

**ANADOLU SELÇUKLU DEVLETİ DÖNEMİNDE TASAVVUF
SUFISM IN THE TERM OF ANATOLIAN SELÇUKLU STATE
Doç. Dr. Ahmet KARTAL**

ÖZET

XIII. asrın başlarından itibaren, Orta Asya'da başlayan ve batıya doğru gelişen Moğol istilâsı, Ön Asya'ya ve Anadolu'ya kitlesel göçlerin olmasına sebep olmuştur. Bu göç dalgaları arasında çeşitli tasavvuf akımlarına ve tarikatlara mensup şeyhler ve dervişlerin yanında kırsal kesime mensup, daha çok şifahi ve eski inançların hakimiyetindeki popüler tasavvuf çevrelerine mensup sufiler de bulunmaktaydı. Bu çalışmada gerek yüksek zümre sufilerinin gerekse popüler sufilerin öğretileri ile Anadolu'daki faaliyetleri üzerinde durulmuştur.

Anahtar Kelimeler: Anadolu Selçuklu, Tasavvuf, Tarikat, Tasavvufi Akımlar

ABSTRACT

The Mongol invasion, flowed from Central Asia to the West since early 13th century, caused massive emigrations to Khorasan and Anatolia. Among the emigrants were Sufis who were from rural and belong to popular Sufistic circles that were under the influence of oral and old beliefs, along with the sheikhs and dervishes from various Sufic and tariqa movements. In this work the tenets and activities of Sufis from both high class and public class is examined.

Key Words: Anatolian Seljuk, Sufism, Tariqa, Sufic movements.

XII. asrın son çeyreğinde Anadolu'nun büyük bir kesiminin fethi tamamlanıp siyasî ve içtimâî ortamın nispeten istikrara kavuşmaya başladığı XIII. asrın başlarından itibaren, Orta Asya'da başlayan ve batıya doğru gelişen Moğol istilâsının kitlesel göçlerin Ön Asya'ya ve Anadolu'ya yönelmesine sebep olduğu görülmektedir. Bu göç dalgaları arasında yüksek tasavvufî ve felsefî düşüncelerle donanımlı çeşitli tasavvuf akımlarına ve tarikatlara mensup şeyhler ve dervişler olduğu gibi kırsal kesime mensup, daha çok şifahi ve eski inançların hakimiyetindeki popüler tasavvuf çevrelerine mensup olan sufiler de bulunmaktaydı (Ocak, 2002, 430). Geniş tasavvufî-felsefî düşüncelerle donanımlı ve coşkun bir mistik yapıya sahip sufiler olarak nitelendirilen yüksek zümre sufilerinin, popüler sufilerden farklı olarak İslâm memleketlerinin önemli kültür merkezleri niteliğinde olan şehirlerini dolaşarak, bu çevrelerde aydın ve bürokratlardan oluşan elit bir tabaka arasında kendi tasavvufî öğretilerini yaymaya çalıştıkları görülmektedir. Yüksek zümre sufilerinin ekseriyeti ancak manevî kemale erip "hak erleri" derecesine ulaştıkları zaman harekete geçerek diğer insanların istifade etmeleri için belde belde dolaşırlar. Bunlar, ilim tahsil etme, mürşid arama, nefsi terbiye etme gibi ruhanî olgunluğa ulaştırıcı unsurları belirli oranda aştıkları için seyahatlerinde irşad etme, ilim yayma gibi unsurların daha etkili olduğu dikkat çekmektedir (Ay, 1998, 26-27). Anadolu'nun şehir ve köylerinde, özellikle göçebe ve yarı göçebe Türkmenler arasında faaliyet gösteren ve onlar üzerinde oldukça etkili olan popüler derviş ve şeyhlerin eski Şamanları hatırlatan batınî akidelere sahip, İslâmiyeti daha

sade ve basit bir anlayışla benimseyen, Köprülü'nün ifadesiyle, "Eski Türklerin eski putperest an'aneleriyle müfrit Şi'iliğin -haricen tasavvuf rengine boyanmış- basit ve popüler bir şeklinin ve bazı mahallî bakıyyelerin imtizacından hasıl olmuş bir *Syncrétisme*" niteliğinde olan bir İslâmî anlayışı yaymaya çalışan Baba, Dede ve Abdal lakaplı Türkmen şeyh ve dervişlerinin oldukları görülür. Daha çok Yesevîlikle ilişkilendirilen bu dervişlerin yanında, Kalenderiyye, Haydariye ve Vefaiyye gibi dönemin belli başlı tarikatlarına mensup dervişlerin de aynı çevrelerde faaliyet gösterdikleri bilinmektedir (Ay, 1998, 42; Köprülü, 2003, 117).

Gerek yüksek zümre suffileri gerekse popüler şeyh ve dervişler, bir yandan şehirlerde aydın bir zümreyle diğer taraftan da kırsal kesimde göçebe, yarı göçebe köylülerle temasa geçerek hem sahip oldukları yüksek tasavvufî fikir veya mensubu buldukları tarikatlar ve şeyhlerinin öğretisini yaymaya çalışmışlar hem de bazı sosyal ve politik fikirlerin hatta haber nitelikli unsurların yayılmasına aracı olmaları bakımından kültür dolaşımına önemli katkılarda bulunmuşlardır. Bu suffilerin, şeyhlerin ve dervişlerin sahip oldukları tasavvufî seviye ve muhatap oldukları kesimlerin farklılığı, onların kültür dolaşımına katkılarının da farklı düzeylerde olmasına sebep olmuştur. Nitekim yüksek zümre suffilerinin uğradıkları şehirlerde bulunan âlimler ve mutasavvıflarla sohbet ettikleri, kendi kitaplarını okuttukları ve tarikat yaydıkları görülürken, popüler nitelikli suffilerin ise ekseriyetle köylüler ve göçebeler arasında, daha basit düzeyde bir tasavvuf inancını ve şeyhlerinin öğretisini, bazı siyasî ve içtimâî fikirler ile genel kültüre ait bir takım unsurları yaydıkları görülmektedir. Bu durum özellikle yüksek zümre suffilerinin, uğradıkları şehirlerin bilgin ve tasavvuf erbabıyla temasa geçmeleri ve onlarla sohbet etme imkânı elde etmelerinden dolayı, onların kültür dolaşımına katkıları yüksek tasavvufî düşünce ve ilmî tecrübelerini, karşılıklı etkileşim sürecine girmek suretiyle birbirlerine aktarma şeklinde olmuştur. Bu etkileşim aynı zamanda farklı coğrafyalardan ve farklı yerel kültür çevrelerinden gelen insanların temsil ettikleri farklı kültürlerin de karşılıklı etkileşimi anlamına geldiği için, bunların bir yönüyle de İslâm kültür alanı içerisinde bulunan yerel kültürler arasında köprü vazifesi gördükleri de dikkat çekmektedir (Ay, 1998, 54-55). Yüksek zümre suffileri seyahatleri sırasında, gerek tasavvufî ve ilmî çevrelerle sohbet yoluyla gerek eserlerinden icazet verme yoluyla, gerekse propaganda yöntemiyle tasavvufî fikirlerini yayma yoluyla seyahat ettikleri yerlerde önemli etkilerde bulunmuşlardır. Şems-i Tebrizî, İbn-i Arabî, Evhadüddin-i Kirmânî ve Fahrüddîn-i Irakî bu tip suffilerdendir (Ay, 1998, 56). Misyoner niteliklere sahip olan popüler suffiler Anadolu'nun uc bölgelerine hem fetihlerden önce hem de fetihlerle beraber giderek gayri Müslim yerli halkla temasa geçip onlara İslâm propagandası yapmışlardır. Ayrıca Baba, Dede ve Abdal lakaplı bu şeyh ve dervişler, göçebe ve yarı göçebe Türkmenler arasında faaliyet göstererek onlara hem kendi tarikatlarının öğretilerini hem de şeyhlerinin menkabevî hayatlarından bahsederek onların dinî-tasavvufî prensiplerini, dolayısıyla ünlerini yaymışlardır (Ay, 1998, 60).

Anadolu Selçukluları zamanında oluşan tasavvufî düşüncede başlıca üç büyük düşünce mektebinin etkili olduğu görülmektedir. Bunlardan birincisi, Anadolu'da bütün zamanların en meşhur mutasavvıfı Muhyiddin-i Arabî başta olmak üzere,

Affüddîn-i Tilemsanî ve müritleri tarafından temsil edilen *Vahdet-i Vücûd* mektebi olarak da anılan *Mağrip* (*Endülüs ve Kuzey Afrika*) mektebidir. İkincisi, *Irâkiler* denilen *zühd ve takva* anlayışının ağır bastığı ahlâkçı mekteptir. Kadîrî ve Rifâî tarikatları mensuplarıyla, Bağdatlı meşhur Şihabeddin Ömer-i Sühreverdi'nin tarikatına bağlı olanları bu mektep içinde düşünmek gerekir. Üçüncüsü ise, *Horasanîler* terimiyle ifade edilmekle birlikte, Maveraünnehir ve Harezm bölgelerinden gelenlerin de içerisinde bulunduğu, *melâmet* prensibini benimsemiş, daha esnek, estetik yanı ağır basan ve daha çok cezbe önem veren mekteptir. En önemli temsilcileri Anadolu'ya dışarıdan gelip yerleşen Necmeddîn-i Kübrâ, Evhadüddîn-i Kirmânî, Mevlânâ'nın babası Bahâeddîn-i Veled, Burhâneddîn-i Tirmizî, Necmeddîn-i Râzî'dir. Yesevî tasavvuf düşünce geleneği de bu mektebin popüler kesimini oluşturmaktaydı (Ocak, 1996, 89-90; 2002, 430-31). Özellikle bunlar içerisinde Uzun Firdevsî'nin *Menâkıb-ı Hacı Bektaş-ı Velî* (*Velâyet-nâme*) isimli eserinin giriş kısmında belirttiği gibi, Anadolu'ya büyük kalabalıklar hâlinde gelip, savaşçı olarak bazı yöreleri fethettikten sonra, oralara yerleşen Yesevî dervişleri, Anadolu'nun Türkleşmesinde ve İslâmlaşmasında büyük hizmetleri olmuştur (Bayram, 2003, 50).

560/1165'te Endülüs'te Mursiye'de doğmuş, hadis ve fıkıh tahsilinden sonra, İbn Masarra mektebinin de tesiriyle tasavvuf yoluna girmiş, bir çok İslâm kültür merkezini dolaştıktan sonra Anadolu'ya gelmiş olan İbn-i Arabî, şüphesiz bütün İslâm âleminin en meşhur ve etkili suffilerinden biridir. İlk defa sistemsiz bir tarzda Muhâsibî, Bayezid-i Bistâmî, Cüneyd-i Bagdâdî gibi mutasavvıfların, özellikle de Hallâc-ı Mansûr'un tasavvuf düşüncelerinde kendisini göstermeye başlayan *Vücûdiye* yahut *Vahdet-i Vücûd* telakkisi İbn-i Arabî sayesinde (o bu terimi hiç kullanmamıştır) en sistemli ve olgun seviyesine erişmiştir. İbn-i Arabî'nin burada asıl yaptığı, keşf ve müşahedeye dayanan bu metafizik ve metapsişik hadiseyi akıl kalıplarına sokmak, muhakeme ile temellendirerek dil ile ifade edebilme başarısını gösterme olmuştur. Roger Delaudrière'nin isabetle belirttiği gibi, çoğu zaman yanlış olarak Panteizmle karıştırılan, hatta herkesin kendisine göre bir tarif yapmağa çalıştığı *Vahdet-i Vücûd* telakkisi aslında çok karışık ve izahı kolay olmayan bir düşünce olup (Ocak, 002, 432; Erdem, 990, 34-38) Hüsamettin Erdem tarafından şu şekilde tarif edilmektedir: "*Vahdet-i vücûd, Allah'tan başka hakikî hiçbir vücûd kabul etmeyen, bütün varlıkları Mutlak Vücûd'un isim ve sıfatlarının tezahürü, tecellisi sayarak hakikî varlığa nazaran onların ezelf ve ebedî yokluğu ifade ettiğini keşf ve tecrübe yoluyla ortaya koyan tasavvufî bir meslektir.*"

Büyük oranda kelâmî epistemolojinin burhanî-aklî bilgi üretme kaygısıyla nesne ile özne arasında yaptığı keskin ayırımı reddeden, bu meyanda Varlık'ı dolayısıyla Hakikat'i cevher-araz, mahiyet-vücut gibi şekillerde parçalayan yaklaşımlara karşı Varlık'a dolayimsız ve bir bütün olarak yaklaşan *Vahdet-i Vücûd* anlayışı, Anadolu Selçuklu Devleti'nin başkenti Konya'da yepyeni bir şekle bürünmüştür. İbn-i Arabî'nin kendisinden önceki hemen bütün irfanî birikimini dikkate alarak keşf ve ilham yoluyla kurduğu tasavvufî bilgi manzumesi, Konya'da annesiyle evlendiği ve bizzat terbiyesinde yetiştirdiği manevî evladı Sadreddîn-i Konevî'yle yeni bir yön almıştır. Bu yön, keşf ve ilhama dayanan tasavvufî bilgi

manzumesinin Anadolu entelektüel hayatında hakim olan ortak-dile dönüştürülmesi, kısaca nazarı bir yapıya büründürülmesidir. Bu yolla hem iki yaklaşım arasında bir dil birliği sağlanmış hem de tasavvufî-irfanî bilgi nazarı bir karakter kazanmıştır. Konevî'nin bu teşebbüsü, hem Urmevî'nin hem de Davud-ı Kayserî'nin eliyle son şeklini almıştır. Nitekim Davud-ı Kayserî, *Vahdet-i Vücûd* irfanî manzumesinin en zor ve temel eseri olan *Fusûsü'l-hikem*'e yazdığı şerhin birinci bölümünde, amacının bu bilgi sistemi için yeni bir *usul* koymak olduğunu belirtmektedir. Zaten bu şerhin ilk bölümünün adının *el-Mukaddemât* olması da böyle bir kaygının mahiyetine işaret etmektedir. Konevî ile Kayserî, her şeyden önce Varlık'a dolayimsız bir yaklaşımı, yani önceden belirlenmemiş bir yaklaşımı kabul etseler de, dolayimsız yaklaşımdan elde edilen bilginin insanlar arasındaki paylaşımının bir dile ihtiyaç gösterdiğini düşünmüş, bu dilin de entelektüel bilginin taşıyıcısı olan medreselerde kullanılan *mantık dili* olduğunu görmüşlerdir. Bundan dolayı da hem Konevî hem de Kayserî tasavvufî-irfanî bilgiyi nazarı hâle getirmeyi başarmışlardır (Fazlıoğlu, 001, 155-56). Başta Sadreddin-i Konevî olmak üzere Müeyyedüddîn-i Cendî, Sadeddin-i Fergânî ve Affeddîn-i Tilemsânî ve bunların yetiştirdikleri öğrenciler, Selçuklu dönemi Anadolu'sunun önemli kültür merkezlerinde açtıkları zaviyelerde hem şeyhlerinin eserlerini şerh ederek hem de kendileri yeni eserler kaleme alarak İbn-i Arabî'nin fikirlerini yaymışlardır (Ocak, 002, 433-34). Bu düşüncenin Anadolu'da geniş bir şekilde yankı bulmasına ve yayılmasına, hiç şüphesiz her türlü düşünceye açık olan Anadolu'da entelektüel bir ortamın bulunması da etkili olmuştur. Hatta daha sonra bizzat Kayserî tarafından Osmanlı medreselerine aktarılan-yukarıda bahsettiğimiz bu yaklaşım, başta Molla Fenârî (Aşkar, 993, 155-95) olmak üzere hem Osmanlı hem de İran-Orta Asya ve Hindistan'da Molla Câmî (Aşkar, 993, 138-40), Abdulgânî-i Nablûsî (Alaaddin, 995, 147-94), Molla Sadra gibi âlimler tarafından takip edilmiştir. Ayrıca İbn Arabî'nin *Vahdet-i Vücûd* nazariyesi, daha XIV. asrın başlarından itibaren Klasik Türk şiirinin yegane felsefesi hâline gelmiştir. İlk dönem klasik şâirlerin şiirlerinde açık olarak görülen bu düşünce sistemi, daha sonraki şâirlerin şiirlerinde mazmunların almış olduğu girift mahiyet içersinde kaybolmuştur. Nitekim şiirlerde yer alan vahdet, şühûd, gayb, insân-ı kâmil gibi kavramlar, bu öğretinin bir yansıması olarak dikkat çekmektedir (Ateş, 997, 554).

Anadolu Selçuklu ilim hayatında göz önünde bulundurulmuş ve kısmen nazarı bir dille yeniden inşa edilen diğer bir bütüncül düşünce sistemi de *İşrakilik* (Fazlıoğlu, 001, 157). XII. asrın sonlarına doğru İslâm düşünce tarihinde Meşşâfîliğe karşı Sühreverdî-i Maktûl olarak da bilinen Şihabeddin-i Sühreverdî (Van Den Bergh, 997) tarafından oluşturulmuştur. Gerçek bilgiye ancak mistik tecrübe yöntemiyle ulaşılabileceğini, bu konuda mantıkî kanıtlama ve çıkarımların geçersiz olduğunu savunan Sühreverdî'nin eserleri incelendiğinde, Meşşâfî filozofların Aristo ile olan ilişkileri ne ise İşrâk filozofunun da Eflâtun felsefesiyle ilişkisinin aynı düzeyde olduğu görülmektedir. Ayrıca İbn Sînâ'nın *eş-Şifâ* isimli eserinin sonunda yer alan ve onun tasavvufî eğilimlerini yansıtan *Makâmâtü'l-ârifin* bölümü ile İbn Tufeyl'in aynı tarzdaki düşüncelerini ihtiva eden ve alegorik bir tarzda kaleme alınan *Hay b. Yakzan* adlı eseri Sühreverdî'nin kaynakları arasında sayılmaktadır. Bu konuda eski İran hikmetleriyle Hermetik gnostisizmin de bu felsefenin

şekillenmesinde etkisi olmuştur (Kaya 1995, 315). Bu felsefî düşüncede işrak, hem keşf'i hem de zuhuru ifade eder. Güneşin işrakı (doğması) ile eşyanın görülmesine imkân vermesi gibi manevî işrak yahut sezgi de insana birçok bilgiyi (marifeti) ilham yoluyla verir. Bu felsefede keşif ve sezgi, akıl ve tetkik çok önemlidir. Gazzâlî de Sühreverdî'ye etki eden kişilerdendir. Sühreverdî'ye göre biz bedenlerimizi alakalarından temizleyip ilâhî nurları düşünmeğe dalınca, nefislerimiz ilâhî idrakler ve tecellîlerle dolar. Bedenî tutkularından arındıkça ilâhî nurlar artar. Felekî hareketlerin yenilenmesiyle işrak yenilenir; işrakın yenilenmesiyle de hareket yenilenir ve devam eder. Bu zincirleme yenileniş ile süffî âlemde hadiselerin zuhuru birbirini takip eder. Bu felsefeye göre Allah nurların nurudur ve insan Nur'u Allah'ın tecellisini görebilir (Bolay, 990, 121).

Sühreverdî'nin bu görüşlerinin özellikle saray çevresine ciddi tesirlerde bulunduğu görülmektedir. Nitekim bu görüşleri benimseyip kendisine rehber edinen ve bazı düşüncelerini ona dayandıran Nasireddin Berkyaruk, o konularda araştırma da yapmıştır. Ayrıca Sühreverdî'nin kendi adına yazdığı *Pertev-nâme* isimli eserini okuyup onda yer alan remiz ve rûmuzları incelediği bilinmektedir (İbn Bîbî, 996, 1/44). Ancak bu düşünce sisteminin entelektüel hayatta ciddiye alınmasını sağlayan büyük oranda Kutbeddîn-i Şîrâzî'nin çalışmaları olmuştur. Özellikle Sühreverdî'nin *Hikmetü'l-işrak* adlı eserine yazdığı hacimli şerh, bugün bile İşrakî düşüncenin klasiklerinden biri olarak kabul edilmektedir. İşrakî düşüncenin en ciddi etkisi meşşâî fizik teorilerini eleştirisinde görülür. Nitekim Şîrâzî'nin öğrencileri işrakî düşünce sisteminin başta optik olmak üzere farklı sahalardaki açıklamalarını sonuna kadar takip ederek Kemaleddîn-i Fârisî örneğinde olduğu gibi gökkuşağının fizik-geometrik izahına benzer pek çok konuda optik ilminde özgün çalışmalar ortaya koymuşlardır. İşrakîlik ile meşşâîlik düşünce sistemlerini dikkate alarak Platon'un idealer kuramı üzerinde İslâm düşünce tarihindeki en özgün çalışma yine bu tarihlerde Anadolu'da ortaya konmuştur. *el-Musul el-akliyye el-Eflâtûniyye* adlı müellifi bilinmeyen bu eserde, genel bir Varlık teorisi ile bu şekildeki bir varlık teorisine ait olabilecek bilgi nazariyesi inşa edilmiştir. Büyük oranda işrakî yöntemin göz önünde bulundurulduğu bu çalışma, daha sonra Fâtih Sultan Mehmed ile oğlu Sultan II. Bayezid tarafından da mütalaa edilerek başta Osmanlı coğrafyası olmak üzere İslâm dünyasının pek çok bölgesini etkilemiştir (Fazlıoğlu, 001, 157). Burada şunu da ifade edelim ki, Sühreverdî'nin antik İran mistik düşüncesinden ilham alarak geliştirdiği, temelinde eski antik İran mistik anlayışı'nın *nûr* kavramı bulunan teozofik *işrak* (kalbe doğuş ve aydınlanma) teorisi, özellikle yüksek bürokrasi ve münevver çevrelerde belli ölçüde bir yankı bulmuşsa da, felsefî karakterinin ağır basmasından dolayı fazla yayılma imkânı bulamamıştır (Ocak, 002, 432). Hatta Muhyiddîn-i Arabî'nin Anadolu'ya gelişi, daha önce İran'dan gelecek burada çok sınırlı bir çevreye nüfuz edebilen Şihabeddîn-i Sühreverdî mektebinin sonu olmuştur (Ocak, 996, 91).

Anadolu sufiliği üzerinde etkili olan tasavvufî düşüncelerden biri de **Kübrevîlik**dir. Bu tarikat zamanının en büyük mutasavvıflarından olup XII. asrın sonlarıyla XIII. asrın başlarında Hârezmşahlar sahasında yaşayan ve 1221 yılında Moğollar tarafından öldürülen Necmeddîn-i Kübrâ'ya nispet edilmektedir. Zühd

anlayışı kuvvetli ve sade bir tasavvuf telakkisine dayanan Kübrevîlik, Moğol istilâsından kaçarak Anadolu'ya gelen Sadeddin-i Hamavî, Seyfeddin-i Bâherzî, Baba Kemal-i Hocendî gibi halifeler vasıtasıyla buraya girmiştir. Ancak bu tarikat Anadolu'da özellikle Necmeddin-i Râzî, Mevlânâ'nın babası Bahaeddin Veled ve onun halifesi Burhaneddin Muhakkık-ı Tirmizî vasıtasıyla yayılmıştır. Bunlardan Necmeddin-i Râzî, önce Kayseri'ye gelip burada I. Alaaddin Keykubad ile görüşmüş, sonra Sivas'a giderek orada döneminin önemli tasavvuf eserlerinden olup Osmanlılar döneminde Kasım b. Mahmûd-ı Karahisarî tarafından Türkçeye tercüme edilerek II. Murad'a takdim edilen *Mirsâdül-İbâd*'i kaleme almıştır. Bir ara Konya'ya giderek Mevlânâ ve Sadreddin-i Konevî ile de görüşen Necmeddin-i Râzî, Anadolu'da hatırı sayılır bir müridler çevresi edindikten sonra, Bağdat'a gitmiş ve ölene kadar orada yaşamıştır. Bahaeddin Veled'in oğlu Mevlânâ üzerinde tasavvuf terbiye itibarıyla bir hayli etkili olduğunu özellikle belirtmemiz gerekmektedir. Çünkü ölünceye kadar babasının *Maârif* isimli kitabını elinden bırakmayan Mevlânâ'nın tasavvuf sisteminde, sanıldığı gibi sadece Şems-i Tebrizî'nin değil, babasının da önemli bir yere sahip olduğu görülmektedir. Bu da onun ilk defa Şems-i Tebrizî vasıtasıyla değil, babası aracılığıyla tasavvufa sülûk ettiğini göstermesi bakımından önemlidir. Ayrıca babasının halifesi Burhaneddin-i Tirmizî'nin de Mevlânâ'nın yetişmesinde önemli bir yeri vardır. Bu da Mevlânâ üzerinde var olan Kübrevîlik tesirini göstermesi bakımından dikkat çekicidir. Kübrevîlik, özellikle Anadolu'nun önemli merkezlerinde etkili olmuş, büyük şehirlerde açılan zaviyeler aracılığıyla yıllarca faaliyetlerine devam etmiştir (Ocak, 1996, 92-93, 2002, 431).

Bu dönemde tıpkı Kübrevîlik gibi Horasan mektebinin estetikçi ve hoşgörülü bütün özelliklerini aktiren **Sühreverdîlik** Anadolu'ya girişi ise, bu tarikatın kurucusu Ebu'n-Neceb-i Sühreverdî'nin yeğeni ve halifesi olan Ebu Hafs Şihâbeddin Ömer-i Sühreverdî tarafından gerçekleştirilmiştir. Abbasî halifesi Nâsir Li-Dinillah'ın emriyle fütüvvet teşkilatının fikrî alt yapısını ve kurallarını belirleyen ve bu teşkilatı yayma amacıyla halifenin elçisi olarak bir çok diplomatik seyahate çıkan Sühreverdî, bu seyahatleri esnasında Anadolu'ya da gelerek İzzeddin Keykâvus'u fütüvvet teşkilatına dahil etmiştir. Yine Sühreverdî'nin I. Alâaddin Keykubad'ın tahta çıkışında halifenin gönderdiği saltanat menşurunu ve diğer sultanlık alametlerini sunmak üzere Konya'ya da geldiği bilinmektedir. Bu gelişleri esnasında devlet erkanından olan kimseler ile kendisini ziyarete gelenlere fütüvvetten başka kendi tasavvuf görüşlerini de aktarmaya çalıştığı görülmektedir. Bu sayede Anadolu'ya giren ve müridlerinin çalışmalarıyla yayılan Sühreverdîlik, XIV. asırdan sonra pek tutunamamış ve muhtemelen bu dönemde Anadolu suffliğinde güçlü bir şekilde yer alan Halvetîlik, Nakşbendîlik ve benzeri tarikatlar arasında erimiştir. Ancak XV. asrın ilk yarısında Zeynüddin-i Hafî tarafından kurulan Zeyniyye koluyla Osmanlı topraklarına bir başka kanalla da olsa yeniden girmiştir (Ay, 004, 15-16; Ocak, 002, 431-32).

Kübrevîlik ve Sühreverdîlik aksine XIII. asrın ortalarından itibaren Anadolu'da görülmeye başlayan **Rifaîlik** geniş bir mürid çevreleri edinerek günümüze kadar gelmiştir. Rifaîlik Anadolu'daki ilk temsilcileri üzerinde araştırmalar yapan Sadi Bayram, Samsun-Ladik'te medfun Rifaîlik'in kurucusu

Seyyid Ahmed-i Kebîr el-Rifâî'nin torunlarından ya da halifelerinden olduğu tahmin edilen Küçük Seyyid Ahmed-i Rifâî ve evlatları üzerinde durmuştur. XIII. asrın son yarısı ile XIV. asrın başları arasında yaşadığı ihtimaline değinen Bayram, Anadolu'daki pek çok Rifâî tekkesini ya da halifesini bu kişiyle alakalı görmüştür. Ancak Amasya'nın Taşova-Alparslan beldesinde Seyyid Nûreddîn Velî el-Rifâî'ye ait zaviyenin 1257 tarihli vakfiyesinin bulunmasından sonra, bu zatın Küçük Ahmed-i Rifâî'den önce Anadolu'da bulunabileceğine dikkat çekmiştir. Rifâîliğin Anadolu'daki ilk temsilcilerinden olan bu şeyhler, özellikle de Küçük Ahmed-i Rifâî'nin çocukları aracılığıyla ve diğer kanallarla gelen Rifâî şeyhleri, öncelikle Amasya'nın değişik ilçelerinde, Ladik, Kayseri, İzmir, Bergama ve Doğu Anadolu'dan batı Anadolu'ya kadar birçok yerde tekkeler kurarak mürid çevreleri oluşturmuşlardır. Burhan gösterileri olarak adlandırılan ateşe girme, vücudun değişik yerlerine şişler sokma, yılanlarla oynama gibi olağanüstü gösterileriyle ve yüksek sesli, coşkulu zikir ayinleriyle dikkat çeken bu derviş zümresi, bazen kalabalık kabileler hâlinde seyahat da etmişlerdir. Nitekim Eflâkî, Küçük Seyyid Ahmed-i Rifâî'nin oğlu Seyyid Taceddîn Rifâî'nin bir grup müridiyle Konya'ya gelerek, hem Konya halkının, Konya ileri gelenlerinin ve ilçerinde Mevlânâ'nın eşi Kira Hatun'un da bulunduğu Konyalı kadınların seyrettiği burhan gösterilerinde bulunduklarından bahsetmektedir (Ay, 2004, 16).

Anadolu Selçuklulari devrinin ünlü şâir ve mutasavvıflarından olan **Evhadüddîn-i Kirmânî** de, Anadolu suffiliği üzerinde etkili olan şahsiyetlerden biri olarak görülmektedir. Kirmânî'nin başlattığı Evhadiye hareketi, XIII. asrın başında Kayseri'de doğmuş, I. Gıyâseddîn Keyhüsrev ve oğlu I. Alâaddîn Keykubad'ın zamanında iktidarın destek ve himayesini kazanmıştır. Anadolu'nun başta Konya, Kayseri, Sivas, Malatya gibi gelişmiş şehirleri olmak üzere hemen her büyük merkezinde Evhadüddîn'e bağlı bir mürid çevresi oluştuğu gibi halifeleri de yer almaya başlamıştır. Bu da onun Anadolu suffiliği üzerindeki etkisinin yaygınlığını göstermektedir. Evhadüddîn-i Kirmânî'nin Anadolu'daki en ünlü halifesi, kendisinin *şeyhu's-şuyûhi'l-fütüvve* olarak Bağdat'a gittiğinde, yerine *şeyhu's-şuyûhi'r-rûm* makamına vekil olarak bıraktığı Zeynüddîn Sadaka'dır. Ayrıca 34. Abbasî halifesi Nâsır Li-Dinillah'ın organize edip yönettiği *Fütüvvet Teşkilatına* bağlı olarak kurulan Evhadiye hareketinin banisi olan Evhadüddîn-i Kirmânî, Abbasî halifesi tarafından Anadolu'ya *şeyhu's-şuyûhi'r-rûm* olarak gönderildiği için, Fütüvvet teşkilatını Anadolu'da kadrolaştıran ve yöneten kişi kabul edilmektedir. O, bu yönüyle hem Anadolu Ahî teşkilatının (Ahiyân-ı Rûm) hem de bu teşkilatın kadınlar kolu olan Anadolu Bacıları teşkilatının (Bacıyân-ı Rûm) teşekkülünde büyük rol oynamıştır. Evhadüddîn'in Anadolu Ahî teşkilatının lideri olarak kabul edilen ve Ahî Evren diye tanınan Şeyh Nasireddîn Mahmûd-ı Hoyî'nin kayınpederi ve Bacılar teşkilatının lideri Fatma Bacı'nın da babası olması, onun Anadolu'ya ait olan bu iki kuruluş içerisindeki yeri ve önemini göstermesi bakımından önemlidir. Zaten Ahî Evren'in onun *en önde gelen bağlularından* olduğu bilinmektedir.

Evhadüddîn-i Kirmânî'nin Türk asıllı olması ve Türkmenlerle Türkçe konuşması, onun Türkmenler arasında tanınmasını kolaylaştırmıştır. Ayrıca bu tasavvufî yol ve düşünce tarzının Türkmenlerin yaşayış tarzına uygun olması da hem

Türkmenler arasında daha fazla ilgi uyandırmasını sağlamış hem de Türkmen dervişlerin coşkun bir iman ile Evhadüddîn'e bağlanmalarına vesile olmuştur. Nitekim *el-Veledü's-şefik*'in sahibi Niğdeli Kadı Ahmed, Tabduklu dervişlerin Evhadüddîn'in yolunda olduklarını çeşitli vesilelerle dile getirmiştir. Bunda Evhadiye tarikatındaki *Seyr-i Sü'lûk-i Âfâkî* yani müridin yaratının eseri olan eşya ile meşguliyet içinde olması ve böylece yaratının sırrını yaratılarda keşfetmesini amaçlayan bir görüşü benimsemesi de etkili olmuştur. Çünkü bu yol, dışa dönüklük yani objektif yoldur. Bu yolda eserden, eserin sahibi, yani yaratını bulmaya çalışılır. Allah'ın sıfat ve fiilleri eşyada tecellî ettiği için, eşyanın tezekkür ve tefekkürü insanı Allah'a vuslata götürür. İşte bu özelliğinden dolayı Mikail Bayram'ın ifade ettiği gibi "*hayatı kırdı, bayırda tabiatla baş başa geçen, hayvan sürülere ile göçebe olarak, veya kırsal bölgelerde geçen insanların bu tasavvufî yolu tercih etmeleri gayet tabii idi*" (Bayram, 993, 2003, 71-88).

Muhyiddîn-i Arabî'den sonra, Anadolu'da en etkili olan mekteplerden biri de, hiç şüphesiz tesiri bugün dahi devam eden **Mevlânâ Celaleddîn-i Rumî**'nin senkretik mektebidir. Dinî ilimleri babasından talim eden Mevlânâ, tasavvufî terbiyeyi babasının müritlerinden Tirmizli Seyyid Burhaneddîn'den almıştır. Şems-i Tebrizî Konya'ya geldikten sonra, Mevlânâ ile aralarında geçen sohbetler, Mevlânâ'nın hem hayatında hem de gönül dünyasında büyük değişiklikler meydana getirmiştir. Nitekim Şems-i Tebrizî, Mevlânâ'daki derin cezbeyi açığa çıkarmış, tasavvufun sadece zühd demek olmadığını göstermiş, hatta Mevlânâ'yı bu konuda çeşitli sınavlara tabi tutmuştur. Mevlânâ'da Kalenderliğe karşı sempati uyandıran ve eserlerinde bu sempatinin defalarca dile gelmesine sebep olan yine o olmuştur. Bu etkileşimin tek taraflı olduğu düşünülmemelidir. Çünkü Mevlânâ da, kendi kabına sığmayan mücessem cezbe âbidesini kendine bağlayıp Konya'ya yerleşmesine sebep olmuştur. Mevlânâ böylece Horasan'ın estetikçi ve coşkucu tasavvuf anlayışıyla kendini olgunlaştırmıştır. Burada şunu da belirtelim ki, Mevlânâ'nın tasavvuf anlayışının temelinde vahdet-i vücûd telakkisi yatmaktadır. Bu onun bütün mısralarında müşahede edilir. *Mesnevî*'nin ilk beyti bunun delillerinden sadece bir tanesidir. Mevlânâ bu iki mektebi, kendine has üslûbu, yorumu ve yaratıcı kabiliyetiyle sağlam bir senteze ulaştırmış, bununla da kalmayarak inandıklarını fiilen yaşamıştır. Aynı zamanda Sadreddîn-i Konevî gibi o devrin tanınmış mutasavvıflarıyla da kuvvetli dostluklar kurarak, çevresini genişletmiş ve tasavvufî anlayışını bütün Selçuklu Anadolu'sunda yaygın hâle getirmiştir. Hatta sadece yüksek tabaka mensuplarının değil, farklı İslâm anlayışına sahip halk kesimlerinin de takdis ettiği bir vefî mertebesine yükselmiştir (Ocak, 996, 93-94, 2002, 433). Mevlânâ hayatta iken tasavvufî düşünce ve görüşlerini bir tarikat hâlinde teşkilatlandırmamıştır. Mevlânâ'nın ölümünden sonra ve özellikle oğlu Sultan Veled'in post-nişinliğinin akabinde mevlevîliğin örgütlü bir tarikat hâline gelmeye başladığı görülmektedir. Sultan Veled gerek eserleri, gerekse dört bir yana gönderdiği dervişleri ve halifeleriyle mevlevîliğin yayılmasını sağlamıştır. Bu tarikat Anadolu Selçuklu Devleti'nin yıkılmasından sonra, Beylikler ve özellikle Osmanlılar döneminde gelişerek devletçe resmen desteklenen bir kurum hâline gelmiştir.

Bu dönemde dikkat çeken mutasavvıflardan olan **Hacı Bektaş-ı Veli**'nin büyük bir ihtimalle *Haydariyye* tarikatının bir mensubu olarak Anadolu'ya geldiği, daha sonra Baba İlyâs-ı Horasanî çevresine girerek *Vefâiyye*'ye intisap ettiği tahmin edilmektedir. Hayatının sonuna kadar muhtemelen bu şekilde yaşayan Hacı Bektaş-ı Veli, adını taşımasına rağmen *Bektaşîlik* tarikatının banisi değildir. Nitekim Bektaşîlik, XVI. asrın ilk yıllarında Balım Sultan tarafından *Haydarîlik*'ten ayrılmak suretiyle onun adına kurulmuştur. Burada dikkat çekici olan nokta, Hacı Bektaş-ı Veli etrafında teşekkül eden kültün, ondan çok daha eski olan ve göçlerle buraya intikal eden Ahmed-i Yesevî, Kutbeddin Haydar, Dede Garkın kültlerini ve nihayet, büyük bir dinî-sosyal hareketin lideri olmasına rağmen Baba İlyâs kültünü kendi içine alması ve böylece Anadolu'daki bütün heterodoks suffi eğilimleri temsil eder duruma yükselmesidir. Bektaşîliğin bütün İslâm öncesi yerel kültürleri de kendi bünyesi içinde özümseyerek bağdaştırıcı bir yapı ortaya koyarak kendini Anadolu Türk heterodoksisinin temelini yerleştirebilmiş olması da ayrıca dikkat çekicidir. İşte bu bağdaştırıcı kültün teşekkülü, aynı zamanda menkabevî yahut mitolojik Hacı Bektaş-ı Veli'yi sahneye çıkartarak hem Bektaşîliğin hem de Alevîliğin merkezine oturtmuştur. Yani Hacı Bektaş-ı Veli asıl tarihî rolünü, yaşarken değil tıpkı Hz. İsa, Hz. Ali ve hatta meşhur suffi Hallâc-ı Mansûr gibi, öldükten sonra oynamıştır. Kendi döneminde pek tanınmayan Hacı Bektaş-ı Veli'yi gerek hayattayken gerekse ölümünden kendi zamanına kadar geçen sürede üretilen yeni menkıbeler aracılığıyla, başta yeni kurulmakta olan Osmanlı Beyliği olmak üzere, bütün Orta ve Batı Anadolu'da tanıtılarak âdetta ona tekrar hayat veren, XIV. asırda Hacı Bektaş'ın Sulucakarahöyük'teki tekkesinde yetişen Abdâl Mûsâ olmuştur. Bugün elimizde bulunan ve Alevî-Bektaşî toplulukları nezdinde kutsal bir kitap muamelesi gören *Vilâyet-nâme*, XV. asrın son yıllarında bu menkıbelerin toplanıp yazıya geçirilmiş hâli olup ekseriyetle bu mitolojik Hacı Bektaş-ı Veli'yi yansıtır. Bu eserde Hacı Bektaş-ı Veli'nin tarihî ve gerçek şahsiyetini aydınlatmaya yarayacak bilgiler de vardır. Ancak bu durum onun genel niteliğini değiştirecek oranda değildir. *Vilâyet-nâme*'ye göre Hacı Bektaş-ı Veli, *seyyid*dir. Babası İbrahim-i Sâni, İmam Mûsâ Kâzım neslinden olup Horasan hükümdarıdır. Küçükken önce ünlü suffi Lokmân-ı Perrende, daha sonra onun tavsiyesiyle Ahmed-i Yesevî'nin terbiyesinde yetişmiştir. Daha o zamanlar birçok kerametler göstererek herkesi hayretler içerisinde bırakan Hacı Bektaş'ın kemâle erdiğini gören Ahmed-i Yesevî, kendisine halifelik sembolleri olan cihâz-ı fakr'ı (tâc, şamdan, seccade, sofraya ve alem) teslim ederek beline tahta kılıcını kuşatmış ve Rum diyarına irşat etmekle görevlendirmiştir. Mekke'ye giderek hac görevini ifa eden Hacı Bektaş-ı Veli, dönüşte Necef ve Kerbelâ'yı ziyaret ettikten sonra Anadolu'ya gelmiştir. Bu gelişten haberdar olan *Rum Erenleri* buna pek sevinmezler. O, Çepni oymağına mensup konar-göçer birkaç evin kışlağı durumunda olan Sulucakarahöyük'e (bugünkü Hacıbektaş ilçesi) gelir. Kadıncık Ana'nın evine misafiri olur, bu arada gösterdiği kerametleriyle dikkat çeker. Geçimini sağlamak için köyün sığırlarını güder. Bir müddet sonra bugünkü dergâhın yerinde ilk inziva yeri olan Kızılca Halvet'i yapan Hacı Bektaş-ı Veli artık kendisini kabul ettirerek mürit edinmeye başlar. Ünü kısa zamanda yayılır ve onu kıskanan veliler tarafından tabi tutulduğu sınavlardan

başarıyla geçerek onları utandırır. Avucundaki *Yeşil Ben*'i göstererek Hz. Ali'nin *mazharı* olduğunu yani onun kendi bedeninde zuhur ettiğini ispat eder. Böylece Rum'un en büyük evliyası olduğu anlaşılır. Hacı Bektaş-ı Veli bu arada Seyyid Mahmud-ı Hayranî, Ahî Evran gibi büyük Rum evliyasıyla yakınlık kurmuştur. Çevresindeki gayr-ı müslimlerle yakın ilişkiler içerisine girmiş, Moğol otoriteleriyle tanışmış ve onların bir kısmının Müslüman olmasına vesile olmuştur. Bu arada birçok halife yetiştirerek ölümüne yakın onların her birine halifelik icazetnamesi verip Anadolu'nun bir yanına yollamış, kendisi de kerametine yakışır bir şekilde vefat etmiştir (Ocak, 996, 163-69). Hacı Bektaş-ı Veli'ye başta *Makâlât* (Hacı Bektaş Veli, 996) olmak üzere birtakım eserler isnat edilmektedir. *Kitâbü'l-fevâ'id* (Hacı Bektaş-ı Veli, 953), *Fâtiha Sûresi Tefsiri*, *Şathiyye*, *Hacı Bektaş'ın Nasihatleri*, *Şerh-i Besmele* (Hacı Bektaş-ı Veli, 989) ve *Makâlât-ı Gaybiyye ve Kelimât-ı Ayniyye* (Hacı Bektaş Veli, 004) bunlardandır. Hacı Bektaş-ı Veli'ye atfedilen şiirlerin aslında onun nefes evlâdı sayılan ve İdris Hoca'nın soyundan gelen üç Bektaş Çelebi'den ilki olan, 1544'te çelebilik makamına geçip 1580'de vefat eden Zehr-nûş Yûsuf Balı oğlu Bektaş Çelebi'nin olduğu tahmin edilmektedir (Gölpınarlı, 992, 11).

XIII. asırdan itibaren Türk halkının büyük teveccühünü kazanan Bektaşîlik, dinî-iktisadî, hatta askerî ve sosyal bir teşekkül olan Ahîlik ile daha sonra da Osmanlı devleti ordusu bünyesinde kurulan Yeniçeri Ocağı'yla oluşturmuş olduğu yakın ilişki dolayısıyla varlığını pekiştirmiş, XV ve XVI. asırlarda bütün Anadolu ve Balkanlar'da geniş teşkilatlar kurarak günümüze kadar gelmiştir. Birçok yönden millî özelliklere sahip olan Bektaşîlikte, aynen Mevlevîlikte olduğu gibi giyim kuşamdan selâmlaşmaya kadar birçok özellik tamamen Türk halk terbiyesi ve estetiğine uygun şekilde teşekkül etmiştir. Bu tarikatın bünyesine giren birçok derviş, *nefes* denen hece vezni ve millî nazım şekilleriyle terennüm ettikleri şiirlerini sade, akıcı ve güzel bir Türkçe ile söyleyerek, tasavvufî bir çok Arapça ve Farsça kavramı Türkçe ile ifade etme başarısını göstermişlerdir. Ayrıca pek çok Türkçe kelimeye yeni mânâ, mecaz ve ses yükleyerek farklı bir hüviyet kazandırmışlardır (Banarlı, 987, 294-95; Şentürk vd, 2004, 81-82).

Kaynakça

Alaaddin, B. (1995). *Bir Çağın Öncüsü Abdulgâni Nablûsî Hayatı ve Fikirleri*. İstanbul: İnsan Yay.

Ateş, A. (1997). "Muhyi-d-din Arabî" mad., İA, 8: 533-55.

Aşkar, M. (1993). *Molla Fenârî ve Vahdet-i Vücûd Anlayışı*. Ankara: MKV Yay.

Ay, R. (1998). *XIII-XIV. Yüzyıllar Anadolu'sunda Kültür Dolaşımı Açısından Dervişler Talebeler ve Hacılar*. Hacettepe Üni. SBE. Ankara [Basılmamış Yüksek Lisans Tezi].

Ay, R. (2004). *XIII-XV. Yüzyıllarda, Anadolu'da Derviş ve Toplum: Tarihsel Bir Tipoloji Denemesi*, Hacettepe Üni. SBE. Ankara [Basılmamış Doktora Tezi].

Banarlı, N. S. (1987). *Resimli Türk Edebiyatı Târîhi. Destanlar Devrinden Zamanımıza Kadar, 2 Cild*. Ankara: Millî Eğitim Basımevi.

- Bayram, M. (1993). Şeyh Evhadü'd-dîn Hâmid el-Kirmânî ve Evhadiyye Tarikatı. Konya.
- Bayram, M. (2003). Türkiye Selçukluları Üzerine Araştırmalar. Konya: Kömen Yay.
- Bolay, S. H. (1990). Felsefî Doktrinler Sözlüğü. Ankara: Akçağ Yay.
- Erdem, H. (1990). Panteizm ve Vahdet-i Vücûd Mukayesesi. Ankara: KB Yay.
- Fazlıoğlu, İ. (2001). "Selçuklular Döneminde Anadolu'da Felsefe ve Bilim (Bir Giriş)". Cogito –Selçuklular-, 29: 152-67.
- Gölpınarlı, A. (1992). Alevî-Bektaşî Nefesleri. İstanbul: İnkılâp Kitabevi.
- Hacı Bektaş-ı Velî (1959). Hazret-i Hünkâr - Hacı Bektaş-ı Velî'nin Vasıyetnâmesi. Kitâbü'l-fevâ'id, (nşr. İ. Ö.). İstanbul.
- Hacı Bektaş-ı Velî (1989). Şerh-i Besmele. Rüştü Şardağ(Haz.). Ankara.
- Hacı Bektaş Velî (1996). Makâlât. Hüseyin Özbay. (Sad.), Ankara: KB Yay.
- Hacı Bektaş Velî (2004). Makâlât-ı Gaybiyye ve Kelimât-ı Ayniyye, Davut Duman(Çev). Ankara.
- İbn Bibi [El-Hüseyin b. Muhammed b. Ali el-Ca'feri er-Rugadi] (1996). El Evamirü'l-ala'ıye fi'l-umuri'l-ala'ıye [Selçuk-name], II Cilt. Mürsel Öztürk(Çev.). Ankara: KB Yay.
- Kartal, A. (2006). "Klasik Öncesi Dönem: Tarihî, Sosyo-Kültürel Bağlam". Türk Edebiyatı Tarihi, c. I, 427-66. İstanbul: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yay.
- Kaya, M. (1995). "Felsefe" mad., 12: 311-19. TDV İslâm Ansiklopedisi.
- Köprülü, M. F. (2003). Osmanlı İmparatorluğunun Kuruluşu, 3. Baskı. Ankara: Akçağ Yay.
- Ocak, A. Y. (1996), Türk Suffiliğine Bakışlar. İstanbul: İletişim Yay.
- Ocak, A. Y. (2002). "Selçuklular ve Beylikler Döneminde Düşünce", 7: 429-38. Türkler.
- Şentürk, A. A. ve Kartal, A. (2004). Üniversiteler İçin Eski Türk Edebiyatı Tarihi. İstanbul: Dergâh Yay.
- Van Den Bergh, S. (1997). "Sühreverdî" mad., İA, 11: 88-90.