

Keyifli Okumalar Dileriz

Binlerce kategoride milyonlarca PDF e-kitap, ders kitapları, dergiler ve romanlara platformumuz üzerinden ücretsiz ulaşabilirsiniz.

RESMİ WEB SİTEMİZ

<https://rantey.org>

Yedek ve Duyuru Kanallarımız

Sitemize erişim engeli gelmesi veya adres değişikliği durumunda aşağıdaki kanallardan güncel giriş adresine erişebilirsiniz:

- Telegram: <https://t.me/birkitapbir>
- WhatsApp Kanalımız : <https://whatsapp.com/channel/0029VbDHv8uE50Us4lvMoc0Y>

Moharram Mostafavi

13. Yüzyılın Büyük Mutasavvıfı
Evhadeddin-i Kirmani

ve Anadolu Tasavvufundaki Yeri

Ahmet Yaşar Ocak'ın sunuş yazısıyla



KitapYAYINEVİ

KİTAP YAYINEVİ – 323
ANI VE YAŞAM DİZİSİ – 30

13. YÜZYILIN BÜYÜK MUTASAVVIFI
EVHADEDDİN-İ KİRMANİ VE ANADOLU TASAVVUFUNDAKİ YERİ / MOHARRAM MOSTAFAVİ

© 2016, MOHARRAM MOSTAFAVİ

© 2016, KİTAP YAYINEVİ LTD.

TANITIM İÇİN YAPILACAK KISA ALINTILAR DIŞINDA HİÇBİR YÖNTEMLE ÇOĞALTILAMAZ
BU KİTABI PDF VEYA BAŞKA BİR FORMATTA İNTERNETTE YAYINLAMAK SUÇTUR
EMEÇE SAYGI, KORSANA HAYIR

DÜZELTİ
FEVZİ GÖLOĞLU

KİTAP TASARIMI
YETKİN BAŞARIR, BEK

KAPAK TASARIMI
DİLEK ÇETİNKAYA

TASARIM DANIŞMANLIĞI
BEK

GRAFİK UYGULAMA VE BASKI
MAS MATBAACILIK A.Ş.

KÂÇİTHANE BİNASI
HAMİDİYE MAHALLESİ, SOĞUKSU CADDESİ NO. 3
34408 KÂÇİTHANE-İSTANBUL
SERTİFİKA NO: 12055
T: (0212) 294 10 00 F: (0212) 294 90 80
E: INFO@MASMAT.COM.TR

1. BASIM
EYLÜL 2016, İSTANBUL

ISBN 978-605-105-153-6

YAYIN YÖNETMENİ
ÇAĞATAY ANADOL

KİTAP YAYINEVİ LTD.
KÂÇİT HANE BİNASI
HAMİDİYE MAHALLESİ, SOĞUKSU CADDESİ NO. 3/1-A
34408 KÂÇİTHANE-İSTANBUL
SERTİFİKA NO: 12348
T: (0212) 294 65 55 F: (0212) 294 65 56
E: kitap@kitapyayinevi.com
W: www.kitapyayinevi.com

13. Yüzyılın Büyük Mutasavvıfı

Evhadeddin-i Kirmani

ve Anadolu Tasavvufundaki Yeri

MOHARRAM MOSTAFAVİ



Kitapyayinevi

İÇİNDEKİLER

SUNUŞ / AHMET YAŞAR OCAK 9

ÖNSÖZ 11

KISALTMALAR 13

KAYNAKLAR, ARAŞTIRMALAR, YÖNTEM, PROBLEMATİKLER 15

GİRİŞ: ÇEVRE, SİYASİ, SOSYAL, EKONOMİK, KÜLTÜREL VE DİNİ AÇIDAN

12. YÜZYILDA KIRMAN VE HAVALİSİ 28

SİYASAL MANZARA 28

Ekonomik HAYAT 41

DİNİ VE KÜLTÜREL ORTAM 46

I. EVHADEDDİN-i KIRMANİ'nİN AİLESİ, ÇEVRESİ VE YETİŞMESİ 51

AİLESİ 51

ADI VE DOĞUM YERİ 57

LAKAP, MAHLAS VE KÜNYESİ 59

ÇEVRESİ, ÖĞRENİMİ VE YETİŞMESİ 62

II. EVHADEDDİN-i KIRMANİ TASAVVUF YOLUNDA 64

BAĞDAT'A GİDİŞ VE ŞEYH RUKNEDDİN-i SÜCASİ İLE KARŞILAŞMA 64

SÜHREVERDİYYE TARİKATINA GİRİŞ 67

EVHADEDDİN-i KIRMANİ VE SÜHREVERDİLİÇİN EBHERİYYE KOLU 69

KUTBEDDİN EBU'R-REŞİD AHMED B. EBİ ABDİLLAH MUHAMMED

B. EBİ'L-KASIM ABDİLLAH EL-EBHERİ 69

EBU'L-GANAİM RUKNEDDİN GANİMET B. EL-MUFADDAL B. ALİ ES-SÜCASİ EL-HATİBİ 71

ŞEYH SÜCASİ'nİN HALİFESİ EVHADEDDİN 74

EVHADEDDİN'in TASAVVUFİ (HIRKA) SİLSİLESİ 77

III. TASAVVUFİ MEŞREP VE ANLAYIŞI 79

A- TASAVVUFİ MEŞREP 79

İRAN TASAVVUFUNDA VAHDET-i VÜCUD 79

EVHADEDDİN VE VAHDET-i VÜCUD 82

EVHADEDDİN VE KALENDERLİK 94

EVHADEDDİN VE ŞAHİDBÂZLIK 109

B- TARİKAT ERKÂNI 133

SEYR Ü SÜLÜK 133

HIRKA, HALVET VE ZİKİR 135

SEMÂ 139

NAMAZ 149

C- EVHADEDDİN'İN ESERLERİ 151

RUBAİYÂT 152

MİSBAHU'L-ERVAH 153

IV. SEYAHATLER, ÇEVRE VE TEMASLAR 161

A- SEYAHATLER 161

1- ANADOLU DIŞINDAKİ SEYAHATLERİ 161

AZERBAIJAN SEYAHATLERİ (TEBRİZ, ŞİRVAN, GENCE, NAHÇIVAN) 161

2- ANADOLU'DAN ANADOLU DIŞINA YAPTIĞI SEYAHATLER 163

MEKKE 163

MUSUL 164

ŞİRAZ VE İSFAHAN 165

ŞÜŞTER 165

B- ÇEVRE VE TEMASLAR 166

1. EVHADEDDİN VE SİYASAL ÇEVRELER 166

EN-NASİR Lİ-DİNİLLAH (Ö.622-1225) VE EVHADEDDİN 166

EL-MUSTANSİR BİLLAH (Ö.640/1243) VE EVHADEDDİN 170

2. EVHADEDDİN VE DİĞER SİYASİ SİMLER 174

GÜRCİSTAN KİRALİÇESİ ROSUDAN 174

EKBER EBU'L-MUZAFFER CELALEDİN AHİSTAN MENUÇİHR 175

EBU SAİD MUZAFFEREDDİN GÖKBÖRÜ B. ZEYNEDDİN ALİ 177

EL-MELİKÜ'Z-ZAHİR EBU SÜLEYMAN DAVUD B. YUSUF B. EYYUB 180

HARZEMŞAHLI SULTAN MUHAMMED VE SULTAN CELALEDİN 182

3. DİNİ VE TASAVVUFİ ŞAHSİYETLER 185

A- EBU HAFS ÖMER B. MUHAMMED B. ABDİLLAH B. MUHAMMED

B. AMMUYE ES-SÜHREVERDİ 185

B- ŞEYH OSMAN-İ RUMÎ 187

C- MUHAMMED B. EL-MÜEYYİD NECMEDDİN B. EBİBEKR B. EBİ'L-HASAN

B. MUHAMMED B. HAMMÜYE: SA'DEDDİN-İ HAMEVÎ 190

D- MU'NEDDİN MUHAMMED B. RAMAZAN: ŞEYH FAKİH-İ ZAHİD 193

E- ŞEYH ŞEHABEDDİN-İ SÜCAsİ 194

F- ŞEMSEDDİN MUHAMMED B. ALİ B. MELİKDAĞ-İ TEBRİZİ: ŞEMS-İ TEBRİZİ 194

G- AHMED B. ÖMER B. MUHAMMED EL-HAREZMİ EL-HIVAKİ: ŞEYH NECMEDDİN-İ KÜBRÂ 201

H- MUHAMMED B. ÖMER B. MUHAMMED B. ABDİLLAH: ŞEYH İMADEDDİN-İ SÜHREVERDİ 202

I- EBU MUHAMMED ALİ B. EBU'L-HASAN B. MANSUR: ŞEYH ALİ HARİRİ 204

i- BEDREDDİN MUHTAR 208

K- SEYYİDİ NECMEDDİN 208

4. ÖNDE GELEN MÜRİTLERİ 209

A- AzİZ 209

B- ŞEREFEDDİN EBU ABDİLLAH MUHAMMED B. EŞ-ŞEYHİ'L-KEBİR OSMAN

B. ALİ ER- RŪMİ: ŞEREFEDDİN B. OSMAN-İ RUMİ 210

C- MUHAMMED B. EL-HÜSEYİN B. ABDİLLAH, TACEDDİN EBİ'L-FADAİL EL-ÜRMEVİ:

KADİ TACEDDİN-İ ÜRMEVİ 211

D- ŞEYH EVHADİ-Yİ MERAÇİ 213

E- ŞEYH SADREDDİN ALİ-Yİ YEMİNİ 214

F- MU'NEDDİN-İ TEBRİZİ 215

G- KEMALEDDİN AHMED B. ARABŞAH-İ EVHADİ 215

H- KADİ HAMİDEDDİN-İ NAGŪRİ 216

V. EVHADEDDİN ANADOLU'DA 217

ANADOLU'YA GELİŞİ 217

ANADOLU'DA TEMAS ETTİĞİ ÇEVRELER 221

1. EVHADEDDİN VE SİYASİ SİMLER 221

A- AHLAT VEZİRİ VE EL-MELİKŪ'L-EŞREF MUZAFFEREDDİN EBU'L-FETH MUSA-ŞAH ERMEN

B. EL-ADİL 221

B- SULTAN İ. İZZEDDİN KEYKÂVUS VE SULTAN İ. ALAEDDİN KEYKUBAT 223

C- MELİKŪ'L-ÜMERA KEMALEDDİN KÂMYAR 226

D- ÇAŞNIGİR EMİR MUBARIZEDDİN ÇAVLI 227

E- AHİ AHMED 227

F- CELAEDDİN KARATAYI 228

2. DİNİ, TASAVVUFİ VE İLMİ ŞAHSİYETLER 231

A- ŞEYH EBİBEKR ABDİLLAH B. MUHAMMED B. ŞAHAVER EL-ASEDİ EL-RAZİ:

NECMEDDİN-İ DÂYE 231

B- EBİBEKR MUHAMMED B. ALİ B. MUHAMMED EL-ARABİ EL-ENDELŪSİ 235

C- SADREDDİN MUHAMMED B. İSHAK B. MUHAMMED B. YUSUF EL-KONEVÎ 237

D- HOCA FAKİH AHMED 242

E- ŞEYH KÂMİL-i TEBRİZÎ 245

3. ÖNDE GELEN MÜRİTLER 248

ŞEYH ZEYNEDDİN SADAKA 248

HOCA ŞEMSEDDİN EBU HAFS ÖMER B. AHMED TİFLİSÎ 250

SİRACEDDİN EBU'S-SENA MAHMUD B. EBİBEKR B. HAMİD B. AHMED EL- ÜRMEVİ:

KADI SİRACEDDİN-i ÜRMEVİ 252

CEMALEDDİN-i VASİTÎ 256

ŞEYH NUREDDİN-i LÜRİSTANÎ 257

SA'DEDDİN-i NAHÇIVANÎ 257

ŞEYH TAKİYEDDİN-i ERUGİRDÎ (BRUCERDÎ) 257

ŞEYH NUREDDİN-i TOKATÎ 257

ŞEYH İMADEDDİN-i MALATÎ 257

ŞEYH ŞEHABEDDİN İSA 258

ŞEYH KERİMEDDİN-i KAZVİNÎ 258

ŞEYH KERİMEDDİN-i SUFÎ 259

ŞEYH YUSUF-i SURMARÎ 259

KERİMEDDİN-i NİŞABURÎ 260

ŞEYH FAHRÜDDİN HÂSAN 261

AHMED-i TEBRİZÎ 261

FAHRÜDDİN EBU'L-FADL ABDÜLAZİZ B. ABDÜLCEBBAR

B. ÖMER EL-HİLATÎ EL-HAKİM EL-TABİP 261

4- ZAVİYESİ 262

5- EVHADÎ TARİKATI (EVHADİYYE) 263

SONUÇ 265

BELGELER 268

KAYNAKÇA 273

DİZİN 282

SUNUŞ

Bilindiği gibi 13. yüzyıl Anadolu'su bugünkü Türkiye'nin siyasal, toplumsal, ekonomik ve kültürel temellerinin atıldığı, gerçek birer devrim niteliğinde dört büyük dönüşümün vuku bulduğu bir yüzyıldır. Bu dönüşümlerden siyasal mahiyetteki ilki, Anadolu'nun büyük bir kısmının artık Bizans hâkimiyetinden çıkarak Türk hâkimiyetine geçişi ve Türkiye Selçuklu Devleti'nin kuruluşudur. Etnik mahiyetteki ikincisi, bu toprakların esas itibariyle iki büyük göç dalgası neticesinde, çoğunluğunu Türkmen denilen Müslüman Oğuzların teşkil ettiği Türk nüfusuyla iskân edilmesi, yani Türkleşmesi hadisesidir. Üçüncüsü, Türkçenin, Farsça, Rumca ve Ermeniceyi geri plana iterek Anadolu topraklarında konuşulup yazılan hâkim dil olmayı başarmasıdır. Dördüncü büyük dönüşüm ise, bu zikredilenlerin tabii bir sonucu olarak, özellikle tasavvuf teşekkülleri ve şahsiyetleriyle, medreseleriyle güçlenen İslamlaşma olgusudur. Her türlü hamasi yaklaşım bir yana, bu dört büyük dönüşüm, Anadolu tarihinde daha önce peş peşe cereyan eden Helenleşme, Romalılaşma ve Hıristiyanlaşma gibi üç büyük dönüşümün arkasından gerçekleşen, lakin bu defa arka arkaya fasılalarla değil, aynı zamanda vuku bulan gerçekten büyük dönüşümler, belki daha açık ifadeyle, devrimlerdir.

Okurun elindeki bu kitap, yukarıda sıraladığımız dönüşümlerden İslamlaşma denilmesi âdet olmuş dördüncü büyük dönüşümün tasavvuf cephesiyle ilgili bulunuyor. Kitap, tarihçilerin ittifakla kabul ettikleri üzere Türkiye Selçuklu Devleti'nin Sultan-ı âzamı I. Alaeddin Keykubat zamanında, Mevlana'nın babası Sultanü'l-ulemâ Bahâeddin Veled, Necmeddin Dâye (Râzi), Fahredin-i Irakî ve benzerleri gibi Anadolu'ya gelen İranlı büyük sufilerden Evhadeddin-i Kirmani'nin biyografisine ve Anadolu'daki faaliyetlerine tahsis edilmiş bulunmaktadır. Bu büyük sultanın becerikli yönetiminin hâkimiyetinde olan zamanın Anadolu'su, henüz Moğol zulmünün acılarını tatmamış, yıkılıp harap olmamış mesut ve müreffeh bir ülke idi ve Moğollardan kaçan âlimler, mutasavvıflar, şair ve edipler, bürokratlar için tam bir cazibe merkeziydi. Osmanlı Muhteşem Süleyman'ının Selçuklu Türkiye'sindeki öncüsü Uluğ Keykubat bu insanlara aradıkları

sulh ve sükûn ile refah ortamını sundu. İşte bu ortamın kendine çektiği büyük mutasavvıflardan biri de Evhadeddin-i Kirmani idi.

Moharram Mostafavi, az ele alınmış bir mutasavvıf olup, sadece İran tasavvuf tarihinde değil, Anadolu tasavvuf tarihinde de önemli izler bırakmış bulunan Evhadeddin-i Kirmani'ye dair gerçekleştirdiği bu çalışmasıyla, Muhammed Vefai'nin kitabından sonra en kapsamlı biyografi çalışmasını ortaya koymuştur. Üstelik ondan farklı bir metot uygulayarak bu büyük mutasavvıfın kuru biyografisini değil, İran ve Anadolu'daki siyaset, ilim, din ve tasavvuf çevreleriyle münasebetlerini hesaba katmak suretiyle onun fikren ve ilmen beslendiği, ilişki ağının meydana çıkarmıştır. Dolayısıyla okura Evhadeddin-i Kirmani'yi her iki ülkedeki çevresiyle tanıma ve değerlendirme imkânı yaratan canlı bir biyografi çalışması sunmaktadır. Bu itibarla onun bu çalışmasının İran ve Anadolu tasavvuf tarihine ciddi bir katkı sağladığı rahatlıkla söylenebilir. Şüphesiz her çalışmada olduğu gibi bunda da bazı eksiklikler, kusurlar bulunabilir, ama bunlar zamanla giderilebilir. Sonuçta Mostafavi'nin bu biyografi çalışması, Evhadeddin-i Kirmani araştırmalarını bir adım daha ileri götürmektedir.

Ahmet Yaşar Ocak

5 Kasım 2015

Tasavvuf tarihine dair eserleri incelediğim sırada birçok konu, özellikle Melametilik ve Kalenderilik konusu bana çok cazip ve ilgi çekici geldi. Bu vesileyle Prof. Dr. Ahmet Yaşar Ocak'ın eserlerini de okudum ve kendisiyle tanışmak istedim. Bu tanışma sonunda doktora tezimi ilgimi çeken bu konu çerçevesinde seçmeğe karar verdim. Konum, bir müddet Anadolu'da da bulunup faaliyet göstererek hatırı sayılır bir çevre edinen ve tesir bırakan ünlü İranlı mutasavvıf Evhadeddin-i Kirmani idi. Değerli hocam Ahmet Yaşar Ocak bu konuyu kendisiyle çalışmak arzumu kabul ederek beni sevindirdi. Bilindiği gibi Evhadeddin-i Kirmani İran ve Anadolu tasavvuf tarihinde önemli izler bırakmış bir mutasavvıftı. Prof. Ocak da bu konuyu önemli bulduğunu, önemine rağmen fazla çalışılmamış olduğu için benim çalışmamın yararlı olacağını söyledi. Böylece bu konuda çalışma yapmama karar verildi. İşte temeli bir doktora tezi olan ve okura sunulan bu kitap yapabildiğim kadarıyla adı geçen sufi şairin hayatını ele almaktadır.

13. yüzyıl Anadolu'su, bilhassa Moğol istilasının yarattığı zulüm, katliamlar ve yıkım sebebiyle diğer bazı önemli şahsiyetler gibi, tasavvuf ehli için de sınımlanacak bir yer oldu. Selçuklu Devleti'nin sağladığı refah ve emniyet bu insanlar için Anadolu'yu gerçekten çok cazip bir coğrafya haline getirmişti. Nitekim İbn-i Arabî, Mecdeddin İshak, Necmeddin Daye, Mevlana, Şems-i Tebrizi ve Evhadeddin-i Kirmani gibi ünlü sufiler ve birçok alim, şair ve edip burayı parlak bir bilim, düşünce ve kültür merkezi haline getirdi. Bu yüzden bunlar arasında yer alan Evhadeddin-i Kirmani gibi âlim ve filozof bir sufinin 13. yüzyıl İran ve Anadolu'sundaki hayatı, çevresi, münasebetleri, tefekkürü ve bıraktığı izler araştırılmağa değerdi.

Okurun elindeki bu eser, beş bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde, Şeyh Evhadeddin'in içinde doğup büyüdüğü ailesi ve çevresiyle, Kirman kenti ve bölgesi onun ilk vatanı ve büyüdüğü, yetiştiği çevre olduğu için mutlaka irdelenmesi gereken bir konuydu. Bu arada tabiatıyla adı, lakabı, mahlası ve künyesi, yetişme ve öğrenimi hususundaki meseleler ele alındı. İkinci bölümde, Bağdat'a gidişi ve Sühreverdî tarikatının Ebheriyye

koluna intisap edişi, Kutbeddin-i Ebheri ve Rukneddin-i Sücasi'den sonra bu tarikatın üçüncü halkası statüsünde yer alışı tahlil ve izah edilmeye gayret edildi. Üçüncü bölümde ise Evhadeddin-i Kirmani'nin tasavvuf anlayışı ve meşrebi, yani *vahdet-i vücudçuluğu*, *şahidbâzlığı* ve *Kalenderliği* meselesi tartışıldı. Ayrıca kendi kurduğu Evhadî tarikatında uygulanan erkân ve kaideler yani *seyr ü sülûk*, *hırka* ve *halvet*, *sema* ve *namaz* gibi meseleler üzerinde duruldu. Dördüncü bölümde, Anadolu'daki mürit çevresi tespit ve tahlile çalışıldı. Nihayet beşinci ve son bölümde ise, şeyhimizin Anadolu dışındaki seyahatleri, Anadolu'ya geliş nedenleri buradaki gezileri ve kurduğu ilişki ağı, yani burada temas ettiğı çevreler; siyasi, dini-tasavvufi simalar irdelenmeye, faaliyet ve tesirleri tartışılmaya çalışıldı.

Bu çalışmanın hazırlandığı süre boyunca destek ve yardımlarını esirgemeyen herkese teşekkürlerimi sunmayı zevkli bir görev addediyorum. Kaynakların temini konusunda sağladıkları yardım ve kolaylıklardan dolayı Türk Tarih Kurumu Kütüphanesi ile Zencan Mehdevi Kütüphanesi'nin tüm personeline, her zaman manevi desteğini gördüğüm Maryland Üniversitesi'nde Prof. Dr. Ahmet T. Karamustafa'ya ve TOBB Üniversitesi'nde Doç. Dr. Fatih Usluer'e içtenlikle teşekkür etmeliyim. Ayrıca tez danışmanım Prof. Dr. İlhan Erdem'e zahmetleri için minnettarım. Özellikle tez çalışmamın tamamlanmasında ve eldeki kitabın bu hale gelmesinde başından beri yoğun emeği geçen hocam Prof. Dr. Ahmet Yaşar Ocak'a minnettarım ve bu çalışmayı ona ithaf ediyorum.

Son olarak kitabın basımında çok emeği geçen Kitap Yayınevi'nin tüm değerli personeline ve özellikle Sayın Çağatay Anadol'a bilhassa saygılarımı ve teşekkürlerimi sunuyorum.

Moharram Mostafavi

KISALTMALAR

AKK	Atatürk Kültür Kurumu
AÜDTCFD	Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi
BT	Berresiha-yi Tarihi
DCİ	Danışname-yi Cihan-i İslam
DEÜİFD	Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
DI	Der Islam
DİA	Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırma Ansiklopedisi
DBİ	Dayretü'l-Maarif-i Büzürg-i İslamî
DMİK	Dayretü'l-Maarif-i İslamiyetü'l-Kübrâ
DTCF	Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi
EI	Encyklopaedia of Islam
İA	İslam Ansiklopedisi (MEB)
İAD	İlmî ve Araştırma Dergisi
JOTS	Journal of Turkish Studies
JESHO	Journal of Economic and Sosial of Orient
KMEVF	Kitab-ı Mah-i Edebiyat ve Felsefe
MDT	Mecelle-yi Danışgah-i Tahrân
MEB	Millî Eğitim Bakanlığı
MEBK	Meram Belediyesi Konya Araştırma Merkezi
MV	Mecelle-yi Vehid
MY	Mecelle-yi Yagma
NG	Neşriye-yi Gevher
NK	Neşriye-yi Kelk
PFVK	Pejuheşhaye Felsefî ve Kelamî
PUİ	Pejuheşgah-ı Ulûm-i İnsânî
SAD	Selçuklu Araştırmaları Dergisi
SBED	Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi
SEF	Sû Edebiyat Fakültesi
TDEK	Türk Dünyası El Kitabı
TİD	Tarih İncelemeleri Dergisi

TKAE	Türk Kùltür Araştırma Enstitüsü
TOEM	Tarih-i Osman-i Encümeni Mecmuası
TTK	Türk Tarih Kurumu

KAYNAKLAR, ARAŞTIRMALAR, YÖNTEM, PROBLEMATİKLER

Bu çalışma boyunca kullanılan kaynaklar lisan itibariyle başlıca Farsça, Arapça, Türkçe ve Osmanlıca olarak tasnif edileceği gibi muhteva yönünden de Menâkıb, divan, vefeyat, tezkire ve vekayiname olarak değerlendirilebilir.

FARSÇA KAYNAKLAR

Şeyh Evhadeddin-i Kirmani hakkında yazılmış *Menâkıb* ile kendisine ait *Rubaiyât* adlı eseri ile tezkireler ve İran ve Anadolu tarihi hususunda telif edilmiş eserler Farsça yazılmış olup konumuz açısından büyük öneme haizdir. Bu kaynaklar aşağıda kısaca değerlendirilmektedir.

Menâkıblar

*Anonim, Menâkıb-ı Evhadeddin-i Kirmanî*¹

Bu eser bazı abartılı ifadelere rağmen Şeyh Evhadeddin'in hayatı hususunda önemli bir anonim eser olarak telakki edilir. Kitabın ilerleyen bölümlerinde bahsedileceği gibi bu eserin derlenmesinde Şemseddin-i Tiflîsî'nin oğlunun büyük rolü vardır. Müellif, eserin birçok hikâyesinde Evhadeddin'den "bizim şeyh" diye bahsettiği için onun aslında Şeyh Evhadeddin'in tarikatına mensup olduğu anlaşılmaktadır. Bazı tanıklara göre müellif bu eseri 7/13. yüzyılın üçüncü çeyreğinde derlemiştir. Çünkü eser, Evhadeddin'in kızının Moğollara esir düşüp, serbest bırakılmasının ardından evlendiğinden söz etmekte, daha sonra da sekiz yaşındaki oğlunun öldüğünü belirtmektedir. Kızının esir düşmesinin (657/1258) Hülagü dönemine (1256-1265) denk geldiğini bildiğimize göre oğlunun ölümü de 665/1266'da vuku bulmuş olmalıdır. Müellifin bu olaya tanık olmakla birlikte eserini bu tarihten birkaç sene sonra yazmış olduğu anlaşılmaktadır. Müellifin bazı olayları Evhadeddin'in halife ve müritlerinden Şemseddin-i Tiflîsî gibi kişilerden yararlanarak kaydettiği de anlaşılmaktadır. Elbette müellif olayların kaydedilmesinde, örneğin *Fütûhat-ı Mekkiye* gibi bazı kaynaklardan da faydalanmıştır.

1 Anonim, *Menâkıb-ı Evhadeddin*, nşr. Bediuz-zaman Firuzanfer, İntişarat-i Tercüme ve Neşr, Tahran, 1347.

İranlı araştırmacı B. Firuzanfer bu eseri sadece bir nüshaya dayanarak neşretmiş; M. Bayram da eseri üç eksik nüshaya dayanarak tekrar tercüme etmiştir.² M. Bayram bu çeviride Farsça nüshada bulunmadığı halde Gelibolulu Muhyiddin'in Türkçe nüshasında bulunan dört hikâyenin çevirisini eserin sonuna eklemiştir. Ayrıca Türkçe nüshada, Farsça nüshada eksik olan iki hikâyenin tamamına da yer vermiştir. Buna mukabil Türkçe nüshada bulunan 15 hikâyenin Farsça nüshaya göre eksik aktarıldığı bilinmektedir. Bu eserde Evhadeddin'in yaptığı seyahatler, manevi makamı, çevresinde bulunan tasavvufi şahsiyetlerin ve müritlerin adı, siyasi makamlarla ilişkisi gibi konulara temas edilmiştir. Bu nedenle diğer kaynaklarda zikredilmeyen veya kısaca bahsedilen meselelere ayrıntılı bir şekilde ışık tutulmuştur. Bu eser münhasıran Şeyh Evhadeddin hakkında yazıldığı için bizim ilk ve temel kaynağımız olarak ele alınmıştır.

Öte yandan sözü edilen olayların tarihi kaydı olmadığı için zikredilen şahsiyetler hususunda ayrıntılı bilgiye sahip değiliz.

Divan

*Divan-i Rubaiyât-i Evhadeddin-i Kirmanî*³

Şeyh Evhadeddin'in önemli eseri olan ve müritleri tarafından derlenmiş bulunan *Rubaiyât*, bu sufi şairin özellikle *vahdet-i vücud* ve *şahidbâzî* meşrebi ile ilgili tasavvufi düşüncesi konusunda değerli bilgiler vermektedir. Bu nedenle diğer eserlerde Evhadeddin'in düşüncesiyle ilgili bazı bilgi yetersizlikleri bulunurken, bu eser zikredilen konularda onun görüşlerini kendi ağzından aktarmaktadır. Bu eser Manuel Weischer tarafından 1978'de *Heart's Witness* (Kalbin Şahitliği) adıyla İngilizceye de çevrilmiştir. Bu divan sonraki dönemlerde İranlı araştırmacı Ahmed Ebu Mahbub tarafından tekrar ele alınarak neşredildi. Ve yine M. Kanar, elde ettiği bir başka nüshaya dayanarak *Rubaiyât*'ı Türkçeye çevirmiştir.

² Anonim, *Şeyh Evhadü'd-din Hâmid el-Kirmânî ve Menâkıb-Nâmesi*, çev. Mikail Bayram, NKM, İstanbul, 2008.

³ Evhadeddin-i Kirmanî, Rubailer, nşr. Mehmet Kanar, İnsan yayınları, İstanbul, 1999.; Evhadeddin-i Kirmanî, *Divan-i Rubaiyyat*, nşr. Ahmed Ebu Mahbub, Suruş, Tahrân, H.1380.

*Ebu Hamid Efdaleddin Kirmanî, Tarih-i Efdal ve İkdu'l-Ulâ li'l-mevkîfi'l-âlâ*⁴

Efdaleddin Ebû Hamîd Kirmanî 530/1135'te Kirman'da doğmuştur. Bu zat hâkim ve tarihçi olarak Kirman Selçukluları sarayında kâtiplik ve hekimlik yapıyordu. Oğuz Sultanı Melik Dinar'ın özel hekimi olarak da zikredilmektedir. Her iki devletin sarayında bulunduğu için tanık olduğu birçok olay Efdaleddin'in bu iki eserine yansımaktadır. Ayrıca, Kirman Selçukluları tarihiyle ilgili olarak bunlar dışında orijinal bir eser yoktur. Müellif zikredilen her iki eserde de Kirman tarihinin sosyopolitik, ekonomik ve dini-kültürel vs. meselelerini ele alarak kısaca izah etmiştir. Şeyh Evhadeddin'in Selçuklu Hükümdarı Turaşah'ın soyundan olma iddiası ve Oğuz akınları zamanında Kirman'dan çıkması Kirman tarihi açısından önemlidir. Zikredilen bu iki önemli olay dikkate alınarak Kirman Selçuklularının tarihi, dönemin bu iki önemli eseri referans alınarak muhtelif açılardan değerlendirilmiştir. Elbette müellif Kirman Selçuklularının şehzadeleri arasında vuku bulan rekabetleri veya Oğuzların Kirman'a yaptığı akınları anlatırken Kirman'ın çektiği sıkıntıları fazlasıyla mübalağalı şekilde aktarmıştır. Eserler incelenirken bu mesele dikkate alınmalıdır.

*Muhammed b. İbrahim, Selcukiyan ve Guz*⁵

Bu eserin müellifi Muhammed b. İbrahim, Şah Abbas-ı Safevî döneminde yaşamıştır. Müellif, bu eserinde Kirman Selçuklularının 467-619/1075-1222 yıllarındaki tarihi olaylarını ele almıştır. Muhammed b. İbrahim, *Tarih-i Efdal* ve *İkdu'l-Ulâ li'l-mevkîfi'l-âlâ*⁶ dan da faydalanarak kendi eserine bazı bilgiler eklemiştir. Yani Efdaleddin'e ait eserlerde bulunmayan bazı olayların kaydı bu eserin değerini artırmaktadır. Kirman Selçukluları tarihi hakkında diğer iki eserin yanı sıra bu eserden de faydalanılmıştır.

4 Ebû Hamid Efdaleddin-i Kirmanî, *Tarih-i Efdal*, nşr. Mehdi Beyanî, İntişarat-i Danişgâh-i Tahrân, Tahrân, H.1326.

5 Ebû Hamid Efdaleddin-i Kirmanî, *İkdu'l-Ulâ li'l-mevkîfi'l-âlâ*, nşr. Ali Muhammed Amirî Nâinî, Meclis, Tahrân, H.1311.

6 Muhammed b. İbrahim, *Selcukiyan ve Guz*, nşr. Bastaniye Parizî, İntişarat-i Tehurî, Tahrân, 1343.

İbn Bibî, el-Evamirü'l-Alaiyye fi'l-Umuri'l-Alaiyye

Bu eser Anadolu Selçukluları tarihiyle ilgili olarak yazılmış ilk kaynak telakki edilmektedir. Bu özelliğiyle eser Selçuklu sultanlarıyla, Anadolu'nun sosyal ve siyasal tarihi hususunda değerli bilgiler ihtiva etmektedir. 680/1281'de yazılmış, Atamelik Cüveynî'in yol göstermesiyle II. Alâeddin Keykubat'a ithaf edilmiştir. İbn Bibî'nin anne ve babasının I. Alâeddin döneminde sultanın yakınlarından oldukları kabul edilmektedir. Yazar aynı zamanda divani görevinde bulunduğu için bazı olaylara tanıklık etmiştir. Bizzat tanık olmadığı bazı olaylar hakkında da tanık olan kişilerden faydalanmıştır. Eser H.588-679/1192-1280 yılları arasındaki olaylar hakkında bilgi edinmek ve dönemin sosyal ve siyasal yapısını anlamak için çok önemlidir. Aynı zamanda çalıştığımız dönemin Anadolu hakkındaki ilk kaynağıdır, I. Alâeddin ve II. İzzeddin dönemi ile ilgili bazı şahsiyetler hakkında değerli bilgiler içermektedir. Kuşkusuz bazı şahsiyetler ve olaylar hakkında verilen bilgiler eksiktir, ama bu kaynağın değerini eksiltmemektedir.

Tezkireler

*Eflâkî, Menâkıbü'l-Ârifin*⁸

Şemseddin Ahmed Eflâkî'nin (690-761/1291-1360) Konya'da Mevlevî tarikatının müritlerinden telakki edilmektedir. Bu eser iki cilt olarak hazırlanmış ve on bölüme ayrılmıştır. Baha Veled, Burhaneddin Termezi, Mevlana, Şems-i Tebrizi, Selahaddin Zerkûb, Hüsameddin Çelebî, Sultan Veled, Celaledin Çelebî, Şemseddin Çelebî ve oğulları hususunda bilgiler içermektedir. Eserde Şeyh Evhadeddin, Sadreddin Konevî, Siraceddin-i Urmevî, Ahî Ahmed, Şehabeddin-i Sühreverdî ile Anadolu sultanları hakkında da önemli bilgiler yer almaktadır. Mevlana'nın torununun isteği üzerine 718/1318'de yazımına başlanmış, 742/1341'de tamamlanmıştır. *Menâkıbü'l-Ârifin*, *Risale-i Sipehsalar* gibi eserlerden faydalanılarak yazılmıştır. Bu eserin en büyük zaafı Mevleviye yanlısı olması ve taraflı bir tutumu bulunmasıdır. Nitekim Mevlana ve onun çevresi dışındaki şahsiyet-

7 İbn Bibî, *el-Evamirü'l-Alaiyye fi'l-Umuri'l-alaiyye*, nşr. Jale Müttehîdin, Pejûhişkâh-i Ulûm-i İnsanî, Tahran, 1390.

8 Ahmed Eflâkî, *Menâkıbü'l-Ârifin*, nşr. Tahsin Yazıcı, c. I-II, TTK Ankara, 1976.

ler küçümsenmiştir. Ayrıca kaydedilen hikâyeler de abartılmış ve tek taraflı olarak yazılmıştır. Yine de eserdeki birçok hikâye değerli bilgiler ihtiva eder. Hatta Câmi gibi tezkire yazarları da bu eserden yararlanmışlardır. Evhadeddin çevresinde bulunan Şems-i Tebrizî, Ahi Ahmed, Fakih Ahmed, Celaleddin Karatayî, Siraceddin-i Urmevî, Sadreddin Konevî, Kâmil-i Tebrizî vs. gibi şahsiyetler hakkında bu eserden faydalanılmıştır.

Abdurrahman-ı Câmi, Nefehatü'l-Üns⁹

Eser, Farsça yazılmış en önemli tezkirelerden biri telakki edilmektedir ve Nureddin Abdurrahman-ı Câmi (817-898/1414-1493) tarafından kaleme alınmıştır. Diğer tezkirelerden ve birçok kaynaktan faydalanılarak oluşturulan eserin dönemin tasavvuf ehli hakkında verdiği bilgiler çok önemlidir. Buradaki bazı bilgiler başka hiçbir kaynakta bulunmamaktadır. Câmi, bir Nakşibendî sufi ve şairi olduğundan bazen tasavvufi konuları yorumlamıştır. *Nefehatü'l-Üns*, Şeyh Evhadeddin dönemine en yakın tezkirelerden olduğu için özellikle Evhadeddin ve çevresi ile Sühreverdiyye tarikatına bağlı şahsiyetler hakkında bu eserden faydalanılmıştır.

Hüseyin Kerbelâi-ye Tebrizî, Ravzatü'l-Cinan ve Cennatü'l-Cinan¹⁰

Bu eserin müellifi, 10/16 yüzyılın Kübreviyye sufilerinden telakki edilmektedir. Aslen Tebrizlidir ve bazı nedenlerle Dımaşk'a göç etmiştir. Nitekim 997/1589 yılında burada vefat etmiştir. Eser iki ciltten ibaret olup Evhadeddin ile ailesi, çevresi ve münasebette bulunduğu efradı hakkında değerli bilgiler ihtiva eder. Evhadeddin'in, Kirman Selçuklularından Turanşah'ın oğlu olduğu iddiası gibi *Menâkıb*'in anlattıklarını aynen kaydettiği için bazı hataları olmasına rağmen zikredilen konular ve Evhadeddin'in oğlu hususundaki bilgiler önemlidir.

ARAPÇA KAYNAKLAR

Şeyh Evhadeddin ve döneminden bahseden Arapça kaynaklar da tarih ve vefeyât eserleri kapsamında büyük bir değere sahiptir. Farsça kay-

9 Abdürrahman-ı Câmi, *Nefehatü'l-Üns*, nşr. Mehdi Tevhidpur, İntişarat-i İlmi, Tahran, 1375.

10 Hafız Hüseyin Kerbelâi-ye Tebrizî, *Ravzatü'l-Cinan ve Cennatü'l-Cinan*, nşr. Cafer Sultanü'l-karai, c. I-II, İntişarat-i Sutude, Tebriz, 1383.

nakların yetersiz olması nedeniyle Evhadeddin ve çevresindeki kişiler hakkındaki değerli bilgiler bu Arapça kaynakları kullanılarak hazırlanmıştır.

VEFİYÂT KAYNAKLARI

Şemseddin Zehebî, Tarihü'l-İslam,¹¹ Siyeru A'lâm'in-Nübelâ¹² ve el-İber fi Haberi Men Ğaber¹³

Bu üç önemli eserin müellifi ünlü muhaddis ve tarihçi İmam Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman b. Kaymaz et-Türkmanî ez-Zehebî'dir (673-748/1275-1347). Aslen Türk olan bu zat hadis sahasında araştırma yapmak için tarih alanına girmiş ve birçok eser kaleme almıştır. On yedi ciltte derlenen *Tarihu'l-İslam*, Hz. Muhammed'in hicretinden 1300'lü yıllara kadar uzanan dönemi kapsayarak İslamiyet'in sosyal ve siyasal tarihini ele aldıktan başka kırk bin civarında şahsiyet hakkında da bilgi ihtiva etmektedir. Zehebî'nin *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ* adlı eseri, *Tarihu'l-İslam*'dan sonra onun en büyük eseri telakki edilmektedir. 700 seneyi kapsayan bu kitap yirmi beş cilt olarak hazırlanmış ve tabakat ve tercüme-i hal şeklinde İslam dünyasındaki şahsiyetleri tanıtmıştır. Bu müellifin diğer önemli eseri dört ciltlik *El-İber* de İslam tarihini başından itibaren anlatmış ve dönemin ünlü şahsiyetleri hakkında bilgiler sunmuştur.

Zehebî, çalıştığımız döneme yakın bir zamanda yaşadığı için derlediği bilgiler güvenilir ve değerli olarak değerlendirilmektedir. Şeyh Evhadeddin, çevresindekiler ve onunla münasebette olan kişiler hakkında bu üç eserden faydalanılarak değerli bilgiler elde edilmiştir.

Zekiyeddin el-Münzerî, et-Tekmile li-Vefeyati'n-Nekale¹⁴

Muhaddis ve tarihçi Zekiyeddin el-Münzerî (1185-1258) aslen Şamlıdır; ancak doğum ve vefat yeri Mısır'dadır. Dört cilt olarak basılan eser

11 Şemseddin Muhammed Zehebî, *Tarihü'l-İslam*, nşr. Beşar Avvad Maruf, Dârü'l-garbi'l-İslamî, Beyrut, 2003.

12 Şemseddin Muhammed Zehebî, *Siyeru A'lâm'in-Nübelâ*, nşr. Beşar Avvad Maruf, Muassisetü'r-Risale, Beyrut, 1985.

13 Şemseddin Muhammed Zehebî, *el-İber fi Haberi Men Ğaber*, Dârü'l-kütübî'l-İlmiye, Beyrut, 1985.

14 Zekiyeddin el-Münzerî, *et-Tekmile li Vefeyat el-Nekale*, nşr. Beşar Avvad Maruf, Muassisetü'r-Risale, Beyrut, 1984.

582-642/1186-1244 arasında vefat etmiş ünlü şahsiyetler hakkında bilgiler içerir. Özellikle Sühreverdi tarikatına mensup şahsiyetlerle ilgili bilgiler bu eserden elde edilmiştir. Evhadeddin'in şeyhi Sücası hakkında verdiği bilgiler de önemlidir. Kısa bilgiler içermesine rağmen çok önemli bir eserdir.

*Selahaddin b. Aybek es-Safedî, el-Vafl bi'l-Vefeyat*⁵

Selahaddin Halil b. Aybek es-Safedî (ö.764/1363) Şam ve Mısır'ın ünlü müverrihlerinden olup Türk asıllı idi. Bu zat bir süre divan görevinde Safed, Kahire, Dımaşk ve Halep gibi şehirlerde bulunmuştur. *El-Vafl* yirmi dokuz cilt olarak hazırlanmıştır ve bin on dört ünlü şahsiyetin hal tercümeleri hakkında değerli bilgiler ihtiva etmektedir. Bu eser birçok eserden faydalanarak kaleme alınmıştır; hal tercümeleleri konusunda araştırmacılar için önemli bir başvuru kaynağıdır. Bu araştırmada da Evhadeddin'in çevresinde bulunanlar ve tasavvufi şahsiyetler konusunda bu kaynağa başvurulmuştur.

*İbn İmad, Şezerâtü'z-Zeheb*⁶

On ciltten oluşan bu eser ünlü fakih ve müverrih İbn İmad (1032-1089/1623-1678) tarafından derlenerek İslamın başlarından kendi dönemine kadar bin sene içinde yaşamış ünlü şahsiyetler hakkında bilgiler vermektedir. Aslında İbn İmad bu eserin derlenmesinde Zehebi'nin *Tarihu'l-İslam*'ından, İbn Hecer'in *el-Dürrü'l-Kâmile*'sinden ve İbnü'l-Cevzî, İbnü'l-Esir, İbn Kesir vs. gibi müverrihlerin eserlerinden faydalanmıştır. *Şezerâtü'z-Zeheb* birçok eserin bilgisini kapsadığı için mükemmel ve zengin bir kaynak durumundadır. Bu araştırmada Şeyh Evhadeddin'in çevresinde bulunan şahsiyetlerle ilgili ve tasavvuf ehli hususunda değerli bilgiler içerdiği için kaynak olarak geniş bir şekilde kullanılmıştır. Lakin verdiği malumat müellif tarafından dikkatle araştırılmadığı ve yararlandığı kaynaklardan doğrudan alıntılandığı için bazı hataları da olabilir; ama bu durum eserin zenginliğini artırmıştır.

15 Selaheddin Halil es-Safedî, *el-Vafl bi'l-Vefeyat*, nşr. Ahmed el-Arnaut, Dâru'l-lhya el-Türasu'l-Arabî, Beyrut, 2000.

16 İbn İmad, *Şezerâtü'z-Zeheb*, nşr. Abdülkadir el-Arnaut, Daruİbn Kesir, Beyrut, 1991.

Araştırmalar

Şeyh Evhadeddin-i Kirmani hususunda bazı Batılı ve doğulu araştırmacıların araştırmaları makale ve kitaplar halinde yayınlanmıştır. Ama bu ünlü sufi şair hakkında yapılan araştırmalar bazı nedenlerle yeterli değildir. Şeyh Evhadeddin-i Kirmani hakkındaki bu çalışmalar kitap ve makale başlıkları altında aşağıda sırayla zikredilmektedir.

KİTAPLAR

Muhammed Vefayî, *Ahval ve Asari Evhadeddin Hamid b. Ebi'l-Fahr-i Kirmanî*¹⁷

İranlı araştırmacı M. Vefayî'nin bu eseri Evhadeddin hakkında bugüne kadar yazılmış en kapsamlı araştırmadır. Az sayıda bulunması ve basımının sadece bir kez yapılması gibi nedenlerle varlığından bu çalışmamız sırasında haberdar olduk. Eserde, önce tasavvufun menşeyinden bahsedilmiş, ardından da Şeyh Evhadeddin'in adı ve lakabı, babası, tahsili, tasavvufa katılması, hırka silsilesi, yaptığı seyahatler, ailesi, halife ve müritleri, dönemindeki şuyuh ve tasavvuf ehli, tarikatı ve kaideleri, eserleri, meşrebi vs. hususunda ayrıntılı bilgiler verilmiştir. Ama Evhadeddin'in kendisi, etrafındaki kişiler ve Anadolu'daki faaliyetleri konusunda verdiği bilgiler eksiktir. Ayrıca M. Vefayî bir edebiyatçı olduğundan tarihi konuları etraflıca değerlendirmemiştir. Yaptığı birçok yorum eksik ya da hatalıdır. Bu nedenle çok kapsamlı ve ayrıntılı olmasına rağmen bu eser bazı kaynaklardan faydalanmamış ve bazı konuları dikkate almamıştır.

Mikail Bayram, *Şeyh Evhadü'd-Din Hâmid El-Kirmanî ve Evhadîyye Hareketi*¹⁸

Bu eser Evhadeddin'in adı ve lakabı, tasavvufi hayatı ve eserleri ile çevresinde bulunan muhtelif kesimleri ele almıştır. Bu kitap Farsçaya çevrilerek İran'da da yayınlanmıştır. M. Bayram'ın Şeyh Evhadeddin ile ilgili olarak ileri sürdüğü bazı yeni tezlerin geçerli olup olmadıkları da tartışılmaya muhtaçtır. Bu sufi şairin Türkmen asıllı olup Anadolu'da Türkmenlerin

17 Muhammed Vefayî, *Ehval ve Asar-i Evhadeddin Hamid bin Ebu'l-Fahr-i Kirmanî*, İntişarat-i Ma, Tahran, 1375.

18 Mikail Bayram, *Şeyh Evhadü'd-Din Hâmid El-Kirmanî ve Evhadîyye Hareketi*, S. Ü. Vakfı Yayınları, Konya, 1999.

arasında yaşadığı, Ahi teşkilatının lideri olduğu öne sürülen Ahi Evren'in aslında Evhadeddin'in müridi ve damadı olduğu, Anadolu'da Evhadeddin ile Mevlana ve Şems arasında meşrep yönünden bir zıtlasma bulunduğu, bu zıtlığın Türkmen yanlıları ile (Evhadeddin yanlısı) Fars yanlıları (Mevlana yanlısı) arasında şekillendiği ve Anadolu'nun bu iki zümrenin çatışma sahnesi olarak tasvir edilmesi, Evhadeddin'in Fatma adındaki kızının Ahi Evren'in eşi olduğu ve Ahi teşkilatının liderinin Kadıncık olduğu gibi tezler sağlam kaynaklara ve kanıtlara dayanarak sonuç çıkarmaya dayanmaz. Ayrıca eser meseleleri çok özet bir şekilde ele aldığı için Evhadeddin'in çevresi ve müritleri konusunda kapsamlı bilgi sunmaz ve kullandığı kaynaklar da yeterli değildir.

MAKALELER

*Bernd Manuel Weischer, Auhaduddîn Kirmânî und Seine Vierzeiler*¹⁹

Şeyh Evhadeddin'in *Rubaiyât*'ı ilk defa Bernd Manuel Weischer tarafından derlenmiş daha sonra da İngilizceye çevrilmiştir. Bu ünlü Alman araştırmacı "*Auhaduddîn Kirmânî Und Seine Vierzeiler*" (Evhadüdin Kirmanî ve onun Rubaiyâtı) adlı makalesinde Evhadeddin'in hayatıyla ilgili kısa bilgiler vermiş, onun tasavvufi düşüncesi ve Kalenderî meşrebi de ele alınmıştır. Yazar ayrıca bu sufi şairin *Rubaiyât*'ı ile Hayyam'ın *Rubaiyât*'ını mukayese ederek eseri kısaca değerlendirmiştir. Makalenin Şeyh Evhadeddin hakkındaki sunduğu bilgiler bazen yetersiz ve eksiktir.

*Bernd Manuel Weischer, Some Mystical Quatrains of Awhaduddin Kirmani*²⁰

Bu makale önceki makaleyle aşağı yukarı aynı bilgileri ihtiva etmektedir. Yazar burada Evhadeddin'in hayatından kısaca bahsetmekle birlikte onun *vahdet-i vücud* ve *şahidbâzî* ile başka bazı mistik konulardaki düşüncelerini bazı şiirlere dayanarak kısaca değerlendirmiştir. Lakin bu makale de konu kapsamlı bir şekilde araştırılmadığı ve ilgili kaynaklar etraflıca değerlendirilmediği için sunduğu bilgiler çok basit kalmaktadır.

19 Bernd Manuel Weischer, "Auhaduddîn Kirmânî Und Seine Vierzeiler," *DI*, Berlin-New York, 1979, s. 130-134.

20 Weischer, "Some Mystical Quatrains of Awhduddin Kirmani," *JOTS*, vol. 188, 1994, s. 323-328.

Yazar bu makalede Evhadeddin'in *şahidbâzî* meşrebini değerlendirmiştir. Önce Aynulkuzat'ın *Temhidât* adlı eserine dayanarak bir tasavvufi anlayış olarak şahid terimi incelenmiştir. Yazar daha sonra Şems-i Tebrizî, Eflakî ve Sühreverdî'nin görüşleri üzerinden *şahidbâzî* meşrebini ele almıştır.

*Bediuz'zeman Firuzanfer, Menâkıb-ı Evhadeddin-i Kirmanî (mukaddime kısmı)*²²

Bu eser ilk kez 1968'de neşredilmiştir. Önsözünde bu sufi şair hakkında değerli bilgiler vardır. Yazar Şeyh Evhadeddin'in adı, lakabı, tasavvufa katılığı, hırka silsilesi, yaptığı seyahatler, Bağdat'a dönüşü, vefatı, çevresinde bulunan efrat ve müritleri, eserleri gibi konularda *Menakıb'a* ve diğer kaynaklara dayanarak değerli bilgiler sunmuştur. Ancak Şeyh Evhadeddin'i kapsamlı bir şekilde ele almadığı ve kullandığı kaynakların yetersizliği nedeniyle kısmen eksik ve hatalıdır. Bu nedenle bu çalışmada yazarın sunduğu bilgilerden faydalanılmakla birlikte bazı yanlışlıklara da işaret edilmiştir.

*Fatma Rehmetî, "Evhadeddin-i Kirmanî"*²³

İranlı araştırmacı Fatma Rehmetî'nin bu makalesinde Evhadeddin hakkında çok basit ve özet bilgiler verilmiştir. Çok sınırlı sayıda kaynağa dayanmaktadır.

*Nihat Azamat, Evhadeddin-i Kirmanî*²⁴

Bu ansiklopedi maddesi çok özetlenmiş şekilde yazılmıştır ve Şeyh Evhadeddin'in hayatını ve seyahatlerini anlatmaktadır. Kapsam darlığı ve kaynaklarının yetersizliği nedeniyle Evhadeddin hakkında verdiği bilgiler yüzeysel kalmıştır.

21 Lloyd Ridgeon, "The Controversy of Sheykh Awhad al-Dîn Kirmânî And Handsom, Moon-Faced Youths: A Case Study of Shâhid-Bâzî in Medieval Sufism," JSS, Brill, 2012, s. 3-30.

22 *Menâkıb-ı Evhadeddin (mukaddime kısmı)*, nşr. Bediuz'zeman Firuzanfer, İntişarat-i Tercüme ve Neşr, Tahran, 1347.

23 Fatma Rehmetî, "Evhadeddin-i Kirmanî," *DBİ*, c. X, Tahran, H.1380, s. 413-414.

24 Nihat Azamat, "Evhadeddin-i Kirmanî," *DİA*, c. XI, DİA, İstanbul, 1995, s. 518-52.

İranlı araştırmacı Bastani-yi Parizî, Şeyh Evhadeddin'in *Rubaiyât*'ını içeren bu eserin önsözünde şeyhin hayatını kaleme almış, *Menâkıb*'a ve diğer kaynaklara dayanarak şeyhin adı, ailesi, çevresi ve yaptığı seyahatler ile *Rubaiyât*'ı gibi konuları ele almıştır. Parizî'nin bu önsözde çizdiği Evhadeddin portresi Firuzanfer'in anlattıklarından çok da farklı değildir. Evhadeddin'in Türk asıllı olduğu, akrabası Türkmenler arasındaki bulunma nedeni, bu bölgeye gelme nedeni önemli tezler olarak ilk defa bu yazar tarafından ortaya atılmıştır. M. Bayram da bu tezler konusunda Parizî'yi onaylayan görüşler ileri sürmüştür. Evhadeddin konusu kapsamlı şekilde ele alınmadığı ve sınırlı sayıda kaynak kullandığı için Parizî'nin sunduğu bilgiler yetersiz ve bazen de hayal gücüne dayanmaktadır.

*Ahmed Ebu Mahbub, Divan-ı Rubaiyât-ı Evhadeddin-i Kirmanî*²⁶

Rubaiyât nâşiri Ahmet Ebu Mahbub da önsözünde şeyh hakkında kısaca bilgi vermiştir. Burada Evhadeddin'in adı ve lakabı, ailesi, seyahatleri, çevresinde bulunan bazı kişiler, *şahidbâzî* meşrebi, *Rubaiyât*'ı gibi konular kısaca ele alınmıştır. Önsöz yeni bilgiler sunmamakta, sadece Evhadeddin'i tanıtmayı amaçlamaktadır. Sadece *Menâkıb*'a ve genelde Firuzanfer'in söylediği bilgilere dayanmaktadır.

*Ahmed Ebu Mahbub, Şeyh Evhad Der Asiya-yi Sagir*²⁷

İranlı araştırmacı Ahmed Ebu Mahbub kısa makalesinde M. Bayram'ın *Şeyh Evhadü'd-Din Hâmid El-Kirmanî ve Evhadîyye Hareketi* adındaki Farsça çevirisini ele alarak değerlendirmiştir.

25 Evhadeddin-i Kirmanî, *Divan-ı Rubaiyât-ı Evhadeddin-i Kirmanî* (mukaddime kısmı), nşr. Ahmet Ebu Mahbub, İntişarat-i Suruş, Tahran, 1380. s. 5-40.

26 Evhadeddin-i Kirmanî, *Divan-ı Rubaiyât-ı Evhadeddin-i Kirmanî* (mukaddime kısmı), nşr. Ahmet Ebu Mahbub, İntişarat-i Suruş, Tahran, 1380. s. 41-85.

27 Ahmed Ebu Mahbub, "Şeyh Evhad Der Asiya-yi Sagir." *KMEVF*, Urdibeheşt-i 1380.s. 42-47

M. Bayram, *Şeyh Evhadü'd-din Hâmid el-Kirmânî ve Menâkıb-Nâmesi*²⁸

M. Bayram'ın neşrettiği *Menâkıb* önsözünde Şeyh Evhadeddin ele alınarak değerlendirilmiştir. Araştırmacının sunduğu bilgiler aşağı yukarı *Şeyh Evhadü'd-Din Hâmid El-Kirmanî ve Evhadîyye Hareketi* adındaki eserin de verdiği bilgilerin bir özeti ve tekrarıdır.

*Seyyid Ali Mir Efdalî, Rubaiyât-i Evhadeddin-i Kirmanî
Der Kuhenterin Menabî*

Bu makale aslında *Rubaiyât*'ın özelliklerini ele almaktadır. Muhtelif kaynaklarda kaydedilmiş bulunan *Rubaiyât* zikredildiğinden bu makale, edebiyat yönünden dikkate şayandır. Bu bir kenara bırakılırsa Şeyh Evhadeddin hakkında pek de önemli bilgiler sunduğu söylenemez.

*Seyyid Ali Mir Efdalî, Menâbi-i Rubaiyât-i Evhadeddin-i Kirmanî*²⁹

Bu makale Evhadeddin'in *Rubaiyât*'ı ve nüshalarının nerede bulundukları konusunda kısa bilgiler vermektedir.

YÖNTEM

Bu çalışmada büyük oranda Şeyh Evhadeddin hakkında yazılmış bulunan *Menâkıb* ile bu sufi şairin *Rubaiyât* divanı temel kaynak olarak ele alınmıştır. İkinci aşamada şeyh hakkında yazılmış araştırmalar incelenmiştir. Konuyla ilgili bazı problemler göz önünde tutularak Arapça, Farsça, Türkçe ve Osmanlıca ana kaynaklar toplanıp analiz edilmeye çalışılmıştır. Ayrıca Kirman, Anadolu, İran ve Suriye gibi bölgelerin sosyal ve siyasal tarihini incelemek amacıyla dönemin Farsça ve Arapça kaynaklarından bazı veriler toplanmıştır. Evhadeddin'in çevresinde bulunan tasavvufi, dini, siyasi şahsiyetler ve müritleri için Farsça ve Arapça tezkire ve vefeyat kaynakları kullanılmıştır.

Kütüphane kaynakları dışında Şeyh Evhadeddin'in Anadolu'daki tesirleri konusunda Türkiye arşivlerinde ona ve tarikatına ait belgelere de

²⁸ Anonim, *Şeyh Evhadü'd-din Hâmid el-Kirmânî ve Menâkıb-Nâmesi*, çev. Mikail Bayram, NKM, İstanbul, 2008, s. 23-134.

²⁹ Seyyid Ali Mir Efdalî, "Menâbi-i Rubaiyât-i Evhadeddin-i Kirmanî," *Evrak-ı Atik*, Defter-i Sivvum, Meclis-i Şurayı İslami, Tahran, 2013, s. 85-96.

rastlanmıştır. Bunlar Evhadeddin'in Anadolu'daki izlerini yüzlerce yıl sonra bile yansıtmaları bakımından dikkate alınmıştır.

PROBLEMATİKLER

Şeyh Evhadeddin ünlü bir sufi şair olmasıyla birlikte hayatının muhtelif aşamaları hakkında bilgi edinmemiz kolay olmamıştır. Kaynakların yetersizliği nedeniyle hayat hikâyesinin tam anlamıyla açıklanması çok zordur. Anadolu'da uzun süre kalmasına ve aktif tasavvufi faaliyette bulunmasına rağmen yine de kaynaklar ve belgeler yetersiz kalmaktadır. *Menâkıb* dışında bu konudaki bilgiler pek tatmin edici değildir. *Menâkıb*'ın sağladığı bilgilerini onaylamak ve tamamlamak için de başka kaynakların desteğine ihtiyaç duyulmaktadır.

Zikredilen eserlerle Şems-i Tebrizi'ye ait *Mekalat* Evhadeddin'in Anadolu'daki müritleri hususunda da yetersiz kalmaktadır. Bu nedenle Evhadeddin'in müritleri hakkında doyurucu bilgi elde etmek için gelecekte yeni belge ve kaynakların ortaya çıkması beklenilmelidir. Evhadiyye hareketi Evhadeddin'in ölümünden sonra müritleri tarafından hayata geçirildiği için bu hareket hakkında bilgi elde edildiği takdirde bu sufi şairin hem çevresi hem de tarikatı gün yüzüne çıkacaktır. Gerçi bu hususta Şeyh Sadaka'ya ait bir hankâhın vakfiye belgesinin ortaya çıkmasıyla tarikatın Konya'daki faaliyetinin 19. yüzyıla kadar sürdüğü anlaşılmaktadır; ama yine yeterince belge elde etmeden bu konuda kapsamlı bilgi sunmak mümkün değildir. Gelecekte bu konuda bazı belgeler ve eserlerin ortaya çıkmasıyla bu problemlerin çözülmesi ümit edilir. Bu nedenle araştırmacıların özenle bu meseleye eğilmesi beklenilir.

Ayrıca *Misbahu'l-Ervah* adındaki eser de başlı başına bir problemdir. Bu eserin bazı araştırmacılar tarafından Evhadeddin'e intisap edilmesi bazı tanıklara göre çok zordur. Bundan dolayı gelecekte açık bir belge ve kaynak ortaya çıkmadan bu eserin kime ait olduğu hususunda da kesin bir karar verilmesi zordur.

SİYASİ, SOSYAL, EKONOMİK, KÜLTÜREL ve DİNİ AÇIDAN 12. YÜZYILDA KIRMAN ve HAVALİSİ

Evhadeddin-i Kirmani'in hayatının bazı dönemleri özellikle de ilk dönemi maalesef karanlıkta kalmıştır. Hakkında edinmiş olduğumuz bilgilerin çoğunluğu ise *Menâkıb* ve *Divân-ı Rubaiyât* adlı eserlere dayanmaktadır. Evhadeddin-i Kirmani'nin çocukluk ve olgunluk dönemi Kirman Selçuklularının fetret dönemine denk gelmiş ve bu dönemde Kirman'da yaşanan sosyopolitik ve ekonomi karışıklıklar Evhadeddin'i şehri terk etmek mecburiyetinde bırakmıştır. Bu sufi şairin nasıl bir siyasal ortamda doğup büyüdüğünü, daha sonra da Kirman'dan ayrılmasının Kirman Selçukluları ile ilgili olup olmadığını aydınlatılabilmek için ilkönce Kirman'ın sosyopolitik ve ekonomik yapısının incelenmesi gereklidir.

SIYASAL MANZARA

Kirman Selçukluları yaklaşık 140 sene boyunca Umman, Hürmüz, Mekran, Sistan ve Horasan vilayetlerinin bazı bölgeleriyle birlikte bir dönem Fars (Şiraz) ve Yezd şehirlerinde de egemenlik kurmuşlardır. Kirman coğrafi açıdan önemli bir vilayet olup sınırı kuzeyden Horasan'a, batıdan Fars'a, güneyden ve batı güneyden Sistan ve Hürmüz şehirlerine kadar uzanmakta idi. Hamdullah-ı Müstevfî'nin söylediğine göre Kirman, Ciruft, Mukan, Habis, Bem, Sircan, Nermaşir ve Berdsir gibi şehirler dahil on beş şehirden oluşmaktaydı. Kirman'ın başkenti olarak bilinen en önemli şehri *Gevaşir* veya bilinen diğer adıyla Berdsir idi ve bu şehir Erdeşir-i Babikan [Ardeşir-i Pâpagân veya Ardeşir-i Babakan (hd. 226-241)] döneminde kurulmuştu.¹ Berdsir, Kirman'ın ilk başkenti olması dolayısıyla Kirman tarihinde büyük öneme sahiptir. Ciruft ise siyasal-ekonomik rolü itibarıyla

1 Yakut Hamevî, *Mucemü'l-Büldan*, c. IV, Daru Sadir-i Beyrut, Beyrut, 1977, s. 454-456; Müstevfî, *Nüzheti'l-Kulub*, nşr. Guy le Strange, Berlin, 1913, s. 139-142; Müstevfî, *Tarih-i Güzide*, nşr. Abdu'l-Hüseyn Nevalî, Emirkebir, Tahran, 1387, s. 103.

Berdsir'den sonra gelir. Zira Kirman sultanları ilk dönemden itibaren, yılın yedi ayında Berdsir'de ve beş ayında da Ciruft'ta ikamet ederlerdi.²

Bazı rivayetlere göre bu şehir Pişdadî Hükümdarı Güştasp b. Lührasb, diğer rivayete göre de Erdeşir-i Babikan tarafından kurulmuştur.³ Hafız Ebrû, Berdsir şehrinin kuruluşundan bahsederken Kirmanlılar tarafından buraya Güvaşir denildiğini ve kaynaklara Cevaşir olarak geçmiş olduğunu belirtmiş, ayrıca yaşamış olduğu dönemde de kentten Kirman'ın başkenti olarak bahsetmiştir.⁴ Bir diğer müellif olan Şebankarei'ye göre bu kent 14. yüzyıla kadar Kirman'ın başkenti olarak bilinmekteydi. Bu tarihten sonra ise Kirman adı Berdsir'in yerine kullanılmıştır.⁵ Guy Le Strange ise Büveyhiler döneminde Berdsir'in Kirman'ın merkezi olarak, 14. yüzyıldan yani Timurlular hükümeti ardından yine Kirman'ın merkezi olduğunu; Berdsir ve Güvaşir'in Kirman adıyla adlandırıldığını ifade eder.⁶

Selçukluların Dandanakan savaşında (431/1040) Gaznelileri yenmelerinin ardından, Selçuklu ailesi kendi mevkiini korumak için halife tarafından meşruluk kazanmakla birlikte sınırları genişletmek için bir antlaşma ile vilayet hakimiyetini aralarında bölüştüler. Bu anlaşma üzerine Çağrı Bey'in oğlu, Kara Arslan Kavurd (422-466/1030-1073), Tebes ve Kirman şehirlerini fethetmeye yöneldi.⁷ Melik Kavurd bu vilayeti ele geçirmek için öncelikle, Bakalincar b. Sultanüddевle tarafından seçilmiş olan Deylemî emir, Behram bin Leşkeristan'ı yendi ve ardından da kızıyla evlendi. Ayrıca askerleriyle birlikte Fars'tan, Kirman'a doğru

2 Muhammed b. İbrahim, *Selçukiyan ve Guz*, nşr. Bastani-yi Parizi, İntişarat-i Tehuri, Tahran, 1343, s. 46.

3 Nasiredin Münşi-yi Kirmanî, *Sımtu'l-Ülâ Li'hazretü'l-Ulyâ*, nşr. Abbas-ı İkbal, 2. bs, İntişarat-i Esatir, Tahran, H. 1362, s. 12-13.

4 Şehabeddin Abdillâh Hafız Ebru, *Coğrafya-yi Hafız Ebru*, nşr. Sadik Seccadi, c. III, Neşr-i Miras-ı Mektop, 1. bs, Tahran, H.1378, s.12-25.

5 Muhammed Şebankarei, *Mecmau'l-ensâp*, nşr. Haşim Muhaddis, Tahran, H.1363, s.188.

6 Guy le Strange, *Coğrafya-yi Serzeminha-yi Şarkî*, çev. Mahmud İrfan, İntişarat-i Tercüme ve Neşr, Tahran, H.1337, s.326-327.

7 Ravendi, *Rahatu's-Sudur ve Ayetu's-Surur*, nşr. Muhammed İkbal, Emirkebir, Tahran, H.1333, s.103-104.; Zahiruddin Nişaburi, *Selçuk-nâme*, nşr. İsmail Afşar, İntişarat-i Kelale Haver, Tahran, H.1332, s.17-18.; el-Feth b. Ali Bundari-yi İsfahani, *Terih-i Devlet-i Âl-i Selçuk*, el-Kütübü'l-Arabiyye, Mısır, 1900, s.8.; Bu anlaşma üzerine büyük kardeş, Çağrı bey Merv başkentliği ile Horasan'ın sahibi oldu, Musa Yebğu, Bust, Herat, ve Sistan sahibi olmakla birlikte ise Tuğrul, Çağrı'nın küçük oğlu Alparslan maiyetinde Rey merkezieti ile Irak adayı oldu. Bununla birlikte Hemedan İbrahim Yenâl (Tuğrul'un üvey kardeşi)'a Ebher, Zencan ve Azerbaycan Yakutî'ye ise Gürgen, Damğan ve diğer vilayetler İsrail'in oğlu Kutlamsa' verildi.

hareket eden Ebu Kalicar'ın zehirlenip öldürülmesi ardından Kavurd'un Kirman vilayetinin kuzeyine ve kışık bölgesine kadar olan egemenliği onaylandı.⁸

Kavurd sınırını genişletmek için Mağrib (İsmaili Şiisi)'den olup da Horasan, Sistan ve Fars yollarında eşkiyalık yapan Kufec kavmini bastırmakla birlikte Sistan, Fars ve Umman'ı da kendi egemenliği altına aldı ve Muhammed b. Melik Arslanşah dönemine kadar burası Kirman Selçukluları'nın hakimiyeti altında kaldı.⁹ Ama Kavurd sadece, zikredilen bölgelerle yetinmedi, Alp Arslan döneminde iki kere isyana kalkıştı (1064-1067). Sonuçta bu isyanların defedilmesiyle geriye çekildi; ama Melikşah döneminde üçüncü isyanında Kerec bölgesinde yaptığı savaşta yenilip öldürüldü (466/1073).¹⁰ Bu olayın ardından Melikşah, Fars vilayetini Emir Rukneddin Kutluk Tekin'e verdi; Kirman ve Umman'ı da Kavurd'un oğluna bıraktı.¹¹ Kavurd'dan sonra, babasının Irak'a sefer yaptığı esnada naip olarak Kirman'da bulunan oğlu Kirmanşah tahta geçti. Onun saltanatı bir seneden fazla sürmedi ve henüz bebeklik çağındaki Hüseyin b. Kavurd tahta geçirildi. Kavurd'un diğer bir oğlu olup, babasıyla birlikte Melikşah'a

8 Efdaleddin Ebû Hamid-i Kirmani, *Tarih-i Efdal*, nşr. Mehdi Beyani, İntişarat-i Danişgâh-i Tahrân, Tahrân, 1326, s.3-4.

9 Anonim, *Hudûdu'l-Âlem Menel-Maşrik İle'l-Mağrib*, nşr. Seyyit Celaledin Tehrani, Kitaphaneyi Tahrân, Tahrân, 1352, s.76; Muhammed Ebu'l-Kasım bin Havkal, *Sûretü'l-Ârz*, Menşuratu Dâirü'l-mektebetü'l-heyat, Beyrut, 1992, s.269; Kirmani, *Tarih-i Efdal*, s.5-8; Ahmet Alihân Veziri-yi Kirmani, *Tarih-i Kirman*, nşr. Bastani-yi Parizi, Kitabha-yi İran, 1961, s.78-79; Efdaleddin Ebû Hamid Kirmani, *İkdu'l-Ülâ Li'l-mevkifi'l-âld*, nşr. Ali Muhammed Amiri Naini, İntişat-ı Meclis, Tahrân, H.1311, s.76; Hafız Ebru, a.g.e., s.23; Ebu'l-Abbâs Ahmed Zerkûb-ı Şirazi, *Şiraz-nâme*, nşr. Behmen Kerimi, Neşri-Ruşenai, Tahrân, H.1310-1350, s.39; Müstevfi, *Tarih-i Güzide*, s.433; İbnü'l-Cevzi, *Mirdâtü'z-zeman* (Selçuklular), çev. Ali Sevim, TTK, Ankara, 2011, s.106.

10 Osman Turan, *Selçuklular Tarihi ve Türk İslâm Medeniyeti*, TKEE, Ankara, 1965, s.107-109.; Kavurd'un bağımsızlığı konusuyla ilgili ve yaptığı işlemler hususunda bkz: Mehmet Altay Köymen, "Kirman Selçukluları Tarihi", *AÜDTCFD*, sayı: 9., s.129.; İbrahim Kafesoğlu, "Kavurd", *İA*, c. VI, İstanbul Maarif Basımevi, İstanbul, s. 457.; Zahreddin Nişaburi, a.g.e., s.30.; İbnü'l-Cevzi, *Mirdâtü'z-zeman* (Selçuklular), s.189.; Reşideddin Fazlullah Hemedani, *Câmîü'l-Tevarih*, nşr. Muhammed Ruşen, İntişarat-ı Miras-ı Mektup, Tahrân, 1386, s.184.; İbnü'l-Esir, *El-Kamil fi'l-Tarih*, nşr. Muhammed Yusuf ed-Dekake, c. VIII, Dâru'l-kütüb-İlmiyye, Beyrut, 1987, s.404.; Fazlullah Hemedani, a.g.e., s.32.; Zahreddin Nişaburi, a.g.e., s.30.; İbnü'l-Cevzi, *Mirdâtü'z-zeman* (Selçuklular), s.189.; Reşideddin Fazlullah Hemedani, *Câmîü'l-Tevarih*, nşr. Muhammed Ruşen, İntişarat-ı Miras-ı Mektup, Tahrân, 1386, s.184.; Fazlullah Hemedani, a.g.e., s.32.

11 Sadreddin Ebu'l-Hasan el-Hüseyini, *Ahbârü'd-Devleti's-Selcukiyye*, nşr. Muhammed İkbâl, Lahur, 1933, s. 58.; Fars şehri Sencer'in vefatına kadar (1157) Kirman hakimiyeti altındaydı (İbrahim Kafesoğlu, "Kirman Selçuklu'ları", *TDEK*, TKAE, Ankara, 1976, s.830.)

karşı savaşmış olan Sultânşah (1075-1084) esaretten kurtularak Kirman'a döndü ve tahtı ele geçirdi.¹²

Hafız Ebrû, Berdsir şehrinin kuruluşundan bahsederken Kirmanlılar tarafından buraya Güvaşir denildiğini ve kaynaklara Cevaşir olarak geçmiş olduğunu belirtmiş, ayrıca yaşamış olduğu dönemde de kentten Kirman'ın başkenti olarak bahsetmiştir.¹³ Bir diğer müellif olan Şebankarei'ye göre bu kent 14. yüzyıla kadar Kirman'ın başkenti olarak bilinmekteydi. Bu tarihten sonra ise Kirman adı Berdsir'in yerine kullanılmıştır.¹⁴ Sultânşah on yıl saltanat sürdükten sonra bir hastalıktan dolayı vefat etti.¹⁵ Bir oğlu olmadığı için yerine kardeşi Melik-i Adil İmadeddin Turanşah b. Kara Arslan Bey (1084/1097) tahta oturdu. Bu melik Sultânşah tarafından Berdsir'den Bem şehrine sürgün edilmişti. Sürgünde bulunan melik hemen saraya getirildi ve tahta geçirildi. Bazı uygulamaları nedeniyle tarihte "adil" sıfatıyla tanınmaktadır.¹⁶ *Sımtu'l-Ulâ* müellifi, Turanşah'ı bu sıfatla anmakla birlikte onun cami, ribat ve şehir kapısını yaptırdığından söz eder.¹⁷

Turanşah dönemiyle ilgili olarak bahsettiğimiz uygulamalar aslında halkın refahını artırmış ve şehrin kalkınmasını sağlamıştır. Bunun dışında Turanşah, Kirman sınırlarını Kavurd dönemindeki gibi genişletmek için tekrar Fars vilayetinde egemenlik kurarak burasının idaresini de Şebankare ailesine vermiştir. Ayrıca Kirman şahnesinin¹⁸ ayrılmasına sebep olan Umman ayaklanması da bastırılmıştır.¹⁹ İbnü'l-Esir ve İbn Haldun'un kaydettiğine göre Türkan Hatun-ı Celaliye'nin (Melikşah'ın eşi) Fars'ı ele geçirmek için göndermiş olduğu Emir Ener, Turanşah ile savaşmış ve savaş esnasında sultan yaralanıp bir süre sonra da vefat etmiştir (1097).²⁰ *Tarih-i*

12 Kirmani, *Tarih-i Efdal*, s.16.

13 Şehabeddin Abdillâh Hafız Ebru, *Cografya-yi Hafız Ebru*, nşr. Sadik Seccadi, c. III, Neşr-i Miras-ı Mektup, 1. bs, Tahran, H. 1378, s. 12- 25.

14 Muhammed Şebankarei, *Mecmu'ül-ensap*, Haşim Muhaddis, Tahran, H. 1363, s. 188.

15 *Veziri-yi Kirmani*, a.g.e., s. 87.

16 Kirmani, *İkdu'l-Ulâ li'l-mevkûfi'l-Âlâ*, s. 90. ; Kirmani, *Tarih-i Efdal*, s. 17.

17 Münşi-yi Kirmani, a.g.e., s. 17.

18 Şahne: Şehrin güvenliğinden sorumlu devlet görevlisi -ed.n.

19 Mirzâ Hasan Hüseyinî-yi Fesal, *Tarih-i Farsnâme-yi Nasirî*, c. I, İntişarat-i Senai, Tahran,

1312, s. 24. ; Kirmani, *İkdu'l-Ulâ Li'l-mevkûfi'l-Âlâ*, s. 76. ; Kirmani, *Tarih-i Efdal*, s. 17.

20 İbnü'l-Esir, a.g.e., c. VIII, s. 499. ; İbn Haldun, *el-Iber*, çev. Abdu'l-Muhammed Ayeti, c. IV, P.U.I,

Kirman müellifi, Türkan Hatun'un bir fermana dayanarak Kirman'ı sahiplenmek amacıyla bu savaşa sebep olduğunu anlatır.²¹ İbnü'l-Esir'in kaydına rağmen Turanşah'ın ölüm tarihi ile ilgili olarak da değişik görüşler vardır. *Tarih-i Efdal* müellifi, bu melikin saltanat süresini on üç yıl, vefatını da 490/1097 olarak kaydeder.²²

Turanşah'dan sonra oğlu İranşah (1097-1102) saltanata geçti. Bu melik olumsuz nitelikleri ve kötü ahlakıyla tanınmaktadır. Çünkü bu zat Batinilikle suçlanan Kâkâ Beliman adında biriyle arkadaş olduğundan onun etkisi altında kalıp birkaç kadıyı ve ulemayı öldürmüştü, bu meseleden dolayı küfür ile itham edilmiştir.²³ Elbette Batinilerin propagandası Kirman'da daha önce de görülmekteydi, zira Hasan-ı Sabbah, İsmailiye'nin Nezarî şubesi lideri idi. Hasan-ı Sabbah Kahire yolculuğunun ardından, Fatimi Halifesi el-Müstansir'i ziyaret edip, oradan İran'a döndü. Bu yolculuk 1076-1081 yılları arasında gerçekleşmiş, Hasan-ı Sabbah döner dönmez Bağdat ve Huzistan istikametinde İsfahan'a ve ardından Yezd ve Kirman'a da gitmiş ve oralarda propagandaya başlamıştır.²⁴

İranşah'ın bazı kaynaklarda İslam karşıtı Batini ve Melahide²⁵ kim-selerle mektuplaştığını ve dostluk ilişkisinde bulunduğu,²⁶ bazı ulemayı öldürmek için bir plan hazırladığı ifade edilir. Bu sebeple Şeyhülislam Kadı Cemaleddin'in fetvasıyla Semirem'de öldürülmüştür.²⁷ Osman Turan, Turanşah'ın ulemanın fetvası ve halk ayaklanmasıyla öldürülmesinin, aslında bu sultanın kötü olmasından kaynaklandığını ifade etmiştir.²⁸ Ama bu mesele aslında İranşah'ın, ulemanın fetvası ve ardından da halkın ayaklanması ile birlikte onun Batiniliğe meyledişinden ve bu suretle meşruiyetini yitirmesinden kaynaklanır.

Tahran, H. 1383, s. 49.

21 Veziri-yi Kirmanî, *a.g.e.*, s. 88-89.

22 Kirmanî, *Tarih-i Efdal*, s. 19.

23 *A.g.e.*, s. 20.

24 Reşideddin Fadlullah Hemedani, *Câmiü't-Tevarih (Kismet-i İsmailiyyân ve Fatimiyyân ve Nezarî ve Dâiyyân ve Refikiyyân)*, nşr. Muhammed Taki ve Muhammed Muderrisi-yi Zencani, İntişarat-i Tercüme ve Neşr, Tahran, 1356, s. 103-104.

25 Melahide: Mülhidler, dinsizler, imansızlar –ed.n.

26 Kirmanî, *Tarih-i Efdal*, s. 20.; Münşi-yi Kirmanî, *a.g.e.*, s. 17.

27 İbnü'l-Esir, *a.g.e.*, c. IX, s. 4.; İbn Haldun, *el-Iber*, c. IV, s. 68; Muhammed b. İbrahim, *a.g.e.*, s. 31-32.

28 Osman Turan, *a.g.e.*, s. 191.

İrânşah'tan sonra Muhiy'l-İslam ve'l-Müslimin Arslanşah b. Kirmanşah b. Kavurd (1102-1143) tahta geçti. Bu dönemde Kirman Selçuklularının bütün toprakları huzur, refah ve sükûnet içinde bulunmuş, birer kamu hizmeti olan medrese, ribat ve ticari merkezlerin gelişmesi için göze çarpan çabalar harcanmış, Kirman ulema ve tüccar için her yönden iyi bir merkez haline gelmişti.²⁹

Arslanşah'tan sonra Melik Muhammed 537/1143'te babasını Kal'a-i Kûh'a sürgün edip yerine geçti.³⁰ Onun dönemi toplumsal ve siyasal açıdan, babası dönemindeki sakinlik ve huzurun devamı niteliğindedir. Melik Muhammed ilme değer verdiği için ve kendi de astrolojiye aşina olduğundan Kirman'a medreseler, kütüphaneler, camiler ve hastaneler yaptırdı.³¹ Melikin son dönemindeki en önemli olaylardan biri Oğuzların Selçuklu sınırlarına girmesiyle birlikte, Horasan şehri Tebes'te Selçukluların egemenliğinin kurulmasıdır.³² Bu egemenlik Melik Müeyyid'in ortaya çıkışına kadar sürdü.

Melik Muhammed'in vefatının ardından oğlu Muhiyiddin Tuğrulşah b. Muhammed (551-565/1156-1170) onun vasiyeti üzerine tahta geçti. Daha sonra bahsedilip ispat edileceği gibi Evhadeddin de Melik Tuğrulşah döneminde 561/1165 yılında doğdu. Tuğrulşah kardeşi Mahmutşah'ı hapse attıktan sonra, tahtında yaklaşık on iki yıl huzurla oturdu ve bütün Kirman'da vergileri kaldırdı.³³ *İkdu'l-Ulâ* müellifine göre babasının döneminde sıkıntılara sebep olan amcası Melik Selçuk'u ortadan kaldırdı. Tuğrulşah'ın adaletli bir hükümdar oluşu ve halkın yararını kollayan yaklaşımı, Kirman'ı sakin, zengin ve askeri açıdan da güçlü bir ülke haline getirdi.³⁴ Melik Tuğrulşah'ın ölümünün ardından, Kirman'da toplumsal ve siyasal bir kriz çıktı ve bunun sonucu olarak da ekonomik çöküş başladı. Bu kriz döneminin ilk işareti önce Ciruft'ta ortaya çıktı. Zira Tuğrulşah'ın ölüm haberinden iki gün önce, Türkler ve sultanın bazı kulları Melik Tuğrul'un öldüğü yalanını

29 Muhammed b. İbrahim, *a.g.e.*, s. 34. ; Bkz: Altay Köymen, *a. g. m.*, s. 134.

30 Kirmanî, *Tarih-i Efdal*, s. 23-24. ; Gıyaseddin Hondmir, *Tarih-i Habibu's-Siyer*, c. II, Kitabhaney-i Hayyam, Tahran, H. 1333, s. 537.

31 Muhammed b. İbrahim, *a.g.e.*, s. 39-43.

32 Kirmanî, *Tarih-i Efdal*, s. 28.

33 *A.g.e.*, s. 30.

34 Kirmanî, *İkdu'l-Ulâ li'l-mevkıfi'l-âla*, s. 42.

yayarak, yağmacılığa girişmişlerdi.³⁵ Melikin ölümü doğrulandıktan sonra bu anarşi şiddetini daha da artırdı. Bunun üzerine, ölen melikin dört oğlu Melik Arslan, II. Turanşah, Behramşah ve Türkanşah arasında rekabet başladı. Her oğul kendini hükümdarlığa kardeşlerinden daha layık görüyordu. Her biri kendi amaçlarına destek sağlamak için saraydaki atabeylerden yardım istediler. Ayrıca da rakiplerini ortadan kaldırmak için Horasan, Fars, Irak ve Yezd gibi komşu vilayetlerde bulunan atabeyliklerden de destek alarak Kirman'ın yıkılışına, büyük bir kıtlık yaşanmasına ve halkının katledilmesine sebep oldular.

Evhadeddin-i Kirmani de bu kriz döneminde Kirman'ın başkenti Berdsir'de sıkıntı içinde yaşamaktaydı. Bu nedenle ileride bahsedileceği gibi o da şehri terk etmek zorunda kaldı. Evhadeddin'in Kirman'ı terk etme nedenini anlamak için bu kriz dönemini ve toplumsal-siyasal durumu kısaca gözden geçirmekte fayda vardır.

Tuğrulşah'ın ölüm haberi üzerine Melik Arslan, Atabey Mueyyideddin Reyhan'ın Behramşah'a destek vereceğinden haberdar olduğu için aynı anneden doğmuş kardeşi Türkanşah'la anlaşarak Ciruftan Bem'e yönelmiş, orayı kendi güç merkezi olarak seçmişti. Ama Behramşah aynı anneden doğmuş ağabeyi Turanşah'ı kendine tabi kılamadı, Mueyyideddin Reyhan'ın desteğiyle tahta geçince de Turanşah da Fars'a yöneldi.³⁶ Muhammed b. İbrahim *Tarih-i Efdal*'a dayanarak Behramşah hakkında şunları yazar:

Halkın yüreğinde bir yer kazanamadığı gibi yönetimi de Kirman halkının ılımlı mizacına iyi gelmiyordu, ayrıca askeri sınıf da yönetimine tabi değildi ve o bu yüzden halka ve devlet adamlarına sürekli öfkeliydi. O kadar ki çeşitli dönemlerde halktan insanları, emirleri, kulları ve Kirman'ın büyüklerini öldürttü.³⁷

Daha önce belirttiğimiz gibi kardeşler arasındaki rekabette atabeylerin rolü fazlaydı. Atabey Mueyyideddin Reyhan ve Atabey Bozkuş,

³⁵ Muhammed b. İbrahim, *a.g.e.*, s. 51.

³⁶ Kirmani, *Tarih-i Efdal*, s. 33-34.

³⁷ Muhammed b. İbrahim, *a.g.e.*, s. 50.

Behramşah'ı destekliyorlardı. Ama Behramşah yönetiminin hemen başlarında Atabey Bozkuş öldü. Behramşah, babası Atabey Bozkuş'un yerine geçen Kutbeddin Muhammed'i desteğini sürdürmesini sağlamak amacıyla Berdsir şahnesi görevine getirdi. Ama Behramşah'ın devlet yönetimindeki zaaflarını anlayan Kutbeddin Muhammed taht için mücadele eden Melik Arslan'a yaklaştı. Turanşah da Fars bölgesindeki Berdsir'i ele geçirmek için Atabey Zengi'nin himayesiyle Sircan'a yürüdü.³⁸ Turanşah, Berdsir seferinden sonra orada sadece birkaç gün kaldı; bu arada Behramşah da mücadele sahnesini boş bırakıp, asker temini için büyük bir hazineyle Horasan'a sığındı. Melik Arslan bu arada Behramşah'la savaşmak için Berdsir'e girdi. Ama Turanşah'la karşılaşp onunla savaşmaya mecbur kalınca da Fars ordusunu yendi. Bu olay kardeşler arasındaki ilk savaştı ama Kirman iki saldırıya daha maruz kaldı ve Muhammed b. İbrahim'in anlattığına göre bir haftada üç padişah gördü.³⁹

Turanşah bu olayın ardından yardım talebi için Atabey İldeniz'e gitti, isteği karşılanmayınca da önce Yezd'e ardından da Tebes'e gitti.⁴⁰ Melik Arslan'ın hükümeti fazla sürmedi zira beş altı aydan sonra Behramşah babasının hazinesini Sultan Sencer'in memlukü ve Horasan hükümdarı Mueyyid'e vererek, Horasan ordusuyla Kirman'a döndü ve Kumadin'de Melik Arslan'ı yendi. Melik Arslan da bu nedenle Atabey İldeniz'den yardım istemek üzere Irak'a yöneldi.⁴¹ Horasan ordusu Ciruft'un ticari merkezi Kumadin'i ele geçirdikten sonra, birkaç gün çarşısı yağmaladı ve halka eziyet etti; Behramşah da bu arada küçük kardeşi Türkanşah'ı öldürdü.⁴²

Behramşah sadece Ciruft'un yağmalanması ve halkının katledilmesiyle yetinmedi ve Güvaşir'den vergi toplamak için oraya şahne göndererek topladığı vergiyi askerleri arasında dağıttı. O kadar çok vergi toplanmıştı ki, *Tarih-i Efdal* bu durumun sonucunda Kirman halkının iflas ettiğinden, hatta zenginlerin fakirleştiğinden bahseder.⁴³ Bu arada Atabey İldeniz'e yardım için giden Melik Arslan orada iyi karşılandı. Irak'ın büyüklerinden

38 Kirmanî, *İkdu'l-Ulâ Li'l-mevkıfû'l-âlâ*, s. 9-10.

39 A.g.e., s. 10. ; Muhammed b. İbrahim, a.g.e., s. 59-60.

40 Veziri-yi Kirmanî, a.g.e., s. 101-102.

41 İbnü'l-Esir, a.g.e., c. X, s. 26. ; İbn Haldun, a.g.e., c. IV, s. 172. ; Kirmanî, *Tarih-i Efdal*, s. 41.

42 Muhammed b. İbrahim, a.g.e., s. 61-64.

43 Kirmanî, *Tarih-i Efdal*, s. 42.

Karakuş'un oğlu Atabey Şirgir, İzzeddin Mümtaz ve İzzeddin Dineverî ile Yezd atabeyi ve Fars'tan Mücahid Gürkanî gibi kimseler güçlerini Melik Arslan'la birleştirerek Kirman'a sefer yaptılar (567-1172).⁴⁴ Altı ay kuşatma altında kalan Berdsir halkının durumu şöyle anlatılmıştır:

Kuşatılmış halk acılı bir azapta yıpranıyordu. Behramşah, Melik Arslan'ın yandaşı olan devlet emirlerinden ve halktan birçok insanı her gün yargılayıp öldürüyordu, şehirde bulunan öksüz ve dullar ona beddua ediyorlardı. Kuşatma altı ay sürünce halkın sıkıntısı arttı ve bu arada yiyeceği azaldığı için derviş ve kadınlar aracılığıyla şehre hileyle sokulan bir iki batman tahıl yüksek fiyatla satıldı...⁴⁵

Kuşatılmış halkın takati sona ermişti ve bu süreçte kaçışın vacip olmasına, dayanarak herkes yollara çıkıp kaçıyordu ve şehrin ümerası ve tanınmışları surlardan atılıyorlardı.⁴⁶

Nitekim altı ay sonra ekonomik krizden dolayı Behramşah çareyi barışmakta buldu ve "yapılan antlaşmaya dayanarak vilayetin dört hissesi (Berdsir, Sircan, Ciruft, Habis ve nahiyeleri) Melik Arslan'a ihale edildi ve diğer iki hisse (Bem ve Mekranat) Behramşah'ın oldu."⁴⁷ Şehrin halkından ve ileri gelenlerinden birçok kişinin şehirden kaçmasına neden olan bu kriz aynı zamanda ticarete de duraksamaya neden oldu. Tüccarlar burada iş yapmaktan çekinir oldular. Yapılan anlaşma sonucunda da sadece emniyette olan yabancı tüccarlar geri döndüler ancak Berdsir halkı ve tüccarı için bu barış dönemi geçiciydi. Zira Melik Arslan'ın kulu Aybek Diraz bir entrikayla Behramşah tarafına geçmişti, onun izniyle Berdsir'e gönderilen ordu rebeze yani kentin bayındır mahallesine akın yapıp yabancı tüccarlara ait kervansaraylarla, büyüklere ve zengin kesime ait evleri yağmaladı; bu yağma sonucunda tüccarlar iflas etti.⁴⁸

44 İbnü'l-Esir, *a.g.e.*, c. IV, s. 172. ; İbn Haldun, *a.g.e.*, c. IV, s. 172. ; Kirmanî, *Tarih-i Efdal*, s. 43.

45 Muhammed b İbrahim, *a.g.e.*, s. 68.

46 *A.g.e.*, s. 68.

47 Kirmanî, *Tarih-i Efdal*, s. 47.

48 *A.g.e.*, s. 51-52.

Bu olay 569/1174 yılında iki kardeş arasında Rayn bölgesinde bir savaşa sebep oldu. Melik Arslan'ın mağlup edildiği şeklindeki yanlış bir haber nedeniyle Berdsir'de korku hakim oldu ve şehrin Melik Arslan'ın yandaşı olan büyüklere Fars ve Irak'a (İran'ın merkezi kısımlarına) doğru kaçtılar. Ama Melik Arslan'ın şehre geri dönmesiyle bu durum düzeldi.⁴⁹ Bununla birlikte aynı yıl Sultan Arslan'ın mirâhuru Atabey Kutbeddin Muhammed, Behramşah'ı Bem şehrine gelmesi için tahrir etti; bu yüzden Melik Arslan, Yezd Atabeyinin yanına sığınmaya mecbur kaldı. Ancak aralarında bir savaş olmadı ve Behramşah Berdsir'de bir buçuk yıl saltanat sürdükten sonra 571-1176'da hastalık nedeniyle vefat etti.⁵⁰

Başkentteki iktidar boşluğundan yararlanan Atabey Diraz, Ciruft'un hâkimiyetini ele geçirdi ve Bem Komutanı Sabık Ali'yi de bu şehrin valisi yaptı. Bu arada Atabey Kutbeddin Muhammed, Behramşah'ın oğlu Şehzade Muhammed'in (daha sonra Muhammedşah) çocuk yaşta olduğunu bahane edip Kirman'ın egemenliğini ele geçirmek amacıyla ilk olarak Behramşah'ın yandaşı olan Sabık Ali'den yardım istedi ama bir sonuç elde edemedi. Turanşah Berdsir'i ele geçirmek için fırsat arayışındayken Melik Arslan, Yezd ordusuyla birlikte başkenti ele geçirdi ve Ciruft'da hâkimiyetini kurmak için yapılan bir anlaşmayla Kutbeddin Muhammed'e atabeylik verdi. Ayrıca Atabey Diraz ile Sabık Ali arasında işbirliği gerçekleşti ve Kutbeddin Muhammed, Şehzade Muhammed ile 1177'de Berdsir'de geçici olarak hâkimiyet kurdu. Ancak Melik Arslan'ın tekrar başkente girmesiyle, Şehzade Muhammed hapsedildi ve Atabey Kutbeddin Muhammed de Melik Arslan'a katıldı.⁵¹

Özet olarak aktardığımız bu akınlar ve savaşlar Kirman'ı büyük bir krize soktu. Melik Arslan Berdsir'de bulunduğu sırada şehre tahıl gelmediğinden halk açlık çekiyordu. Ayrıca Atabey Diraz, Ciruft'un ticari merkezi Kumadin'e akın yaptığı sırada Ciruft ve köylerini yağmalayarak Çin, Hitay, Hindistan, Habeşe, Zengbar, Deryabar, Rum, Mısır, Ermeniye, Azerbaycan, Maveraünnehir, Horasan, Fars, Irak tüccarlarının mallarını Bem'e götürdü.⁵² Kirman

49 Muhammed b. İbrahim, *a.g.e.*, s. 79.

50 Kirmanî, *Tarih-i Efdal*, s. 81-88.

51 Muhammed b. İbrahim, *a.g.e.*, s. 94-100.

52 Kirmanî, *Tarih-i Efdal*, s. 68-69.

halkı bitmeyen bu savaş ve akınlardan dolayı fakirleşti ve kıtlıkla karşı karşıya kaldı. *Tarih-i Efdal* halkın bu olaylar esnasındaki durumunu şöyle anlatır:

Her yıl zavallı halk borç almak zorunda kalır, Tebes'ten tohumluk almak için mallarını satardı. Ama mahsulü başkaları toplayıp verdi. Bu esnada ortaya çıkan garip ve ilgi çekici durum halkın muhtelif sebeplerle kıtlığa ve çeşitli sıkıntılara maruz kalmasıdır.⁵³

Bu nedenle de askerler, halktan yağmalayacakları bir şey bulamadıkları için divan efradına yönelmeye başladılar. Mesela 575/1179'de Türk askerler Atabey'den izin alarak Turanşah ve Atabey'in yanında Nasıreddin Ebu'l-kasım, Zahireddin Efsun, Şehabeddin Kiya gibi devlet adamlarına saldırarak [konaklarını] didik didik ettiler.⁵⁴

Kirman'daki siyasal ve ekonomik kriz Oğuzların Kirman sınırlarını aşma tehdidiyle daha da arttı. Sultan Sencer 548/1153'de Oğuzlara yenilerek esir düştü.⁵⁵ Oğuzların Bağın'de Kirman ordusunu yenmesiyle (575-1179) kriz daha da büyüdü.⁵⁶ Mübalağalı olmakla birlikte Kirman'da yaşananlar şöyle anlatılmıştır:

Zaaftan ve takatsizlikten Kirman memleketinin soluğu kesildi ve kabilelerin yolu ıstıraptan dolayı tıkandı. Her taraftan gelen yardımlar kesilince kıtlık çıktı... (Oğuzlar) Ciruft halkına habersiz saldırılar ve yüz bin kişiyi çeşitli işkencelerle öldürdüler. Bayındır ve yerleşik bölgeleri yerle bir ettiler. Berdsir halkı kaçmayı tercih etti ve Kirman ordusu da Atabey Muhammed'den ayrılarak parçalandı ve birbirlerini öldürüp cesetlerini yaktı.⁵⁷

İleride anlatılacağı gibi Evhadeddin'in, II. Turanşah döneminde Kirman'ı terk etmesine siyasal-sosyal karışıklıklar da dahil olmak üzere Oğuz

53 A.g.e., s. 81.

54 Muhammed b. İbrahim, a.g.e., s. 124-125.

55 İbnü'l-Esir, a.g.e., c. IX, s. 387; Bkz: Mehmet Altay Köymen, "Büyük Selçuklular İmparatorluğunda Oğuz İsyanı (1153)," *AÜDTCF*, c. V, sayı: 10, 1944, s. 172.

56 Münşi-yi Kirmanî, a.g.e., s. 19.; Atamelik Cüveynî, *Tarih-i Cihangüşa*, nşr. Seyyid Şahrüh Museviyan, *İntişarat-i Destan*, Tahran, 1385, s. 388.; Kirmanî, *Tarih-i Efdal*, s. 87-89.

57 Muhammed b. İbrahim, a.g.e., s. 129.

kuşatma ve akınları sebep olmuştur. Berdsir Oğuzlarca iki kez kuşatıldı. İlk kuşatma 576/1180'in ilkbaharında gerçekleşti; ama barış anlaşmasıyla sonuçlandı. İkinci kuşatma aynı senenin kış mevsiminde gerçekleşerek rebezin yağmalanmasına neden oldu. Ama Oğuzlar bir savaş çıkmadan Berdsir'i yine terk ettiler.⁵⁸ Berdsir'de bulunan halkın kuşatma esnasındaki durumu 576/1180'de bazı mübalağalarla şöyle anlatılmaktadır:

Güvaşir'de bir süre en iyi gıda, hurma çekirdeği idi, bundan un yapıp yiyor ve ölüyorlardı. Çekirdek bittiği zaman aç olanlar yıpranmış kovayı, yırtılmış sepeti yakıp yiyorlardı. Şehirde her gün birkaç çocuk kayboluyor, açlar onları kesmeye götürüyordu. Birkaç kişi kendi çocuklarını yedi! Şehirde ve nahiyesinde tek bir kedi kalmadı ve sokaklarda köpekler ve aç insanlar birbiriyle gece gündüz mücadele ediyorlardı; köpekler insanları, insanlar köpekleri yiyordu. Birkaç batman tahıl şehre getirildiği zaman fiyatı altın ve gümüş olarak o kadar yüksekti ki satılamıyordu. Bir dinar gümüş karşılığında bir batman tahılın alınması imkânsızdı ve insanlar tahıl karşılığında şehirden yağmayla topladıkları eşyayı veriyordu. Gün geçtikçe ölümlerin birikmesinden sokaklar tıkağı için yol bulmak zorlaştı. Kimsenin ölümleri kefenleme gibi bir derdi yoktu.⁵⁹

Oğuzlar sadece Berdsir'le yetinmediler, Nisa, Nermaşir, Bem ve Ciruft'ta da aynı durum yaşandı ve bu Melik Dinar'ın gelmesine kadar devam etti.⁶⁰ Nitekim Oğuzlar 577/1181'de Berdsir'e yeniden saldırarak hâlâ bayındır kalmayı başaran rebezi yağmalayarak tahrip ettiler. Evhadeddin-i Kirmani de bu olay sırasında Berdsir'i terk etmişti. Bu durum kaynaklarda şöyle anlatılır:

Berdsir'in rebezi henüz gayet kalabalık ve mamurdu. Çatıları yüksek, çarşısı ayakta ve kervansarayları yerindeydi. Bu büyük kıyamette rebezin binaları yıkıldı, halkın bir kısmı ölüirken, bazıları vatana terk ettiler ve durum öyle oldu ki herkesin adaleti, emniyeti, yeşilliği, huzuru ve zenginliğiyle tanıdığı Kirman, Semerkant'a ait Sugd

58 Kirmani, *Tarih-i Efdal*, s. 89-92. ; Muhammed b. İbrahim, a.g.e., s. 130-133.

59 Muhammed b. İbrahim, a.g.e., s. 131.

60 Kirmani, *Tarih-i Efdal*, s. 92-93.

ve Dımaşk ile boy ölçüşürken kısa zamanda yıkılarak Lut diyarı ve Sebe kavminin toprağından daha beter oldu. Nitekim Oğuzlar Berdsir'e saldırarak buldukları her şeyi götürdü ve buradaki durumun zorluğundan dolayı başka yerlere yöneldi.⁶¹

Bunun devamında Berdsir'in kötü durumu şöyle anlatılır:

Kirman askerleri ve Farslar bu fitnede öldüler veya vatanı terk ettiler. Rebez ve ovada bulunan saraylar daha önce alınırken öyle bir duruma gelindi ki baykuşlar bile gerçekleştiren yıkıntıdan kaçmaya başladı.⁶²

Evhadeddin-i Kirmani'nin terk edişinden sonra başkent Berdsir'in durumu daha da kötüye gitti. Bu dönemde önde gelenlerin ve devlet adamlarının ölmeleri veya kaçmalarından dolayı devlette büyük bir boşluk meydana geldi. İktidar gücü sadece efradın çıkarını sağlamak, rakipleri dışlamak ve intikam almak için kullanılıyordu.⁶³ Bunun sonuçlarından biri, Turanşah'ın 579/1183'te hasta yatağındayken Refieddin Zafir tarafından acımasızca öldürülmesidir.⁶⁴ Bu olaydan sonra Çupar Kalesi'nde bulunan Behramşah'ın oğlu Muhammedşah, Zafir tarafından hapisten çıkarılarak tahta oturtuldu. Muhammedşah daha sonra Zafir'i öldürtmüştür.⁶⁵

Gerek Oğuz saldırısı gerekse arka arkaya yaşanan toplumsal-siyasal ve ekonomik çalkantılardan dolayı, 580/1182'de Berdsir'de sarayı da etkileyen büyük bir kıtlık daha yaşandı.⁶⁶ Kriz içindeki Berdsir'e son darbeyi vuran Melik Dinar oldu. Melik Şah 581/1185'te Zerend'e yerleşmiş ve 582/1186'da Berdsir'i kuşatmıştı. Kuşatmadan olumlu bir sonuç almadığı için Habis'e yönelerek burayı fethetti.⁶⁷ Bu sırada Muhammedşah destek almak için Irak'a gitmiş olduğundan,⁶⁸ Melik Dinar tekrar başkenti kuşattı

61 Muhammed b. İbrahim, *a.g.e.*, s. 135.

62 *A.g.e.*, s. 138.

63 Kirmani, *İkdu'l-Ula li'l-mevkûf'l-âlâ*, s. 97.

64 Kirmani, *Tarih-i Efdal*, s. 98.

65 Veziri-yi Kirmani, *a.g.e.*, s. 122-123.

66 Muhammed b. İbrahim, *a.g.e.*, s. 144-145.

67 *A.g.e.*, s. 162-163.

68 Muhammedşah Irak'tan destek kazanamadığı için önce Fars'a ardından da Bem'e gitti. Bem'de Sabık Ali'nin kızıyla evlendi; ama Sabık Ali Melik Dinar'dan korktuğu için onu Sistan'a gönderdi. Bu

ve taraflar arasında çıkan savaşta, şehir halkından birçok kişi yaralandı veya öldürüldü. Bu nedenle şehrin uleması ve önde gelenleri teslim olmaktan başka bir çare göremediler ve şehrin anahtarını Melik Dinar'a teslim ettiler.⁶⁹ Berdsir'in Muhammedşah tarafından terk edilmesi Kirman Selçukluları döneminin sona erdiği anlamına geliyordu ve bu olay Melik Dinar'ın Berdsir'de egemenlik kurmasıyla da fiilen gerçekleşmiş oldu.

EKONOMİK HAYAT

Selçuklu döneminde İran'ın en mamur yerleşim merkezlerinden biri sayılan Kirman vilayetinin ekonomisi tarım, hayvancılık, sanayi ve ticarete dayanıyordu. Hurmalıklarla kaplı olduğundan Basra'ya benzetilen Kirman'da çiftçiler tarla işlerinde ırmak ve kanal suyundan faydalaniyordu.⁷⁰ Selçuklu döneminden daha önceleri Kirman'ın bazı şehirlerinde tarım ve hayvancılığın yanı sıra sanayi de bulunmaktaydı. Bundan dolayı 10. yüzyılın coğrafyacısı Mukaddesi'ye göre Sircan, Kirman'ın en büyük şehri olan Bem şehriyle birlikte gerek tarımda gerekse sanayide oldukça iyi durumdaydı. Ayrıca Bem'de yapılmış olan elbiseler de dünya çapında, özellikle de Müslüman ülkelerde hayli ünlüydü.⁷¹ İbn Havkal (10. yüzyıl) da kendi döneminde buradaki kumaş üretiminden ve ihracatından bahseder.⁷² Kaynakların kaydına göre, Kirman vilayetindeki ticari faaliyet Selçuklu döneminden önce o kadar parlak değildir; ama gene de Nermaşir gibi bazı şehirlerde ticaret faaliyeti bulunuyordu.⁷³ Mukaddesi de Nermaşir'i, Kirman'ın ticaret şehri olarak zikreder; ayrıca Nermaşir'in Horasan ve Umman ile de ticari ilişkide bulunmasından bahseder.⁷⁴

Selçuklu dönemindeki ticari faaliyetin yükselişi, eskiden önemli bir ticari liman olan Sıraf şehrinin, yeni oluşan Hürmüz ve Kiş devletleri kar-

nedenle o Sultan Tekiş nezdine gitti ama memnun kalmadığı için Şahabeddin Guri'nin nezdine giderek ömrünün sonuna kadar oraya yerleşti (Kıramani, *İkdu'l-Ülâ li'l-mevkıfî'l-âlä*, s. 18-19. ; Muhammed b. İbrahim, *a.g.e.*, s. 154-156).

69 Kıramani, *İkdu'l-Ülâ li'l-mevkıfî'l-âlä*, s. 44-48.

70 Yakût Hamevi, *a.g.e.*, c. IV, s. 454.

71 Şemseddin Mukaddesi, *Ehsenü'l-Tekasim fî Marifetü'l-Ekalim*, nşr. M. D. Goj, Berlin, 1906, s. 465-464.

72 İbn Havkal, *a.g.e.*, s. 271.

73 Anonim, *Hudûdu'l-Âlem Mene'l-Maşrik ile'l-Mağrib*, s. 76.

74 Mukaddesi, *a.g.e.*, s. 470-463.

şısında önemini kaybetmesinden ve tüccarların Kirman ve Basra'ya yönelmesinden kaynaklanmaktadır.⁷⁵ Zira 11. yüzyılın ikinci yarısında Muhammed Deremkû'nun (450-500/1058-1107) kurduğu Hürmüz hükümeti bu durumun başlıca nedenlerinden biriydi.⁷⁶ *Tarih-i Vassaf* müellifine göre Siraf, Büveyhiler döneminde Fars Adalarının giriş merkeziydi. I. Turanşah zamanında Kiş Adası'nın ele geçirilmesiyle de Hindistan, Çin, Türkistan, Mısır, Şam ve Kirman tüccarlarının giriş noktası olan bir ticaret merkezi haline geldi.⁷⁷

Tarihsel tanıklıklara göre Hürmüz Limanı 10-11. yüzyıllar arasında Kirman'ın ticari merkeziydi.⁷⁸ *Tarih-i Efdal* müellifi bu limanın Kirman Selçuklularının kuruluşunun ardından, Kavurd tarafından ele geçirilmiş olduğunu kaydettiğine göre burası bazen Kirman egemenliğinden çıkmaktaydı.⁷⁹ Limanın Kirman Selçuklularının eline geçmesi Kirman ekonomisinin gelişmesine yol açmıştır.

Hürmüz'ün ticari bir merkez olarak yükselmesi ve Hürmüz'den Ciruft'a ve Ciruft'tan Berdsir'e yönelen yoğun ticaret Kirman'ın ekonomik yükselişinde önemli bir rol oynadı. Bastani-yi Parizi, Hürmüz'den Berdsir'e uzanan bu ticaret yolunu şöyle tasvir eder:

Güneyin büyük ticaret yolu, Hürmüz'den (günümüzün Minab limanı) kuzeye doğru Ceğin (جغین) ve Ciruft şehirlerini geçerek Rayn ve sonra da Berdsir şehrine varmakta ve Çetrûd, Zerend, Kûbnân gibi şehirlerden geçerek, sonunda Yezd ve Isfahan'a ulaşmaktaydı.⁸⁰

Selçuklular döneminde ticaret yolundaki değişiklikler sadece güney bölgesini kapsamıyordu. Jean Aubin'e göre Büveyhiler döneminde ticaret yolları doğudan batıya doğru uzanırken, Büyük Selçuklular döneminde uygulanan başarılı ekonomik politikalar nedeniyle, bu yol kuzey-güney doğ-

75 İbn Belhi, *Tarih-i Fars-nâme*, nşr. Guy le Strange Guy le, İntişarat-i Esatir, Tahran, 1385, s. 136-137.

76 Muhammed Bâkir Vusukî, *Tarih-i Halic-i Fars ve Memalik-i Hemcivar*, Semt, Tahran, 1386, s. 53-80.

77 Naklen: Gulam Riza Masumi, *Siraf*, Neşr-i Katre, Tahran, 1374, s. 11-12.

78 İbn Havkal, *a.g.e.*, s. 268; Mukaddesi, *a.g.e.*, s. 466.; Muhammed eş-Şerif İdrisi, *Nuzhatü'l-Mustakfi İhtiraki'l-âfâk*, c. I, Mektebetü's-Sakafe, s. 436.

79 Kirmani, *Tarih-i Efdal*, s. 9.

80 Muhammed İbrahim Bastani-yi Parizi, *Vadi-yi Heft Vâd (Bahsî Der Tarih-i İçtima-i ve Asâr-i Tarihi-yi Kirman)*, c. I, İntişarat-i Encümen-i Asâr-i Milli, Tahran, 2535, s. 226.

rultusunda yönünü değiştirerek Kirman'dan geçiyordu. Nitekim bu yol Hür-müz Limanı'ndan başlayarak Ciruft, Berdsir, Yezd ve Horasan'dan geçtikten sonra diğer ülkelere ulaşıyordu.⁸¹ Bazı kayıtlara göre Berdsir'in Kirman Selçuklularından Melik Dinar dönemine kadar bir ticaret merkezi olarak Horasan, Yezd ve Irak'la bağları vardı. Zerend şehrine yerleşen Melik Dinar, Berdsir'i zor durumda bırakmak için ticaret yolunu değiştirerek Zerend'e yönlendirdi. Bütün zenginler de Berdsir'i terk edip Zerend'e yerleştiler.⁸²

Kirman'ın yükselişinde ticaret yolunun değişimiyle birlikte, Selçuklu hükümdarlarının yarattığı emniyet ve sağladığı kolaylıklar da çok önemliydi. Daha önce söylendiği gibi Kavurd'un Kufec kavmini etkisizleştirmesi, Sistan Şehri'nin sınırında kurulan kaleler ve Umman'a uzanan yolun güvenliğinin sağlanması, hep bu yönde atılmış adımlardı. Kavurd'un Kerk ve Fehrec'de yaptırmış olduğu ve içlerinde hamam ve havuzlar bulunan müstahkem kervan-saraylar da bu politikanın bir parçasıydı.⁸³ Onun döneminde darp edilen dinar ve dirhem sikkelerinin Berdsir, Ciruft, Şiraz ve Bem gibi şehirlerde bulunması da⁸⁴ Tuğrulşah dönemine kadar Kirman şehirlerinde tarım, hayvancılık ve sanayinin yanı sıra ticaretin de yüksek seviyede olduğunu göstermekteydi.

İdrisi 12. yüzyılda Bem şehrinin tarım ve ticaret faaliyetleri ile tekstil sanayisinden bahsederken Irak, Şam ve Mısır tüccarlarının da bu şehirde bulunduğunu kaydeder.⁸⁵ Bem'de tekstil sanayinin gelişmesi ipek üretilmesinden de kaynaklanıyordu; nitekim İdrisi dut ağacının yetişmesinden bahsederken⁸⁶ Kirmani de ipek üretiminden söz eder.⁸⁷ İdrisi, Ciruft'ta tarımın oldukça gelişmiş olduğundan bahseden tarlaların sulanmasında Heri'rud Irmağı'nı-dan faydalanıldığını da kaydeder. İdrisi, şehrin ithalat ve ihracatından da söz etmiştir.⁸⁸ Burası Selçuklulardan önce de Horasan ve Sistan şehirlerinin tica-

81 Jean Aubin'den naklen: Erdoğan Merçil, *Kirman Selçukluları*, TTK, Ankara, 1989, s. 198.

82 Muhammed b. İbrahim, *a.g.e.*, s. 162.

83 Kirmani, *Tarih-i Efdal*, s. 10.

84 Bkz: Coşkun Alptekin, "Selçuklu Paraları," *SAD*, sayı: 3, Ankara, 1971. s. 555-556. ; Osman G. Öz-güdenli, "Yeni Paraların Işığında Kuruluş Devri Selçuklularda Hakimiyet Münasebetleri Hakkında Bazı Düşünceler," *Belleken LXV*, No: 243, 2002, s. 550.

85 İdrisi, *a.g.e.*, s. 435.

86 *A.g.e.*, s. 435.

87 Kirmani, *İkdu'l-Ulâ Li'l-mevkûfû'l-âlâ*, s. 71.

88 İdrisi, *a.g.e.*, s. 435-436.

ri merkezi idi.⁸⁹ Kirman'ın diğer şehri Hürmüz'ün de, Selçuklu döneminde ticaret ve tarım açısından çok önemli olduğu söylenebilir.⁹⁰

Kirman'ın merkezi Berdsir'in Selçuklulardan önce herhangi bir ticari önemi yoktu. Selçuklu egemenliği ile birlikte bu şehir Kirman'ın ticari merkezlerinden biri haline geldi. 10. yüzyılda küçük bir şehir olan Berdsir, askeri ve idari müesseselerin yerleşim merkezi sayılıyordu.⁹¹ Berdsir'in ekonomisi ve ticareti, Selçuklu döneminin en parlak zamanı olan Arslanşah bin Kirmanshah'ın saltanatında büyük gelişme gösterdi; zira bu dönemde Rum, Horasan ve Irak tüccarları Hindistan, Habeş, Zengbar, Çin ve Deryabar limanları arasında gidip gelmekteydi. Neticede Turanşah döneminde şehir o kadar gelişti ki Turanşah şehrin sınırlarını genişletti ve tüccarları rebezde yerleştirmesinin yanı sıra şehirde kervansaray, ribat ve medreseler de yaptırdı ve şehrin çevresindeki köylere kadar ulaştı.⁹²

Muhammed b. Arslanşah döneminde ise hayır kurumlarının yapılması için bazı girişimler oldu; bunun sonucu olarak Berdsir ile birlikte Ciruft ve Bem şehirlerinde de kervansarayların inşa edildiğinden bahsedilmiştir.⁹³ Nitekim bu gelişmeler ticaretin gelişmesi açısından oldukça etkili olmuştur. Ribat ve kervansaray gibi hayır kurumlarının yapılmasında ve şehrin gelişmesinde devletin yanı sıra zenginlerin ve yüksek konumda bulunan kişilerin de önemli rolü oldu. Bunlar doğrudan doğruya ekonominin gelişmesini etkiliyordu. Örneğin zengin bir kadın olan İsmeteddin, Berdsir'de bir ribat yaptırdı. Yine bu dönemin ünlü devlet adamlarından Mueyideddin Reyhan da yolcular ve kervanlar için birçok ribat yaptırdı.⁹⁴ Kirman'ın ticari açıdan en önemli bölgelerinden biri de Ciruft şehrine ait Kumadin bölgesi idi. Bu bölge Rum ve Hint tüccarların ve dünyanın çeşitli ülkelerinden gelen zenginlerin yerleşim merkezi sayılıyordu.⁹⁵

Tuğrulşah b. Muhammed'in ölümünden sonra, daha önce anlattığımız gibi sosyal ve siyasal krizler Kirman ekonomisinin çöküşüne sebep oldu.

89 İbn Havkal, *a.g.e.*, s. 271.

90 İdrisi, *a.g.e.*, s. 435-436.

91 İbn Havkal, *a.g.e.*, s. 461.

92 Kirmani, *Tarih-i Efdal*, s. 22-51.

93 *A.g.e.*, s. 27.

94 Muhammed b. İbrahim, *a.g.e.*, s. 52.

95 *A.g.e.*, s. 62.

Ekonomiye ilk darbe Behramşah'ın Melik Arslan'a karşı savaşmak için Horasan hükümdarı Melik Mueyyid'den üç bin kişilik askeri yardım karşılığında, hazinede kendisinden önceki sultanların zamanından beri birikmiş olan mücevher ve altınları vermesiyle gerçekleşti.⁹⁶ Kirman ekonomisinin diğer şehirlerle de doğrudan bağlantılı olduğunu söylemek gerekir. *İkdu'l-Ulâ* müellifi Yezd gibi şehirlerin Kirman krizinden etkilendiğini şöyle anlatır:

Göç etmek ve hicrete ilgi göstermek Kirman halkına hiç yakışmaz. Çünkü Horasan ve Irak tüccarlarının ticaret ve iş yeri Kirman'dır. Bu nedenle ünlü bir Yezdli bana şöyle dedi: Bizim kapılar ve duvarlar Kirman vasıtasıyla parlak bir hale geldi; ama bu saatte Kirman'ın tahrip edilip yolların kapanmasıyla uzun zamandır Kirman'a giden eşyalar depolanmış haldedir. Bu nedenle sağ ve selametle bir gün oraya gireceğimizi bekliyoruz."⁹⁷

Kirman Selçuklularının son dönemlerinde, özellikle de dört emir döneminde ortaya çıkan taht rekabetleri ve sık sık tekrarlanan Oğuz akınları şehrin sosyopolitik ve ekonomik durumunu çok kötü bir noktaya getirmişti. Evhadeddin bu koşullar karşısında şehrin diğer sakinleri gibi vatanını terk etmek zorunda kaldı. Evhadeddin bir şiirinde Kirman sultanlarının yaptığı zulmü şöyle ifade etmiştir:

”دریست اجل که نیست درمان او را
بر شاه و وزیر هست فرمان او را
شاهی که بحکم دوش کرمان میخورد
امروز همی خوردند کرمان او را

Ecel, dermanı olmayan bir derttir.
Onun hükmü şaha da geçer, vezire de.
Dün Kirman'ı yiyen o şahı
Bugün kurtlar (Kirman) yiyor.⁹⁸

⁹⁶ Kirmanî, *Tarih-i Efdal*, s. 40-41.

⁹⁷ Kirmanî, *İkdu'l-Ulâ li'l-mevkıfî'l-âlâ*, s. 79.

⁹⁸ Evhadeddin-i Kirmanî, *Rubailer*, nşr, Mehmet Kanar, insan yayınları, İstanbul, 1999, s. 83.

Arapların fethinden sonra Kirman halkı da İran'ın diğer şehirleri gibi tedricen İslam dinini kabullenmeye başladı. Ama bu kabul edişle birlikte bazı mezhep ve fırkalar da belirmeye başlamıştı. Zira bu vilayet serhat bölgesinde yer aldığı için çeşitli mezhep ve fırkaların barınmasına müsaitti. Emevî ve Abbasi hilafeti döneminde ehli-sünnet topluluğu ile birlikte hilafete karşı gruplar, özellikle Havariç ve Şii'iler bu bölgede yerleştiler. İstahri, 10. yüzyılda Rudbâr, Beluç ve Menugân halkının Şii olduğunu kaydeder.⁹⁹ Ayrıca İbn Havkal ve *Hudûdu'l-Âlem* müellifi, Bem şehrinin iki mezhepten oluştuğundan ve bu iki mezhebe ait üç caminin bulunduğu bahseder.¹⁰⁰ Bununla birlikte İbn Havkal Sircan halkının ehli hadis, Ciruft'un Hanefî, Rudbar ve Kuhistan'ı Ebu Ganim'in (Hanefîlik) yolunda ve Kufes ve Menucan'ın Şii mezhebinden olduklarını yazar.¹⁰¹ Mukaddesî, Sircan halkının Mutezile meşrebinde olduğunu ve Kirman nüfusunun da Ciruft ve Hürmüz dışında Şafîi ve Ehli hadis ve ayrıca Bem halkının da Havariç fırkasından olduklarını kaydetmiştir.¹⁰² İfade olunduğu gibi Havariç'in Kirman'ın bazı şehirlerinde yerleşmesi hilafet düşmanlığından dolayıydı; bu nedenle *Sımtu'l-Ulâ* müellifi bu fırkanın Emevî döneminden beri burada bulunduğunu anlatır.¹⁰³ Havariç Kirman'da İslam'ın ilk asırlarından beri yerleşmiş olmasına rağmen, 10. yüzyılda tedricen ortadan kaybolmuştur.¹⁰⁴ *İkdu'l-Ulâ* müellifi de Berdsir'in çoğunlukla Şafîi ve Hanefî mezhebinde olduğunu kaydederek buna binaen, Kirman halkının mezhebinin şöyle vasıflandırır:

Tanrı'nın vahdaniyetine ve temizliğine inanmakla birlikte Muhammed'i (s. a) dürüst resul olarak biliyorlar. Dört ashabı kötülememekle birlikte düşmanlık yapmazlar. Onların ilki ve öncüsü olarak Sıddık

99 Ebu İshak İstahri, *Mesalik ve'l-Memalik*, çev. Tusterî, nşr. İrec Afşar, Bunyad-i Mukufat Mahmut Afşar, Tahran, 1373, s. 167.

100 İbn Havkal, a.g.e., s. 271.; Anonim, *Hudûdu'l-Âlem Mene'l-Maşık ile'l-Mağrib*, s. 76.

101 İbn Havkal, a.g.e., s. 271.; Ebu'l-Ganaim b. Mehliban Vasit hükümdarı olarak 448/1056 yılında Abbasi halifesine başkaldırarak Fatimîler'in adına hutbe okumuştur (Fadlullah Hemedanî, *Câmiu'l-Tevarih*, nşr. Muhammed Ruşen, s. 71.)

102 Mukaddesî, a.g.e., s. 464-468-469.

103 Münşi-yi Kirmanî, a.g.e., s. 15.

104 Muhammed İbrahim Bastanî-yi Parizi, "Seyr-i Tahavvulat-i Mezhebi Der Kirman," *MDT.*, yıl. 22, No: 3-4, Paiz ve Zimistan 1354, s. 58.

Ebûbeker'i tanıyorlar sonra Ömer, Osman ve Ali yer almaktadır. Onların mezhebi İmam-i Azem Ebu Hanife ve İmam Şafii ve fazla değil.¹⁰⁵

Ayrıca Yakut Hamevî Berdsir'den bahsederken 7/13. yüzyılda halkın çoğunluğunun ehlişünnet olduğunu söyler.¹⁰⁶ Selçuklu ailesi Hanefi mezhebinden olup,¹⁰⁷ Abbasi hilafeti ile de siyasi ilişki içindeydi; bu nedenle de Selçuklu sultanları dinde serbestlik siyasetini uygulamış ancak İsmaililer gibi diğer mezheplerle de sert bir şekilde mücadele etmiştir. Kirman Selçukluları da din konusunda merkezi devletin siyasetini aynen takip ediyordu. Bu nedenle İran Selçukluları da Mısır'da kültürel faaliyetlerde bulunan Fatimi Şiiilerinin kurduğu el-Ezher ve Dârü'l-Hikme medreseleri gibi medreseler kurmak için Kirman gibi bazı şehirlerde teşebbüste bulundular.¹⁰⁸ Cami, medrese ve hankâh imarı ilk defa bir kültürel faaliyet olarak Berdsir'de I. Turanşah tarafından gerçekleştirilmiştir.¹⁰⁹ Bu faaliyetler ulema ve sufilerin devlet tarafından desteklenmesi anlamına gelmekteydi. Hatta bir dönem, Melik Tuğrul'un veziri Nasiheddin Ebu'l-Berekat ile Atabey Mueyyideddin Reyhan siyasi nedenlerle bir hankâhta ikamet etmişler ve koşullar uygun olduğunda tekrar siyaset sahnesine davet edilmişlerdi.¹¹⁰ Bu dönemdeki şeyhlerin nüfuzu o kadar büyüktü ki, melik ve vezirler, dönemin ünlü şeyhi Kıdvetü'l-Evliyâ Şeyh Muhammed'in müritleri arasına katılmışlardı. Örneğin Behramşah ve Mueyyideddin de bu şeyhin birkaç bin civarında olan müritleri arasında yer almaktaydı.¹¹¹ Kirman Sultanı Melik Muhammed b. Melik Arslan gibi kan döken bir sultan bile dönemin tasavvuf ehli Burhaneddin Ebu Nasr Ahmed Kubnani'ye "baba" diye hitap ediyordu.¹¹² I. Turanşah sınırları genişletmiş olmasının yanı sıra, ehlişünnet mezhebinin korumak için Umman'ın Havariç ve Rafizileriyle de mücadele etti.¹¹³ *Siyaset-nâme*'de Havariç de, Hasan-ı Sabbah önderliğinde-

105 Kirmanî, *İkdu'l-Ülâ Li'l-mevkifü'l-âlâ*, s. 49-94.

106 Yakut Hamevî, *a.g.e.*, c. IV, s. 454.

107 el-Hüseynî, *Ahbârü'd-Devleti's-Selçukiyye*, s. 2.

108 Nebi Bozkurt, "Medrese," *DİA*, XXVIII, DİA, İstanbul, 2003, s. 324.

109 Muhammed b. İbrahim, *a.g.e.*, s. 27. ; Kirmanî, *Tarih-i Efdal*, s. 19.

110 Kirmanî, *Tarih-i Efdal*, s. 49-94.

111 Muhammed b. İbrahim, *a.g.e.*, s. 138.

112 Kirmanî, *Tarih-i Efdal*, s. 28.

113 *A.g.e.*, s. 17.

ki İsmaililerle birlikte anılmış ve kınanmıştı.¹¹⁴ Daha önce bahsettiğimiz gibi Kirman halkı ehlişünnet olmakla birlikte halkın bir bölümü 10. yüzyılda bazı şehirlerinde İsmaili mezhebine inanıyordu. Bu mezhep, İranşah zamanında Hasan-ı Sabbah'ın propagandası ve Kâkâ Beliman'ın nüfuzuyla Kirman'da resmileşmeye başladı. Bu teşebbüs Kadı Cemaleddin Ebu'l-Maali'nin fetvası sonucunda İranşah'ın öldürülmesiyle sona erdi.¹¹⁵ Bu olay, ulemanın halk nezdindeki nüfuzunun ne derece kuvvetli olduğunu ve ulema mensuplarının kritik dönemlerde siyaset sahnesinde de rol almış olduklarını göstermektedir. Ayrıca bu olayda Bem halkının ulema fetvası üzerine gösterdiği tepki ve sultanın öldürülmesi¹¹⁶ şehrin ehlişünnet cemaatinden olduğunu ispatlamaktadır. Bununla birlikte Sultan Sencer ile Hasan-ı Sabbah arasında yapılan barış anlaşmasının ulema tarafından küfre mahkûm edilmiş olması¹¹⁷ da ulemanın toplumdaki nüfuzunun bir diğer göstergesidir. İranşah'ın ölümünden sonra Arslanşah döneminde vakıf medreseleri ve ribatların yaptırılması ilim ve sanatın gelişmesini sağlamakla birlikte Sünni mezhebinin de yayılmasında büyük rol oynadı. Zira bu girişim Sünni ulemasının bölgeye yönelmesine neden olmuştu. Elbette medreselerin ve ribatların kurulması sadece devlet eliyle yapılmıyordu; mesela Zeytin Hatun gibi zengin ve hayırsever kadınlar da Medrese-i Derb-i Mahan ile Ribat-ı Yezdiyân gibi eserler yaptırmışlardı.¹¹⁸ Arslanşah b. Kirmanşah'ın Muhiyî'l-İslam ve'l-Müslimin lakabını kazanması muhtemelen ehlişünnet mezhebinin korunması ve ihtimam göstermesi nede niyledir. Medreselerin yaptırılması ve çeşitli ilimlerin teşvik edilmesi özellikle de dini ilimlerin geliştirilmesi, astrolojiye aşina olan Melik Muhammed b. Melik Arslan döneminde daha ileri düzeye taşındı. Melik Muhammed Berdsir, Sircan, Bem ve Ciruf şehirlerinde medrese, mezar, ribat ve cami kurulması için de girişimlerde bulundu. Berdsir'in rebezinde medrese, hastane ve ribat inşa ettirmiş olan Melik Muhammed bin Melik Arslan'ın bu şehirde kurduğu kütüphanede çeşitli konularda elli binden fazla kitap bulunmak-

114 Nizamî'l-mülk, *Siyaset-nâme*, nşr. Muhammed Kazvinî, Kitapfruşî-yi Züvvar, Tahran, 1344, s. 210.

115 Muhammed b. İbrahim, *a.g.e.*, s. 31.

116 *A.g.e.*, s. 32.

117 Fadlullah Hemedani, *Câmiü'l-Tevarih*, nşr. Muhammed Taki ve Muhammed Muderrisi-yi Zencani, s. 123.

118 Kirmanî, *Tarih-i Efdal*, s. 23-24.

taydı.¹¹⁹ Melik Muhammed bin Melik Arslan ayrıca *Kudûrî*, *Câmiu's-Sagîr* ve *Câmiu'l-Kebîr* isimli üç eserin fıkıh kaynağı olarak okunması için sırayla yıllık yüz akça, beş yüz akça ve bin dinar ödenmesini sağlamış ve bu teşvik ve destek sayesinde bin kişi fakih ve müftü olmuştur.¹²⁰ Zikredilen eserler Hanefi fıkıhı üzerine yazılmış temel eserler olarak telakki edilmektedir. *El-muhtasar* (*Kudûrî*) adındaki eserin müellifi Ebu'l-Hüseyn el-Fakih Ahmed b. Muhammed b. Ahmed b. Cafer b. Hamdan (328-973/939-1037) Hanefi mezhebinin lideri olarak Bağdat'ta yaşıyordu.¹²¹ Halife el-Kadir Billah'ın teklifi üzerine yazılmış olan *El-muhtasar* (*Kudûrî*) birkaç asırdır ders kitabı olarak okunmaktaydı.¹²² *Câmiu's-Sagîr*, Muhammed b. Hasan el-Şeybanî'nin (ö. 189/805) yazdığı bir eser olarak Hanefi mezhebindeki altı temel kaynaktan biridir. Ebu Hanife'nin müritlerinden olan bu müellif, bir süre de Ebu Yusuf'un talebesi olarak fıkıh öğrendi ve bu ilimde şeyhinden daha da ileriye gitti. Bu eser Ebu Yusuf vasıtasıyla Ebu Hanife'den ona ulaşan rivayetler derlemesi olarak 1532 fıkıh meselesini yorumsuz bir şekilde ihtiva eder; bu nedenle de bu kitap İslam'ın ilk dönemlerinde kadı ve müftüler tarafından ezberlenmesi gerekli eserlerden biri niteliğindeydi.¹²³ Şeybanî'ye ait *Câmiu'l-Kebîr* ismindeki diğer eser ise, önceki eserin bazı ilaveler yapılmış kapsamlı ve mükemmel halidir.¹²⁴ Büyük Selçuklular döneminde Nizamülmülk'ün uyguladığı politikayla büyük şehirlerde Nizamiye medreseleri de Şafii mezhebine yönelik olarak faaliyete geçmiştir. Ama bu dönemde Kirman'da Hanefi medreseleri bulunmakla birlikte, Şafii medreselerinin mevcudiyetinden hiçbir kaynaktaki bahsedilmemiştir.¹²⁵ Buna rağmen Berdşir'de her iki mezhebin de bulunması ve zenginler tarafından vakıf medreselerinin yaptırılması nedeniyle Hanefi medresesi dışında Şafii medreselerinin de faaliyette bulunması ihtimali fazladır. Evhadeddin-i Kirmani de muhtemelen bu Şafii medreselerinde eğitim

119 Muhammed b. İbrahim, a.g.e., s. 38-43.

120 Kirmanî, *Tarih-i Efdal*, s. 28-29.

121 Hatip Bağdadî, *Tarihu Medinetü's-Selam*, nşr. Beşşar Avvad Maruf, c. VI, Dârul-garbi'l-İslâmî, Beyrut, 2001, s. 31.

122 Bkz: Cengiz Kallek, "Kudûrî," *DİA*, XXVI, DİA, İstanbul, 2002, s. 321.

123 Bkz: İAO Heffening, "Şeybanî," *İA*, XI, MEB, İstanbul, 1970, s. 450.; Mücteba Uğur, "el-Câmiu's-Sagîr," c. VII, DİA, İstanbul, 1993, s. 113.

124 Bkz: Yunus Vehebi Yavuz, "el-Câmiu'l-Kebîr," *DİA*, c. VII, DİA, İstanbul, 1993, s. 109.

125 Celaleddin Hümaî, *Gazalînâme*, Kitapfruşî-yi Frugî, 2. bs, Tahran, 1342, s. 132-133.

almıştır. Arslanşah b. Kirmanşah'ın Hanefi medreseleri kurma politikası da, Büyük Selçuklu sultanlarının siyasi birliğin korunması amacıyla uyguladığı politikanın bir devamı niteliğindeydi. Zira düzenli ve güçlü bir divan sisteminin yanında, diğer muhalif dinlere karşı varlığını korumak için dinsel birliğin mevcudiyeti bir ihtiyaçtı. Bu nedenle İranlı araştırmacı Türkmani'nin anlattığı gibi Nizamü'l-mülk tarafından Şafii mezhebine ağırlık verilmesiyle birlikte Şafii ve Hanefi (halife ve Selçuklulardan dolayı) mezheplerine inananlar aynı zamanda gerçek Müslüman olarak tanınmaktaydı.¹²⁶ Alparslan döneminde Nizamülmülk'ün vezaret makamına atanmasının hemen ardından din ve devlet birliğinin temini için Nizamiye Medreseleri faaliyete geçirildi. Batılı araştırmacı Carla L. Klausner, bu sistemi "nizam-ı amuzişi-i medrese" yani "medrese eğitimi" şeklinde adlandırarak bu medresenin vazifelerini: 1) Fatimilerle rekabet etmek 2) ulema ve halkın desteğini kazanmak 3) yeni ilke ve üslubun uygulanması için divani sistemi değiştirerek ehlisünnete bağlı tutmak diye vasıflandırır.¹²⁷ Nitekim devlet memurları bu medreselerde dini eğitim almış ehlisünnet insanlardan oluşmaktaydı.¹²⁸ Kirman medreselerinin Nizamiyelerle paralel olduğu konusunda bir kayıt yok; ama bu medreselerin Hanefi fıkhnın yayılmasında rolü olması ve İsmaililere karşı çıkmış olması, devlet ve din arasındaki bağın bir delili sayılmakla birlikte, toplumun birleşmesinde de etkili olmuştur. Tuğrulşah dönemindeki ilmi, dini ve kültürel uygulamalardan hiç bahsedilmemiştir; ama muhtemelen bu dönemde de bu alanda yükseliş vardı. Nitekim Tuğrulşah'ın ölümünden sonra ortaya çıkan savaşlar, iç sorunlar ve Oğuz akınları ilim ve kültür merkezlerini tahrip etmişti. Ulemanın ve önde gelenlerin kaçmış olması bunun bir göstergesidir.

126 Bkz: Pervin Türkmani-yi Azer, "Selcukiyan: İhtilafat-i Mezhebi ve Peyamedha-yi An," *PUI*, No: 51, Payız 1385, s. 178.

127 Carlal Klausner, *Divansâlâri Der Ahd-i Selcuki*, çev. Yakub Ajend, Emirkebir, Tahran, 1363, s. 79.

128 A.g.e., s. 87.

EVHADEDDİN-İ KİRMANİ'NİN AİLESİ, ÇEVRESİ ve YETİŞMESİ

AİLESİ

Evhadeddin-i Kirmani'nin hayatı ve ailesiyle ilgili, özellikle de hayatının ilk dönemi hakkında maalesef yeterli bilgiye sahip değiliz. Zira on altı yaşlarında ailesinden ayrılmasının ardından Bağdat ve Anadolu'ya yerleştikten sonra ailesi ve doğduğu yerle hiçbir ilişkisi kalmamıştı. Bu konuda bilgi ihtiva eden herhangi bir esere de şimdiye kadar rastlanmamıştır. Ama *Menâkıb*'da Evhadeddin-i Kirmani'nin ismi ve ailesiyle ilgili kısaca bilgi verilmiştir. *Menâkıb*'ın yazarı şeyhini Kirman Selçuklularına intisap ettirdikten sonra, babasının Sultan Turanşah'ın Seşenbehî lakabıyla tanınan oğlu olduğunu belirtir.¹ Ayrıca Oğuz akınlarının ardından annesinin teşvikiyle Kirman'dan çıktığı anlatılmaktadır: "Oğuzların büyük bir orduyla Kirman'a yaptıkları akında Turanşah'ın ordusu yenilip kendisi de şehit edildi. Oğuzlar padişahlığa heves etmemeleri için Turanşah'ın akraba ve yakınlarından ele geçirdiklerinin gözlerine mil çektiler."²

Bu durumda Evhadeddin-i Kirmani'nin annesi de oğlunu bu tehlikeye karşı korumak için ona şöyle der:

Oğul bizim için burada yaşamak imkânsızdır. Zira akrabalarından kimi bulurlar ise gözlerine mil çekiyorlar, hele senin gibi veliaht, ben kadınım benim işim daha kolaydır ama senin buradan gitmen ve bilinmeyen bir yere kaçman gerekir.³

Ayrıca bu hikâyede Evhadeddin-i Kirmani, ilk şeyhi Rukneddin-i Sücasî ile karşılaştığında babasının adını Turanşah-ı Seşenbehî olarak zikretmiştir.⁴ Evhadeddin *Menâkıb*'ın dördüncü hikâyesine göre Gürcistan

1 Anonim, *Menâkıb-ı Evhadeddin*, nşr. Firuzanfer, İntişarat-i Tercüme ve Neşr, Tahran, 1347, s. 1.

2 A.g.e., s. 1.

3 A.g.e., s. 1.

4 A.g.e., s. 7.

Kraliçesi Rosudan ile görüştüğünde kendisini Kirman şehzadelerine nispet etmiştir.⁵ *Ravzatü'l-cinân* müellifi de *Menâkıb'tan* etkilenerak Evhadeddin ile Kirman Selçukluları arasında bir bağ kurmakla beraber Kirman Selçuklu meliklerinden de kronolojik bir biçimde bahsetmiştir.⁶ Öte yandan Evhadeddin-i Kirmani bir rubaisinde ailesini toplumun önde gelen ailelerinden olarak görmektedir:

اجداد من از صدور ایران بودند
تقدیر که هر یکی سلیمان بودند
من باید که به نفس خود کسی باشم
ما را چه از آن فخر که ایشان بودند

Ecdadım İran'ın önde gelenlerindendir.
Takdirde her biri bir Süleyman'dır.
Benim bizzat biri olmam gerekir.
Onlardan bana iftihar edecek ne var?⁷

Ama tarihi eserlere dayanarak onun Selçuklu ailesiyle bağlantılı olduğu iddiası doğru olamaz. Erbil'de 624/1227'de Evhadeddin ile musahip olan *Tarih-i Erbil* müellifinin Evhadeddin'in babası ve doğum tarihi ile ilgili olarak verdiği bilgiler *Menâkıb*'ın bazı iddialarını çürütmektedir. Bu kaynakta Evhadeddin-i Kirmani'nin doğumunun 561-635/1166'da, ölümünün ise 635/1238'de gerçekleştiği kaydedilmektedir.⁸ Evhadeddin ile aynı yüzyılda yaşamış İbn Şûar da Evhadeddin'den bahsederken *Tarih-i Erbil*'e dayanmakla birlikte onun Şaban ayının üçünde vefat etmiş olduğunu, mezarının da Kutbeddin-i Ebheri'nin kabri civarında, Şuniziye'de yer aldığını ifade eder.⁹ Bu iki kaynak dışında bazı kaynaklar da vefatını 635/1237

5 Ag.e., s. 23.

6 Hafız Hüseyin Kerbelâi-yi Tebrizi, *Ravzatü'l-Cinan ve Cennatü'l-Cinan*, nşr. Cafer Sultanü'l-karâi, c. I, İntişarat-i Sutude, Tebriz, 1383, s. 61-66.

7 Evhadeddin-i Kirmani, *Divan-i Rubaiyât-i Evhadeddin-i Kirmani*, nşr. Ahmed Ebu Mahbub, İntişarat-i Suruş, Tahran, 1380, s. 249. ; Kirmani, *Rubailer*, nşr. Mehmet Kanar, s. 221.

8 Şerefeddin Ebu'l-Berekat İbn Müstevfî, *Tarih-i Erbil*, nşr. Samî b. es-Seyyid Hemas es-Segar, c. I, Silsiletü'l-Kütübü'l-Turas, Irak, 1980, s. 304-305.

9 İbnü'l-Şear el-Musulî, *Kala'idü'l-Cuman fî Fera'id-i Şûara-i Haze'z-Zeman*, nşr. Kamil Selman el-Cebûrî, c. VII, Beyrut, 2005, s. 304.

olarak kaydeder.¹⁰ El-Müstevfi ve İbn Şûar'ın kayıtları Evhadeddin'in I. veya II. Turanşah'ın oğlu olduğunu değil, II. Turanşah zamanında Kirman'dan çıktığını ispatlar. Çünkü bu sufi şairin 16 yaşında Kirman'dan çıkışı Berd-sir'in Oğuzlar tarafından kuşatıldığı (577/1181) tarihe denk gelmektedir. Bu da II. Turanşah dönemine rastlıyor. Ayrıca Evhadeddin zikredilen sultanın oğlu olamaz; zira sultanın yeğeni Yulek ile ilgili olarak Atabey Kutbeddin'e yazdığı mektuptan bir oğlu olmadığı anlaşılmaktadır:

Allaha ant olsun kendi yeğenimin öldürülmesine razı değildim, amcasının isteğine karşı çıkıp yeğenime sebep olmamayı, erkek çocuğum olmadığı için Güvaşir'e gelmesini ve veliahtlığı ona teslim etmeyi istiyordum.¹¹

Üstelik II. Turanşah öldüğü zaman yeğeni Muhammedşah b. Behramşah tahta geçmiş¹² ve hiçbir kaynakta da oğlunun mevcudiyetinden bahsedilmemiştir. Diğer yandan daha önce ifade edildiği gibi Evhadeddin'in kendi şiirine dayanarak toplumun önde gelen bir ailesinden geldiğini açıkça görmekteyiz. Kaynaklar, bu ünlü sufinin babasının adıyla ilgili değişik isimler zikretmişlerdir. Hulvî ve Kemaleddin Harirî, babasının ismini Muhammed bin Ahmed el-Kirmani şeklinde zikreder.¹³ *Reyhanetu'l-Edeb* adlı eserde ise babasının adı Ebu'l-Fahr Hüseyin Kirmani olarak geçer.¹⁴ Bu nedenle bu son eserin kaydına göre baba adı Hüseyin ve künyesi de Ebu'l-Fahr'dır. B. Firuzanfer ve Mikail Bayram gibi bazı araştırmacılar da İbn Arabî'ye dayanarak babasının adını *Ebu'l-Fahr* olarak zikretmektedir.¹⁵

10 Zehebi, *Tarihu'l-Islam*, XIV (640-631), nşr. Beşşar Avvad Maruf, Dâru'l-garbi'l-islami, Beyrut, 2003, s. 171.; Zekerîya b. Muhammed Kazvinî, *Asarü'l-Bilad ve Ahbarü'l-Ibad*, Daru Sadir, Beyrut, s. 248.; Kerbelâî, a.g.e., c. I, s. 61.; Abdurreşit Salih b. Nuri el-Bakuvî, *Kitabu Telhisi'l-Asâr ve Acayibi'l-Meliki'l-kahhar*, çev. Ziyaeddin b. Musâ Buniyatuf, Dâru'n-Neşr-i İlm, Moskova, 1971, s. 29a.

11 Veziri-i Kirmani, a.g.e., s. 115.

12 Kirmani, *Tarih-i Efdal*, s. 98.

13 Cemaleddin Muhammed Hulvî, *Lemezât*, nşr. Mehmet Serhan Tayşi, c. II, yay. Kervan, İstanbul, 1980, s. 347.; es-Seyyid Kemaleddin Muhammed Kemaleddin Harirî, *Tibyanî'l-Vesailü'l-Hakayık fî Beyan-i Selasili'l-Tarâik*, c. I, Süleymaniye Kütüphanesi, İbrahim Efendi, No. 430., s. 32b.

14 Muhammed Ali Müderrisi, *Reyhanetu'l-Edeb*, c. I, Çaphane-yi Şafak, 7. bs, Tebriz, tarih yok, s. 20.

15 İbn Arabî, *Fütûhat-ı Mekkiye*, nşr. Ahmet Şemseddin, c. I, Dâru'l-kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1999, s. 196.; Anonim, *Menâkıb-ı Evhadeddin (mukaddime kısmı)*, Firuzanfer, s. 11.; Mikail Bayram, *Şeyh Evhadü'd-Din Hâmid El Kirmanî ve Evhadîyye Hareketi*, S. Ü. Vakfı Yayınları, Konya, 1999, s. 9-10.

İbn Arabi dışında en güvenilir müellif el-Müstevfî¹⁶ ve İbn Şûar¹⁷ babasının adını Ebu'l-Fahr ve ceddinin adını da Ahmed olarak belirtmiş, böylece onun Selçuklu ailesiyle hiçbir bağının olmadığını ortaya koymuşlardır. Sonuç olarak öyle anlaşıyor ki dedesinin adı Ahmed ve babasının lakabı da Ebu'l-Fahr'dır. Buraya kadar zikrettiğimiz bilgileri özetlersek, sonuç olarak şu çıkar: Şeyh Evhadeddin-i Kirmanî 577/1181'de on altı yaşındayken, daha önce de işaret edildiği üzere Kirman'daki siyasi-toplumsal ve ekonomik kriz nedeniyle tek başına veya ailesiyle birlikte vatanını terk etmek zorunda kalmıştır ve Kirman Selçukluları ile hiçbir bağı yoktur. Lakin birçok menâkıbname yazarı gibi, *Menâkıb* müellifi de geleneğe uyarak şeyhinin soyunu, bir padişaha veya ünlü bir aileye dayandırma gayretine girmiş ve I. Turanşah-ı Seşenbehî'ye, Adil lakabı ile tanınan bir sultana nispet ederek onun için büyük bir aile geçmişi yaratmak istemiştir.

Evhadeddin Bağdat'a gittikten sonra fıkıh tahsil etti. Lakin bu onu tatmin etmediği için tasavvuf yolunu seçti. Hayatının bu aşamasında şeyhi Rukneddin-i Sücasî'nin kızı ile evlendi; Amine ve Kemaleddin Abdülkadir Nahçıvanî adlarındaki iki çocuğu bu eşindendir. Amine bir süre Şehabeddin Ömer-i Sühreverdî tarafından eğitildi, ama Anadolu'da bulunan babası çağırdığı için eğitimini kesmek zorunda kaldı. Babasıyla çıktığı bir hac yolculuğunda sırasında Ahlat vezirinin oğlu İmadeddin ile evlendi. Bir süre sonra bazı anlaşmazlıklardan dolayı boşandı ve bir daha da evlenmedi. Babasının yanında kendini ibadet ve seyr ü sülûke verdi. Babasının ölümünü takiben şeyhlik makamına geçerek irşada başladı. *Menâkıb* müellifinin ifadesine göre bu eser yazıldığı zaman Şam'da on yedi zaviyenin şeyhliğini üstlenmiş bulunuyordu.¹⁸ Şeyhülislam olan oğlu Kemaleddin Abdülkadir Nahçıvanî, Sultan Ahmed Celayir döneminde 801/1398'te vefat edince kendisi için büyük bir meclis düzenlendiğinden söz edilir. Mezarının Tebriz'in Surhab Mahallesi'nde Baba Mezid mezarı yanında bulunduğu da söylenmektedir. Ayrıca soyundan gelenlerin arasında kadılık gibi yüksek makamlarda ve ulemeden insanlar bulunduğu kaydedilmektedir.¹⁹ Abdül-

¹⁶ İbn Müstevfî, *a.g.e.*, s. 304.

¹⁷ İbnü Şuar, *a.g.e.*, c. VII, s. 305.

¹⁸ Anonim, *Menâkıb-ı Evhadeddin*, nşr. Firuzanfer, s. 59-64.

¹⁹ Kerbelâî, *a.g.e.*, c. I, s. 60.

kadir'in, Nahçıvanî lakabı, uzun süre Nahçıvan'da yaşadığını göstermektedir, sonraki dönemlerde ise Tebriz'e yerleştiği anlaşıyor. Evhadeddin Anadolu'da bulunurken köle pazarından aldığı bir cariye ile ikinci bir evlilik yapmıştır. Kötü huylu olduğundan sürekli kavgalı olarak yaşadıkları söylenir. Evhadeddin'in bu eşinden Fatma adında bir kızı olmuş ve rivayete göre Evhadeddin'in ölümünün ardından Moğollar Kayseri'yi aldıklarında esir edilmiştir. Kayseri'nin zaptı İbn Bibi tarafından kaydedilmektedir.²⁰ Muineddin Pervane sulh anlaşması göreviyle Hülagü'nün huzuruna gittiği sırada Fatma'nın serbest bırakılması istenmiş, istek kabul edilince de Fatma tekrar Kayseri'ye getirilmiştir. Fatma, Şeyh Şehabeddin İsa'nın müritlerinden Şeyh Emineddin'le evlenmiş ve ondan bir oğlu olmuştur. Ama bu evlatları sekiz yaşına vardığında vefat etmiştir. Evhadüddin'in kızı Fatma'ya Mama ve "Mader (anne) lakabıyla hitap edildiği rivayet edilmiştir.²¹ Muineddin, Aksaray'ın kaydettiğine göre H.657-1259'de Hülagü'nün yanına gittiği²² için Fatma'nın serbest bırakılması da bu senelerde gerçekleşmiş olmalıdır. M. Bayram, Fatma'nın menakıbnamelerde Fatma Ana, Fatma Bacı diye anılan kişi olduğunu ve ahilik teşkilatının kadın kolu olan Baciyan-ı Rum'un lideri olduğunu ileri sürer. Bayram'a göre Fatma ikinci evliliğini Şeyh Nasireddin Mahmud Hoyi yani Ahi Evren ile yapmıştır.²³ Oysa *Menakıb* Fatma'nın Emineddin ile evlendiğini ve ondan sadece sekiz yaşında ölmüş bulunan bir oğlu olduğundan bahseder. Halbuki bu araştırmacının dayandığı *Velâyetnâme*'de bahsedilen Fatma'nın yedi oğlu olduğundan söz edilir.²⁴ Bu da sözü edilen Fatma'ların iki farklı şahsiyet olduğuna ispatlar.

İranlı araştırmacı B. Parizî, *Riyazü'z-Siyahe* adlı bir esere dayanarak Osmanlı Devleti'nin kuruluşunda rolü olan Osman b. Tuğrul'u, Kirman'ın Mahan köyüne bağlayarak Cengiz akınının ardından Anadolu'ya yönel­diğini iddia eder. Bu nedenle Evhadeddin'in de Türk olduğunu ve Türkmenler arasında bulunma isteğiyle Anadolu'ya geldiğini öne sürmüştür.

20 İbn Bibî, *el-Evamirü'l-Alaiyye fi'l-Umuri'l-alaiyye*, nşr. Jale Müttehidin, Pejühışkah-i Ulûm-i İnsani, Tahran, 1390, s. 463-465.

21 Anonim, *Menâkıb-ı Evhadeddin*, nşr. Firuzanfer, s. 68-71-163.

22 Mahmut Kerim Aksarayî, *Müsameret ül-Ahbâr*, nşr. Osman Turan, TTK, 1999, s. 60-61.

23 Bayram, Mikail, *Ahi Evran-Mevlânâ Mücadelesi*, NKM, Konya, 2012, s. 48-49.

24 Bayram, *Şeyh Evhadü'd-Din Hâmid El Kirmuni ve Evhadîyye Hareketi*, s. 42-46.

M. Bayram da zikredilen araştırmacının sunduğu tezi onaylamaktadır ve Gelibolulu Muhyiddin'in yaptığı *Menakıb* tercümesinde yer alan Evhadeddin'in mülemma tarzında yazılmış Türkçe şiirini onun Türk olduğu ispatı için önemli bir delil olarak ortaya koymuştur.²⁵ Zaten mülemma bir şiirin Türkçe olması mümkün değildir, mülemma şiir her mısrası farklı bir dilde yazılmış şiir anlamına geldiğine göre söz konusu şiirin ancak bazı mısraları Türkçedir. O halde bunun Türkçe bir şiir örneği olarak gösterilmesi ve buna istinaden Evhadeddin'in anadilinin Türkçe olduğunu ileri sürmek de mümkün değildir. Evhadeddin'in Arapça şiirlerinin varlığı da unutulmamalıdır. Öte yandan B. Parizi önceki iddiasının tam tersine Evhadeddin'in Farsça şiir söylediğini ve bu durumun onun Fars soylu olduğunu ispat ettiğini ifade eder.

Bizce zikredilen bu görüşler Evhadeddin'in Türk olduğunu ispata yetmez. Zira İbn Havkal (4/10) ve İdrisi (6/12) gibi ünlü coğrafyacılar Kirman halkının Farsça konuştuklarını belirtmişlerdir.²⁶ Öte yandan Berdsir İranlıların yaşadıkları bir yer olmasına rağmen Selçuklu Türk askerleri, özellikle de I. Turaşah döneminden itibaren resmen buraya yerleşmeye başladılar ve bir azınlık teşkil ettiler. Nitekim bu dönemde etnik köken belirlemek çok zordur. Üstelik Evhadeddin'in babasının adı bilinmekle birlikte ailesinin kökeni bizim için belli değildir. İşaret olunduğu gibi Kirman'ın karışıklık içinde bulunduğu bu dönemde halkın önemli bir kesimi can güvenliği için Berdsir'den kaçmayı tercih ediyordu. Sonraki bölümlerde anlatılacağı gibi Evhadüddin de, Câmî'nin kaydına göre H.602-1205 yıllarında Anadolu'ya geçmiştir. Oysa Moğol akını H.617-1220'de gerçekleşmiş, yani Osman Bey bin Tuğrul'un Anadolu'ya gitmesi bu tarihlerde gerçekleşmiştir. Evhadeddin'in Türkçe şiir söylemesine gelince, zikredilen şiirler de onun Türk olduğunu ispatlamaz. Çünkü iki binden fazla Farsça rubaiyatının karşılığında birkaç beyit Türkçe şiirin de bulunması onun etnik kökenini belirlemez. Aslında onun Türkçe bilmesi uzun süre Tebriz

25 Evhadüddin Kirmani, *Divan-i Rubaiyat-i Evhadüddin Kirmani (mukaddime kısmı)*, nşr. Ahmet Ebu Mahbub, s.22-23-31.; Bayram, *Şeyh Evhadü'd-Din Hâmid El Kirmani ve Evhadiyye Hareketi*, s.12-68.; Anonim, *Şeyh Evhadü'd-din Hâmid el-Kirmânî ve Menâkıb-Nâmesi (mukaddime kısmı)*, çev. Mikail Bayram, NKM, İstanbul, 2008, s.24-25.

26 İbn Havkal, *a.g.e.*, s. 272. ; İdrisi, *a.g.e.*, s. 440.

ve Anadolu'da Türkler arasında kalmasından kaynaklanıyor olabilir. Zaten Tebriz şivesi ile Türkçe konuştuğu da kaydedilmektedir.²⁷ Evhadeddin'in sadece Farsça ve Türkçe değil Arapça ve İbranice de bildiğini ve bu dilleri önemseydiğini bir rubaisinden anlayabiliriz:

شش پنج کسی زندگی بازی داند
واندازه کوتاه و درازی داند
از چشمه معرفت کسی آب خورد
کو عبرانی و ترک و تازی داند

Beş altı kişi hayatı oyun bilir,
Onu kısa veya uzun bir ölçü bilir.
Marifet pınarından o kişi su içer ki
İbranice, Türkçe ve Arapça bilir.²⁸

Ayrıca bildiğimiz kadarıyla Evhadeddin'in söylediği şiirler genelde sema ederken gerçekleşmekte idi. Bu nedenle onun sadece Türkmenler arasında bulunması ve buna rağmen Farsça şiir okuması akla yatkın değildir. Zaten *Menâkıb* ve diğer kaynaklarda Evhadeddin'in halife ve müritleri arasında sadece Türkmenler değil muhtelif köken ve soydan gelen kişiler bulunmaktaydı. Anadolu, Büyük Selçuklu hâkimiyeti döneminden itibaren Türkmenlerin yoğunlaştığı bir coğrafya parçası olduğu için Evhadeddin'in müritleri arasında Türkmenlerin de bulunması doğaldır. Bu nedenle Anadolu'yu Türk ve İranlı dervişlerinin rekabet alanı olarak algılamak ve Evhadeddin'i de Türkmen yanlısı olarak tanımlamak doğru olamaz.²⁹ Yeri gelince Evhadeddin'in Anadolu'ya gidişinin nedenleri açıklanacaktır.

Adı ve Doğum Yeri

Evhadeddin-i Kirmani'nin ismine dair kaynaklarda çeşitli kayıtlar bulunmaktadır. *Menâkıb*'ın birçok yerinde eserin yazarı şeyhinin adını Hamid ve doğum yerini de Kirman olarak zikretmiştir. Ayrıca Evhaded-

27 Anonim, *Menâkıb-ı Evhadeddin*, nşr. Firuzanfer, s. 265.

28 Kirmani, *Rubâiler*, nşr. Mehmet Kanar, s. 214.

29 Bayram, *Şeyh Evhadü'd-Din Hâmid El Kirmanî ve Evhadîyye Hareketi*, s. 26.

din'in müstakbel şeyhi Rukneddin-i Sücasî ile ilk tanışmasını anlatırken de Cevaşir'de doğmuş olduğunu ve yine isminin Hamid olduğunu belirtmiştir.³⁰ Evhadeddin kendi rubaisinde de Kirman'a mensup olduğunu anlatır:

با دیده درا و صنع ربّانی بین
و آسایش شیخ اوحد کرمانی بین
تو طالب آب و نانی ای بیچاره
یک روز بروزه باش و سلطانی بین

Gel, gözünle gör Allah'ın yarattıklarını,
Şeyh Evhad-i Kirmani'nin huzurunu gör.
Behey zavallı! Sen ekmek ile su istiyorsun.
Bir gün oruç tut da sultanlığı gör.³¹

Menâkıb'ın bir hikâyesi de Evhadeddin'in Bağdat'ta hocalık yaparken Kirmani nisbesi ile tanınmakta olduğunu kaydeder.³² Hatta kendisine Kirmani nisbesi ile hitap edildiğine dair bir kayıt da vardır: "Yüksek gönüllü ve iç temizliğine sahip Şeyh Evhadeddin-i Kirmani'ye aferin olsun."³³

Evhadeddin'in adıyla ilgili önemli bir diğer kaynak *Fütûhat-i Mekkiyye*'dir. İbn Arabî bu eserde Evhadeddin-i Kirmani'den bir hikâye naklederek adını, Evhadeddin Hamid bin Ebu'l-Fahr el-Kirmani şeklinde zikretmiştir.³⁴ Câmi ve Hüseyin-i Kerbelâi de *Menâkıb*'a dayanarak Hamid adını kullanmışlardır.³⁵ Ayrıca Muhammed Kazvinî, Zekeriya Kazvinî ve Bakuvi bu Evhadeddin'in adını Ebu Hamid Ahmed³⁶ olarak kaydetmişlerdir. Burada Ahmed isim ve Ebu Hamid künye olarak zikredilmiştir. Hulvî ve Kemaleddin Harirî de adını Hamid bin Muhammed olarak belirtmişlerdir.³⁷ Bununla birlikte en

30 Anonim, *Menâkıb-ı Evhadeddin*, nşr. Firuzanfer, s. 29-31; Cevlahan veya Cevlaha nam-ı diğer Cülfa aslında Aras Irmağı'nın kuzeyinde bulunmaktaydı (Strange, a.g.e., çev. Mahmut İrfan, s. 180).

31 Kanar, a.g.e., s. 408.

32 Anonim, *Menâkıb-ı Evhadeddin*, nşr. Firuzanfer, s. 4-5.

33 A.g.e., s. 44.

34 İbn Arabî, a.g.e., c. I, s. 196.

35 Abdurrahman Câmi, *Neḫḫatü'l-Üns*, nşr. Mehdi Tevhidpur, İntişarat-i İlmi, Tahran, 1375, s. 588.; Kerbelâi, a.g.e., c. I, s. 63-68.

36 Kazvinî Zekeriya, a.g.e., s. 248.; el-Bakuvi, a.g.e., s. 29a.

37 Hulvî, a.g.e., s. 347.; Kemaleddin Harirî, a.g.e., s. 32b.

güvenilir müelliflerden biri olarak telakki edilen el-Müstevfî ve ondan esinlenmiş İbn Şuâr ise adını Ebu Hamid Muhammed, doğum yerini de Berdsir şeklinde kaydetmişlerdir. Elbette İbn Şuâr sadece el-Müstevfî'den değil belki Şeyh İmadeddin el-Temimî'den de naklederek aynen Ebu Hamid Muhammed adını zikretmiştir.³⁸ Bu iki kayda göre Evhadeddin'in adı Muhammed ve künyesi Ebu Hamid olarak algılanmıştır. Zikredilen kaynaklardan farklı olarak bir diğer kayda göre de adı "el-Şeyh Evhadeddin Muhammed b. Ebu'l-Fahr Ahmed b. Muhammed el-Kirmanî" olarak zikredilmiştir.³⁹ Evhadeddin'in adıyla ilgili olarak İbn Arabî ve el-Müstevfî kayıtları daha güvenilir görünmektedir. Bu nedenle *Menâkıb* dışında *Fütûhat-i Mekkiye* ve *Rubaiyât*'a dayanarak adının Hamid olmasının daha mantıklı olduğu düşünülmektedir. *Tarih-i Erbil* müellifi tarafından muhtemelen yanlışlıkla (künye şeklinde) Ebu Hamid olarak kaydedilmiştir. Ayrıca *Tarih-i Erbil* müellifi ve İranlı araştırmacı A. Ebu Mahbub'un zikrettiği bir kayda göre Muhammed'in de onun ismi olarak kaydedilmesi bu zatın iki ad taşıdığı anlamına gelmektedir. Lakin muhtemelen *Tarih-i Erbil* müellifi onun iki adlı olduğunu fark etmediği için Ebu Hamid'i künye olarak zikretmiştir.

Lakap, Mahlas ve Künyesi

Muhtelif kaynaklara göre bu sufi şairin Evhad veya Evhadeddin lakabını kullanması, aslında tasavvufa girmesinden sonradır. *Menâkıb*'taki bir hikâyede Evhadeddin'in henüz tasavvufa girmeden önce, kendisine şeyhi tarafından bu lakap ile hitap edilmiş olduğuna dair bir kayıt bulunmaktadır.⁴⁰ Ama bu kayıt galiba yanlıştır; çünkü Evhadeddin'in tasavvufa sülûk ettikten sonra bu lakapla meşhur olması akla daha yakındır. Evhadeddin rubailerinde sadece Evhad (وحد) lakabını kullanmakla birlikte bu lakabın Evhadeddin hali de *Menâkıb*'ın muhtelif hikâyelerinde yer alır.⁴¹ Evhad lakabının bu sufi şair tarafından şiirlerinde sürekli kullanılmış olması, bu lakabın mahlas olduğu anlamına gelmektedir. Burada bir örnek olarak rubai-sinde kullanılan Evhad mahlası gösterilebilir:

38 İbn Müstevfî, *a.g.e.*, s. 304. ; İbn Şeâr, *a.g.e.*, c. VII, s. 305.

39 Kirmanî, *Divan-i Rubaiyât-i Evhadeddin-i Kirmanî* (mukaddime kısmı), nşr. Ahmed Ebu Mahbub, s. 42.

40 Anonim, *Menâkıb-i Evhadeddin*, nşr. Firuzanfer, s. 8-12.

41 *A.g.e.*, s. 1.

اود دیدی که هر چ دیدی هیچست
وان جمله که گفتی و شنیدی
در گرد جهان بسی دودی هیچست
واین نغز که در گوشه خریدی هیچست⁴²

Rubaiyât ve Menâkıb dışındaki bazı kaynaklarda da bu sufi şair, Evha-
deddin lakabıyla zikredilmiştir. Bu kaynaklar şunlardır: *Risale Der Menâkıb-ı*
Hudavendgâr,⁴³ *Mucmel-i Fasihi*,⁴⁴ *Heft İklim*,⁴⁵ *Şaddi'l-İzâr*,⁴⁶ *Tarih-i Güzide*,⁴⁷
Şiraz-nâme,⁴⁸ *Menâkıbü'l-Ârifin*,⁴⁹ *Kamus-i Âlâm*,⁵⁰ *Habibüs'-Siyer*,⁵¹ *Hediyye-*
tü'l-Ârifin,⁵² *Mecmaü'l-Füseha*,⁵³ *Tezkiretü's-Şüarâ*,⁵⁴ *Lemezât*,⁵⁵ *Telhisü'l-Âsar ve*
Acayibi'l-Meliki'l-kahhar,⁵⁶ *Mecalisü'n-Nefâis*,⁵⁷ *Nefahatü'l-üns*,⁵⁸ *Fütûhat-i Mek-*
kiye,⁵⁹ *Tibyanî'l-Vesâil*,⁶⁰ *Riyazü'l-Ârifin*,⁶¹ *Âsarü'l-Bilad ve Ahbarü'l-İbad*,⁶²

42 Kirmani, *Rubailer*, nşr. Mehmet Kanar, s. 115.

43 Freyduñ Sipehsalar, *Risale Der Menâkıb-ı Hudavendgâr*, nşr. Muhammed Ali Muvahhid, Neşr-i Karnâme, Tahran, 1391, s. 25.

44 Fasihi-i Havfi, *Mucmel-i Fasihi*, nşr. Seyyid Muhsin Nâci-yi Nasir Aba'dî, c. II, İntişarat-i Esatir, , Tahran, 1386, s. 770-790.

45 Emin Ahmed Razi, *Heft İklim*, nşr. Seyyid Muhammed Riza Tahiri, c. I, İntişarat-i Suruş, Tahran, 1378, s. 283.

46 Muineddin Cüneyd-i Şirazi, *Şaddi'l-İzâr ft Hattü'l-levzâr*, nşr. Muhammed Kazvini, Neşr-i Meclis, Tahran, H. 1328, s. 310.

47 Müstevfi, *Tarih-i Güzide*, s. 667.

48 Zerküb-ı Şirazi, *a.g.e.*, s. 59-119.

49 Ahmed Eflâki, *Menâkıbü'l-Ârifin*, nşr. Tahsin Yazıcı, c. I-II, TTK Ankara, 1976, s. 439-616.

50 Şemseddin Sami, *Kamus-i Âlâm*, c. II, Bab-i Ali, İstanbul, 1889, s. 1065.

51 Hondmir, *a.g.e.*, c. III, s. 116.

52 İsmail Paşa el-Bağdadi, *Hediyyetü'l-Ârifin*, c. I, Maarif Matbaası, İstanbul, 1951, s. 228.

53 Rıza Kulihan Hidayet, *Mecmaü'l-Füseha*, nşr. Mezhahir Musaffa, c. I, İntişarat-i Emirkebir, Tahran, 1382, s. 332.

54 Devletşah, *Tezkiretü's-Şüara*, nşr. Edvard Brown, Beril, Liden, 1900, s. 98.

55 Hulvi, *a.g.e.*, s. 347.

56 el-Bakuvi, *a.g.e.*, s. 29a.

57 Alişir Nevai, *Mecalisü'n-Nefâis*, nşr. Ali Asgar Hikmet, Neşr-i Bank-i Milli-yi İran, Tahran, H. 1323, s. 318.

58 Câmi, *Nefehatü'l-Üns*, s. 588.

59 İbn Arabî, *a.g.e.*, c. I, s. 196.

60 Kemaleddin Hariri, *a.g.e.*, s. 32b.

61 Rıza Kulihan Hidayet, *Tezkire-yi Riyazü'l-Ârifin*, nşr. Ebu'l-Kasım Radfer, Neşr-i Pejuhişgah-i Ulûm-i İnsani, Tahran, 1388, s. 50-57.

62 Kazvini Zekeriya, *a.g.e.*, s. 248.

Mecmai'l-Âdâb fî Mu'cemü'l-el Kâb,⁶³ *Arafatü'l-Âşikin*⁶⁴ ve *Riyazu's-Şüara*.⁶⁵ Evhad lakabını zikreden kaynaklar ise şunlardır: *el-Havadisü'l-Câmîâ*,⁶⁶ *Tarihu'l-İslâm*⁶⁷ ve *Mecmaü'l-Fetava*.⁶⁸ Bazı kaynaklar her iki unvanı da kullanmışlardır: *Makalat-i Şems*.⁶⁹ Bazı kaynaklar da Evhadeddin ve Evhadî lakabını unvan olarak kaydetmişlerdir: *Ravzati'l-Cinan ve Cennâti'l-Cinan*⁷⁰ ve *Reyhaneltu'l-Edeb*⁷¹ o gruptaki eserlerdendir. Evhadeddin bu lakaplar dışında Alemlü'l-Hüda (علم الهدى) lakabının kullanılmasından çok hoşlanırmış.⁷² *Menâkıb* ve *Rubaiyât*'ta Evhadeddin'in künyesi ile ilgili hiçbir kayda rastlanılmamaktadır. Ama Ebu Hamid künye olarak *Tarih-i Erbil*,⁷³ *Tarihu'l-İslâm*,⁷⁴ *Asari'l-Bilâd*,⁷⁵ *Telhisü'l-Âsar*,⁷⁶ *Mecmaü'l-Füseha*,⁷⁷ *Hediyetü'l-Ârifin*,⁷⁸ *Riyazü'l-Ârifin*,⁷⁹ *Arafatü'l-Âşikin*⁸⁰ ve *Riyazu's-Şüara*⁸¹ gibi kaynaklarda zikredilmektedir. Bununla birlikte Rûz-i Ruşen,⁸² Ebu'l-Mehamid ve Lemezât⁸³ Ebu'l-Uşşak künyesini kaydetmişlerdir. Ama söylendiği gibi Ebu Hamid künyesi kaynaklar tarafından kullanılan yanlış bir kayıttır. Çünkü Evhadeddin'in iki

63 İbnü'l-Fuvelî, *Mecmai'l-Âdâb fî Mu'cemü'l-elkâb*, nşr. Muhammed el-Kazim, c. III, Vizaret-i Ferheng ve Irşad-i İslamî, Tahran, 1374, s. 55.

64 Takiyyeddin Muhammed Evhadî-yi Hüseyini, *Arafatü'l-Âşikin*, c. I, nşr. Zebihullah Sahibkâr, Miras-ı Mektup, Tahran, 1389, s. 369.

65 Ali Kuli Valeh-i Dagistani, *Tezkire-yi Riyazu's-Şüara*, c. I, nşr. Seyyid Muhsin Naci-yi Nasrâbâdi, İntişarat-i Esatir, Tahran, 1384, s. 141.

66 İbnü'l-Fuvelî, *el-Hevadis*, nşr. Beşar Avad, el-Matbaatü'l-Şeriat, Kûm, 1384, s. 101.

67 Zehebi, *Tarihu'l-İslâm*, c. XIV, s. 171.

68 Ahmed b. et-Teymiyye, *Mecmaü'l-Fetava*, nşr. Abdurrahman b. Muhammed b. Kasım, c. II, Vizaretü's-Şüunü'l-İslamiyye, Mekke, 1425, s. 58.

69 Şems-i Tebrizi, *Makalat-i Şems*, nşr. Cafer Müderrisi Sadiki, Neşr-i Merkez, Tahran, 1373, s. 36-53-76-164.

70 Kerbelâi, a.g.e., c. I, s. 61.

71 Müderrisi, a.g.e., c. I, s. 201.

72 İbn Müstevfî, a.g.e., s. 304-305.

73 A.g.e., s. 305.

74 Zehebi, *Tarihu'l-İslâm*, XIV, s. 171.

75 Kazvini Zekeriyâ, a.g.e., s. 248.

76 el-Bakuvî, a.g.e., s. 29a.

77 Hidayet, *Mecmaü'l-Füseha*, c. I, s. 332.

78 İsmail Paşa el-Bağdadi, a.g.e., c. I, s. 228.

79 Hidayet, *Tezkire-yi Riyazü'l-Ârifin*, s. 57.

80 Evhadî-yi Hüseyini, a.g.e., s. 369.

81 Valeh-i Dagistani, a.g.e., s. 141.

82 Muhammed Muzaffer (Mevlevî), *Rûz-i Ruşen*, nşr. Muhammed Hüseyin Ruknzade-yi Ademiyet, İntişarat-i Kitabhane-yi Razi, Tahran, H. 1343, s. 92.

83 Hulvî, a.g.e., s. 347.

adı (Hamid ve Muhammed) olduğu için bazı kaynaklar Hamid'i künye olarak kullanmışlardır.

ÇEVRESİ, ÖĞRENİMİ VE YETİŞMESİ

Daha önce bahsedildiği gibi Şeyh Evhadeddin on altı yaşında Kirman'dan çıktı. Lakin tahsil durumu ve hangi bilimlerde eğitim aldığı belirsizdir. Sadece *Menâkıb*'da geçen bir bahiste, Kirman'ı terk edip Bağdat'a gittiğinde, geleceği hakkında düşünürken, kendisinin herhangi bir meslekte beceri sahibi olmadığını itiraf ederek kendi ağzından tahsil durumunu şöyle anlatmıştır:

Benim ikna edecek bir yönüm ve ilgilendirecek bir mesleğim yok, geçimimi sağlayacak ve üstesinden gelecek bir iş elde etmem gerekir... Mesleklerin en üstün ve önemlisi ilimdir, ondan daha güzel bir meslek olamaz, daha önce az çok bir şeyler öğrendim; medreseye gidip ilim öğreniyim ve ilim talep edeyim.

Böylece Irak'ta eğitim görmeye karar verir ve orada *Miftah*'la karşılaşır.⁸⁴ *Miftah*, Şafii fikhî üzerine Taberistan ehlinde el-Kâs adıyla meşhur Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Ebi Ahmed el-Taberî (ö. 947/1540) tarafından yazılmıştır.⁸⁵ Bu eserin Evhadeddin tarafından okunması Şafii bir medresede eğitim aldığı anlamına gelmektedir. Ayrıca onun en başta fıkıhla ilgilenmesi ve *Miftah* gibi Arapça bir eserle uğraşması Kirman'da ilmi eğitim almış olduğunu ve Arapçaya aşinalığını göstermektedir. Daha önce bahsedildiği gibi İranşah'ın ölümünden sonra Arslan b. Kirmanşah (495-537/1102-1143) ve oğlu Melik Muhammed (538-551/1144-1156) zamanında, hatta Tuğrulşah dönemine kadar toplumda (İsmaili karşıtı) bir dini-siyasi birlik sağlanması ve Hanefî medreselerinin kurulması için gerek devlet, gerekse zenginler tarafından çeşitli vakıflar kurulmuştur. Hatta devlet bazı fikhî eserlerin okunması için maddi teşvikler sağlamıştır. Gerçi bu dönemde Kirman'da Şafii medreselerinin faaliyetlerinden bahseden hiçbir kaynağa rastlanılma-

84 Anonim, *Menâkıb-ı Evhadeddin*, nşr. Firuzanfer, s. 2.

85 Şemseddin Ahmed b. Hallikan, *Vefeyatü'l-Ayan*, nşr. İhsan Abbas, Daru Sadir, c. I, Beyrut, 1968, s. 68.

miş olsa da Şafii ve Hanefilerin çoğunlukta olduğu Berdsir’de Şafii medreselerinin bulunmuş olmalıdır. Evhadeddin’in de burada yaşamış olduğu süre içinde bu medreselerden eğitim almış olduğu anlaşılmaktadır. Lakin Bağdat’ta genç yaşta medreseye girebilmiş olması da önceden elde ettiği tecrübeye bağlı olmalıdır. Evhadeddin henüz kendi memleketindeyken, medreselerin devlet ve zenginler tarafından maddi ve manevi olarak desteklendiğini çok iyi biliyordu. Ayrıca Bağdat gibi bir ilim merkezine geldiğinde Nizamiye medreselerinin bu konuda ne kadar üstün konumda olduğunu anlamakla birlikte, bu şehrin yabancı ve kimsesiz olduğundan ve dini ilimlere aşinalığı nedeniyle kendisine en uygun yol olarak medreseye sığınmayı seçmiş olmalıdır. Elbette Kirman Selçukluları döneminde Hancı medreselerine ağırlık verildiği ve Evhadeddin de Kirman’ı 16 yaşlarında terk ettiği için Berdsir’de yaptığı eğitimin o kadar de ileri seviyede olmadığını tahmin edilebilir. Ama Bağdat’a gider gitmez eğitime ilgi göstermesi, Evhadeddin’in önceden ilimle uğraştığının bir işareti. İbn Cübeyr’in vermiş olduğu bilgilere dayanarak, o sıralarda Bağdat’taki sayısı otuza ulaşan Nizamiye medresesi ile şehirdeki medrese hocalarıyla müritlerinin durumları hakkında bilgi sahibi olabiliriz.⁸⁶

86 İbn Cübeyr, *Rihlatu İbn-i Cübeyr*, Daru Beyrut, Beyrut, 1968, s. 205.

EVHADEDDİN-İ KİRMANİ

TASAVVUF YOLUNDA

Bağdat'ta fıkıh eğitimi alarak müderrislik makamına kadar yükselmiş olan Evhadeddin-i Kirmani, bu eğitimden sonra, tasavvufa ilgi göstererek bu yola adım atmıştır. Sühreverdi tarikatının Ebheri şubesinin ikinci halkası olan Rukneddin-i Sücasî ile tanışarak bu tarikata katılmış, ardından da halifelik makamına kadar yükselmiştir. Bu sufi şairin tasavvufa katılma süreci ve Sühreverdi tarikatı ile ilişkisi tasavvufi kişiliği ve statüsünü anlamak açısından çok önemlidir.

BAĞDAT'A GİDİŞ VE ŞEYH RUKNEDDİN-İ SÜCASÎ İLE KARŞILAŞMA

Daha önce bahsedildiği üzere Evhadeddin-i Kirmani, Bağdat'a geldiğinde önce geçimini sağlamak ardından da geleceğinin temini için bir meslek edinme düşüncesindeydi. Evhadeddin'in 1166-1167 yıllarında doğduğu rivayet edildiğine ve 16 yaşlarında Kirman'dan çıktığı bilindiğine göre muhtemelen 1182-1183 yıllarında Bağdat'a varmış olmalıdır. Hemen bir medreseye girip dini eğitim almaya başlamıştır. Yüksek zekâsından dolayı *Miftah* eserini kısa sürede öğrenmiş, *muîd*lik makamına yükselmiş ve hızla şöhret sahibi olmuştur. Hakkakiye (حکاکیه) medresesinde bir müderrisinin ölümü üzerine onun yerine geçerek müderris olmasıyla şöhreti daha da büyümüştür.¹ Dihhuda sözlüğünde *muîd* kelimesi aslında iade etmek, tekrarlamak ve bir işi iade etmek vs. anlamlarına gelmekle birlikte bu terim dersin şeyh tarafından tamamlamasından sonra dersi tekrarlayan kişiye denilmektedir.² *Kamus-ı Türki* eserinde de "Dersi tekrarlayan talebe veya müderris yardımcısı"³ *Ferhengi Muin* sözlüğünde ise "bir işi tekrarlayan veya öğrencilere ders tekrarı yapan öğretmen" anlamında kullanılmıştır.⁴ Celaleddin Hümaî, Nizamiye medreselerinde, *muîd*'in statüsünü şöyle

1 Anonim, *Menâkıb-ı Evhadeddin*, nşr. Firuzanfer, s. 2.

2 Ali Ekber Dihhuda, *Luğat-nâme*, XIV, İntişarat-i Dihhuda, Tahran, 1377, s. 21198.

3 Samî, *a.g.e.*, c. II, s. 1378.

4 Muhammed Muin, *Ferheng-i Farî*, c. IV, İntişarat-i Emirkebir, Tahran, 1388, s. 4247.

anlatır: “Hocalık makamı bütün makamlardan yüksek olmakla birlikte, hocalar saray tarafından atanmaktaydı ve her hocanın birkaç *muîd*’i vardı. Bazıları da vaiz olarak belirli zamanlarda vaaz ve tebliğle uğraşıyordu.”⁵

Muîd kelimesi Hz. Muhammed zamanından bu yana kullanılmaktaydı ancak profesyonel anlamda Nizamiye medreseleriyle birlikte kullanılmaya başlandı. *Muîd*ler daha yüksek seviyedeki zeki öğrenciler arasından seçiliyordu.⁶ Ama Evhadeddin Hakkakiye medresesinde hoca bulunmadığı için *mûîd* olduğu halde fiilen müderrislik yapıyordu. Ama bu kadar yükselmesine rağmen bir süre sonra görevini bırakarak tasavvufa yöneldiği görülmektedir. Firuzanfer, müderrislik makamına ilişkin değerlendirmesinde bu makama ulaşabilmenin en az on bir yıl süreceğini söylemiş ve ayrıca otuz yedinci hikâyeye dayanarak Evhadeddin’in Fakih-i Zahid-i Tebrizi (ö. 592/1196) ile mülakatını göz önüne alarak bu kadar kısa bir zamanda müderris olmasının, sonra da tasavvufa sülûk edip şeyhlik makamına yükselişini ve Fakih-i Zahid ile onun ölümünden yani 1596’dan önce buluşmasını zaman açısından mantıklı bulmamaktadır.⁷ Elbette *muîd*lik makamına ulaşmak için herhangi bir zaman sınırlaması koymak doğru değildir; zira yetenekli ve zeki öğrenciler hızla *muîd* olabiliyorlardı. Medreselerde hoca eksikliği olduğu zamanlarda da bu *muîd*lerden bazıları müderrislik kürsüsünde oturmuşlardı.⁸ Evhadeddin de zekâsı ve kavrayışı sebebiyle kısa sürede bu makama, ardından da müderrislik makamına yükselmiş olmalıdır. *Menâkıb* müellifinin Evhadeddin’in Hakkakiye medresesindeki *muîd* olduğuna dair iddiası, Firuzanfer’in söylediği gibi dönemin medrese listesinde bu medresenin adı kayıtlı olmadığı için doğru olmayabilir.⁹ Ama yine *Menâkıb* müellifinin medresenin adını yanlış kaydetmiş olması ihtimali de göz önüne alınarak Evhadeddin’in kısa bir sürede bu makama yükselmiş bulunma ihtimali vardır. Bu nedenle Firuzanfer’in zaman konusunda ortaya koyduğu problem aslında Evhadeddin’in Kirman’dan ayrılış tarihiyle alakalıdır. Zira bu araştırmacı Evhadeddin’in

5 Hümaî, a.g.e., s. 132.

6 Sâmî Es-Sakkar, “Muîd,” D/İ, XXXI, D/İ, İstanbul, 2006, s. 86.

7 Anonim, *Menâkıb-ı Evhadeddin (mukaddime)*, nşr. Firuzanfer, s. 13.

8 Es-Sakkar, a. g. m., s. 86.

9 Anonim, *Menâkıb-ı Evhadeddin (mukaddime)*, nşr. Firuzanfer, s. 14-15.

Kirman'dan ayrılışını Melik Dinâr'ın Kirman'a geliş tarihine (581/1185) dayandırarak¹⁰ yanlış değerlendirmiştir. Halbuki daha önce söylenildiği gibi Evhadeddin'in Kirman'dan çıkışı 577/1181 yılına denk geldiğinden, onun bu tarihten, Şeyh Zahid'in ölüm tarihine kadarki on beş yıllık süre içinde eğitim ve tasavvuf alanında gelmiş olduğu seviye mantık dışı değildir. Öte yandan Evhadeddin fıkıh alanında yüksek seviyede bir eğitim almıştır. Çünkü gelecek kısımda ayrıntılı olarak anlatacağımız üzere Sühreverdi tarikatının Ebheriyye kolundaki kurucusu Kutbeddin-i Ebheri ile tarikatın ikinci halkası Rukneddin-i Sücasî de fakih yani fıkıh bilginleri idiler. Yani Evhadeddin'in, Sücasî tarafından halife olarak seçilmiş olmasında, medresedeki mükemmel kariyerinin de önemli bir faktör olduğu anlaşılmaktadır. Evhadeddin'in bulunduğu dönemde medreselerdeki hoca ve müritler medreselerin mevki ve seviyesine göre maaş almaktaydı; her medrese kendi durumuna göre bağımsız olarak maaş ödüyordu.¹¹ Hakkakiye medresesinin ciddi bir şöhreti bulunmadığı için buradaki hocaların diğer şöhretli medreselerdeki meslektaşları kadar yüksek maaş almadıkları akla yakın düşer. Oysa *Menâkıb* müellifi, Evhadeddin'in durumunu mübalağalı bir biçimde şöyle anlatır: "İşi o kadar ilerliyor ki medresede *muîd* olur ve maddiyattan ne varsa mal, elbise ve binecek ona açılmakla birlikte şehirde şöhret kazanır."¹² Ama kazanmış olduğu mevkiye rağmen Evhadeddin'in çok da memnun olmadığı anlaşılmaktadır. Belki de aslında ilgisini fıkıh değil tasavvuf çektiğinden dolayı medreseyi terk etmiş ve diğer birçok fakih ve felsefeci gibi tasavvufa yönelmiş olabilir. *Menâkıb'ta* Evhadeddin'in tasavvuf hakkındaki düşünceleri şöyle anlatılır: "Bütün bilim ve mesleklerin efdalı [tercih edileni] olmakla birlikte şu ana kadar uğraştığım işin en düşük seviyesi fakihlik, ortası müderrislik ve üstü de kadılıktır ki bu yolda daha öncekiler gibi özen gösterirsem bu makamlara varırım."¹³

Evhadeddin'in bu sözlerinden kendisinin fakihlik aşamasından geçtiği ve *muîdlik* seviyesinde olduğu anlaşılmaktadır. Henüz tam anlamıyla müderrislik mevkiine erişmemiştir, çünkü Hakkakiye medresesinin

10 A.g.e., (*mukaddime*), s. 12.

11 Es-Sakkar, a. g. m., s. 87.

12 Anonim, *Menâkıb-ı Evhadeddin*, nşr. Bediuz'zaman Firuzanfer, s. 2.

13 A.g.e., s. 2-3.

müderresinin ölümü nedeniyle oraya müderres olarak tayin edildiği yani bir nevi müderres yardımcısı konumunda bulunduğu anlaşılmaktadır. Medreseden ayrılarak tasavvufa adım atmış olan Evhadeddin-i Kirmani'nin bu yolda ilk deneyimi *şühüd* ve *mükaşefe* makamına ermek ve bu yolda da riyazet ve çile yöntemlerini tecrübe etmektir. Ama bu istikamette bir sonuca varmadığı için yolu başka bir yöntemde bulur. Bu nedenle tek başına ihram yaparak hac yolculuğuna hazırlanır; ama kişisel tasavvuf hayatının bu evresinde galiba bir moral krizine maruz olduğu için herkes tarafından mecnun sanılır hatta onu taşlamaya kalkışır. Evhadeddin'in durumuna Derece Hankâhı'ndan şahit olan Şeyh Sücasî, yanına davet etmek için müridi Şücaeddin Ebherî'yi ona gönderir. Evhadeddin bu davete uyarak Şeyh Sücasî ile görüşür, ardından da ısrarı üzerine hankâhına katılarak merasimle hırka giyer.¹⁴ Altı-yedi yıllık bir halvetin ardından Evhadeddin-i Kirmani'nin riyazet ve çile hakkındaki düşüncesi değişir ve bu tür tecrübelerin gereksiz olduğu kanısına varır ve Sücasî'nin hankâhından ayrılıp Dezpul Şehri'ne gider. Orada bir medreseye yerleşir. Bir süre sonra Ebu'l-âsaf adında bir elçi gelip Şeyh Sücasî'nin yanına dönmesi hususunda tavsiyelerde bulunur. Evhadeddin elçinin sözlerinden etkilenerek tekrar Bağdat'a döner.¹⁵ M. Weischer onun Sücasî'nin müridi zümresine katılma tarihini 1181-1182 yılları olarak zikreder;¹⁶ halbuki Evhadeddin 1182-1183 yıllarında Bağdat'a daha yeni gelmiş, bu tarihten sonra da birkaç sene eğitimle meşgul olmuştur. Tasavvufa sülûk tarihi ve Sücasî'nin müridi olması zikredilen tarihten birkaç sene sonra gerçekleşmiştir.

SÜHREVERDİYYE TARİKATINA GİRİŞ

Evhadeddin-i Kirmani'nin Bağdat'a dönüp de tekrar Şeyh Sücasî'nin müritleri arasında yer alması, aslında Sühreverdi tarikatının Ebheriyye koluna girişinin başlangıcı olmuştur. Sühreverdi tarikatının ilk mensubu Şeyh Necibeddin-i Sühreverdi ünlü bir fakih, hadisçi ve sufi olarak 12. yüzyılda yaşamıştır. *Tabakâktü Hırkatî's-Sûfiyye* ve *İkdü'l-cüman* müellifi Ebu'l-Ferec el-Vâsıtî, Ebu'n-Necib Sühreverdi'yi bu tarikatın kurucusu olarak tanıtmakta-

¹⁴ A.g.e., s. 3-7.

¹⁵ A.g.e., s. 8-10.

¹⁶ Bernd Manuel Weischer, "Som Mystical Quatrains Of Awduddin Kirmani," *JOTS*, c. 188, 1994, p. 323.

dır.¹⁷ Bununla birlikte Sühreverdîye tarikatının Ebheriyye kolunun ilk mensubu Necibeddin'in baş halifesi Kutbeddin-i Ebherî'dir.¹⁸ Kemaleddin Harirî de (ö. 1882) tarikatlara dair önemli eserinde Ebheriyye tarikatını bağımsız bir tarikat olarak tanıtır ve Hulvî'nin verdiği bilgileri ortaya koyarak onu tarikat silsilesinde baş halife olarak Necibeddin-i Sühreverdî'den sonra zikreder.¹⁹ Diğer yandan da Necibeddin-i Sühreverdî'den sonra yeğeni Şehabeddin Ömer-i Sühreverdî de yine Sühreverdî adıyla yeni bir kol oluşturmuştur. Bu iki kol birbirlerinden ayrı olarak biri Ebheriyye diğeri Sühreverdîye diye anılmaktadır. Ancak asıl göz ardı edilmemesi gereken husus, bu iki kolun da Sühreverdîye tarikatına bağlı olduğudur. Bu tarikattan ayrılan çeşitli şube ve kollar zaman içinde Irak, İran ve Anadolu gibi bölgelerde, sosyal

17 İbn Hallikan, *a.g.e.*, c. III, s. 204.; Zehebi, *Tarihu'l-İslam*, c. XII, s. 300; Ebu Muhamme Abdullah Yafî, *Miratü'l-Cinân ve İhratü'l-Yekzân*, nşr. Halil Mansur, c. III, Dâru'l-kütübî'l-ilmiyye, Beyrut, 1997, s. 280.; İbn Kadî Şühbetü'd-Dîmaşkî, *Tabakatü's-Şafiyye*, nşr. el-Hafız Abilazim Han, c. II, Dayretü'l-Maraif-i Osmaniye, Hint, 1979, s. 10.; Câmî, *Nefehatü'l-Üns*, s. 417.; İbn İmad, *Şezeratü'z-Zehep*, nşr. Abdülkadir el-Arnâvut, c. VI, Daru ibn Kesir, Beyrut, 1991, s. 346.; İbn Kesir, *el-Bidaye ve'n-Nihaye*, nşr. Abdullah b. Abdî'l-Muhsin el-Türkî, c. XVI, Hicr, 1998, s. 427.; İbnü'l-Adim, *Buğyetü't-Talep fî Tarih-i Halep*, nşr. Süheyl Zekar, Dâru'l-fikir, c. X, Beyrut, 1988, s. 4640.; Selaheddin Halil es-Safedî, *el-Vafl bi'l-Vecfayât*, nşr. Ahmed el-Arnâvut, c. XIX, Dâru'l-lhya el-Türasî-Arabî, Beyrut, 2000, s. 33). Ziyaeddin Sühreverdî lakabıyla tanınmaktadır. Künyesi Ebu Necib'tir. 490/1097 yılında Zencan iline bağlı Sühreverd şehrinde doğmuş; bazı kaynaklarda Tamimî, Kureysî ve Bakrî nesebiyle adı geçmektedir. (Şemseddin Muhammed Zehebi, *Siyeru Alam'in-Nübeld*, nşr. Şüayp el-Arnâvut, c. XX, Muassisetü'r-Risale, Beyrut, 1985, s. 475-476.; Muhammed b. Said b. Debisî, *el-Muhtasarü'l-Mühtacün İleyh Men Tarih-i İbn Debisî*, nşr. İbn Kaymaz Zehebi, c. XV, el-kütübü'l-ilmiyye, Beyrut, 1997, s. 279.; İbn Asakir, *Tarih-i Medine-i Dimaşk*, nşr. Abdurrahman b. Nafî, c. XXXIX, Dâru'l-fikir, Beyrut, 1415, s. 412.; Zehebi, *Tarihu'l-İslam*, c. XII, s. 301.) Ebu Necib ilk tahsilini Sühreverd'den yaptıktan sonra 17 yaşında Bağdat'ta Nizamiye medresesinde büyük ulema nezdinde tahsiline devam etti. İlim tahsili ardından 25 yaşında amcası Veciheddin Sühreverdî ve Ahmed Gazalî vasıtasıyla tasavvufî sülûk etti. (Semânî, *el-Ensab*, nşr. Abdillâh Ömer el-Barudî, c. III, Dâru'l-cinan, Beyrut, 1988, s. 34.; Bkz: F Sobieroj, "al-SUHRAWARDI, EBU'L-NAJIB," EOL, c. IX, Liden, 1997, p. 778.) Ebu Necib dönemin sultanları ve halifesi nezdinde saygı ve nüfuza sahiptir. İki sene boyunca (1150-1152) Nizamiye medresesinde müderrislik makamında fıkıh ve hadis dersleri verdi ve sonunda Halife el-Muktafi tarafından dışlandı ve hatta bir süre hapse atılıp kırbaçlandı; ardından da Suriye'ye doğru yola çıktı, ama tekrar Irak'a geri döndü ve vefat etikten sonra 563/1168 yılında kendi medresesinde gömüldü. (İbn Hallikan, *a.g.e.*, c. III, s. 204.; Ebu'l-Ferec b. Cevzî, *el-Müntazam*, nşr. Muhammed Abdülkadir, c. XVIII, Dâru'l-kütübî'l-ilmiyye, Beyrut, 1992, s. 82-84.) O birçok eserin müellifi olarak *Adabü'l-Müridin* gibi eser tasavvuf alanında onun tarafından telif edilmiştir. Ebu Necib tarikat kurucusu olarak Şehabeddin Sühreverdî, Ammar Yasir, Ruzbehanî Mısri ve Kutbettin-i Ebherî (Hulvî, *a.g.e.*, s. 317.) gibi sufiler onun dört ünlü halifesi telakki edilmektedir. Sühreverdîye tarikatından ayrılan birçok kol İran, Hindistan ve Anadolu tarihinde büyük öneme haizdir. Sühreverdîye, Ebheriyye ve Kübreviyye o cümledendir. Bkz: Reşat Öngören, "Sühreverdîye," *DİA*, XXXVIII, DİA, İstanbul, 2010, s. 42.

18 Anonim,, *Menâkıb-ı Evhadeddin*, nşr. Firuzanfer, s. 56-59.

19 Hulvî, *a.g.e.*, s. 320.; Kemaleddin Harirî, *a.g.e.*, s. 322-323.

ve kültürel olarak büyük bir etki yaratmışlardır. Kutbeddin-i Ebherî, Şeyh Necibeddin'den sonra Sühreverdi tarikatının Ebheriyye kolunun önderi ve ilk halkası olur; ondan sonra halifesi Rukneddin-i Sücasî, ardından da Evhadeddin-i Kirmani, Şehabeddin-i Eherî ve Şemseddin-i Tebrizî gibi halifeleri İran ve Anadolu'da büyük etkiler ve izler bırakmışlar. Bu nedenle Sühreverdi tarikatının ilk halkası olan Ebheri tarikatının, Evhadeddin'e ulaştığını görmek gerekir. Sühreverdi tarikatının ikinci kolu Sühreverdilik (Şehabeddin Sühreverdi'ye mensup) ve üçüncüsü de Kübrevilik (Necmeddin-i Kübrâ'ya mensup) unvanıyla tanınmaktadır.

EVHADEDDİN-İ KİRMANİ VE SÜHREVERDİLİĞİN EBHERİYYE KOLU

Sühreverdi tarikatının Ebheriyye kolunun birçok hırka silsilesinde, Necibeddin-i Sühreverdi'den sonra Kutbeddin-i Ebherî'nin adı geçmektedir. Evhadeddin-i Kirmani, şeyhi Rukneddin-i Sücasî vasıtasıyla bu kolun üçüncü halkası statüsünde yer almaktadır. Bununla birlikte Evhadeddin-i Kirmani Anadolu'da kurmuş olduğu tarikatın şeyhi olarak Ebheriyye kolunun bir şubesi olarak telakki edilmektedir. Ebheriyye kolundan ayrılan çeşitli kolların Anadolu ve İran tarihinde büyük etkileri olmuştur. Bu itibarla bu kolun değerlendirilmesi büyük önem taşımaktadır.

Kutbeddin Ebu'r-Reşid Ahmed b. Ebi Abdillah Muhammed b. Ebi'l- Kasım Abdillah el-Ebherî²⁰

Kutbeddin bir sufi ve muhaddis olarak, Necibeddin-i Sühreverdi tarafından baş halife seçildi ve Sühreverdi tarikatının ikinci halkası oldu. Bazı müellifler Kutbeddin lakabı dışında *el-Hafifi* lakabını eklemişlerdir.²¹ Kerbelâi de adını Kutbeddin-i Ebherî ve künyesini Ebîbeker olarak zikreder.²² Osmanzade, Kemaleddin Harirî ve Muhammed Cemaleddin el-Hulvî'nin adını Ebîbeker b. Ahmed b. Muhammed el-Ebherî, künyesini de Ebu Reşid olarak zikretmişlerdir.²³ El-Ebherî, Zencan vilayetine ait Ebher kentinde

20 İbnü'l-Fuvelî, *Mecmai'l-Âdâb fî Mu'cemü'l-elkâb*, c. III, s. 360-361.

21 İbn Debisi, *el-Muhtasarü'l-Mühtacün İleyh Men Tarih-i İbn Debisi*, nşr. Mustafa Cevad, c. I, Metbaa'tü'z-Zeman, Bağdad, s. 207; es-Safedi, *a.g.e.*, c. VIII, s. 54.

22 Kerbelâi, *a.g.e.*, c. I, s. 250-474.

23 Hulvî, *a.g.e.*, s. 327; Osmanzade, *Sefîne-yi Evliya*, Muhammed Akkuş, c. II, Kitab Evi, İstanbul, 2006, s. 431; Kemaleddin Harirî, *a.g.e.*, s. 32a.

doğdu; ama doğum tarihi ile ilgili kesin bir kayıt yoktur. Bazı kaynaklara göre H. 500'de doğmuştur.²⁴ Ebher Şehri, Kazvin, Zencan ve Hemedan'ın ortasında yer alır ve buradan Maliki ve Şafii mezhebine bağlı pek çok büyük ulema, fakih, edip muhaddis ve sufi çıkmıştır.²⁵ *Tibyani'l-vesail* müellifi-nin anlattığına göre; Ebherî Merağa'da yetişmiş ardından da Semerkand ulemasından eğitim aldıktan sonra da Bağdat'a gitmiş²⁶ ve burada fıkıh ve hadis üzerine tahsil yaparak fakihlik ve muhaddislik makamına yükselmiştir. Ayrıca Bağdat'ta Zahir el-Şehami'den de hadis dersi aldığı söylenir.²⁷ Yaklaşık 80 kadar eserinden bahsedilmektedir.²⁸ Bununla birlikte bir süre sonra, bu büyük âlim de birçok ulema gibi ilimle yetinmeyerek tasavvufa ilgi göstermiş ve bu doğrultuda Bağdat'ta Necibeddin-i Sühreverdi'nin müritleri arasında yer almış,²⁹ *keşif* ve *şuhud* makamlarına nail olmuştur. Daha sonra tebliğ için bir süreliğine Suriye'ye giderek burada şeyhlik statüsüne ulaşmış ve birçok mürit edinmiştir.³⁰ *Menâkıb-ı Evhadeddin-i Kirmanî* ve Hulvî'nin kayıtlarından anlaşıldığına göre, tarikat şeyhliği mertebesine yükselişi Necibeddin-i Sühreverdi'nin ölümünden sonra vuku bulmuştur. *Menâkıb'ta* Rukneddin-i Sücasî'nin kızıyla baş halifesi Evhadeddin'in evlenmesinin, şeyh ve halife arasındaki geleneğe uygun olduğu ve daha önce de Kutbeddin-i Ebherî'nin, Necibeddin-i Sühreverdi'nin kızıyla evlendiği belirtilmiştir.³¹ Kutbettin-i Ebherî'ye *Hafîfî* lakabının verilmiş olması ve böylece İbn Hafîf-i Şirazî'ye nispet edilmesi, aslında onun tasavvuf hayatında Ebu'n-Necib'in dışında başka bir şeyhe bağlılığın da bulunduğunu göstermektedir.³² Kutbeddin-i Ebherî'nin vefat tarihi ile ilgili değişik kayıtlar vardır. Bazı kaynaklar 577/1181 tarihini bazıları da 573/1178 tarihi

24 İbnü'l-Fuvelî, *Mecma'i'l-Âdâb fî Mu'cemü'l-ekâb*, c. III, s. 361; İbn Debisî, *a.g.e.*, nşr. Mustafa Cevad, c. I, s. 207.

25 Yakut Hamevî, *a.g.e.*, c. I, s. 82.; Zekieddin el-Münzerî, *et-Tekmilê Le'vefeyati'l-Negele*, nşr. Beşşar Avvad Maruf, c. III, Muassisetü'r-Risale, Beyrut, 1984, s. 200.

26 Kemaleddin Harîrî, *a.g.e.*, s. 32a.

27 İbn Nokta, *Tekmilê'tü'l-İkmal*, Abdül-Kayyum, c. III, Câmiet-i Ümmü'l-Kura, Mekke, 1989, s. 707.

28 İbn Debisî, *a.g.e.*, nşr. Mustafa Cevad, c. I, s. 207.; es-Safedî, *a.g.e.*, c. VIII, s. 54.

29 İbnü'l-Fuvelî, *Mecma'i'l-Âdâb fî Mu'cemü'l-ekâb*, c. III, s. 360-361.

30 Kemaleddin Harîrî, *a.g.e.*, s. 32a.

31 Anonim, *Menâkıb-ı Evhadeddin*, nşr. Firuzanfer, s. 56-59; Hulvî, *a.g.e.*, s. 320.

32 İbnü'l-Fuvelî, *Mecma'i'l-Âdâb fî Mu'cemü'l-ekâb*, c. III, s. 360-361; İbn Debisî, *a.g.e.*, nşr. Mustafa Cevad, c. I, s. 207.

kaydetmişlerdir.³³ Es-Safedi, mezarının Şuniziye'de bulunduğunu yazar.³⁴ Sühreverdi tarikatının, Kutbeddin-i Ebheri'nin önderi olduğu Ebheriyye kolundan sonraki dönemlerde birçok kolların ayrıldığı ve bunların İran ve Anadolu tarihinde etkili olduğu anlaşılmaktadır. Sühreverdi tarikatının Ebheriyye kolu, Şehabeddin Mahmud Eheri vasıtasıyla Zahidiyye, Safeviyye, Bayramiyye ve Halvetiyye (kırk kolu vardır) kollarına ayrılmıştır.³⁵ Ayrıca Kemaleddin Hariri de, Safeviyye, Halvetiyye, Şah Âlemiyye, Evhadiyye ve onlardan ayrılan kolları da Ebheriyye'ye nispet etmiştir.³⁶ Buna binaen birer Ebheri kolu olan Zahidiyye, Safeviyye ve Halvetiyye tarikatlarının Anadolu ve İran tarihindeki rolleri göz önüne alındığında Ebheriyye'nin ne derece büyük bir öneme haiz olduğu ortaya çıkmaktadır.

Ebu'l-Ganaim Rukneddin Ganimet b. el-Mufaddal b. Ali es-Sücasî el-Hatîbî³⁷

Sühreverdi tarikatından, Ebheriyye kolunun ikinci halkası olan Rukneddin-i Sücasî, *Menâkıb*'ın birçok hikâyesinde adı geçen, 12-13. yüzyıllarda yaşamış bir fakih ve sufi idi. Evhadeddin-i Kirmani'nin şeyhi olarak hakkında verilen bilgiler eksik ve dağınıktır. *Menâkıb*'ta, Ebu'l-Ganaim Ruknü'l-Mille ved'Din es-Sücasî³⁸ ismi ve unvanlarıyla anılmaktadır. Kemaleddin Hariri ise Evhadiyye kolu hakkında bilgi verirken bu silsilede ismini Rukneddin Ebu'l-Ganaim Muhammed b. el-Fadl es-Sücasî olarak kaydetmektedir.³⁹ Bu zata kendisi gibi sufi olan kardeşi Şehabeddin-i Sücasî tarafından da

33 İbnü'l-Fuvedi, *Mecma'i'l-Âdâb fî Mu'cemü'l-Elkâb*, c. III, s. 360-361; İbn Debisi, *a.g.e.*, nşr. Mustafa Cevad, c. I, s. 207.; Kemaleddin Hariri, *a.g.e.*, s. 32b.

34 Es-Safedi, *a.g.e.*, c. VIII, s. 54.

35 İbn Bezzaz, *Saffetü's-Sefâ*, Saziman-i Esnad-i Milli-yi İran (el yazmaları), Tahran, s. 120 a-b.; Osmanzade, *a.g.e.*, c. II, 430-432, c. III, s. 131-132.

36 Kemaleddin Hariri, *a.g.e.*, s. 32b.

37 İbnü'l-Fuvedi, *Mecma'i'l-Âdâb fî Mu'cemü'l-Elkâb*, c. II, s. 340.; el-Münzerî, *a.g.e.*, c. I, s. 260.; Zehebi, *Tarihü'l-İslam*, c. XII, s. 981-982.; Şemseddin b. Nasiredin, *Tevzihü'l-Müştebeh*, nşr. Muhammed Naimü'l-Arkûsî, c. III, Muassisetü'r-Risale, Beyrut, 1986, s. 275.; Osmanzade, *a.g.e.*, c. II, s. 432.; Hulvi, *a.g.e.*, s. 341.

38 Anonim, *Menâkıb-i Evhadeddin*, nşr. Firuzanfer, s. 4.; "Sücas ve Sühvered eskiden iki ayrı şehir telakki edilerek Moğol'un fetret döneminde tahrip edilmekle birlikte şimdi her ikisi de köy halindedir. Argun Han'ın mezarı Sücas Dağı'nda olmakla birlikte Moğol adetlerine göre korunması için nerede olduğu belli değildir. Bu nedenle halk oraya gidemiyordu. Sonunda Olcaytu'nun kızı babasının mezar yerinde bir hankâh inşa ettirdi, halkı da orada halvete oturttu. Halkın mezhebi İmam Azam Ebu Hanife'ye dayanır." (Müstevfi, *Nühzetü'l-Kulub*, s. 154.); *Bostanü's-Siyahe* müellifi de Sücasî'yi bu şehre mensup etmiştir. (Zeynâbîdin Şirvanî, *Bostanü's-Siyahe*, Çaphane-yi Senai, 1. bs, Tahran, s. 305.)

39 Kemaleddin Hariri, *a.g.e.*, s. 32b.

Ebu'l-Ganaim künyesiyle hitap edilmekte idi.⁴⁰ *Tarih-i Erbil* müellifi (637/1240) Evhadeddin'den naklen kaydettiği iki beyit şiirde adını Ebu'l-Ganaim Ganimet b. el-Mufaddal el-Sücasî diye zikreder.⁴¹ Hulvî ve Osmanzade yanlışlıkla Sücasî'nin adını Ali b. Hayder olarak zikretmekle birlikte, Hulvî *Câmiü'l-Esrar ve Menbau'l-Envâr* adındaki iki eseri ona nispet etmiştir.⁴² Halbuki zikredilen bu iki eser, 14. yüzyılda yaşamış Seyyid Hayder b. Ali b. Hayder el-Alevî el-Hüseyn el-Amülî adında bir sufiye aittir.⁴³ Zikrin dört aşaması hakkında bilgi veren *Makalat* adındaki üç sayfalık bir başka eser de Rukneddin-i Sücasî'ye nispet edilmiştir.⁴⁴ *Tarih-i Erbil*'de de ondan iki beyitlik bir şiir nakledildiği gibi onun bir esere sahip olma ihtimali çoktur. *Makalat* türü eserler genelde şeyhin kendisinin değil müritlerinin derlediği sözlerini ihtiva etmektedir. Bu eserde bulunan sözlerin Rukneddin-i Sücasî'den başka bir zata ait olma ihtimali de vardır; zira bu nüshanın başında şöyle yazılmıştır: مقال من سلطان المشايخ ركن الدين سنجاني yani "Sultanü'l-Meşayih Rukneddin Sincanî'ye ait *Makalat*."⁴⁵ Aslında Merv, Nişabur ve Hâvî'ta Sincan adını taşıyan köyler vardır.⁴⁶ *Riyazü'l-Arifin* müellifi ise Rukneddin Mahmud (599/1203) adında bir zattan bahsederken onun Horasan'a ait Sincan'dan olduğunu zikretmiştir.⁴⁷ Bu nedenle zikredilen eser Rukneddin Mahmud'a da nispet edilebilir. Rukneddin-i Sücasî'nin doğum tarihi ve hayatıyla ilgili yeterli bilgi yoktur. O bir sufi olmakla birlikte ilme de ihtimam göstererek, Bağdad Nizamiyesinde fakihlik rütbesine kadar yükselmiştir.⁴⁸ Bundan da anlaşıldığı üzere birçok arif gibi dini ilimlerde ilerledikten sonra, tasavvufa yönelerek Kutbeddin-i Ebherî'nin müritleri zümresine katılmış ve sonrasınca Kutbeddin-i Ebherî'nin baş halifesi seçilmiştir. Sücasî'nin, Ebherî'nin

40 Anonim, *Menâkıb-ı Evhadeddin*, nşr. Firuzanfer, s. 172-176.

41 İbn Müstevfî, *a.g.e.*, s. 305. Şu şiirin ona ait olduğu kaydedilmektedir:

و لما عين بارتان من قبل التليج (ح) ايقصنى
عند اصلاح اوتاره فاصلحنه واصدقنى

42 Hulvî, *a.g.e.*, s. 342.; Osmanzade, *a.g.e.*, c. II, s. 432.

43 Seyyid Hayder Amulî, *Câmiü'l-Esrar ve Menbau'l-Envâr* (mukaddime kısmı), çev. Muhammed Riza Cevzi, İntişarat-ı Humes, 1. bs, Tahran, H. 1391, s. 1.; Bkz: Seyyid Cafer Seccadi, "Câmiü'l-Esrar ve Menbau'l-Envâr," *DCl*, c. IX, Tahran, 1384, s. 318.

44 Rukneddin Sencanî, *Makalat*, Mecmûa-yi Sizdeh Risale, Danişğah-ı Tahran, s. 70b-73a.

45 *A.g.e.*, s. 70b.

46 Yakut Hamevî, *a.g.e.*, c. III, s. 189.; Müstevfî, *Nüzhetü'l-Kulub*, s. 154.

47 Hidayet, *Tezkire-yi Riyazü'l-Arifin*, s. 180.

48 İbnü'l-Fuvelî, *Mecma'i'l-Âdâb fi Mu'cemü'l-Elkâb*, c. II, s. 340.; el-Münzerî, *a.g.e.*, c. I, s. 260.

kızıyla evlenmiş olduğu ve baş halifelige kadar yükseldiği zikredilmektedir.⁴⁹ Bu nedenle de Kutbettin-i Ebheri'nin vefatıyla 577/1181'de Sühreverdi tarikatının Ebheri kolunun şeyhi olmuştur. Evhadeddin, Şeyh Sücasî'ye katıldığı zaman şeyhi Bağdat Köprüsü yanında Derece adında bir hankâhın şeyhi olarak irşad ile meşguldür. Bu hankâh şöyle vâsf edilmiştir: "Derece adındaki bu hankâhın itibarı Şat [büyük nehir] yanında olduğu içindi; zira oranın ahabî abdest almak için birkaç merdiven iniyorlardı."⁵⁰ Bu ribatın inşası Gıyaseddin Muhammed Melik-şah'ın kulu Mucahideddin Ebu'l-Hasan Behruz'a (ö. 540/1145) atfedilmektedir.⁵¹ Ayrıca Bağdat'ın batı kısmında yer alan bu ribatın, Halife el-Müsterşid Billah'a vezareti sırasında Celâlüddöle'nin oğlu ve naibi Şerefeddin Ali b. el-Hasan b. Ali b. Sadaka'ya (499-554/1106-1160) bağışlandığını ve buranın fakirlerin ve vilayetini terk edenlerin sığındığı bir yer olduğunu söyler.⁵² Bazı tasavvuf silsileleri incelendiğinde Şeyh Şücasî'nin, Sühreverdi tarikatının Ebheriyye kolunda önemli bir statüye sahip olduğu ve Evhadeddin-i Kirmani, Şems-i Tebrizî ve Şehabeddin-i Eherî gibi müritlerin silsilesinde de yer aldığı görülür. Bu da şeyhin o dönemdeki nüfuzunu gösterir. Şems-i Tebrizî'nin onun müridi olduğundan ileride bahsedilecektir. Şehabeddin Eherî Tebriz'in Surhab Medresesinde üç çile riyazet yaptıktan sonra Sücasî'nin müritlerine katılmış hatta onun kızıyla evlenmiştir. Nitekim sonuçta doğum yeri olan Eher şehrine döndükten sonra tebliğ ve irşada başlayarak Kutb makamına ermiş ve orada da vefat etmiştir.⁵³ Şehabeddin'den başlayan silsileye Zahidiyye, Safeviyye, Bayramiyye ve Halvetiyye gibi tarikatların bağlanması, onun Azerbaycan'daki faaliyetlerinin bir kanıtıdır; örneğin Kerbelâî, Safevî'nin hırka silsilesinden bahsederken Ebheri kolunun Şeyh İbrahim Zahid-i Geylanî vasıtasıyla, Cemaleddin-i Tebrizî, Şehabeddin Mahmut Atik-i Tebrizî (Eherî) ve sonunda Rukneddin-i Sücasî'ye ulaştığını beyan eder.⁵⁴ Bazı kaynaklar Şehabeddin-i Sühreverdi-yi Maktul'u da (1154-1191) Sücasî'nin mürit ve halifesi ve aynı zamanda da Şehabeddin-i

49 Anonim, *Menâkıb-ı Evhadeddin*, nşr. Firuzanfer, s. 5-6.

50 A.g.e., s. 5.

51 İbnü'l-Fuvehî, *Mecma'i'l-Âdâb fî Mu'cemü'l-elkâb*, c. IV, s. 362-363.

52 A.g.e., s. 124. ; İbn Debisî, a.g.e., nşr. Mustafa Cevad, c. I, s. 265.

53 Muhammed Ali Terbiyet, *Danışmandan-i Azerbaycan*, Kitabfruşî-yi Bünyad, Neşr-i Meclis, Tahran, H. 1314, s. 209-210.

54 Kerbelâî, a.g.e., c. I, s. 249-250.

Sühreverdî'nin yeğeni olarak tanıtmaktadır.⁵⁵ Mecdeddin-i Cîlî, Zahireddin Ahmet-i Karî (el-Farîsî) ve Fahrüddin-i Mardîni dışında hiçbir kaynaktaki onun başka bir şeyhi olduğundan bahsedilmez.⁵⁶ Şehabeddin-i Maktul'un, Sücasî'nin huzuruna gitmiş bulunması bir süreliğine ona musahip olması doğru olabilir; zira her ikisi de Sücas ve Sühreverd ehlinden oldukları için birbirlerini tanıyor olmaları oldukça kuvvetli bir ihtimaldir. Ayrıca o dönemde bir bilim adamı ve sufinin birkaç hocadan eğitim görmesi yaygın bir gelenektir. Sücasî'nin müridi olarak bahsedilen bir diğer isim Asileddin Muhammed-i Şirazî'dir. Aslında Beylanî hanedanının hırka silsilesi ona ulaşmaktadır. Bu mevzu *Miftahü'l-Hidaye* ve *Şirazname* tarafından da anlatılmıştır.⁵⁷ Sücasî'nin ölüm tarihi ile ilgili değişik görüşler olmakla birlikte, bazı kaynaklar ölüm tarihini 22 Recep 592/1196 veya 594/1198 olarak göstermiş ve mezarının da Marûf-i Kerhî'nin mezarının bitişiğinde olduğunu belirtmişlerdir.⁵⁸ Bazıları da 594/1198⁵⁹ ve 599/1203⁶⁰ yıllarını ifade ederler. İranlı araştırmacı Kazvinî, *Şaddi'l-İzâr* ve *Şiraz-nâme*'ye dayanarak, İzzeddin Mevdud-i Zerkûb'un, Evhadeddin-i Kirmani ve Sücasî ile görüşme tarihini Rûzbihan-i Baklî ölümüne kıyas ederek belirtir. Bu şeyhin ölümü 606/1210'da vuku bulduğu için Sücasî'nin ölümünün de bu tarihten sonra gerçekleştiği kanaatindedir.⁶¹ Nitekim bizim kanaatimize göre önceki kayıtlar dışında, bu hususla ilgili olarak sunduğu ölüm tarihi bir somut olaya dayandığı için doğruluğu hususunda hiçbir kuşku yoktur.

ŞEYH SÜCASÎ'NİN HALİFESİ EVHADEDDİN

Menâkıb dışında başka hiçbir kaynak Evhadeddin-i Kirmani'nin Rukneddin-i Sücasî tarafından halife seçilmesinden söz etmez. Ama diğer kaynaklardaki hırka silsilelerinde Rukneddin-i Sücasî'nin ardından Evha-

55 Hulvî, *a.g.e.*, s. 346-351.; Rıza Kulihan Hidayet, *Mecma'ül-Füseha*, c. I, s. 1138.

56 S. Van Den Bergh, "Sühreverdî Şihab Al-Din," *IA*, XI, MEB, İstanbul, 1970, s. 88.; İlhan Kutluer, "Sühreverdî Maktul," *DİA*, XXXVIII, DİA, İstanbul, 2010, s. 36-37.

57 Mahmud b. Osman, *Miftahü'l-Hidaye ve Misbahü'l-Inaye*, nşr. İmadeddin Şeyhü'l-hukemaî, İntişarat-i Ruzene, Tahran, H. 1376, s. 18.; Zerkûb-ı Şirazî, *a.g.e.*, s. 141.

58 el-Münzerî, *a.g.e.*, c. I, s. 260.; Zehebi, *Tarihü'l-İslam*, c. XII, s. 981-982.

59 İbnü'l-Fuveî, *Mecma'ül-Âdâb fî Mu'cemü'l-Elkâb*, c. II, s. 340.

60 Kemaleddin Harîrî, *a.g.e.*, s. 32b.

61 Zerkûb-ı Şirazî, *a.g.e.*, s. 119; Ruzbehan'ın ölüm tarihi de diğer kaynaklarda aynen 606/1210 olarak geçer: Cüneyd-i Şirazî, *a.g.e.*, s. 314.; Fasîh-i Havfî, *a.g.e.*, s. 762.

deddin'in zikredilmesi *Menâkıb*'ın kaydını doğrulamaktadır. Zikredilen kaynağa göre Evhadeddin-i Kirmani halife seçilmeden önce, hankâhtaki hiyerarşinin en alt basamağında yer alıyor ve hankâhın ayakkabılık hizmetine bakıyordu. Aynı zamanda murakabe de yapıyor yani çile dolduruyordu.

Evhadeddin'in halife seçilmesi hakkındaki rivayetler diğer birçok menâkıbnameye olduğu gibi abartılı kerametlerle süslenmiştir. *Menâkıb*'a göre Talikan müftüsü büyük âlim Celaleddin ile Bağdat'ın büyük âlim ve müftüsü İbnü'l-Cevzi (597/1201) tasavvuf zümresine katılmak için Şeyh Sücasî'nin huzuruna giderlerken, Evhadeddin-i Kirmani hankâhta ayakkabı toplamakla meşguldür; bu sırada Şeyh Rukneddin-i Sücasî üç murakabenin ardından ilahi seçim olarak Evhadeddin-i Kirmani'yi kendisine naip ve halife olarak seçer. Bu olay Sücasî'nin diliyle şöyle anlatılır: "İlk defa murakabe yaptığımda Hazreti Hak Teala'dan diledim ki 'Allah'ım benden sonra hilafet, tebliğ ve irşat işlemleri kime ihale edecektir?' Cenab-ı Hak seslendi ki 'ayakkabılıkta oturttuğun Hamid-i Kirmani.' Ben ona baktım, tekrar murakabeye oturmakla birlikte 'Allah'ım, bu büyük, zor ve önemli işin üstesinden nasıl gelsin?' diye dedim. Yine yüce Allah'tan 'ayakkabılıkta oturttuğun Hamid-i Kirmani' diye bir ses duyuldu. Üçüncü murakabede 'Allah'ım, dostluk birkaç kere işin üstesinden gelmekle birlikte riyazet ve keşif ehli olan şeyh ve önde gelenlere aittir yoksa o böyle büyük işin üstesinden nasıl gelebilir?' Yine cezalandırma ve tehdit yönüyle Yüce Allah'tan 'Ebu'l-Ganaim! Biz halkı tebliğ ve irşat etmek için Hamid-i Kirmani'yi kendimize halifelğe layık gördük yoksa sen layık görmüyor musun?' diye ses geldi."⁶²

Bu olayın ardından hemen zikir telkini ve hırka giydirilmesi Evhadeddin'e ihale edildi. Zikredilen hikâyeden Evhadeddin'in halifelğe seçilmesinin ilk dönemlerde gerçekleştiği anlaşılmaktadır. Çünkü aktarılan hikâye, Evhadeddin'in henüz ayakkabılık gibi sıradan işlerle uğraştığı dönemde geçer. Ayrıca da İbnü'l-Cevzi'nin ölüm tarihi göz önüne alınırsa Evhadeddin'in hilafet makamına yükselişinin 1197 yılından önce gerçekleştiği bellidir; zira Evhadeddin Tebriz'de bulunurken Fakih-i Zahid (592/1196) ile buluştuğunda şeyhlik seviyesinde idi veya seyr ü sülûk amacı ile şeyhi tarafından Azerbaycan'a gönderilmişti. Buradan da halifelik maka-

62 Anonim, *Menâkıb-ı Evhadeddin*, nşr. Firuzanfer, s. 14-15.

mına gelişinin ayakkabıcılık seviyesinden daha sonra ve Fakih-i Zahid'in ölüm tarihinden daha önce gerçekleştiği anlaşılmaktadır. Elbette kendisinin de bir şiirinde anlattığı gibi şeyhlik makamına yükselişi esnasında çok zor aşamalardan geçmesi söz konusudur:

پس خون جگر که شیخ من با من خورد
تا کرد مرا چنین که می بینی مرد
من بد بودم، شیخ مرا نیکو کرد
من نیز همان کنم که او با من کرد

Şeyhim ciğer kanını benimle beraber yedi
Ta ki beni gördüğün adam edinceye kadar.
Ben kötüydüm; şeyhim beni iyi yaptı.
Ben de onun bana yaptığını diğerlerine yapıyorum.⁶³

Böylece Sühreverdi tarikatının Ebheriyye kolunun ikinci halkası olan Rukneddin-i Sücasî, Evhadeddin-i Kirmanî'yi naip ve halife seçerek silsilenin üçüncü halkasında yer almasını sağlar. Bununla birlikte daha önce de bahsettiğimiz gibi Kutbeddin-i Ebherî'den sonra şeyh ve halife arasında ailevi ilişki bir sünnet olarak yaygın olduğundan Evhadeddin de Rukneddin-i Sücasî'nin kızıyla evlenmiştir. Bu nedenle bu olay Kutbettin-i Ebherî'den sonra şöyle anlatılır: "Şeyh Rukneddin-i Sücasî'nin (kades Allah sırrahu) halife zümresinden olmakla birlikte onun huzurundaydı. Bu nedenle hazreti şeyhe makam ve değeri belli olduğu için Şeyh Kutbeddin (Rادی Allahu anhu) Ziyaeddin Ebu'n-Necib'in (Rادی Allahu anhu) kızıdan olan kızını Hazreti Şeyh Rukneddin'e verir. Uzun bir süreden sonra ondan bir kız dünyaya gelir; bu nedenle makam, değer ve yücelik Şeyh Rukneddin'den geçtiği için kızını Hazreti Şeyh'e verir."⁶⁴ Elbette daha önce de söylendiği gibi Rukneddin-i Sücasî'nin bir diğer kızı da ayrı halifesi Şehabeddin-i Eherî ile evlendirilmiştir.

63 Kirmanî, *Rubailer*, nşr. Mehmet Kanar, s. 202.

64 Anonim, *Menâkıb-ı Evhadeddin*, nşr. Firuzanfer, s. 59-60.

Gerek *Menâkıb'ta* gerekse diğer kaynaklarda Rukneddin-i Sücasî'den Evhadeddin'in şeyhi olarak bahsedilmektedir. Yine İbn Arabî de ad zikretmeden Evhadeddin'in dilinden bir hikâye naklederken, Evhadeddin ile Rukneddin-i Sücasî arasındaki şeyh-mürît ilişkisini onaylamaktadır.⁶⁵ *Menâkıb*'ın on altıncı hikâyesi İbn Arabî'nin anlattığını referans almıştır.⁶⁶ Bununla birlikte Evhadeddin de bulunduğu her yerde Sücasî'den şeyhi olarak bahsetmiştir. *Tarih-i Erbil* ve onu referans alan İbnü's-Şuâr da Rukneddin-i Sücasî'yi Evhadeddin'in şeyhi olarak zikretmiştir.⁶⁷ Câmî de, Evhadeddin-i Kirmani'nin hırka silsilesinden bahsederken Rukneddin-i Sücasî'nin Evhadeddin'in şeyhi statüsünde olduğunu zikrederek Evhadeddin ile şeyhi Rukneddin-i Sücasî arasındaki bu irtibatı İbn Arabî'nin naklettiği hikâyeye dayandırmıştır.⁶⁸ Hondmir, Sücasî'den Evhadeddin'in şeyhi olarak söz etmiş,⁶⁹ Kerbelâi de hırka silsilesinde bu şeyhe, Evhadeddin, Şemseddin-i Tebrizî ve Şehabeddin Eherî'nin şeyhi statüsünde yer vermiştir.⁷⁰

İbnü's-Selâmî, Taceddin-i Tebrizî'den bahsederken Şemseddin-i Tebrizî ile Sücasî arasındaki şeyh-mürît ilişkisine hırka silsilesi kalıbı içinde değinmiş olup, diğer taraftan da Taceddin-i Tebrizî'nin Kemaleddin Ahmed b. Arabşah-i Evhadî vasıtasıyla, Evhadeddin ve Rukneddin-i Sücasî ile bağlantısını belirtmiştir:

Bu bölgede Şeyh Zahid lakabıyla tanınan İmam-i Salik er-rabbani Taceddin İbrahim Şemseddin Muhammed, bana el-Tebrizî tasavvuf hırkasını giydirdi ve telkin etti; o da Rukneddin-i Sücasî'den, o da Kutbeddin-i Ebherî'den, o da Necibeddin-i Sühreverdî'den, o da Muhammed Gazalî'nin kardeşinden Ahmed Gazalî'den, o da Ebîbeker el-Nişaburî'den, o da el-Maruf Kerhî'den, o da Davud Taiî.... ve Şeyh Kemaleddin Ahmed b. Arabşah-i el-Evhadî'yi Erdebil'de görmekle birlikte belgesine göre Evhadeddin el-Kirmani

65 İbn Arabî, *a.g.e.*, c. I, s. 196-197.

66 Anonim, *Menâkıb-ı Evhadeddin*, nşr. Firuzanfer, s. 52-55.

67 İbn Müstevfî, *a.g.e.*, s. 305; İbnü'l-Şear, *a.g.e.*, c. VII, s. 304.

68 Câmî, *Neşhatü'l-Üns*, s. 375-376-588-589.

69 Hondmir, *a.g.e.*, c. III, s. 116.

70 Kerbelâi, *a.g.e.*, c. I, s. 68-291.

tarafından telkin edilir ve hırka giydiğini söyler ve o da Rukneddin-i Sücasî'den.⁷¹

Bu hırka silsilesiyle birlikte Kemaleddin Harirî'ye ait bir diğer kaynakta Evhadî tarikatından müstakil olarak bahsedilmekte, bu tarikat silsilesinde yer alan kişiler şöyle sıralanmaktadır: Kutbu'l-Evliya Şeyh Muhammed el-Bekrî (?), o da babası Şeyh Ebu'l-Hasan el-Bekrî'den (952/1545), o da Şeyhü'l-İslam el-Kadı Zekerîya Ensarî (926/1519), Hafız b. Hacer el-Askalanî (852/1448), Mevlana Şemseddin el-Fenârî (834/1430), o da aynen Şeyh Hamideddin-i Aksarayî, o da babası Şeyh Şemseddin Musa el-Kayserî, o da Şeyh İzzeddin Yusuf el-Kayserî, Şemseddin Musa el-Tebrizî, Şeyh Sedreddin el-Konevî (673/1274), Evhadeddin Hamid b. Muhammed b. Ahmed.⁷² Tüm bu bilgilere rağmen, sonraki dönemlerde yazılmış vefeyat eserlerinde dikkatsizlikten veya yanlış yorumlamalardan dolayı Evhadeddin'in şeyhiyle ilgili yanlış bilgiler sunulmuştur. Örneğin *Tezkiretü's-Süara* onu Ebu Hafs Ömer es-Sühreverdi'nin müridi olarak kaydetmiş;⁷³ *Tezkire-yi Rûzi Ruşen'nin* müellifi de aynı yanlışlığı tekrarlamıştır.⁷⁴

71 Muhammed b. Rafî es-Selami, *Tarih-i Ulema-yi Bağdad*, nşr. Abbas el-Uzavî, el-Ehali, Bağdad, 1938, s. 147-148.

72 Kemaleddin Harirî, *a.g.e.*, s. 32b.

73 Devletşah, *a.g.e.*, s. 210.

74 Mevlevî, *a.g.e.*, s. 92.

TASAVVUFİ MEŞREP ve ANLAYIŞI

Tıpkı diğer sufiler gibi Evhadeddin-i Kirmani de kendine has bir meşrep ve erkân oluşturup yaymıştır. Onun tasavvuf anlayışında *vahdet-i vücud* düşüncesi ve *şahidbâzî* meşrebi özel bir yer işgal eder. İnceleyeceğimiz bu bölümde Evhadeddin-i Kirmani'nin bu tasavvufi meşrebi, erkânı ve anlayışı değerlendirilmeye çalışılacaktır.

TASAVVUFİ MEŞREP

İran Tasavvufunda Vahdet-i Vücud

İslam, Batı ve Doğu istikametinde yayılmaya başladığı zaman, karşılaşmış olduğu eski medeniyetlerden de etkilenmiştir. Bundan dolayıdır ki İslam irfani bazı yönlerden özellikle de *vahdet-i vücud* anlayışı bakımından, bu etkileşimin izlerini kendi bünyesinde muhafaza etmiştir. Bu etkiler bilhassa, İbn Arabî'nin *vahdet-i vücud* düşüncesinde pek bariz bir şekilde görülmektedir. Bu terim *fenâ* ve *bekâ* kapsamında değerlendirilerek *fenâ* kelimesi "zeval ve izmihlal" anlamında olup, bu bağlamda *fenâ*; "şahsın bilinçsizce kendinden geçerek, mahbupta yok olması anlamında kullanılmıştır.² İslam tasavvufunda *fenâ* kelimesinin hangi anlamlarda kullanıldığına ilişkin örnekler verecek olursak; Hoca Abdillâh-i Ensârî'ye göre *fenâ* terimi; Hak dışında her şeyin yok olması anlamına gelmekle birlikte, *ilim*, *ceht* (çaba) ve *hak* gibi anlamları da içermektedir. Ona göre, *şuhud-ı fenâ* ve *fenâ-ı Hak*, İslam tasavvufundaki en yüksek mertebedir.³

Aynulkuzat-ı Hemedanî ise *fenâ* kavramını seyr ü sülûk'taki üç önemli aşamadan biri olarak kabul eder.⁴ Ruzbehan-i Baklî, mükâşefeden bahsederken aslında onun *fenâ* ve *tevhid* aşaması olduğunu zikreder. Bu

1 Abdürrezzak Kâşânî, *Letâifü'l-â'lâm*, nşr. Ahmed Abdurrahim es-Sayih, Mektebetü's-Sakafe, Kahire, 2005, s. 270.

2 Muhammed Ali et-Tehanevî, *Keşşâ fî İstilahatü'l-Fünûn ve'l-Ulûm*, nşr. Refikü'l-âcem, Mektebetü'l-Lübnan, Lübnan, 1996, s. 1291.

3 Hoca Abdillâh-i Ensârî, *Menazilü's-Sairin*, Dâru'l-kütübü'l-İlmiyye, Beyrut, 1988, s. 128.

4 Aynulkuzat, *Temhidât*, nşr. Afif Usiran, İntişarat-ı Menüçehrî, Tahran, 1389, s. 26.

aşamadan sonra *beka* noktası gelmektedir ve salık (sülûk eden) bu etapta melekûtun (uçsuz bucaksız hükümdarlığın) afakını gönül aynasında görebilmektedir.⁵ 14. yüzyıl sufilerinden olan Cürcanî de diğer müfessirler gibi, *fenâ* terimi ile *beka* kelimesini mukayese etmiş ve ilkinin kötü vasıfların yok edilmesi, ikincisinin ise, iyiliğin vasıf edinilmesi anlamına geldiğini ifade etmiştir. Cürcanî *fenâ* makamına ulaşmanın, fazla riyazet yapmakla, dünya ve melekûta duyarsızlık göstermekle ve yüce Tanrı'da gark olarak, O'nu görmekle mümkün olabileceğini zikretmiştir.⁶ *Fenâ* makamına ulaşmada bazı aşamalardan bahsetmiş olan Abdürrezzak Kâşânî ise son aşamayı; *şuhudun* (görenin), *meşhud*'da (görünen de) yok olması yani, vücudun Hakka ulaştığı aşama olarak nitelendirir. Bu müellif ayrıca *fenâ*'dan bir sonraki aşamanın *beka* mertebesi olduğunu belirterek bu mertebenin, "Tanrı'nın bütün eşyada var olması ve kul tarafından görünmesi" anlamına geldiğini ifade etmiştir. Bu etap seyr u sülûkun onuncu ve son aşaması olarak kabul edilir ve salık bu aşamada, *fenâdan* sonra O'na (Allah) erişir.⁷

İbn Arabî taraftarı olan Kâşânî, karşıt düşüncenin temsilcisi olan Alâeddin-i Simnânî'ye yazdığı bir mektupta, *fenâ* aşamasından halkın Hakka doğru ve Hakk'ın halka doğru bir yönelişi olarak bahsetmiş ve bu aşamanın en yüksek derecesinin ise yok olmak makamı olduğunu ve bu mertebenin "كل شيء هالك إلا وجهه" ayetinin karşılığı olduğunu belirtmiştir.⁸ Austin'in de dediği gibi, İslami mistisizmde her şeyin iki şekli vardır; birinci şekilde her şey kendine geri döner, diğerinde ise, Tanrı'ya doğru yönelir. Bu ilk şekle *fenâ*, ikincisine de *beka* denilir. Bundan dolayıdır ki, Tanrı dışında hiçbir şey yoktur.⁹ Lahicî ise *fenâ* kavramını, insanın seyr ü sülûk aşamasındayken, insanlık mertebesini kat etmesinin ardından ulaşmış olduğu *insan-i kâmil* makamı olarak tanımlamış ve bu aşamadan da *fenâ fillah* (سير الى الله و في الله) makamı olarak bahsetmiştir. Yine Lahicî'ye göre bu aşama "salıkların nihai yolculuğu olmakla birlikte, kesretin mahvedilmesi

5 Ruzbehan-i Baklî, *Abherü'l-Âşikin*, nşr. Cevad-i Nurbahş, Tahran, 1349, s. 47.

6 Ali b. Muhammed el-Cürcanî, *Kitabü'l-Tâ'rifat*, Mektebetü'l-Lübnan, Beyrut, 1985, s. 176.

7 Kâşânî, *Letâifü'l-Âlâm*, s. 237.

8 Câmî, *Nefehatü'l-Üns*, s. 484-485.

9 Austin Naklen: Kadem Ali Serramî, *İrfan Der Âyine-yi Zihn-i İnsan*, Neşr-i Terfend, Tahran, 1392, s. 159.

ve damla ile denizin kavuşması» anlamındadır.¹⁰ Bu müellif ayrıca *fenâ*'yı; "Gayrı Hakkın, Hakta yok olması, yaratılışın ve çoğunluğun mahvedilmesi ve *nur ül-envar*'da tecelli etmesi" şeklinde yorumlamıştır.¹¹

Safî Alişah da (ö. 1316/1898) aynen Lahici gibi *fenâ* aşamasını, damlanın denize ulaşması şeklinde ifade etmiştir. Ona göre bu aşamada salık kendini reddetmekle birlikte, "O'nu (Allah) ispatlamaya gayret etmektedir" bu aşama, *vahdet-i tevhid* makamıdır. Bu etapta "imkân durumunda olan çoğunluk eşyalar varlık zümresine erişir."¹² Salikin Hakka ulaştığı *fenâ* makamına insan, seyr ü sülûk yoluyla, benlik ve nefsini bir yana bırakarak nail olabilir; çünkü, insan nefsini bıraktığı zaman ikilikten kurtulur ve *vahdet* ve *fenâyâ* ulaşır. Zaten bu makam *şuhud* mertebesi anlamına gelmekle birlikte, bu makam Hakkı Hakla görmek şeklinde tanımlanır.¹³ Bu tabirlere göre *fenâ* makamı, *tevhidden* başka bir şey değildir. Seyid Hayder-i Amulî, *tevhid* konusundan bahsederken bu makama erişebilmenin "*talibin matlûpta*" ve "*şahidin meşhudda yok olması*" ile mümkün olabileceğini belirtmiş ve *tevhid*in, Hakkın *bekası* ve gayrı Hakkın *fenâsı* anlamına geldiğini ifade etmiştir.¹⁴

Tevhid düşüncesini taşıyan ilk sufilerden olan Bayezid-i Bistami (234/848) ise *şathiyat*ında,¹⁵ bu kavramı *fenâ* anlamında açıklamıştır. Bu sufi, seyr ü sülûk halinde farklı hallerde bulunduğu, tasavvufî düşüncesini muhtelif şekillerde ifade etmiştir. Ona göre, maşuka yani, Allah'a yetişmek için atılacak ilk adım, âşık olmaktır: "Çöle gittiğim zaman, aşk yağmış ve yer

10 Şemseddin Muhammed Lahici, *Mefatihü'l-İcaz fi Şerh-i Gülşen-i Râz*, nşr, Muhammed Rıza Berziger Haliki, İntişarat-i Züvvar, Tahran, 1371, s. 242.

11 A.g.e., s. 245.

12 Mirza Hasan Safî Alişah, *İrfanü'l-Hak*, nşr. Abdillâh İntizam, İntişarat-i Safî Alişah, III. bs, Tahran, H. 1387, s. 21-43.

13 el-Cürcanî, a.g.e., s. 135.; et-Tehanevî, a.g.e., s. 1044.

14 Amulî, a.g.e., s. 74-75.

15 *Şath* kelimesi irfani bir terim olarak muhtelif anlamlara gelmektedir: Bir anlama göre salike icat edilen aşırı derecedeki vecd ve coşku halidir. Bundan dolayı bu haldeki sufi ağzından bazı sözler çıkarır ki, ehli zahir için hoş olmaz ve bu inkâr ve laf atmaya sebep olur (Lahici, *Mefatihü'l-İcaz fi Şerhi Gülşen-i Râz*, s. 529.) Diğer bir anlama göre, *şath* hareket anlamına gelmekle birlikte, un yapılan eve de *maştah* denilir ki, orada fazla hareket yapılır. Bu nedenle vecd halinde olan fert tarafından bazı garip kelime ve sözler söylenir ki bunlara *şath* denilmektedir. (Ruzbehan-i Bakli, *Şerh-i Şathiyat*, nşr. Henry Corbin, Enstitü-i İran-şinası, Tahran, H. 1344-1966, s. 56-57; Şathiyat konusunda bkz: Süleyman Uludağ, "Şathîye," *DİA*, XXXVIII, İstanbul, 2010, s. 370).

ıslaktır kara ayak bastığım gibi aşka giriyordum”¹⁶ Aşkın kabul edilmesiyle birlikte insan, benliği ve kendi olmayı bırakıp, *fenâ fillaha* ulaşır. Bu nedenle Bayezid, nefsi bırakmanın sonucunu şöyle anlatır: “Yılanın derisinden çıkması gibi Bayezid olmaktan sıyrıldım; o zaman tevhid âleminde herkesi bir görmek için baktım, o yüzden âşık ile maşuku bir gördüm.”¹⁷ Kerhî de bu aşamayı şöyle anlatır: “Arifin basiret gözü açılsa, zahiri gözü uykuya gider ve basiret gözleriyle yüce Tanrı’dan başka hiçbir şeyi göremez.”¹⁸ Bayezid’in anlattıklarından *fenâ* makamına erdiği aşamanın *tevhid* âlemi olduğu ve artık sadece Tanrı’yı görmenin de vahdet makamı olduğu ve bu makamında Hak’ta erimek ve kendini görmemek anlamına geldiği anlaşılmaktadır. Bayezid *fenâ fillah* halini şöyle anlatır: “Tanrı’dan Tanrı’ya ulaşınca bir çağrıda bulundum “ benden bana, ey sen olan ben” diye yani *el-fenâ fillaha* yetiştim.”¹⁹ İbn Arabî *Evrâd-i Üsbua* (اوراد اسبوعه) eserinin dışındaki hiçbir eserinde, *vahdet-i vücud* kelimesini kullanmamıştır. Bu eserinde de dua şeklinde Allah’a hitaben *vahdet-i vücud* sözcüğünü şöyle kullanır: “Bana kendi *vahdet-i vücudunu* göster.”²⁰ Bununla birlikte İbn Arabî’nin irfani görüşü, gerek onun yanlıları ve gerekse muhalifleri tarafından, *vahdet-i vücud* ismiyle zikredilerek, yüzyıllardır iki zümre tarafından tartışılmıştır.

Evhadeddin ve Vahdet-i Vücud

Bazı tasavvuf ehli gibi bu sufi şair de mistik düşüncesini ve seyr ü sülûk aşamalarını şiir kalıbındaki *Rubaiyât* adındaki eserinde ifade etmiştir. Onun sufilik hakkındaki düşüncelerini anlamak için bu eserin incelenip değerlendirilmesinde fayda vardır. Kendi dönemindeki birçok tasavvuf ehli ile derin bir ilişkide bulunmuş olan Şeyh Evhadeddin, kendisinden çok önceleri yaşamış olan Cüneyd, Bayezid ve Hallac gibi sufilerin de meşrebine ve sufilik hallerine hiç yabancı değildi. Tasavvuf akımının özünü ve mahiyetini çok iyi bilen bu sufi şairin kendisi de tasavvuf dünyasında

¹⁶ Ferideddin Attar, *Tezkiretü'l-Evliya*, nşr. Muhammed Kazvini, 4. bs, İntişarat-i Peyman, Tahran, 1386, s. 183.

¹⁷ A.g.e., s. 188.

¹⁸ Taha Abdülbaki-yi Surur, *Hallac Şehid-i Tasavvuf-i İslamî*, çev. Hüseyin Diraye, Neşr-i Esatir, Tahran, 1373, s. 38.

¹⁹ Attar, *Tezkiretü'l-Evliya*, s. 188.

²⁰ Bkz: Erol Kılıç, “İbnü'l-Arabî, Muhyiddin,” *D/İA*, c. XX, İstanbul, 1999, s. 506.

önemli bir statü edinmiştir. O bir şiirinde bahsetmiş olduğu şahsiyetlere olan aşinalığını şöyle ifade eder:

أنها که ز اسرار الهی مستند
در گلشن او دسته گلها بستند
مانند جنید و بایزید و حلاج
در گوشه خاطرهم هزاران هستند

İlahi sırlarla mest olanlar,
O'nun gül bahçesinde deste güller yaptılar.
Cüneyd, Bayezid ve Hallac
gibi binlercesi aklımdadır.²¹

Yine bu sufi şairin tasavvuf felsefesi ile seyr ü sülûkta önerdiği ve uyguladığı metotlar, önceki sufilerin düşünceleriyle de uyuşmaktadır. Evha-deddin de tıpkı Bayezid ve birçok tasavvuf ehli gibi aşktan, vuslatın bir başlangıcı olarak söz eder:

یارب ز شراب عشق سر مستم کن
یکباره ببند عشق پابستم کن
وز هر چه نه عشق است تهی دستم کن
در عشق خودت نیست کن و هستم کن

Tanrım; aşk şarabıyla sarhoş et beni;
Tamamen aşk bağıyla ayağımdan bağla beni.
İçimde aşk olmayan her şeyden nasipsiz kıl beni;
Kendi aşkında hemen yok etmekle, var et beni.²²

در عشق اگر ت بدل در آید دیدن
معشوق ترا سهل نماید دیدن
ز نهار بسایه اش قناعت می کن
جز سایه میندار که شاید دیدن

²¹ Kirmani, *Rubailer*, nşr. Mehmet Kanar, s. 219.

²² A.g.e., s. 397.

Aşkta gönül gözüyle görmeye başlarsan,
Maşuku daha kolay görebilirsin.
Aman dikkat et; onun gölgesiyle yetin.
Çünkü görebileceğin şeyin gölgesinden başka bir şey olacağını
sanma.²³

Evhadeddin bu aşkın oluşmasında züht ve riyazetin önemine vurgu yapmıştır:

گر می خواهی بقا و پیروز، مخسب
بر آتش عشق دوست می سود و مخسب
صد شب خفتی و حاصلت آن دیدی
از بهر خدا امشب تا روز مخسب

Beka ve zafer istiyorsan, uyuma.
Dostun aşk ateşinde yan, ama uyuma.
Yüz gece uyudun da ne oldu sanki?
Allah aşkına, bu gece sabaha kadar uyuma.²⁴

جز حق تو بکن هر چه فراموش امشب
وز جام وصال باده می نوش امشب
تا بوک بوصول جاودانی برسی
منشین و بجان و دل همی کوش امشب

Hak'tan başka ne varsa unut bu gece.
Vuslat kadehinden mey iç bu gece.
Ebedi vuslata erersin belki.
Oturma; can ü gönülle çalış bu gece.²⁵

Evhadeddin vuslata ulaşmada *fenâ* aşamasının önemini vurgulayarak, bu aşamada salikten benliğini ve kibirliliğini bir tarafa bırakmasını

23 A.g.e., s. 396.

24 A.g.e., s. 92.

25 A.g.e., s. 93.

ister. Çünkü bu makama ulaşınca salık ikilikten geçerek, birlik makamına erişir ve bu durumda kendini hiç göremez:

چون نیست دری دگر ورای در او
فخر از بیودن گدای در او
خواهی که جمال او ببینی بکمال
کُحلی طلب از خاک فنای در او

Kapısının ötesinde bir başka kapı olmadığı için,
kapısında dilenci olmaktan kıvanç duy.
O'nun cemalini iyice görmek istersen,
kapısının yokluk toprağından gözüne sürmelik iste.²⁶

ای در ره معرفت حجابت دو سه قدم!
با کون و مکان، با عرض و جوهر و جسم
با هستیء تو ازو ندانی جز اسم
او شو همه، تا نه اسم ماند، نه طلسم

Bu âlemle, özünle, cismine, varlığıyla,
Ey marifet yoluna çıkan, birkaç engel önünde bulunur!
Kendi varlığıyla, O'nun isminden başka bir şey bilemezsin.
Hep O ol, çünkü bu halde ne ismin kalır, ne şeklin.²⁷

چندان برو این ره که دوی برخیزد
ور هست دوی برهروی برخیزد
تو او نشوی ولی اگر جهد کنی
جایی برسی کز تو توی برخیزد

Bu yolda ikilik kalkacak kadar ayağa kalk.
Varsa ikilik, o zaman seyr ü sülûk yapmaya kalk.
Sen, o olamazsın, ama gayret edersen,
öyle bir yere varırsın ki senden senlik kalkar.²⁸

²⁶ A.g.e., s. 410.

²⁷ A.g.e., s. 358.

²⁸ A.g.e., s. 196.

این ره بدم چون بر وی برخیزد
بند منی از ره تو ی برخیزد
یکباره مرا ز زحمت من برهان
تا من شوم، تو من، دوی برخیزد

Kat edilecek yol ona erişirse,
O zaman benlik engeli, senlik yolundan kaldırılır.
Beni benlik sıkıntısından tamamen kurtar.
Sen, ben olursan, ben de sen, ikilik ortadan kalkar.²⁹

جز نیستی تو نیست بخدا
ای هوشیاران، خوشست مستی بخدا
گر بت ز برای حق پرستی روزی
حقاً که رسی ز بت پرستی بخدا

Yok olmayınca Tanrıya ulaşmazsın.
Ey uyanıklar! Sarhoşluk güzeldir Tanrı ile.
Bir gün Tanrı için puta taparsan,
Gerçekten putperestlikle ulaşırsın Tanrı'ya.³⁰

ای دوست ترا زان بعیان دید
کالبته بچشم جسم جان نتوان دید
از تو بگذر که تو ز تو چندانست
گر غایب تو ز تو جهان نتوان دید

Ey dost, o seni açıktan gördü.
Elbette can cisminin gözüyle göremezdi.
Benlikten geçmen lazım, çünkü senin gibi daha çoktur.
Sen ortada olmazsan, sensiz dünya görünmez.³¹

29 Ag.e., s. 196.

30 Ag.e., s. 75.

31 Ag.e., s. 273.

اینجا که منم گر ز منی دور شوم
 دایم بحقیقت همگی نور شوم
 و ر پای ز من بر سر هر آرز و هوس
 در صحن جنان مصاحب حور شوم

Bulunduğum bu yerde, benlikten uzaklaştıydim,
 Eminim, hakikaten tamamen nur olurdum.
 Her hırs ve hevesi terk edecek olsaydım,
 Cennet bahçesinde hurilerle birlikte olurdum.³²

مائی و منی که از منی می خیزد
 با خلق خداش دشمنی می خیزد
 هرگاه که گویی تویی، و ارستی
 این جمله خصومت از منی می خیزد

Benlikten, bizlik ve benlik kaynaklanırsa,
 Kendini halka düşman edersin.
 Ne zaman “sensin” dersin, kurtulursun,
 Bütün bu husumet benlikten kaynaklanır.”³³

Evhadeddin *fenâ* makamından sonra, *vahdet-i şuhud* ve *vahdet-i vücud* makamlarını hem irfani tecrübesi üzerine, hem de felsefi bir düşünce olarak benimser. *Fenâ* aşamasından *vahdet-i şuhud* makamına yetişen salık, Allah'tan başka hiçbir şeyi göremez. Bu makamda salık sadece Allah'ı gördüğü için *heme ust* (همه اوست) nidasını ağzından çıkarır. Evhadeddin *fenâ* makamındaki *heme ust* (همه اوست) anlayışını şöyle anlatmaktadır:

در راه طلب رسیده ای می باید
 دامن ز جهان کشیده ای می باید
 بینائی خویش را دوا کن ورنه
 عالم همه اوست دیده ای می باید

³² A.g.e., s. 369.

³³ A.g.e., s. 197.

Talep yolunda yetişmiş olmak gerek.
Dünyadan el etek çekmek gerek.
Sen gözünü tedavi ettir,
Çünkü bütün âlem O'dur; bunu görecektir göz gerek.³⁴

افسوس که دیده نکو بینت نیست!
چشمی بعیوب خود فرو بینت نیست
در جمله ذرائر وجود از بد و نیک
او هست ولی دیده او بینت نیست

Ne yazık ki! İyi görecektir gözün yok!
Kendi kusurlarını görecektir gözün yok.
İyi, kötü, varlığının her zerresinde;
O var, ama senin onu görecektir gözün yok.³⁵

با تست مراد ارچه هر سو تو
او تست و لیک تو مگو من، گو تو
اویی و تویی ز احولی برخیزد
چون راست شود دیده، تو اویی، او تو

Her tarafta da olursan, maksat sensin.
O, sensin. Bu yüzden sen "ben" deme, "sen" de.
"O"luk ve "sen"lik, şaşılıktan ileri gelir.
Göz düzelince görürsün ki sen O'sun, O da sen."³⁶

در دیده دیده دیده ای می باید
وز جمله طمع بریده ای می باید
تو دیده نداری که ببینی او را
ورنه همه اوست دیده ای می باید

34 A. g. e, s. 265.

35 A. g. e, s. 152.

36 A. g. e, s. 416.

Gözün gözünde bir göz gerek.
Her şeyden tamahı kesmek gerek.
Senin onu görecek gözün yok.
Yoksa her şey O'dur; lakin görecek bir göz gerek.³⁷

Daha önce de bahsedildiği gibi *vahdet-i vücud* aşamasında salık Allah'tan başka hiçbir şeyi görmemekle birlikte, bütün eşyayı Allah'ın tecellisi olarak görür ve onun dışındaki mevcudatı bir gölge ve hayalet olarak algılar. Evhadeddin'in *vahdet-i vücud* kavramıyla ilgili fikirleri hem *enfüsi* hem de *afaki* yönden değerlendirildiği zaman görünen o ki, Evhadeddin bu makamı tecrübe ile idrak etmiş ve şiirlerinde de bunu dile getirmiştir. İbn Arabî varlığı Allah'ın bir tecellisi ve gölgesi bilmekle birlikte, mevcudatın hakiki olmadığına inanırdı.³⁸ Buna göre M. Weischer'in dediği gibi İbn Arabî'nin temel düşüncesi, *suret* ve *zahir* meselesidir ve Şeyh Evhadeddin de ondan etkilenmiştir.³⁹ Evhadeddin'in *vahdet-i vücud* düşüncesinde mevcudat, Allah'ın bir tecellisi ve gölgesi olarak şöyle algılanmaktadır:

این راه بشش پنج نشاید رفتن
با راحت و بی رنج نشاید رفتن
صورت در باز تا بمعنی برسی
کاسان بسر گنج نشاید رفتن

Bu yol beş altı günde kat edilemez.
Sıkıntı çekmeden, rahatça gidilemez.
Sureti (zahiri) bırak da manaya (öze) gel.
Çünkü hazine kolayca elde edilemez.⁴⁰

در دیده ما نگر جمال حق بین
کین نور حقیقتست و انوار یقین
حق نیز جمال خویش در ما بیند
این فاش مکن که خونت ریزد بزمین

37 A. g. e, s. 264.

38 Ahmed-i Fâûkî Serhendi, *Mektûbât*, çev. Hüseyin Hilmi Işık, c. I, Hakikat Kitab Evi, İstanbul, 2008, s. 72.

39 Weischer, "Som Mystical Quatrains Of Awhduddin Kirmani," s. 324.

40 Kirmani, *Rubailer*, nşr. Mehmet Kanar, s. 390.

Yüzümüze bak, Hakkın cemalini gör.
Çünkü bu hakikat nuruyla yakın nurlarıdır.
Hak da kendi cemalini bizde görür.
Bunu ifşa etme, yoksa kanını döker yere.⁴¹

ای دل بطبیعت نفسی یکتا شو
وانگه بنظاره ای تو بالا شو
گوهر طلبی خوشست چون پروانه
رقصی کن و بر آتش وحدت لاشو

Ey gönül! Tabiatı tek bir nefes ol.
Sonra bir bakışta yüksek yerlere ulaş.
Pervane gibi gevher istemek güzeldir;
Raks et ve vahdet ateşinde yok ol.⁴²

من گرچه سزای راه درگاه نیم
جز بر در سایه هو الله نیم
چون من توم و تو من، توم راه نمای
تو آگهی از من، ار من آگاه نیم

Her ne kadar dergâhın yoluna layık değilsem de
Allah'ın gölgesinin kapısından başka bir yerde değilim.
Ben sen, sen de ben olduğun için, bana yol göster.
Ben senden haberdar olmasam da, sen benden haberdarsın.⁴³

هر نقش که بر تخته هستی پیداست
آن صورت آنکس است کان نقش آراست
دریای کهن چو بر زند نقشی نو
موجش خوانند و در حقیقت دریاست

41 A.g.e., s. 408.

42 A.g.e., s. 420.

43 A.g.e., s. 379.

Varlık tahtasında görünen her nakış,
O nakış işleyenin suretidir.
Eski deniz yeni bir nakış işlerse,
Ona dalga derler; ama aslında denizdir.⁴⁴

سرتاسر آفاق همه از گل ماست
منزلگه نور قدس کلی گل ماست
افلاک و عناصر و نبات حیوان
عکسی ز وجود روشن کامل ماست

Tüm dünya bizim balçıktan oluşmuştur.
Kutsal nurun mekanı bizim balçıktan oluşmuştur.
Felekler, dünya unsurları, bitki ve hayvanlar
Bizim kâmil ve aydınlık varlığımızın bir aksidir.⁴⁵

زان می نگرم بچشم سر در صورت
کالبد ز معنیست اثر در صورت
این عالم صورتست و ما در صوریم
معنی نتوان دید مگر در صورت

Gerçi baş gözüyle surete (yüzde) bakıyorum.
Ama mananın yankısı surettedir.
Burası suret (maddi) alemdir ve biz suret (maddi) alemindeyiz.
Suretten başka mana görünmez.⁴⁶

ای ذات تو سر دفتر انوار وجود!
نقش و صفتت بر در و دیوار وجود!
در پرده کبریا نشان مانده ز خلق
وانگاه عیان بر سر بازار وجود

44 A.g.e., s. 99.

45 A.g.e., s. 107.

46 A.g.e., s. 97.

Ey zatı varlık nurlarının baş defteri!
 Nakşın ve sıfatın varlık kapısı duvarındadır.
 Kibriya perdesinde halktan nişan kalmış.
 Varlık pazarının başında görünmede.⁴⁷

آن چیست که در چشم دل آید؟ معنی
 و آن چیست کزو طرب فزاید؟ معنی
 آن شاهد دل که هست معشوق عیان
 هر لحظه بصورتی نماید معنی

Gönül gözünde görünen nedir? Mana.
 Onunla neşesi artan şey nedir? Mana.
 Maşukun aşikâr olduğu gönül şahididir
 Çünkü her an bir surette manayı gösterir.⁴⁸

تا حد طلبی بوصل بی حد نرسی
 توحید نورزیده به اوحد نرسی
 شاید که تمنای رسیدن داری
 لیکن بتمنای مجرد نرسی

Sınır arayınca, sınırsız bir aşamaya ulaşamazsın.
 Tevhide erişmeden, birliğe ulaşamazsın.
 Kavuşmayı arzu edersin,
 Ama mücerret halinle ulaşamazsın.⁴⁹

ای دوست میان من و تو گر نه ثوی است
 پس این که گهی نالد و گه نازد کیست
 ما را همه عمر در طلب باید بود
 گر من نوم و تو من، طلب کاری چیست

47 A.g.e., s. 254.

48 A.g.e., s. 480.

49 A.g.e., s. 463.

Ey dost; gerçi benimle senin aranda hiçbir ikilik yok.
 O zaman, bazen inleyen bazen naz yapan kimdir.
 Ömür boyunca talepte bulunmak bizim için gerekiyor.
 Eğer “ben” sen ve “sen” bensen, neden talepte bulunmaktasın.⁵⁰

در دیده دیده ام تویی بینایی
 در لفظ و عبارت توئی مبنایی
 در هر قدم راه تو می بنمایی
 ای من تو شده تو من چه می فرمایی

Görünür gözümde, sadece sen görünürsün.
 Her söz ve ibaremdede temel sensin.
 Her adımımda yol gösteren sensin.
 Ey “ben” sen olan ve “sen” ben olan, ne emredersin.⁵¹

هستی تو همه، با تو برابر چه بود
 من هیچم و خود ز هیچ کمتر چه بود
 بنگر که منم تو را و هستی تو مرا
 درویش که باشد ز توانگر چه بود

Senin varlığın hep seninle birliktedir.
 Ben bir hiçim ve hiçten daha az ne var?
 Bak, “ben” benim, sende bensen.
 Derviş bulunan bir yerde zengin bir hiçtir.⁵²

از عشق چنان است دل مسکینم
 کز عشق تو با جان خود اندر کینم
 سبحان الله به هر چه در می نگرم
 از غایت آرزو تو را می بینم

50 Kirmanî, *Divan-i Rubiyât-i Evhadeddin-i Kirmanî*, nşr. Ebu Mahbub, s. 138.

51 A.g.e. s. 108.

52 A.g.e., s. 140.

Yazık aşık gönlüm,
Senin aşkından dolayı kendi canıma kin tuttum.
Subhan'Allah her şeye baktığımda;
Gayet arzumda seni görürüm.⁵³

Evhadeddin ve Kalenderlik

Buraya kadar Evhadeddin'in tasavvuf anlayışını ve bu anlayışı belirleyen İbn Arabîci *vahdet-i vücud* telakkisini kendi şiiirlerinden takip etmeye çalıştık. Şimdi ise onun tasavvufî meşrebini ele alacağız. Araştırmacılar Evhadeddin-i Kirmanî'nin tasavvufî meşrebi hakkında çeşitli görüşler ortaya koymuşlardır. B. M. Weischer ile A. Y. Ocak, onun Kalender bir sufi olduğuna inanmaktadırlar. M. Bayram ise, Anadolu'da Futuvvet teşkilatının kurucusu olduğunu ileri sürmekle birlikte Ahi Evren'i, Evhadeddin-i Kirmanî'nin damadı ve halifesi olarak tanıtmış ve Evhadeddin'in Ahilik ve Futuvvet kurumunun faaliyetlerinde önemli bir rolü olduğunu kabul etmiştir. M. Bayram ayrıca onun Melametiyye meşrebine bağlı olduğunu iddia eder.

Weischer, *Nefhatü'l-Üns'e* dayanarak Evhadeddin-i Kirmanî'nin bir Kalenderi dervîşi olduğunu düşünür. Ama bu eser dikkatle incelendiğinde müellifi, metnin hiçbir yerinde Evhadeddin'den bir Kalenderi olarak bahsetmemiştir. Bundan dolayıdır ki, bu araştırmacının hangi delillere göre onu Kalenderi kabul ettiğini anlaşılamamaktadır.⁵⁴ Ama Weischer'in bu eserde bahsedilen bir olaydan hareket ederek böyle bir kaniya varmış olduğu tahmin edilebilir. Eserde Evhadeddin'in sema ederken cezbe halinde *emredlerin*⁵⁵ gömleklerini yırtıp göğüs göğse vermesini, galiba bir delil olarak algılamıştır. Ayrıca Kalenderlerin cezbe halinde iken genç erkeklerle olan meylini önemli bir gösterge olarak göz önüne almış ve bu sufi şairin Kalender olduğuna kani olmuştur. Ama bu özellik onun Kalender olması için yeterli bir kanıt değildir. Onun olgun oğlanlara meyil göstermesini bir tasavvufî meşrep olarak *şahidbâzî* çerçevesinde değerlendirmek gerekir;

⁵³ A.g.e., s. 232.

⁵⁴ Bernd Manuel Weischer, "Auhaduddin Kirmânî Und Seine Vierzeiler," *DI*, Berlin-New York, 1979, s. 130.

⁵⁵ "Emred: Henüz bıyıkları ve sakalı çıkmamış delikanlı, tüysüz genç" Misallî Büyük Türkçe Sözlük

çünkü Evhadeddin-i Kirmani dışında Ahmet Gazali ve Aynulkuzat-ı Hemedani gibi birçok tasavvuf ehli de *şahidbâzî* sufiler içinde yer almışlardır. 13. yüzyılda bu akımın ünlü bir temsilcisi olan Şeyh Evhadeddin ise bu özelliği daha koyu bir şekilde taşımaktaydı.

Kalenderilerle ilgili kapsamlı bir araştırma yayınlayan A. Y. Ocak onları popüler ve yüksek zümre olmak üzere iki grupta kategorize eder. Popüler gruba dahil ettiği Kalenderiler arasında Cevlakiler ve Haydarilere yer vermektedir. Şems-i Tebrizi, Evhadeddin-i Kirmani ve Fahrüddin-i Irakî gibi diğer sufileri de yüksek zümreye mensup Kalenderi sınıfına dahil etmektedir. Ocak, popüler zümreye dahil ettiği Kalenderileri şöyle vasıflandırır: “Yarı çıplak, acayip kıyafetlerle dolaşan, esrar çekip, afyon kullanan, şehir şehir, kasaba kasaba, köy köy dilenerek mezarlıklarda, açık arazide yatıp kalkan, ayaklanmalara katılan kişiler...”⁵⁶ Ocak, Evhadeddin’i yüksek zümre Kalenderiler içinde mütalaa ederek, onun bu zümreye olan aidiyetini muhtemelen onun *şahidbâzî* meşrebine mensup olmasına ve sık sık seyahatte bulunmasına dayandırmaktadır.

Evhadeddin-i Kirmani’yi Anadolu’daki Ahilik akımının kurucusu Ahi Evren ile ilişkilendiren M. Bayram da, Ahiliğin Melametiyye inanışından doğmuş olduğunu ve Evhadeddin’in de bu meşrebe mensup bulunduğunu söylemektedir. M. Bayram bu zatın Melametiyye meşrebinde olduğu için bir yandan “nefsini hakir tutmak ve kendisine eziyet etmek” konusunu, diğer yandan da *Rubaiyât*’ta bu meşrebin terennüm edilmesini bir kanıt olarak göstermektedir.⁵⁷ Şimdi bu görüşleri değerlendirmeden önce, Melameti ve Kalenderi zümresi hakkında bazı bilgileri özet bir şekilde ortaya koymamız gerekmektedir.

Tarih içinde Kalender sufiler yada Kalenderi zümresi incelendiğinde, onların gerçekten de Melametiyye ile doğrudan doğruya bağlantısı olduğu fark edilir. Nitekim A. Y. Ocak da bu görüştedir. Melametiyye akımı ilk olarak 9. yüzyılda, Horasan’da protesto niteliğiyle ortaya çıkmış ve riyakâr ulema ile zahitlere karşı kurumsallaşmıştır; neticeten *melamet* zümresi, *züht-selamet* ehline karşıt bir gurup olarak telakki edilmektedir. Edebiyatta

⁵⁶ Ahmet Yaşar Ocak, *Osmanlı İmparatorluğu’nda Marjinal Süflük: Kalenderiler*, TTK, Ankara, 1999, s. 58-70.

⁵⁷ Bayram, *Şeyh Evhadü’d-Din Hâmid El Kirmanî ve Evhadîyye Hareketi*, s. 66-22.

da görüldüğü gibi *melamet* ve *selamet* sözcükleri zıt anlamlarda kullanılmıştır. Hücvirî de melametten bahsederken Melametiyye'nin kurucusu olan Hamdun-i Kassar'ın sözüne dayanarak bu kelimeyi, selametın terk edilmesi olarak tefsir etmiştir (الملامة ترك السلامة).⁵⁸ *Selamet* ve *melamet* kelimeleri Senâî, Ahmed-i Gazalî, Attar, Hakânî, Mevlana ve diğer sufilerin eserlerinde ve yine Evhadeddin'in şiirlerinde de geçmektedir. Örneğin Attar'ın divanında şöyle geçmektedir:

سلامت از چه می جویی ملامت به درین دریا
که آن وقت است مرد ایمن که راهی پر خطر دارد

Selameti neden arıyorsun, *melamet* edilmek bu denizde daha iyidir. Kişi tehlikeli yolda olunca daha güvenliklidir.⁵⁹

Hakânî'nin (520-595/1126-1198) bazı şiirlerinde de *selamet* ve *melamet* terimleri geçmektedir:

نه دل از سلامت نشان می دهد
نه عشق از ملامت امان می دهد

Ne gönül *selametten* haberdardır;
Ne aşk *melametten* güvendedir.⁶⁰

Evhadeddin kendini *selamet* ehlinden bilmekle birlikte, kimi şiirlerinde toplum tarafından Melametiyye meşrebiyle suçlandığını, kimi şiirlerinde de Melametiyye meşrebinden olduğunu ifade eder:

هر چند مرا قصد سلامت باشد
در من ز همه خلق ملامت باشد
هر یک بهزار فعل بد مشغولند
گر من نظری کنم قیامت باشد

⁵⁸ Hücvirî, *Keşfü'l-Mahcub*, nşr. Vasily Andreyevich Zhukovsky, Kitaphane-yi Tehurî, Tahran, 1371, s. 73.

⁵⁹ Ferideddin Attar, *Divan-i Attar-i Nişaburî*, İntişarat-i Gülsar, Tahran, 1387, s. 99.

⁶⁰ Hakânî, *Divan-i Hakânî-yi Şirvanî*, nşr. Cehangir-i Mensur, İntişarat-i Nigah, Tahran, 1389, s. 599.

Her ne kadar da kastım *selamete*,
 Tüm halk tarafından melametteyim.
 Üstelik her biri bin türlü kötü fiil ile meşgul.
 Ben bir bakacak olsam, kıyamet kopar.⁶¹

آزار چو باز و از چون بط منمای
 چون بوم سوی سلامت طبع گرای
 زانند دراز عمر و فرخنده لقای
 کازار نجست کرکس و از همای

Doğan gibi incitici, ördek gibi hırslı olma.
 Baykuş gibi kendi huyuna göre *selamete* doğru yönel.
 Akbaba gibi huzuru ve Sakallı Akbaba gibi hırsı seçtikleri için.⁶²
 Uzun ömürlü ve mutlular.

صبر از سر استقامتم گو برخیز
 در شهر تو صد ملامتم گو برخیز
 برخیزم و بر راه غمش بنشینم
 گر برخیزد قیامتم گو برخیز

Direndiğim zaman sabır kalkarsa, kalsın.
 Senin şehrinde bana yüz *melamet* gelirse gelsin.
 Kalkar gider, onun gam yoluna otururum.
 Benim için kıyamet koparsa kopsun.⁶³

در معرض صد سلامتی، باهش باش
 عاشق وش و دعوی کش و محنت کش باش
 گر جمله عالم آب و آتش گیرد
 آخر وصی آلمی، خامش باش

61 Kirmani, *Rubailer*, nşr. Mehmet Kanar, s. 202.

62 A.g.e., s. 437.

63 A.g.e., s. 309.

Selamet yolunda olduğun için duyarlı ol.
Aşık tabiatlı, kavgadan kaçan, sıkıntıya katlanan biri ol.
Bütün âlemi su bassa ve ateş sarsa da,
Ey Adem'in halifesi, sus.⁶⁴

Selamet kelimesi Farsça'da ayıpsız, sulh gibi anlamlar taşımakla birlikte, *melamet* kınamak anlamındadır.⁶⁵ Melametiyye akımının özellikleriyle ilgili farklı görüşler ortaya konulmuştur. Aslında bu zümre şeriatı uygulayarak, insanda bulunan iki şeyle daima mücadele etmekteydi: 1- Nefisteki bencillik ve kibir 2- Riyakârlık. Hamdun-i Kassar'ın söylediklerinden Melametiliğin önemli özellikleri anlaşılmaktadır:

Melamet mezhebi şeriat yolundan sapmak değil, Melamet kendi nefsinden sapmak ve kendini kabullenmemek anlamındadır. Melamet kelimesi bir iş yapıp da ardından kınanacak hale gelmek anlamında değil, belki Allah'ın işinde halktan korkmamak ve kendi sırrını saklamaktır. Senin amelin riya olursa ve senin sözün sana iddia olursa; o zaman komutansın (سرهنگ).⁶⁶

Risale-i Küşeyrîye'de, Yusuf b. el-Hüseyini'den naklederek, riyakârlığın ne kadar kötü olduğunu şu şekilde ifade eder: "Bütün günahlarla Tanrı'nın huzuruna çıkmayı, zerre-i miskal riya ile çıkmaya tercih ederim."⁶⁷ Şehabeddin Ömer-i Sühreverdi ise Melametiyye ve Kalenderiyye'den bahsederken, Melametiyye zümresini ihlâşlı, riyadan çekinen, ibadet ve hayır amellerini halktan saklayan grup olarak nitelendirmiştir.⁶⁸

Sonraki dönemlerde, Melametiyye topluluğundan ayrılarak müfrit, yıkıcı ve toplum kurallarına karşıt bir grup, Kalenderiyye adı altında ortaya çıkmıştır. Evhadeddin'in çağdaşı olan ünlü sufi Şeyh Şehabeddin Ömer-i

64 Ag.e., s. 315.

65 Muin, a.g.e., c. II ve IV, s. 1908-4334.

66 Hoca Abdillâh-i Ensârî, *Tabakatü's-Sûfiyye*, nşr. Muhammed Server Mulâî, Tus, Tahran, 1386, s. 216.

67 Küşeyrî, Ebu'l-Kasım, *Risale-yi Küşeyrîye*, çev. Ebu Ali Hasan b. Ahmed Osmanî, nşr. Bediuz-zaman Firuzanfer, İntişarat-i Züvvar, Tahran, 1387, s. 132.

68 Şehabeddin-i Sühreverdi, *Avarifi'l-maarif*, çev. Ebu Mensur Abdü'l-Mümin İsfahânî, İntişarat-i İlmi ve Ferhengi, Tahran, 1386, s. 29-31.

Sühreverdî, Melametiyye gibi Kalenderiyye hakkında da değerli bilgiler ortaya koyarak, bu iki zümreyi birbiriyle mukayese etmiştir. Onun vermiş olduğu bu bilgiler Evhadeddin döneminde bulunan Melameti ve Kalenderilerin vasfı açısından büyük bir öneme haizdir. Sühreverdî Kalenderleri şöyle anlatır:

Kendi adını Kalender bilen sarhoş, geleneklere aykırı olarak halkla az oturup kalkarlar. Onların cismani amelleri ve nafilâ namazları az olmakla birlikte, şeriatın izin verdiği kadar faydalanmak için dünya lezzetinden ve rahatlığından hiçbir şey nasip almamışlardır. Mal, elbise, mesken ve mülk biriktirmeye meraklı değiller. Gönülden gani oldukları için onunla iktifa ederler ve fazlasını elde etmek için çaba göstermezler. Öğrenmelidir ki Melameti ve Kalenderi arasındaki fark şöyledir: Melameti ibadetini saklamak için çaba gösterir, ama Kalender geleneğe karşıttır. Melameti tüm hayırlı işlerde ve ibadet yapmak için mesai gösterir; çünkü yükselişini onda bulur, ama halkın gözünden gizli ve saklı tutar. Onların davranışları belli olmadığı için normal insanlara benzer. Kalender esasta zahirini korumaz ve gönül zevkini kendine sermaye eder.⁶⁹

Tüm bu ifadelerin yanı sıra bazı kayıtlar da Evhadeddin'in resmen Melametiyye ve Ahilik teşkilatına bağlı olmadığını göstermektedir. Çünkü *Menâkıb*'a bakılacak olursa yer yer, Evhadeddin'in her yolculuğunda aşikâr bir şekilde seccade taşıdığından ve namaz kıldığından söz edilir; lakin bu mesele Melametiyye kurallarına göre bir türlü riyakârlık olarak telakki edilmektedir. Ayrıca da Melametiyyeliğe göre salık, her türlü şöhet ve unvandan çekinirdi. *Tarih-i Erbil* müellifine göre, onun *Alemü'l-hüda* (علم الهدى) lakabından hoşlanması da,⁷⁰ bu meşrebe aykırıdır. Bununla birlikte Evhadeddin'in kendini Allah'ın halifesi konumunda gördüğü, *Menâkıb* müellifi tarafından da kaydedilmiştir.⁷¹ Ayrıca *şahidbâzî* kısmında anlatılacağı üzere Evhadeddin Şems-i Tebrizi ile karşılaşp, onunla müsahip olmayı talep ettiğinde Şems, onunla müsahip olma şartı olarak Bağdat'ta şarap

69 A.g.e., s. 30-31.

70 İbn Müstevî, a.g.e., s. 304-305.

71 Anonim, *Menâkıb-ı Evhadeddin*, nşr. Firuzanfer, s. 199.

içmeyi öne sürmüş; ama Evhadeddin bunu kabul etmemiştir.⁷² İşte bu misalde onun halkın melametinden çekindiğini açıkça göstermektedir.

Evhadeddin'in resmi olarak Melameti zümresinden olmadığına dair bir diğer karine ise, cezbe halinde güzel delikanlılarla sema yapmasıdır. Oysa Melametiyye meşrebinde sema, riya telakki edilmiştir. Şehabeddin-i Sühreverdi bu konuyu şöyle anlatır: "Melametilerden biri semaa davet edilmesine rağmen gitmedi, ona "neden kabul etmedin?" dediler. "Eğer hazır olsaydım vecd ve hal bana zahir olurdu; bu nedenle hâlimi kimsenin öğrenmesini istemem" dedi.⁷³ Evhadeddin ile dost olduğunu bildiğimiz İbn Arabî, Peygamber ve Ebubekir'in makamını Melametiyye haddinde bilmekle beraber, Hamdun-i Kassar, Ebu Said el-Harraz ve Ebu Yezid-i Bestami'yi de bu zümreden telakki etmiştir. Yine İbn Arabî, Evhadeddin'in dışında kendi dönemindeki Ebu Suud b. eş-Şubel, Abdülkadir el-Cili, Muhammed el-Evanî, Salih el-Berberî vs. gibi Melameti şeyhlerin adını da zikretmiştir.⁷⁴ Bu mesele Evhadeddin'in Melametiyye meşrebine mensup olmadığını ispatlar; zira Melameti teşkilatına bağlı olsaydı, mutlaka adı İbn Arabî tarafından kaydedilirdi. Onun Ahilikle bağlantısı da yine *Menâkıb*'ın bir hikâyesine göre reddedilmektedir; bu hikâyeye göre Tiflisi, Kayseri'de halvete girdiği sırada halvethanede iki kişilik boş yer bulunduğunu görür ve şeyhinden, on iki gün sonra halvete girmek için iki kişinin daha geleceğini öğrenir. Onlar geldiğinde ise Tiflisi, Evhadeddin'e bu kişilerin kim olduklarını sorduğunda; şeyh onların Ahlat Şehri'nden zengin bir tacirin oğulları olduklarını ve babalarının ölümünün ardından, Ahilik teşkilatıyla uğraştıklarını söyler. Bu hikâyeye göre, Evhadeddin'in Yusuf-i Surmarî adındaki müridi Ahlat'ta bulunduğu sırada, bu iki kişiyle karşılaşır ve onların Evhadeddin ile tanışmalarına vesile olur. Surmarî onların halka karşı cömert davrandıklarını görünce, "sizin yüzünüzde servet ve mal işareti var; hakikat ve irşat yolunu talep etmeyip de, bu kadar küçük işlere kapılmak ve güzel ömrünüzü cehalette geçirmek yazıktır" der ve onlara kendilerini kurtarmaları için şeyh Evhadeddin'in huzuruna gitmelerini ve onun eteğinden tutmalarını tavsiye eder.⁷⁵ Bu hikâyede Ahilik meşrebinde

72 Eflâki, a.g.e., c. II, s. 617.

73 Sühreverdi, *Avarifü'l-maarif*, s. 29.

74 İbn Arabî, a.g.e., c. V, s. 50.

75 Anonim, *Menâkıb-ı Evhadeddin*, nşr. Firuzanfer, s. 161-162.

olan zümrenin Evhadeddin'den ayrı bir grup olduğu ve bu zümrenin Evhadeddin ve halifeleri tarafından da kabullenilmediği görülmektedir.

Evhadeddin'in şiirlerine dayanarak onun bir yandan toplum tarafından melamet edilmesi ve hatta Melameti olduğundan çekinmemesi, diğer yandan da resmi olarak bu teşkilata bağlı olmaması ve toplum tarafından da Melameti olarak tanınmaması çelişik bir mesele ortaya koyar.

Bize göre Melameti ve Kalenderi grubu iki zümreye ayrılmaktadır. Birinci grup kurumsal bir teşkilata bağlı olarak, zahiri ve resmi bir şekilde Melameti ve Kalenderi nitelikleri taşımaktadır. Kalenderi hususunda, Ocak'ın tabir ettiği gibi bu zümre popüler Kalenderler olarak adlandırılmaktadır. Bu Kalenderiler uyguladıkları bazı davranışlardan dolayı, toplum tarafından reddedilmekteydiler. İkinci grup ise, kurumsal bir teşkilata bağlı olmamakla birlikte, toplum tarafından da Melameti ve Kalenderi olarak görülüyorlardı. Bu ikinci grup ameli ve fikri yönden, ilk grupta yer alan Melameti ve Kalenderilerin olumsuz niteliklerini tasvip etmemekteydiler. İkinci grup Kalenderiler toplum tarafından hakiki ve kutsal Kalenderler olarak görüldüklerinden dolayı övülmüşler ve onlara ait özellikler edebiyata da yansımıştır. Aslında kendilerini bu zümreye mensup görmüş olan bazı şairler de toplumun entelektüel Kalenderi zümresini oluşturmaktaydılar. A. Y. Ocak'ın nitelendirdiği ikinci zümre aynen bu grup Kalenderlerdir ve bu sınıf Kalenderilerin şiirlerinde de popüler Kalenderler kötülenerek, tahkir edilir, diğer taraftan hakiki ve kutsal Kalenderler ise övülmektedir. Bununla birlikte önemli mesele her iki zümrenin de şiirlerde yansımalarıdır.

Senai, Attar, Ahmet Gazali, Mevlana ve Hafız gibi sufi şairlerin şiirlerinde de bu özellik açıkça görülmektedir. Bu şairlerin şiirlerinde ideal ve hakiki Kalenderler, toplumun bazı kurallarına karşı olduklarından dolayı övülmüşler ve fikri yönden de onaylanmışlardır. Ayrıca bu sufi şairlerin kendileri de, bu Kalenderilerin bazı ahlaki davranışlarını benimsemişlerdir. Bu nedenle biz bu tarzdaki şiirleri, J. T. P. Bruijn'in ve diğer araştırmacıların tabiriyle *Kalenderiyyat*⁷⁶ veya *Tamat* diye adlandırabiliriz. Ş. Kedkeni'nin söylediği gibi bazı şairler kendi divanlarını sınıflandırarak *Kalenderiyyat*

⁷⁶ Bruijn'in dediği gibi *Kalenderiyyat* şiiri ilk defa, Senai tarafından yüz beyitlik şiir mecmuasında kaydedilmiştir. J. T. P. Bruijn, "Kalenderiyye der Şiir-i Arifane-yi Farsi Ez Senai Bi Ba'd," *Miras-ı Tasavvuf* içinde, nşr. Lovizen Leonard, çev. Mecdeddin Keyvani, c. II, Neşr-i Merkez, Tahran, 1384, s. 180.

unvanıyla tavsif etmişlerdir.⁷⁷ Dolayısıyla *Kalenderiyyat* kalıbında söylenen bu şiirler aslında, hakiki ve popüler Kalenderilerin özelliklerini taşır.

Evhadeddin gibi *şahidbâzlık* vasfını taşıyan Ahmed Gazali'nin de Melametiyye veya Kalenderiyye zümresi hususundaki takdiri bir şiirinde apaçık görünmektedir:

این کوی ملامت است و میدان هلاک
وین راه مقامران بازنده پاک
مردی باید قلندری چاک
تا بگذرد عیاروار و چالاک

Burası Melamet Sokağı ve ölüm meydanıdır.
Bu yol kaybeden kumarcıların yoludur.
Ayyar gibi çabuk geçmek için,
Kalender gibi yırtıcı kişi olman lazım.⁷⁸

Senaî de bir beyitte bu zümreyi şöyle onaylamıştır:

گر همه دعوی کنی در عاشقی و مفلسی
چون سنائی دم درین عالم قلندروار زن

Ne zaman âşıklık ve dervişlik iddiasında bulunmak istersen;
Senaî gibi Kalenderlikten dem vur.⁷⁹

Hafız da *Kalenderiyyat* kalıbındaki bazı şiirlerinde ikinci sınıf kalenderleri ideal ve kâmil insanlar (gayri resmi ve hakiki Kalender) olarak, ilk sınıf Kalenderlerden (popüler, resmi ve zahiri Kalender) ayırmış ve ahlaki yönden hakiki Kalenderleri övmüştür. Ayrıca şiirlerinde kendisini hakiki bir Kalender olarak tanıtmış ve popüler Kalenderleri küçümsemiştir:

77 Muhammed Rıza Şefî-i Kedkenî, *Kalenderiyye der Tarih*, İntişarat-i Suhen, Tahran, 1392, s. 300.

78 Ahmed Gazali, *Sevanih*, nşr. Ali Muhammed Saberi, 5. bs., İntişarat-i Hakikat, Tahran, 1383, s. 8.

79 Hekim Ebu'l-Mecid Senaî, *Divan-i Senaî*, Müderris Senaî, İntişarat-i Senaî, Tahran, 1388, s. 481.

هزار نکته باریک تر ز مو اینجاست
نه هر که سر بتراشید، قلندری داند

Burada kıldan daha ince binlerce önemli nokta vardır.
Saçına tıraş yapan kimseler Kalender olamaz.⁸⁰

”قلندران حقیقت، به نیم جو نخرند
قبای اطلس آن کس که از هنر عاری است

Hakiki Kalenderler, hünersiz insanların (zahitler) ipek cübbesini
yarı değerine bile almazlar.⁸¹

Hakanî (520-595/1126-1198) de bir şiirinde Kalenderi düşüncesini
şöyle onaylar:

ما حضرت عشق را ندیمیم
در کوی قلندران مقیمیم
هم میکده را خدایگانیم
هم درپرست را ندیمیم

Biz hazreti aşkın maiyetindeyiz.
Kalenderlerin sokağında ikamet ederiz.
Hem meyhanede Tanrının huzurundayız;
Hem de dertli adamların maiyetindeyiz.⁸²

Evhadeddin de entelektüel bir Kalender olarak bu tür şiirler söyle-
miştir. Ebu Mahbub tarafından neşredilen Evhadeddin'in *Rubaiyyât*'ında,
on birinci babın birinci faslında bulunan bu şiirler *fi tamat* (فی طامات) unva-
nıyla yer almıştır.⁸³ *Tamat* kelimesi "sülûk anında sufilerin ağzından çıkan

80 Şemseddin Muhammed Hafiz, *Ders-i Hafiz*, nşr. Muhammed-i İstilanî, c. I, İntişarat-i Suhan, Tah-
ran, 1392, s. 502.

81 *Ag.e.*, s. 244

82 Hakanî, *Divan-i Hakani-yi Şirvani*, nşr. Cehangir-i Mensur, s. 689.

83 Kirmanî, *Divan-i Rubaiyât-i Evhadeddin-i Kirmanî*, nşr. Ahmet Ebu Mahbub, s. 281.

ilahi sözler olarak, harikuladeli ve keramet anlamına gelmektedir.”⁸⁴ Far-
sça’da bu kelime büyük bela ve musibet ya da dağınık sözler anlamındadır.⁸⁵
Evhadeddin’in bu kalıpta söylediği şiirler onun hakiki ve kutsal Kalenderler
sınıfına veya bu meşrebe bağlı olduğu anlamına gelmektedir.

Evhadeddin-i Kirmani medreseyi ve zühdü kötöleyerek, riyakârlığa
ve kibirliliğe karşı *Kalenderiyyat* ve *tamat* kalıbında söylemiş olduğu şiir-
lerinde, meyhane ve şarabın makamını yükseltmiştir. Bu şiirler genelde
hankâhta, sema ve cezbe halinde söylenmekteydi. İranlı araştırmacı A.
Zerrinkûb’un dediği gibi, bir yandan Aynulkuzat Hemedanî, Evhadeddin-i
Kirmani ve Hekim Senâi gibi şairler, hankâhta sema halinde “âşıkane
sözler içinde arifane sözleri” ifade ederlerdi.⁸⁶ Diğer yandan da B. Fir-
zanfer’in söylediği gibi, Kalenderlerin şiir ve edebiyat üzerindeki etkileri
fazla olduğundan, şiirlerde şeriatın zahirine karşı pervasızca davranmaları
Kalenderiyye uslubunun bir yankısı idi. Ona göre:

Mey, meyhane, Mug (ateşe tapan rahip), Mugbeçe (ateşe tapan
çocuk) terimlerinin; cami ve zühde karşı, sarhoşluk terimlerinin ise
mabet ve rahiplik, riyakârlık ve ikiyüzlülüğe karşı olarak kullanılma-
sı; Melametiyye ve Kalenderiyye düşüncesinden etkilenildiğinin ve
bu etkinin Fars şiirine de yansıdığının açık bir göstergesidir⁸⁷

Evhadeddin’in müritleri arasında ulema, devlet adamı ve sufiler gibi
çeşitli sınıflara mensup şahsiyetlerin dışında, popüler Kalenderler de yer
almaktaydı. Bu nedenle popüler Kalenderler arasında kullanılması yaygın
olan uyuşturucu ve genelde tüm Kalenderlerde görünen dilencilik geleneği
sorgulanmıştır. Evhadeddin de bir şiirinde esrarın gizli ve az içilmesini
tavsiye eder. Bununla birlikte o, ideal ve hakiki Kalenderleri popüler Kalen-
derlerden ayırarak, yüksek zümre grubunu toplumun bazı kurallarına karşı
oldukları için övmüş ve kendisini de açıkça bir Kalender olarak tanımla-
mıştır. Onun bu tarz şiirleri tıpkı Senâi, Attar, Ahmed Gazzalî, Mevlana ve

84 et-Tehanevi, a.g.e., s. 1123.

85 Muin, a.g.e., c. II, s. 2203.

86 Abdu'l-Hüseyn Zerrinkûb, *Ez Çizha-yi Diğer*, Intişarat-i Esatir, Tahran, 1371, s. 93.

87 Bediuz-zaman Firuzanfer, *Şerh-i Mesnevi-yi Şerif*, c. II, Intişarat-i Züvvar, Tahran, 1390, s. 734.

Hafız gibi şairlerin divanlarında bulunduğu gibi *Kalenderiyyat* sınıfındadır. Bu sufi şaire ait bazı *Kalenderiyyat* şiirleri aşağıda zikredilmektedir.

آیین قلندر را از نظر کوتاهیست
ترتیب ادب علامت آگاهیست
چون سرّ بزبان شرع می شاید گفت
گفتن بزبان دیگری گمراهیست

Kalenderlik âyini bakışta eksikliklidir.
Edepli davranmak bilinçliliğin bir simgesidir.
Şariat diliyle sırrın söylenmesi uygun olurken,
Başka bir dille söylenilmesi sapkınlıktır.⁸⁸

”هر تر دامن رند و قلندر نبود
هر بی معنی لایق دلبر نبود
دریا صفت آمدست درویش و لیک
هر دریایی معدن گوهر نبود

Ahlaksız olanlar rint ve Kalender olamaz.
Değersiz kimseler maşuka yakışmaz.
Derviş denizin özelliklerini taşımasına rağmen,
Her deniz mücevher madeni olamaz.⁸⁹

ما بر لگن عشق سواریم چو شمع
نقش همه کس فرا پذیریم چو شمع
عشاق قلندریم و شرطست که ما
آن شب که نسوزیم، نمیریم چو شمع

Mum gibi aşk leğeninin üstündeyiz biz.
Mum gibi herkesin nakşını kabul ederiz biz.
Kalender gibi âşıklarız. Şarttır ki;
Yakılmadığımız gece mum gibi sönük kalmayalım.⁹⁰

88 Kirmani, *Rubailer*, nşr. Mehmet Kanar, s. 160.

89 A.g.e., s. 247.

90 A.g.e., s. 329.

قلّاش و قلندری و عاشق بودن
میخواره و بت پرست و فاسق بودن
در کنج خرابات موافق بودن
به زانک بخرقه در منافق بود

Kalleş, Kalender ve âşık olmak,
Ayyaş, putperest ve bozguncu olmak,
Meyhane köşesinde yaşamak,
Sufi hırkası içinde münafık olmaktan daha iyidir.⁹¹

در شیوه عشق اگر توی پا برجای
در دایره فقر قلندروش ای
همچون خط پرگار بسر بر نه پای
ورنه نه طریق تست، رو، ژاژ مخای

Aşk yolunda kalıcı isen,
Kalenderler gibi fakirlik dairesine gel.
Pergel çizgisinde olduğu gibi ayağını başına koy.
Yoksa bu yol senin yolun değil. Git, oyalanma.⁹²

”رو باده و بنگ را بکن در باقی
تا چند از این دو سفره زرقاقی؟
مستی خواهی، گرد در معنی گرد
تا مست شوی و هم بمانی باقی

Haydi içkiyi, esrarı bırak.
Ne zamana kadar bu iki kandırıcı sofrada bulunacaksın?
Sarhoşluk istiyorsan, mana kapısının çevresine dolaş.
Çünkü hem sarhoş olursun, hem de ebedi kalırsın.⁹³

91 A.g.e., s. 395.

92 A.g.e., s. 435.

93 A.g.e., s. 471.

این ره نبرد بسر مگر ناباکی؟
شوخی و شنگی قلندری بی باکی؟
خاکت بر سر! سر چند کنی؟
آنجا که هزار سر نیرزد خاکی؟

Bu yolda gitmek cesaret ister?
Cesur bir haydut, korkusuz bir Kalender ister?
Bir avuç toprağa bin baş layık olmadığında;
Senin başına toprak olsun; ne zamana kadar böyle olacaksın?⁹⁴

حالی خواهی چنانک حال مردان
از خود به درآ تا نشوی سرگردان
حالی که به یک کف گیهش بتوان یافت
آن حال خران بود نه حال مردان

Mert insanların haline ulaşmak istersen,
Bencilliğini bırak. Yoksa berduşluk haline düşersin.
Bir avuç haşîş ile sarhoş olabildiğin için,
Bu mert insanların hali değil belki eşeklerin halidir.⁹⁵

«هر کاو ز خری سبزک آید خورشش
بر مرگ مفاجا بود آخر کنشش
آن کس که همی می هلد و سبزه خورد
بر گردن من خون چنان کس بکشش

Eşekliğinden dolayı haşîş içen kişi.
Yaptıklarının sonu ani ölümdür.
Sürekli haşîş içen kişiyi,
Öldür, kanı benim üstüme.⁹⁶

94 A.g.e., s. 472.

95 Kırınanî, *Divan-ı Rubaiyât-i Evhadeddin-i Kirmânî*, nşr. Ahmet Ebu Mahbub, s. 272.

96 A.g.e., s. 273.

گر بنگ خوری ای به رخ خوبان، خور
بنیوش چنان که گویمت زان سان خور
بسیار مخور، فاش مکن، ورد مساز
اندک خور و گه گاه خور و پنهان خور

Ey güzel yüzlü! Haşış içmek istersen, iç.
Dinle, söylediğim gibi iç.
Çok içme, açıklama, anlatma.
Az iç, ara sıra iç ve gizlice iç.⁹⁷

Evhadeddin'in popüler Kalenderiyye zümresine dahil olmadığı *Menâkıb*'ın bir hikâyesinde de zikredilmektedir. *Menâkıb*'ın on yedinci hikâyesinde müellif, Evhadeddin ve müritlerini Kalenderilerle ilişkilendirmek istemediğinden dolayı, Evhadeddin'in izniyle istisnai durumlarda yapılan dilencililiğin, zaruret gereği olduğunu ifade etmiştir. A. Karamustafa'nın da anlattığı üzere dilencilik, yoksulluk, gezgincilik, bekârlık ve bedensel işkence, dini görevleri boşlama, çirkin dış görünüm ve uygunsuz eylemler gibi niteliklerin hepsi bu zümreyi vasıflandırmaktaydı.⁹⁸ *Menâkıb*'taki bu hikâyeye göre; "Bir müddet sonra Hz. Şeyh, Hicaz seferine çıktı. Kızını da beraberinde götürdü. Şam'a varınca Dımaşk'ta birkaç gün kaldılar. O sırada Şeyh Osman-i Rumî (K. S) hayattaydı ve mürşitlik makamındaydı. Melik Adil⁹⁹ (Allah yüzünü ak etsin) onun müridi olarak muttaki birisiydi. Hz. Şeyhi karşılamaya çıktı, önce Hz. Şeyhi ağırlayıp saygı gösterdi ve hizmetinde bulundu. Hz. Şeyh'in maiyeti oldukça kalabalıktı. Beraberinde de yüz kadar derviş ve kırk elli kadar matara ve çok sayıda hayvan vardı. Cemaatin fazla olması yolculuğun külfetli ve pahalıya çıkmasına sebep olduğundan şeyhimizin (R. A) tarikatında dilencilik yapmak, zembil gezdirmek caiz olmadığı halde, zaruret sebebiyle her gün üç dervişin dilencililiğe çıkmalara müsaade vermiştir..."¹⁰⁰

97 A.g.e., s. 311.

98 Ahmet T. Karamustafa, *Tanrı'nın Kuraltanımız Kulları*, çev. Ruşen Sezer, YKR, İstanbul, 2011, s. 32.

99 Ebu Bekir Muhammed b. Ebi's-Şükr Eyyub b. Şadi b. Mervan (538-615/1145-1218) kardeşi Sultan Selahaddin Eyyubi'nin ölümünden sonra 596/1199 yılından itibaren Mısır ve Şam'da egemenliğini sürdürmüştür. Bu nedenle bu görüşme olayı 1218 yılından önce gerçekleşmiştir (İbn Hallikan, a.g.e., c. V, s. 79).

100 Bayram, *Şeyh Evhadî'd-din Hâmid el-Kirmânî ve Menâkıb-Nâmesi*, s. 178.

Yine *Menakıb*'taki otuz altıncı hikâyeye göre Evhadeddin net bir şekilde Kalender olmadığını ifade eder. Hikâyede Ömer adında bir zatın onunla görüştüğü ve bu zatın iki yüz (akça) miktarındaki babasından kalan mirasını Şeyh'e sunduğu, Evhadeddin'in ise "yok baba, götür; benim hiçbir şeye tamahımı yoktur. Kendine sakla, sende dursun; bu iş Kalenderlerin yoludur. Bizim başkasından bir beklentimiz yoktur."¹⁰¹ demiştir.

Bu açıklamalara dayanarak Şeyh Evhadeddin'in *vahdet-i vücud* dışındaki, meşrebi açısından hakiki ve gayri resmi olan Kalenderiyye zümresine (entelektüel Kalender) bağlı olduğu söylenebilir. Zaten şiirleri de *Kalenderiyyat* kalıbındadır. Bununla birlikte birçok delilden bu sufi şairin *şahidbâzlığı*, tasavvufi bir meşrep olarak benimsemiş olduğu görülmektedir. *Vahdet-i vücud* ve *şahidbâzî* düşüncesini *Menâkıb* ve *Rubaiyât* adındaki eserinde yansıtmış olan Evhadeddin'in şiirlerinde de, bu iki kavram doğrudan doğruya veya dolaylı olarak geçmektedir. Ayrıca bazı vefeyat kaynaklarında ve edebî eserlerde de Evhadeddin'in *şahidbâzî* meşrebiyle tanıtılmış olması ve bazen de, bu nedenle olumsuz bir şekilde suçlanmış olması, onun bu tasavvufi meşreple bağlantısı olduğunun bir kanıtı niteliğindedir. Elbette *şahidbâzî* meşrebi bir tasavvufi akım olarak daha önce Ahmed-i Gazalî ve Aynulkuzat gibi sufilerin tasavvufi meşreplerinde de gözükmektedir ama belirgin ve üstün bir şekilde Evadeddin'de daha açık bulunmaktadır.

Evhadeddin ve Şahidbâzlık

Aslında *cemalperestî*, *nazarbâzî* ve *emredbâzî* gibi terimler de *şahidbâzî* kelimesiyle aynı tasavvufi anlamı taşımakta ve bu kelimelerin hepsi de insanda bulunan güzelliğin, Tanrı'nın bir parçası ve simgesi olduğunu ve dolayısıyla güzelliğe gösterilen ilgiyi ifade etmektedirler. Aslında *şahidbâzî* kelimesi Fars edebiyatında tanık, hazır olmak, hoş yüzlü erkek, şuhud, mahbup, maşuk, vs. anlamlarına gelmektedir;¹⁰² ama *şahidbâzî* terimi edebiyatta ve örfte genellikle, oğlan perestlik ve güzel oğlanlara gösterilen ilgi ve sevgi gibi anlamlarda kullanılmıştır. B. Firuzanfer'in anlattığı gibi "şahid" kelimesi, sufilere ait özel bir terim olarak, güzel Hak anlamına gelmektedir;

¹⁰¹ Anonim, *Menâkıb-ı Evhadeddin*, nşr. Firuzanfer, s. 159.

¹⁰² Muin, a.g.e., C. II, s. 2006.

zira onlar, yaratanın kudretine ve lütfüne bir işaretir.”¹⁰³ Şahid kelimesi tasavvufi ve edebi bir terim olarak bazen olumlu, bazen de olumsuz bir şekilde değerlendirilmiştir. Örneğin Cürcanî tarafından ilmin, vecdin veya Hakkın insan gönlünde hazır olması anlamında kullanılmış ve bundan dolayı; ilim galip olursa *şahidü'l-ilim*, vecd galip olursa *şahidü'l-vecd* ve Hak galip olursa *şahidü'l-hak* olarak tanımlanmıştır.¹⁰⁴ Kâşânî'ye göre de şahid, müşahade neticesinde, gönülde yansıyan bir şeydir ki, kişi onun varlığına tanıklık eder. Aslında o gönülde kaydedilip görülen şeyin hakiki suretidir ve Hakkın şuhudu o cümleden telakki edilerek, ledün ilmiyle birlikte cezbe ile gerçekleşir.¹⁰⁵ Bir diğer tarife göre ise, şahid örfte yüzü güzel olan ferde denilmekle birlikte, salıklar nezdinde Hakkın eşyalarda yansımaları anlamına da gelmektedir.¹⁰⁶

Sufinâme ismindeki eserin müellifi ise, *şahit-bâzîyi* ve *emrede* bakmayı kınamakla birlikte, bu kavramı şu şekilde tarif eder: “Şahid, gönlün kabullendiği ve benimsediği şeydir ki, gönül her surette onu görür ve görmesine yakınlık edip tanık olur. Zaten gönül her neye takılırsa o şahid olur. Yüz, avaz, beyit, mana ve vakit bu zümredendir.”¹⁰⁷ Abdurrahman Ensarî (605-695/1209-1296) ise cemali, külli ve cüzi olarak ikiye ayırmış ve birincisini kutsal nur ve Allahın bir tecellisi olarak bilip, onun tüm yaratılıştaki cari olduğu kanaatinde. Buna binaen dünyanın her zerresi bu nurun yansımasıdır ve ondan faydalanır; zira böyle olmazsa eşya olmazdı. Aslında cemal-i cüzi, zahiri ve batıni olarak ikiye ayrılmış ve zahiri cemal; insanın cisminde aşikâr olan ve ona şekil veren şey olarak, batıni cemal ise, aynen aklın kemale erdiği makam olarak tarif edilmiştir. İlk cemale sahip olan zümre mevcudattır (akıllı ve akılsız) ve ikinci cemal yani cemal-i akliye erişen zümre mevcudat ve akıl sahibi tarafından idrak edilebilir. Ama her kes için idrak edilmesi zordur.¹⁰⁸

103 Bediuz-zaman Firuzanfer, *Hulase-yi Mesnevî*, İntişarat-i Azer, Tahran, 1370, s. 264-265.

104 Cürcanî, a.g.e., s. 129.

105 Kâşânî, *Letaifü'l-â'lâm*, s. 441.

106 et-Tehanevî, a.g.e., s. 1003.

107 Kutbeddin Ebu'l-Mansur b. Erdeşir el-İbadî, *Et-Tasfiye fi Ahvali'l-Mutasavvife (Sâfinâme)*, nşr. Gulam Hüseyin Yusufî, İntişarat-i İlmî, Tahran, 1368, s. 212-213.

108 Abdurrahman b. Muhammed Ensarî, *Aşk Üstürlab-i Esrar-i Hudast*, nşr. Hellmut Ritter, çev. Kasım Ensarî, İntişarat-i Tehurî, Tahran, 1379, s. 56-62.

Tanrı'nın güzelliğinin insanda tecelli etmesiyle birlikte, Tanrı'nın güzel bir insan şeklinde gözükmesi ve güzel bir erkeğin yüzünde yansıması (رایت ربی فی صورة امرد قطط) haklı veya haksız, doğru veya yanlış tarihsel bir akım olarak, muhtelif kaynaklarda dini, felsefi ve irfani bir düşünce üzerine yorumlanmış ve açıklanmıştır. Bu düşünceye göre güzel yüze duyulan aşk bir anlamda, Tanrı'ya aşık olmaktır. Bu tasavvufi akım, "mecaz hakikatin köprüsüdür" (المجاز قنطرة الحقيقة) sözüne dayanarak, aslında mecazi aşkın, hakiki aşka bir köprü olduğu kanaatindedir. Çünkü bu düşüncede sufilere göre, salık direkt olarak Tanrı aşkını idrak edemediği için, mecazi aşk vasıtasıyla hakiki aşka erişebilir. Aynulkuzat tarafından bu mesele şöyle yorumlanır: "Ey aziz, Leyli'nin cemalini ağa koyulmuş bir tohum gibi bilmen lazım. Nerden biliyorsun ağ nedir? Mecnun ezeli aşka düşmek için bir yeteneğe sahip olmadığından bir yankıyla helak edildi; lakin Leyli'nin aşkına erişmek için ezeli avcı bir süre Leyli'nin aşkından Mecnun'un gönlünde bir merkebin yapılması için emirde bulundu; zira sadece o surette Allah aşkının yükünü taşıyabilir."¹⁰⁹

İbn Sina, Hz. Peygamber'den nakledilen bir hadise göre, "ihtiyaçlarınızı güzel yüzlü insanlardan isteyiniz" (اطلبوا حوائجكم عند حسن الوجه), diyerek, bu güzelliğin zahiri ve ahlaki iki mana ihtiva ettiğini söyler. Ona göre, güzellik aşkın bir göstergesidir ve musâfaha, öpüşmek ve cinsel ilişkiye atıfta bulunur. Bu nedenle ilk iki faktör eğer şehvetsiz olursa sakıncası yoktur ama üçüncüsü hayvani bir duygu olduğu için nikâh haricinde haramdır.¹¹⁰ H. Ritter güzellik ile ilgili şöyle bir ifade kullanır:

Güzellikle karşılaşır anlayınca, idraki o kadar ısındırıcıdır ki, onu normal sevinçten ileri götürür. Bu nedenle bu bir sevinç duygusu değil, belki derin çarpıntı ve dini etkidir ki efrada çöker. Bazı insanlar en zirvede olan beşeri güzelliği gördüğünde sanki şimşek çarpmasına maruz kalır, sanki metafizik nesnelerle karşılaşır; bu nedenle soluğu durur ve onları övmeye mecbur kalır.¹¹¹

¹⁰⁹ Aynulkuzat, *a.g.e.*, s. 104-105.

¹¹⁰ İbn Sina, *Resail*, çev. Ziyaeddin Meddî, İntişarat-i Merkezi, Tahran, 1360, s. 116-117.

¹¹¹ Hellmut Ritter, *Derya-yi Cân*, çev. Mihr Afak Bayburdi, c. II, İntişarat-i Beynelmileli-yi el-Huda, 2. bs, Tahran, 1388, s. 136.

Aslında *vahdet-i vücud* düşüncesi dışında, ortaçağ döneminde en belirgin bir şekilde ortaya çıkarak, yayılmaya başlayan ve felsefi-tasavvufi çerçevede yorumlanan en önemli meşrep *şahit-bâzî*dir ki, Evhadeddin-i Kirmani de bu niteliği taşımaktadır. Bazı sufiler tarafından da *şahidbâzî* meşrebinde olduğu belirtilen Evhadeddin'in, *Rubaiyât*'ındaki birçok şiirde yine, onun *şahidbâzî* meşrebine bağlı olduğunu ve özellikle de onunla onur duyduğunu açıkça göstermektedir:

تا در دل ماست شوق شاهد بازی
در گردن ماست طوق شاهد بازی
زان مرده شاهدیم کز خلق جهان
ما یافته ایم ذوق شاهد بازی

Yüreğimizde *şahidbazlık* şevki oldukça,
Onun halkası da boynumuzda olacaktır.
Şahidbazlık zevkini halktan bulduğumuz için,
Şahid tarafından öldürülmüştüz.¹¹²

هر گه که من از شاهد خویش آغازم
از هستی خود بنیستی پردازم
گویند مرا که سخت شاهد بازی
شاهد بازم و لیک شاهد بازم

Ne zaman kendi şahidimden söze başlasam,
Kendi varlığımdan yokluğa yönelirim.
Bana çok *şahidbâz* olduğumu söylüyorlar.
Evet *şahidbâzım*, hakikaten *şahidbâzım*.¹¹³

Şeyh Evhadeddin'in *şahidbâzlık*la olan ilişkisine değinmeden önce, bu meşrebin tarihsel mahiyetinin incelenmesinde fayda vardır. Bazı verilerle dayanarak bu akımın ilkönce Yunan ve Roma gibi antik medeniyetlerde mevcut olduğu ve sonraki dönemlerde de Doğuda da izlerinin görüldüğü

112 Kirmanî, *Rubailer*, nşr. Mehmet Kanar, s. 457.

113 A. g. e, s. 355.

söylenebilir. *Şahidbâzi* kavramı İran edebiyatı ve klasik metinlerine dayanarak iki yönde değerlendirilebilir: 1) Birinci anlamda sadece cismi anlamını taşıyarak sırf *oğlan perestlik* (gulam perestlik) meşrebi kastedilmektedir. 2) İkincisi de tasavvufi manasını ifade etmektedir. Birinci konu S. Şemisa adında İranlı bir araştırmacının eserinde ayrıntılı bir şekilde incelenmiştir. Lakin onun eseri okunduğunda bu mesele iyice anlaşılır.

Bu yazar *şahidbâzi* akımının menşei Yunan medeniyetine bağlamakla birlikte, bazı delillere dayanarak *oğlan perestlik* cereyanının Samaniler döneminden itibaren, Gazneli ve Selçuklular gibi hükümetlerde de Türkler vasıtasıyla, tasavvufi amacının dışında revaç bulan bir meşrep olarak yaygın olduğunu ve bilhassa Moğol döneminde askeri hayattan dolayı daha revaç bulunduğunu söyler. Yazar, Gazneli Mahmut ile Ayaz arasındaki sevgiyi de bu meşrebin Türkler arasında yaygın bir kültür olduğunun bir delili olarak gösterir. S. Şemisa bu iki grup arasına bir çizgi çizmesine rağmen, ikinci grubun da bu meşrebi suistimal ettiklerine ve niyetlerini gizlemek için de “Allah güzeldir ve güzelliği sever” (الله جميل يحب الجمال) gibi hadisleri referans göstererek ufak güzelliği, genel güzelliğin bir simgesi olarak tanıttıklarına ve irfani eğitimi alet ederek amaçlarını sürdürdüklerine inanmaktadır. Bu nedenden dolayı da ona göre bu zümre İbn Arabî, Şehabeddin-i Sühreverdî, Şems-i Tebrizî ve Mevlanâ gibi tasavvuf ehli tarafından reddedilmekteydi.¹¹⁴

Bu araştırmacının cinsel ilişkinin sadece Türklere mahsus olduğu ve Türkler vasıtasıyla İran’a yayıldığı şeklindeki kanaati, şahsi görüşüdür ve doğru bir yaklaşım değildir. Çünkü askeri hayat sadece, Türk kavmine mahsus bir yaşam tarzı değildi; Farsların da antik dönem ve sonrasında askeri hayatı vardı. Ayrıca Mahmut ile Ayaz arasındaki sevgi ve alakaya cinsel bir anlam yüklemek ve yine bu uygulamayı sadece Türk kültürüne mahsus göstermek de bilimsel bir yaklaşım değildir. Şemisa bir edebiyatçı olduğundan, olaylara bir tarihçi bakış açısıyla yaklaşmamaktadır. Ayrıca, siyasi gücün ancak Gazneliler döneminden itibaren Türklerin eline geçtiği de akılda tutulmalıdır. Nitekim bu dönemlerdeki toplumsal ve kültürel hayat eserlere yansıtılmadığından bu, *şahidbâzlığın* cismi yönünün İran’da Farslar arasında yaygın olmadığı anlamına gelmez.

114 Sirus Şemisa, *Şahidbâzi der Edebiyat-i Farsî*, Intişarat-i Firdevs, Tahran, 1381, s. 37-38-98-174.

Şahidbâzlığı terennüm eden şairlerin genelde Fars ve İranlı oldukları görülmektedir; bundan dolayıdır ki *şahidbâzi* kültürünün fikri ve kültürel açıdan yayılmasında bu şairlerin etkisi daha fazladır. Şemisa *şahidbâzi* kavramını iki sınıfa ayırmış olmakla birlikte, gene de bu konuya tereddütle bakmış ve sufilerin irfani maske altında cismi amaçları olduğu da iddia edilmiştir. Bundan dolayı bu genelleme ve tek yönlü bakış, bilimsel bir tez olamaz. Araştırmacının meselenin sadece cismi yönüne bakışı, tüm tasavvuf ehlini de içine alma yanlısına yol açmıştır. Çünkü Evhadeddin gibi bir sufi şairde *şahidbâzlığın* cismi değil, manevi yönü daha belirgindir. Zira yeri geldiğinde anlatacağımız üzere Osman-ı Rumî gibi büyük bir sufînin genç oğlu Şerefeddin'i, Evhadeddin maiyetinde hacca göndermiş olması, Sadreddin-i Konevî'nin İbn Arabî tarafından eğitilmesi için Evhadeddin'e havale edilmesi (yaklaşık 15 sene) ve yine halife tarafından onun *şeyhu's-şuyuhluk* makamına yükseltilmesi, bu meselenin manevi yönünü ispatlar. Hatta Konevî'nin vasiyeti üzerine Evhadeddin'e ait seccadenin mezarına serilmesi veya kendi ifadesiyle eğitim hususunda iki anneden yani İbn Arabî ve Evhadeddin'den "süt emmiş" olması, Evhadeddin'in *şahidbâzlığının* manevi niteliğini ortaya koymaktadır. Aksi halde Evhadeddin'in halife tarafından *şeyhu's-şuyuhluk* makamına yükseltişi hiç mantıklı görünmezdi.

Kadınların son zamanlara değin toplumsal hayat içinde yer almadığı olmaması, erkeğin erkeğe karşı meyline (cismi meyil) neden olan önemli bir etken olarak görülebilir. Ayrıca Kalenderlerden bahsedildiği gibi onlar bir kural olarak genellikle evliliğe karşı oldukları için erkeklere meyil gösterdikleri zikredilmektedir. İran'da Ahmed-i Gazalî, Aynulkuzat Hemedani, Evhadeddin-i Kirmani ve Fahrüddin-i Irakî gibi arifler, güzel yüzlü gençlere olan ilgilerini tasavvuf ile ilişkilendirerek, Tanrı'nın bir tecellisi olarak yorumlamışlardır. Bazı kaynaklara göre cemel perestlik meşrebini ilk defa yayan Ebu Hulman ve onun müridleridir.¹¹⁵

Daha önce de bahsedildiği üzere *vahdet-i vücud* düşüncesinde her şey Tanrı'nın tecellisi olarak telakki olunur. Ama Tanrı'nın en büyük tecellisi

115 Hulmaniyye: Ebu Hulman İran'ın Fars şehrinde doğmuş ve 9. yüzyılda Dimaşk'ta yaşamıştır. O şeyhine uyarak bir güzel yüzlü kişiyi gördüğünde hemen önünde toprağa düşüp secde ederdi. Ebu Hulman'a göre Tanrı güzel insanlarda hulûl etmekteydi. Onun 11. yüzyılda dahi müritleri bulunmaktaydı (Firazanfer, *Şerh-i Mesnevi-yi Şerif*, c. I, s. 30-31. ; Hilmut Riter, a.g.e., c. II, s. 164-165).

insandır; zira bir hadise göre Allah kendisini yansıtmak için kendine benzer mevcudu yani insanı yarattı. Bazı tasavvuf ehli de Tanrı'yı güzel yüzlü genç erkeklerde görmüşlerdir (رایت ربی فی صورة امرد ققط). Bundan dolayı Şeyh Ruzbehan, *Silsiletü's-Sıddikin* adlı eserin müellifinin sözüne dayanarak *Şathiyatı*'nda şöyle söyler: "Ben Tanrı'yı ipekten yapılmış eğri şapkalı bir Türk genci şeklinde gördüm."¹¹⁶ Yine Mevlana da, Bayezid'in söylemiş olduğu (رایت ربی فی صورة امرد ققط) sözüne dayanarak, *emredin* yüzünde Tanrı'yı gördüğünü anlatır.¹¹⁷ Elbette bunun dışında Tanrı'nın tecellisi başka şeylerde de kendini gösterebilirdi. Bu nedenle oğul ve baba arasındaki aşk da Tanrı'nın bir tecellisi olarak algılanır. Nitekim Ruzbehan, Hz. Yakub'un Yusuf'a olan aşkını bir yandan insani bir aşk olarak bilmekle birlikte, diğer yandan da Hakkın aşkı ve şahidi niteliğinde vasf eder ve cemali de, Hakkın cemaline vesile olarak algılar. Ruzbehan insani güzellik ile gayri insani güzellik arasındaki farkı da ilk güzellığın Tanrı'nın zatından tecelli eden nur, diğerinin ise fiilden yansıyan bir güzellik olduğu şeklinde yorumlamıştır.¹¹⁸

Yine bazı kayıtlara göre Tanrı *emred* dışında, bazen kadın şeklinde de tecelli etmekteydi. Örneğin bir hikâyeye göre Tanrı'nın Şemseddin'in eşi Kimya Hatun şeklinde tecelli ettiği Eflâkî tarafından ifade edilmiştir.¹¹⁹ Gerçi Eflâkî'nin bu sözü abartıdan başka bir şey değildir.

Evhadeddin'in *şahidbâzlığı* ve güzel delikanlılara olan meyli birçok şiirinde yansımaktadır:

ای خوش پسران که عقل مدهوش شماست
دل چاکر آن عارض گل بوس شماست
زر را چه محل که سر فدا باید کرد
آن را که سر سیم بناگوش شماست

Ey güzel oğlanlar! Akıl size hayrandır.
Gönül öpücüklü yanağınıza kul oldu.
Altına ne hacet! Gümüş renginde küpe sahip olan kişiye,
can feda etmelidir.¹²⁰

¹¹⁶ Riter, *a.g.e.*, s. 157.

¹¹⁷ Eflâkî, *a.g.e.*, c. II, s. 637.

¹¹⁸ Ruzbehan-iBaklı, *a.g.e.*, s. 27-28.

¹¹⁹ Eflâkî, *a.g.e.*, c. II, s. 637-638.

¹²⁰ Kirmani, *Rubâiler*, nşr, Mehmet Kanar, s. 106.

هر خوش پسری را حرکاتی دگرست
 وندر لب هر بکی نیاتی دگرست
 در چادر و موزه دلبران بسیارند
 لیکن کله و قبا حیاتی دگرست

Her hoş oğlanın bir değişik hareketi var.
 Her birinin dudağında bir başka şeker var.
 Örtü ve çizme içinde birçok maşuk bulunur.
 Ama külâh ve aba içindekinde değişik bir güzellik var.¹²¹

ترسا پسرا! مرهم هر ریش توی
 و آرایش این ملت و این کیش توی
 گویند مسیحا بچهارم فلکبست
 آن صورت عیسیست و معنیش توی

Ey Hıristiyan oğlan! Her yaranın merhemi sensin.
 Bu milletin ve dinin süsü sensin.
 Derler ki Mesih dördüncü felektedir.
 O İsa'nın sureti, manası ise sensin.¹²²

حسنی که گواه صنع معبود بود
 چون حسن بتم ز لطف موجود بود
 رو بر در او ایاز می باش مدام
 تا عاقبت کار تو محمود بود

Mabud'un yaratışına tanık olan güzellik,
 Benim puta benzeyen güzelimin güzelliğiyle mevcut olur.
 Git, onun kapısında sürekli Ayaz gibi bekle,
 Çünkü bu iş böyle ilerlerse sonunda, Mahmud gibi olursun.¹²³

121 Ag.e., s. 121-122.

122 Ag.e., s. 487.

123 Ag.e., s. 241.

لعل لبث ای خوش پسر حلواگر
می طنز کند همیشه بر شهد و شکر
حلواگری تو از شکر شیرینست
ورنه شکر از تو کی بود شیرین تر؟

Ey helvacı güzel oğlan! Dudağının lali bal ve şekerle alay etmede hep. Senin helvacılığın şekerden daha tatlı. Yoksa, şeker senden tatlı olabilir mi hiç?¹²⁴

داری سر آنک عاشقی آغازی
سر در قدم سبز خطان اندازی
از صومعه و زرق نیاید کاری
اصحاب صفا صلاى شاهد بازی

Âşıklığa başlamak istersen eğer.
Başını ayva tüylü güzellerin ayaklarına atmak istersen eğer.
Hankâh ve riya ile hiçbir şey elde edemezsin.
Ey sefa ehli! Haydi *şahidbâzî* seslen.¹²⁵

Evhadeddin'den önce başlamış olan *şahidbâzî* akımının, ondan sonraki dönemde de devam ettiği görülmektedir. *Mecalisi'l-Uşşâk* adlı eser bu hususla ilgili geniş kapsamlı bilgi içermektedir. Eserinde ünlü mutasavvıfların aşk hikâyelerini anlatmış olan Gazergahî (841-906/1438-1501) erkeğin erkeğe olan aşkını da *şahidbâzî* çerçevesinde değerlendirmiştir. Müellif Şems-i Tebrizî, Şehabeddin-i Sühreverdi (Maktul), İbn Arabî, Necmeddin-i Razi, Şehabeddin Ömer-i Suhreverdi, Sadî ve Hafız gibi kişileri de *şahidbâzî* meşrebine mensup saymaktadır.¹²⁶ Halbuki zikredilen şahıslar özellikle de Şems gibi kişiler, *şahidbâzî* akımına hiç uymazlar.

Bazı düşünürler ve tasavvuf ehlince de tasvip edilmiş olan *şahidbâzî* meşrebi buna rağmen, muhtelif zümreler tarafından reddedilmekteydi.

¹²⁴ A.g.e., s. 291.

¹²⁵ A.g.e., s. 458.

¹²⁶ Hüseyin-i Gazergâhî, *Mecalisi'l-Uşşâk*, nşr. Gülaam Riza Tabatabai-yi Mecd, İntişarat-i Zerrin, Tahrân, 1375, s. 103-105.

Mesela Selçuklu döneminin ünlü sufilerinden biri olan Ahmed-i Câm (Jinde Pil)¹²⁷ ve *Suḫnâme*'nin müellifi olan el-İbadi (ö. 547-1152)¹²⁸ *şahidbâz*lığı şehvetperestlik olarak, Muhammed Gazalî ise bu meşrebe uyanları fasık olarak tanımlamıştır. Elbette Gazalî'ye göre Hz. Peygamber'in, Cebrail'i, Dihyetü'l-Kelbi¹²⁹ suretinde gördüğü gibi, bazen istisnai durumlarda da kimi sufiler mükâşefe¹³⁰ halindeyken meleklerin cevherini ve peygamberlerin ruhunu *emred* şeklinde yani, tüyü bitmemiş delikanlılar halinde görebilirler. Bu nedenle Gazalî *şahidbâz*lığın sufiler için mubah kılındığını söylemektedir.¹³¹ Aslında Ahmed Gazalî'nin eserlerinde *şahidbâzlık* hususuna dair hiçbir işaret görünmez ve muhtemelen başka müellifler bu konuyu ona atfen kaydetmişlerdir. Yine Sadî'de *Bostan* adındaki eserinin yedinci babında, gençlerin eğitiminden bahsederken halkı, çocuklarını Kalenderler ve sufiler gibi bazı kişilerden korumaları konusunda uyarır.¹³²

İbnü'l-Cevzî de, *emrede* şehvetsiz bakmanın mubah olduğunu belirtmekle birlikte, güzel *emrede* şehvetsiz bakışın bir yalan olduğu düşüncesindedir ve bu konuyla ilgili Hz. Peygamber'e atfen nakledilen bazı hadisleri

127 Ahmed Câm, *Ünsü'l-Tâibin*, nşr. Ali Fazilî, Tus, Tahran, 1368, s. 271-284.

128 el-İbadi, a.g.e., s. 213.

129 Hz. Muhammed'in arkadaşlarından Dihye bin Halife, Dihyetü'l-Kelbi ismiyle meşhurdu ve sima olarak çok güzeldi. Cebrail'in Hz. Muhammed'e onun suretinde geldiği söylenir –ed.n.

130 Akıl ve duygular yoluyla erişilmesi mümkün olmayan bilgileri kalp gözüyle keşfetme –ed.n.

131 Muhammed Gazalî, *Kimya-yi Saadet*, nşr. Hüseyin Hadiv-yi Cem, İntişarat-i İlmi ve Ferhengi, Tahran, 1380, 487.

132 Sadî, *Bostan*, nşr. Halil Hatib Rehber, İntişarat-i Safi Alishah, Tahran, 1371, s. 680.

پسر را نکودار و راحت رسان
که چشمش نباشد بدمت کسان

Oğluna saygı göster ve refahını temin et. Gözü başkalarının eline bakmasın.

هر آنکس که فروزند را غم نخورد
نگر کس غمش خورد و بد نام کرد

Çocuğuna ilgi göstermezsen başkası gösterir ve adını kötüye çıkarır

میوه روزت زان مخنت مخواه
که پیش از خشن روی گر بد سیاه

Eşçinsel yapandan daha bahtı kara yok. Çünkü yüzüne tüy çıkmadan yüzü karaya çıkar.

پسر کو میان قلندر نشمت
پدر گو ز خیرش فرو شوی دمت

Kalenderler arasında bulunan oğlanın, babasına hiçbir hayrı gelmez.

دریغش مخور بر هلاک و تلف
که پیش از پدر فرو شوی دمت

Onun helaki ve ölümü için üzgün olma. Çünkü babasından önce ondan ümidini kes.

yalanlamıştır.¹³³ Onun *Telbis-i İblis* adlı eserindeki bir hikâyede *şahidbâzlık* eleştirilmektedir. Ayrıca Irakî de kendi mesnevisinde Ahmed Gazalî'nin Tebriz şihnesinin oğluna karşı hissetmiş olduğu duygularını yazmıştır.¹³⁴ *Şahidbâzlık* meşrebinin cismi ve manevi boyutunu çok iyi bilen Şems-i Tebrizî, Ahmed Gazalî'nin *şahidbâzlığını* manevi yönden şöyle değerlendirmiştir:

Söylemesi hoş değil, onun güzel yüzlülere meyli olmasına rağmen, şehvet üzerine değildi. Onun gördüğünü başkası göremezdi; eğer vücudunu yırtsalardı zerre miskal şehvet yoktu ama bu halk tarafından bazen kabul, bazen de inkâr edilirdi.¹³⁵

Güzellik ve cemali, insani bir sıfat olarak telakki etmiş olan Mevlana *cemalperest* zümresine karşı, cemal ve güzelliğin ölüm ve diğer hadiselerin ardından son bulacağını yani, geçici olduğunu vurgulamıştır. Bu nedenle bir şiirinde *şahidbâzlık* veya *cemalperestliğe* meyli olan bazı tasavvuf ehlini şöyle kınar:

چون زراندود است خوبی در بشر
ورنه چون شد شاهد تو پیره خر
کان جمال دل جمال باقیست
دو لبش از آب حیوان ساقیست

Güzellik, insanda altın yaldız gibidir.
Yoksa senin şahidin neden yaşlanmış eşek gibi oldu.
Aslında gönül güzelliği bâkidir.
Çünkü iki dudağı hayattan su içmiştir.¹³⁶

133 İbnü'l-Cevzi bu konuyla ilgili bu iki hadisin "Hayır güzel yüzlerde talep et" (اطلبوا الخير عند حسن) ثلاثة تجلوا البصر: "Üç şey gözünü cilalandırır yeşillige bakmak, suya bakmak ve güzele bakmak" (النظر الى الخضرة والنظر الى الماء والنظر الى الوجه الحسن) doğruluğunu yalanlar. Ona göre, güzel yüze bakmadan maksat sadece kişiye ait kadın ve cariyedir (Ebu'l-Ferec İbnü'l-Cevzi, *Telbis-i İblis*, çev. Ali Rıza Zekaveti-yi Kara Gözlü, Neşr-i Danişgahi-ye Tahrân, s. 313-316).

134 Fahrüddin Irakî, *Divan-ı Irakî*, nşr. Delâram Pur Nimetî, I. bs, Neşr-i İntişarat-i Gülsar, Tahrân, 1388, s. 419-422.

135 Şems-i Tebrizî, *Makalat-ı Şems*, nşr. Jafer Müderrisi Sadiki, s. 208.

136 Firuzanfer, *Hulase-yi Mesnevî*, s. 184-263.

Ayrıca H. Ritter, Mevlana'dan bir şiir zikrederek bu şiirin onun tarafından Evhadeddin gibi *şahidbâz* zümresi hakkında söylendiğini ve bu meşrepte olan kişilerin hulûla inandıklarını ifade eder.

همچو امرد که خدا نامش کنند
تا بدین سالوس در دامش کنند
نعره کم زن زانکه نزدیکست یار
که ز نزدیکی گمان آید حلول

Emred gibi kişiyi Tanrı telakki edenler
Böyle entrikayla ağa atmak istiyorlar.
Az feryad et; çünkü yar daha yakındadır.
Zira o kadar yakındadır ki hulûla inanılır.¹³⁷

A. Zerrinkûb'a göre kimi sufiler evliliği terk ettikleri için veya delikanlılarla musahip olduklarından dolayı, *şahidbâz*lıkla suçlanırlardı. Delikanlılarla sohbet etme eskiden beri sufi zümresi arasında yaygın olduğundan bu, sufiler aleyhinde bir durum olarak kabul edilmiş ve bu nedenle de delikanlılara ilgi gösteren sufiler halk tarafından nefret ve tepkiyle karşılanmışlardır.¹³⁸ B. Firuzanfer *şahidbâzî* meşrebinde olan Evhadeddin-i Kirmani gibi sufilerin Mevlana ve Şems tarafından kabullenilmediklerini ifade etmiştir. Ona göre bu zümre kemal ve kâmil erkeğe (mert-i kâmil) olan aşkı, aynen Tanrı aşkı olarak kabullenmişlerdir.¹³⁹ Aslına bakılacak olursa, bazı sufilerin güzel delikanlıları suistimal etmeleri ve manevi olmayan aşkla suçlanmaları özellikle, Kalenderiyye zümresinde doğru olmalıdır. Bununla birlikte, büyük sufiler arasında genç oğlanlara olan meyil ise, bazı tasavvufi tabir ve tefsirlere dayandığı için ihtiyatla değerlendirilmiştir. Mesela Câmi, Şeyh Ahmed Gazalî, Şeyh Evhadeddin ve Irakî gibi cemel perest arifleri bu zümreden ayırmıştır. Ona göre, bu zümrenin aşkı gayri hissi bir aşk olup, sadece mutlak Hakkın cemalini güzel yüzde müşahade etmekten ibarettir. Onların bazı büyükler tarafından reddedilmeleri ise diğer türlü olanlarla

¹³⁷ Ritter, *a.g.e.*, c. II, s. 172

¹³⁸ Abdu'l-Hüseyn Zerrinkûb, *Erziş-i Miras-i Sâfiye*, Emirkebir, 14. bs, Tahran, 1389, s. 154-155.

¹³⁹ Firuzanfer, *Şerh-i Mesnevi-yi Şerif*, c. I, s. 31.

bir tutulmalarından dolayıdır.¹⁴⁰ Evhadeddin-i Kirmani'nin *şahidbâzî* meşrebi bazı ithamlara rağmen, muhtemelen *vahdet-i vücud* düşüncesinden kaynaklanmaktadır. Çünkü *vahdet-i vücud*da her şey Allah'ın tecellisidir ve *şahidbâzî*de de güzel insan, Allah'ın büyük bir tecellisi olarak telakki edilir. Evhadeddin birçok rubaisinde de bu düşüncesini yansıtmıştır. Evhadeddin bir şiirinde, *şahid* kelimesini değişik bir anlamda ifade eder; zira ona göre şahidden maksat, huzura kavuşmaktır. Bu sufi şair şahidi, mecazi ve hakiki olarak iki kısma ayırmış ve *şahidbâzlık*taki asıl amacın hakiki şahide (Tanrı'ya) ulaşmak olduğunu ifade etmiştir ve bundan dolayı, *şahid-i mecazide* hakiki şahid bulunmadığından, *şahidbâzlık* anlamsız hale gelir ve şehvetten başka hiç bir şey ifade etmez.

آنها که مدام شاهی می جویند
تا ظن نبری که پی صورت پویند
لطفی که دل کسی بساید ازو
آن را بزبان حال شاهد گویند

Sürekli şahid arayanları,
Sanma ki suret peşinden giderler.
Bir lütuftan dolayı gönlü huzur içinde yaşayan kişiye,
Cezbe diliyle şahid derler.¹⁴¹

بی شاهد اگر دمی نشینی خوش نیست
جز شاهد اگر باز ببینی خوش نیست
لیکن ز نخست این یکی شرط بدان
در شاهد شاهد ار نبینی خوش نیست

Şahidsiz bir an otursan, hoş olmaz.
Şahidden tekrar başka bir şey görürsen, hoş olmaz.
Her şeyden önce şu bir şartı iyi bil.
Şahidden şahidi görmezsen, hoş olmaz.¹⁴²

¹⁴⁰ Câmî, *Nefehatü'l-Üns*, s. 591.

¹⁴¹ Kirmanî, *Rubâîler*, nşr. Mehmet Kanar, s. 239.

¹⁴² A. g. e., s. 154.

تا ظن نبوی که ما ازان او باشیم
کالبته بصورت خوشی خوش باشیم
ما شاهد را ز بهر معنی طلبیم
ورنه ز دو چوب شاهی بتراشیم

Bizim ona ait olduğumuzu sanma sakın!
Kuşkusuz güzel yüzle biz de mutlu oluruz.
Biz şahidi mana için isteriz.
Yoksa iki tahtadan da bir şahid heykeli yontarız.¹⁴³

خواهی که بود شاهدت ای مرد علی
مانند سماعیل بنزدیک خلیل
گر شاهد را برای شهوت طلبی
سگ بر تو شرف دارد و شیطان بفضیل

Ey hasta kişi! Şahid arayacak olursan,
Halil'in nazarındaki İsmail gibi olsun.
Şahidi sırf şehvet için istiyorsan,
Köpek senden şerefli, şeytan senden faziletlidir.¹⁴⁴

Görülen o ki, Evhadeddin'in *şahidbâzî* ve *cemal perestlik* düşüncesi, bu akımı eleştiren Mevlana gibi muhaliflerin düşüncelerinin tam aksi yönündedir. Bu sufi şaire göre sadece suretten manaya erişilebilir; yoksa suret olmadan mana doğmaz. Lakin mananın bulunduğu ve gösterildiği tek yer surettir:

زان می نگرم بچشم سر در صورت
کالبته ز معنیست اثر در صورت
این عالم صورتست و ما در صوریم
معنی نتوان دید مگر در صورت

¹⁴³ A. g. e, s. 376.

¹⁴⁴ A. g. e, s. 345.

Baş gözüyle surete bakarım; çünkü,
 Suret manadan etkilenir.
 Bu suretler âlemdir; biz de suretler içindeyiz.
 Suret dışında manayı görmek mümkün değildir.¹⁴⁵

چشم چو بچشم دل در آن معنی دید
 صورت دیدم و لیک جان معنی دید
 دانی که چرا می نگرم در صورت؟
 جز در صورت نمی توان معنی دید

Gözüm gönül gözüyle onda manayı görünce,
 Ben suret görsem de canım mana gördü.
 Niçin surete baktığımı öğrenmek ister misin?
 Çünkü suretten başka mana görülemez.¹⁴⁶

آن شاهد معنوی که جانم تن اوست
 جان در تن من ز صورت روشن اوست
 این روی نکو که شاهدش می خوانند
 آن شاهد نیست لیکن آن مسکن اوست

Canımın teni olan şu manevi şahid,
 Tenimdeki olan can, suretinden yansıyan ışıktır.
 Şahid dedikleri bu güzel yüz,
 Aslında şahid değil, onun meskenidir.¹⁴⁷

اندر ره عشق اگر تو هستی غازی
 با خون و رگ و پوست چه می پردازی؟
 در شاهد شاهی دگر پنهانست
 با آن شاهد خوش است شاهد بازی

145 A.g.e., s. 97.

146 A.g.e., s. 274.

147 A.g.e., s. 135.

Aşk yolunda gazi isen,
Kanla, damarla, deri ile niçin ilgileniyorsun?
Şahidde bir başka şahid daha gizlidir.
O şahid ile *şahidbâzluk* hoştur.¹⁴⁸

شاهد بازی خوشست، انکار مکن
عارف شو و اقتدا باغیار مکن
در روی نکو چو می توان معنی دید
عاقل نبود که گوید این کار مکن

Şahidbâzluk hoştur, inkâr etme.
Arif ol ve yabancıya uyma.
Güzel yüzde manayı görmek mümkün olunca,
Bu işi yapma diyen kişi akıllı değildir.¹⁴⁹

در شهر ظریف و خوب روی ره بسی نیست
خوبی چو بمعنی نبود شاهد نیست
تا ظن نبری که هست شاهد صورت
صورت همه زحمتست و شاهد معنیست

Şehirde güzel yüzlü ve zarif fazla değil.
Manada güzellik olmayınca o güzel şahid değildir.
Sanma ki şahid bir surettir.
Suret hep zahmetten başka bir şey değildir, oysa şahid, manadır.¹⁵⁰

از ملر معنی چو نزاید معنی
ناچار به صورتی بزاید معنی
چون بی صورت دید نشاید معنی
صورت باید تا بنماید معنی

148 A.g.e., s. 458.

149 A.g.e., s. 399.

150 A.g.e., s. III.

Mana annesinden, mana doğmayınca,
Çaresizlikten, mana suret şeklinde doğar.
Çünkü suretsizlikten mana gözükmaz.
Mananın görünmesi için suret gerekir.¹⁵¹

در صورت خوب دید باید معنی
کز صورت زشت خوب ناید معنی
معنی دارست صورت زشت ولی
چون خوب بود خوب نماید معنی

Güzel surette manayı görmek gerekir.
Çünkü çirkin surette mana iyice yansıyamaz.
Çirkin surette de mana bulunur,
Ama mana güzel olduğu için manayı güzelce yansıtır.¹⁵²

B. Firuzanfer, yukarıda kaydettiğimiz Evhadeddin'e ait bazı şiirleri zikretmiş olmakla birlikte,¹⁵³ Mevlana'nın *Mesnevi'sinde* geçen birkaç beyite dayanarak, Mevlana'nın *şahidbâzî* meşrebine bağlı olan Evhadeddin gibi sufileri tenkit etmiş olduğunu ifade etmiştir:

گرچه شد معنی در این صورت پدید
صورت از معنی قریبست و بعید

Mananın surette yansımasına rağmen,
Suret bir yandan manaya yakındır; diğer yandan da uzaktır.

در دلالت همچو آئند و درخت
چون بماهیت روی دورند سخت

Mukayesede aralarındaki bağ suyla ağaç gibidir.
Ama mahiyette birbirinden çok uzaktır.

¹⁵¹ Kırmanî, *Divan-i Rubaiyât-i Evhadeddin-i Kırmanî*, nşr. Ebu Mahbub, s. 234.

¹⁵² A.g.e., s. 234.

¹⁵³ İlk üç rubai *Mesnevi* şerhinde Firuzanfer tarafından da zikredilmiştir.

ترك ماهيات و خاصيات گو
شرح كن احوال ان دو ماه رو

Mahiyet ve nitelikleri bir yana bırak.
Şu iki ay yüzlünün ahvalini şerh et.

Bu ünlü araştırmacı yukarıdaki şiirin şerhinde şöyle der:

Ağacın suya aksi düşünce aynen ağaç şeklindedir, bu nedenle mananın surette yankısı aynen öyledir. Ama ağacın aksinden meyve derlenemez ve gölgesinde uyunamaz. Ayrıca da riyazet ve ruhani sülûkten maksat, kendinden kopup mutlak olana kavuşmak ve sıfatını almaktır. Ama surete tapmakla *şahidbâz* sınırlı bir vücuda bağlı kalır. Bu nedenle de salikin bu halette duraklaması ve eksikliği, onun yükseliği için bir engeldir.¹⁵⁴

Bize göre bu şiir sadece, *şahidbâzî* konusunda değil, belki *vahdet-i vücud* ve *seyr ü sülûk* mevzuunda da, bu iki sufi şair arasındaki fikir tezadını göstermektedir. Bu şiirlerde iki husus dikkat çekmektedir: Birincisi *vahdet-i vücud* düşüncesinin ifadesidir; yani zahir (eşyalar), mananın (vücudun) bir parçası olarak suret kalıbında yansımış olmaktadır. Bu nedenle de asıl vücudu idrak etmek için zahirden batına, gölgeden asıl vücuda ve kesretten vahdete ulaşmak gerekir; zira her şey tek vücudun (Tanrı) tecellisidir ve ona kavuşmak için cüzden, külle ulaşılması mümkün ve daha kolaydır. İkinci husus ise yine *vahdet-i vücud* fikrinden kaynaklanan *şahidbâzî* anlayışıdır. Bu ifadeye göre güzel mevcudat, asıl vücudun (Tanrı) parçaları olarak daha şeffaf ve net bir araçtır. Bu nedenle de güzel suret (güzel oğlan) vasıtasıyla Tanrı'yı idrak etmek daha kolaydır. Buna karşın Mevlana suretin mahiyet itibarıyla vücut ile hiçbir bağlantısı olmadığına ve suretin vücuttan ayrı olduğuna inanır. Görüldüğü üzere Mevlana vücuda kavuşmak için suretin hiçbir önemi olmadığını ifade ederek, bu hususta Evhadeddin'in tam aksi yönünde bir fikre sahiptir.

Mevlana'ya göre Evhadeddin gibi *şahidbâz* zümresi, *şahidbâzlı* cüz ile küll arasında bir bağ ile ilişkilendirmişlerdir ancak bu, Mevlana tarafından tenkit edilmiştir:

154 Firuzanfer, *Şerh-i Mesnevi-yi Şerif*, c. III, s. 1109-1111.

ور تو گویی جزو پیوسته گشت
خار می خور خار مقرون گشت
جزو یک رو نیست پیوسته به کل
ورنه خود باطل بدی بحث رُسل

Sen cüzün külle bağılı olduğunı zannediyorsan eğer,
Diken yesene, çünkü diken de çiçeğe yakındır.
Eğer cüz, külle bağılı olsaydı;
O zaman peygamberlerin görevlendirilmesi yanlış olmalıdır.¹⁵⁵

Eflâkî ve onu referans almış olan Câmi ile Alişir Nevâî'ye göre, Mevlana'nın nezdinde Evhadeddin'in dindar ve temiz olup da ama *şahid-bâzlık* yaptığını söylediklerinde; Mevlana "keşke öyle olsaydı ve geçseydi" demiştir.¹⁵⁶ Yine buna benzer olarak Mevlana, "Şeyh Evhadeddin âlemde kötü miras bıraktı, kim kötü bir yol, bir çıkış açarsa, onun ve o yolda gidenlerin vebali, yapanlardan eksiltilmemek üzere, onun sırtına yüklenecektir. (فَلَهُ وَرْهَا وَرْ مِنْ عَمِلِ بِهَا)," diyerek, bu hususla ilgili düşüncesini net bir şekilde beyan etmiştir.¹⁵⁷ Mevlana'nın ilk sözünde muhtemelen, Evhadeddin'in suret aşamasında kalmayarak, batını derinliğe ulaşmış olmasını kastetmektedir. Yani suretten manaya varabilseydi; demektedir. Halbuki Şeyh Evhadeddin'in şiiirlerinden onun asıl amacının, surette manayı bulmak olduğu anlaşılmaktadır. Ama Mevlana, bu zümrenin suret aşamasından, batın aşamasına geçemediklerini bildiğinden dolayı, Evhadeddin'in yaptığı bu ameli kötü bir miras olarak algılamıştır.

Cüzden, külle veya suret vasıtasıyla mutlak vücuda kavuşmak meselesi, Evhadeddin gibi sufilerin temel düşüncesini oluşturan felsefi bir anlayıştır. *Şahidbâzlık*, Şems-i Tebrizi tarafından da tenkit edilmiştir. Eflakî'nin naklettiği menkıbeye göre, Şems Bağdat'ta Evhadeddin ile karşılaştığında aralarında şöyle bir konuşma geçer: "Hazreti Şeyh, Evhadeddin-i Kirmani'yi (r. a.) gördüğünde 'ne yapıyorsun' diye sordu? 'Leğendeki suda ay'ı

155 Firuzanfer, *Şerh-i Mesnevi-yi Şerif*, c. III, s. 1170.

156 Eflâkî, *a.g.e.*, c. I, s. 439. ; Alişir Nevâî, *Nesâyimü'l-Mahabbe Men Şemayimi'l-Fütüvve*, nşr. Kemal Eraslan, AKK, Ankara, 1996, s. 300. ; Câmi, *Nefehatü'l-Üns*, s. 590.

157 Eflâkî, *a.g.e.*, c. I, s. 440.

seyrediyorum' dedi. Hazreti şeyh buyurdu: 'Boynunda çıban yoksa neden gökyüzünde seyretmiyorsun? Kendini tedavi etmek için şimdi bir tabip bul ki, her şeye bakınca hakikati gören ol.'¹⁵⁸

Bu hikâye ilk bakışta, *şahidbâz*lığa yönelik bir eleştiri gibi algılanabilir ancak Şems'in bu uyarısı aslında, *şuhud* kavramı, *cemal*, *ilahi basar* (*dide-i ilahi*) ve *Hakkın şuhudu* anlamına gelmektedir.¹⁵⁹ Yani Şems sayeler vasıtasıyla Tanrı'ya ulaşmanın bir arıza ve eksiklik olduğunu bildiğinden ötürü, Evhadeddin'in *şuhud* makamına ermesi için ona, akislerden (yansımalar) vazgeçmesini ve doğrudan doğruya hakikatin idrak edilmesini tavsiye etmiştir. *Şahidbâz*lık açısından bu mesele şöyle değerlendirilebilir: Şeyh Evhadeddin Allah'ın güzelliğini güzel oğlanlarda görmeyi aslında, onun bir yansıması olarak algılamaktaydı. Bu nedenle de Şems, ona *şuhud* derecesinde Allah'ı hem doğrudan doğruya, hem de bütün eşyalarda görebileceğini söylemiştir.

Evhadeddin'in Şems'ten onun musahibi olma dileğinde bulunmuş olması, belki de Şems'in ikazı sonrasında hatasını fark ettiği şeklinde yorumlanabilir. Çünkü bu hikâyeye göre, şeyh sevinçle "yarın senin hizmetinde olacağım" diye mukabele ederken; Şems "Benimle konuşmaya takatin yok" diye cevap vermiştir. Şeyh "beni kendi hizmetine ve musahipliğine kabul et" diye ısrar edince Şems, "Bağdat pazarında benimle şarap içmen şartıyla" diye cevap vermiştir. Evhadeddin de "Asla yapamam" deyince, Şems "Ben içtiğimde benimle musahip olabilir misin?" diye sorar. Evhadeddin'in " Yok, yapamam" cevabı üzerine Şems "Mertlerin yanından uzaklaş" diye bağırır ve "sana benimle beraberliğe dayanamazsın dememiş miydim?" (الم أقل لك أنك لن تستطيع معي صبراً) ayetini okumuştur. Ayrıca Şems Evhadeddin'e şöyle hitap etmiştir: "Sen yapabilecek biri değilsin. Hoşça kal, sen o kuvvete sahip değilsin ve kudrete sahip olan Hakkın özel kulları gibi olamazsın; bu nedenle benimle musahip olmak sana göre değil, zira sen tüm müritlerini ve dünya namusunu bir bardağa satarsın."¹⁶⁰ Bu

158 A.g.e., s. 616. ; Eflâkî'nin kaydına göre bu olay Dimaşk'ta gerçekleşmiş olup, Câmi tarafından *Heft Ureng* eserinde şiire çekilmiştir ve bu olayın Bağdat'ta gerçekleşmiş olduğunu yazar (Abdurrahman Câmi, *Heft Ureng*, nşr. Murtaza Müderrisi-yi Geylanî, İntişarat-ı Ehura, Tahran, 1386, s. 205.). Lakin bu görüşmenin hem Bağdat'ta hem de Dimaşk'ta vuku bulma ihtimali vardır.

159 Seyyid Cafer Seccadi, *Ferheng-i Istilahat ve Tabirat-ı İrfanî*, İntişarat-ı Tehurî, Tahran, 1389, s. 302.

160 Eflâkî, a.g.e., c. II, s. 617.

hikâyeden açıkça belli oluyor ki, Şems bir şart olarak ondan kendinden geçip kural dışı davranmasını ister; ama Evhadeddin buna dayanamaz.

Eflakî'nin naklettiği hikâye Şeyh Evhadeddin'in düşüncesini içeren bir rubaisinde yansımaktadır:

دانی که مرا باتو بگاه و بیگاه
جز با تو ندارم از چپ راست نگاه
شاه تو مهست و شاهدان آب و بند
در آب توان دید بقین سایه ماه

Biliyorsun, zamanlı zamansız,
Senden başkasını göremez gözüm.
Senin şahın aydır ve onun *şahidleri* sudadır.
Kesinlikle ayın sayesi suda görülebilir.¹⁶¹

Câmi ve onu referans almış olan Alişir Nevâî, *Risale-yı İkbaliye*'nin müellifi Simnanî'den aktararak, Şehabeddin-i Sühreverdî'nin, Evhadeddin'i huzuruna kabul etmediğini bildirirler. Onlara göre Sühreverdî'nin nezdinde Evhadeddin'den bahsedilirken de şeyh onun adını duymak istememiş ve onu mübtedilikle suçlamıştır. Bu meseleyi Evhadeddin'e duyurduklarında ise o, adının şeyh tarafından söylenmesiyle iftihar etmiştir.¹⁶² Câmi, Evhadeddin'in Sühreverdî tarafından mübtedilik suçuyla yargılanmasını, Evhadeddin'in hakikati ve mutlak cemali eşyanın suretinde aramasından dolayı olduğunu ifade eder. (بشاهدون بالبصرة الجمال المطلق المعنوی بما) (يعانيون بالبصر الحسن المقيد الصوري). Ona göre aslında iki cemal vardır: "Birincisi mutlak cemaldir ki, hakiki cemal olarak arif sadece fena fillahta onu görer. İkinci cemal ise ona bağlı olarak sadece, hissi ve ruhani vücutta görünür. Bundan dolayıdır ki vücut âleminde arif tarafından görünen cemal, ikinci cemaldir. Lakin arif dışında kimseler böyle bir bakışa sahip olmadan, hayrette gark olacakları için güzele bakmaktan çekinsinler."¹⁶³

161 Kirmanî, *Divan-i Rubaiyât-i Evhadeddin-i Kirmanî*, nşr. Ebu Mahbub, s. 424-425.

162 Câmi, *Neşehatü'l-Üns*, s. 589. ; Alişir Nevâî, *Nesâyimü'l-Mahabbe Men Şemayimi'l-Fütüvve*, s. 416.

163 Câmi, *Neşehatü'l-Üns*, s. 591.

Câmi'nin bildirmiş olduğu Evhadeddin'in suçlanması olayı da aslında müphemdir; zira *Menâkıb*'ta bu yönde bir gerginlikten bahsedilmediği gibi, aksine, iki zatın arasındaki samimi ilişki dikkat çekmektedir. Daha önce bahsedildiği üzere Evhadeddin'in Amine adındaki kızının eğitiminin Sühreverdi tarafından üstlenilmesi; onuncu hikâyede Evhadeddin'in Bağdat'taki sema meclisinde Sühreverdi'nin bulunduğu zikredilmesi; Evhadeddin'in seccadesinde oturan dört fertten birinin bu zatın olması ve en önemli konu, Evhadeddin'in Sühreverdi tarafından kendi cenaze namazını kıldırılmaya tayin edilmesi¹⁶⁴ bunu gösterir. Ayrıca onun 616/1219 yılında Şehabeddin-i Sühreverdi ile Mekke'de bir araya gelmesi de,¹⁶⁵ bu suçlama hadisesini şüpheli hale sokar. H. Ritter'e göre, Şehabeddin-i Sühreverdi *şahidbâz* zümresiyle ilgili olarak, onların hulûla inandıklarından dolayı, güzel genç oğlanlara baktıklarını düşünmüştür.¹⁶⁶

Yukarıda da zikredildiği gibi, Evhadeddin'in Şehabeddin-i Sühreverdi tarafından suçlanması büyük bir ihtimal ile doğru değildir. Belki bu mesele oğlu İmadeddin tarafından uydurulmuş bir hikâyedir. Çünkü yeri geldiğinde bahsedeceğimiz üzere, Evhadeddin'in halife tarafından şeyhu's-şuyuhluk makamına tayin edilmesi ve Merzbaniye Ribat'ının vakfının Evhadeddin'e ihale edilmesi, onun aleyhinde bazı propagandalara neden olmuştur. Bu yüzden Evhadeddin'in manevi makamını zedelemek amacıyla bu yalan suçlamaların yayılması istenmiş olabilir. Nitekim sonraki dönemde de bu şüpheli mesele bazı eserlerde dikkate alınmadan nakledilmiştir. Bununla birlikte Evhadeddin'in bazı rubaileri, halk tarafından *şahidbâzî* meşrebi yüzünden suçlandığını doğrulamaktadır. Bu rubailerde onlara karşı kendini savunmak için bu meşrebin zahiri yönünün değil, manevi yönünün değerlendirilmesi isteğini ifade eder:

تا در سر سودای تو منزل کردیم
سوزیست مرا کز آتش دل کردیم
در شهر همه مباحیم می خوانند
نیکو نامی ز عشق حاصل کردیم

164 Anonim, *Menâkıb-ı Evhadeddin*, nşr. Firuzanfer, s. 42-60-209-237. ; Bu konu diğer bahislerde ayrıntılı bir şekilde anlatılmıştır.

165 Fasihi-i Havfi, *a.g.e.*, s. 770.

166 Ritter, *a.g.e.*, c. II, s. 172.

Sevda yoluna koyulunca,
Gönülde yaktığımız ateşten bende bir yangın var.
Şehirde beni herkes ibahiye zümresinden biliyor.
En iyi şöhreti aşktan elde ettim.¹⁶⁷

قومی که اباحتی بمن می بندند
بر ریش و سبال خویشتن می خندند
معروف و جنید و شبلی ار زنده شوند
والله که اباحت مرا بیستندند

Beni ibahatla suçlayan zümre,
Aslında kendi sakal ve bıyıklarına gülüyorlar.
Maruf, Cüneyd ve Şibli tekrar dirilseydiler,
Vallahi benim ibahatımı beğenirlerdi.¹⁶⁸

آنجا که طریق و شیوه تحقیق است
شاهد بازی طریق هر صتیق است
هر کو سوی شاهی بشهوت نگر
صتیق نباشد بر ما زندیق است

Hakikat yolunun bulunduğu yerde,
Şahidbâzlık sıddıkların yoludur.
Ama şahide şehvetle bakan kişi,
O, bizim yanımızda sıddık değil zındıktır.¹⁶⁹

آن شاهد پسر ار چه شاهد و شیوه گرس
او شاهد صورتست و معنی دگرس
معنی طلب ار ترا ز شاهد خبرست
کین شاهد صورتی همه درد سرست

167 Kirmani, *Rubailer*, nşr. Mehmet Kanar, s. 373.

168 A.g.e., s. 221. [İbahat: Günah veya sevap olmayan işler –ed.n.]

169 A.g.e., s. 105. [Özü sözü bir –ed.n.].

O güzel oğlan ne kadar şahid ve işveli olsa da,
Görünüşte şahiddir, ama mana bir başkadır.
Şahidin anlamını biliyorsan, manayı talep et.
Çünkü görünüşteki şahid tamamen baş ağrısıdır. ¹⁷⁰

هر چند که شاهد طلبیدن بد نیست
نابوده طلب مکن که آن ز خرد نیست
هر یک زند از حدیث شاهد لافی
این جمله حکایتست شاهد خود نیست

Gerçi şahidi talep etmek kötü olmaz.
Yokken isteme. Çünkü akıllıca değil.
Herkes şahid ile ilgili bir şeyler söyler.
Bunların hepsi hikâye. Çünkü şahidin kendisi ortada yok. ¹⁷¹

تا ظن نبری که این نظر هست و بال
شاهد بازی بر اهل دل هست حلال
شاهد بازند صوفیان در همه حال
اینست دلیل عشق و دلاک وصال

Bu bakışığın vebal olduğunu sanma sakın.
Çünkü *şahidbâzlık* gönül ehline helaldir.
Sufiler her hal ve şartta *şahidbazlık* yapar.
İşte bu aşkın nedeni ve vuslatın vesilesidir. ¹⁷²

آن را که بشاهدان بود میل تمام
می شاید اگر پخته معنی است، نه خام
چون مرد ز راستی نظر کرد تمام
از دیدن وی حلال باشد نه حرام

¹⁷⁰ A.g.e., s. 122-123.

¹⁷¹ A.g.e., s. 153.

¹⁷² A.g.e., s. 336.

Şahidlere tamamen meylî olan kimse,
Mananın anlamını bilirse yakışır. Yoksa hamdır.
Er olan tam bir doğrulukla bakarsa,
Onun bakışı haram değil, helal olur. ¹⁷³

TARİKAT ERKÂNI

Tarikatlar kuruluşlarından beri kendilerine mahsus bazı tasavvufî erkânlar benimsemeye özen göstermişlerdir. Tarikatların benimsemiş oldukları bu erkânlar arasında benzerlikler bulunduğu gibi bazı farklıklar da görülmektedir. Bununla birlikte, ulema bu tasavvufî erkânları bazen şiddetle tenkit ederek, aleyhte yorumlar yapmıştır. Daha önceki bölümlerde ifade edildiği gibi Şeyh Evhadeddin-i Kirmani, *vahdet-i vücud* düşüncesine mensup olmakla birlikte, Evhadi tarikatının ilk halkası olarak, daha önceden uygulanan bazı tasavvufî uygulamaları benimsemiş olmasının yanı sıra, diğer tarikatlara göre muhtelif yönlerden bazı değişik kuralları da kendi tarikatına ekleyerek, kendi erkânına bazı özellikler kazandırmıştır. Bu kısmında onun tarikat erkânı ve içinde bulunan kaide ve kurallar incelenecektir.

Seyr ü sülûk

Tasavvufun önemli bir boyutu olan seyr ü sülûk, Şeyh Evhadeddin'in hayatında ve kurmuş olduğu tarikatta büyük önem arz etmiştir. *Menâkıb* müellifinin ifade ettiği gibi, kendisi de önce sülûk makamında iken, şeyhi olan Şeyh Rukneddin tarafından uzak bir yolculuğa gönderilir ve hatta erken döndüğü için de azarlanır.¹⁷⁴ Bu hususla ilgili *Menâkıb* dışındaki kaynaklardan biri olan ve Şemseddin-i Tiflisi'nin oğlu tarafından derlenen *Rubaiyât*'in mukaddimesinde de, Evhadeddin'in bir sürü seyahatlerde bulunduğu bahsedilir. Dolayısıyla bu zatın Mekke, Kudüs, Mısır, Şam, Bağdat, Musul, Erbil, Vasit, Şuşter, Şiraz, Isfahan, Hemedan, Huzistan, Şirvan, Gence, Nahçıvan, Ahlat, Malatya, Kayseri¹⁷⁵ vs. gibi şehirlere seyahatte bulunması aslında, bir tür seyr ü sülûk amacını taşımaktaydı. Evhadeddin'in kendisi de sürekli seyahatlerde bulunduğu ve bu vesile ile ne kadar çile çekmiş olduğundan bahsetmektedir:

¹⁷³ A.g.e., s. 346.

¹⁷⁴ Anonim, *Menâkıb-ı Evhadeddin*, nşr. Firuzanfer, s. 43.

¹⁷⁵ Kirmani, *Rubaiyat* (Mukaddime kısmı), nşr. Mehmet Kanar, s. 39.

مطلوب تو با تو هست ای بیچاره!
چندین چه دوی گرد جهان آواره؟
خواهی که نشانی تو ببایی زانجا
خود را در باز در رهش یکباره

Ey biçare! İstedığın şey senin maiyetindedir.
Dünyanın etrafında neden öyle böyle, avare avare koşarsın?
Oradan bir işaret almak istersen,
O'nun yoluna tamamen kendini ada.¹⁷⁶

ای گشته ز خان و مان و جان آواره
تا کی باشی غم زده و بیچاره؟
سرگشته و پای بسته از دست خودی
از خو بدر آی و باز ره یکباره

Ey evinden, malından ve canından avare olan!
Ne zamana dek gam çekip, biçare kalacaksın?
Kendi yüzünden avare ve ayağı bağlısın (esir).
Sıyrıl kendinden; kurtul tamamen.¹⁷⁷

عمری گشتم شیفته و آواره
نومید نشدم ز خویشتن یکباره
ای آنک بهیچ چاره محتاج نه ای!
دریاب کسی را که ندارد چاره

Ömür boyunca âşık ve avare dolaştım.
Kendimden hiçbir zaman umutsuz olmadım.
Ey hiçbir çareye muhtaç olmayan!
Çaresi olmayanın halini de anla.¹⁷⁸

¹⁷⁶ Kirmani *Rubailer*, nşr. Mehmet Kanar, s. 431.

¹⁷⁷ A.g.e., s. 431.

¹⁷⁸ A.g.e., s. 431.

Âdabü'l-Müridin müellifi yolculuk adabından bahsederken yolculuğun, toplu bir şekilde veya en azından bir kişi ile birlikte yapılması gerektiğine işaret eder. Asa, seccade ve testi namaz kılındığı anlamına gelmektedir.¹⁷⁹ Evhadeddin'in de tasavvufi kurallara uyarak gerçekleştirmiş olduğu seyahatlerde genelde yalnız olmasına rağmen, birçok zaman müritlerinin de bu yolculuklara iştirak etmiş oldukları görülmektedir. Yine Evhadeddin bu seyahatler sırasında, asasını, seccadesini ve testisini de yanında bulundurmuştur.¹⁸⁰

Elbette sülûk meselesi sadece Evhadeddin-i Kirmani ile sınırlı değildir; zira tarikatta önemli bir yeri olan bu uygulamayı Evhadeddin müritleri için de uygulamaktaydı. Mesela onun baş halifesi olan Şeyh Zeyneddin Sadaka, Evhadeddin'in hizmetkârının vasıtası ile ondan müritlik dileğinde bulunduğu zaman, kendisine yolculuk yapma tavsiyesinde bulunulur. Bu yolculuk daha sonra Evhadeddin tarafından altı yıla kadar uzatılır ve altıncı sene de hac yapması tavsiye edilir. Zeyneddin Sadaka bu altı yıllık yolculuk sonrasında Evhadeddin ile ilk kez görüşür ve onun müridi olarak kabul edilir. *Menâkıb*'ta da bu yolculuk aynen sülûk olarak tanımlanır.¹⁸¹

Hırka, Halvet ve Zikir

Evhadiyye tarikatında sırayla yapılan en önemli erkân; zikr telkini, saç tıraşı, hamam, hırka, takiye (halvet) ve sarık giydirmektir ve bu erkânlar Evhadeddin tarafından müritlerine uygulanırdı. Bu uygulamalar sufilik meşrebinin önemli vasıfları olarak birçok eserde de yer almıştır. Bu uygulamalardan sonra mürit şeyhin kararıyla halvete girerdi.¹⁸² Bazı tanıklara göre, Evhadeddin, aslında layık bulduğu kişiyi hemen ilk başta halvete sokardı. Evhadeddin'in akşam namazının ardından, ashabına üç kere telkinde bulunduğu da görülmektedir.¹⁸³

Hırka aslında kelime anlamıyla “delmek, yırtmak” anlamına geldiği gibi yine, “kumaş parçası, yamalık; yamalı ve eski elbise” karşı-

179 Ziyaeddin Ebu'n-Necib Sühreverdî, *Âdabü'l-Müridin*, çev. Ömer b. Muhammed b. Ahmed Şirkan, 1. bs, İntişarat-i Mevla, Tahran, 1363, s. 126-128.

180 Anonim, *Menâkıb-ı Evhadeddin*, nşr. Firuzanfer, s. 128-43.

181 *A.g.e.*, s. 166.

182 *A.g.e.*, s. 160-214.

183 *A.g.e.*, s. 134-161-92-222.

lığında da kullanılmıştır. Aslında Hırka züht ve takva sembolü olarak algılanmaktadır. Yine bazı görüşlere göre, sufilerin yünden (sûf) giydiği hırkadan dolayı, sufi adıyla adlandırıldıkları da bilinmektedir.¹⁸⁴ Sufiler iki çeşit hırka giyerler: 1) İradet ve tasarruf hırkası: Bu hırka aslında, eğitim sonunda şeyh tarafından müride giydirilen elbisedir. 2) Teberrük ve teşebbüh hırkası: Önce salikin günahattan korunması için giydirilen elbisedir.¹⁸⁵ *Avarifü'l-maarif*'in müellifine göre hırka giymeden maksat, şeyhe biat etmiş olmanın yanı sıra, sohbet etmenin de başlangıcıdır; çünkü müridin bu sohbetler sayesinde kurtulduğuna inanılır. Yine tarikatta, iradet hırkasının, teberrük hırkasından üstün olduğu da ifade edilmiştir. Tarikatlarda uygulanmış olan bu hırka geleneği, Hz. Yusuf, Hz. İbrahim ve Hz. Peygambere dayandırılmıştır.¹⁸⁶

Hz. Peygamber'in ehlibeytini abası altına almış olması yine, Kâ'b b. Züheyr'e ve Veysel Karanî'ye hırkasının verilmesi, ayrıca, Yusuf süresinde de onun gömleğinden bahsedilmesi, tarikatlar tarafından bir gelenek ve sünnet olarak algılanmıştır.¹⁸⁷ Kâşânî hırka giydirmeye sünnetini, Hz. Peygamber'den gelen bir gelenek olarak ifade etmiş ve bunun tarikata intisap anlamına geldiğini belirtmiştir. Yine bu sayede, şeyhin müridini himaye ederek onu, şeytandan koruduğunu belirtmiş olan Kâşânî ayrıca, hırka vesilesi ile şeyhin müridinin batınına hâkim olduğunu ve müridin de Yüce Rabb tarafından kabullenmiş olduğunu ifade etmiştir¹⁸⁸

Evhadeddin'in müridlerine uygulamış olduğu bir diğer erkan ise halvettir. Evhadeddin'den halvetin sırrı ve hikmeti sorulduğunda halvetten maksadın, Tanrı'yı görmek olduğunu ifade etmiştir.¹⁸⁹ Bununla birlikte kendisi bir rubaisinde halvet yaptığını ve 72 çile çektiğini zikretmiştir:

184 Bu konu ile ilgili Bkz: Süleyman Uludağ, "Hırka," *D/İA*, c. XVII, İstanbul, 1998, s. 375.

185 et-Tehanevî, *a.g.e.*, s. 742.

186 Sühreverdî, *Avarifü'l-maarif*, s. 40-45.

187 Bkz: Süleyman Uludağ, "Hırka," s. 375; Ahmet Yaşar Ocak, *Veysel Karanî*, 3. bs, Dergah Yay., İstanbul, 2009, s. 91-96.

188 Kâşânî, *Misbahü'l-Hidaye ve Miftahü'l-Kifaye*, nşr. Celaleddin Humai, İntişarât-i Züvvar, Tahran, 1389, s. 297-299.

189 Anonim, *Menâkıb-ı Evhadeddin*, nşr. Firuzanfer, s. 78.

اوحد“ در دل می زنی آخر دل کو
عمری است که راه می روی منزل کو
تا چند زلاف خلوت و خلوتیان
هفتاد و دو چله داشتی حاصل کو

Evhad; gönül kapısını çalıyorsun, ama gönül nerde?
Bir ömürdür yürüyorsun ya, menzil nerde?
Ne zamana dek halvetten, halvetçilerden dem vuracaksın?
Yetmiş iki çilen vardı; sonucu nerde?¹⁹⁰

Hücvirî bu konudan bahsederken Tanrı'ya kavuşmak, tevazu, ihlas, selamet vs. gibi özellikleri muhtelif sufilere dayanarak ifade etmiştir.¹⁹¹ *Avarifü'l-maarif* müellifi, halvetin ne kadar öncemli olduğuna kanıt olarak Hz. Peygamber'in "Kırk sabah boyunca Allah'a karşı hâlis olan kişinin kalbinden diline hikmet pınarları akar" (من اخلص لله أربعين صباحا ظهرت ينابيع الحكمة من قلبه على لسانه) sözünü gösterir. Diğer yandan da Hz. Musa'nın kırk gün oruç ve ibadet ardından, Tanrı ile konuşma makamına erdiğini ve yine Hz. Peygamber'in de riyazet sonucunda vahye mazheriyetinin gerçekleştiğini ifade eder. Ona göre halvetten maksat keramet ve zahiri sefa değil, belki sıdk, dürüstlük ve ihlastır. Halvet sırasında da sadece zikir ve murakabe değil, tüm şeriatın uygulanması söz konusudur.¹⁹² Kâşânî de halvetin adabından bahsederken Sühreverdî'nin ifadelerini aynen almakla birlikte, onun bir sünnet olmadığını ama dinin selameti için uygulanması gerektiğini belirtir. Kâşânî halvetin kırk gün yapılması gerektiği hususunda *Avarifü'l-mearif* müellifi ile aynı görüştedir. Ancak o, halvetin müstehap değil, farz olduğunu ifade etmiştir.¹⁹³ Hoca Nasir-i Tusî halvet sahibinin zahiri ve batını meşguliyetlerinden ve hayvani isteklerden sakınmakla birlikte, mecazi fikirlerden de yüz çevirmesi gerektiğini yazar.¹⁹⁴

190 Kirmani, *Rubailer*, nşr. Mehmet Kanar, s. 422.

191 Hücvirî, *a.g.e.*, s. 213-218.

192 Sühreverdî, *Avarifü'l-maarif*, s. 101-102-99-100.

193 Kâşânî, *Misbahü'l-Hidaye ve Mişâhü'l-Kifâye*, s. 313-315.

194 Hoca Nasir-i Tusî, *a.g.e.*, s. 42.

Sufiler tarafından bir âyin olarak zikrin yapılması da önemli bir konuydu. Her tarikat kendine göre özel bir zikir uygulamaktaydı. Aslında zikir kelime anlamıyla hatırlamak, ameli kontrol etmek, itaat, namaz, beyan, Kuran, sabır, şeref ve şükür gibi anlamları ihtiva etmektedir. Ayrıca zikir, gönülde Allahın hâkim olması anlamına gelmektedir.¹⁹⁵ Kûşeyrî zikir ile ilgili muhtelif görüşler sunmuştur; ona göre zikir gafletten çıkma ve daima Allah'ı hatırd tutma anlamına gelmektedir.¹⁹⁶ *Avarîfû'l-mearîf* müellifine göre halvette (لا اله الا الله) zikrinden maksut, kâinatın reddedilmesi ve Hakkın ispatıdır.¹⁹⁷ İbn Arabî zikrin ilahi bir nimet olduğunu söyleyerek “beni zikredin ki ben de sizi zikredeyim” (فانكروني انكركم) ayetine atıfta bulunur. Lakin Allah (الله) ve Hüve (هو) gibi zikirlerin (لا حول ولا قوة) gibi zikirlerin (لا اله الا الله، سبحان الله، الحمد لله، لا حول ولا قوة) gibi zikirlerin (لا اله الا الله) gibi zikirlerle tercih edildiğini ifade etmiştir.¹⁹⁸

Rukneddin-i Sücasî'nin de la ilahe illallah (لا اله الا الله) zikrini uyguladığı *Makalat*'ta¹⁹⁹ kaydedilmiş ve Evhadeddin'in de aynı zikri kullanmış olduğu *Menâkıb*'ta belirtilmiştir.²⁰⁰ Bunu Evhadeddin'in şiirlerinde de görebiliriz:

در ذات مقدّست کسی را ره نیست
وز عین کمال تو کسی آگه نیست
سرمایه سالکان را طلبت
جز گفتن “لا اله الا الله” نیست

Senin mukaddes zatına kimse ulaşamaz.
Senin kemalinden kimse haberdar değil.
Salıkların sermayesini talep etmek istersen,
“la ilahe illallah” demekten başka bir şey değil.²⁰¹

195 Seccadî, *Ferheng-i İstilahat ve Tabirat-ı İrfanî*, s. 403.

196 Kûşeyrî, *a.g.e.*, s. 397-403.

197 Sühreverdi, *Avarîfû'l-maarîf*, s. 104.

198 Gülbaba Saidî, *Ferheng-i İstilahat-ı İrfanî-yi İbn Arabî*, İntişarat-ı Şefîî, Tahran, 1383, s. 289-290.

199 Daha önce anladığımız gibi *Makalat* türünde eserler, şeyhlerin çevresi tarafından telif edilmekteydi. Bu sebeple bu eser Rukneddin-i Sücasî'nin dışında Rukneddin Sencabî adında bir diğer şeyhe de nispet edilebilir.

200 Sencanî, *a.g.e.*, s. 70b-72a. ; Anonim, *Menâkıb-ı Evhadeddin*, nşr. Firuzanfer, s. 11.

201 Kirmanî, *Rubailer*, nşr. Mahmet Kanar, s. 157.

خواهی که ببینی دل کار آغه را
واز خود بخدا عیان بینی ره را
بر تخت درون نشان بشمشیر زبان
شاهنشاه لاله الله را

Uyanık gönlünü görmek istersen eğer,
Tanrı'ya giden yolu açıkça görmek istersen eğer,
Lâ ilâhe illallah şehinşahını,
Dil kılıcıyla gönül tahtına oturt.²⁰²

Evhadeddin'in kendi müritlerine de bu zikri uygulattığı anlaşıyor. Sadece özel olarak Zeyneddin Sadaka'ya "yahu" (یا هو) zikrinin verildiğini biliyoruz.²⁰³ Müritler halvette bulunurken Evhadeddin mum ile onlara uğrayıp kontrol ederdi. Evhadeddin'in 70.000 müridi olduğu, bunlardan 3000'inin keşif ve halvet ehlinde olduğu ve onun bu müritlerine her gece üç kere bu zikri telkin ettiği ifade edilmektedir.²⁰⁴ Gerçi bu sayı abartılı olabilir; ama söz konusu olan, bu geleneğin uygulanmasıdır.

Sema (سماع)

Sema kelimesi aslında işitmek, dinlemek, duymak, şarkı ve avaz anlamlarına gelmekle birlikte, mecazen raks ve oynamak anlamlarında da kullanılmıştır. Kelimenin tasavvufi anlamı ise bireysel veya toplu bir şekilde, özel merasim ve âyinle yapılan vecd, cezbe ve rakstır.²⁰⁵ Yine kişinin nasip aldığı kadar uyanması ve ibret alması anlamına da gelmektedir.²⁰⁶ Kâşânî (735/1335) semain üç faydası olduğunu ifade eder: Gönül açılışı ve sıkıntıların giderilmesi, seyr ü sülûkün devam ettirilmesi için bir araç olarak uygulanması ve seyr ü sülûkta cezbe haline ulaşıncaya kadar, semain aracılığından yararlanmak.²⁰⁷ Musiki ve raks, hakiki sufilerin bir programı olarak gönlün temizlenmesi için kullanılmakta ve sema unva-

202 A.g.e., s. 85.

203 Anonim, *Menâkıb-ı Evhadeddin*, nşr. Firuzanfer, s. 78-93-169.

204 A.g.e., s. 77-222.

205 Dihhuda, a.g.e., c. IX, s. 13749.

206 Kâşânî, *Letâifü'l-Âlam*, s. 436.

207 Kâşânî, *Misbahul-Hidaye ve Miftahü'l-Kifâye*, s. 336-342.

nıyla adlandırılmaktaydı.²⁰⁸ Evhadeddin de bir sufi olarak kendi şiirinde aynen sema Tanrı'ya olan köprü ve onun bir armağanı olarak vasfeder ve gönlün temizlenmesi ve aydınlanması için salık tarafından uygulandığını ifade eder:

دل وقت سماع بوی دلدار برد
جان بسرپرده اسرار برد
وین زمزمه مرکبست مر روح ترا
بردارد و خوش خوش بیر یار برد

Gönül sema vakti sevgilinin kokusunu alır.
Canı sırlar otağına götürür.
Bu zemzeme, bir binittir; ruhunu alır.
Güzel güzel yarın yanına götürür.²⁰⁹

با دل گفتم که این سماع آخر چیست؟
دل گفت بمن که مستمع، باری کیست؟
جان گفت که تحفه ایست از عالم غیب
کز آمدن و رفتن او وهم بریست

Gönüle dedim: Bu sema da nedir?
Gönül dedi: Dinleyen acaba kimdir?
Can dedi: Gayb âleminden bir hediyedir.
Onun gelip gidişinden uzaktır vehm.²¹⁰

نوقی ز سماع هر کس را نبود
سریست درو که هر خسی را نبود
گویند ز سماع دل منور گردد
این هست و لیک هر کسی را نبود

208 Abdu'l-Hüseyn Zerrinkûb, *Tasavvuf-i İranî Der Manzar-i Tarihi-yi An*, Intişarat-i Suhan, Tahrân, 1383, s. 91.

209 Kirmanî, *Rubailer*, nşr. Mehmet Kanar, s. 183.

210 *A.g.e.*, s. 143.

Herkes semadan zevk alamaz.

Onda öyle bir sır vardır ki düşük insanlar anlayamaz.

Derler ki sema ile gönül aydınlanır.

Öyledir ama herkese nasip olamaz.²¹¹

Kaynaklarda müellifler tarafından sema hakkında olumlu olumsuz çeşitli görüşler sunulmuştur. Kûşeyrî bu hususla ilgili görüşleri naklettikten sonra, güzel sesle şiir okunup dinlenmesinin şeriata karşı ve maddi heves üzerine olmadığı müddetçe mubah olduğunu ifade eder. Kûşeyrî sema ehlini üç kısma ayırır: Birinci grup sema ederken Hakka hitap edenlerdir. İkinci zümre duydukları gibi gönülde Tanrı'ya hitap edenlerdir. Üçüncü grup ise dünya ve onun fesadından çeken ve sadece gönül eğlendirmek için sema yapan dervişlerdir. Bundan dolayı zikredilen bu zümre, selamet kavmine en yakın kesimdir.²¹² *Âdabü'l-Mürîdin* müellifi de sema konusunda muhtelif tasavvuf ehlinin görüşlerini zikrederek, aslında semanın sufiler için mubah olduğunu söylemiştir.²¹³

Semanın helal veya haram olduğuna dair Gazalî gibi ulemadan da çeşitli görüşler ortaya konulmuştur ancak burada onlardan bahsetmeyeceğiz.²¹⁴ Evhadeddin dışında, Mevlana gibi tasavvuf ehlinin nezdinde de sema, aynen namaz değerinde sayılmaktadır. Ona göre sema salikin nefsi-ni yok etmesi anlamına gelmektedir. Yani sema aracılığıyla salik Tanrı'nın tecellisini tecrübe ederek maddi âlemden çıkar ve Hakka kavuşur. Bundan dolayı sema sadece heves ve şehvetle meşgul olan halka haram kılınmıştır.²¹⁵ Bununla birlikte fakihler ve tasavvuf zümresinin bir kesimi semayı (musiki-yi ve raksı), şeriata aykırı gördüklerinden, bu merasimi reddetmişlerdir; ama sema yapan sufi zümresi ise, onu gönülde Tanrı'nın zikri için bir

²¹¹ A.g.e., s. 246.

²¹² Kûşeyrî, a.g.e., s. 607-621.

²¹³ Sühreverdi, *Adabü'l-Mürîdin*, s. 143-154.

²¹⁴ Muhammed Gazalî, *Adabü's-Semâ ve'l-Vecd*, PDF, s. 2-14; Gazalî, *Kimya-yi Saadet*, s. 474.; Muhammed Gazalî, *İhya-u Ulûmî'd-Din*, çev. Muhammed Harezmi, c. II, İlmi ve Ferhengî, Tahran, 1373, s. 587-596.

²¹⁵ Abdu'l-Hüseyn Zerrinküb, *Pille Pille Ta Bi Miracî Huda*, Intişarat-i İlmi, Tahran, 1377, s. 178.; Abdu'l-Hüseyn Zerrinküb, *Sirr-i Ney*, c. II, Intişarat-i İlmi, Tahran, 1368, s. 694-695.

vesile olarak kabul etmişlerdir. Onlar musikinin insanı geldiği yere yani, gayb âlemine (ezeli dünya) sevk edeceğine inanırlar. Bundan dolayı sufi sema ederken yokluk (عدم) durumundan varlık (وجود) durumuna yönelir.²¹⁶ Evhadeddin'in nezdinde semanın ne kadar önemli olduğu şöyle ifade edilmektedir:

دوقی ز سماع نیست هر ناکس را
وایین فصاحت نبود اخرس را
مردان ز میان جان برآرند نفس
در رقص در آرند فلک اطلس را

Her karaktersiz semadan zevk alamaz.
Dilsiz gelince, fesahat bulunmaz onda.
Erler candan nefes verirler.
Ve raks yaparken arşı sarsıtırlar.²¹⁷

در صورت خوش نظر چو درویش کند
صورت بیند، سیر بمعنیش کند
آتش زنه قدرت باریست سماع
بر سوخته آتش اثر بیش کند

Derviş güzel bir yüze bakınca,
Yüzü görünce manayı seyreder.
Sema Tanrı'nın kudretinin tutuşturucusudur.
Yanmışa onun ateşi daha da tesirli olur.²¹⁸

Cüneyd ve Gazalî'ye göre semanın uygulanmasında bir kural olarak zaman, mekân ve ihvan çok önemlidir.²¹⁹ Evhadeddin-i Kirmani de *Menakıb*'ın bir hikâyesinde, Sa'deddin ile birlikte sema kuralları konusunda tartışırken, zaman açısından önce yemeğin yenmesini ve Kuran'ın okunmasını bir

216 William Chittick, *Derâmedi Ber Tasavvuf ve İrfan-i İslamî*, çev. Celil Pervin, İntişarat-i Hikmet, Tahran, 1389, s. 158.

217 Kirmanî, *Rubailer*, nşr. Mehmet Kanar, s. 79.

218 A.g.e., s. 227.

219 Kûşeyrî, a.g.e., s. 616. ; Gazalî, *Kimya-yi Saadet*, s. 497.

kural olarak ortaya koyar. Sa'deddin semadan önce yemeğin yenilme nede-nini sorduğunda; Evhadeddin bu yöntemin faydalarını şöyle dile getirmiştir: “Evvela, davet sahibi yemek yaptığı için yemek bozulup, ev sahibi mahcup olmaz ve kimse yemekle meşgul olmayıp zevkle semaa katılır. Semadan önce yemek için halkın giriş çıkışı fazla olur; ama yemekten sonra kapılar kapanır ve sema rahatça yapılır. İkinci olarak semadan önce niyetli ve aç olanların bekletilmesi hoş bir şey değildir; çünkü semada bulunanın ondan zevk alması gerekir. Üçüncüsü, insanların bazıları sadece yemek için geldiğinden onların bekletilmemesi iyi olur. Sonuçta Sa'deddin ve müritleri bu konuyu mantıklı bulduklarından kabul eder ve beğenirler.”²²⁰ Bu hikâyeye bakıldığında Evhadeddin'in zaman konusundaki düşüncesi Gazalî ile örtüşmektedir.

Öte yandan Evhadeddin'in ihvan konusundaki görüşleri de Gazalî'nin bu hususla ilgili söylediklerine benzemektedir. Gazalî'ye göre hazır bulunan kişilerin hepsi sema yapacak olanlardan olmalıdır. Semaı inkâr edenlerin, kadınların ve birbirine kötü bakışı olan kişilerin bulunmaması gerekir. Aksi halde sema mekânı şehvetin bulunduğu yer olacaktır. Ayrıca da Gazalî sema meclisinde kimsenin birbirine bakmamasını tavsiye etmiştir.²²¹ Aynen *Menâkıb*'ın kırk dördüncü hikâyesinde de Şeyh Sadaka tarafından düzenlenen sema meclisine kadınların katıldığını öğrenen Evhadeddin'in, onu azarladığı ve bu adetin hiç hoş olmadığını ifade ettiği anlatılır.²²² Otuzuncu hikâyede de Sa'deddin-i Hamevî, Evhadeddin'e sema meclisinde bulunan namahrem seyircileri sorduğunda, Evhadeddin sema esnasında kimseye bakmayacağından bahsederek, bu meselede kendisinin bir kabahati olmadığını ifade etmiştir.²²³ Semaın mekânı hususunda da Gazalî umumi güzergâh üzerinde, hoş olmayan ve karanlık bir mekânda ve zalim bir kişinin evinde sema yapılmamasını tavsiye eder.²²⁴ Evhadeddin icra ettiği sema meclislerinde genelde ulema, toplumun ileri gelenleri ve sultanları huzuruna alıyordu; onun için önemli olan vecd halinde bulunmaktır. Lakin vecd haline geldiği durumda sema yapardı; mesela bundan dolayı onun pazarda

220 Anonim, *Menâkıb-ı Evhadeddin*, nşr. Firuzanfer, s. 97-98.

221 Gazalî, *Kimya-yi Saadet*, s. 497.

222 Anonim, *Menâkıb-ı Evhadeddin*, nşr. Firuzanfer, s. 184-185.

223 A.g.e., s. 103.

224 Gazalî, *Kimya-yi Saadet*, s. 497.

ve kilise karşısında da sema yaptığı kaydedilmektedir.²²⁵ Bu mesele kendi şiirinde de yansıtılmaktadır:

امشب ز طرب هیچ اثر پیدا نیست
ور هست مگر در دگری در ما نیست
خطی ز سماع امشب ازان در مانیت
کان مونس روزگار ما اینجا نیست

Bu gece neşeden hiç eser yok.
Başkasında olsa da; bizde yok.
Zamanımızın mûnisi burada yok diye,
Bu gece bizde semadan alacak haz yok.²²⁶

خواهی که بری تو گوی میدان سماع
بی حال مزن دست بچوگان سماع
تا از عجب تو برنخیزی بخدا
هرگز نرسد برات فرمان سماع

Sema meydanının topunu götürmek istersen eğer,
O halin olgunluğuna erişmeden sema çevganına el sürme.
Şu kibirden vazgeçmedikçe,
Sema fermanı asla gelmez vallahi.²²⁷

Semaa katılacak ihvan meselesi hususunda Gazalî, kadınların ve genç erkeklerin bulunmasının haram olduğunu söyler. Ayrıca daha önce *şahidbâzî* konusunda anlatıldığı gibi Gazalî, aslında bu meselenin haram olduğunu söyler.²²⁸ Ama Evhadeddin, Gazalî'nin tersine ihvan konusunun diğer boyutunda güzel yüzlü gençlerle (*şahid piseran* - شاهد پسران) sema yapardı. *Menâkıb*'da yer yer bu konuya temas edildiği gibi,²²⁹ kendi şiirlerin-

225 Anonim, *Menâkıb-ı Evhadeddin*, nşr. Firuzanfer, s. 46-230.

226 Kirmanî, *Rubâiler*, nşr. Mehmet Kanar, s. 150-151.

227 A. g. e, s. 328.

228 Gazalî, *Kimya-yi Saadet*, s. 497-486.

229 Anonim, *Menâkıb-ı Evhadeddin*, nşr. Firuzanfer, s. 40-41-194-213.

de de buna işaret etmiştir. Nitekim şahitlerle sema yapması, onun sema konusunda ihvan meselesine özellik kazandırmıştır.

هر دل که ز عشق او امانش نبود
جز بر در شاهد آستانش نبود
فی الجملة سماعی که درو شاهد نیست
مانند بتی بود که جانش نبود

Onun aşkından güvende olmayan her gönül,
Şahidin kapısından başka duracağı bir eşik olamaz.
Kısacası, şahidin bulunmadığı semada,
Cansız bir puta benzer.²³⁰

تا ظن نبری کز هنری می رقصم
یا از سر ذوق و خبری می رقصم
این رقص مرا رقص خدایی مشمر
کز بهر چنین خوش پسری می رقصم

Hünerimden dolayı raks ettiğimi sanma,
Zevk veya bir haberden dolayı raks ettiğimi sanma,
Bu raksımı ilahi bir raks sayma.
Sadece güzel bir oğlan için raks ediyorum.²³¹

Evhadeddin'in raks meclisinde güzel oğlanlar gece vakti ellerinde mum taşıyarak sema yapıyorlardı.²³² Bundan dolayı *Rubaiyât*'ında şahid, mum, gece ve sema gibi kelimeler onun uyguladığı sema âyinine zaman ve ihvan konusuna bir özellik kazandırmıştır.

جانا! چو نه ای نیک، بدآموز مباش
هر لحظه جگر خواره و دلسوز مباش

230 Kirmani, *Rubailer*, nşr. Mehmet Kanar, s. 248.

231 A.g.e., s. 360.

232 Anonim, *Menâkıb-ı Evhadeddin*, nşr. Firuzanfer, s. 40-41-194-213.

چون هست حضور شاهد و شمع و سماع
گو امشب ما را بجهان روز مباح

Ey can! Mademki iyi değilsin, kötü şeyler öğreten biri olma.
Her an sabırlı ve müşfik olma.
Madem ki şahid, mum ve sema bir arada;
Söyle ki dünya bizim için hiç gündüz olmasın.²³³

آواز تصوف و دم زرقای
از بهر رخ تو کرده ام در باقی
لیکن بخلاف زهد خواهم دو سه روز
شمع و شب و شاهد و سماع و ساقی

Tasavvufun sesi ile hilekârlık nefesini,
Senin yüzünü görmek için devam ettiriyorum.
Ama zühdün hilafına iki üç gün için,
Mum, gece, şahid, sema ve saki istiyorum.²³⁴

Sema esnasında Evhadeddin'in ve gençlerin başları açık olurdu.²³⁵ Sühreverdi de sema esnasında başın açık olmasını bir şart olarak kaydetmiştir.²³⁶ Ayrıca Evhadeddin ve müritlerinin sema esnasında Kavvallara hırka atma ve yırtma gibi adetleri de vardı.²³⁷ Onun emredlerin gömleğini sema esnasında yırtıp göğüs göğse sema yaptığı da naklediliyor.²³⁸ Evhadeddin bir şiirinde hırka yırtmanın aslında, benlikten kurtulma anlamına geldiğini söyler:

وجد آن نبود که خرقه را پاره کنی
وانگه ز برای دوختن چاره کنی
وجد آن باشد که چون ترا دریابد
خود را ز وجود خوشتن پاره کنی

233 Kirmani, *Rubâîler*, nşr. Mehmet Kanar, s. 316.

234 A.g.e., s. 471.

235 Anonim, *Menâkıb-ı Evhadeddin*, nşr. Firuzanfer, s. 40-41-194-213.

236 Sühreverdi, *Avârîfü'l-ma'ârif*, s. 95.

237 Anonim, *Menâkıb-ı Evhadeddin*, nşr. Firuzanfer, s. 182-214.

238 Câmî, *Nefhatü'l-Üns*, s. 590; Alişir Neval, *Mecalisü'n-Nefâis*, s. 319.

Vecd, hırka parçalayıp,
Sonra da dikmek anlamına gelmez.
Vecd aslında sana gelince,
Kendini varlığından koparmaktır.²³⁹

Sufilerin hırka atması ve yırtması konusunda çeşitli değerlendirmeler yapılmıştır. Hücvirî hırka yırtmanın israf olduğunu belirtmekle birlikte, vecd halinde hırka yırtmayı mubah kılmıştır.²⁴⁰ Sufilerin hırka atması Sühreverdi tarafından bir sünnet olarak kabul edilmiş ve Hz. Peygamber'in Kâb b. Zühre'nin şiirine karşı hırka atmasının bu sünnetin bir simgesi olduğunu ifade etmiştir. Bu ünlü sufi hırka yırtma sünnetini de yine Hz. Peygamber'e dayandırır. Zira Peygamber şiiri duyunca vecde geldiği için hırkası düşer ve huzurunda bulunanlar tarafından dört yüz parçaya bölünür.²⁴¹ Gazali ise sema esnasında vecdden dolayı hırka yırtmayı mübah görmekle birlikte, vecd haline gelmeden kasdi olarak hırka yırtmayı, malın ziyan olması söz konusu olduğundan doğru bulmamıştır.²⁴² Bu olumlu görüşlere rağmen İbnü'l-Cevzi gibi müellifler, vecd halini akıl dışında olduğundan kınamışlar ve hırka atma ve yırtma hususunda da Gazali gibi şahsiyetlerin olumlu bakışını tenkit ederek, bunun şeriata aykırı olduğunu belirtmişlerdir.²⁴³

Gazali'nin anlattığı gibi sema üç aşama ve tertipten oluşmaktaydı: *Anlamak, vecd, hareket ve raks*.²⁴⁴ Sühreverdi de semada vecd ve hareket aşamasına işaret etmiştir.²⁴⁵ Evhadeddin semanın aslında kâmil insanların işi olduğunu ve yapılan semanın her türlü riyakârlıktan uzak olması gerektiğini ifade etmiştir. Bundan dolayı Evhadeddin cezbe haline girmeden sema yapmaktan imtina etmiştir. Mesela bir keresinde sıradan insanlar ve serseriler sema meclisine katıldığı için kendinde sema zevki ve iştiağı oluşmadığını-

239 Kirmani, *Rubailer*, nşr. Mehmet Kanar, s. 483.

240 Hücvirî, *a.g.e.*, s. 542.

241 Sühreverdi, *Avarifü'l-maarif*, s. 96-98

242 Gazali, *Kimya-yi Saadet*, s. 495-496.

243 İbnü'l-Cevzi, *Telbis-i İblis*, s. 308-311-312.

244 Gazali, *Kimya-yi Saadet*, s. 488.

245 Sühreverdi, *Avarifü'l-maarif*, s. 95.

dan sema yapmaktan vazgeçmiştir.²⁴⁶ Evhadeddin kendi şiirlerinde bu üç aşamanın ne kadar önemli olduğunu anlatmıştır:

جنیدن درویش مجازی نبود
جز بی طمعی و بی نیازی نبود
من نشناسم تواجد از وجد ولی
دانم بیقین سماع بازی نبود

Dervişin sallanması mecazi değildir.
Tamahsızlık ve niyazsızlıktan başka bir şey değildir.
Ben tevacüdü vecdden ayıramam, ama,
İyi bilirim ki sema oyun değildir.²⁴⁷

رقص آن نبود که هر زمان برخیزی
بی درد چو گردی، ز میان برخیزی
رقص آن باشد کز دو جهان برخیزی
دل خرقة کنی وز سرجان برخیزی

Raks her zaman ayağa kalkman değildir.
Dertsiz kalırsan, kalkarsın ortadan.
Raks iki cihandan da sıyrılmaktır.
Gönüle hırka giydirip, canı gönülden ayağa kalkmaktır.²⁴⁸

مرد آن مردست که بی ریا رقص کند
وز سوز دل و عشق و صفا رقص کند
آن سرو بود که همچین تردامن
برخیزد و ز باد هوا رقص کند

Mert olan kişi riyasızca raks eder.
Gönül ateşiyle birlikte aşk ve sefa ile raks eder.
Bu durumda selvi de fasıklar gibi olsa da,
Heves üzerine olmuş olsa da kalkıp raks yapar.²⁴⁹

²⁴⁶ Anonim, *Menâkıb-ı Evhadeddin*, nşr. Firuzanfer, s. 65.

²⁴⁷ Kirmani, *Rubailer*, nşr. Mehmet Kanar, s. 249.

²⁴⁸ A.g.e., s. 460.

²⁴⁹ A.g.e., s. 227.

هر گه که مرا سوی تو آهنگ بود
 آنجا چه ثبات و عقل و فرهنگ بود
 گویی بسماع برنخیزد کامل
 کامل نبود چنین کسی، سنگ بود

Ne zaman sana doğru yönelmeye kalksam,
 Orada sebatın, aklın, bilginin yeri olmaz.
 Kâmil insan semaa kalkmaz diyorsun.
 Böyle biri kâmil değil taştır, taş²⁵⁰

در مذهب ما سماع و مهمانی نیست
 جز جنبش و جز سکون روحانی نیست
 شکرست خدا را که ما را امروز
 جمعیت دل هست و پریشانی نیست

Bizim yolumuzda sema ve misafirlik yok.
 Hareket ve ruhi sükundan başka bir şey yok.
 Allah'a şükürler olsun ki bugün;
 Gönlümüz rahat ve gönlümüzde perişanlık yok. ²⁵¹

Namaz

Evhadeddin'in fikhî konularda uzman olduğunu daha önce belirtmiştik. O, dindar bir sûfî olarak şeriatın uygulanması için çok özen gösterirdi. Kendisi de bir şeyhin ilim makamına ermediği sürece, şeyhliğe layık bulunmadığını şiirinde ifade eder:

هر شیخ که او علم ندارد در تن
 او نتواند مرید را پروردن
 پس شیخ را علم و عمل می باید
 بی علم نه لایق است شیخی کردن

250 A.g.e., s. 245.

251 A.g.e., s. 159.

Bedeninde ilim olmayan bir şeyh,
Mürit yetiştiremez.
Şu halde şeyhlik için ilim ve amel gerek.
İlimsiz şeyhlik yapmak uygun değildir.²⁵²

Evhadeddin namazla ilgili kendisine sorulan bir soruyu da bu bağlamda fıkıh ve sünnete dayanarak cevaplamıştır. Ayrıca Hz. Peygamber döneminden bir hikâyeye naklederek, insanların önemli işleri olduğunda Peygamber'in kısa namaz kılma hususunda tavsiyede bulunduğundan da bahsetmiştir.²⁵³ *Menâkıb*'taki hikâyelerde de Evhadeddin'in yer yer camilerde imamlik yaptığı, seyahatte bulunduğu zamanlar müritleri ile birlikte namaz kıldığı ve her seyahate çıktığında yanında seccadesini taşıdığı anlatılır. Hatta Sadreddin Konevî'nin vasiyeti üzerine öldükten sonra Evhadeddin'in seccadesinin kendi mezarına serilmesi meselesi, onun şeriata ne kadar bağlı olduğunun bir göstergesidir.²⁵⁴ Daha önce anlatıldığı üzere Evhadeddin, Şems-i Tebrizî müsaheplik şartı olarak Bağdat pazarında birlikte şarap içmeyi teklif ettiğinde bunu kabul etmemiştir. Bu hikâyede onun şeriata ne kadar bağlı olduğunu kanıtlar niteliktedir. Sonraki bölümlerde yeri geldiğinde ayrıntılı bir şekilde görüleceği üzere, Şehabeddin-i Sühreverdî'nin ölümünün ardından Evhadeddin'in Bağdat şeyhu's-şuyuhluğu makamına yükseltilişi, onun toplumda ve halife nezdinde şeriata ne kadar bağlı olduğunu göstermektedir. Aslında kendisi de tarikatın şeriata bağlı olması gerektiğini belirterek, şeriata her şeye üstün olduğunu ifade etmiştir:

از شین شریعت نشانی باید
تا طای طریقت رخاں بنماید
چون حاء حقیقت ز فان بگشاید
آنگه شیخا هر چ تو گوئی، شاید

Tarikat ta'sı yüz göstermek için,
Şeriata şin'inde bir işaret gerekir.

252 A.g.e., s. 389.

253 Anonim, *Menâkıb-ı Evhadeddin*, nşr. Firuzanfer, s. 101-102.

254 Muhammed Hacevî, *Dû Sadreddin*, İntişarat-i Mevla, Tahran, 1378, s. 31.

Hakikatinin ha'sı konuşmaya başlayınca,
İşte o zaman ey şeyh, ne söylersen söyle; uygundur.²⁵⁵

جان آمد و راه عشق می پیماید
ره دشوارست، رهبری می باید
عقل آمد و ره بخود نمی داند رفت
شرع آمده است تا رهش بنماید

Can geldi; aşk yolunu kat ediyor.
Yol çetin; bir rehber gerek.
Akıl geldi, ama gidemiyor kendi kendine.
Şeriat geldi ona yolu göstermek için.²⁵⁶

هرچند که عقل رهبر آگاه است
اندر ره شرع پای او کوتاه است
در بارگهی که شرع شاهنشاه است
رهبر که نه پیروی کند گمراه است

Gerçi Akıl bilinçli bir önderdir.
Ama şeriat yolunda ayağı kısadır.
Şeriatın şehenşah olduğu sarayda
Ona itaat etmeyen önder (akıl) yoldan sapmıştır.²⁵⁷

EVHADEDDİN'İN ESERLERİ

Daha önce de özellikle vurgulanmaya çalışıldığı üzere, Şeyh Evhadeddin şiirlerini genellikle sema esnasında irticalen terennüm etmiştir. Elbette bunun dışında normal halinde de bazı şiirler söylediği anlaşılmaktadır. Bazı araştırmacılar tarafından *Rubaiyât* dışında mesnevi kalıbında yazılan *Misbahu'l-Ervah*'ın da ona ait olduğu öne sürülmüştür. Burada bu eserlerin Evhadeddin'e ait olup olmadığı hususu tartışılacaktır.

²⁵⁵ Kirmani, *Rubailer*, nşr. Mehmet Kanar, s. 265.

²⁵⁶ A.g.e., s. 270.

²⁵⁷ Kirmani, *Divan-i Rubaiyât-i Evhadeddin-i Kirmani*, nşr. Ebu Mahbub, s. 130.

Bu sufi şairin en önemli eseri olarak bilinen *Rubaiyât*'ın ona ait olduğu, tüm araştırmacılar tarafından onaylanmaktadır. Bu eser ilk defa B. M. Weis-cher tarafından 1357/1978 yılında tashihi yapıldıktan sonra *Heart's Witness* unvanıyla yayınlandı ancak eser eksiktir. Bunun ardından 1366-1987 yılında Ahmed Ebu Mahbub, *Fevaid* adındaki nüshayı temel alarak diğer nüshaların desteği ile birlikte, Evhadeddin'in 1825 rubai ve şiirini *Divan-i Rubaiyât-ı Evhadeddin-i Kirmanî* adıyla yayınlamıştır. M. Vefayî de 1375/1996'da Evhadeddin hakkındaki *Ahval ve Asar-i Evhadeddin Hamid bin Ebu'l-Fahr-i Kirmanî* isimli eserinde ona ait olan çok sayıdaki rubaiyât şiirini zikretmiştir. 1999 yılında M. Kanar beş nüsha ve bu iki kitabı (*Nüzhetü'l-Mecalis* ve Evhadeddin'in *Menâ-kıb'ı*) ismiyle Evhadeddin'e ait 2202 rubaiyi derleyip Türkçeye çevirmiştir.

Aslında *Enisü't-Talibin ve Celisü's-Salihin* adını taşıyan nüshanın *Rubaiyât* hatimesindeki şiirleri derleyen Evhadeddin'in halifesi olan Şemseddin-i Tiflîsî'nin oğlu olduğu anlaşılmaktadır. Bu hatimede bulunan bir mektupta, babasının Evhadeddin'den duyduğu manzum ve mensur sözleri topladığı anlatılmaktadır. Bu *Rubaiyât* aslında, bu mektup yazarı tarafından tekrar incelenip konularına göre on iki baba bölünerek, *Enisü't-Talibin ve Celisü's-Salihin* adı altında ortaya konulmuştur. Mektup yazarının adı belli olmamakla birlikte, kuşkusuz Evhadiyye tarikatının müritlerinden olduğu tahmin olunmaktadır. Rubailer derlemesinin iki yönden önemli olduğu ifade edilmektedir. Bir taraftan müritlerin irşadı, diğer yandan da Evhadeddin'in başka eserlerde bulunan rubailerinin şeyhe ait olduğunu belli etmek ve böylece korunmasını sağlamaktır.²⁵⁸ Elbette anlatıldığı gibi hatimedeki metin ve bu rubailere zikredilen adın verilmesi, mektubu yazan bir başka ferde aittir ve bunun yazarı Tiflîsî'nin oğlu değildir. Ama yanlışlıkla M. Bayram, Mir Efdalî ve M. Kanar gibi araştırmacılar her iki metni Tiflîsî'nin oğluna nispet etmişlerdir.²⁵⁹ Tiflîsî'nin oğlu bu eseri derlediğinden ve bu mektubun yazarı tekrar onu ele aldığından, eserin 13. yüzyılın sonlarında telif edilmiş olduğu öne sürülmektedir.

İstanbul Üniversitesi Kütüphanesinde *Rubaiyât*'ın ikinci nüshasının da (Ktp. F. Y. nr. 701 kayıtlı) intikal kaydı şöyle geçmektedir:

²⁵⁸ Kirmanî, *Rubailer* (giriş kısmında hatime metni), nşr. Mehmet Kanar, s. 38-40.

²⁵⁹ Bkz: Bayram, *Şeyh Evhadü'd-Din Hâmid El Kirmanî ve Evhadiyye Hareketi*, s. 120-126. ; Mir Efdeli, *"Menâbi-i Rubaiyât-ı Evhadeddin-i Kirmanî,"* s. 87; Kirmanî, *Rubailer* (giriş kısmı), nşr. Mehmet Kanar, s. 31.

انتقل بحكم الهبة الارث الى العبد الضعيف سليمان بن حسين بن محمد البنياني في
يوم تاسع عشر ذى القعدة سنة اربع و ثلثين و سبعمائة رباعيات و لطائف غياتي

Bu veraset yazısına dayanarak A. Ateş, *Rubaiyât* yazarını Giyasî adıyla tanıtmış, M. Kanar da bu zatın Tiflisi'nin oğlu olduğunu sanmıştır.²⁶⁰ M. Bayram zikredilen iddiaları reddederek bu kayda göre nüshanın veraset şekli ile Muhammed'den Hüseyin'e, ondan da Süleyman'a geçtiğini ifade eder. Lakin Muhammed'i de Şemseddin-i Tiflisi'nin oğlu olarak kabul eder. Ayrıca *Menâkıb*'in yazarını da aynı zat bildiği için, aynı adda olan kişiyi, zikredilen eserin müellifi olarak tanıtmış ve *Letaif-i Giyasî*'yi ayrı bir eser olarak Ahi Evren'e nispet etmiştir.²⁶¹ Bizce bu eserin derlenmesinde Şemseddin-i Tiflisi'nin oğlunun büyük rolü olduğu açıktır. Hatimede bu konuya işaret edilmiştir. Ayrıca *Menâkıb*'in metninde Şemseddin-i Tiflisi'den nakledilen hikâyeler ve Evhadeddin'in hayatta kalan son halifesi olduğu için bu eserin derlenmesinde de oğlunun yeri önemlidir. Daha önce anlatıldığı gibi hatime Tiflisi'nin oğlu tarafından değil, belki bir başkası tarafından mektup şeklinde yazılmıştır. Hatta *Rubaiyât*'ın 12 baba bölünmesi ve şiirlerin konularına göre sınıflandırılması, adı zikredilmeyen bir şahıs tarafından yapılmıştır. Ama yukarıda zikredilen ismin Şemseddin'in oğlunun veya hatime yazarının adı olduğu veya bir diğer ferde ait olup olmadığı belli değildir. Bu nedenle M. Bayram'ın fikri doğru değildir. Ayrıca zikredilen hatimenin bir pasajına göre Tiflisi'nin oğlu tarafından sadece manzum değil, mensur konular da eklenmiştir. Bundan kasıt, Evhadeddin'in halifeye yaptığı vasiyet veya başka mensur konular olabilir.

Misbahu'l-Ervah

Mesnevi kalıbında manzum bir eser olan bu kitap, bazı araştırmacılar tarafından Evhadeddin'e nispet edilmiştir. İlk defa B. Firuzanfer bu adda ve aynı içerikte üç nüshayı inceledikten sonra, bu nüshaların şairinin Evhadeddin olmadığını ve nüshaların Şemseddin İltoğan el-Berdsiri adında birine ait olabileceğini söylemiştir. Bu nüshalarda müellifin adı şöyle geç-

²⁶⁰ Kirmani, *Rubailer* (giriş kısmı), nşr, Mehmet Kanar, aynı yerde.

²⁶¹ Bayram, *Şeyh Evhadü'd-Din Hâmid el Kirmanî ve Evhadîyye Hareketi*, s. 119-125-127.

mektedir: Birincisinde (Süleymaniyye Kütüphanesi, no. 4821, 677/1278) kitabın ve müellifinin adı (مصباح الارواح من كلام الشيخ الكبير شارح السلوك، ناصح) (العلوك اوحداالدين افضل الكرمانى Misbahu'l-Ervah min kelâmi's-Şeyhi'l-kebir şârihi's-sülûk nâsîhi'l-mülûk Evhadeddin efdal el-Kirmanî şeklinde kaydedilmiştir. İkinci nüshada (Süleymaniyye Kütüphanesi, no. 4792, 816/1413) ise (مصباح الارواح تأليف شيخ اوحداالدين محمد كرماني) Misbahu'l-Ervah telîfû Şeyh Evhadeddin Muhammed Kirmanî ismi geçmektedir. Üçüncü nüshada da (İstanbul Üniversitesi, no. 538) (مصباح الارواح من كلام الموحّد شمس الدين محمد بن ابطغان) (البردسیری Misbahu'l-Ervah min kelâmi'l-muvahhid Şemseddin Muhammed bin İltoğan el-Berdsîrî ismi yazılmıştır.

B. Firuzanfer bu üç nüshayı inceleyerek birinci ve ikinci nüshalar-daki adların aynı ama lakapların farklı olduğunu ifade etmiş ayrıca, birinci nüshada kâtip tarafından Evhadeddin ile Bedayiu'z-Zaman (İkdu'l-Ulâ) adlı eserin müellifi arasındaki farkın da bilmediğini söylemiştir. Bu çelişik kaydın nedeni olarak, müellifin ad ve lakabının müstensih tarafından bilinmediğini ve Evhadeddin ünlü olduğundan dolayı, Şemseddin Muhammed b. İltoğan'ın yerine onun adının kaydedildiğini ifade eder.²⁶²

B. Firuzanfer Misbahu'l-Ervah'ın Evhadeddin'e ait olmadığı hususunda başka görüşler de zikretmiştir. Ona göre sadece Câmi ve onu referans almış olan Emin Ahmed Razi ile Hidayet, Misbahu'l-Ervah'ın Evhadeddin'e ait olduğunu söylemişlerdir. Diğer yandan da Menâkıb'da Rubaiyât'taki kilerin dışında Misbahu'l-Ervah'taki şiirlerin geçmediği ve Hamdullah Müstevfi'nin Tarih-i Güzide isimli eserinde bu kitabın kaydedilmemesi ve yine Devletşah tarafından sadece Evhadeddin'e ait Rubaiyât'tan bahsedilmiş olunması, bu meseleyi ispatlamaktadır.²⁶³ B. Firuzanfer'in bu görüşüne karşılık, M. Vefayî, Misbah'ın Evhadeddin'e ait olduğunu kabul etmektedir. O ortaya koyduğu bazı delillere dayanarak B. Firuzanfer'in tezini çürütmeye çalışmıştır. M. Vefayî, Riza Kulihan-ı Hidayet (1288/1871) gibi çağdaş bir tezkire yazarına dayanarak bu eseri, Evhadeddin-i Kirmanî'ye nispet etmiştir. Ayrıca Firuzanfer'in dayandığı üç nüsha dışında, elde ettiği başka dört nüshayı da kullanarak bu meseleyi ispatlamak istemiştir: Birinci

²⁶² Şemseddin Muhammed Berdsîrî-yi Kirmanî, Misbahu'l-Ervah (mukaddime kısmı), nşr. Bediuz-zaman Firuzanfer, İntişarât-i Danişgâh-i Tahrân, Tahrân, 1349, s. 4-5.

²⁶³ A.g.e. (mukaddime kısmı), s. 3.

nüshada (Danışğah-i Tahran, no. 3402, 680/1281) *Mesnevi'yi Misbahu'l-Ervah li-Ebî Hamid Evhadeddin el-Kirmani* (مثنوى مصباح الارواح لابی حامد الكرمانی) ismi kayıtlıdır. İkinci nüshada (Süleymaniye Kütüphanesi, no. 2051, 730/1330) Şeyh Evhadeddin Muhammed-i Kirmani (شیخ اوحوالدين محمد کرمانی) ismi gözükür. O bu nüshadaki Muhammed adının yanlış kaydedildiğini ileri sürer. Üçüncü nüshada (Kitaphane-yi Melik, no. 4852, 16. yüzyıl) da *Misbahu'l-Ervah-ı Evhadiddin Kirmani* (مصباح الارواح اوحوالدين کرمانی), ölüm 536/1142 kaydı yer almaktadır. Dördüncü nüshada (Danışğah-i Tahran, no. 2603) ise *İftitah-ı Kitabu Misbahu'l-Ervah min Kelami Seyyidi'l-Muhakkikin ve Fahri'l-Aşikin el-Âlimi'r-Rebbani el-Şeyh Evhadeddin el-Kirmani* (افتتاح کتاب مصباح الارواح من کلام سيد المحققين و فخر العاشقين العالم الربانی الشيخ اوحوالدين الكرمانی) ismi kayıtlıdır.²⁶⁴

Bu nüshalar dışında bazı eserler de aynı isimle kaydedilmiştir; ama içeriklerinin farklı olduğu Hacı Halife tarafından da zikredilmektedir. Bu eserler şunlardan ibarettir:

1. Tasavvuf alanında Şeyh Abdu'l-Halîk b. Ebu'l-Kasım el-Mısıri es-Sufî'ye ait bir eser;
2. Kelamda da el-Kadî Nasîreddin Abdullah b. Ömer el-Beyzavî'ye (685/1286) ait olan diğer eser;
3. Tasavvufta Fars dilinde yazılarak Baba Le'âmî-yi Yezdî'ye mensup bir eser,²⁶⁵
4. *Misbahu'l-Ervah ve Esraru'l-Eşbah* adında Evhadeddin Ahmed b. Muhammed el-Nahçivânî el-Kirmanî'ye (544/1140) ait bir diğer eser.²⁶⁶ Bu eser *Hediyyetü'l-Ârifin* müellifi tarafından yanlışlıkla, Evhadeddin-i Kirmanî'ye nispet edilmiştir.²⁶⁷ Aslında müellif tarafından yapılan bu yanlışlığın sebebi, İltoğan ile Evhadeddin'in, Kirmanî nisbesiyle anılmasından kaynaklanmaktadır.

²⁶⁴ Muhammed Vefayî, *Ahval ve Asar-i Evhadeddin Hamid bin Ebi'l-Fahr-i Kirmanî*, İntişarat-i Ma, Tahran, 1375., s. 547-548.

²⁶⁵ Hacı Halife, *a.g.e.*, c. II, s. 1704-1705.

²⁶⁶ Mustafa b. Abdillâh Hacı Halife, *Keşfu'z-Zunun*, c. II, Maarif-i Celile, İstanbul, 1360, s. 1705.

²⁶⁷ İsmail Paşa el-Bağdadî, *a.g.e.*, c. I, s. 228.

Bu iki araştırmacı tarafından zikredilen nüshaların dışında, *Misbahu'l-Ervah*'ın da Evhadeddin'e ait olduğu yazılıdır. *Nefehatü'l-Üns*,²⁶⁸ *Tarih-i Habibu's-Siyer*,⁽⁶⁴⁾ *Mecalisu'l-Uşşâk*,²⁷⁰ *Ravzatü'l-Cinan*,²⁷¹ *Ravze-yi Ethar*,²⁷² *Heft İklim*,²⁷³ *Mecmau'l-Füsaha*,²⁷⁴ *Tezkire-yi Riyazu'l-Ârifin*,²⁷⁵ *Taraiku'l-Hakaik*²⁷⁶ ve *Kamusü'l-Âlâm*²⁷⁷ gibi kaynaklarda zikredilen bu eserin, Evhadeddin'e ait olduğu kaydedilmiştir. *Misbahu'l-Ervah*'da Muineddin-i Seffar adında bir zatın müellifin piri olduğu zikredilmektedir:

بد خضر مبارک نکوکار
بر قد و حد معین صفار

Mübarek ve hayırsever Hızır;
Boyu posu Muin-i Seffar gibi idi.²⁷⁸

Şiirde zikredilen Muineddin-i Seffar ile ilgili hiçbir kaynakta bilgi yoktur. Sadece Kerbelâi ve Haşri, mezarının Tebriz'de olduğunu ve Evhadeddin'in piri olduğunu zikretmektedirler.²⁷⁹ M. Vefayî de buna dayanarak, Evhadeddin'in Tebriz'de ikamet ederken Muineddin-i Seffar'ın müridi olduğu kanaatindedir. Bundan dolayı da B. Firuzanfer'in iddiasını reddetmektedir. Çünkü B. Firuzanfer, Evhadeddin'in Sücası dışında başka şeyhi olmadığı fikrindedir; halbuki M. Vefayî zikredilen araştırmacının kendi sözüne dayanarak zaman içinde bir müridin iki şeyhi olduğunu ifade eder. Ayrıca *Lûbabu'l-Elbab* gibi bazı eserlere dayanarak Şemseddin Muhammed b. İltoğan Berdsiri'nin, hep Herat'da yaşadığını ifade etmiştir. Ama *Misba-*

268 Câmi, *Nefehatü'l-Üns*, s. 591.

269 Hondmir, *a.g.e.*, c. III, s. 116.

270 Gazergâhi, *a.g.e.*, s. 103.

271 Kerbelâi, *a.g.e.*, c. I, s. 55.

272 Muhammed Emin Haşri-yi Tebrizi, *Ravza-yi Ethar*, nşr. Aziz Devlet Abadi, İntişarat-i Sutude, Tebriz, 1371, s. 108.

273 Razi, *a.g.e.*, s. 283.

274 Hidayet, *Mecmau'l-Füsaha*, c. I, s. 332.

275 Hidayet, *Tezkire-yi Riyazu'l-Ârifin*, s. 57.

276 Masum Alişah, *Taraiku'l-Hakaik*, c. II, s. 629.

277 Sami, *a.g.e.*, c. II, s. 1065.

278 Berdsiri-yi Kirmani, *a.g.e.*, s. 4.

279 Kerbelâi, *a.g.e.*, c. I, s. 55. ; Haşri-yi Tebrizi, *a.g.e.*, s. 108.

hu'l-Ervah'ın bazı nüshalarının Türkiye'de istinsah edilmiş olmasını da bu kitabın Evhadeddin'e ait olduğuna bir delil olarak zikretmektedir.²⁸⁰

Bu çerçevede B. Firuzanfer ve M. Vefayî'nin kullandığı nüshalara bakıldığında *Misbahu'l-Ervah*'ın iki nüshası dışında, diğerlerinde de Evhadeddin'in adı, lakabı ve nisbesi geçmektedir. Daha önce anlatıldığı üzere *Tarih-i Erbil*'deki bir kayıta da Muhammed adının Evhadeddin'e ait olduğu ifade edilir; bundan dolayı, nüshada kaydedilen Muhammed adı B. Firuzanfer'in ifadesine rağmen yanlış bir kayıt değildir; çünkü Muhammed'in bu zatın ikinci adı olduğu zikredilmektedir. Zikredilen iki nüshadaki fark şöyledir: Birinde Evhadeddin Efdalü'l-Kirmanî (أحمد الدين أفضل الكرمانی) diğerinde de, Şemseddin İltoğan el-Berdsirî (شمس الدين إيلطغان البردسیری) adları geçmektedir. İlk nüshadaki Efdal isminin müstensih tarafından yanlış kaydedildiği farz edildiğinden, ikinci nüshada bulunan Şemseddin İltoğan el-Berdsirî adı, bu nüshanın hangi sufi şaire ait olduğu konusunda şüphe doğurmaktadır. Diğer taraftan bazı tezkire müellifleri de bu eserin Evhadeddin'e ait olduğunu ifade etmişlerdir. Câmi gibi tezkire yazarları bu nüsha farklılığını dikkate almadan Evhadeddin'in ünlü oluşundan dolayı bu eseri ona atfetmişlerdir. Câmi'ye dayanan diğer tezkire yazarları da elde ettikleri nüshadaki bu farkı incelemekten, bu eseri tekrar Evhadeddin'e mal etmişlerdir.

Bu çerçevede bizim kanaatimize göre *Misbahu'l-Ervah*'ın Evhadeddin'e nispet edilmesi hususunda kesin karar vermek oldukça zordur. Çünkü *Menâkıb*'da mesnevi şiirleri kaydedilmediği gibi, Muineddin-i Seffar'dan da Evhadeddin'in şeyhi olarak söz edilmemiştir. Ayrıca *Tarih-i Erbil*'de, Evhadeddin'in şeyhi olarak Sücasî dışında başka birinden bahis olunmaz. Halbuki *Misbahu'l-Ervah*'ın müellifi seyr ü sülûk aşamasında sadece Şeyh Seffar'dan kendi şeyhi olarak zikreder. Bu nedenle de bu zatın Evhadeddin'in şeyhi olup olmadığı ile ilgili birkaç hususu dikkate almak gerekir: Birinci husus, eğer Evhadeddin seyr ü sülûk aşamasını Seffar'ın yanında kat etti ise, neden hiçbir yerde adı zikredilmemiştir? Zira *Menâkıb* dışında *Tarih-i Erbil*'de de sadece Sücasî, onun şeyhi olarak gösterilir. Oysa *Menâkıb*'a göre Evhadeddin sadece Sücasî'nin nezdinde seyr ü sülûk aşamasını tamamlamıştır. Hatta Evhadeddin'in uzun süre Azerbaycan'da

²⁸⁰ Vefayî, *a.g.e.*, s. 554.

bulunması, seyr ü sülûk amacıyla Sücasi tarafından yönlendirilmesinden dolayıdır. Bu nedenle onun aynı zamanda Şeyh Seffar'ın telkiniyle seyr ü sülûk yapmış olması akla yatkın değildir.

Bir başka husus ise bu eserin muhteva olarak *Rubaiyât'tan* farklı bir biçimde yazılmış olmasıdır. Mesela *şahidbâzi* meselesinden burada, Evhadeddin'in özel meşrebi olarak hiç bahsedilmemiştir. Ayrıca Evhadeddin'in çok defa belirtmiş olduğu *vahdet-i vücud* düşüncesine de fazla temas edilmemiştir; sadece birkaç beyitte bu düşünceye yer verilmiştir. Muhtemelen Câmi, Evhadeddin'in bu hususta belirgin bir niteliğe sahip olduğunu bildiği için mesnevide net bir şekilde yansıyan *vahdet-i vücud* düşüncesini delil olarak kaydetmiştir.²⁸¹ *Misbahu'l-Ervah'da vahdet-i vücud* düşüncesi Câmi'nin zikrettiği gibi şöyle ifade edilmektedir:

تا جنبش دست هست مادام
سایه متحرکست ناکام

Elin hareketi olduğu sürece gölge de mecburen harekettedir.

چون سایه ز دست یافت مایه
پس نیست خود اندر اصل سایه

Gölge varlığını elden aldığı için; lakin kendisi gölgenin özü değildir.

چیزی که وجود او بخود نیست
هستیش نهادن از خرد نیست²⁸²

Kendinden varlığı olmayan şeyin var olduğunu sanmak, akla yatkın değildir.

İşte zikredilen şu şiir dışında *vahdet-i vücud* düşüncesi bu eserde sadece iki beyitte ifade edilmiştir:

در آینه شمع گشت پیدا
در دیده جمال شد هویدا

Aynada mum kendini gösterdi; gözünde de cemali aşikâr oldu.

²⁸¹ Câmi, a.g.e., s. 591-592.

²⁸² Berdsiri-yi Kirmani, a.g.e., s. 64.

Hakkın gölgesi toprakta yansır; mutlak ruh cisme üfletildi.²⁸³

Şunu da ilave edelim ki *Rubaiyât'ta* bulunan diğer önemli konulara da *Misbahu'l-Ervah'da* değinilmemiştir. Ayrıca, *Misbahu'l-Ervah* çok düzenli bir şekilde yazıldığı için Evhadeddin'e nispet edilmesi çok zordur; çünkü *Rubaiyât* genellikle, sema halinde söylenip müritleri tarafından ezberlenmekteydi. Hatta söylendiği gibi bu eser, sonraki dönemlerde müritleri tarafından derlenmiştir. Yani *Rubaiyât* bu sufi şairin kendi kâleminden çıkmamıştır; ama mesnevi kalıbında düzenli bir şekilde yazılmış olan *Misbahu'l-Ervah* lisan yönünden daha farklı bir şekilde yazılmıştır. Bu nedenle böyle bir eserin genelde Evhadeddin gibi cezbe halinde şiir söyleyen bir şaire nispet edilmesi akla yatkın değildir.

Öte yandan *Rubaiyât* eserinde Evhadeddin birçok yerde Evhad adını mahlas olarak kullanmıştır; gerçi *Misbahu'l-Ervah'da* ve *Rubaiyât'ta* mahlasın kullanılması sebke açısından gerekli değildir ama bu iki eser arasında gözüken bu uyumsuzluk, ikisinin bir müellife nispet edilmesini zora sokmaktadır. Ayrıca Avfi'nin kaydına göre Şemseddin İltoğan el-Berdsiri Herat'da şeyhlik yapmıştır ve birkaç mesneviye sahiptir. Bu nedenle ve özellikle de bu zatın bir nüshada adının geçmesi, bize göre bu eserin ona ait olma ihtimalini artırmaktadır. Ama onun ne zaman Tebriz'e geldiği ve Muineddin-i Seffar'ın müridi olup olmadığı hususunda hiçbir bilgi yoktur. Avfi de onun Herat'dan çıktığından hiç bahsetmemiştir. Ama onun birkaç esere sahip olduğu ve mesnevi şeklinde şiir söylediği, Avfi tarafından zikredilmektedir.²⁸⁴ Daha önce de anlatıldığı üzere M. Vefayî gibi araştırmacılar sundukları bazı basit istidlallere dayanarak, bu eserin kesinlikle Evhadeddin'e ait olduğunu düşünmektedirler.

Ayrıca *Misbahu'l-Ervah'ın* bazı nüshalarının Anadolu'da istinsah edilmiş olunması da bu eserin Evhadeddin'e aidiyetini ispat etmez; çünkü

²⁸³ A.g.e., s. 26.

²⁸⁴ Muhammed, *Lûbabu'l-Elbab*, nşr. Said Nefisi, Neşr-i Peyamber, Tahran, 1389, s. 232.

muhtelif alanlarda yazılan birçok eser İran'ın dört bir köşesinde yazılmasına rağmen; 13. yüzyıldan beri Anadolu'da da istinsah olunmuştur. Zira bu dönemde bu bölge Anadolu Selçukluları sayesinde, bir kültür merkezi haline dönüşmüştür. Diğer taraftan Evhadeddin'in 13. asır Anadolu'sunda büyük şöhret sahibi olduğu da bir gerçektir, bundan dolayı isim benzerliği, müstensihin bu eseri yanlışlıkla Evhadeddin'e nispet etmesine etki etmiş olabilir. Sonuç olarak daha güçlü bir nüsha ve kaynak ortaya çıkmadan, *Misbahu'l-Ervah*'ın kime ait olduğunu kesin bir şekilde ortaya koymak oldukça zordur.

SEYAHATLER, ÇEVRE ve TEMASLAR

Daaha önceki bölümlerde de işaret edildiği gibi Evhadeddin-i Kirmani seyahate çok önem veriyordu. Aslında tarikatın yayılması, tasavvuf alanında diğer tasavvuf ehli ile fikri alışveriş yapma mevzuu, seyr ü sülûk vs. gibi gerekçeler bu seyahatin sebepleri arasındadır. Gezgini bir sufi olan Evhadeddin sürekli kentten kente yer değiştirmiş olduğundan, onun yapmış olduğu bu seyahatlerin zamanını ve ikamet etmiş olduğu yerleri belirlemek oldukça zordur. 13. yüzyılın başlarından itibaren, Evhadeddin'in seyahatleri Anadolu dışındaki seyahatler ve Anadolu seyahatleri kapsamında ele alınmalıdır.

SEYAHATLER

Anadolu Dışındaki Seyahatleri

Evhadeddin-i Kirmani'nin seyahatleri konusunda bazı istisnalar dışında, hemen hiçbir kaynaktan tarihi bir kayda rastlanılmaz. Fakat *Menakıb*'da bulunan hikâyelerdeki bazı veriler bu seyahatlere dair belli ölçüde fikir sahibi olmamızı mümkün kılmaktadır. Evhadeddin'in Anadolu dışındaki seyahatleri, iki yönden değerlendirilmelidir: Biri Anadolu'ya gelmeden önceki seyahatleri, diğeri de Anadolu'da ve Anadolu'dan dışarıya yapılan seyahatleridir. Evhadeddin'in ilk seyahatlerinin Bağdat dışında, Azerbaycan'a yapıldığı, Tebriz, Nahçıvan, Gence ve Şirvan gibi kentleri dolaştığı ve bu kentlerde toplumun muhtelif kesimleri ile temasa geçtiği anlaşılmaktadır. Ayrıca Anadolu'dan sonraki Anadolu dışındaki seyahatleri yine Azerbaycan, Suriye, Irak (Bağdat, Erbil ve Musul) ve Horasan gibi bölgelere gerçekleşmiştir.

Azerbaycan Seyahatleri (Tebriz, Şirvan, Gence, Nahçıvan)

Evhadeddin'in doğum yeri Kirman'dan çıktıktan sonra, ilk uğradığı ve yerleştiği yer Bağdat idi. Daha önce bahsedildiği gibi burada eğitim aldıktan sonra bazı olayların ardından, tasavvufa yönelerek Rukneddin-i

Sücası'nın mülridi olur. Lakin bu aşamanın ilk dönemlerinde bazı memnu-niyetsizlikler yüzünden Bağdat'ı terk ederek, İran şehirlerinden Dezpul'a gider.¹ Bu şehrin adı aslında Huzistan'a bağlı bir kent olarak geçmektedir. Bundan dolayıdır ki *Rubaiyât*'in mukaddimesinde seyahat ettiği şehirlerin arasında Huzistan'ın adı da geçmektedir.² *Menâkıb*'tan öyle anlaşıyor ki Evhadeddin, Azerbaycan'a yaptığı seyahatler ve uzun süre bu bölgede kalması sebebiyle, manevi bir nüfuz ve üne sahip olmuştur. *Menâkıb*'ın altıncı ve yedinci hikâyesi bu konuyu vurgulamaktadır. *Menâkıb*'taki altıncı hikâyesinde Tebriz halkının ona gösterdiği samimiyet ve inancın yanı sıra bir keresinde, halkın ısrarı ile de Cuma günü halk için hutbe okuyup, vaaz verdiğinden söz edilmiştir. Bununla birlikte halkın ikinci kere, aynı istekte bulunmuş olması, onun bu durumdan sıkılarak şehri terk etmesine ve Nahçıvan'a yönelmesine neden olmuştur. Müellife göre Evhadeddin halka vaaz vermekten sıkıldığı için şehri terk etmek zorunda kalmıştır; çünkü onun beklentisine göre asıl muhatabı halk değil, özellikle tasavvuf muhiti olmalıydı.³

Evhadeddin'in uzun süre Azerbaycan vilayetinde kalarak, manevi nüfuza sahip olduğuna dair birçok kanıt vardır. Çünkü Tebriz'den ayrılmasının ardından şöhretinin Nahçıvan'a kadar ulaştığı biliniyor. Nahçıvan'a vardığında toplumun tüm kesimi tarafından iyice ağırlanmış olması bunun ispatıdır.⁴ Onun uzun süre Nahçıvan'da kaldığı, Kerbelâi'nin kaydından da anlaşılmaktadır.⁵ Yerin de anlatılacağı gibi, Tebriz'de Fakih-i Zahid ile birlikte Meyhaneci Kubad'ın cenaze törenini gerçekleştirmesi, Halife en-Nasır tarafından Mengli'nin aleyhine olarak Azerbaycan Atabeyi Özbek'e elçi olarak gönderilmesi, oğlu Kemaleddin Abdülkadir'in Nahçıvan'da *şeyhu's-şu-yuhluk* makamında bulunması, hatta onun soyundan gelen Evhadeddin'in torunlarının da Azerbaycan'da kadılık gibi devlet makamlarında bulunması,⁶ aslında onun ailesiyle birlikte bir süre burada yaşadığını ve manevi bir nüfuza sahip olduğunu ispatlamaktadır.

1 Anonim, *Menâkıb-ı Evhadeddin*, nşr. Firuzanfer, s. 8.

2 Kirmani, *Rubailer (giriş kısmı)*, nşr. Mehmet Kanar, s. 39.

3 Anonim, *Menâkıb-ı Evhadeddin*, nşr. Firuzanfer, s. 26-27.

4 A.g.e., s. 32.

5 Kerbelâi, a.g.e., c. I, s. 61.

6 A.g.e., s. 60.

Altmış sekizinci hikâyede Evhadeddin'in Şeyh Kâmil-i Tebrizi ile Tebriz şivesiyle konuşmuş olması da⁷ onun uzun süre bu şehirde kaldığının delili sayılabilir. Fakih-i Zahid'in ölümü 592/1195 yılında vuku bulduğu için, Evhadeddin'in bu tarihlerde Tebriz'de ikamet ettiği anlaşılmaktadır. Evhadeddin'in Azerbaycan'da bulunduğu şehirler ve sahip olduğu nüfuz sadece, Tebriz ve Nahçıvan ile sınırlı kalmamıştır; çünkü anlatacağımız üzere, müridi Aziz ile aralarında geçen olay Şirvan'da gerçekleşmiştir. Hatta Ekber Ebu'l-muzaffer Celaleddin Ahistan Menuçih'r de onu ağırlayıp müridi olur. Bundan dolayı Şirvanşah 590-596/1193-1199 yılları arasında, hayatta olduğu için Evhadeddin bu tarihten önce Şirvan'da bulunmuştur ve ölümü ardından da onun için taziye mahiyetinde şiir söylemiştir.

Evhadeddin'in Azerbaycan elçiliği sırasında bir Azerbaycanlı müridinin kurtarılması için Gürcistan'a yapmış olduğu seyahatin 1223'te gerçekleşmiş olması, onun Azerbaycan müritleri ile ilişkide olduğunu kanıtlamaktadır. Mengli'nin 1215 yılında ölmesi ve Rosudan'ın 1223 yılında tahtta bulunması, Evhadeddin'in bu tarihlerde Azerbaycan ve Gürcistan'da bulunduğunu ispatlamaktadır.

Anadolu'dan Anadolu Dışına Yaptığı Seyahatler

Evhadeddin Azerbaycan seyahati dışındaki birçok seyahati de Anadolu'dan yola çıkarak gerçekleştirmiştir. Bu seyahatlerin bazılarının tarihi belli değildir. Gürcistan, Dimaşk, Erbil ve Diyarbakır seyahatlerine diğer hikâyeler arasında değinildiği için burada onları tekrarlamayacağız.

Mekke

Evhadeddin ömrü boyunca dokuz kez Mekke'ye seyahat etmiş olup, bu yolculukların altısını yürüyerek gerçekleştirmiştir. On dokuzuncu hikâyede Evhadeddin'in ilk hac yolculuğunu Hz. Hızır maiyetinde gerçekleştirmiş olduğundan bahsedilir. On altıncı hikâyeye göre diğer yolculuğunu şeyhi Sücasî ile yapmış olması, onun bu yolculuk sırasında henüz müritlik döneminde olduğunu göstermektedir.⁸ *Şiraz-nâme* müellifi, Zerkub-i Şirazi'den bahsederken 1210 yılında Mekke'ye gittiğinde, orada

7 Anonim, *Menâkıb-ı Evhadeddin*, nşr. Firuzanfer, s. 265.

8 A.g.e., s. 66-52.

Evhadeddin-i Kirmani ve Sücasî'nin huzurunda bulunduğundan söz eder.⁹ Daha önce anlatıldığı gibi Sücasî'nin 606/1210 yılına kadar hayatta olduğu hususunda hiç kuşku olmadığından, bu seneden önce şeyhi maiyetinde hac yaptığı anlaşılmaktadır.

Menâkıb'ın on yedinci hikâyesine göre, bir diğer hac yolculuğunda kızı Amine ve Osman-i Rumî'nin oğlu Şerefeddin de onun maiyetinde bulunmaktaydı. Bu hac 615/1218 yılından önce vuku bulmuştur. Çünkü Melik Adil (538-615/1145-1218) bu tarihte vefat etmiş olup bu hac bu sıralarda yapılmıştır. Ayrıca da Fasihi-i Havfî 616/1219 yılında Evhadeddin'in, Şehabeddin Ömer-i Sühreverdî, Sa'deddin-i Hamevî ve Mecdeddin-i Ebherî gibi şeyhlerle beraber Mekke'de bulunduğunu yazmaktadır.¹⁰

Evhadeddin-i Kirmani Bağdat'ta *şeyhu*'-ş-*şuyuhluk* makamında bulunduğu sırada emirü'l-hac olarak, Halife Mustansır tarafından görevlendirilir; ama *Menâkıb*'ın otuz altıncı hikâyesine göre bu hac yolculuğu, bazı sebeplerle tamamlanamamıştır.¹¹ Yirmi yedinci hikâyede, İbn Arabî'nin tavsiyesi ile Evhadeddin'in Sadreddin-i Konevî ile birlikte hac yolculuğuna çıktığı anlatılır.¹² M. Bayram yanlışlıkla, Halife Mustansır yerine Halife el-Mustasım'ın adını zikrederek Evhadeddin'in onun tarafından görevlendirildiğini ve Konevî'nin de bu hac yolculuğunda bulunduğunu belirtmiştir.¹³ Halbuki bu görevlendirme Mustansır (1226-1242) tarafından gerçekleşmiştir. Ayrıca da bu hac yolculuğu bazı olaylar nedeniyle yerine getirilememiştir. Bununla birlikte Evhadeddin ile Konevî'nin yapmış oldukları bu hac yolculuğunun tamamlanmış olması, bunun başka bir hac yolculuğu olduğunu göstermektedir. Bundan dolayı bu hac yolculuğu 632/1235 yıllarından daha önce gerçekleşmiş olmalıdır. Sadreddin'in Evhadeddin ile yaptığı bu hac seyahati ve mahiyeti Sadreddin'den bahsedilirken anlatılmıştır.

Musul

Menâkıb'ın otuz dördüncü hikâyesi, Musul'da bulunduğu sırada Evhadeddin'in Câmî-yi Atik'te cuma namazı kıldırmasından söz eder.

9 Zerkûb-ı Şirazî, a.g.e., s. 119.

10 Fasihi-i Havfî, a.g.e., c. II, s. 770.

11 Anonim., *Menâkıb-ı Evhadeddin*, nşr. Firuzanfer, s. 62-63-143-145-85.

12 A.g.e., s. 85.

13 Bayram, *Şeyh Evhadü'd-Din Hâmid el-Kirmanî ve Evhadîyye Hareketi*, s. 35.

Kırkınıc hikâyede, Zeyneddin Sadaka'dan bahsedilirken Musul'da Evhadeddin'in halvette bulunduğu belirtilir. Bir diğerk hikâyede de Evhadeddin *şeyhu's-şuyuhluk* (632-635/1235-1238) makamında bulunduğu sırada, Şeyh İmadeddin'in yandaşları tarafından öldürüldüğü şeklinde bir haberin mektupla Basra ve Musul'a gönderildiğinden bahsedilir.¹⁴ Aslında Evhadeddin'in Musul'da bulunduğu tarih tam olarak belli değildir; ancak ilk öğrenciliğinden itibaren Bağdat'ta bulunan Evhadeddin'in bu şehre uğraması muhtemeldir. Ayrıca burası Anadolu ile Irak sınırında olduğundan, mutlaka Irak-Anadolu seyahatlerinde çeşitli zamanlarda bu şehirden geçtiğı, hatta bir süre orada kaldığı anlaşılmaktadır. Şeyh Sadaka'nın burada halvette bulunduğu, Evhadeddin tarafından cuma namazının kıldırılması ve *şeyhu's-şuyuhluk* döneminde burada aleyhine yapılan propaganda, Evhadeddin'in ara sıra burada belli sürelerde yaşadığını, onun Basra ile birlikte burada da üne sahip olduğunu ispatlamaktadır.

Şiraz ve İsfahan

Menâkıb Evhadeddin'in Şiraz ve İsfahan seyahatinden hiç söz etmez; ancak *Rubaiyât*'ın hatimesinde, onun bu şehirlere yaptığı seyahatlerden bahsedilmektedir.¹⁵

Şüşter

Evhadeddin'in Şüşter'de bulunduğu *Menâkıb*'ta da zikredilmektedir. Hikâyeye göre, Evhadeddin Attarlar Çarşısına uğradığı sırada, güzel bir genç ve aynı zamanda arif biri ile karşılaşp, hayranlık duymuştur. Aralarında gerçekleşen bir olay vesilesiyle o gencin iç ve dış güzelliklerini övmüş¹⁶ ama onun kimliği belirtilmemiştir.

Evhadeddin-i Kirmani, 7. yüzyılda Rukneddin-i Sücasî'nin baş halifesi ve büyük bir şeyh olarak birçok seyahatte bulunmuştur. Özellikle siyasi, ilmi ve tasavvufi çevreler başta olmak üzere çağının Ortadoğu'sunda farklı kesimlerle ilişkiler kurmuştur. Bu çerçevede 4. bölümde elde

14 Anonim, *Menâkıb-ı Evhadeddin*, nşr. Firuzanfer, s. 137-167-247.

15 Kirmani, *Rubailer (giriş kısmı)*, nşr. Mehmet Kanar, s. 39.

16 Anonim, *Şeyh Evhadü'd-din Hâmid el-Kirmânî ve Menâkıb-Nâmesi*, s. 319.

ettiğimiz kaynaklardan hareketle Evhadeddin-i Kirmani'nin bu ilişkilerinin mahiyeti ve niteliği çeşitli yönlerden ele alınacaktır. Anadolu'da bulunduğu sürede burada temas ettiği çevreler ise bir sonraki bölümde ele alınacaktır.

ÇEVRE VE TEMASLAR

Evhadeddin ve Siyasal Çevreler

Evhadeddin, çokça gerçekleştirdiği seyahatleri sırasında siyasi, dini ve ilmi çevrelerle ilişki kurma fırsatı bulmuştur. Azerbaycan, Anadolu, Bağdat gibi bölgelerdeki seyahatlerinde, muhtelif çevrelerle irtibatla bulunması özellikle siyasi açıdan büyük öneme haizdir. *Menâkıb'ta* ve diğer kaynaklarda Evhadeddin'in, Halife en-Nasır ve Halife Mustansır ile ilişkide bulunduğu kaydedilmiştir.

En-Nasır li-Dînillah (ö. 622-1225) ve Evhadeddin

Evhadeddin'in bu Abbasi halifesiyle kurduğu ilişki ve aldığı görevler *Menâkıb*'ın birkaç hikâyesinde zikredilmiştir; ancak bunlara dair *Menâkıb* dışında hiçbir kaynakta kayda rastlanmaz. Bu kayıtlara bakılacak olursa, Evhadeddin'in hilafet makamıyla kurduğu bağlantı sayesinde önemli görevler aldığı, toplumda ün kazandığı ve hilafet makamı tarafından tanındığı var sayılabilir.

Ellinci hikâyede müellif, halifenin ismini kaydetmemekle birlikte Evhadeddin'in Halife en-Nasır (1180-1225) tarafından Azerbaycan Hükümdarı Atabey Özbek'e elçi olarak gönderilmesi anlatılmaktadır:

Hz. Şeyh (r. a) Bağdat'taydı. Emirü'l-Mu'minin Halife (r. a) ile Azerbaycan Padişahı Atabey Özbek'in kulu ve Hemedan Emiri Mengli arasında, Mengli'nin Bağdat vilayetine akın yapıp yakmasından ötürü düşmanlık ve zıtlık meydana geldi. Bu sebeple vilayetin hali perişan ve darmadağın oldu. Eşrarin [şerlerin, kötülüklerin] defedilmesi için tedbir kılınıp Halife Hz. Şeyh'i, Atabey Özbek'in nezdine elçi gönderilmeye karar verdi.¹⁷

17 Anonim. *Menâkıb-ı Evhadeddin*, nşr. Firuzanfer, s. 195.

Azerbaycan Atabeyliği, Selçuklu döneminde Atabey Şemseddin İlde-niz tarafından kurulmuştu. Atabeylik Atabey Muhammed Cihan Pehlivan döneminden itibaren başta aile içi çekişmeler olmak üzere, kulların ve diğer güçlerin müdahalelerinden dolayı sarsıldı. İbnü'l-Esir'in kaydına göre Ata-bey Muhammed Cihan Pehlivan kullarından Aydoğmuş Özbek b. Pehlivan, Hemedan'dan başlayarak sonraki dönemlerde İsfahan ve Rey'i de ele geçirdi. Bu sırada Atabey Muhammed Cihan Pehlivan'ın diğer kulu Mengli, Aydoğmuş ile mücadele etti ve 608/1211'de onu yendi; lakin Aydoğmuş Bağdat'ta Halife en-Nasır'a sığındı (609/1212).¹⁸ Mengli'nin Acem Irak'ındaki egemenliğini ve oradaki zulümlerine Ravendi de işaret etmiştir.¹⁹ M. Vefayi bu zatı Hacı Hali-fe'nin kaydına dayanarak Sencerşah b. Toğansah'ın atabeyi olarak Mengli ile aynı kişi olduğunu sanmıştır.²⁰ Halbuki Toğansah Nişabur'da bulunmaktaydı ve 583/1187 yıllarında Alaeddin Tekiş tarafından öldürülmüştü.²¹

Halife, onu Bağdat'a büyük bir tehlike olarak gördüğünden Meng-li'nin meşruiyetini tanımamıştır. Bu tehlikenin önlenmesi için halife, Aydoğmuş'u desteklemiş ve askeriyle savaşa göndermiş, fakat savaşın sonunda Aydoğmuş yenilmiştir (610/1213). Daha sonra en-Nasır, Atabey Özbek ve İsmaili büyük üstadı Celaleddin Hasan-ı Nevmüselman'ın des-teği ile 612/1215 yılında Mengli'yi ortadan kaldırdı.²² Cüveyni'nin kaydına göre Celaleddin Hasan-ı Nevmüselman, Atabey Özbek ve halife tarafından Mengli'nin defedilmesi için Bağdat'a elçi göndermiştir (611/1214). Buna bakarak Mengli'nin taarruzuna maruz kaldıkları için her üç gücün araların-da elçilerin gidip geldiğini söylemek doğru olur. Yine bu kaynağa dayanarak Mengli, halifenin bu üç gücün desteklemesi ile yenildi ve toprakları bu üç kuvvet arasında bölündü; Mengli'nin yerine Irak hükümdarlığına Seyfed-din Aykılmış geçti.²³ *Menâkıb*'da Evhadeddin'in bu görevlendirmede hali-fenin talimatından saptığı görülür. Zira halife mektupta Atabey Özbek'ten Mengli'nin ortadan kaldırılmasını ister; ama Evhadeddin mektubu teslim

18 İbnü'l-Esir, *a.g.e.*, c. X, s. 356-359.

19 Ravendi, *a.g.e.*, s. 403.

20 Vefayi, *a.g.e.*, s. 156.

21 Abbas İkbâl, *Tarih-i İran-i Ba'd az İslâm*, Neşr-i Namek, Tahran, 1383, s. 335.

22 İbnü'l-Esir, *a.g.e.*, c. X, s. 359-364.

23 Cüveyni, *a.g.e.*, s. 763-76. ; Reşideddin Fadlullah Hemedani, *Câmiü'l-Tevarih*, nşr. Muhammed Taki Danişpejuh, c. IV, İntişarat-ı İlmi ve Ferhengi, Tahran, 1388, s. 142-143.

ettiğinde halifenin tavsiyesini göz ardı eder. Halife bu olaydan haberdar olduğunda Evhadeddin'i sorgular. Sorgusunda, Evhadeddin Mengli'nin ortadan kaldırılmasını ve atabeyin kuvvetlenmesini olumsuz bir sonuç olarak değerlendirir; nitekim rivayete göre de halife bu görüşü onaylamıştır.²⁴

Evhadeddin'in halife tarafından Atabey Özbek'e gönderilmesi hikâyesi *Menâkıb*'ta bazı abartmalar dışında Firuzanfer tarafından teyit edilmiştir. Bu olayın kanıtı olarak Evhadeddin'in şu şiirini gösterir:

آن یافت که بودم بملولی گم شد
صد گونه فضایی بفضولی گم شد
من بودم و یک دل که خدا را می جست
آن نیز بشومی رسولی گم شد

Bulduğum şeyi üzüntüyle kaybettim, yüz türlü erdemliği başkasının işine karışmayla kaybettim. Sadece ben vardım ve Tanrı'yı arayan bir gönül, onu da şom elçilikten dolayı kaybettim.²⁵

Zikredilen şiir dışında Irak'ta (Kırmanşah, Hemedan, Rey, İsfahan)²⁶ bulunma memnuniyetsizliğini ve kendine duyduğu düşmanlığı şöyle anlatmıştır:

تا چند شوی گرد خراسان و عراق
گاهی بوقاق سازی و گه بنفاق
گر می خواهی کزو بیایی بویی
یکباره بده هر دو جهان را سه طلاق

Ne zamana kadar Horasan'da, Irak'ta dolaşıp, bazen muvafık olacak, bazen nifaka karşı kollayacaksın? Ondan bir koku almak istiyorsan, her iki cihanı da talâk-ı selâse ile boşa.²⁷

Bizim kanaatimize göre, bu olayın vuku bulma ihtimali yüksektir; zira bu olay Halife en-Nasır'ın politikasıyla uyusmaktadır. Nitekim otuz

24 Anonim, *Menâkıb-ı Evhadeddin*, nşr. Firuzanfer, s. 196-198.

25 A.g.e., (mukaddime kısmı), s. 24.

26 Strange, a.g.e., çev. Mahmut İrfan, a.g.e., s. 6.

27 Kirmanî, *Rubailer*, nşr. Mehmet Kanar, s. 265.

dördüncü Abbasi halifesi olan en-Nasır, önceki halifelerin tersine uyguladığı politikayla hilafeti güçlendirmiş ve böylece yaklaşık kırk yedi yıl halifelik yapmıştır. En-Nasır, Harzemşahlı Sultan Tekiş, Alaeddin Muhammed ve Selçuklu Sultanı III. Tuğrul gibi düşman hükümdarlarla çağdaş olmasının yanında, Mengli gibi bazı eyalet valileri tarafından tehdit ediliyordu. Halife bu durumda çözümünü onların arasında nifak yaratma politikası uygulamakta görmüştür. Meselâ Sultan Tekiş'in III. Tuğrul aleyhine ve Gurluların Harzemşahlara karşı tahrik edildiğini biliyoruz. Aslında halife bu politikayı yürütmek için gönderdiği elçileri genelde sufi kesiminden tayin ediyordu. Mesela bir keresinde Sultan Muhammed Harzemşah'ı engellemek için Şeyh Şehabeddin-i Sühreverdi'yi göndermiştir.²⁸

Daha önce bahsedildiği gibi Evhadeddin ilk dönemlerde kendi şeyhinin görevlendirmesiyle seyr ü sülûk ve tebliğ amacıyla bir süre Azerbaycan şehirlerinde bulunmuş olup *Menâkıb*'ın birçok hikâyesinde bu şeyhatler açık bir şekilde anlatılmıştır. Hatta Ali İbnü'l-Esir'in tarihinde isim verilmeden halife tarafından Atabey Özbek ve Hasan-ı Nevmüselman'a elçi gönderilmesinden bahsedilir.²⁹ Bu nedenle Evhadeddin'in bu bölgelerde nüfuz ve saygınlığa sahip olması halifenin gözünden kaçmamıştır; lakin onun manevi nüfuzundan yararlanmak üzere 612/1215 yılında elçilikle görevlendirilmesi en-Nasır gibi zeki bir halifeden hiç de beklenmeyecek bir hareket değildir. Bu olayla çelişen mesele, *Menâkıb*'da Evhadeddin'in bu görevinde halifenin tersine Mengli'yi savunması ve ardından da görüşünün halife tarafından onaylanmasıdır. Halbuki Reşideddin'in ve İbnü'l-Esir'in kayıtlarına göre bu olayın halifenin ısrarıyla Mengli'nin aleyhine gerçekleştirildiği bilinmektedir.³⁰ Kanaatimize göre *Menâkıb* müellifinin ifadesine rağmen bu konu iki yönden değerlendirilmelidir: İlk meselede Mengli'nin yenilmesinde Evhadeddin'in önemli bir rolü vardır; bunun içindir ki sonradan kendisini bu olayda suçlu hissedip pişmanlık duymuş; yukarıda zikredildiği gibi bu şiirde de yaptığı görevden duyduğu memnuniyetsizliği anlatmıştır. İkinci mesele, bu olayda görevini layıkıyla yerine getirmediği

28 Bkz: Abbas İkbâl, " *Zendegani-yi Acib-i Yeki Ez Hülefâyi Abbâsî*," Neşriye-yi Edebiyat ve Zebanî (Şark), No. 6, Hurdât 1310, s. 340.

29 İbnü'l-Esir, *a.g.e.*, s. 364.

30 Hemedânî, *a.g.e.*, nşr. Muhammed Taki Danişpejuh, c. IV, s. 142-143; İbnü'l-Esir, *a.g.e.*, s. 364.

için halife tarafından azarlanmasıdır. Bu nedenle de şiir kalıbında görevinden duyduğu pişmanlık dile getirilmiştir.

El-Mustansır Billah (ö. 640/1243) ve Evhadeddin

Evhadeddin'in Hilafet merkeziyle ilişkisi sadece Halife en-Nasır'a münhasır değildi; el-Mustansır (1226-1242) ile de bağlantısı söz konusuydu. Onun Şehabeddin Ömer-i Sühreverdi'den sonra Halife Mustansır tarafından Bağdat *şeyhu's-şuyuhu* tayin edilmesi *Menâkıb*'in altmış üçüncü hikâyesinde anlatılır. Bu hikâyeye göre Evhadeddin Malatya'da bulunurken Şeyh Fahrüddin Hasan adında bir müridinin ısrarıyla müritleri için şehir dışında bir zaviye yaptırır; ama bazı uyum sorunları ve olumsuzluklardan dolayı öfkelenip müritleri ile beraber orayı terk eder. Evhadeddin bu sefer şehir etrafında bir zaviye yapma niyetiyle araştırma sırasında boş bir arsa bulup bina yapmaya niyet eder; ama bina yapılırken onun bitişiğinde bir bağa sahip olan Sultan Alaeddin'in şarapsâlârları tarafından yıktırılır. Evhadeddin bu olay üzerine öfkelenir ve bu sefer Bağdat yolunu tutar. Onun Bağdat'a azimet etmesi Şeyh Şehabeddin'in ölüm yatağına düşmesine denk gelir. *Menâkıb* müellifi bu iki olayı birbirine bağlayarak şeyhinin Bağdat'a çabuk gitmesini Evhadeddin'in gördüğü bir rüyaya dayandırır. Bu rüyaya göre, Şeyh Şehabeddin eceli geldiği düşüncesiyle cenaze namazını kıldırmaı Evhadeddin'e teklif etmiştir ve yerine geçirmek için acele gelmesini istemiştir. *Menâkıb*'in kaydına göre Şehabeddin'in dört ay içinde eceli gelmiştir, Allah'a Evhadeddin'in gelişine kadar yaşamak için yalvarmıştır. Bu sebeble Evhadeddin Sühreverdi'ye "lebbeyk" [sana geldim, huzurundayım] demek için yolculuğunda daha azimli ve çabuk davranmıştır.

Şeyh Şehabeddin, Evhadeddin ile kendi zaviyesinde görüştükten sonra aynı gece vefat etmiştir. Şehabeddin'in cenaze namazından sonra halife tarafından Evhadeddin'e *şeyhu's-şuyuhluk* makamı teklif edilir. Şeyh Şehabeddin'nin oğlu Şeyh İmadeddin gibi bazı muhaliflerin engelleme çabalarına rağmen Evhadeddin sonunda halifenin ısrarıyla bu makamı kabul eder.³¹

Evhadeddin'in Bağdat'a yönelmesi ve orada Şehabeddin-i Sühreverdi ile görüşüp onun cenaze namazını kıldırması; ayrıca hemen *şeyhu's-şuyuhluk*

31 Anonim, *Şeyh Evhadü'd-din Hâmid el-Kirmânî ve Menâkıb-Nâmesi*, s. 292-295.

makamına yükselmesi çeşitli yönlerden değerlendirilmelidir. Muhtemelen müellifin bazı abartmalarıyla birlikte Malatya olayları sebebiyle kırgınlık duyan Evhadeddin, *Menâkıb*'ın anlattığı gibi Şehabeddin-i Sühreverdi'nin tavsiyesi ve çağrısıyla fırsatı ganimet bilip Bağdat'a yönelir ama cenaze namazı ardından da iyi bir fırsat yakalayarak *şeyhu's-şuyuhluk* makamına kadar yükselir. Aslına bakılacak olursa Evhadeddin'in Şehabeddin-i Sühreverdi'nin cenaze namazını kaldırması asılsız değildir. Şehabeddin-i Sühreverdi gibi ünlü bir sufi ve Bağdat *şeyhu's-şuyuh*'u olan birinin, cenaze namazı için vasiyette bulunması beklenir, ama Evhadeddin gibi *şahidbâzî* meşrebinde olan birinden bunu istemesi kanıtlara dayanarak değerlendirilmelidir. Daha önce bahsedildiği gibi *Risale-yi İkbaliyye*'de geçtiği üzere Evhadeddin'in Şehabeddin tarafından mübtedilikle suçlanması bu olayla hiç uyuşmaz. Bu nedenle bizim kanaatimize göre ya bu suçlanma olayı Sühreverdi'ye atfedilen yanlış bir kayıttır ve onun oğlu İmadeddin gibi düşmanları tarafından rekabet üzerine propaganda şeklinde yayılmıştır. Ya da çok az ihtimalle bir gerçek olay olsa da Şehabeddin ölüm döşeğindeyken pişmanlık duyup aralarındaki gerginlikleri gidermek için hem yanına çağırıp helallik istemiş hem de yaş itibarıyla Sühreverdi tarikatı çevrelerinde onun kadar layık biri bulunmadığı için cenaze namazını ona vasiyet etmiştir.

Evhadeddin'in *şeyhu's-şuyuhluk* makamına yükselişi de çeşitli yönlerden değerlendirmelidir. Birinci konu, Evhadeddin'in Şehabeddin'in tavsiyesiyle bu makama getirilişidir. Daha önce bahsedildiği gibi Sühreverdiye tarikatı üç kola ayrılmış olup ilk kol Ebheriyye'dir. Kutbettin-i Ebheri'den sonra halifelik Sücası vasıtasıyla Evhadeddin-i Kirmani'ye devredilmiştir. İkinci kol aynen Sühreverdi adıyla Şehabeddin Ömer-i Sühreverdi tarafından kurulmuştur. Bu nedenle muhtemelen başta bu iki tarikat arasında bir rekabet olmuştur. Şehabeddin-i Sühreverdi ömrünün sonunda tarikatında yaşlı ve yetkiye layık kimse bulamadığı için Ebheriyye kolundan sadece Evhadeddin'i her yönden uygun bulmuş ve onu hem cenaze namazı hem de kendi yerine Bağdat *şeyhu's-şuyuhluğu* için halifeye önermiştir.

Bu nedenle Seyh İmadeddin babasının vasiyeti ya da tavsiyesine rağmen bu makama kendini layık görmüş, müritleri vasıtasıyla Evhadeddin'in aleyhinde polemik ve propaganda yapmaya kalkmıştır. Bu davranışın en

önemli nedeni kendi ailesine ait vakıf gelirlerinden vazgeçmek istememesiydi. Evhadeddin'in *şeyhu's-şuyuh* olmasında ikinci ihtimal, Şehabeddin-i Sühreverdî'nin vasiyeti ve tavsiyesi değil, büyük ihtimalle bizzat Halife Mustansır'ın kararıdır. Şehabeddin'den sonra Sühreverdî tarikatının (Ebheriyye kollarından) en yetkili ve en layık şahsiyet Evhadeddin-i Kirmani olduğu için halife onu diğerlerine özellikle Şeyh İmadeddin'e tercih etmiştir. Çünkü ileride bahsedileceği üzere bazı nedenlerle Şehabeddin-i Sühreverdî hayatta iken bir keresinde görevden azledilmiş ve bağışlanan bazı ribatlar elinden alınmıştır. Bundan dolayı onun ölümünden sonra halifenin bu politikayı uygulaması yeni bir işlem değildir. Şehabeddin'in yerine Evhadeddin'in *şeyhu's-şuyuh* olması ve bu hususta Şehabeddin'in oğlunun gözetilmemesi hilafetin çıkarları doğrultusunda uygulanan doğal bir politikadır.

Aslında bu iki konuya bakılacak olursa her iki durumda da Evhadeddin'in Sühreverdîye kolundan olması önemli bir faktördür. Çünkü bu dönemde Sühreverdî tarikatının sahip olduğu manevi nüfuz hilafet tarafından fark edilmekteydi. Bu nedenle onun bu tarikatın Ebheriyye kolundan olması Şeyh İmadeddin'in itirazına sebep olmuştur. Halife Mustansır *şeyhu's-şuyuh* makamını ısrarla Evhadeddin'e teklif ettiği zaman Evhadeddin Şeyh İmadeddin'in muhalefet edeceğini baştan anladığı için halifenin teklifi karşısında şöyle söyler:

Şeyh İmadeddin büyük bir kişi, layık ve miras sahibidir, o varken bu işi kabul etmek bize caiz ve uygun değildir. Bu nedenle o hanedanda bir değişiklik yapmayın.

Bu ısrara rağmen halife kabul etmez; sonunda Evhadeddin halifenin tehdidi ve ısrarıyla teklifi kabul eder.³³ Bu mesele hakkında L. Ridgeon de bir yandan halife tarafından *şeyhu's-şuyuhluğun* Evhadeddin'e verilmesi nedeninin hiç belli olmadığını söylerken, diğer yandan da Evhadeddin'in müritlerinin fazla olduğunu ve yaş itibarıyla da Evhadeddin'in 63 yaşında ve İmadeddin'in 52 yaşında olduğunu öne sürmüştür.³⁴

33 Anonim, *Menâkıb-ı Evhadeddin*, nşr. Firuzanfer, s. 242-243.

34 Bkz: Lloyd Ridgeon, "The Controversy of Sheykh Awhad al-Din Kirmâni and Handsom, Moon-Faced Youths: A Case Study of Shâhid-Bâzî in Medieval Sufism," JSS, Brill, 2012, s. 22.

Şehabeddin-i Sühreverdî şeyhu'ş-şuyuhluk makamı sayesinde bir sürü vakfa hükmedebiliyordu. Bu nedenle Evhadeddin bu makama atan-
dığına aileye ait bazı vakıfların kontrolü ona aktarıldı. Nitekim İbnü'l-Fu-
veti'nin kaydına göre halifenin emriyle aynı yılda Merzbaniye Ribatı da
ona devredildi.³⁵ Şeyhu'ş-şuyuh makamı ve Merzbaniye Ribatı'nın idaresi
dışında, *Menâkıb*'in on beşinci hikâyesi el-Mustansır'ın Evhadeddin'e ve
müritlerine destek olduğunu naklediyor. Zira bu hikâyeye göre halife, şeyhi
ve müritlerini çıplak gördüğünde hizmetkârının vasıtasıyla beş yük Bağdat
çadırı, beş yük astarlık ve yeterince pamuk, ip ve terzi ücretini şeyhe sun-
muştur.³⁶ Bu durumda Evhadeddin daha önce Şeyh Sühreverdî tarafından
uygulanmış bazı âyini değiştirerek kendi tasavvufi fikri ve âyinini uygulama-
ya başladı. Bu durumda Sühreverdî'nin oğlu İmadeddin'in memnuniyet-
sizliği ve düşmanlığına neden olmuş olmalıdır.

El-Mustansır, Evhadeddin'in bir zaviyesinde her cuma gecesi hel-
va dağıttırmaya başlamıştır. Hikâyede Şehabeddin'e ait bir zaviyeden söz
edildiğinden bu zaviye Merzbaniye olmalıdır. Bu hikâyede Sühreverdî
zamanında müritlere hurma dağıtımından da bahsedilir, ama Evhadeddin
bunu müritler için zararlı bulduğundan hurma yerine helva dağıtılmasını
istemiştir. Bunun yanında, yemek dağıtımı konusunda da Sühreverdî'nin
uyguladığı yöntemi değil kendi istediğini uygular; zira Evhadeddin yeme-
ğin namazdan sonra dağıtılmasını uygun bulmaz ve namazdan önce dağı-
tılmasını emreder.³⁷

Otuz altıncı hikâyeden Evhadeddin'in Halife Mustansır tarafından
hac emirliğiyle görevlendirildiğini anlıyoruz. Bu hikâyeye göre galiba ona
ilk defa böyle bir görev teklif edildiği için reddeder ama sonunda halifenin
ısrarı üzerine kabul eder. Evhadeddin hazırlık yaptıktan sonra yola çıkar,
keramet ve keşif üzerine, Arap korsanları tarafından saldırıya maruz kala-
cakları ona ilham olunur. Bu nedenle itirazlara rağmen kervanın Bağdat'a
dönmesini emreder. Evhadeddin döndüğü zaman halife tarafından karşı-

35 İbnü'l-Fuветi, *el-Hevadisü'l-Câmiâ*, s. 73. ; Halife en-Nasır tarafından Merzbaniye Ribatını 599/1202
yılında İsa Irmağı'nın yanında Sühreverdî ve müritleri için yaptırdı. (Şehabeddin Abdurrahman Ebu
Şame, *Kitabü'r-Ravzeteyn*, nşr. İbrahim Şemseddin, c. 5, Dârü'l-kütübü'l-İlmiyye, Beyrut, 2002. s. 51. ;
İbnü'l-Fuветi, *Kitabü'l-havadis*, s. 101.)

36 Anonim, *Menâkıb-ı Evhadeddin*, nşr. Firuzanfer, s. 50.

37 A.g.e., s. 248-249.

landığında, keşif konusunu anlatır; böylece halife konuyu anladıktan sonra, kervanını geri getirmesi için bir peykin gönderilmesini ister; ama şeyh onların katledildiğini haber verir. Bu haber doğrulandığı zaman, halkın inancı artarak Evhadeddin'e mürit olurlar; ayrıca halifenin de ona inancı ve dostluğu artar.³⁸

Firuzanfer'e göre *Mirâtü'z-zeman*'da her yıl ümera-i haccın isimleri kaydedilir, ama burada Evhadeddin'in adı geçmez. Bu sebeple Firuzanfer bu hikâyeyi yalanlar.³⁹ Ama *Menâkıb*'ın anlattığı bu hac gerçekleşmemiş ve o yüzden Evhadeddin'in adı kaydedilmemiş olabilir. Sonuçta onunla halife arasındaki samimiyet ömrünün sonuna kadar devam eder. Çünkü Evhadeddin son nefesini verirken yanında bulunan halifeye nasihatte bulunduğu nakledilir.⁴⁰

Evhadeddin ve Diğer Siyasi Simalar

Evhadeddin sadece hilafet merkezi ile değil, *Menâkıb* ve diğer kaynaklara göre Anadolu, Irak, İran, Gürcistan vs. bölgelere yaptığı seyahatlerde birçok siyasi sima ile ilişki kurmuştur. Bu zatın siyasi kesimle ilişki kurması onun ne kadar ünlü olduğuna ve bu bölgelerde itibar kazandığına dair bir kanıttır.

Gürcistan Kraliçesi Rosudan

Evhadeddin'in kullarından biri Gürcüler tarafından esir alınır. Esaretten kurtulmak için bir ilham üzerine şeyhe ricada bulunur. Evhadeddin kraliçe Rosudan ile görüştüğünde saygıyla karşılanır. Sarayda misafir edildiği sırada Rosudan ona aşkını ilan eder ve evlenme teklifinde bulunur; ama Evhadeddin oraya gelme niyetini belli ederek onunla evlenmeyi bir bahane ile erteler.⁴¹

Rosudan, Gürcü Kraliçesi Tamara ile Davit Soslan'ın kızı olarak 1223-45 yıllarında tahta geçmiş, 1224'te II. Kılıç Arslan'ın Hristiyanlığı benimseyen torunu Selçuklu Prensi ve Erzurum hükümdarı Muhammed

38 A.g.e., s. 143-145.

39 A.g.e., (mukaddime kısmı), s. 59.

40 Kirmani, *Divan-i Rubaiyyat (mukaddime kısmı)*, nşr. Ahmed Ebu Mahbub, s. 47-92.

41 Anonim, *Menâkıb-ı Evhadeddin*, nşr. Firuzanfer, s. 20-23.

Mugiseddin Tuğrulşah ile evlenmiştir. Oğulları VI. Davit Narin (1245-1259) veliaht ve kızları Tamara önce II. Gıyaseddin Keyhüsrev ile; ama 1246'da II. Gıyaseddin Keyhüsrev'in ölümünden sonra da Muineddin Pervâne ile evlenmiştir.⁴²

Kraliçe Tamara 1208 yılında Azerbaycan'a akın yapıp bir süre Erdebil, Tebriz ve Kazvin'i ele geçirdi ve onların idaresini Beshkendi'ye ihale etti. Rosudan'ın hükümdarlığı sırasında İran iç savaş yaşıyordu ve Cengiz İran şehirlerini yıkıp yakıyordu. Moğollar, 617/1220 yılında Azerbaycan ve Kafkasya'yı ele geçirerek Gürcistan'a da hücum ettiler.⁴³ Bu arada sadece Harzemşahlı Sultan Celaleddin İran'ın şehirlerini tek tek ele geçirmek niyetiyle Rosudan ile Garni bölgesinde savaştı ve onu yendi. Daha sonra Gürcüler intikam almak için isyan ettiler ama Rosudan savaşı kaybetti ve Tiflis'i terk etmek zorunda kaldı (1226).⁴⁴ Celaleddin 1231'de öldükten sonra Moğol komutanı Curmagun, Azerbaycan şehirlerini ve Gürcistan'ı ele geçirdi ve buraları vergiye bağladı.⁴⁵

Evhadeddin ile Rosudan hikâyesi *Menâkıb* dışında başka bir kaynakta geçmiyor. Fakat hikâyenin doğru olduğuna inanılırsa, muhtemelen Sultan Celaleddin'nin Azerbaycan'da bulunmasından önce vukubulmuş olmalıdır. Gürcistan askerleri bir ara bu bölgedeki bazı şehirleri ele geçirmiştir; zira *Ravzatü's-Safa* gibi bazı kaynaklar da Azerbaycan'ın Nahçıvan ve Merend gibi şehirlerinin Gürcüler tarafından 1222 yıllarında yağmalandığını kaydederler.⁴⁶ 1223 yılında Rosudan'ın hükümdarlığı ele geçirmesi, Evhadeddin'in o sene orada bulunması ve onunla görüşmesi daha mantıklıdır; zira Rosudan'ın bekârlık dönemi de o seneye denk gelir.

Ekber Ebu'l-Muzaffer Celaleddin Ahistan Menuçihir

Menâkıb'ın elli dördüncü hikâyesinde, Şirvan'da Evhadeddin'in bir semâ meclisi düzenlemesinden bahsedilir. Şirvan Sultanı Ebu'l-Muzaffer Celaleddin Menuçihir'in Aziz adında güzel bir kölesi vardır. Sultan şeyhin

42 İbnü'l-Esir, *a.g.e.*, c. X, s. 437; H. Crane, "Notes on Saldjûq Architectural Patronage in Thirteenth Century Anatolia," *JESHO*, XXXVI, No. 1, 1993, s. 18.

43 Bkz: Mehdi Ruşenzamir, "Güçe-yi az Tarih-i Gürcistan," *BT*, No. 48, Azre ve Dey 1353, s. 175.

44 Abbas İkbâl, *Tarih-i Moğol*, İntişarat-i Emirkebir, Tahran, 1388, s. 117-119-128.

45 Ruşenzamir, *a.g.m.*, s. 176-177.

46 Mirhund, *Ravzatü's-Safa*, nşr. Cemşid Kiyanfer, c. VII, İntişarat-i Esatir, Tahran, 1385, s. 3370.

şahidbâzî meşrebinde olduğunu öğrendiğinden, Aziz için endişelenip ondan dikkatli olmasını ister; ama sultanın tavsiyesine rağmen Aziz, Evhadeddin'i görmeye gider ve onunla semâ yapar ve müridi olur. Sultan bu olayı duyunca kölenin dönmesini ister; ama Aziz imtina eder. Sultan kölesini geri göndermesi için Evhadeddin'e istekte bulunur, ama köle dönmez. Daha sonra sultan onu sufi kıyafetinde görünce ağlar, kendisi de Evhadeddin'in müridi olur ve hazinesinden birçok mal bağışında bulunur. Evhadeddin Şirvan'da fazla kalmaz ve ayrılır. Bir süre sonra sultan vefat eder. Şeyh haberi duyunca çok ağlar ve onun hakkında şiir kalıbında taziye söyler:

جميع الناس غمگین که شروان شاههم مرده است
وفات شاههم اکنون طرب من قلبهم برده است
بهذا الصرصر العاصف كزو شروان مشوش شد
درخت القلبشان خشک و گل الارواح پژمرده است

Tüm halk hüznü olmalıdır, çünkü benim Şirvanşah'ım ölmüştür. Şimdi padişahın vefatıdır; o yüzden benim kalbimden neşe kaldırılmıştır. Şu rüzgârdan dolayı Şirvan üzüntüye girdi; gönüllerinin ağacı kuruyup ruhlarının çiçeği de bozulmuştur.⁴⁷

Şirvan Sultanı Menuçîhr'in idaresi hakkında elimizde fazla bilgi yoktur. O 590-597/1193-1200 yılları arasında yani Nizamî-i Gencevî'nin *Şeref-nâme-yi İskenderî*'si yazıldığı sıralarda ölmüştür.⁴⁸ Aslında dönemin ünlü şairi Hakanî de Nizamî-i Gencevî tavsiyesiyle sultanın babası Hakanî Ekber Ebu'l-Heyca Fahrüddin Menuçîhr'in sarayına girmiştir ve Hakanî her iki sultan döneminde de hürmet görmüştür.⁴⁹ Ayrıca Gencevî'nin *Leyli ve Mecnun* adındaki meşhur eserleri, onun isteği ile dört ay içinde yazılıp 584-585/1188-1189 yılında tamamlamıştır.⁵⁰

47 Anonim, *Menâkıb-ı Evhadeddin*, nşr. Firuzanfer, s. 212-218.

48 Dihhuda, a.g.e., c. I, s. 1524.

49 Hakanî, *Şerh-i Divan-i Hakanî* (mukaddime kısmı), nşr. Muhammed Rıza Berziger, İntişarat-i Züvvar, Tahran, 1387, s. 23.

50 Bu konuda bkz: Muhammed Ruşen, "Leyli ve Mecnun," NK, No. 17, Tahran, 1370, s. 3. ; Nizamî-i Gencevî, *Külliyat-i Hamse-yi Nizamî-yi Gencevî* (mukaddime kısmı), nşr. Vehid Destgirdi, İntişarat-i Nigah, Tahran, 1388, s. 4.

Otuz ikinci hikâyeye göre, Şeyh Evhadeddin Erbil'de bulunurken Erbil Hükümdarı Sultan Muzaffereddin Gökbörü'nün saygısına mazhar olmuştur. Cüneyne (جنينه) zaviyesi de onun için yaptırılmıştır. *Menâkıb*'ın kaydına göre sultan şeyhe Erbil hükümdarlığını vermek istemesine rağmen Evhadeddin kabul etmemiştir. Bu hikâyeye göre, sultana ait bir kaledeki hazine kale komutanı tarafından korunmaktaydı. Komutan başkaldırmış ve hazineyi teslim etmekten imtina etmişti. Evhadeddin durumu öğrenince meselenin çözümünü üstlenir, bütün müritlerini kalenin altında toplayıp birkaç gün birlikte namaz kılıp oruç tutarlar. Kale komutanı bu durumu görünce hayret edip bir elçi gönderir. Elçi geri dönüp dervişlerin oraya gelme nedenini anlatınca, komutan sultanın intikamından korunmak şartıyla kalenin teslimini önerir. Şeyh bu koşulu kabul eder ve sultandan bu koşula uymasını ister. Bir süre sonra Evhadeddin seyahat amacıyla şehirden ayrılınca, sultan öfkesine yenilip kale komutanını öldürtür. Şeyh konuyu öğrendiğinde Erbil'i terk eder ve bir daha da oraya dönmez. Evhadeddin, Cüneyne Hankâhı'nın kendisine verilmesinden duyduğu memnuniyetsizliği bir şiirinde şöyle anlatır:

با دل گفتم صحبت شاهى كم گیر
چون سر بنهاده كلاهى كم گیر
دل گفتم تو خوش باش كه من آزادم
كردى ديكى و خانقاهى كم گیر

Gönlüme; 'başına dervişlik külahı koyduğun için Şah ile az sohbet et' dedim. Gönül de 'Sen hoş ol, aslında ben özgürüm. Asıl sen kendine az Kürt köyü ve zaviyesi elde et' dedi.

چون سر بنهاده اى كلاهى كم گیر
وز خرمى بى فايده كاهى كم گیر
اى هيچ ندیده چند ازين گفتم مگوی
شیخی و دو نان و خانقاهى كم گیر

Başına dervişlik külâhı koyduğun için dünyaya az tamah et. Faydasız harmandan az saman al. Ey bu tür şeylerden hayır görmeyen! Artık bu konulardan konuşma. Şeyhliği, iki parça ekmeği ve zaviyeyi bırak.

از خوان زمانه نیم نانی کم گیر
چو مایه بود سود و زیانی کم گیر
تا کی گویی حشمت اربل مگذار
ای هیچ ندیده گرد خوانی کم گیر

Zamanın sofrasından yarım ekmek az al. Hakiki sermaye olunca çıkar ve zararı boş ver. Ne zamana kadar “Erbil haşmetini bırakma” diye söyleyeceksin. Görgüsüz Kürdün sofrasına az ilgi göster.

ما را چه پلاس و چه طرازی اکنون
چه عیش و نشاط و چه غم گوناگون
چون همت من فرو نیاید بدو کون
چه خانقه جُنبیه ما را و چه تون

Şimdi bizim için isterse çul ister sultan elbisesi olsun, isterse eğlen-celi ve neşeli ahval olsun isterse gam, faydasızdır. Benim himmetim iki dünyaya yetmiyorsa; Cüneyne zaviyesi ile hamam ocağı arasında hiçbir fark yoktur.⁵¹

Menâkıb’ın sunduğu bazı bilgilere ek olarak diğer iki kaynakta da Evhadeddin ile Erbil hükümdarı arasındaki ilişkiden bahsedilmiştir. Birinci kaynak, *Asaru’l-Bilad ve Ahbaru’l-İbad*’dır. Bu eserde Erbil hükümdarının ona inandığı ifade edilmekle birlikte Evhadeddin’in ona kırıldığını ve hak-kında konuştuğunu da bir şiirinde zikrettiği belirtilmiştir.⁵² Bu hususta diğer kaynak, *Tarih-i Erbil* müellifinin kaydettiği değerli bilgilerdir. Burada Gökbörü tarafından Cüneyne zaviyesinin Evhadeddin’e tahsis edilmesinin onaylandığı, Evhadeddin’in Acem müritleriyle 624/1227 yılında bu şehrin

51 Anonim, *Menâkıb-ı Evhadeddin*, nşr. Firuzanfer, s. 125-131.

52 Zekeriya Kazvini, a.g.e., s. 248. ; Kazvini’nin kaydettiği bu şiir, bizim *Menâkıb*’dan zikrettiğimizizin birinci rubaisidir.

Mescid-i Câmî'sine ayak bastığı, Ebu Said Gökbörü'nin semâ meclisine katıldığı, Evhadeddin'i etraf bölgelere elçi gönderdiği, ona ait sürü ve hayvanların bulunduğu, Cüneyne zaviyesine şeyh olduğu ve mahsulünün işçiler tarafından toplandığı ve bütün maliyetin Gökbörü tarafından karşılandığı anlatılır. Bütün bunlara rağmen, *Menâkıb* ve *Kazvinî'nin* kaydettiği gibi Evhadeddin'in Erbil'den çıkış nedeni belirtilmez; ama Erbil'den sonra Diyarbakır'a yönelişi zikredilmiştir.⁵³ N. Azamat'ın bu olayın ardından şeyhin Halep'e yöneldiğinden ve Sa'deddin-i Hamevî ile buluştuğundan söz etmesi yanlıştır.⁵⁴

Ebu Said Muzaferreddin Gökbörü b. Zeyneddin Ali b. Buktekin b. Muhammed el-Türkmanî (549-630/1154-1232),⁵⁵ aslında babasının lakabından belli olduğu gibi Türk soyundandır. Ayrıca Gökbörü lakabı da Türkçe olup mavi kurt anlamına gelmektedir.⁵⁶ Bu zat babasının ölümünün ardından 563/1167 yılında kardeşi Zeyneddin Yusuf, Erbil'in hükümdarı olduğu sırada Bağdat'a gider ve bir süre de Harran'da yaşar. Ama sonunda Selahaddin Eyyubi ile irtibata geçerek onunla beraber seferlere katılır. Selahaddin, onu sevdiği için Ruha (Urfa)'yı ona verir ve kız kardeşi ile de nikâhını kıyar. Bir süre sonra Erbil ve Şehr-i Zur'u ona vererek karşılığında Harran ve Ruha'yı geri alır.⁵⁷

Gökbörü, kaynaklarda cömertliği, sadaka bağışlaması, halka para ve yemek dağıtmayı sevmesi ile anılır. Ayrıca onun tarafından kadınlar evi (darü'n-nisa), yetimler evi (darü'l-eytam), kuş besleme evi (darü'n li'l-keta), çocuk esirgeme evi (darü'l-etfal), hastane, Şafii ve Hanefi medresesi ve sufiler için de iki zaviye yaptırmıştır ki bu zaviyelerin her mevsimde dolup taşıdığı rivayet edilir.⁵⁸ M. Vefayî, *Hitatü's-Şam'a* dayanarak zaviyesi ile ilgili Gökbörü'nün yaptırdığı bu Cüneyne zaviyesinin bulunduğu yeri yanlışlıkla

53 İbn Müstevfî, *a.g.e.*, s. 304-305.

54 Nihat Azamat, "Evhadeddin-i Kirmanî," *DİA*, XI, DİA, İstanbul, 1995, s. 519.

55 İbn Hallikan, *a.g.e.*, c. IV, s. 113 ; Şemseddin Muhammed Zehebi, *Siyeru Alam'in-Nübelâ*, nşr. Beşşar Avvad Maruf, c. XXII, Muassisetü'r-Risale, Beyrut, 1985, s. 334 ; Zehebi, *Tarihu'l-Islam*, c. XIII (660-631), s. 930 ; el-Münzerî, *a.g.e.*, c. III, s. 354 ; İbn Kesir, *a.g.e.*, c. XVII, s. 204-205 ; İbnü'l-Fuvetî, *Mecmau'l-Adab fi Mucemü'l-Elkab*, c. V, s. 291 ; İbn İmad, *a.g.e.*, c. VII, s. 243.

56 İbn Hallikan, *a.g.e.*, c. IV, s. 114-121 ; Zehebi, *Tarihu'l-Islam*, XIII (660-631), s. 934.

57 İbn Hallikan, *a.g.e.*, c. IV, s. 114-115 ; İbn İmad, *a.g.e.*, c. VII, s. 243.

58 İbn Hallikan, *a.g.e.*, c. IV, s. 116 ; Zehebi, *Siyeru Alam'in-Nübelâ*, c. XXII, s. 335.

Halep olarak gösterir;⁵⁹ halbuki *Hitatü's-Şam* müellifi Halep'te bulunan bu addaki bir zaviyenin Gökbörü'ye nispet edilmeksizin Halep'te, Sevika Hatım Mahallesi'nde bulunduğunu yazar. Oysa yukarıda anlattığımız gibi Cüneyne, Halep'te değil, *Menâkıb* ve *Tarih-i Erbil*'de belirtildiği gibi Erbil'dedir.⁶⁰ Galiba Vefayî, Gökbörü'nün adı Halep hankâhları arasında geçtiği için yanlışlıkla zaviyenin Halep'te olduğunu sanmıştır. Bu mesele Gökbörü'nün cömert olduğunu ve şeyhlere saygı gösterdiği için Halep'te de başka bir zaviye yaptırdığını ispatlar. İbnü'l-Fuvelî, Kutbeddin Bedel b. Halil el-Erbilî es-Sûfî'den bahsederken onun Cüneyne Hankâhı'nın şeyhi ve hankâhı yaptırının da Muzafferedin Gökbörü olduğunu kaydeder.⁶¹ İbn Hallikan'a göre Muzafereddin için en lezzetli şey semâ idi ve genelde semâ meclislerine katılırdı.⁶² Bu bilgilerden bellidir ki Muzaffereddin Gökbörü haşmet sahibidir ve onun desteğinden dolayı Evhadeddin gibi bir sufi ika-met için Erbil'i müsait görmüştür. Evhadeddin cezbe halinde müritlerle semâ yaptığı için Muzaffereddin'e cazip gelmiştir. Ona destek vermek için zaviye yaptırması, hatta bazı köyleri vakıf olarak ona tahsis etmesi doğaldır. Ne var ki Evhadeddin'in elçilik görevinde başarısız olması Muzaffereddin'i hayal kırıklığına uğratmış, bu yüzden aralarına soğukluk girmiş ve sonuçta şeyh orayı terk etmek zorunda kalmıştır.

El-Melikü'z-Zahir (الملك الظاهر) Ebu Süleyman Davud b. Yusuf b. Eyyub

Menakıb'a göre Evhadeddin ile Sa'deddin-i Hamevî Halep'te bulurken Melik Zahir (ملك ظاهر) tarafından semâ meclisi düzenlenir ve meclisin sonunda da Evhadeddin ömrünün uzaması için ona dua eder; bu nedenle ömrü yüz yirmi yıla kadar uzar.⁶³ Melik Zahir (ملك ظاهر) ile ilgili birçok kaynaktan kayıt vardı. Tam adı el-Melikü'z-Zahir Ebu'l-feth ve Ebu'l-mansur Gazi b. Sultan Selahaddin Yusuf b. Eyyub (568-613/1172-1216); Kahire'de doğmuştur. Melik Zahir heybetli, tedbirli, zeki, halkın durumundan anlayan, çok bilinçli, adaletli, ulema, şairler ve fakirleri seven

59 Vefayî, a.g.e., s. 212-213.

60 Muhammed Kürt Ali, *Hitatü's-Şam*, nşr. Mektebetü'n-nürî, c. VI, Beyrut, s. 141.

61 İbnü'l-Fuvelî, *Mecmau'l-Adab fi Mucemü'l-Elkab*, c. III, s. 336-337.

62 İbn Hallikan, a.g.e., c. IV, s. 116.

63 Anonim, *Menâkıb-ı Evhadeddin*, nşr. Firuzanfer, s. 96-105.

bir hükümdar olarak tanınmaktaydı. Babası tarafından 1186 yılında Halep hükümdarlığına atandığı ve ömrünün sonuna kadar orada bulunduğu biliniyor.⁶⁴ Vefatında oğlu el-Aziz babasının yerine geçti ve halifenin meşruiyetini kazanmak için Halife en-Nasır 'a elçi gönderdi.⁶⁵

Bir diğer Eyyubi sultanının unvanı da el-Melikü'z-Zahir (الملك الزاهر) olup görüldüğü gibi farklı imla ile yazılır. Sultan Ebu Süleyman Davud b. Yusuf b. Eyyub (ö. 632/1234) Selahaddin Eyyubi'nin oğlu olarak birçok kaynaktan geçer. Bazı kaynaklarda Melik Zahir'in, Rûm Kalesi, Malatya ve Fırat Nehri'nin yanında bulunan yani Samsât Kalesi'nin yanında el-Bire Kalesi'nin sahibi olduğu kaydedilmiştir.⁶⁶ Bu zat Sultan Selahaddin'in on ikinci oğlu olarak 573/1177 yılında Şam'da bulunurken oğlu ez-Zahir Mısır'da doğmuştur. Bazı kayıtlar onu fazıl, edip, şair, ulema ve fazilet ehlini seven sıfatlarıyla nitelendirmiştir.⁶⁷ Melik Zahir ömrünün sonuna kadar Bire Kalesi'nin sahibiydi. Öldükten sonra yerine yeğeni Halep hükümdarı Melikü'l-aziz geçti (632/1234).⁶⁸

Nitekim bu iki sultanın özellikleri ve yaşadıkları dönem değerlendirildiğinde *Menâkıb*'in kaydettiği Melik ez-Zahir (ملك الظاهر) doğru bir kayıt olamaz. Bundan dolayı Firuzanfer'in dediği gibi Melik Zahir (ملك زاهر) imlasıyla yazılan sultanın adı yani Bire Kalesi'nin sahibi doğru bir kayıt olmalıdır.⁶⁹ Halep Hükümdarı Melik Zahir'in (ملك ظاهر) döneminde Sa'deddin-i Hamevî ile Evhadeddin'in onunla semâ meclisinde bulunmaları⁷⁰ zaman açısından gerçek olamaz; zira bir taraftan Sa'deddin'in Horasan'dan çıkması Moğol istilasına denk gelirken, diğer taraftan Melik Zahir'in 613/1216 yılında ölmesi çelişkili bir noktadır. *Menâkıb*'da Melik'in

64 İbn Hallikan, *a.g.e.*, c. IV, s. 6-7; İbn Kesir, *a.g.e.*, c. XVII, s. 52; El-Münzerî, *a.g.e.*, c. II, s. 368; İbn İmad, *a.g.e.*, c. VII, s. 102-103.

65 Cemaleddin Ebu'l-Mahasin b. Tagrıberdi, *en-Nücumü'z-Zahire*, nşr. Muhammed Hüseyin Şemseddin, c. VI, Dâru'l-kütübü'l-İlmiye, Beyrut, 1992, s. 191; Zehebî, *Tarihü'l-İslam*, c. XIII (660-631), s. 157.

66 İbn Hallikan, *a.g.e.*, c. II, s. 258; El-Münzerî, *a.g.e.*, c. III, s. 368.

67 İbn Hallikan, *a.g.e.*, c. II, s. 257; İbn İmad, *a.g.e.*, c. VII, s. 260-261; Cemaleddin İbn Vasil, *Müferricü'l-kulub fi Ahbar-i Benî Eyyub*, nşr. Heseneyn Muhammed Rebi, c. II, Kahire, s. 424.

68 İbnü'l-Adim, *a.g.e.*, c. VIII, s. 3473; İbn Hallikan, *a.g.e.*, c. II, s. 258; Zehebî, *el-Iber*, c. III, Dâru'l-kütübü'l-İlmiye, Beyrut, 1985, s. 212; Takieddin Ebu'l-Abbas Ahmed b. Ali Makrizi, *es-Sülûk li Marifet-i Düvel-i Mülük*, nşr. Muhammed Abdülkadir Atâ, c. I, Dâru'l-kütübü'l-İlmiye, Beyrut, 1997, s. 371.

69 Anonim, *Menâkıb-ı Evhadeddin (mukadime kısmı)*, nşr. Firuzanfer, s. 30.

70 A. g. e (mukadime kısmı), s. 30.

yaşının Evhadeddin'in duasıyla 120 yıla kadar uzadığı söylenir; halbuki Ebu Süleyman Melik Zahir (ابو سليمان ملك زاهر) 60 yıl ve Ebu Mansur Melik Zahir (ابو منصور ملك ظاهر) de 45 yıl yaşamıştır. Dolayısıyla bu konu müellifin bu husustaki dikkatsizliğinin veya abartısının bir kanıtıdır.

Bu mevzu çeşitli yönlerden değerlendirilebilir; bir yandan *Menâkıb* müellifinin ifadesi bazı abartılar dışında, her ikisinin ulema ve şair severliğini göz önüne almakla birlikte Ebu Süleyman Melik Zahir (ابو سليمان ملك زاهر) zamanında semâ meclisinin Bire'de yapıldığı konusunda hiçbir kuşku olamaz. Bu nedenle olayın mekânı müellif tarafından yanlış kaydedilmiş olabilir. Çünkü bu kale hem Evhadeddin'in bulunduğu Malatya'ya yakın bir yerdir; hem de zaman açısından Sa'deddin-i Hamevî'nin burada bulunması mümkündür. Sonuçta *Menâkıb* müellifinin farklı imlayla yazılan sultanların ismini yanlışlıkla Melik Zahir (ملك ظاهر) şeklinde tek bir şahıs olarak yazmış olması muhtemeldir. Bununla beraber bu olayın Melik Zahir'in (ملك ظاهر) oğlu el-Aziz döneminde de vuku bulma ihtimali de vardır; zira bu zat babasından sonra Halep'te ölünceye kadar hükümdar idi. Babasının sufilere ve ulemaya gösterdiği saygıdan dolayı bu olay onun dönemine nispet edilmiş de olabilir.

Harzemşahlı Sultan Muhammed ve Sultan Celaleddin

Elli ikinci hikâyeye göre Evhadeddin birçok müridiyle Horasan'da bulunurken, Necmeddin-i Kübrâ'yı görmek için Harezm'e gider. Zaviyesine varınca görüşmek için izin ister ve Necmeddin ile görüşür. Necmeddin vilayette hayat şartlarının zorluğundan söz ederek ondan özür diler. Bu arada dervişlerin biri "misafir gelince rızıkla beraber gelir" deyince, Evhadeddin bundan maksadın ruhani rızık olduğunu söyler; ama derviş şimdiki halde cismani rızıkın zarurette olduğunu ifade eder. Evhadeddin bu durumun düzeltilmesi için talimat vererek birini Sultan Muhammed'in yanına gönderir. Elçi bazı aşamalardan sonra sultanın karşısına çıkar ve şeyhinin ondan sepet dolusu altın istediğini söyler. Sultan onun sözünden etkilenir ve şeyhinin büyük olduğuna inanır; bin dinarı sepete koyar ve oğlu Celaleddin ile birlikte Evhadeddin'e gönderir. Hikâyeye göre Celaleddin, Evhadeddin'in huzuruna çıkınca şeyh ona padişah olacağını ve altı kere kâfirlerle savaşıp yeneceğini

ve sonunda da şehit düşeceğini haber verir. Onu diz üstünde oturtup altın kesesini çözüp başına döker ve boynunda takılı miskten onun ensesine sürer ve bunun aralarında gerçekleşen vaadin simgesi olduğunu söyler.⁷¹

Sultan Alaeddin Muhammed 596/1199 yılında tahta çıkmıştır. Gur topraklarına akın yaparak tek tek ele geçirmiş ve sonunda 609/1212 yılında onların devletini ortadan kaldırmakla birlikte Gazneyn'i de 611/1214 yılında aldıktan sonra Harzemşahlı Devleti'nin sınırını doğudan Hint'e kadar genişletmiştir.⁷² Ayrıca daha önce Karahıtaylılara haraç vermek mecburiyetinde kalan Harzemşahlı Devleti, Sultan Muhammed'in bunu reddetmesiyle birlikte Naymanlarla işbirliği yaparak onları ortadan kaldırdı (607/1210).⁷³

Sultan Muhammed ülkesinde bulunan ulemadan fetva alarak Abbasi hilafetinin meşru olmadığını ileri sürüp en-Nasır'ı hilafetten azletti ve adını hutbeden de çıkarttı. Hüseyini seyitlerinden Alâü'l-mülk Tirmizi'yi halifenin yerine atadı.⁷⁴ Zaten en-Nasır ile Sultan Muhammed arasındaki gerginlik ve çekişme ömrünün sonuna kadar devam etmiştir. Nitekim bir keresinde 614/1217 yılında Bağdat'ın fethi için sefer yapar, Irak'ta halife askerlerini yener; onun devamında da askerlerini Hemedan'a yönlendirir; ama kış mevsiminden dolayı büyük hasar görür ve devam etmekten imtina eder.⁷⁵ Akabinde Nesevî'nin kaydına göre halife Şehabeddin-i Sühreverdî'yi sultana nasihat için elçi olarak gönderir. Neticede sultan bu olaydan dolayı pişmanlık duyduğunu söyler.⁷⁶

Sultan Muhammed, Cengiz akınında (616-617/1219-1220) Buhara ve Semerkant zaptedildikten sonra Irak'a yönelir ve sonunda da Mazenderan Kenti'nde Babü's-sukun'da hastalanarak ölür (617/1220).⁷⁷ Ardından büyük oğlu Sultan Celaeddin Moğollar'a karşı sürekli savaşta bulunmuştur. Ama buna ve ayrıca Azerbaycan, Huzistan, Gürcistan, Anadolu vs. böl-

71 Anonim, *Menâkıb-ı Evhaddedin*, nşr. Firuzanfer, s. 202-207.

72 İkbāl, *Tarih-i Moğol*, s. 9-10.

73 Bkz: İkbāl, "Zendeğani-yi Acib-i Yeki Ez Hülefayı Abbasi," H. 1310, s. 337-340. ; İkbāl, *Tarih-i Moğol*, s. 11.

74 A.g.e., s. 438.

75 İbnü'l-Esir, a.g.e., c. X, s. 372.

76 Şehabeddin Muhammed Nesevî, *Siret-i Celaeddin Mengüberti*, nşr. Mucteba Minevi, İntişarat-ı İlmi ve Ferhengi, Tahran, 1384, s. 32.

77 İbnü'l-Esir, a.g.e., c. X, s. 406-407.

gelerde bazı kısmı başarılar elde etmesine rağmen genelde başarısız olmuştur. Nitekim 628/1230 yılında bir Kürt tarafından öldürüldü.⁷⁸ İbnü'l-Esir, Sultan Muhammed'in 21 yıllık hükümdarlık süresinde çok geniş bir ülkeye sahip olduğunu, ayrıca fıkıh ve usul âlimi olduğunu söyler. Bu nedenle ulemaya saygı gösterdiği ve ilim meclisleri düzenlediği de anlatılmaktadır.⁷⁹

Şayet *Menâkıb*'da zikredilen hikâyenin doğru olma ihtimali varsa Evhadeddin ile Necmeddin-i Kübrâ arasında buluşma olayı 617/1220 yılından önce, yani Moğollar tarafından katledilmeden evvel vuku bulmuş olmalıdır. Fakat Firuzanfer bu hikâyenin temelden yanlış olduğunu söyler, çünkü ona göre Evhadeddin'in Sultan Muhammed gibi güçlü ve otorite sahibi bir hükümdar tarafından böyle bir davranışa muhatap edilmesi fikri mantıklı değildir. *Mirâtü'z-zeman*'a göre bir keresinde en-Nasır tarafından Sultan Muhammed'e elçi gönderilen Şeyh Şehabeddin-i Sühreverdi, sultan tarafından soğuk karşılanmış ve huzurunda oturma izni verilmemiştir.⁸⁰ Nitekim Nesevî de Şeyh Şehabeddin'in sarayda sultan huzurunda kasten bekletildiğini yazar.⁸¹

Ama bu meselede önemli olan konu Şehabeddin-i Sühreverdi'nin bir düşman elçisi gibi görülmesidir. Halbuki Evhadeddin bir sufi olarak siyasi nedenlerle Horasan'a gitmemiştir. Dolayısıyla onun sultan tarafından saygı görmesi mantık dışı değildir. *Menâkıb* müellifinin söylediği abartılı hikâye dışında Evhadeddin'in Sultan Celaledin ile ya da Necmeddin-i Kübrâ ile görüşme ihtimali vardır. Çünkü daha önce anlatıldığı gibi muhtemelen Hemedan'daki elçilikten duyduğu memnuniyetsizliğini ve Horasan'a yaptığı seyahatten memnuniyetini anlattığı aşağıdaki rubaisi de Horasan'a gitme ihtimalinin yüksek olduğunu göstermektedir:

تا چند شوی گرد خراسان و عراق
گاهی بوفاق سازی و گه بنفاق
گر می خواهی کزو بیایی بویی
یکباره بده هر دو جهان را سه طلاق

78 Nesevî, *a.g.e.*, s. 280-282.

79 İbnü'l-Esir, *a.g.e.*, c. X, s. 407.

80 Anonim, *Menâkıb-ı Evhadeddin* (mukadime kısmı), nşr. Firuzanfer, s. 29.

81 Nesevî, *a.g.e.*, s. 20.

Ne zamana kadar Horasan'da, Irak'ta dolaşıp bazen muvafık olacak, bazen nifaka karşı koyacaksın? Ondan bir koku almak istiyorsan, her iki cihanı da talâk-ı selâse ile boş.⁸²

Zikredilen hikâyeye bakılacak olursa kanaatimize göre muhtemelen *Menâkıb* müellifi Necmeddin-i Kübrâ'nın konumunu ve tasavvuftaki derecesini ve Kübrevî tarikatının ilk halkası olduğunu bildiği için bu hikâyeyi abartılı şekilde anlatarak Evhadeddin'in manevi makamının ondan daha üstün olduğunu göstermek istemiştir. Diğer taraftan da Şehabeddin-i Sühreverdî gibi dönemin büyük bir sufisinin sultan nezdinde hürmet görmemesine karşılık Evhadeddin'in Sultan Muhammed yanında ne kadar değere sahip olduğunu vurgulamak istemiştir.

Dini ve Tasavvufi Şahsiyetler

İlmi, manevi ve meşrebi açıdan ünlü şahsiyetlerin halini öğrenmek veya birbirinin ahvalinden haberdar olmak eskiden beri üst düzeyde bulunan sufiler arasında bir gelenek olarak yaygındır. 13. yüzyılda Evhadeddin'in büyük bir şöhrete sahip olması, daha geniş bir çevre elde etmesini sağlamıştır. Irak, Azerbaycan, Suriye ve özellikle de Anadolu gibi memleketlerde seyahatte bulunması ve dönemin koşullarına göre ünlü ulema ve sufilerin bu bölgelerde yoğunlaşması onun bu kesimlerle iletişime girmesini kolaylaştırmıştır.

*Ebu Hafs Ömer b. Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed
b. Ammuye es-Sühreverdî*

Menâkıb'ın muhtelif hikâyelerinde Şehabeddin-i Sühreverdî ile Evhadeddin arasındaki ilişki anlatılmıştır. Onuncu hikâyeye göre Şeyh Bağdat'ta semâ meclisleri tertip ettiğinde, Şeyh Sühreverdî ile birlikte bazı mevki sahipleri, imamlar, ulema ve ileri gelenler de bulunurdu.⁸³ Evhadeddin ile Şehabeddin-i Sühreverdî arasındaki ilişki daha önce bahsedildiği gibi on yedinci hikâyeye dayanarak anlatılmıştır. Bu hikâyede Evhadeddin'in kızı Amine'nin eğitiminin, Sühreverdî tarafından üstlenildiği

82 Kirmanî, *Rubâi'ler*, nşr, Mehmet Kanar, s. 331.

83 Anonim, *Menâkıb-ı Evhadeddin*, nşr. Firuzanfer, s. 42.

belirtilir. Ayrıca yirmi sekizinci hikâyede de Evhaddüddin'in Sühreverdî ile müridi Sa'deddin-i Nahçıvanî vasıtasıyla mektuplaşması söz konusudur.⁸⁴ Daha önce anlattığımız gibi elli üçüncü hikâyede *Menâkıb* müellifi Evhadeddin'in seccadesinde dört büyük şeyhin oturmasından söz etmiştir; bu dört şahsiyetten biri de Şehabeddin-i Sühreverdî'dir.⁸⁵ Altmış üçüncü hikâyeye göre, Evhadeddin Sühreverdî'nin vasiyeti üzerine cenaze namazını kıldırır ve ondan sonra *şeyhu's-şuyuhluk* makamına yükselir. Ebu Hafs Ömer b. Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed b. Ammuye es-Sühreverdî (ö. 632/1234); 13. yüzyılın en ünlü sufilerindendir ve Halife en-Nasır döneminden itibaren Bağdat *şeyhu's-şuyuhu* olarak bazı siyasi olaylarda da adı geçtiği için önemlidir. Amcası Necibeddin-i Sühreverdî'den hırka giyerek Sühreverdî şubesinin kurucusu olduğu daha önce anlatılmıştı. Yafî'nin dediği gibi Sühreverdî tüm batini ve zahiri ilimleri bilmekle birlikte tasavvuf alanında meşhur bir sufi olarak *Avarif* adlı ünlü eserin de müellifi idi. Ayrıca da *el-Müştemil alâ Mekkûnati'l-Maarif ve'l-Letayif* ve daha bazı eserler de ona aittir.⁸⁶ Şehabeddin-i Sühreverdî dindarlık ve zühitte de en ünlü şahsiyet olduğu için İslam dünyasında saygı değer bir sufidir. Halife en-Nasır'ın, önceki halifelerin tersine hem İslam dünyasında güç kazanmak; hem de tasavvufi simaların nüfuzundan yararlanmak amacıyla genelde Şehabeddin-i Sühreverdî gibi tasavvuf çevrelerinde ve halk içinde meşhur simaları kullandığı bilinmeyen bir husus değildir. Nitekim halife, Sühreverdî'ye destek vermek için ribat yaptırıp vakıflar bağışlamıştır. Örneğin 578/1182 yılında Memuniye Ribatı resmi bir törenle Sühreverdî'ye verilmiş ve zengin vakıflarla desteklenmiştir.⁸⁷ Merzbaniye Ribatı da 599/1202 yılında İsa Irmağı'nın yanında Sühreverdî ve müritleri için yaptırılmıştır.⁸⁸ Ayrıca el-Bestamî ve Züzenî gibi ribatların ona ait olduğunu biliyoruz.⁸⁹ Halife en-Nasır tasavvuf ehli gibi *fıtyan* zümresinin gücünden de faydalanmak için bu zümreye önem vermiştir. Diğer İslam hükümdarlarını bu grup

84 A.g.e., s. 88.

85 A.g.e., s. 208.

86 Yafî, a.g.e., c. IV, s. 61.

87 Zehebi, *Tarihu'l-İslam*, c. XII (600-551), s. 481.

88 Ebu Şame, a. g. e, s. 51.; İbnü'l-Fuvelî, *Kitabü'l-havadis*, s. 101.; Şemseddin b. el-Cevzî, *Mirâtu'z-Zaman fi Tarihi'l-Âyan*, c. VIII (ikinci cildi), nşr. Dairetü'l-Maarif-i Osmaniyye, Hint, 1951, s. 513.

89 Zehebi, *Siyeru Alam'in-Nübelâ*, c. XXII, s. 375.; Ebu Şame, a.g.e., s. 98.

altında toplayıp manevi gücünü artırmak niyetiyle onlara fütüvvet şalvarı ve tuzlu su şerbeti (Nasırı suyu) gönderdiği iyi bilinir.⁹⁰ Bu siyaset doğrultusunda Sühreverdî bazı hükümdarları davet etmek için en-Nasır tarafından elçilikle görevlendirilmiştir ve 604/1207 yılında da Mısır Sultanı Melik Adil'in nezdine bu görevle gitti.⁹¹ Döndüğü zaman sultandan hediye aldığı için 605/1208 yılında hemen Züzenî ve Merzbaniye ribatları elinden alındı ise de tekrar 611/1214 yılında bu ribatlar kendisine iade edildi ve ihsanda bulunuldu.⁹² Hatta tekrar Dimaşk (612/1213)⁹³ ve Erbil elçiliği için görevlendirilmişti.⁹⁴ 614/1217 yılında da Harzemşahlı Sultan Muhammed'e nasihat etmek için gönderildi.⁹⁵ İbn Bibî'ye göre Sühreverdî 618/1219 yılında, I. Alâeddin Keykubat'a fütüvvet şalvarı götürmüştür.⁹⁶ Nitekim Eflâkî de Şehabeddin'in halife tarafından Konya'ya elçi olarak gönderildiğinden, o sırada Mevlana ve Baha Veled ile de sultanın yanında görüştüğünden söz etmiştir. Hatta Şehabeddin'in, Seyyid Termezi ile buluşması söz konusudur.⁹⁷ *Mecmau'l-Adab*'da ise Sühreverdî'nin görevden alındıktan sonra tekrar I. Alâeddin Keykubat bin Keyhüsrev'e gönderilmesi anlatılmıştır.⁹⁸ Sühreverdî'nin mezarı Bağdat'ın doğusunda bulunan Merzbaniye Ribatı'nındadır.⁹⁹ Fakat Hamdullah-ı Müstevfî onun Halife Mustansar zamanında Babu Talha'da gömüldüğünü yazar.¹⁰⁰

Şeyh Osman-i Rumî

Evhadeddin ile Osman-i Rumî arasında sıkı bir bağlantı vardır. Bu iki sufinin görüşmesi kaynaklar tarafından iki vesile ile kaydedilmiştir. Birincisi 1218 yılında Melik Adil'in (538-615/1145-1218) ölümünden önce gerçekleşmiştir. Daha önce anlatıldığı gibi Evhadeddin, kızı Amine ile hac

90 İbnü's-Sai, *Kitabu Muhtasar-i Ahbarü'l-hülefa*, Emiriyye, Mısır, 1309, s. 109.

91 Ebu Şame, *a.g.e.*, s. 96-98. ; İbn Kesir, *a.g.e.*, c. XVI, s. 755.

92 İbn Müstevfî, *a.g.e.*, s. 192.

93 Ebu Şame, *a.g.e.*, s. 138.

94 İbn Müstevfî, *a.g.e.*, s. 192. ; İbn Hallikan, *a.g.e.*, c. III, s. 447.

95 Nesevî, *a.g.e.*, s. 20-32.

96 İbn Bibî, *a.g.e.*, s. 222.

97 Eflâkî, *a.g.e.*, c. I, s. 44-45-72.

98 İbnü'l-Fuvelî, *Mecmau'l-Adab fî Mucemi'l-Elkab*, c. II, s. 345.

99 İbnü'l-Şear, *a.g.e.*, c. V, s. 191.

100 Müstevfî, *Tarih-i Güzide*, s. 669.

yolculuğu esnasında Dımaşk'a vardıklarında, Osman-ı Rumi birkaç gün onun maiyetinde bulunmuş ve oğlunu Evhadeddin'in maiyetine vererek Mekke'ye göndermiştir.¹⁰¹ Osman-i Rumi ile ilgili çok dağınık bilgiler vardır. Aslında bu zat bir Kalender sufi olarak Cemaleddin-i Savî'nin şeyhi telakki edilir. Adı sadece Savî ile ilgili bilgilerde geçmektedir. Bundan dolayı Zehebi, Safedî ve onlara dayanarak Dımaşkı, Savî'nin Dımaşk'a geldiğinde Kuran ve ilim öğrendiğini, sonra da Kasiyun'da Osman-i Rumi'nin zaviyesine yerleşerek bir süre namazlarında ona iktida¹⁰² ettiğini yazıyorlar. Savî daha sonra orayı terk edip Babü's-Sağir Mezarlığı'na yerleşir ve müritleri için bir kubbe inşa eder. Bir süre Zeynep binti Zeynelabidin kubbesinde Celaled-din-i Dergezini ve Şeyh Osman-i Kûhî el-Farsî ile beraber bulunur. Burada Savî, Kalenderi kılığına (Dört darp) girdiği için Osman-i Rumi'nin müritleri tarafından bu davranışı mantıksız ve kötü görüldüğünden küfür edilip azarlanmıştır.¹⁰³ Savî'nin *Menâkıb*'ına göre ise, Osman-i Rumi, Bayezid-i Bistami'nin tavsiyesi üzerine halifesi olarak Cemaleddin Savî'yi görmek için Irak'a yönelir, hatta bir süre sonra Osman-i Rumi ile birlikte seyr ü sülûk amacıyla Horasan seyahatine çıkıp sonunda Dımaşk'a dönerler. Ama Cemaleddin onları bırakıp Babü's-Sağir'de yerleşir; orada Celaled-din-i Dergezini adında bir zat ile tanışır ve ilk kendi sonra da o Kalender kıyafetine girerler. Osman-i Rumi müritleri ile birlikte onun izini bulur. Nitekim Cemaleddin'i orada Kalenderi bir kılık ve kıyafette görürler.¹⁰⁴ *Fustâtü'l-Âdale*'yi referans alan A. Y. Ocak da, Cemaleddin'den bahsederken onun Dımaşk'ta Osman-i Rumi adında dindar ve büyük bir sufinin müridi olduğunu ama bir süre sonra Bilal-i Habeşî Mezarlığı'nda Gerûbed adında bir dervişe katılıp Kalender olunca; Osman-i Rumi'nin onun ıslahı için çaba gösterdiğini fakat başarısız olduğunu yazar.¹⁰⁵ Cemaleddin Savî şöhret kazanınca onu ziyaret için her yerden talipler Dımaşk'a yönelir. Bundan dolayı Muhammed Belhî de onun müridi olmak niyetiyle

101 Anonim, *Menâkıb-ı Evhadeddin*, nşr. Firuzanfer, s. 62-63.

102 İktida cemaatle namaz kılınırken imama uymayı ifade eder. İmama uyan kimseye de muktedi denir -ed.n.

103 Zehebi, *Tarihu'l-İslam*, c. XIII (630-641), s. 948-949. ; es-Safedî, *a.g.e.*, c. V, s. 193-194. ; Dımaşkı, *a.g.e.*, c. II, s. 163-164.

104 Hatib-i Farsî, *Menâkıb-ı Camal-Din Savî*, nşr. Tahsin Yazıcı, TTK, Ankara, 1999, s. 10-37.

105 Ocak, *a.g.e.*, s. 25.

Belh şehrinden yola çıkar; ama Osman-i Rumî'nin şöhretini duyunca ona gider. Osman-i Rumî de Cemaleddin-i Savî'den daha önce onun geleceğini duymuştur.¹⁰⁶ *Fustâtu'l-Âdale'de* Osman-i Rumî şöyle vafedilmektedir: "Şeyh Osman-i Rumî büyük insan olarak ileri gelenlerin hizmetinde bulunmuş olup önceki şeyhlerin müritlerindendir. Onun müritleri de önceki şeyhlerin sünnetinde olduğu için ibadet, halvet, mücadele¹⁰⁷ ve zikir ile meşgul olmaktaydılar."¹⁰⁸ Osman-i Rumî, Cemaleddin'i ıslah için müritlerinin gayretlerinden netice alınmadığını gördüğünden, kendi gidip onu uyarır; ama yine sonuç almadığı için ayakkabısıyla dövüp Mezdək ve Karmatî meşrebinde olduğunu söyler.¹⁰⁹ Osman-i Rumî'nin adı Ünsî tarafından da kaydedilmiştir.¹¹⁰ Safedî Kalenderî tarikatının ünlü başlangıcını 620/1223 civarı olarak zikreder;¹¹¹ Bir diğer rivayete göre ise tarikatın kuruluşu 616/1219 yılındaydı.¹¹² Bu bilgilere dayanarak zaman açısından Osman-i Rumî'nin, 10. yüzyılda bulunan ünlü sufi, Bayezid Bistamî ile hiçbir bağlantısı olamayacağı açıktır. Ama Savî'nin bir süre onun yanında bulunması, ardından ayrılması daha akla yatkındır. Aslında Kedkenî de bu konuya işaret ederek Osman-i Rumî ile Kalenderler arasında tasavvuf anlayışı bakımından hiçbir bağ olmadığını söyler.¹¹³ El-Yuninî Osman-i Rumî'nin Hama şehrinde yetmiş yaşında 636/1239 yılında ölüp müritleri tarafından Kasiyun Dağı'ndaki zaviyesine gömüldüğünü anlatır.¹¹⁴ Nitekim bu kayıtlara göre, Osman-i Rumî'nin 620/1223 yılına kadar hayatta olduğu kesindir. Evhadeddin ile onun ikinci buluşması Dimaşk'ta gerçekleşmiştir. Evhadeddin burada İbn Arabî, Sadreddin-i Konevî, Sa'deddin Hammûye ve Mevlana ile bir araya gelmişlerdir.¹¹⁵ Bu olay 630/1232 yıllarında gerçekleştiğinden, Osman-i Rumî'nin bu seneden sonra vefat ettiğinde şüphe

106 Hatib-i Farsî, *a.g.e.*, s. 38-40.

107 Mücadele Allah yolunda yapılan her türlü çaba ve gayrettir –ed.n.

108 Muhammed b. Muhammed Hatib, Naklen: Şefî-i Kedkenî, *a.g.e.*, s. 241.

109 *A.g.e.*, s. 241-242.

110 Lokman Ünsî, *Selçuk Şehnamesi*, nşr. M. Mes'ud Koman, Ülkü Basım Evi, Konya, 1942, s. 2.

111 es-Safedî, *a.g.e.*, c. V, s. 193-194.

112 Dimaşkî, *a.g.e.*, c. II, s. 163-164.

113 Şefî-i Kedkenî, *a.g.e.*, s. 243.

114 Kutbeddin Muhammed b. Ahmed el-Yuninî, *Zeyl-i Mirâtü'z-Zeman*, c. IV, nşr. Dâru'l-kütübî'l-İslamî, Kahire, 1992, s. 274-275.

115 Sipehsalar, *a.g.e.*, s. 24-25.; Firuzanfer, *Zendegani-yi Mevlana*, s. 71-72.

yoktur. Bundan dolayı Yunini'nin kaydettiği tarihin de doğru bir tarih olma ihtimali vardır. Evhadeddin Anadolu'yu 632/1234 yılında terk edip Bağdat'a yerleştiği için aslında bu iki zat arasında buluşma olayı 632/1234 senesinden önce gerçekleşmiş olmalıdır.

*Muhammed b. el-Müeyyid Necmeddin b. Ebîbekr b. Ebî'l-Hasan
b. Muhammed b. Hammûye Sa'deddin-i Hamevî*¹¹⁶

Evhadeddin Halep'te iken tesadüfen Horasan'ın son dönemindeki şeyhi, Sa'deddin-i Hamevî de orada bulunmaktaydı. Bu dönemde Melik Zahir (ملک زاهر) şehrin meliki olarak bu iki zatın orada bulunması için semâ meclisi düzenlemiştir. Evhadeddin müritleriyle birlikte bu daveti kabul eder. Sa'deddin de kalabalık ashabıyla bu meclise katılır. Soffa yanında iki seccade serilmiştir; biri bir seccadede diğeri de öbür seccadede oturur. Akşam ezanı okunurken imamlık konusunda birbirini zorluyorlar; ama sonuçta her iki namaz da Şeyh Evhadeddin tarafından kılınır; ama Evhadeddin namaz süresini fazla uzatmaz. Ayrıca bu hikâyeye göre Evhadeddin'den semâ istenildiğinde bazı ihtilaflar ortaya çıkar.¹¹⁷

Aslında semâ meclisinde Sadreddin-i Konevî de bulunuyordu; Sadreddin semâ yaparken cezbeye kapılır ve o halde gözü kapalı olarak Sa'deddin ile Evhadeddin'i talep eder. Bu nedenle onlar gelince enselerini tutup kendine doğru çeker, bu esnada gözlerini açar. Onlar bu durumun sebebini sorduklarında; cezbe halinde hiç fark etmeden gözünün kapandığını ve başka yerde meşgul olduğunu huzur haline geldiği sırada *aynü'l-kemal* statüsüne girdiğinden insanları görmek için göz ister, bu nedenle göz açıp onları görür, cevabını verir.¹¹⁸

Menâkıb dışında diğer kaynaklarda Hamevî (ö. 650/1252) ile ilgili ayrıntılı bilgi mevcuttur. Aslında bu zat Necmeddin-i Kübrâ'dan hırka almış olduğu için onun müritlerinden telakki edilmektedir.¹¹⁹ Hamevî'nin Horasan'dan çıkış zamanı Moğol akınına denk gelmektedir. Bundan dolayı onun 616/1219 yılında batıya yöneldiği tahmin edilmektedir. Zira Havfi'nin

¹¹⁶ Diğer kaynaklar dışında *Tarih-i Güzide* müellifi bu zatın ölüm tarihini 658/1260 yılı olarak kaydetmiştir (Müstevfî, *Tarih-i Güzide*, s. 670).

¹¹⁷ Anonim, *Menâkıb-ı Evhadeddin*, nşr. Firuzanfer, s. 96-97.

¹¹⁸ A.g.e., s. 96-99.

¹¹⁹ Câmî, *Neşehatü'l-Üns*, s. 429.

kaydına göre 616/1219 yılında Mekke'de Şehabeddin Ömer-i Sühreverdi, Sa'deddin-i Hamevî, Evhadeddin-i Kirmani ve Mecdeddin-i Ebherî gibi dönemin büyük şeyhleri bir araya gelmişlerdir.¹²⁰ Bundan dolayı bellidir ki Hamevî bu yıllarda Horasan'ı terk etmiş, ardından da muhtemelen ilkönce Mekke'de bulunmuş, sonra da Suriye'ye geçmiştir.

Bu arada Kasiyun Dağı'nın eteği bir kültür ve ilim merkezi olduğu için dönemin ileri gelen adamlarının özellikle tasavvuf ehlinin uğradığı bir merkezdir. Sa'deddin-i Hamevî de bazı kayıtlara göre hacca gittikten sonra müritleriyle birlikte Kasiyun (قاسيون) bölgesinde bir zaviyeye yerleşip ibadete meşgul olur. Ama bir süre sonra Horasan'a döner ve etrafındaki bazı Moğol ümerasını kendine çeker. Ayrıca İran'ın Amul şehrinde de Verzuk (ورزق) adında bir zaviye yaptırır.¹²¹ Ömrünün sonuna kadar orada yaşar; mezarının da Behrabad'da olduğu bilinmektedir.¹²² Hamevî iki kere Dimaşk ve Şam bölgesine uğramıştır. Bu ziyaretlerden ilki 616/1219 yılında gerçekleşmiştir. İkincisi ise Firuzanfer'in bildirdiğine göre 623/1226'da başladığı Irak, Hicaz, Şam, Dimaşk, Mısır, Amul ve Teberistan ziyareti sırasında gerçekleşmiştir.¹²³

Evhadeddin 632/1234 yılından beri Irak'ta bulunduğu için bu iki sufi arasında iki defa buluşma ihtimali vardır. Birincisi 616/1219 yılında yani Evhadeddin hac yaptıktan sonra Dimaşk'a uğradığında, ikincisi ise 623-632/1226-1234 yılları arasında olmalıdır. Onun Mevlana, İbn Arabî, Osman-i Rumî, Evhadeddin-i Kirmani ve Şeyh Sadreddin ile bir araya gelmesi 1231 yılında gerçekleşmiştir.¹²⁴

Sa'deddin, dönemin birçok ünlü bilim ve tasavvuf adamlarıyla temasta bulunmuştur. Bu nedenle yukarıda bahsedildiği gibi onunla Konevî arasındaki ilişki *Menâkıb*, *Nefehatü'l-Üns*, *Şerh-i Füsüsü'l-hikem* mukaddimesi vs. gibi eserlerde anlatılmıştır. Ayrıca *Taraikü'l-Hakaik*'de da Sadreddin-i Konevî ile Sa'deddin arasındaki ilmi tartışmaya işaret edilmektedir. Sadreddin, İbn Arabî'den *misak* konusu üzerinde Sa'deddin'in doğru söyleyip söylemediği-

120 Fasihi-i Havfi, a.g.e., c. II, s. 770.

121 Zehebi, *Tarihu'l-İslam*, XIV (660-631), s. 644.; es-Safedi, a.g.e., c. V, s. 69.

122 Câmî, *Nefehatü'l-Üns*, s. 430.

123 Anonim, *Menâkıb-ı Evhadeddin* (mukaddime kısmı), nşr. Firuzanfer, s. 30.

124 Sipehsalar, a.g.e., s. 24-25.; Firuzanfer, *Zendeğani-yi Mevlana*, s. 71-72.

ni sormuş, İbn Arabî cevap olarak “onun külden söz ettiğini ve cüzün ondan daha ayrıntılı olduğunu” söylemiştir.¹²⁵ Onunla İbn Arabî arasındaki görüşme *Çihil Meclis*’de de kaydedilmiştir. Bu eserde Şeyh Sa’deddin’in düşüncelerinden bazıları onaylanmış ise de vilayet ve nübüvvet gibi konularda tenkit edilmiştir. Bu esere göre Sa’deddin İbn Arabî’ye karşı şu tabiri kullanır: (بحر موج لانهاية له) Daima dalgalanan sınırsız bir deniz.¹²⁶ Câmi de onların arasındaki ilişkiye işaret etmektedir.¹²⁷

Menâkıb’da bazı konularda onunla Evhadeddin arasında tartışma söz konusudur. Bundan dolayı müellifin kaydına göre zikredilen semâ meclisinin ardından sabahleyin Sa’deddin üç soruyu ihtiva eden ağır bir metni mektup şeklinde müridi Şeyh Mecdeddin-i Bağdadi vasıtasıyla Evhadeddin’e gönderir. Bu mektup şeyhin eline geçtiği zaman onu över; ama ufak sorulardan dolayı şaşırır. Bu sorular arasında seyr ü sülûk, makamat ve menziller, mükâşefe ve namazın kısa sürede kılınması vs. husustaki meseleler sorulmuştur ki daha önce tarikat erkânı kısmında bahsedildi. Birinci sorunun yanıtını okuyan Mecdeddin-i Bağdadi¹²⁸ onu onaylar. İkinci soru da semâ halinde şeyh tarafından rubailer söylenmesidir. Şeyh de bunların hepsini irticalen söylediğini ifade eder. Ayrıca üçüncü soru konusunda yani seyirci durumunda bulunan namahreme bakılma meselesidir. Şeyh bu konu hususunda da onun neden seyirci durumunda namahrem bulundurduğunu bildiğini, demek ki kendi namahreme baktığı anlamına geldiğini anlatır. Bundan dolayı onun bu hususta itiraz hakkına sahip olmayacağını ifade eder. Bu hikâyeye göre şeyh Sa’deddin tarafından bu soruların sorulma nedeni şeyhe göre kendini bilgili olarak tanıtmasıdır.¹²⁹

125 Masum Alişah, *a.g.e.*, c. II, s. 341.

126 Alaüddöle Simnani, *Çihil Meclis*, nşr. Necib Mayil Hirevî, Tahran, 1399, s. 259.

127 Câmi, *Nefehatü’l-Üns*, s. 429.

128 *Menâkıb*’in kaydına göre Mecdeddin Bağdadi aslında Şeyh Sa’deddin’in müridi olarak kaydedilmektedir (Anonim, *Menâkıb-ı Evhadeddin*, nşr. Firuzanfer, s. 99.). Ama bazı araştırmacılar bu zatı aynı adla Necmeddin-i Kübrâ’nın müridi olarak tanıtmaktalar (Fatma Rehmeti, “Evhadeddin-i Kirmani,” DBİ, c. X, Tahran, H. 1380, s. 413). Halbuki Necmeddin-i Kübrâ müridi olup 607/1210 yılında Harzemşahlı Sultan Muhammed tarafından öldürülen zat, zikredilen kişi değildir. (Bkz. Muhammed Emin Riyahî, “Aşkî Mecdeddin Bağdadi ve Metn-i Du Name az Hatt-i O” MY, No. 129, Ferdevdin-i H. 1338, s. 29. ; Câmi, *Nefehatü’l-Üns*, s. 426.) Çünkü bu ünlü sûfi Sa’deddin değildir. O, Necmeddin-i Kübrâ’nın müridi olmakla birlikte Sa’deddin’in Halep’te bulunduğu zaman hayatta olmadığı kesindir.

129 Anonim, *Menâkıb-ı Evhadeddin*, nşr. Firuzanfer, s. 102-104.

Ayrıca İran'ın Amül Şehrinde Şemseddin-i Tiflîsî ile Sa'deddin-i Hamevî arasında gerçekleşen görüşmeden bahsedilmektedir. Tiflîsî bu şehre vardığı zaman görüşme niyeti ile yola çıkar ama tesadüfen yolda Sa'deddin ile karşılaşır ve bir ağacın altında otururlar. Düzenlenen bu mecliste sofraya hazırlanır ve ardından da Irakî ney ile semâ yapar.¹³⁰ Şems-i Tebrizî de bu zatın adını zikrederek; aralarındaki görüşmeyi ifade etmiştir: "...Sa'deddin-i Hamevî cevabını vermedi, ama o nerde siz nerde?"¹³¹

Muineddin Muhammed b. Ramazan: Şeyh Fakih-i Zahid

Menâkıb'ın otuz yedinci hikâyesine göre Hz. Peygamber Evhadeddin'in rüyasına girer, ondan müritlerini toplayıp abdest almalarını ister. Ayrıca ondan Fakih-i Zahid'e (ö. 592/1195) de haber vermesini ve birlikte Meyhaneci Kubad adındaki zatın naaşını alıp cenaze merasimi yapılacak yere getirmelerini ister. Bunun üzerine Evhadeddin, halifesi aracılığıyla Fakih-i Zahid'i haberdar etmek ister; lakin o da aynı rüyayı gördüğü için müritleriyle abdestlerini tazeleyip Evhadeddin'e giderler. Nitekim aradıktan sonra, Meyhaneci Kubad'ın cenazesini bulup cenaze namazı kılarlar.¹³²

Ravzatü'l-Cinan müellifi ve ona dayanarak *Ravza-yi Ethar* müellifi Muineddin Muhammed hakkında değerli bilgiler sunmuştur. Bu iki kaynağa göre Muineddin Muhammed, Tebriz'in Gecil Mahallesi'nde Fakih-i Zahid lakabıyla tanınan ünlü bir sufisidir. Onun batın ilminde âlim olduğu ve Hoca Muhammed-i Hoşnâm, Şeyh Muhammed Sâlim (eğitim piri) ve Abdül-Vahid-i Temimî (hırka piri) gibi şahsiyetlerin piri telakki edildiği zikredilmektedir. Zikredilenlerden son ikisi aslında Şeyh Cüneyd'in mürididir. Bu kayıtlara göre Fakih-i Zahid tarikat sahibi olarak birçok şeyhin hırka silsilesinin ulaştığı kişidir. Zaviyesi de Vicuye (ويجویه) Mahallesi'nde bulunmaktaydı.¹³³

Yukarıdaki bilgilerden bellidir ki bu zat aynı zamanda fakih, dindar ve sûfî olduğu için Fakih-i Zahid lakabıyla tanınmaktadır. Hatta *Makalat-i*

130 A.g.e., s. 135.

131 Şems-i Tebrizî, *Makalat-i Şems-i Tebrizî*, nşr. Muhammed Ali Muvahhid, Defter-i Duvvum, İntişarat-i Harezmi, Tahran, 1369, s. 847.

132 Anonim, *Menâkıb-ı Evhadeddin*, nşr. Firuzanfer, s. 146-147.

133 Kerbelâî, a.g.e., c. I, s. 391.; Muhammed Emin Haşrî-yi Tebrizî, *Ravze-yi Ethar*, nşr. Aziz Devlet Abadi, İntişarat-i Suture, Tebriz, 1371, s. 123.

Şems'de de nakledilen bir hikâyede Tebriz'in itibarlı şahsiyetlerinden olduğu belirtilir.¹³⁴ *Ravzatü'l-Cinan*'da da hakkında bazı hikâyeler nakledilerek semâ meclisinde bulunduğu, tayy-i mekân gücüne sahip olduğu, Kalenderlerin ona uğradığı zikredilerek bir de rubaisi kaydedilir.¹³⁵ Şeyh Zahid'in evladından bazısı da tasavvufa intisap etmiş olup isimleri belirtilmektedir. Cemaleddin-i Savî'nin silsilesine bağlı Sadr-i Kalender ile birlikte Nurbahşiyye silsilesine bağlı Derviş Pir Hüseyin de o cümledendir.¹³⁶ Müstevfî'ye göre Fakih-i Zahid 592/1195'te vefat etmiştir.¹³⁷

Şeyh Şehabeddin-i Sücasî

Şeyh Şehabeddin Şeyh Rukneddin-i Sücasî'nin kardeşi olup 12. yüzyılın sufilerinden telakki edilmektedir. Onunla ilgili hiçbir kaynakta bilgiye rastlanılmamakla birlikte sadece Evhadeddin'in *Menâkıb*'ında kendisinden kısaca bahsedilir. *Menâkıb*'a göre Şeyh Şehabeddin cezbe ehli olmakla birlikte kardeşi Rukneddin'in aksine sert ve huysuz bir karaktere sahiptir. Zaten hiç kimse bir günden fazla onunla musahip olmazdı; bundan dolayı kardeşi Rukneddin'den bir musahip ricasında bulunur. Şeyh Rukneddin de Evhadeddin'i sabırlı, mütevazı ve iyi ahlaka sahip olduğu için kardeşinin maiyetine yollamak ister; o da kabul eder. Bu hikâyeye göre bir süre Evhadeddin onun maiyetinde bulunmuştur. Kendisinde kerametlerin gerçekleştiği ifade edilmiştir. Mesela Şehabeddin-i Sücasî'nin kardeşi Rukneddin'den önce vefat ettiği, ölümünün Rukneddin tarafından önceden haber verildiği, anlatılmaktadır.¹³⁸

Bu hikâyeden anlaşıldığı gibi Evhadeddin 606/1210 yılından önce Şehabeddin-i Sücasî'nin maiyetinde olmuştur.

Şemseddin Muhammed b. Ali b. Melikdad-i Tebrizî: Şems-i Tebrizî

Şems-i Tebrizî 13. yüzyılın en ünlü tasavvuf ehlinde olup Mevlana ile arasındaki manevi ilişki bazı kaynaklarda anlatılmıştır. Devletşah onun hakkında bazı rivayetler naklederek bir taraftan Celaledin-i Nevmüsel-

¹³⁴ Şems-i Tebrizî, *Makalat-i Şems*, nşr. Cafer Müderrisi Sadiki, s. 63.

¹³⁵ Kerbelâî, *a.g.e.*, c. I, s. 392-394.

¹³⁶ Haşrî, *a.g.e.*, s. 85.; Kerbelâî, *a.g.e.*, c. I, s. 396-428.

¹³⁷ Müstevfî, *Tarih-i Güzide*, s. 666.

¹³⁸ Anonim, *Menâkıb-ı Evhadeddin*, nşr. Firuzanfer, s. 172-176.

man'ın oğlu olup, tahsil için Tebriz'e yönlendiğini, diğer taraftan da babasının Horasan taciri olduğunu, bu yüzden Tebriz'e gittiklerini ifade etmişti. Ayrıca Rukneddin-i Sücasî'nin müridi olup onun tavsiyesi ile Rûm'a gittiği de anlatılmaktadır.¹³⁹ Aslında babasıyla ilgili hiçbir bilgi yoktur; kendi *Makalat*'ında babasını şu özelliklerle nitelendirir: "İyi bir erkektir, bir iki söz söylediği zaman sakalından göz yaşı akardı; ama âşık değildir. İyi olmak başkadır âşık olmak da bambaşkadır."¹⁴⁰

Câmi, Şems-i Tebrizî'nin Ebûbekr-i Selebâf, Baba Kemal-i Hucendî ve Rukneddin-i Sücasî gibi zatların müridi olduğunu, Şems ile Fahrüddin-i Irakî'nin aynı zamanda Hucendî'nin de müridi olduğunu yazmaktadır.¹⁴¹ Kerbelâî de Şems'in Şeyh Ebûbekr-i Selebâf'tan sonra Evhadeddin-i Kirmani ile birlikte Sücasî'nin müridi olduğunu ifade etmiştir.¹⁴² Devletşah ve muhtemelen ona dayanan bazı kaynaklar Şems-i Tebrizî'nin Anadolu'ya Mevlana'nın nezdine yönelmesinin Sücasî'nin tavsiyesi üzerine gerçekleşmiş olduğunu belirtmişlerdir.¹⁴³ Osmanzade ise Şems'in, Rukneddin'in ölümü ardından Kemal-i Hucendî'nin yanına gittiğini ifade etmiştir.¹⁴⁴ Öte yandan Rıza Kulîhan Hidayet ve Devletşah tarafından Fahrüddin Irakî ile Rukneddin-i Sücasî'nin çilehanesinde çile çektiği de beyan edilmektedir.¹⁴⁵ Elbette Fahrüddin ile ilgili bu olay Sücasî zamanında gerçekleşmiş olamaz; zira Fahrüddin'in yaş itibarıyla bu dönemde Irak'ta bulunması mümkün değildir; ama sonraki dönemde Sücasî'ye ait bir çilehanede bulunması mümkündür. Aslında Hucendî de Necmeddin Kûbra'nın halifesi idi. Firuzanfer ise Fahrüddin'in, Hucendî müridi olduğu iddiasını reddeder.¹⁴⁶

Şems'in ifadesinden Şeyh Ebûbekr-i Selebâf'ın hırka sahibi olmadığı ve kendine şeyh bulmak için Tebriz'den yola çıktığı anlaşılır. Zaten Şems her

139 Devletşah, *a.g.e.*, s. 195-196.

140 Şems-i Tebrizî, *Makalat-i Şems*, nşr. Cafer Müderrisi Sadikî, s. 154.

141 Câmi, *Nefehatü'l-Üns*, s. 464-465. ; *Tezkire-yi Riyazu's-Sûara* müellifi Evhadeddin'in Irakî ile musahip olduğunu da kaydeder. (Valeh-i Dagistanî, *a.g.e.*, s. 142.) Ama zaman açısından bu doğru bir kayıt olamaz.

142 Kerbelâî, *a.g.e.*, c. I, s. 291.

143 Devletşah, *a.g.e.*, s. 196. ; Lütf Ali Bey Azerbeygî, *Ateşkede-yi Azer*, nşr. Mir Haşim Muhaddis, c. II, Emirkebir, Tahran, 1388, s. 273.

144 Osmanzade, *a.g.e.*, c. I, s. 361.

145 Hidayet, *Mecmau'l-Füsaha*, c. I, s. 1044. ; Hidayet, *Tezkire-yi Riyazü'l-Ârifin*, s. 198.

146 Kerbelâî, *a.g.e.*, c. I, s. 291. ; Firuzanfer, *Zendegani-yi Mevlana*, s. 80-81.

şeye tepeden baktığı ve tenkitçi bir karaktere sahip olduğu için genelde kimseyi beğenmiyordu. Birçok kaynaktan onun Sücasî müridi olup hırka giydiği kaydedilmiştir. Mesela daha önce de anlatıldığı gibi, İbn Rafî'in, Taceddin-i Tebrizî'den bahsederken bu silsilede Şems'in, Sücasî'den hırka aldığı ifade edilmiştir. M. Bayram Şems'in Kalender olduğunu, bu yüzden onun Sücasî müridi olamayacağını öne sürmüştür.¹⁴⁷ Halbuki ispat edeceğimiz gibi onun resmi Kalender olduğu konusunda bazı şüpheler vardır. Ayrıca onun Kalender olması Sücasî'nin müridi olması için bir engel olamaz; nitekim Evhadeddin'in *şahidbâzî* meşrebinden olması da Sücasî müridi olması için bir engel değildir. Bundan dolayı bu tespit mantıklı olamaz.

Muhtemelen onun Sücasî gibi şeyhleri şeyhlik makamında görmemesi özel düşüncesinden kaynaklanır. Çünkü onun için en önemli mesele "kâmil şeyh" arayışıdır. Bu nedenle tam anlamıyla bir kâmil şeyh bulamadığını ifade etmekle birlikte Hz. Peygamber'i kendi şeyhi ilan edip rüyasında ondan hırka aldığı iddiasında bulunmuştur.¹⁴⁸ Elbette bu iddiasının devamında yırtılan elbiseyi hırka bilmemekle birlikte ebedi sohbet veya tam anlamıyla ebedi aşk hırkası anlamında bilir ve Hz. Peygamber'i de maşuk anlamında âşık olarak bilir ve değerlendirir.¹⁴⁹ Elbette Şems, döneminin büyük bir sufisi olmakla birlikte *Makalat*'ın bir hikâyesinde onun aynı zamanda fakih olduğundan da söz edilir.¹⁵⁰

Eflâkî'ye göre Şems, Tebriz şehrinde bulunurken tasavvuf ehli tarafından Kâmil-i Tebrizî ismiyle anılmaktaydı; ayrıca tayy-i mekân yaptığı için *perende* (برنده) lakabını almıştır.¹⁵¹ Şems ile Mevlana arasındaki ilk görüşmenin Dımaşk'ta olduğunu Eflâkî yazıyor. Eflâkî'ye göre Mevlana ilim tahsili için Dımaşk'ta bulunurken Şems-i Tebrizî ile karşılaşır.¹⁵² Mevlana babası Baha Veled (ö. 628/1230)'in ölümünden iki yıl sonra ilim tahsili için önce Halep'te, ardından da Dımaşk'ta bulunmuştur.¹⁵³ Firuzanfer'in dediğine

147 Anonim, *Şeyh Evhadü'd-din Hâmid el-Kirmânî ve Menâkıb-Nâmesi (mukaddime kısmı)*, s. 28.

148 Şems-i Tebrizî, *Makalat-i Şems*, nşr. Cafer Müderrisi Sadîkî, s. 215-159.

149 A.g.e., s. 159.

150 A.g.e., s. 209.

151 Eflâkî, a.g.e., c. II, s. 615.

152 A.g.e., c. II, s. 618.

153 A.g.e., c. I, s. 77-81-82.

göre Mevlana dört yıl Dımaşk'ta kalmıştır.¹⁵⁴ Ama sonraki asıl uzun görüşmeleri 642/1244 yılında bir rivayete göre Konya'nın Şeker-rizan Mahallesinde, diğer bir rivayete göre de Mevlana'nın ders meclisinde gerçekleşmiştir.¹⁵⁵ Ama Şems'in Konya'da Mevlana ile beraber bulunması uzun sürmezçünkü müritlerinin kıskançlığı üzerine Şems 16 ay sonra 643/1245'te Konya'yı terk etmek zorunda kalır.¹⁵⁶

Makalat'ta ve *Menâkıbü'l-Ârifin*'de kaydedilen hikâyelere bakılacak olursa Şems-i Tebrizî'nin sert mizaçlı, açık konuşan, cesur ve kolay kolay kimseyi beğenmeyen biri olduğu anlaşıyor. Mesela insanlarla fikir alışverişi yaptığında meşrep ve düşüncelerini çekinmeden tenkit etmiştir. Aslında muhaliflere karşı sert davrandığı içindir ki *seyfullah* (Allah'ın kılıcı) lakabını almıştır. Çünkü Mevlana'ya göre o incitildiğinde ruhunu öldürür veya yaralar.¹⁵⁷

Daha önce *şahidbâzî* ve diğer konulardan bahsederken onunla Evhadeddin arasında geçen bazı diyaloglar zikredilmiş, bu konuşmalarda Evhadeddin'in fikri ve meşrebi sorgulanmıştır. Bu iki zat arasındaki ilk görüşme ve tanışma, Sücasî'nin müritlik döneminde Bağdat'ta olmuş olmalıdır. Bu nedenle onların arasında fikri-tasavvufi tartışmalar, *Heft Evreng* müellifinin anlattığı gibi muhtemelen Bağdat'taki öğrencilik döneminden başlamış olmalıdır. Ayrıca bu tartışma öğrenciler arasındaki rekabetten ve Şems'in marifet yolunda Evhadeddin'e göre kendini daha üstün görmesinden kaynaklanır. *Şahidbâzî* meselesi dışında, *Makalat*'ta sarhoşluk aşamalarını heves, ruh ve Allah sarhoşluğuna ayırarak dördüncü mertebeyi uyanıklık (kendine gelmek) aşaması olarak telakki eder. Bu nedenle Evhadeddin'in durumunun bu sıralamalarda tam hevese yakın, İmad'ın (Evhadeddin'in müridi) durumunun tam hevese bürünerek ruh sarhoşluğundan da koku aldığını ifade eder; Burhaneddin-i Termezi ve Mevlana'nın da ruh sarhoşu makamında yer aldığını söyler.¹⁵⁸

Bu değerlendirmede Şems'e göre heves; şehvet anlamında değil, belki onu gideren bir aşamadır. Bu aşamada insan, hikmet sözlerini duya-

154 Firuzanfer, *Zendegani-yi Mevlana*, s. 72.

155 Eflâkî, *a.g.e.*, c. II, s. 618-619. ; Câmi, *Nefehatü'l-Üns*, s. 465.

156 Eflâkî, *a.g.e.*, c. I, s. 88.

157 *A.g.e.*, c. II, s. 634.

158 Şems-i Tebrizî, *Makalat-i Şems*, nşr. Cafer Müderrisi Sadiki, s. 76.

rak veya okuyarak sarhoş olur.¹⁵⁹ Nitekim bu değerlendirmeye göre bellidir ki Şems, Evhadeddin'e heves statüsünde yer vermekle irfani makamını aşağı seviyede algılamıştır. Bununla birlikte Şems bu eserin diğer kısmında yine bir hikâyeden sonra; "Evhadeddin hayal aşamasındadır, ilimden önce sapıyorlar. Bu aşamadan sonra ilim, sonra da doğru ve güzel hayal yer alır ve ondan sonradır ki göz açılır."¹⁶⁰ Bu tabirle onun hangi statüde yer aldığını, Evhadeddin'in ilimden önce henüz hayal aşamasında bulunduğunu ve gözünün her şeye kapanık olduğunu ifade eder.

L. Ridgeon Evhadeddin ile Şems-i Tebrizi arasındaki sürtüşmenin *şahidbâzî* konusu dışında üç meseleden kaynaklandığını söyler. Birinci mesele Evhadeddin'in çile tutma mevzusudur. Bu araştırmacıya göre bu yöntem İslam dininde bir tür bidat telakki edilir. Zira Şems'e göre kâmil şeyhin hizmetinde bulunmak daimi bir inzivadır ve bu yolla da sufi irfanın zirvesine yükselebilir. Nitekim bu araştırmacıya göre Şems'in ona şarap içme teklifinde bulunması bir nevi şeyhine itaatkâr bulunması gerekliliğidir; ama onun bu teklifi yerine getirmekten çekinmesi, Şems'in hoşuna gitmemiştir. Ayrıca L. Ridgeon'a göre bu iki sufi arasındaki ihtilaf bizim anlattığımız gibi onun sert huyundan ve Sücasî müritleri olarak onunla Evhadeddin arasındaki rekabetten kaynaklanmaktadır.¹⁶¹

Şems'in tenkit ettiği şahsiyetler sadece Evhadeddin ile sınırlı değildir. *Makalat*'ta İbn Arabî ile görüştüğünde onun Hz. Peygamber ile ilgili düşüncelerini sorgulamış, ona tabi olmamakla birlikte Fahr-i Razi ve Şehabeddin-i Maktul gibi şahsiyetlerin hatalı olduklarını söylemiştir. Şehabeddin-i Maktul'den bahsederken ilminin, aklına üstün olduğunu ifade eder.¹⁶²

Şems-i Tebrizi'nin tasavvufî meşrebi ile ilgili muhtelif görüşler ortaya konulmuştur. A. Y. Ocak bazı verilere dayanarak onu yüksek zümre Kalenderler grubu arasında mütalaa etmektedir. Ayrıca Nusretüddin Gaf-fârî gibi araştırmacıların bu konuda doğru tespitte bulunduklarından söz eder. Bundan dolayı Ocak, Eflâkî'nin kaydına dayanarak onun Kalenderi niteliğini şöyle ifade eder: "Açık açık şarap içecek derecede şer'i emirlere

¹⁵⁹ A.g.e., s. 91.

¹⁶⁰ A.g.e., s. 164.

¹⁶¹ Bkn: Ridgeon, a. g. m., s. 18-19.

¹⁶² Şems-i Tebrizi, *Makalat-i Şems*, nşr. Cafer Müderrisi Sadiki, s. 38-39-40.

kayıtsız davranıyor ve çevresindekilerce zındık ve mülhid telakki edilmekten asla rahatsız olmuyordu. " Ocak Mevlana'nın bazı Kalenderi çevrelerle ilişkide bulunmasının ve şiirlerinde onları övmesinin, Şems-i Tebrizi'ye beslediği duygudan ve onun Kalender olmasından dolayı olduğunu ifade eder. Ayrıca Şems-i Tebrizi'nin seyahat esnasında sık sık Kalenderi zaviyelerine uğraması ve âyinlerine katılması Ocak tarafından onun Kalenderliği-ne bir diğer kanıt olarak değerlendirilir.¹⁶³

Aslında Ocak tarafından zikredilen meseleler, Şems-i Tebrizi'nin örf ve adetlere karşı lakayt davranması ve bazen de toplumun kurallarına aşıkâre karşı çıkması onu gerçekten Kalender tipine yakın kılmıştır. Ayrıca Ocak'ın da söylediği gibi Eflâkî'de nakledilen bazı hikâyelerde Şems'in siyah nemed (siyah renkli yün elbise) ve külah ile dolaşması, Kalenderlerle semâ meclisinde bulunması, bir ifadesinde de dostlarının haşîş kullandıklarını söylemesi ve bunun onun tarafından reddedilmesi; ayrıca da Mevlana'nın Sultan Veled'i, Şems'e mürit verirken haşîş ve livatadan korunması için tavsiyede bulunması,¹⁶⁴ onun Kalenderler içinde mütalaa edilmesi için önemli bir kanıttır. Bu yüzdendir ki bu zümre tarafından haşîşin kullanılması ve livata gibi ahlak dışı huylar Kalenderler arasında çok yaygın olduğu için muhtemelen Şems'in çevresinde de bu zümrenin bulunduğu veya Şems'in onların arasında olması Mevlana'nın gözünden uzak değildir ve oğlunun korunması için ricada bulunmuştur. Ayrıca da *Makalat*'da Kalenderler'in livata yaptıklarına Şems tarafından işaret edilmiştir.¹⁶⁵

Daha önce de bahsedildiği gibi Şems'in muzdarip bir ruha sahip olması, herkese tepeden bakması ve zikredildiği gibi toplumun ileri gelen kişilerini tenkit etmesi onun özel bir zümreye ait olduğunu, şüphe ile karşı karşıya koymaktadır. Onun sert huylu oluşu ve kurallara karşı uyumsuzluğu toplum tarafından reddedildiği için sadece sığındığı yer Kalenderi mekânları idi. Çünkü semâ gibi bazı merasimler sadece bu zümre tarafından hoş görülen uygulamalardı. Bundan dolayı semâ yaparken onların arasında bulunması ve bu zümreyi diğer topluluklara tercih etmesi önemli bir faktördür ve bu mesele onun resmi ve popüler Kalender olduğu anlamına

163 Ocak, *Osmanlı İmparatorluğun'da Marjinal Süflilik: Kalenderiler*, s. 73-74.

164 Eflâkî, *a.g.e.*, c. I-II, s. 82-631-632-633.

165 Şems-i Tebrizi, *Makalat-i Şems*, nşr. Cafer Müderrisi Sadiki, s. 221.

gelmez. Belki entelektüel bir sufi olarak toplum kurallarına karşı olduğu için ameli ve fikri açıdan gayri resmi ve hakiki Kalenderlik veya Ocak'ın tabiriyle de yüksek zümre Kalenderler kapsamında yer almaktadır. Ayrıca Şems, *Makalat* eserinde Kalender zümresinden hiç bahsetmez, sadece bir yerde Kalenderlerden livata sebebiyle bahseder.

Kedkeni, Şems'in insanları ilim, fazilet, züht¹⁶⁶ ve ibadet yönünden değil, belki ilahi aşk noktasında değerlendirdiğini ifade eder. Bundan dolayı daha önce anlatıldığı gibi babasının âşık olmadığı ve Mevlana ile arasındaki bağın aşk üzerine kurulduğunu örnek olarak vermiştir.¹⁶⁷ Aşk konusunun Şems için ilk planda yer aldığı bir gerçektir, zira daha önce ifade edildiği gibi Hz. Peygamber'i maşuk anlamında görür, âşık olduğunu bilir ve yer yer *Makalat*'ta aşkın ne kadar önemli olduğunu ifade eder. Ayrıca Mevlana'nın ona beslediği tasavvufi aşktan dolayı karakteri aniden alt üst olmuştur. Bu aşk meselesindendir ki Mevlana ilk defa semâa yönelir ve daha önceden de şiir söylemesine rağmen bu dönemden sonra daha cezbeli ve aşk dolu şiirler söylemeye başlar. Ama buna rağmen Kedkeni'nin Şems ile ilgili genellemesi doğru olamaz zira daha önce söylediğimiz gibi Evhadeddin, İbn Arabî, Şehabeddin-i Maktul vs. gibi şahsiyetleri kendi düşünceleri üzerinden ilim, mantık, felsefe ve hatta dine dayanarak farklı farklı yöntemlerle değerlendirek tenkit etmiştir.

Daha önce de bir vesileyle söylediğimiz gibi, Şems, Mevlana'nın çevresindeki insanların kıskançlıklarından rahatsızlık duyduğu için Konya'yı terk edip Şam'a gitmiştir. Şems'in Dımaşk'ta ikametini 15 aydan fazla değildir, bu nedenle *Velednâme*'de belirtildiğine göre Mevlana, Sultan Veled'i ona göndererek müritlerinin davranışı için özür dilemiş ve gelmesi için ricada bulunmuş. Nitekim *Makalat-ı Şems*'in mukaddimesinde zikredildiği üzere Şems, Mevlana'dan gelen mektuptan etkilenir, ricasını kabul edip tekrar Konya'ya döner (644).¹⁶⁸ Ama döndüğünde de tekrar kıskançlıklar yenilenir ve sonunda *Silsiletü'l-Evliyâ* gibi bazı kaynaklara göre Şems öldürülür (645/1247). *Menâkıbü'l-Ârifin*, *Ravzatü'l-Cinan*, *Tezkire-yi Devletşah* ve *Nefehatü'l-Üns*

¹⁶⁶ Dinin yasak ettiği şeylerden kaçınıp, buyurdıklarını yerine getirme –ed.n.

¹⁶⁷ Mevlana Celaleddin Belhî, *Gazeliyat-ı Şems-i Tebrizî* (mukaddime kısmı), nşr. Muhammed Rıza Şefî-i Kedkeni, İntişarat-ı Suhan, Tahran, 1388, s. 20.

¹⁶⁸ A.g.e (mukaddime kısmı), s. 22. ; Firuzanfer Bediuz'zaman, *Zendegani-yi Mevlana*, s. 104-106.

gibi bazı kaynaklarca bu olayda Mevlana'nın oğlu Alaeddin Muhammed'in de rolü olduğu ifade edilmektedir.¹⁶⁹ Diğer bazı rivayetlere göre de Konya'yı terk edip saklandığı ileri sürülür.¹⁷⁰ Fakat Şems'i, Sultan Veled'e ait şiirde ve Mevlana Celaleddin'in mektubunda övdüğü ve ondan saygıyla söz ettiğinden dolayı Alaeddin'in bu olayda parmağı olduğu reddedilmektedir.¹⁷¹

*Ahmed b. Ömer b. Muhammed el-Harezmi el-Hivaki:
Şeyh Necmeddin-i Kübrâ*

Menâkıb'ın elli ikinci hikâyesinde Harzemşahlı Sultan Muhammed'den bahsederken Evhadeddin'in Necmeddin-i Kübrâ'yı görme iştiağı ile yola çıktığı daha önce anlatılmıştı. Ama kısaca onunla ilgili bazı bilgiler ortaya konulması gerekmektedir.

Ahmed b. Ömer b. Muhammed el-Harezmi el-Hivaki;¹⁷² 12-13. yüzyılın en ünlü sufilerinden olmakla birlikte daha önce anlatıldığı gibi aynı zamanda Sühreverdiyye tarikatının bir kolu olan Kübreviyye şubesinin kurucusudur. Gençliğinin ilk döneminde ilim tahsiliyle meşgul olduğu ve yaptığı tartışmalarda galip olduğu için Kübrâ lakabını aldığı rivayet edilir. Şeyh-i Veli-tiraş (شیخ ولی تراش) lakabı ise vecd halinde nazar ettiği şahsın vilayet makamına yükseldiğinden kaynaklanır.¹⁷³ Necmeddin-i Kübrâ Şafii mezhebinden olup hadis ilmini öğrenmek için bir süre İskenderiye, İsfahan, Bağdat, Hemedan ve Nişabur gibi şehirlere giderek bazı hocalardan ders almıştır. Kuran ile ilgili on iki cilt tefsir yazmıştır.¹⁷⁴

Câmi'nin ifadesine göre Necmeddin-i Kübrâ, Tebriz'de bulunurken cezbe ehlinde Baba Ferec-i Tebrizi ile tanışmış, onun tavsiyesi ile ilmi bırakıp zühd ve riyazete yönelmiştir. Bir diğer rivayete göre, Hemedan'da hadis icazeti alınca tekrar bir büyük muhaddisten icazet almak için İskenderiye'ye gelmiştir.

169 Eflâki, *a.g.e.*, c. II, s. 684-700-686. ; Kerbelâi, *a.g.e.*, c. II, s. 600. ; Câmi, *Nefehatü'l-Üns* s. 467. ; Devletşah, *a.g.e.*, s. 201.

170 Bu konuyla ilgili bazı araştırmalar var ve çeşitli görüşler sunulmuştur; Abdül-Hüseyin Zerrinküb, *Cüstecü Der Tasavvufi İran*, İntişarat-i Emirkebir, Tahran, 1390, s. 288-289. ; Firuzanfer, *Zendegani-yi Mevlana*, s. 104-118.

171 Zerrinküb, *Cüstecü Der Tasavvufi İran*, İntişarat-i Emirkebir, s. 288-289.

172 Hivak aslında Harezmi'nin bir köyü olarak telakki edilirdi.

173 Câmi, *Nefehatü'l-Üns*, s. 419.

174 Ibn Nokta, *a.g.e.*, Abdül-Kayyum, c. V, s. 143.; Zehebi, *Siyeru Alam'in-Nübelâ*, c. XXII, s. 111-112. ; Zehebi, *Tarihu'l-İslam*, c. XIII (601-610), s. 537. ; Sübki, *a.g.e.*, c. VIII, s. 25. ; Şühbe, *a.g.e.*, c. II, s. 64.

deriye'ye gider; lakin bir rüya üzerine dünyayı terke yönelir. Bundan dolayı önce İsmail Kasrı sonra onun tavsiyesiyle Ammar Yasir'in müridi olur; onun da tavsiyesi ile ilkönce Mısır'da Şeyh Ruzbehan'ın hizmetinde bulunur, ardından da Ammar'a döner ve tekrar onun tavsiyesi ile Harezm'e gider ve orada irşad ile meşgul olur.¹⁷⁵

Hamdullah-ı Müstevfî halifelerinin sayısını on iki göstermekle birlikte Mecdeddin-i Bağdadî, Sa'deddin-i Hamevî, Radiyeddin Ali Lâlâ, Seyfeddin-i Baherzî, Necmeddin-i Dâye, Cemaleddin-i Gili, Mevlana Celaleddin, Baha Veled vs. gibi şeyhlerin ona müritlik yaptığından söz eder.¹⁷⁶ Necmeddin 618/1220 yılında Moğollar Harezm'e gelmeden önce bir rivayete göre müritlerini toplar ve doğudan bir saldırı olacağını ve Batıya kadar uzanacağını haber verir ve onlara şehirden gitmelerini tavsiye eder. Necmeddin, Moğollar şehre girdiği sırada kalan müritleri ile birlikte namaz kılıp cihat ederken öldürülür.¹⁷⁷ Hatta Fasihi-i Havfî de ölüm yılını 618/1220 olarak kaydetmiştir.¹⁷⁸ *Asarü'l-Bilad* müellifi ise ölüm tarihini diğer kaynaklara rağmen 610/1212 olarak kaydetse de,¹⁷⁹ ölüm yılı Moğollar olayına denk geldiği için bu kayıt doğru değildir.

Muhammed b. Ömer b. Muhammed b. Abdillâh:

Şeyh İmadeddin-i Sühreverdi

Daha önce ifade edildiği gibi Sühreverdi ölüm yatağında bulunurken Evhadeddin onunla görüşmüştür. Görüşüklerinde Sühreverdi fiziki olarak çok zayıflamıştı ve gözü de görmüyordu. Oğlu Şeyh İmadeddin, ziyarette gelen kişinin Evhadeddin olduğunu söyleyince, Sühreverdi kızarak ve bağırarak Evhadeddin'de amcası Ziyaeddin Ebu Necib'in kokusunu duyduğunu söyler. *Menâkıb'a* bakılırsa; en başından beri Evhadeddin ile İmadeddin arasında sürtüşme vardır. Şeyhin vasiyetine göre Sühreverdi'nin cenaze işlemleri yapılırken İmadeddin de sofada seccade üstünde diğer müritlerle beraber oturmaktadır; Evhadeddin sofada yerde oturup matem tutup çokça

175 Câmi, *Nefehatü'l-Üns*, s. 4420-423.

176 Müstevfî, *Tarih-i Cüzide*, s. 669. ; Azerbeyği, *a.g.e.*, c. II, s. 488.

177 İbn İmad, *a.g.e.*, c. VII, s. 142.

178 Fasihi-i Havfî, *a.g.e.*, s. 774.

179 Zekeriya Kazvini, *a.g.e.*, s. 529.

ağlar ve o büyük insanın mezarı toprakta dururken halı üstünde oturmayı uygun görmeyip teessüf ettiğini söyler; bu nedenle halk seccadeden iner ve İmadeddin de yalnız kaldığı için onlara katılır.¹⁸⁰

Bu olayın ardından Halife Mustansır, *şeyhu's-şuyuhluk* makamını Evhadeddin'e teklif eder. Evhadeddin önce kabul etmez ve bu makamın asıl varisinin Şeyh İmadeddin olduğunu söylerse de, halifenin ısrarıyla kabul eder. Şeyh İmadeddin babasının yerine kendini layık bulduğu için müritlerin babasına karşı nankör olduklarını söyleyerek tehdit ve tahrik ettiği gibi zaviyeden çıkmalarını ister; hatta birini Şehabeddin'in seccadesini çalmak için görevlendirir. Evhadeddin bu konuyu öğrenince kendi seccadesinin Şehabeddin'in seccadesi yerine serilmesini ister. Halife de bu durumu anlayınca müritlere edepsizce davrandıklarını söyler. Cemaatten bazıları şeytani işlemlerle Evhadeddin'i kendi makamından bıktırmak için çeşitli yollara girişirler ve defalarca onun hakkında hicviye yazıp zaviyenin kapısına asarlar. Hatta bir keresinde bir kişiyi tahrik edip Evhadeddin'in ona bin dinar borçlu olduğunu iddia etmesini söylerler. Ama sonra kişi tövbe edip Evhadeddin'in müridi olur. Bir keresinde de Evhadeddin hakkında ölüm haberi uydurup birer mektupla Basra ve Musul'a gönderirler; ama Evhadeddin'de hiç değişiklik görülmez. Halife bu konuyu duyunca o zümrenin cezalandırılmasını ister ama Evhadeddin önemli bir olay olmadığı için engeller.¹⁸¹ Bu olaylara dayanarak Evhadeddin'in Şehabeddin-i Sühreverdi tarafından *şahidbâzi*'nin bidat olduğu suçuyla yargılanması hadisesinin propaganda maksadıyla İmadeddin'in tarafından yayılmış olması ihtimali vardı.

Muhammed b. Ömer b. Muhammed b. Abdillâh İmadeddin Ebu Cafer b. Şehabeddin-i Sühreverdi (ö. 655/1257), babasından dolayı 7. yüzyılın sufilerinden telakki edilmekle birlikte *Silsietü't-Tekmile* ve *Zeylû Mirâti'z-Zeman* bu zatın 587/1191 yılında Zencan Şehri'ne bağlı Sühreverdi'de doğduğunu belirtir.¹⁸² Diğer kaynaklar tarafından da doğum tarihi aynen zikredilen tarih olarak verilir.¹⁸³ İbnü'l-Fuvelî kaydına göre 618/1221

180 Anonim, *Menâkıb-ı Evhadeddin*, nşr. Firuzanfer, s. 240-241.

181 A.g.e., s. 242-247.

182 İzzeddin Ahmed el-Hüseyini, *Silsietü't-Tekmile li Vefeyatü'n-nekilet*, nşr. Beşşar Avvad, c. I, Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, Beyrut, 2007, s. 351.; Kutbeddin Muhammed b. Ahmed Yunini, *Zeyl-i Mirâti'z-Zeman*, c. I, nşr. Dâru'l-Maarif-i Osmaniyye, Hint, 1954, s. 79.

183 Zehebi, *Tarihu'l-Islam*, c. XIV (660-631), s. 788.; es-Safedi, a.g.e., c. IV, s. 184.

yılında Şeyh İsa bin Abdillâh'a ait olan Ribatu Ümmi'n-Nasır (Ribat-ı Memuniye) adındaki zaviye İmadeddin'e ihale edilmiştir. Babası Şehabeddin-i Sühreverdî'nin (632/1234) ölümü ardından da zaviyenin İmadeddin'in sorumluluğunda olduğu zikredilmektedir. Ayrıca 648/1250 yılında elçi olarak Halife el-Mustasım (640-655/1242-1257) tarafından Anadolu (Rûm) bölgesine gönderilir ve el-Azudî hastanesinin yöneticiliği de ona ihale edilir, ama 650/1252 yılında istifa eder.¹⁸⁴ 640/1242 yılında Halife el-Mustasır'ın öncülüğünde hacca gider.¹⁸⁵

Ebu Muhammed Ali b. Ebu'l-Hasan b. Mansur: Şeyh Ali el-Harîrî

Menakıb'daki bir hikâyeye göre, Evhadeddin'in Mısır'da bulunduğu sırada Şeyh Ali Harîrî de orda bulunmaktaydı. Harîrî alışkanlık üzere yirmi-otuz ay yüzlü oğlanla hamama giderdi. Hem kendisi hem de çocuklar peştamalsız bulunur, tüm organlarına oğlanlar tarafından masaj yapılırdı. Bu hikâyeye göre şehrin ahalisi ve ileri gelenleri oğullarını onun yanına getirirlerdi; o da sadece kalçası büyük olanları kabul ederdi. Bir keresinde Şeyh Evhadeddin hamama girdiği sırada Harîrî onu görünce hemen peştamal isteyip şeyhin huzuruna gidip elini öper ve onunla oturup sohbet eder; lakin bu arada çocuklar tarafından kandil yakılarak çevrenirler. Şeyh hamamdan çıkınca Harîrî hemen peştamalı bir kenara bırakır. Onun şeyhin yanında neden peştamal kullandığı sorulduğunda; erkek olduğunu ve ondan çekindiğini söylemiştir. Harîrî, Evhadeddin'in yanında üstünü kapattığı için şeyh bu durumu onun henüz kâmil olmadığına bir kanıt olarak nitelendirmiştir.¹⁸⁶

Şeyh Harîrî, Hurânî kabilesine mensup bir ailenin ferdi olarak 7. yüzyılın kaynakları tarafından da özel niteliklerle vasfedilmiş ünlü bir sufidir. Zehebî, Safedî ve İbn İmad bu zatı ibahilik ve *şahidbâzî* sıfatlarıyla tanıtmışlardır.¹⁸⁷ Harîrî Busr (بُسر) köyünde doğmuş olup gençliğinde Dimaşk'a gelmiş ve orada yetişmiştir. Çocukken annesini kaybettikten son-

¹⁸⁴ İbnü'l-Fuvelî, *Mecmau'l-Adab fi Mucemü'l-Elkab*, c. II, s. 156.

¹⁸⁵ İbnü'l-Fuvelî, *el-Havadisü'l-Câmi'a*, nşr. Muhammed Rıza eş-Şebîbî, el-Mektebetü'l-Arabiyye, Bağdad, 1353, s. 174.

¹⁸⁶ Anonim, *Menâkıb-ı Evhadeddin*, nşr. Firuzanfer, s. 263-264.

¹⁸⁷ Zehebî, *Tarihü'l-İslam*, c. XIV (660-631), s. 520. ; es-Safedî, *a.g.e.*, c. XX, s. 223. ; İbn İmad, *a.g.e.*, c. VII, s. 399-400.

ra amcasının dükkânında ipek dokumacılığı öğrenir; o kadar ki bu alanda diğerlerinden üstün olur. Bir süre sonra Şeyh Arslan Türkmanî el-Caberi'nin müridi Şeyh Ebu Ali el-Mukarbel ile musahip olur ve sufiliğe ayak basar.¹⁸⁸ Harirî lakabı ve taraftarlarının adı olan Harirîyye adı da yaptığı işten gelmektedir.

Kaynaklar Şeyh Harirî hakkında çeşitli olumsuz görüşler naklederler. Mesela *Kitabü'r-Ravzateyn*'de Harirîyye zümresi şeriata aykırı davranmakla itham edilmiş, “batınlarının, zahirlerinden daha kötü” olduğu vurgulanmıştır. Maamafih Harirî'nin nezdinde şeriatın farzlarıyla alay eden veya ihmalkâr davrananların bulunması, semâda emertlerle ilgilenmesi, namazın terki, hatta toplumun ileri gelen isyankâr ve fasık¹⁸⁹ çocuklarının onun etrafında toplanması bunda etkili olmuştur. Hatta bu nedenle katledilmesi için ulema tarafından fetva verilmiştir.¹⁹⁰ Harirîyye adındaki zümreye eş-Şeref el-Kubli'de bir zaviye yaptırılmış olup Harirîyye zaviyesi adıyla da zikredilmektedir.¹⁹¹

Harirî'ye dair en çok bilgi Zehebî'nin *Siyeru A'lâm'in-Nübelâ, Tarihu'l-İslam ve el-İber fi Haberi men Gaber* gibi eserlerinde bulunmaktadır. Zehebî Harirî için “en fitneci ve İslam için en zararlı kişi” sıfatlarını kullanır ve zındıklık ve şariat ile alay etmenin onunla başladığını ileri sürer. Şeyh Harirî İbn Arabî tarafından da “sahtekâr şeyh” olarak vasıflandırılmıştır.¹⁹² İbn Arabî bu zat ile Mısır veya Dimaşk'ta karşılaşmış veya vasıfları İbn-i Arabî'nin kulağına gelmiştir. Eflâkî'ye göre Şeyh Harirî, Şems-i Tebrizî tarafından da eleştirilmiştir. Bundan dolayı Eflâkî Şems'in ağzından Harirî'den müritlerinin farzları yerine getirmemesinin nedeni sorulduğunda “Allah'ın ve Resul'un emrine aldırış etmedikleri halde benim sözümü nasıl kabul edecekler” diye cevap verdiğini nakleder.¹⁹³

Harirî'ye yönelik ithamlar arasında ibahilik¹⁹⁴ meşrebinde olması, Hristiyanlıkla suçlanması, domuz eti yemesi ve şarap içmesi de vardır.

¹⁸⁸ Zehebî, *Tarihu'l-İslam*, c. XIV (660-631), s. 521. ; İbn Kesir, *a.g.e.*, c. XVII, s. 294.

¹⁸⁹ Büyük günah, kebare veya fık, bir İslam dini terimi. Fık işleyen kişiye, fasık denir –ed.n.

¹⁹⁰ Ebu Şame, *a.g.e.*, s. 277.

¹⁹¹ Dimaşkî, *a.g.e.*, c. II, s. 154.

¹⁹² Zehebî, *Siyeru A'lâm'in-Nübelâ*, c. XXIII, s. 224-225.

¹⁹³ Eflâkî, *a.g.e.*, c. II, s. 677-678.

¹⁹⁴ Sünni anlayışın yasakladığı ve günah olarak değerlendirdiği bazı şeyleri yasak görmemek –ed.n.

Rivayete göre Harirî “bir gün benim müridim Rûm şehirlerine gidip Hristiyan olursa, domuz eti yiyip şarap içse de, onların hepsi benim meslekimdir” demiştir. Kendisi diğer sözlerinde de “şarap içmeyi terk etsem gene de şarap içecek olurum”¹⁹⁵ diye şaraba düşkün olduğunu ifade etmiştir.

Harirî sadece bu suçlarla değil semâ konusunda da ulema tarafından şiddetle eleştirilmekteydi. Yine bir rivayete göre o fikirlerini (لذا زلزلت الارض زلزالها) ayetine dayandırıyor. Harirî semâ yaparken kapının kapatılmasına izin vermezdi. Hatta semâ meclislerine Yahudi ve Hristiyanların da katıldıkları nakledilir.¹⁹⁶

Onun kılık kıyafeti ile ilgili ise; kısa ve uzun, yuvarlak ve bol, siyah ve beyaz, sarık ve kuşak, Osmanlı külahı (قلنسوة), kadın elbisesi ve renkli elbiseler kullandığı zikredilmektedir.¹⁹⁷ Eflâkî de Mevlana’dan naklederek hırkasının yırtık olduğunu ve semâ ederken tüm endamının görüldüğünü ifade eder; ayrıca halifenin kimliği zikredilmeden oğlunun ona mürit olduğu ve halifenin de ona inancının arttığı ifade edilmiştir.¹⁹⁸ Harirî’nin genç erkeklerle musahip¹⁹⁹ ve haşır neşir olduğu; *Menâkıb*’a dayanarak ifade edildiği gibi Zehebî tarafından da birçok rivayete dayanarak suçlanmış olduğu görülür. Bir rivayete göre bir kişi hamama girdiğinde Harirî’yi güzel ve çıplak oğlanlarla birlikte görür. Harirî ona doğru yönelir. Kişi “bu hal nedir?” diye sorduğunda; elini oğlanlardan birinin yüzüne sürekli sürerek, bundan başka bir şey yoktur” diye cevap verir.²⁰⁰

Şeyh Harirî’nin söz konusu meşrebi sebebiyle *Tibyanu Vesayili’l-Hakayık* müellifi tarikatı def, genç oğlanlar ve raks diye özetlemiştir.²⁰¹ Bu sufi sadece zikredilen özelliklerden dolayı kâfirlik suçuyla yargılanmamıştır; *cebiri* (جبر) ve *ihtiyar* (اختيار) meselesinden dolayı da muhalifler tarafından tenkit edilmiştir. Zehebî’nin bazı alıntılarında Harirî’nin kadere ve her şeyin Allah’ın hükmü altında gerçekleştiğine inandığı anlaşılır. Zira bir tartışmasında yetmiş peygamberin kafası onun eli ile atılırsa da bunun kendi

195 Zehebî, *Tarihu'l-İslam*, c. XIV (660-631), s. 522-525.

196 Zehebî, *Siyeru A'lamî'n-Nübelâ*, c. XXIII, s. 225.

197 Zehebî, *Tarihu'l-İslam*, c. XIV (660-631), s. 526. ; Zehebî, *Siyeru A'lamî'n-Nübelâ*, c. XXIII, s. 227.

198 Eflâkî, *a.g.e.*, c. II, s. 641.

199 Dünya ahret kardeşi –ed.n.

200 Zehebî, *Tarihu'l-İslam*, c. XIV (660-631), s. 521-523.

201 Kemaleddin Harirî, *a.g.e.*, c. I, s. 289 a.

iradesine değil kesinlikle Allah'ın iradesine bağlı olduğunu söyler.²⁰² Hariri hakkındaki abartılar ve düşmanlıklar dışında kaynaklarda bazı olumlu yönleri de kaydedilmiştir. Bu zatın "hüsnü zan, nefsi dürüst, cezbe ehli, makama sahip ve vuslat ehli olmakla birlikte cennette veya ateşte yer alacağını kesinleşmediği" söylenir.²⁰³ Ayrıca onun yemek ikramında bulunduğu da zikredilmektedir.²⁰⁴ Hariri bazı ulema tarafından suçlanırken bazı ulema da susmuş ve onun söylediklerini anlayacak olan aklın normal olduğunu söylemişlerdir; bu ulemanın suskunluğu, korktukları şeklinde yorumlanmıştır.²⁰⁵

Hariri 628/1230 yılına kadar Dimaşk'ta bulunmuştur; lakin ibahilik, Hz. Peygambere iftira atmak ve namazı terk etmek suçundan dolayı; Takiyeddin bin Selah, İzzeddin bin Abdis-selam, İbnü'l-hâcib ve Şeyh Ebu Ömer tarafından öldürülmesi için fetva verilmesi üzerine Dimaşk sultanının kardeşi Melik Salih (ö. 647/1250) tarafından tutuklanacağı için Busr'a kaçmıştır. Vali birçok müridini tutuklamış, diğer müritleri de ondan uzaklaşmıştır. Hariri sonunda Devleti Eşrefiye²⁰⁶ tarafından bulunup İzzeta Kalesi'nde hapse atılmıştır. Ama halk tekrar onu ziyaret etmeye başlamış; ulema da vezarette bulunan İbn Mezruk'a öldürülmesi için elçi göndermiştir. İbnü's-Selah, camide her namaz esnasında insanları onun aleyhine kıskırtmış ve müritlerinden bir grup da ona bağlı olmadıklarına dair gayri resmi bir mektup imzalamışlardır. Salih İsmail, altı yıl yedi ay sonra, Dimaşk'ı terk edip Busr'a gitme şartıyla Hariri'yi serbest bırakmıştır. Hariri bundan sonra ölene kadar kendi zaviyesinde yaşadı. Öldüğünde doksan yaşından fazla olduğu söylenir.²⁰⁷

Hariri bu özellikleriyle tam bir Kalenderi tipine sahiptir. Bir rivayete göre onun Kalenderiye zümresi ile birlikte Eşref Musa Devleti tarafından Cüneyd Köşkü'ne sürgün edildiği zikredilmektedir.²⁰⁸ Bu durum onun devlet tarafından tam bir Kalenderi olarak tanındığını ve reddedildiğini

202 Zehebi, *Tarihu'l-İslam*, c. XIV (660-631), s. 523.

203 Zehebi, *el-Iber*, c. III, s. 252.; İbn İmad, *a.g.e.*, c. VII, s. 400.; es-Safedi, *a.g.e.*, c. XX, s. 223.

204 Zehebi, *Tarihu'l-İslam*, c. XIV (660-631), s. 521.

205 *A.g.e.*, s. 522.

206 Bu dönemde Melik Eşref b. Melik Adil, Dimaşk sultanıdır. İbnü'l-Esir, *a.g.e.*, c. X, s. 482.

207 İbn Kesir, *a.g.e.*, c. XVII, s. 294.; Zehebi, *Tarihu'l-İslam*, c. XIV (660-631), s. 525-526.; Zehebi, *el-Iber*, c. III, s. 252.; Kemaleddin Hariri, *a.g.e.*, c. I, s. 289a.

208 Dimaşki, *a.g.e.*, c. II, s. 164

ispatlamaktadır. Harirî tarikatının müritleri Harirî'den sonra kendi meşreplerinden hiç sapmadan yollarına devam etmişlerdir; ama Harirî'nin oğlu Muhammed bin Ali (ö. 651/1253) dindar bir fert olarak babasının müritlerini inkâr etmekte ve onları şeriatı davet etmekteydi. Babasının ölümünün ardından yerine geçmesi teklif edilince bazı şartlar karşılığında kabul ettiğini ifade etmiş; ama müritleri kabul etmedikleri için onları terk edip inzivaya çekilmiştir.²⁰⁹ *Tibyan* müellifi Harirîyye'nin Rifâî tarikatının bir şubesi olduğunu yazmaktadır.²¹⁰

Bedreddin Muhtar

Evhadeddin'in seccadesinde oturan dört kişiden biri olan Bedreddin Muhtar, dönemin meşhur sufilerindendir. Elli üçüncü hikâyeye göre; Evhadeddin rüyasında şeyhi Rukneddin-i Sücasî'den, âlemin rûknünden boş olmadığını ve bu dönemin kutbunun kim olduğunu sorar. Şeyhi Bedreddin Muhtar'ın dönemin kutbu olduğunu söyler.²¹¹ Firuzanfer ve ona dayanarak Vefayî bu zatı Evhadeddin'in halifesi olarak zikretmektedir;²¹² halbuki bu hikâyede bu durumdan hiç bahsedilmemiştir. Üstelik Bedreddin Muhtar ile ilgili bu kısa bilgi dışında *Menâkıb'ta* başka hiçbir bilgi yoktur.

Ne var ki Firuzanfer ve ona istinaden M. Vefayî, Bedreddin'in Evhadeddin'in seccadesinde halife statüsünde yer aldığını yazıyorlar. Ama bu hikâyeye göre Şehabeddin-i Sühreverdî de Evhadeddin seccadesinde oturan dört kişiden biridir. Dolayısıyla bu Bedreddin'in Evhadeddin'in halifesi olduğuna dair kanıt olamaz. Çünkü kanaatimize göre genelde Evhadeddin'in çevresinde bulunan kişilerin adı *Menâkıb'ta* geçtiği için hepsini halife diye kabul etmek doğru bir yaklaşım değildir.

Seyyidî Necmeddin

Evhadeddin'in seccadesinde oturan dört kişiden birinin bu zat olduğu daha önce belirtilmiştir. "Bir gün içinde Hazreti Hakk'ın birkaç defa

209 es-Safedî, *a.g.e.*, c. IV, s. 131.

210 Kemaleddin Harirî, *a.g.e.*, c. I, s. 288b.

211 Anonim, *Menâkıb-ı Evhadeddin*, nşr. Firuzanfer, s. 208-211.

212 *A.g.e. (mukaddime kısmı)*, s. 45; Vefayî, *a.g.e.*, s. 284.

onda tecelli ettiği” Evhadeddin tarafından ifade edilmiştir.²¹³ Firuzanfer ve M. Vefayî bu zatı Evhadeddin’in halifeleri listesinde zikretmişlerdir.²¹⁴ Halbuki bu hikâyede onun Evhadeddin’in halifesi olduğundan bahsedilmemiştir.

Önde gelen Müritleri

Şeyh Evhadeddin sürekli seyahatte bulunur; bu yolculukların bazısını yalnız bazısını da müritleriyle beraber yapardı. *Menâkıb*’da şeyhin bazı müritlerinin adı geçmekle birlikte bazıları hakkında da kısaca bilgi verilmiştir. Bu hususta *Menâkıb*, değerli bir eser olarak diğer kaynakların desteği ile şeyhin müritleri hakkında yeterince önemli bilgiler sağlamamıza yardımcı olmaktadır. Anadolu’daki müritleri ise bir diğer bölümde ele alındığı için burada sadece Anadolu dışındaki müritleri sıralanmıştır.

Aziz

Evhadeddin, Şirvan Sultanı Ahistan bin Menuçihir döneminde Şirvan’da bulunurken, şeyhin *şahidbâzî* meşrebinde olduğu sultanın kulağına gelir; bu yüzden Aziz adında güzel hizmetkârı için endişe duymaya başlar ve onu uyarır. Aziz sultana hiç endişe etmemesini ve şeyh ile karşılaştığında kendine meylettğinde onu bıçaklayacağını ifade eder. Aziz sultandan izin alır ve Evhadeddin’in semâ meclisinde hazır olur; ama şeyhin semâ halindeki cezbelerinden etkilenir. Nitekim Evhadeddin onun elini tutarak şu şiiri söyler:

سهل است مرا بر سر خنجر بودن
در پای مراد خویش بی سر بودن
تو آمده که ملحدی را بکشی
غازی چو تویی رواست کافر بودن

Maşukun yolunda hançer başına takılmak benim için kolaydır. Sen bir mühlidi öldürmek için geldin; o yüzden senin gazi, benim kâfir olmam gerekir.²¹⁵

213 Anonim, *Menâkıb-ı Evhadeddin*, nşr. Firuzanfer, s. 208.

214 A.g.e. (*mukaddime kısmı*), s. 208; Vefayî, a.g.e., s. 289.

215 A.g.e., s. 212-214.

Bu şiirden dolayı Aziz bağırarak şeyhin ayağına kapanır ve hançeri yere atmakla birlikte inlemeye ve ağlamaya başlar, müritlik dileğinde bulunur. Evhadeddin kabul edip makasla saçlarını keser ve hırka giydirir. Sultanın ısrarlarına rağmen Aziz sultanın huzuruna gitmekten çekinir; ama sultan Evhadeddin'e ricada bulununca şeyh Aziz'in gitmesini ister. Sultan, Aziz'i sufilik kıyafetinde görünce etkilenir, ağlar ve o da Evhadeddin'e mürit olur. Ona hazineden büyük miktarda mal bağışlar. Aziz ile şeyh arasında o kadar samimiyet vardır ki Evhadeddin "benim soluğum ile onun soluğu arasında hiçbir fark yoktur" diye ifade etmiştir ve Aziz hakkında şu şiiri söylemiştir:

زینگونه مرا بی دل و بی یار که دید
در پیش مه آن ابر سیاه تو تویی
از زحمت دیگران چه نالی هر دم
از خود بگسل که خار راه تو تویی

Böylece beni gönülsüz ve yarsız kim gördü? Ayın yanındaki kara bulut sensin. Başkasının rahatsız etmesinden neden her an şikâyet-çisin; kendini bırak, çünkü sen kendin için diken gibisin.²¹⁶

Bazı kaynaklar yukarıdaki şiiri zikretmekle birlikte Aziz'in Halife el-Mustansır'ın oğlu olduğunu yazarlar.²¹⁷

*Şerefeddin Ebu Abdillah Muhammed b. eş-Şeyhi'l-Kebir Osman
b. Ali er-Rûmî: Şerefeddin b. Osman-i Rumî*

7. yüzyılın sufilerinden olup *Menâkıb*'da onunla ilgili çok bilgi yoktur. Osman-i Rumî'nin oğlu Şerafeddin babasının ricası ile Evhadeddin ile hacca gider. Vefeyat kaynaklarında bu zat ile ilgili kısa ve değerli bilgiler bulunmaktadır. Zaten onunla ilgili en eski kaynak *el-İber*'dir. İbn Kesir, es-Safedî, İbn İmad ve İbn Tagriberdî gibi diğer kaynaklarda da bu zat hakkında dağınık bilgiler vardır. Es-Safedî'nin verdiği bilgi diğerlerine göre daha fazladır. Şeyh Şerefeddin fakirlere infakta bulunma, büyük gönüllük

216 Anonim, *Menâkıb-ı Evhadeddin*, nşr. Firuzanfer, s. 214-217.

217 Müstevlî, *Tarih-i Güzide*, s. 667.; Azerbeyği, *a.g.e.*, s. 612.; Câmi, *Nefehatü'l-Üns*, s. 590. (Câmi ayrıca da halifenin adını zikretmez); Hüseyin-i Gazergâhi, *a.g.e.*, s. 104.; Razi, *a.g.e.*, c. I, 283.; Alişir Nevâyî, *Nesâyimü'l-Mahabbe Men Şemayimi'l-Fütüvve*, s. 416.; Hüseyin-i Saba, *a.g.e.*, s. 92.

ve aşırı derecede tevazu sıfatları ile nitelenmekle ve Kasiyun dağının eteğindeki zaviyesinde inzivada olduğu zikredilmektedir. Ayrıca bu zaviyeye nadir efradın gidebildiği belirtiliyor.²¹⁸ Osman-i Rumi'den bahsederken daha önce bu zaviyenin şeyhi olduğu zikredilmiştir. Öyle anlaşıyor ki babasından sonra zaviyenin şeyhliği ona devredilmiştir. El-Yunini ve es-Safedi, Şeyh Şerefeddin'in semâ çok sevdiğini yazarlar. Hatta Safedi'ye göre bu zat semâ düzenlediği zaman birçok fakir halk katılmakta, o da başından sonuna kadar semâ yaparak semâ esnasında da tüm gömleğini çıkarıp çıplak bir şekilde sadece alt çamaşır ile semâa devam etmektedir.²¹⁹ Daha önce de söylendiği semâ esnasında hırka atmak ve hırka yırtmak bir gelenek olarak sufi kesiminde vardır. Sema tam bir vecd halinde, üst taraf çıplak bir şekilde Evhadeddin ve müritleri tarafından uygulandığı için, onun müritlik döneminde Evhadeddin'den etkilendiği söylenebilir.

Şeyh Şerefeddin birçok sufi gibi ümera ve sultanlar tarafından saygı görmekte ve onların ikramına mazhar olmaktaydı.²²⁰ Ölüm tarihi ile ilgili sadece İbn Tagriberdi, 685/1286 yılını kaydeder;²²¹ diğer kaynaklar ise 684/1285 yılını gösterirler. Zehebî ve İbn İmad vefatında yaşının yetmişten fazla olduğunu yazarlar. El-Yunini ve Safedi ise seksen yaşında olduğunu kaydederler. Şeyh Şerefeddin öldükten sonra Kasiyun dağının eteğindeki zaviyesinde gömülmüştür.²²²

*Muhammed b. el-Hüseyn*²²³ *b. Abdillâh: Taceddin Ebi'l-Fadâil el-Ürmevi: Kadı Taceddin-i Ürmevi*

Kadı Taceddin-i Ürmevi dönemin ulema ve ileri gelenlerinden olmakla birlikte Bağdat'ta Evhadeddin'in yanına uğrayarak müridi olduğu ifade edilmektedir.²²⁴ *Menâkıb*'daki hikâyeye göre ismi zikredilmeyen bir âlimin Taceddin'in yanına gelip Evhadeddin'in müridi olmak için aracılık yapmasını rica ettiği anlatılır. Ama bu âlim bazı ilmi şüpheler öne sürdüğü

218 el-Yunini, *a.g.e.*, c. IV, s. 274.; Zehebî, *el-lber*, c. III, s. 357.; İbn Kesir, *a.g.e.*, c. XVII, s. 601.

219 el-Yunini, *a.g.e.*, c. IV, s. 274.; İbn İmad, *a.g.e.*, c. VII, s. 679.; es-Safedi, *a.g.e.*, c. IV, s. 64.

220 es-Safedi, *a.g.e.*, c. IV, s. 64.

221 İbn Tagriberdi, *a.g.e.*, c. VII, s. 311; İbn İmad bu konuda Zehebî'nin kaydına dayandırmasıyla birlikte doksan kelimesini zikreder. Bu mesele müstensih ve basım hatasından olabilir.

222 İbn İmad, *a.g.e.*, c. VII, s. 679.; es-Safedi, *a.g.e.*, c. IV, s. 64.; el-Yunini, *a.g.e.*, c. IV, s. 274.

223 Safedi, el-Hüseyn adının yerine el-Hasan ismini kaydetmiştir (es-Safedi, *a.g.e.*, c. II, s. 261).

224 Anonim, *Menâkıb-ı Evhadeddin*, nşr. Firuzanfer, s. 132.

için Şeyh Evhadeddin ile arasında anlaşmazlık çıkar. Şeyh onun bu yoldan vazgeçmesini ister. Şemseddin-i Tiflîsî Amul'da Sa'deddin-i Hamevî ile görüştüğü zaman bu zat da oradadır ve eski olayı hatırlatarak Evhadeddin'e karşı pişmanlık duyduğunu söyler.²²⁵ M. Bayram bu âlimin Ahi Evren olduğunu söyleyerek *Menâkıb* eserinde *Danişmend-i Rumî* (Rum âlimi) unvanı ile zikredildiğini söyler.²²⁶ Halbuki *Menâkıb*'da Rumî nisbesi bu âlim için kullanılmamıştır. Nitekim Bayram'ın böyle temelsiz çıkarsamalarla hareket ederek Ahi Evren'in Evhadeddin müridi olduğunu iddia etmesi de mantıklı bir yöntem ve yaklaşım değildir.

Taceddin-i Ürmevi'nin adı usul, fıkıh, hikmet ve edep uzmanı olarak bazı kaynaklarda geçmektedir. Doğum yılı ile ilgili bir bilgi bulunmamakla birlikte ölüm yılı konusunda muhtelif kayıtlar zikredilmektedir. Zehebi *Siyeru Alam*'da ölümünü 505/1111 olarak kaydetmektedir; *Tarihu'l-İslam* eseri ise bu zatın adını bir yandan 1111 yılı, diğer yandan da 653/1255 yılı olayları arasında zikretmektedir.²²⁷ Safedî 653/1255,²²⁸ *Hediyyetü'l-Arifin*'in müellifi 656/1258 yılını kaydetmiştir.²²⁹ Kaynakların dediği gibi Bağdat'ın tahribi tarihini Kadı Taceddin'in ölüm yılı olarak kabullenirsek 653/1255 ve büyük ihtimalle 656/1258 yılı doğru olmalıdır.

Makrizî Taceddin'in adını Şemseddin Ebu Abdillâh Muhammed b. el-Hüseyn b. Muhammed el-Alavî el-Hüseynî el-Ürmevî diye zikretmekle birlikte *Nakibü'l-eşraf* (نقيب الأشراف) ve *Kadı-asker* (قاضى عسكر) olduğunu da ilave eder. Ayrıca onun es-Sadr bin Hammüye'den fıkıh dersi aldığı ve Mısır'da *el-Medresetü's-Şerifiye*'de hocalık yaptığı da kaydedilmektedir.²³⁰ Fakat Makrizî'nin medrese konusundaki kaydı doğru olamaz; çünkü *el-Medresetü's-Şerifiye* Bağdat'ta bulunmakta olup Şerefeddin İkbâl eş-Şerabî (ö. 653/1256) tarafından yaptırılmıştır.²³¹ Nitekim İbnü'l-Fuvelî'ye göre de bu medrese 628/1230 yılında Şerefeddin İkbâl eş-Şerabî tarafından inşa

225 A.g.e., s. 132-136.

226 Mikail Bayram, *Ahi Evren-Mevlânâ Mücadelesi*, NKM, Konya, 2012, s. 51.

227 Zekerîya Kazvinî, a.g.e., s. 494-495. ; Zehebi, *Siyeru Alam'in-Nübelâ*, c. XXIII, s. 334. ; Zehebi, *Tarihu'l-İslam*, c. XIV (660-631), s. 785-741.

228 es-Safedî, a.g.e., c. II, s. 261.

229 el-Bağdadi, a.g.e., c. II, s. 126.

230 Makrizî, a.g.e., c. I, s. 478.

231 Zehebi, *Tarihu'l-İslam*, c. XIV (660-631), s. 741. ; es-Safedî, a.g.e., c. II, s. 261.

edilmiş olup Halife el-Mustansır tarafından vakıflar bağışlanmıştı. Medresenin açılışında yöneticiliği Kadı Taceddin'e teklif edilmiştir.²³²

Kadı Taceddin medresenin vakıfları sayesinde refah ve zenginlik içinde yaşıyordu; güzel Türk köle ve cariyelelere sahip olduğu söylenir.²³³ Kendisi Fahrüddin-i Razi'nin de talebesi olmuştur. Onun *el-Mahsul* için yazdığı şerh, *el-Hasıl min el-Mahsul* adıyla bilinir.²³⁴ Ayrıca *Uyunü'l-Enba fî Tabakati'l-utih-ba* eserine göre, Kadı Taceddin Fahrüddin Razi'nin *er-Risaletü'l-Kemaliye fî Hakayıki'l-İlahiye* (الرسالة الكمالية في حقایق الالهية) adındaki eserini 625/1228 yılında Dimaşk'ta Farsçadan Arapçaya çevirmiştir.²³⁵ *Makalat-ı Şems*'te de Taceddin adında bir zatın adı geçmektedir: "Bir söz söylüyorum ki Taceddin'in kimliği bana bellidir."²³⁶ Buna dayanarak İranlı araştırmacı Muvahhid bu zatın Taceddin-i Ürmevi olup İzzeddin Keykavus'un veziri Şemseddin Muhammed İsfahani ile arkadaş olduğu kanaatindedir.²³⁷

Şeyh Evhadî-yi Merağî

Babası Hüseyin-i İsfahani olup 670-673/1271-1274'te Merağa'da doğduğu biliniyor. Bazı görüşlere göre de doğum yeri İsfahan'dır; ama sonraki dönemlerde Merağa'da yerleşmiştir.²³⁸ Mamafih Merağa'da doğduğu görüşü daha ağır basar. Kanaatimize göre muhtemelen babasının İsfahani lakabı onun aslen İsfahanlı olduğunu çağrıştırmakla birlikte galiba sonraki dönemlerde ailece veya tahsil amacıyla Merağa'ya yönelmiştir. Maamafih kendisinin İsfahan ile irtibatı devam etmekteydi. Çünkü Devletşah'ın kaydına göre *Cam-i Cem* adındaki manzum eserini İsfahan'da telif etmiştir.²³⁹ *Mecmau'l-Füsaha* müellifi bu eserin İlhanlı Sultanı Ebu Said'e ithaf edilmesinden söz eder.²⁴⁰

232 İbnü'l-Fuvelî, *Kitabü'l-Havadis*, s. 7.

233 Zehebi, *Tarihu'l-İslam*, c. XIV (660-631), s. 741-742.; es-Safedi, *a.g.e.*, c. II, s. 261.

234 Zehebi, *Siyeru A'lam'in-Nübelâ*, c. XXIII, s. 334.; Zehebi, *Tarihu'l-İslam*, c. XIV (660-631), s. 785.; el-Bağdadi, *a.g.e.*, c. II, s. 126.

235 Naklen: Vefayi, *a.g.e.*, s. 298.

236 Şems-i Tebrizi, *Makalat-ı Şems-i Tebrizi*, nşr. Muhammed Ali Muvahhid, s. 352.

237 *a.g.e.*, s. 592.

238 Bu konuda bkz: Hüseyin Mesrur, "Şerh-i Hal-i Evhadî-yi Merağî-i," *Armağan*, yıl. 9, No. 2-3. Urdibehişt ve Hurdut H. 1307, s. 126.; Ali Mir Ensari, "Evhadî-yi Merağî," *DMİK*, c. X, Tahran, 1991, s. 415.; Razi, *a.g.e.*, c. II, s. 938.

239 Devletşah, *a.g.e.*, s. 213.

240 Hidayet, *Mecmau'l-Füsaha*, c. I, s. 347.

Câmi, Devletşah ve ona dayanarak *Heft İklim* müellifi Evhadî-yi Merağî'den bahsederken Evhadeddin-i Kirmani'nin müridi olduğunu kaydederler.²⁴¹ *Mecmau'l-Füsaha*, onunla Fahrüddin-i Irakî'nin Evhadeddin'in çilehanesinde birlikte bulunduklarını yazar.²⁴² Bundan dolayı bazı araştırmacılar da bu yanlışlığı tekrar etmektedir.²⁴³ Evhadeddin veya Evhadî adını taşıması, Evhadeddin-i Kirmani'in müridi olduğunun sanılmasına neden olmuştur. Halbuki onun doğum tarihinden Evhadeddin'in müridi olamayacağı açıkça anlaşılır. Ne var ki Evhadeddin-i Kirmani'nin doğrudan doğru değil belki dolaylı olarak manevi müridi sayılabilir. *Tezkire-yi Riyazü'l-Ârifin* ve *Mecmau'l-Füsaha* müellifleri onun Evhadeddin'e hürmet ve sevgisi dolayısıyla bu lakabı kullandığını ileri sürmüşlerdir.²⁴⁴

Evhadî-yi Merağî, İlhanlı Sultanı Ebu Said Han döneminde Tebriz'de yerleşerek bizzat bu sultan ve veziri Gıyaseddin Muhammed bin Hoca Reşideddin Fadlullah tarafından ağırlandı ama ömrünün sonunda 733/1332 de Merağa'ya yerleşmiştir.²⁴⁵ Bu zat muhtelif ölçülerde şiir söylemiştir ve *Divan*, *Cam-i Cem*, *Dehnâme* ve *Muhabbetnâme* eserleri onundur. Merağî 738/1274 yıllarında Merağa'da vefat etmiştir.²⁴⁶ Bazı kayıtlara göre ise 697/1297 yılında İsfahan'da ölüp oraya gömüldüğü söylenir.²⁴⁷ Merağa'daki mezar taşındaki vefat tarihi 738-1274'tür.²⁴⁸

Şeyh Sadreddin Ali-yi Yeminî

Câmi, Emir Seyyid Kasım-i Tebrizî'den bahsederken Sadreddin-i Yeminî'den de söz eder. Bu müellifin kaydına göre; Kasım-i Tebrizî ilk Sadreddin-i Erdebilî'nin müridi olmakla birlikte ardından da Şeyh Sadreddin-i Yeminî'nin müridi olur. Sadreddin-i Yeminî kendini Evhadeddin'in müridi telakki eder. Ölüm yılı 837/1433'tür.²⁴⁹ Devletşah, Kasımü'l-En-

241 Câmi, *Nefehatü'l-Üns*, s. 606. ; Devletşah, *a.g.e.*, s. 210. ; Razi, *a.g.e.*, c. II, s. 938.

242 Hidayet, *Mecmau'l-Füsaha*, c. I, s. 332.

243 Mesrur, *a. g. m.*, s. 125-134. ; Cam-i Cem Evhadî, " Evhadî-yi Merağî-yi İsfahanî," *Armağan*, yıl. 8, No. 2. Urdibeğişt ve Hurdat H. 1327, s. 82.

244 Hidayet, *Tezkire-yi Riyazü'l-Ârifin*, s. 50. ; Hidayet, *Mecmau'l-Füsaha*, c. I, s. 347.

245 Bkz: Mir Ensari, *a. g. m.*, s. 415.

246 Câmi, *Nefehatü'l-Üns*, s. 607.

247 Devletşah, *a.g.e.*, s. 213.

248 Bkz: Mesrur, *a. g. m.*, ss. 82-88.

249 Câmi, *Nefehatü'l-Üns*, s. 592-595; Alişir Nevâyî, *Nesâyimü'l-Mahabbe Men Şemâyimî'l-Fütüvve*, s. 418.

var'ı anlatırken, onun Tebriz Kenti'ne bağlı Surhaplı olduğunu yazar. Sadreddin-i Erdebili'nin müridi olduğunu bilmesiyle birlikte Sadreddin-i Yemini'den hiç bahsetmez.²⁵⁰ Bu kayıtlar dışında Kerbelâi'ye göre Kasımü'l-Envar 757/1356 yılında Tebriz'de doğmuş olup 837/1433 yılında Cam kentine bağlı Harcirt'de vefat etmiştir. Ayrıca bu müellif de onun ilkönce Sadreddin Musa Erdebili'nin müridi olduğunu, sonraki dönemlerde Bağdat'ta Sadreddin Ali'nin huzurunda bulunup onun müridi olduğunu söyler. Bununla birlikte Şeyh Sadreddin Ali de Şeyh Muineddin-i Tebrizi'nin müridi olup o da Evhadeddin-i Kirmani mürididir.²⁵¹ Kasımü'l-Envar'ın doğum ve ölüm tarihinin malum olmasından dolayı Câmi ve ona dayanan Alişir Nevâyî'nin Kasımü'l-Envar hakkındaki kaydı doğru görünmüyor; zira Şeyh Sadreddin Ali ile Evhadeddin-i Kirmani arasında zikredilen mürit ve şeyh ilişkisi, zaman açısından doğru değildir. Çünkü Sadreddin-i Yemini, Kasımü'l-Envar döneminde bulunduğu için (8. ve 9. yüzyıllarda) Yemini ile Evhadeddin arasında hiçbir bağlantı kurulamaz. Bu konu da Zerrinkûb tarafından değerlendirilmiştir.

Ona göre Horasan şeyhleri Kasımü'l-Envar'ı ve Safevî şeyhlerini inkâr ettikleri için Sadreddin-i Erdebili yerine Sadreddin-i Yemini'yi tercih etmişlerdir.²⁵² Bu nedenle Kerbelâi'nin kaydı daha mantıklıdır. Zira zikredildiği gibi Sadreddin-i Yemini, Muineddin vasıtasıyla Evhadeddin-i Kirmani'nin müridi olmaktadır.

Muineddin-i Tebrizî

Kerbelâi'nin kaydına göre Sadreddin-i Yemini aslında Muineddin-i Tebrizî'nin müridi olup o da Evhadeddin'in müridi idi.²⁵³

Kemaleddin Ahmed b. Arabşah-ı Evhadi

İbn Rafî, Taceddin-i Tebrizî'yi anlatırken iki hırka silsilesinden söz etmekle birlikte bir hırkayı da Erdebil Kenti'nde Kemaleddin Ahmed Arabşah-ı Evhadi'den giydiğini yazar. Bu silsilede Kemaleddin'in Evhaded-

250 Devletşah, a.g.e., s. 346.

251 Kerbelâi, a.g.e., c. I, s. 335.

252 Abdu'l-Hüseyn Zerrinkûb, *Dunbale-yi Custecu der Tasavvuf-i İran*, Intişarat-i Emirkebir, Tahran, 1385, s. 201.

253 Kerbelâi, a.g.e., c. I, s. 335.

din-i Kirmani'nın müridi olduğu ve onun tarafından zikir telkin edildiği anlaşılmaktadır.²⁵⁴

Kadı Hamideddin-i Nagûrî

Alişir Nevâyî bu zatın Nagûr hükümdarının oğlu olduğunu söyler. Ayrıca küçük yaşlarda dervişlik ve seyr ü sülûk yoluna girdiğini belirtir. Gençlik döneminde Şeyh Bahaüddin Zekeriya'nın maiyetinde hac niyeti ile yola çıkar. Medine'ye varınca da orda Evhadeddin-i Kirmani'nin sohbetine nail ve bir süre onun maiyetinde sülûk ve riyazetle meşgul olur. Daha sonra Mekke'ye gider ve bazı büyük şeyhlerle musahip olur ve irşat makamına yükseldikten sonra Delhi'de irşada başlar. Onun bu şehirde semâ yaptığı da kaydedilen bilgiler arasındadır. Hindistan'daki kadı lakabı Anadolu'daki baba anlamına gelmektedir. Bu zatın doğum ve ölüm tarihi ile ilgili bir bilgiye rastlanılmamıştır. Mezarı Hindistan'dadır.²⁵⁵

254 İbn Rafî-i Selâmî, *a.g.e.*, s. 118.

255 Alişir Nevâyî, *Nesâyimü'l-Mahabbe Men Şemayimi'l-Fütûvve*, s. 341.

EVHADEDDİN ANADOLU'DA

ANADOLU'YA GELİŞ

Evhadeddin'in ne zaman ve hangi sebeplerle Anadolu'ya geldiğinden hiçbir kaynak bahsetmiyor. Bu nedenle Anadolu'ya gelişi ile ilgili olarak kesin bir tarihten ve özel bir sebepten bahsetmek zordur. Ama daha önce anlatıldığı gibi ilk defa Anadolu'da bulunmasıyla ilgili (602/1205) sadece *Nefehatü'l-Üns* ve *Arafâtü'l-Âşikin*'de tarihi bir kayıt vardır.¹ M. Bayram ve ona dayanarak N. Azamat, Evhadeddin'in Anadolu'ya gelmesini herhangi bir delil sunmadan, fütüvvet teşkilatının Anadolu'daki baş lideri olarak hilafet tarafından görevlendirilmesine bağlamışlardır.²

Halbuki bu önemli meseleye hiçbir kaynakta doğrudan veya dolaylı olarak işaret edilmemiştir. Hepsinden önemlisi, daha önce anlatıldığı gibi Evhadeddin ve halifeleri nezdinde Ahilik meşrebi hoş görülüyordu. Bununla birlikte Evhadeddin'in Anadolu'ya gelmesiyle ilgili birçok faktör delil olarak sunulabilir. Birinci faktör, Anadolu'nun 13. yüzyıldaki sosyal, siyasal, ekonomik ve kültürel durumudur. Çünkü bu yüzyılda parlak bir dönem yaşayan Anadolu Selçuklu Devleti, ulema ve sufiler için oldukça çekici idi. Özellikle de Moğol istilas ve ardından Harzemşahlıların çöküşünün İran'da meydana getirmiş olduğu karmaşadan dolayı Anadolu, bu zümreler için uygun bir yer olarak telakki edilmekteydi. Sultan II. Kılıç Arslan döneminden itibaren, I. Gıyaseddin Keyhüsrev, I. İzzeddin Keykavus ve I. Alâeddin Keykubat gibi güçlü sultanlar döneminde Selçuklu Devleti coğrafi, ekonomik ve kültürel anlamda büyümüş ve halkın refahı sağlanmıştı. Bu nedenle gerek tacirler, gerekse ulema, şairler ve tasavvuf erbabı, manevi ve maddi destek görmek amacıyla Anadolu'da yaşamayı diğer ülkelerde yaşamaya tercih etmişlerdir. Nitekim Anadolu bu dönemde elde ettiği kıymetli çevreden dolayı İslam medeniyetinin gelişimine ve yükselişine katkı sağlamıştır.

1 Câmi, *Nefehatü'l-ün*, s. 375 ; Evhadi-yi Hüseyini, a.g.e., s. 370.

2 Bayram, *Şeyh Evhadü'd-Din Hâmid El Kirmanî ve Evhadiyye Hareketi*, s. 22.; Azamat Nihat, a.g.m., s. 519.

Anadolu Moğol akınından sonra, ulema ve tasavvuf ehli için daha çekici hale geldi. Dönemin ünlü sufililerinden Necmeddin-i Dâye'nin Anadolu ve Selçuklu Devleti'yle ilgili aktardığı bilgiler, buranın ulema ve sufilere nezdindeki önemini göstermektedir. Necmeddin-i Dâye, Selçuklu sultanlarının dindarlığından, sağlamış oldukları huzur ve emniyetten, küfür dünyasıyla savaşlarından ve kamu için hayırseverliklerinden (medrese, zaviye, cami, köprü, hastane vs. yapılması) bahsetmiştir.³

İbn Bibî de I. Gıyaseddin Keyhüsrev döneminde soyulan tacirlere tazminat ödendiğini ve vergiden muaf tutulduklarını yazar.⁴ Anadolu Selçukluları bu dönemde Asya ve Avrupa arasındaki ilişkileri geliştirerek, Anadolu'nun ticari bir merkeze dönüşmesini sağlamışlardır.⁵ İbn Bibî, I. Gıyaseddin Keyhüsrev'in adil bir sultan olarak, bizzat mahkemeye başkanlık ettiğini ve bunun Sultan Alâeddin zamanında da devam eden bir gelenek olduğunu belirtmiştir.⁶ Yine onun döneminde ulema, edip, şair ve sufilere, himayesi altındadır. Şeyh Mecdeddin İshak bu sultan tarafından Anadolu'ya davet edilmiş ve oğlu şehzade İzzeddin'in eğitimi de Mecdeddin'e verilmiştir.⁷ Tarihçi Ravendî *Rahetu's-Sudur* adındaki eserini sultana ithaf etmiştir. Sultanın kız kardeşi Gevher Nesibe Hatun'un yaptırdığı Daruşşifa, Anadolu Selçuklu dönemine ait ilk hastane olarak kabul edilmektedir.⁸

Elbette Anadolu'nun sosyoekonomik ve kültürel gelişimi sadece I. Gıyaseddin Keyhüsrev dönemine has bir olgu değildir; bu gelişim I. İzzeddin Keykâvus ve özellikle de I. Alâeddin Keykubat dönemlerinde de devam etmiştir. I. İzzeddin Keykâvus döneminde önemli ticaret limanı Sinop'un fethi, ona paralel olarak Anadolu'nun muhtelif şehirlerinde medrese, kervansaray ve hastanelerin (örneğin tıp medresesi olarak Sivas'taki Daruşşifa) inşa edilmesi bunun açık bir göstergesidir.⁹ Sultan I. İzzeddin Keykâvus birçok tanığa göre, ulema ve sufilere çok saygı göstermekte ve

3 Dâye, a.g.e., s. 20-21.

4 İbn Bibî, a.g.e., s. 99-100.

5 Bkz: Ali Sevim, "Keyhusrev I," *DİA*, XXV, İstanbul, 2002, s. 347.

6 İbn Bibî, a.g.e., s. 94.

7 A.g.e., s. 93.

8 Bkz: Sevim, a. g. m., s. 348

9 Faruk Sümer, "Keykavus I," *DİA*, XXV, İstanbul, 2002, s. 353; Koca, a.g.e., s. 98-99.

sürekli onlarla temasta bulunmaktaydı. Bazı kaynaklardan Şeyh Mecdeddin İshak'ın büyük meselelerde sultan üzerinde önemli bir etkiye sahip olduğunu anlaşılmaktadır. I. Alâeddin Keykubat'ın öldürülmesine engel olması,¹⁰ Sinop'un fethinden sonra elçi olarak Halife en-Nasır'e gönderilmesi, ardından I. İzzedin Keykâvus için fütüvvet şalvarı getirmesi¹¹ veya İbn Arabî'nin yazdığı bir mektupta sultana nasihatte bulunması,¹² bu hususun delilleri olarak sıralanabilir.

I. Alâeddin Keykubat güçlü, cesur, dindar ve hoşgörü sahibi bir sultan olduğu için, döneminde Selçuklu Devleti'nin ekonomik ve kültürel yükselişi devam etmiştir. Bu dönemde sınırlar genişlemiş, ticaret hayatı yükselmiş olmakla birlikte, imar alanında da büyük işler yapılmıştır. Saray, köşk, konak, medrese, sur ve burç, cami ve kervansaray gibi binaların inşaa edilmesi söz konusudur.¹³ Yine onun ulema ve sufilere verdiği değer ve gösterdiği hürmetten dolayı İbn Arabî, Necmeddin-i Dâye, Bahaeddin Veled, Evhadeddin-i Kirmani, Abdüllatif el-Bağdadî, Kâni-i Tusî gibi şahsiyetler Anadolu'da kalmaya devam etmişlerdir. Ayrıca bu dönemde meydana gelen Moğol akınları da ulema ve sufilerin Anadolu'ya yönelmesini artırmıştır. Halife tarafından gönderilmiş olunan Şehabeddin-i Sühreverdî'nin sultan nezdinde hoş bir şekilde ağırlanmış olması¹⁴ onun, din adamlarına verdiği değer bir göstergesidir.

13. yüzyılın başından itibaren Selçuklu Devleti'nin uygulamış olduğu politika, diğer tasavvuf ehli gibi Evhadeddin-i Kirmani'nin de Anadolu'ya gelmesine ve hayatının önemli bir bölümünü bu topraklarda geçirmesine neden olmuştur. M. Bayram bu hususla ilgili olarak hiçbir kaynağa istinat etmeden, I. Gıyaseddin Keyhusrev'in Bağdat'a elçi olarak göndermiş olduğu Mecdeddin İshak'ın, 601/1204 yılında Anadolu'ya döndüğü sırada yanında İbn Arabî, Evhadeddin-i Kirmani, Ebu Ca'fer Muhammed el-Berzâî ve Ahi Evren gibi tasavvuf ehlini de getirdiğini ifade eder.¹⁵

10 Faruk Sümer, "Keykubad I," s. 358. ; Koca, a.g.e., s. 89.

11 İbn Bibî, a.g.e., s. 153.

12 Kerim Aksaraylı, a.g.e., s. 327-329.

13 Emine Uyumaz, *Sultan I. Alaeddin Keykubad Devri (Türkiye Selçuklu Devleti Siyasî Tarihi (1220-1237))*, TTK, Ankara, 2003, s. 99. ; Bkz: Sümer Faruk, "Keykubad I," s. 359.

14 İbn Bibî, a.g.e., s. 219-224.

15 Bayram, *Şeyh Evhadü'd-Din Hâmid el- Kirmanî ve Evhadiyye Hareketi*, s. 21-22.

M. Bayram'ın Mecdeddin hakkında verdiği bu bilgilerde tarihi açıdan bazı çelişkiler bulunmaktadır. Öncelikle Mecdeddin İshak'ın Bağdat'ta yaptığı elçilik daha önce anlatıldığı gibi 608/1212 yılında gerçekleşmiştir. Ayrıca da hiçbir kaynakta Mecdeddin ile Evhadeddin arasındaki dostluk ilişkisinden söz edilmemiştir; çünkü bu konuyla ilgili hiçbir tanık olmadığı için kesin bir tespitle bulunmak zordur. Bununla birlikte Evhadeddin 1204 yılında İbn Arabî Bağdat'ta bulunurken onunla tanışarak, bu dostluk üzerine muhtemelen 1205'te Anadolu'ya gelmiştir. Zira zikredilen tarihten sonra onunla İbn Arabî arasında sıkı irtibat bulunduğu *Menâkıb*'tan anlaşılmaktadır. Ama onun Anadolu'ya gelmesinin sultanın daveti üzerine olduğu hususunda hiçbir ipucu yoktur. Bundan dolayı bir taraftan Anadolu ortamının uygun olması diğer yandan da İbn Arabî gibi büyük şeyhlerin toplandığı merkez haline gelmesi, onların maiyetinde bulunma arzusu gibi nedenler, Evhadeddin'in Anadolu'ya yönelmesinin önemli faktörleri olmuştur.

Evhadeddin'in Anadolu'da bulunduğu sırada hangi şehirde yerleştiği hakkında da değişik görüşler vardır. Çünkü bu zat gezgin bir sufi olduğu için, Anadolu'nun Kayseri, Konya, Malatya, Diyarbakır, Ahlat, Sivas ve Mardin gibi şehirlerinde bulunmuştur. Yine bu seyahatler sırasında ailesinin yanında olup olmadığı da tam olarak belli değildir. Sadece *Menâkıb*'da bir keresinde Kayseri'de Külahdikenler (نازودمالک) Camisi'nin yanında ailesine ait bir evden bahsedilmektedir. Yine Kayseri olayında kızı Fatma'nın orada Moğollar tarafından tutuklandığı ve Evhadeddin'in vefatından sonra da kızının Kayseri'de yaşamış olduğu anlaşılmaktadır.¹⁶ Bu olay onun uzun bir süre ailesiyle birlikte Kayseri'de ikamet etmiş olduğunu düşündürmektedir. Yine burada zaviye yaptırarak mürit toplamış olması da bunu ispatlamaktadır. Bununla birlikte onun Konya, Malatya, Ahlat ve Sivas gibi şehirlerde uzun süre bulunmuş ve bahsi geçen ilk üç şehirde zaviye yaptırmış olması, muhtemelen bir süreliğine bu şehirlerde yerleşmiş olduğunu göstermektedir.

Evhadeddin Anadolu'daki hayatı hakkındaki memnuniyet ve memnuniyetsizliğini zaman zaman şiir kalıbında beyan etmiştir:

16 Anonim, *Menâkıb-ı Evhadeddin*, nşr. Firuzanfer, s. 158 -71.

در دست زمانه سخت مظلوم من
ورنه چه سزای خطه روم من
با صد هنرم هزار غم باید خورد
یارب که چه مجرم و چه محروم من

Zamanenin elinde çok mazlum oldum ben. Yoksa hiç Rûm ülkesine layık olur muydum ben. Yüz hünerime rağmen bin gıam çekmem lazım. Ya Rabbim; ne mücrimim, ne mahrumum ben.¹⁷

گر شیردلی، صید هر اسان مطلب
دشوار شود، حاصل اسان مطلب
گنجی که دفينه در زمين رومست
تو از سر غفلت بخراسان مطلب

Yürekliysen korkarak av isteme. Güç olur bu; kolay netice isteme. Rûm ülkesinde gömülü hazineyi; gafletle Horasan'da arama.¹⁸

ANADOLU'DA TEMAS ETTİĞİ ÇEVRELER

Evhadeddin-i Kirmani Anadolu'da bulunduğu süre içinde gerek devlet adamları ile gerekse sûfî ve ulema zümresi ile temasta bulunmuştur. Onun bu zümre ile münasebeti ve eşhasın biyografisi bu kısımda değerlendirilecektir.

Evhadeddin ve Siyasi Simalar

Ahlat Veziri ve el-Melikü'l- Eşref Muzaffereddin Ebu'l-Feth Musaşah Ermen b. el-Adil

Menâkıb'ın ikinci, dokuzuncu, on yedinci, yirmi ikinci, otuz dokuzuncu ve elli birinci hikâyelerinde, Evhadeddin'in Ahlat şehrinin çilehanesinde semâ meclisi düzenlemesi, müritlerinin de orada bulunması ve siyasi kesimle ilişkileri söz konusu edilir. On yedinci hikâyeye göre Evhadeddin, Şeyh Osman-i Rumi'nin oğlu Şerefeddin ve Ahlat vezirinin oğlu İmadeddin ile birlikte hac

17 Kirmani, *Rubâiler*, nşr. Mehmet Kanar, s. 405.; Kanar Evhadeddin'in memnuniyetsizliğinin ilk dönemlerde olduğuna inanmaktadır. (Kirmani, *Rubâiler (mukaddime kısmı)*, nşr. Mehmet Kanar, s. 15.) Halbuki bu konuda zamanlama doğru değildir. Çünkü bu zahî Bağdat'a gitmeden önceki (H. 632-1235 yılında) kötü halini yani Malatya'da bulunduğu durumu biliyoruz.

18 *Ag.e.*, s. 94.

yapmak için yolu çıkarlar. Bu yolculuk esnasında İmadeddin, Evhadeddin'in kızı Amine'ye evlilik teklifinde bulunur ve şeyh de Kâbe'de onların nikâhını kıyar. On dokuzuncu hikâyeye göre, Evhadeddin dokuz defa hac yolcuğu yapmakla birlikte sonuncu hac yolculuğu kızı Amine ile gerçekleşmiştir.¹⁹ Yaptığı son hac sırasında Amine ile İmadeddin arasındaki evlilik bağı şeyhin nasihatlerine rağmen anlaşmazlık nedeniyle kopar ve talaka müncer olur.²⁰

Amine'nin Ahlat vezirinin oğluyla evlenmesi, bir süre Evhadeddin'in bu şehirde bulunması, onun burada Anadolu'nun diğer şehirlerindeki gibi büyük ün kazandığını gösterir. Dokuzuncu hikâyeye göre Ahlat sultanının Evhadeddin'in semâ meclisinde bulunması, yirmi ikinci hikâyeye göre de burada çilehanede halvete girdiği sırada bir kadının sorununun çözülmesi için Ahlat sultanına ricada bulunması;²¹ aslında onun muhtelif kesimlerle özellikle de sultanla ilişkisine önemli bir kanıttır. *Menâkıb*'ın elli birinci hikâyesine göre, Melik Eşref üzerindeki nüfuzu söz konsudur. Hikâyeye göre şehrin giriş kısmında bir zengin tarafından Evhadeddin için bağında zaviye yaptırılmasına karar verilir; ama bu arada Melik Eşref bağı kendi hassa toprağına ekler.

Nitekim sultan sarhoşken bir fahişe ile aralarındaki sözleşme üzerine şehri bağışlar. Kendine geldiği zaman pişman olur; yeni bir sözleşme üzerine kadından şehri beş bin dinar karşılığında geri alır. Nitekim Evhadeddin konuyu öğrenince hemen manzum bir mektupla sultandan bağı kendisine bağışlamasını ister; sultan, bağla birlikte bir köyü de ona bağışlar. Bu mektup şöyledir:

آن شاه که او ملک تواند بخشید
جز اشرف دین ملک که داند بخشید
شاهی که بسو می بخشد شهری
از بهر خدای دیهی تواند بخشید

Mülkünü bağışlayabilen o şahtır. Aslında dinin eşrefi Melik'ten başka kimse bir bağış yapamaz. Bir şehri sehven bağışlayan şah, acaba Allah rızası için bir köyü bağışlayabilir mi? ²²

19 Anonim, *Menâkıb-ı Evhadeddin*, nşr. Firuzanfer, s. 62-64.

20 A.g.e., s. 64.

21 A.g.e., s. 63-74.

22 A.g.e., s. 200-201.

Bu hikâyeye göre bahsi geçen sultanın kimliği birçok kaynakta el-Melikü'l-Eşref Muzaffereddin Ebu'l-Feth Musaşah-ı Ermen bin el-Adil (ö. 635/1237) unvanıyla zikredilmiştir. Melik Eşref 576/1180 yılında Kahire'de doğmuş olup Dımaşk Sultanı el-Melikü'l-Muazzam'ın kardeşidir. O, ilkönce Kudüs'ü fethetmiş, sonra da babası sayesinde Harran, Ruha vs. bölgelerini elde etmiştir. Ayrıca kendisi de sonradan Ahlat'ı ve Dımaşk'ı ele geçirmiştir.²³

Le Strange, Ermenistan'dan bahsederken Van Gölü'nden Gökçe Gölü'ne kadar uzanan toprakları Ermeniye bölgesi olarak adlandırır. Van Gölü'nün etrafında Ahlat, Erciyes, Van ve Vostan şehirleri yer almaktadır²⁴ ve Melik Eşref'in lakabı da Ermen şahı olarak geçmektedir. Melik Eşref cömert, dindar, mütevazı, halkı seven ve fakirlerin yardımcısı olarak nitelenir: Fakirlerle, şeyhler ve ulema ile de musahip olup onlara saygı gösterirdi.²⁵ Ayrıca *Babü'n-Nasr Camisi*, *Dârü's-saade (Dâr-i Ferriüh-şah)*, *Ebu'l-Derdâ Camisi*, *Cerrah Camisi* ve *Dârü'l-Hadis ve Beytü'-Ebrar*, zaviye, ribat vs. binalarını o inşa ettirmiştir.²⁶ Muhtelif kaynaklarda Melik Eşref'in bu niteliklerle vasıflandırılması, birçok vakıf bağışlaması ve şeyhlere değer vermesi, Evhadeddin'e bir köy sunması da tarihi bir gerçek olmalıdır.

Sultan I. İzzeddin Keykâvus ve Sultan I. Alâeddin Keykubat

Sultan I. Gıyaseddin Keyhüsrev şehit düştükten sonra devlet erkânı tarafından büyük oğlu I. İzzeddin Keykavus Malatya'dan Kayseri'ye davet edilir ve 20 Temmuz 608/1211 yılında saltanat tahtına oturtulur.²⁷ Onun Gâlip lakabıyla tanınma nedeni, *Menâkıb'a* göre savaşlarda galip gelmesindendir.²⁸ Diğer bir rivayete göre bu lakabı Sinop Şehri'ni fethettiği için

23 Zehebi, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, c. XXII, s. 122-123. ; Zehebi, *Tarihu'l-İslam*, c. XIV (660-631), s. 195-196. ; Abdülkadir b. Muhammed en-Naimî Dımaşkî el-Naimî, *el-Daris fi Tarihi'l-Medaris*, nşr. İbrahim Şemseddin, c. II, Dârü'l-kütübü'l-İlmiyye, Beyrut, 1990, s. 224-225.

24 Guy Le Strange, *Coğrafiya-yi Tarihi-i Serzeminhay-i Hilafet-i Şarkî*, çev. Mahmut Tului, İntişarat-İlmi ve Ferhangî, Tahran, 1367, s. 196 -197.

25 Zehebi, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, c. XXII, s. 124. ; Zehebi, *Tarihu'l-İslam*, c. XIV (660-631), s. 196. ; İbn Kesir, *a.g.e.*, c. XVII, s. 233-234.

26 el-Münzerî, *a.g.e.*, c. III, s. 465. ; Zehebi, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, c. XXII, s. 124. ; İbn Kesir, *a.g.e.*, c. XVII, s. 232. ; Dımaşkî, *a.g.e.*, c. II, s. 225.

27 Ali Sevîm, *Selçuklu Devletleri Tarihi*, TTK, Ankara, 1995, s. 455.

28 Anonim, *Menâkıb-ı Evhadeddin (mukaddime kısmı)*, nşr. Firuzanfer, s. 253.

almıştır (3 Kasım 1214). Zaten İzzeddin veliaht tayin edildikten sonra kardeşi Alâeddin Keykubat ve ona karşı diğer muhalifler Kayseri'ye akın yapıp şehri kuşatırlar; ama bu kuşatma başarısız olur ve İzzeddin Konya'ya gelir, büyük bir törenle tahta oturtulur. Ayrıca Keykubat da Ankara'ya yönelir; ama bir süre sonra İzzeddin kardeşini ortadan kaldırmak için orayı kuşatır. Nitekim Keykubat kendine ve halka dokunulmaması şartıyla sultana teslim olur ve kendi de Minşar (منشار) Kalesi'nde hapse atılır.²⁹ İbn Bibî, Minşar Kalesi dışında Güzergah-i Pirt (گزرگاه پیرت) Kalesi'nden Keykubat'ın ikinci hapisanesi olarak söz eder.³⁰ Bu nedenle Firuzanfer *Menâkıb* müellifinin Alâeddin hakkındaki kaydının ve onun saltanattan önce Minşar Kalesi'nde bulunmasının yanlış olduğunu söyler.³¹ İzzeddin'in karakterinin önemli bir özelliği şüpheciliktir. Hatta bu huyundan dolayı bir keresinde kendi komutanlarını yakmıştır. Aslında bu şüphe Eyyubi sarayının ileri gelenleri tarafından bir polemik olarak planlanıp onun kafasına sokulmuştur.³² Bu sebeple onun Evhadeddin hakkındaki şüphesi yaklaşımı doğru olabilir. *Menâkıb*'ın altmış beşinci hikâyesine göre Şeyh Evhadeddin Malatya'da bulunduğu sırada müritleri yeme ve giyme ihtiyaçlarını borçlanarak temin ediyorlardı. Alacak sahipleri borçları tahsil etmek istedikleri zaman şeyhe uğrar, o da onlara karşılığında altın verirdi. *Menâkıb*'a göre müritler arasında hiç dışarıya çıkmadan ve çalışmadan onun altını nasıl elde ettiği merak edilmekteydi. Bu mevzu halk arasında da yayıldı; şeyhin ahvalinden habersiz oldukları için onun simyacı olduğunu sanıyorlardı. Bu durum Sultan I. İzzeddin'in (Galip Sultan) (ö. 615/1218)³³ kulağına gidince; cimri ve paragöz olan sultan, ordunun masrafını karşılamak için etrafındakiler tarafından tahrik edildi. Sultan bu konuyu uygun görür ve şeyhin huzuruna gelmesi mektup yollar ve ondan bütün seferlerinde kendi muavini olmasını ister. Şeyh, mektup eline geçtiği zaman gitmekte tereddüt etse de elçinin tehdidiyle gitmeye mecbur olur. Sivas yolunda Minşar Kalesi'ne uğrar.³⁴ Bu

29 Sevim, *a.g.e.*, s. 455-456.

30 İbn Bibî, *a.g.e.*, s. 196.

31 Anonim, *Menâkıb-ı Evhadeddin (mukaddime)*, nşr. Firuzanfer, s. 28.

32 Salim Koca, *Sultan I. İzzeddin Keykâvus (1211-1220)*, TTK, Ankara, 1997, s. 90.

33 Sultan İzzeddin ile ilgili bkz: Zehebi, *el-lber*, c. III, s. 166-167; İbn İmad, *a.g.e.*, c. VII, s. 116; İbn Kesir, *a.g.e.*, c. XVII, s. 70-71; Zehebi, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, c. XXII, s. 137-139; Yafii, *a.g.e.*, c. IV, s. 25.

34 Anonim, *Menâkıb-ı Evhadeddin*, nşr. Firuzanfer, s. 255.

hikâyeye göre bu esnada sultanın kardeşi I. Alâeddin Keykubat (ö. 634/1236)³⁵ de Minşar (منشار)³⁶ Kalesi'nde hapiste bulunduğu için bir elçi vasıtasıyla Evhadeddin ile aralarında bazı diyaloglar geçer. Evhadeddin ile Alâeddin arasında geçen diyalogdan anlaşılıyor ki Evhadeddin bir şifre olarak onun ne zaman tahta geçeceğini belirtmektedir. Zira Evhadeddin teber-rük olarak ona beş parça et, beş parça pide ve beş parça helva gönderirken şu mesajı iletmesini ister: "Sivas'a vardığımız günden beri bu teberrükün her cinse ve adedine göre ta on beş gün hesap edilsin ve bu bizim ile onun arasında bir nişan olsun; ondan sonra beklesin, zira inancının mahsulünü müşahade edecektir ve fikri rahat olsun."³⁷ Müellifin söylediğinden anlaşılıyor ki her parçanın bitişi 15 gün olarak hesap edildiğinde onun 45 günden sonra saltanata geçeceği belirtilmiştir. Bu diyalogda Keykubat Evhadeddin'den dua ister, Evhadeddin de kardeşinin altın talebinde bulunduğundan söz eder. Ayrıca Keykubat'ın endişelenmemesini tavsiye ederek teber-rük niyetiyle beş parça et, beş tane pide ve beş parça helva verir. Şeyh Sivas'a vardığında Sultan İzzeddin tarafından iyi karşılanır, her konuda sultanla konuşurlar ve sultan, kinayeli bir şekilde şeyhe hazinenin nerede olduğunu sorar. Evhadeddin, "bana ait olan keşif sadece Hakkın keşfidir yoksa maksat maddi hazinenin keşfi değildir; zira mal ve hazineyi terk etmeden Hakkın hazinesine yol bulamayız" diye yanıt verir. Şeyhin direni-şi sultanı öfkeliendirir, şeyhi tehdit eder ve hapsedilmesini emreder. Şeyh hapiste kaldığı sırada bazı kişiler sultanı zehirleyerek öldürürler ve Alâeddin'i tahta oturturlar.³⁸ Alâeddin tahta oturduğu zaman Evhadeddin'in durumunu sorar; hapiste olduğunu duyunca kelepçesini kendi elleriyle çözüp yanında kalmasını ister; ama şeyh müsaade isteyip Malatya'ya dönmesi gerektiğini söyleyerek ona nasihat eder. Ayrıca bir süre sonra Evhadeddin Kayseri'deyken Alâeddin şeyhin de orada olduğunu öğrenince ziyaretine gider. Şeyhin nasihat ve hitabetinden o kadar etkilenir ki ikinci kez onun yanına gitmekten imtina eder. Ona bu davranışının nedenini

35 I. Alâeddin Keykubat ile ilgili bkz: Zehebi, *el-Iber*, c. III, s. 220.; İbn İmad, *a.g.e.*, c. VII, s. 294.; İbn Kesir, *a.g.e.*, c. XVII, s. 229.; Zehebi, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, c. XXIII, s. 24.; Yafii, *a.g.e.*, c. IV, s. 68.

36 Bu kale Masara olarak da geçmektedir. Gregory Ebu'l-Ferec, *Ebu'l-Ferec Tarihi*, çev. Ömer Rıza Doğrul, c. I, TTK, Ankara, 1999, s. 491

37 Anonim, *Menâkıb-ı Evhadeddin*, nşr. Firuzanfer, s. 256-257.

38 *A.g.e.*, s. 252-259.

sorduklarında “eğer bir defa daha yanına gidecek olursam sultanlığı bırakırım” diye cevap verir. Bir keresinde de Alâeddin, şeyhi görmek için Kayseri’de *Kale Mescidi*’ne yönelir; şeyhle karşılaştığında elini öper ve ondan saraya gelmesini ister; lakin şeyh kabul etmez. Sultan geliş amacının oğlu Gıyaseddin’e telkin yapılması olduğunu söyler; şeyh de önce sultan sonra da Gıyaseddin’e telkinde bulunur. *Menâkıb* bu olaydan sonra aralarında bir daha görüşme olmadığını belirtir.³⁹ Aslında Evhadeddin telkin adabını sadece müritlerine yapardı; bu yüzden müellif, Alâeddin ile Gıyaseddin’in onun müritlerinden olduğunu yazmaktadır. I. Keykubat’ın 616/1219 yıllarında tahta geçmesi ve Evhadeddin’in de hemen onun tarafından serbest bırakılması, Evhadeddin’in bu yıllarda hapse atıldığını ve en fazla iki ay hapiste bulunduğunu kanıtlar. Öte yandan İbn Bibî Evhadeddin’den hiç bahsetmeden, Alâeddin’in rüyasında Şehabeddin Ömer-i Sühreverdî’yi görüp onun tarafından kelepçesinin çözülmesinden söz etmiştir.⁴⁰ Ayrıca Gıyaseddin Keyhüsrev b. Alâeddin (1237-1246) ile Evhadeddin arasındaki görüşme söz konusudur. *Menâkıb*’ta anlatıldığı gibi sadece Evhadeddin ona telkin duası yapmıştır; ama M. Vefayî sadece bu ufak konuyu ele alarak hiçbir kaynağa dayanmadan yanlışlıkla Evhadeddin ile Gıyaseddin’in Konya’daki görüşmesinden söz etmiştir.⁴¹ Halbuki bu olay dışında başka kaynaklarda ve *Menâkıb*’ın diğer hikâyelerinde onlar arasında hiçbir buluşma veya görüşmeden söz edilmez.

Melikü'l-Ümera Kemaleddin Kâmyar

Kemaleddin Kâmyar’ın Evhadeddin’in müridi olduğu,⁴² *Menâkıb* dışında diğer eserlerde zikredilmez. Melikü'l-ümera Kemaleddin Kâmyar *sahibü's-seyf ve'l-kâlem ve'l-ilim* lakabıyla tanınmış, dönemin ileri gelenlerindendir. Fıkıhî Nizameddin Hasirî’den, felsefeyi Şehabeddin-i Sühreverdî’den (Maktul) tahsil etmiştir.⁴³ O Alâeddin Keykubat zamanında orta halli ümeradan telakki edilirdi. Ama bir süre sonra yükselerek Sivas’ın

39 A.g.e., s. 259-261.

40 İbn Bibî, a.g.e., s. 197.

41 Vefayî, a.g.e., s. 168.

42 Anonim, *Menâkıb-ı Evhadeddin*, nşr. Firuzanfer, s. 260.

43 İbn Bibî, a.g.e., s. 424-425.

Zireh (مرز)⁴⁴ Vilayeti'ni iktâ olarak aldı. Bir ara I. Alâeddin Keykubat tarafından elçi olarak Şam'a gönderilmiş ve bu görev sayesinde büyük bir servet elde etmişti. Hatta sultan Alâeddin'in Celaleddin Harzemşah'ın aleyhine tahrikinde de büyük rolü olduğu rivayet edilir. Kâmyar'ın divanının başında olduğu ve Sa'deddin Köpek'in komplosu üzerine Sultan Gıyaseddin tarafından öldürüldüğü biliniyor (634/1236).⁴⁵

Çaşnigir Emir Mubarizeddin Çavlı

Menâkıb'da Sultan Alâeddin ile Evhadeddin arasındaki ilişkiden söz edilirken Çaşnigir Çavlı'nın Evhadeddin'in has müritlerinden olduğuna işaret edilir.⁴⁶ Emir Mubarizeddin Çavlı Seçuklu ailesinin özel kullarından (غلامان خاص) olmakla birlikte I. İzzeddin Keykavus ve I. Alâeddin Keykubat dönemlerindeki ümeradan telakki edilmektedir.⁴⁷ İbn Bibî'nin kaydına göre bu zat, mal varlığından dolayı çevresi kalabalık bir şekilde yandaşlardan ve siyasi kişilerden oluştuğu için ünlüydü. Hatta Gıyaseddin döneminde sultan tarafından *beylerbeyi* (بيگلربیگی) makamına atanması da söz konusudur.⁴⁸ M. Bayram'ın anlattığına göre *Kenzü'l-Vu'az* adlı eserde onun tarafından Evhadeddin için Dımaşk'ta bir hankâh yaptırıldığı; ayrıca da bu hankâhın 770/1368 yıllarında da faal olduğu belirtilmektedir.⁴⁹

Ahi Ahmed

Otuz beşinci hikâyeye göre Evhadeddin Malatya'da bulunduğu sırada Ahi Ahmed adındaki müridi bu şehrin şahneliği için aday olur. Bu nedenle şeyhin yanına gider bu makamın olumlu ve olumsuz yönlerini danışır. Şeyh makamın kötü olmasına rağmen kabul etmesini söyler. Bu arada Sultan I. Alâeddin Keykubat'ın bazı emirleri Sa'deddin Köpek'le anlaşp onu saltanata geçirmek için sultana suikast düzenlemişlerdir. Sultan bunu duyunca hemen Sa'deddin Köpek'i ve diğer zanlıları yakalatıp öldürtür. Bu arada bazı haberler üzerine Ahi Ahmed de Sa'deddin Köpek

44 Burası Fars (فارس) olarak da adlanmaktadır. (A.g.e., s. 256.)

45 A.g.e., s. 372-255-256-347-425-428.

46 Anonim, *Menâkıb-ı Evhadeddin*, nşr. Firuzanfer, s. 260.

47 İbn Bibî, a.g.e., s. 193-282.

48 A.g.e., s. 259-462.

49 Bayram, *Şeyh Evhadü'd-Din Hâmid El Kirmânî ve Evhadîyye Hareketi*, s. 32.

ile samimi olduğundan yakalanıp sultanın huzuruna götürülür.⁵⁰ *Menâkıb* müellifinin Sa'deddin Köpek'e dair anlattığı bu hikâyenin doğru olmadığını biliyoruz. Çünkü onun ölümü II. Gıyaseddin Keyhüsrev döneminde gerçekleşmiştir.⁵¹ Ahi Ahmed hakkında *Menâkıb* dışında *Menâkıbü'l-Ârifin*'de ve Mevlana'nın *Mektubat*'ında da bazı hikâyeler nakledilir.⁵² Zaten Ahi Ahmed, I. Alâeddin Keykubat (1220-1237) döneminden II. Gıyaseddin Keyhüsrev (1237-1246) dönemine kadar şahnelik makamında bulunmuştur. Eflâkî ondan dönemin ileri gelen şahsiyetlerinden biri olarak bahseder. Onun Mevlana döneminde Konya kentinde şahnelik görevinde bulunduğu da bilinmektedir. Eflâkî'ye göre onunla Mevlana arasında sürtüşme vardı; bu nedenle bazı hikâyelerde müellif tarafından aşağılanmaktadır. Eflâkî'nin nakline göre Mevlana döneminde bir şeyhe ait iki zaviye bulunmaktaydı. Bu zatın ölümü ardından Emir-i Kebir Taceddin Mu'tez, Ziyaeddin adındaki zaviyenin, sultanın onayı ile Hüsameddin Çelebi'ye devredilmesini emretmiş ve sultanın onayı üzerine Mevlana ve birçok müridi resmi bir törenle zaviyeyi devralmak için zaviyeye gelmiştir. Fakat Ahi Ahmed Hüsameddin Çelebi'nin seccadesini kaldırıp şeyhliğini kabul etmediğini söyler. Bir müddet sonra Ahi Ahmed'in pişmanlık duyup toplumun bazı ileri gelenleri aracılığıyla Mevlana'dan şefaet istemiş ama reddedilmiştir. Hatta sultan olayı duyunca onu öldürmeye kalkışır lakin Mevlana tarafından engellenir.⁵³

Celeddin Karatayî

Menâkıb'ın kırk beşinci hikâyesine göre Evhadeddin Kayseri'de bulunurken Celeddin Karatayî ona mürit olmuştur. Ayrıca onun her yıl 12 bin akçe Şeyh Ekber'e, 10 bin akçe Şeyh Şehabeddin-i Sühreverdî'ye ve 7 bin akçe de Seyfeddin-i Baherzî'ye gönderdiği zikredilmiştir. Evhadeddin ile arasında çok sıkı ilişki olduğu ve ayrıca müritlerinin ihtiyacını karşıladığından *veliyyullah* lakabıyla hitap edildiği kaydedilmektedir.⁵⁴ İbn Bibi de bu zatın bütün ferman ve menşurlarında *veliyyullah fî'l-arz* laka-

50 Anonim, *Menâkıb-ı Evhadeddin*, nşr. Firuzanfer, 139-142.

51 İbn Bibi, a.g.e., s. 427.

52 Firuzanfer, *Şerh-i Mesnevi-yi Şerif*, c. III, s. 807.

53 Eflâkî, a.g.e., c. II, s. 754-758.

54 Anonim, *Menâkıb-ı Evhadeddin*, nşr. Firuzanfer, s. 186.

bıyla anıldığını zikreder.⁵⁵ Celaleddin Karatayî b. Abdillâh (ö. 652/1254) 13. yüzyılda Anadolu Selçukluları Devleti'nin en parlak şahsiyetlerinden biri olarak büyük rol oynamıştır. Celaleddin Karatayî 612-652/1215-1255 yılına kadar devlet hizmetinde muhtelif görevlerde bulunmuştur. Doğum tarihi bilinmemekle birlikte İbn Bibî, onun Rûm kökenli bir köle olduğunu kaydetmiştir.⁵⁶ Ebu'l-Ferec de onun Rûm asıllı olduğunu ve Alâeddin'in kölesi olarak eğitildiğini zikretmektedir.⁵⁷ Gerçi bu kayıtlar dışında onun soyuyla ilgili Clemen Huart, Claude Cahen, Paul Wittek ve Speros Vryonis Jr. gibi bazı Batılı araştırmacılar da Türk yahut Rum kökenli olduğuna dair bazı görüşler ortaya koymuşlardır. Bazı araştırmacılara göre ise Karatayî muhtemelen I. Gıyaseddin Keyhüsrev'in Antalya'yı fethi sırasında Rûm esirler arasında bulunmaktaydı.⁵⁸ Zehra Odabaşı ise Karatayî'nin vakıflarının genelde Kilikya ile Kayseri arasında bulunduğunu ve bu durumun Karatayî'nin bu bölgeye aidiyetini gösterdiğini, I. Gıyaseddin Keyhüsrev tarafından bölge fethedildiği (1208-1209) sırada onun devşirildiği ihtimalini öne sürer.⁵⁹

Celaleddin Karatayî siyasi hayata başlamasından itibaren muhtelif devlet görevlerinde yer almıştır. İbn Bibî sırayla onun *divit emirliği* (امير الامراء), *taştihâne emirliği* (امير طشت خانه), *hazine-i has* (خزانة خاص) ve *niyabet* (نيابت) görevlerinde bulunduğunu ifade eder.⁶⁰ Osman Turan ona ait kervansaray vakfiyesinde *Sipehsalar* unvanından bahsedildiğini söyler.⁶¹ Ayrıca ondan *tercüman sahibi* olarak söz edilmektedir.⁶² Karatayî, I. Alâeddin'in ölümünün ardından bir süre Sa'deddin Köpek iktidarından uzak kalmayı tercih eder; ama sonunda II. Gıyaseddin Keyhüsrev (ö. 1246) onu *taştihâne*

55 İbn Bibî, *a.g.e.*, s. 496.

56 *A.g.e.*, s. 517.

57 Gregory Ebu'l-Ferec, *Tarih-i Muhtasari'd-Düvel*, nşr. Entun Salihani, Daru'r-Raid el-Lübnani, 1994, s. 447.

58 Ferit Uğur, *Celaleddin Karatay*, Yeni Kitap Basımevi, Konya, 1940, s. 7.

59 Bkz: Zehra Odabaşı, "Celaleddin Karatay'ın Hayatı ve Siyasi Kariyeri," *SEF (Prof. Dr. Nejat Göyünç Armağanı)*, s. 579.

60 İbn Bibî, *a.g.e.*, s. 496.

61 Bkz: Osman Turan, "Selçuklu Devri Vakfiyeleri III, Celaleddin Karatay, Vakıfları ve Vakfiyeleri," *Belleten*, XII/45, 1948, s. 109.

62 Ferit Uğur, *a.g.m.*, s. 10.

emirliği (امير طشت خانه)'ne ve *hazine-i hassa* (خزانة خاصه) makamına atar.⁶³ II. Gıyaseddin Keyhüsrev'in ölümünden sonra II. İzzeddin Keykavus, IV. Rukneddin Kılıç Arslan ve II. Alâeddin Keykubat adındaki üç oğlu arasında saltanat meselesi rekabete dönüşür. Ama baştan beri Karatayî'nin tedbiriyile hareket eden en büyük kardeş İzzeddin Keykavus tahta çıkar ve kendisi de naiplik makamına yükselir.⁶⁴ Ülkenin üç kardeş tarafından birlikte yönetilmesinde Karatayî'nin rolü önemliydi.⁶⁵

Bazı kayıtlara göre bu dönemde Karatayî Atabeylik makamına da yükselmiştir.⁶⁶ Bu nedenle Osman Turan 1248 yıllarında onun tarafından yaptırılan camide "*Ebu'l-müluk ve's-selatin*" unvanıyla anıldığını ifade eder.⁶⁷ Karatayî'nin bu dönemdeki rolünün önemli olduğu Kerim-i Aksarayî tarafından da ifade edilmiştir. Karatayî'nin ölümünden sonra kardeşler arasında ihtilaf çıkmıştır.⁶⁸ Selçuklu döneminde Karatayî'nin etkisi sadece siyaset sahasıyla sınırlanmamıştır. Yaptırdığı medrese, cami, zaviye, kervansaray vs. vakıflar onun Anadolu kültürü ve medeniyetinde önemli bir rolünün olduğunu gösterir.⁶⁹ Zemendi (زمند) vilayetinde onun tarafından bir zaviyenin yaptırıldığı Kerim Aksarayî tarafından kaydedilmiştir.⁷⁰ Bu kervansaray Karatayî Kervansarayı adıyla 638/1240 yılında Kayseri'de inşa edilmiştir.⁷¹ Bununla birlikte Karatayî Medresesi de Konya'da 649/1252 yılında yaptırılmıştır.⁷² Karatayî her dönemde bütün kaynaklar tarafından dindarlık ve güzel huya sahip olduğu için övülmüştür. Ebu'l-Ferec ise asilzadeliliğini, din yolunda hayırseverliğini zikretmekle birlikte et yemekten, kadınlarla ilişkiye girmekten imtına ettiğini de söyler; ayrıca yatarken halı üzerine yatmadığını ve bürünmediğini belirtmiştir. Toplumun ileri gelen zümresi ve halk tarafından hürmet gösteril-

63 İbn Bibi, *a.g.e.*, s. 428.; Sevim, *a.g.e.*, s. 469.

64 İbn Bibi, *a.g.e.*, s. 482.

65 Ebu'l-Ferec Gregory, *Tarih-i Muhtasari'd-Düvel*, s. 461 s. 451.

66 Mahmut Kerim Aksarayî, *Müsâmeret ül-Ahbâr*, nşr. Osman Turan, TTK, 1999, s. 95.; Ebu'l-Ferec Gregory, *Tarih-i Muhtasari'd-Düvel*, s. 461.

67 Turan, "Selçuklu Devri Vakfiyeleri III, Celaeddin Karatay, Vakıfları ve Vakfiyeleri," s. 155-159.

68 Kerim Aksarayî, *a.g.e.*, s. 38.

69 Bu konularla ilgili bkz: Abdülkadir Erdoğan Hamdizade, "Alaeddin Câmi-i Şerifi ve Karatay Medresesi," *TOEM*, sayı: 33, 1915, s. 531-534.; Turan, "Selçuklu Devri Vakfiyeleri III, Celaeddin Karatay, Vakıfları ve Vakfiyeleri," s. 17-160.

70 Kerim Aksarayî, *a.g.e.*, s. 37.

71 Ferit Uğur, *a. g. m.*, s. 32.

72 Mehmet Önder, *Konya Maarifi Tarihi*, İlkü Basımevi, 1952, s. 28.

diği de bilinmektedir.⁷³ Kerim Aksarayî ondan tüm fermanlarda ve menşurlarda *veliyyulla fi'l-arz* unvanıyla bahs edildiğine, hayır işlerinde ve ikramda bulunduğuna ve derviş severliğine işaret etmiştir.⁷⁴ Aslında sufi-meşrep olduğu hayat tarzı ve ahlaki özelliklerinden belli olmakla birlikte sufilere hürmet gösterdiği de davranışlarından anlaşılmaktadır. F. Uğur'un Münecimbaşı'ndan naklettiğine göre Şeyh Şehabeddin-i Sühreverdî Halife en-Nasır tarafından elçi olarak I. Alâeddin Keykubat'ın yanına gönderildiği zaman Konya'da Karatayî'nin evinde konaklar ve Karatayî onun has müritlerinden olur. Hatta Şehabeddin-i Sühreverdî ölünce onun için türbe yaptırmıştır.⁷⁵ Karatayî'nin sufilere gösterdiği ilgi sadece Sühreverdî ile sınırlı değildir; zira İbn Arabî, Seyfeddin-i Baherzî ve Evhadeddin de onun tarafından hürmet görmekteydiler. Eflâkî Konya'da Celaleddin'e ait bir medresenin bulunduğu ve Mevlana ile Şems-i Tebrizî gibi birçok ünlü şahsiyetin oraya uğradığından söz etmiştir. Hatta Şemseddin-i Mardinî'nin, Rukneddin-i Mazenderani ve Abdülmümin-i Tokatî gibi şahsiyetlerin adı oranın şeyhi olarak geçmektedir. Ayrıca da Mevlana'ya gösterdiği hürmet ve saygı zikredilmektedir.⁷⁶ Karatayî medresesi eğitim merkezi olmanın dışında sufilere de yeri idi ve bu zümre tarafından yapılan bazı merasimler burada icra edilirdi. Örneğin bir keresinde Taceddin İ. Seyyid Ahmed er-Rifâî, müritleriyle birlikte orada toplanmış, halk karşısında kendilerine ait özel âyinler sergilemişlerdir.⁷⁷ Bu nedenle onun Sühreverdî, İbn Arabî, Evhadeddin ve Mevlana gibi tasavvuf ehli ile ilişkide bulunması ve onlara sunduğu hediyeler; aslında onun nezdinde bütün tarikatların eşdeğer olduğunu göstermektedir. Bu nedenle onun Sühreverdîye, Evhadiyye ve Mevleviyye gibi özel bir tarikata nispet edilmesi doğru değildir.

Dini, Tasavvufi ve İlmi Şahsiyetler

*Şeyh Ebubekr Abdullah b. Muhammed b. Şahaver el-Asedî er-Razî:
Necmeddin-i Dâye*

Menâkıb'ın sekizinci hikâyesine göre Şeyh Necmeddin-i Dâye ile Evhadeddin arasında görüşme ihtiyakı olmasına rağmen bir türlü gerçekleş-

73 Ebu'l-Ferec Gregory, *Tarih-i Muhtasari'd-Düvel*, s. 447.

74 Kerim Aksarayî, *a.g.e.*, s. 37.

75 Ferit Uğur, *a.g.m.*, s. 6-8.

76 Eflakî, *a.g.e.*, C.I, s. 119, 209, 228, 510.

77 *A.g.e.*, c. II, s. 715-716.

miyordu. Necmeddin bir şehirde bulunurken Evhadeddin'in de yolu tesadüfen o şehre düşer ve onun zaviyesine iner. Fakat o sırada Necmeddin'in hamamda olduğu söylenir; Evhadeddin o gelinceye kadar evde bekler. Bir süre sonra hizmetkârların taşıdığı üstü nakışlı çuha ile örtülmüş gümüş tas ve leğenin arkasından Necmeddin de şaşalı bir şekilde içeri girer. Evhadeddin kalkıp onunla muamele eder. Uzun süren bir murakabeden sonra gözlerini açıp hiç konuşmadan birbirlerine bakarlar. Bu görüşmeden sonra Evhadeddin hemen dışarı çıkar, Necmeddin de kendi yerine gidip oturur. Müritleri Necmeddin'e onun kim olduğunu ve bu şaşırtıcı olayın sırrını sorduklarında; Necmeddin "O Hz. Şeyh Evhadeddin idi" diye cevap verir, müritler hayret ederler. Uzun zamandan sonra ve bu kadar iştihaya rağmen birbirleriyle buluştuklarında neden hiç konuşmadıklarını sorduklarında da Necmeddin "biz birbirimizle çok konuştuk ama size belli değildi ve duymadınız" diye cevap verir.⁷⁸ Necmeddin-i Dâye (ö. 654/1257)⁷⁹ 13. yüzyılın en ünlü sufilerinden bilinmektedir. Bu zat Dâye lakabıyla meşhurdur. İranlı araştırmacı Riyahî, *Mirsadü'l-lbad*'a dayanarak şeyhin Dâye lakabının birçok mürit eğitmesinden kaynaklandığını, "Dâye-i vilayet (دایه و لایه)" anlamına geldiğini ifade eder.⁸⁰ Necmeddin'in doğum tarihinin 573/1177 olduğu bazı kaynaklar tarafından kaydedilmektedir.⁸¹ O da diğer tarikat ehli ve ulema gibi şeyh veya hoca bulmak ve seyr ü sülûk amacıyla bazı seyahatlerde bulunmuştur. Bazı kayıtlara göre 599/1203 yılından itibaren Hicaz, Mısır, Şam, Irak, Rûm, Azerbaycan, Erran, Horasan ve Harezm gibi bölgelere seyahat etmiştir.⁸² Necmeddin kendi eserinde 600/1203 yılında Mısır ve Şam yolculuğundan bahsederken; Mekke, Harezm ve Horasan'a gittiğine de işaret etmiştir.⁸³ Câmî'nin kaydına göre Necmeddin-i Dâye, Necmeddin-i Kübrâ'nın müritlerinden olup onun tarafından eğitimi Kübrevî tarikatının şeyhi Şeyh Mecdeddin Bağdadî'ye havale edilmiştir. Kendisi de Şeyh Mecdeddin Bağdadî'den kendi şeyhi olarak

78 Anonim, *Menâkıb-ı Evhadeddin*, nşr. Firuzanfer, s. 38-39.

79 Bazı kaynaklar onun ölüm tarihini 641/1244 bilmektedir. Fasihi-i Havfi, *a.g.e.*, c. II, s. 795.

80 Necmeddin-i Dâye, *Mirsadü'l-lbad (mukadime kısmı)*, nşr. Muhammed Emin Riyahî, İntişarat-ı İlmi ve Ferhengi, Tahran, 1389, s. 12.

81 Zehebi, *Tarihü'l-İslam*, c. XIV (660-631), s. 756.; Zehebi, *el-lber*, c. III, s. 273.; es-Safedi, *a.g.e.*, c. XVII, s. 313.; Fasihi-i Havfi, *a.g.e.*, c. II, s. 737.

82 Zehebi, *Tarihü'l-İslam*, c. XIV (660-631), s. 756.; es-Safedi, *a.g.e.*, c. XVII, s. 313.

83 Dâye, *a.g.e.*, s. 460-281-233.

bahsetmektedir.⁸⁴ Kendisi Moğol akınından kaçarak Harezm'den, Rey ve Hemedan yoluyla bir derviş zümresi ile beraber 618/1221 yılında Anadolu'ya doğru yola çıktığını ifade eder.⁸⁵ Necmeddin'in ikamet için Anadolu'yu seçmesi, kendi anlattığına göre, bu bölgede Selçuklu hükümdarlığının mevcudiyeti, Selçuklu ailesinin dindarlığı, her zaman kâfirlere karşı seferde bulunmaları, bütün İslam bölgelerinde hayır amacıyla bir sürü medrese, zaviye, cami, köprü ve hastane yaptirmaları, ulema ve zahitlere karşı saygılı olmalarıdır.⁸⁶ Necmeddin, Şehabeddin-i Sühreverdî ile Malatya yolunda buluşur ve müritlerinin tavsiyesi ile hazırladığı *Mirsadü'l-İbad* eserini ona gösterir. Şehabeddin bu eseri inceledikten sonra beğenir ve I. Alâeddin Keykubat'a sunmak için bir tavsiye mektubu yazar. Necmeddin de zikredilen eseri bazı değişikliklerle 620/1223 yılında Sivas'ta tamamladıktan sonra sultana ithaf eder.⁸⁷ İbn Bibî'nin kaydına bakılırsa sultan da onu "her harfı için bol mal" ile ödüllendirir.⁸⁸ Evhadeddin'in onunla görüştüğü şehir büyük ihtimalle Sivas olmalıdır.⁸⁹ Çünkü Necmeddin'in elde ettiği zenginlik bu dönemden sonra olmuştur. Ama bazı memnuniyetsizliklerden dolayı, ilim ve hüner destekçisi Erzincan hükümdarı Melik Davud nezdine yönelir. Bu nedenle *Mirsadü'l-İbad*'ın özetinden oluşan *Mermuzat-i Esedî* adındaki eserini ona ithaf eder. Yine bazı siyasi sıkıntılardan dolayı fazla ilgi görmediği için Bağdat'a gitmek maksadıyla orayı terk etmek zorunda kalır.⁹⁰ Necmeddin'in Bağdat'ta Halife Ebu Nasr ez-Zahir (1225-1226) tarafından elçi olarak Celaleddin Harezmşah'a gönderilmesi de söz konusudur.⁹¹ Câmi onun Anadolu'da bulunduğu zaman Sadreddin-i Konevî ve Mevlana Celaleddin ile görüştüğünden söz etmiştir.⁹² Ama bu konuya bazı araştırmacılar tereddütle bakmıştır. Çünkü bu iki zat yaş itibariyle küçük oldukları için ve şeyh zümresinden olmadıklarından buluşma ihtimallerinin az olduğunu ifade ederler. Bu nedenle bu buluşmanın sadece

84 Câmi, *Nefehatü'l-Üns*, s. 435 ; Dâye, *a.g.e.*, s. 66.

85 Dâye, *a.g.e.*, s. 19.

86 *A.g.e.*, s. 20-21.

87 *A.g.e. (mukadime kısmı)*, s. 22.

88 İbn Bibî, *a.g.e.*, s. 224.

89 Bkz: Azamat Nihat, "Evhadeddin-i Kirmani," *D/İA*, XI, İstanbul, 2002, s. 519.

90 Dâye, *a.g.e. (mukadime kısmı)*, s. 24-25.

91 Nesevî, *a.g.e.*, s. 189.

92 Câmi, *Nefehatü'l-Üns*, s. 435.

Dâye'nin tekrar Anadolu'ya dönmesi ihtimali ile gerçekleşebileceğini ifade ederler.⁹³ Müstevfî'nin kaydına göre Necmeddin'in mezarı Konya'da bulunmaktadır.⁹⁴ Ama bunun dışında diğer kaynaklarda mezarının Bağdat'ta olduğu kaydedilir.⁹⁵ Necmeddin'in Anadolu'ya girişi 618/1221 yılından sonra gerçekleştiği için Evhadeddin'le görüşmesinin 618-635/1221-1237 yılları arasında vuku bulduğu kanaatindeyiz. Bu iki büyük sufünün görüşmesi çeşitli boyutlardan değerlendirilmelidir. Emin Riyahî, Dâye'nin kitabına yazdığı mukaddime *Menâkıb* hikâyesinde onun Evhadeddin'e karşı suskunluğunu, kerametten dolayı değil belki onun davranışını sert ve kuru bir dindarın *şahidbâz* şeyhe karşı gösterdiği tepki anlamına geldiğini ifade eder.⁹⁶ Elbette Evhadeddin ile Necmeddin karşılaşınca aralarındaki suskunluğun Riyahî tarafından böyle değerlendirilmesi bize doğru görünmüyor; çünkü bu nitelikte karşılaşmalar tasavvuf tarihinde diğer şeyhler arasında da görülmüştür. Mesela bir hikâyeye göre Şeyh Şehabeddin-i Sühreverdi ile İbn Arabî buluştuktan sonra bir kelime bile konuşmadan ayrılmışlar; ama birbirlerini saygı ile değerlendirmişlerdir.⁹⁷ Aynı şekilde Şehabeddin-i Sühreverdi ile Seyyid Termezi arasındaki buluşmada da bu iki şeyh hiç konuşmadan birbirinden ayrılmışlar, Şehabeddin'den sebebini sorduklarında "hal ehlinin yanında konuşan dil değil belki hal dilini bilmek lazımdır" cevabını vermiştir.⁹⁸ Necmeddin'in Anadolu'ya ilk ayak bastığı zamanki durumu sonraki zamanlardan daha farklıydı; zira hikâyeye göre Necmeddin Anadolu Selçuklu sultanı sayesinde tam bir zengin hayatını yaşarken ilk dönemlerdeki gibi tam zahid bir sufi değildir. Onun Anadolu sultanlarıyla yakınlık kurduğu, *Mirsadü'l-İbad* adındaki eserini I. Alâeddin Keykubat'a ithaf etmesinden bellidir.⁹⁹ Şems'in *Makalatı*'nda Necmeddin adındaki bir zattan bahsedilirken; verilen bilgiler bu zatın Necmeddin olma ihtimalini vurgular. Çünkü Şems burada Necmeddin'in aniden değişti-

93 Abdu'l-Hüseyn Zerrinkûb, *Dunbale-yi Custecu Der Tasavvuf-i İran*, İntişarat-i Emirkebir, Tahran, 1385, s. 106-107.

94 Müstevfî, *Tarih-i Güzide*, s. 671.

95 Zehebi, *Tarihü'l-İslam*, c. XIV (660-631), s. 757; Zehebi, *el-Iher*, c. III, s. 273; Câmî, *Nefehatü'l-Üns*, s. 435.

96 Dâye, *a.g.e.*, (mukadime kısmı), s. 40.

97 Câmî, *Nefehatü'l-Üns*, s. 547.; İbn İmad, *a.g.e.*, c. VII, s. 337.

98 Eflâki, *a.g.e.*, c. I, s. 72.

99 Dâye, *a.g.e.*, s. 26.

ğinden söz etmiştir. Şems onunla arkadaşlık ilişkisine işaret etmekle birlikte onun değişik ahvalini şöyle anlatır: “Tanrı Müslümanlık nasip etsin ona, ilk geldiğimde o şimdikinden daha Müslümandı.”¹⁰⁰ Bu nedenle *Menâkıb* müellifinin anlattığı, İbn Bibi ve Şems’in anlattığıyla örtüştüğü için Necmeddin’in ilk dönemlerde sünnete bağlı bir karaktere sahip olduğunu göstermekle birlikte muhtemelen zikredilen dönemde şaşalı ve tantanalı bir hayat sürdüğünü vurgulamaktadır. Bu nedenle yukarıda naklettığımız hamamdan geliş hikâyesi, eğer müellif Evhadeddin’in daha üstün olduğunu vurgulamak için anlatılmıyorsa, Necmeddin’in kibirliliğini sergileyen bir davranış olarak algılanabilir. Çünkü onun Evhadeddin gibi basit bir hayata sahip sufilere fazla değer vermediği anlamına da gelebilir. Bu yüzden *Menâkıb* müellifi tarafından bu itinasız davranışın keramet olarak değerlendirildiği ihtimali vardır. *Menâkıb* müellifi, anlattığımız üzere Sühreverdi ve İbn Arabî gibi büyük sufilerin karşılaşma olayını bildiğinden Dâye ile Evhadeddin arasındaki görüşme olayını uydurarak onların buluşmasının bir keramet üzerine gerçekleştiğini ifade etmiştir.

Ebubekr Muhammed b. Ali b. Muhammed el-Arabî el-Endelüsî

Menâkıb’ın yirmi yedinci hikâyesine göre İbn Arabî, Meceddin İshak’ın dul eşi, yani Şeyh Sadreddin Konevî’nin annesiyle evlenir. Ama aralarında o kadar gerginlik yaşanır ki araları bir türlü düzelmez. Kırgınlığa sebep olduğu için Sadreddin sonra çok üzülür. Şeyh Evhadeddin’in geldiğini duyunca, kendisine aracı olmasını rica etmek için yanına gider, İbn Arabî ile aralarını düzeltmesini ister. Şeyh kabul eder ve İbn Arabî’nin gönül kırgınlığını giderir.¹⁰¹ Bununla birlikte kırk beşinci hikâyede Celaleddin Karatayî tarafından İbn Arabî’ye senelik 12000 dinar para bağışından da söz edilmektedir.¹⁰² Ebubekr Muhammed b. Ali b. Muhammed el-Arabî el-Endelüsî (ö. 638/1241), İbn Neccar’ın kaydına göre 560/1164 yılında Mürsiyye’de doğmuş olup kendisi de onu Dimaşk’ta ziyaret etmiştir.¹⁰³ Daha önce bahsedildiği gibi

100 Şems-i Tebrizî, *Makalat-i Şems*, nşr. Cafer Müderrisi Sadiki, s. 266.

101 Anonim, *Menâkıb-ı Evhadeddin*, nşr. Firuzanfer, s. 84-85.

102 A.g.e., s. 186.

103 İbn Neccar, *el-Müstefad min Zeyl Tarihi Bağdad*, nşr. Kayser Ebu Ferec, c. I, Dâru’l-Küttâbî’l-Arabî, Beyrut, 1971, s. 28.

tasavvuf sahasında el-Fütûhat-i Mekkiye ve Füsusu'l-Hikem gibi iki önemli kitap yazmış olup, felsefe, fıkıh ve tasavvuf gibi muhtelif alanlarda yaklaşık 500 eserin onun tarafından telif edildiği rivayet olunmaktadır. İbn Arabî vahdet-i vücud meselesini ilk defa nazari bir biçimde ortaya koymuş, pek çok taraftar bulmuş, ama yine pek çok muhalifi tarafından da tenkit edilmiştir. Tasavvuf silsilesinin bir vasıtayla Abdülkadir Geylani'ye ulaştığı söylenmekle birlikte, kendi iddiasına göre Ebu'l-Hasan Ali b. Abdillâh bin Câmî vasıtasıyla Hz. Hızır'a yetiştirilmiştir.¹⁰⁴ Fütûhat'ta da ilk müridinin Ebu'l-Abbâs el-Ureybî olduğunu, onun vasıtasıyla Hz. Hızır'dan hırka aldığını ifade eder.¹⁰⁵ İbn Arabî Suriye, Irak, Anadolu şehirlerinde ve Mekke'de bir süre seyahatte bulunmuştur. Bu sahada yapılan seyahatler dönemin özelliğine göre bilimsel ve tasavvufî bir seyahat niteliği taşımaktadır; Zehebi'nin kaydettiği gibi bazı bilim adamlarıyla görüşüp ilmini artırmıştır.¹⁰⁶ İbn Nokta onun Malatya ve Konya gibi Anadolu şehirlerinde ikamet etmekle birlikte Bağdat'ta bulunduğuna da işaret eder; ancak hangi zamanda olduğunu belirtmemiştir.¹⁰⁷ İbn Arabî'nin Bağdat'ta bulunuşu kaynaklara göre iki kere gerçekleşmiştir. İlk defasında 601/1204, ikinci kere de hacca giderken 608/1211 yılındadır.¹⁰⁸ Aslında İbn Arabî 1202 yılında Mekke'de yaklaşık iki buçuk yıl ikamet ettikten sonra Bağdat'a yönelir ve burada da on iki gün kalır. Sonra Musul'a geçmiş ve orada da bir sene kalmıştır; Urfa, Diyarbakir ve Sivas üzerinden Konya'ya gelir.¹⁰⁹ Bazı araştırmacılar İbn Bibî'nin kaydına göre İbn Arabî'nin Konya'ya gelişinin Sadreddin Konevî'nin babası Mecdeddin İshak vasıtasıyla olduğunu söylerler. İkisi 600/1203 yıllarında Mekke'de tanışmışlardır. I. Gıyaseddin Keyhüsrev tarafından Şam'dan Konya'ya davet edilen Mecdeddin, İbn Arabî'yle birlikte 601/1204 yılında Konya'ya gelir. Burada kendisine zikredilen sultan tarafından 100 bin dirhemlik bir ev hediye edilir.¹¹⁰ Bu iddi-

104 Câmî, *Nefhatü'l-Üns*, s. 547.

105 Bkz: Erol Kılıç, *a. g. m.*, s. 494.

106 Zehebi, *Tarihu'l-İslam*, c. XIV (660-631), s. 273.

107 İbn Nokta, *a. g. e.*, c. IV, s. 293.

108 İbn Debisi, *a. g. e.*, c. I, s. 102. ; İbn İmad, *a. g. e.*, c. VII, s. 338.

109 Bkz: Erol Kılıç, *a. g. m.*, s. 594.

110 Şerefeddin Horasanî, "İbn Arabî," *DBİ* c. IV, Irşad-ı İslâmî, Tahran, 1385, s. 229. ; Haşim Şahin, "Şeyh Mecdüddin İshak'ın Türkiye Selçuklu Yönetimi ile İlişkileri," *MEBKAM*, I. Uluslar Arası Sadreddin-i Konevî Sempozyumu Bildirileri, Konya, 20-21 Mayıs 2008, s. 205. ; William Chittick, "Merkezî Nokta: İbn Arabî Ekolünde Sadreddin Konevî'nin Rolü," ¹çev. Betül Güçlü, *İAD* (İbnü'l-Arabî

aya rağmen biz İbn Bibî'nin eserinde İbn Arabî'nin Mecdeddin tarafından davet edilmesi hususunda bir kayıt bulamadık. Mecdeddin İshak'ın İbn Arabî'nin dostlarından olduğu, Kerim Aksarayı tarafından da kaydedilmiştir.¹¹¹ Câmi, Yusuf Hemedanî'den bahsederken İbn Arabî'den naklen 1205 yılında Evhadeddin'in Konya'da onun evinde bulunduğunu yazar.¹¹² Bir ihtimalle İbn Arabî Bağdat'ta iken Evhadeddin ile tanışmış, ardından da beraber veya bir yıl arayla Konya'ya gelmişlerdir. Diğer bir ihtimale göre de Evhadeddin Azerbaycan seyahatlerinden sonra Anadolu'da ikamet ederken İbn Arabî ile burada tanışmıştır. İbn Arabî daha sonra Halep, Kudüs, Mısır yoluyla Mekte'ye gider; ama sonra tekrar Bağdat'a, ardından da 1215 yılında Konya'ya döner. İbn Arabî Halep ve Sivas seyahatlerinden bir süre sonra 615/1218 yılında Malatya'ya yerleşmiş, dostu Mecdeddin İshak ölünce de onun dul eşi ile evlenmiştir.¹¹³ Bellidir ki Evhadeddin ile İbn Arabî'nin görüşmesi, önce Konya'da, müteakiben Malatya'da gerçekleşmiştir. *Menâkıb* da bu iki zatın görüşmesinin Konya ve Malatya'da vuku bulduğunu ifade eder.¹¹⁴ Câmi'nin kaydına göre Evhadeddin 1205 yılında Konya'da bulunuyordu. Bu bilgilere dayanarak onun aşağı yukarı 1205 yılında İbn Arabî ile tanıştığı ve ölümüne kadar (1238) dostluklarının devam ettiği anlaşılmaktadır. İbn Arabî Dımaşk'a yerleştikten sonra vefatına kadar orada yaşadı (638/1240) ve Kasiyun Dağı'nın eteğine gömüldü.¹¹⁵ Rivayete göre İbn Arabî Şehabeddin-i Sühreverdi ile de görüşmüştür. Görüştiklerinde hiç konuşmadan ayrıldıkları söylenir. İbn Arabî'den Şehabeddin'i sorduklarında; tam sünnetle büründüğünü söyler; Sühreverdi'den İbn Arabî'yi sorduklarında ise "hakikat denizidir" diye cevap verdiği rivayet edilir.¹¹⁶

Sadreddin Muhammed b. İshak b. Muhammed b. Yusuf el-Konevî

Yukarıda bahsedildiği üzere Sadreddin ile İbn Arabî arasındaki gerginlik Sadreddin'in isteği üzerine Evhadeddin tarafından çözülmüştü. Ayrı-

Özel Sayısı-2), sayı: 23, 2009, s. 669. ; İbn Bibî, a.g.e., s. 91.

111 Kerim Aksarayı, a.g.e., s. 90.

112 Câmi, *Nefehatü'l-Üns*, s. 375-376.

113 Bkz: Kılıç Erol, a. g. m., s. 494.

114 Anonim, *Menâkıb-ı Evhadeddin*, nşr. Firuzanfer, s. 85-86.

115 İbn Neccar, a.g.e., c. I, s. 28.

116 Câmi, *Nefehatü'l-Üns*, s. 547. ; İbn İmad, a.g.e., c. VII, s. 337.

ca Evhadeddin bir süre Mısır'da durduktan sonra hac için hazırlık yaptığı zaman Sadreddin, İbn Arabî tarafından şeyhin yanına götürülmüştür. İbn Arabî, Evhadeddin'in huzurunda Sadreddin'in öz oğlu hatta ondan üstün olduğunu söylemiş, birkaç yıl onunla musahip olup zahiri ilimler ile süslediğini anlatmıştır. Batın konusunda ise onun terbiyesini Evhadeddin'e havale edip, o da kabul etmiştir. Bu kayda göre, Sadreddin 15-16 yıl boyunca şeyhin maiyetinde kalmış seyr ü sülûk, murakabe, zikir, halvet vs. gibi meseleleri ondan öğrenmiştir. Bu nedenledir ki Sadreddin, şeyhin hizmetinde olduğu için gurur duymuş ve her zaman "iki annenin memesinden süt emdim" diyerek Şeyh Muhyiddin ve Şeyh Evhadeddin'i kastetmiştir.¹¹⁷ *Menâkıb* müellifi Sa'deddin-i Hamevî Halep'te iken Evhadeddin ile semâ meclisine katıldığında Sadreddin'in şeyhin maiyetinde bulunduğunu yazmakta,¹¹⁸ ayrıca yetmiş birinci hikâyede de Şeyh Evhadeddin Malatya'da bulunurken Sadreddin'in de onun yanında bulunduğu kaydedilmektedir.¹¹⁹ Sadreddin'in tam adı Sadreddin Muhammed b. İshak b. Muhammed b. Yusuf el-Konevî olup lakabı Ebu'l-meâlî idi.¹²⁰ Bu zat Malatya'da 606/1209'da doğmuştur. Babası Mecdeddin İshak dönemin tanınan bir sufisi ve âlimi telakki edilmekteydi. Selçuklu sarayında sultanın çocuklarına hocalık yaptığından "Sultan Şeyhi" lakabını almıştır. Hatta Selçuklu sarayı ile halife arasında elçilik görevinde bulunduğu da söz konusudur. Ayrıca annesinin Selçuklu sarayında sultanın azatlı cariyesi olduğu da anlatılmaktadır. Konevî dokuz on yaşında babasını kaybeder.¹²¹ İbn Bibî de babasının I. İzzedin Keykavus tarafından Halife en-Nasır 'e gönderildiği ve dönüşünde de halife tarafından sultana hediye olarak fütüvvet şalvarı getirdiği kaydedilmektedir (608/1212).¹²² Firuzanfer onun doğum tarihini 612/1216 olarak kaydediyor.¹²³ *Menâkıb'ta* anlatıldığı gibi Sadreddin'in eğitimi gerçekten İbn Arabî tarafından üstlenilir. Sadreddin Konevî, ayrıca eğitim için Mısır, Şam ve Hicaz gibi birçok bölgede seyahatte bulunmuştur;

117 Anonim, *Menâkıb-ı Evhadeddin*, nşr. Firuzanfer, s. 85-87.

118 A.g.e., s. 98.

119 A.g.e., s. 272.

120 Câmî, *Nefehatü'l-Üns*, s. 554.

121 Bkz: Ekrem Demirli, "Sadreddin Konevî," *DİA*, XXXV, İstanbul, 2008, s. 420.

122 İbn Bibî, a.g.e., s. 153-156.

123 Anonim, *Menâkıb-ı Evhadeddin (mukaddime kısmı)*, nşr. Firuzanfer, s. 31.

ama muhtemelen İbn Arabî'nin ölümünün ardından 1241 yılından itibaren Konya'da yerleşmiştir.¹²⁴ Zehebî Sadreddin'in adını *Şeyhü'l-İttihad* lakabıyla birlikte zikreder.¹²⁵ Sebebi yazdığı eserlerden ve İbn Arabî'nin müridi olduğundandır. Kerim Aksarayî, onu *Numan-i Sanî* unvanıyla zikretmekle birlikte sultanların divanı hükümlerinde *Halîfetü'l-arap ve'l-acem* unvanıyla anıldığı ve II. Gıyaseddin Keyhüsrev zamanında *şeyhü'l-İslam* olduğu ifade edilmektedir.¹²⁶ *Câmiü'l-Usul*, *Tefsiru Fatiha*, *Mefatihü'l-Gayb*, *Nusûs*, *Tuhfetü's-Şukûr*, *et-Tecelliyat* vs. gibi eserlerin ona ait olduğu muhtelif kaynaklarda kaydedilmiştir. Ayrıca kendisinin Sa'deddin-i Hamevî ile mektuplaşması da söz konusudur.¹²⁷ Aslında Konevî'nin irfan ve tasavvuf alanında yazdığı eserler, İbn Arabî eserleri üzerine telif ettiği şerhler, onun bu alanda bir bilim adamı olduğunu vurgulamaktadır. Büyük felsefe âlimi Nasîreddin Tusî ile onun arasında cereyan eden mektuplaşma, bu iki bilim adamı arasında gerçekleşen ilmi tartışmaya bir kanıttır. Nitekim *Taraikü'l-Hakaik* müellifi bu konuya işaret ettiği gibi, İranlı araştırmacı İbrahimi-yi Dinanî de kendi eserinin on dördüncü faslında naklettiği mektuplara dayanarak onların düşüncesini değerlendirmiştir.¹²⁸ Ayrıca onun öğrenciler arasında Mueyideddin-i Cundî, Mevlana Şemseddin-i İki, Fahrüddin-i Irakî ve Şeyh Sa'deddin-i Ferganî gibi şahsiyetler yer almaktadır.¹²⁹ *Menâkıbü'l-Ârifin* Sadreddin'den dönemin muhaddisi ve tüm dini ilimlerde de eşsiz olduğunu, ayrıca çevresinde bir sürü hizmetkâr, kul ve şahit (güzel oğlan) bulunduğunu kaydeder. Bu nedenle Şems-i Tebrizî Konya'da Mevlana'yla karşılaşmadan önce şehrin en meşhur ve büyük şeyhini aradığında Sadreddin önerilir; ama Şems bu durumla karşılaştığı için sıkılır ve onunla konuştuğunda da memnuniyetsiz bir şekilde orayı terk eder.¹³⁰ Öte yandan Kerim Aksarayî de ondan bahsederken tüm ilimlere hâkim olduğunu özellikle hadis ilminde

124 Ekrem Demirli, *a. g. m.*, s. 420.

125 Zehebî, *Tarihu'l-İslam*, c. XV (661-700), s. 240.

126 Kerim Aksarayî, *a. g. e.*, s. 119.

127 Câmî, *Nefehatü'l-Üns*, s. 555-556.

128 Gulam Hüseyin İbrahimi-yi Dinanî, *Nasreddin Tusî, Filsuf-i Güftigü*, Neşr Hermes, Tahran, 1386, s. 470.; Masum Alişah, *Taraikü'l-Hakaik*, nşr. Muhammed Cafer Mahcub, c. II, Kitaphane-yi Baranî, Tahran, s. 357.

129 Kerim Aksarayî, *a. g. e.*, s. 91.; Masum Alişah, *a. g. e.*, s. 359.

130 Eflâkî, *a. g. e.*, c. I, s. 96-97.

batı ve doğuda en uzman kişi olduğunu zikreder.¹³¹ Sadreddin Konya'da bulunduğu süre içinde genelde tüm dini, ilmi, siyasi vs. çevrelerle yakın ilişkideydi. Onun Muineddin Pervane, özellikle Kadı Siraceddin ve Mevlana gibi toplumun ileri gelen şahsiyetleriyle haşır neşir olduğu Eflakî'nin bazı hikâyelerinden anlaşılmaktadır. Hatta Pervane'nin ondan hadis dersi aldığı ve Sadreddin'in müritlerine maaş bağladığı bilinmektedir.¹³² Şeyh Sadreddin'e ait özel bir zaviye olduğu Sipehsalar tarafından zikredilmektedir.¹³³ Sadreddin-i Konevî bir sufi olarak aynı zamanda İbn Arabî ve Evhadeddin'den hırka almıştır. Bundan dolayı *Taraikü'l-Hakaik* müellifi Konevî'ye ait bir silsile zikretmekle birlikte ona Marufiyye silsilesi içinde yer vermiştir.¹³⁴ Kerbelâî Muhammed el-Maruf Beşîrî'nin silsilesinden bahsederken onu Şeyh Sa'deddin'e, onu da babası Mahmut ez-Za'farânî'ye, sonra da Ali b. Ebîbeker-i Sivasî ve Sadreddin-i Konevî'ye bağlar. Sadreddin-i Konevî'nin hırka silsilesini de bir taraftan İbn Arabî'ye diğer taraftan da Evhadeddin-i Kirmanî'ye bağlamıştır.¹³⁵ Nitekim onun iki şeyhi İbn Arabî ve Evhadeddin'e olan ilgi ve samimiyeti vasiyetinden bellidir. Zira Sadreddin vasiyetinde İbn Arabî'nin elbisesiyle birlikte kefenlemesini; ayrıca da mezar taşının üstüne Şeyh Evhadeddin'e ait seccadenin serilmesini istemiştir.¹³⁶ Eflakî'nin bazı hikâyeleri abartılıdır ve Mevlana'yı çok yüceltmiş ama genelde toplumun ileri gelen şahsiyetlerini küçümsemiştir. Bundan dolayı Sadreddin de toplumun ileri gelen kişilerinden biri olarak birçok hikâyede üstün konumda olmasına rağmen, Mevlana karşısında daha aşağı seviyede gösterilmiştir. Ona göre Sadreddin ve Kadı Siraceddin ilk zamanlarda Mevlana'yı inkâr etmişler ama sonra tövbe edip Mevlana'nın samimi dostlarından olmuşlardır. Elbette Mevlana ile Sadreddin arasındaki zıtlık galiba ilim ve düşünce alanında; zira bazen Mevlana onun ders meclisine katılmış, bir keresinde de o Mevlana'nın hadis dersine gelmiş, fakat tereddütle bakmıştır. Bazı şeyhler ve ulema Sultan IV. Rukneddin (1248-1265) huzurunda toplandığında Mevlana içeri girdiği

131 Kerim Aksarayî, a.g.e., s. 90.

132 Eflakî, a.g.e., c. I, s. 118-119-120-165-216-437.

133 Sipehsalar, a.g.e., s. 92.

134 Masum Alişah, a.g.e., c. II, s. 307.

135 Kerbelâî, a.g.e., c. I, s. 68.

136 Hacevî, a.g.e., s. 31.

zaman Sadreddin (بل و من الله كل شيء) deyince; Mevlana da (و من الماء كل شيء حي) mukabelesinde bulunmuştur. İlmi tartışmalar ve karşıt düşünceler dışında Sadreddin Mevlana'yı övmüştür; ayrıca onun Mevlana nezdinde ne kadar manevi değere sahip olduğu bazı hikâyelere göre apaçıktır. Hatta bir keresinde Pervane'nin naiplerinden biri öldüğünde cenaze namazını Mevlana'ya önerdikleri zaman “biz Abdalız nerde olsa oturur kalkarız; imamlık tasavvuf erbabına layıktır” diye cevap vererek Sadreddin'i işaret ederek bu görevi ona havale etmiştir. Öldükten sonra kendi cenaze namazının kılınmasını da vasiyetiyle Sadreddin'e bırakmıştır.¹³⁷ Aslında Mevlana'nın nezdinde Sadreddin'in ne kadar değerli olduğu şiirine de yansımaktadır. Mevlana'nın şu iki beyti Sadreddin ile ilgilidir:

پای استدلالیون چوبین بود
پای چوبین سخت بی تمکین بود
غیر آن قطب زمان دیده ور
کز ثباتش کوه گردد خیره سر

Mantık ehlinin ayağı çöptendir, ayağı çöpten olan kişi çok temkinsizdir. Elbette dönemin kutbu için bu konu istisnadır; onun dayanaklılığından dağ bile inatlaşır.¹³⁸

Konya'da Mevlana'nın muhalifleri sebebiyle üzüntüler yaşadığı bazı verilere dayanarak araştırmacılar tarafından vurgulanmıştır. Sadreddin'in müritleri arasında da bu muhalifler zümresine katılanların bulunması ihtimal dahilindedir. Çünkü bir hikâyeye göre Sadreddin müritlerine Mevlana ile ilgili olarak “Allah Allah, bu Tanrı kulunun yanında gönlünüzü toplayıp tehlikelerden çekinin; zira o gönülünden geçen bütün şeyleri bilir ve büyük padişahtır” şeklinde uyarıda bulunmuştur.¹³⁹ Eflâkî'nin bir diğer hikâyesinde Sadreddin'in ölümünün Mevlana'dan sonra gerçekleştiği zikredilmiştir. Gerçekten onun ölümü 672-673/1273-1274 yılında vuku bulmuştur. Nitekim bir hikâyeye göre Mevlana hasta yatağında iken Sadreddin “mübarek Hüdevendigâr'ın

¹³⁷ Eflâkî, a.g.e., c. I-II, s. 305-306-339-353-360-393-447-548-593. ; Sipehsalar, a.g.e., s. 116.

¹³⁸ Masum Alişah, a.g.e., c. II, s. 357.

¹³⁹ Eflâkî, a.g.e., c. I, s. 334.

eksikliğinde bizim hâlimiz ne olacak?” diye sormuş, o da kendinden sonra onun da öleceğini ifade etmiştir.¹⁴⁰ Zehebi, *Tarihu'l-İslam*'da Sadreddin'in adını bir defa 672/1273 yılındaki vefat edenler vesilesiyle, ikinci defa 673/1274 yılındaki vefat edenler arasında zikreder.¹⁴¹ Şa'ranî, Sadreddin'in öldüğünde şeyhi İbn Arabî'nin yanında gömülme vasiyetini kaydetmekle birlikte ömrünün sonuna kadar da İbn Arabî'yi inkâr etme durumunda olduğunu söyler;¹⁴² lakin bu çelişkili mesele doğru olmamalıdır. Sadreddin'in ölüm tarihini Kerim Aksarayî, 673/1274¹⁴³ *Düvel-i İslam* 672/1273,¹⁴⁴ Sûbki 673/1274,¹⁴⁵ Safedî 672/1273 ve Şa'ranî 672¹⁴⁶ şeklinde farklı kaydetmişlerdir.

Hoca Fakih Ahmed

Evhadeddin Konya'da bulunduğu bir sırada bazı dervişler ziyaretine gelirler. Bu arada Fakih Ahmed'i kötüleyerek birkaç yıldır dervişlik iddiasında olduğunu söylerler. Ayrıca onu ziyaret etmek için aradıklarında çöplerin arasında oturduğunu ve selamlaştıktan sonra onlara hiç teveccüh etmediğini o esnada kâfir kıyafetinde bir süvariye görünce de hemen ona selam verip ayaklarını öptüğünü söylerler. Onun bu davranışının İslam ile kâfirlik arasındaki farkı bilmediği anlamına geldiğini belirtirler. Bunun üzerine şeyh “onun Hakkın dostu olup *sekr* ve *sahv* âleminde bulunduğunu ve *sekrin* ona daha galip olduğunu” söyler. Süvarinin ise Hz. Hızır olduğunu söyler; zira Hızır'ın onun yanına gitmeden önce kendi yanında bulunduğunu haber verir.¹⁴⁷

Fakih Ahmed 13. yüzyılın fakih ve sufisi olarak Baha Veled, Mevlana ve *Menâkıb'a* göre Evhadeddin gibi sufilerin dönemini idrak etmiştir. *Menâkıbü'l-Ârifin* müellifi, Sultan Veled'den ve diğer kişilerden naklederek, Fakih Ahmed'in Türk ve saf bir insan olduğunu, Mevlana'nın babası Baha Veled'in nezdinde fıkıh ilmini öğrendiğini, onun müridi olduğunu ve bu yol-

140 A.g.e., c. II, s. 594.

141 Zehebi, *Tarihu'l-İslam*, c. XV (661-700), s. 240.

142 el-Şa'ranî, *et-Tabakatü'l-Kübrâ*, s. 292.

143 Kerim Aksarayî, a.g.e., s. 119.

144 Zehebi, *Düvelü'l-İslam*, c. II, s. 193.

145 Taceddin Sûbki, *et-Tabakatü'l-Şa'fiyyetü'l-Kübrâ*, nşr. Muhammed Mahmud el-Tanahi, c. VIII, Daru l-hya, Kahire, ? s. 45.

146 es-Safedî, a.g.e., c. II, s. 141. ; eş-Şa'ranî, a.g.e., s. 292.

147 Anonim, *Menâkıb-ı Evhadeddin*, nşr. Firuzanfer, s. 189-190.

da yükseldiğini ifade eder. Ona göre; Baha Veled'in huzurunda, *Hidaye* dersi esnasında aniden Fakih Ahmed'in halinde bir değişiklik olur ve kitaplarını bırakır veya ateşe atar. Cezbe halinde dağa gider, Baha Veled'in ölümüne kadar Konya'ya dönmez ve orada riyazetle meşgul olur. Baha Veled'e onun halini sorduklarında; "sadece Seyyid-i Sırdân (Burhaneddin Termezi)'ın bardağından bir damla içmiştir." diye cevap verir. Mevlana'ya sorduklarında da; "Fakih Ahmed, Şems-i Tebrizi'nin sarhoşluğundan sadece bir koku almıştır." diye söylemekle birlikte; Kâmil-i Tebrizi'nin de ondan birkaç mer-tebe üstün olduğunu söyler. Ayrıca Mevlana onun mürşitlik seviyesinde yer alamadığını, sadece kendini kurtarabildiğini ve "cezbe ehlerinden" olduğunu söylemiştir.¹⁴⁸ Fakih Ahmed'in 618'de Konya'da öldüğü, cenaze namazının Mevlana tarafından kıldırıldığı Eflâkî tarafından kaydedilmiştir.¹⁴⁹

Eflâkî dışında Kerbelâî de, Baba Fakih Ahmed adında bir zattan bahsetmekle birlikte onun Baba Fakih-i Esbustî (بابا فقيه اسبستى) şöhretiyle tanındığını ifade eder. Esbust, Tebriz köylerindendir. Halbuki Fakih Ahmed'in Rûm kökenli ve Konyalı olarak Şehabeddin Mahmud-ı Eherî'nin silsilesine mensup bulunduğu dair bilgiler söz konusudur. Bu müellif, onun adını dönemin yetmiş babası arasında saymakla birlikte müftü olduğu için sadece şeriat meselesinde müracaatta bulunduğundan bahseder. *Ravza-yi Ethar* müellifi ise onun doğum yerini Konya olarak zikretmiştir. Ayrıca bu eserin müellifi, Kerbelâî'nin kaydı dışında babaların sayısını yetmiş ikiye yükseltir.¹⁵⁰ Oysa tarikat ve hakikat konusunda Şeyh Muhammed Gazirî'ye başvurulduğu görülür.¹⁵¹

Kerbelâî'ye göre Fakih Ahmed Esbust köyünde, Merağa yolu üzerindeki bir tepede sürekli oturur yola bakardı ve bazen oğlu da yanında bulunurdu. Ayrıca ailesinden erkek ve kadın cemaatinden bazı kişilerin vilayet makamına yükseldikleri rivayet edilir.¹⁵² Kerbelâî ve *Ravza-yi Ethar* müellifi Mama İsmetî adındaki bir kadının Fakih Ahmed soyundan geldiğini ve tarikat sahibi olduğunu ifade eder.¹⁵³ Zaten Fakih Ahmed ve evla-

148 Eflâkî, *a.g.e.*, c. I-II, s. 39-40-419-634.

149 *A.g.e.*, c. II, s. 420.

150 Haşrî, *a.g.e.*, s. 149-93.

151 Kerbelâî, *a.g.e.*, c. II, s. 48-66; c. I, s. 49.

152 Kerbelâî, *a.g.e.*, c. II, s. 49.

153 *A.g.e.*, s. 49; Haşrî, *a.g.e.*, s. 149.

dından bazı şahsiyetlerin ismi mürit ve öğrenci olarak kaydedilmektedir. Bu nedenle Fakih Ahmed ailece tasavvuf ehлиндendir denilebilir. Nitekim Kerbelâi'nin kaydına göre o ve evlatları, Tebriz'de dönemin *Şeyhu's-şuyuhu* olan Hacı Hasan Zihıtap tarafından eğitilmişlerdir.¹⁵⁴

İ. Hakkı Konyalı Fakih Ahmed adında iki farklı şahsiyetten söz eder. Ona göre birinci Fakih Ahmed 618/1221 yılında ölmüştür. Eflâkî'nin zikrettiği Fakih Ahmed, cezbe halinde olan, sufi ve Mevlana'nın babası Sultanü'l-ulema'nın müridi olup Mevlana tarafından cenaze namazı kılınan kişidir. Bu nedenle bu zat aynen Eflâkî'nin anlattığı ve vasf ettiği kişi olmalıdır ki yanlışlıkla ölüm tarihi 618/1221 olarak zikredilmiştir. Zira bu tarihte Mevlana babasıyla henüz Konya'ya gelmemiştir.¹⁵⁵ Konya'da bulunan türbenin kitabesinde Fakih Ahmed "Melikü'l-abdal, Seyyidü'l-meczubin" unvanıyla anılmakta, ölüm tarihi 618/1221 olarak kaydedilmektedir.¹⁵⁶ Bundan dolayı Eflâkî iki farklı şahsiyeti yanlışlıkla karıştırarak Mevlana'dan önceki Fakih Ahmed'in ölüm tarihini Mevlana dönemindeki Fakih Ahmed yerine kaydetmiştir. Firuzanfer de zikredilen dönemde Fakih Ahmed adında bir başka zatın bulunduğunu bilmediği için Fakih Ahmed'in 628/1231 yılında öldüğünü ve Eflâkî tarafından yanlış kaydedilmiş olduğunu anlatır.¹⁵⁷

Kanaatimizce *Menâkıb*'da bahsedilen Fakih Ahmed cezbe halinde olup çöplükte oturan, *sahv* ve *sekr* gibi değişik hallere sahip olan, muhtemelen *Menâkıbü'l-Ârifin*'deki cezbe sahibi sufi ve ayrıca Kerbelâi'nin zikrettiği Fakih Ahmed Esbustî idi. Zira daha önce anlatıldığı gibi bu zatın cezbe halinde tepede sürekli oturup yola bakması onun sekr halinde olduğuna dair bir kanıttır. Ayrıca Kerbelâi'nin anlattığı gibi sadece fıkıh konularında ona müracaatta bulunulması, Mevlana'nın onun hakkındaki ifadesinin tespitidir. Çünkü Mevlana'nın bir ifadesine göre bu zat bilimi kendinden atmak için kırk yıl riyazet yapmış; ama yine de başarılı olamamıştır.¹⁵⁸ Bundan dolayı onun Konya'da doğup, Tebriz'de bulunması; sonraki dönemlerde bu bölgeye yönelmesinden dolayıdır.

154 Kerbelâi, *a.g.e.*, c. I, s. 388.

155 İbrahim Hakkı Konyalı, *Konya Tarihi*, Yeni Kitap Basımevi, Konya, 1964, s. 395-396.

156 Bayram, *Şeyh Evhadü'd-Din Hâmid El Kirmanî ve Evhadîyye Hareketi*, s. 97.

157 Anonim, *Menâkıb-ı Evhaddin (mukaddime kısmı)*, nşr. Firuzanfer, s. 26-27.

158 Eflâkî, *a.g.e.*, c. II, s. 413.

Kerbelâi bu zatın mezar yerini Esbust olarak ziketmekle birlikte, Eflâkî mezarının Konya'da olduğunu ve Mevlana tarafından cenaze namazı kılındığını belirtmiştir. Bu bilgi, Eflâkî tarafından yanlış kaydedilen bir bilgi olmalıdır. Fakih Ahmed Evhadeddin tarafından olumlu değerlendirilmesi- ne rağmen Mevlana tarafından olumsuz değerlendirilmiştir.

Şeyh Kâmil-i Tebrizî

Kâmil-i Tebrizî cezbe ve batın ehlinden olarak Sultan I. Alâeddin Keykubat tarafından saygı ve ilgi görmekteydi. Bu zat bir gün Evhadeddin'e uğrayarak sakladığı altını harcaması için neden vermediğini sorar. Evhadeddin de onun cezbe kuvveti, batın marifeti ve esrarın keşfi için iddialı olduğunu bildiğinden ne kadar, ne miktar ve nerde sakladığını kendisinin söylemesini, bu konularla ilgili sözlerinin herkesin söylediği sıradan bir söz olduğunu bildirir. Bu defa şeyhten Tanrı'nın her şeyi yaratma gücüne sahip olup olmadığını sorar; şeyh "evet" der. Kâmil-i Tebrizî gittiği her yerde şeyhi kötülemek için onun "Tanrı'nın yaratma gücüne sahip olmadığını" söylediği tarzında propaganda yapar. Ama bir süre sonra Tanrı Evhadeddin'den af dilemesini ilham eder. Bu nedenle gelip özür diler ve kısa sürede ondan yüz beyitlik rubaî öğrenir; hatta onun tarafından kendisine zikir telkin edilir.¹⁵⁹

Altmış sekizinci hikâyeye göre Şeyh Evhadeddin Kayseri'de bulunurken göz ağrısından gözlerinden yaş akmaktadır. Hekimler kendisini muayene edip perhiz yapmasını tavsiye ederler. Ayrıca sehven bir şey yemesin diye maiyetinde her gün bir kişi bulunur; bu durum böylece iki ay sürer. Şeyh karpuzu çok sevmektedir ve karpuz mevsimi olduğu için müritleri dikkat edip zaviyeye karpuz getirmekten imtina ederlerdi. Bir gün şeyh sabah namazından sonra hekimler gelmeden *Battal* Mahallesi'ne gitmek için yola çıkar; ama vazgeçip yakın bir camide namaz kılar. Kâmil-i Tebrizî de onun peşinde olduğu için şeyhin namaz kılmakta olduğunu görünce hemen caminin kapısını açıp on beş eşek yükü kadar karpuzu bir bir kapıdan caminin ortasına yuvarlar. Şeyh; "neden zahmet ettiniz benim gözüm ağrır, karpuz yemiyorum" deyince; o da Tebriz şivesiyle bir şey söyler; şeyh de aynı şiveyle bir şey söyler. Sonunda şeyh bir bıçak rica eder ve

159 Anonim, *Menâkıb-ı Evhadeddin*, nşr. Firuzanfer, s. 191-192.

caminin ortasında oturup karpuz yemeye meşgul olur. Nitekim on kişinin bile yiyemeyeceği kadar yer. Hekimler epeyce aradıktan sonra Şeyh'i cami-de bulurlar, on kişilik karpuz yediğini görünce ne kadar zararlı olduğunu anlatırlar. Şeyh; "gelin dert maddesinden ilaç yapalım" der; lakin onlar neden bahsettiğini anlamazlar. Şeyh bir parça karpuz alır her iki gözünün üzerine koyup bir bez parçası ile sıkıca kapatır. Hekimlerin tavsiyesine hiç önem vermeden *Battal Camisi*'nde bir süre gözü kapalı ikamet eder. Bu müddet sonra su talep edip gözlerini açar ve abdestini yenileyip namazını kılar. Gözüne baktıkları zaman iki ay ağrıdan sonra ne ağrı ne de gözyaşı görünür; sanki hiç ağrısı yokmuş gibi, bu duruma şaşırıp kalırlar.¹⁶⁰

Eflâkî'nin kaydına göre Şems-i Tebrizî, Tebriz'de Kâmil-i Tebrizî adıyla da tanınmaktaydı.¹⁶¹ Eflâkî'nin kaydına göre Şems *Makalat*'taki bir hikâyede kendini Kâmil-i Tebrizî adıyla zikir etmiştir.¹⁶² Şems-i Tebrizî'nin, Kâmil-i Tebrizî adıyla tanınmasına mukabil Konya'da bu adla tanınan bir diğer sufiye rastlıyoruz. Eflâkî'nin kaydına göre; Şems-i Tebrizî'nin karakteri Mevlana'dan sorulduğunda onun Fakih Ahmed'den üstün olduğunu söyler. Ayrıca onun izin almaksızın sultan ve ümeranın saraylarına girdiğini, hatta sultanın tahtında oturduğunu, meclisin eşyasını da kimse durduramadan alıp dışarıya çıktığından bahsedilir.

Firuzanfer bu iki zatı aynı kişi olarak algılamıştır;¹⁶³ halbuki kayıtlara göre bellidir ki ayrı karaktere sahip Kâmil-i Tebrizî adında bir sufi Evhadeddin'in döneminde Konya'da bulunmaktaydı. Bu yüzden *Menâkıb*'da Evhadeddin'in çevresinde zikredilen Kâmil-i Tebrizî iki farklı şahsiyeti anlatmaktadır. Cezbe ve batın ehli olan Kâmil-i Tebrizî, yani izinsiz sultanların huzuruna çıkan zat, Eflâkî tarafından bu özellikle nitelendirilen sufi, aslında Mevlana tarafından Şems-i Tebrizî'nin manevi makamının yanında derya karşısında damla gibi, değerlendirilmiştir.¹⁶⁴ *Menâkıb*'da zikredilen kırk yedinci ve altmış sekizinci hikâyeler, iki farklı karaktere sahip iki Kâmil-i Tebrizî'den bahsetmektedir. Nitekim bizim kanaatimize

160 A.g.e., s. 265-266.

161 Eflâkî, a.g.e., c. II, s. 615.

162 Şems-i Tebrizî, *Makalat-ı Şems*, nşr. Cafer Müderrisi Sadiki, s. 25.

163 Anonim, *Menâkıb-ı Evhadeddin (mukaddime kısmı)*, nşr. Firuzanfer, s. 27.

164 Eflâkî, a.g.e., c. II, s. 634.

göre kırk yedinci hikâyedeki Kâmil-i Tebrizî, cezbe sahibi olup aynen Eflaki tarafından zikredilen sufidir. Bunun makamı hem Şems'ten hem de Evhadeddin'den aşağı gösterilmiştir.

Bu arada, altmış sekizinci hikâye yani Evhadeddin'in göz ağrısı olayı aslında irfani bir anlam taşımaktadır. Zira göz aslında irfanda *cemal*, *ilahi basiret* (*dide-i ilahi-دیده الهی*) ve *hakkın şuhudu* anlamına gelir.¹⁶⁵ Bundan dolayı bu hikâyeye göre Evhadeddin'in tek sorunu sadece hakikati gören basiret gözünün arızalı olması sebebiyle bu derde yakalanmasıdır. Ayrıca karpuzun göz ağrısına karşı zehir hükmünde olduğu ve tam tersine Kâmil-i Tebrizî tarafından onun kullanılması için tavsiyede bulunması aslında zehrin (karpuz) panzehir yerine kullanılması anlamına gelmektedir. Bu yüzden Kâmil-i Tebrizî'nin verdiği tavsiye sayesinde aslında Evhadeddin *keşf*, *şuhud* ve *hakikat* derecesine yükselmiştir. Bu hikâyede murat edilen diğer irfani mesele ise eksikliklerin aynı zamanda insanın *kemale* ermesi için bir vesile olduğudur. Evhadeddin'in bir süre camide inzivada kalması bu eksikliklerini düşünmek ve sonunda yakın ve kemal haline dönüşmesi anlamına gelmektedir. Bu hikâye fikri yönden Mevlana'nın bir şiirine de açıkça yansımaktadır:

نقص ها آینه وصف کمال
وآن حقارت آینه عز و جلال
زآنکه ضد را ضد کند ظاهر، یقین
زآنکه با سرکه پدید است انگبین
هرکه نقص خویش را دید و شناخت
اندر استکمال خود دو اسبه تاخت

Eksiklikler kemal vasfının aynası gibidir. Hakaret yüce Tanrı'nın aynasıdır. Aslında zıttan zıttın aşikâr olması, sirkenin pekmezden üretilmesine benzemektedir. Her kim kendi eksikliğini görüp bilirse; kendini kemale erdirmek için hızla koşar.¹⁶⁶

¹⁶⁵ Seccadî, *Ferheng-i Istilahat ve Tabirat-ı İrfanî*, s. 302.

¹⁶⁶ Mevlana, *Mesnevî'yi Mânevî*, nşr. Reynold Alleyne Nicholson, Intişarat-ı Serap Nilufer, Tahran, 1348, s. 142.

Bakılacak olursa bu hikâyede anlatılan Kâmil-i Tebrizî aslında Evhadeddin'e göre daha üstün, ayrıca kendisi de *keşif*, *şuhud* ve *kemal* aşamasında bulunmaktadır. Bundan dolayı bu zat Şems-i Tebrizî'den başkası olmamalıdır. Konya'dan önce Kâmil-i Tebrizî ismiyle adlandırılması düşünülmese de rağmen büyük bir ihtimalle *Menâkıb* müellifi bu konuyu fark etmediği için Şems'i aynen eski adla zikretmiştir. Marifet hususunda Şems ile Evhadeddin arasındaki tartışma muhtemelen Sücasî'nin müritlik döneminden başlamış olup Anadolu'da görüştükleri zaman devam ettiği anlaşılıyor. Anlatacağımız gibi *Makalat*'ta Şems tarafından Evhadeddin ile müritlerinin tenkit edilmesi bu meseleyi daha netleştirmektedir.

Önde Gelen Müritler

13. yüzyıldan itibaren Anadolu Evhadeddin-i Kirmani gibi büyük sufilerin yerleşim ve faaliyet merkezi olduğu için bunların çok sayıda müritleri olmuştur. *Menâkıb*'in kaydına göre Evhadeddin'in 70. 000 civarında müridi olup bunlardan 30. 000 kadarı makamât ve keşif sahibi idi.¹⁶⁷ Bu miktar abartılı olsa da Evhadeddin'in çok sayıda müridi olduğu bir gerçektir. Çünkü İran, Suriye ve Irak'ta bulunurken de birçok mürit edinmiştir.

Nitekim bu manevi nüfuzu halife tarafından fark edilmiş ve *şeyhuş-şuyuhluk* makamına getirilmiştir. Evhadeddin Anadolu'da uzun süre yaşadığı ve kent kent dolaştığı için büyük oranda müridi olması tabiidir. Eğittiği müritlerin Anadolu'da tasavvufun ve ayrıca Evhadiyye tarikatının gelişiminde büyük rolü olmalıdır. Biz *Menâkıb* gibi bazı kaynaklar ışığı altında Anadolu'da bulunan meşhur müritlerinin bazılarını zikredeceğiz.

Şeyh Zeyneddin Sadaka

Evhadeddin'in en önde gelen müridi ve halifesi Şeyh Sadaka idi. Evhadeddin Bağdat'ta iken, Sadaka genç hizmetkârı aracılığıyla müritlik dileğinde bulunur. Adı sorulduğunda Sadaka olduğunu söyler. Şeyh ona bir yıl seyahat edip dolaştıktan sonra gelmesini emreder; bu erteleme altı yıl sürer ve Evhadeddin Sadaka'dan altıncı yıl hac yolculuğuna çıkmasını ister. Döndükten sonra da en adi işleri ona verir; bu durum iki üç sene sürer. Halifeler

¹⁶⁷ Anonim, *Menâkıb-ı Evhadeddin*, nşr. Firuzanfer, s. 222.

onun bu kadar sıkıntılı ve zor duruma düşürülme nedenini sorduklarında şeyh onda marifet nuru olmasıyla birlikte nefsindeki huşunetin giderilmesi için böyle bir duruma düşürdüğünü söyler. *Menâkıb*'ın müellifi, Tiflisi'ye istinaden bu zatın şu döneme kadar yaklaşık kırk senelik tebliğ faaliyetinde bulunduğundan söz eder. Sadaka'nın haşin ve sert huyunun değiştiği ve Evhadeddin'in emeğiyle kemale erdiği ifade edilmektedir. Ayrıca müellif Evhadeddin tarafından istisna olarak *yahu* (يا هو) zikrinin ona verildiğini işaretle eder. Ona göre halifeler arasında ondan daha itibarlı kimse yoktur.¹⁶⁸

Aslında Şeyh Sadaka'nın değeri şeyhi nezdinde o kadar fazlaydı ki Evhadeddin'in seccadesinde oturan dört kişiden biridir. Bundan dolayı Evhadeddin onun hakkında "o Allah nezdinde benden daha ihlaslıdır"¹⁶⁹ demiştir. Ayrıca Evhadeddin tarafından ona Şeyh Zeyneddin lakabının verildiğini biliyoruz.¹⁷⁰ Zeyneddin Sadaka *Menâkıb* kayıtlarına göre; Şeyh Evhadeddin'in musahibi olup şeyhiyle beraber Konya, Kayseri, Bağdat ve Malatya gibi şehirlerde bulunmuştur; ama Konya onun daimi yerleşim merkezidir. Şeyh Sadaka, Evhadeddin'in baş halifesi olarak tebliğ ile görevli idi. Bundan dolayı Konya'da muhtelif çevrelerle temasta bulunmaktaydı. Lakin daha önce Şems-i Tebrizi ile ilgili bahiste bu zatın onunla münasebette bulunduğu ve onun tarafından değerlendirildiği bir önemli mesele olarak anlatılmıştır.

M. Bayram elli üçüncü hikâyede Anadolu'dan Bağdat'a giden Evhadeddin'in Şeyh Sadaka'yı yerine vekil bıraktığından söz eder.¹⁷¹ Fakat hikâyede bu konuya hiç işaret edilmemektedir.¹⁷² Şeyh Evhadeddin nezdinde Sadaka'nın özel statüde yer aldığı ve baş halife olduğu Konya'daki vakıfnamesinden de anlaşılır. Çünkü elde ettiğimiz vakfiyede (1273/1857) Şeyh Evhadeddin ve Şeyh Sadaka'ya ait bir tekkenin mali işlemlerinden bahsedilir. Bu belgeler 1273/1856-1278/1861 ve 1279/1862 yıllarına aittir.¹⁷³ Bu yüzden tekkenin bir vakıf olduğu; yönetiminin Evhadeddin tarafından Şeyh Sadaka'ya verildiği anlaşılmaktadır.

168 A.g.e., s. 165-167-169.

169 İhlas: Kulun bütün amel, ibadet ve davranışlarının şirk ve riyadan uzak olarak sadece Allah için olması -*Misalli Büyük Türkçe Sözlük*

170 A.g.e., s. 208.

171 Bayram, *Şeyh Evhadü'd-Din Hâmid El Kirmanî ve Evhadîyye Hareketi*, s. 28.

172 Anonim, *Menâkıb-ı Evhadeddin*, nşr. Firuzanfer, s. 237.

173 Ankara Vakıflar Genel Müdürlüğü, Ev. Mh. 00608. 00906-00907. 00353-00907. 00355.

Bu belgeye mukabil İbrahim Hakkı Konyalı bu zaviyenin aslında Şeyh Sadaka'nın türbesinin bulunduğu mekân olduğu; coğrafi mevki olarak Şücaüddin Uğurlu Türbesi'nin batısında, Şeyh Evhadeddin-i Kirmani Türbesi'nin¹⁷⁴ kuzeyinde yer aldığı zikredilmektedir. Burasının Gevrek adında bir esrarkeş tarafından ikametgâh haline getirildiği için Gevrek Tekkesi adını aldığı söylenir. Ayrıca Konyalı, *Rağaibü'l-menakip* adında bir esere dayanarak Sadreddin Konevi'nin oğlu Sa'deddin Çelebi'nin daha küçük yaşlarda onun müridi ve babasının iltimasıyla dizinde ölmüş olduğunu ve bu zaviyede gömüldüğünü ifade etmiştir.¹⁷⁵ M. Bayram bu zatın ölüm tarihinin 660/1262 yılı olduğu ve diğer Türkmen yanlısı devlet adamları ve şeyhler gibi Moğollar tarafından öldürülmüş bulunduğu kanaatindedir.¹⁷⁶ Ama bu ifade bir belge veya kaynağa değil tahminine dayanmaktadır. Bu doğru bir tespit olamaz; üstelik bu zatın vakfı 19. yüzyıla kadar çalıştığı için ölümünün Moğollar elinden olmadığı ortadadır. Öyle olsaydı vakfı kesinlikle Moğollar tarafından gasp edilirdi.

Ayrıca Zeyneddin Sadaka'nın Konya'da Sadr-i Hekim (صدر حكيم) zaviyesinde bulunduğu ve semâ meclisi düzenlediğinden de bahsedilmektedir.¹⁷⁷ Ancak bu zaviyenin kime ait olduğu belli değildir.

Hoca Şemseddin Ebu Hafs Ömer b. Ahmed Tiflîsî

Menâkıb müellifi bu zatı birçok yerde övdüğü gibi otuz üçüncü hikâyede de onu A'zamü'l-hülefa (اعظم الخلفاء) ve *Kudvetü'l-hülefa* (قوة الخلفاء) lakaplarıyla zikrederek Evhadeddin'in ileri gelen halifelerinden biri olduğunu yazar. Müellifin anlattığına göre babası Hoca Ahmet şehrin ileri gelenlerinden olup tacir ve servet sahibi idi. Vasiyeti üzerine ölümü ardından mirasıyla birlikte korunması için amcasına bırakılır. Amcası onu yanına alır, ticaret amacıyla Geylan'a ve Sivas'a götürür; bu arada tasavvuf ehliyle tanışır, onlar gibi olmayı arzu eder. Tiflîsî Sivas'ta bulunurken tesadüfen bir dervişle görüştüğünde, hırka ve şeyhlerinin adını sorunca Evhadeddin

¹⁷⁴ Daha önce anlattığımız gibi Evhadeddin'in asıl mezarı Bağdat'ın Şuniziye Mahallesi'ndedir. Lakin bu doğru bir kayıt olmamalıdır.

¹⁷⁵ İ. Hakkı Konyalı, a.g.e., s. 755.

¹⁷⁶ Bayram, *Şeyh Evhadü'd-Din Hâmid El Kirmanî ve Evhadîyye Hareketi*, s. 95.

¹⁷⁷ Anonim, *Menâkıb-ı Evhadeddin*, nşr. Firuzanfer, s. 184.

olduğunu söylerler. Tiflisi Evhadeddin'i görmek amacıyla Kazvinî Camisi'ne gider ve şeyhi görünce de ondan hoşlanır. Bu olayı amcasına söylediğinde amcası, tasavvuf ehlinde hoşlanmadığı için azarlar. Tiflisi bütün engellemelere rağmen mirastan vazgeçip Evhadeddin'i her şeye tercih eder. Fakat Evhadeddin Kayseri'ye gitmiştir. Amcasından mirasına karşılık sadece iki yüz dinar alarak vedalaşıp yola çıkar ve Kayseri'de şeyh ile Dabbağlar Camisi'nde buluşur. On sekiz yaşındayken müritler zümresine katılır ve sonunda da Evhadeddin'in en son halifesi olarak ölür.¹⁷⁸ *Menâkıb*'daki birçok hikâye onun vasıtasıyla nakledilmiştir.

Şemseddin-i Tiflisi, Evhadeddin'in en yakın ve özel müridi olarak bir keresinde Nureddin-i Lûristanî ile beraber şeyhinin kızı Amine'yi Malatya'dan getirmek için Şehabeddin-i Sühreverdî'nin yanına gönderildi.¹⁷⁹ Daha önce de söylendiği üzere Evhadeddin'in *Rubaiyât*'ı Şemseddin-i Tiflisi'nin oğlu tarafından derlenmiştir. Ayrıca da *Rubaiyât*'da Tiflisi'ye ait Evhadeddin'in vafında birkaç dörtlük bulunmakta olup, onun Fars diline ne derece hâkim olduğunu gösterir:

ای همت تو مدبّر ماکه ابد!
وی وصف تو در کمال بگذشته ز حد!
واویست نشانه ولایت بعیان
ورنه دوری نیست ز اوحد باحد

Ey himmeti ebediyet mülkünün müdebbiri olan! Ey vasfı kemalda haddini aşmış olan! Velayet alameti olarak sadece ortasında bir "vav" vardı. Yoksa Evhad ile Ahad arasında uzaklık yok.¹⁸⁰

چون همت او مدبّر ماست ابد
اندر طلبش جان بدهم تا بلحد
ور زآنکه ز من سؤال پرسد ملکی
گویم بجواب او که اوحد اوحد

178 A.g.e., s. 153-164.

179 A.g.e., s. 61.

180 Kirmani, *Rubailer*, nşr, Mehmet Kanar, s. 173. Bu rubailer yanlışlıkla Mehmet Kanar tarafından Evhadeddin'in şiirleri arasında zikredilmiştir.

Onun himmeti bizim ebedi tedbirimizdir; onun talebi için mezara kadar can veririm. Benden bir melek onun hakkında soru sorarsa; cevabı Evhad Evhad'dır.¹⁸¹

Siraceddin Ebu's-Sena Mahmud b. Ebîbekr b. Hamid b. Ahmed el-Ürmevi: Kadı Siraceddin-i Ürmevi

Hedîyyetü'l-Arifin adlı eserinde Siraceddin-i Ürmevi'nin (ö. 682/1283) et-Tenuhi Dımaşkî ve eş-Şafii lakaplarıyla anılması;¹⁸² onun Dımaşk'ta ikametine ve Şafii mezhebinde olduğuna işaretler. Eflâkî de onu Şafii-i Sanî unvanıyla zikreder.¹⁸³ Kadı Siraceddin, 594/1198 yılında Ürmiye'de doğmuştur. Ürmiyeli olduğu bazı kaynaklar tarafından da teyit edilmektedir.¹⁸⁴ Eflâkî'deki kayda göre Hüsameddin Çelebi ondan bahsederken kendi hemşerisi olduğuna işaret edermiş.¹⁸⁵ Siraceddin-i Ürmevi, memleketinde ilk tahsilini yaptıktan sonra daha yükselmek için Musul ve Dımaşk'a gitmiştir.¹⁸⁶ Önce Musul'da Tevrat ve İncil yorumunda Yahudi ve Hristiyan ulemasından daha üstün olduğu rivayet edilen Kemaleddin b. Yunus (551-639/1151-1241) nezdinde eğitim almış, ardından da Dımaşk'a gitmiştir. Sonra Konya'ya gelmiş ve orada *kadî'l-kudat*'lık makamına yükselmiştir.¹⁸⁷ *Letayîf*'in mukaddimesinde Yusufi tarafından ifade edildiği gibi onun Anadolu'ya ayak basma nedeni diğer ulema ve sufiler gibi Moğol istilasından dolayıdır.¹⁸⁸ Diğer ulema gibi o da huzur dolu bir yaşam ortamını aramış ve buraya yönelmiş olmalıdır. Siraceddin-i Ürmevi fakih, usulcü, kelimci, hakim ve mantıkçı olarak birçok eser telif etmiştir. Bu eserlerden bazıları şunlardır: *Letayîfü'l-Hikme*, *el-Lübab*, *et-Tahsil mine'l-Mahsul*, *Muhtasarü'l-Erbain fî Usulî'd-Din li'r-Razî*, *el-Beyan*, mantıkta *el-Talî*, Şafii fıkhiyla ilgili Gazalî'ye ait *el-Veciz*'in şerhi, mantıkta *Levami'ü'l-esrar fî*

181 Anonim, *Menâkıb-ı Evhadeddin (mukaddime kısmı)*, s. 44.

182 el-Bağdadi, *a.g.e.*, c. II, s. 406.

183 Eflâkî, *a.g.e.*, c. I, s. 410.

184 Sübkî, *a.g.e.*, c. VIII, s. 371; Şuhbe, *a.g.e.*, c. II, s. 261.

185 Eflâkî, *a.g.e.*, c. I, s. 411.

186 Ömer Rıza Kehhale, *Mucemü'l-Müellifin*, c. III, Mucrisisatü'r-Risale, Beyrut, 1993, s. 801; Atiki-yi Bahşayışî, *Mefahir-i Azerbaycan*, c. II, Neşr-i Azerbaycan, 1375, s. 680.

187 Sübkî, *a.g.e.*, c. VIII, s. 371; Şuhbe, *a.g.e.*, c. II, s. 262.

188 Siraceddin Mahmud Ürmevi, *Letayîfü'l-Hikme (mukaddime kısmı)*, nşr. Gulam Hüseyin Yusufi, İntişarat-i Bünyad-i Ferheng, Tahran, 1351, s. 11.

Şerh-i Metaliu'l-envâr,¹⁸⁹ mantık ve hikmette *Şerhu'l-İşarat li'İbn Sina, Kitabu Beyani'l-hak lâ fi'l-felsefe, Beyanü'l-Hak fi'l-Mantık ve'l-Hikme* vs. Siraceddin-i Ürmevi *Letayifü'l-Hikme*'de kimi değerli bilgiler sunmuştur ki diğer eserlerde bu bilgiler bulunmamaktadır. Bu eser; Ürmevi'nin, Melik Kâmil bin el-Adil (616-635/1219-1237) ve Melik es-Salih Eyyub bin Muhammed (638-647/1240-1251) gibi Eyyubi sultanları döneminde Mısır'da yaşadığını ve onlarla yakın ilişkide bulunduğunu gösteriyor. Ürmevi, Melik Kâmil döneminde âdet olduğu üzere her cuma akşamı sabaha kadar ulema ve hikmet ehli ile ilim, hikmet, hadis, şiir konuşulduğunu, padişah ve halifelerin hayatıyla ilgili konuların tartışıldığını anlatır.¹⁹⁰ Bu toplantılara kendinin katıldığından hiç söz etmez; ama zikredilen Melik'in dönemine tanık olduğunu vurgulamaktadır. Eyyubiler döneminde Dimaşk ve Mısır onların egemenliği altında olduğu için Siraceddin-i Ürmevi her iki yerde de bulunmuştur. Ne var ki onun hangi tarihlerde Musul, Mısır veya Dimaşk'ta bulunduğu hususunda kesin bir tarih yoktur. Ama en önemlisi bu zatın Eyyubi döneminde Turanşah b. Salih zamanına kadar buralarda bulunduğunun anlaşılmasıdır. *Menâkıb*'a göre Siraceddin, I. Alâeddin Keykubat döneminde Mısır'dan Anadolu'ya geldiği sırada Malatya'ya yönelir ve Şeyh Evhadeddin ile müşerref olmak ister. Lakin sultan onun gelmesini kutlamakla birlikte kadılık fermanını yazmak için tayinini kendine ihale eder. O da oraya gelmesinden maksadının Şeyh Evhadeddin'in huzurunda bulunmak olduğunu söyleyince, sultan neden Malatya gibi küçük bir kenti ikamet için seçtiğini sorar; ama o "benim maksudum ve dileğim Evhadeddin'dir, çünkü orada ikamet etmiştir o yüzden ben de orayı seçtim" diye cevap verir. Siraceddin, Malatya'da medresede ikamet eder ve bir süre orada ders vermekle meşgul olur.¹⁹¹ *Menâkıb* müellifinin iddiasına göre; Ürmevi'nin Malatya'da bulunuşu 1220-1234 yılları arasında gerçekleşmiştir. Çünkü I. Alâeddin Keykubat'ın tahta çıkışı 1220 yılında vuku bulmuştur; ayrıca da Evhadeddin 1234 yılına kadar Malatya'da bulunuyordu. *Letayifü'l-Hikme*'de bir keresinde Ürmevi'nin

189 Bu eser Kutbeddin-i Razi (ö. 766/1364) tarafından şerh yazılarak Gıyaseddin b. Hoca Reşid'e ithaf edilmiştir. (Muhammed Ali Terbîtey, *Danışmendan-i Azerbaycan*, Kitabfuruşî-yi Bunyad, 3. bs, Tahran, s. 180).

190 Ürmevi, *Letayifü'l-Hikme*, s. 288.

191 Anonim, *Menâkıb-ı Evhadeddin*, nşr. Firuzanfer, s. 91.

Melik Salih tarafından Frank imparatoruna elçi olarak gönderildiği kaydedilmiştir.¹⁹² *Muferrici'l-kürûb* müellifi de 626/1228 yılındaki olaylardan bahsederken Siraceddin-i Ürmevi'nin elçi olarak Melik Salih tarafından Alman İmparatoru II. Friedrich nezdine gönderilip ağırlandığı, hatta imparatora mantık alanında bir kitap telif etmiş olduğu ve onun tarafından ihsanda bulunulduğu, ardından da saygıyla Melik Salih'e gönderildiği kaydedilmiştir.¹⁹³ Bu, Ürmevi'nin bir ara Eyyubi memleketine gittiğini gösteriyor. Ebu Zenid, Siraceddin-i Ürmevi'nin *et-Tahsil mine'l-Mahsul* adlı eserinin mukaddimesinde, Makrizi'nin *es-Sülûk* eserine dayanarak Ürmevi'nin Gıyaseddin Turanşah b. el-Salih (ö. 647-648/1250-1251) döneminde Mısır'a gittiğini ve kısa bir süre onunla yakın olduğunu zikreder.¹⁹⁴ Marlow Louise'in anlattığı gibi Ürmevi, Melik Salih ve Melik Turanşah gibi destekçilerini kaybettikten sonra siyasi durumun kötüleşmesi ve diğer bazı nedenlerden dolayı Anadolu'ya dönmeyi tercih etmiştir.¹⁹⁵ Ürmevi Anadolu'ya döndüğünde III. Gıyaseddin Keyhüsrev tarafından *kadi'l-kudat* makamına tayin edilir. Anlaşılan, gösterilen bu ilgi üzerine Ürmevi de *Letaifü'l-Hikme* eserini 665/1257 yılında bu sultana ithaf eder ve bunu kitabın başında belirtir.¹⁹⁶ Siraceddin-i Ürmevi, II. İzzeddin Keykâvus'un oğlu olduğu iddiasında olup Cimri lakabıyla tanınan Alâeddin Siyavuş ile işbirliği yapan Karamanoğlu Mehmed Bey ve isyancılara karşı bir fetva ile halkı şehrin savunması için teşvik etmiştir. Hatta bu olayda kendisinin de surlarda isyancılara ok attığı zikredilmektedir. Bundan dolayıdır ki III. Gıyaseddin Keyhüsrev tarafından Anadolu'da baş kadılık makamına yükselmekle ödüllendirilmiştir.¹⁹⁷ Kerim Aksarayî III. Keyhüsrev dönemindeki memalik kadılarının listesinde Kadı Siraceddin'i Konya kadısı olarak tanıtmakla birlikte bütün "hakikat ve tarikatın merkezi, ma'kul ve menkulde öne çıkkanı" sıfatıyla övmüştür.¹⁹⁸ *Menâkıbü'l-Ârifin*'de

192 Ürmevi, *Letaifü'l-Hikme*, s. 288.

193 İbn Vasil, *a.g.e.*, c. IV, s. 457; Bu konuda ayrıca bkz: Louise Marlow, "A Thirteenth-Century Scholar in the Eastern Mediterranean: Siraj al-Din Ürmevi, Jurist, Logician, Diplomat," *Al-Masaq* XXII/3, December 2010, s. 294

194 Siraceddin Mahmud Ürmevi, *et-Tahsil mine'l-Mahsul* (mukaddime kısmı), nşr. Abdulhamid Ali Ebu Zenid, Muessisetü'r-Risale, Beyrut, 1988, s. 27.

195 Bu konuda bkz: Marlow, *a. g. m.*, s. 296-297.

196 Ürmevi, *Letaifü'l-Hikme*, s. 6.

197 İbn Bibî, *a.g.e.*, s. 600; Mustafa Çağrı, "Siraceddin el-Ürmevi," *DİA*, XXXVII, İstanbul, 2009, s. 262.

198 Kerim Aksarayî, *a.g.e.*, s. 90-121.

de Kadı Siraceddin ile ilgili bazı bilgiler mevcuttur. Eflâkî de onun Konya'da kadılık makamında bulunduğunu, Sadreddin-i Konevî, Şemseddin-i Mardinî, Mevlana ve hatta Muineddin Pervane gibi devlet erkânı ile de haşır neşir olduğunu yazar. Bazı hikâyelerden onunla Sadreddin-i Konevî arasında sıkı bir dostluk olduğu anlaşılıyor; zira Eflâkî genelde Sadreddin ve Siraceddin hakkında kaydedilen hikâyelerde sıkı ilişkide olduklarını söyler. Eflâkî bazı kısımlarda onun Mevlana ile aralarındaki sürtüşmeyi bildiği için bazı hikâyelerde onu aşağılamaya çalışır. Mesela bir hikâyede Alâeddin Siryanus adında bir Rum'un Mevlana sayesinde Müslüman olduğunu, bu mühtedinin makamının Siraceddin ve Fasiheddin gibi kadı ve müderrislerden daha da yüksek olduğunu ifade eder.¹⁹⁹ Ayrıca Sipehsalar da Sadreddin-i Konevî ile Mevlana arasındaki bazı anlaşmazlık ve zıt görüşler gibi Kadı Siraceddin ile Mevlana arasındaki anlaşmazlıklardan, özellikle de fikhî konulardaki ihtilaflardan söz eder.²⁰⁰ Elbette bu iki zat arasındaki gerginlik bir süre sonra daha hafiflemiştir; zira bazı hikâyelerde Mevlana'nın manevi üstünlüğü Siraceddin ve Sadreddin tarafından itiraf edilmiştir. Sipehsalar'ın bir kaydına göre Mevlana'nın cenaze namazı ilkönce Şeyh Sadreddin Konevî'ye havale edilir; ama Sadreddin adım atıp namaza başlayınca bağırarak bayılır. Bu yüzden Kadı Siraceddin imamlık yapar.²⁰¹ Hatta Mevlana'nın mezarında Kadı Siraceddin'in ağladığı ve inleyerek şu şiiri okuduğu ifade edilmektedir:

کاش آن روز که در پای تو شد خار اجل
دست گیتی بزدی تیغ هلاکم بر سر
تا درین روز جهان بی تو ندیدی چشم
این منم بر سر خاک تو که خاکم بر سر

Keşke ecel dikenini ayağına girdiği zaman; felek eliyle helak okunu kafama vursaydı. Dünyada bugüne kadar gözüm senin gibisini göremedi. Şu an senin mezarının başında olan kişi benim, toprak başıma.²⁰²

199 Eflâkî, *a.g.e.*, c. I, s. 463-464.

200 Sipehsalar, *a.g.e.*, s. 99-100.

201 *A.g.e.*, s. 116.

202 Eflâkî, *a.g.e.*, c. I, s. 499-354.

Mevlana'yı ne kadar eleştirse de, herhalde Siraceddin'nin pişmanlık duyması veya aralarının düzelmesi de muhtemelen son dönemlerde vuku bulmuştur. Ama şeriat meselelerinden dolayı aralarında vuku bulan sür-tüşme bir gerçektir. Çünkü Eflâkî bir hikâyesini Sultan Veled'in ağzından naklederek Siraceddin öldüğünde, cenazesi gömülürken Hüsameddin Çelebi'nin Sultan Veled'e onun mezarına işaret ederek bakmasını ister. Sultan Veled baktığı zaman bir duman yükseldiğini görür. Hüsameddin havaya yükselen dumanı Mevlana'ya olan inkârının neticesi olarak yorum-lar. Ama Çelebi üç gece sonra rüyasında onun cennette bulunduğunu görür ve "bu rütbeye nasıl eriştin?" diye sorduğunda; "Mevlana inayeti ile oldu." diye cevap verdiğini Sultan Veled'e söyler. Bu rüyayı duyan oğlu Kadı İmad hemen mürit olur ve iki oğlunu da mürit ettirir.²⁰³ Bu hikâye Mevlana'yı yüceltmek için Eflâkî'nin bir mübalağası olmalıdır. *Makalat*'ta da Şems-i Tebrizi, Kadı Siraceddin'in birkaç yerde kadılık ve hocalık makamına işaret etmekte, bir keresinde Siraceddin'in fikhî konulara kapandığını söyleyerek şöyle alay eder: "Siraceddin Müderrisi tüm bu konuda kapandı: "şu dört havuzun dördü de kirlendi."²⁰⁴

Cemaleddin-i Vasitî

Menâkıb'ın kaydına göre Kadı Siraceddin-i Ürmevi Malatya'da bulu-nurken ikamet ettiği ve ders yaptığı medresede Cemaleddin-i Vasitî adında hekim, astrolog, mantıkçı, ehl-i hikmet, müneccim ve matematikçi bir bilim adamı da bulunmaktaydı. Siraceddin onunla Evhadeddin hakkında konuşurken onun faziletine inanmak istemez ve her defasında da şeyhi kötüler. Sonunda bir gün Siraceddin'in ısrarı ile onu Evhadeddin'in yanı-na götürür; Evhadeddin ile arasında ilim ve tasavvufi konularda tartışma yapılır. Sonuçta Siraceddin teslim olur ve Evhadeddin'in müridi olarak ölene kadar hizmetinde bulunur. Öldükten sonra da şeyh ve müritleri onun cenaze namazını kılar ve zaviyenin civarında gömülür.²⁰⁵ Konevi'nin de Malatya'da ondan hadis dersi almış olduğu kaydedilmektedir.²⁰⁶

203 *A.g.e.*, c. II, s. 763-765.

204 Şems-i Tebrizi, *Makalat-i Şems*, nşr. Cafer Müderrisi Sadıklı, s. 229-232-113-229.

205 Anonim, *Menâkıb-ı Evhadeddin*, nşr. Firuzanfer, s. 94.

206 Bayram, *Şeyh Evhadü'd-Din Hâmid El Kirmanî ve Evhadîyye Hareketi*, s. 35.

Şeyh Nureddin-i Lûristanî

Yukarıda anlatıldığı gibi bu zat Tiflisi ile beraber Evhadeddin'in kızı Amine'yi getirmek için görevlendirilmiştir. Ayrıca otuz dokuzuncu hikâyede Tiflisi'den bahsedilirken, onun Kayseri'de Külâhdikenler (کلاهوزان) Camisi'nde ilk defa Evhadeddin'in müritleri zümresine katılmayı rica ettiği sırada Lûristanî'nin camide şeyhin yanında bulunduğu ve onun ileri gelen müritlerinden ve halifelerinden olduğu anlatılmıştır.²⁰⁷

Sa'deddin-i Nahçıvanî

Tiflisi'den bahsederken Kayseri'de, Evhadeddin tarafından zaviye yapıldıktan sonra bu zatın diğer on sekiz kişiyle birlikte burada halvete girdiğinden söz edilmiştir.²⁰⁸ Evhadeddin ile Sühreverdi arasındaki ilişkiden bahsedilirken bu zatın da Evhadeddin'in halifelerinden olup onun tarafından Şeyh Şehabeddin-i Sühreverdi'ye mektup götürmekle görevlendirildiği belirtilmişti.²⁰⁹

Şeyh Takiyeddin-i Erugirdî (Burucerdî)

Şemseddin-i Tiflisi, ilk defa Evhadeddin ile Kayseri'de Külâhdikenler Camisi'nde bulunduğu bu zattan Evhadeddin'in halifesi, ileri gelen ve kıdemli müridi olarak söz eder.²¹⁰

Şeyh Nureddin-i Tokatî

Otuz dokuzuncu hikâyede Şemseddin-i Tiflisi'den bahsedilirken, Kayseri'de adı geçen camide bu zattan da Evhadeddin'in halifesi, ileri gelen ve kıdemli müridi olarak söz edilmiştir.²¹¹

Şeyh İmadeddin-i Malatî

Tiflisi'den bahsedilirken, Kayseri'de adı geçen camide bulunan bu zatın Evhadeddin halifesi, ileri gelenler ve kıdemli müridi olduğundan söz edilmiştir. Daha önce onun Şems ile tanışmış olduğu ve Zeyneddin Sadaka ile beraber değerlendirildiği anlatılmıştır. İmad adındaki bu zat, *Makalat*'ın

207 Anonim, *Menâkıb-ı Evhadeddin*, nşr. Firuzanfer, s. 158.

208 A.g.e., s. 158.

209 A.g.e., s. 88-90.

210 A.g.e., s. 158.

211 A.g.e., s. 158.

birçok yerinde tahkir edilmiştir. Mesela bir keresinde Şems onun irfani seviyesinin Evhadeddin'den yüksek olduğunu söylerken, bir keresinde de sadece onun ruh sarhoşluğundan koku aldığını ifade eder; bu aşamada Tanrı nurundan henüz uzak kaldığını açıklar.²¹² *Makalat*'ın bir yerinde de İmad'ı kuru bir tahtaya benzeterek sebebini yapraksızlık ve meyvesizlik olarak açıklar.²¹³ İranlı araştırmacı Muhammed Ali Muvahhid ve Vefayi, *Makalat*'a dayanarak İmad adıyla anılan zatın Malatyalı İmad olduğu kanaatinde idirler.²¹⁴ Bize göre de İmad'dan maksat muhtemelen Malatyalı İmad olmalıdır.

Şeyh Şehabeddin İsa

Tiflisi'nin rivayetine göre bu zat Kayseri'de Evhadeddin tarafından yaptırılan zaviyede Şeyh Sa'deddin-i Nahçıvanî, Şeyh Kerimeddin-i Kazvinî, Şeyh Kerimeddin-i Sûfi ve diğer on sekiz kişiyle birlikte halvette oturmuştur. Evhadeddin ölünce de kızı Fatma, Kayseri isyanından sonra Moğollar tarafından tutuklanmıştır; bir süre sonra serbest bırakılınca, nereye gideceği sorulduğunda Kayseri'de babasının kulübesine gitmek istediğini söyler. Bu kulübeden maksat Evhadeddin tarafından yapılan zaviyedir. Şeyh Şehabeddin İsa'nın adı bu zaviyenin mütevellisi olarak geçer. Fatma onun tarafından karşılanıp ağırlanır ve bir süre sonra Şehabeddin tarafından, kardeşinin müritlerinden Şeyh Emineddin Yakub ile nikâhı kıyılır.²¹⁵

Şeyh Kerimeddin-i Kazvinî

Tiflisi'nin anlattığına göre bu zat Evhadeddin'in halifesi olup Kayseri'de onun zaviyesinde Şeyh Sa'deddin-i Nahçıvanî, Şeyh Şehabeddin İsa, Şeyh Kerimeddin-i Sûfi ve diğer on sekiz kişiyle birlikte halvette oturmuştur.²¹⁶ Şems'in *Makalat*'ında da Kerimeddin adında bir zattan bahsedilir: "Ali'nin düşmanı, Ebubekr'in dostu? Öyledir ki ben de Kerimeddin'i seviyorum; ama kulağını istemem, çünkü kulağının kesilmesini isterim..."²¹⁷ Ama Şems'in zikrettiği Kerim'in hangi zat olduğu belli değildir. Oysa *Menâkıb*'da Evhaded-

212 Şems-i Tebrizi, *Makalat-i Şems*, nşr. Cafer Müderrisi Sadiki, s. 76-92.

213 A.g.e., s. 273.

214 Şems-i Tebrizi, *Makalat-i Şems-i Tebrizi*, nşr. Muhammed Ali Muvahhid, s. 408; Vefayi, a.g.e., s. 298.

215 Anonim, *Menâkıb-ı Evhadeddin*, nşr. Firuzanfer, s. 160-71.

216 A.g.e., s. 160.

217 Şems-i Tebrizi, *Makalat-i Şems*, nşr. Cafer Müderrisi Sadiki, s. 149.

din'in müritleri arasında Kerimeddin-i Sûfi ve Kerimeddin-i Nişaburî diye iki farklı kişi vardır. Firuzanfer Kerimeddin-i Sûfi ve Kerimeddin-i Nişaburî isimlerinin aynı kişi olduğunu yazıyor ki muhtemelen Vefayî²¹⁸ de ona dayanarak bu kanaattedir. Bu nedenle bu iki ad bir kişiyi ifade ediyor ise o zaman *Makalat*'ta zikredilen kişi de aynı kişi olmalıdır. Ama bu görüşe rağmen net bir kanıt olmadığı için bu iki ad iki farklı kişiye de işaret ediyor olabilir.

Şeyh Kerimeddin-i Sûfi

Tiflisî'nin ifadesine göre Kayseri'de Evhadeddin zaviyesinde bu zat Sa'deddin-i Nahçıvanî, Şeyh Şehabeddin İsa, Şeyh Kerimeddin-i Kazvinî ve diğer on sekiz kişiyle birlikte halvette oturmuştur.²¹⁹ Yukarıda da belirtildiği üzere Firuzanfer, Kerimeddin-i Sûfi ile Kerimeddin-i Nişaburî'nin aynı kişi olduğu kanaatindedir. Ama net bir kanıt olmadığı için bu iki isim iki farklı kişi de olabilir.

Şeyh Yusuf-i Surmarî²²⁰

Otuz dokuzuncu hikâyede Tiflisî'den bahsedilirken bu zatın Evhadeddin'in müridi olup Ahlat Şehri'nde oturduğu anlatılır. Bu hikâyeye göre Kayseri'de halvete gittiği zaman halvethanede iki kişilik boş yer bulunduğu için, şeyh on iki gün sonra iki kişinin geldiğinden ve halvette oturduğundan bahseder. Tiflisî, Evhadeddin'e onların kim olduğunu sorunca; şeyh Ahlat Şehri'nden zengin bir tacirin oğulları olduklarını ve babalarının ölümünden sonra Ahilik teşkilatıyla uğraştıklarını söyler. Bu hikâyeye göre Evhadeddin'in Yusuf-i Surmarî adındaki müridinin, Ahlat'da bu iki kişinin Evhadeddin ile tanışmasında rolü olmuştur.²²¹ Aslında bu hikâyeden Surmarî'nin Evhadeddin'in halifesi olarak Ahlat Şehri'nde tebliğ ile uğraştığı anlaşılmaktadır. *Makalat*'ta da Şems bu zatın ismini aşağılayarak zikreder: "Şu Surmarî İblis kimdir" dedi. "Biz İdris'e gark olduğumuz sırada; cevabında "sensin" dedim. Zira eğer İblis değilsen neden sen de İdris'e gark değilsin."²²²

218 Vefayî, a.g.e., s. 289.

219 Anonim, *Menâkıb-ı Evhadeddin*, nşr. Firuzanfer, s. 160.

220 Surmarî (سرماری) bir kale ve vilayet adı olarak Tiflis ile Ahlat arasında bulunmaktadır. Ashnda burası Ahlat hükümdarının egemenliği altında idi. (Yakut Hamevî, a.g.e., c. III, s. 215. ; İbnü'l-Esir, a.g.e., c. X, s. 435).

221 Anonim, *Menâkıb-ı Evhadeddin*, nşr. Firuzanfer, s. 161-162.

222 Şems-i Tebrizî, *Makalat-ı Şems-i Tebrizî*, nşr. Muhammed Ali Muvahhid, s. 314-315.

Menâkıb'ın kırk üçüncü hikâyesine göre bu zat da Evhadeddin'in halifelerindendir. Hikâyeye göre Nahçıvan'dan Ahmed-i Nahçıvanî adında bir zat hacca gider; ama kervanı kaçırdığı için mecburen orada kalır; bu nedenle bazı sıkıntılardan ve hastalıktan dolayı çok zorluklar çeker. Şehrine dönmek dileği ile bir dervişin eteğini tutar ve arzusunu söyler. Derviş altı aylık yola rağmen onu bir anda Nahçıvan'a götürür. Ona şeyhinin adı sorulunca da Evhadeddin olduğunu söyler. Ahmed-i Nahçıvanî kendisiyle ilgili olayı ve Kabe'den bir anda Nahçıvan'a götürülmesini kendi şeyhine sorduğunda, o da şeyhin her şeyden haberdar olmadığını söyler ve şöyle anlatır: "Ahmed-i Nahçıvanî adındaki bu zatı ben görmeyeceğim; ama benim kâmil halifelerimden biri onu görüp hırka giydirecektir." Bir gün Ahmed-i Nahçıvanî semâ meclisinde bulunurken Evhadeddin'in halifesi olarak tanınan Kerim-i Nişaburî semâ meclisinin sonunda Ahmed-i Nahçıvanî'nin kim olduğunu birkaç kere sorar; bunun üzerine Ahmed-i Nahçıvanî sorduğu kişinin kendisi olduğunu söyleyince de Hicaz'dan bir kutp yardımıyla bir anda Nahçıvan'a getirildiğini ve Evhadeddin'in halifesi tarafından kendisine hırka giydirileceğini haber verir. Nitekim kutp tarafından haber verilen halifenin kendisi ve adının Kerimeddin-i Nişaburî olduğunu ve Evhadeddin'in halifesi olduğunu söyler. Kerimeddin-i Nişaburî, Evhadeddin'e katılmadan önce Nişabur'da dericilik işinde bulunuyordu.²²³

Kerimeddin-i Nişaburî bir şiirinde Evhadeddin'i şöyle övmüştür:

هر تن که درو جوهر دین مفرد نیست
ای دل عرضش دان که عرض مقصد نیست
دل گفت که در حیر امکان وجود
گر جوهر فقر هست جز اوحد نیست

Her tende dinin cevheri tek değildir. Ey gönül onun araz olduğunu bil ki araz maksat değildir. Gönül şöyle der: "vücut âleminde eğer fakr cevheri varsa, bu Evhad'dan başkası değildir."²²⁴

²²³ Anonim, *Menâkıb-ı Evhadeddin*, nşr. Firuzanfer, s. 177-183.

²²⁴ A.g.e. (mukaddime kısmı), s. 45.

Şeyh Fahrüddin Hasan

Şühreverdi ölüm yatağına düşmeden önce, Şeyh Fahrüddin, Evhadeddin ve müritleri için Malatya civarında bir zaviye yaptırmak amacıyla ricada bulunur. Binanın yapımı tamamlandıktan sonra ara sıra uğrayarak bina kirletildiği için ve bazen de yıkık dökük olduğundan müritleri azarlar; bu nedenle müritler Evhadeddin'e uğrayıp bu konuyla ilgili şikâyetle bulunur. Şeyh ise Fahrüddin'i çağırıp zaviyeyi müritler için yaptırdıktan sonra neden rahatsız ettiğini sorar. Şeyh Fahrüddin Evhadeddin'den özür dilemesine rağmen; müritlere karşı yine öyle davrandığı için Evhadeddin müritleriyle beraber zaviyeyi terk eder.²²⁵

Ahmed-i Tebrizi

Yetmişinci hikâyeye göre; Evhadeddin Malatya'da bulunurken müritlerinden Ahmed-i Tebrizi adında bir zat bulunuyordu. Halinde hiçbir değişiklik görmeyince zanneder ki kâmil mürşitlik makamına ermiştir. Şeyhine sorduğunda, şeyh onun talip konumunda kalmasını ister. Bu zat kendini kâmil şeyh makamında gördüğü için Evhadeddin'i kazmayla öldürmeye kalkışır; lakin saldırırken eli havada kurur. Bu nedenle mahcubiyetten dolayı şeyhin ayağına kapanarak müritlerinin kendisini öldürmesini ister; ama izin verilmeyip bağışlanır.²²⁶

Fahrüddin Ebu'l-Fadl Abdülaziz b. Abdülcebbar b. Ömer el-Hilati el-Hekim el-Tabip

Bu zat 587/1191 yılında Ahlat'ta doğmuştur. Ahlatî nisbesi bunu gösterir. Fahrüddin Hülâgü döneminde Merağa Rasathanesinin kurucularından biridir. Bu rasathane 657/1279 yılında beş kişi (Fahrüddin el-Ahlatî -Fahrüddin Merağeyî, Mueyyideddin el-Urzî, Necmeddin el-Kazvinî) tarafından kurulmuş ve Nasîreddin-i Tusî tarafından yönetilmisti. Fahrüddin tıp alanında uzman olmakla birlikte Tiflis kadılığı için Abbasi halifesine ricada bulunmuştur. Nitekim Tiflis ve civarındaki bölgelerin kadılığı ona havale edilmiştir. O Evhadeddin'in müridi olup ondan tasavvuf hırkası giy-

225 A.g.e., s. 237-238.

226 A.g.e., s. 269-270.

miştir. İbnü'l-Fuvelî, onun Merağa'da 680/1281 yılında öldüğünü yazar.²²⁷ Safedî, İbnü'l-Fuvelî'nin verdiği bilgileri sunmakla birlikte Musul'da çalıştığını ve el-Kazerunî'ye dayanarak aşırı mal varlığına sahip olduğunu, cahil ve içkici biri olduğunu 682/1283'te öldüğünü bildirir.²²⁸

ZAVİYESİ

Evhadeddin'in Anadolu'daki en önemli faaliyetlerinden biri müritleri için zaviyeler kurmasıdır. Elbette bu doğrultuda devlet erkânı veya bazı zengin kesimin rolü çok önemli idi. Bu zaviyeler şeyh ve müritleri için tasavvuf alanında kendi tarikatlarının gelişimi doğrultusunda faaliyet merkezi olarak kullanılmaktaydı. Çünkü müritlerini bu mekânlarda toplayıp eğitiyordu. Aslında *Menâkıb*'ın bazı hikâyelerinde bu konuda gösterdiği çaba kaydedilmektedir. Kayseri, Malatya, Konya ve Ahlat gibi kentlerde ona ait zaviyelerin bulunmasından ve hatta sonraki dönemlerde Kayseri ve Konya'daki zaviyelerinin faaliyetinden söz edilmektedir. Evhadeddin'in ölümünün ardından Kayseri zaviyesi, halifelerinden Şeyh Şehabeddin İsa tarafından yönetilmiştir.²²⁹ 19. yüzyıla ait Konya vakfiyesinde Şeyh Sadaka ve Şeyh Evhadeddin vakıflarının mali işlemlerinden ve mütevellisinden bahsedilir. Bu vakıfnamede Mevlana Derviş Muhammed el-Mevlevî adında bir mütevellinin adı da geçmektedir.²³⁰ Elbette Evhadeddin'in faaliyeti sadece bu dört şehirle sınırlanmaz; çünkü daha önce de anlatıldığı gibi bir süre Mardin ve Diyarbakır'da bulunması buralarda da çevre ve mürit elde ettiğini gösterir. Evhadeddin'den sonra Evhadiyye tarikatı müritleri tarafından yönetilmiş olup sonraki dönemlerde de müritlerinin faaliyeti sayesinde devlet tarafından kendilerine zaviyeler kurulmaktaydı. Araştırmacı Halil Edhem şer'i mahkeme siciline dayanarak, Evhadeddin-i Kirmani'nin müritleri için Eret-nahılar tarafından kurulan Köşk Medresesi'nin aslında bir zaviye olduğunu belirtir.²³¹ K. Göde de Ankara şer'i mahkeme sicillerine, ayrıca muhtemelen İbrahim Edhem'e dayanarak Köşk Dağı'nda bu zaviyenin inşa edilmesinden

227 İbnü'l-Fuvelî, *Mecmau'l-Adab fi Mucemü'l-Elkab*, c. III, s. 54-55.

228 es-Safedî, *a.g.e.*, c. XVIII, s. 315.

229 Anonim, *Menâkıb-ı Evhadeddin*, nşr. Firuzanfer, s. 71.

230 Vakıflar Genel Müdürlüğü Arşivi, No. Ev. Mh. 00607- 00908.

231 Halil Edhem, *Kayseriyye Şehri*, Matbaa-yi Orhaniyye, İstanbul, 1334, s. 111.

söz etmiştir.²³² *Köşk Hankâhı* ile ilgili Ankara Etnoğrafya Müzesinde bulunan belgede Evhadeddin'in adı zikredilmemekle birlikte sadece Şeyh Seyyid Kasım Efendi adında bir zatın Köşk zaviyesinin mütevellisi olarak tayini zikredilmektedir. Şeyh Kasım bir vakfiye üzerine 1067/1657 yılında Osmanlı Devleti yetkililerine başvurarak hankâhın, medrese olarak kullanılmasına itiraz etmiştir; bundan dolayı sonuçta şeyhülislam kararı ile ona verilmiştir.²³³ Bu hankâh Alâeddin Eretna döneminde yapılmış olup 326 numaralı şer'i sicil defterinde zikredilen ferman Osmanlı Devleti tarafından İstanbul'dan Kayseri kadısına gönderilerek medresenin aslında hankâh olduğuna dair karar verilmiştir.²³⁴ Zikredilen belgelerde zaviye vakfının Evhadeddin'in müritlerine ait olduğu veya Şeyh Kasım'ın Evhadiyye tarikatına mensup olduğu hiç ifade edilmemiştir. Muhtemelen Halil Edhem bulduğu bir belge üzerine *Köşk Hankâhı*'nın Evhadeddin'in müritlerine ait olduğunu vurgulamıştır; lakin bu araştırmacı dışında kimse bu belgeye işaret etmemiştir; lakin diğer araştırmacılar bu konuda onu referans olarak vermişlerdir.

EVHADÎ TARİKATI (EVHADİYYE)

Evhadeddin'in faaliyeti sadece zaviye ve hankâhlar inşası ve işletilmesi ile sınırlı kalmamıştır. Bunların dışında da Anadolu toprakları içinde sürekli seyahatte bulunduğu için muhtelif zümrelerden mürit cezbetmekteydi. Daha önce anlatıldığı gibi Evhadeddin devlet erkânından Sultan I. Alâeddin Keykubat, Konya'nın baş kadısı Siraceddin-i Ürmevi, Emirü'l-ümera Ahi Ahmed, Celaeddin Karatayî, Emir Çavli vs. gibi dost veya müritlerden oluşan geniş bir çevre edinmiştir. Ayrıca da tasavvuf ehlinen Sedreddin-i Konevî, Zeyneddin Sadaka, Yusuf-ı Surmarî, İmad vs. gibi şahsiyetler müridi statüsünde yer almaktaydı. Bu müritler o kadar ünlüydü ki bu durum Şems-i Tebrizî gibi bir şahsiyetin gözünden de kaçmamış, karakterleri onun tarafından değerlendirilmiştir. Evhadeddin'in müritleri şeyhlerinin ölümünün ardından Evhadiyye tarikatı altında onun meşrebini Anadolu'da yaymışlardır. Kemaleddin Harirî, Evhadiyye tarikatının hırka silsilesini şu sırayla zikretmektedir: Kutbu'l-Evliya

232 Kemal Göde, *Eratnâlılar*, TTK, Ankara, 1994, s. 80.

233 Ankara Etnoğrafya Müzesi, *Kayseri Şer'i Mahkeme Sicilleri*, No. 66, Şevval 1067, s. 143.

234 Mustafa Denktaş, "Şer'iyye Sicil Defterleri'nin Sanat Tarihi Araştırmalarındaki Önemi (Kayseri Örneği)," *SBED*, sayı: 18, 2005/11, s. 59.

Şeyh Muhammed el-Bekrî (?), o babası Şeyh Ebu'l-Hasan el-Bekrî'den (ö. 952/1545), o Şeyhü'l-İslam Kadı Zekeriya Ensarî'den (ö. 926/1519), o Hafız b. Hâce el-Askalanî'den (ö. 852/1448), o Mevlana Şemseddin el-Fenârî (ö. 834/1430)den, o Şeyh Hamideddin Aksarayî'den, o babası Şeyh Şemseddin Musa el-Kayserî'den, o Şeyh İzzeddin Yusuf el-Kayserî'den, o Şemseddin Musa el-Tebrizî'den, o Şeyh Sedreddin el-Konevî'den (ö. 673/1274), o da Evhadeddin Hamid bin Muhammed bin Ahmed'den hırka giymiştir.²³⁵

M. Bayram Evhadiyye tarikatı ile Ahilik teşkilatı arasında bir bağ kurar. Bu iki zümrenin Türkmenler tarafından desteklendiğini, Anadolu'nun Moğollar tarafından işgalinin ardından Türkmenlerin katliama tabi tutulduğunu, buna mukabil Mevlevi zümresine destek verildiğini, bu iki grubun çöküşüne sebep olduğunu söyler.²³⁶ Bize göre Evhadiyye zümresi ile Ahilik arasında bir bağ olmadığı gibi, Evhadiyye tarikatının kısıtlanması da Moğol akınına bağlı değildir. Belki bu mesele bir taraftan Evhadiyye tarikatının Mevlevi tarikatı gibi organize olmamasından ve sonraki dönemlerde de kısmi desteklere rağmen geniş bir şekilde devlet tarafından fazla destek görmemesinden kaynaklanmaktadır. Diğer yandan da bu tarikat muhtemelen sonraki dönemlerde halk tarafından fazla kabul görmediği için Mevleviyye, Halvetiyye, Nakşbendiyye vs. gibi büyük tarikatlar tarafından gölgelenmiştir. Gerçi bu tarikatın yine de 16. yüzyılda Anadolu'da mevcudiyeti söz konusudur. Çünkü daha önce de Konya şer'i mahkeme sicillerine dayanılarak 19. yüzyılda Evhadeddin ve Şeyh Sadaka adına kaydedilmiş vakfiyede bu tarikata ait zaviyenin faaliyetlerinden bahsedilmektedir. Bu tarikatın birçok özelliği arasında semâ yapmak ve *şahid bâzî* ile *vahdet-i vücud* meşrebi en önemli özellikleri olarak dikkate alınmalıdır. Bu nedenle Evhadeddin'den sonra, semâhın uygulanması ve *vahdet-i vücud* meşrebinin müritleri tarafından takip edilmesi de kesindir.

235 Kemaleddin Harîrî, a.g.e., s. 32b.

236 Bayram, *Şeyh Evhadî'd-Din Hâmid El Kırnânî ve Evhadîyye İhareketi*, s. 71.

SONUÇ

Evhadeddin-i Kirmani (1165-1237) siyasal ve toplumsal sıkıntıların ve Oğuz akınlarının ardından 1181'de memleketi Kirman'ı terk edip Bağdat'a gitmiş ve ardından da 1205'te Anadolu'ya yönelmiştir. Bağdat'ta fıkıh eğitimi almış ve *muîdlik* makamına yükselmiştir. Ama ruhi yünden ilimden tatmin olmadığı için Sühreverdi tarikatının Ebheriyye koluna girmiş, Şeyh Sücasî'nin baş halifeliliğine yükselerek bu silsilenin üçüncü halkasında yer almıştır. Hakkında ileri sürülen bazı ifadelerle rağmen Selçuklu ailesiyle hiçbir bağlantısı yoktur. Ayrıca da Türk kökenli olduğu da doğru değildir; çünkü bu dönemde birilerinin etnik kökenini belirlemek çok zordur.

İkinci bir husus, Evhadeddin'in Anadolu'ya gelişidir. O dönemde Selçuklu Anadolu'sunun sunduğu güven ve refah ortamı, sultanların ilim, edebiyat ve tasavvuf adamlarına, bürokratlara verdikleri önem, bu kesimlerden pek çok önemli şahsiyeti kendine çekmiştir. Bu açık olarak görülmektedir. Bunlardan bir kısmının Anadolu'ya sürekli olarak yerleşmesine mukabil, bir kısmının ise uzunca bir süre Anadolu'da kaldıktan sonra bazı sebeplerle Eyyubi topraklarına dönmeyi tercih ettikleri görülmüyor.

Bir yandan Anadolu Selçuklularının siyasal-toplumsal ve ekonomik alanda sağladıkları emniyet ve münhasıran tasavvuf ehlinin devlet tarafından hoş karşılanıp desteklenmesinin, diğer yandan da Moğol akınlarının yarattığı dehşetin, tasavvuf ehli için Anadolu'ya yerleşme konusunda önemli bir faktör olduğu görülmektedir. Her iki faktörün Evhadeddin gibi bir sufiye de Selçuklu Anadolu'sunu cazip kıldığı açıktır. Tasavvuf ehli burada fikir alışverişi için görüşür birbirinden etkilenirdi. Evhadeddin de, İbn Arabî gibi sufilerle fikir alışverişi yapmak ve kendi düşüncelerini bu ortamda yaymak amacıyla Anadolu'ya yönelmiş ve burayı uygun bulduğu için uzun süre tasavvufi faaliyetlerini burada sürdürmüştür.

Öte yandan bu dikkate değer 13. yüzyıl İran sufisinin, yıllar içinde değişik memleket ve kentlere gerçekleştirdiği seyahatler esnasında farklı siyasi ve tasavvufi çevrelere mensup üst düzey şahsiyetlerin belli sürelerle yakınında bulunduğu veya onlarla birebir yakın ilişkiler kurmayı başardığı

da görülmektedir. Bu ilişkiler şüphesiz bir yandan onun şahsiyetinin ve tasavvuf anlayışının gelişmesine katkıda bulunduğu gibi, bizatihi kendisi de başkalarını etkilemiş görünmektedir. Dolayısıyla sadece İran'ın değil, Anadolu'nun da tasavvuf ve entelektüel hayatında belli izler bırakmış önemli bir sima olduğu unutulmamalıdır. 13. yüzyıl Selçuklu Anadolu'sunun entelektüel profili bahis konusu yapıldığında, bu profilin inşasında Evhadeddin-i Kirmani'nin yeri asla küçümsenemez. Nitekim Evhadeddin Anadolu'da çeşitli kesimlerden mürit edinmiştir. Devlet adamları, ulema ve hatta sultanlar da bu zümreden telakki edilmektedir. Zaten devlet ve zenginlerin desteği ile Anadolu şehirlerinde onun için birkaç hânkah yaptırılmıştır. Bu nedenle Evhadeddin'in müritlerinin çokluğundan dolayı Halife Mustansar tarafından manevi nüfuzundan faydalanmak için 632/1235 yılında *şeyhuş-şuyuhluk* makamına yükseltilmiştir. Evhadeddin'den sonra Evhadiyye tarikatı Ebheriyye tarikatının bir kolu olarak Anadolu topraklarında faaliyette bulunmuştur. Ama bu tarikat Mevleviyye ve Bektaşîyye gibi büyük tarikatlar tarafından gölgelendiği için daha küçük boyutta faaliyet sürdürmüştür. Ona ait bazı hankâhlar 19. yüzyıla kadar Konya'da yaşamaya devam etmiştir.

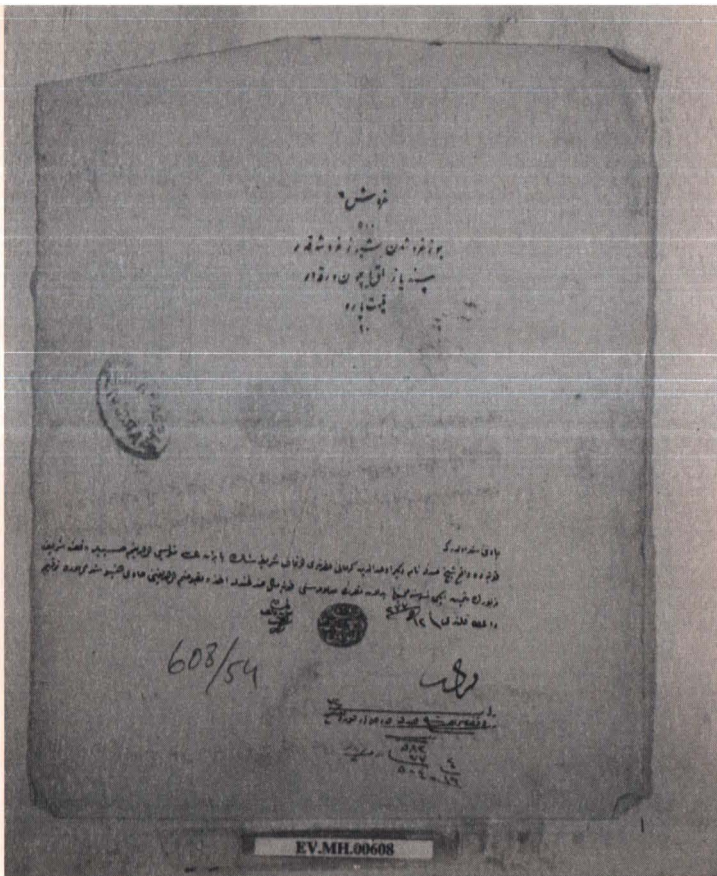
Evhadeddin'in tasavvufi meşrebi konusunda *vahdet-i vücud* ve *şahidbâzî* meselesi dikkate alınmalıdır. Evhadeddin'in Anadolu'da bir süre İbn Arabî maiyetinde bulunması onun tasavvuf anlayışında *vahdet-i vücud* anlayışının yerleşmesinde etkili olmuştur. *Şahidbâzî* hususunda bazı suçlamalara rağmen bu husus Evhadeddin için cismanî yönden değil, manevi yönden değerlendirilmelidir. Osman-i Rumî'nin tavsiyesi üzerine oğlu Şerefeddin'in Evhadeddin maiyetinde hacca gitmesi, eğitim hususunda İbn Arabî tarafından Evhadeddin'e Sadreddin-i Konevî'nin tavsiye edilmesi ve halife tarafından *şeyhuş-şuyuhluk* makamına yükselişi önemli örnekler olarak bu meselenin manevi nitelikte olduğunu ispatlamaktadır. Evhadeddin'in resmi olarak Melametiyye ve Kalenderiyye'ye bağlı olmadığı ancak ameli ve fikri yönden hakiki (yüksek zümre) bir Kalender olduğu anlaşılmaktadır. Bu nedenle ona ait Kalenderlerle ilgili söylenen şiirler *Kalenderiyyat* kalıbında değerlendirilerek bu şiirlerde popüler Kalenderiler küçümsenmekte, hakiki, yani yüksek seviyedeki entelektüel Kalenderler övülmektedir..

Evhadeddin sufi bir şair olarak *Rubaiyyat* adlı bir esere sahip olmasına rağmen bu eser kendi kalemi ile değil belki ikinci kuşak müritleri tarafından derlenmiştir. Ayrıca ona nispet edilen *Misbahu'l-Ervah* isimli kitabın muhtelif nüshalarında müellif olarak çeşitli isimlerin yazılmış olduğu görülmektedir. Bir diğer mesele, şeyhin bu kitaptaki bazı şiirlerinde şeyhinin Sücasî değil Seffar adı biri olduğunun zikredilmesi, muhteva ve sebk yönünden de *Rubaiyyat*'tan daha farklı oluşu meselesidir. Dolayısıyla bu eserin Evhadeddin-i Kirmani'ye aidiyeti meselesi henüz çözülmemiştir.

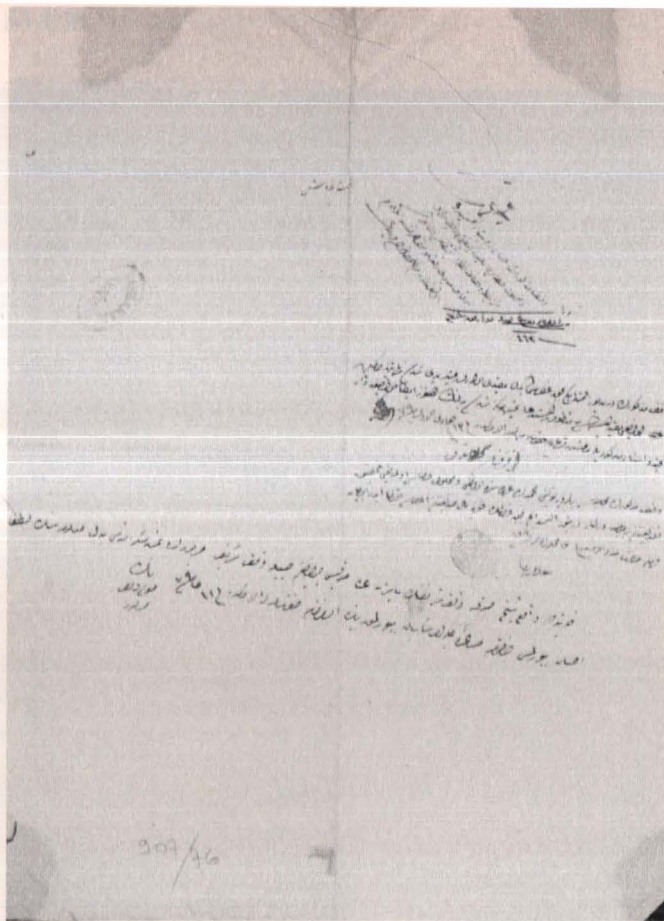
بسم الله الرحمن الرحيم

من سلطان المشايخ دکن الدین محیی الدین روضه مدائیک فی خلقین عبادنی
و بر کون تنوی حفرة حق جل ذکره و کون حق صانع قدره و است در
کلام محمد و اولاد الله اکبر و صانع موجوده است که ما یا اله یا الله یا الله
الله ذکر کنند و انما سبأ و اخبار سبغ علی السلام اهل است در فضل ذکر
و انما سبأ و مشایخ سلف آمل است از ائمه علیهم السلام که آمل معصومه آرد
حق تعالی که حق صانع همایک معصومه از علم علمت و معصومه از قرآن کار کردن
است میزان معصومه از ذکر انش کرمین ما ذکر با معرفه حق جل جلاله حاصل
شود آنکه از خود و بر روز بروز و ساعه ساعه از عالم ملکوت و عالم غیب
رفتن حاصل شود و کون حق بدینا در دنیا در ارض و مرا در رجب
حاصل شود و چون در دنیا حق و محال بوده باشد و کار کرده باشد
معصومه از حق است که سوخته ملازم ذکر باشی ما آن وقت که و مرا از حق
شود ما ذکر که ما ذکر که در کار در حیات است اول باید که لا اله
الا الله بگویند بقوت صانع هم اعضا و طاهر و بطن حاضر شوند چون
ذکر حق کلام و وجه وی باشد شد می سه از بر تو این ذکر مثال
دل آدمی چنان است که مال آهن هیچ آهن باشد که از این آینه توان گرفت
ما به بر بند توان ساخت اما بحد صراحت احصاء افتد ما به هوا صیر پیدا شود
اهلری حاذق و بیغلی و آلات اهلری و مسلم آهن که او از رسان از حد
ما باشد خود و بطریق بروی می زند ما هر که از وی صدام بود و در اخی شیخ
ای که و در صیقل می دهند ما به هوا صیر پیدا شود اله صیرت هو بود و آن
توان دید همی در عالم حق می باشد که حاذق باشد و سلیم به حاذق شود
ما و از کون مجاهد و اولاد الله بقوه تحت بر زمان و دل وی ستوان

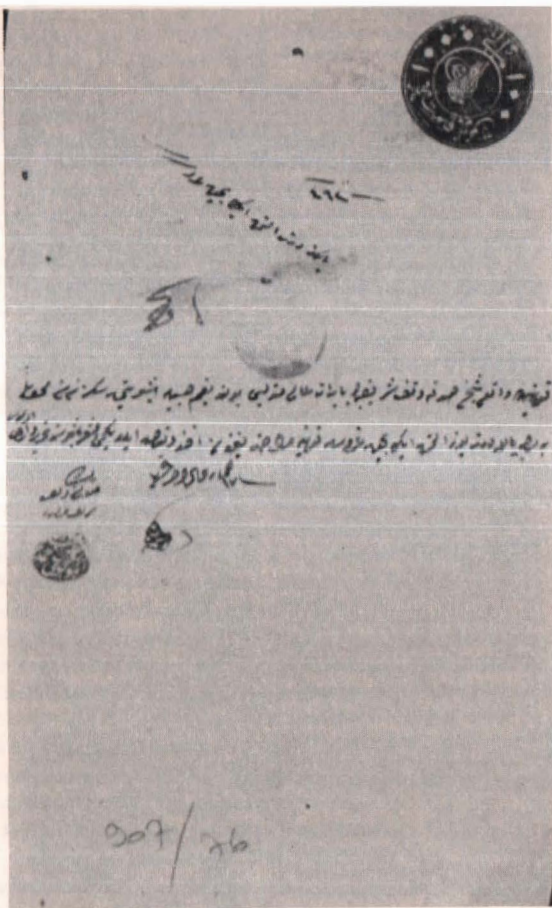
Tehran Üniversitesi Kütüphanesi, Yazmalar kısmı No. 7198. Makalat-i Rukneddin-i Sücaî'den bir sayfa.



Ankara Vakıflar Genel Müdürlüğü Arşivi, EV. MH. 00608.



Ankara Vakıflar Genel Müdürlüğü Arşivi, No. Ev. MH. 00907.



Ankara Vakıflar Genel Müdürlüğü Arşivi, No. EV. MH. 00907.

36
 442
 443
 444
 445
 446
 447
 448
 449
 450
 451
 452
 453
 454
 455
 456
 457
 458
 459
 460
 461
 462
 463
 464
 465
 466
 467
 468
 469
 470
 471
 472
 473
 474
 475
 476
 477
 478
 479
 480
 481
 482
 483
 484
 485
 486
 487
 488
 489
 490
 491
 492
 493
 494
 495
 496
 497
 498
 499
 500
 501
 502
 503
 504
 505
 506
 507
 508
 509
 510
 511
 512
 513
 514
 515
 516
 517
 518
 519
 520
 521
 522
 523
 524
 525
 526
 527
 528
 529
 530
 531
 532
 533
 534
 535
 536
 537
 538
 539
 540
 541
 542
 543
 544
 545
 546
 547
 548
 549
 550
 551
 552
 553
 554
 555
 556
 557
 558
 559
 560
 561
 562
 563
 564
 565
 566
 567
 568
 569
 570
 571
 572
 573
 574
 575
 576
 577
 578
 579
 580
 581
 582
 583
 584
 585
 586
 587
 588
 589
 590
 591
 592
 593
 594
 595
 596
 597
 598
 599
 600
 601
 602
 603
 604
 605
 606
 607
 608
 609
 610
 611
 612
 613
 614
 615
 616
 617
 618
 619
 620
 621
 622
 623
 624
 625
 626
 627
 628
 629
 630
 631
 632
 633
 634
 635
 636
 637
 638
 639
 640
 641
 642
 643
 644
 645
 646
 647
 648
 649
 650
 651
 652
 653
 654
 655
 656
 657
 658
 659
 660
 661
 662
 663
 664
 665
 666
 667
 668
 669
 670
 671
 672
 673
 674
 675
 676
 677
 678
 679
 680
 681
 682
 683
 684
 685
 686
 687
 688
 689
 690
 691
 692
 693
 694
 695
 696
 697
 698
 699
 700
 701
 702
 703
 704
 705
 706
 707
 708
 709
 710
 711
 712
 713
 714
 715
 716
 717
 718
 719
 720
 721
 722
 723
 724
 725
 726
 727
 728
 729
 730
 731
 732
 733
 734
 735
 736
 737
 738
 739
 740
 741
 742
 743
 744
 745
 746
 747
 748
 749
 750
 751
 752
 753
 754
 755
 756
 757
 758
 759
 760
 761
 762
 763
 764
 765
 766
 767
 768
 769
 770
 771
 772
 773
 774
 775
 776
 777
 778
 779
 780
 781
 782
 783
 784
 785
 786
 787
 788
 789
 790
 791
 792
 793
 794
 795
 796
 797
 798
 799
 800
 801
 802
 803
 804
 805
 806
 807
 808
 809
 810
 811
 812
 813
 814
 815
 816
 817
 818
 819
 820
 821
 822
 823
 824
 825
 826
 827
 828
 829
 830
 831
 832
 833
 834
 835
 836
 837
 838
 839
 840
 841
 842
 843
 844
 845
 846
 847
 848
 849
 850
 851
 852
 853
 854
 855
 856
 857
 858
 859
 860
 861
 862
 863
 864
 865
 866
 867
 868
 869
 870
 871
 872
 873
 874
 875
 876
 877
 878
 879
 880
 881
 882
 883
 884
 885
 886
 887
 888
 889
 890
 891
 892
 893
 894
 895
 896
 897
 898
 899
 900
 901
 902
 903
 904
 905
 906
 907
 908
 909
 910
 911
 912
 913
 914
 915
 916
 917
 918
 919
 920
 921
 922
 923
 924
 925
 926
 927
 928
 929
 930
 931
 932
 933
 934
 935
 936
 937
 938
 939
 940
 941
 942
 943
 944
 945
 946
 947
 948
 949
 950
 951
 952
 953
 954
 955
 956
 957
 958
 959
 960
 961
 962
 963
 964
 965
 966
 967
 968
 969
 970
 971
 972
 973
 974
 975
 976
 977
 978
 979
 980
 981
 982
 983
 984
 985
 986
 987
 988
 989
 990
 991
 992
 993
 994
 995
 996
 997
 998
 999
 1000

KAYNAKÇA

Arşiv Kaynakları

Ankara Etnoğrafya Müzesi, *Kayseri Şer'i Mahkeme Sicilleri*, Defter no. 66, Şevval 1067. s. 143.
Osmanlı Arşivleri Ankara Vakıflar Genel Müdürlüğü, -Ev. Mh. 00608. 00096; 00907. 00353-00907.
00355.

Diğer Kaynaklar

- Alptekin, Coşkun, "Selçuklu Paraları," *SAD*, sayı: III, Ankara, 1971, s. 435-560.
- Amulî, Seyyid Hayder, *Câmiü'l-Esrar ve Menbau'l-Envâr*, çev. Muhammed Rıza Cevzi, İntişarat-ı Humes, 1. bs, Tahran, H. 1391.
- Anonim, *Hudûdu'l-Alem Mene'l-Maşrık ile'l-Mağrib*, nşr. Seyyid Celaledin Tehranî, Kitaphane-yi Tahran, Tahran, 1352.
- Anonim, *Menâkıb-ı Evhadeddin*, nşr. Bediuz-zaman Firuzanfer, İntişarat-ı Tercüme ve Neşr, Tahran, 1347.
- Anonim, *Şeyh Evhadüddin Hâmid el Kirmânî ve Menâkıb-Nâmesi*, çev. Mikail Bayram, NKM, İstanbul, 2008.
- Atamelik Cüveynî, Alaeddin, *Tarih-i Cihangüşa*, nşr. Muhammed Kazvinî, İntişarat-ı Nigah, Tahran, 1388.
- Atiki-yi Bahşayışî, Abdurrahim, *Mefahir-i Azerbaycan*, c. II, Neşr-i Azerbaycan, 1375.
- Attar, Ferideddin, *Divan-i Attar-i Nişaburî*, İntişarat-ı Gülsar, Tahran, 1387.
- , *Tezkiretü'l-Evliya*, nşr. Muhammed Kazvinî, 4. bs, İntişarat-ı Peyman, Tahran, 1386.
- Avfî, Muhammed, *Lâbabu'l-Elbab*, nşr. Said Nefisî, Neşr-i Peyamber, Tahran, 1389.
- Aynulkuzat, *Temhidât*, nşr. Afîf Usiran, İntişarat-ı Menüçehrî, Tahran, 1389.
- Azamat, Nihat, "Evhadeddin-i Kirmanî," *DİA*, XI, DİA, İstanbul, 1995, s. 518-520.
- Azerbeyğî, Lütîf Ali Bey, *Ateşkede-yi Azer*, nşr. Mir Haşim Muhaddis, c. II, Emirkebir, Tahran, 1388.
- Bağdadî, Hatip, *Tarihü Medinetü's-Selam*, nşr. Beşşar Avvad Maruf, c. VI, Dârü'l-garbi'l-İslâmî, Beyrut, 2001.
- el-Bağdadî, İsmail Paşa, *Hediyyetü'l-Ârifîn*, c. I-II, Maarif Matbaası, İstanbul, 1951.
- el-Bakuvî, Abdurresit Salih b. Nurf, *Kitabu Talhisi'l-Asâr ve Acayibi'l-Meliki'l-kahhar*, çev. Ziyaeddin b. Musâ Buniyatuf, Dârü'n-Neşr-i İlm, Moskova, 1971.
- Basani-yi Parizî, Muhammed İbrahim, *Vadî-yi Heft Vâd (Bahsî Der Tarih-i İcîtima-i ve Asâr-i Tarihi-yi Kirman)*, c. I, İntişarat-ı Encümen-i Asâr-i Milli, Tahran, 2535.
- , "Seyr-i Tahavvulat-i Mezhebi Der Kirman," *MDT*, yıl. 22, No. 3-4, Paiz ve Zimistan 1354, s. 53-84.
- Bayram, Mikail, *Ahi Evran-Mevlânâ Mücadelesi*, NKM, Konya, 2012.
- , *Şeyh Evhadü'd-Din Hâmid El-Kirmanî ve Evhadîyye Hareketi*, S. Ü. Vakfı Yayınları, Konya, 1999.
- Berdsiri-yi Kirmanî, Şemseddin Muhammed, *Misbahu'l-Ervah*, nşr. Bediuz-zaman Firuzanfer, İntişarat-ı Danişgâh-i Tahran, Tahran, 1349.
- Bozkurt, Nebi, "Medrese," *DİA*, XXVIII, DİA, İstanbul, 2003, s. 323-327.
- Brujin, J. T. P., "Kalenderiyye der Şiir-i Arifâne-yi Farsi Ez Senâi Bi Ba'd," *Miras-i Tasavvufeseri* içinde, nşr. Lovizen Leonard, çev. Mecdeddin Keyvanî, Neşr-i Merkez, Tahran, 1384.
- Bundari-yi İsfahanî, el-Feth b. Ali, *Tarih-i Devlet-i Âl-i Selçuk*, el-Kütübü'l-Arabiyye, Mısır, 1900.

- Câm, Ahmed, *Ünsü'l-Tâibin*, nşr. Ali Fazili, Tus, Tahran, 1368.
- Câmi, Abdurrahman, *Nefehatü'l-Üns*, nşr. Mehdi Tevhidpur, İntişarat-i İlmi, Tahran, 1375.
- , *Heft Ureng*, nşr. Murtaza Müderrisi-yi Geylani, İntişarat-i Ehura, Tahran, 1386.
- Celeleddin, Hümai, *Gazali-nâme*, Kitapfuşî-yi Frugî, 2. bs, Tahran, 1342.
- Chittick, William, "Merkezi Nokta: İbn Arabî Ekolünde Sadreddin Konevî'nin Rolü," *IAD*, çev. Betül Güçlü, (İbnü'l-Arabî Özel Sayısı-2), sayı: 23, 2009, s. 669-684.
- , *Derâmedi Ber Tasavvuf ve İrfan-i İslamî*, çev. Celil Pervin, İntişarat-i Hikmet, Tahran, 1389.
- Crane, H., "Notes on Saldjuq Architectural Patronage in Thirteenth Century Anatolia," *JESHO*, XXXVI, No. 1, 1993, pp. 1-57.
- Cüneyd-i Şirazi, Muineddin, *Şaddi'l-İzâr fi Hattî'l-evzâr*, nşr. Muhammed Kazvinî, Neşr-i Meclis, Tahran, H. 1328.
- el-Cürcanî, Ali b. Muhammed, *Kitabü't-Târifat*, Mektebetü'l-Lübnan, Beyrut, 1985.
- Çağrıçı, Mustafa, "Siraceddin el-Urmevi," *DİA*, XXXVII, DİA, İstanbul, 2009, s. 262.
- Dâye, Necmeddin, *Mirsadü'l-İbad*, nşr. Muhammed Emin Riyahî, İntişarat-i İlmi ve Ferhengi, Tahran, 1389.
- Demirli, Ekrem, "Sadreddin Konevî," *DİA*, XXXV, DİA, İstanbul, 2008, s. 420-425.
- Denktaş, Mustafa, "Şer'iyye Sicil Defterleri'nin Sanat Tarihi Araştırmalarındaki Önemi (Kayseri Ölçeği)," *SBED*, sayı: 18, 2005/11, s. 51-66.
- Devletşah, *Tezkiretü's-Şüara*, nşr. Edvard Brown, Beril, Liden, 1900.
- Dihhuda, Ali Ekber, *Luğat-nâme*, c. I-IX-XIV, İntişarat-i Dihhuda, Tahran, 1377.
- Dimaşki el-Naimî, Abdulkadir b. Muhammed, *el-Daris fi Tarihi'l-Medaris*, nşr. İbrahim Şemseddin, c. II, Dâru'l-kütübü'l-İlmiyye, Beyrut, 1990.
- Ebu'l-Ferec, Gregory, *Ebu'l-Ferec Tarihi*, çev. Ömer Rıza Doğrul, c. I, TTK, Ankara, 1999.
- , *Tarih-i Muhtasari'd-Düvel*, nşr. Entun Salihanî, Daru'r-Raid el-Lübnanî, 1994.
- Ebu Mahbub, Ahmet, "Şeyh Evhad Der Asiya-yi Sagir," *KMEVF*, Urdibeheşt 1380, s. 42-47.
- Ebu Şame, Şehabeddin Abdurrahman, *Kitabü'r-Ravzeteyn*, nşr. İbrahim Şemseddin, c. 5, Dâru'l-kütübü'l-İlmiyye, Beyrut, 2002.
- Edhem, Halil, *Kayseriyye Şehri*, Matbaa-yi Urhaniyye, İstanbul, 1334.
- Eflâki, Ahmed, *Menâkıbü'l-Ârifin*, nşr. Tahsin Yazıcı, c. I-II, TTK Ankara, 1976.
- Ensari, Abdurrahman b. Muhammed, *Aşk Üstûrlab-i Esrar-i Hudast*, nşr. Hilmut Riter, çev. Kasım Ensari, İntişarat-i Tehuri, Tahran, 1379.
- Ensari, Hoca Abdillâh, *Menazilü's-Saifin*, Dâru'l-kütübü'l-İlmiyye, Beyrut, 1988.
- , *Tabakatü's-Süfiyye*, nşr. Muhammed Server Mulaî, Tus, Tahran, 1386.
- Erdoğan Hamdizade, Abdulkadir, "Alaeddin Câmi-i Şerîfî ve Karatay Medresesi," *TOEM*, sayı: 33, (1915), s. 524-534.
- Es-Sakkar, Samî, "Muîd," *DİA*, XXXI, DİA, İstanbul, 2006, s. 86-87.
- Evhadi, Cam-i Cem, "Evhadi-yi Meraği-yi İsfahani," *Arnağan*, yıl. 8, No. 2, Urdibeheşt ve Hurdat H. 1327, s. 82-88.
- Evhadi-yi Hüseyinî, Takiyyeddin Muhammed, *Arafatü'l-Âşikin*, c. I, nşr. Zebihullah Sahibkâr, Miras-i Mektup, Tahran, 1389.
- Fasihi-i Havfi, *Mucmel-i Fasihi*, nşr. Seyyid Muhsin Nâci-yi Nasir Aba'dî, c. II, İntişarat-i Esatir, Tahran, 1386.

- Furuki, Muhammed Ali, *Seyr-i Hikmet Der Avrupa*, c. I, Kitabfruşı-yi Züvvar Şah-âbad, Tahran, 1334.
- Firuzanfer, Bediuz-zaman, *Hulase-yi Mesnevî*, İntişarat-ı Azer, Tahran, 1370.
- , *Şerh-i Mesnevi-yi Şerif*, c. I-II-III, İntişarat-ı Züvvar, Tahran, 1390.
- , *Zendegani-yi Mevlana*, Kitab-i Parse, Tahran, 1387.
- Gazergâhi, Hüseyin, *Mecalis-i'Uşşâk*, nşr. Gülam Rıza Tabatabai-yi Mecd, İntişarat-ı Zerrin, Tahran, 1375.
- Gazali, Ahmed, *Sevanih*, nşr. Ali Muhammed Saberi, 5. bs, İntişarat-ı Hakikat, Tahran, 1383.
- , *Adabu's-Semâ ve'l-Vecd*, PDF.
- , *Ihya-u Ulûmiddin*, çev. Muhammed Harezmi, c. II, İntişarat-ı İlmi ve Ferhengi, Tahran, 1373.
- , *Kimya-yi Saadet*, nşr. Hüseyin Hadiv-yi Cem, İntişarat-ı İlmi ve Ferhengi, Tahran, 1380.
- Göde, Kemal, *Eratnâlar*, TTK, Ankara, 1994.
- Hacı Halife, Mustafa bin Abdillâh, *Keşfu'z-Zunun*, c. II, Maarif-i Celile, İstanbul, 1360.
- Hafiz, Şemseddin Muhammed, *Ders-i İlafiz*, nşr. Muhammed-i İstilami, c. I, İntişarat-ı Suhan, Tahran, 1392.
- Hafiz Ebru, Şehabeddin Abdillâh, *Coğrafya-yi İlafiz Ebru*, nşr. Sadik Seccadi, c. III, Neşr-i Miras-ı Mektup, 1. bs, Tahran, H. 1378.
- Hakani, *Divan-i Hakani-yi Şirvani*, nşr. Cehangir-i Mensur, İntişarat-ı Nigah, Tahran, 1389.
- , *Şerh-i Divan-i Hakani*, nşr. Muhammed Rıza Berziger, İntişarat-ı Züvvar, Tahran, 1387.
- Hamevi, Yakut, *Mucemü'l-Büldan*, c. I-II-IV, Darü Sadir-i Beyrut, Beyrut, 1977.
- el-Hariri, es-Seyyid Kemaleddin Muhammed, *Tibyani'l-Vesailü'l-Hakayık ft Beyan-i Selasilü'l-Taraik*, c. I, Süleymaniyye Kütüphanesi, İbrahim Efendi, No. 430.
- Haşri-yi Tebrizi, Muhammed Emin, *Ravze-yi Ethar*, nşr. Aziz Devlet Abadi, İntişarat-ı Sutude, Tebriz, 1371.
- Hatib-i Farsî, *Menâkibi Camâl Al-Dîn-i Sâvî*, nşr. Tahsin Yazıcı, TTK, Ankara, 1999.
- Heffening, IAO, "ŞEYBANI," I/A, XI, MEB, İstanbul, 1970, s. 450.
- Hemedani, Reşideddin Fadlullah, *Câmiü't-Tevarih (Kismet-i İsmailiyan ve Fatimiyan ve Nezarîve Dâiyan ve Refikiyan)*, nşr. Muhammed Taki ve Muhammed Muderrisi-yi Zencani, İntişarat-ı Tercüme ve Neşr, Tahran, 1356.
- , *Câmiü't-Tevarih*, nşr. Muhammed Taki Danişpejuh, c. IV, İntişarat-ı İlmi ve Ferhengi, Tahran, 1388.
- , *Câmiü't-Tevarih*, nşr. Muhammed Ruşen, Miras-ı Mektup, Tahran, 1386.
- Hidayet, Rıza Kulihan, *Mecmaü'l-Füseha*, nşr. Mezahir Musaffa, c. I, İntişarat-ı Emirkebir, Tahran, 1382.
- , *Tezkire-yi Riyazü'l-Ârifin*, nşr. Ebu'l-Kasım Radfer, Neşr- i Pejuhişgah-i Ulûm-i İnsani, Tahran, 1388.
- Hocavi, Muhammed, *Dü Sadreddin*, İntişarat-ı Mevla, Tahran, 1378.
- Horasani, Şerefeddin, "İbn Arabî," *DBI*, c. IV, İrşad-ı İslami, Tahran, 1385, s. 223-284.
- Hulvi, Cemaleddin Muhammed, *Lemezât*, nşr. Mehmet Serhan Tayşi, c. II, Kervan, İstanbul, 1980.
- Hondmir, Giyaseddin, *Tarih-i Habîbus-Siyer*, c. II, Kitabhaney-i Hayyam, Tahran, H. 1333.
- Hücviri, *Keşfü'l-Mahcub*, nşr. Vasily Andreyevich Zhukovsky, Kitaphane-yi Tehuri, Tahran, 1371.
- Hüseyini-yi Fesai, Mirzâ Hasan, *Tarih-i Farsnâme-yi Nasiri*, c. I, İntişarat-ı Senai, Tahran, 1312.
- el-Hüseyini, Sadreddin Ebu'l-hasan, *Ahbârü'd-Devleti's-Selcukiyye*, nşr. Muhammed İkbâl, Lahur, 1933.
- el-Hüseyini, İzzeddin Ahmed, *Siletü't-Tekmile ft Vefeyatü'n-nekilet*, nşr. Beşşar Avvad, c. I, Dâru'l-Garbi'l-İslami, Beyrut 2007.

- el-İbadi, Kutbeddin Ebu'l-Mansur b. Erdeşir, *El-teşfiye fî Ehvali'l- mütasavvife (Sûfinâme)*, nşr. Gulam Hüseyin Yusufi, İntişarat-ı İlmi, Tahran, 1368.
- İbn Asakir, *Tarihu Medinet-i Dimaşk*, nşr. Eburrahman bin Nafi, c. XXXIX, Dâru'l-fikr, Beyrut, 1415.
- İbn Belhî, *Tarih-i Fars-nâme*, nşr. Guy le Strange, İntişarat-ı Esatir, Tahran, 1385.
- İbn Bezzaz, *Saffetü's-Seffa*, Saziman-ı Esnad-ı Milli-yi İran (el yazmaları), Tahran, ty.
- İbn Bibî, *el-Evamirü'l-Alaiyye fî'l-Umuri'l-alaiyye*, nşr. Jale Müttehidin, PUİ, Tahran, 1390.
- İbn Cübeyr, *Rihlatu İbn-i Cübeyr*, Daru Beyrut, Beyrut, 1968.
- İbn Debisî, Muhammed bin Saîd, *el-Muhtasarü'l-Mühtacün İleyh Men Tarih-i İbn Debisî*, nşr. İbn Kaymaz Zehebi, c. XV, el-Kütübü'l-ilmiyye, Beyrut, 1997.
- , *el-Muhtasarü'l-Mühtacün İleyh Men Tarih-i İbn Debisî*, nşr. Mustafa Cevad, c. I, Metbaatü'z-Zaman, Bağdad, ty.
- İbn Haldun, *el-Iber*, çev. Abdu'l-Muhammed Ayeti, c. IV, Pejuhişgâh-i Ulûm-i İnsani, Tahran, H. 1383.
- İbn Hallikan, Şemseddin Ahmed, *Veşeyatü'l-Âyan*, nşr. İhsan Abbas, Daru Sadir, c. I-II-III-IV-V, Beyrut, 1968.
- İbn Hawkal, Muhammed Ebu'l-Kasım, *Sûretü'l-Ârz*, Menşuratu Dâri'l-mektebeti'l-hayat, Beyrut, 1992.
- İbn İmad, *Şezeratü'z-Zehap*, nşr. Abdulkadir el-Arnaut, c. VI-VII, Daru İbn Kesir, Beyrut, 1991.
- İbn Kesir, *el-Bidaye ve'n-Nihaye*, nşr. Abdillâh b. Abdîl-Muhsin el-Türkî, c. XVI-XVII, Hicr, 1998.
- İbn Müstevfî, Şerefeddin Ebu'l-Berekat, *Tarih-i Erbil*, nşr. Samî bin es-Seyyid Hemas es-Segar, c. I, Silsiletü'l-Kütübü'l-Turas, Irak, 1980.
- İbn Nasireddin, Şemseddin, *Tevzihi'l-Müştebeh*, nşr. Muhammed Nâimü'l-Ârkûsî, c. III, Muassisetü'r-Risale, Beyrut, 1986.
- İbn Neccar, *el-Müstefad Men Zeyli Tarih-i Bağdad*, nşr. Kayser Ebu Feret, c. I, Dâru'l-Kütubi'l-Arabî, Beyrut, 1971.
- İbn Nokta, *Tekmilatü'l-İkmal*, Abdül-Kayyum, c. III-IV-V, Câmiet-i Ümmü'l-Kura, Mekke, 1989.
- İbn Râfi es-Selâmî, Muhammed, *Tarih-i Ulema-yi Bağdad*, nşr. Abbas el-Uzavi, el-Ehalî, Bağdad, 1938.
- İbn Sina, *Resail*, çev. Ziyaeddin Meddî, İntişarat-ı Merkezî, Tahran, 1360.
- İbn Tagriberdî, Cemaleddin Ebu'l-Mahasin Yusuf, *en-Nücümü'z-Zahire*, nşr. Muhammed Hüseyin Şemseddin, c. VI-VII, Dâru'l-kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 1992.
- İbn Vasil, Cemaleddin, *Muferrici'l-Kurâb fî Ahbar-i Benî Eyyub*, nşr. Heseneyn Muhammed Rebî, c. II-IV, Kahire, ty.
- İbnü'l-Adim, *Buğyetü'l-Talep fî Tarih-i Halep*, nşr. Süheyl Zekar, Dâru'l-fikir, c. VIII-X, Beyrut, 1988.
- İbnü'l-Arabî, Muhyiddin, *Fütûhat-i Mekkiye*, nşr. Ahmet Şemseddin, c. I-V, Dâru'l-kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 1999.
- İbnü'l-Cevzî, Ebu'l-Feret, *Mirâtü'z-zeman (Selçukîyan)*, çev. Ali Sevim, İTK, Ankara, 2011.
- , *Mirâtü'z-Zeman fî Tarihi'l-Âyan*, c. VIII (İkinci Cilt), nşr. Dairetü'l-Maarif-i Osmaniyye, Hint, 1951.
- , *El-Müntazam*, nşr. Muhammed Abdulkadir, c. XVIII, Dâru'l-kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 1992.
- , *Telbis-i İblis*, çev. Ali Rıza Zekavetî-yi Kara Gözlü, Neşr-i Danişgâhî-yi Tahran, Tahran, ty.
- İbnü'l-Fuvelî, *Mecma'i-âdâb fî Mu'cemü'l-elkâb*, nşr. Muhammed el-Kazim, c. II-III-IV, Vizaret-i Ferheng ve İrşad-i İslâmî, Tahran, 1374.
- , *el-Havadis*, nşr. Beşar Avad, el-Matbaatü'l-şeriat, Kûm, 1384.
- , *el-Havadisü'l-Câmia*, nşr. Muhammed Rıza eş-Şebibî, el-Mektebetu'l-Arabiyye, Bağdat, 1353.

- İbnü'l-Esir, *El-Kamil fi'l-Tarih*, nşr. Muhammed Yusuf ed-Dekake, c. IV-VIII-IX-X, Dâru'l-kütübü'l-İlmiyye, Beyrut, 1987.
- İbnü's-Saî, *Kitabu Muhtasar-i Ahbarü'l-hülefa*, Emiriyye, Mısır, 1309.
- İbnü's-Şear el-Musulî, *Kalaîdü'l-Cuman fi Feraîd-i Şüara-i Haze'z-Zeman*, nşr. Kamil Selman el-Cebûrî, c. VII, Beyrut, 2005.
- İbnü'l-Teymiyye, Ahmed, *Mecmaü'l-Fetava*, nşr. Abdurrahman b. Muhammed b. Kasım, c. II, Vizare-tü's-şüunü'l-İslamiyye, Mekke, 1425.
- İbrahimi-yi Dinanî, Gulam Hüseyin, *Nasreddin Tusî, Filsuf-i Güftigü*, Neşr Hermes, Tahrân, 1386.
- İdrisî, Muhammed eş-Şerîf, *Nuzhatü'l-Muštak fi İhtiraki'l-âfâk*, c. I, Mektebetü's-Sakafe, ty.
- İkbal, Abbas, *Tarih-i İran-i Ba'd az İslam*, Neşr-i Namek, Tahrân, 1383.
- , *Tarih-i Moğol*, İntişarat-i Emirkebir, Tahrân, 1388.
- , “Zendegani-yi Acib-i Yeki Az Hülefa-yi Abbasi (en-Nasir li'Dinİllah),” *Şark*, No. 6, Hurdat 1310, s. 329-352.
- İstahri, Ebu İshak, *Mesalik ve'l-Memalik*, çev. Tusterî, nşr. İrec Afşar, Bunyad-i Mukufat Mahmut Afşar, Tahrân, 1373.
- İraki Fahrüddin, *Divan-i İrakî*, nşr. Delâram Pur Nimetî, 1. bs, Neşr-i İntişarat-i Gûlsar, Tahrân, 1388.
- Kafesoglu, İbrahim, “Kavurd,” *İA*, c. VI, MEB, İstanbul, s. 456-459.
- , “Kırmân Selçukluları,” *TDEK*, TKAE, Ankara, 1976, s. 830.
- Kallek, Cengiz, “Kûdürî,” *DİA*, XXVI, DİA, İstanbul, 2002, s. 321-322.
- Karamustafa, Ahmet T., *Tanrı'nın Kurallanmaz Kulları*, çev. Ruşen Sezer, YKR, İstanbul, 2011.
- Kâşânî, Abdu'l-Razzak, *Letâifü'l-Âlâm*, nşr. Ahmed Abdurrahim es-Sayih, Mektebetü's-Sakafe, Kahire, 2005.
- , *Misbahü'l-Hidaye ve Miftahü'l-Kıfaye*, nşr. Celaeddin Humâî, İntişarat-i Züvvar, Tahrân, 1389.
- Kazvinî, Zekerîya b. Muhammed, *Asarü'l-Bilad ve Ahbarü'l-İbad*, Darü Sadir, Beyrut?
- Kehale, Ömer Rıza, *Mucemü'l-Müellifin*, c. III, Muessisetü'r-Risale, Beyrut, 1993.
- Kerbelaî-yi Tebrizî, Hafız Hüseyin, *Ravzatü'l-Cinan ve Cennatü'l-Cinan*, nşr. Cafer Sultanü'l-karâî, c. I-II, İntişarat-i Sutude, Tebriz, 1383.
- Kerim Aksarayî, Mahmut, *Müsâmeret ül-Ahbâr*, nşr. Osman Turan, TTK, Ankara, 1999.
- Kırmânî, Efdaleddin Ebü Hamîd, *İkdu'l-Ulâ Li'l-Mevki'fü'l-Âlâ*, nşr. Ali Muhammed Amirî Nâinî, Mec-lis, Tahrân, H. 1311.
- , *Tarih-i Efdal*, nşr. Mehdi Beyanî, İntişarat-i Danişgâh-i Tahrân, Tahrân, 1326.
- Kırmânî, Evhadeddin, *Divan-i Rubaiyyat*, nşr. Ahmed Ebu Mahbub, Suruş, Tahrân, 1380.
- Kırmânî, Evhadüddin, *Rubailer*, nşr. Mehmet Kanar, yy. insan yayınları, İstanbul, 1999.
- Kılıç, Erol, “İbnü'l-Arabî, Muhyiddin,” *DİA*, XX, DİA, İstanbul, 1999, s. 493-516.
- Klausner, Carlal, *Divansları Der Ahd-i Selcukî*, çev. Yakub Ajend, Emirkebir, Tahrân, 1363.
- Koca, Salim, *Sultan I. İzzeddin Keykâvus (1211-1220)*, Ankara, 1997.
- Konyalı, İbrahim Hakkı, *Konya Tarihi*, yy. Yeni Kitap Basımevi, Konya, 1964.
- Köymen, Mehmet Altay, “Büyük Selçuklular İmparatorluğunda Oğuz İsyânı (1153),” *AÜDTCFD*, c. V, No. 1944, s. 159-186.
- , “Kırmân Selçukluları Tarihi,” *AÜDTCFD*, F., sayı: 9, s. 127-134.
- Kürt Ali, Muhammed, *Hîtatü's-Şam*, nşr. Mektebetü'n-nürî, c. VI, Beyrut, ty.

- Kûşeyrî, Ebu'l-Kasım, *Risale-yi Kûşeyrîye*, çev. Ebu Ali Hasan b. Ahmed Osmani, nşr. Bediuz'zaman Firuzanfer, İntişarat-i Züvvar, Tahran, 1387.
- Kutluer, İlhan, "Sühreverdi Maktûl," *DİA*, XXXVIII, DİA, İstanbul, 2010, s. 36-40.
- Lahici, Şemseddin Muhammed, *Mefatihü'l-İcaz fî Şerh-i Gülşen-i Râz*, nşr, Muhammed Riza Berziger Haliki, İntişarat-i Züvvar, Tahran, 1371.
- , *Mukadime-yi Mefatih fî Şerh-i Gülşen-i Râz*, nşr. Keyvan Semîl, İntişarat-i Kitapfruşî-yi Mahmudi, Tahran, 1337.
- Makrizî, Takieddin Ebu'l-Abbas Ahmed bin Ali, *es-Sülûk li Marifet-i Düvel-i Mülûk*, nşr. Muhammed Abdulkadir Atâ, c. I, Dâru'l-kütübü'l- İlmiye, Beyrut, 1997.
- Mahmud b. Osman, *Miftahü'l-Hidaye ve Misbahü'l-Inaye*, nşr. İmadeddin Şeyhü'l-hukemaî, İntişarat-i Ruzene, Tahran, H. 1376.
- Marlow, Louise, "A Thirteenth-Century Scholar in the Eastern, Mediterranean: Siraj al-Din Ürmevi, Jurist, Logician, Diplomat," *Al-Masaq* XXII/3, (Desamber 2010), pp. 279-313.
- Masum Alişah, *Taraikü'l-Hakaik*, nşr. Muhammed Cafer Mahcub, c. II, Kitaphane-yi Baranî, Tahran.
- Masumî, Gulam Riza, *Siraf*, Neşr-i Katre, Tahran, 1374.
- Merçil, Erdoğan, *Kirman Selçukluları*, TTK, Ankara, 1989.
- Mesrur, Hüseyin, "Şerh-i Hal-i Evhadî-yi Merağ-e-i," *Armağan*, yıl. 9, No. 2-3, Urdibchişt ve Hurdat H. 1307, s. 125-134.
- Mevlana, Celaledin, *Mesnevî*, Defteri Evvel, nşr. Muhammed İstilami, Maharet, Tahran, 1392.
- Mevlana Celaledin Belhî, *Gazeliyat-i Şems-i Tebriz*, nşr. Muhammed Riza Şeftî-Kedkenî, İntişarat-i Suhan, Tahran, 1388.
- Mevlana, *Mesnevî'yi Mânevi*, nşr. Reynold Alleyne Nicholson, İntişarat-i Serap Nilufer, Tahran, 1348.
- Mevlevî, Muhammed Muzaffer, *Râz-i Ruşen*, nşr. Muhammed Hüseyin Ruknzade-yi Ademiyyet, İntişarat-i Kitabhane-yi Razi, Tahran, H. 1343.
- Mir Ezzeli, Seyyid Ali, "Mânâbî-i Rubaiyât-i Evhadeddin-i Kirmanî," *Evrak-i Atik (Defter-i Sıvum)*, Mec-lis-i Şurayî İslamî, Tahran, 2013, s. 85-96.
- Mir Ensari, Ali, "Evhadî-yi Merağ-e-i," *DBİ*, c. X, İrşad-i İslamî, Tahran, 1385, s. 415-416.
- Müderrişî, Muhammed Ali, *Reyhanelu'l-Edeb*, c. I, Çaphane-yi Şafak, 7. bs, Tebriz, tarih yok.
- Mirhund, *Ravzetü's-Sefa*, nşr. Cemşid Kiyanser, c. VII, İntişarat-i Esatir, Tahran, 1385.
- Muhammed b. İbrahim, *Selcukiyan ve Guz*, nşr. Bastani-yi Parizi, İntişarat-i Tehuri, Tahran, 1343.
- Muin, Muhammed, *Ferheng-i Farsî*, c. II-IV, İntişarat-i Emirkebir, Tahran, 1388.
- Mukaddesî, Şemseddin, *Ehsenü'l-Tekasim fî Marifetü'l-Ekalim*, nşr. M. D. Goj, Berlin, 1906.
- Müstevfî, Hamdullah, *Nüzhethü'l-Kulub*, nşr. Guy le Strange, Berlin, 1913.
- Müstevfî, Hamdullah, *Tarih-i Güzide*, nşr. Abdu'l-Hüseyin Nevali, Emirkebir, Tahran, 1387.
- Münşi-yi Kirmanî, Nasireddin, *Sımtu'l-Ulâ Li'hazretü'l-Ulyâ*, nşr. Abbas İkbâl, 2. bs, İntişarat-i Esatir, Tahran, H. 1362.
- el-Münzerî, Zekieddin, *et-Tekmile Le'vefeyatü'l-Negele*, nşr. Beşşar Avvad Maruf, c. I-II-III, Muassisetü'r-Risale, Beyrut, 1984.
- Nesevî, Şehabeddin Muhammed, *Siret-i Celaledin Mengüberti*, nşr. Mucteba Minevî, İntişarat-i İlmi ve Ferhengî, Tahran, 1384.
- Nevali, Alişir, *Mecalisü'n-Nefâis*, nşr. Ali Asgar Hikmet, Neşr-i Bank-i Milli-yi İran, Tahran, H. 1323.

- , *Nesâymül-Mahabbe Men Şemayimi'l- Fütüvve*, nşr. Kemal Eraslan, Atatürk Kültür Kurumu, Ankara, 1996.
- Nişaburî, Zahiruddin, *Selçuk-nâme*, nşr. İsmail Afşar, İntişarat-i Kelale Haver, Tahran, H. 1332.
- Nizâmî-i Gencevî, *Külliyat-i Hamse-yi Nizâmî-yi Gencevî*, nşr. Vehid Destgirdi, İntişarat-i Nigah, Tahran, 1388.
- Nizâmü'l-mülk, *Siyaset-nâme*, nşr. Muhammed Kazvinî, Kitapfruşî-yi Züvvar, Tahran, 1344.
- Ocak, Ahmet Yaşar, *Osmanlı İmparatorluğu'nda Marjinal Sûflîk: Kalenderler*, TTK, Ankara, 1999.
- , *Veysel Karanî*, Dergah Yay., 3. bs., İstanbul, 2009.
- Odabaşı, Zehra, "Celaleddin Karatay'ın Hayatı ve Siyasi Kariyeri" (Prof. Dr. Nejat Göyünç Armağanı), *SEF*, s. 575-602.
- Osmanzade, *Sefîne-yi Evliya*, Muhammed Akkuş, c. I- II-III, Kitabevi, İstanbul, 2006.
- Önder, Mehmet, *Konya Maarifi Tarihi*, Ülkü Basımevi, 1952.
- Öngören, Reşat, *Sühreverdiyye*, DİA, XXXVIII, DİA, İstanbul, 2010.
- Özgüdenli, Osman G., "Yeni Paraların Işığında Kuruluş Devri Selçuklular'da Hakimiyet Münasebetleri Hakkında Bazı Düşünceler," *Belleten* LXV, sayı: 243, 2002, s. 548-570.
- Petrushevskay, Ilya Pavloviç, *İslam Der İran*, çev. Kerim Kişaverz, İntişarat-i Peyam, 7. bs, Tahran, 1363.
- Ravendî, *Rahetü's-Sudur ve Ayetü's-Surur*, nşr. Muhammed İkbâl, İntişarat-i Emirkebir, Tahran, H. 1333.
- Razî, Emin Ahmed, *Heft İklim*, nşr. Seyyid Muhammed Rıza Tahiri, c. I, İntişarat-i Sürüş, Tahran, 1378.
- Rehmetî, Fatma, "Evhadeddin-i Kirmânî," *DBİ*, c. X, Tahran, H. 1380, s. 413-414.
- Ridgeon, Lloyd "The Controversy of Sheykh Awhad al-Dîn Kirmânî And Handsom, Moon-Faced Yout-hs: A Case Study of Shâhid-Bâzî in Medieval Sufism," *JSS*, Brill, 2012, pp. 3-30.
- Riter, Hilmut, *Derya-yi Cân*, çev. Mihr Afak Bayburdî, c. II, İntişarat-i Beynelmilelî-yi el-Huda, 2. bs, Tahran, 1388.
- Riyahî, Muhammed Emin, "Aşkî Mecdeddin Bağdadi ve Metn-i Du Name az Hatt-i O" *MY*, No. 129, Ferverdin-i H. 1338, s. 27-31.
- Ruzbehan-i Baklî, *Abherü'l-Âşikin*, nşr. Cevad-i Nurbahş, Tahran, 1349.
- , *Şerh-i Şathiyat*, nşr. Henry Corbin, Enistitu-i İran-şinasî, Tahran, H. 1344-1966.
- Ruşen, Muhammed, "Leyli ve Mecnun," *NK*, No. 17, Tahran, 1370, s. 3-10.
- Ruşenzamir, Mehdi, "Güşe-yi az Tarih-i Gürcistan," *BT*, No. 48, Azre ve Dey 1353, s. 163-208.
- Sadî, *Bostan*, nşr. Halil Hatib Rehber, İntişarat-i Safî Alişah, Tahran, 1371.
- Saidî, Gülbaba, *Ferheng-i İstilahat-i İrfânî-yi Ibn Arabî*, İntişarat-i Şefîî, Tahran, 1383.
- Es-Sakkar, Sâmî, "Muid," *DİA*, XXXI, DİA, İstanbul, 2002.
- Samî, Ş., *Kamus-i Alâm*, c. II, Bab-i Ali, İstanbul, 1889.
- Seccadî, Seyyid Ali Muhammed, *Came-yi Zühî (hırka ve hırka puşt)*, İntişarat-i İlmi ve Ferhengi, Tahran, 1369.
- Seccadî, Seyyid Cafer, "Câmiü'l-Esrar ve Menbâü'l-Envâr," *DCİ*, c. IX, s. 318- 320.
- , *Ferheng-i İstilahat ve Tabirat-ı İrfânî*, İntişarat-i Tehurî, Tahran, 1389.
- es-Safedî, Selaheddin Halil, *el-Vafl bi'l-Vefeyat*, nşr. Ahmed el-Arnaut, c. II-V-IV-VIII-XVII- XVIII-XIX- XX-, Dâru'l-lhya el-Türasu'l-Arabî, Beyrut, 2000.
- Safî Alişah, Mirza Hasan, *İrfânü'l-Hak*, nşr. Abdillâh İntizam, İntişarat-i Safî Alişah, 3. bs, Tahran, H. 1387.
- Semânî, *el-Ensab*, nşr. Abdillâh Ömer el-Barudî, c. III, Dâru'l-cinan, Beyrut, 1988.
- Senâî, Hekim Ebu'l-Mecd, *Divan-i Senâî*, Müderris Senâî, İntişarat-i Senâî, Tahran, 1388.
- Sencanî, Rukneddin, *Makalat*, Mecmûa-yi Sizdeh Risale, Danişgâh-i Tahran (el yazmalar).

- Serhendî, Ahmed-i l'Âlîkî, *Mektûbât*, çev. Hüseyin Hilmi Işık, c. I, Hakik Kitab Evi, İstanbul, 2008.
- Serramî, Kadem Ali, *İrfan Der Ayine-yi Zihn-i İnsan*, Neşr-i Terfend, Tahran, 1392.
- Sevim, Ali, *Selçuklu Devletleri Tarihi*, TTK, Ankara, 1995.
- , "Keyhüsrev I," *DİA*, c. XXV, DİA, İstanbul, 2002, s. 347-349.
- Simnani, Alauddevle, *Çihil Meclis*, nşr. Necib Mayil Hirevî, Tahran, 1399.
- Sipehsalar, Freydu, *Risale Der Menâkıb-ı Hudavendgâr*, nşr. Muhammed Ali Muvahhid, Neşr-i Karnâme, Tahran, 1391.
- Sipehsalar, Freydu bin Ahmed, *Zendegani-yi Mevlana Celaledin Mevlevî*, nşr. Said Nefisî, İkbâl, Tahran, 1368.
- Sobieroj, F., "al-Suhrawardî, Abu'l-Najib," *EOI*, C. IX, Liden, 1997, p. 778.
- Strange, Guy le, *Coğrafya-yi Serzeminha-yi Şarkî*, çev. Mahmud İrfan, İntişarat-i Tercüme ve Neşr, Tahran, H. 1337.
- Strange, Guy le, *Coğrafya-yi Tarihi-yi Serzeminha-yi Hilafet-i Şarkî*, çev. Mahmut Tuluî, İntişarat-i İlmi ve Ferhangî, Tahran, 1367.
- Sûbki, Li'Taceddin, *Tabakatü's-Şafiyyetü'l-Kübrâ*, nşr. Muhammed Mahmud el-Tanahî, c. VIII, Daru l-hya, Kahire, ty.
- Sühreverdî, Şehabeddin, *Avarifü'l-maarif*, çev. Ebu Mensur Abdül-Mümin İsfahânî, İntişarat-i İlmi ve Ferhengî, Tahran, 1386.
- Sühreverdî, Ziyaeddin Ebu'n-Necib, *Adabü'l-Mürîdin*, çev. Ömer bin Muhammed bin Ahmed Şirkan, 1. bs. İntişarat-i Mevlâ, Tahran, 1363.
- Sümer, Faruk, "Keykavus I," *DİA*, c. XXV, DİA, İstanbul, 2002, s. 352-352.
- , "Keykubad I," *DİA*, c. XXV, İstanbul, 2002, s. 358- 359.
- Haşim, Şahin, "Şeyh Mecdüddin İshak'ın Türkiye Selçuklu Yönetimi ile İlişkileri," *MEBKAM*, I. Uluslar Arası Sadreddin-i Konevî Sempozyumu Bildirileri, Konya, 20-21 Mayıs 2008, s. 203-209.
- Şebankareî, Muhammed, *Mecmeü'l-Ensâb*, nşr. Haşim Muhaddis, Tahran, H. 1363.
- Şeftî-i Kedkenî, Muhammed Rıza, *Kalenderiyye der Tarih*, İntişarat-i Suhen, Tahran, 1392.
- Şemisa, Sirus, *Şahid bâzî Der Edebiyat-i Farî*, İntişarat-i Firdevs, Tahran, 1381.
- Şems-i Tebrizî, *Makalat-i Şems-i Tebrizî*, nşr. Ahmed-i Huşnevis, İntişarat-i Atayî, Tahran, 1349.
- Şirvanî, Zeynûlâbidin, *Bostanü's-Siyâhe*, Çaphane-yi Senâî, 1. bs, Tahran, ty.
- Şühbetü'd-Dimaşki, İbn Kadî, *Tabakatü's-Şafiyye*, nşr. el-Hafiz Abulazim Han, c. II, Dayretü'l-Maraif-i Osmaniye, Hint, 1979.
- Tahâ, Abdülbaki-yi Surur, *Hellac Şehid-i Tasavvuf-i İslamî*, çev. Hüseyin Diraye, Neşr-i Esatir, Tahran, 1373.
- Tebrizî, Şemseddin Muhammed, *Makalat-i Şems*, nşr. Cafer Müderrisî Sadikî, Neşr-i Merkez, Tahran, 1373.
- et-Tehanevî, Muhammed Ali, *Keşşaf-i İstilahatü'l-Fünûn ve'l-Ulûm*, nşr. Refikü'l-âcem, Mektebetü'l-Lübnan, Lübnan, 1996.
- Terbiyet, Muhammed Ali, *Danışmendan-i Azerbaycan*, Kitabfruşî-yi Bünyad, Neşr-i Meclis, Tahran, H. 1314.
- Turan, Osman, *Selçuklular Tarihi ve Türk İslâm Medeniyeti*, TKAE, Ankara, 1965.
- , "Selçuklu Devri Vakfiyeleri III, Celaledin Karatay, Vakıfları ve Vakfiyeleri," *Belleten*, XII/45 (1948), s. 17-160.
- Türkmanî-yi Azer, Pervin, "Selçukîyan: İhtilâfat-i Mezhebî ve Peyamedha-yi An," *PUL*, No. 51, Payiz 1385, s. 53-74.

- Uğur, Ferit, *Celaeddin Karatay*, Yeni Kitap Basımevi, Konya, 1940.
- Uğur, Mücteba, "el-Câmiu's-Sağır," *D/Â*, VII, D/Â, İstanbul, 1993, s. 113-114.
- Uğur, Süleyman, "Hırka," *D/Â*, XVII, D/Â, İstanbul, 1998, s. 373-374.
- , "Şathiye," *D/Â*, XXXVIII, D/Â, İstanbul, 2010, s. 570-571.
- Urmevi, Siraceddin Mahmut, *Letaifü'l-Hikme*, nşr. Gulam Hüseyin Yusufi, İntişarat-i Bünyad-i Ferheng, Tahran, 1351.
- , *et-Tahsil Men'e'l-Mahsul*, nşr. Abdulhamid Ali Ebu Zenid, Muessisetü'r-Risale, Beyrut, 1988.
- Uyumaz, Emine, *Sultan I. Alaeddin Keykubad Devri (Türkiye Selçuklu Devleti Siyasî Tarihi (1220-1237))*, TTK, Ankara, 2003.
- Ünsî, Lokman, *Selçuk Şehnâmesi*, nşr. M. Mes'ud Koman, Ölkü Basım Evi, Konya, 1942.
- Valeh-i Dagistani, Ali Kulî, *Tezkire-yi Riyazu's-Sûara*, c. I, nşr. Seyyid Muhsin Naci-yi Nasrâbadi, İntişarat-i Esatir, Tahran, 1384.
- Van Den Bergh, S., "Sühreverdi Şihab Al-Din," *IA*, XI, MEB, İstanbul, 1970, s. 88-90.
- Vefayî, Muhammed, *Ehval ve Asar-i Evhadeddin Hamid bin Ebu'l-Fahr Kirmanî*, İntişarat-i Ma, Tahran, 1375.
- Veziri-yi Kirmanî, Ahmet Alihân, *Tarih-i Kirman*, nşr. Bastanî-yi Parizî, Kitabha-yi İran, 1961.
- Vusukî, Muhammed Bâkir, *Tarih-i Halic-i Fars ve Memalik-i Hemcivar*, Semt, Tahran, 1386.
- Weischer, Bernd Manuel, "Auhaduddin Kirmânî und seine Vierzeiler," *DI*, Berlin- New York, 1979, pp. 130-134.
- , "Some Mystical Quatrains Of Awhduddin Kirmanî," *JOTS*, C. 188, 1994, pp. 323-328.
- Yafî, Ebu Muhammed Abdillâh, *Mirâtü'l-Cinân ve İbratü'l-Yekzân*, nşr. Halil Mansur, c. III-IV, Dâru'l-kütüb-i-İlmiyye, Beyrut, 1997.
- Yavuz, Yunus Vehebi, "el-Câmiu'l-Kebîr," *D/Â*, VII, D/Â, İstanbul, 1993, s. 109-110.
- Yuninî, Kutbeddin Muhammed bin Ahmed, *Zeyl-i Mirâtü'z-Zeman*, c. I, nşr. Dâru'l-Maarif-i Osmaniyye, Hint, 1954.
- , *Zeyl-i Mirâtü'z-Zeman*, c. IV, nşr. Dâru'l-kütüb-i'l-İslâmî, Kahire, 1992.
- Zehebî, Şemseddin Muhammed, *el-Iber fi Haber Men Geber*, c. III, Dâru'l-kütüb-i'l-İlmiyye, Beyrut, 1985.
- , *Siyeru Alam'in-Nübelâ*, nşr. Beşşar Avvad Maruf, c. XX-XXII-XXIII, Muassisetü'r-Risale, Beyrut, 1985.
- , *Tarihu'l-Islam*, c. XII-XIII-XIV-XV, nşr. Beşşar Avvad Maruf, Dâru'l-kerbüb-i-İslâmî, Beyrut, 2003.
- , *Düvel-i İslam*, c. II, nşr. Hasan İsmail Merve, Dâru's-Sadir, Beyrut, 1999.
- Zerküb-i Şirazi, Ebu'l-Abbas Ahmed, *Şiraz-nâme*, nşr. Behmen Kerimî, Neşr-i Ruşenâi, Tahran, H. 1310-1350.
- Zerrinküb, Abdu'l-hüseyin, *Ez Çizha-yi Diğər*, İntişarat-i Esatir, Tahran, 1371.
- , *Cüstecü Der Tasavvufi İran*, İntişarat-i Emirkebir, Tahran, 1390.
- , *Dunbale-yi Custecu Der Tasavvuf-i İran*, İntişarat-i Emirkebir, Tahran, 1385.
- , *Erziş-i Miras-i Sûfiye*, Emirkebir, 14. bs, Tahran, 1389.
- , *Pille Pille Ta Bî Miracî Huda*, İntişarat-i İlmi, Tahran, 1377.
- , *Sirr-i Ney*, c. II, İntişarat-i İlmi, Tahran, 1368.
- , *Tasavvufi İrani Der Manzer-i Tarihi-yi An*, İntişarat-i Suhan, Tahran, 1383.

- Abbas-ı Safevî (Şah) 17
 Abbasi 46-47, 166, 169, 261
 Abdillâh-i Ensari (Hoca) 79
 Abdu'l-Halîk b. Ebu'l-Kasım el-Misrî es-Sufî (Şeyh) 155
 Abdü'l-Vahid-i Temimî 193
 Abdülkadir el-Cili 100
 Abdülkadir Geylanî 236
 Abdüllatîf el-Bağdadi 219
 Abdülmümin-i Tokatî 231
 Abdürrezzak Kaşânî 80
 Adil (Melik) 108, 164, 187
 Ahi 23
 Ahi Ahmed (Emirü'l-Ümera) 18-19, 227, 263
 Ahi Evren (Şeyh, Nasireddin Mahmud Hoyî) 23, 55, 94-95, 153, 212, 219
 Ahlat 54, 100, 133, 220-223, 259, 261-262
 Ahmed Celayir (Sultan) 54
 Ahmed Gazali (Şeyh) 77, 95-96, 101-102, 104, 109, 114, 118-120
 Ahmed-i Câm (Jinde Pil) 118
 Ahmed-i Nahçıvanî 260
 Ahmed-i Tebrizî 261
 Ahmet (Hoca) 250
 Alaeddin Eretna 263
 Alâeddin Keykubât I./Keykubât I. (Sultan, Alâeddin Keykubât bin Keyhüsrev) 18, 187, 217-219, 223-229, 231, 233, 245, 253
 Alâeddin Keykubât II. 18, 230
 Alâeddin Muhammed (Sultan) 169-170, 183, 201
 Alâeddin Siyavuş 254
 Alâeddin Tekiş/Tekiş (Sultan) 167, 169
 Alâeddin-i Simnânî 80
 Ali (Hz.) 46, 258
 Ali b. Ebibekr-i Sivasî 240
 Ali b. Hayder 72
 Ali Hariri/Hariri (Şeyh, Ebu Muhammed Ali b. Ebu'l-Hasan b. Mansur) 204-208
 Ali İbnü'l-Esir/İbnü'l-Esir 21, 31, 167, 169, 184

- Alişir Nevâî 127, 129, 215-216
 Alparslan 30, 50
 Amine 54, 130, 164, 185, 187, 222, 251, 257
 Ammar Yasir 202
 Amul 191, 193, 211-212
 Anadolu 15, 18, 22-23, 26-27, 51, 54-57, 68-69, 71, 94-95, 159-161, 165-166, 174, 183, 190, 195, 209, 216-221, 230, 233-234, 236-237, 248-249, 252-254, 262-266
 Anadolu Selçukluları 18, 160, 217-229, 234, 265
 Ankara 224
 Ankara Etnografya Müzesi 263
 Antalya 229
 Arslan (Melik) 34-37, 45
 Arslan (Sultan) 37
 Arslan Türkmanî el-Caberî (Şeyh) 205
 Arslanşah b. Kırmanşah/Arslanşah (Arslanşah b. Kırmanşah b. Kavurd) 33-44, 48, 50, 62
 Asileddin Muhammed-i Şirazi 74
 Asya 218
 Atamelik Cüveynî/Cüveynî 18, 167
 Ateş, A. 153
 Attar 96, 101, 104
 Aubin, Jean 42
 Austin 80
 Avfî 199
 Avrupa 218
 Aydoğmuş Özbek b. Pehlivan 167
 Aynulkuzat-ı Hemedanî/Aynulkuzat 79, 95, 104, 109, 111, 114
 Azamat 179, 217
 Azerbaycan 37, 73, 75, 157, 161-163, 166-167, 169, 175, 183, 232, 237
 Aziz 163, 175-176, 209-210
 el-Aziz (bin Melik Zahir) 181-182
 Baba Meziz Mahallesi 54
 Babu Talha 187
 Babû's-Sukun 183
 Babûs-Sağır 188
 Bacian-ı Rum 55

Bagin 38
Bağdat 24, 32, 49, 51, 54, 58, 63-64, 67, 70, 72-73, 75, 99, 127-128, 130, 150, 161-162, 164-167, 170-171, 173, 179, 185-187, 190, 197, 201, 211-212, 219-220
Baha Veled 18, 187, 196, 242-243
Bahaeddin Veled 219
Bahaeddin Zekeriya (Şeyh) 215
Bakalincar b. Sultanüddin 29
Bakuvi 58
Basra 42, 165, 203
Batiniler 32
Bayezid-i Bistami/Bayezid 81-83, 115, 188-189
Bayram, M. (Mikail Bayram) 16, 22, 25-26, 53, 55-56, 94-95, 152-153, 164, 196, 212, 217, 219-220, 227, 249-250, 264
Bayramiyye 71, 73
Bedreddin Muhtar 208
Behramşah 34-37, 40, 44, 47
Bekâ 79, 80-81
Bektaşîyye 266
Belh 189
Beluç 46
Bem 31, 34, 36-37, 39, 41, 43-44, 46, 48
Berdsir 28-29, 31, 34-44, 46-49, 56, 63
Beshkendi 175
Beylanî 74
Bilal-i Habeşî 188
Bire 182
Bire Kalesi 181
Bozkuş (Atabey) 34-35
Bruijn, J.T.P. 101
Burhaneddin Ebu Nasır Ahmed Kubnani 47
Burhaneddin Termezi/Termezi (Seyyid) 18, 187, 197, 234, 243
Busr 204, 208
Büveyhiler 29, 42
Büyük Selçuklular 42, 49, 50, 57

Câmi (Nureddin Abdurrahman-ı Câmî) 19, 56, 58, 77, 120, 127, 129-130, 154, 157-158, 192, 195, 201, 214-215, 232-233, 237
Cebraîl 118
Celaleddin (Talikan müftüsü) 75
Celaleddin Çelebi 18
Celaleddin Hasan-ı Nevmüselman/Hasan-ı Nevmüselman 167, 169
Celaleddin Hümai 64
Celaleddin Karatayî/Karatayî 19, 228-231, 235, 263
Celaleddin/ Celaleddin Harzemşah (Sultan) 175, 182-184, 227, 233
Celaleddin-i Cili 202
Celaleddin-i Dergezinî 188
Cemaleddin (Kadı, Şeyhülislam) 32
Cemaleddin Ebu'l-Maali (Kadı) 48
Cemaleddin Savi 188-189, 194
Cemaleddin Tebrizi 73
Cemaleddin-i Vasitî 256
Cengiz 55, 175, 183
Cevaşir 29, 31, 58
Cevlâkî 95
Ciruft 28-29, 33-39, 42-44, 46, 48
Curmagun 175
Cüneyd (Şeyh) 82, 131, 193
Cüneyne (Hankâhu) 177-180
Cürcanî 80, 110
Çağrı Bey 29
Çetrûd 42
Çin 37, 42, 44
Çupar Kalesi 40
Dabbağlar Camisi 251
Danışğâh-ı Tahrân 155
Dârul-Hikme 47
Davit Narin VI. 175
Davit Soslan 174
Davud (Melik) 232
Davud Taiî 77
Delhi 216
Dendanakan 29

Da

Ca

Cahen, Cloud 229
Cam 215

Derece Hankâhı 67,73
 Deryabar 37, 44
 Devlet-i Eşrefiyye 207
 Devletşâh 194, 213-214
 Deylemi 29
 Dezpul 67, 162
 Dimaşk 19, 21, 40, 163, 187-189, 191, 196-197, 200, 204-205, 207, 213, 223, 227, 235, 237, 252-253
 Dimaşkı 188
 Dihyetü'l-Kelbi 118
 Dinar (Melik) 17, 39-41, 43, 66
 Diraz (Atabey) 36-37
 Diyarbakır 163, 179, 220, 236, 262

Eb

Ebher 69, 70, 73
 Ebheriyye 66, 68-69, 71, 73, 76, 171-172, 265-266
 Ebîbekr el-Nişaburî 77
 Ebu Ali el-Mukarbel (Şeyh) 205
 Ebu Ca'fer Muhammed el-Berzâi 219
 Ebu Ganim 46, 75
 Ebu Hanife (İmam-i Azem) 46, 49
 Ebu Hulman 114
 Ebu Kalicar 30
 Ebu Mahbub, Ahmed/Ebu Mahbub 16, 25, 59, 103, 152
 Ebu Nasr ez-Zahir (Halife) 233
 Ebu Ömer (Şeyh) 207
 Ebu Said el-Harraz 100
 Ebu Suud b. eş-Şubel 100
 Ebu Yezid-i Bestami/Bestami 100, 186
 Ebu Yusuf 49
 Ebu Zenid 254
 Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Ebi Ahmed el-Taberî 62
 Ebu'l-Abbâs el-Ureybî 236
 Ebu'l-âsaf 67
 Ebu'l-Ferec (Gregory) 229-230
 Ebu'l-Ferec el-Vâsîti 67
 Ebu'l-Ganaim 72
 Ebu'l-Hasan Ali b. Abdillâh bin Câmî 236
 Ebu'l-Hasan el-Bekrî (Şeyh) 78, 264

Ebu'l-Heyca Fahrüddin Menuçîhr (Hakan-i Ekber) 176
 Ebu'l-Hüseyn el-Fakîh Ahmed b. Muhammed b. Ahmed b. Cafer b. Hamdan 49
 Ebubekir (Halife, Sıddık) 46, 100, 258
 Ebûbekr-i Selebaf 195
 Eburrahman Ensarî 110
 Efdaleddin Ebû Hamid Kirmani/ Efdaleddin 17, 19-20, 27, 45, 54
 Eflâkî (Şemseddin Ahmed Eflakî) 18, 24, 115, 127, 129, 187, 196, 198-199, 205-206, 228, 231, 240-241, 243-247, 252, 255-256
 Ekber Ebu'l-muzaffer Celaleddin Ahistan Menuçîhr/Ahistan bin Menuçîhr 163, 175-176, 209
 Emevi 46
 Emin Ahmed Râzî 154
 Emin Riyahî/Riyahî 232, 234
 Emineddin (Şeyh) 55
 Emred 94, 110, 115, 118
 Ener (Emir) 31
 enfüsî 89
 Erbil 52, 133, 161, 173, 177-179, 187
 Erdebil 175, 215
 Erdeşir-i Babikan (Ardeşir-i Papagân) 28-29
 Ermenistan 223
 Ermeniye 37, 223
 Erzincan 233
 Erzurum 174
 Esbust 243, 245
 Eşref Musa Devleti 207
 Evhadeddin Ahmed b. Muhammed el-Nahçivani el-Kirmani 157
 Evhadeddin Efdalu'l-Kirmani 157
 Evhadeddin Hamid b. Muhammed b. Ahmed 78, 264
 Evhadeddin Muhammed-i Kirmani (Şeyh) 155
 Evhadeddin-i Kirmani/Evhadeddin (Şeyh) 15-28, 33-34, 38, 40, 49, 51, 53-55, 58-59, 61-62, 79, 82, 84, 87, 89, 94-96, 98, 100, 104, 108-109, 112, 114-115, 117, 120, 122, 125, 127-133, 135-136, 138, 151, 177-178, 180, 182, 184, 190-191,

193, 198, 200, 204, 208-209, 211-212, 214,
217, 219, 224, 228, 231-232, 234-235, 237-238,
240, 242, 245, 247, 249-251, 253, 256, 262-
263, 265, 267

Evhadi/Evhadiyye (Tarikati) 27, 71, 78, 133, 135,
231, 248, 263-264, 266

Evhadi-yi Meraği (Şeyh) 213-214, 216

Eyyubi 224, 253-254, 265

el-Ezher (Medresesi) 47

Friedrich II. 254

futuwet 94

Garni 175

Gazergahi 117

Gazneli Mahmut 113

Gazneliler 29, 113

Gazneyn 183

Geceli Mahallesi 193

Gelibolulu Muhyiddin 16, 56

Gence 133, 161

Gerübed 188

Gevher Nesibe Hatun 218

Gevrek 250

Geylan 250

Gıyaseddin Keyhüsrev I. (Sultan) 217-219, 223, 229

Gıyaseddin Keyhüsrev II./ Gıyaseddin II. (Sultan)
175, 226-230, 239

Gıyaseddin Keyhüsrev III. 254

**Gıyaseddin Muhammed bin Hoca Reşideddin Fad-
lullah** 214

Gıyaseddin Muhammed Melikşah 73

Gıyaseddin Turanşah b. el-Salih 254

Gıyasî 153

Göde, K. 262

Gökçe Gölü 223

Gur 183

Gurlular 169

Gürcistan 51, 174-175, 163, 183

Güştasb b. Lührasb 29

Güvaşir 28-29, 31, 35, 39

Güzergah-i Pirt 224

Habeş 37, 44

Habis 28, 36, 40

Hacı Halife 155, 167

Hafız 101-102, 105, 117

Hafız b. Hace el-Askalani 78, 264

Hafız Ebrû 29, 31

Hakani 96, 103, 176

Hakkakiye (Medresesi) 64, 66

Fa Fahr-i Razi 198

**Fahrüddin el-Ahlâti (Fahrüddin Ebu'l-Fadl Abdü-
laziz b. Abülcebbâr b. Ömer el-Hilâti el-He-
kim el-Tabip)** 261

Fahrüddin Hasan/Fahrüddin (Şeyh) 170, 261

Fahrüddin Merağeyi 261

Fahrüddin-i Iraki/Iraki 95, 114, 120, 195, 199, 214,
239

Fahrüddin-i Mardini 74

Fahrüddin-i Râzi 213

Fakih Ahmed (Hoca) 242-246

**Fakih Zahid-i Tebrizi/Fakih Zahid (Muineddin
Muhammed)** 65, 75-76, 162-163, 193-194

Fakih-i Esbustî (Baba) 243

Fars (Şiraz) 28, 30-31, 34, 36-37, 42-43, 133, 161

Fasiheddin 255

Fasih-i Havfi/Havfi 164, 190, 202

Fatimi 32, 47, 50

Fatma 23, 55, 220, 258

Fatma Rehmeti 24

Fehrec 43

Fenâ 79-80, 81, 84

Fenâ fillah 80, 82

Fenâ-i Hak 79-81, 87

Ferec-i Tebrizi (Baba) 201

Firat Nehri 181

Firuzanfer, B. (Bediü'z-zaman Firuzanfer) 16, 24-
25, 53, 65, 104, 109, 120, 125, 153-154, 156-157,
174, 184, 191, 195-196, 208-209, 224, 238,
244, 246, 259

Frank 254

Halep 21, 179-181, 190, 196, 237-238
Halil Edhem 262
Hallac 82-83
Halvetiyye 71, 73, 264
Hama 189
Hamdullah-ı Müstevfî/Müstevfî 28, 53-54, 59, 154, 187, 194, 202, 234
Hamdun-i Kassar 96, 98, 100
Hamideddin-i Aksarayî (Şeyh) 78, 264
Hamideddin-i Nagûrî (Kadı) 216
Hanefî 46-47, 49-50, 62-63, 179
Harcirt 215
Haririyye 9, 174, 205, 252
Harran 179, 223
Harzemşahlar/Harzemşahlı Devleti 169, 183, 217
Hasan Zihap (Hacı) 244
Hasan-ı Sabbah 32, 47-48
Haşri 156
Havariç 46-47
Hâvf 72
Hayderi 95
Hayder-i Amulî (Şeyyid, Hayder b. Ali b. Hayder el-Alevî el-Hüseyn el-Amulî) 72, 81
Hayyam 23
Hekim Senai/Senai 96, 101, 104
Hemedan 133, 184, 201
Herat 156, 159
Heri'rud 43
Hristiyan 205
Hutay 37
Hızır (Hz.) 163, 236, 242
Hicaz 232, 260
Hindistan 37, 42, 44, 216
Hondmir 77
Horasan 28, 30, 33-35, 37, 41, 43-44, 48, 72, 95, 181-182, 184-185, 188, 190-191, 195, 215, 221, 232
Huart, Clement 229
Hurani 204
Huzistan 32, 133, 161
Hücvirî 96, 137, 147
Hülagü 15, 55, 261

Hürmüz 28, 41-44, 46
Hüsameddin Çelebi 18, 228, 252, 256
Hüseyin (Derviş Pir) 194
Hüseyin b. Kavurd 30
Hüseyin Kerbelâi/Kerbelâi 19, 58, 69, 73, 77, 156, 162, 195, 215, 240, 243-245
Hüseyini 183
Hüseyin-i İsfahani 213
Irak (Acem) 30, 34-35, 37, 40, 44-45, 68, 167, 168
Irak (Arap) 62, 165, 174, 183-184, 191, 195, 232, 236, 248
İbn Bibî 18, 55, 187, 218, 224, 226, 228-229, 233, 235-238
İbn Cübeyr 63
İbn Hafif-i Şirazi 70
İbn Haldun 31
İbn Hallikan 180
İbn Havkal 41, 56
İbn Hecer 21
İbn İmad 21, 204, 210-211
İbn Kesir 21, 210
İbn Mezruk 207
İbn Neccar 235
İbn Nokta 236
İbn Raîf 215, 196
İbn Sina 111
İbn Şûar 53-54, 59, 77
İbn Tagriberdi 210-211
İbni'l-hâcîp 207
İbnü'l-Cevzi 21, 75, 118, 147
İbnü'l-Fuvetî 173, 180, 203, 212, 262
İbnü'l-Selami 77
İbnü's-Selah 207
İbrahim (Hz.) 136
İbrahim Zahid-i Geylani (Şeyh) 73
İbrahimi-yi Dinani 239
İdrisi 43-56
İmadeddin (Ahlat Vezirinin oğlu) 54, 130, 222
İmadeddin (Şeyh, Muhammed b. Ömer b. Muhammed b. Abdillâh İmadeddin Ebu Cafer

b. Şehabeddin-i Sühreverdi) 165, 170-172,
202-204

İmadeddin el-Temimi (Şeyh) 59

İmadeddin Yakub (Şeyh) 258

İmadeddin-i Malatî/İmad (Şeyh) 257-258, 263

İmam Şafii 46

İran 15, 26, 32, 41, 46-47, 68-69, 71, 79, 113-114,
160, 162, 174-175, 191, 193, 248, 265-266

İranşah 31-33, 48, 62

İsa bin Abdillâh (Şeyh) 204

İsa Irmağı 186

İsfahan 32, 42, 133, 165, 167-168, 201, 213

İskenderiye 201

İsmail Kasrı 202

İsmaili/İsmailiye 32, 47-48, 50, 62, 167

İstahri 46

İstanbul 263

İstanbul Üniversitesi 153

İzzeddin bin Abdis-Selam 207

İzzeddin Keykâvus I./İzzeddin I (Sultan) 213, 217-
218, 223-225, 227, 238, 254

İzzeddin Keykavus II./İzzeddin II. 18, 230

İzzeddin Mevdud-i Zerkûb 74

İzzeddin Mütâz 36

İzzeddin Yusuf el-Kayserî (Şeyh) 78, 264

Kâ

Kâb b. Zühre 147, 136

Kâbe 222, 260

el-Kadir Billah (Halife) 49

Kafkasya 175

Kahire 21, 32, 180, 223

Kâkâbeliman 32, 48

Kal'a-i Kûh 33

Kalender 95, 99-100, 102-104, 109, 114, 118, 188-
189, 194, 196

Kalenderî 23, 94-95, 99, 101-102, 108, 188, 198-
199, 207

Kalenderiyyat 101-102, 104-105, 109, 266

Kalenderiyye 98-99, 102, 104, 108-109, 120, 266

Kâmil bin el-Adil (Melik) 253

Kâmil-i Tebrizî (Şeyh) 19, 163, 196, 243, 245-248

Kanar, M. 16, 152-153

Kânî-i Tusî 219

Kara Arslan Kavurd/Kavurd (Melik) 29-31, 42-43

Karakuş 36

Karamustafa A. 108

Karmetî 189

Kasım Efendi (Şeyh, Seyyid) 263

Kasım-i Tebrizî (Emir, Seyyid) 214

Kasımü'l-Envâr 215

Kasiyun (Dağı) 188-189, 191, 211, 237

Kaşânî 110, 136-137, 139

Kayserî 55, 100, 133, 220, 223-224, 226, 228-230,
245, 249-251, 257-259, 262-263

el-Kazerunî 262

Kazvin 70, 175

Kazvinî Camisi 251

Kedkenî, Ş./Kedkenî 101, 189, 200

Kemaleddin Abdülkadir Nahçıvani/Kemaleddin
Abdülkadir 54, 162

Kemaleddin Ahmed b. Arabşah-i el-Evhadi (Şeyh)
77, 215

Kemaleddin b. Yunus 252

Kemaleddin Harirî 53, 58, 68-69, 71, 78, 263

Kemaleddin Kâmya (Melikü'l-Ümera) 226

Kemal-i Hucendî (Baba) 195

Kerec 30

Kerek 43

Kerimeddin-i Kazvinî (Şeyh) 258-259

Kerimeddin-i Nişaburî 259-260

Kerimeddin-i Süfi (Şeyh) 259

Kerim-i Aksarayî/Aksarayî 55-58, 230-231, 237-
239, 242, 254

Keşif 70

Kılıç Arslan II. (Sultan) 174, 217

Kilikya 229

Kimya Hatun 115

Kirman 17, 26, 28-37, 39-49, 51-56, 58, 62-66, 161,
265

Kirman Selçukluları 17, 28, 19, 28, 30, 33, 41-43,
45, 47, 51-52, 54, 63-64

Kirmanşah (b. Kavurd) 30

Kirmanşah 168
 Kiş 41, 42
 Klausner, Carla L. 50
 Konya 18, 27, 187, 197, 201, 220, 224, 228, 231, 234, 236-237, 239-246, 248-250, 254, 262-264, 266
 Konyalı, İ. Hakkı 244, 250
 Köşk Hankâhı 263
 Köşk Medresesi 262
 Kûbnân 42
 Kudûs 133, 223, 237
 Kufec bkz. Kufec
 Kufes (Kufec) 30, 42, 46
 Kuhistan 46
 Kumadin 35, 44
 Kûşeyrî 138, 141
 Kutbeddin Bedel b. Halil el-Erbilî es-Sûfî 180
 Kutbeddin Muhammed/Kutbeddin (Atabey) 35, 37-38, 53
 Kutbeddin-i Ebherî/Ebherî (Kutbeddin Ebu'r-Reşid) 53, 66, 68, 72-73, 76-77, 171
 Kûbreviyye/Kûbrevî (Tarikatı) 19, 185, 201, 232
 Kûlahdikenler Camisi 220, 257
 Kürt 183

La

Lahici 80-81
 Le Strange, Guy 29, 223
 Le'âmi-yi Yezdi (Baba) 155
 Leşkeristan 29
 Leyli 111

Ma

Mağrib 30
 Mahan 55
 Mahmut Atik-i Tebrizi (Şeyh) 73
 Mahmut ez-Za'farani 240
 Mahmutşah 33
 Makrizi 212, 254
 Malatya 133, 170-171, 181-182, 220, 223-225, 227, 233, 236-238, 249, 251, 253, 256, 261-262
 Maliki 70
 Mama İsmet 243

Mardin 220, 262
 Marlow, Louise 254
 Marûf-i Kerhi/Kerhi/Maruf 74, 77, 82, 131
 Marufiyye 240
 Maveraünnehir 37
 Mazenderan 183
 Mecdeddin İshak/ Mecdeddin (Şeyh) 218-220, 236-238
 Mecdeddin-i Bağdadi (Şeyh) 192, 202, 232
 Mecdeddin-i Cili 74
 Mecdeddin-i Ebherî 164, 191
 Mecnun 111
 Medine 216
 Medrese-i Derb-i Mahan 48
 Mehmed Bey (Karamanoğlu) 254
 Mekke 130, 133, 163-164, 188, 191, 216, 232, 236-237
 Mekran 28, 36
 Melahide 32
 Melameti 99, 100-101
 Melametiyye 94-96, 98-100, 102, 104, 266
 Melikşah 30-31
 Melikü'l-aziz 181
 el-Melikü'z-Zahir/Ebu Süleyman Davud b. Yusuf b. Eyyub (Sultan) 180-182, 190
 Mengli 162-163, 166-169
 Menücan (Menuğan) 46
 Merağa 213-214, 243, 261-262
 Merend 175
 Merv 72
 Merzbaniye Ribatı 130, 173, 186-187
 Mevlana (Celaeddin) 18, 23, 96, 101, 113, 115, 120, 122, 125-127, 141, 187, 189, 191, 195-197, 199-202, 206, 228, 231, 233, 239-247, 255-256
 Mevlevi/Mevleviyye (Tarikatı) 18, 230, 264, 266
 Meyhaneci Kubad 162, 193
 Mezdek 189
 Mısır 21, 37, 42-43, 47, 133, 181, 187, 191, 202, 204-205, 212, 232, 237-238, 253-254
 Minab 42

Minşar 224-225
 Mir Efdali, Ali./Mir Efdali (Seyyid) 26, 152
 Moğol 15, 55-56, 113, 175, 181, 183-184, 190, 202, 217-220, 233, 250, 252, 258, 264-265
 Mubarezeddin Çavli/Çavli (Çaşıgnir, Emir) 227, 263
 Mucahideddin Ebu'l-Hasan Behruz 73
 Mueyideddin-i Cundi 239
 Mueyyid (Melik) 45
 Mueyyideddin el-Urzi 261
 Mueyyideddin Reyhan (Atabey) 34, 44, 47
 Muhammed (Hz.) 20, 46, 65
 Muhammed (Kıdvettü'l-Evliyâ, Şeyh) 47
 Muhammed Ali Muvahhid/Muvahhid 213, 258
 Muhammed b. Arslanşah (Melik, Melik Muhammed b. Melik Arslanşah) 30, 33, 44, 47, 49, 62
 Muhammed b. Hasan el-Şeybanî 49
 Muhammed b. İbrahim 17
 Muhammed Belhi 188
 Muhammed bin Ali (Hariri'nin Oğlu) 208
 Muhammed Cemaleddin el-Hulvi/Hulvi 53, 58-59, 62, 69
 Muhammed Cihan Pehlivan (Atabey) 167
 Muhammed Dremkü 42
 Muhammed el-Bekri (Kutbu'l-Evliya, Şeyh) 78, 264
 Muhammed el-Evanî 100
 Muhammed el-Maruf Beşiri 240
 Muhammed el-Mevlevî (Mevlana, Derviş) 262
 Muhammed Gazali/Gazali 77, 118, 141-144, 147, 252
 Muhammed Gaziri (Şeyh) 243
 Muhammed Harzemşah/Muhammed (Sultan) 169, 182-185, 187, 201
 Muhammed Hoşnâm (Hoca) 193
 Muhammed Kazvini 74
 Muhammed Mugiseddin Tuğrulşah 175
 Muhammed Sâlim (Şeyh) 193
 Muhammed/Muhammedşah (Şehzade) 37, 40-41
 Muhammedşah b. Behramşah 53
 Muhyiddin İbn Arabî/İbn Arabî (Şeyh Ekber) 53-54, 58-59, 77, 79-80, 82, 89, 100, 113-114, 117, 138, 164, 189, 191-192, 198, 200, 205, 219-220, 227-229, 231, 234-240, 242, 265-266

Muineddin Pervane/Pervane 55, 175, 240-241, 255
 Muineddin Seffar/Seffar (Şeyh) 156-159, 267
 Muineddin-i Tebrizi (Şeyh) 215
 Mukaddesi 41, 46
 Mukan 28
 Musa (Hz.) 137
 el-Mustansır/el-Mustansır Billah (Fatimi Halifesi) 32, 166, 170, 172-173, 187, 203-204, 210, 213, 266
 Mustasım (Halife) 164
 el-Musterşid Billah (Halife) 73
 Musul 133, 161, 165, 203, 236, 252-253, 261
 Mutezile 46
 Muzaffereddin Ebu'l-Feth Musaşah Ermen b. el-Adil (el-Melikü'l-Eşref) 221-223
 Muzaffereddin Gökbörü/Gökbörü (Sultan, Ebu Said Muzaffereddin Gökbörü b. Zeyneddin Ali) 177-180, 213-214
 Mücahid Gürkanî 36
 Münecimbâşı 230
 Mürsiyye 235

Nagûr 216
 Nahçıvan 54, 133, 161-163, 175, 259
 Nakşendiyye/Nakşibendi (Tarşkatı) 19, 264
 en-Nasır (Halife) 162, 166-170, 181, 183, 184, 186-187, 219, 230, 238
 Nasreddin Abdullah b. Ömer el-Beyzavi (Kadi) 155
 Nasiheddin Ebu'l-Berekat 47
 Nasreddin Tusi 239
 Necibeddin-i Sühverdi/ Ziyaeddin Ebu'n-Necib/ Ebu Necib Sühverdi (Şeyh) 67-70, 76, 186, 202
 Necmeddin Dâye (Razî)/Dâye (Şeyh, Ebubekr Abdullah b. Muhammed b. Şahvar el-Asedi er-Razî) 23, 117, 202, 218-219, 231-235
 Necmeddin el-Kazvini 261
 Necmeddin-i Kübrâ (Şeyh, Ahmed b. Ömer b. Muhammed el-Harezmi el-Hivaki) 69-182, 184-185, 190, 201-202, 232
 Nermaşir 28, 39, 41

Na

Nesevî 183-184
 Nezari 32
 Nihat Azamat 24
 Nisa 39
 Nişabur 72, 167, 201
 Nizameddin Hasirî 226
 Nizami-i Gencevî 176
 Nizamiye 49, 63, 65, 72
 Nizamülmülk 49-50
 Nurbahşiyye 194
 Nureddin-i Lûristani (Şeyh) 251, 257
 Nureddin-i Tokatî (Şeyh) 257
 Nusretüddin Gaffârî 198

Oc

Ocak, A. Yaşar 5, 94-95, 101, 188, 198-200
 Odabaşı, Zehra 229
 Oğuz 17-33, 38-40, 45, 50-51, 265
 Ortadoğu 165
 Osman (Hz.) 46
 Osman b. Tuğrul 55-56
 Osman-ı Rumi (Şeyh) 108, 114, 164, 187-189, 191, 210-211, 221, 266
 Osman-ı Kûhî el-Farsî (Şeyh) 188
 Osmanlı Devleti 263
 Osmanzade 69, 72, 195
 Ömer (Hz.) 46
 Ömer 109
 Özbek (Atabey) 162, 166, 168-169

Pa

Parizî, B. (Bastani-yî Parizî) 25, 42, 55-56
 Peygamber (Hz.) 111, 118, 136-137, 147, 150, 193, 196, 198, 200, 207
 Pişdadi 29

Ra

Radiyeddin Ali Lâlâ 202
 Rafiziler 47
 Ravendi 167, 218
 Rayn 37, 42
 Refieddin Zafir 40
 Reşideddin 169
 Rey 167-168, 233

Ribat-ı Yezdiyân 48
 Ribatu Ümmi'n-Nasr (Ribat-i Memuniye) 204
 Ridgeon, Lloyd 24, 172, 198
 Rifai (Tarikatı) 208
 Ritter, H. 111, 120, 130
 Riza Kulihan-ı Hidayet 154
 Roma 112
 Rosudan (Kraliçe) 52, 163, 174-175
 Rudbâr 46
 Ruha (Urfa) 179, 223, 236
 Rukneddin Kılıç Arslan IV. (Sultan) 230
 Rukneddin Kutluk Tekin (Emir) 30
 Rukneddin Mahmud 72
 Rukneddin-i Mazenderani 231

Rukneddin-i Sücasi/Sücasî (Şeyh, Ebu'l-Ganaim Rukneddin Ganimet b. el-Mufaddal b. Ali es-Sücasî el-Hatibî) 21, 51, 54, 58, 64, 66-67, 69-78, 133, 138, 156-158, 161, 163-165, 194-198, 208, 265, 267
 Rûm 37, 44, 195, 206, 212, 221, 229, 232, 243, 255
 Rum Kalesi 181
 Rûzbehan-ı Bakali/Rûzbehan (Şeyh) 74, 79, 115, 202

Sa'deddin Çelebi 250
 Sa'deddin Hamevî/Hamevî (Muhammed b. el-Müeyyid Necmeddin b. Ebibekr b. Ebi'l-Hasan b. Muhammed b. Hammûye) 143, 164, 179-181, 189-191, 193, 202, 212, 238-239

Sa'deddin Köpek 227-229
 Sa'deddin-i Ferganî (Şeyh) 239
 Sa'deddin-i Nahçıvani (Şeyh) 186, 257-259
 Sabık Ali 37
 Sadî 117-118
 es-Sadr bin Hammûye 212
 Sadreddin Ali 215
 Sadreddin Erdebili 214-215
 Sadreddin-i Konevî/Konevî (Şeyh, Sadreddin Muhammed b. İshak b. Muhammed Yusuf el-Konevî) 18-19, 78, 114, 150, 164, 189-191, 233, 235-240, 242, 250, 255-256, 263-264, 266
 Sadreddin-i Yemini 214-215

Sa

- Sadr-i Hekim (Zaviye) 250
 Sadr-i Kalender 194
 Safed 21
 Safedi (Selahaddin Halil b. Aybek es-Safedi) 21, 71, 188-189, 204, 210-212, 242, 262
 Safevi 72, 215
 Safeviyye 71, 73
 Saffi Alişah 81
 Salih (Melik) 207, 254
 es-Salih Eyyub bin Muhammed (Melik) 253
 Salih el-Berberi 100
 Salih İsmail 207
 Samaniler 113
 Samsat Kalesi 181
 Sebe 40
 Selaheddin Eyyubi 179, 181
 Selaheddin Zerküb 18
 selamet 96, 98
 Selçuk Devleti 217-219
 Selçuklu/Selçuklular 18, 29, 33, 41-44, 47, 52, 54, 56, 113, 118, 167, 174, 227, 230, 233-234, 238, 265-266
 Semerkant 39, 70, 183
 Semirem 32
 Sencer (Sultan) 35, 38, 48
 Sencerşah b. Toğansah 167
 Sevik Hatım Mahallesi 180
 Seyfeddin Aykılmuş 167
 Seyfeddin-i Baherzi 202, 228, 231
 Seyyidi Necmeddin 208
 Simnani 129
 Sincan 72
 Sinop 218, 219, 223
 Sipehsalar 255
 Siraceddin Ürmevi/Ürmevi/Siraceddin (Kadı, Siraceddin Ebu's-Sena Mahmud b. Ebibekr b. Hamid b. Ahmed el-Ürmevi) 18-19, 240, 251-256, 263
 Sıraf 41-42
 Sircan 28, 36, 41, 46, 48
 Sistan 28, 30 43
 Sivas 218, 220, 224-226, 233, 236-237, 250
 Sübki 242
 Sugd 39
 Sultan Veled 18, 199-201, 256
 Sultanşah 31
 Surhab 54
 Surhab Medresesi 73
 Suriye 26, 70, 191, 236, 248
 Sücas 74
 Sühreverd 74, 203
 Sühreverdi (Şeyh, Tarikat) 21, 24, 64, 66-67, 69, 71, 73, 76, 99, 129-130, 137, 146-147, 170-173, 186-187, 202, 231, 235, 237, 257, 261, 265
 Sühreverdiyye 19, 68, 171, 201, 231
 Süleymaniye Kütüphanesi 154-155
 Sünni 48
 Şa'ranî 242
 Şafii 46, 50, 62-63, 70, 179, 201, 252
 Şah Alemiyye 71
 şahida bâzi 24-25, 94-95, 109-110, 112-114, 117, 120-122, 125, 130, 196-198, 203-204, 209, 264, 266
 şahidbâz 130
 şahidbâzluk 12, 102, 109, 112-115, 117-121, 127-128
 Şam 21, 42-43, 54, 133, 181, 191, 227, 238
 Şat Nehri 73
 şathiyat 81
 Şebankarei 29, 31
 Şehabeddin Eheri 69, 71, 73, 77, 243
 Şehabeddin İsa (Şeyh) 55, 258-259
 Şehabeddin Kiya 38
 Şehabeddin-i Sücasî (Şeyh) 71, 194
 Şehabeddin-i Sühreverdi/Şehabeddin (Şeyh, Ebu Hafs Ömer b. Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed b. Ammuye es-Sühreverdi) 18, 54, 68-69, 74, 78, 98, 100, 113, 117, 129-130, 150, 164, 169-173, 183-185, 187, 191, 202-204, 208, 219, 226, 228, 230-231, 233-234, 237, 251, 257
 Şehabeddin-i Sühreverdi-yi Maktul/Şehabeddin Maktul 73-74, 117, 198, 200, 226

Şehr-i Zur 179
 Şekerrizan Mahallesi 197
 Şemisa, S. 113-114
 Şemseddin Çelebi 18
 Şemseddin el-Fenârî (Mevlana) 78, 264
 Şemseddin İldeniz/İldeniz (Atabey) 35, 167
 Şemseddin İltogan el-Berdsiri 153, 157, 159
 Şemseddin Mardini 231, 255
 Şemseddin Muhammed İsfahani 213
 Şemseddin Musa el-Kayseri (Şeyh) 78
 Şemseddin Musa el-Tebrizi 78, 264
 Şemseddin-i İki (Mevlana) 239
 Şemseddin-i Tiflîstî/Tiflîsî (Şemseddin Ebu Hafs Ömer b. Ahmed Tiflîsî) 15, 100, 133, 152-153, 193, 212, 249, 250-251, 257-259
 Şems-i Tebrîzî/Şemseddin-i Tebrîzî/Şems (Şemseddin Muhammed b. Ali b. Melikdad-i Tebrîzî) 18-19, 23-24, 27, 69, 73, 77, 99, 113, 115, 117, 120, 127-128, 150, 193-201, 205, 231, 234-235, 239, 243, 246, 249, 256-259, 263
 eş-Şeref el-Kubli 205
 Şerefeddin (Şeyh, Şerefeddin Ebu Abdillâh Muhammed b. eş-Şeyhî'l-Kebir Osman b. Ali er-Rûmî) 210-211, 114, 164, 210-211, 266
 Şerefeddin Ali b. el-Hasan b. Ali Sadaka 73
 Şerefeddin İkbâl eş-Şerabî 212
 Şibli 131
 Şii 46
 Şirgir (Atabey) 36
 Şirvan 133, 161, 163, 175-176, 209
 şuhud 70, 80-81, 128
 şuhud-ı fenâ 79
 şuniziye 52, 71
 Şuşter 133, 165
 Şücaeddin Ebherî 67
 Şücaeddin Uğurlu 250

Taceddin Mu'tez (Emir-i Kebir) 228
 Taceddin Ürmevi (Kadı, Muhammed b. el-Hüse-yin b. Abdillâh) 211-213
 Taceddin-i Tebrîzî 77, 196, 215
 Takiyeddin bin Selah 207
 Takiyeddin-i Erugirdî (Şeyh) 257
 Talikan 75
 Tamara (Kraliçe) 174-175
 Tamat 101, 103-104
 Tebes 29, 33, 35, 38
 Tebriz 54-57, 73, 75, 119, 156, 159, 161-163, 175, 193-194, 196, 201, 214-215, 243-246
 tevhid 79, 82
 Tiflis 261
 Tirmîzî (Alâ'ül-mülk) 183
 Toğanşah 167
 Tuğrul III. 169
 Tuğrulşah b. Muhammed/Tuğrulşah (Melik, Muhyiddin) 33-34, 44, 50, 62
 Turan, Osman 32, 229-230
 Turanşah 17, 19, 31-32
 Turanşah b. Salih (Melik) 253-254
 Turanşah I. (Melik-i Adil, İmadeddin Turanşah b. Kara Arslan) 31, 42-44, 47, 54-56
 Turanşah II. 34-35, 37-38, 40, 51, 53, 62
 Turanşah-ı Seşenbehi (Sultan) 51, 54
 Türkân Hatun-ı Celaliye 31-32
 Türkanşah 34
 Türkistan 42
 Türkiye 156
 Türkmanî 50
 Türkmen 22-23, 25, 55, 57, 250, 264

Uğur, F. 230
 Umman 21, 30-31, 41, 43, 47
 Ünsî 189
 Ürmîye 252

vahdet 81
 vahdet-i şuhud 87
 vahdet-i tevhid 81

Uğ

Va

Ta

Tabaristan 62, 191
 Taceddin b. Seyyid Ahmed er-Rifai 231
 Taceddin İbrahim Şemseddin Muhammed (İmam-i Salik er-rabbani) 77

vahdet-ivüçud 79, 82, 87, 89, 94, 109, 113-114, 121,
126, 133, 264, 266
Van Gölü 223
Vasit 132
Vefayi, M. 22, 152, 154, 156-157, 159, 167, 179-180,
208-209, 226, 258-259
Verzuk Zaviyesi 191
Veysel Karani 136
Vicuye Mahallesi 193
Vostan 223
Vryonis Jr, Speros 229

We

Weischer, B. M. 16, 67, 89, 94, 123, 153
Witteck, Paul 229

Ya

Yafii 186
Yahudi 206, 252
Yakub (Hz.) 115
Yakut Hamevi 47
Yezd 28, 32, 34-37, 42-43, 45
Yulek 53
Yunan 112-113
el-Yunini 189, 211, 190
Yusuf (Hz.) 115, 136
Yusuf b. el-Hüseyni 98
Yusuf Hemedanî 237
Yusuflî 252
Yusuf-i Surmari (Şeyh) 100, 259, 263

Za

Zahid (Şeyh) 65-66, 77, 194
Zahidiyye 71, 73
Zahir el-Şehamî 70
Zahireddin Ahmet-i Kari (el-Farisi) 74
Zehebi (Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman b. Kaymaz et-Türkmanî ez-Zehebi) 20,
188, 204-206, 211-212, 236, 239, 242
Zehireddin Efzun 38
Zekeriya Ensari (Şeyh, Şeyhü'l-İslam el-Kadı) 78,
263
Zekeriya Kazvini 58, 179
Zekiyeddin el-Münzeri 20-21

Zemend 230
Zencan 99, 203
Zengbar 37, 44
Zerend 40, 42-43
Zerkub-i Şirazi 163
Zerrinkûb A. 104, 120, 215
Zeyneddin Sadaka/ Sadaka (Şeyh) 27, 135-136, 143,
139, 165, 248-249, 250, 257, 262-264
Zeyneddin Yusuf 179
Zeynep binti Zeynelabidin 188
Zireh 226
Ziyaeddin (Zaviye) 228
Züzenî (Ribat) 186-187

"13. yüzyıl Anadolu'su bugünkü Türkiye'nin siyasal, toplumsal, ekonomik ve kültürel temellerinin atıldığı, gerçek birer devrim niteliğinde dört büyük dönüşümün vuku bulduğu bir yüzyıldır. Bu dönüşümlerden siyasal mahiyeteki ilki, Anadolu'nun büyük bir kısmının artık Bizans hâkimiyetinden çıkarak Türk hâkimiyetine geçişi ve Türkiye Selçuklu Devleti'nin kuruluşudur. Etnik mahiyeteki ikincisi, bu toprakların esas itibarıyla iki büyük göç dalgası neticesinde, çoğunluğunu Türkmen denilen Müslüman Oğuzların teşkil ettiği Türk nüfusuyla iskân edilmesi, yani Türkleşmesi hadisesidir. Üçüncüsü, Türkçenin, Farsça, Rumca ve Ermeniceyi geri plana iterek Anadolu topraklarında konuşulup yazılan hâkim dil olmayı başarmasıdır. Dördüncü büyük dönüşüm ise, bu zikredilenlerin tabii bir sonucu olarak, özellikle tasavvuf teşekkülleri ve şahsiyetleriyle, medreseleriyle güçlenen İslamlaşma olgusudur... Bu kitap, yukarıda sıraladığımız dönüşümlerden İslamlaşma denilmesi âdet olmuş dördüncü büyük dönüşümün tasavvuf cephesiyle ilgili bulunuyor. Kitap, tarihçilerin ittifakla kabul ettikleri üzere Türkiye Selçuklu Devleti'nin Sultan-ı âzamı I. Alaeddin Keykubad zamanında... Anadolu'ya gelen İranlı büyük sufilerden Evhadeddin-i Kirmani'nin biyografisine ve Anadolu'daki faaliyetlerine tahsis edilmiş bulunmaktadır... Moharram Mostafavi, az ele alınmış bir mutasavvıf olup, sadece İran tasavvuf tarihinde değil, Anadolu tasavvuf tarihinde de önemli izler bırakmış bulunan Evhadeddin-i Kirmani'ye dair gerçekleştirdiği bu çalışmasıyla, Muhammed Vefai'nin kitabından sonra en kapsamlı biyografi çalışmasını ortaya koymuştur.

Üstelik ondan farklı bir metot uygulayarak bu büyük mutasavvıfın kuru biyografisini değil, İran ve Anadolu'daki siyaset, ilim, din ve tasavvuf çevreleriyle münasebetlerini hesaba katmak suretiyle onun fikren ve ilmen beslendiği, ilişki ağını meydana çıkarmıştır. Dolayısıyla okura Evhadeddin-i Kirmani'yi her iki ülkedeki çevresiyle tanıma ve değerlendirme imkânı yaratan canlı bir biyografi çalışması sunmaktadır. Bu itibarla onun bu çalışmasının İran ve Anadolu tasavvuf tarihine ciddi bir katkı sağladığı rahatlıkla söylenebilir... Mostafavi'nin bu biyografi çalışması, Evhadeddin-i Kirmani araştırmalarını bir adım daha ileri götürmektedir." **Ahmet Yaşar Ocak**

ANİ VE YAŞAM DİZİSİ



KitapYAYINEVİ

ISBN 978-605-105-153-6



₺ 37,50