



AHMET YAŞAR OCAK

Osmanlı Sufiliğine Bakışlar

Makaleler-İncelemeler



OSMANLI SUFİLİĞİNE BAKIŞLAR

Ahmet Yaşar Ocak



OSMANLI SUFİLİĞİNE BAKIŞLAR

Ahmet Yaşar Ocak

TİMAŞ YAYINLARI | 2503

Tarih İnceleme Araştırma Dizisi | 30

GENEL YAYIN YÖNETMENİ

Emine Eroğlu

1. BASKI

2010, İstanbul

ISBN

978-605-114-430-6

TİMAŞ YAYINLARI

Cağaloğlu, Alemdar Mahallesi,

Alayköşkü Caddesi, No: 5, Fatih/İstanbul

Telefon: (0212) 511 24 24 Faks: (0212) 512 40 00

P.K. 50 Sirkeci / İstanbul

timas.com.tr

timas@timas.com.tr

facebook.com/timasyayingrubu

twitter.com/timasyayingrubu

Kültür Bakanlığı Yayıncılık

Sertifika No: 12364

BASKI VE CİLT

Pasifik Ofset

Cihangir Mah. Güvercin Cad.

Baha İş Merkezi Avcılar / İSTANBUL

Tel: (0212) 412 17 77

YAYIN HAKLARI

© Eserin her hakkı anlaşmalı olarak

Timaş Basım Ticaret ve Sanayi Anonim Şirketi'ne aittir.

İzinsiz yayınlanamaz. Kaynak gösterilerek alıntı yapılabilir.

İÇİNDEKİLER

SUNUŞ	7
-------------	---

I. BÖLÜM / TASAVVUFÎ FİĞÜRLER

SARI SALTUK VE SALTUKNÂME.....	11
AHMED-İ YESEVÎ VE YESEVÎLİK	23
XIV. YÜZYILIN AHLATLI ÜNLÜ BİR SUFÎ FEYLESOFU: ŞEYH BEDREDDİN'İN HOCASI ŞEYH HÜSEYN-İ AHLATÎ	35
İBN KEMAL'İN YAŞADIĞI XV. VE XVI. ASIRLAR TÜRKİYESİ'NDE İLİM VE FİKİR HAYATI	44
BÜNYÂMİN AYAŞÎ VE BAYRAMÎ MELÂMÎLİĞİ.....	53
KANUNÎ SULTAN SÜLEYMAN DEVRİNDE OSMANLI RESMÎ DÜŞÜNCESİNE KARŞI BİR TEPKİ HAREKETİ: OĞLAN ŞEYH İSMAİL-İ MÂŞÜKÎ	59

II. BÖLÜM / TASAVVUFÎ ZÜMRELER

TÜRKİYE TARİHİNDE SİYASAL OTORİTE VE SÜFÎ ÇEVRELER: GENEL BİR ANALİTİK BAKIŞ (XIII.-XVII. Yüzyıllar)	71
TÜRK FOLKLORUNDA RUM ABDALLARI.....	111
KALENDERÎLER VE BEKTAŞÎLİK	120
XIV-XVI. YÜZYILLARDA KALENDERÎ DervîşLER VE OSMANLI YÖNETİMİ	133
XVI-XVII. YÜZYILLARDA BAYRAMÎ (HAMZAVÎ) MELAMÎLERİ VE OSMANLI YÖNETİMİ.....	153

III. BÖLÜM / MUHTELİF KONULAR

TÜRKİYE'DE ANADOLU SELÇUKLULARI DİN VE TASAVVUF TARİHİ ARAŞTIRICILIĞI HAKKINDA BAZI DÜŞÜNCELER	177
ZÂVİYELER DİNÎ, SOSYAL VE KÜLTÜREL TARİH AÇISINDAN BİR DENEME	185
EVLİYA MENAKIBNAMELERİ.....	229
TÜRK TARİHİNİN KAYNAĞI OLARAK BEKTAŞÎ MENÂKIBNÂME (VİLÂYETNÂME)'LERİNİN MAHİYETİ.....	253
İNDEKS.....	263

SUNUŞ

“Türkiye Sosyal Tarihinde İslamın Macerası” başlığını taşıyan bundan önceki kitabın bir bölümünde, ağırlık Selçuklu ve Osmanlı devletlerinde İslâm’ın hem bir inanç, hem bir siyaset pratiği, ulemâ, çeşitli sufi ve halk kesimlerinde bir inanç ve kültür, bir hayat tarzı olarak tarihsel süreç boyunca nasıl bir uygulamaya konu olduğunu, zaman içindeki değişim ve dönüşümleri, bunun dönemin toplumsal hayatındaki yansımalarını anlatmaya ve yorumlamaya çalışan makalelerden bir demet sunulmuştu. Kitabın diğer bir bölümünde ise, Türkiye’de İslam’ın modernite karşısındaki durumu, müslüman entelektüel ve halk kesimleri içindeki yankıları analiz edilmeye çalışılmıştı.

Okuyucu bu ikinci kitapta ise, ilk kitaptaki genel perspektif çerçevesinde daha özele inen bir takım makaleler bulacaktır. Meselâ Selçuklu döneminde Balkanlar’da önemli bir Türkmen kolonizasyon hareketine öncülük etmiş olup, buralarda İslam’ın yayılmasında ciddi bir payı bulunan Sarı Saltık, 16. yüzyılda Osmanlı merkezî yönetimiyle ciddî ideolojik problemler yaşayan Melâmî hareketinin temsilcilerinden Bünyamin-i Ayâşî ve İsmail Ma’sukî gibi isimler bu makalelerin konularındandır. Ayrıca, Fuat Köprülü’nün Ahmed-i Yesevî ve Yesevîlik’le ilgili çalışmalarından bu yana geçen zaman içinde, geçtiğimiz yıllarda bu konunun yeniden akademik tarihçiliğin ilgi alanına girdiğini gösteren yeni tartışmaları, Türkiye tarihinde siyasal iktidar ve sufi çevre ilişkilerini sentetik bir yaklaşımla değerlendiren makaleler de görülecektir.

Okuyucu ayrıca bu ciltte, birincisini tamamlayan ve böylece Türkiye sosyal tarihinde İslam'ın değişik noktalardan sergilenen görünümlerini gözünde canlandırmaya yardımcı olacak bir seri çalışmayla da karşılaşacaktır.

İlk kitabın sunuş yazısında belirtildiği gibi, bu ciltteki makaleler de yazarının kendi versiyonunu yansıtan çalışmalar olmanın ötesinde bir iddia taşımamaktadır.

Bu kitabın, birincisi gibi okuyucusuyla buluşmasına aracı olan Timaş Yayınları'na, Tarih yayınlarının yönetmeni çok değerli Âdem Koçal Bey'e ve bu metni de baştan sona gözden geçirme zahmetine katlanan genç meslektaşım Haşim Şahin'e bir kere daha teşekkürlerimi sunuyorum.

Ahmet Yaşar Ocak

I. BÖLÜM
TASAVVUFÎ FİĞÜRLER

SARI SALTUK VE SALTUKNÂME*

Saltuknâme 1480'lerde, Fatih'in oğlu Cem Sultan'ın arzusu üzerine Ebu'l-Hayr-i Rûmî tarafından kaleme alınmıştır. Bilindiği gibi Fatih, Uzun Hasan üzerine giderken Rumeli'nin muhafazası için Cem'i Edirne'de kaymakam bırakmıştır. Şehzade bu sırada dolaştığı yerlerde dinlediği Sarı Saltuk menkabelerine ilgi duyarak bu şahıs hakkında bilgi edinmek istemişti. Böylece Sarı Saltuk'la ilgili menkabeleri ve bilgileri toplamakla görevlendirilen maiyyet erkânından Ebu'l-Hayr-i Rûmî, kendi ifadesine göre yedi yıl dolaşarak bugün *Saltuknâme* adıyla bilinen büyük kompilasyon eserini meydana getirmiştir.

Burada *Saltuknâme* hakkında genel mahiyette bir açıklama yapılmayacaktır. Bu konuda değişik araştırmacılar tarafından günümüze kadar bazı yazılar kaleme alınmıştır. Meselâ eseri ilk inceleyen A. Gölpınarlı, Yunus Emre'ye hasrettiği bir iki eserinde *Saltuknâme*'yle ilgili açıklamalar yaptığı gibi, F. Köprülü de "Anadolu Selçukluları Tarihinin Yerli Kaynakları" adındaki büyük makalesinde yine esere dair genel bilgiler vermiştir. Ayrıca O. Köprülü ve daha başkaları çeşitli bakımlardan *Saltuknâme* ile ilgilenmişler, son olarak da Profesör Fahir İz, Amerika'da yayınladığı *Saltuknâme*'nin önsözünde ve VIII. Türk Tarih Kongresi'ne sunduğu bir bildirimde eseri yine değişik yönlerden genel mahiyette olarak ele almıştır.

Burada yapılacak olan, eserin Sarı Saltuk'un tarihî şahsiyeti açısından neler ihtiva ettiğini açıklamaya çalışmak ve onun kimliğini

* Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü, *Türk Kültürü* Aylık Dergi, Sayı 197, Mart 1979, s. 266-275.

aydınlatmakta hangi ölçüde rol oynadığını ifadeye gayret etmek olacaktır. Ancak daha evvel, diğer tarihî kaynaklara dayanarak Sarı Saltuk hakkındaki bilgileri kısaca gözden geçirmek gereği vardır. Yalnız, Dobruca'ya yapılan Türkmen göçüne ait tafsilat, günümüze kadar özellikle Avrupalı ve Balkan ülkelerine mensup ilim adamları tarafından yeterince işlendiği için, konu dışı kalacaktır. Mamafih, Sarı Saltuk'u tarihteki yerine oturtmak maksadıyla, çok kısa olarak bu olaya dokunmak gerekir.

Oğuznâme ve *Tevârih-i Âl-i Selçuk* gibi tarih kaynaklarının belirttiğine göre, 1246'larda Anadolu'ya Moğolların iyice hakim olmasından sonra, II. Gıyaseddin Keyhüsrev'in ölümüyle oğulları II. İzzeddin Keykâvus, IV. Kılıçarslan ve II. Alâeddin Keykubad taht kavgasına tutuşmuşlardı. Sonunda yenilip bütün haklarını kaybeden II. İzzeddin Keykâvus, maiyyeti ve erkânı ile birlikte Bizans imparatoru VIII. Mihael Paleologos'a sığınmıştı. İmparator sultana ve yanındakilere çok iyi muamele etti. İzzeddin, imparatora ya Moğolları yenmek için kendisine yardım etmesini, yahut da maiyetindekilerle yerleşebileceği bir arazi vermesini istedi. Moğollarla takışmayı menfaatlerine uygun bulmayan imparator, o zamanlar tamamıyla boş olan Romanya'daki Dobruca topraklarını ona tahsis etti. Bunun üzerine 622/1263-4 yılında İznik ve İzmit taraflarından 20-30 obalık bir konar-göçer Türkmen nüfusu Boğaz'ı geçerek Rumeli'ye ayak bastı ve Dobruca'ya yerleşti. İşte bu Türkmenlerin başında Sarı Saltuk bulunuyordu¹.

Yine kaynakların bildirdiğine göre, İzzeddin Keykâvus bir ara imparatoru devirmek için bir komploya katılması sebebiyle Enez'e hapsedilmişti. Fakat bir fırsatını bulan İzzeddin, Kırım hanı Berke'yi imdadına çağırmış ve Berke Han tarafından kurtarılmıştı. 1265 yılında Berke Han hem İzzeddin'i hem de Türkmen kolonisini Kırım'a götürüp Kefe dolaylarında iskân etmiştir. İşte Sarı Saltuk da yine

1 *Seid Locmani ex libro Turcico que Oghuzname inscribitur*, nşr. J.J. Lagus, Helsingfors 1854, ss. 3, 9; Yazıcızâde Ali, *Tevârih-i Âl-i Selçuk*, TKSM (Revan) ktb. nr. 1391, vv. 375a-376b.

bu Türkmenler arasında bulunuyordu². El-Birzâlî gibi bazı Arap tarihçilerinin onu “Saltuk el-Kırîmî” diye anmaları bu sebeptir³. Türkmenler orada yeni birkaç şehir kurdular. İzzeddin Kırım’da 13 yıl yaşadıktan sonra 1278’de öldü. Berke Han’ın ölümünden sonra ise Sarı Saltuk ve Türkmenler tekrar Dobruca’ya döndüler⁴. Sarı Saltuk burada 1293 yılına kadar yaşadı ve ölümünden sonra Babadağı’ndaki zaviyesine gömüldü. İşte Sarı Saltuk hakkında bilinen tarihî rivayetler kısaca bunlardan ibarettir.

Fakat bu bilgiler, Sarı Saltuk’un İznik ve İzmit dolaylarındaki Türkmenler arasında yaşayan ve 1263-4’lerde Dobruca’ya onlarla beraber yerleşen bir Türkmen babası olduğu dışında, onun kimliğini aydınlatacak başka bir ipucu vermemektedir. Mamafih buna dayanarak en azından şu söylenebilir: 1246’lardan sonra Anadolu’da yoğunlaşan Moğol baskısı ve taht kavgalarının sebep olduğu huzursuzluklar, tıpkı göçebe Türkmenler gibi Türkmen babalarını da batıdaki uç bölgelerine yerleşmeye mecbur etmişti. İşte Sarı Saltuk büyük bir ihtimalle batı ucuna yerleşen bu babalardan biridir.

Dobruca’ya yapılan göçle ilgili rivayetler bir kenara bırakılacak olursa, onun tarihî şahsiyeti ve hüviyeti hakkındaki bütün rivayetler tamamıyla menkabelere dayanır. Yalnız, Sarı Saltuk’dan söz eden en eski metnin sahibi İbn Battuta, onun çok takdis edilen bir velî olmakla beraber, hakkında şeriata uymayan şeyler anlatılan biri olduğunu haber verir⁵. Ondan bahseden *Vilâyetnâme*, *Saltuknâme* ve nihayet Evliya Çelebi’nin *Seyahatnâme*’si, bazen birbirine benzer, bazen tamamıyla farklı rivayetler ihtiva ederler. Bununla birlikte hepsi de onu Sarı Saltuk diye anmakta ortaklırlar. Şu var ki bunun, onun gerçek adı olup olmadığı konusunda değişik nakiller de bu-

2 A.g.eserler, s. 11 ve vv. 377a-b.

3 Bk. *Tarih*, TKSM (III. Ahmed) ktb, nr. 2951, v. 105b: İbn Aybek es-Safadî, *Târihu A’yân’il-Asr*, Süleymaniye (Ayasofya) ktb, nr. 2970, v. 43a.

4 *Oghuzname*, s. 11; *Tevârih-i Al-i Selçuk*, v. 415b-416a.

5 Bk. *Voyages d’Ibn Battuta*, ed. C. Defréméry-B.R.Sanguinetti, Paris 1854, II/416.

lunurlar: *Vilâyetnâme'* de adı Sarı Saltuk'tur⁶. *Saltuknâme'* de asıl adı Şerif Hızır diye belirtilmekle beraber, birkaç yerde de Sarı Saltuk şeklinde anılır⁷. *Seyahatnâme'* deki menkabelerinde asıl adının Mehmed Buhârî olduğu, ancak Sarı Saltuk adında bir rahibi öldürerek onun kıyafetine bürünüp Hristiyan halkı gizli gizli Müslümanlığa soktuğu için Sarı Saltuk dendiği bildirilir⁸.

Aynı eserler, Sarı Saltuk'un kimliği hakkında da değişik şeyler naklederler. Meselâ *Vilâyetnâme'*ye göre o basit bir çoban iken günün birinde Hacı Bektaş-ı Velî'ye rastlayarak onun himmetiyle ermişliğe ulaşır ve çobanlığı bırakarak kendisine intisab eder. Hacı Bektaş-ı Velî, Sarı Saltuk'u halife yaparak Rumeli'ye gönderip İslâmiyet'i yaymakla görevlendirir. Kaligra denilen yerde bir ejderhayı öldürerek halkı ve hükümdarın kızlarını kurtarır ve onları Müslüman yapar.⁹ *Saltuknâme'*ye göre o, peygamber soyundan olup Seyyid Hasan adında birinin oğludur ve bütün insanları Müslümanlığa sokmakla görevlidir¹⁰. *Seyahatnâme'* de ise daha değişik bir menşee mensup gösterilir. Buradaki menkabeye göre, Sarı Saltuk, Ahmed Yesevî'nin halifesi olarak Rum'a gelen Hacı Bektaş-ı Velî ile beraberdi. Bursa'nın fethinden önce Orhan Gazi'nin yanına gelerek ona sığınmış ve fetihten sonra da Hacı Bektaş onu yetmiş kadar fukarasıyla Rum'a, Leh, Çeh, Dobruca ve Moskof diyarına göndermiştir. Sarı Saltuk Kaligra'daki ejderhayı öldürdükten sonra öteki ülkelerde gaza ve cihadda bulunmuş ve nice zaman sonra hayata veda ederek Kaligra hükümdarının emriyle orada gömülmüştür¹¹.

Görüldüğü gibi bütün bu rivayetlerin birleştikleri nokta, Sarı Saltuk'un Rumeli'de ve diğer kâfir ülkelerinde savaşarak Müslümanlığı yayan bir derviş-gazi olduğudur. Yukarıda sözü edilen ve

6 *Vilâyetnâme (Menâkıb-ı Hacı Bektaş-ı Velî)*, nşr. A. Gölpınarlı, İstanbul 1958, s. 45 vd.

7 Bk. *Saltuknâme*, TKSİM (Hazine) ktb. nr. 1612, w. 2a. 3a ve birçok yerde.

8 Evliya Çelebi, *Seyahatname*, İstanbul 1314, n/133-134.

9 Bk. *Vilâyetnâme*, ss. 45-47.

10 *Saltuknâme*, vr. 2a-3a.

11 *Seyahatname*, II/133-138.

Sarı Saltuk menkabelerini anlatan bu kaynakların en eskisi, İbn Battuta hariç, XV. yüzyıldan daha geriye gitmez. Bunların hiçbirinde, Sarı Saltuk'un Rumeli'ye göç etmeden önceki hayatına dair kesin bir bilgiye rastlanmıyor. Ancak *Vilâyetnâme'*deki ve hiç şüphesiz Bektaşî dervişlerinin ağzından toplanmış bulunan *Seyahatnâme'*deki menkabeler onun Hacı Bektaş'la münasebetine işaret etmektedir.

Sarı Saltuk kimdi ve Rumeli'ye geçmeden önce ne yapıyordu? Hangi tarikat çevresine mensuptu? Babaî ayaklanması ve Babaîler muhitiyle ilgisi var mıydı? Gerçekten Hacı Bektaş-ı Velî ile alakası bulunuyor muydu?

Bugünkü bilgilerimize göre bu sorulara kesin cevaplar vermek mümkün olmuyor. Ancak bazı tahminlerde bulunulabiliyor. Meselâ Sarı Saltuk'un 1240'taki Babaî ayaklanmasıyla doğrudan ilgisi olup olmadığı münakaşa edilebilmekle beraber, Babaîler muhitiyle yakın temasını düşünmek pek de uzak bir ihtimal olmasa gerektir. Her ne kadar söz konusu ayaklanmadan bahseden kaynaklarda, hattâ Baba İlyas-ı Horasânî ve Baba İshak'ın yakın çevresine ait birtakım yeni isimler veren Elvan Çelebi'nin *Menâkıbu'l-Kudsiyye'*sinde bile onun adına rast gelinmezse de, bu ihtimali çürütebilecek bir kayıt hiç olmazsa şimdilik mevcut değildir.

Hacı Bektaş ile olan münasebetine gelince, menkabelerini çok sonraki devirde Bektaşîlerden toplayan Evliya Çelebi'yi saymazsak, Sarı Saltuk'un onunla alakasından bahseden tek eser *Vilâyetnâme'*dir. Her ne kadar onun Hacı Bektaş ile çağdaş oluşuna bakılarak bu münasebete mevcut gözüyle bakılabilirse de, Bektaşî geleneğinin aslında Bektaşîlikle ilgisi olmayan çok eskiden yaşamış bazı ünlü şeyhleri Hacı Bektaş'la ilgili gösterdiği göz önüne alınırsa bu ihtimal de tehlikeye düşebilir. Sarı Saltuk gerçekten Hacı Bektaş'ın halifesi olduğu için mi *Vilâyetnâme'*ye veya Bektaşî geleneğine girmiştir, yoksa Bektaşî geleneği mi onu Hacı Bektaş'ın halifesi olarak kabul etmektedir? Bu konuda hâlâ kesin bir sonuca ulaşmak mümkün görünmüyor. Buna karşılık Sarı Saltuk'un öyle olmadığını kesinleştirecek bir belgeye de sahip bulunmamaktayız.

Sarı Saltuk’la ilgili olarak karşımıza çıkan başka bir mesele de onun dinî hüviyeti konusundadır. Bu noktada da kaynakların açık olduklarını söylemek mümkün değildir. Hattâ rivayetler ve menkabeler, Sarı Saltuk’un dinî hüviyetini büsbütün karışıklığa sokmaktadırlar. İbn Battuta’ya göre o şeriata uymayan işler yapan bir şahsiyettir¹². *Vilâyetnâme* ondan ermiş ulu bir kişi, tam bir Müslüman olarak söz eder¹³. *Kemalpaşazâde Tarihi* (Mohacnâme) ve *Seyahatname* ise onun, büyüklüğü ve kerametleri belli mübarek bir velî olduğu fikrindedir¹⁴. Diğer yandan Ebu’s-Suud Efendi Sarı Saltuk’un “Riyâzatla kadîd olmuş bir keşiş” olduğunu söylemektedir¹⁵. Böylece o, bir yerde, Sarı Saltuk’a zaman itibariyle en yakın olan İbn Battuta’nın şahadetiyle birleşmektedir. Üstelik Ebu’s-Suud Efendi’nin bu kanaati Evliya Çelebi devrinde de bazı çevreler tarafından paylaşılmış olmalıdır ki seyyah, Sarı Saltuk’u savunma gereğini duyarak ona keşiş veya rahip diyenlerin günahkâr ve münkir olacaklarını ısrarla tekrarlamaktadır¹⁶. Bu konuda en azından söylenebilecek olan şudur: Ebu’s-Suud Efendi de tıpkı İbn Battuta gibi, daha Sarı Saltuk’un ölümünden elli yıl geçmeden ortalıkta dolaşan menkabelerin onu Müslümanlıktan çok Hristiyanlığa yaklaştırdığını görerek kanaatini ona göre açıklamıştır. Hattâ ünlü şeyhülislâmın fetvasını paylaşanlara kızan Evliya Çelebi bile Sarı Saltuk’u hep Hristiyan manastırlarına yerleştirir. Onun yirmi yıl süreyle rahip kılığında Hristiyanlar arasında dolaştığını ve kâfir askerlerinin onu Kaligra Sultan ve Saint Nicolas olarak tanıdıklarını haber verir. Üstelik bazı savaşlarda bu askerlerin İslâm askeri üzerine hücum ederken, Hz. Meryem, Hz. İsa ve Saint Nicolas’ın adlarıyla birlikte Sarı Saltuk’ununki de anıp ondan yardım istediklerini duyduğunu nakleder¹⁷.

12 *Voyages d’Ibn Battuta*, II /’ 16.

13 *Vilâyetnâme*, ss. 45-47.

14 Bk. Kemalpaşazâde, *Mohacnâme*, Süleymaniye (Esad Ef.) Ktp. nr. 2087, vr. 44a-b.

15 Tayyib Okiç, “Sarı Saltık’a ait bir fetva”, *AÜİFD*, I (1952), ss. 55-56.

16 *Seyahatname*, III/366-367.

17 A.g.e., VII/98, 542.

Bütün bu değişik rivayetler bizi iki yanlı bir şahsiyetle karşı karşıya getirmektedir: Bir yanda heterodoks bir Türkmen babası olduğu tahmin edilen Müslüman bir derviş, öte yandan bir Hristiyan rahip veya keşişi. Sarı Saltuk Bulgaristan'da kâh Saint Nicolas'la kâh Peygamber Elie (İlyas Peygamber) ile aynı kimse kabul ediliyor, kâh Arnavutluk'ta Korfu'da Saint Spiridon veya Saint Georges ile aynı kişi olduğuna inanılıyordu¹⁸. Böylece Sarı Saltuk hem Müslüman hem de Hristiyan dinî geleneklerine mensup iki taraflı bir şahsiyet olmaktadır. Bu durumda onun, eskiden söylediği gibi, aslında bir rahip olduğu veya Hristiyanlıktan ihtida etmiş bir derviş idiği söylenebilir mi? Bizce bu ihtimallerin ilki pek vârid görünmüyor. Çünkü o gerçekten bir rahip olsaydı ölümünden hemen sonra ve yüzyıllar boyu Müslümanlar arasında takdis edilmesine imkân bulunmazdı. Ayrıca el-Birzâlî'nin kaydına ve halifesi Barak Baba'nın kendi ifadesine göre o, Barak Baba'nın şeyhi idi. İkinci ihtimale gelince, ilk bakışta bu doğru gibi görünüyor. Fakat Sarı Saltuk'tan bahseden menkabelerin onunla aynı şahıs gibi gösterdikleri Hristiyan azizlerinin değişik kimseler olması, bunlara ait mahallî menkabelerin değişik yerlerde Sarı Saltuk'unkilerle karışıp birleşmesi sonucu bu menkabelerin teşekkül ettiği fikrini akla getiriyor. Nitekim Jean Deny ve Hasluck'un dediği gibi, bu menkabeler pekâlâ Bektaşî dervişleri tarafından sonradan kompoze edilmiş ve öylece menakıbnâmelere geçmiş olabilir¹⁹.

Yukarıdan beri gösterilmeye çalışıldığı gibi, Sarı Saltuk'un tarihi şahsiyeti ve kimliği hakkında söylenebilecek olanların büyük bir kısmı sırf tahminlere ve faraziyelere dayanmaktadır. O halde, Ebu-l-Hayr-ı Rûmî tarafından onun adına kaleme alınmış olan *Saltuknâme*'nin işaret edilen meseleler karşısındaki durumu nedir? Bu büyük kompilasyon bahis konusu soruların cevaplandı-

18 Msl. bk. Şemseddin Sami, *Kâmûs'ul-A'lâm*, İstanbul 1898, V/2916; Jean Deny, "Sary Saltyq et le nom de la ville de Babadaghi", *Mélanges Emile Picot*, Paris 1913, II/12-14.

19 A.g.e., ss. 13-14; F.W. Hasluck, *Bektaşilik Tedkikleri*, trc. R. Hulusi, İstanbul 1928, ss. 74, 118.

rılmasında yeteri kadar ipucu ihtiva etmekte midir? Bu noktaları anlamak gerekir.

Önce *Saltuknâme*'deki Sarı Saltuk menkabelerinin mahiyetlerine ve gösterdikleri özelliklere temas etmek faydalı olacaktır. Bu menkabeler topyekûn olarak gözden geçirilirse cereyan ettikleri coğrafya alanının iki ana gruba ayrıldığı görülür: 1) Amasya dolaylarından geçen kuzey-güney doğrultusundaki çizginin batısında kalan Anadolu toprakları, Trakya, Bulgaristan, Romanya, Karadeniz'i kuzeyden çevreleyen bütün bölgeler ve nihayet Doğu Karadeniz'e sahili olan toprakları (eski Deşt-i Kıpçak) içine alan büyük saha, 2) Portekiz, İspanya, Almanya, Lehistan, Çekoslovakya, Yunanistan, Rusya, İran, Türkistan, Afganistan, Çin ve nihayet Fas, Cezayir, Tunus, Libya, Mısır, Habeşistan, Arabistan'ı içine alan hemen bütün eski dünya.

İşte bu iki alanda geçen menkabeler dikkatle incelendiğinde arz ettikleri özellikler itibariyle birbirlerinden ayrıldıkları göze çarpar. Birinci alandaki menkabelerin önemli bir kısmı, tarihî bir esası olan, başka bir deyişle çekirdeğini tarihî vâkıaların teşkil ettiği menkabelerdir. İkinci olarak, bunlarda masal motiflerine çok daha az rastlanmakta, ayrıca genellikle kâfirlerle Müslümanlar arasındaki mücadeleleri yansıtmaktadırlar. Oysa ikinci alandakiler nadir olarak tarihî olayları aksettirmekle beraber, genellikle masal karakterini taşıyan menkabelerdir. Bunlardan bir kısmı Antere, Ebû Gazanfer ve benzeri eski Arap kahramanlarının menkabeleri olduğu gibi, bir kısmı da Şahmaran hikâyeleri, cinler, cadılar, periler ve devlerle, büyücülerle olan mücadeleleri nakleden tamamıyla hayal ürünü hikâyeler, hattâ masallardır. Şu var ki, bunların hepsinin kahramanı Sarı Saltuk'tur.

Sarı Saltuk menkabelerinin bu kadar geniş alanda cereyan ediyor gösterilmesinin sebebinin bir bakıma Türk-İslâm cihad ve gaza ruhunun ve telakkisinin bir belirtisi olduğu düşünülebilir. Sarı Saltuk bütün bu ülkelerde dolaştırılmak suretiyle bir mânâda, çoğu gayrimüslim olan buralarının İslâm'a sokulması gerektiği ifade edilmeye çalışılmaktadır.

Kanaatimizce, Sarı Saltuk’la ilgili asıl menkabeler birinci alanda geçenlerdir. Dikkat edildiğinde bunların da kendi aralarında iki tabakaya ayırdıkları müşahade edilmektedir. Birinci tabaka, yani Sinop, Harşana (Amasya), Konya ve dolayları, Kostantiniye, Edirne, Babaeski, Babadağı ve Kefe’den oluşan bir halka etrafında yoğunlaşan menkabeler, *Saltuknâme*’nin asıl çekirdeğini teşkil edenlerdir. Öyle denebilir ki bunların ilk şekilleri, daha Sarı Saltuk’un sağlığında ve onun ölümünden hemen sonra teşekkül etmiş olup Ebu’l-Hayr-ı Rûmî zamanına kadar bazı değişikliklerle gelmişlerdir.

İkinci tabakadakiler ise, şüphesiz Osmanlıların XIV.-XV. yüzyıllarda Rumeli’de yaptıkları fetihler sırasında gaziler arasında teşekkül eden menkabelerin yine Sarı Saltuk’un adı etrafında yeni epizotlarla süslenerek geliştirilmiş şekilleridir. Eğer bir nisbet söz konusu edilmek istenirse, *Saltuknâme*’nin çekirdeğini meydana getiren menkabelerin ötekilere göre çok az bir yekûn tuttıkları söylenebilir. Bu çekirdek tabakayı teşkil eden menkabelerin ilk şekillerinin de zamanla gaziler ve Bektaşî dervişleri muhitinin imbiğinden geçtiğini burada unutmamak gerekir. Bunların büyük bir kısmının değişik kimselerin sözlü rivayetlerinden derlendiği görülüyor. Nitekim müellif arada sırada bu rivayet sahiplerinin adlarını verir (Baba Perende gibi...). “Baba” kelimesine bakılırsa bir Bektaşî şeyhi olması gereken bu zat, menkabelerin bir kısmının Bektaşî tekkelerinden toplandığını gösteriyor. Zaten eserde Bektaşî menkabelerini andıran bazı menkabelerin bulunduğu görülmektedir. Böylece, *Saltuknâme*’deki menkabelerin iki ana kaynağı olduğu anlaşılmaktadır: 1- Bektaşî tekke ve zaviyeleri, 2- Gaziler muhiti.

Şimdi *Saltuknâme*’nin çizdiği Sarı Saltuk portresine geçebiliriz. *Saltuknâme*’ye göre Sarı Saltuk tıpkı Melik Dânişmend Gazi gibi Hz. Ali soyundan ve Seyyid Battal Gazi’nin torunlarından Seyyid Hasan’ın oğludur. Onun gibi kâfirlere karşı cihad vazifesiyle mükelleftir. Asıl adının Şerif Hızır olduğu bildirilmekle beraber, Seyyid Şerif, Şerif Gazi, Sultan Baba, Sarı Saltık, Saltık-ı Rûmî ve Saltık Gazi gibi değişik isim, unvan ve lâkaplarla anılır. Sarı sakallı olup Karaman Türklerinden olduğu bildirilir (v. 28a-29a). Ömrü daima

kâfirlerle cenk ederek geçen Sarı Saltuk, onları ya Müslümanlığa sokar, yahut Müslümanlığı kabul etmedikleri takdirde öldürür. Muharebelerinde düşmanla karşılaştığı zaman “*Benem Saltık Gazi*” diye nara atarak kendini tanıtmaya dikkati çeker. Müslüman ettiği kâfirlerle oturup yüksek bir âlim sıfatıyla İslamiyet’in esaslarını ve değişik yönlerini onlara açıklar. Herhangi bir kâfir ülkesini fethedeceği zaman oranın kıyafetine bürünür ve dilini mükemmel bir şekilde konuşur.

Saltuknâme’de asıl dikkati çeken nokta, Sarı Saltuk’un genellikle rahip kılığında dolaşmasıdır. O, bu kılıkla kilise ve manastırlara girer, rahip ve keşişlerle Hristiyanlık üzerine münakaşalar yapar, hattâ onları hayran bırakacak vaazlar verir ve İncil okur. Bir defasında Kostantiniye’de “Rahip Rahul(?) oğlu Rahip Şem’un (Siméon)” adıyla Ayasofya’da vaazlar verip halkı kendine hayran bırakır (v. 22a, 23b).

Sarı Saltuk aynı zamanda büyük bir velidir. Birçok kerametler gösterir. Fakat bunlar hasımları tarafından sihirbazlık, büyücülük olarak kabul edilir. Onu câdûlarla işbirliği yapmakla suçlarlar. O da tıpkı “öteki Türkler gibi sihir bilir” (v. 21b). Zamanının Hacı Bektaş-ı Velî, Fakih Ahmed, Seyyid Mahmud-ı Hayrânî ve Ahî Evran gibi birçok ünlü evliyâsıyla yakın dostluğu vardır. Adı geçenler de Sarı Saltuk’un devrin en büyük velilerinden biri olduğunu bilirler.

Sarı Saltuk tam bir Sünnîdir. Şiddetli Hanefî mezhebi taraftarı olup bu mezhebin ötekilerden daha üstün olduğunu savunur. Şîîlerin, Râfızîlerin amansız hasmıdır. Onlarla savaşıp onları kırar geçirir: Işık (Kalenderi) taifesinden asla hoşlanmaz, namaz kılmayan dervişleri döver. Zikir meclislerinde erkek ve kadınları bir arada bulunduran Baba Tapduk’u doğru yola getirmek için ihtarda bulunur. Görüldüğü gibi *Saltuknâme*, Sarı Saltuk’u değişik bir biçimde tasvir etmektedir. Kısaca özetlenen bu bilgilerden şu sonuçlara ulaşabiliriz:

1 — Sarı Saltuk bir yandan yaptığı fetihler ve kâfirlerle olan mücadelesiyle *Dânîşmendnâme*’deki Melik Dânişmend’in bir eşinin örneğini ortaya koyarken, öte yandan gösterdiği kerametleriyle

tipik bir evliyayı temsil eder. Üstelik bir din âlimi kadar Müslümanlığın inceliklerine vâkıftır. Bununla beraber, savaşıırken kendini “*Benem Saltıh Gazi*” diye gazi sıfatıyla anması ve genellikle bütün menkabelerinin ortak vasfı, Sarı Saltuk’u evliyalıktan çok gaziliğe yaklaştırmaktadır. Bu da bu menkabelerin büyük bir kısmının Gaziler muhitinden toplandığını bir kere daha ortaya koyar.

2 — Sarı Saltuk’un *Saltuknâme*’de Sünnî bir karakter arz etmesine rağmen, yine de az da olsa, onun esasında Heterodoks bir Türkmen babası olması gerektiği noktasını kuvvetlendirecek ipuçlarına rastlıyoruz. Meselâ, onun sihribazlıkla ittihamı ve bütün Türkler gibi büyücülük bildiğinin söylenmesi akla hemen Şamanları getiriyor. Bilindiği gibi, Türkmen babaları tıpkı Şamanlar gibi büyücülük bilmekte ve bunu uygulamaktaydılar. Baba İlyas-ı Horasânî ve Baba İshak bunun tipik örneklerini teşkil ederler. Ayrıca *Saltuknâme*, Sarı Saltuk’un Muharrem ayında Hz. Hüseyin’in matemini tuttuğunu da kaydetmektedir.

3 — Diğer yandan, *Vilâyetnâme* ve *Seyahatnâme*’deki Sarı Saltuk’un iki taraflı cephesi, *Saltuknâme*’de de karşımıza çıkıyor. Buradaki menkabelerinde onun devamlı kilise ve manastırlarla alâkadar görünmesi, Hıristiyanlık konusundaki bilgisi, onların dillerini çok iyi bilmesi, Hıristiyan çevreleriyle münasebetinin derecesini düşündürüyor. Burada, yukarıda sorulan soru tekrar hatıra geliyor: Acaba Sarı Saltuk Hıristiyanlıktan dönmüş biri, meselâ bir Nestoryen Türk rahibi miydi? Nitekim eserde 18 kadar Nestoryen rahibinin Sarı Saltuk’un davetiyle derhal Müslümanlığı kabul ettiklerine dair bir pasaj vardır (v. 253b-254a). Burası gerçekten düşünülmesi gereken bir nokta olmakla beraber bunu takviye edecek şimdilik başka bir kayda sahip değiliz.

4 — *Saltuknâme*’nin, yukarıda söz konusu edilen çekirdek tabakayı meydana getiren menkabelerde, diğer tarih kaynaklarındaki Sarı Saltuk’a ait haberleri andıran bazı pasajlar ihtiva ettiği görülmektedir. Meselâ varak 270b ve 278a’da, içlerinde Sarı Saltuk’un da bulunduğu bir grup Müslümanın Kostantiniye’deki ikametlelerinden bahsedilir. Bunlar Ayasofya’da ağaçtan bir minber yapıp namazlarını orda kılmaktaydılar. Sonra kendilerine Müslümanlı-

ğı bırakıp Hristiyan olmaları için baskı yapılırken gemilere binip Kefe'ye gitmişlerdir.

Varak 96b'de Sarı Saltuk'un Kefe'de bir zaviyesi olduğundan ve bu zaviyenin sonra kâfirler eline geçerek kiliseye çevrilip hem Sarı Saltuk'un hem de Hızır-İlyas'ın adıyla anıldığından söz edilir. Varak 270b-271a'da Sarı Saltuk'un Kefe'de evlendiği Hüma Bânû adındaki hanımından İbrahim isminde bir oğlu bulunduğu belirtilir ve sonradan bu ikisinin Sarı Saltuk tarafından Dobruca'daki Babadağı zaviyesine nakledildikleri hikâyeye olunur. Herhalde bu pasajlar *Oğuznâme* ve *Tevârîh-i Âl-i Selçuk*'ta sözü olunan Berke Han'ın Türkmenleri Kırım'a nakletmesi olayının menkabeleşmiş şekilleri olmalıdır.

Yine bu birinci tabakayı teşkil eden menkabelerin bir kısmı, Sarı Saltuk'un Edirne ve Babaeski'de de birer zaviyesi bulunduğunu ve onun zaman zaman buralarda oturduğunu anlatır. Ayrıca Dobruca'daki Babadağı zaviyesi ile Bulgaristan'da Kaligra'da "Yılan (ejderha) Tekiyyesi" diye anılan zaviyesi sık sık anılır (Meselâ v. 265b, 270b-271a, 278b...). İşte bu Kefe, Kaligra, Babadağı, Edirne ve Babaeski zaviyeleri, *Saltuknâme*'deki birinci tabaka menkabelerinin devamlı merkezi durumundadırlar. Adı geçen zaviyeler bu menkabelerde önemli bir yer tutarlar. Bunlar çeşitli gazalar sırasında Sarı Saltuk'un hareket üssü rolünü oynarlar. O, savaşa buralardan gider, tekrar buralara döner.

Bu suretle bir defa daha *Saltuknâme*'deki asıl Sarı Saltuk menkabelerinin bu zaviyeler etrafında gelişen menkabeler olduğunu tekrarlayalım.

Bütün bunlardan sonra sonuç olarak söylemek gerekirse, birçok bakımdan çok ilgi çekici malzemeler ihtiva eden bu dev eser, Sarı Saltuk'un tarihî şahsiyeti ve hüviyeti açısından bilinenlere fazla bir şey ilâve etmemektedir. Kısaca *Saltuknâme*, orijinal Sarı Saltuk menkabelerinden çok az bir kısmını değişik bir yorumla sunmakla birlikte, asıl XIV. ve XV. yüzyıl Osmanlı gazilerinin Rumeli'deki fetihlerini yansıtan menkabelerinin, o yüzyıllarda o bölgelerde hatırası hâlâ canlı bulunan Sarı Saltuk'un adı etrafında toplanmasından meydana gelmiş bir kompilasyondur.

AHMED-İ YESEVÎ VE YESEVÎLİK*

Türk halk sûfilik geleneğinin bize intikal eden kaynaklarında, bu geleneğin kronolojik ve coğrafî evrelerini birlikte yansıtan üç evliyâ zümresinden bahsedilir, ki her biri görece farklı tasavvuf anlayışının da temsilcileridir: *Türkistan Erenleri*, *Horasan Erenleri* ve *Rum Erenleri*. Bunların ilki, bugüne kadar bildiklerimize göre Türk tarihindeki en eski sûfilik geleneğini temsil eder. İşte Ahmed-i Yesevî bu geleneğin kurucusu sayılmış olup bu yüzden ona kaynaklarda “Pîr-i Türkistan” denir.

Ahmed-i Yesevî’yi bilimsel monografi boyutunda ilk ele alan ve tanıtanın, İttihat ve Terakî dönemi ile başlayan Türkçülük siyaseti çerçevesinde “İslam’ın Türklere mahsus biçimi” ni araştırmaya yönelik olarak Fuad Köprülü (Köprülüzâde Mehmed Fuad) olduğu herkesçe mâlumdur. O, genç yaşta yazdığı *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar* (İstanbul 1918) isimli ünlü kitabının ilk kısmını ona ayırmıştır (Köprülü 2003, 43-134)¹. Onun bu eseriyle, Bektaşîler

* *Türk Edebiyatı Tarihi*, Editör: Talat S. Halman, Kültür Bakanlığı, İstanbul 2007, c.1, s. 214-221.

1 Köprülüzâde’nin bu kitabının, o zamanların Şarkiyat çevrelerinde nasıl geniş bir müspet yankı uyandırdığını görmek için, *Revue du Monde Musulman*, *Journal des Savants*, *Orientalistische Literaturzeitung*, *Zeitschrift der Deutschen Morgenlandischen Gesellschaft* gibi tanınmış dergilerin 1921-1926 yıllarına ait sayılarındaki tanıtma ve eleştiri yazılarına bakılabilir. Kitap şimdilerde, Köprülü’nün bazı makalelerini İngilizceye çeviren Amerikalı bilim adamı Gary Leiser (California Ün.) tarafından İngilizceye tercüme edilmiştir. Bizzat çevirmenden öğrendiğimize göre çeviri, Devin DeWeese’nin Köprülü’nün görüş ve yorumlarını önemli ölçüde eleştiriye tabi tutan bir önsözyle birlikte yayımlanmak üzeredir.

hariç, Batı Türkleri sahasındaki tasavvuf çevrelerinde dahi daha önce pek bilinip tanınmayan Ahmed-i Yesevî bilim çevrelerinde tanınmaya başlamış, ondan sonraki tasavvuf tarihi araştırmalarında bu kitap temel referans kaynağı olmuştur. Doğrusunu söylemek gerekirse, Ahmed-i Yesevî ve onun kurduğu Yesevîlik tarikatı hakkında, Türkçe *İslam Ansiklopedisi*'nde yine bizzat F. Köprülü'nün yazdığı "Ahmed Yesevî" maddesinden sonra (Köprülü 1940, I, 210-215), birkaç istisnâ ile, Türkiye'de bugüne kadar herhangi bir ciddi katkı ortaya konulmamıştır². A. Zeki Velidi Togan'ın *Fuad Köprülü Armağanı*'na yazdığı makalesiyle (Togan 1953, 523-530)³, 1977'den itibaren, Kemal Eraslan'ın gerek Ahmed-i Yesevî'nin *Divân-ı Hikmet* ve *Fakrnâme* isimli eserlerinin, gerekse önemli bir Yesevî metni olan *Nesebnâme*'nin metin neşirleri bu istisnâlardandır⁴. Buna karşılık

2 1990'da Sovyet Rusya'nın dağılmasıyla birlikte, Türkiye'nin Orta Asya Türk Cumhuriyetleri ile romantik ve nostaljik bir hava içinde başlayan ilişkileri çerçevesinde, buradaki İslam, dolayısıyla tasavvuf kültürü gündeme gelince, Ahmed-i Yesevî ve Yesevîlik yeniden merak ve ilgi konusu oldu. Hatta bir siyaset adamının inisiyatifıyla 1991 yılı Kültür Bakanlığı'nca Ahmed-i Yesevî Yılı ilan edildi. Bu, Türkiye'de ve Kazakistan'da Ahmed-i Yesevî ile ilgili birkaç uluslararası ve ulusal toplantıya önyak oldu. Ayrıca 1991 ve müteakip yıllarda çeşitli popüler ve bilimsel dergilerde yüzlerce makale yayımlandı. Daha çok apolojetik ve milliyetçi muhafazakâr bakış açılarıyla cereyan eden ve katılımcılarının çoğu bu konuda doğrudan uzman olmayan bu toplantılarda sunulan bildirilerde veya dergilerdeki yazılarda, abartılı imajlar altında spekülasyonlarla çevrelenen Ahmed-i Yesevî ve Yesevîlik olabildiğince yüceltildi. Türklerin Müslümanlığı neredeyse bütünüyle Ahmed-i Yesevî ve Yesevîlik'le izaha çalışıldı. Sadece Köprülü'nün kitabıyla, *Divân-ı Hikmet*'ten alınan metinlere dayandırılan bu bildirilerin ve yazıların büyük çoğunluğu, Ahmed-i Yesevî ve Yesevîliğin, "Türklerin millî birlik ve beraberliğini sağlayan, sağlam Sünnî inancını sergileyen en büyük olgu" olduğunu ispata yönelik, ama bilimsel olarak hiçbir meseleyi tartışmayan, konuya yenilik getirmeyen bir apoloji edebiyatı olmaktan öteye gitmez.

3 Bk. "Yesevîliğe dair bazı yeni mâlûmat", 60. doğum yılı münasebetiyle *Fuad Köprülü Armağanı* (*Mélanges Fuad Köprülü*), Osman Yalçın Matbaası, İstanbul 1953, ss. 523-530.

4 Kemal Eraslan, "Yesevî'nin *Fakrnâme*'si", *Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi*, XII (1977), ss. 45-120; Ahmed-i Yesevî, *Divân-ı Hikmet, Seçmeler*, Hazırlayan: Kemal Eraslan, Kültür Bakanlığı, 1000 Temel Eser Serisi, Ankara 1991; Mevlânâ Safiyyü'd-Dîn, *Nesebnâme Tercümesi*, Hazırlayan: Kemal Eraslan, Yesevî Yayıncılık, İstanbul 1996. Bu çok faydalı çalışmaların sahibi Kemal Eraslan da, yayımladığı ilk iki

bazı Türkî cumhuriyetlerde Ahmed-i Yesevî ve Yesevîlik tarikatı konusunda yazılanlar, meselâ edebî şahsiyeti ve tesirleri gibi teferuatla alâkalı birtakım konularda, dikkate değer katkılar getirmiştir, ki meselenin bu cephesi bizim konumuzun dışında kalmaktadır. Konumuzla, yani Ahmed-i Yesevî'nin ve tarikatının dinî ve tasavvufî kimliği ve Türk tasavvuf tarihindeki yeri konusuyla ilgili olarak, asıl Devin DeWeese'nin çalışmalarından söz etmek gerekir. Orta Asya'da İslâm'ın yayılışı konusunda tanınmış bir uzman ve bu konuda önemli bir kitabın da⁵ yazarı olan DeWeese'nin 1990'lı ve müteakip yıllarda Yesevîliğin değişik problemlerine ilişkin olarak yayımladığı makaleler, yeni yaklaşım ve perspektiflere yöneliyor görünmektedir⁶. Konumuzla ilgili literatür hakkında bu kısa ba-

metnin tam olarak Ahmed-i Yesevî'ye aidiyeti konusunda şüphesini, hatta *Fakrnâme*'nin onun kaleminden çıkmadığına dair kesin görüşünü belirtmekle beraber, gerek bu metinlere yazdığı giriş yazılarında, gerekse *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*'ndeki "Ahmed-i Yesevî" maddesinde (Eraslan 1990, 2, 159-161), Köprülü'nün *İslâm Ansiklopedisi*'ndeki görüşlerini bahis konusu yapmadan, Ahmed-i Yesevî'yi tamamen *İlk Mutasavvıflar*'daki görüşleri doğrultusunda değerlendirmiştir. Ahmed-i Yesevî'nin soyunu Hz. Ali'ye bağlayıp onun neslinden gelen bazı şeyhleri de bahis konusu eden sonraki bir Yesevî kaynağı *Nesebnâme* hakkında yeni bir inceleme ve metin neşri şudur: Maria Szuppe-Ashirbek Muminov, "Un document généalogique (*nasab-nâma*) d'une famille de Hwâja Yasawî dans le khanat de Kokand (XIXe s.)", *Eurasian Studies*, vol. I, number 1, June 2002, pp. 1-36. Bu neşrin sahipleri Kemal Eraslan'ın kendilerinden 6 yıl önce yayımlanan çok yararlı çalışmasını görmemişlerdir. Eraslan'ınkinden başka bir *Dîvân-ı Hikmet* metin neşri de şudur: Hayati Bice, *Hoca Ahmed Yesevî, Divan-ı Hikmet*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 1993.

- 5 *Islamization and Native Religion in the Golden Horde: Baba Tükles and Conversion to Islam in Historical and Epic Tradition*, The Pennsylvania State University Press, 1994.
- 6 Bu konuda Köprülü'den sonra ilk defa DeWeese'nin, Köprülü'nün de eserini yazarken görmediği, görmesi de mümkün olmayan bazı yeni kaynaklara dayalı olarak İndiana Üniversitesi'nde yayımlamak üzere olduğu Ahmed-i Yesevî ve Yesevîliğe dair monografisinin yeni görüşler ortaya koyacağı bekleniyor. Bu çalışma yayımlandıktan sonra Ahmed-i Yesevî ve Yesevîlik ve bu arada Köprülü'nün Türk tasavvuf tarihine yaklaşımını ve perspektifini temel alanların görüşleri herhalde yeniden tartışılmaya başlanacaktır. Mamafih DeWeese konu hakkındaki bazı ön değerlendirmelerini daha evvel şu makalelerinde ortaya koymuştur: "The Mashâikh-i Turk and the Khojagân: Rethinking the links between the Yasawî and Naqshbandî sufi traditions",

kıştan sonra Ahmed-i Yesevî'nin ve tarikatının dinî ve tasavvufî kimliği meselesini tartışmaya geçebiliriz.

Bahis konusu kitabında Köprülü, o zaman temel referansları olarak kullandığı *Reşehâtu Aynî'l-Hayât* ve *Cevâhiru'l-Ebrâr fî Emvâci'l-Bihâr* isimli Nakşibendî kaynaklarının tesiriyle Ahmed-i Yesevî'yi Sünnî bir mutasavvıf olarak tanıtmış, bundan da önemlisi, Anadolu tasavvufunun teşekkülünde temel faktör olarak Orta Asya Türk sûfliliğini, dolayısıyla en başta Ahmed-i Yesevî ve Yesevîliği göstermiştir. O tezinin ikinci kısmını daha sonraki bilinen yazılarında da vurgulamıştır. Ahmed-i Yesevî'nin tasavvufî meşrep ve şahsiyeti konusundaki fikirlerini, yıllar sonra *İslam Ansiklopedisi'*ndeki "Ahmed Yesevî" maddesinde tamamiyle değiştirmiş, gerekçesini de açıklayarak daha sonra ulaştığı Bektaşî kaynaklarının bu konuda gerçeğe daha yakın olduklarını belirtmiştir (Köprülü 1940, I, 212). Ahmed-i Yesevî'yi ve tarikatını ilk görüşlerinin aksine, Sünnî çerçevenin dışında mütalaa eden onun bu son yaklaşımı, onu görmezden gelen muhafazakâr araştırmacıların aksine⁷, alanın günümüzdeki profesyonel uzman araştırmacılarınca da bugüne kadar benimsenmiştir⁸.

Journal of Islamic Studies, 7/2 (July 1996), pp. 180-207; "Yasawî Sayhs in the Timurid Era: Notes on the social and political role of communal sufi affiliations in the 14th and 15th centuries", *Oriente Moderno*, XV (LXXVII)/2, 1996, pp. 173-188; "The Yasawî order and Persian hagiography in seventeenth century Central Asia...", *The Heritage of Sufism, III: Late Classical Persianate Sufism (1501-1715). The Safavid and Mghal Period*, eds. Lewisohn, Leonard and David Morgan, Oxford 1999, pp. 387-414; "Sacred history for a Central Asian town. Saints, shrines and legendes of origin in history of Sayram, 18th-19th centuries", *Revue du Monde Musulman et Méditerranéen*, LXXXIX-XC (2000), pp. 245-295.

7 Bu araştırmacıların büyük çoğunluğunun bilhassa İlâhiyatçılardan olması, aslında söz konusu yaklaşımın sebeplerini açıklıyor.

8 Bunlar arasında Irène Mélikoff'u, bu satırların yazarını ve daha başkalarını sayabiliriz. Bu, Köprülü mektebinin Türkiye'de Türkiye dışında daha yakın zamanlara kadar ne ölçüde hâkim olduğu açısından tipik bir göstergedir. Ancak Irène Mélikoff'un aksine, 1990'lardan itibaren bu satırların yazarının, Köprülü'nün bazı görüş ve yorumlarına katılmadığını belirtelim. Köprülü'nün son görüşünün bilimsel geçerliliği şüphesiz ki tartışılabilir. Hatta onun ilk yaklaşımının daha doğru olduğu da ortaya çıkabilir. Nitekim Devin DeWeese'nin

Ahmed-i Yesevî ve Yesevîlik konusundaki araştırmalarda temel referans Köprülü olduğu için, tartışmaya onun fikirlerine ve tezlerine kısaca işaret etmekle başlamak gerekiyor. Köprülü'nün yukarıda bahis konusu her iki versiyonunda da bazı ortak tezleri vardır. Bunların en başında geleni, özellikle Orta Asya bozkırlarının göçebe Türk boyları arasında İslam'ın Ahmed-i Yesevî ve halifeleri aracılığıyla yayıldığı ve tabii olarak, kendiliğinden bu boyların sosyo-kültürel yapılarına uygun bir mahiyet kazandığı tezidir. En az bunun kadar mühim bir diğeri, Türklerin İslam anlayışının Yesevîlik çerçevesinde geliştiği, dolayısıyla Anadolu popüler tasavvufunun da esas olarak Orta Asya kökenli bu tasavvuf mektebine dayandığı görüşüdür. Köprülü bu arada, her iki versiyonda da temel kaynaklarından olan bugünkü *Divân-ı Hikmet*'in, sadece Ahmed-i Yesevî'nin söylediği orijinal hikmetlerden oluşmadığını, içine sonraki pek çok Yesevî dervişinin aynı tarzda söyledikleri hikmetlerin karıştığını, ama son tahlilde bunların da Ahmed-i Yesevî'nin fikirlerinden çok farklı olmaması gerektiğini vurgular. İki versiyonun asıl temel farklılığı, ikincisinde Ahmed-i Yesevî ve Yesevîliğin Sünnî olmayan, Bektaşî kaynaklarının yansıttığı türden Heterodoks bir karakter taşıdığı meselesidir. Türkiye'deki muhafazakâr araştırmacıların en hoşlanmadıkları mesele de budur.

Bugün Ahmed-i Yesevî ve Yesevîlik'le ilgili olarak a) onun yaşadığı dönem ve temasta bulunduğu çevreler, b) tarihsel ve tasavvufî kimliği, c) misyonu ve öğretisi, d) bu öğretinin hitap ettiği toplumsal kesim, e) eserleri ve f) tasavvufî tesirleri gibi konuların, çok ciddi bir biçimde yeniden ele alınıp tartışılması gerekiyor⁹. Bu

araştırmalarının belki böyle bir yaklaşımı teyit etmesi de mümkündür. Fakat hiç tartışmadan, yokmuş gibi meskût geçilmesini, en azından doğru olmadığının gerekçeleriyle tartışılıp ortaya konulmamasını, referans olarak bile gösterilmemesini anlamak kabil değildir.

- 9 Eğer elimizde DeWeese'nin kitabı olmuş olsaydı, burada kısaca tartışmaya çalışacağımız bu konularda belki daha somut fikirler ileri sürmek mümkün olabilecekti. Türkiye'de 1990 sonrası Ahmed-i Yesevî ve Yesevîlik konusunda oluşan literatür, apolojetik ve muhafazakâr milliyetçi yaklaşımı bir kenara bırakarak, mevcut tarihsel veriler ve mukayeseli yöntemler çerçevesinde

tartışmaların en başta, Orta Asya’da Yesevîlik geleneği içerisinde meydana getirilmiş yeni bulunan kaynakların analiz ve incelenmesiyle zenginleşeceğini ve konuya önemli katkılar yapabileceğini düşünmek gerekir¹⁰. Bunun dışında, özellikle Ahmed-i Yesevî’nin yaşadığı ve hitap ettiği toplumsal kesimin bugün bilimsel olarak daha sağlam bir zeminde incelenbilmesini sağlayacak, Köprülü zamanında olmayan birçok araştırma günümüzde yayımlanmıştır¹¹. Onun tasavvufî şahsiyet ve kimliğini, tarikatının mahiyetini, dönemin Orta Doğu ve Asya’sındaki tasavvufî akım ve yapılanmaların genel çerçevesi içine oturtturarak geniş bir etkileşim çerçevesinde karşılaştırmalı olarak ele almamıza yardımcı olacak pek çok yeni literatür de vardır. İşte kanaatimizce Ahmed-i Yesevî’nin tasavvufî şahsiyet ve kimliğini, dolayısıyla fikirlerini bu çerçevede analiz etmek faydalı olacaktır. Aksi halde sadece günümüzdeki *Divân-ı Hikmet* nüshalarına dayanarak, onun ve tarikatının hakkında görüş ileri sürmekle önemli bir metot hatası işlemiş oluruz, ki Türkiye’de bu konuda işlenen hatalardan biri de budur.

yukarıda sıraladığımız meseleleri sorgulayıcı bir biçimde ele alıp tartışmaya yanaşmamakta, en önemlisi de kanaatimizce, Türklerin Müslümanlık tarihinde Ahmed-i Yesevî ve Yesevîliğin rolünü gereğinden fazla abartmaktadır. Dolayısıyla bu literatürün bu tartışmalara fazla bir katkısı olduğu kanaatinde değiliz.

- 10 Bu yeni kaynakların önemli bir kısmının DeWeese tarafından incelendiği, makalelerinden anlaşılıyor. Onun yayımlanacak olan kitabı herhalde bizlere bu konuda yeni bir zengin literatür sunacaktır.
- 11 Meselâ 1950’ler sonrası modern Rus oryantalizminin ortaya koyduğu çalışmalar da dahil olmak üzere, Jean-Paul Roux’nun *La Religion des Turcs et des Mongols* (Paris, Payot 1984) (Türkçesi: *Türklerin ve Moğolların Eski Dini*, çev. A. Kazancıgil, İşaret Yayınları, İstanbul 1994) ve *L’Asie Centrale: Histoire et Civilisations*, (Paris, Fayard 1997) (Türkçesi: *Orta Asya: Tarih ve Uygarlık*, çev. Lale Arslan, Kabalcı Yayınevi, İstanbul 2001) isimli kitapları, *The Cambridge History of Early Inner Asia*, (ed. Denis Sinor, The Cambridge Univ. Press, 1990) (Türkçesi: *Erken İç Asya Tarihi*, İletişim Yayınları, İstanbul 2000) ve Peter B. Golden’in *An Introduction to the History of the Turkish Peoples* (Otto Harrasowitz, Wiesbaden 1992) (Türkçesi: *Türk Halkları Tarihine Giriş*, çev. O. Karatay, Karam Yayınları, Ankara 2002) isimli eseri gibi pek çok kitap ve özellikle 1990’lı yıllarda yayımlanan Devin DeWeese’nin yukarıda zikredilen eseri örnek gösterilebilir.

İşte tam burada *Dîvân-ı Hikmet* meselesi üzerinde durmak kaçınılmaz olur. Halihazır durumuyla *Dîvân-ı Hikmet* başlı başına bir problemdir. Bu problemin birinci ayağı, halen elde bulunan mevcut nüshalar arasındaki metin farklılıklarıdır. Çok eskilerden beri çeşitli yerlerde eserin çeşitli nüshaları bazı gerekçelerle esas alınarak birçok baskısı gerçekleştirilmiştir¹². Bu mühim kitabın Türkiye’de özellikle İstanbul kütüphanelerinde de muhtelif yazma nüshaları vardır. Fakat burada mühim olan, bu ve benzeri eserlerin yayımlanmasında mutlaka gerçekleştirilmesi gereken, ama bilerek ve bilmeyerek ihmal edilen çok önemli işlemdir: Metnin mukayeseli bir kavram ve muhteva analizi. Bu gibi tasavvufî doktrin eserlerinde kullanılan kavram ve terimlerin, kronoloji ihmal edilmeden, benzeri diğer eserlerle karşılaştırmalı analizinin yapılması çok önemlidir. Aynı türden ikinci bir işlemin, eserde belirtilen tasavvufî fikir ve görüşlere de uygulanması şarttır. Bununla yüzeysel karşılaştırmaları kastetmiyoruz.

İşte *Dîvân-ı Hikmet* üzerinde bu iki mühim işlem yerine getirildiğinde, ondaki kavram, terim ve fikirlerin bir tür arkeolojisi yapılmış, dolayısıyla hem eserin güvenilirliği bir ölçüde ortaya konulmuş, hem de Ahmed-i Yesevî’nin fikirlerinin, tasavvufî doktrin veya sisteminin mahiyeti, orijinal olup olmadığı, zamanındaki ve sonraki tesirleri belirlenmiş olacaktır¹³. Ancak yalnız başına bu da yetmeyecektir; elde edilen verileri onun yaşadığı tarihsel ortamına, yani siyasal ve özellikle de sosyo-ekonomik ve kültürel ortamına ait

12 Bir örnek için bk. Begali Kasimov, “Taşkent Şarkiyat Fondu’nda Ahmet Yesevî kitapları”, *Milletlerarası Ahmed Yesevî Sempozyumu Bildirileri* (26-27 Eylül 1991), Kültür Bakanlığı, Ankara 1992, ss. 57-58.

13 Bu vasıfta yapılacak bir edisyon kritik çalışması, sadece nüsha farklarını işaret eden yüzeysel bir çalışma olur ve yukarıda vurgulamaya çalıştığımız problemlerin çözümünde bize çok fazla yardım edemez. Kanaatimizce belirttiğimiz türden bir tahlilî edisyon kritik işleminin, Türk tasavvuf tarihine damgasını vurmuş bütün büyük sûfilerin (Mevlânâ, Hacı Bektaş, Yunus Emre, Âşık Paşa, Şeyh Bedreddin vb) eserlerine uygulanması gerekir. Türkiye’de bu tür metinleri kullanan çok sayıda edebiyat veya tasavvuf tarihçisi araştırmacı bu tür kritik işlemlerine gerek duymadan, metinleri sorgulamaksızın spekülâtif yorumlar yapıyorlar.

verilerle birlikte değerlendirmek gerekecektir. Ahmed-i Yesevî'nin eseri üzerinde böyle bir çalışma henüz gerçekleştirilmemiş olmakla beraber, biz bugünkü *Dîvân-ı Hikmet* nüshalarındaki *hikmet*'lerin hiçbirinin onunla ilgisi bulunmadığını söylemek istemiyoruz. Muhtakkak ki sonraki Yesevî şeyh ve dervişleri tarafından söylenmiş olan hikmetlerin de, Köprülü'nün vurguladığı üzere (Köprülü 1940, 214), en azından fikren Ahmed-i Yesevî ile bağlantısı olma ihtimali yüksektir; bir şartla ki, Yesevîliğin sonraki gelişiminin yer yer Nakşibendîliğin, daha genel bir ifadeyle Orta Asya'daki güçlü Sünnî tasavvufun etkisinde vukû bulduğunu unutmamak gerekir. Kanaatimizce bu önemli tarihsel faktör, sonraki bütün Yesevî kaynakları için de variddir. Bütün bunları dikkate almadan, sadece mevcut *Dîvân-ı Hikmet* nüshasına ve sonraki Yesevî kaynaklarına dayanarak Ahmed-i Yesevî'nin tasavvufî şahsiyet ve fikirlerine, Yesevîliğin mahiyetine dair söylenecek olanların bilimselliği kanaatimizce yeterince iknâ edici olmayacaktır. Ayrıca Ahmed-i Yesevî'nin Orta Asya dışındaki Türk muhitlerinde, meselâ Anadolu'daki tesirlerini bahis konusu ederken, -Türkiye'de sık sık yapıldığı üzere- Hacı Bektaş-ı Velî'ye izafe edilen *Makâlât* ve *Yûnus Emre Dîvânı* ile basitçe karşılaştırarak bütün tasavvuf çevrelerinde ortak temel tasavvufî kavram ve görüşleri öne çıkartıp, sadece bu eserlere mahsusmuş gibi yorumlayıp bir etkileşimden bahsetmek de sağlam bir yöntem değildir. Burada şunu da unutmamakta yarar vardır: Gerek *Dîvân-ı Hikmet*, gerekse *Makâlât*, tasavvuf yoluna henüz girmiş bulunan müridler için preliminar mahiyetteki basit bilgi ve telakkîleri ihtiva eden eserler olup, Hallac-ı Mansûr, Muhyiddin Arabî, Şihabeddin Sühreverdî vb. şahsiyetlerin yazdıkları kitaplar gibi, yüksek seviyede orijinal tasavvuf doktrinleri ihtiva eden ve mektepler yaratan eserler değildir. Ama bunların özelliği, tasavvufî doktrinleri lirik bir popüler üslup ile hitap ettikleri göçebe çevrelerin insanlarına rahatça, kolayca anlatabilmeleri ve kabul ettirebilmeleridir.

Yeni birtakım arşiv belgeleri, Köprülü'nün Anadolu popüler tasavvufunun ana kaynağının Yesevîlik, dolayısıyla Orta Asya olduğu

şeklindeki görüşünün de bugün tartışılması gerektiğini gösteriyor. Bu çerçevede, Orta Asya kökenli Yesevîlik'ten daha çok, Irak kökenli Vefâiyye tarikatının XVI. yüzyıla kadar derin ve yaygın etki sahibi olduğu görülüyor. XI. yüzyılda, Ahmed-i Yesevî'den daha evvel Irak'ta yaşamış Kürt kökenli bir Arap şeyhi olan Tâcu'l-Ârifîn Seyyid Ebu'l-Vefâ Bağdadî (öl. 1106) tarafından kurulan bu tarikat, Kuzey Irak ve Suriye'de konargöçer Kürt ve özellikle Türkmen aşiretleri arasında çok yayılmış ve onlar aracılığıyla Anadolu'ya intikal etmiştir. Osmanlı arşiv belgelerinde, XV. ve XVI. yüzyılda Anadolu'da hiçbir Yesevî zâviyesine rastlanmazken, bu tarikata mensup birçok şeyhe ve bunların zâviyelerine rastlanması çok düşündürücüdür¹⁴.

Sonuç olarak kısaca ifade etmek gerekirse, Ahmed-i Yesevî'nin tarihsel ve tasavvufî şahsiyeti ile Yesevîliğin tasavvufî mahiyeti bugün yeni tartışmalara namzet görünmektedir. Bu çerçevede bakıldığında zaman -yeni bulunmuş ve bulunacak olan Yesevî kaynaklarının ortaya koyacağı veriler rezervde kalmak kaydıyla- Ahmed-i Yesevî'nin tasavvufî şahsiyeti ve fikirleri ile Yesevîlik hakkında geçici olarak özetle şu sonuca varmak mümkündür: Ahmed-i Yesevî, Orta Asya'da İslam'ın yayılma sürecini başlatan değil, fakat daha evvel başlayan bu süreç içinde önemli rol oynayan tarihsel şahsiyetlerin önde gelenlerinden biridir, ama tek değildir. Orta Asya'nın Nakşibendîlik sonrası döneminde yazılan Yesevî kaynaklarına ve *Divân-ı Hikmet'e* göre o, çok iyi bir İslamî eğitim almış Sünnî bir mutasavvıf olarak görülüyor. Ancak burada karıştırılmaması gereken olgu, bizzat Ahmed-i Yesevî'nin tasavvufî şahsiyeti ile onun öğretisinin muhatabı olan göçebe Türk boylarındaki algılanışı arasındaki farktır. O, aldığı Sünnî tasavvuf eğitime ve tahsil ettiği dinî ilimlere rağmen, o zamanlar bütün o bölgeleri derin etkisi

14 Geniş ölçüde bu belgelere dayanarak Anadolu popüler tasavvufunun ana beslenme kaynağının, Orta Asya'dan daha fazla Irak ve Suriye mintikaları olduğunu ortaya koymaya çalışan şu makalemize bk. A.Yaşar Ocak, "Türkiye Selçukluları döneminde ve sonrasında Vefâî Tarikatı (Vefâiyye) *Belleten*, LXX/257 (Nisan 2006), s. 119 - 154.

altına alan Melâmetî tasavvufa da bîgâne kalmamış olsa gerektir. Kitabında Hocası Yusuf Hemedânî'yi bir kere bile zikretmemesi-ne rağmen, bir Melâmetî olması kuvvetle muhtemel Arslan Bab'ı (Baba'yı) defalarca zikreder.

Bizce, Ahmed-i Yesevî'nin içinde faaliyette bulunduğu Siriderya havzası ve çevresindeki (yaklaşık bugünkü Özbekistan ve Kazakistan havalisi) göçebe Türk boyları, eski inançlarının tesirlerini henüz kuvvetli bir şekilde korumakta olduklarından, bu şeyhin onlara telkin ettiği İslam, zamanla kendiliğinden bu boyların eski dinî ve sosyal yapılarına adapte olmuş ve Yesevîlik kırsal kesimlerde, kentsel kesimlerdeki Sünnî renginin aksine, daha farklı bir yapıya bürünmüştür. Yesevîlik, Moğol istilâsı esnasında bir koluyla Hindistan'a girerken, diğer bir koluyla da Hârezm ve Horasan üzerinden Anadolu topraklarına girmiş ve burada yerleşmiştir. Onun Anadolu'da yalnızca Bektaşî (*Vilâyetnâme*) geleneği içinde yer bulması, Bektaşîliğin Yesevîlik'le bir noktada bağlantısını göstermekle beraber bu, kanaatimizce ayrıca üzerinde durulması ve tartışılması gereken bir konudur. Hindistan ve Anadolu'da sonraki yüzyıllarda benzer tasavvuf yapılanmaları içinde eriyen Yesevîlik, Orta Asya'da Sovyet Rusya dönemi dahil, zamanımıza kadar gelmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

(Bu bibliyografyada aşağıda belirtilen sempozyum kitaplarında ve makale derlemelerinde yer alan bildiriler ve makaleler ayrıca zikredilmemiştir.)

Ahmed-i Yesevi: Hayatı, Eserleri, Tesirleri (Ege ve Dokuz Eylül Üniversiteleri Ahmet Yesevi Sempozyumu (25-26 Kasım 1993) ile İlksav Tasavvuf Kültürünü Araştırma Enstitüsü Sempozyumu (1-2 Mayıs 1993) Bildirileri), İstanbul 1996, Seha Neşriyat. (Bu kitap Özbekçeye çevrilerek 2001 Yılında Taşkent'te yayımlanmıştır).

Bice, Hayati (1993), *Hoca Ahmed Yesevi, Divan-ı Hikmet*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.

DeWeese, Devin (1994), *Islamization and Native Religion in the Golden Horde: Baba Tükles and Conversion to Islam in Historical and Epic Tradition*, The Pennsylvania State University Press, 359-360, 484-485.

_____, (1996), "The Mashâ'ikh-i Turk and the Khojagân: Rethinking the links between the Yasawî and Naqshbandî sufi traditions", *Journal of Islamic Studies* 7/2: 180-207.

_____, (1996), "Yasawî Sayhs in the Timurid Era: Notes on the social and political role of communal sufi affiliations in the 14th and 15th centuries", *Oriente Moderno* XV (LXXVI)/2: 173-188.

_____, (1999), "The Yasawî order and Persian hagiography in seventeenth century Central Asia...", *The Heritage of Sufism, III: Late Classical Persianate Sufism (1501-1715). The Safavid and Mghal Period*, (eds. Lewisohn, Leonard and David Morgan), Oxford: 387-414.

_____, (2000), "Sacred history for a Central Asian town: Saints, shrines and legendes of origin in history of Sayram, 18th-19th centuries", *Revue du Monde Musulman et Méditerranéen* LXXXIX-XC : 245-295.

Eraslan, Kemal (1990), "Ahmed-i Yesevî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 2: 159-161.

- ____ (1977), “Yesevî'nin *Fakrnâme'si*”, *Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi* XII : 45-120.
- ____ (1991), *Ahmed-i Yesevî, Dîvân-ı Hikmet, Seçmeler*, (Haz.: Kemal Eraslan), Ankara: Kültür Bakanlığı, 1000 Temel Eser Serisi.
- ____ (1996), *Mevlânâ Safiyyü'd-Dîn, Nesebnâme Tercümesi*, (Çev.: Kemal Eraslan), İstanbul : Yesevî Yayıncılık.
- Köprülü, M. Fuad (2003), *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, Ankara: Akçağ Yayınevi.
- ____ (1940), “Ahmed Yesevî”, *İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul: Millî Eğitim Bakanlığı, I, 210-215.
- Milletlerarası Ahmed Yesevî Sempozyumu Bildirileri* (26-27 Eylül 1991), Ankara: Kültür Bakanlığı.
- Milletlerarası Hoca Ahmet Yesevî Sempozyumu Bildirileri* (26-29 Mayıs 1993), Kayseri: Erciyes Üniversitesi.
- Türk Dili Hoca Ahmet Yesevi sayısı* (Atatürk Kültür Kurumu Sempozyumu Bildirileri) : 504, Aralık 1993, Ankara.
- Ocak, A.Yaşar (2005), “The Wafâiyya during and after the Anatolian Seljukids: A new approach to the history of Anatolian popular sufism”, *Mésogeios*, nr. 25-26, pp. 209-248. (Türkçesi 14. nolu dipnotta gösterilmiştir.)
- Szuppe, Maria -Ashirbek Muminov (2002), “Un document généalogique (*nasab-nâma*) d'une famille de Hwâja Yasawî dans le khanat de Kokand (XIXe s.)”, *Eurasian Studies* I/ 1, 1-36
- Togan, A. Zeki Velidî (1953), “Yesevîliğe dair bazı yeni mâlûmat”, 60. doğum yılı münasebetiyle Fuad Köprülü Armağanı (*Mélanges Fuad Köprülü*), İstanbul: Osman Yalçın Matbaası, 523-530.
- Yesevîlik Bilgisi* (Ahmed-i Yesevî ile ilgili daha önce yayımlanmış bildiri ve makaleler antolojisi), haz. Cemâl Kurnaz-Mustafa Tatçı, Ankara: 2000, Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları (Bu antolojinin sonunda ayrıca bir de 34 sayfalık “Ahmed Yesevî Bibliyografyası” bulunmaktadır).

XIV. YÜZYILIN AHLATLI ÜNLÜ BİR SUFİ FEYLESOFU: ŞEYH BEDREDDİN'İN HOCASI ŞEYH HÜSEYN-İ AHLATİ*

Ortaçağ İslam dünyası, insanlık tarihinin en hızlı teknolojik, siyasi ve sosyal gelişmelerinin meydana geldiği XXI. yüzyıl eşindeki dünyamızda yaşayan modern tarihçi için, hâlâ en gözde inceleme alanlarından birini oluşturmaya devam etmektedir. Çünkü bir yandan onun bilimsel merakını giderirken, diğer yandan o devirlere olan bir çeşit özlem duygusunu tatmin etmekte, onu bir tür masal dünyasına götürmektedir. O devir İslam dünyasının, *Binbir Gece Masalları*'na yansımış Bağdad, Şam, Halep, Kahire gibi ünlü başkentlerinin dışında, gerçekten bir masal hayatı düzeyinde refah, zenginlik, canlı bir ticaret, bilim, san'at ve kültür hayatının yaşandığı Semerkand, Buhara gibi büyük şehirleri de bulunmaktadır. Bunların her birinin literatüre geçen unvanları vardır ki, bu unvanlar ancak gerçekten bu niteliğe haiz şehirlere verilirdi. Mesela Buhara *Kubbetü'l-İslam*, Semerkand ise *Arusü'l-İslam* unvanlarıyla anılıyordu. İşte Ortaçağ dönemi İslam dünyasının bu gerçekten ünlü masal şehirlerinden biri de, tıpkı Buhara gibi *Kubbetü'l-İslam* unvanı ile anılan Ahlat idi.

Doğu Anadolu'da Van Gölü -bazı eski İslam coğrafyacılarının terimiyle *Ahlat Gölü* (*Buhayratü'l-Hılat*)-nın kuzeybatı kıyısında

* *Anadolu'da Türk Mührü: Ahlat, Ahlat Kültür Vakfı, Ankara 1993, s. 21 - 28.*

kurulmuş olup geçmişi ta Urartular zamanına kadar uzanmakla beraber, asıl parlak çağını İslami dönemde, özellikle de XI.-XIII. yüzyıllar arasında yaşamış bu önemli şehir, o devir İslam dünyasının en başta gelen siyaset, ticaret, bilim, san'at ve kültür merkezlerinden birini oluşturunuyordu. Ortaçağ Arap ve Fars coğrafya ve tarih kaynaklarının sayfaları, Kubbetü'l-İslam Ahlat'a dair bilgilerle doludur¹.

Ahlat yalnız müsbet veya dinî bilimler arasında değil, tasavvuf alanında da önemli bir merkez haline gelmişti. XII. yüzyıldan itibaren burada Şeyh Safiyyüddin Ebu'l-Berekât gibi birtakım sufiler yetişmeye başladı. Yarı ticari yarı sufi Ahilik teşkilatının burada çok gelişmiş olması dolayısıyla, isimlerini bilemesek dahi burada bazı Ahi zaviyelerinin bulunduğunu tahmin edebiliyoruz. Ayrıca, Ebu İshak-ı Kâzeruni (öl. 1034) adlı Türk şeyhi tarafından kurulmuş olup XII. yüzyılda, o zamanlar bütün İran ve Anadolu'ya yayılmış olan savaşçı bir niteliğe sahip İshakiyye veya Kâzeruniyye tarikatının da bu havalide bir zaviyesi olduğunu biliyoruz. Merhum Osman Turan bu tarikatın XII. yüzyılda Ahlat-Şahlar ülkesinde yayılmış olduğunu haklı olarak ileri sürer². Bağdat'ta bile *Ribatu'l-Halatiyye* adında, Abbasi hilafetine Ahlat'tan gelin giden bir prenses tarafından yaptırılan ve muhtemelen ilk olarak Ahlatlı sufiler tarafından işletilen büyük bir zaviye vardı³.

İşte bilim ve tasavvuf hayatının bu büyük merkezinde, bu gelişmiş kültür ortamında bir hayli değişik tasavvufi eğilimlerin bulunması, bu eğilimleri temsil eden birtakım şeyhlerin yetişmesi son derece tabiidir. Bu şeyhlerden biri, Osmanlı düşünce tarihinde icra ettiği tesir, özellikle ünlü Şeyh Bedreddin Mahmud gibi, XV. yüzyıldan itibaren fikirleri ta günümüze kadar etkisini sürdüren

1 Bu konuda *İslam Ansiklopedisi*'ndeki "Ahlat" maddesi çok yetersiz olup ilgili bibliyografya için bk. Osman Turan, *Doğu Anadolu Türk Devletleri Tarihi*, İstanbul 1973, ss. 117-123; Faruk Sümer, *Selçuklular Devrinde Doğu Anadolu Türk Beylikleri*, Ankara 1990, ss. 47-67.

2 bk. Turan, s. 122.

3 Bu zaviyeyi, söz konusu Ahlatlı prensesle evlenen ünlü Abbasi halifesi en-Nasır li-Dinillah (1180-1225) yaptırmış olup hakkında geniş bilgi için bk. Hinduşah-ı Nahcivani, *Tecaribu's-Selef*, nşr. Abbas İkbâl, Tahran 1313 hş., ss. 320-321.

bir şahsiyetin yetişmesinde sahip olduğu büyük pay itibariyle belki de en başta gelenlerinden birisi, asıl sözünü etmek istediğimiz Şeyh Hüseyin-i Ahlatî'dir.

Türkiye'de özellikle 1960'lı yıllardan itibaren sol ideolojilerin hareketlendiğini, ihtilalci sol kesimin, kendilerine tarihî bir meşruiyet zemini bulmak maksadıyla Şeyh Bedreddin konusuna el attığını, bu sebeple bu yıllarda Şeyh Bedreddin'le ilgili yayınların çoğaldığını biliyoruz⁴. Osmanlı tarihinin pek çok bakımdan ilgiye değer bir siması olup, gerçek tarihî şahsiyeti ve eylemleri hâlâ doğru dürüst ve gerçeğe uygun bir biçimde bilimsel olarak ortaya konamamış bu kıymetli feylesof-mutasavvıf-bilim adamının, tarihsel şahsiyetinin Türkiye'de daha benzeri birçoklarının başına geldiği gibi, olabildiğince deformasyona uğradığı bir gerçektir. Bu deformasyonun ilk tohumu, şair Nazım Hikmet'in hapisteyken kaleme aldığı ve ilk baskısı 1936'da yapılan ünlü *Şeyh Bedreddin Destanı*⁵ tarafından atıldı. Sözde bilimsel araştırma veya tiyatro eseri olarak uydurma, fakat istenilen amaca yönelik hayali Şeyh Bedreddin'ler üretildi.⁶

İşte Şeyh Hüseyin-i Ahlatî, bu değerli Osmanlı feylesofu, mutasavvıfı ve hukuk bilgininin yetişmesinde en büyük rolü oynayan, XIV. yüzyılda Ahlat'ta yetişmiş, ama Kahire'ye yerleşip orada vefat etmiş büyük bir sufi feylesofudur. Bununla birlikte, onun yetiştirdiği ve fikirlerinin oluşmasında pay sahibi bulunduğu Şeyh Bedreddin'e tahsis edilen eserlerde, kendisinin üzerinde yeterince

4 Bu yayınlarda Şeyh Bedreddin "din ve mezhep farklarını ortadan kaldıran, mal ve mülkte ortaklık esasını getiren, ezilmiş halkı kurtarmak için Osmanlı yönetimine başkaldıran emekçi, halkçı bir ayaklanmacı lider" olarak anlatılıyordu.

5 Bk. *Simavne Kadısı oğlu Şeyh Bedreddin Destanı*, İstanbul 1936. Nazım Hikmet bu destanı, hapisteyken, Şerefeddin Yaltkaya'nın *Simavne Kadısı Oğlu Şeyh Bedreddin* (İstanbul 1340-1924) isimli kitabını okuduktan sonra kaleme almıştır. Destanın, Ş. Yaltkaya'nın kitabıyla aynı ismi taşıdığı hemen dikkati çekiyor. Daha sonraları şair Hilmi Yavuz da *Bedreddin Üzerine Şiirler* (İstanbul 1975) isimli bir kitap yayımlamıştır.

6 Msl. bk. Orhan Asena, *Simavnalı Şeyh Bedreddin*, Ankara 1969. Bundan on yedi yıl sonra Mehmet Akan'da *Hikaye-i Mahmud Bedreddin* (Ankara 1986) adıyla bir başka tiyatro eseri yayımlamıştır.

durulmadığını, hatta layıkı veçhile ele alınmadığını görüyoruz. Öyle anlaşıyor ki, Şeyh Bedreddin'in kendi entelektüel ve bilimsel şahsiyeti dahi, biraz gerçekleştirdiği eylemin gölgesinde kalmış gibidir. Bu yüzden onun düşüncelerinin temelini atan Şeyh Hüseyin-i Ahlati de, bir iki eserin dışında ihmale uğramış görünmektedir⁷.

Aslına bakılırsa, yaklaşık 1397'ye kadar yaşamış Şeyh Hüseyin-i Ahlati hakkında kaynaklarda da pek fazla bir bilgiye rastlanmamaktadır. Osmanlı kaynakları Şeyh Bedreddin vesilesiyle onu birkaç satırla zikredip geçerler⁸. Onunla aynı devirde yaşamış olan sufi-lerin biyografileri bu kaynaklara girebildiği halde, Şeyh Hüseyin-i Ahlati'nin yer almaması düşündürücüdür. Bilebildiğimiz kadarıyla ona yer veren tek kaynak da, onunla aşağı yukarı aynı devirde yaşayan ünlü İslam bilgini ve biyografi İbn Hacer el-Askalani (Öl. 1449)'dir. İbn Hacer, zamanının ünlülerinin hayat hikâyelerine tahsis ettiği *ed-Düreru'l-Kâmine* isimli ünlü hacimli eserinde Şeyh Hüseyin-i Ahlati'den *Hüseyin el-Hılati el-Lâziverdi* adıyla bahsetmektedir⁹. Bu kaynağı, *Simavna Kadısı Oğlu Şeyh Bedreddin* (İstanbul 1340-1924) adıyla Şeyh Bedreddin üzerine Türkiye'de ilk bilimsel araştırmayı gerçekleştiren Şerefeddin Yalıtıkaya kullanmıştır¹⁰.

İbn Hacer'in anlattığına göre, tasavvuf mesleğine mensup Şeyh Hüseyin Ahlat'ta doğmuş ve burada yetişmiştir. Bir sebeple Ahlat'ı terk edip önce Dimaşk'a gelmiş, bir müddet orada yaşadıkdan sonra Kahire'ye geçmiş ve burada yerleşerek hayatının sonuna kadar bu şehirde kalmıştır. İbn Hacer onun niçin Ahlat'ı terk ettiğini yazmıyor¹¹. Aslına bakılırsa biz, Ahlatlı başka pek çok ulema ve sufinin, bir süre sonra buradan ayrılıp Irak, Suriye ve Mısır gibi ülkelere giderek oralardaki medreselerde görev yaptıklarını ve yaşadıklarını biliyoruz.

7 Şeyh Hüseyin-i Ahlati üzerinde ilk olarak, kısa da olsa, ciddi bir şekilde duran Ş. Yalıtıkaya olmuştur (bk. *a.g.e.*, ss. 12-13).

8 Msl. bk. Taşköprülüzade Ahmed, *eş-şakaiku'n-Nu'maniyye fi Ulemai'd-Devleti'l-Osmaniyye*, Beyrut 1975, ss. 33-34.

9 İbn Hacer el-Askalani, *ed-Düreru'l-Kâmine fi A'yâni'l-Mieti's-Sâmine*, Haydarabad 1349, II, 72-73.

10 Bk. Yalıtıkaya, *a.g.e.*, s. 12, dipnot 1.

11 *ed-Dürer*, II, 72.

İbn Hacer’e göre Şeyh Hüseyin Kahire’de kısa zamanda ün yapmış ve pek çok kişinin ziyaret edip bilgisine başvurduğu bir şahsiyet haline gelmişti. Bilhassa tasavvuftaki şöhreti onun kısa zamanda büyük bir veli olarak tanınmasına yol açmış ve hatta Memluk Sultanı Berkuk kendisini saraya davet ederek yakınlık kurmuş, ev ve maaş vermek istemesine rağmen Şeyh Hüseyin-i Ahlati bunu kabul etmemişti. İbn Hacer onun uzun zaman Kahire’de ikamet etmesine rağmen, gerçekte nasıl bir insan olduğunun, geçimini nasıl sağladığının iyice belli olmadığını, bazılarının, lakabını aldığı *laciverd taşı*’ndan¹², bazılarının kimyacılıktan geçimini sağladığını sandıklarını yazıyor. Bazılarının ise tabiplikten geçindiğini söylediklerini de ilave ediyor¹³. Gerçekte Şeyh Hüseyin-i Ahlati’nin tıp, özellikle de felsefeye aşina olduğunu, bu sebeple Kahire’nin ileri gelenleri ve bazı ümeranın onu sık sık ziyaret ettiklerini İbn Hacer kesin bir şekilde belirtiyor¹⁴.

İşte bu noktadan sonra Şeyh Bedreddin Mahmud’un, Şeyh Hüseyin-i Ahlati ile olan ilişkisine dair birinci dereceden önemli bir kaynağımız daha oluyor, ki bu, Şeyh Bedreddin’in torunu Halil b. İsmail’in, aileden intikal eden bilgilere dayanarak dedesinin hayatı hakkında manzum olarak kaleme aldığı *Menakıb-ı Şeyh Bedrüddin İbn Kadı İsrail* isimli eserdir¹⁵. Dedesini savunmaya yönelik bu eserinde, bize başka kaynaklarda bulunmayan değerli bilgiler ve ipuçları sunmakta, Şeyh Hüseyin-i Ahlati’yi saygı dolu ifadelerle anmakta, ona büyük bir önem vermektedir. Onun için;

Eşher idi cümleden Seyyid Hüseyin

Evra’ idi cümleden Seyyid Hüseyin

12 Laciverd Taşı (el-Haceru’l-Laziverdi), yahut Latince adıyla *Lapis Lazuli*, yarı kıymetli bir taş olup ziynet eşyalarında kullanılıyordu (bk. *Ana Britannica*, “Lapis Lazuli” maddesi).

13 İbn Hacer, *aynı yerde*.

14 İbn Hacer, *aynı yerde*.

15 Bk. Halil b. İsmail b. Şeyh Bedreddin Mahmud, *Sınavna Kadısı Oğlu Şeyh Bedreddin Menakıbı*, nşr. Abdülbaki Gölpınarlı-İsmet Sungurbey, İstanbul 1967, Eti Yayınevi.

A'lem idi cümleden Seyyid Hüseyin
Akdem idi cümleden Seyyid Hüseyin

gibi methedici mısralar kullandığına bakılırsa, bizzat Şeyh Bedreddin'in de şeyhine büyük önem verdiği anlaşılır. Üstelik görüldüğü gibi, Şeyh Hüseyin-i Ahlati'nin Peygamber soyundan geldiği, dolayısıyla *Seyyid* veya *Emir* diye tanındığı da belirtilmiş oluyor.

Halil b. İsmail'in anlattığına göre, Bedreddin Mahmud tahsilini, daha doğrusu ihtisasını tamamlamak üzere Kahire'ye geldiği zaman, Şeyh Hüseyin-i Ahlati böyle tanınmış biri idi. Birkaç yıl sonra Bedreddin Mahmud da ün kazanmaya başlamış ve Sultan Berkuk'un sarayına davet edilerek orada bu ünlü şeyh ile tanışmıştı¹⁶. Bedreddin Mahmud'un özellikle de bir fakih olarak bu sıralarda tasavvufa pek de müsbet baktığı söylenememekle beraber, Şeyh Hüseyin-i Ahlati'den kuvvetle etkilendiğini Halil b. İsmail yazıyor. O kadar ki, aradan fazla bir zaman geçmeden onun bu ünlü şeyhe mürid olduğunu görüyoruz. Artık devamlı bir surette Bedrettin Mahmud onun sohbetlerine devam etmekte, fikirlerini hayranlıkla izlemektedir. Şeyh Hüseyin-i Ahlati de müridine karşı diğerlerine olduğundan daha yakın bir ilgi göstermektedir. Böylece aralarında çok yakın bir dostluk kurulmuştur¹⁷. Bu dostluk bize tıpkı Ahmed-i Yesevî ile Arslan Baba, Mevlana Celaleddin ile Şems-i Tebrizi, Yunus Emre ile Tapduk Baba arasındaki bağı hatırlatıyor. Nasıl ikinciler birincileri tasavvufa sülük ettirmede ve şahsiyetlerinin oluşmasında büyük bir rol oynamışlarsa, Şeyh Hüseyin-i Ahlati'nin de aynı etkiyi Şeyh Bedreddin üzerinde gösterdiği ve bu fakihî tasavvufa ısındırıp üstelik en yakın dostu olduğu anlaşılıyor. Sultan Berkuk'un da onlara büyük bir sempati beslediği, hatta bunu göstermek için Habeş asıllı iki kardeş cariyeyi kendilerine nikâhladığını yine aynı kaynak yazıyor¹⁸. Kaynağımızın yazarı

16 A.g.e., s. 41.

17 A.g.e., s. 42.

18 A.g.e., s. 43.

Halil, işte Bedreddin Mahmud'un bu Habeş asıllı cariyeden olma İsmail adlı oğlunun oğludur. Böylece Şeyh Hüseyin-i Ahlati bu en sevdiği müridi ile bacanak olmuş oluyordu.

Bu iki şahsiyet arasındaki yakınlık, Şeyh Hüseyin-i Ahlati'nin kendinden sonra şeyhlik makamına Bedreddin Mahmud'u halef tayin etmesiyle perçinlendi. Diğer müridler ve halifeler arasında kıskançlığa sebebiyet veren bu tayin, Şeyh Hüseyin-i Ahlati'nin vefatıyla gerçekleşti. Şeyh Bedreddin ancak altı ay kadar bu makamı işgal etti. Sonra büyük bir ihtimalle hoşnutsuzluğun geniş boyutlara varması üzerine Kahire'den ayrılarak Halep yoluyla Anadolu'ya döndü¹⁹, ki bundan sonraki macerası burada bizi ilgilendirmiyor.

Görüldüğü gibi, Şeyh Hüseyin-i Ahlati'den bahseden iki temel kaynağımız, bize verdikleri değerli bilgilerin yanında yığınla da problem yaratıyorlar. Mesela Şeyh Hüseyin-i Ahlati gerçekte nasıl bir şahsiyet idi? Tasavvufta meşrebi, fikirleri hangi doğrultuydaydı? Şeyh Bedreddin üzerindeki etkileri daha çok hangi bakımlardan olmuştu? Bu ikisini birbirine yaklaştıran ortak noktalar hangileriydi? Gerçekten Şeyh Bedreddin üzerinde kaynakların vurguladığı ölçüde etkili olabilmiş miydi? İşte üzerinde durulması, cevabı verilmesi gereken bir yığın mesele, ki bizce şeyhin asıl hüviyetinin aydınlanması bunlara bağlı görünüyor.

Bizce burada cevaplandırılması gereken ilk soru, şeyhin nasıl bir şahsiyet olduğu, tasavvufî meşrebi ile ilgili olandır. Bu konuda, şeyhin yaşadığı şehrin ve dönemin kaynağı olan İbn Hacer de kesin bir şey söyleyememekte, hatta açıkça onun ne tür bir kişi olduğunun uzun yıllar anlaşılmadığını bildirmektedir²⁰ ki bu çok ilginçtir. Bu onun esrarengiz bir şahsiyete, daha doğrusu yakın çevresinin dışında, başkalarına kapalı bir hayata sahip bulunduğu anlamına gelir. Tıp bilimine, bilhassa hikmete (felsefe) aşınadır. Çokları onun büyük bir veli olduğuna inanmakta, ondan istimdada gelmektedirler. Halil b. İsmail de onu büyük bir veli olarak takdim

19 A.g.e., s. 84-85.

20 İbn Hacer, II, s. 72.

etmekte, üstelik şeyyid olduğunu bildirmektedir. Muhtemelen bu kaynakları kullanmış olan Osmanlı müellifi Taşköprüzade de, *Şakayık-ı Nu'maniye*'de, şeyhi büyük bir şahsiyet olarak göstermektedir²¹. Kaynakların üzerinde ittifak ettikleri nokta, şeyhin sık sık riyazat yaptığı, halvete girdiğidir; hatta bunu Şeyh Bedreddin'le birlikte yapmayı adet haline getirmiş, fakat Şeyh Bedreddin onun kadar dayanıklı çıkmamıştır.

Şeyh Hüseyin-i Ahlati'nin şahsiyetinin belirgin olmayışı ve Şeyh Bedreddin'in şeyhi oluşu sebebiyle, bazı araştırmacılar onu bir Batını şeyhi olarak görmüşlerdir. Mesela Semahaddin Cem, onun Şeyh Bedreddin'i sırf Şîa-i Batıniyye fikirlerini öğrenmesine yardımcı olmak maksadıyla Tebriz'e yolladığını, Şeyh Bedreddin'in burada Batınilîği öğrenip Timur'la tanıştığını, onun tarafından Osmanlı Devleti'ni yıkmaya yönelik propaganda yapmak üzere Anadolu'ya gönderildiğini iddia eder²², ki bu tamamiyle spekülâtif bir hükümdür; tarihî hiçbir değeri yoktur. Ancak İbn Hacer gibi sağlam bir kaynağın, Şeyh Hüseyin-i Ahlati'nin bir tabip ve hakîm, yani feylesof olduğuna dair kayıtları bizce gerçeği yansıtmaktadır.

Şeyh Hüseyin-i Ahlati, bir Batını şeyhi olmamakla birlikte, muhtemelen eski materyalist İslam feylesoflarından İbnü'r-Ravendi (öl. 903), Ebubekir Zekeriyâ-yı Razi (öl. 935) ve Ebu'l-Ala el-Maarri (öl. 1057)'nin mektebine mensup bir feylesof idi ve fikirlerini gizli tutuyordu. Hatta bizim tahminimize göre, Şeyh Bedreddin'e de bu fikirlerini aşıl原因, ona bu maddeci felsefeyle karışık bir tasavvuf öğretisi talim eden odur ve Şeyh Bedreddin'in *Varidat*'taki fikirlerinin temelinde muhtemelen o vardır. *Varidat*'ın yukarıda isimleri zikredilen feylesofların fikirlerini yansıtır mahiyette olması; *Allah*, *Peygamber*, *Melek*, *Ahîret*, *Cennet*, *Cehennem*, *Ruh*, *Kainat* gibi kavramların, bir Mevlana, bir Yunus Emre veya herhangi bir Vahdet-i Vücut'cu sufi gibi değil de materyalist bir feylesof tarzında açık-

21 Bk. eş-Şakayık-ı Nu'maniyye, ss. 33-34.

22 Bk. İbnü'ttayyar Semahaddin Cem, *İslam İlahiyatında Şeyh Bedreddin*, İstanbul 1966, s. 7.

lanması²³ bu tahminimizi kuvvetlendirmektedir. Şeyh Bedreddin de tıpkı şeyhi Hüseyin-i Ahlati gibi, her ne kadar bir sufi olsa da, gerçek sufiler gibi aklî istidlal yollarını bırakıp *mükaşefe*'ye yönelmekten çok aklını hakim kılmıştır. Nitekim Şerefeddin Yaltkaya'da bu kanıya varmakla birlikte, o Hüseyin-i Ahlati'nin Şeyh Bedreddin üzerinde ki rolünü küçümsemekte, önemsiz telakki etmektedir²⁴. Bizce bu doğru değildir. Aksi halde Şeyh Hüseyin-i Ahlati'nin ölmeden önce, kendi yerine halife olarak, daha eski müridlerden birini değil, Bedreddin'i seçmesinin başka bir anlamı olmamalıdır. Zaten onun Şeyh Bedreddin'e bu kadar yakınlaşmasının temelinde de, kanaatimizce ondaki bu akılcı yanı, felsefeye yatkınlığı görmüş olmasını aramak lazımdır. Şeyh Bedreddin'de bu akılcı yan o kadar hakimdir ki, İslam hukukuna dair kaleme almış olduğu *Camiu'l-Füsuleyn* ve *Letaifu'l-İşarat* isimli ünlü eserlerinde de ortaya çıkmakta, bunlarda sufi Bedreddin'den eser görünmemektedir²⁵.

23 Bk. A. Gölpınarlı, *Sınavna kadısı Oğlu Şeyh Bedreddin*, İstanbul 1966, ss. 51-58 (*Varidat*'ın iyi bir çevirisi bu sayfalar arasında bulunmaktadır).

24 Yaltkaya, *a.g.e.*, s. 13.

25 Şeyh Bedreddin'in bu eserleri hakkında bilgi için msl. bk. Taşköprülüzade, *gösterilen yerde*; Bezmi Nusret Kaygusuz, *Şeyh Bedreddin Simaveni*, İzmir 1957, ss. 104-108; Bilal Dindar, *Şayh Badr al-Din Mahmud et Ses Varidat*, Ankara 1990, ss. 40-43.

İBN KEMAL'İN YAŞADIĞI XV. VE XVI. ASIRLAR TÜRKİYESİ'NDE İLİM VE FİKİR HAYATI*

Osmanlı Türkiye'si ilim ve fikir hayatının kendi bütünlüğü ve yapısı içerisinde teşkil ettiği zirvelerden biri olan Müfti's-Sekaleyn İbn Kemâl'i iyi anlayabilmek ve gerçekte olduğu gibi değerlendirilmek için, onu yetiştiren ilmî, fikrî, kültürel ve sosyal muhitin iyi bilinmesi gerektiğinde şüphe yoktur. Ancak doğruyu söylemek gerekirse, bugün bu işi tam anlamıyla yapabileceğimizi iddia etmek biraz zordur. Zira böyle bir iddia, Osmanlı ilim ve fikir hayatını başından sonuna kadar muhtelif yönleriyle birlikte, teşekkül ve gelişme şartlarını, bunlarda etkili olan âmilleri ve yetişen şahsiyetlerin ilim ve fikir hayatımıza katkılarını çok iyi bilmek, ayrıca buna dayanarak genelde İslâm ilim ve fikir tarihindeki yerlerini meydana koymakla mümkündür. Ne var ki günümüzde henüz bu mâhiyette eserlere sahip bulunmadığımız gibi, birkaç istisnanın dışında Osmanlı dönemi ilim ve fikir adamlarının muhtelif yönlerini aksettiren, değişik mâhiyette yayınlanmış monografiler bile mevcut değildir.

İşte belirtmeye çalışılan bu sebeple burada yapılacak olan, İbn Kemal'in yaşadığı dönemin ilim ve fikir hayatının kaba ve çok genel hatlı bir tablosu olmaktan öteye geçemeyecektir.

* *Şeyhülislam İbn Kemal Sempozyumu*, (26-29 Haziran 1985, Tokat), Türkiye Diyanet Vakfı Yay., Ankara 1986, s. 31-38.

Bir defa her şeyden önce şuna dikkat etmek lâzımdır ki, XV. ve XVI. asırlar, Osmanlı ilim ve fikir hayatında gerçekten büyük bir ehemmiyete hâiz asırlardır. Çünkü genelde Osmanlı medeniyetinin en parlak devri olduğu kadar, ilim ve fikir hayatının da en yüksek seviyede bulunduğu bir dönem kabul edilir. Fakat asıl dikkatli olunması lâzım gelen husus, bu asırların Osmanlı devri Türkiye fikir tarihinde birbirinden hayli farklı İslamî anlayış ve düşünüşlerin belirdiği, hatta asıl önemlisi, bunların belli ölçüde topluma yansyarak birtakım sosyal çatışmalara sebep olduğu bir zaman dilimi oluşudur. Tabiatıyla buna paralel olarak da, Osmanlı siyasi, idarî ve sosyo-ekonomik yapısında olduğu kadar, ilim ve fikir hayatındaki çözülmenin köklerini saklayan bir devredir.

Osmanlı ilim ve fikir hayatını ve bunun temelindeki müesseselerden biri olan medresenin fikrî yapısını iyi teşhis edebilmek için XI. yüzyıla kadar geriye gitmek icap eder. Bilindiği gibi Büyük Selçuklular, X. yüzyılın son çeyreği dolaylarında topluca Müslümanlığı kabul ettikleri zaman, o sıralarda Sünnî İslâm düşüncesinin en kuvvetli ve parlak temsilcilerinin yaşadığı Mâverâünnehir'den gelen ilim ve fikir adamlarının öncülüğünde bu önemli hâdiseyi gerçekleştirdiler. Böylece Büyük Selçuklular, Türk tarihine yeni bir istikamet verdiler. Onların Sünnî İslâm'ı seçmeleri, hem siyasi hem de ilmî ve fikrî bakımdan sonraki bütün Türk tarihini etkiledi.

Büyük Selçuklu İmparatorluğu'nun yayıldığı Mâverâünnehir, Hârezm ve Horasan mıntıkları, İslâm düşüncesinin, ilminin en parlak dönemlerinden birinin yaşanmasına sahne oldu. Bu dönemin en mühim neticelerinden ikisi, Ehl-i Sünnet doktrininin en olgun ve muhtevalı yapısına kavuşması ve bunun büyük âlim ve mutasavvıf Gazzâlî (öl. 1111) tarafından tasavvufla mükemmel bir terkinin tahakkuk ettirilmesidir. Büyük Selçuklulardan sonra da onların hâkim oldukları topraklardaki gelişmiş ilim ve fikir ortamı, daha bir müddet bu durumunu korudu ve Fahrüddîn Râzî (öl. 1209) gibi, XV. yüzyılda bile Osmanlı ilim anlayışını etkileyecek değerli şahsiyetler yetiştirdi.

Osmanlı Devleti kuruluncaya kadar gerek Dânişmendliler, Artuklular, Saltuklular, Mengücekliler ve Anadolu Selçukluları,

gerekse Beylikler devri ilim ve fikir hayatının iki besleyici kaynağından birisi Mâverâünnehir, Hârezm ve Horasan oldu. İkincisi ise Irak, Suriye, Mısır ve Hicaz’dan oluşuyordu. Yukarıda adları sayılan devletlerin zamanında Anadolu’da ilim ve fikir hayatını canlandıran simalar, tahsillerini buralarda tamamladıktan sonra Anadolu’ya dönerek tedris ve telif faaliyetlerine başladılar. Bu sebeple Anadolu’daki ilim ve fikir hayatı, söz konusu bölgelerdeki mekteplerce oluşturuldu. Riyâzî ilimler, felsefe, mantık, kelâm, tıp vb. alanlarda daha çok Mâverâünnehir ve Horasan mektebi; hadis ve fıkıh gibi dinî ilimlerde ise Hicaz, Suriye, Mısır ve Irak mektepleri, tedris ve telif faaliyetlerinde hâkimiyet sağladı.

İşte Osmanlı Devleti, kendinden önce Anadolu’da bu suretle teşekkül edip gelişen bir ilim ve fikir ortamının vârisi durumuna geldi. İznik’te Orhan Gazi tarafından 1331 yılında açılan ilk medrese ve ilk müderris Dâvud-ı Kayserî’den itibaren Osmanlı ilim anlayışında genelde aklî ve naklî ilimlerin hemen hemen aynı derecede itibar gördüğünü müşahade edebiliyoruz. Tasavvufî tefekkür alanında ise daha çok Horasan’ın estetikçi mektebinin ağır bastığını söyleyebiliriz. XV. yüzyıla kadar verimli bir gelişme devresi geçiren Osmanlı ilim ve fikir hayatı, İstanbul’un fethinden sonra burasının Fatih tarafından imparatorluğun ilim ve kültür merkezi haline getirilmesiyle daha da canlandı. Gerek Anadolu’da ilhak edilen beyliklerden, gerekse diğer İslâm ülkelerinden, özellikle yukarıda zikredilen ilk üç bölgeden birçok ilim ve fikir adamı yeni başkentte toplandı.

Bu gelişmenin, Fatih’in şahsiyetiyle birinci derecede alâkalı olduğu, onun ilim ve irfana, tefekküre büyük önem veren ve bunlarla bizzat uğraşan bir hükümdar oluşunun kuvvetli bir teşvik unsuru meydana getirdiği asla unutulmamalıdır. Veziriâzam Mahmud Paşa’nın da bu konuda pek çok emeği geçtiğini biliyoruz. Fatih’in İstanbul’da kurduğu medrese XV. yüzyılın sonlarına doğru semeresini vermeye başladı. Parlak ilim adamları yetiştirdi; değerli eserler kaleme alındı. Fatih’in oğulları Bayezid ve Cem Sultan da bulun-

dukaları eyaletlerde ilmî faaliyetleri geniş ölçüde teşvik ettiler; pek çok eserin yazılmasına yol açtılar.

XV. asır, Osmanlı ilim anlayışının Fahrüddîn Râzî mektebinin etkisiyle geliştiği bir devir oldu. Aslında pek çok İslâm memleketinde etkili olan Şeyhu'l-Ülemâ Râzî mektebinin bu asırda Osmanlı medresesinde en kuvvetli temsilcisi, Molla Fenârî diye tanınan Şemsüddîn Mehmed'dir. Aklî ve felsefî düşünüş tarzının hâkim olduğu bu mektep, onunla birlikte bir silsile hâlinde Molla Yegân (Yeğen), Hızır Beğ, Sinan Paşa ve Molla Lûtfî ile XV. yüzyılda; bunun hem hemşehrisi hem öğrencisi İbn Kemal ve onun öğrencisi Ebussuûd Efendi ile XVI. asırda en kudretli temsilcilerini buldu. XVI. asırda Râzî mektebinin yanında, Müeyyedzâde Abdurrahman Efendi ile Celâlüddîn Devvânî (öl. 1518) mektebi belirmiş ise de onun kadar tesirli olamamıştır.

Böylece gerek XV. gerekse XVI. yüzyılda Osmanlı İmparatorluğu'nun ilmiye sınıfı daha ziyade Râzî mektebine mensup ulemâca oluşturuldu. Resmen devlet hizmetinde bulunan ulemâ, devlet politikasında bu mektebin anlayışına uygun bir tarzda etkili oldular. Fatih ve Kanunî Süleyman kanunnâmelerini ve onların hukukî alandaki tatbikatını da kanaatimizce bu çerçevede anlamak ve değerlendirmek icap eder.

XVI. yüzyılın ikinci yarısının başlarında Râzî mektebinden tamamıyla farklı bir mektep daha ortaya çıktı ki, bizce bütün Osmanlı ilim ve fikir tarihi boyunca sanıldığından daha önemli ve etkili olmuştur. Tesirini günümüze kadar sürdürdüğü göz önüne alınacak olursa, önemi daha iyi anlaşılacak olan bu mektep, Birgivî Mehmed Efendi (öl. 1573) tarafından tesis edilmiş olup, Osmanlı tarihinde devletin temsil ettiği İslâm anlayışına ilk karşı çıkış hareketidir. Önemli bir yönü de budur. Buna, İslâm tarihindeki ilk büyük tasfiyeci akımın öncüsü İbn Teymiyye (öl. 1328) mektebinin Osmanlı İmparatorluğu'ndaki temsilcisi ve devamı oluşunu da eklemek lâzımdır.

Şüphesiz burada esas mesele, neden daha önce değil de söz konusu devirde devlet hizmetindeki ulemânın temsil ettiği İslâmî

anlayış ve tatbikata karşı bir çevrenin teşekkül edebildiğidir. Bu problemin hal yolu herhalde, imparatorluğun o sıradaki siyâsî ve içtimaî durumunun analizinden geçmektedir. Birgivî, siyasette ve yönetimde gördüğü, kendince sapma olarak değerlendirilen durumlardan ve toplum hayatında müşahade ettiği çözülmenden etkilenmiş görünüyor. Onun yaşadığı dönemin, şehzadeler arasındaki sert iktidar mücadelesinin halkı endişelendirecek boyutlara ulaştığı; merkez ve taşra yönetimindeki kısmen devşirme menşe’li devlet görevlilerinin suistimallerde bulundukları; Anadolu’da seri isyanların patlak verdiği bir devir olduğu unutulmamalıdır.

Bütün bunlar karşısında Birgivî’nin İbn Teymiyye ve öğrencilerinin fikirlerine sığındığı, mücerred tefekkür planından çok, inançlar, ibadetler, ahlâkî davranışlar ve bazı müesseseler gibi pratik konularda faaliyetini yoğunlaştırdığı dikkati çeker. Eserleri bu hususu açıkça gösterir. O, fikirlerini rahatça yayabilmek için her türlü ikbal yolunu reddedip Birgi kasabasındaki küçük bir medresenin müderrisliği ile yetinmiş ve mümkün olduğunca idarî çevrelere borçlu ve minnettarkalmaktan uzak olmaya çalışmıştır. Bu sayede Şeyhülislâm Ebussuûd Efendi’yle uğraşmayı göze alabilmiştir. Ebussuûd Efendi onun fikirlerinin mevcut nizamı sarsabileceğini fark etmiş ve Birgivî’ye açtığı mücadeleyi ağır basarak kazanmıştır. Birgivî’nin faaliyetlerine sadece ilmî yolla karşılık verilerek kendisine herhangi bir baskı yapılmaması, o devirde imparatorluktaki belli ölçüde fikir serbestliğini göstermesi itibariyle cidden takdire şayandır. Bu sayededir ki, Birgivî’nin fikirlerini paylaşan hiç de ihmâl edilemeyecek bir zümre teşekkül edebilmiş ve önemli ölçüde halk üzerinde etkili olmuştur.

Birgivî, Müslüman geleneğine dahil olmuş bazı inançlarla örf ve âdetlere, *bid’at* oldukları ve halkı İslam’ın özünden uzaklaştırdıkları gerekçesiyle karşı çıkıyor, idarî görevlerdeki ulemâyı bunlara mâni olmamakla suçluyordu. Aynı zamanda, tasavvufu uyuşmayan mizacının etkisiyle, bazı tasavvuf çevrelerini de bu durumdan sorumlu tutuyordu. Kâtip Çelebi, “şer’î ilimlerde titiz bir müdekkik” olan Birgivî’nin “hikemiyyatı sevmediği ve tarih

okumadığı için” örf ve âdetlere boşu boşuna karşı koyduğunu haklı olarak belirtir ve tenkit eder.

Birgivi ve onun fikirlerini paylaşılanlar sayesinde İbn Teymiyye mektebi Osmanlı Türkiyesi’nde yerleşmiştir. Nitekim XVII. yüzyılda IV. Murat zamanında Birgivi’nin fikirlerinin, *Kadıızâdeliler Hareketi* adıyla, yozlaştırılmış bir tasfiyecilik hareketine dönüştüğünü biliyoruz.

XVI. asırda dikkati çeken ve aslında Birgivi hareketine tekaddüm eden, fakat onun kadar geniş çaplı olmayan bir başka fikir hareketi de, meşhur Molla Kâbız hadisesidir. Bilindiği üzere olay kısaca aslen İranlı olduğu söylenen bir ilim adamı olan Molla Kâbız’ın Hz. İsa’nın Hz. Muhammed ve bütün diğer peygamberlerden üstün olduğunu iddia etmesi ve bunu yaymaya çalışması şeklinde özetlenebilir. Adı geçen zat, Anadolu ve Rumeli kazaskerlerinin hazır bulunduğu bir mecliste iddiasını isbata çağırılır. Kazaskerlerin onu ilzam edememeleri üzerine Kâbız serbest bırakılır. Ancak Kanunî Sultan Süleyman’ın buna canı sıkılır; olayın peşini bırakmaz. Sonunda İbn Kemal haberdar edilerek Molla Kâbız yeniden divana çağırılır. Lâkin bu defa İbn Kemal kendisini ağır bir yenilgiye uğratar. Sonunda *zendeka* ve *ilhad*ına hükmedilerek, halkı sapıklığa yönelttiği gerekçesiyle 1527 tarihinde idam olunmuştur. Bu hâdiseyi İbn Kemal *Risale fi efdaliyyeti’n Nebî A.S. alâ sâiri’l-Enbiyâ* adındaki eserinde nakletmiş, ayrıca bu vesile ile kaleme aldığı iki ayrı risalede daha, yine söz konusu olaydan hareket ederek *zındıklık* meselesini itikadî ve hukukî açıdan incelemiştir.

Kâbız olayının aslında tam anlamıyla bir fikir hareketi olup olmadığı tartışılabilir olmakla beraber, mesele kanaatimizce iki noktadan ehemmiyete hâizdir: Birincisi, imparatorluktaki fikir hürriyetinin derecesini göstermesidir. Dikkat edilirse, Molla Kâbız divandaki ilk murafaasında kazaskerlere üstün geldiği için serbest bırakılmıştır. Hâlbuki hiç de fikrini savunmasına fırsat verilmeden idam edilebilirdi ve bunu engelleyecek hiçbir makam da yoktu. İkinci defa idamla yargılanmasının sebebi ise, fikirlerinin cahil halk arasında anarşiye yol açacak bir ortam yaratmasıdır. İkinci

önemli nokta ise, Osmanlı kaynaklarının hiç bahsetmedikleri, fakat XVII. yüzyıla ait Rycaut'nun eserinden varlığını öğrendiğimiz bir *Hûbmesihîler* (Hz. İsa'yı sevenler) zümresinin doğuşuna sebebiyet vermesidir. Bu zümrenin XVII. yüzyılda bile, üstelik imparatorluğun merkezinde varlığını sürdürmesi, birçok bakımdan dikkate şayandır. Nihayet bu konuyla ilgili son bir husus da, neden durup dururken Molla Kâbız'ın bahsi edilen iddia ile ortaya çıktığı meselesidir. Bunun üstünde de ciddiyetle durmak lâzımdır.

Burada üzerinde asıl durmak istediğimiz bir başka fikir hareketi de, sosyal boyutları dolayısıyla hayli önemli görünen, Kanunî'nin saltanat müddeti boyunca (1520-1566) bazı tasavvuf çevrelerinde ortaya çıkan ve mensupları seri halde idam edilen bir harekettir. Başkent İstanbul başta olmak üzere, Orta Anadolu ve özellikle Bosna havalisinde yoğunlaşan bu hareketi oluşturanlar, kısmen Gülşenîliğe ama daha çok Bayramî Melâmîliğine mensup çevrelerdir. İlk bakışta hareketin çekirdeğini aşırı yorumlanmış bir vahdet-i vücud, yahut hulul fikrinin teşkil ettiği göze çarpıyor. Nitekim A. Gölpınarlı tanınmış eserinde meseleye bu açıdan yaklaşmıştır. Ama biraz daha dikkatle bakıldığında, meselenin sırf bir tasavvufî telâkki meselesi olmadığı, fakat bu telâkki aracılığıyla geniş bir halk hareketi oluşturulmak istendiği ve buna belli ölçüde muvaffak olunduğu müşahede edilir.

Bugün bilebildiğimiz kadarıyla söz konusu hareketin ilk temsilcisi, Kanunî'nin 1522'deki Rodos seferi esnasında tevkif edilen Bünyamin Ayaşî'dir. Hulûl fikrini halk arasında yaydığı gerekçeyle Kütahya'ya sürülerek hapsedilmiş, ama sonra serbest bırakılmış olduğu söylenir. Melâmî kaynakları ise, padişahın bu zatın büyüklüğünü anladığı için salıverildiğini iddia ederler. Kendisi o sıralarda Melâmîlerin şeyhi bulunuyordu. Ondan sonra yerine geçen Pir Ali Aksarâyî ise, mehdîlik iddia ederek halkı kıskırttığı için hüküm giyerek idam olunmuştur, ki hayli dikkat çekicidir. Fakat Melâmîlik hareketi içinde asıl fırtına koparan, adı geçenin oğlu olup henüz taze bir delikanlı iken şeyhlik makamına geçtiği için Oğlan Şeyh diye tanınan İsmail Mâşukî'dir. Bu genç adam ateşli

vaazlarıyla pek çok kimseyi etkilemiş ve hayli kalabalık bir müridler topluluğu edinmiştir. Bunlar arasında hulul fikrinin yayılmasıyla işler tehlikeli bir vaziyet alınca, kendisi yakalanarak yargılanmış ve 1539'da Şeyhülislâm İbn Kemâl'in fetvası üzerine, tam on iki halifesiyle birlikte başları kesilmiştir. Muhtemelen Bünyamin Ayaşî ile Pir Ali Aksarayî hakkındaki fetvaların sahibi de İbn Kemâl'dir.

Bu olaydan bir yirmi yıl sonra, 1550 tarihinde, Gülşenî tarikatından Şeyh Muhyiddin Karamânî aynı gerekçelerle idam olunmuş, İsmail Mâşukî'den sonra şeyh olan Hüsâmüddin Ankaravî ise aynı şekilde ölüme mahkûmiyetten hapiste ölmüştür. 1561'de ise Melâmîlerin en büyük şeyhlerinden Bosnalı Hamza Bâli, yine hulul inancını yaymak ve devlete karşı halkı kıskırtmak suçundan Ebu's-Suûd Efendi'nin fetvasıyla kalabalık sayıda halifeleriyle idam olunmuştur. Burada, Melâmîlerin padişahı tanımayarak, kendi aralarından padişah, vezir vs. yöneticileri seçtiklerini söylersek mesele daha iyi anlaşılır. Bu tavır, mevcut nizamın açıkça protestosu demektir, ki hareketin basit bir fikir hadisesi olmaktan da öte, rejimi değiştirmeyi hedef alan sosyal-siyasi muhtevalı bir hareket olduğunu gösterir. Bu itibarla, Osmanlı tarihinde vuku bulan önemli bir halk hareketi olması itibariye dikkatle ele alınmaya değerdir. Ama bugüne kadar maalesef dikkati çekmemiştir.

İşte bütün bu olayları Osmanlı kaynakları *zendeka* ve *ilhad* statüsü içinde değerlendirirler, ki çok yönlü bir mesele olarak Osmanlı sosyal tarihinin tipik yanlarından birini temsil eder. Bizce bu olaylarda, üzerinde ciddiyetle durulması gereken bazı noktalar vardır. Böyle bir hareket niçin başka tasavvuf çevrelerinden değil de Melâmîlerden çıkmıştır? Neden Kanunî'nin saltanat dönemi boyunca sürmüştür? Bunlar cevabını henüz iyi veremediğimiz sorulardır.

Sonuç olarak diyebiliriz ki, XV. ve XVI. asırlar Osmanlı Türkiyesi ilim, fikir ve sosyal tarihimiz açısından da çözüm bekleyen meselelerle dolu önemli bir dönemi temsil etmektedir. Zikrettiğimiz hâdiseler, bizce hayli önemli bir vakıayı ortaya çıkarıyor: XVI. yüzyılın özellikle ikinci çeyreğinden itibaren, devletin ve onun hizme-

tinde bulunan İbn Kemâl gibi ulemânın temsil ettiği İslâm anlayışı, birbirinden tamamen farklı eğilimde ve üstelik birbirine karşı iki çevre tarafından muhalefette tepki görmüştür: 1) Tekke kaynaklı, tasavvufî karakterli Melâmî çevresi, 2) Medrese kaynaklı, tasfiyeci karakterli Birgivî mektebi. Bunlara, aynı dönemde Anadolu'da patlak veren messianique karakterli ve kısmen Şîî kaynaklı bir ideoloji tarafından beslenen isyanları da eklersek, manzara iyice açığa çıkar. Tek tek ele alındığı zaman pek bir şey ifade etmeyen bu olaylar bu şekilde bir arada mütalaa edildiği zaman bir değer ve anlam kazanmakta, Osmanlı sosyal nizamının geçirmekte olduğu, çözülmeye giden değişim krizinin bugüne kadar pek dikkati çekmeyen ilgi çekici bir boyutunu gözler önüne sermektedir.

İşte İbn Kemal kısaca takdime çalışılan şu kabataslak çerçeve dâhilinde değerlendirilir ve düşünülürse, bir Osmanlı şeyhülislâmı olarak hüviyeti, önemi ve başarısı ortaya çıkar.

BÜNYÂMIN AYAŞI VE BAYRAMÎ MELÂMÎLİĞİ*

Bugün Türkiye’de Hacı Bayram-ı Veli’yi tanımayan, duymayan, türbesinin Ankara’da kendi adını taşıyan camiin bitişiğinde olduğunu bilmeyen hemen hemen yok gibidir. Türkiye’nin neresinden olursa olsun, inançlarına sahip halk kesiminden herhangi bir vesileyle Ankara’ya gelip, Hacı Bayram-ı Veli’nin türbesini ziyaret etmeden giden de hemen hemen yok gibidir. Ankaralıları her vesileyle onun türbesini ziyaret edip adaklar adarlar. Bu, yüzyıllardan beri böyle gelmiş, böyle gitmektedir ve eminiz daha yüzyıllarca da böyle gidecektir. Ama bu geniş popülaritesine rağmen, onun hangi dönemde yaşadığını, *Bayramîlik* adında bir de tarikat kurduğunu, bu tarikatın zamanında Anadolu’da ve ondan sonra da Rumeli’de geniş yankılar yarattığını pek az kişi bilir.

Bu büyük velinin hayatı ve şahsiyeti hakkında az sayıda da olsa, bilimsel veya popüler nitelikte, bazı monografileri yayınlanmıştır. Bunların bazılarında onun kurduğu *Bayramîlik Tarikatı* hakkında da birtakım bilgiler verilmiş, tarikatın temel sufi felsefesi, adab ve erkânı söz konusu edilmiştir. Fakat bu tarikatın zamanında oynadığı sosyal ve kültürel, hatta siyasî roller üzerinde pek durulmamış, özellikle Hacı Bayram’ın halifesi Dede Ömer Sikkini’den (ö. 1496) sonra nasıl bir değişim içine girerek *Melâmîlik* şekline dönüştüğü ve bu hüviyetiyle zamanında icra ettiği roller, şimdiye dek fazlaca

* *Ayaş ve Bünyamin Ayâşi Sempozyumu*, 2-4 Temmuz 1993, Ayaş Belediyesi., Ankara 1993, s. 15-20.

araştırma konusu olmamıştır. Bu çok mühim mesele, merhum Abdülbaki Gölpınarlı'nın 1931 yılında kaleme aldığı bir kitapla (*Melâmîlik ve Melâmîler*, İstanbul) kalakalmıştır.

Bayramîlik nasıl bir tarikattı? Diğer tarikatlardan farkı ne idi? Hacı Bayram-ı Veli'nin kurduğu *Bayramîlik Tarikatı*'nın Selçuklular ve Osmanlılar zamanında Anadolu'da faaliyet göstermiş veya bizzat Anadolu'da kurulmuş diğer tarikatlardan iki temel bakımdan farklılık ortaya koyduğunu söyleyebiliriz.

Bayramîlik ne *Vefailik*, *Yesevilik* veya *Bektaşilik* gibi Türk halkının konargöçer kesimine hitap eden bir göçebe tarikatı, ne de *Mevlevilik* ve *Halvetîlik* gibi daha çok şehirli kesiminin okumuş yazmış, entelektüel tabakasına hitap eden ve devletin verdiği vakıflardan beslenen bir aristokrat tarikat idi. O, çiftçi ve köylü tabakası gibi, Osmanlı Anadolusu'nun asıl yükünü çeken ve geniş bir bölümünü oluşturan kesime hitap eden bir *orta tabaka tarikatı* idi.

Bayramîlik, daha Hacı Bayram-ı Veli'nin kurduğu günden beri, kuru zühde dayanan, cehennem korkusu ve cennet umudu ile nafile ibadete yönelen bir tasavvuf anlayışına tepki hüviyetiyle ortaya çıkmış; daha çok ilahi cezbe ve aşka dayalı, ileri bir *Vahdet-i Vücut* neşvesiyle coşmuş bir tarikat olarak mensuplarının gönlüne girmeyi bilmiştir.

Bu yüzden özellikle Orta Anadolu'nun bozkırlarında yaşayan binlerce çiftçi ve köylü bu ilginç tarikatın kendilerine sunduğu ilâhi cezbenin kucağına kendini atmakta tereddüt göstermemiştir. O kadar ki, herkesin bildiği gibi, zamanın padişahı, yani Sultan II. Murad bu işten kuşkuya düşmüş, daha önce yaşanan tecrübelerle dayanarak ilerde saltanat makamına yönelik birtakım hareketlerin patlak vermesinden korkmaya başlamıştı. Çünkü Şeyh Bedred-din olayı yaşanalı fazla olmamıştı. Bu yüzden de Hacı Bayram-ı Veli'yi payitahta çağırıp bizzat görüşene dek, bu endişesinden kurtulamamıştı.

Hacı Bayram-ı Veli'nin 1430 tarihinde vefatını müteakip, postuna meşhur Akşemsetdin'in oturduğu, bir başka halifesi olan Bıçakçı

Dede Ömer'in (Emir Sikkini) bunu kabul etmeyerek ayrı bir yol tuttuğu bilinir. Bu ayrılığın sebebinin, menkabelerde ve rivayetlerde nakledildiği gibi post kavgası değil, aslında iki şahsiyet arasında mevcut tasavvufi meşrep, karakter ve yapı farkı olduğunu bugün biliyoruz. Akşemseddin'in ilahi aşk ve cezbeden çok, zühd ve takvaya meyilli, zamanın siyasi iktidarına yakın, uyumlu şahsiyetine mukabil, Dede Ömer'in coşkun bir Vahdet-i Vücut anlayışıyla desteklenmiş taşkın bir ilahi aşk cezbisiyle yoğrulan ve siyasi iktidara pek yüz vermeyen karakteri bu farkı ortaya koyuyordu. Bize göre Hacı Bayram-ı Veli'nin şahsiyetine uygun anlayışı da Dede Ömer temsil ediyordu. Nitekim Bayramîliğin bu tarz yorumu, birincisine nisbetle halk arasında daha çok yayılacak ve XVI-XVII. yüzyıldaki gelişmelere damgasını vuracaktır.

Dede Ömer'in 1496 tarihinde vefatıyla Bayramî şeyhliğine geçen Bünyâmin Ayaşî, aynı coşkun ruh ve karakteri yansıtmakta idi. Ancak kaynaklar, burada bir mesele ortaya koyuyorlar ki, bu, Bünyâmin Ayaşî'nin kimin halifesi olduğu konusudur. XVI. yüzyıl müelliflerinden Mahmud el-Kefevi ve onu takip eden Sarı Abdullah Efendi, Müstakimzade Süleyman Sadeddin gibi kaynakların, onu Dede Ömer'in halifesi olarak takdim etmelerine mukabil, bazı belgeler kendisini doğrudan doğruya Hacı Bayram-ı Veli'nin halifelerinden olarak göstermektedir. Bu mesele bugün için kolay kolay çözüleceğe benzememekle beraber, şurası muhakkak ki Bayramîliğin tam anlamıyla coşkun bir melamet neşvesine dönüşmesi, taşkın bir *Vahdet-i Vücut* telakkisiyle paralel bir kutup anlayışının etrafında odaklaşarak siyasi iktidarı eleştiren ve ona soğuk bakan bir yapı kazanması, öyle görünüyor ki Bünyâmin Ayaşî'nin kuvvetli nüfuz ve etkisiyle meydana gelmiştir.

Böylece Osmanlı saltanatının II. Murad zamanında duyduğu endişe, o zaman değilse bile Bünyâmin Ayaşî'nin çağdaşı Kanuni Sultan Süleyman zamanında tahakkuk etmiş ve giderek belirginleşerek bütün bir XVI. ve XVII. asır boyunca sürüp gitmiştir. *Bayramî Melâmîliği*'nin Bünyâmin Ayaşî ile bir ölçüde ortaya çıkan Osmanlı saltanatını eleştiren tavrı, onun halifesi Pir Ali Aksarayî

ile sürmüş, fakat asıl onun oğlu İsmail Maşuki zamanında özellikle İstanbul'un esnaf ve entelektüel tabakasına da intikal ederek açıkça siyasi iktidarla çatışır hale dönüşmüştür. O halde, Bünyâmin Ayaşî, *Bayramî Melâmîliği* içinde çok önemli bir dönüşümü simgeleyen anahtar bir şahsiyettir.

Bu büyük önemine rağmen, ne yazık ki Bünyâmin Ayaşî'nin hayatı hakkında pek fazla bir şey bilmiyoruz. Bütün bildiklerimiz, Melâmî kaynaklarında kaydedilen menkabevi mahiyette birkaç rivayetten ibaret olup, asıl Osmanlı kaynaklarının bu konularda tamamıyla sessiz kaldıkları gerçeğidir. Zaten Melâmî kaynaklarında *Bayramî Melâmîliği* hakkındaki bilgiler de İsmail-i Mâşuki zamanından itibaren -yazıya intikal etmeleri sebebiyle- bollaşmakta, daha önceki Bayramî Melâmî şeyhleri hakkındaki bilgiler çok kısa tutulmaktadır. Bu yüzden Bünyâmin Ayaşî'nin, *Bayramî Melâmîliği*'nde başlattığı bu zihniyet değişimini nasıl başardığı hakkında elimizde maalesef müspet veriler bulunmamaktadır. Dolayısıyla bu konuda söyleyebileceklerimiz, şimdilik bir faraziye olmaktan öteye geçemeyecektir.

Bize göre, Bayramîlik'teki bu dönüşümün bir yandan Dede Ömer Sikkini'de ilk defa ortaya çıktığını ve aynen Bünyâmin Ayaşî'de de sürdüğünü kuvvetle tahmin ettiğimiz coşkun bir *Vahdet-i Vücut* anlayışına dayanan *kutup* telakkisiyle bağlantılı olduğu kadar, Osmanlı İmparatorluğu'nun Yıldırım Bayezid'in vefatından (1402) beri sık sık yaşadığı iç bunalımlar, iktidar çekişmeleri ve özellikle bunların şiddetle etkilediği reaya, yani çiftçi ve köylü kesiminin yaşamakta olduğu sıkıntılarla da alakalı idi. Dikkat edilirse, Yıldırım Bayezid'in vefatıyla ortaya çıkan ve on yıl kadar süren şehzadeler mücadelesi, arkasından patlayan Şeyh Bedreddin İsyanı, Hacı Bayram-ı Veli'nin hayatında vuku bulan ve kitleleri sarsan büyük olaylardı.

Fatih Sultan Mehmed'in başlattığı, reaya arasında pek çok sıkıntılara sebebiyet veren toprak reformu, onun vefatıyla yine halkı tedirgin eden II. Bayezid ile Cem Sultan'ın arasında cereyan eden iç savaş ve mücadeleler ve hemen arkasından 1500'lü yıllarda dev-

reye giren İran Safevi Devleti'nin kıskırttığı isyanlar ise, 1516 veya 1519'a kadar hayatta olan Bünyâmin Ayaş'ın devrine rastlayan büyük sosyal çalkalanmalardı.

Eğer biraz dikkatlice bakılacak olursa, Türk tarihçiliğinin bugüne kadar yalnızca askerî yanını ele aldığı bütün bu olayların, aslında Anadolu halkını, özellikle de çiftçi ve köylü kesimini hem maddeten hem manen büyük zararlara soktuğu, yarınından endişe eder hale getirdiği ve hepsinden önemlisi devletine karşı itimat hislerini sarstığı görülecektir. Bu yüzden bazı yerlerde halkın Osmanlı merkezî iktidarına, bu iktidarı fiilen elinde tutan padişah ve etrafındaki yönetim elemanlarına pek de sıcak baktığı söylenemez. Dışarıda yürütülen savaşları finanse etmek için durmadan artırılan vergilerin altından kalkamaz hale gelen çiftçi ve köylünün, hatta geçinemez duruma düşen sipahilerin, Bayramî Melâmî şeyhlerinin telkinlerine kucak açtıkları bir gerçektir.

İşte Bünyâmin Ayaşî, böyle bir ortamda, Ayaş'ta bu insanlara ümit ışığı saçıyor, onları teselliye çalışıyor, dertlerini paylaşıyordu. *Bayramî Melâmîliği'*nde siyasi iktidara soğuk bakışın ve güvensizliğin böyle bir çerçevede geliştiğini tahmin etmek zor olmasa gerekir. İşte bu sebeple olmalıdır ki, zamanın siyasi iktidarı, Bünyâmin Ayaş'ı Sarı Abdullah Efendi'nin bahsettiği üzere, “*bazı isnad ile*” Kütahya kalesine hapsedmeye kendini mecbur addetmişti.

Bu hadise, merkabede ileri sürüldüğü gibi her ne kadar Kanuni Sultan Süleyman zamanında olmamış ise de, gerçekte vuku bulmuş idi. Üstelik merkezî iktidarın bu tür muamelelerine maruz kalan sadece Bünyâmin Ayaşî olmamış, İsmail Maşukî, Hüsameddin Ankaravî ve Hamza Bali gibi büyük Melâmî şeyhleri de aynı muameleye tabi tutulmuşlardı. Hatta iktidara karşı tavırlarını başarıyla ödemek zorunda kalmışlardı.

O halde, burada sonuç olarak şunu söyleyebiliriz: Hacı Bayram-ı Veli'den sonra Bünyâmin Ayaş'ın önderlik ettiği Bayramî Melâmîliği, bilhassa XV. ve XVI. yüzyılda Osmanlı Anadolu'sunda cereyan eden birtakım siyasi ve sosyal krizler karşısında diğer tari-

katlar gibi tepkisiz kalmamış, merkezî iktidarın ihmalkâr ve bazen baskıcı tavırlarına değişik biçimlerde tepki göstermesini bilmiş, icabında bu uğurda peşinden gittiği kutuplarının başını vermekten çekinmeyen gözü pek bir sufi çevre olarak dikkatimizi çekmektedir. Bu yüzden de çok ciddi bir biçimde incelenmeye değerdir.

BİBLİYOGRAFYA

Abdûlbaki Gölpınarlı, *Melâmîlik ve Melâmîler*, İstanbul 1931.

Ethem Cebecioğlu, *Hacı Bayram Veli*, Ankara 1991, Kültür Bakanlığı Yay.

Fuat Bayramoğlu, *Hacı Bayram-ı Veli, Yaşamı-Soyu-Vakfı*, Ankara 1981, 2. cilt, TTK. Yay.

Kamil Şahin, “*Bünyâmin Ayaşı*”, TDVIA.

La’lizade Abdûlbaki, *Sergüzeşt*, İstanbul 1156.

Mahmud el-Kefevi, *Ketaibü A’lamil-Ahyar*, Süleymaniye (Halet Ef.) Ktp., nr 630.

Mehmed Ali Ayni, *Hacı Bayram-ı Veli*, İstanbul 1343.

Mehmed Ali Okhan, *Hacı Bayram-ı Veli*, Ankara (tarihsiz).

Nev’izade Atayi, *Zeyl-i Şakayık*, İstanbul 1268.

Sadık Vicdani, *Tomar-ı Turuk-ı Aliyye Melâmîlik*, İstanbul 1338-1340.

Sarı Abdullah Efendi, *Semeratü'l-Fuad*, İstanbul 1288.

Yusuf Ziya İnan, *İslam’da Melâmîliğin Tarihi Gelişimi*, İstanbul 1976.

KANUNÎ SULTAN SÜLEYMAN DEVRİNDE OSMANLI RESMÎ DÜŞÜNCESİNE KARŞI BİR TEPKİ HAREKETİ: OĞLAN ŞEYH İSMAİL-İ MÂŞÜKÎ*

1985 Eylül’ünde toplanan V. Milletlerarası Türkoloji Kongresi’ne tarafımızdan sunulan tebliğde, dünya genelinde Osmanlı Tarihi araştırmaları içinde fazla çalışılmayan düşünce tarihi alanına ait bir konu gündeme getirilmeye çalışılmıştı¹. Bu konu, Osmanlı kaynaklarında *zendeka ve ilhad* (hérésie ve athéisme) terimi ile ifade edilmekte olup Osmanlı merkezî yönetiminin temsil ettiği Sünnî İslâm’ın resmî yorum ve tatbikatına karşı XV.-XVII. yüzyıllar arasında oluşan düşünce çevrelerinin tepkisini yansıtıyordu. O zaman, bu karşı düşünce çevrelerinin hangileri olduğu, özellikleri, ancak genel bir bakış içerisinde ele alınabilmiş, bu arada, konunun ihtiva ettiği bazı problemlere de yeri geldikçe temas olunmuştu.

Burada ise, bizce Osmanlı sosyal, kültürel ve dinî yapısını bir bütün olarak kavramak bakımından hayli önemli bulunan bu konunun tek bir yönü üzerinde durulmaya çalışılacaktır. Söz konusu

* *Osmanlı Araştırmaları, (The Journal of Ottoman Studies)* X, İstanbul 1990, s. 49-58. Bu yazı, 19-25 Eylül 1988 tarihinde İstanbul’da toplanan VI. Milletlerarası Türkoloji Kongresi’ne sunulmuş olan tebliğin notlar ilâve edilmiş şeklidir.

1 Söz konusu tebliğ, XV.-XVII. Yüzyıllarda Osmanlı İmparatorluğu’nda *Zendeka ve İlhad (Hérésie ve Athéisme) Meselesi* başlığını taşıyordu.

olan, Osmanlı resmî Ehl-i Sünnet anlayışına karşı XVI. yüzyılda oluşan tepki çevrelerinden biri olan Melâmî hareketinin bir temsilcisi İsmail-i Mâşûkî'dir.

İsmail-i Mâşûkî Hicaz, Mısır ve Kuzey Afrika'dan Bavyera platarına, İran sınırlarından İtalya topraklarına kadar yeni fetihlerin taçlandığı parlak zaferlerin yanında, seri isyanların, mehdîlik hareketlerinin patlak verdiği, kendini Allah'ın yeryüzündeki mazharı kabul eden, bu sebeple de başını *seyf-i şeriat*'tan kurtaramayan sûfîlerin birbiri peşi sıra çıktığı bir Osmanlı XVI. yüzyılının adamı ve bu sonunculardan biri idi.²

O, XV. yüzyılın ikinci yarısından itibaren hızlı bir merkezîleşme süreci ve idaresiz taşra yöneticilerinin baskı ve yolsuzlukları sonucu, geleneksel yaşantılarını sürdürebilme imkânından yoksun kalan, bu sebeple de Safevî propagandalarına kolayca kendini teslim eden *Rafîzî* Türkmenlerin³; içtimaî nizamın ve özellikle halkın ahlâkının bozulmasından sûfî çevreleri ve onlara tâviz verdikleri gerekçesiyle yöneticileri sorumlu tutan tasfiyeci Birgivî taraftarlarının⁴; ve nihayet geçimini sürdüremez duruma düşerek kurtuluşu Hacı Bayram-ı Velî halîfelerinin mehdîci çağrılarında bulan Orta Anadolu çiftçi ve köylüsünün oluşturduğu tepki çevrelerinden bu sonuncusu içinden geliyordu.⁵

İsmail-i Mâşûkî, mehdîlik ittihamıyla bir ara devlet takibatına mâruz kalan ve yakasını güçlkle kurtarabilen Aksaraylı Bayrâmî-

2 XVI. yüzyılın genel bir tablosu için şuralara bakmak yeterlidir: İ. H. Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, Ankara 1964, 2. bs., II, 307-420; H. İnalcık, *The Ottoman Empire*, London 1973, ss. 121-186; S.J. Shaw, *History of The Ottoman Empire and Modern Turkey*, Cambridge 1976, I, 70-87, 169-75.

3 Msl. bk., H. Schreweide, "Der Sieg der Safaviden in Persian...", *Der Islam*, 41 (1965) ss. 95-201 A. Allouche, *The Origins and Development of The Ottoman-Safavid Conflict*, Berlin 1983 ve bilhassa J.-Louis Bacqué-Grammont, *Les Ottomans, Les Safavides et leur Voisins*, Paris-İstanbul 1987.

4 Msl. bk. Kasım Kufralı, "Birgivi", İA.; Emrullah Yüksel, *Les Idées Religieuses et Politiques de Mehmed al-Birkewi*, basılmamış doktora tezi, Paris 1972.

5 Msl. bk. Sarı Abdullah Efendi, *Semerâtü'l-Fuad*, İstanbul 1288; Lâlîzâde Abdülbakî, *Melâmîyye-i Bayramîyye*, İstanbul 1156; ayrıca bk. Abdülbakî Gölpınarlı, *Melâmîlik ve Melâmiler*, İstanbul 1931.

Melâmî şeyhi Pîr Ali'nin oğluydu⁶. Melâmî kaynakları onun henüz 19 yaşlarında bıyığı yeni terlemeye başlayan bir delikanlı olmasına rağmen, harikulade bir zekâ ve bilgi sahibi olduğunu ileri sürerler⁷. Babası onu Aksaray'da alıkoymayarak İstanbul'a, devlet merkezine yollamıştı. Böylece Bayramî Melâmîliği, tarihinde ilk defa şehre ayak basıyordu. Nitekim yaşı sebebiyle kısa zamanda *Oğlan Şeyh* diye şöhret yapan bu genç şeyh, Melâmî kaynaklarının ifadesiyle *galebe-i cezbe ile maârif-i hakkanî ve esrâr-ı rabbaniyi mutazammın* konuşmaları ve vaazları ile etrafına coşkun bir müridler ve hayranlar kalabalığı topladı⁸. Bir ara -pek muhtemeldir ki fikirlerinin yol açtığı yankıların yönetim muhitlerinde uyandırdığı telâş yüzünden olsa gerek- İstanbul'dan Edirne'ye gittiği, bir müddet orada faaliyet gösterdikten sonra tekrar başkente döndüğü anlaşıyor⁹.

Görünen şudur ki bu genç, ateşli ve cezbeli Melâmî şeyhi, Aksaray'dan gelişini takib eden birkaç yıl içinde, daha önce çiftçi ve köylülerden, tımarlı sipahilerden oluşan bir taşra tarikatını, tüccar ve esnafın, bürokratların, hattâ şâirler, edipler ve bazı ulemânın toplandığı entelektüel bir şehir tarikatı durumuna yükseltmeyi başarmış ve Melâmîliğe böylece değişik bir yapı kazandırmıştı. Fakat yine de cahil ve ateşli müritlerinin şurada burada, mâhiyetini iyi anlayamadıkları tasavvufî fikir ve telâkkileri tartışmaları halk arasında karışıklığa yol açıp merkezî otoriteye karşı bir harekete dönüşme istidadını gösterince, şeyhin tâlihi tersine döndü. Sonunda, kaynakların belirttiğine göre 12 yakın müridi ile yakalanarak hapse atıldı. Bugün bize intikal eden bilgilere göre, Osmanlı hükümeti, başta Şeyhülislâm İbn Kemal, Ebussuûd Efendi ve Mevlânâ Şeyhî Efendi olmak üzere devrin belli başlı ulemâsını toplayarak olayın tahkikini istedi. Buna uyularak İsmâil-i Mâşûkî mahkeme huzuruna çıkarıldı¹⁰.

6 Bk. Atâyî, *Zeyl-i Şakayık*, İstanbul 1268, s. 89; Sarı Abdullah, s. 249 Lâlizâde, *Sergüzeşt*, Süleymaniye (Pertev Paşa) Ktp., nr. 636, v. 123a.

7 *A.g. eserler*, gösterilen yerlerde.

8 Msl. bk. Lâlizâde, v. 123a.

9 Sarı Abdullah, s. 249.

10 Atâyî, s. 89; Sarı Abdullah, s. 250; Lâlizâde, aynı yerde.

Yapılan muhakemenin 20 Zilhicce 935/25 Ağustos 1529 tarihli zabıt metni bugün elimizde bulunmaktadır. İstanbul Şer'îye Sicilleri Arşivi, Evkaf-ı Hümâyün Müfettişliği mahkemesine ait 4/2 numaralı sicil içinde 35. sayfada yer alan bu metin, bildiğimiz kadarıyla ilk defa merhum Mustafa Akdağ tarafından özetlenerek nakledilmiş¹¹, sadeleştirilmiş, yanlış okuma ve anlamalarla bozulmuş bir metni ise daha sonra başka bir yerde yayınlanmıştır¹².

Osmanlı din ve düşünce tarihi bakımından olduğu kadar, hukuk tarihi bakımından da büyük önemi olan bu tek sayfalık belge, sâdece ve sâdece, İsmail-i Mâşûkî'nin de bizzat hazır bulunduğu celsede, onun önünde ifade vermiş olup, isimleri birer birer zikredilen olayın sekiz şahidinin anlattıklarını özetlemekte¹³, ama bunlara karşı şeyhin ne cevap verdiğini ne yazık ki aksettirmemektedir.

Bu belgede İsmail-i Mâşûkî'ye atfen dile getirilen fikirlerin neler olduğuna aşağıda temas edilecek ve tartışması yapılacaktır. Burada ancak şu kadarı söylenebilir ki, şahitlerin ifadeleri sık sık "*kendünün etbâi dahî müvâcehesinde şehâdet idiler*" ibaresinin gösterdiği gibi, şeyhin bizzat kendi müridlerinin ek şehâdetleriyle de suçluluğu te'yid edilmek istenmiştir. Nicede Oğlan Şeyh İsmail-i Mâşûkî, Ebussuûd Efendi'nin de katıldığı İbn Kemal'in fetvasıyla *zındık ve mülhid* ilân edilerek katline hükmolunmuş ve 945/1539 yılında Atmeydanı'nda 12 müridiyle birlikte başı kesilerek idam edilmiştir¹⁴.

Melâmî kaynakları İsmail-i Mâşûkî'nin "*ba'zı şathiyyat söyler deyû envâ'-ı isnâd ile vâkıa gayri mutâbık lâkin takrîrlerine muvâfık*

11 Bk. *Türkiye'nin İçtimai ve İktisadi Tarihi*, İstanbul 1979, 2. bs., II, 64-65.

12 Bk. Rıza Zelyut, *Osmanlı'da Karşı Düşünce ve İdam Edilenler*, İstanbul 1986, ss. 190-192.

13 Sekiz şahidin belgede yer alan isimleri sırasıyla şunlardır: Derviş Mehmed b. Abdülganî, Şeyh Alâeddin b. Nasûh, Muhyiddin, Hacı Durak, Mevlânâ Hayreddin b. Karaca, Hasan b. Abdullah, Muslihüddin b. Ahmed, Behlül b. Hüseyin. Belgeden anlaşıldığına göre bu şahitler bazen birkaç meselede ifade vermişlerdir.

14 Atâyî, s. 89; Lâlizâde, s. 250; Müştakîmzâde, *Ahvâl-i Melâmiyye-i Şuttariyye*, Millet (Ali Emiri) Ktp., Şer'îye nr. 1051, ss. 18-19.

fetvâlar ile” haksız yere canına kıyıldığını yazdıkları gibi¹⁵, zamanın padişahı Kanunî Süleyman’ı şeyhin yanında göstererek, onun şeyhi aleyhindeki komplodan haberdar edip İstanbul’dan gitmesini sağlamak istediğini ileri sürerler.¹⁶ Ancak Atâyî gibi güvenilir bir kaynağın ifadelerine bakılırsa, şeyhin idamının bir kısım halk tarafından da hiç hoş karşılanmadığı ve kendisinin zulmen şehîd edilmiş keşif ve keramet sahibi büyük bir zat olduğuna inanıldığı anlaşılmaktadır¹⁷. Hattâ Atâyî bizzat kendisi de mesele hakkında *“ve’l-ilmü indellâhi’l-Alîmi’l-Habîr”* demek suretiyle işin hakikatini ancak Allah’ın bileceğini belirtmek istemiş ve herhangi bir mütâlâa beyan etmekten çekinerek sâdece olanı anlatmakla yetinmiştir¹⁸.

Ebussuûd Efendi’nin fetvalarını ihtiva eden mecmualarda yer alan *“Sâbıkda katlolunan Oğlan Şeyh didikleri şahıs zulmen katlolundu diyen Zeyd’e ne lâzım gelir? El-cevab: Anın mezhebinde ise katlolunur”* ibaresi¹⁹, olayın vukû bulduğu tarihten sonraki yıllarda bile hâlâ tartışıldığını ve İsmail-i Mâşûkî’yi ve dolayısıyla fikirlerini savunanların bulunduğunu bize açıkça göstermektedir. Başbakanlık Osmanlı Arşivi *Mühimme Defterleri’nden* birinde mevcut 27 Cemâziyelevvel 987 / 27 veya 28 Mart 1560 tarihli bir belge ise, olaydan tamı tamına 30 yıl sonra bile şeyhin fikirlerinin tesirini hâlâ sürdürdüğünü ve ona inananların hükümetin takibinden kendilerini kurtaramadıklarını ispat ediyor²⁰.

Bugün elimizde, İbn Kemal’in Osmanlı şeyhülislâmı sıfatıyla İsmail-i Mâşûkî’yi bir *zındık ve mülhîd* olarak ölüme mahkûm ettiği fetvanın metni bulunmamaktadır. Bu sebeple orada şeyhin idamını gerektirecek ne gibi fiil ve hareketler, fikirler bahis konusu edilmiştir, bilemiyoruz. Ancak Ebussuûd Efendi’nin bu meseleye dair fetva-

15 Lâlizâde, v. 123a.

16 Sarı Abdullah, s. 249, Lâlizâde, aynı yerde.

17 Bk. *Zeyl-i Şakayık*, s. 89.

18 A.g.e., aynı yerde.

19 Bk. Ertuğrul Düzdâğ, *Şeyhülislâm Ebussuûd Efendi Fetvaları*, İstanbul 1972, s. 196.

20 Söz konusu belge şurada yayınlanmıştır: Ahmed Refik, “Osmanlı Devrinde Rafizilik ve Bektaşilik”, *DİEFM*, IX2 (1932), s. 35.

ları, kendisinin hangi gerekçelerle ölüme yollandığını bir ölçüde bize gösterecek durumdadır, ki bu gerekçelerin başında raks ve deveranın helâl olduğuna ve ibadet yerine geçtiğine inanması ve bunu âyet ve hadîsleri kullanarak “Allah’a ve Peygamber’e iftira yoluyla ispata kalkması”, bunun haram olduğunu bile bile “*ulemâ ehl-i zevkin esrarına muttali’ değildir*” diyerek ısrarla fikhî hükümleri reddederek halkı yoldan çıkarması gelmektedir²¹.

Şimdi, yukarıda yerini belirttiğimiz mahkeme zabıtlarında İsmail-i Mâşûkî’ye atfen yer alan fikirlere geçebiliriz. Şahitlerin iddialarına göre genç şeyh şu fikirleri ileri sürüyordu²²:

1. İnsan kadîmdir ve insanlığını bildiği sürece onun için haram diye bir şey yoktur. Şeriatın haram dediği şeyler aslında helâldir. Mesela içki içmek cezbe-i ilâhiye kapılmaktır; mü’mine helâldir. İnsan üstesinden geldiği müddetçe yiyip içip yatıp uyumalıdır. Bunların hepsi ibadettir.

2. Beş vakit namaz avam içindir. Mü’min olana yılda iki bayram namazı yeterlidir. Zaten oruç, zekât ve hac da avamı meşgul etmek, birbirlerine düşmelerini engellemek için gelmiştir.

3. Kıyamet, Hesap ve Kabir azabı vb. şeyler yoktur.

4. Zina ve livâta haram değildir. Bunlar aşkın lezzetidir.

5. Herkes aslında Tanrı’dır. Zira her suretten görünen odur. Görünür Tanrı’ya tapmak lâzımdır.

6. Ruh bir bedenden çıkar, ötekine girer.

7. Müridlerin kadınları, kızları ve oğulları ehlullâha helaldir.

8. İnsanı yaratan aslında kendisidir. Ama bir kadınla beraber olunur; ondan bir çocuk doğar; buna “Tanrı yarattı” denir.

9. Asıl Tanrı, başı Arş’ta ayağı Ferş’ta ve on sekiz bin âleme dolu olan *Kutb’* dur.

²¹ Bk. Düzdağ, s. 86.

²² İstanbul Şer’iyye Sicilleri, *Evkaf-ı Hümayûn Müfettişliği Sicilli*, nr. 4/2, s. 35.

Eğer dikkat edilirse, yukarıda özetlenen şu fikirlerin pek çoğu cahil insanlara son derece cazip gelecek ve onları birtakım yanlış hareketlere ve yollara sevk edecek derecede her türlü yoruma müsait fikirlerdir ve o zaman da böyle olmuştur. Belgede yazılı olduğu biçimiyle bunlar, hakikaten Sünnî İslâm'ın toptan reddinden başka bir şey değildir. Çünkü gayet açık olarak görüldüğü üzere, Tanrı inancına, âlemin onun tarafından yaratılmış olduğuna, âhîret kavramına, ibadet esaslarına ve helâl-haram mefhumlarına temelden karşı çıkılmaktadır. Özellikle Tanrı, insan ve âlem bahis konusu edildiğinde, aşırı bir Vahdet-i Vücut telâklâcisi kendini açığa vuruyor ve üstü kapalı olarak gerçek Tanrı'nın insanın yine bizzat kendisi olduğu noktasında sonuca bağlanıyor.

Bu fikirlerin önemli bir kısmının, Şeyh Bedreddin'in *Varîdat* isimli meşhur kitabında açıkladığı ileri sürülen fikirlerle paralellik arz ettiği elbette dikkatlerden kaçmamıştır²³. Gerçekten de bunlar, Şeyh Bedreddin tarafından yahut daha doğru bir deyişle, ondan çok daha önceleri Ahmed b. Yahya er-Râvendî (öl. 903) gibi İslâm mütefekkirlerince ortaya atılmış olup²⁴, Osmanlı din ve düşünce tarihinde belli siyasi ve sosyal şartların etkisiyle Şeyh Bedreddin'le yeniden gündeme gelmiş olan fikirlerin hemen aynıdır. İçki, zina, livâta ve sair maddî birtakım zevklere dair olanlarına gelince, bunların hakikaten İsmail-i Mâşûkî gibi biri tarafından dile getirilmiş olabileceğini kabul etmeden evvel iyice düşünmek lâzımdır.

İşin bu noktasında, mahkeme zabıtlarındaki iddialara konu teşkil eden fikirlerin gerçekten İsmail-i Mâşûkî'nin ağzından çıktığı şekilde mi şahitlerce nakledildiği, yoksa şahitlerin kendi anlayıp algıladıkları yahut bir ihtimal, kasden tahrif ettikleri bir tarzda mı ifade olunduğu sorusu kaçınılmaz hale geliyor. Tabii buna ek olarak şahitlerin kimlikleri, mensup bulundukları çevreler ve amaçları, zihniyetleri de tartışılması gerekli ayrı bir mesele olarak karşımızda duruyor.

23 Bk. Şeyh Bedreddin, *Vârîdat*, (A. Gölpinarlı, *Sınavna Kadısıoğlu Şeyh Bedreddin*, İstanbul 1966, ss. 51-100 arasındaki çeviri metin neşri).

24 İbnü'r-Râvendî ve fikirlerine dair msl. bk. P. Kraus-G. Vajda, "İbn al-Râwandî", *El2*; Henri Laoust, *Les Schismes dans l'islam*, Paris 1965, p. 157.

Bu meseleleri bugün için tam anlamıyla aydınlığa kavuşturmak ve böylece zabıtlardaki fikirlerin tamamının veya hiç olmazsa bir kısmının fiilen İsmail-i Mâşûkî'ye aidiyetini tahkik etmek şimdilik müşkil görünüyor. Bununla beraber, bir mânada dolaylı bir materyalizme varan aşırı bir Vahdet-i Vücut telakkisini yansıtan fikirlerin Şeyh Bedreddin'den itibaren bazı tasavvuf çevrelerinde, özellikle Melâmî ve Gülşenîlerde zaman zaman taraftar topladığını bazı örnekleriyle biliyoruz²⁵. Nitekim XV.-XVII. yüzyıl, daha önce de belirtildiği gibi, Vahdet-i Vücut probleminin Osmanlı karşı düşünce tarihinde belirgin bir biçimde tartışıldığı bir zaman dilimidir²⁶.

Bu tebliğ çerçevesinde kendimize sormamız gereken son temel soru bizce şu olabilir: İsmail-i Mâşûkî ve onun arkasındaki Melâmîler ne yapmak istiyorlardı? Neden Kanunî Sultan Süleyman gibi zamanın en güçlü hükümdarlarından birinin sultanı altında bu tür fikirleri tartışmaya açıyorlardı? İsmail-i Mâşûkî acaba, vaktiyle merhum Mustafa Akdağ'ın belirttiği gibi "yalnız dinî inançları değil, ahlâk kurumlarını ve toplumsal ahlâk kurallarını da mı yıkmak istiyordu? Bu suretle esasî tasavvufa dayalı birtakım fikirleri anarşi yaratacak ölçüde aşırılığa götürmekte olan biri"²⁷ miydi?

Kanaatimizce, yukarıda sorduğumuz soruya kesin bir cevap bulmak hayli müşkil görünüyor. Ancak yine de belli bir çerçevede bir izah yolu denenebilir. Bizce bu soruya, İsmail-i Mâşûkî'nin yaşadığı devirde Osmanlı toplumunun durumu ve devletin iç

25 Bk. Gölpinarlı, pek çok yerde; Gölpinarlı, *Mevlâna'dan Sonra Mevlevîlik*, İstanbul 1953, ss. 323-324.

26 Vahdet-i Vücut probleminin XIII. yüzyıldan itibaren Türk dinî düşünce ve tasavvuf tarihinde önemli bir yer işgal ettiği malumdur. Ancak bu konu bugüne kadar bir problem olarak başlı başına ele alınıp incelenmemiştir. Halbuki Şeyh Bedreddin'den itibaren XVII. yüzyılın sonlarında Lâî Mehmed Efendi'ye gelinceye kadar bu mesele sürekli değişik yorumlara konu olmuş, Sünnî düşünceye karşı teşekkül eden çevreler hemen daima bu mesele etrafında toplanmışlardır. Bu itibarla hiç olmazsa söz konusu dönem içinde Vahdet-i Vücut probleminin gerek dinî düşünce içindeki yerinin gerekse sosyal hareketlerdeki etkisinin monografik bir incelemeye konu edilmesi faydalı neticeler doğurabilir.

27 Bk. Akdağ, *a.g.e.*, II, 65-66.

politikası ile şeyhin liderliğini yaptığı Melâmî zümresinin temel doktrinine bakarak ve bunları birbiriyle ilişki içinde görerek bir cevap verilebilir. Tabii ki bu cevap bir hipotez mâhiyetinde olacaktır.

Bir defa şunu unutmamalıdır ki, XVI. yüzyıl ve özellikle de Kanunî devri Osmanlı toplumu, bugün bilebildiğimiz kadarıyla içtimaî ve iktisadî açıdan bir değişim ve dolayısıyla bunalım sürecinin şarsıntılarını aksettiren bir manzara arz etmektedir. Bilhassa ahlâkî yapının giderek çökmekte olduğu inancı, zamanın ileri gelen münevverlerinin eserlerinde sıkça dile getirdikleri bir husustur. Meselâ Mevlânâ İsa 1543'lerden sonra kaleme aldığı *Câmiu'l-Meknûnat* isimli manzum eserinde bozuk bir toplum tablosu çizer ve *Mehdî'nin* yakında zuhur edeceğini belirtir. Ona göre halk yoldan çıkmıştır²⁸. Adaletsizlik, rüşvet, adam kayırma, yiyici ve kabiliyetsiz bürokratlar, devlet adamları çoğalmış, dinî inançlar zayıflamış, ahlâk tefessüh etmiştir. Aynı müşahedeleri şuarâ tezkirelerindeki bazı biyografi metinlerinde ve şiir örneklerinde de görebiliyoruz. Unutulmamalıdır ki, İmam Birgivî de benzer gerekçelerle merkezi yönetime karşı koymaya çalışan bir çevrenin başında gelmektedir²⁹.

Zamanın aydınlarının bu müşahedelerinin, bir ölçüde zımnen ve dolaylı da olsa merkezi yönetim tarafından da kabul edilmek zorunda kalındığını arşiv belgeleri ispatlamaktadır. Bu belgelerden bazıları bize, Divan-ı Hümâyûn'un sık sık, halkın Ehl-i Sünnet esaslarından uzaklaşmasına engel olacak tedbirler peşinde koştuğunu, bu maksatla Cuma ve vakit namazlarına devamı temin edecek cezaî müeyyideler koyan emirler yayınladığını göstermektedir³⁰. Sünnî esaslara uymadıkları tesbit edilen kişiler, zümreler ve sûfî topluluklar baskı ve takip altına alınmaktadır³¹. Bu politikanın

28 Bk. *Câmiu'l-Meknûnat*, İstanbul Üniversitesi Ktp., İbnü'l-Emin kısmı, nr. 3263, vr. 23b-24a, 56b-58b.

29 Bk. yukarıda not 4.

30 Msl. bk. Ahmed Refik, *a.g.m.*, ss. 34-39'daki belge metinleri. Kanunî zamanında yayınlanmış fermanlar için bk. Akdağ, II, 467; Aydoğan Demir "Kanunî Sultan Süleyman'ın terk-i salât edenlerle ilgili fermanı", *Tarih İncelemeleri Dergisi*, II (1984), ss. 46-53.

31 Bk. *Nişancı Mehmed Paşa Tarihi*, İstanbul 1279, ss. 237-238. Âşık Çelebi,

takibini zorunlu hale getiren sebeplerden biri de muhakkak ki XVI. yüzyıl başlarından itibaren işlemeye başlayan Safevî propagandası idi. Kısacası, tıpkı iktisadî ve idarî çözülmeye olduğu gibi, öyle görünüyor ki devlet, içtimaî ve dinî çözülmeye de hakiki sebeplerini teşhis edebilecek durumda olmadığından, çareyi sıkı ve katı bir Sünnîleştirme politikasında bulmuş olmalıdır. İşte bu sıkı ve katı politikanın yol açtığı ortam içinde, Melâmîler gibi, diğer tarikatlara pek benzemeyen ve doktrinlerinin temelini ileri bir Vahdet-i Vücut telâkkisine ve belki de daha önemlisi buna bağlı olarak hem maddî hem mânevi otoriteyi birleştirip bir anlamda politize olan bir *Kutb* inancına oturtan sûfî bir topluluğun³², siyasi hâkimiyetle özdeşleşen bir Sünnî İslâm yorumunu temsil eden Osmanlı yönetimine boyun eğmesi güçtü. Bu boyun eğmeme eğilimi, tâ Bünyamîn-i Ayâşî’den (öl. 1524) beri böyle tezahür etmiş ve nihayet 1561 yılında Bosna’da Hamza Bâlî ile zirvesine ulaşmıştı. Nitekim o da tıpkı İsmail-i Mâşûkî gibi, halkı *zendeka* ve *ilhad’a* sürüklemek suçundan idam edilmişti³³.

Bugün için söylenebilecek olan şudur ki, Osmanlı merkezî yönetiminin Sünnîliği sıkı ve katı bir şekilde tatbik yönelmesi, yu-
karıda sözü edilen diğer tepki çevrelerinde olduğu gibi, Melâmîleri de bu tepkiyi anti-Sünnîlik biçiminde ortaya koymaya sevk etmiş, Melâmîler böylece klâsik Ehl-i Sünnet doktrinini zorlayan bir tavır içine girmişlerdir. Çünkü Osmanlı merkezî yönetiminin temel ideolojisi budur.

Bu itibarla, gerek İsmail-i Mâşûkî’nin, gerekse önceki ve sonraki Melâmî şeyhlerinin amaçları, M. Akdağ’ın yazdığı gibi, doğrudan doğruya “toplumu anarşiye sürüklemek” değil, ama klâsik Ehl-i Sünnet doktrinini zorlayarak merkezî yönetimi belli ölçüde sarsmak ve yumuşatmak olabilir. Bu amacı gerçekleştirecek yegâne kişi ise, “*başı Arş’da ayağı Feriş’de*” bir kutb, yani İsmail-i Mâşûkî idi.

Meşâîru’ş-Şuarâ, faks nşr. Meredith-Owens, London 1971, v. 175a.

32 Lâlizâde, *Sergüzeşt*, vr. 137b-140a.

33 Atâyî, s. 70-71, Sarı Abdullah, s. 257, Lâlizâde, s. 36-39, Gölpınarlı, *Melâmîlik*, s. 72-77.

II. BÖLÜM
TASAVVUFÎ ZÜMRELER

TÜRKİYE TARİHİNDE SİYASAL OTORİTE VE SÛFÎ ÇEVRELER: GENEL BİR ANALİTİK BAKIŞ (XIII.-XVII. Yüzyıllar)*

Teorik Çerçeve: Sûfîler, Conformism, Non-conformism, Siyasal Otorite

Yeryüzünde insanla birlikte var olagelmış en köklü duygulardan biri, mistik duygular olduğuna göre, Müslüman toplumların da bunun dışında kalacağını ummak her halde mümkün olmayan bir şeydi. Tasavvufun “İslam dışı eski mistik din ve kültürlerin etkisiyle İslam’a girdiği” şeklindeki klasik Oryantalist tez ile “biz-zat Kur’an’ın ve Peygamber’in ortaya koyduğu derunî bir hayat tarzından başka bir şey olmadığı”nu ileri süren sûfî antitez -hâlâ bazı savunanları olsa da- bugün artık tek başlarına geçerliliklerini kaybetmiş görünüyor. Bu iki yaklaşımın belki ilk planda gözden kaçırdıkları nokta, tasavvufun ve onu kendine yaşam tarzı kabul eden sûfî veya derviş denilen çevrelerin, bizzat içinde yaşadıkları durmadan değişen bir tarihsel sürecin, yani siyasal, sosyo-ekonomik ve kültürel şartların dışında başlı başına bir olgu olarak düşünülemeyeceği, düşünülmemesi gerektiğidir. Bu şekilde bakıldığı zaman, tasavvufun ve sûfilüğün İslam’ın daha ilk yüzyılında

* *Princeton Papers* (Interdisciplinary Journal of Middle Eastern Studies), vol. XV (2006), p. 165-196’daki makalenin Türkçe’si.

başlayan birtakım köklü siyasal, sosyal ve ekonomik değişimlere bağlı olarak gelişen hem mistik, hem de sosyal bir olgu olarak ortaya çıktığı görülecektir. Bu olgunun ilk habercisi, daha Emevî iktidarının ilk zamanlarında görülmeye başlayan *zühhd* (ascetism) hareketi olmuştur. Dolayısıyla tasavvuf (sufism) bu *zühhd* hareketinin, çevre mistik kültürlerle temas ve etkilenme sonucu doktriner ve ritüel bir karakter kazanması olarak düşünülebilir¹.

Zühhd hareketinin merkezi, başta Hicaz muntıkası olmak üzere, İslâm'ın ilk yayıldığı yerlerdir. Dikkatle bakıldığında, hareketin, İslam toplumunun geçirmekte olduğu siyasi ve sosyal değişimlere bu toplumun bazı kesimlerince sergilenen pasif bir tepki olarak, çok zaman geçmeden bir çeşit “İslâmî asetizm”e (islamic ascetism) dönüştüğü gözlemlenir. Bu bir bakıma kaçınılmaz bir gelişmeydi. Zira, genellikle Peygamber'in hayatta olduğu bir dönemin sonlarını bizzat yaşayan veya bir sonraki nesle mensup bulunan bu kesimler, fetihler sonucunda iyice karmaşılaşan toplumun değişen siyasal ve sosyal şartlarına uyum sağlayamadıklarından, siyasal otoritenin ve heterojen hale gelmeye başlayan İslam toplumunun, kendilerinden farklı birtakım toplumsal ve siyasal, hatta kısmen ahlâkî değerlere dayalı yeni düzenini kabullenemediler. Bu yüzden, “dünya nimetlerine ihtirasla bağlanan bir siyasal otoriteden” ve “toplum hayatının kötülüklerinden” uzak kalmak için inzivaya çekildiler. Bu pasif protest tavrı, sözü edilen tepkiden başka hiçbir nazari mistik temele dayanmadığı gibi, organize bir hareket de değildi. O halde tasavvufun temelindeki bu *İslâmî zühhd* hareketinin daha

1 Bu konuda hâlâ en iyi referanslardan birkaç şunlardır: Reynold A. Nicholson, *The Mystics of Islam*, Routledge and Kegan Paul, London 1963; A. J. Arberry, *Le Sufisme: Introduction a la Mystique de l'Islam*, Editions des Cahiers du Sud, Paris 1952; Louis Massignon, *Essai sur le Lexique Technique de la Mystique Musulmane* (Nouvelle édition revue et considérablement augmentée), Librairie Philosophique J. Vrin, Paris 1968; G. C. Anavati-Louis Gadret, *Mystique Musulmane: Aspect et Tendances, Expériences et Techniques*, 3. basım, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris 1967; Annemarie Schimmel, *Mystical Dimension of Islam*, The University of North Carolina Press, 1975; Julian Baldick, *Mystical Islam: An Introduction to Sufism*, New York Univ. Press, New York 1989.

başlangıçta “siyasal otoriteye karşı dolaylı bir tavır alışı” olduğunu söyleyebiliriz. Çünkü *zühd*, bir yandan kişisel tercihi yansıtan bir tavır olmakla beraber, öte yandan bu hayatı tercih eden kişi, siyasal iktidarı da dolaylı yoldan protesto etmiş olmaktadır. Siyasal otoritelerle temastan olabildiğince kaçınan *zâhidler* bunun iyi bir göstergesidir. Nitekim sûfî geleneğin sonradan kendi kökeninin ilk temsilcileri olarak gösterdiği Ebûzer el-Gifarî, Üveys el-Karanî, Herem b. Hayyân gibi tanınmış prototipler, sonraki dönemlerin mistik teoriler üreten gerçek anlamdaki sûfilerine ve mutasavvıflarına benzemekten çok uzak olmalarına rağmen, siyasal iktidara bir çeşit pasif karşı duruşu temsil ediyorlardı². Dolayısıyla bu *zühd* hareketinin ve ona mensup *zâhidlerin* daha başlangıçta bir anlamda siyasal otoriteye karşı non-conformist bir karakter taşıdıklarını söylemek mümkündür.

Onların başlattığı bu *zühd* hareketi, IX. yüzyılda, çevre mistik kültürlerle temas sonucunda insanla Allah arasındaki bağlantıyı teorileştiren ve bu teoriye göre belli biçimler, yorumlar ve ritüeller şekillendirmeye başlayan bir değişim içine girdi. Nitekim dikkat edilirse Haris el-Muhâsibî (öl. 857), Zünnûn el-Mısırî (öl. 859), Bâyezîd-i Bistâmî (öl. 874), Cüneyd-i Bağdâdî (öl. 910), Hallâc-ı Mansur (öl. 922) gibi ilk büyük sûfilerin hemen hiçbirinin Hicaz kökenli değil, bu çevre mistik kültür ortamının genellikle gayri Arap kökenli şahsiyetleri olduğu görülecektir³. Bu değişim tasavvuf dediğimiz olguyu ortaya çıkardı. Tasavvufun gerek siyasi çevrelere, gerekse ulemâ kesimine ve topluma kendini kabul ettirerek bugünlere gelmesi kolay olmadı. Bu süreçte sûfiler özellikle ulemâ kesiminin çok şiddetli tepkileriyle karşılaştılar. Bugün büyük birer *velî* olarak takdis edilmekte olan -yukarıda adını andıklarımız dahil- mutasavvıfların, esas itibarıyla ilk bakışta İslâm'ın tevhid inancıyla hiç de bağdaşmayan tasavvuf teorileri, dönemlerinin ulemâ ve siyasal iktidarları tarafından şiddetli tepkilerle karşılaştı.

2 Bunlar ve benzeri diğerleri hakkında yukarıki dipnotta verilen referanslara ve ayrıca *El²*'deki ilgili maddelere bk.

3 Aynı yerlere bk.

Onlar *zındık ve mülhîd* olarak itham ve bir kısmı bu yüzden baskılara maruz bırakılıp hapse mahkûm veya işkencelerle idam edildi.

Bu makale çerçevesinde bizi ilgilendiren, meselâ Şihâbeddîn el-Sühreverdî'nin (öl. 1191) *Işrâk* ve Muhîddîn ibn el-Arabî'nin (öl. 1240) *Vahdet-i Vücut* doktrinleri gibi birtakım mistik teorilerin değişik karakterdeki yüksek veya popüler yorumlarının sûfî çevrelerde yarattığı sosyal veya siyasal tavır alışlar, onların siyasal iktidarlar ile olan ilişkilerinin takip ettiği gelişim çizgisidir. Tasavvuf tarihinde sûfilerin genel tavır itibariyle ilk zamanlarda siyasal iktidarlara yakınlık kurmaktan hoşlanmadıkları görülmekle beraber, zamanla böyle bir yakınlaşmanın veya bir conformist tavrın ortaya çıkması da bir anlamda kaçınılmaz hale geldi. O halde "sûfilerin siyasal iktidarlar karşısındaki tavrında meydana gelen bu değişim hangi sebeplerle ve nasıl oluşmuştur?" gibi bir soru aklımıza geldiğinde, *sûfî-toplum-siyasal iktidar* üçgenini analiz etme gereği ortaya çıkıyor. Bu iki tür tavır alışın kesiştiği nokta, her iki tarafın, yani siyasal iktidarlar ve sûfilerin hitap ettikleri, üçgenin tabanını teşkil eden "toplum"dur. Söz konusu analiz ise, önemli bir konu olmasına rağmen, yapılacağı yer bu makale değildir; çünkü bu tasavvuf tarihi çerçevesinde apayrı ele alınması gereken bir problematik oluşturmaktadır.

Tarihsel kayıtlar, bu üçgende sûfilerin, toplumla siyasal otorite arasındaki ilişkilerde bir çeşit bağlantı yahut aracı konumunda bulunduklarını gösteriyor. Onlar bu konuma, sürdürdükleri hayat tarzı, ahlâkî davranışları ve yaşadıkları içsel mistik duyguların dışa yansımaları sonucu, halk üzerindeki etkilerinin yarattığı karizma sayesinde gelmişlerdir. Toplum nazarında onlar bütün toplumsal, dinî ve ahlâkî değerlerin, kısaca ideal insan tipinin en canlı, en ortada duran temsilcileri kimliğiyle algılanmakta, bu yüzden "Allah'ın yakın dostları" (*Evlîyâullah*) olarak nitelendirilmeleri sebebiyle yüksek bir manevî statünün sahibi ve temsilcisi olarak görülmektedirler. Özellikle XI. yüzyıldan itibaren tarikatlaşma sürecinin hızlanmasıyla bu toplumsal kabulün giderek yoğunlaştığı, siyasal iktidarların bu kabul sebebiyle toplumla olan ilişkilerinde sûfileri asla ihmal edilmemesi gereken bir faktör olarak dikkate almaya

başladıkları müşahede edilir. İşte bu noktada, siyasal otoritenin toplum içinde yüksek bir karizmaya sahip bu şahsiyetlerle yakın temas kurma süreci başlar.

Bu temasın başlaması, bazen siyasal otorite sahiplerinin bazen bizzat sûfîlerin inisiyatifi ile gerçekleşebilmektedir. Birinci duruma ait tarihsel veriler göz önüne alındığında, siyasal otoritenin sûfî çevrelere yaklaşmasının, ya onlara saygı duymalarının sonucunda birtakım imtiyazlarla onurlandırma, ya da bizzat onların tarikatlarına intisap şeklinde olduğu görülmektedir. Bu temasta, siyasal iktidarı temsil edenlerin kişisel olarak sûfilere duydukları saygı, zaman zaman önemli olmaktadır. Fakat en az bunun kadar siyasal otoriteyi temsil eden sultan, vezir veya diğer yüksek mevkili şahsiyetlerin onlar vasıtasıyla toplumda kendi itibar ve nüfuzlarını hakim kılma, otoritelerini meşrûlaştırma faktörünün de payı bulunmaktadır. Nitekim pek çok sultan, vezir veya yüksek bürokratin sadece bir tek şeyhe değil, birden fazla şeyhe intisap etmiş olması, işin bu yönünü de kanıtlar. Bunun sebebi, o şeyhlerin temsil ettikleri çevrelerin desteğini yanına almak değil midir? Aksi halde sadece mistik tatmin peşinde olan bir devlet adamının, intisaba layık gördüğü bir tek şeyhle yetinmesi çok daha tabii olabilirdi. Oysa tarihsel örnekler bunun aksini gösteriyor. Çünkü siyasal otorite sûfî çevrelerle bağlantı kurarken, daha çok onların toplum içindeki nüfuzlarından yararlanmayı, onlar aracılığıyla kendine meşruiyet aracı sağlamayı gözetmektedir.

İkinci durumda, yani yakınlaşma, temas kurma inisiyatifinin sûfîlerden gelmesi halinde, karizmalarını kullanarak onların da siyasal otorite yanında hem meşruiyet, hem de itibar ve nüfuz kazanmakta olduklarını söyleyebiliriz⁴. Esasında iki taraf arasındaki bu yakınlaşma zaman zaman ulemâ ve bizzat bazı sûfîler

4 Sûfîlerle devlet adamlarının yakınlaşmasında bu belirtilen faktörlerin rol oynadığı Osmanlı döneminde ünlü Şeyhülislam İbn Kemâl (öl. 1534) tarafından da bir risalesinde ifade edilmiştir: Bk. İbn Kemâl, *Risâlat al-Munîra*, s. 46'dan naklen, Reşat Öngören, *Osmanlılar'da Tasavvuf: Anadolu'da Sûfîler, Devlet ve Ulemâ (XVI. Yüzyıl)*, İz Yayıncılık, İstanbul 2000, s. 238.

tarafından da eleştirilmiştir⁵. İslâmi devir Türk tarihi, özellikle yeni kurulmakta olan devletlerde, sultanların halk nazarında büyük itibarı bulunan sûfîlerle temas gayretinde olduklarını gösteren belli sayıda örneği ihtiva eder. Bu örneklerle göre, hükümdarlık makamına gelenler, mutlaka oranın en itibarlı sûfîlerinin “duasını ve nasihatlarını almak” istemiş, bu maksatla onların mekânlarına gitmişlerdir. Bu nasihatlar genellikle, “kimseye zulmetmemek, mazlûmun ahını almamak, adaletsiz davranmamak, haksız yere insanların mallarına el koymamak” vb. genelgeçer nasihatlardır. Büyük Selçuklu hükümdarlarından Tuğrul Bey’in (1040-1063) ünlü Kalender Sûfî Baba Tâhir-i Uryan’ı (öl.1055), Sultan Sancar’ın (1118-1157) Derviş-i Âhu-pûş lakabıyla anılan sûfîyi ziyaretlerini buna örnek gösterebiliriz⁶. Sultan Sancar’ın, kendisine isyan eden Hârezmşâh Atsız’ı bu sûfînin şefaatiyle bağışladığını biliyoruz, ki bu davranış onun Sancar nezdinde ne yüksek bir itibara sahip bulunduğunu göstermesi bakımından dikkate değerdir.

Bununla beraber, tarihte siyasal otorite ile sûfîler arasındaki ilişkilerin her zaman uyum içinde gitmediğini, bazı sûfî çevrelerin birtakım sebeplerle siyasal otoriteye yerine göre pasif, yerine göre aktif olarak karşı çıktıklarını görmekteyiz. Bu bağlamda Selçuklu ve Osmanlı döneminin sûfî çevrelerinin siyasal iktidarla olan ilişkileri incelendiğinde, iki kategoriye ayrıldıklarını söyleyebiliriz.

a) Birincisi Sünnî şehirli sûfîler kategorisi olup (Osmanlı döneminde Melâmîler bunun dışındadır), genel çizgi itibarıyla siyasal iktidarla uyumlu bir beraberlik sürdürenlerden oluşur. Buna “conformist sûfîlik” diyebiliriz.

b) İkincisi ise bazen “militan” bir karakter alacak kadar ileri giden “non-conformist sûfîlik” diyebileceğimiz, genellikle Sünnî Müslümanlık dışındaki konar-göçer kesime mensup kırsal sûfî çevrelerin oluşturduğu kategoridir. Popüler karaktere sahip bir

5 Bu konuda Osmanlı dönemine ait bazı örnekler için bk. *a.g.e.*, ss. 238-240.

6 Bk. A. Yaşar Ocak, *Osmanlı İmparatorluğu’nda Marjinal Sûfîlik: Kalenderîler*, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara 1999, s. 18-19.

İslam anlayışının yayılıp geliştiği bu çevrelerin tamamının militan yahut non-conformist olduklarını söylemek aşırılık olur. Bununla beraber, önemli bir kesiminin böyle olduğunu da örnekleriyle biliyoruz. Aşağıda görüleceği üzere, kırsal kesim sûfiliğindeki bu non-conformist tavrın, genellikle merkezî iktidarla köylü veya konar-göçer kesim arasındaki ekonomik ve sosyal problemlerden kaynaklandığı söylenebilir. Ama bu problemlerden kaynaklanan aktif protestonun, çok belirgin bir ideolojik tavır alışıla da beslendiğini asla gözden kaçırmamak gerekir. O halde iki kesimi karşı karşıya getiren temel faktörleri, ideolojik (Ortodoksi, Heterodoksi farklılığı), siyasal ve sosyal (göçebelik, yerleşiklik) olarak kategorize edebiliriz. Şehirlileşmiş, dolayısıyla görece gelişmiş bir sosyo-ekonomik çevreye mensup, üstelik iyi bir eğitim almış sûfilerin -belki bazı uç örnekler dışında- genellikle bu uyumlu kategoride yer aldığı görülür. Anadolu Selçukluları zamanında, yani yaklaşık XIII. yüzyıldan itibaren sûfî çevrelerle sultanlar arasındaki ilişkilerin, genelde yukarıda kısaca çizmeye çalıştığımız teorik çerçevede cereyan ettiğini söyleyebiliriz.

Osmanlı beyliğinde ise başlangıçta sûfî çevrelere karşı gösterilen geniş müsamaha dikkati çekiyor. Ancak imparatorluk sürecine girmeye başladığında, sûfî çevrelerle olan ilişkinin devam etmesine, hattâ bazı padişah ve vezirlerin belli bir şeyhe intisaba devam etmelerine rağmen, ilk zamanlardaki bu geniş müsamaha politikasının eskisi kadar sık uygulanmadığı da görülüyor. Hatta Fatih Sultan Mehmed (1451-1481) bunun tam tersi bir yol açtı. Nitekim XV. yüzyılda İstanbul'u zaptederek otoritesini sağlamlaştıran genç sultan, imparatorluğu hayalindeki yapıya göre düzenlerken sıkı merkezîyetçi bir teşkilatlanmayı hedeflemiş, bu çerçevede vaktiyle kuruluş devrinde sultanların bol bol şeyhlere ve dervişlere ihsan ettikleri vakıflara el koymuştur. Bu politika, her ne kadar II. Bâyezid tarafından terk edilerek el konulan vakıf tekke arazileri tekrar eski sahiplerine iade edilmişse de⁷, sonuçta Osmanlı siyasal

7 Halil İnalcık, *The Ottoman Empire, The Classical Age (1300-1600)*, Translated by

iktidarının artık eskisi kadar sûfî çevrelere bağımlı olmadığını gösterir. Âşıkpaşazade, bu sebeple kitabında Nişancı Mehmed Paşa'nın şahsında, uygulanan bu politikayı eleştirmekten geri kalmayacaktır⁸. Zaten devlet artık onları bundan böyle kendi denetimi altına alacak ve bu politikasından geri dönmeyecektir.

Conformist Sûfilik ve Siyasal İktidar

Moğol istilası yüzünden Orta Asya, İran, Suriye ve Irak'tan, *Reconquista* hareketi sebebiyle de İspanya'dan kaçan veya Kuzey Afrika'dan gelen çok çeşitli tasavvuf akımlarına mensup birçok sûfinin Türkiye topraklarına göç ettiği, tarihsel bir olgudur. Selçuklu sultanlarının bu sûfilerle temasa önem verdiklerini, onlara çok hoşgörülü davrandıklarını, kendilerine vakıflar tahsis etme, tekke ve zâviye yaptırma, vergiden muafiyet gibi bazı imtiyazlar bahşettiklerini biliyoruz. Anadolu Selçuklu sultanlarının, vezirlerin ve diğer yüksek bürokratların bu konuda başı çektikleri görülüyor. Bu politikayı, Anadolu Selçuklu sultanlarının İran Selçukluları'yla olan rekabet kavgasında kendilerini hem onlar, hem de halk nazarında meşrûlaştırma gayreti ve yeni fethedilen Anadolu topraklarının olabildiğince imar ve iskânı endişesiyle açıklamak mümkündür. Özellikle I. Alâeddîn Keykubad'ın (1220-1237) sûfilere cömert imkânlar sunduğunu, zaman zaman onları bizzat ziyaret ederek dostluklarını kazanmaya çalıştığını hem resmî kronikler, hem sûfî kaynakları kaydediyor⁹. O, tarikat çevreleriyle iyi ilişkiler geliştirmeye çalışıyor, realist bir yaklaşımla hem şehirli, hem de kırsal

N. Itzkowitz-Colin Imber, Wiedenfeld and Nicholson, London 1973, s. 109; Aynı yazar, "Mehmed II", *İA*, vol. VII, s. 533; aynı yazar, "Mehemmed II", *Eİ2*, vol. VI, s. 980; Ayrıca bk. Oktay Özel, "Limits of almighty: Mehmed II's 'land reform' revisited", *JESHO*, 42/2 (1999), s. 226-246.

8 Bk. *Âşıkpaşazâde Tarihi*, nşr.: Âlî Bey, Matbaa-i Âmire, İstanbul 1332 (1916), s.192.

9 Meselâ bk. Oruç Bey, *Die Frühosmanischen Jahrbücher des Urudsch (Tevârih-i Âl-i Osman)*, ed.: Franz Babinger, Hannover 1925, s. 11; Elvan Çelebi, *Menâkıbu'l-Kudsiyye fî Menâsibi'l-Ünsiyye*, haz.: İsmail E. Erünsal-Ahmet Yaşar Ocak, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara 1995, 2. basım, s. 30-31.

kesim sûfîlerini himaye ediyordu. Aynı siyasetin erken Osmanlı devrinde de devam ettiği çok iyi bilinir. İlk Osmanlı kronikleri, bilindiği gibi bu konuda oldukça bol örnekler ihtiva eder.

Kaynaklara bakıldığında, conformist sûfî çevrelerinin, yukarıda da işaret edildiği üzere, bir medrese eğitimi almış ve onun öğretisini hem pratik, hem teorik yahut en azından teorik olarak benimseyen ve bu sebeple olabildiği kadar şeriat çerçevesinde kalmaya özen gösteren, daha ziyade şehirli sûfîlerden oluştuğu görülür. Bu sûfîlerin önde gelen şeyhleri, genellikle sağlam bir medrese eğitimi almış ve dinî ilimlerin bir veya birkaçında uzmanlık seviyesine gelmiş şahsiyetlerdir. Bunu onların biyografilerine ait kaynaklardaki kayıtlar açıklıkla bize gösteriyor. Bu çok önemli bir noktadır ve iyi analiz edilmesi gerekir. Bu tür sûfîlerin tipik örneklerini, Selçuklu devrinde Sultân el-ulemâ Bahâeddîn Velede (öl. 1231), oğlu Mevlânâ Celâleddîn Muhammed el-Rûmî (öl. 1273), Muhyîddîn b. el-Arabî (öl. 1240), Sadreddîn el-Konevî (öl. 1274), Evhadüddîn-i Kirmânî (1237), Fahreddîn el-İrakî (öl. 1256), Osmanlı döneminde Emîr Sultan (öl. 1429), Hâcî Bayram-ı Velî (öl. 1430), Akşemseddîn (öl. 1459), Şeyh Vefâ (öl. 1491), Azîz Mahmûd Hüdâyî (öl. 1628) vs. oluşturur.

Bu şahsiyetlerin önemli bir kısmı, hayatlarının en az belli bir kesiminde medresede bizzat müderrislik yapmışlardır. Meselâ Mevlânâ Celâleddîn Rûmî'nin Halep'te çok iyi bir fıkıh (İslam hukuku) eğitimi aldığını¹⁰ ve Konya'daki Karatay Medresesi'nde bir süre fıkıh müderrisliği yaptığını biliyoruz. Zaten taşıdığı -neredeyse adının yerine geçen- "Mevlânâ" unvanı da büyük bir ihtimalle bu tarafıyla ilgili olmalıdır. Bu eğitim altyapısı, bütün cezbeli yaşıntılarına rağmen son tahlilde bu sûfîlerin şeriat çerçevesi içinde

10 Bk. Bediüzzaman Firûzânfar, *Zindegânî-yi Mawlânâ Jalâl al-dîn Muhammad Meshûr ba-Mawlawî*, Tahran 1354 Hicrî Şemsî, 3. basım, s. 37-43; Abdülbaki Gölpınarlı, *Mevlânâ Celâleddîn: Hayatı, Felsefesi, Eserleri, Eserlerinden Seçmeler*, İnkılâp Kitabevi, İstanbul 1959, s. 45 ve özellikle bk. Franklin D. Lewis, *Rumi, Past and Present, East and West: The Life, Teaching and Poetry of Jalâl al-Dîn Rumi*, One world, Oxford 2000.

kalmalarını sağlamış olabilir. Bu tip sûfiler, ya samimiyetle veya en azından görünürde, etraflarına olabildiğince “şeraîte bağlı bir yaşantı” imajı vermeye çalışmışlar, böylece medrese, elit kesim ve özellikle siyasal iktidarla uyum içinde olmanın sağladığı avantajlardan bol bol yararlanmışlar ve onların nezdinde kabul görmüşlerdir. Güçlü bir fıkıh tahsil ve uzmanlığına rağmen bu çerçevenin dışına çıkan tek sûfî ise erken Osmanlı döneminin ünlü ihtilalcı siması Şeyh Bedreddîn Mahmûd (öl. 1416)’dur.

XIII. Yüzyıl Ortadoğusu’nun Anadolu Selçuklu Sultanlığı’ndaki Ünlü Conformist Sûfîleri

Anadolu Selçuklu Sultanlığı’nda siyasal iktidarla yakınlık kuran sûfilerin en tanınmışlarından ve bilinen en eskilerinden biri, Endülüslü ünlü mutasavvıf Muhyiddin İbn el-Arabî’dir. 1205 tarihinde Selçuklu başkenti Konya’ya gelen İbn el-Arabî, burada başta Sultan I. Gıyaseddin Keyhüsrev (1192-1196, 1204-1210) ve daha sonra I. İzzeddin Keykavus (1210-1220) olmak üzere yüksek bürokratlar dahil, her kesimden büyük ilgi gördü. Konya’da bulunduğu yıllarda *Vahdet-i Vücut* öğretisiyle dikkat çekti. Bu konuda Arap memleketlerinde bulamadığı geniş fikrî toleransı, Anadolu Selçuklu topraklarında buldu. Hattâ burada, öğretisini büyük bir yetkinlikle yayacak olan Sadreddin el-Konevî’nin annesiyle evlendi¹¹. İbn el-Arabî’nin Konya’daki bu 10 yıllık ikametinin (1205-1215) belki en büyük sonucu, her kesimden sûfî çevrelerin bundan böyle

11 Muhyiddin İbn el-Arabî’nin hayatı, tasavvuf öğretisi ve etkileri için özellikle şunlara bakılmalıdır: Henri Corbin, *L’Imagination Créatrice dans le Soufisme d’Ibn Arabî*, Flammarion, Paris 1958; Osman Yahia, *Histoire et Classification de l’Oeuvre d’Ibn Arabî*, Institut Français de Damas, Damas 1964, 2 vol.; Nihat Keklik, *Muhyiddin İbnü’l-Arabî, Hayatı ve Çevresi*, İstanbul 1966; Michel Chodkiewicz, *Le Sceau des Saints, Prophétie et Sainteté dans la Doctrine d’Ibn Arabî*, Gallimard, Paris 1986; aynı yazar, *Un Océan sans Rivage: Ibn Arabî, le Livre et la Loi*, Editions du Seuil, Paris 1992; William C. Chittick, *Ibn al-Arabî’s Metaphysics of Imagination: The Sufi Path of Knowledge*, State Univ. of New York Press, Albany 1989 ve aynı yazarın muhtelif bilimsel dergilerde yayımlanmış makaleleri.

onun etkilerini taşıyacak olmalarıydı. Selçuklu iktidarının resmî desteğini sağlayan *Vahdet-i Vücut* öğretisi, Osmanlı döneminde de bazı ulema ve sûfî çevrelerinin bütün karşı çıkış ve eleştirilerine rağmen devletin desteğini arkasına alacaktır. 1331’de İznik’te Orhân Gâzî’nin açtığı ilk Osmanlı medresesinin ilk müderrisinin, İbn el-Arabî mektebinin ünlü bir mensubu Davud el-Kayserî (öl. 1350) olduğunu hatırlayalım¹². Onun bu medreseye tayini belki de siyasal otoritenin, medreselilerle sûfîler arasındaki klasik gerginliğin Osmanlı topraklarında yer bulmasını önlemek amacıyla yönelik, zekice bir davranışı olarak yorumlanabilir.

İbn el-Arabî’nin hem gözde halifesi, hem evlatlığı olarak onun öğretisinin yayılmasındaki en büyük pay sahiplerinden biri Sadreddîn el-Konevî’dir. Ünlü bir müderris ve sûfî olan el-Konevî, İbn el-Arabî’nin anlaşılması güç, aynı zamanda kompleks bir terminolojiler yumağı olan doktrinini, onun eserlerini açıklamak için yazdığı risale ve kitaplarla anlaşılır hale getirmek bakımından önemli bir tarihsel rol oynamıştır¹³. Dolayısıyla onun hem Selçuklu, hem de Osmanlı dönemi Türkiye tasavvufunda *Vahdet-i Vücut* doktrininin yaygın hale gelmesindeki payı büyüktür. El-Konevî’nin Selçuklu iktidar çevresiyle yakınlığı da iyi bilinir.

Bu dönemin bir başka ünlü ve siyasal iktidar çevreleriyle yakınlaşmayı bilen conformist sûfisi olan Fahreddin el-İrâkî ise, taşıdığı “el-İrâkî” nisbesinin aksine Fars kökenli bir büyük sûfî olup, zaten eserlerini hemen hemen bütünüyle Farsça yazmıştır. “El-İrâkî”

12 Dâvûd-i Kayserî konusunda bk. Edirneli Mecdî, *Hadâiku’ş-Şakâ’ik*, İstanbul 1269, s. 27; Mehmed Süreyya, *Osmanlı Müellifleri*, İstanbul 1332, I, 67-69; A. Turan Akbulut, “Davud-ı Kayserî”, *İslam Medeniyeti Mecmuası*, IV/3 (1980), s. 61-83; Mehmet Bayraktar, “Dâvud-ı Kayserî”, *TDVİA*, vol. IX, s. 32-35.

13 El-Konevî’ye dair mesela bk. Osman Ergin, “Sadreddîn el-Konewî ve eserleri”, *Şarkiyat Mecmuası*, II (1957), s. 63-90; Nihat Keklik, *Sadreddin Konevi ve Felsefesinde Allah-Kâinat ve İnsan*, İstanbul 1957; Claude Addas, *Quest for the Red Sulphur: The Life of Ibn Arabî*, Cambridge 1993, passim; Chittick, “Sadr al-Dîn al-Qûnawî on the oneness of being”, *International Philosophical Quarterly*, XXI (1981), s. 171-184; aynı yazar, “Sadr al-Dîn al-Kûnawî”, *EI2*, vol. VIII, s. 753-755 ve aynı yazarın diğer makaleleri.

diye anulmasının sebebi, bir müddet Bağdat'ta ünlü mutasavvıf Şehabeddîn Sühreverdî'nin (öl. 1234) müridi oluşundandır. Esasın-da Kalender-meşrep zihniyet ve yaşantısı yüzünden onun yanın-dan ayrılmak zorunda kalmıştır¹⁴. El-İrâkî Selçuklu Türkiye'si'ne gelmiş ve çeşitli sûfîlerle tanışıp ilişki kurmuş, Selçuklu devlet adamı Pervane Mu'înuddîn Süleyman'ın teveccühünü kazanmıştır. Ünlü Selçuklu veziri ona Tokat'ta bir zâviye yaptırmış ve buraya yerleşmesini sağlamıştır¹⁵. Fakat el-İrakî bir müddet sonra İran'a dönmüştür. O çoğu manzum olan eserlerinde, bu arada *Divan'*ında, coşkulu bir üslupla mistik aşkı terennüm eder¹⁶.

En az Fahreddîn el-İrakî kadar etkili ve ünlü bir diğer Fars kökenli sûfî, Evhaddîn-i Kirmânî'dir¹⁷. Muhyîddîn ibn el-Arabî'nin Anadolu'dayken bu büyük sûfî ile uzun süre dostluk ettiğini bi-liyoruz.

Zamanın Selçuklu siyasal iktidarıyla en üst düzeyde diyalog kurabilen, onun desteğini sağlamayı başaran bir şahsiyet olarak Mevlânâ Celâleddîn el-Rûmî'den de bahsetmeliyiz. Mevlevîliğin bizzat ve fiilen kurucusu olmamakla beraber, ona doktrin ve fikir babalığı yapan el-Rûmî'nin, başta Sultan'ın bizzat kendisi olmak üzere, zamanın Selçuklu yüksek bürokrat ve devlet adamlarıyla çok yakın ilişkisi bulunduğu, hattâ bunların çoğunun ona mürid olduklarını biliyoruz. Biyografisine dair kaynaklar, onun gerek

14 Bk. Lâmi'î, *Nafahât el-Uns min Hadarât el-Kuds Tercemesi*, İstanbul 1270, s. 671-672; Ali Şîr Nevâyî, *Nesâyimü'l-Mahabbe min Şemâyimi'l-Fütüvve*, ed.: Kemal Eraslan, İstanbul Ün. Edebiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul 1979, s. 424; Hulvî, *Lamazât*, Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Kütüphanesi, İsmail Sâib Koleksiyonu, kısım I, nr. 722, v. 202a ve devamı; Ahmed Eflâkî, *Manâkib al-Ârifîn*, ed.: Tahsin Yazıcı, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara 1959, cilt I, s. 399-400;

15 Bk. Eflâkî, cilt I, s. 400.

16 Fahreddîn el-İrakî'nin *Divan'*ı, diğer eserleriyle birlikte Said Nefîsî tarafından yayımlanmıştır: *Kolliyât-i Shaikh Fakhr al-dîn İbrâhîm-i Hamadânî Mutakhallis be-İrâqî*, Tahran (tarihsiz).

17 Bk. *Manâqib-i Awhad al-dîn Hâmid b. Abî al-Fakhr-i Kirmânî*, ed. Bedî' al-zamân Firûzânfar, Tahran 1347 hicrî şemsî.; Eflâkî, *Manâkib*, c. II, s. 439-440, 616-618; Gölpınarlı, *Mevlânâ Celâleddîn*, s. 232-240; Ocak, *Kalenderîler*, s. 74-76.

Selçuklu, gerekse Anadolu’yu işgal eden Moğol otoriteleriyle olan yakın ilişkisini ortaya koyduğu gibi¹⁸, *Maktûbât* isimli eseri de bunun kendi kaleminden çıkmış canlı şahididir. Bilindiği üzere kitapta Mevlânâ’nın yakınlarına iltimas için bu otoritelere yazdığı mektuplar yer alır¹⁹. Selçuklu sultanları ve yönetim çevreleri gibi Moğol yöneticileri de bu büyük sûfnin bürokrasi, özellikle esnaf ve sair halk tabakaları arasında ne ölçüde etkin ve yaygın bir nüfuza sahip olduğunu biliyor ve ona göre davranıyorlardı.

Esasında el-Rûmî’nin Selçuklu yönetimiyle olan ünsiyeti, daha babası “Sultân el-ulemâ” lakabıyla anılan Bahâeddîn Veled zamanında başlamıştı. Anadolu’ya dışarıdan henüz gelmiş, dilini ve kültürünü bilmediği bir toprakta yerleşip kendine taraftarlar edinmek isteyen babası Bahâeddîn Veled’in en büyük desteği zamanın siyasal iktidarıyla iyi ilişkiler kurmakta araması, onun himayesini elde etmesi kadar tabii bir şey olamazdı. Celaleddîn bu ortamı zaten hazır bulmuştu. *Menâkib el-Ârifîn* ve *Mektûbât*, bunu çok açık bir biçimde gösteriyor. Onun sarayda yaptığı zikir ve sohbet meclisleri, saray ve Konya sosyetesı kadınlarının da ilgisini çekmiş, onları da çevresine toplamıştı. Bu yakınlık, el-Rûmî’nin hemen her isteğinin ve çevresindeki müridlerinin rahatlıkla hareket edebilmelerinin ötesinde, önemli bir nüfuzu da beraberinde getiriyordu.

İsimleri öne çıkmış bu sûfilerin dışında, Selçuklu iktidarının ilgisini çekmeyi başarmış muhtelif tarikat çevrelerinden de bahsetmek gerekir. Bunlara örnek olarak Kübrevîye, Sühreverdîye, Kadirîye ve Rifâîye’yi gösterebiliriz. Bütün bu tarikatların önde gelen şeyhlerinin Selçuklu siyasal otoriteleri ile yakın ilişkileri vardı, ki bunlardan Bahâeddîn Veled Kübrevîye’nin Anadolu’daki en önemli temsilcisi idi. Sühreverdîye’nin kurucusu ve *Fütüvvet* teşkilatının teorisyeni olan ünlü Bağdadlı sûfî Şihâbeddîn el-Sühreverdî ise, Halife al-Nâsir li-Dîn Allah’ın (1180-1225) elçisi olarak I. Alâeddîn

18 Meselâ bk. Eflâkî, *Menâkib*, birinci ve ikinci ciltlerdeki muhtelif sayfalar.

19 *Mektûbât*, ed.: F. Nafiz Uzluk, İstanbul 1937.

Keykubâd'ın nezdine gelmiş ve onun dostluğunu kazanarak bir süre Konya'da ikamet etmişti²⁰. Bu arada tarikatını yaymayı da başarmıştı.

*Siyasal İktidar Karşıtlığından Siyasal İktidar Hizmetine:
Rûm Abdalları ve İlk Osmanlı Sultanları*

XIV. yüzyıl Türkiye tarihinde Osmanlı devletinin kuruluş hikâyesiyle ilgili olarak *Abdâlân-ı Rûm (Rûm Abdalları)*'dan sık bahsedilir. Bu terim ilk defa ve sadece, Âşıkpaşazâde tarafından kullanılmış olup²¹, o dönemin başka hiçbir kaynağında geçmez. Fakat Fuad Köprülü'nün kitap ve makaleleriyle bu zümre, erken Osmanlı döneminin vazgeçilmez konularından biri haline gelmiştir²². 1240 tarihinde Anadolu Selçuklu devletine karşı büyük bir göçebe Türkmen isyanının hazırlayıcısı olan Baba İlyâs-i Horâsânî'nin (öl. 1240) soyundan gelen ve kendisi de nüfuzlu bir Vefâî şeyhi olan tarihçi Âşıkpaşazâde, bu terimle, o zamanlar Anadolu'da çok tanınmış dört "tâife"den biri olarak popüler derviş ve şeyh kesimini kastetmekteydi. Yakın zamanlara kadar bu dervişlerin kimlerden ibaret olduğu pek anlaşılmamışsa da, bu isim altında zikredilen ve ilk Osmanlı kroniklerinde ilk sultanlarla yakın ilişki içinde takdim olunan bu derviş ve şeyhlerin, Şeyh Edebali gibi bizzat Baba İlyâs çevresine, başka bir ifadeyle çoğunluğu Vefâîye tarikatına mensup ilk kuşağa veya Geyikli Baba ve Abdal Mûsa gibi ikinci kuşağa mensup Kalender-meşreb sûfiler olduğu artık yeterince kanıtlanmıştır.

20 İbn Bîbî, *al-Awâmir al-Alâiyya fi al-Umûr al-Alâiyya*, ed.: Facsimile: A. Sadık Erzî, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara 1956, s. 229-235.

21 Âşıkpaşazâde *Tarihi*, s. 205.

22 Bk. *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 1966, 2. basım, s. 289 ve müteakip sayfalar; aynı yazar, "Abdal", "Abdal Kumral", "Abdal Mehmet", "Abdal Murat", "Abdal Musa", *Türk Halk Edebiyatı Ansiklopedisi*, I. Fasikül, İstanbul 1935; aynı yazar, *Osmanlı Devleti'nin Kuruluşu*, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara 1959, s. 94-102.

Burada asıl vurgulamak istediğimiz nokta, yerleşik bir siyasal otoriteye karşı çıkmış bir sûfî çevrenin içinden gelen, yani yukarıdaki tasnifimize göre esasında non-conformist olan bu zümrenin, bir başka siyasal iktidarın kuruluşuna katkıda bulunmuş olduğudur. İki siyasal otorite arasında bulunan hangi fark bu non-conformist sûfî çevreyi bu ikincisine yaklaştırmıştır? Yahut diğer bir deyişle, “Bu zümreyi ilk Osmanlı yönetici kesimine, ilk Osmanlı yönetici kesimini bunlara yaklaştıran nedir?” gibi bir soru sorulacak olursa, bunun cevabı ne olmalıdır? Kanaatimizce bu yaklaşmanın birinci sebebini, İbn Kemal tarihinde açıklıyor: Ona göre bu dervişlerin Osmanlı topraklarına gelişi, Bursa’nın 1326 tarihinde fethi üzerine yoğunlaşmıştır. Çünkü bu fetih Osmanlı beyliğinde ekonomik vaziyetin iyileşmesine yol açmış, dervişler de bundan yararlanmak için buraya akın etmişler, her biri civardaki bir bölgede yerleşerek zamanla şöhret kazanmışlardır²³. Ömer L. Barkan’ın makalesi ve ekinde yayımladığı arşiv kayıtları, bunların kimler olduğunu, zâviyelerinin yerlerini somut bir şekilde ortaya koymuştur²⁴.

İkinci bir sebep olarak da, Osmanlı yönetici kesiminin onlarla aynı sosyal tabandan, yani göçebe Türkmen kesiminden geliyor olmaları olabilir. O zamanlar Osmân, Orhân ve yakınlarındaki

23 Rum Abdalları hakkında F. Köprülü’nün yukarıda 22 nolu notta geçen makale ve kitaplarında geniş bibliyografya mevcut olduğundan burada ayrıca zikredilmeyecektir. Bu konuda ayrıca şunlara da bk. A. Yaşar Ocak, *La Révolte de Baba Resul ou la Formation de l’Hétérodoxie Musulmane en Anatolie au XIIIe Sciecle*, Publication de la Société Turque d’Histoire, Ankara 1989, s. 117-131; Halil İncalcık, “Dervish and Sultan: An Analysis of the Otman Baba Vilâyetnâmesi”, *The Middle East and Balkans under the Ottoman Empire: Essays on Economy and Society*, Bloomington 1993, s. 21; Ahmet T. Karamustafa, *God’s Unruly Friends: Dervish Groups in the Islamic Later Period 1200-1550*, University of Utah Press, Salt Lake City 1994, s. 70-78.

24 Bk. “İstîlâ devrinin kolonizatör Türk Dervişleri ve zâviyeler”, *Vakıflar Dergisi*, II (1942), s. 279-386; ayrıca bk. *Hüdâvendigâr Livâsı Tahrir Defterleri I*, ed.: Ö. L. Barkan-Enver Meriçli, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara 1988. Bu defter içinde yer alan pek çok sancakta Rum Abdallarına ait zâviye vakıf kayıtları bulunmaktadır. Bu itibarla bu kayıtlar, ilk Osmanlı kronikleri haricinde, ilk Osmanlı sultanlarının onlara bizzat verdikleri bu vakıfların resmî belgeleri olarak tarihsel öneme sahiptir.

beylerle bu derviş ve şeyhler arasında gerek günlük yaşantı, âdet, gelenek ve görenek, gerekse İslâm yorumu ve yaşayışı bakımından ciddi farklar yoktur. Köprülü de vaktiyle bu yakınlaşmayı ilk hükümdarların “inançla ilgili meselelerin inceliklerine akıl erdiremeyecek kadar ümmî, basit Türkmen reislerinden başka bir şey olmadıkları” ile açıklamak istemiştir²⁵. Onun ilk hükümdarlar hakkındaki bu yargısı fazla aşırı olmakla beraber, işaret ettiğimiz hususu takviye etmesi bakımından bir dereceye kadar gerçeklik payına sahiptir. Onları I. Murad ve Yıldırım Bâyezid’le başlayan, II. Murad’la devam eden, hele Fatih Sultan Mehmed’de somutlaşan sultan ve bürokrat tipleriyle mukayese etmemek gerekir. Henüz medresenin kitabî İslâm anlayışının tam olarak bu yönetici kesimde yerleşmediği, Orhân’ın bir vesileyle Geyikli Baba’ya “Baba mey-hordur” diye “iki yükşarap” ve “iki yük arakı” gönderdiğini anlatan menkabede çok iyi açığa çıkıyor²⁶. Ama diğer yandan, aynı Orhan’ın, İznik’in fethini müteakip orada 1331 yılında bir medrese açtığını da biliyoruz. Bu neyi gösteriyor? Bu, kanaatimizce Orhân’ın bir yandan içinde yaşadığı toplumun sosyal ve kültürel gerçeklerini, onları dönüştürmeye çalışmadan, realist bir tavırla kabul ettiğini ve onları yeni kurulan devletin menfaatleri doğrultusunda kullanması gerektiğini anladığını ortaya koyar. Fakat en az bunun kadar, bu devletin gelişip serpilmesi, Ortadoğu İslâm dünyasında meşruiyetinin tanınması için neler yapılması, hangi doğrultuda ilerlenmesi gerektiğini kavradığını da gösterir. XIV. yüzyılda Osmân ve Orhân’ın Abdal Musa ve Geyikli Baba’ya ve benzerlerine takındığı yüceltici ve takdis edici tavrı bu çerçevede değerlendirmek doğru olmalıdır.

Kanaatimizce İlk Osmanlı sultanlarının ilk başlarda, yukarıda kısaca analizini yapmaya çalıştığımız faktörlerle hareket etmekte

25 Bk. Köprülü, “Anadolu’da İslâmiyet”, *Dârülfünûn Edebiyat Fakültesi Mecmûası*, 5 (Eylül 1338-1922), s. 403-404.

26 Bk. Başbakanlık Osmanlı Arşivi, Ali Emiri tasnifi, 1 numaralı 2 varaklık belge (Bu belgenin varlığından bizi haberdar edip fotokopisini yollama nezaketini gösteren Sayın Irene Beldiceanu’ya minnet borçluyum).

oldukları açıktır. Osmân, Orhân Beyler ve I. Murâd, başta Rum Abdalları'yla bu anlayış içinde yakın ilişkiler geliştirdiler ve onlara tekkeler yaptırıp arazi vakfettiler. Onların bu politikaları, Rum Abdalları'nı Osmanlı topraklarına cezbetti. Yenişehir, İnegöl ve Bursa havalisindeki bir kısım arazi onlara gelir sağlayan topraklar ve bunların üstüne yapılan tekke ve zâviyelerle doldu²⁷. Buralarda yaşayan dervişler, yeri geldiğinde Osmanlıların çevredeki Bizans topraklarına, daha sonra da 1350'lerden itibaren Rumeli arazisine yapılan gazalara gönüllü olarak katılıyorlardı. Ama Aydınoğulları, Menteşeoğulları, Germiyanogulları ve benzeri beyliklerin topraklarına yerleşip zâviyeler açan Mevlevî derviş ve şeyhleri bu tarihlerde henüz Osmanlı topraklarına gitmiyorlardı. Onlar muhtemelen hem bu gazalara pek rağbet etmiyor, hem de Osmanlı-Karamanoğlu rekabeti sebebiyle, ister istemez ikincilerin yanını tutuyorlardı. Çünkü Mevlânâ'nın tekke ve türbesini, vakıflarını ihtiva eden Konya ve havalisi onların hakimiyetinde bulunuyordu. Mevlevîlerin Osmanlı topraklarına asıl gelişi, yoğun olarak Karamanoğulları Beyliği'nin Osmanlı hakimiyetine girişinden sonra olacaktır. Fakat bununla beraber biz, bu erken Osmanlı devrinde Kâdirî, Rifâî, Sühreverdî ve Kübrevî derviş ve şeyhlerini de en azından XV. yüzyıl başlarına kadar Osmanlı topraklarında göremiyoruz. Bu dönemi anlatan hiçbir Osmanlı kaynağı bu tarikat mensuplarından bahsetmez.

Siyasal İktidara Bitişen Heterodoksi: Bektaşîler

Orta, yeni ve yakınçağ Türkiye'si topraklarında gelişen popüler tasavvuf çevrelerinin belki en ünlü ve en ilginç temsilcilerinden diyebileceğimiz Bektaşîler, çok eskilerden beri Oriyantalizmin favori konularından olmuştur ve olmaya da devam etmektedir. Kurucusunun 1270'te vefat eden ünlü sûfî Hâcî Bektâş-i Velî olduğu yanlış hâlâ zaman zaman ısrarla tekrar edilir. Ama XIII. yüzyıl Ortadoğusu'nda geniş bir kapsama alanına sahip Kalenderiye

27 Bk. yukarıda 26 numaralı dipnotta gösterilen *Hüdâvendigâr Livâsı Tahrir Defterleri* 'de muhtelif sayfalar.

hareketinin hâkimiyetinde gelişen senkretist tasavvuf akımlarının bir ürünü olarak XVI. yüzyılda Hâcî Bektâş-i Velî'nin adı ile tarih sahnesine çıkan Bektaşiliğin bu ilginç mensupları, daha başında Osmanlı siyasal iktidarının resmî desteğini arkalarına almışlardı. Hattâ 1514'ten evvel Orta Anadolu'ya hakim olan Dulkadirîliler zamanında da Hâcî Bektâş-i Velî tekke ve türbesi tamir ettirilip vakıflarla zenginleştirilmişti²⁸. Bu belki de imparatorluk dahilindeki heterodoks tasavvuf akımlarını bilinçli bir şekilde kontrol ve Sünnî tasavvuf akımlarıyla dengede tutmaya yönelik bir politikanın ürünüydü. Başka hiçbir tarikatın temsilcisinin bulunmadığı Yeniçeri Ocağı'nda, bir Bektaşî babası vardı²⁹. Tarikat tıpkı Mevlevîlik'teki gibi merkezîyetçi bir sistemle yönetiliyor ve tekkelerin başına geçecek olan *babalar* Hacıbektaş'taki dergâhtan atanıyor, ama Dîvan-ı Hümayûn'un da tasvibi alınıyordu³⁰. Bu sistem sayesinde Bektaşîlik Osmanlı merkezî iktidarı ile uzun yüzyıllar problemsiz denebilecek bir ilişki sürdürebildi.

Bektaşiliğin Osmanlı yönetimi ile olan bu uyumlu birlikteliği, XVI. yüzyıl başlarında ortaya çıkan Osmanlı-Safevî mücadelesi esnasında bir anlamda Osmanlı lehine bir emniyet supabı görevini yapmıştı. Safevî devletinin sistemli ve etkili bir biçimde yürüttüğü Kızılbaş propagandasına çok şiddetli bir duyarlılık göstermiş olan Osmanlı devleti, bu propagandanın inanç boyutuyla pek çok noktada ortak olan Bektaşîliğe karşı hiçbir tavır almamıştır. Bu durum şu varsayımı doğruluyor: Osmanlı devleti resmen Sünnî bir Müslüman devlet olmasına rağmen, kendi güvenliğine karşı

28 Suraiya Faroqhi, *Der Bektaschi-Orden in Anatolien (vom späten fünfzehnten Jahrhundert bis 1826)*, Verlag des Institutes für Orientalistik der Universität Wien, Wien 1981, s. 26, 122.

29 İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara 1947, cilt I, s. 512. Bu durumun aynı zamanda, Beylik henüz kurulurken gazilerle birlikte gazâlara katılan Hâcî Bektâş tekkesinden gelen dervişlerle ilgili bir yanı bulunduğu unutulmamalıdır. Bu dervişler Hâcî Bektâş menkabelerini Osmanlı gazileri içinde anlatıyorlardı. Hâcî Bektâş geleneği onlar arasında kök salmış ve Yeniçeri Ocağı'nın kuruluşuna bu yolla girmiştir.

30 Faroqhi, *a.g.e.*, s. 77-96.

bir tehdit oluşturmadağı sürece, Sünnîlik dışı inançlara karşı herhangi bir dışlayıcı tavır sergilememiştir. Aşağıda görüleceğı üzere, bu inançlara karşı ulemâ ve bazı tasavvuf çevrelerindeki keskin tavır alış, hatta dışlayıcı davranışlar, genelde devletin resmî politikası olmamıştır. Ancak XVI. yüzyılda Safevî devletin Osmanlı topraklarında giriştiğı yoğun Şîî propagandanın siyasal boyut kazanarak güvenliğı ve toplumsal düzeni sarsıcı ciddî bir mahiyet kazanması devleti ziyadesiyle endişeye sokmuş ve karşı bir Sünnî propaganda ve baskının yolunu açmıştır. Osmanlı merkezî yönetimi bu süreçte dahi, aşağıda görüleceğı üzere, imparatorlukta resmen Safevî yanlısı-tavır koyan Kalenderîleri çok sıkı baskı ve takip altına almasına ve onları zorla Sünnî inancı ve kültü tatbiki zorlamasına rağmen, Bektaşîler bunun dışında kalmıştır. Bektaşîlerin merkezî yönetimle olan bu barışıklığı, 1826 yılında Yeniçeri Ocağı'nın kaldırılışına kadar sürecektir.

Mevlevîler: Her devirde Siyasal Otoritenin Sadık Yandaşları

Celaleddîn el-Rûmî'nin 1273'te vefatından sonra da üst düzey Mevlevî şeyhlerinin gittikleri her yerde siyasal otorite çevreleriyle yakın ilişkilerini sürdürmeye âzamî gayret sarf ettikleri, bu çevrelerin desteğini sağlayarak tarikatın yayılması ve güçlenmesi açısından bunu özenle korumaya çalıştıkları gözden kaçmıyor. Siyasal otorite ile olan bu yakınlaşmalar sonucu, tarikata sağlanan vakıflar, daha XIV. yüzyılın başlarından itibaren Mevlevîliğe ilerideki gelişimi ve güçlenmesi için gerekli ekonomik zenginliği yarattı³¹.

1280'ler sonrasında Anadolu'daki Moğol hâkimiyetinin kendi iç problemleri yüzünden giderek zayıflamaya yüz tutmasıyla Batı'daki Bizans uçlarında birer yöresel siyasi güç olarak ortaya

31 Bu konuda özellikle şu makaleye bk. Suraiya Faroqhi, "XVI.-XVIII. yüzyıllarda Orta Anadolu'da Şeyh aileleri", *Türkiye İktisat Tarihi Semineri, Metinler/Tartışmalar*, eds.: Osman Okyar-Ünal Nalbantoğlu, Hacettepe Üniversitesi Yayınları, Ankara 1975, s. 197-226.

çıkmağa başlayan Türkmen beylerinin, kendilerine mânevî destek yaratmağa yönelik olarak sûfî çevrelere gösterdikleri yakınlık, Celaleddîn el-Rûmî'nin torunlarının da dikkatini çekmekte gecikmedi. Coşkun bir mistik tabiata sahip bulunan Ulu Ârif Çelebi'nin (öl. 1320), Mevlevîliği bir yandan defalarca yaptığı seyahatlerle İran'da Tebriz, Merend ve Moğol başkenti Sultaniye'ye kadar yaymaya çalışırken, diğer yandan da dedesi zamanında pek de iyi gözle bakılmayan Türkmen boylarının hâkimiyetine giren Batı Anadolu topraklarına yerleştirmeye kesin niyetli olduğunu görüyoruz. O peş peşe yaptığı seyahatlerle Menteşe, Aydın, Germiyan ve Eşrefoğlu beyliklerindeki yönetici çevrelere nüfuz ederek onların huzurlarında düzenlediği ekstatik *semâ'* meclisleri ve âyinleri büyük bir etki yarattı. Böylece Mevlevîliği bu beyliklerin topraklarında zengin vakıflarla desteklenerek açılan zaviyelerde faaliyete geçirdi³². Bu sebeple Ulu Ârif Çelebi'nin Mevlevîlik tarihindeki yeri çok önemlidir.

Osmanlı Devleti'nin kuruluş yıllarında, belki daha çok Karamanoğulları ile olan siyasal rekabet ve hasımlık sebebiyle Osmanlı topraklarında mevcudiyetini görmediğimiz Mevlevîler, özellikle Karamanoğulları'nın tarih sahnesinden silinmesiyle, Osmanlı Devleti'yle yakınlık kurmada sıkıntı çekmediler. Osmanlı sultanları, diğer tarikat mensuplarına gösterdikleri ilgiyi onlardan esirge-mediler³³. Özellikle Celaleddîn el-Rûmî'nin tasavvufî karizması sebebiyle ona karşı olan büyük beğeni ve takdir hissinin, ayrıca tarikatın sergilediği estetik tasavvuf anlayışının bu yakınlaşmada önemli bir payı bulunduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. Hiç şüphesiz tarikatın çoğu mensupları itibariyle -görünürde de olsa- Sünnî çerçeveyi zorlamayan ideolojik yapısını da hesaba katmak

32 Eflâkî, cilt II, s. 875-924, Gölpınarlı, *Mevlânâ'dan Sonra Mevlevîlik*, s. 69-75.

33 Nejat Göyünç, "Osmanlı Devleti'nde Mevlevîler", *Belleten*, 213 (Ağustos 1991), s. 351-358; Ocak, "Türkiye tarihinde merkezî iktidar ve Mevlevîler meselesine kısa bir bakış (XIII.-XVIII. Yüzyıllar)", *Selçuk Üniv. Türkiyat Araştırmaları Dergisi* (II. Milletlerarası Osmanlı Devleti'nde Mevlevîhaneler Kongresi, Tebliğler), yıl: 2, sayı: 2, Mayıs 1996, s. 17-22.

gerekir ve bu da önemli bir faktördür. Ancak, Dîvâne Mehmed Çelebi yolunda giden ve kendilerine *Şemsîler* denilen Kalender-meşreb Mevlevîleri de hesaba kattığımızda, bütün Mevlevîleri Ortodoks çizgide düşünmek yanlış olacaktır. Bununla beraber Osmanlı siyasal iktidarı onlarla pek problem yaşamamıştır.

Bilindiği kadarıyla tanınmış Mevlevî kaynağı Sâkıb Dede'nin *Sefîne-i Nefîse-i Mevlevîyân*'ına bakarak Osmanlı merkezî yönetiminin Mevlevîlerle ilk ciddî temasının II. Murad dönemine (1421-1451) rastlamakta olduğu sanılmakla beraber, Gölpinarlı bu padişahın ve hattâ Fatih Sultan Mehmed'in hiçbir zaman onları ciddî bir güç olarak görmedikleri kanaatinde³⁴. Oysa bu döneme kadar hem Mevlevîlik artık diğer tarikatlar içinde güçlü bir yer edinmiş, hem de Osmanlı devleti diğer beylikler arasında üstün bir güce ulaşmıştı. Aslında Yıldırım Bayezid'in veziriâzamlarından Çandarlı Ali Paşa'nın Serez'de bir Mevlevî zaviyesi yaptırdığına dair bir kayıt varsa da, Osmanlı tarihinde ilk Mevlevîhâne'nin esas olarak II. Murad devrinde Edirne'de açıldığı ileri sürülür³⁵. Özellikle Karamanoğulları Beyliği'nin Osmanlılar tarafından tarih sahnesinden silinmesiyle beraber, Mevlevîler kendi geleceklerinin bu devletin himayesinde olduğunu açıkça gördüler ve Osmanlı iktidarının yanına geçtiler.

XVI. yüzyılda II. Bayezid devrinden (1481-1512) itibaren onlar Osmanlı sultanlarından ve yüksek bürokratlarından daha da büyük ilgi görmeye başladılar. Bu sultanın zaten tasavvufa meyilli karakteri, el-Rûmî'ye karşı büyük sevgi ve hayranlık duymasına da yol açmış ve sonuçta Konya'daki türbe ve tekkede epeyce tamirat ve değişiklikler yaptırmıştır. Onun Balım Sultan vasıtasıyla Bektaşîliği resmî bir tarikat olarak kurdurduğu, bu vesileyle Hâcî Bektâş tekkesini de tamir ve epeyce zengin vakıflarla takviye ettirdiği de çok iyi bilinir³⁶. Bu, Safevî propagandasının Osmanlı

34 Gölpinarlı, *a.g.e.*, s. 269.

35 İnalcık, *The Ottoman Empire*, s. 201.

36 Sâkıb Dede, *Sefîne-i Nefîse-i Mevlevîyân*, Cairo, 1283, vol. I, s. 139-144.

topraklarında bütün gücüyle devam ettiği bir dönemde, Sünnî Osmanlı siyasal iktidarının, Safevîlerle benzer inançları taşıyan bu heterodoks tarikatı kendi yanında tutma amacına yönelik politikanın bir göstergesi sayılabilir.

II. Bayezid'in Mevlevîler'e destek veren siyaseti, Yavuz Selim'in Mevlânâ Dergâhı'na su getirtip şadırvan yaptırması ve yeni vakıflarla dergâhı zenginleştirmesiyle devam etti. Arkasından Kanunî Süleyman (1520-1566), II. Selim (1566-1574), III. Murad (1574-1595), III. Mehmed (1595-1603) ve I. Ahmed (1603-1617) gibi Osmanlı sultanları Konya çelebilerini daima gözettiler³⁷. Çelebiler de elerinden geldiğince Osmanlı yönetimine problem çıkartmamaya dikkat ettiler. Ne var ki bu ilişkiler hep aynı müspet çizgide sürmüyordu. Bazen vakıf gelirleri yüzünden kendi aralarında çıkan anlaşmazlıkların halledilmesinde Osmanlı merkezî yönetiminin aldığı kararlara uymak istemeyen çelebilerin menfi tavırları, aradaki bu ilişkinin zaman zaman soğumasına yol açıyordu. Osmanlı iktidarı genel politika olarak dergâhın yönetimine, çelebilerin tayin ve azillerine karışmamaya özen göstermekle beraber, genellikle bu tayin ve azillere veya vakıf gelirlerinin paylaşılma tarzına razı olmayan çelebiler sebebiyle müdahaleye mecbur kalıyordu. Meselâ II. Ahmed zamanında (1691-1695) hakkındaki yolsuzluk şikâyetleri yüzünden Konya'daki dergâhın başında bulunan Kara Bostan Çelebi makamından alınarak Karaman Eyaleti Beylerbeyi'nin de tensibiyle Kıbrıs'a sürülmüştü. Hattâ bu yüzden dergâhın vakıflarından bir kısmı da iptal edilmişti³⁸.

Buna benzer durumlar zaman zaman Konya çelebilerinin, kendilerine o kadar destek verip tolerans gösteren Osmanlı merkezî yönetimine açıkça tavır koymalarına sebebiyet veriyordu. III. Selim gibi, bizzat Mevlevîliğe intisap etmiş bir Osmanlı sultanının *Nizâm-ı Cedîd* ıslahatı, dönemin ünlü sûfî şâiri Şeyh Galib tarafından desteklenirken, Konya'daki dergâhın, dolayısıyla bütün Mevlevîlerin

37 A.g.e., vol. I, s. 149-156.

38 A.g.e., vol. I, s. 183-192.

başı durumundaki Hacı Mehmed Çelebi tarafından aksi istikamette karşılandı. *Nizâm-ı Cedîd* hareketini yalnızca soğuk karşılamakla kalmayıp, aleyhte propagandalara da girişen bu çelebiyi, merkezî yönetim yine de müsamahakâr davranarak sadece Kütahya'da mecburî ikamet cezası vermekle yetindi. Fakat Hacı Mehmed Çelebi bu cezaya aldırış etmemesine rağmen, makamında bırakıldı³⁹. A. Gölpınarlı Osmanlı sultanının bu tutumunu hem çelebinin nüfuzundan çekinmesine, hem de Mevlânâ'ya karşı duyduğu derin sevgiye yorar⁴⁰.

Ne tesir altında olursa olsun, bu ilginç olay, son tahlilde Mevlevî şeyhlerinin Osmanlı iktidarına karşı belirli bir güç kazanmış olduklarını göstermesi bakımından dikkat çekicidir. Bu ve benzeri olaylar, özellikle XVII. yüzyıldan sonra Osmanlı siyasal iktidarının zayıf zamanlarında Konya çelebilerinin, mânevî nüfuzlarına dayanarak diledikleri gibi hareket etmeye heveslendiklerini ortaya koyuyor.

Halvetîler ve Nakşibendîler: Osmanlı Topraklarında Siyasal İktidarın ve Sünnîliğin Sıkı Müdâfileri

XV. yüzyılın ikinci yarısından itibaren önce Anadolu topraklarında yerleşen ve yayılan Halvetiliğin, Osmanlı sınırları içinde özellikle büyük şehirlerde, edebiyat ve musikiye yer vermesi sebebiyle üst tabaka mensupları arasında tutunduğunu söyleyebiliriz. Fakat o Nakşibendiye kadar her zaman koyu bir Sünnî karakter sergilememiştir. Belki de bu yüzden tarikat içinde kısa zamanda pek çok eğilim belirerek çeşitli kolların ürediği gözlemlenir. Tarikatın bu esnekliği yüzünden, Sünnîlikle başı pek hoş olmayan bazı sûfilerin kendilerini siyasal otoritenin hışmından kurtarmak için gizlenmek maksadıyla başvurdukları bir sığınak vazifesini görmüştür. İbrahim Gülşenî (öl. 1533-34), Şeyh Muhyiddîn Karamânî (öl. 1543) gibi bir kısım Halvetî şeyhleri de (birincisi isyan şüphesiyle, ikincisi zındık ve mülhîd olduğu töhmetiyle) siyasal iktidarın dikkatini

39 Gölpınarlı, *Mevlevilik*, s. 171-173.

40 A.g.e., s. 173-174.

üstlerine çekmekten kurtulamamışlar, hattâ bu sonuncusu idam edilmek sûretiyle hayatını kaybetmiştir⁴¹. Fakat XVI. yüzyıldan itibaren Balkanlar'da yayılmaya başlayan Halvetîliğin, buralarda Sünnîliğin en önde gelen savunucularından olduğu görülür⁴².

Tarikatın bu konuda en aktif üyelerinden biri, Balkanlar'daki Sünnîliğe aykırı her hareketi, her faaliyeti yakından takip ederek İstanbul'a sürekli raporlar yollayan Sofyalı Bâlî Efendi olmuştur. Onun Deliorman bölgesindeki Şeyh Bedreddîn geleneğine bağlı Kızılbaşlar aleyhinde yazdığı rapor meşhurdur⁴³. Bâlî Efendi'nin halifesi Şeyh Muslihiddin bin Alaüddin (öl. 1571), aynen şeyhinin izini takip etmiş görünüyor⁴⁴. Tarikatın bu eğilimi sebebiyle, Osmanlı merkezî yönetiminin bazı cami vâizlerini özellikle Halvetî şeyhleri arasından seçmeye özen gösterdiği ileri sürülür⁴⁵.

Bununla beraber Halvetîliğin her kolunun Sünnî çizginin muhafazası konusunda aynı konumda olduğunu söylemek mümkün değildir. Özellikle İbrahim Gülşenî'ye bağlı Gülşenî kolunun çoğu zaman sapkınlık töhmeti altında kaldığını biliyoruz.

Nakşibendîliğe gelince, yukarıda da işaret olunduğu üzere, tarikatlar içinde Sünnî çizgiye en sadık bir yol izleyen bu tarikatın Osmanlı siyasal iktidarıyla hemen hiç problemi olmamıştır dene-

41 Bk. Ocak, "Kanunî Sultan Süleyman devrinde bir Osmanlı heretiği: Şeyh Muhyiddîn-i Karamânî", Prof. Dr. Bekir Kütükoğlu'na Armağan, İst. Ün. Edebiyat Fakültesi, Tarih Araştırma Merkezi, İstanbul 1991, s. 473-484.

42 Halvetîliğin Balkanlar'daki tarihi Nathalie Clayer tarafından şu kitabında detaylı bir şekilde incelenmiştir: *Mystique, Etat et Société: Les Halvetis dans l'Air Balkanique de la Fin du XVe Siècle à nos Jours*, E. J. Brill, Leiden 1994. Halvetîliğin Balkanlar'da Sünnîliğin ateşli savunucusu olduklarına dair bk. s. 69-112.

43 Bu mühim rapor sırasıyla şu çalışmalarda tartışılmıştır: W. Minorski, "Sheikh Bâlî Efendi on the Safavids", *BSOAS*, 20 (1957), s. 437-450; Andreas Tietze, "Sheikh Bâlî Efendi's report on the followers of Sheykh Bedreddin", *Osmanlı Araştırmaları (The Journal of Ottoman Studies)*, VII-VIII (1988), s. 115-122; Michel Balivet, *Islam Mystique et Révolution Armée dans les Balkans Ottomans: Vie du Cheik Bedreddin, le "Hallağ des Turcs" (1358/59-1416)*, Les Editions Isis, İstanbul 1995, s. 99-102; Clayer, *a.g.e.*, s. 73-78.

44 *A.g.e.*, s. 81-90.

45 *A.g.e.*, s. 98-104.

bilir. Nakşî şeyhleri, IV. Murad (1623-1640) zamanında mehdîliğini ilân ederek isyana teşebbüs eden Urmiye Şeyhi ve Sakarya Şeyhi hariç, genelde her zaman sultanlardan itibar görmüşlerdir⁴⁶.

Sultanların ve Vezirlerin Nasihatçıları ve Moral Destekçileri

Yazının giriş kısmında söz konusu ettiğimiz siyasal iktidarın temsilcileri ile sûfîler arasındaki yakınlaşmanın bir sonucu olarak, sûfîlerin bu birinciler nezdinde birtakım fonksiyonlar icra ettikleri görülüyor. Bunların en başında zamanın hükümdar veya diğer yetkililerine nasihat etmek geliyor. Kanunî Süleyman zamanının ünlü Halvetî şeyhlerinden Nüreddinzâde bunun tabii bir görev olduğunu ifade eder. Ona göre sûfîler (*Evlîyâullah=Allah'ın dostları*) Müslüman kardeşlerine yardım etmek, sultanların yanlışlarını, dolayısıyla zulümlerini engellemekle yükümlüdür. Özellikle halkın yönetimi devlet adamlarının elinde olduğuna göre, onlara nasihat ederek doğruya yöneltmek, bin mürîdi irşad etmekten daha önemli ve erdemlidir⁴⁷. Onun önemli bir görev kabul ettiği bu “nasihat” meselesi, daha yüzlerce yıl öncesinden beri sûfîler tarafından icrâ ediliyordu. Onlar bu nasihatlarla aldırış edilmediği takdirde *evliyânın* hışmına uğrayacaklarını da devlet adamlarına ihtar etmekten geri kalmıyorlardı. Meselâ yine Kanunî Süleyman devrinin tanınmış şeyhlerinden ve Gülşenîliğin kurucusu Şeyh İbrâhîm Gülşenî, padişaha evliyâ ile çatışmamasını, onların dediklerini yapmak gerektiğini, çünkü onların güçlerini Allah'tan aldıklarını hatırlatmayı da ihmal etmiyordu⁴⁸. Bu gibi uyarılar

46 Urmiye Şeyhi için bk., *Târih-i Na'imâ*, İstanbul, III, 364-371; *Târih-i Peçevî*, İstanbul 1281, II, s. 462; Hamid Algar, “Political aspects of Naqshbandî history”, *Naqshbandis: Cheminements et Situation Actuelle d'un Ordre Mystique Musulman*, eds. M. Gaborieau-A. Popovic-Th. Zarcone, Les Editions Isis, İstanbul 1990, s. 130; M. Van Bruinessen, “The Naqshbandî order in 17th century Kurdistan”, *Naqshbandis*, ps. 340-341. Sakarya Şeyhi için bk. *Târih-i Na'imâ*, III, 317-320; Kâtip Çelebi, *Fezleke*, İstanbul 1287, II, 195-197.

47 Bk. Atâyî, *Zeyl-i Şakayık*, İstanbul 1268, s. 211.

48 Muhyî-i Gülşenî, *Menâkıb-ı İbrâhîm-i Gülşenî*, ed. Tahsin Yazıcı, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara 1982, s. 412-413. Şeyh İbrâhîm Gülşenî hakkında

herhalde sultanlar ve devlet adamları üzerinde etkili oluyordu ki bu, onların mânevî güçlerinden çekinmekte olduklarını gösterir. Belki bu yüzden, belki onlara duydukları muhabbet veya saygı sebebiyle sultanların bu sûfilere tekke ve zâviye inşâ ettirmenin ötesinde vergi muafiyeti tanıdıklarına, vakıf veya maaş tahsis ettiklerine dair pek çok örnek vardır. Hattâ bazı konularda onlara danışmanlık yahut saray imamlığı, vâizlik gibi görevler verme yoluna gittikleri de görülüyor. Özellikle câmi vâizliği, halk üzerindeki etkileri sebebiyle sultanların tercihen verdikleri görevlerdendi.

Fakat sûfilerin bunun ötesinde sultanların ve vezirlerin danışmanlığını yaptıkları, zor durumlarda, özellikle savaş zamanlarında onlara ve askere büyük moral kaynağı oldukları da biliniyor. Bu konuda Osmanlı kaynaklarında bazı kayıtlar vardır. Onlar askeri cihada teşvik eden etkileyici konuşmalar yapıyorlar, savaşın zaferle sonuçlanması için dua ediyorlardı. Hattâ sultanlar bazen bizzat şeyhleri yanlarında beraber sefere götürüyorlardı. Bu gibi durumlarda asker yüksek moralle savaşa girişiyordu.

Bunun dışında, sefere çıkan sultanlar veya veziriâzamlar, yola koyulurken İstanbul'dan başlayarak güzergâh üzerindeki büyük sûfilerin türbelerini de ziyaret etmeyi âdet haline getirmişlerdi. Bu da ayrıca önemli bir moral kaynağı idi⁴⁹.

Non-Conformist Sûfiler ve Siyasal İktidar

Kalenderîler: Selçuklu ve Osmanlı Sûfî Çevrelerinin Marjinalleri

Türkiye toprakları dahil, Orta ve Yeni Çağlar'da Orta Doğu'da meydana gelen çoğu dinî-sosyal hareketlerde önemli payı bulunan

yapılan yeni bir çalışma şudur: Himmet Konur, *İbrâhîm Gülşenî, Hayatı, Eserleri, Tarikatı*, İnsan Yayınları, İstanbul 2000 (Burada bütün kaynaklar verilmiştir).

49 Bütün bu sayılan hususlara ait ilginç örneklerle ilgili olarak R. Öngören'in adı geçen eserinden başka (bk. s. 235-284), onun devamı sayılabilecek şuna da bakılabilir: Necdet Yılmaz, *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf: Sûfiler, Devlet ve Ulemâ (XVII. Yüzyıl)*, OSAV Vakfı Yayınları, İstanbul 2001, s. 430-444.

Kalenderîler, Selçuklu ve Osmanlı dönemi Türkiye tarihinde siyasal otorite ile en çok problem yaşayan sûfî çevrelerin başında gelir⁵⁰. Türkiye tarihinde meydana gelen pek çok dinî-sosyal harekette payı bulunduğunu bugün daha iyi anladığımız Kalenderîler, us-turayla kazanmış saçsız, kaşsız, sakalsız ve bazen bıyıksız başları, hayvan postlarıyla örtülmüş yarı çıplak vücutları ve taşıdıkları ilginç aksesuarlarıyla bütün dikkatleri üzerlerine topluyorlardı. Toplumda genel kabul görmüş kurallara aykırı davranışları, Sünnî İslâm'ın bazı inanç ve ibadet esaslarına lâkayt tavırlarıyla sadece sıradan insanların değil, Sünnî tasavvuf çevrelerinin dahi tepkilerine hedef olan Kalenderîler, genellikle bekâr gençlerden ve orta yaşlılardan oluşan gezgin dervişlerdi. Orta Asya ve Hindistan'dan Mısır'a kadar çok geniş bir alanda muhtelif tarikatlar halinde organize olmuşlardı⁵¹. Onların kural dışı yaşayış tarzları özellikle kentli toplumun tepkisini çekip dışlanmalarına yol açtığı gibi, sebep oldukları bazı düzeni bozucu hareket ve olaylardan dolayı da kendilerini sık sık siyasal otorite ile karşı karşıya getiriyordu. *Saltıknâme*, Kalenderîlerin Selçuklu Sultanı I. Alâeddîn Keykubâd (1220-1237) tarafından kontrol ve takibat altında tutulduklarını ve angarya işlerde çalışmaya mahkûm edildiklerini yazar⁵².

Bununla beraber, dönemin *Fustât el-Adâle* gibi bazı kaynaklarında anlatıldığı gibi⁵³ onların her zaman kurulu düzene karşı çıkan anarşist birtakım sûfilerden ibaret olduğunu söylemek mümkün değildir. İçlerinde XI. yüzyılda Baba Tâhir-i Uryân (öl. 1040), XIII. yüzyılda Şems-i Tebrîzî, Fahreddîn Irakî vb. yüksek bir tasavvuf

50 Aslında tasavvuf çevrelerinde gelişen sosyal bir protesto hareketi olarak da değerlendirilebilecek olan Kalenderîye hareketi ve bu hareketin içinde oluşan sûfî çevrelere dair meselâ şunlara bk. Ocak, *Osmanlı İmparatorluğu'nda Marjinal Sûfilik: Kalenderîler*, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara 1999; Karamustafa, *God's Unruly Friends: Dervish Groups in the Islamic Later Period 1200-1550*, University of Utah Press, Salt Lake City 1994.

51 Bk. Tahsin Yazıcı, "Kalender", *Eİ2*, vol. IV, s. 472-473; aynı yazar, "Kalenderîye", *Eİ2*, vol. IV, s. 473-474; Ocak, *Kalenderîler*, s. 133-175, Karamustafa, s. 13-38, 85-96.

52 *Saltıknâme*, Topkapı Sarayı Müzesi (Hazine) Ktp., nr. 1612, vr. 322b-323a.

53 Mahmûd b. el-Hatîb, *Fustât el-Adâle*, s. 555.

anlayışına sahip büyük sûfiler, şâirler de yetiştiren Kalenderîler arasında, yine aynı yüzyılda Anadolu’da Mevlânâ Celâleddîn al-Rûmî’den itibar gören Ebû Bekr-i Niksarî⁵⁴ ve Hâcî Mübârek-i Haydarî⁵⁵ gibi saygın şeyhler vardı.

Bazı Kalenderî gruplarının, genellikle şu veya bu şekilde siyasal otorite tarafından zaman zaman antipatiyle, zaman zaman da sempatiyle karşılandıkları görülür. Sûriye seferi esnasında kalabalık bir Kalenderî grubuyla karşılaşan Moğol Hanı Hülâgu (1256-1265), ilk defa gördüğü bu acayip kılıklı dervişlerden kuşkulunmuş, onların kim olduklarını ünlü âlim Nasîrüddîn el-Tûsî’ye sormuştu. Onun verdiği cevap, söz konusu antipatiyi çok iyi yansıtır: “*Bunlar âlemin fazlasıdır. Zira dünyada insanlar emîrler, tâcirler, zanaatkârlar ve çiftçiler olmak üzere dört sınıfa ayrılırlar. Bunlar ise bu sınıflardan hiçbirine mensup değildirler*”⁵⁶. Sempati örneği ise, İlhanlı hükümdarları Gazan Han (1295-1304) ile Olcayto Hüdâbende’nin (1304-1317) Barak Baba’ya (öl. 1307) gösterdiği yakınlık ve bu yakınlığın doğurduğu sonuçtur. Bu Türkmen babası, bazı deneylerden sonra Moğol sultanın teveccüh ve itimadını kazanarak İlhanlı sarayında önemli bir mevki edinmiş, hattâ sultanın çevre hükümdarlarla diplomatik temaslarında görevlendirilmiştir ki hatırı sayılır bazı sûfilere bu tip diplomatik görevler verildiğini gösteren başka örnekler de vardır. Barak Baba’nın 1307 tarihinde bu görevlerden birinde öldürülmesi İlhanlı sultanını kızdırmış ve bunun intikamını almak için savaşa başvurmuştur. Sultanın Barak Baba’ya bağlılığı, şeyhin katlinden sonra onun için bir *hânîkah* ve türbe yaptırarak zengin vakıflar tahsis etmesiyle ifadesini bulur⁵⁷.

54 Bk. Eflâkî, cilt II, s. 596; Osman Turan, “Selçuklu Türkiye’si din tarihine ait bir kaynak: Fustâtu’l-adâle fi kavâidi’s-saltana”, *Fuad Köprülü Armağanı*, İstanbul 1953, s.559.

55 Eflâkî, cilt I, 215, 467-468; cilt II, 773.

56 İbn al-Fuvatî, *al-Hawâdith al-Jâmi’a*’dan naklen, O. Turan, *Doğu Anadolu Türk Devletleri Tarihi*, İstanbul 1973, s. 226-227.

57 Barak Baba ve ona dair literatür için şunlara bk. Gölpınarlı, *Yunus Emre ve Tasavvuf*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1961, s. 17-27, 252-256 ve devamı; Hamid Algar, “Baraq Baba”, *Elr*, vol. III, s. 754-755; Ocak, *La Révolte de Baba Resul*, s. 105-

Yukarıda sözünü ettiğimiz Osmanlı dönemindeki *Rum Abdalları* içindeki dervişlerin çoğu da Kalenderîlerden oluşuyordu ve görüldüğü gibi onların da Osmanlı yönetimi ile ciddi bir sorunları olmadı.

Bununla beraber, öyle görünüyor ki, Kalenderî zümreleriyle siyasal otorite arasındaki bu ilişkinin olumlu veya olumsuz yönde gelişmesi, bu zümrelerin sosyal taban olarak nitelikleri ve zihniyet dünyaları ile yakından ilgilidir. Meselâ daha çok düşük seviyeli bir sosyal tabandan gelen militan karakterli Kalenderîlerin siyasal otoriteye karşı bazı isyanlara katılmaktan geri kalmadıklarına dair örnekler vardır. Onların 1240 yılında Türkmenlerin Anadolu Selçukluları'na karşı giriştikleri Babaîler isyanına katıldıklarını biliyoruz⁵⁸. Bu, onların merkezî iktidara karşı ilk silahlı hareketi olmakla beraber, sonuncusu değildir. Aşağıda görüleceği gibi, XVI. yüzyılın sonlarına kadar Osmanlı döneminde de bazı ayaklanmalara katılmışlar, hattâ bazılarını bizzat gerçekleştirmişlerdir ki Çelebi Mehmed iktidarına karşı gerçekleştirdikleri Torlak Kemâl ve Börklüce Mustafa isyanları bunlardandır. Ayrıca bu iki isyanla bağlantısı tartışılmakta olan 1416'daki ünlü Şeyh Bedreddîn isyanında da Kalenderîlerin katkısını biliyoruz⁵⁹.

Bu katkılarının hiç şüphesiz merkezî yönetimce biliniyor olması, artık XV. yüzyıldan itibaren Osmanlı siyasal otoritesini bunlara karşı ihtiyatkâr ve hatta baskıcı olmaya itmiştir. Diğer yandan devletin bütün kurumlarıyla yerleşmesi, kendine güvenini sağladığı bu dönem sonrasında, Fatih'in ve Mahmûd Paşa'nın, o dönemin ünlü Kalenderî şeyhi Osman Baba'ya karşı takındığı tavırla kendini gösteren dönüşüm, aradan geçen zaman içinde Osmanlı merkezî otoritesinin Kalenderîlere karşı tutumunda nereden nereye geldiğini göstermektedir. 1492'de Arnavutluk'ta bir Kalenderî dervişinin suikastine mâruz kalan II. Bâyezîd, Kalenderî tekke ve zâviyelerine karşı sıkı bir takip ve baskı siyaseti uygulanmasını emretmiş, Ru-

110; aynı yazar, *Kalenderîler*, s. 65-70; aynı yazar, "Barak Baba", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, cilt 5, s. 61-62; Karamustafa, 1-2, 62-63.

58 Bk. Ocak, *La Révolte de Baba Resul*, s. 60.

59 Bk. aşağıda "Sûfi ve İsyan" başlıklı kısım.

melî’deki Kalenderîleri Anadolu’ya sürgüne tabi tutarak buradaki Kalenderî zâviyelerini denetim altına aldırıştır⁶⁰. Safevî propagandasının Osmanlı merkezî yönetiminde yarattığı tedirginlik, bu denetimin büsbütün sıkılaşmasına yol açtı. Kalenderîlere karşı başlatılan bu sert politikanın Safevî propagandası ile aynı tarihlere rastlaması ilginçtir. Bunda onların bu propaganda ile inanç bakımından yakınlığı, merkezî yönetimi kuşkulandırmış olmalıdır. Nitekim bu dönemdeki arşiv kayıtları, onları *Râfızî* (Heretik) olmakla itham etmekte ve Sünnî İslâm’a dönmeleri için tedbirler alındığını belirtmektedir⁶¹.

Kısaca özetlenecek olursa, Osmanlı devletiyle Kalenderîler arasındaki ilişkinin, daha başından beri belirlenmiş değişmez bir tavrı değil, zaman içinde gelişen siyasal ve idarî şartlara göre olumlu veya olumsuz bir çizgi takip ettiği söylenebilir.

Osmanlı Yönetiminin Gizli Muhalifleri: Melâmîler

IX. yüzyılda Horasan bölgesinde, ilâhî cezbe ve aşka dayalı çok güçlü bir tasavvuf akımı hüviyetiyle ortaya çıkan Melâmetîliğin XV. yüzyılda Osmanlı İmparatorluğu’nda Bayramîlik içindeki evrimleşmiş biçimi Melâmîlik idi. Bu tasavvuf anlayışı kuvvetli bir cezbe ve coşkun bir *Vahdet-i Vücut* (Unity of Existence) yorumu ile kendini gösterdi. Aynı Bayramîlik içinde, Hâcî Bayram’dan sonra Akşemseddîn ile başlayıp Pîr Ahmed Edirnevî (öl. 1591) ile devam eden conformist mektebin aksine, Ankara-Ayaşlı bir çiftçi olan Bünyâmin Ayâşî (öl. 1520 ?) kolu, Osmanlı iktidarı ile problemli bir ilişkiler dönemini açtı. Ayâşî “bazı isnad ile” Kütahya kalesine hapsedilmiş, sonra da mâsum olduğu anlaşılınca serbest bırakılmıştı⁶². Bunun “bazı isnad”ların mehdîlik iddiası ile ilgili olduğu tahmin edilebilir. Onun halifesi olup Niğde-Aksaray’da

60 Bu konudaki birçok Osmanlı arşiv belge metni şuradadır: Ahmed Refik (Altınay), “Osmanlı devrinde Râfızîlik ve Bektaşîlik”, *Dârülfünûn Edebiyat Fakültesi Mecmûası*, IX/2 (1932), s. 21-59.

61 Aynı makale, gösterilen sayfalar.

62 Sarı Abdullah, *Semerâtü'l-Fuâd*, İstanbul 1277, s. 246.

yine çiftçi olan Pîr Ali Aksarâyî de yine mehdîlik iddiasında bulunduğunu gerekçesiyle merkezî yönetimce tahkikata konu olmuştu. Melâmî kaynakları bunun bir iftiradan başka bir şey olmadığını kaydederler⁶³. Fakat A. Gölpınarlı'nın yayımladığı mezar kitabesindeki “el-şehîd” ibaresi, onun bu yüzden öldürülmüş olabileceğini düşündürüyor. Yeni bulunmuş bir Melâmî kaynağı ise, şeyhin hastalanarak öldüğünü yazıyor⁶⁴.

Melâmîlerle Osmanlı siyasi iktidarı arasındaki uyuşmazlığın belirginleşmesi, esas itibarıyla Pîr Ali Aksarâyî'nin kabına sığmaz genç oğlu İsmâ'îl Ma'sûkî zamanında başladı. Bu genç şeyhin Osmanlı başkentinde yaptığı ateşli vaazlar, ileri sürdüğü rivâyet olunan panteist tasavvufî fikirler yargılandığı mahkeme sicil kayıtları vasıtasıyla bize kadar gelmiştir. Eğer bu kayıtlarda onun aleyhine ileri sürülen iddialar doğruysa, siyasi iktidarın bunlardan büyük rahatsızlık duyduğunu anlamak mümkündür. Nitekim bu yüzden o 1539 yılında idam edildi⁶⁵.

Bir başka arşiv belgesi, bu defa Bosna yöresinde Hamza Bâlî adında bir başka Melâmî şeyhinin, Osmanlı iktidarını devirme hazırlıkları içinde olduğunu ileri sürüyor⁶⁶. İstanbul'a sevk edilerek mahkemede sorgulanan Hamza Bâlî, 1561 yılında idam edildi⁶⁷. Bundan böyle “Hamzavî” adıyla anılan Melâmîler, idama rağmen, Rumeli'de giderek yaygın hale gelmiş olmalı ki, devletin onlar üzerindeki baskısı ağırlaşarak sürüp gitti.

63 A.g.e., s. 246-249; La'lizâde Abdûlbaki, *Risâle-i Melâmiyye-i Bayrâmiyye (Sergüzeşt)*, İstanbul 1156, 23-27.

64 XV-XVI. Yüzyıl Bayrâmî Melâmîliği'nin Kaynaklarından Abdurrahman el-Askerî'nin *Mir'âtü'l-Işk'ı*, ed.: İsmail Erünsal, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara 2003, s. XLVII-XLVIII.

65 İstanbul Şer'îye Sicilleri Arşivi, *Evkaf-ı Hümayun Müfettişliği Sicili*, nr. 4/2, s. 35. İsmâ'îl Ma'sûkî ve ilgili kaynaklar için bk. el-Askerî, *Mir'âtü'l-Işk'ı*, s. 214-230; Gölpınarlı, *Melâmîlik ve Melâmîler*, İstanbul 1931, s. 48-54, Ocak, *Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler Yahut Dairenin Dışına Çıkanlar*, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul 2003, 3. basım, s. 274-290.

66 Başbakanlık Osmanlı Arşivi, *Başmukâtaa Kalemî*, nr. 5000/13, fol. 15a-b.

67 Hamza Bâlî ve ilgili kaynaklara dair bk. Gölpınarlı, *Melâmîlik* c. 77-77, Ocak, *Zındıklar ve Mülhidler*, s. 290-304.

Kırsal kesimde çiftçiler, sipahiler arasında, şehirlerde ise daha çok esnaf tabakası arasında geniş taraftar toplayan Melâmîlerin, Osmanlı merkezî yönetimi tarafından artık kendi varlığına karşı bir tehdit unsuru olarak görüldüğü, bu olayı takip eden diğer idamlarla daha da açığa çıkıyor. 1575'te, yine Ankara civarında çiftçilik yapan bir başka Melâmî halifesi, Hüsâmeddîn Ankaravî, aynı şekilde mehdîlik iddia ettiği gerekçesiyle Ankara kalesine hapsedilerek idam olundu. Bu olayı kaydeden iki Osmanlı arşiv kaydı, bu şeyhi çok para ve silaha sahip bir "mülhid" olarak gösteriyor⁶⁸.

Bu idamla Osmanlı siyasi iktidarıyla Melâmîlerin arası iyice gerginleşti. Melâmîler sıkı takibat altına alındılar. Bu onları, devlet memuriyetlerinden uzak durarak ve Halvetiye, Mevleviye, Rifâîye gibi tarikatlara intisap ederek kimliklerini gizlemeye sevk etmiş, böylece *zındık ve mülhid* olarak damgalanmak suretiyle ölüme mahkum edilmekten kurtulmaya çalışmışlardır. Bu gizlenme döneminin en önde gelen Melâmî şeyhlerinden biri, İdrîs-i Muhtefî (Gizlenmiş İdrîs) lakabıyla kaynaklara geçen Hacı Ali Bey isimli bir tüccar idi. Aleyhinde başlatılan tahkikat ve aramalara rağmen yakasını idamdan kurtararak 1615 yılında eceliyle ölmüştü⁶⁹. Fakat yine de zaman zaman kendilerini idamdan kurtaramayanlar vardı. İdamdan kıl payı kurtulan biri ise, Gazanfer Dede denilen şeyh idi⁷⁰.

İdam edilerek hayatına son verilen diğer bir Melâmî şeyhi, XVII. yüzyılda Sütçü diye anılan Beşîr Ağa oldu. Hurûfilikle itham edilen Beşîr Ağa, 1663'te idam edildiği vakit 90 yaşında bulunuyordu⁷¹. Bu idamdan sonra artık Melâmîler kendilerini iyice gizliliğe verdiler.

Pekâlâ Melâmîlerle Osmanlı merkezî yönetimini bu derece karşı karşıya getiren, onu bu sûfi çevreden bu kadar tedirgin olmaya iten sebep neydi? İşte bunun cevabını, aşağıda bahis konusu edeceğimiz *Kutb ve Mehdî* doktrininde buluyoruz. İdama yollanan adını zik-

68 Ahmed Refik, "Osmanlı devrinde Râfızilik ve Bektaşilik", s. 42-43.

69 Bk. Gölpınarlı, *a.g.e.*, s. 123-130; Ocak, *a.g.e.*, s. 310-313.

70 Gölpınarlı, *a.g.e.*, s. 68; Ocak, *a.g.e.*, s. 306-309.

71 Gölpınarlı, *a.g.e.*, s. 158-160; Ocak, *a.g.e.*, s. 304-306.

rettiğimiz hemen bütün Melâmî şeyhleri birer *Kutb* idiler ve daha önemlisi, kendi müridleri arasında öyle kabul ediliyorlardı. Bu çok güçlü bir inançtı. Diğer sûfî teşekküllerdeki *Kutb* inancından farklı olarak Melâmî inancına göre *Kutb*, hem maddî hem mânevî otorite sahibi olarak Allah tarafından görevlendirilmiş ve Allah bütün sıfatlarıyla onda tecellî etmişti. O aynı zamanda *Sâhib-i zaman* yani mehdî idi. Bu sebeple siyasal iktidarın da sahibi o olmalıydı. İşte bu sebeple Osmanlı sultanı ve onun hükûmeti gayr-i meşrû idi ve zulümle hükmediyordu. O halde bu zulmü ortadan kaldırma yetkisi *Sâhib-i zaman* olarak ona aitti. Bu inançların Melâmî çevrelerinde güçlü bir şekilde yaygınlaşmasını, yönetimdeki bazı aksamalar, yolsuzluklar, rüşvet ve irtikâp, haksız tayin ve aziller, fazla veya mükerrer vergiler gibi, Osmanlı resmî belgeleri ve kroniklerinde de dile getirilen olaylarla bir arada düşündüğümüzde fazla yadırgamamak gerekir. Aksi halde Melâmîliğin çiftçiler, sipahiler, esnaf ve hattâ bazı yüksek bürokratlar arasında belli bir tabana sahip olmasını anlamak zorlaşır.

İşte yukarıda sözü edilen şeyhlerin bir kısmının mehdîlik ithamıyla gözaltına alınması veya idamı, büyük bir ihtimalle bu şekilde gerekçelendirilmiş olmalıdır. Hamza Bâlî'nin Bosna havalisinde kendini sultan ilan ederek hükûmet kurmaya kalkıştığına dair kayıtlar ihtiva eden söz konusu arşiv belgesi bir bakıma bunu gösteriyor. İşte muhtemelen Osmanlı iktidarını korkutan da bu idi⁷².

72 Melâmîliği IX. yüzyıldaki başlangıcından XX. yüzyıla kadar gelen süreç içinde üç devre olarak tartışma konusu yapan bir sempozyum bildirileri şuradadır: *Melâmîs-Bayrâmîs: Etudes sur Trois Mouvements Mystiques Musulmans*, eds.: N. Clayer-A Popovic-T. Zarcone, Les Editions Isis, İstanbul 1998. Bu kitabın 87-178. sayfaları arası, tamamiyle burada bahis konusu edilen XVI.-XVII. yüzyıllar Osmanlı dönemi Melâmîliğini ele alan incelemeleri ihtiva eder. Bunlar içinde şu ikisi, özellikle Osmanlı siyasal otoritesinin Melâmîlere karşı uyguladığı politikayı ele alır: Burhan Oğuz, "La Melâmetiyye et l'idéologie ottomane", s. 87-98; A. Yaşar Ocak, "Les Melâmîs-Bayrâmîs (Hamzavîs) et l'administration ottomane aux XVIe-XVIIe siècle", s. 99-114.

Sûfî ve İsyân

Non-conformist Sûfîliğin İdeolojik Arka Planı:

Kutb-Mehdî Yahut İki Dünyanın Sultanı

Genelde İslâm, özelde Türkiye tarihindeki tasavvuf çevrelerinde veya tasavvuf çevreleriyle sıkı ilişkisi olan halk kesimlerinde meydana gelen *mehdîci* (messianic) hareketler genellikle hep sosyo-ekonomik veya siyasal sebepler dikkate alınarak incelenmiş, fakat hareketlerin ideolojik boyutu ihmal edilmiş veya önemsenmemiştir. Bu ihmal veya önemsenmeyişin bir sebebi, hareketlerin çoğu zaman, Batı Avrupa Orta ve Yeni Çağı'nda meydana gelen köylü hareketlerinin benzeri olarak algılanmasıdır. Bu yüzden tarihçiler genellikle bir tek kişinin nasıl olup da bir ayaklanma hareketini başlatabildiğini, etrafına kalabalık kitleleri toplayabildiğini hep siyasal ve sosyo-ekonomik sebeplerle açıklamayı tercih edegelmişlerdir. Oysa bu sebepler hiç şüphesiz çok önemli olmakla beraber, İslâm dünyasında ve Türkiye'deki hareketlerin Batı'daki benzerlerinden farklı bir yanı vardır.

Biraz daha yakından bakıldığında bu tür açıklamaların pek yeterli olmadığı, bu olgunun altında en az belirtilen sebepler kadar, hattâ bazen onlardan da etkili başka bir faktörün bulunduğu görülür. Bu, lider konumundaki sûfîlerin propaganda ettikleri tasavvufî ideolojidir. Bu ideolojiye sahip sûfî kimlikli hareket liderlerinin, sıradan liderlere nispetle daha kalabalık kitleleri peşlerinden sürükleyebildikleri, başını çektikleri hareketi daha uzun süre sürdürebildikleri, hareketin bastırılıp kendilerinin ortadan kaldırılmasından sonra bile uzun süre hafızalarda yaşayarak ef-saneleştikleri görülür. İşte burada kısaca ele almak istediğimiz de bu tür liderlerin taraftarlarına telkin ettikleri tasavvufî ideoloji ve dolayısıyla bu ideolojinin onlara, kendilerine tabi olanların gözünde kazandırdığı karizmatik kişiliktir. Bu sebeple Türkiye tarihinde böyle ideolojileri kullanan karizmatik özelliğe sahip hareket liderlerinin, non-conformist sûfî çevrelerden çıkması bir tesadüf değildir.

Aşağıda kısaca zikredeceğimiz bu tür halk hareketlerinin arka-
sındaki ideolojik arka planın temelini, esasen tasavvufun *Velâyet*
(Sainthood) teorisiyle ilişkili bulunduğu anlaşıyor. Tasavvuf,
İnsan-ı kâmil (Olgun İnsan) dediği “ideal insan”ı simgeleyen bu
kavramı, zamanla tarih içinde üstün ilâhi sıfatlarla donatarak -bir
anlamda zımnen adetâ İslâm’ın peygamberlik kurumuna rakip, hat-
ta daha üstünmüş gibi duran- *Velâyet* teorisi içine yerleştirmiştir⁷³.
Tasavvuf anlayışına göre, insanın ilâhi gerçeğe ulaştığı son noktayı
temsil eden *İnsan-ı kâmil* mertebesine ancak *Velâyet* sistemindeki
bütün kademelerin aşılmasıyla ulaşılabilir.

İşte tam bu noktada, sözünü ettiğimiz sûfî liderlerin temsil et-
tikleri *mehdici* kimlik, bizi tasavvufun *Velâyet* teorisiyle sıkı sıkıya
bağlantılı *kutb* inancına götürür⁷⁴. Mehdilik inancının ise daha ya-
kından bakıldığında, bu teoriyle çok sıkı bağlantılı olduğu görülür.
Yani *mehdilik* iddiasıyla siyasal otoriteye karşı ortaya atılan her sûfî
liderin, kendini aynı zamanda *kutb* olarak gördüğü ve bağlıları
arasında da böyle kabul edildiğini tespit etmek bizi şaşırtmıyor.
Bilindiği gibi *kutb* inancı, tasavvufun temel doktrinini oluşturan
Velâyet teorisinin esasıyla ilgili bir kavramdır. Bu *kutb* terimi, ilk
olarak muhtemelen XI. yüzyılın sûfî yazarlarından Hucvirî’nin
(öl.1072 ?) ünlü eseri *Keşfü’l-Mahcûb*’unda sözünü ettiği ilk büyük
mutasavvıflardan Hakîm el-Tirmizî (öl. 908) ile telaffuz edilmiş
olmalıdır⁷⁵.

Büyük bir ihtimalle İslam öncesi İran ve Hint mistik kültürü
ve Neoplatonist telâkkilerin tesiriyle tasavvuf düşüncesine nüfuz
etmiş olup *İnsan-ı kâmil* kavramıyla özdeş kabul edilen bu kavramın
nitelediği kişi, bir piramide benzetilebilecek bu sistem hiyerarşisi-

73 *Velâyet* teorisi hakkında bk. B. Radtke, “Walî”, *Eİ2*, vol. XI, s. 109-112. Burada konu hakkında belli başlı klasik tasavvuf kaynakları zikredilmiş olup oradan yararlanılabilir.

74 Bu konuda msl. bk. M. E. Blochet, “Etudes sur l’ésotérisme musulman”, *JA*, XX/2 (Juillet-Août 1902), s.61-110; Frederick de Jong, “al-Kutb”, *Eİ2*, vol V, s. 543-546.

75 Ali b. Osman el-Cüllâbi el-Hücvirî, *Keşfü’l-Mahcûb (Hakikat Bilgisi)*, çev.: Süleyman Uludağ, Dergâh Yayınları, İstanbul 1982, s. 330.

nin en tepesinde yer alır. Allah adına kâinatı yönetmekte olduğu kabullenilen bu büyük *velî*, adetâ Allah'ın sıfatlarını ve kudretini onun adına kullanan insanüstü fevkalâde vasıflarla donanmış *Ricâl-i gayb* (Gayb Erenleri) denilen bir evliyâ grubuna hükmeder. Bu konuda klasik tasavvuf kaynaklarındaki açıklamalar giderek zenginleşmiş, zamanla her tarikat kendi şeyhini kutb kabul ettiğinden, bütün bu kutb'ların da bir kutbu olduğu varsayılarak zamanla bir *Kutb-ul Aktâb* (Kutblar Kutbu) terimi ortaya çıkmıştır⁷⁶. İnanca göre Allah "bütün isim, sıfat ve fiilleriyle onda tecellî eder. İşte bu kişi *kutb* (veya *kutb-ul aktâb*)'dur. Dilediği sûret ve cesede bürünür, istediği zaman ve mekânda, Maşrik ve Mağrip'te dilediği şekilde görünür. Allah tarafından işleri hak ve adaletle görme, hem maddi hem mânevî iktidara birden sahip olma yetkisiyle donatılmıştır."⁷⁷.

Bu inancın tabii sonucu olarak *kutb* (veya *kutb-ul aktâb*) yalnız mânevî değil, dünyevî otoriteyi, dolayısıyla siyasal iktidarı da ele alarak adaleti hâkim kılacak *Mehdî* kavramıyla da özdeşleşmiştir⁷⁸. Yani *Sâhib-i Zamân* veya *Sâhib al-Zamân* (Zamanın Sahibi) kabul edilmiş olup, aynı zamanda *Sûret-i Rahmân*, yani Allah'ın sûretidir. Böylece son tahlilde *kutb*'un hem dinî, hem dünyevî otorite olmak üzere iki misyonu olduğu farz edilmiştir.

Burada kısaca açıklamaya çalıştığımız bu inanç arka planı, Türkiye tarihinde Selçuklu döneminden itibaren aşağıda kısaca zikredilecek olan ister silahlı (isyanlar), ister silahsız (pasif direnişler) olsun, mehdîci halk hareketlerinin nasıl bir ideolojiyle ve nasıl bir kimlik sahibi liderler tarafından ortaya konulduğunu açıklayıcı niteliktedir.

76 Bk. aşağıda 79 nolu dipnotta gösterilen referanslar.

77 La'li-zâde, *Sergüzeşt*, s. 7.

78 A.g.e., aynı yerde. Bu konunun analizine dair bir yazı için bk. Ocak, "Kutb ve İsyân: Osmanlı mehdîci hareketlerinin ideolojik arka planı üzerine bazı düşünceler", *Toplum ve Bilim*, 83 (Kış 1999-2000), s. 48-57; aynı yazar, "Synchrétisme et esprit messianique: La conception de Qotb et les chefs de mouvements messianiques aux époques seldjoukides et ottomanes", *Synchrétisme et Hérésies dans l'Orient Seldjoukide et Ottomane*, ed.: G. Veinstein-E.A. Zachariadou, College de France-Institut d'Etudes Méditerranéennes, Paris (Baskıda).

Görülüyor ki tasavvuf dünyasında bazı sûfî çevrelerde, kendinin *kutb* olduğuna inanan ve taraftarlarınca da öyle kabul edilen insanlar içinde bir kısmı yaşadıkları siyasal, sosyal ve ekonomik baskı veya sıkıntıların sevgiyle, mevcut düzeni ıslah etmeye, hattâ bazen bunun ancak hâkim siyasal otoriteyi ortadan kaldırıp yerine geçmek suretiyle gerçekleştirmeye Allah tarafından kendilerinin yetkili kılındığına samimiyetle inanan şeyhler çıkmıştır. Sultanlar bu durumu eski tarihsel tecrübelerle çok iyi bildiklerinden, bu sûfî çevreleri daima yakın takibe almışlar, buralarda cereyan eden her şeyi dikkatle izlemişlerdir.

Tanrı Adına Düzene Karşı Çıkış

Genel olarak İslam tarihinde toplumların sıkıntılı ve buhranlı zamanlarında, özellikle de siyasal otorite ile problemlerin yoğunlaştığı dönemlerde ortaya çıkan mehdîci hareketlerin benzerlerine, yukarıda özetle anlattığımız ideolojik arka plana dayalı olarak XIII. yüzyıldan itibaren Türkiye tarihinde de belirli aralıklarla rastlanır. İslam dünyasında bu tip hareketlerin toplu tarihlerine dair sentetik mahiyetteki araştırmalar sayıca çok fazla olmamakla beraber vardır⁷⁹, fakat Türkiye tarihinde sûfî çevrelerce gerçekleştirilmiş mesihanik hareketlerin bütününe kapsayan sentetik bir çalışma henüz yapılmamıştır.

Türkiye tarihindeki bu tür hareketlerin ilk ve en önemli örneği, Anadolu Selçukluları döneminde geniş bir kırsal kesime yayılmış sosyal bir patlama niteliğini taşıyan 1240 yılındaki Babaîler isyanı, ikinci önemli örneği ise Osmanlı döneminde 1416'da meydana gelen Şeyh Bedreddîn yönetimindeki kıyamdır. Sonuncusu da yine

79 Örnek olarak şunlar gösterilebilir: J. Darmsteter, *Le Mahdî depuis les Origines jusqu'à nos Jours*, Paris 1885; E. Blochet, *Le Messianisme dans l'Hétérodoxie Musulmane*, Paris 1903; A. Abdulaziz Sachedina, *Islamic Messianism: The Idea of Mahdî in Twelver Shiism*, New York, Albany 1981; *Mahdisme et Milénarisme en Islam*, RMMM'nın 91, 92, 93, 94. sayıları, ed.: Mercedes Garcia-Arenal, Edisud, Aix-en-Provence 2000. Meselenin ideolojik boyutuna dair bk. Necmeddîn Ja'far b. Muhammad al-Askarî, *al-Mahdî al-Maw'ûd al-Mutazar inda Ulamâ' Ahl al-Suqna wa al-Imâmiyya*, Beyrouth 1977.

Osmanlı döneminde 1665'teki Seyyid Abdullah'ın başını çektiği ayaklanmadır.

Babaîler isyanı, Baba İlyas-ı Horasanî ve Baba İshak adında iki Türkmen sûfisi ve müridleri tarafından yönetilmekte olup, Anadolu'da dağınık bir halde yaşamakta olan heterodoks İslam inançlarına bağlı konar-göçer Türkmen kabilelerinin Selçuklu siyasal otoritesine karşı giriştiği geniş kapsamlı bir isyan idi. Yandaşlarının kendine "Baba Resûl Allah" dedikleri Baba İlyas-ı Horasanî ve yardımcısı Baba İshak tam bir mehdîci propaganda ile isyanı hazırlamışlar ve yönetimin kuvvetlerini defalarca yenilgiye uğratmışlardı. Baba İlyas ve Baba İshak, o zamanlar Anadolu'da güçlü bir şekilde yayılmış olan Vefâî tarikatının başında idiler. Ancak paralı Frenk askerleri sayesinde bastırılabilen bu isyan, bütün bir Güney Doğu ve Orta Anadolu'yu etkiledi. Bu isyan tamamıyla sosyo-politik nitelikli bir hareket olup, ideolojik olarak heterodoks İslam inançları kullanılmakla beraber, bir Ortodoksi-Heterodoksi savaşı değildi⁸⁰. İsyanın önemi, Anadolu tarihinde Bektaşîliğin ve Alevîliğin doğuşuna gerekli zemini hazırlamasıyla kendini gösterir. Yukarıda bahsi geçen *Rûm Abdalları*, işte bu hareketin içinden gelen şeyh ve dervişlerden oluşuyordu.

Osmanlı tarihinin bütün devirleri boyunca en ilgi çekici ve düşünsel alandaki etkileri ve sonuçları itibariyle, non-conformist sûfliğin ortaya koyduğu politik amaçlı en önemli dinî-sosyal hareket hiç şüphe yok ki Şeyh Bedreddîn isyanıdır. Bu isyan esasında, Osmanlı Devleti'nin 1402 yılında Ankara Savaşı'nda Timur'a yenilmesinin ardından doğan otorite boşluğunun yarattığı siyasal ve sosyo-ekonomik krizin bir ürünüydü. Önce Manisa ve Aydın yöresinde, Şeyh Bedreddîn'in yakın adamları olduğu sanılan Börk-

80 Bk. Ocak, *La Révolte de Baba Resul la Formation de l'Hétérodoxie Musulmane en Anatolie au XIIIe Sciecle*, Publication de la Société Turque d'Histoire, Ankara 1989. Bu eserin daha geliştirilmiş yeni bir versiyonu şudur, ona bakılmalıdır: *Babailer İsyanı: Alevîliğin Tarihsel Altyapısı Yahut Anadolu'da İslâm-Türk Heterodoksisinin Teşekkülü*, Dergâh Yayınları, İstanbul 2003, 3. basım. Burada konuya dair geniş literatür verildiğinden ayrıca zikredilmeyecektir.

lûce Mustafa ve Torlak Kemâl isimli Kalenderî şeyhlerinin inisiyatifıyla başlayan isyan, Osmanlı kuvvetleri tarafından bastırılınca, bu defa da Şeyh Bedreddîn'in yönetiminde Rumeli'de başladı ve çok geçmeden o da bastırılarak adı geçen Serez'de yakalanıp idam edildi. Onun, taraftarlarının mensup olduğu üç dini birleştiren senkretist bir öğreti ortaya attığı iddia edilegelmişse de açıklıkla ispat edilememiştir. Fakat gerek Osmanlı fetihleri sebebiyle topraklarını kaybeden yerel Hristiyan feodallerin, gerek sözü edilen 1402 krizi yüzünden timarlarından olan sipahilerin, gerekse uç bölgelerindeki imtiyazlarından mahrum bırakılan gazilerin desteklediği bu isyan ve onun ilginç lideri Şeyh Bedreddîn hala tartışılmaya devam etmektedir⁸¹.

Non-conformist sûfîlerin yönettiği mesiyani hareketler, bundan sonra da özellikle Osmanlı Safevî mücadelesinin yoğun bir biçimde yaşandığı XVI. yüzyıl Anadolu'sunda da sıklıkla görülür. Bunların ilki, II. Bâyezîd döneminde (1481-1512) Safevîlerin tahrikiyle Teke yöresinde 1511'de çıkan Şahkulu isyanıdır. Onu 1512'de Orta Anadolu'da Nur Ali Halife, 1520'de Bozok bölgesinde Şah Velî ve nihayet 1527'de yine Orta Anadolu'da Şah Kalender isyanları takip etmiştir. Adı geçen bu kişiler hep heterodoks inançlı, karizmatik kişiliğe sahip sûfîler idiler ve kırsal kesim çiftçilerinden oluşan kalabalık sayıda müride sahiptiler. Hepsisi de kendini *sâhib-i zaman ve mehdî-i devrân* (zamanın sahibi ve devrin mehdîsi) olarak propaganda ediyorlardı. Bunlar isyana girişmeden önce bir mağaraya çekilerek uzunca bir süre inzivâ hayatı yaşıyorlar, halkın saygı ve bağlılığını kazanıyorlar, bir süre sonra da Allah'ın kendilerini zulüm düzenini ortadan kaldırıp adaleti yerleştirmekle görevlendirdiğini söylüyorlardı. Bu söylemin, XVI. yüzyıl Orta Anadolu

81 Şeyh Bedreddin kıyamına dair oldukça fazla sayıda etüd yayımlanmıştır. Bunların en yenisi ve en iyilerinden biri daha önce de zikredilen şu eserdir: Michel Balivet, *Islam Mystique et Révolution Armée dans les Balkans Ottomans: Vie du Cheik Bedreddin, le "Hallaj des Turcs" (1358/59-1416)*, Les Editions Isis, İstanbul 1995. Burada ilgili bütün literatür verilmiştir. Ayrıca daha yeni bir analiz için bk. Ocak, *Zındıklar ve Mülhidler*, s. 136-202.

gibi zayıf ekonomili, sosyal yapısı itibariyle daha çok heterodoks inançlara bağlı köylü ve konar-göçer kesimden oluşan bir sosyal tabanda nasıl kolaylıkla yankı bulacağını kestirmek zor değildir⁸².

Sonuç

Buraya kadar yazılanlardan bir sonuca gidilecek olursa, Türkiye tarihinde bu yazıda genel hatlarıyla ele alınmaya çalışılan dönem itibariyle Selçuklu ve Osmanlı siyasal iktidarları ana çizgi olarak sûfi şeyhlerine, onların başında bulundukları tarikatlara hep olumlu yaklaşmışlardır. Bunda sultanların, vezirlerin ve diğer yüksek bürokratların kişisel sempati ve bu çevrelere duydukları saygı kadar, toplum düzeninin korunması, siyasal otoritenin meşrûiyetinin kamuoyunca kabul görmesi gibi pragmatik bir düşüncenin payını asla küçümsememek gerekir. Bu olumlu politikayı yalnızca onların dindarlıkları ve şu veya bu şeyhe, yahut tarikata intisabı gibi bir faktörle açıklamak eksik bir yaklaşım olacağı gibi, yalnızca bir çıkar ilişkisiyle açıklamak da yanlış olacaktır. Bu olumlu çizginin, siyasal iktidara yönelik en küçük bir tehdit algılayışında şiddetle bir ortadan kaldırma tavrına dönüştüğünü de unutmamak gerekir. Bu iki paralel tutum, Osmanlı döneminin geç devirlerinde de genel olarak aynen sürdürülmüştür denilebilir.

Siyasal otorite ile yakın ilişkilerinin ise, Sûfiler açısından başlıca üç noktada önemli sonuçları olduğunu söylemek mümkündür: 1- Bu yakınlıkla halk nazarında, ama daha önemlisi ulemâ nazarında meşrûiyetlerini ve saygınlıklarını pekiştirmek; 2- Siyasal otoritenin sağlayacağı ekonomik imkânlardan yararlanmak; 3- Propagandalarını rahatça yaparak mânevî hâkimiyet ve nüfuz alanlarını genişletmek.

82 Bütün bu isyanlar hakkında analitik bir değerlendirme ve literatür için bk. Ocak, "XVI. yüzyıl Osmanlı Anadolu'sunda Mesihanik hareketlerin bir tahlil denemesi", *V. Milletlerarası Türkiye Sosyal ve İktisat Tarihi Kongresi (Tebliğler)*, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara 1991, s. 817-825.

TÜRK FOLKLORUNDA RUM ABDALLARI*

“*Abdal*” terimi, bilindiği gibi temelde bir sûfîlik terimidir ve bu konuda yeterli bilimsel açıklamaları ihtiva eden zengin bir literatür vardır.¹ Biz, bu terimin tarihî süreci hakkında uzun açıklamalara girişmek yerine, bunun Anadolu’da Selçuklu ve Osmanlı dönemlerinde ne anlama geldiği ve daha çok hangi derviş zümreleri tarafından kullanıldığı meselesi ile konuya girmek istiyoruz.

Merhum F. Köprülü’nün başlattığı ve günümüze dek süren araştırmalar şunu gösteriyor ki, “*Abdal*” terimi genelde “derviş” anlamına gelmekle beraber, daha çok XII. yüzyıl sonlarından itibaren bütün Orta Asya ve Orta Doğu’da, tabii bu arada Anadolu’da muhalif bir sûfîlik hareketi olarak ortaya çıkan Kalenderî cereyanına mensup çeşitli zümrelerce kullanılmıştır.² Bu cereyan, ünlü Türk sûfisi Ahmed Yesevî’nin kurduğu Yesevîlik tarikatını da, Horasan Melâmetîliği köküne dayanması sebebiyle, büyük bir ihtimalle hiç olmazsa Anadolu’da içine almış ve böylece bir yandan Yesevîlik ve bundan doğan Haydarîlik şeklinde Asya içlerine uzanırken, öte yandan Orta Doğu’da Cavlakîlik, Kalenderîlik, Vefâîlik tarzında teşkilatlanmıştır.

* IV. milletlerarası Türk Halk Kültürü Kongresi Bildirileri, Kültür Bakanlığı, Ankara 1992, s. 271-276.

1 Bu literatür hakkında geniş bilgi için bk. Fuad Köprülü, “*Abdal*” *Türk Halk Edebiyatı Ansiklopedisi*, 1. fasikül, İstanbul 1935, ayrıca bk. “*Abdal*” *Encyclopedie de l’islam*, 2. bs, Leiden 1950.

2 Bk. Köprülü, “*Abdal*” maddesi.

İşte XIII. yüzyıl Anadolu'su, Kalenderî sûfiliğin farklı isimler altında teşkilatlanmasından başka bir şey olmayan Yesevîlik, Haydarîlik, Cavlakîlik (Kalenderîlik) ve Vefâîlik tarikatlarına mensup dervişlerin kaynaştığı bir alan oldu. 1240'ta meydana gelen büyük bir sosyal patlama olan ünlü Babaî isyanı, bu zümreler tarafından düzenlendi.³ Sonra bu isyan, yalnızca heterodoks bir sûfilik akımı şekline dönüşerek XIV. yüzyıl başlarında Batı Anadolu'ya kaydı ve Osmanlı Beyliği arazisinde, artık kendilerine bundan böyle *Rum Abdalları* denilecek olan, saydığımız dört zümre mensuplarınca temsil edildi⁴.

İslâm sûfiliğinin, Sünnîlikten ziyade, eski islâm öncesi Türk inançlarının ve sosyal yaşantısının etkileriyle karışmış bir sentezini yaşatan ve daha çok konar-göçer Türkmen zümrelerine hitap eden bu dervişler, hatıralarını XVI. yüzyıla kadar devam ettirmişlerdir. İşte Bektaşîlik, bunlar arasından doğmuştur. Tebliğimizin konusu olan *Rum Abdalları* işte bunlardır. Genelde şehirli topluma muhalif bir dünya görüşünü temsil eden bu insanlar, çoğunlukla meczup bir karakter sergilemekte, dünya görüşlerini kılık kıyafetlerine de yansıtmaktaydılar. Kalenderâne sûfiliğin *terk ü tecrid* prensibini böylece dış görünüşleriyle de gösteriyorlardı⁵. Saçlarını, kaşlarını, sakallarını ve duruma göre bıyıklarını kazıyorlar, edep yerleri dışında vücutları çıplak dolaşıyorlardı. Yalnızca sırtlarına bir hayvan postu örtüyorlar ve *nefir*, *nacak*, *keşkül* gibi aksesuarlar taşıyorlardı⁶. Genellikle kış mevsiminde ikamet ettikleri zaviye ve tekkeleri olmakla beraber, çoğu zaman Balkanlar'dan Hindistan'a kadar uzanan bir alanda küçük gruplar halinde dolaşarak vakit geçiriyorlardı. Bu dolaşma başıboş, amaçsız bir dolaşma değil,

3 Bu konuda geniş bilgi için bk. A. Yaşar Ocak, *Babailer İsyanı*, İstanbul 1980, s. 35-56.

4 A.g.e., s. 169-172.

5 Bu konuda geniş bilgi için bk. Hatîb-i Fârisî, *Manâkib-i Camal aldîn-i Sâvî*, nşr.: Tahsin Yazıcı, Ankara 1972, s. 6-8.

6 Rum Abdalları'nın taşıdıkları bu aksesuarların ne anlama geldikleri ve haklarında bilgi için msl. bk. Abdülbaki Gölpınarlı, *Tasavvuftan Dilimize Geçen Deyimler ve Atasözleri*, İstanbul 1977 ilgili madde başlıkları.

ritüel mahiyette bir seyahatti⁷. Bu seyahatleri esnasında geçimlerini, yine ritüel nitelikteki dilenme ile sağlıyorlardı. Bu yüzden gittikleri yerlerde halkla temas halinde idiler. XV.-XVI., hattâ XVII. yüzyıllarda Osmanlı topraklarında dolaşan Avrupalı seyyahlar sık sık bunlardan bahsetmişler ve bize çok zengin yazılı ve resimli malzeme bırakmışlardır⁸. Yerli kaynaklarımız da aynı ölçüde zengindir.

Şimdi biz bu malzemeye dayanarak *Rum Abdalları* denilen bu Kalendermeşrep dervişlerin Türk folklorundaki çeşitli hatıralarından birtakım başlıklar altında bahsetmek istiyoruz.

Türk folklorunda Rum Abdalları kadar iz bırakmış başka sûfî zümreleri az bulunur dersek, bu mübalâğa sayılmamalıdır. Bunun bir sebebi hiç şüphe yok ki durmadan seyahat etmeleri veya inanç ve yaşayış tarzları yüzünden merkezî yönetimin denetiminden olabildiğince uzak kalmak istemeleri sebebiyle, öteki zümrelere nisbetle daha fazla halkla temasa gelmeleri ve daha uzak yerlere nüfuz edebilmeleridir. Bir diğer sebebi ise, tuhafkılık ve kıyafetleri, âdetleri yüzünden ötekilerden daha fazla dikkat ve ilgi çekmiş olmalarıdır.

A) Rum Abdalları ve Halk Hikâyeleri

Rum Abdalları'nın gezgincilik vasıfları, çoğu halk hikâyelerine yansımıştır. Bu hikâye ve hattâ masallarda rastladığımız “kapı kapı dilenen”, “ayağında demir çarık, elinde demir asâ dolaşıp karşılaştıkları insanlara gelecekten haber veren”, “çocukları olmayan karı kocaları, verdikleri elmalarla çocuk sahibi yapan” derviş tipleri, işte Rum Abdalı dediğimiz bu Kalenderî dervişlerinden başkası

7 Rum Abdalları'nın mensup bulundukları Kalenderî sûfiliğinde seyahatin önemi ve niçin yapılması gerektiği şurada çok iyi açıklanmıştır: Hatib-i Fârisî, *a.g.e.*, s. 15-16.

8 Söz konusu seyyahların eserlerine örnek olarak en başta şunları sayabiliriz: Salomon Schvveiger, *Constantinople*, Nurnberg 1539; N. de Nicolay, *Navigations et Peregrinations*, Paris 1527; Antonio Mennavino, *I Costumi et la Vita Turchi*, Fiorenza 1551; Th. Spandouyn Cantacasin, *Petit Traité de l'Origine des Turcs*, Paris 1896.

değildir⁹. Elimizdeki kaynaklar, özellikle Avrupalı seyyahların müşahedeleri, masallardaki bu dervişlerin niteliklerini çok açık bir şekilde belgelendirmektedirler. Onlar, meczup tabiatlı bu Kalenderî dervişlerinin, halkın kendilerine olan yaklaşımından faydalanarak kendilerini keramet ehli gösterdiklerini, birtakım saf insanlara geleceğe dair haberler verip dileklerinin gerçekleşeceğini söylediklerini ve bu işi para mukabilinde yaptıklarını haber verirler¹⁰. Bu sahneleri gösteren, devirlerine ait gravürler de vardır. Yağışsız mevsimlerde seyahat eden bu dervişlerin, yollarının üstündeki kasaba ve köylere uğrayarak fal bakmak, hastalık tedavi etmek gibi işlerle uğraştıklarını, bu yüzden halkın onlara büyük saygı duyduğunu yine benzer kayıtlardan öğreniyoruz¹¹.

B) Rum Abdalları ve Evliyâ Kültleri

İşte aşağıda belirtilen sebeplerle, *Rum Abdalı* denilen bu zümreye mensup bazı şeyhlerin veya dervişlerin mezarları giderek bir kült merkezi haline gelebilmekte, mezar üstüne inşa edilen türbe binası, zamanla bu kudsiyet hâlesinin genişlemesine vesile olmaktadır.

Daha Anadolu Selçukluları devrinden itibaren aslında bazı tarikat büyüklerinin etrafında böyle kültler oluştuğunu, kendileri hayatta iken teşekkül etmeye başlayan menkabelerin yardımıyla bunların *evliya* kabul edilerek kutsallaştırıldıklarını biliyoruz¹². İşte sözünü ettiğimiz bazı Rum Abdalları da bunlar arasında yer almıştır. Bunların bir kısmı XIII. ve XIV., bir kısmı ise daha sonraki yüzyıllara aittir. Bugün Abdal Musa, Kaygusuz Abdal, Abdal Mehmed, Abdal Murad, Sultan Şucâ vb. pek çok Rum Abdalı'nın gerçek

9 Bu halk hikâyelerine örnek olarak şunları verebiliriz: *Tahir ile Zühre Hikâyesi*, İstanbul, tarihsiz (taşbasması), s. 3-4, *Şah İsmail ile Gülizar*, İstanbul 1325 (taşbasması), s. 3.

10 Msl. bk. Antonoio Menavino, *a.g.e.*, s. 59, Cantacasin, *a.g.e.*, s. 227.

11 Msl. bk. Cantacasin, *aynı yerde*.

12 Bu mesele tarafımızdan şurada geniş bir biçimde vaktiyle ele alınmıştı: *Türk Halk İnançlarında ve Edebiyatında Evliya Menkabeleri*, Ankara 1984, Kültür Bakanlığı, MIFAD yay., s. 11-19.

kimlikleri unutulmuş, türbeleri artık halkın dilek ve dualarının gerçekleşmesi için birer hacet yeri durumuna gelmiştir¹³. Aradan geçen zaman içinde halk muhayyilesi, onların tarihî kimliklerini deforme ederek kendi idealindeki evliya tipi ile o kadar özdeşleştirmiştir ki, bu insanların bir zamanlar saçları, kaşları, sakal ve bıyıkları kazınmış, sırtı hayvan postlu, yarı çıplak vücutlu, İslâmî kurallara pek de aldırış etmeyen heterodoks sûfîler ve Kalenderîler oldukları çoktan unutulmuş. Hacı Bektaş-ı Velî tipinde olduğu gibi¹⁴ sarıklı cübbeli, sakallı, nur yüzlü muhayyel şahsiyetler olarak düşünölmüştür. Halk resimleri, onların bu deforme fizik portrelerini yansıtır. Bir kısmı bizzat kendi isimleriyle anılmaya devam ederken, bir kısmının gerçek adı sanı unutulmuş, halkın kendilerine uygun gördüğü isim ve lâkaplarla anılır olmuşlardır. Bunlardan pek çoğu da Anadolu ve Rumeli topraklarında pek çok köye adını vermiştir.

C) Rum Abdalları ve İskân

Dervişlerin Anadolu Selçukluları zamanından beri ve Osmanlı İmparatorluğu'nun kuruluşunda, hattâ daha sonraki fetihler çağında bile iskân faaliyetine katkıları, bilindiğı üzere, merhum Ömer L. Barkan'ın artık klâsik bir nitelik kazanmış "Kolonizatör Türk Dervişleri" isimli ünlü makalesinde ele alınarak tarih araştırıcılığının dikkatine sunulmuştu¹⁵. Onun bu yazısı ve ekte yayınladığı arşiv belgeleri dikkatle gözden geçirilirse, öteki derviş ve şeyhlerin yanında *Abdal*, *Baba* ve *Dede* gibi lâkaplar taşıyan birçok şahsiyetin adının geçtiğı görülür ki, işte bunlar Rum Abdalları'ndan başkaları

13 Bunlara dair bol miktarda örnekler için bk. Hikmet Tanyu, *Ankara ve Çevresinde Adak ve Adak Yerleri*, Ankara 1967.

14 XIII. yüzyılda Anadolu'da bir Vefâi-Hayderî şeyhi olarak yaşamış ve Baba İlyas-ı Horasanî'nin halifeliğine kadar yükselmiş, ama Babâi isyanına katılmadığı gibi, kendisi de bir tarikat kurmamış tarihî Hacı Bektaş-ı Velî, bugün Anadolu ve dışındaki Sünnî ve Alevî, yahut Bektaşî Türklerin inanıp düşündükleri deforme tipinden çok daha farklıydı. Bu mesele tarafımızdan şurada geniş olarak ele alınıp tartışılmıştır: *Osmanlı İmparatorluğu'nda Marjinal Sûfilik: Kalenderîler*, Ankara, Türk Tarih Kurumu Yay., 1999.

15 Bk. "Kolonizatör Türk Dervişleri", *Vakıflar Dergisi*, II (1942), s. 279-353.

değildir. Ayrıca Barkan'ın kullanmadığı veya zikretmediği daha pek çok belgede, özellikle tahrir kayıtlarında, isimlerinin önünde veya arkasında *Kalender*, *Işık ve Torlak* gibi XIV.-XVI. yüzyıllarda Rum Abdalları tarafından kullanılan başka lâkaplar da bulunan yığınla derviş ve şeyhin adını taşıyan köy ve mezraaya rastlamak olağandır¹⁶. Asıl nitelikleri gezgincilik olan bu insanların, yaşlılık dönemlerinde bir yere yerleşerek orada açtıkları zaviye ve tekke-lerin bir süre sonra köy veya mezraalar oluşturdıklarını gösterir.

Bunlardan bir kısmının adı ne yazık ki artık çoktan değişmiş bulunmaktadır.¹⁷ Halen eski adlarında *Kalender* kelimesi yer alan ve genellikle Doğu ve Güneydoğu Anadolu'da bulunan *Kalenderderesi*, *Kalenderan-ı Cebel* vb. yediden fazla köy bulunmaktadır. Şahıs, yer yahut cemaat adı olarak isminde *Abdal* kelimesini taşıyanlar ise otuzdan fazla olup, Türkiye'nin hemen her tarafına dağılmışlardır. Aşağı yukarı bir o kadar da yine şahıs, yer veya cemaat adı şeklinde *Işık* kelimesini taşıyan köy mevcuttur. *Torlak* kelimesi ile yapılmış, Kastamonu'nun Çaycuma kazasına bağlı, *Gökçetorlaklar* ve *Torlaklar* adlı iki köy ismine rastlanmaktadır¹⁸.

D) Rum Abdalları ve Atasözleri, Deyimler

Türkçe'de halen -üstelik çoğu zaman gerçek anlamının farkına varmadan- kullanmakta olduğumuz pek çok atasözü ve deyim de bize Rum Abdallarının hatıralarını yansıtır. Meselâ günümüzde yanlış olarak, zekâ bakımından yetersiz kişilere bazı şeylerin ilham edileceği şeklinde anlaşılan *Aptala malûm olur* deyimini bunun tipik bir örneğidir. Hâlbuki buradaki *aptal* kelimesinin aslı,¹⁹ *Abdal* olup

16 Osmanlı İmparatorluğu'nda arazinin gelir durumunu tesbit etmek maksadıyla düzenlenen ve adına *Tahrir* (yahut) *Tapu Defteri* denilen belgelerde bu tür isimler taşıyan köy veya mezraalara çok sık rastlanmakta olup bu konuda müstakil bir çalışma yapmak şart gibi görünmektedir.

17 Bk. T.C. Dâhiliye Vekâleti, *Köylerimiz*, Ankara 1933, muhtelif sayfalar.

18 A.g.e., muhtelif sayfalar. Daha geniş bilgi ve teferruatlı örnekler için buraya bakılmalıdır.

19 Bk. *Türkçe Sözlük*, Ankara 1988, Türk Dil Kurumu Yay., 2. bs., i, 77.

Kalender dervişi demektir ve onların geleceğe dair haberler vermelerinden kinayedir. Bugün “geri zekâlı” yahut “ahmak” anlamında kullanılan söz konusu *aptal* kelimesi, aslında meczup karakterli Rum Abdalları’nın dilimize hediyesidir. Aynı anlamda kullanılan *budala* kelimesi de yine *abdal*, yahut eş anlamlı *bedil* kelimesinin çoğul şeklinden başka bir şey değildir.²⁰ Nitekim bu işaret edilen anlamı yansıtan *aptal aptal bakınmak*, *aptallığına doymamak*, *aptallık parayla pulla değil*, *aptallığına saymak*, *Hayran abdal*, *Abdal Hâki* vb. deyimler ilk elde sıralanabilir.²¹ Aslında son ikisinin özel isim olduğunun çoğumuz farkında değildir.

Aptal (Abdal) kelimesinin bu anlamı yanında, Rum Abdalları’nın dilencilik vasıflarını çağrıştıran ikinci bir anlamı daha vardır ki “açgözlü, gördüğünden pay uman” anlamına gelir.²² *Aptal tabiatlı* deymi bu anlamı yansıtır. Ayrıca şahsî çıkarı için birine yakınlık gösterip işi bittikten sonra sırt çeviren kişileri ifade için kullanılmakla beraber, aynı zamanda Rum Abdalları’nın gezgincilik ve dilencilik yönlerini vurgulayan atasözleri de mevcuttur. *Abdalın dostluğu köy görününceye kadardır*, *abdalin karnı doyunca gözü yoldadır* (*papucundadır*) şeklindeki atasözleri buna yalnızca iki örnektir²³.

Rum Abdalları’nın gözü tok, nefis feragatine sahip kimseler olduklarını belirten atasözlerine örnek olarak ise, *dokuz abdal bir kaşıkla doyar*, *dokuz abdal bir kilimde uyur*, *iki padişah bir iklimi sığmaz* sözlerini verebiliriz.²⁴ Rum Abdalları’nın bolluğa kavuştukları zaman da har vurup harman savurdukları, *Abdalın yağı çok olursa ya borusuna çalar*, *ya gerisine* atasözüyle vurgulanmıştır²⁵.

Rum Abdalları’nın yaz kış yarı çıplak dolaşmaları keyfiyetinden doğmuş olup, sıkıntı ve zaruret içinde yaşamaya alışmış olanların

20 A.g.e. I, 224.

21 Gölpınarlı, a.g.e., s. 4-5.

22 Türk Dil Kurumu’nun yayınladığı yukarıda zikredilen sözlükte kelimenin bu ikinci anlamı yer almamaktadır.

23 Bk. Gölpınarlı, a.g.e., s. 5; Ö. Asım Aksoy, *Atasözleri ve Deyimler Sözlüğü*, Ankara 1984, Türk Dil Kurumu Yay., 4. bs., s. 104.

24 Gölpınarlı, a.g.e., s. 7.

25 A.g.e., s. 6; Aksoy, a.g.e., s. 104.

böyle durumlara aldırış etmeyeceklerini ifadelendiren atasözleri ise şunlardır: *Abdala kar yağıyor demişler, titremeye hazırım (durmuşum)* yahut *kalendere kış geliyor demişler, titremeye hazırım demiş*.²⁶

E) Rum Abdalları ve Edebiyat, Müzik

Tasavvuf tarihi incelendiği zaman, bir ikisi hariç çoğu tarikatların ve sûfî zümrelerinin âyin ve zikir usûllerinde edebiyat ve müzik ile sıkı bir ilişki görülür. Osmanlı İmparatorluğu'nda ise başta Mevlevîlik olmak üzere, Kalenderîlik ve ondan doğan Bektaşîlik'teki âyinlerde de edebiyat ve müzik bol kullanılan iki unsur olmuştur. Bu sebeple Mevlevî, Kalenderî ve Bektaşî tekeleri de bir anlamda edebiyat ve müzik ocağı oldu. Bugün bilebildiğimiz kadarıyla, XV. yüzyıl başlarından XVIII. yüzyıla kadar, Kaygusuz Abdal'dan başlayarak pek çok şâir yetişmiş olup bâzılarının divanları bize kadar ulaşmıştır²⁷. Rum Abdalları, öbür adıyla Kalenderîler arasında XVI. yüzyıl ortalarına kadar yetişen şâirlerin önemli bir kısmı, bu gelenekler söz konusu devirde Bektaşîliğin Kalenderîlik'ten doğup gelişmesiyle onu özümsemesi sonucu Bektaşîliğe mal edildiğinden, yanlış olarak Bektaşî şâiri diye nitelendirilmiştir. XV. yüzyılda yaşadığı Kızıldeli'ye intisabından anlaşılan Sadık Abdal, XVI. yüzyıl ortalarında yaşadıkları tahmin olunan Seher Abdal, Koyun Abdal ve Kalender Abdal ile yine aynı dönemde yaşamış olup divan şiiri tarzında yazdıkları için divan şairi sayılan Hayalî Beğ, Hayretî, Meşrebî, Temennâî, Işık Şemsî, Askerî, Hayderî vb. daha pek çoklarını sayabiliriz²⁸.

26 Aksoy, *a.g.e.*, s. 103, 281.

27 Kaygusuz Abdal hakkında bk. Abdurrahman Güzel, *Kaygusuz Abdal*, Ankara 1981, Kültür Bakanlığı Yay. Bu eserde Kaygusuz Abdal'ın tasavvufî şahsiyeti hakkında ileri sürülen fikirleri paylaşmamakla beraber doğrudan doğruya onun eserlerine dayanılarak yapılan orijinal bir araştırma olduğunu belirtmeliyiz.

28 Bütün bu sayılan şâirler hakkında XVI. yüzyılın Lâtîfî, Aşık Çelebi ve Kınalızade Hasan Çelebi gibi ünlü tezkire sahiplerinin eserlerinden başka ayrıca şuna da bakılmalıdır: S. Nüzhet Ergun, *Bektaşî Şâirleri ve Nefesleri*, İstanbul 1955. Yazarın Bektaşî şâiri olarak vasıflandırdığı şâirlerden çoğu Kalenderî ve Hayderî'dir.

XV.-XVI. yüzyıllar, Osmanlı İmparatorluğu’nda Rum abdalları arasında çok sayıda şâirin yetiştiği ilginç bir dönem olarak dikkati çeker, işledikleri konular arasında Şîî inançlarla, Huruffilik, hulul, tenasüh ve hattâ ateizm vardır.

Rum Abdalları yahut Kalenderî zümreleri arasındaki bu şiir geleneği, hattâ bunların bestelenmiş olanlarının muhtemelen halk edebiyatında ve müzikte *Kalenderî* denilen bir tarzın doğmasına yol açtığı söylenebilir. Belli bir vezinle (Mef ûlü mefâîlü mefâîlü feûlün) yazılan ve kendine mahsus bir beste ile okunan bu şiirlerin gazel, murabba’, muhammes vb. divan edebiyatına ait formlarla yazıldığı dikkat çeker. Kalenderî tarzın, her mısranın sonuna mef ûlü mefâîl veya mef ûlü fa’lün vezinleriyle ziyâdeler eklenerek müstezad şekline sokulanlarına *Ayaklı Kalenderî* adı verilmektedir. Kalenderî bestesinin *Acem Kalenderîsi* gibi çeşitleri olduğu bilinmektedir.²⁹

Sonuç olarak denebilir ki, şu kısa açıklamalardan da anlaşılacağı üzere, daha XIII. yüzyılda Anadolu’da Yesevîlik, Haydarîlik, Vefâîlik, Cavlakîlik (Kalenderîlik) gibi dört ana zümre halinde ortaya çıkan, XIV. yüzyıldan itibaren de Torlak, Işık vb. terimlerle anılan Rum Abdalları, Türk sûfiliğinin resmî İslâm’a muhalif kesiminin popüler temsilcileri olarak Türk folklorunu hemen hemen bütün cepheleriyle etkilemiş önemli bir zümredir. Bu itibarla da derinlemesine incelenmeye ve araştırılmaya lâyıktır.

29. Fuad Köprülü, *Edebiyat Araştırmaları*, Ankara 1966, s. 354. “Kalenderî” *Türk Ansiklopedisi*.

KALENDERÎLER VE BEKTAŞÎLİK*

Bektaşîlik, Mevlevîlik hariç tutulacak olursa, Anadolu'da yayılmış bulunan tarikatlar arasında en çok ilgi çeken, dolayısıyla üzerinde en çok yazı yazılanıdır. Bununla beraber, ilgili literatür tarandığında bu tarikata adını vermiş bulunan Hacı Bektaş-ı Velî hakkında bile ilmî ölçülere uygun bir monografinin henüz yazılmamış olması, bu alanda yapılacak daha çok şey bulunduğuna bir örnektir. Bektaşîlik üzerine yazılanlar genellikle tarikatın tam anlamıyla teşekkülünden sonraki durumu ile Bektaşî edebiyatı, tekkeleri, âyin ve erkânı gibi konularla ilgilidir. Oysa Bektaşîliğin teşekkül dönemi, teşekkülündeki dinî-tasavvufî zümrelerin değişik rolü ve etkileri konusu, merhum F. Köprülü'nün *Bektaşîliğin Menşe'leri* adındaki malûm etüdü (*Türk Yurdu*, III / 7 (1341 / 1926), ss. 121-140) dışında pek ilgi görmemiştir.

İşte burada yapılmaya çalışılacak olan, bu karmaşık konunun bir kenarından tutmak, yani Bektaşîliğin teşekkülünde Kalenderîliğin bugüne kadar pek dikkati çekmemiş payına bir nebze de olsa işaret etmek olacaktır.

Bugüne kadar yapılan araştırmalardan elde edilen bilgilere dayanılarak Bektaşîliğin XV. yüzyılda artık teşekkülünü tamamlamış bulunduğunu, âyin ve erkânının tesbit olunduğunu söylemek mümkün görünmektedir. Daha bu dönemden itibaren Bektaşîliğin heterodoks bir mâhiyet arz ettiğini iddia etmek, bazı araştırmacıların

* *Doğumunun 100. Yılında Atatürk'e Armağan*, İ.Ü. Edebiyat Fakültesi Matbaası, İstanbul 1981, s. 297-308.

tersini ileri sürmelerine rağmen, yersiz değildir. Onun geniş çapta, Anadolu Türkleri arasında XIII. yüzyılda başlayan şiddetli dinî kaynaşmalardan, özellikle Babaî hareketinden doğduğu görüşü bugün artık iyice ağırlık kazanmışa benzemektedir. 1240'ta büyük bir ayaklanmayla başlayan bu hareket Yesevîlik, Haydarîlik, Vefâîlik gibi Kalenderîliği de içine alan geniş bir syncrétiste dinî akım haline gelmiştir. Fakat Babaî hareketiyle yoğrulan bütün bu değişik akımlar içinde Kalenderîliğin hiç de küçümsenmeyecek bir yeri olduğunu kabul etmek gerekiyor.

Anadolu heterodoksisindeki önemi ve etkileri gittikçe daha iyi anlaşılan Kalenderîliğin Anadolu'daki durumu ve tarihi günümüze kadar gereken ilgiyi görmemiştir¹. Bunda elbette bir dereceye kadar kaynak probleminin hissesi olduğunu kabul etmek gerekir.

X. mîlâdî yüzyıldan itibaren ilk defa Orta Asya ve İran'da görülmeye başlayan ve Hinduizm, Budizm, Maniheizm gibi eski Asya dinlerinden etkiler taşıdığı anlaşılan Kalenderîlik, Cemaleddin-i Sâvî (630/ 1232-33) tarafından yeni baştan teşkilâta tabi tutulduktan sonra Orta Doğu'ya da yayılmıştır. Anadolu'da ise Kalenderîlerin XIII. yüzyılın ilk yarısından başlayarak göründükleri ve özellikle Moğol istilâsından sonra vuku bulan göçlerle çoğaldıkları bilinmektedir.

Dinî kaidelere lâkayt kalmaları, hatta onları hafife almaları devrin kaynaklarında acı acı şikâyet konusu edilen Anadolu Kalenderîleri arasında, eski Hurremî, Zerdüşti ve Mazdekîleri andıran inançlar bulunduğu ve hatta Şiîliği hatırlatan itikatlara sahip oldukları kaydedilmektedir². İnançlarında olduğu gibi dış görünüş ve kıyafetleriyle, davranış ve hareketleriyle de topluma ters düşen Kalenderîlerin, XIII., XIV. ve XV. yüzyıl Anadolu'sunda

1 Bektaşîlikle ilgilenen hemen herkesçe isimleri bilinen G. Jacop, J. Kingsley Birge, F.W. Hasluck vs. gibi bazı âlimlerin eserlerinde bu meseleye dair yazılanlar dağınık olduğu gibi, yeterli ve açık da değildir, hatta yeniden gözden geçirilmeye ihtiyaç vardır.

2 Bk. *Fustât'ul-Adâla fî Kavâid'is-Saltana*, nşr.: O. Turan, *Fuad Köprülü Armağanı*, İstanbul 1953, s. 562.

sanılanın da üstünde bir varlık ve etki gösterdiklerini kabul etmek lâzım geliyor. Bu zümrenin XIII. yüzyılda Barak Baba, Buzağu Baba vs. gibi tanınmış temsilcileri vardı.

Babaî ayaklanmasından sonra Kalenderîler de tıpkı öteki heterodoks zümreler gibi sağa sola dağıldılar. Bilhassa uç muntıkalarında, XIII. yüzyılın sonlarında teşekkül etmeye başlayan beyliklerde onlar için elverişli ortamlar doğdu. Bu dönemde, Âşıkpaşazâde'nin *Abdâlân-ı Rûm* tabir ettiği bir zümrenin sahneye çıktığı görülüyor. Bu zümrenin, bir kısım araştırmacılar tarafından sanıldığı gibi mevhum bir Abdallık tarikatı mensubu değil, Yesevîlik, Hayderîlik, Vefâîlik ve Kalenderîliği yarım asır süresince kaynaştıran Babaî hareketi menşe'li bütün bir heterodoks derviş ve şeyhler topluluğunu gösterdiği bugün artık anlaşılmaktadır. Nitekim *Abdâlân-ı Rum* taifesine mensup olduğu kaynaklarca belirtilen kişilerin biyografileri dikkatle incelendiğinde bu nokta kendiliğinden tebarüz etmektedir. Hatta Âşıkpaşazâde'den bir asır önce Baba İlyas'ın torunu mutasavvıf şair Elvan Çelebi, *Menâkıb'ul-Kudsiye* adındaki eserinde Baba İlyas müridleri için "Abdal" terimini kullanmak suretiyle bir dereceye kadar Rum Abdallarının Babaî hareketiyle bağlantısını göstermiş bulunmaktadır³.

Rum Abdalları, kaynakların tasvirine göre, genellikle meczup tabiatlı birtakım kişilerdir. Kıyafetleri bakımından da birbirlerinden farkları yoktur. Değişik menşe'lerden gelen inançları arasında az çok Şiiliğe kaçanları, hatta yaygın bir Hz. Ali kültü vardır. Bu inançlar, onların mürid ve halifeleri, diğer bir deyimle ilk Bektaşîler diyebileceğimiz XIV.-XV. yüzyılın bir kısım heterodoks dervişlerinde daha da gelişme imkânını buldu. Bu itibarla Rum Abdalları'nın, Babaî hareketine mensup tabakayı ilk Bektaşîlere bağlayan bir ara zümre olduğunu söyleyebiliriz. Muhtemelen XIV. yüzyılın başlarından itibaren ki, Hacı Bektaş ile ilgili an'aneler Suluca-karahöyük menşe'li Rum Abdalları ve onların müridleri arasında gelişip kuvvetlenerek Anadolu'ya yayıldı.

3 *Menâkıb'ul-Kudsiye fi Menâsib'il-Unsiye*, Mevlâna Müz. küt. nr. 4937, v IIIb.

Her hâlükârda Sulucakarahöyük tekkesinin, Hacı Bektaş an'anesinin merkez ve hareket noktası olduğu ve onunla ilgili olarak 1240'lardan XIV. yüzyılın başlarına ve hatta ortalarına kadar teşekkül edip gelişen menkabelerin buradan Anadolu'nun muhtelif yerlerine dağılan müridler vasıtasıyla yayıldığı üzerinde durulması gereken bir husustur. Sulucakarahöyük tekkesinde yetişen ve Hatun Ana'nın müridi olup, Rum Abdalları zümresinin en tanınmışlarından ve Bektaşîlerin de en büyük evliyâsından sayılan Abdal Musa bu konuda güzel bir örnektir. O, ilk önce Sulucakarahöyük'ten hareket ederek Bursa'ya gelmiş, oradan Denizli'ye ve nihayet Elmalı'ya giderek hayatını burada açtığı tekkesinde tamamlamıştır. Abdal Musa gibi daha yüzlerce Rum Abdalı'nın aynı tekkeden Anadolu'ya dağıldığı düşünülürse, Hacı Bektaş an'ane ve menkabelerinin nasıl yayıldığı rahatça göz önüne getirilebilir.

İşte bu geniş propaganda sayesinde ki Bektaşîlik, XIV. yüzyıl boyunca Rum Abdalları'nın Anadolu'nun çeşitli mıntıkalarındaki zaviyelerinde Hacı Bektaş'ın adı etrafında teşekküle ve gelişmeye başlamıştır. Nitekim Rum Abdalları Bektaşî edebiyatında XVI. yüzyıldan beri terennüm edilegelmiştir. Birçok Bektaşî nefesinde onların hatıraları anıldığı gibi, bazen de *Rum Abdalı* kelimesi Bektaşî müradifi olarak kullanılmıştır⁴.

Osmanlı İmparatorluğu'nun kuruluşu döneminde, ilk Osmanlı padişahlarının yanında gördüğümüz Abdal Musa'dan başka, Abdal Murad, Kumral Abdal, Geyikli Baba vs. gibi Rum Abdalları zümresine dahil şahsiyetlerin çoğunun Hacı Bektaş tekkesiyle bağlantılarını tahmin etmek zor sayılmaz. Eğer ilk Osmanlı kronikleri Bursa ve dolaylarından başka yerlerde yaşayan dervişlere de yeterince önem vermiş olsalardı, öteki beyliklerin arazilerinde faaliyet gösteren Rum Abdalları hakkında da bilgi sahibi olacak, bu suretle belki de Hacı Bektaş an'anesinin yayılışını daha iyi gözleyebilecektik.

4 Msl. bk., A. Gölpınarlı, *Alevî-Bektaşî Nefesleri*, İstanbul 1963, ss. 23, 43 vs.

Böylece Babaî hareketi -Rum Abdalları- ilk Bektaşîler arasındaki bu sıkı ilişkiye işaret ettikten sonra, Kalenderîliğin bu üçgen içindeki yerine göz atabiliriz.

Bilindiği gibi Bektaşîlik kendisine pir olarak Hacı Bektaş'ı seçmiş, ondan sonra da Hacım Sultan, Abdal Musa, Kaygusuz Abdal, Sultan Şucâuddîn, Otman Baba, Akyazılı ve Seyyid Ali Sultan (Kızıl Deli) Bektaşîliğin en ön sırada gelen evliyasından olmuştur. Bunlar Hacı Bektaş'tan sonra tarikat içinde, hatta Alevîlikte en çok takdis edilen şahsiyetler arasındadır.

Hacım Sultan Hacı Bektaş'ın büyük halifelerinden olup, Koluaçık lakabıyla tanınır⁵. Şeyhinin ölümünü müteakip Sulucakarahöyük'ten ayrılarak Kütahya taraflarına gitmiş ve orada Susuz denen mevkiye yerleşerek bir zaviye açmış ve ölümüne kadar burada yaşamıştır. Birtakım kerametler göstererek bölgede İslâmiyet'i yaydığı kabul edilir⁶. Mezarı bugün de çeşitli hastalıkları tedavi maksadıyla hâlâ ziyaret olunur ve adaklar adanır⁷.

Abdal Musa "Kudemâ-yı Bektâşiyân'dan" addolunur⁸. O, Osmanlı devletinin ve Yeniçeriliğin kuruluşuna adı karışan tarihî bir şahsiyettir. Orhan Gazi ile Bursa'nın fethine iştirak etmiş, sonra Elmalı'da yerleşmiştir⁹. Kendisi I. Murad'ın ilk dönemine de yetişmiştir. Abdal Musa'nın Bektaşîlik geleneğinde çok önemli bir yeri vardır. On iki posttan on birincisi "Ayakçı Abdal Musa Sultan postu"dur¹⁰. Bazı Bektaşî şiirlerinde ve Kâfî Baba tekkesi kitabesinde ona "Pîr-i Sâni" unvanı verilir¹¹. XV. yüzyıldan itibaren

5 Bk. *Vilâyetnâme (Menâkıb-ı Hacı Bektaş-ı Veli)*, nşr.: A. Gölpınarlı, İstanbul 1958, s. 83.

6 A.g.e., ss. 82-88, Ayrıca bk. Derviş Burhan, *Das Vilâjet-name des Hadschim Sultan*, nşr.: R. Tschudi, Berlin 1914. Burada onun hayatı bütün teferruatıyla menkabeler halinde anlatılmıştır.

7 Hikmet Tanyu, *Ankara ve Çevresinde Adak ve Adak Yerleri*, Ankara 1967, s. 291.

8 Mehmet Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, İstanbul 1333, 1/145.

9 Abdal Musa hakkında daha geniş bilgi için bk. F. Köprülü, "Abdal Musa", *Türk Kültürü*, 124 (1973), ss. 198-207.

10 A.g.y., *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, Ankara 1976, 3. bs., s. 47, not 46. II. Bk. "Abdal Musa", s. 206.

11 Bk. gösterilen yerlerde.

birçok Bektaşî şâiri Abdal Musa'ya medhiyeler yazmıştır¹². Bütün bunlar bir kenara, Âşıkpaşazâde'nin ifadeleri, daha XV. yüzyılda onun Bektaşîlerden sayıldığını gösteriyor¹³. Nitekim Fuat Köprülü de *İlk Mutasavvıflar*'da onun Bektaşîliğini reddetmesine rağmen, daha sonra bu fikrinden vazgeçerek tersini kabullenir¹⁴. Alevîlerde de Abdal Musa büyük bir velî olarak kabul edildiği gibi, adına bir de gülbank vardır¹⁵.

Abdal Musa'nın ünlü müridi Kaygusuz Abdal da şeyhi gibi "Kudemâ-yı Bektâşiyân"dan sayılmaktadır¹⁶. Bugün için biyografisi hakkında pek fazla bir şey bilinmeyen Kaygusuz Abdal¹⁷, menâkıbnâmesine göre Alâiye beyinin oğlu olup, gördüğü bir keramet sonucu Abdal Musa'ya mürid olmuştur. Daha sonra Mısır'a gittiği biliniyor. XIV. yüzyılın ikinci yarısı ile XV. yüzyılın ilk yarısında yaşamış olan bu zatın, Mısır'daki ilk Bektaşî tekkesi olan Kasr'ul-Ayn dergâhını kurarak tarikatı orada yaydığı kabul edilir¹⁸ ki burası Bektaşîliğin dört halife makamından biri idi¹⁹. Kaygusuz Abdal'ın Yûnus Emre tarzında ve hece vezniyle yazdığı şiirler, klasik manasıyla Bektaşî-Alevî şiirinin öncüsü olmuştur²⁰. *Şânizâde Tarihi*'ndeki bir pasaj, Kaygusuz Abdal'ın Bektaşîlik ve Alevîlik'teki yerini, bu iki zümreye ne ölçüde nafiz olduğunu göstermek bakımından çok ilgi çekicidir. Bu pasaja göre, Ruslar Doğu Anadolu vilâyetlerindeki halkın moralini bozmak için, Kaygusuz Abdal tarzında şiirler tertip ettirerek halk arasında yayıyorlardı²¹.

12 Msl. bk. *Alevî-Bektaşî Nefesleri*, ss. 56, 107, 108, 115 vs.; Cahit Öztelli, *Bektaşî Gülleri*, İstanbul 1973, ss. 118-120.

13 *Âşıkpaşazâde Tarihi*, nşr.: Âli Beğ, İstanbul 1332, s. 206.

14 "Mısır'da Bektaşîlik", *Türkiyat Mecmuası*, VI (1939), s. 17-18.

15 *Buyruk*, nşr.: Sefer Aytekin, Ankara 1956, s. 260.

16 *Osmanlı Müellifleri*, 1/144.

17 Kaygusuz Abdal üzerine Doç. Dr. Abdurrahman Güzel'in bir çalışması yakında yayınlanacaktır. Herhalde bu eser sayesinde Kaygusuz Abdal'ın birçok cephesi aydınlığa kavuşmuş olacaktır.

18 "Mısır'da Bektaşîlik", ss. 20-21.

19 *A.g.e.*, s. 14; *Alevî-Bektaşî Nefesleri*, s. 14.

20 *İlk Mutasavvıflar*, s. 47, not 46; *Alevî-Bektaşî Nefesleri*, aynı yerde.

21 *Şânizâde Tarihi*, İstanbul 1290, n/27-28.

Tıpkı Abdal Musa için olduğu gibi, Alevîlikte Kaygusuz Abdal için de bir gülbank vardır²².

Hakkında hemen hemen bütün bildiklerimiz, büyük çapta, vilâyetnâmesindeki malumattan ibaret olan Sultan Şucâuddîn ise yine Bektaşîliğin önemli evliyasından sayılır. Muhtemelen XV. yüzyılın ikinci yarısında kaleme alınan vilâyetnâmesine göre, Sultan Şucâuddîn Çelebi Mehmed ve II. Murad devirlerinde yaşamıştır. Hatta onun zaman zaman Rumeli'deki savaflara da katıldığı ve gazilerle birlikte savaştığı görülüyor²³. Ayrıca devrin önemli devlet adamlarıyla da yakın ilişkisi olduğu anlaşıyor²⁴. Seyyid Gazi'ye batı istikametinde iki saatlik bir yerde mezarı olup, çeşitli dileklerde bulunmak için halk tarafından ziyaret edilmektedir²⁵.

Otman Baba'ya gelince, bu zat hakkında vilâyetnâmesindekilerden başka pek bir bilgiye sahip değiliz. Timur'un Anadolu seferi sırasında onunla birlikte İran'dan gelmiş, Germiyan ve Saruhan'da uzun müddet dolaşmış, hatta Fatih'in şehzadeliliği sırasında Manisa'da onunla görüşmüştür²⁶. Asıl adı Hüsam Şah olmasına rağmen, Otman Baba diye meşhurdur ve Edirne yakınlarında Tanrıdağı mevkiinde bir tekkesi vardı. Otman Baba'nın 883/1478 yılında öldüğü bilinmektedir. Vilâyetnâmesinde her ne kadar Bektaşîlerle arasının iyi olmadığı görülüyorsa da, Hacı Bektaş tarikatından olduğu da ifade ediliyor²⁷. Bektaşî şâirleri onu da büyük bir Bektaşî evliyası olarak takdis ve terennüm etmişlerdir²⁸.

22 *Buyruk*, s. 260.

23 *Vilâyetnâme-i Sultan Şucâuddîn*, v 9a-b. Burada eserin Orhan Köprülü'nün özel kütüphanesinden Prof. Dr. Nejat Göyünç vasıtasıyla alınan mikrofilminden faydalanılmıştır, her ikisine de teşekkürü borç bilirim.

24 *A.g.e.*, birçok yerde.

25 *Ankara ve Çevresinde Adak ve Adak Yerleri*, s. 204. (Sultan Şucâuddîn hakkında ayrıca bk. O. Köprülü, "Velâyetnâme-i Sultan Şücaeddin", *Türkiyat Mecmuası*, XVII(1972), ss. 177-184).

26 Bk. Küçük Abdal, *Vilâyetnâme-i Otman Baba*, Ankara Cebeci İİ Halk küt., nr. 495, v. 20b.

27 *A.g.e.*, v 188b. Otman Baba ve vilâyetnâmesi için şimdilik bk. Hüseyin Fehmi, "Otman Baba ve Vilâyetnâmesi", *Türk Yurdu*, 27 (1927), ss. 239-244.

28 *Alevî-Bektaşî Nefesleri*, ss. 116-117; *Bektaşî Gülleri*, s. 123, not 1.

Bektaşîler arasında Akyazılı diye tanınan İbrahim-i Sâni ve Kızıl Deli lakabıyla ünlü Seyyid Ali Sultan ise aynı şekilde birçok Bektaşî ve Alevî şâirine konu olmuştur²⁹. Akyazılı, Otman Baba'nın halifesi sıfatıyla şöhret bulmuş olup, XV. yüzyılın son senelerine kadar yaşamıştır. Kendisinin Bulgaristan'da bir tekke kurduğu bilinmektedir³⁰.

Seyyid Ali Sultan ise XIV. yüzyılda Yıldırım Bayezid devrinde yaşamış olup, Dimetoka'da bir tekkesi vardı. Bektaşîler ve Alevîler, rakıyı tarikata Akyazılı'nın soktuğuna inandıklarından rakıya "Akyazılı", şaraba ise "Kızıldeli" diye isim takmışlardır³¹.

İşte yukarıda en büyük Bektaşî evliyasından olarak zikredilen bütün bu şahsiyetlere dair ana kaynaklar genellikle kendi menâkıbnâmeleri olup sırasıyla, *Menâlab-ı Hacı Bektaş-ı Velî*, *Vilâyetnâme-i Hacım Sultan*, *Vilâyetnâme-i Abdal Musa*, *Menâkıb-ı Kaygusuz Baba*, *Vilâyetnâme-i Sultan Şucâuddîn*, *Vilâyetnâme-i Otman Baba* ve nihayet *Vilâyetnâme-i Seyyid Ali Sultan*'dır. Bu eserlerin bazılarının kesin yazılış tarihleri belli olmamakla beraber, hemen hepsi de XV. yüzyıl içinde ve XVI. yüzyıl başlarında yazılmışlardır. Zaten Abdal Musa ve Kızıl Deli hariç, ötekiler XV. yüzyıl içinde vefat etmiş şahsiyetlerdir.

I. Şimdi sayılan bu kaynaklarda, adları geçen bu şahısların aslında birer Kalenderî şeyhi oldukları kanaatini uyandıran bazı kayıtları gözden geçirebiliriz. Günümüze kadar, birer menâkıb mecmuası olmaları sebebiyle fazla önemsenmeyerek itimada şayan olmadıkları gerekçesiyle ihmale uğrayan bu eserlerden meselâ *Vilâyetnâme-i Hacım Sultan*'a bir göz gezdirilirse, şu cümleler dikkati çekiyor: "Bir gün şehirli taifesi biriküb yirmi otuz adam Sultan Hacım hazretlerine buğz ve hased eylediler kim bu *bid'at* ıstık burdan

29 Besim Atalay, *Bektaşîlik ve Edebiyatı*, İstanbul 1340, ss. 61, 108, 109; *Alevî-Bektaşî Nefesleri*, ss. 108, 115; *Bektaşî Gülleri*, ss. 106, 121-122; Cahit Öztelli, *Pir Sultan Abdal*, İstanbul 1971, ss. 176-178, 185, 196.

30 F.W. Hasluck, *Bektaşîlik Tedkikleri*, trc.: R. Hulusi, İstanbul 1928, s. 71.

31 A. Gölpınarlı-P.N. Boratav, *Pir Sultan Abdal*, Ankara 1943, s. 146.

gitsün.”³², “İmdi bir gün ol kişiler cem’oldular ayıtdılar ol *bid’at ışığa* (Hacım Sultan) söz fâide itmez gelin varalum döğelüm.”³³ “Çobanlara didiler ki varun şol.yatan *ışığı* döğün, gitsün...”³⁴ Bunlar ve daha benzeri birçok cümle gerek Hacım Sultan’ın, gerekse müritlerinin hep ışıktan taifesinden sayıldığını açıkça göstermektedir. Bilindiği üzere *ışık*, tıpkı *abdal* veya *torlak* gibi Kalenderîlere verilen bir isimdir³⁵.

II. *Abdal Musa Vilâyetnâmesi*’ne bakıldığında, müridlerinin *abdal* diye nitelendirildiğini -nitekim kendi de bu unvanı taşıyor³⁶, ellerinde “çomak” tabir edilen bir çeşit ucu kıvrık asâ ve “keşkül” taşıdıkları³⁷ belirtilir. Ayrıca Teke beğinin vezirinin Abdal Musa’yı *ışık* diye zikretmesi dikkati celbediyor. Üstelik çomak ve keşkülün özellikle Kalenderîler tarafından taşınan eşyadan olduğu malumdur.

Aynı paralelde ifadeler Abdal Musa için *Menâkıb-ı Kaygusuz Baba*’da da mevcuttur. Meselâ şu cümle kayda değer: “Bir *ışık* dünyayı tuttu, dört yüz *abdal* var başında...”³⁸

III. Adı geçen eserde Kaygusuz’un bizzat kendinden bahsedilirken de tam bir Kalenderî şeyhinin tasviri yapıldığı müşahade edilir. Meselâ Kaygusuz Abdal Mısır’da iken bir gün Cuma namazına gider. Vaizin biri namazdan sonra kürsüye çıkarak nasihata başlar. Tam karşısında saç sakalı tıraşlı, belden yukarısı çıplak oturan şeyhi görünce: “Cehennem kapısını açmağa sakalı kırkık ve üryan olanlar gider” sözüyle ona sataşır³⁹. Bundan başka menâkıbnâmede

32 Bk. *Dos Vilâjet-name des Hadschim Sultan*, s. 41.

33 A.g.e., s. 43.

34 A.g.e., s. 51.

35 Bu terim hakkında bk. *Menâkıb-ı Hacı Bektas-ı Velî*, açıklama s. 142. Fakat buradaki izah yeterli değildir ve düzeltmeye muhtaçtır.

36 Bk. *Vilâyetnâme-i Abdal Musa*, s. 4. Burada Doç. Dr. Bedri Noyan’ın özel kütüphanesindeki yazmadan Doç. Dr. Abdurrahman Güzel aracılığıyla alınan fotokopi nüsha kullanılmıştır, her ikisine de teşekkürü borç bilirim.

37 A.g.e., s. 19.

38 Bk. *Menâkıb-ı Kaygusuz Baba*, s. 6. Doç. Dr. A. Güzel’de bulunan nüshadan alınan fotokopiden yararlanılmıştır, kendisine teşekkür ederim.

39 A.g.e., s. 49.

Kaygusuz için *başı tıraşlı ıfık* deyimi birkaç defa kullanılmıştır⁴⁰. Bilindiğı gibi Kalenderîler saç, sakal, kaş ve bıyıklarını ustura ile tıraş edip, belden yukarısı genellikle çıplak veya bir hayvan postuyla yarı örtünmüş olarak dolaşırlardı. Ayrıca, Kaygusuz Abdal bir şiirinde:

Beng ile seyretmeğ e ah bize bir bağ olsa
Issı sovk olmasa havası hub sağ olsa⁴¹

mırsalarıyla Kalenderîler arasında çok yaygın olan esrar kullanmaya kendisinin de müptelâ olduğunu açıkladığı gibi:

Esrarı gördüm bugün binmiş gider bir ata
Şöyle kim derviş olmuş hergiz söylemez hata⁴²

beytiyle başlayan, esrara dair bir medhiyesi de vardır.

IV. *Vilâyetnâme-i Sultan Şucâuddîn* incelendiğinde, onun da bir Kalenderî şeyhi olduğunu ortaya koyabilecek kayıtların mevcudiyeti hemen göze çarpıyor. Meselâ “Yârındâsı Sultan (Şucâuddin) dayağın eline alub kalkdı... ol vakit nazarında iki yüz *abdâl* var idi...”⁴³, “Varayın ol ıfığı (Sultan Şucâuddîn’i) okla urayın öldüreyin...”⁴⁴ cümleleri özellikle dikkati çekiyor. Bunlarda şeyhin hem *ıfık*, hem *abdâl* gibi Kalenderîlerin iki ayrı adıyla anılması ve üstelik eserin bazı yerlerinde Rum Abdalları’nın başı olduğunu ifade edilmesi önemlidir⁴⁵. Bundan başka Hacı Bayram-ı Velî’nin ağzından nakledilen:

Siz şeriat ehlişüz müttekî
O bir kaşı kibrüğü yülük kişi⁴⁶

40 A.y.e.

41 A. Gölpinarlı, *Yûnus Emre ve Tasavvuf*, İstanbul 1961, s. 121.

42 *Alevî-Bektaşî Nefesleri*, s. 214.

43 Bk. *Vilâyetnâme-i Sultan Şucâuddîn*, v. 5a.

44 A.g.e., v. 2a.

45 *Vilâyetnâme-i Sultan Şucâüddin*, v. 10b.

46 A.g.e., v. 23b.

beyti, Sultan Şucâuddîn'in bir Kalenderî olduğunu, Kalenderîler arasında câri kıl yülümek âdetini açıkça belirterek ifade ediyor.

V. *Vilâyetnâme-i Otman Baba*'da ise bu zatın Kalenderî olduğunu gösteren kayıtlar daha açık ve belirgindir. Söz konusu eserin tasvirine göre, baba bir meczuptur ve kendini görenler "Kaçgun" veya "Deli" sanırlar. Otman Baba hiçbir yerde uzun müddet durmaz, abdallarıyla diyar diyar dolaşır, kurban toplar. Gittikleri yerlerde ahali -fakat özellikle şehirli olanlar- onları çirkin kıyafetleri ve dine karşı lâkaydîleri yüzünden kovarlar⁴⁷. Baba hem kendinin, hem de abdallarının saç, sakal, kaş ve bıyıklarını kazıtır, ki bunu müridliğe giren herkese uygulamaktadır⁴⁸. Otman Baba ve müridleri için eserde "Rum Abdalları" teriminin sık sık kullanılması da bu iki zümre arasındaki yakın alâkayı göstermektedir. Bilhassa şu cümle bu konuda dikkati çekiyor. "Ol kân-ı vilâyet bir ol aradan kalkub yola revan oldu. Kadem ber kadem *Rum Abdalları* kademince ve tariki mucibince ol diyarda Pravadi dirler bir şeh'r vardır ol şeh're geldiler"⁴⁹.

VI. Akyazılı'ya gelince, kendisinin Otman Baba'nın halifesi olduğu bilindiğine göre⁵⁰, Kalenderî olması tabiidir.

VII. *Seyyid Ali Sultan Vilâyetnâmesi*'nde de aynı paralelde ibarelere rastlanıyor. Bu menâkıbnâmede her ne kadar bizzat Kızıl Deli (Seyyid Ali) için olmasa bile, onun en yakın halifesi Seyyid Rüstem için "Ol *torlak* ne cesarettir ki gelüb benim mülkimde tarla ide"⁵¹, "Senin gibi *torlak* neden bu mahalle müstahak oldu?"⁵² ve "Hoş görelüm bakalum bu *torlak* neyler..."⁵³ benzeri ibarelerin bulunması, Kızıl Deli'nin de bir "*torlak*" yani Kalenderî olduğunu ortaya koyar. Bilindiği üzere, Kalenderîlerin bir adı da Osmanlı kroniklerinde

47 *Vilâyetnâme-i Otman Baba*, v. 117b.

48 A.g.e., vv. 100b, 106a, 187a.

49 A.g.e., v. 100b.

50 Gölpinarlı-Boratav, *Pir Sultan Abdal*, s. 180.

51 *Vilâyetnâme-i Seyyid Ali Sultan*, Cebeci il Halk küt., nr. 1186, s. 37.

52 A.g.e., s. 38.

53 *Vilâyetnâme-i Seyyid Ali Sultan*, s. 42.

“*Torlak*”tır. Üstelik aynı menâkıbnâme hem Kızıl Deli’yi, hem de Seyyid Rüstern’i Hacı Bektaş müritlerinden göstermekle⁵⁴ bir kere daha ilk Bektaşîlerin Kalenderîlerle yakın ilişkisini akla getiriyor.

Hatta daha da ileri giderek Hacı Bektaş’ın bizzat kendisinin, *Vilâyetnâmesi*’nde aynı şekilde bir Kalenderî olarak tasvir edildiğini görebiliyoruz. Bu esere göre, Ahmed Yesevî halifelliğini kendi müridlerinden birine verecek yerde, onlara itimat etmeyip “Çırçıplak bir abdal”a, yani Hacı Bektaş’a verir⁵⁵. Onun müritleri de, Ulu Abdal, Kiçi Abdal, Kara Abdal gibi “abdal” lakabını taşımaktadır (ss. 45, 71). Aynı vilâyetnâme, Kalenderîlerin sık sık Hacı Bektaş tekkesine geldiğinden söz eder (s. 64). Bundan başka tarikata yeni girenlerin “cihar darb” yaptıklarını, yani saç, sakal, bıyık ve kaşlarını tıraş ettiklerini yazar (ss. 54, 71 ve birçok yerde).

Görüldüğü gibi yukarıdan beri yapılmaya çalışılan açıklamalar ve verilen örnekler -Kaynaklarımız şimdilik sadece menâkıbnâmeler olsa da- Kalenderîler -Rum Abdalları- ilk Bektaşîler arasında sıkı bir bağ olduğunu biraz olsun açığa koyabilmektedir.

Kalenderîlerin Bektaşîliğin teşekkülündeki payını gösteren ikinci bir bağlantı da Seyyid Gazi Tekkesi’dir. Bilindiği gibi Eskişehir’in güneyindeki Seyyitgazi kasabasında medfun olduğu kabul edilen ünlü Arap kahramanı Battal Gazi’nin mezarı üzerine daha Selçuklu döneminde bir türbe ve tekke yapılmış olup bu tekke daha o zamandan beri heterodoks bir mahiyet kazanmıştı⁵⁶. Anadolu’da heterodoks zümreler Battal’ın bir Emevî komutanı oluşunu unutarak onu kendilerinden saymışlar, bilhassa Alevî-Bektaşî an’anesi onu çok benimsemiştir⁵⁷. Hacı Bektaş *Vilâyetnamesi*’nde XV. yüzyılda Bektaşîlerin Seyyid Gazi Tekkesi’yle alâkalı olduklarını gös-

54 A.g.e., ss. 4, 6.

55 Bk. *Menâkıb-ı Hacı Bektaş-ı Veli*, s. 10.

56 Seyyid Gazi Tekkesi Osmanlı İmparatorluğu’nda kendine mahsus bir yeri ve önemi olan bir tekkedir. Bu konuda yapılmış eski bir çalışma olmakla beraber şimdilik bk. Th. Menzel, “Das Baktasi-Kloster Sejjid-i Ghazi”, MSOS, 28 (1925) ss. 92-125. Bu tekke üzerinde müstakil bir etüd yapılmasına gerçekten ihtiyaç vardır.

57 Msl. bk. Öztelli, *Pir Sultan Abdal*, ss. 292, 308.

teren bazı kayıtlar yer alır. Meselâ Hacı Bektaş'ın, Anadolu'da Kalenderîlerin pîri sayılan Seyyit Battal'ın soyundan geldiğinin ifade edilmesi ilk anda dikkati topluyor⁵⁸. Bundan başka yılda bir defa yapıldığı söylenen "Hacılar Bayramı"nın Seyyid Gazi Tekkesi'nde Bektaşîler tarafından kurbanlar kesilerek kutlandığının kaydedilmesi (s. 84), XV. yüzyılda Bektaşîlerin adı geçen tekkeyle bağlantısını ortaya koyuyor. Oysa Hasluck burasının ancak XVI. yüzyılda Bektaşîler tarafından gasp edildiğini söyler⁵⁹. Buna karşılık XVI. yüzyıl Osmanlı kaynaklarından Atayî'nin *Şa-kayık Zeyli'ne*, *Âşık Çelebi Tezkiresi'ne* bakıldığında, XVI. yüzyılda Seyyid Gazi Tekkesi'nin Kalenderîlerin elinde bulunduğu açıkça kaydedilir⁶⁰. Adı geçen kaynaklara göre söz konusu yüzyılda bu tekke hiçbir dinî kayıt tanımayan, türlü ahlâksızlıkları işleyen ve gençleri kandırarak kendi aralarına alan torlak ve ışıkların yani Kalenderîlerin elinde bir "Dâr-ı fışk u dalâl" idi⁶¹.

İşte bütün bu kayıtlarla da Bektaşîler ve Kalenderîler arasındaki sıkı ilişki bir kere daha teyyüd ediyor.

Her hâlükârda, sonuç olarak denebilir ki, Kalenderîliğin öteki heterodoks zümrelere oranla Bektaşîliğin teşekkülünde daha önemli bir payı bulunduğu konusu gözden uzak tutulmamalıdır. Hiç olmazsa, ilk Bektaşîler diyebileceğimiz veya öyle kabul edebileceğimiz XIV-XV. yüzyılların Hacı Bektaş an'anesi etrafında toplanmış heterodoks derviş ve şeyhlerinin, yahut ta başka bir deyimle Rum Abdalları'nın önemli bir kısmının Kalenderî olduğu söylenebilir.

Bu vesileyle Anadolu Heterodoksisi araştırmalarında Kalenderîliğin ihmal edilmemesi gerektiği, hatta Kalenderîlik çok iyi bilinmeden Anadolu Heterodoksisinin yeteri kadar anlaşılamayacağını sandığımızı söylemek isteriz.

58 *Menâkıb-ı Hacı Bektaş-i Velî*, ss. 72, 73, 84.

59 *Bektaşîlik Tedkikleri*, ss. 13, 64.

60 *Zeyl-i Şakayık*, İstanbul 1268, II/56; *Meşâir'uş-Şuarâ*, faks nşr.: Meredith-Owens, London 1971, v. 175a-b.

61 Bk. *A.g. eserler*, a. yerlerde.

XIV-XVI. YÜZYILLARDA KALENDERÎ DERVİŞLERİ VE OSMANLI YÖNETİMİ*

Daha 1935 yılında; Paris Sorbonne Üniversitesi'nde Osmanlı İmparatorluğu'nun kuruluşu ile ilgili meşhur seri konferanslarından birinde merhum Fuad Köprülü'nün belirttiği üzere; *"yalnız Anadolu'nun dinî tarihi değil, umumiyetle tasavvuf tarihi bakımından birinci derece mühim olan -ve buna rağmen hakkında henüz basit bir monografi bile bulunmayan- Kalenderî tarikatı"*¹, yalnız Orta Doğu'da değil, Anadolu'da da Selçuklular ve Osmanlı dönemleri için gerçekten büyük bir önemi haiz bulunmaktadır. Söz konusu devirlerde dikkat çeken dinî ve sosyal hareketlerin büyük bir kısmında bu tarikat mensuplarının önemli bir payı olduğu bugün artık anlaşılmıştır denebilir. Dolayısıyla kısmen Selçuklu ve daha çok tabiatıyla

* *Manifestation of Sainthood in Islam*, edited by G. M. Smith-C. W. Ernst, ISIS press Istanbul 1993, p. 145-158'deki makalenin Türkçesi.

1 M. Fuad Köprülü, *Osmanlı İmparatorluğu'nun Kuruluşu*, Ankara 1972, 2. bs., s. 167. Köprülü aslında, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar* başta olmak üzere (Ankara 1976, 3. bs., ss. 337-339, 351-352), "Anadolu'da İslamiyet" (*Darülfünun Edebiyat Fakültesi Mecmuası*, 4(1338), ss. 298-303) ve "Abdal" (*Türk Halk Edebiyatı Ansiklopedisi*, İstanbul 1935, 1. fasikül) gibi, klâsikleşmiş kitap ve makalelerinde ve başka yazılarında Kalenderîye târikatının mahiyetine ve Anadolu din tarihi bakımından önemine sık sık işarette bulunup ilgili bazı meseleleri tartışmıştır. Ancak şunu belirtmek gerekir ki, bu öneme rağmen, tasavvuf tarihi açısından olduğu gibi Türk kültür ve din tarihi bakımından da, Selçuklu ve Osmanlı dönemlerini kaplayacak bir şekilde, Köprülü'den bu yana yarım yüzyıl geçmesine rağmen, Kalenderîlere dair bir monografi henüz yayınlanmamıştır. Bugüne kadar yapılan çalışmalar, ya bazı kitaplara serpiştirilmiş durumda veyâ dağınık makaleler halinde olup sayıca da çok azdır.

Osmanlı dönemlerinde yönetim ile sık sık karşı karşıya gelenler Kalenderîler olmuştur demek mübalağalı sayılmamalıdır. İşte burada, bu konu üzerinde mümkün olduğu ölçüde durulacaktır. Şunu hemen belirtmek gerekir ki, burada ileri sürülecek olan görüş ve fikirler, Osmanlı devrinde Kalenderîler üzerinde yürütülmekte olan bir monografik çalışmanın geçici sonuçlarından bir kısmını ihtiva etmektedir.

Zaman içinde ve yayıldığı sahalara göre bazı farklılıklar göstermekle beraber yine de bir bütün içinde ele alınabilecek olan Kalenderîliğin, Orta Asya ve İran mıntıklarında ve muhtemelen X. yüzyılda ilk defa ortaya çıktığı tahmin edilmektedir. Şihabu'd-Dîn Ebu'n-Necib el-Sûhreverdî'nin (631 / 1234) *Avârifü'l-Maârif*'i ve Abdu'r-Rahman Câmî'nin (897 / 1492) *Nefehâtul-üns*'u gibi klâsik tasavvuf kaynakları ve bunlara dayanarak konu ile uğraşan uzmanlar Kalenderîliği X. yüzyıldaki Horasan Melâmetîliği ile sıkı sıkıya alakalı görürler. Gerçekten de *mücerredlik*, *fakr* ve *melâmet* gibi birtakım tasavvufî telakkileri itibariyle bu alaka ortada gibidir. Ancak bu telâkkilerin eski Hind inançları ve düşüncesi, İran dinleri ile de çok yakından ilgili bulunduğu, Kalenderî dervişlerinin özellikle Hind *Sadhu*'larıyla benzer yönlere ve bir hayat tarzına sahip oldukları da eskiden beri gözlenmiştir.²

Tıraş edilmiş saç, sakal, kaş ve bıyıklarıyla, yarı çıplak tuhaf kıyafetleri ve davranışlarıyla, bulundukları yerlerin adet, gelenek ve inançlarına lâkayt tavırlarıyla sırf tasavvufa yabancı çevrelerde değil, muhafazakar tasavvuf çevrelerinde de hoş karşılanmayan Kalenderîler, genellikle bekar ve gezgin dervişlerdi. Kalabalık gruplar halinde, çalgılar, dümbelekler ve ziller çalarak, bayraklarla,

2 Kalenderîliğin menşe'leri konusu yeterince aydınlığa kavuşturulmamış olmakla beraber, bu hususta şunlara bakılabilir: F. Babinger, "Kalender" ve "Kalenderî", *El*.; Tahsin Yazıcı, "Kalandar" ve "Kalandariyya", *El*.; Richard Gramlich, *Die Schiitischen Derwischorden Persiens*, Wiesbaden 1965, ss. 74-78; Saadettin Kocatürk, "Kalenderîye tarikatı ve Hatib-i Farisî'nin Kalendernâmesi", *İran Şehinsahlığı'nın 2500. Kuruluş Yıldönümüne Armağan*, İstanbul 1971, ss. 221-224; Simon Digby, "Qalandars and related groups", *Islam in Asia*, vol: 1, South Asia, Jerusalem 1984.

ilahiler söyleyerek oradan oraya dolaşıp yiyeceklerini çoğu zaman dilenerek sağlıyor, hayatlarını geçiriyorlardı. Bununla beraber, bazı yerlerde kendilerine mahsus zaviye ve tekkeleri de vardı.³

Kalenderîyye tarikatının teşekkülünden, XIII. yüzyıl başlarına kadar olan dönemi hakkında fazla bir şey bilinmiyor. Kalenderîliğe dair asıl bilgilerimiz, XII. yüzyılın sonlarıyla XIII. yüzyılın başlarında yaşadığı anlaşılan ve tarikata çekidüzen vererek onu yeniden kuran Cemâlu'd-Dîn-i Sâvî (630./1232-33) ile başlıyor⁴. Onunla birlikte tarikat İran'dan başlayarak doğuda Asya içlerine, batıda Irak, Suriye, Anadolu, Mısır ve hatta Libya'ya kadar yayılan çok geniş bir alana dağılmış görünmektedir. Burada dikkat edilmesi gereken nokta, Kalenderîlerin bütün bu sahalarda hep aynı isimle anılmamış olduğudur. Yerine ve zamanına göre kaynaklarda *Kalenderân*, *Tâife-i Abdâlân*, *Cevâlika* veya *Cavlakiyân* vb. isimlerin de kullanılmış olduğu görülür. Anadolu Selçukluları devrinden itibaren Türk kaynaklarında da bu zikredilenlerden başka, *Şeyyâd*, *Haydarî*, *Abdal* gibi terimlere, XV. yüzyıldan başlayarak da bunlara ilaveten *Işık*, *Torlak*, *Edhemî*, *Camî*, *Şemsî* ve benzeri isimlere rastlanmaktadır. Bunların bir kısmı, anlaşıldığı üzere, ünlü Kalenderî şeyhlerinin yahut Kalenderîlerce önem verilen eskiden yaşamış velilerin isimlerini (İbrahim b. Edhem ve Ahmed Câmî-i Nâmîkî gibi) yansıtmaktadır.

Bu durum, Kalenderîlerin diğer tarikat mensupları gibi nispeten belli ve merkezî bir teşkilâta sahip olmadıklarını göstermektedir. Böylece birbirleriyle organik bağları bulunmayan, ama birbirlerinden çok az farklı, genelde aynı çerçeve altında toplanabilecek inanç ve telâkkilere, giyim ve kuşama, hayat tarzına sahip muhtelif Kalenderî zümrelerinden bahsetmek daha doğru olacaktır.

3 Kalenderîlerin bu genel görünümü ile ilgili olarak aşağıda verilecek olan referanslarda geniş bilgiler bulunmaktadır. Bu itibarla burada bu konuda daha fazla teferruata girmek gereksiz bulunmuştur.

4 Cemâlu'd-Dîn-i Sâvî hakkında şimdilik bk. Kocatürk, *a.g.m.*, ss. 225-230; Yazıcı, "Kalandariyya", *EP*." Aslında buralarda verilen malumat, İbn Battûta Seyahatnâmesi ve İbn Aybek al-Safadî'nin *al-Vâfi bi'l-Vefeyâtı* ile Hatib-i Farisî'nin aşağıda zikredilen menâkıbnâmesine dayanmaktadır.

Fuad Köprülü'nün vaktiyle “*Anadolu’da İslâmiyet*” adlı makalesinde belirttiği gibi, Ahmed Câmî-i Nâmîkî (536 / 1142), Bahâu’-d-Dîn Zekerîyya Multânî (666 / 1267) ve Fâhru’-d-Dîn-i Irakî (688 / 1289) ve benzeri büyük sûfilerde gerçekten yüksek ve ince bir felsefe tarzında beliren Kalenderîlik, asıl konumuzu teşkil eden popüler tabakalara mensup olanlar arasında hazmedilmemiş panteist düşünceler, hulûl ve tenâsüh inançlarıyla karışarak *ibâha*’ya müncer oluyordu.⁵

Bu tesbitin, bazı XIII. yüzyıl Anadolu kaynaklarıyla doğrulandığı görülür. Mesela, merhum Osman Turan’ın geniş bir tarama ve analiz ile birlikte Farsça metnini yayınladığı, Mahmud b. al-Hatîb’in *Fustâtu’l-’Adâla fî Kavâidi’s-Saltana*’sı, bu bakımdan önemlidir. Eserin yazarı, *Cavlakî* adıyla andığı Kalenderîlerin eski Hurremî, Zerdüştî ve Mazdekîleri hatırlatan inançlara sahip olduklarını, hiçbir dinî kaide ve sınır tanımadıklarını bildirir. Yazar, camilerde bile yanlarında köpekleri olduğu halde esrar partileri yaptıklarından, bazı sapık fiiller işlediklerinden ve üstelik bunlardan yeterince menedilmediklerinden acı acı şikâyetler etmektedir.⁶ Mahmud b. al-Hatîb’in *zamanın zındıkları* diyerek eski zındıklara eş tuttuğu Kalenderîler hakkında verdiği bilgiler ve anlattığı olaylar biraz mübalağalı görünmekle beraber, herhalde büsbütün temelsiz olmamalıdır.

Kalenderî dervişlerinin Anadolu’ya ilk giriş tarihleri kesin olarak belli değildir. Kaynaklardaki ifadelerden, bunun Moğol istilâsının öncesine ve sonrasına rastlayan yıllarda vukû bulduğu anlaşılıyor. Bu dönemde çeşitli göç kafileleriyle Anadolu’ya gelen diğer dervişler arasında, özellikle İran, Irak ve Suriye üzerinden gelen pek çok Kalenderî dervişinin bulunduğu tespit edilmiştir.⁷

5 Bk. *Anadolu’da İslâmiyet*, s. 299; krş. aynı yazar, *Abdal*, s. 37; aynı yazar, *Osmanlı İmparatorluğu’nun Kuruluşu*, ss. 167-68.

6 Bk. “Selçuklu Türkiye’si din tarihine ait bir kaynak: *Fustâtu’l-’Adâla fî Kavâidi’s-Saltana*”, *Fuad Köprülü Armağanı (Mélanges Köprülü)*, İstanbul 1953, Farsça metin kısmı, vv. 49a-50b.

7 Msl. bk. Köprülü, *Anadolu’da İslâmiyet*, s. 298; aynı yazar, “Bektaşîliğin men-

Cemâlu'd-Dîn-i Sâvi ve Kalenderîyye tarikatı hakkında önemli bilgiler ihtiva etmekte olup, XIV. yüzyılda Hatîb-i Fârisî tarafından kaleme alınan *Menâkıb-ı Cemâlu'd-Dîn-i Sâvî*, bu şeyhin halifelerinin arasında Şeyh Osman-ı Rûmî adında birinden bahseder⁸. Anlaşılabileceği üzere, aslen Anadolu'lu olan bu zat, Şems-i Tebrizî (645 / 1247) ve Fâhrü'd-Dîn-i Irakî gibi, XIII. yüzyılda Anadolu'da yaşamış olup kimlikleri bizce malum yüksek seviyedeki Kalenderî şeyhlerinin yanında adı bize kadar gelebilen önemli bir başka şeyhtir. Bunlara, Mevlânâ Celâlu'd-Dîn-i Rumi ile çağdaş olup Konya'da zaviyesi ve bir hayli müridi bulunan Ebu Bekr-i Niksarî ile Hacı Mübarek-i Haydarî'yi ilave etmeliyiz⁹.

Fustâtu'l-'Adâla yazarının Mazdek mezhebinde ve Kürt menşe'li diye tanıtip yerdiği Ebû Bekr-i Niksârî,¹⁰ bir Mevlevî kaynağı olan *Menâkıbu'l-'Ârifin*'de, Mevlâna ve etrafındakilerce saygı gören bir şahsiyet olarak beliriyor¹¹. Hacı Mübarek-i Haydarî ise, adından da anlaşılacağı üzere, Kalenderîliğin Haydarîlik şubesine mensup olup¹², aynı şekilde, Konya gibi bir devlet ve kültür merkezinde halkın itibar ettiği bir şeyh olarak görünüyor¹³. Bu ise, o devirde Kalenderî dervişlerinin ulema çevrelerinde hoş karşılanmamasına mukabil, hiç olmazsa Mevlevîlerle bazı halk arasında muteber tutulduklarını ortaya koyar.

şe'leri", *Türk Yurdu*, 111(1341), s. 132; Abdülbaki Gölpınarlı, *Mevlânâ Celâleddin*, İstanbul 1959, s. 149.

8 Hatîb-i Fârisî, *Manâkıb-ı Camâl al-Dîn-i Sâvî*, nşr.: T. Yazıcı, Ankara 1,72, ss. 8-18, 34-39.

9 Ahmed Eflâkî, *Manâkıb al-Ârifin*, nşr.: T. Yazıcı, Ankara, 1961, II, 596; krş.: Turan, *a.g.m.*, ss. 541, 542-543.

10 Turan, *a.g.m.*, Farsça metin kısmı, v.52b.

11 Bk. Eflâkî, II, 5-6.

12 Haydarîlik hakkında bk. Hamdullah Müstevfî, *Nuzhat-al-Qulûb*, ing. çev.: G. Le Strange, Leiden 1919, s. 152; Devletşâh, *Tezkiretü's-Şuarâ*, nşr., M. Abbas, Tahran (tarihsiz), ss.212-213; *Voyages d'Ibn Batoutah*, nşr.: C. Defréméry-B.R. Sanguinetti, Paris 1879,, II, 282; III, 79-80; IV, 60-61; Makrizî, *al-Sulûk li-Mârifeti Duvali'l-Mulûk*, nşr.: M. Ziyade, Kahire 1936, I, 407; Köprülü, *Anadolu'da İslamiyet*, ss. 300-302, 477-478.

13 Bk. Eflâkî, I, 215, 467-468.

Adları geçen Kalenderî şeyhlerinin zamanın Selçuklu yönetimi ile münasebetlerine dair kaynaklarda herhangi bir ipucuna rastlanmıyor. Ne yazık ki çağdaş Selçuklu vekâynameleri de bu gibi konularda sessizliklerini koruyorlar. Yalnız, 1473'lerde kaleme alınmış bir Osmanlı devri hagiografik kaynağı olan *Saltıknâme'* de I. Alâu'd-Dîn Keykubad'ın (1220-1237) Kalenderîlere karşı tutumunu dile getiren ilgi çekici bir kayıt mevcuttur. *Saltıknâme'*ye, ne yolla girdiğini ve ne ölçüde gerçeği yansıttığını bilemediğimiz bu kayıt, adı geçen hükümdarın Kalenderîleri sürekli kontrol altında tuttuğundan, hatta bazen angarya işlerinde çalıştırarak onları cezalandırdığından söz etmektedir¹⁴. Eğer bu haber doğru ise, şüphesiz hükümdarın bu politikasının, Kalenderîlerin toplum nizamına pek aldırış etmeyen aykırı hareketlerinden kaynaklandığını tahmin etmek zor değildir.

*Saltıknâme'*deki bu ifadelerin tarihî kıymetini araştırmak şimdilik mümkün olmamakla beraber, Kalenderîlerin Selçuklu Anadolu'sunda yönetim mekanizmasıyla pek de uyuşmadıkları, başka vesilelerle anlaşılmaktadır. Özellikle 1240'ta meydana gelen meşhur Babaî kıyamında, Baba İlyas-ı Horasânî'nin halifesi olarak harekâtı yönetmiş olup aslında bir Kalenderî şeyhinden başka bir şey olmayan Baba İshak yönetimindeki Kalenderîlerin önemli bir rol oynadıkları, Fuad Köprülü'den beri biliniyor. Bu olay, Kalenderîlerin merkezî yönetime karşı giriştikleri, bilebildiğimiz ilk hareket olmakla beraber¹⁵ sonuncusu değildir. XVI. yüzyıl sonlarına kadar Osmanlı döneminde de muhtelif hareketlerde ve ayaklanmalarda rol aldıkları tespit edilebilmektedir¹⁶.

14 Ebu'l-Hayr-ı Rûmî, *Saltıknâme*, Topkapı Sarayı Müzesi (Hazine) Kütüphanesi, nr. 1612, v. 262b: "Râviler bunda rivayet ederler meğer Sultân 'Alâu'd-Dîn bu Antalya kim şimdi Adalya dirler, anda otururdi, ğaza eyledi. Işık tâyifesin hiç sevmezdi, ehl-i bid'at diridi. Kande kim Işık bulsa, tutardı, azablar idüb bağ belledirdi ve handek kazdırırdı ve ırğadlık itdirirdi".

15 Bu konuda geniş bilgi için bk. A.Yaşar Ocak, *Babaîler İsyanı*, İstanbul 1980, ss. 44-49.

16 Kalenderîlerin Osmanlı devrinde muhtelif ayaklanmalarda ve bazı toplum nizamını bozucu olaylardaki rolleri meselesi, daha önce tarafımızdan şurada

Sadece Anadolu Selçuklu hükümetinin değil, Moğol yönetiminin de bu devirde Kalenderîleri pek müsbet bir gözle görmediğini söylemek gerekiyor. Suriye seferi sırasında Artuk ilinde kalabalık bir Kalenderî zümresine rastlayan Hülagu'nun (1256-1265), ilk defa gördüğü acayip tavır ve kılıklı bu insanların kim olduklarını sorması üzerine, yanında bulunan ünlü âlim Nasîru'd-Dîn-i Tûsî'nin verdiği şu cevap dikkate değerdir: *"Bunlar alemin fazlasıdır. Zira dünyada insanlar, beğler, tâcirler, san'atkârlar ve çiftçiler olmak üzere dört sınıfa ayrılırlar. Halbuki bunlar bu dört sınıftan hiçbirine mensup değildirler."* Bu söz üzerine Hülagu, toplumun gereksiz bir unsuru olarak gördüğü Kalenderîlerin idamını emretmiştir¹⁷. Bu olayda Nasîru'd-Dîn-i Tûsî'nin hükümdarı etkilediği açık olmakla birlikte, zaten onun da menfi bir tavır içinde bulunduğu sezilmektedir. Bu, o devir İslam dünyasında mevcut toplum yapısının ne suretle olursa olsun düzenini bozacak olay ve zümrelere kesinlikle müsamaha edilmediğini göstermesi bakımından ilgi çekicidir.

Muhtelif zamanlarda merkezî yönetimlerin Kalenderî zümrelerine karşı genel bakış açısı bu olmakla beraber, bazen bunun istisnasına rastlanabiliyor. XIV. yüzyıl sonlarında, muhtemelen Babaî çevrelerine mensup Sarı Saltık halifelerinden meşhur Barak Baba ve maiyyetindeki Kalenderîlerin (*Baraklılar*), İlhanlı hükümdarı Gazan Han (1295-1304) ile yakın münasebetleri olmuştur. Devrin olaylarını anlatan Arap vekâyinâmeleri, bu yakınlığın, birtakım tecrübelerden sonra hükümdarın Barak Baba'nın dinî şahsiyetine güven duymaya başlamasıyla meydana geldiğini anlatırlar. Bunun sonunda şeyh önemli bir mevki sahibi olmuştur¹⁸.

ele alınmıştı: "Quelques remarques sur le rôle des derviches kalenderîs dans les mouvements populaires et les activités anarchiques au XVe et XVIe siècles dans l'empire ottoman", *Osmanlı Araştırmaları (The Journal of Ottoman Studies)*, III (1982), ss. 69-80.

17 İbn al-Fuvatî, *al-Havadisü'l-Câmia*, nşr.: M. Cevad, Bağdad 1951, s. 343; krş.: Turan, *Doğu Anadolu Türk Devletleri Tarihi*, İstanbul 1973, ss. 226-227.

18 Bk. al-Birzâlî, *Tarih*, Topkapı Sarayı Müzesi (III. Murad) Kütüphanesi, nr. 2951, II, 105b; İbn Aybek al-Safadî, *Tarihu A'yânî'l-Asr*, Süleymaniye (Ayasofya) Kütüphanesi, nr. 2970, II, 43b.

Barak Baba ve Kalenderîlerinin 1304'te Olcaytu Hudâbende'nin tahta geçişinden sonra da itibarlarını koruduklarını, özellikle Barak Baba'nın bazı elçilik heyetlerine dahil edildiğini bütün kaynaklar ittifakla bildirirler. Meselâ 1306'da maiyyetindeki dervişlerle Şam'a, Memluk Sultanı al-Malik al-Nâsır'ın nezdine gönderilişi bunlardan biridir. Bu misyon başarısızlıkla sonuçlanmış, garip kıyafet ve davranışları sebebiyle Barak Baba ve yanındakiler alay konusu olmuş, hatta sınır dışı edilmişlerdir¹⁹. Olcaytu'nun Moğol Şamanlarından farklı görmediği için yabancılamaadığı Barak Baba, Ehl-i Sünnet inançlarının itibar gördüğü bu muntıkada şiddetle aşağılanmıştı.

Bununla beraber bu durum, Olcaytu'nun henüz kabul ettiği İmamiye Şifliği'nin propagandası için şeyhi Gilan'a yollamasına engel olmamış görünmektedir. Barak Baba ve dervişlerinin de -belki de yerlerini korumak amacıyla- bu sıralarda İmamiye Şifliği'ne geçtikleri muhtemeldir. Şeyh Gilan'da hem mezhebi yayacak, hem de orada esir bulunan İlhanlı generali Kutluşah'ı Gilanlılar'ın elinden kurtarmaya çalışacaktı. Ne var ki, bu vazife de başarıyla sonuçlanmadı. Üstelik Barak Baba ve dervişleri öldürüldü (1307). Buna çok kızan Olcaytu, Gilan'a asker göndererek hükümdarını öldürttü ve halkını cezalandırdı. Bu Olcaytu'nun Barak Baba'ya büyük bir muhabbet beslediği, hükümdarın Sultaniye'de onun hatırasına bir türbe ve geri kalan dervişleri için bir zaviye inşa ettirmesinden anlaşılmaktadır²⁰.

İşte Anadolu'daki Kalenderî şeyh ve dervişlerinin Osmanlı yönetimi ile daha beyliğin teşekkülü devrinde başlayan ilişkileri,

19 al-Safadî, *aynı yerde*; İbn Tağribirdî, *al-Manhalu's-Sâfi*, Topkapı Sarayı Müzesi (III. Ahmed) Kütüphanesi, nr. 3018, v.175b; İbn Hacer, *al-Düreru'l-Kâmina*, Haydarabad 1348, I, 473; Bedru'd-Dîn al-Aynî, *Ikdu'l-Cumân*, Bayezid (Veliyyüddin Ef.) Kütüphanesi, nr. 2392, XX, 361a-362a.

20 Al-Safadî, II, 43a; İbn Hacer, İbn Tağribirdî, Al-Aynî, aynı yerlerde. Barak Baba pek çok bakımlardan dikkate şayan bir sima olmakla beraber, hakkında henüz bir çalışma yayınlanmamıştır. Yukarıda 16 ve 17 nolu notlarda zikredilen kaynaklarda bu konuda çok zengin malzeme vardır. Bunların dışında şuna da bakılmalıdır: A. Gölpınarlı, *Yunus Emre ve Tasavvuf*, İstanbul 1961, ss. 20, 43-44 vd. (burada bibliyografik bilgi de vardır).

bir bakıma böyle müsbet ve politik bir yaklaşım içinde başlamıştır. Babaî kıyamının şiddetli bir şekilde bastırılmasını müteakip, özellikle kontrol ve takipten olabildiğince uzak uç muntikalarına kaçan Babai dervişleri ve şeyhlerinin, bazı elverişli şartlar sebebiyle, daha ziyade Osmanlı Beyliği sahasında ortaya çıktıkları bilinen bir gerçektir. Osmanlı vekâyinâmelerinde ilk hükümdarlarla münasebet içinde görünen Geyikli Baba, Abdal Musa, Kumral Abdal vb. şahsiyetlerin Babaî hareketine mensup bulunduklarını, çeşitli vesilelerle muhtelif eser ve makalelerinde F. Köprülü göstermiştir²¹.

Osmanlı kaynaklarında *Abdâlân-ı Rum* veya *Rûm Abdalları* diye zikrolunan bu insanların üzerinde bugüne kadar derinlemesine pek durulmamış, *Rum Abdalları'nın*, Babaî çevrelerine mensup olmakla beraber, tek bir tarikat mı yoksa muhtelif tarikat muhitlerinden gelme, fakat ortak husûsiyetleri olan bir zümre mi oluşturdukları pek tartışılmamıştır. Meseleye sadece ilk Osmanlı hükümdarları ile olan ilişkileri ve beyliğin kuruluşundaki rolleri itibariyle yaklaşmıştır. Oysa bunlara dair kaynaklardaki malumat biraz daha yakından incelendiği zaman, bütün bu şahsiyetlerin tesadüfî olamayacak kadar birbirlerine benzedikleri dikkati çekmektedir. Bunlar genellikle yarı meczup, sakal, bıyık, kaş ve saçları tıraşlı, hayvan postlarıyla örtülmeye çalışılmış yarı çıplak vücutlarla dolaşan (Geyikli Baba, Postinpûş Baba) ve tahta kılıçlarla savaşan dervişlerdir. Bunlar arasında Hacım Sultan, Abdal Musa, Kaygusuz Abdal, Kızıl Deli (Seyyid Ali Sultan), Abdal Şucâ (Sultan Şucau'd-Dîn) ve daha sonraları Otman Baba, Hüsâm Şah gibi, adlarına menakıbnameler yazılmış, oldukça iyi tanıdığımız kişiler vardı. Hemen hepsi de, XV. yüzyılda Bektaşiliğin teşekkülüyle birlikte, en büyük Bektaşî evliyası kabul edilmişlerdir²².

21 Msl. bk. *İlk Mutasavvıflar*, s. 339, not 4; "Anadolu'da İslâmiyet", ss. 407-408; "Abdal", "Abdal Kumral" ve "Abdal Musa" vb. maddeler, *Türk Halk Edebiyatı Ansiklopedisi*. Bu konuda Ö.L. Barkan'ın "Kolonizatör Türk Dervişleri" (*Vakıflar Dergisi*, II (1942), ss. 279-304) adlı makalesi hala değerini korumaktadır. Ayrıca bk. Halil İnalcık, *The Ottoman Empire*, London 1973, ss. 186-188.

22 Kalenderilerle Bektaşilik arasındaki yakın ilgi hakkında bk. Ocak, "Remarques sur le rôle des derviches Kalenderis dans la formation de l'ordre bektachi",

İşte yeni teşekkül eden ve gelişme istidadı gösteren bu *genç Osmanlı* beyliğinin arazisi sanki birdenbire bu Kalenderî dervişlerinin istilasına uğradı. Özellikle Bursa'nın fethinden sonra, bunların Osmanlı topraklarını tercih ettiklerini ve daha önemlisi ne için tercih ettiklerini anlatmak bakımından, daha sonraki bir kaynak olmasına rağmen, İbn Kemal'in şu ifadesi dikkate değer: “*Mezkûr şehri-i meşhura nimet-i bî-minnet carı olacak.... dervişler yaralarına merhem-i merhametden çare isteyü mamure-i mezbûreye geldiler... Bed-sîret ve meçhul ve mahzuller şurîde-hâl ve âşüfte-misâl abdâller suretine girüb nâr-ı şöhrete iştial ve şerar-ı itibâra intişar virüb her biri bir nahiyede iştihar buldı*”²³. Açıkça görüldüğü gibi, İbn Kemal'in de Kalenderîlere bakış açısı Nasîru'd-Dîn-i Tûsî'den pek farklı değildir.

Âşıkpaşazâde, Oruç Beğ ve Neşri tarihleri gibi ilk Osmanlı vekayinameleri ve bilhassa anonim *Tevârih-i Al-i Osman*'lar, bu Kalenderî dervişlerinin Osman, Orhan ve Murad Gaziler gibi ilk hükümdarların maiyyetinde fetih hareketlerine katıldıklarından ve bunlara dair menkabelerinden bahsederler. Osmanlı hükümdarlarının da onların bu hizmetlerine mukabil, zaviye açmalarına müsaade ettiklerini, hatta bununla da kalmayarak bu zaviyeleri zengin vakıflarla beslediklerini anlatırlar. Merhum Ö. Lûtfi Barkan da artık klasik hale gelmiş “*Kolonizatör Türk Dervişleri*” adındaki tanınmış makalesinde meseleyi analiz ettiği gibi ilgili belgeleri de yayınlamıştır, Osman Gazi devrinde Kumral Abdal'dan, I. Murad devrindeki Postînpûş Baba'ya kadar yukarıda isimleri sayılan bütün bu kişiler, büyük çoğunlukla Kalenderî tarikatı mensubu idiler²⁴. Kızıl Deli lakabıyla tanınan ve Abdal Musa ve Kaygusuz

Table Ronde Internationale sur l'Ordre des Bektachis et les Groupes se réclamant de Hadji Bektach, Strasbourg 3 Haziran-2 Temmuz 1986, (baskıda).

23 Bk. *Tevârih-i Al-i Osman*, nşr.: Şerafettin Turan, Ankara 1,83, II, 88-89.

24 Yukarıda isimleri anılanlardan *abdâl* lâkabını taşıyanlar ve haklarında bibliyografik referanslar için, Köprülü'nün *Türk Halk Edebiyatı Ansiklopedisi*'ndeki ilgili maddelere bakmak yeterlidir. Geyikli Baba, Doğlu Baba ve Postînpûş Baba için ise, başta Âşıkpaşazâde, Oruç Beğ ve Neşri tarihleri olmak üzere, *Terceme-i Şakayık*'a bakılmalıdır. Bu şahıslar yarı çıplak dolaşan, tahta kılıçlarla fetihlere katıldıkları belirtilen birer Kalenderî şeyhinden başka bir şey değillerdi.

Abdal'la birlikte büyük Bektaşî evliyasından sayılan Seyyid Ali Sultan ise, Yıldırım Bayezid devrinde Dimetoka ve havâlisinin fethine iştirak etmiş ve burada bir zâviye açarak yerleşmiş bir başka ünlü Kalenderî şeyhidir²⁵.

Bütün bunlar gösteriyor ki, adları geçen bu şeyhler ile ilk Osmanlı hükümdarları arasında âdetâ zımni bir siyasi akit söz konusudur. Fuad Köprülü bir yazısında bu meseleden bahsederken, Osmanlı hükümdarlarının bu şahıslara müsait davranmalarını, *"mesail-i i'tikâdiyye inceliklerini idrak edemeyecek ümmî, basit Türkmen reislerinden başka bir şey olmayan ilk hükümdarlarımız...."* demek suretiyle sanki onların cehâletiyle izah etme eğilimini göstermektedir²⁶. Fakat kanaatimizce bu münasebetin mâhiyetini ilk hükümdarların kabulü müşkil cehaletlerinden ziyade, akıllıca bir tercihle, boş kaldıkları zaman toplumda rahatsızlık unsuru olabilecek bu zümreyi fetihlere sevk ederek devlet hesabına faydalanmayı, üstelik bu yolla onları yönetimin yanında tutarak kontrol altında bulundurmaya düşünmüş olmalarıyla açıklamak daha doğru görünmektedir.

Nitekim, ilk Osmanlı hükümdarlarının bu şeyhleri büsbütün başı boş bırakmadıkları anlaşılmaktadır. Mesela Orhan Gazi'nin Kalenderîleri sürekli teftiş ettirdiğine, kendi Ehl-i Sünnet dışı inançlarını halk arasında yaymaya başlar başlamaz, derhal bu suçu işleyenleri tesbit ederek beylik sınırlarından dışarı çıkarttığına dair bazı kaynaklarda rastlanan haberler dikkati çekmektedir²⁷. Abdal Musa'nın Bursa'daki zaviyesini terk edip önce Denizli havalisine,

25 Seyyid Ali Sultan hakkında en geniş bilgi, kendi adını taşıyan menakıbname-sinden (*Vilâyetnâme-i Seyyid Ali Sultan*, Ankara İl Halk kütüphanesi, nr. 1118) çıkarılabilir. Bunun dışında şuna bakmak gerekir: Iréne Beldiceanu-Steinherr, "La vita de Seyyid Ali Sultan et la conquête de la Thrace par les Turcs", *Proceeding of the XXVII. Congress of Orientalists*, (Ann Arbor 1967), Wiesbaden 1971, ss. 275-276.

26 Bk. *Anadolu'da İslamiyet*, s. 403.

27 Anonim *Tevârih-i Âl-i Osman*, İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi, Türkçe yazmalar, nr. 2438, v. 42b; İbn Kemal, II, 90; krş.: İ. Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, Ankara 1972, 3. Bs., I, 530-31.

oradan da Elmalı'ya (Antalya) gidip yerleşmesinin bu olayla ilgili bulunması kanaatimizce kuvvetle muhtemeldir²⁸.

Kısacası, Osmanlı Devleti'nin bu kuruluş döneminde, yönetim mekanizmasının Kalenderîlere karşı takip ettiği politikayı, bir yandan bazı imtiyazlarla onları devlet yararına ve devlet yanında kullanırken, bir yandan da mevcut toplum statüsünü bozmalarına engel olacak tedbirleri almak şeklinde özetleyebiliriz.

Buna benzer bir uygulamanın da Fatih Mehmed zamanında meydana geldiği müşahade edilmektedir²⁹. İstanbul kuşatması başladığı zaman, diğer tarikat mensupları gibi Kalenderîlerin de dört bir yandan kuşatmaya katılmak maksadıyla orduya koştuklarını Oruç Beğ ve Neşrî' den öğreniyoruz³⁰. Fetihden hemen sonra ise, şimdiki Şehzadebaşı semtindeki Akaltaleptos Kilisesi'nin bizzat Fatih Mehmed tarafından Kalenderîlere tekke olarak tahsis edildiği görülüyor. Böylece, daha sonraki devirlerde sayıları artacak olan İstanbul Kalenderhânelerinin ilki tesis ediliyordu³¹. Bu olay, Osmanlı İmparatorluğu'nun bu yeni merkezinde, üstelik bizzat devlet eliyle Kalenderîler için açılan ilk tekke olması bakımından bir anlam ve önem taşır. Zira artık bu tarihlerden sonra böyle bir olay daha meydana gelmeyecektir. Bilebildiğimiz kadarıyla daha sonraki tarihlerde muhtelif yerlerde açılan Kalenderhânelerin hiçbiri bizzat yönetim tarafından resmen açılmış müesseseler olmayıp, şu veya bu şekilde birer vakıf olarak meydana getirilen ve devlet tarafından ancak tasdik edilen tekkelerdi. Hatta aşağıda görüleceği

28 Abdal Musa'nın Elmalı'ya yerleşmesi meselesine dair bk. Köprülü, "Abdal Musa", *Türk Kültürü*, sayı: 124, 1973, ss. 198-207.

29 Bk. yukarıda not 16.

30 *Tevarih-i Al-i Osman*, nşr.: F. Babinger, Hannover 1925, s. 65; Neşrî, *Kitab-ı Cihannüma*, nşr.: F. Reşit Unat-M. Altay Köymen, Ankara 1957, II, 691.

31 Bk. Hâfız Hüseyin Ayvansarayî, *Hadîkatu'l-Cevâmî*, İstanbul 1281 I, 166; Joseph de Hammer, *Histoire de l'Empire Ottoman*, Paris 1835, XVIII, 34, 110; O. Nuri Ergin, *Türk Şehirlerinde İmaret Sistemi*, İstanbul 1939, ss. 26-27. Bu konuda yeni çıkan bir makale için bk. Nejat Göyünç, "Kalenderhâne Câmii", *Tarih Dergisi*, 34(1983-1984), ss. 485-494.

üzere, Kanuni Süleyman zamanında pek çok Kalenderî zaviyesinin kapatılması veya ıslahı yoluna gidilecektir.

O. Nuri Ergin'e göre Fatih Mehmed'in Kalenderîlere böyle bir tekke tahsis etmesi, onlara kıymet vermesinden değil, sayılarının çokluğu dolayısıyla "hikmet-i hükümet icabı" onlara bir yer göstermek ihtiyacından geliyordu³². Bu doğru olmakla birlikte, hükümetin her fırsatta huzuru bozmaya eğilimli bu zümreyi belli bir yerde ve gözaltında tutma maksadını da hesaba katmak herhalde daha uygun olacaktır.

Fatih Mehmed devrinde Osmanlı yönetimi ile Kalenderîler arasındaki ilişkilerin daha iyi anlaşılmasına yarayacak hayli ilgi çekici bir kaynağa sahip bulunuyoruz. Zamanının ileri gelen Kalenderî şeyhlerinden olup daha sonraları Bektaşî addedilen Otman Baba'nın bir halifesi tarafından yazılmış bulunan bu eser, *Vilâyetname-i Otman Baba*'dır. Kalenderîlerin XV. yüzyılda Osmanlı İmparatorluğu'ndaki günlük yaşayış, inanç ve âdetlerine, faaliyetlerine dair kıymetli bilgiler ihtiva etmekle beraber yeterince üzerinde durulmamış bu eser sayesinde ilk defa resmî Osmanlı vekayiname ve belgelerine bağlı kalmadan onlar hakkında fikir edinebiliyoruz. Aynı zamanda merkezî yönetim ile ilişkileri hakkında da öteki kaynaklarla mukayese edebilecek bilgilere sahip olabiliyoruz. 1478 tarihinde ölmüş olan Otman Baba'nın menakıbnamesinde, kendisinin ve dervişlerinin hükümet çevreleriyle münasebetlerine dair hayli ilgi çekici pasajlar mevcuttur. Buradaki menkabeler ve olaylar kritik edildiği takdirde, Otman Baba'nın II. Murad (1421-1451) ve Fatih Mehmed (1451-1481) zamanında Rumeli'de bazı gazalara katıldığı anlaşıldığı gibi, Rumeli'deki sipahilerle de bu vesileyle ilişki kurup onlar arasından müridler edindiği istidlal olunabiliyor. Hatta bu sebeple kendisine Reîs-i Gâziyân denildiği belirtilir³³. Tarihî hüviyeti gerçekten ağır basan

32 Ergin, *a.g.e.*, aynı yerde.

33 Bk. Küçük Abdal, *Vilâyetnâme-i Otman Baba*, Ankara İl Halk Kütüphanesi, nr. 495, vv. 72a-73a, 81b, 98b. vs. Eserin tarihî mahiyeti hakkında bk. Ocak, *Bektaşî*

bu eserde Otman Baba ve abdallarının Veziriazam Mahmud Paşa ve bizzat Fatih Mehmed’le temaslarından söz edilmektedir. Esere göre, Mahmud Paşa ile pek anlaşılamayan Otman Baba, padişahla sıkı dost takdim olunur³⁴. Ama sağdan soldan gelen şikâyetler, dervişlerinin uygunsuz davrandıkları ve bilhassa Otman Baba’nın hulûl inancını takip ve propaganda ettiğine dair ihbarlar üzerine, Edirne kadısına gönderilen bir fermanla tevkif olunurlar. *Vilâyetname*’ye göre padişah, Otman Baba’nın kerametlerine şahit olduktan sonra kendilerini salıvermek istemiş, ancak ulema buna şiddetle karşı koymuştur. Buna rağmen padişah onları serbest bırakır³⁵. Her halükarda, Fatih Mehmed’in Kalenderîlere mümkün mertebe müsait davranmakla onların yönetimle ilişkilerinin sertleşmesine engel olmaya çalıştığını, buna rağmen denetimini de üzerlerinden eksik etmediğini bu söylenenlerden çıkarabiliriz.

Böylece, Çelebi Mehmed zamanında (1413-1421) Şeyh Bedru’d-Dîn ve halifeleri Torlak Kemal ile Börklüce Mustafa’nın çıkardıkları isyanlara katıldıklarından dolayı maruz kaldıkları takibat istisna edilirse³⁶, hükümet çevrelerinin hiç olmazsa II. Bayezid devri (1481-1512) başlarına kadar Kalenderîlere karşı genellikle yumuşak bir politika takip ettiğini kabullenebiliriz. Fakat bu fazla uzun sürmeyecek, II. Bayezid devrinden itibaren durum tamamen tersine dönecektir.

Görünüşe göre bu değişikliğe, II. Bayezid’e karşı düzenlenen bir suikast olayı sebep olmuş gibidir. Bu suikast 1492 yılında Arnavutluk seferi esnasında vukû bulmuş olup, o devri anlatan bütün vekâyinameler bundan bahsederler. Rivayete göre, kendisinin *mehdî* olduğu iddiasıyla padişaha saldıran bir Kalenderî (Haydarî,

Menâkıbnâmelerinde İslâm öncesi inanç Motifleri, İstanbul 1983, ss. 16-17.

34 *Vilâyetnâme-i Otman Baba*, vv. 126a vd.

35 A.g.e., vv. 142b-169b. Bu sayfalar arasında keramet hikayeleriyle karışık olarak mesele bütün teferruatı ile anlatılır.

36 Bk. yukarıda not 29 ve Th. Spandouyn. Cantacasin, *Petit Traité de l’Origine des Turqz*, nşr.: Ch. Schefer, Paris 1896, ss. 222-23. Ayrıca Şeyh Bedreddin ve halifelerinin isyanlarına dair bk. İnalçık, *The Ottoman Empire*, ss. 186-189.

Torlak) tarafından girilen bu suikast hedefine ulaşmamıştır³⁷. Aslında bu olayın gerçekten Kalenderîler tarafından mı düzenlendiği, yoksa onlara yıkılmak istenen siyasi bir komplo mu olduğu belki tartışılabilir. Mehdilik iddiasıyla mevcut yönetime karşı bir protesto olarak da yorumlanabilecek bu olayın hemen arkasından, suikastle ilgili oldukları ileri sürülen pek çok Kalenderî dervişinin yakalanarak Anadolu'ya sürüldükleri biliniyor³⁸. Bu olay artık Osmanlı İmparatorluğu'nda Kalenderîlerin yönetim çevreleriyle ilişkileri açısından tâlihlerinin tersine döndüğü bir başlangıç tarihini teşkil eder.

XVI. yüzyıl başlarından itibaren Osmanlı merkezî yönetiminin Kalenderîlere karşı sertleşmesinin belki daha önemli bir başka sebebi ise, kanaatimizce Anadolu'daki Şîî-Safevî propaganda olmuştur. Bu propagandanın başlangıç tarihi, bilindiği üzere, 1502'lere rastlar. Kalenderîlere karşı başlatılan bu sert politika ile söz konusu propagandanın aşağı yukarı aynı tarihlere tesadüf etmesi herhalde bir rastlantı olmasa gerektir, XV. yüzyılın ikinci yarısından itiba-

37 Olay hakkında bk. Oruç Beğ, s. 138; Hoca Sâdu'd-Dîn, *Tâcu't-Tevârih*, İstanbul 1280, II, 71; *Solakzâde Tarihi*, İstanbul 1289, s. 304; ayrıca bk. H. Joachim Kissling, *Sultan Bâyezid's II. Beziehungen zu Markgraf Francesco II. von Gonzago*, München 1965, s. 13 (Anonim *Menâkıb-ı Sultan Bâyezid Han*, Bibl. Nat. de Paris, E. Blochet nr. 922, vv. 35b-36b'den naklen); Cantacasin, *Petit Traité*, s. 225; Ocak, "Quelques remarques sur...", *Osmanlı Araştırmaları*, III (1982), ss. 74-75.

38 Bk. Kissling, s. 3'teki Osmanlıca metin; Solakzâde, *aynı yerde*. Yukarıda adı geçen anonim menakıbnamede, II. Bayezid'in suikast olayının tahkiki işiyle Edirne kadısı İsa Fakih'i görevlendirdiği, yapılan araştırma sonunda olayla doğrudan doğruya *Otman Baba Kalenderîleri*'nin ilgili bulunarak Edirne'de idam edildikleri belirtiliyor. Bu önemli detay başka hiçbir kaynakta mevcut değildir. Bu malumat, suikastın gerçekten Kalenderîler tarafından tertip edilmiş olduğu ihtimalini kuvvetlendirmektedir; krş.: Machiel Kiel, "Sarı Saltuk ve erken Bektaşilik üzerine notlar", *Türk Dünyası Araştırmaları*, sayı: 9, Aralık 1980, s. 31. Buna benzer ve yine Kalenderîlerin içine karıştığı bir başka suikast olayı da 1579'da, III. Murad devrinde Sokullu Mehmed Paşa'ya karşı vuku bulmuştur ki bunda siyasi motifler daha ağır basmaktadır. Bu suikastın, veziriazamın siyasi rakiplerince düzenlendiği ihtimali çok kuvvetlidir (bk. Solakzade, s. 601; krş.: İ. Hâmi Danişmend, *İzahlı Osmanlı Tarihi Kronolojisi*, İstanbul 1972, 2. bs., III, 48-49).

ren Anadolu’da yoğun bir faaliyet gösteren Hurufî cereyanlarla temasa geçen ve hiçbir zorluğa uğramadan bu cereyanlara açık bir muhatap olan Kalenderî zümrelerinin³⁹, zaten müsait yapıları dolayısıyla Şîî-Safevî propagandalara uygun bir zemin oluşturdularına muhakkak nazarıyla bakılabilir. Bilhassa II. Bayezid’in 1492’de başlattığı sıkı takibat ve sürgün politikası sebebiyle artık yönetim çevrelerinin aleyhlerine döndüğünü anlamış bulunan Kalenderîlerin yeni bir siyasi dayanak aramaları ve bu yüzden de Şîî-Safevî propagandayla temasa geçme ihtiyacını hissetmiş olmaları, bizce fazla hayalperest bir faraziye sayılmamalıdır⁴⁰. Bu sebeple, II. Bayezid’in 1492’deki suikast teşebbüsü dolayısıyla bir tedbir olarak düşündüğü Kalenderîleri Anadolu’ya sürme uygulamalarının, 1502’lerden sonraki bu gelişmeler göz önüne alınınca, hiç de isabetli bir tedbir olmadığı kolayca anlaşılır. Zira Kalenderî zümrelerinin Anadolu sahasında yoğunlaşması, Şîî-Safevî propagandanın ancak işine yaramıştır.

Artık XVI. yüzyıldan itibaren Osmanlı vekayinâme ve belgelerinde, Kalenderîler hakkında daha önceleri rastlanmayan “*Ehl-i bid’at bî-mezheb ışıklar*”, “*Ehl-i Rafz*”, “*Ehl-i ilhâd*”, “*Tâyife-i Kalenderân-ı Râfiziyyân*” ve “*Tâyife-i Râfiziyye*” gibi, Rafiziliği vurgulayan sıfatların sıklaşması⁴¹, herhalde rastlantı değildir. Ayrıca, dînî emir ve yasak-

39 Bu hususta bk. A. Gölpınarlı, *Hurûfî Metinleri Kataloğu*, Ankara 1973, ss. 28-32; İnalçık, *The Ottoman Empire*, ss.193. Kalenderîlerdeki Hurufî tesirleri gösteren bir ipucu da, XVI. yüzyılın tanınmış Kalenderî şairi Hayretî’nin divanında bulunmaktadır (Hayretî, *Divan*, nşr.: M.Çavuşoğlu-A.Tanyeri, İst. 1981, s. 19):

*İçdiler Fazl-ı ilâhî çeşmesinden Âb-ı Hızr
İtdiler kesb-i hayat-ı Câvidânî Abdallar*

Bugüne kadar hemen hiç kullanılmayan bu divan, XVI. yüzyılda Osmanlı İmparatorluğu’nda Kalenderîlerin inançları, dünya görüşleri, adet ve gelenekleri, yaşayışları hakkında çok değerli bir belge niteliğine sahiptir. Bu bakımdan değeri, bir divan olmaktan çok ötededir. Nakledilen beyitte açıkça görüldüğü üzere, şair hem Fazlullah Hurufî’ye, hem de onun tanınmış eseri *Câvidan’â* telmihte bulunmaktadır.

40 Krş.: Köprülü, “*Abdal*”, s. 36.

41 Msl. bk. Kissling, s. 13’teki metin; *Nişancı Mehmed Paşa Tarihi*, İstanbul 1279, ss. 234-238; A. Refik (Altınay), “Osmanlı İmparatorluğu’nda Rafizilik ve Bektaşilik”,

lara uymamak, ibadetleri yerine getirmemek gibi, daha Anadolu Selçukluları zamanında bahis konusu edilen klasik ittihamların yanında, artık, *ilk üç halifeye dil uzatmak, rafz u ilhâd üzre olmak, râfîzî kitaplar bulundurmak* tarzında⁴², hiç şüphesiz Şîîliği hatırlatan yeni suçlamaların sıraya girdiği görülmeye başlıyor. Hatta bazı eserlerde, Kalenderîlerin İran şahlarından yana olduklarını ve bunu açıklamakta bir sakınca görmediklerini bildiren ittihamlar da yer almaktadır⁴³.

Kalenderîler arasında bazı Şîî inançların yayılmış bulunduğu, sırf vekâyiname ve belgelerden değil, XVI. yüzyılda bizzat imparatorluk topraklarını dolaşmış bulunan Avrupalı seyyahların verdikleri bilgilerden de anlaşılıyor⁴⁴. Bilindiği gibi Avrupalı seyyahlar, gerek kıyafet, gerekse davranışları itibariyle kendilerine çok tuhaf görünen bu zümreleri eserlerinde oldukça dikkatli ve geniş bir şekilde tasvir etmişlerdir. Hatta bütün “bunlardan da önemlisi, bu yüzyılda bizzat Kalenderîler arasından yetişen Hayâlî, Yetîmî ve Hayretî gibi şairlerin divanlarında da Şîî tesirleri ve inançları tesbit edebilmekteyiz⁴⁵. Bununla beraber, Kalenderîler ve Bektaşîler gibi, o devirde Şîî tesirler taşıyan zümreleri Şîî tarikatlar olarak nitele-

Edebiyat Fakültesi Mecmuası, IX2(1932), s. 40'daki, 75/1567 tarihli belge metni.

42 Msl. bk. *Nişancı Tarihi*, s. 237; ayrıca bk. yukarıda zikredilen belge ve daha birçokları.

43 Msl. bk. Aziz Mahmud Hüdâyî, *Tezâkir-i Hüdâyî*, Süleymaniye (Fatih) Kütüphanesi, nr. 2572, v. 89a; “*Işık tâyifesi ve anların habâseti vasfolunmaz. Her dâyim Kızılbaş'ın zuhûr ve intişârın temenni iderler idi. Elhamdülillah aksi oldu ve hâlâ Hak ancılar olmaz. Yine fırsat Şâh'undur dirler...*”

44 Msl. bk. Antonio Menavino, *I Costumi et la Vita Turchi*, Fiorenza 1551, s. 57; Michel Baudier, *Histoire Générale de la Religion des Turcs*, Paris 1625, s. 199; ayrıca bk. Chalcondyle, *Histoire des Turcs*, Paris 1650, II, 24.

45 Söz konusu bu Şîî motifler için tipik misaller olarak Hayretî'nin *Divan*'ında şu sayfalara bakmak yeterlidir (bk. ss. 212-213, 223, 407, 411). Ayrıca Şah İsmail'in Hatâyî mahlasıyla yazdığı şiirlerini topladığı divanında Kalenderîleri medhe-

Velayet kâbesin açdı Hatâyî

Ğulâm-ı Şah-ı Merdan'dır Kalender

mahlas beyitli bir manzume yer almaktadır (bk. S. Nüzhet Ergun, *Hatâyî Divanı*, İstanbul 1961, s. 164).

mek yanlış olur. Zira söz konusu tesirlere rağmen bu zümrelerin hiç biri gerçek anlamda Şîî olmamışlardır.

İşte öyle görünüyor ki, işaret edilen bu Şîî eğilimler dolayısıyla, doğrudan doğruya bağları olmasa bile, Kalenderîlerin İran'a sempati beslemelerini tabii karşılamak gerekir. Osmanlı yönetiminin ise bunu müsamaha ile karşılaması, hele İran'la şiddetli mücadelelerin sürdüğü XVI. yüzyılda buna göz yumması elbette düşülemezdi. Bu yüzdendir ki, Kanuni Sultan Süleyman ve ondan sonraki padişahların devirleri, Kalenderîler üzerindeki sıkı kontrol ve baskı politikasının daha da fazlalastığı, onlar hesabına ise Osmanlı Devleti'nin kurulduğu tarihlerden bu yana yaşadıkları en talihsiz dönem olarak dikkati çekiyor. Dönemin kaynakları bu hususu gayet açık bir şekilde yansıtmakta, bilhassa arşiv belgeleri bu konuda bir hayli zengin malzeme ihtiva etmektedir.

Bunlar incelendiği zaman, Osmanlı merkezî yönetiminin imparatorluk dahilindeki hemen hemen bütün Kalenderî zaviye ve tekkelerine karşı sıkı bir kontrol ve takip kampanyası uyguladığını görmemek kabil değildir. Bu kampanyanın Rumeli'de daha çok Varna ve Selânik sancaklarında, Anadolu'da ise en ziyade Denizli, Afyon ve özellikle de Eskişehir havalisinde Seyid Gazi zâviyesinde yoğunlaştığı göze çarpmıyor.

Belgelerde tahkikat sebebi olarak, “şer’-i şerife ve dîn-i İslâma muhalif bazı kelimât itmek”⁴⁶, “Ehl-i Sünnet ve Cemâat mezhebi üzere olmayub hilâf-ı şer’ vaz’ üzre olmak”⁴⁷ ve “rafz u ilhâd’ üzere olmak”⁴⁸ gibi genel mahiyette suçlamaların yanında, “şarap imâl edip satmak ve içmek”⁴⁹, “şeyhlerini peygamber ilan etmek”, “Müslüman mezarlıklarına yezidler makberesi demek”, “Müslümanların namaz kılmalarına engel olmak” ve “cahil halkı dalaletle sevk etmek” gibi⁵⁰ belirgin suçlar da yer almaktadır. Yapılan tahkikat neticesinde, bahis konusu

46 Male bk. Ahmed Refik, *a.g.m.*, ss. 34-35'teki 12 Muharrem 967 (1559) tarihli belge.

47 Msl. bk. *a.g.m.*, ss. 35-36'daki 1. Safer 967 (1559) tarihli belge.

48 Msl. bk. *a.g.m.*, ss. 50-51'deki 15 Safer 980 (1572) tarihli belge.

49 Msl. bk. *a.g.m.*, s. 37'deki Rebiulevvel 967 (1559) tarihli belge.

50 Msl. bk. *a.g.m.*, ss. 38-39'daki 15 Safer 975 (1567) tarihli belge.

suçların gerçekten işlendiği anlaşılırsa, Kalenderîlerin hemen cezalandırılması yoluna gidilmediği, bir daha *rafz u ilhad*'a dönmeyip "*evkat-ı hamseye müdâvemet*" şartıyla yerlerinde bırakılmalarına izin verildiği müşahede olunmaktadır⁵¹. Bununla beraber bu şartı kabul etmeyenler veya ettikleri halde gereği gibi taahhütlerini yerine getirmeyenler olursa, sürgün ve hapis cezalarına çarptırıldıkları belgelerden rahatlıkla takip edilebilmektedir.⁵²

Nişancı Mehmed Paşa da tarihinde, Kanunî Sultan Süleyman'ın Kalenderî zaviyelerini teftişe tabi tuttuğunu, bunun sonunda "*ferîk-i zindîk ıshık tâyifesi*"nden pek çok "*mülhid*"in zaviyelerden sürülüp çıkarıldığını ve muhtelif yerlerde hapsedildiğini bildirmek suretiyle belgeleri takviye etmektedir"⁵³.

Kalenderî zaviyelerinde XVI. yüzyılın ortalarında girişilen bu temizlik hareketinden nasibini fazlasıyla alan, Seyid Gazi'deki büyük tekke olmuştur. Dönemin kaynaklarından Aşık Çelebi'ye göre, "*bir dâr-ı fışk u dalâl olub her yerden anası atası azarlamış battallar ve işden kaçûb ıshık olmuş...abdâllar*"ın toplandığı bu tekke⁵⁴, Kalenderîlerin Anadolu'daki en önemli merkezi durumunda idi. Bu sebeple hükümetin burasını Kalenderîlerden kesin temizleme kararını aldığı ve Seyid Gazi kadısı Mustafa b. Hasan marifetiyle bu kararını uyguladığı müşahede ediliyor. Sonunda, 1588 yılında *tarîk-i Ehl-i Sünnet ve Cemaat*'i takibe razı olanların dışındakiler tevkif olunarak Kütahya kalesine hapsedilmiş ve tekkede bir medrese açılarak burası bir "*Dâru't-ta'lim-i ilm-i dîn*" haline getirilmiş idi⁵⁵. Böylece Anadolu Selçukluları zamanından beri Kalenderî dervişlerinin Anadolu'daki en büyük merkezi olma durumunu koruyan Seyid

51 Msl. bk. yukarıda 47 nolu notta gösterilen ve *a.g.m.*; s. 31'deki 23 Ramazan 966 (1558) tarihli belge.

52 Msl. bk. Başbakanlık Osmanlı Arşivi, *5 nolu mühimme defteri*, s. 47-48. Burada yakalanan ıshıkların Rodos kalesine sürgün edildikleri belirtilir.

53 Bk. *Tarih-i Nişancı*, ss. 237-238: "*Min bâ'd diyar-ı Osmaniye'de karar itmesünler deyû buyurulmağın zâviyelerde ve hanikahlarda bulunan, mülhidleri sürdüler, çıkardılar*".

54 Bk. *Meşâiru's-Suarâ*, nşr.: Meredith-Owens, London 1971, v. 175a.

55 Msl. bk. yukarıda 47 nolu notta gösterilen belge; ayrıca bk. Atayı, *Zeyl-i Şakayık*, İstanbul 1268, I, 56.

Gazi Tekkesi, yeni bir hüviyetle mevcudiyetini sürdürecektir ve kısa bir zaman sonra da Bektaşî tekkesi haline gelecektir⁵⁶.

Kısaca diyebiliriz ki, XVI. yüzyıl boyunca Osmanlı merkezi yönetiminin Kalenderî dervişlerine karşı uyguladığı politikanın hareket noktası, zaten eskiden beri Ehl-i Sünnet inançları haricinde bir hayat sürdüren ve zaman zaman yönetime karşı çıkma eğiliminde olan bu zümrenin, Şîî-Safevî propagandasıyla paralel olarak siyasi bir nitelik kazanmaya başlamış olmasıdır. O halde Osmanlı İmparatorluğu'nun merkezi yönetiminin XVI. yüzyılda Kalenderîlere karşı bütün tavırlarını, genelde Safevî propagandasına uyguladığı tedbirlerin bir parçası şeklinde değerlendirmek belki daha doğru olacaktır. Zira bizce hükümeti endişeye sevkeden şey, Kalenderîler' deki Ehl-i Sünnet dışı inançların kendilerinden ziyade, bunların Şîî motifler aracılığıyla siyasi bir nitelik kazanması sonucu, Ehl-i Sünnet doktrinine dayalı Osmanlı yönetiminin yara alması idi. Bu tehlikeyi bertaraf etmenin tek yolu ise, Safevi propagandasının hedefi olan çevrelerde, bu arada tabiatıyla Kalenderî zümrelerinde koyu bir *Sünnileştirme* kampanyası olmalıydı. Ancak bu yolla Safevî taraftarlığı yok edilebilir veya en azından azaltılabilirdi. İşte kanaatimizce arşiv belgelerinde göze çarpan ısrarlı *rafz u ilhadı terk ettirip Ehl-i Sünnet ve Cemâât mezhebine döndürme* ve bunun alameti olan *beş vakit namaza devamı sağlama* çabalarını bu perspektif içinde değerlendirmek icap eder.

Sonuç olarak, XIV.-XVI. yüzyıllar arasında Osmanlı yönetimi ile Kalenderîler arasındaki ilişkinin, daha başından beri hükümetçe belirlenmiş kesin bir tavır değil, devletin gelişme süreci boyunca değişen ve gelişen siyasi ve idarî şartlar tarafından belirlendiğini söylemek mümkündür.

56 Seyyid Gazi Tekkesi'ne dair bk. Şükrü, *Seyyid Battal Gazi*, İstanbul 1334 (Seyyid Gazi Tekkesi'nin son şeyhlerinden olan yazar, bu küçük eserinde tekkenin kuruluşundan itibaren bütün tarihi gelişimini, sözlü rivayetler ve tekkede mevcut belgelere dayanarak anlatmaktadır. Ayrıca bk. F.W. Hasluck, *Christianity and Islam under the Sultans*, Oxford 1929, II, 704-711; Suraiya Faroqhi, *Der Bektaschi-Orden in Anatolien*, Wien 1981, ss. 80-91 (Burada bibliyografik referanslar mevcuttur).

XVI-XVII. YÜZYILLARDA BAYRAMÎ (HAMZAVÎ) MELAMÎLERİ VE OSMANLI YÖNETİMİ

Altıyüz yıllık tarihi boyunca Osmanlı İmparatorluğu'nda mevcut olmuş tarikatlar arasında özellikle ikisi, gerek yapı hususiyetleri gerekse merkezî yönetimle ilişkileri açısından bir hayli dikkate değerdirler. Bunların ilki ve en eskisi olan *Kalenderîyye tarikatı*, XIV. yüzyılın başından XVII. yüzyılın sonlarına kadar maceralı bir çizgi takip ederek bu yüzyılın sonlarına doğru Bektaşîlik içinde eriyip gitmiştir. Diğerisi ise, Hacı Bayram-ı Velî'nin (öl. 1430) halîfesi olup 1475'te Göynük'te vefat eden Ömer Dede (Emîr Sikkînî) ile başlayıp yine XVII. yüzyılın sonlarına doğru bir sükûn devresine giren *Bayrâmî Melâmîliği*, diğer adıyla *Hamzavîlik*'tir. Bu sükûn devresi XIX. yüzyılda sona erecek, Seyyid Muhammed Nûr el-Arabî ile yeni bir devre başlamış olacaktır.

Bilindiği üzere Melâmîlik yahut Melâmetîlik, hemen hemen tasavvuf kadar eskidir. Bugün bilebildiğimiz kadarıyla ilk defa İran'ın eski kültür merkezlerinden Horasan'da IX. yüzyılda belirgin olarak ortaya çıkan Melâmetîlik, kuvvetli bir şekilde Nişaburlu Hamdûn-i Kassar (öl. 885) tarafından temsil edildi. Ancak Melâmetîliğin daha önce de mevcut olduğu anlaşıldığı gibi, Hamdûn-i Kassar'dan başka Ebû Hafs-ı Haddad (öl. 87ş), Ahmed b. Hudraveyh (öl. 854)

* *Melamiş-Bayramî: Etudes sur trois mouvements mystiques musulmans*, ed. N. Clayer-A. Popovic- Th Zarccone, Isis Press, İstanbul 1998, p. 99-114'teki makalenin Türkçesi.

Ebû Osman-ı Hîrî (öl. 911) ve daha başkaları gibi önemli Melâmetî şeyhleri de yaşamıştır.

Ağır bir zühd hayatına, halvet ve riyâzata dayanan, tasavvuf anlayışına bir tepki olarak doğan Melâmetîlik estetikçi bir yapıya sahiptir. Bu sebeple daha ziyade engin bir vecd ve ilâhî zevk peşinde koşan bu cereyan, Sülemî, Kuşeyrî, Sühreverdî ve İbnu'l-Arabî gibi büyük mutasavvıflarca takdir edilmiştir. Horasan Melâmetîliğinin, yukarıda sayılan ilk büyük şeyhlerinin adlarının da gösterdiği gibi, devrin esnaf tabakası arasında gelişip yayıldığı daha ilk bakışta dikkati çeker¹.

İşte XV. yüzyıl ortalarında Osmanlı İmparatorluğu'nda Melâmetîliği yeniden ihya eden Ömer Dede de, Emîr Sikkînî (Bıçakçı) lâkabının gösterdiği üzere, yine esnaf zümresine mensuptu. Hiç şüphe yok ki o, mensubu bulunduğu Bayrâmîlik ve onu doğuran Safeviyye tarikatı kanalıyla Horasan Melâmetiyyesi geleneğine vâris olmuş kabul edilmelidir. Mizacındaki yatkinliğin da tesiriyle Ömer Dede, şeyhi Hacı Bayram-ı Velî'de de sezilen Melâmet anlayış ve yaşayışına yeni bir muhteva kazandırmasını bilmiştir. Bu yeni muhteva, kuvvetli bir cezbe ve coşkun bir *Vahdet-i Vücut* yorumu ile kendini gösterdi². İşte bu, Osmanlı yönetimi ile Bayrâmî Melâmîlerinin ilişkileri açısından da tam bir dönüm noktası oldu.

Artık Bayrâmî Melâmîleri, Osmanlı yönetimi nazarında hemen daima şüpheli ve tehlikeli kimseler olarak muamele görecektir ve takibata uğratılacaklardı, üstelik bununla da kalmayacaklar, ulemâ

1 Horasan Melâmetiyyesi'nin tarihçesi için bk. Richard Hartmann, "Es-Sülemî'nin er-Risâletü'l-Melâmetiyye'si", çev.: Köprülüzâde Ahmed Cemal, *DEFM*. 6 (Nisan-Mayıs 1340), ss. 277-322; Sadık Vıdanî, *Tomar-ı Turuk-ı Aliyye'den Melâmîlik*, İstanbul 1338-1340, ss. 7-33; Abdülbaki (Gölpınarlı), *Melâmîlik ve Melâmîler*, İstanbul 1931, ss. 3-26; Ebu'l-A'lâ el-Afîfî, *İslâm Tarihinde İlk Melâmet*, çev.: Ö. Rıza Doğrul, İstanbul 1950 (Bu eseri Ö. R. Doğrul kendi eseri imiş gibi, yazarının adını vermeden yayınlamışsa da eser aslında adı geçen zâtındır); ayrıca bk. Yusuf Ziya İnan, *İslâm'da Melâmîliğin Tarihi Gelişimi*, İstanbul 1976.

2 Ömer Dede hakkında, Hartmann ve Afîfî'nin eserleri hariç, yukarıda zikredilenlerin hepsinde bilgi vardır.

ve diğer tarikat erbabı ile aralarında büyük bir uçurum meydana gelecekti. Halbuki Akşemseddin (öl. 1459) tarafından yönetilen Bayrâmîliğin öteki kolu ise, temsil ettiği zühd ve takva anlayışıyla hem Osmanlı yönetiminin alâka ve desteğini kazanacak, hem de diğer tarikat çevrelerinin tasvibine mazhar olacaktı. O halde aynı tarikatın içinden doğan bu iki zümre arasındaki fark ne idi? Neden biri merkezî yönetimin ve ulemânın sempatisini kazanırken diğeri bunların tam karşısında yer alacaktı?

İşte burada üzerinde durulacak ana mesele bundan ibarettir. Bu vesileyle, ileri sürülecek yorum ve fikirlerin, XV.-XVII. yüzyıllarda Osmanlı İmparatorluğu'nda *zendeka ve ilhad* (heresie ve atheisme) meselesine hasredilmiş bir araştırmanın bir bölümünün geçici sonuçlarından oluştuğunu belirtelim.

Bilindiği gibi Bayrâmî Melâmîliği üzerinde fazla çalışılmış bir konu değildir. Halbuki XVI. ve XVII. yüzyıllar kültür ve düşünce, tasavvuf, hatta sosyal tarihinin hiç de küçümsenmeyecek bir cephesini teşkil ettiği bugün daha iyi anlaşılmaktadır. Konuyu yarım asırdan fazla bir zaman önce, değerli bir monografi ile tasavvuf tarihi açısından ilk defa ilim alanına çıkaran ve böylece bizlere çalışma zemini hazırlayan Abdülbaki Gölpınarlı merhumu bu vesileyle burada minnetle anmak bir borcun da edası olacaktır.

A) Tarihçe:

Konunun tahliline geçmeden önce, Osmanlı merkezî yönetimi ile Bayrâmî Melâmîleri'nin ilişkilerinin nasıl ve hangi şartlar altında bir gelişme çizgisi takip ettiğini genel hatlarıyla gözden geçirmek gerekecektir. Zira böyle bir tarihçe, meselelerin mâhiyetini daha iyi teşhis edebilmeye yarayacaktır.

Yukarıda da ifade edildiği üzere, Bayrâmî Melâmîliği Bursalı Ömer Dede ile başladı. Ömer Dede, bugün Bolu'ya tâbi Göynük kasabasında yerleşmiş ve kaynakların bildirdiğine göre, vefatını müteakip yerine Ankara'ya tâbi Ayaş kasabasında oturmakta olan

bir çiftçi, Bünyamin-i Ayaşî geçmişti³. Bu zatla birlikte Melâmîliğin merkezi, Hacı Bayram-ı Velî zamanındaki gibi yeniden Ankara ve havalisine taşınmış oldu.

İşte görüldüğü kadarıyla Bayrâmî Melâmîleriyle Osmanlı yönetimi arasındaki ilk soğuk ilişkiler Bünyamin-i Ayaşî zamanında başladı. Bu hususta resmî kaynaklarda hiçbir malûmat bulunmamasına karşılık, Melâmî kaynakları adı geçen şeyhin “*bazı isnad ile Kütahya kal’asında habs*” olunduğundan bahsederler⁴. Bu “isnad”ın ne olduğu ise tamamiyle meçhuldür. Ancak biraz aşağıda başka bir örneği görüleceği gibi bu “isnad”ın, bir *Mehdîlik* dâvası ile ilgili bulunması kuvvetle muhtemeldir. Aynı kaynaklar, Kanunî Sultan Süleyman’ın Rodos muhasarasının uzamasını şeyhin hapiste tutulmasına bağlayarak onun salıverilmesinden sonra ancak fethin gerçekleştiğini iddia ederler⁵.

Bünyamin-i Ayaşî’nin (öl.1524) ne tür bir isnad ile hapsolunduğunu açıklamayan Melâmî kaynakları, onun yerine geçen Pir Aliyy-i Aksarayî konusunda daha doyurucudurlar. Rivayete bakılırsa, tıpkı şeyhi gibi bir çiftçi olan ve bugün Niğde’ye bağlı Aksaray’da oturan Pir Ali hakkında, mehdîlik dâvasında bulunduğu gerekçesiyle tahkikat açıldığı anlaşıyor. Melâmî kaynakları tabiatıyla bunu Pir Ali’nin hasımları tarafından tezgâhlanmış bir iftira olarak vasıflandırır ve tahkikat sonucunda hakikatin ortaya çıktığını ve Pir Ali’nin masum olduğunun anlaşıldığını ileri sürerler⁶.

Ne var ki, kaynakların bu iddiasının gerçeği yansıttığı çok şüphelidir. Zira A. Gölpınarlı’nın vaktiyle yayınladığı, Pir Ali’nin

3 Msl. bk. Sarı Abdullah Efendi, *Semerâtü’l-Fuâd*. İstanbul 1288, s. 245; Lâ’lîzâde Abdûlbaki, *Melâmîyye-i Bayramiyye (Sergüzeşt)* İstanbul 1156, s. 23.

4 Msl. bk. Sarı Abdullah, aynı yerde; krş.: Gölpınarlı, *Melâmîlik ve Melâmîler*, ss. 44-45.

5 *A.g. eserler*, aynı yerlerde.

6 Sarı Abdullah, ss. 246-249; Lâ’lîzâde, ss. 23-24. Buralarda nakledilen Melâmî geleneği, Kanunî Sultan Süleyman’ın Irakayn seferine giderken şeyhe uğrayıp onun ne derece faziletli biri olduğunu, iddiaların hiçbir esasa dayanmadığını anladığını vurgulamak ister.

Aksaray'daki türbesinde bulunan 935/1528 tarihli mezar kitabesinde geçen *es-Saîd es-Şehîd* ibaresi, aslında mehdîlik iddiasının doğru ve hatta Pir Ali'nin bu yüzden öldürülmüş olabileceğini düşündürüyor. Nitekim A. Gölpınarlı da bu ihtimali benimsemiş görünmektedir⁷. Fakat hemen hemen aynı tarihlerde (1527) Pir Ali gibi mehdîlik iddiasında bulunan ve üstelik büyük bir isyan çıkaran Şah Kalender hakkında Osmanlı kaynaklarında bol mâlumat bulunduğu halde⁸, Pir Ali'den hiç bahis açılmaması dikkat çekicidir. Bu da Pir Ali'nin mehdîlik iddia etmesine rağmen, Şah Kalender gibi işi tatbik safhasına koyacak zamanı veya fırsatı bulamadığını düşündürüyor.

Her ne kadar Melâmî kaynakları bu hâdise dolayısıyla devrin padişahı Kanuni Sultan Süleyman'ı Pir Ali ile dostâne ilişkiler içinde gösteriyorlarsa da bu durumda bunu kabul etmek zordur. Çünkü bir yandan Orta Anadolu'da çıkan isyanlar, diğer yandan 1527'deki Molla Kabız hâdisesi, hiç şüphe yok ki başta padişah olmak üzere ulemâdan vezirlere ve diğer yetkililere varıncaya kadar kâfi derecede yönetimin üst kademelerini tedirgin ediyordu. Buna bir de Melâmî çevrelerdeki mehdîlik iddiaları eklenince, merkezî yönetim haliyle bunları yakından takip ve baskı altına alma yoluna gidecekti.

Melâmî hareketinin bir kolunu Orta Anadolu'dan Trakya'ya taşıyan, Pir Ali'nin oğlu İsmail-i Mâşukî oldu. Henüz buluş çağına ermiş bir delikanlı olduğu için Oğlan Şeyh diye meşhur olan İsmail-i Mâşukî, babasının sağlığında İstanbul'a gelmiş, oradan Edirne'ye geçerek bir müddet faaliyetlerine devam ettikten sonra tekrar İstanbul'a dönmüştü. Aşırı bir cezbe ve Vahdet-i Vücut'a dair ateşli vaazlarıyla geniş bir mürid kitlesini etrafına toplamayı başaran bu genç şeyh, çok geçmeden halk arasında 1533'te karı-

7 Gölpınarlı, s. 45. Mezar kitabesinin metni 44. sayfada bulunmaktadır.

8 Şah Kalender olayına dair bk. Jean-Louis Bacqué-Grammont, "Un. Rapport inédit sur la révolte anatolienne de 1527, *SI*, LXII (1985), ss. 155-171.

şıklıklara sebep oldu ve nihayet on iki müridi ile birlikte 1539'da idam edildi⁹. Olayın tahkikatını İstanbul kadılığı yürüttü ve idam fetvasını o zamanlar şeyhülislâm olan İbn Kemal verdi¹⁰.

Oğlan Şeyh İsmail-i Mâşukî'ye, âlemin ezeli ve ebedî olduğu; tasavvufta muayyen bir mertebeye ulaşanlar için helal ve haram diye bir sınırın bulunmadığı; cennet ve cehennemın ızaî kavramlar olduğu ve hepsinden de öte Allah'ın insana dolayısıyla kendine hulul ettiği şeklinde iddialar isnad edildiğini, İstanbul şer'iyye sicillerinden naklen merhum Mustafa Akdağ vaktiyle belirtmiştir¹¹.

Bu inançların halk arasında ne gibi yankılar uyandıracacağı, mevcut toplum düzenini ne ölçüde sarsacağı ve özellikle İsmail-i Mâşukî'nin terennüm ettiği tarzda aşırı bir Vahdet-i Vücut inancının¹² cahil müridler tarafından nasıl algılanacağı tasavvur edildiği vakit, kendini gösteren tehlikenin boyutları hiç şüphesiz ki Osmanlı yönetimine idam kararı almaktan başka bir seçenek bırakmamış olmalıdır. Nitekim İsmail-i Mâşukî'nin idamından otuz sene sonra bile, müridlerinin hâlâ bu inançları yaymakta bulunduğu ve devletin bunu engellemek için mücadele verdiği görülüyor¹³. Bu sebeple idam kararının rastgele verilmediği, uzun tahkikat ve sorgulamalardan sonra, başta şeyhülislâm İbn Kemal olmak üzere, Mevlânâ

9 İsmail-i Mâşukî'nin hayatı, faaliyetleri ve ölümüne dair geniş bilgi için bk. Nev'izâde Atâyî, *Zeyl-i Şakayık*, İstanbul 1268, s. 89; Sarı Abdullah, ss. 249-251; Lâ'izâde, ss. 27-30; Müstakimzâde Süleyman Efendi, *Ahvâl-i Melâmîyye-i Şettariyye*, Millet (Ali Emîrî) Küt., Şeriye kısmı, nr. 1051, ss. 18-19; ayrıca bk. Kâtip Çelebi, *Takvimü't-Tevarih*, İstanbul 1146, s. 117; krş.: Gölpınarlı, ss. 48-50.

10 Atâyî, s. 89; ayrıca bk. Ertuğrul Düzdağ, *Şeyhülislâm Ebüssuud Efendi Fetvaları*, İstanbul 1972, ss. 85-86, 349 nolu meselenin cevabı.

11 Bk. *Türkiye'nin İktisadî ve İçtimai Tarihi*, İstanbul 1972, 2. basım, II, 64-65; krş.: İsmet Parmaksızoğlu, "Ebüssuud", İA.

12 İsmail-i Mâşukî'nin hulûle yorulabilecek aşırı Vahdet-i Vücut telâkkisi, Gölpınarlı tarafından yayınlanan şiirlerinde açıkça görülmektedir (bk. *Melâmîlik ve Melâmîler*, s. 50-54). Gölpınarlı, şeyhin müridlerine zikir yaptırırken "Allah Allah" yerine, "Allahım Allahım" dedirttiğinin, eskiden beri Melâmî geleneğinde bilindiğini kaydetmektedir (bk. s. 49).

13 Bk. Ahmed Refik, "Osmanlı Devrinde Rafizîlik ve Bektaşîlik", *DEFM*. IX/2 (1932), s. 35'teki 27 Cemâziyelâhîr 967 (1559) tarihli belge.

Şeyhî Çelebi ve hatta Ebussuûd Efendi'nin de iştirakıyla “her dürlü ihtimal munkatı’ oldıktan sonra” verildiği müşahede olunmaktadır¹⁴.

Henüz 29 yaşlarında iken hayatına son verilen bu genç şeyhin idamının halk arasında bir hayli yankılara sebep olduğu müşahede edilmektedir¹⁵. Şeyhin sempatizanlarının onun şahsında tasavvuf tarihinin ilk büyük şehidi Hallac-ı Mansur’un bir benzerini gördükleri muhakkaktır. Bu yüzden, idamından hemen sonra halk arasında pek çok menkabe dolaşmaya başlamıştı¹⁶. Hatta Ebussuûd Efendi’nin bir fetvası, halk arasındaki tartışmaların boyutlarını göstermesi bakımından ışıktutucudur¹⁷.

İsmail-i Mâşukî’nin idamının, Melâmîlerle onlara yakın çevrelerde hâsıl ettiği gürültünün, yönetimi endişeye sevk ettiği muhakkaktır. Bunun tesiriyle sıkı tedbirler alındığını tahmin etmek zor olmamalıdır. Bu yüzden olsa gerek, Melâmîlerin otuz yıla yakın bir müddet ve özellikle Ahmed-i Sârban (öl. 1545) dönemiyle¹⁸, halefi Hüsameddin-i Ankaravî’nin son zamanlarına kadar bu tür çatışmalara meydan vermemeye çalıştıkları görülüyor. Ama Atâyî’nin ifadelerine bakılırsa, Haymana yakınlarında Kutluhan köyünde çiftçilikle uğraşan ve bölgedeki timarlı sipahilerden de bir hayli müridi olan bu şeyhin, bir müddet sonra, yapılan bir teftiş sonunda Ankara kalesine hapsedildiği ve 1575 tarihinde orada öldüğü -belki de idam edildiği- anlaşıyor¹⁹. Melâmî kaynakları bu

14 Bk. Parmaksızoğlu, “Ebüssuud”, /A.

15 Atâyî, s. 89; Lâ’lîzâde, s. 30.

16 Yukarıda zikredilen bütün Melâmî kaynaklarında bu menkabelere rastlanacağı gibi, Evliya Çelebi de masumiyetine inandığı İsmail-i Mâşukî’nin Melâmî kaynaklarında bulunmayan ilgi çekici bir menkabesini kaydeder. Bu menkabeye göre şeyh, bir gün padişah sarayın balkonundan denizi seyrederken, idam edilen öteki müridleriyle denizden yukarı çıkmış ve semâ ederek, mâsum olduğu halde kanına girildiğini söyleyerek padişahı ağlatmıştır (bk. *Evliya Çelebi Seyâhatnâmesi*, İstanbul 1314, I, 465).

17 Bk. Düzdağ, s. 196, 978. mesele ve cevabı. Burada eğer Oğlan Şeyh zulmen katlolundu diyenler de onun itikadına mensuplar ise, katlolunmaları gerektiğine dair Ebussuud Efendi’nin bir fetvası yer alıyor.

18 Ahmed-i Sârban’a dair bk. Gölpinarlı, ss. 55-67.

19 *Zeyl-i Şakayık*, s. 70.

olayı bir at meselesi yüzünden şeyhe kin besleyen Ankara hasları voyvodasının iftirasına bağlarlar²⁰.

Olayın iddia edildiği gibi bir iftira olmadığı konusunda açıklık getiren ve Hüsâmeddin-i Ankaravî'nin idam edilerek öldürüldüğünü ortaya koyan iki arşiv belgesi mevcuttur. Vaktiyle Ahmed Refik Altınay tarafından yayınlanan bu belgelerin ilkinde, Haymana taraflarında Şeyh Hüsâm adlı bir "mülhid" in zuhur ettiği; pek çok mal, para ve silâha sahip olduğu; Mahmud ve Kızıl Ali adlarında iki halifesiyle faaliyet gösterdiği belirtilmekte, ötekinde ise şeyhin idam olunduğu bildirilerek metrûkâtının bir defter halinde tesbit edilip İstanbul'a yollanması istenmektedir²¹. Birincisi 5 Zilka'de 975 (2 Mayıs 1568), ikincisi 18 Muharrem 976 (13 Temmuz 1568) tarihlerini taşıyan bu belgeler durumu yeterince aydınlatıyor kanaatindeyiz²². Şu duruma bakılırsa, Hüsâmeddin-i Ankaravî 1568 tarihinde -yine çok muhtemel olarak mehdîlik davasıyla- ayaklanma hazırlıklarına girişmiş, fakat yakalanarak öldürülmüştür.

Böylece Bayrâmî Melâmîleri içinde Osmanlı yönetimine karşı hareketler yeniden gündeme gelmiş oluyordu.

Hüsâmeddin-i Ankaravî'nin halîfesi olup yönetimle Melâmîlerin arasının iyice bozulduğu ikinci büyük kriz döneminin temsilcisi

20 Rivayete göre, Ankara haslar kadısı, Şeyh Hüsâmeddin'in oğluna ait cins bir atı istemiş, fakat elde edemeyince, şeyhin isyana hazırlandığına dair yalan ihbarda bulunmuştur (bk. Sarı Abdullah, ss. 256-257; Lâ'lizâde, ss. 33-34). Aynen tıpatıp bunun gibi bir menkabe de, Babâî hareketinin önderi Baba İlyas ile Amasya kadısı Köre Kadı arasında geçmektedir (bk. Elvan Çelebi, *Menâkıbu'l-Kudsiyye*, yay.: İsmail E. Erünsal-A. Yaşar Ocak, İstanbul 1984, ss. 33-34), ki bunların adları geçen şeyhleri müdafaa maksadıyla icad edilen hayali olaylar olması çok muhtemeldir.

21 Bk. "*Rafızılık ve Bektaşılık*", ss. 42-43. Belgenin metni için buraya bakılmalıdır.

22 Söz konusu belgelerin tarihleri, Hüsâmeddin-i Ankaravî'nin *Zeyl-i Şakayık*'ta verilen ölüm tarihinden tam on bir yıl sonrasını göstermektedir. Belgedeki isim ve yer adları, söz konusu olanın Hüsâmeddin-i Ankaravî olduğunu ortaya koyuyor. Bu takdirde Atâyî'nin verdiği 964/1557 tarihinin yanlış olması gerekir. Aksi halde Haymana'da aynı yıllarda bir ikinci Şeyh Hüsâmeddin'den bahsetmek lâzım gelir, ki bu bize göre çok zayıf bir ihtimaldir.

olan Hamza Bâlî²³, Melâmîlik tarihinde her bakımdan yepyeni bir devrin başlatıcısı sayılmalıdır. O, hareketin merkezini Orta Anadolu'dan çok değişik bir alana taşıdı. Bu değişik alan, şeyhin memleketi olan Saraybosna ve havâlisiydi. Orta Çağ'da Bogomilizm hareketinin en yaygın bulunduğu sahalardan biri olan bu mıntıkada²⁴, hareketi yayma konusunda Hamza Bâlî'nin hayli başarılı olduğu, Osmanlı ve Melâmî kaynaklarından anlaşılıyor²⁵. Ancak bir müddet sonra şeyhin faaliyetleri önce mahallî yönetimin, sonra da merkezin dikkatini çekmekte gecikmedi. Nihayet, Atâyî'ye nazaran “Şer’i şerife nâ-mülâyim ahvâli zuhur eylediğinden...”. Melâmî kaynaklarına göre ise “cezbesi gâlib olub... bâzı hâlât-ı acibesi istidrâca haml olunub nice isnâd ile...” hakkında tahkikat açıldı. Tahkikatın sonunda İstanbul’a gönderilen Hamza Bâlî, burada muhakeme edildi. Şeyhülislâm Ebussuud Efendi meseleyi değişik yönlerden pek çok ulemâ ve diğer tarikat ileri gelenleriyle tartıştıktan sonra, “Kemalpaşazâde fetvasıyla maktul olan Oğlan Şeyhin tarîkinde olduğu” halkı dalâlete sevk ettiği gerekçesiyle idam fetvasını verdi. Böylece Hamza Bâlî, 1561 yılında tıpkı İsmail-i Mâşukî gibi, başı kesilmek suretiyle idam edildi²⁶. Osmanlı hükümetinin bununla yetinmeyerek Bosna havâlisinde geniş çaplı bir tahkikat başlattığına bakılırsa, hareketin ciddi tehlike arz edecek boyutlara geldiği tahmin edilebilir. Bosna kadısı Bâlî Efendi’nin yürüttüğü tahkikat ve sıkı takip sonucu, Hamza Bâlî’nin halîfelerinden on ikisinin daha idam edildiği, buna rağmen Atâyî’ye göre Bosna havâlisinde hâlâ “boyu uzun aklı kısa mülhidlerin eksik olmadığı” kaydediliyor²⁷.

23 Hamza Bâlî hakkında geniş bilgi için bk. Gölpınarlı, ss. 72-77.

24 Hamza Bâlî’den itibaren Melâmîliğin Bosna mıntıkasında kök salması ve bu dönemden başlayarak hareketin fikrî yapısı üzerinde, aynı şekilde *mehdici* bir karaktere sahip bulunan Bogomilizm’in tesiri olup olmadığı meselesi ayrıca incelenmeye değer bir konudur.

25 Msl. bk. Atâyî, ss. 70-71, 283; Sarı Abdullah, s. 257; Lâ’lizâde, ss. 36-39 ve onlardan naklen Müstakimzâde, s. 66.

26 A.g. eserler, gösterilen yerlerde; Kâtip Çelebi, *Takvîmü’t-Tevarih*. s. 213; ayrıca bk. Halil İnalcık, *The Ottoman Empire*. London 1973, ss. 191-193.

27 *Zeyl-i Şakayık*, s. 283. Kadı Bâlî Efendi’nin biyografisi için de buraya bakılmalıdır.

Hamza Bâlî'nin idamından sonra Bayrâmî Melâmîleri artık *Hamzavî* adıyla anılmaya başladılar²⁸. Bu, sırf bir isim değişikliğinden ibaret kalmadı. Aynı zamanda hareketin bünyesinde de önemli değişiklikler meydana geldi. Bir defa, Hamza Bâlî ile Melâmî hareketinin önderliği kesin olarak çiftçilerden esnaf tabakasına geçtiği gibi, hareketin yayılma alanı da buna paralel olarak Orta Anadolu kasaba ve köylerinden, İstanbul dahil olmak üzere, Trakya ve Rumeli'nin kasaba ve şehirlerine kaydı. Artık Melâmîlik tamamiyle şehirli bir karakter kazanacaktı ve Orta Anadolu bir daha hiçbir harekete sahne olmayacaktı.

Tabii bu değişiklik Melâmîliğin doktrin yapısını da ister istemez etkilemekte gecikmedi. İsmail-i Mâşukî ile kendini aşırı bir şekilde meydana vuran Vahdet-i Vücut düşüncesi, mehdîlik telâkkisinin önüne geçti. Nitekim Hamza Bâlî'nin idamına da, İsmail-i Mâşukî'de olduğu gibi, hulule yorulabilecek aşırı bir Vahdet-i Vücut inancının halk içinde yarattığı sarsıntıların sebep olduğunu biliyoruz²⁹.

Hamza Bâlî olayının sebebiyet verdiği karışıklıklar üzerine hükümetin aldığı tedbirler ve özellikle 1524'lerden beri önderlerini sürekli devlete kurban vermiş olmaları, Hamzavî Melâmîleri'ni ister istemez yeni bir strateji uygulamaya yöneltti. Bu yeni strateji, başka hüviyetler altında merkezî yönetime karşı faaliyetlere devam etmekte. Pek çok Melâmî mürid ve şeyhi Halvetî, Rıfâî, Mevlevî ve hatta Bektaşî tekkelerine intisab ederek kendilerini bu tarikatlara mensup göstermeye başladı. Ama bu yeni stratejinin en başarılı uygulayıcısı, Hamza Bâlî'den sonra hareketin başına geçen Şeyh Aliyy-i Rûmî, öteki adıyla İdris-i Muhtefî oldu. Veziriâzam Rüstem Paşa'nın terzibaşısı olan amcasının yanında yetiştiği için, şeyhi Hüsâmeddin-i Ankaravî tarafından kendisine, terzilerin pîri İdris Peygamber'in adı verildiği rivayet edilir³⁰.

28 Lâ'lizâde, s. 39; krş.: Gölpınarlı, s. 74.

29 Bayrâmî ve Hamzâvî Melâmîleri'nin inanç ve doktrinlerinin gerek siyasi sahaya etkisi, gerekse bunun daha geniş bir çerçevede *zendeka* ve *ilhad* meselesindeki yeri ayrıca ele alınıp tartışılmalıdır.

30 Şeyh Aliyy-i Rûmî hakkında bk. Atâyî, ss. 602-603; Lâ'lizâde, ss. 41-48;

Şeyh Aliyy-i Rûmî halife sıfatıyla İstanbul'a geldikten sonra faaliyetlerine başladı. Aynı zamanda ticaretle uğraşüyor, bu vesileyle zaman zaman Gelibolu, Edirne, Filibe ve Sofya taraflarına gidip geliyordu. Onun bu sayılan yerleri tercihi herhalde sadece ticarî amaçtan kaynaklanmayıp aynı zamanda Melâmî hareketinin propagandasıyla da alâkalı bulunmalıdır. Kazandığı servet sayesinde zengin olan Şeyh Aliyy-i Rûmî, İstanbul'da tüccardan Hacı Ali Bey kimliği ile tanınıyordu. Melâmî kaynakları, cami kürsülerinde Vahdet-i Vücûd'a dair ateşli vaazlar veren, devleti tenkit eden Şeyh İdris'in, gerçekte Tacir Hacı Ali Bey olduğunu hiç kimsenin bilmediğini yazarlar, öyle görünüyor ki, Şeyh Aliyy-i Rûmî gizlenme işini çok ustaca yapıyordu. Nitekim bu yüzden Melâmî geleneği kendisini daha ziyade İdris-i Muhtefî (Gizlenmiş İdris) adıyla anmıştır.

İdris-i Muhtefî'nin faaliyetleri çok geçmeden halk arasında, ulemâ ve tarikat çevrelerinde ve tabiatıyla en fazla yönetim kademelerinde şiddetli tepkiler uyandırmakta geç kalmadı. Hükümet kendisi aleyhinde *zındıklık ve mülhidlik* suçuyla tahkikat ve takibata geçti. Ama bütün çabalara rağmen İdris-i Muhtefî bir türlü ele geçmedi. Oysa Hacı Ali Bey, bu muhterem, dürüst, Şeriaten kıl kadar ayrılmayan zengin tacir Sultan Selim semtindeki evinde oturuyor ve mahallede herkesçe biliniyordu. Kâtip Çelebi, şeyhin faaliyetlerini 1615 yılında ölünceye kadar sürdürdüğünü, hatta zamanla vezirler, ulemâ ve saray mensuplarından bazılarını çevresine toplamayı başardığını yazmaktadır³¹. Herhalde bu başarılı gizlenmede onların da katkıları olmalıdır. Bu sûretle, ilk defa bir Melâmî önderi kendisini merkezî yönetimin elinden kurtarabilmiş oluyordu.

Böylece Melâmî yahut Hamzavî hareketi, 1561 tarihinden itibaren yaklaşık yetmiş yıl kadar sürecek arızasız bir faaliyet dönemini

Müstakimzâde, ss. 69-72; ayrıca bk. Kâtip Çelebi, *Fezleke*, İstanbul 1286, I, 373-374; krş. Gölpinarlı, ss. 123-128.

31 Bk. *Fezleke*, I, 374.

gerçekleştirebildi. Ne var ki, XVII. yüzyılın ilk yarısı boyunca, Şeyh Hacı Kabâyî³² zamanında da başarıyla sürdürülecek bu sakin dönem, onun yerine geçen Sütçü Beşir Ağa ile son bulacaktı.

Sütçü Beşir Ağa aslen Arnavut olup sarayda Bostancı Ocağı'na girmiş, buradan emekliye ayrıldıktan sonra Silivri yakınlarında sütçülük yapmaya başlamıştı³³. 1628'de şeyhlik makamına geçtiği zaman, eskiden mensubu olduğu Bostancı Ocağı'ndan pek çok kişinin kendisine mürid olduğunu kaynaklarımız haber veriyor. Yine kaynaklara bakılırsa, hemşehrîsi olan kalabalıkça bir Hurûfî Arnavut grubunun da şeyhin müridleri arasına katıldığını kabul etmek icap ediyor. Lâkin görünüşe göre, Sütçü Beşir Ağa'nın hükümetle başını belâya sokanlar da bu Hurûfî hemşehrîleri olmuştur. Ortaya çıkan şâyialar üzerine Köprülüzâde Fâzıl Ahmed Paşa derhal harekete geçerek şeyhin aleyhinde tahkikat emrini vermiştir. Sonunda, Şeyhülislâm Sun'îzâde'nin fetvasıyla *zındıklık-mülhidlik* suçundan, rivayete göre kırka yakın müridi ile başı kesilmiştir. Melâmî kaynakları, "*bâzı hussâd-ı bed-nihâdın ilka-i mefsedetleri ve iftirâ-i mahzlarına*" kurban giden Sütçü Beşir Ağa'nın o sıralarda doksan yaşlarında bulunduğunu yazıyorlar³⁴.

Sun'îzâde'nin, İbn Kemal ve Ebussuud Efendi'nin aksine, meseleyi fazla ince eleyip sık dokumaya gerek görmeden kapatmak istediği anlaşılıyor. İddianın iyice isbat edilmeden kesinleşmiş kabul edilmesi ve bir de Beşir Ağa'nın doksan yaşlarında bir pîr-i fânî olması, idama şiddetli tepkiler gösterilmesine yol açtığı için olsa gerek, hükümet şeyhülislâmı derhal görevinden almak zorunda kalmış ve yerine Minkarîzâde Yahya Efendi getirilmiştir³⁵.

Lâfîzâde Abdülbakî'nin, Beşir Ağa'nın müritlerine gönderdiği mektup diye metnini verdiği belge bir hayli dikkat çekicidir. Beşir Ağa burada, müridlerini çok dikkatli davranmaları gerektiğine,

32 Hacı Kabâyî hakkında bk. Gölpinarlı, ss. 156-157.

33 Beşir Ağa'ya dair daha geniş bilgi için bk. Lâfîzâde, ss. 51-56; Müstakimzâde, ss. 124-130; krş. Gölpinarlı, ss. 158-160.

34 *A.g. eserler*, gösterilen yerlerde.

35 Lâfîzâde, ss. 55-56.

Şeriatın zahirine sıkı sıkıya uymaya ve bilhassa *devir* (insanların dünyaya birkaç defa geldikten sonra ancak, her seferinde daha iyi bir mertebeye erecekleriyle ilgili telâkki) konusunda ulu orta söz söylememeleri icap ettiğine iknaya çalışmaktadır³⁶. Eğer bu mektup gerçekten Beşir Ağa'ya ait ise, o zaman mesele az çok aydınlanmaktadır. Çünkü mektubun metninden, Beşir Ağa'nın müridlerinin şurada burada devir ve tenasühe dair sözler ettikleri, ulemânın ve diğer tarikat erbabının tepkisini çekecek kadar Şer'î emir ve ibadetlere aldırış etmedikleri anlaşılıyor. Bu da herhalde Fâzıl Ahmed Paşa'yı harekete geçirmeye kâfi gelmiş olsa gerektir.

Her hâlükârda, 1663 yılında Sütçü Beşir Ağa ve kırk kadar müridinin öldürülmesi, Hamzavî Melâmîleri'ni artık büsbütün gizlenmeye ve yeraltı faaliyetlerine itmiştir. Hepsinden önemlisi, Melâmî hareketi, artık İstanbul'u da terk etmiş ve Arnavutluk, Bosna gibi Rumeli'nin merkezî-yönetimin takibinden nisbeten uzak mıntıkalarına çekilmiştir. Bu uzun sükûn devresi, XIX. yüzyıla kadar sürecektir.

Melâmîlerle Osmanlı yönetiminin ilişkilerinin her zaman yukarıda anlatıldığı biçimde cereyan etmediği de bir gerçektir. Aşırı Vahdet-i Vücut fikirlerinin ulu orta ifşa edilmediği, devlet işlerinin, devlet adamlarının tenkit olunmadığı ve müridlerin Şer'î kaidelere uymalarının sağlanabildiği zamanlarda hükümetin Melâmîlerle fazla ilgilendiği pek söylenemez. Ahmed-i Sârban, Hâsan-ı Kabâdûz (öl. 1602) ve Hacı Kabâyî (öl. 1628) gibi şeyhlerin başta bulunduğu zamanlar sakın ve arızasız geçmiştir.

B) Tahlil:

Şimdi, yukarıdan beri, aşağı yukarı bir buçuk asırlık bir tarih-çesini özet halinde vermeye çalıştığımız Melâmî-Osmanlı yönetimi ilişkilerinin tahliline geçebiliriz. Bu ilişkilerin neden böyle olumsuz bir istikamette geliştiğini iyi anlayabilmek için, kanaatimizce meseleyi birbirine bağlı iki ana planda ele almak şarttır;

36 *A.g.e.*, s. 51.

1. Melâmîlerin Osmanlı yönetimine bakış tarzı,
2. Osmanlı yönetiminin Melâmîlere bakış tarzı.

1- Melâmîlerin Osmanlı yönetimine bakış tarzı:

Daha kuruluş devrinden itibaren, Osmanlı Devleti'nde mevcut tarikatların yönetim mekanizmasıyla ilişkilerinin genelde olumlu ve istikrarlı bir gelişme gösterdiği bilinen bir gerçektir. Ancak merkezî yönetimin güçlenip devletin bir imparatorluk hâline geldiği XV. yüzyılın ikinci yarısından itibaren bazı tarikatlar aleyhine bu genel çizgide bazı sapmalar olmuşsa da, hiçbiri hatta Kalenderîler de dahil, Melâmîler kadar talihsiz olmamıştır, üstelik daha başından beri gayri Sünni (hétérodexe) bir yapıya sahip bulunan Bektaşîlik bile, bir iki istisna hariç, 1826'lara kadar Sünni Osmanlı yönetimi ile iyi ilişkiler içinde olmuştur.

O halde Melâmîlerin bu talihsizliği nereden gelmektedir? Onlarda farklı olan nedir? Kanaatimizce bu talihsizliğin temelinde doktrinlerinin yapısından gelen bir uyumsuzluk vardır. İlk devre Melâmîleri'nde olduğu gibi, gölgesinde yaşadıkları yönetimlere hiçbir zaman müsbet bir gözle bakamamışlardır. Biraz daha açık söylemek gerekirse, Bayrâmî Melâmîleri, daha Emir Sikkînî zamanından beri Osmanlı yönetimini meşru kabul edememişlerdir. Bu tavrın en açık bir biçimde ortaya çıktığı devir ise, Hamza Bâlî zamanı olmuştur. Merhum Gölpınarlı'nın da belirttiği üzere, Melâmîler o sırada kendi aralarından padişah, vezir, defterdar vs. yetkilileri tâyin ve bu suretle isyana teşebbüs etmişlerdi³⁷. Bize göre Melâmîlerin Osmanlı yönetimine karşı oluşları, başından beri Osmanlı yönetiminin kendilerine karşı şartlanmasının sonucu değildi.

O halde Melâmîlerin doktrinini nasıl bir mâhiyet arz ediyordu ki, mevcut yönetimi meşru tanımamayı gerektiriyordu? Bu doktrin,

37 Bk. *Mevlânâ'dan Sonra Mevlevîlik* İstanbul 1953, s. 307; aynı yazar, *100 Soruda Türkiye'de Mezhepler ve Tarikatlar*, İstanbul 1969, s. 265. Ne yazık ki Gölpınarlı, konumuz açısından çok mühim olan bu tespitin kaynağını vermiyor. Ancak Yusuf Ziya İnan da, monarşik yönetimi İslâm'ın esasına aykırı bulduklarından, Melâmîlerin buna karşı halkı kışkırttıklarını ifade etmektedir (bk. *İslâm'da Melâmîliğin Tarihi Gelişimi*, s. 151).

çok kuvvetli bir *kutub* (kutb) telâkkisine dayanıyordu. Şüphesiz kutub telâkkisi tasavvufta *velayet* sisteminin temelini oluşturmaları itibariyle hemen her tarikatta mevcuttu. Ancak Melâmîlerde bu telâkki diğerlerinden bir haylice farklı idi. Her şeyden önce Melâmîlerde *kutub*, “Allah’ın bütün fiil ve sıfatlarıyla, vasıtasız tecelli ettiği; âlemdaki işleri adalet ve hakkaniyet üzere görmek ve yürütmek için bizzat Allah tarafından halîfe ve hakem kılınan, insanî bütün zaaf ve eksikliklerden arınmış”, fevkalâde mukaddes bir şahsiyettir; üstelik bunun da ötesinde *Sahib-i zaman*’dır. *Sûret-i rahman*’dır³⁸.

Bu telâkkide özellikle iki noktaya dikkat edilmelidir. Birincisi, kutbun âlemdaki işleri adalet ve hakkaniyet üzere görmesi için bizzat Allah tarafından halîfe ve hakem kılınması, üstelik bu vazîfenin Allah’ın kendisine tecellî etmesiyle ilâhî bir sıfat kazanması; ikincisi ise Sahib-zaman oluşu, yani Mehdî hüviyyetini taşımasıdır³⁹. İşte meselenin can alıcı noktası buradadır. Çünkü bu iki nitelik kutbun siyasi bir misyonu olduğunu açıkça göstermektedir. Böyle olunca, bu nitelikte bir kutub telâkkisine sahip olan Melâmîlerden, baştaki yönetimi kabullenmeleri elbette beklenemezdi. Ayrıca böyle bir telâkki, tam Şîî olmamakla beraber, Melâmî doktrininin ona çok benzer bir yapı sergilediğini ortaya koymakta, *kutub* telâkkisini, Şîîliğin *İmam-ı Masum* telâkkisine çok yaklaştırmaktadır. Gölpınarlı da Melâmîlik’teki bu Şîîliğe benzer karaktere işaret ediyor⁴⁰. Bu karakteri çok açık bir şekilde, Melâmî şeyhlerinin (Ahmed-i Sârban ve Oğlan Şeyh İbrahim Efendi gibi) divanlarında vesâir manzu-

38 Bk. Lâ’lizâde, *Sergüzeşt*, Süleymaniye (Pertev Paşa) Küt. nr. 636, vv. 137b-140a. Bu varaklar arasında, konumuz açısından birinci derecede önemi hâiz söz konusu kutub telâkkisinin esaslı ve açık bir tasviri yapılmaktadır.

39 Meselâ Oğlan Şeyh İbrahim Efendi bunu bir şiirinde aynen şöyle terennüm ediyor (bk. *Kutbiyye-i Dil-i Dâna*, Türk Tarih Kurumu Ktp., ur. 333, s. 190):

İsnâ aşer oldım hemîn esrarla oldım emîn

Ayne’l-yakîn Hakka’l-yakîn Mehdi-i devran olmuşam.

40 *Melâmîlik ve Melâmîler*, s. 99. Bu tipik karaktere aynı şekilde H. İnalçık tarafından da işaret olunmakta, Melâmîlerin Osmanlı yönetimine karşı çıkışlarında haklı olarak bunun tesirine dikkat çekilmektedir (bk. *The Ottoman Empire*, ss. 191-192).

melerinde tesbit edebilmek imkân dahilindedir⁴¹. Bazı Melâmî şeyhlerinde kutub telâkkisinin hulul ve tenasühe yorulabilecek bir tarzda terennüm olunduğunu görmek hiç de zor değildir. Bunun örneklerinden bir kısmını Oğlan Şeyh İbrahim Efendi (öl. 1655) bazı kasidelerinde ve özellikle *Kutbiyye-i Dil-i Dâna*'sında vermektedir⁴².

İşte kanaatimizce Melâmîlerin, XVI. yüzyıldan XVII. yüzyılın son çeyreğine kadar çoğu zaman Osmanlı yönetimi ile bağdaşmalarının tek değilse bile önemli bir sebebi, yukarıda açıklanmaya çalışılan bu doktrinde kendisini göstermektedir. Bu yüzdendir ki, yönetimin iyi gitmediği karışıklık zamanlarında Melâmî şeyhleri kendilerini böyle yarı ilâhî bir misyonla görevli görüyor ve ekseriya mehdîlik davasıyla harekete geçiyorlardı. Zaten Melâmî kaynaklarında zaman zaman, “*Konstantîniyye ve Diyar-ı Rûm’da fîsk u fücür ve zulüm ve cehâlet*”ten şikâyetler yer almakta, bunların ancak *Kutb-ı Alem* tarafından düzeltilebileceğine dair, yaşadıkları devri eleştiren satırlara rastlanmaktadır⁴³.

İşte Bünyamin-i Ayâşî’den itibaren, özellikle Orta Anadolu’da Ankara havâlisinde Melâmî şeyhlerinin mehdîlik dâvası yüzünden merkezî yönetimin takibatına, hatta cezasına uğratılmaları, herhalde Melâmî kaynaklarının ileri sürdükleri gibi *iftira, isnad ve töhmet* olmayıp bir hakikate dayansa gerektir.

Aslında bütün bu olayların, en azından XVI. yüzyıldakilerin, 1522-1561 arası yıllara rastlaması bir tesadüf eseri değildir. Bu yılların, Orta Anadolu’da birtakım isyanların çıktığı, şiddetli bazı toplumsal kaynaşmaların cereyan ettiği ve nihayet şehzade mücadelelerinin vuku bulduğu bir dönemi teşkil ettiği dikkati çeker.

41 Müstakimzâde, Ahmed-i Sârban’daki Şîî tesirleri gösteren bazı manzumelerini eserine kaydettiği gibi (bk. *Melâmîyye-i Şettâriyye*, ss. 46-48) , Gölpınarlı da, onun divanından aldığı tipik birkaç şiirini yayınlamıştır (bk. *Melâmîlik ve Melâmîler*, ss. 59-60, 64-67, 98-99).

42 Msl. bk. ss. 116, 193: *Benim Allahlığım abdiyyetim ile olur hâsıl....., Ben ol zâtım ki Isalık Muhammedlik sıfatımdır, Sıfatımdan görünür zât-ı pâkim nûr-i bî-hemtâ.....İbrahîmin yüzün gören görsün beni bilsün beni, İbrahîmin gönlünde ben gün gibi tâbân olmuşam*

43 Lâ’lîzâde, *Sergüzeşt*, v. 139b.

Başboş işsiz insanların, çiftini çubuğunu kaybetmiş çiftçilerin, timarından olmuş sipahilerin kol gezdiği bu dönem, son araştırmalara göre Anadolu’da bir nüfus artışını da haber veriyordu⁴⁴. Bu sebeple, Melâmî kaynaklarının Ankara havâlisinde faaliyet gösteren Melâmî şeyhlerinin müridlerinin çiftçi ve askerlerden teşekkül ettiğini yazmaları bir gerçeğin ifadesidir. Bu insanlar, bu şeyhler etrafında toplanarak onların sağladığı mistik ortam içinde kendilerine bir çıkış yolu arıyorlardı.

İstanbul, Edirne ve Bosna dolaylarındaki Melâmî hareketini de aynı sosyal muhteva içinde görmemek için bir sebep yoktur. Bu yüzdendir ki; İsmail-i Mâşukî, Hamza Bâlî gibi şeyhlerin sebebiyet verdikleri olaylar, merhum Gölpınarlı’nın ileri sürdüğü gibi masum bir “*Vahdet sırrını ifşa*” olayından ibaret değildi⁴⁵. Osmanlı İmparatorluğu’nun XVI. yüzyılın ortalarına doğru mâruz kalmaya başladığı sosyal ve ekonomik çözülmenin şiddetle zarara soktuğu esnaf ve asker zümrelerinin durumuyla çok yakından ilgisi vardı. Eğer Melâmî hareketi İstanbul ve Edirne gibi Rumeli şehirlerinde bilhassa esnaf ve askerler arasında yayılmışsa⁴⁶, bunun sebebini başka yerlerde aramamalıdır. XVII. yüzyıldaki hareketleri de bizce aynı mâhiyette görmek gereklidir.

Melâmîler, Osmanlı yönetimini meşru iktidar olarak görmediklerini başka şekillerde de ortaya koyuyorlardı. Şeyhlerin titizlikle üzerinde durdukları iki konu vardı. Birincisi, her müridin mümkün merteye iktisaden devletten bağımsız olmasıydı. Bu itibarla bütün müridlerin imkân dahilinde mutlaka bir meslek sahibi olmaları şart koşuluyordu⁴⁷. İkincisi ise, hiçbir şekilde mahkemelere düş-

44 Bu konuda msl. bk. M. Akdağ, *Celâli İsyanları*, Ankara 1963; M. A. Cook, *Population Pressure in Rural Anatolia*, London 1972 ; İnalçık, “Osmanlı İmparatorluğu’nda kültür ve teşkilat”, *Türk Dünyası El Kitabı*, Ankara 1976, s. 985; I. Beldiceanu-Steinherr-J.-L. Bacqué-Grammont, “A propos de Quelques Causes de Malaises...”, *A0*, VII (1982), 71-115.

45 Bk. *Melâmîlik ve Melâmîler*, s. 204.

46 Gölpınarlı, *Mezhepler ve Tarikatlar*, ss. 267-268.

47 Lâ’lîzâde, *Melâmîyye-i Bayrâmîyye*, ss. 119-124; Ğaybî Sun’ullah, *Sohbetnâme*, Süleymaniye (Hacı Mahmud) Küt., nr. 3137/1, v. 2a.

memek⁴⁸, yönetime yakın çevreler ve kişiler, meselâ bey, paşa ve kadılarla düşüp kalkmamak lüzumu idi⁴⁹. Melâmîler bu kaideye uyarak kendi dışındakilerle hukuki anlaşmazlıklara düşmekten şiddetle kaçındıkları gibi, aralarında bir ihtilaf olduğu veya biri bir suç işlediği zaman, onu kendi aralarında halledip, cezaları kendileri takdir eder ve uygularlardı⁵⁰.

Kısaca Melâmîler her bakımdan kendilerini Osmanlı merkezî yönetiminin sultasından kurtarmaya ve ilişkilerini asgarîye indirmeye çalışıyorlardı. Onlar için sultanların, veziriâzamların iç ve dış siyasi meselelerle uğraştıkları, yahut savaşa gittikleri zamanlar, en temenni edilen zamanlardı. Çünkü böyle dönemler kendileri için nisbî rahatlık dönemleriydi. Bu yüzdendir ki, hemen bütün Melâmî kaynaklarında, Pir Aliyy-î Aksarâyî'nin şu sözü nakledilir; *"Allah padişahların ayaklarını üzengiden çıkarmaya! Vükelâ-yı saltanat olanların elleriyle başlarını kaşımaya mecal vermeye! Tâ ki Ehl-i Hakk huzur ve râhatda olsun"*⁵¹.

2- Osmanlı yönetiminin Melâmîlere bakış tarzı:

Çok iyi bilindiği üzere, Osmanlı İmparatorluğu'nun yönetim anlayışı, *Nizâm-ı Alem* prensibinde ifadesini bulur. İç politikadan dış politikasına, müesseselerinden kültür hayatına varıncaya kadar her şeyi ile bu prensip etrafında teşkilâtlanmıştır. İşte devletin tarikatlara bakış tarzı ve onlarla tarih boyunca geliştirdiği ilişkiler kaba hatlarıyla bu genel çerçevede mütâlâa edilmelidir. Devlet genel olarak tarikatları Müslüman Osmanlı tebaası için bir istikrar unsuru kabul ettiğinden bu konuda Sünnî-gayri Sünni ayırımı yapmadığını söylemek mümkündür. Bu itibarla, yönetim-tarikat ilişkileri tarihi boyunca görülen, zaman zaman bazı tarikatlara karşı sertleşmelerin, *Nizâm-i Alem* prensibinin bozulması ile bağlantılı olduğunu söyleyebiliriz.

48 Msl. bk. Müstakimzâde, s. 22.

49 Ğaybi Sun'ullah, aynı yerde.

50 Lâ'izâde, a.g.e., ss. 109-113.

51 Ğaybi Sun'ullah, v. 31a; krş. Gölpinarlı, Tasavvuftan Dilimize Geçen Deyim ve Terimler, İstanbul 1977, s. 22.

İşte Osmanlı yönetiminin Melâmîlerle ilişkilerine ve onlara bakış tarzına yön veren temel etken bize göre budur. Daha Hacı Bayram-ı Velî hayatta iken, II. Murad'ın Bayrâmî tarikatının kaydettiği gelişmeleri yakından takip ettiğini biliyoruz. Hatta Bayrâmî geleneğindeki bir rivayet, sultanın bir ara bu gelişmeden endişelendiğini gösteriyor. O, şeyhi yanına getirtip bizzat tanımak istemiş ve kendisiyle konuştuktan sonra endişesi zail olmuştur⁵². Babasının son zamanında çıkan Şeyh Bedreddin isyanı göz önüne getirildiğinde II. Murad'ın endişelerini anlamak mümkündür.

XV. yüzyılın sonlarında Ömer Dede ile muhtemelen sosyal bir tepki olarak doğup gelişen Bayramî Melâmîliği'nin, XVI. yüzyılda değişmeye başlayan siyasi, sosyal ve ekonomik şartlar sonucu, 1520'lerden başlayarak sadece tasavvufî bir düşünüş ve yaşayış olmaktan iyice çıkıp tam anlamıyla sosyal muhtevalı bir harekete dönüştüğü müşahade ediliyor. Bu hareket aynı zamanda, önceleri çiftçi ve timarlı sipahilerden oluşan bir tabana, daha sonra ise en fazla esnaf zümresine dayanan *mehdici* bir karakter sergiliyordu⁵³. İşte Osmanlı merkezî yönetimini Melâmîlere karşı sert tedbirler almaya ve bir seri idam cezası uygulamaya sevk eden sebep bu idi. Çünkü devletin her bakımdan esas dayanağını teşkil eden söz konusu zümrelerde yaratılan geniş muhalefet tabanı, elbette yönetimi geniş ölçüde zarara sokacaktı. Yoksa Osmanlı hükümetinin, sırf bir inanç ve düşünce olarak kaldığı müddetçe, aşırı olsun olmasın Vahdet-i Vücut telâkkisiyle uğraştığını kabul etmek kanaatimizce çok zordur. O, çok çabuk ayaklanma haline dönüşmeye elverişli olduğunu gösteriyor, bu muhalefet ortamını yok etmek maksadını güdüyordu. Bu itibarla bunun en kısa yolu, hareketin önderlerini ortadan kaldırmak olacaktı ki idam cezalarının esası bizce budur.

52 Msl. bk. Fuad Bayramoğlu, *Hacı Bayram-ı Velî, Yaşamı-Soyu-Vakfı*, Ankara 1983, I, 24-27.

53 Nitekim 1740'larda bile Lâ'lizâde Abdülbâki'nin, "*İmamü'l-mü'minin ve Halife-i Seyyidü'l-mürselin... ve sûret-i Rahman olan Sâhib-zaman*", yani Mehdi'yi dünya gözüyle görebilmek için yirmi sekiz seneden beri duâ ettiğini söylediğine bakılırsa (bk. *Sergüzeşt*, v. 140a), Melâmî hareketinin bu *mehdici* karakterini sürekli koruduğu ileri sürülebilir.

Bir başka ifadeyle, Osmanlı yönetiminin Bayrâmî veya Hamzavî Melâmîleri'ne uyguladığı siyaset, gerçekte düşünceden çok, eylemin mahkûm edilmesidir.

Burada, Vahdet-i Vücut hakkındaki aşırı fikirlerinin, ulemâ arasında ve diğer tarikat çevrelerinde Melâmîlere karşı bir tepki doğurduğunu, bu yüzden sık sık Şerîata ters düşmekle suçlanmalarına sebebiyet verdiğini belirtmek icap eder⁵⁴. Hatta bu tepkinin, yönetim kademelerinde zaten Melâmîler aleyhine olan tutumu daha da sertleştirmekte belli bir katkısı bulunduğunu söylemeliyiz. Kısaca, Osmanlı yönetiminin Melâmîlere bakış açısının, onların mevcut toplum nizamını sarsmakta direnen bir zümre olduğu şeklinde ifade edilmesi mümkündür. Zaten kaynaklara dikkatle bakıldığında, idam edilen Melâmî şeyhlerinin genellikle *zendeka ve ilhad*, yani dinsizlik ve Allahsızlıkla suçlandıkları görülmekle beraber, bu suçun “*halkı dalâlete sevk ederek îkaz-ı fitneye bâis olma*” keyfiyetine dayandırıldığı dikkatten kaçmaz. Nitekim kendilerine İslâm ceza hukukunun bu belirtilen hususla ilgili hükümleri uygulanmıştır⁵⁵.

Elimizdeki belgeler, birkaç istisnanın dışında, yapılan yargılamaların, verilen idam fetvalarının pek kolayca baştan savuşturulmadığını gösteriyor. Bilhassa İbn Kemal ve Ebussuud Efendi'nin şayanı takdir bir tarzda titiz davrandıklarını, “*her türlü ihtimal munkatı' olmayınca*” idama karar vermediklerini anlıyoruz. Bunun dikkate değer bir belgesi, Atâyî sayesinde bize kadar gelebilmiştir.

54 Muhtelif tarikat şeyhlerinin zaman zaman Melâmîler aleyhine birtakım risaleler yazarak bu tepkilerini dile getirdiklerini ve onları Şerîata aykırı yaşamakla suçladıklarını biliyoruz. Bunlardan Sünbülî Şeyhi Yusuf Sinan Efendi'nin *Tadlilü't-Te'vil'i* ile Mehmed Amikî'nin *Eyyühe'l-Veled* adlı risalelerinden Gölpınarlı bahsetmiştir (bk. *Melâmîlik ve Melâmîler*, ss. 75-76). Bunlara biz de bir örnek olmak üzere, Abdüllâtîf Kudsî'nin *Keşfü'l-İ'tikad fîr-Reddi alâ Mezheb'i Ehli'l-İlhâd* (Bursa Ulucami Küt., mecmua, nr. 1479) isimdeki risalesini ekleyebiliriz (Burada, adı geçen risaleyi bize haber veren ve Melâmîlere yöneltilen tenkitleri ihtiva eden kısımları istinsah ederek gönderen, Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi Mustafa Kara'ya teşekkür borçluyuz).

55 Bu konuda msl. bk. es-Serahsi, *Kitabu'l-Mebsût*, Beyrut (tarihsiz), X, 125.

Osmanlı hukuk tarihi bakımından da önemi açık olan bu belge, yine idamı istenen bir Melâmî şeyhi olan Gazanfer Dede hakkında veziriâzamın sorularına cevaben Ebussuud Efendi'nin yazdığı bir mektuptur⁵⁶. Burada, şeyhülislâmın Gazanfer Dede'nin yargılanması esnasında gösterdiği titizlik her türlü takdirin üzerindedir. Zaten Gazanfer Dede, Ebussuud Efendi'nin bu titizliği sayesinde hayatını kurtarmış ve 1566'da Vize'de ölünceye kadar yaşamıştır. Ama aynı Ebussuud Efendi, Hamza Bâlî hakkında kesin deliller karşısında idam fetvasını vermekte de tereddüt etmemiştir. Bununla beraber, Sütçü Beşir Ağa örneğinde olduğu gibi, üstünkörü dâvalarla doksan yaşında ihtiyarların idama yollandığı da olmuştur.

Osmanlı yönetiminin, en azından XVI. yüzyılın son çeyreğine gelinceye kadar, Melâmîlere bakış tarzında, muhtemelen Safevî motifinin de etkili olduğu düşünülebilir. Bunun isbatı şimdilik mümkün olmamakla beraber, aynı motifin Kalenderîler için geçerli olduğunu biliyoruz⁵⁷. Daha yukarıda temas edildiği üzere, gerek hareketin *mehdici* karakteri, gerek XVI. yüzyıldaki Melâmî şeyhlerinde görülen Şîî eğilimler, gerekse Melâmîliğin Bayrâmîlik vasıtasıyla Safevî tarikatı ile olan bağlantısı bu ihtimali büsbütün imkânsız kılmamaktadır. Özellikle Orta Anadolu'daki Melâmî hareketinde Safevî sempatizanlığı motifi düşünülebilir.

Sonuç olarak söylemek gerekirse, XVI. ve XVII. asır boyunca Osmanlı merkezî yönetimi ile Melâmîler arasındaki olumsuz ilişkinin, bu berikiler açısından yönetimin gayrimeşruluğu; hükümet açısından ise, toplum düzeninin sarsılmasına engel olma endişesi tarafından yönlendirildiğini söylemek mümkündür.

56 Bk. *Zeyl-i Şakayık*, ss. 87-88.

57 Bu hususta bk. Aziz Mahmud Hüdâyî, *Tezâkir-i Hüdâyî*, Süleymaniye (Fatih) Küt., nr. 2572, v. 89a.

III. BÖLÜM
MUHTELİF KONULAR

TÜRKİYE’DE ANADOLU SELÇUKLULARI DİN VE TASAVVUF TARİHİ ARAŞTIRICILIĞI HAKKINDA BAZI DÜŞÜNCELER*

Türk tarih yazıcılığının merhum Fuad Köprülü ile başlayan, yine merhum Abdülkadir İnan ve Abdülbaki Gölpınarlı ile velud bir şekilde devam eden din tarihi sahası, adı geçenlerin vefatı ile birlikte adeta bir sükut devresine girmiş gibidir. Bugün İslam öncesi ve İslamî dönem Türk din tarihi, Anadolu dışı ve -Selçuklu ve Osmanlı devirleri dahil- Anadolu sahası olmak üzere, sınırlı sayıda üniversite kaynaklı araştırmacının ilgi alanını oluşturmakta, oysa içinde yaşadığımız şu son yıllar, gerek bilimsel açıdan, gerekse Türkiye’nin içinde bulunduğu çeşitli meseleler ve Asya Türk devletleri ile ilişkiler açısından bu alanın son derece büyük bir önem arz ettiğini çok açık bir biçimde ortaya koymuş bulunmaktadır.

Türk tarih yazıcılığı, bugün, Türkler’in tarihleri boyunca ilişkide bulunduğu devletlerin, özellikle Osmanlı Devleti’nin bir zamanlar sınırları içinde yer alan günümüz devletlerinin tarih ve kültürlerine dair hemen hemen hiçbir araştırma faaliyetine yönelmediği gibi, Osmanlı öncesi dönem Türk tarihi konusunda da olması gereken yerden henüz çok uzaktadır. Günümüz Türk tarihçiliği, bir bakıma belki tabii olarak, dönemin yakınlığı ve malzemenin bolluğu sebe-

* III. Milli Selçuklu Kültür ve Medeniyeti Semineri, S.Ü. Selçuklu Araştırmaları Merkezi (20-22 Mayıs 1993), Konya 1994, ss. 21-26.

biyle daha çok Osmanlı dönemi üzerine yoğunlaşmış görünmekte, Osmanlı öncesi uzak Türk tarihi şöyle dursun, Osmanlı dönemine en yakın Beylikler ve Selçuklu devrini bile büyük bir ihmale maruz bırakmış bir görünüm sergilemektedir.

Bununla beraber, Osmanlı tarihçiliğinin Türkiye’deki, hatta dünyadaki genel gelişim istikameti yakından takip edildiği zaman, bu alanın da *siyaset, ekonomi, sosyal yapı, hukuk, bilim ve düşünce, din, san’at ve edebiyat, mimarî, musiki* vb. bütün yönleriyle ele alındığı; yapılan araştırmaların, Osmanlı tarihinin sayılan bütün bu boyutlarını kapsadığı kesinlikle söylenemez. Bir ölçüde san’at ve edebiyat ile mimarî istisna edilirse, Osmanlı tarihi araştırmacılığının siyasi ve milletlerarası ilişkiler tarihi başta olmak üzere, daha çok kurumlar sosyo-ekonomik tarih istikametinde ilerlediği, diğer alanların ya zayıf kaldığı veya hemen tamamıyla boş bırakıldığı ileri sürülebilir. Doğrusunu söylemek gerekirse, Selçuklu dönemi tarihçiliği de, san’at ve mimarî ve kısmen parça parça ele alınan sufilik tarihinin dışında, hemen tamamıyla siyasi tarihe münhasır kalmış, merhum Osman Turan ve M. Altay Köymen mesailerinin büyük bir kısmını siyasi tarihe sarf etmişlerdir.

Aslına bakılırsa Türkiye’de, Köprülü müstesna, öğrencileri Abdülbaki Gölpınarlı, Osman Turan, M. Altay Köymen ve kısmen Faruk Sümer dışında geniş çaplı araştırmalar bırakmış veya yapmakta olan fazla bir isme de rastlanmaz. Selçuklu döneminin san’at ve mimarî tarihi alanında çalışan araştırmacılar sayısı itibariyle daha fazladır. Bu ilgi azlığının bir sebebi belki, dönemle ilgili malzemenin yetersizliği kadar, Osmanlı tarihçiliği alanına nisbetle Selçuklu tarihçiliği sahasının daha ağır bir bilimsel formasyona ihtiyaç duyması olabilir. Fakat her şeye rağmen bu durum bir mazeret olarak kabul edilmemeli, Osmanlı döneminin alt yapısının iyi kavranabilmesinin Selçuklu ve Beylikler dönemi tarihinin bütün yönleriyle ortaya konulmasına bağlı olduğu düşünülürse, söz konusu dönemlerin tarihinin ne kadar büyük bir önem arz ettiği kendiliğinden anlaşılır. Bu gerekçeye ilave olarak, Selçuklu devrinin, Anadolu topraklarında yaratılan Müslüman Türk kültü-

rünün oluşma dönemini teşkil ettiği hatırlanacak olursa bu önemin daha da artacağı kuşkusuzdur.

Anadolu topraklarında XII. yüzyıl başlarından itibaren yeni bir sentez halinde oluşmaya başlayan bu Müslüman Türk kültürünün ana besyeleyici kaynakları esas itibariyle Orta Asya ve Orta Doğu kökenlidir ve geniş çapta sufiliğin etkisini taşır. Bugün de Türkiye’de halk kültürü hala bu etkiyi hemen hemen bütün alanlarında kuvvetli bir biçimde yansıtır; bunun en reddedilemez delili, halen de halk Müslümanlığının *evliya kültü merkezli* oluşudur. Bu kültürün gereği gibi tanınması bu bakımdan Selçuklu dönemi din ve tasavvuf tarihinin bütün boyutlarıyla iyi bilinmesine ve tanınmasına sıkı sıkıya bağlıdır. Buna ilaveten, Osmanlı dönemi din ve tasavvuf tarihinin de aynı şekilde bu dönem sufilik tarihine bağlı olduğunu hatırdan çıkarmamak gerekir.

Türk din tarihi araştırmaları, bilindiği gibi, Fuad Köprülü’nün ünlü *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar* (İstanbul 1918) isimli eseriyle başladı; yine onun İstanbul Darülfünun Edebiyat Fakültesi’ndeki *Türk Tarih-i Dinisi* dersleriyle ve çeşitli makaleleriyle sürdü. Sonradan Köprülü *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*’da ileri sürdüğü esas fikirlerinden vazgeçmişse de, bilindiği üzere bu eser, halen temel başvuru kaynağı olma özelliğini sürdürmektedir. Kitabın birinci kısmı her ne kadar görünüşte Ahmed-i Yesevi’ye tahsis olunmuşsa da, esas itibariyle bir bütün olarak Selçuklu dönemi din tarihi sayılabilir. Daha sonra *Darülfünun Edebiyat Fakültesi Mecmuası*’nda üç sayı peş peşe yayınlanan ve maalesef ancak Beylikler devrine kadar gelebilen “*Anadolu’da İslamiyet*” adlı bitmemiş klasik makale ise, Selçuklular devri din ve tasavvuf tarihinin çok daha sentetik bir bakış açısıyla ve doğru perspektifle yazılmış genel bir tarihçesi niteliğini arz eder. Bu makalenin Selçuklu dönemi din ve tasavvuf tarihi araştırmalarının adeta programını ihtiva ettiğini söylemek hiç de yanlış olmaz. Nitekim ele aldığı her mesele müstakil monografilere konu teşkil edecek kadar geniş muhtevalı olan bu makale, yerli yabancı sonraki pek çok araştırmacıya yön vermek bakımından büyük bir etkiye sahiptir. Bu makalesinde Köprülü, hem Türkiye

din ve tasavvuf tarihinin köklerini, ana gelişme doğrultusunu ve özellikle belli başlı meselelerini çok yukarıdan ve genel bir bakışla, büyük bir vukufia ortaya koymuş, hem de bu tarihin temel kaynaklarını dipnotlarında uzun uzun tanıtmak suretiyle sonraki araştırmalara büyük ölçüde ışık tutmuştur.

Köprülü'nün gözde bir öğrencisi olan ve hayatını, ağırlık Selçuklu dönemi olmak üzere, Beylikler ve Osmanlı devirleri sufilik tarihine, özellikle Mevlevilik ve Bektaşilik araştırmalarına vakfeden Abdülbaki Gölpınarlı ise, hocası kadar sistematik ve sentetik olmamakla beraber, zengin ve engin bilgisiyle değerli araştırmalara imzasını atmış, Mevlevilik ve Bektaşilik tarihini önemli ölçüde gün ışığına kavuşturmuştur. Onun, aslında bir lisans tezi olan meşhur *Melamilik ve Melamiler'i* (İstanbul 1931) ise, Osmanlı dönemi din ve tasavvuf tarihinin çok önemli bir meselesini gündeme getirmiş olup halen bu konudaki tek araştırma niteliğini korumaktadır. Gölpınarlı ayrıca Selçuklu dönemi de dahil, klasik devir Türkiye din ve tasavvuf tarihinin önemli ve temel kaynaklarından bazılarını çeviri ve metin olarak yeni harflerle yayınlamak suretiyle -bir kısım hatalarına rağmen- günümüz araştırmacılarının işini önemli ölçüde kolaylaştırmıştır. Bugünün kadir bilmekte biraz zorlanan genç araştırmacı kuşağının, Köprülü'ye ve Gölpınarlı'ya pek çok şey borçlu olduklarını hatırlamaları gerekiyor.

Günümüze gelince, genelde Türkiye din ve tasavvuf tarihi, özelde Selçuklu devri din ve tasavvuf tarihi, adı geçen büyük alimlerin hayli yol gösterici ve devasa mesailerini sayesinde onların ulaştıkları noktadan bir hayli ileri geçmiş olması gerekirken, adeta olduğu yerde saymaktadır denilebilir. Şunu açıkça ve dürüstçe itiraf etmekten hiçbir şekilde çekinmemek gerekir ki, bugün onların açtıkları yolda ilerlemeye çalışan genç kuşak araştırmacıları, günümüzün daha modern ve geniş imkanlarına rağmen bu uzun ince yolda onların aldığı mesafeyle kıyaslanabilecek bir mesai ortaya koyabilmiş değillerdir. Bunun bizce iki sebebi vardır:

Birincisi, bugünün genç kuşak araştırmacıları, uğraştıkları bu çetin sahanın gerektirdiği bilimsel alt yapı formasyonuna onlar

kadar güçlü ve sağlam bir şekilde sahip değillerdir. Bu yüzden meseleleri onlar kadar geniş bir ufuk açısından görememekte, kavrayamamaktadırlar. Bunun sebebiyet verdiği birtakım saplantılar, dar yaklaşımlar, apolojik tavırlar pek çok araştırmada rahatlıkla görülebilir. Oysa Türk din ve tasavvuf tarihi bugün artık, yalnızca bu alanın bilgilerini ve kaynaklarını tanıyarak, onlar çerçevesinde gerçekleştirilen araştırmalarla yetinemeyecek hale gelmiş, iyi bir sosyoloji, felsefe, antropoloji bilgisine ilaveten genel bir dünya din tarihi ve mitoloji kültürünü, İslam öncesi Uzak ve Yakın Doğu ve hatta Batı mistisizmini ve nihayet sağlam bir tarih metodolojisini gerekli kılar hale dönüşmüştür. Bunlar bu çetin sahanın *olmazsa olmaz*’larındandır. Çünkü bunlar yapılacak tahlillere ve yorumlara çok daha büyük bir çerçeve kazandıracak, geniş mukayese imkanı sağlayacak, varılacak sonuçlara derinlik katacaktır. Bu hazırlıklar olmadan sağlam ve geniş ufuklu bir din ve tasavvuf tarihi yapılabileceğini zannetmek yanlış olur.

İkincisi, yaklaşım ve perspektif eksikliğidir. Şunu hemen belirtelim ki, yaklaşım meselesi, bugün yalnızca din ve tasavvuf tarihi alanında değil, pek az istisnalarıyla, genel olarak Türk tarih araştırmacılığında gözlemlenen bir açmazdır. Özellikle Türkiye tarihinde Batılılaşma hareketlerinin doğurduğu kültür ikileşmesinin sonucunda tarihe olan yaklaşımın da, *inkârcı* ve *muhafazakar* olmak üzere birbirine zıt iki kutba bölündüğü bir gerçektir. Bu bölünmenin tabii bir tezahürü ve inkârcı kutba bir tepki olarak benimsenen muhafazakar tarihçilik anlayışı, genellikle 1950’ler sonrası akademik ve popüler (veya profesyonel ve amatör) araştırmacı çevrelerinde, bazen *Türk-merkezci*, bazen *İslam-merkezci*, bazen de *Türk-İslam merkezci*, apolojik, ibretçi, kusursuzcu ve eleştirilemezci bir tarih anlayışı doğurmuştur. Bu anlayışın çok tabii bir neticesi olarak tarih kutsal bir iman alanı haline dönüştürülmüş ve yazılan eserler genellikle, ideal olan, iyi ve güzel olan dönemlerin, olayların, kişilerin, konuların tarihini yansıtır olmuştur. Bu ideal tabloyu bozacağı sanılan konular ve meseleler ise devre dışı bırakılmaya, görmezlikten gelinmeye çalışılmıştır. Bugün gerçek ve modern

anlamda *tarih* kavramıyla uzaktan yakından en ufak bir ilgisi olmayan bu yaklaşımın, en kısa zamanda Türk tarih araştırmacılığından atılması gerektiği kanaatindeyiz.

İşte bu yaklaşım aynen Türk din tarihçiliğine ve tabiatıyla Selçuklu dönemi din tarihçiliğine de yansımış, bir kısım araştırmacılar uğraştıkları meseleleri adeta bir iman konusu yapmışlardır. Burada düşülen yanlış bizce, *İslam'ın, müslümanların tarihiyle özdeş görülmüş olmasıdır*. İşte bu yüzden muhafazakar genç kuşak Türk din ve tasavvuf tarihçilerinin çoğu, akademik bir formasyondan gelmelerine rağmen, bu açmazdan kendilerini kurtaramamakta; Mevlana, Hacı Bektaş-ı Veli, Yunus Emre, Ahi Evran ve benzeri konularda yazdıkları kitap ve makalelerde, genellikle tarihte yaşamış Mevlana, Hacı Bektaş-ı Veli, Yunus Emre, Ahi Evran vb. yerine, kendi ideallerindeki kişileri anlatmaktadırlar. Bu muhafazakar tarih anlayışının karşısındaki Batıcı kültür anlayışını benimseyen araştırmacı kesimi ise, tamamiyle Türklük ve İslam faktörlerini devre dışı bırakan, ama en az bu birinciler kadar tarihi gerçeklikten uzak tipler çizmektedirler.

Perspektif meselesine gelince, bu da en az yaklaşım meselesi kadar çözülmesi gerekli bir problem olarak genelde Türk tarihçiliğinin, özelde din ve tasavvuf tarihçiliğinin önünde durmaktadır. Yukarıda da bir nebze işaret edilmeye çalışıldığı gibi, muhafazakar Türk tarihçiliğinde *İslam merkezci* eğilime nisbetle daha çok *Türk-merkezci* ve *Türk-İslam merkezci* bir espri hakim olduğu için, Türk din ve tasavvuf tarihi de Köprülü'den sonra artık genel perspektiften görülemez olmuş, bu tarihin çeşitli devirleri ve meseleleri bir devamlılığın ve bütünlüğün ayrılmaz bir parçası olmaları sebebiyle mutlaka ve mutlaka bu bütünlük içinde ele alınmak gerekirken, birbirinden ayrı parçalar halinde değerlendirilmektedir. Görebildiğimiz kadarıyla, yukarıda işaret ettiğimiz her iki tarih yaklaşımında da aynı eksiklik söz konusudur. Bu yüzdendir ki Mevlana, Yunus Emre, Hacı Bektaş-ı Veli ve Ahi Evran etrafında Ahîlik kurumu veya Selçuklu dönemi din ve tasavvuf tarihinin di-

ğer konuları genelde *Türk İslamlaşması tarihinin*, özelde *Anadolu'nun İslamlaşması tarihinin çerçevesi içinde* değil, birbirinden bağımsız unsurlar olarak değerlendirilmektedir. Bu ise kanaatimizce bütününüyle yanlıştır.

İşte bu yüzdendir ki, genç kuşak Türk din ve tasavvuf tarihçilerinin ve tabii onlarla aynı devirleri ve şahısları inceleyen edebiyat tarihçilerinin birçoğu, yukarıda adı geçen şahısları ele aldıkları zaman, yalnız ve yalnızca, ya gerçekten onlara ait olan veya ait olduğu iddia edilen eserleri ele almakla yetinmektedirler. Hiçbir zaman bu kişilerin içinden gelip yetiştikleri çevrelerin siyasi ve sosyo-ekonomik yapılarını, sosyal yaşantılarını, bağlı oldukları çıkar odaklarını ve nihayet dönemin bütün İslam dünyasını kaplayan dinî ve tasavvufi akımları, bu akımların o kişilerin sistemlerinin oluşmasına yaptıkları katkıları kesinlikle göz önüne almamaktadırlar.

Cumhuriyetin şu içinde bulunduğumuz yetmişinci yılında artık Türk Selçuklu tarihçiliği, bir zihniyet değişimi geçirmek ve yukarıdan beri kendimizce eleştirmeye çalıştığımız muhafazakar ve apolojik yaklaşımını, Türk-İslam merkezci dar perspektifini terk ederek, dünya tarihi içine oturan, *siyaset, ekonomi, sosyal yapı, hukuk, yönetim, din, bilim, san'at ve edebiyat, mimarî vb. bütün boyutlarıyla bir Selçuklu Tarihi* ortaya koyabilmelidir.

Bunun için şu projeyi teklif ediyoruz: Selçuk Üniversitesi Rektörlüğü'ne bağlı *Selçuklu Araştırmaları Merkezi*, bir an önce ortak bir *Selçuklu Kültür ve Medeniyeti Tarihi* yazılmasını temin yoluna gitmelidir. Bunun için:

A) Önce bir taraftan Selçuklu kültür ve medeniyeti etrafında düzenlediği bu mutad seminerleri, her seferinde Selçuklu tarihinin belirli bir problemine tahsis edilmiş, bu problemin çeşitli cephelerden enine boyuna tartışılma imkanına kavuşacağı kollokyumlar şekline dönüştürmelidir. Bu kollokyuma sunulan bildirileri ve tartışmaları muntazaman yayınlamalıdır. Böylece Selçuklu tarihi araştırmaları her yıl önemli bir referans kitabı kazanacaktır.

B) Fakat *Selçuklu Araştırmaları Merkezi* asıl, Türkiye üniversitelerinde Selçuklu tarihinin yukarıda saydığımız alanlarında çalışmakta olan uzmanları, önce bir *Yuvarlak Masa* (Table Ronde) toplantısı çerçevesinde bir araya getirerek bu ortak eserin nasıl yazılacağını, hangi konuları ihtiva edeceğini, kimlerin bu çalışmada görev alacağını enine boyuna tartışarak tesbit etmeli, bir plan oluşturmalıdır. Daha sonra bu plana göre vazife taksimi yapılmalı, ondan sonra da en kısa zamanda bu projeyi tatbik alanına çıkarmalıdır. Böyle bir çalışma Selçuklu tarih ve kültürünün bir tek bilimsel disiplinin görüş açısından ve metodolojik anlayışına göre değil, çeşitli bilimlerin bakış açılarından disiplinlerarası bir nitelikle meydana konulması gibi büyük bir faydayı da beraberinde getirecektir. Ancak bu suretle Selçuklu tarihçiliği içinde bulunduğu çıkmazdan sıyrılma yoluna girebilir ve yeni bir atılım kazanarak Türk tarihçiliği içinde olması gereken yere gelebilir.

ZÂVİYELER DİNÎ, SOSYAL VE KÜLTÜREL TARİH AÇISINDAN BİR DENEME*

GİRİŞ

İslâm âleminde zâviyelerin doğuşu konusu, tasavvuf akımının başlangıcı konusu ile paralellik arz eder. Hicrî II. yüzyılın (M. VIII.) sonlarıyla Hicrî III. yüzyılın (M. IX.) başlarından itibaren İslâm âleminde gelişmeye başlayan tasavvuf akımıyla birlikte, o zamana kadar yalnız Budizm, Yahudilik ve Hristiyanlık gibi mistik bir düşünüş ve yaşayış biçimi ortaya koyan dinlerin yayıldığı alanlarda görülen bir müessesenin, Müslümanlığın yayıldığı alanlarda da ortaya çıktığı müşahade olunur. İçinde belli bir tasavvuf görüşünü paylaşan ve “şeyh” adı verilen dinî bir otoritenin başkanlığında bunun uygulamasını yapan kimselerin bir arada yaşadıkları bu müesseselerin ilk defa nerede ve ne zaman görüldüğüne dair bugün için kesin bir şey bilinmemektedir. Ancak Hicrî II. (M. VIII.) yüzyılın sonlarında vefat etmiş olup ilk olarak “sûfi” unvanını aldığı bildirilen Kûfeli Ebû Hâşim Osman b. Şerik’in Şam yakınlarında Remle denilen yerde ilk zâviyeyi kurduğu gelenek halinde kabul edilir¹. Kaynaklarda, o devre gelinceye kadar tasavvuf ehlinin belli ve özel bir yerde bir arada yaşadıklarına ait hemen hiçbir kayda

* *Vakıflar Dergisi*, XII. Sayı, Ankara 1978, s. 247-269.

1 Msl. bk. Lâmiî Çelebi, *Terceme-i Nefehât'ül-Üns*, İstanbul 1270, s. 83.

rastlanmıyor. Sadece zaman zaman evlerinde toplanıp sohbetlerde ve müşterek ibâdetlerde bulundukları biliniyor. Aslında Ebû Hâşim tarafından Remle’de ilk zâviyenin kurulduğunu nakleden rivayetin gerçeği ne derece yansıttığını tespit etmek mümkün olmamakla beraber, söz konusu zâviyenin Şam dolayları gibi eski devirlerden beri Hristiyan ve Yahudi mistiklerinin ve manastırlarının yaygın bulunduğu bir bölgede kurulmuş olması bir bakıma dikkat çekicidir². Bu itibarla o zamana kadar mevcut olmayan veya olmadığı rivayet edilen bu müessesenin tamamiyle olmasa bile bazı yönlerde bu manastırlardan etkilendiği akla gelebilir. Nitekim *Nefehât’ül-Üns*’deki hikâye bu noktayı düşündürcek niteliktedir³.

Ne olursa olsun, ilk olarak Remle’de ortaya çıktığı bildirilen zâviyelerin tasavvuf akımlarının yayılışıyla paralel olarak çabucak gelişip yaygınlaştıkları görülmektedir. IX. yüzyıldan itibaren Bâyezıd-i Bistâmî (874), Sehl-i Tüsterî (896), Cüneyd-i Bağdâdî (910) vs. gibi ilk büyük temsilcileriyle artık mektepleşmeye başlayan İslâm tasavvufu, İmam Gazzâlî’den (1111) sonra tam bir tefekkür sistemi haline gelerek bir taraftan Mısır üzerinden Mağrip (Fas, Cezayir, Tunus) ülkelerine doğru ilerlerken, diğer bir koldan da İran üzerinden Hâzerm ve Mâverâünnehr’e intikal etti. Aslında bu müesseselerin süratle yayılmasında tabiatıyla siyasi ve ruhî birtakım sebeplerin bulunduğu muhakkaktır. Nitekim Abbasî halifelerinin maddi ve mânevi nüfuzlarının sarsıldığı XI.-XIII. yüzyıllarda, çeşitli bölgelerde bağımsızlık kazanmak amacıyla bir kısım mahallî emirlerin harekete geçtikleri bilinmektedir. Bunlar çoğu defa kendilerine dinî bir dayanak aramak zorunda bulunduklarından, halk üzerinde büyük bir nüfûza sahip olan şeyhlere

2 Suriye ve özellikle Şam dolayları çok eskiden beri ve İslâmî devirde, Saint Aninas, Saint Dacius, Saint Jean ve Saint Julien gibi Hristiyan mistikleri ve bunların müridlerinin yaşadığı manastırlarla dolu idi.

3 Bk. s. 86. *Nefehât’ül-Üns*’teki bu rivayete göre bölgenin Hristiyan hükümdarı bir gün ormanda dolaşırken Ebû Hâşim’e rastlar ve ona kendinin ve arkadaşlarının toplanabilecekleri bir yerleri olup olmadığını sorar. Menfi cevap alan hükümdar, böyle bir yere ihtiyaçları olduğunu söyleyerek onlara bir bina yaptıracağını bildirir. Ebû Hâşim’in zâviyesi bu şekilde kurulmuş olur.

zâviyeler, hânîkahlar açıyorlardı. Haçlı Seferleri sırasında devamlı maddi ve mânevi felâketlere uğrayan ahali de muhtaç olduğu sükûnu ve huzûru bu müesseselerde arıyor ve buluyordu⁴. Bundan başka büyük servetler kazanan zenginler hükümdarların hışmından korunmak için birtakım zâviyeler açarak buralara zengin vakıflar tahsis ediyorlar ve bunların idaresini evlâtlarına bırakmak suretiyle servetlerinin aileleri içinde kalmasını temin ediyorlardı⁵. Bütün bunlara ilâve olarak dinî duyguların oynadığı rolü de belirtmek gerekir. İşte sayılan bu ve benzeri çeşitli âmillerin etkisiyle IX.-XIII. yüzyıllarda bütün İslâm ülkeleri zâviye ve hanikahlarla dolup taşmaya başlamıştı.

I. ZÂVİYE TERİMİ VE KAYNAKLAR:

Esas konumuz olan Anadolu ile öteki İslâm ülkelerindeki zâviyelere geçmeden önce “zâviye” teriminin tarih kaynaklarında nasıl ve ne gibi anlamlar ifade ettiğini mümkün olduğu kadar gözden geçirmekte fayda vardır.

Tarihî metinler incelendiği zaman genellikle XIV.-XV. yüzyıla kadar olanlarda, şehir, kasaba ve köylerde veya yollar üzerinde kurulmuş olup içinde belli bir tarikata mensup şeyh ve dervişlerin yaşadığı ve gelip geçen yolcuların bedava misafir edildikleri belli bir müesseseyi ifade için zaman ve mekâna göre değişik terimlerin kullanıldığı müşahede olunur. Bunlardan en çok geçeni olan “zâviye”nin yanında, “ribat”, “hângâh” veya “hânîkah”⁶, “buk’a”, “savmaa”, “düveyre”, “medrese” terimlerine de rastlanır. XIV.-XV. yüzyıldan itibaren ise, yine “zâviye” kelimesiyle birlikte bu defa seyrek olarak “hânigâh” ve en çok da “İmaret”, “tekke-tekye”, “dergâh” ve

4 F. Köprülü, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, Ankara 1966, 2. bs., s. 167 v.d.

5 C. Zeydan, *Medeniyet-i İslâmiye Tarihi*, trc.: Z. Meğamız, İstanbul 1329, IH/397 v.d. Aynı âmillerin Osmanlıların ilk dönemlerinde de belireceği ilerde görülecektir.

6 Aslı Farsça “Hângâh” olan bu kelime Arapçaya “Hânîkah” (çoğulu *Havânîk*) şeklinde geçmiştir.

7 Arapça olan bu kelimenin aslı “Tekiyye” olup “dayanılacak, oturulacak yer”

“âsitâne” terimlerine rastlanır. Bütün bu sayılanlardan “düveyre” ve “savmaa” terimleri en çok Arap ülkelerinde kullanılmış olup aynı zamanda Hristiyan manastırları (couvent-monastère-ermitage) için de söyleniyordu. “Ribat” ilk devirlerde sınır boylarında, cihad ve gazâ için gönüllü savaşılan gâzilerin yaşadıkları müstahkem mevkilere denmekte iken zamanla bunlar tasavvufî bir niteliğe bürünüp zâviye haline gelmiş, çok daha sonraları ise sadece kervansaray oluvermiştir⁸.

XII. yüzyıl sonlarıyla XIII. yüzyıl başlarında Mısır ve Suriye’yi dolaşan seyyah İbn Cübeyr, buralarda rastladığı zâviyelerin “medrese” diye de adlandırıldığını⁹, bir çeşit büyük zâviye olan “Hânîkah”ın Suriye’de “ribat” ismiyle anıldığını söyleyerek bu binelerin garip yolcuları ve dervişleri barındırdığını haber veriyor¹⁰. Ondan aşağı yukarı bir yüzyıl sonra aynı yerleri dolaşan Endülüslü seyyah İbn Batûta ise Irak-ı Acem’de “medrese” kelimesinin zâviye demek olduğunu kaydeder¹¹. Ayrıca İranlı tarihçi Hindüşah-ı Nahcivânî, hemen hemen aynı devirde İran’da “hânigâh” diye anılan zâviyelere Bağdat ve dolaylarında “ribat” denildiğini ifade ediyor¹². Selâhaddin Eyyûbi’nin (1175-1193), Mısır’da mevcut dervişlerin reisi için yaptırdığı büyük zâviyeye ise “Düveyret’üs-sûfiye” ismi verildiği biliniyor¹³.

Tarih kaynaklarındaki bu örnekleri çoğaltmak mümkündür; fakat kısaca söylemek gerekirse, Mağrip ülkeleri dahil XI.-XIV. yüzyıllarda Mısır, Suriye, Irak ve İran gibi İslâm ülkelerinde bir tasavvuf müessesesi olan zâviyelere böyle değişik adlar verilmesine rağmen en fazla “zâviye” teriminin kullanıldığı göze çarpmaktadır.

anlamına gelmekle beraber Türkiye Türkçesinde “Tekke” olmuştur.

8 F. Köprülü, “Ribat”, *Vakıflar Dergisi*, II (1942), s. 275. Burada ribat müessesesinin doğuşuna ve çeşitli Müslüman ülkelerdeki gelişimine ait kıymetli bilgiler vardır. Ayrıca bk. Gabriel Marçais, “Ribat”, *El*¹.

9 Bk. *Rihle*, nşr.: De Goeje, Leiden 1907, 2. bs., s. 272.

10 *A.g.e.*, s. 245.

11 Bk. *Tuhfet’ün-Nuzzâr fi Ğarâib’il-Emsâr*, Kahire 1933, 1/148.

12 Bk. *Tecârib’us-Selef*, nşr.: A. İkbâl, Tahran 1313 Şemsî, ss. 320-21.

13 *Medeniyet-i İslâmiye Tarihi*, 1/239.

Söz konusu kaynaklarda yer alan kayıtlar, bunca değişik terime karşılık, ufak tefek önemsiz şekil ayrılıklarıyla bir tek müesseseyi anlatmakta, hatta kullanılan cümleler bu terimlerin aynı şeyi ifade ettikleri intibahı açıkça ortaya koymaktadır.

Anadolu'ya gelince, Selçuklulardan başlayarak pek seyrek “*ribat*” teriminin kullanıldığı, kaynaklarda daha çok “*zâviye*” ve “*hânikah*” terimlerinin geçtiği görülüyor¹⁴. Osmanlı çağında ise “*ribat*” kelimesi hemen hemen kaybolarak bu ilk sayılanlarla birlikte tarihî metinlerde ve kitabelerde “*imâret*” ve aşağı yukarı XIV. ve XV. yüzyıllardan itibaren “*tekke*”, “*dergâh*” ve “*âsitâne*” kelimelerinin yer aldığı gözlemlenir.

Osmanlı çağında özellikle sosyal müesseselerin en olgun çağını yaşadığı XVI. yüzyıldan başlayarak “*hânigâh*”, “*tekke*”, “*dergâh*” ve “*âsitâne*” terimleri arasında yavaş yavaş -çoğu defa şekille, teşkilatla, büyüklük ve küçüklük ile ilgili olarak- birtakım nüansların ortaya çıktığı anlaşılmaktadır¹⁵. Söz konusu devirden itibaren meselâ hânigâh, tarikatların merkez zâviyesi olup içinde tarikatın kuruçusunun türbesi de bulunan büyük bir binayı ifade eder¹⁶. Oysa Orta Çağ'da bu kelime nerede ve ne büyüklükte olursa olsun genel anlamda bir zâviyeyi belirtmekteydi. XVI. yüzyıldaki bu anlamıyla meselâ Bektaşîlerin “*pîr evi*” dedikleri Hacı Bektaş'taki Hacı Bektaş-ı Velî zâviyesi bir hânigâhtır. “*Tekke*” (çoğulu “*tekâyâ*”) ise daha çok şehir ve kasabalarda hânigâhtan biraz küçük zâviyelere deniliyordu¹⁷. “*Dergâh*” ve “*âsitâne*”ye gelince, yine aynı anlama

14 Msl. bk. İbn Bîbî, *El-Evâmir'ul-Alâiye Fi'l-Umûr il-Alâiye*, nşr.: faksimile A.S. Erzi, Ankara 1955, ss. 499-500.

15 Kamûs-i Türkî ve benzeri lügat kitaplarında yer alan bu terimlerle ilgili açıklamalar genellikle bunların son devirlerde kazanmış oldukları anlamları yansıtmaktadır. Bu itibarla bu ifadeler bu terimleri tam anlamıyla ifade etmekten uzaktır.

16 Msl. bk. O. Nuri Ergin, *Türk Şehirlerinde İmarat Sistemi*, İstanbul 1939, ss. 26-27; M. Zeki Pakalın, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, İstanbul 1943, I. c. “Hânikah” maddesi.

17 Msl. bk. C. Esat Arseven, *San'at Ansiklopedisi*, İstanbul 1951, “Tekke” maddesi; Pakalın, a.g.e., “Tekke” maddesi.

gelmekle beraber özellikle Mevlevîlerin zâviyeleri hakkında kulanılıyordu. Yalnız “âsitâne”, içinde Mevlevî dervişlerinin tâlim ve terbiye gördükleri, “çile” çekerek “dedelik” payesine eriştikleri merkezî durumda olan büyük dergâh anlamına gelmekteydi¹⁸.

“Zâviye” (çoğulu “zevâyâ”) kelimesine gelince, bunun Osmanlı İmparatorluğu’nda şu üç müesseseyi kapsadığı görülmektedir:

1- Herhangi bir tarikata ait olup içinde dervişlerin yaşadığı ve gelip geçen yolcuların bedava misafir edildiği binalar. Bu anlamıyla “zâviye”nin Orta Çağ İslâm ülkelerindekinden hiçbir farkı yoktur. İster şehir, kasaba ve köyde, ister dışarıda yollar üzerinde olsun hepsi zâviyedir. Ancak XV. yüzyıldan itibaren şehirlerdeki âbidevî çaptaki zâviyelere “imâret” de denmeye başlandığı görülmektedir. Bunları yaptıranlar genellikle devlet adamlarıdır. Meselâ Bolayır’daki Süleyman Paşa İmâreti, Edirne’deki Gâzi Mihal İmâreti böyle âbidevî çaptaki zâviyelerdir¹⁹. “İmâret”in büyük zâviyeler için kullanılmasına karşılık “zâviye” terimi de muhtemelen XV.-XVI. yüzyıllardan başlayarak gittikçe köy ve şehirlerdeki küçük tekkeleri belirtmek için kullanılır olmuştur.

2- Şehirlerde mescit, medrese, hamam vs. gibi mimarî üniteleri bir araya toplayan külliye için de yine “zâviye” terimi kullanılmaktaydı ki bunlara aynı zamanda “imâret” denildiği oluyor ve içlerinde misafir yolcular ağırlanıyordu²⁰.

3- Geçitlerde, derbendlerde ve yol üzerlerinde yolculara bir sığınak niteliğinde olup yiyecek, içecek ve yatacak yer sağlayan ufak misafirhânelere de yine “zâviye” adı verilmekteydi, bunların başlangıçta tasavvufî hüviyete sahip olmalarına rağmen zamanla bunu kaybederek sadece birer misafirhâne durumuna geçen zâviyeler olduğu düşünülebilir.

18 A.g. eserler, “Âsitâne” ve “Dârgâh” maddeleri. Geniş bilgi için adı geçen maddelere bakılabilir.

19 Bu zâviye-imâretler için bk. *Türk Şehirlerinde İmâret Sistemi*, ss. 3-26; Semavi Eyice, “Zâviyeler ve Zâviyeli Camiler”, *İktisat Fakültesi Mecmuası*, XXIII (1963), ss. 3-31.

20 E. Hakkı Ayverdi, *Osmanlı Mimarîsinin İlk Devri*, İstanbul 1966, ss. 87-88, 535.

İşte burada söz konusu edilecek olan zâviyeler daha çok dinî bir hüviyet taşıyan müesseselerdir.

II- ÇEŞİTLİ İSLAM ÜLKELERİNDE ZÂVİYELER

A) Mağrip ülkelerinde:

İmam Gazzâlî mektebine mensup Ahmet b. el-Arif (1141) ve Ebû Medyen Şuayb (1194) gibi büyük şeyhlerin, İbn Kasiyy (1151) gibi Mağrip tasavvufuna damgasını vurmuş şahsiyetlerin ve bunların haleflerinin Kuzey Afrika'da birçok zâviyeleri vardı²¹. Çeşitli muntıklarda; hatta kıyıda köşede kalmış köylerde bile daha XI. yüzyıldan itibaren açılan bu zâviyeler büyük bir bağlılıkla Sünnîlik çerçevesinde din ve tasavvuf alanındaki eğitimlerini sürdürüyor, geniş halk kitlelerinin güvenini kazanarak onları kendilerine çekiyorlardı. Kuzey Afrika'da Müslümanlığın en ücrâ köylere, çöl muntıklarının ta içlerine kadar yayılmasında birinci rolü bu müesseseler oynamışlardı²². Bu zâviyeler, içinde sadece tasavvufî bir hayat sürdürülen bir yer olmaktan uzak olup aynı zamanda dinî tedrisat yapılan kolej veya medrese niteliğini göstermekteydi²³. Bu zâviyelerden bir kısmı XI. yüzyıla kadar İspanyollara ve Portekizlilere karşı yapılan savaşlarda, askerî bir hüviyete sahip ribatlar olup bu yüzyıldan itibaren "râbita" adı altında "zâviye" durumuna gelmişler, içinde inzivâya çekilen bir şeyhin ve müridlerinin yaşadığı ve yolcuların misafir edildiği binalar olmuşlardı²⁴. Böylece tasavvufun iyice hâkim duruma yükseldiği bu XI.-XII. yüzyıllardan itibaren ribatın artık zâviyeden başka bir şey olmadığı anlaşılıyor.

Mağrip ülkelerindeki ilk zâviyelerin aslında bir inzivâ yeri olmakla birlikte, halkı cezbedecek dinî-tasavvufî bir faaliyet merkezi

21 Alfred Bel, *La Religion Musulmane en Berbérie*, Paris 1938, s. 348.

22 A.g.e., ss. 355-356, 335-366. Burada yazar, Kuzey Afrika'da zâviyelerin Müslümanlığın yayılışında oynadıkları rolü açıklamakta ve ilgi çeken bilgiler vermektedir. Eserde ayrıca geniş bir bibliyografya da vardır.

23 E. Lévi-Provençal, "Zawiya", *El'*.

24 A.g.m., a.y.; G. Marçais, "Ribat" F. Köprülü "Ribat", ss. 263, 270. Köprülü ribatların zâviye hüviyetini alışıını Mağrip'te cihad ruhunun zayıflamasıyla açıklamaktadır.

mahiyetini kazandıkları söylenebilir²⁵. XIII. ve XIV. yüzyıllarda ise buraların gezgin dervişler ve diğer yolcular için bedava konaklama yeri halini aldıkları, Tlemsenli bir edip olan İbn Merzuk'un "*Bizce müsellemdir ki Mağrip'te zâviyeler gelip geçenleri barındırmaya ve seyyahları yedirip içirmeye mahsus yerlerdir*" biçimindeki ifadelerinden anlaşılıyor²⁶. Daha sonraki yüzyıllarda, önceleri sırf tarikat erbabı için yapılan zâviyelerin, merkezî iktidarın etki ve nüfuzundan uzak yerlerdeki ahali üzerinde doğrudan doğruya siyasi bir nüfuz kazandıkları müşahade edilir²⁷.

B) Orta Doğu İslâm ülkelerinde:

Mısır'da Suriye emirliklerinde ve Irak Abbâsî halifeliğinde zâviyelerin Mağrip'te olduğu gibi bir iskân faaliyeti ile ilgili olmaksızın çok, tasavvuf akımının gelişmesi ve teşkilatlanması ile alakalı olduğu söylenebilir. Söz konusu ülkelerdeki zâviyeler hakkında XII.-XIV. ve hatta XV. yüzyıllara ait kroniklerde ve İbn Cübeyr, İbn Batûta gibi Arap seyyahlarının eserlerinde oldukça geniş ve aydınlatıcı bilgiler bulmak mümkün olmaktadır. Özellikle adı geçen iki seyyah yolculukları boyunca devamlı zâviyelerde konakladıkları için bazen çok canlı tasvirler bırakmışlardır.

Mısır'da Selâhaddin Eyyûbî devrinde (1175-1193) çeşitli mıntikalarda faaliyet göstermekte olan zâviyelerin, Kahire'de "Düveyret'üs-sûfiyye" denilen merkezî bir hânika (büyük zâviye) bağlandığı söylenmişti. Buranın başkanlığına tayin olunan zat "*Şeyh'uş-şüyûh*" unvanını taşımakta ve diğer zâviye şeyhlerinin en

25 Lévi-Provençal, *a.g.m.*

26 *El-Müsne'd'üs-Sahih'e* dayanarak Lévi-Provençal, a. y.e.

27 *A.g.m.*, a. y.e. Bu zâviyelerin her biri Batılı sanat tarihçileri ve din tarihçileri tarafından çeşitli araştırmalara konu edilmiştir. Bunlar arasında şunlar sayılabilir: G. Salomon, "Confréries et zaouyas de Tanger", *Archives Marocaines*, XXI (1905), ss. 100-114; P. Marty, "Les zaouyas marocaines et le Makhzen" (27. Dipnotun devamı) *REI*, III (1929), ss. 575-600; G. Drague, "Esquisse d'histoire religieuse du Maroc: Confreries et zauias", *Cahier Afrique Asie*, II (1950), ss. 1-332. Özellikle bu sonuncusu Fas zâviyelerinin dinî yönlerine dair oldukça geniş bilgiler vermektedir.

üst makamını teşkil etmekte idi²⁸. Mısır'daki zâviyelerin her birine büyük ve zengin vakıflar tahsis edilmiş olup bu zâviyelerin önemli bir kısmı büyük ve teşkilatlı binalardan meydana gelmekteydi. Makrîzî (706/1306-7) de Baybars Hânîkahı adını taşıyan zâviyede 400, Siryâkus Hânîkahı'nda ise 100 kadar dervişin barınmakta olduğunu haber veriyor ve bunların bütün masraflarının zengin vakıflardan karşılandığını ekliyor²⁹. XIV. yüzyılın ortalarında Mısır'ı ziyaret eden İbn Batûta çeşitli zâviyeleri dolaşmış, bu arada adı geçen Siryakus Zâviyesi'ni de görmüştür. El-Melik'ün-Nâsır Kalavun (öl. 1290) tarafından Kahire'nin dışına yaptırılan bu zâviyenin büyüklüğünden, mimarîsindeki ihtişam ve süslemelerinin güzelliğinden hayranlıkla bahseden seyyah, Doğu-İslam ülkelerinde bu zâviyenin bir eşinin daha bulunmadığını yazar³⁰.

İskenderiye'de Şeyh Ebû Abdullah el-Mürşidî'nin zâviyesinde ünlü Memlûk emîrlerinden Seyfüddîn Beğmelik ile karşılaşan İbn Batûta, onun şeyhe çok hürmet gösterdiğini bildirir ve kendisiyle birlikte yemek yediğini hikâye eder³¹. Seyyah, Dimyat'ta, şehirden biraz dışarıda Kalenderîlere ait bir zâviyede kalmış, buranın şeyhi Fethullah Tanrıverdi'nin kerametlerini dinlemiştir ki, Kalenderîlerin saç ve sakallarını, bıyıklarını tıraş ettiklerini hayretle anlatır³².

Ayrıca Ahmim'de Şeyh Ebu'l-Abbas'ın zâviyesini de ziyaret eden seyyah burada onun babasına ait bir türbenin bulunduğunu, dervişlerin her Cuma günü namazdan sonra zâviyede toplanıp ikinci vaktine kadar zikir yaptıklarını ve bu zikir meclislerine şehrin ileri gelenlerinin katıldığını haber verir³³. Daha sonra Lübnan'a geçen İbn Batûta, Cebele'de ünlü mutasavvıf İbrahim b. Edhem'in

28 *Medeniyet-i İslâmiye Tarihi*, I/239.

29 Makrîzî, *al-Hitat*, nşr.: Gaston Wiet, Paris 1927, IV/108.

30 *Tuhfet'ün-Nuzzâr*, I/32.

31 *A.g.e.*, s. 20.

32 *A.g.e.*, a.y.e.

33 *A.g.e.*, s. 40.

(783-?) türbesinin bulunduğu zâviyeyi görmüştür. Onun anlatışına göre, buraya uğrayan yolculara bedava yemek verilmektedir. O sırada başında şeyh olarak İbrahim b. El-Cumhî adında birinin bulunduğu bu zâviye, Şaban ayının ortalarından itibaren bütün civar halkın ziyaretine sahne olmakta ve gelenler üç gün kalmaktadırlar³⁴.

Suriye zâviyelerine gelince, XII. yüzyılın sonlarıyla XIII. yüzyılın başlarında burasını dolaşan İbn Cübeyr ilgi çekici bilgiler veriyor. Suriye’de zâviyelere “*Hânîkah*” dendiğini bildirdikten sonra, her birinin süslü saraylara benzediğini, adeta yeryüzü cennetini andıracak kadar konfor ve rahatlığı sağlanmış binalar olduğunu anlatıyor. Ona göre buralarda yaşayan “sûfî tâifesi” sanki o diyarların emirleri gibidir; çünkü zengin vakıflar sayesinde dünya endişelerinden uzak, sırf Allah’ı anmak için yaşamaktadırlar³⁵. Yine İbn Cübeyr’e göre Harran ve Nusaybin muntıkaları, içinde “kendilerini Allah’a adanmış” salih, zühd ve takva sahibi şeyh ve dervişlerin yaşadığı zâviyelerle doluydu³⁶.

İbn Cübeyr, Şam ve dolaylarındaki zâviyelere sultanlar tarafından vakıflar verildiği gibi, zengin hayır sahibi, aristokrat tabakaya mensup kadınların da zâviyeler, mescit ve medreseler yaptırdıklarını ve bunların rahatça işleyebilmesi için zengin vakıflarla beslendiklerini kaydediyor³⁷. Emirlerin yaptırdıkları vakıflara bir örnek olmak üzere, Nureddin Zengî’nin (1193-1211) Şam’da Mağripli dervişlerin zâviyesine tahsis ettiği vakıfları zikretmek mümkündür. Atabeğ Nureddin Zengî bu zâviyeye birçok maldan başka iki değirmen, yedi bahçe, bir arsa, bir hamam ve iki dükkânın gelirlerini tahsis etmiş olup hepsi yılda 500 dinara erişiyordu³⁸.

XIII. yüzyıl tarihçilerinden İbn Şeddad eserinde Şam havalisinde bulunan zâviyelerin oldukça uzun bir listesini verir ki bunlar

34 *A.g.e.*, a.y.e.

35 *Rihle*, s. 284: () ()

36 *A.g.e.*, s. 245.

37 *A.g.e.*, s. 275.

38 *A.g.e.*, s. 288.

arasında *Hânîkah-ı Sümeysatîye* ve *Hânîkah-ı Hâmîye* gibi büyük ve zengin vakıflı zâviyeler sayılabilir³⁹.

Aynı yüzyılın ilk yarısında Irak'ta da durum Suriye'den pek farklı değildir. Abbasi halifesi Nâsır li-Dînillâh (1180-1225) fütüvvet teşkilatını yeniden organize edip kendine bağlarken, bir taraftan da o zaman "ribat" tabir edilen bir sürü zâviye yaptırıp bunlara bol miktarda emlâk vakfetmişti. Bunlar arasında en ünlüsü, halifenin bir Selçuklu prensesi olan hanımı Halatiye Hatun adına inşa ettirdiği Bağdat'ın batısında bulunan *Halatiye Ribatı*(zâviyesi)'dir⁴⁰.

XIII. yüzyılın ikinci yarısında, yani Moğollar'ın Bağdad'ı tahribinden sonra İlhanlı veziri ve tarihçisi Alâüddîn Atâ Melik Cüveynî, Abaka Han'ın(1265-1282) valisi olarak şehre tayin edilmişti. Giriştiği imar faaliyetlerinden olarak dervişler ve ulemâ için ribatlar (zâviyeler) yaptırmıştı⁴¹.

XIV. yüzyılın ikinci yarısında Basra havalisinden geçen İbn Batûta, burada her konak başında bir zâviye bulunup yolculara bedava et, ekmek ve helva verildiğini, her zâviyede şeyhten başka imam, müezzin, dervişlere hizmet eden birtakım hizmetkârlar ve yolcuların yiyeceği ile meşgul olan aşçılar bulunduğunu haber veriyor⁴². Onun bu ifadesi söz konusu devirde Irak'ta yolculuk hizmetlerinin çok iyi ayarlandığı intibasını uyandırıyor. Seyyah aynı şekilde Irak-ı Acem'de de birçok zâviyeler bulunduğunu, hatta kendi zamanında Tüster ve dolaylarına sahip olan Atabeğ Afrasiyab'ın 480 kadar zâviye yaptırmış olup topladığı haracın üçte birini bunların masraflarına ayırdığını bildirmektedir⁴³. İbn Batûta'nın sözünü ettiği bu zâviyeler herhalde şehirlerdeki tam

39 *El-A'lâk'ul-Hatîra*, nşr.: Sâmi ed-Dehhân, Dimaşk 1956, s. 196. Bu eserin 6. babı iki bölüm halinde bu hânîkah ve ribatların listesine ayrılmış olup yaptırانların isimleri de anılmış bulunmaktadır.

40 Bk. *Tecârib'us-Selef*, ss. 320-21. Yazar, zâviyede bizzat halifenin verdiği bir ziyafeti hayranlıkla anlatır.

41 *Tarih-i Cihangüşay Tercümesi*, S. M. Tevfik Okbatan, Ankara 1938, Mukaddime kısmı, 1/12.

42 *Tuhfet'ün-Nuzzâr*, 1/73.

43 *A.g.e.*, 1/147.

teşkilâtlı büyük zâviyeler gibi olmaktan çok, küçük çaptaki binalar olsa gerektir. O, Tüster’de misafir kaldığı Şeyh Şerefüddîn Musa’nın zâviyesinden bahsederken bunun teşkilatı hakkında da kısa bilgiler verir. Buna göre adı geçen zâviyede belli başlı dört görevli vardır. Birincisi vakıfların yönetimi ile meşgul olmakta, ikincisi her günkü yiyecek ve içecek maddelerinin tesbiti ve alımıyla uğraşmakta, üçüncüsü yolcuların ve dervişlerin yatak ve yiyecek işlerini ayarlamakta ve dördüncüsü zâviyenin mutfak ve temizlik işlerini yürütmektedir⁴⁴.

Buraya kadar kısaca nakledilen bilgilerden anlaşıldığı gibi XII.-XIV. yüzyıllarda Ortadoğu İslâm ülkelerinde gerek devlet otoriteleri gerekse mahalli zenginler tarafından kurulan bol miktardaki vakıflar sayesinde bir yandan tarikatların gelişmesi, diğer yandan ticaret ve yolculukların rahat ve güvenli bir biçimde yapılması sağlanmış bulunuyordu. Mağrip ülkelerindeki daha küçük, mütevazı, basit yapılı binalar yerine, burada gösterişli ve özenli bir mimarî üslûp ile yapılmış binalara daha çok rastlanmaktadır. Tarih metinlerinde “*ribat*” olarak geçen bu bölge zâviyeleri sadece bir konak yeri-misafirhane veya kervansaray olarak anlaşılmamalıdır⁴⁵.

Bir tasavvuf müessesesi olarak zâviyelerin İran, Horasan ve Mâverâünnehr bölgelerinde de yaygın bulunduğu müşâhade ediliyor. Daha X. yüzyılda Fergana, Merverrûz, Semerkant, Buhara ve Curcan dolaylarında sûfîler için irili ufaklı sayısız hânîkahlar (zâviye) vardı⁴⁶. Buraları daha önce Budizm ve Maniheizm’in yaygın bulunduğu alanlar olduğu için adı geçen dinlere ait manastırlarla doluydu. İslâm dininin buralarda yayılması tasavvuf aracılığıyla olduğundan, zâviyeler bu bölgelerde bir dinî propaganda aracı olmuşlardı. Çoğu kere eski Budist manastırları (Vi-hara) zâviye haline getiriliyor veya yanlarına yeni zâviye binaları

44 A.g.e., 1/148.

45 Bu konuda ayrıca bk. İbn’ul-Fuvetî, *El-Havadis’ul Camia*, Bağdad 1932, ss. 417, 459-480; Abbas el-Azzâvî, *Tarih’ul-Irak*, Bağdad 1932, I/284, 266, 276 v.s.

46 Pedersen, “Masdjid”, *El’*.

yapılıyordu⁴⁷. Karahanlılar ve Gazneliler dönemine rastlayan bu bölge zâviyelerinin teşkilat ve faaliyetlerine dair ne yazık ki elde pek bilgi bulunmamaktadır.

Büyük Selçuklulara gelince, onlar da imparatorluğun her yanını cami, medrese ve kervansaraylarla doldurmuşlar, bu arada tabii olarak hânîkahlar da yapmışlardır. Tuğrul Beğ'in (1040-1068) mutasavvıflara ne kadar önem verdiği ve onları koruduğu kaynaklarda yazılıdır⁴⁸. Selçuklu sultanları ve devlet adamları tarafından yaptırılan bütün bu cami, medrese, kervansaray ve zâviyelerin çok zengin vakıfları bulunuyordu. Nizamülmülk (1092) fakihlere, ulemâya imparatorluğun muhtelif yerlerinde medreseler (Nizâmiye Medreseleri) yaptırırken bir yandan da zâviyeler inşa ettirmekte, bu maksatla yılda 600.000 dinar harcamaktaydı⁴⁹. İran'da ve ileri bir medeniyet merkezi olup o devirde Türk nüfusunun az bulunduğu Suriye'de yığınla hânîkah ve ribat yaptırmıştı. Sadece Şam'da 9, Halep'te 7 hânîkah ve ribatı vardı⁵⁰.

İlhanlılar da İslâmiyet'i kabul ettikten sonra aynı şekilde geleneği sürdürdüler. Gazan Han (1295-1304) ve Olcaytu Hudâbende'nin (1304-1316) özellikle heterodoks derviş zümreleri ile yakın teması ve bunlarla işbirliği bilinmektedir. Hatta Aybek Baba adlı bir şeyhin Abaka Han zamanında oynadığı siyasi roller kaynaklarca belirtilmektedir⁵¹. Ayrıca Sarı Saltuk'un halifesi Barak Baba adındaki Kalenderî şeyhinin Olcaytu'nun adamı olduğu ve onun çeşitli hizmetlerini gördüğü yine kaynaklar tarafından kaydedilmektedir. Nitekim bu şeyhin 1307 yılında Gilan'da öldürülmesi

47 Emel Esin, "Burkan ve Mani Dinlerinin Çevresinde Türk Sanatı", *Türk Kültürü El Kitabı*, İstanbul 1972, II/332 v.d.

48 Msl. bk., Er-Râvendî, *Râhat'us-Sudûr va Âyetü's-Surûr*, trc.: Ahmed Ateş, Ankara 1957, 1/97-98.

49 *Medeniyet-i İslâmiye Tarihi*, III/397-98.

50 Osman Turan, *Selçuklular Tarihi ve Türk-İslam Medeniyeti*, Ankara 1965, I. bs., ss. 237-39.

51 Msl. bk., *Anonim Tevârih-i Âl-i Selçuk*, nşr.: F.N. Uzluk, Ankara 1952, metin s. 58. Ünlü Selçuklu veziri Muînüddîn Pervane bu şeyhin çevirdiği entrika sonunda Abaka Han tarafından idam olunmuştur.

üzerine cesedinin Sultaniye'ye getirilerek adına inşa edilen büyük zâviyedeki türbeye gömüldüğü haber verilmektedir⁵². Olcaytu'nun yaptırdığı bu zâviyede yaşayan dervişlerin günlük masrafları için 50 dinar tahsis edilmişti ki yılda 18.000 dinar gibi oldukça yüksek bir meblağa erişmekteydi⁵³. İlhanlı döneminin hemen ertesinde İran'ı dolaşan İbn Batûta, bu ülkede gördüğü zâviyelerin zenginlik ve ihtişamını hayranlıkla anlatır⁵⁴.

III- ANADOLU ZAVİYELERİ:

1- Selçuklular Devri:

Anadolu topraklarında zâviyeler konusu Anadolu'nun iskânı, Türkleşmesi ve Müslümanlaşması konusu ile paraleldir. Bu ülkede zâviyeler, ilk devirlerde bir iskân unsuru olmuşlar ve İslâmiyet'in yayılmasında en önemli rolü oynamışlardır. Anadolu'da ilk zâviyenin veya zâviyelerin nerede ve ne zaman kurulduğu konusunda kesin bir şey söylemek mümkün görünmemekle beraber, bunların askerî fetihlerle birlikte batıya doğru bir yayılım çizgisi takip ettikleri kolayca tahmin edilebilir⁵⁵.

Anadolu'ya özellikle XIII. yüzyıl başlarından itibaren vuku bulan göçlerde değişik tasavvuf mekteplerine bağlı Sünnî veya Bâtınî derviş grupları gelmişlerdi⁵⁶. Bunlar fethedilen topraklarda yerleşiyor ve müridleriyle beraber zâviyeler açıyorlardı. Mâverâünnehr, Hârzem, Horasan, Azerbaycan ve Suriye'den göç eden bu derviş ve şeyhler çoğunlukla Türk olmakla beraber, aralarında Fars veya

52 El-Aynî, *İkd'ul-Cumân*, Bayezit (Veliyyüddin Ef.) Kütüphanesi, nr. 2392, XX/370 a.

53 Z. Velidi Togan, *Umûmî Türk Tarihine Giriş*, İstanbul 1970, 2. bs., s. 271; Abdülhakî Gölpinarlı, *Yûnus Emre ve Tasavvuf*, İstanbul 1961, s. 20.

54 *Tuhfet'ün-Nuzzâr*, 1/153 v.d.

55 Belki arşivlerdeki tapu tahrir defterleri, vakıf kayıtları ve şer'îye sicillerinde mevcut zâviye kayıtlarıyla menâkıbnâmelerin karşılaştırmalı incelenmesi sonunda birtakım sonuçlar elde edilebilir.

56 Bu göçler hakkında toplu bir bakış için msl. bk. M. Halil Yinaç, *Anadolu'nun Fethi*, İstanbul 1944, s. 168 v.d.

Arap asıllı olanlar da vardı⁵⁷. Şüphesiz bunların her biri geldiği yerin fikir cereyanlarının etkisi altında olduğundan XIII. yüzyılda Anadolu değişik tasavvuf akımlarının kaynaştığı ve yeni sistemlerin ortaya çıktığı renkli bir ülke olmuştu⁵⁸. Kübrevîlik, Sühreverdîlik ve Melâmîlik gibi yüksek zümre tarikatlarına mensup olan şeyhler Konya, Kayseri ve Sivas gibi büyük kültür merkezlerine yerleşerek zâviyelerinde faaliyetlerini sürdürüyorlardı. I. İzzeddîn Keykâvus (1211-1220) ve I. Alâeddîn Keykubad (1220-1237) gibi hükümdarlar, Selçuklu vezir ve devlet adamları ve zenginlerin yaptırdıkları zengin vakıflı zâviyeler şehirleri dolduruyordu. Çoğu defa bizzat hükümet eliyle tayin edilen şeyhlerin görevleri zikir ve fikre devamla, gelen yolcu ve dervişlere ihtimam etmek, bir de devletin bekası için duâda bulunmaktı⁵⁹. Bunlara ayrıca devlet tarafından belli miktarlarda maaş veriliyordu⁶⁰.

Konya'da Sadreddîn-i Konevî'nin (1274) büyük ve ihtişamlı bir zâviyesi olduğunu Eflâkî kaydeder⁶¹. Yine aynı yazar vezir Muînüddîn Pervane'nin Fahrüddîn-i Irakî (1289) için büyük bir hânîkah yaptırdığını söyler⁶². I. Alâeddîn Keykubad'ın valisi olan ve onun tarafından 1234'te öldürülen Nusratüddîn Hasan'ın

57 Söz konusu derviş göçleri hakkında F. Köprülü'nün *İlk Mutasavvıflar'ı ile Anadolu'da İslâmiyet*'inde (Ed. Fak. Mec. yıl 2-3, sayı 3,6) yeterli bilgi verilmiştir.

58 Bu derviş ve şeyhlerin Anadolu'yu tercih etmelerinin sebepleri arasında, bu ülkenin cihad ve gazâyâ elverişli olması kadar Anadolu Selçuklu hükümdarlarının hoşgörülü davranmalarının da rolü vardır. Meselâ Oruç Beğ bu konuda şu ibareyi kaydeder: "Ol zamanda çok ulular ve şeyhler varidi. Zira Sultan Alâeddin (Keykubad I) şeyhlere muhib olduğu için kamû anun memleketine gelmişlerdi" (*Tevarih-i Âl-i Osman*, nşr.: F. Babinger Hannover 1925, s. 11) Neşri de Anadolu'nun Moğol istilasından kaçanlar için bir sığınak olduğunu kaydettikten sonra I. Alâeddin Keykubad için şunları söyler: "Bunun âsâr-ı adli ve hayratı âfâk içinde meşhurdur. On dokuz pâre şehir yapub nice câmiler ve medreseler ve hânkahlar ve kârbansaraylar bina etmiştir" (*Kitab-ı Cihannümâ*, nşr.: F. Taeschner, Leipzig 1951, 1/13).

59 Bk. O. Turan, *Türkiye Selçukluları Hakkında Resmî Vesikalar*, Ankara 1958, s. 66, vesika 47.

60 A.g.e., s. 79, vesika 54.

61 Bk. *Menâkıb'ul-Ârifîn*, nşr.: T. Yazıcı, Ankara 1959, 1/96.

62 A.g.e., 1/400.

Elbistan’da 1215’te yaptırdığı büyük ribatı muhteşem bir bina olup çeşitli tarikatların zâviyelerini ihtiva ediyordu⁶³.

Anadolu Selçuklu sultanlarının Büyük Selçuklular gibi Sünnîliği tercih etmeleri, ülkenin büyük şehirlerinin ve bu arada Konya’nın Sünnî tasavvufu yayan zâviyelerle dolmasına sebep oldu. Bu zâviyelerde bazı eserler kaleme alındı ki bunlar İslâm tasavvufunun en kıymetli örneklerinden olmakta hâlâ devam ederler⁶⁴.

Şehir ve kasabalardaki aristokrat tabakaya mensup şeyhlerin kurdukları hanikah ve zâviyelerden başka yol üzerinde, köylerde ve göçebe muhitlerinde yaşayan heterodoks şeyhlerin kurdukları zâviyeler vardı. Samimi birer Müslüman olmalarına rağmen eski Türk inanç ve geleneklerinin etkisini hâlâ taşıyan “baba”, “dede” ve “abdal” lakaplı okumamış bu derviş ve şeyhler daha çok köyleri ve göçebe muhitlerini seçiyorlardı⁶⁵. Bunda ince dinî ve tasavvufî konularla uğraşacak bilgi seviyesine sahip olmamaları kadar, şehirlerdeki Sünnî çevreler ve şeyhlerle de pek anlaşamamalarının rolü vardı. Fakat bazen bu durumun istisnaları olduğu ve şehirlerdeki zâviyelerde de bu heterodoks şeyhlere rastlandığı görülüyor⁶⁶. Anadolu’yu özellikle XIII. yüzyıldan itibaren dolduran bu derviş ve şeyhler arasında şüphesiz aslında bir geçim sağlamak için gelen serseri ve maceracı kimselerin bulunduğunu da hatırdan çıkarmamak gerekir⁶⁷.

Söz konusu heterodoks dervişlerin daha çok Kalenderîlik, Vefâîlik, Yesevîlik ve Haydarîlik gibi o devir Anadolu’sunda ya-

63 M. H. Yinanç, “Elbistan”, *İ. A.*

64 Bunlar arasında Muhyiddîn-i Arabî, Sadrüddîn-i Konevî ve Mevlânâ’nın gibi ünlü olanlar hariç olmak üzere, Necmüddîn Dâye’nin *Mirsâd’ül-İbâd’ını*, Evhadüddîn-i Kirmânî’nin *Misbâh’ul-Ervâh’ını* ve Fahrüddîn-i Irakî’nin *Lemeât’ını* sayabiliriz.

65 F. Köprülü çeşitli yazılarında bu heterodoks Türk dervişlerini tasvir etmiştir. Daha geniş bilgi için oralara başvurulabilir.

66 Bk. *Menâkıb’ul-Ârifin*, 1/146-47; Ayrıca bk. Paul Wittek, “Osmanlı İmparatorluğu’nda Türk Aşiretlerinin Rolü”, *Tarih Dergisi*, XVII-XVIII (1963), s. 267.

67 F. Köprülü, *Osmanlı İmparatorluğu’nun Kuruluşu*, Ankara 1972, 2. bs., s. 138 v.d.

yılmış tarikatlara bağlı oldukları müşahede edilmektedir. XIII. yüzyılda bütün Suriye ve hatta Mısır'da yığınla zâviyeye sahip olan Kalenderîlerin Anadolu'da da birçok zâviyeleri vardı⁶⁸. Haydarî şeyhlerinden meşhur Hacı Mübarek-i Haydarî'nin Konya'da Mevlânâ zamanında büyük bir zâviyesi olduğunu Eflâkî bildiriyor⁶⁹. Ayrıca bu zatın bazı halifelerinin öteki şehirlerde zâviyeleri vardı⁷⁰. Muhtemelen Vefâîye tarikatından olup 1240'larda önemli bir ayaklanma çıkartan ve kendisini peygamber ilân eden Baba İlyas-ı Horasanî'nin Çat'taki (Amasya'ya bağlı şimdiki İlyas Köyü) zâviyesini burada anmak gerekir. Bu zâviyeden yönetilen ayaklanma, Anadolu Selçuklu Devleti'ni son derece sarsarak nihayet arkasından Moğol işgalini kolaylaştırmıştır⁷¹. Baba İlyas'ın çok sayıdaki halifelerinin ise Tokat, Kırşehir, Çorum gibi Kuzeydoğu Orta Anadolu şehirlerinde çeşitli zâviyeleri bulunuyordu⁷². Yine Baba İlyas halifelerinden olup adına XV. yüzyılda, ilerde Osmanlı İmparatorluğu'nun en büyük tarikatlarından biri olacak Bektâşîliğin kurulduğu Hacı Bektaş-i Velî'nin (1271) Sulucakarahöyük'teki (şimdiki Hacıbektaş) zâviyesi bunlardan en önemlisi haline gelmiştir⁷³. Özellikle şu son iki zâviyenin durumu göz önüne alınırsa, heterodoks şeyhlerin kurdukları zâviyelerin devirlerinde ne gibi büyük roller oynadıkları anlaşılır. Bu zâviyelerden her birinin Anadolu toprakları üzerinde teşekkül etmiş olan dinî-tasavvufî cereyanlarda kendine göre önemli bir payı bulunduğunu unutmamak icap eder⁷⁴.

68 O. Turan, "Selçuklu Türkiye'si Din Tarihine Ait Bir Kaynak", *Fuad Köprülü Armağanı*, İstanbul 1953, s. 542 v.d.

69 *Menâkıb'ul-Ârifin*, 1/215.

70 A.g.e., U/773.

71 Bk. A. Yaşar Ocak, *La Révolte de Baba Resul*, Basılmamış Doktora Tezi (Strasbourg 1978), s. 76. Burada olay hakkında bilgi verilmeye çalışılmıştır.

72 A.g.e., ss. 121-127.

73 *Vilâyetnâme*, nşr.: Gölpınarlı, İstanbul 1958, ss. 36-38.

74 Bugün Anadolu'nun hemen her tarafında, fakat özellikle Orta Anadolu'da saymakla bitmeyecek olan bu zaviyelerden bir kısmının izine rastlamak, az veya çok değişikliğe uğramış binalarını görmek mümkündür. Menkabeleri hâlâ dilden dile dolaşan kurucu dervişlerinin türbelerini barındıran bu

2- Osmanlılar devri:

Anadolu Selçuklu Devleti'nin dağılması üzerine bağımsızlıklarını elde etmek için harekete geçen mahallî beylikler, otoritelerini sağlamak amacıyla kendi topraklarında yaşayan şeyhlerin maddî ve mânevî nüfûzlarından faydalanmak yoluna gidiyorlar, zengin vakıflara dayalı yeni zâviyeler ve tekkeler açıyorlardı. Ancak şeyhlere gösterilen bu ilgide sadece siyasi motiflerin göz önünde bulundurulup din gayretinin payı olmadığını söylemek haksızlık olur.

İşte söz konusu bu beyliklerden biri olan Osmanlı Beyliği'nde de şeyhler ve dervişler yakın ilgi görüyorlardı. Baba Resul Ayaklanması'nın meydana getirdiği Babaîlik hareketine bağlı Rum Abdalları (Abdâlân-ı Rûm) zümresine mensup “*abdâl*” veya “*baba*” unvanlı bir sürü derviş çeşitli Türk beyliklerinde yerleşirken bir kısmı da Osmanlı Beyliği topraklarına yerleşmişti. Bilhassa Bizans sınırlarında bulunan Aydınoğulları, Karesioğulları ve Menteşe Beyliği gibi Osmanlı Beyliği de bu savaşçı dervişler için cihada uygun bir bölgeydi. Üstelik iç bölgelere oranla buralarda, savaşçı Türkmenler arasında Bâtınî fikirlerini daha serbestçe yayabiliyorlardı.

Rum Abdalları denilen bu savaşçı şeyh ve dervişlere karşı ilk Osmanlı hükümdarları çok müsamahakâr davranıyorlardı. Özellikle Osman (1300-1326) ve Orhan (1326-1360) Beyler, Köprülü'nün, “İslâm ilâhiyatının ince meselelerini kavrayacak ilmi seviyede olmayan sade ve basit yaşayışlı Türkmen reisleri” dediği bu ilk hükümdarların bu müsamahasını biraz da tabii görmek lâzımdır⁷⁵. Bunun yanında, yeni kurulan bir devletin muhtaç olduğu sağlam bir halk kitlesinin teşekkülünde bu dervişlerin oynadığı rolün önemini dikkate almak şarttır. Kısacası bu dervişlerle ilk sultanlar arasında bir

zâviyeler yüzyıllardır ziyaret yeri olmaya devam etmektedir. Bunların çoğu Selçuklu dönemine aittir.

75 Şurasını unutmamak gerekir ki, ancak Osmanlı merkezî idaresinin kuvvetlenmesinden, yani aşağı yukarı Yıldırım Bayezid devri ortalarından itibaren ki Türkmen babalarının otoritesi yerini ulemâyâ bırakmıştır. Bu da tabiatıyla medreselerin kökleşmesi sayesinde olmuştur.

çeşit karşılıklı dayanışma söz konusuydu. Dervişlerin hizmetlerine karşılık onlar da kendilerine zâviyeler açıp köyler bağışlıyorlardı. İlk Osmanlı vakayinâmeleri Osman, Orhan ve Murad (1360-1389) Beylerin açtıkları zâviyelere ait kayıtlarla doludur.

Osman Bey'in Şeyh Edebali ile olan münasebetleri mâlumdur. Zengin bir şeyh olduğu halde, kaynakların ifadesine göre mütevazı ve sade bir hayat süren bu zatın, hayatını Söğüt'teki zâviyesine vakfettiği ve bütün servetini civardaki fakir halka ve gelip giden dervişlere harcadığını yine kaynaklardan öğreniyoruz⁷⁶. Osman Bey gördüğü bir rüyayı tabir eden bu şeyhe, hükümdar olduktan sonra bazı köyleri temlik ve vakfetmiştir. Osman Bey'in hükümdar olmadan önce sık sık Şeyh Edebali'nin zâviyesine gittiği ve bazı günler orada misafir olduğu bilinen konulardandır⁷⁷. O, Şeyh Edebali'nin ileri gelen müridlerinden Derviş Turgud için de bir zâviye yaptırıp bazı vakıflar vermiş⁷⁸. Yine kendisine hükümdarlık müjdesini veren Kumral Baba'ya Bilecik yakınında Ermeni Derbendi (bugünkü Pazarcık) mevkiinde bir zâviye inşa ettirmiş⁷⁹.

Orhan Bey de babasının yolunda giderek 1324'te Mekece'de ve daha sonra İznik'te yaptırdığı zâviyelerden başka, kaynaklara göre Bursa fethine katılan Abdal Musa, Geyikli Baba ve Abdal Murad adındaki dervişlere Uludağ yamaçlarında birer zâviye yaptırarak vakıflarla beslemiştir⁸⁰, ki bunların hepsi de XVII. yüzyılda bile faaliyette olan zâviyelerdi⁸¹.

76 Âşıkpaşa-zâde, *Tevarih-i Âl-i Osman*, nşr.: Âli Beğ, İstanbul 1332, s. 6; Oruç Beğ, a. g. e., s. 6; *Kitab-ı Cihannümâ*, 1/25; İbn Kemal, *Tevarih-i Âl-i Osman*, nşr.: Ş. Turan, Ankara 1970, 1/92-95.

77 A. g. eserler, a. yerlerde.

78 J. Von Hammer, *Tarih-i Devlet-i Osmaniye*, trc.: M. Atâ Beğ, İstanbul 1329, 1/97.

79 İdris-i Bitlisî, *Heşt Bihişt*, İst. Ün. Ktp, fy. nr. 225, 1/31a-33b; İbn Kemal, a.g.e., ss. 88-92; Müneccimbaşı, *Sahâif'ul-Ahbâr*, İstanbul 1283, III/267.

80 Âşıkpaşa-zâde, a.g.e., ss. 46-47; *Kitab-ı Cihannümâ*, 1/47; Edirneli Mecdî, *Terceme-i Şakayık*, İstanbul 1269, ss. 31-33.

81 Bk. Evliyâ Çelebi, *Seyahatname*, İstanbul 1314, H/46. Adları geçen dervişler hakkında bk. F. Köprülü, *Türk Halk Edebiyatı Ansiklopedisi*, İstanbul 1935, ilgili maddeler.

Kendisi de bir Ahî şeyhi olan I. Murad ise Ahîliğe en fazla önem veren bir Osmanlı sultanı olarak görünmektedir⁸². Yaptırdığı bir zâviyenin kitabesinde Ahî Murad adını kullanarak bu zümreyi ne kadar benimsediğini göstermek isteyen bu hükümdar, Ahî şeyhlerine birçok zâviyeler inşa ettirip vakıflar bağlamıştır. Meselâ Rumeli’de ilk fethedilen yerlerden olan Malkara’da Ahî Yegân Reis’in zâviyesine bir kısım emlak vakfetmiştir⁸³. Gelibolu’da 767/1365-66’da Ahî Musa’ya bir zâviye yaptırmış ve evlatlık vakıflarla beslemiş⁸⁴, Dimetoka’da bir miktar zengin evkafı da Abdal Cüneyd’e vermiştir⁸⁵. I. Murad’ın bu arada Rum Abdalları’na da zâviyeler yaptırdığı, meselâ Yenişehir’deki Postînpûş Baba ile Bursa’daki Şeyh Mehmed Küşterî zâviyelerinin adı geçen zatlara tahsis edildiği zikredilmektedir⁸⁶.

I. Murad’ın ağabeyi Süleyman Paşa, Ezine’yi evlatlık vakıf şeklinde AhîYûnus’a vermiş, kendisi de 1362’de Bolayır’da büyük bir zâviye (imâret) yaptıırıp çok zengin vakıflarla takviye etmiştir⁸⁷.

Burada şunu ilâve etmek gerekir ki, hükümdarların şeyhlere ve dervişlere bunca imtiyaz tanımlarına rağmen, gerektiğinde onların faaliyetleri takip ve kontrol edilmekten geri durulmuyordu. Buna örnek olarak Orhan Bey’in Bursa ve havalisindeki dervişleri zaman zaman denetlemesi verilebilir. İlgi çekici bir kayda göre, “nâmâkul fiil”lerde bulunan dervişlere ihtarda bulunmaktan veya onları memleketin dışına çıkarmaktan çekinilmemiştir⁸⁸. Bu kayıtlar söz konusu kimselerin büsbütün başıboş bırakılmadıklarını gösterir.

82 M. Tayyip Gökbilgin, *XV. ve XVI. Asırlarda Edirne ve Paşa Livası*, İstanbul 1952, s. 173 v.d.

83 Ö. L. Barkan, “*Kolonizatör Türk Dervişleri*”, s. 293; Gökbilgin, *a.g.e.*, s. 171.

84 Barkan, *a.y.e.*

85 Barkan, *a.g.m.*, s. 338; Gökbilgin, *a.g.e.*, s. 174.

86 *Kitab-ı Cihannümâ*, 11/131; *Terceme-i Şakayık*, s. 45; Baldır-zâde Mehmet Selîsî, *Ravza-i Evliya*, Süleymaniye (Hacı Mahmut Ef.) küt., nr. 4560, v. 17 a.

87 Barkan, *a.g.m.*, s. 292; Gökbilgin, *a.g.e.*, s. 167. Bu devirde zaviyeler için artık “imaret” teriminin de sık sık kullanılmaya başladığı görülmektedir.

88 Msl. bk. *Anonim Tevârih-i Âl-i Osman*, İst. Ün. Küt., ty. nr. 2438, v. 42 b.

Buraya kadar kısaca temas edilen örnekleri daha da çoğaltmak gereksiz olacaktır. Ancak bütün bu söylenmeye çalışılanlardan çıkan sonuç şudur ki, ilk Osmanlı hükümdarlarının takip ettikleri bu siyaset, gerçekten dervişler ve şeyhler aracılığıyla halkın birliğini sağladığı gibi, diğer beyliklerden kazanılan topraklardaki Müslüman ahalinin yeni otoriteye alışmalarını kolaylaştırmış ve nihayet bunların yanında yeni fethedilen arazide iskân meselesinin çözümüne büyük çapta yardımcı olmuştur⁸⁹. Zâviyelerle ilgili bu siyaseti şu iki temel noktada toplamak mümkündür:

1. Yeni fethedilen topraklarda yerleşen şeyhlere vakıflar tahsis edip zâviyeler açmak veya vakfı olanların vakfını genişletmek,
2. Selçuklulardan ve beyliklerden geçen zâviyelerin vakıf ve imtiyazlarını olduğu gibi bırakmak⁹⁰, gerekirse yeni vakıflarla takviye etmek.

Fakat XV. yüzyıldan itibaren, yani devlet otoritesinin tam anlamıyla merkezileştiği ve kuvvetlendiği yükselme devrinde, zâviyelere tanınan ilk devirlerdeki imtiyazların (vergi muafiyeti vs.) yavaş yavaş kısıtlanmaya başladığı müşahade olunuyor. XV. yüzyılın ikinci yarısında, Fatih devrinde, bazı zâviyelerin evkafına el konulmuştur. Örnek olarak Dimetoka'daki ünlü bir Bektaşî zâviyesi olan Kızıl Deli (Seyyid Ali Sultan) zâviyesi verilebilir. Burasının vakıfları tımara çevrilmişti⁹¹. Aynı şekilde Kütahya'ya tâbi Okçu köyündeki Şeyh Saltık Zâviyesi'nin evkafı da iptal olu-

89 Burada zâviyelerin iskân bakımından Osmanlı İmparatorluğu'nda ne gibi roller oynadığı konusuna dokunulmayacaktır. Bu konu Ö.L. Barkan'ın yukarıda adı geçen makalesinde etraflıca işlenmiştir. Ayrıca M.T. Gökbilgin'in "Les institutions sociales et culturelles de la colonisation" (XVe congrès international de sociologie, İstanbul 1952, ss. 2-6) adlı yazısına da bakılabilir.

90 Meselâ Memlûklular'dan geçen Derviş Güzel Abdal ve Dulkadiroğulları'ndan intikal eden Derviş Mehmed zâviyelerine Kanûnî'nin emriyle eski imtiyazları yeniden bağışlanmıştır, (bk. Barkan, *a.g.m.* s. 337'deki 967/1559-60 tarihli Bozok defterinden alınan metinler).

91 *Edirne ve Paşa Livası*, s. 183 v.d. II. Bayezit (1481-1512) devrinde bu evkafın yeniden iade olunduğu biliniyor (*a.g.e.*, a. y.e.).

nup tımara verilmiştir⁹². Her ne kadar zâviye şeyhlerine yeni bir kısım imtiyazlar verilmekte ise de, şeyhlerin azil ve tayinlerinde devlet son sözü söyler duruma gelmiştir. Hatta daha Kanunî devrinden önce bazı zâviye şeyhlerinin angaryaya tabi tutulduğu da bilinmektedir⁹³.

Bu arada “zâviye” teriminin bu gelişmelerle birlikte özel bir anlam daha kazandığı görülmektedir. Bilhassa XVI. yüzyıl arşiv belgelerinde “zaviye” terimi şehir, kasaba ve köydeki küçük tekeler hakkında kullanılmakla beraber, ticaret ve seyahat yolları üzerindeki misafirhaneleri de ifade eder olmuştur. Geçitler ve derbentlerde kurulmuş bulunan bu müesseselerin dinî bir hüviyet taşımadıkları noktası daha ağır basmaktadır.

Arşiv belgelerine bakılırsa XVI. yüzyılda bu tip zâviyelerin gerekli olan yerlerde hızla kurulup sayılarının arttırılması konusunda kesin kararlar alındığı anlaşıyor. Şüphesiz ticaret hayatının büyük ölçüde kervan nakliyatına dayandığı bu devirlerde zâviyelerin önemi açıktır. Yavuz Sultan Selim zamanında (1512-1520) Anadolu’da Kızılbaşlar’la yapılan mücadeleler esnasında (Kızılbaş Fetretî), birçok zâviyenin harap olup ortadan kalktığı veya terk edildiği biliniyor⁹⁴. Kanunî Sultan Süleyman devrinde (1520-1566) bu tip zâviyelerin yeniden eski hallerine getirilmeleri için büyük çabalar harcanmış olduğu görülüyor. Bu ihya faaliyetine ek olarak yeni zâviyelerin de yapımına hız verilmiştir⁹⁵.

XVI. ve özellikle XII. yüzyıllar, dinî hüviyeti olan zâviyelerde birtakım bozuklukların ortaya çıktığı devreler olarak dikkat çek-

92 Barkan, *a.g.e.*, s. 309.

93 A.g.y., *Osmanlı İmparatorluğu’nda Zirâi Ekonominin Hukûkî Esasları: Kanunlar*, İstanbul 1943, s. 45.

94 A.g.e., ss. 73-74: “Bazı mahûf derbend ve memerr-i nâsda vâkî olan kurâda kadimden zaviyeler vaz olunub ahalisi Kızılbaş Fetretî’nde perakende olub gitmek ile kurâ ve zevâyâ halî ve harb olub...” (947/1540 tarihli Erzincan evkaf kanunnâmesi).

95 Barkan, *“Kolonizatör Türk Dervişleri”*, s. 314; A.g.y., *Kanunlar*, s. 73-74: “Bâzı evvelden harab u yebab olub girü ihyâsı lâzım gelen kuraya ve bazı mahûf derbendlere ber karâr-ı sâbık... zâviyeler vaz’idüb... ve bâzı ihdas zâviyeler vaz’olunub...” (aynı kanunnâme).

mektedir. Belgeler incelendiği zaman bu bozuklukların değişik biçimler aldığı müşahade olunuyor: Meselâ bazı şeyhler zâviye evkafını kötüye kullanmakta olduklarından bir süre sonra zâviyenin istenilen biçimde çalışmamasına sebebiyet vermektedirler. Bu yüzden sık sık azil ve tâyinler yapılmakta, yeni şeyh ile eskisi arasında çıkan anlaşmazlık ve rekabetler zâviyenin harap olup gitmesine yol açmaktadır⁹⁶. Bir kısım şeyhlerin de vakit vakit vakfa ait mallardan yolsuz gelir elde etmeye kalkıştıkları, vakıf arazi üzerinde yaşayan köylüleri hayatlarından bezdirerek yerlerini terk edecek duruma soktukları görülüyor⁹⁷. Bu örneklerin yüzlercesini bulmak ve söz konusu dönemde zâviyelerin nasıl yavaş yavaş bozulmaya yüz tıttıklarını belgelerden adım adım takip etmek mümkündür. Devlet artık ardı arkası kesilmez bu yolsuzlukların önüne geçemeyecek duruma gelmiş olup zâviye şeyhliklerine rastgele kimselerin tâyin edildiği göze çarpmaktadır. Meselâ 1049/1639'da, İzmir'e tabi Nif (Kemalpaşa) yakınlarındaki Ahî Süle Zâviyesi'ne bir müderris tâyin olunmuş⁹⁸, yine o civarda bulunan Seyyid Mükrimüddîn Zâviyesi'nin şeyhliğine aynı tarihte bir kadı getirilmiş⁹⁹, 1060/1650 yılında ise Yenişehir'deki Baba Sultan Zâviyesi, Mahmud adında bir sipahiye verilmiştir¹⁰⁰.

Görülüyor ki artık zâviyeler eski parlaklıklarını kaybetmeye başlamışlar ve çoğu defa bir geçim aracı durumuna düşmüşlerdir.

3- Çeşitli tarikatlar ve zâviyeler:

Anadolu'da Selçuklu ve Osmanlı dönemleri gibi yüzyılları kapsayan uzun bir devrede zâviyelerin tarikatlara dağılımını incelemek, aslında bu yazının sınırlarını aşan ve özellikle Selçuklu dönemi ile

96 Msl. bk. Başbakanlık Arşivi, *Mâliye Defteri*, nr. 6065, s. 20; *Kolonizatör Türk Dervişleri*, ss. 54-55'teki belge metinleri; İbrahim Gökçen, *XVI. ve XVII. Asırlarda Saruhan Zâviye ve Yatırları*, İstanbul 1946, ss. 76-77'deki 1019/1610 tarihli Manisa şer'iye sicilinden alınan belge.

97 Gökçen, *a.g.e.*, a. y.e.: "Karye ahalisinin... nice esbabların gâret itmeleriyle zulm ü hayf itdükleri..."

98 Başbakanlık Arşivi, *Mühimme Defteri*, K. Kepeci tas. n. nr. 269, s. 64.

99 Aynı *Müh. Def.*, s. 65.

100 *Mâliye Defteri*, nr. 6065, s. 20.

ilk Osmanlı dönemine ait malzemenin yetersizliği yüzünden hiç olmazsa şimdilik zor görünen bir konudur¹⁰¹. Ancak kısa çizgilerle de olsa bir taslak yapmak faydalı olacaktır.

Daha XIII. yüzyıldan başlayarak Kalenderî, Vefâî, Yesevî ve Haydarî tarikatlarına bağlı zâviyelerin şehir, kasaba ve köylerde, göçebe muhitlerinde mevcut olduğu ve adı geçen tarikatları temsil eden Babaî hareketine ait zâviyelerin ise Orta Anadolu'da yayılmış bulunduğu yukarıda temas edilmişti. Bu arada Konya, Kayseri, Sivas, Tokat gibi yine Orta Anadolu'nun büyük şehirlerinde az da olsa Kübrevîye ve Sühreverdîye tarikatlarına mensup şeyhlerin zâviyeleri bulunduğu söylenmişti. Bunlara ilâve olarak asıl Ahî zâviyelerinden söz etmek gerekir.

Ahîliğin XIII. yüzyılın ikinci yarısından itibaren Anadolu'da görülmeye başladığı bilinmekte, daha önce tarih kaynaklarında Ahî adlarına rastlanmamaktadır¹⁰². Ahîliğin Anadolu'ya girişinin, Abbasi halifesi Nâsır li-Dînillah'ın I. Keykâvus'u 1216'da fütüvvet teşkilâtına almasından sonra olduğu bu vesileyle anlaşılmış olur¹⁰³. Ahmed Eflâkî, Mevlânâ zamanında Konya'da yaşayan ve burada zâviyeleri olan bazı Ahîler'in isimlerini anar ki bunlar, Ahî Ahmed Şah, Ahî Kayser, Ahî Çoban ve Ahî Mahmud gibi kimseler olup özellikle birincisinin binlerce müridi olduğu söylenmektedir¹⁰⁴. Ayrıca yazar, Bayburt'ta Ahî Ahmed Bayburtî adında çok zengin ve kudretli bir Ahî şeyhinin yaşadığını ve ünlü biri olduğunu haber

101 Böyle bir dağılımı devirlere göre harita üzerinde tesbit edebilmek herhalde çok faydalı bir çalışma olurdu. Bunu yapabilmek için her şeyden önce mühim-me, tapu, zevâyâ ve evkaf defterleri gibi arşiv belgeleriyle diğer kaynakların ve bu arada şehir tarihlerinin taranıp sınıflandırılması gerekir. Bu da şüphesiz çok zaman ve emek isteyen bir çalışmadır. Fakat böyle bir haritanın Türkiye din tarihi açısından çok faydalı olacağı açıktır.

102 Bk. Claude Cahen, "Sur les traces des premiers Akhis", *Fuad Köprülü Armağanı*, ss. 81-91.

103 A.g.m., s. 83. Ayrıca bu konuda F. Taeschner'in bazı makaleleriyle A. Gölpınarlı'nın "İslâm ve Türk illerinde Fütüvvet Teşkilatı ve Kaynakları" (*İktisat Fakültesi Mecmuası*, I-4 (1954), ss. 3-50) adlı makalesinde yeterince bilgi bulunmaktadır.

104 *Menâkıb'ul-Ârifîn*, I/225, 276; II/611, 755, 823.

vermektedir¹⁰⁵. Bu kayıtlar Ahî zâviyelerinin XIII. yüzyılda ne kadar yaygın olduklarını az çok gösterecek niteliktedirler.

XIV. yüzyıldan itibaren ise Ahî zâviyelerinin Anadolu'nun hemen her yerinde mevcut olduğu İbn Batûta'nın nakillerinden bir kere daha anlaşılmaktadır. Üstelik seyyah bu zâviyelerin, şimdiye kadar gördüğü en misafirperver insanlarla dolu bulunduğunu hayranlıkla anlatıyor¹⁰⁶. Ahîler büyük şehirlerde mesleklerine göre çeşitli zümreler meydana getirmekte, her zümrenin kendine ait özel zâviyeleri bulunmaktaydı¹⁰⁷. Daha sonraki yüzyıllarda ise bütün Osmanlı topraklarının Ahîlere ait zâviyeleri barındırdığı mâlumdur.

Ahîlerden sonra, yine XIII. yüzyılın ikinci yarısından başlayarak Rifâî zâviyelerinden söz eden kayıtların kaynaklarda yer aldığı görülür. 1258'de Bağdad'ın Hülâgû tarafından tahribi üzerine merkezi burada bulunan ve o sıralarda Irak'ın her tarafına yayılmış bulunan bu tarikatın Anadolu'ya da gireceği tabiidir. Moğollarla temastan sonra Orta Asya Türk-Moğol Şamanizminin bazı etkilerini alarak halk tabakalarında değişik bir biçim alan bu tarikat mensuplarının şehir ve kasabalarda daha çok fakir ahaliden meydana geldiği düşünülmüşse¹⁰⁸, Rifâî zâviyelerinin de başta Konya olmak üzere diğer şehirlerde yer aldıkları tahmin edilebilir. Ahmed Eflâkî, Mevlânâ devrinde Seyyid Tâcüddîn b. Seyyid Ahmed er-Rifâî'nin birçok müridiyle beraber Konya'ya geldiğini, bunların ateşte yürümek, kızgın demiri yalamak, yılan vs. gibi zararlı hayvanları çiğ çiğ yemek gibi garip hareketler yaptıklarını ve kadınların bunları seyre gittiklerini yazar¹⁰⁹. Amasya'da oturan Seyyid Ahmed Kûçek-i Haldâr-ı Rifâî adlı başka bir Rifâî şeyhinin zaman zaman Ulu Ârif Çelebi'yi ziyarete gidip semâa katıldığını ve müridlerine "Cemâat-ı Ahmediyân" denildiğini nakleder¹¹⁰.

105 A.g.e., 1/390; II/888.

106 *Tuhfet'ün-Nuzzâr*, I/225:

107 *Osmanlı İmparatorluğu'nun Kuruluşu*, s. 155.

108 Bk. a.g.e., s. 163.

109 *Menâkıb'ul-Ârifîn*, 11/716.

110 A.g.e., 11/915.

XIV. yüzyılın ortalarında Anadolu’yu adım adım dolaşan İbn Bâtûta, Amasya’da adı geçen Seyyid Ahmet Kûçek’in zâviyesinde kalmış, İzmir’de Şeyh Yakup isimli diğer bir Rifâî şeyhinin zâviyesine inmiş ve nihayet Bergama’da adını anmadığı yine bir Rifâî zâviyesinde misafir olmuştur¹¹¹. İbn Bâtûta da Eflâkî gibi Rifâîleri “Ahmedî” adıyla anmaktadır. Anlaşılan söz konusu yüzyıldan başlayarak Rifâî zâviyeleri Anadolu’yu doldurmakta bulunuyorlardı. XV.-XVII. yüzyıllarda ise hemen her şehirde bir Rifâî zâviyesine rastlamak mümkün hale gelmişti¹¹².

Kâzerûniye tarikatına gelince, daha XI. yüzyılda İran’da yüzlerce zâviyeye sahip Şeyh Ebû İshak İbrahim b. Şehriyar-ı Kâzerûnî’nin (1034)¹¹³ tarikatına mensup Kâzerûnî (veya İshâkî) dervişlerinin de XIV. yüzyılın başlarında Anadolu’ya girdikleri, bu yüzyılın sonlarına doğru Erzurum, Konya, Bursa ve Edirne gibi büyük merkezlerde yerleşerek zâviyeler açtıkları görülüyor¹¹⁴. Bursa’da bizzat Yıldırım Bayezid tarafından sırf İshâkî dervişlerine mahsus bir “*Ebûishakhâne*”nin açıldığı ve bunların devletin himâyesine mazhar olduğu anlaşılmaktadır¹¹⁵. Evliya Çelebi, Edirne’de yine bu İshâkî dervişlerine ait büyük bir tekkenin varlığını bildirmekle XVII. yüzyılda bile bunların faaliyetlerini sürdürdüklerini göstermektedir¹¹⁶.

Nihayet, Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî’den (1273) sonra bir tarikat haline gelen ve sür’atle yayılan Mevlevî zâviyelerini de anmak gerekir. Özellikle Moğol boyunduruğundan bıkmış ve ümidini kaybetmiş Anadolu şehir halkı için Mevlevîlik bir teselli kaynağı halini almıştı. Mevlevî şeyhleri hemen her büyük şehirde zâviyeler açıyor, birçok müridler yetiştiriyorlardı. Merkezi Konya’daki Dergâh-ı

111 *Tuhfet’ün-Nuzzâr*, 1/238, 245, 247.

112 XVII. yüzyılda Evliya Çelebi bunlardan birçoğunun adını eserinin çeşitli yerlerinde sırası geldikçe zikreder.

113 F. Köprülü, “Ribat”, s. 273.

114 A. g. y., “Abû İshak Kâzerûnî ve Anadolu’da İshâkî Dervişleri”, *Belleten*, XXXIII (1969), s. 231.

115 A. g. m., s. 229.

116 *Seyâhatnâme*, III/454. Köprülü XVI. yüzyıldan itibaren İshâkîlerin Zeyniye ve Nakşibendilik içinde erimeye başladıklarını söylemektedir (a.g.m., s. 231).

Mevlânâ olmak üzere gerek Karamanoğulları gerekse Osmanlılar zamanında Mevlevîliğin kazandığı önem, tarikatın zâviye ve tekkelerinin sayısını gittikçe arttırıyordu. Bu tarikatın Aristokrat bir karakter taşıması başından beri onun büyük şehirlerin dışına taşmasına engel olmuştur. Üstelik imparatorlukta bütün Mevlevî zâviye ve tekkelerinin Konya'ya bağlı bulunması da belki bir dereceye kadar bunda etkili olmuş ve zâviyelerin fazla dağılmasını önlemiştir. Bununla beraber bu merkezî sistemin, tarikatı bir bütün halinde tutarak parçalanmasına engel olduğu meydandadır¹¹⁷. Burada şunu eklemek lazımdır ki, Mevlevî tarikatının padişahlara kılıç kuşatacak kadar imparatorlukta nüfûz kazanması, hatta bizzat padişahlar tarafından resmen destek ve himaye görmesi, onun son devirlere kadar gücünü koruyabilmesini sağlamıştır. Bütün Mevlevî zâviye ve tekkeleri zengin vakıflarla beslenmiş ve pek az istisnâlar hariç devletle araları hiçbir zaman açılmamıştır.

En azından Mevlevîlik kadar, fakat daha çok halk seviyesinde kudret ve nüfûz kazanan Bektâşîliğe bakıldığı zaman, XVI. yüzyılın başlarında Hacı Bektaş-ı Velî (1271) adına kurulan bu tarikatın zâviyelerinin Anadolu'da hızla yayıldığı görülüyor. Bektâşî zâviyeleri Mevlevîliğin aksine daha çok küçük kasaba ve köylerde kurulmaktaydı. Bunun sebebi Hasluck'un dediği gibi, heterodoks Bektâşî şeyhlerinin propaganda ve tesirlerini en çok köylü ahali üzerinde yapabilmeleri ve biraz da Sünnî çevrelerin tenkitlerinden kaçmaları olsa gerektir¹¹⁸. Şimdiye kadar yapılan araştırmalardan çıkan sonuca göre Bektâşî zâviyeleri en çok Orta Anadolu'da eskiden Babaî hareketinin merkezi olan Amasya, Tokat, Çorum, Sivas ve Kırşehir ile Konya, Ankara, Harput ve Erzurum dolaylarında ve güneyde Antalya civarlarında bulunduğu anlaşılmaktadır¹¹⁹. Bu arada

117 Osmanlı devrinde Mevlevî zâviye ve tekkelerinin isimlerini bile saymak sayfalar tutar. Bu konu apayrı bir araştırma teşkil edecek kadar geniştir.

118 F. W. Hasluck, *Bektaşilik Tetkikleri*, trc.: R. Hulûsi, İstanbul 1928, s. 2.

119 Bektaşî zâviye ve tekkelerinin Rumeli de dahil Osmanlı İmparatorluğu içindeki dağılımı için yukarıdaki esere bakılarak bir fikir elde edilebilir. Bundan başka Besim Atalay'ın *Bektaşilik ve Edebiyatı* (İstanbul 1340) adındaki eserinde az çok

daha eskiden yaşamış birçok heterodoks şeyhlerin zâviyelerinin XV. yüzyıldan itibaren Bektâşîler eline geçtiği unutulmamalıdır¹²⁰. Bektâşîliğin en önemli zâviyeleri arasında başta Hacıbektaş'taki "Pîr Evi" olmak üzere Dimetoka'da Kızıl Deli Sultan Zâviyesi ile Elmalı'daki Abdal Musa Sultan Zâviyesi sayılabilir.

Yukarıdan beri genel çizgilerle belirtilmeye çalışılan zâviyelerin tarikatlara göre dağılımı konusunda son söz olarak, XV. yüzyıldan başlayarak Anadolu'yu dolduran Kadirî, Halvetî, Nakşibendî ve Bayrâmî vs. zâviyelerini de anmak gerekir. Bunlardan özellikle Halvetîliğin tıpkı Mevlevîlik gibi bir aristokrat tarikat olması sebebiyle daha çok Konya, Kayseri, Kütahya ve Aydın gibi büyük şehirlerde zâviyeleri bulunduğu bilinmektedir¹²¹.

IV - ZÂVİYELERİN KURULUŞLARI VE TEŞKİLATLARI:

A) Kuruluş:

Bir zâviyenin nasıl meydana geldiği konusunda buraya kadar söylenmeye çalışılanlardan bir fikir elde edilebilir. Zâviyeler, normal olarak öteki bütün sosyal müesseseler gibi bulundukları zaman ve mekânın gerektirdiği içtimâî, iktisadî ve dinî şartlara bağlı olarak dinî-tasavvufî fikirlerin yayılması ve yaşanması amacıyla kurulan müesseselerdir. Bu itibarla asıl görevleri, Kuzey Afrika ve hatta Anadolu gibi, ilk devirlerde yeni alınan toprakların iskânını

bilgi vardır. Mevlevîlerinki gibi Bektâşî zâviyeleri de çok geniş bir araştırma konusudur.

120 Msl. bk. F. Köprülü, "Abdal", *Türk Halk Ed. Ans.* Evliya Çelebi de eserinin birçok yerinde. XIII. yüzyıldaki bazı heterodoks dervişlerle XIV. yüzyıldaki Anadolu Abdalları'na ait birçok zâviyenin Bektâşî zâviyesi olduğunu söyler (*Seyahatname*, 11/12, 39, 46; IX/273, 274.). Eserde mevcut zâviye ve ziyaretgâhların bir envanterini yapmak herhalde ilgi çekici olurdu.

121 Msl. bk. Mustafa Akdağ, *Türkiye'nin İçtimâî ve İktisadî Tarihi*, Ankara 1959, I. bs., I/39. Evliya Çelebi bu konuda da dikkate değer bilgiler verir. Ziyaret ettiği yerlerdeki birçok zâviye ve tekkenin hangi tarikata ait olduğunu belirtmiş ve haklarında açıklamalar yapmıştır.

sağlamış olmakla beraber, Müslümanlığı ve onun tasavvufunu yaymaktır. Bu yüzdendir ki, şehirlerde olduğu kadar, belki de daha çok yollar üzerinde ve gayr-ı meskûn yerlerde kurulmuşlardır.

İster Selçuklu ister Osmanlı döneminde olsun Anadolu'da zâviyelerin kuruluşları incelendiği zaman şu manzara göze çarpmaktadır:

Herhangi bir tarikata bağlı bir şeyh yanında belli sayıdaki müridiyle ya bir şehir, kasaba ve köyde veya yol üzerinde uygun bir mevkide zâviyesini açmaktadır. Bunun için gerekli yerler şeyh tarafından ya bizzat temin edilmekte yahut da o yerin hükümdarı, devlet adamı, zenginleri tarafından bağışlanmaktadır. Ayrıca kurulan zâviyeye -eğer şehirde ise- masraflarını karşılamak üzere belli bir miktarda arsa ve emlakın geliri vakfedilmekte veya devlet hazinesinden tahsisat ayrılmaktadır¹²². Köylerde ve yol üzerinde olan zâviyelerde ise durum daha başkadır. Buralarda kurulan zâviyeler tıpkı Orta Çağ manastırlarındaki gibi masraflarını kendi üretim güçleriyle karşılıyorlardı. Bu zâviyelerin etrafında tarlalar, bahçeler, bağlar ve değirmenler meydana geliyor, hayvan sürüleri besleniyordu. Dervişler hem kendi ihtiyaçlarını, hem de gelip geçen yolcuların masraflarını bizzat kendi emekleriyle karşılıyorlardı.

Şeyhler tarafından açılan bu zâviyelerin şu iki tarzda kurulduğu görülüyor:

a) Önceleri gayrimüslim ahali ile meskûn olduğu halde boşalan köy ve kasabalarda kurulan zâviyeler. Bunlar orada eskiden mevcut, terk edilmiş kilise ve manastırları zâviyeye çeviriyorlardı. Böylece terk edilmiş bu yerlerde yeniden imar ve iskân ediliyordu.

b) Issız fakat yol yakınında ve yerleşmeye uygun yerlerde kurulan zâviyeler. Bunlar buralara ilk yerleşme tohumlarını atmış oluyorlardı. Zamanla bu zâviyelerin etrafında yeni yerleşme merkezleri oluşuyordu ki bugün bile yüzyıllar önce ilk kurucusu olan şeyhin adını taşıyan birçok kasaba ve köy vardır¹²³.

122 Bk. Bahaeddin Yediyıldız, *Institution du waqf au XVIIIe siècle en Turquie*, Basılmamış Doktora Tezi (Paris 1975), s. 230.

123 Msl. bk. *Köylerimizin Adları*, Ankara 1928, birçok sayfalarda.

Görülüyor ki bir zâviye nasıl ve kim tarafından kurulmuş olursa olsun belli bir miktarda vakıf emlâkının gelirine dayanan ve bununla işleyebilen bir vakıf müessesesidir.

B) *Şeyhlik müessesesi:*

Anadolu'da zâviye şeyhliği müessesesinin devirlere göre bir takım özellikler gösterdiği söylenebilir. Selçuklular dönemi ile Osmanlılar'ın ilk zamanlarında zâviye şeyhleri, muhtelif tarikatlara mensup keramet sahibi velîler hüviyetindedirler. Etraflarında yığınla menkabeler teşekkül etmiştir. Meselâ bunlar arasında Hacı Bektaş, Ahî Evran, Seyyid Mahmud Hayrânî gibi birçokları sayılabilir. Bunlar, zâviyelerinde hükümdarlardan, devlet adamlarından ve halktan saygı görerek yaşıyorlardı. Öldükleri zaman yerlerine halifelerinden biri seçilmekte ve şeyhlik görevini o yürütmekteydi. Nitekim Mevlânâ öldüğü zaman yerine oğlu Sultan Veled değil, halifesi Hüsâmeddîn Çelebi geçmişti.

Fakat boş arazilere veya yeni fethedilen topraklardaki köylere yerleşen gazi dervişler ve şeyhler için durumun biraz başka olduğu görülüyor. Buralardaki zâviyelerin kurucusu olan şeyhler, yerleştikleri yerlerde bir hânedan kuran ve yaşadıkları toplumun yöneticisi bulunan şahsiyetlerdir. Bu şeyhler bütün akraba ve aşiretleriyle birlikte yaşıyorlardı¹²⁴. Zâviyelerine tahsis edilen vakıf gelirlerinin tasarruf hakkı kendilerinden sonra evlatlarına geçiyordu¹²⁵. Bu durum, zâviye şeyhliğinin de babadan oğula geçmek sûretiyle aile içinde kalmasına yol açmıştır. Bir şeyh öldüğü zaman yerine o zâviyede yaşayan en lâıyk halife veya mürid geçeceği yerde şeyhin en büyük oğlu, eğer erkek evlâdı yoksa aileden en yaşlı erkek üye şeyh oluyordu.

124 "Kolonizatör Türk Dervişleri", ss. 284-85, 295-96.

125 Bizzat kurucu şeyh tarafından tesis edilen evlatlık vakıfların iyi bir örneğini Yozgat yakınlarındaki Emirci Sultan Zâviyesi (Osman Paşa Tekkesi) teşkil eder. XIII. yüzyılın ilk yarısında yaşamış olan bu şeyh, tesis ettiği evkafın tasarrufunun evlâdına geçmesini vakfiyesinde açıkça belirtmiş bulunmaktadır (A. Yaşar Ocak, "XIII. yüzyılın ilk yarısında Anadolu'da (Bozok) bir Babaî şeyhi: Emirci Sultan", *Tarih Enstitüsü Dergisi*, IX (1978) baskıda).

Böylece hem zâviyenin mânevi yönetiminin, hem de vakıfların tasarrufuna dayalı maddî yönetimin tek elden aynı aile içinde yürütülmesi, zamanla birtakım büyük şeyh ailelerinin teşekkülüne sebep oluyordu. Zâviye evkafının iktisâdî gücüyle paralel olarak bunların maddî gücü de gittikçe büyümeye başladı. Ünlü bir velînin soyundan gelmek gibi halk arasında dinî bir üstünlük sağlayan mânevi kudret ve nüfûz da buna eklenince şeyh aileleri bulundukları bölgelerde iki taraflı güce sahip birer mahallî kuvvet haline gelmekteydiler. Bu gücün, ataları olan velînin ünü ile sahip oldukları evkafın büyüklüğü ve küçüklüğü ile orantılı olduğu kolayca tahmin edilebilir.

Osmanlılar Anadolu'nun hâkimiyetini yavaş yavaş devralırken ellerine geçirdikleri bölgelerde kökü çok eskiye dayanan birçok şeyh âilesiyle karşılaştılar. Bunların bir kısmı kendilerinden de eskiydi. Onlar bu ailelerin nüfûzlarını devletin menfaatlerine uygun bir tarzda kullanmasını bildiler¹²⁶. Bu ailelerin büyük çoğunluğu, dedelerinin bizzat kurduğu veya sonradan yerleşerek geliştirdiği köylerde oturuyordu. Aristokrat tarikatlarla bağlı bir kısmı da şehir ve kasabalarda yaşıyorlardı. Bunların bazılarının büyük zâviyeleri ve çok zengin vakıfları vardı. Sadrüddîn-i Konevî ve Mevlânâ Celâlüddîn-i Rûmî gibi ünlü şeyhlerin soyundan gelen ailelerin tasarrufunda bulunan vakıflar zaten zengin olduğu gibi, zaman zaman da devlet tarafından yapılan ilâvelerle gelişme imkânını buluyordu. Köylerdeki şeyh ailelerinin elinde de bazen Hacı Bektaş vakıfları gibi zengin vakıfları olanlar vardı. XVI. yüzyıla kadar Hacı Bektaş'ın mânevi evlâtlarının soyunun elinde, bu yüzyıldan sonra da Balım Sultan âilesinin elinde bulunan vakıflar devlet tarafından vakit vakit büyütülüyordu¹²⁷.

126 Suraiya Faroqhi, "16. ve 17. yüzyıllarda Orta Anadolu'da şeyh âileleri", *Türkiye İktisat Tarihi Semineri*, Ankara 1975. s. 223. Yazar burada, merkezi idareyi temsil eden mahallî idare elemanlarının azlığı yüzünden hükümetin şeyh âilelerinin desteğini kazanmayı ve bunu kendi hesabına kullanmayı câzip bulduğunu söylemektedir.

127 Yukarıda adı geçen makalede Mevlânâ, Ahî Evran ve Hacı Bektaş aileleri ele alınmıştır. Fazla bilgi için buraya bakılabilir.

XVII. ve XVIII. yüzyıllarda birçok âyân ve derebeyi âilelerinden daha sağlam hâkimiyet kuran şeyh âilelerine rastlanıyordu¹²⁸. Bununla beraber bazı şeyh âilelerinin ortadan kalktığı ve zâviyelerine devletin el koyduğu görülüyor. Arşiv belgeleri böyle örneklerle doludur. Bu sonuca mâruz kalanların genellikle ufak vakıflara sahip olanlar olduğu anlaşıyor. Bunun en belli başlı nedeninin her halde, zamanla âilenin büyüyerek fertlerinin çoğalması olduğu düşünülebilir. Şöyle ki: Evlâtlık vakıflarda, bilindiği gibi, vakıf gelirleri ailedeki hissedarlar arasında paylaşılmaktadır. Başlangıçta âile küçük, dolayısıyla hissedar sayısı az olduğundan elde edilen gelir kâfi gelmektedir. Oysa aradan yıllar geçtikçe hissedar sayısı artmakta, buna karşılık hissedar başına düşen gelir miktarı gittikçe azalmaktadır. Dolayısıyla arada geçimsizlik ve huzursuzluk baş göstermektedir¹²⁹. Bu anlaşmazlıklar çoğu defa zâviye evkafının kötüye kullanılmasına ve zâviyenin harap olmasına yol açtığından devlet işe müdahale etmektedir. Sonunda ya zâviyenin şeyhliğini bir memuriyet haline sokmakta veya hisse usulünü kaldırmaktadır¹³⁰. Böyle olunca zâviye evkafına tasarruf hakkı âile içinden çıktığından, bu evkafa dayalı bir âilenin teşekkülü de söz konusu olmayacağı tabiidir.

Şeyh âilelerinin çoğu 1839'da Tanzimat'ın ilânına kadar vakıflarını ellerinde tutabilmişler, bu tarihte Evkaf-ı Hümayun Nezaretî'nin kurulmasıyla bütün haklarını devlete teslim etmek zorunda kalmışlardır¹³¹. Bunların pek az bir kısmı Cumhuriyet dönemine kadar varlıklarını sürdürebilmişlerdir.

C) Teşkilât ve yaşantı:

Zâviyelerin, içinde bir tarikata bağlı dervişlerin bir arada yaşadıkları, dinî ibadet ve âyin yaptıkları ve nihayet yolcuların misafir

128 A.g.m., s. 217.

129 Ocak, a.g.m.

130 Msl. bk. *Kolonizatör Türk dervişleri*, s. 309 (740 nr.'lı Kütahya defterinden alınan belge); *Saruhan zâviye ve yatırırları*, s. 58 (1008/1597-98 tarihli Manisa şer'îye sicilinden alınan belge).

131 Bk. Mustafa Nuri Paşa, *Netâyi'ul-Vukûât*, İstanbul 1328, IV/100.

edildikleri bir dinî ve içtimâî kuruluş oldukları göz önüne alınırsa, hemen her devir ve ülkede -ufak tefek farklarla- aynı görevleri yaptıkları ve bu görevlere uygun bir teşkilat ve bünyeye sahip oldukları anlaşılır. Bu itibarla zâviyelerin, Mağrip ülkelerinden başlayarak -mahallî mimarî tarzı ve bina geleneği dışında- bütün İslâm ülkelerinde aynı olduğu görülebilir. Mağrip ülkelerinde XI.-XIV. yüzyıllarda bir zâviye başlıca şu kısımları ihtiva etmektedir:

1) Kurucu şeyhin türbesi, 2) mescit, 3) içinde âyin yapılan ve bazen ders okunan geniş bir oda, 4) dervişlerin odaları, 5) misafir odaları, 6) hamam, 7) mutfak ve erzak ambarları, 8) ahır¹³².

Aynı dönemde Anadolu dâhil, Orta-Doğu İslâm ülkelerinde de zâviyelerin belirtilen bu kısımları ihtiva ettikleri müşahade olunuyor. Hatta daha sonraki yüzyıllarda bile, mîmarî üslûp hariç, Anadolu'da zâviye ve tekkelerin aynı mîmarî üniteleri barındırdıkları söylenebilir.

Hiç şüphesiz diğer yapılarda olduğu gibi Türk yapı geleneğinin özelliklerini taşıyan âbidevî çapta zâviyeler daha Selçuklular devrinden beri Anadolu'da inşa ediliyordu¹³³. Beylikler ve Osmanlılar döneminde de Türk mîmarisinin gelişmesine paralel olarak zâviyelerin yapımında gelişmeler kaydedildi¹³⁴. Fakat bütün zâviyelerin Anadolu'da aynı tipte inşa edilmedikleri malumdur. Herhalde şehirlerde, hatta bazı köylerdeki büyük yapıların yanında çoğu defa hiçbir özellik taşımayan, kerpiçten veya ahşap zâviye binaları da yer alıyordu ki bugün çoğunun izi bile kalmamıştır.

Özellikle köylerdeki zâviyelerin büyük bir kısmı bir çiftlik manzarası göstermekteydi. Zâviye etrafındaki arazide bizzat derviş-

132 Msl. bk. Pedersen, "Masdjid", *El'*; Lévi-Provençal, "Zawiya", *El'*.

133 Selçuklu devri zâviyelerine örnek olarak msl. bk. S. Eyice, "Boyalıköy Hânîkahı", *Türkiyat Mecmuası*, XVI (1971), ss. 39-56; Beylikler devri için de yine aynı yazarın "Çorum-Mecidözü'nde Âşık paşa oğlu Elvan Çelebi Zâviyesi" (*aynı mecmua*, XV (1969), ss. 211, 246) adlı makalesine konu olan Elvan Çelebi Zâviyesi ile Kayseri'deki Köşk Medrese (bk. Oktay Aslanapa, *Türk Sanatı*, İstanbul 1973, II/200) iyi birer örneklerdir.

134 Osmanlı devri zâviyelerinin mimarî özellikleri hakkında yine S. Eyice'nin "Zâviyeler ve zâviyeli camiler" adlı makalesinde birçok örnek vardır.

ler tarafından tahıl, sebze ve meyve yetiştiriliyor, hatta civardaki meralarda davar ve sığır besleniyordu. Birçok zâviyenin kendine mahsus değirmeni bile vardı. Böylece günlük masraflarını ve yiyeceklerini kendi kendilerine sağlayabilmekteydiler. Böyle imkân olmayan bir kısım zâviyeler ise ihtiyaçlarını satın alarak gideriyordu. Osmanlı dönemine ait, meselâ XV. ve XVI. yüzyıldan itibaren bu zâviyelerin günlük, haftalık, aylık ve yıllık gelir ve giderlerini ihtiva eden belgeler bulunmaktadır¹³⁵.

Bu belgelerden ve vakfiyelerden anlaşıldığına göre, elde edilen gelirin bir kısmı zâviyenin bakım ve tamirine, bir kısmı dervişlerin ve misafirlerin yiyip içmelerine ve bir kısmı da hizmetlilerin ücretlerine ödendikten sonra geri kalanının vakıf hissedarları arasında paylaşılması gerekiyordu. Bütün bu işlerin çeşitli görevliler tarafından yürütüldüğü görülüyor. Bir defa zâviye de bir vakıf kuruluşu olduğundan vakıfları yöneten bir mütevellisi, gelir ve giderleri kontrol eden bir vakıf nâzırı, bir muhasebecisi ve bir de kâtibi vardır.

XV. yüzyılda bir Osmanlı zâviyesine örnek olmak üzere, Süleyman Paşa'nın Bolayır'daki zâviyesinde bulunan görevliler ücretleriyle birlikte şöylece sıralanabilir¹³⁶:

Görevlinin adı	Görevi	Günlük ücret
Şeyh Şemseddîn	Şeyh	15 akçe
Hızır Bâlî	Kâtip	8 akçe
?	İmam ve hatip	4
?	Müezzin	1
Muhyiddîn	Vekilharç	6
Hamza	Kilerci ve ambarcı	4
İlyas	Nakîp	3

135 Msl. bk. *Edirne ve Paşa Livâsı*, s. 193.

136 A.g.e., s. 167'deki 891/1486 tarihli belge.

Baba Ali	Türbedar	2
Hasan	Bevvab (kapıcı) ve Karbansarâyî	3
?	Aşçılar	3
	(Her biri)	
?	Habbaz (Ekmekçi)	3
?	Kayyimler	2
	(Her biri)	
?	Kâşeşûy (Bulaşıkçı)	2
?	Âsyâbî (Değirmenci)	2
?	Âhûrî	1/2
?	Cüzhanlar (Cüz okuyanlar) (Her biri)	

Bu sayılan görevlilerin o devrin ve daha sonraki devirlerin zâviyelerinde aşığı yukarı aynen mevcut olduğu, ancak zâviyenin büyüklük ve küçüklüğüne göre sayılarının artıp eksileceği tahmin olunabilir. Nitekim bazı küçük zâviyelerde birkaç göreve bir kişi bakabiliyordu. Birtakım büyük zâviyelerde ise tâmir işlerine bakan özel bir mimar bile bulunuyordu.

XVIII. yüzyılda zâviye ve tekkelerin genellikle şu personeli barındırdıkları görülüyor¹³⁷:

Dinî görevliler	Hizmetliler
1. Şeyh	1. Tabbah (Aşçı)
2. Dervişler	2. Helvacı
3. Virdhân (Vird okuyan)	3. Vekilharç
4. Zâkir (Zikir yaptıran)	4. Bevvab
5. Kelime-i Tevhid-han	5. Kayyim (Bakıcı)

137 *Institution du vaqf au XVIIe siècle en Turquie*, s. 314.

6. Hatim-hân
7. Aşir-hân
8. İmam
9. Müezzinler

6. Ferraş (Hizmetçi)
7. Çerâğî (Aydınlatıcı)

Zâviye vekilharcı, her gün sarf olunacak yiyecek ve içecek maddelerini ve sâir ihtiyaçları tespit ederek bunları satın alıp ambarda ve kilerde muhafaza ederdi. Meselâ 925/1519 tarihli bir belgeye göre Gelibolu'daki Ahî Devle zâviyesinin günlük yiyecek ihtiyacı şunlardı¹³⁸:

Cinsi	Fiyatı
Et	3,5 akçe
Ekmek	3 akçe
Buğday	1,6 akçe
Tuz	0,4 akçe
Toplam	8,5 akçe
Ayrıca:	
Saka ücreti	0,4 akçe
Odun	0,5 akçe
Toplam	0,9+8,5=9,4 akçe

Her tarikatın kendine ait zâviyesi vardı. Buralarda ortaklaşa bir yaşantı sürdüren dervişlerin günlük hayatı, bağlı oldukları tarikatın gereklerine göre az çok farklı idiyse de genel çizgileriyle hemen hemen aynıydı. Yalnız köylerde ve yol üstündeki zâviyelerde yaşayan dervişler gündüz zâviye evkafına ait tarlalarda, bağ ve bahçelerde çalışıyor, akşamları bir araya geliyorlardı. Buna karşılık şehirlerdeki dervişler için dışarıda çalışmak pek söz konusu değildi. Zengin

138 *Edirne ve Paşalivâsı*, s. 193.

vakıflar onların çalışmasına gerek bırakmıyordu. Sadece Ahîler mesleklerini yürütmek zorundaydılar. Onların her biri gündüz çeşitli işlerde çalışıp akşam kazandıklarını bir araya getirerek ihtiyaçlarını bununla sağlıyorlardı. İbn Batûta'nın anlatışına göre Ahîler kazandıklarını şeyhlerine teslim etmek zorundaydılar¹³⁹.

Çeşitli tarikatlara mensup dervişler uğradıkları yerlerde genellikle kendi tarikatlarına ait zâviyelerde kalıyorlardı. Aslında bir gezgin dervişin mutlaka kendi tarikatının zâviyesinde misafir olması gibi bir kaide olmadığı halde kendi zâviyesini tercih ediyordu¹⁴⁰. Bu yüzden meselâ bir Kadirî zâviyesinde bu tarikata bağlı Türk, Arap ve İranlı hatta Hintli vs. gibi değişik millet ve kültürlerden dervişlere rastlamak olağandı. Bunun sonunda karşılıklı bir kültür alışverişi, haberleşme ve kaynaşma doğacağı tabiiydi. İbn Batûta'ya bakılırsa, bir gezgin derviş veya bir yolcu misafir olduğu zâviyede üç günden fazla kalmamak şartıyla dilediği gibi yer, içer; hatta hayvanının ihtiyacını temin ederdi. Bazen zâviyenin şeyhi kendi mâlî durumuna göre fakir bir yolcuya elbise ve para yardımında bulunurdu¹⁴¹.

İbn Batûta eserinde XIV. yüzyıldaki Anadolu zâviyelerinde, özellikle Ahî zâviyelerinde günlük yaşantıya dair canlı ve ilgi çekici bilgiler sunar. Ona göre en ücra köylere kadar bile yayılmış bulunan bu zâviyelerin bakımlı tesisler olduğu anlaşılıyor. Nitekim 689/1290'da yazılmış bir fütüvvetnâmede (*Nâsirî Fütüvvetnâmesi*) Ahî zâviyelerinin nasıl olması gerektiği konusundaki bir tâlimatnâme onun ifadelerini doğrulamaktadır. Buna göre zâviyenin itina ile yapılmış ve çok temiz olması, duvarlarının aydınlık olsun diye beyaz badana ile boyanması şarttır. Avlusunun ortasında bir havuz bulunması iyi olur. Odalarına eğer mümkünse Kıbrıs halısı, bulunmadığı takdirde kilim veya keçe döşenmelidir¹⁴².

139 *Tuhfet'ün-Nuzzâr*, I/225.

140 O. Nuri Ergin, *Türkiye Maarif Tarihi*, İstanbul 1939, I/201.

141 *Tuhfet'ün-Nuzzâr*, I/238, 248.

142 *İslam ve Türk İllerinde Fütüvvet Teşkilatı*, s. 339.

İbn Batûta Alanya’da kaldığı bir zâviyeyi şöyle anlatır: “İkinci namazını kıldıktan sonra zâviyenin şeyhi geldi ve bizi zâviyesine götürdü. Burası çok güzel bir bina idi. İçerisi güzel Rum (Anadolu) yastıkları ile döşeliydi. Irak camlarından yapılmış kandiller vardı. Büyük odada beş adet “beysûs” denilen ve bakırdan yapılmış büyük fitilli lambalardan yerleştirilmişti. Bunlarda erimiş iç yağı yakılıyordu. Her biriyle, Türkçe “çerağcı” denilen görevliler uğraşıyordu”¹⁴³. Seyyaha göre zâviyelerde misafir şöyle ağırlanıyordu: Zâviyeye bir yolcu geldiği zaman kapıcı tarafından karşılanıp kim olduğu, nereden gelip nereye gitti hakkında bilgi alınıp içeri buyur ediliyordu. Eşya ve hayvanları yerleştirildikten sonra hama sokuluyor ve güzelce yıkanılıyordu. Oradan çıkınca bir odaya alınıp yiyecek ve içecek ikram ediliyordu. Akşam namazından sonra zâviyede Kur’an okunuyor, daha sonra semâ ve raks yapılıyordu. Bazen gece yarısı zikir ve diğer nâfile ibadetlere kalkılıyor ve bu her gün böyle sürüp gidiyordu¹⁴⁴. Şüphesiz bu ağırlama işi yolcunun durumuna ve içtimâi mevkiine göre değişmekteydi.

Zâviyelerde ikram edilen yiyecek ve içecekler konusuna gelince, bunların devrin alışılmış yiyecek ve içecek maddeleri olduğu tabiidir. Bu konuda kaynaklarda fazla bilgiye pek rastlanmaz. Anadolu’da özellikle XIV. yüzyıl zâviyeleri hakkında en geniş bilgi ve tasvirleri kendi öz müşahedesine dayanarak veren İbn Batûta bu konuda pek bir şey söylemez. Yalnız genel olarak et, ekmek, meyve ve tatlı verildiğini nakleder¹⁴⁵. Bununla beraber, Vâhidî’nin *Menâkıb-ı Hâce-i Cihan ve Netîce-i Can* adındaki eserinde XV. ve XVI. yüzyıllarda zâviyelerde ne gibi yemekler, içecekler ve tatlılar ikram edildiğine dair oldukça ilgi çekici bir pasaj mevcuttur. Burada Kurban Baba adlı bir dervişin ağzından söylenen bir manzûmede şunların adı geçer¹⁴⁶:

143 *Tuhfet’ün-Nuzzâr*, I/227.

144 A.g.e., I/226, 231, 252.

145 A. yerlerde.

146 Bibliothèque Nationale de Paris, suppl. Turc, nr. 1558, v. 24a-b.

Bize bir hânîkahdır şu âlem
İrişür dürlü dürlü levni her dem
Herisa ve Muhallebi ve Totamaç
Ades aşı ve Zerde, Kalya omaç
Yoğurtlu dâne karlı dağımızdır
Sıpanak aşı hod otlağımızdır
Hemîşe Akça salma nakdimizdir
Erişte hod gönülde akdimizdir
Börek aşsı da hod sertâcımızdır
Şeker pâluze hod mîracımızdır.
Güllâcî ve Sükkerîn ve Me'muniye
Biliç çorbasına ekşi limoniyle
Gelir gâh gâh Tüffahiye aşsı
Yeriz demeden anı bunu nâşsı(?)
Gelir ki Tuncîye gâhı Nohudâb
Gelir ki Gendom aşsı ki düşebab
Zemistanda gelir Tarhana şirin
Pirinç aşsı gelir ki gâh şirin
Kebab-ı Birre ve Kebk Kebûter
Sükkerîn, Baklağı, Börek, Seminiter(?)
Gelir her yılda aşsı-ı Aşure
Yeriz hem yediriz mâru mûra
Gıda-yı ruhumuz âhirde Helva
Nitekim cennet içre "Menn ve's-selvâ"
Onlardan sonra Hoşâb safâ bahş
Ki teşne dillere eyler safâ bahş

Görüldüğü gibi bunların çoğu bugün bile bilinen yiyeceklerdir. Bu kadar çeşitli yemeği hazırlayabilmek için ne kadar kap kacağa ihtiyaç olduğu meydandadır. Meselâ Trakya-Paşaeli'nde ünlü Bektaşî şeyhi Otman Baba Zâviyesi'nde Kanunî devrinin

ortalarına doğru kaç cins ve ne kadar kap kacak bulunduğu bir fikir verebilir¹⁴⁷:

Cinsi	Adet
Kazan	16
Sahan	43
Tepsi	73
Bakraç	32
Tava	7
Kepçe	10
Büyük tas	6

D) Dinî ve içtimâî hizmetleri:

Zâviyelerin her şeyden önce bir din ve tasavvuf talim, tatbik ve yayma merkezi olduğuna yukarıda temas edilmişti. O halde buralarda belli bir tarikatın gereklerine göre bir yaşantı takip olunacağı açıktır. Selçuklu ve Osmanlı döneminde medreselerin nüfûz edemediği köylerin ve göçebe muhitinin dinî ve içtimâî hayatını ayarlama görevini zâviye ve tekkeler yüklenmişlerdi. Medreselerde uygulanan ancak sınırlı bir aydın zümresine hitap eden skolastik din eğitimi, öğretimi ve anlayışının genellikle halk tabakalarına inemediği ve tam anlamıyla intibak edemediği bilinen bir gerçektir. Gerek kullanılan metot gerekse köylük yerde yaşayan halkın şehirlerde olduğu gibi ulemâ ile temas imkânının çoğu defa bulunmaması, bulunsa da ulemânın o seviyeye inememesi yüzünden dinî ve içtimâî hayatta doldurulması gerekli bir boşluk meydana geliyordu. İşte bu boşluğun zâviyeler tarafından devrine ve yerine göre müsbet veya menfi bir şekilde doldurulduğu görülüyor. Zâviyelerde yüksek birtakım fıkıh ve kelâm meseleleri yerine halka mistik bir heyecan verecek ve fikrî seviyesine uygun

147 *Kolonizatör Türk Dervişleri*, s. 341'de 732 nr'lı Paşaeli defterinden alınan belge.

düşecek konularla uğraşılıyordu. Bu da haliyle zâviyeleri daha cazip duruma getiriyor, halk “fakı” adını verdiği fakihlerin (hoca) yerine şeyhleri dinlemeyi ve onlara bağlanmayı tercih ediyordu.

Zâviyelerde yapılan ibadetler heyecanı doyurucu ve gereğinde mûsikî eşliğinde yapılan özel âyinler halk için zevk verici bir ruhî tatmin kaynağı idi. Üstelik medresenin ağır ilmî havası yerine evliyâ türbelerine, menkabelerine ve kerametlerine bağlanmak halk için daha çekici ve daha kolaydı. Şeyh ve dervişlerin yazdığı keramet hikâyeleriyle dolu ahlak ve din alanındaki manzum eserler, ulemânın külfetli ve ağır bir üslûpla kaleme aldığı çoğu Arapça şerh ve tâliklerden elbette daha çok okuyucu ve dinleyici buluyordu¹⁴⁸. Bu da şeyhlerin halk yanında ulemâdan daha çok nüfûz ve kudret kazanmasına sebep oluyordu. Bunun yanında şeyhlerin sürdüğü bu mütevazı günlük yaşantının uyandırdığı takdir ve hürmet duygusu da bir motif olarak düşünülmelidir.

Zâviyelerin en az bu birincisi kadar önemli diğer bir hizmeti Anadolu ve Rumeli’nin İslâmlaştırılması sırasında olmuştur. Yeni fethedilen topraklarda müsamahacı ve telifçi olmaları sebebiyle çevrelerine birçok gayrimüslimi cezbeden şeyhler Müslümanlığı kolayca kabul ettiriyorlardı. Gayrimüslimler ya ateşli ve coşkun, esrarlı dinî âyinlerin veya din farkı gözetilmeden hastalara ve yoksullara yapılan yardımın etkisiyle Müslümanlığı kabul ediyordu¹⁴⁹. İlk devirlerde özellikle hudut bölgelerinde Bizans’ın ağır vergilerinden bıkmış ve ezilmiş ahaliye İslâmiyet’in bu zâviyelerde sunulan popüler şekli çok ilgi çekici geliyordu¹⁵⁰. Bazen bir Hristiyan köyünde, bir manastırın, kilisenin yerine veya yanına kurulan zâviyeler, zamanla oradaki Hristiyan azizine ait menkabelerin

148 *Müzekki’n-Nüfûs, Ahmediye, Muhammediye* ve benzeri tekke ve zâviye ürünü eserlerin yüzyıllardan beri olduğu gibi, bugün dahi köylerde aranıp okunduğu görülüyor. Bu eserlerin Türk halkının ruh hayatı ve düşünce tarzının oluşmasında oldukça hatırı sayılır roller oynadıkları anlaşılmaktadır. Bu rollerin ne dereceye kadar müsbet veya menfi olduğu ise araştırmaya değer bir konudur.

149 Bk. O. Turan, *Türk Cihan Hâkimiyeti Mefkûresi Tarihi*, İstanbul 1969, 11/166-7.

150 Paul Wittek, *Menteşe Beyliği*, trc.: O. Şâik Gökyay, Ankara 1944, ss. 114-15.

zâviyeyi kuran şeyhinkine karışmasına, böylece her iki din mensupları arasında bir yaklaşmanın ortaya çıkmasına imkân veriyorlardı. Bunun en güzel örneğini Hacı Bektaş ile Baba İlyas-ı Horasanî teşkil ederler. Hacı Bektaş Müslüman ahali tarafından kutsal bir velî kabul edilirken bölgedeki Hristiyanlarca da Saint Charalambus olarak takdis olunmaktaydı¹⁵¹. Çorum yakınlarındaki Elvan Çelebi Zâviyesi civarında ise Baba İlyas-ı Horasanî ile Saint Georges halk tarafından aynı kimse olarak kabul ediliyordu¹⁵².

Zâviyelerin ayrıca içtimâî alanda da büyük hizmetleri oluyordu. Bir defa, yolcuların bedava yiyip içme ve yatıp kalkmalarını sağladıkları için hem seyahatlerin hem de ticaret hayatının düzenli bir biçimde akıp gitmesine yardımcı oluyorlardı. Bundan başka çevrede yaşayan yoksullara bedava yiyecek veriyorlardı. Bu itibarla fakir tabaka buralarda kendine bir sığınak bulma imkânını elde ediyordu. Özellikle büyük kasaba ve şehirlerde bu durumun daha da iyi teşkilâtlandığı ve büyük çaptaki zâviyelerin (imâret), kim-sesiz ve yoksulların iâşe ve ibâtelерini yükledikleri anlaşıyor¹⁵³.

SONUÇ:

Yahûdilik, Hristiyanlık ve Budizm gibi kendilerine mahsus bazı müesseseler içinde mistik bir hayat düzeni geliştiren dinlerde olduğu gibi, Müslümanlık da “Zâviye, Hânîkah, Tekke...” adı ile anılan bir müessese aracılığıyla kendi tasavvuf sistemini ortaya koymuş ve geliştirmiştir.

Hicrî III. (Mîlâdî IX.) yüzyılın başlarında ilk büyük mutasavvıflarla beliren bu müessese, Müslümanlığın yayılışına paralel olarak batıda Kuzey Afrika ülkelerine, doğuda İran üzerinden Orta Asya içlerine kadar sokulmuştur. Çeşitli ülke ve devirlerde

151 Speros Vryonis, *The Decline of Medieval Hellenism in Asia Minor*, Los Angeles 1971, s. 372.

152 *Türk Mektupları*, trc.: Ö. Rıza Doğrul, İstanbul 1939. ss. 77-78.

153 *Türkiye Maarif Tarihi*, 1/202. Şüphesiz zâviyelerin çeşitli hizmetleri gereği gibi ortaya koyabilmek için etraflı araştırmalara ihtiyaç vardır.

değişik isimlerle anılan bu müessese her iki blokta da İslam dini ve tasavvufunun sanki ileri karakol görevini yapmış ve başarı ile yayılmasına ön ayak olmuştur.

Zâviyeler bulundukları yerlerde gerek mûmarî yönden, gerekse teşkilât ve işleyiş bakımından mahallî özelliklere göre teferruatta az çok farklar göstermişlerse de temelde yine aynı yapıyı, teşkilatı ve yaşıntıyı yansıtan kurumlar olmuşlardır.

Yüzyıllar boyunca Türk halkının dinî, içtimâî ve fikrî hayatını yoğuran zâviyeler, gayrimüslim halkın da memlekette Müslüman ahali ile uzlaşmış bir şekilde yaşamasını kolaylaştırmıştır.

İBN BATÛTA'NIN ANADOLU'DA ZİYARET ETTİĞİ ZAVİYELERİN ZİYARET SIRASINA GÖRE ADLARI VE YERLERİ

Zâviyenin adı	Bulunduğu yer
Bir Ahî zâviyesi (adı yok)	Antalya
Bir Ahî zâviyesi (adı yok)	Göhlisar (Burdur)
Ahî Sinan ve Ahî Toman zâviyesi	Denizli
Bir zâviye (adı yok)	Tavas (Denizli)
Bir Ahî zâviyesi (adı yok)	Milas (Muğla)
Bir zâviye (adı yok)	Muğla
Ahî Ali Zâviyesi	BercinKöyü (Milas)
Ahî Kalemşah Zâviyesi	Konya
Mevlânâ Zâviyesi (Mevlevî Zâviyesi)	Konya
Ahî Şerif Hüseyin Zâviyesi	Aksaray (Niğde)
Ahî Caruk Zâviyesi	Niğde
Ahî Emir Ali Zâviyesi	Kayseri
Ahî Bıçakçı Ahmed Zâviyesi	Sivas
Ahmed Kûçek b. Tâcüddîn (Rifaî Zâviyesi)	Amasya
Mecdüddîn Zâviyesi	Gümüş (Gümüşhâne)

Ahî Nizamüddîn Zâviyesi	Erzincan
Ahî Tornan Zâviyesi	Erzurum
Ahî Bahâ Zâviyesi	Birgi (İzmir)
Mecdüddîn Zâviyesi	Tire (İzmir)
Şeyh Yakup Zâviyesi (Rifaî Zâviyesi)	İzmir
Bir Ahî zâviyesi (adı yok)	Manisa
Bir zâviye (Rifaî Zâviyesi)	Bergama (İzmir)
Ahî Sinan Zâviyesi	Balıkesir
Ahî Şemsüd'din Zâviyesi	Bursa
Bir Ahî zâviyesi (adı yok)	İznik
Bir Ahî zâviyesi (adı yok)	Yenice (Bolu)
Bir Ahî zâviyesi (adı yok)	Mudurnu (Bolu)
Bir Ahî zâviyesi (adı yok)	Bolu
Bir zâviye (adı yok)	Gerede (Bolu)
Bir zâviye (adı yok)	Kastamonu
Dede Emir Ali Zâviyesi	Kastamonu
İzzeddin Ahî Çelebi Zâviyesi	Sinop

EVLIYA MENAKIBNAMELERİ*

İslâm dünyasında yaklaşık IX. yüzyıldan itibaren toplumsal, kültürel, ideolojik ve hatta siyasal alanlarda etkileri sonradan çok açık bir şekilde görülecek olan bir olgu ortaya çıktı. Kısa bir zaman geçmeden *tasavvuf* adını alacak olan bu olgu, İslam medeniyeti tarihindeki en büyük, en etkili ve en uzun soluklu inanç ve kültür dönüşümlerden birinin başlangıcı oldu.

Tasavvuf, İslâm'ın *Yaratan'ı yaratılan'dan* ayırmak suretiyle ortaya koyduğu "*Yaratan-yaratılan* ayırımı"na, yani "Allah'ın yaratılanla hiçbir açıdan benzeşmez, bütünleşmez, kesinlikle ortak kabul etmez tekliği" ilkesine mukabil; *yaratılanın*, bu arada insanın, *Yaratan'ın* tecellisinden, zuhurundan başka bir şey olmadığı fikrini ileri sürmektedir. Bu doğrultuda tasavvuf, çok geçmeden, bir anlamda İslâm'ın *nübüvvet* (peygamberlik) kurumunun izdüşümü, hatta bazı mutasavvıflarca ondan daha üstün bir merteye sayılabilecek olan *velâyet* (evliyalık) teorisini geliştirdi (Furat 1986: XIII/287-292; Ocak 1997: 1-19; Radtke, Lory, Zarcone, DeWeese, Gaborieau, Denny, Aubin, Shackle 2002: XI:109-125.).

Belki daha X. yüzyılda temelleri oluşmaya başlayan bu teori, en tepede, kâinatı âdeta Allah adına idare eden *Kutb* yahut *Gavs* (veya *İnsan-ı kâmil*) denilen, ilâhî yetkilerle donanmış olup insanlığın en yüce mertebesini simgeleyen en büyük *velî* olmak üzere (De Jong 1982: V / 543-546); aşağı doğru bu teorinin öngördüğü hiyerarşi

* *Türk Edebiyatı Tarihi*, ed. T. Sait Halman, Kültür ve Turizm Bakanlığı, Ankara 2007, c. 1, s. 605-620.

içinde yer alan ve sayıları tabana doğru artan *nukaba*, *nüceba*, *evlad*, *abdâl* vs. denilen en düşük rütbeli veliye kadar, sanal bir piramide benzetilebilir. Bu *velayet* teorisiyle tasavvuf (Batı literatüründe yer etmiş adlarıyla *İslam mistisizmi* veya *sufizm*) Hristiyan, Yahudi ve Budist mistisizminden ayrılır.

Velâyet teorisinin dikkatli bir tahlili, haddi zatında İslâm'ın *tevhid* inancıyla pek kolay bağdaşmayacak, adetâ Allah'ın sıfatlarını ve kudretini onun adına kullanan insanüstü fevkalâde vasıflarla donanmış bir “yarı tanrılar panteonu” ile karşı karşıya bulunulduğu izlenimini verir. Bu anlayışa göre velîler, insanların zihinlerinden geçeni, gaybta olanı veya gelecekte olacakları bilebilir, önceden haber verebilirler (*keşf*); aynı anda iki veya daha fazla yerde bulunabilir (*tayy-ı mekân*), tabiat kuvvetlerine hükmedebilir, onları istedikleri gibi yönlendirebilir. Havada veya su üstünde yürüyebilir, bir bakışla hastaları iyi edip ölüleri diriltebilirler veya dirileri öldürebilirler vs. (Ocak 1997: 83-92). İşte bu yanıyla da tasavvuf, yukarıda sayılan diğer mistik çevrelerle yakın bir benzerlik arz eder.

Velîlerin sahip olduğuna inanılan söz konusu yetenek, tasavvuf terminolojisinde *keramet* diye adlandırılır. İşte bu *keramet* telakkisi, Müslüman halklar arasında hâlâ yaşamaya devam eden bir “velî (evliya) kültü”nün oluşmasına ve çok köklü bir şekilde yerleşmesine yol açtı (Furat 1986: XIII/287-292; Ocak 1997: 6-26; Radtke, Lory, Zarcone, DeWeese, Gaborieau, Denny, Aubin, Shackle 2002: 109-125). O kadar ki, zaman zaman belli toplum kesimlerinde bu kültün İslâm'ın kitabî çerçevesinden daha güçlü, daha etkili olduğu görülebilir.

1. Evliya-Keramet-Menkabe-Menakıbname

XI. yüzyıldan itibaren tarikatların ortaya çıkmaya başlamasıyla, yukarıda sözü edilen sanal piramit içinde yer aldığı varsayılan velîlerin gösterdiklerine inanılan tabiatüstü halleri, yani *keramet* hikâyelerini ihtiva eden kısa/uzun anlatılar işte böyle bir altyapı üzerinde oluştu. Bu oluşumda, bir yandan Kur'an-ı Kerim'de

zikredilen peygamber mucizelerinin bir örnek oluşturduğuna herhalde şüphe yoktur. Ama diğer yandan da artık çoktandır İslam toprakları olan ülkelerdeki –hiç şüphesiz daha eski Hristiyan, Yahudi ve Budist mistiklerine ait- menkabelerin örneklik ettiğini de söylemek mümkündür (Ocak 1997: 70-83).

Bu arada, İslam inancına göre, peygamberlerin peygamberliklerini ispat amacıyla, ama “Allah’ın iznine bağlı olarak” gösterdikleri ve yalnız onlara mahsus harikulâde hâller ile Müslüman evliyanın, ayrıca, bunlarla Müslüman olmayan mistiklerin sergiledikleri harikulâde hâller arasındaki yakın benzerliklerin, İslam inançları açısından önemli bir problem oluşturduğunu ve bunun ulemayı epeyce yorduğunu da belirtmek gerekir. Sonunda bu problem, peygamberlerinkini *mucize*, Müslüman evliyanunkini *keramet*, Yahudi, Budist ve Hristiyan azizlerinininkini ise *istidrac* terimi ile adlandırmak suretiyle hâll edilmiş gibi görünür.

Her hâlükârda bu keramet anlatılarına *menkabe* (çoğulu *menakıb*), yahut -yanlış ama daha yaygın bir söyleyişle- *menkıbe* denildi. Bu Arapça kelime, sözlükte “öğünülecek güzel iş, hareket ve davranış” anlamlarına gelmekte olup, ilk olarak yaklaşık IX. yüzyılda derlendiğini bildiğimiz Buharî, Müslim vb. “Hadis” koleksiyonlarında Peygamber’in yakın arkadaşlarının meziyet ve faziletlerini anlatan rivayetleri ifade eder (Buharî tarihsiz: V, 3-40). Daha sonra tasavvufun ortaya çıkışıyla beraber, büyük velîlerin meydana getirdikleri harikulade haller için özellikle kullanılır olmuştur. Bu menkabelerin kahramanları olan büyük velîler, genellikle bir tarikatın ilk kurucusu (pîr) veya büyük bir şeyhidir.

Evliya menkabeleri, edebî tür itibarıyla, konusu harikulade olaylara dayanan *masal* (fr. *conte*), *efsane* (fr. *mythe*, ar. *ustûre*), *destan* (fr. *épopée*) ve *menkabe* (fr. *légende*) gibi nevilerin sonuncusuna girerler. Böyle olunca, bu sayılanlarla evliya menkabeleri (fr. *légendes hagiographiques*) arasında bazı bakımlardan benzer ve ayrı yönler vardır. Öteki türlerle olan bu benzerlik ve ayrılıkların belirlenmesi, evliya menkabelerinin bütün özellikleriyle anlaşılmasına yardım eder (Pellat, 1991: 349-357; Ateş 1957 VII, 701-702).

Bir defa, zikredilen öteki türler gibi, evliya menkabeleri de harikulade olayları konu edinmiştir. Başlangıçta o da kişiseldir. Yani bir kişi tarafından ortaya konulmuş anlatım tarzıdır; ama çok geçmeden kişi unutulur ve halkın malı olur ve toplumsal bir kimlik kazanır. Evliya menkabelerinin konusu gerçek kişilerdir. İşte bu noktadan itibaren masaldan ve efsaneden ayrılır. Bu gerçek kişilerin yaşadıkları zaman ve mekân bellidir. Ama evliya menkabeleri yarı mukaddes addedilir. Bu suretle efsane ve destanlarla aralarındaki en esaslı fark açığa çıkmış olur.

Biçim itibariyle evliya menkabeleri bütün bu türlerden kısa olup genellikle tek bir keramet olayı anlatılır. Ayrıca her türlü üslûp ve edebî kaygıdan uzaktır. Şu hâlde bütün bu noktalar göz önüne alınırsa evliya menkabelerinin şu özelliklere sahip olduğu görülür:

1) Kahramanları gerçek ve mukaddes kişilerdir. 2) Olayların belirli yeri ve zamanı vardır. 3) Sırf eğlenmek, bir eşyanın yahut tabiat olayının izahını yapmak için uydurulmuş değildir. Bunların gerçek olduğuna inanılır. 4) Yarı mukaddestirler ve bir dogma gibi kendilerini kabul ettirirler. 5) Konu edindikleri velî hayatta iken de, öldükten sonra da meydana gelebilirler. 6) Biçim olarak son derece kısa ve sade bir anlatım tarzına sahiptirler.

Ayrıca evliya menkabeleri, insanın gizli özlemlerinin ve inandığı bazı değer hükümlerinin zafere ulaştığı kusursuz, ideal bir dünyanın tasvirini gerçekleştirmeleri sebebiyle de, toplumun psikolojik çehresinin ifadesi sayılabilir. Bütün bu hususlar düşünülürse, evliya menkabelerine sadece, harikulade birtakım olayları yansıtan gerçek dışı hikâyeler nazarıyla bakmak yanlış olacaktır.

Evliya menkabeleri yakından incelendiği zaman, hepsinin aynı mahiyet ve özelliği taşımadığı, bazı bakımlardan farklı nitelikler gösterdiği dikkati çeker. Bu noktadan hareketle evliya menkabelerini, gerçeğe dayanan ve hayalî olanlar diye iki ana gruba ayırmak mümkündür:

a) *Tarihî gerçeklere dayanan menkabeler:* Evliya menkabelerinin önemli bir kısmı, gerçekten yaşanmış tarihî vak'alardan kaynak-

lanır. Anlatılan olaylar belli bir tarihte ve coğrafî mekânda vukua gelmiştir. Ancak, menkabelerde varılmak istenen hedeflerden biri de kahraman olan velîyi yüceltmek olduğundan, bu gerçek olaylar deforme edilmiş veya menkabe motifleriyle kamufle bir hale getirilmiştir. Buna rağmen söz konusu olayları teşhis etmek zor değildir.

b) *Hayalî menkabeler*: Yukarıdakiler gibi gerçek olaylara dayanmamakla beraber, toplumun sosyal ve psikolojik yönlerini yansıtan bu menkabelerin de kendi aralarında birtakım kategorilere ayrıldıkları müşahade olunur. Bunları sırayla şöylece gözden geçirebiliriz:

1) *Toplumsal içtimaî değerler sisteminden kaynaklanan menkabeler*: Velî toplum nazarında Allah’a en yakın bir kişi olması itibariyle, o toplumun içtimaî değerler sistemini şahsında temsil edendir. Bu değerler en mükemmel bir biçimde onun şahsında tatbik alanı bulmuştur. Böyle olunca onu anlatan menkabeler de bu içtimaî değerleri yansıtıcı mâhiyettedir. Bunlarla velî etrafında fevkalâde ideal bir dünya meydana getirilmiştir. Bu, o toplumun özlemini çektiği dünyadır. Dolayısıyla bu tip menkabelerin sosyolojik incelemeler için mükemmel bir kaynak teşkil ettikleri muhakkaktır.

2) *Ahlâkî bir teolojiye dayanan menkabeler*: Bazı menkabeler, kahramanları olan velînin şahsında birtakım ahlâkî faziletlerin üstünlüğünü göstermek için meydana getirilmiştir. Velî, ahlâkî mertebelerin en yükseğine ulaşmış bir kişi kabul edilmesi itibariyle, toplum için ideal bir örnek teşkil eder. Böylece onun menkabeleriyle topluma bu ahlâkî faziletleri gerçekleştirme alışkanlığı kazandırılmak istenmiştir. Bu tip menkabeler daha ziyade didaktik mâhiyettedir. Onların mensup bulunduğu tarikatın müridleri için birinci derecede önemi hâizdirler. Zira bu menkabelerle onların dürüst birer insan olarak yetişmesi hedef tutulmuştur. Bu tip menkabelere, Anadolu’da XV. yüzyıldan itibaren yazılmaya başlanan ve günümüze kadar okunmaya devam edilen *Ahmediye*, *Muhammediye*, *Envârü’l-Âşîkîn* gibi popüler tasavvuf eserlerinde sık rastlanır.

3) *Propaganda maksadını güden menkabeler*: Bu tipi oluşturan menkabelerin bir kısmı, içinde hiçbir gerçek payı olmayan, kelimelerin tam manasıyla hayalî olaylarla doludur. Bunlar anlattıkları velînin tarikatını benimsetmek ve yaymak amacını güderler. Fakat şu unutulmamalıdır ki, bu tip menkabeler zamanla okunup tekrarlandıkça müritler tarafından gerçek olarak kabul edilir hâle gelirler.

Propaganda maksadına dayanan menkabelerin bir kısmı da, basit birtakım uyarlamalardan ibarettir. Bunlar genellikle, meselâ X.-XI. yüzyıllarda Orta Asya ve Kuzey Afrika’da, XII-XIII. yüzyıllarda Anadolu’da ve XV. yüzyıldan itibaren de Balkanlarda İslâmiyet’in yayılışı sırasında, çeşitli menşe’lerden gelme mahallî efsâne, menka-be vs.lerin evliya menkabesi şekline sokulması suretiyle meydana gelmişlerdir. Bu iş çoğu defa basit bir isim değişikliği ile gerçekleşiyordu. Meselâ herhangi bir bölgede takdis edilen Hristiyan azizine ait menkabeler, sonradan gelen Müslüman velînin adı etrafında toplanıyor, böylece tarikatın genişlemesi sağlanıyordu. Bu metodu Anadolu ve Rumeli’de en çok Bektaşîler kullandıklarından, bu çeşit menkabelere daha çok Bektaşî muhitlerinde rastlanmaktadır.

Aynı usûlün, birbirine halef selef olan tarikatlar, dolayısıyla velîler için de geçerli olduğu görülür. Bir bölgede sonradan yerleşen bir tarikat, orada daha önceki tarikatın velîsine ait menkabeleri kendi velîsine uyarlamak yoluyla kendini daha kolay kabul ettirebiliyor ve zamanla eskisini ortadan kaldırıyordu.

Menakıbnameye gelince, genel olarak herhangi bir tarikata mensup bir velînin menkabelerini ihtiva eden eserlere *menâkıb* veya *menakıbname* adı verilmektedir. Bu eserlerin yazılışındaki temel gaye, muhakkak ki o velînin müritlerinin yetişmesi ve dolayısıyla tarikatın bütünlüğünü sağlamaktır. Fakat ikinci olarak velînin ve tarikatının propagandasını yapmak gelir.

Tasavvuf cereyanının IX. yüzyıldan itibaren iyice yayılması sonucu İslâm dünyasının hemen her tarafında birtakım mutasavvıflar yetişmeye başlar. İşte ilk defa, *Tarih-i Buhara*, *Tarih-i Halep (...)*, *Tarih-i Dimaşk* gibi, bunların yaşadıkları bölgelere veya büyük şehirlere

dair hususî tarihlerde birtakım menkabelerin kaydedildiğini görüyoruz. X. yüzyılda ise, çeşitli meslek ve zümrelere mensup kişilerin biyografilerini ihtiva eden *tabakat* kitapları arasında, sufilerle ilgili olanlar da yazılmaya başlayınca, evliya menkabeleri bu defa bu eserlerde yer alır. Sülemî: *Tabakatu's-Sûfiyye*, Ebû Nuaym Ahmed İsfehânî: *Hilyetu'l-Evliya*, Hucvirî: *Keşfu'l-Mahcub*, Ensârî-i Herevî: *Tabakatu's-Sûfiyye* ve daha başkaları gibi.

XI. yüzyıldan itibaren, Abdulkadir Gilânî (ö. 1167) ve Ahmed er-Rifaî (ö. 1182) gibi büyük pirlerin adını taşıyan ve İslâm âleminin birçok yerlerine yayılan tarikatlar teşekkül etti. Bu tarikat muhitlerinde, onları kuran pirlerin tabiatıyla büyük nüfuz ve etkileri vardı. İşte, gerek hatıralarını tarikat içinde ve dışında taziz etmek, gerekse tarikatlar arasında yayılma amacından doğan bir çeşit rekabet ortamı sebebiyle, bu pirlerin menkabeleri müstakil eserler hâlinde derlenmeye başlandı. Ancak bugün elimizde olan örneklerle bakarak ilk yazılan menakıbnamelerin XI. yüzyıldan daha eskilere gittiğini söylemek mümkün olmuyor. İlk zamanlarda Arapça ve Farsça kaleme alınan ve çoğu bizzat *menakıb* adını taşımayan bu eserler arasında, *Kitabu Devhati Ulî's-Safa*, *Firdevsu'l-Mürşidiyye* (Meier 1948) ve *Esrâaru't-Teohid fi Makamati's-Şeyh Ebî Said*'i (Achena 1974) ve daha birçoklarını sıralamak mümkündür.

Görüldüğü üzere önceki pirlere, yani tarikat kurucularına mahsus olan bu müstakil menakıbnameler, zamanla tarikat içinde önemli roller oynamış şeyhler, halifeler ve hatta şeyh aileleri için de kaleme alınmaya başladı. Bilhassa XIII. yüzyıldan itibaren Fas'tan Maveraünnehr'e kadar her tarafta zengin bir menakıbname edebiyatı vücuda geldi. O kadar ki, bu edebiyatın her tarikat içinde inkişaf etmesiyle bazen bir velî için birden fazla menakıbname yazıldığı bile görüldü. Daha sonraki yüzyıllarda birer kompilasyon mâhiyetinde olmak üzere, tek bir ülkede yaşayan muhtelif velîlerin menkabelerini toplayan *Menakıbu Evliya'i Mısır* ve *Menakıbu Evliya'i Bağdad* gibi bölge menakıbnameleri yazıldı.

Evliya menakıbnameleri genellikle tek bir velîyi ele alan yazılı eserlerdir. Ama birden fazla velînin menkabesini içine alan kitaplar

da vardır. Bunlara *Tezkiretü'l-Evliya* veya *Tabakatu's-Sufiyye* de denir. Tezkirelerin en iyi örneklerinden biri, XIII. yüzyılın ünlü İranlı mutasavvıflarından Feridüddin Attar'ın *Tezkiretu'l-Evliya*'sıdır (Nicholson 1905). Bu eserler, her velîye ayrılmış kısımda, başta kısa bir biyografi bilgisinden sonra, mevcut menkabelerden bir miktarını zikrederler. Bunlar ayrı ayrı düşünülüğünde, müstakil birer menakıbname teşkil edecek kadar yekûn tutmazlar. Evliya tezkireleri İslâm dünyasında menakıbnamelerin bir bakıma öncüsü sayılabilirler. Müstakil menakıbnameler, ancak tarikatlar teşekkül edip yayıldıktan sonra ortaya çıkmışlardır. Bunları muhtevaları itibariyle iki tip olarak mütâlâa etmek mümkündür:

a) *Biyografi mâhiyetinde menakıbnameler*: Bu tipi teşkil edenler, genellikle konu edinilen velînin devrinde yahut çok kısa bir zaman sonra, kendisiyle aynı çevrede yaşayanlar henüz hayatta iken kaleme alınmış menakıbnamelerdir. Ancak bunun istinası da olabilir. Yani, velî hayattayken teşekkül eden menkabeler, daha sonra kayda geçmiş bulunabilir. Bu tip menakıbnameler, âdetâ biyografik bir eser niteliğindedir. Velînin ailesi, doğumu, yetişmesi, şeyhliğe geçişi, etrafına toplanan müridleri, çeşitli faaliyetleri ve nihayet vefatı menkabeler halinde, üstelik kronolojik bir sıra ve irtibat dahilinde anlatılır. Bunların tarihî gerçeklerle ilgisi sıklıdır.

b) *Toplama menakıbnameler*: Bu ikinci tipi meydana getiren menakıbnameler ise genellikle velînin vefatından çok uzun bir zaman -hatta bazen birkaç asır- sonra kaleme alınmışlardır. Birbiriyle hiçbir şekilde irtibatı olmayan, gerçeğe dayalı veya hayalî menkabelerin tamamen rastgele bir araya getirilmesi suretiyle teşkil edilmişlerdir. Bu bakımdan bu eserlere aslında *menakıbname* yerine *menkabe mecmuası* demek kanaatimizce daha doğru olacaktır. Bunlar daha çok, iyi bir tahsil görmemiş, halktan gelme müridler tarafından yazılmıştır. Bu sebeple de çoğu zaman imla yanlışlarıyla doludur. Birinci tipteki menakıbnamelere göre bunların tarihî zeminle alâkaları zayıftır. İhtiva ettikleri menkabeler çoğunlukla hayalî niteliktedir.

2. Türk Edebiyatında Menakıbnameler

İslâm dünyasında tasavvuf sahasında IX.-XI. yüzyıllardaki gelişme, tabiatıyla, o sıralarda henüz Maverâünnehir, Harezm ve Horasan mıntikalarında yaşayan Müslüman Türklere de yansıdı. Gerek Anadolu öncesi, gerekse Anadolu'ya yerleştikten sonra meydana getirilmiş evliya menakıbnameleri incelendiği zaman, bunların Türk destan geleneği ile ortak bazı özellikler taşıdığı görülür. Bu ortak özellikler bilhassa Bektaşî menakıbnamelerinde ortaya çıkar. Bunların kahramanı olan velîlerle, Türk destan kahramanları arasında pek çok benzer nokta olduğu gözden kaçmayacak kadar açıktır. Bu, iki türün de ortak kaynaklardan geliştiğini gösteren en kuvvetli delildir.

İslâmiyet'in kabulünden çok önce, Oğuz destanı gibi önemli bir mahsul verebilmiş Türk destan geleneği, şüphesiz İslâm öncesi dinî etkileri geniş ölçüde yansıtıyordu. İslâmî devirde buna bir başka tesirin daha eklendiğini görüyoruz ki, bu İran destan edebiyatıdır. Bilhassa Firdevsî'nin ünlü eseri *Şeh-name* kaleme alındıktan sonra bu tesir kendini daha da kuvvetle hissettirdi ve Türk destanı geleneği bu etki ile iyice gelişti (Mélïkoff 1962: 29-30, 40-41). O kadar ki, Karahanlılar bile kendilerini Afrasiyab soyuna bağladılar. Böylece *Şeh-name* ve dolayısıyla İran tesiri, Türk destanı geleneği ile birleşerek bir yandan Orta Asya'da Türk edebiyatının gelişmesini sağlarken, bir yandan da asıl mahsullerini Anadolu'da verecek olan, *Ebûmüslim-name* ile başlayıp *Saltık-name* ile devam eden bir zincir oluşturdu. Ayrıca, buna paralel bir menakıbname edebiyatı da teşekkül edip gelişme yoluna girmiş bulunuyordu.

Türk menakıbname edebiyatının bugün bilebildiğimiz ilk örneği, İslâmî Türk edebiyatının ilk mahsulü olan *Kutadgu Bilig*'in de yazıldığı Karahanlı Türk devleti sahasına aittir. *Tezkire-i Satuk Buğra Han* ismiyle tanınan bu ilk örnek, görüldüğü gibi ne menakıbname adını taşır, ne de kahramanı bildiğimiz cinsten bir velîdir. Eser, adından anlaşılacağı üzere, Karahanlıların ilk hükümdarı Satuk Buğra Han'ın hayatını ve Müslümanlığı kabul edişini anlatmaktadır.

Türkçe ve mensur olarak kaleme alınan eserde önce, Satuk Buğra Han'ın doğumu ve hayatı tam manasıyla menkabe motifleriyle hikâye edilir, hatta haleflerinin menkabeleri de eserde anlatılır. Bu eser, bize kadar gelebilen ilk Türk menakıbnamesi sayılabilir. Bunun sebebi, önce kahramanı olan hükümdarın, kerametler gösteren bir velî hüviyetinde olması, sonra da eserde mevcut menkabelerin tam manasıyla birer evliya menkabesi özelliğini arz etmesidir (Köprülüzâde 1926: 193; Shaw 1875; Grenard 1900: 5 vd.; Turan 1971: 147-149; Pekolcay 1981: 33-37).

Anadolu'da Türk edebiyatının menakıbnameler konusunda ilk mahsullerini verebilmesi için, XIII. yüzyılı beklemek gerekmiştir. Çünkü XI. yüzyılda İznik'te temeli atılan Anadolu Selçuklu devletinin, aradan geçen bir buçuk asra yakın dönemde, askerî harekâtın kısmen de olsa durulması ve böylece siyasi, sosyal ve ekonomik ortamın istikrar kazanması, ilim ve kültür hayatının teşekkül etmesi gerekiyordu. Gerçekten de XIII. yüzyılda bu elverişli ortam artık sağlanmış ve özellikle bu yüzyılın ilk çeyreği içinde, muhtelif göçlerle Anadolu'ya gelen çeşitli menşe'lere mensup ilim ve fikir adamlarıyla hareketli bir kültür hayatı yaratılabilmiştir. Böylece Türk edebiyatının Anadolu'ya mahsus ilk örnekleri de ortaya çıkmaya başlamıştır.

Anadolu Selçukluları devri, Kadirîlik, Rifaîlik, Kâzerunîlik, Kalenderîlik, Vefaîlik vs. gibi dışarıdan gelme pek çok tarikatın yerleşme ve kendini kabul ettirme dönemi olduğu kadar, aynı zamanda Mevlevîlik gibi yepyeni bir tarikatın da filizlenmeye başladığı bir dönemdir. Anadolu'nun birçok yerinde muhtelif şeyhlerin açtığı tekkeler ve zamanla buralarda ortaya çıkan türbeler göz önüne alınırsa, Anadolu Selçukluları devrinde sayıca oldukça fazla menakıbnamenin kaleme alındığı tahmin edilebilir. Ne var ki, çeşitli sebepler yüzünden bunların çoğu bize ulaşma şansına sahip olamamıştır.

Bize ulaşabilenlerden ikisi, *Menâkıb-ı Seyyid Hârun-ı Velî* (Kurnaz 1991) ile *Menâkıb-ı Sadreddîn-i Konevî*'dir (Topkapı Sarayı Müzesi Ktp., Hazine nr. 117). Birincisi, XIII. yüzyılda Konya ve Akşehir do-

laylarında yaşamış ünlü bir şeyh olan Seyyid Harun'un, ötekisi ise Muhyiddîn-i Arabî'nin evlâtlığı, eserlerinin şârihi ve aynı zamanda Mevlâna'nın yakın dostu Sadreddîn-i Konevî'nin menkabelerini ihtiva etmektedir.

Yukarıda sayılan, muhtelif tarikat çevrelerine ait menakıbnamelere ilâve olarak burada asıl, Mevlevî muhitlerinde meydana getirilen ve birçok bakımdan önemi hâiz olan iki eserden bahsedilmelidir. Bunlardan birincisi *Risale-i Sipehsalar der Menakıb-ı Hazret-i Hudavendigâr*, yahut kısa adıyla *Sipehsalar Menakıbı* diye tanınır (Avni 1331). Mecdüddîn Feridun b. Ahmed Sipehsalar tarafından XIII. yüzyılda Farsça olarak yazılmıştır. Mecdüddîn eserini Mevlâna'nın vefatından sonra kaleme almıştır. Eser üç kısımdan ibaret olup birinci kısımda Mevlâna'nın babası; ikinci kısımda Mevlâna; üçüncü kısımda ise, başta Burhaneddîn Muhakkık-ı Tirmizî olmak üzere, bazı halefleri ve yakınlarının menkabeleri yer almaktadır. Mevlâna'nın oğlu Sultan Veled'e kadar olan kısmı yazarın bizzat kendi, geri kalanı yakınlarından biri tarafından yazılmıştır.

İkinci menakıbname, XIV. yüzyılın ilk yarısında aslen İranlı Ahmed Eflâkî'nin kaleme aldığı *Menakıbu'l-Ârifîn*'dir (Eflâkî 1958-59; Eflâkî 1959-1961). Eflâkî eserini, otuz yıllık bir bilgi birikiminden sonra Ulu Ârif Çelebi'nin isteğiyle kaleme almıştır. Farsça olan eser, geniş çapta *Sipehsalar Menakıbı*'na dayanmakta, ama yazarının şahsî görgü, bilgi ve müşahedelerini de yansıtmaktadır. On fasıldan meydana gelen eser, başta Sultanu'l-Ulema, halifesi Burhaneddîn Muhakkık-ı Tirmizî olmak üzere asıl Mevlâna'nın ve haleflerinin menkabelerini anlatmaktadır.

Burada Anadolu Selçukluları devriyle ilgili olarak kendisinden bahsedeceğimiz son menakıbname, XIII. yüzyılın sonlarında yetişmiş tanınmış sufi şairlerden Gülşehrî'ye aittir. Şâir, şeyhi Ahî Evren namına Türkçe kaleme aldığı eserine *Keramat-ı Ahî Evren* ismini vermiştir (Gülşehrî 1930). O devirde Anadolu'da Ahîliğin en mühim simalarından olan Ahî Evren burada şairane menkabelerle harikulade bir tablo içinde sunulmuştur.

Moğol idaresinin Anadolu içlerindeki baskısı ve çeşitli çekişmeler, bazı tarikat mensuplarının yeni kurulan bu beyliklere akın etmesine sebep olur. Bu her iki tarafın da menfaatine oluyordu; çünkü böylece beylikler muhtaç oldukları sağlam bir dinî desteğe kavuşurken, ötekiler de rahat bir faaliyet alanı ele geçiriyorlardı. Bu sebeple özellikle XIV. yüzyılın ilk yarısı boyunca bu beyliklerdeki tasavvuf hareketlerinin hayli renklendiğini söylemek mümkündür.

Osmanlı ve Menteşe Beyliği gibi sınır mıntakalarındaki beyliklerde, *Abdalan-ı Rum* denilen savaşçı şeyh ve dervişler yoğun faaliyet içindeydiler. Hiç şüphesiz bunların hepsi olmasa bile bazıları hakkında birtakım menakıbnamelerin yazıldığını tahmin etmek zor değildir. Fakat bugün için beylikler devrinde kaleme alınmış tek bir menakıbnameye sahip bulunuyoruz. Bu menakıbname, XIV. yüzyılın mutasavvıf şâiri Âşık Paşa'nın (ö. 1332) yine kendi gibi olan oğlu Elvan Çelebi'nin *Menakıbu'l-Kudsiyye fi Menasibi'l-Ünsiyye*'sidir (Elvan Çelebi 1995). Hâlen, müellifin 1358-9'da manzum ve Türkçe olarak yazdığı nüshadan intinsah edilmiş tek nüsha durumunda bulunan eser, 1240'ta Amasya dolaylarında Babaîler isyanı adıyla bir isyan çıkarmış olan Baba İlyas-ı Horasanî'nin hayatını ve menkabelerini anlatır. Eserde ayrıca, adı geçen şeyhi Dede Garkın'ın, kendi oğullarının ve nihayet aynı sülâleden gelen Âşık Paşa'nın menkabeleri vardır. Bu menkabeler kronolojik bir sıra ile kaydedilmiş olup tarihî olaylarla sıkı sıkıya ilişkilidir. Dolayısıyla Beylikler devri edebiyatının değerli örneklerinden birini oluşturur.

Diğer Anadolu beylikleri gibi Osmanlı Beyliği de cihada uygun sahada bulunması dolayısıyla, pek çok tarikat mensubunun akın ettiği bir yer olur. Şeyh Edebali, Abdal Musa, Geyikli Baba vb. isimleri bize kadar intikal edebilmiş şeyhler, kısa zamanda devletin desteğini sağlayarak geniş çevreler edinme imkânını buldular. Öyle ki, bunların menkabeleri ilk Osmanlı vekayinâmelerine bile yansdı.

XV.-XVI. yüzyıllarda Rumeli topraklarında yapılan dinî bir heyecanla karışık fetih hareketleri çeşitli tarikat çevrelerinde, özellikle Bektaşîler arasında menakıbname yazımını hareketlendirdi. Bu sebeple çoğu bize ulaşabilmiş, daha ziyade *Vilayetname* adıyla

zikredilen Bektaşî menakıbnamelerinin bu yüzyılın son çeyreği içinde yazıldığı görülür. Bunların en belli başlıları, tahminî yazılış sıralarına göre şöylece zikredilebilir: 1) *Vilayetname-i Hacım Sultan* (Tchudi 1914), 2) *Menakıb-ı Hacı Bektaş-ı Velî* (Gölpınarlı 1953), 3) *Vilayetname-i Abdal Musa* (Güzel 1999b), 4) *Menakıb-ı Baba Kaygusuz* (Güzel: 1999a), 5) *Vilayetname-i Seyyid Ali Sultan* (Adnan Ötüken İl Halk Ktp., nr. 1189), 6) *Vilayetname-i Sultan Şucauddîn* (Orhan Köprülü Özel Kütüphanesi nüshası), 7) *Vilayetnâme-i Otman Baba* (Adnan Ötüken İl Halk Ktp., nr. 640) ve daha başkaları.

XV. yüzyıl içinde yazılmış menakıbnamelerden ikisi de, Şeyh Bedreddin'e (ö. 1426) dairdir. İlki, *Menakıb-ı Şeyh Bedruddîn* isminde ufak bir eser olup anonimdir ve muhtemelen XV. yüzyılın ikinci yarısında meydana getirilmiştir. Fakat içindeki menkabelerin gerçekte Şeyh Bedreddin'le hiçbir ilgisi olmayıp uydurmadır. *Menakıb-ı Şeyh Bedruddîn İbn Kadî İsrail* (Gölpınarlı 1967) adını taşıyan ikinci menakıbname ise, yine büyük bir ihtimalle XV. yüzyılın sonlarında adı geçen torunu Hafız Halil b. İsmail tarafından şeyhin ve eserlerinin müdafaası mâhiyetinde, Türkçe ve manzum olarak kaleme alınmıştır. Bu menakıbnamede menkabe motifleri hemen hiç kullanılmamıştır. Bu itibarla tarihe daha yakındır ve Şeyh Bedreddin hakkında tarihî bir kaynak niteliğini taşır. Yazar sadece dedesine ait rivayetleri değil, kendi gördüklerini ve bildiklerini de kullanmıştır. Bu menakıbname, şeyhin doğumundan ölümüne kadar tam bir biyografi özelliğini gösterir.

XV. yüzyılda dikkat çeken menakıbnamelerden bir kısmı da, Halvetîlik tarikatı içinde meydana getirilmiştir. XIV. yüzyılın başlarında ilk defa Anadolu'ya girerek Ahî Yusuf Halvetî ve Pir Ömer Halvetî gibi önemli şeyhler tarafından yayılan Halvetîlik, hayli taraftar toplayarak gelişti. Aynı yüzyılın son çeyreğinde Bursa'ya gelip yerleşen ve Yıldırım Bayezid'e damat olmak suretiyle resmen devlet desteğini sağlayan Buharalı Şeyh Emir Sultan (ö. 1430) vasıtasıyla kuvvetle temsil edildi.

XV. yüzyılda Halvetîlik tarikatı çevresinde yazılan ve burada zikredilecek olan iki menakıbnameden birisi işte bu Emir Sultan'a

dair olup *Menakıb-ı Emir Sultan* (Millet Ktp., Ali Emirî, nr.1060) adını taşır; yazarı adı geçen tekkesinin postnişinlerinden ve halifelerinden Yahya b. Bahşî'dir. Emir Sultan'ın ve çevresindekilerin menkabelerine tahsis edilmiş, bilhassa tarihî açıdan önemli bir menakıbnamedir. Halvetîlik tarikatı içinde kaleme alınan menakıbnamelerden bazıları yine Emir Sultan'a tahsis edilmiştir. Emir Sultan hakkında, XVI. yüzyılda da, başta Zeynelâbidîn b. Hacı Kasım'ın *Menakıb-ı Emir Sultanı* (diğer adıyla *Vesiletu'l-Metalib*) olmak üzere, sırasıyla Nimettullah Efendi, Mehmed Şevki ve Senayî Çelebi tarafından tam dört adet menakıbname daha yazıldığı görülür. Hepsi de *Menakıb-ı Emir Sultan* ismini taşıyan bu eserler, muhteva olarak birbirlerinden pek farklılık arz etmezler; hepsi de Emir Sultan'ın ve etrafındakilerin hayat ve menkabelerinden bahiste bulunurlar. Ancak onun adına bu kadar fazla sayıda menakıbname kaleme alınması, kendisinin tesirinin büyüklüğünü göstermesi açısından önemlidir.

XVI. yüzyıl Osmanlı İmparatorluğu'nda tarikatların en yoğun faaliyet gösterdikleri, sayı bakımından çoğaldıkları, dolayısıyla menakıbname edebiyatının da en bol mahsullerini verdiği bir dönem teşkil eder. Bu dönemde yazılan menakıbnamelerin bir kısmı, daha önceki yüzyıllarda yaşamış Türk ve gayri Türk velîlere dairdir. Ayrıca XVI. yüzyılda, bazı eski büyük mutasavvıfların Arapça ve Farsça menakıbnamelerinin de Türkçeye çevrildiği müşahede olunur.

Anadolu'da çabuk gelişen Halvetîlik, XVI. yüzyılda hemen hepsi de Türk şeyhler tarafından kurulmuş olmak üzere birçok şubeye ayrıldı. Bu şubelerde biri içinde meydana getirilen bir diğer önemli menakıbname, Gülşeniyye'nin kurucusu İbrahim Gülşenî adına 1600'lara doğru Muhyî-i Gülşenî'nin yazdığı *Menakıb-ı İbrahim-i Gülşenî*'dir (Muhyî-i Gülşenî 1982).

Bu yüzyıla ait bir diğer önemli Halvetî menakıbnamesi, *Menakıb-ı Kemal-i Ümmî*'dir (Millet Ktp., Manzum nr.1323). Fatih devri Halvetî şeyhlerinden olup Yunus Emre tarzında şiirler yazan ve tanınmış Hurûfî şeyhi Nesimî ile yakınlığı rivayet olunan Kemal-i Ümmî'nin,

aşırı tasavvufî fikirleri yüzünden asılarak öldürüldüğü söylenir. Kemal-i Ümmî'nin menakıbnamesi, halifelerinden Âşık Ahmed adında biri tarafından mesnevî tarzında ve Türkçe kaleme alınmıştır. Eser umumiyetle Bolu'da yaşayan şeyhin hayatını ve menkabelerini, sonlara doğru da çevresindeki öteki şeyhlerin hikâyelerini anlatır ve tasavvufî öğütler verir.

Söz konusu yüzyılda Bayrâmîlik tarikatı çevrelerinde ise, başlıca üç menakıbname dikkati çekmektedir. İlk ikisinin yazarları bilinmemektedir. Bunlardan birincisi, Bayramîliğin menşei olan Safevîlik tarikatının kurucusu Şeyh Safî (ö. 1334) için kaleme alınmış olup *Menakıb-ı Şeyh Safiyyuddin-i Erdebilî* diye bilinir (Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmud, nr. 6491). Diğeri ise bizzat Bayrâmîliğe adını veren Hacı Bayram-ı Velî'nin menkabelerine tahsis edilen *Menakıb-ı Hacı Bayram-ı Velî*'dir. Bu eserde, adı geçenin gençliğinden ve yetişme döneminden itibaren ölümüne kadar hayatı, menkabeleri ve temasta bulunduğu yüksek şahsiyetlerle konuşmaları bulunmaktadır. Üçüncü bir menakıbname, Hacı Bayram'ın hem en ileri gelen halifesi, hem de damadı olup, Fatih devrinin tanınmış şeyhi Akşemsettin'in ve oğullarının menkabelerini toplayan Hüseyin Enisî'nin *Menakıb-ı Akşemseddin* adlı eseridir (Yurt 1972).

Bayrâmîliğin Melâmîyye koluna dair XVI. yüzyılda yazılmış çok önemli bir diğerk menakıbname ise, Abdurrahman el-Askerî tarafından kaleme alınan *Mir'âtü'l-Işk* (Erünsal 2003) olup yeni bulunmuştur. Bu kolun tarihini aydınlatmak bakımından ciddi bilgiler ihtiva eden bu eser, gerçekten tarihsel bir belge niteliğini taşıyan menakıbnamelerden iyi bir örnek oluşturur.

XVI. yüzyıldaki menakıbname edebiyatından vereceğimiz son örnek hayli değişik ve aynı zamanda önemli mâhiyette bir menakıbnamedir. Şair Vahidî'nin kaleminden çıkma bu eser *Menakıb-ı Hâce-i Cihan ve Netice-i Can*'dan başkası değildir (Karamustafa 1993). Adına bakıldığında Hâce-i Cihan lâkaplı bir şeyhin menkabeleri gibi görünür. Fakat gerçekte bu gerçek bir şahsı göstermediği gibi, eser de bilinen tipte bir menakıbname değildir. Bununla beraber, Vâhidî'nin yaşadığı XV. yüzyıl sonlarıyla XVI. yüzyıl başlarında

Osmanlı İmparatorluğu'nda mevcut Rum Abdalları, Haydarîler, Câmîler, Bektaşîler, Şemsîler, Mevlevîler ve Edhemîler gibi çoğu Kalenderî-meşrep çeşitli zümrelerin kısmen mensur, kısmen de manzum tasviridir. Bu zümreler, Hâce-i Cihan'ın Medine'de inşa ettiği hânîkaha gelen topluluklar şeklinde sırayla tasvir edilmiş; kıyafet, inanç, âdet ve gelenekleri anlatılmıştır. Bu yüzden tasavvuf tarihi bakımından belgesel mahiyette önemli bir kaynaktır.

XVII. ve XVIII. yüzyıllarda pek çok menakıbnamenin kaleme alındığını görmek şaşırtıcı değildir. İmparatorluğun içinde bulunduğu siyâsî, içtimâî ve iktisadî buhranlar, halkı mistik hayata daha çok sevk etmekte, dolayısıyla tarikatlar çevresinde daha kalabalık kitleler toplanmaktadır. Bunun tabii sonucu olarak bu yüzyıllar, tarikatların en bol ve yaygın olduğu bir dönemi oluştururlar. Bu devirde menakıbnamelere konu olan şeyhlerin hemen hepsi Türk menşe'lidir ve XVI. yüzyıldan daha eski değillerdir. Bunlardan bir kısmının, taşra kasabalarında yaşayan küçük çaplı şöhret sahibi şahsiyetler olduğu dikkati çeker. Bu, XVI. yüzyıla kadar hiç olmazsa sadece tarikat içinde önemli yer işgal etmiş büyük şeyhler için yazılan menakıbnamelerin, artık tarikat muhitlerinde moda hâline geldiğini gösterir. Böyle olunca bu dönemde yazılan menakıbnamelerin sayısını tesbit etmek bile artık neredeyse imkânsızdır.

XVII. yüzyılda Halvetîlik muhitlerinde iki menakıbname dikkati çeker. Birincisi, bu yüzyılın ünlü mutasavvıflarından Aziz Mahmud Hüdâyî'nin şeyhi olup Üftade lakabıyla meşhur Şeyh Mehmed Muhyiddin (ö. 1581) için yazılmıştır. Bursalı Hüsamet-tin adlı birinin kaleme aldığı *Menakıb-ı Şeyh Üftade* isimli bu eser (Süleymaniye Ktp., Haşim Paşa, nr. 32/1), adı geçen şeyhin hayat ve kerametlerini, temasta bulunduğu kişileri hikâye eder. Öteki menakıbname ise, Kastamonulu bir Halvetî şeyhi olan Ömer Fuâdî Efendi'nin eseri olan *Menakıb-ı Şeyh Şaban-ı Velî*'dir (Fuadî 1293). Adından da anlaşılacağı üzere, Halvetîliğin Şabaniyye şubesinin kurucusu Şeyh Şaban-ı Velî (ö. 1568) adına tertip olunmuştur. Eser hem bu şeyhin tarikat silsilesini ve menkabelerini, hem de ondan sonra yerine geçen önemli bazı şeyhlerin kerametlerini nakleder.

XVII. yüzyıla ait bir başka menakıbname, Celvetiyye tarikatının kurucusu Üsküdarlı Aziz Mahmud Hudayî (ö. 1628) için Nev'îzade Atayî tarafından meydana getirilmiştir. *Menakıb-ı Şeyh Mahmud el-Üsküdarî* adını alan bu eser (Süleymaniye Ktp., Lala İsmail Paşa, nr. 706/56), şeyhin menkabelerinden başka, bazı dikkate değer sözlerini ve öğütlerini de ihtiva etmektedir.

XVII. yüzyılda ise yine Halvetî çevrelerine ait bir menakıbname göze çarpıyor. Bu, meşhur Halvetî şeyhi ve Mısriyye şubesinin kurucusu Niyazî-i Mısırî (ö. 1694) adına, Lûtfî adında bir zatın kaleme aldığı *Tuhfetu'l-Asrî fi Menâkıbı'l-Mısırî* dir (Lutfî 1309). Lûtfî eserini, Rakım İbrahim tarafından yazılan ve ancak bazı parçaları kalan menakıbnamayı yeniden düzenlemek ve ilâveler yapmak suretiyle tertip etmiştir.

XVIII. yüzyılın velût müelliflerinden Abdürrezzak Efendi'nin de, *Menâkıb-ı Şeyh Vefa* yahut öbür ismiyle *Tuhfetu'l-Ahbab* (Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 3622/11) diye bir eser kaleme aldığı görülür. XV. yüzyılın Zeyniyye tarikatı şeyhlerinden olup İstanbul'daki Vefa semtine adını veren Şeyh Vefa'nın (ö. 1491) hayat ve kerametlerini nakleder.

Kadirîlik tarikatı içinde meydana getirilmiş zikre değer bir menakıbname dikkati çekiyor: Eser, tarikatın XVI. yüzyılda Anadolu'daki en kudretli ve nüfuzlu temsilcisi ve Eşrefiyye kolunun kurucusu Eşrefoğlu Rûmî'nin (ö. 1469) hâtırasına yazılmıştır. Şeyhin hayat ve kerametlerini, kendinden sonraki belli başlı Kadirî şeyhlerinin menkabelerini nakleden bu eser, *Menâkıb-ı Eşrefzâde Rûmî* (Uçman-Akıncı 1972) diye bilinmektedir.

Nakşibendîliğe ait iki menakıbnameden söz edilebilir. Yine Abdürrezzak Efendi'nin eseri olan ilki, *Menâkıb-ı Emir Buharî* veya *Hediiyetu'l-Asdıkâ* (Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 3522/9) adını taşımakta olup XVI. yüzyılın ilk yarısında yaşamış Nakşibendî şeyhi Emir Buharî'nin (ö. 1516) menkabelerini anlatır. Öteki eser ise, Mehmed Mekki tarafından kaleme alınmıştır. Bu da yine Nakşibendî şeyhlerinden Murad Buharî'nin (ö. 1778) hayat ve kerametlerini anlatmakta olup *Menâkıb-ı Şeyh Mahmud Murad Buharî* (Süleymaniye Ktp., Murad Buharî, nr. 256) diye tanınmaktadır.

Buraya kadar çeşitli örnekleri zikredilen tek velîye ait menakıbnamelerden başka, XVIII. yüzyılda, daha önce rastlanmayan yeni bir tipin ortaya çıktığı müşahede edilir. Bu yeni tip, artık bir tek velînin değil, fakat bir tek tarikat içindeki büyük şeyhlerin sırayla hayat hikâyelerini ve kerametlerini, tarikatın âdap ve usûllerini ihtiva eden toplu eserlerdir. Meselâ, Bayramîlik tarikatının Melâmîyye kolu içinde yazılan ve her ikisi de *Menakıb-ı Melâmîyye-i Bayramîyye* ismini taşıyan eserler böyledir. Bunlardan birincisi, Lâlîzade Şeyh Abdalbaki Efendi'nin (1156), diğeri Müstakim-zâde Süleyman Efendi'nin eseridir (Süleymaniye Ktp., Nafiz Paşa, nr. 1164). Her ikisi de aynı mâhiyette olup, tanınmış Bayramî Melâmîsi şeyhlerin terceme-i hallerini ve kerametlerini zikrederler.

Üçüncü örnek, Halvetiyye şeyhlerine aittir. Yazarı meçhul eser, *Menakıb-ı Şerif ve Tarikatname-i Pîran ve Meşayih-i Tarikat-ı Aliyye-i Halvetiyye* (Süleymaniye Ktp., Hacı Hüsrev Paşa, nr. 8082) diye adlandırılmakta olup, adının da gösterdiği gibi, tarikatın büyüklerinin menkabelerini ve tarikat âdabını öğreten bir eserdir.

Bu tipe son örnek, Kütahya Erguniyye Mevlevîhanesi şeyhi Sakıp Mustafa Dede'nin (ö. 1735) eseri *Sefîne-i Nefîse-i Mevlevîyan'* dır (1283). Pek çok hatâlarla dolu olmakla beraber, bu eser Mevlevîliğin ana kaynaklarından sayılır. *Menakıbu'l-Ârifîn*'in bıraktığı yerden itibaren, Konya'daki Mevlâna Dergâhı şeyhlerinin hayat ve menkabelerini, öteki Mevlevî tekkelerindeki meşhur şeyhlerin biyografilerini ve kerametlerini anlatır. Hatta bazı Mevlevî kadınlardan da bahsedilmektedir.

Hiç şüphesiz Türk edebiyatındaki evliya menakıbnameleri bunlardan ibaret değildir. Meselâ, menakıbnamelerin artık zikre değer özellikler taşımayan örneklerinin bulunduğu XIX. yüzyıldan hiç bahsedilmemiştir. Fakat burada, bu eserlerin tarikatların kendi içlerinde ve nihayet genel çizgide gösterdikleri gelişme istikametine uygun olarak hangi safhalardan geçtikleri ve ne gibi bir muhteva ve biçim kazandıkları çok genel bir tablo halinde verilmeye çalışılmıştır

KAYNAKLAR

- Abdürrezzak Efendi, *Menâkıb-ı Emîr Buharî*, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 35/9.
- Abdürrezzak Efendi, *Menâkıb-ı Şeyh Vefâ*, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 22/11.
- Achena, Muhammad (1974), *Asrâr al-Tawhîd*, Paris.
- Ali b. Osman (1982), *Keşfu'l-Mahcub*, (Hakikat Bilgisi), (çev.: Süleyman Uludağ), İstanbul.
- Âşık Ahmed, *Menâkıb-ı Kemal-i Ümmî*, Millet Ktp., Manzum nr.1323.
- Atâyî, *Menâkıb-ı Şeyh Mahmud el-Üsküdarî*, Süleymaniye Ktp., Lala İsmail Paşa, nr. 706/56.
- Ateş, Ahmet (1957), *İslam Ansiklopedisi*, VII: 701-702.
- Avni (1331), *Risale-i Sipehsalar der Menakıb-ı Hazret-i Hudavendigâr*, İstanbul.
- Barkan, Ö. Lutfi (1942), “Kolonizatör Türk Dervişleri”, *Vakıflar Dergisi*, II: s.???
- Bayard, Jean-Pierre (1970), *Histoire des Legendes*, 5. bs., Paris.
- Beldiceanu-Steinherr I. (1971), “La vita de Seyyid Ali Sultan et la conquête de la Thrace par les Turcs”, *Proceedings of the XXVII. Congress of Orientalists*, (Ann Arbor 1967), Wiesbaden.
- Beldiceanu-Steinherr I. (1996), “Seyyid Ali Sultan d’après les registres ottomans”, *The Via Egnatia under Otoman Rule*, ed.: E.A. Zachariadou, Crete University Press.
- Bloch, Edgar (1902), “Etudes sur l’ésotérisme musulman”, *Journal Asiatique*, I : 489-531; II: 40-111.
- Bombaci, Alessio (1968), *Histoire de la Littérature Turque*, (fr. Çev.: I. Mélikoff).
- Boratav, P. Naili (1964), “Le conte et la légende”, *Philologiae Turcicae Fundamenta*, II. cilt, Wiesbaden.
- Boratav, P. Naili (1978), *100 Soruda Türk Folkloru*, 2. bs., İstanbul 1978.

- Cezbî, *Vilâyetnâme-i Seyyid Ali Sultan*, Adnan Ötüken İl Halk Ktp., nr. 1189.
- Chavannes, Edouard (1921), *Contes et Legendes du Bouddhisme Chinois*, Paris.
- Coşan, Esat (yty.), *Hacı Bektaş-ı Velî, Makalât*, İstanbul.
- De Jong, F. (1982), "Kotb", *Encyclopaedia of Islam* 2, V: 543-546.
- Delehay, Hippolyte (1905), *Les Légendes Hagiographiques*, Bruxelles.
- Ebu'l-Hayr-i Rumî, *Saltıknâme*, Topkapı Sarayı Müzesi (Hazine) Kütüphanesi, nr. 1612.
- Elvan Çelebi (1995), *Menâkıbu'l-Kudsiyye fî Menâsıbu'l-Ünsiyye*, nşr.: İsmail E. Erünsal-Ahmet Y. Ocak, TTK Yay., Ankara.
- Ergin, Muharrem (1964), *Dede Korkut Kitabı*, Ankara.
- Erünsal, İsmail E. (1993), "Abdurrahman el-Askerî's Mir'âtü'l-Işk", *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes*, 83: 95-115.
- Erünsal, İsmail E. (2003), *XV.-XVI. Asır Bayrâmî-Melâmîliği'nin Kaynaklarından Abdurrahman el-Askerî'nin Mir'âtü'l-Işk'ı*, Ankara: TTK Yay.
- Esirî, *Vilâyetnâme-i Sultan Şucâuddîn*, Orhan Köprülü Özel Kütüphanesi nüshası.
- Evliya Çelebi (1314), *Evlîya Çelebi Seyahatnamesi*, II. cilt, İstanbul.
- Faroqhi, Suraiya (1979), "The life story of an urban saint in the Ottoman Empire: Piri Baba of Merzifon", *Tarih Dergisi*, XXXII: 653-678.
- Faroqhi, Suraiya (1981), *Der Bektashi-Orden in Anatolien*, Wien.
- Firdevsî (1967-68), *Şehname*, (çev.: Necati Lugal), 4 cilt, 2. bs., İstanbul.
- Fuadî, Ömer (1293), *Menâkıb-ı Şeyh Şâban-ı Velî*, Kastamonu.
- Furat, A. Suphi (1986), "Velî", *İslam Ansiklopedisi*, XIII: 287-292.
- Gelibolulu Mustafa Âlî (1277), *Kunhu'l-Ahbar*, V. cilt, İstanbul.
- Gölpınarlı, Abdülbaki (1953), *Menâkıb-ı Hünkâr Hacı Bektaş-ı Velî*, İstanbul.

- Gölpınarlı, Abdülbaki (1953), *Mevlânâ'dan Sonra Mevlevîlik*, İstanbul.
- Gölpınarlı, Abdülbaki (1961), *Yunus Emre ve Tasavvuf*, İstanbul.
- Gölpınarlı, Abdülbaki (1966), *Sınavna Kadısıoğlu Şeyh Bedreddin*, İstanbul.
- Gölpınarlı, Abdülbaki (1967), Hafız Halil, *Menâkıb-ı Şeyh Bedreddîn ibn Kadı İsrail*, İstanbul .
- Gölpınarlı, Abdülbaki (1969), *100 Soruda Türkiye'de Mezhepler ve Tarikatlar*, İstanbul.
- Grenard, F. (1900), "La légende de Satok Boghra Khan et l'histoire", *Journal Asiatique*, XV: 5 vd.
- Güzel, Abdurrahman (1999a), *Menâkıb-ı Baba Kaygusuz*, Ankara: TTK Yay.
- Güzel, Abdurrahman (1999b), *Vilâyetnâme-i Abdal Musa*, Ankara: TTK Yay.
- Hacı Kasım, *Menâkıb-ı Emîr Sultan*, Millet Ktp., Ali Emîrî, nr.1060.
- Harîrîzâde Kemaleddin, *Tibyânu Vesâilî'l-Hakayık*, Süleymaniye (Fatih) Kütüphanesi, nr. 430-432, 3 cilt.
- Hasluck, E. W. (1928), *Bektaşîlik Tedkikleri*, (çev.: Ragıp Hulusi,) İstanbul.
- Hasluck, E. W. (1929), *Christianity and Islam under The Sultans*, 2 vol., Oxford.
- Hüsâmeddîn, *Menâkıb-ı Şeyh Üftâde*, Süleymaniye (Hüsrev Paşa) Kütüphanesi, nr. 32/1.
- İnan, Abdülkadir (1968), "Kitab-ı Dede Korkut Hakkında", *Makaleler ve İncelemeler*, Ankara, s. 165-172.
- İnan, Abdülkadir (1972), *Tarihte ve Bugün Şamanizm*, 2. bs., Ankara.
- İz, Fahir: *Eski Türk Edebiyatında Nesir*, İstanbul 1969.
- Karamustafa, Ahmet T. (1993), *Vahidî's Menâkıb-i Hoca-i Cihan ve Netice-i Can*, Harvard University.
- Ebubekir Muhammed (1979), *Taarruf (Doğuş Devrinde Tasavvuf)*, (çev.: S. Uludağ), İstanbul.

- Kutluk, İbrahim (1978), Kınalızâde Hasan Çelebi: *Tezkiretu'ş-Şuarâ*, I. cilt, Ankara.
- Köprülü, Fuad (1926), *Türk Edebiyatı Tarihi*, İstanbul.
- Köprülü, Fuad (1973), "Abdâl Musa", *Türk Kültürü*, 124: 198-207.
- Köprülü, Fuad (1943), "Anadolu Selçukluları Tarihinin Yerli Kaynakları", *Belleten*, XXVII: 379-485.
- Köprülü, Fuad (1929), *Influence du Chamanisme Turco-Mongol sur Les Ordres Mystiques Musulmans*, İstanbul.
- Köprülü, Fuad (1966), *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, 2. bs., Ankara.
- Köprülü, Orhan (1953), *Tarihî Kaynak Olarak XIV. ve XV. yüzyıllarda Anadolu'da Bazı Türkçe Menâkıbnâmeler*, İstanbul: Basılmamış doktora tezi.
- Köprülüzâde M. Fuad (1926), *Türk Edebiyatı Tarihi*, İstanbul.
- Köprülüzâde M. Fuad (1972), "Vilâyetnâme-i Sultan Şucâuddin", *Türkiyat Mecmuası*, XVII: 177-184.
- Kurnaz, Cemal (1991) *Menâkıb-ı Seyyid Hârûn-ı Velî*, TTK Yay., Ankara.
- Kuşeyrî, Abdülkerim (1978), *Risale* (Kuşeyrî Risalesi), (çev.: S. Ulu-
dağ,) İstanbul .
- Küçük Abdal, *Vilâyetnâme-i Otman Baba*, Adnan Ötüken İl Halk Ktp., nr. 640.
- Lâlîzâde Abdülbaki (1156), *Sergüzeşt* (*Risâle-i Melâmîyye-i Bayrâmîyye*), İstanbul.
- Lâmîî Çelebi (1270), *Terceme-i Nefehâtü'l-Uns*, İstanbul.
- Lâtîfî (1314), *Tezkire-i Lâtîfî*, İstanbul.
- Levent, Âgah Sırrı (1973), *Türk Edebiyatı Tarihi 1: Giriş*, Ankara: TTK Yay.
- Lutfi (1309), *Tuhfetü'l-Asrî fi Menâkıb-ı'l-Mısırî*, Bursa.
- Mehmed Mekki, *Menâkıb-ı Şeyh Mahmud Murad Buhârî*, Süleymaniye Ktp., Murad Buhârî, nr. 256.

- Meier, F. (1948), *Firdôs al-Murshidîya*, Leipzig.
- Mélikoff, Irene (1962), *Abu Müslim, Le Porte-hache du Khorassan*, Paris.
- Mélikoff, Irene (1960), *La Geste de Melik Danişmend*, 2 cilt, Paris.
- Menâkıb-ı Şeyh Safiyyüddîn Erdebilî*, Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmud, nr. 6491.
- Muhyiddîn İbnu'l- Arabi (1308), *Fusûsu'l-Hikem*, Kahire.
- Muhyiddîn İbnu'l- Arabi (1293), *el-Futûhâtü'l-Mekkiyye*, 4 cilt, Kahire.
- Müstakimzâde, *Menâkıb-ı Melâmîyye-i Bayrâmiyye*, Süleymaniye Ktp., Nafiz Paşa, nr. 1164.
- Nicholson, R.A. (1905), Attar, Farîd al-Dîn, *Tadhkirat Al-Awliyâ*, 2 c., London.
- Ocak, A. Yaşar (2005), *Alevî ve Bektaşî İnancılarının İslâm Öncesi Temelleri*, 5. bs., İstanbul.
- Ocak, A. Yaşar, "Sarı Saltuk ve Saltuknâme", *Türk Kültürü*, sayı: (Mart 1979), s. 266-275.
- Ocak, A. Yaşar (1997), *Kültür Tarihi Kaynağı Olarak Menâkıbnâmeler: Metodolojik Bir Yaklaşım*, 2. bs., Ankara: TTK. Yay.
- Pekolcay, Necla (1981), *İslâmî Türk Edebiyatı 1*, İstanbul.
- Pellat, Ch. (1991), "Manâkib", *Encyclopaedia de l'Islam*, VI: 349-357.
- Radtke, B. – P. Lory - P. – Th. Zarcone – D. DeWese – M. Gaborieau – F.M. Denny – F. Aubin - C. Shackel (2002), "Walî", *EI2*, 2002, XI:109-125.
- Recep, A (1935), *Türk Edebiyatında Evliya Menkıbeleri*, İstanbul: Basılmamış Lisans Tezi.
- Sâkıb Dede (1283), *Sefîne-i Nefîse-i Mevlevîyan*, 3 cilt, Bulak.
- Salim (1315), *Tezkire-i Salim*, İstanbul.
- Sarı Abdullah Efendi (1288), *Semerâtü'l-Fuad*, İstanbul.
- Shaw, Robert Barkley (1875), *A Sketch of the Turki Language as Spoken in Eastern Türkistan (Kashghar and Yarkend)*, Lahor.

Sunar, Altan (1938-39), *Evliya Menkıbeleri*, İstanbul: Basılmamış Lisans Tezi.

Taeschner, Franz (1930), *Eine Mesnevi Gülschehris auf Achi Evran*, Leipzig.

Tschudi, R. (1914), *Derviş Burhan, Vilâyetnâme-i Hacım Sultan*, Berlin.

Turan, Osman (1971), “Satuk Buğra Han Menkıbesi ve Tarih”, *Selçuklular ve İslâmiyet*, İstanbul: Turan Yay, s. 147-149.

Yazıcı, Tahsin (1968), “Kalenderlere dair yeni bir eser”, *Necati Lugal Armağanı*, Ankara 1968.

Yurt, A. İhsan (1972), *Hüseyin Enîsî, Menâkıb-ı Akşemseddîn*, İstanbul.

TÜRK TARİHİNİN KAYNAĞI OLARAK BEKTAŞÎ MENÂKİBNÂME (VİLÂYETNÂME)'LERİNİN MAHİYETİ*

Bir velînin kerametlerinden birini veya birkaçını nakleden kısa hikâyeciklerden ibaret olan *menkabelerin*, İslâm âleminde tasavvuf cereyanı ile beraber IX. yüzyıldan itibaren görülmeye başladığı bilinmektedir. Bunlar ilk önceleri tasavvufî tabakat kitaplarında, daha sonra evliyâ tezkirelerinde toplanmış ve muhtemelen XIII.-XIV. yüzyıllardan itibaren de, tek bir veliye tahsis edilmiş olan *menâkib* veya *menâkıbnâme* isimli eserlerde bir araya getirilmiştir. Nitekim Hristiyan dünyasında da azizlerin menkabeleri (légendes hagiographiques) aynı şekilde, çok daha eskilerden beri koleksiyonlar halinde toplanıyordu. Bunların, daha matbaanın icadından kısa bir zaman sonra birtakım “recueil”ler halinde basıldığını biliyoruz.

Bugünkü bilgilerimize göre, muhtemelen XIII. yüzyıldan itibaren Anadolu’da evliyâ menâkıbnâmeleri yazılmaya başlanmış, ancak bize intikal edenler, şimdilik en eskileri olarak bilinen Elvan Çelebi’nin *Menâkib’ul-Kudsîye’si* ve Ahmed Eflâkî’nin *Menâkib’ul-Arifin’i* gibi, XIV. yüzyılda kaleme alınanlar olmuştur.

Bu suretle herhangi bir velînin hayat hikâyesi etrafında bir araya toplanan menkabelerden oluşan menâkıbnâmelerin, artık her tarikat çevresinde, o tarikatın kurucusu (pîri) veya büyük bir şahsiyeti için yazıldığı görülmektedir. İşte XV. yüzyıldan itibaren

* IX. Türk Tarih Kongresi, Türk Tarih Kurumu, Ankara 1989, s. 1239-1247.

de, Bektaşîlik çevrelerinde, başta Hacı Bektaş-ı Velî olmak üzere tarikatın diğer önemli şahsiyetleri için menâkıbnâmeler tertiplenmiştir ki bunlara genellikle *vilâyetnâme* (velilik kitabı) denilmek âdet olmuştur.

Evlîyâ veya aziz menkabelerinin tarih kaynağı olarak kullanılması hem İslâm hem de Hristiyan dünyasında oldukça eskidir. Orta ve Yeni Çağ Müslüman ve Hristiyan kronikçileri, bunları kısmen eserlerinde kullanmışlar, fakat bunu yaparken hiçbir tenkide tabi tutmamışlardır. Menkabelerin tarih malzemesi olarak ilmî tenkide tabi tutulması, ancak çağdaş tarih anlayışının ortaya çıkmaya başlamasından sonra, yani XIX. yüzyıldan başlayarak Avrupa’da olmuştur. XX. yüzyıl başlarından beri de, bu menkabelerin kritik sistem ve metotlarını ortaya koyan, bunlara göre menkabeleri tarih ve hatta sosyoloji açısından inceleyen eserler yazılmaya başlanmıştır. Bunların en önemlilerinden olarak ünlü bollandist Hippolyte Delehay’e’in *Les Légendes Hagiographiques*’i (Bruxelles 1927) ile başlayan bir eseri ile, Stefan Czarnowski’nin *Le Culte des Heros et ses Conditions Sociales* (Paris 1919) adlı, Saint Patrick’e tahsis ettiği monografisi sayılabilir.

Bizde ise evliyâ menkabelerinin Türk tarihi kaynağı olarak önemi, ilk defa Fuad Köprülü tarafından “Anadolu Selçuklu Tarihinin Yerli Kaynakları” adındaki tanınmış makalede ortaya konulmuştur¹. Daha önce de, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*’ında, başta Ahmed Yesevî, Hacı Bektaş-ı Velî, Sarı Saltık vs. gibi ünlü evliyâyâ ait menkabe ve menâkıbnâmeler, bir örnek teşkil edecek biçimde, başarı ile kullanılmıştır. Onu Abdülbaki Gölpınarlı’nın çalışmaları takip eder. Ne var ki, İslâm-Türk evliyâ menâkıbnâmelerinin ilmî tenkit usullerini ihtiva eden herhangi bir metot kitabı bugüne kadar ne memleketimizde, ne de, bildiğimiz kadarıyla, öteki İslâm ülkelerinde ve hatta Avrupa’da yazılmış değildir. Sadece Dr. Orhan Köprülü tarafından vaktiyle dört menâkıbnâmenin tarih kaynağı olarak

1 Bk. Belleten, 27 (1943), ss. 421-425.

durumunu ortaya koyma amacını güden bir çalışma yapılmış olup², maalesef bugüne kadar hepsi bundan ibaret kalmıştır. Günümüzde ise, Köprülü’den bu yana oldukça uzun zaman geçmesine rağmen, menâkıbnâmelerin tarihçileri hâlâ pek ilgilendirmedigi, dolayısıyla bu mühim kaynaklardan yeterince faydalanılmadığı gözden kaçmamaktadır. Bu durumun devam etmesinde, söz konusu eserlere bakış tarzının yani menâkıbnâme oldukları için ilk bakışta güvene lâıyk görmeme gibi bir anlayışın muhtemelen etkisi olsa gerektir. Bu yüzden menâkıbnâmelerle az da olsa, kısmen edebiyatçı, dilci ve folklorcuların ilgilendikleri görülmektedir. Fakat bu alanlarda da söz konusu eserlerin tam anlamıyla ele alındığı pek söylenemez. Zaten edebiyat tarihlerimizde bu cinsi inceleyen bölümler hem yetersiz, hem de yok denecek kadar azdır.

Burada sadece, Selçuklu ve Osmanlı dönemlerinde yazılmış irili ufaklı belki yüzü aşkın menâkıbnâmeden, Bektaşılık çevresinde kaleme alınmış olup bugün bilinen bazı menâkıbnâmeler bahis konusu edilecek ve Türk tarihi açısından mahiyetleri açıklanmaya çalışılacaktır.

İncelenen menâkıbnâmeler sırasıyla *Menâkıb-ı Hacı Bektaş-ı Velî*, *Vilâyetnâme-i Hacım Sultan*, *Vilâyetnâme-i Abdal Musa*, *Menâkıb-ı Kaygusuz Baba*, *Vilâyetnâme-i Seyyid Ali Sultan* (Kızıl Deli), *Vilâyetnâme-i Sultan Şucâuddîn* ve *Vilâyetnâme-i Otman Baba* (Vilâyetnâme-i Şâhî) olmak üzere yedi tanedir. Bunların da ilk üçü yayınlanmış olup, ötekiler hâlâ yazma halindedir³. Hacı Bektaş’ınki hariç, öbürlerinin bugün bilinen yazma nüshaları sınırlı sayıdadır.

2 *Tarihî Kaynak Olarak XIV. ve XV. Asırlarda Bazı Menâkıbnâmeler*, İstanbul 1951, Edebiyat Fakültesi Tarih Semineri Kütüphanesi, tez nr. 460. Bundan başka edebiyat tarihi açısından iki de mezuniyet tezi yapılmış olup şunlardır: A. Recep, *Türk Edebiyatında Evliya Menkabeleri*, İstanbul 1935, Üniversite Kütüphanesi, tez nr. 239; S. Altan, *Evliya Menkabeleri*, İstanbul 1939, Türkiyat Enstitüsü Kütüphanesi. Her üçü de basılmamıştır.

3 Yayınlananlar: *Menâkıb-ı Hünkâr Hacı Bektaş-ı Velî*, nşr.: A. Gölpınarlı, İstanbul 1958. Bu menâkıbnâme Almancaya da tercüme edilmiştir; bk. Eric Gross, *Das Vilâjet-nâme des Hağgi Bektasch*, Leipzig 1927; *Das Vilâjet-nâme des Hadschim Sultan*, metin ve Almanca tercüme: R. Tschudi, Berlin 1914; *Vilâyet-nâme-i*

Yukarıdaki bu sıralama aslında adı geçen kişilerin yaşadıkları tarihlere göre olmakla beraber, bir bakıma da menâkıbnâmelerin yazılış sıralarını gösteriyor kabul edilebilir. Görüldüğü gibi, ikisi hariç diğerleri “Vilâyetnâme” adını taşımaktadır. Aslında bu adın geçtiği her yerde genellikle anlaşılan, en çok okunması ve tanınması dolayısıyla, Hacı Bektaş menâkıbidir.

Birinin dışında bunların hepsi de aşağı yukarı XV. yüzyıl içinde yazılmış olup Bektaşîlik bilinen klâsik çehresini tam olarak almadan önceki döneme rastlamaktadırlar. Sadece *Menâkıb-ı Kaygusuz Baba* XVI. yüzyılda kaleme alınmış olmalıdır. Ötekilerinin dil ve üslûp özellikleri rahatça XV. yüzyıla ait olduklarını belirleyecek durumdadır.

Bu eserlerin bazıları anonim olmakla beraber bazılarının yazarı bellidir. Meselâ *Vilâyetnâme-i Hacım Sultan*, Derviş Burhan; *Vilâyetnâme-i Seyyid Ali Sultan*, Cezbî; *Vilâyetnâme-i Otman Baba* ise bizzat Otman Baba’nın dervişlerinden Küçük Abdal tarafından yazılmışlardır. *Menâkıb-ı Hacı Bektaş-ı Velî*’nin biri manzum öteki mensur olmak üzere iki redaksiyonu bulunup manzumunun yazarının Uzun Firdevsî adlı bir XV. yüzyıl şâiri olduğu bilinmekte, ötekine dair muhtelif görüşler ileri sürülmektedir. Hatta her ikisinin aynı kişi tarafından yazılmış olabileceği de düşünülmektedir⁴. Bütün bu menâkıbnâmelerin mensur olarak kaleme alındığı, bazılarının yer yer manzum parçalar ihtiva ettikleri müşahede olunmaktadır.

Bu eserler birbirleriyle karşılaştırıldığı zaman hepsinin aynı özelliği taşımadığını görmek zor değildir. Hacı Bektaş menâkıbı,

Abdal Musa, S. Nüzhet Ergun, *Türk Şâirleri*, İstanbul 1936, 1/166-169. Yazma olanlar: *Menâkıb-ı Kaygusuz Baba*, Vatikan Kütüphanesi Türkçe yazmalar, nr. 185 ve bazı özel kütüphanelerde; *Vilâyetnâme-i Seyyid Ali Sultan* Cebeci İl Halk Kütüphanesi, nr. 1189 ve bazı özel kütüphanelerde; *Vilâyetnâme-i Otman Baba*, Cebeci İl Halk Kütüphanesi, nr. 495; *Vilâyetnâme-i Sultan Şucâuddîn*, Dr. O. Köprülü’nün özel kütüphanesinde. Bütün bunlardan başka Anadolu’daki muhtelif şehir kütüphanelerinde ve bazı hususi ellerde hepsinin de başka nüshaları bulunabilir.

4 Bu görüşler için bk. *Menâkıb-ı Hünkâr Hacı Bektaş-ı Velî*, ön söz: Esat Coşan, *Hacı Bektaş-ı Velî, Makalat*, Ankara 1971, Basılmamış Doçentlik Tezi, giriş.

kısmen harpçi, daha çok sakin bir hayat süren bir velî tablosu çizmekte olup doğumundan ölümüne kadar şeyhin menkabevî biyografisi mahiyetindedir. Menkabelerin sıralanışında genellikle Hacı Bektaş'ın hayat çizgisi takip edilmiştir. Bu bakımdan diğerlerinden hemen ayrılır. Hacım Sultan, Abdal Musa ve Kaygusuz Baba vilâyetnâmeleri, tam anlamıyla birer biyografi olmayıp sade ve sakin bir velî niteliğinde görünen adı geçen şahısların kerametlerini naklederler. *Vilâyetnâme-i Seyyid Ali Sultan'* da velilik tarafı olmakla beraber gazilik vasfı daha ağır basar. Eser baştan sona bu zatın Rumeli'deki gazalarının harikulade hikâyeleriyle doludur. Bu bakımdan hacmen küçük olmasına rağmen daha ziyade *Saltıknâme'*ye benzetilebilir; yalnız bunda devler, cinler, cadılarla mücadele yoktur. Sultan Şucâuddîn ve Otman Baba vilâyetnâmeleri⁵ ise, cezbe tarafları son derece kuvvetli iki gazi-velînin hayat hikâyesi mahiyetindedir. Bu gazi-velîlik vasfı özellikle Otman Baba'nınkinden daha belirgindir. O, Rumeli'de sık sık gazaya çıkar ve birçok kâfir öldürür. Bu eser hacim itibarıyla hemen hepsinden daha büyüktür. Bunun önemli bir özelliği de, öteki menâkıbnâmelerin genel olarak konu aldıkları zatın ölümünden sonra yazılmalarına karşılık, bunun Otman Baba ile beraber dolaşan bir dervişi tarafından yazılmış olmasıdır⁶. Bu vasfı esere bir belge mahiyeti kazandırmaktadır.

Ele alınan menâkıbnâmeleri bu suretle çeşitli açılardan kısaca tanımaya çalıştıktan sonra, ihtiva ettikleri malzemenin incelenmesine geçebiliriz. Bu malzeme kabaca şimdilik şöyle gruplandırılabilir:

I. Konu edinilen şeyhler ve çağdaşları öteki şeyhlere dair bilgiler: Bilindiği gibi her menâkıbnâme belli bir şahsı ele almakta ve onunla ilgili bilgileri menkabe unsurlarıyla karışık bir biçimde sunmaktadır. Söz konusu Bektaşî menâkıbnâmeleri de, başta bizzat Hacı Bektaş olmak üzere, sırayla Bektaşîlik'te mühim bir yer işgal eden, adları geçen şahıslar için kaleme alınmışlardır. Dolayısıyla onlar hakkında

5 *Sultan Şucâuddîn Vilâyetnâmesi* için bk. Orhan Köprülü, "Sultan Şucâuddîn Vilâyetnâmesi", *Türkiyat Mecmuası*, XVII (1972), ss. 177-184.

6 Bu eserin daha etraflı bir tanıtması için bk. Hasan Fehmi, "Otman Baba Vilâyetnâmesi", *Türk Yurdu*, 27 (1927), ss. 239-244.

ilk başvurulabilecek birer kaynak hüviyetini kazanmaktadırlar. Meselâ bugün Hacı Bektaş-ı Velî hakkında bütün bildiklerimiz, Eflâkî ve Âşıkpaşazâde'deki iki küçük pasaj dışında başka kaynaklarda hiçbir bilgi bulunmaması sebebiyle, onun vilâyetnâmesine dayanmaktadır. Bu itibarla bu eser, ilim çevrelerinde öteki Bektaşî menâkıbnâmeleri arasında en çok bilinenidir. Eğer o olmasaydı, Hacı Bektaş-ı Velî bugünkünden daha az tanınacaktı. Hacım Sultan'ı, bir bakıma Abdal Musa'yı, müridi Kaygusuz Abdal'ı, Seyyid Ali Sultan'ı, Sultan Şucâuddîn ve Otman Baba'yı ve etrafındakileri bize tanıtan ve kendileri hakkındaki bilgilerimizi borçlu olduğumuz hemen hemen yegâne kaynaklar, onların bu menâkıbnâmeleridir.

Ayrıca bu eserler, bütün bu adı geçenlerin, Bektaşîliğin teşekkülünde en büyük rolü oynayan *Rum Abdalları* zümresinden olduklarını, hatta bu zümrenin temelini oluşturan Kalenderîliğe mensup bulunduklarını, dolayısıyla Bektaşîlik ve Kalenderîlik arasındaki sıkı ilişkiyi ortaya koyabilecek bilgileri ihtiva ederler⁷. Bu suretle Bektaşîliğin menşe'leri meselesini bir ölçüde de olsa aydınlatmaya yarayacak ipuçlarını vermektedirler.

Bundan başka bu menâkıbnâmeler, devirlerinde kendilerine göre önemli roller ifa etmiş, Anadolu'nun Türkleşmesi ve İslâmlaşmasına büyük katkılarda bulunmuş, fakat resmî kroniklere adları bile geçmemiş Seyyid Ahmed, Seyyid Hamza, Seyyid Rüstem⁸, Abdal Mecnun, Abdal Yakub, Sami Baba⁹, Somun Abdal, Nasuh Baba vs.¹⁰ gibi nice şahsiyetlere dair hiçbir yerde bulunmayan bilgiler vermekte, Osmanlı Devleti'nin kuruluşunda birinci planda rol almış derviş ve şeyhlere ait çok ilgi çeken kıymetli malzemeyi havi bulunmaktadırlar.

7 Bu konu, "Kalenderîler ve Bektaşîlik" adıyla tarafımızdan yayınlanan bir makaleyle incelenmeye çalışılmıştır (bk. İ. Ü. Edebiyat Fakültesi, *Doğumunun 100. Yılında Atatürk'e Armağan*, İstanbul 1981, ss. 297-308.).

8 Bk. *Vilâyetnâme-i Seyyid Ali Sultan*, s. 6 ve birçok yerde.

9 *Vilâyetnâme-i Sultan Şucâuddîn*, birçok yerde.

10 Bk. *Vilâyetnâme-i Otman Baba*, ss. 29, 38, 93 ve birçok yerde.

II. *Bazı tarihî olaylara ve tarihî şahsiyetlere dair bilgiler:* Bu menâkıbnâmelerin ilgi çekici bir yanları da, hayatını anlattıkları şeyhlerin katıldıkları tarihî olaylar ve bu şeyhlerle ilişki içinde bulunan bazı hükümdar, ilmî ve askerî şahsiyetler ve devlet adamlarına ait öteki kaynaklarda rastlanmayacak cinsten bilgilere sahip olmalarıdır. Meselâ Hacı Bektaş menâkıbında, XIII. yüzyılda Orta Anadolu'ya yerleşen bazı Moğol oymaklarının faaliyetlerine, I. Alâeddîn Keykubad'ın hizmetine giren Hârezmli Türklere dair dikkate değer pasajlar vardır¹¹. O dönemdeki tekke-medrese rekabetini aksettiren hikâyeler de eserde yer almaktadır¹². Sultan Şucâuddîn Vilâyetnâmesi'nde Timurtaş Paşa, Karamanoğlu Mehmet Beğ, II. Murad'ın annesi ve daha başka şahıslardan söz edilmekte, şeyhin bunlarla münasebetleri anlatılmaktadır¹³. *Otman Baba Vilâyetnâmesi*'nde ise, bizzat Fatih Mehmed'e, bazı vezirlere ve beğlerbeğlerine, öteki birtakım devlet ricaline dair ilgi çeken bilgiler mevcuttur¹⁴.

Bundan başka, Osmanlıların XIV.-XV. yüzyıllarda Rumeli'nin çeşitli yerlerinde yaptıkları fetihlerin hikâyeleri, derviş-gazilerin bunlardaki rolleri, aynı şekilde Seyyid Ali Sultan ve Otman Baba menâkıblarında sayfalar işgal eder. Hatta denebilir ki, başka hiçbir kaynak bu eserlerdeki kadar gaziler arasındaki cihad ve fetih telakkisini, hatta psikolojisini anlatmakta başarılı olmamıştır. Bu sebeple, Rumeli'de savaşılan gaziler arasında bu eserlerin elden ele dolaşarak okunduğunu tahmin etmek kolaydır.

III. *Menkabelerin cereyan ettiği yerlerin sosyal ve ekonomik hayatına, gelenek, inanç ve âdetlerine ait bilgiler:* Ele alınan bu Bektaşî menâkıbnâmelerinin tarih kaynağı olma açısından bizce en önemli yönlerinden birisi de, bahsettikleri yerlerin işaret edilen tarafları hakkında bilgi vermeleridir. Meselâ, Seyyid Ali Sultan ve Otman Baba menâkıbnâmeleri hariç, diğerlerinin naklettiği olaylar hep

11 Bk. ss. 38-40, 42-44, 43 vs.

12 A.g.e., ss. 56-57.

13 Msl. bk. w. 22b-23a, 25a vs.

14 Bk. birçok yerde.

Anadolu’da geçer. Hacı Bektaş’ınki Anadolu’yu tamamiyle kaplamakla birlikte, merkez Orta Anadolu coğrafyasıdır. Hacım Sultan, Abdal Musa ve Sultan Şucâuddîn vilâyetnâmeleri ise, daha dar alanlara inhisar etmektedir. Birincisi Kütahya ve civarını, ikincisi Antalya ve yöresini, üçüncüsü de daha ziyade Eskişehir dolaylarını kaplamaktadır. Kaygusuz Baba’nın menâkıbının coğrafî alanı daha geniştir. Antalya yöresinden Mısır’a, oradan Suriye, Irak ve Hicaz’a kadar uzanır. Seyyid Ali ve Otman Baba vilâyetnâmelerine gelince, bunlardaki menkabeler kısmen Batı Anadolu’da geçmekle beraber asıl Rumeli sahasını kaplarlar.

Bütün bu sayılan muntikalarda yaşayanların etkin durumları, günlük yaşantıları, düşünüş biçimleri, âdet ve geleneklerine dair dikkate lâıyk pasajlar vardır ve bunlar öteki kaynakları mükemmel bir şekilde tamamlayabilecek mahiyettedir. Buna ek olarak topografi araştırmaları bakımından da bu eserlerin faydalı olacağına şüphe yoktur.

IV. Anadolu ve Rumeli’nin İslâmlaşmasına ait bilgiler: Bektaşî vilâyetnâmelerinin dikkati çeken bir özellikleri de, ihtidalarla ilgili bol miktarda menkabe ihtiva etmeleridir. Hacı Bektaş vilâyetnâmesinde bizzat onun ve halifelerinin, gerek yerli Hristiyan ahali, gerekse Anadolu’yu işgal altında bulunduran Moğollar arasındaki misyonerlik faaliyetlerine geniş yer verilmiştir¹⁵. Aynı şekilde Hacım Sultan vilâyetnâmesinde Hacım Sultan’ın Kütahya ve havalisinde, Seyyid Ali Sultan vilâyetnâmesinde bu zatın Rumeli’de Hristiyanları ihtidâ ettirdiklerine dair birçok menkabe nakledilir¹⁶. Bunlar dikkatle incelendiğinde, Müslümanlığın en çok, Ortodoks Hristiyanlığın karşısında yer alan heterodoks çevrelerde kabul gördüğü gözden kaçmamaktadır.

15 Bk. ss. II, 40-44, 46, 56, 82, 88.

16 Bu konuda da tarafımızdan “Bazı Menâkıbnâmelere göre XIII.-XV. yüzyıllardaki ihtidalarda Heterodoks Şeyh ve Dervişlerin Rolü” adıyla bir makale yayınlanmış (*Osmanlı Araştırmaları*, II (1981), ss. 31-42) ve bahis konusu menâkıbnâmelerin bu hususta ihtiva ettiği malzemenin bir değerlendirilmesi yapılmaya çalışılmıştır.

V. Türkler arasında İslâm öncesi eski inançlara dair motifler:

Menâkıbnâmelerdeki malzemenin büyük ve önemli bir kısmı, Türkiye'nin dinî tarihi açısından gerçekten üzerinde durulmaya değer niteliktedir. Zira bunlar kanaatimizce, Bektaşîliği teşkil eden inançlar sisteminin mühim bir kısmını meydana getirmektedirler. Görülebildiği kadarıyla adları geçen eserlerde bulunan menkabeler şu inançlarla ilgilidir:

Anâsır-ı Erbaa (Dört Unsur)

Ateş kültü

Ağaç kültü

Dağ, tepe kültü

Su kültü

Taş, kaya kültü

Tenasüh (Métempsycose)

Hulul (Incarnation)

Şekil değiştirme (Metamorphose) vs.

Menkabelerdeki bütün bu sayılan ve sayılmayan daha başka inanç motiflerine dikkat edilirse, bunların genellikle Şamanizm, hatta daha çok Budizm, Zerdüştilik, Mazdeizm ve Maniheizm gibi İslâmiyeti kabulden önce Türkler arasında yayılmış bulunan dinlere ait olduğu ve menkabe haline dönüşerek bu eserlere girecek kuvvet ve tazelikte yaşadığı anlaşılabacaktır. İşin kanaatimizce daha ilgi çeken yanı, sayılan bu inançlar arasında Şiiliği hatırlatan herhangi bir motife Hacı Bektaş ve Hacım Sultan vilâyetnâmeleri dışında rastlanmamasıdır. Yalnız ve yalnız bu iki vilâyetnâmede hem Hz. Ali'den hem de Oniki İmam'dan, Otman Baba vilâyetnâmesinde bir miktar Hz. Ali'den bahis geçer. Fakat bilinen klâsik Bektaşîliğin esaslarından olan Hz. Ali ve Oniki İmam kültürüne ötekilerinde kesinlikle tesadüf edilmemiştir. Hâlbuki Şiiliğin bu iki temel motifinin hepsinde de bulunması gerekirdi. Öyle sarıyoruz ki, söz konusu menkabelerin dikkatli ve sistemli bir tahlili, XV. yüzyıl teşekkül devri Bektaşîliğinde mevcut inançların en azından bir

kısmını ve dolayısıyla bunların menşe'lerini ortaya çıkarabilecektir. Böylece Bektaşîliğin menşe'inde daha çok Hristiyanlığın ve Şiiliğin hakim olduğu hususunda ileri sürülen eski ve yeni kanaatlerin tashihine yardımcı olunabilecek ve doğruya daha yakın bilgiler sağlanabilecektir.

Ayrıca, Bektaşîliğin oluşmasında en büyük paya sahip olduğu bilinmekle beraber, ne gibi inançlar ihtiva ettiği, kaynak yetersizliği yüzünden hâlâ tam olarak bilinemeyen XIII. yüzyıldaki Babaîlik hareketinin de inanç açısından biraz daha aydınlanmasına bu menâkıbnâmelerin bir katkısı olacağı düşünülmektedir. Çünkü bunlar her ne kadar XV. yüzyılda yazılmış olsalar da, onları meydana getiren menkabelerdeki inançların çok daha eskiden intikal ettiği şüphesizdir. Hal böyle olunca, Babaîlerin Bektaşîlikteki rolü bilindiğine göre, en azından bu inançların kısmen Babaîlerde de mevcut bulunduğuna hükmedilebilir.

Bir başka nokta, bu inançların sadece Bektaşîlerde değil, öteki heterodoks zümrelerde dahi bulunması dolayısıyla söz konusu inanç motiflerini taşıyan menkabelerin tetkik ve tahlili, bir açıdan da Türk heterodoksisini meydana getiren inanç sistemlerinden bir miktarını açığa çıkarabilir.

Kısacası, yukarıda zaman darlığı yüzünden ancak kısaca temas edilebilen malzemelerin mahiyeti, Hacı Bektaş vilâyetnâmesinden başka pek tanınmamış veya ismen tanınsa bile, ciddî bir şekilde araştırılmamış olan çoğu yazma bu eserlerin sistemli bir toplu neşrinin faydalı olacağını göstermektedir sanıyoruz.

İNDEKS

A

A. Zeki Velidi Togan 24
Abbasi 36, 195, 208
Abdal 84, 86, 111, 114, 115, 116, 117, 118, 122, 123, 124, 125, 126, 127, 128, 129, 130, 131, 133, 135, 136, 141, 142, 143, 144, 145, 148, 203, 204, 205, 212, 240, 241, 249, 250, 255, 256, 257, 258, 260
Abdal Musa 84, 86, 114, 123, 124, 125, 126, 127, 128, 141, 142, 143, 144, 203, 212, 240, 241, 249, 250, 255, 256, 257, 258, 260
Abdal Musa Vilâyetnâmesi 128
Abdalan-ı Rum 240
Ahi Evran 182
Ahî Yûnus 204
Ahîlik 182
Ahmed b. Yahya er-Râvendî 65
Ahmed Yesevi 33, 263
Akşemseddin 54, 55, 155
Alâüddîn Atâ Melik Cüveynî 195

Alevîlik 125

Anadolu Selçukluları 78, 80, 84, 139, 199, 200, 201, 202, 238, 254
Arap 13, 18, 31, 36, 73, 80, 131, 139, 188, 192, 199, 221
Arslan Bab 32
Artuklular 45
Âsitâne 190
Atabeğ Nureddin Zengî 194
Azîz Mahmûd Hüdâyî 79

B

Baba İshak 15, 21, 108, 138
Baba Resul Ayaklanması 202
Baba Tapduk 20
Barak Baba 17, 98, 99, 122, 139, 140, 197
Bayramî Melâmîliği 55, 56, 57, 61, 171
Bektaşîliğin Menşe'leri 120
Bektaşîlik 54, 147, 148, 180, 211

- Berke Han 12, 13, 22
Bıçakçı Dede Ömer 54
Binbir Gece Masalları 35
Birgivi Mehmed Efendi 47
Börklüce Mustafa 99, 108, 146
Budizm 121, 185, 196, 226, 261
Bünyâmin Ayaşî 55, 56, 57
- C**
Camii'l-Füsuleyn 43
Câmiu'l-Meknûnat 67
Cemâat-ı Ahmediyân 209
Cemaleddin-i Sâvî 121
- D**
Dânişmendliler 45
Darülfünun Edebiyat Fakültesi Mecmuası 133, 179
Dâvud-ı Kayserî 46, 81
Dergâh-ı Mevlânâ 210
Divan-ı Hikmet 24, 25, 33
Dobruca 12, 13, 14, 22
Düveyret'üs-sûfiye 188
- E**
Ebû Bekr-i Niksarî 98
Ebu's-Suud Efendi 16
ed-Düreru'l-Kamine 38
Edhemî 135
Edirne 11, 19, 22, 61, 91, 126, 146, 147, 157, 163, 169, 190, 204, 205, 210, 218, 220
Ehl-i ilhâd 148
Ehl-i Sünnet 45, 60, 67, 68, 140, 143, 150, 151, 152
Elie 17
Elvan Çelebi 15, 78, 122, 160, 217, 226, 240, 248, 253
Enez 12
Ermeni Derbendi 203
Evkaf-ı Hümayun Nezareti 216
Evliya Çelebi 13, 14, 15, 16, 159, 210, 212, 248
- F**
Fahir İz 11
Fahreddîn Irakî 97
Fakrnâme 24, 25, 34
Faruk Sümer 36, 178
ferîk-i zindîk ışıık tâyifesi 151
Firdevsu'l-Mürşidiyye 235
Fuad Köprülü 11, 24, 85, 111, 120, 124, 141, 187, 188, 191, 199, 200, 203, 210, 212
Fustâtü'l-'Adâla fî Kavâidi's-Saltana 136
- G**
Gazzâlî 45, 186, 191
Geyikli Baba 84, 86, 123, 141, 142, 203, 240
Gilanlılar 140
Gülşenîlik 50

H

- Hâcı Mübârek-i Haydarî 98
 Hallac-ı Mansûr 30
 Halvetîler 93, 265
 Hamza Bâlî 68, 101, 103, 161, 162, 166, 169, 173
 Haydarîlik 111, 112, 119, 121, 137, 200
 Hızır Beğ 47
 Hicaz 46, 60, 72, 73, 260
 Hûbmesîhîler 50
 Hucvirî 105, 235
 Hudavendigâr 239, 247
 Hurûfî 148, 164, 242
 Hüsâm Şah (Otman Baba) 126, 141
 Hüsâmeddin-i Ankaravî 159, 160, 162

I-İ

- I. Gıyaseddin Keyhüsrev 80
 II. Gıyaseddin Keyhüsrev 12
 II. İzzeddin Keykâvus 12
 İbn Battuta 13, 15, 16
 İbn Cübeyr 188, 192, 194
 İbn Hacer 38, 39, 41, 42, 140
 İbn Kemal 44, 47, 49, 52, 62, 85, 142, 143, 158, 164, 172, 203
 İbn Teymiyye 47, 48, 49
 İlk Mutasavvıflar 23, 25, 34, 84, 124, 125, 133, 141, 179, 187, 199, 250, 254

İmam-ı Masum 167

- İslamiyet 20, 133, 136, 137, 143, 179
 İsmail Mâşukî 50, 51

J

Jean Deny 17

K

- Kadıızâdeliler Hareketi 49
 Kadirîlik, 238
 Kalenderîlik 111, 112, 118, 119, 121, 132, 136, 200, 238, 258
 Kaligra Sultan 16
 Kaygusuz Abdal 114, 118, 124, 125, 126, 128, 129, 141, 142, 258
 Kâzerunîlik 238
 Kelime-i Tevhid 219
 Kemalpaşazâde Tarihi (Mohacnâme) 16
 Keramet 230
 Keşfü'l-Mahcûb 105
 Kırım hanı 12
 Kızıl Deli 124, 127, 130, 131, 141, 142, 205, 212, 255
 Kızılbaş 88, 149, 206
 Kolonizatör Türk Dervişleri 115, 141, 142, 204, 206, 207, 214, 224, 247
 kompilasyon 11, 17, 235
Kubbetü'l-İslam 35, 36
 Kudemâ-yı Bektâşîyân 124, 125

Kutbiyye-i Dil-i Dâna 167, 168
Kutb-ul Aktâb 106
Kutluşah 140

L

Letaifu'l-İşarat 43

M

Makâlât 30
medrese 46, 79, 80, 86, 151, 187,
188, 190, 191, 197, 259
Mehmed Buhârî 14
Mektûbât 83
Melâmet 154
Melik Dânişmend Gazi 19
Menâkıb-ı Cemâlu'd-Dîn-i Sâvî 137
Menâkıb-ı Hâce-i Cihan 222
Menâkıb-ı Kaygusuz Baba 127, 128,
255, 256
Menâkıb-ı Seyyid Hârûn-ı Velî 238,
250
*Menâkıb-ı Şeyh Bedrüddin İbn Kadî
İsrail* 39
Menâkıb el-Ârifîn 83
Mengücekliler 45
Molla Kâbız 49, 50
Molla Lûtfî 47
Molla Yegân 47
mutasavvıf 26, 31, 37, 45, 80, 82,
122, 193, 240
Müftî's-Sekaleyn İbn Kemâl 44

Müstakimzade Süleyman Saded-
din 55

N

Nakşibendîler 93
Nâsır li-Dînillah 208
Nâsirî Fütüvvetnâmesi 221
nasihat 95
Nasîru'd-Dîn-i Tûsî 139, 142
Nesebnâme 24, 25, 34
Nişancı Mehmed Paşa 67, 78,
148, 151
Nizâm-ı Cedîd 92, 93

O-Ö

Olcaytu Hudâbende 140, 197
Orhan Gazi 14, 46, 124, 143
Orta Asya 24, 25, 26, 27, 28, 30,
31, 32, 78, 97, 111, 121, 134, 179,
209, 226, 234, 237
Ortodoksi-Heterodoksi savaşı
108
Oruç Beğ 142, 144, 147, 199, 203
Osman Gazi 142
Osmanlı kronikleri 79, 85, 123
Ömer L. Barkan 85, 115

P

Pîr Ahmed Edirnevî 100
Pîr Ali Aksarâyî 101
Pîr-i Türkistan 23

R

- Râfızî (Heretic) 100
 Reconquista hareketi 78
Reşehâtu Aynî'l-Hayât 26
Ribatu'l-Halatiyye 36
 Ricâl-i gayb (Gayb Erenleri) 106
 Rifâilîlik 238
 risale 81
 Risale fî efdaliyyeti'n Nebî A.S.
 alâ sâiri'l-Enbiyâ 49
 Risale-i Sipehsalar der Menakıb-ı
 Hazret-i Hudavendigâr 239,
 247
 Riyâzî 46
 Rumeli 11, 12, 14, 15, 19, 22, 49,
 53, 87, 99, 101, 109, 115, 126, 145,
 150, 162, 165, 169, 204, 211, 225,
 234, 240, 257, 259, 260

S-Ş

- Safevî propagandası 68, 100
 Sahib-i zaman 167
 Saint Spirdon 269
Saltıknâme 97, 138, 248, 257
 Saltuklular 45
 Sarı Abdullah Efendi 55, 57, 58,
 60, 156, 251
 Sarı Saltuk 11, 12, 13, 14, 15, 16,
 17, 18, 19, 20, 21, 22, 147, 197,
 251
 Sefîne-i Nefîse-i Mevlevîyân 91

- Selâhaddin Eyyûbi 188
 Selçuklu Araştırmaları Merkezi
 177, 183, 184
 Seyahatnâme 13, 14, 15, 21
 Seyyid Abdullah 269
 Seyyid Ali Sultan 124, 127, 130,
 141, 143, 205, 241, 247, 248, 255,
 256, 257, 258, 259, 260
 Seyyid Hasan 14, 19
 Seyyid Hüseyin 39, 40
 Sinan Paşa 47
 Sofyalı Bâlî Efendi 94
 Sultan Sancar 76
 Sultan Şucâuddîn 124, 126, 127,
 129, 130, 248, 255, 256, 257, 258,
 259, 260
 Sütçü Beşir Ağa 164, 165, 173
Şakayık Zeyli 132
Şânizâde Tarihi 125
 Şeh-name 237
 Şems-i Tebrîzî 97
 Şemsüddîn Mehmed 47
 Şerif Hızır 14, 19
 Şeyh Aliyy-i Rûmî 162, 163
 Şeyh Bedreddin isyanı 171
 Şeyh Bedru'd-Dîn 146
 Şeyh Edebalı 84, 203, 240
 Şeyh Hüseyin-i Ahlati 37, 38, 39,
 40, 41, 42, 43
 şeyh İbrahim Gülşeni 270
 Şeyh Muhyiddin Karamânî 51

Şeyh Muslihiddin bin Alaüddin
94

Şeyhülislâm 48, 51, 61, 63, 158,
161, 164

Şihabeddin Sühreverdî 30

T

Tacir Hacı Ali Bey 163

Tâcu'l-Ârifin Seyyid Ebu'l-Vefâ
Bağdadî 31

Tâyife-i Kalenderân-ı Râfızıyân
148

Tayife-i Râfızıyye 148

tekke 19, 77, 78, 87, 88, 96, 99, 127,
131, 132, 144, 145, 151, 187, 189,
225, 259

Tevârih-i Al-i Osman 142

Tevârih-i Âl-i Selçuk 12, 22

Tezkire-i Satuk Buğra Han 237

Tezkiretu'l-Evliya 236

Torlak 128, 130, 132

Torlak Kemal 146

Tuğrul Bey 76

U

ulemâ 47, 64, 73, 75, 79, 83, 89,
110, 154, 161, 163, 172, 195, 224

V

Vahdet-i Vücut 74, 81

Varidat 42, 43, 65

Vefailik 238

VIII. Türk Tarih Kongresi 11

Vilâyetnâme 13, 14, 15, 16, 21, 32,
124, 126, 127, 128, 129, 130, 143,
145, 201, 248, 249, 250, 252, 255,
256, 257, 258

Vilâyetnâme-i Hacım Sultan 127,
252, 255, 256

Vilâyetnâme-i Otman Baba 127

Y

Yahudilik 185

Yesevilik 54

Yunus Emre 11, 29, 40, 42, 98, 140,
182, 242, 249

Yûnus Emre Divânı 30

Yusuf Hemedânî 32

Z

Zerdüşti 121, 136,

Zerdüştilik 261