

Ortaçağ İnanında Sufiler Ve Devlet*

A.K.S. LAMBTON

Çeviren: Murat ZENGİN**

Sufizm (Tasavvuf), İslâm'ın müşterek mirasının bir parçasıdır. Farklı zaman ve mekanlarda kuralları ve popüleritesi farklı olmuştur. Aşağıdaki sayfalarda, sufiliğin toplum içindeki rolüne, devletle olan ilişkilerine ve Ortaçağ İnan devlet teorisinin oluşumundaki katkılarına değineceğim. Sınırlı bir bakış açısı ile yaklaşacağım ve sufizmin dinî bir akım olup olmadığını tartışmayacağım. Aslında, sufilerin geleneksel öğretim, hukuk ve teoloji ile sufi bilgeliğini birleştirmelerine ve popüler sufilere veya sufizme değineceğim. Her nedense, sufizm (tasavvuf) akımları birbirinden ayırt edilmemiştir. Sufiler yerine, *ulemâ ve fukaha* adı verilen düşünürler, daha pragmatik bir devlet düşüncesi kurmak için gayret etmişler ve *usulü'l-fikh*'a bağlı kalmışlardır. Düşüncelerini, devlet doktriniyle sınırlayıp ilk İslâm toplumlarının deneme-yanılma davranışı üzerine kurmuşlardır.

Devlete karşı Sufi bakışı, daha pragmatik olana olan, otoriteyi ve otoritenin kaynaklarını esas alan Sünnî düşünceye ve Gizli İmam (Mehdi)'i temel alan Şîî düşünceye dayanır. Sufiler, düşünce olarak devletten temel almışlardır. Bununla birlikte, toplumda kompleks bir role sahiplerdi. Bunlar; toplumda, şehirde, köyde, kenara itilmiş çoğu kişiyle ileri gelen- *âyan*- ve sıradan halk- *âvam*- ı, ki bunlar resmî İslâm ve popüler İslâm söylemidir, toplumun pek çok kesimini kucaklamışlardır.

* Ann Katharine Swynford Lambton, Cornelis Dijk, Alexander H. de Groot, *State and Islam*, V.31, Research School CNWS 1995, "Sufis and the States in Medieval Persia", Leiden, Netherlands 1995. s. 19-36. adlı yayının tarafımızdan çevirisidir

** Arş. Gör. Ankara Üniversitesi, Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi, Tarih Bölümü

Selçuklu dönemine kadar sufizmin, dini kurumlarla ilişkisi kopuktu¹. Fakat Gazâlî (ö. 505/ 1111) ve onun takipçileri olan Muhasibî, Mekkî ve Cüneyd, sufilik çizgisini devam ettirerek resmî İslâm'a uygun bir mistizim ve özel İslâm hukukuyla ilgili peşin hükümleri yıkan bir anlayış ortaya koydular². Gazâlî, Müslümanların tamamının üzerinde çok geniş bir nüfûza sahiptir. Sünnîler, Şîîler ve onların büyük bir bölümü, sadece bunlar da değil, hukukçular ve ilahiyat bilimciler bakış açılarını bu sufîye göre şekillendirmişlerdir. Onun devlet üzerine görüşleri, pragmatik bir yaklaşıma dayanmakta, bu görüşler sufizmden (tasavvuf) olduğu kadar onun geleneksel yaklaşımından da etkilenmekteydi³.

Gazâlî'nin düşünceleri sonraki yazarlar tarafından da taklit edildi.. *İhyâyü'l- Ulûm ve Kimya-yı Saadet*, halkı ahlakî olarak eğitmek, onların meşguliyetini belirlemek amacıyla yazılmış; Gazâlî'den sonra ise sufizmin (tasavvuf) temel eserleri sayılmıştır. Onun pragmatik fikirleri İran literatürünün temeli olmuş; ölümünden sonra sayısız izleyici ve yakınları tarafından *Fadailü'l- En'am* adlı eserde toplanmıştır⁴.

Gazâlî, 450/1058'de Nişabur yakınlarındaki Tus şehrinde doğdu. Nişabur o dönem, doğu İslâm dünyasının en büyük şehirlerinden biri olup meşhur dinî liderlerin, yazarların, şairlerin ve devlet adamlarının bulunduğu bir şehirdi. Gazâlî, karmaşıklığın, bölünmüşlüğün ve karışık hisleri olan bir şahsiyetin sembolüdür. Bir müddet, toplum hayatında İlahî hayatı tesis etmekle meşgul oldu. Devletin temel amacının İslâm'da ve İslâmî yaşamda saadeti sürekli hale getirecek şartları hazırlamak olduğu görüşüne, derin bir şekilde inanmıştı. Pratikte bu ideali uygulamaya da yaşadığı sürece bu ideale bağlı kaldı. Bu çağ, inanç çağı idi. Bununla birlikte toplumun genelinde dayanışma olduğuna dair belirtiler az olsa da İslâm dini ve ahlakı üzerine genel bir kabul vardı. Aynı zamanda Halifenin yönetiminin bir etkisi yoktu. Halife, hala otoritesini koruyordu; fakat güç Büyük Selçukluların elindeydi. Selçuklular, hâkim kuvvet olarak istikrarı temin ettiler; fakat düzen-kargaşa ve güvenlik-tehlike arasındaki denge çok hassastı; Gazâlî, ömrünün sonuna doğru eserlerinde, sık sık Türk devletinin tiranlığından ve zulmünden şikâyet

¹ G. Makdisi, "The Sunni Revival", in D.S. Richards (ed.), *Islamic Civilisation 950-1150*, Bruno Cassirer, Oxford, 1973, 155- 168.

² G.C. Anawati, "Philosophy, Theology and Mysticism" in J. Schacht With C.E. Bosworth (eds), *The Legacy of Islam*, Oxford at the Clarendon Press, 1974, 372- 74.

³ Ayrıntılı bilgi için bkz. A.K.S. Lambton, *State and Government in Medieval Islam*, London Oriental series, volume 36, Oxford University Press, 1981, 108-129. Ayrıca bkz. I.M. Lapidus, *A history of Islamic Societies*, Cambridge University Press, 1988, 182.

⁴ Bkz. G.M. Wickens, "The Persian Letters Attributed to al-Ghazali", *Islamic Quarterly*, III (1956), 109-116, *Feda'i al-Anam*'ın içeriğinin izahıyla ilgili.

eder⁵. Fakat bu sadece bundan ibaret değildi. İslâm, bir de bölünmeler, iç çekişmeler, din karşıtı doktrinler, hizipçi saldırılar ve Pagan filozoflar ile Batınlığın yükselişi tehlikesiyle karşı karşıyaydı. Bu ortam, Gazâlî'nin eserlerini oluşturmak durumunda idi. Çabaları büyük ölçüde bu tür tehlikeleri açıklamaya yöneliktir.

Gazâlî'nin sufiligi, asla *Şeriat* (İslâm Hukuku)'ın temel gücünü inkâr etmeye yönelik değildir. Hukuka dair tespitlerde bulunurken, hukuk dışı Panteist eğilimi olan bir lider gibi görünmekten kaçındı. Tarihi gerçekleri, gerçeklerle ilgili materyalleri inkâr etmedi ve bir de Mesih inancına özgü tartışmalara girmekten sakındı. Bu husustaki dikkati, onun İna Eş'arî Şifliğı ve Mutaassıp Şiflik (*Huluv*) arasında seçkin bir yer edinmesinde etkili oldu. İlahî adalet düşüncesi üzerine yaptığı mukayeselerle derin rûhî bunalımları gidermesi onun, İslâm toplumunun yeryüzündeki temsilcisi, şeklinde tasvir edilmesine neden oldu; bu tarihî bir hakikattir. İç karışıklık ve anarşi korkusu onu fazlasıyla rahatsız ediyordu. Bu korkuyu ortadan kaldırmaya yönelik çalışmalarıyla İslâm toplumu içerisinde dünyevî bir otorite kazandı. Devletle işbirliğiyle, hukukî başvuruları arttırmakla ve hükümdarın ihtiyaçları karşılamak için gerekli tedbirleri almasıyla, anarşinin önlenebileceğine inanıyordu. İnsan meselesi alanında Tanrı yönetiminin sorunu çözeceğini düşünüyordu. Büyük bir olasılıkla, birçok Müslüman düşünür, ondan etkilenecek büyük sorunların çözümünde Tanrı'ya yaklaşmanın sorunu çözeceği fikrine sahip olmuşlardır.

Gazâlî'nin İnan yazıları, hayatının sonlarına doğru özellikle de ölümünden sonra sufizme (tasavvuf) mal edilmiştir. Saltanat düşüncesinin sorunları çözerek pratik görevleri yapmak anlamına geldiğini biliyordu. Onun yazıları daha çok, devlet adamları, önde gelen *Fukaha* ve tehlikeli iç karışıklıkları önlemeyle ilgilidir. Büyük uhrevî vurgular, yazılarının genelini oluşturur; fakat bu vurgular çiftlerin (karı-koca) hayatındaki sorumluluklarını yerine getirmeleri hususunda yoğunlaşmıştır. Bununla birlikte o, bir sufi, bir *âlim*, bir öğrenci, bir dünyevî lider veya kılavuz; bir devlet memuru, sanatçı veya tüccardır. İna Eş'arî Şifliğı tarafından savunulan, Gizli İmam (Mehdi)'ın dönüşüne dair tüm devletlerde hâkim olan ve insanların faaliyetlerini gasp eden düşünceyi boşa çıkarmaya yönelik çalışmaları onun farklı bir sufi modeli olduğu düşüncesini desteklemektedir.

⁵ Bkz. Lambton, "The Theory of Kingship in the *Nasihât al-Muluk* of Gazâlî", *Islamic Quarterly*, I (1954), 53, ayrıca, *Theory and Practice in Medieval Persian Government*, Variorum Reprints, London, 1980. *Nasihât al-Muluk* müellifi hakkında bkz. P. Crone, "Did al-Ghazali Write a Mirror for Princes?" *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, X (1987) 167-91, ve J. Sadan, M.J. Kister ve S. Pines (eds), *Studia Orientalia Memoriae F.H. Baneth Dedicata*, Jerusalem, 1979, 263-4 (note 30).

Sufiler, devlet geleneği ve düşüncesiyle ilgili görüşlerini yazarlarken çoğunlukla Gazâlî'nin yolunda gitmişlerdir. Ben, aşağı yukarı Gazâlî ile aynı yüzyılda yaşamış üç yazar seçtim: Necmeddin-i Râzî, yaklaşık olarak 7/13. yüzyıl müellifidir, Şemseddin İbrahim-i Eberkûhî, 8/14. yüzyıl müellifi ve Kemâleddin Hüseyin-i Harizmî, 9/15. yüzyıl müellifidir. Bunlar da Gazâlî gibi kişisel ve toplumsal adalet ile tiranlık ve hukuk dışı uygulamalar arasında bir dengenin olması gerektiğine inanıyorlardı. Sufizmde (tasavvuf), kişinin yapabildikleri sınırlı olduğundan bunlar, siyasi denge hususuna odaklaşarak insanlar üzerinde otorite kurabildiler. Sadece siyasî ve sosyal hiyerarşide birbirine benzeyen grupların değil; birbirine tamamen zıt olan fertlerin, süvarilerin, zalimlerin, isyancıların, körü körüne veya bilerek otoritenin uygulamalarına karşı çıkanların da dinî ve dünyevî ihtilaflarını çözebilecek güçte olduklarına inanıyorlardı. Devlet içinde hâkim olan yaratılış düşüncesini derin bir şekilde inceleyerek içgüdüsel tahminlerle toplumsallaşma düşüncesini temellendiriyorlardı. Belki bunların hepsi aynı düşüncede değildi, belki Sünnî veya Şîî ulemâ arasında derin farklar da vardı; ama bunlar, devlet ve hükümdarlık (düşüncesi) üzerine yazıyorlardı.

Bu üç müellif, büyük veya küçük siyasî istikrarsızlıkların olduğu bir dönemde yaşadılar. Bir Kübrevî Sufî olan Necmeddin-i Râzî döneminde *Dârü'l-İslâm* Moğol İstiflâsı tehditi altındaydı. Necmeddin-i Râzî, 618/1221 yılında Hemedan'dan kaçarak Malatya'ya geldi. Burada bir müddet kaldıktan sonra Kayseri'de bulunan Keykubad'ın hizmetine girdi. Şemseddin-i Eberkûhî, Olcaytu'nun Eberkuh'ta iktidara gelmesiyle *Muhtesip* olarak göreve başladı. 711/1311- 12 yılında Muhtesiplik vazifesinden ayrılarak Şuster'e geldi ve burada bir Sufî olarak yaşamaya başladı. Harizmî, Hoca Ebu'l-Vefâ (ö. 835⁶/1131- 32)'nın mürididir, 770/1368-69 ile 780/1378-79 yılları arasında hayatının büyük bir bölümünü Harizm'de geçirdi. Şeyhi olan Şah Mâlik'in fikirlerini, çevresinde ve *ümerâ* arasında yayarak görevini ifâ etti. Şah Malik'in oğlu ve halefi, babasına-Harizmî'ye- sadakat göstermesinden dolayı kızıyordu. Harizmî, dinsizlikle suçlanacağı korkusuyla Herat'a giderek kendini temize çıkardı⁷. O, bir Şîî idi ve diğer iki sufiden farklı olan şeyleri vurguluyordu.

⁶ Müellif burada bir kronoloji hatası yapmıştır. Zira bir mürid, hocasından önce doğamaz. Doğru tarih Hierî 735 yılı olmalıdır. Bu tarih de Miladî olarak 1334/35 yılına denk gelmektedir. (çeviren).

⁷ *Yanbu'al-asrar fi Nasa'ih al-abrar*, ed. Mehdi Dırâşan, Tahran, AHS 1360/1986-87, xxvii. Harizmî'nin eserleri hakkında ayrıca bkz. Muhammed Taki Danişpazhuh, *An Annotated Bibliography on Government and Statecraft*, trc. ve düzenleme Said Amir Ercümen editörlüğünde Andrew Newman, *Authority and Political Culture in Shi'ism*, State University of New York, 1998, 219-220.

Necmeddin-i Râzî, bu üç sufiden en nüfuzlu olanıdır. Harizmî de dâhil olmak üzere sonraki müellifler kendisinden çok fazla bilgi iktibas etmişlerdir. Ben bu sufîyi, başka bir yerde yazdım. Gazâlî gibi pragmatik bir devlet düşüncesine sahip olduğunu söylemek kafidir. Yaptığı tefsirlerden dolayı yaşadığı dönemde, devlet düşüncesini kötüye kullanan bir muhalif gibi algılanmıştır⁸. Hükümdarlığın amacı, refah ve huzuru temin etmek olmalıdır; fakat Necmeddin, hükümdarın adaletsiz uygulamalarla zayıflığa neden olabileceğini düşünüyordu. İman sahibi bir hükümdarın, tüm dünyaya hükmedeceğini ve bunun da en ideal yönetim şekli olduğunu düşünüyordu. Hükümdarlar için kullanılan “Allah’ın yeryüzündeki gölgesi” tanımını, tiran hükümdarlar için kabul etmiyordu⁹. Vezirin, hükümdarla istişare ederek onu doğru yönlendirmesi gerektiğini ve devlet yönetiminde bu yönüyle çok önemli bir göreve sahip olduğunu vurguluyordu¹⁰.

Şemseddin İbrahimi-i Eberkûhî, 711/1311- 12 ile 714/1314- 15¹¹ yılları arasında *Mecmu‘u’l-Bahreyn* adlı eserini vücuda getirdi. Bana göre onun yöntemi, bu üç yazar içinde en orijinal olanıdır. *Mecmu‘u’l-Bahreyn*, sufizm (tasavvuf) ve sufi tarikatıyla ilgili bir eserdir; müellif kitabın ilk bölümünde, hükümdarlığın teşekkülünü sufi düşüncesiyle izah etmeye çalışmıştır. Aynı zamanda bu bölümde, dünyevî devlet hakkında zahirî ve batınî birçok izahatta bulunmuştur. Çünkü bir *Muhtesib* olan Eberkûhî, devlet işlerinde oldukça tecrübeliydi. Devlet içinde yaygın hale gelen suistimalleri yazdığı zaman, devlet daireleri güvenlikten uzak ve çoğu memur rüşvet almaya alışmıştı. Ülkede isyan ve kargaşanın olduğu bir dönemde, dünyevî hükümdarlığın bulunması gerektiğine inanıyordu¹². Onun görüşleri belki sadece güvenli bir devlet modeli üzerineydi. O, suffinin rolünün, gören ve işiten insanların dünyanın sunduğu imkânları görmelerine ve işitmelerine yardım etmek olduğuna inanıyordu. Aynı zamanda o, Sufi *Halife* sıfatıyla iç murakabesini yapmaktan da geri durmuyordu¹³.

O, Mükemmel İnsan sıfatının Allah’ın *Halifesi*¹⁴ ünvanıyla Sultan’a ait olduğuna ve Sultan’ın bu özelliğiyle Allah’ın yeryüzündeki gölgesi¹⁵

⁸ Lambton, “Justice in the Medieval Persian Theory of Kingship”, *Studia Islamica*, XVII (1962), 110-15, ayrıca *Theory and practice in medieval Persian government*.

⁹ *Mirsad al-‘ibad min al-Mabda’ ila’l-Ma’ad*, ed. Hüseyin el-Hüseyini el-Nimetullahi, Tahran, AHS 1312/1933, 244.

¹⁰ Ayrıntılı bilgi için bkz. Lambton, “Personal Service and the Element of Concession in the Theory of the Vizierate in Medieval Persia”. C.E. Bosworth, Charles Issawi, Roger Savory ve A.E. Udovitch (editörlükler), *The Islamic World: Classical to Modern Times*, Darwin Press Inc., Princeton, 1989, 183-85.

¹¹ Editor. Mail Harevî, Tahran, AHS 1364/1984-5. Ayrıca bkz. Muhammed Danişpazhuh, *op.cit.*, 219.

¹² *Madjma‘al-Bahrayn*, 76.

¹³ *a.g.e.*, 95.

¹⁴ *a.g.e.*, 32.

¹⁵ *a.g.e.*, 113.

olduğuna inanıyordu. Yeryüzü *Halifesi*'nin¹⁶, geleneksel niteliğinin bir gereği olarak krallar, sultanlar, vezirler¹⁷ ve vergi tahsildarlarıyla¹⁸ iyi anlaşması; toprak ve ordu gelirlerini¹⁹ en iyi şekilde hesaplaması gerektiğini söylüyordu. Halife, adaleti temin etmede önemli bir güç olsa da onun ve *veliahtının* yokluğunda bu geçerli deđildir²⁰. Hükümdar; ordu mensupları ve diğer tebaa arasında adaleti sağlarsa Âdil hükümdar (*Fermandih-i âdil*) sıfatıyla ordu da halk da ona itaat eder. Hükümdar, adaleti hâkim kılmalıdır; çünkü adalet en uygun olanı vermek demektir²¹. Hükümdarın istikrarı adalete, adalet iyi idareye (*siyaset*)²² iyi idare de bilgeliğe (*hikmet*)²³ bağlıdır. Eberkûhî, adaleti sağlamanın hükümdarın merhameti olmadığını belirtmiřtir²⁴. Ona göre, insanların refahının ve bununla ilgili diğer ihtiyaçlarının karşılanması, Allah tarafından Halifeliğe bir görev olarak verilmiştir. *Halife* âdil olursa her şey yolunda demektir; adaleti uygulamazsa çok fazla sıkıntı dođar²⁵. Bölge gelirlerini toplamakla görevli *Mukataalara* uygun olmayan şekilde davranırsa bunlar, durumdan istifade ederek sorumluluklarını yerine getirmeyebilir ve köylerden toplamaları gereken vergiyi (*haraç*) zimmetlerine geçirebilir veya zamanında teslim etmeyebilirler.²⁶

Eberkûhî'ye göre, hükümdarın ve hükümdarlığın dayanağı ordudur. Dolayısıyla cibrî kuvvet bir ihtiyaçtır ve hükümdar ve hükümdarlık bu kaideye dayanmaktadır.²⁷ Hükümdar, ülkenin dört bir tarafını savunmak ve bölgeleri güvenli hale getirmek üzere askerler arasından *âmirler* seçip göndermelidir.²⁸ Aynı zamanda, savaşı iyi idare eden ve savaşta cesaretiyle öne çıkan seçkin askerlerin ödüllendirilmesi gerektiğini de söylemektedir.²⁹ Halife, savaş anında üzerine düşen görevin farkında olmalı ve gerektiğinde sorumluluk alarak halkına yol göstermelidir; çünkü olası bir hezimet soncunda hükümdarlığın itibarı sarsılabilir.³⁰

¹⁶ *a.g.e.*, 66-76.

¹⁷ *a.g.e.*, 116-120.

¹⁸ *a.g.e.*, 182-84

¹⁹ *a.g.e.*, 197.

²⁰ *a.g.e.*, 139.

²¹ *a.g.e.*, 74.

²² *Siyaset* terimi aynı zamanda cezalandırma anlamındadır.

²³ *Madjmau'al-Bahrayn*, 95.

²⁴ *a.g.e.*, 102.

²⁵ *a.g.e.*, 56.

²⁶ *a.g.e.*, 57.

²⁷ *a.g.e.*, 197.

²⁸ *a.g.e.*, 198.

²⁹ *a.g.e.*, 99.

³⁰ *a.g.e.*, 203.

Eberkûhî, Nasîreddin Tûsî'nin *Ahlak-ı Nasîrî*'siyle mutad olan birkaç olaya dikkat çeker. Onun iş birliği, iş bölümü ve eşitliğin lüzumu üzerine olan görüşleri, Tûsî'nin dünya adaleti ve iyiliği üzerine olan görüşlerini anımsatır.³¹ Eberkûhî, birkaç nadir ve renkli teşbih yapmıştır. Allah'a güven hususunu açıkladıktan sonra Hükümdarı; ileri gelenleri (*eşraf*), devlet büyüklerini, sıradan insanları ve güçsüzleri bir bahçıvanın ağacı suladığı gibi- çünkü ağaç susuz yaşayamaz- sulayıp koruyan şeklinde tasvir etmiştir. Fakat onun hükümdarın iktidarı üzerine söylediği şeyler iyi tartılarak ifade edilmiş düşünceler olmadığından muhtemelen hüsnü kuruntudan ibarettir. Hükümdarı büyük bir ırmağa, iktidarını ise bu ırmağın suyunu taşıyan sonsuz bir kanala benzetmiştir. Eğer ırmağın suyu tatlıysa kanal da tatlı olur, aksi takdirde kanalın suyu acı olur.³²

Harizmî de kendinden önceki birçok müellif gibi hükümdarlık, hükümdar vekilliği, Allah'ın temsilcisi³³ olma ve Allah'a en mükemmel şekilde ibadet ederek ona yaklaşma (hususları) üzerine yazmıştır³⁴. Onun hükümdarlığa bakış açısı ahiret ile ilgili vurgularından anlaşıldığı kadarıyla eleştireldir. Günlük hayatta kullanılan dilden farklı olarak dolaylı bir üslup kullanıp isabetli yorumlar yapan bir sufidir. Allah'a tevekkülün, adaleti yaymanın, asileri (*zalimûn*) ve fitne çıkaranları (*fasikûn*) zapt etmenin, güçsüzleri kuvvetlendirmenin, ileri gelenleri düzeltmenin ve *ulemâya* saygı göstererek onların elinden tutmanın hükümdarın görevi olduğu yönündeki geleneksel yorumları tekrar etmiştir³⁵. "Din ve hükümdarlık düğümdür." atasözü üzerinde çok küçük bir değişiklik yaparak "Adalet ve hükümdarlık düğümdür." demiştir.³⁶

Hükümdar ile alakalı konularda tamamıyla ahlakî ifadeye dayalı bir bakış açısına sahiptir- mesela, kötü insanların hükümdarın maiyetine sızabilmeleri ihtimaline karşı hükümdarı ikaz etmektedir. Bu tür insanları iyi tanımak gerektiğini belirtmektedir. Bunlar devlet içine sızmak isteyebilirler; mutad veya olağanüstü vergileri (*ihracat, haraç, kısmet, tevziat, damga, bac*) toplamada gayr-i hukukî hareket edebilirler; *evkaf* ve *sadakayı* zimmetine geçirebilirler. Bunun neticesinde, hükümdarın adı hem dinde (ahirette) hem de dünyada kötüye çıkabilir. Aynı zamanda bu, hükümdara saldırıların bir nedeni olabilir: Onun zorba ve zayıf karakterli biri olduğuna dair rivayetler dünyanın her tarafına yayılır³⁷ ve bu rivayetler, düşmanları tarafından

³¹ *a.g.e.*, 86.

³² *a.g.e.*, 101-102.

³³ *Yanbu'al-asrar fî Nasai'h al-abrar*, 115,117.

³⁴ *a.g.e.*, 115-16.

³⁵ *a.g.e.*, 116.

³⁶ *a.g.e.*, 118.

³⁷ *a.g.e.*, 119.

provake edilerek bir saldırı aracı olarak kullanılabilir. Harizmî bunun dışında, hükümdar olmanın bir gereği olarak, hükümdarın zorunlu vergileri koymaya dikkat etmesi gerektiğini, bunun hükümdarlık meselelerinin (*mesail*) çözümünde çok önemli olduğunu vurgulayarak hükümdarın kendini, İslâm'ın temel prensiplerini savunmaya adayıp Müslümanların haklarını koruması gerektiğine işaret etmiştir. Bununla birlikte âsilerin, muhalif düşüncelerinden ceza yoluyla vazgeçirebileceğini de belirtmiştir.³⁸

Harizmî, ikinci *makalesini* sadakat düşüncesi üzerine yazmaya başladı. Ona göre, sadakat, aslında suffliğe özgü bir yorumdur, bununla birlikte dünyevî liderlik için de sadakat gereklidir. Birinin sorumluluğunu terk etmesi (*nakd-i ahd*) ve sadakatsizlik (*bi-vefâ*) hem Allah'ın hem de kulun hoşuna gitmez.³⁹ Harizmî, bu düşüncelerini hocası Şah Mâlik'e anlatınca hocası onu, Bozkır hükümdarlarına gönderdi.⁴⁰ Harizmî, hükümdarın emirlerine itaat etmenin bir görev olduğunu vurguluyordu. O, "Kim hükümdarın emirlerine itaat edip o emirleri uygularsa, bilsin ki mutluluk kapısını açan anahtara sahiptir." diye yazmaktadır. Şehir şehir dolaşarak açık bir şekilde: "Hükümdara itaat etmek, Allah'a ve onun peygamberine itaat etmekle aynıdır." diyordu.⁴¹ İtaat ile ilgili üç ilke belirlemiştir: "Allah'a itaat, peygambere itaat ve mevcut iktidara itaat." Mütefekkirlere (*ashab-ı basiret*), onun hükümdarın itibarını ve şerefini arttırmaya yönelik rolünü takdir ederek, bu konudaki çıkarımlarına destek veriyorlardı. Fakat o, bu durumun hükümdara dünyevî bir iktidar kazandırmada tek başına yeterli olmadığını, hükümdarın kendini dürüstlüğe adanarak ulu bir merteye elde edebileceğini de ifade etmiştir.⁴² "İmam veya lider (*hâkim-i ahkam*), din düşmanlarının saldırılarına karşı kendini siper ederek İslâm sınırlarını (*sugur*) onların saldırılarından korumalıdır."⁴³ diyerek, dünya iktidarını isteyen bir hükümdara net bir şekilde gönderme yapmaktadır. Hükümdar, ülke düzenini sağlamalıdır. "Hükümdara ve liderlere karşı isyan edilmezse hükümdar zorbalığa (*hah cebir ve cafi başed*)⁴⁴ veya diğer şeylere mecbur kalmaz."⁴⁵ şeklinde geleneksel bir açıklama yapmaktadır. Ona göre Sultan, Allah'ın gölgesi olma vasfıyla dürüstlüğü ve eşitliği ilke (görünen emare) edinmiştir. O nedenle, nasıl ki Allah'ın emirlerine karşı gelmek hem bu dünyada hem de öteki dünyada aptallığın (*kabavat*) ve acizliğin (*şekavat*) artması sonucunu

³⁸ a.g.e., 121.

³⁹ a.g.e., 226.

⁴⁰ a.g.e., 225.

⁴¹ a.g.e., 235.

⁴² a.g.e., 236.

⁴³ a.g.e., 238.

⁴⁴ Cebri isteyen cefa görür. (Çeviren)

⁴⁵ a.g.e., 239.

doğurursa, hükümdarın (*padişah-ı sûrî*) küçük bir emrine dahi karşı gelmek de aynı sonucu doğurur.⁴⁶

Çoğu diğer müellif gibi Harizmî de, hükümdarın halkına özgürlük vererek onların refah seviyesini arttırmasını; devlet kadrolarına uygun atamaları yapmasını aksi takdirde zorbalık, ahlaksızlık, yalakalık veya dalkavukluğun (devlet teorisiyle ilgili yorumlarında, dalkavukluk gerçeğine değinmektedir) devlet işlerine hâkim olabileceğini belirtmektedir. *Vezir* ve onun yetkileri üzerine olan tespitleri de diğer müelliflerle benzerlikler taşımaktadır. Vezirin Âdil ve güzel huylu olması, iyiyle kötüyü ayırt etmeyi becerebilmesi, derin düşünmesi, tecrübeli olması, tam adaletli, dindar ve merhametli olması gerektiğini söylüyordu.⁴⁷ *Vezir*'in görevi, halka hükümdarın uygulamaları hakkında bilgi vermektir. Bu nedenle hükümdar, bu konuda dürüst olan vezirler tercih etmelidir. Aksi takdirde vezirler, ahlaksız bir tutum sergileyip hükümdarı satabilirler.⁴⁸ Bunun neticesinde halk arasında sınıf ayrımı ve onların düzeniyle ilgili çeşitli sorunlar açık bir şekilde ortaya çıkabilir. Dolayısıyla hükümdar, Kur'an'ın emirlerini yerine getirmeli, "Kaos, halkın refah seviyesini düşürür.", *sâdat* ve *ulemâ* şeref ve hürmetlerini kaybetmemelidirler.⁴⁹

Harizmî'ye göre halkın huzurunun temininde lideri tartışmanın, pratikte hiçbir faydası yoktur. O, köylülerin (*muzarian* ve *dehakin*) üretici, zanaatkârlık, esnafılık ve ulaşımı sağlamadaki rolleriyle dünya refahını sağlamalarındaki önemi üzerinde durmuş ve halkın kendi işiyle uğraşması gerektiğini belirtmiştir. Bu grubun eziyete ve ağır yük altında ezilmesine karşı, lider tarafından korunması gerektiğine değinmiştir. Ayrıca hükümdarın, ordu ve köylü gücü olmadan işlerini yürütemeyeceğini ve bu nedenle de onları koruması gerektiği üzerine açıklamalar yapmıştır. Hükümdar, askerlerinin olumlu davranışlarını ödüllendirmeli ve onlara şefkatle yaklaşmalıdır. Bu şekilde hareket ederse, askerlerin kendisine samimi bir şekilde hizmet etmelerini sağlar, onlar arasında meydana gelebilecek tartışmalar ile düşmanları tarafından çıkarılabilecek karışıklıkları baştan engellemiş olur. *Divan* çalışanları, asker ücretlerini hazırlamalı ve huzurun temini için ücretler zamanında ödenmelidir.⁵⁰

Büyük sufi liderler, dürüst devlet idealiyle ülke idaresine nüfûz etmişlerdir. Sufiliğin (tasavvufun) yayılmasının muhtemel bir nedeni de, sufi

⁴⁶ a.g.e., 239.

⁴⁷ a.g.e., 276.

⁴⁸ a.g.e., 279. Bu terim, raic-i ez kasid mümtaz gerged, (görevliler seçkin olmalıdır) anlamında gözüküyor.

⁴⁹ a.g.e., 279,281.

⁵⁰ a.g.e., 282-83.

düşüncesinin devlet tarafından desteklenmesidir. Horasan'da 3/9. yüzyıl ile 6/12. yüzyıllar arasında Mistik Sufizm, hızlı bir artış gösterdi. Hacvirî, 5/11. yüzyılda sadece Horasan'da 300 *Şeyh* ile tanıştığını söyler.⁵¹ Sufizm (tasavvuf), önce *Tarikatlar* tarafından kurum haline getirildi. Büyük *Şeyhler* sadakat ve şevk noktasında geniş mürid kesimleri oluşturmuşlar ve bu müridler büyük *Şeyhlerin* tekkelerine yerleşmişlerdir. *Ulemâ*, bazı sufilerin devlet sınırları dışında resmî faaliyette bulunmalarına karşı çıkmış, bu yüzden bir devlet politikası olarak onları kontrol etmiş veya nüfûzlarını kırmıştır. Sufi *Şeyhleri* ve müridleri kolaylıkla kontrol altına alınamıyorlardı. Gerek resmî dairelerde gerekse halk nazarında önemli bir statüleri vardı. Bu sufilerin bir kısmının aşırı duygusallıkları, Gazâlî'nin Ortodoks tutumu ile engelleniyordu.

Ebû Sâid b. Ebu'l-Hayr, Doğu İran'da sufizmin (tasavvuf) gelişmesinde çok önemli bir yere sahiptir. Müridleri, onun nüfûzunu İran'ın her tarafına yaydılar.⁵² O, 357/967'de Mayhana'da doğdu ve 440/1049'da yine burada öldü. Babası, Mayhana'da küçük bir sufi grubuna üyeydi ve Ebû Sâid, henüz çocukken sufizm ile tanıştı. Onun ilk yılları *Fıkıh* tahsil etmekle geçti, *Fıkıh*'ta uzmanlaşmak için birçok kez Merv ve Serahs'a gitti. O, Şâfi ve Eş'arî idi. Serahs'ta iken bir *Hangâh*'a girdi ve burada sufizm (tasavvuf) dersleri aldı. Daha sonra başka bir yerde Amel dersleri aldı. Hallaç ve Ebu Yezid (Bayezid) Bistamî'ye karşı özel bir hürmet duyuyordu. Sonuç olarak ders döneminin ardından Mayhana'ya döndü ve hayatının sonuna kadar orada kaldı. Mayhana ve Nişabur arasında kısa bir maceradan sonra *Hangâh*'a yerleşti. O yılların başlangıcında, geniş bir çevre edinerek zamanın büyük *ulemâsı* ve *şeyhi* arasına girdi. O, büyük bir öğretici, manevi lider ve yetiştirdiği birçok mürid ve öğrenciyle *ulemâ* arasında önemli bir yer edindi.

⁵¹ Bosword, *The Ghaznavids: Their Empire in Afghanistan and Eastern Iran 994:1040*, Edinburgh at the Universtity Press, 1963,189.

⁵² Ebu Said b. Ebu'l-Hayr'ın tüm hayatı hakkında geniş bilgi için Muhammed b. Münevver'in Muhammed Ridâ Şâfi-i Kazanî baskısının giriş kısmına bkz. Muhammed b. Münevver, *Esrarü'l-tevhid fi makamat-ı Şeyh Ebu Said*, 2 cilt, giriş ve notlarla birlikte, Tahran, AHS 1366/1986. Ayrıca *Halat u suhanan-i Ebû Said Ebu'l-Hayr* Cemaleddin Ebû Râvî -ki Ebû Sâid'in büyük erkek torunlarından biridir, tarafından yazılan eserin giriş kısmı, Tahran AHS 1366/1986, F. Meier, *Abu Sa'id-i Abu'l-Hayr (357-440/967-1049): Wirklichkeit und Legende, Acta Iranica Textes et memories*, vol. Iv, Tahran, Leiden, 1976. Ayrıca bkz. Bosworth, *The Ghaznavids: their empire in Afghanistan and Eastern Iran 944:1040*, 189-94; Aynı mlf., "An Early Sufi Shaykh: Abu Sa'id of Mayhaneh", R.M. Savory ve D.A. Agius (editörlük), *Logos Islamikos Studia Islamica in honorem Georgii Michaelis Wickens, 1984*.

Nişabur, o dönem İslâm dünyasının en büyük şehirlerinden biriydi. İleri gelenlerin, *âyan*, ikamet ettiği müreffeh bir şehirdi. Dini olarak Ortodoks (ılımlı)tu; siyasi ve sosyal yönden mevki sahibi olanların bulunduğu bir şehirdi. Ebu Sâid'in büyük büyük torunu olan Muhammed b. Münevver, Ebu Sâid'in biyografisi hakkında bilgi verdiği *Esrarü'l-tevhid* adlı eserinde, Ebu Sâid'in manevi yetenekleri ile *ulemâ*, memur, şehir ileri gelenleri, tüccarlar, esnaf ve zanaat erbabı arasında çok taraftar bulduğunu yazmaktadır. Birçok *âyan*- her nedense- onun gücüne, liderliğine ve özellikle de halk üzerindeki etkisine şüphe ile bakmışlardır. Nişabur'da bulunduğu dönem ve bu dönemde meydana gelen sosyal sorunlarla ilgili korkuları *Esrarü'l-tevhid*'de açıkça görülür. Ayrıca birçok *ulemâ* ile sufi ve meşhur Ebu'l-Kasım Kuşayrî tarafından *zikir* ve *sema*' *meclis*inde müzik eşliğinde dansla ibadet anlayışına dayanan sufiliğinden dolayı eleştirilmiştir. İki büyük rakibi olan Hanîfî Kadısı Sâid ve Kerramî lider Ebu Bekr İshak, Ebu Sâid hakkında ülke güvenliğini tehlikeye düşürdüğü ve halkı galeyana getirdiği gerekçesiyle Gazneli Mahmud'a bir şikâyet mektubu gönderdiler. Sultan cevap olarak, Hanîfî ve Şâfi *ulemâ*dan oluşan bir heyet oluşturarak Ebu Sâid hakkında tahkikat yaptıracağını ve eğer suçlu bulunursa onu *şeriat* hükümlerine göre cezalandıracağını bildirdi. Rakipleri onun idamına hükmedilmesini istiyorlardı; fakat bu girişimlerinden hiçbir sonuç elde edemediler. *Esrarü'l-tevhid*'e göre Ebû Sâid, olağanüstü güçleri sayesinde düşmanlarına galip gelmiştir.⁵³ Muhammed b. Münevver'in yazdıkları doğruysa eğer bu olay, dinî ihtilafları arttırarak bölgesel gerilimlerin ortaya çıkmasına neden olmuştur. Bunun yanında, oldukça fazla bir taraftarın Ebû Sâid'in etrafında toplanmasını da sağlamıştır.

Orta Asya steplerinde yaşayan insanların İslâm'a nasıl girdiklerinin ayrıntısını bilemiyoruz; fakat sufiler ve din adamlarının bu bölgelerde etkin oldukları bir gerçek.⁵⁴ Muhammed b. Münevver, Ebû Sâid'in yakınlarıyla ilgili bilgi verirken onun Selçuklu liderleri Tuğrul ve Çağrı Beyler ile onların üvey kardeşi İnal ve bir de Tuğrul'un veziri Ebû Mansûr Varakânî ile akraba olduğunu belirtmiştir. Bu hikâyelerden biri de Tuğrul ve Çağrı Beylerin Mayhana'ya gelip Horasan'a yerleştikten sonra- ki bu olay Dandanakan Savaşı'ndan öncedir- Ebû Sâid'in iltifatına mazhar olmak istemeleridir. O,

⁵³ Muhammed b. Münevver, *Esrarü'l-tevhid fî Makamat-ı Şeyh Ebu Sa'id*, 69-73. Olağanüstü güçlere sahip olma yeteneği, bir *şeyhin*, şeyhliğinin delilidir. Her insan bu delilleri gösteremez, sadece tasavvufta öne çıkanlar gösterebilir. Bu husus, tasavvuf literatürünün en önemli özelliğidir.

⁵⁴ Prof. Madelung, Bartold ve Pristak'ın araştırması "The Spread of Maturidism and the Turks", in *Actas IV Congresso de Estudos Arabes e Islamicos, Coimbra-Lisboa 1 a 8 Setembro de 1968*, Leiden 1971, 119, 32n.) üzerine sorular.

kendisine Irak ve Horasan'da ilahî bir görev verildiğini iddia ediyordu.⁵⁵ Muhtemelen bu tür hikâyeler, *Şeyhlerin* sadık müridleri tarafından efsanevî bir şekilde ortaya atılmıştır. Fakat onların niyeti, *şeyhlerinin tekkelerini* sürekli işler bir halde tutabilmektir.⁵⁶ Çoğu kimse gibi Selçuklu liderleri de sufi *şeyhlerine* hakiki bir saygı duyuyor, onları ziyaret ediyor, gözetiyor ve *tekkelerine* gidiyorlardı. Sufî *şeyleri* zaman zaman ülke meselelerine karışıyorlar, gerek kendileri gerekse yandaşları çoğu zaman ülke meselelerinin çözümünde ara buluculuk yapıyorlardı. Sancar ve Atsız arasında, 543/1148 yılında meydana gelen taht mücadelesinde ara buluculuk yapmışlardı.⁵⁷

Sufi liderlerin çoğu, insanlar arasında hiçbir zaman ayırım yapmayıp onlar arasındaki sınıf farklılıklarını önemsemedikleri için geniş bir taraftar kitlesine sahip oldular. İnsanları himaye ederek onlar için *ribatlar* yaptılar. *Ribatlar*, genellikle *hangâh* olarak bilinir. *Şeyhlerin* ve müridlerinin ikamet ettiği, eğitim-öğretim merkezleri, sufilerin uğrak yeri ve Dervişlik mertebesine yükselmek isteyen adayların bulunduğu yerlerdi. Çoğu *hangâh*, bir cami ve medreseyle birleşerek geniş bir kompleks (külliye) oluşturuyor; merkezinde ise *şeyhe* ait özel bir daire bulunuyordu. *Şeyh* öldüğünde *hangâhta* defnediliyor, müridlerinin cenazeleri de şeyhin türbesinin etrafına defnediliyordu.

6/12. yüzyılda birçok şehirde sayısız ribat kuruldu. Zaman içerisinde bu ribatların çeşitli şekilleri ortaya çıktı. Gerek şehirlerden gerekse şehir dışından birçok takipçi *medreselere* girdi. Diğer taraftan ribatlar, kırsal bölgelere de nüfuz ederek yayıldı⁵⁸, bununla birlikte bu dönemde, şehirler ve şehir merkezleri arasında kesin bir ayırım yoktu: Şehir ve şehir merkezleri sınırları birbirine çok yakındı. *Hangâhlar* bu arada düzenli bir şekilde ortaya çıktı. Çoğu bir *şeyhe* aitti. Diğer yerlerdeki *hangâhlar* ise gayr-i resmî bir şekilde ortaya çıkıyordu. *Hangâhlar*, *ulemânın*, yolcuların ve diğer kişilerin

⁵⁵ Muhammed b. Münevver, *Esrarü'l-tevhid*, i. 156. Sancar'ın iyiliksever bir kişiliğe sahip olmasında sufilerin etkisi vardır. Bununla ilgili birkaç küçük hikâye için bkz. Lambton, "Continuity and Change in Medieval Persia: Aspects of Administrative, Economic and Social History, 11th-14th Century", *Columbia Lectures on Iranian Studies*, ed., Ehsan Yarshater, number 2, the Persian Heritage Foundation under the imprint of Bibliotheca Persica, 1988, 240), ve Timur'un geç döneminde, Hacı (hoca) Ali Safavîve'nin Hacı (hoca) Ahrar'ı ziyaret ederek Ebû Sâid ile akrabalık kurduğu ileri sürülmüştür. (Meier, *Abu Sa'id-i Abu'l-Hayr*, 327).

⁵⁶ *Tekke* hakkında bkz. J. SpencerTrimingham, *The Sufi orders in Islam*, Oxford at the Clarendon Press, 1971, index.

⁵⁷ W. Barthold, *Turkestan Down to the Mongol Invasion*, 3rd. Ed. Bay T. Minorsky ve C.E. Bosworth tarafından yapılan ilave bölüm çevirisi ve C.E. Bosword tarafından yapılan ilave, London, 1968, 328.

⁵⁸ Anawati, *op.cit.*, 379.

huzur bulmak için gelip yerleştikleri yerlerdi.⁵⁹ Bir dağınıklık vukû bulduğunda, acilen bu kişileri düzene sokma görevi bu yerlere aitti. Buralar, hiçbir zaman geçici olarak ikamet edilen yerler değildi; aksine daimi ikamet yerleriydi.

Ulemânın şehirlerde dayanışmayı temsil eden role sahip olması, onların sufilerle dost olmalarını gerektirmiş; ama Gazâlî'nin gayretlerine rağmen aradaki ihtilaflar giderilememiştir. Bu bir bölünmeydi; çünkü devlet Ortodoks eğilimindeydi ve çok küçük bir fikir bile Ortodoks *ulemâ* tarafından destekleniyordu. Çoğu sufi, hiçbir şüpheye yer vermeden her haksızlığa karşı çıkıyordu. Bir başka neden ise ulemânın muhtemelen, devlet ile sufi grupları arasındaki yakınlaşmaya karşı olması idi. Gerçekten de bu sufi gruplarının halk kitleleri ve köylüler üzerinde çok büyük bir etkisi vardı ve hiçbiri kendisini devletten daha önemli görmüyordu. Bununla birlikte bazı istisnaları da yok değildi. Özellikle, kabilelerine dayanarak hanedanlık kavgasına girenler vardı. Bazı gruplar devletle işbirliği yaparken bazıları muhalefete meyilliydi; fakat henüz siyasetle uğraşmıyorlardı. Bazı liderler, sufi *şeyhlerinin* şüphe götürmez itikat ve dinî gayretlerinden dolayı onları üstün tutuyorlardı; aynı zamanda bu grupların faaliyetlerine meşrûiyet kazandırmak ve sufi *şeyhlerinin* halk kitleleri nezdinde taraftar kazanmalarını sağlamak için onları destekliyorlardı. Sufi *şeyhlerinin* gücü, bazen yaygın olan başarılarına bazen de meseleleri ustalıkla çözme becerilerine göre ölçülüyordu.⁶⁰ Bununla birlikte akrabalık ilişkilerinde ne kadar dengeli oldukları da onların gücünü ölçen bir başka kıstastı. Birçok *şeyh*, köylü taraftarları tarafından kendilerine bağışlanan mülklerle hatırı sayılır bir gelire sahip olmuşlardı. Bu gelirler, onların bağımsız bir şekilde hareket etmelerine zemin hazırlamıştır.

6/12. yüzyılın sonu 7/13. yüzyılın başı, sufi din adamlarıyla gruplarının manevî değerleri sağlamaya yönelik faaliyetlerle yükselişe geçtikleri bir dönemdir. Harizmşahlar yönetimiyle birlikte din müessesesinin konumunun değişmesi bazı değişiklikleri de beraberinde getirmiştir. Bu dönemin büyük mistikleri Feridüddin-i Attâr ve Necmeddin-i Kübra, Feridüddin-i Attâr 618/1221'de; Necmeddin-i Kübra ise muhtemelen Moğollar tarafından Harizm bölgesi yağmalandığı sırada ölmüştür, Şeyh Ruzbihan (ö. 606/1209-10), Şihabeddin Sühreverdî (ö. 632/1234-35) ve diğerleri idi. Bu dönemin hâkim sufi zümresi *Kübreviyye* idi. *Kübreviyye*, Necmeddin-i Kübra tarafından Harizm'de kurulmuştu.⁶¹ Müridlerinden bazıları Necmeddin-i

⁵⁹ Teşkilatın işleyişi hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Trimmingham, *op. cit.*, 166-93.

⁶⁰ Ayrıntılı bilgi için bkz. Lapidus, *op. cit.*, 266.

⁶¹ *Kübreviyye* grubu ve Orta Asya'daki düşüşleri hakkında bkz. D. De Weese, "The Eclipse of the Kubraviyah in Central Asia", *Iranian Studies*, XXI, 1-2, (1988),45-83.

Râzî'ye bağlıydılar, Bunlar, Moğol saldırıları üzerine batıya doğru kaçtılar. Bu müridler, Sadeddin Hamûya ve Raziyyeddin Ali Lala (ö. 642/1244) arasında kaldılar. Bu iki şeyh, Cemaleddin Gili'nin müridleriydi ve 7/13. yüzyılın sonlarında İlhanlı sarayında oldukça aktiftiler. Hamûya, İran çevresinde, Türkler ve Moğollar arasında hatırı sayılır nüfuzu olan bir şeyhti. Bunların çoğu, kavimlerinde de lider olan manevî rehberlerdi. Geleneksel olarak Gazan Han'ın İslâm'ı kabul etmesinde, Hamûya'nın oğlu ve müridi Sadreddin İbrahim Hamûya'nın- ki Ata Melik Cüveynî'nin damadıdır- etkili olduğu kabul edilir.⁶²

Necmeddin-i Kübra'nın müridlerinden biri de Seyfeddin Buharzî (586-659/1190-1260)'dir. Necmeddin-i Kübra, Moğol istilâsından sonra Orta Asya'da kaldı ve Seyfeddin'i, Buhara'ya göndererek orada *Kübreviyye*'nin bir kolunu kurdurdu. O, Moğol liderleri ve Tuluy'un karısı Mönke'nin annesi Suyurgoktani nezdinde büyük bir şöhret edindi. Suyurgoktani, Seyfeddin'e Buhara'da bir *medrese* inşa etmesi için 1.000 gümüş *balış* verdi; fakat Seyfeddin, projede değişiklik yaparak müridleri için bir köy satın aldı ve bir *vakıf* kurarak buraya *müderisler* atadı.⁶³ Buharzî, Berke'nin 655/1257 İslam Kamu Beyanı'nı ilân etmesinde önemli bir rol oynamıştır.⁶⁴ Kirman'ın Karahitaylı hükümdarı Kutluk Terken (ö. Ramazan 681/Aralık 1282-Ocak 1283), dinî zümreleri ve sufleri himaye eden oldukça cömert bir liderdi. İktidarı döneminde birçok *evkaf* kurdu. Seyfeddin Buharzî'nin oğlu Burhaneddin Ahmed 608/1211-12 yılında Kirman'a geldi ve 696/1296-97'de

⁶² B. Spuler, *Die Mongolen in Iran*, 4th ed., Berlin, 1985, 154; ayrıca bkz. H. Landholt'un Nureddin Abdurrahman İstarî hakkında yazdığı eserin giriş bölümü. *Le reveleateur des mysteres, Kashif al-Asrar*, Tehran, 1980, 15. Ayrıca bkz. De Weese, *op. cit.*, 47. Cüveynî, Horasan'da sufilîğin bu dönemde başladığını söyler. Birkaç İlhanlı hükümdarı döneminde; Hülagü, Abaka, Teküder Ahmed (kısa bir süre), Şemseddin Cüveynî ve kardeşi Ata Melik Cüveynî- ki Sadreddin İbrahim Hamûya'nın kayınpederidir- devlet yöneticisi idiler. Cüveynî ve diğerleri sufilîğin bu dönemde başladığını kabul ederler.

⁶³ Ata Malik Djuwayni, *Tarikh-i Djaihangusha*, ed. Muhammed Kazwini, Leiden and London, iii. 8-9. Fasihi'de 1.000 altın *balış* bağışlandığı ve bunun bir hangâh yapımında kullanıldığı bilgisi vardır. (*Mudjmal-i Fasihi*, ed. Mahmud Farrukh, Mashhad, AHS 1339-41/1958-61, ii, 317, 319). Seyfeddin'in şeceresi, hayattayken ve öldükten sonra adına inşa edilen eserler hakkında bilgi bulunur. İbn Battuta, 1333'te Buharzî'nin türbesini ziyaret ettiğinde bir *hangâhta* kaldığından ve geniş bir *vakıf* mülkiyetinden bahsetmektedir. Ayrıntılı bilgi için O.D. Chekhovich, bir vakıf kitabesinde 726/1326'dan başlayıp 734/1333'e kadar yapımı devam eden bir türbeden bahsetmektedir. (J.M. Rogers, "Waqfiyyas and Waqf-registers: New Primary Sources for Islamic Architecture", *Kunts des Orients*, XI, 1/2 (19) 1833ff.).

⁶⁴ Jean Richard, "La Conversion de Berke et les debuts de l'islamisation de la Horde d'Or", *Rev. des etudes islamiques*, XXXV (1967) 173-184; DeWeese, *op. cit.*, 49.

burada vefat etti.⁶⁵ Kutluk Terken, onu taltif ederek üvey oğlu Suyurgatmış'a şeyh tayin etti; ayrıca adına bir *hangâh* yaptırdı.⁶⁶

7/13. yüzyılda, İslâm bölgelerindeki Moğol İstilâsı'nın ardından birkaç yeni tarikat kuruldu. Bu tarikatların çoğu, *Mevlevîyye* olarak tanınmıştır. Bir diğeri ise Safîyeddin (ö.735/1335) tarafından Erdebil'de kurulan *Safevîye* tarikatıdır. Safevîye tarikatı, Erdebil'de yaygın olmakla birlikte kısmen de olsa Güneydoğu Azerbaycan sınırları ötesine de yayılmıştır. Hamdullah Müstevfi, Moğolların sık sık Şeyh Safîyeddin'e saldırarak onu ve halkını rahatsız ettikleri bilgisini vermektedir.⁶⁷ Sufî öğretisi vaatlerini içeren bir başka kısa ömürlü tarikat ise, II. Ebû Sâid Han'ın saltanatı döneminde Şeyh Hasan Cûrî tarafından Sebzvar'da kurulan *Cûrîyye* tarikatıdır. Şeyh Hasan, Şeyh Halife'nin esaslı müridlerinden biriydi ve bizzat Kübrevî Sünnî Şeyh Alâüddevle Simnanî'nin müridi olmuştu. Bu tarikat, şehir tüccarları ve sanatçılar üzerinde etkiliydi. Mazanderan kolu üzerinden Horasan'a yayılıyordu. Taraftarları, 8/14. yüzyıl ortasında Sebzvar'daki kısa ömürlü Serbederid Hanedanlığı'nda önemli bir rol oynamıştır.⁶⁸

İlhanlı hâkimiyeti sırasında da sufiler dinî faaliyetlerine devam etmişler ve birçok şehirde, dönemin dinî yaşamının karakteristik bir özelliği olarak *hangâhlar* kurmuşlardır. Bunlar, imparatorluğun her tarafına yayılmışlar ve yerel halk üzerinde imparatorluğun otoritesini kurmayı başarmışlardır.⁶⁹ Şeyhlerden birçoğu, bu *hangâhlar*da hatırı sayılır bir nüfûz edinerek gayretleriyle, taraftarlarını devlet görevlilerinin saldırılarından korumuşlardır. Bazı önemli adamların hayır amacıyla hangâh veya evkaf yaptırması bunu kanıtlamaktadır. Şeyh Takîyüddin Muhammed Dada (ö.700/1301-02) da bunlardan biridir. O, İsfahan'da doğmuş ve daha sonra Yezd'e geçerek orada Bundarabad, Ser-i Ab-ı Nev, İskidhar, İzzabad,

⁶⁵ *Tarikh-i Shahi-i Qara Khita'yan*, ed. Muhammed İbrahim Bastani Parizi, Tehran, Shahinshahi 2535/1976-77, Nasireddin Münşî, *Simtû'l-Ula*, ed. Abbas İkbâl, Tahran, AHS 1336-39/1958-61, 675.

⁶⁶ Nasireddin Münşî, *Simtû'l-Ula*, 58.

⁶⁷ *Tarih-i Güzide*, ed. Abdullah Hüseyin Nevayî, Tahran, AHS 1336-39/1958-61, 675.

⁶⁸ Bkz. J. Masson Smith, Jr., *The History of Sarbadar Dynasty 1336-1381 A.D. and its sources*, The Hague and Paris, 1970.

⁶⁹ İzzedin Mahmud b. Ali Kaşânî, (ö. 735/1334-35), sufilerin ikameti için *hangâhların* yapılmasını yeni ve sufilerin övülmeye değer bir geleneği (Resm-i mutad ez cümle müstehsenat-ı sufîyan) şeklinde ifade etmektedir. (*Misbahü'l-Hidaye*, ed. Celaleddin Humayî, Tahran, n.d., 153). Bu bilgilere göre *hangâhlar* 8/14. yüzyılda yeni bir gelenek gibi görüne de İslâm'ın ilk yıllarında *hangâhlar* sufiler için yapılmıyordu. *Hangâhlar*, daimî ikamet edenler ve yolcular (*ibid.*, 155) olmak üzere iki gruba hizmet veriyordu. Kaşânî, *hangâh* geleneğini ve bunların ikamet özelliklerini tartışıyor (*a.g.e.*, 155-60).

Meybud, Bideh, Bercin, Akda ve Heftadâr'da *hangâhlar* yapmıştır.⁷⁰ Önemli iki örnek de Yezd'in ilk *kadısı* Seyyid Rükneddin Muhammed b. Kıvameddin b. Nizâmeddin (ö. 732/1331-32) ve görünüşe bakılırsa Reşideddin Fazlullah'ın kızkardeşiyle evli olan oğlu Şemseddin Abdullah Muhammed (ö. 733/1332-33)'in yaptırdıkları on dört *hangâh* ve on bir *ribattır*. Öncekilerden birkaçı geniş komplekslerdi (külliye); diğerleri ise müstahkem garnizonlar olarak da kullanılan bir takım ribatlara dâhildi ve Yezd çölünden Kum ve Kaşan'a kadar uzanıyordu. Rükneddin'in büyük babası, Yezd surlarının dışında bir *hangâh* yapmıştı.⁷¹ Bu *hangâhlar* sadece özel kişiler için yapılmıyordu. Gazan Han ve onun idarecilerinden Reşideddin Fazlullah, çok fazla sevap kazanmak için *hangâhlar* yaptılar. İlk *hangâh* Şenb-i Gazan'da Tebriz varoşunda, geniş bir *hangâh* Hemedan eyaletine bağlı Buzincir'de bir diğeri ise Bağdat'ta kuruldu. Reşideddin, Tebriz mahallelerinden birinde Rebb-i Reşidî Türbesi'nin yanında bir *hangâh* kurdu; ayrıca Yezd'de bir *hangâh*, bu hangâha bağlı bir cami ve Pazar kurdu.⁷² Liderlerin *hangâhlar* kurup *vakıflar* yapmaları; onları onarmaları *şeyhlerin* onları bu hususta görevlendirmesiyle alakalı olmalıdır. Hangâh ve vakıfların kayıtları Şenb-i Gazan-ı Tebriz'de Gazan *hangâhlarının şeyhi* Nizâmeddin Mahmud Erdebilî'nin *Düsturu'l-kâtib* adlı eserinde mevcuttur.⁷³

8/14. yüzyılda tarikatların halk üzerindeki nüfuzu sürekli olarak artıyor; farklı yönetici grupları tarafından, sufi *şeyhlerin* lider olma vasıfları övülüyordu. Bununla birlikte sufi *şeyhleri*, bazı kavim liderleri ve memurlara manevi liderlik yapıyor; bazı deliller göstererek doğrudan doğruya devlet üzerinde nüfuz kuruyorlardı. Muhtemelen II. Han'ın mizacı, onlara halk

⁷⁰ Cafer b. Muhammed b. Hasan Caferi, *Tarih-i Yezd*, ed. İrec Afşar, Tahran AHS 1338/1960, 112.

⁷¹ Bkz. J. Aubin, "Le patronage culturel en Iran sous les Ilkhans: une grande famille de Yazd", *Le monde iranien et l'Islam*, III (1971), 107- 18.

⁷² Reşideddin, Şeyh Sâfi'ye gönderilen bir mektupta ona küçük bir meblağ (endek-i vech) gönderildiğinden ve bunun Gazan ve Reşidî bölgeleri arasında paylaşılmasından bahsederek bu meblağın Erdebil kutsal mekânında sufi toplantılarının (sema) yapılacağı bir yer yapımında kullanıldığını anlatır. Olcaytu'nun iktidarının başlangıcında Erdebil yakınlarındaki Kalkvuran, Şeyh Sâfi'nin yöresi, vakıflarının ve torunlarının bulunduğu yeri. İnal Hatun, Gazan tarafından Kalkvuran'ın yarısının kendisine verilmesi üzerine, 705/1305'te Şeyh Sâfi ve torunları adına Kalkvuran köylerinin birinde bir vakıf kurdu. Yaklaşık on yıl sonra 714/1315'te Olcaytu, köyün geri kalanını *divanî* bölgesi olarak belirledi ve Şeyh Sâfi'nin *vakfına* dâhil etti (Lambton, *Continuity and Change in Medieval Persia*, 322- 23).

⁷³ Muhammed b. Hinduşah Nahcivanî, *Düsturu'l-katib fi Ta'yinü'l-meratib*, ed. A.A. Alizade, Moscow, ii (1976), 231- 33; Ayrıca V. Minorsky, "A Mongol decree of 720/1320 to the Family of Shaykh Zahid", *BSOAS*, 1954, 515- 27.

üzerinde etkili olma fırsatını doğurmuştur.⁷⁴ Şeyh Ahmed Curbanî (ö. 667/1269 veya 669/1270)'nin müridi Ebû Muhammed Abdurrahim el-İsferanî (ö. Muhtemelen 717/1317- 18), Raziüddin Ali Lala'nın müridliğine geçerek birkaç ünlü din adamından biri oldu. O, yöneticilerin ve liderlerin kendilerini manevî yönden kontrol etmelerine yönelik mektuplar yazmıştır. Bu mektuplardan bir tanesini, 683/1284'te Irak'ta *Vakıflar* müfettişliği görevine başlayan, 694/1295'te Baycu'nun, 695/1295-96'da da Gazan Han'ın *vezirliğini* yapan Cemaledin Destcirdânî'ye; beş tanesini Geyhatu'nun *Sahib-i Divanı* olan Sadreddin'e; üç tanesini İsferanî'nin müridliğine başlayan Savacı'yı kutlamak üzere ona; bir tanesini Reşideddin Fazlullah'a, bir tanesini bir dönem Reşideddin ile birlikte vezirlik yapan Taceddin'e ve iki tanesini de sultanlara- ki muhtemelen bu sultanlardan biri Gazan Han diğeri de Olcaytu'dur- yazmıştır. Landhold, İsferanî'nin mektuplarını, meşhur kişileri ve liderleri kontrol altına almak amacıyla yazmadığını ileri sürerek Moğol yönetiminin sufilerle uzlaşarak devlet gücünü hâkim kılmak istediğini belirtir. İsferanî'ye göre *ârif* veya mistikler sultanın dünya hâkimiyetini temin etmesinde görünmeyen hâkimiyet kutuplarıdır. O; ruh ve bedenini, iyi ve kötü ile ilişkili olduğunu belirterek hata yapılmaması için ruh-beden ilişkisine dikkat edilmesi gerektiğini ifade etmiştir. Bu düşüncesini kuvvetlendirmek için peygamberden alıntı yaparak: "Halk, hükümdarının dinini savunur."(*en-nas ala din-i mülukuhüm*). demiştir. İsferanî'nin yerine geçen Erdeşirî de onun bu sözünün doğruluğunu fark etmiş ve "Din ve hükümdarlık birbirine düğümlenmiştir." diyerek onu teyid etmiştir.⁷⁵ Gazâlî, Necmeddin-i Râzî ve Eberkûhî'nin teorisine çok benzeyen bu düşünce, muhtemelen İsferanî'nin *Velayet* ve manevî miras doktrinini esas alan yeni bir düşüncedir. Bir sultana yazdığı mektupta-ki bu sultan Gazan Han olabilir- İsferanî, adaletin lüzumundan bahseder. Sultana, hükümdarlığın kendisine Tanrı tarafından verildiğini (*saltanat*) hatırlatarak sultanın Allah'ın yeryüzündeki gölgesi olduğunu ve insanlar üzerinde baskı kurup halka gayr-ı hukukî muamele etmemesi gerektiğini belirtir. Tanrı; halkın huzurunu, hayatını ve refahını sağlamada hükümdarı görevli kılmıştır. Hükümdar dürüst olmalı; halkına muamele ederken her zaman, Tanrı tarafından peygamber aracılığıyla gönderilen emirleri ve yasakları dikkate almalıdır. Sultan, Müslümanların inancına zarar vermeden sorumluluğunu yerine getirmelidir; çünkü onun ihmalkârlığı ve yetersizliği halk nezdinde, onun hükümdarlığa layık olup olmadığının tartışılmasına neden olabilir. O, devamla: "Bizim devrimizde, sultanlar İslâm meseleleri ve diğer meselelerin

⁷⁴ Ayrıntılı bilgi için bkz. Deweese, *op. cit.*, Orta Asya hakkında.

⁷⁵ Nur al-Din Isfara'ini, *Le revelateurs des mysteres, Kashif al-asrar*, Giriş, 16- 17.

çözümünde dinî kurallara uymayarak kargaşaya neden oluyorlar, Müslümanların iş yapmalarını ve dillerini kullanmalarını engelleyip iyi-kötü şeyleri yasaklayarak onları mutsuz ediyorlardı. Bu durum insanları ahlaksızlığa ve günah işlemeye sevk ediyor ve *ulemâ*nın insanları aldatan, hile yapan... ; *kadıların* ise rüşvet alan kişiler olarak kötü bir şöhret bulmalarına neden oluyordu.” der.⁷⁶ Bu mektup gerçekten Gazan Han’a yazıldıysa eğer, İsfereânî’nin nasihatlarını içeriyor olabilir; çünkü biz, Gazan Han’ın yönetim alanındaki reformları ile ilgili gayretlerini biliyoruz. Sufizmin Timur kontrolündeki Orta Asya’da ya da Osmanlılar kontrolündeki Anadolu’da yayılma alanının sınırlandırılması, bunların Türkmen hanedanları tarafından büyük bir saygı görmelerine ve *Safevî* düzeni içinde yayılarak Safevî İmparatorluğu’nu kurmalarına neden olmuştur.⁷⁷ Safevî İmparatorluğu kurulduğu zaman bu zümrenin önderi, İmparatorluğun hükümdarı oldu. Fakat burada sufizm etkili değildi; İna Eşarî Şîliği resmî mezhep oldu. Bir müddet sonra bunlar güçlenince Safevîler de, Osmanlılar ve Buhara monarşileri gibi bir bürokrasi takımı kurdu. *Ulemâ* bu bürokraside çok önemli bir rol oynadı. *Ulemâ* arasında, sufilere devlet kuruluştaki rolleri ve bağımsızlıkları noktalarında gerginlikler yaşanmış; ulemâ, sufilere yönelik katı hukukî kurallar geliştirmiştir. Bunun sonucunda, sufilere devlet dairelerindeki nüfuzu azalmıştır. Ayrıca Şah, Safevîlerin başına geçince, diğer gruplar siyasî hayatta yer bulamadı ve bu da Safevîlerin üstünlüğünü tartışılır hale getirdi. Bunların siyasî meselelere müdahaleleri büyük ölçüde kısıtlandı.⁷⁸ Şah Abbas, Türkmen kavimlerinin gücünü kırıp askerî kuvvetlerini tanzim ettikten sonra *Safevî* grupları kaybolarak artık militan gruplar haline dönüştüler. II. Şah Abbas döneminde *ulemâ*, sufi düşüncesine yönelik genel bir saldırı hareketi başlattı. Buna rağmen II. Abbas, özel hayatında *Safevîli* olmayan sufilere önem verdi.⁷⁹ Bu saldırılar, Şîi ekolünün çok etkili olduğu Molla Muhammed Bekr-i Meclisî (1037/1627-28/1111/1699-1700) döneminde yeniden başladı. Sufilere, Sünnîlere, filozoflara, Hristiyan ve Yahudî çilekeşlere yönelik hoşgörüsüz bu tutum, halk arasına ayrılık tohumları ekmiş; sufilere ve diğer grupların devlet işlerine karışmaları önlenmiştir. 18. yüzyılın sonlarında sufilere mevkiileri

⁷⁶ Seyyid Muzaffer Sadr, *Şeyh Alâü'd-devle Simnânî*, Tahran, 1334/1955, 36-40.

⁷⁷ Bkz. H.R. Roemer, “The Safavid period” in Peter Jackson and the late Laurance Lockhart (eds), *The Cambridge history of Iran*, VI, *Timurid and Safavid Periods*, 189-350. Ayrıca Aubin, “L’avenement des Safavides reconsideré”, (*Etudes Safavide*, III), *Moyen Orient & Ocean indien XVI-XIXes.*, V (1998), 1-130.

⁷⁸ Nurbahşî Tarikatı, Tahmasb’dan baskı görse de 18. yüzyıla kadar etkisini sürdürdü. (DeWeese, *op. cit.*, 62).

⁷⁹ Muhammed Tahir Vahid Kazvini, *Abbas-nâme*, ed. İbrahim Dihgan, Arak AHS 1329/1950, 256-321. Bu bilgiler için Bay A.H. Morton’a minnetarım.

değişmeye başlamıştır. Özellikle *Nimetullahî* Tarikatı'nın yeniden canlanmasıyla birlikte sufiler, *ulemâ* otoritesine meydan okumaya başladılar.⁸⁰ Sufiler ve *ulemâ* arasındaki ihtilaf Kaçarlar döneminde de devam etti. Muhammed Şah'ın iktidarı döneminde, sufilerin şansı geçici olarak yolunda gitmiştir. Nitekim Muhammed Şah'ın yöneticilerinden bir olan Hacı Mirza Akasî, sufilere önem veriyordu.

Yukarıdaki satırlarda sufilerin (tasavvuf) gelişimi hakkında bilgi verdim. Sufizm (tasavvuf), sosyal değerler üzerinde etkilidir, bu nedenle de oldukça yaygındır. Bununla birlikte sufi fikirleri, şeklen ve içerik bakımından birbirinden çok farklıdır. Öncelikle sufi hareketini sadece İslâm ile kilise arasındaki bir ayrım gibi görmemek gerekir. Sufiliğin devlet teorisi ve modeli üzerindeki etkisi ile büyük güçlerin ortaya çıkmasındaki veya üst düzey insanlara rehber olmasındaki rolü tartışmasız olarak kabul edilmelidir. Sufinin ilk amacı veya vazifesi Tanrı hakkında derin bir şekilde düşündürmeyi sağlamak; ideal bir hükümdarın derin bir Tanrı düşüncesine sahip olmadan veya davranışlarını buna göre düzenlemeden başarılı olamayacağını ona öğretmektir.⁸¹ Sufizmin (tasavvuf) olağanüstü özelliklerinden biri de diğer Latidiniaristlere (dinin düşünce olarak özgürlüğü emrettiğini savunan görüş) göre sufilerin daha çok çile çekmeleri ve daha dindar olmalarıdır. Sufiler devletle işbirliği yaparak büyük meseleleri çözüme kavuşturmuşlardır.

Düşünürler, ülke sınırlarında kendi adlarıyla bilinçli ve faal gruplar kurarak bunlar için ikamet edecekleri yerler hazırlamışlardır. Büyük bir ihtimalle bu yüzden, sufi grupları fikirlerini yayarlarken sürekli olarak bir lider beklentisi içinde olmuşlardır. Dolayısıyla bu liderler, nadiren de olsa kendilerine bağlı üyeleri (propaganda amacıyla) siyasî bölgelere göndermişlerdir.

Sonuç olarak, sufilerle ilgili geçici bir hipotez ileri sürdüm. Bu hipotezi ileri sürerken bazı ölçülere bağlı kaldım ve Selçuklu döneminde sufilerin halk vicdanındaki yerini açıklamaya çalıştım. Onların bu saygın rolü, İlhanlılar döneminde artmaya başlamıştır; çünkü devlet hayatındaki değişim -özellikle de Safevîler döneminde liderlerin *Safevî* hükümdarı olmaları- diğer sufi gruplarına, kendilerini geliştirmeleri ve halk üzerinde beylik

⁸⁰ Ayrıntılı bilgi için bkz. H. Algar, *Religion and State in Iran 1785-1906*, University of California Press, 1969, 37-38; Said Amir Ercümen, *The Shadow of God and the Hidden Imaam. Religion, Political Order and Societal Change in Shi'ite Iran from the Beginning to 1890*, University of Chicago Press, 1984, 244,249.

⁸¹ Bkz. Fazlullah Ruzbihan, *Mihman-nâme-yi Buhara*, id. M. Sotoodeh, Tahrân, AHS 1341/1962, 37.

yapmaları fırsatını vermiştir. Kaçarlar döneminde *ulemâ* ve devletin dini yönden değişmesi, özel *ulemâ* (sınıfının)ın ortaya çıkması, sufilerin halk üzerindeki lider olma özelliklerini ortadan kaldırmış ve zamanla sufiler yalnızlaşmışlardır. Bunun bir sonucu olarak da sadece devlet nezdinde değil kişi vicdanında da sufi hâkimiyeti sona ermiştir.