

Türkiye Selçuklularında Vâizler ve Vaaz Geleneği Hakkında Bazı Değerlendirmeler (XIII-XIV. Yüzyıllar)

Rauf Kahraman ÜRKMEZ*

ÖZ

Vaaz, İslam tarihi ve kültüründe halkın başta dinî ve ahlakî konularda olmak üzere hemen her konuda eğitilmesinde ve bilinçlendirilmesinde başvurulan en yaygın araçlardan biridir. Vâizlik Hz. Peygamber'den günümüze kadar süregelen bir din hizmeti ve irşad faaliyetidir. Tarih boyunca tüm İslam ülkelerinde olduğu gibi Türkiye Selçuklularında da cari olan dinî kurumlardan biridir. Çalışmamızda bu köklü ve yaygın geleneğin bir parçası olarak XIII-XIV. yüzyıllarda Anadolu'da yaşamış bazı vâizlere ve vâizlik yönleri olan sûfilere değinilmiştir. Bu kapsamda vâizlerin biyografisine ve vâizliğin kurumsal yapısına ilişkin muasır kayıtlarda geçen veriler bir araya getirilerek analiz edilmiş; özellikle vaaz uygulamalarının dinî ve irfanî hayattaki yeri ve vâizlerle sûfiler arasındaki münasebetlerin mahiyeti üzerinde durulmuştur. Zira bu hususlardaki bilgilerimizin büyük bir çoğunluğunu, başta menâkıbnâmeler olmak üzere, tasavvufî kaynaklara borçluyuz. Konu dönemin diğer İslam beldelerindeki vâizler ve vaaz uygulamalarıyla karşılaştırmalı bir biçimde ele alınmıştır. Bu sayede Türkiye Selçukluları döneminde Anadolu'daki vaaz geleneği hakkında bir fikir edinilmesi amaçlanmaktadır. Bu dönemdeki vâizlik kurumuna ve vaaz uygulamalarına baktığımızda, günümüzde olduğu gibi, mübarek gün ve gecelerde de vaazların verildiğini; Osmanlılarda olduğu gibi, cuma vaazlarının cuma namazı öncesi değil de sonrası icra edildiğini; vâizliğin, doğası gereği özellikle tefsir ilmi ile ilişkilendirildiğini; vaazlarda gerçek dışı ve abartılı hikâyelere yer verilmesinin doğru bulunmadığını görüyoruz. XIII-XIV. yüzyıllarda Anadolu'da yaşamış vâizlere ve vâizlik yönleri olan sûfilere baktığımızda, Türkiye Selçukluları dönemindeki vaaz geleneğinin oluşumunda Türkistan, Mâverâünnehir ve Horasan gibi kadim medeniyet havzalarından göç eden insanların da etkisinin olduğunu görürüz. Nitekim Anadolu söz konusu dönemde ilmi-irfanî açıdan da aynı kaynaklardan beslenmiştir. Ayrıca bu dönemde tasavvuf devlet ve toplumun pek çok kesimini etkisi altına almıştır. Tasavvufî düşüncelerin yayılması ve toplumu etkilemesini sağlayan mecralardan biri de sûfî şeyhlerinin muhtelif mekânlarda gerçekleştirdikleri vaazlardır. Vaaz geleneği hakkında dikkate sunulan bilgiler ve ulaşılan sonuçlar, sûfî ve halk dindarlıklarının karakteristik özelliklerini anlama ve bunları günümüzdekilerle karşılaştırma imkânı sunması açısından da büyük önem arz etmektedir.

Anahtar Kelimeler: Anadolu, Türkiye Selçukluları, Vaaz Geleneği, Vâizler, XIII-XIV. Yüzyıllar.

Some Evaluations about Preachers and Sermon Tradition in the Seljuks of Turkey (13-14th Centuries)

ABSTRACT

The sermon is one of the most common instruments referred to in educating and raising the awareness of community in almost all subjects, especially pertaining to religious and moral issues in Islamic history and culture. Being a preacher is a religious service and guidance activity that has been going on since the Prophet Muhammad. As in all Islamic countries throughout the history, it was also one of the religious institutions in force in the Seljuks of Turkey. In this study, as a part of this deep-rooted and common tradition, some preachers who lived in Anatolia in the 13-14th centuries and sufis, who had preacher qualifications, were mentioned. In this context, the data recorded at that period related to the biography of preachers and the institutional structure of being a preacher were collected and analyzed; specifically the importance of preaching practices in religious and lore life and the nature of the relations between the preachers and the sufis were emphasized. Because we owe most of our knowledge on these issues to sufi sources, particularly to manaqibnamas. The subject is discussed in a comparative manner with the preachers and preaching practices in other Islamic cities of the period. Therefore, it is aimed to gain an idea about the sermon tradition in Anatolia during the period of Seljuks of Turkey. When we look at the institution of preachers and preaching practices in this period, the following cases were observed; as at the present time, sermons were given on blessed days and nights; as in the Ottomans, friday sermons were performed after friday prayers not before; the preacher was, by its nature, especially associated with the science of tafsir; it was not right to include unrealistic and exaggerated stories in the sermons. In the 13-14th centuries, when we look preachers and the sufis, with preacher qualifications, active in Anatolia, we can say that the sermon traditions in the Seljuks of Turkey period was also fed from ancient basins of civilization such as Turkestan, Ma wara'un-nahr and Khorasan. As a matter of fact, Anatolia was fed from the same sources in terms of scholarly and lore in the period mentioned. Moreover, sufism influenced many segments of the state and society during this period. One of the means that spread the sufi thoughts and affected the society was the sermons that the sufi sheikhs performed in various places. The data and conclusions presented to the attention about the sermon tradition are of great importance in terms of understanding the characteristics of the sufi and folk religions and enabling them to compare with the present.

Keywords: Anatolia, Preachers, Seljuks of Turkey, Sermon Tradition, 13-14th Centuries.

* Dr., Zonguldak Prof. Dr. Şaban Teoman Duralı Bilim ve Sanat Merkezi, orcid no: 0000-0002-7001-6951, rauf42@hotmail.com
Makalenin Gönderim Tarihi: 28.10.2019; Makalenin Kabul Tarihi: 17.12.2019

1. Giriş

Vaaz bir topluluğa dinî ve ahlakî konularda nasihat etmek, dinleyenlerin kalplerini yumuşatarak onları iyiliğe ve doğruluğa yönlendirecek sözler söylemek, uhrevî mükâfat ve cezaya dair bilgiler vererek teşvik ve ikazda bulunmak şeklinde tanımlanır (Cürcânî, 1997; 246; Rağîb el-İsfahânî, 2012; 1168). Başlangıçtan günümüze kadar süregelen uygulamayı dikkate alarak vaaz kavramını dinî konularda cemaati/toplumu aydınlatarak onların manen gelişmesini sağlamak amacıyla din âlimlerince ibadet yerlerinde yapılan konuşma olarak tanımlamak da mümkündür (Cirit, 2012; 404). Bu şekilde konuşma yapan kimselere vâiz denilmektedir.

Vaaz, İslam tarihi ve kültüründe halkın başta dinî ve ahlakî konularda olmak üzere hemen her konuda eğitilmesinde ve bilinçlendirilmesinde başvurulan en yaygın araçlardan biridir. Vâizlik, tarih boyunca tüm İslam dünyasında olduğu gibi Türkiye Selçuklularında da cari olan dinî kurumlardan biridir*. Nitekim Türkiye Selçukluları, egemenlik sahalarında dinî duygularla daha ilk dönemlerinden itibaren mescit ve cami inşasına önem vermişler, buralara ibadetlerin ifası ve cemaatin eğitilmesiyle görevli imam, müezzin, hatip, vâiz vb. görevliler tayin etmişlerdir. Ayrıca tahsis ettikleri vakıflarla bu kurumların hayatîyetini devam ettirmesini de sağlamışlardır (Râvendî,1999; 65; İbn Bibi, 2014; 128, 182, 343; Kara, 2006; 601-611). Buna rağmen XIII-XIV. yüzyılları içine alan süreçte Anadolu'da yaşamış vâizler ve vaaz uygulamaları hakkındaki bilgilerimiz sınırlıdır. Az sayıdaki resmî vesika ve kroniklere yansıyan birkaç isim dışında bu konu hakkındaki bilgilerimizin büyük bir çoğunluğunu, kimi sûfilerin vâizlik yönünü konu edinen menkıbeler ile seyahatnâmelere yansıyan kişisel gözlem ve deneyimlere borçluyuz. Ayrıca Bahâeddin Veled (ö. 628/1231) ve Celâleddin-i Rumî'nin (ö. 672/1273) muhtelif zaman ve zeminlerde verdikleri vaazların ve yaptıkları sohbetlerin derlenmesi sonucu oluşturulan bazı kitaplar da göze çarpmaktadır. Bütün bu kaynak türleri bu konuda az da olsa bir fikir edinmemizi sağlamaktadır.

2. Necmeddin-i Dâye'ye Göre Vâizlerin Din Âlimleri Arasındaki Yeri ve Özellikleri

Ele aldığımız dönemde vâizlerin din âlimleri arasındaki yeri ve özellikleriyle alakalı en dikkat çekici açıklamaları, *Mirsâdü'l-İbâd** isimli eseri ile sûfî müfessir Necmeddin-i Dâye'nin (ö. 654/1256) yaptığını görüyoruz. Moğol istilâsının Anadolu'ya sürüklediği insanlardan biri olan Rey asıllı Necmeddin-i Dâye, bu eserini 1221-1223 yılları arasında Malatya, Kayseri ve Sivas'taki ikametleri esnasında telif ve tekmil ederek I. Alâeddin Keykubad'a (ö. 634/1237) sunmuştur (Necmeddin-i Dâye, 2013; 54-58; İbn Bibi, 2014; 257-258; Baltacı, 2011; 64-67). Müellif bu eserinde, içerisinde vâizlerin/müzekkirlerinde yer aldığı zümre (âlim, müftü ve kadılar) için müstakil bir fasıl açmıştır (Necmeddin-i Dâye, 2013; 353-363). O, burada gerçek ve doğru vâizliğin nasıl olması gerektiğini göstermek için öncelikle vâizleri kendi içinde sınıflandırır. Akabinde onları, dile getirdiği hatalı tutum ve davranışlardan kaçınarak istikametli ve ahlaklı bir biçimde vâizlik yapmaya teşvik eder. Ayrıca bunun yöntemini de göstermeye çalışır. Nitekim *Mirsâdü'l-İbâd*'da bu fasılın da yer aldığı beşinci bölüm, muhteva ve üslup açısından bir sûfî tarafından tasavvufî kavramlarla inşa edilmiş küçük çaplı bir siyasetnâmedir (Adaloğlu, 2009; 305; Baltacı, 2011; 92).

Tasavvuf düşüncesindeki zâhirî ilimler-bâtınî ilimler şeklindeki klasik tasnife uyan Necmeddin-i Dâye, ulemâyı zâhir âlimleri, bâtin âlimleri ve hem zâhir hem de bâtin âlimleri olmak üzere üç grupta mütalaa eder. Ona göre vâizler Kur'an, sünnet, tefsir, fıkıh ve buna bağlı ilimleri tahsil ve talim eden zâhir âlimleri arasında yer alırlar. Aşağıdaki satırlarda göreceğimiz üzere, ele aldığımız dönemdeki vâizler özellikle tefsir ilmi ile ilişkilendirilmiştir. Necmeddin-i Dâye, vâizleri de kıssacılar (kussâs), sâlih imamlar (eimme-i sulehâ) ve sûfî şeyhleri (meşâyih) olmak üzere üç zümreye ayırır (Necmeddin-i Dâye, 2013; 355, 359).

Osmanlı nesir yazarı ve şairi Şeyhoğlu Mustafa da (ö. 817/1414[?]) *Kenzü'l-Küberâ* isimli eserinde, vâizleri zâhir âlimleri arasında zikreder ve onları benzer bir tasnifle kıssacılar; müttaki imamlar; hakiki müzekkirler olan din uluları ve sûfî şeyhleri** olmak üzere üç gruba ayırır (Şeyhoğlu Mustafa, 2013; 338-

* Vâizliğin tarihsel gelişimi hakkında bk. Cirit, 2012; 404-406; Bayraktar, 2016; 39-52.

** *Mirsâdü'l-İbâd* Türkiye'de ve dünyanın çeşitli kütüphanelerinde çok sayıda yazma nüshası bulunan, dolayısıyla çok okunan Farsça bir tasavvuf klasiğidir. Eser sadece yazma olarak kalmamış; muhtelif baskıları, ilmî neşirleri ve Arapça, Çince, İngilizce, Türkçeye tercüme de yapılmıştır (Örs, 2002; 26-27; Baltacı, 2011; 93-102).

** Dinî konularda öğüt veren kimse anlamına gelen müzekkir terimi, X. yüzyıldan itibaren özellikle sûfî vâizler için kullanılmıştır (Mez, 2000; 372; Cirit, 2012; 405-406).

339, 352). 23 Recep 803'te (9 Mart 1401) yazılan ve siyasetnâme mahiyetinde olan bu mensur eser, *Mîrsâdü'l-İbâd*'ın Şeyhoğlu Mustafa'nın Germiyan ve Osmanlı saraylarındaki gözlem ve deneyimleri ile zenginleştirilmiş bir tercümesidir (Şeyhoğlu Mustafa, 2013; 24-32, 377). Bu durum bir taraftan *Mîrsâdü'l-İbâd*'ın XIV-XV. yüzyıllardaki etki gücünü göstermekte, diğer taraftan vâizlere yönelik bakış açısının ilerleyen süreçte de pek değişmediğini ortaya koymaktadır.

Vâizlerin ilk zümresini oluşturan kıssacılar, ezberledikleri ve içinde dinî ilimlerden hiçbir şey bulunmayan birkaç konu hakkında içi boş, süslü ve sanatlı ifadeler kullanarak konuşurlar. Amaçları halkın ilgisini çekmek ve bir takım dünyevî faydalar sağlamaktır. Minberleri melikler, sultanlar, vezirler, emirler, ileri gelenler, mansıp sahipleri, kadılar ve hâkimlerin meddahlığını yapmak için kullanırlar. Kendilerine zekât düşmediği halde insanlardan zekât toplar, haram yiyip haram giyerler. Yalan hikâyeler uydurur, sahih diyerek mevzû hadis (hadis diye uydurulan sözler) rivayet ederler. Bu tür kişiler görünüşte âlim, hakikatte cahildirler (Necmeddîn-i Dâye, 2013; 359; Şeyhoğlu Mustafa, 2013; 352-354).

Kıssacıların veya vaazlarında kıssalara çokça yer veren vâizlerin, halkı bidat ve hurafelere yönettikleri için öteden beri bu tür ağır eleştirilerle karşılaştıklarını ve yerildiklerini görüyoruz. Nitekim ünlü kalamcı, fakih ve sûfi Gazzâlî de (ö. 505/1111) bu duruma işaret etmiştir. Vâizlerin yalan, anlaşılması güç, abartılı ve birbirini tutmayan kıssalar/hikâyeler anlatmasını eleştiren, bunun toplumun dini doğru anlamasına ve yaşamasına engel olduğunu düşünen Gazzâlî'ye göre, Kur'an'da aktarılanlar ve bunlarla çelişmeyenler hariç, vaazlarda kıssalara yer vermek doğru değildir (İmam Gazzâlî, 2012; 82-84).

Vâizlerin ikinci zümresini oluşturan sâlih ve müttaki imamlar, kıssacıların aksine sadece Allah'ın rızasını umarak konuşurlar. Bidat ve dalaletten uzak durur, sünnet yolunda yürüyen sahabe ve tâbiin neslinin (selef-i sâlihîn) tefsirlerini, eserlerini, sözlerini ve haberlerini aktarırlar. Halka hikmetle öğüt verip onlara tövbe, züht ve takva telkin ederler. Halkı Allah'ın rahmet ve keremi hususunda ne gereğinden fazla ümitlendirir ne de bütün bütün ümitsizliğe düşürürler. Bu tür kişiler hakkı dile getirebilmek için kendilerini dünyevî arzuların kirlerinden arındırmış ve böylece sözlerinin kalplere tesir etmesini sağlamışlardır (Necmeddîn-i Dâye, 2013; 359; Şeyhoğlu Mustafa, 2013; 354-359).

Vâizlerin üçüncü zümresini oluşturan sûfi şeyhleri ise Hakk'ın inayet cezbeleriyle din yoluna sülûk edip kesin bilgi ve inanca (yakîn) ulaşmış, ledünnî ilimlere mazhar olmuş, pek çok manevî hakikatin sırrına ermişlerdir. Daha sonra da halkın terbiyesi ve Hakk'a davet edilmesi ile görevlendirilmişlerdir. Dolayısıyla bu göreve önce kendilerine vaaz ettikten sonra gelmişlerdir. Zira kişinin önce kendisine vaaz etmesi, şayet vaaz kendisine tesir ederse insanlara da vaaz etmesi, aksi halde Allah'tan utanması öğütlenmiştir (Necmeddîn-i Dâye, 2013; 361; Şeyhoğlu Mustafa, 2013; 359-366).

Necmeddîn-i Dâye'nin –dolayısıyla Şeyhoğlu Mustafa'nın– vâizleri zâhir âlimleri kategorisinde değerlendirmesi ile ledünnî (bâtınî) ilimlere mazhar olan sûfi şeyhlerini vâizler zümresi içerisinde mütalaa etmesi ve buna dair verdiği bilgiler birbiriyle çelişmektedir. Aslında burada bir sınıflandırmadan ziyade nitelik bakımından bir karşılaştırma yapılmaktadır. Müellifin zımnî bir biçimde kastettiği husus, hakiki vâizlerin sûfiler gibi olması veya davranması gerektiğidir. Zira bir Kübrevî şeyhi olan Necmeddîn-i Dâye, konuya insana dünya ve ahiret saadeti kazandıran tasavvufî öğreti ve pratiklerin birey ve toplum yaşamındaki gerekliliği, geçerliliği ve gücü açısından yaklaşmakta, bu çerçevede vâizlerin nasıl davranması ve vaazların nasıl olması gerektiğine dair önerilerde bulunmaktadır. Örneğin ona göre vâizler dünyevî isteklerini temin maksadıyla hareket etmemeli, *Mîrsâdü'l-İbâd*'da “*müftü hakkında ifade edilen şartlar, edep ve evradların hepsine uymalıdır.*” (Necmeddîn-i Dâye, 2013; 360). İlginçtir ki Necmeddîn-i Dâye'nin *Mîrsâdü'l-İbâd*'da müftüler –dolayısıyla vâizler– için öngördüğü yaşam biçimi ve zikir, evrâd, nafîle namaz gibi faaliyetlerle dolu ibadet hayatı (Necmeddîn-i Dâye, 2013; 356-358; Baltacı, 2011; 358), bir sûfininkinden çok da farklı değildir.

Necmeddîn-i Dâye'nin bu yaklaşımı, dönemin bilhassa medrese kökenli sûfilerinin vaaz ve nasihatle meşgul olmaları ile birlikte düşünüldüğünde ayrı bir anlam kazanmakta, sûfilerle vâizler arasındaki ilişkinin mahiyet ve muhtevası konusunu gündeme getirmektedir. Aşağıdaki satırlarda göreceğimiz üzere, bu hususta özellikle döneme ışık tutan menâkıbnâmelerde bazı ayrıntılı bilgilere rastlıyoruz.

3. Vâizler

Ele aldığımız kaynaklarda bu dönemde Anadolu'daki vâizlere ve vaaz uygulamalarına yönelik çeşitli eleştirilerin yapıldığını görüyoruz. Fakat doğrudan kıssacı olarak nitelendirilip yerilen simalara rastlamadığımızı belirtmeliyiz. Bu nedenle aşağıdaki satırlarda sadece vâizleri ve vâizlik yönleri olan sûfleri tanıtmaya çalışacağız. Nitekim tasavvuf tarihine baktığımızda, ilk dönemlerden itibaren başta âlim ve zâhid Hasan el-Basrî (ö. 110/728) olmak üzere, İbnü's-Semmâk (ö. 183/799), Ebû Tâlib el-Mekkî (ö. 386/996), İbn Sem'ûn (ö. 387/997), Ahmed el-Gazzâlî (ö. 520/1126), Abbâdî (ö. 547/1152), İbn Gânim (ö. 678/1280), Hüseyin Vâiz-i Kâşifî (ö. 910/1504-1505) vb. pek çok sûfinin, zâhid/sûfî şahsiyetlerinin yanı sıra vâiz olarak da anıldıklarını görürüz (Uludağ, 1988; 14; Uludağ, 1989; 70; Saklan, 1994; 239; Uludağ, 1997; 291; Yetik, 1999; 314; Kutluer, 1999; 502; Karaismailoğlu, 1999; 16; Demirci, 2000; 205). Dolaştığı beldelerdeki vâizler ve vaaz uygulamaları hakkında kıymetli bilgiler aktaran ve bu konuda bize karşılaştırma yapma imkânı sunan İbn Battûta'ya (ö. 770/1368-1369) göre, Nişâbûr'da mukim Şeyh Kutbeddin-i Nişâbûrî, şehrin ileri gelen vâizlerindedir. Şeyh Şerefüddin Musa Tüster'de, Şeyh Alâeddin-i Nilî ise Delhi'de cuma günleri halka vaaz vermektedir (İbn Battûta, 2004; I, 273-274, 566; II, 616-617). Bu dönemde Anadolu'da da benzer örneklerle karşılaşırız. Örneğin Konya'daki zaviyesinde cuma namazını müteakip ilmî-irfanî toplantılar yapmayı âdet hâline getiren dönemin muhakkik sûfilerinden Sadreddin-i Konevî (ö. 673/1274), zaman zaman çeşitli vaazlar da vermiştir (Ahmed Eflâkî, 1986; 251-252).

3.1. Vâiz Hucendî

Bu zat hakkında taşıdığı unvan ve şehir nispesi dışında biyografik bir kayda rastlamamaktayız. Fakat XIII. yüzyıl Anadolu'sunun göçlerle şekillenen doğasını ve dinî-ilmî yaşamını dikkate aldığımızda, onun Moğol istilâsı nedeniyle Hucend'den Konya'ya göç etmiş olduğunu varsayabiliriz. Nitekim Hucendî, *Makâlât-ı Şems-i Tebrizî*'de geçen bir kayıta, ailesinin bazı büyük sıkıntılar çektiğini dile getirmiştir (Şems-i Tebrizî, 1975; 142). İpek yolu güzergâhında bulunan Hucend, Ortaçağ'da Mâverâünnehir'in büyük şehirleri arasında yer almaktaydı (Kurtuluş, 1998; 272-273).

Mevlevî müridlerinden olup fakih ve imam unvanlarını taşıyan Mevlânâ İhtiyareddin, bir cuma günü Vâiz Hucendî'nin namazdan sonraki geniş katımlı ve hararetle vaazından dolayı –muhtemelen kendi görev yaptığı– mescid-i cumadan ayrılmaya imkân bulamaz. Bu nedenle Celâleddin-i Rumî'nin yanına gitmekte gecikir. Durumu öğrenen Celâleddin-i Rumî, ona, Vâiz Hucendî'nin vaazında nelere değindiğini sorar. Vâiz Hucendî, kendilerini hidayete erdirdiği ve kâfirler zümresinden kılmadığı için Allah'a hamdedince cemaat ağlamaya başlamıştır. Bunu öğrenen Celâleddin-i Rumî, Vâiz Hucendî'nin kendisini kâfirlerin terazisine koyup tartmasını anlamsız bulur. Ona göre asıl hüner kişinin kendisini peygamberlerin ve velilerin terazisinde tartarak eksiliğini fark etmesidir (Ahmed Eflâkî, 1986; 158). Burada Celâleddin-i Rumî'nin vâizlerin cemaate yanlış ümit aşılmasını eleştirdiğini düşünebiliriz.

Konya'da geniş kitleleri etkileyen Vâiz Hucendî'nin, Mevlevî muhitte de belli bir gündem işgal ettiğini söyleyebiliriz. Nitekim Şems-i Tebrizî (ö. 645/1247[?]), bir konuşmasında onun vaazına gitmeyi düşündüğünü ama sonra bundan vazgeçtiğini, diğer bir konuşmasında ise onun vaaz verme üslubunu biraz sert bulduğunu belirtmektedir (Şems-i Tebrizî, 1974; 180, 302).

Vâiz Hucendî örneğinde olduğu gibi, XIII-XIV. yüzyıllarda Anadolu'da ve diğer İslam beldelerinde cuma vaazı, cuma namazı öncesi değil de sonrası icra edilmekteydi (Sipehsâlâr, 1977; 96-97; İbn Battûta, 2004; I, 274; Bayram, 2008; 155). Bilindiği üzere Osmanlılarda hutbelerde kullanılan dilin Arapça oluşundan dolayı, özellikle büyük camilerde, cuma vâizleri namazdan sonra hem hutbenin açıklamasını yaparlardı hem de diğer konularda halkı irşad ederlerdi (Zengin, 2008; 393; Köse, 2016; 273).

3.2. Nâsireddin Vâiz

Müfessir olarak nitelendirilen Nâsireddin Vâiz, Rükneddin-i Urmevî isimli bir zatın oğludur (Ahmed Eflâkî, 1987; 217). Babasının taşıdığı şehir nispesi, Nâsireddin Vâiz'in Urmiye'den Anadolu'ya göç eden bir aileye mensup olduğunu gösterir. Urmiye X-XIII. yüzyıllarda Erdebil ve Merâğa'dan sonra Azerbaycan'ın üçüncü büyük şehridir (Özgüdenli, 2012; 179-180).

Nâsireddin Vâiz, Tokat'ta bir süre Mevlevî halifelerinden Konyalı Hoşlika Hatun'un misafiri olur. Tokat ve Niksar'daki vaazları ile halkı etkiler. Ancak Celâleddin-i Rumî'nin torunu Ârif Çelebi (ö.

719/1320) hakkında dile getirdiği bazı olumsuz düşüncelerden –rivayette bu olumsuz düşüncelerin ne olduğu belirtilmemektedir– dolayı bir takım sıkıntılar yaşar. Bu sırada yakalandığı bir hastalık sonucu Tokat'ta vefat eder (Ahmed Eflâkî, 1987; 217-218).

3.3. Seyyid Mecdüddin

Harput'ta kadılık yapan Seyyid Mecdüddin, “*ilimlerin derinliğinde zamanın bir tanesi*”; “*tefsir ilminin kurallarında, vaaz geleneğinde ve sözlü nasihatte eşi benzeri bulunmayan*” birisi olarak nitelendirilmektedir (Aksarayî, 2000; 227). Bu ayrıntı onun aynı zamanda etkili bir vâiz olduğunu da gösterir.

III. Alâeddin Keykubad döneminde (1298-1302), atabey Kadı Mecdüddin-i Karahisarî ve müşrif Seyyid Şerefeddin Hamza-i Alevî'nin girişimleriyle Harput, Malatya, Divriği ve Tokat'ta zenginlerin mallarına el konular, servetlerini ortaya çıkarmaları için onlara işkence uygulanır. Öyle ki bu insanlardan bazıları maruz kaldıkları işkenceler yüzünden yaşamlarını yitirirler. Varlıklı bir insan olduğu anlaşılan Seyyid Mecdüddin de bu çerçevede eziyet görür ve aşağılanır. Nakit, mal ve emlakının bedeli olarak 500 bin dirhemine zorla el konular. Her ne kadar gönü alınmaya çalışılsa da kendisine reva görülen bu kötü muamele sonucunda çok geçmeden ölür (Aksarayî, 2000; 226-231).

3.4. Vâiz Hüsâm-ı Yârcinliği

Vâiz Hüsâm-ı Yârcinliği, Timurtaş b. Çoban'ın İlhanlıların Anadolu umumi valisi olarak görev yaptığı dönemde (1317-1327) ona biat etmekle kalmayıp, başkalarının da onun otoritesini kabul etmesi için çabalayan kişilerden biridir. Bu şekilde hareket eden kişiler (âlim, sûfi, emir, hatip vb.), yaşanan dâhili mücadeleler nedeniyle* bir süre sonra öldürülmüş ya da Anadolu'dan ayrılmak zorunda kalmıştır (Ahmed Eflâkî, 1987; 241-242). Vâiz Hüsâm'ın akıbeti ile alakalı bir bilgiye sahip değiliz. Ancak bu ayrıntı, âlim ve sûfilerin yanı sıra vâizlerin de halk nezdindeki etki gücünü ve siyasî otoritenin meşruiyetini sağlamada oynadıkları rolü gözler önüne sermektedir.

Vâiz Hüsâm'ın şehir nispeti ile alakalı bir neşir hatası olduğunu düşünen Turan, bunun aslında “Barçınlığı” şeklinde olması gerektiğini ifade eder (Turan, 1998; 647-648). Barçınlıkent, Orta Asya'nın en büyük akarsularından biri olan Siriderya kıyısında XII. yüzyılda kurulmuş ve uzun yıllar varlığını sürdürmüş bir Türk şehridir (Sümer, 1972; 40-41). Bu durumda Vâiz Hüsâm'ın Türkistan menşeli olduğunu düşünebiliriz.

3.5. Evhadüddin-i Kirmânî

Sûfi şair Evhadüddin-i Kirmânî (ö. 635/1238), XIII. yüzyılın ilk çeyreğinden itibaren Anadolu'da etkileri görülmeye başlayan bir tarikat olan Evhadiliğin kurucusudur. Dönemin medrese kökenli sûfilerinden biri olan Evhadüddin-i Kirmânî, bazı rubailerinde müderrisliğinin yanı sıra vâizlik yaptığını da belirtmektedir (Evhadüddin-i Kirmânî, 1999; 143, 310-311). Ayrıca vâizlik yönüne ilişkin çeşitli menkıbeler de göze çarpmaktadır. Örneğin Tebriz'de iken şehir halkı ve ileri gelenlerin ısrarı üzerine bir cuma günü namazı müteakip kalabalık bir cemaate vaaz verir. Münacat, ikaz ve nasihatlerle dolu vaazı dinleyicileri derinden etkiler. Konuşmasını irticalen söylediği “*Minber ve seccade başında ağlamak gerek*”*** rubaisi ile bitirir. Bir sonraki cuma günü için de kendisinden vaaz vermesi istenince, duyduğu mahcubiyetten ötürü kimseye haber vermeden Tebriz'den ayrılarak Nahçıvan'a yönelir (Bayram, 2008; 155). Evhadüddin-i Kirmânî'nin Anadolu'daki konumunu ve kurduğu yoğun ilişkiler ağını, özellikle Kayseri ve Malatya'daki tasavvufî yapılanma çalışmalarını (Mostafavi, 2016; 217-263; Ürkmez, 2018; 40-55, 226-232) dikkate aldığımızda, burada da benzer taleplerle karşılaşmış olduğunu düşünebiliriz. Nitekim onun Sivas ve Kayseri'de iken I. Alâeddin'e vaaz ve nasihatte bulunduğu bilinmektedir (Bayram, 2008; 306-307).

Evhadüddin-i Kirmânî'nin Tebriz'deki vaazı sırasında sarf ettiği: “*Bu iş benim sanatım ve vazifem değil. Benim konuşmam seçkinlere göredir. Dostların ısrar ve istekleri sebebiyle bu kadarlık şerh ve beyan olundu.*” (Bayram, 2008; 155) sözü, dikkat çekicidir. Zira Mevlevîliğin tarikat hüviyeti kazanmasını sağlayan Sultan Veled de (ö. 712/1312) Kayseri'deki bir medresenin açılış töreninde kendisinden ısrarla vaaz vermesini isteyenlere

* Bu hususta bk. Turan, 1998; 645-650; Haykıran, 2009; 164-176.

** Krş. “*Her eksiği almak ablağıdır. Eksiklikle yetinmek kat fikirliktir. Şeyhlik ve vâizlik Evhad'e kaldığından beri minber ve seccadeye ağlamak gerek.*” (Evhadüddin-i Kirmânî, 1999; 143).

karşı benzer sözler sarf ederek mazeret bildirmiştir: “*Bizim sözlerimiz kürsüden söylenen sözlerden değildir. Halkın akılları, o hakikatlerinin inceliklerine erişmezler. Bu mânâlar, onların aklını fikirini harap eder. Zâhiri bilgilerin, aşağı tabakanın anlaması için söyledikleri sözler ve deldikleri nadide inciler her bilginin malumudur. Bütün din bilgileri onları kitaplardan öğrenirler*” (Ahmed Eflâkî, 1987; 160-161). Kuşkusuz adı geçen sûfilere yüceltmeye yönelik olan bu abartılı rivayetler, sûfilerce verilen vaazların halk tarafından anlaşılacakları gibi yanlış bir manaya kapı aralamaktadır. Hâlbuki bu durum, geniş kitleleri etkileyen tasavvufun irşad ve davet metoduna aykırıdır. Nitekim birazdan göreceğimiz üzere Bahâeddin Veled ve Celâleddin-i Rumî gibi sûfiler, dinleyicilerin durumunu dikkate alarak vaazlarında sade ve anlaşılır bir üslup kullanmaya özen göstermişlerdir. Aslında bu rivayetlerde sûfilere hakikate ulaşma yollarının farklılığına işaret edilmekte, bâtinî ilimlerin zâhirî ilimlerin fevkinde olduğuna vurgu yapılmakta, sûfilere eriştikleri bütün hakikatleri ehil olmayanlara anlatamayacaklarının altı çizilmektedir. Bu noktada onların anlaşılammaktan yahut yanlış anlaşılmaktan kaynaklanacak eleştirilere karşı dikkatli davrandıklarını da düşünebiliriz.

Bir vâiz, vaaz sırasında imtihan maksadıyla Evhadüddin-i Kirmânî’ye: “*Zekât yüzde kaç verilir?*” şeklinde bir soru yönelir. Evhadüddin-i Kirmânî buna: “*Bizim mezhebimize göre mi, sizin mezhebe göre mi?*” şeklinde soruyla cevap verir. Vâizin: “*Sizin mezhebiniiz farklı bir şey midir?*” ve “*Sizin mezhebiniizde nasıldır?*” sorularını da: “*Bizim mezhebimizde kendimize hiçbir şey bırakmayız. Malımız olsa bile zekât düşecek kadar tutmayız. Eğer varsa tamamını zekât olarak vermeyiz gerekir.*” şeklinde cevaplandırır (Bayram, 2008; 287). Bu rivayet dinî emir ve yasaklar konusunda vâizlerle/zâhirî âlimleriyle sûfiler arasındaki bakış açısının farklılığına işaret etmektedir. Aslında bu öteden beri var olan bir farklılıktır. Nitekim es-Serrâc (ö. 378/988) ve Gazzâlî de zekâtın bâtinî edeplerinden bahsederken benzer bir anekdot paylaşırlar (Ebû Nasr Serrâc Tûsî, 1996; 163-164; İmam Gazzâlî, 2012; 502-504). Bu müellifler eserlerinde sair farzların bâtinî edeplerinden bahsederken de söz konusu farklılığa işaret eden değerlendirmeler yapmışlardır.

3.6. Bahâeddin Veled

Hanefî mezhebine mensup sûfimeşrep bir ulemâ ailesinden gelen Bahâeddin Veled, içlerinde oğlu Celâleddin-i Rumî’nin de bulunduğu bazı aile fertleri, mürid ve talebeleriyle birlikte 1216 veya 1219’un sonlarına doğru Horasan’dan ayrılır. Bağdat, Hicaz ve Şam’a uğradıktan sonra Anadolu’ya yönelir. Erzincan Akşehir ve Karaman’daki geçici ikametlerinin ardından 1229’da Konya’ya yerleşir. Altınapa Medresesi’ndeki iki yıllık müderrisliğinin ardından 18 Rebüülâhîr 628’de (23 Şubat 1231) ölür (Sultan Veled, 1976; 240-244; Sipehsâlâr, 1977; 21-23; Ahmed Eflâkî, 1986; 94-103; Sahih Ahmed Dede, 2011; 134-143, 146-147, 150; Lewis, 2010; 89-108, 117-118, 130).

Bahâeddin Veled vaaz, sohbet ve derslerine katılan âlim, sûfî, yönetici ve halktan insanlar sayesinde gerek Horasan’da gerekse Anadolu’da kitleleri etkisi altına almayı başarmış bir insandır (Sipehsâlâr, 1977; 18-21; Ahmed Eflâkî, 1986; 92-93, 104; Devletşah, 1977; 248-250; Lewis, 2010; 82-85). Bu hususa işaret eden bir rivayete göre Bahâeddin Veled, I. Alâeddin’in huzurunda âlim ve emirlerin de katıldığı bir vaaz verir. Bu vesileyle hükümdarın atabeyi Bedreddin Gevhertaş (ö. 1262), Bahâeddin Veled’in parlak zihnine, kuvvetli hafızasına, geniş mütalaa kabiliyetine hayran kalır ve ona mürit olur. Bahâeddin Veled’in isteğiyle çocukları için bir medrese yaptırır ve buraya bir takım vakıflar tahsis eder (Ahmed Eflâkî, 1986; 109-110; Sahih Ahmed Dede, 2011; 147; Hacıgökmen, 2011; 124-126; Ürkmez, 2018; 466-467). Diğer bir rivayete göre Bahâeddin Veled ölümünden çok kısa bir süre önce, I. Alâeddin’in isteği üzerine Konya’daki “*Gûristân-ı Kaamî*” denilen mezarlıkta kalabalık bir cemaate vaaz verir. Vaaz öncesi hafızlar çeşitli ayetler okurlar. Bahâeddin Veled’in ahiret ahvali hakkında coşkulu ve hararetle geçen konuşmasının ardından çok sayıda kadın ve erkek ona mürid olur (Ahmed Eflâkî, 1986; 105-106).

Vaaz öncesi veya esnasında hafız ya da kariler tarafından muhtelif ayetlerin okunması, öteden beri var olan yaygın bir uygulamadır (Ahmed Eflâkî, 1986; 97, 174; Ahmed Eflâkî, 1987; 161; İbn Battûta, 2004; I, 273-274, 428; II, 617). Nitekim Ahmed b. Muhammed el-Kârî’nin, Kâzerûnîliğin kurucusu Ebû İshâk-ı Kâzerûnî’nin (ö. 426/1035) vaazı esnasında onun kürsüsünün dibine oturup, yüksek sesle ve nağmeli bir biçimde Kur’an okuduğu rivayet edilmektedir (Şevkî Çelebi, 2016; 152).

Bahâeddin Veled’in, nasihat ve vaazları ile sohbet meclislerinde kendisine yöneltilen sorulara verdiği cevapların kayıt altına alınıp derlenmesinden oluşan *Maârif* isimli bir eseri bulunmaktadır (Bahâeddin Veled, 2018; 9; Sipehsâlâr, 1977; 27-31; Ahmed Eflâkî, 1986; 28, 93, 104). Bu durum, Bahâeddin Veled’in

sözlerinin daha kendisi hayatta iken büyük bir alakaya mazhar olduğunu gösterir. *Maârif*; Belh, Semerkant, Bağdat, Karaman, Konya gibi Bahâeddin Veled'in vaaz vermeye başladığı zamandan ölümüne kadar gezdiği ve dolaştığı yerlerde şekillenmiştir (Anbarcıoğlu, 1986; 137). Gölpinarlı, *Maârif*'in Bahâeddin Veled ile birlikte hafızalarda Anadolu'ya geldiği düşüncesindedir (Gölpinarlı, 1999; 25). Bununla birlikte söz konusu eserin hangi tarihte ve kimin tarafından derlendiği tam olarak bilinmemektedir (Kurtuluş, 2003; 271; Lewis, 2010; 120-122).

Günümüze gelişinin karmaşık tarihine rağmen *Maârif*, özü itibarıyla Bahâeddin Veled'in düşüncelerini (Anbarcıoğlu, 1986; 140-146; Lewis, 2010; 123-128) ve sohbet metodunu yansıtmaktadır. Zira *Maârif*'in her bölümünde sade bir üslupla, mecaz ve teşbihler yoluyla bir veya birkaç ayetin tasavvufî (işârî) tefsiri yapılmış, kelam ilminin zor meseleleri sûfî bakış açısıyla ve ince bir zevkle çözümlenmeye çalışılmıştır. Ayrıca çok sayıda hadis zikredilmiş ve açıklamaları yapılmıştır (Bahâeddin Veled, 2018; 8; Anbarcıoğlu, 1986; 138-140; Kurtuluş, 2003; 272).

3.7. Celâleddin-i Rumî

Mevlevîliğe adını veren sûfî şair ve âlim Celâleddin-i Rumî'nin yaşamında da vaazın ayrı bir yeri olduğunu görüyoruz. Bunda mensup olduğu ailenin ve doğduğu coğrafyanın etkisi büyüktür. Nitekim onun, babasının *Maârif* isimli eserine büyük bir önem verdiğini ve geniş zaman ayırdığını görüyoruz (Sipehsâlâr, 1977; 118; Ahmed Eflâkî, 1986; 135, 176, 198; Ahmed Eflâkî, 1987; 79). Ayrıca o: "*Bizim ilimizde (Bellh), bizim toplumumuzda şâirlikten daha ayıp bir iş yoktu. O ilde kalsaydık onların tabiatlarına uygun bir ömür sürer, ders vermek, kitaplar meydana getirmek, öğüt vermek, va'z etmek, zâbitlikte bulunmak, ibâdetlere koyulmak gibi onların istediği şeylere sarılırdık.*" (Mevlânâ Celâleddin, 1959; 63) demektedir. Bu ifadeye rağmen, ele aldığımız dönem sûfîleri arasında vâizlik yönüne dair en fazla rivayete rastladığımız kişi Celâleddin-i Rumî'dir. Ayrıca onun da vaazlarında yaptığı konuşmaların kayıt altına alınıp derlenmesinden oluşan *Mecâlis-i Seb'a* isimli bir eseri bulunmaktadır. Eser, adından da anlaşılacağı üzere yedi ayrı sohbet meclisinde yapılan vaazların bir araya getirilmesi ile oluşmuştur. Her meclis bir hadis ile başlamakta; ayet, şiir, hikâye, meseller eşliğinde ve sade/samimi bir dille bu hadisin açıklaması yapılmaktadır (Mevlânâ Celâleddin, 1965; 1-4; Öğke, 2005; 252-265; Lewis, 2010; 353-354).

Babası 18 Rebûlâhîr 628'de (23 Şubat 1231) öldüğünde henüz yirmi dört yaşında olan Celâleddin-i Rumî, kendisini derinden etkileyen sohbet arkadaşı Şems-i Tebrizî'nin 26 Cemâziyelâhîr 642'de (29 Kasım 1244) Konya'ya ilk gelişine kadar geçen süre içerisinde babasının izinden giderek hem dinî ilimlere dair dersler vermiş, hem gerçekleştirdiği vaaz ve sohbetlerle ahaliyi irşad etmiş; diğer taraftan da Seyyid Burhâneddin-i Tirmizî'den (ö. 641/1244[?]) aldığı tasavvufî terbiye çerçevesinde müridlerini yetiştirmiştir (Sultan Veled, 1976; 244-249; Sipehsâlâr, 1977; 94-95, 117-118; Ahmed Eflâkî, 1986; 112, 130-132; Ahmed Eflâkî, 1987; 62). Bu sayede âlim, yönetici, tüccar, esnaf, zanaatkâr vb. devlet ve toplumun çeşitli kesimlerine mensup çok sayıda insan kendisine bağlanmış yahut ondan feyzalmıştır. Örneğin bu süreçte Selâhaddin-i Zerkûb (ö. 657/1258), Konya'daki Ebülfazl Mescidi'nde* Celâleddin-i Rumî'den bir cuma vaazı dinlemiştir (Ahmed Eflâkî, 1987; 108). Bu zat bilahare Celâleddin-i Rumî'nin sohbet arkadaşı ve ilk halifesi olacaktır. Şemseddin-i Attâr da Celâleddin-i Rumî'nin gençlik yıllarındaki vaazlarını dinleyen ilk müridlerinden biridir (Sipehsâlâr, 1977; 94-95; Ahmed Eflâkî, 1986; 259-260).

Fikrî ve irfanî gelişiminde mühim tesirler icra eden Şems-i Tebrizî sayesinde kısa sürede bir aşk ve cezbe insanı hâline gelen Celâleddin-i Rumî'nin vaazla olan meşguliyeti de değişir (Sultan Veled, 1976; 50-52; Sipehsâlâr, 1977; 125-127; Ahmed Eflâkî, 1986; 132-133; Ahmed Eflâkî, 1987; 63, 65; Devletşah, 1977; 253). Hatta Ahmed Eflâkî'ye göre Celâleddin-i Rumî, Şems-i Tebrizî ile tanıştıktan sonra ders ve vaaz vermeyi terk etmesine rağmen, başta Selâhaddin-i Zerkûb olmak üzere bazı dostlarının ricası üzerine sadece bir kere daha vaaz vermiştir (Ahmed Eflâkî, 1987; 109). Fakat bunu, reddedemeyeceği durumlar dışında, Celâleddin-i Rumî'nin artık eskisi kadar sık ve düzenli vaaz vermediği şeklinde anlamak daha doğru olur. Zira aynı Ahmed Eflâkî, aşağıdaki satırlarda göreceğimiz üzere, Celâleddin-i Rumî'nin Şems-i Tebrizî sonrası dönemdeki vaazları hakkında çeşitli rivayetlerde bulunmaktadır. Bunlardan hangisinin onun son vaazı olduğunu tespit etmek ise pek mümkün gözükmemektedir.

* Bugünkü İplikçi Camii'dir (Konyalı, 1964; 408, 415, 830; Mülâyim, 2000; 373).

Celâleddin-i Rumî, Kadî İzzeddin-i Konevî'nin ricası üzerine onun yaptırdığı mescitte de (Kadî İzzeddin Mescidi) halka vaaz ve nasihatte bulunmuştur (Ahmed Eflâkî, 1986; 140-141). Sonraki süreçte de buraya uğrayan Celâleddin-i Rumî, dinleyici olarak katıldığı bir vaazı muhteva ve üslup yönünden abartılı bulup eleştirmiştir. Ona göre ayetlerin ifade edilmesinde ve halka vaazda aşırıya kaçan kimi vâizler ve zâhir ulemâsı, her ne kadar peygamberlerden ve velilerden dem vurup kendilerinde onlardan bir iz olduğuyula övünseler de gerçekte öyle değillerdir. Kendilerinde olanlar ise “*dıştan gelmedir, içten bitme*” değildir (Ahmed Eflâkî, 1986; 177-178). Burada Celâleddin-i Rumî kimi vâizleri bir anlamda yüzeysellik ve nakilcilikle suçlamaktadır.

Celâleddin-i Rumî Konya'daki Kale mescidinde ileri gelen insanların da hazır bulunduğu bir cemaate vaaz vermektedir. Konuya uygun şiir, hikâye ve meseller eşliğinde bazı ayetlerin incelikleri hakkında çeşitli açıklamalar yapmaktadır. Pek çok kişinin beğenmesine rağmen bir fakih: “*Vâizlerin çoğu Kur'an'dan zemin ve zamana uygun birkaç âyet seçerler ve onları mukriler okurlar, vâizler de o hususta hazırlanarak her kitap ve tefsirden garip sözler sayarlar. Bu da halkın hoşuna gider, fakat asıl mânâları sel gibi akıtmaya ve lâtifeler yaratmaya muktedir ve her fende mahir olan vâizler, hafızların düşünmeden okudukları herhangi bir âyeti alır, onun derinliklerine dalar ve değerli faydaları ile dünya bilgilerine kendilerini sevdirebilirler.*” şeklinde bir yorumda bulunur. Bunun üzerine Celâleddin-i Rumî herhangi bir ön hazırlık yapmadan da vaaz verebileceğini göstermek istercesine fakihten aklına gelen bir sureyi okumasını ister. Fakih, Duhâ Suresi'ni okur. Celâleddin-i Rumî de fakihin istediği şekilde adı anılan sureyi açıklamaya başlar. O kadar derinlikli açıklamalar yapar ki akşam namazı yaklaşmasına rağmen hâlâ surenin ilk ayeti üzerinde durmaktadır (Ahmed Eflâkî, 1986; 174-175). Menkıbevi kayıttaki abartıyı bir tarafa bırakırsak, burada vaazların nasıl olması gerektiği noktasında bir fakihin eleştirisini ve beklentisini, medrese kökenli bir sūfînin de buna dair örnekliğini görürüz. Fakat bu özelliğin tüm vâizlerde olduğunu varsaymak yanlış olur.

IV. Rükneddin Kılıç Arslan (ö. 664/1266) ve Türkiye Selçukluları tarihinde on beş yıllık devreye (1262-1277) damgasını vuran Muînüddin Süleyman Pervâne (ö. 676/1277), bir defasında Celâleddin-i Rumî'den cuma günü vaaz vermesini isterler. Namaz kılındıktan sonra minbere çıkan Celâleddin-i Rumî, içerisinde bulunduğu istiğrak hâline uygun beyitlerle vaaza başlar. Geç vakte kadar devam eden vaaz, dinleyenleri derinden etkiler (Sipehsâlâr, 1977; 96-97). Mez'in X. yüzyılda İslam medeniyeti ile alakalı bir çalışmasında aktardığına göre, ileri gelenler tanınmış bir vâize: “*Beni korkut veya bana bir vaaz ver*” derlerdi, hatta bu münasebetle bazen hoşlarına gitmeyen sözlere de muhatap olurlardı (Mez, 2000; 374). Celâleddin-i Rumî ile kendisinden öğüt isteyen II. İzzeddin Keykâvus (ö. 677/1278-1279), Süleyman Pervâne ve Sâhib Ata Fahreddin Ali (ö. 687/1288) arasında bu tür durumlar yaşanmıştır (Ahmed Eflâkî, 1986; 171, 317, 372-373). Zaman ve mekân farklılıklarına rağmen, yöneticilerle vâizler ya da vâizlik yönü olan kişiler arasında benzer durumların yaşanmış olması, vaazların devlet ve toplum hayatındaki yerini ve gücünü göstermesi açısından önemlidir.

3.8. Mevlânâ Alâeddin

Mevlânâ Alâeddin, Kastamonulu bir vâizdir. Ârif Çelebi 1317-1318 yıllarına denk gelen Sultâniye seyahati sırasında kendisine hediye edilen Necmeddin-i Dâye'nin tefsirinin bir nüshasını Mevlânâ Alâeddin'e vermiştir. Ahmed Eflâkî'ye göre o zamana kadar Anadolu'da herhangi bir nüshası bulunmayan söz konusu tefsir, Mevlânâ Alâeddin'in çalışmalarıyla burada da yayılmaya başlamıştır (Ahmed Eflâkî, 1987; 184, 202, 219). Bu rivayet, kitapların dolaşımı açısından da hayli ilgi çekicidir.

1221-1228 yılları arasında Malatya, Kayseri, Sivas ve Erzincan'da ikamet edip çeşitli temaslarda bulunan Necmeddin-i Dâye, bu süreçte *Mirsâdî'l-İbâd* ve onun kısa bir özeti olan *Mermûzât-ı Esedî der Mezmûrât-ı Dâvudî* isimli eserlerini kaleme alır. *Babru'l-Hakâik* isimli tasavvufî (işârî) tefsirini* ise ömrünün –1256'da vefat etmiştir– son dönemini geçirdiği Bağdat'ta kaleme almıştır (Baltacı, 2011; 61-70, 103). Dolayısıyla *Babru'l-Hakâik*'in daha erken bir tarihte Anadolu'da yayılmaya başlamış olması ihtimaline binaen, yukarıdaki rivayete biraz ihtiyatla yaklaşmamız gerekmektedir.

Mevlânâ Alâeddin, *Babru'l-Hakâik*'in Anadolu'ya yayılmasını başlatmamış olsa bile buna katkı sağlamış olmalıdır. Bu katkıyı onu vaazlarında tanıtmak ve ondan alıntılar yapmak suretiyle gerçekleştirdiğini

* Necmeddin-i Dâye'nin tefsiri ile alakalı müstakil bir çalışma için bk. Okuyan, 2001; 90-262.

düşünebiliriz. Nitekim devrin fakihlerinden biri dönemin vaaz uygulamalarını şöyle tasvir eder: “*Vâizlerin çoğu Kur’an’dan zemin ve zamana uygun birkaç âyet seçerler ve onları mukriler okurlar, vâizler de o hususta hazırlanarak her kitap ve tefsirden garip sözler sayarlar. Bu da halkın hoşuna gider.*” (Ahmed Eflâkî, 1986; 174). Yukarıda kendisi hakkında bilgi verdiğimiz Nâsireddin Vâiz’in “*müfessirlerin örneği*” (Ahmed Eflâkî, 1987; 217) olarak nitelendirildiğini de dikkate aldığımızda vâizlerin tefsirle niçin ve ne oranda meşgul olduklarını anlayabiliriz.

3.9. Vâiz Mecdüddin-i Konevî

Mecdüddin-i Konevî 1326’da Orhan Gazi tarafından fethedilen Bursa’da vâizlik yapmaktadır. Onun hakkındaki bilgileri, 1332-1333 yıllarına denk gelen Anadolu seyahati sırasında bu beylik merkezine uğrayan İbn Battûta’tan öğreniyoruz. Fakat Mecdüddin-i Konevî’nin taşıdığı şehir nispeti ve unvan, onun Türkiye Selçuklularının çalkantılı yıkılış sürecinde, başkent Konya’dan Osmanlı topraklarına göç ederek uç bölgesinin Türkleşmesi ve İslamlaşmasında rol oynayan kişilerden biri olduğunu düşündürmektedir. Nitekim ev ve mal mülk sahibi olmayan Mecdüddin-i Konevî, mezarlıklarda uyuyan, mescitlerde vaaz veren, elinin emeği ile geçinen riyazet ehli bir kimsedir. Sûfiyâne bir yaşam sürmektedir. Vaazları ile insanları derinden etkilemektedir. Öyle ki her vaazında bir grup günahkâr onun önünde tövbe etmekte, vaazlarını dinlerken ölenler bile bulunmaktadır (İbn Battûta, 2004; I, XXVIII, 428-429).

Vaazın tesiriyle vâizin önünde tövbe etme uygulamasına Şam, Tüster ve Delhi’de de rastlamaktayız (İbn Kesir, 1994; 152; İbn Battûta, 2004; I, 273-274; II, 616-617). Bu durum söz konusu uygulamanın XIII-XIV. yüzyıllarda İslâm dünyasındaki yaygınlığını gözler önüne sermektedir.

İbn Battûta Bursa’da iken Ahi Şemseddin’in zaviyesinde** konaklar. Misafirligi sırasında Aşure günü gelip çatar. Bu, şimdi anlatacağımızın 10 Muharrem 734’de (21 Eylül 1333) yaşandığını gösterir. Buna göre Ahi Şemseddin Aşure günü akşamı büyük bir ziyafet düzenler. Ordunun kurmaylarını ve halkı şölene davet eder. Beraberce iftar edilir. Güzel sesli hafızlar Kur’an okurlar. İlerleyen saatlerde Mecdüddin-i Konevî cemaate etkili bir vaaz verir. Sonra semâ icra edilir. Gece boyu devam eden etkinlikler cemaatte sabah namazı kılınarak bitirilir (İbn Battûta, 2004; I, 428, 456).

İbn Battûta’nın büyük bir hayranlıkla aktardığı bu bilgiler, Mecdüddin-i Konevî’nin hem yöneticiler hem de halk nezdinde makbul ve muteber bir vâiz olduğuna işaret etmektedir. Ayrıca günümüz Türkiye’sinde olduğu gibi o dönemde de mübarek gün ve gecelerde vaaz verildiği/dinlendiği göze çarpmaktadır. Nitekim Türkiye Selçukluları dönemine ait bir menşurda, Konya’daki Kadı İzzeddin Mescidi’nin* hatipliğine tayin edilen Cemâleddin Mehmed’den de Regaip, Berat ve Kadir gibi mübarek gecelerde camiye gidip hitabet vazifesini yapması, vaaz ve nasihatle cemaati uyarması istenmektedir (Turan, 1988; 48-49).

İbn Battûta’nın verdiği diğer bir bilgiye göre, münzevi bir derviş, sırf Mecdüddin-i Konevî’nin söz konusu vaazını dinlemek için şehre inmiş ve onun vaazıyla kendinden geçerek can vermiştir (İbn Battûta, 2004; I, 429). İbn Battûta benzer bir olayı Delhi’de iken Şeyh Alâeddin-i Nilî’nin vaazı sırasında da müşahede etmiştir (İbn Battûta, 2004; II, 616-617). Bu ayrıntı, vaazların dinî hayattaki yeri ve toplumu etkileme gücünü gözler önüne sermektedir.

4. Sonuç

XIII-XIV. yüzyıllarda Anadolu’da yaşamış vâizlere ve vâizlik yönleri olan sûfilere baktığımızda, Türkiye Selçukluları dönemindeki vaaz geleneğinin oluşumunda Türkistan, Mâverâünnehir ve Horasan gibi kadim medeniyet havzalarından göç eden insanların da etkisinin olduğunu görürüz. Nitekim Anadolu söz konusu dönemde ilmi-irfanî açıdan da aynı kaynaklardan beslenmiştir. XIII-XIV. yüzyıllarda Anadolu’da, başta Moğol istilâsı olmak üzere çeşitli nedenlerle buraya yönelen ve yerleşen sûfiler sayesinde çok renkli ve canlı

** İlk Osmanlı kronikleri Ahi Şemseddin’in, Şeyh Edebâlî’nin (ö. 726/1326) kardeşi olduğunu belirtir (Mehmed Neşri, 1995; 131; Aşıkpaşazâde, 2003; 351). Ahi Şemseddin ve oğlu Ahi Hasan, Osmanlı Beyliği’nin kuruluşunda hizmet eden önemli kişiler arasında yer alırlar (Uzunçarşılı, 1998; 106, 117, 530, 561). Ahi Hasan’ın –muhtemelen babasından tevarüs eden– zaviyesi bey sarayına yakın bir yerdedi (Mehmed Neşri, 1995; 147; Aşıkpaşazâde, 2003; 360). Bu zaviye mühim devlet meselelerinin müzakere edildiği bir divan konumundaydı (Döğüş, 2015; 80).

* Bu mescit dönemin ileri gelen kadılarından biri olan İzzeddin-i Konevî tarafından 650/1252’de inşa ettirilmiştir (Ahmed Eflâkî, 1986; 140; Ergenç, 1995; 41; Küçükdağ ve Arabacı, 2016; 267). Günümüzde Konya Anadolu İmam Hatip Lisesi bitişiğinde yer alan söz konusu mescidin orijinal şeklinin ne zaman yıkıldığı tam olarak bilinmemektedir. Ama şu andaki hâli yenidir.

bir tasavvufî ortamın oluştuğu bilinmektedir. Bu dönemde tasavvuf devlet ve toplumun pek çok kesimini etkisi altına almıştır. Tasavvufî düşüncelerin yayılması ve toplumu etkilemesini sağlayan meceralardan biri de sûfî şeyhlerinin muhtelif mekânlarda (mescit, zaviye, mezaristan vb.) irşad maksadıyla gerçekleştirdikleri vaazlardır. Türkiye Selçukluları dönemindeki vâzlik kurumu ve vaaz uygulamalarına baktığımızda, günümüzde olduğu gibi, mübarek gün ve gecelerde de vaazların verildiğini, hatta bunun devlet tarafından hatipler için bir görev olarak tanımlandığını; Osmanlılarda olduğu gibi, cuma vaazlarının cuma namazı öncesi değil de sonrası icra edildiğini; vâzlığın, doğası gereği özellikle tefsir ilmi ile ilişkilendirildiğini; vaazlarda gerçek dışı ve abartılı hikâyelere yer verilmesinin doğru bulunmadığını görüyoruz.

Kaynakça

- Adaloğlu, H. (2009). *Siyâsetnâme. DİA, (C. XXXVII, ss. 304-306)*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Ahmed Eflâkî. Ariflerin Menkıbeleri, I, çev. Tahsin Yazıcı, İstanbul, Remzi Kitabevi, 1986.
- Ahmed Eflâkî. Ariflerin Menkıbeleri, II, çev. Tahsin Yazıcı, İstanbul, Remzi Kitabevi, 1987.
- Aksarayî. Müsâmeretü'l-Ahbâr, çev. Mürsel Öztürk, Ankara, Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2000.
- Anbarcıoğlu, M. (1986). *"Sultanu'l-Ulemâ Baba'eddin Veled'in Hayatı, Eseri ve Düşünceleri"*. I. Millî Mevlâna Kongresi (Tebliğler), Selçuk Üniversitesi, Konya, Türkiye, 3-5 Mayıs 1985.
- Âşikpaşazâde. Menâkıbu Tevârih-i Âl-i Osmân, haz. Kemal Yavuz ve M. A. Yekta Saraç, İstanbul, K Kitaplığı Yayınları, 2003.
- Bahâeddin Veled. Maârif, çev. Şadi Aydın ve Elvir Musić, İstanbul, Rûmî Yayınları, 2018.
- Baltacı, Halil. Necmeddîn Dâye Râzî Hayatı Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri, İstanbul, İnsan Yayınları, 2011.
- Bayraktar, Mehmet Faruk. Türkiye'de Vaizlik, Tarihçesi ve Problemleri, İstanbul, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2016.
- Bayram, Mikâil. Şeyh Evhadü'd-din Hâmid el-Kirmânî ve Menâkıb-Nâmesi, Konya, Basım Yeri Yok, 2008.
- Cirit, H. (2012). Vaaz. DİA, (C. XLII, ss. 404-407). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Cürcânî. Tarifat Arapça-Türkçe Terimler Sözlüğü, çev. Arif Erkan, İstanbul, Bahar Yayınları, 1997.
- Demirci, M. (2000). İbnü's-Semmâk, Ebü'l-Abbas. DİA, (C. XXI, ss. 204-205). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Devletşah. Tezkiretü'ş-Şuarâ, II, çev. Necati Lugal, İstanbul, Tercüman 1001 Temel Eser, 1977.
- Döğüş, S. (2015). *"Osmanlı Beyliği Topraklarında Abi Zaviyeleri ve Şeyh Ede Balı Meselesi"*, Ankara Üniversitesi Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi Dergisi, sayı: 37, s. 61-86.
- Ebû Nasr Serrâc Tûsî. el-Lüma', çev. H. Kâmil Yılmaz, İstanbul, Altınoluk Yayınları, 1996.
- Ergenç, Özer. Osmanlı Klasik Dönemi Kent Tarihçiliğine Katkı: XVI. Yüzyılda Ankara ve Konya, Ankara, Ankara Enstitüsü Vakfı Yayınları, 1995.
- Evhadüddin-i Kirmânî. Rubâiler, çev. Mehmet Kanar, İstanbul, İnsan Yayınları, 1999.
- Gölpınarlı, Abdülbâki. Mevlânâ Celâleddin, Ankara, İnkılâp Yayınları, 1999.
- Hacıgökmen, M. A. (2011). *"I. Alaeddin Keykubat Dönemi Emirlerinden Atabey Bedreddin Gübertaş (Gevbertaş)"*, Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Tarih Araştırmaları Dergisi, XXX (50): 119-136.
- Haykıran, K. R. (2009). *"Anadolu'da Bir İlbanlı Valisi: Demirtaş Noyan (1314-1328)"*, Muğla Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, sayı: 23, s. 161-178.
- İbn Battûta Tancî. İbn Battûta Seyahatnâmesi, I-II, çev. A. Sait Aykut, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2004.
- İbn Bibi. el-Evâmirü'l-Alâ'iyye fi'l-Umûri'l-Alâ'iyye, çev. Mürsel Öztürk, Ankara, Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2014.
- İbn Kesîr. el-Bidâye ve'n-Nihâye, XIII, çev. Mehmet Keskin, İstanbul, Çağrı Yayınları, 1994.
- İmam Gazâlî. İhyâ'u Ulûm'id-Dîn, I, çev. Sıtkı Güllü, İstanbul, Huzur Yayınevi, 2012.
- Kara, Seyfullah. Selçuklular'ın Dini Serüveni, İstanbul, Şema Yayınevi, 2006.

- Karaismailoğlu, A. (1999). Hüseyin Vâiz-i Kâşifi. DİA, (C. XIX, ss. 16-18). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Konyalı, İbrahim Hakkı. Âbideleri ve Kitabeleri ile Konya Tarihi, Konya, Yeni Kitap Basımevi, 1964.
- Köse, Ö. F. (2016). Cuma Vâizliđi. DİA, (C. EK-1, ss. 273). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Kurtuluş, R. (1998). Hucend. DİA, (C. XVIII, ss. 272-273). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Kurtuluş, R. (2003). Maârif. DİA, (C. XXVII, ss. 271-272). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Kutluer, İ. (1999). İbn Gânim, İzzeddin. DİA, (C. XIX, ss. 502). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Küçükdağ, Yusuf ve Arabacı, Caner. Selçuklular ve Konya, Konya, Çizgi Kitabevi, 2016.
- Lewis, Franklin. Mevlânâ, Geçmiş ve Şimdi Dođu ve Batı, çev. Gül Çağalı Güven ve Hamide Koyukan, İstanbul, Kabcacı Yayınları, 2010.
- Mehmed Neşri. Kitâb-ı Cihan-nümâ, I, haz. Faik Reşit Unat ve Mehmed A. Köymen, Ankara, Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1995.
- Mevlânâ Celâleddin. Fihî mâ-fih, çev. Abdülbâki Gölpinarlı, İstanbul, Remzi Kitabevi, 1959.
- Mevlânâ Celâleddin. Macâlis-i Sab'a, çev. Abdülbâki Gölpinarlı, Konya, Konya Turizm Derneđi Yayınları, 1965.
- Mez, Adam. Onuncu Yüzyılda İslâm Medeniyeti, çev. Salih Şaban, İstanbul, İnsan Yayınları, 2000.
- Mostafavi, Moharram. 13. Yüzyılın Büyük Mutasavvıfı Evhadeddin-i Kirmani ve Anadolu Tasavvufundaki Yeri, İstanbul, Kitap Yayınevi Yayınları, 2016.
- Mülâyim, S. (2000). İplikçi Camii, DİA, (C. XXII, ss. 373-375). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Necmeddîn-i Dâye. Mirsâdü'l-İbâd, çev. Halil Baltacı, İstanbul, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2013.
- Okuyan, Mehmet. Necmuddîn Dâye ve Tasavvufi Tefsiri, İstanbul, Rağbet Yayınları, 2001.
- Öğke, A. (2005). "Mevlânâ'nın Mecâlis-i Seb'a'daki Sobbet Metodu", Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi, sayı: 14, s. 251-266.
- Örs, D. (2002). "Necmuddîn-i Râzî: Hayatı ve Eserleri", Nüsha Şarkiyat Araştırmaları Dergisi, sayı: 6, s. 19-34.
- Özgüdenli, O. G. (2012). Urmiye. DİA, (C. XLII, ss. 179-180). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Rağıb el-İsfahanî. Müfredât Kur'an Kavramları Sözlüğü, çev. Abdülbaki Güneş ve Mehmet Yolcu, İstanbul, Çıra Yayınları, 2012.
- Râvendî. Râhat-üs-sudûr ve Âyet-üs-sürûr, I, çev. Ahmed Ateş, Ankara, Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1999.
- Sahîh Ahmed Dede. Mecmûatü't-Tevârihi'l-Mevleviyye, haz. Cem Zorlu, İstanbul, İnsan Yayınları, 2011.
- Saklan, B. (1994). Ebû Tâlib el-Mekkî. DİA, (C. X, ss. 239-240). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Sipehsâlâr. Risâle, çev. Tahsin Yazıcı, İstanbul, Tercüman 1001 Temel Eser, 1977.
- Sultan Veled. İbtidâ-nâme, çev. Abdülbâki Gölpinarlı, Ankara, Güven Matbaası, 1976.
- Sümer, Faruk. Oğuzlar, Ankara, Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Yayınları, 1972.
- Şems-i Tebrizî. Konuşmalar, I, çev. M. Nuri Gencosman, İstanbul, Hürriyet Yayınları, 1974.
- Şems-i Tebrizî. Konuşmalar, II, çev. M. Nuri Gencosman, İstanbul, Hürriyet Yayınları, 1975.
- Şevkî Çelebi. Menâkıb-ı Ebû İshâk-ı Kâzerûnî, haz. Fatih Bayram, İstanbul, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2016.
- Şeyhoğlu Mustafa. Kenzü'l-Küberâ ve Mehekkül-Ulemâ, haz. Kemal Yavuz, İstanbul, Büyeyenay Yayınları, 2013.
- Turan, Osman. Selçuklular Zamanında Türkiye, İstanbul, Boğaziçi Yayınları, 1998.
- Turan, Osman. Türkiye Selçukluları Hakkında Resmî Vesikalar, Ankara, Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1988.

- Uludağ, S. (1988). Abbâdî, Ebû Mansûr. DİA, (C. I, ss. 14-15). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Uludağ, S. (1989). Ahmed el-Gazzâlî. DİA, (C. II, ss. 70). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Uludağ, S. (1997). Hasan-ı Basrî. DİA, (C. XVI, ss. 291-293). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Uzunçarşılı, İsmail Hakkı. Osmanlı Tarihi, I, Ankara, Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1998.
- Ürkmez, R. K. (2018). “*Menâkıbnâmelere Göre XIII. Yüzyıl Selçuklu Anadolu’sunda Tasavvufî Zümreler*”. Yayınlanmamış doktora tezi, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tarih Anabilim Dalı.
- Yetik, E. (1999). İbn Sem‘ûn. DİA, (C. XX, ss. 314). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Zengin, Z. S. (2008). “*Osmanlılar Döneminde Yaygın Din Eğitimi Faaliyeti Olarak Hutbeler*”, Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, XVII (1): 379-398.