erdebîlî, s. 300; Erdebîlî/Şah, C. I, s. 457.

⁸²⁶ Erdebîlî, s. 323-324; Erdebîlî/Şah, C. I, s. 480-481.

⁸²⁷ Erdebîlî, s. 335; Erdebîlî/Şah, C. I, s. 492.

koruduğuna dair spesifik bir anlatı da bulunmamaktadır. Bu eserden belki bu dönemde haydutluk vakalarının sıklaştığı ve Erdebîlî gibi şeyhlerin otoritesinin etkili olduğu bölgelerde buna benzer durumların bir nebze önüne geçilmiş olabileceği çıkarımında bulunulabilir ancak bu da oldukça zorlama bir yorum olur.

Safiyüddîn-i Erdebîlî henüz hayattayken eserini tamamlayan Kazvinî'nin tanımına dönecek olursak, yazar, Şeyh'in esas kahraman olduğu noktaya vurgu yapmakta ve hükûmetteki kişilerin sempatisini kazandığı için halkını korumayı başardığını belirtmektedir. Reşîdüddin başta olmak üzere pek çok yöneticinin desteğini ve saygısını kazanmış olan Şeyh, hem kendi bölgesinin fiziki bir zarara uğramasının önüne geçmiş hem de devletten sağladığı maddi destek vasıtasıyla etrafında toplanan kişilerin gündelik hayatındaki barınma, yeme-içme gibi temel ihtiyaçları karşılayacak gücü elde etmiş olmalıdır. Kaynaklardaki bir anekdot, onun pek çok Moğol müridinin olduğuna da işaret etmektedir. Buna göre bir gün Emir Çoban, Şeyh'e "Bizim askerlerimiz mi çok, yoksa senin müridlerin mi?" şeklinde bir soru yönelmiş, bunun üzerinde Erdebîlî, onların askerlerinin de kendisine mürit olduklarını, belirtmiştir.⁸²⁸

Son olarak Azerbaycan bölgesinden daha doğuya, İlhanlı-Çağatay çatışmalarına tanık olan ve Câmîyye Tarikatı'nın merkezi Câm şehrinin bulunduğu Horasan'a bir bakış atalım. Bu dönemde Horasan'ın tamamının doğrudan İlhanlı kontrolünde bulunduğunu söylemek güç görünüyor. Her şeyden önce bölge Moğol devletleri arasında sık sık sınırlar değiştirdiği bir savaş arenasıyken, aynı zamanda İlhanlılara olan bağlılığı çok da sağlam sayılmayan Herat merkezli Kert Hanedanlığının sözünün geçtiği önemli bir yerdirdi. Hârizmşahlar ile savaştığını ve onlara karşı büyük bir yenilgi aldıktan sonra yıkıldığını bildiğimiz Gurluların halefi olan Kertler⁸²⁹, Spuler'in belirttiği üzere İlhanlılarla kurnaz bir ittifak kurmuş ve kendi özgürlüklerinden çok fazla ödün vermeden, ama aynı zamanda

⁸²⁸ Aktaran Dayı, *İlhanlılar Zamanında Tasavvuf*, s. 93.

⁸²⁹ Derya Coşkun, "Herât'tan Yükselen Işık: Kert Hanedanlığı (Siyasi Tarihleri 643-791/1245-1389)", Kitabevi Yayınları, İstanbul, 2020, s. 22.

Moğolların öfkelerini de üzerlerine çekmeden Horasan'da etkin bir güç olmayı başarmışlardır.⁸³⁰

Câmiyye'nin merkezi olan Câm, bugün Afganistan sınırları içerisine kalan Herat'ın yaklaşık 175 km kuzeybatısında bulunmaktadır. Daha önce tarikatın kurucusu Ahmed-i Nâmekî Câmî (ö. 1141) ile son Büyük Selçuklu hükümdarı Sultan Sencer'in (öl. 1157) arasında mürit-mürşit ilişkisinin bulunduğu ve Ahmed'in torunları tarafından tarikatın devam ettirildiğinden bahsedilmiş ve hatta Câmiyye bir aile tarikatı olarak nitelendirilmişti. Mahendrarajah'ın belirttiğine göre XIII. yüzyılın ortalarına kadar Ahmed'in adamakıllı bir türbesi yoktu ve tarikatın yönetim merkezi ile kurucu şeyhin türbesi Moğol istilası döneminde, özellikle Kert hükümdarlarının destekleri sayesinde gelişmeye başlamıştı.⁸³¹

Câm, Kazvinî'nin *Nüzhetü'l-kulûb* adlı coğrafya eserinde güzel bahçelere ve yer altı su kanallarına sahip, kendine bağlı 200 köyü ile *orta büyüklükte* bir kasaba olarak betimlenmektedir.⁸³² Mahendrarajah'ın belirttiğine göre Câm şeyhleri tüm bu topraklara ve bölgedeki vakıflara hâkimdi.⁸³³ Bu durum şüphesiz onları aşırı zengin kılıyordu. Aynı zamanda kendileri siyasetle de oldukça meşgullerdi. Hatta öyle ki Kert hâkimi Gıyaseddin Kert ile akrabalık kuracak ve hanedandan gördükleri maddi desteği arttıracaklardı.⁸³⁴ İbn Battûta'nın (öl. 1368/69) verdiği bilgiye göre İlhanlılar tarafından da vergiden muaf tutulan Câm şeyhleri her geçen gün servetlerini büyütme imkânına sahip oluyorlardı.⁸³⁵ Yine de bunca maddi güce ve siyasi tanınırlıklarına rağmen Câmiyye Tarikatı, genel olarak Câm şehrinin dışına çıkmamaya özen göstermiş ve yayılmamaya

⁸³⁰ Spuler, *İran Moğolları*, s. 174-175; Aigle de Moğol egemenliğinin tüm ülkede tek tip uygulanmadığını, hükümetin Mâzenderan ve Gilân bölgelerinde etkili olmadığını belirttikten sonra Kertlerin kendi geleneklerini sürdürmeyi başardıklarını belirtmektedir. Bkz. Denise Aigle, "Iran Under Mongol Domination: the Effectiveness and Failings of a Dual Administrative System", *Bulletin d'études orientales*, T. 57, 2006-2007, s. 75.

⁸³¹ Shivan Mahendrarajah, "A Revised History of Mongol, Kart and Timurid Patronage of the Shrine of Shaykh Al-Islam Ahmad-ı Jam", *Iran*, 54:2, 2016, s. 107.

⁸³² Hamd-Allâh Mustawfî of Qazwîn, *Nuzhat-al-Qulûb*, s. 151-152.

⁸³³ Mahendrarajah, *a.g.m.*, s. 108.

⁸³⁴ Coşkun, *Kert Hanedanlığı*, s. 176, 45. dipnot; Mahendrarajah, *a.g.m.*, s. 113.

⁸³⁵ İbn Battûta, *Seyahatnâme*, s. 371.

çalışmıştır. Bu nedenle Potter Câmîyye’yi, Gellner’in Kuzey Afrika’da denk geldiği, oldukça sınırlı bir grubun katılım sağladığı *sınır tarikatlarına* benzetmektedir.⁸³⁶

Câm şeyhlerinin koruyucu rolüne değinmek için öncelikle 1220 yılına dönmemiz gerekiyor. Cengiz istilasının doruk noktasına ulaştığı bu dönemde Cebe ve Sübütey adlı Moğol generalleri Hârizmşah hükümdarını kovalamak için İran’a girmişlerdi. Rivayete göre Moğol orduları Câm’a yaklaşıyorlarken Ahmed’in çocukları ve torunları, başta Meşhed bölgesi olmak üzere, civar yerlere kaçmışlardı. Bölgede yalnızca Ahmed’in kız torunlarından biri olan Hibat el-Rahman kalmıştı. Amcası Şehâbeddin’in tüm ısrarlarına rağmen Câm’dan ayrılmayan bu kadın, Allah’a tevekkül ettiğini ve kendisine zarar gelmeyeceğini beyan ediyordu. Nihayetinde Moğollar şehre geldiğinde Müslüman tercümanlar vasıtasıyla türbede bekleyen Hibat ile iletişim kurdular. Tercümanlar derhâl durumu anladılar ve kadının Allah tarafından korunduğunu, Moğolların ona zarar veremeyeceğini söylediler. Onlarla birlikte Moğollar da türbeye ve Hibat’a hürmet etmişler ve böylece Câm kurtulmuştu.⁸³⁷

Bu hikâye, önemli olmakla birlikte, Câm velilerinin ve Ahmed’in torunlarının kutsallığının kanıtlanmaya çalışıldığı efsanevî bir dile sahiptir. Tarihsel kaynaklardan gerçekliğini takip edebileceğimiz başka bir olaya değinmek için bu sefer bir asır sonrasına, Çağataylı Şehzade Yesâvur’un isyan dönemine bakış atmalıyız. Yesâvur Çağatay Ulus’undan bir şehzadeydi ve XIV. yüzyılın başlarında İlhanlı sınırlarını aşır Horasan’a sık sık baskın düzenliyordu. Ancak başka bir Çağatay şehzadesi olan Kebek ile çıkar çatışması yaşayınca İlhanlılara sığınmak zorunda kalmıştı. Ölceytü Han döneminde Horasan’da barınma izni alan Yesâvur, Sultan Ebû Sa’îd Bahadır Han döneminde isyan etmiş ve Horasan’ı ele geçirmek için İlhanlılar ve Kertler ile mücadeleye girişmişti.⁸³⁸ Bu mücadelenin Ebû Sa’îd’i zorladığına şüphe yoktur. Sultan önce Emir Hüseyin’i, ardından da Emir Çoban’ı Şehzade Yesâvur üzerine göndermiş

⁸³⁶ Potter, *Sufis and Sultans in post-Mongol Iran*, s. 83-84.

⁸³⁷ Shivan Mahendrarajah, *The Sufi Saint of Jam: History, Religion, and Politics of a Sunni Shrine in Shi’i Iran*, Cambridge University Press, Cambridge, 2021, s. 57.

⁸³⁸ Ömer Subaşı, “Horâsân’da Siyasî Hayat ve Şehzâde Yesâvur İsyanı (1317-1320)”, *Manas Sosyal Araştırmalar Dergisi*, C. 5, S. 1, 2016, s. 278.

ancak iklim koşullarının uygunsuzluğu ve Altın Orda Han'ı Özbek'i büyük bir orduyla Kafkas Dağları'nı aşip ilerlediği haberleri üzerine birliklerini çekmek zorunda kalmıştı.⁸³⁹ Yesâvur, Horasan'da geçirdiği süre boyunca şüphesiz Câm şehrinin şeyhlerinin ününü ve bölgedeki önemlerini kavramış olmalıdır. Kendisi, o dönemde Câmiyye Tarikatı'nın lideri olan Şeyhülislâm Şehâbeddin İsmail ile görüşmek isteyecekti. Şehzade, şeyhi davet etmek için ulak göndermiş ancak Şehâbeddin onun yanına gitmeyi reddetmişti. Bunun üzerine Yesâvur, Câm'a birlik yollamış, ancak buradaki hisara kendisini kapatıp savunma gerçekleştiren Şehâbeddin ile karşı karşıya kalmıştı. Anlaşılan o ki kuşatma, Yesâvur'un ordusu için zor geçmiş ve başarısızlıkla sonuçlanmıştı. Yenilginin ardından Yesâvur Herat'a doğru yönelmiş, muzaffer şeyh Şehâbeddin ise dedesinin türbesini ve genel olarak Câm'ı kurtarmıştı.⁸⁴⁰ Dayı'nın belirttiğine göre yerel hâkimler ve Moğol hükûmetleri nazarında önemli pozisyonda bulunan bu insanlar Horasan halkını çatışmalardan koruyan *kahramanlar* hâline gelmişlerdi.⁸⁴¹

Bu tür örnekler çoğaltılabilir. Mesela Şeyh Şehâbeddin Sühreverdi'nin (öl. 1234) müridi ve Hindistan'da Sühreverdiyye'nin yayıcısı olan Şeyh Bahâeddin Zekerıyyâ'nın (öl. 1262) Moğollarla ortak hareket eden Kert hâkimi Şemseddin Muhammed'i ve Moğol ordularını Multân kuşatmasını kaldırmak konusunda ikna ettiği bilinen bir gerçektir (1247).⁸⁴² Tüm bunlar, şeyhlerin, gerektiğinde bir asker gibi kılıç kuşanarak bölgesini savunduğunu gösterdiği gibi Moğollar nezdinde ne kadar güçlendiklerini, ne kadar sözlerinin geçtiğini de kanıtlamaktadır. Özellikle Moğol hükûmetleri ile anlaşan ve onların himayesinde faaliyetlerine devam eden şeyhlerin kontrolündeki bölgelerin nispeten daha güvenli olduğu, şeyhlerin ara buluculuğu sayesinde pek çok şehirde halkın yağma ve hatta ölümden kurtulduğu görülmektedir. Elbette bu dönem, şeyhlerinin gerçek bir kahraman olduğunu yansıtmaya çalışan menâkıbnâme yazarlarına da müthiş bir fırsat sunmuştur. Ortaçağ mutasavvıf yazarlarının eserleri Moğollar gibi, saçtıkları dehşetle

⁸³⁹ Subaşı, *a.g.m.*, s. 286-287; Kamalov'un belirttiğine göre Altın Orda'nın bu saldırısı yalnızca Yesâvur isyanı değil, aynı zamanda Memlüklerin İlhanlı sınırlarına saldırdığı bir dönemde planlanmıştır. Bkz. İlyas Kamalov, "*Moğolların Kafkasya Politikası*", Kaknüs Yayınları, İstanbul, 2003, s. 91.

⁸⁴⁰ Subaşı, *a.g.m.*, s. 295; Potter, *Sufis and Sultans in post-Mongol Iran*, s. 94-95; Mahendrarajah, *A Revised History of Mongol, Kart and Timurid Patronage of the Shrine of Shayk Al-Islam Ahmad-ı Jam*, s. 113.

⁸⁴¹ Dayı, *İlhanlılar Zamanında Tasavvuf*, s. 84-85.

⁸⁴² Coşkun, *Kert Hanedanlığı*, s. 34; Potter, *Sufis and Sultans in post-Mongol Iran*, s. 92.

ünlü olan güçlü ordulara karşı gösterdikleri cesaret ve kerametleri ile dimdik duran ve her zaman muzaffer olan şeyhlerin anlatıları ile dolup taşmıştır. Bu hikâyeler, doğası gereği, çoğu zaman abartılı öğeler ve tarihsel gerçeklikle uyuşmayan büyük hatalar barındırıyor olsalar da bir gerçekliği yansıtmaktadırlar: şeyhler ne halkın ne de Yakın Doğu'yu şekillendirmek ve burada kendilerine yeni bir ev inşa etmek için gelen Moğolların dikkatinden kaçmayacak, görmezden gelinmeyecek kişiler değillerdi ve hem kendileri hem tarikatları hem de etraftaki halk söz konusu olduğunda siyasi hamleler yapmaktan geri durmuyorlardı. Dönemin konjonktürü tarikat şeyhlerinin her zaman olduğundan daha fazla göz önüne çıkmalarına neden oluyor, onlar siyaset arenasına girmek istemediklerinde dahi toplum veya hükümdarlar tarafından buraya çekilebiliyorlardı. Onların bu politik duruşları, genelde kendi çıkarlarını korumalarını sağlıyor, bununla birlikte halk da onların ve tarikatlarının yanına sığınarak güvenli ve tanıdık bir sosyal ortama dâhil oluyorlardı.

DEĞERLENDİRME VE SONUÇ

Ebû Sa'îd Bahadır Han 1335'te, oldukça genç yaşta ve ardında veliaht bırakmadan ölmüştü. Moğollar tahta çıkartacak kişiler bulmuşlardı ancak devletin çöküşünü engelleyememişlerdi.⁸⁴³ Hülegü'nün İran'a adım atmasının üzerinden bir asır bile geçmemişti. Memleket, kısa süre içerisinde yerel hâkimlerin bağımsızlığına ve soylu Moğol kabilelerinin kurdukları yeni devletlerin doğuşuna tanık olacaktı ve özellikle Gazan'dan itibaren mamur hâle getirilmeye çalışılan bu topraklar, tekrar istikrarsız bir yapıya bürünecekti.

İlhanlılar, oldukça seçici olmakla birlikte, bu topraklarda İran siyaset kültürünü benimsemeye ve bölgeye adapte olmaya çalıştılar. İslâmiyet ile tanışmaları uzun sürmemişti, ancak kendilerini İslâmî düzene dâhil etmek için zamana ihtiyaçları vardı. Ne de olsa İslâm'ın bayraktarlığını yapan sultanlar ile savaşarak ve zaferler kazanarak İran'a gelmişlerdi ve yine çatışmayı düşündükleri kişiler de onlardı. Rakipleriyle aralarındaki en büyük fark, İslâmî dünya düzeni yerine Cengiz Han'ın evrensel Moğol İmparatorluğu fikrini paylaşıyor olmalarıydı. Birkaç kuşak içerisinde her ikisini de harmanlayabileceklerini fark ettiler.⁸⁴⁴

Çinliler, İranlılar, Araplar, Slavlar gibi, bozkırları çevreleyen yerleşik uygarlıkların temsilcileri, Biran'ın belirttiği üzere, göçebe kültürün temsilcilerini şiddet ve olumsuzluk kaynağı olarak görmüşler ve onları dünyaya iz bırakmayan kişiler olarak nitelendirmişlerdi.⁸⁴⁵ Ancak hakikatin bu kadar basitçe açıklanamayacağını biliyoruz.

⁸⁴³ Ebû Sa'îd'in ardından tahta, Hülegü'nün kardeşi Arık Böke'nin torunun torunu olan Arpa Han getirilmiştir. İlhanlıların parçalanma süreci için bkz. Spuler, *İran Moğolları*, s. 144-154.

⁸⁴⁴ Mamafih Manz, Abbâsîlerin yok edilşinin, Moğolların Müslümanlaşmasının önünü açtığını belirtmektedir. Bu *kafir* fatihlere göre kimse onlardan üstün değildi, İslâm'ı öğrenmek istediklerinde de onlara yol gösterecek bir halife ortalıkta yoktu. Moğollar, kesinlikle Abbâsîler eliyle İslâm'ı benimseyip onların otoritesini benimseyecek kişiler değillerdi, sırf bu nedenle Bağdat hegemonyasını kırmışlardı. Manz'den alıntılan May, *Moğol İmparatorluğu*, s. 361.

⁸⁴⁵ Michal Biran, "Introduction: Nomadic Culture", *Nomads as Agents of Cultural Change: the Mongols and Their Eurasian Predecessors*, ed. Reuven Amitai-Michal Biran, University of Hawai'i Press, Honolulu,

Elbette burada detaya girilmeyecektir, lakin, özellikle Moğollar hakkında son yirmi yılda oluşturulan literatüre bakıldığında, Cengiz ve ardıllarının dünyayı ne kadar çok etkilediklerini ve imparatorluklarının mirasının tahmin ettiğimizden çok daha büyük olduğunu görebiliriz. Şüphesiz yeni çalışmalar da bu devasa mirasın modern dünyaya olan pek çok farklı etkisini anlamamızı sağlayacaktır. İranlılaşma ve İslâmlaşma serüvenlerine baktığımız İlhanlılar da, yüz yılı bulmayan siyasi ömürlerinde, İran ve Yakın Doğu tarihine önemli etkiler bırakmayı başarmışlardı. Burada yalnızca kendi kültürlerinden getirdikleri ve başta Çin olmak üzere Uzak Doğu'dan taşıdıkları öğelerin oynadıkları rolden bahsedilmemektedir. Örneğin İlhanlılar, zaten İran halkının bilincinde ve Farsça edebî eserlerin satır aralarında yaşayan *İran fikrinin* önemini kavramış ve bunu canlandırıp kendi hükûmetleri için kullanmayı başarmışlardı. Daha önce değinildiği üzere bu dönemi, modern İran'ın temellerinin atıldığı dönem addedenler vardı. Aynı şekilde Şîlik, Gazan ve Ölceytü döneminde gördüğü ilgi sayesinde bir canlanma yaşamış ve bu durum belki de Şîliğin Karakoyunlu sahasındaki yayılımının ve en nihayetinde Safevîlerin resmi inancı olmasının önünü açmıştı.⁸⁴⁶ Moğollar, İran'a ve İslâm'a has pek çok konudan esinlenmiş ve bunları kullanarak İran ve çevresini derinden etkilemişlerdi. Uykuda olan veya resmiyet kazanmayan pek çok fikre de resmiyet getirmişlerdi. Lane'in belirttiği üzere "Bozkırdan gelen kafirlerin İran deneyimi başarılı olmuştu".⁸⁴⁷

Tasavvuf ve tarikatların siyasallaşması süreci, uzun bir süreçti. Öğreti, Moğollar gelmeden en az iki asır önce siyaset ile ciddi yakınlıklar kurmaya başlamıştı. Orta Asya ve İran'a hükmeden Gazneliler ile Selçuklular gibi devletlerin yönetimde olduğu zamanlar, şeyhlerin öneminin arttığı, sadece halk tarafından değil hükûmetler tarafından

2015, s. 1; bununla birlikte Khazanov, Ortaçağ'da da, Antik dönemlerde olduğu gibi, göçebelerin istenmeyen kişiler olarak kaldığını, ancak aynı zamanda dünya düzeninin göz ardı edilemez, dışarıda tutulamaz bir parçası olarak da algılanmaya başladıklarını belirtmektedir. Ona göre Reşîdüddin ve İbn Haldûn (öl. 1406) gibi yazarlar göçebelerin siyasi sistem için vaz geçilemez bir parça olduklarını kabul etmişlerdir. Hatta o, Reşîdüddin'in göçebe toplulukların soylarına önem atfeden ilk araştırmacılardan biri olduğunu belirtmektedir. Bkz. Anatoly M. Khazanov, "*Göçebe ve Dış Dünya: Geçmiş, Gelecek ve Şimdiki Hâli Üzerinde Mukayese*", çev. Ömer Suveren, Doğu Kütüphanesi Yayınları, İstanbul, 2015, s. 84-86; Reşîdüddin'in İran'ın göçebe efendilerine çalıştığı ve onların destekleriyle eserini kaleme aldığı düşünüldüğünde, kendisinin bu konuya olan eğilimi daha anlaşılır bir hâle geliyor.

⁸⁴⁶ Bausani de Bağdat'ın çöküşüyle birlikte İran'daki Şîilerin önünün açıldığını belirtmektedir. Bkz. Alessandro Bausani, "İlhanlı Hakimiyeti Zamanında İran'da Din", çev. Mustafa Uyar, *A.Ü.D.T.C.F. Tarih Bölümü Tarih Araştırmaları Dergisi*, C. 20, S. 32, s. 224.

⁸⁴⁷ George Lane, "Chingiz Khān: Maker of the Islamic World", *JQS*, Vol. 16, No. 1, 2014, s. 151.

da kabul gördükleri bir dönemdi. Irak'ta yeşeren tasavvuf ekolünden apayrı bir kimliğe sahip olan Horasan ekolünün ve Horasan topraklarının, Moğollar gelmeden önce, özellikle de XI. yüzyıldan sonra buraya akın eden ve Bağdat üzerinde söz sahibi olan ya da olmaya çalışan bozkırlı efendilerle yakın temaslar kurdukları biliyoruz. Elbette bu, üzerinde daha fazla durulması gereken ayrı bir konudur. Buna ek olarak siyasallaşma sürecinin en önemli bölümlerinden birinin incelediğimiz dönem, yani İlhanlılar dönemi olduğu rahatlıkla söylenebilir. Cengiz'in torunları, bazen bilinçli, bazen bilinçsiz bir şekilde tasavvuf öğretisi ve tarikat kurumlarının yayılımına katkı sağladılar. Şüphesiz İlhanlıların bu sürece en büyük katkısı, tarikat ve şeyhlere maddi destekte bulunup zenginleşmelerini sağlamalarının yanı sıra, Abbâsîlerin otoritesini sonsuza kadar yok etmeleri ve Irak topraklarının sükûtuna sebep olarak şeyhlerin, İslâm'ın en yetkili temsilcileri konumuna gelmelerinin önünü açmalarıydı. Meşhur şahıslara bağlanan silsileleri, İslâm hakkındaki derin bilgileri ve dini halka açıklamak konusundaki, ulemaya nazaran, daha anlaşılır ve samimi lisanlarıyla şeyhler, özellikle Moğol İran'ında bu dini öğretecek, yayacak, yorumlayacak ve uygulayacak yetenekli ve hevesli kişiler olarak karşımıza çıkmaktadırlar. Bu durum, neden İlhanlıların ihtidalarına şeyhlerin rehberlik ettiğini de açıklamaktadır.

İran'ın yeni hâkimlerinin Müslüman olmamaları da şeyhlerin onlarla kurdukları yakınlıkların ve daha sonra haklarında yazılacak olan efsanevî biyografilerin boyutunu belirlemiştir. Büyük Selçuklular ve ardıllarına *nasihatnâme* ya da *siyasetnâme* sunan sûfilerin eserlerine baktığımızda görürüz ki bu yazarlar, hükümdarları, İslâm'a nasıl yaklaşmaları, yönetim ve ibadet işlerini bir arada ve en doğru şekilde nasıl yürütecekleri konusunda uyarma gayretindedirler. Ve bunu yaparken tasavvuf ehlinin önemini de eserlerine nakşederler. İlhanlıların ise öncelikle Müslüman olmaları gerekiyordu. Dönemin şeyleri, büyük çoğunluğu *kafir* olan ve ilk başlarda ihtida etmek konusunda epey muhalif bulunan *fatihleri* İslâmiyet ile tanıştırma fırsatını yakaladılar.

Gerçi, İlhan Abaka'ya kısa bir *nasihatnâme* sunan Sa'dî-i Şîrâzî (öl. 1292), onun Müslüman olup olmaması veya kesinlikle ihtida etmesi gerektiği hususuyla

ilgilenmemiştir. Ona göre hükümdarın aklîselim olması ve İran halkını refaha ulaştırması en önemli husustur. Ancak aynı dönemde Abaka'nın ailesinin etrafında sûfilerin dolaştıklarını da biliyoruz. Bu anlamda Moğollarla ilk ciddi teması kuranların hâlihazırda Irak-Suriye-Anadolu hattındaki Türkmenler üzerinde etkili olan, Türkçe de konuşan ve kalenderî bir çizgide tasavvuf anlayışına sahip olan gezgin derviş gruplarının olduğu düşünülebilir. Bu coğrafyaya yakın olan Azerbaycan meralarında hareket eden İlhanlılar ile bu dervişlerin iletişimi neticesinde Hülegü'nün oğlu Tegüder Müslüman olmuştu. Bu gezgin dervişler, orduda ve diğer Moğol soylularının etrafında da etkiliydiler.⁸⁴⁸

Bu gezgin dervişler belki Anadolu ve Azerbaycan arasındaki sahada, Horasan bölgesine göre daha aktiftirler. Ancak onlara nazaran, İran'a yerleşmiş olan daha oturaklı bir tasavvuf kültürü vardı. Bağdat ekolüyle çağdaş olan Horasan ekolünün etkileri, Irak'ın gücünü bastıran bozkırlı efendilerin destekleyici tavırları neticesinde, tasavvufun meşrulaşması ve yayılması için gerekli olan gücü XI-XII. yüzyıl mutasavvıflarına bahşetmişti. Aynı yüzyıllarda, Bağdat ve civarında ilk gerçek tarikatların kurulduğu doğrudur, ancak Horasan bölgesi nasıl Dicle havzasındaki ekolden farklı bir ekolün doğmasına zemin hazırlamışsa, aynı şekilde Irak'takilerden bağımsız ve güçlü İran tarikatlarının doğuşuna da imkân tanımıştı.

İlhanlılar da artık gelenek hâline geldiği üzere hem Horasan bölgesindeki o meşhur şeyhlerin mezarlarına özen göstermişler hem de İran'ın bu tarikatlarını desteklemeyi kendilerine görev bilmişlerdi. Bununla birlikte onların, bir nevi kendilerinden önceki devletlerden miras aldıkları bu uygulamayı geliştirdiklerini de kabul edebiliriz. Örneğin Selçuklular döneminde, tasavvuf öğretisi ve şeyhlerin toplum ve hükümet adına çok ehemmiyetli oldukları anlaşılıyor. Ancak, kaynaklardan anladığımız kadarıyla, tasavvuf kurumu ile devlet arasındaki ilişkinin hatlarının belirlenmesi için henüz erken bir tarihtir. Moğollar döneminde ise İran'da, şeyhlerle ilişki kurmanın değil, kurmamanın tuhaf olacağı bir atmosfer hâkimdi. Cengiz'in torunları da bu atmosfere ayak uydurdular.

⁸⁴⁸ Ocak da *heterodoks* sûfilerin, kurumsal sûfilerden daha aktif olduklarını belirtmektedir. Bkz. Ahmet Yaşar Ocak, "Bâzı Menâkıbnâmelere Göre XIII-XV. Yüzyıllardaki İhtidâlarda Heterodoks Şeyh ve Dervişlerin Rolü", *Osmanlı Araştırmaları*, II, 1981, s. 42.

Landa'ya göre onların bu politikaları ve Horasan'dan Anadolu'ya kadar tarikatları himaye etmeleri, aynı zamanda yönetime olan pratik yaklaşımlarını kanıtlamaktadır.⁸⁴⁹ Sonuçta İslâm coğrafyasını yönetiyorlardı ve tarikatlara yakınlaşarak İslâmî çevre ve halkla iletişim kurabiliyorlardı.

Bu çalışmanın ana odak noktası İlhanlı ailesi ve tarikatlarla kurdukları ilişkiler olduğu için Moğollara bağlı yerel hâkimlerin tarikat kurumlarıyla olan münasebetlerine çok değinilmemiştir. Lakin İran'daki bu atmosfere bir örnek vermek gerekirse Luristan⁸⁵⁰ meliki Nusreddin Ahmed'e (öl. 1333) bakılabilir. Nusreddin, gerçekten de dindarlığı ile meşhurdu ve başarılarının nedeni olarak bu özelliği öne sürülüyordu.⁸⁵¹ Kendisi şeyhlere ve tekkelere de müthiş yardımlarda bulunmuştu. Öyle ki İbn Battûta'nın (öl. 1368/69) belirttiğine göre yönetimi altındaki bölgede 460 tekke inşa ettirmişti.⁸⁵² Schimmel'in, Moğol sonrası dönemde Herat'tan Anadolu'ya, Türk ve İranlı halk gruplarının *fosilleşmiş normatif Sünnî geleneğe bağlı kalmak yerine, İslâmî öğretilerin mezhepsel ve Ortodoks olmayan farklı biçimlerini* benimsediklerini belirtmesi bu anlamda önemlidir.⁸⁵³ Ona göre bu dönemde sûfî ve Şîî eğilimlerin harmanlanması, Moğol fethini takip eden savaşa dolu yüzyıllarda İran nüfusunun içsel ihtiyacına da cevap vermiş gibi görünmektedir.⁸⁵⁴

İlhanlılara geri dönecek olursak onları, tarikatları ve mutasavvıfları desteklemek konusunda, Cengiz mirasına atıf yaparak meşruiyetini sağlamlaştıran başka bir imparatorluğun, yani Timurluların takip ettiği rahatlıkla söylenebilir. Moğollar döneminde tarikatlarla ilişki kurmak ve onların sağladığı meşruiyetten faydalanmak

⁸⁴⁹ Ishayahu Landa, "The Islamization of the Mongols", *The Mongol World*, ed. Timothy May-Michael Hope, Routledge, London-New York, 2022, s. 645-646.

⁸⁵⁰ Luristan eyaletinin bugünkü başkenti Hürremâbâd, Tebriz'in yaklaşık 540 km güneyinde kalmaktadır. Ancak kaynaklardan anladığımız kadarıyla Luristan (Lur-ı Büzürg) Atabeglerinin başkenti Hürremâbâd'ın yaklaşık 200 km güneydoğusunda bulunan İzec şehridir. Atabeglik tarihi için bkz. Rıza Kurtuluş, "Lur-ı Büzürg", *DİA*, C. 27, Ankara, 2003, s. 225-226.

⁸⁵¹ Kazvinî, s. 439.

⁸⁵² İbn Battûta, *Seyahatnâme*, s. 193; Marlow bu sayıyı 140 olarak vermektedir. Bkz. Louise Marlow, "Hikmeti Öğretmek: Luristanlı Atabeg Ahmed İçin Farsça Bir Nasihatname", *Siyasetname: İslami Bir Devlet İdaresi Teorisi (Modern Orta Doğu'nun Fikrî ve Siyasi Tarihi)*, ed. Mehrzad Boroujerdi, çev. Salim Korkmaz, Albaraka Yayınları, İstanbul, 2021, s. 109-110.

⁸⁵³ Schimmel, *The Ornament of the Saints*, s. 108.

⁸⁵⁴ Schimmel, *a.g.m.*, s. 110.

olağan bir durum olmaya başlamıştı ve Timur da Horasan şeyhlerine önem verecekti.⁸⁵⁵ Mahendrarajah'ın belirttiğine göre Timur'un gelişi, özellikle Câm Tarikatı ve kurucu şeyh Ahmed'in türbesi için *bir nimetti*.⁸⁵⁶ Hatta Orta Asya'nın en büyük tarikatlarından olan Nakşibendiyye Tarikatı ile Timur İmparatorluğu birlikte büyüüp yayılmışlardı.⁸⁵⁷ Öyle ki onların İran'daki varlıkları sağlamlaştıktan sonra tarikat, Herat ve çevresinde söz sahibi olma imkânı buldu.⁸⁵⁸ Mamafih Timur'un evlatları da şeyhlerle olan ilişkiyi sağlam tutmaya devam ettikleri gibi, ibadete o kadar önem verdiler ki, bazı kaynakların belirttiğine göre bir *veli*, bir *şeyh* gibi yaşıyor, hatta kerametler gösteriyorlardı.⁸⁵⁹ Manz'a göre Timurlular, şeriat ve Cengiz mirasına önem vererek Gazan Han'ın başlattığı bir politikayı devam ettiriyorlardı.⁸⁶⁰

DeWeese, tarikat liderlerinin hükûmet tarafından gördükleri yoğun ilgi ve *patronaj* durumu nedeniyle birbirleriyle rekabet etmiş olabileceklerini düşünmektedir. Elbette burada şeyhler ve müritleri arasında kanlı kavgaların yaşandığı akla gelmemelidir. DeWeese'e göre bu mücadele, tarikatların silsilelerini daha güçlü ve kutsal kılmaya çalışmalarıyla sürdürülüyordu. Örneğin şeyhlerin, tarikat geçmişlerini Peygamber'e kadar dayandırdıkları ve hatta büyük şeyhlerini Peygamber'e denk tuttukları görülebiliyordu.⁸⁶¹ Aynı zamanda Mesihlik iddialarını gündeme taşıyarak rakipleriyle arasına fark koymak isteyen tarikatlar da çıkabiliyordu.⁸⁶² Elias'a göre ise bazı tarikatlar İlhanlıların kendilerine sağladıkları imkânlara çok önem veriyor ve kendileri ile aileleri

⁸⁵⁵ Kaynaklardan anlaşıldığı üzere Timur, henüz çok genç yaşta tasavvuf ehline önem veriyor ve şeyhlerin etrafında bulunuyordu. Bkz. Musa Şamil Yüksel, "Arap Kaynaklarına Göre Timur ve Din", *Tarih İncelemeleri Dergisi*, C. XXIII, S. 1, Temmuz 2008, s. 241.

⁸⁵⁶ Mahendrarajah, *A Revised History of Mongol, Kart and Timurid Patronage of the Shrine of Shayk Al-Islam Ahmad-ı Jam*, s. 125; Paul da özellikle Şahrüh döneminde Câm'daki türbenin sık sık ziyaret edildiğini ve bölgenin adeta bir hac merkezi konumuna geldiğini belirtmektedir. Bkz. Jürgen Paul, "The Rise of the Khwajagan-Naqshbandiyya Sufi Order in Timurid Herat", *Afghanistan's Islam: From Conversion to the Taliban*, ed. Nile Green, University of California Press, Oakland-California, 2017, s. 72.

⁸⁵⁷ Lapidus da Timur'un İran'a gelir gelmez yerli elitler ve sûfi gruplar ile iletişime geçtiğini ve onlar tarafından desteklendiğini belirtmektedir. Bkz. Lapidus, *İslâm Toplumlari Tarihi*, C. I, s. 388.

⁸⁵⁸ Knysh, *Tasavvuf Tarihi*, s. 224.

⁸⁵⁹ Örneğin Devletşah, Timur'un oğlu Şahrüh'un keramet gösterdiğini kaydetmiştir. Bkz. Musa Şamil Yüksel, "Timurlularda Din-Devlet İlişkisi", TTK Basımevi, Ankara, 2009, s. 32.

⁸⁶⁰ Manz, *Timurlu İran'ında İktidar, Siyaset ve Din*, s. 252-253.

⁸⁶¹ Devin DeWeese, "Intercessory Claims of Sûfi Communities During the 14th and 15th Centuries: 'Messianic' Legitimizing Strategies on the Spectrum of Normativity", *Unity in Diversity: Mysticism, Messianism and the Construction of Religious Authority in Islam*, ed. Orkhan Mir-Kasimov, Brill, Leiden-Boston, 2014, s. 197-204.

⁸⁶² DeWeese, *a.g.e.*, s. 217.

için servet biriktirmeye özen gösteriyorlardı. Hatta sırf bu nedenle Moğollarla anlaşılıyorlardı. Servet edinme düşüncesinin yanı sıra, şeyhlerin bu tutumlarının arkasında, İlhanlılara bağlı olan Müslüman nüfusa liderlik etme arzusu da yatıyordu.⁸⁶³

Her ne kadar çoğu anlatı, efsanevi unsurlar barındırıyor olsa da, son bölümde gördüğümüz üzere tarikatlar ve şeyhler bir nebze de olsa bunu, yani Müslüman ahaliye liderlik etmeyi başarmışa benziyorlar. En azından tarikat merkezlerinin bulunduğu şehirlerde ve çevre bölgelerde kontrol onlardan soruluyormuş gibi görünüyor. Elbette burada onların bir siyaset adamı gibi şehirleri yönettikleri kastedilmemektedir, zira durum böyle olsaydı Moğolların bu *yöneticilere* karşı olan tutumu da oldukça farklı olabilirdi. Şeyhler, kent ve çevresinin mukaddes koruyucularıydılar ve muhtemelen esnaf loncalarından şehir garnizonuna, civar köylerdeki çiftçilerden o bölgeyi yönetmekle görevli hâkimlere kadar pek çok kişinin üzerinde etkiliydiler. Bu *güvenilir danışmanlar*, karizmaları sayesinde, ellerine kan ve mürekkep bulaşmadan yönetimde etkili olabiliyorlardı.

Dönemin şeyhleri halk tarafından müthiş ilgi görmüşler ve geniş kitlelere hitap etmişlerdi. Ortaçağda, pek çok İslâm memleketinde oldukça belirgin bir görünüm almaya başlayan bu durum, yakın zamanlara kadar devam etmiştir ve hatta devam etmektedir. Ancak ne var ki, tarikat ve şeyhlerin insanlar üzerindeki bu etkisi, bazı akademik çevreler tarafından tarikatların kötülenmesi durumunu da beraberinde getirmiştir. Elbette burada akla hemen Mevlânâ'nın, Türk akademisinin belirli kesimleri tarafından *işbirlikçi*, *ajan* vb. etiketlerle eleştirildiği gelmesin. Sûfilere yönelik benzer eleştirileri, zamanında, İbn Teymiyye de yapmış ve hatta sûfilere Müslüman kabul etmediği için Moğolların da Müslüman olamayacaklarını belirtmişti. Üstelik ona göre Moğollarla ortak hareket eden herkes *kafir* olarak ölecekti.⁸⁶⁴ Lewisohn, Ortaçağ yazarlarının savlarıyla tasavvufu eleştiren modern

⁸⁶³ Jamal J. Elias, "The Sufi Lords of Bahrabad: Sa'd al-Din and Sadr al-Din Hamuwayi", *Iranian Studies*, Vol. 27, No. 1/4, Religion and Society in Islamic Iran during the Pre-Modern Era, 1994, s. 74.

⁸⁶⁴ Lane, Chingiz Khân, s. 151.

araştırmacıların bu tür yaklaşımlarını *mistisizmi reddeden egzoterik bir İslâmî muhafazakarlıktan miras alınan köktenci önyargılar* olarak görmektedir.⁸⁶⁵

Günümüzdeki eleştirilere bakarsak akademi, şeyhlerin bireysel olarak Moğollarla veya başka işgalcilerle kurdukları olumlu ilişkileri eleştirmekte birlikte, tarikatları, kitleleri işgalci kuvvetler karşısında pasif kılmakla suçlamaktadır. Marksist tarihyazıcılığı çevresinde bu eleştirilerin özenle benimsendiği hemen göze çarpıyor.⁸⁶⁶ Örneğin Marx, dinsel acının gerçek acının bir ifadesi olduğunu ve aynı zamanda gerçek acıyı protesto ettiğini belirttikten sonra meşhur cümlesini söylüyordu: “Din insanın afyonudur”.⁸⁶⁷ Onun bu tavrı, görüşleri benimseyen sosyal bilimcileri de muhakkak etkilemiştir.

Shaalan da tarikatları, insanların siyasi yaşamdan kaçtıkları bir sığınak olarak yorumladıktan sonra bu sistemin kitleleri işgalciler karşısında pasif kıldığını kabul etmektedir. Ancak aynı zamanda bu sistem, ona göre, insanların *sabırla direnebilmeleri* de mümkün kılmaktadır.⁸⁶⁸ Bununla birlikte, bu yazarların savundukları fikirlere karşı gelen ve tasavvufu öven araştırmacılar da yok değildir. Örneğin Buhârâyî, tasavvuf öğretisinin, Moğol ve Türk istilası dönemlerinde, bazılarının öne sürdüğünün aksine, insanların hayal kırıklığına uğramalarını ve köleliğe boyun eğmelerini engellediğini belirtmektedir. Ona göre, *tasavvuf sığınağı*, insanları zamanın sorunlarından koruyan bir kalkandır. Dünyanın her yanından mutasavvıflar, muhtaçlara yardım etmiş, kalplerdeki karanlık giderilmiş, insanların hânkâhlarda bir araya gelip dans etmeleri ve sema meclisleri düzenlemeleriyle mutluluk atmosferi oluşmuştur.⁸⁶⁹

⁸⁶⁵ Lewisohn, Overview, s. 16.

⁸⁶⁶ Zerrînkûb’un belirttiğine göre Marksistler günümüz tarikatlarını ve tasavvuf öğretisini de gerici sınıflar tarafından anti-kapitalist mücadeleye karşı kullanılan bir silah olarak görmektedirler. Bkz. Zarrinkoob, Persian Sufism in its Historical Perspective, 210.

⁸⁶⁷ Karl Marx, “Din ve İdeoloji: Hegel’in Hukuk Felsefesi’ni Eleştiriye Katkı”, *Din Sosyolojisi*, çev. Mevlüde Ayyıldızoğlu, ed. Yasin Aktay-M. Emin Köktaş, Vadi Yayınları, İstanbul, 2017, s. 140.

⁸⁶⁸ Muhammed Shaalan, “Sufî Uygulamaları ve Bireyleşme Yolu Arasındaki Bazı Paralellikler”, *Sufî Psikolojisi*, ed. Kemal Sayar, Kapı Yayınları, İstanbul, 2021, s. 221.

⁸⁶⁹ Ahmed Alî Recâî Buhârâyî, “*Ferheng-i Eş’âr-i Hâfız*”, İntişârât-ı İlmî, Tehrân, 1375, s. 454-455.

Bütün bu fikirlerin yanı sıra, tasavvufun bu kadar yaygınlaşması durumunun, bu öğretinin sonunu getirdiğini veya en azından ilkelerinde ciddi bozukluklar yaşanmasına sebebiyet verdiğini belirten araştırmacılar da mevcuttur. Örneğin İranlı meşhur edebiyat tarihçisi Safâ böyle düşünenlerdendir. Ona göre tasavvufun popülerleşmesi, onun çöküşüne yol açmıştır. Yine ona göre ne Moğolların ne de Türklerin tasavvufun gelişimine yardımcı olduklarını düşünmek bir hatadır, zira onlar tasavvufun gelişimine yarar sağlayacak kişiler değillerdi ve bu öğretinin inceliklerini anlayacak entelektüel birikimden yoksun, kaba ve vahşi kimselerdi. Halkın hânkâhlara yönelmesine sebep olan da yine onlardı. Bu dönemde yaşanan yoksulluk, umutsuzluk, yerinden yurdundan olma durumları insanları sûfilere yönlendirmişti.⁸⁷⁰ Ortaçağda da Safâ gibi düşünenler yok değildir. Mesela İbn Haldûn (öl. 1406) gerçek evliyaların sayısının her asırda azaldığını belirttikten sonra Cüneyd-i Bağdâdî'nin (öl. 909) “Zahirine önem veren bir sûfi görürsen bil ki bâtını haraptır” sözüne atıf yapmıştır.⁸⁷¹ Böylelikle o, bu kadar popüler olan ve siyasetle içli dışlı bulunan sûfi ve şeyhlerin tasavvufun esas amacından saptıklarını ve *bu dünyaya* yatırım yaptıklarını düşünmektedir. Gerçek sûfilerin sayısı oldukça azdı ve üstelik kim oldukları da bilinmiyordu, zira kendilerini gerçekten de hayattan ve toplumdan soyutluyorlardı.⁸⁷² Mamafih tasavvuf öğretisinin kendi içerisinde bir paradoksu barındırdığını da göz ardı edemeyiz. Örneğin Hücvirî (öl. 1072 [?]) *Keşfu'l-Mahcûb*'da “Sultanlar, âlimlerden yüz çevirmedikleri müddetçe bozulmazlar; âlimler, sultanlarla içli dışlı olmadıkları sürece fesada maruz kalmazlar” diyordu.⁸⁷³ Laik otoriteden sûfilerin bilgilerinden ve öğretilerinden faydalanmaları bekleniyordu ancak aynı zamanda şeyhlerin de hükümdardan uzak durması gerekiyordu. Bu ilişkinin sınırlarını belirlemek ve herkesin aradığı o muhteşem dengeyi tutturmak çok zor olsa gerek.

⁸⁷⁰ Zebihullah Safâ, “*Târih-i Edebiyât-i der İran*”, Cild-i Sevvom, Bahş-i Evvel, İntişârât-ı Firdevs, Tehrân, 1369, s. 165-166.

⁸⁷¹ İbn Haldun, *Tasavvufun Mahiyeti*, s. 79-80.

⁸⁷² Tasavvuf tarihinde bu konu her dönem işlenmiş, sûfi şeyhler her zaman tasavvuf öğretisini gerçek anlamda uygulayanların sayısının giderek azaldığını belirttikten, hatta kendi dönemlerinde öyle birinin bulunmadığından şikayetçi olduktan sonra ilk zahitleri özlemle anmışlardır. Örneğin henüz 851'de ölen Hâtem-i Âsamî “Eğer zamanımızdaki şu zahitlerin, âlimlerin ve hafızların kibrini tartsalar, emirlerin ve hükümdarların gururundan çok daha ağır gelir!” demektedir. Bkz. Feridüddin Attâr, *Evliya Tezkireleri*, s. 285; 959'da ölen bir başka sûfi, Ebu Hasan Sûfi Bûşencî, “Bugün için tasavvufun adı var, hakikati yoktur. Daha önce hakikati vardı, ama adı yoktu” demiştir. Bkz. Câmî, s. 357.

⁸⁷³ Hücvirî, *Keşfu'l-Mahcûb*, s. 206.

Doğrusu bu çalışmada, Safâ ve onun gibi düşünenlere karşı bir cevap yoktur, zira bu çalışmanın amacı tasavvuf öğretisinin bozulup bozulmadığı sorusunu açıklığa kavuşturmak değildir. Ancak tasavvufun siyasallaşma ve halk tabanında yayılarak popülerleşmesi süreci Moğollarla başlayan bir süreç değildi. Onlar, oldukça gelişmiş ve sadece İran'ın değil İslâm memleketlerinin her köşesine dağılmış bir sistemle karşı karşıya kaldılar ve yerli halk ile elitlerin bekledikleri ve bir anlamda İslâm dünyasının o yüzyıllardaki durumunun zorunlu kıldığı gibi, şeyhlerle ve tarikatlarla iletişim kurdular. Evet, onları ciddi anlamda desteklemeleri ve istilanın yarattığı koşullar öğretinin popülerliğini arttırmıştı ancak tasavvuf, tarikatlar tarafından temsil edilmeye başlandığından beri popülerleşmeye yatkın bir hâle gelmişti. Eğer İran'ı yönetenler Moğollar değil de başka istilacılar ya da yerli bir hükûmet olsaydı durumun değişeceğini, öğretinin popülerlik kazanma sürecinin sekteye uğrayacağını veya tarikatların hükûmetlerle olan iletişim kanallarını açık tutmayacaklarını düşünmüyorum. En azından XIII-XIV. yüzyıl İran'ı için bu durum söz konusu değildir, zira İran halkının büyük bir çoğunluğu henüz tasavvufla uzun zamandır barışık bulunan ve ortak hareket eden Sünnî akidelere inanıyorlardı. Ancak Şî Safevîler döneminde bu Sünnî kökten beslenen tarikatlar büyük sıkıntılarla karşılaşacaklardı.

Bununla birlikte tasavvufun, insanların pasifleşmelerine veya korunmalarına yarayan bir sistem olduğunu belirten her iki fikirde de doğruluk payı bulunduğu kabul edilebilir. Şeyhler, istila zamanında binlerce insanın, geniş mürit gruplarının ve onların ailelerinin üzerinde hayati kararlar alabilecek pozisyondaydılar ve Moğollarla yaşanacak herhangi bir gerginlik, hânkâhlarının yıkımına ve sayısız insanın ölümüne neden olabilirdi. Veya en kötü ihtimal ile devlet desteğinden mahrum kalabilirdi ki, bu durumda faaliyetlerini yürütmek ve topluluklarını yaymak konusunda büyük bir engelle karşı karşıya kalırlardı.

Daha önce tasavvuf öğretisinin, iyi ya da kötü, yaşanan her şeyin Allah'ın iradesiyle bağlantılı bulması nedeniyle, şeyhlerin istilacılara karşı boyun eğbildiklerinden bahsedilmişti. Ancak bu teslimiyet durumu yalnızca bu öğretinin temelindeki düşünceler ile alakalı değildir, zira ilk dönem zahitleri arasında Bizans hudutlarında *cihat*

gerçekleştiren pek çok kişi olduğunu biliyoruz.⁸⁷⁴ Dünya işlerinden elini çekmiş bu kişiler, mevzu İslâm dünyasını korumak ve bu uğurda ölmek olduğunda kılıçlarına davranabiliyorlardı. Ancak incelenen dönemde, Çin'den Fırat'a kadar tüm İslâm dünyasının Moğollar tarafından yönetildiği ve özellikle Cengiz zamanında Türkistan ve Horasan'ın kadim şehirlerinin, hatta şiddetle direnenlerinin bile, teker teker düştüğü düşünüldüğünde, tarikat şeyhlerinin onlar karşısında kılıç kuşanması veya toplumu direnişe hazırlaması oldukça zor görünüyor.⁸⁷⁵ Moğollar, Müslüman şehirlerin organize olamayacakları kadar hızlı ilerledikleri gibi, özellikle İran topraklarında, kalabalık kitleleri harekete geçirecek ve şeyhlerin yanında yer alabilecekleri bir lider de bulunmuyordu. Örneğin Celâleddin Mengübertî Azerbaycan'da gücü ele geçirdikten kısa süre sonra gözünü batıdaki Müslüman topraklarına çevirmişti, Bağdat halifesi durumun ciddiyetinin farkında değildi ve bu durum Abbâsîlerin sonunu getirmişti, Anadolu da ise I. Keykubad'ın oğlu II. Gıyâseddin Keyhusrev (öl. 1246) Moğollarla karşılaşmış ancak zafer kazanamayacağını anladıktan sonra savaş meydanından kaçarak Selçuklu Devleti'nin işgalcilere boyun eğeceği ve çökmeye başlayacağı dönemi başlatmıştı. İlhanlılara karşı direnenler veya başkaldıranlar yok değildi, ancak onların karşısında büyük bir zafer kazanma ihtimali olan güç, İran, Irak ve Anadolu'da bulunmuyordu.

Elbette, çalışılan konu tasavvuf siyaset ilişkisine yoğunlaştığı için sonuçta, dönemin bütün tarikat ve şeyhlerinin Moğollarla anlaşmayı seçtiği gibi bir düşünce oluşabilir. Çok büyük bir bölümü olumlu ilişkiler geliştirmişti, ancak yapısı gereği Moğollardan, hatta devrin diğer siyasi güçlerinden de uzak kalmayı seçen tarikatlar da yok değildi. Örneğin daha önce İlhanlı ve Altın Orda hükümdarlarının ihtidasındaki başarılarına rağmen, tüm Kübreviyye Tarikatı'nın Moğollarla iletişim kurmadığı belirtilmişti. Hatta tarikatın siyasetten uzak kalmaktaki ısrarı nedeniyle Timur döneminde etki alanını önemli ölçüde

⁸⁷⁴ Başer'in belirttiğine göre zahitler için *cihat*, zühdün en önemli parçalarından biridir. Bkz. Başer, *Sûfiler ve Sultanlar*, s. 50.

⁸⁷⁵ Arslan da bu tarikatların Moğollarla savaşamayacaklarını, bunu kavradıktan sonra onlara İslâmiyet'i öğretmek gibi bir misyon seçtiklerini belirtmektedir. Bkz. İhsan Arslan, "*Moğollar Arasında İslâmiyetin Yayılışı*", Okur Akademi, İstanbul, 2018, s. 224; burada akla, son bölümde bahsedilen, Câm şeyhleri ile Şehzade Yesavûr arasındaki mücadele gelebilir. Ancak bu noktada tarikatın tamamen yalnız olmadığı, İlhanlı yönetimi ile Kertlerin de Yesâvur ile çatışma hâlinde oldukları unutulmamalıdır.

kaybettiğini söyleyen yazarlar dahi vardır.⁸⁷⁶ Potter'a göre bu bir *hataydı*.⁸⁷⁷ Kübreviyye ile birlikte özellikle Hindistan civarında etkin olduğunu bildiğimiz Çiştîyye de siyaset ile yakınlık kurmaktan çekiniyordu. Aynı şekilde İlhanlıların sükûtundan sonra ortaya çıkan Halvetiyye de siyaset ehlinden ziyade halka yakındı.⁸⁷⁸ Ancak Potter'ın belirttiği gibi, laik otoritelerle temastan kaçınan bu tarikatlar bile bağışlar ve vergi muafiyetinden, yani *patronaj*dan faydalanmak zorundaydılar. Güçlenmek ve yayılmak için laik otoritelere bağımlıydılar.⁸⁷⁹

Tasavvuf öğretisinin hükûmet ve toplum nezdinde kabul görmesi olayı, XI-XIII. yüzyıllar arası dönemde, öğretinin bozulduğu iddialarını beraberinde getirecek kadar kuvvetli bir şekilde gerçekleşmişti. Bu durum göz önünde bulundurulduğunda tarikatların güçlenip yayılmaları ve öğretilerinin popülerleşmesinin tamamen Moğollar nedeniyle gerçekleştiği algısından kurtulmamız gerektiği söylenebilir. Öğretinin, bahsi geçen dönemde, yavaş yavaş ve önceki dönemlere göre açık açık siyasetle yaklaşması, yöneticilere ve halklara yön vermek gibi misyonlar edinen sûfî şeyhlerin ve tarikat liderlerinin ortaya çıkışına zemin hazırlamıştı.

Moğollar, yönetimleri altındaki topraklarda faaliyetlerini yürüten hânkâhların hamisi, *patronu* oldular, ancak bu onlarla başlayan bir süreç değildi. İslâm sultanları için çağdaşları olan şeyhleri ve tarikatları desteklemek oldukça olağan bir durumdu. Özellikle Ortaçağ İslâm dünyasında devletlerin meşruiyetlerini dini önderlerden almaları uygulamasının yaygınlığı ve İran ile Orta Asya hükümdarları için uzun zamandır önemini yitiren Abbâsî otoritesinin tamamen sona erdiği düşünüldüğünde, hükümdar ile şeyh arasında kurulan ilişki, en doğal ilişkilerden biriydi. Bu nedenle Moğolların devrimci bir yenilik getirdiğini düşünmek yanıltıcı olacaktır. İran'da oldukça güçlenmiş bulunan şeyhlere saygı göstermek, her türlü ilahî desteği arzulayan ve *Evrensel Moğol*

⁸⁷⁶ DeWeese, *The Eclipse of the Kubravîyah in Central Asia*, s. 79.

⁸⁷⁷ Potter, *Sufis and Sultans in post-Mongol Iran*, s. 80.

⁸⁷⁸ Potter, *a.g.m.*, s. 88.

⁸⁷⁹ Potter, *a.g.m.*, s. 101; bununla birlikte tarikatlar haricinde bireysel olarak Moğollarla temastan kaçınmış olanlar olabilir. Dayı, Seyf-i Fergânî (öl. 1305'ten sonra) adlı mutasavvıf şairin Moğol hükûmetini kabul etmeyerek memleketini terk ettiğini belirtmektedir. Bkz. Dayı, *İlhanlılar Zamanında Tasavvuf*, s. 67.

İmparatorluğu fikrini benimseyen *kafir* hükümdarların düşünmeden kabul ettikleri bir gelenek olduğu gibi, ileri tarihlerde *İslâm Padişahı* iddiası ile hareket eden Hanlar için de olağan bir durumdu.

Tüm bunlar düşünüldüğünde şunu söylemek mümkün görünüyor: tarikatlar, Moğollarla ilişki kurdukları için bir nebze zenginleşmiş ve yayılmış olmakla birlikte tamamen yeni *hamilerinden* aldıkları desteklerle bunu gerçekleştirmemişlerdi. Aksine, zaten oldukça yaygın olan ve o dönemki İslâm dünyasının bir gerçekliği olarak ortada bulunan tarikatlar, hâlihazırdaki popülerlikleri ve güçleri sayesinde Moğollar tarafından fark edildiler. İlhanlılar, dönemlerine ayak uydurdular ve coğrafyanın onlara sunduğu, İranlılaşma ve İslâmlaşma maceralarının biraz da gerekli kıldığı gibi tarikatlara ve tasavvuf öğretisinin uygulayıcılarına önem atfettiler. XI. asırdan itibaren gelişmekte olan şeyh-hükümdar yakınlığını devam ettirdikleri gibi bu durumu kendilerini örnek alacak olan haleflerine de aktardılar.

KAYNAKÇA

ANA KAYNAKLAR

Abdurrahman Câmî, “*Evliya Menkıbeleri [Nefahâtü'l-Üns]*”, çev. ve şerh Lâmiî Çelebi, haz. Süleyman Uludağ-Mustafa Kara, Pinhan Yayınları, İstanbul, 2011.

Abdülkerim Kuşeyrî, “*Tasavvuf İlimine Dair Kuşeyrî Risâlesi*”, haz. Süleyman Uludağ, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2019.

Ahmet Eflâkî, “*Âriflerin Menkıbeleri*”, C. I, çev. Tahsin Yazıcı, Millî Eğitim Basımevi, İstanbul, 1964.

Ahmet Eflâkî, “*Âriflerin Menkıbeleri*”, C. II, çev. Tahsin Yazıcı, Maarif Basımevi, Ankara, 1954.

Aknerli Grigor, “*Okçu Milletini Tarihi*”, çev. Hrant D. Andreasyan, Yeditepe Yayınları, İstanbul, 2012.

Aksarayî, Kerîmüddin Mahmud-i, “*Müsâmeretü'l-Ahbâr*”, çev. Mürsel Öztürk, TTK Basımevi, Ankara, 2000.

Alaaddin Ata Melik Cüveynî, “*Tarih-i Cihan Güşa*”, çev. Mürsel Öztürk, C. I-III, TTK Yayınları, Ankara, 2013.

Alâüddevle-i Simnânî, “*Kırk Meclis (Çihil Meclis)*”, çev. Kübra Zümrüt Orhan, Büyüyenay Yayınları, İstanbul, 2021.

Ali Şir Nevâyî, “*Nesâyimü'l-Mahabbe min Şemâyimü'l-Fütüvve (Yiğitlik Kokularından Sevgi Esintileri)*”, haz. Vahit Türk, Ötüken Neşriyat, İstanbul, 2021.

Azizüddin Nesefî, “*Tasavvufta İnsan Meselesi: İnsan-ı Kâmil*”, çev. Mehmet Kanar, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2015.

Baybars el-Mansûrî, “*et-Tuhfetu'l-Mulûkiyye fi'-Devlet't Turkiyye: Türk Devleti Konusunda Sultânlara Armağan (1252-1312)*”, çev. Hüseyin Polat, TTK Yayınları, Ankara, 2016.

Benâkıtî, Ebû Süleymân Dâvûd b. Muhammed, “*Târîh-i Benâkıtî: Ravzat ûlî’l Elbâb fî Marîfet-el Tevârîh ve’l-Ensâb*”, ber kûşîş Dr. Ca’fer Şi’âr, Silsile-i İntişârât-ı Encumen-i Âsâr-ı Millî, Tehrân, 1348.

“*Cengiz İmparatorluğu Hakkında İlk Tarih Kayıtları: Meng Ta pei lu ve Hei Ta shi lu*”, çev. Ankhbayar Danuu, haz. Mustafa Uyar, Ötüken Neşriyat, İstanbul, 2012.

Ch’ang Ch’un, “*Cengiz Han’ın Ölümsüzlük Arayışı: Taoist Simyacı Bir Keşişin Türkistan Seyahatnamesi (1221-1224)*”, çev. Gülşah Hasgüçmen, Kronik Yayınları, İstanbul, 2019.

Devletşah, “*Şair Tezkireleri (Tezkiretü’ş-Şuarâ)*”, çev. Necati Lugal, Pinhan Yayınları, İstanbul, 2011.

Ebû Abdullah Muhammed İbn Battûta Tancî, “*İbn Battûta Seyahatnâmesi*”, çev. A. Sait Aykut, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2017.

Ebû Hafs Şehâbeddin Ömer Sühreverdî, “*Gerçek Tasavvuf [Avârifü’l-Maârif]*”, çev. Dilaver Selvi, Semerkand Yayınları, İstanbul, 2018.

Ebû Saîd Ebu’l-Hayr, “*Rubailer*”, çev. Mehmet Kanar, Şule Yayınları, İstanbul, 2013.

Ebü’l-Ferec İbnü’l-İbrî, “*Târîhu Muhtasari’d-Düvel*”, çev. Şerafeddin Yaltkaya, TTK Basımevi, Ankara, 2011.

Ebülgazi Bahadır Han, “*Şecere-i Türk, Türk’ün Soyağacı*”, çev. Arif Acaloğlu, Selenge Yayınları, İstanbul, 2020.

el-Kalkeşendî, “*Halifelik Kurumu ve Tarihi (1355-1417)*”, çev. Ramazan Şeşen, Yeditepe Yayınları, İstanbul, 2019.

Elvan Çelebi, “*Menâkıbu’l-Kudsiyye fî Menâsıbi’l-Ünsiyye (Baba İlyas-ı Horasânî ve Sülâlesinin Menkabevî Tarihi)*”, Haz. İsmail E. Erünsal-Ahmet Yaşar Ocak, TTK Yayınları, Ankara, 2014.

er-Râvendî, Muhammed b. Ali b. Süleyman, “*Râhat-üs-sudûr ve Âyet-üs-sürûr (Gönüllerin Rahatı ve Sevinç Alâmeti)*”, çev. Ahmed Ateş, C. I, TTK Yayınları, Ankara, 2020.

Feridun bin Ahmed-i Sipehsâlâr, “*Mevlânâ ve Etrafındakiler*”, çev. Tahsin Yazıcı, Pinhan Yayınları, İstanbul, 2011.

Feridüddîn Attâr, “*Evliya Tezkireleri*”, çev. Süleyman Uludağ, Kabalcı Yayınları, İstanbul, 2020.

Ferîdüddîn Attâr-ı Nişâbüri, “*Muhtâr-nâme (Mecmû’-e-i Rubâ’iyât)*”, teshîh Muhammed-Rezâ Şefîi Kedkenî, İntişârât-ı Tûs, Tehrân, 1358.

Fahreddîn-i Irâkî, “*Kolliyât-ı Dîvân-ı Şeyh Fahreddîn İbrâhîm Hemedânî Mutehallis be Irâkî*”, ta’likât M. Dervîş, mukaddime Sa’îd-i Nefisî, Sâzmân-ı İntişârât-ı Câvîdân, Tehrân, 1362.

Fahrüddin-i Irakî, “*Parıltılar (Lemaât)*”, çev. Saffet Yetkin, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul, 1948.

Gregory Abû’l-Farac (Bar Herbraeus), “*Abû’l-Farac Tarihi*”, C. I-II, Süryanice’den İngilizceye çev. Ernest A. Wallis Budge, Türkçe çev. Ömer Rıza Doğrul, TTK Basımevi, Ankara, 1999.

Hamd-Allâh Mustawfi of Qazwîn, “*The Geographical Part of the Nuzhat-al-Qulûb*”, tr. G. Le Strange, Leyden-London, 1919.

Hamdullah Müstevfi-yi Kazvinî, “*Târih-i Güzide*”, çev. Mürsel Öztürk, TTK Yayınları, Ankara, 2018.

Hatîb-i Fârsî, “*Kelandernâme-i Hatîb-i Fârsî ya Sîret-i Cemâleddîn Sâvecî*”, teshîh Hamîd Zerrînkûb, İntişârât-ı Tûs, Tehrân, 1362.

Hücvirî, “*Hakikat Bilgisi: Keşfu’l-Mahcûb*”, haz. Süleyman Uludağ, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2020.

Ibn Khaldun, “*An Arab Philosophy of History: Selections from Prolegomena of Ibn Khaldun of Tunis (1332-1406)*”, tr. Charles Issawi, John Murray, London, 1950.

İbn Bezzâz-ı Erdebîlî, “*Safvetü’s-safâ: Der Tercume-i Ehvâl ve Ekvâl ve Kerâmât-ı Şeyh Safiyyüddîn İshâk-ı Erdebîlî*”, mukaddime ve teshîh Golâmrezâ Tebâtebâyî Mecd, Peyâm-e Tebrîz, Tebrîz, 1373.

İbn Bibi, “*El Evamirü’l-Ala’iye fi’l-Umuri’l-Ala’iye (Selçuk Name)*”, C. I-II, haz. Mürsel Öztürk, T.C. Kültür Bakanlığı Millî Kütüphane Başkanlığı Basımevi, Ankara, 1996.

İbn Haldun, “*Tasavvufun Mahiyeti: Şifâu’s-sâil li-tehzibi’l-mesâil ve Mukaddime’de tasavvuf ilmi*”, haz. Süleyman Uludağ, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2019.

İbn Şeddâd, “*Selahaddin-i Eyyûbî’nin Hayatı, Onun Güzellikleri ve İzlediği Siyasetin İncelikleri: Nevadirü’s-Sultaniyye Mehasinü’l-Yusufiyye*”, çev. Hilmi Beyca, Büyüyenay Yayınları, İstanbul, 2021.

İbn Teymiyye, “*Yöneticilerin ve Yönetilenin İyiye Yönlendirilmesine Dair: Şer’î Siyaset*”, çev. Soner Duman, Timaş Akademi Yayınları, İstanbul, 2021.

İbni Tagrıberdi, “*en-Nücûmu’z-Zâhire (Parlayan Yıldızlar)*”, çev. D. Ahsen Batur, Selenge Yayınları, İstanbul, 2013.

İbnü’l-Adîm, “*Biyografilerle Selçuklular Tarihi: Bugyetü’t-taleb fî Tarihi Haleb (Seçmeler)*”, çev. Ali Sevim, TTK Basımevi, Ankara, 1982.

İbnü’t-Tıktaka, “*El-Fahrî (Devlet İdaresi, Halifeler, Vezirleri Tarihi, 632-1258)*”, çev. Ramazan Şeşen, Bilge Kültür Sanat Yayınları, İstanbul, 2016.

İmam-ı Gazâlî, “*Mülkün Sultanlarına... (Nasihatü’l-Mülûk)*”, çev. Osman Şekerci, Büyüyenay Yayınları, İstanbul, 2020.

Karakoç, Haşim, “*Kâdı Beyzâvî ve Nizâmu’t-Tevârîh’inin Edisyon Kritiği ve Tahlili*”, (Kırıkkale Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), 1998.

Keykâvus, “*Kabusnâme*”, çev. Mercimek Ahmed, haz. Orhan Şaik Gökyay, Kabalcı Yayınları, İstanbul, 2007.

Korykoslu Hayton, “*Doğu Ülkeleri Tarihinin Altın Çağı*”, çev. Altay Tayfun Özcan, Selenge Yayınları, İstanbul, 2015.

Mehrâbî Kermânî, “*Tezekkurat el-Evliyâ-ı Mehrabî-i Kermânî ya Mezârât-ı Kermân*”, nşr. Hüseyin Kûhî Kermânî, Yayıncı Bilinmiyor, Kermân, 1320.

Mevlânâ Celâleddin, “*Fîhi mâ-fih*”, çev. Abdülbâki Gölpınarlı, İnkılâp Yayınları, İstanbul, 2019.

Minhâc-ı Sirâc el-Cûzcânî, “*Tabakât-ı Nâsirî (Moğol İstilasına Dair Kayıtlar)*”, çev. Mustafa Uyar, Ötüken Neşriyat, İstanbul, 2016.

“Moğolların Gizli Tarih”, çev. Ahmet Temir, TTK Yayınları, Ankara, 2016.

Mohammad Ebn-e Monavvar, “*The Secrets of God’s Mystical Oneness or The Spiritual Stations of Shaikh Abu Sa`id (Asrār al-Towhid)*”, tr. John O’Kane, Mazda Publishers, Casta Mesa, California and New York, 1992.

Muhammed b. Ali b. es-Serrâc, “*Tuffâhu’l-Ervâh ve Miftâhu’l-İrbâh (Ruhların Meyvesi ve Kazancın Anahtarı)*”, haz. Nejdet Gürkan-Mehmet Necmettin Bardakçı-Mehmet Saffet Sarıkaya, Kitap Yayınevi, İstanbul, 2015.

Nasîruddîn Tusî, “*Ahlâk-ı Nâsirî*”, çev. Anar Gafarov-Zaur Şükürov, Litera Yayıncılık, İstanbul, 2021.

Nasîruddîn Tûsî, “*Seçkinlerin Ahlâkı (Evsâfu’l-Aşrâf)*”, çev. Anar Gafarov, İz Yayıncılık, İstanbul, 2017.

Necmeddîn-i Dâye, “*Sûfî Diliyle Siyaset, İrşâdü’l-mürîd ile’l-murâd fî tercemeti Mirsâdü’l-‘ibâd*”, Osmanlıcaya çev. Kâsım b. Mahmûd Karahisârî, haz. Özgür Kavak, Klasik Yayınları, İstanbul, 2019.

Necmeddîn Kübrâ, “*Tasavvufta On Esas -Usûlü’l-Aşere Şerhleri-*”, haz. Süleyman Gökbulut, İnsan Yayınları, İstanbul, 2018.

Necmuddîn-i Dâye, “*Sûfîlerin Seyri (Mirsâdu’l-İbâd)*”, çev. Hakkı Uygur, İlk Harf Yayınevi, İstanbul, 2013.

Nesevî, Şihâbüddin Muhammed Horendezi Zeydarî, “*Sîret-i Celâleddîn Mingbernî*”, teshîh Müctebî Mînovî, Neşr-i Bungâh-ı Tercüme ve Neşr-i Kitâb, Tehrân, 1344.

Nizamülmülk, “*Siyasetname*”, çev. Mehmet Kanar, Say Yayınları, İstanbul, 2021.

Örs, Derya, “*Tarih-i Olcaytu (Çeviri ve İnceleme)*”, (Ankara, Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), 1992.

Ötemiş Hacı, “*Çengiz-nâme*”, haz. İlyas Kamalov, TTK Basımevi, Ankara, 2009.

Plano Carpini, “*Moğolistan Seyahatnamesi: 13. Yüzyılda Avrupa’dan Orta Asya’ya Yolculuk (1245-1247)*”, çev. Ergin Ayan, Kronik Kitap, İstanbul, 2018.

Reşîdüddin Fazlullah, “*Câmiu't-Tevârih (İlhanlılar Kısmı)*”, çev. İsmail Aka-Mehmet Ersan-Ahmad Hesamipour Khelejani, TTK Yayınları, Ankara, 2013.

Reşîdüddin Fazlullâh-ı Hemedânî, “*Câmi'üt-Tevârih*”, haz. Muhammed Rûşen-Mustafa Mûsevî, C. II, Neşr-i Elburz, Tehrân, 1373.

Reşîdüddin Fazlullâh-ı Hemedânî, “*Sevânih-ül Efkâr-ı Reşîdî*”, ber kûşîş Muhammed Nakî Dânişpijûh, İntişârât-ı Kitâbhâne-i Merkezî ve Merkez-i Esnâd, Tehrân, 1358.

Reşîdüddin Fazlullâh-ı Hemedânî, “*Vakfnâme-i Rab'-i Reşîdî*”, ber kûşîş Müctebî Mînovî-İrec Âfsâr, Tehrân, 2536.

Reşîdüddin Fazlullâh-ı Tebîb, “*Mukâtebât-ı Reşîdî*”, teshîh Muhammed Şefî, Lâhor, 1364/1945.

Ricoldus de Monte Crucis, “*Doğu Seyahatnamesi: Bir Dominikan Keşişin Anadolu ve Ortadoğu Yolculuğu (1289-1291)*”, çev. Ahmet Deniz Altunbaş, Kronik Yayınları, İstanbul, 2018.

Ruysbroeckli Willem, “*Mengü Han'ın Sarayına Yolculuk 1253-1255*”, ed. Peter Jackson-David Morgan, çev. Zülal Kılıç, Kitap Yayınevi, İstanbul, 2010.

Sadi, “*Bostan*”, çev. Hikmet İlaydın, Millî Eğitim Basımevi, İstanbul, 1985.

Sadi, “*Gülistan*”, çev. Hikmet İlaydın, Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul, 1991.

Sa'dî-yi Şirâzî, “*Beş Meclis ve Akıl ve Aşk Risalesi*”, çev. Turgay Şafak, Büyüyenay Yayınları, İstanbul, 2016.

Sa'dî-yi Şirâzî, “*Hükümdarlara Öğütler (Nasihatü'l-Mülûk), Şeyh Sa'dî'nin Abaka Hân'a Yazdığı Nasihatnâme, Takrirat-ı Selâse*”, çev. Turgay Şafak, Büyüyenay Yayınları, İstanbul, 2016.

Simon de Saint Quentin, “*Bir Keşiş'in Anılarında Tatarlar ve Anadolu, 1245-1248*”, çev. Erendiz Özbayoğlu, DAKTAV, Antalya, 2006.

Splitli Toma, “*Salona ve Split Piskoposlarının Tarihi (Moğollara Dair Bahisler)*”, *Moğollar Avrupa'da: Moğolların Avrupa Seferinin Üç Tanığı*, haz. ve çev. Altay Tayfun Özcan, Kronik Kitap Yayınları, İstanbul, 2020, s. 89-131.

Stéphannos Orbélian, “*Histoire de la Siounie*”, tr. Marie-Félicité Brosset, Saint-Pétersbourg, 1864.

Sultan Veled, “*İbtidâ-Nâme*”, çev. Abdülbâki Gölpınarlı, İnkılâp Yayınları, İstanbul, 2014.

Şah, Serap, “*Safvetü’s-Safâ’da Safıyyuddîn-i Erdebîli’nin Hayatı, Tasavvufî Görüşleri ve Menkıbeleri*”, (İstanbul, Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi, 2007).

Şebânkâreî, Muhammed b. Ali b. Muhammed-i, “*Mecma’u’l-ensâb (Hânedanlar Târîhi)*”, çev. Fahri Unan, TTK Yayınları, Ankara, 2021.

Şihabeddin b. Fazlullah el-Ömerî, “*Türkler Hakkında Gördüklerim ve Duyduklarım (Mesâlikü’l Ebsâr)*”, çev. Ahsen Batur, Selenge Yayınları, İstanbul, 2014.

Takiyyuddin İbn Teymiyye, “*Hapishane Mektupları*”, çev. Mehmet Emin Akın, Medarik Yayınları, Ankara, 2019.

“*Üç Osmanlı Tarihi, Oruç Beğ Tarihi, Ahmedî (Dâstân ve Tevârih-i Mülûk-i âl-i Osman), Şükrullah (Behcettü’t Tevârih)*”, haz. Nihal Atsız, Ötüken Neşriyat, İstanbul, 2016.

Vâhidî, “*Hâce-i Cihân ve Netîce-i Cân*”, haz. Turgut Karabey-Bülent Şığva-Yusuf Babür, Akçağ Yayınları, Ankara, 2015.

Vassâf, “*Tahrîr-i Târîh-i Vassâf*”, haz. Abdelmuhammed Âyetî, İntişârat-ı Bunyâd-ı Ferheng-i İran, Tehrân, 1346.

“*Vilâyet-nâme (Manâkıb-ı Hünkâr Hacı Bektâş-ı Veli)*”, çev. Abdülbâki Gölpınarlı, İnkılâp Yayınları, İstanbul, 2016.

Zahîru’d-dîn Nişâbûrî, “*Selçuknâme*”, çev. Ayşe Gül Fidan, Kopernik Yayınları, İstanbul, 2018.

Zerkûb-i Şîrâzî, “*Şîrâznâme*”, haz. Behmen Kerîmî, Metbû-ı Rovşenâyî, Tehrân, 1310.

ARAŞTIRMA ESERLER

Aigle, Denise, “Iran Under Mongol Domination: the Effectiveness and Failings of a Dual Administrative System”, *Bulletin d'études orientales*, T. 57, 2006-2007, pp. 65-78.

Aigle, Denise, “The Mongols Invasions of Bilād al-Shām by Ghāzān Khān and Ibn Taymīyah’s Three ‘Anti-Mongol’ Fatwas”, *Mamluk Studies Review*, MEDOC, University of Chicago, XI (2), 2007, pp. 89-120.

“*Ak Akçe: Moğol ve İlhanlı Sikkeleri*”, haz. Tuncay Aykut-Şennur Aydın, Yapı Kredi Koleksiyonları, İstanbul, 1992.

Akhtar, Ali Humayun, “*Filozoflar, Mutasavvıflar ve Halifeler*”, çev. Ahmet Fethi Yıldırım, Vakıfbank Kültür Yayınları, İstanbul, 2022.

Akkuş, Mustafa, “Altın Orda-İlhanlı İlişkilerinde Dinin Rolü”, *Turkish Studies-International Periodical for the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic (Prof. Dr. Kamil Veli Nerimanoglu Armağanı)*, Vol. 11/11, Summer 2016, s. 1-12.

Akkuş, Mustafa, “Ermenilerin İlhanlı Dinî Siyasetindeki Rollerini”, *SUTAD*, S. 31, 2012, s. 205-221.

Akkuş, Mustafa, “Gazneli Mahmud’un Mutasavvıflarla İlişkisi”, *SUTAD*, S. 45, Nisan 2019, s. 353-369.

Akkuş, Mustafa, “*Moğollarda Din ve Siyaset: İlhanlı Hanlarının Dini Kişiliği ve Uygulamaları*”, Çizgi Kitabevi Yayınları, Konya, 2020.

Akkuş, Mustafa, “*Moğol İstilasına Dinî Muhalefet: İlhanlıların Anadolu’daki Dini Siyasetleri*”, Çizgi Kitabevi, Konya, 2022.

Akyüz, Niyazi, “Dini Gruplar Sosyolojisi”, *Din Sosyolojisi El Kitabı*, ed. Niyazi Akyüz-İhsan Çapcıoğlu, Grafiker Yayınları, Ankara, 2018, s. 463-480.

Albayrak, Kadir, “Nestûrîlik”, *DİA*, C. 33, İstanbul, 2007, s. 15-17.

Algar, Hamid, “Kâzerûniyye”, *DİA*, C. 25, Ankara, 2002, s. 146-148.

Algar, Hamid, “Necmeddîn-i Kübrâ”, *DİA*, C. 32, İstanbul, 2006, s. 498-500.

Alkış, Abdurrahim, “Reb’-i Reşîdî Hankâhında İki Ârif: Kâşânî ve Dâvûd-i Kayserî”, *e-Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi*, C. 12, S. 4, Aralık 2020, s. 1058-1071.

Allouche, Adel, “Tegüder’in Kalavun’a Ültimatomu”, çev. Mustafa Uyar, *DTCF Dergisi*, C. 46, S. 1, 2006, s. 243-254.

Amitai, Reuven, “Hülegü and His Wise Men: Topos or Reality?”, *Politics, Patronage and the Transmission of Knowledge in 13th-14th Century Tabriz*, ed. Judith Pfeiffer, Brill, Leiden-Boston, 2014, pp. 15-34.

Amitai, Reuven, “The Conversion of Tegüder Ilkhan to Islam”, *JSAI*, 25(2001), pp. 15-43.

Amitai, Reuven, “The Impact of the Mongols on the History of Syria: Politics, Society, and Culture”, *Nomads as Agents of Cultural Change: The Mongols and Their Predecessors*, ed. Reuven Amitai-Michal Biran, University of Hawai’i Press, Honolulu, 2015, pp. 228-251.

Amitai-Preiss, Reuven, “Ghazan, Islam and Mongol Tradition: A View from the Mamlük Sultanate”, *BSOAS*, Vol. 59, No. 1, 1996, pp. 1-10.

Amitai-Preiss, Reuven, “İlhān Unvanının Moğollar Arasında İlk Kullanımına Dair Tespitler”, çev. Mustafa Uyar, *Tarih İncelemeleri Dergisi*, XXIX/2, 2014, s. 645-656.

Amitai-Preiss, Reuven, “*Mongols and Mamluks: The Mamluk-İlkhānid War, 1260-1281*”, Cambridge University Press, Cambridge, 2004.

Amitai-Preiss, Reuven, “Sufis and Shamans: Some Remarks on the Islamization of the Mongols in the Ilkhanate”, *JESHO*, Vol. 42, No. 1, 1999, pp. 27-46.

Amitai-Preiss, Reuven, “The Fall and Rise of the ‘Abbāsīd Caliphate”, *JAOS*, Vol. 116, No. 3 (Jul.-Sep., 1996), pp. 487-494.

Anjum, Ovamir, “*İslam Düşüncesinde Siyaset, Fıkıh ve Cemaat: İbn Teymiye Dönemi*”, çev. Ammar Kılıç, Pınar Yayınları, İstanbul, 2021.

Anjum, Tanvir, “Sufism in History and its Relationship with Power”, *Islamic Studies*, Vol. 45., No. 2, Summer 2006, pp. 221-268.

Arjomand, Said Amir, “İslam Hukukunun Kaynakları Bağlamında Farisi-İslami Siyasi Etik”, *Siyasetname: İslami Bir Devlet İdaresi Teorisi (Modern Orta Doğu’nun Fikrî ve*

Siyasi Tarihi”, ed. Mehrzad Boroujerdi, çev. Salim Korkmaz, Albaraka Yayınları, İstanbul, 2021, s. 77-93.

Arslan, İhsan, “*Moğollar Arasında İslâmiyetin Yayılışı*”, Okur Akademi, İstanbul, 2018.

Atwood, Christopher P., “Validation by Holiness or Sovereignty: Religious Toleration as Political Theology in the Mongol World Empire of the Thirteenth Century”, *The International History Review*, 26:2, 2004, pp. 237-256.

Ay, Resul, “*Anadolu’da Derviş ve Toplum, 13-15. Yüzyıllar*”, Kitap Yayınevi, İstanbul, 2014.

Ay, Resul, “Moğollar ve Katolik Misyonerlik: Fransisken ve Dominiken Rahiplerin Asya ve Yakınoğu’da Misyonerlik Faaliyetleri (13-14. Yüzyıllar)”, *Avrupa Tarihinde Türk Eli Gümeç Karamuk Armağanı*, Hacettepe Üniversitesi Yayınları, Ankara, 2017, s. 39-59.

Ayalon, David, “The Great Yāsa of Chingiz Khān: A Reexamination (Part A)”, *Studia Islamica*, No. 33 (1971), pp. 97-140.

Ayas, Mehmet Rami, “*Türkiye’de İlk Tarikat Zümreleşmeleri (Din Sosyolojisi Açısından Bir Araştırma)*”, Doğu Batı Yayınları, Ankara, 2020.

Ayaz, Fatih Yahya, “Memlük-İlhanlı İlişkilerinde Bir Dönüm Noktası: Şakhab Savaşı (702/1303)”, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 15/2007, s. 1-32.

Azamat, Nihat, “Kādiriyye”, *DİA*, C. 24, İstanbul, 2001, s. 131-136.

Azamat, Nihat, “Kalenderiyye”, *DİA*, C. 24, İstanbul, 2001, s. 253-256.

Bahadıroğlu, Mustafa, “Zāhidiyye”, *DİA*, C. 21, İstanbul, 2000, s. 359-360.

Barthold, V. V., “*Moğol İstilasına Kadar Türkistan*”, haz. Hakkı Dursun Yıldız, Kronik Kitap, İstanbul, 2017.

Barthold, Wilhelm, “Āzerbaycan ve Ermenistan”, çev. İsmail Aka, *Tarih Araştırmaları Dergisi*, C. 8, S. 14, s. 77-87.

Barthold, Wilhelm., “İlhanlılar Devrinde Malî Vaziyet”, *Türk Hukuk ve İktisat Tarihi Mecmuası*, C. 1, 1931, s. 135-159.

Başar, Fahamettin, “Kadı Beyzâvî’nin Tarihe Dâir Eseri Nizâmü’t-Tevârih’in Türkçe Tercümesi Hakkında”, *Tarih Dergisi: Prof. Dr. Hakkı Dursun Yıldız Hâtura Sayısı*, 0(35), 1994, s. 267-280.

Başer, Hacı Bayram, “*Sûfîler ve Sultanlar: Klasik Dönemde Tasavvuf-Siyaset İlişkileri*”, Klasik Yayınları, İstanbul, 2021.

Bausani, Alessandro, “İlhanlı Hakimiyeti Zamanında İran’da Din”, çev. Mustafa Uyar, *A.Ü.D.T.C.F. Tarih Bölümü Tarih Araştırmaları Dergisi*, C. 20, S. 32, s. 223-231.

Beyânî, Şîrîn, “*Moğol Dönemi İran’ında Kadın*”, çev. Mustafa Uyar, Türk Tarih Kurum Yayınları, Ankara, 2018.

Bilgin, Orhan, “Cüveynî, Atâ Melik”, *DİA*, C. 8, İstanbul, 1993, s. 140-141.

Bilgin, Orhan, “Fahredden-i Irâkî”, *DİA*, C. 12, İstanbul, 1995, s. 84-86.

Biran, Michal, “*Cengiz Han*”, çev. Ahmet Fethi Yıldırım, Vakıfbank Kültür Yayınları, İstanbul, 2019.

Biran, Michal, “Introduction: Nomadic Culture”, *Nomads as Agents of Cultural Change: the Mongols and Their Eurasian Predecessors*, ed. Reuven Amitai-Michal Biran, University of Hawai’i Press, Honolulu, 2015, pp. 1-9.

Biran, Michal, “The Chaghadaids and Islam: The Conversion of Tarmashirin Khan (1331-34)”, *JAOS*, Vol. 122, No. 4 (Oct.-Dec., 2002), pp. 742-752.

Biran, Michal, “The Islamisation of Hülegü: Imaginary Conversion in the Ilkhanate”, *JRAS*, 26:1-2, 2016, pp. 79-88.

Biran, Michal, “The Mongol Imperial Space, From Universalism to Glocalization”, *The Limits of Universal Rule, Eurasian Empires Compared*, ed. Yuri Pines-Michal Biran-Jörg Rüpke, Cambridge University Press, Cambridge, 2021, pp. 220-256.

Bird, John, “*Din Sosyolojisi Nedir*”, çev. Aldulvahap Taştan-M. Derviş Dereli, Lotus Yayınları, İstanbul, 2019.

Blair, Sheila S., “Ilkhanid Architecture and Society: An Analysis of the Endowment Deed of the Rab‘-i Rashîdî”, *Iran*, Vol. 22 (1984), pp. 67-90.

Blair, Sheila S., “Tabriz: International Entrepôt Under the Mongols”, *Politics, Patronage and the Transmission of Knowledge in 13th-15th Century Tabriz*, ed. Judith Pfeiffer, Brill, Leiden-Boston, 2014, pp. 321-356.

Blessing, Patricia, “Moğol Fethinden Sonra Anadolu’nun Yeniden İnşası: Rum Diyarında İslamî Mimari, 1240-1330”, çev. Merve Özkılıç, Koç Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2018.

Boroujerdi, Mehrzad, “Giriş”, *Siyasetname: İslami Bir Devlet İdaresi Teorisi (Modern Orta Doğu’nun Fikrî ve Siyasi Tarihi)*, ed. Mehrzad Boroujerdi, çev. Salim Korkmaz, Albaraka Yayınları, İstanbul, 2021, s. 19-28.

Böwering, Gerhard, “Ideas of Time in Persian Sufism”, *The Heritage of Sufism: Classical Persian Sufism from its Orijings to Rumi (700-1300)*, Vol. I, ed. Leonard Lewisohn, Oneworld Publications, Oxford, 1999, pp. 199-234.

Brack, Jonathan, “Theologies of Auspicious Kingship: The Islamization of Chinggisid Sacral Kingship in the Islamic World”, *CSSH*, 60(4), 2018, pp. 1143-71.

Brack, Yoni, “A Mongol Princess Making Hajj: The Biography of El Qutlugh Daughter of Abagha Ilkhan (r. 1265-82)”, *JRAS*, 21/3, 2011, pp. 331-359.

Browne, Edward G., “*A Literary History of Persia: From Firdawsi to Sa’di*”, Vol. II, Cambridge University Press, Cambridge, 1956.

Browne, Edward G., “*A Literary History of Persia: The Tartar Dominion (1265-1502)*”, Vol. III, Cambridge University Press, Cambridge, 1928.

Buhârâyî, Ahmed Alî Recâî, “*Ferheng-i Eş’âr-i Hâfiz*”, İntişârât-ı İlmî, Tehrân, 1375.

Ceylan, Erol, “Ahmed Tebrizî’nin Şehinşahnamesi’nde İlhanlıların Mardin Kuşatması, Melik Said ve Melik Muzafferüddin ile Olan Münasebetleri”, *Mukaddime*, 10(1), 2019, s. 21-35.

Chittick, William, “*Tasavvuf: Kısa Bir Giriş*”, çev. Turan Koç, İz Yayınları, İstanbul, 2020.

Corbin, Henry, “*İslâm Felsefesi Tarihi: İbni Rüşd’ün Ölümünden Günümüze*”, C. II, çev. Ahmet Arslan, İletişim Yayınları, İstanbul, 2017.

Coşkun, Derya, “*Herât’tan Yükselen Işık: Kert Hanedanlığı (Siyasi Tarihleri 643-791/1245-1389)*”, Kitabevi Yayınları, İstanbul, 2020.

Crossley, Pamela Kyle-Gene R. Gartwaite, “Post-Mongol States and Early Modern Chronology in Iran and China”, *JRAS*, Series 3, Vol. 26, Issue 1-2, January 2016, pp. 293-307.

Crowley, Roger, “*Lanetli Kule: Akka Kuşatması ve Haçlı Çağının Sonu*”, çev. Süleyman Genç, Kronik Kitap, İstanbul, 2020.

Dabashi, Hamid, “Historical Conditions of Persian Sufism During the Seljuks Period”, *The Heritage of Sufism: Classical Persian Sufism from its Origins to Rumi (700-1300)*, Vol. I, ed. Leonard Lewisohn, Oneworld Publications, Oxford, 1999, pp. 137-174.

Dabashi, Hamid, “*The World of Persian Literary Humanism*”, Harvard University Press, Cambridge-Massachusetts-London, 2012.

Daryaee, Touraj, “*Sasanian Persia: The Rise and Fall of an Empire*”, I. B. Tauris&Co Ltd., London- New York, 2009.

Dashdondog, Bayarsaikhan, “*The Mongols and the Armenians (1220-1335)*”, Brill, Leiden-Boston, 2011.

Dayı, Özkan, “İlhanlı Devleti’nde Yargı Sistemi (1256-1335)”, *Ortaçağ Araştırmaları Dergisi*, IV/I, Haziran 2021, s. 95-104.

Dayı, Özkan, “*İlhanlılar Zamanında Tasavvuf (İran Moğolları’nda Hângâhlar ve Sûfler)*”, Altınordu Yayınları, Ankara, 2021.

Dayı, Özkan, “Moğol Dönemi Şairlerinin Gözünden Bir İlhanlı Veziri: Şemseddîn Muhammed Cüveynî”, *Türk Tarihi Araştırmaları Dergisi*, C. 5, S. 2, Güz 2020, s. 43-73.

De Bruijn, J. T. P., “The Qalandariyyât in Persian Mystical Poetry, from Sanâ’î Onwards”, *The Heritage of Sufism: The Legacy of Medieval Persian Sufism (1150-1500)*, Vol. II, ed. Leonard Lewisohn, Oneworld Publications, Oxford, 2003, pp. 75-86.

Dechant, John, “Depictions of the Islamization of the Mongols in the ‘Manâqîb al-ârifîn’ and the Foundation of the Mawlawî Community”, *Mawlana Rumi Review*, Vol. 2, 2011, pp. 135-164.

Demirci, Selim, “Kriz Döneminde Hadis ve Yorum: Haçlı ve Moğol Saldırıları Gölgesinde Hadis Âlimleri”, İLEM Yayınları, Ankara, 2020.

Demirer, Arif, “İdari ve Mali Alanda Ermeni-Moğol Münasebetleri”, *Bartın Üniversitesi Çeşm-i Cihan: Tarih Kültür ve Sanat Araştırmaları e-Dergisi*, C. II, S. 2, Kış 2015, s. 65-75.

De Nicola, Bruno, “Pādshāh Khatun: An Example of Architectural, Religious and Literary Patronage in Ilkhanid Iran”, *Along the Silk Roads in Mongol Eurasia: Generals, Merchants, Intellectuals*, ed. Michal Biran-Jonathan Brack-Francesca Fiaschetti, University of California Press, Oakland, 2020, pp. 270-289.

De Nicola, Bruno, “Patrons or Murīds? Mongol Women and Shaykhs in Ilkhanid Iran and Anatolia”, *Iran*, 52:1, 2014, pp. 143-156.

De Nicola, Bruno, “The Role of the Domestic Sphere in the Islamisation of the Mongols”, *Islamisation: Comparative Perspectives from History*, ed. A. C. S. Peacock, Edinburgh University Press, Edinburgh, 2017, pp. 353-376.

DeWeese, Devin, “Intercessory Claims of Sūfī Communities During the 14th and 15th Centuries: ‘Messianic’ Legitimizing Strategies on the Spectrum of Normativity”, *Unity in Diversity: Mysticism, Messianism and the Construction of Religious Authority in Islam*, ed. Orkhan Mir-Kasimov, Brill, Leiden-Boston, 2014, pp. 197-219.

DeWeese, Devin, “Islamization and Native Religion in the Golden Horde: Baba Tükles and Conversion to Islam in Historical and Epic Tradition”, The Pennsylvania State University Press, Pennsylvania, 1994.

DeWeese, Devin, “Islamization in the Mongol Empire”, *The Cambridge History of Inner Asia: The Chinggisid Age*, ed. Nicola di Cosmo-Allen J. Frank-Peter Golden, Cambridge University Press, Cambridge-New York, 2009, pp. 120-134.

DeWeese, Devin, “Moğol İmparatorluğu’nda İslamlaşma”, *İç Asya Tarihi: Cengizliler Çağı*, çev. Mustafa Uyar, çev. ed. Altay Tayfun Özcan, Kronik Kitap, İstanbul, 2022, s. 207-227.

DeWeese, Devin, “The Eclipse of the Kubravīyah in Central Asia”, *Iranian Studies*, Vol. 21, No. 1/2, 1988, pp. 45-83.

Diler, Ömer, “*İlhanlar: İran Moğollarının Sikkeleri*”, yay. haz. Emine Nur Diler-Garo Kürkman-J. C. Hinrichs, İstanbul, 2006.

Doğan, Nagihan, “*Dinin İktidarı İktidarın Dini: Hilafet, Siyaset ve İslâm (750-833)*”, İletişim Yayınları, İstanbul, 2021.

Durand-Guédy, David, “Isfahan during the Turko-Mongol Period (11th-15th Centuries)”, *Eurasian Studies*, 16 (2008), pp. 253-312.

Durand-Guédy, David, “Ruling From the Outside: A New Perspective on Early Turkish Kingship in Iran”, *Every Inch a King: Comparative Studies on Kings and Kingship in the Ancient and Medieval Worlds*, ed. Lynette Mitchell-Charles Melville, Brill, Leiden-Boston, 2013, pp. 325-342.

Durand-Guédy, David, “The Tents of the Saljuqs”, *Turko-Mongol Rulers: Cities and City Life*, ed. David Durand-Guédy, Brill, Leiden-Boston, 2013, pp. 149-189.

Eco, Umberto, “Ortaçağa Giriş”, *Ortaçağ: Barbarlar, Hristiyanlar, Müslümanlar*, çev. Leyla Tonguç Basmacı, C. 1, Alfa Yayınları, İstanbul, 2019, s. 11-41.

Elias, Jamal J., “The Sufi Lords of Bahrabad: Sa’d al-Din and Sadr al-Din Hamuwayi”, *Iranian Studies*, Vol. 27, No. 1/4, Religion and Society in Islamic Iran during the Pre-Modern Era, 1994, pp. 53-75.

Ensari, Tamim, “*İslam’ın Bakış Açısından Dünya Tarihi*”, çev. İlker Şahin-Çağrı Sümengen, Pegasus Yayınları, İstanbul, 2015.

Eşref, Ahmed, “İran’da Ulusal ve Etnik Kimlik Krizi”, *İran: Ulusal Kimlik İnşası*, ed. Hamid Ahmedî, çev. Hakkı Uygur, Küre Yayınları, İstanbul, 2020, s. 89-121.

Faulkner, Neil, “*Marksist Dünya Tarihi: Neandertallerden Neoliberallere*”, çev. Tuncel Öncel-Şükrü Alpagut, Yordam Kitap yayınları, İstanbul, 2021.

Favereau, Marie, “Introduction: Islamisation of the Steppe”, *REMMM*, 143, October 2018, pp. 13-26.

Favereau, Marie, “*The Horde: How the Mongols Changed the World*”, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge-London, 2021.

- Fletcher, Joseph, “The Mongols: Ecological and Social Perspectives”, *HJAS*, Vol. 46, No. 1 (Jun., 1986), pp. 11-50.
- Fragner, Bert G., “Ilkhanid Rule and Its Contributions to Iranian Political Culture”, *Beyond the Legacy of Cenghis Khan*, ed. Linda Komaroff, Brill, Leiden-Boston, 2006, pp. 68-80.
- Gabriel, Richard A., “*Yiğit Subutay: Cengiz Han’ın En Büyük Komutanı*”, çev. Merve Tosun, T&K Yayınları, İstanbul, 2017.
- Galstyan, A. A., “*Ermeni Kaynaklarına Göre Moğollar: XIII.-XIV. Yüzyıllara Ait Eserlerden Alıntılar*”, çev. İlyas Kemaloğlu, Yeditepe Yayınları, İstanbul, 2017.
- Gökbulut, Süleyman, “*Necmeddîn-i Kübrâ -Hayatı, Eserleri, Görüşleri-*”, İnsan Yayınları, İstanbul, 2010.
- Göksu, Erkan, “*Selçuklu’nun Mirası: Gulâm ve İktâ (Kölelik mi, Efendilik mi?)*”, Kronik Kitap, İstanbul, 2017.
- Graham, Terry, “Abū Sa’īd ibn Abī’l-Khayr and the School of Khurāsān”, *The Heritage of Sufism: Classical Persian Sufism from its Orijings to Rumi (700-1300)*, Vol. I, ed. Leonard Lewisohn, Oneworld Publications, Oxford, 1999, pp. 83-136.
- Grousset, René, “*Bozkır İmparatorluğu: Attila, Cengiz Han, Timur*”, çev. M. Reşat Uzman, Ötüken Neşriyat, İstanbul, 2019.
- Güler, Nagihan, “Âştiyânî’ye Göre Hülâgû Hân’ın Siyasetine Kısa Bir Bakış”, *ANASAY*, Yıl 1, S. 2, 2017, s. 99-107.
- Gündüz, Tufan, “Şah”, *DİA*, C. 38, 2010, s. 248-250.
- Hafeziniya, Muhammed Reza, “*İran Jeopolitiği ve Siyasi Coğrafyası*”, çev. Kaan Dilek, İraniyat Yayınları, Ankara, 2017.
- Haining, Thomas, “The Mongols and Religion”, *Asian Affairs*, 17:1, 1986, pp. 19-32.
- Haneda, Masashi, “Iran”, *Islamic Urban Studies: Historical Review and Perspectives*, ed. Masashi Haneda-Toru Miura, Kegan Paul International, London-New York, 1994, pp. 235-279.

- Haykıran, Kemal Ramazan, “*Moğollar ve Mevlana*”, Sentez Yayınları, İstanbul, 2015.
- Haykıran, Kemal Ramazan, “*Moğollar Zamanında Yakın Doğu: İlhanlı Hâkimiyeti Altında İran, Azerbaycan ve Türkiye’de Dini, İlmî, Fikri, Edebi ve Mimari Hayat*”, Ötüken Neşriyat, İstanbul, 2016.
- Hillenbrand, Carole-Robert Hillenbrand, “Ancient Iranian Kings in the World History of Rashid al-Din”, *Iran*, 56:1, 2018, pp. 34-46.
- Hodgson, Marshall G. S., “*İslam’ın Serüveni: Orta Dönemlerde İslam’ın Yayılışı*”, C. II, çev. Berkay Ersöz, Phoenix Yayınları, Ankara, 2017.
- Hoffmann, Birgitt, “In pursuit of *Memoria* and Salvation: Rashīd al-dīn and His Rab‘-i Rashīdī”, *Politics, Patronage and the Transmission of Knowledge in 13th-15th Century Tabriz*, ed. Judith Pfeiffer, Brill, Leiden-Boston, 2014, pp. 171-185.
- Holt, P. M., “*Haçlılar Çağı: 11. Yüzyıldan 1517’ye Yakındoğu*”, çev. Özden Arıkan, Işık Yayınları, İzmir, 2020.
- Holt, P. M., “The Īlkhān Ahmad’s Embassies to Qalāwūn: Two Contemporary Accounts”, *BSOAS*, University of London, Vol. 49, No. 1, In Honour of Ann K. S. Lambton, 1986, pp. 128-132.
- Homerin, Th. Emil, “Memlûklar Dönemi Mısır’ında Sûfiler ve Tasavvuf Aleyhtarları: Taraflar ve Kurumsal Çevre Üzerine Bir İnceleme”, çev. Salih Çift, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. 11, S. 1, 2002, s. 243-264.
- Hoover, Jon, “Ibn Taymiyya between Moderation and Radicalism”, *Reclaiming Islamic Tradition: Modern Enterpretations of the Classical Heritage*, ed. Elisabeth Kandall-Ahmad Khan, Edinburgh University Press, Edinburgh, 2016, pp. 177-203.
- Hope, Michael, “*Power, Politics, and Tradition in the Mongol Empire and the Īlkhānate of Iran*”, Oxford University Press, Oxford, 2016.
- Hope, Michael, “Some Notes on Revenge and Justice in the Mongol Empire and the Īlkhānate of Iran”, *JAOS*, Vol. 136, No. 3, July-September 2016, pp. 551-566.
- Hökelekli, Hayati, “*Din Psikolojisi*”, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 2020.

Ingenito, Demenico, “‘Tabrizis in Shiraz are Worth Less Than a Dog:’ Sa‘dī and Humām, A Lyrical Encounter”, *Politics, Patronage and the Transmission of Knowledge in 13th-15th Century Tabriz*, ed. Judith Pfeiffer, Brill, Leiden-Boston, 2014, pp. 77-127.

İpşirli, Mehmet, “Âsaf”, *DİA*, C. 3, İstanbul, 1991, s. 455.

“*İran Tarihi: En Eski Çağlardan Yirminci Yüzyıla*”, ed. Mihail Sergeyeviç İvanov, çev. Hasan Demiroğlu, Selenge Yayınları, İstanbul, 2021.

İzgi, Özkan, “Harezmşah ve Moğolların ilk Karşılaşmaları ve Otrar Hâdisesi”, *Orta Asya Türk Tarihi Araştırmaları*, haz. Erkin Ekrem-Serhat Küçük, TTK Yayınları, Ankara, 2017, s. 55-63.

Jackson, Peter, “Mongol Khans and Religious Allegiance: The Problems Confronting a Minister-Historian in Ilkhanid Iran”, *Iran*, 47:1, 2009, pp. 109-122.

Jackson, Peter, “*Mongols and the West, 1221-1410*”, Routledge, Taylor&Francis Group, London-New York, 2014.

Jackson, Peter, “*The Mongols and the Islamic World: From Conquest to Conversion*”, Yale University Press, New Haven-London, 2017.

Kafesoğlu, İbrahim, “*Harezmşahlar Devleti Tarihi (485-618/1092-1221)*”, TTK Basımevi, Ankara, 1984.

Kamalov, İlyas, “*Moğolların Kafkasya Politikası*”, Kaknüs Yayınları, İstanbul, 2003.

Kamola, Stefan, “Beyond History: Rashid al-Din and Iranian Kingship”, *Iran After the Mongols*, ed. Susan Babaie, I. B. Tauris, London-New York, 2019, pp. 55-74.

Kamola, Stefan, “*Making Mongol History: Rashid al-Din and the Jami‘al-Tawarikh*”, Edinburgh University Press, Edinburgh, 2019.

Kanar, Mehmet, “*Kanar Farsça-Türkçe Sözlük*”, Say Yayınları, İstanbul, 2019.

Kanat, Cüneyt, “Baybars Zamanında Memlûk-İlhanlı Münasebetleri (1260-1277)”, *Tarih İncelemeleri Dergisi*, C. 16, S. 1, 2011, s. 31-45.

Kanat, Cüneyt, “İlhanlı Hükümdarı Teküdar’ın Müslümanlığı Kabulü ve Bunun Memlûk Devletindeki Yankıları”, *Türklük Araştırmaları Dergisi*, 12, Eylül 2002, s. 233-247.

- Karakök, Tunay, “Türk Edebiyatında Bir Mutasavvıf: Ahmet Yesevi ve Yesevilik (M. Fuad Köprülü’ye Göre)”, *Kesit Akademi Dergisi*, Yıl 2, S. 4, Haziran 2016, s. 175-184.
- Karamustafa, Ahmet T., “*Tanrının Kuraltanımsız Kulları: İslâm Dünyasında Derviş Toplulukları (1200-1500)*”, çev. Ruşen Sezer, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2018.
- Karamustafa, Ahmet T., “*Tasavvufun Oluşumu*”, çev. Nagihan Doğan, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2020.
- Karamustafa, Ahmet T., “Yesevîlik, Melâmetîlik, Kalenderîlik, Vefâ’îlik ve Anadolu Tasavvufunun Kökenleri Sorunu”, *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf ve Sufiler (kaynaklar-doktrin-ayin ve erkân-tarikatlar edebiyat-mimari-güzel sanatlar-modernizm)*”, haz. Ahmet Yaşar Ocak, TTK Yayınları, Ankara, 2005, s. 61-88.
- Karlığa, H. Bekir, “Gazzâlî: 5. Bölüm, Eserleri”, *DİA*, C. 13, İstanbul, 1996, s. 518-530.
- Katouzian, Homa, “Sa’di on Love and Morals”, *The Coming of the Mongols*, ed. David O. Morgan-Sarah Stewart, I. B. Tauris, London-New York, 2018, pp. 95-127.
- Katouzian, Homa, “Sufism and Sa’di, and Sa’di on Sufism”, *The Heritage of Sufism: The Legacy of Medieval Persian Sufism (1150-1500)*, Vol. II, ed. Leonard Lewisohn, Oneworld Publications, Oxford, 2003, pp. 191-201.
- Kedkenî, Muhammed-Rezâ Şefî, “*Kalenderiyye Der Târîh: Digerdîsîhâ-i Yek İdeolojî*”, İntişârât-ı Sohen, Tehrân, 1387.
- Keleş, Erol, “Avrupa ile Yapılan İttifakın İlhanlı Hükümdarlarının Dini Tercihi ve Dâhili Siyaseti Üzerindeki Tesiri”, *TDA*, C. 121, S. 239, Mart-Nisan 2019, s. 345-364.
- Kemaloğlu, İlyas, “Büyük Moğol İmparatorluğu”, *Avrasya’nın Sekiz Asrı Çengizoğulları*, haz. Hayrunnisa Alan-İlyas Kemaloğlu, Ötüken Neşriyat, İstanbul, 2017.
- Kennedy, Hugh, “*Hilafet*”, çev. M. Murtaza Özeren, İnkılâp Yayınları, İstanbul, 2019.
- Keyanî, Muhsin, “*Hankahlar Tarihi*”, çev. Ali Ertuğrul-Süleyman Gökbulut, Büyüyenay Yayınları, İstanbul, 2013.
- Khafîpour, Hani, “A Hospital in Ilkhanid Iran: Toward a Socio-Economic Reconstruction of the Rab‘-i Rashîdî”, *Iranian Studies*, 45:1, 2012, pp. 97-117.

Khanbaghi, Aptin, “*The Fire, the Star and the Cross: Minority Religions in Medieval and Early Modern Iran*”, I. B. Tauris, London-New York, 2006.

Khazanov, Anatoly M., “*Göçebe ve Dış Dünya: Geçmiş, Gelecek ve Şimdiki Hâli Üzerinde Mukayese*”, çev. Ömer Suveren, Doğu Kütüphanesi Yayınları, İstanbul, 2015.

Khazanov, Anatoly M., “Muhammed and Jenghiz Khan Compared: The Religious Factor in World Empire Building”, *CSSH*, Vol. 35, No. 3, 1993, pp. 461-479.

Kiel, Machiel, “Sarı Saltuk”, *DİA*, C. 36, İstanbul, 2009, s. 147-150.

Kirişoğlu, Alican, “*İlhanlı-Avrupa İlişkileri*”, (Isparta, Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), 2018.

Knysh, Alexander, “*Tasavvuf Tarihi*”, çev. Nurullah Koltaş, Ketebe Yayınları, İstanbul, 2020.

Kohan, Fateme Gholamrezayee, “Turkân Hâtûn ve Bahâeddin Bâharzî der Kermân”, *Âyine-i Mirâs*, Behâr ve Tâbistân, Şomâre 46, 1389, s. 159-177.

Kollmar-Paulenz, Karénina, “*Moğollar: Cengiz Han'dan Günümüze*”, çev. Hakan Aydın, Runik Kitap, İstanbul, 2020.

Köprülü, Mehmet Fuad, “*Anadolu'da İslamiyet*”, Alfa Yayınları, İstanbul, 2017.

Lambton, A. K. S., “Justice in the Medieval Persian Theory of Kingship”, *Studia Islamica*, No. 17 (1962), pp. 91-119.

Landa, Ishayahu, “The Islamization of the Mongols”, *The Mongol World*, ed. Timothy May-Michael Hope, Routledge, London-New York, 2022, pp. 642-661.

Lane, George, “An Account of Gregory Bar Hebraeus Abu al-Faraj and His Relations with the Mongols of Persia”, *Hugoye: Journal of Syriac Studies*, Vol. 2, No. 1, 2010, pp. 209-234.

Lane, George, “Chingiz Khân: Maker of the Islamic World”, *JQS*, Vol. 16, No. 1, 2014, pp. 140-155.

Lane, George, “*Daily Life in the Mongol Empire*”, Greenwood Press, Westport, Connecticut, London, 2006.

Lane, George, “*Early Mongol Rule in Thirteenth-Century Iran: A Persian Renaissance*”, Routledge Curzon, London-New York, 2003.

Lane, George, “Persian Notables and the Families Who Underpinned the Ilkhanate”, *Nomads as Agents of Cultural Change: The Mongols and Their Eurasian Predecessors*, ed. Reuven Amitai-Michal Biran, University of Hawai‘i Press, Honolulu, 2015, pp. 182-213.

Lane, George, “The Idea of Iran”, *Iran After the Mongols*, ed. Sussan Babaie, I. B. Tauris, London-New York, 2019, pp. 7-31.

Lane, George, “The Ilkhanate”, *The Mongol World*, ed. Timothy May-Michael Hope, Routledge, London-New York, 2022, pp. 279-297.

Lane, George, “The Mongols in the Eyes of the Iranians”, *The Mongols World*, ed. Timothy May-Michael Hope, Routledge, London-New York, 2022, pp. 814-825.

Lapidus, Ira M., “*İslâm Toplumları Tarihi*”, C. I, çev. Yasin Aktay, İletişim Yayınları, İstanbul, 2016.

Levy, Reuben, “The Letters of Rashīd al-Dīn Fadl-Allāh”, *J. R. Asiat. Soc.*, No. 1, (Apr., 1946), pp. 74-78.

Lewis, Bernard, “*İslam*”, çev. Çağdaş Sümer, Akılçelen Kitaplar, Ankara, 2020.

Lewis, Bernard, “*Ortadoğu: İki Bin Yıllık Ortadoğu Tarihi*”, çev. Selen Y. Kölay, Arkadaş Yayınevi, Ankara, 2017.

Lewis, Bernard, “The Mongols, the Turks and the Muslim Polity”, *Transactions of the Royal Historical Society*, Vol. 18, December 1968, pp. 49-68.

Lewisohn, Leonard, “Overview: Iranian Islam and Persianate Sufism”, *The Heritage of Sufism: The Legacy of Medieval Persian Sufism (1150-1500)*, Vol. II, ed. Leonard Lewisohn, Oneworld Publications, Oxford, 2003, pp. 11-43.

Lewisohn, Leonard, “Sufism in Late Mongol and Early Timurid Persia, from ‘Ala’al-Dawla Simnānī (d. 736/1326) to Shāh Qāsim Anvār (d. 837/1434)”, *Iran After the Mongols*, ed. Sussan Babaie, I. B. Tauris, London-New York, 2019, pp. 177-209.

Ligeti, Lajos, “*Bilinmeyen İç Asya*”, çev. Sadrettin Karatay, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara, 2011.

Lings, Martin, “*Tasavvuf Nedir?*”, çev. Semih Ceyhan, Nefes Yayınları, İstanbul, 2018.

Mahendrarajah, Shivan, “A Revised History of Mongol, Kart and Timurid Patronage of the Shrine of Shaykh Al-Islam Ahmad-ı Jam”, *Iran*, 54:2, 2016, pp. 107-128.

Mahendrarajah, Shivan, “The Iranian Interlude: From Mongol Decline to Timur’s Invasion”, *Iran After the Mongols*, ed. Susan Babaie, I. B. Tauris, London-New York, 2019, pp. 159-176.

Mahendrarajah, Shivan, “*The Sufi Saint of Jam: History, Religion, and Politics of a Sunni Shrine in Shi’i Iran*”, Cambridge University Press, Cambridge, 2021.

Manz, Beatrice Forbes, “The Mongol Conquest of Iran”, *The Mongol World*, ed. Timothy May-Michael Hope, Routledge, London-New York, 2022, pp. 196-212.

Manz, Beatrice Forbes, “*Timurlu İran’ında İktidar, Siyaset ve Din*”, çev. Dilek Şendil, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2013.

Marlow, Louise, “Hikmeti Öğretmek: Luristanlı Atabeg Ahmed İçin Farsça Bir Nasihatname”, *Siyasetname: İslami Bir Devlet İdaresi Teorisi (Modern Orta Doğu’nun Fikrî ve Siyasi Tarihi)*, ed. Mehrzad Boroujerdi, çev. Salim Korkmaz, Albaraka Yayınları, İstanbul, 2021, s. 107-131.

Marx, Karl, “Din ve İdeoloji: Hegel’in Hukuk Felsefesi’ni Eleştiriye Katkı”, *Din Sosyolojisi*, çev. Mevlüde Ayyıldızoğlu, ed. Yasin Aktay-M. Emin Köktaş, Vadi Yayınları, İstanbul, 2017, s. 139-151.

Masuya, Tomoko, “Seasonal Capitals with Permanent Buildings in the Mongol Empire”, *Turko-Mongol Rulers: Cities and City Life*, ed. David Durand-Guédy, Brill, Leiden-Boston, 2013, pp. 223-256.

May, Timothy, “Merkezî Asya: Moğollar 1206-1405”, *Asya’nın Büyük İmparatorlukları, Pasifik’ten Balkanlara Dünya Tarihine Damga Vuranlar*, haz. Jim Masselos, çev. Mustafa Uyar, çev. ed. Erkan Göksu, Kronik Yayınları, İstanbul, 2021, s. 33-61.

May, Timothy, “*Moğol İmparatorluğu*”, çev. Ülke Evrim Uysal, Kronik Kitap Yayınları, İstanbul, 2021.

May, Timothy, “Shamanism”, *The Mongol Empire: A Historical Encyclopedia*, Vol. I, ed. Timothy May, ABC-CLIO, Santa Barbara-California, 2017, pp. 35-37.

May, Timothy, “*The Mongol Conquests in World History*”, Reaktion Books, London, 2012.

Mecit, Songül, “Kingship and Ideology under the Rum Seljuqs”, *The Seljuqs: Politics, Society and Culture*, ed. Christian Lange-Songül Mecit, Edinburgh University Press, Edinburgh, 2011, pp. 63-78.

Melville, Charles, “Between Firdausī and Rashīd al-Dīn: Persian Verse Chronicles of the Mongol Period”, *Studia Islamica*, No. 104/105, Chroniquis Medievales Islamiques: Temps, Narration, Usages, 2007, pp. 45-65.

Melville, Charles, “Concepts of Government and State Formation in Mongol Iran”, *Iran After the Mongols*, ed. Sussan Babaie, I. B. Tauris, London-New York, 2019, pp. 33-

Melville, Charles, “Genealogy and Exemplary Rulership in the *Tarikh-i Chingiz Khan*”, *Living Islamic History Studies in Honour of Professor Carole Hillenbrand*, ed. Yasir Suleiman, Edinburgh University Press, Edinburgh, 2010, pp. 129-150.

Melville, Charles, “*Pādshāh-i Islām*: The Conversion of Sultan Mahmūd Ghāzān Khān”, *Pembroke Papers I, Persian and Islamic Studies In Honour of P. W. Avery*, ed. Charles Melville, Cambridge, 1990, pp. 159-177.

Melville, Charles, “The End of the Ilkhanate and After: Observations on the Collapse of the Mongol World Empire”, *The Mongols’ Middle East: Continuity and Transformation in Ilkhanid Iran*, ed. Bruno De Nicola-Charles Melville, Brill, Leiden-Boston, 2016, pp. 307-335.

Melville, Charles, “The *Keshig* in Iran: The Survival of the Royal Mongol Household”, *Beyond the Legacy of Genghis Khan*, ed. Linda Komaroff, Brill, Leiden-Boston, 2006, pp. 135-164.

Melville, Charles, “The Royal Image in Mongol Iran”, *Every Inch a King: Comparative Studies on Kings and Kingship in the Ancient and Medieval Worlds*, ed. Lynette Mitchell-Charles Melville, Brill, Leiden-Boston, 2013, pp. 343-369.

Merçil, Erdoğan, “*Fars Atabegleri Salgurlular*”, TTK Basımevi, Ankara, 1991.

Merçil, Erdoğan, “*Gazneliler Devleti Tarihi*”, TTK Yayınları, Ankara, 2007.

Meyvaert, Paul, “An Unknown Letter of Hulagu, Il-khan of Persia, to King Louis IX of France”, *Viator*, Berkeley-California, Vol. 11, Jan. 1, 1980, pp. 245-260.

Minovi, M., V. Minorsky, “Nasīr ad-Dīn Tūsī on Finance”, *BSOAS*, Vol. 10, No. 3 (1940), pp. 755-789.

Moayyad, H., “Ahmad-e Jam,” *Encyclopædia Iranica*, I/6, pp. 648-649, <http://www.iranicaonline.org/articles/ahmad-e-jam>

Morgan, David, “Iran’s Mongol Experience”, *How Mongolia Matters: War, Law, and Society*, ed. Morris Rossabi, Brill, Leiden-Boston, 2017, pp. 57-68.

Morgan, David, “*Medieval Persia 1040-1797*”, Routledge Taylor&Francis Group, London-New York, 2016.

Morgan, David, “The ‘Great *Yasa* of Ghinggis Khan’ Revisited”, *Mongols, Turks and Others: Eurasian Nomads and the Sedentary World*, ed. Reuven Amitai-Michal Biran, Brill, Leiden-Boston, 2005, pp. 291-309.

Morgan, David O., “The Mongols and the Eastern Mediterranean”, *Latins and Greeks in the Eastern Mediterranean After 1204*, ed. Benjamin Arbel-Bernard Hamilton-David Jacoby, Routledge Taylor&Francis Group, London-New York, 2007, pp. 198-211.

Morgan, David O., “The Mongols in Iran, 1219-1256”, *The Coming of the Mongols*, ed. David O. Morgan-Sarah Stewart, I. B. Tauris, London-New York, 2018, pp. 45-53.

Morier, James Justinian, “*A Journey Through Persia, Armenia, and Asia Minor, to Constantinople, in the Years 1808 and 1809*”, London, 1812.

Morier, James Justinian, “*A Second Journey Through Persia, Armenia, and Asia Minor, to Constantinople, in the Years 1810 and 1816*”, London, 1818.

Nasr, Seyyed Hossein, “The Rise and Development of Persian Sufism”, *The Heritage of Sufism: Classical Persian Sufism from its Origins to Rumi (700-1300)*, Vol. I, ed. Leonard Lewisohn, Oneworld Publications, Oxford, 1999, pp. 1-18.

Nicholson, Reynold A., “İslâm Sûfileri”, çev. Kemal Işık-Ruhi Fığlalı-Mehmet Dağ-Abdülkadir Şener-M. Rami Ayas-İsmet Kayaoğlu, Büyüyenay Yayınları, İstanbul, 2014, s. 55.

Nicol, Donald M., “Bizans’ın Son Yüzyılları 1261-1453”, çev. Bilge Umar, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2021.

Nizami, Khalıq Ahmad, “Çiştî”, *DİA*, C. 8, İstanbul, 1993, s. 342-343.

Nizami, Khalıq Ahmad, “Çiştîyye”, *DİA*, C. 8, İstanbul, 1993, s. 343-346.

Ocak, Ahmet, “Selçuklu Dönemi Sûfiyye-Devlet İlişkileri”, *Orta Çağ’da Din ve Devlet: Doğu ve Batı Ekseninde*, ed. Ayşe Atıcı Arayancan, Yeditepe Yayınları, İstanbul, 2018, s. 51-94.

Ocak, Ahmet Yaşar, “Babaîler İsyanı: Alevîliğin Tarihsel Altyapısı Yahut Anadolu’da İslâm-Türk Heterodoksisinin Teşekkülü”, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2017.

Ocak, Ahmet Yaşar, “Barak Baba”, *DİA*, C. 5, İstanbul, 1992, s. 61-62.

Ocak, Ahmet Yaşar, “Bâzı Menâkıbnâmelere Göre XIII-XV. Yüzyıllardaki İhtidâlarda Heterodoks Şeyh ve Dervişlerin Rolü”, *Osmanlı Araştırmaları*, II, 1981, s. 31-42.

Ocak, Ahmet Yaşar, “Bektaşîlik”, *DİA*, C. 5, İstanbul, 1995, s. 373-379.

Ocak, Ahmet Yaşar, “Hacı Bektâş-ı Velî”, *DİA*, C. 14, İstanbul, 1996.

Ocak, Ahmet Yaşar, “Ortaçağ Anadolu’sunda İki Büyük Yerleşimci/Kolonizatör Derviş: Dede Garkın ve Emîrci Sultan (Vefâiyye ve Yeseviyye Gerçeği)”, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2021.

Ocak, Ahmet Yaşar, “Osmanlı İmparatorluğu’nda Marjinal Sûfilik: Kalenderîler (XIV-XVII. Yüzyıllar)”, Timaş Yayınları, İstanbul, 2017.

Ocak, Ahmet Yaşar, “Sarı Saltık: Popüler İslâm’ın Balkanlar’daki Destanî Öncüsü (XIII. Yüzyıl)”, TTK Basımevi, Ankara, 2011.

- Ocak, Ahmet Yaşar, “*Tasavvuf, Velâyet ve Kâinatın Görünmez Yöneticileri: Tarihsel, Sosyolojik ve Eleştirel Bir Yaklaşım*”, Alfa Yayınları, İstanbul, 2021.
- Ormsby, Eric, “*Gazâlî: İslam’ın Dirilişi*”, çev. İsmail Hakkı Yılmaz, Vakıfbank Kültür Yayınları, İstanbul, 2019.
- Ostrogorsky, Georg, “*Bizans Devleti Tarihi*”, çev. Fikret Işıltan, TTK Basımevi, Ankara, 1981.
- Öngören, Reşat, “Mecdüddin el-Bağdâdî”, *DİA*, C. 28, Ankara, 2003, s. 230-231.
- Öngören, Reşat, “Safiyüddîn-i Erdebîlî”, *DİA*, C. 35, İstanbul, 2008, s. 476-478.
- Öngören, Reşat, “Sühreverdiyye”, *DİA*, C. 38, İstanbul, 2010, s. 42-45.
- Özbek, Süleyman, “*Moğolları Durduran Türk Sultan Baybars*”, Berikan Yayınevi, Ankara, 2018.
- Özcan, Altay Tayfun, “Chronica Maiora’da Moğollara Dair Kayıtlar”, *Tarih Okulu Dergisi*, Yıl 6, S. XVI, Aralık 2013, s. 23-77.
- Özdemir, H. Ahmet, “*Moğol İstîlâsı ve Abbâsî Devleti’nin Yıkılışı: Cengiz ve Hülagû Dönemleri (612-656/1226-1258)*”, İz Yayınları, İstanbul, 2018.
- Özgüdenli, Osman G., “Bir İlhanlı Şehir Modeli: Rab‘-i Reşîdî’de Meslekler, Görevliler ve Ücretler”, *Osmanlı Öncesi İle Osmanlı ve Cumhuriyet Dönemlerinde Esnaf ve Ekonomi Semineri (Bildiriler)*, C. 1, “Globus” Dünya Basımevi, İstanbul, 2003, s. 105-126.
- Özgüdenli, Osman G., “Cengiz Han ve Moğol İmparatorluğu”, *Ortaçağ’da Türkler, Moğollar, İranlılar (Kaynaklar ve Araştırmalar)*, Ötüken Neşriyat, İstanbul, 2020, s. 221-244.
- Özgüdenli, Osman G., “*Gâzân Han ve Reformları (1295-1304): Moğol İranında Gelenek ve Değişim*”, Kaknüs Yayınları, İstanbul, 2009.
- Özgüdenli, Osman G., “İlhanlılar’da Hükümlerlik Telâkkisi ve Hükümdar Algısı”, *MUTAD*, V (I), 2018, s. 73-91.

Özgüdenli, Osman Gazi, “*Selçuklular: Büyük Selçuklu Devleti Tarihi (1040-1157)*”, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 2017.

Özgüdenli, Osman G., “XIV. Yüzyılda Tebríz’de Bir Hayır ve Kültür Kurumu: Şenb-i Gâzân (Gâzâniyye)”, *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Dergisi*, S. 37, 2002, s. 253-289.

Öztürk, Eyüp, “*Velilik ile Delilik Arasında: İbnu’s-Serrâc’ın Gözünden Muvelleh Dervişler*”, Kitap Yayınevi, İstanbul, 2016.

Öztürk, Mürsel, “*Anadolu Erenlerinin Kaynağı Horasan*”, Bilge Kültür Sanat Yayınları, İstanbul, 2020.

Paul, Jürgen, “The Rise of the Khwajagan-Naqshbandiyya Sufi Order in Timurid Herad”, *Afghanistan’s Islam: From Conversion to the Taliban*, ed. Nile Green, University of California Press, Oakland-California, 2017, pp. 71-86.

Peacock, A. C. S., “*Büyük Selçuklu İmparatorluğu*”, çev. Özkan Akpınar, İletişim Yayınları, İstanbul, 2020.

Pelliot, Paul, “Les Mongols et la Papauté”, *ROC*, Tome III (XXIII), Vol. 23, 1922-1923, s. 3-30.

Petrushevsky, I. P., “The Socio-Economic Condition of Iran Under the Īl-khāns”, *The Cambridge History of Iran: The Saljuq and Mongol Periods*, Vol. 5, ed. J. A. Boyle, Cambridge at the Universty Press, Cambridge, 1968, pp. 483-537.

Pfeiffer, Judith, “Confessional Ambiguity vs. Confessional Polarization: Politics and the Negotiation of Religious Boundaries in the Ilkhanate”, *Politics, Patronage and the Transmission of Knowledge in 13th-15th Century Tabriz*, ed. Judith Pfeiffer, Brill, Leiden-Boston, 2014, pp. 129-168.

Pfeiffer, Judith, “Reflections on a ‘Double Rapprochement’: Conversion to Islam Among the Mongol Elite During the Early Ilkhanate”, *Beyond the Legacy of Genghis Khan*, ed. Linda Komaroff, Brill, Leiden-Boston, 2006, pp. 369-389.

Potter, Lawrence G., “Sufis and Sultans in post-Mongol Iran”, *Iranian Studies*, 27:1-4, pp. 77-102.

- Pratt Ewing, Katherine, “Özne, Arzu ve Farkına Varış”, *Sufi Psikolojisi*, ed. Kemal Sayar, Kapı Yayınları, İstanbul, 2021, s. 263-286.
- Prawdin, Michael, “*Mongol Empire: Its Rise and Legacy*”, Routledge Taylor&Francis Group, London-New York, 2017.
- Preiser-Kapeller, Johannes, “*Civitas Thauris. The Significance of Tabriz in the Spatial Frameworks of Christian Merchants and Ecclesiastics in the 13th and 14th Centuries*”, *Politics, Patronage and the Transmission of Knowledge in 13th-15th Century Tabriz*, ed. Judith Pfeiffer, Brill, Leiden-Boston, 2014, pp. 251-299.
- Radtke, Bernd, “The Concept of Wilāya in Early Sufism”, *The Heritage of Sufism: Classical Persian Sufism from its Origins to Rumi (700-1300)*, Vol. I, ed. Leonard Lewisohn, Oneworld Publications, Oxford, 1999, pp. 483-496.
- Recebzâde, Hâşim, “*Hâce Reşîdüddîn Fazlullâh*”, İntişârât-ı Terh-i Nev, Tehrân, 1377.
- Rossabi, Morris, “*Kubilay Han: Yaşamı ve Dönemi*”, çev. Özgür Özol, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2015.
- Rossabi, Morris, “*Kubilay Han'ın Seyyahu: Rabban Savma Doğu'dan Batı'ya İlk Yolculuk*”, çev. Ekin Uşşaklı, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2008.
- Roux, Jean-Paul, “*Moğol İmparatorluğu Tarihi*”, çev. Aykut Kazancıgil-Ayşe Bereket, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2020.
- Roux, Jean-Paul, “*Türklerin ve Moğolların Eski Dini*”, çev. Aykut Kazancıgil, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2021.
- Runciman, Steven, “*Haçlı Seferleri Tarihi*”, C. III, çev. Fikret Işıltan, TTK Yayınları, Ankara, 2008.
- Safâ, Zebîhullah, “*Târih-i Edebiyât-i der İran*”, Cild-i Sevvom, Bahş-i Evvel, İntişârât-ı Firdevs, Tehrân, 1369.
- Sağlam, Ahmet, “Memlûk-İlhanlı Diplomatik İlişkileri”, *Bellekten*, C. LXXXII, S. 293, Nisan 2018, s. 83-157.

- Sayar, Kemal, “Geçmişin Bilgeliği Bugünün Psikoterapileriyle Buluşabilir Mi?: Sufi Psikolojisi Örneği”, *Sufi Psikolojisi*, ed. Kemal Sayar, Kapı Yayınları, İstanbul, 2021, s. 19-61.
- Sayar, Kemal, “Önsöz”, *Sufi Psikolojisi*, ed. Kemal Sayar, Kapı Yayınları, İstanbul, 2021, s. 11-17.
- Schimmel, Annemarie, “İslamın Mistik Boyutları”, çev. Ergun Kocabıyık, Alfa Yayınları, İstanbul, 2020.
- Schimmel, Annemarie, “Tasavvuf Notları”, çev. Dilara Yabul, Sufi Kitap, İstanbul, 2018.
- Schimmel, Annemarie, “The Ornament of the Saints: The Religious Situation in Iran in Pre-Safavid Times”, *Iranian Studies*, Vol. 7, No. 1/2, Winter-Spring 1974, pp. 88-111.
- Shalan, Muhammed, “Sufi Uygulamaları ve Bireyleşme Yolu Arasındaki Bazı Paralellikler”, *Sufi Psikolojisi*, ed. Kemal Sayar, Kapı Yayınları, İstanbul, 2021, s. 220-262.
- Shomali, Alireza, Mehrzad Boroujerdi, “Sadi’nin Hükümdarlara Öğütler Risalesi Hakkında”, *Siyasetname: İslami Bir Devlet İdaresi Teorisi (Modern Orta Doğu’nun Fikrî ve Siyasi Tarihi)*”, ed. Mehrzad Boroujerdi, çev. Salim Korkmaz, Albaraka Yayınları, İstanbul, 2021, s. 51-76.
- Sıddıqı, İqtıdar Husain, “Gurlular”, *DİA*, C. 14, İstanbul, 1996, s. 207-211.
- Sinor, Denis, “The Mongols in the West”, *JAH*, Vol. 33, No. 1 (1999), pp. 1-44.
- Sirriyeh, Elizabeth, “*Sufis and Anti-Sufis: The Defence, Rethinking and Rejection of Sufism in the Modern World*”, Routledge, London and New York, 2013.
- Smith, John Masson, Jr, “Hülegü Moves West: High Living and Heartbreak on the Road to Baghdad”, *Beyond the Legacy of Genghis Khan*, ed. Linda Komaroff, Brill, Leiden-Boston, 2006, pp. 111-134.
- Smith, John Masson, Jr, “Mongol Manpower and Persian Population”, *JESHO*, Vol. 18, No. 3, 1975, pp. 271-299.
- Soudavar, Abolala, “The Mongol Legacy of Persian *Farmāns*”, *Beyond the Legacy of Genghis Khan*, ed. Linda Komaroff, Brill, Leiden-Boston, 2006, pp. 407-421.

- Spuler, Berthold, “*İran Moğolları: Siyaset, İdare ve Kültür, İlhanlılar Devri, 1220-1350*”, çev. Cemal Köprülü, TTK Basımevi, Ankara, 2011.
- Stewart, Angus, “Hülegü: the New Constantine?”, *Syria in Crusader Times, Conflict and Coexistence*, ed. Carole Hillenbrand, Edinburgh University Press, Edinburgh, 2020, pp. 321-335.
- Subaşı Ömer, “Horâsân’da Siyasî Hayat ve Şehzâde Yesâvur İsyanı (1317-1320)”, *Manas Sosyal Araştırmalar Dergisi*, C. 5, S. 1, 2016, s. 278-303.
- Şahin, Hanifi, “Elh-i Beyt Siyaset İlişkisi (İlhanlılar Dönemi)”, *EKEV Akademi Dergisi*, Yıl 13, S. 41, Güz: 2009, s. 91-102.
- Şahin, Hanifi, “*İlhanlılar Döneminde Şiilik*”, Ötüken Neşriyat, İstanbul, 2010.
- Şahin, Hanifi, “İlhanlıların Sosyo-Politik İlişkilerinde Dinî-Mezhebî Kabullerin Rolü”, *İLTED*, Erzurum 2016/1, S. 45, s. 109-138.
- Şahin, Hanifi, “*Olgu ile Algı Arasında İbn Teymiyye*”, Mana Yayınları, İstanbul, 2021.
- Şahin, Haşim, “*Dervişler, Fakihler, Gaziler: Erken Osmanlı Döneminde Dinî Zümreler (1300-1400)*”, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2020.
- Şahinoğlu, M. Nazif, “Attâr, Ferîdüddin”, *DİA*, C. 4, İstanbul, 1991, s. 95-98.
- Şahinoğlu, M. Nazif, “Bahâeddin Veled”, *DİA*, C. 4, İstanbul, 1991, s. 460-462.
- Şeşen, Ramazan, “*Müslümanlarda Tarih-Coğrafya Yazıcılığı*”, İSAR, İstanbul, 2016.
- Tahrallı, Mustafa, “Rifâiyye”, *DİA*, C. 35, İstanbul, 2008, s. 99-103.
- Taneri, Aydın, “*Harezmşahlar*”, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 1993.
- Temizsu, Habibe, “*Yasak: Cengiz Han Yasası ve Moğol Devletleri Tarihinde Yaşadığı Değişim*”, Ötüken Neşriyat, İstanbul, 2018.
- Trimingham, J. Spencer, “*The Sufi Orders in Islam*”, Oxford University Press, Oxford, 1971.
- Tural, Murat, “*Asya’ya Yolculuklar: Hristiyan Dünyası ve Moğollar (Dinî İdealler ve Politik Kaygılar)*”, Timaş Yayınları, İstanbul, 2021.

- Turan, Osman, “*Selçuklular Zamanında Türkiye: Siyâsî Tarih Alp Arslan’dan Osman Gâzi’ye (1071-1318)*”, Ötüken Neşriyat, İstanbul, 2017.
- Turner, Bryan S., “*Max Weber ve İslam: Eleştirel Bir Yaklaşım*”, çev. Yasin Aktay-Mehmet Murat Şahin, Vadi Yayınları, İstanbul, 2019.
- Tuysuz, Ş. Cem, “*İlhanlılar Tarihinde Çobanoğulları (Sulduslar)*”, (Erzurum, Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi), 2004.
- Uludağ, Süleyman, “Abdülkâdir-i Geylânî”, *DİA*, C. 1, İstanbul, 1988, s. 234-239.
- Uludağ, Süleyman, “Bâharzî, Seyfeddin”, *DİA*, C. 4, İstanbul, 1991, s. 474-475.
- Uludağ, Süleyman, “Câmî, Ahmed-i Nâmeki”, *DİA*, C. 7, Ankara, 2019, s. 99-100.
- Uludağ, Süleyman, “*Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*”, Kabalcı Yayınları, İstanbul, 2016.
- Uyar, Mustafa, “İlhanlı Devletinde Yahudi Bir Vezir: Sa’düddeve”, *Tarih Araştırmaları Dergisi*, C. 22, S. 33, 2003, s. 125-142.
- Uyar, Mustafa, “İlhanlı Hükümdarlarının İslâm’a Girmesinde Rol Alan Türk Sûfileri: İlhan Tegüder ve Gazan Han Devirleri”, *Bellekten*, C. LXXVI, S. 275, Nisan 2012, s. 7-30.
- Uyar, Mustafa, “*İlhanlı (İran Moğolları) Devleti’nin Askerî Teşkilatı (Ortaçağ Moğol Ordularında Gelenek ve Dönüşüm)*”, TTK Yayınları, Ankara, 2020.
- Uyar, Mustafa, “İlhan Ölceytü’ye Verilen *Harbende* İsminin Kökeni ve Anlamı Hakkında Yeni Bir Yaklaşım”, *Tarih İncelemeleri Dergisi*, XXXI/2, 2016, s. 595-607.
- Uyar, Mustafa, “Moğol Hanlarının Müslümanlaşması”, *Cengiz Han ve Mirası*, ed. Cem Korkut-Mürsel Doğrul, TÜBA, Ankara, 2021, s. 131-148.
- Uyar, Mustafa, “Ortaçağ Moğol Hükümdarlarının İslâmlaşmasında Türk Unsurların ve Türk Din Anlayışının Rolü Üzerine”, *Yücel Özkaya’ya Armağan Yazılar*, ed. Hamiyet Sezer Feyzioğlu, Hel Yayınları, Ankara, 2015, s. 211-233.
- Uyar, Mustafa, “Patronaj ve Bürokratik Egemenlik Bağlamında İlhanlı Dönemi (1256-1353) Tarihyazımı”, *İran’da Tarih Kaynakları ve Tarihyazımı*, ed. Serhan Afacan-Şefaattin Deniz-Abdulkadir Macit, İLEM Yayınları, Ankara, 2021, s. 121-145.

Uyar, Mustafa, “Shah-Nāma-i Jangizī: Rewriting of Jāmi’al-Tawārīkh in Verse”, *USAD*, Güz 2019, (11), s. 1-10.

Üçok, Bahriye, “İslâm Devletlerinde Kadın Hükümdarlar”, TTK Basımevi, Ankara, 1965.

Ülgener, Sabri F., “Zihniyet ve Din: İslâm, Tasavvuf ve Çözülme Devri İktisat Ahlâkı”, Derin Yayınları, İstanbul, Yayın Tarihi Yok.

Ürkmez, Rauf Kahraman, “Selçuklular Zamanında Anadolu’da Tasavvufî Zümreler (XIII. Yüzyıl)”, Çizgi Kitabevi, Konya, 2020.

Weatherford, Jack, “Cengiz Han”, çev. Sermin Karakale, Kronik Yayınları, İstanbul, 2019.

Wing, Patrick, “‘Rich in Goods and Abounding in Wealth:’ The Ilkhanid and Post-Ilkhanid Ruling Elite and the Politics of Commercial Life at Tabriz, 1250-1400”, *Politics, Patronage and the Transmission of Knowledge in 13th-15th Century Tabriz*, ed. Judith Pfeiffer, Brill, Leiden-Boston, pp. 301-320.

Yazar, Nurullah, “Büyük Selçuklu Dönemi İslam Siyaset Düşüncesi: Siyasetnâmeler Bağlamında Bir Okuma”, OTTO Yayıncılık, Ankara, 2020.

Yazıcı, Tahsin, “Cüveynî, Şemseddin”, *DİA*, C. 8, İstanbul, 1993, s. 144-146.

Yıldırım, Ergün, “Sufî Sosyoloji: Maneviyatın Toplumsal Varoluşu”, Beyan Yayınları, İstanbul, 2021.

Yıldırım, Rıza, “Hacı Bektaş Veli’den Balım Sultana Bektaşiliğin Doğuşu”, İletişim Yayınları, İstanbul, 2019.

Yuvalı, Abdülkadir, “İlhanlı Tarihi”, Bilge Kültür Sanat Yayınları, İstanbul, 2017.

Yüksel, Ayşe Şule-Mustafa Doğan Karacoşkun, “Tasavvuf Psikolojisi”, *Din Psikolojisi El Kitabı*, ed. Mustafa Doğan Karacoşkun, Grafiker Yayınları, Ankara, 2015, s. 227-245.

Yüksel, Musa Şamil, “Arap Kaynaklarına Göre Timur ve Din”, *Tarih İncelemeleri Dergisi*, C. XXIII, S. 1, Temmuz 2008, s. 239-258.

Yüksel, Musa Şamil, “Timurlularda Din-Devlet İlişkisi”, TTK Basımevi, Ankara, 2009.

Zakrzewski, Daniel, “An Idea of Iran on Mongol Foundations: Territory, Dynasties and Tabriz as Royal City (Seventh/Thirteenth to Ninth/Fifteenth Century)”, *The Timurid Century*, ed. Charles Melville, I. B. Tauris, London-New York-Oxford, 2020, pp. 45-76.

Zarrinkoob, Abdol-Hosein, “Persian Sufism in its Historical Perspective”, *Iranian Studies*, 3: 3-4 (Summer-Autumn), 1970, pp. 139-220.

Zerrinkub, Abdulhüseyin, “*Tarihsel Perspektiftyle İran Tasavvufu*”, çev. Nurcan Altun, Önsöz Yayıncılık, İstanbul, 2014.

İnternet Kaynakları⁸⁸⁰

<http://www.iranicaonline.org/articles/ahmad-e-jam>

<https://biblehub.com/jeremiah/1-10.htm>

<https://kuran.diyamet.gov.tr/tefsir/%C4%B0sr%C3%A2-suresi/2044/15-ayet-tefsiri>

<https://www.oxfordlearnersdictionaries.com/definition/english/modus-vivendi?q=modus+vivendi>

<https://kuran.diyamet.gov.tr/tefsir/Kasas-suresi/3277/25-28-ayet-tefsiri>

https://en.wikipedia.org/wiki/Hulagu_Khan#/media/File:Hulagu_and_Doquz-Qatun_in_Syriac_Bible.jpg

<https://www.britannica.com/biography/Oljeitu>

<https://www.britannica.com/place/Ardabil>

<https://www.sacredfootsteps.org/2020/09/30/the-mongol-transition-to-islam/>

⁸⁸⁰ Tüm internet kaynaklarının son erişim tarihi 14 Nisan 2022'dir.

EKLER**1. GÖRSELLER**

Ek 1: Süryani kaynaklarda Konstantin ve Helen⁸⁸¹

⁸⁸¹ Stewart, Hülegü: the New Constantine?, s. 323.



Ek 2: Süryani İncil’inde Konstantin ve Helen’e benzetilen Hülegü ve Dokuz Hatun⁸⁸²

882

https://en.wikipedia.org/wiki/Hulagu_Khan#/media/File:Hulagu_and_Doquz-Qatun_in_Syriac_Bible.jpg



Ek 3: İlhanlı Devleti haritası (yazar tarafından oluşturulmuştur, ölçeksizdir)



Ek 4: Sultan Ölceytü'nün türbesi (solda). XIX. yüzyıl.⁸⁸³



Ek 5: Safiyyüddîn-i Erdebîlî'nin türbesi. XIX. yüzyıl.⁸⁸⁴

⁸⁸³ James Justinian Morier, "A Journey Through Persia, Armenia, and Asia Minor, to Constantinople, in the Years 1808 and 1809", London, 1812, Ekler, No. 26.

⁸⁸⁴ James Justinian Morier, "A Second Journey Through Persia, Armenia, and Asia Minor, to Constantinople, in the Years 1810 and 1816", London, 1818, s. 252-253.



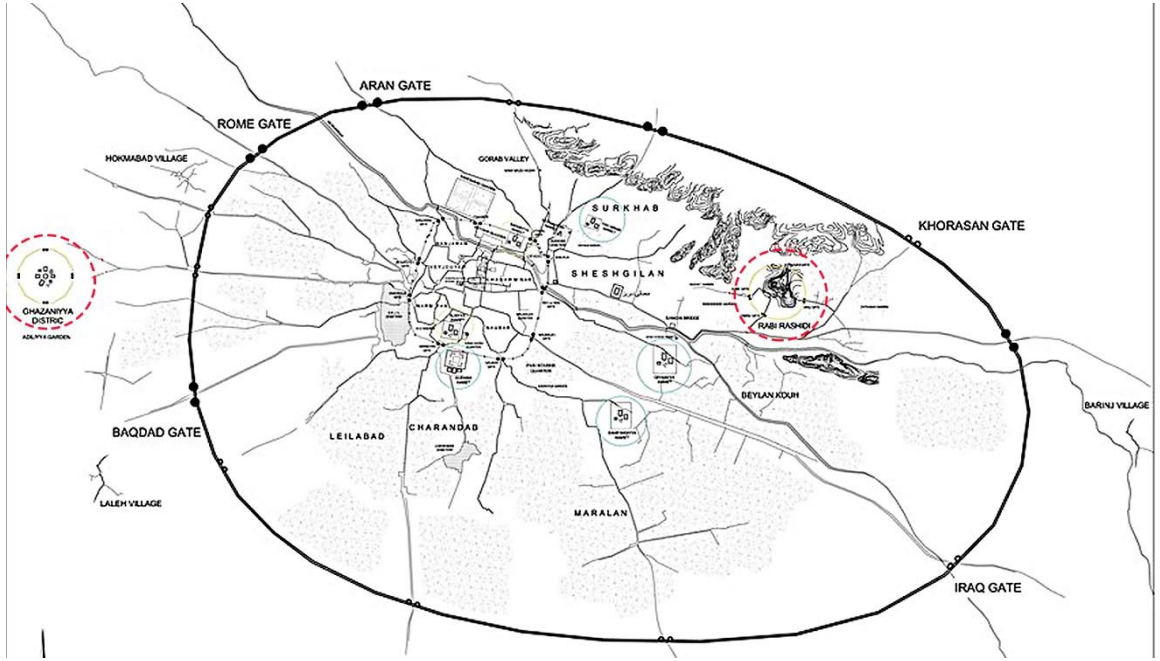
Ek 6: Ölceytü'nün türbesi, günümüz.⁸⁸⁵



Ek 7: Safiyyüddîn-i Erdebîlî'nin türbesinin kubbesi, günümüz.⁸⁸⁶

⁸⁸⁵ <https://www.britannica.com/biography/Oljeitu>

⁸⁸⁶ <https://www.britannica.com/place/Ardabil>



Ek 8: İlhanlı Tebriz'i. Solda, kırmızı daire içerisinde *Gâzâniyye*, sağdaki daire içerisinde ise *Rab' -i Reşîdî* konutları bulunuyor.⁸⁸⁷

887

https://www.researchgate.net/figure/Sketch-map-of-Urban-Expansion-of-Tabriz-Capital-city-of-Ilkhanids-during-13th_fig2_336775860



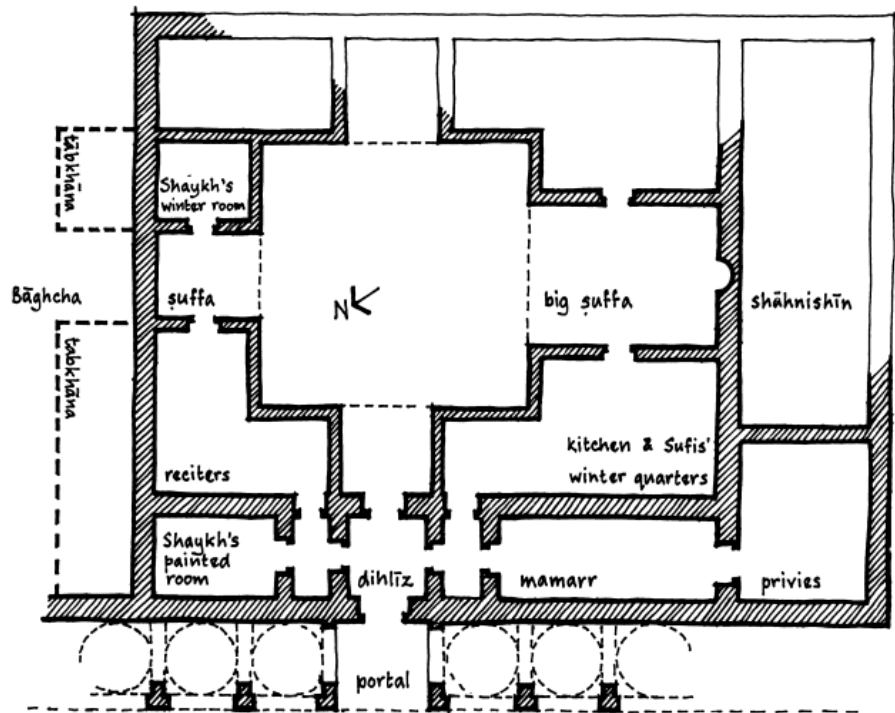
Ek 9: Gazan Han Kur'an okuyor. (*Câmiu't-Tevârih*, XIV. yy)⁸⁸⁸

⁸⁸⁸ <https://www.sacredfootsteps.org/2020/09/30/the-mongol-transition-to-islam/>



Ek 10: Gazan'ın ihtida sahnesi. (*Câmiu't-Tevârih*, XIV. yy)⁸⁸⁹

⁸⁸⁹ <https://www.sacredfootsteps.org/2020/09/30/the-mongol-transition-to-islam/>



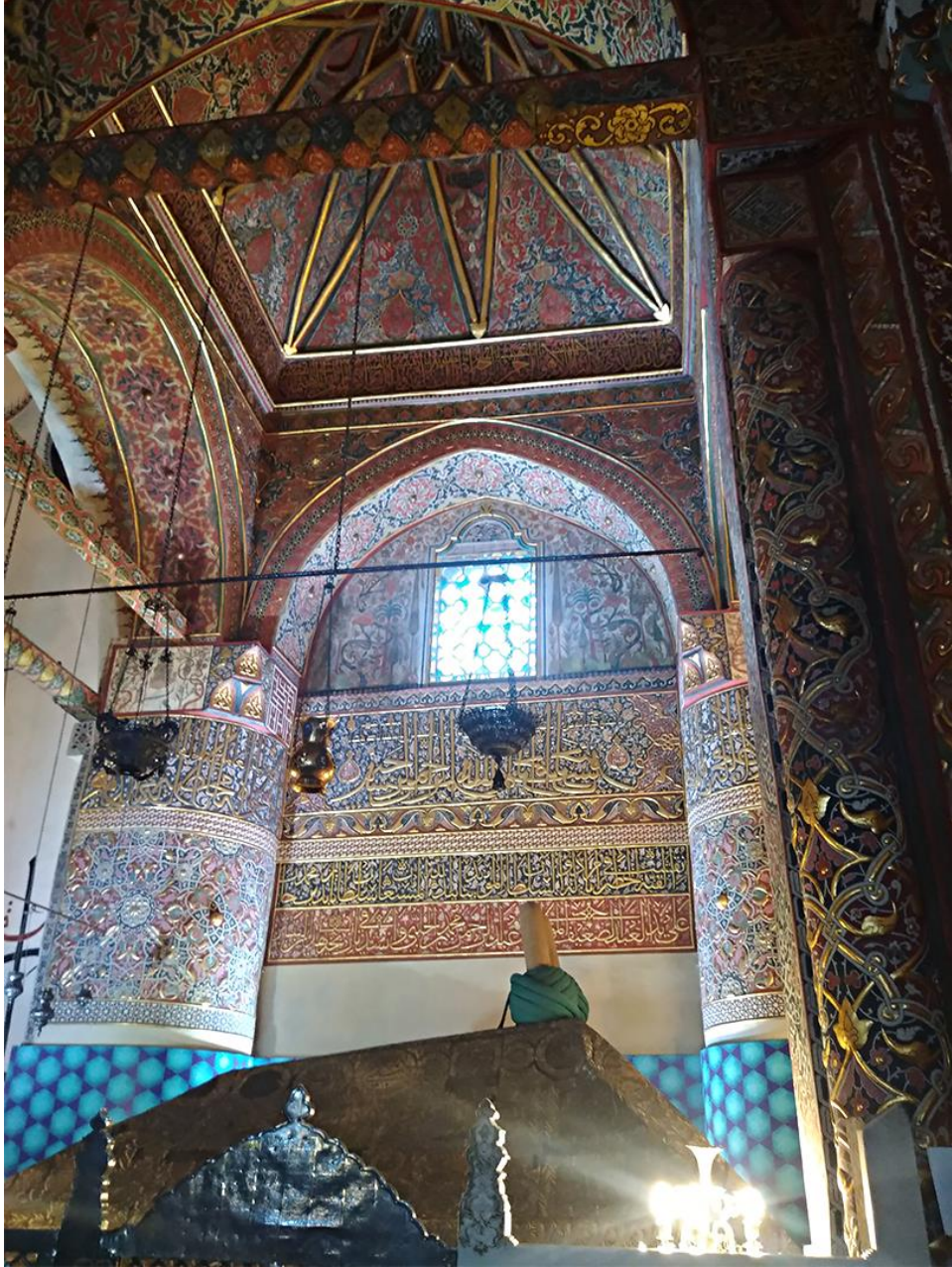
Ek 11: Rab'-i Reşîdî hânkâhının planı.⁸⁹⁰

⁸⁹⁰ Blair, *Ilkhanid Architecture and Society*, s. 73.



Ek 12: Mevlânâ'nın türbesi (günümüz)⁸⁹¹

⁸⁹¹ Görsel yazara aittir.



Ek 13: Mevlânâ'nın türbesi (günümüz).⁸⁹²

⁸⁹² Görsel yazara aittir.

2. ORJİNALLİK RAPORU



HACETTEPE ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
YÜKSEK LİSANS TEZ ÇALIŞMASI ORJİNALLİK RAPORU

HACETTEPE ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TARİH ANABİLİM DALI BAŞKANLIĞI'NA

Tarih: 19/04/2022

Tez Başlığı : İlhanlı İran'ında Sufiler, Hanlar ve Halk

Yukarıda başlığı gösterilen tez çalışmamın a) Kapak sayfası, b) Giriş, c) Ana bölümler ve d) Sonuç kısımlarından oluşan toplam 201 sayfalık kısmına ilişkin, 19/04/2022 tarihinde şahsım/tez danışmanım tarafından Tümitin adlı intihal tespit programından aşağıda işaretlenmiş filtrelemeler uygulanarak alınmış olan orijinallik raporuna göre, tezimin benzerlik oranı % 9'dur.

Uygulanan filtrelemeler:

- 1- Kabul/Onay ve Bildirim sayfaları hariç
- 2- Kaynakça hariç
- 3- Alıntılar hariç
- 4- Alıntılar dâhil
- 5- 5 kelimedenden daha az örtüşme içeren metin kısımları hariç

Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tez Çalışması Orijinallik Raporu Alınması ve Kullanılması Uygulama Esasları'nı inceledim ve bu Uygulama Esasları'nda belirtilen azami benzerlik oranlarına göre tez çalışmamın herhangi bir intihal içermediğini; aksinin tespit edileceği muhtemel durumda doğabilecek her türlü hukuki sorumluluğu kabul ettiğimi ve yukarıda vermiş olduğum bilgilerin doğru olduğunu beyan ederim.

Gereğini saygılarımla arz ederim.

Tarih ve İmza 19/04/2022

Adı Soyadı: Sercan Karaarslan

Öğrenci No: N19137520

Anabilim Dalı: Tarih Anabilim Dalı

Programı: Yüksek Lisans

DANIŞMAN ONAYI

UYGUNDUR.

Doç. Dr. Resul AY



HACETTEPE UNIVERSITY
GRADUATE SCHOOL OF SOCIAL SCIENCES
MASTER'S THESIS ORIGINALITY REPORT

HACETTEPE UNIVERSITY
GRADUATE SCHOOL OF SOCIAL SCIENCES
HISTORY DEPARTMENT

Date: 19/04/2022

Thesis Title : The Sufis, th Khans and the People in Ilkhanid Iran

According to the originality report obtained by myself/my thesis advisor by using the Turnitin plagiarism detection software and by applying the filtering options checked below on 19/04/2022 for the total of 201 pages including the a) Title Page, b) Introduction, c) Main Chapters, and d) Conclusion sections of my thesis entitled as above, the similarity index of my thesis is 9%.

Filtering options applied:

1. Approval and Declaration sections excluded
2. Bibliography/Works Cited excluded
3. Quotes excluded
4. Quotes included
5. Match size up to 5 words excluded

I declare that I have carefully read Hacettepe University Graduate School of Social Sciences Guidelines for Obtaining and Using Thesis Originality Reports; that according to the maximum similarity index values specified in the Guidelines, my thesis does not include any form of plagiarism; that in any future detection of possible infringement of the regulations I accept all legal responsibility; and that all the information I have provided is correct to the best of my knowledge.

I respectfully submit this for approval.

Date and Signature: 19/04/2022

Name Surname: Sercan Karaarslan

Student No: N19137520

Department: History



Program: Master

ADVISOR APPROVAL

APPROVED.

Assoc. Prof. Resul Ay

3. ETİK KURUL / KOMİSYON İZİNİ YA DA MUAFİYET FORMU

	HACETTEPE ÜNİVERSİTESİ SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ TEZ ÇALIŞMASI ETİK KOMİSYON MUAFİYETİ FORMU
HACETTEPE ÜNİVERSİTESİ SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ TARİH ANABİLİM DALI BAŞKANLIĞI'NA	
Tarih: 19/04/2022	
<p>Tez Başlığı: İlhanlı İran'ında Sufiler Hanlar ve Halk Yukarıda başlığı gösterilen tez çalışmam:</p> <ol style="list-style-type: none"> 1. İnsan ve hayvan üzerinde deney niteliği taşımamaktadır, 2. Biyolojik materyal (kan, idrar vb. biyolojik sıvılar ve numuneler) kullanılmasını gerektirmemektedir. 3. Beden bütünlüğüne müdahale içermemektedir. 4. Gözlemsel ve betimsel araştırma (anket, mülakat, ölçek/skala çalışmaları, dosya taramaları, veri kaynakları taraması, sistem-model geliştirme çalışmaları) niteliğinde değildir. <p>Hacettepe Üniversitesi Etik Kurullar ve Komisyonlarının Yönergelerini inceledim ve bunlara göre tez çalışmamın yürütülebilmesi için herhangi bir Etik Kurul/Komisyon'dan izin alınmasına gerek olmadığını; aksi durumda doğabilecek her türlü hukuki sorumluluğu kabul ettiğimi ve yukarıda vermiş olduğum bilgilerin doğru olduğunu beyan ederim.</p> <p>Gereğini saygılarımla arz ederim.</p>	
Tarih ve İmza 19/04/2022	
<p>Adı Soyadı: <u>Sercan Karaarslan</u></p> <p>Öğrenci No: <u>N19137520</u></p> <p>Anabilim Dalı: <u>Tarih Anabilim Dalı</u></p> <p>Programı: <u>Tarih</u></p> <p>Statüsü: <input checked="" type="checkbox"/> Yüksek Lisans <input type="checkbox"/> Doktora <input type="checkbox"/> Bütünleşik Doktora</p>	
<u>DANIŞMAN GÖRÜŞÜ VE ONAYI</u>	
<p>_____ Doç. Dr. Resul Ay</p>	
<p>Detaylı Bilgi: http://www.sosyalbilimler.hacettepe.edu.tr Telefon: 0-312-2976860 Faks: 0-3122992147 E-posta: sosyalbilimler@hacettepe.edu.tr</p>	
	HACETTEPE UNIVERSITY GRADUATE SCHOOL OF SOCIAL SCIENCES ETHICS COMMISSION FORM FOR THESIS

HACETTEPE UNIVERSITY
GRADUATE SCHOOL OF SOCIAL SCIENCES
HISTORY DEPARTMENT

Date: 19/04/2022

Thesis Title: The Sufis, the Khans and the People in Ilkhanid Iran

My thesis work related to the title above:

1. Does not perform experimentation on animals or people.
2. Does not necessitate the use of biological material (blood, urine, biological fluids and samples, etc.).
3. Does not involve any interference of the body's integrity.
4. Is not based on observational and descriptive research (survey, interview, measures/scales, data scanning, system-model development).

I declare, I have carefully read Hacettepe University's Ethics Regulations and the Commission's Guidelines, and in order to proceed with my thesis according to these regulations I do not have to get permission from the Ethics Board/Commission for anything; in any infringement of the regulations I accept all legal responsibility and I declare that all the information I have provided is true.

I respectfully submit this for approval.

Date and Signature
19/04/2022

Name Surname: Sercan Karaarslan
Student No: N19137520
Department: Tarih Anabilim Dalı
Program: Tarih
Status: MA Ph.D. Combined MA/ Ph.D.

ADVISER COMMENTS AND APPROVAL

Assoc. Prof. Resul Ay