

**TÜRKİYE CUMHURİYETİ**  
**ANKARA ÜNİVERSİTESİ**  
**SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ**  
**TARİH ANABİLİM DALI**  
**ORTAÇAĞ TARİHİ BİLİM DALI**

***MENÂKIBU'L-KUDSİYYE FÎ MENÂSİBİ'L-ÜNSİYYE'DE YÖNETİCİ-DİNİ***  
**ŞAHSİYET İLİŞKİSİ**

**Tezli Yüksek Lisans Tezi**

**İbrahim ÖNKAL**

**Ankara, 2025**

**TÜRKİYE CUMHURİYETİ**  
**ANKARA ÜNİVERSİTESİ**  
**SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ**  
**TARİH ANABİLİM DALI**  
**ORTAÇAĞ TARİHİ BİLİM DALI**

***MENÂKIBU'L-KUDSİYYE FÎ MENÂSİBİ'L-ÜNSİYYE'DE YÖNETİCİ-DİNİ***  
**ŞAHSİYET İLİŞKİSİ**

**Tezli Yüksek Lisans Tezi**

**İbrahim ÖNKAL**

**Prof. Dr. Mustafa UYAR**

**Ankara, 2025**

**TÜRKİYE CUMHURİYETİ**  
**ANKARA ÜNİVERSİTESİ**  
**SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ**  
**TARİH ANABİLİM DALI**  
**ORTAÇAĞ TARİHİ BİLİM DALI**

***MENÂKIBU'L-KUDSİYYE FÎ MENÂSİBİ'L-ÜNSİYYE'DE YÖNETİCİ-DİNİ***  
**ŞAHSİYET İLİŞKİSİ**

**YÜKSEK LİSANS TEZİ**

**Tez Danışmanı**

**Prof. Dr. Mustafa UYAR**

**TEZ JÜRİSİ ÜYELERİ**

**Adı ve Soyadı**

- 1- Prof. Dr. Mustafa UYAR**
- 2- Prof. Dr. Musa Şamil YÜKSEL**
- 3- Doç. Dr. Mert KOZAN**

**Tez Savunması Tarihi**

**01.07.2025**

**TÜRKİYE CUMHURİYETİ**  
**ANKARA ÜNİVERSİTESİ**  
**Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü'ne**

Prof. Dr. Mustafa UYAR danışmanlığında hazırladığım “*Menâkıbu'l-Kudsiyye fi Menâsibi'l-Ünsiyye*’de Yönetici-Dinî Şahsiyet İlişkisi (Ankara, 2025)” adlı yüksek lisans tezimdeki bütün bilgilerin akademik kurallara ve etik davranış ilkelerine uygun olarak toplanıp sunulduğunu, başka kaynaklardan aldığım bilgileri metinde ve kaynakçada eksiksiz olarak gösterdiğimi, çalışma sürecinde bilimsel araştırma ve etik kurallarına uygun olarak davrandığımı ve aksinin ortaya çıkması durumunda her türlü yasal sonucu kabul edeceğimi beyan ederim.

30.07.2025

İbrahim Önkal

# İÇİNDEKİLER

<b>İÇİNDEKİLER</b> .....	<b>i</b>
<b>ÖNSÖZ</b> .....	<b>iv</b>
<b>KISALTMALAR</b> .....	<b>v</b>
<b>GİRİŞ</b> .....	<b>1</b>
<i>Menâkıbu 'l-Kudsiyye fî Menâsibi 'l-Ünsiyye</i> .....	1
Yazılış Sebepleri .....	3
<i>Menâkıbü 'l-Kudsiyye</i> 'nin Konusu, Yapısı ve İçeriği .....	4
Tezin Amacı ve Kullanılan Yöntemler .....	6
Kaynaklar .....	7
Tarih Kitapları .....	8
Tezkire ve Tabakatlar .....	14
Menâkıbnâmeler .....	18
Diğer Eserler .....	20
Modern Araştırmalar .....	25
<b>1. DEDE GARKIN</b> .....	<b>30</b>
1.1 Dede Garkın ve <i>Vefâilik</i> .....	31
1.2 Sultan, Tövbe ve Finans.....	36
1.3 Hükümdarlığın Esası.....	40
<b>2. BABA İLYAS</b> .....	<b>42</b>
2.1 Sultan Alâeddin ve Baba İlyas .....	43

2.2 Sultan Gıyâseddin'in Meşruiyeti .....	44
2.3 Boz At ve Fitnenin Ortaya Çıkışı.....	45
2.4 Motif İncelemesi I: Ateşle İmtihan .....	46
2.5 Moğollar ve Kehanet.....	52
2.6 Babaîler İsyanı .....	54
2.7 Makul Yönetici Celâleddin Karatay .....	64
2.8 Motif İncelemesi II: Deri Yüzmek.....	66
<b>3. MUHLİS PAŞA .....</b>	<b>72</b>
3.1 Memlûkler, Karamanoğulları ve Muhlis Paşa .....	74
3.2 Muhlis Paşa ve Ehl-i Din .....	82
3.3 Muhlis Paşa, Konya Halkı ve Fitne .....	84
3.4 Motif İncelemesi III: Mancınık.....	90
3.5 Motif İncelemesi IV: Muhlis Paşa'nın Sultan'ın Beylik Teklifini Reddetmesi ...	95
3.6 Anadolu Selçuklu Sultanlığının Yıkılışı .....	97
3.7 Muhlis Paşa'nın Konya'da Sultanlık Tahtına Çıktığı İddiası .....	98
3.8 Baycu Noyan: Mürit mi Düşman mı? .....	101
<b>4. ÂŞIK PAŞA.....</b>	<b>108</b>
4.1 Osmanlılar, Modernler ve Âşık Paşa .....	108
4.2 Anadolu'daki İktidar Boşluğu.....	114
4.3 Âşık Paşa ve Patronaj.....	116
4.4 Âşık Paşa'nın Müritleri ve Moğollar .....	124
<b>5. ELVAN ÇELEBİ.....</b>	<b>131</b>

5.1 Elvan Çelebi, Patronaj ve İdeal Yönetici .....	133
5.2 Zaviye, Senkretizm ve Patronaj .....	137
5.3 <i>Menâkıbu'l-Kudsiyye</i> ve Bir Aile Tarikatı Kurmak.....	142
<b>SONUÇ .....</b>	<b>148</b>
<b>KAYNAKÇA.....</b>	<b>151</b>
<b>EKLER .....</b>	<b>169</b>
Görseller.....	169
<b>ÖZET .....</b>	<b>171</b>
<b>ABSTRACT .....</b>	<b>172</b>

## ÖNSÖZ

Elvan Çelebi tarafından 1358/59 yılında kaleme alınan *Menâkıbu'l-Kudsiyye fi Menâsibi'l-Ünsiyye* adlı Türkçe manzum menakıbnâme geç Ortaçağ Anadolu'su üzerine çalışan araştırmacılar tarafından bilinse dahi, esere gereken ilgi gösterilmemiştir. Araştırmacılar daha ziyade Elvan Çelebi'nin atalarının isimlerinin karıştığı 1240/41 yılında Anadolu Selçuklularına karşı gerçekleşen Babaîler İsyanı adıyla anılan ayaklanma hareketini incelemek adına bu eseri kullanmışlar, bütünsel bir analiz yapmamışlardır. Böyle bir yaklaşımın sebebi eserin kendi öneminden ziyade Babaîler İsyanı için alternatif bir kaynak gibi görülmesidir. Ancak *Menâkıbu'l-Kudsiyye* araştırmacılar için isyan anlatısı haricinde de bolca malzeme sunmaktadır. Tezimizin amacı bu kullanılmamış malzemeyi yönetici-dinî şahsiyet ilişkisi bağlamında incelemek ve *Menâkıbu'l-Kudsiyye*'nin bütüncül bir analizini yapmaktır.

Çalışmamız beş ana bölümden oluşmaktadır. Bu beş bölümü beş ayrı şahsa ayırdık. İsimler şöyledir; Dede Garkın, Baba İlyas, Muhlis Paşa, Âşık Paşa ve Elvan Çelebi. Bu isimlerden ilk dördü *Menâkıbu'l-Kudsiyye*'deki anlatının merkezine oturtulan ve yazarımız Elvan Çelebi'nin ataları olan kimselerdir. Eseri yazmasına rağmen kendisi hakkında neredeyse tek kelam dahi etmeyen Elvan Çelebi her ne kadar kendisinden bahsetmese de, hem eserin yazarı hem de ailenin önemli bir temsilcisi olduğu için çalışmaya dahil edilmiştir. Bu kişiler haricinde başka isimlerden de bahsettik ki bunlar ailenin diğer üyeleri, halifeler veya müritlerdir.

Tez konusunun seçilmesinde ve tezin hazırlanmasında değerli katkıları bulunan danışman hocam Prof. Dr. Mustafa Uyar'a emeklerinden dolayı çok teşekkür ederim. Kadim dostum Talha'ya bu süreçte dostluğunu benden esirgemediği ve bulduğu her fırsatta beni dinlemeye zaman ayırdığı için minnettarım. Ve elbette bana her daim maddi ve manevi destekte bulunan anneme teşekkür ederim.

## KISALTMALAR

<b>a.g.y.</b>	: Adı Geçen Yapıt
<b>byt.</b>	: Beyit
<b>bs</b>	: Baskı
<b>bkz.</b>	: Bakınız
<b>C./ c.</b>	: Cilt
<b>Çev./ çev.</b>	: Çevirmen
<b>Ed./ ed.</b>	: Editör
<b>EI.</b>	: Encyclopædia Iranica
<b>fol.</b>	: Folyo
<b>no.</b>	: Numara
<b>ö.</b>	: Ölüm Tarihi
<b>s.</b>	: Sayfa
<b>sy</b>	: Sayı
<b><i>TDVİA</i></b>	: <i>Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi</i>
<b>TDV</b>	: Türkiye Diyanet Vakfı
<b>TTK</b>	: Türk Tarih Kurumu
<b>vd.</b>	: Ve Diğerleri

## GİRİŞ

Elvan Çelebi'nin kaleme aldığı *Menâkıbu'l-Kudsiyye* adlı eser XIV. yüzyıl Anadolu'sunda yönetici-dinî şahsiyet ilişkisinin nasıl olduğu konusunda bizi bilgilendirebilecek nadir eserlerden birisidir. Çalışmamızda eserde geçen yönetici-dinî şahsiyet ilişkilerini konu edineceğiz. Nasıl bir yöntem izleyeceğimizi açıklamadan önce *Menâkıbu'l-Kudsiyye*'yi tanıtalım.

### *Menâkıbu'l-Kudsiyye fî Menâsibi'l-Ünsiyye*

Müellifi Elvan Çelebi'nin doğum tarihi ve yeri hakkında bilgi sahibi değiliz. Ancak onun Babaîler İsyanı'nın sözde lideri Baba İlyas'ın büyük torunu ve şair Âşık Paşa'nın oğlu olduğunu biliyoruz. Yüksek ihtimalle babasının Kırşehir'de bulunan zaviyesinde eğitimini tamamlamıştır. Daha sonra Çorum Mecitözü'ne gelmiş ve burada kendi zaviyesini kurmuştur. 1368 tarihinde burada vefat etmiştir.<sup>1</sup>

*Menâkıbü'l-Kudsiyye* 1358/59 yılında Elvan Çelebi tarafından Batı Türkçesiyle menakıbnâme türünde kaleme alınmıştır. Elimizdeki tek nüshası Konya Mevlânâ Müzesi yazma eserler kitaplığında bulunmaktadır.<sup>2</sup> Nüshanın Elvan Çelebi'nin elinden çıkmadığı ve daha sonraki yıllarda istinsah edildiği filolojik açıdan anlaşılmıştır.<sup>3</sup>

---

<sup>1</sup> A. C. S. Peacock, *Islam, Literature and Society in Mongol Anatolia* (United Kingdom: Cambridge University Press, 2019), s. 114.

<sup>2</sup> Elvan Çelebi, *Manakıb al-ğudsîya fî manaşb al-ünsîya*, Konya Mevlânâ Müzesi, no. 4937.

<sup>3</sup> İsmail E. Erünsal, "Menâkübü'l-Kudsiyye", içinde *TDVİA* (Ankara: TDV, 2004), s. 115.

*Menâkıbü'l-Kudsiyye* Ahmet Yaşar Ocak ve İsmail E. Erünsal tarafından 1984 yılında ilk defa edisyon haline getirilmiş ve araştırmacıların dikkatine sunulmuştur.<sup>4</sup> Bu baskıdan tam 11 yıl sonra ikili, genişletilmiş bir baskı daha yapmışlardır.<sup>5</sup> Yapılan bu ikinci baskı Mertol Tulum tarafından eleştirilmiştir.<sup>6</sup> Bu eleştirilere cevaben eseri yayına hazırlayanlar bir makale kaleme almışlardır.<sup>7</sup> Bu cevap verildikten sonra Tulum, hem kendine yapılan eleştirileri değerlendirmiş hem de bu yayına yeni eleştiriler getiren iki makale daha yazmıştır.<sup>8</sup> Bütün bu karşılıklı eleştirilerden sonra Tulum bütün eleştirilerini

---

<sup>4</sup> Elvan Çelebi, *Menâkıbu'l-Kudsiyye fi Menasibi'l-Ünsiyye: Baba İlyas-ı Horasani ve Sülalesinin Menkabevi Tarihi*, ed. Ahmet Yaşar Ocak ve İsmail E. Erünsal, 1. bs (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1984). Aynı tarihte Ümit Tokatlı tarafından bir doktora tezi hazırlanmıştır. Tokatlı'nın çalışmasına erişim zor olduğu için onu yalnızca burada anmakla yetiniyoruz; Ümit Tokatlı, “Elvan Çelebi'nin Menâkıb-Nâme'si (metin-indeks-gramer)” (Doktora Tezi, İstanbul, İstanbul Üniversitesi, 1984).

<sup>5</sup> Elvan Çelebi, *Menâkıbu'l-Kudsiyye fi Menasibi'l-Ünsiyye: Baba İlyas-ı Horasani ve Sülalesinin Menkabevi Tarihi*, ed. Ahmet Yaşar Ocak ve İsmail E. Erünsal, 1. bs (Ankara: TTK, 1995).

<sup>6</sup> Mertol Tulum, “Elvan Çelebi'nin Menâkıbu'l-Kudsiyye Adlı Eserinin İkinci Baskısı Münasebetiyle”, *İlmî Araştırmalar*, sy 2 (1996): s. 175-228.

<sup>7</sup> İsmail E. Erünsal ve Ahmet Yaşar Ocak, “Öğretirken Öğrenmek -Sayın M. Tulum'un Tenkidine Cevabımız-”, *İlmî Araştırmalar*, sy 3 (1996): s. 123-82.

<sup>8</sup> Mertol Tulum, “Elvan Çelebi'nin Menâkıbu'l-Kudsiyye Adlı Eserinin İkinci Baskısı Münasebetiyle II”, *Erdem: Atatürk Kültür Merkezi Dergisi* IX, sy 26 (1996): s. 829-85; Mertol Tulum, “Elvan Çelebi'nin Menâkıbu'l-Kudsiyye Adlı Eserinin İkinci Baskısı Münasebetiyle III”, *Türk Dünyası Araştırmaları*, sy 106 (1997): s. 53-104.

ve eserin tıpkıbasımını ihtiva eden yeni bir edisyon hazırlamıştır.<sup>9</sup> Ardından 2014 yılında Ocak ve Erünsal yeni ve güncel bir baskı daha yapmışlardır.<sup>10</sup> Çalışmamızda 2014 yılında hazırlanmış bu edisyonu kullanacağız.

### **Yazılış Sebepleri**

Mevcut tek el yazma nüshanın mukaddimesinin de dahil olduğu baş kısmının kaybolması Elvan Çelebi'nin kendi dilinden eseri niçin yazdığını öğrenmemize engeldir. Ancak eser okunduğunda eserin yazılış sebeplerine dair fikirler edinebiliyoruz:

- 1- Elvan Çelebi atalarına ve onların önderlik ettiği bir dinî gruba karşı atılan “iftiralara” cevap vermektedir. Yani eser bir çeşit müdafaaamedir. Elvan Çelebi'nin amacı atalarının yöneticiler tarafından cezalandırılmasının meşru olmadığını ifade etmektir. Ona göre esas suçlu yöneticilerin ta kendileridir ve gerçekleşen olaylar onların kabahatleri veya yanlış anlaşılmanın sonucudur.
- 2- Elvan Çelebi etrafında bulunan kişilere ailesinin ve topluluğun tarihini anlatmak istemektedir. Bu sayede diğer bütün dinlerde olduğu gibi topluluk için ortak bir hikâye oluşturmuş oluyordu. Bu elbette dinî topluluğun birbirine daha sıkı kenetlenmesini sağlıyordu.

---

<sup>9</sup> Mertol Tulum, *Tarihî Metin Çalışmalarında Usul: Menâkıbu'l-Kudsiyye Üzerine Bir Deneme* (İstanbul: Deniz Kitabevi, 2000).

<sup>10</sup> Elvan Çelebi, *Menâkıbu'l-Kudsiyye fî Menâsıbi'l-Ünsiyye: Baba İlyas-ı Horasâni ve Sülâlesinin Menkabevi Tarihi*, ed. Ahmet Yaşar Ocak ve İsmail E. Erünsal, 2. bs (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2014).

- 3- Zaten dolaşımda olan şifahi anlatıları standardize etmek amacıyla bu eseri kaleme almıştır. Elvan Çelebi bu anlatıları yazıya geçirerek hem ailenin tarihini ölümsüzleştirmiş hem de şifahi anlatıların sürekli maruz kaldığı dış etkilere kapıyı kapatmıştır.
- 4- Çalışmamızın sonlarına doğru iddia edeceğimiz üzere Elvan Çelebi bir aile tarikatı kurmak amacıyla bu eseri kaleme almıştır. Eserdeki baş karakter görevinin daima babadan oğula geçmesi bunun en büyük kanıtıdır ki yukarıda da bahsetmiş olduğumuz gibi eserin merkezinde Elvan Çelebi'nin büyük dedesi, dedesi ve babası vardır.

### ***Menâkıbü'l-Kudsiyye'nin Konusu, Yapısı ve İçeriği***

*Menâkıbü'l-Kudsiyye'nin* konusu yazarımız Elvan Çelebi'nin ailesinin başını çektiği dinî bir grubun faziletleri ve onların yöneticilerle girdikleri ilişkilerdir. Büyük dedesi Baba İlyas, modern literatürde Babaîler İsyanı şeklinde adlandırılan ve 1240/41 yılında gerçekleşen bir ayaklanma hareketine ismi karışmış bir dinî şahıstır. Bu ayaklanma Selçuklu Devleti Sultanı II. Gıyâseddin Keyhusrev döneminde (1237-46) gerçekleşmiş ve sert biçimde bastırılmıştır. Bastırma sonrasında ayaklanmaya adı karışanlar takibata uğramışlardır. Elvan Çelebi Selçukluların bastırma ve takibatını konu edinmiş onları kendi açısından “zulüm” şeklinde göstermiştir. Ona göre Selçukluların yaptıkları meşru bir tabana sahip değildir. Eser elbette bahsi geçen kişiler ve yazar arasındaki ailevi bağdan dolayı taraflı bir bakış açısı sunmaktadır.

*Menâkıbü'l-Kudsiyye* diğer çoğu menakıbnâmenin aksine sadece olay örgüsünden oluşmaz. Bunun yanında yoğun bir tasavvufî anlatı da içerir ki bu anlatı anlaşılması epey zor bir dille aktarılmaktadır. Olayların büyük bir bölümü yalnızca dinî şahsiyetlerin

yöneticilerle girdikleri ilişkileri konu edinmektedir. Yani çalışmamızın kapsamı açısından epey bir malzeme sunmaktadır.

Yöneticilerle girilen bu ilişkilerin tamamı olumlu veya olumsuz olmasa dahi eserde dünyevi yöneticiliğe karşı muhalif bir söylem hakimdir. Ancak Elvan Çelebi'nin konu edindiği mesele kişinin yönetici olup olmaması değil daha ziyade dinî şahsiyete karşı olan tutumdur. Yani yönetici, dinî şahsa karşı istenen davranışı gösteriyorsa söylem muhalifliği bırakıp ona övgüler dizen bir hale gelir. Bu durum eserin başından sonuna kadar gözlemlenebilir.

Elimizdeki tek yazma nüshanın ilk sayfalarının kayıp olması eserdeki anlatının merkezileştirdiği şahsiyetlerin gerçekten kimlerden ibaret olduğunu anlamamızı engellemektedir. Çok sarih olmasa da baş kısımların Peygambere ayrıldığını gözlemleyebiliyoruz. Ancak bu durum *Menâkıbü'l-Kudsiyye*'deki anlatının İslâm Peygamberiyle başladığını kanıtlamaz. Ondan önce başka Peygamberler veya dinî şahıslar da söz konusu edilmiş olabilir.

Anlatı özellikle dört dinî şahsiyeti merkeze almaktadır: Dede Garkın, Baba İlyas, Muhlis Paşa ve Âşık Paşa. Dede Garkın'ın aileyle olan bağı şüpheli olsa da diğer üç şahsın Elvan Çelebi'nin sırasıyla büyük dedesi, dedesi ve babası olduğunu biliyoruz. Yani o aslında kendi ailesinin menkıbelerini bizlere aktarmıştır. Biz çalışmamızda Elvan Çelebi'nin anlatının merkezine oturttuğu bu dört ismi odak noktası yapacağız. Elvan Çelebi eserinde kendisinden bahsetmese de ona da bir bölüm ayırmayı uygun gördük. Bunun sebebi hem *Menâkıbü'l-Kudsiyye*'nin yazarı hem de ailenin önemli bir temsilcisi olmasıdır. Bu isimler haricinde ailenin diğer üyeleri, halifeler ve müritler de söz konusu edilmiştir ancak onların menkıbelerinin eserde kapladıkları yerler çok sınırlıdır. Yine de çalışmamız kapsamında uygun gördüğümüz başka kişilerden de bahsedeceğiz. Bu isimlerin yöneticilerle girdikleri ilişkiler eserin esas konusunu teşkil eder.

## Tezin Amacı ve Kullanılan Yöntemler

Çalışmamızda *Menâkıbu'l-Kudsiyye*'de ismi geçen dinî şahsiyetlerin siyasilerle girdikleri ilişkileri analiz etmeye çalışacağız. Daha önce yapılan çalışmalarda bu ilişkiler mevzubahis edilse de daha ziyade isimlerin zikredilmesiyle yetinilerek yapılmış, bütünsel ve ciddi bir analize gerek duyulmamıştır. Çalışmalar metnin kendi içerisinde nasıl düşündüğünü, neleri problematize ettiğini ve nelere cevap verme niyetinde olduğunu öğrenmek yerine onu yalnızca diğer kronikleri desteklemek için bir araç olarak kullanmışlardır.

Özellikle metinde Babaîler İsyânı hakkında verilen bilgiler ilgi bulmuş, bu da metnin geri kalan kısmının tartışılmasının ihmaline sebebiyet vermiştir. Bu anlatıların yeni bir süzgeçten geçmesi Elvan Çelebi'nin neden ve nasıl böylesine muhalif hüviyette bir metin kaleme alabildiğini anlamamıza yarayacaktır.

Esas amacımız bu daha önce es geçilen kısımları analiz etmek ve Elvan Çelebi'nin zihin dünyasının bir bölümünü anlamaya çalışmaktır. Özellikle metinde üstü kapalı şekilde verdiği tarihî gerçeklik potansiyeli olan bilgiler çağdaş tarihî kaynaklarla karşılaştırılmak suretiyle daha sarîh hale gelmektedirler. Dolayısıyla böyle bir yöntem izleyeceğiz.

Diğer bir nokta *Menâkıbu'l-Kudsiyye*'deki bazı motiflerin dikkat çekmemiş olmalarıdır. Bu durum tarihî gerçeklikten uzak olduğu gözlemlenen motiflerin yalnızca “efsanevi” olduklarını düşünmemizden kaynaklanmaktadır. Bu motifleri değerlendirirken Elvan Çelebi'nin bunları kullanırken bambaşka bir kitleye hitap ettiğini aklında tutmamız gerekir. O geçmişte ne olduğuyla değil ne olması gerektiğiyle ilgileniyordu. Yani hiçbir zaman bir Memlûk veya İlhanlı kroniğinin planı ve amacını kullanarak *Menâkıbu'l-Kudsiyye*'yi yazmamıştı. Daha ziyade kendi dünya görüşlerini ve toplumsal değerlerini dinî bir dil kullanarak muhatap aldığı kitleye aktarmak istiyordu.

Bunun için muhatabındaki kitlenin aşına olduğu daha ulaşılabilir ve anlamlı temalar kullanmıştır.<sup>11</sup>

*Menâkıbu'l-Kudsiyye*'deki motifleri işte bu mantıkla incelemeye koyulacağız. Daha önceki araştırmacıların menakıbnâmelerdeki motifleri incelerken kullandıkları yöntem daha ziyade motiflerin kökenlerini bulmaya yöneliktir. Biz bu yöntemin tarihi anlamak açısından kullanışlı olduğunu düşünmüyoruz. Daha ziyade yukarıdaki paragrafta zikrettiğimiz yöntemle hareket etmek bizlere yazarın niyetini daha doğru biçimde gösterecektir. Bunun için özellikle *Menâkıbu'l-Kudsiyye*'yle çağdaş kaynaklardan yararlanacağız ki Elvan Çelebi'nin kullandığı motiflerin o dönemin zihniyet dünyasındaki yerini anlayalım.

## **Kaynaklar**

Çalışmamızın merkezini *Menâkıbu'l-Kudsiyye* işgal etmektedir ancak analizlerimizi yaparken farklı eserlere de başvurduk. Bunun için başvurduğumuz kaynak eserleri ve yazarlarını kısaca tanıtacağız. Tanıtımın yanı sıra tezimizde bu eserlere niçin başvuracağımızı da açıklayacağız.

---

<sup>11</sup> Elvan Çelebi'nin eserine uyguladığımız bu yöntem ve düşünceyi Devin Dewese Altın Orda'nın İslamlaşması üzerine yaptığı meşhur eserinde teorize etmiştir; Devin Dewese, *Islamization and Native Religion in The Golden Horde: Baba Tükles and Conversion to Islam In Historical and Epic Tradition* (Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press, 1994), s. 161-62.

## Tarih Kitapları

### 1- Muhammed b. Cerîr et-Taberî: *Târîhu 'l-Ümem ve 'l-Mülûk*

Taberî 839 yılında Taberistan'da doğmuştur. Varlıklı bir ailede dünyaya gelmiş ve bu sayede eğitim için çeşitli seyahatlerde bulunabilmiştir. Eğitimine yerlisi olduğu Âmül'de başlamış daha sonra Rey, Bağdat, Basra, Mısır, Suriye, Beyrut ve Fustat'a seyahat etmiş, buradaki alimlerden çeşitli ilimlerde ders almıştır. En sonunda Bağdat'a gelmiş ve 923'te vefat edene kadar burada ikamet etmiştir.<sup>12</sup>

*Târîhu 'l-Ümem ve 'l-Mülûk* adlı eseri Arapça kaleme aldığı eseri 915-16'da tamamlamıştır. Eser yaratılıştan 915 tarihine kadar olan periyodu kapsar.<sup>13</sup> Tezimizin konusunu düşündüğümüzde çok eski tarihli gözükten bu eseri kullanmamızın temel sebebi *Menâkıbu 'l-Kudsiyye*'deki deri yüzme motifini incelerken başvurmuş olmamızdır. Bu eserde geçen Peygamber Mani'nin derisi yüzülerek idam edildiği iddiası incelememizi yaparken dikkatimizi çeken bir bilgidir. Bu kaynak eserin İngilizce çevirisini kullandık.<sup>14</sup>

### 2- Saint-Quentinli Simon: *Tatarların Tarihi*

Özel hayatı hakkında yalnızca Saint-Quentinli Dominikan bir keşiş olduğu bilgisine sahibiz. Simon, Moğollara gönderilen bir Dominikan keşiş grubunun arasındaydı. Elbette Moğol Han'ına ulaşmak için çıkılan yol nihayete erememiştir. Ancak

---

<sup>12</sup> Mustafa Fayda, "Muhammed b. Cerîr Taberî", içinde *TDVİA* (İstanbul: TDV, 2010), s. 314-15.

<sup>13</sup> Mustafa Fayda, "Târîhu 'l-Ümem ve 'l-Mülûk", içinde *TDVİA* (İstanbul: TDV, 2011), s. 92.

<sup>14</sup> C. E. Bosworth, çev., *The History of al-Ṭabarî: The Sāsānids, the Byzantines, the Lakhmids, and Yemen*, c. 5 (Albany: State University of New York Press, 1999).

yine de Simon doğuya yaptığı seyahati kâğıda dökmüş ve Anadolu'nun siyasi vaziyeti hakkında da bilgi vermiştir. 1247'de tamamladığı kitabı 1240/41'de gerçekleştirilen Babaî İsyanı için başvurabileceğimiz nadir çağdaş eserlerden bir tanesidir. Özellikle isyanı analiz edeceğimiz bölümde Simon'un eserine başvurduk. Latince kaleme alınan bu eser bir dijital tarih projesi kapsamında web sayfasına dönüştürülmüş ve İngilizceye çevrilmiştir. Biz çalışmamızda bu çeviriyi esas aldık.<sup>15</sup>

### 3- İbn Bîbî: *El-Evâmirü'l-'Alâ'iyye fi'l-Umûri'l-'Alâ'iyye*

İbn Bîbî'nin doğum yeri ve tarihi hakkında bilgi sahibi değiliz. Annesi Hârizmşahlar için müneccimlik görevi yapan Bîbî Münecime, babası Atâ Melik Cüveynî'nin (ö. 1283) dedesi Şemseddin Muhammed'in emrinde münşilik yapan Mecdüddin Muhammed'dir. Celâleddin Hârizmşah (1220-1231) 1231 yılında ölünceye kadar Hârizmşahlar için çalışmışlardır. Onun ölümünden sonra Suriye'ye giderek Eyyübî Devleti hükümdarı Muzaferüddin Mûsâ'nın koruması altına girmişlerdir. I. Alâeddin Keykubad (1220-1237) bu ailenin namını duymuş ve Eyyübî hükümdarından onları Anadolu'ya göndermesi için talepte bulunmuştur. Ardından aile Anadolu'ya gelmiş ve Selçukluların emrine girmiştir. Annesi burada müneccimliğe devam etmiş babasıysa çeşitli devlet görevlerinde bulunmuştur. İbn Bîbî'nin aldığı eğitim hakkında bilgimiz olmasa da ebeveynlerinin buldukları konumlardan dolayı iyi bir tedrisattan geçtiğini tahmin edebiliriz. Aldığı eğitimlerden sonra Selçuklu Devleti'nde Dîvân-ı Tuğrâ Reisi

---

<sup>15</sup> Simon of Saint-Quentin, "History of the Tartars of Simon of Saint Quentin", erişim 02 Temmuz 2024, <http://www.simonofstquentin.org/>; Eser hakkında bilgi için sitede bulunan "Introduction" bölümüne bkz.

olarak çalışmıştır. Ölüm yılı tam olarak bilinmemektedir ancak 1285 yılında hâlâ hayatta olduğundan haberdarız.<sup>16</sup>

*el-Evâmirü 'l-'Alâ 'iyye fi 'l-umûri 'l-'Alâ 'iyye* adlı tarih kitabını 1281-82 tarihinde tamamlamıştır. İlhanlı bürokratları Cüveynî kardeşler ile sıkı ilişkiler kurmuştur. Bu tarih kitabı Atâ Melik Cüveynî'nin isteğiyle kaleme alınmış ve ona ithaf edilmiştir.<sup>17</sup> Kitap I. Gıyâseddin Keyhusrev'in sultanlık dönemiyle (1192-1211) başlar ve İlhan Abaka'nın (1265-1282) Anadolu'daki bazı şehirleri ele geçirmesiyle birlikte 1282 tarihinde biter.<sup>18</sup> Bu tarihlerde geçen olaylardan bazılarında bizzat şahit olması ve bu dönem için kullanabileceğimiz tarih kitaplarından en önemlilerinden biri olması İbn Bîbî'nin eserini bizler için müthiş değerli kılmaktadır. Bunun haricinde elbette Babaî İsyanı'nı zikreden sayılı eserlerden bir tanesidir dolayısıyla tezimiz için çok önemli bir kaynaktır. Karamanoğulları ve Anadolu'daki Türkmenler hakkında tafsilatlı bilgiler vermektedir. Çalışmamızda esasında Farsça kaleme alınan bu kaynağın Türkçe çevirisinden yararlandık.<sup>19</sup>

---

<sup>16</sup> Abdülkerim Özaydın, "İbn Bîbî", içinde *TDVİA* (İstanbul: TDV, 1999), s. 379; Tahsin Yazıcı, "Nâşer-al-Dîn Hösayn Ebn Bîbî", *EL*, 2013, <https://www.iranicaonline.org/articles/ebn-bibi/>.

<sup>17</sup> Özaydın, "İbn Bîbî", s. 379.

<sup>18</sup> Özaydın, a.g.y., s. 380; Yazıcı, "Nâşer-al-Dîn Hösayn Ebn Bîbî".

<sup>19</sup> İbn Bibi, *El Evamirü 'l-Ala 'iye Fi 'l-Umuri 'l-Ala 'iye (Selçuk Name)*, ed. & çev. Mürsel Öztürk, c. 1 (Ankara: T. C. Kültür Bakanlığı Yayınları, 1996); İbn Bibi, *El Evamirü 'l-Ala 'iye Fi 'l-Umuri 'l-Ala 'iye (Selçuk Name)*, ed. & çev. Mürsel Öztürk, c. 2 (Ankara: T. C. Kültür Bakanlığı Yayınları, 1996).

#### 4- Barhebraeus: *Kronografya*

Babasının Yahudi olması sebebiyle İbnü'l-İbrî lakabıyla da anılan Barhebraeus 1225 yılında Malatya'da doğdu. Babası Hristiyanlığa dönmüş Yahudi bir doktordu ve Barhebraeus'un eğitimine çok önem gösterdi. Onun çeşitli diller öğrenmesini, felsefe ve teoloji eğitimi almasını sağladı. Aile Moğolların Malatya'yı işgal etmesinden hemen sonra Antakya'ya sığınma kararı aldı. Sonrasında Trablusşam'a giden Barhebraeus burada da tıp eğitimini tamamladı. Hayatının ilerleyen kısmında Doğu Kilisesi'nde büyük roller oynadı. Doğu Hristiyanlarının Moğolların zulmüne uğramaması için İlhan Hülegü'yle (1256-1265) görüşmeler yaptı. 1286 yılında tahta yeni çıkan İlhan Abaka'yı ziyaret etmek için yola çıkmışken Meraga'da hayatını kaybetti.<sup>20</sup>

Süryanca kaleme aldığı *Kronografya* adlı eseri yaratılıştan 1286'ya kadar gerçekleşen olayları kapsar. Elbette Anadolu'da yaşamış olması eserinde bölgeden bahsetmesine sebebiyet vermiştir. Özellikle Babaî İsyanı üzerine bilgi içeren az sayıda eserden biri olması isyanı analiz ederken bu eseri kullanmamızı elzem kılmıştır. Çalışmamızda bu eserin İngilizce çevirisine başvurduk.<sup>21</sup>

#### 5- Kerîmüddin Aksarâyî: *Müsâmeretü'l-Aḥbâr ve Müsâyeretü'l-Aḫyâr*:

---

<sup>20</sup> Herman G. B. Teule, "Ebn Al-'Ebrî, Abu'l-Faraj", EI., 2015, <https://iranicaonline.org/articles/ebn-al-ebri>; Abdülkerim Özaydın, "İbnü'l-İbrî", içinde *TDVİA* (Ankara: TDV, 2000), s. 92-93.

<sup>21</sup> Bar Hebraeus, *The Chronography of Gregory Abû'l Faraj, the Son of Aaron, the Hebrew Physician, Commonly Known as Bar Hebraeus*, çev. Ernst A. Wallis Budge, c. 1 (Amsterdam: Apa-Philo Press, 1976).

Aksarâyî muhtemelen XIII. yüzyılın ortalarında Aksaray'da doğdu. 1276 yılında Selçuklu Beylerbeyi Şerefeddin Hatiroğlu'nun (ö. 1276) divan katipliğini yapıyordu. Hatiroğlu'nun ölümünden sonra ne yaptığı hakkında pek bir bilgimiz yoktur ancak daha sonra İlhan Abaka'nın kardeşi Kongurtay'ın Türkmenler üzerine düzenlediği seferde ona eşlik ettiğini biliyoruz. Ardından 1302 tarihine kadar Abaka tarafından İlhanlı haznedârı ve Selçuklu saltanat nâibi Mücîrüddin Emirşah'ın emrinde bulundu. Gazan Han döneminde (1295-1304) Anadolu'daki vakıfların yöneticiliğine atandı ve Aksaray kalesinin komutanı oldu. 1323-33 yılları arasında hayatını kaybetti.<sup>22</sup>

*Müsâmeretü'l-Ahbâr ve Müsâyeretü'l-Ahyâr* adlı eserini 1323 yılında tamamlamış ve Anadolu İlhanlı valisi Timurtaş'a ithaf etmiştir. Eser bir tarih kitabı olup Peygamber'in hayatından Timurtaş'ın yükselişine kadar olan tarihî periyodu kapsar. Eser özellikle 1249-1323 arasında gerçekleşen olaylar üzerine odaklanmaktadır.<sup>23</sup> Anadolu Selçuklu Devleti'nin Moğol yönetimin altına girmesinden sonraki dönem için elimizde az sayıda bulunan kroniklerden biridir. *Menâkıbu'l-Kudsiyye*'taki çoğu olayın bu tarihî periyotta gerçekleşmesi Aksarâyî'nin eserini bizler için değerli kılmaktadır. Orijinali Farsça yazılan bu metnin tezimizde hem Türkçe çevirisini<sup>24</sup> hem de Farsça edisyonunu<sup>25</sup> kullandık.

---

<sup>22</sup> Gary Leiser, "Karîm al-Dîn al-Aqsarâyî", içinde *Encyclopedia of Islam Three Online*, ed. Kate Fleet vd. (Brill, 2008), [https://doi.org/10.1163/1573-3912\\_ei3\\_COM\\_26349](https://doi.org/10.1163/1573-3912_ei3_COM_26349); İsmail Aka, "Kerîmüddin Aksarâyî", içinde *TDVİA* (TDV, 1989), s. 293.

<sup>23</sup> Leiser, "Karîm al-Dîn al-Aqsarâyî".

<sup>24</sup> Kerîmüddin Mahmud-i Aksarayî, *Müsâmeretü'l-Ahbâr*, çev. Mürsel Öztürk, 2. bs (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2023).

<sup>25</sup> Osman Turan, ed., *Müsâmeret ül-Ahbâr: Moğollar Zamanında Türkiye Selçukluları Tarihi* (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1944).

6- İbn Fazlullah el-Ömerî: *Mesâlikü'l-Ebsâr*

El-Ömerî 1301 yılında Dımaşk'ta devlet içerisinde önemli mevkiler işgal eden bir ailede doğdu. Eğitimini almak adına Kahire, İskenderiye ve Hicaz'a seyahat etti. Eğitimini tamamladıktan sonra Kahire'ye kadı olarak atandı. Özellikle Memlûk Sultanı Kalavun'un üçüncü saltanat döneminde (1309-1341) devletin önemli kademelerinde görev yapmıştır. 1349 yılında doğduğu yer Dımaşk'ta hayatını kaybetmiştir.<sup>26</sup>

*Mesâlikü'l-Ebsâr* adlı Arapça eseri ansiklopedik tarzda kaleme aldığı bir coğrafya ve tarih kitabıdır. Kitabın ilk kısmında yeryüzünü tanıtmış ikinci kısmındaysa dünyadaki milletleri ve devletleri açıklamıştır.<sup>27</sup> Tarihî kısmı 1342-43 yılına kadar gelmektedir.<sup>28</sup> Elbette bir Memlûk devlet memuru olduğu için Anadolu hakkında da tafsilatlı bilgiler vermiştir. Özellikle Karamanoğulları hakkında verdiği bilgilerden tezimiz kapsamında yararlandık. Tezimizde eserin Türkçe çevirisine başvurduk.<sup>29</sup>

7- Âşıkpaşazâde: *Tevârih-i Âl-i Osmân*

---

<sup>26</sup> Abdülazîz el-Alevî, "İbn Fazlullah el-Ömerî", içinde *TDVİA* (İstanbul: TDV, 1999), s. 483.

<sup>27</sup> Eymen Fuâd Seyyid, "Mesâlikü'l-Ebsâr", içinde *TDVİA* (Ankara: TDV, 2004), s. 265.

<sup>28</sup> Donald Presgrave Little, *An Introduction to Mamlûk Historiography: An Analysis of Arabic Annalistic and Biographical Sources for the Reign of al-Malik an-Nâşir Muḥammad ibn Qalā'un* (Wiesbaden: Franz Steiner Verlag GMBH, 1970), s. 40.

<sup>29</sup> Şihabeddin b. Fazlullah El-Ömerî, *Türkler Hakkında Gördüklerim ve Duyduklarım (Mesâlikü'l-Ebsâr)*, çev. Ahsen Batur (İstanbul: Selenge Yayınları, 2014).

Âşıkpaşazâde 1400 yılında Çorum Mecitözü'nde doğdu. Çocukluğu burada bulunan Elvan Çelebi zaviyesinde geçti. Daha sonra II. Murad'ın (1421-1444, 1446-1451) seferlerine katılma ve II. Mehmed'in (1451-1481) etrafında bulunma şansını yakaladı. Ölüm tarihi bilinmemekle birlikte 1484 yılından sonra hayatını kaybettiği düşünülmektedir.<sup>30</sup>

Osmanlı Türkçesiyle yazılan *Tevârih-i Âl-i Osmân* adlı eserinin kapsamı yazma nüshalara göre farklılık göstermektedir ancak hepsi Osman Gazi'nin (1302-1324) soyunu tanıtmakla başlar. Eserin bitiş tarihi ise yazma nüshalarda 1492 veya 1502 şeklinde verilir.<sup>31</sup> Âşıkpaşazâde *Menâkıbu'l-Kudsiyye*'nin yazarı Elvan Çelebi'nin kardeşinin torunudur. Bundan dolayıdır ki eserinde kendine dair verdiği bilgiler aynı zamanda ailenin tarihi açısından da önem arz eder. Özellikle eserin baş kısmında verdiği silsile ve gençliğini Çorum Mecitözü'nde bulunan zaviyede geçirmesi tezimiz için önemli verilerdir. Çalışmamızda *Tevârih-i Âl-i Osmân*'ın modern bir edisyonunu kullandık.<sup>32</sup>

### **Tezkire ve Tabakatlar**

#### 1- Ferîdüddin Attâr: *Tezkiretü'l-Evliyâ*'

Ferîdüddin Attâr 1142-45 yıllarında Nişâbur'da dünyaya geldi. Annesini ve babasını erken yaşta kaybetmesinden başka ailesiyle alakalı bir bilgiye sahip değiliz. Genç yaşından itibaren attarlık yapmaya başlamış bunun yanında tasavvuf erbabı da

---

<sup>30</sup> Abdülkadir Özcan, "Âşıkpaşazâde", içinde *TDVİA* (İstanbul: TDV, 1991), s. 6-7.

<sup>31</sup> Özcan, a.g.y., s. 7.

<sup>32</sup> Âşık Paşazade, *Osmanoğulları'nın Tarihi*, ed. Kemal Yavuz ve M. A. Yekta Saraç (İstanbul: K Kitaplığı, 2003).

olmuştur. Irak, Şam, Mısır, Mekke, Medine, Hindistan ve Türkistan'a seyahatlerde bulunmuştur. 1221 yılında Nişâbur'da Moğollar tarafından öldürüldüğü düşünülmektedir.<sup>33</sup>

Farsça kaleme aldığı *Tezkiretü'l-Evliyâ*' adlı eseri 1220 yılında tamamlamıştır. Evliyaların hayatlarını konu edinen meşhur eserlerden bir tanesidir. Eser Ca'fer es-Sâdık'la (ö. 765) başlayıp Hallâc-ı Mansûr'la (ö. 922) sona ermektedir. Biz *Menâkıbu'l-Kudsiyye*'deki deri yüzme motifini incelerken Mansûr'un böyle bir durum tecrübe edip etmediğini gözlemlemek adına bu esere başvurduk. Çalışmamızda *Tezkiretü'l-Evliyâ*'nin Türkçe çevirisini kullandık.<sup>34</sup>

## 2- Anonim: *Terceme-i Tezkiretü'l-Evliyâ*

Ferîdüddin Attâr'ın eseri olan *Tezkiretü'l-Evliyâ*'nın ilk Türkçe çevirisi olan bu eserin çevirmeni anonimdir. Ancak Aydınöglu Umur Paşa'ya (1334-1348) ithaf edildiği bilinmektedir.<sup>35</sup> Çalışmamızda *Menâkıbu'l-Kudsiyye*'de geçen deri yüzme motifini analiz ederken özellikle kitabın Hallâc-ı Mansûr'u konu eden kısmını incelemeye tabi tuttuk. Bu eser günümüze yalnızca tek bir yazma nüshayla ulaşabilmiştir ve biz de bunu kullandık.<sup>36</sup>

---

<sup>33</sup> M. Nazif Şahinoğlu, "Ferîdüddin Attâr", içinde *TDVİA* (İstanbul: TDV, 1991), s. 95.

<sup>34</sup> Ferîdüddîn Attar, *Tezkiretü'l-Evliya*, ed. Süleyman Uludağ (Bursa: İlim ve Kültür Yayınları, 1984).

<sup>35</sup> Sara Nur Yıldız, "Aydınid Court Literature in the Formation of an Islamic Identity in Fourteenth-Century Western Anatolia", içinde *Islamic Literature and Intellectual Life in Fourteenth- and Fifteenth-Century Anatolia*, ed. A. C. S. Peacock ve Sara Nur Yıldız (Würzburg: Ergon Verlag Würzburg In Kommission, 2016), s. 202.

<sup>36</sup> *Terceme-i Tezkiretü'l-Evliyâ* (1486), Beyazıt Kütüphanesi, Veliyüddin Efendi, no. V1643.

### 3- Latîfi: *Tezkiretü'ş-Şuarâ*

Latîfi 1490-91 yılında Kastamonu'da doğdu. Eğitimini burada tamamladı ve 20-25 yaşlarına geldiğinde İstanbul'a gitti. 10-15 yıl burada kaldıktan sonra Belgrad'a katiplik yapmak üzere gönderildi. 1543 yılında İstanbul'a geri döndü ve katipliğe burada devam etti. 1546 yılında *Tezkiretü'ş-Şuarâ*'yı tamamladı ve Osmanlı Padişahı I. Süleyman'a (1520-1566) ithaf etti. Daha sonra Rodos'a katiplik yapmaya gönderildiyse de burada çok durmadı ve Mısır'a geçerek hayatının son yıllarını burada geçirdi. 1582 yılında Mısır'dan Yemen'e giderken bindiği gemi battı ve hayatını kaybetti.<sup>37</sup>

Osmanlı Türkçesiyle yazılan *Tezkiretü'ş-Şuarâ* Osmanlı tarihinde yazılan tezkire türünde yazılan ilk eserlerden bir tanesidir. Osmanlı şairlerinin biyografilerini ve eserlerinden örnekleri verir. Âşık Paşa bir Osmanlı şairi olmasa da Latîfi ondan da bahsetmiştir. O yüzden Âşık Paşa'ya ayırdığımız bölümde bu eseri kullandık. Çalışmamızda *Tezkiretü'ş-Şuarâ*'nın modern bir edisyonunu kullandık.<sup>38</sup>

### 4- Taşköprüzade Ahmed Efendi: *Eş-Şekā'iku'n-Nu'mâniyye fî 'Ulemâ'i'd-Devleti'l-Osmâniyye*

Taşköprüzade Ahmed Efendi 1495 yılında Bursa'da doğdu. Çocukluk yıllarını Bursa'da geçirdi ve eğitim hayatına burada başladı. Ankara Akmedrese'de müderris olan babası Muslihiddin Mustafa Efendi'nin yanına giderek hafızlık eğitimini tamamladı. Babası Üsküp'e tayin edildikten sonra Bursa'ya geri döndü. Ardından eğitimi için tekrar İstanbul'da bulundu, Bursa'ya geri döndü ve son olarak Amasya'ya gitti. 1525 yılında

---

<sup>37</sup> Ahmet Sevgi, "Latîfi", içinde *TDVİA* (Ankara: TDV, 2003), s. 111.

<sup>38</sup> Mustafa İsen, ed., *Latîfi Tezkiresi* (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1990).

Dimetoka'da müderrisliğe başladı. Uzun yıllar boyunca farklı üst düzey görevlerde bulunduktan sonra 1561 yılında İstanbul'da vefat etti.<sup>39</sup>

1558 yılında Arapça kaleme aldığı *Eş-Şekâ'iku'n-Nu'mâniyye fî 'Ulemâ'i'd-Devleti'l-'Osmâniyye* adlı eserinde Osmanlı ulemasının hayat hikayelerini konu edinmiştir. Eserde Âşık Paşa da Osmanlı alimlerinden sayılmış dolayısıyla kendisinin biyografisi de esere dahil edilmiştir. Bu yüzden Âşık Paşa'ya ayırdığımız bölümde bu esere de başvurduk. Çalışmamızda eserin hem Arapçasını hem de Türkçe çevirisini içeren bir edisyon kullandık.<sup>40</sup>

##### 5- Mehmed Mecdî: *Tercüme-i Şekâik*

Mehmed Mecdî Edirne'de doğdu. Ailesinin ilmiye sınıfına mensubiyetinden dolayı erken yaşta iyi bir eğitim aldı. Çeşitli yerlerde müderrislik ve kadılık görevlerinde bulunduğu rivayet edilir. Bir tavsiye üzerine Taşkoprîzade Ahmed Efendi'nin *Eş-Şekâ'iku'n-Nu'mâniyye fî 'Ulemâ'i'd-Devleti'l-'Osmâniyye* adlı eserini Arapçadan Türkçeye tercüme etti. 1591 yılında İstanbul'da vefat etmiştir.<sup>41</sup>

Mecdî'nin 1587 yılında tamamladığı *Tercüme-i Şekâik* adlı Osmanlı Türkçesiyle kaleme aldığı eseri tam manasıyla bir çeviri değildir. Mecdî, Taşkoprîzade'nin eserine çeşitli ilaveler yapmıştır o yüzden yer yer iki eser arasında farklılıklar gözlemlenebilir.

---

<sup>39</sup> Yusuf Şevki Yavuz, "Taşkoprîzâde Ahmed Efendi", içinde *TDVİA* (İstanbul: TDV, 2011), s. 151.

<sup>40</sup> Taşkoprülüzâde Ahmed Efendi, *eş-Şakâ'iku'n-Nu'mâniyye fî Ulemâid-Devleti'l-Osmâniyye: Osmanlı Âlimleri*, ed. Muhammed Hekimoğlu (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2019).

<sup>41</sup> Abdülkadir Özcan, "Mehmed Mecdî", içinde *TDVİA* (Ankara: TDV, 2003), s. 228.

Eserinde Âşık Paşa ve Elvan Çelebi'den bahsetmiştir, dolayısıyla çalışmamızda bu kaynak eserden de yararlanacağız. Tezimizde *Tercüme-i Şekâik*'in faksimilesini ihtiva eden bir edisyonunu kullanacağız.<sup>42</sup>

### **Menâkıbnâmeler**

#### 1- Ahmed Eflâkî: *Menâkıbü'l-Ârifîn*

Eflâkî 1286-91 yılları arasında doğdu. Doğum yeri ve ailesi hakkında herhangi bir bilgi yoktur. Ancak Eflâkî'ye göre babası Altın Orda Hanlığı sarayında önemli bir göreve sahipti ve çok zengindi. Altın Orda'dan geldiği kesin olmamakla birlikte Konya'da doğup büyümediği buraya farklı bir yerden geldiğini gözlemleyebiliyoruz. Konya'ya gelip eğitimini tamamladıktan sonra Mevlânâ'nın (ö. 1273) torunu Ulu Ârif Çelebi'ye (ö. 1320) intisap etti ve o 1320 yılında ölene kadar onun yanından ayrılmadı. Onun ölümünün ardından haleflerine intisap etti ve 1360 yılında hayatını kaybetti.<sup>43</sup>

Farsça kaleme aldığı *Menâkıbü'l-Ârifîn* adlı eser 1318/19 yılında tamamlanmıştır. Mevlânâ'nın ailesi ve müritlerini konu edinmesinin haricinde dönemin sosyal, kültürel ve siyasi vaziyeti hakkında bilgilenmemizi de sağlamaktadır.<sup>44</sup> Biz eserde özellikle Selçuklu yöneticisi Celâleddin Karatay'a (ö. 1254) değinilmesi ve onun bir veli gibi gösterilmesi üzerinde durduk. *Menâkıbu'l-Kudsîyye*'de de veli gibi anılan Karatay'ın

---

<sup>42</sup> Mecdî Mehmed Efendi, *Şakaik-ı Nu'maniye ve Zeyilleri: Hadaiku'ş-Şakaik*, ed. Abdülkadir Özcan, c. 1 (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1989).

<sup>43</sup> Tahsin Yazıcı, "Ahmed Eflâkî", içinde *TDVİA* (İstanbul: TDV, 1989), s. 62; T. Yazıcı, "Aflākī", EI., 2018, <https://www.iranicaonline.org/articles/aflaki-arefi-sams-al-din-b/>.

<sup>44</sup> Yazıcı, "Aflākī".

niçin zikredildiğini açıklamaya çalıştık. Çalışmamızda edisyon haline getirilmiş Farsça metinden yararlandık.

2- Elvan Çelebi: *Menâkıbü'l-Kudsiyye fî Menâsibi'l-Ünsiyye*

Bu eserden giriş bölümünde detaylıca bahsedildiği için yalnızca adını vermekle yetiniyoruz.

3- Uzun Firdevsî: *Hacı Bektaş Velâyetnâmesi*

Eserin yazarı kesin olarak Uzun Firdevsî değildir. Ancak araştırmacılar bu isim üzerinde kanaat getirmişlerdir.<sup>45</sup> Firdevsî 1453 yılında Aydın'da doğmuştur. Bursa, Manisa ve İstanbul'da yaşamıştır. II. Bayezid'in (1481-1512) emrine girmiş ve onun için eserler kaleme almıştır. 1512 tarihinde hâlâ İstanbul'da yaşadığı bilinmektedir ki büyük ihtimalle bu tarihten sonra hayatını kaybetmiştir.<sup>46</sup>

*Hacı Bektaş Velâyetnâmesi* Hacı Bektâş-ı Velî'nin menkıbelerini içeren bir eserdir. Onun yöneticilerle olan ilişkileri, gösterdiği kerametler ve müritlerinin menkıbeleri kitabın içeriğini oluşturur. Çalışmamızda *Menâkıbu'l-Kudsiyye*'de geçen ateşle imtihan motifini incelemek ve karşılaştırmak adına *Hacı Bektaş Velâyetnâmesi*'ni kullandık. Çalışmamızda transkripsiyon ve tıpkıbasım içeren bir edisyonu baz aldık.<sup>47</sup>

---

<sup>45</sup> Ahmet Yaşar Ocak, "Hacı Bektaş Velâyetnâmesi", içinde *TDVİA* (İstanbul: TDV, 1996), s. 471.

<sup>46</sup> Orhan F. Köprülü, "Uzun Firdevsî", içinde *TDVİA* (İstanbul: TDV, 1996), s. 127-28.

<sup>47</sup> Hamiye Duran ve Dursun Gümüşoğlu, ed., *Hünkar Hacı Bektaş Velî Velayetnamesi* (Ankara: Gazi Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi, 2010).

#### 4- Anonim: *Tercüme-i Menâkıb-ı Şeyh Vefâ*

Seyyîd Velayet adlı bir şeyhin isteği üzerine Ahmed el-Vâsıtî'nin 1371'de Ebü'l-Vefâ' Tâcü'l-Ârifîn'in (ö. 1107) hatırası için Arapça kaleme aldığı *Tezkiretü'l-Muktedîn Âsâr Uli's-Safâ ve Tabsıratu'l-Muktedîn bi-Tarîki Tâcü'l-Ârifîn Ebü'l-Vefâ* adlı eser Türkçeye çevrilmiştir. Yazılış tarihi bilinmeyen bu eser en erken 1475 yılında tercüme edilmiştir diyebiliriz.<sup>48</sup> Özellikle Dede Garkın'ın *Vefâîyye* tarikatına bağlılığı konusunu tartışacağımız bölümde bu eserden yararlandık. Eser bir yüksek lisans tezi olarak hazırlanmış ve transkribe edilmiştir ki çalışmamızda bu tezi kullandık.<sup>49</sup>

### **Diğer Eserler**

#### 1- İbn Hişâm: *Es-Sîretü'n-Nebeviyye*

İbn Hişâm VIII. yüzyılın sonlarına doğru Basra'da doğdu, eğitimini burada tamamladı ve ardından Mısır'a seyahat etti. En sonunda Fustat şehrine yerleşti ve ölünceye kadar burada kaldı. 833 yılında hayatını burada kaybetmiştir. Onun eseri *Es-Sîretü'n-Nebeviyye* Peygamberin hayatı hakkında tamamı elimize ulaşan ilk eserdir. İbn Hişâm esasında çok daha erken tarihli bir eser olan İbn İshak'ın (ö. 768) *Es-Sîre*'sinden faydalanmak suretiyle kendi eserini oluşturmuştur.<sup>50</sup>

---

<sup>48</sup> Ayşenur Özkul, "Tâcü'l-Ârifîn Ebü'l-Vefâ'nın Menâkıbı -İnceleme ve Metin-" (Yüksek Lisans Tezi, İstanbul, Marmara Üniversitesi, 2008), s. 59-61.

<sup>49</sup> Özkul, "Tâcü'l-Ârifîn Ebü'l-Vefâ'nın Menâkıbı -İnceleme ve Metin-".

<sup>50</sup> Mustafa Fayda, "İbn Hişâm" (İstanbul: TDV, 1999), s. 71-72.

Tezimizin konusu olan eser ve dönemi için oldukça eski bir tarih olan erken IX. yüzyılda kaleme alınan *Es-Sîretü'n-Nebeviyye*'yi tezimizde Muhlis Paşa bölümünde incelediğimiz bir motifi desteklemek amacıyla kullandık. Çalışmamızda orijinali Arapça olan metnin Türkçe çevirisini kullandık.<sup>51</sup>

## 2- Rabgūzî: *Kısasü'l-Enbiyâ*

Rabgūzî'nin hayatı hakkında bildiklerimiz oldukça sınırlıdır. Nereli olduğu hakkında araştırmacılar farklı fikirlerde bulunmuş kesin bir sonuca varamamışlardır. Ancak 1310 yılından sonra öldüğü düşünülmektedir çünkü Altın Orda emirlerinden Tokbuga'ya (ö. ?) eserini bu tarihte ithaf etmiştir.<sup>52</sup>

Eser Doğu Türkçesiyle yazılmış ilk kısas-ı enbiyâdır. Çalışmamızda bu esere *Menâkıbu'l-Kudsîyye*'de geçen mancınık motifini incelemek için başvurduk. Tezimizde tıpkıbasım ve transkripsiyon içeren bir edisyonuna başvurduk.<sup>53</sup>

## 3- Anonim: *Kıساسü'l-Enbiyâ*'

1312-19 yılları arasında hazırlanan bu eser Batı Türkçesiyle yazılmış ilk kısas-ı enbiyâdır. Çevirmeni veya yazarı belirsiz olan bu eser Aydınoglu Mehmed Bey

---

<sup>51</sup> İbn-i Hişam, *Hız. Muhammed'in Hayatı: es-Siret'ün-Nebeviyye*, çev. İzzet Hasan ve Neşet Çağatay, c. 1 (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1971).

<sup>52</sup> Aysu Ata, "Rabgūzî", içinde *TDVİA* (İstanbul: TDV, 2007), s. 377.

<sup>53</sup> Rabgūzî, *Kışasü'l-Enbiyâ (Peygamber Kıssaları): Giriş-Metin-Dizin*, ed. Aysu Ata, c. 1 (Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2019).

döneminde (1308-1334) hazırlanmıştır.<sup>54</sup> *Menâkıbu'l-Kudsiyye*'deki mancınık motifini incelerken bu eserin Bursa Ulucami yazma nüshasını kullandık.<sup>55</sup>

#### 4- Gülşehrî: *Kerâmât-ı Ahî Evran*

Şair Gülşehrî'nin hayatı hakkında neredeyse hiçbir bilgiye sahip değiliz. Kullandığı mahlastan Kırşehirli olduğunu anlayabiliyoruz. Bunun dışında ne zaman doğduğunu ve öldüğünü bilmiyoruz. Ancak 1317 yılında Türkçe bir *Mantıku't-Tayr* kaleme aldığına göre bu tarihten sonra ölmüş olduğunu düşünebiliriz. Araştırmacılar tarafından Gülşehrî'ye aitliği tartışılan *Kerâmât-ı Ahî Evran* adlı eser yüksek ihtimalle 1301-1317 yılları arasında bir tarihte yazılmıştır.<sup>56</sup> Türkçe yazılan ve 167 beyitten oluşan bu metni özellikle patronajla ilgili meseleleri tartışmak için birkaç farklı yerde kullandık. Çalışmamızda iki farklı transkribe edilmiş versiyon kullandık.<sup>57</sup>

#### 5- Ebülhayr-i Rûmî: *Saltuknâme*

---

<sup>54</sup> Yıldız, "Aydınid Court Literature in the Formation of an Islamic Identity in Fourteenth-Century Western Anatolia", s. 201-2.

<sup>55</sup> *Kıyasu'l-Enbiyâ*, Bursa İnebey Kütüphanesi, Ulucami, no. 2474.

<sup>56</sup> Mustafa Özkan, "Gülşehrî", içinde *TDVİA* (İstanbul: TDV, 1996), s. 250-52.

<sup>57</sup> Ahmet Kartal, "Kerâmât-ı Ahi Evran Mesnevîsi Üzerine Notlar", *Divan Edebiyatı Araştırmaları Dergisi*, sy 2 (2009): s. 223-42; Franz Taeschner, ed., *Gülschehrîs Mesnevi auf Achi Evran, den Heiligen von Kirschehir und Patron der Türkischen Zünfte* (Wiesbaden: Deutsche Morgenländische Gesellschaft, 1955).

Ebülhayr-i Rûmî'nin hayatı hakkında pek bir bilgimiz yoktur. Ancak *Saltuknâme* adlı eserini niçin kaleme aldığına dair bilgimiz vardır. II. Mehmed 1473 yılında Akkoyunlu hükümdarı Uzun Hasan (1452-1478) üzerine sefere çıktığında oğlu Cem Sultan'ı (ö. 1495) Edirne'ye gönderir. Edirne'de bulunduğu sürede Balkanlardaki Babadağ'ı da ziyaret etmiştir. Bu ziyaretinde bölgedeki tekkeleri ziyaret etmiş ve dervişlerle etkileşime girmiştir. Dervişlerin devamlı Sarı Saltuk adında birinden bahsetmeleri ona ilginç gelmiş o da Ebülhayr-i Rûmî'den Saltuk'u konu edinen bir kitap yazmasını istemiştir. Ebülhayr-i Rûmî yedi yıl boyunca Balkanlarda dolaşmış ve bazı menkıbeleri bir araya getirmiştir. Bunun sonucunda *Saltuknâme* adlı kitabını 1480'de tamam etmeyi başarmıştır. Babaî İsyanının farklı bir versiyonu *Saltuknâme*'de geçmektedir. Bu versiyonda isyana Moğol kumandanı Baycu da katılmış gibi gösterilir. Biz çalışmamızda özellikle bu durumun gerçekliğini tartışmak adına *Saltuknâme*'yi kullandık. Çalışmamızda Türkçe kaleme alınan bu eserin transkribe edilmiş versiyonunu baz aldık.<sup>58</sup>

#### 6- Ötemiş Hacı: *Çengiznâme*

Ötemiş Hacı tarafından 1550'li yıllarda Hârizm'de bulunan Yâdgârî Hanlığı'nın yöneticisi Dost Muhammed Han (1552-1565) adına yazılmıştır. Yazarımızın hayatı hakkında eseri haricinde hiçbir bilgi yoktur. Ötemiş Hacı'nın eseri sözlü rivayetlere dayanmaktadır dolayısıyla bazı tarihi gerçekliği olmayan bilgiler de içermektedir. Eser Cengiz Han'ın (1206-1227) destanının anlatılmasıyla başlar ve Berdibeg Han'ın

---

<sup>58</sup> Ebü'l-Hayr-ı Rumî, *Saltuk-nâme*, ed. Şükrü Haluk Akalın, c. 1 (Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı, 1987).

destanıyla sona erer.<sup>59</sup> Özellikle Özbek Han (1313-1340) ve onun ihtidası hakkında verdiği bilgiler epey kıymetlidir.

Çalışmamızda *Menâkıbu'l-Kudsîyye*'de geçen ateşle imtihan motifini incelemek adına Doğu Türkçesiyle yazılmış *Çengiznâme*'den yararlandık. Eserin tıpkıbasım, transkripsiyon ve günümüz Türkçesine çevrilmiş halini ihtiva eden edisyonundan faydalandık.<sup>60</sup>

#### 7- Şikârî: *Karamannâme*

Şikârî'nin hayatı hakkında herhangi bir bilgiye sahip değiliz. *Karamannâme* adlı eseri XVI. yüzyılda tamamlamıştır. Şikârî'nin iddiasını göre eseri Yâricânî adlı birinin Karamanoğlu Alâeddin Bey (1361-1398) için yazdığı Farsça manzum Karamanoğulları hanedan tarihinin Türkçe çevirisidir. Eser hanedanın efsanevi lideri Karaman'ın hikayesiyle başlar ve Alâeddin Bey'le son bulur. Osmanlı karşıtı Karamanlı yanlısı bir ideolojiyle yazılmıştır. Dolayısıyla eşine az rastlanan bir eserdir. Çalışmamızda Karamanoğulları, Memlûkler ve Baba İlyas'ın ailesinin arasındaki bağı tartışırken *Karamannâme*'ye başvurduk. Basit bir eski Türkçeye yazılan eserin tıpkıbasım, transkripsiyon ve günümüz Türkçesine çevirisini içeren edisyonunu kullandık.<sup>61</sup>

---

<sup>59</sup> Devin De Weese, "Baba Tükles", içinde *TDVİA* (Ankara: TDV, 2020), s. 160; Ötemiş Hacı, *Çengiz-Nâme*, ed. İlyas Kemaloğlu, 4. bs (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2020), s. XV-XVIII.

<sup>60</sup> Ötemiş Hacı, *Çengiz-Nâme*.

<sup>61</sup> Şikârî, *Karamannâme [Zamanın Kahramanı Karamanîler'in Tarihi]*, ed. Metin Sözen ve Necdet Sakaoğlu (İstanbul: Karaman Valiliği- Karaman Belediyesi, 2005).

## Modern Araştırmalar

Bu başlık altında *Menâkıbu'l-Kudsiyye* hakkında yapılan modern araştırmaları tartışmaktan ziyade tezimiz kapsamı dahilinde yani *Menâkıbu'l-Kudsiyye*'de yönetimin ve yöneticilerin nasıl temsil edildiği ve bunların dinî şahsiyetlerle olan ilişkileri veyahut tam tersi durumların modern araştırmacılar tarafından ne şekilde yorumlandığını konu edineceğiz.

Elbette *Menâkıbu'l-Kudsiyye*'nin basılması ve edisyon haline getirilmesinde büyük emeği geöen Ocak'ın *Babaîler İsyani*<sup>62</sup> adlı eseri bu konuda yazılmış ilk monografi olması sebebiyle hayli önemlidir. Elvan Öelebi'nin büyük dedesi Baba İlyas'a ayırdığı bölümde detaylıca açıkladığı bu olay, 1240 yılında geröekleştikten sonra bazı öağdaş kaynaklarda yankı bulmuştur. Ocak'ın bu isyan hareketini öözömlerken *Menâkıbu'l-Kudsiyye*'de geöen anlatıya mesafeli yaklaştığını gözlemliyoruz. O daha ziyade olaya yakın tarihte yazılmış kaynaklardan yararlanmışır.<sup>63</sup>

*Menâkıbu'l-Kudsiyye*'ye mesafeli yaklaşmasını, Elvan Öelebi'nin eserde Baba İşhak'ı isyanın ana müsebbibi şeklinde tasvir etmesini kabul etmeyişinden anlayabiliyoruz. O Baba İşhak'ın Elvan Öelebi'nin eserde tasvir ettiği gibi, Baba İlyas'ın söylediklerini dinlemeyen başıbozuk biri olduğunu kabul etmemiş, aksine onu en başından beri Baba İlyas'ın emirlerini yerine getiren bir halife biçiminde tasvir etmiştir.<sup>64</sup>

---

<sup>62</sup> Ahmet Yaşar Ocak, *Babaîler İsyani: Aleviliğin Tarihsel Altyapısı Yahut Anadolu'da İşlâm-Türk Heterodoksisinin Teşekkülü*, 2. bs (İstanbul: Dergah Yayınları, 1996).

<sup>63</sup> Bu kaynaklar için bkz.; a.g.y., s. 4-7.

<sup>64</sup> a.g.y., s. 122-23.

Eserinde verdiği Muhlis Paşa ve Karamanoğulları arasında bir bağ olabileceğine dair bilgilerden çalışmamızda bolca yararlanacağız.<sup>65</sup> Onun yapmış olduğu analizden farklı sonuçlara varsak ve başka kaynakları da yorumlarımızda kullansak da fikir vermesi bakımından bu bölümden fevkalade yararlanacağız.

Haricen Ocak'ın isyan hareketi, ailenin isyan sonrası durumu, onların halifelerinin halleri ve bu ailenin hangi dinî görüşlere sahip olduğu konusunda yaptığı yorumlar neredeyse bütün bir literatürü tesiri altında bırakmıştır diyebiliriz.<sup>66</sup>

*Menâkıbu 'l-Kudsiyye'*'yi Ocak'ın kullanımından farklı biçimde değerlendiren çok fazla araştırmacı olmamıştır. İki farklı çalışmanın bizlere genel literatürden ayrı değerlendirmeler sunduğunu gözlemleyebiliyoruz. Bunlar Hüseyin Yılmaz'ın *Hilafeti*

---

<sup>65</sup> a.g.y. 161-66.

<sup>66</sup> eşitli veri tabanlarına gereken anahtar kelimeleri yazmak suretiyle birçok çalışmayla karşılaşmak mümkündür. Bu çalışmaların ekserisi Ocak'ın yaptığı yorumları merkeze almak suretiyle ortaya konulmuştur. Bunlardan bazıları için bkz.; Bilal Gök, "Babailer İsyanı ve Karaman Beyliği'nin Kurulmasına Etkisi", *Hikmet Yurdu* VI, sy 11 (2013): s. 217-32; Hüsamettin şimşir, "The Arsenite Schism and the Babai Rebellion: Two Case Studies in Center-Periphery Relations" (Yüksek Lisans Tezi, İstanbul, Sabancı University, 2018); Salim Koca, "Dini İnançların ve Düşüncelerin Politik Amaçlarda Kullanılmasına Dair Selçuklu Devrinde İbret Verici Bir rnek: Babailer Ayaklanması", *Gazi Türkiyat Türklük Bilimi Araştırmaları Dergisi = Journal of Turkology Research*, sy 11 (2012): s. 11-38; mer aycı, "Babaî İsyanı'nda Baba İlyâs-ı Horasânî'nin Amasya'da Yürüttüğü Faaliyetler" (Yüksek Lisans Tezi, Samsun, Ondokuz Mayıs Üniversitesi, 2019).

*Yeniden Düşünmek*<sup>67</sup> ve A. C. S. Peacock'un *Moğol Anadolu'sunda İslam, Edebiyat ve Toplum*<sup>68</sup> adlı eserleridir.

Yılmaz çalışmasında esasen Osmanlı devri üzerine yoğunlaşmıştır. Ancak çalışmanın *Hilafetin Gizemi* başlıklı ikinci bölümünde *Hükümdarlar ve Dervişler* adlı alt başlıkta Elvan Çelebi ve eseri *Menâkıbu'l-Kudsiyye* söz konusu edilmiştir. Yılmaz isyan hakkında kısaca bilgi verdikten sonra Elvan Çelebi'nin eserini ne niyetle yazdığını açıklamakta, onun atalarını tasavvufî nazardan birer yönetici gibi tasvir ettiğini iddia etmektedir. Gıyâseddin'in babası Sultan Alâeddin'i zehirlemesi, Baba İlyas tarafından Moğolların Selçuklu Devleti'ni yıkacağı kehanetinde bulunulması, halifelerin Moğolları ihtida ettirmesi gibi olağanüstü, siyasi ve dinî açıdan önem teşkil eden meselelerin *Menâkıbu'l-Kudsiyye*'de geçmesi Yılmaz'a göre Elvan Çelebi'nin mutasavvıfları yöneticilerden üstün gördüğünün bir dışavurumudur. Ona göre Elvan Çelebi aynı zamanda makul bir yöneticinin nasıl olması gerektiğini Sultan Alâeddin üzerinden kurgulamış ve bu da Osmanlı yazarları tarafından devralınarak ideal yönetici imajı Sultan Alâeddin üzerinden tasvir edilmiştir.<sup>69</sup> Yılmaz'ın bu görüşleri daha önce *Menâkıbu'l-*

---

<sup>67</sup> Hüseyin Yılmaz, *Caliphate Redefined: The Mystical Turn in Ottoman Political Thought* (New Jersey: Princeton University Press, 2018); Hüseyin Yılmaz, *Hilafeti Yeniden Düşünmek: Osmanlı Siyaset Düşüncesinde Tasavvufî Dönüşüm*, çev. Pelin Doğan ve İsmail Kaygısız (İstanbul: İletişim Yayınları, 2023).

<sup>68</sup> Peacock, *Islam, Literature and Society in Mongol Anatolia*; A. C. S. Peacock, *Moğol Anadolu'sunda İslam, Edebiyat ve Toplum*, çev. Renan Akman (İstanbul: Koç Üniversitesi Yayınları, 2023).

<sup>69</sup> Yılmaz, *Caliphate Redefined: The Mystical Turn in Ottoman Political Thought*, s. 113-14.

*Kudsiyye* hakkında zikredilmemiş yorumlamalardır ve bizce alana çok değerli katkılar sağlayacak bir çerçeve sunmaktadır.

Peacock'un eseri bizim açımızdan son zamanlarda XIII-XIV. yüzyıl Anadolu'su üzerine yapılan en önemli çalışmalardandır. Çalışmanın önemi genel konjonktürün aksine Moğolların hakimiyeti altında Anadolu'nun yalnızca istila altında kalmış bir coğrafya şeklinde gösterilmemesidir. Elbette Moğollar katliamlar yapmış, bölgeyi işgal etmiştir. Ancak bu onların hüküm sürdüğü devirde kültürel, sosyal ve ekonomik birtakım değişimler ve gelişimler olduğunu görmemize engel olmamalıdır. Alanda yapılan birçok hata ve artık bir anlamda kütleleşmiş önyargıların bu çalışma aracılığıyla düzeltildiğine şahit olabiliyoruz.

Eserin özellikle *Tasavvuf ve Siyasi İktidar* adlı birinci kısmın üçüncü bölümünde yer alan *Direnış ve İsyân: Baba İlyas'ın Torunları* başlığının altında kısaca Elvan Çelebi'nin eserinde atalarıyla yöneticileri nasıl karşı karşıya getirdiğini özetlemiş, bu özeti yaparken az da olsa kitabın yapısını açıklayabilmiştir. Elbette Elvan Çelebi'nin yöneticilerin dünyevi iktidarı karşısında atalarının manevi iktidarının ne kadar güçlü olduğunu gösterme motivasyonunu da gözler önüne sermiştir. Muhlis Paşa'dan Elvan Çelebi'ye gelinceye kadar onların yöneticilerle nasıl ilişkiler içerisinde bulduklarını, *Menâkıbu'l-Kudsiyye*'yi merkeze koyarak detaya girmeden genel bir çerçeve çizerek aktarmaya çalışmıştır.<sup>70</sup> Çalışmamız ilhamını büyük ölçüde bu eserden almıştır.

Peacock kitabının başka bir bölümünde ise, Ocak'ın Babaîler İsyânı'nı bir Mehdî hareketi olarak değerlendirmesini eleştirmiştir. Yine bu çıkarımları yaparken de *Menâkıbu'l-Kudsiyye*'yi merkeze koymuş, diğer çağdaş kaynaklardan da yararlanmış,

---

<sup>70</sup> Peacock, *Islam, Literature and Society in Mongol Anatolia*, s. 107-16.

aynı zamanda isyan hareketini de bu fırsatla yeniden değerlendirmiştir.<sup>71</sup> Biz kitabın bu bölümünden yararlanmadık ancak Peacock'un eserini zikretmişken, *Menâkıbu'l-Kudsiyye* kullanılarak isyanın doğasını incelediği bu bölümün varlığından bahsetmesek olmazdı.

Yukarıda zikrettiğimiz üç çalışma *Menâkıbu'l-Kudsiyye*'de yönetici-dinî şahıs ilişkini incelerken sık sık başvuracağımız ve ilham aldığımız en önemli eserlerdir. Bunların haricinde elbette diğer başka modern çalışmalara da başvuracağız. Ancak bunların çalışmamız üzerindeki tesiri yalnızca bir dipnot veya birkaç sayfa ağırlığındadır. Oysa bu üç eserin izlerini çalışmamızın neredeyse tamamında görmek mümkündür.

---

<sup>71</sup> a.g.y., s. 241-48.

## 1. DEDE GARKIN

Hakkında neredeyse hiçbir bilgiye sahip olmadığımız bu önemli isim, büyük ihtimalle şöhreti etrafa yayılmış ve oymağının hem dinî hem de siyasi lideri olan bir Türkmen şeyhiydi.<sup>72</sup> İsmi muhtemelen zaman içerisinde etrafında oluşan kültle birlikte yaygınlaşmaya başlamış, saygıyla anılan ve silsilelerin kendisine uzandığı bir kimlikle anılır olmuştur. Hakkında kesin olarak söyleyebileceğimiz bilgiler bunlardan ibarettir.

*Vefâiyye* ve Babaîlik hareketleri konusunda kalem oynatan nadir isimlerden biri olan Ahmet Yaşar Ocak, *Menâkıbu'l-Kudsiyye*'de geçen şu beyitten yola çıkarak Dede Garkın'ın Baba İlyas'ın dedesi olduğunu iddia etmektedir<sup>73</sup>:

Dede Ğarkın ki cedd-i a'lâdur/ Zikri anuñ kamudan evlâdur<sup>74</sup>

Eserin yalnızca ortalarına doğru beliren bu beyite kuşkuyla yaklaşılmalıdır. Verilen “cedd-i a'lâdur” kısmı açık bir ifade değildir ve yalnızca saygı göstermek amacıyla

---

<sup>72</sup> Irène Beldiceanu-Steinherr, “La ‘révolte’ des Baba’î en 1240, visait-elle vraiment le renversement du pouvoir Seldjoukide?”, *Turcica* 30 (1998): s. 105-7. Bu çalışmada Beldiceanu-Steinherr, *Menâkıbu'l-Kudsiyye*'de sürekli geçen *bozat* ve *bozatlu* terimlerine vurgu yaparak Baba İlyas ve etrafındaki Türkmenlerin *Bozatlu* oymağına bağlı olduklarını iddia etmektedir. Eğer bu iddianın doğruluk payı varsa, Dede Garkın'ın bu oymağın lideri olduğunu söyleyebiliriz.

<sup>73</sup> Ahmet Yaşar Ocak, “Dede Garkın: Ortaçağ Anadolu'sunun Büyük Vefâî-Garkînî Türkmen Şeyhi (13. Yüzyıl)”, içinde *1240 Babaî Hareketi ve Dede Garkın*, ed. Ahmet Taşgın, Ahmet Salih Erpolat, ve Sadullah Gülten, 2. bs (İstanbul: Önsöz Yayıncılık, 2018), s. 34.

<sup>74</sup> Elvan Çelebi, *Menâkıbu'l-Kudsiyye*, s. 159; byt. 680.

kullanılmış olması ihtimal dahilindedir. Bununla birlikte Âşık Paşa'nın türbesinde bulunan kitabenin içerdiği şecerenin yalnızca “Şeyh Paşa b. Muhlis b. Şeyh İlyas”<sup>75</sup> şeklinde verilmesi ve Dede Garkın'ın isminin zikredilmemesi onun bu ailenin büyüğü olduğundaki şüphelerimizi doğrular niteliktedir.

Bunun yanında onun hakkında modern araştırmacıların özellikle vurguladıkları ve üzerinde durdukları nokta onun Anadolu'daki *Vefâilik* tarikatının bir halifesi olduğudur.

### 1.1 Dede Garkın ve *Vefâilik*

Son yıllarda özellikle *Vefâiyye* tarikatı üzerine çalışmalar yürüten iki araştırmacı, Ayfer Karakaya-Stump ve Ocak, Dede Garkın'ın bir *Vefâî* şeyhi olduğunu öne sürerler.<sup>76</sup> İki araştırmacı da yıllar sonra kaleme alınan belgelerden hareketle bu çıkarımı yapmaktadırlar. Örneğin Ocak, 1418 tarihli bir icazetnameyi ve Mardin Dedeköy'de bulunan “Şeyh Numan el-Garkînî b. Şeyh Şeref el-Garkînî” adını taşıyan türbeyi kanıt göstererek onun adının Numan olduğunu söylüyor.<sup>77</sup> Ayrıca bu türbede *Vefâî* nisbesine

---

<sup>75</sup> Ethem Erkoç, *Âşık Paşa ve Oğlu Elvan Çelebi*, 2. bs (Çorum: Çorum Belediyesi, 2020), s. 56, <https://www.corum.bel.tr/public/uploads/2023/05/asik-pasa-kiitabi-baski-compressed.pdf>.

<sup>76</sup> Ayfer Karakaya-Stump, “The Wafâ'iyya, the Bektashiyye and Genealogies of ‘Heterodox’ Islam in Anatolia: Rethinking the Köprülü Paradigm”, *Turcica* 44 (2013 2012): s. 279-300; Ahmet Yaşar Ocak, “Türkiye Selçukluları Döneminde ve Sonrasında Vefâî Tarikatı (Vefâiyye) (Türkiye Popüler Tasavvuf Tarihine Farklı Bir Yaklaşım)”, *Bulleten LXX*, sy 257 (2006): s. 119-54; Ocak, “Dede Garkın: Ortaçağ Anadolu'sunun”.

<sup>77</sup> Ocak, “Dede Garkın: Ortaçağ Anadolu'sunun”, s. 32-33.

rastlanılmamasından yola çıkarak onun Anadolu'da *Vefâîliğin Garkînî* kolunu kurduğunu iddia ediyor.<sup>78</sup> Karakaya-Stump ise Köprülü'nün Anadolu'daki tasavvufun kaynağını Orta Asya menşeli *Yeseviyye*'ye bağlayan tezine<sup>79</sup> karşı, Irak'tan çıktığı düşünülen *Vefâîyye* tarikatıyla Dede Garkın'ı, Alevî belgelerini kullanarak, bağdaştırmaya çalışıyor. Ancak kullandığı belgelerde Dede Garkın'a bolca atıf olsa da Alevî sözlü kültüründe onun izine rastlanmadığını açıkça dile getiriyor.<sup>80</sup>

Görüldüğü gibi iki araştırmacı da yıllar sonra üretilen belgeler ışığında Garkın'ın *Vefâî* şeyhi olduğu kanısına varıyor. Ancak onlar daha eski tarihli kaynakların yetersiz ve muğlak olmasından dolayı bu yola başvuruyorlar. Baba İlyas sülalesi mensuplarından Âşıkpaşazâde'nin (ö. 1484'ten sonra) eserinin mukaddimesinde:

İy 'azîz fakîr ki Dervîş Ahmed 'Âşıkî'yam ibni Şeyh Yahyâ ve ibni Şeyh Selmân ve ibni sultânü'l-me'âlî 'Aşık Paşa'yam ve ibni mürşidü'l-âfâk Muhlis Paşa ve ibni kutbu'd-devrân Baba İlyâs halîfe-i seyyid-i Ebu'I-Vefâ nevvârallahu kubûrahum.<sup>81</sup>

Şeklinde verilen silsile ve yine aynı eserde, Orhan Gazi dönemi dervişlerinden Geyikli Baba'nın ağzından söylenen bu kısa alıntı; “Baba İlyâs mürîdiyîn ve Seyyid Ebu'I-Vefâ tarîkındanın.”<sup>82</sup> en eski kaynaklardan ikisini teşkil eder.

Âşıkpaşazâde'nin eserinin yanında onun damadı Seyyid Velâyet'in (ö. 1522) XVI. yüzyıl başlarında Arapçadan Türkçeye tercüme ettirdiği *Tezkiretü'l-Muktedîn Âsâr*

---

<sup>78</sup> a.g.y., s. 40-41.

<sup>79</sup> Bu tez için özellikle bkz.; Mehmed Fuad Köprülü, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, 4. bs (İstanbul: Alfa Yayınları, 2018).

<sup>80</sup> Karakaya-Stump, “Rethinking the Köprülü Paradigm”, s. 289.

<sup>81</sup> Âşık Paşazade, *Osmanoğulları'nın Tarihi*, s. 319.

<sup>82</sup> a.g.y., s. 373.

*Uli's-Safâ ve Tabsıratu'l-Muktedîn bi-Tarîki Tâcü'l-Ârifîn Ebü'l-Vefâ* isimli Ebü'l-Vefâ' Tâcü'l-Ârifîn'in (ö. 1107) menâkıbnâmesi de araştırmacıların başvurduğu en eski tarihli kaynaklardan birisidir.<sup>83</sup>

Yukarıda ismi zikredilen iki araştırmacının ileriye sürdüğü *Vefâiyye* tezine ilişkin detaylı bir inceleme Jonathan Brack tarafından yakın bir tarihte yayınlandı.<sup>84</sup> Epeyce uzun olan bu çalışma *Vefâiyye*'nin geç Ortaçağ Anadolu'sundaki varlığı hakkında tekrar düşünmemiz gerektiğine işaret ediyor. Öncelikle *Vefâiliğin* silsilenin değil, daha ziyade nesebin etrafında dönen ve seyyidliği merkeze alan bir tarikat olduğunu belirtiyor.<sup>85</sup> Bu tarikatın Kudüs'te bulunan *Bedrî* ailesi tarafından yönetildiğini ve Ebü'l-Vefâ'ya dair birçok menâkıbnâmenin bu aileyle doğrudan bağlantılı olduğunu söylüyor.<sup>86</sup> *Bedrîlerin*

---

<sup>83</sup> Özkul, “Tâcü'l-Ârifîn Ebü'l-Vefâ'nın Menâkıbı -İnceleme ve Metin-”.

<sup>84</sup> Jonathan Brack, “Was Ede Bali a Wafâ'î Shaykh? Sufis, Sayyids and genealogical creativity in the early Ottoman world”, içinde *Islamic Literature and Intellectual Life in Fourteenth- and Fifteenth-Century Anatolia*, ed. A. C. S. Peacock ve Sara Nur Yıldız (Würzburg: Ergon Verlag Würzburg In Kommission, 2016), s. 333-60.

<sup>85</sup> Neseb ve silsilenin tasavvuf içerisindeki yeri için bkz; İsmail Fajrie Alatas, “Şūfî Lineages and Families”, içinde *Sufi Institutions*, ed. Alexandre Papas (Leiden & Boston: Brill, 2020), s. 374-84; Silsilesini Ebü'l-Vefâ' Tâcü'l-ârifîn'e bağlayan *Vefâiyye* tarikatı hakkında kısa bir bilgi için bkz.; Richard J. A. McGregor, “New Sources for the Study of Sufism in Mamluk Egypt”, *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 65, sy 2 (2002): s. 302.

<sup>86</sup> Brack, “Was Ede Bali a Wafâ'î Shaykh? Sufis, Sayyids and genealogical creativity in the early Ottoman world”, s. 342-43.

Ebü'l-Vefâ'yla kurdukları kan bağı kesin olmamakla birlikte, seyyidlik statüsünün imtiyazlarından faydalanmak için böyle hayali bir bağlantı kurgulamış olabilirler.<sup>87</sup>

Kudüs'teki *Vefâîyye*'nin nesebe dayalı bu doğasından haberdar olunduktan sonra Seyyid Velâyet'in yaptırdığı tercümenin başındaki eklemeye, Seyyid Ebû Bekir oğlu Seyyid Vefâ adlı *Vefâî* şeyhinden, 1475 yılında Mısır'dayken, icazet almasının<sup>88</sup> pekâlâ mümkün olmadığı anlaşılmaktadır. Ayrıca eserin mukaddimesinde "Hazret-i Seyyid-i Velâyet'in babası, Seyyid Ahmed b. Seyyid İshâk b. Seyyid Allâmüddîn ibn-i Seyyid Halîl b. Seyyid Cihângîr ibn-i Seyyid Muhammed b. Seyyid Pür Hayâtü'd-dîn'dir. Hazret-i Tâcü'l-Ârifîn onu oğul edinmiştir"<sup>89</sup> şeklinde verilen silsile de bir kurgu gibi gözükmemektedir, ki başka hiçbir çağdaş kaynak Velâyet'in ailesinin seyyidliği konusunda bilgi vermemektedir. Seyyid Velâyet böylece, kendisini seyyidliğin merkezî rol oynadığı bir tarikata intisap ederek, seyyidlik statüsü kazanmış oluyordu. Bunun yanı sıra Osmanlı tarihinde önemli rol oynamış Şeyh Edebâli'yi (ö. 1326) de menâkıb tercümesinin girişinde *Vefâîyye*'ye bağlamak suretiyle,<sup>90</sup> bağlı olduğu tarikatın Osmanlı Devleti'nin kuruluşunda mühim bir rol oynadığını göstermeye çalışmıştır.<sup>91</sup> Böylece yaşadığı dönemde muazzam bir prestij kazanmış oluyordu.

Buna ilaveten eğer *Vefâîyye* diye bir tarikatın Anadolu'daki varlığından söz edebiliyorsak ona bağlı isimlerin de birbirlerinden haberdar olması gerekmez mi? Ne Âşıkpaşazâde Şeyh Edebâli'nin ne de Seyyid Velâyet, Baba İlyas'ın *Vefâîliğinden* bahsetmez. Ayrıca Edebâli'nin Osmanlı'nın kuruluşu açısından önemi düşünüldüğünde

---

<sup>87</sup> a.g.y., s. 346.

<sup>88</sup> Özkul, "Tâcü'l-Ârifîn Ebü'l-Vefâ'nın Menâkıbı -İnceleme ve Metin-", s. 114.

<sup>89</sup> a.g.y., s. 114.

<sup>90</sup> a.g.y., s. 111.

<sup>91</sup> Brack, "Was Ede Bali a Wafâ'î Shaykh?", s. 353.

onun *Vefâi* dervişi olduğundan bahseden tek kaynağın Seyyid Velâyet'in yaptırdığı tercüme olması şüphe uyandırmaktadır.<sup>92</sup>

Bütün bunları bir sonuca bağlayacak olursak eğer daha Seyyid Velâyet'nin *Vefâiliği* bile tartışmalı bir durumdayken Dede Garkın'ın bu tarikatın bir halifesi olduğunu iddia etmek bize tarihî açıdan inandırıcı gelmemektedir. Dolayısıyla biz onun *Vefâi* tarikatının temsilcisi olmadığını düşünüyoruz.

Buraya kadar yalnızca Dede Garkın'ın, elimizde bulunan tek tük kaynaklarla tarihçiler tarafından kurgulanan kimliğini tenkide mesai harcadık. Yani onun Baba İlyas'ın dedesi olduğu iddiasının muğlaklık arz ettiğini ve onun *Vefâiyye* tarikatına mensup olmadığını ileri sürdük. Peki kimdir bu Dede Garkın? Buna cevap vermek oldukça güçtür. Bu bölümün girişinde de söylediğimiz gibi hakkında neredeyse hiçbir bilgi bulunmuyor. Dolayısıyla burada kendi konumuz dışına daha fazla çıkmadan onun hakkında *Menâkıbu'l-Kudsiyye*'de geçen beyitleri kullanarak, yöneticilerle arasında nasıl bir ilişki olduğunu analiz etmeye çalışacağız.

Öncelikle şunu söylemek gerekir ki *Menâkıbu'l-Kudsiyye*'nin neşrinde bağlı kalınan eşsiz nüshanın Peygamberi ve Dede Garkın'ı konu alan başlangıç bölümündeki bazı sayfalar kaybolmuştur.<sup>93</sup> Bu sebeptendir ki bu bölümün anlaşılması epey güçtür.

---

<sup>92</sup> a.g.y., s. 338.

<sup>93</sup> Elvan Çelebi, *Menâkıbu'l-Kudsiyye*, s. 105; dipnot 3.

## 1.2 Sultan, Tövbe ve Finans

Dede Garkın'a *Menâkıbu'l-Kudsiyye*'de ayrılan bölüm doğrudan on yedi aşıktan söz ederek başlar. Bu aşıklar yüksek ihtimalle zâhidî (ascetic) derviş<sup>94</sup> diyebileceğimiz bir hüviyete sahiplerdi. Bu durum metinde verilen şu beyitten anlaşılıyor:

Ꞑamusın kim götürdiler yanmış/ Varlığından be-küllî usanmış<sup>95</sup>

Görüldüğü üzere bu on yedi aşık-derviş varlıklarından usanmış haldeydiler. Bu usanma durumunun ne gibi fiziksel bir manzaraya yol açtığı apaçık tasvir edilmemekle birlikte, ismi verilmeyen Sultan'ın<sup>96</sup> tepkisinden birtakım çıkarımlar yapabiliriz:

Didi sultân nedür bulara sebab/ Nişe yandı no od var ne hatab

Kim görüpdür bunuñ gibi dağı bir/ Od görünmez bular yanar u erir<sup>97</sup>

Anlaşılan bu dervişler ateş ve odun olmadan yanıyorlardı, yani cezbeyle geliyorlardı.<sup>98</sup> Ayrıca yine cezbe halinde olduklarını daha yukarıda verdiğimiz beyitte kendi varlıklarından usandıklarının belirtilmesinde görebiliyoruz. Öyle görünüyor ki Sultan'ın şahit olduğu sahne cezbeci dervişlerin bulunduğu bir ayindi. Yukarıdaki beyitlerde sorulan sorulara Dede Garkın şöyle bir cevap veriyor:

---

<sup>94</sup> Bu tür dervişlik için bkz.; Ahmet T. Karamustafa, *God's Unruly Friend: Dervish Groups in the Islamic Later Middle Period 1200-1550* (Salt Lake City: University of Utah Press, 1994), s. 39-49.

<sup>95</sup> Elvan Çelebi, *Menâkıbu'l-Kudsiyye*, s. 105; byt. 80.

<sup>96</sup> Eseri neşredenler bu isimli Sultan'ın I. Alâu'd-Din Keykubad olduğunu iddia ederler; Bkz. a.g.y., s. 33; dipnot 89.

<sup>97</sup> a.g.y., s. 105; byt. 81-82.

<sup>98</sup> Hasan Kâmil Yılmaz, "Cezbe", içinde *TDVİA* (İstanbul: TDV, 1993), s. 504.

Şeyh sultāna aydur iy sultān/ Bilmiş ol kim bu bir nice ihvān

Āh u na‘ra ki gāh u geh bunlar/ Leyli ‘ışkındağı bu mecnūnlar

Kılır-ıdı ol od bularda sūkūn/ Hoş olurlar-ıdı bular dün ü gün

Gelmedi çün size bu hālāt hōş/ Bir nazar kim bulara oldu tuş<sup>99</sup>

Garkın bu beyitlerde onların davranışlarını, onlardan rahatsız olmuş Sultan’a, tasavvufi nazardan izah etmeye çalışmıştır. Buna benzer bir anlatıya, yani hükümdarın olağandışı davranış ve fiziksel görüntüye sahip olan dervişlere karşı bir alime danışma ve onun fikrini almasına, İlhanlı hükümdarı Hülegü Han’ın Kalenderî dervişleriyle karşılaşması üzerine meşhur alim Nasîrüddin Tûsî’ye (ö. 1274) danışmasında rastlıyoruz. İbnü’l-Fuvatî’nin (ö. 1323) *El-Havâdişü’l-Câmi‘a ve’t-Tecâribü’n-Nâfi‘a fi’l-mi’Eti’s-Sâbi‘a* adlı eserindeki bu anlatıya göre, bunların kim olduğunu merak eden Hülegü’ye cevaben Tûsî “Bunlar dünyanın fazlalıklarıdır” cevabını vermiş, Kalenderîler derhal idam edilmiştir.<sup>100</sup> İsmi verilmeyen Sultanı rahatsız eden dervişlerin de bu tasavvufî geleneği benimseyen kimseler olduğunu düşünebiliriz. Elvan Çelebi’nin anlatısına baktığımızda onların kaderinin de Fuvatî’nin eserindeki gibi nihayete vardığını görebiliyoruz:

Çünkü māni‘ bulunduñ iy sultān/ ‘Işk odı kıldı bunları qurbān<sup>101</sup>

---

<sup>99</sup> Elvan Çelebi, *Menâkıbu’l-Kudsiyye*, s. 105-6; byt. 83-6.

<sup>100</sup> Karamustafa, *God’s Unruly Friend: Dervish Groups in the Islamic Later Middle Period 1200-1550*, s. 53; Reuven Amitai-Preiss, “Sufis and Shamans: Some Remarks on the Islamization of the Mongols in the Ilkhanate”, *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 42, sy 1 (1999): s. 29-30.

<sup>101</sup> Elvan Çelebi, *Menâkıbu’l-Kudsiyye*, s. 106; byt. 89.

Bu beyitin geçtiği aynı sayfada verilen Farsça özetten de bu dervişlerin öldürüldüğünü ve kaçabilenlerin Dede Garkın'a sığındıklarını anlayabiliyoruz.

Sultan bu dervişleri katlettikten sonra ne yapmıştır? *Menâkıbu'l-Kudsiyye*'nin yazarına göre o büyük bir pişmanlık içerisinde girmiş ve Dede Garkın'ın yanına vararak ondan tövbe dilemiştir:

Şâh ögin dirdi kendüye geldi/ Nice olmuş bu hâlâtı bildi

Şeyhi dutdı şefî' pes sultân/ Aydur iy şâh-ı 'âlem-i 'irfân

Diledüm Hâkdan alasin suçumı/ Hôd görürürsin daşumı vü içümü<sup>102</sup>

Sultan bu pişmanlık halinden yalnızca tövbe ederek kurtulamayacağını anlayarak, Garkın'a maddi bir destekte de bulunur ve ona on yedi pare köy vakfeder.<sup>103</sup> Elvan Çelebi, Dede Garkın'a verilen bu arazilerden bahsederken belki de kendi vakıf gelirine bağlı köy ve arazilere işaret etmek istemiştir.<sup>104</sup> Bu sayede gelirini elde ettiği arazilerin Sultan tarafından kendi soyuna verildiğini iddia ederek gelir kaynağını meşrulaştırıyor ve güvence altına alıyordu.

Vakıf gelirleri daima mutasavvıflar ve yöneticiler arasında bir gerginlik mevzuu olmuştur. Mutasavvıflar vakıf gelirlerini ellerinde tutmak için kimi zaman çağdaşları olan yöneticilerden yardım talep etmişler, kimi zamansa gelirlerini meşrulaştırmak için onlara kurgusal kökenler inşa etmişlerdir. Bu strateji mutasavvıf şair Gülşehrî tarafından da kullanılmıştır. Onun 1301 yılından sonra kaleme aldığı *Kerâmât-ı Ahî Evran* adlı,

---

<sup>102</sup> a.g.y., s. 107; byt. 98-100.

<sup>103</sup> a.g.y., s. 107; byt. 101.

<sup>104</sup> Elvan Çelebi zaviyesine vakfedilen köy ve mezraların listesi için bkz.; Adnan Gürbüz, "Elvan Çelebi Zaviyesi'nin Vakıfları", *Vakıflar Dergisi*, sy 23 (1994): s. 28.

araştırmacılarca çokça tartışılan eserinde geçen bazı beyitler, kendisine ait mülkleri korumak için dönemin ve yaşadığı coğrafyanın ileri gelenlerinden Ahî Evran'ın bunları kendisine verdiği iddiasını içerir:

Ahî Evran bize çok luğf eyledi/ Buçuk arşun yir bize bağışladı

Eytdi bu yiri sen kılduñ kabûl/ Senden artuğ kimsenüñ yiri degül<sup>105</sup>

Böylece Gülşehrî XIII. ve XIV. yüzyıllarda Kırşehir'de namı yaygın olan Ahî Evran'ın adını kullanmak suretiyle kendisine ekonomik getiri sağlayan bir mülkü güvence altına almış oluyordu.

On yedi pare köye sahip olduktan sonra Dede Garkın, Elvan Çelebi'ye göre, muazzam bir zenginliğe erişmiştir. Hatta Elvan Çelebi biraz daha ileri giderek onun bu zenginlik sayesinde Şah (Sultan)-Şeyh'e dönüştüğünü ima eder:

Eyle kim varlığına tıldu şeyh/ Sanasın şâh şeyh oldı şeyh<sup>106</sup>

Bu beyitle birlikte Elvan Çelebi, eserinin tamamına hükmedecek olan bir anlatının tohumunu ekmiştir. Bundan sonra gelecek beyitlerde, aile mensuplarında zuhur eden ilahi ve tasavvufî gücün onları Selçuklu sultanından daha kudretli yaptığı vurgulanacaktır.

---

<sup>105</sup> Ahmet Kartal, "Kerâmât-ı Ahi Evran Mesnevîsi Üzerine Notlar", *Divan Edebiyatı Araştırmaları Dergisi*, sy 2 (2009): s. 240; byt. 138-39; Franz Taeschner, ed., *Gülschehrîs Mesnevi auf Achi Evran, den Heiligen von Kirschehir und Patron der Türkischen Zünfte* (Wiesbaden: Deutsche Morgenländische Gesellschaft, 1955), s. 32; byt. 138-39.

<sup>106</sup> Elvan Çelebi, *Menâkıbu'l-Kudsiyye*, s. 107; byt. 103.

### 1.3 Hükümdarlığın Esası

Dede Garkın'a ayırdığımız bölümü bitirmeden evvel, Ahmed er-Rifâî'yle (ö. 1182) karşılaşması ve keramet göstermesini anlatan kısmın sonlarına doğru verilen iki beyiti yorumlamak istiyoruz:

Himmetüñ hâzır olsun iy sultân/ İy ki şunmuş 'atâ saña Sübhân

Devlet anuñ ki saña tuş oldı/ Dünyede âhîretde hõş oldı<sup>107</sup>

Bu beyitleri öncesinde anlatılan keramet ışığında düşünmek gerekir. Dede Garkın halvetteyken, Rifâî elinde kırbaç şekline soktuğu bir yılanla aslan üstüne binmiş halde onun yanına gelir. Bu keramete Dede Garkın duvara binerek ve onu yürüterek cevap verir.<sup>108</sup> Yukarıdaki beyitler işte bu keramet anlatısından sonra kaleme alınmıştır. Yani Sultana bir göz dağı verme teşebbüsüne girişilmiştir ki beyitlere göre Sultana hükümlerliğini Dede Garkın nasip etmiştir.

Elvan Çelebi'nin Dede Garkın'ın Rifâî'ye karşı keramet yarışında galip geldiğini yazmasının arkasındaki motivasyon büyük ihtimalle Elvan Çelebi'nin ve müritlerinin nüfuz alanında bulunan Rifâî dervişleri ve tekkesiyle girdikleri rekabetten kaynaklanmaktadır. İbn Battûta (ö. 1368-69) 1356 yılında tamamladığı tahmin edilen *Rihletü İbn Battûta* adlı eserinde Amasya'yı ziyaret ettiğini ve burada bir Rifâî dergahında konakladığını söyler.<sup>109</sup> Elvan Çelebi'nin eseriyle neredeyse aynı tarihlere denk gelen bu eserde geçen bilginin doğru olduğunu kabul edersek *Menâkıbu'l-Kudsiyye*'de Rifâî'nin Dede Garkın karşısında niçin yenilgiye uğradığını da anlamış oluruz. Demek ki Elvan

---

<sup>107</sup> a.g.y., s. 110; byt. 139-40.

<sup>108</sup> a.g.y., s. 110; byt. 128-135

<sup>109</sup> Ebu Abdullah Muhammed İbn Battuta Tanci, *İbn Battuta Seyahatnamesi*, çev. A. Sait Aykut, 13. bs (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2023), s. 286.

Çelebi bölgede bulunan Rifâî dergâhı ve şeyhiyle, kendisine daha fazla mürit elde etmek için rekabete girmişti. İki yolun da kurucu olarak saygı duydukları bu isimlerin keramet yarışına girmesi ve Dede Garkın'ın üstünlük sağlaması Elvan Çelebi'nin yolunun daha kudretli olduğunu göstermenin bir aracından ibarettir.

*Menâkıbu'l-Kudsiyye*'nin ilerleyen sayfalarında başrolü Baba İlyas devraldığı ve bizlere Dede Garkın'ın yöneticilerle giriştiği münasebetlere dair daha başka malzeme sunulmadığı için burada Dede Garkın'a ayırdığımız bölümü özetleyip diğer bölüme geçeceğiz.

Bu bölümde öncelikle Dede Garkın'ın aileyle olan bağı ve *Vefâîyye* tarikatına olan mensubiyetini sorguladık. Bizim çıkardığımız sonuç aileyle bağının da *Vefâîyye* tarikatına olan mensubiyetinin de şüpheli olduğudur.

Dede Garkın ve Sultan arasındaki ilişkiyi kısaca özetlemek gerekirse bütün bir anlatı boyunca ismi zikredilmeyen Sultan'ın kusurlu bir kişilik şeklinde tasvir edildiğini görürüz. Kusurlarına rağmen Dede Garkın'a zenginlik bahşeden de odur. Ancak Elvan Çelebi'ye göre Sultan, Dede Garkın'a bahsettikleri sayesinde hüküm sürmektedir. Bahsettiklerine rağmen Elvan Çelebi tarafından Sultan hiçbir övgüye mazhar olamamıştır. Yani Dede Garkın, anlatıya göre, Sultandan daha fazla kudret sahibidir.

## 2. BABA İLYAS

Baba İlyas'ın hayatı hakkında bildiklerimiz yalnızca büyük torunu Elvan Çelebi'nin *Menâkıbu'l-Kudsiyye*'de verdiği bilgilerden ibarettir. *Menâkıbu'l-Kudsiyye*'nin haricinde 1240/41'de gerçekleşen Babaîler İsyanı'nı konu edinen çağdaş kaynaklar, Baba İlyas'ın adını vermeden, ondan bahsederler.<sup>110</sup> Yalnızca ölüm yılından emin olabiliyoruz ki o da 1240/41'dir.

Baba İlyas'ın *Menâkıbu'l-Kudsiyye*'de ortaya çıkışı Dede Garkın'ın sahip olduğu ve itina ile yetiştirdiği dört yüz halifesinin birden onu terk etmesiyle başlar. Dede Garkın bir sabah uyandığında halifelerinin tamamının onu terk ettiğini görür.<sup>111</sup> Öyle ki bu halifelerin hepsi Baba İlyas'ın yanına gelmişler ve daha sonra pişman olarak Dede Garkın'ın yanına geri dönmüşlerdir. Dede Garkın bu olayın Baba İlyas tarafından işlenen bir keramet olduğunu anlayarak bütün halifeleriyle beraber onun yanına varmıştır. Onunla halvette iki yıl geçirmiş, sonunda ona dört halife vererek Rum'a gitmesini ve halkı doğru yola davet etmesini istemiştir.<sup>112</sup> Garkın tarafından Baba İlyas'a verilen halifelerin isimleri şu beyitten anlaşılmaktadır:

Ḥācī Mihmān u Baġadın Ḥācī-la/ Şeyḫ 'Osmān u 'Ayna Dövlē bile<sup>113</sup>

*Menâkıbu'l-Kudsiyye*'de Baba İlyas'ın Rum'a yani Anadolu'ya geldikten sonra burada sürdürdüğü faaliyetlere dair uzun bir anlatı vardır. Bu anlatı içerisinde Rum'un her

---

<sup>110</sup> Bu durum için bkz.; 2.6'ncı kısım.

<sup>111</sup> Elvan Çelebi, *Menâkıbu'l-Kudsiyye*, s. 114; byt. 176; Her ki yatdı gice vü durdı şabāh/  
Gördi gitmiş kamu şalāḥ u felāḥ.

<sup>112</sup> a.g.y., s. 114-16; byt. 177-208.

<sup>113</sup> a.g.y., s. 115; byt. 193.

tarafını gezmesi, hikmetleri, esasında doğru bir inanca sahip olmayan bir sufînin Baba İlyas'ın eliyle ihtida etmesi, oğulları; Ömer, Mahmud, Yahya, Muhlis ve irşadının bütün Rum'a yayılması bahis konusu olmuştur.<sup>114</sup> Bu kısımlar çalışmamızın kapsamı dışına çıktığı için üzerlerinde durmuyoruz.

## 2.1 Sultan Alâeddin ve Baba İlyas

Bizim için önemli kısım Sultan Alâeddin'in yanında veziri ve komutanıyla Baba İlyas'ı ziyaret etmesine ayrılan bölümle başlar. Farsça özetten sonra verilen ilk beyit şöyledir:

Şeyhüñ aşhâbını çü 'âlemde/ Bilmedük kalmadı bu âdemde<sup>115</sup>

Kendisi ve ailesi artık herkesçe tanınan Baba İlyas'ı devrin yöneticileri de tanımak istemişlerdi. Bunun için Alâeddin, veziri ve komutanıyla birlikte Baba İlyas'ın yanına gider. Baba İlyas onlara ikramlarda bulunur. Ancak Farsça başlıkta kendisine kerameti inkâr eden “münkir”<sup>116</sup> şeklinde hitap edilen komutana ise saman ve arpa sunmuştur:

Emir-âhûr öñine arpa saman/ Ter giyeh kor hemân-dem ol sultân<sup>117</sup>

Esasında Emir-i Âhûr, Mîrâhur<sup>118</sup> ismiyle de anılan ve Selçuklularda sarayın atlarla ve ahırla ilgilenen teşkilatın baş görevlisidir. Bu görevliler devrin en ileri gelen

---

<sup>114</sup> a.g.y., s. 117-28; byt. 211-337.

<sup>115</sup> a.g.y., s. 128; byt. 338.

<sup>116</sup> a.g.y., s. 128.

<sup>117</sup> a.g.y., s. 129; byt. 350.

<sup>118</sup> Abbas Sabbâğ, “Mîrâhur”, içinde *TDVİA* (Ankara: TDV, 2020), 141.

komutanlarından seçiliyordu. Yani esasında Elvan Çelebi bir Selçuklu komutanına “hayvan”<sup>119</sup> demiş oluyordu.

Baba İlyas’ı gelip gördükten sonra Alâeddin ondan çok etkilenmiş ve ona mürit olmuştur. Hatta herkesin ona mürit olması gerektiğini söylemiştir.<sup>120</sup> Yani Elvan’ın kurguladığı anlatıya göre Sultan Alâeddin, Baba İlyas’a saygı gösteren kudretli bir sultandır.

## 2.2 Sultan Gıyâseddin’in Meşruiyeti

Elvan Çelebi’nin eserinde geçen Sultan Alâeddin’in zehirlenmesine dair anlatı tarihî bir gerçektir.<sup>121</sup> Ancak tarihsel açıdan daha güvenilir bir kaynak olan *El-Evamirü’l-Ala’iye Fi’l-Umuri’l-Ala’iye*’de geçen anlatının aksine Elvan Çelebi’de Alâeddin’i zehirleyen kişi oğlu Sultan Gıyâseddin’dir.<sup>122</sup>

Bu anlatıyla Elvan Çelebi, ailesinin aleyhine politikalar izleyen Gıyâseddin’i baba katili şeklinde suçlayarak, Gıyâseddin’in en başından beri kötü ruhlu birisi olduğunu ve babasına bile acımadığını ima etmeye çalışmaktadır. Böylece Elvan Çelebi, Baba İlyas’a ve ailesine yaptığı kötülüklerin kaynağını Sultan Gıyâseddin’in omuzlarına

---

<sup>119</sup> Elvan Çelebi, *Menâkıbu’l-Kudsiyye*, s. 128; bu ifadenin doğrudan geçtiği beyit için bkz; byt. 340.

<sup>120</sup> a.g.y., s. 129; byt. 351-53.

<sup>121</sup> İbn Bibi, *El Evamirü’l-Ala’iye*, 1996, c. 1: s. 456-57.

<sup>122</sup> Elvan Çelebi, *Menâkıbu’l-Kudsiyye*, s. 130; byt. 356-57.

yüklemektedir. Bunun yanında onun sultanlığının meşruiyetini de bu anlatı vasıtasıyla sarsmaktadır.

### 2.3 Boz At ve Fitnenin Ortaya Çıkışı

Tam bu noktada anlatıya Çat Kadısı Köre ve Ruzbe dahil olur.<sup>123</sup> Gıyâseddin babasının yerine tahta çıktıktan sonra Ruzbe saraydaki atların hepsinin işe yaramaz olduğundan yakınır ve yeni bir at arayışına girer.<sup>124</sup> Köre ona bölgede eşi benzeri bulunmayan bir boz at olduğunu ve onu Sultana verirse çokça zenginliğe mazhar olacağını söyler. Bunun üzerine Ruzbe atın sahibi Baba İlyas'a iki kişi gönderir ve at için üç bin akçe teklif eder. Ancak dervişler bu teklifi reddederek gelenlerden birini öldürür. Hayatta kalan geri döner ve on kişinin giderek on bin akçeyle tekrar bir teklifte bulunmasını salık verir. On kişi boz atı almaya gelirler fakat dervişler tekrar bu teklifi reddederler. Bu durum üzerine onlar zor kullanmak suretiyle bu atı almak için harekete geçerler. At bunlardan ikisini öldürür ve aradan sıyrılarak kaçar. Elvan'a göre bu olayla birlikte fitne ortaya çıkar.<sup>125</sup>

Daha önceki araştırmacılar tarafından üzerinde yalnızca kısaca durulması, önceki dipnotlardan birinde üstünkörü değinmekle yetindiğimiz bir yorumu burada tekrar gündeme getirmemize sebebiyet vermektedir. Beldiceanu-Steinherr adı geçen makalesinde<sup>126</sup>, eserde sıkça tekrarlanan *boz at* ve *boz atlu* terimlerine vurgu yapılmasını,

---

<sup>123</sup> Köre Kadı ve Ruzbe'ye dair tafsilat için bkz.; a.g.y., s. 47-48.

<sup>124</sup> a.g.y., s. 130; byt. 361.

<sup>125</sup> a.g.y., s. 130-33; byt. 363-94.

<sup>126</sup> Beldiceanu-Steinherr, "La 'révolte' des Baba'î".

Baba İlyas ve çevresindekilerin Türkmen *Bozatlu* oynağına mensup olmasına bağlamıştır. Şimdi bu iddiayı yukarıda kısaca özetlediğimiz anlatı etrafında tekrar düşünelim.

Gerçekten Baba İlyas ve çevresindekiler *Bozatlu* oynağına mensup kişilerse elbette onlar için boz at kutsallık ifade eden bir canlıdır. Anlatıyı metaforik düzlemde düşündüğümüzde Elvan Çelebi bize şunu anlatmak istiyor olabilir: Selçuklular bizim kökenlerimizi temeline kurduğumuz canlıyı bizden almak suretiyle, varlığımızı tehdit etmeye giriştiler. Elvan bu anlatıyla birlikte, ileride üzerinde duracağımız ve başını Baba İlyas'ın çektiği isyan hareketinin fitilini aslında Selçukluların ateşlediğini öne sürmüştü oluyordu.

Şunu da söyleyelim ki *Menâkıbu'l-Kudsiyye* boyunca ismi bolca zikredilen ve aile mensuplarına zor zamanlarda yardıma koşan Hızır Peygamber'in boz at ile yoğun bir ilişkisi vardır ki boz atın sürücüsü bizzat kendisidir. Yani yapılabilecek diğer bir yorum boz atı satın alma arzusu esasında aileye güç veren Hızır'ın onların elinden alınmak istenmesidir. İlahi gücün simgesi olan Hızır'ın boz atının satın alınmak istenmesi Elvan Çelebi açısından Selçukluların, ailesine verilen ilahi gücü gasp etme teşebbüsüdür.

#### **2.4 Motif İncelemesi I: Ateşle İmtihan**

*Menâkıbu'l-Kudsiyye*'nin daha önceki anlatılarında gördüğümüz üzere, keramet bir rekabet rolü oynar. Yani kerameti gösteren kişi karşısındakine üstünlüğünü kanıtlar ve onun saygısını kazanır. Böylece şahıslar arasındaki anlaşmazlık sonlanır.

Anlatımızın kötü karakteri Köre Kadı da Baba İlyas'tan bir keramet göstermesini istemiştir:

Ƙamusıyla kerāmet ister Ƙör/ Aydur oda girün ƙoparmañ şür<sup>127</sup>

Ƙöre Kadı Baba İlyas'ın ateşe girmesini ister. Ancak şeyhine zarar gelmesini istemeyen halife Uban, Baba İlyas'ın önünde secde eder ve onun yerine kendisinin ateşe atılması için destur ister:

Secde urur Ubança dir varayım/ Ƙoyayım udi oda başarayım<sup>128</sup>

Şeyh Baba İlyas ona destur verir ve Uban yakılmak için hazırlanır. Yakılacağı yere gelen Uban şunları söyleyerek Selçuklu Kadısı Ƙöre'yi ve yanında bulunan görevlileri münafık olmakla suçlar:

Çün irer aydur iy münāfıƙlar/ Ƙüfre mülhik müdām fāsıƙlar<sup>129</sup>

Bu “münafıklar” ateşi yakar. Uban salavat çekerek ateşin içine girer, ateş onu yakmaz hatta bir süre sonra söner:

Çaşt tā 'aşr od içinde yürir/ Od Uban odına yanar u erir

Ƙancaru yüz dutar-ısa odı/ Söyndürür kim çıkar oduñ düdi<sup>130</sup>

Ancak Ƙöre Kadı bunun bir kerametten ziyade fitne olduğunu iddia eder ve onun asılmasını ister:

Aydur ol zālīm ü sitemkāra/ Fitnedür dir ƙomañ çekün dāra<sup>131</sup>

---

<sup>127</sup> Elvan Çelebi, *Menâkıbu'l-Kudsiyye*, s. 134; byt. 412.

<sup>128</sup> a.g.y., s. 134; byt. 415.

<sup>129</sup> a.g.y., s. 135; byt. 418.

<sup>130</sup> a.g.y., s. 136; byt. 429-30.

<sup>131</sup> a.g.y., s. 136; byt. 433.

Burada epey yaygın bir ihtida temalı anlatıya rastlıyoruz. Mutasavvıfı ateşe sokarak sınama esasında Moğol hükümdarlarının ihtidalarında şahit olduğumuz yöntemlerdendir. Burada epeyce fazla karşılaştığımız bu anlatılardan birkaç tanesini yukarıdaki rivayeti pekiştirmek için vermek istiyoruz.

İlk anlatımız *Hacı Bektaş Veli Velayetnamesi*'nde geçen bir menkıbedir. Hacı Bektaş Kara Donlu Can Baba'yı Tatar Hanı Hülegü'yü (metinlerde Kâvus<sup>132</sup> veya Kilû<sup>133</sup>) İslâm'a davet etmesi için görevlendirir. Can Baba Anadolu'ya girmek isteyen Moğollara, İslâm'a girmeden ve sünnet olmadan bir adım ileri gidemeyeceklerini söyler. Durum Hülegü'ya bildirilir ve devreye onun keşişi girer. Keşiş Can Baba'nın su dolu bir kazanın içine atılmasını ve altına büyük bir ateş yakılmasını ister. Bir süre sonra kazanın kapağı açılır ve Can Baba biraz terli bir halde içeriden çıkar. Bu imtihanla tatmin olmayan keşiş onun bir de büyük bir ateşe girmesini ister. Can Baba keşişin de kendisiyle ateşe girmesi talebinde bulunur. Yine bir süre sonra ateşi kontrol etmeye gelirler ve keşişin kül olduğunu, Can Baba'nın ise hâlâ yaşadığını görürler. Bu durumdan fena halde etkilenen Hülegü durumu eşine anlatır ve eşi de Can Baba'yı zehirle imtihan etme fikrine kapılır. Zehirden de etkilenmeyen Can Baba Hülegü'yü ve etrafındakileri İslâmlaştırmayı başarmıştır.<sup>134</sup>

---

<sup>132</sup> Hamiye Duran ve Dursun Gümüšoğlu, ed., *Hünkar Hacı Bektaş Velî Velayetnamesi* (Ankara: Gazi Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi, 2010), s. 379.

<sup>133</sup> Mustafa Uyar, "İlhanlı Hükümdarlarının İslâm'a Girmesinde Rol Alan Türk Sûfileri: İlhan Tegüder ve Gazan Han Devirleri", *Bulleten LXXVI*, sy 275 (2012): s. 8.

<sup>134</sup> *Velayetname*'nin mensur versiyonunda geçen anlatının tamamı için bkz; Duran ve Gümüšoğlu, *Hünkar Hacı Bektaş Velî Velayetnamesi*, s. 379-85 ve 389-99. Manzum

Diğer bir ateşle imtihan etme içeren ihtida anlatısı İbnü's-Sâî'e (ö. 1276) atfedilen *Muhtaşaru Ahbâri'l-hulefâ* adlı eserde geçmektedir. Anlatıya göre Rifâiyye tarikatına mensup iki mühim şeyh müritleriyle birlikte İslâm'a ve Müslümanlara zarar veren İlhan Hülegü'nün yanına varırlar ve onun gibi kudretli bir hükümdarın doğru yol olan İslâm'a girmesi gerektiğini söylerler. O da eğer İslâm'ın doğruluğunu kanıtlarlarsa ihtida edeceğini söyler. Onlar fıkhi, geleneksel ve rasyonel bilgiyle İslâm'ın doğru yol olduğunu anlatmaya koyulurlar. Ancak Hülegü Moğol at çobanlarını bile ikna edecek çok daha inandırıcı ve basit kanıtlar göstermelerini ister. Bu iki şeyh de İlhan'ın istediği her şeyi yapacaklarını söyler. Bunun üzerine Hülegü büyük bir ateş yakılmasını emreder. Bu ateşle birlikte bir miktar bakır erittirir ve zehir hazırlattırır. Şeyhlerden birisi müritleriyle birlikte ateşe girmeden önce Hülegü'nün on yaşından bile küçük oğlunu<sup>135</sup> kolundan tutar ve hep beraber ateşe girerler. Hülegü bu duruma fena halde sinirlenir. Birkaç saat sonra dervişlerin hepsi ateşten çıkar. Hülegü oğlunun elinde yeşil bir elmayla dışarı çıktığını görür ve ona telaşla nasıl olduğunu sorar. Oğlu cevaben “muhteşem bir bahçedeydim ve içerideki bir ağaçtan bu yeşil elmayı kopardım” der. Dervişler daha sonra eritilen bakırı ve hazırlanan zehri de içerler ancak bunlar da onlara zarar vermez. Bunun üzerine Hülegü ihtida eder; İslâm'a ve Müslümanlara zulmetmeyi bırakır.<sup>136</sup>

Değineceğimiz son ihtida anlatısı Altın Orda Hanı Özbek'e aittir. Bu anlatı Ötemiş Hacı tarafından XVI. yüzyılda kaleme alınan *Çengiz-Nâme* adlı eserde yer almaktadır.

---

Velayetname'de geçen anlatının özeti için bkz.; Uyar, “İlhanlı Hükümdarlarının İslâm'a Girmesinde Rol Alan Türk Sûfleri: İlhan Tegüder ve Gazan Han Devirleri”, s. 8-9.

<sup>135</sup> Bu oğlanın ilk Müslüman İlhan Ahmet Teküder (ö. 1284) olduğunu düşünebiliriz.

<sup>136</sup> Bu ihtida anlatısının tam versiyonunun İngilizce çevirisi için bkz.; Michal Biran, “The Islamisation of Hülegü: Imaginary Conversion in the Ilkhanate”, *Journal of the Royal Asiatic Society* 26, sy 1/2 (2016): s. 83.

Bu eserdeki anlatı yukarıda özeti verilenlerden farklı olarak, ateşin doğrudan imtihan aracı şeklinde kullanılmasını içermez.

Bir gün devrin önde gelen dört velisine Allah tarafından ilham gelir. Bu ilhamda Allah onlara Özbek Han'ı İslâm'a davet etmelerini emreder. Veliler harekete geçerler ve Han'ın sarayının yakınına gelirler. Onların saraya yakınlaşmasıyla birlikte sarayın kahinlerinin her gün tekrarladıkları keramet gerçekleşmemeye başlar. Han kerametlerin neden gerçekleşmediğini sorunca, onlar saray yakınında Müslümanların bulunduğunu bu yüzden kerametın işe yaramadığını belirtirler. Han onların bulunup saraya getirilmesini emreder. Bulunan velilerin niçin buraya geldikleri sorulunca, niyetlerini arz ederler. Bunun üzerine kahinler bunların öldürülmesi gerektiğini Han'a bildirir. Han bunu yapmayacağını söyler ve kimin dininin daha doğru olduğu hakkında münazara etmelerini ister. Tartışma alevlenir ve en sonunda kimin haklı olacağına karar vermek adına iki tandır kazılır. Bu tandırlardan birine Baba Tükles<sup>137</sup> adlı veli girer diğerineyse kâhinlerden biri. Kâhin tandıra girer girmez kül olur. Tükles'in girdiği tandırın kapağı açıldığında onun yalnızca biraz terlediğini görürler. Bu vaziyete şahit olan Han ve halkı İslâm dinine girer.<sup>138</sup>

Görüldüğü üzere bu anlatıda ateş, *Menâkıbu'l-Kudsiyye* ve diğer eserlerdeki anlatılar gibi doğrudan imtihan aracı olarak kullanılmamıştır. Tandır anlatıda daha önemli bir yer kaplar. Ancak verdiğimiz bütün ihtida anlatısı örneklerinde, üstün güce sahip

---

<sup>137</sup> Bu şahıs hakkında detaylı bilgi için bkz.; Devin De Weese, "Baba Tükles", içinde *TDVİA* (Ankara: TDV, 2020), s. 160-61.

<sup>138</sup> Anlatının transkribe edilmiş hali için bkz.; Ötemiş Hacı, *Çengiz-Nâme*, s. 15-16; Anlatının tamamının İngilizce çevirisi için bkz.; Devin Deweese, *Islamization and Native Religion in The Golden Horde: Baba Tükles and Conversion to Islam In Historical and Epic Tradition* (Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press, 1994), s. 541-43.

olduğu iddia edilen kişiler ateşin insan vücudunda yarattığı olumsuzluklardan etkilenmez. Bu yüzden bu anlatıda ateşin ikinci planda kalması önemsizdir.

Verdiğimiz örneklerde iki Moğol Han'ının nasıl Müslüman oldukları anlatılmıştır. Özbek'in gerçekten de Müslüman olduğunu biliyoruz.<sup>139</sup> Ancak Hülegü'nün Müslüman olması imkân dahilinde bile değildir. Öyle ki o Ortaçağda yaşamış bazı Müslüman yazarlar tarafından, 1258'de Abbasi Halifeliğine son verdiği için, "İslâm medeniyetinin yıkıcısı" olarak nitelendirilmekteydi.<sup>140</sup>

Moğolların, Müslüman halkların gözünde korkunç felaketler yaratan bir topluluk olduğunu düşündüğümüzde, ateşe giren ve etkilenmeyen keramet sahibinin onları bile ihtidaya ikna ederken *Menâkıbu'l-Kudsiyye*'de adı geçen Köre Kadı'yı etkileyemediğini görürüz. Moğolların İslâmlaştığı bir devirde eserini kaleme alan Elvan Çelebi, yukarıda vermiş olduğumuz anlatıların sözlü hallerinden yüksek ihtimalle haberdardı. Yani o bilinçli bir şekilde Selçuklular tarafından görevlendirilen bir Kadı'nın pagan Moğollardan daha anlayışsız, zalim ve kerameti reddeden biri olduğunu ima etmiştir.

Elvan Çelebi'nin anlatısında Baba İlyas, dervişlerine Uban'ın Köre Kadı'ya daha fazla direnmemesini iletmelerini söyler ve Uban canını verir:

Teslîm olsun anuñ tamâm oldu/ Dîd ü dîdâr yarına ıaldı<sup>141</sup>

---

<sup>139</sup> Mustafa Kafalı, "Özbek Han", içinde *TDVİA* (İstanbul: TDV, 2007), s. 108.

<sup>140</sup> Reuven Amitai, "Hulāgu Khan", EI, 2012, <https://www.iranicaonline.org/articles/hulagu-khan>.

<sup>141</sup> Elvan Çelebi, *Menâkıbu'l-Kudsiyye*, s. 137; byt. 446.

## 2.5 Moğollar ve Kehanet

Gösterilen keramet karşısında tatmin olmayan Köre Kadı, anlatıya göre, Uban'ın idamından hemen sonra bir ferman yazdırır ve bu ferman Anadolu'nun kötü ruhlu bütün kadılarınca imzalanır.<sup>142</sup> Bu fermenda Baba İlyas'ın peygamberlik iddiasında bulunduğu ve Sultanlığa kastettiği yazılıdır:

Kim gelüpdür bu şürete bir er/ Kim halâyık dir aña peygâmbere<sup>143</sup>

Fitne oldu halk döndi aña/ Bizi başardı kaçd kıldı saña<sup>144</sup>

Böylece Elvan Çelebi, Kadı Köre'nin fitne çıkarmak için Baba İlyas'ın sultanlık ve peygamberlik iddiasında bulunduğunu yazmaktadır.<sup>145</sup> Bu iki iddia ileriki kısımlarda başka kaynaklar ışığında daha detaylı inceleyeceğimiz Babaîler isyanının temel motivasyonunu oluşturmaktadır.

Bu ferman doğrudan Sultan Gıyâseddin'e ulaştırılır ve Köre Kadı da onun yanına varır. Bütün beyleri yanına toplayan Sultan, Baba İlyas'a karşı sefere çıkmak için hazırlanmalarını emreder:

---

<sup>142</sup> a.g.y., s. 139; byt. 459-60.

<sup>143</sup> a.g.y., s. 139; byt. 461.

<sup>144</sup> a.g.y., s. 139; byt. 463.

<sup>145</sup> Hüseyin Yılmaz, Sühreverdî el-Maktûl (ö. 1191) ve Baba İlyas arasında, ikisinin de maruz kaldığı suçlamalara dayanarak, bir benzerlik olduğunu iddia etmektedir. Bu iddia için bkz.; Hüseyin Yılmaz, *Caliphate Redefined: The Mystical Turn in Ottoman Political Thought* (New Jersey: Princeton University Press, 2018), 113; Sühreverdî'nin hayatı, düşünceleri ve maruz kaldığı suçlamalar hakkında kısa bir bilgi için bkz.; İlhan Kutluer, "Sühreverdî, Maktûl", içinde *TDVİA* (İstanbul: TDV, 2010), s. 35-40.

Şöyle kim fitne kıldı sultānı/ Sultān eydür ki beglerüm xanı

Hāzır olur xamu gelür yir öper/ Aydur iy beglerüm gerek ki sefer<sup>146</sup>

Kadı Köre'nin fermanında beliren ve yukarıda da belirttiğimiz, Baba İlyas'ın peygamberlik ve sultanlık iddiası Sultan Gıyâseddin'in ağzından da dillendirilir:

Tahtuma t̄acuma nazār kılmış/ Kendüyi hem resül-i H̄ağ bilmış<sup>147</sup>

Baba İlyas Gıyâseddin'in üzerine asker göndereceği haberini alır ve kendisine karşı yapılacak bu seferden dolayı Moğolların Selçuklu Sultanlığı'nı ele geçireceği kehanetinde bulunur:

Huḫbeden sultān adını yuyalar/ Huḫbeyi h̄ān adına oқыalar

Gele bir ḫāyife bu mülki ala/ Saña milkden nişān vebāl xala<sup>148</sup>

Baba İlyas aşağıda vereceğimiz beyitlerde tahtından edilen, Bizans'a ve Altın Orda'ya sığınmak zorunda kalan Gıyâseddin'in oğlu II. İzzeddin Keykâvus'un akıbetinden<sup>149</sup> bahsetmektedir:

Atuñı binüben ḫonın geyeler/ Yurduñı aluben seni süreler

Bu xahırdan xamu deñiz geçesiz/ Alnuñuza kâfir h̄āçın basasız<sup>150</sup>

---

<sup>146</sup> Elvan Çelebi, *Menâkıbu'l-Kudsiyye*, s. 141; byt. 486-87.

<sup>147</sup> a.g.y., s. 141; byt. 489.

<sup>148</sup> a.g.y., s. 144; byt. 521-22.

<sup>149</sup> II. Keykâvus'un Bizans'a ve Altın Orda'ya sığınması hakkında bkz.; Aksarayî, *Müsâmeretü'l-Ahbâr*, s. 56-58; Turan, *Müsâmeret ül-Ahbâr*, s. 75-77.

<sup>150</sup> Elvan Çelebi, *Menâkıbu'l-Kudsiyye*, s. 144; byt. 523-4.

Verdiğimiz bütün beyitlerden anlaşıldığı üzere Elvan, Selçukluların zulmünden dolayı onların üzerine Moğolları Baba İlyas'ın gönderdiğini ima ediyor ve böylece Moğolların bölgedeki hakimiyetine meşruiyet vermiş oluyordu.

*Menâkıbu'l-Kudsiyye*'nin bu kısmından sonra anlatıya Baba İshak'ın da dahil olmasından ve isyanın filizlenmeye başlamasından dolayı burada isyana ayrı bir başlık açıyoruz.

## 2.6 Babaîler İsyanı

Öncelikle şunu söylemek gerekir ki bu isyan hareketinin üzerine epeyce yazılıp çizilmiştir.<sup>151</sup> Biz bu başlık altında isyanın Babaîler tarafından Selçuklu yönetimini ele geçirmek maksadıyla mı ortaya çıktığını yoksa bunun Moğol baskısı nedeniyle doğudan göç etmek zorunda kalan Türkmen nüfusunun, kısıtlı bir coğrafi alana sıkışması sonucu toprak arayışına girmeleriyle mi alakalı olduğunu tartışacağız.

---

<sup>151</sup> A. C. S. Peacock, *Islam, Literature and Society in Mongol Anatolia* (United Kingdom: Cambridge University Press, 2019), s. 241-48; Claude Cahen, “Baba İshak, Baba İlyas, Hacı Bektaş ve Diğerleri”, çev. İsmet Kayaoğlu, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* XVIII (1970): s. 193-202; Claude Cahen, *The Formation of Turkey: The seljukid Sultanate of Rum: Eleventh to Fourteenth Century*, çev. P. M. Holt (Malaysia: Pearson Education Limited, 2001), s. 69-70; Beldiceanu-Steinherr, “La ‘révolte’ des Baba’î en 1240, visait-elle vraiment le renversement du pouvoir Seldjoukide?”, s. 107-16; Ocak, *Babaîler İsyanı: Aleviliğin Tarihsel Altyapısı Yahut Anadolu’da İslâm-Türk Heterodoksisinin Teşekkülü*.

Tartışılması gereken ilk konu isyanın lideri ve başlatıcısı olan Baba Resul'dür. Kimdir bu Baba Resul? Sorunun cevabı Ocak'a göre onun aslında Baba İlyas olduğudur. Ocak, en eski kaynaklarda "Paparoiſsole"<sup>152</sup> , "Papa"<sup>153</sup> ve "el-Baba"<sup>154</sup> adlarıyla anılan isyan liderini, *Menâkıbu'l-Kudsiyye*'de Baba İlyas'ın ilk defa zikredildiği faslın Farsça özetinde geçen "Hâzret-i Şeyhü'l-kâmilü'l-mükemmil Ebu'l-Beķā Şeyh İlyās el-müştehir bi-Bābā rağıya'llāhu 'anhu" tabirindeki "el-müştehir bi-Bābā" (yani "Baba diye şöhret bulmuş") kısmına atıf vererek,<sup>155</sup> Baba İlyas'la özdeşleştiriyor. *Menâkıbu'l-Kudsiyye*'nin de belirttiği gibi gerçekten de onun "baba" diye meşhur olduğunu isyana çağdaş kaynaklar sayesinde öğrenebiliyoruz.

Bunun yanında Ocak, *Menâkıbu'l-Kudsiyye*'de geçen ve Elvan Çelebi'nin esasında Köre Kadı'nın yaydığı fitneyi tasvir etmek amacıyla verdiği şu beyite atıfla iddiasını kuvvetlendiriyor:<sup>156</sup>

Kim gelüpdür bu şürete bir er/ Kim hâlâyık dir aña peygâmbere<sup>157</sup>

---

<sup>152</sup> Simon of Saint-Quentin, "History of the Tartars of Simon of Saint Quentin", Book XXXI: s. 139, erişim 02 Temmuz 2024, <http://www.simonofstquentin.org/website/framework.htm>. Eserin Latince metninde "Paparoiſsole" şeklinde yazılan isim İngilizce çeviri metninde "Baba Ishak" şeklinde verilmiştir.

<sup>153</sup> Bar Hebraeus, *The Chronography*, c. 1: s. 405.

<sup>154</sup> Ocak, *Babaîler İsyanı*, s. 226.

<sup>155</sup> a.g.y., s. 91.

<sup>156</sup> a.g.y., s. 88.

<sup>157</sup> Elvan Çelebi, *Menâkıbu'l-Kudsiyye*, s. 139; byt. 459-60.

Yani halk ona Peygamber (Resul) diyordu. Ocak, Baba Resul'ün Baba İlyas'la aynı kişi olduğu iddiasını daha başka kanıtlarla da desteklemektedir.<sup>158</sup> Bizce yukarıda verdiğimiz kısımlar pekâlâ onun Baba Resul ile aynı kişi olduğunu kanıtlamak için yeterlidir. Bu kısa kanıtların yanına bir de *Menâkıbu'l-Kudsiyye*'nin Aşık Paşa'ya ayrılan kısmında, açıkça miraca çıktığı iddiası ve kitabının kudreti hakkında uzunca bahsedilmesi bize ondan bir peygambermişçesine söz ediliyor imasını vermiştir.<sup>159</sup> Eğer Elvan Çelebi babası Aşık Paşa hakkında böyle görüşlere sahipse, babasına gerçekten de peygamber muamelesi yapıyor olsa gerektir. Elbette Aşık Paşa'nın da dedesiyle aynı hüviyetle şeyhlik yaptığını düşünmemek için bir sebebimiz yok. Yani Baba İlyas kendini gerçekten Resul ilan etmiş olabilir.

Bu sayede Elvan Çelebi'nin eserinde bir savunma stratejisi olarak Baba İlyas'ın Resul olma iddiasını Köre Kadı'nın fitnessi olarak belirtmesi, yine kendi eserinde babası Aşık Paşa'nın faziletleri hakkında bilgi verdiği kısmın katkılarıyla yanlışlanmış oluyor.

Baba Resul'ün Baba İlyas'la aynı kişi olmadığına dair de bir görüş vardır. Claude Cahen<sup>160</sup> tarafından ileri sürülen bu görüşe göre hiçbir çağdaş kaynakta Baba İlyas'ın adı geçmemektedir. Bu yüzden ona göre Baba İlyas'ın Baba Resul'le aynı kişi olduğuna dair hiçbir yorum yapılamaz. Köprülü'nün Anadolu'da İslâm üzerine öne sürdüğü tezleri eleştirdiği bir yazısında Ahmet T. Karamustafa da Cahen'in çalışmasını alıntılıyarak, Baba İlyas'ın Baba Resul'le aynı kişi olduğu görüşünün kesin olmadığını belirtir.<sup>161</sup>

---

<sup>158</sup> Ocak, *Babaîler İsyanı*, s. 87-94.

<sup>159</sup> Elvan Çelebi, *Menâkıbu'l-Kudsiyye*, s. 229-30; byt. 1496-1517; Peacock, *Islam, Literature and Society in Mongol Anatolia*, s. 111.

<sup>160</sup> Cahen, "Baba İshak, Baba İlyas, Hacı Bektaş ve Diğerleri" s. 194.

<sup>161</sup> Ahmet T. Karamustafa, "Origins of Anatolian Sufism", içinde *Sufism and Sufis in Ottoman Society*, ed. Ahmet Yaşar Ocak (Ankara: TTK, 2005), s. 82; dipnot 34.

Ancak Karamustafa'nın kaçırdığı nokta Cahen'in çalışmasında *Menâkıbu'l-Kudsiyye*'yi kullanmadığı, hatta bu eseri görmediğidir. Cahen, *Menâkıbu'l-Kudsiyye*'nin yazmasını bulan Mehmed Önder'in, aynı eseri tanıtan bir yazısı<sup>162</sup> üzerinden argümanlarını geliştirir. Elbette bu durumda Cahen'in yaptığı çıkarımları sorgulamamız gerekiyor ki biz onun yorumlarını yukarıda verdiğimiz sebepten dolayı güvenilir bulmuyoruz.

Baba İlyas'ın Baba Resul'la aynı kişi olduğunu belirttiğimize göre artık isyana çağdaş kaynaklarla, *Menâkıbu'l-Kudsiyye*'deki anlatıyı karşılaştırarak isyanın esas amacını çözmeye koyulabiliriz. Böylece Baba İlyas ve ailesinin devrin yöneticileriyle giriştikleri ilişkileri daha yakından göreceğiz ve ailenin muhalif kimliğinin kökenlerine inebileceğiz.

İsyandan bahseden en eski kaynak Simon de Saint Quentin'in *Tatarların Tarihi* adlı eseridir.<sup>163</sup> Anlatıya göre köylülerden birinin oğlu bir kurt tarafından kaçırlır ve Baba Resul'den<sup>164</sup> yardım ister. Ona oğlunu kurtarırsa zenginlik veya sultanlık vermeyi vaat eder. Baba Resul çocuğu kurtarır ve babasına getirir. Köylü kendisinin Tanrı'nın elçisi olduğunu söyler ve onun iki seçenektен birisini tercih etmesini ister. Resul ikinci opsiyon olan sultanlığı seçer. Köylü, Baba Resul'ün büyük bir aileye mensup olduğunu söyler ve aile bireylerini kendi etrafında toplamasını ister. Onlara kendisine Tanrı'nın elçisinin gözüktüğünü ve Tanrının, onun sultan olması gerektiğini söylediğini iletmesini

---

<sup>162</sup> Mehmet Önder, "Eine neuentdeckte Quelle zur Geschichte der Seltschuken in Anatolien", *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes* 55 (1959): s. 84-88.

<sup>163</sup> Simon of Saint-Quentin, "History of the Tartars of Simon of Saint Quentin".

<sup>164</sup> Metinde Paparoiisole.

ister. Bu mesaj iletildikten ve Baba Resul çevresine insanları topladıktan sonra etrafta yer alan köyleri yağmalamaya başlar ve isyan böylelikle başlamış olur.<sup>165</sup>

Görüldüğü üzere bu anlatıda Baba İlyas'ın veya Baba İshak'ın adı geçmez ve isyanın başı olarak yalnızca Baba Resul kaydedilmektedir. Bunun yanında elbette anlatıdan kolaylıkla anlaşılacağı üzere Baba Resul'ün isyanı başlatmaktaki temel motivasyonu sultanlığı ele geçirmektir.

İkinci kaynağımız İbn Bîbî (ö. 1285'ten sonra) tarafından kaleme alınan *el-Evâmirü'l-'Alâ'iyye fi'l-Umûri'l-'Alâ'iyye* adlı eserdir.<sup>166</sup> İsyân hakkındaki en detaylı anlatım bu eserde verilmiştir. Buna rağmen Baba İlyas'ın adı zikredilmez. İbn Bîbî'nin üzerinde durduğu isim Baba İshak'tır. Öyle ki şeytansı, sinsî ve en önemlisi bir zâhid derviş şeklinde tasvir edilen Baba İshak büyüye ve sihre merak salmıştı. Bu yetenekleriyle özellikle şehrîli olmayan halkı kandırmak suretiyle kendi etrafında toplamayı başarmıştı.<sup>167</sup> Kefersud'da<sup>168</sup> ortaya çıkan ancak burada ayaklandırma hareketi başlatamayacağını anlayan Baba İshak bir süre ortalıktan kaybolmuş ve Amasya'da ortaya çıkmıştır. Amasya'da zamanla etrafına insanları toplamaya başlamış ve en sonunda buraya bir zaviye inşa etmiştir. Zaviyesini inşa ettikten sonra Türkmen

---

<sup>165</sup> a.g.y., Book XXXI: s. 139.

<sup>166</sup> İbn Bîbî ve eseri hakkında tafsilatlı bilgi için bkz.; Mustafa Uyar, "İlhanlı Dönemi Tarih Yazımında Moğolların Anadolu Hâkimiyetine Meşruiyet Sağlama Argümanları", içinde *Tarihçilik*, c. VII (XVIII. Türk Tarih Kongresi, Ankara: TTK, 2022), s. 483-99; Sara Nur Yıldız, "Mongol Rule in Thirteenth-Century Seljuk Anatolia: The Politics of Conquest and History Writing, 1243-1282" (Doktora Tezi, Chicago, The University of Chicago, 2006), s. 415-602.

<sup>167</sup> İbn Bibi, *El Evamirü'l-'Ala'iye*, 1996, c. 2: s. 49.

<sup>168</sup> Adıyaman yakınlarında bulunan bir yer.

gruplarına ve hatta Moğollardan kaçarak Anadolu'ya sığınan Hârizmşahlı askerlerine kendilerine katılmaları için elçiler gönderdi. Özellikle de Sultan II. Gıyâseddin Keyhusrev'in içki düşkünü olduğunu ve Halifelerin yolundan ayrıldığını yayarak kendi etrafına takipçi topluyordu.<sup>169</sup> İsyan için yeterli sayıya ulaştıktan sonra İshak iki müridini Kefersud ve Maraş'a gönderdi ve böylece isyan hareketini başlatmış oldu.<sup>170</sup>

Baba İshak'ın Baba Resul olduğuna dair metinde yer alan söylem ise onun Amasya'daki zaviyesinden Hacı Armağanşah tarafından esir alınarak idam edilmesinden sonra ortaya çıkar. Onun ölümü ilan edilir ancak takipçileri öldüğüne inanmayarak hep bir ağızdan "Baba Resulullah" diye bağırlar.<sup>171</sup> Böylece İbn Bîbî bizlere eserinde Baba İshak'ın esasında Baba Resul olduğunu söylemiş olur.

*el-Evâmîrî'l-'Alâ'iyye fi'l-Umûri'l-'Alâ'iyye*'de de isyanın motivasyonu sultanın tahtını ele geçirmektir. Ana gerekçe ise, en azından Resul'ün halka söylediğine göre, sultanın içkiye düşkünlüğü ve kendisinin doğru yolu terk etmesidir.

Bahsedeceğimiz son çağdaş kaynak, Barhebraeus'un *Kronografya*'sıdır.<sup>172</sup> Anlatıya göre Amasya'da bulunan yaşlı "Papa" (Baba) namı bir Türkmen kendine Resul demeye başlar. Resul müridi şeyh İshak'ı Adıyaman bölgesine gönderir. İshak oradan

---

<sup>169</sup> a.g.y., c. 2: s. 49-50.

<sup>170</sup> a.g.y., c. 2: s. 50.

<sup>171</sup> a.g.y., c. 2: s. 51.

<sup>172</sup> Yazar ve eseri hakkında detaylı bilgi için bkz.; Denise Aigle, "The Historiographical Works of Barhebraeus on the Mongol Period", içinde *The Mongol Empire Between Myth and Reality: Studies in Anthropological History* (Boston & London: Brill, 2015), s. 66-88; Herman G. B. Teule, "Ebn Al-'Ebrî, Abu'l-Faraj", EI, 2011, <https://iranicaonline.org/articles/ebn-al-ebri>.

Gerger ve Kahta'ya gider ve “Papa” (Baba) nın Resulullah olduğunu kabul etmeyen herkesi öldürmeye başlar.<sup>173</sup>

Diğer iki çağdaş kaynağın aksine Barhebraeus, isyanın Selçukluya karşı gerçekleşen bir ayaklanma olduğundan bahsetmez. O diğer kaynaklarda da vurgusu yapılan Resullük iddiasını merkeze koyar.

Son olarak *Menâkıbu'l-Kudsiyye*'de geçen anlatıyı da burada verip, isyanın gerçekten niçin yapıldığını analiz etmeye çalışacağız.

Bu bölümün önceki başlıklarında da değindiğimiz gibi *Menâkıbu'l-Kudsiyye*'de Sultan Gıyâseddin Köre Kadı'nın çıkardığı fitneyle birlikte Baba İlyas'ın üzerine bir ordu göndermeye karar verir. Bu Elvan Çelebi'ye göre, çıkan kargaşanın sebeplerinden bir tanesinin memleketin yöneticilerinden kaynaklandığının ifadesidir. İsyana çağdaş kaynaklarda ve daha sonra kaleme alınan bazı eserlerde adı geçen Baba İshak'ın faaliyetleri, Elvan Çelebi'ye göre isyanın sebeplerinden diğer birini teşkil eder.

Baba İshak'ın ortaya çıkışı sultanın temsilcilerinden birinin harman zamanı onların yanına gelmesiyle başlar. İkisi de birbirine saygı göstermez. Sultanın temsilcisi yanında getirdiği hükmü sesli biçimde dillendirir ve sonuç olarak halkın büyük kısmı hükümden yana olur. Baba İshak ise müritleriyle temsilciye karşı çıkar, bir gece temsilcileri öldürür<sup>174</sup> ve Şam'ı terk ederek Rum'a doğru hareketlenir:

Bir gice pes balar buları kırar/ Terk ider Şāmı şeyha Rūm'a çıkar<sup>175</sup>

---

<sup>173</sup> Bar Hebraeus, *The Chronography*, c. 1: s. 405.

<sup>174</sup> Elvan Çelebi, *Menâkıbu'l-Kudsiyye*, s. 145-46; byt. 537-51.

<sup>175</sup> a.g.y., s. 146; byt. 548.

Baba İshak'ı rahatsız eden bu hükmün tam olarak ne olduğunu bilmiyoruz fakat Elvan Çelebi'nin bahsettiği üzere harman zamanı yöneticiler tarafından yapılan bu ziyaret büyük ihtimalle elde edilen maldan alınacak vergilerle alakalıydı.<sup>176</sup> Bu vergilerden rahatsız olan Baba İshak başkaldırmış, yönetimin temsilcilerini katletmiş ve isyanı alevlendirmiştir.

Onun gelişinden haberdar olan Baba İlyas, bunun Köre Kadı'nın çıkardığı fitneyi daha ileri bir aşamaya taşıyacağını, dolayısıyla durması gerektiğini söylemesi için iki müridini onun yanına Cebbar Kalesi'ne gönderir. Rum'dan ziyade Canik'e doğru gitmesini ve burada ikamet etmesini söyler:

Yürisün ٲođrı Cānik'e girsün/ Şol ki görmedi kimse ol gorsün

Türk ü şehri kamu aña uyar/ Şehr ü ƒal'a kamu sizün diyeler<sup>177</sup>

Burada Baba İlyas'ın Baba İshak'a askerleriyle birlikte Canik'e doğru hareket etmesini ve buraya hükmetmesini emrettiğini görüyoruz.

Baba İlyas'ın mesajını iletmek için Cebbar Kalesi'ne gelen iki mürit Baba İshak tarafından öldürölür<sup>178</sup> ve böylece Baba İlyas'ın emrini Baba İshak yerine getirmez. Elvan Çelebi'nin bu noktada isyanın bir başka sebebi olarak Baba İshak'ın Baba İlyas'a karşı takındığı vurdumduymazlığı gösterdiğine şahit oluyoruz. Yani esasında Baba İlyas böyle bir harekâta ve karışıklığa ne kadar engel olmaya çalışsa da Baba İshak bunu kabul etmemiş ve kendi bildiğini okumaya devam etmiştir.

---

<sup>176</sup> Beldiceanu-Steinherr, "La 'révolte' des Baba'ı", s. 102.

<sup>177</sup> Elvan Çelebi, *Menâkıbu'l-Kudsiyye*, s. 147; byt. 555-56.

<sup>178</sup> a.g.y., s. 149; byt. 578.

Baba İshak daha sonra Cebbar Kalesi'nden Harşena<sup>179</sup> Kalesi'ne kadar yoluna çıkan herkesi kılıçtan geçirir.<sup>180</sup> Harşena'ya gelince orada hapsolan şeyhine ulaşmaya çalışır, Baba İlyas onun yanlış yolda olduğunu söyler ve fitneyi durdurmasını ister fakat Baba İshak şeyhini dinlemez ve savaşmaya devam eder:

Var işüne bu işe qarılma/ Haq'dan añla bu işi tarılma

Hic işitmedi ceng ider İshak/ Halka meydānı teng ider İshak<sup>181</sup>

Baba İshak hayatını kaybetmeden önce son kez Çat'a gider, oradan Ziyaret'e<sup>182</sup> ve öleceği yer olan Malya ovasına varır.<sup>183</sup> Ve burada gerçekleşen son savaşta İshak'ın sonu gelir:

Oldı İshak ol ortada belüsüz/ Bir bölük qurda kaldı gelle isüz<sup>184</sup>

Buraya kadar *Menâkıbu'l-Kudsiyye*'de Babaîler İsyanı'na dair geçen pasajları kısaca vermeye çalıştık. Şimdi bütün bu alıntılara baktığımız zaman görüyoruz ki Elvan Çelebi gerçekten de bu isyanın müsebbibi olarak Baba İlyas'ın halifesi Şamlı Baba İshak'ı göstermektedir.

Elvan Çelebi eserinde, Sultan Gıyâseddin, Köre Kadı, Ruzbe ve Baba İshak'ı suçlamak suretiyle isyanın çıkış sebeplerinin tamamını bu isimler üzerine yıkar. Gerçekten de öyle midir? Bu isyanı körükleyen isimler arasında Baba İlyas'ın ismi yok mudur?

---

<sup>179</sup> Ya da Amasya kalesi.

<sup>180</sup> a.g.y., s. 149; byt. 580-83.

<sup>181</sup> a.g.y., s. 150; byt. 587-88.

<sup>182</sup> Amasya'nın kuzeyinde bulunan bir ilçesi.

<sup>183</sup> a.g.y., s. 151-52; byt. 603-15.

<sup>184</sup> a.g.y., s. 154; byt. 623.

Bizim yukarıda verdiğimiz bütün alıntılardan çıkardığımız sonuç elbette Baba İlyas'ın bu isyanda payının bulunduğu ancak esas rolü Baba İshak'ın oynadığıdır. Çağdaş kaynaklarda yalnızca onun adının zikredilmesinin sebebi budur ki düşünüldüğü zaman birçok askeriyle/müridiyle geniş coğrafyalar kat etmiş ve isyan için en büyük bedeli o ödemiştir.

En başta sorduğumuz soruya geri dönelim. İsyanın amacı Selçuklu Sultanlığı'nı ele geçirmek miydi? Bu konuda iki ayrı görüş vardır. Ocak'a göre ayaklanmanın sebebi sultanlığı ele geçirmektir.<sup>185</sup> Beldiceanu-Steinherr'e göreyse bu isyanın temel sebebi esasında Moğolların yarattığı baskı sebebiyle göçe zorlanan Türkmenlerin yeni yaşam alanı arama çabalarıydı.<sup>186</sup> İki görüşe de katılmamak zordur. Çağdaş kaynakların tamamının devletin çatısı altında yaşayanlar tarafından yazıldığını düşününce elbette onların gözünde çıkan bu ayaklanma bir yönetimi ele geçirme teşebbüsüdür. Diğer yandan bunun böyle bir girişim olmadığını doğrudan reddeden tek kaynağımızın *Menâkıbu'l-Kudsiyye* olması işimizi epey zorlaştırıyor. Çünkü eserin yazarıyla, isyana ismi karışanların doğrudan kan bağı vardır.

Baba İlyas'ın *Menâkıbu'l-Kudsiyye*'de, Baba İshak'ı Rum'a gelmemesi konusunda uyarması ve onu Canik bölgesine doğru yönlendirmeye çabalaması gerçekten de bu isyanın planlanmış bir sultanlığı ele geçirme faaliyeti olmadığına işaret ediyor. Belki de Baba İshak, lideri olduğu kalabalık Türkmen topluluğunun Şam'da yaşadığı sıkıntılardan mustarip olmuş ve gerçekten de onlar için yeni bir yaşam alanı arayışına girişmiştir. Fakat eğer bu zorunlu bir göç idiyse niçin Baba İshak geçtiği her bölgede katliamlar yapmıştır? Bu cevap verilmesi gereken bir sorudur. Ancak kaynakların kıt olması bizleri ancak tahminlerde bulunmaya itiyor. Bunun için biz, Ocak'ın da iddia ettiği

---

<sup>185</sup> Ocak, *Babaîler İsyanı*, s. 144-46.

<sup>186</sup> Beldiceanu-Steinherr, "La 'révolte' des Baba'î", s. 114.

gibi, hareketin sultanlığı ele geçirmek için ortaya çıkan bir hareket olduğunu düşündüğümüzü belirtmek istiyoruz. Ancak hareketin en başından beri planlı olmadığını, isyan süresi zarfında başka faktörlerin devreye girmesiyle zaman içerisinde amacın dönüşüm geçirdiğini de düşünüyoruz.

## 2.7 Makul Yönetici Celâleddin Karatay

*Menâkıbu'l-Kudsiyye*'de Baba İlyas faslının kapanmasından önce yer alan bir bölümde meşhur vezir Celâleddin Karatay'dan da bahsedilir.<sup>187</sup> Elvan Çelebi'ye göre isyandan sonra esir alınan altı yüz mürid Sultan Gıyâseddin'in emriyle Antalya'ya gönderilir. Karatay tarafından bunların denize atılmasını ister:

Beg Celâleddîn-i Karatayî/ Hâzır olur çü bunları sayı

Eydür iy şâh destür alsunlar/ Bunları hep deñize şalsunlar<sup>188</sup>

Şâh eydür ben eydeyim sen işit/ Sen didüñ var buları sen ğarķ it<sup>189</sup>

Fakat Karatay Sultan'ın emirlerini yerine getirmez. Hatta o Elvan Çelebi tarafından bir veli olarak tarif edilir:

Geldi daşra Celâl-i dîn velî/ Ol meşâyih yolında himmet eli<sup>190</sup>

---

<sup>187</sup> Karatay hakkında tafsilat için bkz.; Osman Turan, "Selçuk Devri Vakfiyeleri III: Celâleddin Karatay, Vakıfları ve Vakfiyeleri", *Belleten* XII, sy 45 (1948): s. 17-171.

<sup>188</sup> Elvan Çelebi, *Menâkıbu'l-Kudsiyye*, s. 155; byt. 633-34.

<sup>189</sup> a.g.y., s. 155; byt. 637.

<sup>190</sup> a.g.y., s. 155; byt. 638-39.

Elvan Çelebi'ye göre Karatay, Sultan Gıyâseddin'i Ebû Cehil gibi bir zalim olarak görmektedir:

Eydür aldum sizi bu zâlimden/ Sırrı Bū Cehl adı 'âlimden<sup>191</sup>

Karatay bu altı yüz dervişi denize salar ancak Allah onlara yardımcı olur ve sonuç olarak bu dervişlere bir zarar gelmez.<sup>192</sup>

Karatay'ın neden Elvan Çelebi tarafından bir veli şeklinde nitelendirildiği konusunda fikir yürütebiliriz. Onun başka tasavvufî çevreler tarafından da “veli” şeklinde anıldığını ve yaptığı yardımların övüldüğünü görüyoruz.<sup>193</sup> Derviş çevrelerine yabancı olmayan Karatay'ın onlar tarafından iyi bir şekilde anılması yaptırdığı medrese<sup>194</sup> ve handan<sup>195</sup> kaynaklanıyordu. Özellikle Baba İlyas çevresine mensup olanlar Kayseri'de bulunan bu hanı bir zaviye gibi kullanmış olabilirler. Ki onun XVI. yüzyılda tam anlamıyla bir zaviyeye dönüştüğünü görebilmekteyiz.<sup>196</sup> Bu dönüşüm hanın daha öncesinde derviş grupları tarafından kullanıldığını ve nihai anlamda değişiminin çok

---

<sup>191</sup> a.g.y., s. 155; byt. 640.

<sup>192</sup> a.g.y., s. 155-56; byt. 641-55.

<sup>193</sup> Şams al-Dīn Aḥmad al-Aflākī al-Ārifī, *Manāḳib al-Ārifīn (Metin)*, ed. Tahsin Yazıcı, 1. bs, c. 1 (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1959), s. 218.

<sup>194</sup> Selçuk Mülâyim, “Karatay Medresesi”, içinde *TDVİA* (İstanbul: TDV, 2001), 475-76. Eflâkî'nin bir önceki dipnotta zikredilen eserinde birçok kez olayların geçtiği yerin bu medrese olması, ün yaymak konusunda mimari eserin ne kadar önemli bir işleve sahip olduğunu göstermektedir.

<sup>195</sup> Şebnem Eryavuz Akalın, “Karatay Hanı”, içinde *TDVİA* (İstanbul: TDV, 2001), s. 474-75.

<sup>196</sup> a.g.y., s. 475.

sonraları gerçekleştirebildiğinin bir göstergesidir. Kısacası, Karatay'ın Elvan Çelebi tarafından bu övgüye mazhar olması inşa ettirdiği hayırseverlik kurumları sayesinde zuhur etmiştir.

## 2.8 Motif İncelemesi II: Deri Yüzmek

*Menâkıbu'l-Kudsiyye*'nin ilerleyen kısımlarında anlatılan bir olayı Baba İlyas'a ayırdığımız başlığın altında vermek istiyoruz. Bunun sebebi olayın onun müridi Ayn Dövl'e'nin başından geçiyor olmasıdır.

Ayn Dövl'e dervişler Anadolu'ya geldikten ve fitne koptuktan sonra Tokat'ta Selçuklu askerleri tarafından yakalanır. Kendisine ve çevresine yapılan zulmü eleştirmek için Peygamberlerin çektiklerinden örnekler verir.<sup>197</sup> Elvan Çelebi böylece zulme uğrayacak olan Ayn Dövl'e ve Peygamberler arasında bir bağlantı kurmaktadır. Askerler onun, yolundan dönmesini isterler:

Eytdiler kim rücū' kıl şeyhden/ Baş yiñdür bu cümle varlıhdan

Bir nefes ben degülem anda di/ Dil-ile di gerekse cāndan di

Alavuz biz seni siyāsetden/ Kırtılasın be-küllü zaḥmetden<sup>198</sup>

Ayn Dövl'e karşılık vererek yolundan vazgeçmeyeceğini söyler:

Nice diye[m] degülem andan ben/ Böyle diyüp ne olam andan ben<sup>199</sup>

---

<sup>197</sup> Elvan Çelebi, *Menâkıbu'l-Kudsiyye*, s. 244-45; byt. 1679-1715.

<sup>198</sup> a.g.y., s. 247; byt. 1721-23.

<sup>199</sup> a.g.y., s. 248; byt. 1729.

Bunun üzerine derisi yüzülür, kafası ve uzuvları kesilir:

Derisi iy 'azîz yüzildi/ Fer' yuyıldı aşl düzildi<sup>200</sup>

Bu anlatı bizlere birkaç mutasavvıfın başından geçen anlatıları hatırlatmaktadır. Bunlardan biri Hallâc-ı Mansûr (ö. 922) dıġeriyse Nesîmî'dir (ö. 1417 (?)). Nesîmî'nin ölümü çok daha geç bir tarihte gerçekleştiği için Elvan Çelebi'nin onun hakkında yazılanlardan etkilenmesi pekâlâ mümkün değildir. Dolayısıyla biz onu es geçeceğiz. Mansûr hakkındaki anlatılardan etkilenip etkilenmediğini anlamak için hakkında yazılan önemli eserlerden biri olan Ferîdüddin Attâr'ın Farsça kaleme aldığı *Tezkiretü'l-Evliyâ* adlı eserine ve 1308-34 tarihlerinde yazılan, Aydınoğlu Mehmed Bey'e ithaf edilen Türkçe çevirisine bakmamız gerekir. Öncelikle Attâr'ın orijinal eserinde onun derisinin yüzüldüğüne dair bir anlatı olmadığını söyleyebiliriz.<sup>201</sup> Biz Türkçeye çevrilirken bir değişiklik yapıp yapılmadığına dair şüpheye düştük. Sonuçta bir değişiklik yapıp Mansûr'un derisinin yüzüldüğü anlatısı eklendiyse Elvan Çelebi bu eserden etkilenmiş olabilir diye düşündük. Ancak Türkçe çeviride onun taşlanması, ellerinin, ayaklarının, kulaklarının, burnunun, dilinin, başının kesilmesi ve en son vücudunun küçük parçalara bölünüp ateşe atılması anlatısı vardır.<sup>202</sup> Yani görüldüğü üzere Mansûr'un derisinin yüzülmesine dair herhangi bir anlatı dolaşımında değildi. Böyle bir anlatının varlığından Mansûr üzerine hacimli bir monografi hazırlayan Louis Massignon da bahsetmez.<sup>203</sup>

---

<sup>200</sup> a.g.y., s. 248; byt. 1730.

<sup>201</sup> Attar, *Tezkiretü'l-Evliya*, s. 625-28.

<sup>202</sup> *Terceme-i Tezkiretü'l-Evliyâ* (1486), Beyazıt Kütüphanesi, Veliyüddin Efendi, no. V1643, fol 319b-321a.

<sup>203</sup> Louis Massignon, *The Passion of al-Hallâj: Mystic and Martyr of Islam*, çev. Herbert Mason, 4 c. (New Jersey: Princeton University Press, 1982).

Demek ki aklımızda yer eden Mansûr'un derisinin yüzülmesi anlatısı tarihî gerçekte uyuşmayan ve belki daha sonra bazı sözlü anlatılarda peyda olan bir söylentiden ibarettir.

Elvan Çelebi'nin daha başka ve güncel kaynaklardan beslendiğini düşünüyoruz. Bunlardan ilki Peygamber Mani'ye dair anlatılardır. Öyle ki Firdevsî'nin (ö. 1020(?)) *Şâhnâme* adlı meşhur eserinin bazı edisyonlarında Mani'nin derisinin Sâsânî kralı tarafından yüzüldüğü anlatılmaktadır.<sup>204</sup> Ayrıca 1330'larda Tebriz'de kopya edilen *Büyük Moğol Şâhnâmesi*'ndeki bir minyatürde Mani'nin derisinin yüzülerek asılmasının tasvir edildiğini görebiliyoruz (Görsel 1). Bunun yanında Taberî'nin (ö.923) *Târîhu'l-Ümem ve'l-Mülûk* adlı eserinde de Mani'nin derisinin I. Behram tarafından yüzüldüğü iddia edilir.<sup>205</sup> Daha başka VIII.-XII. yüzyıl İslâmî<sup>206</sup> ve Süryânî<sup>207</sup> kaynaklarında da onun derisinin yüzüldüğü anlatısına rastlamak mümkündür.

Onun Sâsânî kralı tarafınca idamının sebebi zındık ilan edilmesinden kaynaklanmaktadır. Zındık terimi o dönem için Maniheistleri nitelemek için kullanılan bir terimdi.<sup>208</sup> Bu daha sonra İslâmî coğrafyada da kullanıma geçmiş bir terimdir ki şerri İslâm'a mugayir söylemler ve hareketlerde bulunanlar zındık ilan edilebiliyordu. Bizce Elvan Çelebi Sâsânîlerce zındık ilan edilen Mani'nin gördüğü şiddetle Ayn Dövlé'nin

---

<sup>204</sup> Iván Szántó, "Old Images in New Skins: Flaying in The Iranian Visual Tradition", içinde *Violence in Islamic Thought: From the Mongols to European Imperialism*, ed. Robert Gleave ve István T. Kristó-Nagy (UK: Edinburgh University Press, 2018), s. 195.

<sup>205</sup> Bosworth, *The History of al-Ṭabarī: The Sāsānids, the Byzantines, the Lakhmids, and Yemen*, c. 5: s. 45.

<sup>206</sup> John C. Reeves, *Prolegomena to a History of Islamicate Manichaeism* (Sheffield: Equinox Publishing, 2011), s. 41 ve 46.

<sup>207</sup> a.g.y., s. 52 ve 61.

<sup>208</sup> Massignon, *The Passion of al-Hallāj: Mystic and Martyr of Islam*, s. 381.

şahit olduğu işkence arasında bir bağlantı kurarak onun devrin yöneticisi tarafından zındık olarak görüldüğünü ima etmeye çalışmıştır.

Elvan Çelebi'nin bizce deri yüzme anlatısına dair etkilendiği bir başka kaynak çağdaş bir eserdir. Bu eser Kerimüddin Aksarâyî (ö.1332-33) tarafından 1323'te Farsça kaleme alınan *Müsâmeretü'l-Ahbâr ve Müsâyeretü'l-Ahyâr* adlı tarih kitabıdır. Eserin Siyavuş'un (Cimri) isyanını konu edinen bölümünde idamı da anlatılır ki ona göre derisi ayağından kafasına kadar yüzülerek idam edilmiştir.<sup>209</sup> Tarihî kaynaklarda Siyavuş'un (Cimri) derviş kılığında gezdiğine dair tarihî rivayetler vardır<sup>210</sup> ki bu durum kafamızda bir sorunun peyda olmasına sebebiyet verir; Ayn Dövlle acaba Siyavuş'un (Cimri) ta kendisi midir?

Elvan Çelebi bizlere bu konuya dair bir bilgi vermiyor. Ancak Siyavuş'un (Cimri) da tıpkı Baba İlyas gibi Selçuklu Sultanlığına karşı ayaklandığını düşünürsek bir ihtimalle onun başına gelenlerin Ayn Dövlle anlatısını oluştururken Elvan Çelebi'nin aklının bir kenarında durduğunu düşünebiliriz. Fakat ikisinin de derviş olmaları ve Selçuklular tarafından derileri yüzülmek suretiyle idam edilmeleri aynı kişi olduklarını iddia etmemiz için yeterli dayanaklar değildir.

Görüyoruz ki Elvan Çelebi anlatılarını oluştururken kendisinden önce üretilmiş birçok motifi eserinin baş kahramanlarına applike etmiştir. Bu şekilde onların gördükleri zulmün şiddetini mübalağalı tasvir ederek hatıralarına değer katmaktadır.

Ancak şunu da unutmamak gerekir ki Elvan Çelebi belki de Ayn Dövlle'nin derisinin yüzülmesinden bahsederken bunu bir motif gibi kullanmamış da olabilir. Yani daha önce dinî şahısların maruz kaldığı bu idam yönteminin XIV. yüzyıl Anadolu'sunda

---

<sup>209</sup> Aksarâyî, *Müsâmeretü'l-Ahbâr*, s. 103; Turan, *Müsâmeret ül-Ahbâr*, s. 132.

<sup>210</sup> Ali Sevim, "Cimri Olayı Hakkında Birkaç Not", *Belleten XXV*, sy 97 (1961): s. 65.

epey yaygın bir yöntem olma ihtimali yüksektir. Bundan dolayı verilen derisi yüzülme motifinin salt edebi bir motif gibi anlaşılmasından ziyade yalnızca şahit olunan ve arkasında bir anlam aranması gereksiz bir gerçeklik olma ihtimalini de düşünmemiz gerekir.

Bu bölümde Baba İlyas'ın yöneticilerle ve devletin görevlileriyle girdiği ilişkilere göz gezdirdik. Onun Sultan Alâeddin tarafından tıpkı Dede Garkın gibi saygıyla anıldığını gördük. Ancak Alâeddin'in ölmesiyle birlikte işlerin tam tersine döndüğünü Selçukluların kendisine karşı tavır takındığını görebildik. Bu tavırların sonucu olarak ortaya çıkan fitnenin Elvan Çelebi'ye göre karışıklıkların temel sebebi olduğunu gözlemledik.

Genellikle Moğol Hanlarının ihtida anlatılarında karşılaştığımız ateşle imtihan motifine Elvan Çelebi'nin eserinde de rastladık. Anlatılarda çoğu zaman Hanın ihtida etmesiyle sonuçlanan bu imtihan yönteminin Köre Kadı üzerinde işe yaramadığını gördük. Bu durumun Elvan Çelebi nazarında Selçuklu Devletine bağlı bir kadının pagan Moğollardan daha kötü birisi olduğuna işaret ettiğine kanaat getirdik. Aynı zamanda Elvan Çelebi'nin eserini yazarken devrin hangi popüler motiflerinden yararlandığını da görmüş olduk. Benzer şekilde Baba İlyas'ın müridi Ayn Dövl'e'nin derisinin yüzülmesi motifini de tartıştık ve bu motifin kökenlerine inmeye çabaladık. Peygamber Mani'yle özdeşleştirilen bu motifin kullanımının bilinçli olduğunu ve Ayn Dövl'e'nin devrin yöneticisi tarafından “zındık” şeklinde algılandığını göstermeye çalıştık. İlâveten çağdaş kaynaklardan birine atıfta bulunarak bunun ardında niyet barındıran bir motif olmadığını yalnızca şahit olunan bir gerçeklikten ibaret olabileceğini de söyledik.

Elvan Çelebi'nin eserini yazmak için beslendiği en önemli motivasyon kaynağını oluşturan ve literatürde Babaî İsyanı şeklinde yerini alan harekâtı da konu edindik. Bizden önce isyan hakkında enine boyuna çalışıldığı için yalnızca verilmesi elzem bilgileri arz

ederek isyanın esas amacını tartışmaya odaklandık. Çağdaş kaynaklarda ve en önemlisi *Menâkıbu'l-Kudsiyye*'de isyana dair verilen bilgiler ışığında analizimizi yaptık ve isyanın gerçekten de sultanlığı ele geçirmek adına yapıldığı kanaatine vardık. Ancak literatürün genel kanaatinin aksine isyanın başını Baba Resul-İlyas'ın çekmediğini, esas aktörün Baba İshak olduğunu iddia ettik.

Elvan Çelebi'nin Celâleddin Karatay'dan bahsederken takındığı dostane tavrı ve onun bir "veli" şeklinde anılmasını da bölümümüze dahil ettik. Bu tavrın esas sebebinin Karatay'ın hayırseverlik amacıyla yaptırdığı ve kendi adını taşıyan mimari eserler olduğu savını ileri sürdük. Bunun yanında Elvan Çelebi'nin Selçuklu yöneticilerinin tamamına düşman olmadığını alinan tavrın dönemsel bir karşı tepki olduğunu da anlamış olduk.

*Menâkıbu'l-Kudsiyye*'nin Baba İlyas'a ayrılan kısmı onun meşhur boz ata binerek bu alemden göçüşünü anlatarak kapanmaktadır.<sup>211</sup> Ardından onun oğullarından Ömer Paşa, Yahya Paşa, Mahmud Paşa'ya ayrılan kısa bölümler gelir.<sup>212</sup> Oğullarından en küçüğü ve aynı zamanda Elvan Çelebi'nin de dedesi olan Muhlis Paşa'ya ise uzun bir bölüm ayrılmıştır. Kendisine ayrılan bu detaylı bölüm tezimizin konusu için epey fazla malzeme içermektedir. Dolayısıyla biz tezimize *Menâkıbu'l-Kudsiyye*'nin Muhlis Paşa'ya ayrılan bölümünde yöneticilerle kurulan ilişkilere göz gezdirerek devam edeceğiz.

---

<sup>211</sup> Elvan Çelebi, *Menâkıbu'l-Kudsiyye*, s. 157-59; byt. 656-76.

<sup>212</sup> a.g.y., s. 159-65; byt. 677-750.

### 3. MUHLİS PAŞA

Muhlis Paşa da tıpkı Dede Garkın ve babası Baba İlyas gibi hayatı hakkında *Menâkıbu'l-Kudsiyye* haricinde çok az bilgi edinebildiğimiz bir figürdür. Eğer Şikârî'nin eseri *Karamannâme*'de hakkında verilen bilgilere güvenirse, ki bu eseri çalışmamızda kullandık, onun Karamanoğullarıyla sıkı bir ilişkisi olduğunu düşünebiliriz.

*Menâkıbu'l-Kudsiyye*'deki Muhlis Paşa faslı kendisine uzun bir övgü yapılarak başlar.<sup>213</sup> Ardından onun beşikteyken üç gün boyunca ateş içerisinde kaldığını ancak hiçbir şekilde bu ateşten fiziksel şekilde etkilenmediği anlatılır:

Od içinde dünî günü üç gün/ Hoş dutar anı Hâlik-i bî-çün<sup>214</sup>

Çat'taki zaviyede, beşiğinin içinde ateşler içerisinde yaşamaya devam eden Muhlis Paşa, 18 yıldır bir erkek çocuğu olmayan Şerefeddin adlı biri tarafından kurtarılır. Şerefeddin bebeğin ateşler içerisinde kalmasını Sultan'ın işi olarak tanımlar.<sup>215</sup>

Şerefeddin Muhlis Paşa'yı Köre Kadı'nın evine götürür ve yedi yaşına kadar ona babalık eder. Köre Kadı onun İlyas'ın oğlu Muhlis Paşa olduğunu fark etmez.<sup>216</sup> 806-808. beyitlerde Musa Peygamber ve Firavun'a yapılan atıflar burada Elvan Çelebi'nin din adamı-yönetici ilişkisi bağlamında İslâmî gelenekte önemli yer kapsayan bir anlatı formunu, Muhlis Paşa'nın menkıbesiyle bağdaştırdığını göstermektedir. *Kur'an*'daki Kasas Sûresi'nin 7-13. ayetleri arasında Musa Peygamberin nasıl Firavun'un karısı tarafından evlat olarak saraya alındığı anlatılmıştır. Bilindiği üzere kahinlerine göre

---

<sup>213</sup> Elvan Çelebi, *Menâkıbu'l-Kudsiyye*, 168.

<sup>214</sup> a.g.y., s. 168; byt. 784.

<sup>215</sup> a.g.y., s. 169; byt. 796.

<sup>216</sup> a.g.y., s. 170.

Firavun'un sonunu getirecek kişi Musa Peygamberdi ve yıllarca sarayda bir prens şeklinde ikamet etmişti.<sup>217</sup> Elvan Çelebi de bu bilindik anlatının tesirinde kalarak ve hatta bizce kasten, Muhlis Paşa'nın durumunu Musa Peygamberin durumuyla benzeştiriyor.

Muhlis yedi yaşına girdikten sonra onu Boz Atlu yani Hızır Peygamber Mısır'a, Baybars'ın (1260-1277)<sup>218</sup> Sultanı olduğu Memlûk devletine getirir.<sup>219</sup> Boz Atlu'nun yani Hızır'ın ona eşlik etmesi de yine Elvan Çelebi'nin Muhlis Paşa ile Musa Peygamber arasında kurmaya çalıştığı bir benzerlikten kaynaklanmaktadır.<sup>220</sup> Çünkü *Kur'an*'da Musa'ya yer ayrılan ayetlerde ona rehberlik eden Hızır Peygamberdir. Boz Atlu onu Baybars'ın sarayına getirir ve Muhlis Paşa yedi yıl da Mısır'da kalır. Burada sahibi olduğu ilimle büyük bir ün yayar ve alimlerin teveccühünü kazanır.<sup>221</sup>

Muhlis Paşa gerçekten de Mısır'a gitmiş ve yedi yıl boyunca Sultan Baybars tarafından sarayda ağırlanmış mıdır? Bu sorunun cevabını vermek epey güç. Ancak Memlûkler'in Karamanoğullarına bağlı Türkmenlerle bölgedeki İlhanlı yönetimine karşı gelmek için yaptığı ittifak bilinmektedir. Karamanoğulları ve Memlûkler arasındaki bağı

---

<sup>217</sup> Musa Peygamberin *Kur'an*'da ne şekilde geçtiği hakkında bir özet için bkz.; Brannon Wheeler, "Moses", içinde *The Blackwell Companion to The Qur'ân*, ed. Andrew Rippin (UK: Blackwell Publishing, 2006), s. 248-65.

<sup>218</sup> Metinde, Melik Zâhir.

<sup>219</sup> Elvan Çelebi, *Menâkıbu'l-Kudsiyye*, s. 171.

<sup>220</sup> *Kur'an*'ın Kehf Sûresinde Hızır ve Musa Peygamberin kıssası anlatılmaktadır. Bunun yanında Hızır Anadolu'da yazılan İskendernâme'lerde İskender ne zaman yardıma muhtaç olsa yanında belirir ve *boz ata* biner; Emel Esin, "The Horse in Turkic Art", *Central Asiatic Journal* 10, sy 3/4 (1965): s. 177.

<sup>221</sup> Elvan Çelebi, *Menâkıbu'l-Kudsiyye*, s. 171-72.

göstermek suretiyle Elvan Çelebi'nin *Menâkıbu'l-Kudsiyye*'de Muhlis Paşa ile Memlûkler arasında kurduğu ilişkiyi nasıl anlamamız gerektiğini göreceğiz.

### 3.1 Memlûkler, Karamanoğulları ve Muhlis Paşa

Memlûkler'in Karamanoğullarıyla kurdukları ilişkilerden bahsetmeden önce Muhlis Paşa'nın Karamanoğulları hakkında uzun yıllar sonra kâğıda geçirilen bir eserde adının çok önemli bir noktada geçtiğini vurgulamak istiyoruz. Bu eser Şikârî'nin (ö. 1584) *Karamannâme* adlı eseridir.<sup>222</sup> Osmanlılar zamanında yazılan *Karamannâme* elbette verdiği bilgileri titizlikle incelemenin zaruri olduğu yarı menkıbevi yarı tarihî bir eserdir. Bu eser Elvan Çelebi'nin ailesi hakkında çok ilginç bilgiler barındırmakla beraber yazarın *Menâkıbu'l-Kudsiyye*'yi okuduğunu da söyleyebiliriz. Çünkü eserde Muhlis Paşa'nın Selçuklulardan babasının intikamını aldığı ve altı ay boyunca Selçuklu tahtında kaldığı bilgisine rastlıyoruz.<sup>223</sup> Bu bilgi bizce doğrudan *Menâkıbu'l-Kudsiyye*'den alınmış olup Ocak ve Erünsal da bu fikirde olduklarını ileri sürmüşlerdir.<sup>224</sup>

Şikârî'nin eseri XVI. yüzyıl gibi geç bir tarihte kaleme alınmış olsa da onun bizim göremeyeceğimiz ve maalesef tarihin girdabına karışarak kaybolan eserleri okuduğunu tahmin edebiliriz. Bu eserlerin ne olduğunu bilmemekle beraber aynı zamanda onun şifahi kaynakları da kullandığını düşünmeden edemeyiz ki bu da eserini bizler için değerli

---

<sup>222</sup> Şikârî ve eseri için bkz.; Sara Nur Yıldız, “Şikârî”, içinde *TDVİA* (İstanbul: TDV, 2010), s. 162-63.

<sup>223</sup> Şikârî, *Karamannâme [Zamanın Kahramanı Karamanîler'in Tarihi]*, s. 21.

<sup>224</sup> Elvan Çelebi, *Menâkıbu'l-Kudsiyye*, s. 186; dipnot 25.

kılmaktadır. İşte bu eserde geçen bir bölüm, Karamanoğulları ve Baba İlyas ailesinin bağlantılara sahip olduğunu bizlere göstermektedir:

Ol zamanda mezbûr Baba İlyâs'ın halifelerinden Nureddin Sofî derler bir sâhib- i rây ve sâhib-i tedbir pîr vardı. Mezkûr şeyh ana İç-il hılâfetin vermişdi. Ol diyârda hem kadı hem halife idi. Babaîlerin içinde ihtiyâridi. Şol vakit ki Muhlis Paşa hurûc etmişdi. Ol Nûreddin Sofî dünyadan gitmişdi. Sonunda Karamân adlı beş yaşında bir oğlu kalmış idi. Muhlis Paşa ol oğlanı terbiyet edüb yanına almışdı.<sup>225</sup>

Görüldüğü üzere Karamanoğullarının efsanevi kurucusu Karaman, Muhlis Paşa altında yetişen ve babası da Baba İlyas'a intisap eden birisiydi. Dolayısıyla Muhlis Paşa'nın dönemin siyasetinde bol rolü bulunan siyasi bir grupla bağlantısının olduğunu söyleyebiliriz ki bu grup Memlûkler'le ittifakı daima göz önünde olan Karamanoğlu Türkmenleriydi.

Karamanoğullarının Muhlis Paşa'yla olan bağına değinen diğer bir eser ise Memlûk Devleti altında kaleme alınan *Mesâlikü'l-Ebşâr fî Memâliki'l-Emşâr*'dır.<sup>226</sup> Bu eser el-Ömerî (ö. 1349) tarafından XIV. yüzyılın ilk yarısında kaleme alınmıştır. Bir coğrafya eseri olup zamanın İslâm ülkeleri hakkında bilgiler vermektedir. Anadolu coğrafyası ve buranın siyasi vaziyeti üzerine detaylı bilgi içermektedir dolayısıyla Karamanoğulları hakkında teferruatla karşılaşabileceğimiz bir eserdir.

El-Ömerî Muhlis Paşa'dan Sülemiş (ö. 1298) ve onun isyan hareketi üzerine bilgi arz ederken bahsetmektedir. Sülemiş meşhur Moğol Noyanı Baycu'nun (ö. 1260) torunu olup İlhan Gâzân Han'ın (1295-1304) Anadolu için görevlendirdiği bir ordu komutanıydı.

---

<sup>225</sup> Şikârî, *Karamannâme [Zamanın Kahramanı Karamanîler'in Tarihi]*, s. 21.

<sup>226</sup> Eser hakkında bilgi için bkz.; Eymen Fuâd Seyyid, "Mesâlikü'l-Ebsâr", içinde *TDVİA* (Ankara: TDV, 2004), s. 265-66.

İlhan Gâzân'ın politikalarından yılan ve kendisinden güçlü olduğunu hisseden Noyanları etkisiz hale getirdiğini gören Sülemiş Anadolu'da bağımsız bir devlet kurmak için İlhanlılara karşı isyan etti.<sup>227</sup> Elbette bu isyanda en büyük müttefiki dışarıda Memlûkler içerideyse Karamanoğullarıydı ki el-Ömerî'ye göre zamanın Memlûk Sultanı Lâçin (1296-1299) ve Sülemiş arasında geçen münasebetlerin aracılığını Karamanoğulları yapıyordu.<sup>228</sup>

El-Ömerî'nin eserine göre Sülemiş Memlûk Sultanı Laçin'le ilk görüşmelerini Muhlis er-Rumî adlı bir şahıs aracılığıyla gerçekleştirmiş yine bu kişi aracılığıyla kardeşi Katkatu'yu Memlûk sarayına göndermiştir.<sup>229</sup> Peki "Muhlis er-Rumî" gerçekten Muhlis Paşa mıdır? Bunu söylemek oldukça güç ancak el-Ömerî'nin bu ismi neden zikrettiğini ve Memlûk-Karamanoğlu ilişkilerinden bahsederken bu ismin bir anda neden peyda olduğunu anlamaya çalıştığımızda ortaya mantıklı bir açıklama çıkarabiliriz. Öyle ki *Menâkıbu'l-Kudsîyye*'de Muhlis Paşa'nın Memlûk sarayında bir süre yaşadığına dair olan anlatı tarihî bir gerçeklik arz ediyor olabilir. Eğer öyleyse Muhlis Paşa zaman içerisinde Anadolu'daki siyasi vaziyetten memnun olmayan Karamanoğlu Türkmenleriyle Memlûkler arasındaki iletişimi sağlayacak bir köprü vaziyeti görmüştür diyebiliriz. Peki bu durum kronolojik olarak mümkün müdür? Pekâlâ evet. Baba İlyas'ın 1240 yılında öldüğünü düşünürsek *Menâkıbu'l-Kudsîyye*'ye göre o yıllarda daha bebek olan Muhlis Paşa, XIII. yüzyılın son yıllarında 50'li yaşlarını bitirmek üzereydi. Bu durumda böyle bir vaziyeti yerine getiriyordu diyebiliriz yani metinde geçen Muhlis er-Rumî gerçekten

---

<sup>227</sup> Osman Turan, *Selçuklular Zamanında Türkiye*, 3. bs (İstanbul: Boğaziçi Yayınları, 1993), s. 624.

<sup>228</sup> El-Ömerî, *Türkler Hakkında Gördüklerim ve Duyduklarım (Mesâlikü'l Ebsâr)*, s. 150.

<sup>229</sup> a.g.y., s. 149-50.

de Muhlis Paşa olabilir. Bu durumda onun Memlûkler ve Karamanoğlu Türkmenleri için siyasi açıdan ne kadar önemli bir isim olduğunu söyleyebiliriz.

Bu iki önemli eserden bahsettikten sonra kafamızı biraz daha geriye, Karamanoğullarıyla Memlûkler'in ittifakının başlangıcına çevirebiliriz. İttifakın başlangıcı başka bir isyan hareketiyle doğrudan alakalıdır; Hatiroğlu İsyanı.

Hatiroğulları ve isyanın başını çeken Hatiroğlu Şerefeddin hakkında bildiklerimiz dehşet biçimde sınırlı olmaktadır ki onun adının tarihî kaynaklarda ortaya çıkışı, patlak veren isyanla doğrudan ilintilidir. Aksarâyî (ö. 1332-33) onun devrin Selçuklu Beylerbeyi olduğunu aktarır.<sup>230</sup> Peki Beylerbeyi Hatiroğlu, Moğol yönetimi altında bulunan Selçuklu Sultanlığına karşı neden isyan hareketine girişmiştir?

Tek bir sebebi var mı bilemiyoruz ancak en önemlisi Pervâne Muînüddin Süleyman'la (ö. 1277) aralarında çıkan gerginliktir. Süleyman 1265 yılından itibaren Selçuklu Sultanlığını kontrol eden yegâne kişi olmaya başlamış ve bu durum elbette kendi otoritesini sarsabilecek herkesten kurtulması gerektiğini aklına getirmiştir. Zamanla bu durumun paranoya seviyesine çıktığını ise onun devamlı bir şekilde Memlûkler'le, İlhanlı yönetiminden gizlice, yürüttüğü görüşmelerde görebiliyoruz. Memlûkler'le yaptığı bu çeşitli görüşmelerde onları Anadolu'ya davet ediyor İlhanlı yönetimini sonlandırmalarını talep ediyordu. Elbette Memlûkler de İlhanlıların bölgede güçlü olmasını istemiyordu. Bunun en büyük sebeplerinden birisi İlhanlıların, Memlûk Sultanlığının temelini oluşturan Memlûk askeri birliklerinin temin edilmesini sekteye uğratmasıydı. Kırım'da Sudak ve Anadolu'da Sivas gibi merkezlerden Memlûk temin ediliyordu ki bu iki merkeze ulaşımı İlhanlılar kısıtlamaktaydı. Yani bir anlamda Memlûklerin idari ve askeri

---

<sup>230</sup> Turan, *Müsâmeret ül-Ahbâr*, s. 100.

istikrarı İlhanlıların bu iki merkeze çıkan ticaret yollarındaki hakimiyetinin zayıflamasına bağlıydı.<sup>231</sup>

1272-3 tarihinde Süleyman Memlûk Sultanı Baybars'a bir mektup yazarak Anadolu'ya bir sefer düzenlemesini istedi. Bu sefere ancak 1275 yılında hazırlanabilen Baybars, Süleyman'ın bir anlık telaş etmesi üzerine onun manipülasyonuna uğradı ve yönünü Selçuklu sarayına değil de Çukurova'da bulunan Kilikya Ermeni Krallığına çevirdi.<sup>232</sup> Görüldüğü üzere Süleyman'ın yardım istekleri cevap bulmuştu. Bunun yanında şunu da unutmamak lazımdır ki Süleyman kendisine rakip gördüğü kişileri Memlûklerle iş yürüttükleri suçlamasıyla İlhan Abaka'ya şikâyet ederdi.<sup>233</sup> Bu onun için bir tür tek başına iktidarda kalma stratejisine dönüşmüştü.

Moğollar ve Memlûkler arasında ikili siyaset politikası izleyen Süleyman elbette bunu kendi hakimiyetini garanti altına almak adına yapıyordu. Bu durum Selçuklu Devleti yöneticilerinden bazılarını rahatsız ediyordu ki bunlardan birisi Hatiroğlu Şerefeddin'dir. Çıkardığı isyanın temel nedenlerinden birisi de Süleyman'ın bu kendisini garanti altına alan politikasıdır. Oysa öyle gözüküyor ki Hatiroğlu Anadolu'daki Moğol hakimiyetinden bir an önce kurtulmak istiyordu. Bunu isyan için direkt Baybars'tan yardım talebinde bulunmasından anlayabiliriz.

Peki isyan hareketi nasıl başladı? Süleyman 1276 Mayıs'ında Selçuk Hatun'u İlhan Abaka'nın sarayına Tebriz'e gelin olarak yola çıkardığında Anadolu'da meydanı boşta bırakıyordu. Bu boşluk zaten vaziyetten hoşnut olmayan emirler için büyük bir

---

<sup>231</sup> Yıldız, "Mongol Rule", s. 374-75.

<sup>232</sup> İbrahim Güneş, "Memlûk Sultanı I. Baybars'ın 1277 Yılındaki Anadolu Seferi", *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* XX, sy 2 (2010): s. 345.

<sup>233</sup> Turan, *Selçuklular Zamanında Türkiye*, s. 535-37; Yıldız, "Mongol Rule", s. 375-77.

fırsattı. Bundan istifade Hatiroğlu Ermenek’i kontrol altında tutan Bedreddin Hoteni’yi<sup>234</sup> görevden almış ve onun yerini Karamanoğlu Mehmed Bey’e (1263-1277) vermişti.<sup>235</sup> Hatiroğlu bütün Selçuklu emirlerini kendi etrafında toplayarak Baybars’a bağlılık yemini etmelerini istedi. Temmuz ayında emirler Humus yakınlarına geldiler ve Baybars’la buluştular. Ancak Baybars bu beklenmedik ziyaret ve işgal teklifine olumlu cevap vermedi ve ancak yıl sonuna doğru Selçuklu sarayına yürüyebileceğini onlara ilettili.<sup>236</sup>

Süleyman Tebriz’den geri döndüğünde yanında 30 bin kişilik bir Moğol ordusu vardı. Bu durum Hatiroğlu’nu çok rahatsız etmiş duruyor ki o bu büyük ordunun Anadolu’ya geldiğini bilmesine rağmen sabırsız davranarak Niğde’de bulunan Lulua Kalesine saldırdı. Ancak bu saldırı bir sonuç vermedi ve Baybars’tan yardım dileyen bütün emirler Tudavun Noyan tarafından sorguya çekildi. Hatiroğlu ve onun yanında duran herkes bu yargılama sonrası idam edildi. Hatiroğlu, Süleyman’ın Baybars ile olan

---

<sup>234</sup> Hoteni Türkmenlerle arası ciddi anlamda bozuk bir yöneticiydi. Onlara karşı aşağılayıcı bir tutum içerisinde olduğunu oğlu Ahmed’in yazdıklarından anlayabiliyoruz. Ahmed eserinde *Tabtûkîler* adı verilen bir Türkmen grubundan bahsederken aşağılayıcı bir tavır takınarak onların ahlaksız (!) yaşantısından bahsetmiştir; Niğdeli Kadı Ahmed, *El-Veledü ş-Şefik ve ’l-Hâfidü ’l-Halik’i (Anadolu Selçuklularına Dair Bir Kaynak)*, ed. & çev. Ali Ertuğrul, c. 1 (Ankara: TTK, 2015), s. 162; Bu eser ve Hoteni hakkında detaylı bilgi için bkz.; A. C. S. Peacock, “Ahmad of Niğde’s ‘al-Walad al-Shafiq’ and the Seljuk Past”, *Anatolian Studies* 54 (2004): s. 95-107.

<sup>235</sup> İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Anadolu Beylikleri ve Akkoyunlu Karakoyunlu Devletleri*, 7. bs (Ankara: TTK, 2019), s. 3; Yıldız, “Mongol Rule”, s. 378-79.

<sup>236</sup> Cahen, *The Formation of Turkey*, s. 199; Reuven Amitai-Preiss, *Mongols and Mamluks: The Mamluk-İlkhānid War, 1260-1281* (UK: Cambridge University Press, 1995), s. 166.

münasebetlerini ve Anadolu üzerinde kurduğu planları yargılandığı sırada dile getirirse de o bütün suçlamalardan sıyrılarak idam edilmekten kurtuldu.<sup>237</sup>

Hatiroğlu Şerefeddin'in Karamanoğullarına verdiği Ermenek bölgesi tekrardan Bedreddin Hoteni'ye devredildi. Ancak Hoteni'ye hemen boyun eğmeyen Karamanoğulları Göksu Derbendi civarında Hoteni'nin birliklerine saldırarak onları bozguna uğrattı ve bu zaferi Sultan Baybars'a iletiler.<sup>238</sup>

Baybars 1277 Şubat'ında Anadolu seferine nihayet çıktı ve Nisan ayında buraya vardı. Memlûk ordusu 15 Nisan günü Elbistan'da Moğol ordusuyla karşı karşıya geldi. Memlûk ordusu büyük bir başarı elde etti. Süleyman Moğolların bozguna uğradığı haberini alır almaz Sultan III. Keyhusrev'i (1266-1284) Kayseri'den Tokat'a kaçırdı. Kayseri'ye giren Baybars kendi adına sikke bastırđı ve hutbe okuttu. Karamanoğulları Baybars'ın Sultanlığını kabul mahiyetinde onu Kayseri'de ziyaret ettiler. Baybars da onlara Ermenek ve Larende bölgelerinin sancağını verdi.<sup>239</sup>

Baybars başta Süleyman olmak üzere Selçuklu Devletinin yönetici takımı tarafından beklediği ilgiyi göremediği için 25 Nisan 1277'de ülkesine geri dönme kararı aldı. Bu geri dönme kararının önemli sebeplerinden birisi de Kayseri'de kaldığı süre

---

<sup>237</sup> Amitai-Preiss, *Mongols and Mamluks*, s. 167.

<sup>238</sup> İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Anadolu Beylikleri ve Akkoyunlu Karakoyunlu Devletleri*, 7. bs (Ankara: TTK, 2019), s. 3-4.

<sup>239</sup> Turan, *Selçuklular Zamanında Türkiye*, s. 545-48.

boyunca esasında Suriye ve Mısır'daki hakimiyetini riske atmasıdır ki onun yokluğu bir isyan hareketini körükleyebilirdi.<sup>240</sup>

Baybars Kayseri'yi işgal ettiği sırada Karamanoğulları da Konya'yı ele geçirmeye koyuldu. Karamanoğlu Mehmed Bey, Siyavuş (Cimri) isimli ve kendisini II. İzzettin Keykâvus'un oğlu olarak tanıtan bir şahısla tanıştı. Bu şahıs derviş kılığında Türkmen oymaklarını gezmekteydi.<sup>241</sup> Kaynakların Siyavuş'un derviş kılığında Türkmen gruplar arasında gezindiğini belirtmesi oldukça ilginç. İbn Bîbî'nin, eserinde geçen bu bilgiyi<sup>242</sup> verirken takındığı tavır, onun Baba İshak hakkında bilgi verirken ki tavrını bizlere hatırlatmaktadır. Her ne olursa olsun Siyavuş'un varlığıyla birlikte Karamanoğulları Selçuklu'ya karşı isyanlarını meşru hale getiriyorlar ve Sultanlığı ele geçirmek için gerekli olan Selçuklu kanına artık sahip oluyorlardı.

1277 yılının Nisan ayında harekete geçen Mehmed Bey ve Siyavuş 12 Mayıs'ta Konya'yı ele geçirdiler. Daha sonra Konya'da Siyavuş adına hutbe okundu ve sikke kesildi.<sup>243</sup> Ancak yaklaşık bir ay sonra Şemseddin Cüveynî'nin (ö. 1284) kalabalık bir Moğol ordusuyla üzerlerine geldiğini öğrendiler ve Konya'yı terk etmek durumunda kaldılar.<sup>244</sup>

---

<sup>240</sup> İlhan Erdem, "Türkiye Selçukluları-İlhanlı İlişkileri (1258-1308)" (Doktora Tezi, Ankara, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1995), s. 233-34; Yıldız, "Mongol Rule", s. 383.

<sup>241</sup> Sevim, "Cimri Olayı Hakkında Birkaç Not", s. 65.

<sup>242</sup> İbn Bibi, *El Evamirü'l-Ala'iy*, 1996, c. 2: s. 204.

<sup>243</sup> Bu sikkeler için bkz.; Nezihi Aykut, "Türkiye Selçuklu Sultanı Siyavuş (Cimri)'un Sikkeleri", *Bulleten* LII, sy 203 (1988): s. 475-83.

<sup>244</sup> Sevim, "Cimri Olayı Hakkında Birkaç Not", s. 68.

Görüldüğü üzere Memlûkler ve Karamanoğulları bölgedeki çıkarları denk düştüğü için birlikte hareket etmiş iki siyasi organdır. Muhlis Paşa'nın bu iki organdan Anadolu kısmına düşeniyle ilişki içerisinde bulunduğunu ve onun da Memlûkler'le ittifak halinde olduğunu göz önüne aldığımızda Muhlis Paşa'nın *Menâkıbu'l-Kudsiyye*'de geçen yedi yıl boyunca Memlûk Sultanı Baybars'ın sarayında misafir edildiği anlatısı tarihsel ve politik açıdan bir anlam kazanmış oluyor. Yani onun bölgedeki önemli bir yöneticiyle arasında kurulan bu bağın bir tarihsel arka planı olduğunu yalnızca bir efsaneden ibaret olmadığını düşünüyoruz.

### 3.2 Muhlis Paşa ve Ehl-i Din

Muhlis Paşa Memlûk Sultanı Baybars'ın sarayında yedi yıl kaldıktan<sup>245</sup> sonra Hızır gelir ve kendisine Anadolu'ya (Rum'a) gitmesini emreder:

Yine ol Boz Buraklı dîn güneşi/ ' Ālem āsāyişi vü Hızır işi

At virür ü kemer kılıc kuşadur/ Rûm'a vargıl diyü virür destür<sup>246</sup>

Durma var Rûm'a feth kıl Rûm'ı/ Da' vet it ol cemâ'at-i şûmî<sup>247</sup>

Son beyitten anladığımız kadarıyla Hızır'ın Muhlis Paşa'yı Anadolu'ya gönderme amacı orada bulunan "cemâ'at-i şûm" a yani uğursuzlar cemaatine doğru yolu göstermektir.

*Menâkıbu'l-Kudsiyye*'nin devamında Muhlis Anadolu'ya gelir ve Elvan Çelebi onun Hristiyan ve Yahudilerin dinlerinden ve dillerinden anladığını iddia eder:

---

<sup>245</sup> Elvan Çelebi, *Menâkıbu'l-Kudsiyye*, s. 171; byt. 816.

<sup>246</sup> a.g.y., s. 172; byt. 826-27.

<sup>247</sup> a.g.y., s. 173; byt. 830.

Ehl-i Tevrît ü İncîl ü Furqân/ Ger ki cānında var-ise ‘irfān

Dīnlü dīninde her biri-yile bir/ İster anı ‘azīz ü mīr ü vezir

Ya ‘ni her birinūñ bilür dilini/ Mezhebini dīnini menzilini<sup>248</sup>

Burada Türk-İslâm epik geleneğinin dört önemli eserinden<sup>249</sup> biri olan *Saltuknâme*’nin<sup>250</sup> ana karakteri Sarı Saltuk’un mazhar olduğu bir özelliğe Muhlis Paşa’nın da sahip olduğunu görüyoruz. Epik bir eser olan *Saltuknâme*’de geçen şekliyle Saltuk on iki dil bilmekteydi<sup>251</sup> ve yeri geldiğinde Hristiyanlara kendi dinlerini onlardan daha iyi anlatmaktaydı. XV. yüzyılda kitaplaştırılan *Saltuknâme*’deki bu motifin ondan yüz yıl önce kaleme alınan bir eserde yer alması pekâlâ ilginçtir. Demek ki *Saltuknâme*’deki bu motif daha önce Anadolu’da bulunan Müslümanların zihninde halihazırda yerini almıştı.

Dinî lider her şeye kadir olmasa da birçok anlamda olağanüstü meziyetler sergiliyordu. *Menâkıbu’l-Kudsiyye*’nin de büsbütün bir epik anlatı eseri minvalinde olmasa da efsanevi karakterleri veyahut dinî bir kesimin gerçekten yaşamış ama adları efsanelerle harmanlanmış isimlerini içerdiği için esasında Türk-İslâm geleneğinin sık sık, özellikle bu isimlerin gayrimüslimlerle karşılaşmalarında, başvurduğu bu motifi

---

<sup>248</sup> a.g.y., s. 173-74; byt. 841-43.

<sup>249</sup> Bu eserlerin diğer üçü *Ebû Müslimnâme*, *Battalnâme* ve *Dânişmendnâme*’dir.

<sup>250</sup> Sarı Saltuk için özellikle şu iki esere bkz.; Ahmet Yaşar Ocak, *Sarı Saltık: Popüler İslam’ın Balkanlar’daki Destani Öncüsü 13. yüzyıl*, 4. bs (İstanbul: Kitap Yayınevi, 2020); Ceren Sungur, “A Critical Analysis of Sarı Saltık as a Hero in Saltuknâme” (Yüksek Lisans Tezi, Budapest, Central European University, 2020).

<sup>251</sup> Ahmet T. Karamustafa, “Islamisation through the Lens of the Saltuk-name”, içinde *Islam and Christianity in Medieval Anatolia*, ed. A. C. S. Peacock, Bruno De Nicola ve Sara Nur Yıldız (UK: Ashgate, 2015), s. 356.

gözlemlemek mümkün oluyor. Bu şekilde hem ismi geçen kutsal kişiye övgüler diziliyor ve onun, eğer öldüyse, hatırası müthiş bir biçimde anılıyor hem de karşı konuma alınan din ve onun mensupları bir bakıma aşağılanıyor. Bu aşağılama aracılığıyla dolaylı olarak İslâm dini ve Müslümanlar da övülmüş oluyor.

### 3.3 Muhlis Paşa, Konya Halkı ve Fitne

*Menâkıbu'l-Kudsiyye* Muhlis Paşa'nın Konya'ya gelişini anlatmadan önce Sultan Gıyâseddin'den bir kez daha bahseder:

Ol mülevves Ğıyâş-ı dîn sultân/ Rûm'a ser tâ-ser ol idi kaan

Adı İslâm evinde sultân-idi/ Dirligi dîn içinde şeytân-idi

Yuğaru geçmiş-idi sebb-i selef/ İrmez andan vücûda hîç şeref<sup>252</sup>

Öncelikle “şeytan” Sultan II. Gıyâseddin Keyhusrev'in o tarihte hayatta olmasının imkânsız olduğunu söylemeliyiz.<sup>253</sup> Öyle ki o zaten 1246 yılında vefat etmişti. Yani

---

<sup>252</sup> Elvan Çelebi, *Menâkıbu'l-Kudsiyye*, s. 174; byt. 849-51.

<sup>253</sup> Ahmet Ağırakça, “Menâkıbu'l-Kudsiyye'ye Göre Babaî Şeyhi Muhlis Paşa'nın Anadolu Selçuklu Tahtına Geçiş”, *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Dergisi*, sy 34 (1984 1983): s. 94-95; Ocak, *Babaîler İsyanı*, s. 162. Ağırakça'ya göre Elvan Çelebi'nin kastettiği Sultan III. Gıyâseddin Keyhusrev'dir (ö. 1284). Diğer birçok bakımdan da hatalı olan bu makaledeki yorumu, *Menâkıbu'l-Kudsiyye*'yi merkeze alarak değerlendirdiğimizde ciddiye almak pekâlâ güçtür. Ocak ise Muhlis Paşa'nın aktif olduğu tarihte IV. Kılıçarslan'ın (ö. 1266) Selçuklu tahtı başında olduğunu ileri sürmektedir. Elvan Çelebi'nin eserinde kronolojik esaslara doğrudan bağlı kalmadığını biliyoruz.

*Menâkıbu'l-Kudsiyye*'deki bu anlatı pekâlâ tarihsel olarak hatalıdır. Bizce Gıyâseddin'in adının tarihsel bir hata yapılarak tekrar kullanılması Elvan Çelebi'nin bilinçli yaptığı bir harekettir. Bu sayede anlatıda zalimliğiyle aşinalık kazanan bir figür üzerinden Muhlis Paşa tekrardan övülebilecektir.

İşe tarihsel açıdan bakacak olursak Muhlis Paşa'nın Anadolu'ya geliş tarihi Türkmenlerle arasının iyi olduğu bilinen Sultan II. İzzeddin Keykâvus'un (ö. 1278-79) saltanatına denk gelmektedir. Keykâvus'un Türkmenlerle arasının iyi olması Elvan Çelebi için bir anlam ifade etmiyor olabilir. Öyle ki mezkûr sayfalarda<sup>254</sup> belirttiğimiz gibi onun akıbeti yazarımız tarafından Selçukluları eleştirmek için kullanılmıştır. Ancak söylemeden edemeyiz ki Elvan Çelebi Keykâvus'un nâibi olan Celâleddin Karatay'a da övgüler diziyordu<sup>255</sup>.

Gıyâseddin'in kötü karakteri metinde pekiştirildikten sonra anlatı Muhlis Paşa'nın Konya'ya gelmesiyle devam eder:

Ĥâliyâ geldi çün cömerd paşam/ Konya'ya cümlegi havâşş u 'avâm<sup>256</sup>

---

Ancak tarihsel bir sonuca varmamız da gerektiğinden bizlere göre devrin Sultanı II. İzzeddin Keykâvus'tu. Fakat Ocak'ın iddiasının da ciddiye alınması gerektiğini düşünüyoruz çünkü söz konusu devirde Selçuklu saltanatında birçok karışıklık olduğunu da biliyoruz. Yani tek problemimiz maalesef Elvan Çelebi'nin kronolojiye uymaması değil aynı zamanda devrin Selçuklu Sultanının gerçekten kim olduğudur da.

<sup>254</sup> Bkz; 2.5'inci kısım.

<sup>255</sup> Bkz.; 2.7'nci kısım.

<sup>256</sup> a.g.y., s. 174; byt. 853.

Muhlis Paşa Konya'ya geldikten sonra şehirdekiler onun hatalarını aramaya ve aleyhinde fitne yaymaya başlarlar.<sup>257</sup> Bu sırada hamamda olan Muhlis Paşa'ya Allah tarafından kendisi hakkında Konya halkının soru işaretlerine sahip olduğu bildirilir. Hamamdan dışarı çıkar ve elleriyle alkış yaparak bütün dikkatleri kendisine çeker:

Şeyh ol dem nice 'azîzler ile/ Megerîn hâmmâma varıbdı bile  
Sırrına ma'lum eyler ol Bî-çün/ Kim nice firne kıldı bir niçe dūn  
Şād u hurrem gelür meger daşra/ Her ki haqq-ıladur işin başara  
El urur kendüyi kuşāde kıılır/ Hādırān cümle anı sāde görür<sup>258</sup>

Bundan sonra Muhlis Paşa kendi halini ve Konya'ya nasıl geldiğini anlatır. Şehirdeki din ehillerinden bazıları onun açıklamalarından sonra, metne göre, “dönerler”.<sup>259</sup> Dönmenin burada ne anlamda kullanıldığını anlamak biraz güç. Metin Muhlis Paşa'nın hitap ettiği kesimin doğrudan ehl-i din olduğunu söylüyor yani bu şahıslar arasında İslâmiyet dışındaki dinlere mensuplar da vardı. Dolayısıyla onların İslâm'a mı döndüklerini yoksa Muhlis Paşa'ya karşı yürüttükleri fitne hareketinden mi döndüklerini tam anlamıyla kavrayamıyoruz.

Burada ilginç bir beyitin üzerinde durmamız gerekiyor:

Didiler bu degüldür illā sihr/ Çünkü bunda ne mühr ü var ne mihr<sup>260</sup>

Bu beyitte Konya halkı Muhlis Paşa'nın sihirbaz ve hilekâr olmadığını dile getiriyor. Peki bunu ne üzerine dile getiriyorlar? Bizlere ciddi anlamda okuma zorlukları çıkaran bir

---

<sup>257</sup> a.g.y., s. 175; byt. 855-56.

<sup>258</sup> a.g.y., s. 175; byt. 860-63.

<sup>259</sup> a.g.y., s. 176; byt. 868; Tevbe kıldı bir nicesi döndü/ Münkir oldu vü nicesi tondı.

<sup>260</sup> a.g.y., s. 176; byt. 869.

metin olan *Menâkıbu'l-Kudsiyye* burada da bir zorluk çıkarıyor. Çünkü bu beyitin öncesinde Muhlis Paşa'nın herhangi bir keramet gösterdiğine şahit olmuyoruz. Dolayısıyla geriye tek bir seçenek kalıyor ki o da Muhlis Paşa'nın halkın İslâmiyet dışına mensup olan kısmının dinini bilmesidir. Önceki sayfalarda belirtmiş olduğumuz bu meziyeti görüldüğü üzere halk tarafından olağanüstü karşılanmış ve bunun sonucu olarak Sultan Gıyâseddin'e durum bildirilmiştir:

Hem hemândem Ğıyâş sultâna/ İrdi bu kâl u hâl ü çün ü çerâ<sup>261</sup>

Gıyâseddin'in huzuruna çıkan Muhlis Paşa aleyhtarları onun gözünün hükümdarlıkta olduğunu söylerler ve bunun üzerine Sultan onun yakalanmasını emreder.<sup>262</sup> Tıpkı Baba İlyas'ın durumunda olduğu gibi Muhlis Paşa da Elvan Çelebi'ye göre hiçbir günahı ve suçu olmadan hükümdar tarafından alıkonuyordu. Ancak önceden değinmiş olduğumuz üzere o, Moğol yönetimi altında bulunan Selçuklu Devleti için tehdit sayılabilecek bir güç olan Memlûklerle ilişki içerisindeydi. Dolayısıyla gerçekten de Selçuklu Devleti kendisine müdahale etmiş olabilir. Elvan Çelebi'nin kendi kaleminden çıkan Muhlis Paşa'nın Memlûklerle ilişki içerisinde olduğu gerçeği kendisine edilen müdahalenin sebepsiz olmadığını göstermektedir.

Sultan'ın emriyle harekete geçen komutanlar onu doğrudan günümüzde de Konya'da bulunan Gevale Kalesine götürürler ve burada ömür boyu hapse çarptırılır. Sultanın emri üzerine yiyip içmesi de yasaklanmıştır.<sup>263</sup> Gevale'ye geldiğinde Muhlis Paşa buranın nüfusunun Mecûsî, Yahudi, Hıristiyan ve Nusayrî çoğunlukta

---

<sup>261</sup> a.g.y., s. 176; byt. 870.

<sup>262</sup> a.g.y., s. 176-77; byt. 872-80.

<sup>263</sup> a.g.y., s. 177; byt. 881-83.

Müslümanlarınsa azınlık olduğunu görür. Elvan Çelebi'ye göre onlar Muhlis Paşa'yı görür görmez onun kölesi olmuşlardır:

Gebr ü tersā cühüd u naşrānī/ Gebri çok az-idi müsülmānı

Çün yüzün gördiler bu sulţānuñ/ Can-ıla oldılar ğulāmı anuñ<sup>264</sup>

Burada da mezkûr sayfalarda bahis konusu ettiğimiz gibi ihtida konusunda muğlaklık içeren bir terim kullanılmıştır. Gulâm olan bu kelime doğrudan köle anlamına gelmekte<sup>265</sup> olup onların ihtida edip etmediği hakkında bilgi sahibi olamamaktayız. Çalışmamızın önceki sayfalarında “döndüler” teriminin muğlak bir şekilde kullanılması gibi burada da Muhlis Paşa'nın kölesi olmaları bir muğlaklık arz eder. Dolayısıyla onların ihtida ettikleri hakkında bir yorum yapmak çok zordur. Ancak *Menâkıbu'l-Kudsiyye*'nin ilerleyen sayfalarında onların ihtida edip etmediği konusunda işimize yarayacak bir bilgi mevcuttur. Elvan Çelebi babası Âşık Paşa'nın ölümünden bahsederken onun gayrimüslim müritlerinin de olduğunu ima etmektedir:

Ermenī vü cühüd u naşranī/ Zārı kıılır ki şeyhümüz şanı<sup>266</sup>

Yani Âşık Paşa öldüğünde Ermeniler, Yahudiler ve Nusaryîler ağıt yakmıştı. Metnin ilerleyen kısımlarında da etnik ve dinî kimliklerinin bu denli bariz verilmesi onların anlatı içerisinde ihtida etmediklerini göstermektedir. Yani onlar kendi dinlerinden dönmeler bile bu kimseleri şeyhleri olarak görüyorlardı. Tabi unutmamak gerekiyor ki bu durum bahis konusu olan kişiyi övmek için kullanılan bir metin içi motiften ibarettir. Elbette ki farklı dinlerin mensupları kalabalık kitleler tarafından biat edinilen bu şahıslara saygı

---

<sup>264</sup> a.g.y., s. 178; byt. 892-93.

<sup>265</sup> Kelimenin anlamı hakkında detaylı bilgi için bkz.; Mustafa Zeki Terzi, “Gulâm”, içinde *TDVİA* (İstanbul: TDV, 1996), s. 178.

<sup>266</sup> Elvan Çelebi, *Menâkıbu'l-Kudsiyye*, s. 233; byt. 1546.

göstermiş olabilir. Ancak bu durumun yalnızca tasavvufî yönü baskın olan eserlerde sık sık dile getirilmesi bizlerde şüphe yaratmaktadır. Öyle ki bu motif, bizim açımızdan, bir anlamda efsaneleşmiş dinî liderin hatırasına değer katmak için kullanılan oldukça verimli bir aparatır.<sup>267</sup> Bu işlevinin yanında tarihsel bir gerçekliği yansıttığını düşünmüyoruz.

Yüz gün aç bir şekilde mahpus olan Muhlis Paşa'yı kontrol etmesi için gönderilen bir şahıs gördükleri karşısında şok olur:

Didiler şâh ölmedi diridür/ Gevale şanki mülki vü yiridür

Cümle halkın mürîd idinmiş/ Kâl'a ehli kâmusı kirtinmiş<sup>268</sup>

Beyitlerden anlaşıldığı üzere mahpus olarak götürüldüğü Gevale Kalesinde Muhlis Paşa bütün kaleyi kendi müridi yapmıştır. Metin içerisinde Muhlis Paşa'dan “şah” şeklinde bahsedilmesi de ilginçtir ki burada Elvan Çelebi'nin bir kelime oyunu yaptığını düşünüyoruz. Önceki sayfalarda da gördüğümüz gibi “şeyh” ve “şah” kelimelerini bazen yan yana kullanıp aralarında bir fark olmadığını ima etmektedir. Beyitten anlaşıldığı gibi Gevale Kalesi zaten kendi malı ve mülkü gibi de olmuştur. Yani tutsak, hâkim haline gelmiştir.

---

<sup>267</sup> Cemal Kafadar, *İki Cihan Aresinde: Osmanlı Devleti'nin Kuruluşu*, çev. A. Tunç Şen, 2. bs (İstanbul: Metis Yayınları, 2019), 142-43; Kafadar bu meseleyi Baba İlyas ve ailesinin benimsediği İslam anlayışının senkretik yapısına bağlamıştır. Ayrıca Hıristiyanların da bazı Müslüman dinî şahısları benimsediklerini söylemiştir. Örneğin Hacı Bektâş Hristiyanlar tarafında Aziz Haralambos olarak görülüyordu. Biz bu senkretik bakış açısıyla yapılan yorumlara katılmıyoruz.

<sup>268</sup> Elvan Çelebi, *Menâkıbu'l-Kudsiyye*, s. 178; byt. 898-99.

### 3.4 Motif İncelemesi III: Mancınık

Muhlis Paşa'nın sempati çekmesinden haberdar olan Sultan bir mancınık hazırlatılmasını emreder:

Şeh buyurdı ki yine varuñ tîz/ Mancınıkla atuñ hem anı siz<sup>269</sup>

Burada aklımıza derhal İbrahim Peygamber'in kıssası gelmektedir ki *Menâkıbu'l-Kudsiyye*'nin ilerleyen sayfalarında Nemrut'tan da İbrahim Peygamber'den de bahsedilir:

Nūh n'itdi vü n'itdi İbrāhīm/ Gitdi Nemrūd gitdi İbrāhīm

'Āķibet 'ākibet fenā oldı/ Ne ki Nemrūd hışm-ile öldi<sup>270</sup>

Ancak zihinlerimizi işgal eden mancınıkla ateşe fırlatma olayı *Kur'an*'da geçmemektedir. Enbiyâ Sûresi'nin 68. ayetinde geçen bu olayda İbrahim'in karşıtları onu ateşte yakmak isterler ve bunun için mancınık kullanmazlar.<sup>271</sup> *Kur'an*'daki ayette geçmeyen mancınık anlatısı İslâmî literatürde sonradan peyda olmuştur. Elvan Çelebi de Muhlis Paşa hakkındaki anlatıyı kurgularken bu literatürden etkilenmiştir. Biz mancınığın İbrahim Peygamber anlatısına neden ve ne zaman ilave edildiği konusunda ciddi bir akademik çalışmayla karşılaşmadık, dolayısıyla burada mancınığın kıssaya nasıl ve ne zaman eklendiğini tartışmayacağız. Onun yerine XIV. yüzyılın başındaki Türkçe metinlerde bu anlatının var olduğunu göstermeye çalışacağız. Böylece Elvan Çelebi'nin kendi anlatısını

---

<sup>269</sup> a.g.y., s. 183; byt. 949.

<sup>270</sup> a.g.y., s. 246; byt. 1714-15.

<sup>271</sup> “Enbiyâ Sûresi 326/68”, Diyanet Kur'an-ı Kerim, erişim 07 Mart 2025, <https://kuran.diyaret.gov.tr/mushaf/kuran-meal-1/enbiya-suresi-21/ayet-68/diyaret-isleri-baskanligi-meali-1>.

kurgularken niçin *Kur'an*'daki versiyonundan değil de mancınık ihtiva eden versiyonundan etkilendiğini görmüş olacağız.

İlk eserimiz Nāşirü'd-din b. Burhānū'd-dīn Rabgūzī (ö. 1310'dan sonra) tarafından 1310 yılında tamamlanan ve Altın Orda emirlerinden Tok Buga'ya ithaf edilen *Kıssasü'l-enbiyâ* adlı eserdir.<sup>272</sup> Eserimiz adından da anlaşılacağı üzere peygamber kıssalarının bir derlemesidir.

Rabgūzī eserinin “Kıssa-i İbrāhīm-i Ḥalīl” bölümünde İbrahim Peygamber'in mancınıkla ateşe atılmasını anlatır. Bilindiği gibi İbrahim fırlatılır ancak Allah düşeceği ateşe onu yakmamasını emreder ve böylece yanmaz.<sup>273</sup> Altın Orda coğrafyasında yazılan bu kitapta İbrahim kıssasının *Kur'an*'daki anlatıdan farklı olduğunu ve mancınık ihtiva ettiğini görebiliriz.

Diğer eserimiz ise derleyicisi-çevirmeni anonim kalan Aydınöğlu Mehmed Bey'e ithaf edilen ve 1312-19 yılları arasında yazım süreci devam eden *Kıssasü'l-Enbiyâ* adlı Anadolu Türkçesiyle/Batı Türkçesiyle yazılmış ilk eserlerden birisidir. Bu eserin iki nüshası bulunmaktadır.<sup>274</sup> Biz çalışmamızda daha erişilebilir olan Ulucami kopyasını kullanmayı tercih ettik.<sup>275</sup> Bu eserde de yine İbrahim Peygamber'in kavminin dinini

---

<sup>272</sup> Rabgūzī, *Kıssaşü'l-Enbiyâ*, c. 1: s. 10-12.

<sup>273</sup> Rabgūzī, *Kıssaşü'l-Enbiyâ*, c. 1: s. 96-97.

<sup>274</sup> Sara Nur Yıldız, “Aydınid Court Literature in the Formation of an Islamic Identity in Fourteenth-Century Western Anatolia”, içinde *Islamic Literature and Intellectual Life in Fourteenth- and Fifteenth-Century Anatolia*, ed. A. C. S. Peacock ve Sara Nur Yıldız (Würzburg: Ergon Verlag Würzburg In Kommission, 2016), s. 202; dipnot 16.

<sup>275</sup> *Kıssasü'l-Enbiyâ*, Bursa İnebey Kütüphanesi, Ulucami, no. 2474.

reddetmesi ve Nemrut'la olan çekişmesi anlatıldıktan sonra mancınık hikayesine değinilir. Elbette bu eserde de İbrahim Allah'ın yardımıyla bu durumdan kurtulur.<sup>276</sup>

Görüldüğü üzere iki farklı coğrafyadan seçtiğimiz erken XIV. yüzyıl Türkçe İslâmî eserlerde İbrahim Peygamber'in kıssası *Kur'an*'daki anlatıdan bağımsız şekilde tasvir edilmektedir. Yani bir şekilde bu tarihten önce anlatının değışmiş hali Müslüman zihinlere işlemiş durumdaydı ki bugün bile bizler *Kur'an*'da geçen anlatıdan ziyade bu iki mezkûr eserdeki anlatıyı aklımıza getiriyoruz. XIV. yüzyılın ortalarına doğru eserini tamamlayan Elvan Çelebi'nin de bahsettiğimiz bu eserler her neyden etkilendiyse onun tesiri altında kaldığını düşünmeden edemeyiz.

İslâm'ın “ortodoks”<sup>277</sup> boyutunu temsil eden<sup>278</sup> bu iki *Kısas-ı Enbiyâ*'nın, *Kur'an*'dakinden bambaşka bir anlatı içermesi, araştırmacıların genellikle menâkıbnâmeleri incelerken İslâm harici unsurların bolluğundan bahsetmelerine karşı ileriye sürebileceğimiz bir karşı argüman yaratmaktadır. Genellikle İslâm “ortodoksisi” içerisinde kabul edilmeyen menâkıbnâmeler, araştırmacılar tarafından içlerinde başka kültürlerin etkilerinin epeyce gözlemlenebileceği bir tür olarak addoluna gelmiştir.<sup>279</sup>

---

<sup>276</sup> a.g.y., fol. 162b-163b.

<sup>277</sup> Bu terimi tırnak içerisinde almamızın sebebi, terimin İslâmî literatür için sorunlu olduğunu düşünmemizden kaynaklanmaktadır. Kullanımına ne kadar karşı çıksak da terim literatürde yerini dehşet biçimde sağlamlaştırdığından dolayı burada daha anlaşılır olmak için kullanma zaruretini gördük.

<sup>278</sup> Norman Calder, “İslâmî Ortodoksinin Sınırları”, içinde *İslâm'da Entelektüel Gelenekler*, ed. Farhad Daftary, çev. Muhammet Şeviker, 3. bs (İstanbul: İnsan Yayınları, 2014), 91-92.

<sup>279</sup> Ahmet T. Karamustafa, “A Study on Pre-Islamic Survivals in Turkish-Islamic Text: The Vilâyet-nâme” (Yüksek Lisans Tezi, Montreal, McGill University, 1981); Ahmet

Ancak burada İslâmî gelenek içerisinde “ortodoks” şekilde tasvir edilen bir türün *Kur’an* dışı unsurlar ihtiva ettiğine şahit oluyoruz. Böylece daha önceki araştırmacıların yalnızca menâkıbnâmelerde gözlemlediği bu “İslâm dışı” unsurların “ortodoks” metinlerde de karşılaşılabileceğini göstermiş olduk. Burada eleştirdiğimiz durum, metinlerin içerdiği motiflerin harici tesirlerin etkisinde kalmaları değil bunların herhangi bir metinde bulunmasının sıradanlığının fark edilmemiş ve vurgulanmamış olmasıdır.

Mancınıkla fırlatılma motifinin *Menâkıbu'l-Kudsiyye*'de neden kullanıldığına dair bir başka cevabımız daha vardır. Reşîdüddin Fazlullâh-ı Hemedânî (ö. 1318) tarafından XIV. yüzyılda İlhanlı sarayında kaleme alınan *Câmiu't-Tevârih*<sup>280</sup> adlı eserin 1306 veya 1314/15 tarihlerinde istinsah edildiği düşünülen Edinburgh nüshasındaki<sup>281</sup>

---

Yaşar Ocak, *Alevî ve Bektaşî İnançlarının İslâm Öncesi Temelleri: Bektaşî Menâkıbnâmelerinde İslâm Öncesi İnanç Motifleri*, 14. bs (İstanbul: İletişim Yayınları, 2020); Ahmet Yaşar Ocak, *Kültür Tarihi Kaynağı Olarak Evliya Menâkıbnâmeleri: XV-XVII. Yüzyıllar*, 5. bs (İstanbul: Timaş Yayınları, 2016), s. 107-35.

<sup>280</sup> Bu eser hakkında teferruatlı bilgi için bkz.; Charles Melville, “Jâme‘ Al-Tawâriḳ”, EI, 2012, <https://www.iranicaonline.org/articles/jame-al-tawarik>.

<sup>281</sup> Rashid al-Din Ṭabib, 1306-1314/15, *Jami' al-Tawarikh (World History)*, University of Edinburgh, no. Or.Ms.20, fol. 3v.; Joseph Gutmann, “‘Abraham in the Fire of the Chaldeans’ A jewish legend in jewish, christian and islamic art”, *Frühmittelalterliche Studien* 7, sy 1 (1973): s. 348-49; Minyatürün varlığından bu çalışma sayesinde haberdar olduk. Ancak 349. sayfada 25<sup>a</sup> şeklinde verilen dipnotta zikredilen eserdeki minyatürde Nemrud'la alakalı herhangi bir görsel olmamasına rağmen Gutmann bu minyatürü referans veriyor. Dikkatli bakıldığında bu görselin Moğolların Bağdat'ı fethini anlattığını görebiliriz. Minyatür için referans verilen kitabın yazarı da esasında bu görselin açıklamasını Moğolların Bağdat'ı Fethi (Die Eroberung Bagdads) şeklinde vermiştir; M.

İbrahim Peygamber'in mancınıkla fırlatılmasını canlandıran minyatür (Görsel 2) bizim o devirde bu kıssanın nasıl anlaşıldığını tahayyül etmemiz için iyi bir referanstır. İlhanlı Sarayında 1300-1310 tarihleri arasında kaleme alınan *Câmiu't-Tevârih*'in peygamberler tarihi algısının *Menâkıbu'l-Kudsiyye*'yle benzerlik göstermesini anlayabiliriz. Çünkü Elvan Çelebi'nin 1358-59 yıllarında tamamlanan eseri esasında İlhanlı-Moğol nüfuzu altında kalmış bir coğrafyada kaleme alınmıştır. Bununla birlikte *Menâkıbu'l-Kudsiyye*'den yaklaşık elli yıl önce kaleme alınmış bir eserde İbrahim Peygamber kıssasının bu şekilde tasvir edilmesi çoktandır *Kur'an*'daki kıssanın algılanış biçiminin değiştiğini göstermektedir.

Mancınık motifi hakkında genel bir değerlendirme yapacak olursak şunları söyleyebiliriz; Elvan Çelebi İbrahim Peygamber'in kıssasının *Kur'an*'da geçen şeklini değil o devirde yaygın olan mancınıklı şeklini kullanmıştır. Bu motifin yaygınlığını çağdaş kaynaklarda görmek de mümkündür. Peki Elvan Çelebi niçin bu motifi Muhlis Paşa'dan bahsederken kullanma gereği duymuştur? Elbette yöneticilerin eleştiri sağanağına tutulduğu *Menâkıbu'l-Kudsiyye* bu motifi kullanmak için fevkalade elverişlidir. Tekrar hatırlatmak isteriz ki mancınık ihtiva eden anlatıda İbrahim, Nemrut isimli zalim bir hükümdara karşı mücadele etmektedir. Dolayısıyla Muhlis Paşa ve İbrahim Peygamber arasında *Menâkıbu'l-Kudsiyye*'de bir bağ kurmak hem aşırı kolay hem de aşırı prestij getirisi olan bir stratejidir. Neredeyse eserin başından sonuna kadar yöneticilerle girilen ilişkileri tasvir eden *Menâkıbu'l-Kudsiyye*'nin İslâmî gelenekteki yönetici yergisi ihtiva eden meşhur anlatılarından birini es geçmesi elbette beklenemezdi.

---

Ş. İpşiroğlu, *Das Bild Im Islam: Ein Verbot und seine Folgen* (Wien: Verlag Anton Schroll & Co, 1971), s. 64.

### 3.5 Motif İncelemesi IV: Muhlis Paşa'nın Sultan'ın Beylik Teklifini Reddetmesi

Muhlis Paşa, Sultan'ın kurdurduğu mancınıkla fırlatılır ancak havadayken Hızır belirir ve onu kurtarır:

Bu havāda giderken ol ğaltān/ Gök yüzinde görindi bir sultān

Kendü pīr atı boz u tönü yeşil/ Şol kim anı ħalīl dutdı Celīl

Geldi vü bu havāda dutdı anı/ Şöyle gördük ol iki sultān<sup>282</sup>

Bu durumdan sağ salim kurtulan Muhlis Paşa'ya Sultan bir şehir vermeyi ve buna karşılık olarak davasından vazgeçmeyi teklif eder:

Sürdi ħınkını eydür iy şeyĥ baĥ/ Bu kemāli ki saña virmiş Ħaĥ

Bu ne tesbīĥ ü zıkr ü seccāde/ Fāriĝ ol ol bulardan āzāde

Saña bir il ü şeh̄r ü mülk vireyim/ Daĥı eksük ne var-ise göreyim<sup>283</sup>

Sultan onun beyliğe layık olduğunu, irşat etmeyi bir kenara bırakmasını söyler.<sup>284</sup> Yine burada da Elvan Çelebi'nin İslâmi gelenekten gelen bir anlatıyı Muhlis Paşa'nın menkıbesiyle harmanladığını görüyoruz. Bu anlatı Muhammed Peygamberin İslâm'ı yaymaya başlamasından rahatsız olan Kureyşlilerin kendisine giderek bir teklifte bulunmalarındır. *Kur'an*'da zikredilmeyen bu olay esasında İbn İshak'ın *Kitâbü'l-Megâzî* adlı siyer kitabında geçmektedir. Ancak bu eserin tam hali bizim zamanımıza kadar gelememiş, dolaylı yoldan İbn Hişâm'ın (ö. 833) *es-Sîretü'n-nebeviyye* adlı eserinden naklen bizlere ulaşmıştır. Bu anlatıya göre Kureyş kabilesinin ileri gelenleri Peygamberi misyonundan vazgeçirmek için ona mülk ve liderlik teklif ederler. Peygamber onlara

---

<sup>282</sup> Elvan Çelebi, *Menâkıbu'l-Kudsîyye*, s. 183; byt. 951-53.

<sup>283</sup> a.g.y., s. 184; byt. 961-63.

<sup>284</sup> a.g.y., s. 184; byt. 964-66.

Allah'ın vahyini iletmek için elçi olarak gönderildiğini ve bundan vazgeçemeyeceğini söyleyerek onları İslâm'a davet eder.<sup>285</sup> Bize göre Elvan Çelebi Muhlis Paşa'nın Sultan'ın teklifini reddettiği anlatıyı doğrudan bu siyer tabanlı anlatıdan etkilenerek oluşturmuştur. Muhlis Paşa Sultan'ın teklifini Peygamber'in Kureyşlilerin teklifini reddetmesiyle tamamen aynı olmasa da neredeyse aynı şekilde reddetmesi Elvan Çelebi'nin bu anlatıdan esinlendiğini bizlere göstermektedir:

Döndi ol kamu gözlerüñ nûrı/ Aydur iy şâh ben bu menşûrı

Andan aldum kim irmez aña zevâl/ Ol emirden döner bu mâh u bu sâl<sup>286</sup>

İlk beyitte kullanılan “menşur” kelimesi enteresan bir anlam içermektedir. “Neşr” kökünden gelen bu kelime “yayılmış, dağılmış” anlamına gelmektedir.<sup>287</sup> Ancak burada kelime “ferman, buyruk” anlamına geliyor olup Elvan Çelebi Muhlis Paşa'nın Allah tarafından görevlendirildiğini söylemeye çalışmaktadır. Allah tarafından menşuru verilen Muhlis Paşa davasından vazgeçmeyerek onun teklifini reddeder:

Var-ise milketüñ saña olsun/ Ol ki degdi baña baña olsun<sup>288</sup>

Böylece Muhlis Paşa'yla Peygamber arasında bir bağ kurulmuş oluyordu. Peygamberlerin hayatlarıyla benzer motifleri menkıbelerde kullanmak XIV. yüzyılda tam anlamıyla ne ifade ediyordu ve nasıl algılanıyordu bilmiyoruz. Ama şunu söyleyebiliriz ki bunlar hem kullanması fevkalade kolay kaynaklardı, zira erişimleri çok kolaydı, hem

---

<sup>285</sup> İbn-i Hişam, *Hiz. Muhammed'in Hayatı: es-Siret'ün-Nebeviyye*, c. 1: s. 185-86.

<sup>286</sup> Elvan Çelebi, *Menâkıbu'l-Kudsiyye*, s. 184; byt. 967-68.

<sup>287</sup> Ayrıntılı bilgi için bkz.; Abdülkerim Özaydın, “Menşur”, içinde *TDVİA* (Ankara: TDV, 2004), s. 148-49.

<sup>288</sup> Elvan Çelebi, *Menâkıbu'l-Kudsiyye*, 185; b. 977.

de müthiş prestij kazandırma aparatlarıydı. Elvan Çelebi de bu motifi kullanmış dedesi Muhlis Paşa'nın hatırasına değer üstüne değer katmıştır.

Elvan Çelebi'nin Muhlis Paşa'nın hikayesini bizlere aktarırken Peygamberlerle ilintili anlatıları kullanması Baba İlyas'ın gerçekten de bir Resullük iddiasında bulunmuş olma ihtimalini yükseltmektedir.

### 3.6 Anadolu Selçuklu Sultanlığının Yıkılışı

Teklifi reddedilen Sultan bu durum karşısında şok olur ve Muhlis Paşa'ya babasının makus talihini hatırlatıp bir nevi onu tehdit eder:

Aydur iy şeh atañı gördüñ/ Germedüñse görenlere şorduñ

Kim nice leşkerin ħarāb u yebāb/ Kıldığ u hem cigerlerini kebāb<sup>289</sup>

Fakat Muhlis Paşa tehdit edilmesine rağmen Sultan ona zararda bulunamaz. *Menākıbu'l-Kudsiyye*'nin bu kısmı bizlere okuma zorlukları çıkarmaktadır. Öyle ki yukarıda verdiğimiz beyitlerden sonra gelen kısımda bizim anladığımız şekliyle Sultan'ın öldüğü kastedilmektedir. Ancak bunun kati surette böyle kastedildiğini iddia edemeyiz. Biz burada ilgili beyitleri verip kendi yorumumuzu yapacağız:

Ĥod tevārīħde bellüdüür bu ħaber/ Kıldı yidinc gün Ġıyāş sefer

Ĥān sulṭān içinde boğıldı/ Varlığı şuyı külli şoğıldı<sup>290</sup>

---

<sup>289</sup> a.g.y., s. 185; byt. 979-80.

<sup>290</sup> a.g.y., s. 186; byt. 985-86.

Burada Elvan Çelebi bizlere sanki Sultan II. Gıyâseddin'in Moğollar tarafından 1243'te Köseadağ'da mağlup oluşunu anlatıyor gibi gelmektedir. Hatta şu beyitlerden anladığımız kadariyle Sultan'ın üzerine Moğolları Muhlis Paşa göndermiştir:

Çünkü destür virdi şeyh aydur/ Kime destür olur-ısa kaydur

Sen gör imdi ki Fâ'il-i muhtâr/ Nice ider ecel Ğıyâsı şikâr<sup>291</sup>

Görüldüğü gibi Elvan Çelebi açıkça anlaşılmayan bir dil kullanıyor fakat beyitin son kısmında Gıyâseddin'in öldüğünün bildirildiğini gözlemleyebiliyoruz. *Menâkıbu'l-Kudsiyye*'de kronolojik bir zaman algısı olmadığını önceden zikretmiştik. Yani zaten Muhlis Paşa II. Gıyâseddin'in zamanında yaşamamıştır. Onun Moğollar tarafından bozguna uğratılması ve hayata gözlerini yumması kronolojik bir yaklaşım izlersek çoktan gerçekleşmişti. Ancak burada Sultan'dan kasıt II. Keykâvus ise, ki tarihsel açıdan öyle olması gerekir, Muhlis Paşa haklıdır. Sultan II. Keykâvus Moğol tehlikesinden kaçmak zorunda kalmış, ömür boyunca sürgün hayatı çekmiştir. Baba İlyas bölümünde bahsini geçirdiğimiz Selçukluların Moğollar tarafından yıkılacağı kehaneti böylece Muhlis Paşa'nın hayatında gerçekleşmiş oluyordu.

### 3.7 Muhlis Paşa'nın Konya'da Sultanlık Tahtına Çıktığı İddiası

Yukarıda Muhlis Paşa'nın Memlûkler ve Karamanoğulları'yla kurduğu ilişkiyi tartışırken değindiğimiz altı ay Sultanlık yapma bahsi Anadolu'da Moğolların işgaliyle ortaya çıkan güç boşluğuyla doğrudan alakalıdır. Gerekli beyitleri aşağıda verdikten sonra bu durumu tartışalım:

---

<sup>291</sup> a.g.y., s. 186; byt. 983-84.

Ḥazret-i şeyḫ altı ay tamām/ Kıldı sultān evin sarāy u maḳām

Uşbu tārīḫde şūret-i paşam/ İki yaşındadı ol oḫt tamām

Yitmiş iki vü altı yüz yitdi/ Hem bu yolda Celāl-i dīn gitdi<sup>292</sup>

Bu beyitlere göre Mevlânâ'nın ölüm tarihi olan 1273 yılında Muhlis Paşa, Sultan'ın sarayına gelir ve burada altı ay boyunca hükmeder. Başka kaynaklardan erişemediğimiz bu bilginin doğruluğu pekâlâ şüphelidir. Ocak özellikle Osmanlı kaynaklarının etkisinde kalarak ve 1277'deki Cimri İsyanına atıfta bulunarak Muhlis Paşa'nın altı ay boyunca hüküm sürmüş olabileceğini kabul etmektedir.<sup>293</sup> Ancak *Menâkıbu'l-Kudsiyye*'de geçen bu beyitin devamını okuduğumuzda Muhlis Paşa'nın sözde saltanatı hakkında biraz bilgi edinebiliriz:

Ḳamusıyla çü ḥazret-i Paşam/ Geldi şehre vü dutdı anda maḳām

Dün ü gün şoḫbet ü semā vü şafā/ 'Ahd ü tecdīd-i 'ahd ü luḫf-ı vefā<sup>294</sup>

Bu beyitlerden gördüğümüz şekliyle sanki Muhlis Paşa buraya bir şahtan ziyade şeyh gibi müritleriyle beraber gelmiştir. Saraya girme eyleminden veyahut bir erkandan bahsedilmez. Yani Muhlis Paşa'nın saraya gelişine ilgili hiçbir bilgimiz yok. Bizim tahminimize göre Sultanın sarayından kasıt Konya şehridir. Muhlis Paşa'nın buraya gelişini Sultanın evine yerleşmesi yani Sultan olması gibi algılamamız hatalı olduğunu düşünüyoruz. Şeyhliğin ve şahlığın zaman zaman kelime oyunu yapılarak aynı anlamda kullanıldığı böyle bir eserde neyin ciddiye alınıp neyin alınmayacağı pekâlâ zordur. Peki bizim Sultan'ın sarayında kalma anlatısından anlamamız gereken nedir? Bizce Elvan

---

<sup>292</sup> a.g.y., s. 187; byt. 991-93.

<sup>293</sup> Ocak, *Babaîler İsyanı*, s. 164.

<sup>294</sup> Elvan Çelebi, *Menâkıbu'l-Kudsiyye*, s. 192; byt. 1057-58.

Çelebi, Anadolu'nun Moğol işgali sebebiyle ortaya çıkan güç boşluğundan söz etmektedir ki ilerleyen sayfalarda Moğollardan bahsederek bu iddiamızı desteklemiş olur:

Hağ ta 'alā aña bu tatarı/ Kıla bir luřfinuñ giriftarı

Māl u mülkin öñinde terk ideler/ Cān u gönül ol ada berkideler

Farz u sünnet bile namāz kıla/ Şavm u hacc u cihādı farz bile<sup>295</sup>

El etek dutalar mürīd olalar/ Dürlü teşrīf ile mezīd olalar<sup>296</sup>

Bu beyitlerden anlaşıldığı kadarıyla bundan böyle Anadolu'ya Moğollar hâkim olacaktır. Ancak onlar İslâmlaşacak ve mürit olacaklardır ki Muhlis Paşa bunları önceden haber vermektedir. Elbette 1358-59'da eserini kaleme alan Elvan Çelebi onların ihtidalarına şahit olmuştur. İlhanlılarda özellikle Gāzān Han, Altın Orda'daysa Berke Han ile başlayan Moğolların İslâmlaşma süreci Anadolu'dan pekâlâ gözlemlenebiliyordu.<sup>297</sup>

Kanımızca Elvan Çelebi, Muhlis Paşa'nın Sultan'ın sarayına gelmesini ve buraya yerleşmesini aktardığı anlatısında Moğolların Anadolu'yu işgal etmesiyle ortaya çıkan politik boşluktan bahsetmektedir. Bunu onun saraya geldiği anlatısından hemen sonra Elvan Çelebi'nin Moğollardan bahsetmesinden anlayabiliyoruz. O geldiğinde çoktan Moğollar buraya nüfuz etmeye başlamışlardı. Bizce onun buraya gelişi ve Sultan'ın

---

<sup>295</sup> a.g.y., s. 193; byt. 1074-76.

<sup>296</sup> a.g.y., s. 194; byt. 1079.

<sup>297</sup> Bu iki Moğol Hanının ihtidası için bkz.; Charles Melville, "Pādshāh-i Islām: The Conversion of Sultan Maḥmūd Ghāzān Khān", *Pembroke Papers*, sy 1 (1990): s. 159-77; István Vásáry, "'History and Legend' in Berke Khan's Conversion to Islam", içinde *Turks, Tatars and Russians in the 13th-16th Centuries* (New York: Routledge, 2007), s. 230-52.

sarayına yerleşmesi bir kelime oyunundan ibaret olup, o artık Anadolu'da kuvveti iyice düşen Selçukluların Sultanlık makamından edildiğini anlatmaya çalışmaktadır. Velayet sahibi olan Muhlis Paşa bizce dinî anlamda bir Sultan olarak buraya gelmiş bulunuyordu. Dışarıdan bir gözle baktığımızda söyleyebiliriz ki böyle bir olay yaşanmış, yani Muhlis Paşa Konya'ya müritleriyle birlikte giriş yapmış olsa dahi bunu bir politik kimlikle değil tasavvufi hüviyetiyle yapmıştır.

Bir ekleme de yapılması gerekiyor ki eğer Muhlis Paşa yöneticiliğe ve dünyevi iktidara soyunmuş idiyse niçin, yukarıda da bahsini geçirdiğimiz, Gıyâseddin'in beylik teklifini reddetmiştir?<sup>298</sup> Cevap verilmesi gereken bu soru bizim yukarıdaki yorumumuzu destekler niteliktedir.

### **3.8 Baycu Noyan: Mürit mi Düşman mı?**

*Menâkıbu'l-Kudsiyye*'nin sonlarına doğru Muhlis Paşa'nın halifesi Şeyh Affan'ın meşhur Moğol komutanı Baycu'yla girdiği münasebetten bahsedilmiştir dolayısıyla bu meseleyi burada incelemek istiyoruz. Bazı araştırmacılar *Saltuknâme*'yi merkeze almak suretiyle Baycu'nun Babaî İsyanına katıldığını iddia etmiştir.<sup>299</sup> İlk defa Ocak tarafından bahis konusu edilen bu iddiayı<sup>300</sup> burada tartışmak istiyoruz çünkü *Menâkıbu'l-Kudsiyye*'de Baycu hiçbir surette sempati duyulan ve kendisinden övgüyle bahsedilen biri

---

<sup>298</sup> Bu anlatıya yapılan ilginç bir yorum için bkz.; Peacock, *Islam, Literature and Society in Mongol Anatolia*, s. 109-10.

<sup>299</sup> Mustafa Akkuş, "İlhanlıların Anadolu'daki Dini Siyaseti" (Doktora Tezi, Konya, Selçuk Üniversitesi, 2011), s. 107.

<sup>300</sup> Ocak, *Babaîler İsyanı*, s. 93.

değildir, aksine o Elvan Çelebi tarafından kafir şeklinde anılmıştır. XV. yüzyılın sonlarına doğru kaleme alınan ve Osmanlı-Safevî savaşlarının etkisiyle yeni tarihli kopyalarında değişiklikler yapıldığı düşünülen *Saltuknâme*'de Sarı Saltuk'un Sünni-Hanefî bir hüviyetle tanıtılması zaten eserde çeşitli ideolojik değişiklikler yapıldığının bir numaralı göstergesidir.<sup>301</sup> İsyarla çağdaş kaynakların Baba İshak'ın Anadolu'ya geldiği yerin Şam şeklinde belirtilmesinin aksine *Saltuknâme*'de onun geliş yerinin Mâzenderan olması<sup>302</sup> eserin ideolojik değişikliklere uğradığının bir başka kanıtıdır ki o devirde Mâzenderan'ın Safevî tarikatının nüfuzu altında olduğundan haberdarız<sup>303</sup> dolayısıyla bunun kasten yapılmış bir değişiklik olduğunu düşünüyoruz.

Diğer bir konu ise Baycu'nun bir Türkmen dervişine mürit olup onun isyanına katılmasının mümkünatının sorgulanmasıdır. Baycu Moğolların meşhur komutanı Cebe (ö. 1225) gibi Besüt oymağına bağlıydı.<sup>304</sup> Çormagun'un (ö. 1242) altında göreve başlayarak batıya yapılan seferlere katılmış 1231'deki ölümüne kadar Celâleddin Hârizmşah'ın peşine düşen Moğol ekibinin arasında bulunmuştur.<sup>305</sup> Hülegü tarafından

---

<sup>301</sup> Bu değişiklikler için özellikle bkz.; Sungur, "A Critical Analysis of Sarı Saltık as a Hero in Saltuknâme", s. 110-45.

<sup>302</sup> Ebü'l-Hayr-ı Rumî, *Saltuk-nâme*, c. 1: s. 182.

<sup>303</sup> Reşat Öngören, "Safiyüddîn-i Erdebîlî", içinde *TDVİA* (İstanbul: TDV, 2008), s. 478.

<sup>304</sup> P. Jackson, "Bâyjü", EI, 1989, <https://www.iranicaonline.org/articles/bayju-baiju-or-baicu-mongol-general-and-military-governor-in-northwestern-iran-fl>.

<sup>305</sup> Sara Nur Yıldız, "Baiju: The Mongol Conqueror at the Crossfire of Dynastic Struggle", içinde *Along the Silk Roads in Mongol Eurasia: Generals, Merchants, and Intellectuals*, ed. Michal Biran, Jonathan Brack, ve Francesca Fiaschetti (California: University of California Press, 2020), s. 46.

1260 yılında kendisinin otonom hareket ettiği düşünülerek idam edilmiştir.<sup>306</sup> İlhan'a karşı itaatkâr olmamakla suçlanan bir ordu komutanının bir Türkmen dervişine sadakat göstermesi ve ona katılarak bir isyan hareketine destek vermesi pekala mümkün gözükmemektedir.

Memlûk kaynakları Baycu'nun esasında Müslüman olduğunu ve Hülegü'nün onu Bağdat'ın kuşatmasına katılmayı reddettiği için idam ettirdiğini ifade ederler.<sup>307</sup> Sara Nur Yıldız'a göre Memlûk kaynaklarının onu Müslüman şekilde anmasının tek sebebi torunu Sülemiş'in Memlûklerle siyasi ilişkiler içerisinde olmasıdır. İlhanlı Hanı Gazan'a karşı ayaklanan Sülemiş'in dedesinin Müslüman lanse edilmesi elbette ihtidasını daha yeni bir tarihte ifa eden Gazan Han'a karşı kullanılan siyasi stratejinin bir parçasıydı.<sup>308</sup> Böylece Memlûkler Gazan Han'a karşı ayaklanan Sülemiş'i onun karşısında meşruluğu sorgulanamaz bir hükümdar adayı şeklinde gösterebiliyorlardı.

Baycu'nun Müslümanlığını ve Babaî İsyanına katılıp katılmadığını tartıştık. Kaynaklarda Müslüman şekilde anılmasının siyasi ihtirasların sonucu olduğunu ve isyana katılmasının pek de mümkün olmadığını ileri sürdük. Şimdi *Menâkıbu'l-Kudsiyye*'de geçen Şeyh Affan hikayesine göz gezdirelim.

Elvan Çelebi Şeyh Affan'ın Muhlîs Paşa'nın halifesi olduğunu bildirdikten sonra bizlere o devirde Anadolu'nun Baycu tarafından istila edildiği bilgisini vermektedir:

---

<sup>306</sup> a.g.y., s. 45.

<sup>307</sup> Charles Melville, "Anatolia under the Mongols", içinde *The Cambridge History of Turkey: Byzantium to Turkey 1071-1453*, ed. Kate Fleet, c. 1 (UK: Cambridge University Press, 2009), s. 61.

<sup>308</sup> Yıldız, "Baiju: The Mongol Conqueror at the Crossfire of Dynastic Struggle", s. 55-56.

Baycu Rūm'ı kıldı çün tahtān/ Ma'dine vü Bulak'a irdi belā<sup>309</sup>

Burada adı geçen iki yerden yalnızca Bulak'a dair bilgi edinebildik ki burası bugün Amasya'da bulunmaktadır. Diğer yer ismi hakkındaysa bilgi sahibi olamadık ancak buranın da bugünkü Amasya yakınlarında olduğunu tahmin ediyoruz. Baycu Anadolu'yu istila edip Amasya yakınlarına geldiğinde kendisini tehdit altında hisseden Şeyh Affan bugün Suluova adıyla bilinen ancak o zamanlar Arguma şeklinde zikredilen bölgeye kaçır ve burada bir dağa sığınır. Hızır dağda Şeyh Affan'a gözüdür ve niçin halkını göğö tapan kafir Moğollar tarafından katledilirken terk ettiğini sorar. Bunun üzerine Şeyh Affan dağdan aşağı iner ve Moğollar karşısına çıkar. Onlardan kendisini öldürmelerini ister ancak Allah Moğollara onun sırrını gösterir ve iman ederler. Hep beraber Şeyh Affan'ın evine veya tekkesine girerler. Şeyh Affan bu olay üzerine evinden çıkmayacağını, durmadan ibadet edeceğini söyler. Elvan Çelebi'ye göre Âşık Paşa 45 yıl devamlı ibadet eden Şeyh Affan'ın evine gelmiş ve onun sırrına malum olmuştur.<sup>310</sup>

Görüldüğü üzere *Menâkıbu'l-Kudsiyye*'ye göre Baycu'nun öncülüğünde Moğollar Amasya'yı istila etmiş ve burada bulunan halkı katletmişlerdir. Peki Baycu gerçekten Babaî İsyanı'na katılmışsa Elvan Çelebi ona karşı neden bir tavır takınmıştır? Eğer o isyana katıldıysa niçin tarihsel açıdan isyandan yıllar sonra gerçekleşen bu anlatıda bir zalim gibi anılmıştır? Bu soruların cevabı epey basittir; Baycu isyan hareketine katılmamıştır. Bunu hem *Menâkıbu'l-Kudsiyye*'deki anlatıyı analiz etmek suretiyle hem de yukarıda ileri sürdüğümüz diğer kanıtlarla açığa çıkarmış bulunuyoruz. Bununla birlikte Elvan Çelebi'nin ailesi ve çevresinin çektikleri acıların sadece Selçuklular tarafından gelmediğini de görmüş oluyoruz.

---

<sup>309</sup> Elvan Çelebi, *Menâkıbu'l-Kudsiyye*, s. 262; byt. 1906.

<sup>310</sup> a.g.y., s. 262-63; byt. 1907-20.

Muhlis Paşa için *Menâkıbu'l-Kudsiyye*'de ayrılan kısım Baba İlyas'ın müritlerinden Şeyh Osman'ın zaviyesine çekilmesi, burada uzunca bir vasiyet bildirmesi ve vefat etmesiyle son bulur.<sup>311</sup>

Bu bölümde *Menâkıbu'l-Kudsiyye*'yi merkeze almak suretiyle ve daha başka kaynakları da kullanarak Muhlis Paşa'nın, Memlûkler ve Karamanoğullarıyla dolayısıyla Moğollar ve Selçuklularla girdiği ilişkilere göz gezdirdik. Sonuç olarak onun Memlûkler ve Karamanoğullarıyla ilişki içerisinde olabileceği kanaatine vardık. Üstü kapalı bir surette verilen bu ilişki ağı elbette XIII. ve XIV. yüzyıllar Anadolu'sunun politik vaziyetini göz önüne aldığımızda ve buna ilaveten *Menâkıbu'l-Kudsiyye*'de Muhlis Paşa'nın Memlûk sarayında bir süre ikamet etmesini aklımızın bir köşesinde tuttuğumuzda daha anlaşılır olmaktadır.

Bunun yanında Elvan Çelebi'nin Muhlis Paşa'nın hatırasına değer katmak için İslâmî gelenekteki yöneticilerin zulmüne maruz kalan peygamberlerin kıssalarının içerdiği bazı öğeleri birer motif olarak Muhlis Paşa'nın anlatısına applike ettiğini gördük. Peygamber kıssalarının Muhlis Paşa'nın anlatısına dahil edilmesi onun hatırasına müthiş bir değer katmaktadır. Bu motiflerin kullanılması Muhlis'in hatırasına değer katarken Selçuklulara da elbette dehşet bir kötü şöhret vermektedir. Şöyle ki Selçuklu Sultanı İslâmî geleneğin lanetle andığı yarı efsanevi yarı tarihî figürlerle benzeştirilmektedir. Bu durum Baba İlyas'ın ailesinin hatırasında Selçukluların ne kadar kötü bir şekilde kaldığının göstergesidir.

Elvan Çelebi devrin Selçuklu yönetimiyle kötü bir ilişki kurmasıyla ün kazanmış ailesi hakkında bu satırları yazarken haksızlığa uğrayan peygamberleri daima kafasının bir köşesinde tutmuş ve onların anlatılarından bolca esinlenmiştir. Onun bu tutumu

---

<sup>311</sup> a.g.y., s. 194-98; byt. 1082-1139.

gerçekten de geriye baktığında hem atalarını nasıl gördüğü hem de onlara zulmeden yöneticileri nasıl gördüğü konusunda bizleri aydınlatmaktadır. Ancak bu yolu izlerken belki de kendi çıkarını düşünmekte ve Çorum Mecitözü'nde bulunan zaviyesine daha fazla mürit çekmeye çalışmaktaydı. Bu ailenin mensupları ve onlara intisap edenlerin bulunduğu ortamlarda sesli bir biçimde okunan *Menâkıbu'l-Kudsiyye* hiç şüphe yok ki Elvan Çelebi'nin ideolojisini insanlara aktarmasına da aracılık etmiştir. Bu aracılık vaziyetiyle elbette kendi etrafına daha fazla insan toplaması da kolaylaşıyordu. Bu açıdan peygamber kıssalarındaki motiflerin kullanılması müthiş bir önem arz etmektedir ki bu strateji insanlar için bu topluluğu daha cazip hale getirmekteydi.

Muhlis Paşa'nın menkıbeleri aktarılırken Elvan Çelebi'nin Peygamber kıssalarında kullanılan motifleri işlevselleştirmesinin sebebi gerçekten de onun Peygamber katında bir veli olduğunu düşünmesinden kaynaklanıyor olabilir. Eğer öyleyse Baba İlyas'ın Resullük iddiası da gerçekleşmiş olabilir.

Muhlis Paşa'nın müritlerinden Şeyh Affan'ın Moğollarla girdiği münasebet ve meşhur komutan Baycu'nun bu anlatı içerisindeki yeri, Babaî İsyanı hakkında araştırma yapan isimlerin sık sık başvurduğu *Saltuknâme* adlı epik eserde Baycu'nun isyana katıldığı iddialarını ortadan kaldırmaktadır. *Saltuknâme*, tarih boyunca yazılan diğer bütün eserler gibi, kitaplaştırıldığı ve tekrar kopya edildiği tarihlerin nasıl bir ideolojik ortama sahip olduğu anlaşılmasın salt tarihî bir kaynak gibi kullanılmamalıdır. Elvan Çelebi'nin ona karşı olan tutumu, *Saltuknâme*'nin Osmanlı-Safevî savaşlarından etkilenen içeriği ve Baycu'nun hana bile baş kaldırabilecek otonom tavrı onun isyana katılmadığını gözler önüne sermiştir.

Uzun lafın kisası Elvan Çelebi'ye göre Muhlis Paşa da babası İlyas gibi çok eziyetler çekmiş hep yanlış anlaşılmış ama sonunda haklı çıkmıştır. Yani Elvan Çelebi'nin eserinin önceki bölümlerindeki hâkim anlatı Muhlis Paşa'yı konu eden

kisimlarda da devam etmiştir. Ayrıca Muhlis Paşa yalnızca Selçuklular tarafından zulme uğramış olsa da müritlerinden en azından birinin Moğolların zulmüyle karşı karşıya gelmesi de onların yalnızca Selçukluların yönetimine karşı rahatsızlık içerisinde olmadığını en önemli göstergesidir. Biz lafı daha fazla uzatmadan Muhlis Paşa bahsini kapatalım ve *Menâkıbu'l-Kudsîyye*'nin Âşık Paşa'yı konu edinen kısmını analiz etmeye geçelim.

## 4. ÂŞIK PAŞA

Ailenin buraya kadar bahis konusu ettiğimiz üyelerinin aksine Âşık Paşa'nın kişisel hayatı hakkında daha fazla bilgi sahibi olabiliyoruz. Yine de Anadolu Türkçesi denilince akla gelen ilk isimlerden birisi olan Âşık Paşa hakkında doğum ve ölüm tarihi, eserleri, tasavvufî görüşü ve türbesi haricinde pekâlâ bir bilgimiz yoktur. Elbette kendisinin merkezileşmiş bir devletin servisinde çalışmaması ve hayatını öyle bir yönetim altında devam ettirmemesi onun hayatı hakkındaki bilgilerimizin kıtlığına sebebiyet vermektedir. Her halükârda Osmanlı devrinde kaleme alınan kaynaklar sayesinde ufak da olsa kendisi hakkında bilgi sahibi olabiliyoruz. Bunun yanında çalışmamızın merkeze koyduğu ve Âşık Paşa'nın oğlu Elvan Çelebi tarafından yazılan *Menâkıbu'l-Kudsiyye* onun hakkında yazılan en teferruatlı bilgileri içerir.

Öncelikle onun hayatının iki önemli Osmanlı devri eserine nasıl yansıdığına göz gezdirelim ve modern literatürde yapılmış bazı hataları değerlendirelim.

### 4.1 Osmanlılar, Modernler ve Âşık Paşa

XVI. yüzyıla gelindiğinde İstanbul'u fethetmiş olan ve bölgedeki tek hâkim güç olmaya soyunan Osmanlı Devleti elbette girdiği bürokratik evrime bağlı olarak kültürel anlamda da değişimler göstermeye başlamıştır.<sup>312</sup> Bahis konusu yapacağımız iki eserin

---

<sup>312</sup> Bu konu hakkında detaylı bilgi için bkz.; Abdurrahman Atçıl, “Osmanlı Devleti'nin Ulemâsı'/ Osmanlı Âlim-Bürokratlar Sınıfı (1453-1600)”, içinde *Osmanlı'da İlim ve Fikir Dünyası: İstanbul'un Fethinden Süleymaniye Medreselerinin Kuruluşuna Kadar*,

bu değişimin ürünleri olduğunu aklımızda tutmak elzemdir. Böyle bir düşünceyi servis etmek suretiyle bir uyarıda bulunmanın tam da yeri olduğunu belirtmek istiyoruz. Öyle ki “Osmanlı Öncesi”<sup>313</sup> Anadolu’su üzerine çalışanların sık sık başvurduğu Osmanlı devri kaynaklarının birçoğu 1453 tarihinde gerçekleşen İstanbul’un fethinden sonra kaleme alınmış olup birtakım ideolojik motivasyonlar içermektedirler. Bu motivasyonların yüzyıllar önce yaşamış isimlerin hayatları hakkında yazarken değişiklik yapmak gibi sonuçları olmuştur. Dolayısıyla Osmanlı devri kaynaklarını kullanırken ihtiyatı elden bırakmamak gerekmektedir.

Âşık Paşa’nın hayatı hakkında malumat ihtiva eden eserlerin yazarları Taşköprizâde (ö. 1561) ve Latîfi’dir (ö. 1582).<sup>314</sup> Daha başka eserlerden de onun hakkında bilgi elde etmek mümkündür ancak biz modern araştırmacıların genellikle bu iki müellife

---

ed. Ömer Mahir Alper ve Mustakim Arıcı, 2. bs (İstanbul: Klasik Yayınları, 2016), s. 265-82.

<sup>313</sup> Bu terim Claude Cahen’in (ö. 1991) 1968’de kaleme aldığı “*Pre-Ottoman Turkey: A General Survey of the Material and Spiritual Culture and History c. 1071-1330*” adlı eserinden itibaren çokça kullanılmıştır. Biz bu terimin kullanımının büyük bir önyargıyı beraberinde getirdiğini düşünüyoruz. Öyle ki bütün bir Selçuklu dönemi sanki Osmanlıların inkişafına giden yolun temeli gibi gösterilmektedir. Bu terim bizce dehşet biçimde kompleks olan geç Ortaçağ Anadolu’sunun siyasi, ekonomik ve kültürel yapısını basite indirgemekten başka bir şey değildir.

<sup>314</sup> Bu iki müellif hakkında teferruatlı bilgi için bkz.; Ahmet Sevgi, “Latîfi”, içinde *TDVİA* (Ankara: TDV, 2003), s. 111-12; Yusuf Şevki Yavuz, “Taşköprizâde Ahmed Efendi”, içinde *TDVİA* (İstanbul: TDV, 2011) s. 151-52.

başvurduğunu tespit ettik ve bu ikisinin yazdığı tarihten sonraki eserlerin tekrara düştüğünü gördük. Dolayısıyla diğerlerini anma lüzumu görmüyoruz.<sup>315</sup>

Mezkûr isimlerin mevzubahis olan çalışmaları sırasıyla *Eş-Şekâ'iku'n-Nu'mâniyye fî 'Ulemâ'i'd-Devleti'l-Osmâniyye* ve *Tezkiretü's-Şuarâ*'dır. *Eş-Şekâ'iku'n-Nu'mâniyye*'nin yazılış tarihi 1558, *Tezkiretü's-Şuarâ*'ninki ise 1546'dır. Görüldüğü üzere bu iki eser de İstanbul'un fethinden sonra kaleme alınmıştır. Yani yukarıda verdiğimiz uyarı kapsamı dahilindedirler. Taşköprizâde'ye göre Âşık Paşa, Osman Gazi (ö. 1324) zamanında yaşamıştır. Karaman ilinden Kırşehir'e gelmiş ve burada da vefat etmiştir. Ayrıca onun eseri *Garibnâme*'den de ismini vermeden bahseder. Taşköprizâde Âşık Paşa'dan sonra oğlu Elvan Çelebi'yi de mevzubahis eder ve onu da Osman Gazi döneminde yaşamış sayar. Ayrıca bizzat Elvan Çelebi'nin Mecidözü'ndeki türbesine gittiğini ve bereketinden istifa ettiğini de bizlere bildirir.<sup>316</sup> Görüldüğü üzere Osmanlılarla bağlantısından söz edemeyeceğimiz Âşık Paşa Osman Gazi döneminde yaşamış bir alim şeklinde tasvir edilmiştir. Elbette onun Osmanlı fikir habitatına dahil edilmesi Osmanlılar için önem ifade etmekteydi. Öncelikle Osmanlıların XIV. yüzyıl başında gelişme halindeki bir beylik olduğunu düşündüğümüzde onların o zamanlarda hükmetmediği topraklar üzerinde ikamet etmeyen bir alimi sanki kendi topraklarında yaşamış gibi gösterme çabası içerisine girmesi geçmişi şekillendirmeye yönelik bir siyasi ajandanın ürünüdür. Bu tarih yazımını kullanmanın getirdiği avantaj geçmişten bu yana bu toprakların Osmanlıların hakimiyetinde olduğu iddiasını ortaya atarak devletin genişleme politikalarını meşrulaştırmasıdır. Bu eserin yazıldığı tarihte Osmanlıların

---

<sup>315</sup> Diğer eserler için bu çalışmada verilen bibliyografyaya bkz.; M. Fuad Köprülü, “Âşık Paşa”, içinde *İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1978), s. 706.

<sup>316</sup>Taşköprülüzâde Ahmed Efendi, *eş-Şakâ'iku'n-Nu'mâniyye fî Ulemâid-Devleti'l-Osmâniyye: Osmanlı Âlimleri*, s. 26-28.

Anadolu'nun tamamına hâkim olduğunu hatırlatalım ve *Eş-Şekâ'îku'n-nu'mâniyye*'de Osmanlıların fetih döneminden itibaren girdikleri bölgedeki tek hâkim olma mantalitesinin kendini bu şekilde izhar ettiğini söyleyelim. Bunun yanında Anadolu Türkçesinin ilk emsallerinden birini telif eden kişinin Osmanlı ilim dairesi içerisine yerleştirilmesi de büyük bir prestij getirisidir.

*Tezkiretü'ş-Şuarâ*'ya göre ise Âşık Paşa esasında acem sınırında yaşıyordu ve daha sonra Kırşehir'e gelerek buraya yerleşti. Latîfi'ye göre Orhan Gazi (ö. 1362) zamanında yaşayan Âşık Paşa, Hacı Bektâş-ı Velî (ö. 1271 (?)) ile dost olmuştur.<sup>317</sup> Öncelikle onun acem sınırından geldiğini yüksek ihtimalle dedesi Baba İlyas'ın Horasani nesebinden çıkardığını düşünüyoruz. Bu pekâlâ doğru sayılabilir fakat Âşık Paşa'nın babası zaten çoktandır Anadolu'ya gelmişti. Hacı Bektâş ile olan bağına gelecek olursak doğru bir bilgi gibi durmuyor. Çünkü ölüm tarihi 1271 diye tahmin edilen Hacı Bektâş'ın Âşık Paşa'yla karşılaşma ihtimali bile yoktur ki *Menâkıbu'l-Kudsiyye*'deki şu beyitlerden onun hangi yılda doğduğunu öğrenebiliriz:

Uşbu târîhde şüret-i paşam/ İki yaşında ol oht tamâm<sup>318</sup>

Bu beyitin sonrasında Mevlânâ'nın da bu tarihte öldüğünün belirtilmesi bizlere onun doğum tarihi hakkında bir fikir vermektedir. Mevlânâ öldüğünde Âşık Paşa iki yaşındaysa eğer onun doğum tarihi 1271 veya 1272'dir. Dolayısıyla Hacı Bektâş ile arasında bir dostluk bağı olması mümkün değildir.

Latîfi'nin Hacı Bektâş ve Âşık Paşa arasında kurduğu bağı nasıl anlamalıyız? Zaman içerisinde Anadolu'daki derviş gruplarının Bektaşîlik çatısı altında toplanmak

---

<sup>317</sup> İsen, *Latîfi Tezkiresi*, s. 48.

<sup>318</sup> Elvan Çelebi, *Menâkıbu'l-Kudsiyye*, s. 187; byt. 992.

suretiyle Osmanlılar tarafından kontrol altına alınmasını<sup>319</sup> düşünecek olursak bu bağlantı daha manidar hale gelir. Şöyle ki Latîfi bu bağlantıyı Âşık Paşa'yı Osmanlılarla bir noktada kesiştirmek için kurgulamıştır. Böylece Anadolu'da bulunan Âşık Paşa takipçilerini daha yeni yeni tomurcuklanan Bektâşi tarikatının çatısı altında toplayabilecektir.

Görüldüğü gibi *Menâkıbu'l-Kudsiyye* haricinde Âşık Paşa'dan bahseden kaynakların Osmanlı bürokrat-alimleri tarafından kaleme alınması tarihsel güvenilirlik açısından birçok problemi beraberinde getiriyor. Getirdikleri problemleri bir kenara bıraksak bile içerik açısından da oldukça zayıflardır.

Osmanlı devri kaynaklarını bir kenara bırakacak olursak Âşık Paşa hakkında oluşmuş modern bir literatürden bahsetmemiz de mümkündür. Hüseyin Hüsâmeddin Yasar (ö. 1939) tarafından telif edilen *Amasya Tarihi* adlı eser literatürün başını çekmektedir. Büyük emek mahsulü olmanın yanında kaynak göstermeksizin bilgi vermenin adet haline geldiği bu eser birçok tarihî bilgi içermektedir.<sup>320</sup> Yasar bu hatalardan birisini de Âşık Paşa hakkında malumat verirken yapmıştır. Ona göre “Hankah-ı Mesudi şeyhi” olan Aşık Paşa, İlhanlılarca Anadolu'daki beylerin çıkardıkları

---

<sup>319</sup> Ahmet T. Karamustafa, “Kalenders, Abdâls, Hâyderîs: The Formation of Bektâşiye in The Sixteenth Century”, içinde *Süleymân The Second And His Time*, ed. Halil İnalçık ve Cemal Kafadar (İstanbul: The Isis Press, 1993), s. 121-29; Rıza Yıldırım, “Bektaşî Kime Derler?: ‘Bektaşî’ Kavramının Kapsamı ve Sınırları Üzerine Tarihsel Bir Analiz Denemesi”, *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, sy 55 (2010): s. 23-58.

<sup>320</sup> Bu hatalardan bir tanesinin tenkidi için bkz.; Mustafa Uyar, “Bir Ortaçağ Anadolu Sûfisi Hakkında Yeni Bulgular: Aybek Baba Şeyh mi, Emîr mi?”, *Belleten* LXXVIII, sy 283 (2014): s. 879-91.

ayaklanmaları bastırması için gönderilen Emir Çoban<sup>321</sup> (ö. 1327) tarafından oğlu Timurtaş'ın (ö. 1327) yanına “müşavir”lik görevine getirilmiştir.<sup>322</sup> İlhanlı yönetimine karşı isyan eden Timurtaş başarısız olmuş, azledilmiş ve Âşık Paşa'nın “müsteşar” rolüyle katkıda bulunduğu bir heyetle Mısır'a gönderilmiştir.<sup>323</sup>

Fuad Köprülü'nün Yasar'ın eserindeki bu bilgileri kullanırken ihtiyatlı olunması gerektiğini belirtirken verdiği bütün uyarılara<sup>324</sup> rağmen yukarıda verilen kaynak göstermeksizin ortaya konulan iddia modern araştırmacılar tarafından tenkit edilmeden kullanılmıştır.<sup>325</sup> Özellikle Âşık Paşa'nın eseri *Garibnâme*'yi yayına hazırlayan Kemal Yavuz'un onun Mısır'a gittiğini eserindeki mir'ac olayını anlatırken Kudüs'ü iyi bir biçimden tasvir etmesinden çıkarması oldukça ilginçtir.<sup>326</sup> Ancak bu Yasar'ın ortaya attığı iddiayı desteklemek için yapılan bir yorumdan ibarettir. Öyle ki eğer Yasar Âşık Paşa'nın Mısır'a gittiğini iddia etmeseydi Yavuz da onun mir'ac olayını anlatırken bu kadar detay vermesini açıklama gereği duymayacaktı.

---

<sup>321</sup> İ. Hakkı Uzunçarşılı, “Emîr Çoban Soldoz ve Demirtaş”, *Belleten* XXXI, sy 124 (1967): s. 602-3.

<sup>322</sup> Hüseyin Hüsameddin, *Amasya Tarihi*, c. 2 (İstanbul: Necm-i İstikbal Matbaası, 1911-14), s. 478.

<sup>323</sup> a.g.y., c. 2: s. 483.

<sup>324</sup> Köprülü, “Âşık Paşa”, s. 701-2.

<sup>325</sup> Âşık Paşa-yı Velî, *Garibnâme*, çev. Bedri Noyan (Ankara: Ardıç Yayınları, 1998), s. 18-19; Cevat Hakkı Tarım, *Tarihte Kırşehir-Gülşehir ve Babailer-Ahiler-Bektaşiler*, 3. bs (İstanbul: Yeniçağ Matbaası, 1948), s. 27; Günay Kut, “Âşık Paşa”, içinde *TDVİA* (İstanbul: TDV, 1991), s. 2.

<sup>326</sup> Kemal Yavuz, ed., *Garib-nâme* (İstanbul, 2000), s. 10, <https://ekitap.ktb.gov.tr/Eklenti/10669,garib-namepdf.pdf?0>.

Biz Fuad Köprülü'nün uyarılarını dikkate alıyoruz. Gerçekten de Yasar'ın eserini okuduğumuzda bu iddianın ortaya atılırken bir kaynağa atıf verilmediğini fark ettik. Her ne kadar bu iddia çalışmamız için kullanışlı olsa da tarihî gerçeklikten yoksunluğunu aklımıza getirdiğimizde işimize yarar bir nitelik arz etmediğini fark ettik.

Görüldüğü üzere Âşık Paşa hakkında ulaşabileceğimiz bilgiler müthiş kıtlık içerir. Bölümün başında söylediğimiz gibi kendisi hakkında doğum-ölüm tarihi ve türbesi dışında neredeyse hiçbir şey bilmiyoruz. Çağdaş kaynakların hiçbiri ondan bahsetmez. Yalnızca *Menâkıbu'l-Kudsiyye* ve kendi eseri olan *Garibnâme*'den ufak bilgi kırıntıları elde edebiliyoruz. Ancak bunlar da kendisi hakkında bir profil çıkarabilmemiz için yeterli değil. Zaten biz kendisi hakkında detaylı bir biyografi verme niyetinde de değiliz ki bu konumuzun kapsamı dışına çıkmaktadır. Biz onun hangi tasavvufî görüşü benimsediğini veya ne çeşit bir Müslüman olduğunu da tartışmayacağız.<sup>327</sup> Daha ziyade *Menâkıbu'l-Kudsiyye*'yi ve kendi eseri olan *Garibnâme*'yi merkeze koyarak yöneticilerle kurduğu ilişkilere göz gezdireceğiz.

#### 4.2 Anadolu'daki İktidar Boşluğu

Âşık Paşa'nın *Menâkıbu'l-Kudsiyye*'de sahneye çıkışı babası Muhlis Paşa'nın ölümünden sonra Baba İlyas halifelerinden Şeyh Osman'ın onu on bir yaşında Arapgir'den Kırşehir'e getirtmesiyle başlar:

---

<sup>327</sup> Bu konuda çıkan en güncel yayınlardan biri için bkz.; Yunus Öztürk, ed., *Sünni-İrfani Geleneğin 14. Yüzyıl Temsilcisi Âşık Paşa ve Türkçe Mesnevisi Garibnâme Üzerine İncelemeler* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2020).

On birinci yıl olıcağ varuñuz/ Tâ ‘Arabkîr’e sırrımı görüñüz<sup>328</sup>

Gel bize gel ki ma‘den [ü] kânsın/ Câna cân gönle dîn ü İmânsın

Sözlerini kabûl kıldı şeyh/ Kıyı Gülşehr kıldı geldi şeyh<sup>329</sup>

Görüldüğü gibi Şeyh Osman bir grup müridini Arapgir’e gönderir ve onlar Âşık Paşa’nın Kırşehir’e Şeyh Osman’ın yanına gelmesini isterler, o da bu çağrıya olumlu yanıt verir. Âşık Paşa ona mürit olur ve eğitiminden geçer.<sup>330</sup>

Âşık Paşa faslında Elvan Çelebi onun Şeyh Osman’ın müridi olması anlatısından sonra herhangi bir olaydan bahsetmez. *Menâkıbu’l-Kudsiyye*’nin ağır tasavvufî anlatı içeren kısımları dışında verilen diğer anlatılar bahis konusu olan şahısların yöneticilerle girdikleri ilişkilerin betimlenmesinden ibarettir. *Menâkıbu’l-Kudsiyye*’de Âşık Paşa faslının olay içermemesi, bizlere artık bu ailenin sorun yaşayacağı bir otoritenin Anadolu’da hüküm sürmediğini anlatmaktadır. Gerçekten de 1277’den itibaren Selçuklu hanedanının gücünün Anadolu’da bir anlam ifade etmediğini görüyoruz. Karamanoğullarının bölgede kaos yaratması İlhanlıların Anadolu politikasını sıkılaştırmasına sebebiyet verdi. İlhan Abaka Anadolu’daki gayrinizami hali düzeltmesi için doğrudan Sahib-i Divan Şemseddin Cüveynî’yi görevlendirildi. Onun yaptığı ilk değişiklik Anadolu’ya İlhanlıların merkezinde ve yakın çevresinde geçerli olan vergi yükümlülüklerini getirmek olmuştur ki<sup>331</sup> bu durum Anadolu’yu bir uç bölgesi olmaktan çıkarmıştır. Böylelikle Anadolu, İlhanlıların doğrudan kontrolü altına girmiştir. Elbette bu doğrudan kontrol altına girme Sultan’ın gücünü azaltıyor, burada vazifelenen

---

<sup>328</sup> Elvan Çelebi, *Menâkıbu’l-Kudsiyye*, s. 201; byt. 1170.

<sup>329</sup> a.g.y., s. 202; byt. 1174-75.

<sup>330</sup> a.g.y., s. 202; byt. 1178-80.

<sup>331</sup> Melville, “Anatolia under the Mongols”, s. 71.

valiler bütün bölgeyi yönetiyordu. Sultan'ın adı var olsa bile gücünün noksan olması ve bütün vergilerin İlhanlı sarayına gitmesi İlhan'ın Anadolu'dan bakınca tek mutlak lider gibi gözükmesine sebebiyet veriyordu. İç Anadolu'ya muazzam uzaklıkta olan İlhanlı başkenti Tebriz, burayı hakimiyeti altına almış olsa dahi ciddi manada bu bölgeyle etkileşime girmesi ve daimî kontrolü altında tutması mümkün değildi. Bundan dolayıdır ki Anadolu'da uzun bir müddet merkezi anlamda siyasi yönetimin eksikliği hissedilmiştir. İşte Elvan Çelebi'nin eserinde Âşık Paşa'ya ayırdığı bölümde yöneticilerle girilen ilişki anlatılarının, daha ziyade olay eksikliğinin temel sebebi budur.

Bu duruma sebebiyet veren diğer bir gerçeklik de bizce Elvan Çelebi'nin babasına ayırdığı faslı kaleme alırken Âşık Paşa'yı görmüş ve tanımış kişilerin hâlâ hayatta olmasıdır. Tam anlamıyla tarihî bir eser hüviyetine sahip olmaktan ziyade gerçekliği yarı efsanevi tarzda aktaran bir eser olan *Menâkıbu'l-Kudsiyye*, yazarı tarafınca atalarını bahis konusu eden bölümlerinde yer yer mübalağalı anlatımlar içermektedir. Ancak anlatının sırası babasına geldiğinde artık onun varlığına şahit olanların hayatta olduğunu aklının bir kenarında tutan Elvan Çelebi yine mübalağalı bir anlatımı tercih etmişse de bunu tasavvufî yönden yapmış, yöneticilerle girişilen etkileşimlere değinmemiştir. Çünkü hitap edilen kitle arasında bu olası mübalağalı olayları yalanlayabilecek kişilerin varlığı söz konusuydu. Bunun için Elvan Çelebi konu Âşık Paşa'ya gelince bir anlamda atalarından söz ederken kurguladığı minvallerde bir anlatıdan kaçınmıştır. Biz Elvan Çelebi'nin eserindeki bu bariz eksikliği böyle bir bakış açısıyla yorumluyoruz.

#### **4.3 Âşık Paşa ve Patronaj**

Ortaçağ İslâm dünyasının sosyal ve kültürel tarihi çalışılırken akılda tutulması gereken en önemli konulardan birisi alimlerin, yani kültürel malzeme üreticilerinin,

hayatlarını idame ettirebilmek için yöneticilerle daima ilişki içerisinde bulunduklarıdır. Alimler hayatlarını idame ettirebilecekleri daimî bir gelir kapısına sahip olmadıkları zaman seyahate çıkarlardı ve yeni kaderlerini daha önce belki de sadece ismini duydukları topraklarda ararlardı.<sup>332</sup>

Geç Ortaçağ Anadolu'sunda da alimlerin siyasi yöneticilerle yakınlık kurduklarını biliyoruz. Kurulan bu ilişkileri özellikle eserlerinin giriş kısımlarında onlara övgü dizmelerinde ve kitapları onlara ithaf etmelerinden anlayabiliyoruz.<sup>333</sup> Bu devirde üretilen çoğu eserin aksine Âşık Paşa'nın mesnevi tarzında yazdığı *Garibnâme* adlı uzun eserinde herhangi bir yöneticiye ithaf yoktur. Dönemin genel konjonktürüne aksi olmasından mütevellit onun eseri bizler için karşılaşılması emsalsiz durumlardan birini yaratmaktadır. Âşık Paşa niçin eserini bir yöneticiye ithaf ederek onun cömertliğine şahit olmak istememiştir? Böyle bir fırsatı neden değerlendirmemiştir?

Eserini 1330 yılında tamamlayan Âşık Paşa'nın onu hiçbir yöneticiye ithaf etmemesinin sebebini anlamak için devrin Anadolu'su üzerine düşünmek gerekir. Öncelikle eserini bir yöneticiye ithaf etmeme hali ilk defa ve yalnızca Âşık Paşa'nın

---

<sup>332</sup> Bu konuda yapılmış spesifik bir çalışma için bkz.; Houari Touati, *Ortaçağ'da İslam ve Seyahat*, çev. Ali Berktaş, 3. bs (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2021).

<sup>333</sup> De Nicola, "On the Outskirts of the Ilkhanate: The Mongols' Relationship with the Province of Kastamonu in the Second Half of the 13th Century" (Cultural Encounters in Anatolia in the Medieval Period: The Ilkhanids in Anatolia, Ankara: Koç Üniversitesi VEKAM, 2015), s. 124-26; Cailah Jackson, *Islamic Manuscripts of Late Medieval Rūm, 1270s-1370s: Production, Patronage and the Arts of the Book* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2020); Jonathan Brack, "A Mongol Mahdi in Medieval Anatolia: Rebellion, Reform, and Divine Right in the Post-Mongol Islamic World", *Journal of the American Oriental Society* 3, sy 139 (2019): s. 621; Yıldız, "Mongol Rule", s. 548-54.

*Garibnâme* eseriyle ortaya çıkmış değildir. 1317 yılında, Âşık Paşa'nın yaşadığı coğrafya olan Kırşehir'de, Gülşehrî tarafından kaleme alınan *Mantuku't-Tayr* adlı Türkçe eser de hiçbir yöneticiye ithaf edilmemiştir. Eser Ferîdüddin Attâr'ın (ö. 1221) aynı başlığı taşıyan kitabının serbest bir çevirisidir. Enteresan olan nokta onun 1301 tarihinde Farsça kaleme aldığı *Feleknâme*'yi İlhanlı hükümdarı Gazan Han'a, adı verilmeyen bir sultana ve Alâeddin isimli bir Sahib Divan'a ithaf etmiş olmasıdır. Adı verilmeyen sultanın III. Alâeddin Keykubad (ö. 1302), Sahib Divan'ın ise Alâeddin Savi olduğu düşünülmektedir.<sup>334</sup> Peki bu eserde bir patron arayışına giren Gülşehrî niçin 16 yıl sonra yazdığı Türkçe eserini bir yöneticiye ithaf etmemiştir?

Son yıllarda Gülşehrî üzerine yazılanlara yeni soluklar getiren Selim S. Kuru *Feleknâme*'nin aksine *Mantuku't-Tayr*'ın bir yöneticiye ithaf edilmemesini iki şekilde açıklamaktadır. Kuru'nun bu durumu açıklamak için getirdiği ilk yorum esasında onun sıra dışı bir yol izlemek suretiyle patronaj arayışına girdiğidir. Öyle ki ona göre Gülşehrî Türkçe eserinde, İlhan Olcaytu'ya (ö. 1316) ithaf edilen *Velednâme* adlı eserin sahibi ve Mevlânâ'nın oğlu Sultan Veled'den (ö. 1312) bahsederek İlhanlı sarayıyla bir bağ kurmak istemiştir.<sup>335</sup> Olcaytu Han'ın 1316 yılında öldüğünü aklımıza getirdiğimizde bu yorum inandırıcılığını kaybeder. Artık hayatta olmayan bir yöneticiyi finansal destekçi benimseyen başka bir yazar üzerinden finansal bağlantı arayışına girme niyetinin gerçekleşme olasılığı bizce çok küçüktür.

---

<sup>334</sup> Selim S. Kuru, "Portrait of a Shaykh as Author in Fourteenth-Century Anatolia: Gülşehrî and His Falaknâme", içinde *Islamic Literature and Intellectual Life in Fourteenth- and Fifteenth-Century Anatolia*, ed. A. C. S. Peacock ve Sara Nur Yıldız (Würzburg: Ergon Verlag Würzburg In Kommission, 2016), s. 187-90.

<sup>335</sup> Selim S. Kuru, "Gülşehrî the Seventh of the Universe: Authorly Passions in Fourteenth-Century Anatolia", *Journal of Turkish Studies* XL (2013): s. 284.

Kuru'nun yapmış olduğu ikinci yorum ise kitabın giriş ve sonuç kısımlarının genel konjonktüre aykırı olarak muazzam kısalıkta olmasıdır. Bu durum ona Gülşehrî'nin kitabını bitirmediği izlenimini vermiştir.<sup>336</sup> Bu argüman bize daha mümkün gelmektedir ve gerçekleştiği ihtimal dahiline almalıyız.

Gülşehrî'nin eserini bir yöneticiye ithaf etmeme problemine bizim getirdiğimiz yorumsa çalışmamızın baş kısımlarında<sup>337</sup> onun 1301 yılından sonra kaleme aldığı *Kerâmât-ı Ahî Evran* adlı eserinden verdiğimiz iki beyitle doğrudan ilintilidir. Bu beyitleri burada tekrar anmakta fayda vardır:

Ahi Evran bize çok luş eyledi/ Buçuk arşun yir bize bağışladı

Eytdi bu yiri sen kılduñ abül/ Senden artu kimsenüñ yiri degül<sup>338</sup>

Daha önceki araştırmacıların gözünden kaçan bu beyit bizlere Gülşehrî'nin artık bir toprak sahibi olduğunu dolayısıyla devamlı gelir kaynağı elde ettiğini göstermektedir. Ahî Evran gibi ismi efsanelere karışmış ve etrafında kült oluşmuş bir mutasavvıfa atıfta bulunması esasında XIV. yüzyıl Kırşehir'inde ahîlerin müthiş bir nüfuza sahip olduğunu göstermekle birlikte onun kendisine ait ve ne şekilde elde edildiği bilinmeyen mülkünün kaynağını meşrulaştırmayı abaladığına bir işarettir. Hitap ettiği kitlenin ahîler olduğu eserinin adından da anlaşılan Gülşehrî, bu sayede tıpkı bir vakıf kitabesinin vakfa ait mülkleri koruması gibi kendini koruma altına almıştır. Hatta bizce bu beyit doğrudan vakıf kitabelerinin gördüğü işlevi, yani potansiyel mülk düşmanlarını kötü niyetlerinden

---

<sup>336</sup> a.g.y., s. 287.

<sup>337</sup> Bkz. kısım 1.2.

<sup>338</sup> Kartal, “Kerâmât-ı Ahi Evran Mesnevîsi Üzerine Notlar”, s. 240; byt. 138-39; Taeschner, *Gülschehrîs Mesnevi auf Achi Evran, den Heiligen von Kirschehir und Patron der Türkischen Zünfte*, s. 32; byt. 138-39.

vazgeçirmeyi, yerine getirmektedir. Gülşehrî'nin kaleme aldığı bu beyitle birlikte artık bir mülk sahibi olduğunu ve bundan dolayı bir finansal desteğe ihtiyacı olmadığını anlamış oluyoruz. Telif tarihi hâlâ meçhul olan eserindeki bu beyitler bizlere onun *Mantıku't-Tayr*'ı niçin bir yöneticiye ithaf etmediğini en net şekilde gösteren kanıt niteliğindedir.

Bu problemi çözmemize yarayacak başka bir argüman daha vardır ki o da 1317 tarihinde Kırşehir'de yaşayan birisi için artık mutlak bir yöneticinin noksan olmasıdır. Selçuklu Sultanlarının artık hiçbir gücünün kalmadığı ve İlhanlıların da valiler aracılığıyla kontrol altında tuttuğu Anadolu mutlak bir hâkimin eksikliğini yaşamaktaydı. 1316 yılıyla birlikte İlhanlı tahtına oturan Ebû Said Bahadır Han'ın (ö. 1335) döneminde Anadolu'nun nasıl idare edildiği hakkında elimizdeki bilgiler kısıtlıdır. Bununla beraber görebiliyoruz ki bölgeye gönderilen valiler ve ordu komutanları otonom hareket ediyorlardı ki bu hal Gazan Han'ın reformlarıyla birlikte ortaya çıkmıştır.<sup>339</sup> Özellikle Emir Çoban'ın oğlu Timurtaş'ın 1322 yılında çıkardığı isyan buna bir örnektir. Onun isyan etmesi ve Anadolu'daki stabil olmayan politik hal bölgenin merkezi yönetimden kopuşunun son raddesidir. İlhanlı Devleti'nin zayıflama evresine girdiği bu dönemde artık İran'daki Han'ın Anadolu'dan bakınca bölgeyi idare eden mutlak bir yönetici gibi gözükmesinin son bulduğunu da anlayabiliyoruz.

Bütün bunlara ilaveten Gülşehrî'nin eserini, ancak XIII. yüzyılın sonu ve XIV. yüzyılın başında bir edebiyat dili olmaya başlayan ve daha saray dili olmayı başaramamış Batı Türkçesiyle kaleme alması işlerini zorlaştırmış gibi görünüyor. Anadolu'nun özellikle batı uç kısmında gerçekleşen Türkçe çeviri hareketinin Aydınöğulları tarafından

---

<sup>339</sup> Melville, "Anatolia under the Mongols", s. 81-82.

finanse edildiğini biliyoruz.<sup>340</sup> Ancak Kırşehir gibi uçta kalmamış ve Türkçe konuşan bir sarayın yükselişte olmadığı bölgede böyle bir fırsatın doğmadığı apaçık ortadadır. Yani Gülşehrî esasında eserini sarayında okutulacak ve anlaşılacak bir yönetici bulamadığı için ithaf edememiş de olabilir.

Yukarıda Gülşehrî'nin eserini bir yöneticiye ithaf etmemesi üzerine harcadığımız mesaiden çıkardığımız sonuçlar Âşık Paşa'nın *Garibnâme*'sini neden bir yöneticiye atfetmediğini anlamamız için bize yol göstermektedir. Öyle ki tıpkı Gülşehrî gibi o da aynı nedenlerle böyle bir yola başvurmamıştır. Yani Anadolu'da mutlak otoritenin eksikliği ve Türkçenin Kırşehir bölgesine yakın bir sarayda edebiyat dili vazifesini görmemesi onun eserini de bir yöneticiye ithaf etmesini gereksiz kılmıştır.

Âşık Paşa'nın türbesi de bizlere onun eserini niçin bir yöneticiye ithaf etmediğini anlamamız için yol gösterir. Bazı yazarlara göre, hiçbir kaynağa atıf verilmeksizin, Eretnalılar'dan Alâeddin Ali Şah tarafından yaptığı düşünülen<sup>341</sup> Âşık Paşa'nın türbesinin kitabesinde hiçbir yöneticinin ismine rastlanmaz.<sup>342</sup> Bu durum ailenin bir yönetici tarafından finanse edilmediğini önemli bir göstergesidir. Eğer türbe bir yönetici tarafından inşa edilseydi muhakkak kitabesinde onun ismiyle karşılaşırız. Âşık Paşa'nın türbesinin bir yönetici eliyle inşa edilmemesi ailenin yöneticilerden bağımsız- yüksek ihtimalle müritlerinin bağısladığı araziler sayesinde- bir ekonomiye sahip olduklarının

---

<sup>340</sup> Yıldız, "Aydınî Court Literature in the Formation of an Islamic Identity in Fourteenth-Century Western Anatolia".

<sup>341</sup> Ali Saim Ülgen, "Kırşehir'de Türk Eserleri", *Vakıflar Dergisi*, sy 2 (1942): s. 258-59.

<sup>342</sup> Benjamin Anderson, "The Complex of Elvan Çelebi: Problems in Fourteenth-Century Architecture", *Muqarnas* 31 (2014): s. 92.

kanıtıdır. Böylece Âşık Paşa'nın eserini niçin bir yöneticiye ithaf etmediğine dair başka bir iddia daha ileri sürmüştür.

Mezkûr paragraflarda verdiğimiz iddiaların yanında Peacock'un Aşık Paşa'nın eserini niçin Türkçe yazdığını tartıştığı bir yerde öne sürdüğü iddialar da niçin eserinin ithaf içermediğini gözler önüne sermektedir. Ona göre Nûreddin b. Caca'nın<sup>343</sup> (ö. 1277'den sonra) 1261 yılında Kırşehir valiliğine atanmasıyla birlikte bölgede müthiş bir refah boy göstermiştir ki bu zenginlik o 1277'de Baybars tarafından Suriye'ye götürüldükten yani görevini terk ettikten sonra da devam etmiştir.<sup>344</sup> Peacock Nûreddin'in yönetimi altında yaratılan ekonomiyi referans vererek Batı Türkçesinin ilk eserlerinden birinin niçin Kırşehir'den çıktığını açıklamaya çalışmıştır. Bu gelişmiş ekonomik seviye ona göre Âşık Paşa'nın bir yöneticiden finansal destek alması zorunluluğunu ortadan kaldırıyordu.

---

<sup>343</sup> Nûreddin b. Caca ve vakfiyesi hakkında bkz.; Ahmet Temir, *Kırşehir Emiri Caca Oğlu Nur El-Din'in 1272 Tarihli Arapça-Moğolca Vakfiyesi* (Ankara: TTK Basımevi, 1989); Judith Pfeiffer, "Protecting Private Property vs. Negotiating Political Authority: Nur al-Din b. Jaja and His Endowments in Thirteenth-century Anatolia", içinde *Ferdowsi, the Mongols and the History of Iran. Art, Literature and Culture from Early Islam to Qajar Persia*, ed. Robert Hillenbrand, A. C. S. Peacock, ve Firuza Abdullaeva (London: I.B. Tauris, 2013), s. 147-65; Kazuhiko Shiraiwa, "Mongol Endorsement of the Islamic Institution of Pious Endowment (Waqf) as Revealed in the Waqf Document of 1272 in Arabic and Mongolian Drawn Up in Kırşehir for Nûr al-Dîn, the Son of Jaja", içinde *New Approaches to Ilkhanid History*, ed. Timothy May, Bayarsaikhan Dashdondog, ve Christopher P. Atwood (Leiden: Brill, 2020), s. 39-52.

<sup>344</sup> Peacock, *Islam, Literature and Society in Mongol Anatolia*, s. 162.

Peacock'un yaptığı diğerk bir yorumsa bölgede bulunan uzun zaman önce ihtida etmiş ve Türkçe bilen Moğol ordusu mensuplarının yazılan bu Türkçe mesnevinin dinleyici kitlesini oluşturduğudur.<sup>345</sup> Hitap edilenlerin bu askeri sınıftan müteşekkil olması herhalde eserin bir yöneticiye ithaf edilmesini gereksiz kılmaktadır. Bu iddiayı ihtimal dahilinde saymalıyız zira bundan sonraki yıllarda bir örneğini Eratnalıların başına geçmiş Kadı Burhâneddin'in (ö.1398) 1394'te yazılan Türkçe *Divan*'ında da görebiliyoruz. Eserlerini Arapça kaleme alırken *Divan*'ını Türkçe yazması ve yer yer Moğollardan bahsetmesi onun kitabını yöneticiyken devamlı etkileşimde olduğu Moğol elitleri ve askerleri için yazdığının bir kanıtıdır.<sup>346</sup> Ancak kitabın içeriği dinî olmaktan ziyade eğlence unsurları içerdiği için Âşık Paşa'nın *Garibname*'sinin aksi nitelikte bir işleve sahiptir. Öyle ki *Garibname* bir bakıma bazı tasavvufî öğretileri vaaz etmeyi amaçlamıştır yani *Divan*'la aynı dilde yazıldı diye aynı kitleye hitap etti demek büyük hata olur. Onun için biz Peacock'un ileri sürdüğü iddiayı şimdilik burada ihtimal dahiline almakla birlikte ileride onun iddiasını destekler nitelikte kanıtlar da sunacağız.

Yukarıda verdiğimiz bütün kanıtları ve ihtimalleri dikkate aldığımızda Âşık Paşa'nın eserini niçin bir hükümdara ithaf etmediğine dair ciddi bir sonuç elde edebiliyoruz. Hepsi birbirinden farklıymış gibi gözükse dahi vermiş olduğumuz iddiaların çıktığı tek bir sonuç vardır ki o da Âşık Paşa'nın bir yöneticiden gelecek finansal desteğe muhtaç olmayışıdır. Bunun yanında Elvan Çelebi'nin eserindeki genel anlatının temel yapısını oluşturan ailenin muhalif kimliğini hatırlayacak olursak Âşık Paşa'nın bir yöneticiden finansal destek sağlaması büyük bir tezatlık yaratırdı.

---

<sup>345</sup> a.g.y., s. 163.

<sup>346</sup> Ali Karjoo-Ravary, "Adorning the King of Islam: Weaving and Unraveling History in Astarabadi's Feasting and Fighting", *MAVCOR journal* 6, sy 2 (2022): s. 30.

#### 4.4 Âşık Paşa'nın Müritleri ve Moğollar

*Menâkıbu'l-Kudsiyye*'nin Âşık Paşa'ya ayrılan bölümü onun on adet faziletinin teker teker kompleks bir biçimde açıklanmasından sonra vefatı anlatılarak son bulur.<sup>347</sup> Ancak eserin devamında müritleri bahis konusu edilir ve yeri geldiğinde kendisi hakkında da bilgi verilmeye devam edilir. Bundan sonra Baba İlyas müritlerinden Ayn Dövl'e'nin hayatından ve idam etmesinden bahsedilir ki bunu geçtiğimiz bölümlerin birinde söz konusu ettik<sup>348</sup>. Bu bahsin ertesinde Fahreddin isimli kuvvetle muhtemel Âşık Paşa'nın halifelerinden olan birinin vefatı hakkında bilgi verilir.<sup>349</sup> Bu beyitlerin tamamı Farsça şeklinde verilmiştir yani Fahreddin yüksek ihtimalle Türkçe bilmeyen bir müritti. Onun hatırasından bahis geçirirken yalnızca Farsça kullanılması aynı zamanda Elvan Çelebi'nin müritleri arasında Farsça bilen kişilerin olduğunun da bir kanıtıdır.

Fahreddin bahis konusu olduktan sonra Âşık Paşa'nın müridi olmuş bir Moğol mühtedisi söz konusu edilir. Sarimüddîn Saruca isimli bu mühtediyi Elvan Çelebi şöyle tanıtır:

Ol ada kıl u yâr u şâhib-i gâr/ Şârimü' d-dîn Saruca yâr var

Evvelîn terk-i îmân u bir moğlî/ Moğoli açdı ekşeri Moğlî<sup>350</sup>

Önceden imansız bir Moğol olan Sarimüddîn Saruca, Âşık Paşa'nın müridi olmuş ve hatta Moğollar arasında irşat etmeye başlamıştır. Elvan Çelebi'nin Sarimüddîn Saruca gibi bir Moğol'dan bahsetmesi ve onu Âşık Paşa'nın müritleri arasında sayması yukarıda tartışma

---

<sup>347</sup> Elvan Çelebi, *Menâkıbu'l-Kudsiyye*, s. 232-35; byt. 1532-73.

<sup>348</sup> Bkz. 2.8.

<sup>349</sup> a.g.y., s. 254-55; byt. 1804-16.

<sup>350</sup> a.g.y., s. 255; byt. 1819-20.

lüzumunu gördüğümüz Peacock'un ileri sürdüğü *Garibnâme*'nin Moğol dinleyici kitlesi için yazıldığı iddiasını destekler niteliktedir.

Peki Âşık Paşa'nın müridi olan Sarimüddîn Saruca Osmanlı tarihinden tanıdığımız, I. Murad (ö. 1389) ve I. Bayezid (ö. 1403) döneminde önemli askeri faaliyetlerde bulunmuş Saruca Paşa'nın ta kendisi midir? İdris Bostan meşhur Saruca Paşa'nın bir vakfiyede Sarimüddîn lakabıyla anıldığını söylemektedir.<sup>351</sup> Yani *Menâkıbu'l-Kudsiyye*'de peyda olan isimle bu Osmanlı paşasının ismi uyum gösteriyor. Fakat bu isim benzerliğinden başka elimizde herhangi bir kanıt olmadığı için bu iddiayı daha ileriye götüremiyoruz ve yalnızca bu benzerliği zikrederek ileride bu iddiayı destekler nitelikte kaynakların çıkması dahilinde yapılacak araştırmaların Âşık Paşa ve Osmanlılar arasındaki, yukarıda üzerinde durduğumuz eserlerde muğlak vaziyette verilen ve pek inandırıcılığı olmayan, bağı somut deliller ışığında ortaya çıkarabileceğine inanıyoruz.

Âşık Paşa'nın müritlerinden diğer birisi Alay Elvan Çelebi'ye göre Cengiz Han'ı kendisine mürit edinmiştir:

Şöyle kul oldu aña Çingiz Hân/ Zikr idindi adın Alay Alay<sup>352</sup>

*Menâkıbu'l-Kudsiyye*'de şeyhlere intisap eden gayrimüslimlerin ihtida edip etmedikleri konusunda muğlak bir tavır takındıklarını zikretmiştik. Tam burada da muğlaklık arz eden “kul” kelimesinin kullanıldığına şahit oluyoruz. Ayrıca görüldüğü üzere bahis konusu olan şahıs Cengiz Han'dır. 1227 yılında hayatını kaybeden Cengiz Han'ın Alay'a intisap etmesi elbette düşünülemez ve yalnızca bir kurgudur. Böyle bir kurgunun elbette bir niyet eşliğinde gerçekleşmiştir. Bizce niyetin sebebi yukarıda da değinmiş olduğumuz gibi

---

<sup>351</sup> İdris Bostan, “Saruca Paşa”, içinde *TDVİA* (İstanbul: TDV, 2009), s. 168.

<sup>352</sup> a.g.y., s. 256; byt. 1834.

Peacock'un iddiasıdır. *Garibnâme*'nin Moğollardan müteşekkil bir dinleyici kitlesine sahip olması, şeyhliği ondan sonra devralan oğlunun eserinin de Moğollarca dinlendiğine bir işarettir. Elvan Çelebi eğer Moğollara hitap ediyorsa onların atası olarak gördükleri Cengiz Han'ın, Âşık Paşa'nın müritlerinden birine intisap etmesi müthiş bir olay şeklinde algılanmış demektir. Böylece Elvan Çelebi babası ve müridi aracılığıyla kendisine duyulan saygının derecesini arttırmıştır.

*Menâkıbu'l-Kudsiyye*'ye göre Cengizlilerin muazzam bir coğrafyaya hükmetmelerinin kaynağı onların ailenin müritlerinden Alay'a intisap etmelerinden kaynaklanmaktadır:

Şol sebebden Moğol tamâm yüz yıl/ Yolda gösterdiler şafâ vü vefây

Yüz tamâm oldu kırn geçdi tamâm/ Tahtlarına zevâl irdi vây<sup>353</sup>

Moğolların Anadolu'da kurdukları yaklaşık bir asırlık (1243-1335) hakimiyet böylece Elvan Çelebi'ye göre onların aile mensuplarına veya müritlerine intisap etmeleri sayesinde gerçekleşmiştir. *Menâkıbu'l-Kudsiyye*'nin önceki bölümlerinde Elvan Çelebi'nin ataları tarafından Moğol hakimiyetinin kehanetinde bulunulması bu iddianın habercisi niteliğindedir. Ancak yukarıda görmüş olduğumuz ikinci beyitten anladığımız kadarıyla onların hakimiyetinin sonu da bu ailenin isteği üzerine gelmiştir. Yani Elvan Çelebi'ye göre bütün bir Moğol hakimiyeti aslında şeyhlerin tasarrufundaydı.

Âşık Paşa'nın iki önemli Moğol elitiyle münasebette olduğunu şu beyitlerden anlıyoruz:

Niçe kez şeyh hâzretinde bu söz/ İşidüpdür Boğa vü Barumbay<sup>354</sup>

---

<sup>353</sup> a.g.y., s. 257; byt. 1840-41.

<sup>354</sup> a.g.y., s. 257; byt. 1844.

İsmi geçen bu iki kimse Timurtaş'ın isyanını bastırmak için İlhanlı sarayından Anadolu'ya gönderilen Moğol emirleri arasında bulunan Boğa<sup>355</sup> ve Diyarbakır valisi Sutay Noyan'ın oğlu Baranbay'dır.<sup>356</sup> Âşık Paşa'nın gerçekten de onlarla münasebette bulduklarını bilmiyoruz. Ancak Elvan Çelebi bu ikisinin ismini zikrediyorsa bir gerçeklik payı kesinlikle vardır. Elvan Çelebi'nin verdiği bilgi ışığında Hüseyin Hüsameddin'in *Amasya Tarihi* adlı eserinde Âşık Paşa'nın Timurtaş'la yakın ilişkileri olduğu iddiası yanlışlanmış oluyor. Zira bu iki isim Timurtaş'ı ortadan kaldırmak için Anadolu'da bulunuyorlardı dolayısıyla Âşık Paşa'nın onlarla iyi ilişkilerinin olması hatta onların şeyhi biçiminde anılması Timurtaş'la yakın ilişkilerinin olmadığına bir işarettir.

Bunu başka biçimde yorumlamak da mümkün. Öyle ki Elvan Çelebi o devirde Eretnalılar'ın hakimiyeti altında bulunan bir coğrafyada yaşıyordu. Özellikle Baranbay'a bağlı olan oymak mensuplarının Eretnalılar hakimiyeti altında bulunan coğrafyada aktif olduğunu biliyoruz.<sup>357</sup> Yani Âşık Paşa gerçekten de Timurtaş'la bir ilişki içerisine girmiş ve Elvan Çelebi'de bu ilişkiyi gizleyerek kendisini kurtarmak için bu iki Moğol ileri geleninin isimlerini onunla anmış olabilir. Bu iki önde gelen Moğol'un ismen anılması Peacock'un Âşık Paşa'nın neden Türkçe yazdığını açıklamaya çalışırken ileriye sürdüğü iddiaları ciddi şekilde destekler niteliktedir. Öyle ki yüksek ihtimalle bu oymaklara bağlı olan Müslüman Moğollar kesin biçimde Âşık Paşa'nın olmasa da en azından Elvan Çelebi'nin dinleyicileri arasındaydı.

---

<sup>355</sup> Aksarayî, *Müsâmeretü'l-Ahbâr*, s. 260.

<sup>356</sup> Faruk Sümer, "Anadolu'da Moğollar", *Selçuklu Araştırmaları Dergisi* I (1969): s. 85.

<sup>357</sup> a.g.y., s. 108; Erol Keleş, "Vilâyet-i Ermen Vâlisi Emir Sutay Noyan ve Sutaylılar", *Marmara Türkiyat Araştırmaları Dergisi* 8, sy 1 (2021): s. 84-85; Yaşar Yücel, *Anadolu Beylikleri Hakkında Araştırmalar*, 2. bs, c. 2 (Ankara: TTK Basımevi, 1991), s. 54; dipnot 79.

Elvan Çelebi Moğolların yüz yıllık iktidarının sebeplerinden birini şu beyitlerle vermektedir:

Şol sebebden bulupdı cümle Moğol/ Devlet ü taht u t̄ac u mülk ü sarāy

Türk'e kalb oldu Türk'e qarışdı/ Ol sebebden-durur bu hūy u bu hāy<sup>358</sup>

Moğolların Türkleşmesi ona göre Anadolu'daki hakimiyetlerine yardımcı olmuştur. Gerçekten de Moğollar Türkleşmiş midir? Cengiz Han'la başlayan ve sonrasında dehşet biçimde büyüyen Moğol fetihlerinin yayıldığı coğrafyalar göz önüne alındığında Türkleşmemeleri pekâlâ anlamsız olurdu. Özellikle batıya doğru ilerledikleri neredeyse her bölge Türkler tarafından halihazırda yurt edinilmişti (İran, Kıpçak Stepleri, Anadolu vs.). Bizzat Cengiz Han'ın ordusunda Türklerin bulunduğunu<sup>359</sup> ve Moğolcanın ilk olarak Uygur Türklerinin alfabetiyle yazıldığını da biliyoruz.<sup>360</sup> Moğol İmparatorluğunun coğrafi etki alanı, ordusunun mensupları, kullandığı alfabe ve şu an burada zikredemeyeceğimiz nice element, Türklerle onların çoktandır etkileşimde olduğunu gözler önüne sermektedir. Peki bu durum onların Türkleştiğinin göstergesi midir? Türkleşmeyi doğrudan bir kimlik nakli gibi anlamaktan ziyade günlük ve siyasi yaşamda meydana gelen benzeşmeleri düşünmek gerekir. Yani esas mesele Moğolların Türkler gibi yaşamaya başlamasından ibarettir. Bizce Elvan Çelebi'nin de burada kastettiği

---

<sup>358</sup> Elvan Çelebi, *Menâkıbu'l-Kudsiyye*, s. 257; byt. 1846-47.

<sup>359</sup> Peter Jackson, "Doğu İç Asya'da Moğol Çağı", içinde *İç Asya Tarihi: Cengizliler Çağı*, ed. Nicola Di Cosmo, Allen J. Frank, ve Peter B. Golden, çev. Altay Tayfun Özcan (İstanbul: Kronik Kitap, 2022), s. 78.

<sup>360</sup> Michael C. Brose, "Uyghur Technologists of Writing and Literacy in Mongol China", *T'oung Pao* 91, sy 4/5 (2005): s. 397; Nicholas Poppe, *Introduction to Altaic Linguistics* (Wiesbaden: Otto Harrasowitz, 1965), s. 16.

onların kendileri gibi bir yaşam sürmeye başlamaları, ihtida etmeleri ve bu iki grubun birbirine karışmasıdır. Gerçekten de Moğollar Anadolu'daki Türkler gibi yaşamaya başlamış olabilirler ancak Elvan Çelebi'nin üzerinde durduğu nokta onların böyle bir yaşam tarzını benimseyerek erdemli bir harekette bulunmaları ve sonucunda dünyevi açıdan mükafatlandırılmalarıdır. Yani onun buradaki çabası yine kendi çevresini övmek için harcanan bir mesaidir. Her şeye rağmen Elvan Çelebi'nin Moğolların Türkleşme meselesinde haklı olduğunu düşünüyoruz.

*Menâkıbu'l-Kudsiyye* bundan sonraki kısımlarında ailenin etrafında toplanan bazı halife-müritler söz konusu edilmektedir ki bunlardan Şeyh Affan'ı önceki bölümlerin bir tanesinde zikretme gereği duyduk<sup>361</sup>. Ancak bahis konusu olan diğer halife ve müritler tezimizin kapsamı dahilinde anlatılara sahip değillerdir dolayısıyla onları zikretme gereği duymadık.<sup>362</sup> Bu şahısların tasavvufî hikmetleri zikredildikten ve kudretleri övüldükten sonra Elvan Çelebi üç adet beyitle kitabının sonunu getirmektedir.

Bu bölüm altında öncelikle Baba İlyas'ın torunu ve Elvan Çelebi'nin babası olan Âşık Paşa'nın hayatını özetledik ve literatürde yapılan bazı hataları düzeltmeye çabaladık. Bu mesaiden sonra onun 1330 yılında tamam ettiği *Garibnâme* adlı Türkçe mesnevisinin niçin bir sultana veya yöneticiye ithaf etmediğini tartıştık. Onun eserini birine ithaf etmemesini devrin siyasetinin bir sonucu olarak zuhur eden mutlak iktidar boşluğuyla, hitap ettiği kitleyle ve Türkçe'nin o devirde Kırşehir bölgesinde bulunan bir sarayın dili olmayışıyla açıklamaya çabaladık. Ardından onun müritlerinin Moğollarla girdiği ilişkileri tartıştık ki bu sayede onun eserini neden bir yöneticiye ithaf etmediğini destekler nitelikte kanıtlar elde edebildik.

---

<sup>361</sup> Bkz. kısım 3.8.

<sup>362</sup> Bu kısım için bkz.; Elvan Çelebi, *Menâkıbu'l-Kudsiyye*, s. 263-75; byt. 1925-2081.

Bu bölüme nokta koymak gerekirse Âşık Paşa'nın yaşadığı bölgenin Moğol nüfuzu altında kalması onun Müslüman Moğollarla ilişki içerisinde olduğunun göstergesidir. Öyle ki Elvan Çelebi'nin iddia ettiği üzere onun müritlerinden birisi ihtida eden bir Moğol'du. Dolayısıyla onun Moğol yöneticilerle iyi ilişkilerinin olduğunu iddia edebiliriz. Bunun yanı sıra onun dedesi ve babası gibi yöneticilerle ters düşen niyetlerinin olmamasını o dönemdeki kaotik siyasi görüntüye bağlamak bizim için pekâlâ en mantıklı iddiadır. Bundan böyle karşı çıkılacak bir Selçuklu hanedanlığı yoktur. Dolayısıyla onun ataları gibi muhalif bir hüviyete sahip olmaması anlaşılırdır.

Çalışmamıza *Menâkıbu'l-Kudsiyye*'nin yazarı olan ancak kendisi ve müritleri hakkında en ufak bilgiye sahip olmadığımız Elvan Çelebi'nin yöneticilerle kurduğu ilişkileri analiz ederek devam edeceğiz. Onun kurduğu ilişkileri Çorum-Mecitözü'nde bulunan zaviyesi ve ne kadar kendisi ve çevresi hakkında bilgi vermese de içerdiği niyetler açısından ufak bilgi kırıntılarına erişebileceğimiz eseri üzerinden incelemeye çalışacağız.

## 5. ELVAN ÇELEBİ

Hayatı hakkında bildiklerimiz müthiş derecede azdır. Çağdaş kaynakların hiçbirinde ismine rastlanmamakla birlikte yalnızca Osmanlı devri yazarlarının verdiği kıt bilgilere sahibiz. *Menâkıbu'l-Kudsîyye* ve Çorum-Mecitözü'ndeki türbesinden başka çalışmamızın kapsamında kullanabileceğim bir kaynak yoktur. Elvan Çelebi hakkında oluşan literatür genellikle birbirini tekrarlar niteliktedir. Yasar'ın *Amasya Tarihi* kitabı özellikle araştırmacıların Elvan Çelebi için başvurduğu yegâne kitaptır. Araştırmacılar, tek tük istisnalar dışında, Yasar'ın eserinde verdiği bilgileri tekrarlamakla yetinmişlerdir. Âşık Paşa'ya ayırdığımız bir önceki bölümde Yasar'ın eserini titizlikle kullanmak gerektiğini zikretmiştik. Zira eserde bilgilerin kaynak gösterilmeksizin verilmesi ciddi bir problemdir.

Taşköprizâde *eş-Şekâ'îku'n-Nu'mâniyye fî 'Ulemâ'i'd-Devleti'l-Osmâniyye* adlı eserinde verdiği bilgiye göre Elvan Çelebi Amasya yakınlarında bir yerde yaşamış ve burada hayatını kaybetmiştir. Taşköprizâde onun burada bulunan türbesini ziyaret ettiğini ve bereketinden istifade ettiğini söyler.<sup>363</sup> Mehmed Mecdî'nin (ö. 1591) *eş-Şekâ'îku'n-Nu'mâniyye* çevirisinde de Elvan Çelebi hakkında verilen bilgiler Taşköprizâde'nin eserindekilerin tekrarıdır, yani Mecdî herhangi bir ekleme yapmamıştır.<sup>364</sup> Bu iki eserde de “Amasya yakınlarında” şeklinde verilen yerin bugün Çorum-Mecitözü olduğunu biliyoruz. *TDVİA*'nda Elvan Çelebi maddesini yazan Ocak, Mecdî'nin eserine atıf vererek Elvan Çelebi'nin baba ocağı Kırşehir'den Çorum-Mecitözü'ne 1326 tarihinde geldiğini

---

<sup>363</sup> Taşköprülüzâde Ahmed Efendi, *eş-Şakâ'îku'n-Nu'mâniyye fî Ulemâid-Devleti'l-Osmâniyye: Osmanlı Âlimleri*, s. 28-29.

<sup>364</sup> Mecdî Mehmed Efendi, *Şakaik-ı Nu'maniye ve Zeyilleri: Hadaiku's-Şakaik*, c. 1: s. 22.

söylüyor.<sup>365</sup> Biz Mecdî'nin eserinde böyle bir bilgiye rastlamadık. Verilen bilgi daha ziyade Yasar'ın *Amasya Tarihi* adlı eserinden alınmıştır.<sup>366</sup> Âşık Paşa'ya ayırdığımız bölümde Yasar'ın iddia ettiği Timurtaş'la girdiği ilişkiler ve Mısır'a gitmesinin dayanaksız iddialardan ibaret olduğunu söylemiştik. Dolayısıyla Ocak'ın Yasar'dan naklen verdiği bu iddianın kabul edilmesi epey güçtür.

Peki bu bölümde hayatı hakkında neredeyse hiçbir bilgiye erişemediğimiz Elvan Çelebi'nin zamanın yöneticileriyle girdiği ilişkileri nasıl analiz etmeyi planlıyoruz? Yukarıda da belirtmiş olduğumuz gibi eserin içeriğinde kendisi ve dönemin yöneticileriyle girdiği ilişkiler hakkında herhangi bir bilgi verilmese de sonuçta eserinde neyin olup olmayacağına o karar vermiş dolayısıyla bizlere çevresiyle kurduğu ilişkiler hakkında bir takım bilgi kısıntıları bırakmıştır. Ailenin önde gelenleri ve müritleri hakkında verdiği bilgiler sonuçta onun tasarrufuna kalmış bir meseleydi. Yani *Menâkıbu'l-Kudsiyye*'nin içeriğinden onun zamanın siyasileriyle nasıl ilişkileri olduğunu gözlemleyebiliriz.

Elvan Çelebi'ye ayırdığımız bölümde çalışmamız kapsamında kullanabileceğimiz diğer bir kaynak onun zaviyesidir. Çorum-Mecitözü'nde bulunana bu zaviye yine onun yöneticilerle girdiği ilişkiler konusunda bizleri aydınlatmaktadır.

Çalışmamıza *Menâkıbu'l-Kudsiyye* üzerinden Elvan Çelebi'nin yöneticilerle kurduğu ilişkileri analiz ederek devam edeceğiz.

---

<sup>365</sup> Ahmet Yaşar Ocak, "Elvan Çelebi", içinde *TDVİA* (İstanbul: TDV, 1995), s. 63.

<sup>366</sup> Hüseyin Hüsameddin, *Amasya Tarihi*, c. 1 (İstanbul: Necm-i İstikbal Matbaası, 1909-12), s. 394.

## 5.1 Elvan Çelebi, Patronaj ve İdeal Yönetici

*Menâkıbu'l-Kudsiyye* de tıpkı Âşık Paşa'nın *Garibnâme*'si gibi hiçbir yöneticiye ithaf içermez. Ortaçağ eserlerinde genellikle ithaflar baş kısımlarda bulunur ve elimizdeki tek *Menâkıbu'l-Kudsiyye* nüshasının yapraklarının bir kısmı kaybolmuştur. Bu kaybolan kısım eserin baş tarafı olduğu için Elvan Çelebi'nin gerçekten de eserini bir yöneticiye ithaf edip etmediğini kesin anlamda bilemiyoruz. Fakat yöneticilerin umumiyetle yerildiği *Menâkıbu'l-Kudsiyye*'nin hiçbir yöneticiye ithaf edilmediğini düşünebiliriz. Sonuçta eser Elvan Çelebi'nin atalarının ve onun çevresine mensup kişilerin yöneticilerle giriştiği mücadeleleri konu edinmesini ve dinleyicilerin bu çevreye mensup kişilerden müteşekkil olduğunu düşündüğümüz zaman pekâlâ bir yöneticinin finansal desteğinin böyle bir eser oluşturmak için sağlanması anlamsızdır. Böylece Elvan Çelebi'nin eserini tıpkı babası gibi bir yöneticiye ithaf etmediğini iddia edebiliyoruz.

Peki eser bir yöneticiye ithaf edilmedi diye Elvan Çelebi hiçbiriyle etkileşime girmemiş diyebilir miyiz? Çalışmamızın Âşık Paşa'ya ayırdığımız bölümünde de değindiğimiz gibi eserde geçen birtakım kısımlar Elvan Çelebi'nin Moğollarla etkileşim içerisinde olduğunu göstermektedir. Özellikle Baranbay'ın adının zikredilmesi<sup>367</sup> Elvan Çelebi'nin çevresinde Moğol oymaklarından kimselerin bulunduğu bir göstergesidir. Âşık Paşa bölümünde de değindiğimiz gibi Baranbay bir Moğol komutanıydı ve Timurtaş'ın Anadolu'da çıkardığı isyana son vermek için İlhanlı yönetimi tarafından görevlendirilmişti. Timurtaş Anadolu'yu terk edip Memlûklere sığındıktan sonra o Anadolu'da kalmış, kendisine bağlı Moğollar burayı mesken tutmuşlardı. Sonrasında Eretnalıların yönetimi altına girmişler XIV. yüzyıl boyunca bölgede aktif rol oynamışlardır. Elvan Çelebi'nin eserinin dinleyici kitlesi arasında Baranbay'ın oymağından kimseler olduğunu onun isminin bir beyitte zikredilmesinden

---

<sup>367</sup> Elvan Çelebi, *Menâkıbu'l-Kudsiyye*, s. 257; byt. 1844.

anlayabiliyoruz. Dolayısıyla o dönemde yöneticilerle doğrudan bir ilişkisi olmasa da Elvan Çelebi'nin bölgenin siyasetinde aktif rol oynayan kimselerle ilişki içerisinde olduğunu söyleyebiliriz.

Patronaj hakkında ileri sürdüğümüz iddiaları bir kenara koyarsak Elvan Çelebi'nin ideal bir yöneticinin nasıl olması gerektiği hakkında da yorum yaptığını görebiliyoruz. Bu ideal yönetici elbette metinde Sultan Alâeddin'dir. Yılmaz daha sonraki yıllarda Osmanlı Devleti tarafınca üretilen eserlerde defaatle zikredilen Sultan Alâeddin'in<sup>368</sup> (hangi Alâeddin olduğu hep tartışmalı olmuştur) esasında Eflâkî'nin *Menâkıbü'l-Ârifîn*'i ve *Menâkıbu'l-Kudsiyye*'nin etkisiyle ideal bir yönetici şeklinde görülmeye başladığını söyler.<sup>369</sup> Gerçekten de Sultan Alâeddin *Menâkıbu'l-Kudsiyye*'de ideal bir yönetici gibi mi resmedilmiştir?

Dede Garkın anlatısında etkileşimde bulunduğu ismi geçmeyen sultanın eseri yayına hazırlayanlar tarafından Sultan Alâeddin olduğu iddiasını zikretmiştik. Eğer öyleyse Dede Garkın'a ayrılan anlatının tamamı boyunca ve Baba İlyas anlatısının bir bölümünde bu dinî şahsiyetlerin etkileşime girdikleri yönetici Sultan Alâeddin'dir.

Öncelikle Dede Garkın anlatısına baktığımızda sultanın ona itaat eden ve hatta kendisine maddi destekte bulunan birisi olduğunu görüyoruz.<sup>370</sup> O maddi destekte bulunmadan önce bir günah ve hata işlemiş bu desteği Allah'ın ve Dede Garkın'ın rızasını alarak affedilmek istediği için vermiştir. Elvan Çelebi'ye göre verilen bu destek sayesinde sultan hükmünü devam ettirebilmiştir.

---

<sup>368</sup> Sema Gündüz, "Tarihi Kaynaklarda Selçuklu - Osmanlı Bağlantısı", *Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi* 2, sy 17 (2009): s. 204-8.

<sup>369</sup> Yılmaz, *Caliphate Redefined: The Mystical Turn in Ottoman Political Thought*, s. 113.

<sup>370</sup> Elvan Çelebi, *Menâkıbu'l-Kudsiyye*, s. 107; byt. 101.

Baba İlyas'ın anlatısına gelecek olursak Sultan Alâeddin'in onun ününü duyup yanına gelerek müridi olduğunu Elvan Çelebi bizlere anlatıyor. İki anlatıdan ortaya çıkan sonuç Elvan Çelebi'nin, Yılmaz'ın iddia ettiği gibi, gerçekten de Sultan Alâeddin'i bir mutasavvıfa nasıl davranılması gerektiğini anlatmak için idealize ettiğini görebiliyoruz. Ona göre bir yönetici mutasavvıfa son derece saygılı olacak hatta yeri geldiğinde ayağına varıp onun yoluna intisap edecektir. Bununla da kalmayacak ona finansal destek sağlayacaktır. Esasında yönetici Elvan Çelebi'ye göre, onun terimlerini kullanacak olursak, mutasavvıfın "kulu-gulamı" olursa ideal bir lider olabilecektir. Öyle ki Âşık Paşa'nın müritlerinin Moğollarla girdikleri ilişkileri incelerken Alay adlı müridin Cengiz Han'ı kendine kul yaptığını söylemiştik. Bu da Elvan Çelebi'nin ideal yönetici hakkındaki görüşleri üzerine bir önceki cümlede ileri sürdüğümüz iddiamızı destekler niteliktedir.

Elvan Çelebi'nin Sultan Alâeddin'i Dede Garkın ve Baba İlyas'a çok saygı gösteren, onlara ekonomik destekte bulunan ve hatta onların müridi bir kimse şeklinde tasvir etmesi esasında mutasavvıfların yöneticilerden daha üstün bir konumda olduklarını gösterme çabasıdır. Elvan Çelebi'nin *Menâkıbu'l-Kudsiyye* boyunca kurguladığı anlatı dünyevi liderlerin etkisiz elemanlar oldukları, esas önderlerin kendi atalarından müteşekkil mutasavvıflardan oluştuğu iddiası üzerine kuruludur. Muhlis Paşa'nın Sultan Gıyâseddin'in beylik teklifini reddetmesi bu anlatı düzeninin en çarpıcı dışavurumudur.

Sultan Alâeddin'in bu şekilde ideal bir yönetici gibi resmedilmesinin elbette kökenleri vardır. Onun devrinde birçok sûfi Anadolu'ya gelmiş onun hükümdarlığı

altında yaşamlarını sürdürmüşlerdir.<sup>371</sup> Hatta bazıları yazdıkları eserleri ona ithaf etmiştir.<sup>372</sup>

Metinde adı geçen tek ideal yönetici Sultan Alâeddin değildir ki Celâleddin Karatay'da idealize edilen bir yönetici şeklinde karşımıza çıkar. Öyle ki onun Elvan Çelebi tarafından Selçuklu zulmüne karşı gelmesinden dolayı *Menâkıbu'l-Kudsiyye*'de "Veli" şeklinde övüldüğüne şahit oluyoruz. Bu övgünün nasıl gerçekleştiğini Baba İlyas'a ayırdığımız bölümde detaylıca aktardığımız için burada tekrarlama lüzumunu görmüyoruz. Fakat hatırlatmak gerekirse eğer, Karatay'ın o devirde hayırseverlik adına dervişler için yaptırdığı mimari eserlerin onu tasavvuf erbapları açısından ideal bir yönetici konumuna yükseltmiş olduğunu iddia etmiştik. Çalışmamızın bahsi geçen bölümünde Eflâkî'nin eserinde de isminin sık sık anıldığını ve bazen anlatılan menkıbelerin onun yaptırmış olduğu mekanlarda geçmesinin onun şöhretinin derviş çevrelerinde ne kadar yaygın olduğunu gösterdiğini ileri sürmüştük. Netice itibariyle o bir Sultan olmasa da yönetim sınıfına mensup bir kimseydi ve dolayısıyla Elvan Çelebi tarafından ideal bir yönetici nasıl olunur sorusunun cevabını veriyordu.

Böylece Elvan Çelebi'nin bir yöneticinin nasıl olması gerektiğini eserinde Sultan Alâeddin ve Celâleddin Karatay üzerinden nasıl işlediğini görmüş olduk. Ona göre yönetici her ne olursa olsun mutasavvıftan yana olmalı, onların rızasını ve duasını almak suretiyle Allah'ın rızasına mazhar olabilmelidir. Yukarıda verdiğimiz bütün bilgilerle

---

<sup>371</sup> Bu isimler hakkında kısa bilgi için bkz.; Havva Nur Turgut, "I. Alâeddin Keykubad Dönemi Bilim ve Düşünce Hayatı" (Yüksek Lisans Tezi, Konya, Selçuk Üniversitesi, 2009), s. 44-51.

<sup>372</sup> Bu isimlerden biri ve eseri için bkz.; Necmeddin-i Daye, *Mirsadü'l-ibad mine'l-mebde' ile'l-mead: Başlangıçtan Nihayete Allah'ın Kullarının Yolu*, ed. Halil Baltacı (İstanbul: Dergah Yayınları, 2021).

birlikte Yılmaz'ın ileri sürdüğü iddiayı bir daha muhakeme edecek olursak peyda olacak sonuç onun haklı olduğudur. Yani gerçekten de Elvan Çelebi Sultan Alâeddin'i mutasavvıflarla girdiği ilişkilerden mütevellit ideal bir yönetici gibi tasvir etmiş, özellikle Osmanlı devri yazarları bu idealleştirme programından bolca faydalanmışlardır.

## 5.2 Zaviye, Senkretizm ve Patronaj

Elvan Çelebi'nin bugün Çorum'un Mecitözü ilçesinde bulunan zaviyesi onun yöneticilerle girdiği ilişkileri anlamamız için iki kaynaktan birisini teşkil eder. Dinî mimarinin şan, şöhret yayma ve bunun yanında vakıf kurarak gelir kaynağı kapısı açması epey tartışılan bir mesele olmuştur.<sup>373</sup> Genellikle devletin yönetici sınıflarında büyük

---

<sup>373</sup> Bu konuda yapılan önemli çalışmalar için bkz.; Ethel Sara Wolper, “The Politics of Patronage: Political Change and the Construction of Dervish Lodges in Sivas”, *Muqarnas Online* 12, sy 1 (1994): s. 39-47; Ethel Sara Wolper, “Princess Safwat al-Dunya wa al-Din and the Production of Sufi Buildings and Hagiographies in Pre-Ottoman Anatolia”, içinde *Women, Patronage, and Self-Representation in Islamic Societies*, ed. D. Fairchild Ruggles (New York: State University of New York Press, 2000), s. 35-52; Ethel Sara Wolper, “Understanding the public face of piety: architecture and philanthropy in late Seljuk Anatolia”, *Mesogeios*, sy 25-26 (2005): s. 311-36; Suzan Yalman, “The ‘Dual Identity’ of Mahperi Khatun: Piety, Patronage and Marriage across Frontiers in Seljuk Anatolia”, içinde *Architecture and Landscape in Medieval Anatolia, 1100-1500*, ed. Patricia Blessing ve Rachel Goshgarian (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2017), s. 224-52; J. M. Rogers, “Waqf and Patronage in Seljuk Anatolia: the Epigraphic

roller oynayan kimselerin finansal desteğiyle bina edilen dinî mekanların aksine Elvan Çelebi'nin zaviyesinde herhangi bir patronaj izine rastlanmaz. Bu durumu ayrıntısıyla incelemeden önce zaviye hakkında bilgi verelim.

Öncelikle şunu söylemek isteriz ki zaviyenin ne zaman inşa edildiği hakkında kesin bir fikrimiz yoktur. Yasar tarafından zaviyenin 1352 yılında, Elvan Çelebi'nin amcazadesi olan, Eretna veziri Alâeddin Ali Şah tarafından inşa edildiği öne sürülmüştür.<sup>374</sup> Kaynağı zikredilmeden ileri sürülen bu iddiayı ciddiye almak epey zordur. Verilen diğer tarihler ise Neşet Köseoğlu tarafından binada bulunan okunması epey güçlük çıkaran kitabeleri okumak suretiyle elde edilmiştir; ona göre zaviyenin camisi 1282'de türbeysse 1307'de inşa edilmiştir.<sup>375</sup> Caminin tarihi hakkında yorum yapmak zordur ancak türbenin bu tarihte inşa edilmesi ne kadar mantıklıdır? Ölüm tarihinin 1358-59'dan sonra olduğunu eserinin bitiş tarihinden anladığımız Elvan Çelebi'nin türbesini neden bu kadar erken bir dönemde inşa ettirme gereksinimi duyduğu, bizleri verilen tarihin gerçekçiliği konusunda kuşkulandırmaktadır. Kitabelerden edindiğimiz en önemli bilgiyse yapıyla ilgili olmaktan ziyade Elvan Çelebi'nin ölüm tarihine dairdir. Kitabeye göre o 1368 yılında hayatını kaybetmiştir.<sup>376</sup>

Bugüne kadar zaviye araştırmacıların, özellikle XVI. yüzyılda Avrupalı seyyahların yaptığı gözlemler ışığında senkretik bir dinî mekân izlenimi vermesi

---

Evidence", *Anatolian Studies* 26 (1976): s. 69-103; Mehmet Çayırdağ, "Kayseri'nin İncesu İlçesinde Şeyh Turesan Zaviyesi", *Belleten* XLIV, sy 174 (1980): s. 271-78.

<sup>374</sup> Hüsameddin, *Amasya Tarihi*, 1909, c. 1: s. 395; Neşet Köseoğlu, "Elvan Çelebi -III", *Çorumlu*, sy 48 (1944): s. 4; Semavi Eyice, "Çorum'un Mecedözü'nde Aşık Paşa-Oğlu Elvan Çelebi Zaviyesi", *Türkiyat Mecmuası* XV (1968): s. 222-23.

<sup>375</sup> Neşet Köseoğlu, "Elvan Çelebi [-I]", *Çorumlu*, sy 46 (1944): s. 4.

<sup>376</sup> Peacock, *Islam, Literature and Society in Mongol Anatolia*, s. 114.

hasebiyle dikkatlerini çekmiştir. Ogier Ghiselin de Busbecq (ö. 1592) ve Hans Dernschwam'ın (ö. 1568 [?]) zaviyenin yapısı ve buradaki dervişlerin anlattıkları Hızır-İlyas menkıbeleri hakkında verdikleri bilgileri baz alarak araştırmacılar burada Hristiyan Aziz George ve Theodoros kültlerinin şekil değiştirerek İslamlaştırıldıklarını ileri sürmektedirler.<sup>377</sup> Bunun yanında buranın eski Euchaita antik kenti sınırları dahilinde olması ve eski bir Hristiyan hac yolu üzerinden geçmesi, Elvan Çelebi'nin zaviyesinin bölgede XI. yüzyılda inşa edildiği bilinen Aziz Theodoros adına yapılan bir kilisenin yerine kurulduğu iddialarını ortaya çıkarmıştır.<sup>378</sup>

Zaviye hakkında yapılan bu yorumlar Benjamin Anderson tarafından kısaca özetlenmiştir. Ona göre Busbecq ve Dernschwam'ın dervişlerin anlattıklarından yola çıkarak vardıkları, buranın eskiden bir Hristiyan kültüne ev sahipliği yaptığı iddiası; Hasluck'un zaviyeyi fiziksel olarak görmemesine rağmen önceki araştırmacıların söyledikleri ışığında burada eskiden bir Hristiyan mabedi olduğu fikrini öne sürmesi ve bu fikrin Eyice tarafından yapısal kanıtlarla desteklenmesi; son olarak da Wolper'in öne sürdüğü zaviyede bulunan devşirme unsurların bilinçli bir biçimde kullanılarak, zaviyenin Hristiyanlar için de cazip bir mabet haline getirildiği iddiası bu konuda ileri sürülen argümanların tamamını oluşturur.<sup>379</sup>

---

<sup>377</sup> A. Yaşar Ocak, "XIII.-XV. Yüzyıllarda Anadolu'da Türk-Hristiyan Dinî Etkileşimler ve Aya Yorgi (Saint Georges) Kültü", *Belleten* LV, sy 214 (1991): s. 670-71; F. W. Hasluck, *Christianity and Islam Under the Sultans*, ed. Margaret M. Hasluck, c. 1 (Oxford: Clarendon Press, 1929), s. 48-49.

<sup>378</sup> Ethel Sara Wolper, "Khidr, Elvan Çelebi and the Conversion of Sacred Sanctuaries in Anatolia", *The Muslim World* 90, sy 3-4 (2000): s. 313-14; Eyice, "Çorum'un Mecidözü'nde Aşık Paşa-Oğlu Elvan Çelebi Zaviyesi", s. 233.

<sup>379</sup> Anderson, "The Complex of Elvan Çelebi", s. 75-77.

Bütün bu iddialar senkretik/bağdaştırmacı yaklaşımla ortaya çıkan yorumlardır. Çalışmamızın önceki sayfalarında bu tarz yorumların pekâlâ yapılabileceğini ancak bunları kullanarak bir sonuca varmanın epey zor olduğunu ve spekülasyonlara tamamen açık olduklarını söylemiştik. Elvan Çelebi zaviyesinde bulunan Hristiyan dönemden kalma yapıların Hristiyanları buraya çekmek amacıyla bilinçli şekilde kullanıldığı iddiası bir spekülasyondur. Bunu kanıtlayabilmenin hiçbir suretle imkânı yoktur ve zaten bu yapıların zaviye içerisinde yalnızca pratik amaçlarla kullanıldığı, zaviyenin kutsallık ifa eden kısımlarında hiçbirine yer verilmediği gözlemlenmiştir.<sup>380</sup> Zaviyenin devşirme yapılar içermesi ve Avrupalı gezginler tarafından dervişlerin anlattıkları menkıbelerin Hristiyan efsaneleriyle benzerlik ihtiva etmeleri bizce, elbette konuşulması gereken ancak çıkarılan sonuçların pekâlâ kesinlik arz etmediği argümanlardır. Kültler, mitler ve dinlerdeki anlatıların ekseriyeti zaten birbiriyle birçok yönden benzerlik göstermektedir.<sup>381</sup> Elbette uzun yıllar boyunca aynı coğrafyayı paylaşmış insanların kültürel ve dinî etkileşimlerde buldukları, bu etkileşim bağlamında dinî hayatlarında değişimler yaşadıkları iddia edilebilir ancak sırf benzer dinî anlatılara sahipler diye birinin diğerinden etkilendiği ve bunu devşirdiği bizce kanıtlanması zor bir iddiadır.

İleri sürülen bu senkretizm ve devşirme iddialarını bir kenara bırakalım ve Elvan Çelebi zaviyesinin çalışmamız açısından önemli olan esas noktasına dönelim. Bu başlık altında zikrettiğimiz gibi zaviyenin kitabelerinde veya herhangi bir noktasında bir

---

<sup>380</sup> a.g.y., s. 88-89.

<sup>381</sup> Kahramanın doğuşu miti özelinde farklı kültürlerin anlatılarının benzerlik göstermesi hakkında bkz.; Otto Rank, *The Myth of the Birth of the Hero: A Psychological Exploration of Myth*, çev. Gregory C. Richter ve E. James Lieberman (Baltimore: John Hopkins University Press, 2015), s. 9-46.

yöneticinin ismi geçmemektedir. Bu durum Elvan Çelebi'nin herhangi bir yöneticiden destek almadığını ve ailenin ekonomik anlamda bağımsız olduğunu göstermektedir.<sup>382</sup>

Peki nasıl oldu da Elvan Çelebi zaviyesi hiçbir yöneticinin patronajından faydalanmadan varlığını sürdürebildi? 1451 yılında Arapça kaydedilen Elvan Çelebi vakfiyesi bu sorunun cevabını verebilir. Öyle ki bu vakfiyenin o yıl köy ve mezraalardan oluşan on iki gelir kaynağı vardı.<sup>383</sup> Bu vakfiyeden çıkaracağımız sonuç ailenin bağımsız bir ekonomiye sahip olduğu ve kurulduğu bölgedeki arazinin tümüne sahip olduğudur.<sup>384</sup> Kuvvetle muhtemel bu araziler taraflarına müritlerce vakfedilmiştir. Ayrıca bu arazilerin ve zaviyenin miras yoluyla aile içerisinde kaldığını ve devamlı bir gelir kaynağı teşkil ettiğini Elvan Çelebi öldükten sonra zaviyenin bulunduğu bölgede 1392-93 yılında doğan, 1422 yılına kadar da burada yaşayan ve büyük dedesi Elvan Çelebi olan Osmanlı tarihçilerinden Âşıkpaşazâde'den biliyoruz.<sup>385</sup> Demek oluyor ki kurulan zaviye ailede mensupları tarafından o tarihte hâlâ idare ettiriliyordu. Böylece Elvan Çelebi'nin zaviyesini nasıl kurduğunun ve zaviyenin varlığını nasıl koruduğunun cevabını vermiş oluyoruz.

---

<sup>382</sup> Anderson, “The Complex of Elvan Çelebi”, s. 92; Peacock, *Islam, Literature and Society in Mongol Anatolia*, s. 114.

<sup>383</sup> Bunları bir listesi için bkz.; Gürbüz, “Elvan Çelebi Zaviyesi'nin Vakıfları”, s. 28.

<sup>384</sup> Hasan Karatas, “The City as a Historical Actor: The Urbanization and Ottomanization of the Halvetiye Sufi Order by the City of Amasya in the Fifteenth and Sixteenth Centuries” (Doktora Tezi, Berkeley, University of California, 2011), s. 17; Peacock, *Islam, Literature and Society in Mongol Anatolia*, s. 114.

<sup>385</sup> Halil İncılık, “How to Read ‘Âshık Pasha-Zâde’s History”, içinde *The Ottoman Empire: Sultan, Society and Economy*, 3. bs (İstanbul: Kronik, 2020), s. 35.

Ailenin ekonomik bağımsızlığı ve yalnızca müritlerinin vakfettiği arazi gelirleri aracılığıyla zaviyenin varlığını sürdürmesi, onların şöhretlerinin en azından Çorum-Amasya yakınlarında pekâlâ epey duyulduğunun bir göstergesidir. Ekonomik bağımsızlık haricinde zaviyenin bir yöneticinin finansal desteğinden nasiplenmemesini ailenin yöneticilerle olan geçmişteki kötü deneyimleriyle de açıklayabiliriz.

### 5.3 *Menâkıbu'l-Kudsiyye* ve Bir Aile Tarikatı Kurmak

Çalışmamızın giriş kısmında Elvan Çelebi'nin *Menâkıbu'l-Kudsiyye*'yi niçin yazdığı hakkında birkaç iddia ileri sürmüştük. Tekrar hatırlatmak gerekirse hem atalarının meşhur Babaî İsyanı'na katılmadığı hakkında bir müdafaaname hem de müritleri bilgilendirme konusunda bir kılavuz amacıyla yazıldığını iddia etmiştik. Peki *Menâkıbu'l-Kudsiyye*'nin bu iki yazılma amacından farklı ve çok daha kompleks bir niyetinin olduğunu söyleyebilir miyiz? Şimdi bu kitabın yazılmasının, bizce, esas sebebini burada açıklamaya çalışalım.

XIII. ve XVI. yüzyıllar arasında İslâmî coğrafyalarda şeyhliğin aile içerisinde aktarılmasına sık sık rastlamaya başlıyoruz. Bu sistem zaviyeler ve onun vakıflarının aile içerisinde tutulmasını amaçlayan bir stratejidir.<sup>386</sup> Tarikatın veya daha yapılaşmasını bütünüyle tamamlayamamış bir tasavvufî topluluğun liderliğini yapan şeyhin karizmasının kim tarafından devralınacağı daima bir mesele olmuştur. Çünkü yukarıda da söylediğimiz gibi işin içerisine dünyevi ihtiraslar girmektedir. Elvan Çelebi'nin vakıf gelirlerini kendisinde tutmak amacıyla böyle bir strateji izlediğini söylemek mümkündür.

---

<sup>386</sup> Adam Sabra, "The Age of the Fathers: Gender and Spiritual Authority in the Writings of 'Abd al-Wahhâb al-Şa'rânî", *Annales Islamologiques*, sy 47 (2013): s. 135.

Ancak onun bunu nasıl yaptığını açıklamadan önce Anadolu’da yazılmış olan Eflâkî’nin 1353’te tamamladığı *Menâkıbü’l-‘Ârifîn* adlı eserinin de bu motivasyonu içerdiğini görebilmekteyiz, dolayısıyla onun bu stratejiyi kitabında nasıl yansıttığını görmekte fayda vardır.

Mevlevilik üzerine çalışmalarıyla meşhur olan Abdülbaki Gölpınarlı’ya göre Mevlânâ öldükten sonra yerine gelen Hüsâmeddin Çelebi (ö. 1284), Mevlânâ’nın takipçileri tarafından tıpkı Mevlânâ gibi görülüyordu.<sup>387</sup> Yani o bir anlamda onun bu dünyadaki devamcısı, yani halifesiydi. Ancak nasıl oluyordu da ona kan ile bağlı olan oğlu Sultan Veled (ö. 1312) Mevlânâ’nın bir temsilcisi olarak yeni halife olamıyordu? Bu soru belki Sultan Veled tarafından hiçbir zaman sorulmamıştı ama Eflâkî’nin daima bu soruyu kafasında tuttuğunu gözlemleyebiliyoruz. Öyle ki Eflâkî, şeyhi ve Sultan Veled’in oğlu olan Ulu Ârif Çelebi’yi (ö. 1320) tarikatın sorgulanamaz tek lideri yapma işine girişmişti. Bunu devamlı surette Sultan Veled’den bahsederken Mevlânâ’nın ona düşkün olduğunu söylemesinden anlayabiliyoruz. Eflâkî hatta biraz ileri gidip Mevlânâ’nın Sultan Veled’i emzirdiğini bile iddia etmiştir. Alberto Fabio Ambrosio’ya göre Eflâkî eserinde Sultan Veled ve Mevlânâ arasında ruhsal ve fiziksel bir bağ olduğunu gösterme çabası içerisine girmiştir.<sup>388</sup> Eflâkî’nin misyonu, şeyhinin kutsallığını aile bağlarıyla pekiştirmek ve böylece bir aile tarikatı kurmaktır. Sultan Veled ve Mevlânâ arasında kurulan bu fiziksel ve ruhsal bağ, erken dönem Mevleviliğin esas kaynaklarından biri olan

---

<sup>387</sup> Abdülbaki Gölpınarlı, *Mevlânâ’dan Sonra Mevlevilik* (İstanbul: İnkılap Kitabevi, 1953), s. 21.

<sup>388</sup> Alberto Fabio Ambrosio, “‘The Son is the Secret of the Father’: Rûmî, Sultân Veled and the Strategy of Family Feelings”, içinde *Family Portraits with Saints: Hagiography, Sanctity, and Family in the Muslim World*, ed. Catherine Mayeur-Jaouen ve Alexandre Papas (Berlin: Klaus Schwarz Verlag, 2014), s. 311-16.

Ferîdun Sipehsâlâr'ın (ö. 1312 (?)) *Risâle-i Sipehsâlâr* adlı çalışmasında geçmemektedir.<sup>389</sup> Bu durum Eflâkî'nin gerçekten de tarikata farklı bir şekil vermeye çalıştığının göstergesidir. Ona göre Mevlânâ'yla kan bağına sahip olanlar tarikat içerisinde daha fazla öne çıkmalıydı.

İşte tıpkı Eflâkî gibi Elvan Çelebi'nin de böyle bir aile tarikat kurmaya çalıştığını gözlemliyoruz. Bu durum Baba İlyas'tan itibaren bütün şeyhlerin oğullar arasından tayin edildiği gerçeğini düşünürsek daha da sarıh bir biçim alır. *Menâkıbu'l-Kudsiyye*'den anlaşıldığı kadarıyla şeyhlerin tamamının etrafından aile dışı şahıslar da bulunuyordu. Bu aile dışı şahısların da göstermiş olduğu kerametler Elvan Çelebi tarafından zikredilmiş onlar yer yer övülmüş ve saygıyla anılmışlardır. Ancak onlardan hiçbirisi başa geçerek bütün topluluğu yönetmemiştir veya yönettiyse bile Elvan Çelebi bize böyle bir bilgi aktarmaz. Bu durum topluluğun şeyhinin ancak aile üyelerinden biri olabileceğine işaret eder. Elvan Çelebi aleni şekilde böyle bir gerçeklikten söz etmese de eseri okunduğunda çıkan sonuç iddiamızı tasdikler niteliktedir.

Aile tarikatı olma durumu yüksek ihtimalle Âşık Paşa döneminde başlamıştır. Tasavvufta genellikle şahısların kendilerini silsilelere bağlamalarının aksine Âşık Paşa ve Elvan Çelebi'nin türbelerinde yalnızca nesepleri yer alır. Öyle ki Âşık Paşa'nın türbesinde “Şeyh Paşa b. Muhlis b. Şeyh İlyas”<sup>390</sup> şeklinde verilen şecere bunun bir işaretidir. Elvan Çelebi'nin zaviye kompleksinin içerisinde bulunan cami kitabesinde “Ve a'merahu Elvânü'bnü Aliyyi'bni'l-Muhlisi'bni's-şeyh İlyâs el-müştehir bi Baba radiyallahu anh ve emine mine'l-havf fi seneti semânîne ve seb'amieh”<sup>391</sup> şeklinde

---

<sup>389</sup> a.g.y., s. 317.

<sup>390</sup> Erkoç, *Âşık Paşa ve Oğlu Elvan Çelebi*, s. 56.

<sup>391</sup> a.g.y., s. 210.

verilen şecere de başka bir kanıttır. Bu şecerelerin oluşturulması bile ailenin kendi içerisinde kutsallık içerdiğinin en önemli göstergesidir.

*Menâkıbu'l-Kudsiyye*'de Dede Garkın'dan söz edilmiş olsa bile o, önceki bölümlerde göstermiş olduğumuz gibi, aileden olmadığı için ismi türbe kitabelerinde verilen hiçbir şecerede anılmamıştır. Eğer bu topluluk silsile merkezli olsaydı bütün mevzubahis kitabelerde Dede Garkın'ın da ismi mevcut olurdu. Bu çıkarımımız da bu topluluğun neseb merkezli ve babadan oğula geçen bir sistem etrafında döndüğünü göstermektedir. Böylece hem topluluğun mesken tuttuğu zaviye hem de bu zaviyeye vakfedilen arazilerin gelirleri aile dışına çıkmamış olacaktı.

Bu bölümün bir önceki kısmında da zikrettiğimiz gibi Âşık Paşa'nın ailesinden olan meşhur Osmanlı tarihçisi Âşıkpaşazâde, Elvan Çelebi'nin zaviyesinde doğmuş ve belirli bir yaşa kadar burada bulunmuştur.<sup>392</sup> Aile üyelerinden Âşıkpaşazâde'nin burada doğup büyümesi, aile mensuplarının hayatlarını zaviyenin etrafında geçirdiklerini göstermekte bu da yine ileri sürdüğümüz iddiaları desteklemektedir. Onun Âşıkpaşazâde nisbesini kullanmasının sebebi de yüksek ihtimalle ailenin tarikatlaşmaya Âşık Paşa zamanında başlamış olmasıdır. İşte Elvan Çelebi'nin eseri Âşık Paşa'yla başlayan ailenin tarikatlaşma serüveninin son aşamasını teşkil etmektedir. Sırasıyla büyük dedesi, dedesi ve babasının eser boyunca baş aktörler olması onun aileyi kutsallaştırma çabası içerisine girdiğine bir işarettir. Bu sayede tarikatın tarihinde rolü büyük kimselerin menkıbelerini duyurmak için hazırlanmış bu kitabın büyük kısmını Elvan Çelebi'nin atalarının oluşturmasının mantığını da anlamış oluyoruz.

Görüldüğü üzere bu topluluğun bir aile tarikatı olması onları bir yöneticinin ekonomik desteğine muhtaç etmemiştir. Çünkü her halükârda zaviyelere bağlı arazi

---

<sup>392</sup> İnalçık, "How to Read 'Âşık Pasha-Zâde's History", s. 35.

gelirleri vardı ve bunlar vakfedildiği için ellerinden herhangi bir şekilde alınması imkansızdı. Bu şekilde aile devamlı bir gelir kapısını içlerinde tutmayı başarmıştır. Elvan Çelebi'nin babasının başlattığı misyonu tamamlaması hem kendi zaviyesini kurması hem de tarikat için *Menâkıbu'l-Kudsiyye*'yi yazmasıyla gerçekleşmiş oluyordu.

Bu bölümde *Menâkıbu'l-Kudsiyye*'yi kullanmak suretiyle hakkında neredeyse hiçbir bilgi elde edemediğimiz Elvan Çelebi'nin yöneticilerle girmiş olduğu ilişkileri analiz etmeye çabaladık. Esasında içeriği Elvan Çelebi hakkında kıt bilgiler ihtiva etse de kitabın kendisi bazen çevresindeki siyasi figürlerle nasıl ilişkileri olduğu konusunda ufak bilgi kırıntıları vermektedir. Kitabının ithaf içermemesi ışığında kendisinin bir yöneticiden finansal destek sağlamadığını ancak Baranbay adını zikretmesinden dolayı Moğollarla ilişki içerisine girmiş olabileceğini ileri sürdük. Bunun haricinde onun eserinde ideal yönetici profilini Sultan Alâeddin ve Celâleddin Karatay üzerinden kurguladığını görmüş olduk. Sultan Alâeddin'in Osmanlı erken dönemi yazarları tarafından ideal bir yönetici şeklinde anılmasının kökenlerini Elvan Çelebi'nin eserine dayandırdık.

*Menâkıbu'l-Kudsiyye* haricinde çalışmamız kapsamında kullanabileceğimiz diğer kaynak zaviyesiydi. Zaviye hakkında üretilmiş geniş bir literatürün varlığından ve genelde senkretizm bakış açısıyla yapılan yorumlar içerdiklerinden bahsettik. Yapılan bu yorumları hem mimari kanıtlarla hem de teorik açıdan eleştirdik. Öyle ki senkretizm yoluna başvurulmuş yapılan yorumların spekülasyona tamamen açık olduklarını ve hiçbir zaman bizi doğru yola götüren sonuçlar vermediklerini ifade ettik. Nihayet zaviye kompleksinde bulunan hiçbir kitabede herhangi bir yöneticinin ismine rastlanmadığını ve zaviyenin hamilerinin çevredeki arazi gelirlerinden elde edilen gelirle geçindiklerini görmüş olduk. Bunun ekonomik bir bağımsızlık yarattığını ve gelirlerin nesilden nesle aktarıldığını ileri sürdük.

Elvan Çelebi'nin *Menâkıbu'l-Kudsiyye*'yi yazarak, temelleri Âşık Paşa tarafından atılmış bir aile tarikatını olgunlaşmış bir konuma getirdiğini de görmüş olduk. Özellikle Âşık Paşa ve Elvan Çelebi'nin nisbelerini içeren kitabelerle bu iddiamızı desteklemeye çalıştık. Ayrıca *Menâkıbu'l-Kudsiyye*'de şeyhliğin yalnızca babadan oğula devredilmesinin de ileriye sürdüğümüz iddiaların bir dışavurumu olduğunu anlatmaya çalıştık.

## SONUÇ

Çalışmamız boyunca *Menâkıbu'l-Kudsiyye*'de yöneticilerle mutasavvıfların girdiği ilişkilerin Elvan Çelebi tarafından nasıl dışa vurulduğunu anlamaya çalıştık. Bu anlam arayışında yeri geldi başka kaynaklara başvurduk yeri geldi belki Elvan Çelebi'nin bile gerçekleştiğinden bihaber olduğu tarihî vakaları inceledik. Daha önce araştırmacıların dikkatini pek celbetmeyen hangi kaynaklardan yararlandığını, eserinde kullandığı motifleri inceleyerek ortaya koyduk. Aile bireylerinin en büyüğü Baba İlyas'ın öyle veya böyle bir şekilde rolünün bulunduğu Babaîler isyanından bu yana, ailenin muhalif bir kimlik takındığını ve zamanın politikasında büyük rollerinin olduğunu gözlemledik.

Tasavvufun aparatlaştırılmasıyla birlikte ailenin dünyevi otorite karşısında üstünlük iddia etmesini Elvan Çelebi'nin kaleminden gözlemleyebildik. Bu üstünlüğün dışavurumları bazen eserde geçen ana karakterlerin “şah-şeyh” veya “sultan” şeklinde anılmasında büyük oranda alenileşmektedir. Dünyevi otoritelerce kullanılan bu unvanların şeyhlere verilmesi, onların maddi dünyanın kirlî işlerinden uzak kalarak da bir nevi otorite olabildiklerini göstermektedir. Mevzubahis edilen otorite tasavvufî nazardan elde edilmiş olsa dahi onlara bir üstünlük vermektedir. Elvan Çelebi bu unvanları ve terimleri bizce hiç şüpheye yer bırakmadan kasıtlı olarak kullanmıştır.

Dünyevi otoriteye sahip kimselerin sıklıkla şeyhlere zulüm gösterdiklerini ancak Allah'ın ve özellikle Hızır Peygamberin onların yanında olmasıyla birlikte bunlardan kurtulduklarına şahit olduk. Elvan Çelebi'nin sıklıkla başvurduğu bu anlatı şekli dünyevi otoritenin ne kadar ihtiraslı bir biçimde olursa olsun manevi otoriteye üstünlük sağlayamayacağını anlatmak için kullanılmıştır. Çalışmamızın bütün bir kısmında

esasinda Őeyhlerin sonunun dűnyevi otoritelerce getirilemeyiŐi bunun en bűyűk gűstergesidir.

Elvan elebi'nin eserinde Őeyhlerin maruz kaldıĐı zulűmlerle Peygamberlerin çektikleri arasında baĐlantı kurma ihtiyaı da gűzűműzden kaçmadı. Őzellikle kullanılan motifler aracılıĐıyla çıkardıĐımız bu sonuç onun kan baĐı bulunan Őeyhlerin bir nevi Peygamber seviyesine çıkarılmasını saĐlıyordu. Bűylece hitap ettiĐi kitle karŐısında atalarına bűyűk bir hűrmet gűrűlmesini saĐlamıŐtı. Bu durum ayrıca isyanla aĐdaŐ kaynakların neden Baba İlyas'ın Peygamberlik iddiasında bulunduĐunu ileri sűrdűklerini de açıklamaktadır.

Onun dűnyevi otoriteyi eseri boyunca kűűmsemesi, Őzellikle kendisine ayırdıĐımız bűlűműn son kısmında analiz etmeye çalıŐtıĐımız topluluĐun bir aile tarikatına evrilmesiyle doĐrudan ilintilidir. Őyle ki babası AŐık PaŐa'yla baŐlayan bu sűre onun eseriyle nihayete ermiŐ, artık bűyűk bir tarikat haline gelen Elvan elebi ve ailesi hiçbir yűneticinin desteĐine muhtaç olmadan hayatta kalmaya devam edebilmiŐtir. Vakıf arazilerinden elde edilen gelir onlara ekonomik baĐımsızlık kazandırmıŐ bu sayede muhalif kimliklerini sűrdűrebilmiŐlerdir.

Dűnyevi otoritelerin *Menâkıbu'l-Kudsiyye*'nin tamamı gűz űnűne alındıĐında yalnızca birkaç kere űvűldűĐűne Őahit olabiliyoruz. Ővűlen bu Őahıslar mutasavvıflarla iliŐkileri ezelden beri bilinen Sultan Alâeddin ve Celâleddin Karatay'dır. Bu iki Őahıs űzeline Elvan elebi ideal bir yűneticinin nasıl davranıŐlar sergilemesi gerektiĐini bizlere tasvir etmektedir. Ona gűre yűneticiler mutasavvıfın "kulu" ve "kűlesi" olmalıdırlar. Ancak bu Őekilde dűnyevi otorite makul bir hiyerarŐik dűzen haline gelmektedir.

Elvan elebi'nin muhalif tavrını XIV. yűzyıl Anadolu'sunun siyasi halini dűŐűnmeden anlamak pek műmkűn deĐildir. Onun rahat bir biçimde siyasi otoriteleri

eleştirmesini ve küçümsemesini sağlayan en önemli etken Moğolların bölgeyi işgal etmesi ve devamında bölgenin bir kısmının İlhanlıların eyaleti haline gelmesiyle ortaya çıkan mutlak siyasi otorite krizidir. Bu krizi devrin yazarlarının eserlerini birilerine ithaf etmeyişiinden anlayabiliyoruz. Mutlak bir otoritenin noksanlığının yanında özellikle orta Anadolu'da Moğolların etkisiyle ortaya çıkan ekonomik refahın da Elvan Çelebi'nin yazma motivasyonuna etkisi mutlaka vardır.

Netice itibariyle çalışmamızda çeşitli yönlerden Elvan Çelebi'nin *Menâkıbu'l-Kudsiyye* adlı eşsiz eserinde kendisinin biyolojik olarak bağlı olduğu dinî bir grubun yöneticilerle karşılaşmalarını nasıl gözlemlediğini görmüş olduk. Yukarıda saydığımız bütün sebeplerden dolayı kendisinin ve ailesinin yıldızı yöneticilerle hiçbir zaman barışmamıştır. Nesiller boyunca devam eden bu gerginlik nihayet Osmanlılarla arasının iyi olduğunu bildiğimiz kronik yazarı Âşıkpaşazâde'yle birlikte nihayete ermiştir.

## KAYNAKÇA

Ağırakça, Ahmet. “Menâkibu’l-Kudsiyye’ye Göre Babaî Şeyhi Muhlis Paşa’nın Anadolu Selçuklu Tahtına Geçişi”. *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Dergisi*, sy 34 (1984 1983): s. 91-100.

Aigle, Denise. “The Historiographical Works of Barhebraeus on the Mongol Period”. İçinde *The Mongol Empire Between Myth and Reality: Studies in Anthropological History*, 66-88. Boston & London: Brill, 2015.

Aka, İsmail. “Kerîmüddin Aksarâyî”. İçinde *TDVİA*, c. 2: s. 293. İstanbul: TDV, 1989.

Akkuş, Mustafa. “İlhanlıların Anadolu’daki Dini Siyaseti”. Doktora Tezi, Selçuk Üniversitesi, 2011.

Aksarayî, Kerîmüddin Mahmud-i. *Müsâmeretü’l-Ahbâr*. Çev. Mürsel Öztürk. 2. bs. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2023.

Alatas, Ismail Fajrie. “Şüfi Lineages and Families”. İçinde *Sufi Institutions*, ed. Alexandre Papas, S. 374-84. Leiden & Boston: Brill, 2020.

Alevî, Abdülazîz el-. “İbn Fazlullah el-Ömerî”. İçinde *TDVİA*, C. 19: S. 483-84. İstanbul: TDV, 1999.

Ambrosio, Alberto Fabio. “‘The Son is the Secret of the Father’: Rümî, Sultân Veled and the Strategy of Family Feelings”. İçinde *Family Portraits with Saints: Hagiography, Sanctity, and Family in the Muslim World*, ed. Catherine Mayeur-Jaouen ve Alexandre Papas, S. 308-26. Berlin: Klaus Schwarz Verlag, 2014.

Amitai, Reuven. “Hulāgu Khan”. *EI.*, 2012.  
<https://www.iranicaonline.org/articles/hulagu-khan>.

Amitai-Preiss, Reuven. *Mongols and Mamluks: The Mamluk-İlkhānid War, 1260-1281*. UK: Cambridge University Press, 1995.

Amitai-Preiss, Reuven. “Sufis and Shamans: Some Remarks on the Islamization of the Mongols in the Ilkhanate”. *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 42, sy 1 (1999): s. 27-46.

Anderson, Benjamin. “The Complex of Elvan Çelebi: Problems in Fourteenth-Century Architecture”. *Muqarnas* 31 (2014): s. 73-97.

Anonim. *Kıyasu'l-Enbiyâ*, Bursa İnebey Kütüphanesi, Ulucami, no. 2474.

Anonim, *Terceme-i Tezkiretü'l-Evliyâ* (1486), Beyazıt Kütüphanesi, Veliyüddin Efendi, no. V1643

Aşık Paşa-yı Velî. *Garibnâme*. Çev. Bedri Noyan. Ankara: Ardiç Yayınları, 1998.

Âşık Paşazade. *Osmanoğulları'nın Tarihi*. Ed. Kemal Yavuz ve M. A. Yekta Saraç. İstanbul: K Kitaplığı, 2003.

Ata, Aysu. “Rabgūzî”. İçinde *TDVİA*, c. 34: s. 377-78. İstanbul: TDV, 2007.

Atçıl, Abdurrahman. ““Osmanlı Devleti'nin Ulemâsı'/ Osmanlı Âlim-Bürokratlar Sınıfı (1453-1600)”. İçinde *Osmanlı'da İlim ve Fikir Dünyası: İstanbul'un Fethinden Süleymaniye Medreselerinin Kuruluşuna Kadar*, ed. Ömer Mahir Alper ve Mustakim Arıcı, 2. bs, s. 265-82. İstanbul: Klasik Yayınları, 2016.

Attar, Ferîdüddîn. *Tezkiretü'l-Evliya*. Ed. Süleyman Uludağ. Bursa: İlim ve Kültür Yayınları, 1984.

Aykut, Nezihi. “Türkiye Selçuklu Sultanı Siyavuş (Cimri)'un Sikkeleri”. *Belleten* LII, sy 203 (1988): s. 475-83.

Bar Hebraeus. *The Chronography of Gregory Abû'l Faraj, the Son of Aaron, the Hebrew Physician, Commonly Known as Bar Hebraeus*. Çev. Ernst A. Wallis Budge. C. 1. Amsterdam: Apa-Philo Press, 1976.

Beldiceanu-Steinherr, Irène. “La ‘révolte’ des Baba’î en 1240, visait-elle vraiment le renversement du pouvoir Seldjoukide?” *Turcica* 30 (1998): s. 99-118.

Biran, Michal. “The Islamisation of Hülegü: Imaginary Conversion in the Ilkhanate”. *Journal of the Royal Asiatic Society* 26, sy 1/2 (2016): s. 79-88.

Bostan, İdris. “Saruca Paşa”. İçinde *TDVİA*, c. 36: s. 168-69. İstanbul: TDV, 2009.

Bosworth, C. E., çev. *The History of al-Ṭabarī: The Sāsānids, the Byzantines, the Lakhmids, and Yemen*. C. 5. Albany: State University of New York Press, 1999.

Brack, Jonathan. “A Mongol Mahdi in Medieval Anatolia: Rebellion, Reform, and Divine Right in the Post-Mongol Islamic World”. *Journal of the American Oriental Society* 139, sy 3 (2019): s. 611-30.

Brack, Jonathan. “Was Ede Bali a Wafā’î Shaykh? Sufis, Sayyids and genealogical creativity in the early Ottoman world”. İçinde *Islamic Literature and Intellectual Life in Fourteenth- and Fifteenth-Century Anatolia*, ed. A. C. S. Peacock ve Sara Nur Yıldız, s. 333-60. Würzburg: Ergon Verlag Würzburg In Kommission, 2016.

Brose, Michael C. “Uyghur Technologists of Writing and Literacy in Mongol China”. *T’oung Pao* 91, sy 4/5 (2005): s. 396-435.

Cahen, Claude. “Baba İshak, Baba İlyas, Hacı Bektaş ve Diğerleri”. Çev. İsmet Kayaoğlu. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* XVIII (1970): s. 193-202.

Cahen, Claude. *The Formation of Turkey: The seljukid Sultanate of Rum: Eleventh to Fourteenth Century*. Çev. P. M. Holt. Malaysia: Pearson Education Limited, 2001.

Calder, Norman. “İslâmî Ortodoksinin Sınırları”. İçinde *İslâm’da Entelektüel Gelenekler*, ed. Farhad Daftary, çev. Muhammet Şeviker, 3. bs, s. 83-103. İstanbul: İnsan Yayınları, 2014.

Çaycı, Ömer. “Babaî İsyanı’nda Baba İlyâs-ı Horasânî’nin Amasya’da Yürüttüğü Faaliyetler”. Yüksek Lisans Tezi, Ondokuz Mayıs Üniversitesi, 2019.

Çayırdağ, Mehmet. “Kayseri’nin İncesu İlçesinde Şeyh Turesan Zaviyesi”. *Belleten* XLIV, sy 174 (1980): s. 271-78.

Daye, Necmeddin-i. *Mirsadü’l-ibad mine’l-mebde’ ile’l-mead: Başlangıçtan Nihayete Allah’ın Kullarının Yolu*. Ed. Halil Baltacı. İstanbul: Dergah Yayınları, 2021.

De Nicola, Bruno. “On the Outskirts of the Ilkhanate: The Mongols’ Relationship with the Province of Kastamonu in the Second Half of the 13th Century”, s. 117-35. Ankara: Koç Üniversitesi VEKAM, 2015.

De Weese, Devin. “Baba Tükles”. İçinde *TDVİA*, Ek-1: s. 160-61. Ankara: TDV, 2020.

Deweese, Devin. *Islamization and Native Religion in The Golden Horde: Baba Tükles and Conversion to Islam In Historical and Epic Tradition*. Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press, 1994.

Diyamet Kur’an-ı Kerim. “Enbiyâ Sûresi 326/68”. Erişim 07 Mart 2025. <https://kuran.diyamet.gov.tr/mushaf/kuran-meal-1/enbiya-suresi-21/ayet-68/diyamet-isleri-baskanligi-meali-1>.

Duran, Hamiye, ve Dursun Gümüšoğlu, ed. *Hünkar Hacı Bektaş Velî Velayetnamesi*. Ankara: Gazi Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi, 2010.

Ebu Abdullah Muhammed İbn Battuta Tanci. *İbn Battuta Seyahatnamesi*. Çev. A. Sait Aykut. 13. bs. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2023.

Ebü’l-Hayr-ı Rumî. *Saltuk-nâme*. Ed. Şükrü Haluk Akalın. C. 1. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı, 1987.

El-Ömerî, Şihabeddin b. Fazlullah. *Türkler Hakkında Gördüklerim ve Duyduklarım (Mesâlikü'l Ebsâr)*. Çev. Ahsen Batur. İstanbul: Selenge Yayınları, 2014.

Elvan Çelebi, *Manâkıb al-kuḍsiyya fî manaḣb al-üñsiyya*, Konya Mevlânâ Müzesi, no. 4937

Elvan Çelebi. *Menâkıbu'l-Kudsiyye fî Menâsıbi'l-Üñsiyye: Baba İlyas-ı Horasâni ve Sülâlesinin Menkabevi Tarihi*. Ed. Ahmet Yaşar Ocak ve İsmail E. Erünsal. 2. bs. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2014.

Elvan Çelebi. *Menâkıbu'l-Kudsiyye fî Menasıbi'l-Üñsiyye: Baba İlyas-ı Horasani ve Sülalesinin Menkabevi Tarihi*. Ed. Ahmet Yaşar Ocak ve İsmail E. Erünsal. 1. bs. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1984.

Elvan Çelebi. *Menâkıbu'l-Kudsiyye fî Menasıbi'l-Üñsiyye: Baba İlyas-ı Horasani ve Sülalesinin Menkabevi Tarihi*. Ed. Ahmet Yaşar Ocak ve İsmail E. Erünsal. 1. bs. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1995.

Erdem, İlhan. “Türkiye Selçukluları-İlhanlı İlişkileri (1258-1308)”. Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1995.

Erkoç, Ethem. *Âşık Paşa ve Oğlu Elvan Çelebi*. 2. bs. Çorum: Çorum Belediyesi, 2020.  
<https://www.corum.bel.tr/public/uploads/2023/05/asik-pasa-kiitabi-baski-compressed.pdf>.

Erünsal, İsmail E. “Menâkübü'l-Kudsiyye”. İçinde *TDVİA*, c. 29: s. 115-16. Ankara: TDV, 2004.

Erünsal, İsmail E., ve Ahmet Yaşar Ocak. “Öğretirken Öğrenmek -Sayın M. Tulum’un Tenkidine Cevabımız-”. *İlmî Araştırmalar*, sy 3 (1996): s. 123-82.

Eryavuz Akalın, Şebnem. “Karatay Hanı”. İçinde *TDVİA*, c. 24: s. 474-75. İstanbul: TDV, 2001.

Esin, Emel. "The Horse in Turkic Art". *Central Asiatic Journal* 10, sy 3/4 (1965): s. 167-227.

Eyice, Semavi. "Çorum'un Mecidözü'nde Aşık Paşa-Oğlu Elvan Çelebi Zaviyesi". *Türkiyat Mecmuası* XV (1968): s. 211-46.

Fayda, Mustafa. "İbn Hişâm". İçinde *TDVİA* c. 20: s. 71-73. İstanbul: TDV, 1999.

Fayda, Mustafa. "İbn İshak". İçinde *TDVİA*, c. 20: s. 93-96. İstanbul: TDV, 1999.

Fayda, Mustafa. "Muhammed b. Cerîr Taberî". İçinde *TDVİA*, c. 39: s. 314-18. İstanbul: TDV, 2010.

Fayda, Mustafa. "Târîhu'l-Ümem ve'l-Mülûk". İçinde *TDVİA*, c. 40: s. 92-94. İstanbul: TDV, 2011.

Gök, Bilal. "Babailer İsyanı ve Karaman Beyliği'nin Kurulmasına Etkisi". *Hikmet Yurdu* VI, sy 11 (2013): s. 217-32.

Gölpınarlı, Abdülbaki. *Mevlânâ'dan Sonra Mevlevîlik*. İstanbul: İnkılap Kitabevi, 1953.

Gutmann, Joseph. "Abraham in the Fire of the Chaldeans' A jewish legend in jewish, christian and islamic art". *Frühmittelalterliche Studien* 7, sy 1 (1973): s. 342-52.

Gündüz, Sema. "Tarihi Kaynaklarda Selçuklu - Osmanlı Bağlantısı". *Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi* 2, sy 17 (2009): s. 199-216.

Güneş, İbrahim. "Memlûk Sultanı I. Baybars'ın 1277 Yılındaki Anadolu Seferi". *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* XX, sy 2 (2010): s. 343-60.

Gürbüz, Adnan. "Elvan Çelebi Zaviyesi'nin Vakıfları". *Vakıflar Dergisi*, sy 23 (1994): s. 25-30.

Hasluck, F. W. *Christianity and Islam Under the Sultans*. Ed. Margaret M. Hasluck. C. 1. Oxford: Clarendon Press, 1929.

- Hüsameddin, Hüseyin. *Amasya Tarihi*. C. 1. İstanbul: Necm-i İstikbal Matbaası, 1909.
- Hüsameddin, Hüseyin. *Amasya Tarihi*. C. 2. İstanbul: Necm-i İstikbal Matbaası, 1911.
- İpşiroğlu, M. Ş. *Das Bild Im Islam: Ein Verbot und seine Folgen*. Wien: Verlag Anton Schroll & Co, 1971.
- İbn Bibi. *El Evamirü 'l-Ala 'iye Fi 'l-Umuri 'l-Ala 'iye (Selçuk Name)*. Ed. & çev. by Mürsel Öztürk. C. 2. Ankara: T. C. Kültür Bakanlığı Yayınları, 1996.
- İbn Bibi. *El Evamirü 'l-Ala 'iye Fi 'l-Umuri 'l-Ala 'iye (Selçuk Name)*. Ed. & çev. by Mürsel Öztürk. C. 1. Ankara: T. C. Kültür Bakanlığı Yayınları, 1996.
- İbn-i Hişam. *H. Muhammed'in Hayatı: es-Siret'ün-Nebeviyye*. Çev. İzzet Hasan ve Neşet Çağatay. C. 1. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1971.
- İnalcık, Halil. "How to Read 'Āshīk Pasha-Zāde's History". İçinde *The Ottoman Empire: Sultan, Society and Economy*, s. 33-58. 3. bs. İstanbul: Kronik, 2020.
- İsen, Mustafa, ed. *Latîfî Tezkiresi*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1990.
- Jackson, Cailah. *Islamic Manuscripts of Late Medieval Rûm, 1270s-1370s: Production, Patronage and the Arts of the Book*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2020.
- Jackson, P. "Bâyjü". EI., 1989. <https://www.iranicaonline.org/articles/bayju-baiju-or-baicu-mongol-general-and-military-governor-in-northwestern-iran-fl>.
- Kafalı, Mustafa. "Özbek Han". İçinde *TDVİA*, c. 34: s. 107-9. İstanbul: TDV, 2007.
- Karakaya-Stump, Ayfer. "The Wafā'iyya, the Bektashiyye and Genealogies of 'Heterodox' Islam in Anatolia: Rethinking the Köprülü Paradigm". *Turcica* 44 (2013 2012): s. 279-300.
- Karamustafa, Ahmet T. "A Study on Pre-Islamic Survivals in Turkish-Islamic Text: The Vilâyet-nâme". Yüksek Lisans Tezi, McGill University, 1981.

Karamustafa, Ahmet T. *God's Unruly Friend: Dervish Groups in the Islamic Later Middle Period 1200-1550*. Salt Lake City: University of Utah Press, 1994.

Karamustafa, Ahmet T. "Islamisation through the Lens of the Saltuk-name". İçinde *Islam and Christianity in Medieval Anatolia*, ed. A. C. S. Peacock, Bruno De Nicola, ve Sara Nur Yıldız, s. 349-64. UK: Ashgate, 2015.

Karatas, Hasan. "The City as a Historical Actor: The Urbanization and Ottomanization of the Halvetiye Sufi Order by the City of Amasya in the Fifteenth and Sixteenth Centuries". Doktora Tezi, University of California, 2011.

Karjoo-Ravary, Ali. "Adorning the King of Islam: Weaving and Unraveling History in Astarabadi's Feasting and Fighting". *MAVCOR journal* 6, sy 2 (2022)

Kartal, Ahmet. "Kerâmât-ı Ahi Evran Mesnevîsi Üzerine Notlar". *Divan Edebiyatı Araştırmaları Dergisi*, sy 2 (2009): s. 223-42.

Keleş, Erol. "Vilâyet-i Ermen Vâlisi Emir Sutay Noyan ve Sutaylılar". *Marmara Türkiyat Araştırmaları Dergisi* 8, sy 1 (2021): s. 73-90.

Koca, Salim. "Dini İnançların ve Düşüncelerin Politik Amaçlarda Kullanılmasına Dair Selçuklu Devrinde İbret Verici Bir Örnek: Babaîler Ayaklanması". *Gazi Türkiyat Türklük Bilimi Araştırmaları Dergisi = Journal of Turkology Research*, sy 11 (2012): s. 11-38.

Köprülü, M. Fuad. "Âşık Paşa". İçinde *İslâm Ansiklopedisi*, c. 1: s. 701-6. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1978.

Köprülü, Mehmed Fuad. *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*. 4. bs. İstanbul: Alfa Yayınları, 2018.

Köprülü, Mehmet Fuad. *Anadolu'da İslamiyet*. Ed. Hasan Aksakal. İstanbul: Alfa, 2017.

Köprülü, Orhan F. "Uzun Firdevsî". İçinde *TDVİA*, c. 13: s. 127-29. İstanbul: TDV, 1996.

- Köseoğlu, Neşet. “Elvan Çelebi [-I]”. *Çorumlu*, sy 46 (1944): s. 3-9.
- Köseoğlu, Neşet. “Elvan Çelebi -III”. *Çorumlu*, sy 48 (1944): s. 3-7.
- Kucur, Sadi S. “Cacaoğlu Nûreddin”. İçinde *TDVİA*, c. 6: s. 541-42. İstanbul: TDV, 1992.
- Kuru, Selim S. “Gülşehrî the Seventh of the Universe: Authorly Passions in Fourteenth-Century Anatolia”. *Journal of Turkish Studies* XL (2013): s. 281-89.
- Kuru, Selim S. “Portrait of a Shaykh as Author in Fourteenth-Century Anatolia: Gülşehri and His Falaknāma”. İçinde *Islamic Literature and Intellectual Life in Fourteenth- and Fifteenth-Century Anatolia*, ed. A. C. S. Peacock ve Sara Nur Yıldız, s. 173-96. Würzburg: Ergon Verlag Würzburg In Kommission, 2016.
- Kut, Günay. “Âşık Paşa”. İçinde *TDVİA*, c. 4: s. 1-3. İstanbul: TDV, 1991.
- Kutluer, İlhan. “Sühreverdî, Maktûl”. İçinde *TDVİA*, c. 38: s. 36-40. İstanbul: TDV, 2010.
- Leiser, Gary. “Karîm al-Dîn al-Aqsarâyi”. İçinde *Encyclopedia of Islam Three Online*, ed. Kate Fleet, Gudrun Krämer, Denis Matringe, John Nawas, ve Devin J. Stewart. Brill, 2008. [https://doi.org/10.1163/1573-3912\\_ei3\\_COM\\_26349](https://doi.org/10.1163/1573-3912_ei3_COM_26349).
- Little, Donald Presgrave. *An Introduction to Mamlūk Historiography: An Analysis of Arabic Annalistic and Biographical Sources for the Reign of al-Malik an-Nāşir Muḥammad ibn Qalā`un*. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag GMBH, 1970.
- Massignon, Louis. *The Passion of al-Hallāj: Mystic and Martyr of Islam*. Çev. Herbert Mason. 4 c. New Jersey: Princeton University Press, 1982.
- McGregor, Richard J. A. “New Sources for the Study of Sufism in Mamluk Egypt”. *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 65, sy 2 (2002): s. 300-322.
- Mecdî Mehmed Efendi. *Şakaik-ı Nu`maniye ve Zeyilleri: Hadaiku`ş-Şakaik*. Ed. Abdülkadir Özcan. C. 1. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1989.

Melville, Charles. “Anatolia under the Mongols”. İçinde *The Cambridge History of Turkey: Byzantium to Turkey 1071-1453*, ed. Kate Fleet, c. 1: s. 51-101. UK: Cambridge University Press, 2009.

Melville, Charles. “Jāme‘ Al-Tawāriḳ”. *Encyclopaedia Iranica*, 2012.  
<https://www.iranicaonline.org/articles/jame-al-tawarik>.

Melville, Charles. “Pādshāh-i Islām: The Conversion of Sultan Maḥmūd Ghāzān Khān”. *Pembroke Papers*, sy 1 (1990): s. 159-77.

Mülâyim, Selçuk. “Karatay Medresesi”. İçinde *TDVİA*, c. 24: s. 475-76. İstanbul: TDV, 2001.

Niğdeli Kadı Ahmed. *El-Veledü’s-Şefîk ve’l-Hâfidü’l-Halîk’ı (Anadolu Selçuklularına Dair Bir Kaynak)*. Ed. & çev. by Ali Ertuğrul. C. 1. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2015.

Ocak, A. Yaşar. “XIII.-XV. Yüzyıllarda Anadolu’da Türk-Hıristiyan Dinî Etkileşimler ve Aya Yorgi (Saint Georges) Kültü”. *Belleten LV*, sy 214 (1991): s. 661-73.

Ocak, Ahmet Yaşar. *Alevî ve Bektaşî İnançlarının İslâm Öncesi Temelleri: Bektaşî Menâkıbnâmelerinde İslâm Öncesi İnanç Motifleri*. 14. bs. İstanbul: İletişim Yayınları, 2020.

Ocak, Ahmet Yaşar. *Babaîler İsyanı: Alevîliğin Tarihsel Altyapısı Yahut Anadolu’da İslâm-Türk Heterodoksisinin Teşekkülü*. 2. bs. İstanbul: Dergah Yayınları, 1996.

Ocak, Ahmet Yaşar. “Dede Garkın: Ortaçağ Anadolu’sunun Büyük Vefâî-Garkînî Türkmen Şeyhi (13. Yüzyıl)”. İçinde *1240 Babaî Hareketi ve Dede Garkın*, ed. Ahmet Taşgın, Ahmet Salih Erpolat, ve Sadullah Gülten, 2. bs, s. 17-54. İstanbul: Önsöz Yayıncılık, 2018.

Ocak, Ahmet Yaşar. “Elvan Çelebi”. İçinde *TDVİA*, c. 11: s. 63-64. İstanbul: TDV, 1995.

- Ocak, Ahmet Yaşar. “Hacı Bektaş Vilâyetnâmesi”. İçinde *TDVİA*, c. 14: s. 471-72. İstanbul: TDV, 1996.
- Ocak, Ahmet Yaşar. *Kültür Tarihi Kaynağı Olarak Evliya Menâkıbnâmeleri: XV-XVII. Yüzyıllar*. 5. bs. İstanbul: Timaş Yayınları, 2016.
- Ocak, Ahmet Yaşar. *Sarı Saltık: Popüler İslam’ın Balkanlar’daki Destani Öncüsü 13. yüzyıl*. 4. bs. İstanbul: Kitap Yayınevi, 2020.
- Ocak, Ahmet Yaşar. “Türkiye Selçukluları Döneminde ve Sonrasında Vefâî Tarîkatı (Vefâiyye) (Türkiye Popüler Tasavvuf Tarihine Farklı Bir Yaklaşım)”. *Belleten* LXX, sy 257 (2006): s. 119-54.
- Ocak, Ahmet Yaşar, ve İsmail E. Erünsal. “Elvan Çelebi’nin Menâkıbnâmesi Hakkında”. *Türk Kültürü* XXIV, sy 270 (1985): s. 374-81.
- Önder, Mehmet. “Eine neuentdeckte Quelle zur Geschichte der Seltschuken in Anatolien”. *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes* 55 (1959): s. 84-88.
- Öngören, Reşat. “Safiyüddîn-i Erdebîlî”. İçinde *TDVİA*, c. 35: s. 476-78. İstanbul: TDV, 2008.
- Ötemiş Hacı. *Çengiz-Nâme*. Ed. İlyas Kemaloğlu. 4. bs. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2020.
- Özaydın, Abdülkerim. “İbn Bîbî”. İçinde *TDVİA*, c. 19: s. 379-82. İstanbul: TDV, 1999.
- Özaydın, Abdülkerim. “İbnü’l-İbrî”, İçinde *TDVİA*, c. 21: s. 92-94. İstanbul: TDV, 2000.
- Özaydın, Abdülkerim. “Menşur”. İçinde *TDVİA*, c. 29: s. 148-49. Ankara: TDV, 2004.
- Özcan, Abdülkadir. “Âşıkpaşazâde”. İçinde *TDVİA*, c. 4: s. 6-7. İstanbul: TDV, 1991.
- Özcan, Abdülkadir. “Mehmed Mecdî”. İçinde *TDVİA*, c. 28: s. 228-29. Ankara: TDV, 2003.

- Özkan, Mustafa. “Gülşehrî”. İçinde *TDVİA*, c. 14: s. 250-52. İstanbul: TDV, 1996.
- Özkul, Ayşenur. “Tâcü’l-Ârifin Ebü’l-Vefâ’nın Menâkıbı -İnceleme ve Metin-”. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 2008.
- Öztürk, Yunus, ed. *Sünni-İrfani Geleneğin 14. Yüzyıl Temsilcisi Âşık Paşa ve Türkçe Mesnevisi Garibnâme Üzerine İncelemeler*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2020.
- Peacock, A. C. S. “Ahmad of Niğde’s ‘al-Walad al-Shafiq’ and the Seljuk Past”. *Anatolian Studies* 54 (2004): s. 95-107.
- Peacock, A. C. S. *Islam, Literature and Society in Mongol Anatolia*. United Kingdom: Cambridge University Press, 2019.
- Peacock, A. C. S. “Islamisation in the Golden Horde and Anatolia: Some Remarks on Travelling Scholars and Texts”. *Revue Des Mondes Musulmans et de La Méditerranée*, sy 143 (2018): s. 151-64.
- Peacock, A. C. S. *Moğol Anadolu’sunda İslam, Edebiyat ve Toplum*. Çev. Renan Akman. İstanbul: Koç Üniversitesi Yayınları, 2023.
- Peacock, A. C. S., ve Sara Nur Yıldız, ed. *Islamic Literature and Intellectual Life in Fourteenth- and Fifteenth-Century Anatolia*. Würzburg: Ergon Verlag Würzburg In Kommission, 2016.
- Pfeiffer, Judith. “Protecting Private Property vs. Negotiating Political Authority: Nur al-Din b. Jaja and His Endowments in Thirteenth-century Anatolia”. İçinde *Ferdowsi, the Mongols and the History of Iran. Art, Literature and Culture from Early Islam to Qajar Persia*, ed. Robert Hillenbrand, A. C. S. Peacock, ve Firuza Abdullaeva, s. 147-65. London: I.B. Tauris, 2013.
- Poppe, Nicholas. *Introduction to Altaic Linguistics*. Wiesbaden: Otto Harrasowitz, 1965.

- Rabgūzī. *Ḳıṣaṣū'l-Enbiyā (Peygamber Kıssaları): Giriş-Metin-Dizin*. Ed. Aysu Ata. C. 1. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2019.
- Rank, Otto. *The Myth of the Birth of the Hero: A Psychological Exploration of Myth*. Çev. Gregory C. Richter ve E. James Lieberman. Baltimore: John Hopkins University Press, 2015.
- Rashid al-Din Ṭabib, (1306-1314/15), *Jami' al-Tawarikh (World History)*, University of Edinburgh, no. Or.Ms.20.
- Reeves, John C. *Prolegomena to a History of Islamicate Manichaeism*. Sheffield: Equinox Publishing, 2011.
- Rogers, J. M. "Waqf and Patronage in Seljuk Anatolia: the Epigraphic Evidence". *Anatolian Studies* 26 (1976): s. 69-103.
- Sabbâğ, Abbas. "Mîrâhur". İçinde *TDVİA*, c. 30: s. 141. Ankara: TDV, 2020.
- Sabra, Adam. "The Age of the Fathers: Gender and Spiritual Authority in the Writings of 'Abd al-Wahhâb al-Şa'rânî". *Annales Islamologiques*, sy 47 (2013): s. 133-49.
- Sevgi, Ahmet. "Latîfi". İçinde *TDVİA*, c. 27: s. 111-12. Ankara: TDV, 2003.
- Sevim, Ali. "Cimri Olayı Hakkında Birkaç Not". *Belleten* XXV, sy 97 (1961): s. 63-74.
- Seyyid, Eymen Fuâd. "Mesâlikü'l-Ebsâr". İçinde *TDVİA*, c. 29: s. 265-66. Ankara: TDV, 2004.
- Shiraiwa, Kazuhiko. "Mongol Endorsement of the Islamic Institution of Pious Endowment (Waqf) as Revealed in the Waqf Document of 1272 in Arabic and Mongolian Drawn Up in Kırşehir for Nūr al-Dīn, the Son of Jaja". İçinde *New Approaches to Ilkhanid History*, ed. Timothy May, Bayarsaikhan Dashdondog, ve Christopher P. Atwood, s. 39-52. Leiden: Brill, 2020.

Simon of Saint-Quentin. “History of the Tartars of Simon of Saint Quentin”. Erişim 02 Temmuz 2024. <http://www.simonofstquentin.org/>.

Sungur, Ceren. “A Critical Analysis of Sarı Saltık as a Hero in Saltıknâme”. Yüksek Lisans Tezi, Central European University, 2020.

Sümer, Faruk. “Anadolu’da Moğollar”. *Selçuklu Araştırmaları Dergisi* I (1969): s. 1-147.

Szántó, Iván. “Old Images in New Skins: Flaying in The Iranian Visual Tradition”. İçinde *Violence in Islamic Thought: From the Mongols to European Imperialism*, ed. Robert Gleave ve István T. Kristó-Nagy, s. 193-203. UK: Edinburgh University Press, 2018.

şahinoğlu, M. Nazif. “Ferîdüddin Attâr”. İçinde *TDVİA*, c. 4: s. 95-98. İstanbul: TDV, 1991.

şams al-Dîn Ağmad al-Aflākî al-‘Ārifî. *Manāķib al-‘Ārifîn (Metin)*. Ed. Tahsin Yazıcı. 1. bs. C. 1. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1959.

şikârî. *Karamannâme [Zamanın Kahramanı Karamanîler’in Tarihi]*. Ed. Metin Sözen ve Necdet Sakaoğlu. İstanbul: Karaman Valiliği- Karaman Belediyesi, 2005.

şimşir, Hüsamettin. “The Arsenite Schism and the Babai Rebellion: Two Case Studies in Center-Periphery Relations”. Yüksek Lisans Tezi, Sabancı University, 2018.

Taeschner, Franz, ed. *Gülschehr’s Mesnevi auf Achi Evran, den Heiligen von Kirschehir und Patron der Türkischen Zünfte*. Wiesbaden: Deutsche Morgenländische Gesellschaft, 1955.

Tarım, Cevat Hakkı. *Tarihte Kırşehri-Gülşehri ve Babailer-Ahiler-Bektaşiler*. 3. bs. İstanbul: Yeniçağ Matbaası, 1948.

Taşköprülüzâde Ahmed Efendi. *eş-Şakâ'iku'n-Nu'mâniyye fî Ulemâid-Devleti'l-Osmâniyye: Osmanlı Âlimleri*. Ed. Muhammed Hekimoğlu. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2019.

Temir, Ahmet. *Kırşehir Emiri Caca Oğlu Nur El-Din'in 1272 Tarihli Arapça-Moğolca Vakfiyesi*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1989.

Terzi, Mustafa Zeki. "Gulâm". İçinde *TDVİA*, c. 14: s. 178-80. İstanbul: TDV, 1996.

Teule, Herman G. B. "Ebn Al-'Ebrî, Abu'l-Faraj". *EL*, 2015. <https://iranicaonline.org/articles/ebn-al-ebri>.

Tokatlı, Ümit. "Elvan Çelebi'nin Menâkıb-Nâme'si (metin-indeks-gramer)". Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi, 1984.

Touati, Houari. *Ortaçağ'da İslam ve Seyahat*. Çev. Ali Berktaş. 3. bs. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2021.

Tulum, Mertol. "Elvan Çelebi'nin Menâkıbu'l-Kudsiyye Adlı Eserinin İkinci Baskısı Münasebetiyle". *İlmî Araştırmalar*, sy 2 (1996): s. 175-228.

Tulum, Mertol. "Elvan Çelebi'nin Menâkıbu'l-Kudsiyye Adlı Eserinin İkinci Baskısı Münasebetiyle II". *Erdem: Atatürk Kültür Merkezi Dergisi* IX, sy 26 (1996): s. 829-85.

Tulum, Mertol. "Elvan Çelebi'nin Menâkıbu'l-Kudsiyye Adlı Eserinin İkinci Baskısı Münasebetiyle III". *Türk Dünyası Araştırmaları*, sy 106 (1997): s. 53-104.

Tulum, Mertol. *Tarihî Metin Çalışmalarında Usul: Menâkıbu'l-Kudsiyye Üzerine Bir Deneme*. İstanbul: Deniz Kitabevi, 2000.

Turan, Osman, ed. *Müsâmeret ül-Ahbâr: Moğollar Zamanında Türkiye Selçukluları Tarihi*. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1944.

Turan, Osman. “Selçuk Devri Vakfiyeleri III: Celâleddin Karatay, Vakıfları ve Vakfiyeleri”. *Belleten* XII, sy 45 (1948): s. 17-171.

Turan, Osman. *Selçuklular Zamanında Türkiye*. 3. bs. İstanbul: Boğaziçi Yayınları, 1993.

Turgut, Havva Nur. “I. Alâeddin Keykubad Dönemi Bilim ve Düşünce Hayatı”. Yüksek Lisans Tezi, Selçuk Üniversitesi, 2009.

Uyar, Mustafa. “Bir Ortaçağ Anadolu Sûfisi Hakkında Yeni Bulgular: Aybek Baba Şeyh mi, Emîr mi?” *Belleten* LXXVIII, sy 283 (2014): s. 879-91.

Uyar, Mustafa. “İlhanlı Dönemi Tarih Yazımında Moğolların Anadolu Hâkimiyetine Meşruiyet Sağlama Argümanları”. İçinde *Tarihçilik*, c. VII: s. 483-99. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2022.

Uyar, Mustafa. “İlhanlı Hükümdarlarının İslâm’a Girmesinde Rol Alan Türk Sûfileri: İlhan Tegüder ve Gazan Han Devirleri”. *Belleten* LXXVI, sy 275 (2012): s. 7-30.

Uzunçarşılı, İ. Hakkı. “Emîr Çoban Soldoz ve Demirtaş”. *Belleten* XXXI, sy 124 (1967): s. 601-46.

Uzunçarşılı, İsmail Hakkı. *Anadolu Beylikleri ve Akkoyunlu Karakoyunlu Devletleri*. 7. bs. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2019.

Ülgen, Ali Saim. “Kırşehir’de Türk Eserleri”. *Vakıflar Dergisi*, sy 2 (1942): s. 253-61.

Vásáry, István. “‘History and Legend’ in Berke Khan’s Conversion to Islam”. İçinde *Turks, Tatars and Russians in the 13th-16th Centuries*, s. 230-52. New York: Routledge, 2007.

Wheeler, Brannon. “Moses”. İçinde *The Blackwell Companion to The Qur’ân*, ed. Andrew Rippin, s. 248-65. UK: Blackwell Publishing, 2006.

Wolper, Ethel Sara. “Khidr, Elwan Çelebi and the Conversion of Sacred Sanctuaries in Anatolia”. *The Muslim World* 90, sy 3-4 (2000): s. 309-22.

Wolper, Ethel Sara. “Princess Safwat al-Dunya wa al-Din and the Production of Sufi Buildings and Hagiographies in Pre-Ottoman Anatolia”. İçinde *Women, Patronage, and Self-Representation in Islamic Societies*, ed. D. Fairchild Ruggles, s. 35-52. New York: State University of New York Press, 2000.

Wolper, Ethel Sara. “The Politics of Patronage: Political Change and the Construction of Dervish Lodges in Sivas”. *Muqarnas Online* 12, sy 1 (1994): s. 39-47.

Wolper, Ethel Sara. “Understanding the public face of piety: architecture and philanthropy in late Seljuk Anatolia”. *Mesogeios*, sy 25-26 (2005): s. 311-36.

Yalman, Suzan. “From Plato to the Shāhnāma: Reflections on Saintly Veneration in Seljuk Konya”. İçinde *Sacred Spaces and Urban Networks*, ed. Suzan Yalman ve Â. Hilal Uğurlu, s. 119-40. İstanbul: ANAMED, 2019.

Yalman, Suzan. “The ‘Dual Identity’ of Mahperi Khatun: Piety, Patronage and Marriage across Frontiers in Seljuk Anatolia”. İçinde *Architecture and Landscape in Medieval Anatolia, 1100-1500*, ed. Patricia Blessing ve Rachel Goshgarian, s. 224-52. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2017.

Yavuz, Kemal, ed. *Garib-nâme*. İstanbul, 2000.  
<https://ekitap.ktb.gov.tr/Eklenti/10669,garib-namepdf.pdf?0>.

Yavuz, Yusuf Şevki. “Taşköprizâde Ahmed Efendi”. İçinde *TDVİA*, c. 40: s. 151-52. İstanbul: TDV, 2011.

Yazıcı, Tahsin. “Ahmed Eflâkî”. İçinde *TDVİA*, c. 2: s. 62. İstanbul: TDV, 1989.

Yazici, T. “Aflākî”. EI., 2018. <https://www.iranicaonline.org/articles/aflaki-arefi-sams-al-din-b/>.

Yazici, Tahsin. “Nāşer-al-Dīn Hōsayn Ebn Bībī”. EI., 2013.  
<https://www.iranicaonline.org/articles/ebn-bibi/>.

Yıldırım, Rıza. “Bektaşî Kime Derler?: ‘Bektaşî’ Kavramının Kapsamı ve Sınırları Üzerine Tarihsel Bir Analiz Denemesi”. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, sy 55 (2010): s. 23-58.

Yıldız, Sara Nur. “Aydınid Court Literature in the Formation of an Islamic Identity in Fourteenth-Century Western Anatolia”. İçinde *Islamic Literature and Intellectual Life in Fourteenth- and Fifteenth-Century Anatolia*, ed. A. C. S. Peacock ve Sara Nur Yıldız, s. 197-242. Würzburg: Ergon Verlag Würzburg In Kommission, 2016.

Yıldız, Sara Nur. “Baiju: The Mongol Conqueror at the Crossfire of Dynastic Struggle”. İçinde *Along the Silk Roads in Mongol Eurasia: Generals, Merchants, and Intellectuals*, ed. Michal Biran, Jonathan Brack, ve Francesca Fiaschetti, s. 44-63. California: University of California Press, 2020.

Yıldız, Sara Nur. “Mongol Rule in Thirteenth-Century Seljuk Anatolia: The Politics of Conquest and History Writing, 1243-1282”. Doktora Tezi, The University of Chicago, 2006.

Yıldız, Sara Nur. “Şikârî”. İçinde *TDVİA*, c. 39: s. 162-63. İstanbul: TDV, 2010.

Yılmaz, Hasan Kâmil. “Cezbe”. İçinde *TDVİA*, c. 7: s. 504. İstanbul: TDV, 1993.

Yılmaz, Hüseyin. *Caliphate Redefined: The Mystical Turn in Ottoman Political Thought*. New Jersey: Princeton University Press, 2018.

Yılmaz, Hüseyin. *Hilafeti Yeniden Düşünmek: Osmanlı Siyaset Düşüncesinde Tasavvufî Dönüşüm*. Çev. Pelin Doğan ve İsmail Kaygısız. İstanbul: İletişim Yayınları, 2023.

Yücel, Yaşar. *Anadolu Beylikleri Hakkında Araştırmalar*. 2. bs. C. 2. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1991.

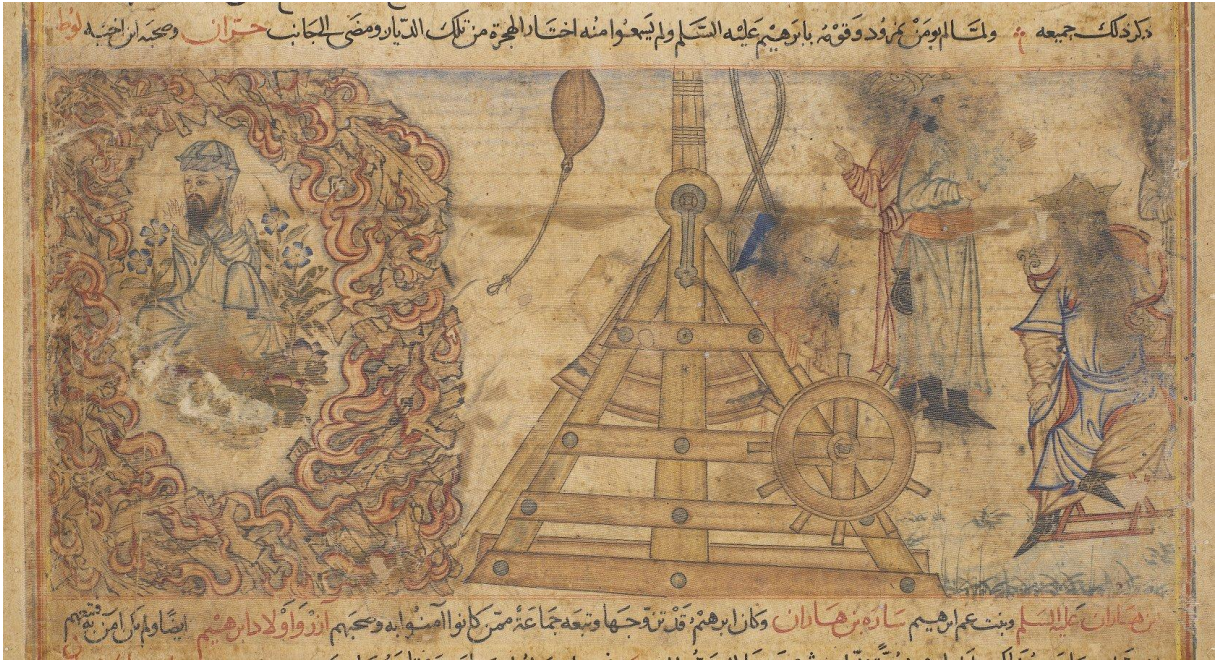
## EKLER

### Görseller



**Görsel 1:** Peygamber Mani'nin Derisinin Yüzülerek İdam Edilmesi<sup>393</sup>

<sup>393</sup> Iván Szántó, "Old Images in New Skins: Playing in The Iranian Visual Tradition", s.



**Görsel 2:** İbrahim peygamberin mancınıkla ateşe atılması.<sup>394</sup>

<sup>394</sup> Rashid al-Din Ṭabib, 1306-1314/15, *Jami' al-Tawarikh (World History)*, University of Edinburgh, no. Or.Ms.20, fol. 3v.

## ÖZET

*Menâkıbu'l-Kudsiyye fi Menâsibi'l-Ünsiyye* adlı menakıbnâme tarzındaki manzum Türkçe eser 1358-59 yılında Elvan Çelebi tarafından yazılmıştır. Yazarın büyükdedesi Baba İlyas 1240 yılında Selçuklu Devleti'ne karşı gerçekleştirilen Babaîler İsyanı hareketinin liderliğini yapmıştır. Bu hareket başarısız olmuş, Selçuklular galip gelmiş ve harekete ismi karışanlar cezalandırılmıştır. Eser bu yüzden muhalif bir hüviyete sahiptir. Elvan Çelebi eserinde özellikle büyükdedesi, dedesi ve babasını merkeze koyarak, tarihî ve efsanevî öğeler içeren bir anlatı yaratmıştır. Eserin neredeyse tamamında geçen olaylar kendi ailesinin yöneticilerle girdikleri ilişkiler hakkındadır. Elvan Çelebi'ye göre dinî şahsiyet yöneticiden üstün bir konumdadır. Dinî şahsiyetlerin bu üstün konumunu hem tasavvufî açıdan hem de kullandığı motifler aracılığıyla kanıtlamaya çalışmıştır. Çalışmada Elvan Çelebi'nin bu anlatıları ve motifleri kullanmasındaki temel motivasyonlar, tarihsel ve sosyal arka planları verilerek incelenmiştir.

**Anahtar sözcükler:** *Menâkıbu'l-Kudsiyye*, Elvan Çelebi, Geç Ortaçağ Anadolu'su, Yönetici, Dinî Şahsiyet, Motif, Tasavvuf, Babaîler.

## ABSTRACT

The Turkish verse hagiography titled *Menâkıbu'l-Kudsiyye fî Menâsibi'l-Ûnsiyye* was written by Elvan Çelebi in 1358–59. The author's great-grandfather, Baba İlyas, was the leader of the Babai Revolt against the Seljuk State in 1240. This movement was unsuccessful; the Seljuks emerged victorious, and those involved in the revolt were punished. As a result, the work carries a dissident tone. In his narrative, Elvan Çelebi focuses particularly on his great-grandfather, grandfather, and father, creating a story that combines historical and legendary elements. Almost all of the events described in the work revolve around the interactions between his family members and political authorities. According to Elvan Çelebi, religious figures hold a superior position over rulers. He attempts to demonstrate this superiority both through Sufi perspectives and the symbolic motifs he employs. This study examines Elvan Çelebi's motivations for using such narratives and motifs, considering their historical and social background.

**Key words:** *Menâkıbu'l-Kudsiyye*, Elvan Çelebi, Late Medieval Anatolia, Political Figures, Religious Figures, Motif, Islamic Mysticism, Babaîs.