

*Anadolu Selçukluları ve
Beylikler Dönemi*

1

(Sosyal ve Siyasal Hayat)

Editör
Ahmet Yaşar Ocak



T.C. KÜLTÜR VE TURİZM BAKANLIĞI YAYINLARI



©T.C. KÜLTÜR VE TURİZM BAKANLIĞI
KÜTÜPHANELER VE YAYIMLAR GENEL MÜDÜRLÜĞÜ
3062-1

SANAT ESERLERİ DİZİSİ
454

ISBN 975-17-3216-6 (Takım)
ISBN 975-17-3219-0 (1. Cilt)

www.kulturturizm.gov.tr
eposta: kultur@kutuphanelergm.gov.tr

Anadolu Selçukluları ve Beylikler dönemi uygarlığı/
Ed. Ahmet Yaşar Ocak .- Ankara: Kültür ve Turizm
Bakanlığı, 2006.

...c < 1 >., rnk. res.; 31 cm.- (Kültür ve Turizm Bakanlığı
yayınları; 3062-1. Kütüphaneler ve Yayınlar Genel Müdürlüğü sanat
eserleri dizisi; 454)

ISBN 975-17-3219-6 (tk.)
ISBN 975-17-3219-0 (1. c.)

I. Ocak, Ahmet Yaşar. II. Seriler.
709.0902561

Editörler:

Ahmet Yaşar Ocak (1. Cilt)
Ali Uzay Peker (2. Cilt)
Kenan Bilici (2. Cilt)

Proje Editörü:

Murat Yılmaz

Proje Koordinatörü:

Kürşad Birinci

Fotoğraflar:

Türk İslam Eserleri Müzesi, Topkapı Müzesi
Konya Karatay Müzesi, Arkeoloji Müzesi
Konya Mevlana Müzesi, Diyarbakır Müzesi
Mardin Müzesi, Tokat Müzesi
Şemsi Güner, Ahmet Kuş
İbrahim Divarçı, Ali Uzay Peker
Fevzi Şimşek, Kürşad Birinci

Uygulama:

Reta İletişim Hizmetleri
www.reta.com.tr

Kapak resmi

Şemsi Güner
Yakutiye Medresesi, Erzurum

Birinci Baskı

2.000 Adet
Baskı:
Desen Ofset A.Ş.
Birlik Mahallesi 7. Cadde 67. Sokak No: 2
Çankaya • Ankara
T: (0312) 496 43 43

Baskı Yeri, Tarihi

Ankara-2006

Konya Sur Kapısından Çift Başlı Kartal,

Konya İnce Minareli Medrese Müzesi

Selçuklular ve Beylikler Devrinde Tasavvufî Düşünce

Ahmet Yaşar Ocak

Gerek Anadolu Selçuklularını gerekse Beylikler dönemi, Fuat Köprülü, Paul Wittek, Osman Turan, Claude Cahen ve onları takip eden kuşak tarihçileri tarafından özellikle siyasal tarihleri, kısmen de sosyo-ekonomik yapıları itibarıyla, oldukça iyi incelenmiş olmasına rağmen,¹ bilim ve düşünce hayatı bakımından bu kadar şanslı olmamıştır. Esasen Anadolu Selçuklu dönemi zaten XIII. yüzyıl başlarına kadar, bir yandan Danişmendliler, Mengücekliler vs. diğer Türk feodal devletleriyle, Bizans'la ve Haçlılar'la mücadeleler, diğer yandan İran ve Azerbaycan üzerinden Anadolu'ya yerleşmeye gelen Türkmen nüfusun problemleri ve nihayet, 1243 sonrası Moğol hakimiyeti döneminin yarattığı siyasal ve toplumsal istikrarsızlıklarla boğuşma sebebiyle, durulmuş, kökleşmiş, istikrarlı bir yapı kazanmış değildi. Devletin I. Alâeddin Keykubad zamanında doruk noktasına eriştiği genellikle kabul edilmekle beraber, II. Gıyaseddin Keyhusrev döneminde üç beş yıl gibi kısa bir sürede sür'atle istikrarsızlığa doğru kayması ve arkasından Moğol boyunduruğuna girmesi bunu gösterir. Bütün bunlar belirtilen dönemlerde, siyasal, felsefî, dinî alanlarda hareketli ve yüksek bir düşünce hayatının oluşmasını geciktiren, hattâ engelleyen önemli faktörler olarak düşünülmelidir. Bununla beraber Selçuklu ve Beylikler döneminde belirtilen alanlarda hiçbir düşünce hareketinin olmadığını söylemek de mümkün değildir.

Biz burada ağırlıklı olarak ancak tasavvufî düşünceden söz edeceğiz. Ancak şunu da hemen ekleyelim ki, bu dönemler tasavvuf düşüncesinin bugüne kadar bütün boyutlarıyla incelenip ortaya konulduğunu söyleyebilmekten de bir hayli uzağız. Türkiye'de tarih araştırmalarının hemen her alanında olduğu gibi, tasavvuf tarihi alanında da belirli moda konular, araştırmalara hâkim olmuştur. Bazen siyasal, bazen ideolojik, hattâ turistik veya ticarî sebeplerle öne çıkan bu moda konular, Anadolu Selçuklularını dönemi için Mevlâna Celâleddîn-i Rûmî, Hacı Bektaş-ı Velî ve Ahî Evran (bu arada Ahîlik), Beylikler dönemi için de Yunus Emre etrafında odaklanmıştır.² Bu yüzden Türkiye'de tasavvuf düşüncesi ve tarihi araştırmaları, sistemli bir şekilde yürüyen, problematik konulara eğilen kurumlaşmış araştırmalar olmaktan hayli uzak bulunmaktadır.³

Anadolu Selçuklularını Dönemi Dini Düşünce Ortamı

Anadolu Selçuklu hükümdarları ve maiyetlerindeki beyleri, ülkelerinin fikrî ve kültürel alanda gelişmesi için şehirlerini her bakımdan bir cazibe merkezi haline getirmek için çok uğraşmışlardır. Onlar, Türk, Arap ve Fars menşeli âlimleri, mutasavvıfları, şâir ve edipleri etraflarına toplamak ve onlara eserler yazdırmak için gerekli her türlü imkânı hazırlıyorlardı. Meselâ, İran'dan ve Arap memleketlerinden birtakım şahsiyetlerin gelip başta Konya olmak üzere, Kayseri, Kırşehir, Tokat, Sivas gibi muhtelif şehirlere yerleştiklerini biliyoruz. Selçuklular devrinde bu bilim adamları arasında Abdülmecid b. İsmail el-Herevî (1142), Muhammed Talekanî (1217), Yusuf b. Said es-Sicistânî (1241-42) ve Ömer el-Ebherî (1265) sayılabilir. Sökmenliler zamanında Ahlat'ta fıkıh âlimi Abdüssamed b. Abdurrahman (1145) çok tanınmıştı. Ayrıca, Anadolu medreselerinden yetişerek muhtelif Arap memleketlerinde yerleşmiş Türk âlimleri de vardı.

Bütün bu sayılanlar ve daha başkaları, Anadolu'da devletin resmen benimseyip himaye ettiği Sünnî düşüncenin gelişip kök salmasında büyük rol oynadılar. Devletin, Büyük Selçuklu geleneğini devam ettirerek Sünnîliği resmen yürürlükte tutması, şüphesiz ki -nadir istisnaları olabilmekle beraber- İlhanlıların Şîliğî kabul ettikleri dönemde dahi şehirli kesimlerde Şîî düşüncenin yerleşmesi için gerekli ortamın oluşmasına imkân tanımamıştı.

Bununla beraber Anadolu'da gerçekten Şîî düşüncenin -belirli bazı çevrelere münhasır da kalsa- mevcut olup olmadığı meselesi, zaman zaman tartışma konusu olan önemli bir meseledir. Claude Cahen gibi bazı araştırmacılar Şîliğî burada hemen hiç mevcut olmadığı ve gelişmediği fikrindedirler.⁴ Bu

¹Bütün bu konular için bk. Osman Turan, *Selçuklular Zamanında Türkiye*, Turan Nesriyat Yurdu, İstanbul 1971; Claude Cahen, *La Turquie Pré-ottomane*, Varia Turcica: VII, İstanbul-Paris 1988 (Türkçesi: *Osmanlılar'dan Önce Anadolu*, çev., Erol Üyepazarcı, Tarih Vakfı Yurt yay., İstanbul 2000).

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

³Bir örnek vermek gerekirse, hakkında birçok makale ve kitap çıkmış olmasına rağmen, Yunus Emre, Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî ve Mevlevîlik hakkında bile bugün, (bazı görüşleri eleştirilebilir olsa da) F. Köprülü ve A. Gölpınarlı'nın kitapları dışında bir tek bilimsel, ciddi monografi yoktur. Oysa Anadolu Selçuklu dönemi tasavvuf düşüncesinin oluşmasına büyük katkılar sağlayan Muhyiddin-i Arabî, Fahreddin-i İrakî, Evhadeddin-i Kırmânî ve benzeri büyük sûfilere ve bunların temsil ettikleri akımlara dair neredeyse tek bir monografi dahi bulmak mümkün değildir. Türkiye'deki Selçuklu dönemi tasavvuf tarihi araştırmalarının eleştirel bir değerlendirilmesi için bk. A. Yaşar Ocak, "Türkiye'de Anadolu Selçuklularını din ve tasavvuf tarihi araştırmacıları hakkında bazı düşünceler", *Türk Süfiliğine Bakışlar*, İletişim yay., İstanbul 1996, ss. 23-30.

⁴Claude Cahen, "Le problème de Shiisme en Asie mineure pré-Ottoman", *Le Shiisme Imamite*, Paris 1970, s. 129 vd.

*Msl, bk. Ferhad Daftary, *İsmailîler: Tarih ve Kuram*, çev. Ercümen Özkaya, Raslantı yay., Ankara 2001, s. 394.

*Bk. Abdürrahim b. Ömer el-Cevberî, *el-Muhtâr fi Keşfi'l-Esrâr ve Hetki'l-Estâr*, Süleymaniye (Karaçelebizâde). Ktp., nr. 255; krs. Cahen, *La Turquie Pré-ottomane*, s. 219.

tesbit kanaatimizce şehirli kesimler için genelde doğru görünüyor. Anadolu'da meydana getirilmiş yazılı Şîî literatüre rastlanmaması, bu tespiti gerçekten doğrulamaktadır. Bununla beraber, Anadolu'nun hemen güneyindeki Suriye'de X. yüzyıldan beri çok güçlü bir İsmailî mevcudiyeti ve bunun-özellikle kırsal kesim söz konusu olduğunda -Anadolu'yu etkileyip etkilemediği meselesini yeniden düşünmek gerekiyor.

Henüz ve yüzeysel biçimde Müslümanlaşmış olan Suriye'deki Türkmen kitlelerinin, Anadolu ile sürekli temasta buldukları, yaz aylarında buraya yaylamak için geldikleri bugün çok iyi bilindiğine göre, bu etkileri bütünüyle yok saymanın pek mantıklı olmayacağını söyleyebiliriz. Söz konusu kesimler için o dönemde yazılı literatür oluşturmak gibi, iyi teşkilatlanmış yüksek eğitim isteyen bir işin düşünülmesi imkânsıza yakın olduğundan, literatür yokluğu bir gerekçe olmamalıdır. Bir defa XI. yüzyıldan beri Kuzey Suriye ve Güney Doğu Anadolu'da bulunan Türkmenlerin İsmailîlerle uzun zamandır yanyana yaşadıkları bilinmektedir.⁵ Nitekim, XIII. yüzyılın başlarında bunlar arasında bulunmuş Arap seyyahı Cevberî, Hz. Ali'nin ruhunun kendisine geçtiğini söyleyerek halk arasında dolıştığını, buna rağmen hiç yadırganmadığını yazdığı gibi,⁶ Anadolu'da Moğollar'a karşı girişilen ayaklanmalarda kuvvetli bir mehdîlik inancının hakimiyeti de dikkat çekicidir.

Tasavvufi Düşüncenin Gelişmesi

XII. yüzyılın son çeyreğinde Anadolu'nun büyük kısmının fethi tamamlanıp siyasî ve içtimâî ortamın nisbeten istikrara kavuşmaya başladığı bir sırada, yani yaklaşık XIII. yüzyılın başlarından itibaren, Orta Asya'da başlayan ve batıya doğru gelişen Moğol istilâsı, kitlesel göçlerin Ön Asya'ya ve Anadolu'ya yönelmesine sebep oldu. Bu göç dalgaları arasında çeşitli tasavvuf akımlarına ve tarikatlara mensup şeyhler ve dervişler gelmeye başladı. Mâverâünnehir, Hârezm, Irak vb. mntıkaların büyük kültür merkezlerinde doğan ve gelişen tarikatlar, yüksek bir tasavvufî düşünce seviyesine erişmişler ve mühim bir yazılı literatür oluşturmuşlardı. Necmeddîn Kübrâ'yı (1221) ve tarikatını, tasavvuf anlayışını buna örnek gösterebiliriz.

Ayrıca, kırsal kesime mensup, daha çok şifâhî ve eski inançların hâkimiyetindeki popüler tasavvuf çevrelerine mensup olan suffiler de bu göçlerle Anadolu'ya geldiler. İşte bu çevrelerin içinde en dikkati çeken güçlü bir tasavvuf düşüncesi, Ahmed-i Yesevî'nin geleneğini yansıtıyordu.

Anadolu Selçukluları zamanında tasavvuf başlıca şu iki büyük düşünce mektebi etrafında toplanmıştı:

1. Irâkîler denilen, zühd ve takvâ anlayışının ağır bastığı ahlâkçı mektep: Kadîrî ve Rifâî tarikatları mensuplarıyla, Bağdatlı meşhur Şihabeddin Ömer Sühreverdî'nin (1238) tarikatlarına bağlı olanları bu mektep içinde düşünmek gerekir.

2. Horasanîler terimiyle ifade edilmekle birlikte, Mâverâünnehir ve Hârezm bölgelerinden gelenlerin de dahil olduğu, melâmet (kendini kınama) prensibini benimsemiş, daha esnek, estetik yanı ağır basan ve daha çok cezbe öneme veren mektep: Necmeddin Kübrâ ile en tanınmış temsilcileri arasında, Anadolu'ya gelip burada yaşayan Evhadeddin Kirmânî (1237), Mevlânâ Celâleddin'in babası Bahâeddin Veled (1238), Burhaneddin Tirmizî (1240), Necmeddin Râzî (Dâye) (1256) zikredilebilir. Yesevî tasavvufî düşünce geleneği de bu mektebin popüler kesimini oluşturuyordu.

İşte bu iki ana sûfî düşünce mektebine mensup yüksek tasavvufu temsil eden tarikatlara bağlı şeyhler ve dervişler Ahlat, Erzurum, Bayburt, Sivas, Tokat, Amasya, Kırşehir, Kayseri ve Konya gibi, devrin önemli merkezlerinde ve yakın çevrelerinde faaliyet gösteriyorlardı. Bu iki mektebin sentezi ise, XIII. yüzyılın ikinci yarısında Mevlânâ Celâleddin Rûmî (1273) tarafından oluşturuldu ki, daha ileri bir tarihte tarikat şeklinde teşkilâtlanarak Mevlevîlik adını alacaktır.

Popüler tasavvuf tarikatlarına gelince bunlar, göçebe ve yarı göçebe olarak Anadolu'ya gelip yerleşmiş bulunan Türkmen toplulukları arasında tutunabildiler. Bu topluluklar, henüz sathî bir şekilde İslâmlaşmış olduklarından, şehirlerde yerleşmiş, medreselerle temas halindeki ahali gibi Müslümanlığı tam özümseyebilmiş değillerdi. Buna daha ziyade yaşadıkları kırsal hayat tarzının sebebiyet verdiği muhakkaktır. Zaten bu insanlar için tarikatlar, soyut birtakım mistik amaçlar ve zevkler peşinde koşmaktan çok, bir sosyal hayat tarzı olmaktan öteye anlam taşımamaktaydı. Nitekim Bektaşîlik bunun tipik bir örneğini teşkil eder. Bu insanların pek çoğu Yesevîlik, Vefâîlik, Kalenderîlik ve Haydarîlik gibi, mahallî inanç ve geleneklerle kolayca uyusabilen (senkretist) tarikatlara mensuptu. Bu uyuşma süreci sonun-

da, daha ziyade hurafe denilen inançların ağırlık kazandığı, evliyâ ile ilgili menkabe ve efsanelere dayanan bir çeşit "halk islahatı"nın geliştiğini söyleyebiliriz.

Necmeddin Kübrâ ve Kübrevîlik

Zamanının en büyük mutasavvıflarından olan Necmeddin Kübrâ, Hârezm sahasında yetişmiş, hem din bilimlerinde hem de tasavvuf konusunda devrinde şöhret yapmış bir şahsiyettir. Hârezmşahlar tarafından gördüğü yakın ilgi ve himaye sayesinde geniş bir çevreye hitap edebilmiş, ömrünün son yıllarını geçirdiği Semerkand'da, 1221 yılında Moğollar tarafından öldürülmüştür.⁷ Aslında çok sayıda olduğu rivayet edilen eserlerinden ancak birkaç tanesi bize kadar gelebilmiştir.⁸ Necmeddin Kübrâ'nın tasavvuf anlayışı, oldukça sade, ahlâkî ve estetik bir yapı arz eder.

Kübrevîlik Anadolu'ya Moğol istilâsıyla birlikte girmiştir. Bu büyük tarikatı buraya getirenler, Necmeddin Kübrâ'nın yanında yetişmiş olan Sâdeddin Hamevî, Seyfeddin Bâherzî, Baba Kemal-i Hocendî gibi halifelerdir. Bunlar, Moğollar'ın önünden kendi müridleriyle Anadolu'ya sığınmışlardır. Aralarında özellikle, Şeyh Necmeddin Râzî (Dâye) ile, Mevlânâ Celâleddin'nin babası Bahaeddin Veled'i ayrıca anmak gerekir. Zira Anadolu'da Kübrevîlik asıl bunlar vasıtasıyla yayılmıştır.⁹

Necmeddin Râzî (1256), önce Kayseri'ye gelip burada I. Alâeddin Keykubad ile görüşmüş, sonra Sivas'a giderek orada meşhur eseri Mîrsâdül-İbad'ı yazmıştır, ki dönemin önemli tasavvuf eserlerinden biridir ve Türkçeye de çevrilmiştir. Bir ara Konya'ya gelip Mevlânâ Celâleddin ve Sadreddin Konevî ile de temas eden Necmeddin Râzî, Anadolu'da hatırı sayılır bir müridler çevresi edindikten sonra Bağdat'a giderek ölünceye kadar orada yaşamıştır.¹⁰

Bahaeddin Veled (1236) ise önce Karaman'a yerleşmiş, oradan Konya'ya gelmiş ve hayatını burada sürdürmüştür. Aynı zamanda hatırı sayılır bir âlim olan Bahaeddin Veled, burada epeyce ilgi uyandırmış ve pek çok mürid edinmiştir.¹¹ Bahaeddin Veled'in, oğlu Celâleddin Muhammed üzerinde bilhassa tasavvufî terbiye itibarıyla bir hayli etkili olduğunu söylemek gerekir. Mevlânâ Celâleddin'nin, ölümüne kadar babasının kitabı Maârif'i elinden eksik etmediğini biliyoruz.¹² Bu, Mevlânâ Celâleddin'nin tasavvuf sisteminde, sanıldığı gibi, sadece Şems-i Tebrizî'nin değil, babası ve onun halifesi kanalıyla Kübrevîlik tesirinin bulunduğunu göstermesi bakımından son derece önemlidir. Mevlevî kaynaklarında da bu hususu ortaya koyan açık ifadeler vardır. Onun ölümünden sonra ise, kendisiyle beraber Belh'ten Anadolu'ya gelen halifesi Burhaneddin Muhakkık Tirmizî de, Mevlânâ Celâleddin'in yetişmesinde en az Mevlânâ Celâleddin'in babası kadar katkı sahibidir. Burhaneddin Muhakkık Tirmizî'nin de geniş bir çevre edindiği anlaşılıyor. Kendisinin tasavvufî düşünceleri, Makalât-ı Seyyid Burhâneddin isimli eserde toplanmıştır.¹³ Kübrevîlik, Anadolu'nun önemli merkezlerinde etkili olmuş, büyük şehirlerde açılan zâviyeler yıllarca faaliyetlerine devam etmişlerdir.

Şihâbeddin Sühreverdî ve Sühreverdîlik

Tarikatın asıl kurucusu, Ebu'n-Necib Sühreverdî (1167)'dir. Fakat yayıcısı ve bu arada onu Anadolu'ya sokan yeğeni meşhur Ebû Hafs Şihâbeddin Ömer Sühreverdî (1234)'dir.¹⁴ Bu zatın Irak'ta yaşamış olmasına rağmen, bu tarikat da tıpkı Kübrevîlik gibi Horasan mektebinin estetikçi ve hoşgörülü bütün özelliklerini aksettirir. Bu Şihâbeddin Sühreverdî'nin, 1191'de Şam'da idam edilmiş olup, İsrâkî felsefesinin kurucusu öteki Şihâbeddin Sühreverdî ile karıştırılmaması gerekir.

Şihâbeddin Sühreverdî'nin önemi, amcası Ebu'n-Necib Sühreverdî'nin halifesi olarak Sühreverdîlik tarikatını Anadolu da dahil Orta Doğu mintikasına yayıp geliştirmekle birlikte, Abbasî halifesi en-Nâsır li-Dînillah'ın (1180-1224) emriyle fütüvvet teşkilâtını fikren ve amelî olarak işler hale sokup bunu hilâfet kurumuna bağlamasından ileri gelmektedir. O bu maksatla Anadolu Selçuklu Devleti nezdine elçi olarak gelmiş ve 1215 yılında Sultan I. İzzeddin 'Keykâvus'u fütüvvet teşkilâtına dahil etmişti. Şihâbeddin Sühreverdî'nin bu ziyareti, Anadolu'da Sühreverdîlik tarikatının daha da yayılmasına vesile oldu.

Kendisinin yazdığı eserler arasında bilhassa Avârifü'l-Maârif büyük bir şöhret kazandı ve Anadolu'da da en çok okunan tasavvuf eserleri arasına girdi.¹⁵ Dolayısıyla hem zamanında hem de daha sonraki yazılan tasavvuf eserleri üzerinde güçlü bir etki hâsıl etti. Tarikatın XIV. yüzyıldan sonra pek fazla varlığını sürdürmediği ve giderek diğer tarikatlar arasında kaybolduğu anlaşılmaktadır. Bunda, Halvetîlik, Nakşibendîlik ve benzeri, XIV. yüzyılın sonlarından itibaren giderek Anadolu'da güçlenen diğer tarikatların elbette büyük payı vardır.

⁷Necmeddin Kübrâ'ya dair bk. Lâmiî Celebi, - *Terceme-i Nefehâtü'l Üns*, İstanbul 1270, ss. 475-479; Takiyeddin Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfiyyeti'l-Kübrâ*, Beyrut, tarihsiz, V, 11; E. Berthels, "Necmeddin Kübrâ", *İA*; Mustafa Kara, *Tasavvufî Hayal, Necmeddin Kübrâ*, Dergâh yay., İstanbul 1980, ss. 11-27.

⁸Kara'nın zikredilen eserinde Necmeddin Kübrâ'nın bize kadar gelebilen *Usûlü Aşere, Risâle ile'l-Hâim ve Fevâihu'l-Cemal* isimli üç risalesinin cevrisi yer almaktadır.

⁹Kübrevîliğe dair şuna bk. Harîrzâde Kemaleddin, *Tibyânü Vesâilü'l-Hakâik*, Süleymaniye (İbahim Efendi) Ktp., nr. 432, III, 79-85; Henri Corbin, *L'Homme de Lumière dans le Soufisme Iranien*, Paris 1971, 2. basım, ss. 95-147; Marijan Molé, "Les Kubrawis entre Sunnisme et Shiisme aux VIIIe et IXe siècles de l'Hégire", *Revue des Etudes Islamiques*, XXIX (1961), ss. 61-142; E. G. Browne, *A Literary History of Persia*, Cambridge 1956, II, 491-494.

¹⁰Bk. Lâmiî Celebi, s. 491.

¹¹Bk. a.g.e., ss. 513-515; Ayrıca *Menâkib-ı Sipehsâlâr, Menâkibu'l-Ârifin* (Ahmed Eflâkî) gibi Mevlevî kaynakları ile A. Gölpınarlı'nın *Mevlânâ Celâleddin* isimli eserinde (İnkılâp Kitabevi, İstanbul 1959, ss. 34-43) geniş bilgi vardır.

¹²Bk. Eflâkî, *Menâkib al-Ârifin*, nşr. Tahsin Yazıcı, TTK yay., Ankara 1959, I, 176.

¹³Buna dair bk. Lâmiî Celebi, s. 515 ve önceki dipnotta zikredilen eserler. Söz konusu eserin bir nüshası Konya Mevlânâ Müzesi Kitaplığında 5435 numarada bulunmaktadır.

¹⁴Şihâbeddin Sühreverdî ve Sühreverdîlik için bk. Lâmiî Celebi, ss. 526-527; Helmuth Ritter, "Die vier Suhravardi", *Der Islam*, XXV (1938), ss. 36-38; S. Van den Bergh, "al-Suhravardi" *El* 1.

¹⁵Bk. *Kitabu Avârifü'l-Maârif*, Beyrut 1983, 3. bs. Türkçe cevrisi: *Avârifü'l-Maârif, Tasavvufun Esasları*, çev. H. Kâmil Yılmaz-Irfan Gündüz (Mustafa Uzun), Erkam yay., İstanbul 1989.

¹⁵ Şihabeddin Sühreverdî-i Maktul'e dair özellikle bk. Lâmiî Celebi, ss. 658-659; Henry Corbin, *En Islam Iranien: Aspects Spirituels et Philosophiques II, Sohravardî et les Platoniciens de Perse*, Gallimard, Paris 1971; aynı yazar, *Sohravardî, L'Archange Empourpré*, Fayard, Paris 1976.

¹⁶ Muhyiddin Arabî'nin hayatı ve eserleri bugüne kadar çeşitli dillerde pekçok incelemenin konusu olmuştur. Bu husustaki kaynaklar ve modern çalışmalar için bk. Ahmed Ates, "Muhyiddin Arabî", *İA*; Ahmet Ates, "İbn al-Arabî", *Eİ2*. Ayrıca Muhyiddin Arabî ve tasavvufî sisteminin temeli olan Vahdet-i Vücut düşüncesi hakkında sunlara özellikle bakılmalıdır: Osman Yahia, *Histoire et Classification de l'Oeuvre d'Ibn Arabî: Etude Critique*, Institut Français de Damas, 1964, 2 cilt; H. Corbin, *L'Imagination Créatrice dans le Sufisme d'Ibn Arabî*, Flammarion, Paris 1958, 2. bs.; A. E. Afifi, *Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin Tasavvuf Felsefesi*, çev. Mehmet Dağ, AÜİF. yay., Ankara 1975; Nihat Keklik, *Muhyiddin İbnü'l-Arabî*, İstanbul 1966; Michel Chodkiewicz, *Le Sceau des Saints: Prophétie et Sainteté dans la Doctrine d'Ibn Arabî*, Gallimard, Paris 1986; William C. Chittik, *Ibn al-Arabî's Metaphysics of Imagination: The Sufi Path of Knowledge*, State University of New York Press, Albany 1989. Özellikle Türk tasavvufu üzerinde Muhyiddin Arabî'nin tesiri şurada bahiskonusu edilmiştir: H. Ziya Ülken, "Ecole vudjute et son influence dans la pensée turque", *Wiener Zeitschrift für Kunde des Morgenlandes*, 62 (1969), ss. 193-208.

¹⁷ Muhyiddin Arabî'nin eserleri için O. Yahia'nın yukarıda zikredilen eserine bk.

¹⁸ Sadreddin-i Konevî, Muhyiddin-i Arabî'yi anlamak için bir kapı sayılabilir. Onun hayatı ve eserlerine dair bk. Lâmiî Celebi, ss. 632-634; William C. Chittik, "Sadr al-Dîn Qûnawî on the oneness of being", *IFQ*, 21 (1981), ss. 171-184 [Burada geniş bir bibliyografya vardır].

Şihabeddîn Sühreverdî-i Maktul ve İsrâkîye mektebi

XII. yüzyılın İranlı büyük mutasavvıfı Şihabeddin Sühreverdî (1191), tasavvuf tarihinin en ilginç simalarından biri olarak kabul edilir. Şihabeddin Sühreverdî, I. Kılıçarslan zamanında Selçuklu Anadolu'suna gelmiştir. Fakat çok fazla kalmamış ve Haleb'e yerleşmiş, burada büyüclük suçundan idam edilmiştir. Bu yüzden Sühreverdî-i Maktul diye bilinir.¹⁶

Onun antik İran mistik düşüncesinden ilham alarak geliştirdiği, temelinde eski antik İran mistik anlayışının nûr kavramı bulunan teozofik işrak (kalbe doğuş ve aydınlanma) teorisi, özellikle yüksek bürokrasi ve münevver çevrelerde belli ölçüde bir yankı bulmuşsa da, felsefî karakterinin ağır basması dolayısıyla fazla yayılma imkânı bulamamıştır. Nitekim Muhyiddin Arabî'nin Anadolu'ya gelişi, muhtemelen Şihabeddin Sühreverdî'nin İsrâkîlik mektebinin sonu olmuş olmalıdır.

Muhyiddin Arabî ve Vahdet-i Vücut Düşüncesi

1164'te Endülüs'te Müreysiye'de doğmuş ve 38 yaşına kadar orada yaşadktan sonra pek çok İslâm kültür merkezini dolaşp Anadolu'ya gelmiş olan Muhyiddin Arabî, hiç şüphe yok ki bütün asırlar boyunca İslâm tasavvuf tarihinin en meşhur ve en etkili şahsiyetidir. O zamana kadar gelişmekte olan tasavvufun Vücûdîye, yahut başka bir deyişle, Vahdet-i Vücut mektebi, onunla en yüksek mertebesine ulaşmıştır. Muhyiddin Arabî, 1223 yılına kadar, Anadolu Selçuklu Devleti'nin merkezi Konya'da kaldıktan sonra, Eyyubî şehzâdesi Melik Eşref'in dâveti üzerine Şam'a yerleşmiş ve 1241 yılında ölünceye kadar da burada yaşamıştır. Muhyiddin Arabî bir kısım eserlerini de burada yazmıştır.¹⁷

İlk defa systemsiz bir tarzda Bâyezîd-i Bistâmî (874) ve Cüneyd-i Bağdadî (910) gibi mutasavvıfların ve özellikle de Hallac-ı Mansur'un (922) tasavvuf düşüncelerinde kendisini göstermeye başlayan Vücûdîye yahut Vahdet-i Vücut telakkisi, Muhyiddin Arabî sayesinde (o bu terimi hiç kullanmamıştır) en sistemli ve olgun seviyesine erişti. Roger Delaudrière'in isabetle belirttiği gibi, çoğu zaman yanlış olarak Panteizm ile karıştırılan Vahdet-i Vücut telâkkisi aslında çok karışık ve izahı kolay olmayan bir düşünce olmakla beraber, kabaca, "kâinattaki her şeyin, tek yaratıcı olan Allah'ın tecellisi olduğu, gerçek varlığın O olması dolayısıyla bütün varlıkların hakikatte O'nun varlığından başka bir şey olmadığı" şeklinde özetlenebilir. Muhyiddin Arabî'nin, felsefe, kelâm, fıkıh, hadis, tefsir, edebiyat ve zamanının bazı gizli bilimlerine olan vukûfu sâyesinde çok geniş bir terkibe ulaştırdığı bu sistem, o kadar etkili oldu ki, sade zamanının tasavvuf anlayışlarını değil, günümüze kadar hemen bütün İslâm dünyasında tasavvuf telâkkilerini etkiledi.

İşte bu yüzden ki, *Fusûsü'l-Hikem, el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye* vb. sayıları yüzün üzerindeki eser ve risâlelerinin yanında, sonradan kendisine izâfe edilen eserler de ortaya çıktı.¹⁸ Daha kendi zamanından itibaren, eserlerindeki ifadelerin muğlak ve zor anlaşılır olması sebebiyle Muhyiddin Arabî İslâm ülemâsı ve bir kısım muhafazakâr mutasavvıflar tarafından zendeka ve ilhad (dinsizlik) ile itham olunmuş ve hattâ eş-Şeyhu'l-Ekber (En kâfir Şeyh) diye anılmışsa da, genellikle eş-Şeyhu'l-Ekber (En büyük Şeyh) unvanını korumasını bilmiş ve her kesimden halk arasında büyük bir saygıya mazhar olmuştur.

Muhyiddin Arabî'ye Anadolu'da asıl prestij sağlayan ve eserlerini, yazdığı şerhlerle anlaşılır hale getirerek yayılmasını temin eden, evlatlığı ve halifesi ünlü mutasavvıf Sadreddin Konevî olmuştur.¹⁹ Onun sayesinde Muhyiddin Arabî'nin fikirleri Selçuklu dönemi Anadolu'sunda Sünnî ve heterodoks eğilimli bütün kesimleri etkilemiş, gerek yüksek zümreler, gerekse halk tabakaları arasında geniş bir taraftarlar kitlesi toplamıştır.

Sadreddin Konevî ile birlikte daha başkaları da Vahdet-i Vücut mektebini Anadolu'da temsil etmişlerdir ki, en tanınmışlarından olarak Müeyyededdin Cendî, Sâdeddin Ferganî ve nihayet Affeddin Tilemsânî'yi sayabiliriz. Bunlar ve yetiştirdikleri öğrenciler, Konya, Sivas ve Erzincan gibi devrin önemli kültür merkezlerinde zâviyeler açıp şeyhlerinin eserlerini şerhederek ve kendileri eserler yazarak Vahdet-i Vücut mektebini yaydılar. Bunun sonunda, bütün Orta Doğu sahası bu mektebin nüfuz bölgesi haline geldi ve buralardan da başka yerlere geçti. Fakat bizce asıl önemli olan, Muhyiddin Arabî'nin fikirlerinin sadece yüksek zümre tasavvufunu etkilemekle kalmayıp, diğer yandan da halk tasavvufunu etkilemeyi başarmasıdır. Onun düşünceleri ayrıca Osmanlı devri boyunca çeşitli tasavvuf çevrelerine hakim olarak birtakım sosyal hareketlere sebebiyet vermiştir ki, bunun en tipik örneği, XVI. yüzyıldaki Melâmî hareketi olup Osmanlı sosyal tarihi bakımından da önemlidir.

Mevlânâ Celâleddin Rûmî ve Tasavvuf Anlayışı

Muhyiddin Arabî'den sonra Anadolu'da geniş bir akis uyandıran mektep, Mevlânâ Celâleddin Rûmî'nin (1273) senkretik mektebidir. Mevlânâ Celâleddin, hakkında bugüne kadar en çok söz söylenen, pek çok yayın yapılan dünyaca ünlü, belli birkaç mutasavvıftan biridir.

Necmeddin Kübrâ'nın tarikatına ve dolayısıyla Horasan tasavvuf mektebine mensup babası Sultanu'l-ulema Bahâeddin Veled ile, daha çocuk yaştaiken Moğol istilâsı önünden kaçıp Anadolu'ya gelen Mevlânâ Celâleddin, Şam ve Halep gibi zamanın önemli kültür merkezlerinde sağlam bir tahsil yapmıştır. Şer'î bilimlerde, özellikle fıkıh sahasında ihtisas sahibi olmuş, bir taraftan babasından tasavvuf terbiyesi alırken, diğer yandan ilmî seviyesini yükseltmiştir. Onun bu yetişme tarzının, kendi tasavvuf anlayışını oluştururken muhakkak ki büyük tesiri olmuş, Sünnî İslâm anlayışına genelde sağlam bir tarzda sadık kalan bir tasavvufî sistem geliştirmiştir.²⁰

İlk zamanlarda Konya'da müderrislik yaparken, Sems-i Tebrîzî adında, Horasan Melâmetiyesi'ne mensup, coşkulu bir Kalenderî şeyhinin etkisiyle ve hiç şüphesiz babasının verdiği tasavvuf terbiyesinin de katkısıyla, Mevlânâ Celâleddin kendisini engin bir mistik hayata verdi. Ancak bu olayda, onun yaratılışından gelen kuvvetli mistik eğilimi asla ihmal etmemelidir. Aksi halde babasının ve Sems-i Tebrîzî'nin etkilerinin o kadar büyük yankı bulması söz konusu olamazdı. Nitekim Mevlânâ Celâleddin'deki yaratılıştan gelen bu güçlü mistik eğilimin ne ölçüde köklü olduğu, tanınmış Mevlevî kaynağı Ahmed Eflâkî'nin *Menâkıbu'l-Ârifîn*'inde bütün safhalarıyla görülebilmektedir.

Sems-i Tebrîzî vasıtasıyla olduğu kadar, babası Bahâeddin Veled kanalıyla da Horasan'ın estetikçi ve coşkucu tasavvuf anlayışıyla kendini olgunlaştıran Mevlânâ Celâleddin'in, diğer yandan Muhyiddin Arabî'nin görüşlerinin de kuvvetle etkisinde kaldığı muhakkaktır. O bu iki mektebi, kendine has üslubu, yorumu ve yaratıcı kabiliyetiyle sağlam bir senteze ulaştırmış, bununla da kalmayarak inandıklarını fiilen yaşamıştır. Bu engin fikriyatı ve samîmi yaşayışı dolayısıyla Mevlânâ Celâleddin, bir yandan Müslim, gayrimüslim, çeşitli kesimlerden halk tabakalarını etkilerken, bir yandan da zamanın hükümdarı başta olmak üzere, yüksek idarî çevreleri ve aydın zümereleri yanına çekebilmiştir.

Aynı zamanda, Sadreddin Konevî gibi o devrin tanınmış mutasavvıflarıyla da kuvvetli dostluklar kurduğu görülür. Böylece giderek çevresi genişlemiş, başka bir ifadeyle, tasavvuf anlayışı bütün Selçuklu Anadolu'sunda yaygın hale gelmiş, yalnız yüksek tabaka mensuplarının değil, farklı İslâm anlayışına sahip halk kesimlerinin de takdis ettiği bir velî mertebesine yükselmiştir.

Mevlânâ Celâleddin'in tasavvufî anlayışını ve düşüncelerini ortaya koyan *Mesnevî*, *Divan-ı Kebir*, *Fihî mâ Fih*, *Rubaiyat* vb. eserleri Farsça yazılmış olmalarına rağmen, sanıldığı gibi tersine, o devirde yüksek tabakalara mahsus kalmamış, Türkmen çevrelerine de geniş ölçüde nüfuz etmiştir. Aynı dönemde yaşayan bir başka ünlü Türkmen sûfisi Hacı Bektaş-ı Velî'nin de, Mevlânâ Celâleddin ile yakın ilişki içinde olduğunu biliyoruz. Hattâ Anadolu'da Türkçenin müdâffiliğini yapan XIV. yüzyılın ünlü Türkmen mutasavvıfı Âşık Paşa, *Garîbnâme* adlı eserinde Mevlânâ Celâleddin'den çok faydalanmıştır ve onu takdirle anar. Mevlânâ Celâleddin'den etkilendiğini açıkça söyleyen bir Türkmen şeyhi de, Beylikler döneminde Yunus Emre'dir. Hattâ Yunus Emre, ondan büyük bir hayranlıkla bahseder.

Mevlânâ Celâleddin'in, 1256'lardan sonra Anadolu'da fiilî duruma geçen Moğol hakimiyeti döneminde Moğol idarî çevrelerine yakınlığı, bazı araştırmacıları kendisinin Moğol yanlısı ve Türkmenler'in aleyhtarlığı olduğu şeklinde düşünmeye sevk etmiştir. Ama yakından bakıldığında Mevlânâ Celâleddin'in Moğol idarî çevreleriyle yakınlığının, onları belli ölçüde sınırlı hareket etmeye zorladığı görülür. Nitekim bu hakimiyet döneminde Mevlânâ Celâleddin'in müridlerinin çoğalması, bir bakıma, sosyal ve iktisadî sarsıntılar arasında kendisinin bir teselli kaynağı olarak görüldüğünü ispat eder. Mevlânâ Celâleddin Farsça yazdığı için de bazen eleştiri konusu olmuştur. Ama onun, Fars kültürünün eski ve köklü, büyük bir merkezi olan Belh şehrinde doğduğu ve çocukluğunu geçirdiği, ayrıca devlet kesiminin ve aydın tabakanın Farsça konuştuğu büyük bir başkentte, Konya'da yaşadığı unutulmamalıdır. Hayatta iken düşünce ve görüşlerini bir tarikat halinde teşkilatlamamış olan Mevlânâ Celâleddin'in 1273'te ölümünden sonra ve özellikle oğlu Sultan Veled'in halife olmasıyla, Mevlevîlik bir tarikat haline dönüşmeye başladı. Bu tarikat Anadolu Selçuklu Devleti'nin yıkılmasından sonra, Beylikler ve özellikle Osmanlı döneminde gelişerek devletçe resmen desteklenen bir duruma geldi.

²⁰ Mevlânâ Celâleddin'in, bugüne kadar üzerinde en çok yazı yazılan bir mutasavvıftır. Bu yazıların bibliyografyası bile birkaç cilt tutmaktadır [bk. Mehmet Önder-İsmet Binark-Nejat Sefercioğlu, *Mevlânâ Bibliyografyası*, İls Bankası Yay., Ankara 19, 74 2 cilt.]. Fakat bütün bu yazıların, yukarıda zikredilen iki temel Mevlevî menâkıbnâmesi baste olmak üzere, Sâkib Dede'nin *Sefîne-i Nefîse-i Mevleviyân*'ıyla diğer Mevlevî kaynaklarına ve tabiatıyla bizzat bu büyük sufinin eserlerine dayanmaktadır. Bunlara ilâveten şu modern biyografilere de bakılmalıdır: A. Gölpınarlı, *Mevlânâ Celâleddin*, İnkılâp Kitabevi, İstanbul 1959; Bedüzzaman Firûzanfer *Zindegânî-i Mevlânâ Celâleddin Muhammed*, Tehran 1354 hş [Türkçesi: *Mevlânâ Celâleddin*, çev. F. Nafiz Uzluk, MEB yay., İstanbul 1990]; Eva de Vitray Meyerovitch, *Mystique et Poésie en Islam: Djalâl, -ud-Din Rûmî et l'Ordre des Derviches Tourneurs*, Desclée de Brouwer, Paris 1972. 2e ed. Franklin D. Lewis, *Past and Present, East and West: The Life, Teaching and Poetry of Jalâl al-Din Rumi*, Oxford 2000. Ayrıca, Türkiye'de Mevlânâ üzerine yapılan spekülasyonların eleştirisine dair sunlara bakılabilir: A. Yaşar Ocak, "Mevlânâ dönemi Anadolu'sunda tasavvuf akımları ve Mevlânâ", *Türk Sûfilğine Bakışlar*, ss. 88-97; aynı yazar, "Bir 13. yüzyıl mutasavvıfı ve sûfisi olarak Mevlânâ Celâleddin-i Rûmî", *a.g.e.*, ss. 137-147.

وَكشَافُ الْقُرْآنِ وَسَعَةُ الْأَرْزَاقِ
وَنُطْقُيبُ الْأَخْلَاقِ بِأَيْدِي سَفَرَةِ كَرِيمِ
بَيْتِ رَبِّهِ بِمَنْعُونَكَ أَنْ يَمْسُدَ إِلَّا الْمُظْهِرُ
تَنْزِيلِكَ مِنْ رَبِّ الْعَالَمِينَ يَا تَبِيرُ الْبَاطِلِ
مَنْ يَزِيدُ يَلْدِيرُ وَإِنْ خَلَقُوا لَقَدْ رَضِيَ
وَيَرْقُبُ وَيَأْوِجُ خَيْرٌ حَافِظًا وَهُوَ جَمَلُ الْعَمْرِ
وَلَدُ الْقَابِ لَعْنَةُ اللَّهِ تَعَالَى وَاقْتَصَرْنَا
عَلَى هَذَا الْقَلْبِ وَالْقَلْبُ يَدُلُّ عَلَى الْكَبِيرِ
وَأَجْرُ عَتَقِكَ عَلَى الْعَدِيرِ وَالْحَقُّ يَدُلُّ
عَلَى الْبَيْدِ الْكَبِيرِ يَقُولُ الْعَبْدُ الضَّعِيفُ
الْمُحْتَاجُ إِلَى رَحْمَةِ اللَّهِ تَعَالَى مُحَمَّدٌ مُحَمَّدٌ الْحَسَنِ
الْبَلِيحُ تَقْبَلُ اللَّهُ مِنْهُ لِحْتِمَاءُ رَيْطُوبِ
الْمَنْظُومِ الْمَشْتُورِ الشَّمْلِ عَلَى الْغَرَابِ
وَالنَّوَالِ وَعَمْرُ الْمَقَالَةِ وَهُوَ الْأَكْبَرُ
وَطَرِيقَةُ الزَّهْدِ وَحَدِيثُ الْعَبْدِ الضَّعِيفِ

Hacı Bektaş-ı Velî

Selçuklu Anadolu'sunun bir başka mühim sûfî şahsiyeti de, XVI. yüzyılda kurulacak olan Bektaşîlik tarikatına adını veren Hacı Bektaş-ı Velî'dir (1271). Şöhretinin, sağlığında fazla yayılmadığını kabul etmek gerekiyor. Zira devrinin hemen hiçbir kaynağında iz bırakmamıştır. Hacı Bektaş'a bugünkü şöhretini kazandıran, XVI. yüzyılda kurulan Bektaşîlik olmuştur.

Hacı Bektaş'ın Anadolu'ya gelmeden önceki hayatı, yani; memleketi, doğumu, ailesi ve nasıl bir yetişme sürecinden geçtiği hakkında *Vilâyetnâme*'deki menkabevî bilgileri saymazsak, tarihen müsbet bir şey söyleyecek durumda değiliz. Ancak Horasan Erenleri diye bilinen Kalenderîyye akımına mensup cezbeci sûfîlerden biri, dolayısıyla Horasan Melâmetiyye mektebinden olduğuna muhakkak nazarıyla bakılabilir. Bu sebeple, XIII. yüzyılda Cengiz istilâsı önünden vukû bulan derviş göçleri arasında aynı mektebe mensup Yesevî veya daha kuvvetli bir ihtimalle Haydarî dervişlerinden biri olarak Anadolu'ya gelmiş olmalıdır.²¹

Bütün benzeri Türkmen şeyhlerinde olduğu gibi, muhtemelen Hacı Bektaş da kendine bağlı bir Türkmen aşiretinin başında bulunuyordu. Genellikle bu oymaklar-Dede Ğarkın'a bağlı Ğarkın veya Karkın oymağında olduğu gibi-başlarındaki şeyhin adıyla anılıyordu. Hacı Bektaş'ın durumu da böyle olmalıdır. Nitekim, Osmanlı tahrir defterlerine dayalı yeni bir araştırma, Hacı Bektaş-ı Velî'ye bağlı bir Bektaşlu oymağının bulunduğunu ortaya koymaktadır.²²

Hacı Bektaş-ı Velî Anadolu'da yeni bir sûfî çevreye intisap etmiş görünüyor. Bu çevre, Yesevîlik ve Haydarîliğe çok benzeyen ve XIII. yüzyılda Anadolu'da önce ünlü Türkmen şeyhi Dede Ğarkın, sonra da onun halifesi Baba İlyas-ı Horasânî tarafından temsil edilen Vefâîlik tarikatı çevresidir. Bu çevrenin temsil ettiği cezbeci tasavvuf düşüncesi geleneği, bugüne kadar tahmin edilenin çok ötesinde, kırsal kesimin büyük bir çoğunluğuna hakim bulunuyordu. Yeni araştırmalar bunu yavaş yavaş ortaya çıkarmaktadır.

Hacı Bektaş-ı Velî'nin tasavvuf düşüncesi, yaşadığı çevre icabı, hiç şüphesiz İslâm fıkının sıkı kurallarıyla sınırlandırılan Ortodoks bir anlayış değil, Horasan Melâmetiyyesi'nin kuru zühd (asetizm) karşıtı cezbeci (ekstatik) karakterini yansıtan bir düşüncedydi. Bundan da öte, bu İslâm anlayışı, İslâm sûflüğünün yapısından kaynaklanan geniş bir hoşgörüyü dayanan, mühtedîleri birdenbire eski kültür çevrelerinden koparmadan, bu kültürden gelen eski inançlarını da kendi içerisinde değerlendiren bağdaştırıcı (senkretik), yeni bir İslâm anlayışıydı.

Onun bu yönteminin, Anadolu'nun Müslim ve gayrimüslim toplumları arasında önemli bir yakınlaşma ortamının doğmasına yol açtığını söyleyebiliriz. O kadar ki, bölge Hristiyanlarının da ona büyük bir yakınlık duyduğunu ve kendisini Aziz Haralambos adıyla takdis ettiklerini biliyoruz. Öyle görünüyor ki, zaman zaman bazı Moğol idarî otoritelerine karşı çıkmak durumunda kalmış olsa da, Hacı Bektaş-ı Velî, Sulucakaraöyük'teki mütevazî zâviyesinde bu şekilde ömrünü tamamlamış olmalıdır (1271).²³

Buraya kadar kısaca anlatmaya çalıştığımız şu genel çerçeve, Anadolu Selçuklu döneminde, esas itibarıyla Anadolu dışından gelen ve daha çok Fars, kısmen de Arap ve Türk kökenli, büyük mutasavvıflar tarafından Konya, Kırşehir, Sivas, Kayseri ve Tokat gibi, Selçuklu Anadolu'sunun önemli merkezlerinde çok zengin bir düşünce ortamının yaratıldığını gösteriyor. Bu ortam hem Beylikler döneminin, hem de ileride Osmanlı İmparatorluğu'nun tasavvufî düşünce temelini oluşturacaktır. Ama şunu hemen söyleyelim ki, bu büyük sûflerin XIII. yüzyılda yarattığı bu renkli ve hareketli, velûd tasavvufî düşünce, aynı orijinalliği Osmanlı döneminde sürdüremeyecek, ama tasavvuf edebiyatı musikîsi, hat sanatı ve mimarîsi bakımından belki bütün tasavvuf tarihinin zirvesini oluşturacaktır.

Beylikler Döneminde Tasavvufî Düşünce Ortamı

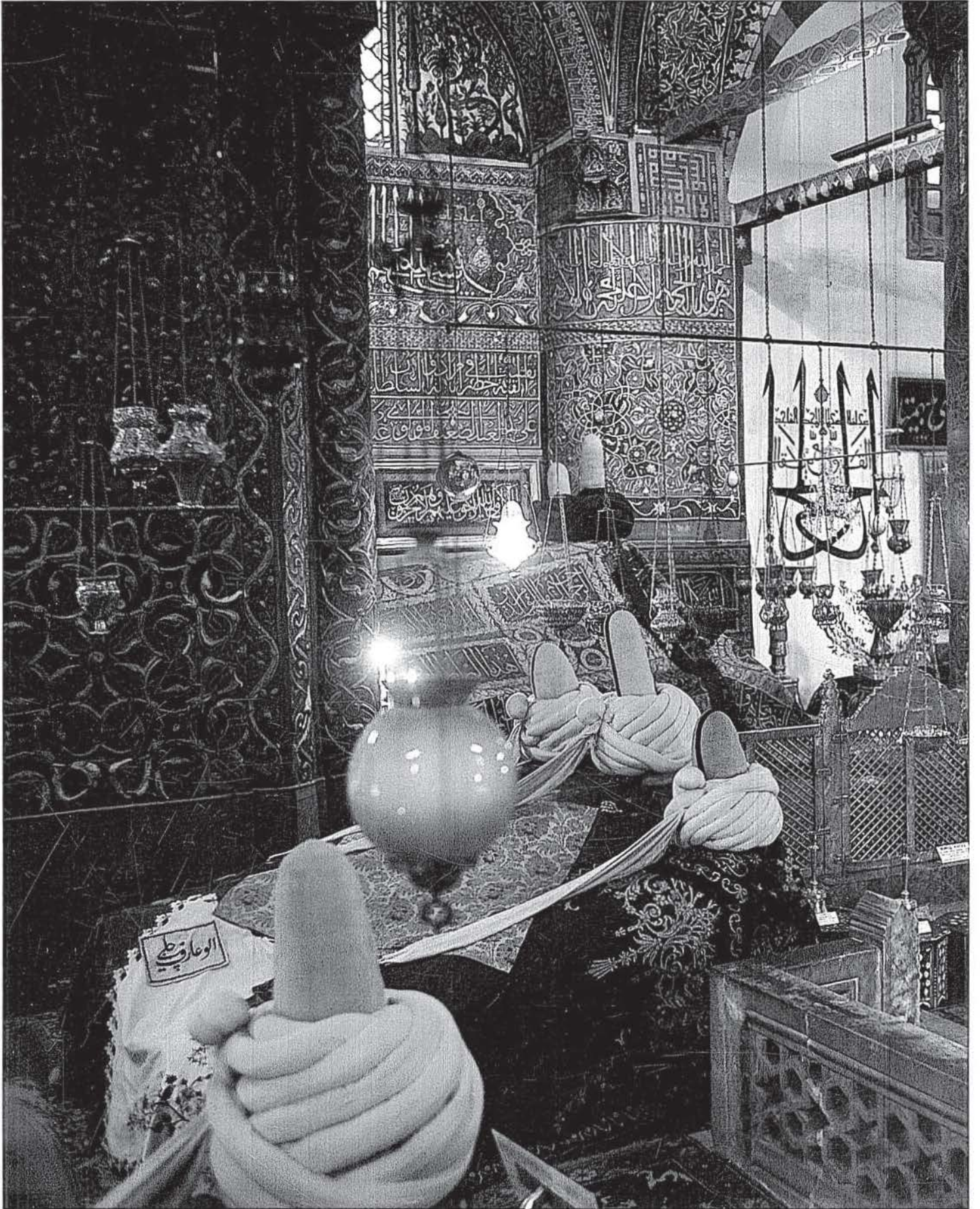
Beylikler dönemi, Anadolu'da Sünnîliğin tam anlamıyla hakim olduğu ve sonraki yüzyıllarda, bir daha dönülmek üzere devlet politikasının temelini teşkil ettiği bir devirdir. Anadolu beyliklerinin hemen tamamı siyaset ve idarelerinde bunu belirgin olarak göstermişlerdir.

XIV. yüzyılın ikinci yarısında, yani İlhanlı İmparatorluğu'nun yıkılmasından sonra İran geniş çaplı bir takım dinî hareketlere sahne olmuştur. Olcaytu'nun ölümünden sonra İran'da yeniden güçlenen Sünnîlikle, Şîî çevreler arasında yeni bir mücadele devri başladı. Serbedarlar zamanında şiddetle süren ve tesirlerini Hurûflüğün çıkışına kadar götüren Şeyh Hasan Cevrî'nin başlattığı Şîî hareketini önemli bir misal olarak burada zikretmeliyiz.

²¹ Bu mesele geniş olarak tarafımızdan burada delilleriyle gösterilmeye çalışılmıştır: *Osmanlı İmparatorluğu'nda Marjinal Sûflük: Kalenderîler*, TTK yay., Ankara 1999, 2. bs., ss. 199-209.

²² Irène Beldiceanu-Steinherr, "Les Bektaşî à la lumière des recensements ottomans", *Wiener Zeitschrift für Kinde des Morgenlandes*, 81 (1991), ss. 21-79.

²³ Hacı Bektaş hakkında bugüne kadar yayımlanan pek çok araştırma içinde temel bir nitelik arz eden şu esere bk. Irène Mélikoff, *Hadji Bektaş: Un Mythe et ses Avatares, Genèse et Evolution du Soufisme Populaire en Turquie*, Leiden (E. J. Brill) 1998 (Türkçesi: *Hacı Bektaş: Elsaneden Gerçeğe*, çev. Turan Alptekin, *Cumhuriyet Kitapları*, İstanbul 1998).



XIV. yüzyılın sonlarındaki bu Şîî hareketler, Timur devrinde Seyyid Kıvameddin hareketiyle yeni boyutlar kazandı. Mûtedil Şîîliğe ses çıkarmayan Timur, aşırı eğilimlere müsaade etmiyordu. Bu sebeple takibata uğrayan şeyhler uzak mıntikalara çekilmeyi tercih ediyorlardı. Şahruh zamanı ise (1405-1447), yepyeni bir akımın, Hurûflüğün ortaya çıktığı bir devir oldu. Beylikler dönemi Anadolusundaki dinî eğilimler içinde bizce en fazla dikkate alınması gereken akım, bugüne kadar önemi yeterince vurgulanmayan Hurûflük'tir. Kalenderîlik, Bektaşîlik, Melâmîlik gibi büyük tasavvuf çevrelerindeki güçlü etkisi itibarıyla, Anadolu ve Rumeli'de sanıldığından da yaygın olduğuna şüphe bulunmayan Hurûflük, üzerinde ciddiyetle durulması gereken bir dinî akımdır.²⁴

1394 yılında idam edilen Fazlullah-ı Esterâbâdî'nin, geniş çapta eski İnan dinlerinin kalıntılarını, Hristiyanlık, Kabbalizm ve Neoplatonizm'e ait inanç ve telâkkileri İslâmî bir cilâ altında yorumlamak suretiyle, merkezi Esterâbâd olmak üzere İnan'da kurduğu Hurûflük, bir çeşit senkretik mistik bir mezhep, hattâ bir din olarak olarak görülüyor. Kabbalistik etkilerle harflere birtakım gizli anlamlar yükleyerek sistemini bu temele dayandırdığı için, kurduğu yeni mezhep veya din, Hurûflük olarak adlandırılır. Timur İmparatorluğu'nun en güçlü döneminde ortaya çıkan Fazlullah-ı Esterâbâdî'nin faaliyetleri yasaklanıp kendisi idam edilince, taraftarları müthiş bir takibata uğradılar. Hurûfler'in önemli liderlerinden Ahmed Lûr'un 1427'de Şahruh'a karşı giriştiği suikast hareketinden sonra, müridlerinden pek çoğu yakalanıp öldürülmüş, cesetleri yakılmıştı. 1467 yılında ise Karakoyunlu hükümdarı Cihanşah'a karşı bizzat Fazlullah'ın kızının başını çektiği bir isyan hareketi şiddetle bastırılmış ve kendisi beş yüz kadar taraftarı ile yakalanıp idam edilerek cesetleri yakılmıştı.

Bütün bu hareketlerin sebep olduğu göz açtırmayan takibat ve katliam sonunda Hurûfler'in büyük çoğunluğuyla Anadolu topraklarına sığındıkları çok iyi biliniyor. Özellikle Sivas, Eskişehir, Akçahisar, Tire ve daha bazı Orta ve Batı Anadolu'nun şehir ve kasabaları, kısa zamanda, hüviyetlerini çok iyi gizleyen Hurûflî propagandacılarla doldu. Buradan Rumeli topraklarına geçerek Arnavutluk'ta, Filibe, Varna vb. önemli Balkan şehirlerinde faaliyetlerini sürdürdüler. Bunlar kendilerini birtakım sûflî cemaat ve tarikatlara intisap ederek gizlemeyi ve aynı zamanda inançlarını yaymayı başardılar.

Hurûflüğün Anadolu'da, Mîr Şerif ve özellikle büyük Âzerî şâiri İmâdeddîn Nesîmî (1408) tarafından yayıldığı görülüyor. Özellikle Mîr Şerif ve kardeşinin Anadolu'ya Fazlullah-ı Esterâbâdî'nin eserleri başta olmak üzere pek çok Hurûflî kitapları getirdiği, Fazlullah'ın önde gelen halifelerinden İmâdeddîn Nesîmî'nin ise çok geniş boyutlu bir propaganda yürüttüğü, hattâ bir ara Ankara'ya gelerek Hacı Bayram-ı Velî ile de görüşmeye çalıştığı çok iyi biliniyor. Bu durumda, Anadolu'da pek çok yer dolaşan ve uzun zaman kalan İmâdeddîn Nesîmî'nin, bu arada birçok halife yetiştirdiği muhakkaktır.²⁵

Hurûflük önce Anadolu'da daha sonra Osmanlı döneminde de Balkanlar'da tasavvufî düşünce üzerinde bugüne kadar sanılandan çok daha yaygın ve etkili oldu. Bununla beraber, Sünnîliğe dayalı yönetim geleneği ve bunun Türkmen beyliklerinde de kuvvetle sürdürülmesi, Hurûflî, hem de Şîî düşünce için Anadolu'da nihâî başarı yolunu kapatmıştır.

Her ne kadar zaman zaman Beylikler devrinde, Anadolu'yu kucaklamış bulunan Ahîlik teşkilatının Şîî etkilere mâruz bulunduğu iddia edilmişse de, bunun için ileri sürülen-bazı fütüvvetnâmelerde Oniki İmam'ın ve özellikle Hz. Ali'nin isimlerinin zikredilmesi gibi-deliller yeterli değildir. Aslında Ahîlik'te Hz. Ali'nin sık vurgulanması, fütüvvet kavramı dolayısıyla çok tabiidir. Ama Ahîlik'te Hz. Ali'ye verilen bu üstün mevkiin, Şîî tesirlere yorulması zordur. Çünkü Sünnîlik'te de Hz. Ali'nin çok yüceltildiği bilinmeyen bir husus değildir. Zira, kahraman, fedâkâr ve cömert bir kişiliğe sahip olması itibarıyla bir Hz. Ali sempatisi ve tutkunluğu ise hemen hemen bütün Sünnî çevrelerde vardır. Özet olarak söylemek gerekirse, Beylikler devri Anadolu'sunda hakim tasavvufî düşüncenin Sünnîlik etrafında toplandığı, Şîî tesirlerin ise çok sınırlı ve zayıf olduğu -ileride aksini gösterecek belgeler çıkmadığı müddetçe- kabul edilebilir.

Tarîkatlar ve Tasavvufî Düşünce

Mevlevî Düşüncesinin Gelişmesi

Mevlevîlik, Mevlânâ Celâleddîn'in vefatından sonraki yıllarda, sırayla yerine geçen Çelebi Hüsâmeddin (1238), kendi oğlu Sultan Veled (1312) ve torunu Ulu Ârif Çelebi (1320) zamanlarında gelişmeye başladı ve bir tarikat halini alarak âyin ve erkânı, teşkilâtı, kılık ve kıyâfeti tespit edildi. Ancak Mevlevîliğin bu teşekkül dönemine ait bilgiler, zamanına ait olmayıp, daha sonraki Mevlevî kaynakları tarafından verildiği için dikkatle kullanılmak zorundadır. Bununla beraber, A. Gölpınarlı'nın araştırmaları, Mevlevîliğin gelişim tarihini de belli ölçüde meydana koymuş bulunmaktadır.²⁶

²⁴Bu konuda bk. A. Bausani, "Hurûfiya", *El2*; A. Gölpınarlı, "Fadl Allah Hurûfî", *El 2*; aynı yazar, *Hurûflük Metinleri Kataloğu*, Ankara 1973, ss. 16-31; özellikle bk. Norris, H. T.: "The Hurûfî Legacy of Fadlullâh of Astarâbâd", *The Legacy of Medieval Persian Sufism*, ed. Leonard Lewisohn, London-New York 1992, ss. 87-98.

²⁵Nesîmî'nin tasavvuf anlayışı büyük ölçüde Divan'ında yansıtılmaktadır. Bu divan, Nesîmî'nin diğer eserleriyle birlikte üç cilt halinde Azerbaycan'da yayımlanmıştır (*İmâdeddîn Nesîmî, Eserleri*, nşr. Hamid Araslı, Bakü 1973). Türkiye'de ise Divan'ı yayımlanmıştır (bk. *Nesîmî Divanı*, nşr. Hüseyin Ayan, Akçağ yay., Ankara 1990. Bunun baş tarafında Nesîmî'nin hayatı ayrı bir bölüm olarak yer almaktadır).

²⁶Bk. *Mevlânâ'dan Sonra Mevlevîlik*, İnkilâp ve Aka Kitabevi, İstanbul 1953.

²⁷Bk. *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, DİB yay., Ankara 1976, 3. bs., ss. 183-357. Köprülü'den sonra Yunus Emre'ye dair tabiatıyla daha çok Türkiye'de yayın yapılmış olmakla beraber, bunların çoğu ideolojik ve spekülâtif yayınlardır. Bunlar içinde kanaatimizce, sistemsiz olmasına rağmen bilimsel yaklaşımı koruyabilen, özellikle de onu yaşadığı dönem içinde değerlendiren yine de A. Gölpınarlı'nın eseridir: *Yunus Emre ve Tasavvuf*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1961. Yunus Emre etrafındaki bu ideolojik spekülasyonların eleştirisine dair bk. A. Yaşar Ocak, "Türkiye'de Yunus Emre araştırmaları üzerinde genel bir değerlendirme ve Yunus Emre Problemi", *Türk Sufiliğine Bakışlar*, ss. 98-108; aynı yazar, "Türkiye'de kültürel-ideolojik eğilimler ve bir 13. -14. yüzyıl halk sufisi olarak Yunus Emre'nin kimliği", a.g.e., ss. 109-121.

Bugüne kadar elde edilen sonuçlara bakılırsa, Mevlevîlik asıl XIV. yüzyılda Ulu Ârif Çelebi'nin şahsî gayretleri, İlhanlı yöneticileri ve Anadolu'nun muhtelif yerlerinde teşekkül eden Türkmen beyliklerinin idare çevreleriyle olan ilişkileri sayesinde hemen bütün Anadolu'ya yayılmış, Moğol baskenti Sultaniye'ye kadar gitmiştir. Özellikle XIV. yüzyılda yalnız büyük kültür merkezlerinde tekkeler açan ve mahallî otoritelerin, yahut aydın çevrelerin ilgisini çeken Mevlevîlik, XV. yüzyıldan itibaren köylere kadar bile ulaşmıştır.

Konya'daki Mevlânâ Celâleddin Dergâhî'nden yönetilen Mevlevî tekkeleri, bu merkezîyetçilik siyaseti sayesinde -bazı Mevlevî şeyhlerinde zaman zaman beliren Kalenderî ve Bektaşî eğilimlere rağmen- genelde Mevlânâ Celâleddin yaşarken temeli atılan Sünnî çizgiyi korumuşlardır. Bu sayede, mevcut siyasî ve içtimâî nizamın bozulmasına yol açacak hareketlere girmemeyi ve daima merkezî yönetimlerin yanında yer almayı tercih etmişlerdir. Mevlevîliğin bütün tarihi boyunca güdülen bu politika, Beylikler döneminde muhtelif beyliklerin arazilerinde zengin vakıflar elde ederek tarikatın iktisaden de güçlenmesine ve bunun tabii bir sonucu olarak, sağlam ve güçlü bir tarikat olarak Osmanlı İmparatorluk dönemine intikaline imkân hazırladı. Mevlevîliğin bu husûsiyeti, bütün bir tarihi boyunca kendini daima belli etmiştir. Bununla beraber, Mevlevîlik Mevlânâ zamanındaki o engin tasavvufî düşüncü boyutunu geliştirerek devam ettirmekten çok, tıpkı diğer tarikatlar gibi, âyin ve erkân boyutunu öne çıkaran, etkileyici sema meclisleriyle, düşünce boyutundan çok, estetik ritüelleriyle insanları etkilemiştir.

Beylikler dönemi Anadolusunda Mevlevîliğin ne ölçüde gelişip yayıldığını anlamak için, başlangıçta merkez dergâhın dışında sadece Konya'da beş tekkenin bulunduğu, Kırşehir, Amasya, Tokat, Erzincan, Bayburt merkez olmak üzere doğuda; Niğde, Karaman, Akşehir, Iğın ve Denizli gibi batı bölgelerinde tekkelerin açıldığını söylemek yeterlidir. Ayrıca, pek az bir zaman sonra da, Kütahya ve Karahisar'da birer zâviye kurulmuştur. Bütün bu ilerlemeler, Kadîrlilik, Rifâililik gibi diğer tarikatların faaliyetlerine rağmen, yarım yüzyıl gibi nisbeten kısa bir zaman içinde kaydedilmiştir.

Yunus Emre

Beylikler dönemi Anadolusunun Türkmen çevrelerine hakim olan popüler tasavvuf düşüncesi açısından damgasını vuran, üstelik bununla da kalmayıp daha sonraki yüzyıllarda da geniş ölçüde tesirini sürdüren önemli bir tasavvufî düşünce adamı, Yunus Emre'dir (1310).

Yunus Emre, yukarıda adları geçen şahsiyetlere nazaran sosyo-ekonomik ve kültürel bakımdan hayli farklı bir çevreye, yani daha çok, yarı göçebe Türkmen boylarının oluşturduğu kırsal kesime mensup bir sūffîdir. Ona tam anlamıyla bir Türkmen mutasavvıfı denebilir. Horasan Melâmetiyyesi'nin tasavvuf telâkkilerini özümsemiş ve bunları terennüm eden kalender-meşrep bir sūffî olduğu için sürekli gezip dolaşması, değişik yerlerde yaşaması sebebiyle, doğup öldüğü ve yetiştiği yer hakkında uzun münakaşalar yapılmış olan bu büyük Türkmen şeyhi, Anadolu'da bir bakıma Ahmed-i Yesevî (1167) tasavvuf düşüncesinin takipçisi sayılabilir. Gerçi fiilen Yesevîlik ile bir bağlantısı bilinmemektedir; ama gerek kullandığı nazım biçimi gerekse tasavvufî telâkkileri itibarıyla Ahmed-i Yesevî geleneğinin bir devamı gibi görülmemesi için de sebep yoktur. Fuat Köprülü'nün *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar* isimli ünlü eserinin, münhasıran bu ikisine tahsis edilmesi, bu sebeptendir.²⁷

XV. yüzyılın ortalarından sonra teşekküle başlamış ve XVI. yüzyılda kurulmuş olan Bektaşî tarikatı geleneği, Yunus Emre'yi Hacı Bektaş-ı Velî'ye mürid yapmak suretiyle kendine bağlamakla birlikte, bugün için böyle bir bağın tarihen isbatı imkân dahilinde değildir. Ancak, çağdaş olmaları itibarıyla bu iki şahsiyetin görüşmesi mümkündür. Kronolojik olarak Yunus Emre'nin gençlik çağı, Hacı Bektaş'ın yaşlılık dönemine rastlar. Ayrıca aynı sosyal yapıya sahip, yani yarı göçebe Türkmen çevrelerinin içinden gelen bu iki Türkmen şeyhinin tasavvufî telâkkileri itibarıyla, Ahmed-i Yesevî geleneğinde birleştikleri de düşünülmürse, yakınlık arzetmeleri kadar tabii bir şey olamaz. Ancak bu, Yunus Emre'nin Bektaşî tarikatına mensup olduğunu göstermez. Zira, XVI. yüzyılda kurulan bu tarikatla, 1310'larda vefat ettiği iyi bilinen Yunus Emre'nin bir ilişkisi olamaz. Bununla beraber, Bektaşîliğin Hacı Bektaş zamanında mevcut olduğu yanılıgısı, dolayısıyla Bektaşîliğin Hacı Bektaş ile bir tutulması gibi anakronik bir hatanın da katkısıyla, Yunus Emre, Bektaşîlerce hep kendilerinden olarak görülmüştür. Halbuki aksine onda geniş ölçüde Mevlânâ Celâleddin etkisi sezilir. Nitekim o bunu divanında da belirtmiştir. Buna karşılık divanında Hacı Bektaş'ın adı hiç geçmez.

Aslında Yunus Emre'yi Bektaşî geleneği içinde mütâlâa etmekten ziyade, Bektaşî sülûlîği ve edebî geleneği üzerinde Yunus Emre tesirlerini söz konusu etmek gerçeğe daha uygundur. Nitekim Yunus Emre'nin özellikle kuvvetli ve sade bir anlatıma sahip olması, üslûbunun samimiyeti, onu Anadolu'daki Sünnî, heterodoks bütün tasavvuf çevrelerinde müessir kılmış, her iki kesimde de gerek ifade biçimi ve üslûbu bakımından, gerekse fikrî yönden Yunus Emre tarzında yazıp söyleyen pek çok sülûfî şâir yetiştirmiştir. Bu tesir Anadolu'da hâlâ devam etmektedir. İşte kanaatimizce Yunus Emre'yi önemli kılan da budur.

Yunus Emre'nin *Divan ve Risâletü'n-Nushiyye* adıyla bilinen eserleri günümüze kadar geldiği gibi,²⁸ kuvvetli tesiri ve uyandırdığı hayranlık sebebiyle daha sonraki şâirlerin kendisini taklit yolu yazılan eserleri de mevcuttur. Mevlânâ Celâleddin hakkında olduğu gibi, Yunus Emre'nin tasavvufî düşüncesi etrafında da günümüze kadar pek çok spekülasyon yapılmıştır. Aslında, esas itibarıyla bir yandan Ahmedî Yesevî geleneğine bağlı olmakla beraber, Yunus Emre, Vahdet-i Vücut mektebine de bağlıdır ve bu mektebi kolay anlaşılır bir biçimde terennüm ederek halk seviyesine indirebilmesi bakımından da Anadolu tasavvufî düşünce tarihinde büyük bir rol oynamıştır. Bu itibarla onu sadece kendi çerçevesinde değerlendirmek, söz konusu bağlantı ve tesirleri hesaba katmamak yanlış olur.

Ahîlik ve Fütüvvet Düşüncesi

Anadolu'da Ahîliğin en iyi bilindiği dönem, hiç şüphesiz ünlü Mağripli seyyah İbn Battuta sayesinde, Beylikler zamanıdır. İbn Battuta, Osmanlı Beyliği de dahil, 1330'lu yıllarda Anadolu'nun pekçok yerini gezmiş ve çoğunlukla Ahî zâviyelerinde misafir olmuştur. Seyyah Erzurum'dan İzmir'e, Sinop'tan Antalya'ya kadar birçok şehir, kasaba ve köyde yirminin üstünde Ahî zâviyesi görmüş, buralarda Ahîler ile tanışıp sohbet etmiş, âyinlerini seyretmiş ve bu sayede bize gerçekten çok değerli bilgiler bırakmıştır.

Daha önce de belirtildiği üzere, yalnızca bir meslek teşekkülü olarak değerlendirilmesi hatalı olan Ahîliğin tarihinde Beylikler döneminin önemli bir yeri vardır. Çünkü Anadolu'da Selçuklu ve İlhanlı hakimiyetinin ortadan kalkmasıyla merkezî otoritenin parçalanması, pek çok yerde yönetimin Ahîler eline geçmesiyle sonuçlandı. Ankara'daki Ahîler yönetimi bunun iyi bir örneği olmakla beraber, bu tek değildi. Bazı beyliklerde, Ankara'daki gibi müstakil olmasa bile, Ahîler'in buldukları yerin yönetiminde önemli ölçüde nüfuz ve katkıları bulunduğu bir gerçektir. Bunun tipik bir misalini Osmanlı Beyliği'nde de görmekteyiz. Demek ki Beylikler dönemi, Ahîliğin aynı zamanda belli ölçüde siyasî bir nitelik kazandığı önemli bir devreyi de temsil etmektedir.

Bugün elde mevcut bazı belgeler, meselâ vakfiyeler, özellikle bunların şâhitler kısmı, XIV. ve XV. yüzyıllarda Ahîliğin artık köylere kadar nüfuz ettiğini açıkça göstermektedir. Ancak XIII. yüzyılın başlarında Anadolu'da ilk ortaya çıktığı sıralarda büyük ölçüde tasavvufî telakkilerin etkisini taşıyan Ahîliğin bu dönemde, iyice teşkilatlanmış bir esnaf zümresi mâhiyetini göstermekle beraber tasavvufî ilişkisini hâlâ kuvvetle devam ettirdiği görülebilmektedir.

Ahîlik, esas itibarıyla kökü Zerdüşî öncesi İran'ındaki sosyal protestolardan kaynaklanan genç erkek teşkilatlarıyla bağlantılı olarak Fars kültürünün hakim olduğu çevrelerde filizlenmiş bir teşkilattir.

Bu eski Fars geleneği, İslâmî dönemde Horasan tasavvuf anlayışıyla birleşerek, esasını "diğerkâmlık, paylaşma, ihtiyacı olanlara yardım etme"nin (mürüvvet) oluşturduğu fütüvvet düşüncesini doğurdu. Ahîlik işte bu düşünce temelinde, İslâm ortaçağında hemen bütün sosyal hareketlerin merkezinde rol alan esnaf tabakası arasında önce İran'da teşekkül etti. XIII. yüzyılda bu, Anadolu'da da yoğun bir şekilde gelişti.²⁹ Selçuklu devrinde iyice gelişen Ahîlik teşkilatı, Beylikler döneminde köylere kadar nüfuz etmek suretiyle, önemli bir toplumsal ve ekonomik güç haline gelmişti. Fevkalade pragmatik bir bakış açısına sahip olan ilk Osmanlı yöneticileri de, beyliğin teşekkül döneminde onun bu gücünden yararlanma becerisi gösterdiler.

²⁸ Yunus Emre'nin *Divan*'ı bugüne kadar birçok kere yayımlanmış olmakla beraber, henüz bazı problemler ihtiva etmektedir. Bu itibarla burada herhangi birini tercih etmek söz konusu olmayacaktır. Fakat bu eserin, yalnız şekil açısından değil, ciddi bir muhteva kritiğine de dayalı bilimsel bir neşrine ihtiyac olduğu, Yunus Emre üzerine bugüne kadar yapılan sınırsız ideolojik spekülasyonlara bir ölçüde engel olması bakımından da muhakkaktır.

²⁹ Ahîliğin başlangıçta özellikle geniş ölçüde tasavvufî dayalı fütüvvet düşüncesiyle ilgili bulunduğu muhakkak olmakla beraber, onun bu cephesini görmek istemeyen eğilimler de olmuştur. Türkiye'de Ahîlik etrafında oluşan bu ideolojik, apolojetik ve spekülatif yaklaşımlarla yapılan araştırmaların eleştirisine dair bk. A. Yaşar Ocak, "Türkiye'de Ahîlik Araştırmalarına Eleştirel Bir Bakış", *a.g.e.*, ss. 169-190.