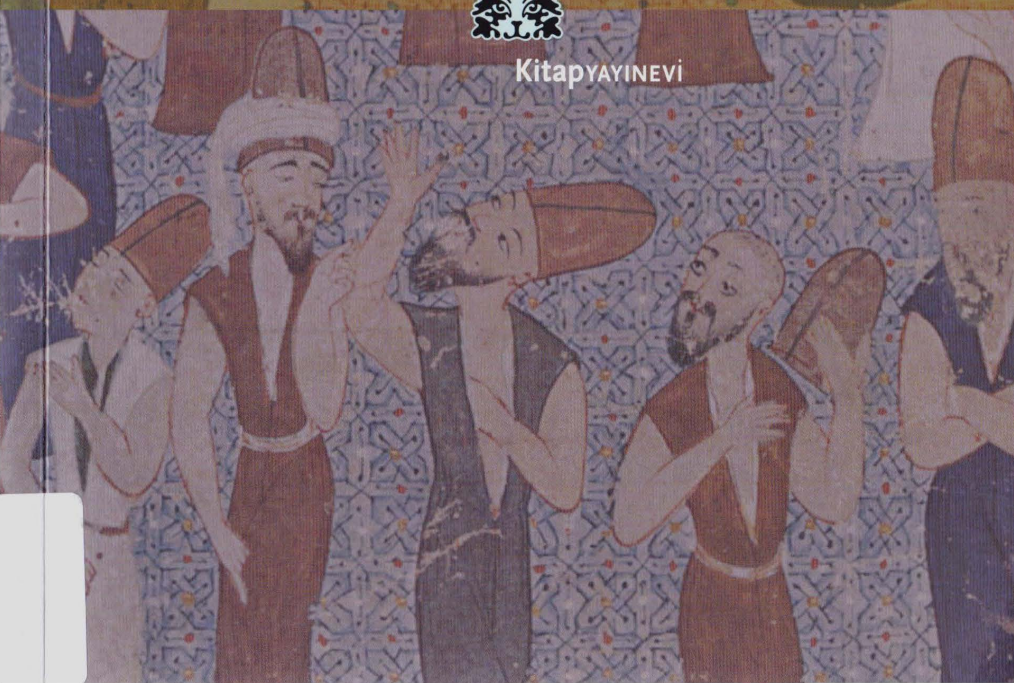
Resul Ay

Anadolu'da Derviş *ve* Toplum

13-15. Yüzyıllar



Kitap Yayınevi

ANADOLU'DA DERVİŞ VE TOPLUM
13-15. YÜZYILLAR

KİTAP YAYINEVİ – 191
TARİH VE COĞRAFYA DİZİSİ – 61

ANADOLU'DA DERVİŞ VE TOPLUM: 13-15. YÜZYILLAR/RESUL AY

© 2008, KİTAP YAYINEVİ LTD.
TANITIM İÇİN YAPILACAK KISA ALINTILAR DIŞINDA HİÇBİR YÖNTEMLE ÇOĞALTILAMAZ

YAYINA HAZIRLAYAN
NERMİN KETENCİ

KAPAK RESMİ
LALA MUSTAFA PAŞA'NIN DOĞU SEFERİ (1578) SIRASINDA MEVLANA TÜRBESİNDE DERVİŞLER
NUSRETNÂME, TSM H1365, VARAK 36v.

KİTAP TASARIMI
YETKİN BAŞARIR, BEK

TASARIM DANIŞMANLIĞI
BEK

GRAFİK UYGULAMA VE BASKI
MAS MATBAACILIK A.Ş.
KÂĞIT HANE BİNASI
HAMİDİYE MAHALLESİ, SOĞUKSU CADDESİ NO. 3
34408 KAĞITHANE-İSTANBUL
SERTİFİKA NO: 0905-34-000415
T: 0212 294 10 00 F: 212 294 90 80
E: INFO@MASMAT.COM.TR

1. BASIM
EKİM 2008, İSTANBUL

ISBN 978-605-105-004-1

YAYIN YÖNETMENİ
ÇAĞATAY ANADOL

KİTAP YAYINEVİ LTD.
KÂĞIT HANE BİNASI
HAMİDİYE MAHALLESİ, SOĞUKSU CADDESİ NO. 3/1-A
34408 KAĞITHANE İSTANBUL
SERTİFİKA NO: 11107-34-009175
T: 0212 294 65 55 F: 0212 294 65 56
E: kitap@kitapyayinevi.com
W: www.kitapyayinevi.com

Anadolu'da Derviş ve Toplum

13-15. Yüzyıllar

Resul Ay

Kitap Yayınevi

İçindekiler

Önsöz 7

Giriş: Konu, Yöntem, Tartışma 9

1- Anadolu'da Dervişler 16

Derviş Zümreleri ve Oluşum Süreci 16

Genel Özellikler 26

2- Derviş Kimliğinin Dışa Vurumu 35

Kılık-Kıyafet 35

Mizaç, Tavır, Hal ve Hareket 44

3- Tasavvufun Zihni Temelleri 53

Dervişlerde Mistik-Metafizik Düşünce 53

Mistik Tecrübe ve Zihni Olgunluk 67

4- Dervişin Hayat Tarzı 78

Sûfi Hayat Tarzı: Gelişimi ve Temel Özellikleri 78

Tekke Merkezli Hayat: Dini ve Sosyal Boyutlar 83

Seyahat ve Ritüel Dilenme 96

5- Derviş ve Örgütlü Mistik Hayat 103

Tarikat ve Zaviye: Örgütlenme ve Üyelik 103

Kadro: Şeyhler ve Müritler 107

Postnişinlik ve Halifelik 115

Merkez Tekke ve Bağlı Tekkeler 120

6- Derviş ve Toplum 123

Sosyal Faaliyet ve İşlevler 124

Toplumda Derviş İmajı 139

Halkla ve Yöneticilerle İlişkiler 150

Sonuç 159

Notlar 163

Kaynakça 196

Dizin 206

Önsöz

Modern zamanlara kadar, toplumumuzda kendine özgü sosyal kimliğiyle diğer kesimlerden farklılaşan kalabalık bir derviş zümresi yaşamaktaydı. Bu kimlik toplumca kanıksanmış, dervişlere dair davranış kalıpları ve roller zihinlerde yerleşmişti. Kapıya gelen bir dilenciyle karşılaşan çocuğun, annesine "Anne! dervişler geldi, yiyecek bir şeyler istiyorlar" şeklindeki seslenişi, çocuğun zihnindeki derviş imajını dile getirir. Aynı şekilde, zamanında onları sokakta, yolda, köy köy, kasaba kasaba dolaşır halde, kimi zaman bir kervanın arkasına takılıp daha uzak mesafeli seyahatler yaparken görmek, tekke hayatlarına ve faaliyetlerine tanık olmak çok olağandı.

İşte bu ilginç görünümlü ve pek çok bakımdan nevi şahsına münhasır grupları, 13-15. yüzyıl Anadolu toplumunda gözlemlemek, onları toplumun diğer kesimlerinden farklılaşan yönleriyle bir tipoloji çerçevesinde ortaya koymak, bu çalışmanın birincil amacını oluşturmaktadır. Hemen belirtelim ki, derviş gruplarına bu şekilde yaklaşım, Weber'in tarihsel bir gerçekliğin ideal-tipik eğilimini veya tipik özelliklerin soyutlanmasını ifade etmek üzere kullandığı "ideal tip" kavramını çağrıştırabilir. Aslında bu çalışmada söz konusu kuramla doğrudan bir ilinti kurulmamakla birlikte, farklı tarikatlara mensup ve farklı meşrepleri olan dervişlerin tipik yanları ve genel/ortak eğilimlerinin hareket noktası alınması üzerinden kuramla bir örtüşme söz konusudur. Fakat burada tipik olandan hareketle soyutlama yerine, dervişlerin tipik yanlarını oluşturduğu düşünülen kriterler çerçevesinde olabildiğince detaylı bir tahlil yapılması ve ortaklıktan özgünlüklere giden bir yaklaşım oluşturulması yoluna gidilmiştir. Dolayısıyla, çalışmanın tek tek benzerliklerden hareketle tipik olana ulaşmak, soyut bir tip inşa etmek gibi zor ve iddialı bir amacı yoktur. Bunun yerine dervişlerin görünüm, zihin dünyası, hayat tarzı, örgütlenmeleri ve toplumla ilişkileri bakımından yansıttıkları özellikler, genelden özgün olana doğru giden bir yaklaşımla ele alınmıştır.

Bu çalışma aslında Hacettepe Üniversitesi Tarih Bölümünde 2004 yılında tamamlanmış "XIII-XV. Yüzyıllarda Anadolu'da Derviş ve Toplum:

Tarihsel Bir Tipoloji Denemesi" adlı doktora tez çalışmasının gözden geçirilmiş halidir. Çalışmanın özellikle tez aşamasında, pek çok hoca ve arkadaşımın katkısını gördüm. Her zaman değerli fikirlerinden yararlandığım danışman hocam Prof. Dr. Bahaeddin Yediyıldız'ın, metnin daha açık bir ifade ve daha az dil hatasıyla ortaya çıkmasında ciddi katkıları oldu. Prof. Dr. Ahmet Yaşar Ocak, ihtiyaç duyduğum anda yardımlarını esirgemeyerek, çalışmanın başından sonuna kadar bana destek oldu. Kendilerine büyük şükran borçluyum. Çalışmanın kitaplaşma aşamasında değerli önerilerini benimle paylaşan, özellikle sonuç kısmının yeniden kurgulanmasında belirgin katkısı olan, her zaman yakın ilgisini ve yardımlarını gördüğüm Yrd. Doç. Dr. Oktay Özel'e ne kadar teşekkür etsem azdır.

Eleştiri ve önerileriyle zihnimi uyaran Doç. Dr. A. Nezihi Turan'a, yazdıklarımın ilk tashihlerinde önemli katkılarda bulunan Dr. Selim Aslantaş'a, Dr. Asude Soysal'a, çeşitli yardımlarından dolayı Doç. Dr. Yunus Koç'a, Dr. Rüya Kılıç'a, Dr. Ahmet Demir'e, Dr. Hayrettin Pınar'a, Dr. Sayime Durmaz'a ve bu çalışmanın tez aşamasında bana sağladığı burs imkânlarından dolayı da Türkiye Bilimler Akademisine teşekkür ediyorum.

Elinizdeki kitabı titizlikle yayına hazırlayan Sayın Nermin Ketenci'nin yerinde müdahaleleri basım öncesinde çalışmaya yapılan son katkı oldu. Kalan kusurlar ve eksiklikler tabii ki bana aittir. Sayın Ketenci'ye ve kitabın okurla buluşmasına aracılık eden Kitap Yayınevi'ne teşekkürü bir borç bilirim.

Resul Ay
Ankara, 2008

KONU, YÖNTEM, TARTIŞMA

İlhanlı Hükümdarı Hülagu Suriye seferine giderken, Harran'da garip kıyafetli ve davranışlı bir grup Kalenderî'ye rastlar. Yanında bulunan büyük âlim ve astronom Nasiruddin Tûsî'ye kim olduklarını sorar. Tûsî, "Bunlar âlemin fazlasıdır. Zira dünyada insanlar, beyler (idareciler), tacirler, sanatkârlar ve çiftçiler olmak üzere dört sınıfa ayrılırlar. Halbuki bunlar bu dört sınıftan hiçbirine mensup değildir" cevabını verir. Bunun üzerine Hülagu, "Madem bunlar insanların fazlasıdır, öyleyse onları öldürün" emrini verir.[1] Burada hiçbir mesleki gruba veya sosyal sınıfa dahil edilmeyen dervişler, Mevlana tarafından da sınıflar üstü bir konuma yerleştirilir. Mevlana, Konya halkını evlerinin ihtişamına göre derecelendirirken, sultanlar ve melikler, emirler, tüccarlar ve iğdişler ve zanaat erbabı şeklinde dört ayrı sınıflamaya gider. Peygamberlerin ve velilerin varisleri olarak nitelendirdiği kendi grubunu (tasavvuf ve ilim erbabını) ise göklerin o saraylara nispeti gibi, yüksek makamlarda görür.[2]

Zamanla dervişlerin çeşitli meslek grupları arasında mütalaa edildiğini görüyoruz. Gelibolulu Mustafa Âli, İstanbul halkının 46 ayrı meslek grubu halinde Şehzade III. Mehmed'in sünnet düğününe (1582) katılışını anlatırken, Mevlevi dervişlerini ve Rum dervişlerini ayrı olarak bu meslek grupları arasında sayar.[3] Toplumun değişik kesimlerini konu alan bazı minyatürlerde ise dervişler kompozisyon içinde bir ayrıntı olarak yansıtılırlar.[4] Çoğunluğu aşağı tabakalardan, her kesimden mensubu bulunan dervişler, modern zamanlara kadar toplumun önemli bir kesimini oluşturmakta, mesleki ve sosyal tabakalaşmadan bağımsız konumlarıyla ayrı bir sosyal kimliği temsil etmekteydiler.

Dini-tasavvufi motivasyonlarla hayatın gerçekleri arasında bir uzlaşmanın şekillendirdiği bu kimlik, öncelikle bireysel kurtuluşu, varoluş gerçeğini (hakikati) ve kâmil insan olmayı hedefleyen bir hayat gayesi temelinde gelişmişti. Bu kimlik kılık-kıyafet, mizaç, hal ve hareket gibi simgesel dış yansımaların yanında; mistik-metafizik düşünce ve zihni olgun-

luk gibi iç donanıma dair özellikler de gerektiriyordu. Toplumun diğer kesimlerinden bu özellikleriyle faklılaşan dervişler, geliştirdikleri örgütlü hayat düzenleriyle/sistemleriyle sosyal hayata toplumdan ayrı bir konumla dahil olmuşlardı. Dünyayı terke dayalı bir yaşam biçimini gerektiren tasavvufi hayat, önceleri toplumdan ve insanlardan uzak yerlerde uzlete çekilerek uygulanırdı. Zamanla terk yerine, toplum içinde kalarak manen ayrılmayı veya ona tepki duymayı öngören yeni öğretilerin yaygınlık kazanmasıyla, dervişler sosyal hayatın bir parçası haline gelmişlerdi. Hayatlarına hâkim olan tasavvufi ideallerle halka hizmet anlayışının örtüştürülmesi; bir başka ifadeyle, halka hizmetin sülûkun bir parçası addedilmesi ve sağlanan diğer imkânlar neticesinde dervişler, sosyal hayatta daha aktif rol üstlenmişler ve siyasi, sosyal, ekonomik, idari, dini ve kültürel pek çok faaliyet ve hizmette yer almışlardı. Osmanlı İmparatorluğu'nda görüldüğü gibi, zamanla bazı derviş zümrelerinde bu hizmet yönü tasavvufi uygulamalardan daha fazla öne çıkmaya başlamış, dervişlerin ikamet yerleri olan tekke ve zaviyeler ve dervişlik yolu adeta kamu hizmetlerinin mekanizmaları, dervişlik de dünyevi bir meslek haline gelmişti.

Tarihi süreci itibariyle dervişlik, üzerinde en fazla çalışma yapılan konular arasındadır. Bu çalışmaların büyük bir kısmı tasavvuf ve tarikat merkezlidir. Tasavvufun ortaya çıkışı, teorisi, farklı öğretileri, tarihsel seyri, zamanla tarikat şeklinde örgütlenerek çeşitli şubelere ayrılması çok sayıda çalışmaya konu edilmiştir. Konuya genel yaklaşan örneklerin yanında, daha marjinal ya da özgün sûfi akımları ve grupları, tek tek tarikatları veya bazı büyük sûfileri incelemeyi esas alanlarına da rastlamak mümkündür. Bir kısım çalışmalarsa tekke ve zaviyeler üzerinde yoğunlaşıp, dervişlerin örgütlenmelerini ve teşkilatlı yaşamlarını, bu çerçevede sosyal faaliyet ve işlevlerini incelemeye yönelmiştir. Tarikatlara karşı devletin izlediği siyaset ve bazı büyük şeyhlerle devlet büyükleri arasındaki ilişkinin de zaman zaman ilgi çeken konular arasında yer aldığını görüyoruz.

Dervişler, aynı zamanda mistik kimliklerinin şekillendirdiği bir sosyal grup niteliğindeydiler. Bu gerçekten hareketle, çalışmamız 13-15. yüzyıllarda Anadolu'da yaşayan dervişleri tarikat, meşrep veya ortodoks-heterodoks ayrımının ötesinde, toplumda yansıttıkları dervişlik/sûfilik ortak

kimliğinden hareketle bir grup tipolojisi çerçevesinde incelemeyi amaçlamaktadır. Toplumdaki yerleri bu şekilde ortaya konduktan sonra, sosyal hayat içindeki konumları ve toplumla ilişkileri incelenecektir. Dervişlerin tipolojisini çıkarırken onları karakterize eden kılık-kıyafet, mizaç, hal ve hareket gibi dışa yansıyan özellikleri ile, zihin ve ruh dünyaları, dini-tasavvufi ve dünyevi hayat tarzları ve bunların tarikat veya zaviye ölçekli örgütlü halleri temel alınmıştır. Ortak bir üst kimliğin dışında, çeşitli derviş gruplarının birbirlerinden alabildiğine farklı özellikler göstermelerinin, böyle bir deneme için ciddi bazı zorluklar oluşturacağı açıktır. Fakat belirtilen kriterler çerçevesinde ortaklıklardan yola çıkarak, gerektiğinde kategorileştirme yoluna giderek ve bu arada varsa daha alt özgüllüklerden bahsederek, bu sorun bir ölçüde aşılmaya çalışılacaktır. Toplumla ilişkilerinde, öncelikle dervişlerin hayata ve topluma bakışı irdelenecek, daha sonra sosyal faaliyetler, işlevler ve toplumun değişik kesimleriyle kurdukları temaslar ele alınacaktır. Bu arada, dervişlerin sosyal faaliyet ve işlevlerinden etkilenirken, toplumsal ilişkilerine de etki eden imajlarına değinilecek, bu imajın oluşum süreci tahlil edilmeye çalışılacaktır.

Dervişlerin tipik özellikleri 300 yıllık bir dönem (13-15. yüzyıllar) içinde incelenirken, bazen zaman ve mekân boyutunun geri planda kaldığı fark edilecektir. Bu durum soyutlamanın kendi doğasından ve dönemin kaynaklarının niteliğinden kaynaklanmaktadır. Ayrıca bahsedileceği gibi, dervişlere yönelik önemli veriler sunan menâkıbnâmeler, sûfi biyografileri, divanlar, hatta sûfilerin kaleminden çıkan veya sohbetlerinden derlenen dini-tasavvufi eserler, zaman mefhumu bakımından oldukça esnek yapıdadır. Bu kaynaklarda yansıma bulan derviş özelliklerini, müşahhas bir tarihe ve belirli bir mekâna mal etmek oldukça zordur. Bir şeyhin hayatını, örnek kişiliğini ve kerametlerini konu alan menâkıbnâmelerde, şeyhin ortalama altmış-yetmiş yıllık hayatı konu edilirken, kronolojik süreç ve zaman mefhumu çok belirgin değildir. Dolayısıyla, bu tür kaynaklarda yansıtılan ilişkiler, tarzlar ve diğer özellikler ancak sınırları esnek bir döneme mal edilebilir. Yine, şeyhlerin sohbetlerinden derlenen eserlerde yansıma bulan, şeyhlerin düşünce ve zihin dünyalarına, tutum ve davranışlarına yönelik özellikler de, ancak belirli bir döneme ait veriler olarak kabul edilebilir.

Burada 300 yıllık dönemin bir bütün olarak görülmesinde esas zorluk, verilerin azlığı yüzünden konunun dar kapsamlı bir zaman ve mekânda inşasının mümkün olamamasıdır. Dervişlerin tipik özellikleri belirli ölçütler çerçevesinde incelenirken, bütünü oluşturmaya yarayacak veriler değişik dönemlere ait olabilmektedir. Bu yüzden bu 300 yılın değişik dönemlerine ait verilerin bir araya getirilmesiyle ve eksik parçaların tamamlanmasıyla, resmin bütününün ortaya çıkması ancak mümkün olabilmektedir. Hatta bu maksatla, zaman zaman çalışma döneminin dışına çıkılarak başka zamanlara ve toplumlara dair bilgilerden yararlanma yoluna gitmek bir zaruret halini almıştır. Hal böyle olunca, bir tarih çalışması için büyük önem taşıyan değişim süreci de, 13-15. yüzyıllar Anadolusunda, şu anki verilerle gözlemlenme imkânından yoksun görünmektedir. Ayrıca dönem itibariyle, mevcut farklılıkların dışında dervişlerin tipik özelliklerinde büyük bir değişimin, dönüşümün yaşandığını söylemek de oldukça zordur. Şahıs bazında gözlenen bazı değişikliklerin ise öteden beri mevcut meşrepler veya türler arası bir gidiş-gelişi veya bazı alanlarda marjinalleşmeyi ifade ettiği görülür. Bu da dervişlerin tipik özelliklerinde bir değişime sebep olmadığı gibi, yeni alt kimliklerin ya da tiplerin türemesine de yol açmamıştır.

Derviş gruplarını yakından gözlemlemeyi, sıradan hayatlarına dair ayrıntıları görebilmeyi, zihin ve ruh dünyalarını anlayabilmeyi gerektiren böyle bir çalışmada, kaynakların yeterliliği sorgulama konusu olabilir. Bu yüzden her ne şekilde olursa olsun, dervişlerin değişik yönlerine ışık tutan her türde kaynak bu çalışma için büyük önem taşır. Mevcut kaynakları ise, Marc Bloch'un işaret ettiği gibi, bize söylemek istemediklerini de söyletecek şekilde satır aralarıyla birlikte okumak gerekir.[5] Bazı kaynaklar dervişlerin bazı özelliklerini daha fazla yansıtır. Mesela, menâkıbnâmeler dervişlerin hayatına dair yaşanmışlığı ve sıradanlığı yansıtmaları bakımından vazgeçilmez değerdedir. Hatta biyografiler bile bu konuda menâkıbnâmelerin yerini tutmakta yetersiz kalır. Menâkıbnâmelerde geçen olay ve ilişkiler tarihi gerçeklik açısından sorunlu olabilir, fakat şeyhler etrafında örülen hikâyelerin hayal ürünü ve abartılı olması durumunda bile, gerçekten uzak düştükleri söylenemez. Çünkü hikâyeler dönemin yaşam tarzını; sosyal, dini ve folklorik yaşamda etkili olan kurum, anlayış ve ilişki biçimlerini yan-

sıtır. Bu açıdan, evliyaya atfen anlatılan hikâyelerin keramet motiflerinden arındırılması durumunda, geriye kalanın hayatın bir kesiti olacağı rahatlıkla anlaşılabilir. Nitekim menâkıbnâmeler, batıdaki hagiografiler gibi, değerli tarih kaynakları olarak görülür. Menâkıbnâmeler özellikle sûfilerin tarihi kimliklerini tespit etmede, Anadolu'da halk İslamının karakteristiğini çıkarmada, bazı tarihi olaylara ve şahsiyetlere dair bilgilere ulaşmada, sosyal ve ekonomik tarih araştırmalarında başvurulan kaynaklar arasında yer alır.[6] Sûfi biyografileri de şeyhlerin hayatlarının çeşitli yönlerine ışık tutan, ilişkileri üzerine bilgi veren; karakterleri, donanımları ve görünümleri hakkında tasviri bilgiler sunan kaynaklar olarak büyük bir boşluğu doldurur.

Sûfilerin şiirlerini içeren divanlar ve nesir eserler, onların inanç sistemlerini, zihin dünyalarını ve kısmen de mizaçlarını yansıtması bakımından öne çıkarlar. Mevlana, Yunus Emre, Âşık Paşa ve Kaygusuz Abdal gibi sûfilerin şiirlerinde, âşık türü bir dervişin dünyaya ve insana bakışını, varlığı algılayışını, çoğu zaman değişken olan haletiruhiyesini ve bütün heyecanını görmek mümkündür. Aynı şekilde, ekseriya sohbetlerden derlenen veya doğrudan bir tasavvuf öğretisini aktarma amacıyla kaleme alınan metinlerden, eserin sahibi sûfinin inanç sistemi, entelektüel birikimi ve akıl yürütme tarzı hakkında önemli bilgiler elde edilir. İbn Arabî'nin eserleri, Mevlana'nın *Fîhi Mâ Fîh*, Sultan Veled'in *İbtidanâme* ve *Maarifi*, Şeyh Bedreddin'in *Vâridatı* ve ilk dönem sûfi yazarlarının eserleri bu kapsamda değerlendirilebilir.

Dervişlerin kılık-kıyafet, mizaç, hal ve hareket ile hayat tarzları gibi dışa dönük özellikleri daha çok dışarıdan gözlemcilerin tasvirlerine dayandırılır. Seyyahların tanıklığı, çeşitli vesilelerle dervişlerin bu yönlerine temas eden bazı zümre dışı müelliflerin eserleri ile menâkıbnâmeler önemli kaynaklar arasındadır. Bunların yanında, çeşitli tasavvufî meseleleri anlatmak üzere, kıssadan hisse niteliğinde, zaman ve mekânı çoğunlukla belli olmayan derviş hikâyelerini içeren mesnevi veya diğer türde eserler, dervişlerin söz konusu yönlerinin zihinlerde canlandırılmasına önemli katkı sağlar. Mevlana'nın *Mesnevi*si, Sadi-i Şirazî'nin *Bostan* ve *Gülistan*ı ve Feridüddin Attar'ın *Mantıku't-Tayr*ı bu türden eserlere örnek verilebilir. Dervişlerin örgütlü zaviye ve tekke hayatıyla ilgili kaynaklarda vakfiye ve beratlar önem ka-

zanırken, dervişlerin (şeyhlerin) sultanlarla veya devlet büyükleriyle ilişkileri söz konusu olduğunda kronikler gündeme gelir. İbn Bibi, Âşıkpaşazâde, Neşrî, Oruç Beğ, Nişancı Mehmed Paşa kronikçiler arasındadır.

Araştırmalarda derviş, sûfi ve abdal tabirlerinin bazen birbirlerinin yerine kullanılması, bu kavramlara açıklık getirmeyi gerekli kılar. Bir tarikat mensubu ve tasavvuf ehli olmayı niteleyen bu kavramlar, kullanımda bazı nüanslarla birbirlerinden ayrılır. Konunun uzmanlarından Trimingham, sûfi ve derviş arasındaki ayrımı, teori ile pratik farkıyla açıklar. Sûfinin daha çok tasavvufun teori veya doktriniyle ilgili olduğunu, buna karşılık dervişin uygulama yönünü temsil ettiğini düşünür. Ona göre sûfi, entelektüelliği ve yaratıcı hayal gücüyle öne çıkarken, derviş heyecan ve aksiyon yönüyle kendini gösterir. Ayrıca, benliğin (nefsin) tasfiyesi ve ilahi gerçekliğe ulaşmada, sûfi düşünce veya akıl yöntemlerini kullanırken, derviş psiko-beden uygulamalarını benimser.[7] Fakat sûfi-derviş ayrımının sadece bu tür bir nüansı vurgulamak için kullanıldığını düşünmek çok da açıklayıcı gözükmez. Tasavvufi metinlerde yaygın olarak, şehirlerdeki tekkelerde esma yolunu benimseyen, dolayısıyla zikir, ibadet ve riyazetle meşgul olan zahit türü tasavvuf erbabı için sûfi tabirinin kullanıldığı; buna karşılık, aşk yolunu benimseyen Horasan mektebine mensup tarikat müntesiplerine daha çok derviş veya abdal dendiği görülür. Mevlana kendi grubunu, sofiler olarak adlandırdığı tekke şeyhlerinden ve onların müritlerinden ayrı gördüğünü ifade eder.[8] Sadrüddin Konevî'yi tasavvuf ehli saydığı halde, kendisinin sûfi olmadığını, abdal zümresinden olduğunu söyler. Aynı şekilde Mevleviler de esma yolunu tutan tarikatları "sûfi tarikatları", şeyhlerini "sûfi şeyhleri" ve dervişlerini de "sûfi dervişleri" tabir ederek, kendilerini onlardan ayrı görürlerdi.[9]

Esasında Farsça kökenli bir kelime olan dervişin etimolojik kökeni hakkında ihtilaf olmasına rağmen, genellikle "kapı kapı dolaşan dilenci" manasına gelmesi,[10] İran-Horasan kökenli tasavvuf mekteplerine mensup serseri, meczup, divane nitelikli İslam mistiklerini tabir etmesi makul görünüyor. Aynı şekilde, genellikle "şaşkın, sersem, ahmak" manalarına gelen abdal da gezgin dilenci dervişlere verilen bir başka addır. Köprülü, tarihi seyri içinde incelediği abdal kelimesinin 12. asırda umumiyetle derviş

mukabili olarak kullanıldığını, zamanla "Melâmetiyye esaslarından doğan Kalenderiyye zümresi ile ona benzer sair bazı zümrelere mensup dervişleri ifade etmeğe başladığını" belirtir.[11] Kullanımda bu şekil bir eğilimin görülmesinin, dervişin sûfi, sûfinin de derviş veya abdal olmadığı veya birbiri yerine hiç kullanılmadığı manasına gelmeyeceği açıktır. Bir hikâyede görüldüğü gibi, derviş olarak nitelenen davacıya hitaben hâkimin "sûfi o kişidir ki,.." şeklinde bir cümle sarf etmesi, yine *Mesnevi*de, "sûfi vakit oğludur" şeklinde başlayan ve sıralanan özelliklerin[12] dervişleri de niteliyor olması, bu iki tabirin birbiri yerine rahatlıkla kullanıldığını gösterir. Bu çalışmada derviş ve sûfi aynı manada kullanılmış olup, bazen bahsedilen eğilimlere uyularak, bazı nüansları vurgulamak üzere bu kelimelerden uygun olanı tercih edilmiştir.

Birinci Bölüm

ANADOLU'DA DERVİŞLER

Derviş Zümreleri ve Oluşum Süreci

Anadolu'da 13-15. yüzyıllarda faaliyet gösteren derviş grupları tarikat ve meşrep itibariyle çeşitlilik arz eder. İslam dünyasının İran, Horasan ve Irak kökenli ilk tarikatlarının hemen hepsinin temsil edildiği, bunun yanında bir takım yerli tarikatların da ortaya çıktığı görülür. Bu tarikatların Anadolu'da vücut bulması, ağırlıklı olarak 13. yüzyıldan itibaren Anadolu'ya girmeye başlayan tarikat temsilcilerinin (halifelerinin) ya da yeni tarikat kurucusu olarak ortaya çıkan şeyhlerin karizmatik şahsiyetleri etrafında kişisel ve gönüllü bağlılığa dayalı zümreleşme süreciyle yakından ilişkilidir.[1] Bu zaman zaman tarikat kimliğinin ötesinde doğrudan şeyhe bağlı bir zümreleşme halini de alırdı. Dolayısıyla Anadolu'da tarikat mensubiyetinden çok, müntesibi olduğu şeyhin adıyla anılan çok sayıda derviş grubuna rastlanır. Tarikat ya da şeyh eksenli bu grupların özelliklerine geçmeden önce onları üreten koşullara ve oluşum süreçlerine bakmakta fayda vardır.

Anadolu'da tarikat zümreleşmeleri büyük oranda bölgenin Türkleşmesine paralel bir gelişmedir. Malazgirt zaferini (1071) takip eden dönemde başlayan, 13. yüzyılın başından itibaren de Moğol istilasıyla yoğunluk kazanan göç hareketleri,[2] beraberinde pek çok tarikatın Anadolu'ya girmesine yol açmıştı. Anadolu'nun yeni bir hayatı idame ettirmeye elverişli koşulları, yine Moğol istilası tehdidine karşı bir sığınak olarak görülmesi, Türkmenler kadar dervişler için de cezp edici unsurlardı. Ayrıca, dârü'l-islâma henüz katılması ve kutsal savaşın (cihat) sürdürüldüğü bir saha olması, dervişlere varlık nedenlerinden biri olan irşat faaliyetinde bulunma ve cihada katılma yönünde önemli imkânlar sunuyordu.

Dervişlerin Anadolu'ya geliş kanallarını birkaç şekilde incelemek mümkündür. Bir kısmı büyük göç hareketiyle, yaşadıkları aşiretlerle birlikte gelmiştir. Bu dervişlerin yaşadıkları aşiretle çoğu zaman akrabalık ilişki-

sinde bulundukları, hatta bazı şeyhlerin aynı zamanda aşiret reisi sıfatı taşıdıkları öteden beri bilinir. Kaynaklarda ifade edilen bazı cemaat ya da aşiret adlarının, aynı bölgede yaşayan ünlü şeyh adlarıyla örtüşmesi, söz konusu şeyhlerin aşiret reisi oldukları yönünde önemli bir kanıt oluşturur. Nitekim Anadolu'da Babaîlerle daha sonra da Bektaşilerle ilgili çevrelerde önemli bir isim olan Dede Garkın'ın Garkın oymağının, yine Hacı Bektaş'ın Çepni boyuna mensup Bektaşlu oymağının reisi olduğuna dair kuvvetli tahminler mevcuttur.[3] Bu tür dervişler, şehirlerdeki tekke ve zaviyelerde zikirle ve diğer tasavvufî uygulamalarla meşgul olan veya elinde asa, belinde teber sürekli dolaşan seyyah ve dilenci dervişlerden farklı olarak, bir cemaatin ya da oymağın reisi sıfatıyla köyler kurar, evlatları ve akrabalarıyla birlikte yaşam sürerlerdi.[4]

Hem dini hem dünyevi liderlik vasfi taşıyan şeyhlerin yanında, sadece aşiretin imamı (şeyhi) ya da kutsal adamı niteliğinde şeyhler de vardır. Menkıbevî kaynaklarda geçen bazı ifadeler bu durumu yansıtır mahiyettedir. Kalender Velî menâkıbnâmesinde Seyyid İbrahim adlı bir şeyh 1200'lü yıllarda(?) Anadolu'ya "Emirce aşiretinin imamı olarak gelmiştir" ibaresi ile anılır. Yine aynı kaynakta, Ankara-Çubuk civarında Garkın aşiretine mensup bazı beylerin, yerleşik hayata geçmek için aşiretin lideri veya imamı olan Kalender Velî'den izin aldığı geçer. Kalender Velî'nin kendisini temsilen oğlunu kurulan yeni köyün imamı olarak görevlendirmesi, beyin yanında bir de dini şahsiyetin bulunduğuna dair işaret sayılabilir.[5] Ayrıca, Hacım Sultan menâkıbnâmesinde geçen, bir aşiret reisinin Hacım Sultana "Dede sultan gel bizim şeyhimiz ol sana tekke kurup derviş hizmetkâr verelim" teklifi, aşiretlerin birer şeyhi olduğunun ya da en azından böyle bir eğilim bulunduğunun göstergesi gibi algılanabilir.[6] Bu geleneğin Müslüman Türkmenler arasında önceden de mevcut olduğunu ve şeyhlerin büyük göçler sırasında birlikte hareket ettiklerini rahatlıkla düşünebiliriz.

Bazı şeyhler bağımsız hareket ederek, sadece evlat ve müritleriyle göç ederlerdi. Bu konuda herhalde en güzel örnek Mevlana'nın babası Bahaüddin Veled'dir. Rivayete göre Bahaüddin Veled, Harezmşah sultanına (Muhammed Harezmşah) küserek, ama aslında baş gösteren Moğol tehdidinden uzaklaşmak gayesiyle, henüz çocuk yaştaki oğlu Celaleddin ve diğer

aile efradı ve müritleriyle birlikte batıya göç etmiş, beş yıl kadar değişik yerlerde dolaştıktan sonra Anadolu'ya gelmiştir.[7] Yine rivayete göre, Horasan'da bir emirken kendisine vasıl olan bir nidadan etkilenerek dünyayı terk edip tasavvuf yoluna giren Seyyid Harun, mal-mülk ve makam-mevkii bırakarak, beyliği sırasında kendisine tabi olan kimselerle birlikte, manevi yollarla işaret edilen Karaman vilayetindeki Küpedağı'na doğru yola çıkmıştır. Birkaç yere uğradıktan sonra belirtilen mevkie gelen Seyyid Harun, bugün Seydişehir olarak bilinen şehri kurmuş, çevreden getirttikleri ustalarla kale, mescit, tekke ve evler inşa etmiştir.[8]

Anadolu'ya yönelik en yoğun derviş akını, herhalde İslam ülkelerindeki tarikatların gaza ve irşat faaliyetlerine uygun bir zemin sunan Anadolu'ya gönderdikleri halifelerinkiydi. Tarikat şeyhinin işaret ettiği yere yerleşen halifeler, kısa sürede bir zaviye kurarak müritler edinmiş ve yeni halifeler aracılığıyla tarikatın kök salmasına ve Anadolu'nun hemen her tarafına yayılmasına vesile olmuşlardı. Gelen ilk tarikat temsilcileri arasında muharip özelliklere sahip olanların, yoğun bir kitle oluşturduğu tahmin edilebilir.

11. yüzyılda İran'da önemli bir sûfi çevresi bulunan ve gaza faaliyetleriyle ün salan Ebu İshak Kazerunî'ye bağlı tarikat,[9] Anadolu'ya ilk gelenler arasındadır. 15. yüzyılda teşekkül eden *Dânişmendnâme*de bu dervişlerin anılması bunu gösteriyor.[10] 13. yüzyılın doğu Anadolusunda, Ahlatşahlar zamanında Erciş ve Erzurum'da bu tarikata ait yapılar bulunduğuna işaret eden Osman Turan, tarikatın 12. yüzyılda da bölgede faaliyet göstermiş olabileceği tahmininde bulunur.[11] Anadolu'da 14 ve 15. yüzyıllarda önem kazanan tarikatın misyonerlik ruhu ve cihada katkısı sayesinde olsa gerek, bu dönemde Osmanlı himayesi söz konusudur. Yıldırım Bayezid onlar için Bursa'da bir zaviye yaptırmış, vakfiye ile desteklemiştir.[12] Aynı şekilde, Konya'da Karamanoğlu Mehmed Beyin de İshakî dervişleri için bir zaviye yaptırdığı ve vakfettiği bilinir.[13] İshakîlerin 15. yüzyılda Anadolu'nun belli başlı tarikatlarından biri oluşu dönemin kaynaklarına da konu edilir. Theodore Spandouyn Cantacasin *Seque*'ler şeklinde ifade ettiği İshakî dervişlerini, Câmîler (Edhemîler), Kalenderler ve Torlaklarla birlikte Anadolu'daki dört büyük tarikattan biri olarak kabul eder.[14]

Anadolu'da 13-15. yüzyıllarda en yaygın ve kalabalık derviş zümrelerini, Horasan Melâmetîliğinden türeyen ve Kalenderî özellikler sergileyen, 13. yüzyılda büyük oranda Babaîlikle, 14. yüzyılda Abdâlân-ı Rûmla ve bu yüzyılın sonlarından itibaren ise Bektaşilikle temsil edilen geniş heterodoks zümreler oluşturmaktaydı. Propagandacı ve mücahit eğilimler taşıyan, Yeseviyye, Haydariyye, Vefâiyye ve Kalenderiyye tarikatlarına nispet edilen bu zümrelerin[15] büyük bir kısmı Moğol tehdidi nedeniyle göç eden Türkmen aşiretleriyle birlikte Anadolu'nun ücra köşelerine kadar yayılmıştı; bazı müntesipleri de muhtemelen farklı koşullar altında müstakil olarak gelip şehirlerde ikamet ediyorlardı. Anadolu popüler sûfiliğinde önemli bir yeri olan ve pek çok sûfinin müntesiplik ilişkisine girdiği Hoca Ahmed Yesevî'ye nispet edilen Yeseviyye tarikatının, 13. yüzyılın başından itibaren Anadolu'da ne şekilde ve ne ölçüde temsil edildiği çok açık değildir.[16] Müritlerden bahseden az sayıda kaynağın 16. yüzyıl gibi nispeten geç bir döneme ait olması, bu dönemdeki Yesevî halifelerin net bir tablosunun ortaya çıkmasını engeller. Erken dönem Anadolu Yesevîliğiyle ilgili kaynakların azlığı konusunda, Ocak, Yesevîliğin kendisinden ayrılan Haydarîlikle temsil edilmesi veya içinde erimesini ya da benzer özellikler göstermesi hasebiyle aynı çevrelere hitap eden Vefâîlik karşısında tutunamamasını bir gerekçe olarak gösterir. Ona göre, 14. yüzyıldan itibaren Anadolu'da müstakil bir tarikat olarak Yesevîliğe pek rastlayamamamızın sebebi budur.[17]

Haydarîliğin ve Vefâîliğin 13. yüzyıl Anadolusundaki durumu nispeten daha iyi bilinir. Haydarîliğin kurucusu Kutbeddin Haydar'ın halifelerinden (veya ikinci kuşak halifelerinden) kabul edilen Hacı Mübarek-i Haydarî, Konya'da Daru'z-Zâkirîn olarak anılan bir zaviyede şeyhlik yapmış, yine onun halifesi Şeyh Muhammed-i Haydarî de Konya-Meram'da ikamet etmiştir.[18] Bazı araştırmacılar Hacı Bektaş-ı Velî'nin de Anadolu'ya bir Haydarî dervişi olarak geldiğini, fakat daha sonra Baba İlyas vasıtasıyla Vefâîliğe girdiğini varsayarlar.[19] Vefâîliğin bu yüzyılda Anadolu sûfiliğinde belirgin bir yer edinmeye başladığı anlaşılıyor. Ocak'a göre, bu tarikatın Horasan Melâmetiyyesinin ve Kalenderîliğin etkisinde olması bakımından Yesevîliğe benzemesi, Türkmen zümreleri arasında yayılmasına imkân vermiştir.[20] Vefâîliğin Anadolu'ya Baba İlyas'ın şeyhi Dede Garkın adlı bir

Türkmen tarafından getirildiği kabul edilir. Dede Garkın'ın vefatı üzerine yerine geçen Baba İlyas tarikatın Anadolu'daki en önemli temsilcisiydi. Amasya'nın Çat Köyündeki zaviyesi de Vefâîliğin merkezi konumundaydı. Burada kalabalık bir mürit topluluğuna hitap eden Baba İlyas, çevrede büyük bir şöhret kazanmıştı.[21] Bu özellikleri sayesinde 1239/40'larda lideri olduğu isyanda etrafına meşreptaş diğer tarikatları toplayabilmişti.[22] Muhtemelen bu birliktelik, Babaîlik adı altında diğer meşreptaş tarikatları da içeren yeni bir zümreleşme yaratmış ya da isyana katılan diğer tarikat zümrelerine böyle bir yakıştırma yapılmasına sebep olmuştu. Ocak, Baba İlyas'ın senkretik doktrininin bu zümreleri ortak bir hedefte birleştirmeyi başardığından, zamanla Babaîliğin sözkonusu zümreleri kendi bünyesinde eriten ve kaynaştıran bir dini akım haline dönüştüğünü ifade eder.[23]

Bu zümreleri birleştiren bir başka unsur hiç şüphesiz aynı tasavvufî akımdan besleniyor olmalarıydı. Karamustafa'ya göre geleneksel sûfilik içinde toplum karşıtlığı üzerine kurulu yeni terk hareketi şeklinde ifade edilen bu akım Ocak tarafından Hint-İran mistisizminden ve Horasan Melâmetîliğinden türeyen Kalenderîliktir.[24] Geniş bir tasavvufî akım olarak pek çok derviş zümresini etkileyen Kalenderîlik,[25] ayrı bir tarikat şeklinde teşkilatlanmıştır. Bu tarikatın temsilcilerini 13. yüzyıldan itibaren Anadolu'da görmeye başlıyoruz. Anadolu'da bilinen ilk temsilcilerden biri Ebu Bekr-i Niksârî'dir. Tarikatın kurucusu sayılan Cemalüddin-i Savî'nin halifelerinden biri kabul edilen bu zat, Konya'da bir zaviyeye ve pek çok müride sahipti. Bu bilgilere kaynaklık eden Eflakî, Şeyh Ömer-i Girihî adlı, Ebu Bekr-i Niksârî'nin yakını bir başka Kalenderî şeyhinden de bahseder.[26] Garip kıyafetleriyle, toplumun örf ve adetleriyle alay eden tavırlarıyla ve dini kurallara lakayt halleriyle, gruplar halinde serserice dolaşan, geçimlerini büyük oranda dilenerek sağlayan bu gruplara Anadolu'nun hemen her yerinde rastlamak mümkündü. Söz konusu özellikleri yüzünden toplumdaki mevcudiyetleri çoğu ortodoks İslam çevrelerinde rahatsızlık uyandırıyordu. Muhammed bin el-Hatîb adlı bir ulema, *Füstât ul-'adâle fi kavâ'id is-saltana* adlı eserinde Cavlakî olarak adlandırdığı Kalenderî zümrelerini ağır bir dille suçlayarak, onlara karşı tedbir alınması yönünde zamanın yöneticilerine uyarılarda bulunmuştu.[27] Varlığını sonraki dönemlerde de muhafaza eden

Kalenderîlik diğer heterodoks tarikatlarla büyük benzerlik gösterir. Söz konusu tarikatlar 13. yüzyıl başından itibaren geleneksel sûfilik içinde farklı terk-i dünya prensiplerini benimseyerek, yani fiilen toplumdan ayrılmak yerine reddederek, örf ve âdetlere muhalefet ederek yeni terk prensipleri[28] oluşturmuşlardı.

Bu ortaklık sebebiyle, söz konusu tarikatlara zamanla daha üst zümre kimlikleri atfedilebilmiştir. Âşıkpaşazâde'nin "Abdâlân-ı Rûm" tabirini böyle bir kimliğin ifadesi olarak kabul etmek gerekir.[29] Gerek Köprülü'nün gerekse Ocak'ın çalışmalarında ortaya çıktığı gibi, Rum Abdalları ayrı bir tarikat değil, birbirine yakın tarikatlardan müteşekkil daha geniş bir zümredir. Aynı şekilde 14. yüzyıldan itibaren ortaya çıkan Bektaşilik de bu zümreleri kapsar bir mahiyet arz eder. Sulucakaraöyük tekkesinde yetişen Hacı Bektaş müritleri vasıtasıyla yayılan Hacı Bektaş ananesi, diğer abdal zümreleri arasında da etkili olmaya başlamış ve zaman içinde Hacı Bektaş adı etrafında yeni bir zümreleşme söz konusu olmuştur.[30]

Bu zümrelerin yanında, 13. yüzyıldan itibaren ortodoks İslam sûfiliğine mensup tarikatlar da Anadolu'da görülmeye başlanır. Kübrevîlik ve Sühreverdîlik en erken temsil edilen tarikatlardır. Harezm sahasında çok etkili bir tasavvufî sima olan ve geniş bir mürit çevresine hitap eden Necmüddin Kübra tarafından kurulan Kübrevîlik, Anadolu'ya Moğol tehdidinden kaçan halifeleri sayesinde gelmişti. *Nefahatü'l Üns*te belirtildiği gibi, Necmüddin Kübra, Moğol orduları Harezm'e yaklaştığında bazı müritlerini memleketlerine göndermişti. Müritleri Kübrevîliği Horasan, Hindistan, Ortadoğu ve bu arada Anadolu'ya yaymışlardı.

Nefahat başlıca halifeler arasında Şeyh Mecdüddin Bağdadî, Şeyh Sadüddin Hamevî, Baba Kemal Hocendî, Şeyh Radiyyüddin Ali Lala, Şeyh Seyfüddin Baherzî, Şeyh Necmüddin Razî ve Şeyh Cemaleddin Gilî gibi isimlerden bahseder. Ayrıca Mevlana Celaleddin'in babası Bahaüddin Veled'in de onun müridi olduğu yönündeki rivayetlere yer verir.[31] *Mirsâdü'l-İbâd* adlı eserin yazarı Necmüddin Razî (Daye) (öl. 1256) ile Bahaüddin Veled (öl. 1236) tarikatın Anadolu'daki en önemli temsilcileri kabul edilir. Önce bir süre ikamet ettiği Kayseri'de I. Alâeddin Keykubad ile görüşen Necmüddin Daye, daha sonra Sivas'a yerleşmiştir. Dönemin önemli eserlerin-

den biri kabul edilen ve II. Murad zamanında Türkçeye çevrilen ünlü eserini burada yazmıştır.

Konya'ya da gelip Mevlana ve Sadrüddin Konevî ile görüşen Daye Anadolu'da önemli bir mürit çevresi edinmişti. Aynı dönemde Anadolu'ya gelen Bahaüddin Veled'in tesiri hiç de ondan az değildi. Bir süre ikamet ettiği Karaman'dan sonra, hayatının geri kalanını geçirmek üzere gittiği Konya'da büyük ilgi uyandırmış, etrafında kalabalık bir mürit topluluğu oluşmuştu. Bunun yanında Kayseri'de ikamet eden müridi Burhaneddin Muhakkık Tirmizî de ayrı bir sûfi çevresi oluşturarak bu geleneği temsil etmiştir.[32]

Sühreverdîliğin Anadolu'ya girişi ise tarikatın kurucusu Ebu'n-Necib Sühreverdî'nin yeğeni ve halifesi Ebu Hafs Şihabeddin Ömer Sühreverdî tarafından gerçekleştirilmişti. Halife Nasır li-Dînillah'ın emriyle fütüvvet teşkilatının fikri alt yapısını ve kurallarını belirleyen Şihabeddin Ömer Sühreverdî, halifenin elçisi olarak teşkilatı yaymak amacıyla pek çok diplomatik seyahate çıkmış, Anadolu'ya da gelerek I. İzzeddin Keykavus'u fütüvvet teşkilatına dahil etmişti.[33] Sühreverdî'nin Anadolu'ya (Konya'ya) ikinci gelişi I. Alâeddin Keykubad'ın tahta çıkması münasebetiyle halifenin gönderdiği saltanat menşurunu ve diğer sultanlık alametlerini sunmak sebebiyledir. Bu gelişlerinde devlet erkânından kimselere ve ziyarete gelenlere fütüvvetten başka, kendi tasavvufi görüşlerini aktarmaya çalıştığı görülür.[34] Bu sayede Anadolu'ya giren ve müritlerin çalışmalarıyla yayılan Sühreverdîlik, 14. yüzyıldan sonra pek tutunamamış ve muhtemelen bu dönemde Anadolu sûfiliğinde güçlü bir yer edinen Halvetîlik, Nakşibendîlik ve benzeri tarikatlar arasında erimiştir.[35] Ancak 15. yüzyılın ilk yarısında Zeynüddin Hafî tarafından kurulan Zeyniyye koluyla Osmanlı topraklarına bir başka kanalla yeniden girmiştir.[36]

Bu iki tarikatın aksine, 13. yüzyıl ortasında Anadolu'ya giren Rıfaîlik ve 15. yüzyıldan itibaren de Halvetîlik, Kadirîlik ve Nakşibendîlik Anadolu'da geniş mürit çevreleri edinerek günümüze kadar ulaşmıştır. Rıfaîliğin Anadolu'daki ilk temsilcileri üzerinde çalışan Sadi Bayram, Samsun-Ladik'te medfun Rıfaîliğin kurucusu Seyyid Ahmed-i Kebir el Rıfaî'nin torunlarından ya da halifelerinden Küçek Seyyid Ahmed-i Rıfaî ve evlatları üzerin-

de durur. Halifenin muhtemelen 13. yüzyılın son yarısı ile 14. yüzyılın başı arasında yaşadığından bahseden Bayram, Anadolu'daki pek çok Rıfaî tekkesini ya da halifesini bu kişiyle alakalı görür. Fakat Amasya'nın Taşova-Alparslan beldesinde Seyyid Nureddin Velî el-Rıfaî'ye ait zaviyenin 1257 tarihli vakfiyesinin bulunmasından sonra, bu zatın Küçek Ahmed-i Rıfaî'den önce Anadolu'da bulunabileceğine işaret eder. Anadolu'daki ilk Rıfaîlerden olan bu şeyhler, özellikle Küçek Ahmed-i Rıfaî'nin evlatları aracılığıyla ve diğer kanallarla gelen Rıfaî şeyhleri, öncelikle Amasya'nın bazı ilçelerinde, Ladik, Kayseri, İzmir, Bergama'da ve doğu Anadolu'dan batı Anadolu'ya kadar birçok yerde tekke kurarak mürit çevreleri oluşturmuşlardı.[37]

Burhan gösterileri olarak adlandırılan ateşe girme, vücudun değişik yerlerine şiş sokma, yılanlarla oynama gibi olağanüstü gösterileriyle ve yüksek sesli, coşkulu zikir ayinleriyle dikkat çeken bu derviş zümresi zaman zaman kalabalık kafileler halinde de seyahat ederdi. Eflakî, Seyyid Ahmed Rıfaî (Küçek)'nin oğlu Seyyid Taceddin Rıfaî'nin bir grup müridiyle Konya'ya gelerek ileri gelenlerin, bu arada içlerinde Mevlana'nın eşi Kira Hatunun da yer aldığı kadınların bulunduğu kalabalığa burhan gösterileri yaptıklarından bahseder.[38] Yine, İbn Batuta İzmir'de bulunduğu sırada Şeyh İzzeddin-i Rıfaî'nin yüz kadar dervişinin, bir Rıfaî tekkesinde veya çevresinde kurulan çadırlarda konakladığına tanık olmuştur.[39]

Kuruluş tarihi itibariyle Rıfaîlikle çağdaş olan Kadirîliğin Anadolu'ya girişi biraz daha geç bir döneme rastlar. Eşrefiyye ve Rumiyye kollarıyla temsil edilen tarikatın Anadolu'ya girişi 15. yüzyılın ikinci çeyreğine tekabül eder. Hacı Bayram'ın talebesi ve damadı olan Eşrefoğlu Rumî (öl. 1470), hocasının tavsiyesiyle o sırada Suriye'nin Hama kasabasına, Kadirî tarikatının temsilcisi ve Abdülkadir-i Geylanî'nin dördüncü kuşak torunu Şeyh Hüseyin el-Hamevî'nin yanına gitmiş, tasavvuf inceliklerini tahsil etmekteydi. Şeyhinden icazet alıp memleketi İznik'e döndüğünde artık Kadirî halifesiydi ve tarikatı yayma misyonu üstlenmişti. Pîr-i sâni kabul edilen Eşrefoğlu hem İznik'te kurduğu dergâhta hem Bursa civarında irşatla meşgul oldu ve tarikatı hızla yayıldı.[40]

Ortaya çıkış tarihi daha geç bir döneme rastlayan Rumiyye kolunun yayılması ise İsmail-i Rumî vasıtasıyla oldu. Memleketi Tosya ve Kastamo-

nu'da ilim tahsiliyle ve Halvetiye büyüklerinden Şeyh Ahmed Efendinin yanında sülûkla meşgul olduğu sırada, rüyasında Abdülkadir Geylanî'nin kendisini çağırması üzerine Bağdat'a giden İsmail-i Rumî, Geylanî'nin evladından biri ve tarikatın pir evinin şeyhi olan Seyyid Feyzullah Efendinin hizmetine girdi. Kadiriyye usulüne göre sülûkunu tamamladıktan sonra şeyhin emriyle Anadolu'da tarikatı yaymakla görevlendirildi. Rumî Anadolu'ya gelmeden önce, Mısır'a uğramış, Kadirî şeyhlerinden ve Seyyid Abdürrezzak kolundan Mısırlı Şeyh Ahmed'in yanında bir süre kalmış ve ondan da bir icazet almıştı. Daha sonra İstanbul'a gelerek Tophane'de dergâhını kurdu; Anadolu ve Rumeli'de 40 kadar tekke açarak, adıyla anılan Kadirîliği yaymaya başladı.[41]

Anadolu'da en yaygın tarikatlardan biri olan Halvetîlik de benzer bir süreç geçirmiştir. Anadolu'nun değişik şehirlerinden Pir Muhammed Erzincânî (öl. 1474), Dede Ömer Ruşenî (öl. 1487), Molla Ali Halvetî (öl.?) ve Habib Karamanî gibi tasavvuf ehli kimseler, o sırada Bakü'de ikamet eden ve Halvetîliğin ikinci piri ve esas teşkilatlandırıcısı sayılan Seyyid Yahya Şirvanî'nin yanına gitmiş; tarikatın usul ve öğretisini tahsil ve tecrübe ettikten sonra memleketlerine dönmüşlerdi. Tarikat böylece yayılma imkânı buldu.[42] Bu tarikatın 15. yüzyıl başlarında Amasya'da Pîr İlyas Halvetî (öl. 1429), Zekeriya Halvetî ve Abdurrahman Çelebi adlı müntesiplerine de rastlanır.[43] Halvetîliğin İstanbul'a taşınmasında Çelebi Muhammed Cemaleddin'in, bilinen adıyla, Çelebi Halife'nin büyük rolü vardı. Amasya'da bulunduğu sırada Şehzade II. Bayezid'in kendisine intisaplı olması ve daha sonra tahta çıkması, ona İstanbul yolunu açmıştı. Sultanın davetiyle İstanbul'a giden Çelebi Halife, burada tarikat faaliyetlerinde bulundu. Ölümünden sonra yerine geçen Sümbül Sinan Efendi ise tarikatın Osmanlı devletindeki en önemli siması olmuştu.[44]

15. yüzyılın sonuna doğru Simavlı Abdullah İlahi tarafından Osmanlı topraklarına sokulan Nakşibendîlik, bu tarihten sonra en yaygın tarikatlar arasında yerini aldı. Tasavvuf yoluna girmek maksadıyla Maverâünnehir'e giden Molla İlahi, Semerkand'da Hace Ahrar'ın yanında Nakşibendîliği öğrendi. Burada sülûkunu tamamladıktan sonra Hace Ahrar'ın bir diğer müridi Şeyh Ahmed Buharî ile birlikte Anadolu'ya geldi. Si-

mav'da bir süre kaldıktan sonra İstanbul'a geçen İlahi, burada bir tekke kurup müritler edindi. Bir süre sonra da İstanbul'daki tarikat faaliyetlerini Ahmed Buharî (Emir Buhari)'ye havale ederek Vardar Yenicesi'ne çekildi. Kısa sürede İstanbul'da Emir Buhari'ye bağlı üç tekke kuruldu. Bundan sonra tarikat çevre illere ve bütün Osmanlı sahasına yayıldı.[45]

Halifeler vasıtasıyla Anadolu'ya taşınan bu tarikatların yanında filizlenen ve yaygın derviş zümreleri oluşturan yerli tarikatlar da vardı. Bunlardan en önemlisi şüphesiz Mevlevilikti. Mevlana daha hayattayken kendisine intisap etmiş geniş bir mürit ve muhip çevresine sahipti. Sultan Veled Çelebi Hüsameddin'den sonra babasının makamına geçtiğinde, Mevleviliği bir tarikat haline getirmiş, gönderdiği halifelerle tarikatı yaymaya çalışmıştı.[46] Mevlevilik Ulu Arif Çelebi zamanında büyük bir atılım gerçekleştirerek, geniş alanlara yayıldı. Çelebi'nin hayatının önemli bir kısmını seyahatle geçirmesi; orta Anadolu, iç Ege, Akdeniz ve doğu Anadolu'daki birçok şehir ile Irak, Tebriz, Merend ve Sultaniye gibi yerlere, bazen birden çok kez gitmesi,[47] tarikatın teşkilatlanmasına ve yayılmasına önemli katkı sağlamış olmalıdır.

Anadolu'da gelişen tarikatlardan bir diğeri Hacı Bayram-ı Velî tarafından kurulan Bayramiye tarikatıdır. Hacı Bayram 1412 yılında şeyhi Hamidüddin Aksarayî (Somuncu Baba)'nin ölümü üzerine, onun tasavvufi mirasıyla Ankara'ya döndüğünde, burada Halvetî ve Nakşibendî tasavvuf öğretilerinin karışımından müteşekkil yeni bir ekolü yaymakla meşgul olmuştur. Hacı Bayram, bugün kendi adıyla anılan caminin yerinde cami-zaviye tarzında bir tekke inşa ederek, tasavvufi faaliyetlerin müesseseleşmesi ve tarikat haline gelmesinde önemli aşama kaydeder. Gölpınarlı'nın ifade ettiği gibi, Hacı Bayram'ın medrese kökenli olması ve Anadolu'da o sırada bazı büyük mutasavvıfların etkisiyle tasavvufa yönelik yoğun bir teveccühün yaşanması, Bayramîliğin hızla yayılmasında önemli rol oynamış, kısa sürede Hacı Bayram etrafında büyük mürit topluluğu oluşmuştu. Öyle ki, mürit kalabalığı Sultan II. Murad'a, saltanat davası güttüğü iddiasıyla şikâyet konusu bile olmuştu.[48] Bayramîlik iki kolla sonraki devirlerde etkili olmaya devam etti. Bunlardan Akşemseddin'in oluşturduğu kol Bayramîliğin kökenine sadık kalırken, Bıçakçı De-

de Ömer adlı bir başka halifenin takip ettiği kol, Melamî neşvesinin etkisinde başka bir mecrada gelişme göstermişti.[49]

Çeşitli kanallarla Anadolu'ya giren derviş/sûfi zümrelerine, 13. yüzyılda seyahatleri sırasında Anadolu'ya uğrayıp bir süre ikamet eden bazı büyük mutasavvıfların çevresinde oluşan ya da onların etkisinde gelişen sûfi grupları da eklemek gerekir. Bu çerçevede ele alınabilecek sûfilerden Evhadüddin-i Kirmanî Anadolu'nun birçok şehrini gezmiş ve Kayseri'de uzunca bir süre kalmıştı. Burada bir de zaviye kuran ve Anadolu'nun pek çok şehrinde halifeleri olduğu söylenen Kirmanî'nin geniş bir mürit çevresi vardı. Konya'da Sadr-ı Hakîm adlı bir zaviye kuran ünlü Zeynüddin Sadaka onun en önemli halifelerinden biri ve kendisinden sonraki temsilcisidir.[50]

Tokat'ta Vezir Muineddin Pervane tarafından kurulan büyük bir zaviyede ikamet eden Fahrüddin Irakî de, koruyucusu vezirin ölümüne kadar, önemli bir mürit topluluğuna hitap etmişti.[51] Anadolu'da bir süre kalan İbn Arabî ve Şems-i Tebrizî'ninse kendilerine doğrudan bağlı bir sûfi çevresi yoktu. İbn Arabî Konya'da büyük bir zaviyesi ve müritleri olan Sadrüddin Konevî, Şems-i Tebrizî ise Mevlana aracılığıyla Anadolu sûfiliğini etkilemişlerdi.[52] Nitekim İbn Arabî'nin vahdet-i vücût öğretisi Mevlevilikten Bektaşiliğe, ortodoks sûfi tarikatlarından medreseli sûfilere kadar, farklı kökenlerden ve mekteplerden gelen geniş bir kesim üzerinde etkili olmuştur.[53] Aynı şekilde, Mevlana'yı ilim ve kitaplardan vazgeçirerek, aşk ve cezbe sahibi bir sûfi haline getiren Şems-i Tebrizî, Mevlana'dan sonra Mevleviler üzerinde de etkili olmaya devam etmiştir. Nitekim Ulu Arif Çelebi zamanında Mevleviliğin Şems-i Tebrizî'nin Kalenderî meşrebini hatırlatan özelliklere büründüğü görülür. Bu etki 16. yüzyılda Mevlevilik içinde Şemsîler adlı bir kolun kurulmasına kadar varmıştır.[54]

Genel Özellikler

Zümreleri oldukça çeşitlilik arz eden dervişler, yansıttıkları özellikler itibariyle de birbirinden farklılaşırlar. Tarikatların benimsedikleri yol ve yöntemlerden kaynaklanan, daha çok ayrıntıda kendini belli eden farklar bir yana bırakılırsa, dervişlerin özelliklerini birkaç kategoride incelemek mümkündür. Derviş gruplarını kategorize etmede şüphesiz seçilen kıstas-

lar belirleyici öneme sahiptir. Anadolu'da söz konusu dönemde faaliyet gösteren derviş grupları genellikle üç şekilde kategorize edilir. İlkinde dervişlerin tasavvufi uygulamaları, bir başka ifadeyle seyr ü sülûk tarzlarına göre yapılan esma yolu-aşk yolu ayrımı; ikincisinde merkezi iktidara, kurumsal inanışa ve örfe göre alınan konum itibariyle ortodoks-heterodoks ayrımı; üçüncüsünde ise kitabi İslama bağlılık ve entelektüel birikim seviyesine göre yüksek kültür ya da yüksek gelenek ve İslami popüler kültür arasındaki ayrım esas alınır.[55]

Bu üç gruplama pek çok bakımdan birbirleriyle örtüşür; esma yolunu benimseyen tarikatlarla ortodoks tarikatların aynı olduğu, yine *aşk* ve *cezbe* yolunu tutan tarikatların bazı istisnalar dışında heterodoks zümreyle benzeştiği görülür. Yüksek kültür ve popüler kültür ayrımında ise her ne kadar zaman zaman birincisi ortodoks zümreyle, ikincisi de heterodoksiyle eşleştirilirse de karma bir oluşumdan söz etmek mümkündür. Geleneksel sûfiliğin dışında bir konumda, yüksek İslam ve tasavvuf birikimine vâkıf sûfi örnekler olabileceği gibi, ortodoks zümrelerde popüler kültür temsilcilerine de rahatlıkla rastlanır.

Bu ayrımlardan hareketle derviş gruplarının özelliklerine bakacak olursak, öncelikle ortak yanlarını oluşturan Hakka ulaşma arzusunu gerçekleştirmede iki temel yol izlediklerini görürüz. Irak mektebine mensup tarikatlar züht ve takvayı esas alarak zikre ve bolca ibadete dayalı bir seyr ü sülûk süreci geçirirlerdi. Necmüddin Kübra'nın ahyar (hayırlı işler işleyen) ve ebrâr (iyilik yapanlar) yolu olarak adlandırdığı bu yöntemlerin ilkinde bolca namaz, oruç, Kur'an okuma gibi zahiri ibadetler ağırlık kazanırken; ebrâr yolunu benimseyenler sıkı bir riyazet ve nefis mücahedesini, bu kapsamda sıklıkla başvurdukları halvet ve uzleti hayatlarına tatbik ederlerdi. Bu iki yol genellikle ikisini de birlikte içeren esma yolu kapsamında değerlendirilir. Ortak özellik olan zikir, Allahın isimlerinden birini veya birkaçını içeren, zamanla içine başka dualar da eklenen virdlerin günün belirli zamanlarında ve belirli sayıda okunması esasına dayanır.[56] Anadolu'da 13-15. yüzyıllarda faaliyet gösteren tarikatlardan Kâzeruniyye, Sühreverdiyye, Rıfaiyye, Kadiriyye, Halvetiyye, Bayramiyye ve Nakşibendiyye gibi tarikatların ayrı virdleri ve yöntemleri olmakla birlikte, söz konusu esma grubu içinde yer aldıkları görülür.

Horasan mektebine mensup tarikatlar ise şuttar olarak adlandırılan aşk ve cezbe yolunu benimserdi. Bu yolun salikleri, kalpte maşuktan (Allahtan) gayrı hiçbir şeyin yer etmesine müsaade etmeyen, sûfilerin deyişiyle saliki "ölmeden önce ölmek"[57] kıvamına erdiren aşkın yakıcı özelliğine atıfta bulunarak, bunu aşkı saliki kemale erdirmede ve Hakka ulaştırmada en kestirme yol olarak kabul ederlerdi.[58] Âşık bir an bile aklından çıkarmayarak, maşukunun bütün vücudunu kaplaması neticesine ulaşır; bu da tasavvufta amaçlanan vuslatın ya da fena fi'llah olarak tabir edilen Tanrıda yok olmanın vuku bulması anlamına gelir. Tarikatlar arasında görülen farklı yöntemlerin esasında bir öncelik meselesi olduğu, bir grubun üyelerinin diğerlerinin inançlarını ve uygulamalarını reddetmediğini belirtmek gerekir. Zahiri ibadetlere öncelik veren züht (esma) yolunu benimseyenlerde ilahi aşk ve muhabbet nasıl önemli bir yer tutuyorsa, aşk mektebine mensup tarikatlarda da zikir ve zahiri ibadetler belli bir önem taşırdı. Fakat yaşadıkları dönemde, aşk yolunu benimseyenlerin zamanla namaz ve oruç gibi zahiri ibadetleri ve şer'î kuralları terk ettiklerine dair yaygın bir kanaat oluşmuştu.[59] Yesevî, Haydarî, Vefâî, Kalenderî ve hepsini kapsayan Rum Abdallarının ve Bektaşi zümrelerinin bu kapsamda değerlendirildiği görülür. Mevlevilikte ise bir sentez söz konusudur. Kübrevîlik kanalıyla zaten aşk mektebinin etkileri hissedilen Mevlana ve çevresindekilerde, Şemsi Tebrizî'nin bu etkiyi artırdığı kabul edilir. Fakat hayatında esma tarikatlarındaki gibi zikir ayinleri söz konusu olmasa da, Mevlana'nın zikre devam ettiği, düzenli olmamakla beraber halvet ve uzlete çekildiği ve zahiri ibadetlere belirli bir ağırlık verdiği görülür.[60]

Mevleviliği dışarıda tutarsak, Anadolu'daki derviş zümreleri hakkında yapılan bu tasnifin, ortodoks ve heterodoks ayrımıyla da büyük oranda örtüştüğü fark edilir. İnanç sistemleri, hayat tarzı ve tasavvufi uygulamalar gibi genel özelliklerden hareketle yapılan bu ayrımda esas kriter, kurumsal ve kitabi İslamdan kaynağını alan geleneğe göre dervişlerin aldığı konumdur. Ehlisünnet olarak adlandırılan bu gelenekte yer alanlar için ortodoks tabiri, kurumsal/yerleşik geleneğe alternatif bir modelle karşılık veren zümreler için de heterodoks tabiri kullanılır. Anadolu'daki bir kısım derviş grubunu nitelemek üzere, Fuad Köprülü'den beri batınî kavramıyla

birlikte anılan heterodoks tabirinin, geçmişte (Osmanlı döneminde) Rafızî gibi küçültücü adlar takılan zümreleri ifade etmek için kullanılması[61] ve kimi çevrelerde, İslama ters düşmeyle ve batıl kavramıyla eşanlamlı görülmesi,[62] hem kavramsal içerik hem de bu grupların kapsamı konusunda itirazlara sebep olmuştur.

Heterodoks tabirini bu şekilde algılayan kimi çevreler özellikle Türkmen çevreleriyle alakalı derviş zümrelerinin bu tabirle nitelenmesini peşinen reddeder.[63] İkinci önemli itiraz, bu grupların ekseriya Melâmî-Kalenderî akımla özdeşleşen genel özelliklerinin, değerlendirilen derviş gruplarının tümüne teşmil edilmesinedir. Şeriatın zahir kurallarına kayıtsız, toplum karşıtı ve ibaha (her şeyi mubah sayan) özellikleriyle nitelendirilen zümrelere, kült sayılan ve büyük saygı duyulan bazı tarihi şahsiyetlerin dahil edilmesi önemli bir sorun olarak algılanmıştır. Mesela Hacı Bektaş-ı Velî, Kaygusuz Abdal ya da Yunus Emre gibi ünlü şahsiyetlerin, Melamî-Kalenderî zümreler içinde ele alınması, onlarla ilgili alternatif bilgi ya da ipuçlarının farklı yorumlara yol açacak şekilde değerlendirilmesini gündeme getirmiştir.

Eflakî'nin Hacı Bektaş-i Velî ile ilgili "dış görünüşe saygı göstermiyor, şeriata uymuyor ve namaz kılmıyordu" şeklindeki ifadesi ile Vilâyetnâmedeki bazı yansımalar ve mensubu olduğu veya kendisiyle ilişkili sûfi çevreler hakkında başka kaynaklardan edinilen destekleyici veriler, onun Kalenderî zümreler içinde olabileceğini kanıtlamaya yönelik kullanılır. Diğer tarafta aksi görüşte olanlar Hacı Bektaş-i Velî'ye isnat edilen *Makâlât* adlı eseri temel alarak (ya da tercih ederek) onun Sünni olduğunu savunurlar.[64] Yine Kaygusuz Abdal'ın heterodoks dairede yer alamayacağının delili olarak namaz ve oruç hakkındaki sözleri ve görüşleri kullanılır.[65] Oysa bu görüşlerini ortaya koymasına sebep de bu yönde ithamlara maruz kalması ve kendini savunma ihtiyacı hissetmesidir; mesela, menâkıbnâmesinde "sakalı kırkuk uryân ü büryan u giryân (ağlayıcı) olmakla ve namazı terk etmekle eleştirildiği görülür.[66] Ayrıca namazla ilgili sözlerinin, uygulamadaki durumunu ve kılık-kıyafeti hakkındaki gerçekleri ne derecede değiştirebileceği de açık değildir.

Fakat esas sorunun biraz da yaklaşım farkından kaynaklandığı görülüyor. Birincisi, acaba heterodoks ya da Kalenderî olarak tabir edilen bu

geniş zümre homojen bir yapıda mıdır? Özellikle namaz, oruç gibi şer'î kurallara yönelik tutum ve aykırı/anarşist uygulamalar hepsinde aynı mıdır? İkincisi, bu zümrelere isnat edilen "anarşist" ya da "aykırı" özellikleri hangi kapsamda görmek gerekir? Dine mugayir bir hareketin yansımaları mı, yoksa yeni bir dindarlık modelinin ya da seyr ü sülûk tarzının gerekleri mi? İkincisinden başlamak gerekirse, bu hareketin, ilhamını başka kültürlerden de alsa, bir sûfilik yolu olarak ortaya çıktığı, aykırılıklarının benimsenen seyr ü sülûk tarzının gerekleri ya da Hakka vasıl olmanın yöntemleri olarak görüldüğü, aynı şekilde kurucularının ve bazı iyi bilinen temsilcilerinin samimi ve coşkulu Müslüman oldukları gerçeğini dikkatten kaçırmamak gerekir. Dinin zahir kurallarına yönelik tutumları, bir din karşıtlığı ya da sapkınlık yerine, bu düşünsel arka plan çerçevesinde değerlendirilmelidir. Fakat geniş derviş zümreleri arasında, özellikle eğitimsiz alt tabakadan dervişlerde, batını esas alan derin tasavvufi düşünce arka planının kaybolduğu; uygulamalarının alışkanlık, hayat tarzı ve batına dayalı öğretilerin de idrakten çok bir bilgi halini aldığı da bir gerçektir. Bu çerçeveden bakınca Hacı Bektaş, Yunus Emre, Kaygusuz Abdal gibi bazı ünlü dervişlerin ya da şeyhlerin dinin zahir yönüne yönelik tutumlarını anlamlandırmak daha kolay olabilir; ayrıca bu yönlerinin yeni sûfilik hareketinde yer bulması, aralarındaki meşrep ilişkisini de göstermiş olur.

Bu grupları yaklaşık 13. yüzyıl başından itibaren geleneksel sûfilikten ayrılan yeni bir züht hareketi bağlamında inceleyen Ahmet T. Karamustafa, bu farklılaşmayı toplum karşıtlığı yoluyla yeni bir terk ya da uzlet hareketi olarak niteler. Şöyle ki, eski yaklaşım, toplumu fiili olarak terk edip vahşi doğaya (ormanlara, dağlara veya çöllere) uzlete çekilmekti. Yeni hareketse toplum içinde kendi tenhalığını yaratmayı, bunu da toplumu ve kültürü toptan reddeden, sosyal düzene meydan okuyan bir tavırla gerçekleştirmeyi esas alıyordu.[67] Karamustafa'ya göre, anarşist dervişler birçok aykırı (deviant) uygulama benimsemişlerdi. Yazar bunları züht (*asceticism*) ve ibaha (*antinomianism*) başlıkları altında inceler. Buna göre dervişler geleneksel sûfilikte belirli ölçülerde yer alan bazı züht prensiplerini, toplum karşıtlığı eksenli yeni terk/uzlet anlayışına uygun olarak, olabildiğince uç boyutlarda benimsemişlerdi. Bu uygulamalar mutlak fakirlik, bunun doğal

sonucu gibi görünen ama tasavvufî temeli de olan dilenme, sürekli seyahat, evliliği reddetme ve nefsini bir takım imkânlardan yoksun bırakarak terbiye etme gibi değişik şekillerde kendini gösterirdi. İbaha olarak adlandırılan ve her şeyi mubah sayan özellikleri ise daha çok davranışlarında ve dış görünümlerinde gözlemlenebiliyordu. Bazı spekülasyonlar yapılmakla birlikte, namaz, oruç gibi dini ibadetlere karşı farklı bir tavır takındıkları ve istisnalar dışında ibadeti terk ettikleri veya farklı yorumlarla benimsedikleri görülür. Aynı şekilde kılık kıyafetlerinde de toplumsal kültür ve örfle çatışırlar. Bazıları kurutulmuş hayvan derileriyle örttükleri mahrem yerleri hariç yarı çıplak bir vaziyette dolaşırlardı. Kimi gruplar çihar darb olarak adlandırılan saç, sakal, bıyık ve kaşlarını tıraş ederken, bazıları saçlarını bazen de tırnaklarını uzatırdı. Ayrıca, üzerlerinde taşıdıkları nacak, keşkül, değnek ve benzeri eşyalarla, küpeler ve boğazlarındaki halkalarla garip bir görüntü sergileyenleri de vardı. Yine, müzik eşliğinde raks etmeleriyle, uyuşturucu kullanmalarıyla ve isnat edilen bazı ahlaki zaaflarıyla toplumun tepkisini çekiyorlardı.[68]

Bu ayırt edici özelliklere tasavvufî inanç sistemi açısından geleneksel sûfilikten ayrılan yönlerini de ilave etmek gerekir. Anadolu'daki temsilcilerinde görüldüğü üzere, tasavvufta öteden beri var olan ve İbn Arabî tarafından sistemleştirilen tevhit inancını, bazı dervişlerin biraz farklı algıladıkları anlaşılıyor. Fuad Köprülü bu farkı onların ekseriyet itibariyle yüksek felsefi düşüncelere ve dini tecrübeye kabiliyetli olmamalarıyla açıklar; bu yüzden hulûl ve tenasühü çağrıştıran aşırı panteist yorumlara kaçtıklarını düşünür.[69] Fakat bunun bilinçli bir tercihle, Yeni Eflatunculuktan veya İslam dünyasında öteden beri var olduğu bilinen hulûl ve ittihat düşüncelerinden kaynaklanması da mümkündür. Dervişlerin bu öğretisi, Tanrının insan suretinde tecellisinden, insana hulûlüne ya da bizzat âlemde ve insanda mevcut olduğuna kadar çeşitli şekillerde yansıma bulur. İdrakten ziyade aktarma bilgiye dayalı kaba ve basit bir nitelik arz eden bu öğretinin, 14. yüzyılın ikinci yarısından itibaren İran kökenli Hurufîliğin, daha sonra da Şiiliğin etkisine girdiği görülür. Nitekim bu çevrelerde güçlü bir Ali kültünün yerleşik olduğundan bahsetmek mümkündür. Hz. Ali, Allahın en mükemmel mazharı veya beşer suretinde tecellisi olarak kabul edilir.[70]

Anadolu'daki derviş grupları, entelektüel birikim ve kültür özellikleri bakımından da ayrı bir kategoride incelenebilir. Anadolu sûfiliği bir taraftan, henüz İslamlaşmış belli başlı şehirlerde elit bir zümre tarafından temsil edilen, derin felsefî içerikli, rafine ve sentetik bir karakter arz ederken; diğer taraftan, yüksek sûfilik geleneğinin etkisine açık fakat bünyesinde yerel ve kavmi özellikler barındıran, ekseriya kırsal kesimde Türkmen Babaları tarafından temsil edilen popüler/avam bir görünüm de sergilerdi.[71] Yüksek kültür-popüler kültür paradigmasının etkili olduğu bu yaklaşımı Fuad Köprülü'nün Anadolu sûfiliğini ele alışında görmek mümkündür. Köprülü, Anadolu sûfiliğinin Arap-İran kültürünün şiddetli tesiri altında büyük şehir merkezlerindeki yansımasıyla, "yabancı harslara lakayd ve kavmî an'anelerine kuvvetle bağlı Türkmen zümreleri arasındaki tecelliyatının" birbirinden farklı olduğunu belirterek, yüksek tasavvuf ve popüler tasavvuf ayrımına işaret eder.[72]

Köprülü birinci kapsamda ele aldığı İbn Arabî, Evhadüddin Kirmanî, Fahrüddin Irakî, Necmüddin Daye, Sadrüddin Konevî ve Mevlana Celaleddin gibi sûfileri bazı tarikat ve meşrep farklılıklarına rağmen, İbn Arabî'nin temsil ettiği geniş bir tasavvuf felsefesinin müdafileri, Arap ve İran tasavvuf edebiyatının bütün inceliklerine vakıf, Arapça kitaplar ve şerhler yazan elit sûfiler olarak niteler. Anadolu'da, özellikle kırsal alanda faaliyet gösteren Türkmen Babalarını veya Yeseviyye, Haydariyye ve Kalenderiyye tarikatlarına mensup şeyh ve dervişleri, istisnalar dışında, "aşağı tabakalardan toplanmış ve pek ince bir takım mülahazat ve tecârüb-i sûfiyaneye kabiliyetsiz", bu yüzden incelikli yüksek tasavvuf sistemlerini değiştirerek garip ve basit itikat şekilleri haline dönüştüren, vahdet-i vücûd sistemini devir, hulûl ve tenasüh gibi aşırı panteist yorumlarla benimseyen ve ibahiyeye müncer olmuş zümreler olarak niteler.[73]

Diğer çalışmalarından bildiğimiz kadarıyla, Köprülü'nün heterodoks kapsamda değerlendirdiği bu popüler dervişlerle, bazı tarikat ve meşrep kurucularını ya da temsilcilerini aynı kefede görmediğini belirtmek gerekir. Nitekim Ebu Said Ebu'l-Hayr, Şeyhülislam Ahmed el-Câmî en Nâmıkî, Şeyh Bahaeddin Zekeriya-i Multanî, Fahrüddin Irakî ve *Kalendernâme* müellifi Seyyid Hüseynî gibi büyük sûfileri, Kalenderîliği basit ve çoğun-

lukla bozulmuş bir tarzda benimseyen geniş heterodoks zümrelerden ayrı tutar.[74] Buna rağmen bu paradigmanın yine de katı bir şekilde yorumlandığını düşünen Karamustafa, sınırlar konusunda esnek bir yaklaşımdan yana olduğunu belirtir. Karamustafa popüler geleneğe mensup halk sûfilerinin yüksek sûfilikten tamamen habersiz olmadığını düşünür; Hacı Bektaş, Barak Baba, Yunus Emre gibi popüler gelenek içinde mütalaa edilenlerin eserlerinde veya ilişkilerinde, yüksek sûfiliğin yansımalarını görmenin mümkün olduğunu ifade eder. Yazar iki gelenek arasındaki ilişkiyi "karşılıklı yabancılık ve dışsallık" yerine "benzerlik (ya da benzeşme) ve çekim" şeklinde görmenin daha faydalı olacağını savunur.[75]

Görüldüğü gibi, yüksek gelenekle popüler gelenek arasındaki sınırın esnekliği bir yana, yüksek sûfiliğin Sünni (ortodoks) sûfilikle ya da popüler sûfiliğin heterodoks sûfilikle bire bir örtüşmediği de bir gerçektir. Alt tabakalara doğru inildiğinde, Sünni tarikat müntesiplerinin temsil ettiği İslam anlayışının popüler/avam bir nitelik sunduğu veya yüksek İslamın ve tasavvuf anlayışının birikimlerine vakıf heterodoks sûfilere rastlandığı görülür.[76] Fakat şöyle bir çıkarıma gitmek de mümkündür; yüksek tasavvuf mensupları tarikat ve meşrepler üstü bir ortak kimlik sunduklarına göre, aralarında bir ortodoks-heterodoks ayrımına gitmek o kadar da kolay değildir. Yani Kalenderî zümreler içerisinde mütalaa edilen, dolayısıyla heterodoks niteliği olan popüler dervişlerle, Kalenderî düşünce sisteminin öncülerini aynı kategoride değerlendirmek pek bir anlam taşımaz. Mesela Anadolu'da kalender meşrep olarak bilinen Fahrüddin Irakî, Şems-i Tebrizî gibi sûfileri sokaklarda acayip kıyafetlerle dolaşan Kalenderî dervişlerden ziyade, Mevlana'yla veya Sadrüddin Konevî'yle aynı kategoride değerlendirmek çalışma tekniği açısından daha uygundur.

Buraya kadar görüldüğü üzere, dervişlere yönelik çalışmalarda tarikat, meşrep, hayat tarzı, inanç sistemi, kültür seviyesi ve benzeri farkların öne çıktığı görülür. Bütüncül bir derviş portresi ortaya çıkarmaya yönelik girişimlerde ise ancak birkaç kategori halinde inceleme ihtiyacı hissedilir; şüphesiz bu yaklaşım ve odaklanmayla alakalıdır. Dervişler/sûfiler salt mesleki gruplar olarak incelendiğinde ayrılan noktaları ortak yönlerinden daha fazla ilgi çeker. Ayrı derviş tipleri söz konusudur, oysa aynı gruplara

geniş bir perspektiften bakıldığında ve toplumla birlikte görülmeye çalışıldığında, kendilerine özgü kimlikleri olan, farkların ayrıntı halini aldığı billurlaşmış bir grup görüntüsüyle karşılaşılır. Bu açıdan değerlendirildiğinde derviş grupları kendi içlerinde benzeşmese bile, yaşadıkları toplumda ayrı bir kimliği temsil eder ve diğer kesimler tarafından adeta farklılıklarının tescili olarak bu kimlikle algılanırlar. Bu yüzden tarikat ve meşreplerinden kaynaklanan ve inanç sistemlerine, kılık-kıyafetlerine ve hayat tarzlarına yansıyan aykırılıkları derviş üst kimliğini bozmayan, tür içindeki özgünlükler olarak görmek gerekir.

Derviş gruplarının bu üst kimliği kendini çeşitli yönlerde gösterir. Şüphesiz bu kimliğin en belirgin yönü dışa vuran özellikleridir. Farklı versiyonları olsa da kılık-kıyafet bakımından bir derviş ya da sûfi tarzından söz etmek mümkündür. Aynı şekilde, mizaç, hal ve hareket bakımından da özgün yanları vardır. Dervişlerin dışarıdan algılanamayan özellikleriyse birey ve grup bazında içeriden gözlem gerektirir. Dervişlerin mistik-metafizik düşünce ve zihni olgunlukları, hayat tarzları, grup içi ilişkileri ve bunlara esas teşkil eden kurallar gibi ortak kimliğin diğer yansımaları bu kapsamda gözlemlenebilir.

İkinci Bölüm

DERVİŞ KİMLİĞİNİN DIŞA VURUMU

Kılık-Kıyafet

Ortaçağ toplumlarında çeşitli mesleki örgütler veya sosyal gruplar bazı simgelerle birbirlerinden ayrılırlardı. Hıristiyanların bellerine bağladıkları zünnar, Ahilerin giydiği şalvar ve bellerine sardıkları kuşak[1] mensup oldukları grup açısından simgesel önem taşırdı. Hırka ve taç da dervişleri simgeleyen en önemli unsurlardı. Bir üst giysisi olan hırka renk, ebat, kumaş ve şekil bakımından değişirdi. Aynı şekilde, dervişlerin başlarına giydikleri taç da çeşitlilik arz ederdi. Ekseriyetle keçeden yapılan taç bazen tek başına bazen de üstüne bir çeşit sarık sarılarak giyilirdi. Hırka ve tacın simgesel önemi pek çok tarikatta daha dervişliğe adım atmayla başlardı. Şeyhe intisap eden adaya, dervişlik yoluna girişin sembolü olarak hırka giydirilir ve başına taç konurdu. Menâkıbnâmelerde bu uygulamalara sıklıkla rastlanır. Evhâdüddin Kirmanî kendisine intisap eden bir derviş adayına hırka giydirmiş, bir diğerine ise hırkanın yanı sıra kendi başındaki takkesini de giydirerek sülûke başlatmıştır.[2] Yine, çoğu tarikatta görüldüğü üzere, müritliğe ilk adımın bir başka sembolü derviş adayını tıraş etmekti. Menkıbeye göre Evhadüddîn kendisine intisap eden bir dervişi hamama götürtüp tıraş ettirdikten sonra hırka giydirmiş ve başına fes geçirmişti.[3] Vilayetnamesine yansıdığı kadarıyla Hacı Bektaş-ı Velî'nin Bahaeddin Bostancı adlı bir şahsı müritliğe kabul ettiğinde onu "erkân üzere tıraş edip, başındaki kisveti tekbirlediği", yine kendisine intisap eden Molla Sadeddin'i tıraş edip taç giydirdiği rivayet edilir.[4]

Anadolu'da faaliyet gösteren ortodoks veya heterodoks derviş gruplarının kılık-kıyafetleri hakkında bilgi edinmemize yarayan azımsanmayacak sayıda yazılı ve görsel malzeme vardır. Seyyahların dervişlerin kılık-kıyafetlerini tasvir eden verilerinin yanında, menâkıbnâmelerde doğrudan veya dolaylı olarak geçen veriler de büyük önem taşır. Özellikle ikinci kaynak türünün, tasviri yapılan şeyh ve dervişlerin kendi çevrelerince üretil-

mesi onu daha da anlamlı kılar. Ayrıca divanlar, minyatür ve gravürler de açıklayıcı niteliktedir. Burada, erken dönemlerine dair bilgi edinilemeyen bazı tarikatların, özellikle Sünni tarikatların kılık kıyafetlerini tespit için, 17. yüzyıl ve sonrasına ait kaynaklara dayandırılan çalışmalardan biraz daha fazla yararlanılmıştır.

Dervişliğin sembolü olan hırka ve taç, şekillerine göre tarikat kimliğini yansıtırdı. Sünni tarikatlarda başlıkların simgesel önemi hırkaya nazaran daha fazla iken, heterodoks tarikatlarda hırka ve bazı kılıklar daha belirleyiciydi. Birinci grupta yer alan tarikatlardan Mevlevîlikte başlıklar oldukça çeşitli ve karakteristikti. Arakiyye denilen ve beyaz dövme yünden yapılan başlık türünü daha çok çömezler, tarikattaki ifadesiyle "sema çıkarmamış matbah canları" giyerdi. Bu başlık yukarıya doğru sivrice, dar ve iki yandan yassıydı. Tarikatın esas başlığı ise sikkeydi. Mevlevî külahı da denilen sikke, Gölpınarlı'nın tarifiyle, koyu kahverengi, bal rengi veya beyaz, iç içe geçmiş iki kat ve dövme yünden yapılma, yaklaşık 45-50 cm uzunluğunda, üstü altına göre biraz daha dar olan bir külahtı. Bunun yanında üstü dar külah-ı seyfî, 12 dilimli (terkli) sikke-i düvazde veya şemsî sikke gibi farklı sikkeler de vardı. Sikke üzerine sarılan destarlar da (sarıkların) tek tip değildi; destarın bir ucunun sol taraftan kalbin üzerine doğru sarkıtılması yaygın bir uygulamaydı.[5] Eflakî'nin ifadesine göre, Mevlana duman renginde bir sarık sarardı.[6]

Kadirîlerin taçları da oldukça ilgi çekicidir. Çok süslü olan ve mühr-i Kadirî denilen tacın tepesi yuvarlak ve uzundur, alt kısmı kürk görünümündedir.[7] 17. yüzyıl Kadirî-Eşrefî ileri gelenlerinden Abdullah Efendinin ifadesine göre, Eşrefiye koluna mensup şeyhler yedi terkli taç giyerlerdi. Tarikat piri Eşrefzâde'nin geleneği olan bu taç keçedendi, bazen tepesinde bir düğme ve kenarında bir halka bulunurdu.[8] Hacı Bayram'ın müridiyken altı terkli taç giyen Eşrefoğlu Rûmî, Hama'da Hüseyin el-Hamevî'nin yanında sülûkunu tamamladıktan sonra, şeyhinin tavsiyesiyle bu yedi terkli tacı takmaya başlamıştı.[9] Rûmiyye koluna mensup olanların tacı ise, beyaz çuhadan (sıkı yün kumaş) ve sekiz salgılıydı.[10] Arakiyye de denilen bu taçların üzerine koyu yeşil, yeşil, kızıl, sarı, siyah ve beyaz renklerde sarıklar sarılırdı. Sarığın bir ucu Mevlevîlerde olduğu gibi sol omuzdan kalbin üze-

rine doğru salıverilirdi.[11] Sekiz veya 12 terkli taçlar giyen Rıfaîlerin başlarında şemle adı verilen genellikle siyah bazen de koyu lacivert ve koyu yeşil sarıklar bulunurdu. Nakşibendîlerin taçları da oldukça çeşitliydi. Bunların bir kısmı Kadirîlerin işlemeli, süslü taçlarına benzerdi, bir kısmı ise beyaz keçeden ve dört terkli idi. Son dönemlerde beyaz fes üzerine beyaz sarık sardıkları da nakledilir.[12]

Tarikatlarda giyilen hırkalara gelince, bunların birbirine yakın özellikler gösterdiğini peşinen söylememiz gerekir. Nispeten farklı olan Mevlevî hırkaları genellikle iki türlüdür. Biri sokağa çıkarken, diğeri törenlerde giyilir. Biri yakasız, kolları fazla bol olmayan, topuklara kadar uzanan bol dökümlü üst giysiyken, diğerinin kolları ve bedeni daha genişti. Mevlevîlikte hırka diğer bazı tarikatlarda olduğu gibi, tarikata intisap edişin hemen başlangıcında dervişe giydirilmezdi; ancak belirli aşamaları olan hizmet süresinin bitiminde, hücreye girileceği zaman, bir de halife olmaya hak kazanan dervişe hilafet verilirken giydirilirdi.[13] Mevlevilikte hırkanın altına giyilen ve tennure adı verilen bir başka giysi de tarikatın simgelerindendi. Tennure kolsuz, yakasız, önü göğse kadar açık, bele kadar dar, belden aşağısı gittikçe genişleyen ve etekleri oldukça geniş bir giysiydi. Genellikle sema elbisesi olarak bilinen bu giysinin, bir çeşit çile olarak adlandırılan hizmet süresi boyunca giyilen bir başka çeşidi daha vardı. Hizmet tennuresi denilen bu türü sema tennuresine göre daha kısa ve dardı. Rengi de kir göstermeyecek bir renk olan siyah veya koyu kahverengiydi. Tennurenin üstünden bele bir kuşak bağlanırdı.[14]

Rıfaîler, ridâlî hırka dedikleri, genellikle siyah, yaka ve etek kenarlarına kumaş veya deriden yeşil renkli bir çevirme (biye) geçirilen bir hırka giyerlerdi. Hırkanın altına, iç giysi olarak beyaz bir entari giyilir ve bele elif-lam-end adı verilen bir kuşak bağlanırdı. Ayrıca omuzlardan aşağıya şed olarak adlandırılan siyah bir şal sarkıtılırdı.[15] Aba veya haydariye olarak adlandırılan Kadirî hırkaları ise geniş ve uzun kollu, dik yakalı, önden açık ve çok uzundu. Son dönemlerde buna lata denmeye başlanmıştı. Çeşitli renklerdeki Kadirî hırkaları mevsimine göre ince kumaştan veya keçeden yapılırdı. Hırkanın altına mintan yakalı önden bele kadar açık ve şal desenli bir entari, alta şalvar türü bir pantolon giyilir, bele kuşak bağ-

lanırdı.[16] Nakşibendîlerin erken dönem hırkaları hakkında fazla bilgimiz olmamakla birlikte, son dönemlerde biniş adı verilen ve birkaç çeşidi olan hırkalardan bahsedilir. Bunların bir kısmı bedahe işli (iğne işlemeli) ve çeşitli renklerdedir. Nakşibendî hırkalarının özelliği, kol ağızlarının dar ve eteklerinin iki yandan yırtmaçlı oluşlarıydı. Diğer tarikatlarda olduğu gibi, Nakşiler de hırkanın altına uzun entari giyer ve bellerine kuşak bağlarlardı. Ayrıca, günlük kullanımlar için abdestlik denilen ayrı bir cüppeleri daha vardı.[17] Anadolu'da geniş bir sûfi zümresi olduğu anlaşılan Evhadüddin Kirmanî de pamuklu yeşil bir elbise (hırka) giyer ve ucu aşağıya doğru sarkık beyaz bir sarık sarardı.[18]

Sünni tarikatlarda giyilen taç ve hırkaların nispeten gösterişli olmasına ve giyimde kapalılığın esas alınmasına karşın, Kalenderî nitelikli yeni züht hareketinde yer alan sûfilerde pejmürdelik ve çıplaklık en belirgin özelliktir. Görünümleri sayesinde yabancı seyyahların ve bazı yerli yazarların dikkatini daha fazla çekmişler ve kılık-kıyafetleri eserlerde ayrıntılı şekilde yer alabilmiştir. Anadolu'da Kalenderî, Haydarî, Abdâlân-ı Rûm, Câmî, Şemsî ve Bektaşî hatta Işık, Torlak gibi, kimi gözlemciler tarafından ayrı zümreler olarak gösterilen fakat esasında Âşıkpaşazâde'nin bahsettiği Abdâlân-ı Rûm veya Kalenderî taifeleri kapsamında düşünebileceğimiz bütün derviş gruplarını bu çerçevede değerlendirebiliriz. 13-15. yüzyıl kaynaklarında Kalenderîlere ilişkin tasvirlerde sadece mahrem yerlerini örttükleri veya cavlak denilen kıldan örülmüş bir çeşit yelek veya hırka giydikleri görülür. Saç, sakal, bıyık ve kaşları tıraşlıdır. Barak Baba örneğinde görüldüğü gibi, bazıları boynuzlu kırmızı başlıklar giyer; boyunlarında üfleme aleti olarak kullanılan boynuz, bellerinde boyalı kemik, ellerinde uçları kıvrık sopa ve çeşitli türde çalgı aletleri bulunur. Kalenderîlikten türeyen Haydarîlikte ise bıyık ve saç uzatılır, kulağa, boyna, bileğe, hatta cinsel organa halka takılır.[19]

Dervişlerin 16-17. yüzyıl Osmanlı toplumundaki görünümleri hakkında ayrıntılı bilgiler veren kaynaklar, bu erken dönem özelliklerinin zaman içinde muhafaza edildiğini gösteriyor. Gelibolulu Mustafa 'Âli Abdâlân-ı Rûm taifesinden bahsederken, onları kudüm, nekkare ve boynuz çalarak "Yâ Hüseyin!" nidalarıyla dolaşan, başı açık, vücutları dağlanmış, va-

rı yoğu cur'adan ve tennureden ibaret çıplak bir güruh olarak vasıflar.[20] Bu dönemde derviş zümrelerinin sayılarının arttığı, yeni zümreler şeklinde veya farklı adlarla ortaya çıktıkları görülür. Temelde aynı kılık-kıyafete sahip olan bu zümreler bazı ayrıntılarda birbirlerinden ayrılırlardı. 16. yüzyıl menâkıbnâme yazarı Vahidî ve bazı batılı seyyahların ayrıntılı tasvirlerinde bu ayrımları tespit etmek mümkündür. Şüphesiz zamana, mekâna ve iklime göre değişik şekiller alabilen kılık-kıyafetler, aynı grupta da farklılıklar gösterebilirdi. Vahidî, Kalenderîleri çihar darplı, başlarında kıldan örülmüş külahlar taşıyan altın rengi ya da siyah şallar giyinmiş kişiler olarak tasvir eder. Yine Vahidî, Kalenderî Şeyhi Rüstem Babanın ifadesini kullanarak, Kalenderîlerin sırtlarında eski bir palas (yün bir üst giysisi) taşıdıklarını söyler.[21] Kalenderîleri Torlaklar diye anan Cantacasin adlı bir seyyah da onları benzer bir biçimde anlatır. Ancak, Cantacasin Torlaklardan bazılarının omuzlarında koyun ya da başka bir hayvanın postunu taşıdıklarını söyler.[22]

Geçen zaman içinde Haydarîlerin görünümlerinde de bir değişme olmamıştır; kılık-kıyafetleri konusunda gerek Vahidî, gerekse batılı seyyahlar aynı şeyleri söyler. Onlara göre, 16. yüzyıl Osmanlı toplumundaki Haydarîler saç ve sakallarını tıraş eder, ancak bıyıklarını kesmez ve başlarında bir tutam saç bırakırlardı. Çok uzun olduğu anlaşılan bıyıkları çenelerinin üstünden kıvrılarak kulaklarına doğru uzanırdı; dudaklarının üstündeki kısmı ise ağızlarına girerdi. Haydarîlerin en karakteristik yanlarından biri de boyun, bel, bilek, topuk ve cinsel uzuvlarına demir halkalar ve kulaklarına küpeler takmalarıydı. Ayrıca yanlarında demir çanlar, davullar, tambur ve alem taşırlardı. Giysileri ise sırtlarında yün ya da keçe bir aba ve başlarında 12 terkli (dilimli) keçe bir külahtan ibaretti.[23]

Vahidî, Abdâlân-ı Rûm taifesini daha bir garipseyerek anlatır. Garip eşkâlli ve acayip yüzlü olarak nitelediği bu "güruhu" şöyle tasvir eder:

> Başları kabak ve yalınayak ve tenleri çıplak, birer tennureleri var ancak. Üzerlerine birer yünden örülmüş kuşak ve birer omuzlarında Ebu Müslimî nacak ve birer omuzlarında birer Şuca'î çomak, miyanlarında (orta, ara) ikişer curadan birinde hâv ve çakmak ve birinde

gubar (haşhaş) var muhakkak ve birer yanlarında birer abdalin saru kaşık, şöyle ki, bir kerre (şorba ile) dolsa doyardı iki ışık ve her kaşık sapında asılur birer aşık ve birer yanlarında birer keşkûl kuşaklarından sarkık ve bedenleri pul pul yanık, âteşîler idüğüne anlar (birer) tanık ve kimisinin sînesinde resm-i şekl-i zülfikâr ve kimisinin sînesinde nâm-ı Haydar-ı Kerrâr ve kiminin bazusunda hey'et-i mâr (yılan resmi) cümlesinün şakaklarında dügun derûn-u lâlevar... [24]

Biraz daha abartılı tasvirler sunan batılı seyyah Menavino, Rum Abdallarının güneşte kurutulmuş koyun derilerini giysi olarak kullandıklarını ileri sürer. Ona göre Rum Abdalları, biri önden diğeri arkadan olmak üzere iki deriyi mahrem yerlerini örtecek şekilde omuzdan aşağıya sarkıtırlardı. Vücudun diğer yerleri çıplak kalırdı. Menavino, ayrıca, beyaz bir başlık giydiklerini ve Haydarîler gibi küpe taktıklarını nakleder.[25]

Rum Abdallarının piri sayılan Otman Babaya ait menâkıbnâmede yansıma bulduğu kadarıyla, Otman Babanın ve abdalların kılık-kıyafetleri pek de homojen değildir. Bazı menkıbelerde Babanın saçının uzunluğundan, fitil fitil oluşundan, bazılarında ise saçını kazıttığından bahsedilir.[26] Muhtemelen dağlarda veya tenhalarda uzlete çekildiğinde saçını uzatmakta, seyahate çıktığında ise kazıtmaktadır. Nitekim bir menkıbede Otman Babanın sokaklarda ve dükkân altlarında yattığından ve yirmi yıl süren bu süre zarfında saçlarını topuğuna kadar uzattığından bahsedilir. Daha sonra Babanın saçını kazıttığı anlaşılıyor.[27] Başka bir menkıbeye göre, saçları uzayan Baba, yanına gelen dervişlere başını, sakalını ve kaşını tıraş ettirir. Diğer dervişler de aynı şeyi yaparak, "taclarını ve çullerini" götürüp, Babanın huzurunda tekbirlerle giyerler.[28] Otman Babanın dağlarda dolaştığı sırada "tâcı tahtı yere urup" bir çul giyinik olduğu halde ve herkesi hayrette bırakacak kadar acayip bir kılık-kıyafetle göründüğü; normal zamanlarda kendi diktiği yedi terkli bir taç taktığı ve "sırat-ı ma'kulî ve zülfi dilavir-i ma'kûli" şeklinde ifade edilen ucu sarkık bir tür sarığı tacın üzerine sardığı anlaşılıyor. Fakat Babaya mensup abdalların hepsi bu şekilde giyinmiyordu. Menkıbeye göre, "Babanın bir bölük abdalları tâc giyer ve bir bölüğü başı açık yürürdü ve bir bölüğü tâc yerine başına sade bir meftûl" (fitilli, bükümlü bir örtü) sa-

rardı.[29] Ayrıca çulun yaygın bir giysi olduğu ve abdalların zaman zaman katlayarak sedir yaptıkları çulun üzerine oturdukları görülür.[30]

Otman Babadan önce yaşamış ve Bektaşi geleneğinde önemli yer tutan başta Hacı Bektaş olmak üzere, Kaygusuz Abdal ve Şucâuddin Baba gibi şeyhlerin giyim tarzları ve görünümleri de benzer şekilde tasvir edilir. Menkıbelere yansıdığı kadarıyla Hacı Bektaş'ın başına kızıl bir taç ve sırtına Arabistan kerrakesi (ince softan hafif cüppe) giydiği, bıyık ve tırnaklarının uzun olduğu görülür.[31] Kaygusuz Abdal ise "sakalı kırkuk uryan ü buryan u giryan" bir sûfi şeklinde tasvir edilir.[32] Dervişlerine taç ve hırka giydirdiği menkıbelerine konu olan Kaygusuz Abdal da kolsuz ve yakasız, keçeden yapılma (kepenek) bir üstlük giyer ve kendisine çihar darb uygulardı.[33] Dervişleri ise tennure giyinmiş, yalın ayak ve omuzlarında erzak bohçası asılı bir sopa taşır şekilde tasvir edilir.[34] Kalabalık bir derviş topluluğu ile yazları seyahatte, kışları ise zaviyesinde geçiren Sultan Şucâuddin ve müntesipleri de üryan halleriyle ve çihar darb uygulayışlarıyla anılır.[35]

Derviş zümrelerinin çıplaklığının derecesi ve ne ölçüde homojenlik gösterdiği açık olmamakla beraber; gerek minyatür ve gravürlerden, gerekse nemed, palas, aba, tennure ve kuşak gibi üst giysilerden yola çıkarak genel bir kanaate ulaşmak mümkün gözüküyor. Dervişlerin bir kısmının başı açık ve ayakları çıplaktı. Çoğunlukla üst giysinin (ya da giysilerin) altında entari, pantolon veya başka türde bir şey giymedikleri; tek parça veya iki parça halindeki bu üst giysinin yegâne örtünme aracı olduğu, tenin çıplak kaldığı anlaşılıyor. Genellikle kaba bir yün kumaş veya keçeden yapılan üst giysi, bazen tek parça halinde omuzdan dizlere kadar sarkacak şekilde bol ve kollu ya da kolsuzdu,[36] bazen de yelek, pelerin ya da şal veya göbekle diz kapağı arasını örten bol dökümlü ayrı bir giysi şeklinde iki parçadan oluşabilirdi. Bu durumda dervişin göbeğinin üst kısmı ile diz altı açıkta kalırdı. Bazı batılı seyyahların, Anadolu'daki bir kısım dervişlerin sinelerine ve pazılarına yaptırdıkları Hz. Ali veya Haydar-ı Kerrâr dövmelerini görebilmeleri, bu kısımların açıkta olduğunun göstergesidir. Bu giyim tarzının, bazı yazılı ve görsel kaynaklarda konu edildiği gibi, muhtemelen marjinal kesimler tarafından benimsenen oldukça

abartılı şekilleri de vardı. Sırttan ve göğüsten aşağıya iki kurutulmuş hayvan postunun sarkıtılıp, kenarlardan bağlanmasıyla mahrem bölgeler zar zor örtünmekte, diğer kısımlar çıplak kalmaktaydı. Bundan başka sadece mahrem yerlerin bitki yapraklarıyla kapatılması gibi değişik örtünme biçimleri de söz konusuydu.[37]

Derviş çevrelerinde görülen çıplaklık, çok önem verdikleri fakr prensibinden ve Âdem Peygamber sünnetinden mülhemdi. Dünya malına kayıtsız kalmayı ve mal-mülk edinmemeyi prensip edinen dervişler, kıt kanaat geçinmeye ve zenginlik alameti olan her şeyden sakınmaya özen gösterirlerdi. Bu maksatla çoğu Sünni olan "gösterişli sûfilerden" farklı olarak yamalı ve eski bir abayla yetinirlerdi. Hace-i Cihan'ın zaviyesine gelen Kalenderî şeyhi bu durumu şöyle anlatır:

Bize bir lokmayile bir pûstin[38]
Cihân hânikâhında besdur hemîn
Bize her kim eylerse hurmaca bahş[39]
Biz ânı ideruz beraberce bahş
Hemîşe[40] bizüz şâl u peşmîne pûş[41]
Değülüz çü sûfî-i sum'e-furûş[42]
Bizim arkamızda bu eski palâs[43]
Yeg andan kim ola o zerrin[44] libâs
Cihan hayr-u şerrinden âsûdeyüz
Koyub gayrı tutdık ma'bûda yüz[45]

Âdem Baba sünnetini çıplaklıklarına dayanak gösteren dervişler, onun cennetten üryan çıktığını, Tanrıdan hayâ ederek incir yaprağıyla avret yerlerini örttüğünü, evlatları olarak O'na halef olabilmek için buna uymak gerektiğini kabul ederlerdi. Ayrıca, bu dünyaya çıplak geldiklerini ve yine çıplak gideceklerini düşünerek, hırka ve post kaygısına düşmeye hiç gerek olmadığına inanırlardı. Dolayısıyla, bütün dünyevi kaygıları tuzak gibi görerek, av olmadıklarını iddia ederlerdi. Bu maksatla baştan ayağa çıplak şekilde âşıkane gezdiklerini, hatta sarığı bile baştan attıklarını söylerlerdi. Giydikleri tennureyi de incir yaprağına işaret sayarlardı.[46]

Çihar darb için de bazı tasavvufi gerekçeler öne sürülürdü. Saç, sakal, bıyık ve kaş gibi vücut kıllarının arızi olduğunu düşünen dervişler, asla vusûl için bunlardan kurtulmak gerektiğine inanırlardı. Yine, siyah bulutların aya gölge etmesi gibi, kılların Tanrının cemalinin insan yüzündeki yansımasına gölge ettiğine inanırlar, bu gerekçeyle tıraş olurlardı. Nitekim bu düşünce Hace-i Cihan'ın hankahını ziyaret eden Kalenderî şeyhi Baba Rüstem-i Hemedânî ve Rum Abdallarının şeyhi Kurban Baba ağzından benzer şekillerde dile getirilir:

Ki her nesne ister vusûl aslına
Sakalı vü kaşı bu yüzden tıraş
Kıluruz ki idem sana ânı fâş
Gider ânı 'ârızdan ol râzdâş
Ki ol 'ârızîdür kıl ânı tırâş
Hicab olsa bir mâha ebr-i siyâh
Münevver ider mi cihânı o mâh?[47]
.....
Şu nesne kim cihânda 'âriyetdür
Anı terk itmek ma'siyetdür [isyan, günah]
Bu kıllar 'ariyetdür mülk-i tende
Gider var ise aklın ânı sen de
Tırâş eyle bu yüzden sen sakalun
Ki tâ rûşen ola çün meh cemâlün
Mücellâ ol yürü âyine sûret
Ki senden görüne yüz bin kudûret[48]

İbn Batuta tarafından dile getirilen ve Cemalüddin-i Savî'ye isnat edilen bir başka gerekçeden daha bahsedilir. Buna göre, Cemalüddin-i Savî'nin, kendisine musallat olan ve onu günah işlemeye zorlayan bir kadından kurtulmak için bütün kıllarını tıraş etmesi zamanla böyle bir geleneğin yerleşmesine sebep olmuştur.[49] Fakat tasavvufta geniş ideolojik temelleri olan çihar darb uygulamasının böyle bir gerekçeyle açıklanması pek makul gözükmemektedir.[50]

Mizaç, Tavır, Hal ve Hareket

Kılık kıyafet bakımından özgün bir tarzları olan dervişler mizaç, tavır, hal ve hareketleri itibariyle de esnek bir tarz sergilerler. Şüphesiz dervişlerin bu yönünü ortaya koymak ciddi zorluklar içerir. Ancak doğrudan gözlemle sağlıklı sonuçlar alınabilecek böyle bir çalışmada, dönemin tanıklarının sınırlı ve seçici gözlemlerine bağlı kalınması eksiklikleri de beraberinde getirir. İkinci önemli husus, yaşanan ve ideal olan ayrımıdır. Tanıkların derviş mizacına yönelik tespitleri somut gözlemlere mi, yoksa kafalarındaki ideal veya standart dervişin özelliklerine mi dayanıyor, açık değildir. Yaşanmışlığı esas alan bu araştırmada, biyograficilerin başını çektiği sınırlı sayıda tanığın gözlemleri öncelikle dikkate alınmıştır. Bununla birlikte, tasavvufi eserlerdeki hikâyelere ve derviş şairlerin şiirlerine yansıyan mizaç, tutum ve hallerle alakalı ipuçlarından da istifade edilmiştir. Bir başka sorun ise homojenliktir. Genel bir derviş tarzından bahsetmek mümkün gözükmekle birlikte, zamanla yaşanan bozulmalar veya değişimlerden kaynaklanan bazı farklılıklar söz konusu olmuştur. Diğer konularda olduğu gibi, burada da aşk ve cezbe mektebiyle züht mektebi ayrımı belirleyicidir.

Tasavvuf yoluna giren dervişlerin pek çoğu, daha yolun başında farklı hallerde olurlardı. Onları tasavvuf yoluna sevk eden belirli bir psikolojik süreçten söz etmek mümkündür. Zihinlerini meşgul eden Tanrıya, varlığa ve varoluşa ilişkin sorular, kendi asıllarını bilme ve ilahi sırları anlama arzuları; bunun yanında, kimi zaman mevcut durumlarından tatmin olmamaları ve kendilerini boşlukta hissedip arayışa girmeleri, onları mistik bir hayata iten en önemli amillerdi.[51] Bazen olağanüstü bir olayın ya da dokunaklı bir sözün kişide yarattığı ruhi sarsıntı veya tecrübe edilen olağanüstü bir hal, his ya da manevi bir duyuş,[52] bazen de kimi sûfilerin ifade ettiği gibi, "Haktan hidayet erişmesi",[53] sürecin başlamasına vesile olurdu. Tanrıya yakın olma, rızasını kazanma ve daha deruni bir dini hayat isteği gibi bilinçli bir arzu da kişiyi tasavvufa sevk edebilirdi.[54] Bütün bunların yanında tekkelerin sunduğu rahat ve bedavacı yaşamın çekiciliği; sürekli dolaşan, memleketler gezen, kaygı, tasa gütmeyen dervişlerin bazı insanlarda yarattığı imrenme duygusu; maceracılık, yine çeşitli nedenlerle kılık değiştirme ve izini kaybettirme ihtiyacı gibi dünyevi gerekçeler de söz konusuy-

du. Tasavvufi gayelerle bu yola girenlerdeki en belirgin değişim dünyayı boşlama, umursamama ve her türlü kaygıdan vazgeçme halidir. Bunun fiili hayata yansıması ya tamamıyla mal ve mülkten vazgeçme ya da bazı Sünni tarikatlarda görüldüğü üzere, sadece mal mülk düşkünlüğünden vazgeçme şeklindedir. Bazı büyük sûfilerin tasavvufa ilk adım atışlarında yaşadıkları büyük ruhi dönüşümün etkisiyle bütün mallarını ve paralarını dağıttıkları veya halkın yağmasına açtıkları görülürdü. Bu öyle bir kararlılıkla ve coşkuyla yapılırdı ki, görenler o kişinin delirdiğini sanırlardı. İbrahim Gülşenî'ye ait menâkıbnâmede adı geçen Kadı İsa'nın, yine başka bir menâkıbnâme kahramanı Seyyid Harun'un bu şekilde bütün zenginliklerinden, hatta sosyal statülerini yansıtan zengin elbiselerinden vazgeçtikleri rivayet edilir.[55] Bu durum aslında salikin konsantrasyonuyla ve adım attığı yeni hayattaki kararlılığıyla doğrudan alakalıdır. Salik Haktan gayrı (Mâsiva'llah) hiçbir şeyle zihninin meşgul olmasını istemez ve bunun dikkatini dağıtacağını, nefsanî his ve isteklerini kamçılayacağını, kalp huzurunu bozacağını ve hedefe varmasını engelleyeceğini düşünür.[56]

Tasavvufta fakr ve terk kavramlarıyla açıklanan bu durum, sûfilik hayatı boyunca sürer. Bu prensiplerin aşırı boyutlarda uygulandığı Kalenderî tarikatlarda dervişlerin bir şekilde sahip oldukları parayı hemen ellerinden çıkardıklarına dair hikâyeler anlatılır. Mesela Otman Baba, kendisine sultan tarafından gönderilen bir kese akçeyi dervişlere ve halka dağıtır.[57] Padişaha güzel sözler söyleyen ve aşırı yoksul, üzerinde doğru dürüst elbisesi bile olmayan bir dervişe padişah merhamet edip bin dinarlık bir kese verir, fakat derviş bu parayı kısa sürede tüketir ve tekrar sarayın kapısına gelir. Bu hikâyeyi nakleden Sadi, "Âşığın gönlünde sabır ve kalburda su durmadığı gibi, azadelerin (dünya ile alakasını kesen) avucunda da para karar etmez" vecizesiyle bu anlayışı ortaya koyar.[58]

Dünyayı bu şekilde hiçe sayan dervişler yaşamın akışına kayıtsız, haklarındaki düşünce ve kınamalara çoğu zaman kapalı, umursamaz bir tavır sergiler ve kendilerine hayatın hengâmesinden ayrı sakin, durağan bir dünya yaratırlardı. Ekseriya yarı çıplak veya yırtık, yamalı ve kirli elbiselerle pejmürde bir halde bir bucakta oturur, kış aylarında ise hor-hakir bir şekilde genellikle hamam külhanlarında kıvrılır, bazen de sokaklarda, mez-

belelik yerlerde veya çöllerde dolaşırlardı. Mevlana'nın *Mesnevi*sinde bu durum "Veliler gariplik âlemindedirler, ne işleri var ne güçleri, halkı imtihan için hor ve yetim görünürler" şeklinde anlatılır.[59] Sadi de dervişlerin gönülsüz, mütevazı hallerinden, kendilerini hakir ve aciz gördüklerinden, başkalarına karşı daima hüsn-ü zan içinde olduklarından çeşitli vesilelerle bahseder. Mağrurluk, kibir ve kin asla dervişlikle bağdaştırılmayacak tutumlar olarak kabul edilir.[60]

Dervişlerin bu miskin, hakir ve aciz halleri zaman zaman toplumda horlanmalarına da sebep oluyordu şüphesiz. Mesela kaynaklarda, bir adamın çocuğuna muhtemelen dilenen bir Kalenderî derviş için, "Şu dervişe vur da gitsin" diye seslendiğini;[61] Sandıklı yakınlarında tenhada uzlete çekilen Hacım Sultanı, halkın "Bu deli divane kırk gündür yatur, yemez ve içmez, bir hayvancık dahi yanında bekleyip durur" diyerek alaya aldığını; yine Hacım Sultana başka bir yerde, "Bu bid'at ışık buradan gitsin yoksa zararımız dokunur" şeklinde kötü muamele edildiğini[62] görürüz. Fakat hakirliği ve tevazuu kendilerine şiar edinen dervişlerin kötü muamelelere, en azından teoride, pek de aldırış etmedikleri söylenebilir. Dervişlerin kötülüğe iyilikle karşılık verme, kalplerde kin tutmama ve öfkeden uzak durma ilkeleri, bu tutumlarında etkili olsa gerek.[63] Fakat bu tutumda olmayan derviş örnekleri de vardır. Otman Babanın, alay eden veya bakışlarıyla kendisini taciz eden kimseleri bastonuyla/değneğiyle kovaladığı vakidir. Menkıbelere yansıdığı kadarıyla, onun bazen taşkınlık göstererek etrafa saldırdığı ve esnafa zarar verdiği; kimi zaman dervişleriyle birlikte askerlerle çatıştığı, bir keresinde İstanbul'da Hisar kapısından çıkmalarına müsaade etmeyen kapıcı ve akrabalarıyla geniş çaplı bir kavgaya tutuştuğu görülür.[64]

Bazı dervişlerin vecd hallerinden veya tasavvufi tabiatlarından kaynaklanan bir tür serkeşlik ve rintlik (taşkınlık) sergilemeleri her zaman mümkündü. Mevlana'nın torunu Ulu Arif Çelebî'nin, şehirlerdeki rintler gibi davrandığı, rintçe ve laubali hareketler gösterdiği söylenir.[65] Onun Sivas'ta Hace-i Erzurumî olarak adlandırılan bir Kalenderî şeyhini tokatlaması ve seyahatleri sırasında sık sık kavgacı bir tutum takınması, bu taşkın tabiatının bir yansımasıdır muhtemelen.[66] Menkıbeye göre Şeyh İbrahim Gülşenî cezbeye kapıldığında kadı, sultan hiç kimseyi takmazdı. "Benden

başka sultan mı vardır" gibi fütursuzca laflar edip herkesi azarlardı. Yine böyle bir haldeyken, kadıya bastonuyla saldırmış ve sitemkâr laflar etmişti.[67] Özellikle sema sırasında vecd haline giren dervişlerde bu tür taşkınlıklar sık yaşanırdı. Üstlerindeki elbiseleri yırtar[68] ve pervasızca laf ederlerdi. Bu durumdaki dervişin kendinde olmadığı, adeta bir şuursuzluk hali yaşadığı görülür. Nitekim Evhadüddin Kirmanî sema sırasında vecd halinde söylediği rubailerin kendi irade ve ihtiyarı dışında olduğunu ifade eder.[69] Mutasavvıflar vecd halindeyken yaşanan coşku ve taşkınlıkların, bu sırada tecrübe edilen mistik his ve müşahedelerle alakalı olduğunu söylerler.[70] Kendisine bütün bu haller içinde bile sükûnetini muhafaza etmesi tavsiye edilen sûfinin, tahammül ve dayanma gücü ve duyuşlara aşinalığı ölçülür; tecrübesi onun tepkisini belirlerdi.[71]

Vecd hali elbette her zaman coşku ve taşkınlığa sebep olmazdı. Bazı dervişlerde görülen sürekli bir dalgınlık ve kendi haliyle hem-hâl olma durumu vecdin bir başka yansımasıydı. Bu haldeki dervişler, daha çok divane ve meczup olarak algılanır; dünyayla alakalarını kesmiş, sessiz ve durgun, kendi âlemlerinde yaşar gibi ekseriyetle tenha yerlerde dolaşırlardı. Bir zaman sonra onlara sokaklarda ve yollarda da sıklıkla rastlanırdı. Bu hal kısa süreli bir cezbeden sonra olabileceği gibi, daimi bir hal de alabilirdi. Menkıbeye göre İbrahim Gülşeni cezbeye kapıldığında harabelerde, tenhalarda veya çöllerde sersem sersem ve parasız-pulsuz gezerdi.[72] Otman Baba da uzun yıllar, muhtemelen sülûkunun başlangıcında, dağlarda, ormanlarda dolaşıyor ve mağaralarda kalıyordu. Onu görenler kimi zaman ya "kaçgun kul" zannedip alıkoyuyor ve kadıya teslim ediyor ya da deli zannedip alay ediyordu.[73] Bu durum toplumda kanıksanmış olmalı ki, onlara çoğu zaman derviş yerine divane, garip ya da meczup deniyordu. Bir ara köylülerin sığırlarını gütme vazifesi üstlenen, fakat muhtemelen kendi iç âlemiyle meşgul olduğu sırada sığırların ekili araziye girmesini engelleyemeyen Hacım Sultana köylü, "Bir divaneye sığır inanırsız işte ekinleri bozdular" şeklinde tepki göstermişti.[74] Baba Ferec Tebrizî adlı bir şeyh için de Câmî, "Hakkın meczub ve mahbublarındandır" şeklinde bir ifade kullanır.[75] Yine, Feridüddin Attar derviş için "gönlü perişan meczub" tanımı yapar.[76]

Dervişlerin meczupluğu, divaneliği tasavvuf literatürüne göre gönüllerinin perişanlığından, Hakka karşı duydukları derin aşktan kaynaklanmaktaydı. Bu yüzden âşık olarak da adlandırılan dervişler, aşkının çokluğundan ağlayıp inleyen, onun ateşiyle yanan kimseler olarak tarif edilirler.[77] Âşık Paşanın ifade ettiği gibi, âşık adeta damlanın denize karışması gibi, fena denizine gark olmuş bir haldedir. Ona göre, aşk öyle etkilidir ki, ondan bir yudum içen, bütün iki âlemi yağmaya verir.[78] Aşkın doğası gereği yakıcı olduğuna işaret eden sûfiler, onun girdiği gönülde maşuktan gayrı hiçbir şeyin kalmayacağını, bu sebeple aşka düşen dervişin bütün masivadan yüz çevirdiğini ve sürekli bir istiğrak (gark olma) halinde olduğunu ifade ederler.[79] Sürekli maşukuyla hem-hâl olan âşık, damarlarındaki kana varıncaya kadar bütün vücudunu kaplayan maşukuna ulaşma arzusundadır. Bu arzu onun bütün yaşamına şekil veren, yön veren tek unsurdur. En güzel yansımasını Yunus Emre'de gördüğümüz aşk hali, âşığa çektirdiği hasret acısıyla ve sürekli bir arayış haliyle, bazen ulaşılır gibi olmanın verdiği coşkuyla ama çoğu zaman umutsuzluk ve gözyaşıyla kendini gösterir. Yunus'ta bu arayış hali şu şekilde dile getirilir:

Girdum 'ışkun denizine bahrileyin yüzer oldum
Geşt (gezmek) idüben denizleri Hızırlayın gezer oldum
Cemalüni gördüm düşde çok aradum yazda kışda
Bulımadum tağda taşda denizleri süzer oldum
Sordum deniz balıgına ırak degül salıgına (tarif, haber)
Girdüm gönül sınugına [mezar] gönülleri düzer oldum[80]

Fakat hâlâ maşukuna ulaşamayan Yunus, çok dertlidir; bağrı başlı ve gözü yaşlıdır; hasret ateşinde yanmakta, kendisini çaresiz görmektedir.[81] Hatta Yunus kendisini bu dertlere sokan gönlüne sitem eder ve "ona uyandan beri (muhtemelen şuursuz davranışları yüzünden alaya alınmasından dolayı) yüzünün suyunun kalmadığını" belirtir.[82] Yunus çok değişken bir haletiruhiyededir. Bir an ferahlar, sonra tekrar perişanlık hali baş gösterir. Bir zaman âbid olur, bir zaman zahit, bazen asi bazen muti; gözü yaşlıdır fakat bazen de umutludur.[83]

Görüldüğü gibi, vuslata aşırı odaklanmayla alakalı duygu yoğunluğundan kaynaklanan bazı coşkun veya alabildiğine durgun ve dalgın haller, meczupluk gibi görülmüş ve dervişlere has bir özellik olarak algılanmıştır. Öyle ki, toplumda bu uhrevi yönlerine istinaden meczuplara kutsallık atfedilmişti. Bu özelliğin yaygın bir istismar aracı olduğu da bir gerçektir. 16. yüzyılda İstanbul'da bulunan Busbecq, dilencilerin çokluğundan bahsederken halktan itibar görmek için kendilerini meczup gibi göstermeye çalıştıklarını dile getirir.[84]

Dervişlerin büyük kesimi böyle bir özellik sergilerken, bazıları da vakar ve ciddiyetiyle dikkat çekerdi. Özellikle züht ve takva yolunu benimseyen tarikatlarda laubalilik ve taşkınlık pek görülmezdi. Bu zümrelere mensup bazı şeyhlerin oldukça heybetli, vakur, baskın kişilikli ve otoriter tabiatlı bir yapıya sahip oldukları anlaşılıyor. Menkıbevî hayatlarına yansıdığı kadarıyla, bu büyük sûfiler, toplumla ve toplumun ileri gelenleriyle ve yöneticilerle ilişkilerinde açık sözlü, gözü pek, kendine güvenen ve rahat kişilikleriyle dikkat çekerlerdi. Devlet büyüklerinin ziyaretlerine, ikram ve iltifatlarına mazhar olan şeyhler, çeşitli tavsiyelerde bulunur, devlet işlerinde bazı atamalarda veya halkın meselelerini dile getirmede aracılık rolü üstlenerek etkili olabilirlerdi. Biri Selçuklu, diğeri Akkoyunlu devlet adamlarıyla yakın ilişkide olan Mevlana ve İbrahim Gülşenî, bu türe örnek verilebilir.

Başta Vezir Muineddin Pervane olmak üzere, Selçuklu devlet adamlarıyla yakın ilişkideki Mevlana'nın oldukça etkili bir konuma sahip olduğu anlaşılıyor. Bunu, menkıbelere yansıdığı kadarıyla, Mevlana'nın sık sık ziyaret edilmesinden ve konuklara yönelik tutum ve davranışından çıkarmak mümkündür. Mevlana konuklarını kapıda karşılamamasıyla, bazen kapıda bekletmesiyle veya görüşmek istememesiyle, bazen de sitemlerde bulunmasıyla menkıbelere konu edilir.[85] Devlet büyüklerine yazdığı, ilişkilerin daha gerçekçi biçimde ifade edildiği mektuplarda ise Mevlana'nın baskın konumu yerine, daha mutedil ve ricacı görünümü dikkati çeker.[86]

İbrahim Gülşeni'yi de sultanın çok değer verdiği, isteklerini dikkate aldığı, bazı atamalarda ve uygulamalarda tavsiyelerine uyduğu bir şeyh olarak görüyoruz. Gülşenî, yaptığı haksızlıklardan dolayı kadıaskere sitem eder bazen de azarlardı.[87] Bursa'da dönemin büyük sûfisi Emir Sultan, Yıl-

dırım Bayezid gibi hiddetli bir padişaha, çok içki içtiğini kinaye yoluyla da olsa hatırlatabiliyordu. Hikâyeye göre, Bursa'daki Ulu Caminin açılış töreninde şeref konuğu olarak bulunan Emir Sultana Yıldırım Bayezid caminin bir eksiği olup olmadığını sorar. Emir Sultan, "Her bakımdan iyidir, lakin tek kusuru var, o da tedarik olunursa iyi olur" der. Padişah merakla bu kusurun ne olduğunu sorar. Emir "Dört köşesine birer meyhane eklenseydi padişahın da gelmesine vesile olurdu" diye cevap verir. Oldukça şaşıran Bayezid'e, esas Allahın beyti olan kalbin meyhane haline getirilmesine şaşılması gerektiğini anlatmaya çalışır.[88] Hoca Sadeddin, bir şeyhin, ziyaretine gelen beyleri ve vezirleri azarlayıp zulmettiğinden, onları tövbe ve istiğfara mecbur ettiğinden bahseder.[89]

Şeyhlerin şatafattan ve gösterişten uzak durmaları sûfilik gereğiyse de, uygulama pek öyle değildir. Hırkaları ve taçlarıyla zaten etkili ve prestijli olan bazı büyük şeyhler, müritlerinden ve halktan gördükleri saygı ve yüceltici muamelelerle de ihtişamlı bir görünüm kazanırlardı. Yolda şeyh at veya eşek sırtında giderken, müritlerin önde ve arkada yürümeleri,[90] bir yere gidildiğinde şeyhin kalabalıklar tarafından karşılanması ve elini öpmek isteyen insanların izdiham yaratması,[91] bu ihtişamın yansımaları olarak görülür. Şeyhler bu özelliklerinden dolayı, zahire önem verip dinin batın yönünü ihmal ettikleri iddiasıyla veya vehmiyle, genellikle aşk mektepli sûfiler tarafından mağrurlukla, gösteriş meraklısı olmakla ve riyakârlıkla suçlanırlardı. Âşık Paşa bu yaklaşımı şöyle dile getirir:

> Yürü iy zâhid-i mağrur bize sen hiç öğüt virme
> Sana seccâde vü tesbih bize bu derd ile âhı[92]

Aslında gösteriş ve riyakârlık, sûfilerin birbirlerine veya toplumun sûfilere yönelttiği bir suçlamaydı. Hem sûfi kaynaklarında hem de ulemadan kimselerin kaleminden çıkan değişik türde kaynaklarda bunun yansımalarını sıklıkla görmek mümkündür. Henüz olgunlaşmamış şeyh ve şairlerin bilginlik taslamasını ve şiir söylemesini eleştiren Şems-i Tebrizî, onların bilginler karşısında kepaze durumuna düştüklerinden bahseder.[93] Mevlana'nın *Mesnevi*sinde, büyük şöhrete sahip ve halkın teveccüh göster-

diği, Mevlana'nın da övgüyle bahsettiği, Ebu'l-Huseyn-i Harkanî adlı bir şeyhin, karısı tarafından "riyakâr bir hilebaz, kâse yalayıcı, hazır sofraya oturucu" gibi vasıflarla nitelendiği hikâye edilir.[94] Menkıbeye göre Otman Baba da dervişlerini riyakâr dilenci dervişlere karşı uyarırken, onların vasıflarını, "İklimlerde, şehir ve köylerde yürüyüp, kendulerinden âcizi bîhal ve sergerdanî üsti yanına geçürüp filan evliya babadur deyü halka satarlar ve Allah Muhammed Ali deyü semalar eyleyüp... halkı başlarına üşürürler"[95] diye sıralar.

16. yüzyıl Osmanlı bilginlerinden Gelibolulu Mustafa 'Âli, dönemin tarikatlarından bahsederken, bazı Gülşenî ve Mevlevi şeyhlerini gösterişçi ve konumlarını çıkar için suiistimal eden riyakâr insanlar olarak tarif eder.[96] Geçmişteki sûfilerin iyi hallerinden övgüyle bahseden Hoca Sadeddin, zamanındakilere "Şimdiki zamanda posta oturup şeyhlik tâcını giyenlerin çoğu riyakarlık yolunda dünyaya kapılanların gönüllerini tespihle avlamayı iş edinmişlerdir. Günlük gereksinmeler için devlet büyüklerinin kapılarına gelip gitmeyi tarikat yolunun amacı sanırlar. Mal toplamak emellerine ulaşmak için olmaz yerlere yüz sürerler. Sofuları nefislerini köreltmeyip boş yere çığrışıp ulurlar ve bin bir bozgunluk ile kuzgunluk idecek yerlere giderler. Pilav kazanı için harbederler"[97] gibi bazı sitemlerde bulunur.

Kaynakların yansıttığı bu tür istismarları ve sapmaları bir tarafa bırakırsak, dervişlerin/sûfilerin en azından bir kısmının genelde yumuşak huylu, alçak gönüllü, kendiyle barışık, aşırı bir tevekkül ve teslimiyet içinde, yarın kaygısı gütmeyen, her işinde (eyleminde) Tanrıyı hesaba katan ve hoşnutluğunu kazanmayı dert edinen bir halde oldukları söylenebilir. Olup bitenlere, kendilerine yönelik sataşmalara ve tacizlere kayıtsız kalmayı, hatta kötülüğe iyilikle karşılık vermeyi tercih ederler. Sadi'nin *Gülistan*ında bir gezgin dervişten nakledilen "Ne bir deveye binmişim ne katır gibi yük altındayım, ne tebaanın efendisiyim ne de padişah kulu ve kölesi, varlığın gamını, yokluğun perişanlığını çekmiyorum. Rahat nefes alıyor, ömrümü böyle tamamlıyorum"[98] sözleri, dervişin hayata ya da dünyaya yönelik tutumunun en güzel göstergesidir. Allahın emrini bildirmeyi ibadetten sayan derviş, bu uğurda hapis ve işkencelere karşı umursamaz bir tavır sergiler, çünkü "gönlü yaralı olanda gam yükü olmaz" anlayışındadır. Dün-

yanın zaten kısa olduğunu bilen derviş, sonunun hayra çıkmasını, bu dünyada yaşayacağı bütün açlık ve acılardan daha çok önemser.[99] "Sûfî vakit oğludur (bulunduğu vaktin iktizasına göre iş görür), 'yarın' demek yol şartından değildir"[100] ifadesi sûfilerin şiarı haline gelmiştir. Âşık Paşada bu tutum şöyle dile getirilir:

Her kim bana ağyârısa Hak Tanğrı yâr olsun ana
Her kancaru dönerise bağ u bahâr olsun ana
Bana ağu sunan kişi şehd ü şeker olsun aşı
Kolay gele müşgil işi eli irer olsun ana
Ardımca kuyu kazanı Hak tahta ağdırsun anı
Evvel bana taş atana güller nisâr olsun ana'[101]

Âşık Paşa bu yaklaşımı sanki belli bir olgunlaşma sürecinin ürünü olarak sergiler. Onun şiirlerinde yansıdığı gibi, derviş, heveslerinin kökünü içinden kazıdığı, nefsin boynuna himmet eri bıçağını çektiği, kulağını hikmet sesi duymaya hazır hale getirdiği, gönlünü rahmet suyuyla yıkadığı ve istiğfar ü zârıyla imanını düzenlediği bir süreçte böyle bir beceriyi edinebiliyor olmalı.'[102] Bunda muhtemelen dünyevi alakalardan ve kaygılardan arınmanın getirdiği saflığın, Tanrı aşkıyla dolu bir kalbin yarattığı yumuşaklığın ve Tanrıya ait olana karşı duyulan muhabbetin verdiği merhametin katkısı vardır; ayrıca olup biten hiçbir şeyin onun rızası dışında gerçekleşmeyeceğinin bilgisi de etkilidir.

Dervişlerin hal ve hareketlerini, tavır ve mizaçlarını, iç dünyalarının ve haletiruhiyelerinin dışa yansımaları olarak görmek gerekir. Dervişler uzun seyr ü sülûkleri boyunca hem zihni hem de ameli meşguliyetler içindedir. Benliğe ilişkin büyük bir tasfiye hareketi olan bu süreç boyunca dervişler, mistik-metafizik düşünce ve zihni olgunluk bakımından entelektüel birikim ve kültür düzeylerine göre derinlik kazanırlar. Dervişlerin daha içerden bakmayı gerektiren bu yönleri, aynı zamanda kimliklerinin bir başka tarafını oluşturur.

Üçüncü Bölüm

TASAVVUFUN ZİHNİ TEMELLERİ

Dervişlerde Mistik-Metafizik Düşünce

Tanrı-âlem-insan üçgeninde şekillenen düşünce yapısında varlık konusu, Tanrının âlemle ve insanla ilişkisi, yaratılış/varoluş sırrı ve gayesi, dervişlerin en yoğun zihni meşguliyetleri arasındaydı. Tanrı eksenli düşünce, daha çok tasavvufu üst boyutlarda yaşayan sûfilerin yaygın bir özelliğiyken, aşağı tabakadan/sıradan dervişler de bu düşüncenin basitleştirilmiş biçimiyle meşguldü. Tanrı düşüncesi hayatın hemen her anına hâkimdi. Tasavvufun ıstılahları arasında yer alan, düşünceyi Tanrı üzerinde yoğunlaştırmak ve sürekli onunla olmak manasına gelen Tanrıyla murakabe halinde olmak bir prensipti. Anlamaya ve bilmeye çalıştıkları Tanrıyı eşyada müşahede etme arzusu, onları daha bilinçli düşünme pratikleri geliştirmeye sevk etmişti. Sûfilerin âşık-maşuk ilişkisinde oldukları Tanrıyı bir an bile zihinlerden çıkaramamaları, daha ortodoks bir sûfi hayatı benimseyen dervişlerin her türlü işlerinde Tanrıyı dikkate almaları ve rızasını kazanmayı amaçlamaları, Tanrıyla iç içe olan hayatlarının bir yansımasıydı.

Tevhit inancı etrafında örülen ve vahdet-i vücût adıyla bilinen düşünce sistemi, Anadolu'daki sûfi düşüncesinin temelini oluşturur. İbn Arabî'nin sistemleştirdiği bu düşüncede, varlığın birliği, onun da tek ve mutlak olan Tanrının varlığından ibaret olduğu, çokluk halindeki varlığın ise mutlak varlığın tezahürlerinden, kendi varlığında mevcut isim ve sıfatların tecellilerinden meydana geldiği vurgulanır. Zâtü'l-vücût olan mutlak saflık halindeki Tanrı, daha sonra ortaya çıkacak bütün şeylerin nihai kaynağı ve temelidir. Mutlak birlik (ehadiyyet) halindeyken kendi güzellik ve kemallerini seyretme aşkının veya bilinme ve tezahür etme eğiliminin bir sonucu olarak, önce kendi zatına tecelli etmek suretiyle ilahi isim ve sıfatlarının suretlerini kendine izhar eder; bir başka ifadeyle, zât-ı kemâlatının bilincine varır; bir sonraki aşama olarak, isim ve sıfatlardan oluşan varlık

suretlerine (ayine-i sabite) tecelli etmek suretiyle de zahir varlığı –sûret âlemini– meydana getirir.[1]

Tanrının bilgisinde sabit olan suretlerin ortaya çıkmasıyla kendini gösteren göreli çokluk, Tanrının mutlak varlığının kesret halini aldığı manasına gelmez; sadece geçici varlık bulmuş olmalarından bahsedilebilir. Yine, bu zuhura gelme işlemi, tıpkı güneş ışınlarının güneşin eksilmesine sebep olmadığı gibi, mutlak varlığın kendisinde bir eksilme veya çözülmeye yol açmaz. Aynı şekilde, zahir âlemde imkân bulmuş varlıklar da asli durumlarındaki madûmluklarını (yokluk) sürdürürler. Madûmluğun bir işareti olarak İbn Arabî, varlıkların her an yeniden yaratılıyor olmalarından bahseder. Rüyalardaki hayali formların hızlı dönüşümü gibi zahir âlemin de her an değişmekte olduğunu söyler. Ona göre, eğer dünya zamanın iki birimi arasında tek bir durumda kalacak olsaydı, âlem Tanrıdan bağımsız kalırdı. Bu da onun gerçek manada varlık sahibi olması anlamına gelirdi. Oysa âlem hakiki varlığı olmayan bir hayalden ibaretti.[2] Varlık konusu üzerindeki görüşleriyle ünlü bir başka sûfi Abdülkerim Cîlî de Hakkın varlıkta iki kere tecelli etmediğini, bilakis tecellilerinin devamlı ve tekrarlanmaz olduğunu ileri sürerek bu görüşe katılır. İbn Arabî'den farklı olarak ilahi tecellilerin gelişme halinde olduğunu söyler. Ona göre, sürekli tecelli eden Hakkın her bir tecellisi mükemmele yönelik bir seyir takip eder.[3]

İbn Arabî zahir varlığın varlığını sürdürmesinde, Allahın besmelede formüle ettiği "rahman" ve "rahim" isimlerini kapsayan "rahmet"in etkin olduğu üzerinde durur. Rahmeti bizzat varlık olarak gören İbn Arabî, "Allahın rahmeti hem zahirde hem batında her şeyi istila etmiştir (kaplamıştır)" ayetini, Allahın her şeye varlık verdiği (bağışladığı) manasında kullanarak, rahmeti eşyayı mevcut kılan, onu varlıkta tutan unsur olarak kabul eder.[4]

Sûfiler zahir varlıklar içinde insana özel bir önem vermişler, onu anlamlandırmaya, mahiyetini açıklamaya yönelik yoğun bir düşünme çabasında olmuşlardır. Başta İbn Arabî olmak üzere, çoğu sûfi, âlemin yaratılışının kökeninde yer alan aşk ve muhabbeti insanın yaratılışının da sebebi sayar. İbn Arabî, Hakkın kendi güzelliklerini seyretme aşkının, ancak onu hakkıyla bilen ve onun kemallerini en mükemmel şekilde izhar eden insanın (insan-ı kâmil) yaratılmasıyla gerçekleştiğini savunur. Bu manada

insan, yaratışın, zahir varlığın meydana gelişinin sebebi olarak görülür. Onun sayesinde Allahın âlemde ve insanda tecellisi meydana gelmiştir. Bu itibarla, insan "Hakkın en kâmil tecelligâhı", "bütün varlık hakikatlerini ve mertebelerini bünyesinde toplamış" bir "küçük âlem", "Allah'ın halifesi" ve "Hakkın sureti" şeklinde vasıflandırılır. Allah âlemde her ilahi sıfat için bir varlık mazharı yaratırken, yani ilahi isim ve sıfatlar tekil olarak tecelli ederken, sadece insanda ilahi zatın bütün sıfatları zuhur etmiştir.[5]

Aynı konu Anadolu'daki sûfileri de meşgul etmiş, benzer temaları eserlerinde işlemişlerdir. Kırşehir'de ikamet eden Gülşehri *Feleknames*inde, dünyanın bütününü oluşturan her şeyin insan yapısında gizli olduğuna işaret eder.[6] Kaygusuz Abdal da benzer bir düşünceyle, sırrın defteri ve Hakkın hikmetinin bilinme aracı olarak vasıflandırdığı insanın, aynı zamanda bütün varlığı kendisinde ihtiva ettiğini belirtir.[7] Ona göre Tanrı, özünü göstermek için âlemi yaratırken, insanı kendisine halife olarak seçmiş, onu yaratılmışların en üstünü ve ayrıcalıklısı olarak yaratmış ve kendi özünü onda malum eylemişti. Tanrı, ezelde "tevhit sırrını", "marifetini" ve "kemal ilmini" insanın zatına koyarak, insanı hakikat bilgisini bilmeye muktedir kılmıştır.[8] Yunus Emre de insandaki sırrı, "Vücut bir bina durur sırr-ı hikmet içinde-Gönül bir bünyâd durur nakd ol bünyâd içinde" beytiyle ifade eder.[9]

Tasavvuf düşüncesinin temel meselelerinden Tanrı-âlem ilişkisi ve eşyanın mahiyeti de sûfilerin önem verdiği entelektüel uğraş alanlarından biriydi. Tanrının âleme içkinliği (*immanence*-mündemiç) veya aşkınlığı (*transtendence*-muteal) meselesi etrafında geliştirilen bu düşünceler, farklı yorumları da beraberinde getirmiştir. Her iki yorumu birlikte içeren vahdet-i vücûtçu öğretide, Tanrı mutlak, yaratılmış hiçbir şeye benzemeyen, her türlü suret ve tecelliden münezzehken; isim ve sıfatlarının tecellisinden ibaret olan âlemde, sırf bu tecellileri itibariyle ve eşyayı varlıkta tutan bir ruh/can vazifesi yönüyle, içkin kabul edilirdi.[10]

İbn Arabî ve takipçilerinin temsil ettiği bu öğreti, Tanrıyı zat itibariyle âlemde mündemiç sayan ve onu eşyaya irca ettiren tabiatçı panteist düşüncelerden farklılaşır. Gerçi bu düşünce sistemi, gerek İbn Arabî'nin yaşadığı dönemde gerekse sonraki dönemlerde Tanrıyı maddeleşti-

ren, âlemde zat itibariyle mündemiç sayan panteist nitelemelerle suçlanmıştır. Bu nitelemelere dayanak teşkil edecek verilere İbn Arabî'nin eserlerinde zaman zaman rastlanmakla birlikte, onun öğretisinin, Tanrıyı âlemle aynileştiren, onu eşyaya büründüren panteist algılamalara mahal vermeyecek derecede açık olduğu araştırmacılar tarafından ortaya konmuştur.[11]

En çok ilişkilendirildiği panteist nitelikli Yeni Eflatunculuk ve İbn Arabî'nin düşünce sistemi arasında bazı temel farklar hemen göze çarpar. İbn Arabî'nin âlemi bir tecelliden, aynadaki yansıma gibi gerçek varlığı olmayan bir hayalden ibaret sayan anlayışına karşılık; Yeni Eflatunculuk âlemi Tanrıdan hareketle ilk akıldan, hayata kaynaklık eden faal akla (ruh), en sonunda da cisimlere doğru bir akış (sudûr-feyz) olarak niteler. Yeni Eflatunculuk, Tanrıyı tabiatla aynileştiren ve tek hakikat olarak âlemi gören materyalist, tabiatçı panteist düşüncelerin aksine, Tanrının bütün sınırlama ve ilişkilerden münezzeh mutlak varlık vasfını muhafaza etmesi gibi bazı bakımlardan İbn Arabî ekolüyle benzeşir. Öte yandan Tanrıdan âleme olan inişe (sudûr-akışı) karşılık, tekrar Tanrıya dönüş yolunu öngörmesi; maddeyle birleşmiş olan ruhun, tekrar Tanrıyla birleşmesi manasına gelen önermeler sunması bakımından da İbn Arabî düşüncesinden farklılaşır. Tanrı-âlem ilişkisini tecelliler ve tezahürler esasına dayandıran İbn Arabî öğretisi, Tanrı ile ittihat yerine Tanrıyı ve birliği idrak etmeyi esas alan bir yaklaşımı benimsemiştir.[12]

İbn Arabî'nin vahdet-i vücûtçu öğretisiyle bu şekilde farklılaşan Yeni Eflatunculuk, doğrudan olmasa da hulûl ve ittihat kavramlarıyla İslam tasavvufunu önemli ölçüde etkilemiştir. Özellikle tasavvufi sülûkta önemli bir yer işgal eden fena ve vuslat makamlarının açıklanmasında, hatta bunlarla ilintili ene'l-hak meselesinde, hulûlcu ve ittihatçı yorumlar sık sık gündeme gelir. Afîfî, Hallac-ı Mansur'un fena makamı hakkında "kendisinin Allaha vuslatını engelleyen sıfatlarının ortadan kalkıp, ilahi sıfatların onların yerini alması" şeklinde hulûlcü bir anlayışa sahip olduğunu ifade eder. Oysa vahdet-i vücutçuların fenayı bu şekilde algılamadıkları, kastedilenin "sıfatlarda bir değişme, başkalaşma ya da hulûl" olmaksızın, "fani suretlerin ortadan kalkıp, ebedî olan zatın baki kalışını idrak etmek" olduğu ileri sürülür.[13]

*Gülşen-i Râz*ın yazarı Şebüsterî de fena konusunu varlık suretlerinden ayrılma ve bu yolla var olma şeklinde algılar ve bunun ne Hakkın kul olması ne de kulun Hakla birleşmesi manasına gelemeyeceğini ifade ederek, hülûlcu yoruma karşı tavrını ortaya koyar. Ona göre, "Hakkın varlığı ve çokluğu görünüştedir, yoksa görünenler zaten hakikatte yoktur", öyleyse yokluğun varlıkla (âlemin/insanın varlıkla/Tanrıyla) birleşmesi ya da tersi, varlığın yokluğa hulûlü yanlış ifadelerdir.[14] İbn Arabî'nin manevi oğlu ve fikri mirasçısı Sadrüddin Konevî'nin sohbet arkadaşı Fahrüddin Irakî de benzer gerekçelerle hulûl ve ittihat düşüncesine karşı çıkar. Bunların ancak iki ayrı şey arasında gerçekleşebileceğini, oysa "ayna ile akseden suretin bunlara benzer hiçbir münasebetinin olmadığını" ve aynadaki suretin, ayna ile birleşmesi yahut aynaya girmesinin mümkün olmadığını ifade eder.[15]

Tasavvufta Tanrı-âlem ve Tanrı-insan ilişkisi hakkında öteden beri süregelen bu düşüncelerin, kaynağını İran-Horasan, Ortadoğu ve Endülüs-kuzey Afrika tasavvuf okullarından alan Anadolu sufiliğine[16] yansıması kaçınılmazdı. Önce sûfilerin büyükçe bir kısmının, İbn Arabî'nin vahdet-i vücûtçu düşüncesini benimsemekle birlikte, tasavvufun felsefi-metafizik boyutuyla pek ilgilenmediklerini tespit etmek gerekir; buna karşılık tasavvuf uygulamalarına ve seyr-ü sülûktaki meselelere daha fazla ağırlık verirler. Tasavvufi meşreplerinde daha çok zühdü esas alan Sühreverdîlik, Kübrevilik, Halvetîlik, Kadirîlik, Rifâilik ve Nakşibendîlik gibi tarikatlara mensup sûfileri büyük ölçüde bu kategoride değerlendirmek gerekir. Aynı şekilde, hem zahit hem de cezbeci yönüyle bilinen Mevlana Celaleddin Rumî'nin ve etrafında oluşan ilk dönem Mevlevi sûfilerinin de İbn Arabî'nin vahdet-i vücûtçu düşüncesini benimsemekle birlikte, varlık meseleleriyle pek ilgilenmedikleri, kısmen insanın mahiyeti üzerinde durdukları görülür.[17]

Mevlana yalnızca akla önem verdiği, duyguya ve oluşa önem vermediği için eksik gördüğü felsefeye mesafeli durmuştur. Bununla birlikte, dönemin İslam felsefesinin temel düşüncelerinden ve vahdet-i vücûtçu öğretiden haberdardır ve karşı değildir, eserlerinde vahdet-i vücûtçu anlayışı görmek mümkündür. Mevlana, varlık mertebeleri, varlığın tekliği ve eşyanın/âlemin Tanrının suretlerinden/tecellilerinden ibaret olduğu, yaratılışın

sürekliliği, yani âlemin her an yeniden yaratılmakta olduğu düşüncesini benimser. Ancak, bu mistik felsefi düşünceleri doğrudan kavramsallaştırma yoluna gitmez; kendi düşüncesini, ahlak anlayışını ya da sülûka ilişkin meseleleri ve ameli bir takım işleri izah için dolaylı olarak kullanır.[18] Sultan Veled'in yaklaşımı da babasından çok farklı değildir. *Maarif* adlı eserinde Sultan Veled, vahdet-i vücûtçu düşünceyi ancak dolaylı yollardan, tasavvufi düşüncelerin ve sülûka ilişkin bazı meselelerin izahı kapsamında işler.[19]

Varlığı ve Tanrı-âlem ilişkisini, İbn Arabî'nin vahdet-i vücûtçu yorumuyla benimseyerek eser veren sûfilerin sayısı az değildir ve daha çok kentli yüksek zümreye mensup, iyi bir dini-tasavvufi eğitimden geçmiş kişiler oldukları açıktır. Anadolu'da bu öğretinin öncülüğünü Sadrüddin Konevî yapmaktaydı. Anadolu'daki ikameti sırasında İbn Arabî'nin talebesi olan Konevî, onun görüş ve tecrübelerini ihtiva eden *Fütûhatü'l-Mekkiye* ve *Füsûsü'l-Hikem* gibi birçok eserini okumuştu. Daha sonra bu eserlere şerhler yazan Konevî, Konya'daki dergâhında, Anadolu ve İran'dan gelen talebelere bu eserleri okutarak, İbn Arabî öğretisinin yayılmasında önemli rol oynamıştı. Dergâhta yetişen talebeler arasında Sadrüddin Konevî'den *Füsûsü'l Hikem* şerhini dinleyen ve bunun bir hülasası olan *Lemeat* adlı eserini yazan Fahrüddin Irakî'yi, yine İbn Arabî'nin başta *Füsûsü'l-Hikem* ve *Fütûhatü'l-Mekkiye*si olmak üzere değişik eserlerine şerhler yazan, ilk Osmanlı müderrislerinden Davud-i Kayserî'yi, Kutbeddin İznikî'yi ve Yazıcızade Mehmed'i görmekteyiz.[20]

Varlığın birliği ve Tanrının âlemle ve insanla olan ilişkisini vahdet-i vücûtçulardan farklı bir şekilde yorumlayan veya farklı bir ifadeyle sunan yaygın bir sûfi kitlesinden de bahsetmek gerekir. Özellikle, heterodoks nitelikli Melâmî-Kalenderî meşrepli sûfilerin panteizmi andıran ifade ve yorumlarına sıkça rastlanır. 16. yüzyıldan itibaren Osmanlı İmparatorluğu sahasında Melâmîlerin ve Gülşenîlerin başını çektiği aşırı panteist (vahdet-i mevcutçu) düşünceleri rahatlıkla tespit etmek mümkünken,[21] 13-15. yüzyıllar Anadolusu söz konusu olduğunda net bir kanıya varmak oldukça güçtür. Her şeyden önce panteist eğilimleri tespit için başvurabileceğimiz kaynaklar bir elin parmaklarından daha azdır. Menâkıbnâmelerde zaman zaman karşımıza çıkan kaba ve basit panteist eğilimli/içerikli ifadeleri bir

tarafa bırakırsak, bu konuda yararlanabileceğimiz kaynaklar, şimdilik Şeyh Bedreddin'e mal edilen *Vâridat* ve Kaygusuz Abdal'ın *Saraynâme*, *Vücutnâme*, *Dilgüşa* gibi birkaç eserinden ibarettir. Ayrıca, bunlarda yoğun bir mecazi anlatım benimsenmiştir. Kelimelerin anlamları muğlaktır veya çok anlamlıdır, zaman zaman çelişkili gibi görünen ifadelere rastlanır. Bu da, karmaşık ve çok yönlü olan konuyu daha da zorlaştırır.

Bu kaynaklara başvurmadan önce, panteizmin iki ayrı veçhesini göz önünde bulundurmakta fayda var. Bilindiği gibi, âlemi tek hakikat gören ve Tanrıyı tamamıyla âlemde içkin sayarak, onu eşyadan münezzeh bir varlık olarak görmeyen materyalist, tabiatçı bir panteizmin yanında, bir de Tanrıyı hem eşyada mündemiç hem de eşyadan ayrı olarak mutlak kabul eden başka bir panteizmden söz edilir.[22] Burada başvurulan kaynaklarda geçen ve Tanrıyı âlemde/insanda mevcut gören ifadeleri panteist eğilimler olarak yorumlasak bile, bunun hangi tür panteizm olduğunu anlamak ayrı bir sorundur. Fakat bu eserlerden anlaşıldığı kadarıyla, erken dönem Anadolu sûfiliği için birinci türde bir panteizmden söz etmenin güç olduğu söylenebilir. Buradaki panteizm, daha çok eşyanın mahiyeti ile alakalı olup, hem Tanrının eşyadan münezzehliğini ve aşkınlığını benimseyen hem de eşyaya tanrısal bir karakter yükleyen ve onu Tanrıyla aynileştirmeye meyleden bir panteizmdir. Bu anlayışa göre, eşya/âlem genellikle Tanrının bir tecellisi veya tezahürü kabul edilir. Fakat Tanrının eşyada batın olarak ve/veya onun varlık sebebi olarak mevcudiyeti, bazen Tanrının eşyayla fiili birlikteliği ya da eşyanın bizzat Tanrı olduğu, bazen de eşyanın Tanrıdan kademe kademe çıkarak (sudûr ederek) meydana gelmesi bakımından tanrılık vasfına sahip olduğu şeklinde algılanır.

Şeyh Bedreddin'e mal edilen *Vâridat*'a yansıtılan, varlığa ve Tanrı-âlem ilişkisine dair düşünceler bu tür bir panteizmi çağrıştırır. Daha önce Şeyh Bedreddin'in panteizmine işaret eden Gölpınarlı, *Vâridat*'ta işlenen varlığın birliği konusunun, vahdet-i vücûtçuluktan farklı bir tarzda ele alınarak, daha ziyade vahdet-i mevcutçu bir düşünceye yaklaştığı üzerinde durur.[23] Aynı şekilde A. Yaşar Ocak da Bedreddin'in panteizmin "her şey odur o da her şeydir" temel önermesini benimsediğine dikkat çeker. Eşyanın kadim ve ezeli olarak algılanışına ve Tanrının "fiil ve tesir itibariyle yaratıcı

ilah, o fiil ve tesirden etkilenen olarak da yaratılmış mevcudat" oluşuna dair düşünceleri yüzünden, Ocak'a göre Bedreddin panteist bir mutasavvıftır.[24]

Pek çok tasavvufi meselenin yanında, Tanrının mutlaklığı, tevhit inancı, varlığın birliği ve Tanrı-âlem ilişkisi gibi konuları işleyen *Vâridat*, o dönemdeki tasavvufi ekollerin bir karışımını yansıtır. Eserde, Tanrının mutlaklığının vurgulanması, zahir âlemin Tanrının tecelli ve tezahürlerinin neticesinde meydana geldiğinin ifade edilmesi ve varlık mertebeleri hakkında işlenen düşünceler açısından, İbn Arabî'nin vahdet-i vücutçu anlayışının etkileri görülür. Fakat İbn Arabî öğretisinde mazhar olarak kabul edilen aleme, burada (*Vâridat*ta) hakiki varlık addedilmesi, Tanrının her şeyde ve her şeyin de Tanrıda var olduğunun kabul edilmesi, zaman zaman da Tanrıdan bir çıkma (akış-sudûr) halinde varlığın derece derece meydana gelişini çağrıştıran ifadeler kullanılması, Yeni Eflatuncu bir yansımayı anımsatır.[25] Bunlar dışında, tartışmalı olmakla birlikte *Vâridat*ta hurufîlik, Batınîlik ve tenâsüh tesirlerine atıfta bulunulur.[26] Her ne kadar *Vâridat*ın, Şeyh Bedreddin'in kaleminden çıkmayıp, sohbet ve açıklamalarının, müritleri tarafından kaleme alınmasıyla oluştuğu kabul edilse de eserin sahibi olarak kabul edilen Şeyh Bedreddin'in, İbn Arabî'nin öğretisiyle ilgilendiği anlaşılmaktadır. İbn Arabî'nin eseri olan *Füsûsü'l Hikem*in *Vâridat*ta bahsinin geçmesi, bazı konuların benzer şekilde işlenmesi bunu gösterir. Zaten kendisi de *Füsûs*a bir şerh yazmıştır.[27] Fakat *Füsûs*ta çok net vurgulanan, âlemin yokluğu, sadece aynadaki bir yansıma gibi olduğu düşüncesi yerine, *Vâridat*ta âlemin kadim ve ezeli varlık olduğu görüşünün işlenmesi dikkat çeker.[28]

*Vâridat*ta bu tür ikili düşüncelere sıklıkla rastlanır. Mesela, varlık mertebeleri (safhaları) açıklanırken İbn Arabî'de görüldüğü gibi dört mertebeden bahsedilir: Tanrının her türlü mertebenin üstünde olduğu mutlak varlık safhası, henüz taayyün etmemiş olan ehad safhası, "taayyün etmesi sıfatıyla zuhuru bakımından vâhid" safhası ve özel olarak belirtilmemekle beraber, eserin genelinden çıkan suret âlemi safhası.[29] Bu aşamalar İbn Arabî'de mutlak varlık halindeki Tanrının birliğini açması, ardından mevcut isim ve sıfatlarının suretler halinde belirmesi, daha sonra da bunların suret âlemine yansıması ile zahir âlemin meydana gelmesi şeklinde izah edilir.[30] Fakat benzer gibi görünen bu düşüncelerin detayına inildiğinde,

İbn Arabî'de rastlanmayan bir takım farklı yaklaşımlarla ya da ifadelerle karşılaşırız. Mesela, muhtemelen vahidiyyet safhası hakkında *Vâridat*ta şöyle bir açıklama dikkati çeker: "Gerçekten de Allah, önce bir inci yarattı, sonra ondan âlemi halketti. Bu inciden maksat Hakkın kendisinde zuhur ettiği ilk varlıktır."[31] Buradaki vahidiyyet mertebesi, tıpkı Yeni Eflatunculuğun Tanrıdan ilk çıkan ve varlığın kaynağı olan ilk aklı gibi tarif edilir. Varlık mertebelerinin iki yönüne işaret edilirken de Yeni Eflatuncu bir çağrışım sezilir. *Vâridat*ta mutlak varlık olan Hakkın her mertebede iki yönü bulunduğuna; birinin tesir ediş, diğerinin de tesir altında kalış, yani hem faal, hem münfail oluşuna işaret edilir. Bu bakımdan mutlak varlık olan Hakkın ilk bakımdan Allah, ikinci bakımdan âlem, yani yaratılmış, sonradan meydana gelmiş olduğu vurgulanır.[32] Bu düşünce, Yeni Eflatunculuktaki Tanrıdan bir sıra halinde çıkışı yansıtır. Her mertebenin kendinden sonrakinin sebebi, varlık nedeni ve öncekinin de sonucu olduğu, sadece bu sıralamanın başında yer alan Tanrının hiçbir şeyin neticesi olmadığı, aynı şekilde, en sonda yer alan maddenin de hiçbir şeyin başlangıcı (sebebi-yaratıcısı) olmadığı düşüncesini[33] çağrıştırır.

*Vâridat*ta eşyanın mahiyeti ve Tanrı-âlem ilişkisi *Füsûs*ta işlenen konuları andırır, fakat açıklamada farklı yaklaşımlar sezilir. Varlığın sadece Haktan ibaret olduğu, birbirine zıt bile olsa, görünen bütün varlıkların mutlak varlığa dahil oldukları, aykırılıkların (zıtlıkların-kesretin) ancak mertebeler dolayısıyla ortaya çıktığı, Hakkın bunlarda mündemiç olmakla birlikte, onlardan münezzeh olduğu kabul edilir.[34] Bir başka yerde, bütün işlerin Allahtan zuhur etmesi ve Allahın bütün kemal sıfatlarıyla mevsuf olması dolayısıyla mutlak varlık olduğu, âlemin bu sıfatların, olgunlukların tezahürüyle meydana geldiği, bu tezahürler neticesinde meydana gelen çokluğun ise aslında suret bakımından olduğu, gerçekte Hakkın bir olduğu düşüncesi işlenir.

Mazharlar kelimesiyle ifade edilen âlem "...suret bakımından Tanrıya has olan şeylerle zahir olur. Fakat her şey gerçek bakımdan Allahtır. Şu halde onlardan biri 'ben Allahım' dese gerçek bakımdan doğrudur. Çünkü her şey ondan sâdır olmaktadır".[35] Bu açıklamalarla İbn Arabî'nin de bahsettiği eşyanın suret ve batın (isim) yönlerine açıklık getirilmeye çalışılmış, fa-

kat sanki eşyanın suret yönü göz ardı edilerek, ona varlık veren tanrısal yönü ön planda tutulmuş, bu sebeple eşyanın Tanrıyla aynileştirilmesi gündeme gelmiştir. Ayrıca, eşyanın Tanrıdan ayrılığının izahı da klasik vahdet-i vücûtçu söylemden farklıdır. Eşyanın niteliği muhtemelen Yeni Eflatunculuğun tesiriyle, madûmlukla değil daha çok varoluş mertebelerinin son halkası olması hasebiyle, kendinden sonraki herhangi bir varlığın yaratıcısı olamaması yönüyle ifade edilir. Şöyle ki, eşyanın Tanrıdan ayrılığı ifade edilirken, "Suret bakımından mazharlardan bir şey sâdır olmadığından (hiçbir şeyin sebebi-varlık nedeni olmadığından) her biri Haktan ayrıdır, Hak değildir" gerekçesi ileri sürülmektedir.[36] Fakat mümkün varlık olan eşyanın Haktan ayrılığının vahdet-i vücutçu söylemle örtüşen ifadelerine de rastlamak mümkündür. Suret bakımından hayal olarak ifade edilen şeyin, hakikat ve varlık bakımından Hak, suret bakımından mümkün ve yaratılmış olma özellikleri üzerinde durulur. Fakat Allahın hem hâlik hem de mahlûk olarak görülmesi, bir başka deyişle, "İş yapış ve tesir ediş bakımından yaratıcı, fakat tesir altında kalış bakımından kul kabul edilmesi,[37] insanda bu düşüncelerin sahibinin açık ve net olmadığı kanısını uyandırmaktadır.

Aynı şekilde, Şeyh Bedreddin'in "Âlem cinsi, nev'i, zâtı bakımından mutlak olarak kadîmdir; önüne ön yoktur; sonradan meydana gelişi zâtîdir; zaman bakımından değildir" görüşünü benimsemesi, onu vahdet-i vücûtçu düşünceden ayırmakta ve panteist eğilimlerini ortaya çıkarmaktadır.[38] Burada varoluşu zahir âlemdeki eşyadan bağımsız ele alma yaklaşımının, adeta suretini yok sayıp eşyadaki Hakkı esas alarak, varlığı birlik halinde düşünmenin bir sonucu olduğu tahmin edilebilir. Âlemi mazharlardan ibaret gören bu düşüncede, mazharlar Tanrının kendisini izhar etmesiyle ya da zatının iktizası sonucu olarak kendiliğinden zuhur etmesiyle meydana geldiği için, mazhar Tanrıyla birlikte vardır. Çünkü Tanrının zuhuru onun muktezasıdır ve zaruridir. Dolayısıyla Tanrı vardır, onunla birlikte zuhuru da vardır. Tanrının zuhurundan meydana gelen mazharlar da onunla birlikte tâ ezelden beri vardır. Buradaki âlemin kadimliği meselesi, muhtemelen âlemi bünyesindeki suretlerin izharıyla meydana getiren vahidiyyet mertebesine atfendir.[39]

Vâridat'ta işlenen panteist düşünceler kadar açık olmasa da Kaygusuz Abdal'ın eserlerinde de panteizmi çağrıştıran ifadelere sıkça rastlanır.

Değişik vesilelerle temas edildiği gibi, vahdet-i vücûtçu düşüncede, Tanrı eşyanın batını, âlemin varlık sebebi ve ona varlık/can veren iksir şeklinde algılanırdı; âlemin Tanrıyla benzerliği ise âlemin/eşyanın O'nun tecelligâhı, tezahür yeri ya da doğrudan O'nun görüntüsü olmasıyla açıklanırdı. Aynı şekilde, eşyanın Tanrıyla aynılığı meselesi de nesne ve aynadaki görüntüsüne benzetilerek, aynadaki görüntü gibi âlemin de gerçekten var olmadığı, bir gölgeden ibaret olduğu şeklinde ifade edilirdi. Oysa Kaygusuz Abdal, Tanrıyı eşyanın varlık sebebi olarak görmekle birlikte,[40] bu ilişkiyi sedef-gevher (inci) benzetmesiyle ele alır. "Cümle vücûdları giymiş ser-beser/Cümle vücûdlar sâdeftür o gevher"[41] dizesindeki gibi Tanrıyı sedefin içindeki inciye benzeterek âlemin içinde göstermeye çalışır.

"Tanrının âlemde mevcut oluşu" düşüncesi bazen "her şey Tanrıdadır", ya da "her şey odur", bazen de "cümle eşya onun vücûdudur" şeklinde ifade edilerek,[42] Tanrı ile âlem aynileştirilir ve birleştirilir. Her ne kadar bazı beyitlerde "her yerde onun görünmesi", âlemin Tanrının seyrangâhı olması şeklinde görüntüde birlik gibi yansıtılıyorsa da[43] bu birlikteliğin maddi bir boyut kazandığı, Tanrının eşyayla fiili birlikteliği (ayniliği) şeklinde bir düşünceye dönüştüğü hissi uyandırır.[44]

Kaygusuz Abdal'ın Tanrı-insan ilişkisine yaklaşımı adeta bu düşüncenin bir yansımasıdır. Kaygusuz Abdal, insanın, tanrısal sıfatların tecelligâhı ve âlemin özeti olduğu, tevhit sırrını ve ilahi hikmetleri yansıttığı şeklindeki klasik vahdet-i vücûtçu düşüncelere yer verir; fakat bunun yanında Tanrının insanın gönlüne dolduğu, onu baştan ayağa giydiği, insandaki her şeyin aslında O olduğu, insanın sadece bir suretten ibaret olduğu gibi,[45] Tanrının insana hulûlünü ya da insanla fiili birlikteliğini çağrıştıran ifadelere de[46] sıklıkla başvurur. Bu birlikteliğin doğal sonucu insanın tanrısal bir boyut kazanmasıdır:

Sana ben diyeyim bahr-i muhitsin
Çün özün ten bilürsin sen vücûdsın
.....
Vücûddan câna sefer var
Hezâran perdedur bunca haber var[47]

Burada öncelikli olarak çözümlenmesi gereken, Tanrı ile âlemin aynileştirilmesinin, Tanrı-insan birlikteliğinin ve insanın tanrısal yönünün açıklanma biçimidir. Bunun için Kaygusuz Abdal'ın batın-suret ilişkisini nasıl anladığı üzerinde durmak gerekir. Doğrusu bu konuda Kaygusuz Abdal, açık bir veri sunmaz. Fakat İbn Arabî öğretisindeki nesnenin iki ayrı yönünü oluşturan batın ve suret ilişkisinden hareket edersek, bir çıkarıma gitmemiz mümkün olabilir. Öğretiye göre, "Tabiatta bir nesne bir de isim (nesneye tecelli eden) vardır. Nesne ismin zahiri, isim ise nesnenin batınıdır. Batın olan isim, nesnenin sebebi, ruhu olması açısından nesne ile aynıdır. Fakat nesneden tamamen farklı bir öze sahip olduğu için ise batın (öz-ruh) nesnenin gayridir. (...) Bu açıdan zat ile tecellileri ve suretleri olan nesneler ve âlem arasında ayrılık, farklılık ve başkalık mevcuttur".[48] İbn Arabî'de Tanrı ile âlemin hem ayniliği hem de farklılığı bu şekilde vurgulanırken; Kaygusuz Abdal'da nesnenin batını ve onun varlık sebebi, ruhu olan ismin (tecellinin) nesneyle aynileştirilmesi daha çok önem kazanmıştır. Bu itibarla nesnenin (âlemin-insanın) tecelli veya sudur yoluyla (ya da daha sonra hulûl yoluyla) özünü oluşturan Tanrıyla birleşmesi, aynileşmesi söz konusu olmaktadır.

Kaygusuz Abdal'daki tecelli (Tanrının isim ve sıfatları) ile tecelliye mazhar olan eşyanın birleştirilmesi ya da aynileştirilmesi, acaba tabiatçı-materyalist panteizmde olduğu gibi, âlemi tek hakikat görerek âlemden ayrı, zat-ı mutlak bir Tanrının mevcut olmadığı manasına gelir mi? Kaygusuz'un bu manada bir panteist olduğunu gösterecek açık bir veriye rastlanmadığı gibi, Tanrıyı âlemle aynileştirme düşüncesinin de nesnedeki tanrısal yönün nesneyle (suretle) aynileştirilmesi şeklinde anlaşılması gerektiği görülür. Nitekim Kaygusuz'un eserlerinde âlemden ayrı mutlak bir Tanrı varlığı düşüncesini yansıtan ifadelere sıkça rastlamak mümkündür. "Tesbih-u zikr eylegil, Allah'a şükr eylegil"[49] sözlerinin sahibi olan Kaygusuz, tasavvufa sülûk edenlere tavsiyede bulunurken de şunları söyler:

Bürün kendü halüne gafil olma
Utangil ahî Hakdan füzûl olma
Yüzünü toprağa ko sücûd eyle

Dilüni gayri Hakdan samûd eyle
Uyan (utan) Hakdan Hakkı hazır göresün
Budur yol eğer yol ile varursan[50]

Anadolu sûfiliğinin, çeşitli tasavvuf okullarının ve eski mistik inanışların etkilerini ihtiva eden senkretik bir karakter taşıdığı bilinir.[51] Tanrı-âlem ilişkisi meselesi bu karakterin en güzel yansımalarından biridir. Anadolu'da faaliyet gösteren dervişlerin büyük bir kısmında, hem tecellileri ve tezahürleri ön planda tutan İbn Arabî'nin vahdet-i vücûtçu düşüncesinin hem de eşyayı Tanrıyla aynileştiren ya da o şekilde algılanmaya müsait panteist görüşlerin birlikte işlenmesi, bu senkretik yapının bir yansıması olsa gerek. Bu konuda, Kaygusuz Abdal'ın eserleri, Şeyh Bedreddin'e mal edilen *Varidât* ve diğerleri gibi Yunus Emre'nin *Divanı* da iyi bir örnektir. Bu eserin tamamıyla Yunus Emre'ye ait olup olmadığı kuşkuludur. Esere başka Yunusların ya da başka şahsiyetlerin şiirlerinin ilave edildiği kabul edilir.[52] Öyle bile olsa, ilave şiirler Anadolu sûfiliğini ya da en azından bir kısmını yansıtacağından, eser kaynak olma özelliğini muhafaza eder. Nitekim *Divan*daki şiirlerin büyükçe bir kısmının Yunus'a ait olduğu da bir gerçektir. Dolayısıyla, burada işlenen düşüncelerin Yunus Emre'yi doğru değerlendirme hususunda yardımcı olacağı düşünülebilir.

Yunus Emre varlığın birliği ve âlemde görülebilirliği üzerine düşüncelerini işlerken, İbn Arabî'nin vahdet-i vücûtçu anlayışını kendine özgü ifadelerle dile getirir. Tanrı nerededir sorusuna "Her nerede isem orada hazır, nereye bakarsam oradadır" şeklinde bir cevap verir. Onu aramak için uzağa gitmeye ya da bakmaya gerek olmadığını, O'nun vücutta, gönülde olduğunu, "benliği bırakmak", "sen-ben defterini dürmek" şartıyla âlemde ve kişinin kendi vücudunda görülebileceğini ifade eder.[53]

Yunus Emre Tanrının eşyayla münasebetini ise suret-can, ten-can ikilemiyle ele almakta, canın tenin varlık nedeni, hareket unsuru ve Hakkın kudreti olduğunu; ayrıca tenin fani, canın ise baki olduğunu işlemektedir.[54] Tanrıyı hem eşyadan ayrı hem de eşyanın varlık nedeni/canı olması açısından eşyada mündemiç gören Yunus Emre, bu beyitlerinde Tanrıyı eşyayla, özellikle de insanla aynileştirdiği kanısını uyandırır. Âlemin bir

özeti ve Allahın bir bütün halinde isim ve sıfatlarının tecellisi olan insanın bu sırrını kendisinde keşfeden (ya da müşahede eden) Yunus, kendisini sorgulamakta, "O ben isem ya ben kimim?" sorusuna cevap aramakta ve "Seçemedüm andan beni bir kezden ol oldum ahî" diyerek adeta kendini Tanrıyla aynileştirmektedir.[55] Bir başka yerde gökte aradığı Tanrının aslında yanında gizli olduğunu fark eder ve daha önce insan sıfatı yüzünden kendisini Tanrıdan ayrı düşünürken, Hakkın insanda olduğunu, "insanın sıfatı insan kendi Hakk" olduğunu anlar.[56]

Bütün yerlerin ve göklerin sırlarının, levh-i mahfuzda yazılı sözlerin insanın vücudunda mevcut olduğunu düşünen Yunus'un, Tanrıyı kendisinde görmesini veya kendisini "ayrı-gayrı" saymaksızın onunla aynileştirmesini,[57] bir düşünceden ziyade bir hal ifadesi, bir ruhi tecrübe olarak değerlendirmek gerekir. Suret perdesini kaldırarak Tanrı tecellilerini ve bunlardaki tevhit sırrını müşahede etmesi, Yunus'un birlik içinde –Tanrı içinde– kendi varlığını kaybedişinin/unutuşunun bir ifadesidir.[58] Bu düşünce Yunus'ta zaman zaman ezeldeki birlik halinin yeniden gerçekleşmesi olarak "Ezelî bu ışkı ben bu mülke sürüp geldüm, Birdüm anda şeksüz uş yine bire geldüm"[59] şeklinde de ifade edilir.

Yunus ezeldeki birlik haline sık sık atıfta bulunur. O, "Kalû belâ söylenmeden tertip düzen eylenmeden, bu dünyaya gelmeden, (yaratılmışlar dünyaya gelmeden)" Hakla birlikte olduğunu söylemektedir.[60] *Divan*da tarihi şahsiyetler, olaylar, bazen tabiat olayları için kullanılan "benem" ifadeleri[61] acaba varlığın ezelde Hakta tek vücut olduğu birlik haline bir atıf olarak görülebilir mi? Yoksa bu ifade devir nazariyesinin ya da tenasüh düşüncesinin bir ürünü müdür? Hemen belirtmek gerekir ki, dervişlerin benzer ifadeleri tenasühü çağrıştırsa ve bu şekilde algılamalara mahal verse de daha çok devir nazariyesiyle açıklanmaktadır. Niyazi-i Mısrî tenasühçü yorumları azgınlık ve küfür görerek, dervişlerin "Ben gâh bulut olurum, gâh hayvan, gâh insan ve bunun benzeri âlemde her ne varsa ben olurum" demesini makul karşılar ve bunu varlıkların aşamalardan geçerek insan mertebesine ulaşmalarından dolayı insanın her şeyi kendisinde topladığı düşüncesiyle açıklar.[62]

Mutlak varlık insan suretinde tecelli edinceye kadar, mutlak varlıktaki birlik halinden onun en uzağındaki insan noktasına kadar cansızlar,

bitkiler ve hayvanlar aşamalarından geçmiştir. Bu süreç sonucunda insan, bütün kâinattan süzülüp gelmiş olması hasebiyle, kâinatın bir özeti olarak kabul edilir. Mutlak varlıktan insana kadar olan aşamalar bazen dokuz gök, dört unsur, üç çocuk şeklinde de adlandırılır. Bu inişten sonra yukarı doğru da bir çıkış vardır. Dervişlerin sülûku bu yolculuğun bir tecrübesi olarak görülür.[63]

Yunus Emre'nin tarihi şahsiyetlerle, olaylarla ve tabiat olaylarıyla özdeşleşmesi veya tanıklığını ifade etmesi devir nazariyesiyle açıklanabilir. Bu ifadeleri onun tevhit inancıyla ilişkilendirmek, ezeldeki birlik haline bir atıf olarak görmek de mümkündür. Şöyle ki, sonradan meydana gelmiş mümkün varlıklar olarak bütün mahlûkat, bu arada Yunus Emre ve gelmiş geçmiş bütün insanlar ve olaylar, ezeldeki birliğin bir tecellisi ve tezahürüdür. Yunus'un da bu birliğin unsurlarıyla özdeşleştiği, onlarla birlikte olduğu ya da bütün tezahürlerin ezeldeki henüz varlık bulmamış hallerine tanıklık ettiği sanısını veya ruhi tecrübesini ifade ettiği düşünülebilir. Bu ifadelerin bazılarında olduğu gibi kendisini bizzat Tanrı yerine koyarak, "Ol kadîr-i kün feyekûn lütfedici sübhân benem-Kesmedin rızkını viren cümlelere sultan benem"[64] veya "Kar yağduran buz tonduran hayvanlara rızkın viren, şöyle bilün ol mahlûka ol Rahîm ü Rahman benem"[65] ve benzeri pek çok söz sarf etmesi, muhtemelen Hakla birleşme hali olan fenafillahın ve bunun bir yansıması olarak da ene'l Hak hissiyatının bir tezahürüdür.[66]

Mistik Tecrübe ve Zihni Olgunluk

Sûfilerin varlık ve Tanrı-âlem ilişkisine dair zihni meşguliyetlerini ve mistik-metafizik düşüncelerini, tasavvufi hayatlarından ve sülûk süresince tecrübe ettikleri bir takım davranışlardan (makamlar) ve zihni olgunluklardan ayrı düşünemeyiz. Şüphesiz, mistik bir hayat sürmeden, akıl yoluyla da bu konularda düşünce üretilebilir. Nitekim eski çağlardan beri felsefecilerin aynı konularla ilgilendikleri ve bir takım düşünceler geliştirdikleri bilinir. İmam Gazali, Hak ve hakikati arayanları gruplandırırken, sûfilerin yanında akıl ve delili öne çıkaran kelam âlimlerini, hakikatleri masum imamdan öğrenebileceklerini düşünen Batınîleri ve mantık ve delil yolunu benimseyen filozofları sayar; sûfilerin hakikate ulaşma araçları olarak da

sadece Tanrı lütfuyla gerçekleşen müşahede ve mükaşefeden bahseder.[67] Sûfilere göre, bu şekilde elde edilen ve marifet olarak adlandırılan bilgi için akıl hiçbir zaman delil (araç) olamaz. Örneğin Kelâbâzî için akıl, "...hâdis ve mahlûktur. Yaratılmış olan bir şey sadece kendisi gibi yaratılmış olan (maddi) şeyler konusunda delil olur".[68] Sûfilerin varlık sırları hakkındaki düşüncelerinin ne tür bir bilgi ürünü olduğu meselesi bir tarafa, bu bilgiye ulaşmak için zorlu bir seyr ü sülûk dönemi geçirdikleri, bir rehberin gözetiminde tasavvufi terbiye ve disiplin uygulamalarına tabi tutuldukları bilinir. Şebüsterî'nin ifade ettiği gibi, vahdet sırrını ancak sülûk süresince duraklamadan yürüyüp hakikate ulaşan kişi anlayacaktır.[69]

Sûfilere farklı bir algılama yeteneği ve zihni tecrübe kazandıran bu mistik yolculuk (seyr ü sülûk), insanın dünyaya gelirken geçtiği aşamaları geriye doğru kat eden ve tekrar kaynağına ulaştıran bir yolculuk olarak kabul edilir. Sûfiler bu yolculukla âlemde ve kendi özlerinde saklı tevhit sırrına-Hak bilgisine vakıf olmak ve yeniden birlik halindeki mutlak varlığa ulaşarak, orada beka bulmak gayretinde olmuşlardır. Bunun için gereken, sûfilerin farklı tarz ve yöntemlerle de olsa ittifakla kabul ettikleri zuhur âleminde edinilen kötü sıfatlardan, benlikten, eşyanın perdelemesinden kurtularak fena bulmaktır. Şebüsterî, insanın varlığa gelirken, mutlak varlığa nazaran en aşağı nokta olan insanlık durumunda edindiği kızgınlık, şehvet, hırs, nekeslik ve ululanma gibi, insanı daha da aşağı indirebilecek her türlü kötü sıfattan arınmayı, bekanın ya da Hak bilgisine ulaşmanın ön koşulu olarak görür.[70] O, gönül evinin süpürülüp temizlenerek, sevgiliye hazır güzel bir konak haline getirilmesiyle ve o evden benliğin çıkmasıyla, Tanrının geleceğini ve yüzünü göstereceğini alegorik bir üslupla dile getirir.[71]

Anadolu'da yaşamış eser sahibi sûfilerin fena konusundaki algılamaları gelenekten pek farklı değildir. Sultan Veled *Maarif* adlı eserinde, "Bütün varlıkları (mevcudat) ve sonradan meydana gelen şeyleri (masnuat), insanların Tanrıya tapmalarına engel olan birer perde ve o sırrın bulunduğu yere girmelerine mani birer kapıcı" olarak yorumlar ve tatlı yemekleri, ipekli elbiseleri, cinleri ve hatta güzelleri de insanları ibadetten alıkoyan, yollarını kesen unsurlar olarak görür. Sultan Veled bu engellerin elinden lâ havle çekenlerin, inleyenlerin ve zikredenlerin kurtulabileceğine işaret

eder.[72] Kaygusuz Abdal da insanın sahip olduğu "saadet iksirine", ilahi cevherine rağmen, eşyaya talip olması ve kötü sıfatları yüzünden o cevherin farkına varamadığına işaret ederek, ilahi cevheri hapseden benlik hapishanesinin kilidini kırmanın gerekliliği üzerinde durur.[73]

Sûfiler tasavvufî hayatın nihai amacı olarak ifade ettikleri tevhit sırrına vakıf olmak, Hakka ulaşmak veya Allahla birlenmek için bu derece önem taşıyan fena olgusunu kavramsal olarak da açıklamaya çalışır. Mevcut kötü sıfatların yok olması ve yerini ilahi sıfatların doldurması şeklinde ifadesini bulan hulûlcu yaklaşımları veya nefsin yok edilmesini bir tarafa bırakırsak, ortodoks sûfiler arasında genel kabul gören fena tarifi Kuşeyrî'de de görülür. Kuşeyrî, insanın kötü huy ve sıfatlarından arınmasına ve Hakkın sıfatları ile baki kalmasına işaret etmekle birlikte; fenayı sûfinin kendisi ve masiva hakkındaki hissini, şuurunu kaybetmesi, kendinden ve halktan (yaratılmış olanlardan) gafil olması, bundan dolayı da varlığını ve halkın mevcudiyetini hissedememesi olarak açıklar. Bu tıpkı âşığın sevgilisinde erimesi gibi, Allahın tecellilerinin istilasıyla kişinin kendisi dahil hiçbir şeyi (masiva) görememası ve hissedememesi halidir. Bu aynı zamanda birliğin ve sonsuzluğun idrak edilmesi anlamına da gelir. Kuşeyrî, kulun fani olup beka bulmasının benin yok olması anlamına gelmeyeceğini, kulun nefsinin de masivanın da mevcut olduğunu, sadece ben şuurunun bulanıklaşması ve kaybolmasıyla masivanın artık hissedilmediği ve görülemediğini ifade eder.[74] Bu hali tecrübe eden sûfi, Allahtan başka bir şey göremez, Hakkın fiil ve iradesinin dışında bir şey hissedemez hale gelir; olayları Allahtan başkasından sanma halinden fani olur.[75]

Sûfiler bekayı fenanın zorunlu bir yönü olarak görür. Kişi kötü sıfatlarından fena bulursa, ilahi sıfatlarla baki olur. Beşeri ve ilahi sıfatlardan birinin kulda bulunması zaruridir. Birinin fena bulması diğerinin zuhur etmesini gerektirir. Bu, insanın kötü sıfatlardan arınması durumunda ilahi sıfatlarla baki kalacağı, yine masivadan fani olan sûfinin Hakla baki olacağı anlamına gelir.[76] Fenayı benlik şuurunun kaybolması şeklinde anlayan Kuşeyrî ve diğer bazı sûfiler, fenanın beşeri sıfatların ortadan kalkmasıyla, kişinin ilahi sıfatlarla vasıflanması veya insanın insan olmaktan çıkıp ilahlaşması şeklinde anlaşılmasına karşıdır. Onlara göre fena "Allah sevgisin-

den sarhoş olmuş bir insanın halidir. Başka bir ifadeyle, ilahi müşahedenin kapladığı bir insanın, huzur-ı ilahide, kendisinden geçtiği ve zatı hakkındaki bilincini kaybettiği bir haldir".[77]

Sûfinin kalbini kötü sıfatlardan arındırması, şehvani istekler ve kötü fiillerden vazgeçmesiyle başlar. Allahtan başka her şeyin terki ile sonuçlanan bu fena ve beka tecrübesi, sülûkta amaçlanan ve ulaşılan son merhaledir. Sonuca ulaşırken salikin uzunca bir seyr ü sülûk dönemi boyunca bir takım şartları ve rükünleri yerine getirmesi gerekir. Nesefî, sülûkun altı şartından bahseder; bunlar mal ve makam sevgisini, günah ve kötü ahlakı terk etmek; sulh ve uzlet (insanlarla barışık olmak, eliyle ve diliyle kimseye zarar vermemek ve şefkat); suskunluk, açlık ve uykusuzluk olarak sıralanır. Nesefî sülûkun altı erkânından bahsederken de, öncelikle bir rehbere sahip olmayı, ona karşı derin bir muhabbet duymayı, tam bir itaat göstermeyi, kendi görüş ve düşüncelerini terk etmeyi, rehbere itiraz etmemeyi ve son olarak da sülûkun şartları ve erkânına göre yıllar boyunca sebat ve devamı öngörür.[78] Bu şartlar ve rükünler çerçevesinde sülûka başlayan sûfiler bu yolda bir takım davranışsal aşamalar ve ruhi olgunluk süreçlerinden geçerler. Tasavvufta makam ve haller olarak ifade edilen bu süreç, sûfiler tarafından farklı yol ve yöntemlerle kat edilir.

Allaha ulaşan yolların, yaratıkların nefesleri sayısınca olduğunu belirten Necmüddin Kübra, bu yolları üç ana grupta inceler. İlki tarik-i ahyar olarak adlandırdığı ibadet ve Salih amel sahiplerinin yoludur. Züht yolu denen bu yolun salikleri için oruç, namaz, Kur'an okumak, hacca gitmek vb. zahiri ibadetler ağırlıklı yer tutar. İkinci yol tarik-i ebrârda ise mücâhede ve riyazet uygulamaları, kalp temizliği ve iç dünyanın geliştirilmesi önem taşır. Necmüddin Kübra saliki en kısa yoldan Hakka ulaştıracak aşk, cezbe ve muhabbet yolunu hepsinden üstün görür. Bu yola sülûk edenlerin, diğer yol saliklerinin seyr ü sülûklerinin sonunda elde edecekleri mertebelere daha başlangıçta ulaşabileceklerini ifade eder.[79] Sülûkta hedefe ulaşmak için benimsenen bu yollar, esma yolu olarak da bilinen züht ve takva yolu ile aşk ve cezbe yolu şeklinde iki gruba ayrılır. Daha çok ortodoks İslamın benimsediği züht yolu genellikle koyu bir riyazete ve Tanrı adlarının anıldığı sürekli zikre dayanır. Salikin şeyhe intisap ettiği andan itibaren Tanrı adla-

rından birinin belirli sayıda zikredilmesi ve tasavvufî olgunluk seviyesine göre zikir sayısının çoğaltılması ve çeşitlenmesi şeklinde uygulanan yöntemin ileri aşamalarında riyazetler gündeme gelir. Salik az yer, az içer ve az uyur, küçük bir hücrede halvete girerek (genellikle) kırk gün kalır, bu sırada gördüğü rüyalar vasıtasıyla şeyhi tarafından gözlemlenir, gelişimi ölçülür ve yönlendirilir.[80] Bu kola mensup sûfiler nafile namazlara devam ederek Tanrı sevgisini kazanmayı ve "lâilâhe illallah" virdiyle de "gönül evini" günahlardan, masivaya ait bütün istek ve arzulardan temizleyerek, Hakkın yansıyacağı, tecelli edeceği tertemiz bir ayna haline getirmeyi umarlar.[81]

Horasan-İran kökenli aşk yolunu benimseyenler ise Allaha ulaşmanın ancak aşkla gerçekleşebileceğine inanırlar. Çünkü aşk, zorluklara katlanmak ve aşmak için gereken kuvvet kaynağını salike sunar.[82] Aşkı sevgilinin çatısına kurulan bir merdivene ya da bu merdiveni kuran marangoza benzeten Mevlana Celaleddin, aşkla insanın bütün kötü özelliklerinin değişebileceği ve ıslah edilebileceği üzerinde durur.[83] Aşkın doğası gereği vuslatın önemli bir aracı olduğuna işaret eden İslam mistikleri, onu kendi cinsinden olmayan her şeyi yakan bir özellikte görmüşlerdir. O kalbe girdiğinde sevgili dışındakileri yok eder, kalbi masivadan, benlikten arındırır.[84] Sevgi, İbn Arabî'nin ifadesiyle, "İnsanı bütünüyle kuşatır, sevgiden başka hiçbir şeyi görmeyecek derecede insanı kör eder. Bu hakikat insan vücudunun bütün organlarına, duyularına ve ruhuna işler, damarlarındaki kan gibi her yerinde deveran eder..., insanın varlığıyla özdeş olur, öyle ki, insanda artık ondan başka bir şeye yer kalmaz". Bundan sonra âşık baktığı her şeyde onu gördüğünü, duyduğu her şeyi ondan duyduğunu, kiminle konuşursa onunla konuştuğunu ve söylediği sözleri ve eylemleri de onun söz ve eylemleri sanır.[85] Aşkın bu tür özelliklerine diğer ortodoks İslam mistikleri de işaret eder, bunu vuslat için çok etkili bir yöntem/araç şeklinde görmekle birlikte, daha çok makam veya hallerden biri olarak zikrederler.[86]

Anadolu'da aşkı ve cezbeyi vuslat için bir yöntem olarak benimseyen oldukça yaygın bir sûfi kitlesi vardı. Bunlar arasında Melâmîleri, Kalenderîleri ve Mevlevileri sayabiliriz. Melâmet erenleri sülûklerinde halvet ve zikri pek benimsememişlerdir. Gölpınarlı'nın Melâmîliğin sonraki dönem kaynakları arasında yer alan Lalizade'den aktardığına göre, bu gelenekte

farz ve sünnetlerin edası ve ilahi cezbenin gerektirdiği ibadet ve taatların dışında nafile namazlar ve evratlar yoktur. Bunun yerine muhabbet, sohbet ve marifete önem verilmiştir. Melâmîler amellerin kişiyi cennete veya cennetin yüksek mertebesine ulaştıracağına, aşkın ise erbabını marifete ve marifet nuruyla rü'yete ve vahdete vasıl eyleyeceğine inanırlar.[87] Ayrıca, bu çevreler kalbin ve bütün uzuvların icra ettiği zikri ön plana çıkararak, bunun her an Tanrıyla birlikte olmak, vahdet sırrını müşahede etmek ve bilmek şeklinde olduğunu ifade etmişler, buna da "daim zikir" demişlerdir.[88]

Anadolu'da yaygın faaliyet gösteren ve Melâmîlerle pek çok yönden ilişkilendirilen Kalenderîler de tasavvufi hayatlarında bu yolu benimsemişlerdi. Dervişlerin mistik sırlara vakıf olmanın aracı olarak gördükleri vecd halini yaşayabilmek için, raks ve sema ettikleri, hatta esrar ve afyon kullandıkları bilinir.[89] Aşk ve cezbe yolunu benimseyenler arasında Mevlana ve çevresindeki dervişleri de dahil edebiliriz. Gölpınarlı, Mevlana'nın açık ya da gizli zikri sülûkunun esası olarak kabul etmediği, fikri harekete getirdiği için zikre tali bir önem atfettiği, esas yol olarak cezbeyi benimsediği üzerinde durur. Ona göre, Mevlana, babası Bahaüddin Veled, şeyhi Seyyid Burhaneddin Muhakkik Tirmizî ve dönemin halifeleri, zikri dini-tasavvufi hayatlarında tatbik etmişlerdir; ancak belirli sayıda Allah adının zikredilmesi veya bir zikir meclisi kurulması gibi uygulamalara rastlanmaz, bunun yerine sema meclisleri ve ayinler düzenlenir. Fakat sonraki dönem Mevlevi kaynaklarında rastlanan zikir kalıplarının ve oluşturulan Mevlevi evradının Mevlana'dan çok sonra, muhtemelen 15-16. yüzyıllarda meydana getirildiği kabul edilir.[90] Mevlana'nın tasavvuf yolunda aşka merkezi bir önem vermesi ve onu gerçeği keşfetmenin ve Allaha vasıl olmanın en önemli aracı olarak görmesi, divanındaki şiirlerin yaygın teması olmuştur. Bu yönüyle onun divanı bir aşk divanı ve oradaki şiirler de ilahi sevginin ve özlemin bir yansıması olarak kabul edilebilir.[91]

Farklı yollarla sülûke giren dervişler, uzun ve yoğun bir mistik eğitim ve zihni olgunluk sürecinden geçerler. Hedefe ulaşmak için tecrübe edilmesi, aşılması gereken bir dizi davranış aşaması, zihni gelişim (makamlar) ve bunlara paralel yaşanması gereken/ umulan his ve heyecanlar (haller) vardır. Tasavvufi yolculuktaki aşamalar olarak bilinen makamlar,

kimi mutasavvıflar tarafından göğe çıkan ve basamak basamak yükselmeyi gerektiren bir merdivene benzetilirken,[92] Feridüddin Attar onu Kaf Dağının ardındaki Simurg'a (Tanrıya) ulaşırken geçilmesi gereken zorluklarla dolu bir dizi vadiye benzetir.[93] Esasında makam, kemale ulaşmada tecrübe edilen eylemler (ameller), tavırlar, tutumlar, zihni pratikler ve olgunluk aşamaları olarak tarif edilebilir.[94] Hal ise Hucvirî'nin ifadesiyle "Haktan kalbe gelen bir (his, heyecan ve) manadır". Ona göre, bu Allahın fazl ve lütfu kabilinden olduğu için salikin iradesi ve kesbi ile elde edilemez. Oysa makamlar ameller türündendir ve kazanılarak elde edilir.[95] Fakat kesbi olmamakla birlikte hallerin, amellerin mirası ve neticesi olduğu, ancak ameli düzgün olanların bu hallere varis olabileceği görüşü de işlenir.[96]

Makam ve hallerin türleri ve sıralaması konusunda mutasavvıflar arasında birlik görülmezken, makamlarla hallerin iç içe girdiği fark edilir. Sûfilerin ekseriyeti mistik olgunlaşmanın aşamaları olarak yedi makam üzerinde durur. İlki tövbedir; salikin geçmiş günahlarından ve kötü alışkanlıklarından pişmanlık duyması ve onlardan uzak durmaya karar vermesi şeklinde açıklanabilir. Bu yönüyle tövbe, salik için bir uyanma, iç hesaplaşma, arınma ve yeni bir başlangıcı ifade eder. Sonra salik dinen şüpheli olan şeylerden uzak durma anlamına gelen vera' aşamasına geçer. Burada dini konularda ince düşünmeyi ve hassasiyeti tecrübe eder.[97] Züht aşaması ise sûfinin hedefe yoğunlaşmasına yönelik davranışları öngörür. Kalbini Allahtan ayıran her şeyi terk etmeyi, bu amaçla dünya malına ve dünyevi zevk ve arzulara değer vermemeyi, hatta cennet ve cehennem düşüncesini bile terk etmeyi seçer. Bu makamla bağlantılı olarak, mal mülk sahibi olmamayı, olduğunda ise dağıtmayı esas alan fakr makamı tecrübe edilir. Hucvirî, zahiri fakr dediği aşırı yoksulluk halinin dışında, sahip olunan zenginlik ve kudrete değer vermemek, her an vazgeçmeye hazır olmak şeklinde başka bir fakr anlayışını da benimser.[98] Bir başka aşama olan sabır ise salikin ilahi buyruklara tahammül göstermesi, ondan gelen her türlü acıya, zorluğa katlanması, boyun eğmesi ve bir çıkış kapısının açılmasını beklemesidir.[99] Allaha mutlak güven ve teslimiyet, kaderin tecellileri karşısında tek fail olarak Allahı kabul etmek anlamına gelen tevekkülden sonraki aşama olarak da, kaderin acı tatlı her tür tecellisini kalbin huzur ve sükûnla karşılaması şek-

linde, "kahrın da hoş lütfun da hoş" dedirten rıza aşaması tecrübe edilir.[100] Bu makamlara bazı mutasavvıflarca haller arasında sayılan korku manasına gelen havf ile umut manasına gelen reca makamları da eklenir.[101]

Bu makamlara paralel ya da bağımsız, tamamen Allahın lütfuyla salikte bir takım haller hasıl olur. Bunlar "Allahın huzurunda bulunma" ya da "nefsini gözlemleme" olarak ifade edilen murakabe; tanıdıklık ve samimiyet manasına gelen üns; Allaha yakın olmayı ifade eden kurb; Allaha ve ona ait olan şeye meyletme, karşılıksız sevgi besleme anlamına gelen mihr ya da muhabbet; Allahla bütünleşme için duyulan arzu (şevk) ile ittisal ve yakin halleridir. Son iki hal Allahla bütünleşmeyi, onu ve sırlarını müşahede etmeyi ifade eder.[102] Bunlara kabz (daralma, ruhun sıkıştırılması) ve bast (ferahlama, açılma, neşe) halleri ile sekr (kendinden geçme, sarhoşluk), sahv (ayıklık) ve nihayetinde daha önce de açıklanan fena ve beka halleri dahil edilir.[103]

Bütün bu hallerin sûfilerin ruhi dünyalarında çeşitli yansımaları olurdu. Sûfiler normal hayatta ancak rüyalarda veya hayallerde görülebilecek bazı ruhi halleri veya olağanüstü algılamaları, duyuşları tecrübe ederlerdi. Tasavvufta müşahede ve keşif olarak adlandırılan bu metafizik tecrübeler, kâinatta var olduğuna inanılan sırların idraki, aklın sınırları dışında kalan ilahi düzene yönelik algılamalar ve gaip âlemine mensup simalara, seslere ve olaylara tanık olma şeklinde zuhur ederdi. Bu tecrübeler bazen Allahın isim ve sıfatlarının âlemdeki tecellilerini görme veya idrak etme, bazen de O'nu tarifi imkânsız bir şekilde görme veya hissetme şeklinde olabilirdi.

Sûfiler bu tür hallerinden muhtemelen yanlış anlamalara ve tepkilere sebep olmamak için bahsetmeyi pek uygun bulmazlar; fakat nadir de olsa bahsedenler vardır. İbn Arabî ve Rûzbihân el Baklî tecrübelerini aktararak konuya ışık tutarlar. İbn Arabî biyograficileri, onun bir takım görüş/hayal (vision), öngörü, bilgiye vasıtasız olarak ilham ve rüya gibi yollarla ulaşabildiğini, ölüler ve canlılarla ruhsal iletişim kurma gibi tecrübelere sahip olduğunu ifade ederler.[104] Kendi ifadesine göre bir gün İbn Arabî, mezarlıkta uzlete çekildiği ve uzun süre kaldığı sırada, ölülerin ruhlarıyla temasa geçmişti. Şeyhi el Kumî'nin ruhuyla temasa geçişini "Büyük bir

dikkatle yanıma geldi ve oturdu. Ona baktım, renginin değiştiğini ve sıkıntıda olduğunu ve bu yüzden başını kaldırmadığını gördüm. Gülümsedim fakat sıkıntının verdiği gerginlikten dolayı o gülmedi. Diğer ruhlarla iletişimimi kestiğimde şeyh rahatladı, bana döndü ve gözlerimin arasından beni öptü. Sonra 'ölüyle iletişim kuran kimdi, sen mi yoksa ben mi?' dedi" şeklinde anlatır.[105] İbn Arabî bir keresinde de Fez'de bulunduğu sırada camide bir grup insanla namaz kılarken, önünü aydınlatan bir ışığın belirdiğini ve yön bilincini kaybettiğini, boşluktaki konumunu ancak tahminle çıkarabildiğini söyler.[106] Muhammed el Hasâr'la buluşmasını ve onunla doğuya gitmesini emreden sesi duyduğu başka bir olayda ise, İbn Arabî etrafı aydınlatan sayısız ışık sütununun üzerinde Tanrının tahtını görür. Etrafa aydınlık saçmasına rağmen, tahtın inanılmaz bir sükûnetin hâkim olduğu derin bir gölgesi vardır. Gölge tahtın üzerinde oturanın (Tanrının) ışığını gölgelemektedir. Tahtın altında Âdem oturmakta ve ağzından "Tanrı'dan başka büyük yoktur" sözleri dökülmektedir. Onun altında ise daha pek çok hazine ve uçan güzel kuşlar görülür. Bu kuşlardan en güzeli ona bahsi geçen kişiyle birlikte doğuya gitmesi talimatını verir.[107]

1132-1209 yılları arasında yaşamış olan Rûzbihân el Baklî, ruhi/zihni tecrübelerini *Keşfu'l-Esrâr* adlı eserinde dile getirmiştir. Daha çocuk yaşta kendisine nur göründüğünü anlatan Rûzbihân, henüz anlam veremediği bu müşahedelerden sonra, yedi yaşında baş gösteren zikir ve ibadet aşkıyla inzivaya çekildiğini, zamanla derin bir aşkla kalbinin eridiğini hissettiğini, arada bir kapıldığı vecdlerle melekler âleminden kokular aldığını ifade eder. Bu vecd ve heyecanın tesiri altında devamlı gözyaşı döken Rûzbihân, mahlûkatın kendisine iyi bir surette göründüğünü ve her şeye karşı sevgi duymaya başladığını söyler.[108] Zaman zaman Hızır'la görüşen Rûzbihân, uzun süre kaldığı vecd hali sırasında gayb âleminden kendisini ziyarete gelenler olur. Bazen kâinat ona bir nur halinde görünür, bazen de Tanrının sıfatlarının tecellilerini müşahede eder. Bir keresinde Tanrının kadim sıfatının azametinin tecellisini sınırsız bir nur halinde görür ve nurun merkezinden bir sesin yedi kere "Ey Rûzbihân seni dost seçtim, sen benim dostum ve muhibbimsin, korkma ve üzülme, ben senin Tanrının ve yapmak istediğin işlerinde senin muhafızınım" dediğini duyar.[109] Bir başka

müşahedesinde de Rûzbihân kendini mana âleminde doğunun dağlarında bir melek topluluğu arasında görür. Burada doğudan batıya kadar her tarafı kaplayan bir okyanus vardır. Melekler ona bu denize girmesini ve batıya yüzmesini söyler. Denize giren ve yüzmeye başlayan Rûzbihân, akşam vakti güneşin battığı yere ulaştığında doğunun ve batının dağlarının küçük tepecikler halinde olduğunu görür. Burada karşılaştığı başka bir grup melek ona yüzmeye devam etmesini ve korkmamasını söyler. Hedefe vardığında, melekler kendisine bu okyanusu Ali bin Ebu Talib'den başka kimsenin geçemediğini söyleyerek başarısını takdir ederler."[10] Rûzbihân, bazen kâinatı arştan yıldızlara kadar bir deniz gibi, bazen de gökleri, yeri, dağları, çölleri ve ağaçları güneşin ışıkları gibi gördüğünü, şaşkın bir vaziyette ağzını açtığı sırada, bu ışık denizinin tek damlası kalmayacak şekilde ağzına girdiğini ifade eder. Rûzbihân zaman zaman ilahi sıfatların tecellilerini değişik şekillerde müşahede ederdi. Bazen de Hızır, Cebrail ve sorgu melekleriyle temas halinde olurdu."[11]

Her işte ve her şeyde Tanrıyı görmekle ve düşünmekle meşgul olan sûfiler, adeta suret âleminde mana âlemini yaşarlardı. Bu yolda kemal mertebesine eren sûfiyi, Tirmizî, "Gizli lütufları görür, ibret gözüyle varlığın hakikatine bakar; düzülüp koşulmuş, yapılıp onarılmış şeylerden düzüp koşanı, yapıp onaranı (eserde müessirini) görür; takdir edilmiş şeyleri seyreder; takdir edene varır. Derken yapılmış, yaratılmış şeylerden usanç gelir ona; yapanın, yaratanın sevgisiyle oyalanır; onun katında dünyanın bir değeri kalmaz; ahret de hatırına uğramaz. Sevgiliyi anmak, gıdası olur; bedeni, mabuduna beslediği iştiyakın heyecanıyla çırpınır; gönlü sevgilinin sevgisinde eriyip gitmeye başlar..."[12] cümleleriyle ifade eder.

Burada sûfilerin düşünce dünyalarına ve zihin hallerine dair çizilen tablonun, sınırlı bir zümrenin tecrübesini yansıttığı şüphe götürmez. Anadolu'daki sûfilerin tamamının bu zihni tecrübelere ve olgunluğa sahip olduğunu elbette iddia edemeyiz. Hatta aksine, büyük bir kısmının tasavvufi düşünce ve zihni derinlikten yoksun olduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz. Fakat bir kısmı da kemal mertebesinin namzetleri, bu yolun yolcusudur. Tasavvufi hayatı sathi bir düzeyde yaşayan, dervişliği daha çok dünyevi bir hayat tarzı, bir meslek haline getirmiş dervişlerse en azından bu düşünce

birikimi ve tasavvufi makam ve haller hakkında tecrübi olmasa da belirli ölçüde bilgi sahibidirler; literatür yoluyla veya şifahi kanallarla gelenekten haberdardırlar. Çoğu içinde yaşadığı grup itibariyle en azından böyle bir atmosferi teneffüs eder.

Sûfilerin Tanrıyı, yaratılışı ve varlığı anlamlandırma yönündeki düşünce pratikleri, sülûkleri süresince edindikleri davranış biçimleri, zihni olgunlaşmaları ve yaşadıkları manevi haller, his ve heyecanlar, onları Tanrıyı, âlemi, hayatı ve toptan bir varoluşu anlamlandırmada toplumun diğer kesimlerinden farklı ve yetkin kılmıştır. Bu onların günlük hayattaki gelişmeler karşısında sergiledikleri tavır ve tutumlarında ve insan ilişkilerinde de görülür. Sûfiler farklı tür ve düzeylerde, bu mistik hayatlarına paralel bir sosyal hayat sürdürmüşlerdir.

DERVİŞİN HAYAT TARZI

Sûfi Hayat Tarzı: Gelişimi ve Temel Özellikleri

Tasavvuf yolunu benimseyenlerin farklı hayat modellerini, toplumla ilişkileriyle toplumu algılayışlarıyla ve tavır alışlarıyla ilişkilendirmek hiç de yanıltıcı olmaz. Mistik idealler peşinde koşan Hak yolcuları için ister fiilen toplumu terk etmek, dünyevi alakalara kayıtsız münzevi bir hayat sürmek şeklinde olsun, ister toplum içinde bulunmakla birlikte ruhen kendisini tecrit etmek şeklinde olsun, her halükârda topluma ve dünyaya karşı bir tavır alış söz konusudur. İslamın ilk devirlerinde özellikle ilk iki yüzyılda, zühde dayalı farklı bir dindarlık modeliyle ortaya çıkan zahitler arasında toplumu ve dünyevi işleri manevi yükselişe ve ebedi kurtuluşa engel görenler, her türlü dünyevi bağdan kurtularak tek başlarına çöllerde veya tenhalarda bir uzlet hayatı sürmeyi benimsemişlerdi. Öyle ki, bu erken dönem zahitleri, terk-i dünya ve yalnızlık prensibini, bekârlık, az yemek içmek, fakirlik ve yoğun emek gerektiren ekonomik faaliyetlerden sakınmak gibi diğer züht prensipleri arasında, en önemli ilke hâline getirmişlerdi.[1]

Fakat gerek söz konusu dönemde gerek sonraki dönemlerde fiili bir ayrılık/yalnızlık (tecerrüd, vahdet, müfred) yerine, dünyadan ruhi manada bir ayrılığın daha önemli olduğu, kalben Hak ile birlikte olanın halk arasında yaşaması durumunda bile kalbinin etkilenmeyeceği ve halktan ayrı tek başına sayılacağı (halvet der encümen) düşüncesi de ağırlık kazanmaya başlamıştı.[2] Bu görüşün taraftarları arasında yer alan tasavvuf ehlinin öncülerinden Susî, tek başına yaşamaya sadece güçlü olanların takati yeteceği için kendisi gibi zayıfların halkla beraber yaşamalarını daha faydalı bulur. Böylece toplumla yaşayanlar davranışlarını kontrol ederek birbirlerinden iyi şeyler görme ve ona göre amel edebilme imkânına sahip olabilirlerdi.[3]

Bu iki farklı anlayışın 9. yüzyıldan itibaren ortaya çıkmaya başlayan sûfilik modelinde bir uzlaşmaya vardığı görülüyor. Karamustafa'nın da temas

ettiği gibi tevhit inancının güçlü bir şekilde İslam mistisizminde yer etmesi ve Tanrı ile ondan gayrı olanın (masivanın) esasında bir olduğu düşüncesinin gelişmesi, dünyanın, Tanrının bir yaratığı olarak kabul görmesini ve kişisel kurtuluş faaliyetlerinin meşru alanı kabul edilmesini kolaylaştırmıştır.[4]

Aynı yüzyılda ortaya çıkmaya başlayan ve mistik hayatın gerektirdiği uygulamaların merkezi haline gelen ribatlar, sonraki adlarıyla zaviye, hankâh, tekke vb. kuruluşlar, mistik hayatın nispeten ortak bir karakter yansıtmasına katkı sağlamıştı. Bu kuruluşlar terk-i dünya prensibini benimseyen zahitlere çöllere veya tenhalara çekilmelerini gerektirmeyen, toplum içinde bulunmayı öteden beri benimseyen sûfilere de belirli bir süre için uzlet (halvet) imkânı sağlayan bir yaşam sunabiliyordu. Bu uygulama için küçük hücreler ve belirli bir geleneği oluşmuş halvet-uzlet uygulamaları mevcuttu.[5]

Dünyayı terke dayalı züht geleneği, dünyayla barışık sûfilik içinde bu şekilde olgunlaşırken, 13. yüzyıl başlarından itibaren toplumu terk prensibini benimseyenler yeni bir dindarlık modeliyle ortaya çıkmışlardı. Bu yeni hareketin mensupları Karamustafa'nın da karakterize ettiği gibi dilencilik, seyahat, bekârlık ve nefis mücahedesi gibi geleneksel zahitlik prensiplerini radikal bir yorumla benimserken, diğer taraftan zahitliğe fark edilir bir aykırılık katıyorlardı.[6] Bu hareket topluma ve toplumun yeniden üretilmesine katılmayı, dolayısıyla yoğun emek gerektiren işlerle meşgul olmayı, aile hayatını ve evlenmeyi reddediyor; toplumun temel kurallarına, geleneklere ve kurulu düzene meydan okuyordu. Çıplak ya da garip kıyafetlerle dolaşıyor, vücut kıllarını tıraş ediyor (çihar darb), uyuşturucu kullanıyorlardı.[7] Yeni terk-i dünya hareketi, eski zahitlik geleneğinde olduğu gibi toplumu fiilen terk etmek yerine zahiren de olsa toplumla iç içeliği savunan sûfilikteki gibi, topluma karşı ilgisizlik ve kayıtsızlıkla yetinmiyor; kurulu düzenle, kurallarla ve değerlerle alay ederek farklı bir karakter arz ediyordu.[8]

Kalenderîlik olarak nitelenen ve Melâmetîlikle ve Hint-İran mistisizmiyle ilişkilendirilen bu yeni dervişlik hareketi, 13. yüzyıldan itibaren Kalenderîlik, Haydarîlik, Yesevîlik, Cavlakîlik gibi pek çok değişik isimle girdiği Anadolu'da bundan sonra oluşan değişik sûfi teşekküllerine kendi özgün karakterini vermişti.[9] Bu hareket hem Anadolu kentle-

rinde iyi eğitimli, tasavvufi düşüncenin inceliklerine hâkim elit sûfiler hem de özellikle kırsal kesimde faaliyet gösteren ve Rum Abdalları arasında temsilci bulmuştu. Anadolu sûfiliğine böylece yerleşen bu hareketin temsilcileri yanında, toplum kurallarıyla daha barışık fakat topluma ve dünyevi alakalara ilgisiz şer'î kurallar çerçevesinde bir tasavvuf hayatını öngören sûfiler de önemli bir yer tutuyordu. Bunlar arasında erken dönemlerden itibaren Anadolu'ya girmeye başlayan Kübrevîlik, Sühreverdîlik, Kâdirîlik, Rıfaîlik, Anadolu'da şekillenen Mevlevilik, bir dönem sonra Halvetîlik, Nakşibendîlik gibi tarikatlara mensup sûfileri saymak mümkündür.[10]

Dervişlerin hayat tarzının oluşmasında temelde bu iki geleneğin belirleyici olduğu açıktır; daha özelde mektep, meşrep, sosyal taban ve kültürel farklar bu yaşam biçimine değişik renkler katar. Derviş/sûfi hayat tarzı, sonraki devirlerde özellikle heterodoks zümreler arasında tasavvufi zeminden uzaklaşarak, sadece şekli bir takım mistik özellikler gösteren boyutlar kazansa da sosyal hayat açısından başlıbaşına farklı bir model sonuyordu. Teorik olarak Hakka ve hakikat bilgisine ulaşmak ve ebedi kurtuluşa ermek gibi ortak motivasyonlardan hareket ediliyor olması, söz konusu modele ortak bir zemin sağlamıştır. Aynı motivasyonlardan hareket eden dervişlerin, farklı algılayış ve yöntemler benimsemelerini ise özgünlük olarak görmek gerekir. Ortak bir zeminden hareketle, tasavvufi amaçların gerçekleştirilmesi yönünde gerekli eğitim ve uygulamaların yerine getirilmesi için tekke ve zaviye merkezli bir hayatın sürdürülmesi, bu hayat tarzının en belirgin özelliğiydi. Buralarda yaşayanlar zaman zaman toplumda, özellikle bazı derviş çevreleri için "iş kaçgunu tembeller" veya daha tahkir edici şekilde nitelenseler de, genellikle Hak yolcusu ve tasavvuf ehli kimseler olarak kabul edilirlerdi.

Buralarda ikamet eden şeyh ve dervişlerin toplumla olan ilişkilerinde ve toplum hayatı karşısındaki konumlarında gözlenen benzerlik de bu hayat tarzının dikkat çeken bir başka özelliğiydi. Tekke hayatı toplumdan fiili olarak veya kalben ayrılmayı gerektiren bir hayat görüntüsü vermekteydi. Tekkeye intisap edenlerin görecekleri tasavvuf eğitimleri boyunca dış dünya ile alâkalarını kesmeleri ve tamamen tasavvuf yoluna yoğunlaşmaları beklenirdi. Daha önceki ekonomik faaliyetler, mal mülk, hatta ailevi hayat terk edilirdi.[11] Bu, koyu bir fakr ve toplumu terk prensibini benim-

seyen Kalenderî toplulukları arasında daha katı bir şekilde uygulanırdı. Kalenderîlerin, tekkelerinin çevresinde eğer varsa tarlalarda çalışmak dışında, kişisel mal mülk edinmeye yönelik herhangi bir işe girmedikleri, özellikle seyahatleri sırasında sadece karınlarını doyuracak günübirlik işler yaptıkları, geçimlerini büyük oranda sadaka ve vakıf gelirleriyle temin ettikleri bilinir.[12] Böyle bir hayat için mücerretlik de büyük önem taşırdı. Kalenderîler bekârlığı bir rükn olarak benimsemişlerdi.[13]

Bu derece katı olmasa da Sünni şeyh ve dervişlerin de benzer eğilimler gösterdiklerini söylemek mümkündür. Halk ile kalbi alâkayı kesme ve dünya malına ilgisizlik, sûfilerin de benimsediği prensipler arasındaydı. Fakat Hucvirî'de ifadesini bulduğu gibi, bu, mal mülk sahibi olmamaktan ziyade, zenginlikten her an vazgeçmeye hazır olma ve mala mülke meyletmeme şeklindeydi.[14] Anadolu'da ortodoks sûfiler arasında genellikle benzer yaklaşım sergilenirdi. Geçimini çalışıp kazanarak temin etme övülür ve tavsiye edilirdi. Bu tutumu özellikle Mevlevi kaynaklarında net bir şekilde görmek mümkündür. Mevlana'nın müritleri Konya'da değişik iş kollarında çalışırlardı.[15] Yine, Mevlevi büyüklerinden İsmail Ankaravî de işsizlik ve tembelliğin sûfilikle bağdaşmayacağı üzerinde durarak, saliklere hayatlarını çalışarak kazanmayı tavsiye ederdi.[16] Fakat Mevlana'nın sözlerine atıfta bulunarak dilenciliği kötüleyen Ankaravî, Allah yolunda daimi cihatta bulunanların çalışmaya imkânları olmadığı için, geçimlerinin zenginler tarafından temin edilmesine yönelik ayetleri dayanak göstererek, daima ibadet ve taatla meşgul olan fukara taifesinin de aynı muameleye tabi tutulabileceğini, bunların dilenmelerine gerek bırakmadan maişetlerinin diğer Müslümanlarca sağlanması üzerinde durur.[17] Bunu aslında dervişlerin geçimlerini sadakayla sağlamalarına cevaz veren bir düşünce olarak da okuyabiliriz. Ayrıca, buradan hareketle, sürekli tekkelerde ikamet eden şeyh ve dervişlerin büyük çoğunluğunun herhangi bir işle ilgilenme imkânları olmadığı sonucuna da varabiliriz.

Sûfiler arasında mücerretlik övülen ve yaygın olarak benimsenen bir uygulamaydı. Özellikle şehvetlerine galip gelebilenler için mücerretlik daha faydalı bulunmuştur.[18] Nitekim sûfî gelenek sülûka bekâr başlayan dervişin evlenmemesini, evli olanın da boşanmamasını esas alan bir eği-

lim benimsemiştir.[19] Peygamber sünnetini yerine getirmek, nesli sürdürmek ve günahlardan sakınmak için gerektiğinde evlenmeye müsaade ediliyordu.[20] Nitekim şeyh mertebesindeki sûfilerin pek çoğunun evli olduğu, tekke dışında ayrı bir evde veya tekkede harem dairesinde aile hayatlarını sürdürdükleri bilinmektedir.[21] Ayrıca tekkede yaşayan daha alt düzey dervişler arasında evlilere rastlamak mümkündür. İbn Batuta Kahire'deki dervişlerin bekâr olduklarını, evliler için ayrı tekkeler bulunduğunu belirtir. Dervişlerin beş vakit cemaat halinde kılınan namaza katılmaları, geceyi tekkede geçirmeleri ve bir odada (muhtemelen zikir veya sohbet için) toplanmaları beklenirdi.[22] Evlilerin tekkeye devamlılığının ne şekilde olduğu, ailevi hayatları ile tekke hayatını nasıl düzenledikleri çok bilinmemekle birlikte, 16. yüzyıl ortalarında, muhtemelen sülûkunun ilk aşamalarında olan Aziz Mahmud Hudaî örneği bir fikir verebilir. Celvetiye tarikatı pirlerinden Üftade'nin yanında sülûkunu tamamlamaya çalışan Aziz Mahmud Hudaî evli olduğu için şeyhi haftada bir defa evine ve ailesine gitmesine izin veriyordu.[23] Bunun yanında daimi olarak tekkede kalmayıp düzenli bir aile ve iş hayatına paralel tali bir tekke hayatı sürdürenler de mevcuttu; belirli zamanlarda, şeyhin sohbetinde bulunuyor veya toplu zikirlere katılıyor, bazen özel gece ibadetine katılıyorlardı. Bu sûfilerin hayat tarzlarında ve kılık kıyafetlerinde, diğer dervişler gibi belirgin bir ayrımdan bahsetmek zordur.

Tekkelerde daimi ikamet eden şeyh ve dervişlerin aralarında geliştirdikleri ilişkiler tekke hayatının kendine özgü kurallarını yaratıyordu. *Avarifü'l-Maarif* sahibi Şihabeddin Ömer Sühreverdî, tekkede yaşayan sûfileri kalpleri ve hedefleri bir olan ve tek bir vücut halinde yaşayan kimseler olarak niteler. Sûfilerin birbirleri üzerinde murakabe edici bir göz gibi olduklarına işaret eden Sühreverdî, aralarında nefsanî arzulara uyarak ayrılık çıkaran olursa, diğerlerinin onu kınayarak, bu tefrikadan vazgeçirmeye çalıştıklarından bahseder.[24] Bir tür manevi kardeşlik bağının hâkim olduğu dervişler arasında güçlü bir hiyerarşi söz konusudur. Şeyhin mutlak otoritesi altındaki tekkede, kıdemliler ve yenilerin ilişkileri belirli bir adap ve disiplin çerçevesindeydi; dini-tasavvufi ve dünyevi tekke hayatının işleyişinde bu ilişkiler belirleyiciydi.

Zikir

Tekke hayatı dini-tasavvufi pratikler ve grup halinde yaşamanın gerektirdiği günlük rutin işler bakımından iki boyutluydu. Birinci boyutta farklı tür ve düzeylerde ibadetler, zikir veya sema/raks ayinleri, halvet ve sohbet uygulamaları ön plana çıkmaktaydı. Zikir tasavvuf yoluna girenlerin hemen hepsinin değişik şekillerde başvurdukları en yaygın uygulamalardan biriydi. Tasavvufta züht ve takva yolunu benimseyen ve esma yolu olarak adlandırılan ortodoks tarikatlarda zikir, sülûkun esasından kabul edilirdi. Salikin, pirinin belirlediği bir virdi[25] veya virdleri, seviyesine göre artırılmak ve çeşitlendirilmek üzere, belirli zamanlarda ve sayıda tekrarlaması beklenirdi. Tarikatlar arasında en yaygın zikir, tevhit kelimesiyle (lâilâhe illallah) yapılırdı. Kimi tarikatlar "Allah" ismini, kimileri de "Hu" virdini öncelikli olarak benimsemişlerdir. Bunlara daha sonra Allahın Hakk, Hayy, Kayyum, Kahhar vb. isimleri de eklenmiştir. Zikir, salikin kalbini günahtan arındırma aracıydı. Kirden arındırılan gönül aynasına Tanrının yansıyacağı veya ilahi sırların müşahede edileceği kabul edilirdi. Şebüsterî, nafilelere devam ederek Tanrı sevgisini kazanan kişinin gönül evini "lâilâhe illallah" sözünün "lâ-yoktur" süpürgesiyle silip süpüreceğini ve bu suretle "makam-ı mahmudda" yer tutacağını ifade eder.[26] Şebüsterî'den önce "lâilâhe illallah" kelimesiyle yapılan zikrin önemine işaret eden Necmüddin Kübra da zikri salikin kalbini bozan nefsanî ve hayvani istekler gibi kötü hastalıklardan kurtaran bir ilaç olarak görür.[27]

Zikri sülûkun esasından gören tarikatlar, vird seçimini, sayısını ve zamanını belirli bir sisteme bağlamışlardı. Her bir zikre esas teşkil eden virdler için birer evradı şerif meydana getirilmişti. Bunlar Kelime-i Tevhid, İsm-i Celal (Allah) ve diğer Esmaü'l-Hüsnadan seçilen isimlerden veya tümünden, bunun yanında bazı ayet ve dualardan oluşuyordu.[28] Virdler müritler tarafından tek başına ve toplu halde uygulanırdı. Şeyhe intisap eden mürit virdleri, şeyhinin telkinleri doğrultusunda ve belirlenen sayıda, günün belirli zamanlarında uygulardı. Bu uygulamanın daha çok namazlardan sonra olması muhtemeldir. Toplu halde yapılan zikir ise belirli adap ve

erkân çerçevesinde, tekkenin bu işe ayrılan bir odasında şeyhin veya tayin edeceği bir halifesinin öncülüğünde bir tören gibi gerçekleştirilirdi.[29] Nesefî zikrin adabından bahsederken, salikin zikri şeyhten telkin yoluyla almış olmasını, başlamadan önce abdest alıp şükür namazı kılmasını, zikir sırasında kıbleye dönük şekilde bağdaş kurmasını veya diz üstünde oturmasını ve gözlerini kapalı tutmasını gerekli görürdü.[30]

Toplu zikir ayinleri tarikatlara göre farklılık gösterirdi. Kimi tarikatlarda sesli (cehrî), kimilerinde sessiz (hafî) zikir benimsenir; bazıları otururak, bazıları ayakta, kimileri de dönerek zikrederdi. Zikirlerin cehrî veya hafî olması Hz. Peygamberin Ebu Bekir ve Ali'ye olan telkinleriyle ilişkilendirilir. Hafî zikri benimseyenler, Hz. Peygamberin Mekke'den Medine'ye giderken saklandıkları mağarada Hz. Ebu Bekir'e gizli zikri telkin ettiğini kabul eder ve zikirlerinin esasını buna dayandırırlar. Cehrî yolu takip edenler ise Hz. Ali'nin peygamberden Allaha giden en yakın yolu sorması üzerine peygamberin ona tevhit kelimesini zikretmesi ve Ali'nin bunu tekrarlaması olayını temel alır. Tarikatlarını Ömer ve Osman'a bağlayanlarda da benzer örnekler ileri sürülür. Hz. Ömer'e bağlı olanlar cehrî, Hz. Osman'a bağlı olanlar ise hafî zikri benimserlerdi.[31] Anadolu'da 13-15. yüzyıllarda faaliyet gösteren sûfî tarikatlardan Kübrevîlik, Halvetîlik, Kadirîlik ve Rıfaîlik sesli zikri, özellikle 15. yüzyıldan itibaren yayılmaya başlayan Nakşibendîlik ise sessiz zikri benimsemişti. Rıfaîlik mensupları ayakta, Kadirîler hem ayakta hem oturarak hem de dönerek zikir yaparken, Halvetîler halka halinde oturarak ve hafif sallanarak, Nakşibendîler de şeyhin veya halifenin huzurunda oturarak zikirlerini icra ederlerdi.[32]

Esma yolunu benimseyen tarikatlarda tasavvufî hayatın vazgeçilmez bir parçası haline gelen zikrin, aşk ve cezbe yolunu benimseyen sûfî çevrelerdeki uygulaması biraz daha taliydi. Aşk ve cezbe sahibi Mevlana Celaleddin, gerek babası Bahaüddin Veled ve hocası Seyyid Burhaneddin Muhakkiki Tirmizî yoluyla Kübrevîliğe mensup olması hasebiyle, gerekse hayatında büyük bir dönüşüm yaşatan cezbe sahibi kalender meşrep Şemseddin Tebrizî yoluyla ikinci mektebe mensuptu; fakat tasavvufî hayatı boyunca zikir uygulamalarına hep devam etmişti. Eflakî, Mevlana'nın "Allah-Allah" diye zikrettiğini nakleder.[33] Sultan Veled de insanı ibadetten alıko-

yan ve Tanrıya ulaşmasına engel olan bir takım unsurları aşma aracı olarak gece gündüz zikretmek ve "lâ havle" çekmek gerektiğinden bahseder.[34]

Mevlana ve çevresindekilerin ferdi olarak zikir çektikleri bilinmekle birlikte, belirli zaman ve mekânlarda zikir meclisleri düzenlediklerine ve içeriği belirlenen bir evrad oluşturduklarına dair herhangi bir veriye rastlanmamaktadır.[35] Mevlana'nın çağdaşı olan ve başta Kayseri ve Malatya olmak üzere Anadolu'da dolaşan Evhadüddin Kirmanî'nin de, menâkıbnâmesine yansıdığı kadarıyla, aşk ve cezbe yolunu benimsemesine rağmen, kendisine intisap eden dervişlere zikir telkin ettiği görülür.[36] Yine Evhadüddin'in, tarikat adabı olarak müritlerine namazlardan sonra üç çeşit zikir telkin ettiği ve ondan sonra ilim ve faziletle meşgul olmalarını söylediği bildirilmektedir.[37]

Bir âşık derviş olan Yunus Emre, şiirlerinde daima zikir halinde olduğunu, insanın nefsî faaliyetlerinden ancak zikirle kurtulabileceğini, "nefis burcunun zikir kazmasıyla" yıkılacağını işler. Ayrıca, Mustafa Tatçı Yunus Emre divanında zikirle ilgili "daima Allah demek", "zikir etmek", "dost adını eyitmek", "Hak Çalab'un zikrini itmek", "maşuku zikretmek" gibi deyimler tespit etmiştir.[38] Fakat burada bahsedilen zikir, esma yolunu benimseyen tarikatlardaki gibi toplu halde adap, erkân ve evradı belirlenmiş bir zikir ayini değildir. Daha çok, salikin olgunlaşma aracı ve nefsanî dürtülerden kalbini temiz tutacak ferdi bir uygulama, bir âşığın sürekli maşukunu düşünmesi, onu anması ve yüceltmesi, onu hiçbir şekilde aklından çıkarmamasıdır. Aynı yaklaşım Rum Abdalları olarak adlandırılan Kalenderî dervişlerinde de görülür. Hacım Sultan menâkıbnâmesinde geçen, şeyhin uğradığı köylerde bir süre kalması ve zikirle meşgul olması[39] ve benzeri örnekler, zikrin sülûkun esası olarak benimsenmediğini, zaman zaman başvurulan ferdi bir ruhi olgunlaşma aracı olarak kabul edildiğini düşündürür.

Sema

Gerek Mevlana ve müritleri arasında, gerekse aşk ve cezbe yolunu benimseyen diğer tarikatlarda, esma yolunu benimseyen tarikatların zikir ayinlerinin yerini sema törenleri almıştı. 9. yüzyıl ortasından itibaren önce Bağdat sûfileri arasında ortaya çıkan ve İran, Horasan, Türk ve Hint bölge-

lerine yayılan sema, Kur'an ve değişik çalgılar eşliğinde, gazel ve kaside gibi güzel sesle okunan nağmeleri dinleme ve raksetme şeklindeydi.[40] Önceleri zaman, mekân ve katılımcılar bakımından sınırlama varken, Mevlana döneminde bunlara bağlı kalınmadığı, vecd halinin hâsıl olduğu her yer ve zamanda, ayrıca çeşitli vesilelerle tertip edilen ziyafetlerde Mevlana'nın sema yaptığı görülürdü.[41]

Sema meclisleri adeta bir tören havasında geçmekteydi. Kelime itibariyle duymak işitmek manasına gelen sema müzik, ilahi veya şarkı dinleme şeklinde algılanabildiği gibi, gizli âlemin seslerini duyma şeklinde de anlaşılmıştır. Bu yönüyle ruhun gıdası sayılan sema, aynı zamanda vecd ve sırların keşfedilme aracı olarak kabul edilir.[42] Sema törenleri 13-15. yüzyıl Anadolusunda başta Mevlana ve çevresindekiler olmak üzere, Melâmetî meşrep bütün sûfilerde uygulanıyordu. Bunlar arasında Kübrevîliğe ve Sühreverdiliğe mensup sûfilerle Melâmetî-Kalenderî Rum Abdallarını bünyesinde toplayan Kalenderî, Haydarî, Rıfaî, Cavlakî, vb. derviş taifeleri sayılabilir. Mevlana ve onu takip eden Sultan Veled ve Ulu Arif Çelebi zamanında, emirler veya diğer ileri gelenler sık sık sema meclisleri tertip ederlerdi. Buralarda yenilip içildikten sonra, Gölpınarlı'nın tespit ettiği gibi, kavval ve gûyendeler veya seyyad denen hanende ve sazendeler rebap, tef ve ney çalıp, naşideler okumaya başlar, vecde gelenler semaya kalkardı.[43] Sema Mevlana ve onun gibiler için tam bir vecd ve istiğrak halidir. Sema sırasında hikmetli sözler ve rubailerin daha çok manevi duyuş sonucunda kendiliğinden dilden döküldüğü ifade edilir. Mevlana gibi sema sırasında rubailer söyleyen Evhadüddin Kirmanî, bu rubailerin kendi irade ve ihtiyarı dışında geldiğini, sema sırasında oluşan bir hal ve vecdin sonucu olarak gözünün önüne üzerinde beyaz yazıyla yazılmış yeşil bir levha asıldığını ve söylediği rubaileri o levhadan okuduğunu ifade eder.[44]

Erken dönemde semanın belirli bir zamanla sınırlanmadığı anlaşılmaktadır. Törenlerde, tekkelerde, hatta caddelerde bir vecd hali sonucu sema yapılabilmekteydi. Mevlana'nın, Selahaddin Zerkub'un kuyumcu dükkanının önünden geçerken ustaların çekiç sesinden vecde gelerek semaya başladığı Eflaki tarafından ifade edilir.[45] Mevlana'nın halefi Çelebi Hüsameddin zamanında cuma namazından sonra Kur'an okunup toplu halde

sema edilmesi bir gelenek halini almıştı.[46] Fakat Mevlevi tekkelerinde sema adap ve erkânının belli bir ayin haline ne zaman geldiği tartışmalıdır. Gölpınarlı, Sultan Veled'in torunlarından Pir Adil Çelebi'nin bugünkü sema şeklini belirlediğini kabul eder.[47]

Anadolu'da Kalenderîlerin şekli tam belli olmamakla birlikte sema ve raks ayinleri düzenlediği bilinir. Vahidî, eserinde onların "usul-i kadimlerince" tef ve kudümler eşliğinde ilahiler söyleyerek sema ettiklerinden bahseder.[48] Kalenderî taifelerinin Kurban Bayramında Seyyid Gazi zaviyesinde ve matem günlerinde Hacı Bektaş zaviyesinde düzenledikleri büyük toplantılarda görkemli sema ayinleri yaptıkları kaynaklarda geçer. Batılı seyyahlar Menavino ve Baudier'in tanık olduğu Seyyid Gazi'deki toplantının cumaya rastlayan son gününde, zaviyenin yanındaki açık alanda sofralar kurulmuş, kurban etiyle ve diğer yiyeceklerle ziyafet çekilmiş, şeyh Azam Babanın duasıyla ziyafet sona erdikten sonra dervişlere esrar sunulmuş ve yakılan büyük ateşin etrafında, esrarın da etkisiyle kendilerinden geçerek vecde gelen dervişler, tefler ve kudümler eşliğinde coşkulu bir şekilde ilahiler söyleyerek raks etmişlerdir.[49]

Bu çevrelerde raks ve sema bir vecde gelme aracıydı. Afyon ve esrar gibi uyuşturucular muhtemelen bunu kolaylaştırıyordu.[50] Dervişlerin büyük ateşler etrafında sema ayinleri düzenlemeleri yaygın bir uygulama olarak dikkati çekmektedir. Bunun Hint-İran kanalıyla İslam öncesi Türk inanışında yer eden ateş kültünün bir yansıması olduğu kabul edilir.[51] Bu tür sema ayinlerini Hacı Bektaş ve Otman Baba menâkıbnâmelerinde de görmekteyiz. Hacı Bektaş ve abdallarının bir gün Sulucakaraöyük civarında bulunan Hırka Dağında sema ettikleri ve ateşin etrafını kırk kere dolandıkları menkıbe olarak anlatılır.[52] Otman Babanın dervişleriyle birlikte seyahat ederken şehir ve kasabaların yakınında ağaç keserek, "Tanrıya temaşa göstermek üzere" büyük ateşler yaktıkları görülür. Bu ateşlerin etrafında dervişlerin sema ve raks ettikleri kuvvetle muhtemeldir.[53]

Riyazet ve Halvet

Sûfilerin en yaygın tasavvufi uygulamalarından biri de riyazetti. Her türlü kötülüğün kaynağı kabul edilen nefisle mücadele, onun hevâ ve heves-

lerine karşı koyma ve nefsi terbiye etme, tasavvuf yolunda ilerlemenin ana şartlarından kabul edilmişti. Kuşeyrî'ye göre, "Tasavvufi sülûkun başlangıcında mücahede sahibi (nefsi ile savaş halinde) olmayanların, bu yolun kokusunu bile koklayamayacaklarını bilmeleri" gerekiyordu. Mücahede tasavvuf yolunda tecrübe edilmesi umulan fetih ve keşiflerin ön şartı kabul edilirdi.[54] Sûfiler nefsin tezkiyesi için en uygun araç olarak oruç ve uykusuzluğu görmüşlerdir. Geceleri namaz kılmak, gündüzleri oruç tutmak, az yemekle yetinmek, az konuşmak nefis terbiyesinin unsurlarındandır.[55]

Halvet geleneği de nefis terbiyesi ve tezkiyesi için en uygun araçlardan biriydi. Salikin tenha bir yerde tek başına kalması manasına gelen halvet, nefis mücahedesinin yoğun bir şekilde uygulanması, zikir ve ibadetle meşgul olunması anlamını da ifade ediyordu.[56] Halvet sülûkun her döneminde uygulanabilirdi, salikin şeyhin uygun bulduğu hizmet, zikir ve ibadet gibi hazırlıklardan sonra, kalbini masivadan arındırması ve bir takım manevi haller ve batın ilmiyle tanışması için erken dönemlerde uygulanabilir veya salikin tasavvufi hayatı boyunca belirli aralıklarla da gerçekleştirilebilirdi. Kalbin masivadan temizlenmesine yönelik tecrübenin fiili halvetle sınırlı kalmaması; kesret halinde, yani insanlar arasında yaşarken de manevi bir halvet içinde (kalbin masivadan ayrı) bulunulması, üzerinde durulan bir başka gereklilikti. Halveti bu manada değerlendiren İsmail Ankaravî, kalbi masivadan temizlenmiş olan kimsenin kesrette de olsa ehl-i halvet olacağını kabul etmektedir.[57] Sûfilerin olgunluk dönemlerinde de zaman zaman halvete girmelerini, halvette kazanılan tecrübenin zamanla zaafa uğrama ihtimaline karşı bir tedbir olarak düşünmek gerekir. Nitekim Sühreverdî sûfilerin kırk gün çilehaneye girmelerinin, onların diğer zamanlarda talep etmedikleri özel bir şeyi aramaları manasına gelmeyeceğini ifade eder. Ona göre, sûfiler "...hallerine ters düşen yasak arzular bastırınca, hallerini erbain ile sıkı sıkıya bağlamak isterler. Bunu, erbainin tesirinin bütün zamanlarına yayılması ve her vakit erbainde oldukları gibi olabilmek için yaparlar".[58]

Sûfilerin büyük bölümü, kırk günlük bir halvet süresi benimsemişlerdir. Bu süre çoğu zaman kırkın Arapçadaki karşılığı erbain, Farsça karşılığı olarak çile şeklinde ifade edilir. Bu sayı, Kur'an-ı Kerimde bahsi ge-

çen Hz. Musa'nın kendisine indirilecek olan kitap karşılığında otuz gün oruç tutması ve sonra on gün daha ilave etmesini içeren bir sözleşmeye ve Hz. Muhammed'in "Kim kırk gün Allaha ihlâs ile kulluk ederse kalbinden diline hikmet pınarları fışkırır" hadisine dayandırılır. Halvet süresi üç, yedi, on beş, hatta kırk günden fazla olabilir[59] Eflakî Mevlana'nın üç günlük halvetlerinden bahseder.[60] Ayrıca, tasavvuf yoluna yeni başlayanlar için de alıştırma babından kısa süreli halvetler yaptırılır.[61]

Halvet için tekkede hücreler inşa edilmişti, fakat eskiden olduğu gibi toplumdan uzak yerler, özellikle çöller, dağlar ve bir mağara da seçilebilmekteydi.[62] Halvete giren salikin kalbini masivaya yönelik her türlü düşünceden ve arzudan arındırması ve nefsinin arzularını bastırması beklenen en temel şarttı.[63] Salikin bu kıvama/olgunluğa gelmesi için sürekli zikir çekmesi, Kur'an okuması, namazla meşgul olması, mümkün olduğu kadar az yiyecek ve uykuyla yetinmesi, bazı tarikatlar için geçerli olmak üzere cuma ve vakit namazlarında cemaate katılmak dışında halvetten çıkmaması, şeyhi dışında kimseyle konuşmaması gerekirdi.[64]

Anadolu'da 13-15. yüzyıl gibi erken dönemlerde faaliyet gösteren Nakşibendîlerin dışında kalan dervişler farklı yoğunluk ve türde halvet geleneklerine sahipti. Nefisle savaş halini ve riyazeti öne çıkaran ve tarik-i ebrâr olarak adlandırılan[65] tarikatlarda riyazet ve halvet uygulamalarının yoğunlukta olduğu muhakkaktır. Bahsedildiği gibi, Necmüddin Kübra'nın sınıflandırmasına göre, ebrâr yolundan başka namaz, oruç, Kur'an tilaveti gibi ibadetleri öne çıkaran ahyar yolu ve aşk, cezbe ve muhabbeti benimseyen şuttar yolu vardı. Bunları Hakka ulaşma yolları olarak kabul eden Necmüddin Kübra, hangi tarikatın hangi yolu benimsediğine dair bilgi vermez.[66] Fakat sınıflandırmanın, tarikatların sülûklerinde öncelik teşkil eden uygulamalar itibariyle yapıldığı; ebrâr yolunu seçenlerin koyu bir riyazeti benimsedikleri, diğer yolu tercih edenlerin riyazeti hiç uygulamadıkları manasına gelmeyeceği açıktır. Burada Hakka vasıl olmak amacıyla kalbin kötülüklerden ve masivaya ilişkin istek ve arzulardan temizlenmesi, kalpte Allahtan gayri her şeyin silinip süpürülmesi için en kestirme ve en uygun yolun hangisi olduğuna dair bir tercih söz konusudur. Yoksa riyazet ve halveti Hakka ulaşmada öncelikli bir araç olarak kabul edenlerin aşk ve cezbeyi

göz ardı ettiklerini söylemek veya aşk ve cezbeyi Hakka ulaşmanın en uygun yolu görenlerin de riyazet ve nefis mücahedesini tamamen reddettiklerini iddia etmek doğru olmaz. Nitekim Anadolu'da riyazet ve halvet geleneği, aşk ve cezbe yolunu takip eden tarikatlar tarafından bile, geniş bir biçimde uygulanmıştır. Burada hemen belirtmek gerekir ki, 15. yüzyıldan itibaren yoğun bir şekilde Anadolu'da yayılmaya başlayan Nakşibendîlik halvet der encümen anlayışı çerçevesinde halvet yerine sohbeti esas almıştır. Nakşibendîler halvetle amaçlanan ruhi tecrübenin toplum içinde de kazanılabileceğini, yani zahiren insanlar arasında yaşayarak ve dünyevi işlerle meşgul olarak da kalbin sürekli Hak ile birlikte olabileceğini ve olması gerektiğini kabul etmişlerdir.[67] Aynı şekilde halvetle kazanılan hâlin halvetsiz de kazanılabileceğini kabul eden ve celvetî anlayışı benimseyen sûfiler de vardı. İsmail Ankaravî, Mevlevilikte salikin halvette bulunmasının şart olduğunu belirtmekle birlikte, çoğu halifenin halveti terk ederek celveti seçtiklerine dikkat çeker.[68]

Hayatları menâkıbnâmelere konu olan ve Anadolu'da geniş bir dervîş zümresine hitap eden sûfiler arasında, halveti tatbik edenlere sıklıkla rastlanır. Bu sûfilerin farklı tarikat ve ekollere mensup olması, halvetin tasavvufta ne kadar yaygın olduğunun göstergesidir. Fetihlerle birlikte Anadolu'ya girmeye başlayan ve oldukça kalabalık bir cemaat oluşturan İshakî dervişlerinin[69] piri sayılan Ebu İshak Kazerunî'nin müritlerine çok koyu bir riyazet telkin ettiği menâkıbnâmesinde dile getirilir. Menâkıbnâmeye göre, şeyh ashabına öncelikli olarak fakr, mücahede ve riyazet telkin ederdi. Bu yüzden dervişler çok zahmet ve eziyet çekiyor, hatta açlıklarını topladıkları bitkileri yiyerek bastırmaya çalışıyorlardı. Bu öyle bir dereceye varmıştı ki, sebzelerin yeşili bedenlerinde müşahede edilmekteydi. Ayrıca elbiseleri de oldukça eskiydi.[70]

13. yüzyıl Anadolusunda pek çok şehri dolaşarak Kayseri ve Malatya'da uzunca bir süre kalan ve inşa ettirdiği zaviyelerde irşat faaliyetiyle meşgul olan Evhadüddin Kirmanî, halvete büyük önem veriyordu. Menâkıbnâmesinde, halvet uygulamaları oldukça sık işlenir. Tekkesinde birçok hücresi olan bir halvethane bulunuyor ve aynı anda pek çok kişi halvete girebiliyordu.[71] Şeyh kendisine intisap eden dervişleri hizmet ve zikirle bel-

li bir kıvama getirdikten sonra halvete sokar ve sık sık kontrol ederdi. Rüyaları ve beliren halleri anlattırarak dervişlerin tekâmül seviyesini ölçer ve gerekli tavsiyelerde bulunurdu. Sonuç alamadığı dervişlere daha gayretli olmalarını ve bir süre sonra tekrar denemelerini tavsiye ederdi. İki erbain çıkaran (iki kere kırk günlük halvet) ve ilave olarak on gün daha halvette kalan bir mürit, buna rağmen gerekli ruhi olgunluğu kazanamadığı, manevi fütuhatlara mazhar olamadığı gerekçesiyle üzgün ve bezgin bir halde şeyhe umutsuzluğunu beyan ederek sülûkten vazgeçme isteğini dile getirmişti. Şeyhi ona bir gün daha sabretmesini tavsiye etmiş ve sûfinin benliğinden, kibrinden arınması, kendini gizlemesi ve hakir görmesi, kendini ilmi ve fazileti olmayan bir kişi olarak düşünmesi gerekliliğini hatırlatmıştı. Bunları yerine getiren salik sonunda halvette birçok keşif ve ilahi sırra vakıf olmuştu.[72]

Şeyhin, mizacına uygun bulduğu ve kendisinde bir takım faziletler gördüğü müridini, uzun süren hazırlık-gözlem devresini beklemeden halvete başlattığı olurdu. Evhadüddin'e ait bir menkıbede böyle bir örnek işlenir. Halvette şeyhe tam teslimiyet esas olduğu için, rehberliğine ve talimatlarına uymak gerekir. Halvet bazen hizmetle de olurdu; Evhadüddin halvete başlattığı dervişine halvethanede boşalan su testilerini doldurması ve sürekli tevhit zikriyle meşgul olmasını telkin ederdi. Şeyh halvettekileri normalde her gün elinde mumla ziyaret eder ve bir süre yanlarında kalarak, bir sırra ve hikmete vakıf olup olmadıklarını araştırırdı.[73] Şeyh Evhadüddin zaviyesinde halvete sadece tasavvuf yoluna yeni dahil olanlar girmiyordu, kıdemli dervişler de zaman zaman halvete girerdi. Evhadüddin icazet vererek hizmet yerlerine gönderdiği halifelerine tarikatları doğrultusunda irşat faaliyetinde bulunarak, zikre ve halvete devam etmelerini tavsiye ederdi.[74]

Mevlana geleneğinde de halvete rastlanır. Eflakî, Mevlana'nın Şems'le birlikte uzun müddet halvetlerde kaldığından bahseder.[75] Ayrıca zaman zaman halktan uzak kalmak için hamama giderek hazine dairesinde üç günlük halvetlerde bulunduğu, sabahlara kadar namazla meşgul olduğu bildirilir.[76] 17. yüzyıl Mevlevi büyüklerinden İsmail Ankaravî, Mevlana'nın "bidayet hallerinde halvete epey müddet devam ettiğinden" bahseder. Fakat Şems ile görüştükten sonra halvetten çıkıp celveti tercih ettiği,

buna rağmen yine de halveti tamamen terk etmediği ifade edilir. Ankaravî kendi seleflerinin yolunun da bu şekilde olduğunu, halveti tarikatlarının esası kabul etmekle birlikte çoğu halifenin halveti terk ederek celveti benimsediklerini bildirir.[77]

Bu uygulamanın Abdâlân-Rûm veya Kalenderî taifeleri arasındaki yaygınlığı anlaşıldığı kadarıyla daha çok öncü isimleriyle sınırlıydı. Hacı Bektaş-ı Velî'nin Sulucakaraöyük'te tekkeden ayrı, kızılca halvet adlı bir halvethanesi vardı.[78] Yine, Hacım Sultanın seyahatleri sırasında yerleşimlerin yakınlarındaki tenha yerlerde, zaman zaman inzivaya çekildiği, riyazetle ve "zikrullahla" meşgul olarak erbain çıkardığı, bu yönüyle halkın büyük ilgisini çektiği menâkıbnâmesinde anlatılır.[79] Uğradığı bir asitanenin halvethanesine girerek ibadet ve riyazete başlaması ve "tevekkül ile kaim olması", yine, Seyyid Gazi'deki büyük tören sırasında halvete girmesi menkıbelerde konu edilir.[80] Otman Baba da sık sık dağlara ve ormanlara çekilerek bir müddet tek başına kalırdı.[81] Rum Abdallarından büyük şeyhler arasında rastladığımız halvet uygulamalarının, alt düzeydeki dervişler için de söz konusu olup olmadığı kuşkuludur. Diğer kaynakların sunduğu veriler değerlendirildiğinde, bunun pek de mümkün olamayacağı düşünülebilir. Bu dervişlerin, yüksek tasavvufi düşüncenin ve uygulamaya yönelik inceliklerin oldukça kaba ve popüler bir versiyonunu temsil ettikleri, ayrıca tasavvufi motivasyonlarının zayıf olduğu bilinir. Bu yaşam tarzının adeta dünyevi bir hayat tarzı, geçim aracı, dervişliğin de şekilsel tasavvuf motifleriyle süslü bir meslek halini aldığı söylenebilir.

Halvete ayrı bir önem atfeden tarikat, kuşkusuz ismini de bu kelimeden alan Halvetiyyedir. Kurucusu Ebu Abdillah Ömer bin eş-Şeyh Ekmelüddin el Geylanî'ye halvete olan düşkünlüğü yüzünden Ömer el-Halvetî adı verilmiştir. Menkıbeye göre amcasının yanında sülûka başlayan Ömer, bir dağda inzivaya çekilerek beş sene boyunca ibadetle meşgul olmuş ve bir ağacın kovuğunda kırk kere erbain çıkarmıştır.[82]

Tasavvufi ve Dini Eğitim

Tekkede yaşayan dervişler için zikir, ibadet, sema ve halvet gibi tasavvufi pratiklerin yanında, teorik bir eğitim süreci de söz konusudur. Bu

manada tekkeler eğitim ve öğretim faaliyetlerinin yürütüldüğü mekânlardır.[83] Tasavvuf literatürüne geçtiği haliyle sohbet, sülûkun bir parçasıdır ve daha çok şeyhin önünde yarım halka şeklinde dizilen dervişleri aydınlatmak üzere onlara vaaz ve nasihat edilmesi olarak algılanır. Bu uygulama tıpkı zikir gibi, belirli saatlerde yapılan günlük rutin işlerden sayılırdı. Ders konularının sülûkun gerekleri, tasavvufun makamları ve dervişlerin ihtiyaç duyduğu temel dini bilgiler olması muhtemeldir. Ebu'l Vefa menâkıbnâmesinde, şeyhin mecliste vaaz verdiği ve makam-ı irşattan bahsettiği ifade edilir.[84] Yine, Evhadüddin Kirmanî'nin Mısır'dayken boş bir evde müritlerini karşısına alarak vaaz ve nasihat ettiği görülür.[85] Sadreddîn Konevî'nin tekkesi gibi yüksek tasavvufi düşüncelerin hayata geçirildiği tekkelerde ise, dışarıdan gelen katılımcılarla entelektüel bir tartışma ortamı yaratılırdı. Sûfilerin ve emirlerin katıldığı böyle bir toplantıda Sadrüddîn Konevî'nin ortaya bir mesele attığı, konunun tartışıldığı, sonunda da şeyhin genel bir değerlendirme yaptığı nakledilir.[86]

Tekkelerdeki dini-tasavvufî faaliyetleri görmek açısından Şeyh Alaeddin Ali bin Yahya es-Semerkandî'nin bir günlük hayatından kesitler sunan menâkıbnâmesi önemli bir fikir verir. "Hz. Pîrin eyyam-ı hayatında âdet-i şerifi bu idi ki" şeklinde başlayan menâkıbnâmede, şeyhin mescitte dünyayla alakayı kesip ibadetle meşgul olduğu (itikaf hali), günlerini oruçlu, gecelerini ayakta (ibadetle) geçirdiği, her vakitten sonra bir hatm-i Kur'an ettiği, tecvid kurallarına ve usulüne göre Kur'an okuduğu, her vakit züht ve takva üzere olduğu ve riyazet, zikir, tespih ve ibadetle ilgilendiği belirtilir. Menâkıbnâmeye göre, şeyh sabah namazından sonra evrad-ı şerif okurdu, müteakiben "tevhid u tefrid" edip duası yapılırdı. Bundan sonra nafile bir namaz olan kuşluk namazını kılardı. Kuşluk vaktine kadar dervişlerin irşadıyla meşgul olurdu. Daha sonra dışarıdan gelen talebelere akli ve nakli ilim tedris ederdi. Şeyh öğle namazını kıldıktan sonra tecvit, ikindi namazından sonra hadis ve tefsir okutmayı ve akşam namazından sonra ise yüz rekât namaz kılmayı âdet haline getirmişti. Daha sonra dini ilimler üzerine çalışır, gece boyunca da nafile namazlara devam ederdi.[87] Çok abartılı olduğu kuşku götürmeyen bu tasvirde, ibadetin yoğunluğuna yönelik ifadeler bir tarafa bırakılırsa, bir tekkede gerçekleş-

tirilen tasavvufi hayatın aşağı yukarı nasıl cereyan ettiği hakkında bir fikir sahibi olunabilir.

Günlük İşler

Tekkelerde yaşayan dervişler tasavvufî uygulamalarla meşgul olurken, aynı zamanda grup halinde yaşamanın dünyevi gereklerini de sülûkla ilişkilendirerek yerine getiriyorlardı. Tekkelerde yemek pişirme, mutfak, temizlik, su ve odun taşıma, tarım gibi günlük rutin işler, tasavvufi gelişimin bir unsuru kabul edilen hizmet anlayışıyla ve iş bölümü esasına göre yapılmaktaydı. Burada hemen belirtmek gerekir ki, söz konusu işler için bir dönem sonra –Osmanlı tahrir ve vakıf kaynaklarına da yansıdığı gibi– bir hizmetli grubu istihdam edilmeye başlanmıştı.[88] Bu uygulamanın tekkelerin "ayende ve revendeye hizmet", yol güvenliği, iskân ve diğer bazı kamu hizmetlerini görmesiyle[89] alakalı olduğu açıktır. Fakat Anadolu'da ilk örneklerini gördüğümüz pek çok tekkede bu işler dervişler tarafından yapılmaktaydı. Tekkeye intisap eden dervişin geçirmesi gereken hazırlık devresinde bir takım hizmetlerde bulunması yaygın bir uygulamaydı. Bu yolla bir taraftan tekkenin işlemesi için gerekli faaliyetler yapılırken, diğer taraftan salikin kibrinin kırılması, nefsinin terbiye edilmesi, sülûkun esasından olan zorlu uygulamalara hazır hale gelmesi amaçlanırdı. Ayrıca bu sayede salikin sülûktaki azmi, kararlılığı, şeyhe itaati ve ihlâsı da test edilmiş olurdu.

Dervişlerin çalışma yükümlülüğüne dayalı hizmet anlayışı Mevlevi geleneğinde oldukça geniş yer tutar. Mevlevi tarikatına yeni giren derviş adayı üç günlük bir beklemeden sonra kararında sebat ederse, Mevlevi çilesi olarak kabul edilen 1001 günlük hizmet programına tabi tutulurdu. Gölpınarlı'nın detaylı bir şekilde anlattığı bu süreçte derviş adayı önce kazancı dedenin denetiminde sekiz günlük bir ayakçılık hizmetinde, daha sonra da matbah canı olarak ortalığı silip, süpürmek, odun getirmek gibi hizmetlerde bulunurdu. Matbah canı, yerine yeni bir derviş adayı gelince pazarcı olur ve et, sebze veya diğer ihtiyaçları kendisine söylenen dükkânlardan alıp tekkeye getirirdi. Bu vazifelerden sonra ise sırayla bulaşıkçı, sofrayı kurup kaldırma işine bakan somatçı, içeri meydancısı ve benzeri hizmet aşamaları gelirdi.[90]

Tasavvufi bir manayla sunulan ve esasında bir tekkenin işleyişindeki dünyevi zorunluluklarla alakalı olan bu tür hizmetler, hemen bütün farklı tarikatlarda görülen bir uygulamaydı. Tekkeye odun ve su taşıma önemli bir iş koluydu. Menâkıbnâmelere yansıyan yönüyle, özellikle kırsal kesimde kurulan tekkelerin odun ve su ihtiyacı, en azından bazı tekkeler için oldukça uzak yerlerden temin edilebiliyordu. Abdal Musa'ya intisap eden Teke Beyinin oğlu Alaaddin Gaybî (Kaygusuz Abdal) ilk zamanlarda tekkeye uzaklardan odun taşımakla görevlendirilmişti. Tekke adabının gereği olarak bu işi yapan Gaybi, Abdal Musa'dan kendisinin yakın (veya tekkede) bir hizmetle görevlendirilmesini, çünkü ona yakın olmayı arzuladığını belirterek, "Efendim beni sevmezmisün! Ben senün didaruna doyamadum. Senden hiçbir nesnecik göremedüm (...) Bana yakındaki hizmetüni göstermezsun ırağa salarsın" şeklinde üzüntüsünü ya da sitemini dile getirmişti. Abdal Musa rahatsız oldu ve ona başka birine hizmet etmesini söyledi. Pişman olan Kaygusuz Abdal kendisini affettirmek için uğraştı ve sonunda özrü kabul edildi.[91] Yunus Emre de menkıbeye göre Tabduk Emre'ye intisap ettiğinde, şeyh tarafından "Safa geldin, kademler getirdin, halini anladık, hizmet et, emek geçir, nasibini al" şeklinde karşılanmış ve kendisine ormandan odun taşıma görevi verilmişti. Menkıbeye göre Yunus bu görevi kırk yıl büyük bir ihlâsla yerine getirdi.[92] Tekkede dervişlerin yaptıkları işler arasında, zaviyenin su ihtiyacını temin maksadıyla katırla su taşıma,[93] misafirlerin hayvanlarına bakma, garsonluk ve temizlik gibi hizmetleri sayabiliriz.

Tarım Faaliyetleri

Çok yaygın olmasa da, Anadolu kırsalında ve Balkanlarda erken dönemlerde kurulmaya başlayan tekkelerde, dervişlerin tarımla ilgilenmesi rastlanan bir durumdu. Barkan, şehirlerdeki tekkelerde ayin ve ibadetle meşgul olan ve sadaka ya da vakıf gelirleriyle geçinen dervişlerin yanında, kırsal bölgelerde yerleşen ve tarımla meşgul olan dervişlerin mevcudiyetine de işaret eder.[94] Tekkelerin ekonomik faaliyetleri üzerinde duran Suraiya Faroqhi de tahrir kaynaklarına atıfta bulunarak, tekkelerin bağ, bahçe ve hayvanları olduğuna, küçük tekkelerdeki tarım faaliyetlerine ilişkin verilere rastlandığına temas eder. Faroqhi bazı tekkelerin zaman içinde, özel-

likle 19. yüzyıl başına kadar, büyük topraklara ve hayvan sürülerine sahip birimler haline geldiğini ortaya koyar.[95] Dervişlerin tarım faaliyetlerini menâkıbnâmelerde de görmek mümkündür. Kızıl Deli Sultan menakıbında görüldüğü gibi, sultanla birlikte sefere katılan dervişler fethedilen yerlerde tekke kurmak ve yerleşmek için sultandan toprak talep ederlerdi. Kendilerine tahsis edilen topraklarda tekkeler inşa eden dervişler, çevredeki tarım alanlarını işler ya da yeni tarım arazisi açarlardı.[96] Koyun Babanın kırk koyunla birlikte, 15. yüzyılda Çorum'un Osmancık kazasına gelerek bir tekke kurduğu; koyunlar ve daha sonra temin edilen hayvanlar için zaviyeye kışlak, ağıl, ayrıca arı kovanları eklendiği, menâkıbnâmesinde konu edilir.[97] Bağcılık bu tekkede yaşayan dervişlerin uğraştıkları bir başka tarım faaliyetiydi. Sultan Bayezid ile Sultan Selim'in işletilen bu bağlardan, koyunlardan ve kovanlardan rusum alınmaması için emir verdiği ifade edilir.[98] Hacı Bektaş, Hacım Sultanın müridi olarak görülen Pakçe Sultan ve Hacı Bayram gibi şeyhlerin de dervişleriyle birlikte burçak ektikleri ya da yoldukları, kendileriyle ilgili menâkıbnâmelerde dile getirilir.[99]

Seyahat ve Ritüel Dilenme

Dervişlerin tasavvufi ve dünyevi uygulamalar çerçevesinde gelişen kendilerine özgü tekke merkezli hayatlarında, seyahat geleneği önemli yer tutardı. 13-15. yüzyıl Anadolusu ve İslam dünyası için kervanların arkasına takılıp şehirlerarası, hatta ülkelerarası seyahat eden; kervansaraylarda, mescitlerde ya da tekkelerde konaklayan, çoğunlukla pejmürde kıyafetli, garip-fakir görünümlü yalnız dervişler alışıldık bir görüntüydü. Dervişler şehirler, kasabalar ve köyler arasında çalgılar eşliğinde ilahi söyleyerek, yanlarında kendilerine has bayraklar olduğu halde gruplar halinde seyahat ederlerdi. Bu görüntünün yansımalarını dönemin edebi eserlerinde açık bir şekilde görmek mümkündür. Ünlü İran şairi Sadi'nin *Bostan* ve *Gülistan* adlı eserleri güzel bir örnektir. İyiliğe, cömertliğe, gönülsüzlüğe ve diğer dini-tasavvufi değerlere dair hikâyelerinde gezgin dilenci derviş motiflerini sıkça kullanan Sadi, bu dervişleri bazen bir kervana katılarak yolculuk yaparken, bazen mescitte gecelerken, zaman zaman da bir duvarın dibinde yarı çıplak ve pejmürde bir halde yatarken tasvir eder.[100]

14. yüzyılın ikinci çeyreğinde Anadolu'yu dolaşan İbn Batuta, dervişlerin seyahati hakkında önemli bilgiler verir. Yenice'de bir gezgin dervişle karşılaştığını söyleyen İbn Batuta, Kastamonu hükümdarı Nureddin Beyin Harem-i Şerif'ten ve Suriye, Mısır, Irak, İran, Horasan ve diğer İslam ülkelerinden gelecek dervişlere hizmet sunmak üzere büyük bir vakıf zaviye kurduğunu ve buna gelir kaynakları tahsis ettiğini anlatır.[101] İbn Batuta'dan yaklaşık bir yüzyıl sonra İspanya kralının elçisi olarak Timur nezdine gitmek üzere Anadolu'dan geçen Ruy Gonzales de Clavijo da Erzurum civarında Deliler Köyünde saç ve sakalları tıraşlı, yaz kış sırtlarında kaba abalarla dolaşan ve sazlar eşliğinde ilahiler söyleyen gezgin dervişlere rastlamıştır.[102]

Dervişlerin şeyhlerinin önderliğinde meşreptaş tekkelere ya da muhtemelen daha seyrek olarak diğer tarikatların tekkelerine ziyarette bulundukları veya konaklamak üzere uğradıkları bilinir. İbn Batuta İzmir'de bir Rıfaî (Ahmediye) tekkesinde konakladığı sırada, başlarında şeyhleri olduğu halde aynı tarikattan yüz kişilik bir gezgin derviş grubunun geldiğini ve zaviyenin dışında, şehrin yöneticisinin sağladığı çadırlarda konakladıklarını anlatır.[103] Hacı Bektaş-ı Velî menâkıbnâmesinde de Sulucakaraöyük'teki tekkeye birçok yerden derviş topluluklarının geldiğine dair hikâyelere rastlanır. Şeyh Seyyid Mahmud Hayrani önderliğinde üç yüz Mevlevi dervişinin, yine Horasan tarafından bir bölük Kalender topluluğunun tekkeye geldiği, bir süre kalıp sohbet ettikleri ve en iyi şekilde ağırlandıkları rivayet edilir.[104]

Bazı derviş zümreleri arasında, belirli günlerde tarikat pirinin kendisinin ya da türbesinin bulunduğu tekkelerde bir araya gelmek zaman içinde oluşan bir başka gelenekti. Bu tekke ana dergâh kabul edilirdi. Anadolu ve Rumeli'de faaliyet gösteren Rum Abdalları, Muharrem ayının onuna tekabül eden İmam Hüseyin mateminde Sulucakaraöyük'teki tekkede; hacılar bayramı olarak adlandırılan Kurban Bayramında ise Seyyid Gazi dergâhında buluşmak üzere seyahate çıkarlardı.[105] Meşreptaş dervişlerin bağlarını canlı tutmaya vesile olan bu tür gelenekleri, diğer bazı tarikatlarda da görmek mümkündür. Bursa'da yaşamış olan Emir Sultanın sağlığında, müritlerinin senede bir kez Bursa'ya gelip huzurunda toplandıkların-

dan ve toplu zikir ayini düzenlediklerinden bahsedilir. Baharın başında gerçekleştirilen bu büyük buluşma daha sonra Erguvan Bayramı olarak devam etmiştir.[106]

Sûfilerin seyahat geleneği tasavvufi hayatlarının gereği kabul edilmiş ve çoğu tarikat tarafından bir rükn olarak benimsenmişti. Bu rüknü fakr ve tecerrüd ile riyazet ve nefis mücahedesinden ayrı düşünmemek gerekir. Mal mülk edinmemeyi, dünyevi alakalara kayıtsız kalmayı, çoğu zaman toplumu fiilen terk etmeyi benimseyen sûfiler için seyahat, Karamustafa'nın dediği gibi "mutlak fakirliğin bir ispatı ve en iyi kontrolü"ydü.[107] Seyahat, dervişin dünyadan kalbi alakayı kesmesine, kendiyle baş başa kalmasına, sadece vasıl olmak istediği Hakkı düşünmesine, ayrıca Sühreverdî'nin ifade ettiği gibi nefsinin gizli hallerini keşfedip boş ve zararlı heveslerinden arınmasına imkân sağlardı.[108] O zamanın koşullarına göre çok meşakkatli bir iş olması hasebiyle seyahat, Sühreverdî'nin işaret ettiği üzere, bu zorlukları nefse tattırmak ve nefsi sevdiği şeylerden uzaklaştırmak için iyi bir araçtı.[109] Kuşeyrî de seyahatteki maksadın "nefisleri te'dip, terbiye ve imtihan etmek" olduğunu ifade eder.[110] Bu konuda Evhadüddin Kirmani örneği ilgi çekicidir. Menâkıbnâmesindeki bir hikâyeye göre, Evhadüddin seyahat sırasındaki talihsizlikleri, zahmet ve meşakkatleri bir imtihan ve olgunlaşma aracı gördüğünden, kendi isteğiyle bir grup katırcının hizmetine girer. Görevi yolculuk boyunca katırları otlatmak, bakımlarıyla ilgilenmek ve katırcıların emirlerini yerine getirmektir; Nahçivan'dan Gence'ye kadar görevini yerine getirir.[111] Dervişlerin, ilminden ya da sohbetinden faydalanmak üzere kâmil bir mürşit ya da sadık bir ihvan bulmak; kâinatın inceliklerinden ve tarihi eserlerden ibret almak; melâmet prensibi gereği toplumun teveccühünden uzaklaşmak ve herkes tarafından tanınmamak amacıyla da seyahat ettiği bilinir.[112]

Tasavvufi hayatın olgunluk devresinde bulunan, çoğu zaman bir tarikat şeyhi ya da halifesi veya bir ekolün mensubu olan sûfiler ise öğretilerini yaymak amacıyla seyahat ediyorlardı. Daha çok şehirleri gezen sûfiler uğradıkları ve bir süre ikamet ettikleri yerlerde kendi eserlerini okutmak ve öğretilerini aktarmak suretiyle kısa zamanda müritler ve halifeler edinirler, onlara icazet vererek başka yerlerde görevlendirirler, böylece öğretilerinin

geniş alanlara yayılmasını sağlarlardı.[113] Eğer Anadolu'ya irşat amacıyla yerleşmek üzere gelenleri bir kenara bırakırsak, sadece uzun süreli seyahatleri için Anadolu'yu tercih edenler arasında Muhyiddin İbnü'l Arabî, Evhadüddin Kirmanî ve Mevleviliği tarikat haline dönüştüren Ulu Arif Çelebiyi sayabiliriz. Endülüs'ün Mursia şehrinde doğan Arabî, çocukluğunda ilgi duymaya başladığı tasavvufa gençlik yıllarında da büyük önem vermiş, çevre şehirlerdeki şeyhler sayesinde on yıl tahsil görmüş, tasavvuf bilgisi edinmiş ve bir takım metafizik tecrübeler kazanmıştı. Daha sonra bilgi ve tecrübelerini yaymak amacıyla, başta kuzey Afrika şehirleri olmak üzere, Hicaz ve Ortadoğu'nun pek çok büyük şehrini ve bu arada Anadolu'yu gezmiş ve gittiği yerlerde talebeler edinerek eserlerini okutmuş ve kendilerine icazet vermişti.[114]

Allahı eşyadaki (tabiattaki) tecellisinde görmek veya eserden müessire ulaşmak anlamına gelen seyr ü sülûk-i âfâkî anlayışını benimseyen Evhadüddin Kirmanî,[115] bu anlayışının sonucu olarak veya Bayram'ın iddia ettiği gibi Abbasi halifesinin kurduğu fütüvvet teşkilatının şeyhu'ş-şuyûhluk makamına yükseldikten sonra, halifenin elçisi olarak diplomatik amaçlarla hayatı boyunca çok geniş bir coğrafyada seyahat etmişti.[116] Bu seyahatleri sırasında Anadolu'nun pek çok şehrini gezdiği; Malatya, Sivas ve Konya'ya birçok kez uğradığı ve Kayseri'de kendi zaviyesinde bir süre ikamet ettiği bilinir. Evhadüddin Anadolu'da kaldığı sürede kendi tasavvufi öğretilerini yaymaya çalışmış; Anadolu'nun pek çok şehrinde kendisine bağlı mürit çevreleri oluşturmuştu.[117] Ulu Arif Çelebi de Mevleviliği yaymak üzere Anadolu'nun büyük bir kısmını gezmiş, Irak'a, Tebriz'e, iki kere de İlhanlıların merkezi olan Sultaniye'ye gitmişti.[118]

Yine Tacü'l-Arifin Ebu'l-Vefa'nın halkı dine davet etmek için zaman zaman çıktığı seferlerin[119] ve Yunus Emre'nin "Varduğumuz illere şol safa gönüllere/ Baba Tabduk manisin saçduk elhamdulillah"[120] mısralarında ifadesini bulan seyahatlerin amacı, halkı irşat etmek ve tasavvufî öğretileri yaymaktı. Çok gezmekle ün kazanan ve bu sebeple kendisine Şems-i Perende (Uçan Şems) adı verilen Şems-i Tebrizî, Eflakî'nin ifadesine göre, şeyhi Ebu Bekir-i Sellebaf'ın yanında sülûkunu tamamladıktan sonra, kimsenin göremediği bir hal hissederek, onu anlayabilecek, hissettiği veya vâ-

kıf olduğu kalbi müşahede ve keşifleri paylaşabilecek, kendisine denk bir mürşit bulmak maksadıyla şehir şehir dolaşmıştı.[121]

Çoğu tarikatta tasavvuf yolunun bir rüknü olarak kabul edilen seyahat, bir taraftan tasavvufi olgunluk, ilim tahsili, irşat ve ziyaret/sohbet maksadıyla gerçekleştirilirken; diğer taraftan fakr prensibinin gereği olarak mal mülk edinmeyen ve ağır emek gerektiren sürekli işlerden kaçınan dervişlerin geçimleri için büyük ölçüde sadaka ve vakıf gelirlerine bağlı olmalarından kaynaklanıyordu. Anadolu'nun kırsalında ve yeni fethedilen Balkanlarda kurulan ve muhtemelen henüz güçlü vakıf gelirleriyle finanse edilmeyen tekkeler, ihtiyaçlarını gidermek amacıyla çevre köylere ve illere seyahatler yapıyorlardı. Bu seyahatlerde dervişler keşkülleriyle günlük yiyeceklerini toplarken, kışa dönük olarak da kurbanlık adını verdikleri küçük ve büyükbaş hayvanlar, halı, kilim, çerağ ve para biriktiriyorlardı. Bu tür seyahatlere başta Otman Baba olmak üzere Hacım Sultan ve diğer şeyhlerin menâkıbnâmelerinde sıkça rastlanır.[122] Önceleri uzun bir müddet tek başına tenha yerlerde, "kâh âbâdânlıkta, kâh vîrânlıkta" dolaşan ve ıssız ormanlarda kalan Otman Baba,[123] daha sonra dervişleriyle Rumeli şehirlerinin pek çoğunu (Serez, Semendire, Vidin, Dirnava, Felipe, Yanbolu, Varna, Dobruca, Belgrad, Balkan Dağları) gezerek, başta kurbanlıklar olmak üzere, yiyecek, giyecek hatta altın ve gümüş toplamıştı. Dervişler geniş bir coğrafyayı kaplayan uzun seyahatlerinden, boş bıraktıkları tekkelerine hayvan sürüleriyle ve birçok eşyayla dönüyorlardı. Hacım Sultan menâkıbnâmesinde bir menkıbede geçen "hemen yüklerini yüklediler, davarlarını öne sürdüler, kaça kaça yola düştüler" ifadesi, bu görüntüyü açık bir şekilde sunmaktadır.[124]

Görüldüğü gibi, dervişlerin seyahatleri ile sadaka toplama veya dilenmeleri birbiriyle alakalıdır. İnanışları gereği gezgin hayatı benimseyen ve tek başına ya da gruplar halinde seyahat eden dervişler, bu sırada ihtiyaçlarını temin etmek için sadaka da topluyorlardı. Bazen cömert ya da inançlı kimseler, gönüllü olarak dervişlere ikramda bulunuyor ve hediyeler sunuyorlardı. Bu yönüyle dervişlik dilencilikle özdeş hale gelmişti. Öyle ki, klasik tasavvuf edebiyatının İran kökenli bazı ürünlerinde derviş, dilenci ve fakir kelimeleri aynı anlamda kullanılıyordu. Sadi-i Şirazî, "Hakkın âşıkları sultanlıktan kaçan, dost ümidiyle yoksullukta sabreden dilencilerdir" di-

yerek bu yaklaşımı açık bir şekilde ortaya koyar.[125] Sadi eserlerinde bazı tasavvufi kavramları ve dini değerleri işlemek üzere, dilenci-derviş tiplemelerini sıklıkla kullanır. Fakir, yarı aç, yarı çıplak tasvir edilen gezgin dervişlerin, güzel sözlerle hükümdarların veya zenginlerin teveccühlerini kazandıkları ya da açlıktan ve yorgunluktan bitkin hale geldiklerinde bir zengin konağında karın doyurmaya çabaladıkları hikâye edilir.[126] Görüntü Anadolu'da da farklı değildi. Melâmetî-Kalenderî meşrepli dervişler arasında dilenme tasavvuf inancının icabı sayılırdı. Kaynaklarda, dervişlerin yollarda veya sokaklarda rastladıklarından "Allah için" ya da "şah-ı merdan aşkına" diyerek, çoğu zaman da bir şeyler okuyarak sadaka topladıkları anlatılır.[127]

Dilenciliğin tasavvufi zeminden uzaklaştırılarak bir hayat tarzı veya meslek haline getirildiği de bir gerçektir. Öyle ki, bu tür dervişler dilenirken falcılık hatta düzenbazlık yollarına da başvuruyorlardı. Kanunî dönemi İstanbulu hakkında bilgi veren batılı bir seyyah, Kalenderî ya da Rum Abdalları zümresinde Torlaklardan bahsederken, çingeneler gibi el falına bakarak peynir, yumurta, ekmek ve benzeri şeyler topladıklarını anlatır. Bazen de yanlarında götürdükleri bir ihtiyarı keramet sahibi bir veli olarak tanıtarak, veliliği istismar ettikleri görülürdü.[128] Bu tür dilenciliğe karşı olsa gerek ki, Otman Baba dervişlerine yüzsüzlükten sakınmalarını, acıkanların bir haneye varıp karınlarını doyurmalarını, misafir edildikleri evde sakin olmalarını öğütler. Bunu söylerken de kötü örneği şöyle tarif eder:

> Dilenci şeyhler onlardır ki, iklimlerde ve şehir ve köylerde yürüyüp kendulerinden acizi bî-hal ve sergerdânî üsti yanına geçürüp filan evliya babadur deyü halka satarlar ve Allah Muhammed Ali deyü sema'lar eyleyüp deccal sıfat halkı başlarına üşürürler.[129]

Dervişlerin genellikle başlarında şeyhleri olduğu halde, gruplar halinde köylerden kurbanlık, vb toplamaları halk için kanıksanmış bir durum olsa gerek. Köylülerin adak ve sadakalarını dervişlere vermeyi tercih ettikleri söylenebilir; çünkü çoğu yerde dervişler kutsal kişiler addedilir, başı sıkışan, derdi ve tasası olan onlardan medet umardı. Hatta kıtlık zamanı buğday ve diğer ihtiyaçlar için başvurulan tek yer hemen hemen derviş tek-

keleriydi.[130] Ayrıca, tekkelerin yolculara, gariplere ve kimsesizlere verdiği hizmetler bilinirdi. Sansovino adlı batılı bir seyyah, dervişlerin yolda rastladıkları kimselerden sadaka istemelerini anlatırken "Bunların istediği sadakayı herkes verir; çünkü tekkelerinde yolculara çok yardımları dokunur" tespitini yapar.[131] Bu sebeple, insanlar dervişlere yardım etmekten kaçınmıyorlardı. Hatta dervişler istemeseler bile, vaaz ve nasihatlerinden etkilenen insanlar, onlara hediye, para ve kurbanlık veriyorlardı. Bu gerek Otman Baba gerek Hacım Sultan ya da diğer şeyhlerle alakalı menâkıbnâmelerdeki hikâyelerden anlaşılabilir.[132]

DERVİŞ VE ÖRGÜTLÜ MİSTİK HAYAT

Tarikat ve Zaviye: Örgütlenme ve Üyelik

Kendilerine has özellikleri dolayısıyla farklı bir sosyal kimlik edinen dervişler, her ne kadar çoğu zaman yalnız bir yolcu, sokak dilencisi, fakir ya da garip gibi görünseler de, başıboş topluluklar olmadıklarını, bir tarikat örgütlenmesi içinde yer aldıklarını belirtmek gerekir. Derviş örgütlenmesinin çekirdeğini, şeyh, müritler ve barındıkları tekke ve zaviyeler oluşturuyordu.[1] Tarikat kurucusu şeyhin bulunduğu tekke ve zaviyeler, örgütün merkezi durumundaydı. Buraya bağlı tekke ve zaviyeler, tarikat organizasyonunun alt birimleri, şeyhleri de kurucu şeyhin halifeleriydi. Kurucu şeyhin ölümünden sonra bile, alt şubelerin ana dergâha ve postnişinine bağımlılığı söz konusuydu. Fakat çoğu zaman kurucu şeyhin ölümünden birkaç kuşak sonra alt şubelerdeki şeyhlerin yeni kurucular olarak ortaya çıktıkları, bu yolla bazı büyük tarikatlardan yeni kolların doğduğu görülür.[2] Bununla birlikte, zamanla şubeleri çoğalan ve geniş alanlara yayılan tarikatlarda yeni bir idari yapılanma ile şubelerin ana dergâha bağlılığını esas alan düzenlemeler de yapılmıştır.[3] Ayrıca, idari bağımlılığın olmadığı, aynı meşrepten dervişlerden birinin diğerleri üzerine manevi otorite kurmasıyla gönüllü bağımlılık ilişkilerinin geliştiği başka bir düzenden de söz edebiliriz.[4]

Şeyhin ve müritlerinin kolektif bir hayat sürmesi temelinde şekillenen bu örgütlenme modelleri, üyelik koşulları, üyeler arası ilişkiler ve kolektif hayatın kuralları bakımından farklı özellikler gösterir. Burada hemen belirtmek gerekir ki bu ilişki biçimleri ve kurallar, sûfilik hayatında öteden beri uygulanan bir geleneği temsil eder. Bu yüzden, geleneğin devamı olan Anadolu örneği incelenirken, bu geleneğe sıkça atıfta bulunmak ve yaşanmışlığa dair bazı boşlukları önceki uygulamalar ve öngörülerle tamamlamak kaçınılmaz olacaktır.

Bir şeyhe intisap etmek ve tekkede şeyhin gözetiminde yaşamaya başlamak tamamen gönüllülük esasına dayalıydı.[5] Derviş adayının tasavvuf

yoluna girme arzusundaki samimiyeti, seyr ü sülûkun ilk şartı olan ayak işlerinde deneniyordu. Bunun dışında herhangi bir sınav, ödeme veya etniksosyal ayrım gibi önkoşullar söz konusu değildi.[6] Tarikat veya şeyh seçiminde ya da şeyhlerin kendilerine müntesip bulmalarında kuşkusuz bazı faktörler önemli rol oynardı. Şeyhin ünü, irşat veya diğer faaliyetleri ve yerel etkenler bunlardan bazılarıydı. Marifet ilmiyle ve keramet ehli oluşuyla çevre yerleşimlerde büyük bir ün edinen şeyhler, Hak yolcuları için her zaman cazibe merkeziydi. Öyle ki, çok uzak yerlerden kalkıp, şehir şehir dolaşarak, ününü duyduğu şeyhin izini süren saliklerin hikâyelerine sıkça atıfta bulunulur.[7] Bu yüzden, özellikle kent merkezlerinde faaliyet gösteren ve yüksek İslam ve tasavvuf kültürünün temsilcileri olan şeyhlerin çevresinde kalabalık mürit toplulukları oluşurdu. Nakşibendîlerin Anadolu'daki ilk temsilcisi Abdullah İlahî, ünlü bir şeyh olarak İstanbul'a yerleştiğinde, insanlar onun müridi olmak için akın etmişlerdi.[8]

Daha az tanınan şeyhlerin mürit bulması, etkinliğine ve çabasına bağlıydı. Yanlarındaki az sayıdaki müridin gösterdiği aşırı saygı ve yüceltici sözler, tabii ki lehinde bir kanaatin oluşmasına önemli katkı sağlardı. Ayrıca onun yüksek meziyetlere sahip keramet ehli biri olduğu tarzındaki propagandanın da etkili olduğunu söylemek mümkündür.[9] Anadolu kırsalında faaliyet gösteren Türkmen babaları, zaman zaman yerleşimlerin çevresinde koyu bir riyazetle inzivaya çekiliyorlardı. Zaten belleklerinde şaman, kam, ozan benzeri dede, baba ve abdal tipi bir kutsal adam imajına sahip olan Türkmenler, bu dervişlere teveccüh gösteriyor ve onlara intisap ediyordu.[10]

Türkmen aşiretlerinin imamı ya da "kutsal adamı" veya doğrudan aşiret reisi olan şeyhler, muhtemelen aşiretten derviş/mürit ediniyorlardı. Kırsal kesimdeki Türkmen çevrelerinde kurulan zaviyelerin şeyhleri ve müritleri arasındaki akrabalık ilişkileri öteden beri bilinir.[11] Bu şeyhlere intisap edenlerin ne derece dini-tasavvufî bir eğitim gördükleri şüphelidir. Herhalde bu müritler tasavvufi eğitim almaktan çok tekkenin sosyal işlevlerini yerine getirebilmesi için şeyhlerine yardımcı olmaya çalışıyorlardı. Ayrıca, bu intisabın aşiret tarafından bir görevlendirme şeklinde de olabileceği ihtimal dahilindedir.[12] İlaveten, bedava bir hayat sürme gayesiyle bir

tekkeye intisap edenleri de göz ardı etmemek gerekir. Ayrıca ekonomik, sosyal ve hukuki sebeplerle tımarını, köyünü ve ailesini terk eden kimselerin, bazen de idareyle ve kanunla problemi olanların, kılık değiştirerek izini kaybettirmek maksadıyla tekkelere sığındıkları bilinen bir gerçektir.[13]

Bir şeyhe ve tekkeye intisap için şart aranmadığı gibi, dervişlerin tekkeden ayrılmalarında da bir engel yoktu. Dilediklerinde tekkeden ayrılabilirler, herhangi bir yaptırımla karşılaşmazlardı. Tekke hayatının zorlukları karşısında yılgınlığa düşen dervişler ayrılmak için nezaketen şeyhten izin isterlerdi.[14] Fakat tekkedeki hayatından veya dervişlik adabına uyumundan memnun kalınmayan üyelere de yol gösterilmesi kaçınılmaz bir uygulamaydı.

Kolektif hayatın hâkim olduğu tekke merkezli örgütlenmenin kendine has kuralları vardı. Üyeliğin baskın değeri olarak ifade edilen kardeşlik ve arkadaşlık,[15] tekke hayatının düzenlenmesi için gerekli asgari ilkelerdi. Dervişlerin hal ve hareketlerini, birbirleriyle ve şeyhle olan ilişkilerini bir disiplin çerçevesine oturtmayı ve dervişlerin manevi yönden olgunlaşmalarını amaçlayan bu ilkeler, tarikat geleneğinde edep kavramıyla açıklanmıştır. Bu kavram tekke hayatının ister dünyevi/beşeri işlerinde, isterse seyr ü sülûka ait uygulamalarda, her aşamada kendini gösterir. Dervişlerin şeyhle ilişkilerindeki edep, itaat, saygı ve teslimiyet kavramlarıyla açıklanabilir. Şeyhin yönlendirmeleri, telkinleri ve herhangi bir konudaki açıklamaları karşısında dervişin kalbinden bile olsa asla muhalefet etmemesi ve tam teslimiyeti önemli bir kuraldı. Dervişin sülûk sırasındaki müşahede ve keşiflerini şeyhinden saklamaması, şeyhinde beğenmediği bir durumla karşılaşırsa, bunun mutlaka hikmet yönünden bir mazeretinin olacağını düşünmesi ve şeyhinin en yüksek makamlarda bulunduğunu kabul etmesi dervişlik adabından sayılırdı. Ayrıca, şeyhin huzurunda söz verilmediği müddetçe sükût etmek, diğer dervişlerle yüksek sesle konuşmamak ve şeyhin eşyalarına bile saygı göstermek dervişten beklenen davranışlar arasındaydı.[16]

Dervişler arası ilişkilerde ise uyum, geçim, sadakat, sevgi ve muhabbet, iyi dilek ve hüsnü zan, yardımlaşma ve güven gibi kavramlar öne çıkardı. Tavsiye edilen bu tavır ve davranış biçimleriyle, bir taraftan dervişlerin sülûk sürecinde kalbi ve zihni olgunlaşmalarının sağlanması, diğer

taraftan beşeri sorunlardan arındırılması ve tekâmül için huzurlu bir ortamın oluşturulması amaçlanırdı. Genç müritlerin diğer dervişlere hizmet etmesi, kendi nefsi yerine öbürlerini düşünmesi, herkese karşı vazifeleri olduğuna inanması, arkadaşlarının çıkarlarını kendininkinden üstün tutması, hatta külfetlerine müsamaha göstermesi ve kıskançlık, haset, kötü zan, vb. duygulardan kurtulması gibi ilkeler, hep böyle bir ortamın oluşturulmasına yönelikti.[17] Dervişleri tasavvufi ve beşeri yönden olgunlaştırmaya yönelik bu kuralların dışında, doğrudan eyleme yönelik kurallar da mevcuttu. Öncelikle, üst başlarının ve yaşadıkları yerin temizliğine riayet etmeleri gerekirdi. Cami ya da kutsal yerlerde dedikodu yapmamaları, namazı cemaatle kılmaları, geceleri çokça ibadet etmeleri, sabahları ise Kur'an okumaları ve belirli zamanlarda zikir yapmaları beklenirdi. Tekkeye gelen yolcu veya fakirleri iyi karşılamaları ve hizmet etmeleri uymaları gereken kurallar arasındaydı.[18] Ayrıca yüksek sesle konuşmak, gülmek, kahkaha atmak, hatta tekkede ayaklarını uzatarak veya duvara yaslanarak oturmak gibi laubali hareketler de dervişlerin sakınması gereken davranışlardı. Dervişten beklenen ağırbaşlı olmaktı.[19]

Görüldüğü gibi, ritüel halini alan bu tür ilişki ve davranış biçimleri aynı zamanda güçlü bir hiyerarşik yapılanmanın da göstergesidir. En yeni üyeden tepedeki şeyhe kadar yükselen bir kademelenme söz konusudur. Bu hiyerarşi, şeyhin karşısında oturma ve konuşma düzeninden işbölümüne kadar, tekke içi hayatın her unsurunda kendini gösterir. Kaygusuz Abdal menâkıbnâmesinde geçen bir ifade, bu yapıyı göstermesi bakımından dikkat çekicidir. Burada sadr-ı a'lâda oturan Şeyh Abdal Musa'nın huzurunda –tekkenin meydanında– toplanan halife ve dervişlerin "menzil-i merâtibe göre" yerli yerine oturduklarından bahsedilir.

Tekkeye intisap eden yeni dervişler, "ayak işleri" tabir edilen getir-götür, temizlik,[20] alışveriş veya kırsal kesimde tekkeye ormandan odun taşıma ve tekkenin suyunu temin etme gibi işlerde istihdam edilirlerdi.[21] Dervişler hiyerarşilerine uygun roller benimserlerdi. İlişki türleri şeyh ve dervişlerin bu hiyerarşideki konumlarına uygundu. Derviş ve şeyh arasındaki ilişkileri belirleyen esasların, dozu düşük olmakla birlikte, genç ve yaşlı dervişler arasındaki ilişkiler için de geçerli olduğu tahmin edilebilir. Mü-

rit için şeyhe akıl vermek, teklif götürmek veya yanına ya da odasına izinsiz girmek nasıl saygısızlık sayılıyorsa,[22] genç dervişlerin yaşlı ve sülûk tecrübesi daha fazla olan dervişe karşı da saygıda kusur etmemesi, ölçülü davranması ve emek gerektiren işlerde öne atılması edep gereğiydi.

Kadro: Şeyhler ve Müritler

Şeyhler

Bu mertebeler silsilesinin zirvesindeki şeyhler, en önemli konuma sahipti. Tarikat kurucularına verilen şeyhlik unvanını, tarikata bağlı zaviyelerin liderliğini yürüten halifeler de kullanırdı. Şeyh, dervişlerin talim, terbiye ve seyr ü sülûklarıyla uğraşan bir mürşit ve kendisine bağlı grupların hayatını düzenleyen ve onları yöneten bir idareciydi. Mesela, Bektaşi geleneğinde mürşitlik, Birge'un ifade ettiği gibi, bir mürebbi, kurucu şeyhin (pirin) temsilcisi (halife) ve manevi hayatlarında müritlerin örnek aldığı bir üstattı.[23] Hal bilgisi olarak kabul edilen ve bir takım mistik sırların bizzat tecrübe edilerek öğrenilmesini gerektiren tasavvuf yolunun, daha önce bu tecrübeyi yaşamış ve her türlü inceliklerine vakıf bir yol gösterici olmaksızın kat edilemeyeceği hemen bütün sûfi kaynaklarda dile getirilir.[24] Bektaşilikte mürşitlik doktrinini inceleyen Birge, bu konuyu açıklayan çarpıcı şiir örnekleri verir. Gerçekten, "Muhammed Ali'ye talibim diyen/Evvel farzdır mürşidini bulmalı", "Nice sırlar vardır sırlardan içli (...) Her kim erdi pirlere ol nurdur" ve "Mürşide ermeyen Hakkı bilemez" gibi ifadeler, Bektaşiliğe girmek için öncelikle bir mürşit bulmanın ne derece önemli olduğunu gösterir.[25]

Sülûkta mürşidin gerekliliği, ona yüklenen olağanüstü güç ve yeteneklerle alakalıdır. Allahın lütfuna mazhar olan şeyh, kulları Allaha yaklaştıran bir vasıtadır. Ruhun ve kalbin derdini bilen şeyhler, adeta fiziki hastalıkları tedavi eden doktor gibi, müridin günah ve tutkularından kaynaklanan kalp hastalıklarını teşhis ve tedavi eder ve bu sayede günah kirinden arınmış kalbi, ilahi sırların yansıyacağı bir mekân haline getirir. Kurucu şeyhin (pirin) halifesi olarak tarikat sırlarını elde eden şeyh de, her şeyi bilen ve yapan keramet ehli bir kimse olarak kabul edilir.[26] Bunlara ilaveten,

şeyhlerin feraset sahibi olarak Allahın nuruyla bakabilme, görülmeyeni görebilme yeteneğine, bu sayede kalplerdeki düşünce ve dağınıklığı bilebilme, müridi günahın zararından koruyabilme ve zor durumda kaldığı an yardımına yetişebilme özelliklerine de atıfta bulunulur.[27]

Bu özelliklerle donatılan şeyh, önemli bir otorite kaynağıdır. Bektaşiliğin "mürşidin nefesi Hak nefesidir" anlayışı, söz ve davranışlarının ilahi kökenli olmasından, dolayısıyla mürşide tam bir itaat ve teslimiyetin aranması gerektiği inancından kaynaklanırdı.[28] Sultan Veled tıpkı bir ressamın elindeki kalem (fırça) gibi, eren kişinin Tanrının bir aracı olduğuna, yaptıklarının da Tanrıdan kaynaklandığına inanmak gerektiğini ifade eder. Babasının halifesi olan Çelebi Hüsameddin'den bahsederken "Onun işi de Tanrıdandır, sözü de, kendisinden değildir. O bir alettir Tanrı elinde" ifadelerini kullanır.[29]

Şeyhin herhangi bir teşhis ve isteğine karşı en ufak bir şüphe ve tereddüt gösterilmesi, müritliğin adabına aykırı görülür ve mürit gönderilirdi. Bu husus, menâkıbnâmelerde sıkça işlenir. Bir gün Kaygusuz Abdal kendisine bağlı kırk dervişle birlikte Abdal Musa'nın icazetiyle Mısır'a giderken, dervişlerin bağlılığını sınamak ister. Bir kavak ağacının altında otururken, "Bu ulu çınar ne hoş yerde bitmiş" dediğinde, abdallar onun çınar ağacı değil kavak ağacı olduğunu söylerler. Abdalların kendisine tam anlamıyla tabi olmadıklarını gören Kaygusuz, bu kırk abdalla birlikte geri döner ve başka yoldaş dervişler edinir.[30] Kaygusuz örneğindeki gibi, sülûka başlayan mürit, şeyhin uygulanmasını istediği yönteme ve emirlere karşı en ufak bir güvensizlik gösteremez, doğruluğunu sorgulayamazdı.[31]

Şeyhin mutlak otoritesi diğer ilişkilerde de kendini gösterir, saygı ve sevginin yanında şeyhten korkulmalıdır da. Gerçekten, bir yandan büyük bir samimiyetle hizmetinde bulunduğu şeyhi hoş tutmaya çalışan derviş, diğer yandan şeyhin rızasına karşı gelmekten ve kırıcı olmaktan alabildiğine çekinirdi. Bu kaygı dervişin davranışlarına yansımakla kalmaz, şeyhin ferasetine ve kalplerdekini bilme yeteneğine inancından dolayı, iç dünyasının şekillenmesinde de etkili olurdu. Şeyhin karşısındayken kalbinden ve zihninden geçenlerin bilindiğini düşünmek derviş için büyük bir baskı unsuru olsa gerek. Gizliliğin ortadan kalktığı bu ilişki sayesinde mürit şey-

hin huzurunda ya da gıyabında ona büyük bir samimiyetle hizmet ederdi. Evliya menâkıbnâmeleri bununla ilgili örneklerle doludur. Bir menkıbede, dervişin, şeyhini memnun etmek için abdest suyunu koltuğunun altında ısıtmaya çalıştığı anlatılır.[32] Otman Babaya ait bir menkıbede, dervişlerin şeyhleri yüzünden başlarına gelebilecek her türlü sıkıntıya seve seve katlanacakları ifade edilir.[33]

Tarikatlardaki mürşitlik doktrinleriyle beslenen şeyhin otoritesi, tekkenin bütün faaliyetlerini düzenleyen ve yöneten idarecilik yönüyle de destekleniyordu. Bilindiği gibi, dervişler tekkelerde tasavvuf eğitimi alırlar ve aynı zamanda "ayende ve revendeye" hizmet ederlerdi. Özellikle kırsal kesimde yol güvenliğini sağlayarak bulundukları bölgeye sosyal bir hizmet sunarlardı.[34] Büyük tekkelerde, bu işleri görmek üzere dervişlerden başka, yirmi veya daha fazla kişilik bir hizmetli grubu da istihdam edilirdi.[35] Her ne kadar hizmetlilerin görevleri vakfiyelerde belirtilmiş ise de tekkenin işleyişini ve diğer kamu hizmetlerinin yürütülmesini şeyhler düzenlerdi. Manevi liderliğin yanında şeyhler adeta tekkelerin patronları, hatta sahipleriydi. Çoğu tekke bizzat şeyhler tarafından kurulmuştu. Yeni ülkelerin kolonizasyonu ya da fethi sırasında şeyhler kendilerine tahsis edilen toprakları kurdukları zaviyelere vakfediyor, vakfın mütevelliliğini ve zaviyenin şeyhliğini uhdelerinde bulunduruyorlardı.[36] Devlet büyükleri tarafından kurulan bazı zaviyelerde ise şeyhler, hem vakfın hem de zaviyenin yöneticisiydi ve bu konumları genellikle vakfiyelere konulan hükümlerle garanti altına alınırdı.[37]

Şeyhler lider olarak, kendilerini grup üyelerinin tekke dışındaki faaliyetlerinden ve davranışlarından sorumlu hissediyorlardı. Münzevi bir tekke hayatı yerine devamlı seyahat etmeyi ilke edinen dervişler söz konusu olduğunda, şeyhlerin bu sorumluluğu daha da önem kazanır. Anadolu'da dervişlerin sürekli çevre köylere ya da daha uzak yerlere gitmeleri, yiyecek, giyecek ve diğer ihtiyaçlarının temini için halkla yüz göz olmaları, kontrol altında tutulmalarını gerekli kılıyordu. Bu kaygılarla olsa gerek, Otman Baba, dervişlerini bir araya toplayarak "Dilenci şeyhlerden olmayın, yürüdüğünüz yerde yüzsüzlenmen ve karnunuz acıkıcak bir haneye varup karnunuzı doyurun ve yattuğunuz yerde sakin yatun yoksa sizi döğerim"

şeklinde ihtarlarda bulunuyordu.[38] Şeyhler bazen de dervişlerin uzun mesafeli seyahatlerini planlıyor, hangi yollardan gideceklerini, nerelerde konaklayacaklarını ve kimlerle temas kuracaklarını ayrıntılı bir biçimde tespit ediyorlardı.[39]

Müritler (Dervişler)

Tarikat örgütünün başındaki şeyhler böyle bir rol oynarken, üyeler olarak müritler de örgütün etkinliği, yaygınlığı ve sürekliliği açısından önemli bir rol oynarlardı. İki tür üyelikten bahsetmek mümkündür: müritler ve muhipler. Profesyonel üyelik olarak nitelendirilebilecek müritlikte, şeyhe intisap edilir, genellikle tekkede kalınırdı. Tekkede yer yoksa ya da bazı tarikatlar izin verirse, özellikle evli müritler, tekke çevresindeki barakalarda veya mahallelerde oturabilirdi. Müritlerin ayırt edici özelliği, tarikatların simgesi olan kılık kıyafetleriydi. Ayrıca, dini-tasavvufi uygulamaları yerine getirmek, törenlere katılmak ve kendilerinden beklenen kamu hizmetleriyle meşgul olmak gibi yükümlülükleri vardı. Muhiplikse bir tür gevşek üyelik ya da sempatizanlıktı.[40]

Mevlevilik ve Bektaşilikte muhiplik, âşık veya dost olarak ifade edilen sempatizan kitlesi ile dervişlik/müritlik arasında bir aşamadır. Mevlevilikte muhip, Gölpınarlı'nın ifadesiyle, "tarikata intisap etmiş ve bir şeyh tarafından sikkesi tekbirlenmiş kişidir". Şeyhin huzurunda küçük bir törenle tarikata kabul edilen muhip, dergâhtaki dedelerden birine teslim edilir, onun gözetiminde tarikat adabını öğrenmeye başlar, sema ve mukabele türü törenlere katılırdı. Muhip sema elbisesi ve hırka gibi tarikatı simgeleyen elbiseleri sürekli giyebilirdi; ancak bir memuriyet veya başka bir işle uğraşanlar tercihlerine göre sivil de giyinebilirdi.[41] Bektaşilikte de tarikata giren kimseye muhip denir, müritlik ancak muhibbin tarikat kurallarına uyacağına ve şeyhe bağlı kalacağına söz verdiği bir ahitleşme merasimiyle –ikrar vermesiyle– gerçekleşirdi. Bu törende muhibbe Bektaşi tacı tekbirlenerek giydirilir ve tekkede bir hizmete memur edilirdi.[42]

Mevlevilikte derviş (mürit) ikrar verip çile çıkaran ve hücresi olan, yani tekkede ikamet eden kimseye denirdi. Dervişliğin en belirgin ayrımı, tekkeye intisap etmek ve uzun süre kalarak bir takım aşamalardan geçmek-

ti. Gölpınarlı'nın anlattığı gibi, Mevlevi şeyhine derviş olmak istediğini beyan eden kişinin yaşı küçükse velisinin izni istenirdi. Yaşı müsait olanlara ise dervişlik yolunun zorluğu anlatılır, kararında ısrar eden derviş adayına üç günlük bir saka postuna oturma uygulaması yapılırdı. Hiçbir şeye karışmadan sadece etrafta olup bitenleri seyreden aday, üç günün sonunda kazancı dedeye götürülürdü. Kararında sebat ettiğini söylerse on sekiz gün ayakçılık hizmeti yapardı. Bu sırada "soyunmak" tabir edilen aşamada eski elbisesini çıkararak derviş elbisesini giyerdi. Sonraki basamak, kazancı dedenin yanında ayakçılık hizmetine devam etmekti. Pazarcılık, bulaşıkçılık ve sofra kurup kaldırma gibi, "bin bir gün çilesi" denen hizmetler tamamlandıktan sonra, bazı ritüellerin yerine getirilmesiyle dervişin şeyhe biatını öngören ahitleşme safhasına gelinirdi. Son sınama kabul edilen on sekiz günlük hücre çilesi de tamamlanınca, mürit artık hücre sahibi olur ve dede unvanı alırdı. Bundan sonra derviş dilerse tekkede oturmaya devam eder; adaylarla sohbette bulunur, onların talim ve terbiyesiyle ilgilenirdi. Bu hizmetleri yürütmek üzere başka tekkeye gitmek seçenekleri arasındaydı. Tekkeden ayrılıp normal hayata dönen ve evlenen, bununla birlikte hizmetlerine devam edenler de mevcuttu.[43]

Derviş olarak kabul edilmenin bir takım sembolik ifadeleri vardı. Şeyhe intisap etmek isteyen derviş adayının başvurusu kabul edildiğinde, en yaygın uygulama kendisine hırka giydirilmesiydi. Zamana, mekâna ve tarikatlara göre farklılık arz eden hırka, genellikle yünlü kumaştan, sırttan aşağıya doğru uzanan, bol dökümlü, önü açık ve yakasız bir giysiydi.[44] Hırka, hem seyr ü sülûktaki müntesip zümresini hem de sahabe vasıtasıyla peygambere kadar uzanan bir silsileye dahil olmayı simgelerdi. Peygamberden miras alınan bir tür kutsallığın mürşit aracılığıyla müride aktarılmasını temsil ettiğinden, ancak bu silsileye mensup bir şeyh veya ondan izinli bir halife tarafından giydirilebilirdi.[45]

Hırkaya şeyh mürit ilişkisi çerçevesinde anlamlar da yüklenir. Sühreverdî, hırka giymeyi "Şeyh ile mürit arasında bir bağlantı kurmak, müridin nefsi ile kendisi arasında şeyhinin hakemliğini kabul etmesi ve şeyhine ait bir elbise ile talibin nefsinde hâkimiyet tesis etmesi" olarak algılar. Bir başka ifadeyle hırka, müridin "İşlerini mürşidine tefviz ve iradesini

şeyhine teslim etmenin bir alameti"ydi. Bu yönüyle hırka, dervişin şeyhe biatını belgeleyen bir araç, dervişle şeyh arasındaki sözleşmenin sembolü ve dervişin sohbet yoluna girişinin ilk basamağıydı.[46]

Bazı tarikatlarda hırka giydirme töreniyle birlikte, müridin tıraş edilmesi, taç ve kisvet giydirilmesi, kemer kuşatılması gibi uygulamalara da rastlanır. Menkıbeye göre Alaaddin Gaybi (Kaygusuz Abdal), Abdal Musa'ya mürit olurken, Gaybi'nin önce başı tıraş edilir, erkân üzere taç ve hırka giydirilir, sonra tekbirlerle ve çokça nasihatle kisvet giydirilerek beline kemer bağlanır.[47] Benzer bir seremoniyi Hacı Bektaş-ı Veli'nin müritlerine uyguladığını görüyoruz.[48] Evhadüddin Kirmanî de müritliğe kabul ettiği dervişi tıraş ettirip hırka giydirdikten sonra, başına fes geçirip sarık sarardı.[49]

Merasimlerden sonra derviş, tarikatın düşünce ve hayat sistemini öğrenmeye ve uygulamaya başlar. Aktif olarak tarikata girmek genellikle sülûka başlamak demektir. Bazı derviş zümreleri arasında, "hizmete girmek" ya da "şeyhin hizmetine girmek" tabirleri de kullanılır. Klasik sûfilikte tarikata giren dervişe öncelikle tarikat erkânına göre zikir telkin edilir, sohbete katılması ve halvete girmesi sağlanır, kendisinden bolca ibadetle meşgul olması istenir, ilaveten tekke hayatının gerektirdiği faaliyetlere katılması beklenirdi. Görüldüğü gibi, derviş için her halükârda tasavvufi uygulamaların ağır bastığı bir hayat söz konusuydu.[50]

Derviş, abdal, sûfi gibi değişik isimler alan ve farklı tarikatlara mensup olan dervişler/müritler şüphesiz homojen bir yapıya sahip değildi. Müritlik için öngörülen faaliyetlerin benzeşmediği hemen dikkat çeker. Bu sebeple, şehirlerdeki tekkelerde ikamet eden dervişlerle, Anadolu kırsalında, özellikle geçitler üzerinde ve boş alanlarda kurulan tekkelerde kalan dervişlerin ortak bir meslek hayatından bahsetmek mümkün gözükmüyor. Barkan'ın da isabetle tespit ettiği gibi, ikinci gruptaki "kolonizatör"ler, şehirde yaşayan dervişler gibi, vaktin çoğunu ayin ve ibadetle geçiremiyorlardı; tarım ve değirmencilikle meşguldüler.[51] Hayatlarını idame ettirmek ve bazı kamu hizmetlerini yerine getirmek için uğraşan bu dervişlerin ayin, riyazet, halvet gibi yoğun tasavvufi uygulamalara ayıracak pek fazla zamanları yoktu.

Anadolu ve Rumeli'de yaygın faaliyet gösteren, hayatlarının büyük kısmını çevre köy ve kasabalarda veya uzak bölgelerde seyahat ederek geçi-

ren ve tekkenin ihtiyaçlarını temin amacıyla bağış toplayan Kalenderî derviş zümrelerinin, Barkan'ın tarif ettiği aşiret bağı içinde, toprağa bağlı ve geçimlerini tarım ya da vakıf gelirlerinden sağlayan, hizmetleri karşılığı bir takım hak ve imtiyazlara sahip "kolonizatör" dervişlerden[52] farklı oldukları söylenebilir. Mesela, kuzeybatı Anadolu'da ve ağırlıklı olarak Balkanlarda seyahat eden Otman Baba dervişleri, yine batı Anadolu'da Abdal Musa, Hacım Sultan, Geyikli Baba ve diğer derviş taifeleri mücerretlik, bağış toplama veya dilencilik yapmalarıyla dikkat çekerler.[53] Barkan'ın kolonizatör dervişlerinin ise daha çok aşiretlerle ilişkili oldukları, hatta şeyhlerden bir kısmının aşiret reisi ve müritlerin de aşiret mensupları oldukları bilinir.[54]

Gerek toprağa bağlı dervişler, gerekse mücerretlik ve dilencilikleriyle gördüğümüz heterodoks dervişler az da olsa farklılık göstermelerine rağmen, münzevi bir hayattan ziyade sosyal hizmetlerin önem kazandığı bir hayat sürmeleri bakımından birbirlerine yakın özellikler gösterirlerdi. Dervişler ayin ve ibadet ağırlıklı bir sülûk sürecine girmekten çok, hizmet yoğunluklu bir hayata adım atıyorlardı. Acaba hizmet ağırlıklı hayat, tasavvuf tecrübesinin gereği, yani sülûkun bir parçası olarak mı düşünülüyordu? Yoksa dervişlere tanınan muafiyet ve imkânların karşılığında, yapılması gereken bir vazife olarak mı görülüyordu? En azından ilk dönemlerde, hizmet ile tasavvuf hayatının birleştirilmesinden bahsetmek mümkündür. Klasik sûfilikte hizmetin önemine sıkça atıfta bulunulur. Hadislerin de desteğiyle, hizmetin nafile ibadetlerden üstün olduğuna işaret edilerek, tasavvuf yolundakilerin hizmet üzere olmalarına önem verilirdi.[55] Hucvirî, şeyhe intisap eden müridin üç sene boyunca üç mana üzerinde şeyhi tarafından edeplendirildiğinden bahseder. Buna göre, müride ilk sene halka, ikinci sene Hakka ve son sene ise kendi kalbine hizmet etmesi öğretilirdi. Ayrıca, müridin kendisini halkın hizmetçisi olarak görmesi müritlik adabından sayılırdı.[56]

Seyr ü sülûkta manevi olgunlaşma aracı kabul edilen hizmet, halka hizmet olarak algılanırdı; ancak bunun bazen şeyhe, bazen de özellikle yeni müntesipler için diğer dervişlere ve tekkeye hizmet şeklinde anlaşıldığı da bir gerçektir. Tekkenin işlerini görmek çoğunlukla sülûka hazırlık aşaması veya ön şartıydı;[57] fakat şeyhe ve tekkeye hizmet sülûk boyunca devam

ederdi. Mesela, ayrıcalık sayılan şeyhin abdest suyundan sorumlu olmak, şeyhin tarlasını sürmek ve odununu taşımak gibi işler, dervişliğin ileri aşamalarında da devam edebilirdi.[58]

Bu hizmet algısı zamanla değişir ve sûfi çevrelerinde sanki tasavvuf yolunun kendisi olarak algılanmaya başlar. Menkıbeye göre, bir gün Seyyid Ali Sultanın (Kızıl Deli) yoldaşı Rüstem Gaziye üç kişi gelir; elini öper ve hizmet için geldiklerini söyleyerek, kabul edilmelerini dilerler. Dileklerini kabul eden şeyh onları hizmete tayin eder.[59] Bir başka menkıbede, Hacı Bektaş'ın selamıyla Tabduk Emre'ye intisap etmek üzere gelen Yunus Emre'ye, Tabduk'un "Hizmet et, emek ver, nasibini al" dediği ifade edilir.[60] Yöre beyinin Hacım Sultana "Benim bölgemde kal, sana tekke inşa edeyim ve derviş hizmetkâr vereyim" demesi, adeta bir gönül yoluna girmeyi değil, yerel yöneticiler tarafından görevlendirilmeyi hatırlatır.[61] Bu çevrelerde tekke kurmanın, tasavvuf hayatı yaşamaktan çok, belli bir kamu hizmeti görmek amacını taşıdığı anlaşılıyor. Koyun Babanın Osmancık'a geliş sebebinin anlatıldığı menkıbede bu anlayışın yansıması daha da nettir. Gaipten gelen ses, Koyun Babaya "Bir kara kayalı keklik öter, kekik biter bir velayet yurdu vardır, yakınında esenlikle kalınabilecek yer yoktur. Varıp orada mekân tutasın, sofra yayıp, gelen geçen Tanrı misafirini ağırlayasın" der. Bu ifadeler, Koyun Baba tekkesinin bir hizmetin gerçekleştirilmesi için kurulduğunu açıkça göstermektedir.[62]

İster tasavvufi manada sülûka başlamak şeklinde, ister hizmete girmek, ister ikisinin karışımı olarak algılansın, müritlik önceki hayattan ve rutin işlerinden ayrılarak farklı bir hayata başlamak anlamına geliyordu. Müridin, şeyhinin kontrolünde, en azından belli bir süre tekkede yaşaması yaygın bir gelenekti. Fakat tekkede yaşamak tekkenin imkânlarıyla alakalı bir durumdu. Kentlerde veya bazı kasabalarda bulunan tekkeler büyüktü; dolayısıyla geniş bir topluluğa ikamet imkânı sağlanabiliyordu.

Büyük tekkelerdeki derviş sayısı bazı menâkıbnâmelerde çok abartılı gösterilmiştir. Mesela, İbrahim Gülşenî'nin amcası Seydi Ali'nin sadece yanında iki yüzden fazla müridi olduğu, bunların ashab-ı suffe örneğinde bir hayat sürdürdükleri söylenir.[63] Yine İbrahim Gülşenî'nin Şiraz'daki zaviyesinde, galiba kendisinden sonraki bir dönemde, yüz elliden fazla der-

viş yaşadığından söz edilir.[64] Kırsal kesimde, bir iki gözlü, küçük ölçekli zaviyelerin[65] bu imkânı yoktu. Orta ölçekli bir zaviyede, daimi ikamet eden dervişler ve misafirler için aşağı yukarı dört-beş oda bulunduğunu düşünürsek,[66] dervişlerin çok da kalabalık olamayacağını tahmin edebiliriz. Fakat bugün duvarları ayakta kalan tekkelerden bazılarının çevresinde veya ana binaya bitişik halde, daha hafif yapılı binaların olduğu da bilinir. Bu durumda derviş sayısı tahminlerin üzerinde olmalıdır.

Abdal Musa'nın Elmalı'daki büyük tekkesinde, yüzlerle ifade edilen dervişin kaldığına işaret edilir.[67] Fiziki şartlar nedeniyle on-on beş veya yirmi civarında dervişin kalabildiği tekkeler de vardı. Mesela, Yatağan Abdi Beğ-Sultan tekkesinde "dokuz nefer dervişan"ın bulunduğundan bahsedilir.[68] 18. yüzyıl tanığı olarak D'Ohsson'a atfen, Türkiye'deki tekkelerde yaklaşık yirmi ile kırk arasında dervişin oturduğu ifade edilir.[69] Barkan'ın yayınladığı 16. yüzyıla ait zaviye kayıtları da bunu doğrular niteliktedir.[70] Fakat sayı ne olursa olsun, tekke şeyhlerinin müritleri, ikamet eden dervişlerle sınırlı değildi. Şeyhler kalabalık mürit topluluklarının tümünü tekkede barındıramayacağına göre, çoğunun yakın çevrede yaşıyor olması gerekir. Bu çevre tekkenin yer aldığı köy veya çevre köyler de olabilirdi. Bir menkıbede, kurbanlık toplama gezisinden dönen Hacım Sultanın yanındaki dervişleri evlerine gönderdiğine dair bir ibare geçmesi, dervişlerin çevre yerleşimlerde oturduğunu ve en azından bir kısmının aileleriyle birlikte yaşadığını gösterir.[71] Aşiret halinde yaşayan kolonizatör şeyhlere ait tekkelerin, aile fertlerinden oluşan küçük maiyetine yetecek büyüklükte olduğu; aynı aşirete mensup müntesiplerin ise daha çok tekke çevresinde oturdukları düşünülebilir. Bu müritler muhtemelen muayyen zamanlarda tekkede yapılan ayinlere katılmakta ve hizmetlerin yürütülmesinde vazife üstlenmektedir.

Postnişinlik ve halifelik

Derviş seyr ü sülûkun ya da tarikat adabının icabı olan hizmetlerde ve manevi gelişimin gerektirdiği zorlu tasavvuf yolunda sebat gösterir ve başarı kazanırsa, kendisini bekleyen iki makam vardı. Bunlardan biri şeyhin ölümünden sonra postuna oturmak ve tekkenin yönetimini üstlenmek, diğeri ise bir icazetname veya hilafetname alarak başka bölgelerde tarikatı yay-

mak veya belli bir bölgedeki mürit taifesinin manevi eğitimini yürütmekti.[72] Halife olan müridin şeyhin postuna geçmesi daha zayıf bir ihtimaldi. Manevi bir olay olan postnişin olmanın genel geçer bir kuralı yoktu, fakat zamanla tarikatlara göre değişen bazı teamüller ortaya çıkmıştı. Özellikle tasavvufi kaygıların öncelik taşıdığı ilk dönemlerde, manevi liyakat önem kazanmıştı ve çoğunlukla şeyh ölmeden önce yerine geçecek müridi için işarette bulunurdu. Kimi zaman şeyhin işaret ettiği mürit, o ana kadar yüksek manevi erdemleriyle öne çıkmayan biri de olabiliyordu. Bu durumda, söz konusu kişiyi diğer üyeler kabullenmek zorunda kalıyordu.[73] Varis bırakmadan ölen şeyhin seccadesine geçecek kişi ise tarikat ileri gelenleri tarafından belirlenirdi. Bu atama yöntemi, bazı tarikatlarda kural haline gelmişti.

Evhadüddin Kirmani menâkıbnâmesine göre, Evhadüddin'in şeyhi Şihabeddin Ömer Sühreverdî'nin ölümünden sonra, onun seccadesine oturacak kişi için böyle bir seçim süreci yaşanmıştı. Menâkıbnâmeye göre Evhadüddin, rüyasında Sühreverdî'nin öleceğini ve kendisini acele Bağdat'a çağırdığını görür, hemen Bağdat'a gider ve şeyh olmak için müritler nezdinde faaliyet gösterir. Şeyhin oğlu ile rekabete giren Evhadüddin, yarışı kazanamaz ve şeyhin oğlu postnişin seçilir.[74] Trimingham'ın tespitlerine göre, Suriye'de Halvetî ve Şazelî tarikatlarında benzer bir seçim yöntemi uygulanırdı. Yine, bekârlık hayatı süren Kalenderîler şeyhlerini kendileri seçerlerdi.[75] Seçilen kişinin, şeyh hayattayken en yakınındaki halifesi olması kuvvetle muhtemeldir. Anadolu'da muhtelif derviş gruplarının şeyhleri olan ve bekâr hayatı yaşayan Abdal Musa, Kaygusuz Abdal, Hacım Sultan ve Otman Baba gibi şeyhlerin yerine geçen halifeler için de, elde kesin veriler olmamakla birlikte, aynı yöntemin uygulandığını söylemek mümkündür.

Anadolu Selçukluları zamanında, ne derece yaygın olduğu bilinmemekle birlikte, özellikle şehirlerde kurulan bazı zaviyelere şeyh tayininin devlet eliyle gerçekleştiğine dair sağlam belgeler bulunmaktadır. Kadı, müderris, imam gibi şeyhler de memur statüsünde değerlendirildiklerinden menşurla tayin edilirlerdi. Osman Turan'ın yayınladığı Selçuklulara ait resmi belgeler arasında yer alan bir menşurda, zahit ve takva sahibi olarak tanıtılan Muhiddin Mahmud'un, Antalya'da şeyhi ölen bir zaviyenin şeyhliğine tayin edildiği görülür. Tekkede mukim olanlara rehberlik, misafir

ağırlama ve beş vakit namazdan sonra saltanata dua etme göreviyle yükümlü olan şeyhin, vakfın şartlarına göre maaş alacağı ilgililere bildirilmektedir.[76] Bazı şeyhlere talim-terbiye ve fetva ile uğraşmaları karşılığında doğrudan Dîvân-i işrâf kaleminden düzenli maaş tahsis edilirdi.[77] Mevlana ve babası Bahaüddin Veledin de bu tür bir maaş aldığı ifade edilir.[78] Şeyhlerin tayin usulüyle göreve başlama uygulamasını Mevlana'nın dönemin vezirlerine yazdığı bazı mektuplardan da çıkarabiliyoruz. Bu mektupların birkaçında yeni kurulan, şeyhi ölen veya herhangi bir sebeple meşihatı münhal olan tekkelere, başta Çelebi Hüsameddin olmak üzere, bizzat kefil olduğu kişilerin atanması için aracılık ettiği görülür.[79]

Çoğu tarikatta veraset yoluyla şeyhlik yaygın bir uygulamaydı. Şeyhlik makamı genellikle babadan oğla veya aynı aileden bir başka kimseye geçmeye başlamıştı. Bu durum, 13. yüzyıldan itibaren Anadolu'da maddi imkânlarla donatılan tekkeler için düzenlenen vakıfnamelerde açıkça görülür. Bunların çoğunda tekke şeyhliğine, şeyhin oğullarından veya duruma göre ailesinden birinin tayin edilmesi şart koşulmuştu.[80] Tasavvufun tabiatına çok da uygun olmayan irsi veraset uygulaması nasıl yaygınlaşmıştı? Tasavvuf hayatında bir mürşitlik (rehberlik) makamı olan şeyhliğe nasıl oluyor da sadece şeyhle akrabalık bağı münasebetiyle bir çocuğun bile[81] ataması yapılabiliyordu? Bu durum, başlangıçta tasavvufî gayelerle kurulan tekkenin ve bir hayat tarzı olarak benimsenen dervişliğin nasıl dünyevileştiğinin veya bünyesinde zaten var olan sosyal yönünün nasıl bir meslek veya sektör haline geldiğinin açık göstergesi olsa gerek.

Zamanla tasavvufi ideallerle kamu hizmeti anlayışının birleşmesiyle ortaya çıkan bu sistemi besleyen doğal bir mekanizmadan da söz edebiliriz. Bilindiği gibi, tekke ve zaviyelerin büyük bir kısmı vakıf gelirleriyle varlıklarını sürdürüyordu. Vakıflar hayırsever zenginlerin ve üst kademe devlet görevlilerinin öteki dünyaya dönük dini düşüncelerle veya evladu iyalini tevliyetinden yararlandırmak üzere kurdukları teşkilatlardı. Bazı vakıflarsa fetihler sırasında yararlılıkları görülen şeyhlere tahsis edilen toprakların, şeyhler tarafından evlatlık vakıflar şeklinde düzenlenmesiyle veya kamu hizmeti gören tekkenin giderlerini karşılamak üzere devlet tarafından düzenli gelir veya muafiyetler sağlanmasıyla kuruluyordu.[82]

Şeyh tarafından kurulan vakfın hem tevliyetinin hem de zaviye şeyhliğinin aile bünyesinde kalması anlaşılır bir durum. Fakat devlet tarafından kurulan ve bazı tekkelere tahsis edilen vakıfların vakfiyelerinde zaviyedarlığın şeyhe ve sonra da oğullarına tahsis edilmesi, zaviyenin devlet adına gördüğü kamu hizmetlerinin garanti altına alınmasıyla yakından alakalı olmalıdır.[83] Bu yöntemle devlet kendi eliyle yapamadığı hizmetleri, imkânlar karşılığında, zaten hayat tarzları ve tasavvufi idealleri gereği bu işe uygun ve gönüllü olan dervişlere havale ediyordu. Dolayısıyla, devlet açısından tekke şeyhinin tasavvufi liyakatinden çok kamu hizmetlerinin selametle yürütülmesi önem arz ediyordu. Bu bakış açısı ve uygulamalar sayesinde, derviş zümrelerinin bir kısmında, hatta bir dönem sonra tamamına yakınında, şeyh tayininde irsi veraset sistemi doğal hale gelmişti. Böylece, önemli maddi imkânlara kavuşturulan bu aileler zamanla nüfuz sahibi olmuşlardı.[84]

İrsi veraset sistemi dervişlerin postnişin olma yolunu tıkıyor gibi görünse de şeyhten hilafetname/icazetname alarak, başka tekkelerde şeyh olma imkânı her zaman vardı; hatta kendileri de tekke kurabiliyorlardı. Sistem dervişin seyr ü sülûkunu veya hizmet süresini tamamladığına kani olan şeyhin bir icazetname yazarak ona bir görev yeri göstermesi şeklinde işliyordu. İcazetname, dervişin şeyhlik niteliklerine sahip olduğunun, şeyh adına faaliyette ve himmette bulunabileceğinin ve rehberlik yapabileceğinin tasdikli belgesiydi. Bu belgelerde, halifenin muhtemel muhatap kitlesine, ona yardımcı olunması ve şeyhin kendisiymiş gibi davranılması yönünde şeyhin arzusu dile getirilirdi. Abdal Musa'nın Kaygusuz Abdal'a verdiği icazetname, belgenin işlevini göstermesi bakımından iyi bir örnektir:

> Bizümle müşâhede kılmak murâd eyleyen Kaygusuz'a nazar eylesün ve bizden hayır-duâ iltimâs eyleyen Kaygusuz'dan alsun. Sâfâ nazarun ve himmetün, recâ vü niyâz kılsun ve her ne diyâra ki 'arz idüp (varsa) gerekdür ki, ol vilâyetün ekâbir ü eşrâf u ağniyâ vü fukarâ her kim olsa mezbur Kaygusuz'un üzerinde ber vechile nazar-ı 'inâyet ü merhâmet ü şefkât diriğ buyurmayalar. Bu cânibün ri'âyet-i hâtırı içün âna, izzet ü hürmet kılalar. Ânun kadem-i kudû-

min kendulere minnet-i azîmle ra'iyet bileler. Dîdârlarıyla müşerref olub, safâ-nazar-ı himmet ile mugtenim olalar. Ve ana olan ri'âyet (ve himâyet) bu cânibe olmış gibidür. Şöyle bileler bâkî ne ola ki, ma'lûm-ı sa'âdet olmaya! Ve's-selâm[85]

Benzer özellikler gösteren Mevlevi meşihatnâmelerinin bazıları ise adeta bir göreve tayin tebligatı niteliğindedir. 17-18. yüzyıllara ait bu meşihatnâmelerde şeyhin yapması gereken işler ve takip etmesi gereken yol ve yöntemler hakkında öğütler yer alır.[86]

İcazet alan dervişe bildirilen görev, tarikatı yaymak maksadıyla uygun görülen bir yerde yeni mürit halkaları oluşturmak ve yeni bir tekke kurmak olabiliyordu. Gölpınarlı'nın örnek verdiği meşihatnâmelerde, görev yeri olarak gösterilen şehirlerde dostlar, âşıklar, sadıklar, muhipler ve müritlere hitap edilmesi, tarikatın daha önce buralarda belli bir çevre edindiğine işarettir.[87] Çok ün kazanmış bir şeyhe değişik yerlerden ziyaretçi gelmesi ya da çok dolaşan şeyhlerin gittikleri yerlerde taraftar edinmeleri,[88] daha sonra buralara halife olarak gönderilecek şeyhler için bir taban oluşturuyordu. Evhadüddin Kirmanî icazet vererek irşada vazifeli kıldığı bir kısım müritlerini kendi şehirlerine göndererek, onlara işaret ettiği yerde bir zaviye kurmaları talimatını veriyordu. Ahlatlı müritlerin Ahlat'taki şeyhin halifesi olan Yusuf Sermarî'ye bağlanmalarını ve ona itaat etmelerini buyuruyordu.[89]

Şeyhlerin halifelerini yabancı bölgelere tayin uygulamaları, 13-15. yüzyıllarda Anadolu'da derviş göçlerinin ve fetih hareketlerinin devam ettiği dönemlerde daha da yaygınlaşmış olmalıdır. Hacı Bektaş'ın işaretiyle Germiyan bölgesinde Susuz'da tekke kurup hizmet etmekle görevlendirilen Hacım Sultan, menkıbelere göre burada pek sempatiyle karşılanmamış, ancak uzun uğraşlardan sonra kendini kabul ettirebilmişti.[90] Horasan'dan gelerek Seydişehir'i kurduğuna inanılan Seyyid Harun da müritlerini "Emr-i Hak ile kâfirleri imana gele, mü'minleri içün tasdik tahkik ziyade ola" diyerek, Alaiye (Alanya), Manavgat, Teke, Germiyan ve Aydın yörelerine göndermişti.[91]

Görüldüğü gibi şeyhlerin müritleri için irşat sahası olarak seçtiği yerler daha çok ana tekkeye yakın çevrelerdi. Menkıbelere göre Abdal Mu-

sa, müritlerini Lotonya (muhtemelen Fethiye'ye bağlı Esen bucağındaki bir antik şehir), Eğirdir ve Tahtalı Dağı gibi Elmalı'ya yakın yerlere gönderiyordu.[92] Yine Çorum Osmancık'ta tekkesi olan Koyun Babanın, Tuna Nehri gibi uzak yerlere halife gönderdiği bildirilmekle beraber, müritlerin genellikle çevre illerde yoğunluk kazandığı anlaşılıyor.[93]

Merkez Tekke ve Bağlı Tekkeler

Anadolu ve Rumeli'de faaliyet gösteren dervişlerin tarikat eksenli veya daha yaygın haliyle, ana dergâh eksenli kümelenmeler veya cemaatler oluşturduğu,[94] bu çerçevede ana dergâh ve bundan türeyen tekkeler arasında organik ilişkiler geliştiği görülüyor. Barakıyyun (Baraklılar), Babalılar ve Geyiklü taifesi[95] gibi bir şeyhin veya tarikatın ismiyle anılan taifeler, ana dergâha yakın bir çevrede kümelenebileceği gibi, geniş alanlara da yayılmış olabilirlerdi. Konya'daki Mevlana dergâhına ve Hacı Bektaş'taki Bektaşi tekkesine bağlı tekkelerin hem Anadolu hem Balkanlara, hatta diğer bölgelere de yayıldığını görüyoruz.[96] Yine, tarikat kurucusu olmamakla birlikte, Bursa'da önemli bir sûfî çevresi oluşturan Emir Sultanın orta ve batı Anadolu'daki müritleri yılın belirli bir gününde şeyhi görmek için ana dergâhta toplanırlardı. Cemaat ilişkisini ve grup kimliğini canlı tutan bu gelenek, Emir Sultandan sonra Erguvan Bayramı adı altında sonraki yıllarda da devam etmiştir.[97]

Dervişler arasındaki bu kümelenmeler, çoğu zaman tarikat ve meşrep kimliğinin ötesinde daha baskın alt kimliklerin oluşumuna yol açardı. Balkanlarda faaliyet gösteren Rum Abdallarında belirgin bir meşrep farklılığı görülmemekle birlikte, iki ayrı taife bilincinin yerleşik olduğu dikkati çeker. Menâkıbnâmelerden çıkarabildiğimiz kadarıyla, belirgin bir öteki anlayışının sezildiği bu derviş taifeleri, Hacı Bektaş dergâhına bağlı ve muhtemelen Kızıl Deli dergâhından türeyen dervişlerle, Otman Baba ve Akyazılı Sultan dergâhından gelen ve hakkında bir menâkıbnâme bulunan Demir Babanın da içinde yer aldığı derviş gruplarından oluşuyordu. Her iki taife Balkanlarda onlarca tekkeye sahipti[98] ve taife/grup bilinci daha çok aralarındaki rekabet ve çekişmeden kaynaklanıyordu. Otman Babanın Hacı Bektaş dergâhına bağlı ve başta Mü'min Derviş olmak üzere çok sayıda

halifesi olan Bayezid Babayla[99] rekabeti,[100] yine Otman Baba ve Akyazılı Sultan kolundan gelen Demir Baba ile Bektaşilerin çekişmeleri menâkıbnâmelerde sıkça konu edilir.[101] Bu rekabet en çok da kurbanlık veya hediye toplama ve birbirlerinden derviş ayartma konularında yaşanıyordu.[102]

Taifelerin bir kısmı yerel ölçekliydi ve genellikle aşiret ortamında yaşayan, aşiret reisi veya şeyhi sıfatıyla, aşiretle birlikte hareket eden şeyhlerin kurduğu dergâh etrafında oluşurdu. Bu tür oluşumlarda bazı özellikler dikkati çeker. Her şeyden önce yakın çevrede kurulan bağlı tekkelerin, en azından bazılarının, aşirete bağlı köylerde kurulması söz konusudur. Aşiretin nüfusu çoğaldığında yeni köyler kurulurken, aşiretin merkez köyünde bulunan ana dergâh da buralarda yeni şubeler açar.

S. Kalender Veli menâkıbnâmesine göre, Çubuk civarında yerleşen Garkın aşiretinden bazı kimseler, Kalender Veli'den izin almak suretiyle yeni bir yerleşim kurduklarında, baba için de bir hane yaptırmışlardı. Sele Köyünde zaten babadan kalma bir dergâhı olan Kalender Veli, oğlu Abdülkadir'i temsilcisi (halifesi) olarak, "yokluğumu aratmasın, sizlerin imamı olsun" diyerek onlarla birlikte gönderdi. Aynı şekilde, Hamdi adlı bir oğlunu da Cücük çiftliği denen yere yerleştirdi.[103] Çubuk, Kalecik ve yakın çevrede Kalender Veli'ye bağlı dört ocaktan bahsedilir. Rehberlerinden bazılarının birbirleriyle ve Kalender Veli ile akraba olmaları,[104] en azından bazı derviş taifelerinin kan bağını ortaya koyar. Aynı kaynakta Kalender Veli ocağına bağlı köylerin de bahsi geçer. Bunların aynı aşirete bağlı köyler mi yoksa Kalender Veli ocağına bağlı vakıf köyleri mi olduğu açık olmamakla birlikte, zamanla bazı köylerin Kalender Veli ocağından alınıp Kırıkkale'deki Hasan Dede ocağına bağlandığının ifade edilmesi, ikinci ihtimali kuvvetlendirir.[105]

Vakıf olarak tahsis edilen köyler, ana dergâhın ilk etapta şube açacağı yerler durumundaydı. Emirce Sultan dergâhında zamanla, çoğu aile içinden olan postnişin adaylarının çoğalması ve vakıf gelirlerinden yararlanma cazibesi, bu tekkeye tahsis edilen vakıf köylerde şeyhin evlatları tarafından yeni yeni tekkelerin kurulmasına yol açmıştı.[106]

Bu şekilde çoğalan tekkelerin, pir evi, asitane, ocak olarak adlandırılan ana dergâhla ilişkileri, 13-15. yüzyıllarda, tamamen manevi bir ilişkiydi, idari bir teşkilatlanma söz konusu değildi. İlk safhada ana dergâhtan icazet

alan ve çoğunlukla da şeyhin emirleri doğrultusunda belirli yerlerde tekke kuran halifeler (şeyhler), daha sonra kendi yetiştirdikleri müritlerine merkez tekkenin onayı olmaksızın hilafet vererek, yeni tekkelerin kurulmasına imkân tanıyabiliyorlardı. 16. yüzyıldan itibaren merkezi bir yönetime kavuşan Mevlevi ve Bektaşi tarikatlarında bile,[107] ilk dönemlerde bağlı tekkelere merkezden şeyh atama usulü görülmez. Hatta Gölpınarlı'nın tespitlerine göre, Mevlevi şeyhlerinin meşihatını ana dergâhtaki çelebilerin tasdik ettiklerine dair bir belge mevcuttur; "Halife olan Mevlevi şeyhi herhangi birisine şeyhlik vermede ve icap eden yere yollamadaydı".[108] Mevlevilik merkezi bir tarikat olarak ortaya çıktığında ise, Konya'daki çelebilerin bağlı tekkelere şeyh tayin etme yetkisine sahip oldukları, fakat uygulamada bu yetkinin, bir tekkeye şeyh olması istenen ya da teamül gereği şeyh olması gereken kimsenin meşihatını onama biçiminde kullanıldığı görülmektedir. Zaten çoğu tekkede şeyhlik makamı, vakfiyelerde belirtildiği üzere, evlada veyahut aileden en uygun kişiye meşrut kılındığından, ana dergâhın fazla müdahale hakkı kalmıyordu.[109] Çelebilik makamına tayinlerde de babadan oğla veya aile büyüğünden büyüğüne geçme kuralı uygulanıyordu. Seçimde dergâh zabitânı denen dedelerin onayı gerekiyordu.[110] Merkez tekke yönetiminde uygulanan bu yöntemin, bağlı tekkelerde de uygulanması çok doğaldı.

Merkezi bir idare yapısına sahip olan Bektaşi tarikatında da benzer bir uygulamadan bahsetmek mümkündür. Bektaşi tekkelerine atanacak şeyhler, Hacı Bektaş'taki dedenin tasdikinden geçerdi. Fakat yerel tekkelerin hilafına, merkezin inisiyatifiyle dışarıdan şeyh atamak nadir de olsa her iki tarikatta rastlanan bir durumdu. Demir Baba velâyetnamesinde, Balkanlarda bir Bektaşi tekkesinde, dedelerin senediyle hariçten birinin şeyh tayin edildiği ve bunun postnişinlik hakkının kendilerinde olduğunu iddia eden Kızıl Deli Sultan tekkesindeki şeyhler arasında huzursuzluk yarattığı belirtilir.[111] Her iki tarikatta görülen merkeziyetçiliğin, daha çok büyük vakıfların ve yüksek maddi gelirlerin yönetimi ile ilgili olduğu bir gerçektir.[112] Tekkelere şeyh atama konusunda sadece onama yetkisine sahip olan ana dergâhlar, 17. yüzyıldan sonra tayin teklifini asıl onama makamı olan devlet idaresine sunan aracı bir makam haline gelmişti. Artık bundan sonra şeyhlerin atanmasında Osmanlı idaresi tarafından verilen beratlar belirleyici olmuştu.[113]

DERVİŞ VE TOPLUM

Kendilerine has hayat tarzları ve örgütlenmeleriyle toplum içinde farklı bir yer edinen dervişler, diğer kesimlerle ilişkileri bakımından da dikkat çekici özellikler sergilerler. Dervişler, önceleri tasavvufun esaslarından terk ve tecrit prensibi gereği, dünyaya ve dünyevi olana karşı bir tavırla çöllere, dağlara veya ormanlara çekilir, toplumdan izole bir hayat sürerlerdi. Fakat bu çalışmanın zaman dilimini de kapsayan sonraki dönemlerde toplumdan fiili bir ayrılış yerine, farklı bir terk ve tecrit yaklaşımı geliştirmişlerdi. IV bölümde de bahsedildiği gibi, 13-15. yüzyıl Anadolusunda tasavvufi hayat sürenlerin bir kısmı "halk arasında Hakla birlikte" anlayışını benimseyerek, fiilen sosyal hayatın içinde, fakat manen dışında kalmayı esas alırken; diğer bir kesim de dünyevi olana (masivaya) yönelik tavrını yine toplum içinde kalarak ancak ona tepki duyarak, kurulu düzene, örf ve âdetlere muhalefet ederek gösteriyordu.

Bu yaklaşımların yaygınlık kazanmasında, tasavvuf hayatının tekke ve zaviyelerle örgütlü bir yapıya kavuşması önemli bir etkendi. Ayrıca, zengin vakıflarla donatılan zaviyeler, sunduğu imkânlarla dervişler için ayrı bir cazibe merkeziydi. Bu örgütlenme, bir taraftan belli süre de olsa terk ve tecrit ilkesini uygulama imkânı veriyor, diğer taraftan onların toplum içinde kalmalarını sağlıyordu. Özellikle tekke ve zaviye örgütlenmesinin ya da tasavvuf hayatının sosyal içerikli hizmet anlayışıyla örtüştürülmesi, dervişleri toplum hayatının bir parçası haline getirmişti.

Dervişliğin sosyal içerik kazanmasında, tasavvufun bireysel kurtuluşla birlikte, toplumun kurtuluşuna yönelme idealinin önemli etkisi olmuştur. Dervişler artık insanlara manevi dünyalarını geliştirmelerini ve onları ebedi kurtuluşa ulaştıracak dini bir hayatı seçmelerini telkin etmeyi kendilerine vazife addetmeye başlamışlardı. Bu yüzden dervişlerin çoğunluğu münzevi bir hayat yerine faal bir hayatı tercih etmiştir. Yeni anlayışın gerekçelerini ve tecrit anlayışına üstünlüğünü Ebu İshak Kazeruni'nin Lübnan'da dağda münzevi bir hayat süren şeyhlerin daveti üzerine, kendi-

lerine verdiği cevapta görmek mümkündür. Münzevi şeyhler, Kazeruni'ye aracılar vasıtasıyla, "Eğer şeyh hazretleri meşgul-i Hak ise Kûh-i Lübnan'a gelsun zira ki halk meyanında olan kendunun evkatını hıfz itmek müyesser değildur ve halk ile karışmak Hak Tealâ dostlarının kârı değildur" şeklinde haber gönderirler. Bunun üzerine Kazerunî şu karşılığı verir:

> Onlar erbab-ı kulubdur hub buyururlar, lâkin bana bir halet yüz tutup durur ki, dağa varmağa kudretum yoktur. Zira Hak Teala beni bir işte komıştur ki da'vet-i halk idem ve bunlarla Hak Tealaya hizmet idem ve kafirleri.... İslam dinine da'vet idem. Bihamdilillah ve hüsn-i tevfiki ki Hak Teala bana bir vakt ve halet virmişdur ki, dimek ve işitmek ve halkı görmek beni gayre (Allah'tan gayrısıyla) meşgul etmez ve bu halde ben hem Hak'la ve hem halkıleyim. Halk bana hicab (örtü, engel) olmaz. Gûh (dağ), deşt (çöl) ve beyaban (sahra)... ve meyan-ı halk (halk arasında olmak) bana cümle yeksandur (eşittir).....acep olmaya ki kişi gühda sakin olup zikr-i Hakka meşgul ola, merd odur ki halk arasında dura, otura, diye, işite, halkın mesalihine kıyam göstere, tarfetü'l 'aynide yad-i Hak'tan ve müşahede-i Hak'tan hâli olmaya.....Eğer ben gûh-i Lübnan'da olıdum bunca kafirler neden müslüman olurlardı.[1]

Bu anlayış önem kazandıkça, derviş zümreleri, kendilerine bir takım imkânların da sağlanmasıyla, gönüllü olarak teşkilatlanmışlar ve toplumdaki yerlerini almışlardı.

Sosyal Faaliyet ve İşlevler

İrşat

Dervişlerin halka yönelik faaliyetlerinden en önemlisi irşattır. Dervişlik hayatıyla adeta özdeşleşmiş olan irşat, bir yönüyle profesyonel manada tasavvufi hayatın yeniden üretilmesi ve yeni dervişlerin kazanılması, diğer yönüyle de halkın Hakka ve Hak yoluna davet edilmesi demekti. Halka yönelik irşat faaliyeti, düzenli ve programlı olarak tekke ve camilerde toplanan mürit ve muhiplerle birlikte halka verilen vaazlar ve sohbetler yoluyla

yapılabildiği gibi, her yerde ve her zaman, kim olursa olsun her rastlanılan kişiye Hak ve hakikati anlatmak şeklinde de yapılabiliyordu.

Tasavvuf hayatı, bir taraftan özgün bir hayat modeli gerektirirken, diğer taraftan bu modelin yaygınlık kazanmasını öngörürdü. Tarikat ve meşreplere göre değişen öğretiler, kent merkezlerindeki kimi tekkelerde dini-tasavvufi bağlamda donanımlı bir düzeyi ifade ederken, taşradaki tekkelerde daha basit ve popüler bir karakter kazanabiliyordu. Tekkede tarikatın öngördüğü bir tasavvuf öğretisinden geçtikten sonra icazet alan müritler şeyhin vekilleri olarak, çoğu zaman başka bölgelerde zaviye kurmak suretiyle bu faaliyeti geniş alanlara yayarlardı. Bu yolla hem yeni dervişler yetiştirilir hem de tarikatın öğretisi muhibbân olarak adlandırılan daha geniş kitlelere ulaştırılırdı.

Kent ve kır tekkelerinde, halka açık toplantılarla tasavvufi ve dini konularda bilgilendirme faaliyetlerinde bulunmak yaygın bir gelenekti.[2] Şehirlerdeki bazı tekke şeyhlerinin belirli cami veya mescitlerde halka yönelik periyodik vaaz programları olurdu. Bahaüddin Veled, Harezm'deyken, genellikle sabahtan öğleye kadar halkla sohbet eder, ikindi namazından sonra müritlerine "ilahi bilgi ve gerçekleri" anlatır ve pazartesi ve cuma günleri de bütün halka vaaz verirdi. Vaazların çok heyecanlı ve coşkulu geçtiği, halkın galeyana geldiği, hatta aralarında bayılanların olduğu Sipehsalar tarafından nakledilir.[3] Mevlana'nın da bir cuma günü (veya günleri?) Kale mescidinde halka vaaz verdiği, şehrin birçok ileri geleninin de hazır bulunduğu cemaate ayetlerin inceliklerinden bahsettiği ve bunlara uygun şiirler, hikâyeler ve meseller anlattığı ifade edilir.[4]

Daha sonraki dönemlerde bu uygulamanın yaygınlık kazandığı anlaşılıyor. Üftâde, belirli vakitlerde veya günlerde halka vaaz vermeyi âdet haline getirmişti. Onu dinlemeye gelenler arasında kadınlar da bulunurdu. Ayrıca şeyhi dinlemeye giderken "efendiye boş varmamak" anlayışının bir tezahürü olarak yağ, çörek vb. hediyeler götürülürdü.[5] Bazen de şehrin ileri gelenleri tarafından tertiplenen toplantılarda, açılış törenlerinde şeyhler topluluğa hitap ederlerdi. Mevlana'nın Selahaddin Zerkub'un dükkânında veya başka özel ortamlarda toplananlara tasavvufi bilgiler aktardığı sıklıkla anlatılır.[6] Aynı şekilde, Bursa Ulu Camii'nin açılış töreninde Emir Sultanın tavsiyesiyle davet edilen Somuncu Baba çok etkili bir vaaz vermişti.[7]

İrşat maksadıyla bazı şeyhlerin zaman zaman, bazılarının ise yoğun olarak seyahate çıktıkları görülür. Kimi sûfiler sülûkunu tamamladıktan ve manevi olgunluğa erdikten sonra, birikimlerinden insanları yararlandırmak üzere belde belde dolaşırlardı.[8] Daha çok yüksek zümre sûfiliğine mensup bu şeyhler, gittikleri yerlerde seviyelerine uygun çevrelerle ilişki kurarak bir etkileşim sürecine girerlerdi. Ün sahibi olanlar, bir şehre gittiğinde kalabalıklar tarafından karşılanır ve büyük iltifat görürdü. Çoğu defa cami sınırlarını bile aşan bir kalabalığa vaaz vererek halkı dini konularda aydınlatmaya ve kendi öğretilerini aktarmaya çalışırlardı.

Menâkıbnâmesinde işlendiği üzere, Evhadüddin-i Kirmanî muhtemelen çok seyahat ettiği için, iyi tanındığı pek çok yerde bu tür faaliyetlerde bulunmuştu. Tebriz'e gittiğinde şehrin ileri gelenleri ve halk tarafından izzet ve ikramlarla karşılanmıştı. Ahali vaaz vermesini ister, onun etkili vaazından cemaat "feryad-u figan" ederdi. Ertesi cuma halk yine ısrarla vaaz vermesini isteyince, yoğun ilgiden bunalan şeyh, Tebriz'i terk etmek zorunda kalmıştı. Kirmanî iyi tanındığı Gence'de de benzer bir şekilde karşılanarak izzet ve ikramlara muhatap olmuştu. Ahlat'ta şehrin kadı, müderris ve diğer ünlüleri tarafından karşılanan şeyhin huzurunda binlerce kişinin toplandığı ifade edilir.[9]

Tasavvufi meşrepleri gereği sürekli seyahat eden dervişler için irşat rutin ve yoğun bir faaliyetti. Gruplar halinde veya tek başlarına "nerede sabah orada akşam" anlayışıyla veya kendi ifadeleriyle "mekânsızlıktan gayri mekân yoktur" prensibiyle yarı aç, yarı tok, pejmürde bir kıyafetle şehir şehir, kasaba kasaba dolaşan dervişler[10] ve hem tasavvufi amaçlar hem ihtiyaç temini için seyahat eden Rum Abdalları,[11] karşılaştıkları kimselere hikmetli sözler söylemek suretiyle dini telkinde bulunurlardı. Dervişler kimi zaman özlü sözlerle veya şiirlerle, çoğu zaman da sohbet üslubunda tasavvufi öğretilerini aktarırlardı. Şeyh ve dervişlerin avama yönelik telkinlerinin ameli veya şer'î konulardan çok, ilahi mesaj ve iman hakikatleriyle alakalı olduğu tahmin edilebilir. Yaratılış gayesi, kâinatın varlık sebebi ve dünyanın geçiciliği gibi temalar işlenir, insanlara geçici güzelliklere aldanmamaları, baki olan öteki âlemi göz ardı etmemeleri ve kulluk vazifelerini yerine getirmeleri tavsiye edilirdi.[12] Doğrudan gönüllere hitap eden dervişler, Tanrı sevgisinden hareketle, insan-

ların kalplerini yumuşatmaya, onları kin, nefret ve hırstan vazgeçirmeye çalışırlardı. Dervişlerin mesajlarında, insanların birliği ve kardeşliğine vurgu yapılır, böylece barışa ve toplum düzenine de katkı sağlanırdı.[13]

Dervişlerin yaydıkları öğretiler, tarikat ve meşrepleriyle yakından alakalıydı. Ortodoks dervişler, şeriat dairesinde kalmaya özen gösterirken, heterodoks dervişler, dinin zahiri özelliklerini nispeten göz ardı eder, batın yönünü öne çıkarır, kimi zaman da bünyesinde eski inançları barındıran daha bağdaştırmacı bir öğreti sunarlardı. Heterodoks dervişlerin bu yaklaşımı, bazen kurumsal inanışların tenkidi veya hafife alınması şeklini de alabiliyordu. Namaz, oruç, cennet, cehennem gibi konular çoğu zaman bu yaklaşımdan payını alırdı. Onlara göre, bütün tasavvuf öğretilerinde ortak gaye olan Hakka vasıl olmak için dosttan (Tanrıdan) gayrisine yüz çevirerek (masivayı terk ederek), aşkla dosta doğru yönelmek yeterliydi. Aşkla yol alana namaz, zikir, züht gibi başka araçların gerekli olmadığı ima edilirdi. Bu anlayış Yunus Emre'nin şiirlerinde sıkça dile getirilir:

> Din ü millet sorarısan âşıklara din ne hacet
> Aşık kişi harâb olur âşık bilmez din diyanet
> .....
> Her kim dostı severise dosttan yana gitmek gerek
> İşi güci dost olıcak cümle işden olur âzât'[14]

Yunus'ta ifadesini bulan bu görüşe göre, âşık kişi her daim Hakla birlikte olduğu, ona her an münâcât ve taatta bulunduğu için, bunu günde sadece beş defa yapmayı öngören şeriatı lüzumsuz görür. O, beş vakit (namaz) yerine kesintisiz bütün vakitleri kapsayan bir vakti esas alır.[15] Yunus'a göre, yapılması gerekenleri bildiren şeriat, ancak hıyanet içinde olanlara, yani her daim Tanrıya münâcât ve taat halinde olmayıp, namaz vakitlerinin dışında ondan yüz çevirenlere, hiç olmazsa belirli vakitlerde şart olur.[16] Sürekli Tanrıyla birlikte olan kişi için ikilik ortadan kalkar, namaz, şeriat gibi masivadan sayılan araçlar ikilik oluşturacağından terk edilir.[17]

Bu tür farklı anlayışları cennet, cehennem, sorgu melekleri, kabir azabı ve ahret gibi konularda da görmek mümkündür. Gölpınarlı'nın da

tespit ettiği gibi, bütün bu korkutucu şeylerin halkı kötülükten uzak tutmak için söylendiği, oysa ahretin sanıldığı gibi korkunç bir yer olmadığı düşüncesi işlenir. Tanrının bakkal gibi teraziyle işi olmadığı halde, ne diye günahları tartacağı ve cehennem azabı çektireceği sorgulanır.[18] Benzer bir yaklaşım Şeyh Bedreddin'e mal edilen *Varidat*'ta da görülür. Âlemin ezeli ve ebediliğinin kabulüyle kıyametin meydana gelmeyeceği ve âlemin yok olmayacağı, dolayısıyla ölümden sonra bedenin dirilmesinin söz konusu edilemeyeceği, zaten ruhun bedenle kaim olduğu, bedenin ölümüyle ruhun da yok olacağı savunulur.[19]

Sûfi çevrelerde, kimi zaman derin felsefi içerikli ve muhtemelen kişisel tecrübeye dayalı yaklaşımlar, kimi zaman da sadece nakli bilgiye dayalı kaba ve basit bir tevhit inancı telkin edilebilirdi. Ortodoks İslamın ve mevcut hukuk düzeninin temsilcileri tarafından "ene'l-hak" iddiasında bulunmakla suçlanan bu sûfiler çoğu zaman adli kovuşturmalara tabi tutulurlardı. Otman Baba vilayetnamesinde bu yönde çokça veri mevcuttur.[20] Otman Babanın müritleri zaman zaman şeyhlerine tanrı demekle suçlanırlardı.[21] Vilayetnameye göre Babanın sık sık "ene'l-hak" iddiasında bulunduğu, kendisini "sırr-ı yezdân", sırr-ı Muhammed" olarak nitelediği, bazen de "Bu şehri ben peyda ettim ve dahi bunun gibi şehir iderim ki nişanı bî nişan ve Muhammed ve İsa ve Musa ve Âdem-i evvel benim" dediği[22] ifade edilir. Bu sözleri şeyhin ulaştığı bir makamla açıklamaya çalışan vilayetname yazarı şunları söyler:

> Evliyaullah bir makama yetişür ki Hakkıla Hak olur bî vasıta ve bî madde Hak sübhânehu ve Teâla kutbu'l-aktabın gönlüne nüzûl ve tecella ider ve oldem hiçbir şey ana dahil olmaz ve bi'l fi'il ol oluşu olacağına her hâlin ve akvâlin 'ilmine âlim olur ve kâdir olur öyle olsa ol dem 'âlemi ve mahlûkatı ben yarattım dise söyliyen(nin) hüvviyetidur enaniyyet değildur ve eger bu enaniyyet olsa ol dem veya gayri dem 'âlem halkı ona zarar idup helak iderlerdi pes anunçun ol kani vilayet "bana hiç nesne kar eylemez" dirlerdi.[23]

Kırsal kesimdeki Türkmen çevrelerinde faaliyet gösteren dervişlerin yaydıkları öğretilerin bir özelliği de hâlâ canlı olan eski kavmi inanışla-

rı içermesidir. Köprülü'nün belirttiği üzere, Anadolu'ya göç eden Türkmen boylarının eski dinlerinin ve ananelerinin hâlâ canlı olduğu, yeni İslami şekiller altında bu özelliklerini muhafaza ettikleri, dolayısıyla "kelam âlimlerinin felsefî münazaralarına tamamıyla lakayd kalarak yalnız kendi kavmî an'anelerine mutabık gelen akideleri kabul ile iktifa ettikleri" görülür.[24] Bu çevrelerde eski Türk kam ve ozanlarına benzetilen Türkmen şeyhleri/babaları da tasavvuf içerikli basit ve popüler bir İslam anlayışı sunuyordu.[25] Bu dervişler arasında Şii ve Batınî fikirler yayanlara, bir tabiat kültünün izlerini yansıtanlara rastlamak mümkündü. Bazı dervişlerin aya, güneşe, yıldızlara ve tabiata taptıkları, eğer rivayet doğruysa Tabduklu taifesinin de çam ağacına taptığı anlaşılmaktadır.[26] Eski inançların yansımalarını bu sûfi çevrelerde oluşturulan menâkıbnâmelerde açıkça görmek mümkündür. Ocak'ın ayrıntılı bir şekilde incelediği gibi, Türklerin eski tabiat kültlerinden, eskiden benimsemiş oldukları dinlerden, Şamanizmden, Uzakdoğu ve İran dinlerinden kaynaklanan motifler, bu çevrelerde uzunca bir süre varlığını muhafaza etmiştir.[27]

Dervişlerin yaydığı öğretilerde bazen siyasi-sosyal içerikli mesajlar da olabiliyordu. İnsanlara bu dünyada refahı ve öteki dünyada kurtuluşu vaat eden bu mesajlar, kimi zaman geniş halk kitlelerini harekete geçirebiliyordu. 1239/40 yılında Anadolu'da patlak veren Babaî isyanı, 15. yüzyılın ilk çeyreğinde Anadolu ve Rumeli'de Şeyh Bedreddin ve müritlerinin çıkardığı isyan, yine 16. yüzyıldaki benzer isyanlar, siyasi-sosyal içerikli mesiyanik hareketler olarak, böyle bir propaganda sürecinin sonucunda ortaya çıkmıştı.[28] Baba İlyas, II. Gıyaseddin Keyhüsrev'in kötü yönetimine, ülkede hüküm süren sosyal ve ekonomik düzensizliklere karşı bir kurtarıcı kimliğiyle ortaya çıkarak, kendi dervişleri ve yakın meşrepli diğer tarikat mensupları vasıtasıyla yaygın bir propaganda faaliyetinde bulunmuştu. Hedef kitlesinin daha çok göçebe ve yarı göçebe Türkmen çevrelerinden seçildiği bu propagandada sultanın zalimliği, devlet işlerinden ziyade eğlenceye düşkünlüğü, devlet adamlarının da kendisine uyduğu ve halka zulmettiği, dolayısıyla idarecilerin Allah ve peygamberin yolundan çıktığı temaları işleniyordu. Baba İlyas bu duruma son vermek için bizzat Allah tarafından görevlendirildiğini ve zaferin kendisine nasip olacağını telkin ediyordu.[29]

Şeyh Bedreddin ve halifelerinin isyanlarında da benzer bir hazırlık süreci dikkati çeker. Osmanlı kaynaklarının çoğunda ibahayla ve "şer'î Muhammediye'ye muhalif işlerle" uğraştıkları, Şeyh Bedreddin'in nebilik iddiasında bulunduğu ve müritlerinin de buna yönelik propaganda yaptıkları iddia edilir.[30] Şeyh Bedreddin'in halifesi Börklüce Mustafa'nın ve Torlak Kemal'in isyanlarını anlatan Neşrî, Börklüce'nin Karaburun'a vardıktan sonra "hayli bârî mürâilik edip, Aydın vilayetinin ekserisini kendisine döndürüp, ol yerde velâyet dâvâsın edip, halkı ibâhat mezhebine davet ettiğini", yine Manisalı Torlak Kemal'in ise birkaç yüz Torlak ve ışıklar ile "çengler çegâneler ile illerde gezip enva'i fesad ettiklerini" ifade eder.[31]

Babaî isyanında olduğu gibi, bu isyanın propagandası sırasında da dönemin siyasi ve ekonomik sorunları kullanılmıştı. Ocak'ın belirttiği gibi, iktidarın gittikçe Sünni ve devletçi bir tavır takınmasının göçebe ve yarı göçebe Türkmenler ve köylüler arasında yarattığı rahatsızlıklar ve Fetret döneminin sebep olduğu huzursuzluklar, isyancı dervişlere önemli malzeme sağlamıştı.[32] Ayrıca, müreffeh bir hayat ve eşitlik gibi vaatler propagandacıların başvurduğu diğer araçlar arasındaydı. Bizans tarihçisi Dukas'ın bildirdiğine göre, Börklüce Mustafa köylülere "Kadınlar müstesna olmak üzere, erzak, melbûsat, mevâşî ve arazi gibi şeylerin kâffesinin umumun mâl-i müştereki addedilmesini tavsiye ediyordu".[33] Şeyh Bedreddin ise daha çok fetret devri olayları sırasında, özellikle kazaskerliğini yaptığı Musa Çelebinin iktidarını kaybetmesiyle birlikte, Rumeli'de tımarlarını kaybeden sipahilerin, topraklarına el konan Hıristiyan feodallerin ve huzursuz olan sınır gazilerinin çıkarlarını savunan bir politika izliyordu. Ancak başta kendisine en büyük desteği veren bu gruplar, isyan sırasında devletin topraklarının kendilerine iade edileceği teminatı karşısında saf değiştirmişlerdi.[34]

Dervişlerin din yayma veya diğer propaganda faaliyetleri sadece Müslüman halkla sınırlı değildi. Gayrimüslim halka yönelik İslamlaştırma faaliyeti de çok yoğundu. Bu konuda bazı derviş gruplarının öne çıktığı dikkati çeker. Kendi dini-tasavvufi ideolojilerini yayarken göçebe ve yarı göçebe Türkmenlerin yaşadıkları yerleri, özellikle sınır bölgelerini seçen heterodoks derviş grupları, bu sayede hem Hıristiyan halkla iç içe bir yaşam

sürmeleri hem de teveccühlerini kazanarak onları İslama ısındıracak bağdaştırmacı dinler üstü bir söylem benimsemeleri bakımından etkili olmuşlardı. Hedef kitlesi genellikle Müslümanlar olan ve öğretileri itibariyle şeriat dairesinde kalmaya özen gösteren Sünni mutasavvıflar arasında ise kendine özgü kişiliğinden ve evrenselci yönünden dolayı Mevlana ve çevresindekiler bir istisna teşkil eder. Özellikle kentli gayrimüslimler Mevlana'ya yakın alaka gösterir. Gerek Mevlana'nın gerekse Kalenderî tarikat şeyhlerinin sebep olduğu ihtida hareketleri adlarına düzenlenen menâkıbnâmelerde sıklıkla görülür.[15]

Mutasavvıfların kişiliğinden ve davranış biçimlerinden öğretilerine kadar pek çok husus, ihtida hareketlerinde belirleyiciydi. Bu dönemde Anadolu'da Türkler ve gayrimüslimlerde bir uzlaşma ve hoşgörü havası hâkimdi. Hıristiyan halkla veya din adamlarıyla dini konularda serinkanlı ve hoşgörülü tartışmalar yapılabiliyordu.[16] Böyle bir ortamda Müslüman din adamlarının veya şeyhlerin, gayrimüslimlere yönelik bazı jestleri veya yardımları rahatlıkla bir ihtida sebebi olabilirdi. Menâkıbnâmelerde görüldüğü üzere, Mevlana'nın ölüm cezasına çarptırılmış bir Rum gencine kefil olarak onu kurtarması, Sineson adlı bir Hıristiyan köyünde Hacı Bektaş'ın çavdar ekmeği ikramına karşılık dua etmesi ve keramet yoluyla onların çavdar yerine buğday yetiştirmelerini sağlaması ya da darda kalan bir Hıristiyana tekkeden gıda yardımı yapılması ihtida sebebi olarak gösterilir.[17] Bazen de şeyhlerin karizmatik kişiliği ve insanları derinden etkileyen hikmetli sözlerle anlattıkları marifet bilgisi, gayrimüslimleri onlara yaklaştırıyor veya ruhi bir sarsıntı geçirmelerine vesile oluyor ve bu sayede ihtida etmelerine yol açıyordu. Yine şöhretini duyan bir keşişin Konstantinopolis'ten Konya'ya gelerek görüştüğü Mevlana'ya mürit olması, Mevlana'nın sürekli temas halinde olduğu Eflatun manastırındaki keşişlerden birinin kitaplardan öğrendiği peygamber vasıflarını onun zatında gördüğünü ifade etmesi,[18] Mevlana'nın gayrimüslimler üzerinde ne kadar etkileyici bir rol oynadığını göstermesi bakımından önemlidir.

Aslında bazı tasavvuf şeyhlerinin kişiliği, gayrimüslim halka çok da yabancı değildi. Gayrimüslimlere yakın gelen bağdaştırmacı din anlayışları bir tarafa, şeyhlerin mistik görünümleri, hayat tarzları, hal ve hareketle-

ri de gayrimüslimlere kendi azizlerini çağrıştırıyordu. Dinler üstü bir yaklaşımla Tanrının bütün yaratıklarına iyi muamelede bulunan, onlara yardım eden, saygı gösteren ve sırf insan oldukları için değer veren dervişler, sevgi ve saygıyla karşılanıyorlardı. İslamı diğer dinlerden ayıran şekli veya ameli bir takım uygulamalardan ziyade, evrensel Batınî değerleri öne çıkarıyor, öğretilerinin temeline ilahi aşkı yerleştiriyorlardı. Hıristiyan bir ustaya niye Müslüman olmadığı sorulduğunda, "İsa'dan korktuğum ve utandığım" için diye cevap vermesi, Mevlana tarafından makul karşılanabiliyordu. Mevlana "İmanın sırrı korkudur her kim Tanrıdan korksa, o Hıristiyan da olsa din sahibidir, dinsiz değildir" demek suretiyle, bu inancın da kendisi için makbul ve saygıdeğer olduğunu gösteriyordu.[39] Benzer bir yaklaşım sergileyen Yunus Emre, ibadet farklılıklarını aşan "aşk dininin" temsilcisi olarak bütün dinleri makbul görüyordu. Ona göre, âşık cananını bulabildiği her yerde kendini rahat hissedebilirdi. Mescid ya da manastır hiç fark etmezdi. "Bir dem varur mescidlere yüz sürer anda yirleri/ Bir dem varur deyre (manastır) girer İncil okur ruhban olur."[40]

Ağırlıklı olarak kırsal kesimde ve sınır bölgelerde faaliyet gösteren heterodoks dervişlerin, gayrimüslim halkla zaman zaman aynı ibadet yerlerini paylaşmaları ve onlara biçimsel farkları önemsiz sayan bağdaştırmacı bir İslam anlayışını sunmaları, gayrimüslimlerin ihtida etmelerini kolaylaştırıcı bir unsurdu. Bu öğretilerdeki gayrimüslim topluluklara ait temaları, özellikle Hıristiyan inanç motiflerini daha sonraki yıllarda oluşturulan menâkıbnâmelerde açıkça görmek mümkündür.[41] Söz konusu şeyh ve dervişlerin tekkelerini genellikle eski bir kilise veya manastır civarında ya da terk edilmişse aynı yapı içinde kurmaları, mevcut bazı aziz kültlerinin İslamileştirilme sürecini başlatarak gayrimüslim halkla yeni temas noktaları sağlanmıştı.

Zamanla aziz kültleri evliya kültleriyle karışarak, eski aziz mezarları ve azizler hakkındaki bazı inanışlar, dervişler tarafından menkıbeler aracılığıyla İslam evliyalarına mal edildi.[42] Bu yüzden pek çok türbe ve kutsal mekân hem Müslüman hem de Hıristiyan halk tarafından ziyaret edilmeye başlanmıştı. Anadolu'da bu şekilde ziyaret edilen pek çok yer mevcuttu. İki taraflı perestişgâhlar –tapınma yerleri– olarak adlandırılan bu mekânlar hakkın-

da Hasluck geniş malumat verir.[43] Ona göre, Sulucakaraöyük'teki Hacı Bektaş'ın ilk yerleştiği ve Bektaşi tarikatının merkezi olan ve Hıristiyanlar tarafından da ziyaret edilen tekkenin yerinde vaktiyle Aya Haralambos adına bir manastır bulunmaktaydı. Hacı Bektaş'ın bulunduğu türbenin de Aya Haralambos'a ait olduğuna inanılır.[44] Bunun gibi Balkanlarda Dobruca bölgesinde Baba Saltuk kültü ile Aya Nikola kültü, Çorum Mecitözü Elvan Çelebi tekkesinde Baba İlyas kültü ile Aya Yorgi kültü gibi örneklerle veli kültlerinin yerli Hıristiyan aziz kültleriyle özdeşleştirildiği görülür.[45]

Konaklama ve diğer kamu hizmetleri

Dervişler, manevi hayatı geliştirmek için yaptıkları bu tür hizmetlerin yanı sıra, sosyal hayatta da pek çok yönden faydalı olmayı amaç edinmişlerdi. Ulaşımın hem zor hem güvensiz olduğu dönemde, özellikle kervansarayların bulunduğu şehirlerarası büyük ticaret yollarının dışındaki tali yollarda, yolculara konaklama ve iaşe hizmetleri sunmaları adeta doğal vazifeleri haline gelmişti. Hatta, tasavvufi eğitim ve öğretim yönü ağır basan bazı şehir tekkeleri hariç tutulursa, tekke ve zaviyelerin kuruluş gayesinde kamu hizmeti anlayışının daha baskın olduğu dikkati çeker. Hacı Bektaş'ın ölüm döşeğinde halifesi Saru İsmail'e "Sen de hizmet et, sofra yay, himmet dilersen cömertlikte bulun, Murtaza'dan halk erlik istedi, Kanber'e sofrayı yay buyurdu. Benden kisvet giyen her mürid konuk istesin, konuğa hizmet etsin" şeklinde vasiyeti bu anlayışı yansıtır.[46]

İstanbul-Bağdat yolunda önemli bir geçit olan Kızılırmak kıyısında, Osmancık'ta bir tekke kurması için Koyun Babaya "Bir kara kayalı, keklik öter, kekik biter yerde mekân tutasın, sofra yayıp, gelen geçen Tanrı misafirlerini ağırlayasın"[47] diyen gaipten gelen sesin mesajında da aynı tema vardır. Hizmet etmek üzere tekke kurmanın tasavvuf hayatında önemli bir yer tuttuğu ve derviş için bir mertebe kazanmak anlamına geldiği, yine Koyun Babayla ilgili bir menkıbede dile getirilir. Koyun Baba duyduğu nidadan sonra Osmancık'a doğru yola çıktığında "Şeytan haset ederek yardımcısını çağırmış ve ona Arif Çobana bir mertebe verildi, yerine vardığında nice türlü hayır hasenat eylese gerektir. Şimdi varıp, yoluna tuzaklar kurun, azdırıp sapıtın diye emretmiş"tir.[48]

Zamanın seyahat koşulları ve insanlara değişik alanlarda sosyal hizmet sunamayan siyasi iktidarı yüzünden, tekke ve zaviyelerin böyle bir vazife üstlenmeleri büyük bir açığı kapıyordu. Tasavvuf hayatının bu hizmetle öğreti düzeyinde ilişkilendirilmesi ilgi çekicidir. Bu husus, mevcut potansiyelin sosyal ve siyasi gücün talebiyle kamu yararına yönlendirilmesi şeklinde açıklanabileceği gibi, doğrudan insanın ve toplumun yararını gözeten dini ideolojinin bir yönlendirmesi olarak da görülebilir. Tekke ve zaviyelerin yaygınlık kazanmasında, bu iki motivasyonun örtüşmesinin önemli rolü olduğu açıktır. Bunda hizmetin karşılığında sağlanan daha kolay bir hayat ve diğer imkânların çekiciliği de etkili olmuştur.

Edebi kaynaklarda yolcular genellikle yorgun, bitkin, aç-susuz ve üstü başı toz toprak içinde tasvir edilir.[49] En fazla korkulan ve sıklıkla maruz kalınan eşkıya ve hırsız saldırıları da ayrı bir hikâyedir. Yollar her zaman tehlikeliydi. Fakat güçlü merkezi otoritelerin bulunmadığı dönemlerde yolculuk daha da güvensizdi. İbn Batuta'nın 14. yüzyıl başındaki kuzey Afrika, Anadolu, Ortadoğu, kuzey Karadeniz ve Hindistan'ı kapsayan seyahat hikâyesi bunun en güzel örneğidir. Batı Anadolu'daki seyahati sırasında İbn Batuta bu tehlikeye zaman zaman atıfta bulunur. Mesela, Gölhisar'dan Denizli'ye giderken, Karaağaç mevkiinde Germiyanlılar yol kestiğinden, Gölhisar beyi güvenle Denizli'ye varmaları için yanlarına atlılar katar.[50] Yine yolların güvensizliği yüzünden İbn Batuta Denizli'de bir süre ikamet etmek zorunda kalır. Nihayet hazırlanan bir kervanla bir gün yol alarak güvenli bir yer olan Tavas kalesine ulaşır. Soygun ve hırsızlık endişesi burada da vardır. Kale dizdarı yaygın davar hırsızlığı yüzünden önce askerleriyle kaleden çıkarak çevreyi kontrol ettikten sonra davarları çıkarır. Manisa yakınlarında konakladıkları bir yerde tedbir olarak nöbetleşe uyumalarına rağmen, koşum takımlarıyla birlikte bir atı çaldırmaktan kurtulamamışlardır.[51]

Seyahat şartları göz önünde bulundurulduğunda yolcular için ihtiyaçlarını giderebilecekleri ve güvenle konaklayabilecekleri yerlerin önemi bir kat daha artar. Siyasi otorite ancak büyük yollarda düzeni sağlayabiliyordu. Buralarda deve yürüyüşü hesabıyla her dokuz saatlik mesafede veya aşağı yukarı 30–40 km'de bir kervansaray inşa edilirdi. Anadolu Selçukluları

devrinde Konya-Kayseri ve Sivas yolu üzerinde çok sayıda kervansaray mevcuttu.[52] Kervansaraylar tüccarlar kadar diğer yolcuların da uğrak yerleriydi.

Şehirlerde zaviyelerle birlikte hanların gördüğü işlevi, kırsal kesimde ve tali yollarda zaviyeler üstlenmişti. Zaviyelerde misafir edilen yolculara hizmet için dervişlerin yanında görevliler de bulunurdu. Zaviyede her zaman yemek pişirilir ve Tanrı misafirleri düşünülerek yemeğin fazla tutulmasına dikkat edilirdi. Yolcuların zaviyeye ne zaman uğrayacakları, tekkede nasıl davranacakları, ne tür hizmetler sunulacağı ve misafirlere nasıl davranılacağı konusunda zamanla belirli kurallar ve ritüeller oluşmuştu.[53] Yolcuların karnının doyurulması, hamam hizmetlerinden yararlandırılması ve hayvanlarına bakılması en temel hizmetlerdi.[54]

Genellikle en çok üç gün kalan yolcuya ayrılırken harçlık verilmesi, yolluk hazırlanması gibi âdetler oluşmuştu. Kastamonu yakınlarında Fahreddin Bey tarafından kurulan ve İbn Batuta'nın seyahati sırasında kaldığı zaviyede gördüğü ve tasvir ettiği hizmetler, en azından bazı zaviyelerin bu konuda ulaştığı seviyeyi göstermesi bakımından önemlidir. İbn Batuta'ya göre, avluda hamam inşa ettiren Fahreddin Bey, oluşturduğu vakıfla, "Haremi Şerif'ten veya Suriye, Mısır, Irak, İran ve Horasan ile öteki ülkelerden gelecek dervişlere dergâha indikleri gün tam takım bir kat elbise ile yüz dirhem verilmesini, ayrılırken kendilerine üç yüz dirhem ödenmesini, tekkede kaldıkları sürece yemek için ekmek, et, pirinç, yağ ve helva verilmesini, ayrıca Anadolu'da dolaşan bütün dervişlerin tekkede üç gün misafir edilerek ceplerine on dirhem harçlık konmasını" şart koşmuştu.[55]

Dönemin yolcu profilleri incelendiğinde, hizmetlerden gene en çok dervişlerin yararlandığı görülür. Hem dervişlerin bir yerde uzun süre kalmama âdeti[56] hem de merkez ve bağlı tekkeler arasındaki gidiş gelişler ve bazı tarikatlarda gelenek halini alan kurucu şeyhi veya türbesini yılın belirli günlerinde topluca ziyaret etme geleneği, önemli bir trafiğe sebep olurdu. Bu seyahatlerde genellikle aynı meşrepten olan tekkeleri seçen dervişler, yeri geldiğinde diğer tekkelerde de kalabiliyorlardı. Kalabalık halde tekkeye gelen dervişler gerekirse avluda kurulan çadırlarda kalırlardı. İbn Batuta İzmir'e uğradığında, Rıfaî tarikatına mensup yüz kadar dervişin şehre gelerek aynı tarikattan Şeyh Yakub'un zaviyesine kondukları-

na, şehrin hâkiminin de onlar için tekkenin avlusunda çadırlar kurdurduğuna tanık olmuştur.[57]

Tekke ve zaviyelerin müdavimleri arasında tüccarlar önemli bir yer tutardı. Han veya kervansarayın bulunmadığı yerlerde zaviyeler onların uğrak yerleriydi. Kaygusuz Abdal'ın "Bezirganlar Hind'den gelür yayılur/Lokması çekilür açlar toyulur" dizeleri buna tanıktır.[58] Kervansaraylar kadar olmasa da zaviyeler de güvenli yerlerdi. Bu yüzden tali yollar üzerindeki zaviyeler tüccarlar için bulunmaz bir lütuftu. Dervişlerin silahlı güçleri olmamasına veya çok az olmasına rağmen, onlara atfedilen doğaüstü güçlerin etkisiyle soyguncular buralara saldırmaktan çekinirdi. Buna rağmen zaman zaman saldırıya uğradıkları olurdu.[59] Otman Baba vilayetnamesinde, bir tekkeyi basan eşkıyaların dervişleri öldürdüğünden söz edilir.[60] Benzer saldırılara daha müstahkem yapılar olmalarına rağmen kervansaraylar da maruz kalırdı.

Kırsal kesimdeki zaviyelerden, özellikle yaylak kışlak arası göçlerinde aşiretler fazlaca yararlanırlardı. Hacı Bektaş menâkıbnâmesinde Tatar beylerinin Hacı Bektaş zaviyesine uğradıklarından ve bahçede büyük bir ziyafet çekildiğinden bahsedilir.[61] Bunlardan başka alışveriş için köy kent arası seyahat eden köylüler veya şehirliler,[62] evliya türbesi ziyaretine gidenler,[63] hac yolcuları, ilim tahsili amacıyla yolculuğa çıkan talebeler[64] ve görev yerine giden devlet adamları[65] tekkelerin sunduğu hizmetlerden yararlanan diğer yolcu gruplarını oluşturmaktaydı.

Hizmet sadece yolcularla sınırlı değildi, zaviyeler çevre halkın gerektiğinde yardım için her an başvurabildikleri yerlerdi. Özellikle yoksulların zaviyeye sıkça uğradıkları tahmin edilebilir. Bir menkıbede ifade edildiği gibi, yoksullar zengin olmak, bir muradı olanlar da muratlarına kavuşmak için tekkeye gelirlerdi.[66] Tarım imkânları ve diğer gelirleri tekkeleri kıtlık zamanlarının en yaygın başvuru merkezleri haline getirmiş olmalıdır. Menkıbeye göre tarımla geçinen Yunus Emre böyle bir kıtlık zamanında Hacı Bektaş tekkesine gitmişti. Buğday yerine kendisine nefes vermeyi teklif eden Hacı Bektaş'a, Yunus, evlad u iyali olduğunu ve buğdaya daha çok ihtiyaç duyduğunu belirterek ısrarla buğdayı tercih etmişti.[67]

Tekkeye başvuranlar arasında, dileğinin gerçekleşmesi için evliya olduğuna inandığı şeyhin himmetini istemek ve keramet gücünden yarar-

lanmak üzere gelenler de çoktu. Bu amaçla tekkeyi ziyaret edenler genellikle hediye getirirlerdi; dileklerinin gerçekleşmesi durumunda hediyeler daha da zenginleşebiliyordu.[68] Zamanla türbe veya yatır haline getirilen kurucu şeyhin ya da şeyh kabul edilen kimsenin mezarı bu işlevi daha çok görmeye başladı. Mezarlar veya türbeler adak adamaya gelenlerle dolup taşardı. Hastalar, çocuksuz kadınlar, sorunları veya dilekleri olanlar türbede mum yakar ve ağaçlara çaput bağlardı.[69]

Çevrelerindeki fakirlerin ihtiyaçlarını karşılamayı vazife edinen kimi dervişlerin, bu maksatla halktan yardım talep ettiklerine veya zengin kimselerin fakirlere yardım yapmalarına aracılık ettiklerine rastlanır. Hacı Bayram-ı Veli'nin bir yardım sandığı kurduğu, davul ve kudümlerle çarşı pazarda dolaşarak yardım dilendiği nakledilir.[70] Ayrıca sonraki dönemlerde tekkelerin imarete dönüştüğü, kimsesiz yetim çocuklara da bakım verildiği anlaşılıyor. Demir Baba vilayetnamesinde, Babanın tekkesine nezir edilmiş kırk-elli kadar küçük çocuktan bahsedilir. Sürekli tekkede kalan çocukların Demir Babanın himayesinde oldukları anlaşılıyor.[71]

Halka hizmet seyahat sırasında da devam ederdi. Menâkıbnâmeler dervişlerin gördüğü işler hakkında bolca bilgi verir. Dervişler uğradıkları ve bir süre ikamet ettikleri köylerde, kimi zaman hayvan güder kimi zaman tarlada ve diğer işlerde çalışırlardı.[72] Bazen köprü veya bina inşasında köylülere yardım eden, bazen de değirmende zahirenin öğütülmesi ve kaldır kondur işleriyle ilgilenen dervişler,[73] su sorunu yaşayan veya suyunu uzaktan getirmek zorunda kalan köylülere kuyu kazdırarak (veya kazarak) su çıkartırlardı.[74] Bütün bu işler menâkıbnâmelerde, muhtemelen şeyhin velayet gücünü göstermek amacıyla keramet motifleriyle örülü olarak anlatılır. Fakat keramet örgüsü kaldırıldığında faaliyetlerin sosyal boyutu açık bir şekilde ortaya çıkar. Yardımların karşılığı bol miktarda hediyeydi, halka hizmet dervişliğin adabından sayılsa da, bu bir tür alışverişti. Dervişler hizmetleri karşılığında hem günlük ihtiyaçlarını hem de kışlık erzaklarını temin ediyorlardı.

Koloni ve iskân hareketlerindeki öncülükleri ile gaza faaliyetleri dervişlerin önemli hizmetleri arasındaydı.[75] Anadolu'ya göç eden dervişlerin bir kısmı, daha sakin ve mesleki ağırlıklı bir hayat için kent merkezlerini ve iç bölgeleri tercih ediyordu. Kalenderî Rum Abdallarıysa hem fetih

sahalarının imkânları hem de kurumsal din temsilcilerinin tepkisini çeken meşreplerini sorunsuz icra edebilme ve çevre edinebilme kolaylığı bakımından sınır bölgelerini, özellikle de Osmanlı Beyliğinin topraklarını seçmekteydi.[76] Bir kısmının yeni fethedilen veya henüz fethedilmemiş bölgelerde koloni kurdukları ve buraların Müslümanlarca iskân edilmesine öncülük ettikleri bilinir.[77] Dervişler orduyla birlikte sefere çıkar ve savaştaki yararlılıklarından ötürü kendilerine toprak verilirdi.[78] Tekkelerini kurdukları yerler, bir süre sonra Müslüman ahali tarafından iskân edilirdi.

Dervişlerin fetihlerde gösterdikleri yararlılıkları farklı açılardan ele almak mümkündür. İlki, doğrudan savaşçı olarak gazalara katılmaktı. Erken dönem Osmanlı fetihlerinde sayıları herhalde azımsanmayacak bir düzeydeydi. Bursa'nın fethinde Abdal Murad, Abdal Musa, Geyikli Baba ve Doğlu Baba gibi dervişlerin bizzat yer aldıkları, menâkıbnâme ve diğer kaynaklarda dile getirilir. Menkıbeye göre kimsenin kaldıramayacağı kadar büyük kılıcıyla Abdal Murad'ın düşmana korku saldığı, Geyikli Babanın geyik sırtında süvari olarak savaşa katıldığı, Doğlu Babanın ise susayan askerlere soğuk ayran dağıttığı hikâye edilir.[79] Dervişlerin İstanbul'un fethine katılımı Oruç Beğ tarafından "...gaza-yı ekberdir deyup mecmû' ehl-i İslama haber olup, şeyhlerden, tekye-nişînlerden, dervişlerden ve abdallardan hâzır olanlarla Konstantin üzerine yürüdüler"[80] şeklinde ifade edilir.

Zafer kazanılmasında dervişlerin manevi katkıları önemliydi. Savaş sırasında zaferi müjdeleyerek askerin dayanma gücünü, azmini ve inancını artırırlar; beylere, sultanlara ve gazilere kılıç kuşatarak ve onları dualarla gazaya uğurlayarak manevi kuvvetlerinin artmasına katkı sağlarlardı.[81] Rivayete göre, Yıldırım Bayezid Rumeli'de seferde olduğu sırada, bir kalenin fethiyle uzun süre meşgul olmuş, fakat kale bir türlü düşürülememişti. Askerler arasında yılgınlık görülmeye başlamıştı, tam bu sırada gaipten ortaya çıkan fakat sonradan Emir Sultan olduğu anlaşılan bir zat "feth u nusret guzât-ı müslimînindir" diyerek orduyu gayrete getirmiş ve son bir saldırıyla kale düşürülmüştü.[82] Menkıbelere göre, Fatih'in hocası Akşemseddin de telkinleriyle padişahı teşvik etmiş, ümitlerin kırıldığı anlarda zafer vaat eden sözleriyle ve yönlendirmeleriyle İstanbul'un fethinde benzer bir rol oynamıştı.[83]

Dervişler toplumsal kesimlerle değişik tür ve düzeylerde ilişki içinde olmuşlardır. İlişkinin niteliği ya da toplumun yaklaşımı, biraz da onlara yüklenen anlam ve insanların muhayyilesindeki derviş imajı ile alakalıydı. Söz konusu dönemde Anadolu'ya baktığımızda, toplumun dervişe yaklaşımının ikili bir özellik gösterdiği ya da toplumda iki türlü derviş imajının mevcut olduğu görülür. Dervişler kimi insanlar tarafından keramet ehli, Hak dostu kutsal adamlar olarak algılanırken, kimileri de onları "iş kaçgunu tembeller" diye nitelerdi. Bu nitelemeler şüphesiz derviş gruplarının özellikleriyle olduğu kadar, nitelemeyi yapan sosyal çevrenin özelliğiyle de bağlantılıydı. Meşreplerinden, kılık-kıyafetlerinden ve tuhaf karşılanan yaşam tarzlarından dolayı bir Kalenderî grubu kimi ortodoks şehirliler tarafından olumsuz yönde değerlendirilirken,[84] aynı grup kırsal kesimde Türkmenler arasında büyük coşkuyla karşılanabiliyordu. Muhatap olduğu kitlenin inancı, dervişin nasıl değerlendirileceği hususunda belirleyiciydi.

Sosyal veya dini çevrelere göre değişen yaklaşımları bir tarafa bırakırsak, olumlu veya olumsuz imajın oluşumunda pek çok etkenden bahsedilebilir; herhalde bunda en büyük etken yine dervişlerdir. Dervişlerin/şeyhlerin kendilerini nasıl gördükleri veya göstermek istedikleri, halkın onlar hakkındaki algılamasında önemli rol oynardı. Yazılı eserler veya sözlü anlatım yoluyla kendi özelliklerini ortaya koyan bu mutasavvıflar, iki yönden etkiliydi. Ya eserlerinde veya sohbetlerinde tasavvuftan ve sülûktan, kat edilmesi gereken menzillerden/makamlardan, her makamda tecrübe edilen hallerden bahsederler ya da doğrudan veli zatlar veya insan-ı kâmil üzerine teori üretirlerdi. İlkinde, derviş veya şeyhlerin ilahi hakikatlere vakıf, ermiş kimseler olarak algılanmaları sağlanmış olurdu. Bu anlatımlarda dervişin ilahi hakikatleri ve bir takım mistik halleri tecrübe etmeye aday, şeyhin ise bu aşamaları tamamlamış kimse olarak sunulması, gerçek hayatta karşılaşılan dervişlerin/şeyhlerin bu imajla karşılaştırılmasına yol açıyordu.

Burada üzerinde durulması gereken nokta, insan-ı kâmil olarak kabul edilen şeyhlerin tanrısal niteliklerle ilişkilendirilmeleridir. Veli veya ermiş olarak adlandırılan şeyhlerin Tanrı iradesiyle hareket ettikleri, varlıkla-

rından sıyrılıp Tanrının varlığıyla doldukları ifade edilir. Evliyayı Tanrıdan ayrı düşünmenin yanlış, hatta küfür olacağını savunan sûfiler vardır. Bu konuyu iki eserinde işleyen Sultan Veled, veliyi kendi bilgisine, dolayısıyla Tanrı bilgisine eren, varlığı Tanrı varlığıyla dolan kişi olarak tanımlar. Ona göre, veli marangozun elindeki bıçkı, testere veya bir ressamın elindeki fırça gibi, Tanrının elinde bir araçtır. Yapıp ettikleri kendi iradesinin ürünü değil, Tanrının yapıp ettikleridir.[85] "Yüce himmete sahip olan kişi o kişidir ki, Tanrıyla dolar da kendisini unutur. Varlığı kalmayınca da Tanrı varlığı onun varlığı olur. Varlık gidince sadece Allah kalır".[86] Bu durumda veli kabul edilen şeyhin sözleri ve eylemleri de tanrı niteliği kazanmış olur.[87] Nitekim Sultan Veled insanın vecd (ilahi sarhoşluk) halinde söylediği sözün kendi sözü olmayıp ilahi söz olduğunu kabul ederek, Beyazid-i Bistamî'nin (Eba Yezid'in) "Cübbemin içindeki Tanrıdan başka bir şey değildir" sözünü bu kapsamda değerlendirir.[88] Mevlana da bir keresinde telkinde bulunduğu müridinin "inşallah" diye karşılık vermesine çok kızmış ve şeyhlerin kendi iradesiyle söz söylemediklerini, dileyenin Allah olduğunu kastederek, "Ey aptal, söyleyen kimdir" diye tepki göstermiştir.[89]

Bu öğretiye göre velayet makamına eren şeyh, her şeyde Tanrının tecellisini görebilme ve insanların gizli hallerini (kalplerden geçenleri veya gizli günahları) bilebilme yeteneğine sahipti. Feraset yeteneği sayesinde, Tanrı nuruyla bakabilir ve Tanrının görme, işitme ve bilme sıfatlarından yararlanabilirdi.[90] Peygamberlerle de kıyaslanan şeyhlerin, toplumu aydınlatma, insanlara cennetin kapılarını açma ve mahşer günü şefaatçi olma özelliklerine de atıfta bulunulurdu. Mevlana, peygamberin "toplumda ileri giden şeyh, kavminin arasında peygambere benzerdi" hadisinden hareketle, şeyhi "yeryüzünde adeta göğe mensup bir çerağ", ümmetler içinde peygambere benzetirdi.[91]

Sûfilerin müşahede ya da keşif ürünü sırlar içeren şiirler ve sözler söylemeleri, bu etkiyi tamamlayan unsurlardı. Kaygusuz Abdal'ın bir şiirinde sûfiler kendi manasını bilen, vahdet menziline eren, "mânâyı seyrân eden" kimseler olarak tarif edilir. Ayrıca, "bir katre mesâbesinde olan vücudunu deniz eden", yani kendi vücudunda bütün varlığı gören ve "ledün ilmini" bilendir. Tanrıya vasıl olan sûfi "canlı (diri) sultanı özünde mat gö-

rür".[92] Sûfilerin âlemdeki ve insandaki sırlara işaret eden şiirler söylemeleri, bu sırlara vakıf oldukları sanısını uyandırırdı. Kaygusuz Abdal "bu gönül sırrını benden işit" diyerek, bu sırrı bildiğini ima ediyordu.[93] Âşık Paşa, "Göre yir gök dolu Hak'dur kim (ol) hâkim-i mutlakdur/Hiç ansuz nesne ne yokdur tehî (boş) görmen bu dergahı" diyerek vahdet sırrına vakıf olduğunu dile getirmekteydi.[94] Sultan Veled de vahdet sırrını "O Şah bazen gizli bazen âşikâr olarak âlemde göründü. O baştan sona kadar bu cihanın canıdır... Onun güzelliği bir ilkbahar, âlem ise bir bağ gibidir. Onun cemalini ve lütfunu bağda temâşa et" şeklinde anlatıyordu.[95]

Bu imajın yaygın halk kitlelerine mal edilmesinde menâkıbnâmeler ve sûfi biyografilerinin katkısı azımsanmayacak kadar büyüktür. Öncelikle menâkıbnâmeler hem mevcut şeyh/derviş imajından beslenen hem de bu imajı besleyen ve yaygınlaştıran içerikleriyle dikkat çekerler. Bunlarda işlenen en yaygın tema, kerametlir. Hakkında menkıbe üretilen şeyhler keramet ve keşif sahibi, zahir ve batın ilimlerini bilen, her türlü derde deva kimselerdir. Biyografi yazarları da benzer temalara işaret ederler. Kelâbâzî sûfileri "dünyayı terk ederek vatanlarından ayrılan, dostlarını bırakarak memleket memleket dolaşan, karınlarını aç, bedenlerini çıplak bırakan, mahrem yerini örtme ve açlığı giderme konusunda terk edilmesi câiz olmayan miktardan fazla dünya nimetlerinden faydalanmayan bir zümre" olarak tarif eder.[96] Eserinde zamanının ve geçmiş dönemin sûfilerini konu edinen Hoca Sadeddin'in nitelemeleri daha karakteristiktir. Onları "keramet sahibi, ...ulu makam ve cezbe sahibi bir er, ...bütün bilgileri özünde toplamış, ...dünya hevesinden ve mal edinme eğiliminden kurtulmuş kimse, ...bilgelik ve bilgi kaynaklarını derleyen, gerçekleri sezen, ...irşat faaliyetinde bulunan, ...gizli bilgilerde yüksek derecelere ulaşmış kimse" olarak tanımlar.[97]

Gerek menâkıbnâmeler, gerekse sûfi biyografileri, kaynağını tasavvuf öğretisinden alan, bu öğretiden beslenen kimselerin ürünleri olarak görülür. Menâkıbnâmeler, müritlerin şeyh hakkındaki düşüncelerinden ve halk arasında dolaşan menkıbelerinden oluşurdu. Menkıbelerin yaygınlık kazanmasında ve geniş halk kitlelerine ulaştırılmasında yine mürit dervişlerin rolü vardı. Aynı şekilde sûfi biyografi yazarları da genellikle tasavvuf

öğretisinden gelen ya da sûfi geleneğe sempati duyan kimselerdi. Bu şekilde sunulan imajla, halkın şeyh ve dervişlere yüklediği anlam büyük paralellik gösterir.

Derviş/şeyh imajının oluşumunda sûfi öğretilerinin ve hayat hikâyelerinin etkisinin yanında, halkın gözlemleri de belirleyici olmuştur. Her şeyden önce şeyh ve dervişlerin insanlık yararına işler yaptıkları hemen herkes tarafından kabul ediliyordu. Tekke ve zaviyelerinde yolculara, fakirlere ve muhtaçlara yardım etmeleri olumlu bir etkendi. Bunu 16. yüzyılda Anadolu'ya gelen Avrupalı bir seyyah da gözlemlemişti. Seyyid Gazi'de rastladığı dervişlerin dilendiklerinden bahseden seyyah, herkesten sadaka aldıklarını, çünkü tekkelerinde yolculara çok yardımlarının dokunduğunun bilindiğini ifade eder.[98] Bu tür hizmetler, önceleri sırf vuslata ermenin aracı olarak düşünüldüğü için maddi bir karşılık beklenmeden yapılırdı. Fakat zamanla mistik amaçlı hizmetlerin kimi çevrelerde dünyevi bir karakter kazandığı, adeta vakıf ve diğer imkânlardan faydalanma veya hediye karşılığında verilen bir hizmete dönüştüğü görüldü.

Halk için ilgi çekici başka bir husus, dervişlerin mistik hayatlarıydı. Dervişlerin tekkede sürekli bir inziva halinde olduklarına veya din merkezli bir hayat sürdüklerine inanılırdı. Bazı dervişlerin seyahatleri sırasında köy veya şehir dışında, kısa müddet de olsa uzlet hayatı sürmeleri dikkat çekerdi; hiç yemedikleri, içmedikleri düşünülürdü.[99] Kimi dervişler, dünyadan alakalarını kesmiş, her türlü hırstan, iddiadan, yarın kaygısından sıyrılmış, kendilerini tamamen Allah yoluna adamış bir görüntü sergilerlerdi. Ayrıca güzel sözler söylemeleri, bazen insanların ruhi sarsıntı geçirmelerine yol açan hikmetli sözler sarf etmeleri, bunun yanında sevgi dolu oluşları, onlardan adeta hiçbir şekilde kötülük çıkmayacağı şeklinde bir kanaatin oluşmasına yol açmıştı.

Sürekli Allahın rızasına ve hoşnutluğuna nail olma kaygısı güden dervişler, büyük bir güven telkin ediyor, meczupluk-divanelik gibi özellikleri ise onlara gizemli bir hava katıyordu. Toplumda derviş kılıklı meczupların veli olduklarına dair yaygın bir inanış vardı. 16. yüzyılda İstanbul'da bulunan Busbecq de bu tespiti yaparak, dervişlerin bu özellikleri sayesinde Türkler arasında büyük bir teveccühe nail olduklarından bahseder.[100] Sûfi-

lerin bu hali, sırlar âlemine gark olup sürekli müşahede halinde olma[101] veya ilahi aşkın verdiği bir sarhoşluk şeklinde algılanırdı.

Maşukuna vuslat aşkıyla yanan derviş sürekli onu düşünür ve bir an bile kendini ondan alamaz. Öyle ki bu aşk, damarlarındaki kan gibi bütün vücudunu sarar. Yunus'a göre bu hal âşığı büyük cefalara uğratan, canını yakan ve halden hale sokan bir haldir.[102] Aşığı divaneye çeviren ve toplumda kendisiyle alay edilmesine sebep olan[103] bu hali Yunus kendi tecrübesiyle şöyle anlatır:

Gönlüm düşdi bir sevdaya gel gör beni 'ışk n'eyledi
Başumı virdüm gavgaya gel gör beni 'ışk n'eyledi
Ben yürürem yana yana 'ışk boyadı beni kana
Ne 'âkilem ne dîvâne gel gör beni 'ışk n'eyledi
Ben yürürem ilden ile dost soraram dilden dile
Gurbette hâlüm kim bile gel gör beni 'ışk n'eyledi
Benzüm sarı gözlerüm yaş bagrum pâre yüregüm baş
Hâlüm bilen dertlü kardaş gel gör beni 'ışk n'eyledi
Gurbet ilinde yürürem dostı düşümde görürem
Uyanup Mecnûn oluram gel gör beni 'ışk n'eyledi
Gâh tozaram yirler gibi gâh eserem yeller gibi
Gâh çaglaram seller gibi gel gör beni 'ışk n'eyledi
Akar sulayın çağlaram dertlü cigerüm taglaram
Şeyhüm anuban aglaram gel gör beni 'ışk n'eyledi
Ya elüm al kaldur beni yâ vasluna irdür beni
Çok aglatdun güldür beni gel gör beni 'ışk n'eyledi
Ben yûnus-ı bî çâreyem başdan ayaga yareyem
Dost ilinde âvâreyem gel gör beni 'ışk n'eyledi.[104]

Peygamber veya sahabe soyundan gelmek, ünlü ve prestijli bir tarikat silsilesi içinde yer almak ve dini-tasavvufi ilimlerde mahir olmak bazı şeyhlerin itibarlarını artırmaktaydı. Hintlilerde şeyhlerin otorite olarak algılanmasına temas eden Digby, şairliklerine ve şiiri etkili bir şekilde kullanabilme özelliklerine ayrı bir önem atfeder. Ayrıca, şeyhlerin manevi du-

yuşlara mazhar olmanın göstergesi sayılan cezbe sahibi olmaları ve zaman zaman vecd haline girmeleri de önemli bir ayrıcalıktır.[105]

Dervişlerin algılanmasında veya anlamlandırılmasında, insanların eski inançlarının hafızada kalan kalıntılarına başvurmaları ve bir karşılık bulmaları söz konusudur. Bu bakımdan 13-15. yüzyıllar Anadolusunda önemli bir nüfusa erişen Türkmenlerin, dervişlerle ve belleklerindeki şaman, kam, ozan tiplemeleri arasında paralellik kurdukları bilinir. Bu itibarla Türkmenler dervişleri kutsal addederken muhtemelen çelişki yaşamamışlardı. Aynı şekilde, Hıristiyanlar da kendi azizleriyle İslam mistiklerini özdeşleştiriyor veya en azından şeyhleri kendi azizlerinin karşılıkları olarak görebiliyorlardı.

Şüphesiz derviş imajı toplumun her kesiminde böyle değildi. Tümüne karşı olanlar bulunabildiği gibi, bazı derviş gruplarına tepkiyle yaklaşan kesimler de vardı. Öncelikle ulema arasında sûfilere ya da en azından bir kısmına karşı olumsuz tavır takınanlar dikkati çekmiştir. Bu tavrın temelinde farklı hayat tarzlarından ve bazı uygulamalardan kaynaklanan sebeplerden başka, sûfilerin batın ilmini referans almaları da vardı. İlahi hakikatleri ve gayb âleminin sırlarını içeren batın ilmine, marifet bilgisine sahip olduklarını iddia veya ima eden sûfiler, bu bilgiye akılla ulaşılamayacağını, aklın sadece kendisi gibi yaratılmış olan madde âlemiyle sınırlı kaldığını, ancak Allah tarafından kalbe lütfedilen bir keşif kabiliyetiyle bu bilgiye ulaşılabileceğini kabul ederlerdi.[106]

Şeriat dairesinde bir inancı ve hayatı benimseyen, âlemi ve dini algılamada veya yorumlamada aklı esas alan ve zahire göre hüküm veren ulema, hiç tecrübe etmediği, dolayısıyla şüpheyle baktığı bir batın bilgisi iddiasında olan sûfiye çoğu zaman şüpheyle bakmıştır. Hele sûfi öğretiden habersiz ya da tasavvufu reddeden âlimlerin bu yaklaşımı daha da katı olmuştur. Sûfiler de kendilerini eleştiren âlimleri marifet bilgisinden habersiz olmakla, kıt bilgilerine ve akıllarına güvenerek her şeyi bildiklerini sanmakla eleştirirler. Yunus Emre onların "üç buçuk" okuyup kendilerini danışman (bilgin) sanmalarıyla alay eder.[107] Yunus müftülerin bu "dervişlik beratını" okumadıklarını, bunun "ne acayip bir varak" olduğunu bilmediklerini söyler. Herhalde buna rağmen böbürlenen âlimlere nazire olsun diye,

"bu varağı" bilen biri olarak kendi kendine "Arifsen anladum bildüm dime/ Tut miskinlik eteğin âhir sana gerektir" diyerek mütevazılığı öğütler.[108] Kaygusuz Abdal da kendisini eleştiren bir hocayı Hakkı bildiği zanıyla ahkâm kesmekle itham eder ve ona ne bildiğini sorar. Akılla kimsenin O'nu bilemediğini, gözüyle göremediğini, çünkü O'nun aklın alamayacağı bir derya olduğunu, ancak kendinden (özünden) geçenlerin Rabbini bilebileceğini söyler.[109]

Bazı derviş gruplarının dini kurallara kayıtsızlıkları, hatta dinin yasakladığı alışkanlıklar edinmeleri tepkiyi artırmıştır. Dervişlerden bazıları küfür dahil farklı suçlamalara maruz kalmışlardı. Selçuklu dönemi din tarihine ait önemli bilgiler veren Muhammed bin Mahmud el-Hatîb, eserinde Cavlâkî olarak adlandırdığı, ama bütün Kalenderî zümrelerini kapsayan dervişler hakkında bilgi verirken, onların Mezdekî ve Hürremî gibi eski Batınîlerin yolundan gittikleri, helal haram ayrımı yapmadıkları, namaz kılmadıkları, oruç tutmadıkları ve şarap içtikleri gibi eleştirilerde bulunur. Daha ağır suçlamalarda da bulunan müellif, onları Müslümanların çocuklarını aşırmakla, köpekleriyle birlikte kalmakla, esrar ve afyon kullanmakla, başta livata olmak üzere her türlü fisk u fucur işlemekle ve zındıklıkla itham eder.[110]

Kılık kıyafet ve namaz konularında Yunus Emre, Hacı Bektaş, Kaygusuz Abdal ve diğer dervişler de ulema çevrelerince eleştirilmişlerdir. Aynı hoca, Kaygusuz Abdal'ı "sakalı kırkuk 'uryân (çıplak) ü büryan u giryân (ağlayıcı)" olmakla eleştirir; namaz kılmayanların hallerinin vahametinden, sakalı kesilmiş üryanların cennete giremeyeceklerinden bahsederek ona dokundurmalarda bulunur.[111] Hacı Bektaş da mescitte cemaate katılmayıp kendi dervişleriyle namaz kıldığı ayrıca, bıyıkları ve tırnakları uzun olduğu için eleştiri konusu edilir.[112] Seyahatleri sırasında uğradığı bazı şehirlerde ulema veya ortodoks sûfiler tarafından bidat ehli, müritleri ise mülhit ve küfür ehli olmakla suçlanan Otman Baba, bu yüzden müritleriyle birlikte takibatlara uğramıştır.[113]

Ulemanın yanında halktan bazı kimseler de benzer tepkiler gösterebiliyordu. Bu muhtemelen bazı dervişlerin çalışmayı reddetmelerinden; seyahat ederek, dilenerek, aşırı miskin ve serseri bir hayat sürmelerinden;

pejmürde veya yarı çıplak hallerinden, acayip kılık kıyafetlerinden; bütün kıllarını tıraş etmelerinden veya alabildiğine uzatmalarından kaynaklanıyordu. Derviş olmak isteyen bir çocuğa amcasının sarf ettiği "Beni ve pederinin bu işini ve bu kadar mal ve mülkü, makam ve mevkii bırakarak, bu işsizleri, def çalanları, çapulcuları, dinsizleri ve başıboşları tercih ediyorsun"[14] sözleri, bu algılamayı yansıtması bakımından ilgi çekicidir:

Otman Baba da benzer bir tutumla karşılaşır. Daha önce gezdiği yerlerin çoğunda büyük itibar gören Otman Baba, Edirne'ye geldiğinde farklı bir tepki almıştır. Menakıb, Edirnelilerin tepkisini "Şehrumuze bir acayip taife geldu ki hiçbir millete benzemez ve içlerinde bir heybetlü mucessem koca var ve ismine Otman Baba dirler imiş deyu mecmu'i şehire haber oldu. ...Edirne şehrinin halkı onu görmeğe gelirdi" şeklinde anlatır. Halk muhtemelen Babayı rahatsız etmiş, o da kızarak elindeki kötekle onları kovalamış ve kendini ispat için bazı şeyler söylemişti. Bunun üzerine halk arasında onu küfür ehli görerek ocağa atılmasını bile teklif edenler oldu. Sonunda birkaç sûfî tarafından şehirde fesada sebebiyet vermekle ve zikir, tespih, taat ve namazdan yoksun olmakla kadıya şikâyet edildiler."[15]

Dervişlere yönelik olumsuz tutum ve nitelemeler, toplumun tümü tarafından paylaşılmıyordu; tepkiler daha çok şer'î ilimlerin veya ortodoks inanışların etkili olduğu kent merkezlerinde, belirli bir dini ve sosyal çevreyle sınırlıydı. Aynı şekilde ithamlara maruz kalan Kalenderî dervişlerinin tümünün de aynı kefeye konmadığı anlaşılıyor. Konya'da Cavlakî şeyhi Ebu Bekr-i Niksârî'nin Mevlana ve çevresindekiler tarafından iyi karşılandığı; oysa aynı Mevlana'nın Türkmen Kalenderî şeyhi Buzağı Babaya (Şeyh Baba-yı Merendî) hiç de hoş bakmadığı; yine Ulu Arif Çelebinin Sivas'ta Kalenderî özellikler sergileyen ve Erzurumlu Hoca adlı bir şeyhe onu tokatlayacak kadar tepki duyduğu bilinir."[16] Fakat Mevlana ve çevresindekilerin böylesine tepki duyduğu şahısların, bulundukları Konya ve Sivas'ta büyük itibar gördükleri anlaşılıyor.

Konya'ya geldiğinde devlet erkânı ve halk, Buzağı Babaya büyük bir itibar göstermişti. Sultanın kendisini baba olarak seçtiği söylentisine çok içerleyen Mevlana, tepkisini "O kendisine başka baba bulduysa biz de kendimize başka evlat buluruz" şeklinde dile getiriyordu."[17] Aynı şekilde, Ulu

Arif Çelebi Erzurumlu Hocayı tokatladığında, onu âlemin kutbu olarak gören Sivas'ın rintleri ve aşağı tabakadan halk, Çelebinin üzerine yürüdü. Büyük bir karışıklığın yaşandığı bu olayda Çelebi ancak kendisine taraftar olan Konya ve Kayseri rintlerinin araya girmesiyle kurtulabildi.[118] Halkın bazı kesimlerinin tepki gösterdiği dervişler, tersine Türkmenler arasında büyük itibar görmekteydi.

Dervişlere tepki duyulmasının daha özel sebeplerinden de bahsedilebilir. Gruplar halinde dolaşan dervişler, bazen uğradıkları yerlerin civarında konakladıkları sırada çevreye zarar verebiliyorlardı. Otman Baba örneğinde görüldüğü gibi, dervişlerin geceyi geçirecekleri açık arazide ısınmak için bahçelerden odun kesmeleri ve tarlalara zarar vermeleri sıkça şikâyet konusu olurdu ve tartışmalar genellikle kadı huzurunda sona ererdi.[119] Benzer sebeplerle dervişlerin zaman zaman halktan kimselerle, bazen devlet görevlileriyle kavgaya tutuştukları görülür. Otman Baba Edirne'de bulunduğu sırada çarşı esnafıyla kavgaya tutuşmuş, dükkânlara zarar vermiş, İstanbul'da ise bir grup sûfi ile kavga etmişti. Dayak yiyen sûfiler sultana şikâyete gitmişti. Otman Babanın İstanbul'da Hisar kapısından (Yeni Kapı) çıkmalarına müsaade etmeyen kapıcı ile de bir vukuatı vardı.[120] Önceleri dervişlere inanıp yardımdan geri kalmayan bazı kimseler, beklentileri gerçekleşmeyince hayal kırıklığı ile karşı tavır alabiliyorlardı. Oğlu olması için dervişlere her türlü yardımda bulunan, hatta evini onlara tahsis eden yöre eşrafından birinin, umduğunu bulamayınca inancını kaybettiği ve gelen dervişlere "Yürü git buradan, ben şimden geru size münker oldum sevmezem" dediği menkıbelerde geçer.[121]

Zamanla aşırı miskin bir görüntü sergilemeleri, konumlarının adabına ve imajına mugayir davranışlar ortaya koymaları, dervişlere yönelik teveccühün azalmasına yol açan başka bir unsurdu. Dervişlik bazı kimseler, özellikle dilenciler için bir istismar konusu haline rahatlıkla gelebiliyordu. Öyle ki, dilencilikle dervişlik ayırt edilemez hale gelmişti. Hatta bu tür dervişler halkı aldatmaya yönelik davranışlardan geri kalmıyorlardı. Seyyid Gazi toplantısına katılan dervişlerden bahseden Pedro adlı batılı bir seyyah, onlar için "it ve maskara" gibi aşağılayıcı tabirler kullanır. Ona göre, bu dervişler içinde "Okuma yazma bilen yoktur, şarkı söyleyerek meyhane

meyhane dolaşır ve başkaları hesabına karınlarını doyurmağa bakarlar; güruh halinde yola düzülürler; gözleri kesti mi rast geldikleri kimseleri çekinmeden ve utanmadan soyarlar; çingeneler gibi el falına bakarak köylerden peynir, yumurta, ekmek ve başka şeyler toplarlar". Pedro düzenbazlıklarına ise "Yanlarına seksenlik bir ihtiyar alarak, ona evliyalık taslatırlar. Bir köye geldiklerinde göğe bakarak, güya köylülerin başına büyük felaket geleceğinden bahsederler. Endişeye kapılan köylüler şefaatçi olmaları için kendilerine yüklü yardımlarda bulunurlardı"[122] şeklinde işaret eder.

16. yüzyılda İstanbul'da bulunan Busbecq'in bahsettiği dilenciler de söz konusu dervişlerle aynı özellikleri gösterir. Busbecq'e göre, kendilerinde bir kutsiyet bulunduğunu iddia ederek din kisvesi altında dilenenlerin çoğu, dilenciliklerini mazur göstermek için meczup dervişleri taklit ediyorlardı. Busbecq bazılarının Arap olduğunu, bir bayrak taşıdıklarını, atalarının bu bayrağın altında İslamı yaymak için savaştıklarını iddia ettiklerini söyler. Düzenbazlıklarına da işaret eden Busbecq, tanık olduğu birkaç örneği aktarır. Bunlardan birinde, bir geyiğe içinde Allah kelimesi geçen dualar okunduğunda başını yere eğme alışkanlığı kazandıran dilenciden bahseder. Geyiğin ilahi şeyleri anlama kabiliyetinde olduğunu zanneden insanlar, sahibine para vermek için birbiriyle yarışırlar. Yine, işportacılık yaparak, özellikle akşamları sokaktan geçenlere balmumu, limon yahut nar takdim ederek iki misli ücret talep edenler de vardır.[123] Aşırı davranışlar sergileyen dilencilere karşı merkezi idarenin aldığı tedbirleri gösterir belgelerde, İstanbul'da dilencilik yapan Arapların ve dine göre dilenmeye hakkı olmayanların dilenmelerinin men edilmesi hakkında İstanbul kadısına gönderilen fermanlar yer alır.[124]

Buna rağmen dilenci dervişlere yönelik güçlü bir tepkiden bahsetmek zordu. Çünkü Busbecq'in de tespit ettiği gibi, Türkler arasında meczup-divane dervişlerin cennetlik olduklarına dair bir inanış vardı. Bu konuda Hızır inancı da etkiliydi. Anadolu'nun genelinde, özellikle Alevi-Batınî çevrelerde, Hızır'ın sürekli seyahat halinde olduğu ve değişik kılıklara girerek insanları denediğine inanılır. Hızır çoğunlukla insanlara pejmürde kıyafetlerle ve dilenci kılığında görünür ve bazı isteklerde bulunur. Bu istekleri yerine getirenler mükafatlandırılırken, tersleyenlerin başına felaket

gelir. Bu inanış Anadolu'da "Her geceni kadir bil her gördüğünü Hızır bil" şeklinde yaygın bir yansıma bulmuştur. Bu yüzden çoğunlukla meczup görünüşlü dilencilere, Hızır olmaları ihtimaline binaen müsamaha gösterilir ve çeşitli ikramlarda bulunulur.[125]

Bazı aileler tepki duymasalar, hatta onlara kutsiyet atfetseler bile, kendi çocuklarının dervişlere katılmasına pek sıcak bakmazlardı. Dünyayı terk ilkesini en katı biçimde uygulayan Kalenderî gruplara katılma, aile için herhalde büyük bir endişe kaynağıydı, ailenin böyle bir durumda çocuğunu kaybedeceği açıktı. Diğer sûfi tarikatlarında olduğu gibi, belirli bir süre tekkede görülen tasavvufi eğitimden sonra, aile ve sosyal çevreyle normal hayat sürdürebilme imkânı Kalenderîlerde pek mümkün gözükmemekteydi. Onlara katılan derviş adayı, tekke hayatının ardından, sürekli seyahat edecekti. Ayrıca, dilencilik, garip kılık-kıyafetler, sıkı riyazet ve muhtemel bazı kötü alışkanlıklar, ortalama bir ailenin evladı için uygun göreceği bir hayat değildi. Böyle bir durumda, ebeveynler hem itibar kaybediyor hem de çocukları için kurdukları gelecek planlarından vazgeçmek zorunda kalıyordu. İş güç sahibi, hele aristokrat bir aile söz konusu ise durum daha da vahamet arz ediyordu.

Menkıbeye göre, Alaaddin Gaybî (Kaygusuz Abdal) Alaiye beyi oğlu olarak Abdal Musa'ya intisap ettiğinde benzer kaygılarla "Senun pederun bir sancak beği, hadem ve haşem sahibidür. Ol sana bu riyâzeti çekmeğe rıza virmez var imdi pederünden icazet al, ondan bizüm katumuza gel" cevabını almıştı. Gaybî ısrarları sayesinde kendini müritliğe kabul ettirdi, fakat babası bunu kolay kolay hazmedemeyecekti. Nitekim Teke beyine başvurarak, "Bir âşık dünyayı tuttu. Dört-beş yüz abdal var başında benüm oğlumı dahi sihir ile efsunlar idüp alakoymış, bana meded eyle, tut anun hakkından gel, bu yanmış yüreğüme bir su serpüp bana derman eyle, yok dirsen helak olurum. Bu gayretden nâmus u ârum gitti halk içinde vakârum kalmadı... " şeklinde adeta yakararak yardım dilemişti.[126] Gaybî'nin babası, ancak Teke beyinin Abdal Musa'yı cezalandırmak için giriştiği fakat sonuçsuz kalan uzun uğraşlardan sonra, oğlunun durumuna rıza gösterebilmişti.[127] Bu tür örnekleri çoğaltmak mümkündür. Daha önce bahsedilen örnekteki zengin amcanın, tek varisi olan yeğenini dervişlikten caydırmak amacıyla sarf ettiği sözler de aynı duyguları yansıtır.[128]

Dervişlerin irşat faaliyetleri ve diğer hizmetleri, farklı toplumsal kesimlerle kurdukları ilişkilerde belirleyici olmuştur. Dervişleri topluma faydalı ve kutsal adamlar olarak görenler, korkuyla karışık olağanüstü bir saygı ve ilgi gösterirken; olumsuz bir derviş imajına sahip olanlar, "şu dervişe vur da gitsin" veya "bidat ehli, küfürgâh" gibi ithamlarda bulunurlardı. Dervişleri keramet ehli Hak dostu görenler, onların müridi geliştiren ve olgunlaştıran "kimya gibi bakışlara" sahip olduklarına inanırlardı.[129] Bu kesim, "erenlerin nefesi kılıçtır"[130] sözünün ifade ettiği manevi bir kuvvet hisseder ve bu yüzden dervişlerden korkardı. Sultan Veled'in temas ettiği gibi, Hak dostlarının halktan incinmeleri, sıradan insanlar için felakete davetiye çıkarmak olacağından,[131] menkıbelerde dervişlere saygı duyulması, iyi davranılması ve yardım edilmesi gerektiğine; kötü muamelede bulunulması halinde, kişinin başına her türlü musibetin gelebileceğine dair inanç motifleri sıklıkla işlenir.

Bu çevrelerde dervişler derdi, tasası, hastalığı veya muradı olanlar için adeta bir şifa kapısı olarak görülür, her türlü sorun ve isteğin dervişler tarafından halledileceği düşünülürdü. Mesela, Şucâuddin Baba ile ilgili menkıbelerin birinde, develeri çalınan bir kimsenin şeyhe başvurduğu, onun gösterdiği yerde hırsızları bulduğu; bir başka menkıbede, çok fakir ve borca batmış bir adamın alacaklılarının baskısından kurtulmak için şeyhten yardım istediği ve gösterdiği yerden bir küp altın çıkarttığı anlatılır. Menâkıbnâmelerde bunlara benzer örnekler çoktur.[132] Oğlu olmayan kadınların veya ailelerin şeyhin kerametiyle isteklerine kavuştuklarına dair pek çok menkıbeye rastlanır. Bazen şeyh yemesi için bir elma verir, bazen de daha değişik yöntemlerle ailelerin çocuk sahibi olmaları sağlanırdı. Otman Baba bu maksatla gelen bir köylüye ocaktan bir iksir sunarak, Ulu Arif Çelebi de bir adama bir deste gül vererek dileklerini gerçekleştirmişlerdi.[133] Hastalıkla karşılaşıldığında yine ilk başvurulan şeyhlerdi. Kaygusuz Abdala ait "Hastalar da gelür dermân isteyü/Sağlar gelür pîrim (Sultan) Abdal Musa'ya" dizeleri[134] bunun delili olarak görülebilir. Otman Babaya ait bir menkıbede, ziyarete gelen üç-dört hastayı Babanın "nazar idüp mübarek nefesinün emriyle" su içirterek iyileştirdiği, ölet salgınına

maruz kalan bir çocuğunsa Şucâuddin Babanın himmetiyle hastalıktan kurtulduğu anlatılır.'[135]

Günlük hayatta karşılaşılan herhangi bir sorunda evvela dervişlerden yardım istenir, ortak bir çözüm aranırken topluca şeyhe gidilerek himmetine başvurulurdu. Moğol ordusunun Konya'ya yaklaşması üzerine, halk korku içinde Mevlana'ya müracaat etmişti.'[136] Yine Timur ordusunun Bursa'da yaptığı yıkımlardan ve zulümden bıkan halk, yardım için Emir Sultana gitmişti.'[137] Çamlıdere'de çekirge ve haşere istilasına karşı şifalı olduğuna inanılan sığırcık suyunu, Şeyh Ali Semerkandî'nin ortaya çıkardığına dair halk arasında hâlâ devam eden bir inanış vardır.'[138]

Yönetimden kaynaklanan sorunları olduğunda halk şeyhlere gider, şeyhler halkla devlet arasında aracılık rolü üstlenirlerdi. Mevlana'nın Vezir Muineddin Pervane'ye ve diğer yöneticilere yazılmış pek çok mektubu vardır.'[139] Aynı rolü Akkoyunlular memleketinde yaşarken İbrahim Gülşenî'de de görmekteyiz. Uzun Hasan'ın oğlu Halil'in valiliği sırasında zulmünden bıkan halk, İbrahim Gülşenî dergâhına şikâyete gitmiş, şeyh de şikâyeti sultana iletmişti.'[140] Yine Amid şehrine Sultan Yakup tarafından yeni tayin edilen valiyi hiç sevmeyen ve onu zalim ve rafızî olarak niteleyen halk, Gülşenî'nin şehirdeki halifesine başvurmuş, şeyh yazdığı arzuhali bir kethüdâ ve halifesiyle birlikte ana dergâha ve divana göndermişti.'[141] Dervişlerin Osmanlı toplumunda da benzer bir rol oynadığına işaret eden Suraiya Faroqhi, onların "taşradan başkente resmi kanallardan az ya da çok bağımsız bir bilgi akışı sağladıklarını" ifade eder. Ona göre, taşra eşrafından biri halka rahatsızlık verdiğinde İstanbul'daki ana dergâha haber vermek üzere bir dervişin aracılığından yararlanılabilir, şeyhin saraydaki ağırlığına göre şikâyet divana iletilerek sonuç alınabilirdi.'[142]

Veli zatların nazarlarının etkisine ve kalbe şifa olduğuna dair yaygın inanış, onlara yönelik teveccühü artırıcı bir başka etkendi. Necmüddin Kübra'nın bu yönüne işaret eden *Nefahatü'l Üns*te "Şeyhin bakışı çok tesirli, bazen öyle bir hal içerisinde olurdu ki, o sırada bakışı değdiği kimse velilik mertebesine ererdi"'[143] ifadesi dikkat çeker. Ali Halvetî adlı bir şeyh içinse "Nazarı o kadar kuvvetli idi ki, pek çok kişiye bakmak veya kulağına bir şey söylemek suretiyle yere düşürürdü"'[144] yorumu yapılır.

Şeyhe hizmet suretiyle önce onun hoşnutluğunu, bu yolla da Tanrı rızasını kazanmak amaçlanırdı. Ayrıca şeyhin huzurunda tövbe etmek ve el almak yaygın bir gelenekti. Günahlardan pişmanlık duyup bir daha işlememek üzere söz verip, bu sözü tutabilme iradesini kazanmada şeyhin duası önem taşırdı. Günah kirlerinden ve kalbe verdiği manevi hastalıklardan kurtulmak, ancak şeyhin tedavi edici, etkili bakışıyla mümkündü. Ebu'l Vefa örneğinde görüldüğü gibi, şeyh vaaz ve nasihatlerde bulunduğu zamanlarda halk gelip huzurunda tövbe ederdi.[145] Otman Baba da benzeri ziyaretlere muhatap olurdu. Huzuruna gelenler "Ol kâni vilâyetin safâ nazarın ve âsâr-ı rahmetin alıp hallü hâlince revân olurlardı".[146]

Bu ziyaretlerde şeyhlere yiyecek, para, kurbanlık vb. hediyeler götürmek gelenek halini almıştı. Bir köye veya şehre o çevrelerde tanınmış bir şeyh geldiğinde büyük bir gündem yaratırdı. Halk nazarından ve himmetinden yararlanmak amacıyla elini öpebilmek için akın akın onu görmeğe giderdi. Otman Baba Tırnava şehrine geldiğinde, menâkıbnâmenin diliyle, şehirliler "nazu niyazla ayağına gittiler, elin ayağın öptüler, kurbanlar ve ni'metler getirdiler, ol kani vilayetin safa nazarın, himmetin aldılar".[147] Yine, başka bir yerde "köylü halkı babayı gördüklerinde çok şâd-ı hürrem olup nazu niyaz birle nazarına besi (çok) nimet ve kurbanlar ikram ettiler."[148] Varna'ya geldiğinde ise çevre köylerden bile ziyarete gelenler olmuş, ona "nimetler, kurbanlar" ikram etmişler ve "safa nazarını ve hüsnü himmetini alıp evlerine gitmişlerdi".[149]

Büyük İslam şehirlerindeki durum bundan farklı değildi. İslam âleminde tanınmış büyük sûfilerin seyahatleri sırasında uğradıkları şehirlerde benzer manzaralar yaşanırdı. Seyyid Ahmed Rıfaî'nin oğlu Seyyid Taceddin bir grup dervişiyle Konya'ya geldiğinde emirler, şehrin ileri gelenleri, halk grubu ve fütüvvet ehli tarafından karşılanıp bir medreseye götürülmüştü. Olağanüstü gösterileri büyük ilgi uyandırmıştı.[150] Ebu'l Vefa'nın Bağdat'ta, Evhadüddin Kirmanî'nin Tebriz ve diğer şehirlerde aynı şekilde kalabalık bir halk kitlesi tarafından karşılandığı ve büyük itibar gördüğü menkıbelerde konu edilir.[151]

Hizmet edip ihtiyacını karşılamak ve hediye sunmak, şeyhin hoşnutluğunu kazanmak içindi. Anadolu'da evliyanın duasının kabul olacağı-

na ve ona hizmet edenlerin, sadaka verenlerin bir takım ihsanlara mazhar olacağına inanılırdı. Hacı Bektaş menâkıbnâmesinde, kendisine yağ ve ekmek veren bir kadına hünkârın "artsın eksilmesin taşsın dökülmesin" diye dua ettiği, bu sayede kadının yağ küpünün ağzına kadar dolduğu; yine Hacı Bektaş'a çavdar ekmeği veren birinin onun duasıyla o yıl çavdar ekip buğday biçtiği anlatılır.[152]

Buna rağmen dervişlere hoş bakmayan hatta horlayanlar da vardı. Halkın pek çok ikramına muhatap olan Hacı Bektaş bir keresinde kadınlardan ekmek istemiş, ancak "Derviş bizde ekmek ne gezer" cevabını almış ve kendisine ilgi gösterilmemişti.[153] Hacım Sultan Sandıklı'ya geldiğinde halk "Biz ışık sevmeziz bunda gayrı durmasun, bu bid'at ışık buradan gitsin yoksa zararumuz dokunur" diyerek onu kovmuştu.[154] Bu gibi durumlarda dervişlere kötülük eden kişi veya toplulukların başına bazı felaketlerin geldiği, ancak yaptıklarından pişmanlık duyup şeyhten bin bir özürle af dilemeleri durumunda eski hallerine döndükleri menkıbelerde işlenir.[155]

Sûfiler, hükümdarlar veya diğer yöneticilerle değişik düzeylerde ilişki içinde olmuşlardır. Toplumdaki prestij ve nüfuzları, gördükleri işlev ve yöneticilerin dini duyguları, bu ilişkilerde belirleyici rol oynardı. Konuyu dervişler açısından değerlendirirsek, onları devlete ve yöneticilere yaklaştıran sebeplerin temelinde, muhtemel dünyevi beklentileri bir tarafa, yine tasavvufi kaygıların yer aldığı söylenebilir. Dervişlere itibar, makam ve maddi yarar sağlayan ve çokça eleştiri konusu olan bu tutumları, tasavvufi temele dayandırılmaya çalışılmıştır. Halka hizmeti kendilerine amaç edinen sûfiler, "Halkın işleri ve idaresi hüküm sahiplerinin elinde olduğuna göre, onlara nasihat ederek doğruya yönelmelerini sağlamayı" daha faziletli bir iş olarak görmüşlerdi.[156] Nitekim diğer sûfi söylemlerde de devlet kapısına yanaşmaları, "Beytülmalden fukaranın haklarını almak, idarecilere ve onların yanlarında bulunanlara iyiliği emredip kötülükten sakındırmak, insanların haklarını korumak, Allahın hadlerini ikame etmek doğrultusunda sohbet etmek" şeklinde dile getiriliyordu.[157]

Yöneticilerin dervişlerle yakın ilişki kurmalarının gerekçesi daha çoktu. Bunlar arasında dervişlerin kamuoyunu şekillendirmedeki etkileri büyük önem taşırdı. Doğu edebiyatında sıkça işlendiği gibi, kamu desteği olmadan

hükümdarın tahtında güvenle oturamayacağına inanılırdı. İnalcık'ın da tespit ettiği gibi, dervişler, vaizler ve diğer din adamları İslam devletinde otoriteyi meşrulaştırma gücüne sahip en etkili gruplardı. Dervişlerin bu etkisinin farkında olan devlet, sırf sultanın başarısı için dua etmek üzere dervişler arasından duagûyânlar görevlendirir ve bunlara düzenli maaş öderdi.[58]

Dervişlerin toplumsal faaliyetleri devlet açısından hayati önemdeydi. Toplumun devlete sadakatini belirleyen huzur ve istikrarın sağlanmasında ve yardıma veya hizmete muhtaç insanların ihtiyaçlarını karşılamada dervişler, devletin adeta yardımcı unsurlarıydı. Özellikle merkezden uzak kırsal kesimde dervişler, yol güvenliği, konaklama gibi ihtiyaçları karşılamaları; yine kıtlıkta, hastalıkta ve idari sorunlarda başvurulan kimseler olmaları bakımından, devlet adına büyük bir boşluğu dolduruyorlardı. Ayrıca, yaydıkları dini-tasavvufi öğretilerle ve tekkedeki eğitim faaliyetleriyle toplumun zihni ve manevi yönden şekillenmesinde etkili oluyorlardı.

Sosyal hayat açısından önem taşıyan kardeşlik, insan sevgisi, hakhukuk temalarını işleyerek sosyal barışın, dolayısıyla kamu düzeninin sağlanmasında önemli rol oynama imkânına sahip olan dervişler, bu nüfuzlarını devlete itaati sağlama yönünde kullanabilecekleri gibi, aksi yönde de kullanabilirlerdi. Bu bakımdan dervişler, devlet yöneticileri tarafından çok önemsenmiş ve pek çok imkâna kavuşturulmuşlardır. Kimi zaman vergiden muaf tutulmuş, kimi zaman onlara zaviyeler kurulmuş, vakıflar tahsis edilmiş, maaş bağlanmış ya da yüklü bağışlarda bulunulmuştur.[59]

Sultanların ve diğer yöneticilerin bu tutumunda dini duyguların rolünü göz ardı etmemek gerekir. Şeyhlerin tasavvufi kimliklerine ve manevi otoritesine inanan hükümdarlar kendi manevi dünyalarının gelişimi ve dünyevi başarıları için dönemin ünlü şeyhleriyle yakın ilişkide bulunurlardı. Selçuklu'dan Osmanlı'ya sultanlar ve devlet adamları arasında şeyhlere mürit veya muhip olanlara her zaman rastlanmaktaydı. I. Alaaddin Keykubat'ın Bahaüddin Veled'e ve diğer şeyhlere olan yakınlığı, yine kadı, vezir gibi devlet büyüklerinin Mevlana'yla ve diğer büyük şeyhlerle ilişkisi, adeta şeyh muhip ilişkisi görüntüsü verir.[60]

Muinüddin Pervane, Tokat'ta Fahrüddin İrakî, Alaaddin Eretna da Kayseri'de Evhadüddin Kirmani dervişleri için büyük bir zaviye yaptırmış-

tı.[161] Osmanlı sultanları arasında ise II. Murad'ın Hacı Bayram-ı Velî'ye, Fatih Sultan Mehmed'in Akşemseddin'e yakınlığı kaynaklarda dile getirilir.[162] Fakat veli, sofu gibi vasıflarla anılan II. Bayezid'in tasavvufa ve şeyhlere düşkünlüğü daha farklıydı. Amasya'da valiliği sırasında, Halvetiyye ve Bayramiyye şeyhlerinden el almıştı. Sultan olduktan sonra da şeyhleriyle ilgisini kesmemiş ve Muhyiddin Yavsi ile pek çok kere evinde görüşmüştü.[163] Kanuni Sultan Süleyman'ın da Şeyh Üftade'ye intisap ettiği ifade edilir. Menkıbeye göre kendisini ziyarete gelen Üftade'ye sultan, Bursa'da bazı köyleri vakfetmeyi teklif etmiş ve oğulluğa kabul edilmesini dilemişti. Birinci öneriyi reddeden şeyh ikinciyi kabul etmişti.[164]

Sultanlar büyük şeyhlere çok önem verir, kendi ülkelerinde, hatta payitahtlarında kalmaları için çaba sarf ederlerdi; eğer şeyh uzakta ise davetler çıkartır, geldiğinde geniş imkânlar sunar ve büyük itibar gösterirlerdi. Akkoyunlu hükümdarları nezdinde saygın bir yeri olan İbrahim Gülşenî bir gün bir devlet görevlisi tarafından küstürülüp Tebriz'e doğru yola çıktığında, Akkoyunlu Sultanı Yakup görevliyi azarlamış ve şeyhi geri döndürmek için adamlar görevlendirmişti. Gülşenî ancak şartlarının kabul edilmesiyle geri dönmüştü.[165]

Sultanlar ve diğer devlet adamları büyük şeyhlerle karşılıklı özel ziyaretler veya çeşitli vesilelerle düzenlenen toplantılar sayesinde bir araya gelirlerdi. Konya'da Muinüddin Pervane başta olmak üzere vezir ve sultanların öncülüğünde sık sık sohbet ve sema toplantıları tertip edilirdi. Yöneticiler bazen dergâhlara giderek sohbet halkasına katılır veya şeyhlerle özel görüşme yaparlardı. Bazen ziyaretler o kadar yoğunlaşırdı ki, Mevlana hücreye çekilmek zorunda kalırdı.[166] Osmanlı sultanlarının da zaman zaman dergâhları ziyaret ettikleri veya şeyhleri davet ettikleri bilinir. Bu görüşmeler mürit ya da muhip türü ilişkiler ya da şahsi dostluk tarzında olabilirdi.[167] Önemli eserlerin açılış törenlerinde sultanlar veya diğer yöneticiler, açılışın duasını yapmak üzere kendilerine yakın şeyhleri onur konuğu olarak davet ederlerdi. Kadı İzzeddin Konya'da bir cuma mescidi yaptırdığında, açılış vaazını vermek üzere Mevlana'yı davet etmişti.[168] Bursa'da Ulu Cami ibadete açılacağı sırada açılış hutbesi için dönemin ünlü şeyhi Emir Sultan davet edilmiş, fakat Emir Sultanın o zamana kadar Bursa'da ekmekçilikle uğ-

raşan ve gizli kalmayı tercih eden Somuncu Babanın bu işe daha layık olduğunu söylemesi üzerine, teklif ona götürülmüş ve etkili bir hutbeyle cami ibadete açılmıştı.'[69]

Gaza faaliyetleriyle eskiden beri ilgilenen ve orduyla sefere çıkan dervişler, bu yönleriyle sultanların ilgisini çekmekteydi. Bursa, İstanbul ve Balkanların fethinde, başta Rum Abdalları olmak üzere değişik tarikatlara mensup dervişler yer almışlardı. Zaferin velilerin manevi gücü ve desteğiyle kazanıldığına dair yaygın bir inanış vardı. Menâkıbnâmeler doğal olarak böyle bir inanışı besliyordu. Vilayetnamesinde Otman Baba, Fatih'in kazandığı bütün savaşların baş aktörüydü ve onun desteği olmadan bu zaferlerin kazanılamayacağı ileri sürülmekteydi.'[70] Aslında dervişlerin manevi desteği sultanlar tarafından aranan bir şeydi. Sefere çıkarken dönemin ileri gelen şeyhinin eliyle kılıç kuşanmak ve onun duasıyla uğurlanmak adetti.

Menkıbeye göre, Gazi Umur Bey, Abdal Musa'nın elinden kızıl bir börk giymek ve gazilik unvanı almak suretiyle adeta kutsanarak sefere çıkmıştı. Abdal Musa temsilcisi olarak Kızıl Deliyi (Seyyid Ali Sultan) de ona katmıştı.'[71] Şeyhlerin manevi gücüne ve dualarının tesirine inanan Osmanlı sultanları, bu güçten yararlanmaya çalışır, Sefere çıkarken büyük veli türbelerini ziyaret eder, tarikat şeyhlerini de yanlarında götürürlerdi. Amaç, hem kendilerinin hem de askerlerin maneviyatını ve moralini yüksek tutmaktı. Savaş sırasında şeyhlerin cihada teşvik gayesiyle yaptıkları etkili nasihatler ve verdikleri müjdeli zafer haberleri askerin coşkusunu artırırdı.

Şeyhlerden bu şekilde yararlanmaya önem veren Kanuni Sultan Süleyman, Belgrad seferine (1521) çıkarken, beraberinde Nakşibendiyyeden Yorgancı Emir Efendiyi (öl.1569) götürmüştü. Onun savaş sırasında gördüğü bir rüyanın zaferin kazanılmasında önemli moral etkisi olduğundan bahsedilir. Yine, Budin seferine (1541) çıkmadan önce Kanuni başta Ebu Eyyûb el-Ensârî Türbesi olmak üzere pek çok türbeyi ziyaret etmişti.'[72] Bağdat seferi sırasında (1528) ise hem Sadrazam İbrahim Paşanın hem de Kanuni'nin Konya'da Mevlana zaviyesini ziyaret ettikleri, Kanuni'nin teşrifinde Kur'an ve mesnevi okunduğu, ayrıca huzurunda yapılan sema ayinlerini izlediği, fukara ve dervişlere ihsanlarda bulunduğu, burada bir cami ve misafirhane yaptırdığı nakledilir.'[73]

Hükümdarların idari işlerde de şeyhlerden yararlanma yoluna gittikleri bilinir. Mevlana ve Gülşenî, idari atamalarda hükümdar nezdinde girişimlerde bulunarak, atanacak kişilerin seçiminde etkili oluyorlardı. Gülşenî yüksek makamlardaki idareciler arasındaki ilişkilerin düzenlenmesiyle yarı resmi bir şekilde meşgul olurdu.[174] Osmanlı yönetiminde ise şeyhlerin müneccimbaşılık, hekimbaşılık, müftülük ve hükümdar imamlığı gibi genellikle ulemanın uhdesinde olan görevlere atandıkları görülür.[175] Bazı dönemlerde şeyhlere özel elçilik görevi verilmiş; Moğollar nezdinde iyi bir itibara sahip olan Barak Baba, İlhanlı hükümdarının gönderdiği elçilik heyetlerinde görev almıştı. Barak Baba bir seferinde dervişleriyle beraber Memluk Sultanı el-Melikü'n-Nâsır'la görüşmek üzere Dımaşk'a gitmişti. Moğolların düşmanı olan Gilanlılara gönderildiğinde ise şeyhliği hayatını kurtarmaya yetmedi, yanındaki dervişlerle birlikte öldürüldü.[176] Bu görevi en çok üstlenenlerden Evhadüddin Kirmani, halifenin elçisi olarak Anadolu dahil pek çok ülke gezmişti.[177] Bağdat'ı sürekli yağmalayan Hemedan emirini, hamisi olan Azerbaycan Şahı Atabek Özbek'e şikayet etmek üzere, halife tarafından yazılmış bir mektubu götürmekle Kirmani görevlendirilmişti.[178]

Şeyhlere yakın ilgi gösteren hükümdarlar, şikâyete konu olduklarında veya siyasi iktidar açısından bir tehdit olarak algılandıklarında, şeyhlerle ilgili gerekli tedbirleri almaktan da geri kalmazlardı. Selçuklu ve Osmanlı dönemlerinde dervişlerle merkezi yönetim arasında pek çok kez çatışma yaşanmıştı. Babaîlerin, Şeyh Bedreddin'in ve benzerlerinin başlattıkları ve isyana dönüşen mesiyanik hareketler şiddetle bastırılmıştı. Ulema tarafından bid'at veya zındıklık olarak görülen bazı meşreplerinden ve davranışlardan dolayı takibata uğrayan ve idama kadar giden çeşitli cezalar alan şeyhlere sıklıkla rastlanır.

Vahdet inancını aşırı bir panteist yorumla benimseyen ve müritleri aracılığıyla yayan Hallac-ı Mansur, Nesimî gibi ilk örneklerin yanı sıra, 16-17. yüzyıllarda Bayramiyye Melamîlerinden ve Gülşenîlerden pek çok şeyh ölüm cezasına çarptırılmıştı.[179] Ortodoks İslam çevrelerine göre aykırı bir söylem benimseyen ve garip bir görünüm sergileyen ve zaman zaman taşkınlıklarda bulunarak çevreye rahatsızlık veren Otman Baba da şikâyet üze-

rine birkaç kere kadı huzuruna çıkartılmıştı. Bir defasında Edirne'de dükkânları dağıtarak esnafa zarar vermek ve karışıklık çıkarmak sebebiyle birkaç derviş yargılanmıştı. Kadı onlara şeyhlerini alıp gitmeleri yoksa zindana atılacakları hususunda ihtarda bulunmuştu.[180]

Otman Babaya yapılan suçlamalar arasında en ciddi olanı, kendisini Tanrının ve Muhammed'in sırrı olarak göstermesi ve "İsa, Musa ve Âdem benim" sözlerinde ifadesini bulan tenâsüh ya da aşırı bir vahdet inancını benimsemesiydi.[181] İlaveten, yanındakilerin "yol basıcı", "baş kesici" uğursuz ve hırsızlardan oluştuğuna ve kendilerini "üçler", "yediler" ve "kırklar" şeklinde tanıtarak, yol kesip âlemi fesada verdiklerine dair ithamlar da bu yargılamada etkili olmuştu. Bu suçlamalarla Fatih'e şikâyet edilen Otman Baba için bölgedeki ilgili kadıya ve subaşıya talimat gönderildiği, Otman Babanın zorla arabaya bindirilerek İstanbul'a getirildiği vilayetnamesinden anlaşılmaktadır. Fakat yargılama sürecini keramet motifleriyle süsleyen vilayetnamede, sonuçta Otman Babanın velayet sahibi olduğunun anlaşılması üzerine ceza almadığı, aksine ihsanlara mazhar olduğu ifade edilir.[182]

Sonuç

Anadolu'da 13-15. yüzyılda, ortaçağa denk düşen bir zaman diliminde, toplumdan farklı, fakat bir yandan da toplumla organik ilişkide olan dervişlerin grup kimliğine ve genel tipolojisine yönelik bu çalışma, konuyu iki temel düzlemde ele almıştır. Bir taraftan kendi içindeki bütün çeşitliliğiyle grupların genel bir tipolojisi kurulmaya çalışılırken, diğer yandan parçası oldukları toplumca nasıl algılandıkları, toplumla hangi düzlemlerde ilişki kurdukları ortaya konulmaya çalışılmıştır.

İkinci düzlemde belirgin bir sonuca ulaşmak nispeten kolay olmasına rağmen, tipoloji konusunun belli zorluklar içerdiği, bu çalışmada bir kez daha ortaya çıkmış olsa gerektir. Her tür tipoloji çalışması, özellikle tarihsel aktörler, gruplar üzerinden yapılması halinde, işi daha da güçleştirir; zira söz konusu grup veya toplumsal zümreyi tarihselliğinden koparmak, onu soyut, tarih dışı bir ideal tipe dönüştürmek tehlikesi her zaman mevcuttur. Bu çalışma da bütün tehlikesine rağmen tam da böyle bir tipoloji denemesidir. Şehirli, ilim ehli, züht ve takvaya yönelmiş zahitlerden; gezgin, âşık, fakir, meczup gibi derviş tiplerinden; Türkmenler arasında yaşayan toprağa bağlı dervişler, babalar ve nihayet Türk fetihlerine eşlik eden kolonizatör derviş ya da uygun bir tabirle gazi-derviş tiplerinden çıkarılabilecek tipolojinin ister istemez bazı sınırları olacağı aşikârdır. Dahası, böyle bir tipoloji denemesinin belli kategoriler üzerinden iş görmesinin kaçınılmazlığını bu çalışma bir kez daha ortaya koymuştur.

Dolayısıyla tipoloji bağlamındaki değerlendirmelerin, ileri derecede soyutlamaya dayalı Weberyen manada bir ideal tip arayışından ziyade, tarihsel yaşanmışlıklara dair olgusal bilgilere dayanan, ampirik düzlemde ortak/benzer özelliklere vurgu yapan bir tipoloji denemesi olduğunu dikkatli okur fark etmiştir. Diğer bir deyişle, dervişler mensubu oldukları toplumdan ayrılan ortak özellikleri üzerinden ele alınmıştır. Buradan çıkarılan tipolojik unsurlar ise daha alt kategorilerde ayrıca incelenmiştir. Çalışmanın tarihsel, olgusal dayanakları böylece gözden kaçırılmamaya çalışılmıştır.

Çalışmanın ortaya koyduğu derviş tipolojisinin, her şeyden evvel fiziki görünüm, standart dışı kılık kıyafet ve mizaç özellikleriyle toplumun

rüddin Tusî'nin Kalenderî dervişleri için kullandığı "âlemin fazlalığı" nitelemesinin, onları standart meslek ve sınıfların dışında görmesinden mi, yoksa toplumun sırtından geçinen asalaklar olarak düşünmesinden mi kaynaklandığını bilemiyoruz. Ama Hülagu'nun onları gözden çıkarmasından anlıyoruz ki, onun gözünde bu dervişler ikinci tarza yakın insanlardı.

13-15. yüzyıllar Anadolu toplumunun böyle çelişkili gibi görünen yaşam tarzlarına ve ilişki biçimlerine zemin oluşturabilmesi kendi içinde incelenmeyi ayrıca hak etmektedir; ancak, bu çalışma çerçevesinde söylenebilecekler sınırlıdır. Bu noktada ilişkinin dengesine vurgu yapmak gerekir: Dervişler toplumun artı ürünüyle beslenmekte ama karşılığında görünür görünmez pek çok toplumsal işlev de görmektedir. Toplumla mesafeli yaşamları onları siyasetin, iktisadi ve sosyal düzenin temel aktörleri arasında görmemize engel değildir. Ayrıca öğretileriyle toplumda barış ve istikrarın sağlanmasında, bu ortamı bozmaya aday kişisel zaaf ve aşırılıkların törpülenmesinde önemli rol oynarlar. Dervişler tasavvufi dünya algısının ve yaşam tarzının canlı örnekleri olma sıfatıyla saygı, sevgi ve yer yer korku aşılayan karmaşık bir rol modeldir. Hükümdar açısından belki de en fazla bu özellikleriyle gelir dağılımından pay alabilmekte, hatta savaş ve seferlerde kolaylıkla kendilerine bir yer bulabilmekteydiler. Bu bağlamda genel derviş tipolojisinin dünyevi bir karakter olarak karşımıza çıkmasına şaşmamalıdır. Burada vurgulamak istediğimiz, Hakka ulaşmanın yol ve yöntemleriyle, halka hizmet ve egemen düzene uhrevi katkı arasındaki mesafenin sanıldığı kadar fazla olmadığıdır. Kanımızca, bu çalışmanın sunduğu derviş tipolojisi, tarihsel-olgusal pratiğe tam da bu noktada yaklaşmaktadır.

Öte yandan, dervişlerin sistemle veya toplumsal düzenle ilişkilerinin her zaman uyumlu ve pasif bir seyir izlemediği çalışmada bilhassa vurgulanmıştır. Yeri geldiğinde, aynı dervişlerin siyasi otoriteye tavır almaktan çekinmediklerinin örneklerini de gördük. Yani, bizzat kendilerinin birer "fitne" unsuru haline gelmeleri hiç de rastlanmayan bir şey değildi. 13. yüzyılda Anadolu'yu Moğollardan hemen önce alt üst eden Babaî ayaklanmasını unutmamalıyız. Derviş zümresinin hoşnutsuz halk kitlelerinin sesi mi yoksa şeyhlerinin mehdiliğine inanmış takipçiler mi olduklarının tespiti her zaman kolay olmasa da, böyle durumlarda sürükledikleri halk hareket-

lerine dini-tasavvufi bir karakter verdikleri, yani iğreti yaşam tarzlarından çıkıp toplumu kendilerine râm eden bir konum ve güce ulaştıklarını söylemek mümkündür. Bu nokta, derviş tipolojisinin dünyevi kimliğinin alabileceği en uç biçim olarak görülmelidir. Bu o kadar güçlü bir gelenektir ki, 15. hatta 16. yüzyıllarda Osmanlı hâkimiyetinde de dervişler ve şeyhler benzer koşullarda tekrar tekrar karşımıza çıkmışlardır.

Ve nihayet, "fazlalığın da fazlalığı" olarak görülen gezgin dervişler de başka bir iletişim kanalının doğması ve gelişmesinde önemli rol oynamıştır. Oradan oraya gezip duran, önemli tasavvufi merkezleri ve şahsiyetleri ziyaret eden bu dervişler, geniş İslam coğrafyasında kültürü ve güncel haberleri yayma işlevi görürler. Bu yönleriyle dervişler, kapalı köylü ve göçebe toplumlarının dünyaya açılan pencereleridir.

İslam dünyasında, Anadolu ve İran coğrafyalarında karşımıza çıkan çeşitli derviş zümrelerini doğuran tarihsel koşullarla, onların parçası oldukları toplumsal kesimlerle kurdukları ilişki biçimlerini belirleyen koşulları birbirinden ayrı düşünmek her halde pek mümkün görünmese gerektir. Modern öncesi toplumlardaki zamana karşı dayanıklı zihniyet dünyalarının tarihsel incelemelerine yönelik daha ileri çalışmalara duyulan ihtiyaç ortadadır ve hâlâ araştırmacılarını beklemektedir.

Notlar

Giriş

1 Osman Turan, *Doğu Anadolu Türk Devletleri Tarihi*, Boğaziçi Yay., İstanbul 1993, s. 226-227.

2 Ahmet Eflâkî, *Ariflerin Menkıbeleri I*, (çev. Tahsin Yazıcı), MEB Yay., İstanbul, 1995, s. 427-428.

3 Gelibolulu Mustafa 'Âli, *Câmi'u'l-Buhûr Der Mecâlis-i Sûr* (edisyon kritik ve tahlil: Ali Öztekin), TTK. Yay., Ankara 1996, s. 39-40, 159-162.

4 Tülün Değirmenci, "Farklı İnançlar, Farklı Kıyafetler: Osmanlı Resim Sanatı'nda Gezici Dervişler 16. 17. Yüzyıllar" *ST - Sanat Tarihi Araştırmaları*, Dosya: Sanat ve Kadın, 1. sayı 2006, sayfa 80.

5 Bloch metinlerin bize söylemek istediğinin dikkatlerimizin tercihi olmayıp, söyleyenin tercihi olduğuna işaret ederek, bunları aktaranın tercihine göre değil de yazıldıkları devrin özel yaşama ve düşünce biçimlerine göre sorgularsak, mesela, bir dini biyografi yazarını bize söylemeyi hiç de arzu etmediği konularda sorguya çekersek, eseri paha biçilmez bir değerde bulabileceğimizi vurgular. Marc Bloch, *Tarihin Savunusu ya da Tarihçilik Mesleği*, Gece Yay., Ankara 1994, 48-49.

6 A. Yaşar Ocak, *Kültür Tarihi Kaynağı Olarak Menâkıbnâmeler (Metodolojik Bir Yaklaşım)*, TTK, Ankara 1992, s. 65-69; Suraiya Faroqhi "The Life Story of An Urban Saint in The Ottoman Empire: Piri Baba of Merzifon" *Tarih Dergisi* XXXII (1979), s. 653-656.

7 J. Spencer Trimingham, *The Sufi Orders in Islam*, the Clarendon Press, Oxford 1971, s. 264.

8 Eflâkî, *a.g.e.*, I. cilt, s. 329.

9 Abdülbâki Gölpınarlı, *Mevlânâ'dan Sonra Mevlevîlik*, İnkılâp ve Aka Kitabevleri, İstanbul 1983, s. 187-188.

10 D.B. Macdonald "Derviş" *İA*, MEB, 1945, s. 545.

11 Fuad Köprülü "Abdal" *Türk Halk Edebiyatı Ansiklopedisi*, İstanbul 1935, s. 23, 27-29.

12 Mevlânâ Celaleddin, *Mesnevi I* (çev. Veled İzbudak, gözden geçiren: A. Gölpınarlı), MEB Yay., İstanbul 1995, s. 11.

Birinci Bölüm

1 Mehmet Rahmi Ayas, *Türkiye'de İlk Tarikat Zümreleşmeleri Üzerine Din Sosyolojisi Açısından Bir Araştırma*, Ankara Ünv. Basımevi, Ankara 1991, s. 42.

2 Anadolu'ya yönelik Türk göçlerinde genellikle üç aşamadan bahsedilir: Malazgirt Savaşından (1071) hemen önce yoklama mahiyetinde başlayıp yoğun bir şekilde devam ederek batı sahillerine kadar uzanan hızlı ve kısa süreli bir hareket, ardından 12. yüzyılda Haçlı seferlerinin de baskısıyla orta Anadolu'ya çekilip yoğunlaşma ve nihayet Miryokefalon (1176) zaferinden sonra doğuda Moğolların yarattığı baskıyla yeniden batı sahillerine doğru daha yoğun ve kalıcı bir şekilde devam eden bir hareket, bkz. Osman Turan, *Selçuklular Zamanında Türkiye, Siyasi Tarih, Alp Arslan'dan Osman Gazi'ye (1071-1318)*, Boğaziçi Yay., İstanbul 1993, s. 37-44, 148-153, 505-513; Speros Jr Vryonis "Nomadization and Islamization in Asia Minor" *Dumbarton Oaks Papers (Number Twenty-nine)*'dan ayrı basım, The Dumbarton Oaks Center For Byzantine Studies, 1975, s. 44-48.

3 A. Yaşar Ocak, *Türk Sufiliğine Bakışlar*, İletişim Yay., İstanbul 1996, s. 158-159.

4 Ömer Lütfü Barkan "Osmanlı İmparatorluğunda Bir İskân ve Kolonizasyon Metodu Olarak Vakıflar ve Temlikler I: İstila Devirlerinin Kolonizatör Türk Dervişleri ve Zaviyeler" *Vakıflar Dergisi* II (1942), s. 295, 333.

5 Haydar Teberoğlu, *S. Kalender Veli Velayetnamesi*, Ankara (tarihsiz), s. 111-112, 162.

6 Derviş Burhan, *Velâyetnâme-i Hacım Sultan (Das Vilâyet-nâme des Hadschim Sultan)*, (nşr. Rudolf Tschudi), Berlin 1914, s. 37.

7 Eflakî, *a.g.e.*, I. cilt, s. 169-170; B. Fürûzanfer, *Mevlâna Celâleddin* (çev. F. Nafiz Uzluk), MEB Yay., İstanbul 1963, s. 11-12, 20-21; A. Gölpınarlı, *Mevlânâ Celâleddîn, Hayatı, Felsefesi, Eserleri, Eserlerinden Seçmeler*, İnkılâp Kitabevi, İstanbul 1999, s. 41-42.

8 Abdülkerim bin Şeyh Musa, *Makâlât-ı Seyyid Hârûn (Tenkitli Basım)* (haz. Cemal Kurnaz), TTK, Ankara 1991, s. 23-24, 40-45.

9 Ebu İshak Kazeruni (öl. 426/1034)'nin daha hayattayken cihada büyük önem verdiği onunla ilgili menkıbelere de yansımıştır. İran'da Mecusilere karşı yürüttüğü savaşlar menâkıbnâmesinde oldukça geniş bir yer tutar. Onun Anadolu'ya yönelik ilk fetih hareketleriyle de ilgilendiği anlaşılıyor, bir menkıbede İslam askerini toplayıp Rum'a gönderdiği ifade edilir. Şevkı-i Kadim, *Manâkıb-i Şayh Abû İshâk-ı Kâzarûnî Tarcaması*, Süleymaniye (Es'ad Efendi) Kütüphanesi, Kayıt No: 2429, Mikrofilm Arş. No: 1178, 1955, vrk. 35b-36a; F. Köprülü "Abu İshak Kazrûnî ve Anadolu'da İshâkî Dervişleri" (çev. Cemal Köprülü), *Belleten* 130/XXXIII, 1969, s. 228.

10 Bkz. *Dânişmendnâme-Tenkidli Metin-Türkiye Türkçesine Aktarılış- Dil Özellikleri- Sözlük-Tıpkıbasım* II, IV (haz. Necti Demir, ed. Şinasi Tekin, Gönül Alpay Tekin), 2002, s. 104/131a.

11 Turan, *Doğu Anadolu Türk Devletleri Tarihi*, s. 122.

12 Köprülü "Abu İshak Kazrûnî ve Anadolu'da İshâkî Dervişleri", s. 230-231; H. Adnan Erzi "Bursa'da İshaki Dervişlerine Mahsus Zâviyenin Vakfiyesi" *Vakıflar Dergisi* II/1942, s. 423-424; Mustafa Kara, "Anadolu'ya İlk Gelen Tarikatlardan Biri: Kâzeruniye ve Bursa'daki Dergâhı" *Tarih ve Toplum* 93 (Eylül 1991), s. 27-28.

13 M. Zeki Oral "Konya'da Ebu İshak Kâzerunî Zaviyesi" *Anıt*, 7 (1949), s. 3-4.

14 Köprülü, "Abu İshak Kazrûnî ve ...." s., 231; Kara, a.g.m., s. 28.

15 F. Köprülü, *Osmanlı Devleti'nin Kuruluşu*, TTK, Ankara 1991, s. 99-102; A.Y. Ocak "Kalenderîler ve Bektaşilik" *Doğumunun 100. yılında Atatürk'e Armağan*, İstanbul Ünv. Edb. Fak, İstanbul 1981, s. 297-300.

16 Erken dönem Anadolu sûfiliğinde Ahmed Yesevî'nin önemli bir yer tuttuğu ve ona nispet edilen geniş bir sûfi çevresinin varlığı Fuat Köprülü'den beri kabul edilen bir görüştür. Buna dayanak olarak da 16. yüzyılın sonlarına tanıklık eden Gelibolulu Mustafa Âlî ile 17. yüzyıl tanığı Evliya Çelebi'nin verdiği bilgiler gösterilir. Bu kaynaklarda Anadolu ve Rumeli'nin değişik yerlerinde medfun bulunan Emirci Sultan, Avşar Baba, Piri Baba, Kıdemli Baba, Geyikli Baba, Abdal Musa ve başka Yesevî şeyhlerinden bahsedilir. Bkz. F. Köprülü, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, Diyanet İşleri Baş. Yay. Ankara 1993, s. 46-48; Ocak, *Türk Sufiliğine Bakışlar*, s. 66-67, 71-73. Fakat Ahmet T. Karamustafa'nın bu görüşe ciddi itirazları vardır. Ona göre 13. yüzyılda Anadolu'ya birkaç Yesevî şeyhinin gelmiş olması mümkün görünmekle birlikte, söylendiği gibi çok sayıda dervişinin göç ettiği temelsiz bir iddiadır. Aynı şekilde Yesevîliğin Anadolu tasavvufu ya da halk İslamının gelişmesinde belirleyici bir rol oynadığı görüşü de terk edilmelidir.

Ahmet T. Karamustafa "Yesevîlik, Melâmetîlik, Kalenderîlik, Vefâ'îlik ve Anadolu Tasavvufunun Kökenleri Sorunu" *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf ve Sufiler kaynaklar-doktrin-ayin ve erkân-tarikatlar-edebiyat-mimari-ikonografi-modernizm*, (haz. Ahmet Y. Ocak) TTK, Ankara 2005, s. 61-77, 86.

17 Ocak, *a.g.e.*, s. 62-63, 66-71.

18 Eflakî, *a.g.e.* I. cilt, s. 697-698; A. Yaşar Ocak, *Osmanlı İmparatorluğu'nda Marjinal Sûfilik: Kalenderîler (XIV-XVII. Yüzyıllar)*, TTK Yay., Ankara 1992, s. 63-64.

19 Ocak, *Türk Sufiliğine Bakışlar*, s. 63.

20 İsmail Erünsal - A. Yaşar Ocak, *Menâkıu'l-Kudsiyye Fî Menâsıbi'l-Ünsiyye Baba İlyas-ı Horasânî ve Sülalesinin Menkabevî Tarihi* (Elvan Çelebi), TTK Yay., Ankara 1995, s. XLVI-XLVII.

21 A.Y. Ocak, *Babaîler İsyanı: Aleviliğin Tarihsel Altyapısı Yahut Anadolu'da İslam-Türk Heterodoksisinin Teşekkülü*, Dergah Yay., İstanbul 1996, s. 94-104; Ocak, *Kalenderîler*, s. 64-65; Erünsal-Ocak, *a.g.e.*, s. XLVI-XLVII.

22 Ocak, bu isyanın gerek hazırlık safhasında gerekse teşkilatlanmasında ve yönetilmesinde Yesevî, Kalenderî, Vefâî ve Haydarî gibi heterodoks derviş zümrelerinin önemli rol oynadığı üzerinde durur. Ocak, *Babaîler İsyanı*, s. 114-115

23 *A.g.e.*, s. 201; Ocak "Kalenderîler ve Bektaşilik", s. 297-298.

24 Ocak, *Kalenderîler*, s. 6-16; Ahmet T. Karamustafa, *God's Unruly Friends: Dervish Groups in The Islamic Later Middle Period, 1200-1550*, Salt Lake City: University of Utah Press, 1994, s. 13.

25 Kalenderîliğin 13. yüzyıl başında Cemal'd-Dîn-i Sâvî tarafından teşkilatlandırıldığı kabul edilir. Fakat tasavvufi bir akım olarak geçmişini 10. yüzyıllara kadar götürmek mümkündür. Kökenlerinin Hint-İran mistisizmine dayandığı, Hindistan'dan gelen dervişler vasıtasıyla önce bu kültüre yakınlığı münasebetiyle Orta Asya'da, daha sonra İran ve Horasan'da yayıldığı söylenir. İslam dünyasındaki gelişmesinin Melâmetiye ile de yakından alakalı olduğu kabul edilir. Tahsin Yazıcı "Kalenderlere Dair Yeni Bir Eser: Manâkib-i Camâl Al-Dîn-i Sâvî" *Necati Lugal Armağanı*, TTK Yay., Ankara 1968, s. 786-787; Saadeddin Kocatürk "İran'da İslamiyetten Sonraki Yüzyıllarda Fikir Akımlarına Toplu Bir Bakış ve Kalenderîye Tarikatı İle İlgili Bir Risale" *AÜDTCF Dergisi* XXVIII 1970, s. 217-221; Ocak, *Kalenderîler*, Giriş Bölümü.

26 Ocak, *Kalenderîler*, s. 62-63; krş Eflakî, *a.g.e.*, II. cilt, s. 168.

27 Bkz. Osman Turan "Selçuk Türkiyesi Din Tarihine Dair Bir Kaynak: Füstât ul-'adâle fî Kavâ'id issaltana" *Fuad Köprülü Armağanı*, DTCF Yay., İstanbul 1953, s. 536-546.

28 Bkz. Karamustafa, *a.g.e.*, s. 2-3, 13.

29 Âşıkpaşazâde, *Âşıkpaşazâde Tarihi*, (nşr. Âli Beğ), Matba'a-i Amire, İstanbul 1332, s. 205.

30 Köprülü, *Osmanlı Devleti'nin Kuruluşu*, s. 101-102; Ocak "Kalenderîler ve Bektaşilik", s. 299-300.

31 Abdurrahman Câmî, *Nefahâtü'l-Üns, Evliya Menkıbeleri*, (ter. Lâmiî Çelebi, haz. S. Uludağ-M. Kara), Marifet Yay., İstanbul 1995, s. 594-595; Hamid Algar "Kubrâ, Shaykh Abu'l-Djannab Ahmad B. 'Umar Nadjm Al-Din" *EI*, Leiden 1986, s. 300-301; Mustafa Kara (Haz.), *Necmüddin Kübra: Tasavvufî Hayat –Usûlu aşere, Risâle ile'l hâim, Fevâihu'l-cemâl*, Dergah Yay., İstanbul 1996, s. 16.

32 J. Baldick, *Mistik İslam –Sufizm'e Giriş-*, (çev. Y.S. Müftüoğlu), Birey Yay., İstanbul 2002, s. 121-123; A.Y. Ocak "Selçuklular ve Beylikler Devrinde Düşünce" *Türkler*, Yeni Türkiye Yay., Ankara

2002, s. 431; Hasan Basri Öcalan "Anadolu Selçukluları Zamanında Tasavvuf Düşüncesi" *Türkler*, Yeni Türkiye Yay., Ankara 2002, s. 464; Mehmet Okuyan, *Necmuddîn Dâye ve Tasavvufî Tefsiri*, Rağbet Yay., İstanbul 2001, s. 76-80.

33 Franz Taeschner "İslam Ortaçağında Futuvva (Fütüvvet Teşkilâtı)" *İst. Üvn. İktisat Fakültesi Mecmuası*, XV/1-4,1954, (çev. Fikret Işıltan), İstanbul 1955, s. 15-18; Ocak "Selçuklular ve Beylikler Devrinde Düşünce" s. 431-432.

34 İbn Bibi, *El Evamirü'l- Ala'iye Fi'l- Umuri'l – Ala'iye (Selçuk Name) I*, (çev. Mürsel Öztürk), Kültür Bak. Yay., Ankara 1996, s. 248-253; Angelika Hartmann "Al-Suhrawardi" *EI*, Leiden 1997, s. 779-780; Öcalan, a.g.m., s. 465-466.

35 Ocak "Selçuklular ve Beylikler Devrinde Düşünce", s. 431-432.

36 F. Sobieroj "Suhrawardiyya" *EI*, Leiden 1997, s. 785.

37 Sadi Bayram "Ladik ve Seyyid Ahmedi Kebir Er- Rıfaî Hazretleri" *Türk Dünyası Araştırmaları* 74 (Ekim 1991), s. 143-148; "Anadolu'da XIII. Yüzyıl Bir Rufai Zaviyesi" *S. Ünv. Selçuklu Araştırmaları Merkezi Prof. Dr. Yılmaz Önge Armağanı*, Konya 1993, s. 179-182; "Anadolu'da İlk Rufaîler ve Hz. Zeynel Abidin Ali Er-Rufaî Soyu Hakkında Yeni Hipotezler" *I. Kayseri ve Yöresi Tarihi Sempozyumu Bildirileri 11-12 Nisan 1996*, Kayseri 1997, s. 27-33; Ladik ve çevresinde Rufaîlere ait türbe ve mekânlar hakkında bkz. Hüseyin Hüsameddin, *Amasya Tarihi I, (mukaddime)*, (sad. Ali Yılmaz ve M. Akkuş), Ankara 1986, s. 315-317.

38 Eflakî, *a.g.e*, II. cilt, s. 299-300.

39 İbn Batuta, *İbn Battûta Seyahatnâmesi I* (çeviri, inceleme ve notlar: A. Sait Aykut), YKY, İstanbul 2004, s. 425.

40 *Menâkıb-ı Eşrefzâde* (Bursalı Mehmed Veliyyüddin Ef., *Menâkıb-ı: Eşrefzâde-Eşrefoğlu Rûmî: Hayatı ve Menkıbeleri* (haz. Abdullah Uçman- Önder Akıncı), Bedir Yay., İstanbul 1976, s. 33-48 (bundan sonra *Menâkıb-ı E.* olarak verilecek); Sadık Vicdânî, *Tarikatler ve Silsileleri (Tomâr-ı Turûk-ı Aliyye)*, (haz. İrfan Gündüz), Enderun Kitabevi, İstanbul 1995, s. 108, 128; Abdullah Uçman, *Eşrefoğlu Rûmî, Müzekki'n-Nüfûs*, İnsan Yay., İstanbul 1996, s. 14-20; C.S. Revnakoğlu, *Eski Sosyal Hayatımızda Tasavvuf ve Tarikat Kültürü* (yayına haz. M.D. Barın- İ. Dervişoğlu), Kırkambar Yay., İstanbul 2003, s. 69-70.

41 Vicdânî, *a.g.e.*, s. 130-133; Revnakoğlu, *a.g.e.*, s. 81-90; D.S. Margoliouth "Kâdiriye" *İA*, MEB, 1955, s. 52.

42 T. Yazıcı "Fetihten Sonra İstanbul'da İlk Halveti Şeyhleri: Çelebi Muhammed Cemaleddin, Sümbül Sinân ve Merkez Efendi" *İstanbul Enstitüsü Dergisi* II (1956), s. 87-88; Mustafa Aşkar "Bir Türk Tarikatı Olarak Halvetiyye'nin Tarihî Gelişimi ve Halvetiyye Silsilesinin Tahlili" *Ankara Ünv. İlahiyat Fak. Dergisi*, XXXIX (1999), s. 542-543; krş Câmî, *a.g.e.*, s. 700-706.

43 Câmî, *a.g.e.*, s. 699-700; Aşkar, a.g.m., s. 544.

44 Yazıcı, a.g.m., s. 91-99; Aşkar, a.g.m., s. 544-546.

45 H. Algar "A Brief History of The Naqshbandî Order" *Naqshbandis: Historical Developments and Present Situation of A Mystical Order* (ed. M. Gaborieau, A. Popovic, T. Zaecone), Isis Yay., İstanbul 1990, s. 17-18; Mustafa Kara, *Bursa'da Tarikatlar ve Tekkeler*, Sır Yay., İstanbul 2001, s. 168-172.

46 A. Gölpınarlı, *Mevlânâ'dan Sonra Mevlevîlik*, İnkılâp ve Aka Kitabevleri, İstanbul 1983, s. 34.

47 *A.g.e.*, s. 69.

48 A. Gölpınarlı, *Melâmîlik ve Melâmîler*, Gri Yay., İstanbul 1992, s. 34; Ethem Cebecioğlu, *Hacı Bayram Velî*, Kültür Bak. Yay., Ankara 1991, s. 50-53; Fuat Bayramoğlu, *Hacı Bayram-ı Veli, Yaşamı-Soyu-Vakfı*, I. cilt, TTK, Ankara 1989, s. 22-25.

49 Cebecioğlu, *a.g.e.*, s. 128-132; Bayramoğlu, *a.g.e.*, s. 73-78.

50 Mikail Bayram, *Şeyh Evhadü'd-Din Hâmid el Kirmânî ve Evhadiye Tarikatı*, Konya 1993, s. 29-37, III. bölüm; Aynı yazar "Anadolu Selçukluları Zamanında Evhadî Dervişler" *Türkler*, VII. cilt, , s. 321-324; Öcalan, a.g.m., s. 463-467; Nihat Azamat, "Evhadüddin-i Kirmânî" *TDVİA*, s. 519; Evhadiye dervişleri için Alaaddin Eretna'nın da Kayseri'de Köşk Medrese bünyesinde bir tekke yaptırdığı hakkında bkz. İ.H. Uzunçarşılı, "Sivas-Kayseri ve Dolaylarında Eretna Devleti" *Belleten* XXXII/126 (1968), s. 170-171.

51 Câmî, *a.g.e.*, s. 817-819; Ocak, *Kalenderîler*, s. 82-85.

52 İbn Arabî'nin başlattığı tasavvuf akımı Şeyh Ekber mahlasından dolayı Ekberiye olarak adlandırılır. Fakat Ekberiye'nin bir tarikattan ziyade tasavvufi bir felsefe akımı olduğu kabul edilir. Bkz. Hilmi Z. Ülken, *İslam Düşüncesi, Türk Düşüncesi Tarihi Araştırmalarına Giriş*, Ülken Yay., İstanbul 2000, s. 136.

53 Köprülü, *İlk Mutasavvıflar*, s. 195; H.Z. Ülken, *Türk Tefekkürü Tarihi*, İstanbul 1933, s. 97-98, 118; Ahmed Ateş "Muhyi-d-Din Arabî" *İA*, 1993, s. 552-554.

54 Ocak, *Kalenderîler*, s. 77, 202-204.

55 Bu ayrımları erken dönem Anadolu sûfiliği üzerine öncü niteliğinde çalışmaları olan belli başlı tarihçilerde görmek mümkündür. Bunlardan Gölpınarlı tarikatları daha çok esma yolu, aşk yolu ayrımına göre incelemiştir. Bkz. A. Gölpınarlı, *Türkiye'de Mezhepler ve Tarikatler*, İnkılap Yay., İstanbul 1997, s. 187-189. Aynı yaklaşımı Mehmet Ali Aynî'nin ve sonraki nesilden Mustafa Kara'nın eserlerinde de görmekteyiz. M.A. Aynî, *Tasavvuf Tarihi*, sad. Hüseyin Rahmi Yananlı, Kitabevi Yay., İstanbul 2000, s. 219-223; M. Kara, *Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi*, Dergah Yay., İstanbul 1995, s. 272-277. Bu ayrımın tercih edilmesinde tarikatların usul ve erkân yönünden incelenmesinin önemli etkisi olduğu açıktır. İkinci ve üçüncü tasnifin yansımalarını ise Fuad Köprülü, daha sonra Irenne Melikoff ve A.Y. Ocak gibi araştırmacıların çalışmalarında görüyoruz. Köprülü ile Ocak'ın her iki yaklaşımı birlikte sergiledikleri, Melikoff'un ise ortodoks-heterodoks ayrımını daha çok kullandığı görülmektedir. Şüphesiz bu tarihçilerin söz konusu yaklaşımları sergilemesinde dervişleri sosyal boyutuyla yani toplumda yaşayan zümreler olarak ele almalarının payı büyüktür. Bunlarla ilgili atıflar yeri geldiğinde metinde verilecektir.

56 Necmüddin Kübra, *Tasavvufî Hayat – Usûlu aşere, Risâle ile'l-hâim, Fevâihu'l- cemâl*, (haz. Mustafa Kara), İstanbul 1996, s. 38-39, Burada Kübra'nın önemli eseri olan *Usûlu aşere* adlı risalesi İsmail Hakkı Bursevî'nin (öl. 1724) şerhi ile birlikte verilmiştir; Aynî, *a.g.e.*, s. 220-223; M. Nazif Şahinoğlu, "Vird" *İA*, 1986, s. 318-319.

57 Bu tabir Hz. Peygambere mal edilen "ölmeden önce ölünüz" hadisine dayandırılır. Bununla irademiz dışında olan ölüm vaki olmadan iradi olarak varlık ve dünya ile ilgili işlerden, alakalardan fani olmak kastedilir. Öyle ki, bu hali yaşayan kişi kendi vücudunun varlığını bile hissetmez. Sürekli bir vecd istiğrak hali söz konusu olur, bkz Kübra, *a.g.e.*, s. 43.

58 *A.g.e.*, s. 42-43.

59 Bu kanaatleri en sert şekilde dile getiren Muhammed bin Mahmud el-Hatîb'di. *Füstât ul-'adâle fi kavâ'id is-saltana* adlı eserinde onları "zamanın zındıkları" olarak niteler ve şeriata kayıtsız kalışla-

rından ve şeriat karşıtı uygulamalarından bahseder (bkz. O. Turan "Selçuk Türkiyesi Din Tarihine Dair Bir Kaynak: Füstât ul-'adâle fî Kavâ'id is-saltana" *Fuad Köprülü Armağanı*, DTCF Yay., İstanbul 1953, s. 537-539. Söz konusu dervişlerin yaşadıkları dönemde ulema çevrelerince zahiri ibadetleri terk eden, şeriat kurallarına kayıtsız bid'at ehli kimseler olarak nitelendiklerine dair ifadeleri haklarında düzenlenen menâkıbnâmelerde de görmek mümkündür. Bu konuda Hacı Bektaş'a yöneltilen ithamlar için bkz. *Menâkıb-ı Hacı Bektaş-ı Veli, "Vilâyetnâme"*, (haz. A. Gölpınarlı), İnkılap Yay., İstanbul 1991, s. 56-58, Otman Baba örneği için bkz. Küçük Abdal, *Otman Baba Vilâyetnamesi*, Milli Kütüphane, Mikrofilm Arş. No: A-4985, 1976, vrk. 108b-109b, 117b-120a. (yeni harflerle basımı için bkz. *Vilayetnâme-i Şahi: Göçek Abdal*, (yay. Şevki Koca) Bektaşi Kültür Derneği, 2002) Sakalı kırkuk uryân ü büryan u giryân (ağlayıcı) olmakla ve namazı terk etmekle eleştirilen Kaygusuz Abdal örneği için bkz. *Kaygusuz Abdal (Alâeddin Gaybî) Menâkıbnâmesi*, (yay. Abdurrahman Güzel), TTK, Ankara 1999, s. 136. Eflaki de Cacaoğlu Nureddin'den naklen Hacı Bektaş için "dış görünüşe saygı göstermiyor, şeriata uymuyor ve namaz kılmıyordu" nitelemesi yapıyor. Eflakî, *a.g.e.*, II. cilt, s. 59.

60 A. Gölpınarlı, *Mevlevî Âdâb ve Erkânı*, İnkılap ve Aka kitabevi, İstanbul 1963, s. 121-122; Ocak, *Türk Sufiliğine Bakışlar*, s. 122-123, 129-131.

61 I. Melikoff "Anadolu'da Cemaat Dışı İslâmlık Örf-dışılık, İnanç-karışması, 'Gnose'" *Uyur İdik Uyardılar Alevîlik-Bektaşîlik Araştırmaları* (çev. Turan Alptekin), Cem Yay., İstanbul 1994, s. 102; Ocak, *Türk Sufiliğine Bakışlar*, s. 16.

62 Bkz. Kara, *Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi*, s. 272

63 Bkz. M. Bayram "Babaîler İsyanı Üzerine" *Hareket* 23 (1981), s. 21-22; M. Bayram, "Hacı Bektaş-ı Horâsani Hakkında Bazı Yeni Kaynaklar ve Yeni Bilgiler" *Türkiye Selçukluları Üzerine Araştırmalar*, Kömen Yay., Konya 2003, s. 143-153.

64 Esad Coşan, *Hacıbektaş-ı Veli, Mâkâlat*, Seha Neşriyat, Tarihsiz, s. (önsöz) XXXVI; A. Güzel, *Hacı Bektaş Velî ve Mâkâlat*, Akçağ Yay., Ankara 2002, s. 42; Ali Yılmaz "Hacı Bektaş-ı Veli Gerçekten Kalenderî mi idi? Mâkâlat Hacı Bektaş-ı Veli'nin Değil mi?" *Türkiye Günlüğü (Balkanlar ve Bosna-Hersek)*, 36 (1995), s. 161-174.

65 A. Güzel, *Kaygusuz Abdal*, Kültür Bak Yay., Ankara 1981, s. 242-246.

66 *Kaygusuz Abdal (Alâeddin Gaybî) Menâkıbnâmesi*, s.136.

67 Karamustafa, *a.g.e.*, s. 3, 13.

68 *A.g.e.*, s. 14-23; Ocak, *Kalenderîler*, s. 161-180.

69 Köprülü, *Osmanlı Devleti'nin Kuruluşu*, s. 99.

70 Melikoff, a.g.m., s. 101-111; Ocak, *Kalenderîler*, s. 147-160.

71 Bkz. Karamustafa "Early Sufism in Eastern Anatolia" *Classical Persian Sufism From Its Origins to Rumî* (ed. Leonard Lewisohn), New York: Khaniqahi Nimetullahi Publications, 1993, s. 175-177.

72 F. Köprülü- F. Babinger, *Anadolu'da İslamiyet*, (çev. Ragıp Hulusi, yay. haz. Mehmet Kanar), İnsan Yay., İstanbul 1996, s. 47.

73 *A.g.e.*, s. 48-50.

74 Köprülü, *Osmanlı Devleti'nin Kuruluşu*, s. 94-99; *Anadolu'da İslamiyet*, s. 50.

75 Karamustafa, a.g.m., s. 197.

76 Bkz. Ocak, *Türk Sufiliğine Bakışlar*, s. 15-16.

İkinci Bölüm

1 Ahmet Demir "Anadolu Selçukluları Döneminde Füyüvvet ve Ahilik", (Kırıkkale Ünv. Sos. Bilm. Enst. yayınlanmamış y. lisans tezi), Kırıkkale 1996, s. 68, 75; Mehmet S. Sarıkaya, *XIII-XVI. Asırlardaki Anadolu'da Fütüvvetnamelere Göre Dinî İnanç Motifleri*, Kültür Bak. Yay., Ankara 2002, s. 159.

2 *Menâkıb-ı Evhadüddin-i Kirmanî (Şeyh Evhadüddin Hamid El Kirmani'nin Menkıbeleri*, inceleme- çeviri, haz. Fahreddin Coşkuner, AÜDTCF Doğu Dilleri ve Edeb. Ana Bilim Dalı basılmamış y.l. tezi), Ankara 1994, s. 56, 70. Bu eser bundan sonra *Menâkıb-ı EK* şeklinde kısaltılarak yazılacaktır.

3 *Menâkıb-ı EK*, s. 128.

4 *Menâkıb-ı Hacı Bektaş-ı Veli*, s. 23, 60. Bu eser bundan sonra *Menâkıb-ı HBV* şeklinde kısaltılarak yazılacaktır.

5 Gölpınarlı, *Mevlevî Âdâb ve Erkânı*, s. 6, 15, 41-42; *Mevlânâ'dan Sonra Mevlevîlik*, s. 426-429.

6 Eflakî, *a.g.e.*, II. cilt, s. 269.

7 E. Behnan Şapolyo, *Mezhepler ve Tarikatlar Tarihi*, Türkiye Yay., İstanbul 1964, s. 155; Nurhan Atasoy, *Derviş Çeyizi Türkiye'de Tarikat Giyim-Kuşam Tarihi*, Kültür Bak. Yay., İstanbul 2000, s. 91-92.

8 M. Kara "Bağdat'tan Bursa'ya Bir Yol: Eşrefiye" *Journal of the History of Sufism* 1-2 (2000), (ed. th. Zarcone, E. Işın, A. Buehler), özel sayı, *The Qâdiriyya Order*, Simurg Yay., İstanbul 2000, s. 421-424.

9 *Menâkıb-ı Eşrefzâde* (Bursalı Mehmed Veliyyüddin Ef., *Menâkıb-ı Eşrefzâde-Eşrefoğlu Rûmî: Hayatı ve Menkıbeleri* (haz. Abdullah Uçman- Önder Akıncı), Bedir Yay., İstanbul 1976, s. 41-42.

10 Vicdanî, *a.g.e.*, s. 109.

11 Revnakoğlu, *a.g.e.*, s. 40.

12 Şapolyo, *a.g.e.*, s. 145, 165; J.P. Brown, *The Darvishes or Oriental Spiritualism*, Frank Cass and Co. Ltd, London 1968, s. 124, 179; Atasoy, *a.g.e.*, s. 129, 132, 136.

13 Gölpınarlı, *Mevlevî Âdâb ve Erkânı*, s. 21; *Mevlânâ'dan Sonra Mevlevîlik*, s. 426, 430-431.

14 Gölpınarlı, *Mevlevî Âdâb ve Erkânı*, s. 43-44; *Mevlânâ'dan Sonra Mevlevîlik*, s. 429-430; Atasoy, *a.g.e.*, s. 104-107.

15 Brown, *a.g.e.*, s. 124-125; Atasoy, *a.g.e.*, s. 141.

16 Şapolyo, *a.g.e.*, s. 155; Atasoy, *a.g.e.*, s. 93-98.

17 Şapolyo, *a.g.e.*, s. 145; Atasoy, *a.g.e.*, s. 129-130.

18 *Menâkıb-ı EK*, s 124.

19 Ibn Batuta, *The Travels of Ibn Batuta (1325-1354)*, (çev. ve notlar ilave eden H.A.R. Gibb), Cambridge 1958, s. 36-37, 274; T. Yazıcı "Kalenderlere Dair Yeni Bir Eser: Manâkib-i Camâl Al-Dîn-i Sâvî", s. 790-791; Ocak, *Kalenderîler*, s. 161-162; Karamustafa, *a.g.e.*, s. 1-2, 39-44, 46.

20 Gelibolulu, *Câmî'u'l-Buhûr*, s. 162.

21 Vahidî, *Menâkıb-ı Hvoca-i Cihân ve Netice-i Cân, Tenkidli Metin, Tahli ve Tıpkıbasım*, (haz. Ahmet T. Karamustafa), Harvard Unv. 1993, s. 28a, 29a; T. Yazıcı, Hatib-i Farisi, *Menâkib-i Cemâl al-Dîn-i Sâvî*, önsöz, TTK, Ankara 1999, s. ix-x.

22 Karamustafa, *a.g.e.*, s. 66.

23 Vahidi, *a.g.e.*, s. 54a; Karamustafa, *a.g.e.*, s. 68.

24 Vahidi, a.g.e., s. 41a-41b; Yazıcı, *Menâkib-i Cemâl al-Dîn-i Sâvî*, önsöz, s. xxi.

25 Karamustafa, *a.g.e.*, s. 72.

26 Küçük Abdal, *a.g.e.*, vrk. 28b, 55b, 76a.
27 *A.g.e.*, vrk. 28b.
28 *A.g.e.*, vrk. 105b-106a, 108b.
29 *A.g.e.*, vrk. 76a.
30 *A.g.e.*, vrk. 149a.
31 *Menâkıb-ı HBV*, s. 27, 57.
32 *(Menâkıb-ı KA) Kaygusuz Abdal (Alâeddin Gaybî) Menâkıbnâmesi*, (yay. Abdurrahman Güzel), TTK, Ankara 1999, s. 60, 136.
33 *Menâkıb-ı KA*, s. 93; Karamustafa, *a.g.e.*, s. 63.
34 *Menâkıb-ı KA*, s. 105.
35 Ocak, *Kalenderîler*, s. 98; Karamustafa, *a.g.e.*, s. 63.
36 Giysinin bel kısmına kuşak bağlanması en azından dizlere kadar uzun olmasını gerektirir. Ayrıca bu tarzı benimseyen dervişlerin vücudu nispeten örtülü durumdadır. Nitekim bazı minyatürler de bunu doğrular. Bkz. Ocak, *Kalenderîler*, resimler kısmı.
37 Önceki sayfalarda verilen referanslarla birlikte, toplu bir görünüm için bkz. Ocak, *Kalenderîler*, s. 161-167 ve resimler kısmı) ve Karamustafa, a.g.e., s. 61-63, VI. bölüm ve resimler kısmı.
38 Pûstin: post.
39 Bahş: bağışlamak.
40 Hemîşe: daima.
41 Şal u peşmîne pûş: şal ve yünlü elbise (hırka) giyen.
42 Furûş: gösteriş.
43 Palas: sırta giyilen yünden yapılma kalın giysi, aba ya da post.
44 Zerrin: altın, altın renginde.
45 Vahidî, *a.g.e.*, s. 29a; Yazıcı, *a.g.e.*, önsöz, s. x.
46 Vahidî, *a.g.e.*, s. 43a-43b; Yazıcı, xxii-xiii.
47 Yazıcı, aynı yer, s. Xii.
48 Aynı yer, xxiv.
49 Ibn Batuta, Gibb neşri, I. cilt, s. 37-38.
50 Ocak, *Kalenderîler*, s. 164.
51 Derviş olmak isteyen bir kişi Şeyh Evhadüddin'e "Bende ilahi sırları araştırma meyli uyandı. Beni müritliğe kabul ediniz ve mürşidim olunuz" der. *(Menâkıb-ı EK*, s. 70). Devletşah, Mevlana'dan bahsederken, onun zahir ilimlerinde yüksek mertebelere ulaştığı bir sırada kendisine bir hal geldiğini ve artık zahiri ilimlerin onu tatmin edemez olduğunu, bir vasıta ile bu suret âleminden mana âlemine ulaşmak sevdasına düştüğünü anlatır. Şems-i Tebrizî'nin de aynı şekilde, zahiri ilimlerde mahir olduktan sonra "sülûk zevkine ve hakikatı arama derdine" düştüğünden bahseder (Devletşah, *Tezkire-i Devletşah I*, çev. Necati Lugal, MEB Yay., İstanbul 1994, s. 301-303). İlim tahsil ederken kalbe sülûk arzusu doğması tasavvuf yoluna girişlerde çok yaygın bir hal olarak işlenir. Akşemseddin'e intisap eden Şeyh İbrahim derdini "Kayseri'de müderristim, içimde bir dert doğdu, derman aramaya geldim" şeklinde ifade eder. (Câmî, *a.g.e.*, s. 839, 706).
52 Tasavvuf büyüklerinden bazılarının hayat hikâyelerinde bu tür olağanüstü olaylara rastlandığı rivayet edilir. İbrahim İbn Ethem, Belh sultanı iken, maneviyatının yüceliğiyle ibadet etmekte, mallar bağış-

lamakta ama içindeki manevi açlığı bir türlü gideremektedir. Bir gece tefekkür halindeyken, tahtı üzerinde yarı uykuya dalar. Bu sırada köşkün tavanından ayak sesleri ve gürültüler gelmeye başlar. Bir ara tavandan esrarengiz bir kişi kendini göstererek İbrahim Ethem'e "Ey taht üzerinde oturan zat sen kimsin?" diye seslenir. İbn Ethem, "Ben şahım ya sizler kimsiniz" diye sorunca o şahıs, "Biz iki üç sürü deve kaybettik de bu köşkün damında arıyoruz" der. İbrahim Ethem, "Divane misin, deve sürülerini köşkün damında mı arıyorsun" diye çıkışır. Adam bunun üzerine, "Tanrı padişah tahtında mı aranır? Sen Tanrıyı burada mı arıyorsun?" der. Büyük ruhi sarsıntı geçiren İbrahim Ethem bundan sonra tahtını, tacını, her şeyini terk ederek gözlerden ırak olur (Şems-i Tebrizi, *Makâlat –Konuşmalar-* [çev. O.N. Gencosman), İstanbul 1974, s. 49-50). İbrahim İbn Ethem için anlatılan başka bir hikâyede ise prensken avlandığı sırada gaipten duyduğu bir ses ona "Ey İbrahim sen bunun için mi yaratıldın? Bu işi yapmaya mı memur kılındın?" diye hitap eder. Bunun üzerine İbrahim hırkaya bürünerek sahranın yolunu tutar (A. Kuşeyri, *Kuşeyrî Risalesi* [haz. Süleyman Uludağ], Dergah Yay., İstanbul 1991, s. 112; Câmî, *a.g.e.*, s. 164, 273-274). Benzer bir hikâye Muhyiddin İbn Arabî için anlatılır. İbn Arabî gençliğinde icabet ettiği bir davette kendisine ikram edilen içki kadehini tam içeceği sırada "Ey Muhammed sen bunun için mi yaratıldın?" şeklinde gaipten bir ses duyar. Kadehi yere atan Muhyiddin şaşkın bir halde dışarı çıkar. Dışarda dolanırken tanıdığı bir çobanla karşılaşır ve zenginlik alameti elbiselerini onun eski püskü ve kirli elbiseleriyle değiştirir ve mezarlığın yolunu tutar. Burada uzun bir süre uzlette kalır. Ebu'l-Hasen, *Muhyiddin İbn ul- 'Arabi'nin Menkabeleri (ed-Durr us-Semîn fî Menâkib iş-Şeyh Muhyiddin*, çev Abdülkadir Şener- M. Rami Ayas), Ankara Ünv. İlah. Fak. Yay., Ankara, s. 21.

53 Abdülkerim bin Şeyh Musa, *Makâlât-ı Seyyid Hârûn*, s. 24.

54 Günümüz toplumunda yapılan çalışmalarda da tarikata girenlerin büyük bir kısmında benzer gerekçelerin etkili olduğu anlaşılıyor. H. Certel, *Neden Tasavvuf? Tasavvufa Yönelişte Etkili Olan Psiko-sosyal Faktörler*, Akademik Araştırmalar, Erzurum 1998, s. 36-63; M. Cengil "Tasavvufi Yaşantıya Yönelmede Etkili Olan Psiko-Sosyal Nedenler" *Tasavvuf*, yıl: 4, sayı: 11,Temmuz-Aralık 2003, Ankara, 2003, s. 216, 224.

55 Gülşenî, *Menâkib-i İbrâhîm-i Gülşenî* (yay. Tahsin Yazıcı), TTK, Ankara 1982, s. 83; Abdülkerim, *Makâlât-ı Seyyid Hârûn*, s. 24.

56 Evhadüddin Kirmanî'ye ait bir menkıbede böyle bir hikâye işlenir. Şeyh Evhadüddin'e intisap etmek için uzun yollar kat eden bir genç, müritliğe kabul edilip sülûka başlayacağı sırada, üzerinde bulunan iki yüz dinar altını çıkarıp şeyhe vermek ister. Şeyh böyle bir âdetleri olmadığını söyleyerek parayı almak istemez, fakat genç bu paranın nefsanî his ve isteklerini kamçılayacağını, kalp huzurunu bozacağını ve sülûkuna mani teşkil edebilecek diğer bazı gerekçeleri ileri sürerek, teklifinde ısrar eder ve parayı şeyhe kabul ettirir. *Menâkıb-ı EK*, s. 127-128.

57 Küçük Abdal, *a.g.e.*, vrk. 38a-b.

58 Sadi, *Gülistan*, (çev. Hikmet İlaydın), MEB Yay., İstanbul 1997, s. 40.

59 Mevlana, *Mesnevi*, III. cilt, s. 7.

60 Sadi, *Bostan*, (çev. Hikmet İlaydın), MEB Yay., İstanbul 1992, s. 31, 175, 202, 204, 209.

61 Eflakî, *a.g.e.*, II. cilt, s. 206.

62 Derviş Burhan, *a.g.e.*, s. 38, 51

63 Sadi, *Bostan*, s. 204, 209.

64 Küçük Abdal, *a.g.e.*, vrk. 186a.

65 Gölpınarlı, *Mevlânâ'dan Sonra* Mevlevîlik, s. 79-81.
66 Eflakî, II. cilt, s. 443-445, 446-448, 531, 542, 549.
67 Gülşenî, *a.g.e.*, s. 142.
68 Mevlana, *Mesnevi III*, s. 215.
69 *Menâkıb-ı EK*, s. 88.
70 Kuşeyri, *a.g.e.*, s. 190; Hucviri, *Keşfu'l-Mahcûb-Hakikat Bilgisi-* (haz. Süleyman Uludağ), Dergah Yay., İstanbul 1996, s. 568.
71 Bkz. Kara, *Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi*, s. 67.
72 Gülşenî, *a.g.e.*, s. 61.
73 Küçük Abdal, vrk. 25b-27a, 29b-30b, 34a.
74 Derviş Burhan, *a.g.e.*, s. 28.
75 Câmî, *a.g.e.*, s. 591.
76 Feridüddin Attar, *Mantık al-Tayr I* (çev. Abdülbaki Gölpınarlı), MEB Yay., İstanbul 2001, s. 146.
77 *A.g.e.*, s. 63.
78 A. Gölpınarlı, *Yunus Emre ve Tasavvuf*, İnkılâp Kitabevi, İstanbul 1992, s. 326.
79 A. Nesefî, *Tasavvufta İnsan Meselesi İnsan-ı Kâmil* (çev. Mehmet Kanar), Dergah Yay., İstanbul 1990, s. 59-60; A. Schimmel, *Ben Rüzgârım Sen Ateş, Mevlânâ Celâleddin Rûmî, Büyük Mutasavvıfın Hayatı ve Eseri* (çev. Senail Özkan), Ötüken Yay., İstanbul 2000, s. 174-175.
80 Mustafa Tatcı, *Yûnus Emre Dîvânı II (tenkitli metin)*, MEB. Yay., İstanbul 1997, s. 303 (222/2-3).
81 *A.g.e.*, s. 355 (270/1-7), 361(277).
82 *A.g.e.*, s. 361 (278).
83 *A.g.e.*, s. 362 (278).
84 Busbecq, *Türk Mektupları* (terc. Hüseyin Cahit Yalçın), Remzi Kitabevi, İstanbul 1939, s. 130.
85 Eflakî, *a.g.e.*, I. cilt, s. 296, 203-204, 446-448, 500-501; O.N. Küçük "Mevlâna'nın Yöneticilerle İlişkileri ve Moğol Casusluğu İddiaları I" *Tasavvuf* yıl: 4, sayı: 11, Temmuz-Aralık 2003, s. 280-320.
86 Bkz. Gölpınarlı, *Mevlânâ Celâleddin Mektuplar*, İnkılâp Yay., İstanbul 1999.
87 Gülşenî, *a.g.e.*, s. 35-36, 67-68, 77, 107-108, 111, 145.
88 Şinasi Çoruh, *Emir Sultan*, Tercüman Yay., İstanbul (tarihsiz), s. 155-156; H. Algül, *Bursa'da Medfun Osmanlı Sultanları ve Emir Sultan*, Marifet Yay., İstanbul 1981, s. 246.
89 Hoca Sadeddin, *Tacü't-tevarih V*, haz. İsmet Parmaksızoğlu, Kültür Bak. Yay., Ankara 1999, s. 192-193.
90 Bkz. Atar, *a.g.e.*, II. cilt, s. 69-70.
91 Bkz. *Menâkıb-ı EK*, s. 124.
92 Gölpınarlı, *Yunus Emre ve Tasavvuf*, s. 328 (Aşık Paşa şiirleri, XLI).
93 Ş. Tebrizî, *Makâlat –Konuşmalar*, s. 42.
94 Mevlana, *Mesnevi VI*, s. 164.
95 Küçük Abdal, *a.g.e.*, vrk. 206b.
96 Gelibolulu, *Mevâ'ıdü'n-Nefâis fi-Kavâ'ıdi'l-Mecâlis* (haz. Mehmet Şeker), TTK Yay., Ankara 1997, s. 190-191, 359-360.
97 Hoca Sadeddin, *a.g.e.*, V. cilt, s. 190.
98 Sadi, *Gülistan*, s. 93.
99 Bkz. Sadi, *Bostan*, s. 82-83.

100 Mevlana, *Mesnevi I*, s. 11.

101 Gölpınarlı, *Yunus Emre ve Tasavvuf*, s. 324-325 (Aşık Paşa şiirleri XXXVII).

102 *A.g.e.*, s. 328-329 (XLII).

Üçüncü Bölüm

1 T. Izutsu "Vahdet-i Vücûdun Bir Analizi: Bir Doğu Felsefeleri Meta Felsefesine Doğru" *İslam Mistik Düşüncesi Üzerine Makaleler* (çev. Ramazan Ertürk), Anka Yay., İstanbul 2001, s. 103-112; *İbn Arabî'nin Füsûs'undaki Anahtar-Kavramlar* (çev. A. Yüksel Özemre), Kaknüs Yay., İstanbul 1998, s. 229-235; Ebu'l-Âla Affîfî, *Muhyiddin İbnu'l-Arabî'nin Tasavvuf Felsefesi* (çev. Mehmet Dağ), Kırkambar Yay., İstanbul 1999, s. 64-70; Erdem, *a.g.e.*, s. 56; W. Chittick, *Tasavvuf - Kısa Bir Giriş* (çev. Turan Koç), İz Yay., İstanbul 2003, s. 146.

2 W. Chittick "Ibn Arabî and His School" *Islamic Spirituality- Manifestations* (ed. Seyyed Hossein Nasr), New York: Scm Press Ltd, 1991, s. 60-61; Ferit Kam, *Vahdet-i Vücûd* (sad. Ethem Cebecioğlu), Diyanet İşleri Başk. Yay., Ankara 1994, s. 129-131.

3 Abdullah Kartal, *Abdülkerim Cîlî, Hayatı, Eserleri, Tasavvuf Felsefesi*, İnsan Yay., İstanbul 2003, s. 59-60.

4 Chittick "Ibn Arabî and His School", s. 58-59; Izutsu, *İbn Arabî'nin Füsûs'undaki Anahtar-Kavramlar*, s. 173-174.

5 Nihat Keklik, *Sadreddîn Konevî'nin Felsefesinde Allah-Kâinât ve İnsan*, Edb. Fak. Yay., İstanbul 1967, s. 135-138; W. Chittick "Câmî'nin Tasavvuf Anlayışında Ben'in Prototipi Olarak İnsan-ı Kâmil" *Var Olmanın Boyutları* (çev. Turan Koç), İnsan Yay., İstanbul 1997, s. 170-180; Izutsu, *a.g.e.*, s. 309-310, 314-315; Afîfî, *Muhyiddin İbnu'l-Arabî'de Tasavvuf Felsefesi*, s. 93-95; *Fusûsu'l-Hikem Okumaları İçin Anahtar* (çev. Ekrem Demirli), İz. Yay., İstanbul 2000, s. 59-60; Kartal, *a.g.e.*, s. 201-202.

6 Gülşehri, *Feleknâme* (haz. Sadeddin Kocatürk), Kültür Bakan. Yay., Ankara 2000, s. 90-91.

7 Kaygusuz Abdal, *Saraynâme* (haz. Abdurrahman Güzel), Kültür Bakanlığı Yay., Ankara 1989, s. 55-56.

8 *A.g.e.*, s. 36, 53, 61-62.

9 Tatcı, *a.g.e.*, s. 379 (295/1).

10 Erdem, *a.g.e.*, s. 59-61; Kartal, *a.g.e.*, s. 106-111.

11 Bkz. Erdem, *a.g.e.*, s. 90-101.

12 A.E. Garvie "Pantheism" *Encyclopedia of Religion and Ethics* (ed. James Hastings) Vol. IX (1917), s. 610; Affîfî, *Muhyiddin İbnu'l-Arabî'de Tasavvuf Felsefesi*, s. 75-80; *Fusûsu'l-Hikem Okumaları İçin Anahtar*, s. 291-292; Cavit Sunar, *Tasavvuf Tarihi*, A.Ü. İlh. Fak Yay., Ankara 1975, s. 115-120; Kam, *a.g.e.*, s. 32-34, 88-91; Erol Güngör, *İslâm Tasavvufunun Meseleleri*, Ötüken Yay., İstanbul 1998, s. 36-38.

13 Afîfî, *Fusûsu'l-Hikem Okumaları İçin Anahtar*, s. 87-88.

14 Şebusteri, *Gülşen-i Râz* (çev. Abdülbaki Gölpınarlı), MEB. Yay., İstanbul 1993, s. 39-40.

15 Fahrüddin Iraki, *Lemâat -Parıltılar-* (çev. Saffet Yetkin), MEB, İstanbul 1993, s. 46.

16 Anadolu sûfiliğinin kaynakları konusunda bkz. Köprülü, *Anadolu'da İslamiyet*, s. 47-55; Ocak, *Türk Sufiliğine Bakışlar*, s. 88-97, 127-129.

17 Mevlana hakkındaki tespit için bkz. Ocak, *Türk Sufiliğine* Bakışlar, s. 132.

18 Bkz Gölpınarlı, *Mevlânâ Celâleddîn, Hayatı...*, s. 159-168.

19 Bkz. Ambarcıoğlu (Sultan Veled, *Maarif*) önsöz, s. xxvii-xxxv.

20 Ateş "Muhyi-d-Dîn Arabî" *İA*, s. 552-554; S.H. Nasr *Three Muslim Sages: Avicenna-Suhrawardi-Ibn Arabî*, Harvard 1964, s. 119.

21 Bkz. Ocak, *Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler (15.-17. Yüzyıllar)*, Tarih Vakfı Yurt Yay., İstanbul 1998, s. 251-327.

22 Garvie a.g.m., s. 609; Erdem, *a.g.e.*, s. 8-11.

23 A. Gölpınarlı, *Simavna Kadısıoğlu Şeyh Bedreddin*, Eti Yay., İstanbul 1966, s. 32.

24 Ocak, *Zındıklar ve Mülhidler*, s. 193.

25 Bkz. *Vâridât*, s. 58-61,63 (A. Gölpınarlı, *Simavna Kadısıoğlu Şeyh Bedreddin*, Eti Yay., İstanbul 1966 içinde).

26 Gölpınarlı, *Simavna Kadısıoğlu Şeyh Bedreddin*, s. 33, 39; Ocak, *Zındıklar ve Mülhidler*, s. 158.

27 Gölpınarlı, *a.g.e.*, s. 38; Ocak, *a.g.e.*, s. 159.

28 *Varidât*, s. 55; Ocak, *a.g.e.*, s. 193.

29 *Varidât*, s. 63.

30 Izutsu "Vahdet-i Vücûdun Bir Analizi....", s. 103-112.

31 *Varidât*, s. 58.

32 *Varidât*, s. 63.

33 Güngör, *a.g.e.*, s. 36-37.

34 *Varidât*, s. 54.

35 *Varidât*, s. 59-60.

36 *Varidât*, s. 59-60.

37 *Varidât*, s. 61.

38 *Varidât*, s. 55.

39 Bkz. *Varidât*, s. 55, 63; Gölpınarlı, *Simavna Kadısıoğlu*, s. 32.

40 *Cümle âlem heman onsuz mât olur*
Oldur âhî her canda hikmet olur
Her canun onunladur dirliği
Diri kılan heman oldur varlığı (Kaygusuz Abdal, *Saraynâme*, s. 122)

41 Kaygusuz Abdal, *Saraynâme*, s. 124.

42 *Vahîd oldı gayri gitti aradan*
Yaradılmışda bulundı yaradan (Kaygusuz Abdal, *Saraynâme*, s. 139.)
.....
Kamu eşya içinde doludur Hakk
Eğer görmek dilersen gözün aç bak
Gözün aç gör Hakkı cümle mekânda
Dolu oldur kamu vücûdda canda
Neye baksan görünen ol kadîmdür
Dahi kim var hemân Hayyü'l alîmdür (Kaygusuz Abdal, *Dilgüşâ*, s. 32.)
.....
Bu cümle eşyaya mevcud olan sen
Bu mevcud olana vücûd olan sen (Güzel, *Kaygusuz Abdal*, s. 265.)

43 *Bakıcak oldur görünen her yana* (Kaygusuz Abdal, *Saraynâme*, s. 47.)
Alemdeki her şeyi kasdederek,
Cümlesi seyrangâhıdır sultanun
Şerik u hemtâsı yokdur ol hânun (*Saraynâme*, s. 39.)
.....
Bakan her yana sultanı görür pes
Dahi hiç gayri yok cânı görür pes
.....
Dahi hiç gayri görünmez cihanda
Hemân Hakdur görünen her mekanda
Kamu yüz ayine-i cannümadur (Kaygusuz Abdal, *Dilgüşâ*, s. 28.)
44 *Farkı kalmadı güneşden zerrenün*
Nakd-ı Hakk oldı içinde her cânun
Değme bir zerrede doğdı âfitab
Cümle şeyden Ene'l Hakk geldi cevab
Hakkı söyler dinle ahî her sadâ
Zira gayri nesne yokdur ortada (*Saraynâme*, s. 164.)
.....
Kamu şey Hakk ile birlikte (yeksân) birdir (aynıdır) (*Dilgüşâ*, s. 28.)
Kanda baksan görünen sultan imiş
Cism u sûret yok bi külli cân imiş (*Saraynâme*, s. 152.)
45 *İnsanın gönline dolmuş ser-be-ser*
Külli oldur her neki insanda var
İnsan ona bir sûret olmuş hemân
Suret insandur sûrete özi cân (*Saraynâme*, s. 119.)
.....
Ademi başdan ayağa giydi Hakk
Külli hikmeti hemân âdemde bak (*Saraynâme*, s. 169.)
46 *Çün gönüle sığdı Hakk'ın varlığı*
Hakk ile bir oldı külli birliği (*Saraynâme*, s. 141.)
.....
Cem olur gönlünde Hakkun varlığı
Can içinde bilişür Allah ile
Cümle işi birlik olur şah ile (*Saraynâme*, s. 79.)
.....
Zira Hakk âdemde kodı varlığı
Ademün birdir Hakk'la birliği
Padişahdan âdemi ayru diyen
Sultanı âdem yüzinden görmeyen
Yahud bir kâmil âdeme irmeyen
Bu sarayda şöyle ser-gerdandır ol
Hayvana katun hemân hayvandur ol (*Saraynâme*, s. 143.)

47 Güzel, *Kaygusuz Abdal*, s. 277.
48 Erdem, *a.g.e.*, s. 62-63.
49 Kaygusuz Abdal, *Dilgüşâ*, s. 75.
50 Kaygusuz Abdal, *Dilgüşâ*, s. 42.
51 Köprülü, *Osmanlı Devleti'nin Kuruluşu*, s. 97-102.
52 Gölpınarlı, *Yunus Emre ve Tasavvuf*, s. 128, 192; Tatcı, *Yûnus Emre Dîvânı I (İnceleme)*, s. 84-90.
53 Tatcı, *Yûnus Emre Dîvânı II (tenkitli metin)*, s. 107-108 (54/1-5).
54 *A.g.e.*, s. 162 (107/1-6), 175 (120/1), 220 (158/2).
55 *A.g.e.*, s. 470-471.
56 *A.g.e.*, s. 180-181 (125).
57 Aynı yerde ve 191 (133/1-8).
58 *A.g.e.*, s. 163 (107/12).
59 *A.g.e.*, s. 242 (178/1).
60 *A.g.e.*, s. 230-231.
61 *A.g.e.*, s. 255-256 (185/1-9), 266-267, 271, 275, 294-95, 305-306 ve başka yerler).
62 N. Mısrî "Tarikatın Usûlü ve Hakikatin Rumuzu" (Mehmet Ali Ayni, *Tasavvuf Tarihi*, Kitabevi, İstanbul 2000 içinde), s. 309.
63 A. Gölpınarlı, *Alevî Bektâşî Nefesleri*, İnkılâp Kitabevi, İstanbul 1992, s. 71-72; *Mevlânâ Celâleddin, Dîvân-ı Kebîr I*, Kültür Bak. Yay., Ankara 2000, önsöz, s. LXX.
64 Tatcı, *a.g.e.*, s. 294 (211/1).
65 *A.g.e.*, s. 267 (193/7).
66 Bkz. Tatcı, *a.g.e.*, I. cilt, s. 133-134.
67 Kara, *Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi*, s. 24-25.
68 Kelâbâzi, *Doğuş Devrinde Tasavvuf-Ta'arruf-* (haz. Süleyman Uludağ), Dergah Yay., İstanbul 1992, s. 93; krş. N. Keklik, *Muhyiddin İbn'ül-Arabî Hayatı ve Çevresi*, İstanbul 1966, s. 51-54.
69 Şebüsterî, *a.g.e.*, s. 34.
70 Şebüsterî, *a.g.e.*, s. 28-30.
71 *A.g.e.*, s. 34.
72 Sultan Veled, *Maarif*, (çev. Meliha Anbarcıoğlu), MEB Yay., İstanbul 1993, s. 11.
73 Kaygusuz Abdal, *Dilgüşâ*, s. 64-65. Benzer temalar Yunus Emre'den Âşık Paşaya ve Gülşehrî'ye kadar pek çok sûfi tarafından işlenmiştir. Yunus Emre vuslat için suretin, benliğin terk edilmesi gerekliliğini şu beyitlerle dile getiriyor:
Yunus cânını berk it bildüklerini terk it
Fenâ olmayan sûret şâhına vâsıl olmaz (Tatcı, *a.g.e. II*, s. 165 [110/8])
.....

Sen seni aradan al cism ü sûret cansuz kal
Anda bulasın visâl ayruk ne bâzâr gerek
Dostıla bilişen cân oldur kendüye kıyan
Varlık leşkerin sıyan dahi çâpük-ter gerek (*A.g.e.*, s. 195 [135/9-10]. Ayrıca bkz s. 213 [151/7], 276 [200/1-3], 370 [286/6], 473 [372/2], 515 [411/5]) Âşık Paşa da fena bahsini şu beytiyle dile getirir:

Ten kafesdür yık vücûdun şehrini bulsun fenâ
Tâ ki bu can bülbülü vuslat bula gülzarına (Gölpınarlı, *Yunus Emre ve Tasavvuf*, s. 341[LIX/2]). Gülşehri için bkz. Gülşehri, *Feleknâme*, s. 105.

74 Kuşeyri, *a.g.e.*, s. 196-198; Afîfî, *Muhyiddin İbnu'l-Arabî'de Tasavvuf Felsefesi*, s 139.
75 Afîfî, *Tasavvuf*, s. 154
76 Kuşeyri, *a.g.e.*, s. 196-197; Afîfî, *Tasavvuf*, s. 155-156.
77 Afîfî, *a.g.e.*, s. 158.
78 Nesefî, *a.g.e.*, s. 51-52.
79 Kübra, *a.g.e.*, s. 34, 38-44.
80 Gölpınarlı, *Yunus Emre ve Tasavvuf*, s. 102; *Dîvân-ı Kebîr I*, önsöz, s. LXVIII.
81 Şebusteri, *a.g.e.*, s. 7.
82 Tatcı, *a.g.e.*, II. cilt, s. 41 (1/5).
83 Schimmel, *Ben Rüzgârım Sen Ateş*, s. 171-172.
84 *A.g.e.*, s. 174-175; Nesefî, *a.g.e.*, s. 59-60; Sultan Veled, *Maarif*, s. 35, 37.
85 İbn Arabî, *İlahî Aşk* (çev. Mahmut Kanık), İnsan Yay., İstanbul 1998, s. 78.
86 Afîfî, *Tasavvuf*, s. 180-181; krş. Kuşeyri, *a.g.e.*, s. 497-498; Kelâbâzî, *a.g.e.*, s. 161-163.
87 Gölpınarlı, *Melâmîlik ve Melâmîler*, s. 194.
88 Gölpınarlı, *Melâmîlik*, s. 195.
89 Ocak, *Kalenderîler*, s. 174-178.
90 Gölpınarlı, *Mevlânâ Celâleddîn*, 1951 basımı, s. 163-164; *Mevlevî Âdâb ve Erkânı*, s. 118-123.
91 S. Kocatürk, *Mevlânâ Divân-ı Kebîr Üzerine İncelemeler: Allah, İnsan ve Vusûl*, Kültür Bak. Yay., Ankara 2001, s. 164-165, 211-215.
92 A. Schimmel, *İslamın Mistik Boyutları* (çev. E. Kocabıyık), Kabalcı Yay., İstanbul 2001, s. 113.
93 Arasteh "Sufizm: Evrensel Benliğe Giden Yol" *Sufi Psikolojisi* (haz. Kemal Sayar), İnsan Yay., İstanbul 2000, s. 59-62; krş Attar, *a.g.e.* II. cilt, s. 99-101, 108-109, 121-123, 129-131, 139-140, 147-148, 158-159.
94 Bkz. Sayar "Geçmişin Bilgeliği Bugünün Psikoterapileriyle Buluşabilir mi? Sufi Psikolojisi Örneği" *Sufi Psikolojisi* (haz. Kemal Sayar), İnsan Yay., İstanbul: 2000:17-18; Arasteh a.g.m., s. 52-53.
95 Hucvirî, *a.g.e.*, s. 289.
96 Kelâbâzî, *a.g.e.*, s. 129.
97 Kuşeyri, *a.g.e.*, s. 227-228, 247-249; Hucvirî, *a.g.e.*, s. 429-430.
98 Schimmel, *İslamın Mistik Boyutları*, s. 127-128.
99 Kelâbâzî, *a.g.e.*, s. 143; Schimmel, *a.g.e.*, s. 130-131.
100 Kelâbâzî, *a.g.e.*, s. 152-153; Schimmel, *a.g.e.*, s. 132; Sayar, a.g.m., s. 26.
101 Schimmel, *a.g.e.*, s. 133-134; makamların psikolojideki karşılıkları ve derli toplu bir açıklaması için bkz. Sayar, a.g.m., s. 20-27.
102 Kelâbâzî, *a.g.e.*, s. 154-163; Arasteh, a.g.m., s. 53.
103 Schimmel, *a.g.e.*, s. 134-135.
104 Bkz. R.W.J. Austin, *Ibn Arabî, Sûfis of Andalusia: The Rûh el -Quds and el Durrat el- Fakhîrah of Ibn Arabî*, Sherborne, 1988, s. 24; N. Keklik, *Muhyiddîn İbnü'l-Arabî: El Futûhat el-Mekkiyye*, Ankara, 1990, s. 18-19, 70-78, V. VI. ve VII. bölümler.

105 Austin, *a.g.e.*, s. 24-25.
106 *A.g.e.*, s. 30.
107 *A.g.e.*, s. 34.
108 N. Hoca, *Rûzbihân al- Bakli ve Kitâb Kaşf el- Asrâr'ı ile Farsça Bazı Şiirler*, Edebiyat Fak. Matb., İstanbul 1971, s. 42-43; Carl W. Ernst, *Rûzbihân Baqlî: Mysticism and the Rhetoric of Sainthood in Persian Sufism*, Curzon Press, 1996, s. 24.
109 Hoca, *a.g.e.*, s. 43.
110 *A.g.e.*, s. 43-44; Ernst, *a.g.e.*, s. 123.
111 Hoca, *a.g.e.*, s. 44-45; Ernst, *a.g.e.*, s. 26.
112 Tirmizî, *Maârif* (çev. A. Gölpınarlı), İş Bankası Yay., 1974, s. 49-50.

Dördüncü Bölüm

1 Karamustafa, *a.g.e.*, s. 25, 28; Landolt "Khalwa" *EI*, Leiden, 1978, s. 990.
2 Hucvirî, *a.g.e.*, s. 158, 177; Landolt, a.g.m., s. 990.
3 Kuşeyrî, *a.g.e.*, s. 242; Landolt, a.g.m., s. 990.
4 Karamustafa, *a.g.e.*, s. 29.
5 Hankah, tekke, zaviye gibi isimler alan bu kuruluşların ortaya çıkmasıyla tasavvufi akımların yaygınlık kazanması arasındaki ilişki, ilk ortaya çıkışlarında inziva yeri özelliği göstermeleri, buna uygun mimari yapılarına hakkında bkz. Ocak "Zaviyeler" *Vakıflar Dergisi*, XII, 1978, s. 247-254, 264; "Zaviye" *İA*, 1986, s. 468-474; Chabbi "Khânkâh" *EI*, IV, Leiden, 1978, s. 1025-1026; Landolt, a.g.m., s. 990.
6 Karamustafa , *a.g.e.*, s. 2-3.
7 Yazıcı, *Menâkib-i Cemâl al-Dîn-i Sâvî*, önsöz, (I. baskı), s. x-xiii; Ocak, *Kalenderîler*, s. 141-146, 161-171, 177-180.
8 Karamustafa, *a.g.e.*, s. 13.
9 Bkz. Ocak, *Kalenderîler*, s. 16, 231-233.
10 Ocak "Selçuklular ve Beylikler Devrinde Düşünce" s. 430-437; Öcalan "Anadolu Selçukluları Zamanında Tasavvuf Düşüncesi", s. 463-467.
11 Evhadüddin Kirmanî için düzenlenmiş menâkıbnâmede geçen bir hikâye bunu çok güzel örneklendirir: Babası ölen ve kendisine yüklü bir miras kalan bir genç, tasavvufi yaşama ve mistik ideallere meylinden dolayı, amcasının bütün engellemelerine rağmen bütün varlığını ona bırakarak, ününü duyduğu Evhadüddin Kirmanî'yi bulmak üzere yola koyulur. Şeyhe intisap edince beraberinde getirdiği iki yüz dinar altını önüne koyar. Şeyh kabul etmek istememesine rağmen, genç bu paranın nefsanî his ve istekleri kamçılayacağını ve kalp huzurunu bozacağını söyleyerek isteğini kabul ettirir ve sahip olduğu son parasından da kurtulur. *Menâkıb-ı EK*, s. 125-128.
12 Küçük Abdal, *a.g.e.*, vrk. 20b, 41b, 44a-b; Derviş Burhan, *a.g.e.*, s. 27; Ocak, *Kalenderîler*, s. 169-171; Karamustafa, *a.g.e.*, s. 14-15.
13 Ocak, *Kalenderîler*, s. 170-171; Karamustafa, *a.g.e.*, s. 16.
14 Hucvirî, *a.g.e.*, s. 100.
15 Eflakî, *a.g.e.*, I. cilt. s. 328.
16 İsmail Ankaravî, *Minhâcu'l-Fukara- Fakirlerin Yolu*, İstanbul 1996, s. 195-197.
17 Ankaravî, *a.g.e.*, s. 197-198.

18 *A.g.e.*, s. 188.
19 Kübra, *a.g.e.*, s. 48.
20 Hucvirî, *a.g.e.*, s. 510-511.
21 H.B. Öcalan, *Bursa'da Tasavvuf Kültürü (XVII. Yüzyıl)*, Gaye Kitabevi, Bursa 2000, s. 223.
22 Ibn Batuta, Gibb neşri, s. 44.
23 Kübra, *a.g.e.*, s. 47.
24 Sühreverdî, *Tasavvufun Esasları -Avârifü'l- Meârif Tercümesi-* (haz. H. Kamil Yılmaz- İrfan Gündüz) Erkam Yay., İstanbul 1990, s. 146-148.
25 Tasavvuf geleneğinde genellikle zikirle aynı manada kullanılan vird, beş vakit namaz dışında özel vakitlerde yapılan ibadetleri veya tarikat büyükleri tarafından hazırlanmış ayet, hadis, çeşitli dua ve salavatları, ama daha çok Allahın isimlerinden birini veya birkaçını belirli sayılarda tekrar etmeyi ifade eder. Şahinoğlu, "Vird", *İA*, s. 318-319.
26 Şebusterî, *a.g.e.*, s. 34-35.
27 Kübra, *a.g.e.*, s. 58-59.
28 Mustafa Kara, "Evrad", TDVİA, s. 533-534; Bayramiye evradı için bkz. Kara, *Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi*, s. 209; Halvetiye evradı için, Rahmi Serin, *İslam Tasavvufunda Halvetîlik ve Halvetîler*, Petek Yay., İstanbul 1984, s. 73-77.
29 Kara, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, s. 200-206; S. Uludağ "Zikir" *İA*, XIII, 1986, s. 561-563.
30 Nesefî, *a.g.e.*, s. 55-56.
31 Aynî, *Tasavvuf Tarihi*, s. 226-228; Uludağ "Zikir" *İA*, s. 562-563.
32 Kara, *Tasavvuf ve Tarikatlar...* , s. 203-204; Uludağ, a.g.m., s. 563.
33 Gölpınarlı, *Mevlevî Âdâb ve Erkânı*, s. 121-122.
34 Sultan Veled, *Maarif*, s. 11-12.
35 Gölpınarlı, *Mevlevî Âdâb ve Erkânı*, s. 122.
36 *Menâkıb-ı EK*, s. 70.
37 *Menâkıb-ı EK* , s. 80.
38 Tatcı, *a.g.e.* I. cilt, s. 518-519.
39 Derviş Burhan, *a.g.e.*, s. 26, 36, 38.
40 J. During "Sema", *EI²*, 1995, s. 1018-1019; T. Yazıcı "Sema'" *İA*, 1967, s. 464.
41 Yazıcı, a.g.m., s. 465.
42 During, a.g.m., s. 1018.
43 Gölpınarlı, *Mevlevî Âdâb ve Erkânı*, s. 73.
44 *Menâkıb-ı EK*, s. 88.
45 Eflakî, *a.g.e.*, I. cilt, s. 652-653.
46 Yazıcı "sema'" *İA*, s. 465.
47 A.g.m., s. 465; krş. Gölpınarlı, *Mevlevî Âdâb ve Erkânı*, s. 75.
48 Vahidî, *a.g.e.*, s. 42a, 54a, 67a, 74b.
49 Ocak, *Kalenderîler*, s. 175-176.
50 *A.g.e.*, s. 177.
51 Ocak, *Bektaşî Menâkıbnâmelerinde İslam Öncesi İnanç Motifleri*, Enderun Kitabevi, İstanbul 1983, s. 185-190.

52 *Menâkıb-ı HBV*, s. 36.
53 Ocak, *Kalenderîler*, s. 174 krş. Küçük Abdal, *a.g.e.*, vrk. 88a, 89a, 132a, 191b.
54 Kuşeyrî, *a.g.e.*, s. 235.
55 Schimmel, *İslamın Mistik Boyutları*, s. 122.
56 Landolt, a.g.m., s. 990.
57 Ankaravî, *a.g.e.*, s. 229-230.
58 Süreverdî, *a.g.e.*, s. 263.
59 Kara, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, s. 214-215; Himmet Konur, *İbrâhîm Gülşenî, Hayatı, Eserleri, Tarikatı*, İstanbul 2000, s. 26.
60 Eflakî, *a.g.e.*, I. cilt, s. 404, 553.
61 *Menâkıb-ı EK*, s. 56.
62 Uludağ "Halvet" *TDVİA*, XV, 1997, s. 386-387.
63 Halvetin insandaki kötü özelliklerin terbiyesi ve kontrol altına alınması, nefsin his ve şehvetle ilgili güç ve kuvvetinin kesilmesi ve manevi hastalıkların tedavisindeki rolü hakkında bkz. Kübra, *a.g.e.*, s. 55-56.
64 Sühreverdî, *a.g.e.*, s. 270, 273-274, 279-281; Nesefî, *a.g.e.*, s. 55.
65 Kübra, *a.g.e.*, s. 39.
66 *A.g.e.*, s. 38-44.
67 Câmî, *a.g.e.*, s. 532; S. Uludağ "Halvet Der-Encümen" *TDVİA*, XV, 1997, s. 387-388.
68 Ankaravî, *a.g.e.*, s. 229.
69 Köprülü "Abu İshak Kazrûnî ve Anadolu'da İshâkî Dervişleri", s. 228-232; P. Wittek "Kazerûnî" *İA*, MEB, 1977, s. 523.
70 Şevkı-i Kadim, Manâkıb-i Şayh Abû İshâk-ı Kâzarûnî Tarcaması, vrk.11b.
71 *Menâkıb-ı EK* , s. 50, 52, 70.
72 *A.g.e.*, s. 56-58.
73 *Menâkıb-ı EK*, s. 70-71.
74 *A.g.e.*, s. 130.
75 Eflakî, *a.g.e.*, I. cilt, s. 258.
76 *A.g.e.*, s. 404, 553
77 Ankaravî, *a.g.e.*, s. 229.
78 *Menâkıb-ı HBV* , s. 36, 43.
79 Derviş Burhan, *a.g.e.*, s. 26, 36, 38, 69.
80 *A.g.e.*, s. 77, 82.
81 Küçük Abdal, vrk. 25b, 26a-26b, 27a, 28a-28b, 29b.
82 Konur, *a.g.e.*, s. 28.
83 Tekkeler hem inziva mekânı hem de dini-tasavvufi eğitim ve öğretim yerleriydi. Buralarda dervişlere ve çevre halka farklı düzey ve mahiyetlerde İslami ilimler ve tasavvufi konular tedris edilirdi, bkz. Ocak "Selçuklu ve Osmanlı Dönemi Tekkelerinde Dinî-Tasavvufî Eğitime Genel Bakış" *Atatürk'ün 100. Doğum Yılında Türkiye I. Din Eğitimi Semineri*, Ankara 1981, s. 73-80.
84 *Menâkıb-ı Şeyh Ebu'l- Vefa Tercümesi*, Süleymaniye (Murad Buhari) Kütüphanesi, No:257, vrk. 24b. (Bu eser bundan sonra *Menâkıb-ı ŞEVT* şeklinde gösterilecektir).

85 *Menâkıb-ı EK* , s. 120.
86 Referans: Eflaki, age. 1. cilt, sayfa 523.
87 *Şeyh Alaeddin Ali b. Yahya es- Semerkandî ve Menakıbnamesi'nin Transkribe, Tahlil ve Tenkidi*, (haz. İ. Hakkı Mercan, Erciyes Ünv. Sos. Bil. Ens. basılmamış doktora tezi), Kayseri 1996, s. 124 (Bundan sonra *Menâkıb-ı AS* şeklinde verilecektir).
88 Bkz. Suraiya Faroqhi "The Tekke of Hacı Bektaş: Social Position and Economic Activities" *Int. J. Middle East Studies* 7 (1976), s. 190-191; "Seyyid Gazi Revisited:The Foundation As Seen Through Sixteenth and Seventeenth-Century Documents" *Turcica*, XIII, 1981, s. 94-95.
89 Barkan "Kolonizatör Türk Dervişleri", s. 292-293; Faroqhi, "Seyyid Gazi Revisited", s. 113; Ocak-Faroqhi "Zaviye" *İA*, 1986, s. 472.
90 Gölpınarlı, *Mevlânâ'dan Sonra Mevlevîlik*, s. 391-392; *Mevlevî Âdâb ve Erkânı*, s. 135-136.
91 (*Vilâyetnâme-i SAM*) *Sultan Abdal Musa Velâyetnâmesi*, (haz. Abdurrahman Güzel), TTK, Ankara 1999, s. 150-151.
92 Gölpınarlı, *Yunus Emre ve Tasavvuf* , s. 52.
93 *Menâkıb-ı ŞEVT*, vrk. 74b; Derviş Burhan, *a.g.e.*, s. 24.
94 Barkan, a.g.m., s. 285-286, 294.
95 Faroqhi "Agricultural Activities in a Bektashi Center: The Tekke of Kızıl Deli 1750-1830" *Peasants, Dervishes and Traders in the Ottoman Empire*, Variorum Reprints, London 1986, s. 73-74.
96 (*Vilâyetnâme-i SAS*) *Velâyetnâme-i Seyyid Ali Sultan*, Milli Kütüphane, Adnan Ötüken Koleksiyonu, No: 1189, s. 107-112
97 Zeki Gürel, *Koyun Baba*, Yör-Türk Vakfı, Ankara 2000, s. 20, 43, 45.
98 *A.g.e.*, s. 43.
99 *Menâkıb-ı HBV*, s. 37; Derviş Burhan, s. 92; M.A Aynî, *Hacı Bayram-ı Velî*, (*Tasavvuf Tarihi*, İstanbul: Vatan Matbaası 1341 içinde), Evkaf-ı İslamiye Matbaası İstanbul 1343, s. 80.
100 Sadi, *Bostan*, s. 198; *Gülistan*, s. 40, 93, 115, 132.
101 İbn Batuta, YKY, I. cilt, s. 433, 441.
102 R.G. Clavijo, *Anadolu, Orta Asya ve Timur: Timur Nezdine Gönderilen İspanyol Sefiri Clavijo'nun Seyahat ve Sefaret İzlenimleri*, Terc. Ö.R. Doğrul, İstanbul 1993, s. 88.
103 *İbn Battûta Seyahatnâmesi I*, YKY, s. 425.
104 *Menâkıb-ı HBV*, s. 49, 63.
105 *Menâkıb-ı HBV*, s. 82; Küçük Abdal, *a.g.e.*, vrk.51b; Köprülü, "Abdal", s. 35.
106 Algül, *a.g.e.*, s. 275-277.
107 Karamustafa, *a.g.e.*, s. 15.
108 Bkz. Sühreverdi, *a.g.e.*, s. 159.
109 *A.g.e.*, s. 158-159.
110 Kuşeyrî, *a.g.e.*, s. 465.
111 *Menâkıb-ı EK*, 40-41.
112 Sühreverdi, *a.g.e.*, s. 151, 154-155, 157, 159-161.
113 Resul Ay "XIII-XIV. Yüzyıllar Anadolu'sunda Kültür Dolaşımı Açısından Dervişler Talebeler ve Hacılar", Hacettepe Ünv. Sos. Bil. Ens. basılmamış y.l. tezi, Ankara, 1998, s. 37-40.

114 Ateş, a.g.m., s. 535-540; N. Keklik, *Muhyiddîn İbnü'l-Arabî: El Futûhat el-Mekkiyye*, Ankara 1990, s. 273-278; Austin, *a.g.e.*, s. 24, 32-41.

115 Bayram, *Şeyh Evhadü'd-Din Hâmid el Kirmânî ve Evhadiye Tarikatı*, s. 63-64.

116 *A.g.e.*, s. 26.

117 *A.g.e.*, s. 61, 98-99.

118 Gölpınarlı, *Mevlânâ'dan Sonra Mevlevîlik*, s. 69-73.

119 *Menâkıb-ı ŞEVT*, vrk. 51a.

120 Gölpınarlı, *Yunus Emre ve Tasavvuf*, s. 165.

121 Eflakî, *a.g.e.*, II. cilt, s. 190, 261.

122 Derviş Burhan, *a.g.e.*, s. 56, 59, 60, 68-69; Küçük Abdal, *a.g.e.*, vrk. 59a-b, 75b, 80b...

123 Küçük Abdal, *a.g.e.*, vrk. 29b, 29b, 30a...

124 *Menâkıb-ı HBV*, s. 85.

125 Sadi, *Bostan*, s. 142.

126 *A.g.e.*, s. 130, 198; *Gülistan*, s. 40, 65, 115, 137.

127 Pedro, *Kanuni Devrinde İstanbul*, (çev. Fuad Carım) İstanbul 1964, s. 87; Köprülü "Abdal", s. 35.

128 Pedro, *a.g.e.*, s. 87-88.

129 Küçük Abdal, vrk. 206b.

130 Oğlu olmayan iki kadın "Erenlerin yüzü suyu hürmetine ulu Tanrı bize bir oğlan verir" düşüncesiyle Seyyid Gazi dergâhına gitmişlerdir (*Menâkıb-ı HBV*, s. 83). Kaygusuz Abdal'ın "Hastalar da gelür derman isteyü – Sağlar gelür Sultan Abdal Musa'ya" dizesini içeren bir şiiri için bkz. *Menâkıb-ı KA*, s. 130. Yine, Yunus Emre'nin kıtlık zamanında buğday almak üzere Hacı Bektaş-ı Veli tekkesine gitmesini anlatan menkıbe için bkz. *Menâkıb-ı HBV*, s. 47.

131 Köprülü "Abdal", s. 35.

132 Bkz. Küçük Abdal, vrk. 101b,111b; Derviş Burhan, s. 56, 59, 60, 68-69.

Beşinci Bölüm

1 Trimingham, *a.g.e.*, s. 166.

2 Anadolu'da 13. yüzyıldan itibaren faaliyet gösteren pek çok tarikatın esasında daha büyük bir tarikatın kolları olarak ortaya çıktıkları görülür. Mesela, Rûşenîlik ve Gülşenîlik, yine farklı koldan olmak üzere Sünbüliyye, Şabaniyye ve Karabâşiyye tarikatları Halvetilikten türemişti (Gölpınarlı, *Türkiye'de Mezhepler ve Tarikatler*, s. 205-207); Aynı şekilde, Aziz Mahmud Hudaî'nin kurduğu Celvetiyye tarikatı Bayramiyye'den; Eşrefoğlu Rumî'nin kurduğu Eşrefiye ve İsmail Rumî'nin kurduğu Rûmiye kolları da Kadirîye içinden çıkmıştı. Bu örnekleri çoğaltmak mümkündür (bkz Kara, *Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi*, s. 284, 291-292).

3 Mevlevi ve Bektaşi tarikatlarında böyle bir merkezi idare tesis edilmiş ve bütün Mevlevi tekkeleri Konya'daki ana dergaha, Bektaşi tekkeleri de Hacı Bektaş'daki tekkeye bağlanmıştı (bkz. H. İnalcık, *The Ottoman Empire The Classacal Age (1300-1600)*, London 1973, s. 198-201; S. Faroqhi "XVI.-XVIII. Yüzyıllarda Orta Anadolu'da Şeyh Aileleri" *Türkiye İktisat Tarihi Semineri Metinler/Tartışmalar (8-10 Haziran 1973)*, Ankara 1973, s. 212-214; Kara, *Tasavvuf ve Tarikatlar...*, s. 283, 293.

4 Kalenderî taifelerinin Eskişehir'deki Seyyid Gazi Zaviyesine ve şeyh Azam Babaya duydukları saygı ve manevi bağımlılık ilişkisi gibi (Ocak, *Kalenderîler*, s. 184).

5 Tarikat veya tekke üyeliğinin karakteri hakkında bkz. Trimingham, *a.g.e.*, s. 167 ve M. Gilsenan, *Saint and Sufi in Modern Egypt An Essay in the Sociology of Religion*, Oxford 1973, s. 68.

6 Tekkeye yeni intisap eden bir dervişin istihdam edildiği işler için bkz *Menâkıb-ı EK*, s. 70. Müritliğe kabul sırasında para ödenmediği konusunda, Evhadüddin Kirmanî menâkıbnâmesinde geçen bir hikâye önemlidir. Yeni müritliğe kabul edilen bir kimsenin Evhadüddin'e bir miktar altın vermek istemesi karşısında şeyh kendilerinin böyle bir âdeti olmadığını, bunun Kalenderîler arasında geçerli olabileceğini ima eden sözler söyler (*Menâkıb-ı EK* , s. 127-128).

7 Bkz. Câmî, *a.g.e.*, s. 707, 832, 839; Hoca Sadeddin, *a.g.e.*, s. 183-184; *Menâkıb-ı EK* , s. 126-127.

8 Câmî, *a.g.e.*, s. 576; Kara, *Bursa'da Tarikatlar ve Tekkeler*, s. 170-171.

9 Menkıbeye göre, Eşrefoğlu Rûmî sülûkunu tamamladığı Hama'dan İznik'e döndüğünde, halk onu pek önemsemezmiş. Fakat bir gün Hama'dan bir zat gelmiş ve İznik halkına onun "yüksek meziyetlerini" ve Hama'da göstermiş olduğu iddia edilen kerametlerini anlatmış. Halk bundan sonra ona saygı duymaya başlamış (*Menâkıb-ı E*, s. 46-47).

10 Hacım Sultan menâkıbnâmesine göre, Hacı Bektaş'ın işaretiyle Susuz'a giden Hacım Sultan, uğradığı köylerde veya kasabalarda bir süre kalarak, halkın bazı işlerini keramet yoluyla görmüş ve teveccühlerini kazanmıştı. Karahisar'a geldiğinde, yakında bir kayanın dibinde kırk gün riyazet çekti. Onu halvet halinde bulan halk "Falan kayanın dibinde bir derviş kırk gündür yemez içmez hırkasına bürünüp yatar..." şeklinde konuşmaya başladı. Söylentileri duyan şehrin beyi yanındakilerle birlikte onu görmeğe gitti. Çok etkilenen bey "Dede sultan gel bizimle eve gidelim, ben sana bir asitane bünyad ideyim ve bazı köyler vakf edeyim ve derviş hizmetkar vireyim, bizim şeyhimiz ol" diye ricada bulundu. Bu menkıbe, söz konusu çevrelerde Türkmen şeyhlerinin mürit bulma ya da halkın onlara intisap etme işlemi-süreci hakkında önemli fikir verir. Bkz. Derviş Burhan, *a.g.e.*, s. 36-37. Ayrıca bu çevrelerdeki Türkmenlerin özellikle heterodoks dervişleri İslam öncesi inanışlarının bir ürünü olan kam ve ozanlarla özdeşleştirmesi hakkında bkz Köprülü "Abdal", s. 37; *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, s. 19.

11 Barkan, a.g.m., s. 284, 295-297; Ocak "Emirci Sultan ve Zaviyesi XII. Yüzyılın ilk yarısında Anadolu (Bozok)'da bir Babâî şeyhi: Şerefu'd-Din İsmail bin Muhammed" *Tarih Enstitüsü Dergisi* IX (1978)'den ayrı basım, İstanbul 1978, s. 160-168; Teberoğlu, *a.g.e.*, s. 162.

12 Bkz.Derviş Burhan, s. 436-37.

13 Ocak, *Kalenderîler*, s. 182-183.

14 Halvette uzun süre kalmasına ve bitkin düşmesine rağmen bir gelişme elde edemeyen bir dervişin, şeyhi Evhadüddin'den normal hayatına dönmek için izin istemesi, nezaket ölçüleri çerçevesinde bir davranış olarak kabul edilebilir. bkz *Menâkıb-ı EK* , s. 56-57.

15 Trimingham, *a.g.e.*, s. 1971:167; Gilsenan, *a.g.e.*, s. 68.

16 Bkz. Kuşeyrî, *a.g.e.*, s. 591-594; Sühreverdî, *a.g.e.*, s. 505-518.

17 Kuşeyrî, *a.g.e.*, s. 597-598; Sühreverdî, *a.g.e.*, s. 540-550.

18 Trimingham, *a.g.e.*, s. 167.

19 Kuşeyrî, *a.g.e.*, s. 456-457; Hucvirî, *a.g.e.*, s. 480.

20 *Menâkıb-ı KA*, s. 102.

21 Bkz. IV. bölüm, s.108-109.

22 Küçük Abdal, vrk. 85b; Mevlana, *Mesnevî III*, s. 139.

23 J.K. Birge, *The Bektashi Order of Dervishes*, London 1937, s. 100.

24 Kuşeyrî, s. 592; Hucvirî, s. 135-136; Sultan Veled, *İbtidâ-nâme*, s. 287-288, 326-327.

25 Birge, *a.g.e.*, s. 96-97

26 Sühreverdi, *a.g.e.*, 103-104; Cour "Şeyh" *İslam Ansiklopedisi XI*, MEB, 1970, s. 461.

27 Gilsenan, *a.g.e.*, s. 73. Bu inanış bir hadise dayandırılır. Hadiste, Allah "Kulum bana nafilelerle yaklaşmaya devam eder ve ben onu severim. Onu sevdiğim zaman da onun gözü, kulağı, eli ve her bakımdan destekleyicisi olurum. Ta ki, benimle görür, benimle konuşur" diye seslenir (Sühreverdi, *a.g.e.*, s. 116).

28 Birge, *a.g.e.*, s. 97-98.

29 Sultan Veled, *İbtidâ-nâme*, s. 132, 143, 207.

30 *Menâkıb-ı KA*, s. 103.

31 *Menâkıb-ı EK*, s. 110; *Menâkıb-ı ŞEVT*, vrk. 25b.

32 Hasan K. Yılmaz, *Aziz Mahmud Hüdâyi ve Celvetiyye Tarikatı*, İstanbul 1982, s. 80; Kara, *Bursa'da Tarikatlar ve Tekkeler*, s. 299.

33 Küçük Abdal, *a.g.e.*, vrk. 125a.

34 Barkan, a.g.m., s. 292-293, 297-299.

35 Büyükçe sayılabilecek bir 15. yüzyıl Osmanlı zaviyesi örneğinde görevliler şöyle sıralanır: şeyh, katip, imam ve hatip, müezzin, vekilharç, kilerci ve ambarcı, nakib, türbedar, bevvab (kapıcı) ve karbansarayî, aşçılar, habbaz (ekmekçi), kayyımlar, kaseşûy (bulaşıkçı), asyâbî (değirmenci), ahurî ve cüzhanlar (Ocak "Zaviyeler" *Vakıflar Dergisi*, XII, 1978, s. 265). 1521'de Konya'da Piri Mehmet Paşa tarafından kurulan Mevlevi zaviyesinde ise seccade şeyhinin yanı sıra, nakib, imam, müezzin, aşçı ve mutfakla ilgili görevliler, ferraş (temizlikçi), kayyım (hizmetli), kandilci, ihlashan, tehlilhan (tevhid zikrini çeken), cüzhan gibi geniş bir kadrodan bahsetmek mümkündür (bkz. Y. Küçükdağ "Konya'da Bir Mevlevî Manzumesi (Piri Mehmed Paşa Zaviyesi ve Vakfiyesi)" *IX. Vakıf Haftası Kitabı: Türk Vakıf Medeniyetinde Hz. Mevlana ve Mevlevihanelerin Yeri ve Vakıf Eserlerde Yer Alan Türk İslam Sanatları Semineri (2-4 Aralık 1991 Ankara)*, Ankara 1992, s. 162. Fakat tarikatın büyüklüğüyle alakalı olan bu ayrıntılı görev tasnifi, Ahi Pehlivan zaviyesinde görüldüğü gibi, aşçı, hafızlar, zaviye hizmetçisi gibi daha dar bir kadro şeklinde de olabiliyordu (bkz. B. Yediyıldız "Ahiyandan Niksarlı Ahi Pehlivan" *Ordu Tarihinden İzler*, Ordululular Grubu, İstanbul 2000, s. 138-139.

36 Bkz.Ocak "Emirci Sultan ve Zaviyesi...", s. 168, 170, 183, 187; Yediyıldız, *Ordu Kazası Sosyal Tarihi (1455-1613)*, Kültür ve Turizm Bak. Yay., 1985, s. 143.

37 K. Göde "Eratnalılar Devri (1327-1381) Zâviye Vakfiyeleri" *X. Türk Tarih Kongresi*, III. cilt 1991, s. 1038-1039; M. Zeki Oral, "Turgut Oğulları, Eserleri-Vakfiyeleri" *Vakıflar Dergisi* III (1956), s. 49.

38 Küçük Abdal, vrk. 206b, ayrıca bkz. 90a.

39 Bkz. *Menâkıb-ı EK*, s. 78-79.

40 S. Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, Kabalcı Yay., İstanbul 2001, s. 252.

41 Gölpınarlı, *Mevlânâ'dan Sonra Mevlevîlik*, s. 390-391.

42 Gölpınarlı, *Türkiye'de Mezhepler ve Tarikatler*, s. 269.

43 Gölpınarlı, *Mevlânâ'dan Sonra Mevlevîlik*, s. 391-394.

44 S. Uludağ "Hırka" *TDVİA* 1998, s. 373-374; Gölpınarlı *Tasavvuf*, İstanbul 2000, s. 42.

45 K. Kufralı "Hırka" *İA*, MEB, 1950, s. 449-450; J.L. Michon "Khırka" *EI*, Leiden 1986, s. 17-18.

46 Sühreverdi, *a.g.e.*, s. 122-123.
47 *Menâkıb-ı KA*, s. 93.
48 Bkz. *Menâkıb-ı HBV*, s. 16, 23, 56, 70.
49 *Menâkıb-ı EK*, s. 27.
50 Bkz. IV. bölüm.
51 Barkan, a.g.m., s. 285, 290.
52 A.g.m., s. 290-294.
53 Bkz. IV. bölüm, s. 112-118.
54 Barkan, a.g.m., s. 284, 295-297; Ocak "Emirci Sultan ve Zaviyesi...", s. 160, 168; Teberoğlu, *a.g.e.*, s. 162.
55 Sühreverdi, *a.g.e.*, s. 118-119.
56 Hucviri, *a.g.e.*, s. 135.
57 *Menâkıb-ı Ü*, s. 90-91.
58 *A.g.e.*, s. 41; Hoca Sadeddin, *a.g.e.*, s. 269.
59 *Velâyetnâme-i SAS*, s. 40.
60 *Menâkıb-ı HBV*, s. 48.
61 Derviş Burhan, s. 36-37.
62 Gürel, *a.g.e.*, s. 20, 167; bu anlatım Koyun Baba ile ilgili menâkıbnâmelerde birbirine yakın ifadelerle yer almıştır, bkz. *Menâkıb-ı Koyun Baba*, Milli Kütüphane Yz. A. 3038, vrk. 4a-b; Manzum bir anlatım için bkz., M. Şakir Çıplak, *Osmancık'ta Erenler Durağı Koyun Baba*, Horasan Yay., İstanbul 2001, s. 26-27.
63 Gülşeni, *a.g.e.*, s. 19.
64 *A.g.e.*, s. 43.
65 Örnek için bkz. Barkan a.g.m., s. 345/193. belge.
66 Örnek için bkz. S. Eyice "Anadolu'da Orta Asya Sanat Geleneklerinin Temsilcisi Olan Bir Eser: Boyalıköy Hanıkahı" *Türkiyat Mecmuası* XVI (1971), s. 47, 49.
67 Abdal Musa'nın halife ve dervişlerinin çok olduğuna işaret eden Kaygusuz Abdal menâkıbnâmesi, beş yüz kişinin "ol asitane-i sa'adete" baş koyduğundan bahseder (*Menâkıb-ı KA*, s. 103-104). Evliya Çelebi de tekkede üç yüzden fazla mücerret dervişin oturduğunu, mutfakta ise kırk dervişin hizmet ettiğini söyler (Güzel, *Abdal Musa Velâyetnâmesi*, s. 53); tekkenin mimari özellikleri ve oda sayısı hakkında bkz. İlhan Akçay, "Abdal Musa Tekkesi" *VII. Türk Tarih Kongresi*, I. cilt, 1972, s. 370-371.
68 Tüncer Baykara "Yatağan'da Abdi Beğ-Sultan Tekkesi" *Tarih Dergisi* (İst. Ünv. Edb. Fak.), 32 (1979), s. 106, 109.
69 Trimingham, *a.g.e.*, s. 178.
70 Hidmetkâran-ı tekke veya hidmetkârân-ı dervişân-ı zaviye olarak çeşitli bölgelerdeki zaviyelere ilişkin rakamlar: Odayakan Baba 19, Timur Baba 35, Münim Baba 30, Osman Baba 69, Hasan Baba 28 derviş (Barkan, a.g.m., s. 297, 316, 340, 341). Fakat bazı zaviyeler için zaviyedar ve hidmetkâran olarak adları yazılı 6-7 kişiye rastlanır (Aynı makale, s. 347-349). Çok sayıda örneğin bulunduğu tahrir defterlerinde genelde 10 ila 20 civarında bir sayıya rastlanır.
71 Derviş Burhan, s. 68.
72 Schimmel, *İslamın Mistik Boyutları*, s. 233.

73 *A.g.e.*, s. 234.

74 Bkz. *Menâkıb-ı EK*, s. 186-190.

75 Trimingham, *a.g.e.*, s. 173-174.

76 O. Turan *Türkiye Selçukluları Hakkında Resmî Vesikalar, Metin, Tercüme ve Araştırmalar*, TTK, Ankara 1988, s. 50.

77 *A.g.e.*, s. 58-59.

78 Sipehsalar, *Mevlana ve Etrafındakiler, Risale* (çev. Tahsin Yazıcı), Tercüman 1001 Eser, İstanbul 1977, s. 18-19.

79 Gölpınarlı, *Mevlânâ Celâleddin Mektuplar*, s. 102-103, 115-117, 188-189.

80 Örnekler için bkz. M.Z. Oral "Turgut Oğulları, Eserleri-Vakıfiyeleri" *Vakıflar Dergisi* III(1956), s. 49; E.H. Ayverdi, *Osmanlı Mimarisinin İlk Devri (Ertuğrul, Osman, Orhan Gaziler, Murat Hüdavendigar ve Yıldırım Bayezid 630-805 (1230-1402)*, İstanbul 1966, s. 102; Ocak "Emirci Sultan ve Zaviyesi...", s. 168; Göde a.g.m., s. 1038-1039.

81 Mevlevi geleneğinde bir tekkenin şeyhi öldüğünde, yerine oğlunun, eğer oğlu yoksa aileden ehliyetli birinin geçmesi teamül haline gelmişti. Şeyhin oğlu henüz çocuk yaşta olsa bile, dedelerden birinin vekaletiyle şeyhlik makamına geçirilirdi (Gölpınarlı, *Mevlânâ'dan Sonra Mevlevîlik*, s. 368). Abdal Murad tekkesinde 1595 yılında böyle bir durumla karşılaşılır. Tekke şeyhinin ölmesiyle meşihatlık görevi vakfiye şartı gereği altı yaşındaki oğluna kalır. Fakat şeyhin aynı zamanda imamlık etmesi gerektiğinden, bir fermanla şeyhin başka bir yerde oturan evlatlarından Hacı Mahmud şeyhlik makamına getirilir (Ayverdi, *a.g.e.*, s. 102).

82 Barkan, a.g.m., s. 298; "Türk-İslam Toprak Hukuku Tatbikatının Osmanlı İmparatorluğu'nda Aldığı Şekiller: Şer'i Miras Hukuku ve Evlatlık Vakıflar" *Türkiye'de Toprak Meselesi Toplu Eserler I*, Gözlem Yay., İstanbul 1980, s. 211-220; Ayverdi, *a.g.e.*, s. 102-104; B. Yediyıldız "Türk Kültür Sistemi İçinde Vakfın Yeri" *Vakıflar Dergisi* 20(1980), s. 404-406; "Vakfiyeler Çerçevesinde Türkiye'nin Kültür Hayatı" *IV. Vakıf Haftası (1-7 Aralık 1986) Türk Vakıf Medeniyeti Çerçevesinde Hacı Bayram-ı Veli ve Dönemi Semineri (2-3 Aralık 1986)*, s. 20-21.

83 Barkan'ın tespit ettiği gibi, önceleri bir iskan ve kolonizasyon aracı olarak işlev gören zaviyelerin, zamanla "hükümetin mütemadi kontrolü altında çalışan bir umumi hizmet müessesesi, (...) zaviye şeyhliklerinin de resmi bir memuriyet haline girdiği", bunun sağladığı faydaların devlet idarecileri tarafından da takdir edildiği görülür (Barkan, "Kolonizator....", s. 301). Ayrıca, zaviyelerin Osmanlı yönetimi tarafından desteklenmesinin taşra idaresini kolaylaştırdığı hakkında bkz. Ocak-Faroqhi "Zaviye" *İA*, s. 472.

84 Bkz. Faroqhi "XVI.-XVIII. Yüzyıllarda Orta Anadolu'da Şeyh Aileleri", s. 197-226.

85 *Menâkıb-ı KA*, s. 100-101.

86 Örnek için bkz Gölpınarlı, *Mevlânâ'dan Sonra Mevlevîlik*, s. 398-399.

87 *A.g.e.*, s. 398.

88 Menâkıbnâmelerde bazı şeyhlerin geniş alanlara yayılan bir muhip ya da mürit topluluğundan bahsedilir.Tacü'l Arifin Ebu'l Vefa'nın Maveraünnehir ve Ortadoğu'nun önemli şehirlerinde kalabalık müritleri vardı (*Menâkıb-ı ŞEVT*, vrk. 77a,78a, 84a, 90b, 93a, 99b, 101b...). Çok seyahat etmesiyle bilinen Evhadüddin Kirmani'nin de yaygın bir üne sahip olduğu, gittiği şehirlerde onu görmek için büyük kalabalıklar toplandığı, rubaileriyle coşan insanlar olduğu ifade edilir (*Menâ-*

kıb-ı EK s. 39, 44, 45). Emir Sultanın da Bursa'dan başka yerlerde hatta Osmanlı sınırları dışında tanındığı, Germiyan beyinin Bursa'ya geldiğinde onu ziyaret edip elini öptüğü ifade edilir. (Algül, *a.g.e.*, s. 266).

89 *Menâkıb-ı EK*, s. 129-130.

90 Derviş Burhan, *a.g.e.*, s. 50-56.

91 Abdülkerim, *Makâlât-ı Seyyid Hârûn*, s. 58-60.

92 Güzel, *Abdal Musa Velâyetnâmesi*, s. 135.

93 Gürel, *a.g.e.*, s. 22, 60.

94 16. yüzyıldan itibaren zaviyelerin tarikattan daha etkin hale geldiğini, dervişlerle ilgili belgelerde tarikat isminden çok bağlı oldukları zaviye isimlerinin geçmesinden çıkarabiliyoruz (Ocak "Zaviye" *İA*, s. 471). Zaviye eksenli cemaat oluşumunun bir göstergesi olarak kabul edilebilecek bu gelişmenin daha önceki yüzyıllara dayandığı tahmin edilebilir.

95 Baraklılar, Sarı Saltuk'un müridi Barak Babanın müritlerine verilen addı. Barak Babanın tekkesinin bulunduğu Sultaniye şehrinden başka Anadolu'da özellikle Amasya'da ikamet ederlerdi (Gölpınarlı, *Yunus Emre ve Tasavvuf*, s. 18-19, 43-44, 88). Babalılar olarak adlandırılan taife ise Baba İlyas-i Horasani'ye mensup dervişlerdi. Selçuklulara karşı giriştiği isyanda idam edilen Baba İlyas, Anadolu'da yayılan halifeleri tarafından başlatılan dini-mistik bir harekete de ismini vermiştir bkz. Ocak, *Babaîler İsyanı*, V. bölüm; Gölpınarlı. *Yunus Emre ve Tasavvuf*, s. 88. Geyiklü cemaatı tabiri için bkz. Derviş Buhan, s. 69.

96 Gölpınarlı, *Mevlânâ'dan Sonra Mevlevîlik*, s. 92-93, 121-122; Köprülü "Bektaş (Hacı Bektaş-ı Veli)" *İA*, 1993, s. 461; F.V. Hasluck, *Bektaşîlik Tetkikleri* (ter. Ragıp Hulûsi), Devlet Matbaası, İstanbul 1928, I. bölüm.

97 Emir Sultanın Alaşehir'de Şeyh Sinan, Edremit'te Sarı Sinan ve Sivas'ta da başka bir müridi olduğuna dair bilgiler vardır, bkz. *Menâkıb-ı Emir Sultan*, s. 215-216 (vrk. 56a-b), 130-131 (vrk. 34b-35a), 132 (vrk. 35a); Algül, a.g.e., s. 270-271, 275-278.

98 Bkz. *Demir Baba Velayetnamesi* (haz. Hakkı Saygı), Saygı Yay., İstanbul 1997, s. 64-69, 92 vds (Bu eser bundan sonra metin içinde ve bibliyografyada *Demir Baba V.* olarak verilecektir)

99 Bayezit Baba çevreye yayılmış müritlerini toplayarak muhtemelen muharrem ayının onuna tekabul eden İmam Hüseyin matemine katılmak üzere Hacı Bektaş'a gitmiştir. Bu ziyarete "tûr seyahat" adını veriyorlardı (Küçük Abdal, *a.g.e.*, vrk. 51b).

100 Küçük Abdal, vrk. 50a-b, 54a-b, 101b-102a, 104a.

101 *Demir Baba V.*, s. 64-65, 77, 83-85.

102 Bkz Küçük Abdal, aynı sayfalar.

103 Teberoğlu, *a.g.e.*, s. 111-112.

104 *A.g.e.*, s. 167-169.

105 Bkz. *A.g.e.*, s. 154.

106 Ocak "Emirci Sultan ve Zaviyesi", s. 173.

107 İnalcık, a.g.e., s. 198-201.

108 Gölpınarlı, *Mevlânâ'dan Sonra Mevlevîlik*, s. 368.

109 *A.g.e.*, s. 152, 368, 398-399.

110 *A.g.e.*, s. 365.

111 *Demir Baba V*, s. 66.
112 Gölpınarlı, *Mevlânâ'dan Sonra Mevlevîlik*, s. 152.
113 Ocak "Zaviye" *İA*, s. 470-471.

Altıncı Bölüm

1 Şevkı-i Kadim, *Manâkıb-i Şeyh Abû İshâk-ı Kâzarûnî Tercümesi*, vrk. 38a-b.
2 Ocak "Selçuklu ve Osmanlı Dönemi Tekkelerinde Dini-Tasavvufî Eğitime Genel Bakış" , s. 73-80.
3 Sipehsalar, *a.g.e.*, s. 19.
4 Eflakî, *a.g.e.*, I. cilt, s. 351.
5 *Menâkıb-ı Ü*, s. 118.
6 Eflakî, *a.g.e.*, I. cilt, s. 284.
7 Çoruh, *a.g.e.*, s. 148, 151-154; Algül, *a.g.e.*, s. 247.
8 Sühreverdî, *a.g.e.*, s. 162.
9 *Menâkıb-ı EK*, s. 35-36, 39, 41, 44.
10 Bkz. Yazıcı, *Menâkib-i Cemâl al-Dîn-i Sâvî*, önsöz, x-xı,xıv.
11 Bkz. IV. bölüm, 120-122. dipnotlar.
12 Dervişler alemin Allahın kendisinin bilinmeyi dilemesi üzerine yaratıldığına işaret ederek, insanları onu bilmeye ve anlamaya davet ederler. Bu bazen Yunus Emre'de görüldüğü gibi, "Diledi göre yüzin işide kendü sözin / Nazar kıldı bir kezin anda can virdi bana" dizeleriyle Tanrının kendini seyretmek istemesi üzerine insanı yarattığı şeklinde de ifade edilir (Tatcı, *a.g.e.*, I. cilt, s. 416). Kaygusuz Abdal da hayatın gayesi hakkında "İmdi iy şükr ü zikr eyleyen sâdıklar, iy Allah'a ibadet kılan âşıklar! Hak tebâreke ve Teâlâ bu sarayı (dünyayı) kullarına ibâdet idecek yir eyledi. Ya'ni gele Hakk'un kulları bu sarayı göre, tâ'ata meşgul ola, bu saray nakşına gönül bağlamaya..." diye nasihatlerde bulunur. (Güzel, *Kaygusuz Abdal*, s. 187). Yunus Emre divanında, pek çok yerde işlenen temalarda, dünyanın çok çekici olduğuna fakat geçici olduğu için de onun heva ve hevesine kanmamak gerektiğine, gayretin hep dosta gitmek şeklinde olmasına ve bu dünyadaki zamanı iyi değerlendirerek azığı tamam etmenin önemine vurgu yapılır (Tatcı, *a.g.e.*, II. cilt, s. 158, 160, 220-222).
13 Bu konuda yine Yunus'un divanında pek çok şiir vardır. Yunus kendisine zarar verenlere ve kötü düşünenlere iyi dileklerde bulunur. Gönül pasının silinmesini ve kibirden arınmayı çok önemser. İnsanların rızk için gam çekmelerine gerek olmadığını, çünkü rızkın Allah tarafından tayin edildiğini ve kimsenin rızkının kimseye geçmeyeceğini ifade eder. Bunların yanında kimsenin ayıbını gözetmemek, tamahkâr olmamak, gönül yıkmamak ve alçakgönüllü olmak gibi konuları da işler (Tatcı, *a.g.e.*, II. cilt, s. 70, 164, 221, 228, 428). Benzer ahlaki değerleri Bektaşi edebiyatının değişik ürünlerinde de görmemiz mümkündür. (bkz. Güzel, *Kaygusuz Abdal*, s 186-187; Cahit Öztelli, *Bektaşi Gülleri*, İstanbul 1985, s. 134-135, 146-148, 154, 157, 167, 169, 171). Ayrıca, Yunus'un ifade ettiği "Yitmiş iki millete birligile bakmayan/Şer'ile evliyâsa hakîkatde 'âsîdür", yine dünyanın faniliğine işaret eden "gelun tanşuk idelüm işi kolay tutalum/Sevelüm sevilelüm dünya kimseye kalmaz" şeklindeki tasavvuf öğretilerinin çoğu kardeşlik ve barış mesajlarıyla doludur (Tatcı, *a.g.e.*, II. cilt, s. 76, 158).
14 Tatcı, *a.g.e.*, II. cilt, s. 60-61.
15 Işk imamdur bize gönül cemâat

Kıblemüz dost yüzi dâimdür salât
Can dost mihrâbına secdeye vardı
Yüz yire uruban ider münâcât
Biş vakt tertibümüz bir vakte geldi
Biş bölük oluban kim kıla tâ'at (Tatcı, II. cilt, s. 64-65)

16 Şeri'at eydür bize şartı bırakma
Şart ol kişiyedür ider hiyanet (*A.g.e.*, s. 65)

17 Dost yüzin göricek şirk yağmalandı
Anunçün kapuda kaldı şeri'at (s. 65)

18 Gölpınarlı, *Alevî Bektâşî Nefesleri*, s. 203, 211-212.

19 Ocak, *Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler*, s. 193-194.

20 Bkz. Küçük Abdal, vrk. 98b, 99a-b, 108b-109a.

21 *A.g.e.*, vrk. 105a.

22 *A.g.e.*, vrk. 100b-101a, 109a, 119b.

23 *A.g.e.*, vrk. 119b-120a.

24 Köprülü, *Anadolu'da İslamiyet*, s. 45-46, 49.

25 *A.g.e.*, s. 49,51.

26 Turan "Füstât ul-'adâle...", s. 547-548.

27 Bkz. Ocak, *Bektaşî Menâkıbnâmelerinde İslam Öncesi İnanç Motifleri*; ayrıca bkz. A. İnan "Müslüman Türklerde Şamanizm Kalıntıları" *Makaleler ve İncelemeler I*, TTK, Ankara 1968, s. 469-472, 476-479; Melikoff "Anadolu Sufiliğinin Orta Asya Kökenleri" *Uyur İdik Uyardılar*, s. 151-158.

28 Ocak, *Babaîler İsyanı*, s. 143, 147-151, 154-155.

29 *A.g.e.*, s. 113-116.

30 Balivet, *Şeyh Bedreddin*, s. 73-74.

31 Neşrî, *Kitâb-ı Cihan-Nümâ Neşrî Tarihi I* (haz. F.R. Unat- M.A. Köymen), TTK, Ankara 1995, s. 545-547; Balivet, *a.g.e.*, s. 74-75; Ş. Yaltkaya, *Simavne Kadısıoğlu Şeyh Bedreddin*, İstanbul 1994, s. 135,141.

32 Ocak, *Zındıklar ve Mülhidler*, s. 174.

33 Balivet, a.g.e., s. 75

34 Ocak, *Zındıklar ve Mülhidler*, s. 173-175.

35 Örnekler için bkz. Ocak "Bazı Menâkıbnâmelere Göre XIII-XV. Yüzyıllardaki İhtidâlarda Heterodoks Şeyh ve Dervişlerin Rolü" *Osmanlı Araştırmaları* II (1981), s. 35-41.

36 Balivet "Açık Kültür ve 14. Yüzyıl Osmanlı Kentlerinde Dinler Arası İlişkiler" *Osmanlı Beyliği (1300-1389)* (ed. Elizabeth A. Zachariadou), Tarih Vakfı Yurt Yay., İstanbul 1997, s. 1-6.

37 Eflakî, a.g.e., I. cilt, s. 470; *Menâkıb-ı HBV*, s. 23-24.

38 Eflakî, a.g.e., I. cilt, s. 494, 573-574; II. cilt, s. 123-124

39 *A.g.e.*, I. cilt, s. 707-708

40 Balivet, *a.g.e.*, s. 28.

41 Bkz. Ocak, *Bektaşî Menâkıbnâmelerinde İslam Öncesi İnanç Motifleri*, s. 195-219.

42 Ocak, *Menâkıbnâmeler*, s. 16-17.

43 Hasluck, *Bektaşilik Tetkikleri* (ter. Ragıp Hulûsi), İstanbul 1928, s. 52-84. Sadeleştirilip yeni harflerle basımı için bkz. *Anadolu ve Balkanlar'da Bektaşilik* (haz. Yücel Demirel), Ant.Yay., İstanbul 1995.

44 *A.g.e.*, s. 62.

45 Ocak "Anadolu'da XIII-XV. Yüzyılda Müslim-Gayri Müslim Dinî Etkileşimler ve Saint Georges (Aya Yorgi-Hagios Georgios) Kültü, *X. Türk Tarih Kongresi III. cilt*, Ankara 1991, s. 961-965; *Menâkıbnâmeler*, s. 17.

46 *Menâkıb-ı HBV*, s. 88.

47 Gürel, *a.g.e.*, s. 20, 167.

48 *A.g.e.*, s. 167, krş. *Menâkıb-ı Koyun Baba*, vrk. 5a.

49 Tamahkârlığın zararına işaret eden bir Hint hikâyesinde, uzak bir seferden gelen yolculara bir öğütçü "Biliyorum, karnınız bomboş, pek açsınız. Açlıktan âdeta Kerbela'ya düşmüşsünüz. Bu yüzden bütün mihnetlere uğramışsınız, fakat yine de otlara, yapraklara kani olun fil yavrularını avlamaya varmayın, çünkü yavrunun annesi mutlaka öç alacaktır" tavsiyesinde bulunur (Mevlana, *Mesnevî III*, s. 7, 12). Yolda kıtlığa düşmek ve aç kalmak hakkında bir başka hikâye için bkz. aynı eser IV. Cilt, s. 12. Yolda kasırgaya tutulan yolcuların yüzleri toz toprak içinde kalır (Sadi, *Bostan*, s. 320). Ünlü mutasavvıf Sadi, hac kafilesiyle Mekke'ye giderken yorgunluktan, uykusuzluktan dermansız kalarak çöl ortasında kumların üzerine yatar. Kendisini uyaran deveciye "Bırak beni" der. Deveci kendisine "Kardeş önümüz Harem-i Şerif, ardımız harami. Yürüdün mü, kurtuldun; uyudun mu öldün" diyerek onu gayrete getirmeye çalışır (Sadi, *Gülistan*, s. 89-90).

50 İbn Batuta, YKY, I. cilt, s. 408

51 *Ayne eser*, s. 410-411, 427.

52 Gordlevski, *Anadolu Selçuklu Devleti*, (çev. Azer Yaran), Onur Yay., Ankara 1988, s. 215-217; Turan "Selçuk Kervansarayları" *Selçuklular ve İslamiyet*, Boğaziçi Yay., İstanbul 1993, s. 93.

53 Sühreverdi, a.g.e., s. 178-190; Ibn Batuta, Gibb Neşri, s. 45.

54 İbn Batuta zaviyelerin bu yönünden sıklıkla bahseder. Antakya'da içinde türbesinin de bulunduğu Habib diye bir zat adına kurulmuş zaviyede bütün gelenlere yemek sağlandığı, yine Suriye'de Sahyun kasabasında yolculara yemek verildiği anlatılır. (bkz.Ibn Batuta, Gibb neşri, I. cilt, s. 103, 106). Sûfinin tekkede ağırlanması, yemek ikram edilmesi, kendisiyle sohbet edilmesi bu arada eşeğe arpa verilmesi gibi hizmetlere atıf için bkz Mevlana, *Mesnevî II*, s. 17-18. Ayrıca bkz Sühreverdi, *a.g.e.*, s. 184.

55 İbn Batuta, YKY, I. cilt, s. 2004: 441.

56 Bazı örneklerde görüldüğü gibi, hayatlarının yirmi-otuz yıllık bir dönemini seyahatle geçiren sûfiler, uğradıkları yerlerde, uzun süre kalmamaya dikkat ederlerdi. Dekukî adlı bir sûfînin bir yerde "oranın sevgisi kalbinde alevlenmesin diye" iki günden fazla kalmadığından bahsedilir (*Mesnevi III*, s. 156-157). Yine Kettani adlı ünlü bir sûfiye atfen ifade edilen, "Her gece başka bir mescidin misafiri ve fakiri olmaya ve iki konak arasında (garip olarak) vefat etmeye gayret et" sözü bu anlayışın çarpıcı bir yansımasıdır (Kuşeyrî, a.g.e., s. 462; diğer örnekler için bkz. s. 461-467).

57 İbn Batuta, YKY, I. cilt, s. 425.

58 *Menâkıb-ı KA* 1999, s. 131.

59 S. Faroqhi, *Osmanlı'da Kentler ve Kentliler Kent Mekânında Ticaret Zanaat ve Gıda Üretimi (1550-1650)*, Tarih Vakfı Yurt Yay., İstanbul 2000, s. 76.

60 Küçük Abdal, *a.g.e.*, vrk. 87b.

61 *Menâkıb-ı HBV*, s. 43.

62 Nakit ödenecek vergi için ürünün şehirde satılarak nakde dönüştürülme gereği ve diğer ihtiyaçların temini şehre bağımlılığın önemli bir sebebiydi (bkz. Faroqhi, *Kentler ve Kentliler*, s. 69-73). Nadiren köy güzelliklerinden yararlanma veya kış azığının temini için köylere giden şehirliler de olabilirdi. *Mesnevi*de böyle bir kimsenin hikâyesi işlenir (Mevlana, *Mesnevî III*, s. 40). Köyleri dolaşan çerçileri de bu kapsamda düşünebiliriz.

63 Anadolu'da bir derdi veya dileği olanlar, veli kabul edilen kimselerin türbelerine büyük rağbet gösterirlerdi. Bir örnek için bkz. Derviş Burhan, *a.g.e.*, s. 85.

64 Hac ve ilim tahsili amacıyla yapılan seyahatlerin ideolojik motivasyonları, seyahat koşulları ve farklı seyahat örnekleri için bkz. Ay, a.g.t. II. ve III. bölümler); Ayrıca, bkz. Resul Ay, "Ortaçağ Anadolusu'nda Bilginin Seyahati: Talebeler, Alimler ve Dervişler" *Tarih ve Toplum Yeni Yaklaşımlar*, sayı: 3, 2006, s. 21-30. İbn Batuta seyahat ettiği kafilede Basra'dan Tustar'a ilim tahsili amacıyla giden on beş talebeye rastlıyor (Ibn Batuta, Gibb neşri, II. cilt, s. 287).

65 Taşradaki idari, adli, askeri ve mali işler için merkezden atanan devlet görevlileri de önemli bir seyyah grubu olarak görülebilir. Carl F. Petry "Travel Patterns of Medieval Notables in The Near East" *Studia Islamica* LXII (1985), s. 53-85.

66 *Menâkıb-ı HBV*, s. 47.

67 *A.g.e.*, s. 47.

68 *A.g.e.*, s. 67.

69 S. Faroqhi, *Osmanlı Kültürü ve Gündelik Yaşam Ortaçağdan Yirminci Yüzyıla*, (çev. Elif Kılıç), Tarih Vakfı Yurt Yay. İstanbul 1998, s. 182-183.

70 F. Bayramoğlu, *Hacı Bayram-ı Veli, Yaşamı-Soyu-Vakfı*, cilt I, TTK, Ankara 1989, s. 42.

71 *Demir Baba V*, s. 82, 85.

72 Menkıbeye göre, Koyun Baba Bursa'da bir zenginin çobanlığını yapar ve karşılığında ikiz kuzulayan koyunların ikizlerinden biri kendisine verilir; yine Konya'da ikamet ettiği sırada vaktini çobanlıkla geçirir (*Menâkıb-ı Koyun Baba*, vrk. 2b; Gürel, *a.g.e.*, s. 19; Çıplak, *a.g.e.*, s. 29-31); Hacım Sultan görev yeri Susuz'a giderken Karahisar'da Yağlu Baba adlı bir erenle buluşup inzivaya çekildiği sırada, köylü kadınlar gelerek, "Ey garipler gelin bizim sığırcıklarımızı güdün" derler. Zor durumdaki kadınların ısrarlarına dayanamayan Hacım Sultan köylülerin topladığı sığırları güder (Derviş Burhan, *a.g.e.*, s. 26-27). Otman Baba da zaman zaman "kaçgun kul" zannedilerek alıkonduğu veya seyahati sırasında bir süre kaldığı köylerde kaz güder, tarlada çalışır (Küçük Abdal, vrk. 44a, 46b).

73 Abdal Musa bina yapan bir dedeye keramet yollu yardım eder (*Vilâyetnâme-i SAM*, s. 146), Otman Baba ormanda bir su üzerine köprü yapılmasına öncülük eder ve değirmende çalışır (Küçük Abdal, vrk. 21b,44b).

74 Abdal Musa örneği için bkz *Vilâyetnâme-i SAM*, s. 146.

75 Osmanlı devletinin kuruluş döneminde gaza ideolojisi ve derviş-gaza ilişkisi hakkında geniş bilgi için bkz. Cemal Kafadar, *Between Two Worlds The Construction of the Otoman State*, Berkeley 1996, s. 115-117.

76 Ocak "Osmanlı Beyliği Topraklarındaki Sufi Çevreler ve Abdalan-ı Rum Sorunu (1300-1389)" *Osmanlı Beyliği (1300-1389)*, (ed. Elizabeth A. Zachariadou), Tarih Vakfı Yurt Yay., İstanbul 1997, s. 164.

77 Barkan, "Kolonizatör Türk Dervişleri", s. 284-294.

78 Menâkıbnâmesine göre, Hacı Bektaş tarafından kırklara serdar tayin edilen Seyyid Ali Sultan (Kızıl Deli) ve dervişleri Yıldırım Hanın hizmetine girerek, Ordunun sağ kanadında Süleyman Paşa komutasında Burgaz'ın fethine katılırlar. Daha sonra Gelibolu, İpsala, Dimetoka, Edirne, Ruscuk, Silistre ve daha pek çok yerin ve kalenin fethinde görev alırlar. Fetihlerden sonra her birine yerleşmek için toprak verilir. Buralarda tekke kurar, tarımla ve hayvancılıkla uğraşırlar (*Velâyetnâme-i SAS*, s. 8-42).

79 Mecdî, *Şakaik-i Nu'maniye ve Zeyilleri – Hadaiku'ş-Şakaik- I*, (haz. Abdülkadir Özcan), İstanbul 1989, s. 33-34; Baldırzade, *a.g.e.*, s. 87-89; Ocak, *Kalenderîler*, s. 89.

80 Oruç Beğ, *Tevârih-i Âl-i Osmân* (nşr. Franz Babinger), Şark Kütüphanesi, Hanover 1925, s. 65.

81 *Vilâyetnâme-i SAM*, s. 148-149; Çoruh, *a.g.e.*, s. 203-205; Algül, *a.g.e.*, s. 262-263.

82 Baldırzade, *a.g.e.*, s. 80.

83 Ali İ. Yurt, *Akşemseddin (1390-1459), Hayatı-Eserleri*, (haz. Mustafa S. Kaçalin), Marmara Ünv. İlah. Fak. Yay., İstanbul 1994, s. 134-135.

84 Bkz. Turan "Füstât ul-'adâle..", s. 536-546; Nişancı, *Nişancı Mehmed Paşa Tarihi ve Osmanlı Tarihi Zeyli: Hadisât* (sad. Enver Yaşarbaş), İstanbul 1983, s. 189-191.

85 Sultan Veled, *İbtidâ-nâme*, s. 132, 207, 215, 217; *Maarif*, 23, 77.

86 Sultan Veled, *İbtidâ-nâme*, s. 258.

87 Bu konuyu işleyen bir şiirinde Âşık paşa şöyle der:

.....

Söz söyleden dilümde sen hükmeyleyen içümde sen
Alıviren elümde sen cümle işüm önden sona

Şöyle yakın olmışiken görmez seni bu cân ü ten
Kim geçiser bu perdeden kim mâni' olur hükmüne

Âşık sana tutdı yüzin unutdı cümle kendözin
Cümle sana söyler sözin söz söyleden sensün ana (Gölpınarlı, *Yunus Emre ve Tasavvuf*, s. 326.)

88 Sultan Veled, *Maarif*, s. 41, 52.

89 Eflakî, I, s. 321.

90 Mevlana, V, s. 229-230; Cami, s. 591, 705; Uludağ "Firaset" *TDVİA*, 1996, s. 116-117.

91 Mevlana, III, s. 144-145.

92 Kaygusuz Abdal, *Dilgüşâ*, s. 27

93 Kaygusuz Abdal, *Saraynâme*, s. 10.

94 Gölpınarlı, *Yunus Emre ve Tasavvuf*, s. 328.

95 Sultan Veled, *Maarif*, s. 62.

96 Kelâbâzî, *a.g.e.*, s. 53.

97 Hoca Sadeddin, *a.g.e.*, s. 1-3, 97, 194, 263.

98 Köprülü "Abdal", s. 35.

99 Derviş Burhan, s. 36; Algül, *a.g e.* s. 23; Çoruh, *a.g.e.*, s. 77-78.

100 Busbecq, *a.g.e.*, s. 130.

101 Hucvirî, *a.g.e.*, s. 475.
102 Tatcı, *a.g.e.* II. cilt, s. 124.
103 Meczupluk hallerinden dolayı Yunus'u ayıplayanlar olmuştur. Yunus bu kişilere aşkın insanda meydana getirdiği hallerden bahsederek "Eğer elinizden geliyorsa beni bu aşktan kurtarın, yoksa fâsid haber söylemeyin " şeklinde sitemkâr bir cevap vermiştir (Tatcı, *a.g.e.* II. cilt, s. 72.
104 Tatcı, *a.g.e.* II. cilt, s. 506.
105 S. Digby "The Sufi Shaikh As A Source of Authority in Mediaeval India" *Islam et Société en Asie du Sud* (Editions de l'ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociates, Collection), Paris 1986, s. 60-62.
106 Bkz.S. Uludağ "Akıl" (Tasavvuf), *TDVİA*, 1989, s. 246-247.
107 Tatcı, *a.g.e.* II. cilt, s. 113.
108 *A.g.e.* II. cilt, s. 141.
109 *Menâkıb-ı KA*, s. 136-137.
110 Turan, "Füstât ul-'adâle...", s. 537-538.
111 *Menâkıb-ı KA*, s. 136.
112 *Menâkıb-ı HBV*, s. 56-59.
113 Küçük Abdal, *a.g.e.*, vrk. 109b, 117b-120a.
114 *Menâkıb-ı EK*, s. 125.
115 Küçük Abdal, vrk. 117a-b.
116 Eflakî, *a.g.e.*, I. cilt, s. 323; II. cilt, s. 448; Turan 1953, s. 546-549.
117 Eflakî, I. cilt, s. 323.
118 Eflakî, II, s. 448.
119 Küçük Abdal, vrk. 88a, 95b-96a.
120 *Aynı eser*, vrk. 122b-123a, 186a-187a.
121 Derviş Burhan, *a.g.e.*, s. 61.
122 Pedro, *Kanuni Devrinde İstanbul*, (çev. Fuad Carım) İstanbul 1964, s. 87-88
123 Busbecq, *a.g.e.*, s. 129-130.
124 Bkz. Ahmet Refik, *On Altıncı Asırda İstanbul Hayatı (1553-1591)*, İstanbul 1935, s. 139, 143.
125 Hasluck, *Christianity And Islam Under The Sultans I*, Oxford 1929, s. 322-323; Ocak, *İslam Türk İnançlarında Hızır Yahut Hızır-İlyas Kültü*, Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü, Ankara 1990, s. 110-111.
126 *Menâkıb-ı KA*, s. 93-94.
127 *A.g.e.*, s. 97-98
128 *Menâkıb-ı EK*, s. 125.
129 Hoca Sadeddin, *a.g.e.*, s. 98.
130 *Menâkıb-ı HBV*, s. 67.
131 Sultan Veled, *Maarif*, s. 240.
132 Şükrü Elçin "Bir Şeyh Şücâüddin Baba Velâyetnâmesi" *Türk Kültürü Araştırmaları* XXII/1-2 (1984, *Prof. A. Necati Akder Armağanı*), s. 201-204.
133 Küçük Abdal, vrk. 80b; Eflakî, II, s. 536.
134 *Menâkıb-ı KA*, s. 130.
135 Küçük Abdal, vrk. 75b; Elçin, a.g.m., s. 201.

136 Eflakî, I, s. 453.
137 Çoruh, *a.g.e.*, s. 185; Algül, *a.g.e.*, s. 259.
138 Hüseyin Aşık, *Çamlıdere'de Medfun Kibar-ı Evliya'dan Şeyh Ali Semerkandî (K.S.), Hayatı Menkıbeleri*, İstanbul 1980, s. 66, 134-135.
139 Eflakî, I, s. 405-406; Gölpınarlı, *Mevlânâ Celâleddin Mektuplar*, s. 27, 49, 128.
140 Gülşeni, *a.g.e.*, s. 33-34.
141 *A.g.e.*, s. 107.
142 Faroqhi, *Osmanlı Kültürü ve Gündelik Yaşam*, s. 77.
143 Cami, *a.g.e.*, s. 591.
144 *A.g.e.* s. 704.
145 *Menâkıb-ı ŞEVT*, vrk. 99b.
146 Küçük Abdal, vrk. 75b.
147 *A.g.e.*, vrk. 60b.
148 *A.g.e.*, vrk. 80a-b.
149 *A.g.e.*, vrk. 81a.
150 Eflakî, II, s. 299.
151 *Menâkıb-ı ŞEVT*, vrk. 101b-102b; *Menâkıb-ı EK*, s. 35-36.
152 *Menâkıb-ı HBV*, s. 23-24.
153 *A.g.e.*, s. 27
154 Derviş Burhan, s. 41.
155 *A.g.e.*, s. 44-47, 55-56.
156 Reşat Öngören, *Osmanlılar'da Tasavvuf, Anadolu'da Sûfiler, Devlet ve Ulemâ (XVI. Yüzyıl)*, İz Yay., İstanbul 2000, s. 238-239 (Ali Çelebi'den naklen)
157 Bkz. *A.g.e.*, s. 239-240.
158 İnalcık "Dervish and Sultan: An Analysis of the Otman Baba Vilâyetnâmesi" *The Middle East and the Balkans Under the Ottoman Empire, Essays on Economy and Society*, Indiana Unv., Bloomington 1993, s. 26-27.
159 Bkz. Sipehsalar, *a.g.e.*, s. 18-19, 98; Âşıkpaşazâde, *Âşıkpaşazâde Tarihi*, (nşr. Âli Beğ), İstanbul 1332: 6-7, 42, 46-47; Neşrî, *Kitâb-ı Cihan-Nümâ Neşrî Tarihi I* 1987, s 163, 171, 203; Gürel. *a.g.e*, s. 43, 59.
160 Bkz. Eflaki, I, s. 188-189, 276-277, 322-323, 361.
161 İ.H. Uzunçarşılı, "Sivas-Kayseri ve Dolaylarında Eretna Devleti", s. 170-171.
162 Bkz. Bayramoğlu, *a.g.e.*, s. 24-29, 47; Yurt, *a.g.e.*, s. 134-138.
163 Öngören, *a.g.e.*, 245-247.
164 *A.g.e.*, s. 254.
165 Gülşeni, *a.g.e.*, s. 77.
166 Eflakî, I, s. 446-448, 500-501.
167 Bkz. Öngören, *a.g.e.*, s. 256-264, 273-284.
168 Eflakî, I, s. 276-277.
169 Çoruh, *a.g.e.*, s. 148, 151-154; Algül, *a.g.e.*, s. 247-248
170 İnalcık, a.g.m., s. 28.
171 *Vilâyetnâme-i SAM*, s. 148.

172 Öngören, *a.g.e.*, s. 269-271.

173 Nejat Göyünç "Osmanlı Devletinde Mevleviler" *Belleten* LV/213 (1991), s. 354-355.

174 Bkz Gölpınarlı, *Mevlânâ Celâleddin Mektuplar* 1999:VI-VIII; Gülşenî, *a.g.e.*, s. 67-68.

175 Öngören, *a.g.e.*, s. 267-268.

176 Ocak, *Kalenderîler*, s. 70.

177 Bayram, *Şeyh Evhadü'd-Din...*, s. 26.

178 *Menâkıb-ı EK*, s. 154.

179 Bkz. Ocak, *Zındıklar ve Mülhidler*, s. III. ve V. bölümler; Öngören, *a.g.e.*, s. 285-310, Asude Soysal, *XVII. Yüzyılda Bir Bayramî Melâmî Kutbu: Oğlan(lar) Şeyh(i) İbrahim Efendi* , Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü basılmamış doktora tezi, Ankara 2005.

180 Küçük Abdal, vrk.124b-125a.

181 *A.g.e.*, vrk. 108b-109b.

182 *A.g.e.*, vrk. 143a-b, 144a-146b, 149b, 150b-165b.

KAYNAKÇA

bdülkerim Bin Şeyh Musa, *Makâlât-ı Seyyid Hârûn (tenkitli basım)* (haz. Cemal Kurnaz), TTK, Ankara 1991.

fîfî, Ebu'l Âla, *Muhyiddin İbnu'l-Arabî'nin Tasavvuf Felsefesi* (çev. Mehmet Dağ), Kırkambar Yay., İstanbul 1999.

fîfî, Ebu'l-Alâ, *Tasavvuf: İslâm'da Manevi Hayat* (çev. Ekrem Demirli, Abdullah Kartal), İz Yay., İstanbul 1999.

, *Fusûsu'l-Hikem Okumaları İçin Anahtar* (çev. Ekrem Demirli), İz Yay., İstanbul 2000.

hmet Refik, *On Altıncı Asırda İstanbul Hayatı (1553-1591)*, Devlet

asımevi, İstanbul 1935.

kçay, İlhan, "Abdal Musa Tekkesi" *VII. Türk Tarih Kongresi*, I. cilt, 1972.

lçar, Hamid, "Kubrâ, Shaykh Abu'l-Djannab Ahmad B. 'Umar Nadjm Al-Din" *EI2*,

. "A Brief History of The Naqshbandî Order" *Naqshbandis: Historical Developments and Present Situation of A Mystical Order* (ed. M. Gaborieau, A. Popovic, T. Zaecone), İstanbul: Isis Yay., 1990.

lgül, Hüseyin, *Bursa'da Medfun Osmanlı Sultanları ve Emir Sultan*, Marifet Yay., İstanbul 1981.

ıkaravî, İsmail, *Minhâcu'l-Fukara- Fakirlerin Yolu*, İnsan Yay., İstanbul 1996.

rasteh, A. Rıza- Enis A. Sheikh, "Sufizm: Evrensel Benliğe Giden Yol" *Sufi Psikolojisi* (haz. Kemal Sayar), İnsan Yay., İstanbul 2000.

şık, Hüseyin, *Çamlıdere'de Medfun Kibar-ı Evliya'dan Şeyh Ali Semerkandî (K.S.), Hayatı Menkıbeleri*, İlim Yay., İstanbul 1980.

şıkpaşazâde, *Âşıkpaşazâde Tarihi*, (nşr. Âli Beğ), Matba'a-i Amire, İstanbul 1332.

şkar, Mustafa, "Bir Türk Tarikatı Olarak Halvetiyye'nin Tarihî Gelişimi ve Halvetiyye Silsilesinin Tahlili" *Ankara Ünv. İlahiyat Fak. Dergisi*, XXXIX (1999).

tasoy, Nurhan, *Derviş Çeyizi Türkiye'de Tarikat Giyim-Kuşam Tarihi*, Kültür Bak. Yay., İstanbul 2000.

teş, Ahmed, "Muhyi-d-Dîn Arabî" *İA*, VIII, 1993.

ttar. Feridüddin-i, *Mantık al-Tayr I* (çev. Abdülbaki Gölpınarlı), MEB Yay., İstanbul 2001.

., *Mantık al-Tayr II* (çev. Abdülbaki Gölpınarlı), MEB Yay., İstanbul 2001. Austin, R.W.J., *Ibn Arabî, Sûfis of Andalusia: The Rûh al –Quds and al Durrat al- Fakhîrah of Ibn Arabî*, Sherborne, 1988.

y, Resul, "XIII-XIV. Yüzyıllar Anadolu'sunda Kültür Dolaşımı Açısından Dervişler Talebeler ve Hacılar", Hacettepe Ünv. Sos. Bil. Ens. basılmamış y.l. tezi, Ankara, 1998.

., "Ortaçağ Anadolusu'nda Bilginin Seyahati: Talebeler, Âlimler ve Dervişler" *Tarih ve Toplum Yeni Yaklaşımlar*, sayı: 3, 2006.

yas, Mehmet Rahmi, *Türkiye'de İlk Tarikat Zümreleşmeleri Üzerine Din Sosyolojisi Açısından Bir Araştırma*, Ankara Ünv. Basımevi, Ankara 1991.

yni, Mehmet Ali, *Tasavvuf Tarihi*, sad. Hüseyin Rahmi Yananlı, Kitabevi, İstanbul 2000.

, *Hacı Bayram-ı Velî, (Tasavvuf Tarihi*, Vatan Matbaası 1341 içinde), Şehzadebaşı Evkaf-ı İslamiye Matbaası, İstanbul 1343.

yverdi, Ekrem Hakkı, *Osmanlı Mimarisinin İlk Devri (Ertuğrul, Osman, Orhan Gaziler, Murat Hüdavendigar ve Yıldırım Bayezid 630-805 (1230-1402)*,

Baha Mat., İstanbul 1966.
Baldick, Julian, *Mistik İslam –Sufizm'e Giriş-*, (çev. Y.S. Müftüoğlu), Birey Yay., İstanbul 2002.
Baldırzade Selîsî Şeyh Mehmed, *Bursa Vefeyatnameleri I: Ravza-i Evliya*, (haz. Mefail Hızlı-Murat Yurtsever), Arasta Yay., Bursa 2000.
Balivet, Michel. "Açık Kültür ve 14. Yüzyıl Osmanlı Kentlerinde Dinler Arası İlişkiler" *Osmanlı Beyliği (1300-1389)* (ed. Elizabeth A. Zachariadou), Tarih Vakfı Yurt Yay., İstanbul 1997.
___, *Şeyh Bedreddin Tasavvuf ve İsyan*, (çev. Elâ Güntekin), Tarih Vakfı Yurt Yay., İstanbul 2000.
Barkan, Ömer Lütfü, "Osmanlı İmparatorluğunda Bir İskan ve Kolonizasyon Metodu Olarak Vakıflar ve Temlikler I: İstila Devirlerinin Kolonizatör Türk Dervişleri ve Zaviyeler" *Vakıflar Dergisi* II (1942).
___, "Türk-İslam Toprak Hukuku Tatbikatının Osmanlı İmparatorluğu'nda Aldığı Şekiller: Şer'i Miras Hukuku ve Evlatlık Vakıflar" *Türkiye'de Toprak Meselesi Toplu Eserler I*, Gözlem Yay., İstanbul 1980.
Baykara, Tuncer, "Yatağan'da Abdi Beğ-Sultan Tekkesi" *Tarih Dergisi* (İst. Ünv. Edb. Fak.), 32 (1979).
Bayram, Mikail, "Babaîler İsyanı Üzerine" *Hareket* 23 (1981).
___, *Şeyh Evhadü'd-Din Hâmid el Kırnânî ve Evhadiye Tarikatı*, Konya, 1993.
___, "Anadolu Selçukluları Zamanında Evhadî Dervişler" *Türkler*, cilt: 7, (ed. H.C. Güzel, K. Çiçek, S. Koca), Yeni Türkiye Yay., Ankara 2002.
Bayram, Sadi, "Ladik ve Seyyid Ahmedi Kebir Er- Rıfaî Hazretleri" *Türk Dünyası Araştırmaları* 74 (Ekim 1991).
___, "Anadolu'da XIII. Yüzyıl Bir Rufai Zaviyesi" *S. Ünv. Selçuklu Araştırmaları Merkezi Prof. Dr. Yılmaz Önge Armağanı*, Konya 1993.
___, "Anadolu'da İlk Rufaîler ve Hz. Zeynel Abidin Ali Er-Rufaî Soyu Hakkında Yeni Hipotezler" *I. Kayseri ve Yöresi Tarihi Sempozyumu Bildirileri 11-12 Nisan 1996*, Kayseri 1997.
Bayramoğlu, Fuat, *Hacı Bayram-ı Veli, Yaşamı-Soyu-Vakfı*, cilt I, TTK, Ankara 1989.
Birge, John Kingsley, *The Bektashi Order of Dervishes*, London 1937.
Bloch, Marc, *Tarihin Savunusu ya da Tarihçilik Mesleği*, Gece Yay., Ankara 1994.
Brown, John P., *The Darvishes or Oriental Spiritualism*, Frank Cass and Co. Ltd, London 1968.
Busbecq, *Türk Mektupları* (terc. Hüseyin Cahit Yalçın), Remzi Kitabevi, İstanbul 1939.
Câmî, Abdurrahman, *Nefahâtü'l-Üns, Evliya Menkıbeleri*, (ter. Lâmiî Çelebi, haz. S. Uludağ, M. Kara), Marifet Yay., İstanbul 1995.
Cebecioğlu, Ethem, *Hacı Bayram Velî*, Kültür Bak. Yay., Ankara 1991.
Cengil, Muammer, "Tasavvufî Yaşantıya Yönelmede Etkili Olan Psiko-Sosyal Nedenler" *Tasavvuf*, yıl: 4, sayı:11, Temmuz-Aralık 2003, Ankara, 2003.
Certel, Hüseyin, *Neden Tasavvuf? Tasavvufa Yönelişte Etkili Olan Psiko-sosyal Faktörler*, Akademik Araştırmalar, Erzurum 1998.
Chabbi, J. "Khânkâh" *EI*, IV, Leiden, 1978.
Chittick, William, "Ibn Arabî and His School" *Islamic Spirituality-Manifestations* (Ed. Seyyed Hossein Nasr), Scm Press Ltd, New York 1991.
___, "Câmi'nin Tasavvuf Anlayışında Ben'in Prototipi Olarak İnsan-ı Kâmil" *Var Olmanın Boyutları* (çev. Turan Koç), İnsan Yay., İstanbul 1997.
___, *Tasavvuf - Kısa Bir Giriş* (çev. Turan Koç), İz Yay., İstanbul 2003.

Clavijo, R.G., *Anadolu, Orta Asya ve Timur: Timur Nezdine Gönderilen İspanyol Sefiri Clavijo'nun Seyahat ve Sefaret İzlenimleri*, terc. Ö.R. Doğrul, İstanbul: 1993.

Coşan, Esad, *Hacıbektaş-ı Veli, Makâlât*, Seha Neşriyat, Tarihsiz.

Cour, A., "Şeyh" *İslam Ansiklopedisi XI*, MEB, 1970.

Çıplak, M. Şakir, *Osmancık'ta Erenler Durağı Koyun Baba*, Horasan Yay., İstanbul 2001.

Çoruh, Şinasi, *Emir Sultan*, Tercüman Yay., İstanbul (tarihsiz). *(Dânişmendnâme) Dânişmendnâme-Tenkidli Metin-Türkiye Türkçesine Aktarılış- Dil Özellikleri- Sözlük-Tıpkıbasım* II, IV (haz. Necati Demir) Harvard Üniversitesi, Harvard Ünv. Yakındoğu Dilleri ve Medeniyeti Bölümü, The Sources of Oriental Languages and Literatures 54, Turkish Sources XLVII (ed. Şinasi Tekin, Gönül Alpay Tekin), 2002.

Demir, Ahmet, "Anadolu Selçukluları Döneminde Füyüvvet ve Ahilik", (Kırıkkale Ünv. Sos. Bilm. Enst. yayınlanmamış y. lisans tezi), Kırıkkale 1996. *(Demir Baba V) Demir Baba Velayetnamesi* (haz. Hakkı Saygı), Saygı Yay., İstanbul 1997.

Derviş Burhan, *Velâyetnâme-i Hacım Sultan (Das Vilâyet-nâme des Hadschim Sultan)*, (nşr. Rudolf Tschudi), Berlin 1914.

Devletşah, *Tezkire-i Devletşah I*, çev. Necati Lugal, MEB Yay., İstanbul 1994.

Digby, Simon, "The Sufi Shaikh As A Source of Authority in Mediaeval India" *Islam et Société en Asie du Sud* (Editions de l'ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociates, Collection), Paris 1986.During, J., "Sema", *EI*, 1995.

Ebu'l-Hasen 'Ali bin İbrahim el-Kârî el Bagdâdî, *Muhyiddin İbn ul- 'Arabî'nin Menkabeleri (ed-Durr us-Semîn fi Menâkib iş- Şeyh Muhyiddin)*, (çev.

Abdülkadir Şener- M. Rami Ayas), Ankara Ünv. İlah. Fak. Yay., Ankara 1972.

Eflakî, Ahmet, *Arifler in Menkıbeleri I*, (çev. Tahsin Yazıcı), MEB, İstanbul 1995.

___, *Arifler in Menkıbeleri II*, (çev. Tahsin Yazıcı), MEB, İstanbul 1995.

Elçin, Şükrü, "Bir Şeyh Şücâüddin Baba Velâyetnâmesi" *Türk Kültürü Araştırmaları* XXII/1-2 (1984) (*Prof. A. Necati Akder Armağanı*).

Erdem, Hüsameddin, *Bir Tanrı-âlem Münasebeti Olarak Panteism ve Vahdet-i Vücûd*, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara 1990.

Ernst, Carl W., *Rûzbihân Baqlî: Mysticism and the Rhetoric of Sainthood in Persian Sufism*, Curzon Press, 1996.

Erünsal, İsmail E.- A. Yaşar Ocak, *Menâkıu'l-Kudsiyye Fî Menâsıbi'l-Ünsiyye Baba İlyas-ı Horasânî ve Sülalesinin Menkabevî Tarihi* (Elvan Çelebi), TTK Yay., Ankara 1995.

Erzi, H. Adnan, "Bursa'da İshakî Dervişlerine Mahsus Zâviyenin Vakfiyesi" *Vakıflar Dergisi* II/1942.

Eyice, Semavi, "Anadolu'da Orta Asya Sanat Geleneklerinin Temsilcisi Olan Bir Eser: Boyalıköy Hanıkahı" *Türkiyat Mecmuası* XVI (1971).

Faroqhi, Suraiya, "XVI.-XVIII. Yüzyıllarda Orta Anadolu'da Şeyh Aileleri" *Türkiye İktisat Tarihi Semineri Metinler/Tartışmalar (8-10 Haziran 1973)*, Ankara 1973.

___, "Vakıf Administration in Sisteenth Century Konya" *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, Vol. XVII, Part 2.

___, "The Tekke of Hacı Bektaş: Social Position and Economic Activities" *Int. J. Middle East Studies* 7 (1976).

___, "The Life Story of An Urban Saint in The Ottoman Empire: Piri Baba of Merzifon" *Tarih Dergisi* XXXII (1979).

___, "Seyyid Gazi Revisited:The Foundation As Seen Through Sixteenth and Seventeenth-Century Documents" *Turcica*, XIII, 1981.
___, "Agricultural Activities in a Bektashi Center: The Tekke of Kızıl Deli 1750-1830" *Peasants, Dervishes and Traders in the Ottoman Empire*, Variorum Reprints, London 1986.
___, *Osmanlı Kültürü ve Gündelik Yaşam Ortaçağdan Yirminci Yüzyıla*, (çev. Elif Kılıç), Tarih Vakfı Yurt Yay., İstanbul 1998.
___, *Osmanlı'da Kentler ve Kentliler Kent Mekânında Ticaret Zanaat ve Gıda Üretimi (1550-1650)*, Tarih Vakfı Yurt Yay., İstanbul 2000.
Füruzanfer, B., *Mevlâna Celâleddin* (çev. F. Nafiz Uzluk), MEB Yay., İstanbul 1963.
Garvie, A.E., "Pantheism" *Encyclopedia of Religion and Ethics* (ed. James Hastings) Vol. IX (1917).
Gelibolulu Mustafa 'Âli, *Câmi'u'l-Buhûr Der Mecâlis-i Sûr* (edisyon kritik ve tahlil: Ali Öztekin), TTK. Yay., Ankara 1996.
___, *Mevâ'ıdü'n-Nefâis fi-Kavâ'ıdi'l-Mecâlis* (haz. Mehmet Şeker), TTK Yay., Ankara 1997.
Gilsenan, Michael, *Saint and Sufi in Modern Egypt An Essay in the Sociology of Religion*, At the Clarendon Press, Oxford 1973.
Gordlevski, V., *Anadolu Selçuklu Devleti*, (çev. Azer Yaran), Onur Yay., Ankara 1988.
Göde, Kemal, "Eratnalılar Devri (1327-1381) Zâviye Vakfiyeleri" *X. Türk Tarih Kongresi*, III.cilt 1991.
Gölpınarlı, Abdülbâki, *Mevlânâ Celâleddîn, Hayatı, Felsefesi, Eserleri, Eserlerinden Seçmeler*, İnkılâp Kitabevi, İstanbul 1951.
___, *Mevlevî Âdâb ve Erkânı*, İnkılâp ve Aka Kitabevi, İstanbul 1963.
___, *Sımavna Kadısıoğlu Şeyh Bedreddin*, Eti Yay., İstanbul 1966.
___, *Mevlânâ'dan Sonra Mevlevîlik*, İnkılâp ve Aka Kitabevi, İstanbul 1983.
___, *Alevî Bektâşî Nefesleri*, İnkılâp Kitabevi, İstanbul 1992.
___, *Melâmîlik ve Melâmîler*, Gri Yay., İstanbul 1992.
___, *Yunus Emre ve Tasavvuf*, İnkılâp Kitabevi, İstanbul 1992.
___, *Türkiye'de Mezhepler ve Tarikatler*, İnkılâp Yay., İstanbul 1997.
___, *Mevlânâ Celâleddin Mektuplar*, İnkılâp Yay., İstanbul 1999.
___, Abdülbâki, *Mevlânâ Celâleddîn, Hayatı, Felsefesi, Eserleri, Eserlerinden Seçmeler*, İnkılâp Kitabevi, İstanbul 1999.
___, *Tasavvuf*, Milenyum Yay., İstanbul 2000.
___, *Mevlânâ Celâleddin, Dîvân-ı Kebîr I*, Kültür Bak. Yay., Ankara 2000.
Göyünç, Nejat, "Osmanlı Devletinde Mevleviler" *Belleten* LV/213 (Ağustos 1991).
Gülşehri, *Feleknâme* (haz. Sadettin Kocatürk), Kültür Bak. Yay., Ankara 2000.
Gülşenî, Muhyi-yi, *Menâkib-i İbrâhîm-i Gülşenî* (yay. Tahsin Yazıcı), TTK, Ankara 1982.
Güngör, Erol, *İslâm Tasavvufunun Meseleleri*, Ötüken Yay., İstanbul 1998.
Gürel, Zeki, *Koyun Baba*, Yör-Türk Vakfı, Ankara 2000.
Güzel, Abdurrahman, *Kaygusuz Abdal*, Kültür Bak. Yay., Ankara 1981.
___, *Abdal Musa Velâyetnâmesi*, TTK, Ankara 1999.
___, Hacı Bektaş Velî ve Makâlât, Akçağ Yay., Ankara 2002.
Hartmann, Angelika, "Al-Suhrawardi" *EI*, Leiden 1997.
Hasluck, F.V., *Bektaşîlik Tetkikleri* (ter. Ragıp Hulûsi), Devlet Matbaası, İstanbul 1928.

_, *Christianity And Islam Under The Sultans*, Vol. I, Oxford 1929.
Hoca, Nazif, *Rûzbihân al- Baklî ve Kitâb Kaşf al- Asrâr'ı ile Farsça Bazı Şiirler*, Edebiyat Fak. Matb., İstanbul 1971.
Hoca Sadeddin, *Tacü't-tevarih V*, (haz. İsmet Parmaksızoğlu) Kültür Bak. Yay., Ankara 1999.
Hucvirî, Ali bin Osman Cüllâbî, *Keşfu'l-Mahcûb-Hakikat Bilgisi-* (haz. Süleyman Uludağ), Dergah Yay., İstanbul 1996.
Hüsameddin, Hüseyin, *Amasya Tarihi I, (mukaddime)*, (sad. Ali Yılmaz ve M. Akkuş), Ankara 1986
Ibn Batuta, *The Travels of Ibn Batuta (1325-1354)*, (çev. ve notlar ilave eden H.A.R. Gibb), Cambridge, 1958.
Iraki, Fahrüddin, *Lemâat -Parıltılar-* (çev. Saffet Yetkin), MEB, İstanbul 1993.
Izutsu, Toshihiko, *İbn Arabî'nin Füsûs'undaki Anahtar-Kavramlar* (çev. A. Yüksel Özemre), Kaknüs Yay., İstanbul 1998.
_, "Vahdet-i Vücûdun Bir Analizi: Bir Doğu Felsefeleri Meta Felsefesine Doğru" *İslam Mistik Düşüncesi Üzerine Makaleler* (çev. Ramazan Ertürk), Anka Yay., İstanbul 2001.
Ibn Arabî, *İlahî Aşk* (çev. Mahmut Kanık), İnsan Yay., İstanbul 1998.
İbn Batuta, *İbn Battûta Seyahatnâmesi I* (çeviri, inceleme ve notlar: A. Sait Aykut), YKY, İstanbul 2004.
Ibn Bibi, *El Evamirü'l- Ala'iye Fi'l- Umuri'l – Ala'iye (Selçuk Name) I*, (çev. Mürsel Öztürk), Kültür Bak. Yay., Ankara 1996.
Inalcık, Halil, *The Ottoman Empire The Classacal Age (1300-1600)*, London, 1973.
_, "Dervish and Sultan: An Analysis of the Otman Baba Vilâyetnâmesi" *The Middle East and the Balkans Under the Ottoman Empire, Essays on Economy and Society*, Indiana Unv., Bloomington 1993.
Inan, Abdülkadir, "Müslüman Türklerde Şamanizm Kalıntıları" *Makaleler ve İncelemeler I*, TTK Basımevi, Ankara 1968.
Kafadar, Cemal, *Between Two Worlds The Construction of the Otoman State*, Unv. of California Pres, Berkeley 1996.
Kam, Ferit, *Vahdet-i Vücûd* (sad. Ethem Cebecioğlu), Diyanet İşleri Başk. Yay., Ankara 1994.
Kara, Mustafa, Anadolu'ya İlk Gelen Tarikatlardan Biri: Kâzeruniye ve Bursa'daki Dergahı" *Tarih ve Toplum* 93 (Eylül 1991).
_, "Evrâd" *TDVİA*, 1995.
_, *Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi*, Dergah Yay., İstanbul 1995.
_, (haz.), *Necmüddin Kübra: Tasavvufî Hayat –Usûlu aşere, Risâle ile'l-hâim, Fevâihu'l-cemâl*, Dergah Yay., İstanbul 1996.
_, "Bağdat'tan Bursa'ya Bir Yol: Eşrefiye" *Journal of the History of Sufism* 1-2 (2000), (ed. Th. Zarcone, E. Işın, A. Buehler), özel sayı, *The Qâdiriyya Order*, Simurg Yay., İstanbul 2000.
_, *Bursa'da Tarikatlar ve Tekkeler*, Sır Yay., İstanbul 2001.
Karamustafa, Ahmet T., "Early Sufism in Eastern Anatolia" *Classical Persian Sufism From Its Origins to Rumi* (ed. Leonard Lewisohn), Khaniqahi Nimetullahi Publications, New York 1993.
_, *God's Unruly Friends: Dervish Groups in The Islamic Later Middle Period, 1200-1550*, University of Utah Press, Salt Lake City 1994.
_, "Yesevîlik, Melâmetîlik, Kalenderîlik, Vefâ'ilik ve Anadolu Tasavvufunun Kökenleri Sorunu" *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf ve Sufiler kaynaklar-doktrin-ayin ve erkân-tarikatlar-edebiyat-mimari-ikonografi-modernizm*, (haz. Ahmet Y. Ocak) TTK, Ankara 2005.

Kartal, Abdullah, *Abdülkerim Cîlî, Hayatı, Eserleri, Tasavvuf Felsefesi*, İnsan Yay., İstanbul 2003.
Kaygusuz Abdal, *Dilgüşâ* (haz. Abdurrahman Güzel), Kültür Bakanlığı Yay., Ankara 1987.
___, *Saraynâme* (haz. Abdurrahman Güzel), Kültür Bakanlığı Yay., Ankara 1989.
Keklik, Nihat, *Muhyiddin İbn'ül-Arabî Hayatı ve Çevresi*, İstanbul 1966.
___, *Sadreddîn Konevî'nin Felsefesinde Allah-Kâinât ve İnsan*, Edb. Fak. Yay., İstanbul 1967.
___, *Muhyiddîn İbnü'l-Arabî: El Futûhat el-Mekkiyye*, Ankara, 1990.
Kelâbâzî, *Doğuş Devrinde Tasavvuf -Ta'arruf-* (haz. Süleyman Uludağ), Dergah Yay., İstanbul 1992.
Kocatürk, Saadettin, "İran'da İslamiyetten Sonraki Yüzyıllarda Fikir Akımlarına Toplu Bir Bakış ve Kalenderiye Tarikatı İle İlgili Bir Risale" *AÜDTCF Dergisi* XXVIII 1970.
___, *Mevlânâ Divân-ı Kebîr Üzerine İncelemeler: Allah, İnsan ve Vusûl*, Kültür Bak. Yay., Ankara 2001.
Konur, Himmet, *İbrâhîm Gülşenî, Hayatı, Eserleri, Tarikatı*, İnsan Yay., İstanbul 2000.
Köprülü, Fuad, "Abdal" *Türk Halk Edebiyatı Ansiklopedisi*, İstanbul 1935.
___, "Abu İshak Kazrûnî ve Anadolu'da İshâkî Dervişleri" (çev. Cemal Köprülü), *Belleten* 130/XXXIII, 1969.
___, *Osmanlı Devleti'nin Kuruluşu*, TTK, Ankara 1991.
___, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, Diyanet İşleri Baş. Yay., Ankara 1993.
___, "Bektaş (Hacı Bektaş-ı Veli)" *İA*, 1993b.
___, F. Babinger, *Anadolu'da İslamiyet*, (çev. Ragıp Hulusi, yay. haz. Mehmet Kanar), İnsan Yay., İstanbul 1996.
Kufralı, Kasım, "Hırka" *İA*, MEB, 1950.
Kuşeyrî, Abdulkerim, *Kuşeyrî Risalesi* (haz. Süleyman Uludağ), Dergah Yay., İstanbul 1991.
Kübra, Necmüddin, *Tasavvufî Hayat –Usûlu aşere, Risâle ile'l-hâim, Fevâihu'l-cemâl*, (haz. Mustafa Kara), Dergah Yay., İstanbul 1996.
Küçük Abdal, *Otman Baba Vilâyetnamesi*, Milli Kütüphane, Mikrofilm Arş. No: A-4985,1976. (yeni harflerle basımı: *Vilayetnâme-i Şahi: Göçek Abdal*, (yay.
Şevki Koca), Bektaşi Kültür Derneği, 2002.
Küçük, Osman Nuri, "Mevlâna'nın Yöneticilerle İlişkileri ve Moğol Casusluğu İddiaları I" *Tasavvuf* yıl: 4, sayı:11, Temmuz-Aralık 2003.
Küçükdağ, Yusuf, "Konya'da Bir Mevlevi Manzumesi (Piri Mehmed Paşa Zaviyesi ve Vakfiyesi)" *IX. Vakıf Haftası Kitabı: Türk Vakıf Medeniyetinde Hz.Mevlana ve Mevlevihanelerin Yeri ve Vakıf Eserlerde Yer Alan Türk İslam Sanatları Semineri (2-4 Aralık 1991 Ankara)*, Ankara 1992.
___, "Osmanlı Dönemi Konya Tekke ve Zaviyeleri" *Dünden Bugüne Konya'nın Kültür Birikimi ve Selçuk Üniversitesi*, Selçuk Ünv. Yay., Konya 1999.
Landolt, H., "Khalwa" *EI*, Leiden, 1978.
Macdonald, D.B, "Derviş" *İA*, MEB, 1945.
Margoliouth, D.S., "Kâdiriye" *İA*, MEB, 1955.
Mecdi Mehmed Efendi, *Şakaik-i Nu'maniye ve Zeyilleri – Hadaiku'ş-Şakaik- I*, (haz. Abdülkadir Özcan), Çağrı Yay., İstanbul 1989.
Melikoff, Irene. "Anadolu'da Cemaat Dışı İslâmlık Örf-dışılık, İnanç-karışması, 'Gnose'" *Uyur İdik Uyardılar Alevîlik-Bektaşîlik Araştırmaları* (çev. Turan Alptekin), Cem Yay., İstanbul 1994.
___, "Anadolu Sufiliğinin Orta Asya Kökenleri" *Uyur İdik Uyardılar Alevîlik-Bektaşîlik Araştırmaları* (çev. Turan Alptekin), Cem Yay., İstanbul1994.

(Menâkıb-ı AS), Şeyh Alaeddin Ali bin Yahya es- Semerkandi ve Menakıbnamesi'nin Transkribe, Tahlil ve Tenkidi, (haz. İ. Hakkı Mercan), (Erciyes Ünv. Sos. Bil. Ens. basılmamış doktora tezi), Kayseri 1996.

(Menâkıb-ı E) Menâkıb-ı Eşrefzâde (Bursalı Mehmed Veliyyüddin Ef., *Menâkıb-ı Eşrefzâde-Eşrefoğlu Rûmî: Hayatı ve Menkıbeleri* (haz. Abdullah Uçman-Önder Akıncı), Bedir Yay., İstanbul 1976.

(Menâkıb-ı EK) "Şeyh Evhadüddin Hamid El Kirmani'nin Menkıbeleri (inceleme-çeviri)", (haz. Fahrettin Coşkuner) (AÜ DTCF Doğu Dilleri ve Edeb. Ana Bilim Dalı basılmamış y.l. tezi), Ankara, 1994.

(Menâkıb-ı HBV) Menâkıb-ı Hacı Bektaş-ı Veli, "Vilâyetnâme", (haz. A. Gölpınarlı), İnkılap Yay., İstanbul 1991.

(Menâkıb-ı KA) Kaygusuz Abdal (Alâeddin Gaybî) Menâkıbnâmesi, (yay. Abdurrahman Güzel), TTK, Ankara 1999.

Menakıb-ı Koyun Baba, Milli Kütüphane Yz. A. 3038.

(Menâkıb-ı ŞEVT) Menâkıb-ı Şeyh Ebu'l- Vefa Tercümesi, Süleymaniye (Murad Buhari) Kütüphanesi, No:257.

(Menâkıb-ı Ü) Menâkıb-ı Üftâde, (haz. Abdurrahman Yünal, Bursa,), Celvet Yay., 1996.

Mevlana, Celaleddin, *Mesnevi I-VI*, (çev. Veled İzbudak, gözden geçiren: A.Gölpınarlı), MEB. Yay., İstanbul 1995.

Michon, J.-L., "Khırka" *EI_*, Leiden 1986.

Mısrî, Niyazi-i, "Tarikatın Usûlü ve Hakikatin Rumuzu" Mehmet Ali Ayni, *Tasavvuf Tarihi*, Kitabevi, İstanbul 2000.

Nasr, Seyyed Hossein, *Three Muslim Sages: Avicenna-Suhrawardi-Ibn Arabî*, Harvard 1964.

Nesefî, Azizüddin, *Tasavvufta İnsan Meselesi İnsan-ı Kâmil* (çev. Mehmet Kanar), Dergah Yay., İstanbul 1990.

Neşri, Mehmed, *Kitâb-ı Cihan-Nümâ Neşrî Tarihi I* (haz. F.R. Unat- M.A. Köymen), TTK, Ankara 1987.

___, *Kitâb-ı Cihan-Nümâ Neşrî Tarihi II* (haz. F.R. Unat- M.A. Köymen), TTK, Ankara 1995.

Nişancı Mehmed Paşa, *Nişancı Mehmed Paşa Tarihi ve Osmanlı Tarihi Zeyli: Hadisât* (sad. Enver Yaşarbaş), Kamer Neşriyat, İstanbul 1983.

Ocak, A. Yaşar, "Zaviyeler" *Vakıflar Dergisi*, XII, 1978.

___, "Emirci Sultan ve Zaviyesi XII. Yüzyılın ilk yarısında Anadolu (Bozok)'da bir Babâî şeyhi: Şerefu'd-Din Ismail bin Muhammed" *Tarih Enstitüsü Dergisi* IX (1978)'den ayrı basım, İstanbul 1978.

___, "Kalenderiler ve Bektaşilik" *Doğumunun 100. yılında Atatürk'e Armağan*, İstanbul Ünv. Edb. Fak, İstanbul 1981.

___, "Selçuklu ve Osmanlı Dönemi Tekkelerinde Dinî-Tasavvufî Eğitime Genel Bakış" *Atatürk'ün 100. Doğum Yılında Türkiye I. Din Eğitimi Semineri*, Ankara 1981.

___, "Bazı Menakıbnamelere Göre XIII-XV. Yüzyıllardaki İhtidâlarda Heterodoks Şeyh ve Dervişlerin Rolü" *Osmanlı Araştırmaları* II, 1981.

___, *Bektaşî Menâkıbnâmelerinde İslam Öncesi İnanç Motifleri*, Enderun Kitabevi, İstanbul 1983.

___, *İslam Türk İnançlarında Hızır Yahut Hızır-İlyas Kültü*, Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü, Ankara 1990.

___, "Anadolu'da XIII-XV. Yüzyılda Müslim-Gayri Müslim Dinî Etkileşimler ve Saint Georges (Aya Yorgi-Hagios Georgios) Kültü, *X. Türk Tarih Kongresi III. Cilt*, Ankara 1991.

___, *Osmanlı İmparatorluğu'nda Marjinal Sûfilik: Kalenderîler (XIV-XVII. Yüzyıllar)*, TTK Yay., Ankara 1992.

___, *Kültür Tarihi Kaynağı Olarak Menâkıbnâmeler (Metodolojik Bir Yaklaşım)*, TTK, Ankara 1992.
___, *Babaîler İsyanı:Alevîliğin Tarihsel Altyapısı Yahut Anadolu'da İslam-Türk Heterodoksisinin Teşekkülü*, Dergah Yay., İstanbul 1996.
___, *Türk Sufiliğine Bakışlar*, İletişim Yay., İstanbul 1996.
___, "Osmanlı Beyliği Topraklarındaki Sufi Çevreler ve Abdalan-ı Rum Sorunu (1300-1389)" *Osmanlı Beyliği (1300-1389)*, (ed. Elizabeth A. Zachariadou), Tarih Vakfı Yurt Yay., İstanbul 1997.
___, *Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler (15.-17. Yüzyıllar)*, Tarih Vakfı Yurt Yay., İstanbul 1998.
___, "Selçuklular ve Beylikler Devrinde Düşünce" *Türkler*, Yeni Türkiye Yay., Ankara 2002.
Ocak, A. Yaşar-S. Faroqhi, "Zaviye" *İA*, 1986.
Öcalan, H. Basri, *Bursa'da Tasavvuf Kültürü (XVII. Yüzyıl)*, Gaye Kitabevi, Bursa 2000.
___, "Anadolu Selçukluları Zamanında Tasavvuf Düşüncesi" *Türkler*, Yeni Türkiye Yay., Ankara 2002.
Okuyan, Mehmet, *Necmuddîn Dâye ve Tasavvufî Tefsiri*, Rağbet Yay., İstanbul 2001.
Oral, M. Zeki, "Konya'da Ebu İshak Kâzeruni Zaviyesi" Anıt Sayı: 7 (1949).
___, "Turgut Oğulları, Eserleri-Vakfiyeleri" *Vakıflar Dergisi* III (1956).
Oruç Beğ, Edirnevî, *Tevârih-i Âl-i Osmân* (nşr. Franz Babinger), Şark Kütüphanesi, Hanover 1925.
Öngören, Reşat, *Osmanlılar'da Tasavvuf, Anadolu'da Sûfiler, Devlet ve Ulemâ (XVI. Yüzyıl)*, İz Yay., İstanbul 2000.
Öztelli, Cahit, *Bektaşi Gülleri*, Özgür Yay., İstanbul 1985.
Pedro, *Kanuni Devrinde İstanbul*, (çev. Fuad Carım) İstanbul 1964.
Petry, Carl F., "Travel Patterns of Medieval Notables in The Near East" *Studia Islamica* LXII (1985).
Revnakoğlu, Cemaleddin Server, *Eski Sosyal Hayatımızda Tasavvuf ve Tarikat Kültürü* (yayına haz. M.D. Barın- İ. Dervişoğlu), Kırkambar Yay., İstanbul 2003.
Sadi –i Şirazî, *Bostan*, (çev. Hikmet İlaydın), MEB Yay., İstanbul 1992.
___, *Gülistan*, (çev. Hikmet İlaydın), MEB Yay., İstanbul 1997.
Sarıkaya, Mehmet Saffet, *XIII-XVI. Asırlardaki Anadolu'da Fütüvvetnamelere Göre Dinî İnanç Motifleri*, Kültür Bak. Yay., Ankara 2002.
Sayar, Kemal, "Geçmişin Bilgeliği Bugünün Psikoterapileriyle Buluşabilir mi?
Sufi Psikolojisi Örneği" *Sufi Psikolojisi* (haz. Kemal Sayar), İnsan Yay., İstanbul 2000.
Schimmel, Annemarie, *Ben Rüzgârım Sen Ateş, Mevlânâ Celâleddin Rûmî, Büyük Mutasavvıfın Hayatı ve Eseri* (çev. Senail Özkan), Ötüken Yay., İstanbul 2000.
___, *İslamın Mistik Boyutları* (çev. Ergun Kocabıyık), Kabalcı Yay., İstanbul 2001.
Serin, Rahmi, *İslam Tasavvufunda Halvetîlik ve Halvetîler*, Petek Yay., İstanbul1984.
Sipehsalar, Feridun bin Ahmed, *Mevlana ve Etrafındakiler*, *Risale*, (çev. Tahsin Yazıcı), Tercüman 1001 Eser, İstanbul 1977.
Sobieroj, F, "Suhrawardiyya" *EI2* Leiden 1997.
Soysal, Asude, *XVII. Yüzyılda Bir Bayramî Melâmî Kutbu: Oğlan(lar) Şeyh(i) İbrahim Efendi*, Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü basılmamış doktora tezi, Ankara 2005.
Sultan Veled, *İbtidâ-nâme* (çev. A. Gölpınarlı), Güven Mat., Ankara 1976.
___, *Maarif*, (çev. Meliha Anbarcıoğlu), MEB Yay., İstanbul 1993.
Sunar, Cavit, *İmam Rabbanî-İbn Arabî Vahdet-i Şuhûd-Vahdet-i Vücûd Meselesi*, Ankara 1960.
___, *Tasavvuf Tarihi*, A.Ü. İlh. Fak Yay., Ankara 1975.

ühreverdî, Ebu Hafs Şihâbuddîn Ömer, *Tasavvufun Esasları -Avârifü'l- Meârif Tercümesi-* (haz. H. Kamil Yılmaz- İrfan Gündüz), Erkam Yay., İstanbul 1990.
ahinoğlu, M. Nazif, "Vird" *İA* 1986.
apolyo, Enver Behnan, *Mezhepler ve Tarikatlar Tarihi*, Türkiye Yay., İstanbul 1964.
ebüsterî, *Gülşen-i Râz* (çev. Abdülbaki Gölpınarlı), MEB Yay., İstanbul 1993.
evki-i Kadim (terc.), *Manâkıb-i Şeyh Abû İshâk-ı Kâzarûnî Tarcaması*,
üleymaniye (Es'ad Efendi) Kütüphanesi, Kayıt No: 2429, Mkrofilm Arş. No: 1178., 1955
aeschner, Franz, "İslam Ortaçağında Futuvva (Fütüvvet Teşkilâtı)" *İst. Üvn. İktisat Fakültesi Mecmuası*, XV/1-4 (Ekim 1953-Temmuz 1954), (çev. Fikret Işıltan), İstanbul 1995.
atcı, Mustafa, *Yûnus Emre Dîvânı I (inceleme)*, MEB Yay., İstanbul 1997.
_, *Yûnus Emre Dîvânı II (Tenkitli Metin)*, MEB Yay., İstanbul 1997.
eboğlu, Hayday, *S. Kalender Veli Velayetnamesi*, Ankara (tarihsiz).
ebrizî, Şems-i, *Makâlat -Konuşmalar-* (çev. O.N. Gencosman), İstanbul 1974.
irmizî, Seyyid Burhaneddin-Muhakkık-ı, *Maârif* (çev. A. Gölpınarlı), İş Bankası Kültür Yay., 1974.
rimingham, John Spencer, *The Sufi Orders in Islam*, At the Clarendon Press, Oxford 1971.
uran, Osman, "Selçuk Türkiyesi Din Tarihine Dair Bir Kaynak: Füstât ul-'adâle fî Kavâ'id is-saltana" *Fuad Köprülü Armağanı*, DTCF Yay., İstanbul 1953.
_, *Türkiye Selçukluları Hakkında Resmî Vesikalar. Metin, Tercüme ve Araştırmalar*, TTK, Ankara 1988.
_, *Selçuklular Zamanında Türkiye, Siyasi Tarih, Alp Arslan'dan Osman Gazi'ye (1071-1318)*, Boğaziçi Yay., İstanbul 1993.
_, *Doğu Anadolu Türk Devletleri Tarihi*, Boğaziçi Yay., İstanbul 1993.
_, "Selçuk Kervansarayları" *Selçuklular ve İslamiyet*, Boğaziçi Yay., İstanbul 1993.
Içman, Abdullah, *Eşrefoğlu Rûmî, Müzekki'n-Nüfûs*, İnsan Yay., İstanbul 1996.
Iludağ, Süleyman, "Zikir" *İA*, XIII, 1986.
_, "Akıl" (Tasavvuf), *TDVİA*, 1989.
_, "Firaset" *TDVİA*, 1996.
_, "Halvet" TDVİA, XV, 1997a.
_, "Halvet Der-Encümen" TDVİA, XV, 1997b.
_, "Hırka" *TDVİA* 1998.
_, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, Kabalcı Yay., İstanbul 2001.
Uzunçarşılı, İsmail H. "Sivas-Kayseri ve Dolaylarında Eretna Devleti" *Belleten* XXXII/126 (1968).
Ülken, Hilmi Ziya, *Türk Tefekkürü Tarihi*, İstanbul 1933.
_, *İslam Düşüncesi Türk Düşüncesi Tarihi Araştırmalarına Giriş*, Ülken Yay., İstanbul, 2000.
Vahidi, *Menâkıb-ı Hvoca-i Cihân ve Netice-i Cân, Tenkidli Metin, Tahli ve Tıpkıbasım*, (haz. Ahmet T. Karamustafa), Harvard Unv., 1993.
(Vâridât), *Sımavna Kadısıoğlu Şeyh Bedreddin* içinde (Abdülbaki Gölpınarlı) Eti Yay., İstanbul 1966.
(Velâyetnâme-i SAS) *Velâyetnâme-i Seyyid Ali Sultan*, Milli Kütüphane, Adnan Ötüken Koleksiyonu, No: 1189.
(Vilâyetnâme-i SAM) Sultan Abdal Musa Velâyetnâmesi, (haz. Abdurrahman Güzel), TTK, Ankara 1999.
Wittek, P., "Kazerûnî" *İA*, MEB, 1977.

Vicdâni, Sadık, *Tarikatler ve Silsileleri (Tomâr-ı Turûk-ı Aliyye)*, (haz. İrfan Gündüz), Enderun Kitabevi, İstanbul 1995.

Vryonis, Speros Jr., "Nomadization and Islamization in Asia Minor" *Dumbarton Oaks Papers (Number Twenty-nine)*'tan ayrı basım, The Dumbarton Oaks Center For Byzantine Studies, 1975.

Yaltkaya, M. Şerafeddin, *Simavne Kadısıoğlu Şeyh Bedreddin*, Kitabevi, İstanbul 1994.

Yazıcı, Tahsin, "Fetihten Sonra İstanbul'da İlk Halveti Şeyhleri: Çelebi Muhammed Cemaleddin, Sümbül Sinân ve Merkez Efendi" *İstanbul Enstitüsü Dergisi* II (1956).

___, "sema'" *İA*, 1967.

___, "Kalenderlere Dair Yeni Bir Eser: Manâkib-i Camâl Al-Dîn-i Sâvî" *Necati Lugal Armağanı*, TTK Yay., Ankara 1968.

___, Hatib-i Farisi, *Menâkib-i Cemâl al-Dîn-i Sâvî*, önsöz, TTK, Ankara 1972.

Yediyıldız, Bahaeddin, "Türk Kültür Sistemi İçinde Vakfın Yeri" *Vakıflar Dergisi* 20 (1980).

___, *Ordu Kazası Sosyal Tarihi (1455-1613)*, Kültür ve Turizm Bak. Yay, 1985.

___, "Vakfiyeler Çerçevesinde Türkiye'nin Kültür Hayatı" *IV. Vakıf Haftası (1-7 Aralık 1986) Türk Vakıf Medeniyeti Çerçevesinde Hacı Bayram-ı Veli ve Dönemi Semineri (2-3 Aralık 1986)*, 1986.

___, "Ahiyandan Niksarlı Ahi Pehlivan" *Ordu Tarihinden İzler*, Ordulular Grubu, İstanbul 2000.

Yılmaz, Ali, "Hacı Bektaş-ı Velî Gerçekten Kalenderî mi idi? Makâlât Hacı Bektaş-ı Velî'nin Değil mi?" *Türkiye Günlüğü (Balkanlar ve Bosna- Hersek)*, 36 (1995).

Yılmaz, Hasan Kamil, *Aziz Mahmud Hüdâyi ve Celvetiyye Tarikatı*, Erkam Yay., İstanbul 1982.

Yurt, Ali İhsan, *Akşemseddin (1390-1459), Hayatı-Eserleri*, (haz. Mustafa S. Kaçalin), Marmara Ünv. İlah. Fak. Yay., İstanbul 1994.

Dizin

abdal 1-15, 21, 40-41, 87, 104, 112, 138, 149
Abdâlân-ı Rûm 19, 21, 38, 92; **taifesi** 38-39 **ayrıca bkz. Rum Abdalları**
Abdullah Efendi 36
Abdullah İlahi (Simavlı) 24, 104
Abdurrahman Çelebi 24
Abdülkerim Cilî 54
Âdem Baba 42
Adil Çelebi (Pir) 87
afyon ve esrar 87
Ahlat 119
Ahlatşahlar 18
Ahmed Buharî 24-25
Ahmed el-Câmî en Nâmıkî (Şeyhülislam) 32
Ahmed Efendi (Şeyh) 24
Ahmed Rifaî (Seyyid) 152
Ahmed Yesevî 19
Ahmed-i Kebir el Rifaî (Seyyid) 22
Ahmed-i Rifaî (Küçek, Seyyid) 22
Akkoyunlular 151, 155
Akşemseddin 25, 138, 155
Akyazılı Sultan 121; **dergâhı** 120
Alaaddin Eretna 154
Alaaddin Gaybî bkz. Kaygusuz Abdal
Alâeddin Keykubad I. 21, 22, 154
Alaiye (Alanya) 119
Ali (Hz.) 31, 41, 84
Ali Halvetî (Molla) 24, 151
Ali Semerkandî (Şeyh) 93, 151
Ali Sultan (Seyyid) bkz. Kızıl Deli Sultan
Amasya 23-24, 155
Amid 151
Ankara-Çubuk 17
Antalya 116
Arabistan kerrakesi 41
Arakiyye 36
Arif Çelebi (Ulu) 25-26, 46, 99, 146, 150
Âşık Paşa 13, 48, 50, 52
Âşıkpaşazâde 14, 38
aşk, âşık 13-14, 26-28, 42, 44, 48, 50, 53-54, 70-72, 84-85, 89-90, 100, 110, 119, 127, 132, 149, 159; **ve cezbe yolu** 72
Atabek Özbek (Azerbaycan Şahı) 157
Avarifü'l-Maarif 82
Aya Haralambos Manastırı 133
Aya Nikola kültü 133
Aya Yorgi kültü 133
Aydın 119
Azam Baba 87

Baba İlyas kültü 133
Baba Kemal Hocendî 21
Baba Saltuk kültü 133
Baba Tabduk bkz. Tabduk Emre
Babaî isyanı 129
Babaîlik, Babaîler 17, 19-20, 157
Babalılar 120
Bağdat 24, 116 152, 157; **seferi** 156
Bahaeddin Bostancı 35
Bahaeddin Zekeriya-i Multanî (Şeyh) 32
Bahaüddin Veled 17, 21-22, 72, 84, 117, 125, 154
Barak Baba 33, 38, 157
Barakıyyun (Baraklılar) 120
batın ilmi 144
Batınîlik, Batınîler 28, 60, 67, 129, 132, 145, 148
Baudier 87
Bayezid (Sultan) 96
Bayezid I (Yıldırım) 18, 50, 138
Bayezid II. 24, 155
Bayezid Baba 121
Bayramiyye 27; **Melamîleri** 157; **tarikatı** 25; **şeyhleri** 155
Bedreddin (Şeyh) 13, 59, 62, 129, 130, 157
beka 68-70
Bektaşilik, Bektaşiler 17, 21, 28, 107-108, 110, 120, 122
Bektaşlu oymağı 17
Belgrad seferi 156
Beyazid-i Bistami 140

Bloch Marc 12
Bostan 13
Börklüce Mustafa 130
Burhan gösterileri 23
Burhaneddin Muhakkık Tirmizî (Seyyid) 22, 72, 76, 84
Bursa 18, 49-50, 97, 151, 155-156; **fethi** 138
Busbecq 49, 142, 148
Buzağı Baba (Şeyh Baba-yı Merendî) 146

Ca

Câmî 47
Câmîler (Edhemîler) 18
Cantacasin, Theodore Spandouyn 18, 39
cavlak 38
Cavlakîlik 20, 79, 145-146
cehrî zikir 84
celvet 90
Celvetiye tarikatı 82
Cemaleddin Gilî 21
Cemalüddin-i Savî 20, 43
Clavijo, Ruy Gonzales de 97

Ça

Çamlıdere 151
Çelebi Halife 24
Çelebi Hüsameddin 25, 108, 117
Çelebilik 122
Çepni boyu 17
çihar darb 31, 39, 43, 79
çile, çilehane 88, 110
Çorum 96, 120
Çubuk 121

Da

Dânişmendnâme 18
Daru'z-Zâkirîn 19
Davud-i Kayserî 58
Dede Garkın 17, 19-20
Deliler Köyü (Erzurum) 97
Demir Baba 120-121, 137; **vilayetnamesi** 137
Denizli 134
derviş 7, 9-20, 23, 25-35, 37-49, 51-53, 72, 76, 79-82, 85-87, 89-98, 100-121, 123-130, 132, 135-137, 139, 141-154, 156-162; **kılık kıyafeti** 35, 41-42
devir, devir nazariyesi 32, 66-67
Dımaşk 157
dilenme, dilencilik 7, 14, 17, 31, 49, 51, 79, 81, 96, 100-101, 103, 109, 113, 147-149, 160
Dilgüşa 59
divanelik 48
dîvân-i işrâf 117
divanlar 13
Dobruca 133
Doğlu Baba 138
duagûyânlar 154

Ebu Bekir (Hz.) 84
Ebu Bekir-i Sellebaf 99
Ebu Bekr-i Niksârî 20, 146
Ebu Eyyûb el-Ensârî 156
Ebu İshak Kazerunî 18, 90, 123-124
Ebu Said Ebu'l-Hayr 32
Ebu'l-Huseyn-i Harkanî 51
Ebu'l-Vefa (Tacü'l-Arifin) 93, 99, 152
Edirne 146-147, 158
Eflakî 20, 23, 29, 36, 84, 89, 91, 99
Eflatun manastırı 131
Eflatunculuk (Yeni) 31, 56, 60-61
Eğridir 120
ehlisünnet 28
Elmalı Tekkesi 115
el-Meliü'n-Nâsır 157
Elvan Çelebi Tekkesi 133
Emir Buharî 25
Emir Sultan 49, 50, 97, 120, 125, 138, 151, 155
Emirce aşireti 17
Emirce Sultan dergâhı 121
ene'l-hak 128
erbain 88
Erciş 18
Erguvan Bayramı 98, 120
Erzurum 18, 97
Erzurumlu Hoca 146

esma yolu 27, 83, 84
Eşrefiyye 23
Eşrefoğlu Rûmî 23, 36
Evhadüddin Kırınanî 26, 35, 38, 47, 85-86, 90-91, 93, 98-99, 112, 116, 119, 126, 152, 157; dervişleri 154; Zaviyesi 91
evradı şerif 83

Fahreddin Bey 135
Fahrüddin Irakî 26, 32-33, 57-58, 154
Feleknâme 55
fena 68-70
Feraset 140
Ferec Tebrizî (Baba) 47
Feridüddin Attar 13, 47, 73
Feyzullah Efendi (Seyyid) 24
Fihi Mâ Fih 13
Füstât ul-'adâle fî kavâ'id is-sultana 20
Füsûsü'l-Hikem 58
Fütuhatü'l-Mekkiye 58
fütüvvet teşkilatı 22

Garkın aşireti 17
gaza 138, 156
Gazali (İmam) 67
Gazi Umur Bey 156
Gence 98
Germiyanlılar 134
Geyikli Baba 113, 138
Geyüklü taifesi 120
gezgin dervişler 97, 101, 126
Gıyaseddin Keyhüsrev II 129
Gilanlılar 157
Gölhisar 134
Gülistan 13, 51
Gülşehri 55
Gülşen-i Râz 57
Gülşenîlik, Gülşenîler 58, 157; dergâhı 151; şeyhleri 51

Habib Karamanî 24
Hace Ahrar 24
Hace-i Cihan 42, 43
Hace-i Erzurumî 46
Hacı Bayram-ı Velî 23, 25, 36, 96, 137, 155
Hacı Bektaş-ı Velî 17, 19, 21, 29-30, 33, 35, 41, 87, 92, 96, 112, 114, 119, 131, 133, 145; dergâhı 120; menâkıbnâmesi 136, 153; Zaviyesi 87, 136
Hacı Mübarek-i Haydarî 19
Hacım Sultan 17, 46, 47, 85, 92, 96, 100, 113-116, 119, 153
hafî zikir 84
hagiografiler 13
hal 73
halifelik, halifeler 115, 122
Halil (Uzun Hasan'ın oğlu) 151
Hallac-ı Mansur 56, 157
haller 74
halvet, halvethane 71, 79, 87-92
halvet der encümen 78, 90, 123
Halvetîlik, Halvetiyye 22, 24, 27, 57, 80, 84, 92, 116; şeyhleri 155
Hamidüddin Aksarayî (Somuncu Baba) 25
Harezm 21
Harran 9
Harun (Seyyid) 18, 45, 119
Hasan Dede Ocağı 121
Haydar-ı Kerrar 41
Haydarîlik, Haydariyye, Haydarîler 19, 28, 32, 38-39, 79
heterodoks 10, 19, 21, 27-29, 32-33, 35-36, 58, 80, 113; dervişler 127, 130, 132
hırka 35-38, 111
Hırka Dağı (Sulucakaraöyük) 87
Hızır 75-76, 148; inancı 148
hilafetname/icazetname 118
hiyerarşi (tekkede) 106
hizmet algısı 114
hizmet anlayışı 94, 113-114
hizmetler 95
Horasan mektebi 14, 28
hulûl 31-32, 56

Hurifîlik 31, 60
Hücvirî 73, 81, 113
Hülagu 9
Hüseyin el-Hamevî (Şeyh) 23, 36
Hüseynî (Seyyid) 32

Irak 16, 25, 27, 97, 99, 135
ışıklar 130

ibaha 30
ibahiye 32
İbn Arabî 13, 26, 53-58, 61, 65, 71, 74-75
İbn Batuta 43, 97, 134, 135
İbn Bibi 14
İbrahim (Seyyid) 17
İbrahim Gülşenî (Şeyh) 45-47, 49, 114, 151, 155
İbrahim Paşa (Sadrazam) 156
İbtidanâme 13
ihtida 131-132
İlahi (Molla) 24
İlyas (Baba) 19-20, 129
İlyas Halvetî (Pir 24
insan-ı kâmil 54, 139
irşat 119, 124-126
İsa (Kadı) 45
İshakî dervişleri 18, 90
İslamlaştırma 130
İsmail (Saru) 133
İsmail Ankaravî 81, 88, 91
İsmail-Rumî 23-24
İstanbul 24, 147, 156; **halkı** 9; **fethi** 138
İttihad 56
İzmir 97, 135
İznik 23
İzzeddin (Kadı) 155
İzzeddin Keykavus, I. 22
İzzeddin-i Rıfaî (Şeyh) 23

Kadirîlik, Kadiriyye, Kadirîler 22-23, 27, 36, 57, 80, 84; **hırkaları** 37; **taçları** 36-37
Kalecik (Kırıkkale) 121
Kalender Velî 17, 121; **menâkıbnamesi** 17
Kalenderîlik, Kalenderiyye, Kalenderîler 9, 15, 19, 20, 28, 31-32, 38-39, 41-42, 71-72, 79, 81, 116 **dervişleri** 113; **taifeleri** 38
Kalenderler 18
Kalendernâme 32
kam ve ozanları 129
Karaağaç 134
Karaman 22
Kastamonu 25, 97, 135
Kaygusuz Abdal 13, 29, 30, 41, 55, 59, 62-64, 69, 95, 108, 112, 116, 118, 136, 140-141, 145, 149-150
Kayseri 21, 90, 99, 154; **rintleri** 147
Kâzeruniyye 27
Kelâbâzî 68, 141
kepenek 41
keramet 141
kervansaray 135
Keşfu'l-Esrâr 75
Kira Hatun 23
Kızıl Deli Sultan (Seyyid Ali Sultan) 96, 114, 156; **dergâhı** 120; **Tekkesi** 122
kızılca halvet 92
kolonizasyon 137
Konstantin 138
Konya 9, 18-20, 22, 26, 58, 81, 99, 120, 122, 131, 135, 146, 151-152, 155-156; **rintleri** 147
Koyun Baba 43, 96, 114, 120, 133
Kuşeyrî 69, 88, 98
Kutbeddin Haydar 19
Kutbeddin İznikî 58
Kübrevîlik 21, 28, 80, 84
Külah-ı Seyfî 36

Lalizade 71

Maarif **(Sultan Veled'in eseri)** 13, 58, 68
Mahmud Hayrani (Seyyid) 97
Mahmud Hüdaî (Aziz) 82
Makâlât 29
makam 73

Malatya 90, 99
Mantıku't- Tayr 13
Manavgat 119
matbah canı 94
Mecdüddin Bağdadî 21
Mecitözü 133
meczupluk 12, 48-49
Mehmed (Fatih Sultan) 155-156, 158
Mehmed Bey (Karamanoğlu) 18
Mehmed III. (Şehzade) 9
Mehmed Paşa (Nişancı) 14
Melâmetîlik, Melâmetîyye, Melamî(ler) 15, 26, 58, 71-72, 79
Melâmi-Kalenderî 29
menâkıbnâmeler 12-13, 141
Menavino 40, 87
Merend 25
mesiyanik hareketler 129
Mesnevi 13-15, 46, 50
meşihat 122
Mevlana Celaleddin 9, 13-14, 22, 36, 46, 49-50, 71, 84-86, 91, 117, 125, 131-132, 140, 146, 151, 154,-155, 157; **müritleri** 81; **Zaviyesi** 156
Mevlevilik, Mevlevi(ler) 25, 28, 36, 71, 80, 110, 122; **çilesi** 94; **evradı** 72; **hırkaları** 37; **külahı** 36; **meşihatnâmeleri** 119; **şeyhleri** 51; **taçları** 36
Mısır 24, 93, 97, 108, 135
Mirsâdü'l-İbâd 21
Muhammed bin Mahmud el-Hatîb 20, 145
Muhammed Erzincânî (Pir) 24
Muhammed Harzemşah 17
Muhammed-i Haydarî (Şeyh)19
muhipler 110
Muhyiddin İbnü'l Arabî 99
Muhyiddin Yavsi 155
Muineddin Pervane (Vezir) 26, 151, 154-155
Murad (Abdal) 138
Murad II. (Sultan) 25, 155
Musa (Abdal) 95, 108, 112-113, 115-116, 118-119, 138, 149, 156
Musa (Hz.) 89
Mustafa 'Âli (Gelibolulu) 9, 38, 51
Mü'min Derviş 120
mücerretlik 81
mühr-i Kadirî 36
müritlik, mürit(ler) 103-104, 106, 108, 110-112
mürşitlik 107, 109
müşahede 74

Nahçivan 98
Nakşibendîlik, Nakşibendiyye 22, 24, 27, 57, 80, 84, 90; **hırkaları** 38; **taçları** 37
Nasiruddin Tûsî 9
Necmüddin Kübra 21, 27, 70, 83, 89, 151
Necmüddin Razî (Daye) 21
Nefahatü'l Ünste 21, 151
Nesimî 157
Neşrî 14
Niyazi-i Mısrî 66
Nureddin Bey 97
Nureddin Velî el-Rifâî (Seyyid) 23

ortodoks 10, 20-21, 26-28, 33, 35, 53, 69-71, 81, 83, 127-128, 139, 145-146, 157
Oruç Beğ 14, 138
Osmancık (kaza) 96, 114, 120, 133
Osman (Hz.) 84
Osmanlı Beyliği 138
Otman Baba 40, 45-47, 87, 92, 100-101, 109, 113, 116, 120-121, 128, 145-147, 150, 152, 156-158; **vilayetnamesi** 136

Ömer (Hz.) 84
Ömer Dede (Bıçakçı Dede) 25
Ömer el-Halvetî 92
Ömer Ruşenî (Dede) 24
Ömer-i Girihî (Şeyh) 20

Pakçe Sultan 96
panteizm 59, 64
Pedro 147-148
pir evi (asitane, ocak) 121

popüler sûfilik 33
popüler tasavvuf 32
postnişin 115-116, 122

Radiyyüddin Ali Lala 21
Rafizî 29
Rıfaî (Ahmediye) tekkesi 97
Rıfaîlik, Rifaiyye 22, 27, 57, 80, 84; **hırkaları** 37; **taçları** 37
riyakârlık 50, 51
riyazet 87, 89, 90
Rum Abdalları 21, 28, 40, 80, 85-86, 97, 101, 120, 126, 138, 156
Rumeli 138; **şehirleri** 100
Rumiye 23
Rûzbihân el Baklî 74-76
Rüstem Baba (Kalenderî Şeyhi) 39
Rüstem Gazi 114
Rüstem-i Hemedânî (Baba) 43

sadaka 81
Sadeddin (Molla) 35, 50-51, 141
Sadi 45-46, 51
Sadi-i Şirazî 13, 100
Sadr-ı Hakîm 26
Sadrüddin Konevî 14, 22, 57-58, 93
Sadüddin Hamevî 21
Sandıklı 153
Sansovino 102
Saraynâme 59
Selahaddin Zerkub 86, 125
Selim (Sultan) 96
sema 47, 85-87, 155; **meclisleri** 86
Seque **bkz. İshaki dervişleri**
seyahat 96-100
Seydişehir 18, 119
Seyfüddin Baherzî 21
seyr ü sülûk 68, 70, 113
Seyyid Gazi 142; ***Dergâhı*** 97; **toplantısı** 147; **Zaviyesi** 87, 92
Sikke-i düvazde 136
Simurg 73
Sinan Efendi (Sümbül) 24
Sineson 131
Sivas 21, 46, 99, 135, 146-147
sohbet 93, 155
Somuncu Baba 125, 156
sûfi 13-14
sûfilik 32-33
Sultan Veled 13, 25, 58, 68, 84, 108, 140-141, 150
Sultaniye 25, 99
Sulucakaraöyük 87, 92, 97
Susuz 119
Sühreverdî, Ebu Hafs Ömer bin Muhammed es- 22, 82, 116
Sühreverdîlik, Sühreverdiyye 21-22, 27, 80, 88
Süleyman (Kanuni Sultan) 155-156

Şazeli tarikatı 116
Şebüsterî 57, 68, 83
Şems-i Tebrizî 26, 28, 33, 50, 91, 99
şeyh tayini 118
Şeyh Yakub Zaviyesi 135
şeyhlik, şeyh(ler) 103, 104, 107-109, 116-117
Şiraz 114
Şucâuddin Baba (Şeyh) 41, 150-151
şuttar 28

Tabduk Emre 95, 99. 114
Tabduklu taife 129
Taceddin (Seyyid) 23, 152
taç 35-36, 38
Tahtalı 120
tarikat zümreleşmeleri 16
Tavas 134
Tebriz 25, 99, 126, 152
Teke 119; **beyi** 149
tekke(ler) (zaviye) 79-80, 103, 117, 125
tenasüh 31-32, 66
tennure 37
terk-i dünya 78-79
teslimiyet 51

tevekkül 51
tevhit inancı 31
Tırnava 152
Timur 151
Tokat 26, 154
toplu zikr 84
Torlak Kemal 130
Torlak(lar) 18, 39, 101, 130
Tosya 23
Türkmen babaları, şeyhleri 32, 104, 129

Ulu Cami (Bursa) 50, 125, 155
uzlet 79

Üftâde (Şeyh) 82, 125, 155

vaaz 125-126
vahdet-i mevcut 58
vahdet-i vücût 26, 53-54, 56-58, 64-65
Vahidî 39, 87
vakıflar 117-118
Vardar Yenicesi 125
Vâridat 13, 59-62
Varna 152
vecd 47, 72, 86
Vefâilik, Vefâiyye 19, 28
velilik 140
vird 27, 83
Vücutname 59

Yahya Şirvanî (Seyyid) 24
Yakup (Sultan) 151, 155
Yatağan Abdi Beğ-Sultan Tekkesi 115
Yazıcızade Muhammed 58
Yenice 97
Yesevîlik, Yeseviyye 19, 28, 32, 79
Yorgancı Emir Efendi 156
Yunus Emre 13, 30, 33, 48, 55, 65-67, 85, 95, 99, 114, 127, 132, 136, 143-145; **Divanı** 65-66
Yusuf Sermarî 119

zahit 14
zaviye(ler) 79, 117, 123, 135
Zekeriya Halvetî 24
Zeyniyye 22
Zeynüddin Hafi 22
Zeynüddin Saka 26
zikir 27, 83-85
züht 28, 30, 79
züht ve takva 27, 70, 83

Modern zamanlara kadar İslam toplumlarında derviş kimliği öylesine kanıksanmıştı ki, toplumda yerleşik bir derviş imajı ve bu imaja uygun zihinlerde yer etmiş davranış kalıpları ve rolleri vardı. Dervişler kendilerine özgü bir sosyal kimlikle toplumun geri kalanından farklı yaşıyorlardı. Zamanın insanları için onları sokaklarda, yollarda, köy-köy, kasaba-kasaba dolaşır halde, kimi zaman bir kervanın arkasına takılıp daha uzak mesafeli seyahatler yaparken görmek, çoğu zaman da tekke merkezli kendine özgü hayat tarzlarına ve faaliyetlerine tanık olmak çok olağandı. Bu çalışma bir yandan bütün çeşitliliğine rağmen bu grupların genel bir tipolojisini kurmaya çalışırken diğer yandan da onların bir parçası oldukları toplum tarafından nasıl algılandıklarını, toplumla hangi düzlemlerde ilişki kurduklarını ortaya çıkarmaya çalışılıyor. Dervişlerin tipik özellikleri, fiziki görünümleri, kılık kıyafetleri ve mizaçları, mistik-metafizik düşünce ve zihni olgunlukları, hayat tarzları grup içi ilişkileri ve bunlara esas teşkil eden kurallar bağlamında ele alınıyor. Kendi içinde şehirli, ilim ehli, zâhid, gezgin, âşık, fakir, meczup, Türkmenler arasındaki toprağa bağlı dervişler, babalar ve nihayet Türk fetihlerine eşlik eden kolonizatör ya da çok uygun bir tabirle gazi-dervişler şeklinde alabildiğine farklılaşan derviş tipleri alt kategoriler olarak değerlendiriliyor.

Bu çalışmanın üzerinde durduğu ilginç noktalardan biri de hayata ve topluma mesafeli duran dervişlerin adeta topluma adanmış bir hayat sürmeleriydi. Şüphesiz toplumla ilişkilerinde bu adanmışlığın belirleyici bir etkisi vardı. En azından söz konusu ilişkinin bir çeşit karşılıklılık içerdiğine değinmek gerekiyor. Toplumun artı ürünüyle beslenen ama bunun karşılığında görünür görünmez pek çok toplumsal işlev gören bir karşılıklılık.

Resul Ay Kırıkkale Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümü'nde öğretim üyesi. Selçuklu ve Beylikler döneminde Anadolu'da sosyal ve kültürel hayat konusunda çalışmalar yapıyor.

TARİH VE COĞRAFYA DİZİSİ

Kitapyayınevi

ISBN 978-605-105-004-1

20,-YTL