

TÜRKİYE SELÇUKLULARI DÖNEMİNDE ANADOLU'DA ŞİİLİK SORUNU

Seyfullah KARA*

ÖZET

Selçuklular dönemi Anadolu'nun dini tarihi, Anadolu araştırmalarının önemli bir alanını teşkil etmektedir. Anadolu'nun bugününü anlamak, Selçuklular dönemindeki etnik ve dinsel değişimleri anlamakla mümkündür. Selçuklu döneminde Anadolu'da İslam şemsiyesi altında çok değişik dini yapılanmalar ortaya çıkmıştır. Orta Asya ve Maveraünnehir'den Anadolu'ya büyük kitleler halinde gelen Türkler, kültür ve inançlarını da birlikte getirmişlerdir. Onların geçiş bölgelerinde Şiiler önemli bir yer tutmaktadır. Acaba Türkler Anadolu'ya gelirken geçiş yollarında olan Şiilerden etkilenmişler midir? Acaba Anadolu'ya Şii göçler de yaşanmış mıdır? Kısaca bu dönemde Anadolu'da Şiilik var mıdır? Çalışmamızda bu ve benzeri sorular ele alınacak, konu kaynaklar ışığında ortaya konacaktır.

Anahtar Kelimeler: Türkiye Selçukluları, Anadolu, Şiilik

THE QUESTION OF SHIISM IN ANATOLIA DURING THE PERIOD OF TURKEY SELJUKS

Abstract: The religious history of Anatolia in Seljuks period constitutes the field of Seljuk studies. To comprehend today of Anatolia is possible thanks to comprehend the ethnic and religious changes in the Seljuks period. In Seljuks Period, very different formations under Islam umbrella come into existence. Turks who came from Central Asia and Maveraunnahr to Anatolia with large crowd of people brought along their cultures and faiths. In their passing areas, Shiites take up important space. While Turks were coming to Anatolia, did they be affect from Shiites in their passing areas? Did immigrations of Shiites to Anatolia become a reality? Shortly, is there Shiism in Anatolia? In our study, this and similar matters are going to be taken up, the matter is going to brought up according to written sources.

Key Words: Turkey Seljuks, Anatolia, Shiism

GİRİŞ

Türkiye Selçukluları döneminde Anadolu'da Şiilik akımının var olup olmadığını anlamak ve bu konuda sağlıklı analizler yapabilmek için kuşkusuz daha önce Maveraünnehir ve Horasan bölgelerinin, hatta Anadolu'ya yapılan Türkmen göçlerinin bir başka güzergâhını oluşturan Suriye bölgesinin Şiilik bakımından durumunun ne olduğunun tespit edilmesi gerekir. Bilindiği gibi, İslam'ın ilk hicrî asrından itibaren IV. hicrî asrına kadar geçen zaman dilimi, İslam siyasî, itikadî ve

* Doç. Dr., Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.

fikhî mezheplerinin doğuş ve gelişme dönemi olmuştur. Yaklaşık bu dört asırlık dönemde çeşitli, ama çoğu zaman zorunlu sebeplerle çok sayıda mezhep ortaya çıkmıştır. Söz konusu bu mezheplerin en önemlilerinden biri de, İslam'ın ilk dönemlerinden itibaren ortaya çıkmış olan ve günümüze kadar varlığını koruyan, hatta İslam dünyasında siyasî ve itikadî bakımlardan etkin rol oynadığı gibi, bugün de bu rolünü devam ettiren Şîlik'tir.

Hicrî I. yüzyıldan itibaren ortaya çıkmış olan Şîlik mezhebi, sonraki süreçte İslam dünyasının önemli bölgelerinde geniş bir taraftar kitlesine ulaşmıştır. Esasen Ortaçağ İslam Dünyasında Sünnîlerle Şîiler, sayısal bakımdan ana kitleleri oluşturmuşlardır¹. Bu mezhebin en çok taraftar kesimine sahip olduğu bölgelerden biri de Horasan'dır. Bilindiği gibi, daha Emevîler döneminden itibaren bu bölge, Emevîlere karşı muhalif hareketin beslendiği ve Abbasî ihtilalinin Ehl-i Beyt adına yapıldığı bir coğrafya olmuştur. Bu nedenle bölgede Şîî propaganda hiçbir zaman eksik olmamış, söz konusu bölge, tarihe, öncelikle Şîî unsurların sığındığı ve yerleştiği mekân olarak geçmiştir². Bilhassa Kum, İsfahan, Kâşân gibi şehirler her zaman Şîî taassubunun merkezi olmuştur³. Hatta bu taassup o derece varmıştır ki, mesela Kâşân şehrinin halkı her sabah güneşin doğuşu sırasında imamlarından, geleceğine dair haber veren bir haberci bekliyorlar, bu haberci gelmeyince de üzümlü "Bugün de gelmedi" diyerek geri dönüyorlardı⁴.

Şîilerin bölgedeki etkinliğini gösteren bir başka husus da, onların Horasan'ın kuzeyinde devlet kuracak kadar önemli bir güce ulaşmış olmalarıdır. Nitekim 250/864 yılında Taberistan bölgesini istila ederek, Hazar denizinin güney sahillerine tekabül eden bu bölgede bir devlet kurmuşlar, Samaniler kendilerini buradan çıkarıncaya kadar takriben 64 yıl müddetle hüküm sürmüşlerdi⁵. Şîilerin bu bölgede devlet kuracak duruma gelmesinde, hem Şîîliğin Deylem ve Taberistan bölgesi gibi Hazar denizinin güney sahillerini kapsayan bölgelerde diğer Horasan bölgelerine nazaran daha çok yayılma imkânı bulmuş olmasının, hem de bu bölgelerin hiçbir zaman Abbâsîlerin tamamen hükmü altına girmemiş olmasının önemli rolü vardır⁶.

Bu arada, Türkmen nüfusun azımsanmayacak oranda bulunduğu ve Anadolu'ya yapılan göçlerin bir başka güzergâhını oluşturan Suriye bölgesinde Fatı-

*

¹ Ahmet Emîn, *Zuhru'l-İslâm*, I, 78.

² El-Makdisî, *Ahsenu't-Tekâsim*, s.323. Horasan şehirlerinde Şîilerin varlığı ile ilgili olarak geniş bilgi için bkz. Kara, Seyfullah, *B.S. ve Mezhep Kavgaları*, s.84 vd.

³ Mesela bkz. Kazvîni, *Âsâru'l-Bilâd*, s.432; Hamdullah Müstewfi-i Kazvîni, *Nuzhat - al - Qulûb* s.60, 72; Barthold, *İslam Medeniyeti Tarihi*, s.44. Şîilerin yoğun olarak yaşadığı daha birçok şehir için bkz. Hamdullah Müstewfi-i Kazvîni, *a.g.e.*, Rey, Râmin, Deylaman, Tavâlis, Herkân, Rûdbâr, Zevâre, Ferehan, Nihâvend, Cürcân şehirleri.

⁴ Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemu'l-Buldân*, IV, 296; Kazvîni, *a.g.e.*, 432.

⁵ Ahmed es-Saîd Süleyman, *Tarîhu'd-Düveli'l-İslamiyye*, I, 268; Günaltay, "Selçuklular Horasan'a İndikleri Zaman...", s.82.

⁶ Günaltay, *a.g.m.*, s.84; Bausani, "Religion in the Saljuq Period", V, s.291.

mîlerin egemenliği altında yapılan propagandaların da etkisiyle bazı şehirlerde Şîliğin hatırı sayılır derecede yer tuttuğunu bilmemiz gerekir. Bölgedeki Halep şehri, Sünnîlerle birlikte Şîilerin de⁷ en az aynı oranda, belki daha çok bulunduğu bir yerleşim birimidir. Çünkü Halep halkı, Hamdanîler zamanından beri İmâmiyye Şîası'na mensuptur⁸. Halkın bu ekol lehine taassup içinde olmalarında, Fatimî hilafetinin egemenliği altına girmelerinin⁹ ve bu devletin propagandalarının etkisi olmalıdır. Aynı etkiyi Humus şehrinde de görmemiz mümkündür. Nitekim yaklaşık yarım asır kadar Fatimîlerin elinde bulunan Humus şehrinde halk Gulat-ı Şîa mensubu idi. Kazvînî, onların Nusayriyye mezhebine mensup olduklarını, bunun da aslının, hatalı olarak, İmâmiyye Şîası olduğunu söylemektedir¹⁰.

Gerçekten İran ve Horasan bölgelerinin muhtelif coğrafyalarına hâkim olan Sünnî devletler, Sünnîliği resmi bir şekilde tesis etmelerine ve Büveyhîler idaresindeki Şîî oluşumları baskı altında tutmalarına rağmen, söz konusu oluşumların tamamen ortadan kalkmasını sağlayamamışlardır¹¹. Şîiğin, doğuda Büveyhîler, batıda ise Fatimîler eliyle kendisine devlet desteği sağlaması, onun İslam dünyasında Sünnîlikten sonra en güçlü mezhep olmasında kuşkusuz etkili olmuştur. Bu Şîî unsurların İran'daki gücü Selçuklular tarafından daima dikkate alınmıştır.

Ancak, buna rağmen Sünnîliğin ilgili bölgelerde Şîilik karşısında teslim olduğu zehabına kapılmamak gerekir. Gerçekten anılan bölgeler, mezhepler tarihi boyunca hep Sünnî-Şîî çekişmesine sahne olmuş, Şîiğin etkilerini azaltmak için Sünnîliği savunma misyonunu üstlenen başta Selçuklular olmak üzere Sünnî devletler, çeşitli tedbirler almışlardır. Bu tedbirler meyvesini vermiş ve XIV. yüzyılda Erdebil de dâhil olmak üzere İran bölgesindeki halkın çoğunluğu Sünnîliğe bağlı kalmıştır¹². Bu nedenle, İran-Horasan üzerinden Anadolu'ya göç edip gelen Türklerin mutlaka Şîî menşeli İslam anlayışına sahip olacağı iddiasında bulunmak, tek başına tarihen doğru bir yaklaşım değildir¹³. Bununla birlikte vakia şudur

⁷ Kazvînî, *a.g.e.*, s.183.

⁸ Sauvaget, "Haleb", *İA*, V/I, 119.

⁹ Yâzîcî, "Haleb", *DİA*, XV, 240-241.

¹⁰ Kazvînî, *a.g.e.*, s.183. Kazvînî'nin, Nusayrîliğin aslının İmâmiyye Şîası olduğu yönündeki değerlendirmesi doğru değildir. Çünkü iki ekol arasında çok derin farklılıklar bulunmaktadır. Kazvînî'yi sözü edilen değerlendirmeye sevk eden sebep, Nusayrîliğin inanç esasları arasında Hz. Ali figürünün aşırı bir biçimde yer almış olmasıdır. Nusayrîliğin inanç esasları arasında Hz. Ali'nin yeri için bkz. Üzüm, "Nusayrîlik", XXXIII, 272.

¹¹ Minorsky, "Iran...", s.187.

¹² Faruk Sümer, Şeyh Cüneyd ve Şeyh Haydar zamanında, yani XV. yüzyılın ikinci yarısında dahi, İran'daki halkın çoğunluğunun Sünnî mezhebe bağlı bulunduğunu haklı olarak söylemektedir. Bkz. Sümer, *Sa'fêvî Devletinin Kuruluş ve...*, s.2.

¹³ Örneğin, Yağmur Say tarafından kaleme alınan, "Seyyid Battal Gazi ve Külliyesi/Anadolu'nun İslamlaşması ve Türkleşmesi Sürecinde Gazi-Eren-Evliyaların Rolü" adlı çalışma, böyle bir yaklaşımın ürünüdür. Söz konusu yaklaşım, Maveraünnehir ve Horasan bölgelerinde tarihi süreçte meydana gelen dinî yapılanmaların, çeşitli mezhep oluşumlarının, buralarda kurulan devletlerin bu mezhepler karşısındaki duruşlarının, sufi hareketlerin İslamî kökenlerinin, bölgedeki mezheplerin faaliyetlerinin neler olduğunun tam olarak süzülüp değerlendirilememesinden ve nihayet tüm bu hareketler karşı-

ki, adı geçen bölgelerde Şîlik, daima kendisini hissettirerek varlığını sürdürmesini de bilmiştir.

Horasan ve Suriye bölgelerinin Şîlik bakımından durumunu vermemizin nedeni, Anadolu'ya yapılan Türk göçlerinin bu bölgeler üzerinden yapılmış olması ve dolayısıyla Orta Asya steplerinden gelerek Anadolu'ya yerleşen Türklerin Şîlerle herhalde karşılaşmış olmalarıdır.

A-HETERODOKS OLUŞUMLAR Şİİ OLARAK DEĞERLENDİRİLEBİLİR Mİ?

Anadolu, dinlerle tanışması bakımından diğer bölgelerden ayrılan bir özelliğe sahiptir. Burası, tarih boyunca semavî dinler de dâhil, birçok dinin hayat imkânı bulduğu bir coğrafya olmuştur¹⁴. Anadolu'ya gelerek burada yerleşen çeşitli milletler kendi inanç ve kültürlerini de beraberlerinde getirmiş, böylece tarihi boyunca bu bölge çok çeşitli inanç ve kültürlerin yaşadığı mekân haline gelmiştir¹⁵. Hz. Osman döneminde Müslümanların yaptığı Anadolu seferleri ve sonraki dönemlerde Doğu Anadolu bölgesinde çoğunlukla Türklerin yerleştirildiği "Avasım" bölgeleri vasıtasıyla Anadolu, İslamiyet'le de tanışmıştır. Elbette bu milletlerin her biri, farklı olan inançlarını uygulama sahasına koymuşlardır. Böylece Anadolu'ya yerleşen bu uluslar burada zengin bir inanç ve kültür mozayığı oluşturmuşlardır.

Bilhassa Malazgirt zaferini müteakip Türk boyları, Orta Asya'dan Anadolu'ya kesif göçler halinde ve kalıcı olarak gelmeye başlamışlardır. Ancak, Anadolu istikametine olan asıl önemli ve yoğun göç dalgaları, Moğolların XIII. yüzyılın ilk yarısında başlattıkları ve tüm Maverâünnehir ve Horasan bölgelerini kasıp kavuran istilalarıyla birlikte gerçekleşmiştir. Daha Türkistan bölgelerinden başlayan bu göçler, Maverâünnehir ve bilahare Horasan bölgelerinde batı yönüne doğru sürekli bir biçimde devam etmiştir. Sonuç itibarıyla bu göçler Anadolu'da önemli etnik ve dolayısıyla dinî değişmelere sebep olmuştur¹⁶.

Moğol istilası önünden kaçarak Azerbaycan, İran ve Suriye bölgesi üzerinden Anadolu'ya gelen bu insanlar, kuşkusuz homojen bir kitleden meydana gelmiyordu. Tüm aile üyelerini de yanlarına alarak Anadolu'ya gelen bu kadar yoğun Türkmen kitleleri içinde çok çeşitli mesleklere ve statülere sahip insanlar bulunmaktaydı. Bunlar arasında zengin tacirler bulunduğu gibi, fikir ve sanat adamları,

→

sında bölge halkının ne tür etkilenmelere maruz kalabileceklerinin tam olarak kavranamamasından kaynaklanmaktadır.

¹⁴ Anadolu'nun muhtelif dinlere beşiklik etmesi ve eski milletlerin çok değişik dinî inançlarını sergiledikleri bölge olması konusunda bkz. Halikarnas Balıkcısı, *Anadolu Tanrıları*, İstanbul 1955; Bayladı, Derman, *Dinler Kavşağı Anadolu*, İstanbul 1998.

¹⁵ Bosch, "Tarihte Anadolu", s.801-802.

¹⁶ Yüncü, *Türkiye Tarihi*, s.168-169; Turan, "L'İslamisation...", s.150.

şeyhler, dervişler¹⁷ ve başlarında buldukları taraftarlarıyla birlikte aşiret liderleri vardı. Sosyal statüleri çok değişik, ama her biri Müslüman olan bu insanlar, geldikleri coğrafyaya kendi örf ve adetlerini, inançlarını, kısaca bütün bir kültür birikimlerini getirmişlerdir.

Bu noktada bizim konumuz açısından, “Sözü edilen insanlar arasında Anadolu’ya Şiîliği taşımış kimseler var mıydı?” sorusu önem taşımaktadır. Burada ilk akla gelen şey, “özellikle İran bölgesinden geçişlerde Türkmen kitleleri kendilerine yapılan Şiî propagandalardan etkilenmişler midir?” sorusudur. Hazar denizinin güneyindeki halkın Zerdüşt dininden İslamiyet’e girişte İslam’ın Şiî formunu kabul ettiklerini¹⁸ dikkate alırsak, ilgili propagandaların etkili olduğu tahmin edilebilir. Buna göre, Şiîliğin bazı Türkmen kesimleri üzerindeki etkilerini kabul etmek durumundayız. Fakat bu etkiyi, Türkmenlerin Şiîleşmesiyle sonuçlanan bir etki olarak değil; daha çok bazı Türkmen topluluklar üzerinde kısmî Şiî unsurların varlığı şeklinde anlamak gerekir.

Esasen Hazar denizinin güney kısımlarında bulunan Deylem ve Taberistan bölgeleri, diğer Horasan bölgelerinden daha farklı bir özelliğe sahiptir. Bu bölgeler, çok çetin coğrafya şartlarını haiz olduklarından Abbasilerin baskı ve takibinden kaçan Ehl-i Beyt soyuna mensup insanların yerleştiği bir faaliyet alanı haline gelmiştir. Öncelikle buradaki insanların Müslüman olmalarında en önemli rolü oynayan bu kişiler¹⁹, bölge halkını İslamlaştırırken aynı zamanda Şiîleştirmişlerdir. Fakat diğer bölgelerde ise Türkler, çoğu Müslüman olarak Horasan bölgesine gelmekte, geldikten sonra yer yer Şiî propagandalara maruz kalmaktadırlar. Dolayısıyla İslamiyet’in Şiî formuna muhatap olarak Müslüman olan kitlelerle, İslamlaştıktan sonra Şiî propagandalara maruz kalanların aynı derecede Şiîlikten etkilenebileceklerini söylememiz zordur.

Bilindiği gibi, Türklerin Anadolu’ya yönelerek burayı fetih hareketlerine başlamaları, Şiîlerin, bir yandan Besâsirî eliyle, öbür yandan diğer mezheplere karşı hemen her yıl çıkardıkları çeşitli çatışmalarla İslam âlemini meşgul ederek kendilerinden sıkça söz ettirdikleri bir devreye tesadüf etmektedir. Selçukluların Anadolu’ya doğru başlayan bu akın ve göç hareketleri sırasında bazı Şiî unsurların Selçuklu orduları ve Türkmen göçleriyle birlikte Anadolu’ya gelmiş olmaları mümkün olduğu gibi, ayrıca göç eden Türkmenler arasında, her zaman gündemde kalmayı başaran Şiîlere karşı ilgi duyan bazı kimselerin bulunması da muhtemeldir.

Anadolu’ya yapılan göçlerin bir başka kapısı olan Suriye’den de Doğu Anadolu bölgesine Şiî-Batınî davetçilerinin sürekli akınlar yaptığı tezi öne sürülmüş-

¹⁷ Köprülü, T.E. *İlk Mutasavvıflar*, s.200; a. mlf., *Osmanlı Devletinin Kuruluşu*, s.42; Tabakoğlu, *Türk İktisat Tarihi*, s.77.

¹⁸ Barthold, *İslam Medeniyeti Tarihi*, s.45.

¹⁹ Ateş, “Deylem”, *İA*, III, 571.

tür²⁰. Ancak, tezi öne süren Tahir Harîmî Balcıoğlu kaynak belirtmemektedir. Konu ile ilgili yaptığımız araştırmada Şîî-Batınî davetçilerinin Suriye üzerinden gelerek Doğu Anadolu bölgesine, üstelik sürekli akınlar tertip ettiklerine dair bir bilgiye rastlayamadık. Öyle anlaşılıyor ki, Balcıoğlu, öne sürdüğü teze sadece yaptığı yorumlarla ulaşmıştır.

Bununla birlikte, bazı aşırı Şîî unsurları bünyesinde taşıyan ve gayrisünnî bir mahiyete sahip olan Kalenderîliğin kimi kollarının etkilerini de düşünmek gerekir. Kalenderîlik, uzun yıllar Fatîmî propagandalar nedeniyle aşırı Şîî-Batınî inançların şiddetle hüküm sürdüğü Suriye ve Halep bölgelerindeki Türkmen kitleleri üzerinde etkili olmuştur²¹. Anadolu'ya göç edenler arasında bu Türkmen kitlelerinin de var olduğu, gözden uzak tutulmamalıdır.

Ancak, burada şunu belirtmemizde fayda vardır: Anadolu'ya kitleler halinde göç eden Türkmen toplulukları arasında kendilerine özgü İslâmî yorum ve hayat tarzına sahip Ehl-i Sünnet harici bir takım dinî zümreler vardır. Haydarîlik, Cavlakîlik gibi isimlerle de anılan, ama genel olarak Kalenderîyye ortak adı altında toplanan bu gruplar, Selçuklu dönemi Anadolu'sunda sık karşılaşılan kesimlerdir. Kalenderî kitleler denildiğinde akla Şîî unsurların gelmesi, gayrisünnî olan, hatta bundan da öte "*zenâdika*" adı altında toplanan yapılanmaların başlangıç noktasında çoğu zaman Hz. Ali figürünün kullanılması nedeniyle olmalıdır. Örneğin, daha sonraki süreçte bazı hususlarda kalenderlerin hayat felsefesi ve tarzıyla örtüşecek olan "*Râvendîyye*" hareketi, bu yapılanmalardan sadece biridir. Râvend'te yaşayan Ablak adında bir adamın başını çektiği bu hareketin dinsel inancı, Ruhul-Kudüs'ün önce Hz. İsa'ya, sonra Hz. Ali'ye, daha sonra da sırasıyla olmak üzere onun soyundan gelen imamlara ve en son olarak da Hz. Peygamber'in amcası Abbas'ın torunu olan İbrahim b. Muhammed'e geçtiği ve bütün bu sayılanların ilah olduğu şeklindeydi. Bu ekolün hayat felsefesi ise, tamamen ibahiyeci, yani haramları helal kabul eden bir anlayış üzerine inşa edilmiştir. Taraftarlarından her biri, kendilerinden bir grubu eve davet eder, evinde yedirir, içirir ve bütün haramları işlemesine izin verirdi²². İşte, inançlarına Hz. Ali ve Şîa imamlarını karıştıran, bununla birlikte Şîa kategorisine de girmeyen bu ekolün hayat anlayışı, kimi Kalenderîlerin yaşadığı hayatla uyum gösteriyordu.

Şîî düşüncelerden de ilham alarak ortaya çıkan, haddizatında ise tamamen eski İran dinlerine dayanan bir başka hareket de "*Mukannaiyye*" hareketidir. Bu gayrisünnî ve sapkın hareketin lideri olan Mukanna (ö.169/785) ilk zamanlarda Hz. Ali ve imamet ilişkisini kullanarak hareketine destek sağlamış, daha sonra ise hulul nazariyesini kabul ederek imamları ilahlaştırmıştır. Mukanna'nın ölümünden sonra da taraftarları onun ideolojisine destek vermeye devam etmiş ve böyle-

²⁰ Bkz. Balcıoğlu, *T.T. Mezhep Cereyanları*, s.145-146.

²¹ Köprülü, *Anadolu'da İslamiyet*, s.50.

²² Hasan İ.H., *Târîhu'l-İslâmî*, II, 104-105.

ce bu hareket, Türkistan ve Maveraünnehir'de kendisine hatırı sayılır bir taraftar kitlesi bulmuştur. Yayıldıkları yerlerde içinde namaz kılmadıkları, kendilerine özgü mescitler açmışlar, bu mescitlere yine kendileri müezzin tayin etmişlerdir. Müezzinlerinin tanımadığı bir Müslüman mescitlerine gelse onu öldürür ve cesedini de gizlerlerdi. Ölü hayvan eti ve domuz eti yemeyi helal saymışlar, kadınların herkesin ortak malı olduğunu kabul etmişlerdir²³.

Bundan başka "zenâdıka"dan olduğu kabul edilen "Hürremiyye"nin de İslam öncesi eski İran inançlarıyla birlikte aşırı Şîa düşüncelerinin tesiri altında ortaya çıktığını burada ifade etmemiz gerekir. Bunlar da yine diğerleri gibi, şarap ve diğer alkollü içecekleri helal kılmak bir yana, bunları içmeyi hayırlı ve bereketli bir iş olarak görmüşlerdir. Serbest cinsel ilişki de dâhil, herhangi bir kimseye zararı dokunmadığı takdirde nefsin arzu ettiği her şeyin mubah olduğuna inanmışlardır²⁴.

Bütün bu söylediklerimizden sonra, bazı kalender grupların, dinî ve siyasî hareketlerine meşruiyet kazandırma amacıyla Hz. Ali figürünü kullanan çeşitli fırkaların İslam dışı temel üzerine oturttukları hayat tarzlarına benzer bir yaşam biçimine sahip oldukları ithamına maruz kaldıklarını, burada hatırlamamız gerekir. Nitekim Niğdeli Kadı Ahmed'e göre, Niğde ve Ulukışla taraflarında yaşayan Gökbörioğulları, Turgutoğulları, İrminoğulları ve daha başka Türkmen boylarının hiçbirinin İslami hayatla bir ilgilerinin bulunmadığını, bunların ibahiyeci olduklarını, yani haramları helal kabul ettiklerini, bu yüzden de küfür ve zındıklık içinde olduklarını ifade etmektedir²⁵. Hatta Kadı Ahmed daha da ileri giderek, Anadolu'da Tapduk adında bir Türk şeyhine tabi oldukları için "Taptuklular" isminde bir topluluğun olduğunu, bu topluluğun cinsel sapkınlıklara varan yüz kızartıcı ahlaksızca eylemlerde bulunduğunu söylemektedir²⁶. Kadı Ahmed'in bu topluluk hakkında verdiği bilgiler elbette sorgulanmalıdır. Acaba söz konusu bilgiler bir gerçeği mi, yoksa gerçeğin deformasyona uğramış şeklini mi yansıtmaktadır? Yahut da bu ifadeler, Selçuklu âlimi olarak Türkmenlere duyduğu nefretin bir sonucu mudur? Veyahut bu bilgiler, kendisine nakledilen dedikodular mıdır? Bütün bu sorular birer tartışma konusu olarak kalmaktadır. Ancak tartışmasız olan bir husus vardır ki, o da, Selçukluların ileri gelen bilginlerinin halk kalenderliğine pek iyi gözle bakmadıklarıdır. Nitekim Selçuklu dönemi tarihçileri ve ede-

²³ En-Narşahî, *Tarihü Buhâra*, s.97; Kudâme b. Ca'fer, *Kitâbu'l-Harac*, s.156-157; Hasen, İ.H. a.g.e., II, 106-108.

²⁴ Muhammedoğlu, "Hürremiyye", *DİA*, XVIII, 500-501. İran kaynaklı bu tür isyanlarda Şiilerin ve Şîi unsurların kullanılmasıyla ilgili olarak ayrıca bkz. Zorlu, A.Y.D. ve *Siyasî İsyânlar*, s.132, 144, 148-149.

²⁵ Kadı Ahmed Niğidi, *el-Veledü's-Şefik*, v.574a'dan naklen Ocak, *Babailer İsyanı*, s.46.

²⁶ Köprülü, *Osmanlı Devletinin Kuruluşu*, s.100.

biyatçıları, bu durumu aşağılayıcı ifadeleriyle eserlerine ve şiirlerine yansıtmişlerdir²⁷.

Aynı ifadeleri İbnu'l-Hatîb, Cavlakîlerle ilgili olarak kullanmıştır ki, onun Cavlakîler hakkında verdiği bilgiler, bu kişilerin Kalenderîler olduğunu göstermektedir²⁸. Bu bilgilere göre Anadolu Kalenderîleri bütün haramları helal saymakta, şarap içmekte, zina etmekte, hatta livata yapmakta, namaz kılmamakta, oruç tutmamakta, Müslümanların çocuklarını kaçırmakta, mescide ahır demekte, namaz kılanlarla alay etmekte, haşhaş içmekte, dilenmekte, saç ve sakallarını kazıtmaktadırlar²⁹.

Görüldüğü gibi, hem Niğdeli Kadı Ahmed'in, hem de İbnu'l-Hatîb'in naklettiklerine uygun bir biçimde yerleşmiş olan Kalenderîlere ait ibahiyeci hayat tarzı algısı ile Râvendîyye, Mukannaiyye ve Hürremiyye gibi Ali figürünü kullanan fırkaların ortaya koyduğu hayat tarzı arasında paralellikler bulunmaktadır. En azından, Selçuklu dönemi müelliflerinin Kalenderîlerle ilgili düştükleri kayıtlar nedeniyle böyle bir algı oluşmuştur. Dolayısıyla, önceki dönemlerde ortaya çıkan ibahiyeci hayat tarzına sahip söz konusu oluşumların, kendi dinî ve siyasî hareketlerine meşruiyet kazandırabilmek amacıyla Hz. Ali figürünü kullanması, sonra gelen Kalenderîlerde de Şîî unsurlara dayandıkları intibabını uyandırmıştır.

Öte yandan, XV. yüzyılın ilk yarısının ortalarında vefat eden Şah Nimetullah-i Velî'ye nispet edilen Nimetullahiyye tarikatı gibi bazı Kalenderî tarikatların gerçekten Şîî niteliklere sahip olması³⁰ ve Safevîler döneminde ise tamamen Şîîleşmesi³¹, bu intibai iyice pekiştirmiştir. Daha sonra temas edeceğimiz Barak Baba gibi, gerçekten On İki İmam Şîîliğini kabul etmiş birkaç Kalenderînin varlığı ise genel değerlendirmeyi bozacak bir durum değildir.

Gerçekten tüm kaydettiklerimiz dikkate alındığında, Anadolu'daki heterodoks oluşumları Şîîliğe nispet etmek zorlaşmaktadır. Bu ifadeyle kastettiğimiz, Kalenderî gruplarda Şîîliği çağrıştıracak unsurların hiçbirinin bulunmadığı-

²⁷ Mesela İbn Bîbî, onları bilgisizlerden duydukları sözlere hemen aldanan saflar, hiçbir şeye itiraz edecek iradeleri bulunmayan kitleler olarak zikreder. Başka yerlerde ise onlara "Hâriciler" damgasını vurur. Bkz. İbn Bîbî, *el-Evâmîru'l-Ala'îye*, II, 49, 51-52; Selçuklu Anadolu'sunun henüz tam tanınmamış, ama önemli şairlerinden birisi olduğu "Divan" adlı eserindeki son derece güzel şiirleriyle belli olan Seyfuddin Muhammed el-Fergânî, aynı eserinde Türkmenler için "Başibozuk Türkmenler" şeklinde hakaretvari bir ifade kullandıktan sonra, onların her taraftan şehirlere ani baskınlar düzenlediklerini söyler ve kızgınlığını belirtir. Bkz. el-Fergânî, *Divan*, s.432. Mevlevîlerin ise bu kesimlere zaten hoş bakmadıklarını biliyoruz. Burada şu hususu da belirtmekte fayda vardır: Tarih boyunca devletin resmi ideolojisinin dışında bulunan, ya da bu ideolojiye aykırı inanç ve hayat tarzlarına sahip olan kitleler, resmi kurum ve bu kurumun temsilcileri tarafından daima sapkınlıkla itham edilmişlerdir. Bu nedenle gerek Niğdeli Kadı Ahmed'in, gerekse İbnu'l-Hatîb'in ifadeleri ihtiyatla karşılanmalıdır. Konu ile ilgili olarak bkz. Ocak, *Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler*, İstanbul 1998.

²⁸ Turan, "Selçuk Türkiyesi Din Tarihine Dair Bir Kaynak...", s.537.

²⁹ *A.g.m.*, s.537-538.

³⁰ Azamat, "Kalenderiyye", *DİA*, XXIV, 255.

³¹ Kılıç, "Ni'metullâh-i Velî", *DİA*, XXXIII, 134.

nı öne sürmek değildir. Bizim ortaya koymak istediğimiz şey, Mezhepler Tarihi literatüründe kastedilen kitabî ve kurumsal bir Şîilikle Kalenderîlerin özdeşleştirilemeyeceğidir. Köprülünün de ifade ettiği gibi, Anadolu'daki heterodoks sufi cereyanlardaki Şîî tesirlerine bakarak, buradaki sufilerin Şîî dairesinde olduğunu söylemek hiçbir şekilde doğru bir yaklaşım olmayacaktır³². Üstelik kurumsal Şîîliğin itikada ve fıkha dair ciddi prensipleri ile Kalenderîlerin yaşam tarzı ve bazen helalleri haram kabul eden, kimi zaman da tamamen dünyaya boş veren kayıtsız tavırları tamamen birbirine yabancıdır.

Buna rağmen Tahir Harimî Balcıoğlu, Anadolu'ya gelen şeyh, baba, ata, ahi gibi kavramlarla ifade edilen kişileri ve diğer sufilerin neredeyse tamamını Şîî kategorisine sokuyor ki³³, bunun yanlış olduğu açıktır. Alman tarihçi ve şarkiyatçı Franz Babinger de "*Aliperestlik doğrudan doğruya sufiliğe intikal etmiştir. Binaenaleyh, dervişliğin Şîîlikle olan calib-i nazar irtibat ve alakası katiyen tesadüfî olamaz*"³⁴ sözleriyle, yanlış olmasına rağmen, sufilerin Şîîliğine kesin ifadelerle kanaat getirir. Hâlbuki Nakşibendîlik gibi Hz. Ebû Bekir'e dayanan sınırlı bir iki tarikatın dışında neredeyse tüm Sünnî tarikatların şeyh silsilesi Hz. Ali'ye kadar ulaşmasına karşın, hiç kimse bu tarikatların Şîî olduğunu söylememiştir. Dolayısıyla tasavvuf-Hz. Ali ilişkisi, sufi zümrelerin Şîî olduğu anlamına gelmemektedir.

Öyleyse şunu rahatlıkla söyleyebiliriz: Anadolu'daki heterodoks unsurlar, başka bir ifadeyle, Kalenderî tavır içinde bulunan sufi zümreler, kitabî ve kurumsal Şîîlik içinde mütalaa edilemezler. Dolayısıyla bu kesimlerin varlığı, Selçuklu Anadolu'sunda Şîîliğin mevcut olduğuna dair delil olarak gösterilemez³⁵.

Buraya kadar kaydettiklerimize rağmen, Kalenderî sufilerin niçin Şîîlik ithamına maruz kaldıkları, böyle bir algının nereden kaynaklandığı konusu, yine de detaylı dinî ve tarihî incelemeleri gerektirmektedir. Bilhassa İlahiyat Fakültelerinde mezhep tarihçileri konuya eğilmeli ve Kalenderîlerin sosyal ve dinî hayatlarının ya da inançlarının hangi ilkelerinin Şîîliğin hangi şubeleriyle nasıl bir benzerlik arz ettiğini, Şîîlik ve Kalenderîlik tarihinin tüm evrelerini dikkatle gözlemleyerek tek tek tespit etmelidir. Böyle bir tespit, neden bu kesimlerin Selçuklu sonrası Anadolu'daki Şîî propagandaların kolayca tesiri altına girdikleri ve sonraki süreçte - siyasî sebepler saklı kalmak kaydıyla - hangi dinsel nedenlerle Alevîlik olgusuna nasıl dönüştüğü noktasında çok daha aydınlatıcı olacak ve daha isabetli fikirler yürütmemize katkıda bulunacaktır.

³² Köprülü, *Anadolu'da İslamiyet*, s.88.

³³ Balcıoğlu, *a.g.e.*, s.148-149, 179 vd.

³⁴ Babinger, *Anadolu'da İslamiyet*, s.27.

³⁵ Benzer değerlendirmeler için bkz. Ocak, "Türk Heterodoksi Tarihinde "Zındık", "Harici", "...", s.520.

B-SELÇUKLU DÖNEMİ ANADOLU'SUNDA Şİİ TEZAHÜRLER

1- Anadolu Selçuklularının Mezhepsel Kimliği

Bilindiği gibi Selçuklular, İslamiyet'e girdikleri ilk andan itibaren İslam'ın Sünnî yorumunu benimsemişlerdir. Sadruddin el-Hüseyî, Selçukluların İslam dînine girişini, "*Hanefî dînine girdiler*"³⁶ şeklinde vermektedir. Onların, İslamiyeti kabul ederken, aynı zamanda Hanefîlik mezhebini nereden miras aldıkları da böylece anlaşılabilir olmaktadır. Selçukluların Sünnî ekole mensubiyetleri konusunda bütün tarih kaynakları ittifak halindedir³⁷. Aynı durum, hiç şüphesiz Anadolu Selçukluları için de geçerlidir. Nitekim, dönemin kaynakları Anadolu sultanları hakkında övgülerde bulunurken, onların döneminde Hanefî mezhebinin, gücünün zirvesine ulaştığını söylemektedirler³⁸. Selçukluların henüz bakiyelerinin yaşadığı bir dönemde Anadolu'da birçok yeri ziyaret etmiş olan İbn Battûta da bu dönemde Anadolu'da resmi eğitimin Hanefîlik mezhebine göre yapıldığını söyleyerek İbn Bîbî'yi teyit etmiştir³⁹.

Bu durumda, Alman şarkiyatçı Babinger'in Selçukluların Şîî oldukları iddiasının hiçbir ilmî kıymeti kalmamaktadır. Babinger vaktiyle şunları söylemişti: "*Şimdi biz Rûm Selçuklularının itikadî fikir ve nazarlarına dair ne biliyoruz? Acaba oralarda Sünnîlik mi vicdanlarda hâkimdir? Katıyyen gayri malum. Birçok karine bu hususta şüpheye yer bırakmıyor ki, Rûm Selçukluları Şîî bir mezhebe mensuptur; yani tek bir kelime ile Alevîdirler. [...]. Houtsma sayesinde keşfolunan İbn Bîbî Vekayinamesi, medeniyet ve irfan itibarıyla İran'a tabi bulunan Selçuk saray hayatını çok canlı bir surette göstermektedir*"⁴⁰.

Babinger'in, muhtemelen Rus âlimlerinin Maverâünnehir ve İran'ın Sünnî olmayıp aşırı Şîî tesiri altında bulunduğu iddialarından hareketle, bu bölgeden geçen, hatta uzun yıllar buralarda kalan Selçukluların da mutlaka Şîî mezhebinde olması gerektiği yorumunu çıkartmasına Köprülü de itiraz etmiş ve böyle bir yorum ve iddianın doğru olamayacağını, bunun hiçbir tarihî belgeye istinat edemeyeceğini belirtmiştir⁴¹.

Esasen Babinger'i, dönemin hemen bütün kaynakları yalanlamaktadır. Her şeyden önce Maverâünnehr'in büyük bir kısmının neredeyse tamamen Sünnî olduğu, İran'ın, yani Horasan bölgesinin ise tamamen Şîî olmadığı, Kum, Kâşân gibi bazı birkaç şehirde Şîîlerin hâkim olduğu, geri kalanlarda ise en az Şîîler kadar

³⁶ El-Hüseyî, *Ahbâr*, s.2.

³⁷ Biz, Selçukluların Müslüman olma serüvenini başka bir çalışmamızda geniş bir biçimde ele almıştık. Bkz. Kara, Seyfullah, *Selçukluların Dini Serüveni*, s.64-79. Selçukluların Hanefîliğini, başka bir ifadeyle Sünnîliğini, hatta Sünnîliğin güçlenmesi için aldıkları tedbirleri ise bir diğer çalışmamızda "*Selçuklu – Sünnî İlişkileri*" başlığı altında detaylı bir şekilde incelemiştik. Bkz. Kara, *B.S. ve Mezhep Kavga- ları*, s.168-191.

³⁸ İbn Bîbî, *el-Evâmiru'l-Alâ'îye*, I, 244.

³⁹ İbn Battûta, *Seyahatnâme*, I, 350.

⁴⁰ Babinger, *a.g.e.*, s.13-15.

⁴¹ Köprülü, *Anadolu'da İslamiyet*, s.46, 88.

Sünnîlerinde mevcut olduğu, hatta birçok İran şehrinde Sünnîlerin daha fazla bulunduğu, yapmış olduğumuz bir çalışma ile ortaya çıkmıştır⁴². Diğer yandan, İbn Bîbî ve İbn Battûta gibi dönemin iki önemli kaynağından az önce verdiğimiz ifadeler, Babinger'in iddialarının ne kadar temelsiz olduğunu ortaya koymaktadır. Onun, İbn Bîbî Vekayinamesini kendisine şahit tutması ise, söz konusu eseri en azından dikkatlice okumadığını, tamamen hayali yorumlarda bulunduğunu açıkça göstermektedir. Çünkü İbn Bîbî'nin ilgili eseri, Anadolu Selçuklularının Sünnî ve Hanefî oldukları yönünde açık ve imalı çok sayıda bilgiyle doludur⁴³.

Kaynaklar, Selçuklu sultanlarıyla ilgili olarak, sadece II. Süleymanşah'ın itikadının bozuk olduğu yönünde bilgiler verirler. Örneğin, İbnu'l-Esîr, bunun bir söylenti olduğuna vurgu yaparak, "*Halk, onun itikadının bozuk olduğunu söylerdi. Rivayete göre o, felsefî bir ekole inanırdı*"⁴⁴ ifadelerini kullanmıştır. Bu ifadeyle tarihçimiz, Süleymanşah'ın itikadının neden bozuk olduğuna inanıldığının da sebebini bize vermektedir. Buna göre o, felsefî bir ekole bağlıdır. Görüldüğü gibi, kaynaklarımız sadece felsefi bir ekolden bahsetmektedirler. İbn Bîbî, bu felsefi ekolün ne olduğu hakkında bize bilgi vermektedir. Buna göre, II. Süleymanşah'ın mensup bulunduğu felsefi ekol, İslam düşünce tarihinde son derece önemli yeri olan İşrâkiyyûn mektebidir. Bu ekol, Şeyh-i Maktul olarak bilinen Şehabeddin Sühreverdi tarafından kurulmuştur. Sultan, bu şeyhin fikirlerini öğrenerek kabul etmiş ve görüşlerini ona dayandırmıştır⁴⁵. Dolayısıyla bu Selçuklu hükümdarı, Şîi olduğu için değil, Şehabeddin Maktul taraftarı olduğu için damgalanmıştır.

Konumuzla ilgili olarak Hammer, onun İsmailiyye mezhebinin gizli bir taraftarı olduğunu söylemektedir⁴⁶. Oysa kaynaklarda böyle bir mensubiyetle ilgili herhangi bir ifade bulunmamaktadır. Kaynaklarımız, az önce ifade ettiğimiz gibi, onun felsefî bir ekole bağlı olduğunu ve bunu da halkın nefretini kazanmamak için gizlediğini bildirmektedirler. Bu felsefi ekolün ne olduğunu bildiğimize göre, gizlenenin de İsmaililik değil, İşrâkîlik olduğu açığa çıkmaktadır. Dolayısıyla, Anadolu Selçuklu Sultanı II.Süleymanşah'ı Şîiliğin en katı kollarından birine nispet etmek, tarihen mümkün görünmemektedir.

Son dönemde Türkler arasında mezhep akımlarına dair bir kitap kaleme almış olan Tahir Harîmî Balcıoğlu, herhangi bir kaynak belirtmeksizin bir başka Selçuklu Sultanı I.Alaaddin Keykubat'la ilgili olarak, onun, Muhiddin Muhammed b. Ali b. Ahmed adında, İran'dan göç etmiş, üstelik aşırı olarak nitelediği bir

⁴² Bkz. Kara, B.S. ve *Mezhep Kavgaları*, s.53 vd.

⁴³ Örnek olarak bkz. İbn Bîbî, *el-Evâmiru'l-Alâ'îye*, I, 83-84, 90, 114, 178, 244, 245, 246 ve daha birçok yer.

⁴⁴ İbnu'l-Esîr, *el-Kâmil*, XII, 196; Ayrıca bkz. Ebû'l-Ferec, *Ebû'l-Ferec Tarihi*, II, 486.

⁴⁵ İbn Bîbî, *el-Evâmiru'l-Alâ'îye*, I, 44.

⁴⁶ Hammer, *Büyük Osmanlı Tarihi*, I, 46. Anadolu Selçuklu Devleti hakkında kitap yazmış olan Gordlevski, Hammer'in verdiği bu bilgiyi tenkide tabi tutmaksızın kabul etmiş görünmektedir. Bkz. Gordlevski, *Anadolu Selçuklu Devleti*, s.322.

Şiî'yi Sivas Kadısı olarak tayin ettiğini söylemektedir. Üstelik bu kişinin bir Batınî misyoneri olduğunu, hatta meşhur Baba İshak'a hocalık yaptığını ifade etmektedir⁴⁷.

Ancak, Sünnîlik politikalarını iyi bildiğimiz Selçukluların, aşırı Şiîleri, hem de kadılık gibi önemli hukukî ve aynı zamanda dinî bir makama tayin etmeleri pek normal görünmemektedir. Bu bakımdan, genel veriler ışığında, Selçukluların Batınî inançlara sahip kişileri kadılık mansıbına tayin ettikleri konusunda Balcioğlu'nun verdiği bilgilerin doğru olamayacağını düşünmekteyiz⁴⁸.

Diğer taraftan, Bernard Lewis de sultan ismi belirtmeden, fakat herhalde I. İzzeddin Keykâvüs'ü kastederek, Selçuklu sultanlarının Alamut'taki İsmâîlî reisi Celâleddin'e yıllık 2000 dinarlık haraç verdiğini söylemektedir. Hatta o, bu haracı Suriye İsmâîlî reisi Mecdüddin'in istediğini, Sultanın ise verip vermeme konusunda Celâleddin'e danıştığını belirtmektedir⁴⁹. Fakat Selçukluların Şiîlerle ilişkileri konusunda bilgi veren araştırma eserler, diğer hususlarla ilgili verdikleri bilgileri çoğu zaman delillendirirken, Selçukluları Şiîlik ithamıyla karşı karşıya bırakacak bilgilere, tuhaf bir biçimde, herhangi bir kaynak göstermemektedirler. Önce ne Hammer, daha sonra ne Balcioğlu, ne Gordlevski, ne de Lewis bu tür bilgilere kaynak göstermiştir.

Esasen Bernard Lewis'in yukarıdaki bilgiyi ihtiva eden eserini çeviren Ortaçağ tarihçisi Ali Aktan, Lewis'in naklettiği bu bilgiye kaynaklarda rastlanmadığını söylemektedir. Aktan, hem bu dönemde Selçukluların altın çağını yaşadığını, hem de iki kesim arasında Alamut reisinin Konya sultanından vergi almasını mümkün kılacak nitelikte bir ilişkinin varlığının bilinmediğini ifade ederek⁵⁰, çok önemli iki tenkit getirmiş, dolayısıyla Selçukluların Alamut'a haraç vermelerinin mantığının anlaşılabilir olduğunu vurgulamıştır.

Kısaca belirtmek gerekirse, hem II. Süleymanşah ile ilgili söylenenler, hem I. İzzeddin Keykâvüs'ün Alamut'a haraç verdiği iddiası, hem de I. Alaaddin Keykubat'la alakalı kaynak belirtmeksizin verilen bilgi, adı geçen sultanların Şiîlikle ilgisini gösterecek türden sahih malumat ihtiva etmemektedir. Dolayısıyla, bütün Anadolu Selçuklu sultanları, Sünnîlik mezhebine mensup hükümdarlar olarak karşımıza çıkmaktadır.

⁴⁷ Balcioğlu, *a.g.e.*, s.151-152.

⁴⁸ Nitekim yaptığımız araştırma sonucunda bu isimde tayin edilen bir Gulat-ı Şîa mensubuna tesadüf edemediğimizi belirtelim. I. Süleymanşah'ın, Şiî Fatimî Devleti'ne isyan etmiş ve böylece Trablusşam'da bağımsız bir yönetim kurmuş olan Şiî mezhebine mensup Ebû Talip İbn Ammar'dan fethetmiş olduğu yerler için kadı ve hatipler istediğini biliyoruz. Ancak bu durum, Selçuklu sultanı I. Süleymanşah'ın Şiî-Batınî inanca sahip olmasından değil, tamamen siyasî kaygılarla gerçekleşen bir ittifak arayışının sonucu olarak tahakkuk etmiştir. Bkz. Turan, *Selçuklular Zamanında Türkiye*, s.69-70; Sevim, *Anadolu'nun Fethi*, s.115-120. Ayrıca bkz. Sarıkaya, *Anadolu Alevîliğinin Tarihi Arka Planı*, s.133-134.

⁴⁹ Lewis, *Haşîşiler*, s.102.

⁵⁰ Bkz. *a.g.e.*, s.102 (çevirenin notu). Ayrıca bkz. Sarıkaya, *a.g.e.*, s.135-136.

Anadolu Selçuklu sultanlarının ve çoğu devlet adamlarının Sünnî-Hanefî oluşlarının, Türk-İslam dönemi Anadolu'sunda mezhepler tarihi açısından önemli sonuçları olmuştur. Nizamülmülk, daha Büyük Selçuklular döneminde medreseleri kurumsallaştırmıştır. Selçukluların bu ünlü vezirinin daha çok dinî amaçlarla kurduğu bu medreseler, sapkın fırkalar karşısında Sünniliği güçlendiren bir devlet kurumu olarak faaliyet göstermişlerdir⁵¹. Esasen medreselerin Selçuklu ülkesinde giderek yaygınlaşması, diğer gayrisünnî mezhepler karşısında, bilhassa da Şiî-Batınî ekol karşısında Selçukluların Sünnilik lehine aldığı tedbirlerin bir sonucudur⁵².

Büyük Selçukluların yoğun medrese açma faaliyetleri, onların diğer kollarında, bu arada Anadolu Selçuklularında da aynı hızla devam etmiştir. Hem dönemin kaynaklarında, hem de daha sonraki kaynaklarda Selçuklu sultanlarının medrese açmakta ne kadar istekli oldukları ve bu isteklerini de gerçekleştirdikleri kaydedilmektedir⁵³. Başta Konya şehri ve XIII. asrın son yarısından itibaren de Sivas şehri olmak üzere, Anadolu'nun birçok önemli şehri tam teşkilatlı medreselerle donatılmıştır. Bu konuda Selçuklu sultanları ve devlet adamları adeta birbirleriyle yarışmışlardır⁵⁴.

Selçukluların Anadolu'da medrese inşasına önem vermeleri, Sünnilik dışı kurumsal mezheplerin Anadolu'da tutunabilme şansını azaltmıştır. Çünkü Anadolu Selçuklu Devleti'nin resmi mezhebi Hanefilik olduğu için medreselerde ders veren müderrislerin de genellikle Hanefî mezhebinden olması gerekli görülmüş, bu husus vakfiyelere ve kitabelere kaydedilmiştir⁵⁵. Ancak, bazen medreselerde ders vermekle görevli olan müderrislerin Şafii mezhebine mensup olmalarının da şart olarak koşulduğunu görmekteyiz. Nitekim daha önce Fahreddin Ali tarafından yapıldığını söylediğimiz Gök Medresenin müderrisinin Şafii mezhebenden olması şart kılınmıştır⁵⁶. Çünkü Anadolu'da Şafii medreselerinin olduğu da bir gerçektir. Gölpınarlı, Konya'daki Şafii medreselerinin varlığından bahsetmektedir⁵⁷.

Bu durum normal karşılanmalıdır. Zira Anadolu Selçuklularının, Sünnî mezhep olmasından ötürü Şafiilikle herhangi bir sorunu olmamıştır. Nitekim medreselerde eğitim gören öğrencilerin, genel itibarıyla dört Sünnî mezhepten

⁵¹ Bu amaçlarla ilgili olarak bkz. İbnu'l-Kalânîsî, *Zeylu Tarihi Dımaşk*, s.121; İbnu'l-Adîm, *Buğye* s.65.

⁵² Geniş bilgi için bkz. Kara, *B.S. ve Mezhep Kavgaaları*, s.176 vd.

⁵³ Mesela bkz. er-Râvendî, *Râhatu's-Sudûr*, I, 65; İbn Bîbî, *Anadolu Selçukî Devletleri Tarihi*, s.56-57; Neşrî, *Cihan-Nüma*, I, 29, 37; Hammer, *a.g.e.*, I, 51-52; Turan, *Selçuklular Zamanında Türkiye*, s.392.

⁵⁴ Uzunçarşılı, *Sivas Şehri*, s.116.

⁵⁵ Turan, "Celaleddin Karatay, ...", s.74; a.mlf., "Şemseddin Altun-Aba, ...", s.202; Önder, *Mevlana Şehri Konya*, s.121.

⁵⁶ Turan, "Celaleddin Karatay", s.74.

⁵⁷ Gölpınarlı, *Tarih Boyunca İslam Mezhepleri ve Şiilik*, s.209.

birine mensup olabilecekleri belirtilmiştir. Bu durum, dönemin vakfiyelerinde, vâkîfın şartlarından biri olarak dile getirilmiştir⁵⁸.

Bu bilgilerden de açıkça anlaşılacaktır ki, Anadolu'da başta Hanefilik olmak üzere Sünnîlik, Selçuklu Devleti tarafından desteklenmiş, gayrisünnî oluşumların önüne geçebilmek için çaba gösterilmiştir. Bu durumda Anadolu'da kurumsal Şiîliğin tutunması güçleşmiştir. Bununla birlikte, Selçuklu döneminde Anadolu'da Şiîlerin de mevcut olduğuna dair bazı ipuçlarına rastlamaktayız.

2-SELÇUKLU ÇAĞINDA ANADOLU'DA Şİİ VARLIĞI

Daha önce de işaret ettiğimiz gibi, Orta Asya'dan büyük kitleler halinde çeşitli dönemlerde Anadolu'ya gelen Türk aşiretleri Azerbaycan, İran ve Suriye yoluyla batıya doğru geçerken, bilhassa Kuzey İran'da olmak üzere, Sünnîlik kadar olmasa da Şiî formunda bir İslam propagandasıyla karşı karşıya kalmışlardır⁵⁹.

Selçuklu siyasetinin önemli yönlerinden biri her ne kadar Şiîlikle mücadele ise de⁶⁰, bu, daha ziyade "Gulat-ı Şîa" dediğimiz aşırı uçlarla yapılmıştır. Nitekim eserini XII. yüzyıl ortalarında yazmış olan Şiî yazarlardan Abdulcelil Kazvînî, söz konusu eseri "Kitâbu'n-Nakd" da Türklerin İslam'ın gazileri olduğunu, Rafizî ve mühlidleri imha edip İslamiyet'e büyük hizmetlerde bulduklarını ve Şiîlere de ihsanlarda bulduklarını belirtir⁶¹. Dolayısıyla, Selçukluların Anadolu'da Sünnî siyaset gütmeleri, bu bölgenin Şiîler için yaşanamaz hale gelmesi anlamını taşımamalıdır. Çünkü Selçuklular, İslam inancını tahrip derecesinde yozlaştırmayan ve saldırganlıklarıyla halk içinde huzursuzluk çıkarmayan mutedil Şiîlere de Sünnîler kadar yaşama hakkı vermişlerdir.

İşte bu durum, bazı Şiî kesimlerin Anadolu'ya gelmelerine, hatta burada yerleşmelerine de zemin hazırlamıştır. Nitekim bu noktada akla Selçuklular döneminde Ankara bölgesine gelerek burada yerleşen ve Ankara ahileri olarak bilinen ahiler grubu gelmektedir. Gerçekten bu dönemde bölgede bağımsız bir yönetim mekanizması kuracak kadar güçlenmiş olan Ankara ahilerinin⁶² Şiî nazariyelerine sahip oldukları görülmektedir. Onlar, kendilerinin İsnâ-Aşeriyye mezhebi imamlarından olan on birinci imamın soyundan geldiklerini söylemekte, bununla övünmekte ve kendilerini açıkça Şiî kabul etmektedirler⁶³.

Abdulcelil Kazvînî'nin belirttiği gibi, Selçukluların mutedil Şiîlere karşı lütfekar davranması, bazı önemli Şiî âlimlerin Anadolu'ya gelmesine neden olmuş-

⁵⁸ Turan, "Celaeddin Karatay", s.74; a.mlf., "Şemseddin Altun-Aba", s.202; Önder, a.g.e., s.121.

⁵⁹ Hasluck, *Christianity and Islam*, I, 125.

⁶⁰ Selçukluların Şiîlere karşı mücadeleleriyle ilgili olarak geniş bilgi için bkz. Kara, *B.S. ve Mezhep Kavga-ları*, s.153 vd.

⁶¹ Abdülcelil Kazvînî, *Kitâbu'n-Nakd*, nşr. Celâleddin Urmevî, Tahran, 1331, 49, 54, 58, 77'den naklen Turan, *Selçuklular Tarihi*, s.412-413. Selçukluların mutedil Şiîlere karşı yaklaşımı için ayrıca bkz. Kara, *B.S. ve Mezhep Kavga-ları*, s.163-168.

⁶² Halil Ethem "Ankara Ahilerine Aid İki Kitabe", s.312.

⁶³ Cahen, "Osmanlılar'dan Önce Anadolu'da Şiîlik Problemi", s.311-312.

tur. Bu Şiî âlimlerin en önemlilerinden biri, şüphesiz Nâsıruddîn Tûsî'dir. O, Moğollarla da iyi ilişkiler kurmak suretiyle Selçuklu Anadolu'sunda On İki İmam Şiîliğinin adını duyurmayı başarmış ve eserleri ile bu ekolü desteklemiştir⁶⁴. Kendisi, her zaman Şiî terimlerine dayanarak yorumlarını yapardı⁶⁵. Bununla birlikte Şiî olan ilim adamlarıyla beraber, Sünnî âlimlerle de aralarında yazışmalar meydana gelirdi.⁶⁶ İşte böyle bir Şiî âlim için Anadolu Selçuklularının resmi ve Sünnî tarihçisi Aksarâyî, övgü dolu ifadeler kullanabilmekte ve onu, "dünya âlimlerinin son nesli", "asrın bilginlerinin en ileri geleni" şeklinde takdim edebilmektedir⁶⁷.

Nâsıruddin Tûsî, ilmî birikimiyle sadece eserler yazarak değil, aynı zamanda önemli öğrenciler yetiştirerek de Şiîliğe katkıda bulunmuştur. Nitekim Şiîlerce meşhur olan "Nehcü'l-Hak" ve "Minhâcu'l-Kerâme" adlı eserleri Olcaytu adına kaleme alarak Anadolu'da etkili olmaya çalışan Şeyh Cemaleddin Hasan b. El-Mutahhar el Hillî, onun yetiştirdiği öğrencilerden sadece biridir⁶⁸.

İşte bu ünlü Şiî âlimin, daha sonra Anadolu'da müderrislik ve kadılık yapacak öğrencilere ders verdiğini de görmekteyiz. Nitekim, Anadolu'nun en seçkin müderrislerinden biri olan ve aynı zamanda Sivas ve Malatya kadılığı da yapan Kutbeddin Şîrâzî⁶⁹, Sadreddin Konevî'nin yanı sıra, Nâsıruddin Tûsî'den de ders almıştır⁷⁰.

Anadolu'da göze çarpan sadece entelektüel düzeyi yüksek Şiîler değildir. Sınırlı sayıda da olsa Selçuklu Devleti'nin vatandaşları arasında Şiîlerin varlığını, yapılan bazı araştırmalardan anlamaktayız. Nitekim XIII. yüzyılın ilk yarısında yaşayan Zeynuddin Abdurrahîm b. Ömer el-Cevberî bu dönemde Anadolu'da Şiîlerin bulunduğu tanıklık eden âlim olarak karşımıza çıkmaktadır. El-Cevberî, birçok İslam coğrafyasının yanı sıra Diyarbakır, Urfa, Antakya, Konya gibi kültür merkezlerinde de bulunmuştur. Hasankeyf'de Artuklu hükümdarı Melik Mesud'un himayesini de görmüş bulunan el-Cevberî, burada sarayda tertip edilen bilimsel toplantılara da sürekli iştirak etmiştir⁷¹. Anadolu'nun hiç olmazsa bazı bölgelerini tanımış olan el-Cevberî buralarda Şiî çevrelerin varlığını öğrenmemizde bize yardımcı olmaktadır. Seyahatleri sırasında görmüş olduğu şeyleri anlatan yazar, XIII. asrın başlarında Anadolu topraklarında Şiîlerin arasında bulunduğunu ve kendisini onlara Hz. Ali'nin yeniden dünyaya gelmiş biçimi olarak tanıttığını

⁶⁴ Aka, "X. Yüzyıldan XX. Yüzyıla Kadar Şiîlik", s.80.

⁶⁵ Lambton, "Changing Concepts of Justice and ...", s.46.

⁶⁶ Cahen, *Osmanlılardan Önce Anadolu*, s.325.

⁶⁷ Bkz. Aksarâyî, *Selçukî Devletleri Tarihi*, s.201-202.

⁶⁸ Hafız Ebrû, *Zeyl-i Câmîu't-Tevârih-i Reşîdî*, s.52.

⁶⁹ Eflâkî, *Ariflerin Menkıbeleri*, I, 456; İbn Hacer, *ed-Düreru'l-Kâmine*, V, 108; Wiedemann, "Kutbeddin", *İA*, VI, 1050.

⁷⁰ İbn Hacer, *a.g.e.*, V, 108; Turan, *Selçuklular Tarihi*, 333-334; Cahen, *Osmanlılardan Önce Anadolu.*, s.326; Wiedemann, *a.g.m.*, VI, 1049.

⁷¹ Ökten, "Cevberî", *DİA*, VII, 442.

söylemektedir. Anlaşılan o ki, sözünü ettiği bu Şiî topluluk aldatılmaya müsait sıradan insanların oluşturduğu kitledir⁷².

Nitekim aynı tarihlerde, Cevberî'nin dolaşmış olduğu Güneydoğu Anadolu'nun bazı bölgelerinde Şiî-Batınî kesimler bulunmaktadır. Aşırı Şiî fırkalarından olan ve asıl vatanları Suriye'nin Karmatîlerin eline geçmesiyle mensuplarının bir bölümü Antakya ve dolaylarına çekilen Nusayrîlik, sözü edilen bu kesimlerin temsil ettiği bir mezheptir⁷³.

Anadolu'da Şiî motifler taşıyan başka şehirler de vardır. Nitekim Hasluck, Sivas'la ilgili olarak konumuz açısından ilgi çekici bir bilgi vermektedir. Bu bilgiye göre burada şehir içinde "Masumlar Tekkesi" denilen bir binadan söz edilmektedir. Rivayete göre burada iki masumun kabri vardır. İki masumdan biri, beşinci imam Muhammed Bâkır'ın oğlu Ali Ekber, diğeri ise, yedinci imam Musa Kâzım'ın oğlu Salih'dir. Bu masum kişiler şehit telakki edilmiş ve bu tekke, Sivas valiliği de yapmış olan Sadrazam Halil Rifat Paşa tarafından valiliği döneminde inşa ettirilmiştir⁷⁴. Söz konusu tekke sonraki süreçte Bektaşî dergâhı olarak kullanılmıştır⁷⁵. Bu durum, Şiî motifler taşıyan bir unsurun, daha sonra nasıl Alevîlikle ilgili bir olgu haline geldiğini göstermesi bakımından önemlidir.

Cenâbî'den nakledilen bir bilgiye göre, Tekke ve Diyarbakır taraflarında yerleşmiş ve Şiî tesirlere maruz kalmış olan halk, Muğla yöresi Tahtacıları ve Diyarbakır vilayetinin Alevî Kürtleri tarafından da temsil edilmektedir⁷⁶. Selçuklu döneminde daha çok İran kaynaklı doktrin ve şeyhlere bağlı olan bölgelerde, Safevî propagandasının Anadolu'nun bazı yörelerine nüfuz etmeye başladığı XVI. yüzyıl başlarında Şiîliğin olduğu görülmektedir. Örneğin, Ankara yakınlarındaki Beypazarı, bu dönemde İran propagandasının merkezi haline gelmiştir⁷⁷. Zira bu bölgede, Selçuklu döneminde Ankara'da bir süre hâkimiyet kurduğunu ve Şiî nazariyelere sahip bulunduğunu az önce ifade ettiğimiz Ankara ahileri yaşamaktaydı⁷⁸. Bu durum, XVI. yüzyılda Beypazarı'nın İran propagandasının yayılışında niçin etkili bir bölge olduğunu bize açıklamaktadır.

Anadolu'daki Şiîliğin kaynaklarından biri de kuşkusuz Oğuz boyuna mensup olan Kara Koyunlular'dır. Türkistan, Maveraünnehir ve Horasan taraflarından 1284-1291 yılları arasında göçüp gelen ve Fırat ile Dicle nehirlerinin yukarı vadilerine yerleşen Kara Koyunlular Şiî olup, hüküm sürdükleri bölgeler arasında

⁷² Cahen, *Osmanlılardan Önce Anadolu*, s.218.

⁷³ Bkz. Fiğlalı, *Çağımızda İtikadî İslâm Mezhepleri*, s.180-184.

⁷⁴ Hasluck, *Bektaşîlik Tetkikleri*, s.15. Nitekim adı geçen tekkenin varlığını ispat eden hususlardan biri, tekkenin kitabesinde kaydedilen bilgilerdir. Hasluck'un verdiği bilgileri doğrulayan kitabe ve ihtiva ettiği bilgiler için bkz. Yüksel, "Sivas'ta Bir Bektaşî Dergâhı...", s.192-193.

⁷⁵ Yüksel, *a.g.m.*, s.191 vd.

⁷⁶ Hasluck, *Christianity and Islam*, I, 168.

⁷⁷ *A.g.e.*, I, 172.

⁷⁸ Bkz. Halil Ethem, *a.g.m.*, s.312; Cahen, "Osmanlılar'dan Önce Anadolu'da Şiîlik Problemi", s.312.

Doğu Anadolu da bulunmaktaydı⁷⁹. Kara Koyunluların Şiiliği yaymak için silah kullandıklarını da dikkate alırsak⁸⁰, Selçuklu sonrası süreçte Doğu Anadolu bölgesinin bu baskılardan etkilendiğini tahmin edebiliriz. Ayrıca Anadolu'da, daha sonraki dönemlerde varlığını bir takım isyanlarla zaman zaman hissettirmiş olan Kızılbaşların varlığını da unutmamak gerekir⁸¹.

Aslında Doğu Anadolu Bölgesi'nde Şiilikle ilgili bazı konuların halk arasında tartışıldığı dikkate alınırca, bölge halkının Şiiliğe karşı tamamen kayıtsız bulunmadığı anlaşılabilir. Nitekim M. Saffet Sarıkaya, XIV. yüzyılın ilk çeyreğinde yazılmış olan bir eseri tanıtırken eserden aldığı bilgilerle bu noktaya işarette bulunmuştur. Sarıkaya, Ebû Firâs Ubeydullah b. Şibl b. Ebî Firâs b. Cemil (ö.774/1372) tarafından 725/1325'te yazılan eserin bu dönemde Doğu Anadolu'da cari olan inançlarla ilgili birinci elden bilgiler verdiğini belirtmektedir. Eser, Fırat havzasında yaşayan bir kısım insanların müellife sorduğu sorulara cevap mahiyetini taşımaktadır. Sarıkaya'ya göre, söz konusu eser, bölge halkının Şiilikle ilgili bazı konuları tartıştığını göstermektedir⁸².

Kuzeyde de benzer bir şekilde Amasya yakınlarında Sûnusâ denilen kasabanın bir Şii kasabası olduğu, Hasluck'un Müstevfi-i Kazvîni'ye dayanarak verdiği bilgiler arasındadır⁸³. Fakat XIV. yüzyılın ilk yarısında Amasya hakkında bilgi veren İbn Battûta da aynı yer hakkındaki gözlemlerini farklı bir şekilde aktarmaktadır. İbn Battûta, Sûnusâ adı verilen beldede Ahmed Rıfâî'nin torunlarının oturduğunu, buradaki Rıfâî tekkesinin başında da Şeyh İzzeddin'in bulunduğunu ve bu kişilerin faziletli insanlar olduğunu ifade etmektedir. Ancak, İbn Battûta'nın tam ifadesinin, "*Biz onların tekkesinde kaldık ve diğerlerinden daha faziletli olduklarımızı gördük*"⁸⁴ şeklinde olduğunu dikkate alırsak, burada başkalarının da bulunduğu sonucunu çıkarmamız mümkündür. Fakat, o başkaları, Kazvîni'nin fanatik Şii dediği kitleler midir, yoksa burada Şii'ler değil de heterodoks derviş zümreleri var ve Kazvîni bunlara hatalı olarak Şii mi demektedir? Bunu şimdilik bilme imkânımız yoktur. "*Anadolu halkı arasında Kaderî, Rafizî, Mutezilî, Haricî ve bidat ehli*

⁷⁹ Uzunçarşılı, *Anadolu Beylikleri ...*, s.180-186. Ancak Kara Koyunluların, bu Şii özelliklerine karşın, kendilerini baskılardan kurtarmak için paralarında Kelime-i Şehâdet ve Hz. Ali'den başka ilk üç halifenin de isimlerini yazmak zorunda kalmaları (bkz. *a.g.e.*, s.186), yine de bu bölgelerde hakim unsurun Sünnilik olduğunu göstermesi bakımından önemlidir.

⁸⁰ Sümer, "Karakoyunlular", *DİA*, XXIV, 438.

⁸¹ Şii mezhebinin gulâtından, yani aşırı bir kolundan olan Kızılbaşlık, Anadolu Kızılbaşlığı söz konusu olduğunda Aleviler için kullanılmıştır. Bu sebeple Anadolu'da "*Kızılbaş*" tabirinin yerini "*Alevî*" terimi tutmaktadır. Bkz. Hasluck, *Christianity and Islam*, I, 140. Abdülbaki Gölpınarlı, İslam Ansiklopedisinde Kızılbaşlık hakkında yazdığı makalede Kızılbaşların tarihçeleri, inançları ve ibadetleri hakkında önemli bilgiler vermiştir. Bkz. Gölpınarlı, "Kızılbaşlık", *İA*, VI, 789-795.

⁸² Bkz. Sarıkaya, *a.g.e.*, s.40-41, 141-144.

⁸³ Hasluck, *Christianity and Islam*, I, 168. Bu bilgiyi, Kazvîni'nin bizim de yararlandığımız *Nüzheti'l-Kulûb*' adlı eserinin G. Le Strange, tarafından yapılan özet çevirisinde bulamadık. Hasluck, bu bilgiye, eserin temin edemediğimiz orijinalinden ulaşılmış olmalıdır.

⁸⁴ İbn Battûta, *a.g.e.*, I, 417, (Sait Aykut çevirisi, İstanbul, 2004).

*bulunmayıp, Allah onları bu faziletleriyle üstün kılmıştır*⁸⁵ diyerek abartılı ifadeler kullanan İbn Battûta'da bu konuda ne yazık ki hiçbir açıklama yapmamaktadır.

İbn Battûta, Sinop şehrine uğradığında buradaki halkın kendilerini Rafizî zannettiğinden söz etmektedir. O, Sinop halkıyla ilgili konumuzla alakalı olarak şu bilgileri vermektedir: "*Malikî mezhebine mensup olduğumuz için ellerimizi yana salarak namaz kılınca, buradakiler Hanefî olduklarından Malikî mezhebinin namaz usulünü bilmedikleri için bizi Şiî zannettiler. Çünkü Sinopluların bir kısmı Irak ve Hicaz yörelerini görmüşler ve oralardaki Şiîlerin ellerini yana salarak namaz kıldıklarını biliyorlar. Bu benzerlikten ötürü bizi Şiîlikle itham ettiler; art arda sorular sordular. Sonunda bizi tavşanla imtihan ettiler. Tavşanı kesip pişirerek yedik. Böylece kuşkuları yok oldu. Çünkü Rafizîler tavşan eti yememektedirler*"⁸⁶. Bu ifadeler, öncelikle Sinop halkının Hanefî mezhebine mensup olduğunu, sonra halkın Şiîlere karşı bakışının hiç de hoş olmadığını gösterir.

Fakat burada asıl sorun şudur: Acaba, gerçekten İbn Battûta'nın dediği gibi, Sinop halkından bir kısmı Irak ve Hicaz bölgesini ve buralardaki Şiîleri görmüş müdür? Yoksa Anadolu'da hiçbir Rafizî grubun varlığını kabul etmeyen seyyahımız, kendisi fikir yürüterek, Sinoplulardan bazılarının Irak ve Hicaz'a gidip buralarda Şiîleri görmüş olabileceğine dair tahmin mi yürütüyor? Yahut da Sinop çevresinde kırsal bölgelerde rafizî veya Şiî denilen gruplar var ve Sinop halkının hem nasıl namaz kıldıklarını, hem de sosyal hayatta neleri haram, neleri mubah gördüklerini biliyor mu? Doğrusu, bu noktada kanaat belirtecek herhangi bir bilgiye sahip değiliz.

Burada yeri gelmişken, bünyesinde Şiî-Alevî unsurlar taşıyan cenknâmelere de işaret etmeden geçmemek gerekir. Çünkü bilhassa Muhammed b. Hanefiyye çevresinde teşekkül eden cenknâmeler, XIII. yüzyıldan itibaren Anadolu coğrafyasında yayılmaya başlamıştır. Türk edebiyatının önemli unsurlarından biri olan cenknâmelerde öne çıkan asıl öğeler ve başrol oynayan isimler, Hz. Muhammed ile beraber Hz. Ali, Hasan, Hüseyin ve Fatıma gibi, Şiî oluşumun sembol isimleridir⁸⁷. Burada şöyle bir soru sorulabilir: Cenknâmelerde Şiî düşüncenin sembol isimleri başrolü oynuyorsa ve Anadolu'da da bu cenknâmeler XIII. yüzyıldan itibaren yayılma zemini buluyorsa, bunun, Anadolu'da Şiîliğin yaygın olduğu tezini güçlendirmede bir anlamı yok mudur?

Bu soru bizce de yerinde bir sorudur; ancak, bu soruya iki noktadan cevap vermek mümkündür:

1- Herşeyden önce bu cenknâmelerde öne çıkan kahraman isimler, esas itibarıyla Şiî oluşumun simge isimleri olmakla beraber, aynı zamanda tüm Müslü-

⁸⁵ İbn Battûta, *a.g.e.*, I, 310. (S.A. çevirisi).

⁸⁶ *A.g.e.*, I, 443-444. İmâmiyye Şiîlerinin, hayız gördüğü gerekçesiyle Tavşan eti yemedikleri, İmâmiyye Şiîsi'nin önemli kaynaklarından olan "*Hüsniye*"de dile getirilmiştir. Bkz. *Hüsniye*, s.123.

⁸⁷ Atalan, *Muhammed b. el-Hanefiyye*, s.102, 121.

manların sevdiği, kalbinde yer verdiği şahsiyetlerden oluşmaktadır⁸⁸. Dolayısıyla bu isimler, Şiilerle birlikte Sünnîlerin de değer verdiği, küfre ve haksızlığa meydan okuyuşta Müslüman mefkûresini birebir yansıtan ideal şahsiyetlerdir. Bundan dolayı bu isimler, Şiilerle Sünnîlerin ortak isimleridir. Müslim-Gayrimüslim mücadelesi ana teması üzerine inşa edilmiş olan cenknâmeler, bu yönüyle, hangi mezhebe ait olurlarsa olsunlar, Müslümanların ortak idealleri istikametinde örülmüşlerdir. Mezhep ayırımı olmaksızın Anadolu'da insanların köy odalarında, evlerde ve kahvehanelerde bu eserleri okumaları⁸⁹, cenknâmelerin mezhep üstü etkisini göstermektedir. Dolayısıyla cenknâmelerin kahramanlarının Şiilerin sembol isimlerinden olması, onları sadece Şiilerin okuyacağı anlamına gelmediği gibi, yaygınlaşması da Şiî yayılışının göstergesi olarak kabul edilemez.

2- İkinci olarak da, Anadolu'da cenknâme yazma geleneğini Dursun Fakih başlatmıştır⁹⁰. Dursun Fakih, Anadolu'nun Sünnî fakihlerinden biri olup, kaynaklarda, Osman Gazi döneminin önemli simaları arasında geçer. Nitekim o, Şeyh Edebâli'nin damadı ve aynı zamanda Osman Gazi'nin de bacanağıdır; Karaman şeyhlerinden olup, Edebâli'den tefsir, hadis, fıkıh ve usul ilmi okumuştur. Edebâli'nin vefatından sonra fetva makamına o geçmiş, ders verme işlerine o bakmıştır. Bu yönleriyle Dursun Fakih, kaynakların ittifakıyla Sünnî bir âlim olarak karşımıza çıkmaktadır⁹¹. Dolayısıyla, Anadolu'da cenknâme geleneğini başlatan ve Sünnîliğinde kuşku bulunmayan birinin kaleme aldığı cenknâmelerin okuyucu kitlesinin de Şiî olmasının gerekmeceğini kabul etmemiz gerekir.

Buraya kadar naklettiklerimiz, bize, Selçuklu Türkiye'sinde Şîa mezhebine mensup sınırlı sayıda kişilerin var olduğunu göstermektedir. Selçuklu çağında Anadolu'nun Şiilik bakımından en hareketli olduğu dönem ise kuşkusuz Moğollar dönemi olmuştur. Daha Şiilik mezhebini kabul eden Olcaytu'dan önce Hanefî mezhebine mensup olan Gazan Han döneminde bile Moğollar, Şiilere karşı kötü bakmamışlardır. Nitekim Gazan Han, Şiî ileri gelenlerini ve seyyidleri vergiden muaf tutmuş, Şiîlerce mukaddes kabul edilen yerleri ziyaret ederek onarılmaları için maddi yardım da bulunmuştur. Kaynaklara göre o, Hz. Peygamberi rüyasında

⁸⁸ Nitekim Selçuklu Türkleri, Hz. Ali ve Hz. Fatıma'ya olan sevgilerinin bir tezahürü olarak Anadolu'da Ehl-i Beyt soyundan gelen seyyid ve şerifler için "*Nakîbu'l-Eşraf*" adıyla özel bir devlet kurumu ihdas etmişlerdir. Bu kuruma bir tayin münasebetiyle resmî olarak yayınlanan bir menşurda seyyidler için, "*Risâlet ağacının meyveleri, nübüvvet deryasının incileri*" ifadelerinin kullanılması (geniş bilgi için bkz. Kara, *Selçukluların Dinî Serüveni*, s.526 vd.), yine Sultan III. Gıyaseddin Keyhüsrev'in, isyan ederek Anadolu tahtına bir müddet oturmuş bulunan Cimri ile girmiş olduğu savaşı kazandığında, komşu ülkelere gönderdiği fetihnâmelerde, "*Hz. Hüseyin'in öcü Yezid'den alındı*" ifadelerini kullanması (Kara, *Selçukluların Dinî Serüveni*, s.526 vd.), Sünnî Anadolu Selçuklu Devleti tarafından Ehl-i Beyt'e duyulan büyük sevginin yansıması olarak görülmelidir.

⁸⁹ Atalan, *a.g.e.*, s.201 vd. Rahmetli dedemin, taassup derecesinde Sünnî-Hanefî mezhebinde olmasına rağmen, çocukluğumuzda, ne yazık ki kime ait olduğunu şimdi bilemediğim bir cenknâmeyi ve yanında da Kesikbaş hikayelerini gözyaşıyla sık sık okuduğunu gayet iyi hatırlıyorum. S.K.

⁹⁰ Anadolu'da ilk cenknâmelerin teşekkülüne ilgili olarak geniş bilgi için bkz. Atalan, *a.g.e.*, s.102-106.

⁹¹ Bu bilgilerle ilgili olarak bkz. Taşköprülüzâde, *eş-Şakâiku'n-Numâniyye* s.5; Âlî, *Kunhu'l-Ahbâr*, V, 39; el-Leknevî, *el-Fevâidu'l-Behiyye*, s.73.

görmüş, Hz. Ali, Hasan ve Hüseyin ile kardeşlik akdetmiş, bundan dolayı Meşhed-i Hüseyin'e kadar kanal açtırmıştır. Ali evladına saygı gösterilmesini, onlar için hayrat yapılmasını ve "Dâru's-Siyâde"ler kurulmasını emretmiştir⁹².

Aslında Gazan Han'ın bu yaptıklarının bir benzerini Selçuklular yapmıştır. Anadolu Selçukluları da, daha önce işaret ettiğimiz gibi, mutedil Şiilere ve Hz. Ali evladına, başka bir ifadeyle Ehl-i Beyt'e saygı ve sevgi geleneği çerçevesinde seyyidler her türlü vergiden muaf tutmuşlardır⁹³. Er-Râvendî, Anadolu Selçukluları döneminde seyyidler için kurulan vakıf ve verilen maaş ve tahsisat gibi şeylerin başka hiçbir devirde bu kadar fazla olmadığını belirtmektedir⁹⁴. Seyyidlerin, çocukluk dönemlerinden, gençlikleri de dâhil, ihtiyarlık devirlerine kadar her türlü ihtiyaçlarının sağlandığı, yine bu mansıplardan anlaşılmaktadır⁹⁵.

Elbette, gerek Gazan Han'ın, gerekse Anadolu Selçuklularının yaptıkları, Anadolu'da Şiî varlığının delili olarak gösterilemez. Fakat Olcaytu'nun Şiîliği kabul etmesiyle birlikte durum biraz daha değişmiştir. Horasan bölgesinde Hanefî ve Şafî mezhebine mensup iki âlimin, müzakere sırasında bilimsel atmosferden ayrılarak Moğol hükümdarını kendi saflarına çekme gibi ideolojik saplantılara girmelerinden ötürü, aralarında meydana gelen ve biri diğerini tekfirle suçlayacak kadar ileri giden ağır tartışmalar⁹⁶ yüzünden Şiîliği kabul eden Olcaytu, bu kabulden sonra Şiîliğin güçlenmesi için çalışmıştır. Ölümünden kısa bir süre önce kendisine, Mekke üzerine giderek Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer'in mezarlarının tahrip edilmesi teklifi götürülecek kadar taassup sahibi bir Şiî olan Olcaytu⁹⁷, bastırıldığı sikkelere On İki İmam'ın isimlerini yazdırmış⁹⁸, cuma hutbelerinde üç halifenin isimlerinin yerine On İki İmam'ın isimlerini okutmuştur⁹⁹.

Olcaytu'nun bu tür Şiî yanlısı uygulamalarını Anadolu'da da gerçekleştirdiğini, Eflâkî'nin kayıtlarından anlamaktayız. Moğollar karşısında sessiz kalmakla suçlanan Mevlevîler, Olcaytu'nun, hem Hz. Ebû Bekir'in kabrine yönelik tahrip düşüncelerini engellemek, hem de onu sahabilere sövmekten men etmek ve bir yandan da Anadolu'da cuma namazlarında sahabenin adının yasaklanıp On İki İmam'ın adının zikredilmesini önlemek amacıyla harekete geçmişlerdir. Olcaytu'nun Anadolu'da yaptıklarının Sultan Veled'e haber verilmesi üzerine duruma çok üzülen Sultan Veled, bu yapılanları engellemek ve Olcaytu'yu Şiî

⁹² Reşidüddin Fazlullah, *Tarih-i Mubârek-i Gazanî*, s.190-191; Aka, *a.g.e.*, s.80.

⁹³ Örneğin, Cemaleddin adında bir seyyid için bkz. *Takârîru'l-Manâsib*, s.74-75.

⁹⁴ Er-Râvendî, *a.g.e.*, I, 65.

⁹⁵ Bkz. *Takârîru'l-Manâsib*, s.71. Ayrıca bkz. Kara, *Selçukluların Dinî Serüveni*, s.531.

⁹⁶ Hanefilerle Şafiiler arasındaki tartışmalarda bir Hanefî'nin Şafîi olabilmesi için kişinin kelime-i tevhid getirmesi gerektiği, Şafiilerce söyleniyordu. Bkz. Hafız Ebrû, *a.g.e.*, s.50.

⁹⁷ Eflâkî, *a.g.e.*, II, 264; Spuler, *İran Moğolları*, s.212.

⁹⁸ Bu dönemde basılan paralara "Lâ İlahe İllallah Muhammedün Resûlullah Ali Velîyullah" ibaresi nakşedildikten sonra, paranın kenarlarına on iki imamın isimleri yazılmıştır. Örnek olarak bkz. M.Mubarek, *Meskûkât-ı İslâmiyye Kataloğu*, İstanbul, 1318, III, 63,70,74,80.

⁹⁹ Ebu'l-Kasım el-Kâşânî, *Târih-i Olcaytu*, s.90, 100; Eflâkî, *a.g.e.*, II, 264; Münecceimbaşı, *Sahâifu'l-Ahbâr* III, 2.

mezhebinden vazgeçirmek için oğlu Arif Çelebi'yi ona göndermiş, ancak Arif Çelebi ulaşmadan Olcaytu vefat etmiştir¹⁰⁰.

Bu hadise gösteriyor ki, Olcaytu'nun Anadolu'da Şîliği yaymaya çalışması, başta Mevlevîler olmak üzere, Sünnî kesimi oldukça rahatsız etmiştir. Nitekim Arif Çelebi, Olcaytu'nun vefatını öğrenince sevincinden semaya başlamış, hatta bu sevinç gösterisinden dolayı Moğolların veziri Reşidüddin tarafından kınanmasına rağmen sevincini kesmemiştir¹⁰¹. Aynı sevinç, dönemin Sünnî devlet adamlarında da görülmüş, mesela Aksarâyî, bu sevincini, "*Sultan Olcaytu'nun devletinin sona ermesinden sonra dünya, Ebû Saîd Bahadır Han'ın devletinin gücü, saltanatının ve memleketinin uğuruyla gençleşti; dirlik, düzen, ahenk ve canlılık başladı; güven ve huzur yenilendi*"¹⁰² sözleriyle dile getirmiştir.

Balcıoğlu, İlhanlı hükümdarlarını tesirleri altına alan Şîilerin teşvikiyle birçok Sünnî âlimin görevine son verildiğini, onların himayeleri altında Şîliği neşreden babaların açtıkları zaviyelerin sayılarının gittikçe çoğaldığını söylemiştir¹⁰³. Nitekim, Hüseyin Hüsameddin'in Amasya Tarihi'nde verdiği bilgilere göre, Anadolu'daki Sünnî âlimlerden bir kısmı ve dinî gayreti yüksek olan birçok kişi, ya İlhanlı idaresinin nüfuz alanının dışında olan uç beylerine iltica etmiş yahut da Anadolu dışına çıkmıştır. Nitekim Mesudiye hankâhı şeyhi ve müderrisi olan Mecdeddin İsa es-Salgûrî bütün ailesiyle birlikte, Söğüt de uç beyi olarak saltanat süren Osman Gazi'ye iltica ederken, Cemaleddin el-Aksarâyî de Mısır'a göç etmiştir¹⁰⁴.

Tahir Harîmî Balcıoğlu, adı geçen hankâha Batınîyye Şîa'sının önemli propagandacılarından Şemseddin Ahmed Baba'nın tayin edildiğini ve böylece bu hankâhın Anadolu'da Şîliğin en önemli propaganda merkezi haline geldiğini söylemektedir¹⁰⁵. Balcıoğlu'nun söyledikleri daha ziyade Olcaytu dönemi için doğrudur. Nitekim Olcaytu, Şîî babalara değer vermiş ve onları çeşitli görevlerle taltif etmiştir. Bu dönemin önemli babalarından biri Barak Baba'dır. Barak Baba, Olcaytu tarafından, çeşitli yerlere elçi olarak gönderilecek kadar önemsenmiştir. Ayrıca Olcaytu, onu İmâmiyye Şîliğini yayması için gönderdiğine göre, Barak Baba'nın bu mezhebi kabul etmiş olması gerekiyor. Barak Baba, Gazan Han zamanında İlhanlı sarayında bazı sınavlar neticesinde itibar görmüşse de, onun Şîliğe geçişi Gazan Han zamanında değil, büyük ihtimalle Olcaytu döneminde

¹⁰⁰ Eflâki, *a.g.e.*, II, 264-266.

¹⁰¹ *A.g.e.*, II, 266-267.

¹⁰² Aksarâyî, *a.g.e.*, s.251.

¹⁰³ Balcıoğlu, *a.g.e.*, s.149.

¹⁰⁴ Ülken, *Anadolu'nun Dinî Sosyal Tarihi*, s.143.

¹⁰⁵ Balcıoğlu, *a.g.e.*, s.150.

olmuştur. Dolayısıyla, onun Şiîliğe mensubiyeti Anadolu'da bulunduğu sırada değil, İran'a gittikten sonra gerçekleşmiştir¹⁰⁶.

704/1304 yılında Gazan Han'ın ölümüyle tahta geçen Olcaytu, 710/1310 yılına kadar Sünnî iken bu tarihten itibaren Şiîliğe geçmiştir. Onun 716/1316 yılında vefat ettiği göz önünde bulundurulursa¹⁰⁷, Şiîliğe yönelik çalışmalarının sadece altı yılı kapsadığını ve dolayısıyla Anadolu'da çok uzun süreli bir Şiîlik propaganda ve faaliyet döneminin yaşanmadığını anlayabiliriz. Nitekim onun ardından saltanat tahtına çıkan Ebû Saîd Bahadır Han, babası Olcaytu zamanında devletin adeta resmî mezhebi haline gelen Şiîliği terk ederek Sünnîliği seçmiş, İslâmiyet'in yayılması için samimiyetle çalışmış¹⁰⁸, böylece Anadolu'da Şiîliğin izlerini silerek tekrar Sünnîliği ikame etmiştir.

Oğuzların bir boyu olduğunda hemen bütün kaynakların ittifak ettiği Çepnilerle ilgili bir araştırma yapmış olan Faruk Sümer, bu dönemde Anadolu'daki Ulu Yörük, Bozok, Yukarı Kelkit ve Canik'te yaşayan birçok göçebe toplulukla, Halep Türkmenlerinden bazı oymakların, ayrıca Sivas, Tokat, Amasya, Canik, Malatya, Dersim bölge ve yörelerindeki birçok köy halkının Şiîliği kabul ettiğini söylemektedir¹⁰⁹. Fakat, Faruk Sümer bunu söylerken, az önce bizim araştırmamızın içinde de dile getirmeye çalıştığımız yanılığa düşmüş görünmektedir. Yani o, zikrettiği kitlelerin heterodoksi içinde bulunmalarını, onların Şiîliği olarak değerlendirmiştir. Nitekim Sümer, bu bölgelerde faaliyet gösteren heterodoks şeyh ve dervişlerin bu kabulde büyük rollerinin olduğunu söyleyerek¹¹⁰, esasen bizim bu düşüncemizi desteklemektedir. Ancak, şunu da hemen ifade edelim ki, buralarda yaşayan ve Şiîliği kabul ettikleri söylenen kitleler, esas itibarıyla heterodoksiye yakın ve Şiîliği kabule müsait topluluklardan oluşmaktaydı ki, bu kitleler, ileriki dönemlerde Safevî propagandaların önemli ölçüde tesiri altında kalmıştır.

SONUÇ

Bütün bunlar, bize, Anadolu'da Şiî unsurların varlığını göstermektedir. Ancak, buna karşın XIII. yüzyıl Anadolu'sunda, XIV. asrın başlarındaki Olcaytu dönemini bir kenara bırakacak olursak, ideolojik anlamda yayılmacı bir Şiîlik

¹⁰⁶ Ocak, *Babailer İsyanı*, s.193; a.mlf., "Barak Baba", V, 61-62. Mikail Bayram, Türkiye Selçuklularına dair yeni bir kaynağın tanıtımını yaptığı bir makalede, söz konusu kaynağa dayanarak Barak Baba hakkında önemli bilgi vermektedir. Buna göre o, "*Teşvîku'l-Ervâh*" adlı eserin yazarı İbnu's-Serrâc'ın, aynı eserin III. cüzünü teşkil eden "*Tuffahu'l-Ervâh ve Miiftâhu'l-İrbah*"ta Barak Baba'yı Ehl-i Sünnet dışında tutmadığını söylemektedir. (Bkz. Bayram, "*Türkiye Selçukluları Tarihi Hakkında Yeni Bir Kaynak*", s.52). Söz konusu eser, yazarının kendi ifadesiyle 703/1303 yılında yazılıp 715/1315 yılında tamamlandığına göre (bkz. *a.g.m.*, s. 44), Barak Baba'yı Sünnî olarak tanıtan ifadeler, onun Olcaytu döneminden önce Anadolu'daki tutumuyula ilgili olmalıdır.

¹⁰⁷ Özgüdenli, "Olcaytu Han", XXXIII, 346.

¹⁰⁸ Spuler, *Âlemu'l-İslâmî*, 78; Yuvalı, "Ebû Said Bahadır Han", X, 219.

¹⁰⁹ Sümer, *Çepniler*, s.32-33.

¹¹⁰ *A.g.e.*, s. 33.

akımının olmadığını görmekteyiz. Olcaytu döneminde ise ideolojik bir Şiî yayılmacılığı tasarlanmış ve bu, Anadolu'da da gerçekleştirilmeye çalışılmıştır. Fakat bu dönem, az önce de söylediğimiz gibi, onun Şiîliği kabulü ile ölümü arasındaki zaman dilimi dikkate alındığında altı yıl gibi kısa bir süreye tekabül etmiştir. Verdiğimiz bilgiler dikkatlice değerlendirildiğinde, onun, Anadolu'da Şiilikle ilgili uyguladığı ve uygulamayı tasarladığı hususların, ömrünün sonlarına doğru gerçekleştiği anlaşılmış olur. Dolayısıyla, bizim kısa olarak değerlendirdiğimiz süre, bu durumda daha da kısalmış olmaktadır.

Bu durum, Selçuklu döneminde Anadolu'da uzun süreli sistemli bir Şiîleşme hareketinin bulunmadığını, dominant unsurun daima Sünnîlik olduğunu göstermektedir. Hatta bu hareketi kurumlaşma bazında ele alırsak, bu tespitimiz Olcaytu dönemi için bile geçerli olacaktır. Çünkü her şeyden önce Anadolu'da bu dönemde dahi ortaya konmuş ve ayakta kalabilmiş Şiî kurumlar yoktur¹¹¹. Ayrıca, Olcaytu dönemi de dâhil, Selçuklu döneminde Anadolu'da telif edilmiş olan eserlerin hemen hepsinin Sünnî inanç ve fıkına dair olması da¹¹², bizim az önceki düşüncemizi doğrulamaktadır.

Bir başka husus da, Selçuklu Anadolu'sunda yöneticilerin tüm Sünnîlik politikalarına rağmen, söz konusu politikalara karşı herhangi bir düşmanca hareketin ortaya çıkmaması, bu dönemde Anadolu'da dominant unsur olarak Sünnîliğin olduğunu gösteren başka bir delildir. Babaîler hareketi ise, Sünnîliğin olduğu kadar Şiîliğin de dışındadır¹¹³.

Bütün bunların yanında, tarihleri boyunca yan yana bulunduğu süre içinde hep birbirleriyle mücadele halinde olan Sünnîlik ve Şiîliğin, Selçuklu iktidarını kapsayan yaklaşık iki buçuk asırlık zaman diliminde Anadolu'da ne siyasî, ne sosyal, ne de teolojik alanda herhangi bir mücadelesinin görülmeyişi, böyle bir mücadeleye dönemin hiçbir kaynağında yer verilmeyişi¹¹⁴, Şiîliğin bu coğrafyada tutunamayışının en büyük kanıtlarından bir diğeridir. Oysa özellikle Anadolu Selçuklularından önce Horasan bölgesinde yaşanmış olan Hanefîlik ve Şafîîlik arasındaki mücadelelerin bile Anadolu'da bakiyelerinin görüldüğü dikkate alınır¹¹⁵, Sünnîlikle Şiîlik arasında hiçbir çekişmenin kaydedilmemiş olması, bu iki

¹¹¹ Cahen, *Osmanlılardan Önce Anadolu*, s.338.

¹¹² Çetin, *Anadolu'da İslamiyet'in Yayılışı*, s.163.

¹¹³ Cahen, *Osmanlılardan Önce Anadolu*, s.218; Ocak, *Babaîler İsyanı*, s.147.

¹¹⁴ Ocak, *Babaîler İsyanı*, s.147.

¹¹⁵ Hanefîlik ve Şafîîlik arasındaki mücadelelerle ilgili olarak bkz. Kara, *B.S. ve Mezhep Kavgaı*, s.247 vd. Bu mücadelelerin Anadolu'ya yansıdığını dönemin kaynaklarından öğrenmekteyiz. Nitekim er-Râvendî, I. Gıyâseddin Keyhüsrev'e müracaat ederek Hanefîlerle Şafîîler arasındaki mücadelelere son vermesini istemiştir. (Bkz. er-Râvendî, *a.g.e.*, I, 82). I. Alaaddin Keykubat'ın da Hanefî mezhebine büyük bir sevgiyle bağlı olmasına karşın, sabah namazlarını Şafîî mezhebini takip ederek eda etmesi, hiç kuşkusuz iki mezhep mensuplarının arasını uzlaştırmak için yapılmış siyasî bir uygulama olarak anlaşılmalıdır. (Bkz. İbn Bîbî, *el-Evâmiru'l-Alâ'ıye*, I, 245.

mezhepten birinin, doğal olarak da Şiîliğin, Anadolu coğrafyasında yok denecek kadar sınırlı kaldığını göstermektedir.

KAYNAKLAR

- Ahmed es-Saîd Süleyman, *Tarîhu'd-Düveli'l-İslamiyye*, Kahire 1969.
- Ahmet Emîn, *Zuhru'l-İslâm*, Beyrut 1969.
- Aka, İsmail, "X. Yüzyıldan XX. Yüzyıla Kadar Şiîlik", *Milletlerarası Tarihte ve Günümüzde Şiîlik Sempozyumu*, İstanbul 1993.
- Aksarâyî, Kerimüddin Mahmud, *Selçukî Devletleri Tarihi*, çev. M. Nuri Gençosman, Ankara 1943.
- Âlî, Gelibolulu Mustafa, *Kunhu'l-Ahbâr*, İstanbul 1277.
- Atalan, Mehmet, *Muhammed b. el-Hanefiyye ve Anadolu'daki Tezahürleri*, Ankara 2007.
- Ateş, Ahmed, "Deylem", *İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 1977, III, 571.
- Azamat, Nihat, "Kalenderiyye", *DİA*, İstanbul 2001, XXIV, 253-256.
- Babinger, Franz, *Anadolu'da İslamiyet*, çev. Ragıp Hulusi, nşr. Mehmet Kanar, İstanbul 1996.
- Balcıoğlu, Tahir Harîmî, *Türk Tarihinde Mezhep Cereyanları*, (Hilmi Ziya Ülken'in mukaddimesiyle birlikte), b.y.y., b.t.y.
- Barthold, W., *İslam Medeniyeti Tarihi*, (Köprülü'nün izah ve düzeltmeleriyle birlikte), Ankara ts.
- Bausani, A., "Religion in the Saljuq Period", *The Cambridge History of Iran*, Edit. J. A. Boyle, Cambridge 1968, V, s.283-302.
- Bayladı, Derman, *Dinler Kavşağı Anadolu*, İstanbul 1998.
- Bayram, Mikail, "Türkiye Selçukluları Tarihi Hakkında Yeni Bir Kaynak", *Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, Konya, (Bahar-2002), sy.12, s.39-57.
- Bosch, Clemens, "Tarihte Anadolu", *II. Türk Tarih Kongresi (20-25 Eylül 1937)*, İstanbul 1943.
- Cahen, Claude, "Osmanlılar'dan Önce Anadolu'da Şiîlik Problemi", çev. Sabri Hizmetli, *AÜİF İslâm İlimleri Enstitüsü Dergisi*, V, 1982.
- , *Osmanlılardan Önce Anadolu*, çev. Erol Üyepazarcı, İstanbul 2000.
- Çetin, Osman, *Anadolu'da İslamiyetin Yayılışı*, İstanbul, 1990.
- Ebû'l-Ferec, Gregory Bar Hebraeus, *Ebû'l-Ferec Tarihi*, çev. Ömer Rıza Doğrul, Ankara 1945.
- Ebu'l-Kasım Abdullah b. Ali el-Kâşânî, *Târîh-i Olcaytu*, nşr. Mehîn Hembelî, Tahran 1348.
- Eflâkî, Ahmed, *Ariflerin Menkıbeleri (Menâkıbu'l-Ârifîn)*, çev. Tahsin Yazıcı, İstanbul 1989.
- El-Fergânî, Seyfuddin Muhammed, *Divan*, kısmi nşr. ve çev. Ahmet Ateş, Belleten, XXIII / 91 (1959), s.415-456.
- Gordlevski, V., *Anadolu Selçuklu Devleti*, çev. Azer Yaran, Ankara 1988.
- Gölpınarlı, Abdulkaki, "Kızılbaşlık", *İA*, İstanbul 1977, VI, 789-795.
- , *Tarih Boyunca İslam Mezhepleri ve Şiîlik*, İstanbul 1987.

- Günaltay, M. Şemseddin, "Selçukluların Horasan'a İndikleri Zaman İslam Dünyasının Siyasal, Sosyal, Ekonomik ve Dinî Durumu", *Belleten*, VII/25 (1943).
- Hafız Ebrû, *Zeyl-i Câmîu't-Tevârîh-i Reşîdî*, nşr. Hanbaba Beyânî, Tahran 1317.
- Halikarnas Balıkcısı, *Anadolu Tanrıları*, İstanbul 1955.
- Halil Ethem (Eldem), "Ankara Ahîlerine Aid İki Kitabe", *TOEM (Tarih-i Osmânî Encümeni Mecmuası)*, 41 (1334), s.312-315.
- Hamdullah Müstewfi-i Kazvînî, *Nuzhat - al - Qulûb* (The Geographical Part of the Nuzhat - al - Qulûb), Translated by G. Le Strange, London 1919.
- Hammer, Baron Joseph Von Hammer Purgstall, *Büyük Osmanlı Tarihi*, çev. Mehmet Ata, nşr. Mümin Çevik-Erol Kılıç, İstanbul 1992.
- Hasan İbrahim Hasan, *Târîhu'l-İslâmî's-Siyâsî ve'd-Dînî ve's-Sakaîfî ve'l-İctimâî*, Mısır 1961-1965.
- Hasluck, F. W., *Christianity and Islam under the Sultans*, Oxford 1929.
- , *Bektaşîlik Tetkikleri*, çev. Ragıp Hulusi, İstanbul 1928.
- El-Hüseynî, Sadruddîn Ebû'l-Hasen Ali b. Nâsır b. Ali, *Ahbâru'd-Devleti's-Selçûkiyye*, çev. Necati Lügal, Ankara 1943.
- İbn Battûta, *Seyahatnâme-i İbni Battuta (Tuhfetu'n-Nuzzâr fî Garâibi'l-Emsâr ve Acâibi'l-Esfâr)*, çev. Mehmed Şerif, İstanbul 1333-1335.
- İbn Bîbî, el-Hüseyn b. Muhammed b. Ali el-Ca'ferî er-Rugadî, *el-Evâmiru'l-Ala'îye fî'l-Umûri'l-Ala'îye*, çev. Mürsel Öztürk, Ankara 1996.
- , *Anadolu Selçukî Devletleri Tarihi*, çev. M. Nuri Gençosman, Ankara 1941.
- İbn Hacer, Şihâbuddîn Ahmed b. Hacer el-Askalânî, *ed-Düreru'l-Kâmine fî A'yâni'l-Mieti's-Sâmine*, nşr. Muhammed Seyyid Câd el-Hak, Mısır ts.
- İbnu'l-Adîm, Kemalüddîn Ebû'l-Kâsım 'Umer İbnu'l-Adîm, *Buğyetu't-Taleb fî Tarîhi Haleb*, nşr. Ali Sevim, Ankara 1976.
- İbnu'l-Esîr, İzzuddîn Ebû'l-Hasen Ali b. Ebi'l-Kerem Muhammed b. Muhammed b. Abdilkerim eş-Şeybânî, *el-Kâmil fî't-Târîh*, Beyrut 1965-1966.
- İbnu'l-Kalânîsî, Ebû Ya'lâ Hamza b. el-Kalânîsî, *Zeylu Tarihi Dimaşk*, nşr. H. F. Amedroz, Beyrut 1908.
- Kara, Seyfullah, *Büyük Selçuklular ve Mezhep Kavgaları*, İstanbul, 2007.
- , *Selçukluların Dinî Serüveni*, İstanbul 2006.
- Kazvînî, Zekerîyya b. Muhammed b. Mahmud, *Âsâru'l-Bilâd ve Ahbâru'l-İbâd*, Beyrut ts.
- Kılıç, Mahmut Erol, "Ni'metullâh-i Velî", *DİA*, İstanbul, 2007, XXXIII, 133-135.
- Köprülü, M. Fuad, *Anadolu'da İslamiyet*, (Babinger'le birlikte), nşr. Mehmet Kanar, İstanbul, 1996.
- , *Osmanlı Devletinin Kuruluşu*, TTK Yayınları, Ankara 1999.
- , *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, nşr. Orhan F. Köprülü, Ankara 1991.
- Kudâme b. Ca'fer el-Kâtib el-Bağdâdî, Ebû'l-Ferec, *Kitâbu'l-Harac ve San'atu'l-Kitâbe*, nşr. M. J. De Goeje, Bağdat 1889.

- Lambton, A. K., "Changing Concepts of Justice and Injustice from the 5 th / 11 th Century to the 8 th / 14 th Century in Persia: The Saljuq Empire and the Ilkhanate", *Studia Islamica*, LXVIII (1988), s.27-60.
- El-Leknevî, Abdulhayy, *el-Fevâidu'l-Behiyye fî Terâcimi'l-Hanefiyye*, Delhî 1927.
- Lewis, Bernard, *Haşîşiler*, çev. Ali Aktan, İstanbul 1995.
- El-Makdisî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr el-Bennâ, *Ahsenu't-Tekâsim fî Ma'rîfeti'l-Ekâlim*, nşr. M.J.De Goeje, Leiden 1906.
- Minorsky, Vladimir, "Iran: Opposition, Martyrdom and Revolt", *Unity and Variety in Muslim Civilization*, edit. Gustave E. Von Grunebaum, Chicago 1967, 183-206.
- Muhammedoğlu, Aliyev Saleh, "Hürremiyye", *DİA*, İstanbul 1998, XVIII, 500-501.
- Müneccimbaşı Ahmed b. Lütfullah, *Sahâifu'l-Ahbâr fî Vekâyii'l-A'sâr*, Kahire 1285.
- En-Narşahî, Ebû Bekir Muhammed b. Cafer, *Tarihü Buhâra*, nşr. Emin Abdulmecid Bedevî-Nasrullah Mubeşşir et-Tirâzî, Kahire, ts.
- Neşrî, Mehmed, *Kitâb-ı Cihan-Nüma*, nşr. Faik Reşit Unat - Mehmet A. Köymen, TTK Yayınları, Ankara 1949.
- Ocak, Ahmed Yaşar, *Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler*, İstanbul 1998.
- , "Barak Baba", *DİA*, İstanbul 1992, V, 61-62.
- , "Türk Heterodoksi Tarihinde "Zındık", "Harici", "Râfızî", "Mülhid" ve "Ehl-i Bid'at" Terimlerine Dair Bazı Düşünceler", *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Enstitüsü Dergisi*, XII (1981-1982), s.507-520.
- , *Babaîler İsyanı*, İstanbul 1996.
- Ökten, Sadettin, "Cevberî", *DİA*, İstanbul 1993, VII, 442-443.
- Önder, Mehmet, *Mevlana Şehri Konya*, Konya 1962.
- Özgüdenli, Osman Gazi, "Olcaytu Han", *DİA*, İstanbul 2007, XXXIII, 345-347.
- Er-Râvendî, Muhammed b. Ali b. Süleyman, *Râhatu's-Sudûr ve Âyetu'Surûr*, çev. Ahmet Ateş, Ankara 1957.
- Reşidüddin Fazlullah, *Tarih-i Mubârek-i Gazanî*, nşr. Karl John, London 1940.
- Sarıkaya, M. Saffet, *Anadolu Aleviliğinin Tarihi Arka Planı*, İstanbul 2003.
- Sauvaget, J., "Haleb", *İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 1977, V/I, 117-122.
- Say, Yağmur, *Seyyid Battal Gazi ve Külliyesi/Anadolu'nun İslamlaşması ve Türkleşmesi Sürecinde Gazi-Eren-Evliyaların Rolü*, İstanbul 2006.
- Sevim, Ali, *Anadolu'nun Fethi Selçuklular Dönemi*, Ankara 1993.
- Spuler, Bertold, *İran Moğolları*, çev. Cemal Köprülü, Ankara 1957.
- Spuler, Bertold, *el-Âlemu'l-İslâmî fi'l-Asri'l-Moğolî*, Arapçaya çev. Hâlid Es'ad İsâ, Dımaşk 1982.
- Sümer, Faruk, "Karakoyunlular", *DİA*, İstanbul 2001, XXIV, 434-438.
- , *Çepniler, Anadolu'da Türk Yerleşmesinde önemli Rol Oynayan Bir Oğuz Boyu*, İstanbul 1992.
- , *Safevî Devletinin Kuruluş ve Gelişmesinde Anadolu Türklerinin Rolü*, Ankara 199.
- Tabakoğlu, Ahmet, *Türk İktisat Tarihi*, İstanbul 1998.

- Takârîru'l-Manâsib*, nşr. Osman Turan, (Türkiye Selçuklular Hakkında Resmi Vesikalar içinde), Ankara 1988.
- Taşköprülüzâde, 'Usâmuiddin Ebû'l-Hayr Ahmed b. Mustafa, *eş-Şakâiku'n-Numâniyye fî 'Ulemâi'd-Düveli'l-Usmâniyye*, nşr. Ahmed Suphi Fırat, İstanbul 1405.
- Turan, Osman, "Celaleddin Karatay, Vakıfları ve Vakfiyeleri", *Belleten*, XLV / 47 (1948), s.17-171.
- , "L'Islamisation dans la Turquie du Moyan Age", *Studia Islamica*, X, s.137-152.
- , "Selçuk Türkiyesi Din Tarihine Dair Bir Kaynak: Fustâtu'l-Adâle fî Kavâidi's-Saltana", *60. Doğum Yılı Münasebetiyle Köprülü Armağanı*, İstanbul, 1953, s.531-552.
- , "Şemseddin Altun-Aba, Vakfiyesi ve Hayatı", *Belleten*, XLIII / 42 (1947), s.179-235.
- , Selçuklular Tarihi ve Türk-İslam Medeniyeti, İstanbul 1996.
- , *Selçuklular Zamanında Türkiye*, İstanbul 1996.
- Uzunçarşılı, İsmail Hakkı - Rıdvan Nafiz, *Sivas Şehri*, İstanbul 1346-1928.
- , Anadolu Beylikleri ve Akkoyunlu, Karakoyunlu Devletleri, Ankara 1988.
- Ülken, Hilmi Ziya, *Anadolu'nun Dinî Sosyal Tarihi*, nşr. Ahmet Taşgın, Ankara 2003.
- Üzüm, İlyas, "Nusayrılık", *DİA*, İstanbul 2007, XXXIII, 270-274.
- Wiedemann, E., "Kutbeddin", *İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 1967, VI.
- Yâkût el-Hamevî, Şihâbuddîn Ebû Abdillâh Yâkût b. Abdillâh el-Hamevî er-Rûmî el-Bağdâdî, *Mu'cemu'l-Buldân*, Beyrut 1957.
- Yâzîcî, Tâlib, "Halep", *DİA*, İstanbul 1997, XV, 239-244.
- Yınanç, Mükrimin Halil, *Türkiye Tarihi, Selçuklular Devri I, Anadolu'nun Fethi*, İstanbul, 1944.
- Yuvalı, Abdülkadir, "Ebû Said Bahadır Han", *DİA*, İstanbul 1994, X, 218-219.
- Yüksel, Hasan, "Sivas'ta Bir Bektaşî Dergâhı: Ma'sumlar Tekkesi", *Alevilik*, İstanbul 2004, s.191-198.
- Zorlu, Cem, *Abbasilere Yönelik Dinî ve Siyasî İsyanlar*, Ankara 2001.