

*Anadolu Selçukluları ve
Beylikler Dönemi*

1

(Sosyal ve Siyasal Hayat)

Editör
Ahmet Yaşar Ocak



T.C. KÜLTÜR VE TURİZM BAKANLIĞI YAYINLARI



©T.C. KÜLTÜR VE TURİZM BAKANLIĞI
KÜTÜPHANELER VE YAYIMLAR GENEL MÜDÜRLÜĞÜ
3062-1

SANAT ESERLERİ DİZİSİ
454

ISBN 975-17-3216-6 (Takım)
ISBN 975-17-3219-0 (1. Cilt)

www.kulturturizm.gov.tr
eposta: kultur@kutuphanelergm.gov.tr

Anadolu Selçukluları ve Beylikler dönemi uygarlığı/
Ed. Ahmet Yaşar Ocak .- Ankara: Kültür ve Turizm
Bakanlığı, 2006.

...c < 1 >., rnk. res.; 31 cm.- (Kültür ve Turizm Bakanlığı
yayınları; 3062-1. Kütüphaneler ve Yayınlar Genel Müdürlüğü sanat
eserleri dizisi; 454)

ISBN 975-17-3219-6 (tk.)
ISBN 975-17-3219-0 (1. c.)

I. Ocak, Ahmet Yaşar. II. Seriler.
709.0902561

Editörler:

Ahmet Yaşar Ocak (1. Cilt)
Ali Uzay Peker (2. Cilt)
Kenan Bilici (2. Cilt)

Proje Editörü:

Murat Yılmaz

Proje Koordinatörü:

Kürşad Birinci

Fotoğraflar:

Türk İslam Eserleri Müzesi, Topkapı Müzesi
Konya Karatay Müzesi, Arkeoloji Müzesi
Konya Mevlana Müzesi, Diyarbakır Müzesi
Mardin Müzesi, Tokat Müzesi
Semsî Güner, Ahmet Kuş
İbrahim Divarçı, Ali Uzay Peker
Fevzi Şimşek, Kürşad Birinci

Uygulama:

Reta İletişim Hizmetleri
www.reta.com.tr

Kapak resmi

Semsî Güner
Yakutiye Medresesi, Erzurum

Birinci Baskı

2.000 Adet
Baskı:
Desen Ofset A.Ş.
Birlik Mahallesi 7. Cadde 67. Sokak No: 2
Çankaya • Ankara
T: (0312) 496 43 43

Baskı Yeri, Tarihi

Ankara-2006

Tasavvufî Hayat ve Tarikatlar

Resul Ay

Selçuklu ve Beylikler dönemi Anadolusunun büyük göç hareketleriyle birlikte yoğun bir derviş akınına sahne olduğu bilinen bir gerçektir. Anadolu kimi dervişler için yeni bir hayata başlama ve bu hayatı idame ettirmeye elverişli bir yurt, kimileri için XIII. yüzyıl başlarında ortaya çıkan Moğol tehdidi karşısında bir sığınma yeri ve pek çoğu için de varlık nedenlerinden biri olan cihad ve irşada uygun bir alan anlamı taşıyordu. Bütün bu koşulların cezbediciliği sayesinde olsa gerek, XIII-XV. yüzyıllarda İslam dünyasında bilinen belli başlı tarikatların hemen hepsinin burada temsil edildiği görülmektedir. Bu tarikatların yanında yerli bazı yeni tarikatlar hatta bazı ünlü sufilerin etrafında yeni derviş grupları da ortaya çıkmıştı. Söz konusu derviş grupları farklı yaşam tarzları, görünüşleri, hal ve hareketleri ve inanış biçimleriyle toplumun diğer kesimlerinden ayrılarak, farklı bir ortak sosyal kimliği temsil etmelerine rağmen, tarikat, mesrep, sosyal köken, kültürel çevre ve entelektüel birikim gibi farklılıklardan kaynaklanan bir çeşitlilik de arz ediyorlardı. Bu çeşitlilik onları konu alan çalışmalarda yansıma bulmuş, kategoriler oluşturmak suretiyle konunun ele alınması genel bir eğilim haline gelmiştir.

Anadolu sufiliği ile ilgili çalışmalarda genellikle üç değişik kategorileştirme tercih edilir. Bunda konunun hangi yönlerden ele alınacağını önemli belirleyici rolü olduğu açıktır. Sufilerin tasavvufî uygulamaları veya *seyr ü sülûk* tarzları inceleme konusu edildiğinde, zaman zaman *Irak mektebi-Horasan mektebi* olarak da yansıma bulan, *Esmâ yolu Aşk yolu ayrımı*; merkezî iktidara, kurumsal inanışa ve orfe göre takınılan tavır önem kazandığında *ortodoks-heterodoks* ayrımı; nihayet kitabî İslama bağlılığa ve onun entelektüel birikimine vakıf olmaya göre bir yaklaşım tarzı benimsendiğinde *yüksek kültür-popüler kültür* ayrımı daha çok öne çıkar¹. Bu üç ayrı gruplamanın pek çok bakımdan birbirleriyle örtüşmesi de söz konusudur. Esmâ yolunu benimseyen tarikatlar ortodoksi içerisinde değerlendirilirken, aşk ve cezbe yolunu tercih edenler bazı istisnalar dışında heterodoks zümreyle ilişkilendirilir. Yüksek kültür-popüler kültür ayrımında ise her ne kadar birincisi ortodoksiyle, ikincisi de heterodoksiyle eşleştirilirse de daha karma bir yapı söz konusudur. Heterodoks zümre içerisinde değerlendirilen sufilerden yüksek İslam ve tasavvuf kültür birikimine vakıf örneklerle rastlamak mümkün olabileceği gibi, Ortodoks zümreler içerisinde popüler kültür temsilcilerine de rahatlıkla rastlanabilir². Derviş gruplarının özellikleri incelenirken işlevsel olan bu tarz yaklaşımların yanında, derviş zümrelerinin olabildiğince kronolojiye bağlı kalarak Anadolu'daki oluşum süreçleri, bu sürece etki eden unsurlar da benimsenen bir başka yaklaşım tarzıdır. Bu çalışmada ise konu bu farklı yönleriyle bir bütün halinde ve mevcut çalışmaların bir hulasası tarzında ele alınmaya çalışılmaktadır.

Anadolu sufiliğinin çok renkli bir tablo arz etmesi şüphesiz çeşitli faktörlere bağlıdır. XIII. yüzyıl sufiliği, Anadolu'nun özel konumu, dervişleri Anadolu'ya sevk eden siyasi, sosyal, ekonomik ve dini koşullar ve Anadolu sufiliğini bestleyen kaynakların hem coğrafi bakımdan hem de mesrep-mektep çeşitliliği bakımından zenginliği bu tabloyu çekici kılmaya fazlasıyla yeterlidir. Buna Anadolu'da derviş zümrelerinin oluşum sürecini ve derviş gruplarının gelişim kanallarını da eklemek gerekir. Yukarıda bahsedildiği gibi dervişlerin Anadolu'ya gelişim buranın Türkleşmesine paralel bir gelişimdir. Dervişlerin büyük bir kısmı Türkmen aşiretleriyle birlikte göç ediyorlardı. Aşiret ortamında yaşayan bu dervişlerin ekseriya aşiretle akrabalık ilişkisi içerisinde oldukları, veya aşiretin şeyhi/kutsal adamı olarak onların arasında bulundukları, bunun yanında aşiret reisi sıfatını taşıyanlara da rastlandığı öteden beri bilinmektedir³. Bu tür dervişler/şeyhler Anadolu'ya geldiklerinde aynı yaşamlarını devam ettiriyorlardı. Barkan'ın ifadesi gibi, onlar şehirlerdeki tekke ve zaviyelerde zikirle ve diğer tasavvufî uygulamalarla meşgul olan veya sürekli dolaşan seyyah ve dilenci dervişlerden farklı olarak bir cemaatin veya oymağın reisi sıfatıyla köyler kurup burada evlatları ve akrabalarıyla birlikte bir yaşam sürüyorlardı⁴.

¹ Erken dönem Anadolu sufiliği üzerinde öncü niteliğinde çalışmaları olan belli başlı tarihçilerde bu tür yaklaşımların yansımalarını görmek mümkündür. Bunlardan Gölpinarlı daha çok Esmâ yolu aşk yolu ayrımına göre tarikatları incelemiştir. Mesela bkz. A. Gölpinarlı, *Türkiye'de Mezhepler ve Tarikatlar*, İstanbul: İnkılap Yay., 1997, s.187-189. Aynı yaklaşımı Mehmet Ali Aynî'nin ve sonraki nesilden Mustafa Kara'nın eserlerinde de görmekteyiz. M. A. Aynî, *Tasavvuf Tarihi*, Sad. Hüseyin Rahmi Yananlı, İstanbul: Kitabevi, 2000, s. 219-223; M. Kara, *Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi*, İstanbul, Dergah Yay., 1995, s.1995: 272-277. Bu ayrımın tercih edilmesinde tarikatların usul ve erkan yönünden incelenmesinin önemli etkisi olduğu açıktır. İkinci ve üçüncü tasnifin yansımalarını ise başlıca Fuad Köprülü, daha sonra İrenne Melikoff ve A. Y. Ocak gibi araştırmacıların çalışmalarında görüyoruz. Köprülü ile Ocak'ın her iki yaklaşımı birlikte sergiledikleri, Melikoff'un ise ortodoks-heterodoks ayrımını daha çok kullandığı dikkati çekmektedir. Şüphesiz bu tarihçilerin söz konusu yaklaşımları sergilemesinde dervişleri sosyal boyutuyla yani toplumda yaşayan zümreler olarak ele almalarının payı büyüktür.

² Şehirli İslâm'ın Sünnî, kırsal İslâm'ın ise heterodoks eğilimli olduğuna dair yanlış kanılara değinen Ocak, Anadolu'da halk İslâm'ına bağlı asıl büyük kitlenin Sünnî eğilimli olduğuna işaret etmektedir. A. Yaşar Ocak, *Türk Sufiliğine Bakışlar*, İletişim, İstanbul 1996, s.16. Ayrıca, bu tür tasniflerin tartışma konusu olması hala canlılığını muhafaza etmektedir. Popüler sufilik içerisinde mütalâa edilen bazı tarikatların heterodoksi içerisinde gösterilmesi kimi tarihçilerce pesinen reddedilmekte, kimileri de bazı ünlü halk sufilerinin kategorik olarak bu tabirle nitelenmesine itiraz etmektedir. Bu itirazlarda heterodoksiye kavramsal olarak yüklenen anlamın, bir başka ifadeyle, Köprülü'nün batınî kavramıyla nitelendirildiği bu tabirin geçmişte Rafîzî gibi küçültücü adlar takılan zümreleri niteliyor olmasının, bazılarında da bu tabirin batıl olarak algılanmasının önemli etkisi olsa gerek. Ayrıca, bugün için büyük ün taşıyan bazı tarihi şahsiyetlerin kategorik olarak, kaynaklarda söz konusu zümrelere dair yapılan bazı ehli sünnet dışı tariflerle örtüştürülmesini kabulde zorlanmakta, oldukça problemli olan sınırlı kaynaklardan zihinlerdeki imajlara uygun tarifler çıkarılmaktadır. Bu konunun kısa bir tartışması için bkz. Resul Ay, *"XIII-XV. yüzyıllarda Anadolu'da Derviş ve Toplum: Tarihîsel Bir Tipoloji Denemesi"* (Hacettepe Üniversitesi Sos. Bil. Ens. Basılmamış Doktora Tezi), Ankara 2004, s. 23-24.

² Dede Garkın'ın Garkın oymağı, Hacı Bektaş'ın da Bektaşlı oymağının reisi ve şeyhi olduğuna dair bkz. Ocak, *Türk Süfiliğine Bakışlar*, s. 158-159; Bazı menakibnamelerde bir aşiret beyinin yanında kutsallığı olan ve danışılan, onayı alınan bir şahsiyetin bulunması, yine Hacım Sultan örneğinde görüldüğü gibi, bir aşiret reisinin şeyhe "dede sultan get bizim şeyhimiz ol sana tekke kurup derviş hizmetkar verelim" teklifi, aşiret dışından bazı şeyhlerin onlar arasında yaşadıklarına dair kanılar uyandırmaktadır. Bkz. Haydar Teberoglu, *S. Kalender Veli Velayetnamesi*, Ankara (tarihsiz), s. 111-112, 162; Derviş Burhan, *Velâyetnâme-i Hacım Sultan (Das Vilâyet-nâme des Hadschim Sultan)*, (İnsr. Rudolf Tschudi), Berlin 1914, s. 37.

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

⁵ Ahmet Eflaki, *Ariflerin Menkıbeleri I*, (Çev. Tahsin Yazıcı), İstanbul: MEB, 1995, s.169-170; B. Füzuranfer, *Mevlâna Celâleddin* (Çev. F. Nafiz Uzluk), İstanbul: MEB Yay., 1963, s. 11-12, 20-21; A. Gölpınarlı, *Mevlânâ Celâleddin, Hayatı, Felsefesi, Eserleri, Eserlerinden Seçmeler*, İstanbul: İnkılâp Kitabevi, 1999, s. 41-42.

⁶ Abdülkerim Bin Seyh Musa, *Makâlât-ı Seyyid Hârûn (Tenkitli Basım)* (Haz.Cemal Kurnaz), Ankara: TTK, 1991, s. 23-24, 40-45.

⁷ Bu tarikatların kalenderlikle ilişkileri hakkında bkz. Ocak "Kalenderiler ve Bektaşılık" *Doğumunun 100. yılında Atatürk'e Armağan*, İstanbul: İstanbul Üniv. Edb. Fak. 1981, s. 297-299; Aynı yazar, *Osmanlı İmparatorluğu'nda Marjinal Süffilik: Kalenderiler (XIV-XVII. Yüzyıllar)*, Ankara: TTK Yay., 1992, s. 62-65.

⁸ Bu yüzyıllarda Anadolu'da faaliyet gösteren Yesevî halifeleri hakkında bkz. Köprülü, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, Ankara: Diyanet Yay., 1993, s. 46-48.

⁹ Ocak, *Türk Süfiliğine Bakışlar*, s. 62-63, 66-67.

¹⁰ Eflakî, *Ariflerin Menkıbeleri I*, s. 697-698; Ocak, *...Kalenderiler*, s. 63-64.

¹¹ Ocak, *...age*, s. 65; *Türk Süfiliğine Bakışlar*, s.:63

¹² A. Y. Ocak, *Babailer İsyanı: Aleviliğin Tarihsel Altyapısı Yahut Anadolu'da İslam-Türk Heterodoksizminin Teşekkülü*, İstanbul: Dergah Yay., 1996, s. 94-104, 201; Ocak, *Kalenderiler*, s. 64-65; İsmail E. Erünsal, A. Yaşar OCAK, *Menâkıku'l-Kudsîyye fî Menâsibi'l-Ünsîyye Baba İlyas-ı Horasanî ve Sûlalesinin Menkabevî Tarihi (Eltvan Çelebi)*, Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1995, s. XLVI-XLVII; Ocak, "Kalenderiler ve Bektaşılık", s. 297-298.

Bazı şeyhler daha bağımsız bir hareketle sadece evlatları ve müridleriyle birlikte Anadolu'ya gelmişlerdi. Şüphesiz benzer göç gerekçeleri onlar için de geçerliydi. Mevlânâ'nın babası Bahauddin Veled görünüşte Harezmsah sultanının kendisini küstürmesi yüzünden; ama gerçekte Moğol tehdidinden uzaklaşmak amacıyla aile efradı ve müridleri ile birlikte batıya doğru göç etmiş, bazı kısa süreli ikametlerden sonra Anadolu'ya gelmişti⁵. Yine, rivayete göre Horasan'da bir emir iken bütün malını-mülkünü terk ederek tasavvufa meyleden Seyyid Harun, bazı tasavvufî duyuş ve manevî işaretlerle kendisine tabi kimselerle Karaman vilayetine gelip bugün Seydişehir olarak bilinen yerde bir şehir kurmuştu⁶. Fakat en yaygın derviş akını eski İslam bölgelerinde kurulu bulunan tarikatların Anadolu'ya halifeler göndermeleri şeklindeydi. Tarikat şeyhinin işaret ettiği yerde yerleşen halifeler buralarda zaviyeler kurmak suretiyle ve yeni müridler edinerek tarikatlerinin buralarda kök salmasına vesile olmuşlardı.

Bu şekilde çeşitli kanallarla ve gerekçelerle Anadolu'ya gelen dervişler coğrafi köken ve mektep-meşrep bakımından oldukça çeşitlilik arz ediyordu. İslam dünyasının hemen her bölgesinden tasavvuf erbabına burada rastlamak mümkündü. Bu aynı zamanda buralarda etkili olan tasavvuf ekollerinin Anadolu'da buluşması anlamına geliyordu. Bir tarafta Horasan Melametiliği, diğer tarafta Irak Mektebi ve her ikisini de etkileyen Endülüslü İbn Arabî'nin *Vahdet-i Vücûd* Mektebi. Bu yüzden Anadolu sufililiğine İslam sufililiğinin bir özeti, pek çok bakımdan da bir sentezi gözüyle bakmak hiç de yanlış olmayacaktır.

Horasan Erenleri veya Heterodoks Dervişler

XIII-XV. yüzyıllarda Anadolu'da faaliyet gösteren en yaygın derviş zümreleri arasında Horasan melâmeliğinden türeyen ve Kalenderî özellikler sergileyen Yeseviye, Haydariye, Vefaiye ve Kalenderiye tarikatı müntesiplerini görmekteyiz⁷. Bunların bir kısmı Moğol tehdidi karşısında göç eden Türkmen aşiretleriyle birlikte Anadolu'ya gelip daha çok kırsal kesimde faaliyet gösterirken, diğer bir kısmı da başka kanallarla Anadolu'ya gelmiş ve şehirleri faaliyet alanı olarak seçmişlerdi. Bu zümre içerisinde pek çok sufinin müntesiplik ilişkisi içerisinde gösterildiği Hoca Ahmet Yesevî'ye nispet edilen Yesevî tarikatinin, XIII. yüzyılda önemli bir mürid çevresi edindiği görülmüyor⁸. Fakat ilk müntesipleri hakkında bilgileri XVI. yüzyıl kaynaklarından edindiğimiz bu tarikatin, varlığını uzun süre muhafaza edemediği, yakın ilişki içerisinde olduğu Haydarî ve Vefâî tarikatları içerisinde eridiği anlaşıyor. Haydarîliğin, Ocak'ın işaret ettiği gibi, muhtemelen Yesevîlik'ten ayrılmış bir tarikat olması, Vefâîlikle de çağdaş ve benzer özellikler göstermesi, ayrıca bunların hemen hepsinin aynı çevreye hitap etmesi, bu kaynaşmanın zeminini oluşturduğu söylenebilir. Fakat Yesevîlik tarikat olarak varlığını kaybetmiş olsa da bir kült olarak bu tarikatlar içerisinde, hatta sonraki oluşumlarda yaşamaya devam etmiştir⁹.

Haydarîliğin Anadolu'da bilinen ilk temsilcisi Hacı Mübarek-i Haydarî idi. Tarikatın kurucusu Kutbud-din Haydar'ın halifesi (veya ikinci kuşak halifesi) olan bu zatın Konya'da *Daru'z-Zâkirin* adlı bir zaviyesi vardı. Eflakî Konya Meram'da ikamet eden bir başka Haydarî şeyhinden daha bahseder ki bu zat, Hacı Mübarek-i Haydarî'nin halifesi Şeyh Muhammed-i Haydarî'den başkası değildi¹⁰. Hacı Bektaş-ı Velî'nin de Anadolu'ya bir Haydarî dervîşi olarak geldiği; fakat daha sonra Baba İlyas'a intisap ederek Vefâîliğe geçtiği tahmin edilir¹¹.

Vefâîliğin ise Anadolu'ya Baba İlyas'ın şeyhi Dede Garkın adlı bir Türkmen şeyhi tarafından getirildiği kabul edilir. Baba İlyas Amasya Çat Köyü'nde tarikatın şeyhlik makamına yükseldiğinde etrafında kalabalık bir mürid çevresi oluşmuştu. Şöhreti kendi tarikatının sınırlarından daha da yaygındı. Nitekim bu konumu ona 1240'larda liderliğini yaptığı isyanda bütün bu meşreptas tarikatları etrafında birleştirme imkanı vermişti. Bu hareketten sonradır ki, söz konusu tarikatlar yeni bir zümreleşme süreci geçirerek Babaî tabiri ile anılmışlardır¹². Bu zümreye aynı dönemde Anadolu'da faaliyet gösteren ve Ebu Bekri- Niksarî, Şeyh Ömer-i Girihi gibi öncü şeyhler tarafından temsil edilen Kalenderî tarikatı mensupları da dahil edilebilir¹³.

Baba İlyas etrafında meydana gelen bu yeni oluşumda Ocak'ın ifade ettiği gibi onun senkretik doktrininin etkisinin yanında aynı tasavvufî akımdan besleniyor olmalarının önemli etkisi vardı¹⁴. Burada adı geçen tarikatlar İslam dünyasında büyük ölçüde XIII. yüzyılda teşkilatlanmasını tamamlamış yeni tasavvuf hareketi içerisinde yer alıyorlardı. Toplumu fiili olarak terk edip tenhalarda uzlete çekilmeyi öngören geleneksel sufililiğe alternatif olarak gelişen bu akım İslam sufililiği üzerinde derin etki bırakmıştı. Karamustafa'nın "toplum karşıtlığı -ya da sosyal aykırılık- yoluyla terk-i dünya" şeklinde karakterize ettiği bu hareket toplumu fiilen terk etme yerine onun içinde kalarak onu reddetmeyi, örfüne ve âdetlerine muhalefet etmeyi benimsemişti¹⁵. Bu hareket esasında kökenini Hind-İran mistisizminden ve

Mevlânâ'ya atfedilen giysi
Konya Mevlânâ Müzesi



¹² Bunların Anadolu'daki ilk temsilcileri hakkında bkz. Eflakî age II. Cilt, s. 168; Ocak, *Kalenderîler*, s. 62-63.

¹³ Ocak, *Babailer İsyanı*, s. 201; Ocak, "Kalenderîler ve Bektaşîlik", s. 297-298.

¹⁴ Ahmet T. Karamustafa *God's Unruly Friends: Dervish Groups in the Islamic Later Middle Period, 1200-1550*, Salt Lake City: University of Utah Press, 1994, s. 2-3, 13.

¹⁵ Ocak, *...Kalenderîler*, 6-16; Tahsin Yazıcı, "Kalenderîlere Dair Yeni Bir Eser: Manâkib-i Camâl Al-Dîn-i Sâvî" *Necati Lugal Armağanı*, Ankara: TTK, Yay., 1968, s. 786-787; Sasdetin Kocatürk, "İran'da İslamiyetten Sonraki Yüzyıllarda Fikir Akımlarına Toplu Bir Bakış ve Kalenderîye Tarikatı İle İlgili Bir Risale" *AÜDTCF Dergisi XXVIII* 1970, s. 217-221.

¹⁶ F. Köprülü, *Osmanlı Devleti'nin Kuruluşu*, Ankara: TTK, 1991, s. 101-102; Ocak, "Kalenderîler ve Bektaşîlik", s. 299-300.

¹⁷ Karamustafa, age., s. 13-23; Ocak, *...Kalenderîler*, s. 161-180.

¹⁸ Köprülü, *Osmanlı Devleti'nin Kuruluşu*, s. 99.

¹⁹ Söz konusu çevreler arasında tevhid inancının ne şekilde yansıma bulduğu, hangi yönleriyle ve hangi tür panteizmin tesirinde kaldıkları hakkında daha geniş bilgi için bkz. Resul Ay "XIII-XV. yüzyıllarda Anadolu'da Derviş ve Toplum: Tarihîsel Bir Tipoloji Denemesi" (Hacettepe Üniversitesi Sos. Bil. Ens. Basılmamış Doktora Tezi), Ankara 2004, s. 52-70.

²⁰ Irene Melikoff, *Uyur İdik Uyardılar Alevîlik-Bektaşîlik Araştırmaları* (Cev. Turan Alptekin), İstanbul: Cem Yay., 1994, s. 101-111; Ocak, *...Kalenderîler*, s. 147-160.

²¹ F. Köprülü, F. Babinger, *Anadolu'da İslamiyet*, (Cev. Ragıp Hulusi, Yay. Haz Mehmet Kanar), İstanbul: İnsan Yay., 1996, s. 48-50.

²² Age., s. 50; aynı yazar, *Osmanlı Devleti'nin Kuruluşu*, s. 94-99.

²³ A. T. Karamustafa, "Early Sufism in Eastern Anatolia" *Classical Persian Sufism From Its Origins to Rumi* (Ed. Leonard Lewisohn), New York: Khaniqahi Nimetullahi Publications, 1993, s. 197. Anadolu'da popüler sufiliğin ünlüleri arasında yer alan Yunus Emre ve Kaygusuz Abdal'ın varlık meselesi, yaratılış sırrı ve insanın mahiyeti ilgili konuları şiirlerinde sıklıkla işledikleri, bu konular hakkında derin felsefi içerikli görüşlere veya bilgilere sahip oldukları anlaşıyor. Detaylı inceleme için bkz. Ay, age, s. 54-55, 63-70.

Horasan melametiliğinden alan Kalenderîlikle yakından alakalıydı. İzlerine daha önceki dönemlerde de rastlanan Kalenderîlik, XIII. yüzyılda Cemalüddin-i Savî tarafından teşkilatlı bir yapıya kavuşturularak ayrı bir tarikat haline getirilmişti. Fakat tasavvufî bir akım olarak tesiri bu tarikatın sınırının çok ötesinde yaygın olmuş, başta Horasan, İran ve Türkistan merkezli tarikatlar olmak üzere pek çoğunu tesiri altına almıştı¹⁶.

Bu ortak kökenleri ve Babaî hareketine katılmış olmaları hasebiyle "Babaî" tabiri ile nitelenen Yesevî, Haydarî, Vefâî ve Kalenderî zümreleri, XIV. yüzyılda "Abdalan-ı Rum" tabiriyle anılacaklardır. Aynı şekilde bu yüzyılın yarısından sonra ortaya çıkan Bektaşîliği de böyle bir üst kimliğin ifadesi olarak görmek gerekiyor. Bektaşî geleneği Hacı Bektaş-ı Velî'den sonra muhtemelen onun müridleri vasıtasıyla diğer abdal zümreleri arasında oldukça etkili olmaya başlamış, bu etki yeni bir zümre tabirinin ortaya çıkmasına sebep olmuştur¹⁷.

Şüphesiz onların kendi aralarındaki ufak tefek farklılıklarına rağmen yansıttıkları ortak özellikler, tek bir zümre olarak görülmelerini haklı çıkartır mahiyettedir. Garip kıyafetleri, toplumun örf ve adetleriyle alay eden tavırları, dinî kurallara lakayd halleri, gruplar halinde serseriyane dolaşmaları ve geçimlerini büyük ölçüde dilenerek sağlamaları onların en temel özellikleri arasındadır. Karamustafa'nın belirttiği gibi, geleneksel sufilik içerisinde belirli ölçülerde yer alan bazı zühd prensiplerini, toplum karşılığı eksensiz yeni terk/uzlet anlayışı çerçevesinde olabildiğince en uç boyutlarda benimsemişlerdi. Bu uygulamalar mutlak fakirlik, bunun doğal bir sonucu gibi görünen ama tasavvufî temeli de olan dilenme, sürekli seyahat, evliliği ve iş hayatını reddetme ve nefsini birtakım imkanlardan yoksun bırakarak terbiye etme gibi değişik şekillerde kendini gösterirdi. Ayrıca *ibaha* olarak adlandırılan ve her şeyi mubah sayan özellikler de sergilerlerdi. Namaz, oruç gibi dini ibadetlere karşı farklı bir tavır takındıkları ve bazı istisnalar dışında bunları terk ettikleri veya farklı yorumlarla benimsedikleri, yine kılık kıyafet konusunda toplum kültürüne ve örfüne aykırı bir tutum sergiledikleri görülüyor. Bunların pek çoğu kurutulmuş hayvan derileriyle örttükleri mahrem yerleri hariç çıplak dolaşırlardı. Ayrıca, kaşlarını, bıyıklarını, saç ve sakallarını tıraş etmeyi esas alan *çıhar darp* prensibini bazı farklılıklarla benimsemişlerdi ya da tam tersine, haydarî dervişlerinde olduğu gibi, saç ve bıyıklarını alabildiğine uzatırlardı. Üzerlerinde nacak, keşkül ve değnek, kulaklarında küpe ve boyunlarında halka gibi bazı aksesuarlar taşımak, uyuşturucu kullanmak, müzik ve raks onların diğer özellikleri arasındaydı¹⁸.

İnanç sistemlerindeki farklılıklar ise en az diğer yanları kadar dikkat çekiciydi. İbn Arabî tarafından sistemleştirilen ve *vahdet-i vücud* olarak nitelenen tevhid inancının bu çevrelerde *hulûl* ve *tenasüh*ü çağrıştıran aşırı panteist bir yorumla benimsendiği görülüyor¹⁹. Tanrının insan suretinde tecelli ettiği gibi en mutedil yorumdan, insana hulûl ettiği veya bizzat alemde ve insanda mevcut olduğu görüşünün izlerini bu çevrelerde üretilen tasavvufî eserlerde görmek mümkündür²⁰. XIV. yüzyılın ikinci yarısından itibaren İran kökenli Hurufîliğin, daha sonra da Şiiğin tesirine maruz kalmaları onların Ortodoks sufilikten daha da farklılaşmalarına sebep olmuştu²¹.

Anadolu'da bu kesimi temsil eden dervişlerin bazı istisnalar dışında entelektüel birikim bakımından zayıf kaldıkları, Köprülü'nün ifadesiyle yüksek felsefî düşüncelere ve dini tecrübeye kabiliyetli olmadıkları, bu yüzden incelikli yüksek tasavvuf sistemlerini değiştirerek, garip ve basit itikad şekilleri haline dönüştürdükleri kabul edilir²². Fakat Köprülü her ne kadar heterodoks kapsamda değerlendirdiği bu popüler dervişlerden bazı tarikat ve meşrep kurucularını ya da temsilcilerini diğerleriyle aynı kefedeymiş de²³, bu geleneğe mensup halk sufilerinin yüksek sufilikten tamamen habersiz olduklarına dair yerleşik bir kanı oluşmuştur. Buna itirazını dile getiren Karamustafa Anadolu sufiliğinde yüksek kültür- popüler kültür paradigmasının çok katı bir şekilde yorumlandığını bunun yerine daha esnek bir yaklaşımla iki gelenek arasındaki ilişkiyi "karşılıklı yabancılaşma ve dışsallık" yerine "benzerlik (ya da benzeşme) ve çekim" şeklinde görmeyi daha faydalı olacağını dile getirmektedir. Ona göre, Hacı Bektaş, Barak Baba, Yunus Emre gibi popüler gelenek içerisinde mütalaa edilen bazı sufilerin eserlerinde veya ilişkilerinde yüksek sufiliğin yansımalarına rahatlıkla rastlanılabilir²⁴.

Bu zümreye mensup dervişler hayat tarzları bakımından da oldukça marjinal bir görüntü sergiliyorlardı. Zaviyeleri bulunmakla birlikte sürekli bir dolaşım halinde olan bu dervişler, kimi zaman tekkelerini çevreleyen köy ve kasabalarda günlük veya kışlık yiyecek, giyecek ve diğer ihtiyaçlarını temin etmek üzere, bazen de şeyhlerinin öncülüğünde daha uzak mesafeli meşreptaş tekkeleri ziyaret amacıyla seyahat ederlerdi. Aynı kesime mensup dervişler arasında meczubane bir şekilde nerde akşam orda sabah anlayışıyla kent kent, kasaba kasaba dolaşan, kimi zaman bir tekkenin veya bir mescidin, yeri gel-

diğinde bir kervansarayın misafiri olan, zaman zaman da bir duvarın dibinde çömelerek miskin bir halde insanların yardımını bekleyen pejmürde kıyafetli, dilenci kılıklı dervişlere rastlamak her zaman mümkündür²⁶. Fakat bu avare ve miskin görüntülerinin yanında yolcuları ağırlama, yedirip içirme ve temizlenmelerini sağlama gibi, icra ettikleri birtakım sosyal hizmetleri vazgeçilmez değerdedi. Ayrıca tekkeleri çevredeki insanların kıtlık, hastalık ve benzeri sıkıntılı durumlarda yardım için başvurdukları, belirli aralıklarla tertiplenen toplantılar vesilesiyle de insanların dini ve manevi konularda bilgilenmelerini sağlayan adeta birer sosyal ve kültür merkezi konumundaydı²⁶.

Sünnî Tarikatlar

Anadolu'nun tasavvufî hayatında sünnî İslam geleneğinin etkisi hiç de söz konusu tarikatların etkisinden az değildi. Eş zamanlı ve çoğu zaman benzer koşullar altında Anadolu'ya gelen sünnî tarikatlar kısa zamanda geniş etki sahaları oluşturmuşlardı. Bu tarikat öncüleri, genellikle gaza ve irşad yönü hatıta maceracı özellikleri ağır basan heterodoks, popüler dervişlerin sınır bölgelerine yakın yerleri tercih etmelerine karşın, muhtemelen daha tasavvufî/meslekî ağırlıklı bir hayatı benimsemeleri sebebiyle ekseriya şehirlere yerleşmeyi uygun buluyorlardı²⁷. Bu şekilde Anadolu'da ilk temsil edilen tarikatlar arasında Kazerunîlik, Kübrevîlik, Sühreverdîlik ve Rifaîlik'i görmekteyiz.

XI. yüzyılda İran'da önemli bir sufi çevresi bulunan ve gaza faaliyetleriyle ün salan Ebu İshak Kazerunî'nin daha hayatta iken Anadolu'ya yönelik ilk fetih hareketleriyle ilgilendiği anlaşıyor. Bir menkabe de onun İslam askerlerini toplayıp, Rum'a gönderdiği ifade edilir²⁸. *Dânişmendnâme*'de bu dervişlerin anılıyor olması, yine XIII. yüzyıl Doğu Anadolu'sunda Ahlatşahlar zamanında Erciş ve Erzurum'da bu tarikata ait yapılar bulunması, bu yüzyılda onların Anadolu'da yerleşik olduklarının bir göstergesi sayılır²⁹. Fakat onların esas önem kazanması XIV. ve XV. yüzyıllarda Osmanlı sahasında gerçekleşir. Yıldırım Bayezid onlar için Bursa'da bir zaviye yaptırıp, bunu vakfiye ile desteklemişti³⁰. İshakî dervişlerinden bahsedilen bir başka kaynak, Theodore Spandouyno Cantacasin, onları *Seque*'ler olarak adlandırmakta ve *Camiler, Kalenderîler ve Torlaklar*la birlikte Anadolu'nun dört büyük tarikatı arasında saymaktadır³¹.

Necmüddin Kübra tarafından kurulan Kübrevîliğin Anadolu'ya girişi daha da net biliniyor. Harezm sahasında çok etkili bir tasavvufî sima olan Necmüddin Kübra, Moğol tehdidi baş gösterdiğinde bazı müridlerini memleketlerine göndermiş, böylece tarikatı Horasan, Hindistan, Ortadoğu ve bu arada Anadolu'ya kadar yayılmıştı. Tarikatın Anadolu'daki en önemli temsilcileri arasında *Mirsâdü'l İbâd* yazarı Necmüddin Râzî (Daye) öl. 1256], Mevlana'nın babası Bahaüddin Veled ve Seyyid Burhaneddin Muhakkık Tirmizî gibi ünlü âlim ve sufilere rastlanır. Bunların her biri ikamet ettikleri Sivas, Kayseri ve Konya'da önemli mürid çevreleri edinmişlerdi³².

Anadolu'da çok geniş bir yer tutmasa da bu dönemde izine rastlanılan Sühreverdîlik, tarikatın kurucusu Ebu'n-Necîb Sühreverdî'nin yeğeni Ebu Hafs Şihabüddin Ömer Sühreverdî tarafından Anadolu'ya getirilmiştir. Abbasî halifesinin elçisi olarak, fikrî altyapısını kendisinin hazırladığı fütüvvet teşkilatını yaymak üzere Anadolu'ya geldiğinde, devlet erkanına ve kendisini ziyarete gelenlere fütüvvetten başka kendi tasavvufî görüşlerini de aktarmaya çalıştığı görülüyor³³. Bu sayede Anadolu'ya giren ve onun müridleri vasıtasıyla yayılan Sühreverdîliğin, XIV. yüzyıldan sonra pek tutunamadığı, muhtemelen Halvetîlik ve Nakşibendîlik gibi güçlü tarikatlar arasında eridiği anlaşıyor³⁴. Fakat XV. yüzyılın ilk yarısında Zeynüddin Hafî tarafından kurulan Zeyniyye koluyla Osmanlı topraklarına yeniden girmiştir³⁵.

Bu tarikatların aksine aynı dönemde Anadolu'da görünmeye başlayan Rifaîlik hem daha kalıcı olmuş hem de Anadolu'nun en yaygın tarikatları arasında yer almıştır. Bu tarikatın Anadolu'da bilinen ilk temsilcileri arasında tarikatın kurucusu Seyyid Ahmed-i Kebîr el-Rifaî'nin muhtemelen torunlarından veya halifelerinden biri olan Küçük Seyyid Ahmed-i Rifaî ve evlatları görülmektedir. XIII. yüzyılın son yarısı ile XIV. yüzyılın başlarında yaşamış olan bu zat Anadolu'daki pek çok Rifaî tekkesiyle ve şeyhiyle alakalı görülür. Rifaîlerin bu erken dönemde başta adı geçen şeyhin de medfun bulunduğu Samsun-Ladik ve Amasya'nın ilçeleri olmak üzere Kayseri, İzmir, Bergama ve diğer yerlerde tekkeler kurdukları ve önemli bir cemaat oluşturdıkları anlaşıyor. Vücutlarının değişik yerlerine şiş batırma, ateşe girme gibi *burhan* gösterileriyle ve coşkulu zikirleriyle dikkat çeken bu topluluk, zaman zaman kalabalık kafileler halinde seyahat ederlerdi³⁶. Küçük Ahmed Rifaî'nin oğlu Seyyid Taceddin Rifaî'nin bir grup müridiyle Konya'ya geldiği ve içlerinde Mevlânâ'nın eşi Kira Hatun'un da yer aldığı Konya halkının ve ileri gelenlerinin karşısında burhan gösterilerinde bulunduklarından Eflakî bahseder³⁷. Yine, İbn Batuta İzmir'de bulunduğu sırada, başlarında şeyhleri olduğu halde bir grup Rifaî (Ahmedî) dervişinin aynı tari-

²⁶ Dervişlerin bütün bu yaşama biçimleri hakkında daha detaylı bilgi ve atıflar için bkz. Ay, agt, ikinci bölüm.

²⁷ Dervişlerin bu tür sosyal faaliyet ve işlevleri hakkında aynı lezin 138-156. sayfalarına bakılabilir.

²⁸ A.Y. Ocak "Osmanlı Beyliği Topraklarındaki Sufi Çevreler ve Abdalın Rum Sorunu (1300-1389)" *Osmanlı Beyliği (1300-1389)* [Ed. E.A. Zachariadoul, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yay. 1997, s. 164.

²⁹ Şevk-i Kadim, *Manâkıb-ı Şayh Abû İshâk-ı Kâzerûnî Tarcaması*, Süleymaniye [Es'ad Efendi] Kütüphanesi, Kayıt No: 2429, Mkrölüm Ars. No: 1178, 1955, 35b-36a; F. Köprülü "Abu İshak Kâzerûnî ve Anadolu'da İshakî Dervişleri" (Çev. Cemal Köprülü), *Belleten* 130/XXXIII, 1969, s. 228

³⁰ Necîî Demir, [Haz.] *Dânişmendnâme-Tenkidli Metin-Türkiye Türkçesine Aktarılış- Dil Özellikleri-Sözlük-Tıpkıbasım II*, IV Harvard Üniversitesi, Harvard Ün. Yakındağı Dilleri ve Medeniyeti Bölümü, *The Sources of Oriental Languages and Literatures* 54, Turkish Sources XLVII [Ed. Sinasi Tekin, Gönül Alpay Tekin], 2002, s. 104/131a; Osman Turan, *Doğu Anadolu Türk Devletleri Tarihi*, İstanbul: Boğaziçi Yay., 1993, s. 122.

³¹ Köprülü "...İshakî Dervişleri", s. 230-231; Adnan H. Erzi "Bursa'da İshakî Dervişlerine Mahsus Zâviyenin Vakfiyesi" *Vakıflar Dergisi* II/1942, s. 423-424; Mustafa Kara "Anadolu'ya İlk Gelen Tarikatlardan Biri: Kâzeruniye ve Bursa'daki Dergahı" *Tarih ve Toplum* 93 (Eylül 1991), s. 27-28; Ayrıca Karamanoğulları sahasında'ki İshakî dervişleri için bkz. M. Zeki Oral "Konya'da Ebu İshak Kâzerunî Zâviyesi" *Anıl*, Sayı: 7 (1949), s. 3-4.

³² Köprülü, ilgili makale, s. 231; Kara agm., s. 28.

³³ Abdurrahman Cami, *Nefahâtü'l-Üns, Evliya Menkubeleri*, [Ter. Lâmiî Çelebi, Haz. S. Uludağ, M. Kara], İstanbul: Marifet Yay., 1995, s. 594-595; Hamit Algar, "Kubrâ, Shaykh Abu'l-Djannab Ahmad B. 'Umar Nadim Al-Din" *El*, Leiden 1986, s. 300-301; Mustafa Kara [Haz.], *Necmüddin Kübra: Tasavvufî Hayat -Usûlu aşere, Risâle ile'l- hâim, Fevâihu'l-cemâl*, İstanbul: Dergah Yay., 1996, s. 16; Julian Baldick *Mistik İslam -Sufizm'e Giriş-*, [Çev. Y. S. Müftüoğlu], İstanbul: Birey Yay. 2002, s. 121-123; Ocak, "Setcuklular ve Beylikler Devrinde Düşünce" *Türkler*, Ankara, Yeni Türkiye Yay., 2002; 431; Necmüddin Daye için bkz. Mehmet Okuyan, *Necmüddin Daye ve Tasavvufî Tefsiri*, İstanbul: Rağbet Yay., 2001, s. 76-80.

²² İbn Bibi, *El Evamirü'l- Ala'İye Fi'l- Umuri'l- Ala'İye* (Selçuk Name) I, (Çev. Mürsel Özlürk), Ankara: Kültür Bak. Yay., 1996, s. 248-253; Franz Taeschner "İslam Ortacağında Futuwa (Fütüvvet Teşkilâtı)" *İst. Ünv İktisat Fakültesi Mecmuası*, XV/1-4 (Ekim 1953-Temmuz 1954), (Çev. Fikret İslan), İstanbul 1995, 15-18; Ocak, agm., s. 431-432; Hartmann Angelika, "Al-Suhrawardi" *El*, Leiden 1997, s. 779-780.

²³ Ocak, agm., s. 431-432.

²⁴ F. Sobieroj "Suhrawardiyya" *El*, Leiden 1997, s. 785.

²⁵ Bu konuda Sadi Bayram'ın su makalelerine bakılabilir: "Ladik ve Seyyid Ahmedî Kebir Er- Rifaî Hazretleri" *Türk Dünyası Araştırmaları* 74 (Ekim 1991), s. 143-148; "Anadolu'da XIII. Yüzyıl Bir Rufai Zaviyesi" *S. Ünv. Selçuklu Araştırmaları Merkezi Prof. Dr. Yılmaz Önge Armağanı*, Konya 1993, s. 179-182; "Anadolu'da İlk Rufaîler ve Hz. Zeynel Abidin Ali Er-Rufai Soyu Hakkında Yeni Hipotezler" *I. Kayseri ve Yöresi Tarihî Sempozyumu Bildirileri 11-12 Nisan 1996*, Kayseri 1997, s. 27-33.

²⁶ Eflakî, age., II. Cilt, s. 299-300.

²⁷ İbn Batuta, *İbn Batuta Seyahatnamesi, Seçmeler*, (Haz. İsmet Parmaksızoğlu), İstanbul: MEB, 1993, s. 40.

²⁸ A. Gölpinarlı, *Mevlânâ'dan Sonra Mevlevîlik*, İstanbul: İnkılâp ve Aka Kitapevleri, 1983, s. 34.

²⁹ Age., s. 69.

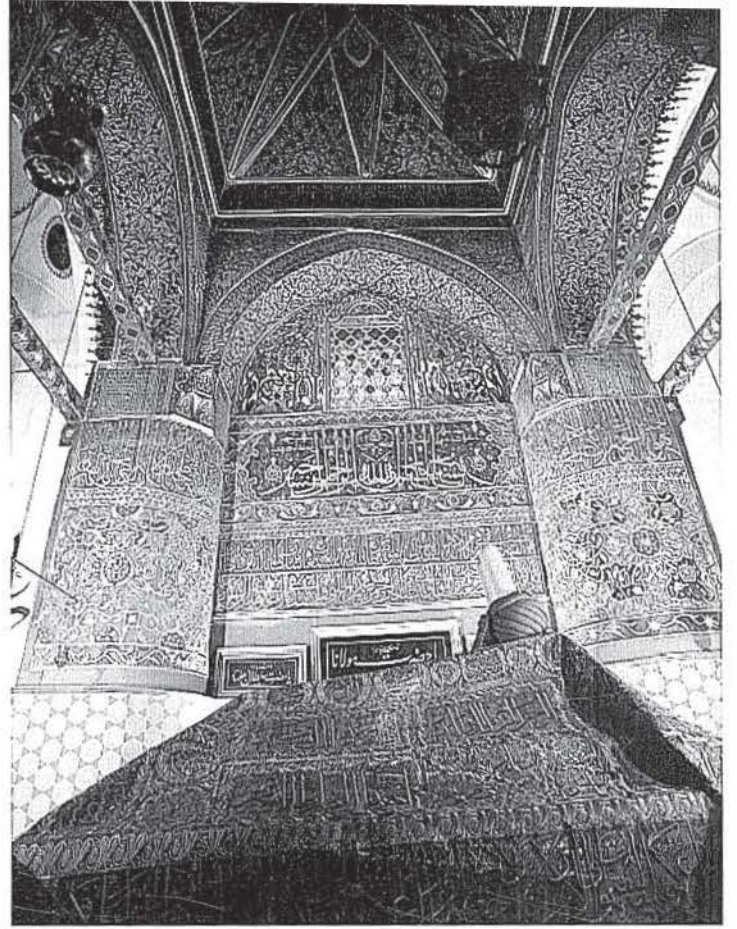
³⁰ Mikail Bayram, *Şeyh Evhadü'd-Din Hâmid el Kirmânî ve Evhadîye Tarikatı*, Konya 1993, s. 29-37, III. Bölüm; Aynı yazar, "Anadolu Selçukluları Zamanında Evhadî Dervişler" *Türkler*, Cilt:7, (Ed. H.C. Güzel, K. Çiçek, S. Koca), Ankara: Yeni Türkiye Yay., 2002, s. 321-324; Mikail Bayram burada Evhadî Dervişleri olarak adlandırdığı Evhadüddin'in halifelerini/ dervişlerini adı geçen şeyhin kendisinin kurduğu Evhadîye tarikatının mensupları olarak görür. Evhadüddin'in hayatı, faaliyetleri ve halifeleri hakkında ayrıca bkz. Fahrrettin Coşkun, "Şeyh Evhadüddin Hamid El Kirmânî'nin Menkıbeleri (İnceleme- Çeviri)" (AÜDTCF Doğu Dilleri ve Edeb. Ana Bilim Dalı Basılmamış Y. L. Tezi), Ankara, 1994.

³¹ Camî, age., s. 817-819; Ocak, *...Kalenderîler*, s. 82-85.

³² Köprülü, *İlk Mutasavvıflar*, s. 195; Hilmi Ziya Ülken, *Türk Tefekkürü Tarihi*, İstanbul 1933, s. 97-98, 118; Ahmed Ateş "Muhyi-d-Din Arabî" *İA*, VIII, 1993, s. 552-554.

³³ Ocak, *...Kalenderîler*, s. 77, 202-204.

Mevlânâ Türbesi Konya

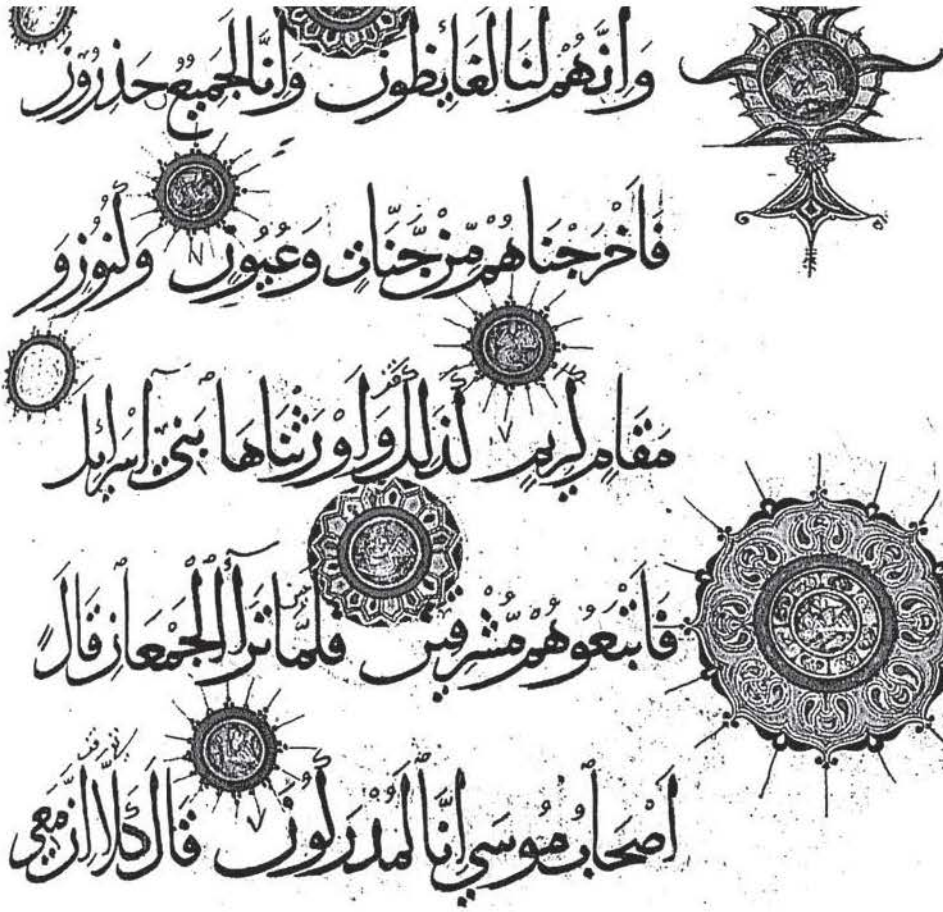


kata mensup bir tekkeyi ziyaret ettiklerine tanık olmuştu. Seyyah misafir dervişlerin çok kalabalık olmalarından dolayı tekkenin dışında kurulan çadırlarda ağırlandıklarından bahseder³⁸.

Anadolu'da bu şekilde dışarıdan gelip kök salan tarikatların yanında Mevlevîlik gibi yerli tarikatlar da ortaya çıkıyordu. Mevlana daha hayattayken çevresinde oluşmaya başlayan mürid ve mühip halkası Sultan Velad tarafından teşkilatlı bir yapıya kavuşturulmuş, etrafa gönderdiği halifeler vasıtasıyla tarikatı yaymaya çalışmıştı³⁹. Ulu Arif Çelebi zamanında ise, onun özel çabaları ve geniş seyahatleri sayesinde tarikat büyük bir atılım gösterdi ve Kafkaslardan Balkanlara kadar geniş bir alanda yayılma imkanı buldu⁴⁰.

Tarikat ölçekli bu zümrelere, aynı dönemde, Anadolu'da yaşamış bazı büyük sufilerin etrafında toplanan veya onların etkisinde gelişen sufi grupları da eklemek gerekir. Bu tür gruplardan biri geniş seyahatleri sırasında Anadolu'ya uğramış ve burada uzunca bir süre kalmış olan Evhadüddin Kirmanî'nin mürid topluluğu idi. Kirmanî'nin Anadolu'da daha çok Kayseri'de kendisine ait bir zaviyede ikamet ettiği, bir süre Malatya'da da kaldığı ve birkaç kere Konya'ya uğradığı biliniyor. Kendi zaviyesinde bizzat başında bulunduğu bir mürid topluluğunun yanında Anadolu'nun pek çok şehrinde halifeleri vardı. Konya'da *Sadr-ı Hakim* adlı bir zaviye kurmuş olan Zeynüddin Sadaka onun en önemli halifelerinden biri ve kendisinden sonraki temsilcisi idi⁴¹. Bunlardan başka Konya'da büyük bir zaviyesi olan Sadruddin Konevî, Tokatta Vezir Muineddin Pervane tarafından kurulan zaviyede ikamet eden Fahrüddin Irakî gibi bazı büyük şeyhlerin hitap ettiği başka mürid topluluklarına da rastlamak mümkündür⁴².

Aynı dönemde Anadolu'ya gelen ve bir süre kalan iki isim, İbn Arabî ve Sems-i Tebrizî ise kendilerine bağlı bir derviş grubu oluşturmaları da, bazı talebe ve arkadaşları vasıtasıyla Anadolu sufiliği üzerinde derin izler bırakmışlardı. Sadruddin Konevî'nin en büyük temsilcisi olduğu İbn Arabî'nin vahdet-i vücûd öğretisi hemen her tarikat ve meşrep üzerinde etkili olmuştur⁴³. Sems-i Tebrizî ise züht ve takva sahibi Mevlana'yı kitap okumaktan ve zahidane bir yaşamdan aşk ve cezbe sahibi bir sufi haline getirmişti. Onun etkisi Mevlevî tarikatında da devam etmiş, Ulu Arif Çelebi zamanında tarikat onun kalenderî meşrebini çağrıştıran özelliklere bürünmüştü. XVI. yüzyıldan sonra ise Mevlevîlik içinde Semsîler adlı bir kol meydana gelmişti⁴⁴.



Selçuklu dönemi
Kuran-ı Kerim
Türk İslam Eserleri Müzesi

Anadolu sufiliğinin önemli bir vechesini oluşturan Sünnî tarikatları diğer tarikatlardan ayıran en temel özellikleri, hiç şüphesiz kitabî İslâm'a ve dinin zahir kurallarına bağlılıkları dışında, Hakka ulaşma arzusunu gerçekleştirmede uyguladıkları yöntem, bir başka ifadeyle seyr-i sülûk tarzlarıydı. Horasan melametiliğine bağlı tarikatların aşk ve cebzeyi öne çıkaran anlayışlarına karşılık, Ortodoks tarikatlar ağırlıklı olarak zühd ve takvayı esas alan Irak mektebini benimsemişlerdi. Ortodoks sufilik içerisinde yer alan Kübrevîlik ve Mevlevîlik gibi tarikatlar ise aşk ve cebzeyi tasavvufta hızlı ilerlemenin bir yolu olarak kabul etmekle birlikte zahidlik uygulamalarını tamamen terk etmemişlerdi. Bolca namaz, oruç, Kuran okuma gibi şer'î ibadetlerin yanında sıkı bir riyazeti ve nefis mücahedesini gerektiren Irak mektebi en çok zikir uygulamalarıyla dikkati çeker. Esmâ yolu olarak da adlandırılan bu yöntemde, saliklerin Allah'ın isimlerinden birini veya birkaçını belirli sayıda ve miktarda tekrarlaması esas alınır. Her tarikatın kendine ait virdleri ve ayin çeşitleri vardı. Bu tarikatlar zikirle kalbin temizleneceğine ve Hakkın yansımalarına uygun bir ayna haline geleceğine inanırlardı⁴⁵. Aşk yolunu benimseyenler ise onun yakıcılığına atıfta bulunarak girdiği kalpte masuktan (Allah'tan) gayrı hiçbir şeyin yer edemeyeceğini düşündürler. Bu yüzden aşk, saliki kemale erdirmede ve Hakka ulaştırmada, uzun süren riyazet ve zikir uygulamalarından daha kestirme bir yol olarak kabul edilirdi⁴⁶. Fakat aşk yolunu tutan tarikatların pek çoğunun, özellikle yukarıda heterodoks zümre içerisinde telakki edilen kalenderî nitelikli tarikatların zamanla namaz, oruç gibi zahiri ibadetleri ve şer'î kuralları terk ettiklerine dair yaşadıkları dönemde yaygın bir kanaat oluşmuştu⁴⁷. Esasında söz konusu dönemde Anadolu'da faaliyet gösteren Babaî, Abdalan-ı Rum veya Bektaşî taifelerinin, özellikle kırsal kesimdeki temsilcileri arasında mistik yönün kaybolduğu ve benimsemiş oldukları tasavvufî hayatın esasında kırsal yaşam biçimine de uygun olarak, bir sosyal hayat tarzı haline geldiği görülmektedir⁴⁸.

⁴⁵ Bu mektebin özellikleri için bkz. Kübra, *age*, s. 38-39; Mehmet Ali Aynî, *Tasavvuf Tarihi*, Sad. Hüseyin Rahmî Yananlı, İstanbul: Kitabevi, 2000, s. 220-223.

⁴⁶ Bkz Kübra, *age*, s. 42-43.

⁴⁷ Mesela bkz. O. Turan "Selçuk Türkiye'si Din Tarihine Dair Bir Kaynak: Füstât ul-'adâle fî Kavâ'id is-saltana" *Fuad Köprülü Armağanı*, İstanbul: DTCF Yay., 1953, s. 537-539; Ulema ve Sünnî çevrelerde yaygın olan bu tür kanaatlerin yansımalarını söz konusu dervişlerin/seyhlerin menâkıbnamelerinde de görmemiz mümkündür. Mesela; *Menâkıb-ı Hacı Bektaş-ı Velî, "Vilâyetnâme"*, (Haz. A. Gölpınarlı), İstanbul: İnkılâp Yay., 1991, s. 56-58; *Kaygusuz Abdal (Alâeddin Gaybî) Menâkıbnâmesi*, (Yay. Abdurrahman Güzel), Ankara: TTK, 1999, s.136. Küçük Abdal, *Osman Baba Vilâyetnamesi*, Milli Kütüphane, Mikrofilm Ars. No: A-4985, 1976, 108b-109b, 117b-120a.

⁴⁸ Ocak, "Selçuklular ve Beylikler Devrinde Düşünce" s. 431.