

İlhanlıların Sosyo-Politik İlişkilerinde Dinî-Mezhebî Kabullerin Rolü

Hanifi ŞAHİN*

ÖZ

Bir Moğol devleti olan İlhanlılar, siyasi olarak Cengiz Han'dan itibaren belirlenen hedefleri gerçekleştirmek için çalışmışlardır. Moğolların İslam'ı seçmeleri siyasi hamlelerinde Müslümanlar lehine bir değişiklik getirmemiştir. Moğolların Müslüman olmasında Türk şüflerin önemli katkıları olmuştur. Özellikle Moğollar Suriye ve civarına karşılaştıkları Rifâî dervişlerinden ve onların ritüellerinden etkilennmişlerdir. Moğollar, Müslüman olduktan sonra, geleneklerinde önemli yeri olan büyücü ve kâhinlerin yerine, şüfleri koymuşlardır. Ahmed Teküder'in Gazân Hân ve Olcaytu'nun İslam'ı seçmeleri Memlükler tarafından ihtiyatla karşılanmıştır. Bu nedenle İslam, iki devlet arasında bir ortak payda olamamıştır. Aksine bu iki devlet hep rekabet halinde olmuştur. Moğollar, başta Suriye olmak üzere siyasi hedeflerine yönelik saldırılar düzenlemekten vazgeçmemişlerdir.

Bu makale, Moğolların İslamlaşma sürecinde şüflerin katkısını, dinî ve mezhebî kabullerin İlhanlıların sosyal ve siyasi ilişkilerdeki rolünü incelemektedir.

Anahtar Kelimeler: Moğollar, İlhanlılar, İslam, Mezhep, Şüfîlik, Memlükler.

ABSTRACT

The Role of Religious-Sectarian Acknowledgements in The Socio-Political Relations of The Ilkhanate

Ilkhanate, a Mongolian government, has worked to achieve political objectives determined from Genghis Khan. The Choosing of the Mongols Islam as a religion did not bring a change in their political moves in favor of Muslims. The contributions of Turkish şüfis have made important in this conversion. In particular, the Mongols are influenced by Rifai dervishes and their rituals they faced in Syria and surroundings. After their conversion, Mongols have put şüfis in place of wizards and priests that has an important place in Mongol tradition. The conversion of Ahmad Taküdâr, Ghazan Khân and Oljeiutu was met with caution by the Mamluks. Therefore, Islam was not a common denominator between the two states. On the contrary, these two states have always been in competition. Mongolians, especially Syria, are abandoned to organize attacks on political targets.

This article describes the contribution of sufis in the Mongols Islamization process and the role of religious and sectarian acceptance in the social and political relations of Ilkhanate.

Keywords: Mongols, Ilkhanate, Islam, Islamic Sects, Şüfism, al-Mamluks.

* Doç. Dr., Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Mezhepleri Tarihi Öğretim Üyesi.
(e-mail: hanifisahin@ataunü.edu.tr)

Giriş

1218'den itibaren Cengiz Han komutasında neredeyse tüm dünyayı korkutan, tedbirler almaya sevk eden Moğol akınlarının en büyük tesiri İslam topraklarında görülmüştür. Moğollar ile Harizmşahlar arasında 1219'da gerçekleşen ve Müslümanlar için faciayla sonuçlanan Otrar¹ hadisesinden sonra Moğollar, Mâverâünnehir, Semarkand ve Buhara gibi Türk-İslam tarihi açısından önemli ülkeleri tahrip etme fırsatını yakalamış, batıya doğru yürüme, dünya tarihine çıkma ve bir anlamda geleceğin imparatorluğunu kurma fırsatını bulmuşlardır.² Doğuda Altın Orda (1241-1502), Batıda İlhanlılar (1256-1335) devletleriyle varlığını sürdüren Moğollar, Cengiz Han'ın kurucu ilkelerini ve ideal devlet hedeflerini de içeren *Yasa'sı*,³ sonraki süreçlerde Moğolların en önemli motivasyon aracı olarak görev icra etmiştir. Moğolların İslam toplumlarına verdiği rahatsızlık uzun zaman devam etmiştir. 1283'te Teküder (yönetimi 680-683/1282-1284)'in İslamlaşmasıyla başlayan süreçte de herhangi bir değişiklik olmamıştır. 1295'te Gazan Han (idaresi 694-703/1295-1304)'ın, kendisi gibi henüz Müslüman olmamış Moğol kabileleriyle birlikte İslam'ı seçmesi,⁴ Müslümanların kısmen rahatlamasını sağlamıştır; ancak bu durum, onların geleneksel Moğol ideallerinden vazgeçtikleri anlamına gelmemektedir. Gâzan Hân döneminde Suriye ve diğer İslam topraklarına düzenlenen sayısız akınlar, bu iddianın önemli dayanağını teşkil eder.⁵

İlhanlı devleti kuruluşundan itibaren yaklaşık kırk yıl kadar (1256-1295) idarî bakımdan Moğol İmparatorluğunun Batı'daki temsilcisi olmuştur. İlhanlıların imparatorluk merkezi Karakorum'la sürdürülen kuvvetli bağı, Kubilay Han'ın 1294'te ölümüyle zayıflamış, Gâzân Hân'ın 1295'te tahta çıkışıyla birlikte tamamen kopmuştur. Onun İslam'ı din olarak seçmesi bu kopuşu hızlandırmıştır. Bu devletin kuruluş aşamasında dinlerin belirleyici bir etkisi gözükme de sonraki süreçlerde, özellikle Moğolların İslamlaşmayla birlikte İlhanlı devleti, birçok bakımdan değişim ve dönüşüm yaşamıştır. İlhanlı devletinin dayandığı halkın çoğunun Türklerden oluşması, Moğolların devlet içindeki etkisinin zamanla azal-

- 1 Detaylı bilgi için bkz. Nesevî, Şihabüddin Muhammed b. Ahmed b. Ali, *Celaliüddin Harizmşah*, trc. Necip Asım Yazıksız, Maarif Vekâleti, İstanbul 1934, s. 28-33; İbnü'l-Esir, Ebü'l-Hasan İzzeddin Ali b. Muhammed b. Abdülkerim, *el-Kâmil fi't-Tarih*, nşr. Halil Me'mun Şiha, Dârü'l-M'arife, Beyrut 2002, IX, 682-683; Cüzcâni, Ebü Amr Minhâceddin Osman b. Sirâceddin Muhammed, *Tabâkat-ı Nâsırî*, nşr. Abdullhay Habibi, Kabil 1964, II, 104-105; İbn Kesir, Ebü'l-Fidâ İmadüddin İsmail b. Ömer, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, Mektebetü'l- Me'arif, Beyrut 1981, XIII, 83; Taneri, Aydın, "Hârizmşahlar", *DİA*, İstanbul 1997, XVI, 228-231.
- 2 Togan, İsenbake, "Cengiz Han ve Moğollar", *Türkler*, ed. Hasan Celal Güzel ve dğr. Yeni Türkiye Yay., Ankara 2002, VIII, 245.
- 3 Moğol Kanunları hakkında detay için bkz. Alinge, Curt, *Moğol Kanunları*, çev. Coşkun Üçok, Ankara 1967.
- 4 Reşidüddin, Fazl b. Ebi'l-Hayr Fazlullah-i Hemedânî, *Câmi'ü't-Tevârih*, nşr. Behmen Kerimî, İntişarat-ı İkbal, Tahran 1943, II, 900-901.
- 5 Reşidüddin, *Câmi'ü't-Tevârih*, II, 938 vd.

masına ve devletteki Moğol yerelliğinin diğer unsurlarla yer değiştirmesine yol açmıştır.⁶

İlhanlı devletinin tarihini dört döneme ayırabiliriz. Birinci dönem 1256-1282 yıllarını kapsayan Hülâgû ve oğlu Abaka'nın yönetiminde olduğu gayr-i müslim olan İlhanlılar dönemidir. Bu dönemde Batı toplumları ve Hıristiyanlıkla yakın temas kurularak ilk elçilik heyeti gönderilmiştir.⁷ İkinci dönem, İslam ve diğer akidelerin çarpıştığı 1282-1295 yıllarını kapsayan dönemdir. Teküder, Argun, Keyhatu ve Baydu dönemleridir. 1295-1335 yıllarını kapsayan üçüncü dönem, Müslüman İlhanlılar dönemidir. Bu dönemin üç önemli ismi; Gâzân Hân (v.1304), Olcaytu (v.1316) ve Ebû Said (v.1335)'tir. Bu dönem idarî, malî, iktisadî ve bayındırlık alanlarına yönelik ıslah çalışmaları açısından İlhanlı devletinin altın çağı olarak kabul edilmektedir. 1335-1353 yıllarını kapsayan dördüncü dönem, devletin çözülme ve yıkılma dönemidir.

Bu makale, Moğolların İslamlaşma sürecinde sûfilerin katkısını, dinî-mezhebî kabullerin Moğol toplumlarındaki Müslümanlar ile İlhanlı devletinin çağdaşı olan Memlüklerle ilişkilerindeki rolünü incelemeyi amaçlamaktadır. İlhanlı-Memlük ilişkilerinde dinî-mezhebî unsurların görülebilmesi için Memlükler öncesi aynı bölgede hâkimiyet tesis etmiş olan Eyyûbîlere kısaca bakılacaktır.

I. İlhanlıların İslam'la İlişkileri

Moğol *Yasa'sı*, tüm dinlere özgürlük tanımaktadır.⁸ Bu tavır, Cengiz Han ve onun torunlarının kendi halklarıyla olan ilişkilerine yansımıştır. Ancak tarihte sıklıkla görüldüğü üzere yöneticinin dini mensubiyeti, o dinin toplumda kolay kabul görmesine ve yayılma imkânı bulmasına katkı sağlarken, diğer dinlerin baskı altına alınmasını beraberinde getirmiştir. Bu durum İlhanlılarda da görülmüştür. Örneğin Hülâgû ve Mengü Han dönemlerinde Budizm; Abaka, Argun, Geyhatu ve Baydu dönemlerinde Budizm'in yanı sıra Hıristiyanlığın terviç edilmesi bu iki dini ve mensuplarını ön plana çıkartırken diğer dinlerin baskı altına alınmasına neden olmuştur. Teküder'le başlayan, Gâzân Hân, Olcaytu ve Ebû Said'le devam eden İslamlaşma sürecinde ise düşmanlık tersine dönmüştür. İslam'ın İlhanlı sarayına girmesiyle birlikte Moğolların dinler ve Moğol gelenekleri karşısındaki genel tavırlarında farklılıklar görülmüştür. Olcaytu döneminde ise

6 Uzunçarşılı, İ. Hakkı, *Osmanlı Devleti Teşkilâtına Medhal*, TTK Yay, Ankara 1988, s. 189; Brockelmann Carl, *İslam Milletleri ve Devletleri Tarihi*, çev. Neşet Çağatay, Ankara 1954, s. 266; Yuvalı, Abdulkadir, *İlhanlılar Tarihi I: Kuruluş Devri*, Kayseri 1997, s.195; a.mlf., "İlhanlılar", *Türkler*, VIII, 359.

7 Prawdin, Michael, *The Mongol Empire*, Translated, Eden-Cedar Paul, New York 1967, s. 370.

8 Cüveynî, Alâeddin Ata Melik, *Târih-i Cihan Güşa*, çev. Mürsel Öztürk, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara 1999, I, 87.

mikro planda bir kırılma yaşanmış; İslam'ın ameli ve itikadi/siyasi mezhepleri, iktidara yön vermek için birbirleriyle çatışmaya sürüklenmişlerdir.⁹

İlhanlı yöneticilerinin farklı dinleri benimsemeleri, bir yandan Moğol geleneğindeki tüm dinlere özgürlük anlayışını zedelerken diğer yandan, çimentosunu Cengiz Han'ın yasalarından alan 'Moğol kimliğinin' korunmasında aşınmalara neden olmuştur.¹⁰ Özellikle İlhanlı yöneticilerinin Müslüman olmasıyla birlikte Moğol toplumunu yönlendirmede tek otorite olan *yasa* ve Moğol gelenekleri bu konumlarını İslam şeriatı ile paylaşmak zorunda kalmıştır.¹¹ Moğol kimliği, ırk vurgusunu temel alan *yasa* ile eşitlik vurgusu üzerine paradigmasını inşa eden İslam arasında sıkışıp kalmıştır. Moğol ileri gelenleri içerisinde İslamlaşmanın gerçekleşmesine karşı sert tepkiler görülmüştür. Örneğin Argun, amcası Ahmed Teküder'e karşı isyana giriştiğinde onu bu isyana motive eden unsurlar arasında; "Budizm bayraktarlığı, İslam düşmanlığı ve amcasının Moğol geleneklerinden koptuğu" düşünceleri vardır. Moğol halkının Argun'a destek vermesinin arkasında da Ahmed'in Müslüman olmasına duyulan tepkilerin etkili olduğu ileri sürülmektedir.¹² Teküder'den rahatsız olanlar onun dini durumunu, Büyük Kaan Kubilay'a şikâyet etmişlerdir. Yapılan baskılar sonuç getirmiş, Teküder'in Müslüman oluşu, onun hayatına mal olmuştur.¹³ Benzer durum, Olcaytu'nun Müslüman olmasına karşı konulan tepkilerde de görülmektedir. Moğol komutanlarından Kutluğ Şah Noyan, Moğol halkına "Arab'ın köhne dininden çıkıp tekrar Cengiz Han'ın *Yasa ve Yeysü'sü'ne*"¹⁴ dönmelerini teklif etmiştir.

Ahmed Teküder ve Gâzân Hân başta olmak üzere İlhanlıların İslamlaşmasını konjonktüre bağlayan yaklaşımların olduğu görülmektedir. Teküder'in Müslümanlığı, Ayn-ı Câlût (1260)'tan itibaren Memlük kuşatmaları karşısında başarısız olan ve bu nedenle de dış politikadaki sorunlarını *din* ortak paydasından hareketle çözüme çabası olduğu ileri sürülmüştür. Bunun için en uygun aday, Müslümanlığını ilan eden Teküder'dir.¹⁵ Bu iddianın gerçekliği için fikir-hadise irtibatının¹⁶ aranması

9 Dönemdeki Şii-Sünnî çatışmaları hakkında detay için bkz. Kâşânî, Abdullah b. Ali b. Muhammed, *Tarih-i Olcaytu*, çev. Derya Örs Yüksek Lisans Tezi, danışman: Mürsel Öztürk, Ankara Üniversitesi 1992, s. 130-133; Şahin, Hanifi, *İlhanlılar Döneminde Şiilik*, Ötüken Yay., İstanbul 2010, s. 164-184.

10 Reşidüddin, *Câmi'ü't-Tevârih*, II, 973; Hamdullah Müstevfi, Ebû Bekir b. Ahmed b. Nâsır, *Târih-i Güzide*, nşr. Edward Brown, London 1910, s. 591; İbn Kesir, *a.g.e.*, XIII, 340.

11 Şebânkâreî, Muhammed b. Ali b Muhammed, *Mecm'u'l-Ensâb fi't-Tevârih*, tahk. Mîr Hâşim-i Muhaddis, Tahran 1956, s. 268.

12 en-Nüveyrî, Şehabeddin Ahmed b. Abdülvehhab b. Muhammed, *Nihâyetü'l-Ereb fi Fünunî'l-Edeb*, Daru'l-Kütübî'li İlmiyye, Beyrut 2004, XXVII, 271; Baybars, Rükneddin Baybars el-Mansurî en-Nâsirî ed-Devadâr, *Zübdetü'l-Fikre fi Tarihi'l-Hicre*, tahk. D. S. Richards, Berlin Beyrut, 1998, s. 237.

13 Kalkaşendî, Ebü'l-Abbas Şehâbeddin Ahmed b. Ali b. Ahmed, *Meâsirü'l-İnâfe fi Me'âlimi'l-Hilâfe*, tahk. A. Ahmed Ferrac, Alemü'l-Kütüb, Beyrut 1980, II, 127.

14 Kâşânî, *a.g.e.*, s. 133; Hafız-ı Ebru, Şehabeddin Abdullah b. Lutfullah b. Abdürreşid , *Zübdetü't-Tevârih*, nşr. Hanbâbâ Beyânî, Şirketi Tezâmün-i İlmî, Tahran 1372, s. 50.

15 Spuler, Bertold, *İran Moğolları: Siyaset İdare ve Kültür İlhanlılar Devri 1220-1350*, çev. Cemal Köprülü, TTK, Ankara 1987, s. 89, 204.

16 Onat, Hasan, *Emevîler Devri Şii Hareketleri ve Günümüz Şiiliği*, TDV Yay., Ankara 1993, s. 2.

gerekmektedir. Yani bu düşünceleri onaylayabilmemiz için o dönemde İslam'ın Moğollar arasındaki yayılma oranının ne olduğunun tespiti önemlidir. Ancak görülebildiği kadarıyla bu esnada İslam, İlhanlı sarayında, bir hareketin veya eylemin ortak paydası olacak şekilde, bir lider seçtiren kadar önemli bir potansiyele ulaşmış değildir. Kaldı ki, dönemin bazı kaynakları Teküder'in tahta oturduktan sonra Müslüman olduğunu ifade etmektedir.¹⁷

Benzer iddialar Gâzân Hân'ın Müslümanlığında da görülmektedir. Özellikle Baydu'nun, Hıristiyanları kollayan bir politika gütmesi ve Müslümanları baskı altında tutması, toplumda mağduriyet ve ezilmişlik ruh halinin teolojiye aktarılmış hali olan kurtarıcı *mehdi*¹⁸ beklentilerini hızlandırmıştır. Müslümanlar lehine olumlu işlerin olmadığı bir ortamda iktidarla yüz yüze gelen Gâzân Hân, uzun süredir Müslüman toplumun beklediği kurtarıcı hükümdar (*mehdi*) olarak nitelendirilerek bir anlamda toplumun beklentileri ortaya konulmuştur. Bunun teolojik zemini de Şîî düşünceden sağlanmıştır. Zira dönemin Şîîleri, altıncı asırda ordusu savaşçı Türklerden oluşacak bir *mehdi'nin* çıkacağına inanmaktaydılar.¹⁹

İran halkı, Gâzân Hân'ın Müslüman olduğu günü bayram olarak kutlamıştır.²⁰ Bu tepkinin arkasında, Teküder'le Müslümanlar lehine gelişen kısa süreli olumlu havanın, Gâzân Hân'la birlikte güçlü bir şekilde sürdürüleceğine olan inancın yer aldığı ileri sürülebilir. Çünkü Gâzân Hân dönemine kadar Müslümanlar, İlhanlı yöneticileri ve vezirleri tarafından horlanıp dışlanmışlardır. Nitekim Argun Hân döneminde Yahudi vezir Sa'duddevle, devletin her kademesindeki Müslüman yöneticileri, diğer bölgelerdeki Müslüman devletlerle işbirliği yapmakla suçlayarak, görevlerinden almış, yerlerine Yahudilerden atamalar yapmıştır. Yahudi olmak, bu dönemde ayrıcalıklı olmak ve devlet imkânlarından doğrudan faydalanmak anlamına gelmektedir.²¹ Sa'duddevle, Müslümanlarla ilgili hiçbir talebin gündeme alınmamasını sağlamıştır. Onun en radikal tutumu, Kâbe'nin putlarla dolu bir ibadethaneye dönüştürülmesi teklifidir. Vezir bu konuda Argun'u ikna etmek

17 Bkz. Reşidüddin, *Câmi'ü't-Tevârih*, II, 785.

18 Fiğlalı E. Ruhi, "Mesih ve Mehdi inancı Üzerine: Mezhepler Tarihi Açısından Bir Bakış", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. XXV, 1981, s. 179-214; Hakyemez, Cemil, "Mehdi Düşüncesinin İtikadileşmesi Üzerine", *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. III, sy. 5 2004, s. 127-144.

19 Bausani, Alessandro, "İlhanlı Hâkimiyeti Zamanında İrande Din", trc. Mustafa Uyar, *Tarih Araştırmaları Dergisi*, c. XX, sy. 32, 2002, s. 225; Refi', Abdürrefi' Hakikat, *Târih-i Cümbüşha-yı Mezhebi der İran*, İntişarât-ı Kumeş, Tahran 1377, III, 974.

20 Reşidüddin, *Câm'u't-Tevârih*, II, 973-974; el-Cezeri, Ebû Abdillâh Şemsüddin Muhammed b. İbrâhim b. Bekr, *Târihu Havadisü'z-Zaman ve Enba'ühu ve Vefayâtü'l-Ekâbir ve'l-Aayan min Ebna'ihî*, tahk. Ömer Abdüsselam Tedmuri, el-Mektebetü'l-Asriyye, Beyrut 1998, I, 255. Gâzân Hân'ın Müslüman oluşunun İran ve civarında meydana getirdiği tesir hakkında detay için bkz. Şahin, Hanifi, "Câmiu't-Tevârîh'e Göre Gâzân Hân'ın Müslümanlığı ve Bunun İlhanlı Toplumuna Yansımaları", *Bilgi: Türk Dünyası Sosyal Bilimler Dergisi*, 2015, sayı: 73, s. 207-230.

21 Fadlullah Şirazi Şerefeddin Abdullah, *Tarih-i Vassaf*, Bombay 1369, s. 238; Browne, Edward G, *A Literary History of Persia*, Cambridge 1928, III, 82.

için şöyle bir teklifte bulunmuştur: “İktidar veraset yoluyla atan Cengiz Han’dan sana gelmiştir. Her dinin müntesipleri, muhalifleriyle mücadele eder ve onların kökünü kurutmak için çabalar. O halde sana düşen şey, senin dinine inanmayan herkesi öldürmen ve etrafında yeni bir dinin oluşmasına fırsat vermemendir.”²² İşte bu nedenlerden dolayı Argun’un ölüm haberi Müslümanlar tarafından sevinçle karşılanmıştır.²³

Gâzân Hân, Müslüman olduktan sonra birçok reform hayata geçirmiştir. Bu durum, kurumsal aklın ürünü olan bir devlet yapısına geçildiğinin işaretidir. Ayrıca bu reformlar, kendi zamanına kadar İslam toplumlarında Moğol kimliğine dair oluşan olumsuz algıların temizlenmesi adına önemli bir adım olarak değerlendirilebilir. Onun reformlarının arkasındaki itici güç, dini ve toplumsal kaygılardır. Bu bağlamda Gâzân Hân, faiz ve tefeciliği yasaklamış, cami, manastır ve medrese civarlarında fahişelerin çalıştığı ve *harâbât* denilen randevu evlerini kaldırmıştır. Gâzân Hân, evlerinden ayrılmak isteyen kadınların yeni hayatları için ihtiyaç duydukları parayı devlet hazinesinden ödemiş, bu kadınlardan evlenmek isteyenlere her türlü yardımın yapılmasını emretmiştir. İçki ve şarabın içilmesini yasaklarken bu yasaklamanın gerekçesini tamamen dini nasrlara dayandırmıştır.²⁴ Tüm bu uygulamalara bakılınca Gâzân Hân’ın kendine güveni olan ve artık sistem üzerine yürüyecek bir devlet adamı profili çizdiği ifade edilebilir. Ancak Gâzân’ın Müslüman olması her türlü işleyişin İslam hukukuna göre yapıldığı iddiasını elbette taşımamaktadır. Aksine onun Moğol şahsiyetine ve kimliğine özel bir vurgu yaptığı ve bunu sağlamak için de Moğol tarihinin yazılması görevini²⁵ veziri Reşidüddin Fazlullah el-Hemadânî’ye verdiğini hatırlatmak yerinde olacaktır.

II. İlhanlıların Süfîlerle İlişkileri

Tarihte görüldüğü üzere tasavvuf, birçok toplumun İslamlaşmasına katkı sağlamıştır. Moğolların İslam ile tanışmasında da tasavvufun önemli bir rolü vardır. Tasavvuf bir zühd hareketi olarak ortaya çıkmış, farklı gelişim aşamalarından sonra önce bireysel sonra seçkin bir topluluk hareketi hüviyetine kavuşmuş, nihayetinde VI./XII. yüzyıldan itibaren toplumun değişik tabakalarına yayılmış, belli bir şeyhi, belli ritüelleri olan bir kardeşlik örgütlenmesi halini almıştır.²⁶

22 Fadlullah Şirazi, *a.g.e.*, s. 242.

23 Hândmîr, Giyaseddin b. Hâce Humâmüddin Muhammed b. Hâce Celâleddin Muhammed, *Düstûru'l-Vüzerâ*, tahk. Sa'id Nefisi, Tahran 1899, s. 296, 305; Spuler, *İran Moğolları*, s. 205.

24 Reşidüddin, *Tarih-i Gâzân Hân*, Arapçaya çev. Fuat Abdulmüti es-Sayyâd, Dârü's-Sikâfe li'n- Neşr, Kahire 2000, s.355, 364, 404.

25 Erdem, İlhan, “Olcaytu’nun Ölümüne Kadar İlhanlılar’da Yaşanan Siyasal Kültürel Gelişmeler ve Yakın Doğu’ya Etkileri”, *Tarih Araştırmaları*, c. XX, sy. 2000, s. 25, 27.

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

Tasavvuf kurumsallaşmasından sonra her bir oluşumun kendine özgü yöntem arayışları olmuştur.²⁷ Bu hareketlerin kullandıkları metotları “*esma/zühd ve takva yolu*”; “*aşk ve cezbe yolu*”²⁸ şeklinde iki başlık altında değerlendirmek mümkündür. Bunlardan ilkinin bilgi kaynakları rüya, keşif ve keramettir. *Aşk ve cezbe yolu*’nda *esma* yolundakilerin benimsediği halvet, riyazet ve zikir gibi metotlar reddedilmekte, zâhirî ibadetlere çok fazla önem verilmemektedirler. Ayrıca tasavvuf erbabına dair her tür özel giyim tarzı, bir çeşit riya sayılmakta, Tanrı’ya ulaşmanın bu yollarla değil, aşk ve cezbeyle olacağı ileri sürülmektedir. Bu düşünce yapısında, müzik ve raks gibi unsurlar, cezbe ve aşka ulaşmada önemli birer araç olarak kabul edilerek neredeyse ibadet konumu verilmektedir. Bu yol, esas itibarı ile Horasan ve İran kökenli bir tasavvuf anlayışı olarak görülmesi nedeniyle, “Horasan ekolü” olarak da isimlendirilmektedir. Daha çok Kalenderî, Haydarî dervişlerinin metodu olarak bilinen bu tasavvuf anlayışının Moğollar üzerinde etkili olduğunu ifade etmek gerekir.

Rifâilîlik ise *esma* yolunu benimseyen bir tarikattır.²⁹ Ancak başta ateş ritüeli olmak üzere Rifâilîlerin bazı davranışlarının aşk ve cezbeci bir karakter taşıdığı görülmektedir. Ayrıca Teküder’in Müslüman olmasını bir Rifâî müridinin onunla birlikte ateşe girmesi rivayetini³⁰ dikkate alarak temellendirirsek bu etkileşimin boyutunu tespitinde önemli ipuçlarına ulaşabiliriz.

İlhanlıların dinlerle teması, ataları Moğollara oranla daha sıcak ve çeşitlidir. Göçebe kültüre sahip olmanın doğal sonucu olarak İlhanlılar, temasa geçtikleri her milletten din, devlet ve kültürel alanlarda etkilenmişlerdir.³¹ Bu değişim karşısında Ahmed Teküder’e kadarki Moğol ve İlhanlı yöneticilerini istisna tutmak gerekir. Zira onların bir kısmı başka dinlere meyiletmeden hayatları boyunca Şamanist kalmışken; bir kısmı Budizm’i, bir kısmı da Hıristiyanlığı din olarak tanımıştır. Böylece Cengiz evladının dinî hayatında Şamanlığın mutlak hâkimiyeti sarsılmıştır. Fakat bu yeni dinler, toplum hayatından Şamanist unsurları tam anlamıyla çıkaramamıştır.³²

27 Tarikatların benimsedikleri yöntemler hakkında bkz. Nasr, Seyyid Hüseyin, “Sufism”, *The Cambridge History of Iran, The Period from the Arab Invasion to the Saljuqs*, ed. R. N. Frye, IV, 450-451; Gölpinarlı, Abdülbaki, *Türkiye’de Mezhepler ve Tarikatlar*, İstanbul tsz., s. 188-189; Aynî, Mehmed Ali, *İslâm Tasavvuf Tarihi*, İstanbul 1985, s. 57-59; Türer, Osman, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf Tarihi*, İstanbul 1995, s. 100; Öztürk, Mürsel, *Anadolu Erenlerinin Kaynağı Horasan (Moğol İstilasına Kadar)*, Ankara 2001, s. 43-45; Öztürk, Eyüp, *Velilik ile Delilik Arasında: İbn Serrâc’ın Gözünden Müvelleh Dervişler*, Kitap Yay., İstanbul 2013, s. 65.

28 Bu ayırım esas itibarı ile tasavvuf literatüründe ilk zamanlardan beri *tarik-i ahyâr, tarik-i ebrâr ve tarik-i şuttâr* şeklinde üç ana kol olarak yapılan tasnife dayanmaktadır. Detay için bkz. Ebü’l-Cenâb Ahmed b. Ömer b. Muhammed Necmeddin Kübra, *Usûlu Aşere*, şerh ve çeviri: İsmail Hakkı Bursevî, (*Tasavvufî Hayat* içerisinde). haz. Mustafa Kara, İstanbul 1996, s. 38-44. Konu hakkında detaylı bilgi için bkz. Öztürk, *Velilik ile Delilik Arasında*, s.63-67.

29 Öztürk, *Velilik ile Delilik Arasında*, s. 73.

30 Zehebî, Şemsuddin Muhammed b. Ahmed b. Osman, *Târihü’l-İslâm ve Vefeyâtü’l-Meşâhir ve’l-A’lâm*, tahk. Şuayb Arnaut-Salih Mehdi Abbas, Müessesetü’r-Risâle, Beyrut 1988, XIII, 94-95.

31 Miquel, André, *İslam ve Medeniyeti*, çev. Ahmet Fidan- Hasan Menteş, Ankara 1991, I, 225.

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

Moğollar Suriye ve civarına girdiklerinde bu bölgedeki Rifâilerle karşılaşmışlar ve onların tasavvufî ritüellerinden ciddi anlamda etkilenmişlerdir. Moğollar eski dinlerine ait geleneklere ve büyücülere saygı duymayı sürdürmüşlerdir. Moğollar büyücü ve kâhinlere önem vermiş,³³ bütün önemli olaylarda onlara danışıp onların kararlarına göre hareket etmişlerdir. Örneğin Cengiz Han, düşmanı Camuka'yı yakaladığında öldürüp öldürmeme konusunda karar vermek için fal baktırmıştır.³⁴ Yine Hülagü, Bağdat'a saldırmadan önce müneccim Hüsameddine fal baktırmıştır.³⁵ Moğollar Müslüman olduklarında onların bu kâhin ve falcılarla ilgili düşünceleri ortadan kalkmamış, sadece değişime uğramıştır. Moğolların geleneklerindeki kâhin/büyücü din adamı rolüne en yakın örnek, İslam tasavvufunda bulunabilirdi. Bazı sûfî ayinleriyle Şamanist ritüeller arasındaki benzerlik bu durumu destekleyen bir husus idi.³⁶

Teküder'in Müslüman olmasında etkili olan ve kaynaklarda Mevsil'li bir köle, Türk ve Rifâi olarak sunulan Şeyh Abdurrahman, aslında Abaka zamanında İlhanlı sarayında tesiri olan bir şahsiyettir. Onun sarayda, özellikle kadınlar ve çocuklar üzerinde, bir etkiye sahip olduğu ifade edilmektedir.³⁷ Onun ilm-i simyaya ve sihir/ muskalar konusuna hâkim olması, saraya girmesine katkı sağlamıştır.³⁸ Çünkü o, etkili muskalar yapabilmekte ve el çabukluğuyla bazı hileler ortaya koyabilmekteydi.³⁹ O, bu özelliğini kullanarak Ahmed'i ve ailesini tesiri altına alarak onlar üzerinde baskı kurmayı amaçlamıştır. Ahmed, onun hizmetine girip emirlerine itaat edinceye kadar çabalarını sürdürmüştür. Ancak Şeyh Abdurrahman klasik medrese âlimi değildir.⁴⁰ Kaynaklar onu bir Rifâi şeyhi olarak gösterebilir de uyguladığı bazı hile ve olağanüstü ritüellere bakılarak onun *müvelleh*⁴¹ dervişlere ait tavırlar sergilediği söylenebilir. Burada müvellehlikten

33 *Moğolların Gizli Tarihi*(1240), çev. Ahmet Temir, TTK, Ankara 1986, s.193.

34 Roux, Jean Paul, *Moğol İmparatorluğu Tarihi*, çev. Aykut Kazancıgil- Ayşe Bereket, Kabalcı Yay., İstanbul 2001, s. 78-79.

35 Reşidüddin, *Câmi'ü't-Tevârih*, II, 686-687.

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

37 İbnü'l-Furat, Nasirüddin Muhammed b. Abdürrahim b. Ali, *Târîhu İbni'l-Furat*, tahk. Kostantin Züreyk, Beyrut 1932, VII, 278.

38 İbnü's-Sukai, Fazlullah b. Fahr Muvaffak Katib Nasrani, *Tali Kitâbi Vefeyati'l-Ayan*, tahk. Jacqueline Sublet, el-Ma'hadü'l-Fransi li'l-Dirasati'l-Arabiyye, Dimaşk 1974, s. 107.

39 Reşidüddin, *Câmi'ü't-Tevârih*, II, 787.

40 Amitai, Reuven, "Sufis and Shamans: Some Remarks on the Islamization of the Mongols in the Ilkhanate", *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, c. 42, sy. 1, 1999, s. 30; Uyar, Mustafa, "İlhanlı Hükümdarlarının İslam'a Girmesinde Rol Alan Türk Süfileri: İlhan Teküder ve Gazan Han Devirleri", *Belleten*, c. 76, sy. 275, 2012, s. 15.

41 Müvelleh terimini, aşk veya üzüntüden dolayı kendini kaybetmiş, çılgına dönmüş kişi olarak tanımlamak mümkündür. Müvelleh kavramı, kapsam itibarı ile Kalenderî ve Haydarî dervişlerini de içine almaktadır. Burada bu kavramın kullanımı tercih ettik, çünkü *heterodoks*, *gnostik* vb benzeri İslam kültür kodlarıyla uyumlanmayan kavramlar bu tür süfileri tanımlamada yetersiz kalmaktadır. Bu nedenle çalışmasını bu kavramı merkeze alarak yapan Öztürk'ün tanımlamasının daha isabetli olduğu kanaatindeyiz. Kavramın geniş tanımı ve Kalenderî-Haydarî ve Rifâi dervişlerle ilişkisi için bkz. Öztürk, *Velilik ile Delilik Arasında*, s. 73-107.

kasıt, kurumsal sūfilere ve onların ritüellerine aykırılık taşıyan muhalif karakterli dervişlerin uygulamalarıdır.⁴²

Reşidüddin'e göre Ahmed Teküder'in *baba* dediği Şeyh Abdurrahman ile çok sıkı bir ilişkisi vardı. Onun devlet işlerine ilgisi azdı. "Kardeşim" dediği İşân Mengli'nin ikametgâhına sıklıkla uğrar orada yapılan semalara katılırdı. İşân Mengli de Baba Yakub'un müritlerindendi.⁴³ Teküder, 1284'te Argun ile giriştiği iktidar mücadelesinde Argun'un Beyazıd-i Bistâmî'nin kabrini ziyaret ettiğini duymuş, bunun üzerine o da Baba Yakub'u ve tabilerini ziyaret ederek onlardan kendisine manevi yardımda bulunmalarını istemiştir.⁴⁴ Burada Müslüman olmadığı halde Argun'un Bistâmî'nin şefaatinin talep etmesini, Moğolların maneviyat sahibi olduklarını düşündükleri insanların gücüne inanmalarına bağlamak veya ordusunda Müslüman olanların yönlendirmesiyle böyle bir tevessüle giriştiğini kabul etmek gerekir. Öte yandan Budist olan Geyhatu bile bazı Türk sūfi şahsiyetler vasıtasıyla dervişleri rusûm ve angaryadan muaf tutmuş, bir ferman ile Erdebil yakınlarında bulunan *Nusret-i Fakire*'ye ait derviş dergâhından vergi alınmamasını emretmiştir.⁴⁵

Hülâgû'nun özellikle müvelleh Şiîlerle teması pek sıcak olmamıştır. O, Harran'da, Kalenderî dervişlerle karşılaşmış, Nasîruddîn Tûsî (v.1274)'nin onayı ile onların öldürülmesi emrini vermiştir.⁴⁶ Ancak sonraki süreçteki gelişmeler İlhanlı yöneticilerinin Kalenderî ve müvelleh dervişler hakkındaki tutumlarının değiştiğini ortaya koymaktadır. Bunun en önemli kanıtı olarak, Ahmed Teküder'in Şeyh Abdurrahman, Baba Yakup ve İşân Mengli ile ilişkilerini; Barak Baba ve onun şeyhlerinden Aybek Baba'nın İlhanlı sarayında kabul görmesini, Gâzân Hân ve Olcaytu ile ilişki içinde olmalarını ileri sürebiliriz.⁴⁷ Ancak burada dikkatleri çeken husus, İlhanlıların daha çok müvelleh dervişler ve Rifâîlerle irtibatlarının olduğudur. İlhanlı sarayında müvelleh dervişlerin kolay kabul görmesi, onların Moğol kültürel kodlarına uygun ayinleri sergilemelerine bağlanabilir. Bu bağlamda Rifâîlerin yaptıkları ayinlerle Moğolları etkilediği söyleyebiliriz. Aslında Rifâîlik *esma* yolunu benimsemiş bir tarikattır. Bu tarikatın temel ibadeti doğal olarak zikirdir. Zikir açıktan ve yüksek sesle yapılır. Rifâîlikte aşk ve cezbe yolunun en önemli ayin biçimi olan *sema* ve *raks* da erken zamanlardan itibaren görülmektedir. İzzeddin b. Nuaym isimli bir Rifâî şeyhi, kadın ve erkeklere aynı anda sema

42 Öztürk, *Velilik ile Delilik Arasında*, s. 20.

43 Reşidüddin, *Câmi'ü't-Tevârih*, II, 788.

44 Reşidüddin, *a.g.e.*, II, 793.

45 Uyar, *a.g.m.*, s. 20.

46 İbnü'l-Fuvatî, Ebû'l-Fazl Kemâleddin Abdürrezzak b. Ahmed b. Muhammed Şeybânî, *el-Havâdisü'l-Câmi'a ve't-Tecâribü'n-Nâfi'a fi'l-Mietî's-Sâbi'a*, tahk. Mehdi en-Necm, Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 2003, s. 165.

47 Köprülü, M. Fuad, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, Ankara 1966, s. 210.

yaptırıldığı için devrin yöneticileri tarafından kınanmıştır.⁴⁸ Öte yandan özü itibari ile Melâmî meşrepli tasavvuf akımlarına özgü olan sema ve raksın Rifâîlikte yer almasını Horasan sûfilîğinin Rifâîlik üzerindeki etkisi şeklinde değerlendirmek gerekir.⁴⁹

Rifâîlerin Moğollar nezdinde itibar görmelerini onların *burhân* ayini vasıtası ile gösterdikleri olağanüstü durumlara bağlamak mümkündür. Rifâîlerde “burhân” adı verilen ayinler, onların karakteristik özelliklerini sergiledikleri şeylerdir. Buna göre Rifâîlerin ateşe hâkimiyeti, canlı yılanları yemeleri, kızgın fırınlara girmeleri, ateşler yakıp onun üzerinde ateş sönene kadar sema ve raks etmeleri, aslanların üzerine binip dolaşmaları hep *burhan* ayini kapsamında değerlendirilmiştir.⁵⁰ Bu tutumlar, VII/XIII. asırdan itibaren günümüze değin bazı farklılıklar taşıyarak varlığını korumuştur. Rifâîler bu özelliklerini tarikatlarının doğruluğunu ispat konusunda Allah’ın kendilerine verdiği bir lütuf olarak algılamışlardır. Ancak *burhan* ayini, kurumsal tasavvuf açısından Rifâîliğin en çok eleştirildiği yönüdür. Çünkü bu tür uygulamalar daha çok müvelleh dervişlerde görülmektedir.⁵¹ Ancak Rifâîlikteki ritüellerin menşei tartışması devam etse de bu ayinlerin, İlhanlıların Müslüman olmasında etkili olduğu rahatlıkla ifade edilebilir.

Rifâîlerin ateşe hâkimiyetleri ile alakalı gösterileri sonraki süreçlerde de devlet erkanı tarafından ilgi görmüştür. İlhanlılar tarafından gösterilmesi istenen bir husus olmuştur. Nitekim İlhanlılar döneminde etkili olan Rifâî şeyhlerinden Tâceddin b. er-Rifâî(v.1305), Ahmed Teküder ve ileri gelenlerin huzurunda sema yapmıştır. Bu esnada ondan Hülagu zamanındaki ateş gösterisinin benzerini yapması istenmiştir. Bunun üzerine büyük bir ateş yakılmış ve Şeyh Tâceddin yanına Teküder’in oğlunu da alarak diğer dervişlerle beraber ateşin içine dalmıştır. Uzunca bir süre ateşin içinde kalıp sonra hiçbir zarar görmeden ateşin içinden çıkarak kendilerini izleyen Moğol ileri gelenlerinin isteğini yerine getirmiştir.⁵² Burada Moğolların sema eden dervişlerden özellikle ateş gösterisi istemelerini, bu tür ayinlerin benzerlerine olan aşinalıkları ile açıklamak gerekir. Onların bu tür olağanüstü aktivitelerden hoşlandıkları ve bunları dervişlerin hallerinin sahilîliğine delil olarak kabul ettikleri anlaşılmaktadır.⁵³

48 Bkz. İbnü’s-Serrâc, Muhammed b. Ali b. Abdurrahman b. Ömer b. Abdülvehab b. Muhammed b. Tahir el-Kâdi İzzeddin Ebu Abdullah b. Serrâc ed-Dımaşkı eş-Şafîi, *Tuffâhu’l-Ervâh ve Miftâhu’l-İrbâh*, Princeton Üniversitesi Ktp., Nr.: 97, *Tüffâh*, Vr. 191b-192b. (Eyüp Öztürk’e eserin yazma nüshasını gönderdiği için teşekkür ederim.)

49 Öztürk, *Velilik ile Delilik Arasında*, s. 101.

50 İbn Hallikân, Ebü’l-Abbas Şemseddin Ahmed b. Muhammed, *Vefeyâtu’l-Âyân ve Enbâu Ebnâi’z-Zaman*, tahk. İhsan Abbas, Beyrut 1978, I, 171-172.

51 Öztürk, *Velilik ile Delilik Arasında*, s. 102-103.

52 İbnü’s-Serrâc, *Tüffâh*, Vr. 223a-223b.

53 Öztürk, *Velilik ile Delilik Arasında*, s. 111.

Moğollar nezdinde itibar gören diğer bir Rifâî şeyhi Salih er-Rifâî (v.1307)'dir. Gâzân Hân birinci Suriye seferinde Şam'a girdiğinde askerlerden bir grup şeyhi tanıyıp ona iyi davranmıştır. Hatta Moğol melikinın naibi Kutluşah, Şam'da onun yanında konaklamıştır.⁵⁴ Burada önemli olan husus, Moğolların Şeyh'i Şam'a girdiklerinde tanımış olmalarıdır. Buradan hareketle Rifâîlerle Moğolların ilişkilerinin sadece Şam merkezli olmadığını, ondan önce de aralarında, birbirlerini tanımalarına yetecek kadar yakın bir ilişkinin var olduğunu ifade edebiliriz. Kutluşah'ın Şeyh Salih er-Rifâî'nin yanında konaklamasını ise Moğolların Rifâîlere olan ilgi ve güveninin bir göstergesi olarak anlamak mümkündür. Kısaca Moğollarla Rifâîler arasında sempati üzerine dayanan bir ilişki söz konusu olmuştur. Moğolların hâkim oldukları bölgelerde Rifâîleri desteklemesine yol açan bu sempati, rivayetlerden anlaşıldığı kadarı ile Rifâîlerden sadır olan ve müvelleh dervişlerde görülen tezahürlere benzer uygulamalara dayanmaktadır. Moğol devlet adamlarının ilgisi, Rifâîlerde görülen bu uygulamaların kaynağının Asya kökenli olduğuna işaret etmesi bakımından ayrıca önem taşımaktadır.⁵⁵

Moğolların İslamlaşma sürecinde farklı sûfi grupların tesiri oluşu bilinmektedir. Anadolu'da özellikle Mevlânâ (v. 670/1271) ve halefleri Sultan Veled (v. 712/1312) ile Ulu Arif Çelebi (v. 719/ 1320) gibi sûfilerin Moğollarla ilişkileri olmuş, hatta bazı Moğollar Mevlevî dervişleri sayesinde ihtida etmişlerdir. Mesela iyi bir Budist olan Moğol kumandanı İrenç Noyan, Sultan Veled'in tesiriyle müslüman ve Mevlevî olmuştur.⁵⁶ İlhanlıların Mevlevîlerle ilişkilerinde Mevlânâ'nın torunu Arif Çelebi'nin biraz daha öne çıktığı söylenebilir. Arif Çelebi, Gâzân Han'ın iktidara yeni geldiği günlerde Gâzân Han'ı tebrik ve bu arada Mevlevîlerin itibarını tazeleme amacıyla Tebriz'e doğru yola çıkmıştır. Yolda tanıştığı ve kendine mürit yaptığı Kılavuzoğlu Tuman Bey'in vasıtasıyla Gâzân Han'la tanışmış, Moğol ileri gelenlerinin de seyrettiği bir sema meclisine katılmıştır.⁵⁷ Öteden beri Mevlânâ'nın isminden ve şiirlerinden haberdar olan Gâzân Hân, Arif Çelebi'ye kendisine damat yapmak isteyecek kadar bağlanmışır.⁵⁸ Onun genel siyasetinin Mevlevîliği, başta Anadolu olmak üzere, İlhanlı hâkimiyetindeki topraklara yaymak ve bu bölgelerde Mevlevî dergâhları kurmak olduğu söylenebilir. Bu amaçla çok sayıda Mevlevîhane tesis edilmiştir. Anadolu dışında Mevlevîhaneler

54 İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Şehabeddin Ahmed el-Askalanî, *ed-Dürerü'l-Kâmine fi A'yâni'l- Mie'tis-Sâmine*, nşr. M. Abdulmuîd Han, Haydarâbâd, 1972, II, 202-203; İbn Kesîr, *a.g.e.*, IX, 294; el-Aynî, Ebu Muhammed Bedreddin Mahmud b. Ahmed b.Musa, *İkdü'l-Cümân fi Târih-i Ehli'z-Zamân*, nşr. Abdürrezzak Tantavi Karmut, Kahire 1989, IV, 473.

55 Öztürk, *Velilik ile Delilik Arasında*, s.113.

56 Öztuna, Yılmaz, *Büyük Türkiye Tarihi*, İstanbul 1977, I, 489.

57 Eflakî, Ahmet, *Menakibu'l-Arifin*, çev. Tahsin Yazıcı, MEB Yayınları, İstanbul, 1986, II, 254.

58 Akkuş, Mustafa "Ulu Arif Çelebi Dönemi Mevlevîliğin Gelişmesinde İlhanlıların Etkisi", *Alevilik-Bektaşılık Araştırmaları Dergisi*, 2012, sayı: 7, s. 88.

açıldığına dair kaynaklara yansıyan ilk ve tek şehrin İlhanlı başkenti Sultaniye olmasının Mevlevîlerin siyasî tercihleriyle yakından veya doğrudan bağlantılı olduğunu söylemek mümkündür.⁵⁹ Arif Çelebi bu amacına ulaşmak için faaliyetlerini, birbiriyle alakalı olmak şartıyla han, hatun, vali gibi Moğol veya Moğol yanlısı ümera ile başta Türkmen beyleri olmak üzere mahalli yöneticilerle kurduğu münasebetler olmak üzere iki alanda yürütmüştür. O, İlhanlılarla kurulan münasebette kendi meslek ve meşrebinin yayılmasını temel hedef olarak belirlese de sonuçta onun bu faaliyetleri, İlhanlı meşruiyetini temin maksadını da taşımakta ve uç Türkmenleri arasında Moğol aleyhtarlığının kalkmasına hizmet etmektedir. Aslında siyasilerin sûfilerle temasının her dönemde karşılık fayda esasına dayandığı görülmektedir. Nitekim Selçuklu idarecilerinin sûfi çevrelerle kurmaya çalıştıkları münasebetlerin amacı onları kontrol altına almak ve onlar vasıtasıyla yönettikleri insanlar üzerindeki ve nazarındaki hâkimiyet haklarına meşruiyet kazandırmaktır. Aynı kaygılar, XIII. yüzyılın ikinci yarısından itibaren fiilen Anadolu'ya hâkim olan Moğol idarecilerinin Mevlânâ ve Mevlevîlerle geliştirdikleri münasebetlerde de etkili olduğu görülmektedir.⁶⁰

III. Şîî ve Sünnîlerin İlhanlılarla İlişkileri

Halkın İlhanlıları kabul biçimi ise farklılık taşır. İslam düşünce tarihinde Moğollara/ İlhanlılara olumlu bakan tek mezhebin Şii'lik olduğu söylenebilir. Bunun arkasında Sünnîlere duyulan tepkiler ve hadis olduğu belirtilen bir takım rivayetler vardır. Şîî bakış açısı Hıristiyanlarınkine yakındır. Hıristiyanlar, Moğolları Tanrı'nın kendilerine bir vaadi ve düşmanlarından intikam alma aracı olarak algılamışlardır.⁶¹ Şîîler de Moğolları beklenen *mehdînin* çıkışını hızlandıran bir millet olarak değerlendirmişlerdir.⁶² Şîîlerin İlhanlılara yönelik olumlu bakış açılarını Hz. Ali'ye nispet edilen rivayetler belirlemiştir. Hz. Ali'ye nispet edilen bir rivayete göre Bağdat, mutlaka Moğolların eline geçecektir. Onların düşmanları zavallı hale gelecektir.⁶³ Bu rivayetten hareketle Hülâgû Bağdat'a girdiğinde Hille ve diğer beldelelerdeki Şîî âlimler, Hülâgû'dan *eman* talep etmişlerdir. Hülâgû'nun neden direnmediklerine dair sorusuna, Hz. Ali'den gelen bu rivayeti ileri sürerek, direnmenin gereksiz olduğunu düşündükleri için teslim olduklarını beyan etmişlerdir.⁶⁴ Bu anlayıştan olsa gerektir ki, dönemin Şii âlimleri Moğolların otoritesini onaylayan

59 Akkuş, , *a.g.m.*, s. 94.

60 Bkz. Akkuş, , *a.g.m.*, s. 82, 87.

61 Müverrih Vardan, "Türk Fütuhâtı Tarihi: 889-1269", çev. Hrant D. Andreyson, *Tarih Semineri Dergisi*, c.1, sy. 1/2, 1937, İstanbul, s. 232, 242; Spuler, "Bozkır Halkının Gelişi", çev. Hamdi Aktaş, *İslam Tarihi Kültür ve Medeniyeti*, Kitabevi Yay., İstanbul 1997, I, 171.

62 Bausani, *a.g.m.*, s. 225; Refi, *a.g.e.*, III, 974.

63 Mirhond, Hamidüddin Muhammed b. Burhaneddin Havendşah b. Kemaleddin, *Târih-i Ravzatu's-Safâ*, Tahran 1901,V, 243-244.

64 Şüşterî, Kadî Nurullah, *Mecâlisü'l-Mü'minin*, Kitâbfuruş-i İslâmiyye, Tahran 1945,II, 352.

bir anlayış sergilemişlerdir. Örneğin Bağdat'ın düşmesinden sonra Hülâgû, Sünnî ve Şîî âlimlerin bulunduğu bir mecliste “kâfir, fakat adil sultan mı, yoksa Müslüman ama zalim sultan mı daha üstündür?” diye bir soru sormuştur. Sünnî âlimler cevap vermede tereddüt ettiklerinde Şîî âlim İbn Tâvûs (v.1266), “kâfir, ama adil sultan daha üstündür”⁶⁵ şeklinde cevap vererek İlhanlı otoritesini onaylamıştır. Ayrıca İbn Tâvûs, gayr-i meşru kabul ettiği Abbâsîlerden gelen iftâ ve vezâret gibi birçok önemli devlet görevini kabul etmezken; İlhanlıların teklifini kabul etmiştir.⁶⁶ Öte yandan Sünnî hilafetin düşmesinde Şîîlerin katkısının olduğunu dönemin kaynakları ifade etmektedir. Nitekim Hülâgû, Bağdat'ta halifeyi kuşatmaya giderken Baycu Noyan komutasında yer alan askerler arasında uzun süreden beri Sünnîlerle kavgalı olan Kerhli Şîîler de yer almıştır.⁶⁷ Şîîlerin İlhanlılardan yana tavır almasında Bağdat'ın düşmesi sonrasında Abbasîlerin son veziri Şîî Müeyyüdüddîn Alkamî'nin de etkili olduğu ifade edilebilir. Şîîler, Moğolların Bağdat kuşatmasına kadar tepki olarak giydikleri siyah elbiseleri çıkartıp yerine yeşil renkli elbiseler giymişlerdir.⁶⁸ Bu sembolik eylemin amacı İlhanlı idaresine meşruiyet kazandırmaktır. Böylece tüm din ve mezheplere aynı mesafede durmayı prensip edinen Moğollar nezdinde Şîîliğin bir adım öne çıkmasına katkı sağlamıştır. Zaten Şîîler açısından İlhanlılar dönemi, Büveyhîler döneminden daha kıymetlidir. Çünkü bu dönemde Olcaytu'nun Şîîliği benimseyip resmi mezhep haline getirmesiyle İran tarihinde ilk defa Şîîlik devletin resmi mezhebi olmuştur.⁶⁹

Sünnîlerin Moğol algısı ise oldukça sorunludur. Bunun nedenleri arasında İslam dünyasının Moğol/İlhanlılardan çok etkilenmiş olması gösterilebilir. Sünnî algıda Moğollara/İlhanlılara insan demek dahi mümkün değildir. Onlar, özellikle düşman kabul ettikleri insanların kanlarını içen, etlerini yiyen varlıklardır.⁷⁰ Moğol algısı Sünnîleri o kadar etkilemiştir ki, insanlar, hiç görmedikleri halde Moğol ismini duyduklarında adeta deprem olmuş gibi sarsılmışlardır.⁷¹ Korkudan felç olmuş bir şekilde, daha yüz yüze gelmeden silahlarını bırakıp teslim olur hale gelmişlerdir. Moğol algısı etrafında Müslümanlarda oluşan bu korkunun atılması

65 İbnü't-Tıktakâ, Muhammed b. Ali b. Tabataba, *el-Fahri fi Adâbi's-Sultaniye ve'd-Düveli'l-İslâmiyye*, Dârü's-Sadr, Beyrut 1966, s. 17.

66 İbrahim, Fuad, *el-Fakih ve'd-Devle: Tatavvuru'l-Fikhi's-Siyâsi eş-Şî'i*, Dârül Kenzül'Edebiyye, Beyrut 1998, s. 85, 90.

67 İbn Tağrıberdî, Cemâluddin Ebi'l Hasan Yusuf el-Atâbegi, *en-Nucümü'z-Zâhire fi Mülûki Mısır ve'l-Kâhire I-XVI*, Mısır tsz., VII, 49.

68 el-Bahrânî, Yusuf b. Ahmed, *Lü'lüetü'l-Bahreyn fi'l-İcâzât ve Terâcim-i Ricâl*, nşr. Muhammed Sadık Bahru'l-'Ulûm, Dârü'l-Azvâ, Beyrut 1968, s. 237.

69 Bkz. Şahin, *a.g.e.*, s. 184-193.

70 es-Safedî, Selahaddin Halil b. Aybek *el-Vâfi bi'l-Vefeyât*, nşr. Komisyon, Beyrut 1997, V, 133; el-Kütübî, Muhammed b. Şakir, *Fevâtü'l-Vefeyât*, tahk. İhsan Abbas, Beyrut 1973, II, 71.

71 Yuvalı, “XIII. Yüzyılda Doğu Batı İlişkilerinin Mahiyeti Hakkında”, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, sayı 2, 1989, s. 124.

konusunda, Hz. Peygamber bile devreye sokulmaya çalışılmıştır. Buna göre Hz. Peygamber insanların rüyalarına girmek suretiyle, Müslümanlara ne yapmaları gerektiği konusunda direktifler vererek bu sıkıntının aşılmasına yardımcı olmuştur.⁷² Bu bağlamda başta İbn Teymiyye (v.1328) olmak üzere Müslüman âlimler, İlhanlılarla savaşmayı bütün Müslümanlara yüklenen bir farz olarak sunmuşlardır.⁷³

IV. Dinî-Mezhebî Kabullerin Siyasi Alanda Etkisi: İlhanlı-Memlük İlişkilerinde İslam'ın Rolü

Memlükler son Eyyûbî hükümdarı Turan Şah'ın muhalifleri tarafından 1250'de öldürülmesi üzerine tarih sahnesinden çekilen Eyyûbî hanedanının toprakları üzerinde kurulmuş bir devlettir.⁷⁴ Memlükler, yönetim tarzı olarak Eyyûbîlerden farklı bir sistem uygulamışlardır. Eyyûbîler yönetiminde devlet, farklı güç merkezlerinden oluşan bir federasyon hüviyetindedir. Memlükler, devleti bir bütün olarak kabul etmişler ve farklı güç odaklarının oluşmasına imkân vermeyen merkezi yönetim biçimini benimsemişlerdir.⁷⁵ Devletin tek bir merkez tarafından yönetilmesi, Memlük döneminde iç siyasi çatışmaların daha az olmasına ve istikrarın sağlanmasına katkıda bulunmuştur. Bahrî Memlükleri ve Burcî Memlükleri şeklinde ikiye ayrılmış olan Memlüklerden 1250-1382 yılları arasında hüküm süren Bahrî Memlükler İlhanlıların çağdaşdır.⁷⁶

Mısır'da Şia'nın devlet olarak varlık bulduğu Fâtımîler döneminde Mısır'daki Müslüman çoğunluk Şii mezhebini kendilerine kabul ettirmek isteyen Fâtımîlere destek vermemişlerdi. Bu nedenle Fâtımîler saltanatlarını ikame etmek için gerekli desteği diğer din mensuplarından bulmuşlardı. Mısır toplumunda zorlukla yer edinmiş olan Şiiler açısından Şiiliğin Mısır'da varlığını kaybetmesi çok üzüntülü bir durumdur. Nitekim Memlüklü tarihçisi İbn Tağrıberdî (v.874/1470), Şiilerin, Fâtımî devletinin yıkılışı nedeniyle üzüntülerinden kahrolduklarını ifade eder.⁷⁷ Şii muhayyilede bu topraklarda Şii nüfuzunun kırılmasına neden olan isim Selahaddin Eyyûbî (v.1193)'dir.⁷⁸ Sünnîler tarafından bir kahraman olarak kabul edilen, Yahudilerle-Filistinliler arasındaki çatışmalarda rol model olarak görülen⁷⁹

72 İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Şehabeddin Ahmed el-Askalani, *ed-Dürerü'l-Kâmine fi Ayâni'l- Mie'ti's-Sâmine*, nşr. M. Abdulmu'id Han, Haydarâbâd, 1972, I, 220.

73 İbn Teymiyye, *Mecmû'u*, XXVIII, 347.

74 Şeşen, Ramazan, "Eyyûbîler", *DİA*, İstanbul 1995, XII, 20-24.

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

76 Memlükler siyasi tarihi hakkında detay için bkz. Yiğit, İsmail, "Memlükler", *DİA*, İstanbul 2004, XIX, 90-97.

77 İbn Tağrıberdî, *a.g.e.*, V, 357.

78 el-Verdâni, Salih, *eş- Şia fi Mısır: Minel'İ-İmam Ali Hatta'l-İmam Humeyni*, Mısır 1993, s. 174.

79 Çağdaş Müslüman toplumlarda Selahaddin Eyyûbî imgesi için bkz. eş-Şankiti, Muhammed b. El-Muhtar, *Haçlı Savaşlarının Etkisi Altında Sünnî Şii İlişkileri*, çev. İdris Çakmak, Mana Yay., İstanbul 2012, s.35-68. Hayatı hakkında detay için bkz. Gürbüz, Osman, *Selahaddin Eyyubi: Hayatı ve Şahsiyeti*, Rağbet Yay., İstanbul 2012.

Selahaddin Eyyûbî'nin çabaları Memlûklü tarihçilerince övülmektedir. Hatta Fâtımilere son vermesini Allah'a hamd edilecek kadar önemli bir hadise olarak görmüşlerdir. Çünkü onlara göre Selahaddin'in bu adımıyla artık İslam dünyası iki başlıktan kurtulmuş ve Şîî devletinin Mısır'daki varlığı kökünden sökülüp atılmıştır.⁸⁰ Fâtımiler döneminde Mısır'da Ehl-i Sünnet'in izleri silinmiş onun yerine kadılık makamlarına tamamen Şiilerden atama yapılmıştı. Selahaddin Eyyûbî, Mısır'a hâkim olduğunda her aşamada Şiilere karşı mücadele etmiştir. Bu bağlamda o, hukuki işleri Şiilerden alarak kendisi gibi Şâfiî olan âlimlere tahsis etmiştir. Selahaddin Eyyûbî bu adımla Şiiliği tamamen ortadan kaldırmıştır.⁸¹

Şîî düşüncede Şâfiî ve Eşarî olan Selahaddin Eyyûbî'nin tek amacının Mısır'da Şiiliği ve onun etkisini silmek olduğu ifade edilir. Şiilere göre bunun arkasında siyasi kaygılar vardır. Çünkü Şiiler, Mısır'da önemli bir çoğunluğu teşkil etmektedirler ve hemen her konuda ağırlıkları vardır. Eğer Şiilerin ağırlıkları olmasaydı Selahattin Eyyûbî onların kökünü kazımaya çalışmaz, Şîî değerlerin ağırlığını ortadan kaldırmak için Şâfiî ve Mâlikî medreselerin açılmasına veya onları destekleme konusunda aşırıya gitmezdi. Onlara göre Şiiler Selahattin Eyyûbî'nin baskısı nedeniyle Mısır'ı terk edip Şam'a ve Mısır'ın güneyine göç etmek zorunda kalmışlardır. Kontrolde oldukları için Şiilerin güçlenme şansı olmamıştır. Buna rağmen Şiiler Mısır'da günümüze kadar varlığını üç şekilde korumuşlardır. Şiiler *takiyye* yapmışlar, buldukları toplumda Sünnî imiş gibi görünerek varlıklarını sürdürmüşlerdir. Şiiler Şîî gruplar içerisine girerek ya da Mısır'ın güneyi, Şam, Yemen ve Hindistan'a göç etmek suretiyle hayatta kalabilmişlerdir.⁸²

Memlûkler döneminde Mısır, Müslümanlar açısından bir çekim merkezi olmuştur. Bunda İslâm dünyası Moğol işgali altındayken Mısır'ın bu işgale maruz kalmaması dolayısıyla güvenli bir ülke olması ve İslam dünyası açısından psikolojik olarak son derece önemi haiz olan hilafet kurumunun Mısır'da bulunuyor olması da etkili olmuştur. Çünkü Moğolların Anadolu'daki siyasî, ekonomik ve fikrî baskıları sonucu pek çok ahî ve Türkmen ileri gelenleri uç bölgelere göçerken, çok sayıda ilim ve fikir adamının da Mısır ve Suriye'ye göçüp Memlûk Devleti'ne hizmet ettiği ve giden pek çok talebinin orada eğitim gördüğü bilinmektedir.⁸³

Bağdat'ın Moğolların eline düşmesinden sonra Mısır ve Şam İslami ilimler açısından önemli sığınma noktalarından biri olmuştu. Birçok ulema bu topraklara göç ederek çeşitli medreseler kurmuşlardı.⁸⁴ Bu medreselerde çok sayıda âlim

80 İbn Tağrıberdi, *a.g.e.*, VI, 85.

81 Bkz. Şeşen, Ramazan "Selâhaddin-i Eyyûbî", *DİA*, İstanbul 2009, XXXVI, 337 vd.

82 el-Verdânî, Salih, *eş-Şia fi Mısır: Minel'İmâm Ali Hatta'l-İmâm Humeyni*, Mısır 1993, s. 57, 60, 69.

83 Bayram, Mikâil, "Selçuklular Zamanında Orta Anadolu'dan Batı Anadolu'ya Göçler", *Uluslar Arası Batı Anadolu Beylikleri Sempozyumu Bildiriler*, Balıkesir 2005, s. 125.

84 el-Kannevci, Ebû't-Tayyib Muhammed Siddik Hasan Han, *Ebcü'dü'l-ulum*, Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1978, I, 230; Yiğit, "Memlûkler", XIX, 94-95.

yetişti. Hayatta iken hem İlhanlılarla hem de Memlûklerle sıkıntılar yaşayan İbn Teymiyye de bu asrın çocuğu olarak tarihe damgasını vurdu. İlmi açıdan bu dönemin özelliği; cem, şerh, haşiye, tahriç, ihtisar, külli kaideler çıkarma olarak nitelendirilmektedir. Ayrıca bu dönemde hem fıkıhta hem de itikatta ilmi ve fikri bir yenilenmenin olmadığı, geçmişte içtihad adına yapılması gereken her şey yapıldığı fikrinin yaygınlaştığı, rey belirtmenin yasaklandığı, içtihad için zor şartların ileri sürüldüğü, akli istidlale ve içtihadta davet eden çağrılarının küçümsendiği ileri sürülmektedir.⁸⁵

Bu dönemde bu tür düşünceler için alt yapı sağlama konusunda dönemin siyasetiyle de güçlü teması olan Eşarîlik büyük çoğunluğun bağlı olduğu taklit mercii olarak sunuldu. Özellikle Selahaddin Eyyûbî'nin Eşarîliği Ezher ulemasının mezhebi haline getirmesi, halkın bu mezheple temasını kolaylaştırırken geri kalan mezheplerin horlanmasına, hatta selef çizgisinin sorgulanmasına neden oldu. Bilhassa vahdet-i vücûd ağırlıklı tasavvufi düşüncenin galebe çalmasına, sûfilerin önem kazanmasına yol açtı. Benzer bir kabule Yunan filozofları da ulaştı. Tasavvuf ve özellikle felsefeyle mezcedilmiş kelimelerin bu dönem İslami ilimler üzerindeki etkisi rahatsızlığa neden oldu.⁸⁶ Bu nedenle İbn Teymiyye bu akımlarla mücadele edilmesi gereğine inanarak, ister usûliddin ister furûiddinde olsun, bu iki yapının ortaya koymaya çalıştığı dini düşüncenin İslam'ı yıkıma götüreceği kanaatini ileri sürmüştür.⁸⁷

İlhanlı-Memlûk ilişkilerinin kurulmaya çalışıldığı dönemlerin öne çıkan mezhepleri Sünnîlik ve Şîiliktir. Bunlar arasında zaman zaman sürtüşmeler olmaktaydı. Fakat ağırlığı ve belirleyiciliği olan mezhep Sünnîlik içinde Eşarîlik idi. Eyyûbîler Eşarîliği, tasavvufi düşüncüyü ve Şafîî mezhebini terviç ederek onların yayılmasına ortam hazırlamışlar, Eşarîliğin Mısır ve Şam'da tutunmasına çalışmışlardı. Eyyûbîler döneminden beri diğer mezheplerin Şafîîliğe karşı rekabeti söz konusuydu. Eyyûbî hanedanlığı Şafîî medreselerini kollayıp akaidde Eşarîliğin yayılması için çok çaba sarf etmişti. Ebu Zehrâ, Eşarîliğin kurucusunun Mutezilî geçmişe sahip olmasını ileri sürerek aslında Eşarîlerin dinin anlaşılmasında ortaya koyduğu burhan ve istidlal yönteminin akla merkezi konum veren diğer ekollerle aynı olduğunu ileri sürer. Ona göre burada ayrışan tek mezhep usûl ve furûda nasllara dönmeyi ısrarla işleyen Hanbelîliktir. Bu nedenle Eyyûbîler ve Memlûkler döneminde Eşarî-Hanbelî sürtüşmesine sıklıkla rastlanılmıştır.⁸⁸

85 el-Berikan, İbrahim b. Muhammed b. Abdillâh, *Menhecû Şeyhu'l-İslâm İbn Teymiyye fî Takrîri Akideti't-tevhîd*, Dâru İbn Mufid, Riyad 2004, s. 29-30.

86 el-Kannevci, *a.g.e.*, I, 231.

87 İbn Teymiyye, *er-Red ale'l-Mantıkiyyîn*, haz. Refik el-Acem, Dârü'l-Fikri'l-Lübnani, Beyrut 1993, s. 26.

88 Ebu Zehra, Muhammed, *İbn Teymiyye: Hayâtuhu ve Asruhû -Ârâuhû ve Fikhuhû*, Daru'l- Fikri'l- Arabî, Kahire 1991, s. 23, 25.

Eşariliğin ve Şâfîliğin Memlûklü topraklarındaki ağırlığı Melik Zahir Baybars 1260'de sultan olmasına kadar yaklaşık doksan yıl devam etmiştir. Baybars ile birlikte diğer Sünnî mezhepler de tekrar kadılıklarda görevler almaya başlamıştır.⁸⁹ 1265'te her mezhepten bir kâdı'l-kudât'ın atanması bu açıdan önemli bir gelişme olarak kabul edilir. Bu değişiklik, Eyyûbiler dönemindeki Eşariliğin ve Şâfîî ağırlığının kırılmasına yol açmıştır. Memlûkler dört Sünnî mezhebin bugün dahi Mısır'da varlık bulup yaşaması konusunda Eyyûbilerden daha çok katkı sağlamıştır. Dört mezhebe göre kadılar atanması, bu mezheplerin Mısır'da kurumsal kimliklerini korumalarına ve günümüze kadar varlıklarını sürdürmelerine ciddi katkı sağlamıştır. Aksi bir durumda bu Sünnî mezhepler, İslam düşünce tarihinde görülen bazı bâtinî karakterli mezhepler gibi, bazen açıktan bazen gizlice ama sistematik olmayan bir tarzda varlıklarını sürdürebileceklerdi veya kaybolacaklardı. Özellikle üç asırdan fazla bir süredir uygulamaları Şiîlik üzerinden yürüten Fâtîmîlerin Hanefî fihhına ve toplumuna dönük dışlayıcı tutumları dikkate alınınca bu adımın önemi ortaya çıkmaktadır.⁹⁰

Suriye, İlhanlı-Memlûk ilişkilerinde belirleyici bir rol oynamıştır. Suriye'nin stratejik konumu bu iki devleti karşı karşıya getirmiştir. Gerek Ahmed Teküder, gerekse Gâzân Hân bu önemin farkındadırlar ve bunu Memlûk sultanlarına gönderdikleri mektuplardaki ifadelerinden çıkarmak mümkündür. Her ikisi de ticaret yollarının açık tutulmasına ve tüccarların güvenli seyahatine değinmişlerdir. Bu iki devlet arasında zaman zaman yaşanan siyasî ilticalar da iki devletin karşı karşıya gelmesine neden olmuştur. İlhanlı-Memlûk anlaşmazlığını körükleyen bir başka sebep Memlûkler'in Anadolu politikası ve buradaki İlhanlı muhaliflerine el altından verdikleri destektir. Bunun yanı sıra, Memlûklerin zaman zaman İlhanlı hudud şehirlerine düzenledikleri bazı yağma seferleri de, Gâzân Hân zamanında yeni bir İlhanlı-Memlûk hesaplaşmasına zemin hazırlamış gözükmektedir.⁹¹

İlhanlı-Memlûk ilişkisinde Suriye'yi kontrol etme düşüncesi yanında Hıristiyanların bölge üzerindeki çeşitli beklentileri de etkili olmuştur. Örneğin Argun, Memlûkleri Suriye'den çıkartmak, Kudüs'ü ele geçirip onu Hıristiyanlara geri vermek arzusundadır. Bu nedenle o, Hıristiyan dünyasıyla çeşitli ittifaklar aramış, Papa'nın yardımıyla Memlûklü devletini ortadan kaldırmak, bu toprakları imparatorluğun sınırlarına dâhil etmek istemiştir. Hıristiyanlar ile İlhanlılar arasındaki bu sıcak temasların arkasında etkili olan önemli faktörlerden biri de İlhanlı

89 İbn Tağrıberdi, *a.g.e.*, VII, 134.

90 İbn Tağrıberdi, *a.g.e.*, VI, 121-122.

91 Özgüdenli, Osman Gazi, *Moğol İran'ında Gelenek ve Değişim: Gazan Han Ve Reformları (1295-1304)*, Kaknüs Yay., İstanbul 2009, s. 207.

sarayındaki Hıristiyan kadınlardır. Bu bağlamda Hülagü ve Argun'un hanımları zikredilebilir. Hatta Argun'un hanımı, Papa IV. Nikolaus'un adından bereketlenmek üzere oğlu Olcaytu'ya Nikolay adını vermiştir. Ancak Olcaytu Müslüman olunca bu ismini değiştirmiştir. Argun'un tüm çabaları sonuçsuz kalmıştır, çünkü o, Memlüklerle hiç karşı karşıya gelmemiştir, Hıristiyanların desteği ise sözden öteye geçmemiştir. Memlükler üç asır daha tarih sahnesinde kalmıştır. Argun'un vefatından hemen dört yıl sonra İlhanlılar Müslüman olmaya başlamış, İslamlaşmayla birlikte Yakın-Doğu'nun çehresi bambaşka bir hal almıştır. İslam, yayılmaya başladığı tarihten itibaren bölgede belirleyici ve kuşatıcı bir unsur olmuştur. İlk zamanlarda İslam toplumlarına büyük zarar veren İlhanlılar, sonra İslam'ın kuşatıcı etkisi altına girmişlerdir.⁹²

İlhanlı-Memlüklü ilişkilerinde Ahmed Teküder döneminde ilk defa farklı bir süreç yaşanmıştır. O, İlhanlı tahtına oturur oturmaz iki mektup yazmıştır. Biri Bağdat ulemasına, diğeri Memlük Sultanı Seyfeddin Kalavun (v.1279)'adır.⁹³ O, Bağdat'a gönderdiği mektubunda şöyle demektedir: "İlhanlı tahtına biz oturduk, biz Müslümanız. Bu müjdeyi tüm Bağdat halkına duyurun. Medreseler, vakıflar ve bütün hayır kapıları Abbasi halifeleri döneminde olduğu gibi devam edecektir. Medreselerin ve mescitlerin vakıflardan alması gereken hakları aynen iade edilecek, İslam'ın kurallarından asla çıkılmayacaktır. Ey Müslüman Bağdat halkı! Biz Hz. Peygamber'in "İslam birliği kıyamete kadar muzaffer bir şekilde var olacaktır." sözünü duyduk, bu rivayetin ve Hz. Peygamber'in doğru olduğuna inandık. Rabbimiz birdir, eşsizdir ve hiçbir şeye muhtaç değildir. Kalbinizi ferah tutun ve bu haberi herkese bildirin."⁹⁴

Ahmed Teküder'in bu mektubu, kendi dönemine kadar oluşan Moğol imgesini düzeltmeye dönük bir adımdır. Burada desteği aranan en önemli unsur, halka çok kolay tesir eden ve halkı kolaylıkla yönlendirebilen âlimler olmuştur. Bu amaçla o, ulema ile arasındaki irtibatın sağlıklı yürümesi için de kendisinin Müslüman olmasına tesir eden Şeyh Abdurrahman en-Neccâr'ı İran'daki bütün vakıf işlerinin başına getirmiştir.⁹⁵ Bir bakıma o, Hülagu döneminde Nasirüddin Tûsî(1274)'nin, İran topraklarında yaptığı hizmetleri yürütmekle görevlendirilmiştir.

92 el-Arini, Seyyid Baz, *el-Moğûl*, Kahire 1986, s. 311.

93 Holt, P. M., "The Ilkhan Ahmad's Embassies to Qolâwun: Two Contemporary Accaounts", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, c. XLIX, 1986, s. 128 vd; Jackson, P., "Ahmad Takûdâr", *Encycloepedia of Iranica*, London 1984, I, 661-662.

94 en-Nüveyrî, Şehabeddin Ahmed b. Abdülvehhab, *Nihâyetü'l-Ereb fî Fünûni'l-Edeb*, tahk. Müfid Muhammed Kumeyha, Daru'l-Kütüb'l-İlmiyye, Beyrut 2004, XXVII, 27.

95 Fadlullah Şirazi, *a.g.e.*, s. 110; Nüveyrî, *a.g.e.*, XXVII, 27.

Ahmed Teküder, abisi Abaka'nın Müslümanlara yaptığı olumsuzlukları ortadan kaldırmaya çalışmıştır. Bu amaçla, müsadere edilen mal ve mülklerin birçoğunu sahiplerine iade etmiş, cami ve medreseleri yeniden açmıştır. Hac seferlerini destekleyerek, Mekke ve Medine'deki mukaddes yerlere vakıflar tahsis etmiştir. Onun bu tavrı, yeni dinî İslam lehine, Moğol geleneğini ihmal ettiğinin göstergeleri olarak değerlendirilmiştir.⁹⁶ Bunlarla yetinmeyen Teküder, atalarının Müslümanlara çektiği sıkıntılardan dolayı, Mısır sultanına gönderdiği mektupta özür dilemiştir.⁹⁷ Teküder'in bu yaklaşımı, barbarlık ve katliamla özdeşleşen bir millete mensup birinin, atalarının tarihte yapmış oldukları şeyler için, bir İlhanlı prensi tarafından yapılan ilk insanî tavır olarak yorumlanmıştır.⁹⁸

Teküder, Seyfeddin Kalavun'a gönderdiği mektubunda⁹⁹ Müslüman oluşunu ilahi bir lütuf olarak sunar, Allah'ın kendisine iki millet arasındaki fitneyi söndürmesini ilham ettiğini, bu hususun İlhanlı-Memlük ilişkisi açısından son derece önemli olduğunu ifade eder. Buna göre o, Moğol meclisi Kurultay'da karara bağlanmış olan ve Moğollar açısından son derece önemli siyasi sonuçlar doğurabilecek Suriye'yi kuşatma kararına uymayacağını belirtir. İki ülke arasında sulhun olması ve ticaretin rahatlıkla yapılabilmesi için yol emniyetinin önemini vurgular. Teküder'in ilişkileri düzeltmek için üç defa elçi gönderme teşebbüsüne rağmen,¹⁰⁰ Seyfeddin Kalavun, Ahmed'in Müslümanlığını tereddütle karşıladığı gibi, daha önce planladığı Anadolu'ya ilişkin siyasetinden de vazgeçmemiştir.¹⁰¹ Bunda Ahmed'in Müslüman olmasının Sultan Kalavun'un hilafet kurumunu da arkasına alarak İslam toplumlarının tek yöneticisi olma iddiasıyla ters düşmesi, Moğol imajının olumsuz bir algıyı ve güvensizliği çağrıştırması da etkili olmuştur. Bu nedenle onun Müslümanlığına tam olarak karşı çıkılmadığı gibi onun sulh teklifleri de inandırıcı bulunmamıştır.¹⁰²

İlhanlı-Memlük ilişkisinde bir diğer aşama Gâzân Hân döneminde yaşanmıştır. Gâzân Hân da Memlük sultanına mektuplar göndermiştir.¹⁰³ Bir mektubunda Memlük askerlerinin Mardin ve civarında yaptıklarından dolayı şikâyetle bulunmuş, onları isyankârlar olarak nitelendirmiş, onları birtakım bidat işlere yönelmekle

96 Aksarayî, Kerimüddin Mahmud b. Muhammed, *Müsâmeretü'l- Ahbâr*, çev. Mürsel Öztürk, TTK, Ankara 2000, s. 107; en-Nüveyri, *a.g.e.*, XXVII, 271.

97 Kalkaşendi, Ebü'l-Abbas Şehâbeddin Ahmed b. Ali b. Ahmed, *Subhu'l- Aşâ fî Smâ'ati'l-İnşâ I-XIV*, tahk. M. Hüseyin Şemseddin, Beyrut 1987, VIII, 67.

98 Bkz. Walker, Arnold, T., *The preaching of Islam: A History of the Propagation of the Muslim Faith*, London 1913, s. 178.

99 Mektupların tam metni için Bkz. Kalkaşendi, Ebü'l-Abbas Şehâbeddin Ahmed b. Ali b. Ahmed, *Subhu'l- Aşâ*, VI,65-68; VII, 235-243.

100 Nüveyri, *a.g.e.*, XXXI, 79.

101 Aksarayî, *a.g.e.*, s. 107; Roux, *a.g.e.*, s. 399.

102 Aksarayî, *a.g.e.*, s. 107.

103 Karşılıklı yazılan mektuplar için bkz. İbn Tağriberdi, *a.g.e.*, VIII, 136-142.

ve çirkinlikler yapmakla suçlamıştır. Dahası onların Allah'a karşı savaş açtıklarını ve şeriatı ihlal ettiklerini belirtmiştir. Kendisinin Hz. Peygamber'in metoduna uyarak saldırıya geçmeden önce uyarıda bulunduğunu ve bundan sonra karşı taraf açısından bir mazeretin olmayacağını ifade etmiştir. Memlûk sultanı Melik Nasır (v.709/1309)'ın çeşitli tasarruflarıyla İslam'a ve Müslümanlara zarar verdiğini belirtmiştir. Gazan Hân, ayrıca Memlûk sultanını kendi iradesini kabul etmeye davet etmiştir.¹⁰⁴

Onun bu mektubunda vermek istediği mesaj, "Memlûkler İslam dünyasının tek hamisi değildir" düşüncesidir. Mektupta Gâzân Hân, kendisini İslam'a sıkı sıkıya bağlı, Hz. Peygamber'in yolunu takip eden bir kişilik olarak sunarken, Memlûk sultanını İslam'ın emirlerine uymamakla, şeriatı ihlal etmekle suçlamaktadır. Buradan hareketle o, İslam dünyasında gerçek velayetin/ otoritenin sahibi olarak kendisinin görülmesi gerektiğini düşünmektedir. Muhammed b. Kalavun ise cevabi mektubunda Gazan Hân'ın suçlamalarını reddetmekte, İslam'ı ve Müslümanları temsil hakkının kendilerinde olduğunu, dolayısıyla da Gazan Hân'ın kendisine tabi olmasını istemektedir.¹⁰⁵

Gâzân Hân'ın Müslüman olması, onu Memlûklere karşı sürdürülen geleneksel Moğol politikasından vazgeçirmemiştir. Onun döneminde Şam'a yapılan kuşatma teşebbüsleri bunun kanıtıdır. Öte yandan Gâzân Hân, Memlûklerin İslam dünyasına yön vermesini engellemek için her türlü meşruiyet kaynağını kullanmıştır. Bu bağlamda o, kendi adına bastırıldığı sikkelerde dört halifenin isimlerine yer vermiş, mektup ve fermanlara besmele ile başlamıştır. Tüm bunların sembolik bir değeri söz konusudur. Gâzân Hân kendisini, asırlardır Müslüman topluma yön veren Abbasîlerin yerine koymaktadır. Abbasî halifeleri de aynı şeyleri yapmışlardır. Öte yandan Gâzân Hân, *Padişah-ı İnan ve İslam* unvanlarını kullanmıştır. Bu iki terim, dini-politik bir arka plana sahiptir. Özellikle *İslam* vurgusu, dinden meşruiyet elde etmeye matuftur. Burada Gâzân Hân'ın amacı, Altın Orda ve onun yakın müttefiki Memlûklere karşı duruşta her türlü meşruiyet aracını kullanmaktır. Çünkü orta çağda din, önemli meşruiyet kaynaklarından biridir. Rakip devlet konumunda olan Memlûkler Müslümanlıklarını güçlü ve ikna edici bir sembol olarak ortaya koydular. Etkisiz olsa da hilafetin varlığını onların kontrolün sürdürmesi, Memlûklerin politik sınırlarının Mısır ve Şam dışında İslam toplumları üzerindeki prestijlerini artırmıştır. Bunun karşısında durmak için en azından benzer meşruiyet araçlarına ihtiyaç vardır. *Padişah-ı İnan ve İslam* terkihi bu bakımdan tekrar okunmalıdır. Burada *İnan* vurgusu ile İlhanlı devletinin bir ayağının önemli bir medeniyete sahip olan eski İran'ın tarihine dayandığı, *İslam*

104 Reşidüddin, *Tarihi Mübarek*, s. 124; Kalkaşendi, *Subhu'l- Aşâ*, VIII, 69-71.

105 Reşidüddin, *Câmi'ü't-Tevârih*, II, 1003.

ifadesiyle de bugünün dayanaklarına işaret edilmektedir. İlhanlılar kadim İran'ın tarihini arkasına alarak tüm İslam dünyasının merkezi olma iddiasını taşımaktadır.¹⁰⁶

Gâzân Hân'ın Müslüman olması, meşruiyet problemi yaşayan İlhanlı devletine önemli katkılar sağlamıştır. Çünkü İlhanlı yönetimi, ortak değer paydasında buluşamadığı yeni bir topluma hükmetme durumunda kalmıştı. Bu da onları hem siyasî hem de sosyal açıdan çeşitli krizlere sokmuştu. Bu krizin aşılmasında, Ahmed Teküder'le başlayan, Gâzân Hân'la güçlü bir şekilde varlık bulan İslamlaşma süreci etkili olmuştur. Buna göre, resmî din olarak Sünnî İslam'ın ilan edilmiş olması, iktidar reaya ilişkisini din ortak paydasında buluşturarak statü eşitliğini sağlamıştır. Artık İlhanlılar kâfir değil, Müslüman yöneticiler olmuşlardır. Yöneticilerin Müslüman olmasıyla, devletin siyasî meşruiyet problemi çözülmüştür. Buna bağlı olarak da rakip devlet Memlüklerin İslam'ın başı oldukları iddialarında yalnız olmalarına son verilmiştir. Bu nedenle fetvalar üzerinden yapılan ideolojik savaşlar başlamıştır.¹⁰⁷

Olcaytu da tıpkı selefleri gibi rakip devlet konumunda olan Memlüklere sulh çağrısında bulunmuştur. O, 1304-5 Memlük Sultanı Nasır Muhammed b. Kalavun'a gönderdiği mektubunda kardeşlikten bahseder. Müslümanlar arasındaki fitne ateşinin sönmesini ve iki devlet arasındaki çatışmaların durdurulmasını ister. Ayetten iktibasla¹⁰⁸ geçmişin geçmişte kaldığını, artık geleceğe kardeşlik ve Müslümanlık bilinciyle bakılması gerektiğini ifade eder. Aksi halde aradaki anlaşmazlıkları kılıç çözecektir.¹⁰⁹ Olcaytu'nun bu mektubunun uzlaşmacı bir dili olduğunu söylemek zordur.

Olcaytu'nun dini hayatı oldukça hareketli dönemlere tanıklık etmiştir. Önce Sünniliğin Hanefi, sonra Şafii mezheplerini benimseyen Olcaytu, vefat ettiğinde Şiîliği mezhep olarak seçmiştir. Dönemin kaynakları onun bu tercihini farklı gerekçelere bağlamışlardır.¹¹⁰ Olcaytu'nun mezhep değişikliğinin önemli sonuçları

106 Fragner, Bert G., "Ilkhanid Rule and Its Contributions to Iranian Political Culture" *Beyond the Legacy of Genghis Khan*, ed., Linda Komaroff, Brill Leiden, Boston 2006 s. 75.

107 Bazı örnekler için bkz. İbn Teymiyye, Ebü'l-Abbas Takıyyüddin Ahmed b. Abdülhalim, *Mecmû'u'l-Fetâvâ*, tahk. Amir el-Cezzâr-Enver el-Bâzi, Dâru'l- Vefâ, Riyad 1998, XXVIII,309-319.

108 5. Maide 95.

109 Ebû Muhammed Bedreddin Mahmûd b. Ahmed b.Musa el-Hanefi Ayni, *İkdü'l-cüman fi tarihi ehli'z-zaman*, thk. Abdürrazık Tantavi Karmut, Kahire 1992, 4, 345

110 Gerekçeler hakkında detay için bkz. Kâşânî, a.g.e., s. 131; İbn Battûta, Ebu Abdullah Muhammed b. Abdullah b. Muhammed el-Levâtî, *Tuhfetü'n-Nuzzâr fi Garibi'l-Emsâr ve-Âcâibi'l- Esfâr*, tahk. Ali el-Muntansır el-Kettâni, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1405, I, 226; Hamdullah Müstevfî, *Târih-i Güzide*, s. 598-599; Mirhond, a.g.e., V, 426; Hândmir, *Habîbü's-Siyer*, nşr., Muhammed Debirsiyâki, Tahran 1353, III, 191. Howorth, Henry H., *History of the Mongols: from the 9th to the 19th Century*, London, 1876-1927, III, 558-560; Şahin, a.g.e. s. 165-190.

olmuştur. Bunlardan bazılarını işaret etmek gerekirse öncelikle Ali evladı *nikabet* kurumu vasıtasıyla doğrudan İlhanlı sarayında kabul görmüştür. Ayrıca Şiilik, İran topraklarında tarihte ilk defa resmî mezhep hüviyeti kazanmıştır. Şiiliğin resmi mezhep olmasıyla Sünnîlerin siyasetteki ağırlığı azalmış; 709/1310 başlayıp 717-1316 yılının sonlarına kadar hutbelerde Hz. Ali dışındaki halifelerin isimleri kaldırılarak onların yerine Hz. Hasan, Hz. Hüseyin ve on iki imamın isimleri okunmaya başlanmış, bu isimler İlhanlı paraların üzerine kazınmıştır. Şiiliğin göstergesi olmak üzere İran'ın her yerinde ezana "Hayye alâ Hayril-Amel" ibaresi eklenmiştir.¹¹¹

Olcaytu tahta oturduğunda, mektuplardan anlaşıldığı kadarıyla, geleneksel Memlük düşmanlığını sürdürme niyetinde değildir. Olcayto'nun Şiiliği resmî mezhep olarak benimsemesi ve akabinde Batı bölgelerde bu mezhebin yayılmasını hedeflemiş olması, onu açıkça Memlüklü devletinin hedefi haline getirmiştir. Çünkü dönemin bakış açısına göre en güçlü Sünnî devlet Memlüklerdir. Bu bağlamda Olcaytu, Memlüklerle 1312'de sonuçsuz kalan bir Suriye kuşatmasına girişmiştir. Ayrıca 1315'te Mardin'de iki devlet arasında çıkan ve Moğolların yenilgisiyle sonuçlanan bir çatışma söz konusudur. Ebû Said döneminde ise İlhanlı-Memlüklü ilişkilerinde sulh dönemi yaşanmıştır. İki devlet arasında kısmi bir yumuşama olmuş, bu barış ortamı Timürlenk (v.1405)'in yönetimi ele geçirmesine kadar sürmüştür. Son İlhanlı hükümdarı olan Ebû Sa'îd Bahadır Han'ın devri, Gâzân Hân ile başlayan değişim döneminin son devresini oluşturmaktadır.¹¹²

Sonuç

İlhanlıların İslamî din olarak seçmeleri uzun zaman almıştır. Onların Müslüman olmasında, öteden beri değer verdikleri kâhin ve büyücü tiplerine en yakın olarak kabul ettikleri sûfilerin etkisi olmuştur. Bu konuda Türk ve Rifâî sûfilerin katkısı oldukça fazladır. Bu sûfiler daha çok *müvelleh* dervişler olarak adlandırılan Kalenderî, Haydarî ve kısmen de Rifâîlerdir. Kaynaklarda İlhanlı sultanlarının İslamî tercihlerine atıf yapılmasına rağmen mezhep vurgusu pek görülmemektedir. Bunda onların İslami ritüellere ciddi sarılmamaları, Moğol gelenek ve göreneklerine göre hayatlarını sürdürmeleri de etkili olmuştur. Teküder'in hangi mezhepten olduğu açık değildir. Onun şeyhi Abdurrahman'ın Şâfiî olduğu dikkate alınırsa onun da Şâfiî olduğuna hükmedilebilir. Gazân Hân'ın Sünnî Hanefî olduğu kayıtlıdır. Olcaytu Sultan'ın ise önce Hanefî sonra Şâfiî ve son olarak da Şii olduğu bilgisi vardır. Onun mezhep tercihi toplumda ciddi karşılık bulmuştur. Ebû Said'in ise Sünnî olduğu ancak mezhebi vurgunun olmadığı görülmektedir.

111 Bu sonuçların müstakil bir değerlendirmesi için bkz, Şahin, Hanifi, "Sebepler ve Sonuçları Bakımından Olcaytu Sultan'ın Şiiliği", *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 2012, sayı: 64, s. 115-128

112 Sir William Muir, *The Mameluke or Slave Dynasty of Egypt 1260-1517 A.D.*, London 1896, 56, s. 69.

Müslüman olan İlhanlı yöneticilerinin bu konudaki samimiyetleri halk tarafından sorgulansa da özellikle Gâzan Hân'ın ortaya koyduğu reformlar halkın desteğini almış, bu sayede yönetim-halk arasındaki din farklılığından kaynaklanan kopukluk kapatılmaya çalışılmıştır. İlhanlı prenslerinin İslam'ı seçmesi Moğol ileri gelenlerinin tepkisini çekmiştir. Bu tepkinin arkasında İslam'ın Moğol geleneklerinin yerini almasına ve böylece Moğol kimliğinin yok olma ihtimaline duyulan öfkenin olduğu ifade edilebilir.

İlhanlı-Memlûk ilişkilerinde dinlerin ve mezheplerin belirleyici rolü olduğunu söylemek zordur. Ahmed Teküder'in Müslümanlığı İlhanlı tarihinde yeni bir süreç olması bakımında önemlidir. Ahmed'in kişiliği ve dönemin şartları nedeniyle onun Müslüman olması, İlhanlı toplumuna ve dış politikaya yön verebilecek bir niteliğe kavuşmamıştır. Gâzan Hân'ın Müslümanlığı ise İslam'ın İlhanlılar içerisinde kök salmasında bir dönüm noktasıdır. Ancak onun Müslüman oluşu da diğer ülkelerle ilişkiler bağlamında ciddi bir katkı sağlamamıştır. Hatta İlhanlıların komşu Müslüman devletlere yaptıkları saldırılara bakılarak onların Müslüman olmadığı dahi ileri sürülebilir. İlhanlıların diğer devletlerle olan ilişkilerinde belirleyici unsur, Moğol gelenekleri ve dönemin sosyo-politik unsurlarıdır. Olcaytu'nun Müslümanlığı ise siyasi açıdan ziyade mezhepler tarihi açısından değerlendirilmeyi hak etmektedir. Çünkü onun döneminde yedi asırdır sürmekte olan cami hizmetlerinde değişiklik yapılmış, hutbelerin ve ezanın yapısı değiştirilmiş, İlhanlı sarayı Şiîlerin kontrolüne girmiştir. Olcaytu'nun Şiîliği diğer İslam bölgelerine aktarma çabası doğal olarak Sünnî bir devlet olan Memlûklerin tepkisini çekmiştir.

Kaynakça

- Akkuş, Mustafa "Ulu Arif Çelebi Dönemi Mevleviliğin Gelişmesinde İlhanlıların Etkisi, *Alevilik-Bektaşilik Araştırmaları Dergisi*, 2013, sayı: 7, s. 78-100.
- Aksarâyî, Kerimüddin Mahmud b. Muhammed, *Müsâmeretü'l- Ahbâr*, çev. Mürsel Öztürk, TTK, Ankara 2000.
- Alinge, Curt, *Moğol Kanunları*, çev. Coşkun Üçok, Ankara Üniversitesi Hukuk Fak., Yay., Ankara 1967.
- Amitai, Reuven, "Sufis and Shamans: Some Remarks on the Islamization of the Mongols in the Ilkhanate", *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, c. XLII, sy. 1, 1999, s.27-46.

Arberry, Arthur John, *Sufism: An Account of the Mystics of Islam*, New York 1970.

Arini, Seyyid Baz, *el-Moğûl*, Kahire 1986.

el-Aynî, Ebu Muhammed Bedreddin Mahmud b. Ahmed b.Musa, *İkdü'l-Cümân fi Târih-i Ehli'z-Zamân*, nşr. Abdürrazık Tantavi Karmut, Kahire 1989.

Aynî, Mehmed Ali, *İslâm Tasavvuf Tarihi*, İstanbul 1985

el-Bahrânî, Yusuf b. Ahmed, *Lü'lüetü'l-Bahreyn fi'l-İcâzât ve Terâcim-i Ricâl*, nşr. Muhammed Sadık Bahru'l-'Ulûm, Dâru'l-Azvâ, Beyrut 1968.

Bausani, Alessandro, "İlhanlı Hâkimiyeti Zamanında İnan'da Din", trc. Mustafa Uyar, *Tarih Araştırmaları Dergisi*, c.XX, sy.32, 2002, s. 223-231.

Baybars, Rükneddin Baybars el-Mansuri en-Nasırı ed-Devadar, *Zübdetü'l-Fikre fi Tarihi'l-Hicre*, tahk. D. S. Richards, Berlin Beyrut, 1998.

Bayram, Mikâil, "Selçuklular Zamanında Orta Anadolu'dan Batı Anadolu'ya Göçler", *Uluslar Arası Batı Anadolu Beylikleri Sempozyumu Bildiriler*, Balıkesir 2005.

Berikan, İbrahim b. Muhammed b. Abdillâh, *Menhecu Şeyhu'l-İslam İbn Teymiyye fi Takrîri Akîdeti't-tevhîd*, Dâru İbn Mufid, Riyad 2004.

Brockelmann Carl, *İslam Milletleri ve Devletleri Tarihi*, çev. Neşet Çağatay, Ankara 1954.

Browne, Edward G, *A Literary History of Persia*, Cambridge 1928.

el-Cezerî, Ebû Abdillâh Şemsüddin Muhammed b. İbrâhîm b. Bekr, *Târîhu Havadisiz-Zaman ve Enba'ühu ve Vefayatü'l-Ekabir ve'l-Aayan min Ebna'ihî*, tahk. Ömer Abdüsselam Tedmuri, el-Mektebetü'l-Asriyye, Beyrut 1998.

el-Cüveynî, Alâeddin Ata Melik, *Târih-i Cihan Güşa*, çev. Mürsel Öztürk, Kültür Bakanlığı Yay, Ankara 1999.

el-Cüzcânî, Ebû Amr Minhâceddin Osman b. Sirâceddin Muhammed, *Tabâkat-ı Nâsirî*, nşr. Abdulhay Habibi, Kabil 1964.

Demirci, Mehmet, "Moğollar ve Mevlânâ", *Türk Dünyası Tarih Dergisi*, İstanbul, 1987, s. 54-57.

Ebu Zehra, Muhammed İbn Teymiyye: *Hayâtuhu ve 'Asruhû-Ârâuhû ve Fıkhuhû*,

Daru'l- Fikri'l- Arabi, Kahire 1991.

Eflakî, Ahmet, *Menâkibu'l-Arifin*, çev. Tahsin Yazıcı, MEB Yayınları, İstanbul 1986.

Erdem, İlhan, “Olcaytu'nun Ölümüne Kadar İlhanlılar'da Yaşanan Siyasal Kültürel Gelişmeler ve Yakın Doğu'ya Etkileri”, *Tarih Araştırmaları*, c. XX, sy. 2000, s.1-35.

Fadlullah Şirazi, Şerefeddin Abdullah, *Tarih-i Vassaf*, Bombay 1369.

Fığlalı E. Ruhi, “Mesih ve Mehdi inancı Üzerine: Mezhepler Tarihi Açısından Bir Bakış”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. XXV, 1981, s. 179-214.

Fragner, Bert G., “Ilkhanid Rule and Its Contributions to Iranian Political Culture” *Beyond the Legacy of Genghis Khan*, ed., Linda Komaroff, Brill Leiden, Boston 2006.

Gölpınarlı, Abdülbaki, *Türkiye'de Mezhepler ve Tarikatler*, İstanbul tsz.

Gürbüz, Osman, *Selahaddin Eyyubi: Hayatı ve Şahsiyeti*, Rağbet Yay., İstanbul, 2012.

Hafız-ı Ebru, Şehabeddin Abdullah b. Lutfullah b. Abdürreşid, *Zübdetü't-Tevârih*, nşr. Hanbâbâ Beyânî, Şirketi Tezâmün-i İlmî, Tahran 1372.

Hakyemez, Cemil, “Mehdi Düşüncesinin İtikadileşmesi Üzerine”, *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. III, sy. 5 2004, s. 127-144.

Hamdullah Müstevfi, Ebû Bekir b. Ahmed b. Nâsır, *Târih-i Güzîde*, nşr. Edward Brown, London 1910.

Hândmîr, Gıyaseddin b. Hâce Humâmüddîn Muhammed b. Hâce Celâlidin Muhammed, *Dustûru'l-Vüzerâ*, tahk. Sa'id Nefisî, Tahran 1899.

_____, Hândmir, *Habîbü's-Siyer*, nşr., Muhammed Debirsiyâkî, Tahran 1353.

Holt, P. M., “The Ilkhan Ahmad's Embessies to Qolâwun: Two Contemporary Accaounts”, *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, c. XLIX, 1986, s. 128-132.

_____, “The Position and Power of the Mamlûk Sultan”, *Muslims, Mongols and Crusaders*, ed. G.r. Hawting, New York 2005.

Howorth, Henry H., *History of the Mongols: from the 9th to the 19th Century*, London, 1876-1927.

İbn Battûta, Ebu Abdullah Muhammed b. Abdullah b. Muhammed el-Levâtî, *Tuhfetü'n-Nuzzâr fî Garibi'l-Emsâr ve-Acâibi'l-Esfâr*, tahk. Ali el-Muntansır el-Kettânî, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1405.

İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Şehabeddin Ahmed el-Askalanî, *ed-Dürerü'l-Kâmine fi A'yâni'l-Mie'tis-Sâmine*, nşr. M. Abdulmuîd Han, Haydarâbâd, 1972.

İbn Hallikân, Ebü'l-Abbas Şemseddin Ahmed b. Muhammed, *Vefeyâtu'l-Âyân ve Enbâu Ebnâi'z-Zaman*, tahk. İhsan Abbas, Beyrut 1978.

İbn Kesir, Ebü'l-Fidâ İmadüddin İsmail b. Ömer, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, Mektebetü'l-Me'arif, Beyrut 1981.

İbn Tağriberdî, Cemâluddin Ebi'l Hasan Yusuf el-Atâbegi, *en-Nucümü'z-Zâhire fî Mülûki Mısır ve'l-Kâhire*, Mısır tsz.

İbn Teymiyye, Ebü'l-Abbas Takıyyüddin Ahmed b. Abdülhalim, *er-Red ale'l-Mantıkiyyin*, haz. Refik el-Acem, Dâru'l-Fikri'l-Lübni, Beyrut 1993.

_____, *Mecmû'u'l-Fetâvâ*, tahk. Amir el-Cezzâr-Enver el-Bâzî, Dâru'l-Vefâ, Riyad 1998.

İbnü'l-Esir, Ebü'l-Hasan İzzeddin Ali b. Muhammed b. Abdülkerim, *el Kâmil fi't-Târih* nşr. Halil Me'mun Şiha, Dâru'l-M'arife, Beyrut 2002.

İbnü'l-Furat, Nasırüddin Muhammed b. Abdürrahim b. Ali, *Târihu İbni'l-Furat*, tahk. Kostantin Züreyk, Beyrut 1932.

İbnü'l-Fuvatî, Ebü'l-Fazl Kemâleddin Abdürrezzak b. Ahmed b. Muhammed Şeybânî, *el-Havâdisü'l-Câmi'a ve't-Tecâribü'n-Nâfi'a fi'l-Mieti's-Sâbi'a*, tahk. Mehdi en-Necm, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2003.

İbnü's-Serrâc, Muhammed b. Ali b. Abdurrahman b. Ömer b. Abdülvehhab b. Muhammed b. Tahir el-Kâdi İzzeddin Ebu Abdullah b. Serrâc ed-Dımaşkı eş-Şafiî, *Tuffâhu'l-Ervâh ve Miftâhu'l-İrbâh*, Princeton Üniversitesi Ktp., Nr.: 97.

İbnü't-Tıktakâ, Muhammed b. Ali b. Tabataba, *el-Fahri fi Adâbi's-Sultaniye ve'd-Düveli'l-İslâmiyye*, Dâru's-Sadr, Beyrut 1966.

- İbnü's-Sukai, Fazlullah b. Fahr Muvaffak Katib Nasrani, *Tali Kitâbi Vefeyati'l-A'yan*, tahk, Jacqueline Sublet, el-Ma'hedü'l-Fransi li'd-Dirasati'l-Arabiyye, Dimaşk 1974.
- İbrahim, Fuad, *el-Fakih ve'd-Devle: Tatavvuru'l-Fikhi's-Siyâsi eş-Şi'î*, Dârül Kenzü'l-Edebiyye, Beyrut 1998.
- Jackson, P., "Ahmad Takûdâr" *Encycloepedia of Iranica*, London 1984, I, 661-662.
- el-Kalkaşendî, Ebü'l-Abbas Şehâbeddin Ahmed b. Ali b. Ahmed, *Meâsirü'l-Înâfe fi Me'âlimi'l-Hilâfe*, tahk. A. Ahmed Ferrac, Alemü'l-Kütüb, Beyrut 1980.
- _____, *Subhu'l- Aşâ fi Sınâ'ati'l-Înşâ*, tahk. M. Hüseyin Şemseddin, Beyrut 1987.
- el-Kannevci, Ebü't-Tayyib Muhammed Sıddik Hasan Han, *Ebcedü'l-Ulûm, Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye*, Beyrut 1978.
- Kâşânî, Abdullah b. Ali b. Muhammed, *Tarih-i Olcaytu*, çev. Derya Örs Yüksek Lisans Tezi, danışman: Mürsel Öztürk, Ankara Üniversitesi 1992.
- Köprülü, M. Fuad, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, Ankara 1966.
- el-Kütübî, Muhammed b. Şakir, *Fevâtü'l-Vefeyât*, tahk. İhsan Abbas, Beyrut 1973.
- Lewisohn, Leonard, "Overview: Iranian Islam and Persianate Sufism", *The Legacy of Medieval Persian Sufism*, ed. Leonard Lewisohn, London 1992.
- Miquel, André, *İslam ve Medeniyeti*, çev. Ahmet Fidan- Hasan Menteş, Ankara 1991.
- Mirhond, Hamidüddin Muhammed b. Burhaneddin Havendşah b. Kemaleddin, *Târih-i Ravzatu's-Safâ*, Tahran 1901.
- Moğolların Gizli Tarihi(1240)*, çev. Ahmet Temir, TTK, Ankara 1986.
- Müverrih Vardan, "Türk Fütuhâtı Tarihi: 889-1269", çev. Hrant D. Andreasyon, *Tarih Semineri Dergisi*, c.1, sy. 1/2, 1937, s. 153-244.
- Nasr, Seyyid Hüseyin, "Sufism", *The Cambridge History of Iran, The Period from the Arab Invasion to the Saljugs*, ed. R. N. Frye. c. IV, 442-464.
- en-Nesevi, Şihabüddin Muhammed b. Ahmed b. Ali, *Celalüddin Harizmşah*, trc. Necip Asım Yazıksız, Maarif Vekaleti, İstanbul 1934.

- en-Nüveyrî, Şehabeddin Ahmed b. Abdülvehhab, *Nihâyetü'l-Ereb fî Fünunî'l-Edeb*, tahk. Müfid Muhammed Kumeyha, Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 2004.
- Onat, Hasan, *Emevîler Devri Şii Hareketleri ve Günümüz Şiiliği*, TDV Yay., Ankara 1993.
- Özgüdenli, Osman Gazi, *Moğol İran'ında Gelenek ve Değişim: Gazan Han Ve Reformları (1295-1304)*, Kaknüs Yay., İstanbul 2009.
- Öztuna, Yılmaz, *Büyük Türkiye Tarihi*, İstanbul 1977.
- Öztürk, Eyüp, *Velilik ile Delilik Arasında: İbn Serrâc'ın Gözünden Müvelleh Dervişler*, Kitap Yay, İstanbul 2013.
- Öztürk, Mürsel, *Anadolu Erenlerinin Kaynağı Horasan (Moğol İstilasına Kadar)*, Ankara 2001.
- Prawdin, Michael, *The Mongol Empire*, Translated, Eden- Cedar Paul, New York 1967.
- Refî', Abdürrefî' Hakikat, *Târih-i Cümbüşha-yı Mezhebi der İran*, İntişarat-ı Kumeş, Tahran 1377.
- Reşîdüddîn, *Câmi'ü't-Tevârih*, nşr. Behmen Kerîmî, İntişarat-ı İkbâl, Tahran 1943.
- _____, *Câm'ü't-Tevârih: Târih-i Gâzân Hân*, Arapçaya çev. Fuat Abdulmûti es-Sayyâd, Kahire 2000.
- Roux, Jean Paul, *Moğol İmparatorluğu Tarihi*, çev. Aykut Kazancıgil- Ayşe Bereket, Kabalcı Yay., İstanbul 2001.
- es-Safedî, Selahaddin Halil b. Aybek *el-Vâfi bi'l-Vefeyât*, Beyrut 1997.
- Sir William Muir, *The Mameluke or Slave Dynasty of Egypt 1260-1517 A.D*, London 1896.
- Spuler, Bertold, *İran Moğolları: Siyaset İdare ve Kültür İlhanlılar Devri 1220-1350*, çev. Cemal Köprülü, TTK, Ankara 1987.
- _____, "Bozkır Halkının Gelişi", çev. Hamdi Aktaş, *İslam Tarihi Kültür ve Medeniyeti*, Kitabevi Yay., İstanbul 1997.
- Şahin, Hanifi, *İlhanlılar Döneminde Şiilik*, Ötüken Yay., İstanbul 2010.

- _____, “Sebeup ve Sonuçları Bakımından Olcaytu Sultan’ın Şiiliği, *Türk Kùltürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 2012, sayı: 64, s. 115-128.
- _____, “Câmiu’t-Tevârihe Göre Gâzân Hân’ın Müslümanlığı ve Bunun İlhanlı Toplumuna Yansımaları, *Bilig: Türk Dünyası Sosyal Bilimler Dergisi*, 2015, sayı: 73, s. 207-230.
- Şankiti, Muhammed b. El-Muhtar, *Haçlı Savaşlarının Etkisi Altında Sünni Şii İlişkileri*, ev. İdris akmak, Mana Yay., İstanbul 2012.
- Şebânkâreî, Muhammed b. Ali b Muhammed, *Mecm’u’l-Ensâb fi’t-Tevârih*, tahk. Mîr Hâşim-i Muhaddis, Tahran 1956.
- Şeşen, Ramazan, “Eyyûbiler”, *DİA*, İstanbul 1995, XII, 20-31.
- _____, “Selâhaddîn-i Eyyûbî”, *DİA*, İstanbul 2009, XXXVI,337-340.
- Şüşterî, Kadı Nurullah, *Mecâlisü’l-Mü’minîn*, Kitâbfuruş-i İslâmiyye, Tahran 1945.
- Taneri, Aydın, “Hârizmşahlar”, *DİA*, İstanbul 1997, XVI, 228-231.
- Togan, İsenbike, “Cengiz Han ve Moğollar”, *Türkler*, ed. Hasan Celal Güzel ve dęr. Yeni Türkiye Yay., Ankara 2002, VIII, 242-256.
- Türer, Osman, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf Tarihi*, İstanbul 1995.
- Uyar, Mustafa, “İlhanlı Hükümdarlarının İslam’a Girmesinde Rol Alan Türk Sufileri: İlhan Teküder ve Gazan Han Devirleri, *Belleten*, c.76, sy. 275, 2012, s. 7-30.
- Uzunçarşılı, İ. Hakkı, *Osmanlı Devleti Teşkilâtına Medhal*, TTK Yay., Ankara 1988.
- Verdâni, Salih, eř- *Şia fi Mısır: Minel’l-İmam Ali Hatta’l-İmam Humeyni*, Mısır 1993.
- Walker, Arnold, T., *The preaching of Islam: A History of the Propagation of the Muslim Faith*, London 1913.
- Yiğit, İsmail, “Memlükler”, *DİA*, İstanbul 2004, XIX, 90-97.
- Yuvalı, Abdulkadir, *İlhanlılar Tarihi I: Kuruluş Devri*, Kayseri 1997.
- _____, “XIII. Yüzyılda Doğu Batı İlişkilerinin Mahiyeti Hakkında”, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi Eğitim Fakùltesi Dergisi*, sy. 2, 1989, s. 121-129.

_____, “İlhanlılar”, *Türkler*, ed. Hasan Celal Güzel v.dğr., Yeni Türkiye Yay., Ankara 2002.

ez-Zehebî, Şemsuddin Muhammed b. Ahmed b. Osman, *Târihi'l-İslâm ve Vefeyâtü'l-Meşâhir ve'l-A'lâm*, tahk. Şuayb Arnaut-Salih Mehdi Abbas, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1988.