

Keyifli Okumalar Dileriz

Binlerce kategoride milyonlarca PDF e-kitap, ders kitapları, dergiler ve romanlara platformumuz üzerinden ücretsiz ulaşabilirsiniz.

RESMİ WEB SİTEMİZ

<https://rantey.org>

Yedek ve Duyuru Kanallarımız

Sitemize erişim engeli gelmesi veya adres değişikliği durumunda aşağıdaki kanallardan güncel giriş adresine erişebilirsiniz:

- Telegram: <https://t.me/birkitapbir>
- WhatsApp Kanalımız : <https://whatsapp.com/channel/0029VbDHv8uE50Us4lvMoc0Y>

AHMET T. KARAMUSTAFA

Tanrının Kuraltanılmaz Kulları

İslâm Dünyasında Derviş Toplulukları
(1200-1550)

Çeviren: Ruşen Sezer



2.
baskı



TANRININ KURALTANIMAZ KULLARI

*İslâm Dünyasında Derviş Toplulukları
1200-1550*

Ahmet T. Karamustafa Washington Üniversitesi Tarih ve Din Bilimleri İncelemeleri bölümünde öğretim üyesidir. Uzmanlık alanları arasında, modernizm öncesi İslâm'da sosyal ve entelektüel tarih, ayrıca din araştırmalarında teori ve yöntem bulunmaktadır. Lisans eğitimini felsefe alanında Hamilton College'de, yüksek lisans derecesiyle doktorasını McGill Üniversitesi'nde, İslâm Araştırmaları alanında tamamladı. Ortaçağda İslâm dünyasındaki aykırı tasavvuf akımları üstüne *God's Unruly Friends* (University of Utah Press, 1994) ve onaltıncı yüzyılda kaleme alınmış mistik bir metni inceleyen *Vahidi's Menakib-i Hoca-i Cihan ve Netice-i Can* (The Department of Near Eastern Languages and Civilizations, Harvard University, 1993) adlı iki eseri yayımlanmıştır. Ayrıca *Cartography in the Traditional Islamic and South Asian Societies* (University of Chicago Press, 1992) adlı dergide editörlük yapmış ve aynı dergide pek çok makalesi yayımlanmıştır. Yakın zamanda, İslâmiyetin erken döneminde tasavvufun tarihini kapsamlı biçimde incelediği *Sufism: The Formative Period* adlı eserini (Edinburgh University Press & University of California Press, 2007) tamamlamıştır. Karamustafa Washington Üniversitesi'nde pek çok idari görev de üstlenmiş, beş yıl süreyle Dini Araştırmalar Programı'nın yöneticiliğini yapmıştır. Şu sırada Türkiye'deki Amerikan İlmî Araştırmalar Enstitüsü'nün (American Research Institute) başkan yardımcılığını sürdürmektedir ve Amerikan Din Akademisi'nin (American Academy of Religion) İslâm Araştırmaları Bölümü'nün yönetim kurulunda yer almaktadır.

Ruşen Sezer 1932 yılında Eskişehir'de doğdu. 1960'ta Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'ni bitirdi. Montreal McGill University, Institute of Islamic Studies'de mastır yaptı. *Institute of Islamic Studies Tehran Branch*'ta Toshihiko Izutsu yönetiminde ortaçağ İran filozofu Molla Sadra üstüne çalışmalarda bulundu. 1992'de yurda döndü. Hocası Niyazi Berkes'in anıları *Unutulan Yıllar*'ı (İletişim Yayınları, 1997) yayıma hazırladı.

AHMET T. KARAMUSTAFA

Tanrının Kuraltanımaz Kulları

*İslâm Dünyasında Derviş Toplulukları
1200-1550*

ÇEVİREN:
RUŞEN SEZER



Yapı Kredi Yayınları - 2498
Tarih - 36

Tannın Kuralanımız Kulları - İslâm Dünyasında Derviş Toplulukları 1200-1550
Ahmet T. Karamustafa

Özgün adı: God's Unruly Friends - Dervish Graps in the Islamic Later Middle Period 1200-1550
Çeviren: Ruşen Sezer

Kitap editörü: Nuri Akbayan
Düzeltili: Mahmure İleri

Kapak ve sayfa tasarımı: Nahide Dikel

Baskı: Mas Matbaacılık A.Ş.
Hamidiye Mah. Soguksu Cad. No: 3 34408 Kağıthane-İstanbul
Telefon: (0212) 294 10 00
e-posta: info@masmat.com.tr
Sertifika No: 0905-34-000415

Çeviriye temel alınan baskı: University of Utah Press, 1994
1. baskı: İstanbul, Mayıs 2007
2. baskı: İstanbul, Ocak 2008
ISBN 978-975-08-1225-5

© Yapı Kredi Kültür Sanat Yayıncılık Ticaret ve Sanayi A.Ş. 2007
Sertifika No: 1206-34-003513
Bütün yayın hakları saklıdır.
Kaynak gösterilerek tanıtım için yapılacak kısa alıntılar dışında
yayıncının yazılı izni olmaksızın hiçbir yolla çoğaltılamaz.

Yapı Kredi Kültür Sanat Yayıncılık Ticaret ve Sanayi A.Ş.
Yapı Kredi Kültür Merkezi
İstiklal Caddesi No. 161 Beyoğlu 34433 İstanbul
Telefon: (0 212) 252 47 00 (pbx) Faks: (0 212) 293 07 23
<http://www.yapikrediyayinlari.com>
e-posta: ykykultur@ykykultur.com.tr
İnternet satış adresi: <http://alisveris.yapikredi.com.tr>
<http://www.yapikredi.com.tr>

Gözüm canım efendim, sevdiğim devleli sultanım

Fâtime'ye

İÇİNDEKİLER

Teşekkür • 9

Giriş • 11

Toplumsal Sapkınlık Yoluyla Zâhidlik • 23

Toplumun Yadsınması, Sapkın Bireycilik ve Tasavvuf • 35

Usta Zâhidler • 51

Derviş Gruplarının Açılıp Serpilmeleri, 1200-1500 • 65

Osmanlı İmparatorluğu'nda Derviş Grupları, 1450-1550 • 81

Son Orta Dönemde Zâhidlik • 103

Sonuç • 115

Kısaltmalar • 121

Kaynakça • 125

Dizin • 141

TEŞEKKÜR

Sapkın dervişlerle ciddi olarak ilk kez Vâhidî'nin *Menâkıb-ı Hoca-ı Cihân ve Netice-i Cân*'ını okuduğum 1983 yılında karşılaştım. Sonraki üç yıl boyunca bu anlaşılmasız kişilerin tarihini izlemeye çalıştım ve araştırmanın ilk sonuçları uzun bir bölüm olarak doktora tezimde yer aldılar. Dervişler üstüne bundan sonra da bilgi toplamayı sürdürdüysem de onlara yeni bir ilgi ile ancak 1991 yazında döndüm. Elinizdeki yapıt, büyük ölçüde derviş dindarlığını anlamak ve açıklamak için son iki yıl içinde gösterdiğim çabaların ürünüdür.

Bu çalışmayı hazırlama süreci beni çok kişiye müteşekkirdi. Doğu ve Afrika Araştırmaları Fakültesi Kütüphanesi, İsmaili Araştırmaları Enstitüsü Kütüphanesi, İngiliz Kütüphanesi (hepsi Londra'da), İslâm Araştırmaları Enstitüsü Kütüphanesi (Montreal), Süleymaniye Kütüphanesi (İstanbul) ve İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi'ne kitaplarına kolayca erişmemi sağladıkları için teşekkür ederim. McGill Üniversitesi, İslâm Araştırmaları Enstitüsü master ve doktora çalışmalarım boyunca akademik ve mali yardım biçiminde; St. Louis, Washington Üniversitesi, Asya ve Yakındoğu Dilleri ve Edebiyatları Bölümü geçen altı yıl boyunca çok güzel bir meslektaşlık havası içinde ideal bir çalışma koşulu sağlayarak bana kesintisiz kurumsal destek verdiler. Böylesine iyi kurumlarla ilişkili olduğumdan ötürü kendimi ayrıcalıklı sayıyorum.

Bu kitaba birçok meslektaş ve arkadaşın katkısı oldu. Burada onlara, ilgi, zaman ve paha biçilmez eleştirileri için teşekkür etmek, aynı zamanda da sonuçtan sorumlu olmadıklarını belirtmek bir zevk. Yale Üniversitesi'nden Gerhard Böwering, Leiden Üniversitesi'nden J.T.P. De Bruijn, Amherst College'den Jamal Elias, North Carolina Üniversitesi'nden Carl Ernst, Gary Leiser, Utah Üniversitesi'nden Michel M. Mazzaoui, Oberlin College'den James W. Morris ve Florida Üniversite-

si'nden Azim Nanji, kitabın değişik yazımlarını bütünüyle okuyup eleştirdiler. Washington Üniversitesi'ndeki meslektaş ve arkadaşlarım Engin D. Akarlı, Peter Heath ve (şimdi Chicago Üniversitesi'nde olan) Cornell H. Fleischer her zamanki eleştirici anlayışlarını sergilemelerinin yanı sıra beni sürekli olarak destekleyip yüreklendirmişlerdir. Gene Washington Üniversitesi'nden Beata Grant üslubumu düzgünleştirerek beni birçok uygunsuz ifadeden kurtardı.

McGill Üniversitesi'nden öğretmenim ve dostum Hermann Landolt'a özel bir teşekkür borçluyum. Başlangıcından beri çalışmanın içinde olup on yılı aşkın bir süreyle olgunlaşmasına dek ona benzersiz biçimiyle yol göstermiştir. Hiç dinmeyen desteği yeni yetişen bir araştırmacı için güvenli bir sığınak olmuştur.

Son olarak Washington Üniversitesi öğretim görevlisi karım, dostum ve meslektaşım Fâtıme Keşâverz'e olan ölçsüz borcumu dile getirmekle mutluyum. Geçen çok yıllar boyunca Fâtıme bu araştırma projesinin ve bundan çok daha fazlasının dayanak noktasıydı; bu kitap sevgiyle ona sunuluyor.

Birinci Bölüm

GİRİŞ

Hicrî altıncı/miladî onikinci yüz yıl ortalarında acayip-görünümlü bir zâhid, Doğu Afganistan'daki Gazne'de Gazne hükümdan Mu'izzu'd-devle Husrev Şah'ı (yak. H. 547-55/1152-60) ziyaret ederek sadaka istedi. Yalın ayaklı, kara bir keçi derisi örtünmüştü. Başına aynı deriden boynuzlarla süslü bir börk geçirmişti. Elinde halka, delik aşık kemikleri ve ufak yuvarlak çanlarla bezeli bir değnek taşıyordu. Husrev Şah, zâhidin isteğine olumlu yanıt vererek hayır dualarını aldı.¹

Yüz elli yılı aşkın bir süre sonra Anadolu ve İran'da ona çok benzer görünümde zâhidlerin Barak Baba'nın (ö. H. 707/1307-8) çevresinde toplanmış olduğu kaydediliyor. Barak Baba, beline sarılı kırmızı bir bez parçası dışında çıplak olarak, yüz kadar bir derviş grubunun başında H. 706/1306 yılında Suriye'ye geldi. Başına iki yanına birer manda boynuzu takıştırılmış kırmızımsı bir sank sanyordu. Saçı ile bıyıklan uzun, sakalı ise kökten kazılıydı. Yanında uzun bir nefir, bir de derviş kâsesi taşıyordu. Hiç servet biriktirmezdi. Uzun değnekler, tef, davullar taşıyan, boyunlanna asılı iplere azı dişleri dizili müritleri de aynı görünümdeydi. Nereye giderlerse gitsinler müritler çalar, Barak Baba da ayı gibi oynayıp maymun gibi türkü çığırırdı. Barak Baba'nın, azgın bir kaplanı korkutarak ve vahşi bir deve kuşuna binerek gösterdiği gibi, vahşi hayvanlar üzerinde erki vardı. Galiba, müritleri üzerinde de benzer bir gücü vardı, onları farz olan dinî âyinleri kırk değnek cezası ile yerine getirmeye zorlardı. Bununla birlikte dervişleri, oruç tutmak ve şeriatça onaylanmamış yemek ve uyuşturucu tüketimini de içeren, kuralara aykırı davranışlarıyla ün salmışlardı. Memlûk kaynakları onları ruhun bir bedenden başkasına geçiş inancıyla ve öte-dünyanın varlığını inkârla da suçluyor;

1 Fahr-i Müdebber diye bilinen Muhammed ibn Mansûr Mubârek Şâh, *Âdâbu'l-harb ve's-şecâ'a*, yay. Ahmed Suheyli Hânsânî, 446-47; Meier, 511, n. 250.

Barak Baba'nın kendisine ise aşırı bir Hz. Ali sevgisi yakıştıyordu, dediklerince Hz. Ali sevgisini tek dinî farz sayarmış.²

Barak Baba'nın Suriye'yi ziyaretinden yüz yıl sonra, 25 Mayıs 1404'te, İspanyol gezgini Ruy Gonzales de Clavijo Doğu Anadolu'da Erzurum yakınlarında Delilarkent ("Deliler kenti" bugünün Delibaba'sı) denen bir yerden geçti. Gezgini bütün köyde dervişlerin oturduğunu söylüyordu:

Bu dervişler saç ve sakalları kesiyor ve neredeyse çıplak dolaşıyor. İster soğuk ister sıcak olsun sokaklarda dolaşır, yürürken de yemek yerler ve bütün giydikleri, ellerine geçirebildikleri yırtık pırtık bez parçalarıdır. Gece gündüz ellerinde defleriyle dolaşırken ilâhî söylerler. Zâviyelerinin kapısının yukarısında, üzerinde hilâl biçiminde bir süsü olan kara yün püsküllerden bir sancak görülür; bunun altında bir sıra halinde dizili geyik, keçi ve koç boynuzları vardır, ayrıca sokaklarda dolaşırken bu boynuzları süs olarak üzerlerinde taşımak âdetleridir; bütün derviş evlerinin üzerine işaret olarak bu boynuzlardan konmuştur.³

Afganistan'da keçi derisi giyinmiş yalnız zâhid, Suriye'de Barak Baba çevresindeki gürültücü dilenci müritler kalabalığı ve Anadolu'da Delibaba'daki çıplak dervişler, İslâm dünyasında İlk Orta Döneminde (600-900/1200-1500) çıkan ve yayılan bir zâhidlik türünü temsil ediyor.⁴ Bu yeni hareket İslâm zâhidliğinin önceki çeşitlerinden anlamlı biçimlerde ayrılıyordu. Yeni zâhidler, bir yandan yoksulluk öğretisinin köklü bir yorumu ile dilencilik, gezgincilik, bekârlık ve çilekeşlik ilkelerini örneği görülmemiş biçimde yüceltiyordu. Öte yandan sapkın davranışı gerçek zühdün son ölçüsü kılacak bir biçimde zühd ile çarpıcı toplumsal sapkınlık türlerini birbirine kaynaştırıyorlardı. Yeni zâhidler, toplumu ve onun yeniden üretilmesine katılmayı reddetme şevklerinden ötürü, çıplaklık ya da uygunsuz giyinme, gövde ve yüzlerindeki bütün kılları traş etmek ve tek gerçek zühd yöntemi olarak sânn ve esriklik veren maddeler kullanmak gibi anarşist ve kural-dışı davranışlara sarılıyorlardı. Kazançlı işler, aile yaşamı, ve gerçekten her tür toplumsal ilişkiden kaçınmak yetmiyordu. Toplumdan çekilmeye, yerleşik toplumsal törenin eylemli reddi ve yıkımı eşlik etmek zorundaydı. Yeni

2 Hamid Algar, "Barâq Bâbâ," *EIR* içinde, 3:754-55. Barak Baba aşağıda 5. bölümde tartışılıyor.

3 Ruy Gonzales de Clavijo, *Clavijo: Embassy to Tamerlane 1403-1406*, çev. Guy Le Strange, 139-40.

4 İslâm tarihi dönemleri Hodgson'a göredir, özellikle 1:96'ya göre. Hodgson'un milâdî tarihlerle yaptığı tablo aşağıdaki gibi: Son Sasanî ve İlk Hilâfet Dönemleri, yak. 484-692; Yüksek Hilâfet Dönemi, yak. 692-945; İlk Orta İslâmî Dönem, yak. 945-1258; Son Orta İslâmî Dönem, yak. 1258-1503; Ateşli Silâhlar İmparatorlukları Dönemi, yak. 1503-1789; Modern Teknik Çağ, 1789- günümüz.

zâhidler, İslâm tarihindeki önceki benzerlerinden en çok bilinçli ve açık toplumsal sapkınlıklarla aynılıyordu.

Yeni zühdcü hareket türdeş değildi. Yoksulluk, dilencilik, gezgincilik, bekârlık, çilekeşlik niteliklerini ve başka toplumsal sapkınlık türlerini bazen inziva bazen de tekke yaşamını değişik ölçülerde vurgulayan ayn bireşimler halinde çeşitli görüşlere büründü. Yukanda sunulan öykülerin yalnız dilencisi, gezgin mürit grupları ve yan yerleşik derviş topluluğu, yeni derviş dindarlığının bu değişik görüşlerini yansıtıyor. Zâhidlik hareketinin başlangıç evresinin genellikle ayıncı özelliği olan kökten yoksulluk üzerine kurulu uzlaşmaz münzeviliği, her yerde tekkeci bir tepki izledi. Dilencilik ve gezgincilik kural olmayı sürdürürken topluluk yaşamının çekiciliği, önceki kuşakların zâhid uzlanından kalıt olarak alınan yalnız yaşama şevkine gem vuruyordu. Başlangıçtaki sert buyruk, dervişler zaman zaman, genellikle mevsimlik olarak, dilencilik ve gezgincilik yapmaya başladıklarında, daha da yumuşadı. Yılın çoğunu aşın bir yoksulluk halinde gezerek ve dilenerek geçiren bu zâhidler, yılın geri kalanında tekkelerine dönerek orada yerleşik yaşamın göreceli rahatına kavuşurdu. Bu tür değişikliğe karşın toplumsal sapkınlık her zaman bir değişmez olarak kalmıştır. Yeni zâhidlik dindarlığı, daha hicrî altıncı/onikinci yüzyılda göze çarpmaya başlamışsa da tanınabilir toplumsal yığınlar biçiminde ilk açık görüşleri yedinci/onüçüncü yüzyıl başlarında idi. Çok yaygın iki hareket görünümünde ortaya çıktılar: soyca İranlı önderlerin, en çok da Cemâleddin Sâvî'nin (ö. yak. 630/1232-33) önderliğinde önce Suriye ve Mısır'da boy gösteren Kalenderiye ve harekete adına veren kurucusu Kutbeddin Haydar'ın (ö. yak. 618/1221-23) etkilerinin bir sonucu olarak İran'da ortaya çıkan Haydarîye. Her iki hareket de büyük bir hızla çıkış yerlerinden Hindistan ve Anadolu'ya yayıldı.

Dilenci Kalender ve Haydarî benzeri derviş grupları, daha yedinci/onüçüncü yüzyıldan önce, İslâm dünyasının çeşitli bölgelerinde görünmeye başlamıştı. Yenilerde fethedilmiş Anadolu ve Batı İran'daki Barak Baba müritleri, yerel olarak denetim altında tutulan, bu dinî zâhidlik dalgasının en erken ve en önemli temsilcileri idi. Sonraki iki yüzyıl süresince hâlâ etkin olan Kalender ve Haydarîlerin yanı sıra, Anadolu'da Rûm Abdâllan, Câmîler, Bektâşîler ve Şems-i Tebrîzîler, Müslüman Hindistanı'nda da Medârîler ve Celâlîler gibi daha birçok grup ortaya çıktı.

Onuncu/onaltıncı yüzyılda Osmanlı, Safevî, Özbek ve Moğolların büyük bölgesel imparatorluklarını kesin olarak kurmaları sapkın derviş gruplarının daha sıkı örgütlenmesine yol açtı. Orta Dönem sonunun gevşek toplumsal birliği, ya yeni bir tarîkate dönüştü ya da daha eski birinin içinde eridi. Osmanlı Anadolu'su ve Balkanlar'da Bektâşîlik önemli bir yeni tarîkat olarak çıktı, Hindistan'da ise toplumsal

saygınlığı olan tarikatlara sızdı; bu da Çiştîlik-Kalenderliği gibi alt-tarikatların ortaya çıkmasına yol açtı. İran'da büyük olasılıkla Haydarîlik ve Celâlîlik gibi değişik hareketlerin birleşmesiyle oluşan Hâksâr'ın oluşumunda da benzer süreçler işlemiş olmalıdır. İlk derviş gruplarının hepsi bu son döneme kadar yaşamadı; kimileri, Osmanlı İmparatorluğu'ndaki Câmîlerin örneğinde görüldüğü gibi toptan yok oldu.

Tarih yazımı

Yeni zühdcü hareketi oluşturan derviş grupları, değişik ölçülerde bilimsel ilgi görmüştür.⁵ Kalenderler çeşitli incelemelere konu olmuşken, Haydârîler, Rûm Abdâlları ve diğerleri büyük ölçüde incelenmemiş olarak duruyor.⁶ Bununla birlikte Kalenderler örneğinde bile araştırmacılar, genellikle, araştırma alanlarını belli bölge ve dönemlerle sınırlamış, grubun İslâm dünyası içindeki tarihini bir bütün olarak izlemeye girişmemiştir.

Günümüzde yeni zâhidlik üzerine kapsamlı bir inceleme yoktur.⁷ Olgu, İslâm dindarlık biçimlerinin tarihsel gelişiminde ayrı bir evre olarak bile tanınmıyor. Bu çözümsel derinlik ve odak eksikliği, önceki çalışmaların sapkın zâhidliğin doğuşu ve süregelen çekiciliği üzerine doyurucu bir açıklama üretmeye yetersiz kalışında apaçık görülebilir. Gerçekten de Son Orta Dönem süresince yeni zâhidlik hareketlerinin oluşum, yayılış ve serpilmiş nedenleri karanlıkta kalmıştır. Şaşacak pek bir şey yok bunda. Derviş dindarlığı, normal olarak, yeni bir dindarlık biçiminin belirtisi olarak görülmeyp bunun yerine daha kapsamlı ve görünüşte hiç değişmeyen "halk dini" kategorisi içine sokulmuştur. Burada etkili olan varsayım, mo-

5 Bu kesim, değişikliklerle şu makaleden aktarılmıştır: Ahmet T. Karamustafa, "The Antinomian Dervish as Model Saint," *Modes de transmission de la culture religieuse en Islam* içinde, yay. Hassan Elboudrari, 241-60.

6 Kalenderler hakkında dikkate değer çalışmalar: Muhammad Tagi Ahmad, "Who is a Qalandar?" *Journal of Indian History* 33 (1953):155-70; Digby; Abdülbaki Gölpınarlı, "Kalenderîye," *TA* içinde, 21:157-61; Meier, 494-516; Ahmet Yaşar Ocak, "Kalenderîler ve Bektaşîlik," *Doğumunun 100. yılında Atatürk'e Armağanı* içinde, 297-308; idem, "Quelques remarques sur Le rôle des derviches kalenders dans le mouvements populaires et les activités anarchiques aux XV^e et XVI^e siècles dans l'empire Ottoman," *Osmanlı Araştırmaları* 3 (1983): 69-80; Ocak; Tahsin Yazıcı, "Kalandar" ve "Kalandariyya," *El* içinde, 4:472-74; Zerrînkûb, özellikle 78-92 (Haydârîler hakkında da), yeni basısı *Custucü der tasavvuf-ı İran* içinde, özellikle 359-75. Haydârîler ve Rûm Abdâlları, Mehmed Fuad Köprülü ve Abdülbaki Gölpınarlı'nın bu kitapta daha sonra anılan oylumlu yapıtlarında ve Ocak'ın yukarıda anılan yapıtlarında pek çok nedenle tartışılıyor (Ocak büyük ölçüde Köprülü ve Gölpınarlı'ya dayanıyor).

7 Ocak'ın çalışması eldeki en kapsamlı çalışmadır. Ocak, kitabına önsöz olarak (toplu olarak "Kalenderîlik" dediği) İslâm tarihindeki zühed eğilimlerini sekizinci/ondördüncü yüzyıla kadar anlatan uzun bir makale yazmış, kitap boyunca da sürdürdüğü geniş bir zühed tanımı var. Yeni zühdü İslâm dindarlığı tarihinde ayrı bir evre olarak görmüyor, ayrıca da ilgi alanını Osmanlı İmparatorluğu ile sınırlı tutuyor. Ocak'ın çalışması bana bu kitap bittikten sonra ulaştı.

demlik öncesi İslâm tarihinde bir yanda kültürel seçkinlerin yüksek, kural belirleyen ve resmî dinleriyle diğer yanda cahil yığınların alçak, kural karşıtı ve âmiyâne dinleri arasında su geçirmez bir ayrılığın olduğu idi. Derviş dindarlığı, genellikle, halk dini alanının pek çok özelliğinin ancak bir tanesi olarak görülmüştür. Ancak halk dini, durağan ve ne idüğü belirsiz bir inanç ve âdetler karışımı olarak düşünüldüğünden tarihsel değişikliğe uğramaz görüntüsünü verir. Modernlik öncesi dönemlerin okuma-yazmasız kaba halklarının, “okur-yazar” din geleneğinin yönlendirici baskılarına karşı direnerek, inatla eski dinî bilgileri ve törensel davranışlarına sınıldıkları varsayılır. Böylece toplumsal bakımdan sapık zâhidlik, değişmez halk dini denizine atılıp kendi tarihsel özgülüğünden soyundurularak tarihsel açıklamaya geçit vermez kılınmıştır.

Anarşist dervişlerin halk dini ve aşağı kültür alanına sürgün edilmesinin derin tarihsel nedenleri var. Ortaçağ İslâmlığının kültürel seçkinleri, dervişlere düzenli olarak toplumun ayaktakımı diye tanı koymuş; onları kolayca düzençi ve cahiller olarak küçümsemiştir. Kalender ve Haydarîler Arap Ortadoğu’sunda görünmelerinden daha on yıl geçmeden, Abdurrahmân el-Cevberî tarafından suçlular dünyasının pek çok dilenci ve dolandırıcı gruplarının çevirdiği dolapları göstermek için 619/1222 ile 629/1232 yılları arasında yazdığı bir kitapta utanmaz şarlatanlar olarak betimlenmiştir.⁸ Birkaç on yıl sonra seçkin bir bilim adamı, Nasîreddîn Tûsî, derviş “ayaktakımına” karşı etken bir düşmanca tutum takınmakta tereddüd etmiyordu. 658/1259-60 yılında bir grup Kalender Suriye’nin Harran kentinde Moğol hanı Hülâgu’nun huzuruna çıktı. Hükümdar bu kişilerin kim olduğunu öğrenmek istediğinde Nasîreddîn’in “[Bunlar] bu dünyanın fazlalıklarıdır” açıklaması, Hülâgu’ya bütün Kalenderlerin hemen idam edilmeleri buyruğu verdirtmişti.⁹ Çok sofı olup Kalenderlerin din-karşıtı davranışlarını kınamak için 683/1284-85 yılında bir risale yazan Muhammed el-Hatîb, gayri müslim Moğolları Kalenderlere karşı sert tutumlarından ötürü şiddetle övüyordu.¹⁰ Ünlü Safiyeddîn-i Erdebîlî’nin öğretmeni İbrâhîm Gilânî (ö. 700/1301) ve Çiştî Muhammed Gîsûderâz (ö. 826/1422) gibi önemli sûfler müritlerini Kalenderlerle ilişkiye girmemeleri için uyanyorlardı.¹¹

Dilenci dervişlerin açıkça kınanması, bütün Son Orta Dönem boyunca entelektüel yaşamın sürekli bir özelliği olarak sürüp gitmiştir. Örneğin, sapkın zühdün sözünü sakınmaz yergicisi Osmanlı Sûfisi Vâhidî (onuncu/onaltıncı yüzyılın ilk

8 Cevberî, yapr. 17b-18a. El-Cevberî’nin Kalender ve Haydarîler hakkında dedikleri aşağıda 5. bölümde anlatılıyor.

9 Belgelerin tamamı için bakınız, 5. bölüm, 3. not.

10 Hatîb, 531-64 (Farsça metin 553-64 sayfalarda); Moğollara övgü 53b yaprakta.

11 Bakınız 5. bölüm, 24 ve 25. notlar.

yanısı) dervişleri doğal olarak cahil olup her şeye kolayca inanan halkın dinî duyarlılıklarını sömüren utanmaz ikiyüzlüler ve sahtekârlar olarak bir yana fırlatıp atarken çok şiddetliydi. Vahidî onları içten herhangi bir dinî duygudan bütünüyle yoksun sahte sûfî, bu bakımdan da kesin olarak kâfirlerden daha kötü olmakla suçluyordu:

Kâfir îmâna gelür gelmez ıstık [sapık derviş]

Kâfirde var kabiliyet, bunda yok

Bu recadan çıktı, o havf içredir

Bunun üzre el-hak anıñ fazla çok.¹²

Vahidî'nin çağdaşı Tezkire-i Şu'arâ yazar Lâtîfî (ö. 990/1582) şeytanın dostları diye aşağıladığı sapkın dervişler için aynı duygulan besliyordu.¹³ İlginç olanı, rezâlet nedeni dervişler ve yandaşlarına karşı hemen hemen aynı yaklaşım, bu okumuş Osmanlı beyefendilerinin Avrupalı denklelerinde de bulunuyor. Seçkinlerin yeni zühd görüşünü belirleyen özel varsayımlar dizisi onbeşinci yüzyıl sonları ile onaltıncı yüzyıl başlarında Osmanlı toplumunun bilgilî ve uyanık bir gözlemcisi Giovan Antonio Menavino'nun aşağıdaki renkli öyküsünde bütün olarak sergileniyor:

Koyun postuna sarılı *torlaklar* [siz Kalenderler diye okuyun] bunun dışında çıplaktır, serpuşları yoktur.¹⁴ Başları iyice kazılı olup soğuğa karşı yağlanmış. Şakaklarını, terden zarar görmesin diye eski bir bez parçasıyla yakarlar. Okuma-yazmaları olmayıp adama yakışır hiçbir şey yapamadıklarından yalnız sadakayla geçinip hayvan gibi yaşarlar. Bu yüzden kentlerde meyhaneler ve aşhaneler dolaylarında bulunurlar. Kent dışında dolaşırken iyi giyimli bir kişiyle karşılaşılırsa çınlıplak soyarak onu da kendilerinden biri yapmaya çalışırlar. Avrupa'daki Çingeneler gibi, özellikle hizmetlerinin karşılığında onlara ekmek, yumurta ve peynir, başka yiyecekler veren kadınlara falcılık yaparlar. Genellikle, aralarında çok saydıkları ve Tann gibi taptıkları yaşlı bir adam olur. Bir kente girdiklerinde kentin en güzel evinin çevresinde toplanır ve bir kendinden geçme bunalımından sonra kentin başına büyük bir kötülük geleceği kehanetini yapan bu adamın sözlerini büyük bir alçakgönüllülükle dinlerler. Sonra, müritleri aracılık yaparak yaklaşan felâ-

12 Vâhidî, yapr. 52a-52b.

13 Lâtîfî, 110 (şair Temennâyî'nin yaşamöyküsü).

14 *Torlak* "tüysüz, parlak oğlan" sözcüğü üstüne bakınız: Gerard Clauson, *An Etymological Dictionary of Pre-Thirteenth-Century Turkish*, 546, 2. sütun; ve Ettore Rossi, "'Torlak' kelimesine dair," *Türk Dili Araştırmaları Yılığ-Belleten* (1955): 9-10.

keti önlemesi için ona yalvarırlar. İhtiyar, müritlerinin ricasını kabul eder ama bunu başlangıçta bir isteksizlik gösterisi olmadan yapmaz ve kenti kendisini bekleyen yakın tehlikeden esirgemesini isteyerek Tann'ya dua eder. Eskiliğinden ötürü saygın olan bu oyun, onlara cahil ve safdil halkın büyük miktarlarda sadaka vermesini sağlar. *Torlaklar...* hintkeneviri çiğner ve yerde uyurlar; vahşi hayvanlar gibi açıkça livata da yaparlar.¹⁵

Bu parça bizi yabancı ama yine de tanıdık “halk dini” alanına götürüyor. Menavino'nun ayrıntılı Kalenderler tablosu, cahil ve safdil yığınlar ve gene bir o kadar cahil olup yığınların taptığı tamamen sahtekâr yalancı veli grupları ile dolu karanlık ve bir ölçüde cehennemlik bir manzara üzerine çizilmiş. Sahtekâr veliler, tümünden aptal değillerse, basit halkın dinî duyarlılıklarını sömürüp onlardan maddî yararlar çıkanyorlar. Velilerden basit halka bereket ve şefkat akışının bu tersyüz edilmesine, manzarayı tuhaf ve nerdeyse hayvanî kılan özellikler eklenmesiyle, halk dinî okuyucudan iyice uzaklaşıyor. Sonraki benzeşleri Menavino'yu bunların hepsinde, yakından izlemiştir. Bunların dervişlere karşı genel tutumları on-dokuzuncu yüzyıl Mısır'ının bilgin gözlemcisi E.W. Lane'in aşağıdaki tümcelerinde özetlenmiştir:

Bu sayfaların konusu olanlar kadar cahil bir halkın kafasında böyle hayallerin [yani *cîr* inancı] olması mantiken bizi şaşırtmaz. Ancak Mısırlılar yalnız hayali varlıklara saygı göstermiyorlar: bunu kendi türlerinden belli bireylere de yapıyorlar, çoğu kez de bu tür saygıyı en az hakedenlere... Mısır'ın ünlü velilerinin çoğu, ya deli ya aptal ya da sahtekâr.¹⁶

Ortaçağ İslâm ve Hristiyanlık dünyalarının “aydın” kültürel seçkinlerinin gözünde kural karşıtı derviş, kaba yığınların dininin en üstün sembolüydü. Bu özgül varsayımlar dizisi ve onun göstergesi olduğu belli bir din ve kültür anlayışının ortaçağlardan beri etkisini sürdürmesi; içinde İslâm dini tarihi hakkındaki araştırmaların yönetildiği tarihçilik söylemine hâlâ bunların biçim veriyor olması dikkate değerdir. Halk dini tartışmasını yeniden tarih araştırmaları gündemine getiren çığır açıcı bir makalede Mehmed Fuad Köprülü (ö. 1966) sapık dervişler üzerine aşağıdaki sözleri yazıyordu:

15 Menavino, 79-82; Almanca çeviri, 36b-37b. Menavino, Osmanlı sultanları II. Bâyezîd (hük. 886-918/1481-1512) ve I. Selîm'in (hük. 918-26/1512-20) saltanatları sırasında birkaç yıl İstanbul'da kalmıştı.

16 Edward William Lane, *Manners and Customs of the Modern Egyptians*, 234. Lane 1825'ten 1828'e ve 1833'ten 1835'e kadar Kahire'de oturmuştur.

Bu adamların genellikle alt sınıflardan geldiğini ve birtakım çok ince tasavvufi gözlem ve yaşantıları [anlamaya] kabiliyetli olmadıklarını göz önünde tutarsak hazmedilmemiş “panteistik” inançlarının onları doğal olarak hulûl, tenasüh, en sonunda da “antinomianizm” gibi inançlara götüreceği çok iyi ortaya çıkar. Genel bir ilke olarak, ancak [yüksek derecede] felsefi bir yeteneği olanlar ve mistik yaşantıya açık olanlarca sindirilebilen inançlar zayıf akıllı insanlar arasında her zaman bu tür sonuçlar doğurur.¹⁷

Günümüze daha yakın bir zamanda Fazlû’r-Rahman (ö. 1989) halk dinini kınarken Köprülü’den bile daha şiddetliydi. Yedi/onüç ve sekiz/ondördüncü yüzyıllara gönderme yaparak şöyle yazmıştır:

Bu halk dinî olgusu, tasavvufun gerçek idealinin yerine bütünüyle geçmedi ise de Sûfiliğin görünüşünü çok köklü olarak değiştirmiştir. İslâm toplumu, pratik amaçlar bakımından bir ruh göçü geçirdi. Moral bir özdenetim ve yükselme yöntemi ve gerçek ruhsal aydınlanma olmak yerine Tasavvuf, şimdi, gerçek bir ruhsal hokkabazlığa dönüşmüş, öğreti düzeyinde de yan-sannık bir teosofiyeye dönüştürülmekteydi... Bu, pek çok Sufî Şeyhinin manevi demagojisiyle birleşince, önemli bir biçimi de şarlatanlık olan her türlü azgınlığa yol açıyordu. Sûfiliğin en parlak zamanlarında Muhammed’in dinini dengesiz meczûblar... asalak dilenciler ilan ediyordu. İslâm ruhsal suçluların eline kalmıştı.¹⁸

Bilim adamlarının “zayıf akıllı” yığınların kültürüne ve “asalak... ruhsal suçluların” âdetlerine gerçek bir ilgi duymamalarında şaşacak pek bir şey yok. Köprülü’nün kendisinin Kalenderler üzerine olan çalışmasını, pek çok yayınında yakında çıkacağını söylediği halde, hiçbir zaman yayımlamaması anlamlı. “Halk yığını”, yüksek dinin ince ve an inançlarının bozulmuş ve kirlenmiş türleri için bir ambardan başka bir şey olmadığından doğrudan doğruya özgün kaynakları ortaya çıkarmak, “aşağı dini” ise kendi yerine, “halk yığınının kucağına” göndermek, açıkçası, daha bir anlamlı oluyordu.

Bu “iki katmanlı” din modelinden yana ciddi güçlükler var. Yüksek, kural koyucu dinle aşağı ve kuraldışı din arasında birleştirilmez bir ayrılık varsayımı, sapık derviş gruplarının gerçek doğasını ve Moğol istilâları sonucunda ortaya çıkışları sürecini açıklamaktan çok karartmaya yarar. Başka bağlamlarda açıklayıcı bir

17 Köprülü 1, 299-300 (son tümce 300. sayfa 1, nottan). Karş. İngilizce çeviri: *Islam in Anatolia after the Turkish Invasion (Prolegomena)*, çev. ve ed. Gary Leiser, 12-13 ve n. 41 (70).

18 Fazlû’r-Rahman, *İslam*, 153.

maksada yardım edebilirken, Son Orta Dönem derviş grupları örneğinde her şeyi içeren bir halk dini ya da aşağı din türü yaratılması, araştırmacıyı ancak şaşırtır. Böyle bir hareket, bu özel derviş dindarlığı biçimini ayıncı özelliklerinden soyundurur ve bin-yılcılık ve kurtancılık gibi öteki dinî eğilimlerin “popüler” çeşitlerinden özde ayrı olmadığını ima ederek onu çözümlemeye karşı bağışıklı kılar. Bu ideolojik ve sosyolojik olarak birbirinden ayrı dinî davranışlar, böylece, tahmini bir “popülerite” ortak paydasına indirgenir.¹⁹

Ancak bu çalışmada ele alınan sapık derviş gruplarının ayrıntılı tarihsel incelenmesi, iki katmanlı din modelinin yeni zühde uygulanmasını ciddi olarak sorgulayan sonuçlar veriyor. Böylesi yakından bir inceleme, söz konusu hareketlerin bin yılcılık, kurtancılık ve ermiş tapınması gibi öteki sözde halk dini olgularından köklü olarak ayrılan apayrı bir olgu oluşturduklarını gösteriyor. Derviş dindarlığı, ürkütücü toplumsal davranış üzerine acımasız vurgusu ve toplumsal uyarlığı açıkça küçümsemesiyle bütün öteki İslâm dindarlık biçimlerinden ayrılıyordu. Daha da anlamlı olarak, toplumsal köken bakımından da çekicilik bakımından da “alt” toplumsal katmanlarla sınırlı değildi. Derviş gruplarının toplumsal bileşimini saptamak kolay değil, ancak söz konusu hareketlerin üyelerinin okur-yazar olmayanla cahillerden oluşması gerektiğini ileri süren genel görüşün tersine bu hareketlerin pek sık olarak orta ve yüksek toplumsal katmanlardan üye aldıklarını saptamak için yeterli kanıt kesinlikle var. Toplumsal olarak sapkın zâhidlik yolu, ortaçağ İslâm toplumunun çeşitli katmanlarından kişi devşirmeye yetecek denli çekiciydi. Bu bağlamda en çarpıcı olan, sözün en geniş anlamıyla okumuşlardan oluşan kültürel seçkinler sınıfının kimi üyelerini, ya geçici ya da sürekli olarak, dervişlik davasına kaptırdıkları gerçeğidir. Üyeleri arasında şair, bilgin ve belli bir yetenekte yazarların varlığına bakarak karar vermek gerekirse anarşist dervişler, her zaman, kendilerini küçük görenlerin söylediği gibi okuma-yazmasız bir kalabalık değildi. Tersine, toplumsal bakımdan sapkın zâhidliğin, pek çok Müslüman entelektüelinin gönlü ve beyni için güçlü bir çekiciliği vardı.

19 “İki katmanlı din modeli” üstüne eleştirmeli bir tartışma için bakınız: Peter Brown, *The Cult of the Saints: Its Rise and Function in Latin Christianity*, 12-22. Din incelemelerinde halk dinî kavramının kullanılması hakkında kapsamlı bir çalışma için bakınız: Catherine Bell, “Religion and Chinese Culture: Toward an Assessment of ‘Popular Religion,’” *History of Religions* 29 (1989): 35-57. Ernest Gellner, “Flux and Reflux in the Faith of Men,” *Muslim Society* içinde, 1-85, David Hume’in düşüncesinde bulunduğu biçimiyle iki katmanlı din modelinin psikolojik ön-yargısını düzeltmek için ilginç bir çaba gösteriyor, ancak Gellner’in kendi açıklayıcı modeli de, tuhaf ama, tarihsel değil. İslâm dindarlığının iki katmanlı modele (“tektannıcılık içindeki çoktanncı gereksinimler”) dayanan geleneksel bir tutumla ele alınışı için bakınız: Ignaz Goldziher, “Veneration of Saints in Islam,” *Muslim Studies* içinde, ed S.M. Stern, çev. C.R. Barber ve S.M. Stern, 2:255-341. Ortaçağ İslâm bağlamında iki katmanlı kültür modelinin yeni bir değerlendirilişi için bakınız: Boaz Shoshan, “High Culture and Popular Culture in Medieval Islam,” *SA* 73 (1991): 67-107.

Ayrıca, derviş dindarlığı doğal olarak, tarihsel olarak belli bir toplumsal ve kültürel bağlamda gelişmiş ayn bir dinî olguydu. Yedinci/onüçüncü ve sekizinci/ondördüncü yüzyıllarda birdenbire boy göstermesi ve hızla yayılması, kuşkusuz, bir açıklama gerektiriyor. Böyle bir açıklayıcı çözümleme yaratmakta başsırsızlık göstermekle kalmayıp bunun için duyulan apaçık ihtiyacı, halk dininin tarihsel bir boyutunun olduğunu inkâr ederek karartması, iki katmanlı din modelinin yöntemsel yoksulluğunun bir ölçüsüdür. Anlaşılabacağı üzere, kaba halka zaman işlemez. İkiye bölük bir İslâm dini fikrine dayanmak, böylece “gayri İslâmî inanç ve âdetlerin İslâmî örtü altında yaşaması” türünden dışsal açıklamaların ağırlık kazanmasına yol açıyor. Gerçekten de Orta Dönem süresinde halk dini âdetlerinin yaygınlığı, genellikle zamanın saygınlaştırdığı “yaşamda kalma ya da kalıntı” kuramına başvurularak açıklanmıştır, açıklanmışsa tabii. Bu düşünceye göre halk İslâmı, İlk Orta Dönem’de Yakındoğu’da okur-yazar olmayan halk yığınlarının büyük sayılarda İslâma geçmesiyle oluşmuştu. Bu yaygın ihtida sürecinin bir sonucu olarak, “başlangıçta politik ve kentli seçkinlerin dini olan İslâm, Ortadoğu halklarının çoğunun dinî ve toplumsal kimliği oldu.”²⁰ Bu süreç, Yakındoğu dışında, Orta Asya’da (İran ve Anadolu’da da) göçebe Türklerin, Hindistan’da aşağı kasttan Hindulann ve Berberlerle Afrika’nın kara halklarının İslâma geçişiyle Son Orta Döneme dek sürdü. Yüksek yazınsal geleneklerle güçbelâ temasta olan bu yığınların isteksiz çoğu durumlarda da ancak adca İslâmlaşmalar İslâma gayri İslâmî, özellikle de Şamancıl ve tincil, inanç ve kılglannın girmesine yol açtı biçiminde sürüyor sav. Bunun ardından gelen “halk kültürünün” canlanması, Moğol istilâlarının yıkıcı dalgası sonucu İslâm yüksek kültürünün zaafa uğramasıyla birleşince, İslâm dünyasının bağnnda genel olarak ermiş saygısının özel olarak da sapkın mistik hareketlerin çıkıp hızla yayılmasını olanaklı kılmıştı.²¹

Gayri İslâmî kalıntılar kuramı, toplumsal anlamda sapkın zâhidliğe uygulandığında, ortaçağ İslâm dünyasında yeni zâhidliğin ortaya çıkışını eksik İslâmlaşmış kültürel çevrelerde gayri İslâmî ilkel inanç örneklerinin devamı olarak anlamak gerektiğini akla getirecektir. Ancak sapkın zühdü yalnızca bir İslâm-öncesi inanç ve töreler kalıntısı olarak görmek yanıltıcı olur. Burada söz konusu bütün kültür alanlarında İslâm-öncesi ve İslâmî dinî inanç ve töreler arasında önemli ölçüde bir süreklilik olmadığını söylemek istemiyoruz. Derviş dindarlığının, özellikle

20 Ira M. Lapidus, A History of Islamic Societies, 162.

21 İkincil çalışmalarda bu konuda iyi geliştirilmiş görüşlere pek rastlanmaz. Burada sunulduğu biçimiyle tartışma genel mahiyetteki bilimsel anlatılarda bulunan ipuçları ve zımnî varsayımların yeni bir yorumundan ibarettir. Böyle bir yola başvurmak zorunda kalmamız halk dinî kavramının gayri tarihiliğinin iyi bir göstergesidir. Bakınız, örneğin, Rahman, İslam, 153-56.

giyim ve derviş değneği ya da aşık kemiği ve azı dişi gibi donanım bakımından, pek çok ögesinin kökenleri pekâlâ İslâm-öncesi ya da çağdaş gayrî İslâmî çevrelerde olabilir.²² Yine de, gözle görünür bir İslâm dindarlığı biçimine dönüşleri İslâm toplumlarının içindeki toplumsal hareketlerin bir sonucu olarak olmuştur. “Kalıntı” da “iz” de olmayıp bu başlangıçtaki dış inanç ve töreler yeni bir İslâmî bireşimin yapı taşları olmuştur. Onun için, bu İslâm dindarlığı biçiminin doğuş ve kök salışının açıklanması, İslâm toplumları içinde bulunmalı, dışında değil.

22 Özellikle Orta Asya Şamanizmi ile Güney Asya Hindu ve Budist zâhidlikleri bakımından kalıntı ve etki sorunu hakkında bakınız, örneğin, Mehmed Fuad Köprülü, *Influence du chamanisme turco-mongol sur les ordres mystiques musulmans*; Emel Esin, “‘Eren’: Les dervis hétérodoxes turcs d’Asie centrale et le peintre surnommé ‘Siyâh-Kalam,’” *Turcica* 17 (1985): 7-41; ve Digby, 66. Görünüş bakımından sapkın dervişlere o kadar benzeyen Saivite Kâpâlika zâhidlerinin aşağıdaki betümlmeleri kalıntı ya da etki kuramının niçin o denli çekici olabildiğini çok güzel gösteriyor: “Bedenlerine küll sürülmüş, kemik ya da kafatasından süsler takınmış ve hayvan derisi kuşak kuşanmış bir hâlde keçeleşmiş lüleli saçlarıyla kafatasından bir dilenci çanağı ile dolaşıyorlar. Kimileyin bir sopanın ucuna takılı bir kafatasından ibaret özel bir değnek taşırlar” (David N. Lorenzon, “Saivism: Kâpâlikas,” *The Encyclopedia of Religion* içinde, 13:19). Ancak fiziksel görünüm bakımından benzerlik, inanç ve âdet bakımından benzerlik gerektirmez: Kâpâlikalara daha yakından bir bakış onları Müslüman dervişlerine benzetmenin zorluklarını açığa çıkıyor. Bakınız: David N. Lorenzen, *The Kâpâlikas and Kâlâmukhas: Two lost Saivite Sects*.

İkinci Bölüm

TOPLUMSAL SAPKINLIK YOLUYLA ZÂHİDLİK

Derviş dindarlığı “kaba ve çirkin bir toplumsal sapkınlıkla toplumun reddi” olarak betimlenebilir. Bu dindarlık biçemi, toplumun açıkça sapkın toplumsal davranışla dışa vurulan toptan ve etkin reddine dayanıyordu. Anarşist dervişe göre dinsel kurtuluş, toplumsal yaşam insanlığı kaçınılmaz olarak Tann’dan uzaklaştırdığı için, toplum kuralları içinde güdülen bir yaşamla uyuşamaz idi. Kurtuluş, ancak insan kültürünün etkin, açık ve toptan reddiyle bulunabilirdi ve sapkın derviş, bir yalnızlık yaşamı gütmek için vahşi doğaya çekilmiyor, tersine amansız toplum karşıtı etkinliğiyle toplumun Tanrıya ulaşma başarısızlığını ayıltıcı bir biçimde eleştirmek amacıyla olduğu için kendisine toplumun kalbinde “toplumsal bir vahşilik” yaratıyordu. “Ana anlatı”nın bir bölümü olmaktan sakınan derviş, içinde toplum hakkındaki gürültülü açıklamalarını çok göze çarpacak bir biçimde yaptığı yuvasını büyük bir özenle bu anlatının kıyılarında kurmuştur.

Dolayısıyla yeni zühdü, toplumun reddi üzerine kurulu bir hareket olarak betimlemek doğru olacaktır. Dervişler kendilerini toplumsal düzene plânlı bir direniş yoluyla tanımlıyorlardı. Var olan toplumsal düzenin yerine onun rakibi olan bir başkasını koymayı amaçlamıyor, toplumu düzeltmek de istemiyor, yalnızca bütün kültürel kural ve yapılan inkâr ediyorlardı. Zühdün olumsuz, tepkisel doğası kendinî derviş dindarlığının ayıncı özelliğine dönüşmüş olan açık bir toplumsal sapkınlık biçiminde gösteriyordu. Dervişler, anarşist gündemlerini uygulamaya koymak için çeşitli sapkın âdetler edinmişti. Bunlar, zâhidlik ve kural karşıtlığı olarak iki genel sınıf altında toplanabilir.

Zâhidlik

Toplumsal sapkınlık, şiddetli ve sürekli bir zâhidlik biçiminde sergileniyordu. İstisnasız hepsi Orta Dönem İslâm toplumlarının temel kurumlarını inkâr eden zâhidlik uygulamalarına yoksulluk, dilencilik, gezgincilik, bekârlık ve kendine iş-kence olarak tanı konulabilir.

Bütün mal-mülkün özgür istençle reddi, derviş dindarlığının belki de en göze çarpan özelliği idi. (Arapça karşılığı *fakîr* olan)¹ *dervîş* sözünün Farsçada "yoksul" ya da "çıgan" olduğu herkesçe bilinir. Zâhid dervîşler mutlak çıganlık içre yaşarlardı, mal-mülkleri de en aza indirilmişti. Her dervîş grubunun ayırtkan donanımları aşağıdakilerin bir ya da daha çoğunu içerirdi: yün ya da keçe giysi ya da hayvan gönü, özel başlık, dilenci kâsesi (keşkûl-i fukara), torba, kaşık, değnek, kuşak, zil, balta, lamba ya da mum, ustura, iğne, çakmak taşı ve müzik aletleri (genellikle def, davul ve kaval). Kurucu pîrlerin kendileri, bu en az sayıdaki malları bile reddederek, saltık yoksulluk uygulamış görünüyor. Örneğin Cemâleddîn Sâvî, Kutbeddîn Haydar ve Otman Baba'nın dervîşlikleri süresince uzun dönemler hiç giysi giymedikleri biliniyor.² Uygulamada gerçekleşen gönüllü yoksulluk, dervîş ideolojisinin açıkça dile getirilmiş bir bölümü de idi. Özenle geliştirilmiş bir yoksulluk söylemleri olan Kalenderler, savlarını, yoksulluğu her iki dünyaya yeğ tuttuğunu savladıkları, Hz. Muhammed'in örneğine dayandırıyordu.³ Rûm Abdâllan ise Cennetten atıldığında nerdeyse çınlıçplak olan ve hiçbir şeyi olmayan Hz. Âdem'in izinden gittiklerini söylüyorlardı.⁴

Mal iyeliğine karşı kurala, kazançlı işe karşı buyruk eşlik ediyordu. Zâhid dervîşler toplumun ekonomik olarak yeniden üretimine katılmayı açıkça reddediyorlardı. Bu, en açık olarak kurucu pîrlerin yaşamında görülüyor: Cemâleddîn Sâvî, Kutbeddîn Haydar ve Otman Baba, hepsi, geçimleri için doğaya yönelmiş ve başkalarının mallarıyla fiziki temastan bile özenle kaçınmış, her tür sadakayı kesin olarak reddetmişlerdir. Malı özellikle parayı, çoğu kez, "bok"a benzeten ve bütün sadaka önerilerine şiddetle tepki gösteren Otman Baba'da bu sadaka kabul etme isteksizliği, nerdeyse psikolojik bir iticilik olmaya kadar gidiyordu.

1 Dihhudâ, "Dervîş." Duncan Black Macdonald, "Darwîsh," *ET* içinde, 2:164-5, ilginç bir yanı yok. Arapça *fakîr* sözcüğü hakkında bakınız Khaliq Ahmad Nizami, "Fakîr," *ET* içinde, 2:757-78.

2 Burada arulan zühd ustalarının üçü de şimdiki tartışmada yararlanılan bilgilerin belgelerinin gereğince verildiği 4. bölümde kaynaklarıyla birlikte ayrıntılı olarak tartışılıyor.

3 Bir Kalender tarafından 748/1347-48 yılında yazılan Cemâleddîn'in menkabevî yaşamöyküsü bu konuda çok açık; bakınız Fârisî; bu yapıtta yoksulluk konusuna göndermelerin sayfaları. 5. bölümde 8. notta verilmiştir.

4 Vâhidî, yapı.43a.

Bununla birlikte zâhid dervişlerin çoğunluğu için kazançlı işe hor bakmak, özellikle yiyecek bakımından başkalarının cömertliğine sürekli bağımlılık demektir. Kimileyin oldukça düzenli olan dilencilik ve sadaka-alımı, kural oldu. Bilgi yokluğu nedeniyle çeşitli grupların dilencilik karşısında tutumlarının evrimini izlemek olanaklı değil, gene de hediye ve bağış kabul etmekte başlangıçta rahatsızlık duyguları vardıysa da hiç olmazsa kimi Kalender ve Abdâllar bunları yavaş yavaş bir yana atmış görünüyor. Bu öz olarak sıkı kuralların gevşekleşmesi, en çok, dikkatle yönetilen ekonomik aklığa bağlı ve politik denetim altındaki gerçek kurumlar olan Kalender ve Abdâl tekkelerinin ortaya çıkışlarında göze çarpıyordu. Ancak böyle durumlarda bile dilenmenin etkinliği ve gerekliliğine inanç hiçbir zaman bırakılmamış, Eskişehir'de Seyyid Gazî tekkesindeki gibi, kış aylarında tekke gelirinden geçinmek, yılın geri kalanında da dilenmek gibi ikisi ortası uzlaşmacı çözümler bulunmuştur.

Evsiz-barksız dolaşmak bütün zâhid dervişlerin paylaştığı başka bir özellikti. Gönüllü yoksulluk ve dilencilik, kolayca yerleşik yaşamın bırakılmasına yol açıyordu. Gezgincilik, örnek zâhidlerin mesleklerinde önemli bir rol oynamadığında bile durum buydu. Cemâleddin, aşın zühde bel bağlamadan önce gezmeye yönelik bir eğilim göstermesine karşın, daha sonra mezarlıklarda yalnızlığı gezmeye yeğ tutmaya başlamıştır. Gene bunun gibi, Kutbeddin Haydar bütün erişkin yaşamını Kuzeydoğu İran'ın küçük Zâve kasabasında geçirmiş benziyor. Gene de bunların örnekleri, yandaşlarını gezginci bir yaşam benimsemekten alıkoymuyordu. Abdâlların örneğinde ise tam da tersine, pîrin kendisi Otman Baba evsiz yurtsuz bir gezginci idi. Bütün durumlarda dilenmek gibi gezgincilik de, saltık yoksulluğun son kanıtı ve en iyi denetçisi işlevini görüyordu. (Kutbeddin gibi) ıssızlıkta ya da (Cemâleddin gibi) "ölüler kentinde" yaşamda kalabilen korkunç ustalar dışında gerçekten yoksul olanlar, yoksulluk ilkesinden ödün vermeden yerleşik bir yaşam sürememişlerdir. Kaçınılmaz olarak başkalarının cömertliğine bakan, gene de belli bir zaman boyunca tek bir geçim kaynağına güvenmeye karşı sakıncı olan gönüllü yoksul, tek tutarlı çözüm olarak, doğal olarak evsiz barksız gezginciliğe yöneliyordu.

Derviş yollarından herhangi birine bağlanmanın evliliğin reddini ve tek yaşamının kabulünü gerektirdiği her türlü kuşkunun ötesindedir. Cinsel yeniden üretimin reddine verilen önem Kalender ve Haydarî örneklerinde çok kesindir. Cemâleddin ile Kutbeddin'in ikisi de cinsel etkinliği kutsal olana tam bağlılık için açıkça ağır bir tehdit olarak görüyordu. Kimi söylentilere göre Cemâleddin Kalenderî yoluna girmesini, hiç olmazsa kısmen, görüldüğü kadarıyla *Kur'ân*'daki Yusuf örneğine uyararak temiz kalma çabasına borçluydu.⁵ Kutbeddin'e gelince, müritleri-

5 *Kur'ân*'ın 12. suresi Yûsuf hakkındadır. Cemâleddin'in seksten kaçmasının yanında Mısır'da ilk Hristiyan zâhidliğinde olduğu gibi kadın nefreti olup olmadığını söylemek olanaksız; bakınız Peter Brown, *The Body and Society: Men, Women, and Sexual Renunciation in Early Christianity*, 241-58.

nin üreme organlarına demir halkalar takma âdeti, olası görüldüğü gibi pirlерinin örneğine uyarak oluşturulmuşsa, cinsel güçleri nedeniyle o da bir o kadar kaygılı olmuş olsa gerek. Kutbeddin Haydar'ın uzun süreler soğuk suyla yıkanma alışkanlığı, başka şeylerin yanı sıra pekâlâ bir cinsel güdü bastırma yöntemi de olabilir.⁶ Buna benzer yiğitliklerden, zâhid dervişlerin ortak özelliği olarak söz edilmeyorsa da yalnız-yaşamak, bir mutlak yoksulluk sonucu olmakla, onlarda kural olarak kaldı.

Bedene işkence yapmak zâhid bir dervişin yaşamının sürekli bir özelliği idi. Bütün dervişler, en azından yerleşik yaşamın düzenli beslenme, barınak ve giyim gibi kolaylıklarını reddederek kendilerini sürekli olarak korunaksız bırakıyordu. Bütün beden kılını traş etmek, demir zincir, halka, tasma, bilezik ve halhallar takmak ve kendi kendini yaralamak gibi ek acıtıcı uygulamalar, bu temel çaresizlik durumunu daha da şiddetli kılıyordu. Bu kendi isteklerine gem vurma eylemleri, büyük bir olasılıkla, dervişlerce kendi kendilerine verdikleri bir acı olarak değil de gerçek biyolojik ölümden önceki gönüllü ölümün doğal sonucu ve doğrulanması olarak algılanıyordu. Tanrıya tam bağlılık, dünyadaki varlığa, hem fiziksel hem de entelektüel olarak tam bir ilgisizlik gerektiriyordu. Fiziksel ölüme eylemli olarak çağn çıkarmak derviş dindarlığının ortak bir ögesi idi.

Müritlerince kurucu pirlер olarak saygı gören zâhid uzların meslekleriyle ilgili kaynaklarda -suskunluk, yalnızlık, uyumamak ve yememek gibi- birkaç başka zâhidlik âdeti görülüyor, ancak bu ek öz-disiplin yöntemlerinin derviş gruplanca ne ölçüde kullanıldığını bilmek olanaksız. Tersine kanıt yokluğunda, yalnızca hiçbir zaman tamamen bırakılmadığını çıkarsayabiliriz.

Mal mülk, kazançlı iş, toplumsal konum, cinsel yeniden üretim ve beden sağlığının reddi olarak tanımlanan derviş zâhidliği, ortaçağ İslâm dünyası kurulu toplumsal yaşamıyla ciddi olarak çatışıyordu. Bununla birlikte zâhidlik, özünde toplumsal sapkınlıkla eşdeğer değildi. Ancak önemsiz bir azınlıkça uygulanan toplumdaki şiddetli zâhidce kaçış seçeneği, kültürel seçkinler de içinde olmak üzere, birçok Müslümanca kolayca taşınabilir, hatta bağışlanabilirdi. Ne de olsa zâhidlik, Son Orta Dönemden birkaç yüzyıl önce Sûfî dindarlığının çok göze çarpan ve sevilen bir ögesi idi.⁷ Ölçülü ve sürekli zühd bütün Sûfiler için bir kural olarak salık veriliyordu, aşın türleri ise Tasavvuf yolunda geçici manevi disiplin tedbirleri olarak kullanılıyordu. Sürekli olarak sert zâhidlik için bile, tannsal çekim (*cezbe*) öğretisine başvurularak uygun yer bulunabiliyordu; bu öğretiye göre Sûfî'nin top-

6 Karşl. Giles Constable, *Attitudes toward Self-Inflicted Suffering in the Middle Ages*, 11.

7 Zâhidliğin Yüksek Hilâfet Dönemi'nde (yak. 692-945 İ.S.) Sûfizm tarafından evcilleştirilmesi aşağıda 3. bölümde tartışılmıştır.

lumdan Tannya doğru çekildiğine inanılır, bu çekilişin toplumsal sonuçlarına bakılmazdı. Tannsal olarak çekilenler (*meczûblar*), Tannın lütfu ve istenci ile zâhidliğin aşın türlerini, dinî hukukun (*serî'at*) karanlık alanlarında işlemek demek olsa bile yaşama geçirebilirdi.⁸

Ancak derviş dindarlığı, kendi özü olarak, uzlaşmaz bir toplum reddi taşıyor. İsyançı derviş için zâhidlik, gerçek dindarlığa toplumsal yaşamın koyduğu bükümleri kırma savaşımında kaçınılmaz ise de, ancak bir aletti. İnsan etkileşiminin dinî tehlikeleri, toplumdan zâhidce bir kaçışla önlenemezdi. Derviş, toplumsal konumunu bir yalnızın yaşamını yaşamak için bırakmıyordu. Onu toplumsal geçmişinden ancak doğrudan doğruya insan toplumunu amaç almış etkin bir yokçuluk koparabilir ve kurtuluşa yaklaştırebilirdi. Dinsel savaşımının başan şansı, ancak zâhidliğini manevi gücünü işbaşında sınamasını sağlayacak anarşist eylemlerle birleştirirse vardı. Dolayısıyla derviş dindarlığının öteki yüzü, uzlaşmaz bir kural-karşıtıdır.

Kural-Karşıtlık

Sapkın dervişler, görünüş ve davranış bakımından baştan sona kural-karşıtı idi. Bütün toplumsal kuralları aynı rahatlık ve kaygısızlıkla yıkıyor bile âdet olmayan ve toplumsal olarak eşikteki âdetlere kucak açıyorlardı.

Yeni zühdün belki de en güçlü kural karşıtı yüzü, kuşkusuz en çok konuşulmuş ve yerileni, farz olan İslâmî âyınlar karşısında açık ilgisizlikti. Çeşitli grupların çeşitli zamanlarda farz olan ibadetlerini ne ölçüde serdiklerini kestirmek olanaksız. Gene de sapkın dervişlerin namaz kılmadıkları, oruç da tutmadıkları üzerine, ister düşman isterse dost olsun birçok kaynaktan bulunan söylentilerin doğruluğundan kuşkulanan için pek bir neden yok. Bu bağlamda, dost metinlerin bu konudaki suskunluğu özellikle anlamlı. Örneğin Cemâleddîn'in *Menâkib*'inde namaza ancak iki rastgele gönderme var, bu bakımdan Otman Baba'nın *Velâyetnâme*'si ancak birazcık daha iyi.⁹ Barak Baba'nın müritlerinin dinî farzları yerine getirmeleri için değneklerle kırk değnek vuruşu gerektiğinin söylentisi ise dervişlere bu işleri yaptırmanın güçlüğünü gösteriyor.¹⁰ Üstelik hiç olmazsa kimi gruplar, özellikle

8 Richard Gramlich, "Madjdihûb," *El* içinde, 5:1029; Michael W. Dols, Majnûn: *The Madman in Medieval Islamic Society*, ed. Diana E. Immisch, 388-410.

9 Fârisî, Yazıcı'nın edisyonu, 33, 3. satır (Cemâleddîn ve Celâl Derguzîni), 71, 17. satır Muhammed Belhî; Zerrînkûb'un edisyonu, sırayla 708 ve 1389. dizeler; Abdâl, namaza birkaç gönderme, örneğin yapr. 54a.

10 Algar, "Barâq Bâbâ", 754.

namazı basit kalıplaşmış deyişlerle değış tokuş etmiş görünüyor. Kendi aralarında "Allahu Ekber" (*tekbir*) kalıbının söylenmesinin açıkça bir ibadet işlevi günlük namazların yerine geçmiş olabileceği Kalender ve Rûm Abdâllarında durum böyledi.¹¹ Dervişlerin günlük namazı ve orucu umursamazlıkları, muhtemelen zekât ve hac gibi dinî görevlere de uzanıyordu. Birincisi malsız-mülksüz dervişlere farz değildi, başboş dervişlerin Mekke'ye doğru yollandıkları üstüne bir söylenti olmaması ise haccın zâhidlik gündeminde olmadığını akla getiriyor.

Dervişler, dinî farzları yerine getirmemenin yanı sıra, açıkça rezil ve topluma karşı âdetler edinerek şerî'at'e, her zaman harfiyen değilse de ruhen, daha da karşı geliyorlardı. Bunların en önemlisi, çok göze çarpan doğası dolayısıyla tuhaf bir genel görünüş yeğlemeleri idi. Dervişlerin bütün saç düzeni, kıyafet ve takımları tiksindirici bir biçimde tuhaftı. Dış görünümünün şaşmaz bir toplumsal kimlik imi olarak işlev gördüğü bir ortamda yasal olarak kabul edilen giyim biçimlerini benimsemeyi reddetmek ve bunların bile bile çirkin giyimlerle değıştırilmesi, açıkça törenin protesto ve reddi anlamına geliyordu.

Dervişler kendilerini giyim bakımından, türlü yollardan bütün toplumsal tiplerden ayırıyordu. Kimileri bütünüyle çıplaktı, ötekleri ise bellerine yalnızca basit bir kuşak dolardı. Daha başka dervişler de eskiliği dolayısı ile saygınlık kazanmış toplumsal inziva giysisi yün ya da keçe aba giyerdi, ancak Sûfî rengi maviden kaçınılır ak ya da kara yeğlenirdi. Cemâleddin zamanı Kalenderleri düz yün çuvalar giyer, bu yüzden de Cavlak ya da Cavlakî diye bilinirdi. Rûm Abdâlları, yaratıcı bir toplum karşıtı davranışla, tek giysileri olarak hayvan gönü bürünürdü. Dervişler protestolarını başlıkla da göstermişlerdir; ya hiç giymeyerek ya da apaynı başlıklar yaparak. Dervişlerin çoğu galiba yalınayaktı.¹²

11 Kalenderî yazar Haûb-i Fârisî, Menâkib'in her bölümünü "Gel bu dünyadan el çekelim/ kalenderce bir *tekbir* getirelim" (*bi-yâ tâ dest ez in âlem bi-şû'im / kalendervâr tekbiri bi-gû'im*) nakaratı ile bitiriyor. Abdâllar ise "beş vakit namaz zamanlarında dört *tekbir* getirir, abdest almaz ezanı beklemeyiz ya da imama aldurmazdı" (Âşık, yapr. 175a). *Tekbir* bütün İslam ibadetlerinde önemli bir yer tutuyorsa da burada sözü edilen, açıkça, ayakta durarak eğilip bükülmeden kılınan dört *tekbir*li cenaze namazıdır.

12 Sünnetçe onaylanmış giyim kuralları hakkında bakınız, örneğin, Muhammed el-Buhârî, *Sahih*, Muhammad Muhsin Khân tarafından Arapça-İngilizce iki dilli edisyon, 7:454-551 (72. Kitap: Giysi Kitabı). Genel olarak İslâm giyimi hakkında bakınız: Yedida K. Stillman, Norman A. Stillman ve T. Majda, "Libâs" *El* içinde, 5:732-53. Uygun giyim hakkında tartışmalar belli başlı sûfî kitapçıkları vardır; bakınız, örneğin, 'Alî ibn 'Osmân el-Cullâbî el-Hucvîrî, *The Kashfal-Mahjûb: The Oldest Persian Treatise on Sufism by al-Hujwîrî*, çev. Reynold A. Nicholson, 45-57; ayrıca Suhreverdi, 318-24 (44. bölüm); Almanca çeviri, 306-11. Sûfî başlıklar hakkında bakınız, John Brown, *The Darvisches or Oriental Spiritualism*, ed. H.A. Rose, 57-62; ve Theodor Menzel, "Beiträge zur Kenntnis der Dervisch-tâg", *Festschrift Georg Jacob*, içinde ed. Theodor Menzel, 174-99. Sûfî ve derviş giyim kuşamının kökenlerini bulmak için yapılan bir girişim için bakınız, Geo Widengren, "Harlekintracht und Mönchskutte, Clownhut und Derwischmütze," *Orientalia Suecana* 2 (19530: 41-111).

Saç biçiminde en köklü yol, “dört vuruş” (*çahâr darb*) denen dörtlü tıraş, saç, sakal, bıyık ve kaşların tıraşı idi. Dörtlü tıraş Kalenderlerin ayıncı imi olup Rûm Abdâllan, Şems-i Tebrîzîler ve Celâlîlerce de benimseniyordu. Haydarîlerle Câmîler ise sakallarını kestiriyor ama bıyıklarını uzatıyordu. Bu uygulamaların ikisi de Hz. Muhammed’in, sakal ve bıyık bırakılmasını buyuran, örneğinden (*sünnet*) açık uzaklaşmalar idi.¹³ Ortaçağ Müslüman toplumlarında saç kaybının onur ve toplumsal konum kaybını temsil ettiği yerleşik toplumsal örfе de karşı çıkıyorlardı.¹⁴ Dervişler tipik bir zühdcü davranışla toplumca çirkin bulunan tam tıraş adetini benimseyerek ona yeni, olumlu bir anlam verdiler.¹⁵

Dervişlerin üstlerinde taşıdıkları donanımlar da acayıptı. Bildik dilenci çanağı ve derviş değneğinden başka çok acayip donanımları vardı. Haydarîlerin demir halka, tasma, bilezik, kuşak, bukağı ve zincirlere düşkünlükleri vardı. Rûm Abdâlları özel baltalar, deri torbalar, büyük tahta kaşıklar ve aşık kemikleri taşırdı. Bu donanımların bazılarının ideolojik ve pratik anlamları makul bir biçimde belirlenebilirken (örneğin demir takımlar kesin olarak *nefs* ya da hayvanî ruhu denetimde tutmayı temsil ediyordu), (aşık kemikleri gibi) ötekilerin anlamı belirsizliğini koruyor.

Dervişler, toplumsal ve yasal kuralları, özenle rezil bir dış görünüş edinmenin yanında yasal bakımdan kuşkulu ve töre-dışı âdetler edinerek de bozuyordu. Bunların belki de en göze çarpanı esritici ve sanrtıcı kullanımı idi. Esrar kullanma “keşfi” hem Kutbeddîn Haydar hem de Cemâleddîn Sâvî’ye yakışınıyor, öte yandan da esrânın hem Kalenderler hem de Rûm Abdâllan için taşıdığı önemi gösteren çeşitli kayıtlar var.¹⁶ Kenevir yaprağı tüketiminin dervişler arasında âyin bo-

13 Bakınız, örneğin, el-Buhârî, *Sahih*, 7:514 ve 517 (72. Kitap, sırasıyla 63. ve 65. hadisler).

14 Sakal tıraşının hilekâr adamlarca uyusturucu almuş rakiplerine bir tahkir olarak yapıldığının örneklerine, ortaçağ Arap halk edebiyatındaki (Sîret Hamza, Sîret Baybars, ve Sîret Zâtî’l-Himmet) ayrıca Bedî’üz-Zamân el-Hemedânî’nin (ö. 398/1008) Seymere Makâmе’sindeki göndermeler için bakınız, M.C. Lyons, “A Note on the *Maqâma* Form,” *Pembroke Papers* 1 (1990): 117. Karş. Widengren, “Harlekintracht,” 51, n.3.

15 Süfizmde tıraş için bakınız Gramlich, 1:88, ve orada anılan kaynaklar. Dervişler Farsça yetmiş beş beyitlik *Terâsnâme* adlı kısa bir kitap bırakmışlarsa da yazanın kimliği hakkında araştırmacılar anlaşmış değil. E.E. Bertels, “Le Tarâş-nâma: Un poème didactique des dervishes Jalâlî,” *Comptes Rendus de l’Académie des Sciences des l’URSS* (1926): 35-38, bu kitabı Gramlich’in (bibliyografya) dediğine göre, galiba Celâlî dervişlerine yakışınıyor. Gölpinarlı ise, 140, yaptın Şems-i Tebrîzî şair Şâhidî (ö. 957/1550) tarafından yazıldığı düşüncesinde. Birçok yazmada bulunan *Terâsnâme* (örneğin, Süleymaniye Kütüphanesi [İstanbul], Yazma Hacı Mahmud 3843/3, yapr. 7a-9b), tıraş hakkında yeni bir şey söylemiyor.

16 Kenevir yapraklarının “yükseletici” etkisinin Kutbeddîn tarafından bulunduğunu İmâdeddîn Ebû el-Fadl el-Hasan (olası ö. 690/1291) bildiriyor, *Kitâbu’s-sevânîhi’l-edebîye fî’l-medâ’ihî’l-Kinnabîye*, Rosenthal, 51-53. Muhammed ibn Bahâdur ez-Zerkeşî, *Zehrû’l-’arîş fî ahkâmî* (*yada tahrîmî*) l-haşîş’te Ahmed es-Sâvecî el-Kalenderî olarak Cemâleddîn’in de anıldığı aynı anlamda daha kısa bir kayıt var, metin için Rosenthal, 177.

yutlarına varmış olması epeyi olanaklı ise de bu sanı, bu konu üzerinde ayrıntılı bilgi eksikliğinden ötürü pekiştirilemez.¹⁷ Ancak sanıttıcı ve esriticilere açık başvurunun (kayıtlar hiç olmazsa Câmîler ve Şems-i Tebrîzîler gibi kimi dervişlerin içki de kullandıklarını gösteriyor) derviş gruplarını toplumsal saygınlık sınırları dışına koyduğundan da kuşku duyulamaz.¹⁸

Derviş zâhidler, buna benzer bir biçimde semâ' ve dansı çok göze çarpıcı olarak ibadet konumuna yükselterek, toplumsal duyarlılıkları da incitiyordu. Sûfîlik tarafından büyük ölçüde evcilleştirilmiş olsa da semâ' ve dans ilk Orta Dönem Müslüman toplumlarında dinî çevrelerde, hukuk bakımından kuşkuyla bir işti.¹⁹ Âdetleri olduğu üzere dervişler bu konuda da kendilerini aşın bir davranışa salıvermekte bir çekince göstermediler. Her zaman def, davul ve nefir taşıyor; açıkta yapılan törenlere semâ' ve dans sokuşturuyorlardı. Kalender ve Haydarîlerin de aynı işi yaptıkları üzerine kayıtlar varsa da, içinde müzik ve dansın önemli bir yer tuttuğu geniş çaplı toplantılarıyla özellikle Rûm Abdâlları ve Câmîlerin adı kötüye çıkmıştı.

Çağdaş bir bakış açısından özellikle anlaşılmasa başka bir toplum karşıtı derviş adeti de kendi kendini yaralama ve dağlama idi. Rûm Abdâlları, vucutlarına kazıyarak ad yazmak ve resimler çizmekte aşın bir gayret sergilerdi; bu, başka derviş grupları hakkında kayıtlarda bulunmayan bir âdet. Bu belki de Abdâlların ateşli Şiîlikleriyle açıklanabilir. Böylesi bir davranış, ardındaki dinî ve psikolojik güdü ne olursa olsun, Osmanlı Anadolu'su ve Balkanlar'daki yerleşik dinî örften açıkça sapıyor ve Abdâl dindarlığı ile toplumsal töre arasındaki uzaklığı artırıyordu.

Kalender ve özellikle Abdâlları yerenler onları çirkin cinsel özgürlük biçimleri, özellikle livata ve hayvanseverlik ile suçlardı. Böyle ucuz suçlamalar, ihtiyatla karşılanmaları gerekirse de toptan bir yana atılamazlar. Evlenmeye, hatta dışı cinse karşı olmak cinsel etkinlikten bütünüyle uzak durmayı gerekli kılmaz. Yalnız yaşamak, bu bağlamda, birincil olarak toplumun cinsellik yoluyla yeniden üretiminin reddi demek olup üretici olmayan cinsel etkinlikleri dışlamıyordu. Dolayısıyla toplumkarşıtı cinsel doyum yollarının kimi dervişlerin kasıtlı olarak reddi gündemine sokulmuş olmaları olasıdır. Abdâllar içinde (Farsça "genç oğlan" anla-

17 Bir tören ortamında dervişlerin esrar içmelerinin en açık betimlenişi Menavîno'nun Rûm Abdâlları anlatısında, Menavîno, 76-79; bu anlatının tam bir çevirisi için bakınız: 6. bölüm.

18 Şarabın yasal yasaklığı hakkında bakınız Arent Jan Wensinck, "Khamr, 1. Juridical Aspects," El içinde 4:994-97. Sannlatıcı kullanımının yasal ve toplumsal anlamını Rosenthal tartışıyor.

19 Jean-Louis Michon, "Sacred Music and Dance in Islam," *Islamic Spirituality: Manifestations* içinde, yay. Seyyid Hossein Nasr, 469-505; Jean During, *Musique et extase: L'Audition mystique dans la tradition soufîe*; Marijan Molé, "La danse extatique en Islam," *Les danses sacrées*'de, 145-280; Fritz Meier, "Der Derwischentanz: Versuch eines Überblicks," *Asiatische Studien* 1-4 (1954): 107-36.

mındaki *küçek*'ten bozma") *Köçek* diye bilinen özel bir oğlanlar grubunun varlığı bu bakımdan kuşkusuz çok anlamlıdır.²⁰

Dervişlerin yerleşik toplumsal ve dinî düzenden uzaklaşma eğilimleri tartışmalıdır; bu eğilim aşırı inanç ve öğretiler benimsemelerinde de göze çarpar. Burada dervişlerin stratejisi, önemli dinî kavramlara, özellikle benin yokluğa kavuşması (*fenâ*), yoksulluk (*fakr*), tanrının görünmesi (*tecelli*) ve emniyetlik (*velâyet*) gibi tasavvufi kavramlara kökten yorumlar getirmektir. Gerçekten de eylemlerinin kuralkarşıtlığı, dervişlerin kendilerince bu kavramların "doğru" yorumunun doğal sonucu olarak görülüyordu. Dolayısıyla sapkın zühd, ölüm diliyle belirtilen benin yok oluşuyla haklı çıkarılıyordu. Derviş, ölümü gönüllü olarak seçen ve "ölmeden önce ölen" bir kişiydi. *Hadîs* (Hz. Muhammed'in sözü) olduğu söylenen *mûtû kable en temûtû* "ölmeden önce ölüünüz" cümlesi bu tutum için peygamber onayı sağlıyordu.²¹ Yasal olarak derviş kendini ölü bir kişi konumunda görürdü. O, bu kanının kesin olarak ciddi olduğunu fiziksel olarak mezarlıklarda kalarak sık sık gösterirdi.²² Bundan çıkan sonuç, anlamlı bir biçimde, dervişin toplumsal ve hukukî kurallarla bağlı olmadığı idi. Kurallar, açık toplumsal saygınlıklı "tüzel kişilere" uygulanırdı. Toplum sınırlarını darmadağın etmiş olarak dervişin toplumsal bir rolü yoktu.

Yoksulluk, tanrının dünyada görünüşü ve evliyalık kavramlarının zühde dayalı benzer yorumları her zaman aynı redci sonucu veriyordu. Yoksulluk mutlak yoksulluk demekti. Tanrının bu dünyada görünüşü, Tanrının bütün yaratisında varlığını, böylece de bütün yasal buyruk ve yasakların anlamsızlığını gösteriyordu. Evliyalık, toplumsal ve yasal düzenlemelerin dışında olan velilerin, yani dervişlerin kendilerinin varlığı demekti. Temel ileti her zaman aynıydı: derviş, toplumsal geçmişinden mutlak olarak kopmak, geleceğini de aşırı bir zühd aracılığı ile yalnızca Tanrıya bağlamak zorundaydı.

Bu yüzden anarşist dervişlerin, büyük bir olasılıkla redci gündemlerini güçlendirmek için, kolaylıkla "aykırı" görüşler benimsemeleri şaşırtıcı değildir. Otur-

20 İslâm tarihinde livata ve eşcinsellik hakkında bakınız, "Liwât" *EI* içinde, 5:776-79 (editörler yazmış).

21 *Mûtû kable en temûtû* hakkında bakınız 'Ali Ekber Dihhudâ. *Kitâb-ı emsâl ve hikem*, 4:1753; *Bedî'üz-Zamân Furûzânfer*, *Ehâdîs-i Mesnevî*, 116, no. 353 ve Ritter, 583.

22 Çeşitli kaynaklarda kayıtlı olduğu biçimiyle Cemâleddin'in yaşamöyküsü bu mezarlık eğilimi için pek çok kanıt içeriyor. Özellikle menkabevi yaşamöyküsünde bu konu üstüne var: bakınız *Delîl guften-i Seyyid der bâb-ı ânki gürîstân nişesten [râ] mertebe çîst* başlıklı koca bir bölüm var: bakınız Fârisî, Yazıcı edisyonu, 82, 1. satırdan 85, 5. satıra kadar; Zerrînkûbedisyonu 1609-68 dizeler. Kahire ve Kudüs'te Kalender ocaklarının mezarlıkları içinde ya da yakınlarında olmaları, hiç kuşkusuz, Cemâleddin'den kalma bir mirastır. Mezarlıklarda yalnızlığa çekilmek Kalenderlere özgü değildi, kuşkusuz; Cemâleddin'in bir çağdaşı olan İbn-ül-'Arabî bu âdete uymakla ünlüdür; bakınız Michel Chodkiewicz, *Le sceau des saints: Prophetie et sainteté dans la doctrine d'Ibn Arabi*, 16.

dukdan koyu Sünni kültür alanlarında Rûm Abdâllan ve Celâlîlerin büyük bir gösterişle sergiledikleri ateşli Şiiliğinde durum böyle idi. Bu bağlamda, özellikle “dört-lü tıraş” olan dervişler arasında yaygın olan insan yüzünün tanrısal güzelliği yansıttığı inancı dikkate değer idi. Bu, besbelli, Sûfilerin “tüysüz oğlanlara bakma” âdetinin bir devamı, Sûfilerin kendilerince çok kez yerilmiş bir âdet idi.²³ İnsan yüzü sevmek, aynı zamanda sekizinci/ondördüncü yüzyıl sonlarına doğru İran’da ve Anadolu’da ortaya çıkmış yeni bir dinî hareket olan Hurûfîliğin etkisini de yansıtıyor olabilir, çünkü Hurûfî öğretilerine göre insan yüzü, insanlarda Tan-nın başlıca sürekli görünme yeridir.²⁴

Özetle, dervişlerin şiddetle zâhidce ve kaygısızca kural-karşıtı eylemleri, gerçek anlamlarını ancak toplumun yadsınması bağlamında gördüklerinde kazanır. Yoksulluk, dilencilik, gezgincilik, bekârlık ve bedensel işkence gibi zâhidlik ilkele-rinin dinî görevleri boşlama, çirkin dış görünüm ve uygunsuz eylemle birleşimi ve aşırı inançların benimsenmesi zâhidlik dingili boyunca yeni bir dindarlık biçimi-nin doğuşuyla sonuçlandı. Bu yeni reddedici dindarlığın temeli, toplumsal düze-nin açıkça ve inatla reddi idi. Dervişler var olan toplumsal yapıyı bütün boyutla-nyla inkâr ediyordu. Bu inkâr, göze en çok, bireycil derviş dirirdarlığı ile din bilgin-lerinin kurduğu ve sûfilerin, önemli değışiklerle de olsa kabul ettiği kural-koyucu sistemin çatışmasında çarpardı. Toplum karşısında ölü gibi duran dervişler, yasal yaptırımlan da tınmıyordu. Şerî’atın yap ve yapma buyruklarının yerine içinde dinî hukuktan kaçmanın önemli bir rol oynadığı başka bir davranış yasası koyma yolunda neşeyle yürüyorlardı. Böylece dinî ibadetleri ve öteki şerî farzları yerine getirmeyi nerdeyse büsbütün bırakıp şerî yasak ve buyruklara özgürce karşı çıkı-yorlardı.²⁵

Ancak dervişler yalnızca toplumu inkârla durmadılar. Örneğin gene bir o ka-dar toplumun inkârı üzerine kurulu bir çölde keşiş yaşamı onlara çekici gelmiyor-du. İnziva, hiçbir zaman ciddi bir seçenek değildi. Buna karşılık dervişler yadsıyı-

23 Arapçada *nazar ilâ’l-murd* ve Farsça’da *şâhid-bâzî* diye geçen “tüysüz oğlanlara bakma” hakkın-da bakınız Ritter, 459-77. Bu işin bir Sûfî tarafından kesin olarak kınanması hakkında bakınız el-Hucvîrî, *Kashf al-Mahjûb*, 416-17; Sûfî olmayan bir karşılığı için bakınız ‘Abdurrahmân ibn ‘Alî ibn el-Cevzî, *Telbîs İblîs*, 264-78. Karş. Peter Lamborn Wilson, *Scandal: Essays in Islamic Heresy*, 93-121.

24 Alessandro Bausani, “Hurûfiyya,” *El* içinde, 3:600-78; ve Abdülbaki Gölpınarlı, *Hurufîlik Metinle-ri Kataloğu*.

25 Toplumu yadsıma yolu, tinsel aydınlanma elde etmenin dışındaki nedenlerle de edirilecek bir seçim olarak kalmıştır. Digby’nin gözlemlediği gibi “bir Kalenderin kılığı ve görünümü, eğitilmiş bir adam tarafından bir seçim, özentî bile denebilir, sonucu benimsenebilir” (Digby, 71). Bu bağlamda Digby’nin verdiği Melik Sa’deddin Mantikî örneğine, ünlü bir mantık ve matematik bilgini olan Mevlânâ Mîr Cemâl Cemâlî’inki de eklenebilir: Nakşbendîşeyhi Hoca ‘Ubeydullah Ahrâr ile olan eğ-lendirici karşılaşmalarının öyküsünü Fâhreddin ‘Alî ibn Hüseyin Vâiz Kâşîfî anlatıyor, *Reşehâtu ‘ayni’l-hayât*, yay. ‘Alî Asgar Mu’îniyân, 2:643-45.

cı dindarlıklarının kurtancı gücünü dünyadaki eylemleriyle sınamak zorunda idiler. Toplumun yadsınması, ancak toplumu açıkça ve sürekli olarak hedef aldığında etkili bir dindarlık biçimi olarak işlev görürdü. Bu, tek tek dervişler için zühd seçeneğine bağlanmak ve onu göze batan bir toplumsal sapkınlıkla sürekli korumak demektir.

Üçüncü Bölüm

TOPLUMUN YADSINMASI, SAPKIN BİREYCİLİK VE TASAVVUF

Bu bölümün amacı, İslâmda zühdü incelemek ve Son Orta Dönem'in dünya-yadsıyan derviş gruplarınca sergilenen derviş dindarlığı biçemi ile önceki ya da çağdaş İslâm dindarlığı arasındaki ortak noktaları belirlemek için geniş bir çerçeve sağlamaktır. Baştan sona öne sürülen sav, toplum-tanımaz derviş dindarlığının, tasavvufun en güçlü iki alt akımı olan zühd ve başıboş bireyciliğin yeni bir bireşimi olarak tasavvufun içinden çıkmış olduğudur.

Zühd

İslâmın ilk iki yüzyılı boyunca İslâm dindarlığının gelişiminde çok önemli bir çatışma, dünyayı kabul ve reddeden davranışlar arasındaki savaştı.¹ Dünya ötesi bir Tanrı kavramı ve bir "öte" dünya savında içkin olan güçlü bir dünya yadsıma eğilimine karşı kurtuluşu toplum içinde ahlâkça doğru davranma koşuluna indirgeyerek, gene bir o denli güçlü dünya benimseme eğilimi her yerde direniyordu. İslâm dininin kaynakları *Kur'ân* ve "Hz. Muhammed'in örneği" (*sünnet*)- hem bu-dünyalık hem de öte-dünyalık yorumlara uygun düşüyor. *Kur'ân*, Müslümanlara bu dünyayı bırakıp bakışlarını öte-dünyaya çevirmeye çağıran ikirciksiz ola-

¹ Burada esin kaynağı Max Weber, "Religious Rejections of the World and Their Directions," *From Max Weber: Essays in Sociology*, çev. ve yay. H. H. Gerth ve C. Wright Mills, 323-59. Max Weber'in tartışması hakkında aydınlatıcı gözlemler için bakınız: Said Amir Arjomand, *The Shadow of God and the Hidden Imam: Religion, Political Order, and Societal Change in Shi'ite Iran from the Beginning to 1890*, 16-18.

rak zühdden yana pek çok ayet veriyordu.² Gene bir o kadar çok sayıda, anlamca da açık başka ayetler, inananları dünyalık işler bataklığına atarak öte-dünyadaki kurtuluşun toplumsal alandaki makbul işlere bağlı olduğuna hiçbir kuşku bırakmıyordu.³ Sünnetin öz olarak zühdcü içini çalıştırarak dünyayı benimseyen Müslümanlara meydan okumak olanaklı idiyse, Hz. Muhammed'in imgesini özenle süsleyerek dünyayı benimseyen bir dindarlık biçimi onaylayan bir yanıt vermek de o derece olanaklıydı.⁴ Sonuç, din içerisinde, dünyaya karşı çatışkılı tutumları başıboş bırakan derin bir yapısal gerilimdi; gene de bu tutumların her biri açık *Kur'ân* ayetleri ve sağlam hadîs rivayetlerine dayanılarak İslâmî bakımdan meşrû kılınabilirdi.

Erken İslâm tarihinde dünyaya onaycı ve yadsıyıcı yaklaşımların görece ağırlığını kestirmek güç ise de, dünya-benimseyen eğilimlerin, Yakındoğu'da bir İslâm imparatorluğu kurulmasıyla önemli bir hız kazandığında çok az kuşku var. Bu imparatorluğun temelini atan fetihlerin kendileri, yeryüzünde İslâmın üstünlüğünü sağlamak dinî görevini (*cihâd*) yansıttıkları ölçüde, çoğu Müslümanın bu tür askerî eylemleri yeryüzündeki meşrû kurtulma etkinliği olarak görüp kabul ettiğinin somut kanıtı idiler.⁵ *Cihad* öğretisinde içkin olan eylemcilik, bu dünyayla ilgili hızla, açıkça dile getirilen siyasî gündemlere dönüşüyor, bu süreç de siyasî ideoloji düzeyinde siyasî eylemciliğin egemenliğinde zirvesine ulaşıyordu. Murci'î akımı biçiminde eylemsizlik [quietism] de göze çarpacak ölçüde temsil ediliyorduysa da, bu akım "topluluğun geneli üzerinde ayrımcılık karşıtı bir vurgu" ile hareket ettiğinden, dünyayı inkâr edecek kadar ileri gitmiyordu.⁶ Topluluğun birliği ve dünyadaki üstünlüğü için duyulan kaygı siyasa alanında dünya-benimser fikirlerin egemen olmasını sağlıyordu.

Benzer bir süreç de iktisadî etkinlik alanında etkindi. Müslümanların ellerinde, bu dünyalık yönelişin başlı başına bir göstergesi olan büyük bir iktisadî güç toplanmış olması, bu dünyadan yana iktisadî tutumların sağlam bir yer edinmelerini büyük ölçüde kolaylaştırıyordu. Bu, Yüksek Hilâfet İslâmlığı toplumunun do-

2 *Kur'ân*, 10:7-8 ve 11:15-16; 13:26; 14:3; 16:107; 18:45-46; 20:131; 27:60; 29:64; 40:39; 42:34; 57:20. Bu ayetler ötedeki yaşamın geçici bir eğlence ve oyun olarak betimlenen bu dünyadaki yaşama üstünlüğünü vurguluyor.

3 Söz konusu ayetlerin listesini burada sayıp dökmek çok uzun iş. *Kur'ân* iletilisinin bu-dünyalık doğasının kısa ve açık bir açıklaması için Fazlur Rahman, *Major Themes of the Qur'ân*, 37-64.

4 Leah Kinberg, "Compromise of Commerce: A Study of Early Traditions concerning Poverty and Wealth," *Der Islam* 66 (1989): 193-212, *sünnet*'in esnekliğini çok iyi gösteriyor.

5 Emile Tyan, "Dijhâd" *ET* içinde, 2:538-40.

6 Michael Cook, *Early Muslim Dogma: A Source-Critical Study*, 43. Ancak, Wilferd Madelung, "Murd-jî'a," *ET* içinde 7:605, Murci'a akımının siyasî eylemsizliği mutlaka gerektirmediğini, birçok Murci'înin siyasete kabıldığını haklı olarak belirtiyor.

ğuş ve evriminde çok göze çarpar.⁷ Adım adım ve büyük bir karşıtlıkla birlikte dünya-benimseyici bir iktisadî ahlâk, kural-koyucu oldu.

Ancak dünyanın siyasî ve iktisadî olumlanışının dinî bakımlardan meşrû' kılınması gerekti. Burada insan toplumunu kurtuluş etkinliğinin gerçek alanı olarak gören Müslümanların en göz kamaştırıcı başarıları, toplumsal yaşamın kurtuluş öğretisi ile ilişkili kural koyucu bir çerçeve içinde düzenlenerek kurtuluşu kolaylaştırmak için tasarlanmış korkunç bir hukuk aygıtı, *şerî'at*, geliştirmeleriydi. Şerî'atta dünya olumlanmasının belki de en açık göstergesi, uyuşum (*icmâ'*) öğretisinin gelişimi idi. Bu öğreti, müminler topluluğunun (*ümme't*) uyuşmasının [*ümme't icmâ'*] bağlayıcı doğasını dile getiriyordu; öğreti, gerçekte, topluluğun Sünnî dünyası içinde tek meşrû' dinî yetke olarak kabulünü temsil ediyordu. Biraz değişik olarak söylendikte *icmâ'* öğretisi, topluluğu, *Kur'ân* ve sünnetin tek gerçek kabı, taşıyıcısı ve dağıtıcısı, dolaylı da olsa Tanrıyla tek temas noktası olarak tanıyordu.⁸ Topluluğun *Kur'ân* ve *sünnetten* sonra üçüncü yasal yetke kaynağı olarak tanınması, dinî yaşamda özel olana karşı anlamında topluluk üzerine sürekli bir vurgu gerektiriyordu. Bu vurgu, gerçek yaşamda, toplu ibadet ve dince onaylanmış kuralların (*şerî'at*) özel dindarlık ve ahlâktan önde gelmesi demekti. Toplumda kut-salın bütün alanlarında dış (*zâhir*), içe (*bâtın*) üstün kılınmıştı; genel gözetime açık olmayan kişisel dindarlık durumları kendiliğinden gizil olarak toplum karşıtı olma sanığı olurdu. Kişisel olan, kötü yenilik (*bid'at-ı seyyi'e*) ve kural-karşıtlığna kapı açarak, yalnız toplumsal türdeşliği bozmaz, Tanrıya kişisel yakınlık iddiaları üretmeye yatkınlığı ile en sonunda topluluğun önceliğini de ihlâl edebilirdi. Dolayısıyla "topluluk yanlıları"nın gözünde topluluğun dinin özünü koruma ihtiyacı, tekil müminin Tanrı ile dolaysız bir ilişki isteklerini tatmin edebilecek, gene o kadar önemli dindarlık biçimleri geliştirme ihtiyacını bir yana itiyordu.⁹

7 Mahmood Ibrahim, *Merchant Capital and Islam: Maxime Rodinson, Islam and Capitalism*, çev. Brian Pearce, Shelomo Dov Goitein, "The Rise of the Near-Eastern Bourgeoisie in Early Islamic Times," *Journal of World History* 3 (1956): 583-604. Dinsel bilginlik için tüccar sermayesinin önemi Hayyim J. Cohen tarafından gösterilmiştir, "The Economic Background and the Secular Occupations of Muslim Jurisprudents and Traditionist in the Classical Period of Islam (until the Middle of the Eleventh Century)," *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 13 (1970): 16-61. İslâm kentlerinin kuruluşunda ticaretin rolünü Hughes Kennedy incelemiştir, "From Polis to Medina: Urban Change in Late Antique and Early Islamic Syria," *Past & Present* 106 (1985): 3-27.

8 Muhammed Hashim Kamali, *Principles of Islamic Jurisprudence*, 168-96; George F. Hourani, "The Basis of Authority of Consensus in Sunnite Islam," *SA* 16 (1962): 13-40, yeni bası *Reason and Tradition in Islamic Ethics* içinde, 190-226; M. Bernand, "Idjmâ'," *El* içinde, 3:1023; Wael B. Hallaq, "On the Authoritativeness of Sunni Consensus," *International Journal of Middle East Studies* 18 (1986): 4 27-54. Sünnî İslâm'da yetke hakkında ayrıca bakınız: Hamid Dabashi, *Authority in Islam: From the Rise of Muhammad to the Establishment of the Umayyads*, 71-93; ve George Makdisi, Dominique Sourdel, ve Janin Sourdel Thomine yay. *La notion d'autorité* içindeki ilgili bölümler.

9 Hanbelîliğin topluluğu kayıran davranışın simgesi olduğunu ileri sürmek olanaklı: bakınız George Makdisi, "Hanbalite Islam," *Studies on Islam* içinde, yay. Merlin L. Swartz, 216-74, özellikle 251-64.

Ancak, *icmâ'* ın sağlam temeline dayanan ve Müslüman topluluğunun siyasi ve iktisadi başarılarından güç alan topluma yönelik kanıt ne denli etkin olursa olsun, inanan bireylerin kurtuluş kaygılarını yok etmek bir yana, azaltmıyordu bile. Bu kaygılar ancak bireysel vicdanı merkezine koyan bir dindarlık biçimiyle yatıştırılabilirdi. Dolayısıyla dünyayı red (*zühd*) eğilimleri, Müslüman topluluğunda yükselmekte olan bu-dünyalılık dalgasıyla eşzamanlı, hiç kuşkusuz öncelikle ona bir tepki olarak ortaya çıkıyordu. Zühd, Tanrı ile özel bir ilişki kurmak için tekil Müslümanın çabasını öne çıkaran dinî bir tutumdur. Zâhidlerin eleştirisi, dindarlığın Tanrı-insanlık dingili üzerine kurulu olup dinî denklemde bireyi, Tanrı'dan sonra, en önemli değişken kabul ediyordu. Bu eleştiri, her Müslüman müminin ta kalbine ulaşıyordu. Bir din olarak İslâmın özünde bireysel vicdanın bulunduğunu kimse inkâr edemezdi. Çaresiz ve zayıf mümin, son çözümde saltık İye'yi tek başına karşılamak zorundaydı.

Zühdün itici gücü başlangıçta Tanrı korkusu ya da kişinin öbür dünyadaki yazgısı için duyduğu derin kaygı idi. Başat özelliği, Tanrı-korkusu ve ebedî kurtuluş önünde bir engel olarak görülen dünyaya karşı güçlü bir tiksintiydi. Böyle olumsuz bir dünya değerlendirmesi, eşsiz yaşama, yalnızlık, aşın oruç, sebze yeme, kamu oyuna karşı ilgisizlik ve zâhidce eylemler için hatta mezarlıklara sığınmak gibi tipik zâhidlik ilkelerinin benimsenmesine yol açıyordu.¹⁰ "Yün [suf] giyen" zâhidler her yerde sofî Müslüman bireylerin kaygılı dinî vicdanını temsil eder oldu.

Dünya-benimseyen ve reddedenler arasındaki çatışma, üçüncü/dokuzuncu yüzyılın ilk yansında doruğa çıktı. Birinciler, topluluğa dayanan hukuk dizgelerine son ayrıntıları koymakla meşgulken (eş-Şâfiî'nin 150-205/ 767-820 etkinliği), ikinciler "Tanrı'ya tam güven" (*tevekkül*) öğretisi ile zâhidliği doruğuna taşıyordu. İlk kez Şâkik Belhî'nin (ö. 194/809-10) düşüncesinde ortaya çıkan ve üçüncü/dokuzuncu yüzyıl yansına dek başat kalan güven öğretisinin ayrıcalık kazanması, olumsuz dünya reddinden olumlu ve münhasıran Tanrı'ya yönelişe ince ama son derece anlamlı bir vurgu kayması ile ilgiliydi. Tanrı korkusu ve ötedünya yaşamı kaygısının yerine Tanrı istencine tam teslim oluş geçiyordu. Zâhidlik döneminin cinsel ilişkiden kaçınma gibi kimi özellikleri "*tevekkül* dönemi"nde yok olmaya başladı; ancak kazanç amaçlı çalışmayı red, gerçek *tevekkül*'ün en önemli pratik göstergesi olarak kalmıştır.¹¹ Muhammed eş-Şeybânî'nin *Kitâbu'l-*

¹⁰ İlk İslâm zâhidliğinin ayrıntılı bir tartışması için bakınız Ignaz Goldziher, "Asceticism and Sufism," Introduction to Islamic Theology and Law içinde, çev. Andras Hamori and Ruth Hamori, 1 16-34; Tor Andre, In the Garden of Myrtles: Studies in Early Islamic Mysticism, çev. Birgitta Sharpe, 33-71; Arthur John Arberry, Sufism: An Account of the Mystics of Islam, 31-44; ve Leah Kinberg, "What Is Meant by Zuhd?" SA 61 (1985): 27-44.

¹¹ Tevekkül dönemine geçiş hakkında bakınız: Benedikt Reinert, *Die Lehre vom tawakkul in der klassischen Sufik*.

Kesb'i gibi kazançlı çalışma sorunu üzerine araştırmacı hukukî risaleler, öncelikle para yapmaya karşı derinlere kök salmış önyargıları, dilenci zâhidlerin halk arasında yaygınlaştırdığı kanıları ortadan kaldırmak için, çok anlamlı olarak bu dönemde yazılıyordu.¹² Zühd karşıtı ünlü hadislerin çoğunun da, seçkin zâhidlerin çarpıcı zâhidlik başarılarında bulunan dünyevî ilişkilere yönelik keskin yergiye yanıt olarak bu dönemde dolaşıma çıkarılmış olması da olası.¹³ Yergiciler, tartışmalarında bunun yanı sıra zâhidlerle Hristiyan keşişleri arasındaki benzerlikleri kendi yararlarına kullanmışlardır.¹⁴ Zâhidlik seçeneği, kendisine karşı bütün güçlü eleştirilere karşın, zühd konusu ile tanımlanan bir şiir türü *zühdiyât*'ın bu dönemde ortaya çıkmasının gösterdiği gibi özellikle kültürlü seçkinleri büyülemeyi sürdürüyordu.¹⁵ İki yaklaşım arasındaki kopukluk korkutucu düzeylere varmıştı.

Tasavvuf, bireycil dünya-dışlayıcı dindarlık ile topluma yönelik legalist dünya-olumlaması arasındaki uçurumu birleştiren bir dindarlık biçimi olarak işte bu bunalımlı ortamda boy gösterdi. Bunu, birlik (*tevhiḍ*) öğretisine her bakımdan güçlü bir yeni yorum getiren yaratıcı bir bireşim yoluyla başardı. Önce Erken zâhidliğin "bu dünya / öte-dünya" ikilemesinin yerine yavaş yavaş "Tanrı/Tanrı'dan başka her şey" karşı-savı geçti; sonra da bu, birlik öğretisinin uygulanmasıyla dünyanın olumlu değeriyle yol açtı. Tanrı ne yarattıysa, özellikle bu dünya, kabul edilmeliydi. Bu, bir çırpıda dünyanın zâhidce değersizleştirilmesini etkisiz bırakan ve Tanrı'yı bireyin menziline getiren son derece verimli bir manevra idi. Dünya, Tanrı'nın bir yaratması olarak, olumsuz özelliklerinden arındırılıyor, kurtulma etkinliğinin meşru alanı oluyordu. Toplumdaki yaşam, artık ne pahasına olursa olsun kaçınılması gerek kötü bir tuzak olarak değil de, insanlığı Tanrı'ya götüren yolda korkunç ama aşılmaz olmayan bir sınama olarak görülüyordu. Bir anlamda öte-dünya gibi bu dünya da Tanrı ile doluydu, bu da Tanrı'yı toplumda yaşayan birey için erişilebilir kılıyordu. Bu görüşün kuramsal işlenişi birkaç yüz yıl sürmüş, doruğuna ancak Tasavvuf kurguculuğunun felsefi gelenek ile tohumlanmasından sonra İbnu'l-'Arabî'nin (ö. 638/1240) düşüncesiyle ulaşmıştır. Çiçek kendini doğuran tohumda çoktandır vardı ve Tasavvufun klasik evresinin yaratıcı bireşiminin etkisi, üçüncü/dokuzuncu yüzyıldan sonra İslâm kül-

12 Goitein, "Rise of the Near-Eastern Bourgeoisie," 586-87.

13 Kinberg, "Compromise and Commerce," "dünya malını reddetmenin İslâm'da her zaman ana akım olduğunu, mal ve servet kayıran hadislerin ancak burjuvazinin yükselen iktisadî gücüne bir ödün olarak ortaya çıktığını" ileri sürüyor, (195).

14 Goldziher, "Asceticism and Sufism," 130-31. Julian Baldick'in yeni araştırması *Mystical Islam: An Introduction to Sufism*, uzun bir tarihi olan dış etkilere ilişkin hâlâ gündemde olmayı sürdürdüğünü gösteriyor.

15 Andras Hamori, "Ascetic Poetry (Zuhdiyât)," *The Cambridge History of Arabic Literature: 'Abbasid Belles-Lettres* içinde, yay. Julia Ashtiany vb., 265-74.

türünün bütün alanlarında hissedilir oldu. “Dünya-ıçi mistisizmi” İslâm’da gerçek bir güç oldu.¹⁶

Dünyevî varlığın olumlu değeriendirilmesi, bağımsız bir dindarlık biçemi olarak zâhidliğe, kılgsal *tevekkül*’e karşı sergilenen yeni bir horlamanın gösterdiği gibi, ağır bir darbe indiriyordu. Kendileri çoğunlukla kazançlı işlerde çalışan sufiler, iktisadî etkinlik reddini genellikle onamıyordu.¹⁷ Yalnızlık (*halvet*, ‘uzlet’), aç kalmak (*cû* ‘) ve suskunluk (*samt*) gibi öteki zâhidlik ilkeleri, sırf tinsel öğrenim yöntemlerine dönüştü.¹⁸

Tasavvuf ve ana-akım dindarlığı, ağır ağır ama kesin olarak birleşiyordu. Tasavvufun Sünnî cemaatçılığı ile birleşmesi, yalnızca Sufi dâ’îlerinin işi olmayıp bir ittifakın sonucu olarak ortaya çıkmıştır. Bir yanda Sufiler, önceki bireycil dindarlıklarının kaba yanlarını törpüleme gereğini anlamışlardı ve bu, dördüncü/onuncu ve beşinci/onbirinci yüzyıllarda yazılmış cemaatçi Sûfî kitapçıklarının sayısı ve göze çarpıcılığına bakarak söylersek, çok ciddiye aldıkları bir işti. Öte yanda da Irak’ta Şâfi’iler ve Hanbelîlerce çok göze çarpar bir biçimde temsil edilen “sünnet ve topluluk yandaşları” [ehl-i sünnet ve cemâ’at], Tasavvufun öte-dünyalık zâhidliğin uzlaşmaz bir biçimde bireycil dindarlığının oluşturduğu tehdidi emecek zengin gizil gücünü fark etmeye başlıyordu. Bu bağlamda iki dindarlık biçemi arasındaki yakınlık dolayısıyla Tasavvufta içkin olan Şî’î seçeneğinin yerini alma gücünün topluluk yandaşlarının gözünden kaçmamış olması da olası. Sonuç, doğum yeri Irak’ın dışında İslâm dindarlığının gelişiminde önemli bir rol oynayan, İslâm dünyasının başka bir yöresi Horasan’a taşındığında bile etkililiğini koruyacak olan güçlü bir kuvvetler birliği idi.

Dünyaya kucak açanlar ve arkalarını dönenler arasındaki çatışkı Horasan’da Irak’takinden kabaca yüzyıl sonra, dördüncü/onuncu yüzyılda kızıştı. Zâhidler burada büyük bir toplumsal ve dinî güç elde etmişti. Zühhd hareketi, Horasan ve Doğu İran’da bilindiği adla Kerrâmiye, bu bölgede baştan başa üstünlük sağlamış görünüyordu. Hareket iyi örgütlenmişti ve zamanla, sonradan dönüşmüş bir Sufi dalı altında İslâm dünyasına yayılan özel bir kurum, tekke (*hânkâh*) geliştirdi.¹⁹ Kerramiliğin kazançlı işten iğrenme olarak simgeleşmiş toplum-karşıtı eğilimlerine, yerel düzeyde gene yerli bir hareket olan Melâmetiliğin dünyevî kılğın karşı çıkıyordu. Melâmetilik, kendi temeli olarak dindarlık ve takvanın toplumsal yaşamda bulunan

16 İç-dünya mistisizmi deyimini için bakınız: Weber, “Religious Rejections,” 325-26.

17 Kazançlı iş konusu, yoksulluk ve zenginliğin göre değerleri hakkında taramalar çeşitli başlıklar altında belli başlı bütün Sûfî elkitaplarında vardır. Burada işaret edilen bu-dünyalı eğilimin iyi bir örneği için bakınız: el-Cullâbî, *Keşfel-Mahcûb*, 19-29 ve 58-61.

18 Bakınız. örneğin, yalnızlık üstüne tarama, Hermann Landolt, “Khalwa,” *EI* içinde, 4:990-91.

19 Jacqueline Chabbi, “Khânkâh,” *EI* içinde, 4:1025-26.

mesleklerden bir tekine indirgenmeyip her yanına yayılması gerektiği inancı üstüne kuruluydu. İnsan yaşamının bu dünyada salt dindarlıkla doldurulması ancak kişinin iç tinsel duraklarının gizli tutulması ile olabilirdi, çünkü sergilenmeleri bireyi kaçınılmaz olarak bir din uzmanının ayrıcalıklarına hak iddiasına iter, dolayısıyla da toplum yaşamında ayrı ayrı din yollarının ortaya çıkması sonucunu verirdi, bu ise beddualıydı. Ortak yaşamın bu açık onanışı birey düzeyinde, kişinin kendi yaşamını kazanma kuralına dönüşüyordu: Büyük bir olasılıkla zanaatçılar ve kentli "delikanlılık" (*fütüvvet*) örgütleriyle ögesel bağlan olan Melâmetçilerin, Kerrâmîlerin asalak toplumsal varlıklarına karşı bir müsamahalan yoktu.²⁰

Dördüncü/onuncu ve beşinci/onbirinci yüzyıllarda Horasan'a Irak Süfliliğinin gelişi ve yavaş yavaş üstünlük kazanmasıyla öte-dünyacı Kerrâmcılarla iç-dünyacı Melâmetçiler arasındaki karşılaşmanın doğası değişti. Süflilik, bireyci ve toplumcu eğilimlerden yaptığı güçlü bireşiminin etkinliğiyle Kerrâmcılık ve Melâmetçiliğin ikisini de, tinsel güçlerini çekerek ve kurumsal özelliklerini emerek ayrıcalıklarından yoksun bıraktı. İlkinden hânkâh kurumunu, ikincisinden ise *fütüvvet* bilgi ve âdetlerini alıyordu. Bu süreç içinde Sünnîlerin de şiddetle karşı olduğu Kerrâmîlik, sapkınlik kitaplarında tarihî bir grup olarak önemsiz bir rol oynamaya gönderildi, Melâmetîler ise derin Tasavvuf denizinde bir alt-akıma dönüştü. Tasavvufun toplumsal ve tinsel üstünlüğü çok sağlam olarak kurulmuştu.²¹

Sapkın Bireycilik

Toplum karşıtı derviş dindarlığı, tarihî köklerini Süflilik içinde evcilleşmiş biçimiyle öncelikle zühhd geleneğinden almıştır. Ancak derviş zâhidler zühhdün yanısıra gene Tasavvufta bulunan başka bir dindarlık biçiminden, yani uzlaşmaz çok kez de şiddetle görenek dışı olan bireycilikten de esinleniyordu.

Weberci sözlerle dedikte "dünya-içi mistisizmi" kendi tipolojik karşılığı "düşünceye dalarak dünyadan kaçma" ile yakından bağlantılıdır. Zâhidliği benimse-

20 Melâmîlik hakkında bakınız Hamid Algar, Frederick de Jong, ve Colin Imber, *Malâmatîyyah*, *E/* içinde, 6:223-28; ve Sara Svirî, "Hakîm Tirmidhî and the *Malâmatî* Movement in Early Sufism," *Classical Persian Sufism: From Its Origins to Rumi* içinde, ed. Leonard Lewisohn, 583-613. Kerrâmîlik hakkında bakınız Clifford Edmund Bosworth, "Karrâmîyya," *E/* içinde, 4:667-69; ve Wilferd Madelung, *Religious Trends in Early Islamic Iran*, 39-53. *Fütüvvet* üstüne en kapsamlı çalışma, Franz Taeschner, *Zünfte und Bruderschaften im Islam: Texte zur Geschichte der Futuwva*.

21 Melâmetîlik, Kerrâmîlik ve "İrâk" Süfîzminin karşılaştırmalı incelemesi için bakınız: Jacqueline Chabbi, "Remarques sur les développements historiques des mouvements ascétique et mystiques au Khurasan," *SA* 46 (1977): 5-72; ve idem, "Reflexions sur le soufisme iranien primitif," *Journal Asiatique*, 266 (1978): 37-55. Karş. Richard W. Bulliet, *The Patricians of Nishapur: A Study in Medieval Islamic Social History*, 41-46.

yerek ve evcilleştirerek bu-dünyalılığının inanırlılığını gösteren Sûflilik, öte-dünyaya dönük düşünce seçeneğinin toplum-karşıtı çekimine hâlâ açıktı. Bu eğilimin evcilleştirilmesi aşın güç, nerdeyse olanaksız bir işti. Bireyci irfan, Sûfliğin ta özünde içkindi. Benlikten geçmek (*fenâ* 'ani'n-nefs) ve Tann'da yok olmak (*fenâ*, *fi'llâh*) gibi Sufi yaşantısının en yüksek düzeyleri, benliğin toplumsal bir varlık olarak yokluğu anlamına geldiği sürece başıboş bir toplum-karşıtı bireyciliğe yuvarlanma tehlikesi çok gerçektir. Bu eğilim, büyük ölçüde *beka*', sûfinin "yeni-den oluşmuş benliği" toplumla var olmalıdır fikri üzerine yapılan ciddi vurgu sayesinde durduruluyordu.²² Gene de bu-dünyalık Sûfi eğilimlerini öte-dünyalık olanlarından ayıran dingildeki fay hattı her zaman canlı kalmıştır. Mutasavvıflar tanrısal çekimin (*cezb*e) etkin kişisel çaba, yani "yolda yürüme" (*sulûk*) üstünlüğünü kabul etme zorunluluğu hissediyordu. Yetenekli bir tinsel liderin hem tanrısal çekim hem de sulûk yaşantısının olması gerektiği doğrudur, çünkü tek başına hiçbirini iyi yetişmiş bir usta yaratamazdı.²³ Gene de Sûfler özel mistik yaşantı düzeyinde *cezbeyi* en üst noktada görüyordu.²⁴ Düşünceye dalarak dünyadan kaçış Sûfizme yön vermeyi sürdürüyordu.

Sûfizm içindeki öte-dünyacı bireyci kolun tarihi burada verilemez. Böyle bir tarih, bir yanda, *ibaha* (antinomianism), *hulûl* (incarnation) ve *ittihad* (birleşme) gibi kavramları kapsamlı olarak incelemek öte yandan da ana Sûfi inanç ve âdetlerinin toplumsal sonuçlarına duyarlılık göstermek gerektirecektir.²⁵ Bununla birlikte burada derviş dindarlığına ilişkin olan bir tek belli uzlaşmaz bireyciliğin görünümü, Kalenderlerin Cemâleddin Sâvî'nin yaratıcı etkisi altında ayn bir zâhid derviş grubu olarak ortaya çıkmalarından önce bile *kalender* sözcüğünden türeyen sözlerin imlediği dindarlık biçimi dikkatimizi istiyor.²⁶

22 Bu kavranın kesin olarak "sosyolojik" bir yorumu, ancak Sûflilerin *bekâ*' anlayışında da vardı. Geçerli yaşantısal yorumlar için bakınız: Gerhard Böwering, "Baqâ' and Fanâ'," *EIR* içinde, 3:722-24.

23 Sühreverdi, 84-86; Almanca çeviri, 93-94 (10. bölüm, 16-20).

24 "Kişisel gelişim bakımından,... Peygamber'in sözü geçerlidir 'Tann'nın tek bir çekimi insan ve cinlerin etkinliklerine denktir' " (Gramlich, "Madjdihûb, 5:129".

25 Carl W. Ernst'in kitabı *Words of Ecstasy in Sufism*, bu doğrultuda, konuya *şathiyât* (vecd hâli sözleri) prizmasından yaklaşan çok güzel bir girişim.

26 *Qalandar* sözcüğünün köken ve anlamı günümüze kadar belirlenmiş değil. En sık anılan, gerçekten şimdiye dek önerilen akla yatkın tek türev, sözcüğü "kaba sırik; kaba, yontulmamış adam" anlamındaki Farsça *kalandar* sözcüğünün değişik bir biçimi sayan Muhammed Hüseyin ibn Halef et-Tebrîzî ile 'Abdurresîd et-Tettevî adlı sözlükçülerinkidir. Et-Tebrîzî, kef'in ka'fa dönüşümünü bir Arapçalaşma olarak görüyor (*Burhân-ı kâfî*, yay. Muhammed Mu'in, 3:1540 ve 1680); et-Tettevî ise "zaman akışı ve dil değişikliği"ne bağlıyor (*Ferheng-i Reşîdî*, yay. Zülfikâr 'Alî ve 'Azîz er-Rahmân, 2:164). Karş. Murtazâ Sarraf, "Âyin-i kalenderî," *Armagan* 52 —devre-i si-yu nuhum— (1349ş/1970): 705-15 ve 53—devre-i çihilum (1350ş/1971): 15-21. Yedinci/onüçüncü ve sekizinci/ondördüncü yüzyıl kaynaklarında harf değişiklikleriyle *qaranda* biçiminde de bulunan *qalandar* sözcüğü Arapçada hiçbir zaman "dilenci derviş"ten daha fazla bir şey anlamına gelmişe benzemiyor, bu da Arapça bir köken olanaklı değil demek ve Arapça bir

Kalenderliğin, dinî bir davranış olarak, yedinci/onüçüncü yüzyıldan epeyi önce var olduğunu gösteren çok kanıt var. Bu tür kanıtlar, biri İran edebiyatında Kalender konusu üzerinde duran, öteki de Sûfî kuramsal yazılarına yansdığı biçimiyle Kalenderlik eğilimi üzerine odaklanan iki ayrı başlık altında toplanabilir.

İran Edebiyatında Kalenderler

İran edebiyatında bir tip olarak Kalenderin erken tarihi karanlık.²⁷ Kalender sözcüğünün kullanıldığı bir dördlüğün Bâbâ Tâhir-i 'Uryân'a (ö. beşinci/onbirinci yüzyılın ilk yarısı) yakıştırılması haklı bir nedene dayanıyorsa (ancak bunun kanıtlanması gerek) dördüncü /onbirinci yüzyıl sonuna gelindiğinde Kalenderin, İran edebiyatında çoktan görülmüş olduğu ileri sürülebilir.²⁸ Ebû Sa'îd-i Ebû'l-Hayr'ın (357-440/967-1049) ağzından çıktığı söylenen iki dördlük Bâbâ Tâhir'in bu dizelerini tamamlar gibi olacaktı ama dördlüklerin kimin olduğu bu durumda da daha sorunsuz değil.²⁹

Biraz daha sonra Abdullâh Ensârî'nin (ö. 481/1088-89) kısa *Risâle-i Kalendernâme* 'si var. Yazarı gene kesin belli olmayan bu risale genç Ensârî'nin bir Kalenderî piri ile bir konuşmasına yer veriyor. Konuşmanın ana konusu dünyayı, tercihan dilencilik ederek, sürekli gezerek ve mezarlıklara giderek bırakma gerek-

etimoloji, dilbilimsel nedenlerle epeyi olasılık dışı; bakınız: Mu'in'in notu, et-Tebrizî, *Burhân-ı kâtrî*, 3:1540; Meier, 500-501, 183-187. notlar; ve Yazıcı, "Kalandar," 472-73. Akla uygun Hintçe bir etimoloji hâlâ öne sürülmemişse bile bir Hind kökeni olanağı toptan bir yana atılamaz. Bana bütünüyle anlaşılmaz gelen Sanskritçe bir etimoloji için bakınız: Sadeddin Kocatürk, "Der bâre-i furka-ı kalenderiye ve kalendernâme-i Hatib Fârisî, ma'nâ-yı kelime-i kalender," *Doğu Dilleri* (Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Doğu Dili ve Edebiyatları Araştırmaları Enstitüsü) 2 (1971): 89. Sözcük kaygısız, basit, bohem ya da gelenek dışı kişi ya da davranışlar anlamında bugünün Türkçesinde *kalender* ve Farsça ile Urdu dilinde *kalandar*, ya da daha sık *kalandarâneh* olarak yaşıyor. *Kalender* sözcüğü Kuzey Hindistan'da genellikle dilenci daha sık da maymun ya da ayı oynatıcısı demektir; bakınız Digby, 65; Aziz Ahmad, *An Intellectual History of Islam in India*, 45; ve Annemarie Schimmel, *Islam in the Indian Subcontinent*, 34-35, n. 71 (Digby'e dayanıyor). Kalender sözcüğü Pakistan'da kuralkarşıtı dervişlerden söz etmek için kullanılan meleng ile büyük ölçüde aynı anlamda kullanılır (bu bilgiyi Jamal Elias'a borçluyum).

27 Genel bir bakış için bakınız: J.T.P. De Bruijn, "Qalandariyyât in Persian Mystical Poetry, from Sana'i Onwards," *Legacy of Medieval Persian Sufism* içinde, yay. Leonard Lewisohn, 75-86.

28 "Kalender denen o gezici benim;/Evim malım mutfâğım yok. / Gün doğunca dolanırım dünyayı/Geceleyin korum başımı taşa" (Bâbâ Tâhir-i 'Uryân-i Hemedânî, *Divân-ı Bâbâ Tâhir-i 'Uryân-i Hemedânî*, ed. Menûcihr Âdemîyet, 8). Karş. Muctebâ Mînovî, "Ez hâzâ'in-i Türkiye," *Mecelle-i Dânişkede-i Edebîyât* (Tehran) 4 (1335ş/1956): 57. Dördlüğün İngilizce çevirisi: Digby, 61.

29 Ebû Sa'îd-i Ebû'l-Hayr, *Suhenân-ı manzûm-i Ebî'l-Hayr*, ed. Sa'îd Nefîsî, 41 ve 58, 281 ve 397.

liliği. Bu ideallerin hepsi Kalenderlikle ilgili; bu bağlamda özellikle çarpıcı olan, Cemâleddîn'in mezarlık düşkünlüğü.³⁰

Ancak sonraki yüzyıl için yazınsal tanıklık daha kapsamlı olduğu gibi daha da kesin nitelikte. Ahmed Gazâlî (ö. 520/1126), 'Aynü'l-Kuzât Hemedânî (ö. 525/1130-31), Senâ'î (ö. 545/1150-51), ve Hâkânî (ö. 595/1198-31) gibi şairlerin hepsi, sonradan kimi yazmalarda *Kalenderîyât* olarak sınıflandırılmış yazılar, yani şarap-ıçme, kumar, bedensel aşk ve din reddi hakkında şiirler yazmıştır. İran Sufi şiirinin bu ilk aşamasındaki özellikleri henüz belirlenenmiş olan Kalender tipi bu altıncı/onikinci yüzyıl şair ve yazarlarının yapıtlarında nerdeyse tam olarak gelişmiştir; *kalender* sözcüğünün kendisi pek çok nedenle yapıtlarında geçer.³¹ Gene de Kalender tipinin gerçek bir yazınsal konuya dönüşmesi, 'Attâr'la (ö. 618/1221-22'den sonra) başlayıp 'Irâkî (ö. 688/1289) ve Sa'dî (ö. 691/1291-92) ile süren, Hâfız'la da doruğa çıkan İran Sufi şiirinin daha geç bir evresinde idi. Sımsıkı örülü bir imgeler karışımı olarak bu konu tek tek şiirlerde, genellikle gazellerde, başka konularla sarmaş dolaştır, bununla birlikte Emîr Hüseyin'in (ö. 718/1318-19) yazdığı elli altı beyitlik kısa *Kalendernâme*'de olduğu gibi yalnızca *Kalender* imgesine adanmış şiir derlemelerine de rastlanır.³²

30 'Abdullâh Ensârî-yi Herevî, *Risâle-i Kalendernâme, Resâ'il-i câmi'-i 'ârîf-i karn-ı çehârum-ı hicri Hoca 'Abdullâh Ensârî* içinde, yay. Vahid Destgirdî, 92-99. Yazarlık sorunu hakkında karşı. Meier, 495; ve De Bruijn, "*Qalandariyyât*," 78. Ayrıca karşı. *Kalendernâme*'nin özelliklerinin betimlenmesi, Yazıcı, "Kalandariyya," 4:473: "iç huzuru, bilginin önemsizliği, her tür gösterişten kaçma, geçici dünyayı ve içindeki her şeyi küçümsemeyi savunan bir düşünce dizgesi."

31 Bir *Kalenderîyât* liste ve çözümlemesi için bakınız Helmut Ritter, "Philologica XV: Farîduddîn 'Attâr III. 7. Der Divân," *Oriens* 12 (1959): 1-88; Ritter, index, s.v. "*Qalandariyyât*," ayrıca De Bruijn, "*Qalandariyyât*,"; ve Johann Christoph Bürgel, "The Pious Rogue: A Study in the Meaning of *Qalandar* and *Rend* in the Poetry of Iqbal," *Edebiyat* 4 (1979): 43-49.

32 Emîr Hüseyin hakkında bakınız Zebihullâh Safâ, *Tarih-i Edebiyat der İran*, 3, ii:751-63 (pek çok kaynakla birlikte); ve N. Mâyil Herevî, *Şerh-i hâl ve âsâr-ı Emîr Hüseyin-yi Gûrî-yi Herevî, muteveffâ 718. Kalendernâme*'nin metni için bakınız Sadeddin Kocatürk, "İran'da İslamiyetten sonraki yüzyıllarda fikir akımlarına toplu bir bakış ve 'kalenderiye' tanıtı ile ilgili bir risale," *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi* 28 (1970): 227-29. Hem Meier hem de Herevî, Rûzâ Kulî Hân Hidâyet, *Mecma'u'l-fusahâ*, 2:15'te bulundukları biçimiyle yalnızca on dört dizeye dayanıyor. Bu on dört dizenin hepsi tam metinde var. Kocatürk, Londra ve Tehran'daki yazmalara dayanıyor ve. Gölpinarlı tarafından çeşitli yapıtlarında (örneğin *100 Soruda Türkiye'de Mezhepler ve Tarikatlar Tarihi*, 259) 1914 ve 2032 olarak verilen numaralarını vermeden, İstanbul Ayasofya'da (şimdi Süleymaniye'de) iki nüshanın daha olduğunu söylüyor. Paris'te beşinci bir nüsha var diyor Ahmed Munzevî, *Fihrist-i mushahâ-yı hattî-yi Fârsî*, 4:3049. Emîr Hüseyin'in 54. dizede andığı "Şihâb-ı Mille ve Din'in çok büyük olasılıkla, Hüseyin'in kendi şeyhi Bahâeddîn Zekerîyâ' Multânî aracılığı ile bağlantılı olduğu Şihâbeddîn Ebû'l-Hafâ 'Ömer es-Sühreverdî olduğu da burada söylenmeli. Emîr Hüseyin'in yazısı, Kalender konusu üstüne bağimsız tek uzun şiir olduğundan, burada başlıca konuları özetlemek yararlı olacaktır: hem bu dünyaya hem öteye ilgisizlik; günahlarını kabul edip ibadetlerini reddetmek; gezmek; Kalenderlerin yaradılışın gizinin koruyucuları olarak ve Tann'ın inayeti ile donatıldıkları için yaradılışın "kaynağı" olduğuna inanmak; zevk, eğlence, dans ve vecd, şarap içmek, tüysüz oğlanlara bakmak; nifak, dolancılık ve aldatmaktan beri olmak; akıllı bir yana atma noktasına dek aşka güven; Tann'ya giden tek yolun Kalenderinkinin olduğu. Burada Osmanlı yazarı Vâhidî'nin Hüseyin'in yapıtına eriştiğini ve birçok dizesini yaklaşık Türkçe çevirileri ile *Menâkıbına* aldığını belirtmeye değer (Vâhidî, 54, n. 40).

Yazınsal Kalender'in baş özelliği, "gerçek" dinî aşk uğruna toplumsal geleneklere karşı kasdî ve açık saygısızlıktır. Bu toplumsal anarşistlik, *harâbât* (meyhane, kumarhane, genelev) ziyareti, şarap içmek, kumar oynamak ve dinsizlik gibi Kalender konusu imgelerle dışa vuruluyordu. Konunun bundan daha ince işlenmesi için, ilgili metinlerin tam bir iç çözümlemesine gerek var.³³ Ne olursa olsun yazınsal tanıklık, Kalenderî hareketi denilebilecek herhangi bir olgu göstermiyor. Metinlerimizde ortalıkta dolaşan Kalender gruplarından açıkça söz edilmiyor; bu aşamada şiirdeki Kalender, sözcüğün davranışları değil de kişileri imlemesi göz önünde tutulursa, genellikle [toplumdan] ayrılmış yalnız bir bireydir.³⁴ Ancak bu yazınsal Kalenderi gerçek karşılıkları ile ilişkilendirmeyi olanaklı kılan birtakım dış kanıtlar var.

Kuramsal Sufî Yazınında Kalenderler

İran şiirinde Kalender geleneğinin entelektüel kökleri karanlıklarda gömülü olduğu için Kalenderlik davranışının gerçek anlamının araştırılması için kuramsal Sufî yazınına başvurmak âdet olmuştur. Bu konuda en önemli başvuru yeri, Sufî-yeden olmayıp onunla yalnızca bağlantılı olan öteki grupların yanı sıra Kalenderlerin tartışıldığı '*Avârîfû'l-ma'ârif*'inin dokuzuncu bölümünde Ebû Hafs 'Ömer es-Sühreverdî'nin (ö. 632/1234) aşağıda dedikleridir:

33 Profesör J. T. P. De Bruijn erken İran şiiri Kalenderiyâtı hakkında kapsamlı bir çalışma hazırlamakta (özel konuşma Mayıs 1992).

34 Digby, 62 (n. 4) bu konuda şunları söylüyor: "Gezginci Kalender gruplarının gelişip yayılmasına 'Attâr'ın, 573/1177'den daha sonra yazılmamış ünlü şiiri, *Mantıku't-tayr*'daki bir öykü tanıklık ediyor. Acem'e (İran ve yakınlarındaki Farsça konuşulan alanlar) gelen bir Arap, ülkenin garip töreleri karşısında şaşmış. Yolda giderken, daha önce hiç görmediği birtakım kişilere, tıraşlı bir Kalender grubuna rastlamış. Onlara katılıp saçını kazıtmış ve onlarla açıkça anlatılmayan ama büyük olasılıkla iştretlik yaşantılara katılmış, ancak kendi yurduna dönmenden önce onlardan kötü muamele görmüş, saldırıya uğramış ve soyulmuş. Öykü, onikinci yüzyılın üçüncü dördünde gezginci Kalender gruplarının Horasan'da bir manzara olduğuna işaret eder gibi; ancak o zaman Arap Ortadoğu'suna daha ulaşmış değillerdi. O zamanlar, bu yazıda tartışılan onüçüncü yüzyıl öykülerindekilere benzer vahşi ve kural karşıtı davranışla da niteleniyorlardı, kaş ve yüz kıllarını tıraş etme âdetini edinmişlerdi."

Ferideddîn Muhammed 'Attâr-i Nîşâpûrî'nin *Mantıku't-tayr* (ed. Sâdık Govherî, 191-92) metninde Kalenderlerin başlarını, kaşlarını ya da yüz kıllarını kazıttığı ya da Arabin, onlara katıldığında kendi saçını kendiliğinden kazıdığı hakkında bir işaret yok (3437. satırdaki '*ür-ser*', "çıplak-başlı" deyimini daha çok başlık yokluğunu gösteriyorsa benziyor). Arabin Kalenderlerle "büyük olasılıkla... iştretlik yaşantılara katıldığı" iddiası da biro kadar temelsiz. Bu yorum için olası tek kanıt, 3435 satırdaki *gum şud merdîyes* "erkekliliğini yitirdi" deyimini, ancak bunun da daha masum (örneğin, şeref kaybı gibi) başka anlamları var. Kalenderler Araba kötü davranış saldırmadılar ve onu soymadılar; ama içlerinden birine harbi kumarda para kaptırdı: *burd ez-û der yek nedeb* "[Kalender] bir oyunda ondan kazandı." Burada benimsenen yoruma dayanak olarak bakınız Ritter, 381, burada söz konusu parçanın Almanca özetini var.

Kalenderiye sözü, âdetleri tahrip etme ve kalplerinin dinginliği bahçesinde do-laşarak toplumsal ilişki bağlarını söküp atma noktasına kadar, kalplerinin din-ginliğinin [yarattığı] esriklığın yönettiği insanları imler. Farz oldukları kada-nyla namaz kılıp oruç tutarlar ve kendilerini Şeriatça izin verilen dünya zevk-lerine bırakmaktan çekinmezler; bu kadar da değil, kendilerini mübah olanın sınırları içinde tutmakla yetinip yasal zorunlulukların gerçekliklerini araştır-mazlar. Gene de [servet] istifleme ve biriktirmeyi ve daha çok edinme isteğini reddetmekte ısrar ederler. Zâhid, oruççu ve sofuların ibadetlerine uymaz, kalp-lerinin Tanrıyla barışıklığıyla yetinirler. Kendilerinde daha önce olan bu kalp dinginliğini artırmakta gözleri yoktur. Melâmetçi ile Kalender arasındaki ay-rım, birincinin tapınma eylemlerini saklamaya ikincisinin ise töre yıkmaya ça-balamasındadır... Kalender dış görünüşle ilgili olmayıp başkalarının kendi du-rumu hakkında bildikleri ya da bilmedikleri ile de ilgilenmez. Tek varlığı olan kalbinin dinginliğinden başka hiç bir şeye bağlı değildir.³⁵

Sühreverdî'nin dedikleri birkaç nedenle önemli. Önce, el-Makrîzî ve Câmî³⁶ gibi sonraki pek çok yazarca hemen hemen sözcüğü sözcüğüne yinelenen bu ra-porda -Sühreverdî yaşarken- Şâm ve Dimyat'ta Cemâleddîn Sâvî önderliğinde epeydir biçim almakta olan oldukça kurumlaşmış Kalenderlik ile bir tanışıklık çağ-nıştırarak hiçbir şey yok. Örneğin Cemâleddîn'in etkinlikleri üstüne bilgisi olan bir kimsenin Kalenderler "zâhid, oruççu ve sofuların ibadetlerine uymaz" sözünü et-mesi son derece olasılık dışıdır. Üstelik es-Sühreverdî *çahâr zarb* [dört vuruş] ve özel Kalender kılığından hiç söz etmiyor. Onun için *'Avârîfû'l-ma'ârif'*i yazmayı bitirdiği sırada (bu yapıtın yazılışının *terminus ad quem*'i [bitim noktası] 624/1227'dir) es-Sühreverdî'nin Şâm'da doğmakta olan Kalender hareketi üstüne hiçbir şey bilmediği belli oluyor.³⁷

İkincisi, es-Sühreverdî'nin yaşadığı süre içinde Kalenderlik diye tanınan belli bir dinî davranıştan söz etmenin olanaklı olduğu apaçık.³⁸ Gerçekten de, es-Süh-reverdî'nin bu davranışı betimleyişi çok kuvvetli olarak İran şiirindeki Kalender

35 Sühreverdî, 66; Almanca çeviri, 85 (9:23); parçanın daha önceki bir Almanca çevirisini Ritter veri-yor, "Philologica XV," 14-16. İngilizce çeviriler çeşitli ikincil çalışmalarda bulunuyor (örneğin, Tri-mingham, 257).

36 Ahmed ibn el-Makrîzî, *el-Mevâ'iz ve'l-i'tibâr bi-zikri'l-hitat ve'l-âsâr*, 4:301; 'Abdurrahmân ibn Ahmed-i Câmî, *Nefahâtul-uns min hazarâti'l-kuds*, ed. Mehdi Tevhidî'Pür, 14-15. *'Avârîfû'l-ma'ârif'*ten alınıp yapan başka kaynaklar için bakınız, Köprülü 1, 298, n. 3.

37 *'Avârîfû'l-ma'ârif'*in yazılış tarihi için bakınız Gramlich'in kendi yaptığı Almanca çeviriye yazdığı giriş, 14-15. Cemâleddîn'in çevresindekilere Kalender adının bu erken aşamada daha takılmamış olması hiç kuşkusuz olanaklıdır.

38 Meier, 512, es-Sühreverdî, Kalenderî hareketinin daha önceki bir aşamasını betimliyor olmalı sanı-sında.

konusunu hatırlatıyor. Yazınsal Kalender ile es-Sühreverdî'nin "gerçek" Kalenderlerinin kasdi töre-karşıtlığı, bu bakımdan özellikle çarpıcıdır. Üstelik es-Sühreverdî'nin Kalenderlerin kalp yatışıklılığıyla büyülenmişlikleri üzerinde durması, daha anlamlı olarak da Kalenderlerin dinî yasa hakkında asgari bir anlayışları olduğu üstüne gözlemi, bu birleşmenin olasılığını arttırıyor. *'Avârîfü'l-ma'ârif*'te Kalenderiye üstüne olan bölüm, bu yüzden, onüçüncü yüzyıl öncesi İran şiirindeki Kalender konusunun yalnız bir şiir geleneği olmayıp toplum içinde gerçek Kalenderler tarafından sergilenen dinî bir davranışa işaret ediyor.

Üçüncüsü, es-Sühreverdî'nin Sûfiye ve Kalenderiye arasında bir ayının yapılması anlamlı. Bu ayrımın geçerliliği kuşku. Sühreverdî'nin savının temeli, ne pahasına olursa olsun kendi iç huzurunu ileri sürmekten başka bir amacı olmadığı için, Kalenderin tam tanımıyla mistik bir arayışa katılmamışlığı imiş gibi görünüyor. Ancak böyle bir tanım aynı derecede pek çok Sûfiyi, özellikle edilgen *meczûp* tipleri betimlemekte kullanılabilir. Es-Sühreverdî, Kalenderlerin toplumsal bakımdan mübah olanın sınırlarını aşmakta tereddüt etmemesi, daha da kötüsü yasa-saya saygıların asgari olması gerçeğinden rahatsızlık duymuş olabilir. Onun için es-Sühreverdî'nin Kalenderiye ve Sûfiye arasındaki ayrımında, toplumsal kaygı taşıyan son derece bu-dünyalı Sûfî pîrinin Sûfizm içinde açıkça toplum karşıtı bir akım olan birincisini son derece "iç-dünyalı" toplumsal bakımdan saygın bir dindarlık biçimi olan ikincisiyle ilişkisini kesmek için gösterdiği biraz yanlı çabasını görmek olanaklı.

Dördüncü ve son nokta: es-Sühreverdî'nin Kalenderleri Melâmetiye, belki de başlangıçta Sûfî olmayan dinî bir hareketle, birlikte tartışması dikkat çekici. Belli bakımlardan Kalenderlerin Melâmetilerden açıkça ayrıldığını ileri sürüyor. Melâmetî'nin baş kaygısı, gösterişli bir dindarlık sergilemesinin benliğe aşın düşkünlüğe neden olup en sonunda da kendinden memnun olmaya yol açacağı, dolayısıyla da mümini Tann'dan uzaklaştıracacağı korkusundan ötürü iç durumunu başkalarından gizlemektir. Toplumsal ve yasal kabul edilebilirlik sınırlarını bile geçerek kendini toplumun kınamasının ardından gitmek istemesi, dindarlığının gerçek doğasını gizlemek için gösterdiği özenli çabadan ötürü idi. Ancak, Melâmetî'nin baskın kaygısı kendi çevresinde bir tarınamazlık örtüsü örme çabasıyla toplumla kaynaşmak olduğundan bu tür sınır aşmanın da sınırları vardı. Bu bakımdan Melâmetîlerin ayın giyim, donanım, âyin ve âdetler edinmeyi reddetmesi çok anlamlıydı. Gene bunun gibi Melâmetî kendi yaşamını kazanmaya özen gösterir, yalnız sadaka ve zekâtla yaşayan Sûfilere küçümseyerek bakardı. Dolayısıyla Melâmetî, aşın durumlarda toplumsal bakımdan Kalender kadar sapkın olabilirken dinî inanç ile, tek tek inananların uyguladığı biçimiyle, *amelin* doğa ve anlamının öteki inananların algı-

laması ile belirlendiği bir “kılınc kipi” içinde davranırdı. Ancak Kalender bu kipi toptan aştığını savlıyordu. O da yalnızca kendi iç durumu ile ilgiliydi; gene de Melâmetî’nin temel öncülünü, en iyi dinleyici Tann’dan başka bir dinleyicinin önemi ni kabul etmeyerek reddediyordu. Bu bakımdan Kalenderin toplumsal ve yasal suç u, onun ilk çabasının Tann ile ilgili olarak kalp yatışkınığını elde etmek ve korumanın, yalnızca anzi bir sonucudur. Kalenderi bu amaca varmaktan alıkoyduğu sürece her tür toplumsal ilişki bir engel olarak görülüyor ve atılıyordu.

Cemâleddîn’den önce Kalenderiye ve Derviş Dindarlığı

Onüçüncü yüzyıl öncesi Kalenderle Son Orta Dönem yeni zâhidlik arasındaki tarihi ilişki ne idi? En açık bağlantı hiç kuşkusuz Cemâleddîn’in izleyicilerini belirtmek için Kalender adının kullanılmasıdır. Bu dervişlere bu adın nasıl ve tam olarak ne zaman verilmeye başlandığı bilinmiyor. Hatûb-i Fârisî’nin pîrin menkıbevi yaşamöyküsünü yazdığı sekizinci/ondördüncü yüzyıl ortalanna gelindiğinde kendilerinden kesin olarak Kalender diye söz ediyorlardı ama bu âdet Cemâleddîn’in yaşadığı zamana gidiyor muydu, yoksa daha sonraki bir gelişme miydi bilmek olanaksız. Zamanı hakkındaki gerçek ne olursa olsun Kalender adının Cavlaklar için kullanılması, Cemâleddîn öncesi Kalenderi eğilim ve sonraki Kalenderiye arasında adsal olmaktan öte bir devamlılığın varlığını göstermesi bakımından önemlidir. Cemâleddîn türü Kalenderlerin ilk kuşağı, uygulamada eski Kalender idealini kasden gerçekleştirmeye kalkışmamışlarsa bile, bu ideal zamanla sonraki Kalenderiye’nin etkinliğine biçim vermiştir. Onbirinci/onyedinci yüzyıl ortaları Osmanlı toplumu gözlemcisi Sir Paul Rycout tarafından betimlenen biraz bu-dünyalı Kalenderlerin ortaya çıkışını açıklamak, başka türlü çok zor olurdu:

[Kalenderler] zamanlarını yemek içmekle geçirir; bu oburluğu sürdürmek için de kemerlerinin taşlarını, küpe ve bileziklerini satarlar. Herhangi zengin bir adam ya da önemli bir kişinin evine geldiklerinde onların suyuna gider; bütün aileye, onları cömert ve bedava bir şölen vermeye ikna etmek için hoş sözler ve neşeli deyişler söylerler. Onlar meyhaneyi cami gibi kutsal sayar ve Tanrıya sefahatle ya da onun yarattıklarını istedikleri gibi kullanmakla başkalarının sertlik ve çile ile yaptıkları kadar ibadet ettiklerine inanırlar.³⁹

39 Paul Rycout, *The History of the Present State of the Ottoman Empire*, 260.

İslâm topluluklarının hem iç hem de dış gözlemcilerinin yaptığı bu tür gözlemlerin ne dereceye kadar gerçeği yansıttığı, sorgulamaya doğal olarak açıktır. Bu tür sınırlamalar bir yana Cemâleddîn'den önceki Kalenderî eğiliminin anarşist bireyciliğini anarşist derviş gruplarının, özellikle açık toplumsal sapkınlık üzerine vurgularıyla sürekliliğe kavuşturdıkları belli.

Dünya-yadsıyıcı dindarlık biçimlerinin İslâm dininin tarihi gelişiminde derin ve sağlam kökleri vardı. İslâmın ilk üç yüz yılında Mezopotamya'da, üçüncü/dokuzuncu, dördüncü/onuncu ve beşinci/onbirinci yüzyıllarda da İran'ın içi ve çevresinde alması bir yaşam biçimi olarak güçlü öte-dünya zühdü akımları vardı. Böylesi eğilimler eninde sonunda "iç-dünyacı" Sûfizm tarafından özümsemiş ve evcilleştirilmiştir ama tamamen yok edilmemiştir. Ancak mistik bir dindarlık biçimi olarak Sûfizm kendi içinde düşünceye dalarak dünyadan kaçmaya doğru güçlü eğilimler de içeriyordu. Sonuç olarak Sûfizm, sürekli anarşist bireycilik patlamalarının kaynağı idi. Bu tür bireycilik belirtilerinin en önemlisi ve bizim amacımıza en uygunu en çok İran kültür çevresinde gelişmiş olan Kalenderî eğilimdi. Derviş dindarlığı bu eğilimin güçlü bir canlanması ve güçlü öte-dünyalı akımlarla birleşimi olarak Mezopotamya ve İran'da İlk Orta Dönemin sonuna doğru gelişmiş ve yedinci/onüçüncü yüzyılın başlarında su yüzüne çıkmıştır.

Dördüncü Bölüm

USTA ZÂHİDLER

Yeni zühdün ortaya çıkışı toplumsal olarak sapkın zühd hareketlerinin oluşumunda önemli roller oynamış tek tek zâhidlerin meslek yaşamlarında çok açık olarak görülür. Zühd ustalarının örnek dindarlığı, her yerde zâhid şeyhlerin biçim verdiği idealleri büyük bir ölçüde kurtarıcı toplumsal eyleme dönüştüren toplulukların oluşması için bir katalist olarak hizmet görmüştür. Bu yüzden bu yeni zühd tarihi incelemesine en önemli derviş şeyhlerinin yaşamöykülerinin betimlemeleleriyle başlamak yerinde olacaktır.

Cemâleddin Sâvî: Kalenderlerin Pîri

Kalenderler yeni ve ayrı bir derviş grubu olarak Şâm ve Dimyat'ta yedinci/onüçüncü yüzyılın ortalarından önce çıkmıştır. Kalenderî yolunun oluşumu, pîri Cemâleddin Sâvî'nin (kimi kaynaklarda Sâvecî) etkinliğiyle aynı anda ve onun çevresinde yoğunlaşıyordu. Ayn kimliklerini Cemâleddîn ya da yakın çevresindeki yandaşları tarafından savunulan eylemlere bağlanarak koruyan Kalenderlerin ortaya çıkmasında onun kişisel örneği kesin bir rol oynamıştır. Bu eylemlerin en kendine özgüsü daha sonra "dört vuruş" (*çahâr zarb*) olarak bilinen saç, sakal, bıyık ve kaş (kimileyin kirpiklerin de) tıraşı, kesin olarak Cemâleddîn'in kendisiyle başlamıştır. İyi ki yaşam ve kişiliğinin ana çizgilerini yeniden kurma olanağı var.

Şâm'da Kalenderî pîri Muhammed-i Buhârâ'î'nin elli bir yaşında bir müridi Şîrâzlı Hatîb-i Fârisî (d. 697/1297-98) 748/1347-48 yılında Farsça dizelerle Cemâ-

leddin'in yaşamöyküsünü yazdı.¹ Büyük pîrin ölümünden yaklaşık yüz yıl sonra yazılmış menakıbı, en azından, sekizinci/ondördüncü yüzyılda o kentteki belli bir Kalender grubunca anlaşıldığı biçimiyle Cemâleddin'in iletisini yansıtıyor.

Hatib-i Fârisî'nin baş ilgisi, Cemâleddin'in Sûfilikten Kalender yoluna geçişine yöneliktir. Cemâleddin yapıtın başlannda özenli bir biçimde çok saygı gören ama genç bir Sûfî pîri olarak gösteriliyor. Yazar Cemâleddin'i Bâyezîd-i Bestâmî'nin çağdaşı ve sevgili bir dostu yapıyor, öteki kaynaklarda söz birliği ile Cemâleddin'in Sûfî pîri olarak gösterilen "Osmân-i Rûmî'nin gerçekte onun müridi olduğunu ileri sürüyor.² Bâyezîd tarafından Cemâleddin'in eline bırakılan "Osmân-i Rûmî onu Irak'ta bir hânkâ'da kalabalık bir yandaş topluluğuna, kıymetli taş kakmalı altın bir mihraptan *Kur'ân* ve hadis hakkında hutbe verir bulur. Tasavvuf üstüne görüşleri sıradanmış gibi görünüyor. Necmeddin Râzî Dâye'nin (ö. 654/1256) *Mirsâdu'l- 'ibâd min el-mebde' ile'l- ma'âd*'ından malzeme kullanan uzun bir bölümde Cemâleddin, örneğin, "büyük âlem" ve "küçük âlem" sözlerinin gerçek anlamları üzerinde bütünüyle önceden görülebilir ve tutucu bir biçimde duruyor.³ Cemâleddin'in kariyerinin bu evresi üstüne yaşamöyküsü yazarının verdiği sınırlı bilgide, onun görüş açısında kayıtsızlık kavramına özel bir vurgu sezilmek olanaklı.

Cemâleddin, "Osmân-i Rûmî onun yanına geldikten hemen sonra, seyahatin değerleri üzerine kapsamlı bir söylev verir ve söylediğini uygulamaya koyarak, "Osmân-i Rûmî de içinde olmak üzere dervişlerinin kırkunun eşliğinde ülkeyi dolaşmaya başlar. Şâm'ın Bâbü's-Sagîr mezarlığında (beşinci Şîvî imamı Zeynelâbidin'in kızı) Zeyneb'in türbesinde Celâleddin ed-Derguzîni'yi görüp tanıyınca dek süren bu geziler onu Kalenderî yoluna girmeyi hazırlar. Mahrem yerlerini örten birkaç yaprak sayılmazsa tamamen çıplak olan, ottan başka bir şey yemeyen ve bir

1 Fârisî. Aşağıdaki tartışmada bu yapıt anıldığında sayfa ve satır göndenneleri Yazıcı'nın, beyit numaraları da Zerrinkûb'un baskılarından; buna göre 6.5/82 Yazıcı'nın metnindeki 6. sayfa, 5. satır ve Zerrinkûb'undaki 82. beyittir. Metinde yapıtın adı verilmiyor. Yazanın mahlası olan Hatib-i Fârisî, 6.5/82, 55.14/1068, 89.1/1746, ve 90.3/1768de geçiyor. *Pîrin* adını 5/58'de verir. 697/1297-98 yılında doğduğu, yapıtın sonunda kitabını bitirdiği zaman elli bir yaşında olduğunu belirten sözden çıkartılabilir, 90.3/1768.

2 Hatib-i Fârisî Cemâleddin'in doğum ve ölüm tarihlerini 382/992-93 ve 463/1070-71 olarak veriyor. Bâyezîd'in en geç 260/870'lerde, Cemâleddin'in sözde doğum tarihinden yüzü aşan yıl sonra doğduğuna göre Fârisî'nin tarihi doğrulukla ilgili bir yeteneği yoktu besbelli. Bâyezîd hakkında bak. Helmut Ritter, "Abû Yazîd al-Bistâmî," *EL*, 1:162-63; ve Gerhard Böwering, "Bestâmî, Bâyezîd", *ELR*, 4:183-186.

3 Fârisî, 18.4/319-25.21/468; *Mirsâd*'daki benzerlikler Zerrinkûb'un 121-25'te metne koyduğu notlarında belgelenmiştir. Necmeddin-i Râzî ve Hatib-i Fârisî tarafından bu ortak malzeme kullanımının kökenini incelemek olanaksız doğal olarak ama sonuncunun (ya da Cemâleddin'in kendisinin) birinciden alması olası.

yerde sessiz ve hareketsiz duran Derguzîni Cemâleddîn üzerinde derin bir etki yapar. İki dünyadan da kurtulsun ve yolu üzerindeki bütün engeller kalsın diye Tanrıya dua eder. İşe Tanrının karışmasıyla baş ve bedeninin bütün kılın dökülür. Bu Cemâleddîn'in duasının kabul edildiğinin ve şimdi "ölümünden önce ölü olduğunun" imidir. Bundan sonra Cemâleddîn, tıpkı Celâleddin ed-Derguzîni'nin dış görünüşü ve kılığıyla, kalender olur. Cemâleddîn'in aracılığı ile Derguzîni'nin vücudunun kılın da yok olur. Cemâleddîn bu yaşantıyı "ölmeden önce ölü" (*mûtû kable en temûtû*) hadîsi ile dile getirir ve savunur: Kalender, Tanrıya sürekli yakınlık elde etmek maksadıyla kendi istenciyle ölecek (*mevt-i irâdî*) kendini iki dünyadan kurtaran kişidir.⁴ Özellikle Kalenderî olan yalnızca beli örten yapraklarla dolaşmak, bütün vücut kılınını yok etmek, uykusuz ve ottan başka yiyeceği olmadan, konuşmaksızın ve kımltırsız mezarlarda oturmak gibi âdetlerin hepsi bu "ölüm öncesi" ölümün dolaysız sonuçları olarak görülüyordu.⁵ Kalender ölü bir kişi gibi görünür ve deyim yerindeyse, öyle davranır. Dolayısıyla cenaze namazına bilerek yapılan bir gönderme olan dört *tekbîr* getirme Kalenderî âdeti, Kalender'in gerçek durumunun sürekli bir uyancısı olarak işlev görür: "iki dünyaya da ölü." Kısacası, Kalender toplumu toptan reddeder, kendini toplumsal yaşamın haklarından da görevlerinden de koparır. Kazançlı iş, evlilik, hatta dostluk gibi her türlü toplumsal ilişkiye tekme atarak kendini tam bir yalnızlıkla, yalnız Tanrıya verir.

Hatîb-i Fârisî, Cemâleddîn'in kariyerinin gerisini yalnız kalmak için verilen bir savaşım olarak betimliyor. İşin garibi, bu bakımdan Cemâleddîn'e belki en ciddi meydan okuma çevresinde kendi kişisel örneğine dayanan bir Kalender topluluğunun belirmesiydi. Başlangıçta Cemâleddîn ve üç müritten (Celâl-i Derguzîni, Muhammed el-Belhî ve Ebû Bekr-i İsfahânî ama aralarında Cemâleddîn'in büyüklüğünü kabul etmekle birlikte 'Osmân-i Rûmî yok) oluşan ana grup kısa bir süre sonra çok daha geniş bir Kalender yoluna girmişler halkasınca çevrilmiştir. Yeni üye bulmak için çalışılmamıştır. Cemâleddîn örneğini yayma onuru, ya da yerinde bir deyişle suçu, pîrin kendinin değil yakın müritlerinin, özellikle Ebû Bekr-i İsfahânî'nindir.⁶ Cemâleddîn, başlangıçta, önderlik zorunluluğunu isteksizce kabul

4 Bu *hadîs* hakkındaki kaynak için bak böl. 2 not. 21.

5 Cemâleddîn'in menakıbında bütün bu âdetler üzerinde uzun uzun durulmuştur. Mezarlıklarda kalma hakkında özellikle 82-84/1609-1688'deki *dehîl guften-i Seyyid der bâb-ı ânki der gûristân nişesten(râ) mertebe cîst* başlıklı bölüme bakınız (Cemâleddîn Şâm'da da Dimyat'ta da yalnız mezarlıklarda kalır); çıplaklık hakkında 31.5-7/567-69, 32.10-14/593-97, 42.6/796; sessizlik hakkında 33.2/607, 41.9/778, 42.6/796, 46.3/875, 80.2-3/1565-66, 80.16/1579 ve 84 (bütün sayfa)/1646/63; yemekten uzak durma hakkında 33.5-6/610/11, (haftada yaklaşık bir kez ot yemek hakkında) 36.7-15/672-80, (pişmiş yemeği/başkalarının yemeğini red) 37.20, 41.9/778, 42.20-21/910-11; geceleri uyanık kalma hakkında 41.9/778, 42.6/796; kılın önemi hakkında 31.5/588, özellikle *der hikmet ve mev'ize ve tahsîn* başlıklı bölüm: 46.7/879'dan 47.16/907'e dek.

6 Ebû Bekr-i İsfahânî'nin Şâm'daki kerametleri 47.18/908-53.15/1026'da anlatılıyor.

eder, belli bir dereceye kadar da aşın yalnızcılığını toplu yaşama uydurur bile. Örneğin müridlerinin dindar müminlerin getirip sunduğu yemekleri yemelerine izin verir ama kendisi başkalarının yemeğine dokunmaktan kaçınır. Sıkıntı veren ağır yün gömlek giyimini (*cavlak*) başlatması da insan toplumuyla artan temas kabul etme doğrultusunda bir ödünmüş gibi görünüyor. Bununla birlikte Cemâleddîn'in iki dünyadan da uzak kalmak için verdiği kesin söz, en sonunda, yandaşlarına karşı, şeyhleri olarak taşıdığı sorumluluktan daha ağır basar. Yetkisini en önemli müridine aktararak eski yalnızlık görevine sadık kalmak için Şâm'dan ayrılıp Mısır, Dimyat'a gider. Dimyat'ta bir sakal çıkarma mucizesiyle ermişliğini kanıtlar ve orada, kentin kadısı da içinde olmak üzere hiçbir mürit kabul etmeyerek altı esenlikli yıl geçirir.⁷ Öldüğünde aynı kentte gömülür.

Hatîb-i Fârîsî'nin anlatısı, Şâm Kalenderlerinin Cemâleddîn'in dünya-yadsıycı yalnızcılığını, bu kentteki etkinliğinden kabaca üç kuşak sonra canlı bir ideal olarak bağırılana bastıklarını açıkça gösteriyor. Mürid/yaşamöyküsü yazan bu ideali yoksulluğun (*fakr*) ateşli bir savunması biçiminde yeniden yaratıyor. Anlatının asıl kendisi "Yoksulluğun Erdemleri Üstüne" (*der sıfat-ı fazilet-i fakr*) başlıklı bir bölümle başlar ve aynı konu bütün metnin şurasında burasında boy gösterir. Bu bağlamda verilen ana iletiler, bütün yaratıkların en iyisi ve iki dünyanın iyisi Hz. Muhammed'in kendisinin mutlak yoksulluğu seçtiği ve Cemâleddîn'in yoksulluk şahı olduğudur.⁸ Hatîb-i Fârîsî kendi zamanının Kalenderî hareketi üstüne özel bilgi vermiyorsa da bütün imler, Cemâleddîn'e yakıştıran bu yoksulluk idealini derviş yoldaşlarının onaylamakla kalmayıp ona saygı duyduklarını da gösteriyor.

Cemâleddîn'in yaşamının tarihi özünü Arap, İran ve Türk kaynaklarındaki yığınla öyküye dayanarak yeniden kurmak olanaklı. Cemâleddîn altıncı/onikinci yüzyıl sonlarına doğru, muhtemelen bugünkü Tahran'ın hemen güneybatısında yer alan İran kenti Sâve'de doğdu. Gençliği üstüne hemen hiçbir şey bilinmediği halde bir din bilgini olmak için okumuş olabileceğine dair birtakım belirtiler

7 Sakal çıkarma mucizesi Battûta'da da aşağıdaki gibi yazılıdır, 1:61-63. Cemâleddîn Dimyat'a geldikten ve mezarlığa yerleştikten bir zaman sonra, Cemâleddîn'i sakal kesme bidatından ötürü yermek için hiç vakit kaybetmeyen İbn el-^CAmîd adlı biri olan, kentin kadısı ile kısa bir çatışması olur. Cemâleddîn, mezarlıkta katıra bindiğine bakarak İbn ^CAmîd ölümlerini yaşayanlar kadar saygıya değer olduklarını herhalde bilmiyor diye kadıyı *cahilin* biri ilan eder. İbn ^CAmîd sakal kesmenin daha ağır bir suç olduğu yanını verir. Cemâleddîn "Demek istediğin bu mu?" deyip keskin bir çığlık atarak kapkara bir sakal çıkarır. İkinci bir çığlıkta bu sakal beyaza döner. Üçüncüsünde ise bütünüyle yok olur. Bu mucizeden sonra İbn ^CAmîd sadık bir Cemâleddîn yandaşı olur ve onun adına bir *zâviye* yaptırır, Cemâl ed-Dîn ölünce oraya gömülür.

8 *Der sıfat-ı fazilet-i fakr*'in başlangıç bölümü, 6.7/85-8.111'dedir. Muhammed'in yoksulluk tercihi için bak, 3.2-4/17-17 ve 6.12-7.11/9-105; yoksulluk şahı olarak Cemâleddîn için bak 10.18/172 ve 11.13-15/190-92.

var. Örneğin Delhi Çiştî çevrelerinde canlı tutulan sözlü bir geleneğe göre Cemâleddîn, hiçbir kitaba başvurmada fetva verdiği için, "ayaklı kütüphane" diye bilirdi.⁹ Kendisi Kalender olan bilginlik iddialı bir derleyici tarafından aktarıldığından bu haberin güvenilirliği sorguya açıktır.¹⁰ Bunda, yine de, Memlûk kaynaklarında Cemâleddîn'in *Kur'ân*'ın yanı sıra din bilimleri dersi aldığı ve hiç olmazsa yanın yamalak bir *Kur'ân* yorumu yazdığı söylendiğine göre bir gerçeklik payı olabilir.¹¹ Genç bir adamken çalışmalarını sürdürmek için Şâm'a giderek, °Osmân-i Rumî'nin kentin kuzeydoğusundaki Kâsiyûn dağının dibinde olan tekkesine girdi.¹² °Osmân-i Rûmî, hemen hemen kesin olarak, Kasiyûn'daki Rûmiye tekkesinin 684/1285'te ölen yöneticisi Şerefeddîn Muhammed-i Rûmî'nin babası idi. Çağdaş bir kaynağa göre sünnete sıkı bağlılığı ile ünlü olan baba hakkında hemen hemen hiçbir şey bilmiyoruz.¹³ Oğluya, kısa ölüm yazısında "inanılmaz derecede cömert ve alçakgönüllü, semâ'a da çok düşkün" olarak betimleniyor.¹⁴

Cemâleddîn'in, °Osmân-i Rûmî'ye bağlanmasının gösterdiği gibi, saygın Sûfizm ile ilişkisi olağanüstü genç zâhid Celâleddin ed-Derguzî ile karşılaşmasıyla aşın zühhd yoluna girmesine yol açtı.¹⁵ Bir aynılık ve yalnızlık örneği olan Dergüzî'nin, Cemâleddîn'in dindarlığında derin bir dönüşüm yarattı. Bir zühhd ruh haliyle ezilen Cemâleddîn yüzünü ve başını kazıdı; zamanını yüzü Mekke yönünde *kıb-*

- 9 Kalender, 130-32 (*meclis* 37). Çiştî şeyhi Nasîreddîn Çırağ-ı Dihlî'nin (ö. 757/1356) "sözlerini" (*mefûzât*) kaydeden bu yapıt, 754/1235ten sonra yazılmıştır; bak Digby, 96, 11. ve 12. notlar. "Ayaklı kütüphane" nitelemesini içeren öykü, Cemâleddîn'in adı anılmaksızın daha kısa bir halde Nasîreddîn'in piri Nizâmeddîn Evliyâ'nın (ö. 725/1325) konuşmalarında da görüldüğüne göre, geleneksel Çiştî bilgisinde hazır duran bir fıkra olabilir; bak Emîr Hasan Siczî, *Fevâ'idü'l-fu'ad*, 3; İngilizce çeviri: *Nizâm ad-Dîn Awliya: Morals for the Heart*, çev. Bruce B. Lawrence, 84.
- 10 Hamîd Kalender'in çocukken Kalender yoluna girdiğinin öyküsü ve Kalenderlere bağlılığına verdiği değer hakkındaki kendi sözleri için bak, Kalender, 6; ayrıca Digby, 71-72. Çiştî *mefûzât* yazını içinde *Hayrû'l-mecâlis*'in konumu hakkında yenilerde bir tartışma çıkmıştır, Carl W. Ernst, *Eternal Garden: Mysticism, History, and Politics at a South Asian Sûfî Center*, 68-71, burada Hamîd'in bilginliği üzerinde de duruluyor.
- 11 Şemseddîn Muhammed el-Cezerî tarihinde Cemâleddîn'in kendi el yazısı ile birkaç *Kur'ân tefsiri* cüz'ü gördüğünü yazıyor; bak Zehebî, 398 (ez-Zehebî 748/1348 ya da 752/1352-53'te öldü; ez-Zehebî'ye dayanarak Safedî, 293 (ez-Safedî 764/1363'te öldü); Nu°aymî, 2:210-12 (an-Nu°aymî 927/1520-21'de öldü). Şemseddîn Muhammed el-Cezerî için bak Carl Brockelmann, *Geschichte der Arabischen Literatur*, Suppl. 2:33 ve 45; karş. A. S. Bazmee Ansari, "Al-Djazarî," *Et*, 2:522-23.
- 12 Zehebî, 397; Safedî, 292; Hatîb, (683/1284-85'te yazılı), 51b.
- 13 Hatîb, 51b.
- 14 Alıntı, Şemseddîn Ebû °Abdullâh Muhammed ibn °Osmân ed-Dimeşki ez-Zehebî, *el-°Iber fî haber men gaber*, hazırlayan Ebû Hâcir Muhammed es-Sacîd ibn Bisyûnî Zaglûl, 33:357'den. Ayrıca bak. İbn el-Kesir, °İmâdeddîn İsmâ°îl ibn °Ömer (yaklaş. 700-774/1300-1373), *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 13:307; Nu°aymî, 2:197; İbn el-°İmâd, °Abdulhayy ibn Ahmed, *Şezerâtu'z-zeheb fî ahbâr men zeheb* (1080/1670'e dek), 5:389.
- 15 Hatîb genç zâhidin adını Gerübed olarak veriyor. Kaynaklar arasında yalnız Kalender, 131, Cemâleddîn'in [zâhid] olmasını "demir-takanlar" diye bilinen bir grupla karşılaşmasına veriyor. Bu kanıt demir takan Haydarîlerin Cemâleddîn'in zâhidliğe geçmesinde gerçekten etkileri olabileceği gerçeğine dikkat etmemize yanyor.

le'ye dönük, konuşmaksızın ve tek yiyeceği ot olduğu halde mezarlarda hiç hareketsiz oturarak geçirmeye başladı.¹⁶ Başka bir haber geleneğine göre Cemâleddîn'in zâhidlik yoluna girişi, *Kur'ân*'ın Yusuf öyküsünün bir bölümünü (*Kur'ân*, 12:21-35) hatırlatırcasına, iffetini korumak için gösterdiği titiz çabası sonunda kolay olmuştur. Cemâleddîn'in sakal ve kaşlarını kazıma âdeti için alması bir açıklama getiren bu geleneğe göre Cemâleddîn, yüzünün ve biçiminin güzelliğinden dolayı kendisine âşık olan bir kadın tarafından sürekli rahatsız ediliyordu. Kadın, Cemâleddîn'i ayartma çabalarında başlangıçta başarısız idiyse de, sonunda onu kandırarak evine sokmayı becerdi. Cemâleddîn'in kaçacak yeri yoktu, kendini kurtarmak için son bir çabayla tesadüfen yanında olan bir usturayla sakalını ve kaşlarını kazıdı. Şaşkına dönen ve çok kızan kadın onu fena halde azarlayarak evinden dışarı attırdı. Tıraş olarak günahı yenen Cemâleddîn bundan sonra yüzünü her zaman tıraş etmeyi âdet edindi.¹⁷ İçerdiği gerçeklik ne olursa olsun Cemâleddîn'in tıraş olma âdetinin aslının bu "inanılması güç" açıklaması menakıb kitaplarının genel bir özelliği olarak güvenle bir yana atılabilir.¹⁸

Cemâleddîn'in kariyerinin gerisinin öyküsü kutsal yaşamöyküsünde bulunan bilgiyle uyuyor. Yandaşlarının artan sayısıyla yalnızlığının yara alması yüzünden Cemâleddîn gruptan ayrılmayı hiç düşünmediği bir yere gitmeye karar vermiştir. Yetkisini en ileri müridi Muhammed el-Belhî'ye vererek Şâm'dan ayrıldı ve yaşamının son yıllarını Dimyat'ta bir mezarlıkta özenle korunan toplumsal bir yalnızlık içinde geçirdi; burada türbesi çevresinde sonradan bir zâviye yapılmıştır.¹⁹

Cemâleddîn her şeyden önce uzlaşmaz bir zâhiddi. Bu dünyayı reddinde, hem Şâm'da hem de Dimyat'ta mezarlıklarda kalma düşkünlüğünün yanı sıra, başını

16 Fârisî, 30-34/546/629. Zehebi, 397; Safedî, 292; ve Nu'caymî, 2:210-12 bu öyküde Celâl-i Dergûzî'nin yanı sıra ayrıca 'Osman Kûhî el-Fârisî diye birinden söz ediyor.

17 Battûta, 1:61-63; Ebû'l-Hayr Rûmî, *Saltuknâme*, haz. Fahir İz, 363b-69a; Firişte diye tanınan Muhammed Kâsım Hindû Şâh Esterâbâdî, *Gülşen-i İbrâhîmî*, genellikle *Târîh-i Firişte* deniyor, 2:407-8; Kâsım Ganî, *Bahs der âsâr ve efkâr ve ahvâl-i Hâfîz*, 2:442-43.

18 İşin anlamlı yanı, Cemâleddîn'in, sonraki yandaşlarından birince yazılan *menâkıb*'ında bu öyküden söz edilmiyor. Öykünün yeri ve zamanı hakkında kaynakların uyusmaması doğruluğundan kuşkulanan için başka bir nedendir. Üstelik aynı motif başka menkıbevi malzemede de var; esas olarak aynı öykü, bir erken yedinci/onüçüncü yüzyıl Arap kaynağında ve iki erken dokuzuncu/onbeşinci yüzyıl kaynağında tıraş olayı olmadan ve değişik bir sonla Şakrân ibn 'Ubeydullâh adında biri hakkında söyleniyor; bak Christopher Schurman Taylor, "The Cult of the Saints in Late Medieval Egypt," 158-59.

19 Dimyat'ta bir Kalender zâviyesinin olduğundan Battûta'da söz ediliyor, 1:61. Yukardaki tartışmada anılan kaynaklardan başka, kaynaklarda Cemâleddîn'e kimi başka, daha dolaylı göndermeler var. Hamdullâh Mustevfî Qazvinî, *The Târîkh-i Guzîdah* (730/1329-30), yay. Edward G. Browne, 1:790'daki not gerçekten Cemâleddîn adında başka bir şeyhe değil de gerçekten Cemâleddîn Sâvî'ye işaretse ölüm tarihi 4 Şevvâl 651/27 Kasım 1253 olur. Ayrıca Muhammed ibn Bahâdûr ez-Zerkeşî, *Zehru'l-Fârisî fî ahkâm* (ya da *tahrîm*)'i'l-haşîş adlı kitabında esrârın "bulucusu" olarak Şeyh Haydar'la birlikte Ahmed [sic] es-Sâvecî el-Kalenderî'yi de anıyor; bak 2. bölüm 16. not.

ve bütün yüz kıllarını kazımak, yün çuval giyinmek, yaşamak için çalışmayı red gibi eylemlerle kendini toplumsal yaşamın yerleşik bütün kalıplarından koparmak için gösterdiği aşın özenden belli olduğu gibi, çok sıkıydı. Ayrıca muhtemelen tek [eşsiz] yaşardı. Mürid edinmeye büsbütün karşı, gereksinmelerine de ilgisiz değil ise de her tür ilgiden kaçır, tam bir yalnız yaşamı sürdürmeyi yeğlerdi. Dinî yasa-ya karşı tutumunun niteliğini belirlemek olanaklı değil. Farz olan dinî törenlerden bilerek kaçtığına ya da dinî yasakları açıkça ihlâl ettiğinin bir belirtisi yoksa da yaşamı hakkında bilinenler, şerî'ata uymanın mesleğinde önemli bir konu olmadığı izlenimini veriyor. Kişisel örneğinin açık iletisi, dünya-yadsıyıcı yalnızcılıktı ve bu iletinin temsil ettiği güç ve zâhid biçemi dindarlığın çekiciliği, Kalenderî yolunun kurulmasına yol açmıştır.

Kutbeddîn Haydar: Haydarîlerin Pîri

Demir gerdanlık, bilezik, kuşak, halhallar, kulak ve üreme organlarına takılı halkalara özellikle düşkün Haydarî dervîşi yedinci/onüçüncü yüzyıldan başlayarak İslâm dünyasının birçok bölgesinde tanınmış bir görünüm olmuştur. Bu çok acayip dilenci dervîş grubunun pîri, Kutbeddîn Haydar adlı biriydi. Bu önemli kişiliğin tarihsel yaşamı söylence ile örtülü ise de, dinî meşrebi mucizevî başarılarının öykülerinde hâlâ açıkça görünüyor.

Kutbeddîn Haydar, Kuzeydoğu İran'da Horasan'ın, bugünün Türbe-i Haydariyesi, Zâve²⁰ kentinde ve çevresinde yaşamıştır.²¹ Mezarı bugün hâlâ aynı yerde duruyor.²² Bu kişinin uzun meslek yaşamı bütün altıncı/onikinci yüzyılı kapsayıp Moğolların Zâve'yi yakıp yıktığı 617/1220 dolaylarında sona ermiştir.²³

20 Zâve kenti hakkında bak Dihhûdâ, "Zâve."

21 Haydar'ın ülke ülke dolaştığını yalnız Mu'ineddîn Muhammed Zemecî-yi İsfizânî, yazıyor, *Ravzâ-tu'l-cennât fi evsâfî medîne Herât* (897/1491-2'de yazılmış), yay. S. M. Kâzım İmâm, 229, öteki kaynaklar bu konuda suskun.

22 Ludwig Adamec, yay. *Historical Gazetteer of Iran*, c. 2, *Mesher and Northeastern Iran*, 653-55.

23 Aşağıdaki kaynaklar Kutbeddîn'in ölüm tarihi olarak 617 ya da 618/1220-22 yıllarını veriyor ve öldüğü zaman yüz yaşında olduğunu da söylüyor: el-Ükbarî (ö. belki, 690/1291), *Kitâbu's-sevâ-nih*, Rosenthal, 51-53; Kazvîni, 382-83; Hamdullâh Mustevfî, *Târîh-i Güzîde*, 792-93; idem, *The Geographical Part of the Nuzhat-al-Qulûb Composed by Hamd-Allâh Mustawfî of Qazwin in 740 (1340)*, yay. Guy Le Strange, 151-154; Gıyâseddîn Humâmeddîn Hâdemîr, *Târîh-i habîbu's-siyer fi ahbârî'l-beşer*, yay. Celâleddîn Humâî, 3:332; Kerbelâ'î 1:444. Ancak Devlet'sâh ibn 'Alâ' ed-Devle Bahû'sâh el-Gâzî es-Semerikandî, *Tadhkirat al-shu'arâ*, yay. Edward G. Browne, 192, Kutbeddîn'in 597/1200-1201 ya da 602/1205/6 yılında öldüğünü iddia ediyor, Fasih el-Hâfî diye bilinen Fasiheddîn Ahmed ibn Muhammed ise, *Mucmel-i Fasihî* (845/1441-42), yay. Mahmûd Farûh, 2:288, onu 613/1216-17'de öldürtüyor. Zâve 617/1220 yılında Moğollarca yakılmış, oturanları kılıçtan geçirilmiştir; bakınız 'Alâ'eddin 'Atâ Melik Cüveynî, *The History of the World-Conqueror [Târîh-i Jahân'gushâ]*, çev. John Andrew Boyle, I: 14 4.

Galiba Türk beylik soyundandı ve Türk dilli topluluklar arasında özellikle çekici bulunuyordu.²⁴ Bu yüzeysellikler dışında Kutbeddîn'in yaşamöyküsü hakkında çok az gerçek kesin olarak bilinebiliyor.²⁵ Gençliğinde büyük olasılıkla bir Sûfî evresinden geçti. Kimi kaynaklarda Zâve'ye yakın Serahs kentinde etkin olan Şeyh Lokmân'ın ya da ünlü Türk Sûfisi Ahmed Yesevî'nin (ö.562/1166) eski öğrencisi olarak gösteriliyor.²⁶ Bu tür bağlılıkların varlığını saptamak olanaksız. Yalnız geç kaynaklarda anılan ve Yesevî geleneğinin kendisinde apaçık yok olan Ahmed Yesevî ile ilişkisi, özellikle Kutbeddîn Haydar'ın dünya yadsıyan zühdü için pek yerinde olmayacağı Yesevî tasavvufunun şeriata bağlı doğası düşünülürse, kuşkulu. Ancak Kutbeddîn Mevdûd-ı Çiştî'nin bir müridi, belki de Kutbeddîn için bir dördlük yazmış olan Şâh-ı Sencân'a (ö. 527/1200-1201 ya da 599/1202-3) yakın olduğu söylentisi dolayısıyla Kutbeddîn'in gerçekten birtakım Sûfî bağ-

- 24 Fasîh el-Hâfî, *Mucmel-i Fasîhî*, 2:288, Kutb ed-Dîn'in tam adını Kutb ed-Dîn ibn Tîmür ibn Ebû Bekr ibn Sultân Şâh ibn Sultân Hân es-Sâlûrî olarak gösteriyor. Devlet Şâh, *Tezkiretu's-sultarâ*, 192, babası Şâhver tarafından Haydar'ın Türkistan sultanları soyundan olduğunu iddia ediyor. Âlî Şîr Nevâî de Câmî'nin *Nefahâtul-uns*'unun Çağataycaya genişletilmiş çevirisinde Kutbeddîn Haydar'ın bir Türkistan hanının oğlu olduğunu söylüyor; bakınız *Nesâyimü'l-mahabbe min şemâyimil-fütüvve* (derl. 901/1495-96), yay. Kemal Eraslan, 383-84. Kerbelâî, 1:444, Kutbeddîn Haydar'ın Türklüğü hakkındaki sözleri yineliyor. İsfizânî, *Ravzâtü'l-cennât*, 216, Kâdî Şemseddîn Muhammed-i Zûzen'in *Nesebnâme*'sinde Kutbeddîn Haydar'ın soyağacının kaydını gördüğünü söylüyor, ancak bu yapıt bugüne kalmış değil; editörün notuna bakınız, *Ravzâtü'l-cennât*, 217, n. 4. Ünlü kozmografyacı ve coğrafyacı Zekeriyâ el-Kazvî'nin tanıklığı ile Türkler arasında Kutbeddîn Haydar'ın özel bir çekiciliğinin olması olasılığı ortaya çıkmıştır. Kazvîni, (aşağı yukarı Kutbeddîn'in ölümünden yarın yüzyıl önce, herhalde Zâve'de) yalınayak ve keçe giyinmiş aşın güzellikte Türk köleler görmüş, kendisine bunların Haydar yandaşları olduğunu söylemişler (Kazvîni, 382-83).
- 25 Kutbeddîn Haydar hakkında sonraki kaynaklar bilgilerini yukarıda anılan daha öncekilerden çıkarıyor ve onlara hiçbir biçimde de bir şey katmıyor; örneğin, bakınız, Ahmed Emin-i Râzî, *Heft iklim*, yay. Cevâd Fâzıl, 2:188; Zeyn el-Âbidîn-i Şîrvânî, *Büstânu's-siyâha*, yay. Seyyid Âbdullâh Mustevî, 219; Ma'sûm Âlî Şâh ibn Rahmet Âlî Ni'metullâhî eş-Şîrâzî, *Tarâ'iku'l-hakâik*, yay. Muhammed Ca'fer Ma'cûb, 2:642. Daha başka kaynaklar Kutbeddîn Haydar'ı Tebrîz'de yaşamış ve 830/1426/27'de orada ölmüş, Kutbeddîn olarak da bilinen, Sultân Mîr Tûnî adlı biri ile karıştırıyor; örneğin bakınız, Nûrullâh ibn Seyyid Şerîf Hüseyînî-yi Mar'asî-yi Şuşterî, *Mecâlisü'l-mu'mînîn*, 36 ve 267; Dihhudâ, s.v. "Kutbeddîn Tûnî" ve "Haydar Kutbeddîn." İki Kutbeddîn'i karıştıran başka kaynaklara Hüseyîn Mîr Ca'ferî işaret etmiş, "Haydarî ve Ni'metü," *Âyende* 9 (1362s/1983): 742-45 (daha önceki İngilizcesi: "The Haydarî-Ni'metî Conflicts in Iran," *Iranian Studies* 12 [1979]: 61-142). Haydar hakkında en güvenilir anlatı Kerbelâî'ninki gibi görünüyor. İbn Yûsuf Şîrâzî'de, *Fihrist-i Kitâbhâne-i Medrese-i Âlî-i Sipahsâlâr*, kayıt 564, Medrese-i Sipahsâlâr Kütüphanesi'nde olduğu söylenen Dîvân-ı Kutbeddîn, Kutbeddîn Haydar Tûnî'ninki olacak; bakınız Sa'îd Nefîsî, *Custucüderahvâlve âsar-ı Ferîd ed-Dîn e'Attâr-ı Nişâpûrî*, mîm/dâl-mîm/he, bununla birlikte Nefîsî burada iki Kutbeddîn'i karıştırıyor.
- 26 Kalender, 174-76, Kutbeddîn Haydar'ı bir Şeyh Lokmân öğrencisi yapıyor, ancak Nevâî, *Nesâyimü'l-mahabbe*, 383-84; Kerbelâî, 1:579; ve *Vilâyetnâme: Manâkıb-ı Hacı Bektâs-ı Velî*, yay. Abdülbaki Gölpınarlı onu Ahmed Yesevî'nin bir izleyicisi olarak gösteriyorlar. Yesevî hakkında kısa bir yazı Mehmed Fuad Köprülü, "Ahmed Yesevî," *İslâm Ansiklopedisi*, 1:210-15. Bu makale Köprülü'nün Yesevî üstüne daha önceki *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar* adlı incelemesinden sonraki görüşlerini içerir. Kutbeddîn Haydar'ın Cemâleddîn Sâvî'nin bir öğrencisi olduğu görüşü (örneğin bakınız: Trümingham, 39; ve Digby, 82) dayanaksız olup bir yana atılmalıdır.

lantılarının olduğu ileri sürülüyor.²⁷ Kimileri ünlü şair Ferîdeddîn 'Attâr'ın babası İbrâhîm İshâk 'Attâr-i Kedkeni'nin bir Kutbeddîn müridi olduğunu, çocukken Kutbeddîn'in duasını almış Ferîdeddîn 'Attâr'ın kendisinin de ilk yapıtlarından biri *Haydarnâme*'yi zâhid pîre adadığını savlıyor. Ünlü şair gerçekten Kedken'de doğmuştu ama bu iddianın ayrıntılarını teyid etmek, özellikle günümüze kalmış böyle bir *Haydarnâme* olmadığından olanaklı değil.²⁸

Haydarî pîrinin dinî yaşamöyküsü geniş fırça darbeleriyle çizilebilir. Uygar yaşamı kırdı yalnız bir yaşam için bir yana bıraktığı besbelli. Zâhidliğe geçişinin bir öyküsü (754/1353'ten sonra derlenmiş) *Hayrû'l-mecâlis*'te bulunuyor, Burada derleyici Hamîd Kalender Haydar hakkında Şeyh Nasîreddîn Mahmûd Çirâg-i Dihlî'den (ö. 757/1356) duyduğu bir öyküye yer verir. Haydar, daha genç bir çocukken, bir vecd halinde iken dağa çıkmış, bir daha da dönmemiş. Yıllar sonra yapraklardan yapılmış bir giysi içinde dişi bir gazelin sütünü sağarken bir yolcu tarafından görülmüş. Yolcudan oğlunun yaşadığını öğrenen Haydar'ın babası onu dağlarda aramış boş yere. Umutsuzluk içinde şeyh Lokmân'dan yardım istemiş. Gerçekten de dağın eteğine Şeyh Lokmân'ın kendisi gelince Haydar kendiliğinden çıkagelmış. Şeyh ona kente gidip vaktini halkı Tanrı yoluna çağırarakla geçirmesini öğütleyince Haydar kendisinin artık kın bırakmasının olanaklı olmadığını söy-

27 Hândemîr, *Târih-i habîbu's-siyer*, 2:332. Söz konusu *rubâ'î* aşağıdaki gibi: "rindî dîdem nişeste ber huşk-i zemîn/ne kufr u ne islâm u ne dünyâ u ne dîn/ne hakîkat ne tarîkat ne yâ-kûn/ender dû cehân ki râ buved zehre-i in." Bu aynı *rubâ'î* Kerbelâ'î'de, bir iki değişikliklerle Fahreddîn er-Râzî'ye (ö. 606/1209) 1:444 yakıştırılıyor; onu Bâbâ Ferec için yazmışmış (Ferec için bakınız Dihhudâ, s.v. "Bâbâ Ferec"). Aynı sayfada el-Kurrâ'î, dörtlüğün Hayyâm'a (ö. 526/1131) yakıştırılan kimi derlemelerde görüldüğüne dikkat çekiyor; örneğin bakınız: Hayyâm diye ünlü 'Ömer ibn İbrâhîm Nîşâpûrî, *Terânehâ-yı Hayyâm*, yay. Sâdık Hidâyet, 102, not. 104. Bu münasebetle Şâh-ı Sencân'ın Kutbeddîn Haydar'a yukardaki dörtlüğün yakıştırmasını gerçek bir olanak kılacak kadar ona hem zaman hem de mekân bakımından yakın olduğu dikkate değerdir. Şâh-ı Sencân hakkında bakınız: Dihhudâ, s.v., "Şâh-ı Sencân," ve orada gösterilen kaynak listesi. Haydar-ı Zâve ve Şâh-ı Sencân'ın ikisinin de Şeyh Lokmân'ın müritleri olduğunu söyleyen Kalender. 174-76, bu listeye eklenmelidir.

28 Devlet'Şâh, *Tezkiretü's-şu'arâ*, 192. 'Attâr'ın hiç *Haydarnâme* yazıp yazmadığı bilinmiyor. "Dass 'Attâr ein Haidarnâmma verfasst hat, steht durch sein selbsterzeugnis im *Lisân al-gaib* fest," ('Attâr'ın bir *Haydarnâme* yazdığı *Lisânü'l-gayb*'deki kendi şahadetinden anlaşılıyor) diye yazıyor Ritter, 139, gene de daha sonraki makalesinde "'Attâr," *ET*, 1: 754, *Lisânü'l-gayb*'i 'Attâr'a yakıştıran ama kesinlikle onun yazmadığı bir grup uydurma yapıtın içine sokuyor. Benedict Reinert, "'Attâr, Ferîd-al-Dîn" *EIR*, 3:25, *Haydarnâme*'ye dokunmaksızın bu son yargıya katılıyor. Nefîsî, *Custucû*, 97 ve 110, not. 16, yalnızca 'Attâr'a bir *Haydarnâme* yakıştıran en eski kaynağın Devlet'Şâh'ın *Tezkiretü's-şu'arâ*'sının olduğunu, Kâtib Çelebi'nin de (bakınız Kâtib Çelebi diye ünlü Mustafâ ibn 'Abdullâh, *Keşf ez-zunûn*, yay. Şerefettin Yaltkaya ve Kilisli Rifat Bilge, 1:694, burada yazanın adı gösterilmemiş) bir *Haydarnâme*'den söz ettiğini ve böyle bir *Haydarnâme*'nin ortaya çıkmadığını söylüyor. Bedî' az-Zamân Furûzânfer, *Şerh-i ahvâl ve tahlîl-i âsâr-ı Seyh Ferîdeddîn Muhammed 'Attâr-ı Nîşâpûrî*, 31 ve 76, Devlet'Şâh'ın 'Attâr hakkındaki kaydını genel olarak güvenirli buluyor ve 'Attâr'ın bir *Haydarnâme* yazma olasılığını yok sayıyor. Yalnız Nefîsî'ye dayanan Safâ'nın, *Târih-i Edebiyât der İrân*, 1:861-62, konu hakkında söyleyecek yeni bir şeyi yok. Karş. Munzevî, *Fihrist-i nüshahâ-yı hattî-yi Fârsî*, 4:2777, n. 29315.

lemiş, fakat ana ve babasını gelip dağın eteğine yerleşirlerse her gün görmeye razı olmuş. Haydar'ın anne babasının yerleştiği yer sonradan Zâve köyü olmuş.²⁹

Demek Kutbeddîn Haydar'ın doğa ile kaynaşması, son derece tamdı. Görünüşte gövdesini örtmek için yalnız yaprak kullanıyor, yemek içmek içinse yalnız doğaya dayanıyordu. Bu yüzden onun adının kenevir yapraklarının esritici etkisini bulmakla ilişkilendirildiğini görmek tuhaf değil.³⁰ Kutbeddîn'in ünü ve başkaları üzerine etkisi, insan kültüründen uzlaşmaz çekilişi ve esran bulmasından bile çok hayvansı *nefsini* denetime almak için gösterdiği çarpıcı çabalanna dayanıyordu. Sonraki kuşakların en çok üzerinde durdukları mucizevî gösterileri, kışın buzlu suya, yazın da ateşe girmesi idi.³¹ Demir halka ve bilezikler yapmak için erimiş demiri "mummuş gibi" ellemesiyle de çok ünlüydü.³² Bu mucize öyküleri, Haydarîlerin iyi bilinen, büyük olasılıkla da Kutbeddîn'in kendi örneğinden türemiş, üreme organlarına demir halka takma âdetiyle birlikte ele alındığında, bize Kutbeddîn'in aşın zühdcülüğünün önemli bir bölümüne cinselliğini evcilleştirmek için gösterdiği çabasının neden olduğunu düşündürür. Ağır demir donanımla çok açıkça sergilenen özel olarak cinsî ilişkiden kaçınmak ve genel olarak sert özveri, Kutbeddîn Haydar'ın müritlerine bıraktığı özel mirastı.

Otman Baba: Rûm Abdâllarının Pîri

Kalender ve Haydarîlerin kurucu babaları Cemâleddin Sâvî ve Kutbeddîn Haydar'dan farklı olarak Otman Baba Rûm Abdâllarının kurucusu sayılamaz. Bu grubun yedinci/onüçüncü yüzyıla kadar giden inişli çıkışlı bir tarihi vardır. Bununla birlikte Rûm Abdâllarının özel inanç ve töreleri olan ayrı bir derviş topluluğu olarak ortaya çıkmaları ancak dokuzuncu/onbeşinci yüzyılın ikinci yarısından itibaren. Bu dönemin Abdâl dramında Otman Baba kuşkusuz baş oyuncuydu.

²⁹ Kalender, 176.

³⁰ El-^cUkbarî, *Kitâbu's-sevârih*, Rosenthal'da dendiği biçimiyle, 51-53. Burada, el-^cUkbarî'nin 658/1260 yılında Tüster'te rastladığı Şeyh Ca^cfer ibn Muhammed eş-Şîrâzî diye birinin dediklerine dayanılarak esrarın esritici olarak kullanımının ilk kez, Nişâpûr ve Zâve arasında bir dağda olan küçük bir zâviyede bir münzevi yaşamı güderken Şeyh Haydarca "bulunmuş" olduğu yazılı. Esrarın bulunuşunun bu öyküsü özet olarak, buluşun 550/1155-56 yılı dolaylarında olduğu ek bilgiyle bilece Muhammed ibn Bahâdur el-Zerkeşî'nin *Zehru'l-^carîş fi ahkâm* (ya da *tahrîm*)'i'l-haşîş adlı kitabında yinelenmektedir.

³¹ Kazvîni, 382.

³² Siczî, *Fevâ'idu'l-fu'âd*, 12; İngilizcesi: *Morals for the Heart*, 101-2, bir de 360. Farsça baskıda "Haydar-ı Zâve" yerine "Haydarzâde" bulunuyor. Aynı okuma Hamdullâh Mustevfî'nin, *Târîh-i Guzide*, ve Hâdemîr'in, *Târîh-i habîbü's-siyer*, 3:332, kitaplarında da var, Kalender, 176 editörü ise "Haydar-ı Zâviye" okunuşunu yeğlemiştir. Burada bunların hepsi "Haydar-ı Zâve" olarak düzeltilmiştir. Karş. Digby, 105, n. 76.

Otman Baba, genellikle Küçük Abdâl adlı bir müridinin pîri öldükten beş yıl sonra, 888/1483'te yazdığı, kutsal yaşamöyküsü ile biliniyor.³³ Bu yapıta göre Otman Baba'nın gerçek adı Hüsâm Şâh idi. Yakın müritlerinin bile onun gerçek kökenini bilmemelerine karşın Anadolu'ya muhtemelen Horasan'dan Timur'un (771-807/1370-1405) bu yanmadaya seferi sırasında ya da hemen sonrasında gelmiştir. Çahâr zarb tıraşlı tam bir zâhid ve esrik olup birkaç yüz derviş eşliğinde çoğunlukla Kuzeybatı Anadolu'nun dağ ve yüksek yaylaları ile Balkanlar'da dolaanırdı. Ölüm tarihi 883/1478-79 olarak gösteriliyor; 780/1378-79'da doğduğu söylendiğine göre 100 yaşına dek yaşamış olmalı.³⁴

Otman Baba'nın dinî görüşleri son derece ilgi çekiciydi. Kanıtlanmış bir Sûfi geleneğine uyarak veliliğin (*velâyet*) aynı anda peygamberliğin (*nübüvet*) iç boyutu ve kefli olduğuna inanırdı.³⁵ Otman Baba'nın dile getirdiği biçimiyle velilik peygamberliğin "çobanı" idi. Velilik, peygamberliğin geçerliliğini ebedileştirme ve teyid etme görevi yaptığı için inkârı, küfr ilânına denkti.³⁶ Otman Baba bu görüşleri, muhtemelen, *Kur'ân*'daki ünlü ilk anlaşma ayetinin (7:172) özel bir yorumuna dayandırıyordu. Tann Âdem'in belinden geleceğin insanlığını çıkarıp onlara "Ben sizin Rabbiniz değil miyim?" diye sormuş. Olumlu yanıt verenler Otman Baba'nın iddiasınca inançlı ve gerçek birleyiciler; olumsuz yanıt verenler kâfir; tann ile ilişkileri bakımından çok güvenli olduklarından anlaşmaya gereksinimleri olmadığından, hiç yanıt vermeyenler ise veli idiler.³⁷

Hız. Muhammed'in kişiliğiyle peygamberlik döngüsü sona erdikten sonra da-
madı ve amcaoğlu Ali bin Ebî Tâlib tarafından velilik döngüsü başlatılmıştır. Veli-

33 İki yazma *Velâyetnâme-i Otman Baba* var: (1) Abdâl; (2) Adnan Ötügen İl Halk Kütüphanesi yazması (Ankara), no. 494 (tarihi 1316/1899), müstensih Hasan Tebrizi). İçeriğinin özeti için bakınız: Hasan Fehmi, "Otman Baba ve velâyetnâmesi," *Türk Yurdu* 5 (1927): 239-44 (Fehmi, yanlış olarak 1073/1663 tarihi verdiği 1. yazmayı kullanıyor); ve Ahmet Yaşar Ocak, *Bektâşî Menâkıbnâmelerinde İslâm Öncesi İnanç Motifleri*, 16-17 (Ocak 2. yazmayı kullanıyor). Yapıtın bir seçme (1. yazma, yaprak.10b-15a) Fahir İz'de, *Eski Türk Edebiyatında Nesir: XIV. Yüzyıldan XIX. Yüzyıl Ortasına Kadar Yazmalardan Seçilmiş Metinler*, 330-36. Yazılış tarihi Abdâl, yaprak 129a'da.

34 Otman Baba'nın adı Abdâl, yapr. 21b'de, Anadolu'ya gelişi ve ilk etkinlikleri yapr. 9b-11b'de tartışılıyor; ölüm tarihi Yemini'de de yazılı, 83. Ayrıca bakınız (1. yazmaya dayanan) Ocak, 99-102.

35 Sûfilere göre velilik ve peygamberlik arasındaki ilişkiler hakkında bakınız: Hermann Landolt, "Walâyah," *The Encyclopedia of Religion* içinde, 15:316-23, özellikle 321-22; ve Bernd Radtke, "The Concept of Wilâya in Early Sufism," *Classical Persian Sufism: From Its Origins to Rumi*, içinde, yay. Leonard Lewisohn, 483-96; ayrıca Chodkiewics, *Le sceau saints*.

36 Abdâl, yapr. 5b-6b.

37 aynı eser, yapr. 32b. Yusuf Ali'nin çevirisi *The Meaning of the Glorious Qur'ân*'dan (Londra: Naddim and Company, 1975) ufak tefek değişikliklerle alınan *Kur'ân*'ın ilgili bölümü 227-28 şöyle: "Rabbin Âdem çocukları soyundan çıkardığı döllerini kendilerine "Ben sizin Rabbiniz değil miyim" diye tanıklık ettirdiğinde "Evet tanığız" dediler. Bu ayetin yaratıcı yorumu ilk evrelerinden başlayarak Sûfi düşüncesinin bir özelliği olagelmıştır; bakınız: Gerhard Böwering, *Mystical Vision of Existence in Classical Islam: The Qur'anic Hermeneutics of the Sûfi Sahl At-Tustarî* (d. 283/896), 153-157.

lik kurumu bundan sonra bir veliler ağı ile korunmuştur. Otman Baba velileri doğalarındaki başat öğelerin ateş ve hava ya da toprak ve su olmalarına göre “deli” (*dīvâne*) ve “yasal” (*meşrû*) olarak iki geniş sınıfa ayırıyordu. İki tür de makbul ise de “deli” veliler *şerî’at* ile bağlı olanlara açıkça üstündü. Birincilerin yani tansal olarak çekilmiş (*meczûb*) velilerin aşınılıktan onlara yasal olarak mubahtı.³⁸

Otman Baba gerçek velilerin insanlardan gizli kaldığında da ısrar eder, bu görüşün kanıtı olarak da *Kur’ân*-dışı ünlü “Benim dostlarınm Benim çadırılarınm [ya da Benim cübbem] altındadır” kutsal sözünü söylerdi.³⁹ Bu yüzden müritlerin eğitim ve irşadı üzerine tekeli hak iddia eden Sûfî şeyhlerini çok ağır olarak yerderdi. Sûfî şeyhlerine taktığı adla “tekkeçiler”in gizli planı dünya malı biriktirmekten daha öte birşey değildi. Kendisi mal mülk edinmeye bütünüyle karşıydı ve her tür arınma, özellikle boka benzettiği parayı reddederdi. Saltık yoksulluk, dinî kurtuluşa götüren tek toplumsal durumdu.⁴⁰

Otman Baba’nın kendi dinî plânı iki yanlı imiş gibi görünüyor. Velilik etkinliğinin çoğu, bir yandan “tekkeçiler”in açık ve köklü eleştirisine yönelikti. Genel olarak zamanının ya da geçmişin, Sultân Şücâ ile Hâcî Bektâş dışında, hiçbir velisini saymazdı.⁴¹ Otman Baba’nın Bektâşilere özellikle kötü davranması, bu yüzden biraz gülünç. Otman Baba velâyetnâmesinin birçok uzun bölümleri Mü’min Derviş adlı biri ile şeyhi Bâyezîd Baba’nın acımasız yergisine ayrılmış; bunların ikisi de “tekke velileri” olup muhtemelen Bektâşî idiler ya da hiç olmazsa Hâcî Bektâş’a çok büyük saygı gösterirlerdi. Daha özel olarak Otman Baba bir kezinde İstanbul’da Bektâşî babası Mahmûd Çelebi’yi öylesine korkutmuştu ki adı anılan kişi ondan kurtulmak için yakınlardaki bir Edhemî tekkesine sığınmak zorunda kalmıştı.⁴²

Otman Baba öte yandan kendi meslek yaşamında Tann’nın her şeyde, özellikle de her insanda görünür olduğuna inandığı bir varlık birliği öğretisini uygulamaya koymuştur. Bu görüşe uygun olarak Muhammed, Cîsâ ve Mûsâ’yla (kimileyin Âdem’le de) ya da Tann’nın kendisiyle bile özdeş olduğunu iddia ederdi. Aynı düşünceyle kullanılmış hamam suyu içir ve bütün şeyler aynı derecede Tann yansıttığına göre pis hiçbir nesnenin olmadığını söylerdi.⁴³ Kendi velilik iddiası-

38 Abdâl, yapr. 81 ve 50b.

39 Aynı eser, yapr. 6b. bu, *evliyâî tahte kıbâbî (kâbâî) lâ ya’rifuhum gayrî*, kutlu hadisi hakkında bakınız: Furûzânfer, *Ehâdis-i Mesnevî*, 52, no. 131; ve Nûr al-Dîn CAbd al-Rahmân-i İsfarayînî, *Kâshîfu’l-esrâr*, yay. Hermann Landolt, 104, n. 144.

40 Abdâl, yapr. 6b, 23a-b (“tekkeçiler hakkında”), 20a, 21b, 54b, 57b (hediyelerin reddi hakkında).

41 Sultân Şücâ ve Hâcî Bektâş hakkında kaynaklar için bakınız: sırasıyla, 5. Bölüm, 62. not ve 6. Bölüm 71. not.

42 Hâcî Bektâş ve Sultân Şücâ Abdâl, yapr. 7b’de anılırlar. Bâyezîd Baba ve Mü’min Derviş hakkında bakınız: yapr. 112b-113a.

43 Aynı eser, yapr. 11b ve 32b.

nın temelini, galiba bu içkinci görüş oluşturunuyordu, ancak kendisini gizli velilerden biri ya da gerçekten evrenin “Kutbu” sayıp saymadığı belli değil.

Otman Baba Osmanlı sultanı II. Mehmed (855-86/1451-81) ile özel bir ilişki kurmuştur. II. Mehmed’in daha şehzade iken tahta çıkacağını bilmiş, daha sonra da sultanı Belgrad’ı almak için yapacağı başarısız sefer hakkında uyarmıştır. Sultanla ilişkilerindeki amacı kendi üstünlüğünü göstermekti ve gene de yaşamöyküsünün yazan Küçük Abdâl’a göre II. Mehmed “gerçek” sultanın Otman Baba olduğunu kabul ediyordu.⁴⁴

Otman Baba’nın zühdünün en önde gelen özelliği toplumsal eylemciliği idi. Kendisini mezarlıklara kapatarak dinleyicisi olarak Müslüman bireylerin dinî vicdanlarını hedefleyen Cemâleddin Sâvî’nin tersine ve vahşi doğada yok olarak insan dinleyicilerden bütün bütün kaçmaya kalkışan Kutbeddîn Haydar’a daha çok ters olarak Otman Baba, karşıtlıkçı gündemini kurumlara, öncelikle Sûfî işletmele-re, ama politik ve Sûfî-olmayan dinî seçkinlerinkine de yöneltiyordu.

⁴⁴ Aynı eser, yapr. 10b ve 19b-21b.

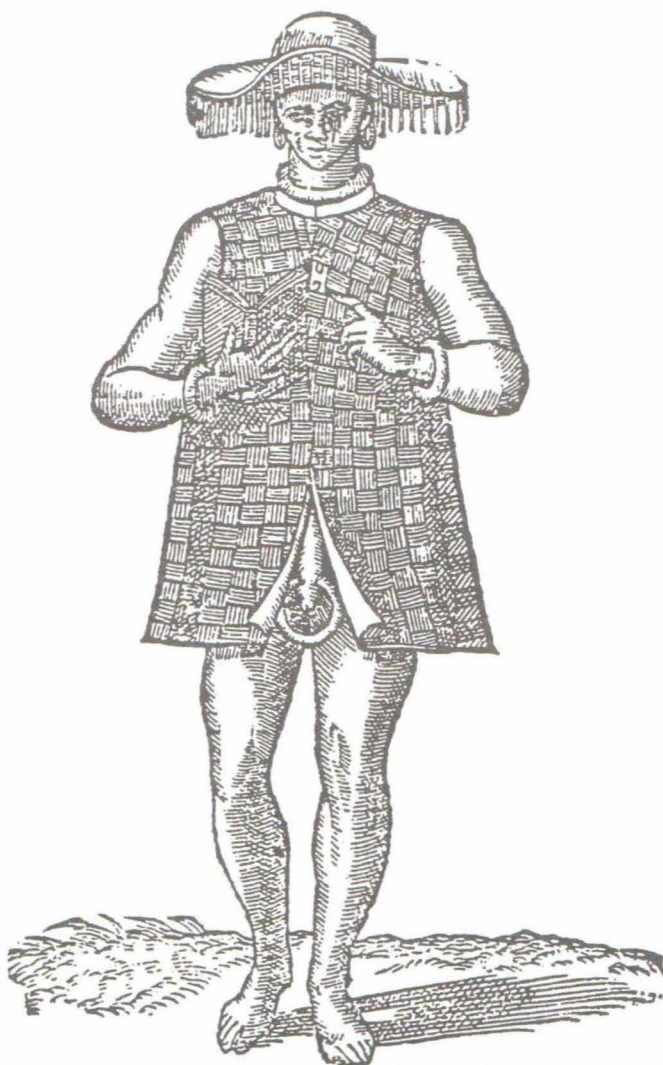
Torlaqui a religions Turke.



*Derviss a Religious
Turke.*



Calender a Religious Turke.



*Geomaler a religions
Turke.*



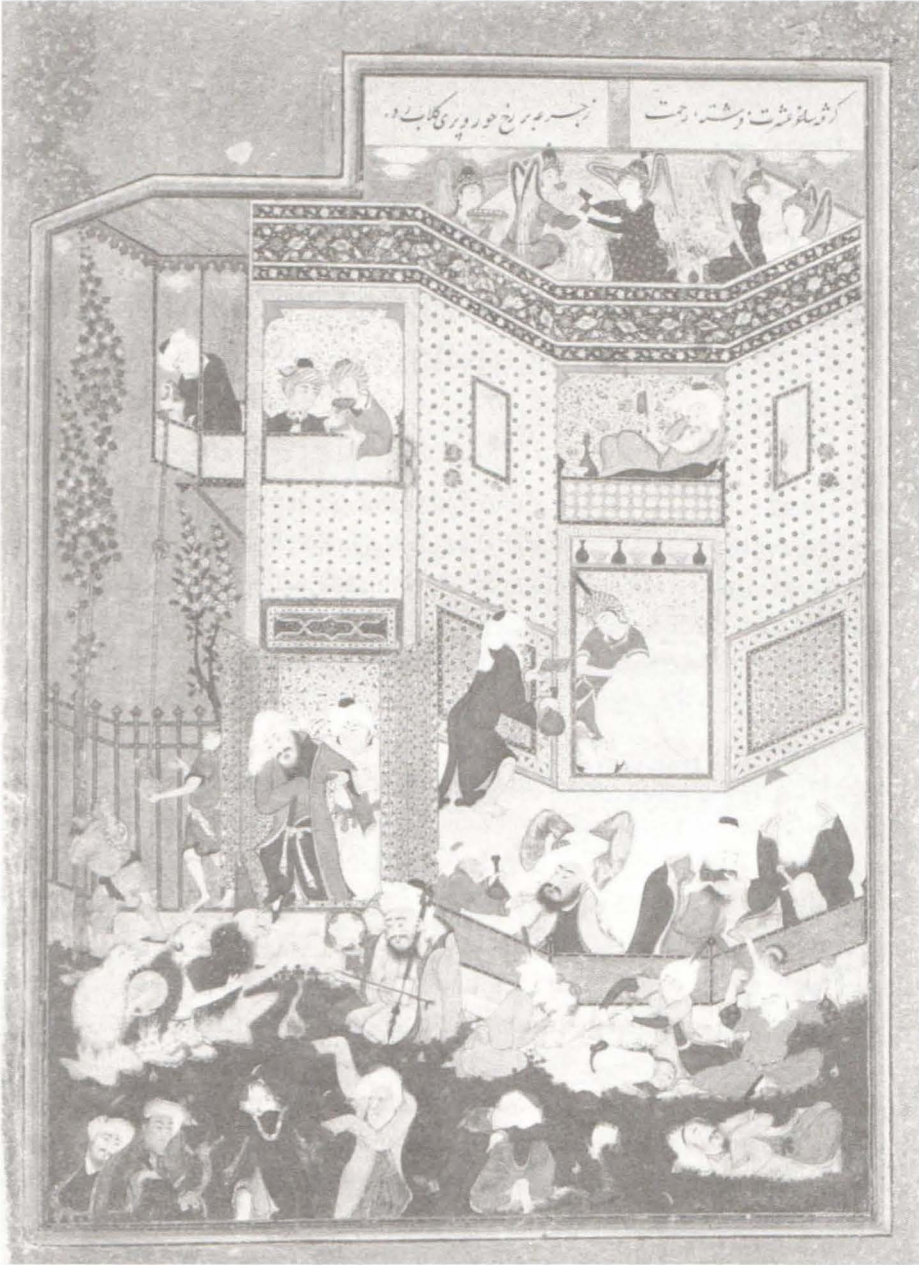
پس از وقت سحر رهنما در بن خانه
که در از دور دیدم ره و رسم پارس



درین وقت بهر اسی قلندران پدید آمد و بجهت شیخ بنابر الدین زکریا شرف
گشته اند چون تکیه که قلندران اینجا فرو آمده بودند قلندر از کشته اند که روان می باشد
که اگر کجبار و کرمین ملازمت شیخ بنابر الدین زکریا میرسیم و یک با شما همی نشوئیم کرد که مرا و
یک صحبت نزدیک بود که صید کند بنابران همان لحظه با آنکه آخر روز بود مسافر شدند چون از شهر



Bir Kalender portresi (15. yüzyıl Timurlu dönemi resmi)
(Metropolitan Sanat Müzesi, New York; Cora Timken Burnett Kol. 57.51.30)



نزهت و بزم و خور و پر و کتاب و...

کرشمه و شربت و شربت و رحمت

Üç Kalender şenlikte. (16. yüzyıl başı Safevî minyatürü)
(Fogg Art Museum, Harvard Üniversitesi, ABD)

Beşinci Bölüm

DERVİŞ GRUPLARININ AÇILIP SERPİLMELERİ 1200-1500

Zühhd ustalarının örnek dindarlıkları, pîrlerin zâhidce ideallerini dince anlamlı toplumsal eylem ilkelerine dönüştüren toplumsal bakımdan sapkın derviş gruplarının etkinlikleriyle süreklilik kazanmış ve İslâm dünyasında baştan başa yayılmıştır. Kalender, Haydarî ve Rûm Abdâllan Cemâleddin Sâvî, Kutbeddîn Haydar ve Otman Baba'nın yaşamlarıyla gelişmiş ya da en güzel temsil edilmiş özel dindarlık biçimlerini korumak ve yinelemeye çalışıyordu. Bu zühhd hareketleri tarihinin incelenmesi güçlüklerle dolu. Buna şaşmanın gereği yok. Bir yandan, bu-dünya biliminin reddi gündemlerinin mantıkî bir parçası olduğundan, yaşam biçimlerini dervişlerin kendilerinin yazıyla "belgeleme" olasılığı yoktu. Bu onları sapkın zâhidlik hakkında, özellikle zâhid pîrlerin menakıbleri türünde yazılı kanıtlar üretmekten alıkoymamıştır. Bu anlatılar, herhalde, derviş topluluklarında iç tüketime yöneliktir ve geniş bir çevreye yayılmıyordu. Öte yandan dervişlerin açık bir toplumsal sapkınlıkla toplumu yok saydıkları gerçeği, doğal olarak yalnızca sapkın zühhd iletilerini yanlış temsil etmek için nedenleri olan aleyhtarlarının dikkatini çekmelerini sağlıyordu. Kültürel seçkinlerin geri kalanı, dervişleri, eylemleri geçici olarak tarihçi, biyograf, din reformcuları ve edebiyatçıların bilimsel ve edebi gündemlerinin alanına kenardan girmedikçe bilmezden geliyordu. Dolayısıyla yaşamöyküsü yazınına önemli zühhd kişiliklerinin ancak kısa öyküleri alınır ve derviş toplulukları tarih kitapları ile oylumlu edebi derlemelerde ancak üstünkörü anılırken, Muhammed el-Hatîb ve Vâhidî türünden gönüllü sapkın zâhidlik yergicileri konu hakkında daha uzun ve bağımsız çalışmalar yapmıştır. Sapkın dervişlerin kendilerinin iç anlatılarıyla birleştirildiğinde bütün bu malzeme, parçalı ve yanıltıcı da olsa, Son Orta Dönem sapkın zâhidlik hareketlerinin ana çizgilerini yeniden kurmamıza olanak sağlıyor.

Arap Ortadoğu'su

Suriye'nin en önemli kenti Şâm, yeni zâhidliğin İslâm dünyasındaki ilk merkezi idi. Cemâleddin Sâvî Dimyat'a gitmek için kentten ayrıldıktan sonra genç Kalender topluluğunun önderliğini, önce Celâleddin ed-Derguzîni sonra da Muhammed el-Belhî olmak üzere, pîrin en önde gelen iki müridi üstlenmiştir. El-Melik el-Kâmil 635/1238'de Şâm'ı ele geçirip hükümdar olunca grubu kentten sürdü. Bu Kalenderler için kısa ömürlü bir sürgündü besbelli. El-Melik ez-Zâhir (hü.658-76/1260-77) hükümdarlığı süresince Şâm Kalenderlerinin önderi olan Muhammed el-Belhî'ye saygı gösterdiğine göre kısa bir süre sonra kente dönmüş olmalılar. Muhammed el-Belhî Kalenderlere ağır cavlak giyme koşulu getirmiş ve galiba ez-Zâhir yönetimi sırasında, dervişleri için kamu hazinesi kaynaklarıyla bir tekke yaptırmıştır. Ez-Zâhir, bir Şâm ziyaretinde sultanı tekkelerinde ağırlayan Kalenderlere bin gümüş dirhem ve birkaç halı hediye etmiştir. El-Belhî'nin ez-Zâhir'in Mısır'a çağırmasını geri çevirmesine karşın ez-Zâhir Kalenderler için yıllık otuz çuval buğday ve günde on dirhem harçlık bağışı ayarlamıştır.¹

Belhî'nin zamanında Kalenderler Şâm'daki tek sapkın derviş grubu değildi. Kente 655/1257'de Haydarîler geldi. Önü açık rahat cüppeler (*feraciye*) ve yüksek börkler (*tartûr*) giyerlerdi; sakallarını keser, bıyıklarını ise bırakırlardı. Bu âdet, söylendiğine göre, İsmâîlîlerin elinde tutsakken kendisini ele geçirenlerce sakalı tıraş edilen şeyhleri Haydar'ın örneğinden geliyormuş. ²Avniye mahallesinde onlar için bir tekke yapılmıştı.

Haydarîlerin Şâm'a geldiği aynı on yıl içinde, Haleb'in kuzeydoğusu Harân'da bir grup Kalender görüldü. Bunlar 658/1259-60 yılında ünlü bilgin Nasîreddîn'in (ö. 672/1274) eşlik ettiği Moğol hükümdarı Hülâgu'nun huzuruna çıktılar. Hülâgu bu adamların kim olduğunu öğrenmek istiyordu. Nasîreddîn'in "[Bunlar] bu dünyanın artıklıklarıdır" kısa ve açık yanıtı, Kalenderlerin Hülâgu'nun buyruğuyla idam edilmeleri için yetmişti.³

1 Zehebî, 398; aynı yazar, *el-Cıber fi haber men gaber*, yay. Selâheddin Muneccid, 5:141; Safedî, 293.
2 İbn el-Kesûr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 13:196; Nu'aymî, 2:212. *Vilâyetnâme*, 9-11'de, Kutbeddin Haydar'ın yaşamında bir tutsaklık döneminden de söz ediliyor. Bu yapıta göre Kutbeddin "Bedehşân kâfirleri" sanıldığına göre İsmâîlîler, tarafından tutsak edilmiş ve Hâcî Bektâş tarafından kurtarılmıştı.
3 İbn el-Fûrî ⁴Abdurrezzâk ibn Ahmed, *el-Havâdisu'l-câmi'a* (Bağdat, 1351/1932), 342, alıntıl原因 Michel M. Mazzaoui, *Origins of the Safavids: Shi'ism, Sufism and the Gulât*, 43, n. 3; ayrıca Meier, 500. Aynı öykünün biraz değişimi için ⁵Ubeyd-i Zâkânî, *Hecvîyât ve hezliyât*, 39; ayrıca bakınız Edward Granville Browne, *A Literary History of Persia*, 3:251; ve George Morrison, Julian Baldick, ve Şafî'î Kadkanî, *History of Persian Literature, from the Beginning of the Islamic Period to the Present Day*, 66.

Daha önce Kahire'de Kalenderiler için bir tekke kuran Hasan el-Cevâlakî el-Kalenderî, Sultan Kitbuğâ (694-96/1295-97) ile Şâm'a gitti. Kitbuğâ orada Mizze dağındaki Kalenderleri ziyaret etti, Hasan ise Kitbugâ'dan aldığı bin altın (*dînâr*) sayesinde el-Harîfî tekkesinde çok büyük bir derviş toplantısı (*vakt*) düzenledi.⁴ Hasan Mısır'a geri gitmedi, Şâm'da kalıp 722/1322'de orada öldü.⁵ Hatîb-i Fârîsî zamanında Şâm'da Muhammed Buhârâ'î'nin önderlik ettiği hâlâ oldukça büyük bir Kalender grubu vardı. Kalenderlerin özgün tekkesi çalışmayı sürdürüyordu ve onaltıncı yüzyıl başlarında hâlâ vardı.⁶

Kalenderler, Şâm'da ortaya çıkmalarının hemen ardından Arap Yakındoğu'sunun öteki kentlerine yayılmışlardır. Mısır'ın Dimyat kentinde İbn Battûta'nın kenti ziyaret ettiği 725/1325 yılında eş-Şeyh Feth et-Tekrûrî adlı birinin yönettiği Cemâleddîn tekkesinde bir Kalender grubu vardı.⁷ Mısır'da bir öteki Kalender tekkesi Kahire'deydi. Bu tekkenin kurucusu Hasan el-Cevâlakî idi. Hasan Kalender yollarını İranlı şeyhlerden (*fukarâ'ü'l-acem*) öğrenmiş, Kahire'ye de Kitbuğâ'nın saltanatı sırasında ya da hemen öncesinde yerleşmişti. Çok geçmeden bir şöhret olmuş, zenginleşmiş, "türbe ve mezarlıklar" yönünde Bâb el-Mansûr dışında bir *zâviye* kurmuştur. Bu tekke, bir pîrin yönetiminde her zaman büyük sayıda Kalenderin olduğu Kahire'deki Kalenderler için bir merkez olmuştur. Yaklaşık yarım yüzyıl sonra 761/1359-60'ta el-Melik en-Nâsir el-Hasan Kalenderlerin İranlı ve Mecûsiler (*el-mecûs ve'l-a'âcim*) gibi tıraş olmalarını ve giyinmelerini yasakladığı bir buyruk çıkardı. Buyruk Kalenderlerin Kahire'deki şeyhlerinin kendisine teslim edilmişti, ancak sultan pîrin duasını istemeyi de unutmamıştı.⁸

Kudûs'te Mâmilâ mezarlığının ortasında Deyr el-Ahmer diye bilinen eski bir kiliseyi, sekizinci/ondördüncü yüzyıl sonuna doğru Şeyh İbrâhîm el-Kalenderi adlı biri bir Kalenderî tekkesine çevirdi. İbrâhîm, Tonsuk binti Abdullah el-Muzafferiye adlı bir kadının sevgisini kazanmış, kadın tekkenin bitişiğine 794/1391-92'de onun için bir kubbe yaptırtmıştı. Tekkede bir grup Kalender kalıyordu. Tekke 893/1487-88'de çöktü, onuncu/onaltıncı yüzyıl başlarında hâlâ yıkıntı halindeydi.⁹

4 El-Harîrî hakkında aşağıda 17. nota bakınız.

5 İbn el-Kesîr, *el-Bidâye*, I: 544; el-Makrîzî, *el-Mevâ'iz*, 4:301-2.

6 Nu'ceymî, 2:209-10. Şâm'daki Kalender ve Haydâfiler için ayrıca bakınız. Pouzet, 228-29.

7 Battûta, I:61. Tekrûr özellikle bugünün Moritanya ve Mali'sine verilen addı, ancak daha genel olarak Nil'den Atlantik'e uzanan Sahra bölgesini anlatmak için kullanılırdı; bakınız Chouki El-Hamel, "Fath aşh-Şhakûr: Hommes des lettres, disciples et enseignement dans le Takrûr du XVI^e au début du XIX^e siècle," 74-75.

8 Al-Makrîzî, *el-Mevâ'iz*, 4:301-2.

9 Mucîreddîn el-Uleymî el-Hanbelî, *el-Unsu'l-celîl bi-târîhi'l-kuds ve'l-halîl*, 2: 413-14. Ayrıca bakınız: Huda Lutfi, *Al-Quds al-Mamlûkiyya: A History of Mamlûk Jerusalem Based on the Haram Documents*, 115 (Zâwiyat al-Shaykh İbrâhîm).

Yedinci/onüçüncü yüzyılın ilk yansında Kalenderlerin Mezopotamya'da öne çıktıklarını gösteren başka tür bir kanıt, sakal kesme "çirkin yenilik"ini (bid'at) onlara yükleyen ve okuyucularına bu dervişlerin oruç tutmadıklarını, namaz da kılmadıklarını söyleyen CAbdurrahmân el-Cevberî tarafından getiriliyor.¹⁰ El-Cevberî Haydarîler hakkında da bilgi veriyor. Bu dervişler sakallarını kazıyor ve demir halkalar takmak için cinsel organlarını deliyorlardı. Kızgın demir tutmaya alışıklardı. El-Cevberî'ye göre sadece sahtekâr idiler ve hiçbirisi esrar içmeden tek bir gün yaşayamazdı.¹¹ Kalenderleri kınamaya katı ahlâkçı İbn Teymiye de fırsat bulmuştur. Onları sakallarını kazıyan, oruç ve namazı seren, *Kur'ân*'ın yasaklarını delen kâfirler olarak yerdi. İbn Teymiye'ye göre bunlar Farsça konuşan baş "Kalender"lerine Hz. Muhammed'in birkaç üzüm verdiğiğine inanırlardı.¹² Bundan başka Bağdatlı Takîyedîn ibn el-Mağribî (ö. 684/1285-86) kısa bir Kalender şiiri yazmıştır.¹³ Bu şiirdeki Kalender imgesi, hileli yollarla bir yaşam kazanan ahlâksız bir zevk düşkünü imgesidir. Baş kazılıdır ve düpedüz çıplak değilse ya keçeden bir cüppe ya da koyun yününden bir gömlek (*delk/delek*) giyiyordur. Esrar suyu (*beng*) içer, şaraba da pahalı diye el sürmez. Farsça dilenir.¹⁴ Ayrıca Kutbeddîn Haydar'ın bir müridinin Bağdat'ta Ebû Hafs CÖmer es-Sühreverdî'nin (ö. 632/1234) hânkâhını ziyaret ettiği söylenir.¹⁵ Arap ülkelerindeki ünlerinin apaçık bir imi olarak Kalenderler başlan kazılı, üç tek gözlü derviş biçiminde *Binbir Gece Masalları*'nda da boy gösteriyor.¹⁶

- 10 Cevberî, yapr. 18a, satır. 4-6. Cevberî hakkında bakınız Brockelmann, *Geschichte der Arabischen Literatur*, 1: 655 (497) ve Ek. 1: 910. Yaptırı içeriğinin betimlemesi için Clifford Edmund Bosworth, *The Mediaeval Islamic Underworld: The Banû Sāsân in Arabic Society and Literature*, 1: 106-18. El-Cevberî'nin kendi adını CAbdurrahmân olarak verirken Brockelmann'a uyuyorum; Süleymaniye yazmasında CAbdurrahîm yazılı.
- 11 Cevberî, yapr. 17a. Bu yazma nüshada "Haydariye" yerine "Rifâ'iye" var (Bosworth buna uyuyor, *The Mediaeval Islamic Underworld*, 113), yine de *Kesfu'l-esrâr*'ın, daha çok nüshaya dayanan Fransızca çevirisine "Haydariye" adını veriyor: *Le voile arraché: L'autre visage de l'Islam*, çev. René R. Khawam, 83.
- 12 Takîyedîn Ahmed ibn Teymiye, *Mecmû'atu'r-resâ'il ve'l-mesâ'il*, 1:33 ve 64-65. Karş. Muhammed Umar Memon, *Ibn Taimîya's Struggle against Popular Religion, with an annotated Translation of His Kitâb iqtidâ' as-sirât al-mustaqim mukhâlâfat ashâb al-jahim*, 61-62 ve 65-66.
- 13 Muhammed ibn Şâkir el-Kutubî, *Fevâtü'l-vefâyât*, cilt 3, yay. İhsân CAbbâs, 36-37; ve Meier, 505-6, şiir burada Almanca çeviriyle verilmiştir.
- 14 Bu sözcüğü Meier gibi *cilink* (Farsça *ciling* bir tür ipek kumaş) değil, *culnek/celnek/cilnek* diye okuyor ve Türkçe *gönlek* "gömlek"i Arapçalaşmış olarak anlıyorum. Bu bağlamda *cilink* okumak pek anlamlı olmuyor. Metnin okunuşu: nelbisü Cıvada hâzâ l-kettân culnek min sūf el-hirfân ev dalak ev nusbihi Curyân."
- 15 Vâ'iz Kâşifî, *Reşahâtu Cıymî'l-hayât*, 2:460-61.
- 16 *Kitâb elf leyle ve leyle*, yay. Muhsin Mahdi, 137; İngilizce çeviri: *The Arabian Nights*, çev. Husain Haddawy, 76 ("The Story of the Porter and the Three Ladies"). Yukanda belgeleri verilen edebi kanıtlara Ebû Hafs CÖmer es-Sühreverdî'nin C*Avârifu'l-ma'arif* adlı, yukanda 3. bölümde tartışılan ünlü Sûfî el-kitabındaki Kalenderler hakkında tartışması da eklenebilir. Kalenderler Mısır'da onuncu/onalıncı yüzyıla girildikten sonra hâlâ yaşıyordu; bakınız örneğin Michael M. Winter, *Society and Religion in Early Ottoman Egypt: Studies in the Writings of CAbd al-Wahhâb al-Sha'rânî*, 121, n. 52.

Kalenderliğin gelişimi, demek, yedinci/onüçüncü yüzyılın ilk yansında Mezapotamya'nın başat olarak Arap bölgelerinde ve Mısır'da olmuştur. Ancak bu aşamada hareketin önderleri –belki üyeleri de– Arap olmayıp genellikle İranlıydı. Grubun baskın İranlı doğası, önce Kalenderlerin kaynaklarda belirlenen adlarıyla sergileniyor. Cemâleddîn'le ilk “müridi” Celâl'in kendileri, sırayla, Sâve ve Derguzinli İranlılardı. Öteki önemli müritleri de İranlı ve Anadolu idiler, ancak kaynaklarımızda onlara (Muhammed-i Belhî, Muhammed-i Kürdî, Şems-i Kürdî, Ebu Bekr-i İsfahânî, Ebû Bekr Niksân gibi) değişik adlar veriliyor. Kalenderlik yedinci-sekizinci/onüçüncü-ondördüncü yüzyıllar boyunca Suriye ve Mısır kültürel çevrelerinde genellikle bir İranlı grup olarak sürmüş görünüyor. Muhtemelen bir Arap üye olan Hasan el-Cevâlakî'nin Kalender yollannı İranlı pirlere öğrendiği söylenir. Şair Takîyeddîn ibn el-Mağribî ve İbn Teymiye'nin verdiği daha başka kanıtlar Kalenderlerin doğal olarak Farsça konuştuğunu gösteriyor. Gerçekten de Cemâleddîn'in yaşamöyküsü Şâm Kalenderlerinin İranlı önderi Muhammed-i Buhârâ'î'nin yönetiminde Şîrâzî Hatîb-i Fârisî tarafından Farsça yazılmıştır. Dolayısıyla Arapça konuşanlar arasında Kalenderliğin, belki daha az ayrıntılı bildiğimiz Haydariliğin de, yabancı, daha çok bir İranlı olgu diye görülmesi olasıdır.

Arap Ortadoğu'sunda toplumsal olarak sapkın zühde yaklaşan yerli derviş hareketleri vardı. Bunların Suriye, Irak ve Mısır'da en önemlisi Rifâcîlik idi. Adını taşıdıkları pirleri Ahmed er-Rifâcî'nin etkinliklerinden esinlenen Rifâcî dervişleri ateşte yürümek, yılan yemek, kılıç ya da uzun ve keskin demir çubuklarla vücut delmek gibi eylemlerle yerleşik dindarlık biçemlerine meydan okuyordu. Büyücülüğün geliştirilmesi, açıkça, Rifâcîliğin kısa bir zaman içinde bütün yörede ve ötesinde hızla yayılmasına yol açan ve Şâm'da Ebû el-Hasan 'Alî el-Harîfî'nin (ö. 645/1247-48) yolu, Harîriye ve Mısır Tanta'da Ahmed el-Bedevî'nin (ö. 675/1276) yolu, Bedeviye gibi bağlı yerel versiyonlar yaratan üretken bir davranıştı.¹⁷ Bu karışık hareketin yörede yayılması aynı alanda zühdcü derviş dindarlığının gelişmesiyle bir arada oluyordu, (Haydarîlerin de Rifâcîler gibi ateş üzerinde raksetmesi, Rifâcîlerin de Haydarîler gibi demir gerdanlık takması gibi) ortak âdet-

17 El-Harîfî hakkında bir kaynak listesi için bak Meier, 507, n. 226. Ayrıca bakınız Köprülü 1, 301 (not 2'nin s. 300'ten devamı); Louis Massignon, “Harîriyya” *EI*, 3:222; Pouzet, 220-21; Eflâkî, 2:640-41 (4/32), 2:677-78 (4/79); Şâm'daki öteki ilgili derviş hareketleri, özellikle *muvellehu'n* hakkında bakınız Pouzet, 222-26. Ahmed el-Bedevî hakkında bakınız K. Vollers ve E. Littmann, “Ahmad al-Badawî,” *EI*, 1:280-81. Yaşamı hakkında en önemli derleme, 'Abdussamed Zeyned-dîn, *el-Cevâhiru's-seniye fi'l-kerâmâtü'l-ahmediye*, birçok kez basılmıştır; hakkındaki iki yeni çalışma, 'Abdülfettâh 'Aşûr, *es-Seyyid Ahmed el-Bedevî: Seyh ve tarikatuh*; ve 'Abdülhalîm Mahmûd, *es-Seyyid Ahmed el-Bedevî*. Çağdaş Mısır'daki kültü üzerine bir çalışma için bakınız Edward B. Reeves, *The Hidden Government: Ritual, Clientalism, and Legitimation in Northern Egypt*. Karş. Alfred Le Châtelier, *Les confréries musulmanes du Hedjaz*, 161-82.

lere göre hükmedersek bu değişik derviş grupları arasında belli ölçüde bir etkileşim vardı. Rıfâ'îlik ve ona bağlı olduğu düşünülen dallarının eski tarihleri ayrıntılı olarak incelenmemişse de bu hareketlerin, zamanla, kural-karşıtı toplum reddiyle değil de büyücülük vurgulaması ile sivrildikleri açık. Rıfâ'îler, sapkın zâhidlerden farklı olarak, toplumsal uzlaşmadan ancak mucize gösterme oturumlarında sapmış görünüyor; başka zamanlarda toplumun, günlük toplumsal ilişkiler ağı içinde çalışan "düzgün" üyeleri idiler. Ancak izlenimden doğan bu görüşün, tarihsel kanıtların yakından incelenmesiyle sınanması gerek.¹⁸

İran

Kalenderlerle Haydarîlerin ikisi de yedinci/onüçüncü yüzyıldan beri İran'da etkindiler, ancak bu dönem İran'ı üstüne kaynak malzemesinin azlığı yüzünden ilgilî kanıt çok az.¹⁹

İran şairi Fahreddîn-i 'Îrâkî'nin (ö. 688/1289) anonim yaşamöyküsü, Kalenderler üstüne birtakım bilgiler içeriyor. 'Îrâkî (yak. 627/1229-30, doğduğu kent Hemedân'ın 618/1221'de Moğollarca yıkılmasından on yıl kadar sonra) onyedî yaşlarında Hemedân'da bir grup Kalender boy gösterdi. 'Îrâkî bu gruptan bir gence âşık oldu. Sevdîğinden ayrı kalmaya dayanamayıp Kalenderlerin ardından İsfahân'a gitti, orada sakalını kazıttı ve onlardan biri olarak gezilerine katıldı. Beraberce Hindistan'da ta Delhi ve Multân'a kadar gidip, onlara kucak açtığı söylenen Bahâ'eddîn Zekeriyâ'yı, herhalde başka şeyhleri de ziyaret ettiler. Bir fırtına nedeniyle biri dışında bütün arkadaşlarının izini kaybettiği birtakım daha başka maceralardan sonra genç şair Bahâ'eddîn'in müridi olmaya karar verip Multân'a yerleşti.²⁰

Başka bir yerde de, 'Îrâkî'nin ünlü yığınla çağdaşından biri olan Şems-i Tebrîzî'nin ölümüne 'Îrâkî-ı 'Acem'de düzenlenen bir meclisteki semâ' sırasında kendi-

18 Ahmed er-Rıfâ'î hakkında bakınız: D.S. Margoliouth, "Al-Rıfâ'î" *The Encyclopedia of Islam*, ilk edisyon, 6:1156-57; yaşamı hakkında örnek kaynak. Takîyeddîn 'Abdurrahmân el-Vâsîfî, *Tiryâku'l-muhibbîn fî tabakât hırkâtî'l-meşâyihî'l-ârifîn*. Rıfâ'îlerin demir gerdanlık taktığı saptanmıştır, bak İbn Teymiye, *Mecmû'atu'r-resâ'il*, 1: 131-154. Yedinci/onüçüncü yüzyıl boyunca Şâm'da Rıfâ'îlik hakkında bakınız Pouzet, 227; genel olarak Rıfâ'îlik hakkında bakınız Trimmingham, 37-40.

19 Bu vesile ile başlardaki Moğol müsamahasızlığının Kalenderleri öteki Müslüman ülkelere göçe zorladığı ve Moğol topraklarına girme cesaretlerini genellikle kırdığı görüşünü kabul etmek olanaklı. Örneğin Muhammed el-Hatîb, doğal olarak "sapkınlara" (*zenâdika*) karşı aşırı düşmanlığının neden olduğu epeyi bir abartı ile "Moğol ordularının gücü olmasaydı dünyanın bütün bölgeleri bu dinsizlik çeteleriyle dolardı" diye yazıyor (Hatîb, 53b). Daha da çarpıcısı Harrân'da 658/1259-60'ta Hüläü'nün buyruğu üzerine bir grup Kalender'in idamıdır; bakınız bölüm 1.

20 Fahreddîn İbrâhîm-i Hemedânî-yi 'Îrâkî, *Kulliyât-ı divân-ı Şeyh Fahreddîn İbrâhîm-i Hemedânî mutehallas bi 'Îrâkî*, yay. M. Derviş, "Mukaddime-i câmi'-i divân," 21-23.

ne yer açmayan düşüncesiz bir Kalenderinin neden olduğu söylenir.²¹ Ebû el-Fadl el-Hasan el-^cUkbarî, 652/1260'de Tuster'de iken, Ca'fer ibn Muhammed eş-Şîrâzî adlı bir Kalenderî şeyhinden esrarın kökenleriyle ilgili bir öykü işitmiş.²²

Biraz daha sonra bir grup Kalenderin, İlhânî hükümdarı Ahmed Tegüder (680-83/1282-84) üzerinde epeyce etkisi olan Hasan (ya da İşân) Mengli'nin pîri Bâbî Ya'kûbiyân'ın çevresinde toplandığını işitiyoruz.²³ Görünüşe bakılırsa aynı zamanlarda Şîrvân ve Gîlân'da da Kalender vardı. Ünlü Safiyeddîn-i Erdebîlî'nin (ö. 735/1334) pîri Şeyh İbrâhîm-i Gîlânî (ö. 700/1301) müritlerini onlara karşı uyarırdı. Daha da somutu, birtakım Kalenderler, Zâhid Gîlânî'yi Şîrvân'dayken öldürmeye kalkışmıştı. Gerçekten de katil adayları, daha sonra, yörenin Türk valisinin buyruğuyla cezalandırılmıştır; birçoğunun kulak ve burunları kesilmiş, biri ise hemen idam edilmiştir.²⁴

Musul ve Hemedân arasında yarı yolda bulunan güneybatı İran kenti Şehrîzûr'da yedinci/onüçüncü yüzyıl çıkmadan önce Kalenderlerin varlığı tescil edilmiştir. Ünlü Sûfî Evhadeddîn-i Kirmânî'nin (ö. 635/1237-38) bir müridi, Şeyh Kâdî Zâhireddîn Muhammed, geceyi geçirmek için Şehrîzûr'a yakın bir köyde bir camiye girmiş. Akşam çöktükten sonra camiye on kadar cavlak gelip kapıyı arkalarından kilitlemişler. Kendilerini yalnız sanarak –Zâhireddîn soluğunu tutup dikkatle saklanmış– önce bir şeyler yemiş sonra da haşhaş-suyu hazırlayıp içmiş ve semâ yapmışlar. Bunun ardından Zâhireddîn'in anlatmayı uygun bulmadığı başka işlere girişmişler. Korkuya kapılan Kâdî, Cavlaklar uyur uyumaz kaçmış.²⁵

Yedinci/onüçüncü yüzyıl boyunca İran'da Haydarîler de etkindi. Kutbeddîn Haydar daha yaşarken çevresinde yeni doğmuş bir derviş topluluğunun var olması çok olasıdır. Kaynaklarda Kutbeddîn Haydar'ın iki doğrudan müridi olan Ebû Hâlid ve Hâcî Mübârek'in adları kayıtlı.²⁶ El-Kazvîni, İbn Battûta ve Emîr Hasan-i Siczî'nin dedikleri, Kutbeddîn'in ölümünden yarım yüzyıl içinde Zâve'de bir grup mürit olduğunu teyid ediyor ve yedinci/onüçüncü yüzyıl başlarından kaynaklar

21 Eflâkî, 2:631 (4/28)

22 Rosenthal, 51.

23 Tevekkülü bin İsmâ'îl, İbn el-Bezzâz, *Safvetu's-safâ'* (Bombay, 1329/1911), 63; ve Reşideddîn Fazlallâh, *Geschichte der Ilhâne Abaga bis Gaihatu 1265-95* (s'Gravenhage, 1957), 47 ve 56, Hanna Sohrweide'de zikredildiği gibi, "Der Sieg der Safaviden in Persien u. seine Rückwirkung auf der Schiiten Anatoliens im 16. Jh.," *Der Islam* 41 (1965): 103-4.

24 Tevekkülü bin İsmâ'îl, İbn el-Bezzâz, *Safvetu's-safâ'*, 31, Sohrweide'de alıntalandığı gibi, "Der Sieg der Safaviden in Persien." 103; ayrıca Meier, 498, n. 165; ve Jean Aubin, "Shaykh İbrâhîm Zâhid Gîlânî (1218?-1301)," *Turcica* (1991): 41-43. Sohrweide, *Safvetu's-safâ'*, 120, 214 ve 258'e işaretlerle Şeyh Safî'nin de Kalenderleri küçük gördüğüne dikkat çekiyor.

25 Hatîb, 52a-b. Evhadeddîn Kirmânî'nin kendisi Kalenderleri iyi bilirdi; bakınız Meier, 500, n. 179.

26 Ebû Hâlid, Rosenthal'in dediği gibi, *Kitâbu's-sevanîh*, 51-53'te; Hâcî Mübârek de Eflâkî 1:215 (3/123) ve 467-68 (3/437)'de anılıyor.

demir gerdanlık, küpe ve bilezikler takıp takıştıran tipik Haydarî dervîşi görüntüsüyle de zaten tanışıktır. Zâve'yi 732/1331-32 ve 734/1333-34 arasında ziyaret eden İbn Battûta, gerdanlık ve bileziklerin yanı sıra kulaklarına ve cinsel organlarına demir halkalar takan Haydarî dervişlerinin Kutbeddîn Haydar'ın yandaşları olduğunu söylüyor.²⁷ Zâve çevresindeki bölgede Haydarîlerin varlığı, 667/1269 yılında İran şairi Pûr-i Bahâ'nın (ö. 685/1286-87) yazdığı kısa bir yapıtta bir Haydarî dervîşinin görülmesiyle belgelidir. Bu dervîş Zâve'nin hemen güneydoğusundaki Hâf dolaylannda bir köyde yaşıyordu. Tıraş edilmiş bir çenesi, cinsel organında bir halka ve yanında genç bir tüysüz oğlan vardı.²⁸ Bu ilk yandaşların etnik kökenleri karanlık; ancak, el-Kazvî'nin gözlemleri daha genel bir eğilim yansıtıyorsa Kutbeddîn'in olası Türklüğünün Haydarî üyeliği üzerinde etkisi olmuş gözüküyor. Köle ve hükümdarlarca aynı derecede sevildiği söylendiğine göre Kutbeddîn'in sevilirliği belli bir toplumsal grupla sınırlı kalmamış gözüküyor.²⁹

Bölgenin Muzafferîler, Celâyirîler, Timurlular, Karakoyunlular ve Akkoyunlular arasında politik olarak bölündüğü sonraki iki yüzyıl boyunca Kalender ve Haydarîleri izlemek daha zor ise de, bu onların İran'da toptan ortadan kalkıklarını göstermez. Kutbeddîn Haydar'ın zâviyesi, görüldüğü kadarıyla, etkin bir Haydarî merkezi olmayı sürdürmüş. Bâbâ Resûl diye birinin "tarîkat"a girdiği ve Timur (hü. 771-807/1370-1405) zamanında bu zâviyede aylar ve yıllar geçirdiği söylenir.³⁰ Başka kanıtlar Karakoyunlu Kara Yusuf (hü. 791-823/1389-1420 Timur'ün istilâsı dolayısıyla uzun bir aralık) ve oğlu İskender (hü. 823-41/1420-38) zamanında Tebrîz'de Haydarî varlığına işaret ediyor. Konunun ana kaynakları İbn el-Kerbelaî ile Nûrullâh-i Şuşterî bu Haydarîleri hiç anlatmıyor. Bu denemelerin, gördüğümüz Haydarî gruplarından bütünüyle ayrı ve Kutbeddîn Haydar Tûnî adlı birinin önderliğinde toptan yeni bir Haydarî hareketi hakkında olabileceği gibi sinir bozucu bir olasılık var.³¹ Aynı belirsizlik, daha küçük ölçüde olmakla birlikte, Karakoyunlu Cihânşâh'a karşı 872/1467 utkusu ardından Tebrîz'i almasından sonra Akkoyunlu Uzun Hasan'ın (hü. 857-82/1453-78) (886/1481'de II. Bâyezid olarak Osmanlı

27 Battûta, 3:79-80.

28 Tâceddîn İbn Bahâeddîn-i Câmî'nin (Pûr-i Bahâ) *Kârnâme-i evkâf* adlı yapıtı.

29 Kazvî, 382-83.

30 [Bâbâ Resûl] Timur seferi sırasında Anadolu'dan sürülen başkaları ile birlikte İran'a gitmiş orada kalmıştı. Bu topraklarda uzun bir dinî eğitimden sonra bir Sûfî tarikatına [girmek] istemiş ve Kutbeddîn Haydar'ın zâviyesinde aylar yıllar geçirerek Abdâl olmuştur (Helvacıbaşızâde Mahmûd Hulvî, *Lemezât-ı hulviye ez leme'ât-ı culviye*, Yazma Süleymaniye Kütüphanesi, Halet Efendi 281 [tarihsiz], ypr. 186b.

31 Kerbelâî, 1:467-68, ancak burada Tûnî'nin Kalender olduğu söyleniyor; ve Şuşterî, *Mecâlisu'l-mu'minîn*, 36 ve 367. Tebrîz Haydarîleri ve büyük İran kentlerinde sonraki Haydarî-Nîcmetî çatışması hakkında iki değişik görüş için bakınız Zerrînkûb, 85-87; Mîr Ca'ferî, "Haydarî ve Nîcmetî," 745 vd.

tahtına çıkan) Şehzâde Bâyezîd'e yazdığı bir mektupta da sürüyor. Uzun Hasan'ın Kalenderî ve Haydarîler gibi sapkın grupları bastırdığı üstüne sözleri ayrıntıdan yoksun olup bu Haydarîlerin kimliği hakkında kuşkuya düşüyorsunuz.³²

Bu dönemde Kalenderler de var olmayı sürdürdü. Örneğin Zengî-i 'Acem-i Kalenderî (ö. 806/1403-4) adlı birinin Kirmân'da bir tekkesi vardı ve kentte bir yandaş grubu olmuş olabilir.³³ Doğu İran'da Timurluların hâkim olduğu bölgelerde dokuzuncu/onbeşinci yüzyılda sakalı tıraşlı, gömleksiz ve iç donsuz bir keçe parçası giymiş tek bir Kalender'den söz ediliyor.³⁴ Aynı yüzyılın sonunda Sultân Hüseyin Baykara (hü. 875-912/1470-1506) Hâf ve Bâherz kadısına yazarak ona birtakım gençler ve Kalenderler arasında yaygınlaşmış dörtlü tıraş (*çahâr zarb*) yeniliğine (*bid'at*) son vermesini buyuruyordu.³⁵ Bundan başka Câmî (817-98/1414-92) de *Nefahâtü'l-uns*'unda Kalenderleri tartışıyor.³⁶ İran'da Kalenderler hakkında Safevî dönemine kadar sürekli haber var.³⁷

Hindistan

Kalender ve Haydarîler hakkındaki tanıklıklar, yedinci-sekizinci/onüçüncü-on-dördüncü yüzyıllar Müslüman Hindistanı'nda İran'la karşılaştırıldığında, hem daha çok hem de daha öğretici. Kalenderlerin Hindistan'da boy göstermeleri (La'î Şâhbâz Kalender diye tanınan) Şeyh 'Osmân-i Merendî, Şeyh Hızr-i Rûmî ve Pânî-

32 Tâcizâde Sa'fî Çelebi, *Münşe'ât*, yay. Necati Lugal ve Adnan Erzi, 28; Mir Ca'ferî, "Haydarî ve Niçmetî," 746.

33 Meier, 509 (dayanağı, Mihrâbî, *Mezârat-ı Kirmân*, yay. Hüseyin Kühi Kirmânî [Tehran, 1330], 54-60; ve Fasîh el-Hâfî, *Mucmel-i Fasîhî*, 3:147).

34 Jean Aubin, "Un santon quhistânî de l'époque timouride," *Revue des Etudes Islamique* 35 (1967): 208; Meier, 510, n. 241. Aubin, sayfa göstermeksizin 'Alî b. Ebîverdî Kûrânî'nin, Nakşbendî 'Alâeddîn Muhammed Âbijî (ö. 892/1487) yaşamöyküsü, *Ravzatü's-sâlikîn*'inden alıntı yapıyor.

35 'Abdülhuseyn Nevâ'î, *Esnâd ve mukâtebat-ı târîhi-yi İran ez Tîmûr tâ Şâh İsmâ'îl*, 410-11; Meier, 505, n. 215.

36 Câmî, *Nefahâtü'l-uns*, 14-15. Ancak Câmî'nin tartışmasını genel olarak Sühreverdi'nin 'Avârîfu'l-ma'ârif'i üzerine kurduğu unutulmamalı. Ayrıca bakınız Necmeddîn 'Abdullâh ibn Muhammed Râzî "Daye," *The Path of God's Bondsman from Origin to Return*, çev. Hamid Algar, indeks, s.v. "qalandar."

37 Safevî dönemi ve sonrası İran'da Kalenderler tarihi için bakınız, Iskender Beg Münşî, *History of Shâh 'Abbâs the Great*, çev. Roger M. Savory, 1:195; Adam Olearius, *Vermehrte Neue Beschreibung der Muscovitischen und Persischen Reyse*, yay. Dieter Lochmeier, 685; Raphael Du Mans, *Estat de la Perse en 1660*, yay. Ch. Schefer, 216; Muhammed Tâhîr-i Nasrâbâdî, *Tezkire-i Nasrâbâdî*, yay. Vahîd Destgirdî, 264 (Bâbâ Sultân Kalender hakkında ayrıca bakınız Meier, 509, n. 2); Ma'sûm 'Alî-Şâh, *Tarâ'îku'l-hakâ'ik*, 2:354, Zeyn el-'Âbidîn ibn Iskender-i Şîrvânî'nin (1237/1821-22'de derlenme) *Riyâzu's-siyâha*'sından alıntı; bu parçanın Almanca çevirisi Meier'de, 510. İran'da bugünün Hâksâr dervişlerinin ilk tarihlerini izlemeye çalışan Gramlich'e de danışılmalı, 1:70-82; karşı. Zerrînkûb, 92 vd.

patlı Bû 'Alî Kalender'in kişilikleriyle ilişkili. 'Osmân-i Merendî (ö. 673/1274) Bahâ'eddîn Zekeriyâ'nın önde gelen bir müridiydi, kırmızı giyinmek âdetinden dolayı "Yakut" (La'li) diye ünlenmişti, ek "yiğit, şahin" (Şâhbâz) sanı ise ona şeyhi tarafından verilmişti. Ona yakıştırılan birkaç şiir kitabı var. Ölüncü Sind'de doğum yeri Sihvan'da gömülmüş, türbesi ünlü bir ziyaret yeri olmuştur.³⁸ Şâh Hızr-ı Rûmî hakkında Çiştî piri Kutbeddîn Bahtiyâr Kâkî (ö. 633/1235) yaşarken Delhi'de olduğunu ve bu şeyhle bir tür ilişkisi bulunduğunu ileri sürmek olanaklı yalnızca. Herhalde ana yurdu Anadolu'da öldü.³⁹ Pânipatlı Bû 'Alî, ölüm tarihinin 724/1324 olarak gösterilmesi doğru diye kabul edilirse, La'li Şâhbâz'dan da Şâh Hızr'dan da sonra muhtemelen biraz daha yaşamıştır. Şeyh Kutbeddîn Bahtiyâr ve Şeyh Nizâmeddîn Evliyâ ile temasta olduğu iddia edilmiştir ama bunlar, Kutbeddîn Bû 'Alî'den çok daha erken yaşadığı ve Nizâmeddîn hakkındaki dönemin Çiştî kaynakları Pânipatlı şeyhten hiç söz etmediğinden, Bû 'Alî'nin etrafında sonradan kurulan söylenceler olarak görülmeli. Doğum yeri Pânipat'ta sonradan Kalender ve ilgili gruplar için bir ziyaret merkezi olmuş bir *hânkâh* kurmuştur.⁴⁰

Yedinci/onüçüncü yüzyıl Hindistanı'nda, bu ünlü kişilerden başka, anonim Kalenderlerin varlığına sûfi edebiyatında ve tarihî kitaplarda bulunan çeşitli fıkralar tanıklık ediyor. Sühreverdî Bahâ'eddîn Zekeriyâ'nın Multân'daki, Çiştî Ferîdeddîn Genc-i Şeker'in (ö. 664/1265) de Acozan'daki hânkâhlanna, zaman zaman yerleşik Süfilere karşı, doğrudan doğruya düşmanca değilse bile kışkırtıcı davranış takınmaktan çekinmeyen, yalnız ya da gruplar halinde Kalenderler gelirdi.⁴¹ Biraz

38 La'li Şâhbâz hakkında bakınız Berenî, 67-68; Gulâm Server Lâhûrî, *Hazinetu'l-asfiyâ*, 2:46-47; Rizvi, 306 (Gulâm Mu'ineddîn 'Abdullâh Haşgî'nin *Ma'âncu'l-vilâye*'sine dayanıyor); Digby, 70-71, 78, 100 (dayandığı yapıtlar: Berenî 67-68; ve *Tezkire-i meşâ'ih-i Sivistân*, yay. S. H. Reşdî [Mihran, 1974], 205); Gramlich, 1:78 (n. 48, dayanağı: Lâhûrî, *Hazinetu'l-asfiyâ*, 2:46-47); Zerrînkûb, 89; Meier, 508-9; ve N. B. G. Qazi, *Lal Shahbaz Qalandar: 'Uthmân Marwandi*, La'li Şâhbâz'a yakıştıran Farsça birkaç şiir buraya konmuş (39-44). Bir de *Qalandar Lal Shahbaz* adlı Sind Hükümeti Kamuya İlişkiler Bakanlığı tarafından yayımlanan yarardan yoksun olmayan bir broşür var.

39 Bakınız Nizâmî, 295; Rizvi, 304; ve Digby, 63, 84-85. Üç araştırmacı da 'Abdülhak ibn Seyfeddîn et-Türk ed-Dihlevî'nin (ö. 1052/1642-43) *Ahbârü'l-ahyâr fi esrârü'l-ebrâr*'ına (1065/1654'te derlenmiş) dayanıyor; Rizvi, 'Abdurrahmân eç-Çiştî'nin (1065-1654 derlemesi) *Mir'âtü'l-esrâr*'ını da kullanıyor; İngiliz Kütüphanesi yazması, bunun hakkında da bakınız Charles Rieu, *Catalogue of the Persian Manuscripts in the British Museum*, 1:359b. Storey, 1035-37, no. 1378 (2) de alıntılanmış biçimiyle Turâb 'Alî Kâkörevî'nin (ö. 1275/1858) *Usûlü'l-maksûd*'u da bunlara eklenebilir.

40 Bakınız Khaliq Ahmad Nizami, "Abû 'Alî Qalandar, Şaraf-al-Din Pânipâi," *EIR*, 1:258; Rizvi, 305; ve Digby, 100-102.

41 Bahâ'eddîn bir grup Kalendere sadaka vermeyi reddedince Kalenderler, hânkâhının kapısına tuğla fırlatmaya başlamışlar: bakınız Digby, 87; ve Nizami, 295. Yalnız bir Kalender esrarlı içkisini rahat içememesine kızıp önce Bâbâ Ferîd'in Bedreddîn İshâk adlı bir müridine dilenci çanağıyla vurmak istemiş ancak Bâbâ Ferîd'in kendisinin araya girmesiyle çanağını duvara vurmakla yetinmişti; bakınız Kalender, 130-31; Digby, 88-89, ve Nizami, 296. Aynı Bâbâ Ferîd'in Kalendere benzeyen biriyle başka bir can sıkıcı karşılaşması olmuştu, bakınız Digby, 92-93. Digby bu olayı ana kaynağında dile getirilen görüşe uyarak Bâbâ Ferîd'e yapılan kanlı bir hücum diye gösteriyorsa da olay, hiç kuşkusuz bir dervişin-büyük olasılıkla bir Haydarînin- masum bir ziyareti olarak yorumlanabilir.

daha sonra Sultan Derviş adlı bir Kalender ve arkadaşları, Bengal'in asi valisi Tuğrul'un koruyuculuğunu elde etmiş benziyor; vali Kalenderlere özel metal donanımlarını yapmak için üç *men* altın vermiş. Bu Kalenderler Tuğrul'un öteki yandaşlarıyla beraber, isyanı bastırması üzerine, 677-78/1279'de Sultan Balaban (hü. 664-86/1266-87) tarafından idam edilmişlerdir.⁴² Yüzyılın bitiminde ve sonraki on yıllar içinde Kalenderler Delhi'de Çiştî piri Nizâmeddîn Evliyâ' ve Nasîreddîn Çirâğ-ı Dihlî'nin hânkâhlanna gidiyordu.⁴³ Sekizinci/ondördüncü yüzyıl Hindistan'ında, örneğin Şeyh Muhammed Gîsüderâz'ın Kalenderlerle ilişki kurmaya karşı yaptığı sık uyanlardan çıkarmak gerekirse, gezginci Kalender toplulukları kentlerde olduğu gibi kırlarda da tanıdık bir görünüm olmayı sürdürmüştür.⁴⁴

Haydarîlerin Hindistan'a yayılışı da iyi kanıtlanmıştır. Celâleddîn Fîrûz Şâh'ın (689-95/1290-96) hükümdarlığı zamanında Delhi'de Ebû Bekr Tûsî Haydarî adlı önemli bir Haydarî şeyhi vardı. Dervişlerinden Bahrî adlı biri sultanın huzurunda Sîdî Muvellih'in öldürülmesine karışmıştı. Ebû Bekr'in Jemne ırmağı kıyısında bir hânkâhı vardı, tutunmuş pek çok Sûfî şeyhinin ve saygın âlimin dostluğunu kazandığı söylenir.⁴⁵ İbn Battûta Hindistan'da Haydarîlerle iki münasebetle karşılaşmıştır. Birincisi kuzey Hindistan'da İbn Battûta ve yoldaşlarının başlarında kara bir şeyhin olduğu bir grup Haydarîyle bir gece geçirdiği Amroha yakınlarındaydı. Haydarîler, İbn Battûta'nın arkadaşlarının kendilerine bulduğu odunlarla bir ateş yaktıktan sonra, ateş sönünceye dek yanan odunlar üzerinde raksettiler. Ünlü gezgin, raks başlamadan şeyhlerine verdiği bir gömleği kendisine tertemiz geri verildiğini görüp şaşkına dönmüştü; ateş kumaşta hiçbir iz bırakmamıştı. İbn Bat-

42 Berenî, 91-92; Digby, 63 ve 71; ve Rizvî, 304. Metal donanım Kalenderlerin değil de Haydarî dervişlerinin baş özelliği olduğuna göre Berenî'nin burada Kalender sözü kullanması herhalde yerinde değil.

43 Kalender, 6, 74, 112-13, 130-31, 250, 286-87; Digby, 71-72, 94-97. Hamîd Kalender'in kendisi Nizâmeddîn Evliyâ' zamanında "dönmüş" bir Kalenderdi. Nasîreddîn Çirâğ-ı Dihlî, muhtemelen bir Kalenderin kanlı bir saldınsına maruz kalmıştı ancak saldırgana biçilen Kalender kimliği (Digby'nin tersine görüşüne karşın) epeyi sorunsal olmayı sürdürüyor.

44 Digby, 69, 79-80. Digby'nin bu çalışmasında yedinci-sekizinci/onüçüncü-ondördüncü yüzyıllar Müslüman Hindistan'ında Kalenderlerin daha kapsamlı bir betimlemesi var. Hindistan'da Kalenderlerin sonraki tarihi için Digby, 69-70, 77, 99 dışında Storey'de anılan aşağıdaki yapıtlara bakınız: Turâb Âlî Kâkörevî, *Usûlu'l-maksûd* (der. 1225-26/1810-11), Storey, 1036, no. 1378; Takî Âlî Kâkörevî (ö. 1290/1873), *er-Ravzu'l-ezher fi ma'âsîri'l-kalender*, Storey, 1046, no. 1399; Vecîheddîn Eşref, *Bahr-i zahkâr* (der. 1203/1788-89), Storey, 1031-32, n. 1374; Âlî Enver Kalender ibn Âlî Ekber, *Tahrîru'l-enver fi tefsîri'l-kalender*, Storey, 1047, no. 1400 (2).

45 Berenî, 212. Ebû Bekr Tûsî hakkında bakınız Bruce B. Lawrence, "Abû Bakr Tûsî Haydarî," *E/R*, 1:265. Daha sonraki kaynaklar ve Sîdî Muvellih olayının ayrıntılı işlenişi için bakınız Digby, 91-92; Nizami, 288-90; Rizvî, 307-9. Hint-İran Sûfî yazınında Haydarîler hakkında başka bilgiler için bakınız Ahmad, *Intellectual History*, 45. ve Nizami, 286. Nizami, Hamîd ibn Fazlallâh Cemâlî'nin *Siyeru'l-Ârifîn*'inden (Delhi, 1311/1893), 67. aktararak Haydarîlerin siyekten kurşun yüzük geçirme âdetine *sîh muhr* "şiş ya da mil mührü" dendiğini bildiriyor. Cemâlî hakkında bakınız Storey, 968-72.

tûta Malabar Goga'da başka bir Haydarî grubuna rastlamış, bunların başında da bir şeyh varmış.⁴⁶

Kalender ve Haydarîlerin örneği dokuzuncu/onbeşinci yüzyılda Hindistan'da en azından iki ayn sapkın derviş grubunun oluşmasında etkili olmuş gözüküyor: Medârî ve Celâlîler. Medârî hareketi, belirgin biçimini Müslüman Hindistan'ın en ünlü velilerinden biri olan Bedî'eddîn Kutb el-Medâr'ın (ö. yak. 844/1440) etkinlikleri çevresinde almıştır. Dervişleri, dilenci idiler; her tür giyime karşı olup çıplak gövdelerini küle ovarlardı. Keçeleşmiş uzun saçlarıyla dolaşır, başları ve boyunlarına demir zincir dolar, kara sanki giyer ve kara sancaklar taşırlardı. Dinî görevlerin yerine getirilmesini açıkça reddetmeleri ve aşın esrar tüketimleriyle ünlü idiler. Medârîler Keşmir ve Nepal'in yanı sıra Sind'den Bengal'e dek kuzey Hindistan'ın bütün bölgelerine yayılmıştı.⁴⁷ Celâlîler ise Sind'de ünlü Uç'lu veli, Mahdûm-i Cehânîyân Cehângeşt (707-85/1308-84) diye bilinen, Celâleddîn Buhârî'ye bağlı olduklarını ileri sürüyorlardı. Görünüm olarak Medârîlere çok benziyorlardı ama *çahâr zarb* (saç, sakal, bıyık ve kaş tıraşı) yaparak öne çıkıyorlardı. Mahdûm-ı Cehânîyân'ın belgeli Sünniliğine karşın yandaşlarından bu özel grup, yılan ve akrep yemek gibi tuhaf âdetler de edinmiş ateşli Şî'î idi.⁴⁸ Medârî ve Celâlîlerin özellikle Hintli hareketlerinin tarihi karanlık ve Müslüman Hindistan'ın toplumsal bakımdan sapkın bütün zâhitleri arasındaki etkileşimi, Hindu karşıtlarının bir yana, saptamak aşın güç. Ancak dokuzuncu/onbeşinci yüzyıl sonu geldikte apaçık toplumsal sapkınlık yolu ile toplumu red, Hint toplumlarında göze çarpan bir seçenek olmuştu.

46 Battûta, 2:6-7, 3:439, ve 4:61; ayrıca bakınız 3:309-11.

47 A. S. Nazmee Ansari, "Badî' al-Dîn," *EI*, 1:858-59; Abdurrahmân el-Çişti, *Mir'ât-ı Medârî*, 1064/1654'te yazılmış eksiksiz bir kutsal yaşamöyküsü, bakınız Rieu, *Persian Manuscripts*, 1361a, 3:973a; ve Storey, 1006; [Keyhüsrev İsfendiyâr.] *Debistân-ı Mezâhib*, yay. Rahîm Rızâ-zâde Melik, 1: 190-91; H. A. Rose, yay., *A Glossary of the Tribes and the Castes of the Punjab and the North-West Frontier Province*, 3:43-44; Rizvi, 318-20; M.M. Haq, "Shâh Badî' al-Dîn Madâr and His Tariqah in Bengal," *Journal of the Asiatic Society of Pakistan* 12 (1967): 95-110. Yakın zamanlardaki Medârîler hakkında bakınız Marc Gaborieau, *Minorité musulmanes dans le royaume hindou du Nepal*, 122-27; ve Kathy Ewing, "Malangs of the Punjab: Intoxication or Adab as the Path to God?" *Moral Conduct and Authority: The Place of (Adab) in South Asian Islam*, içinde, yay. Barbara Daly Metcalf, 357-71. Karş. Jamini Mohan Ghosh, *Sannyasi and Fakir Raiders in Bengal*.

48 A. S. Bazmee Ansari, "Djalâl al-Dîn Husayn al-Bukhârî," *EI*, 2:392; Lâhûrî, *Hazînetu'l-asfiyâ*, 2:35-38; *Debistân-ı Mezâhib*, 1:191-92; Şîrvânî, *Büstânü's-siyâha*, 152-53; Rizvi, 8, 277-82, ve 320; Ahmad, *Intellectual History*, 44; Zerrinküb, 91-92; Battûta, 2:282; Gramlich, 1:71-73.

Anadolu

Kalender ve Haydarîler yedinci/onüçüncü yüzyıl başlarında ortaya çıkmalarından birkaç on yıl sonra, İslâm dünyasının öteki bölgelerinde olduğu gibi, Anadolu'ya da girdiler. Kalenderler, daha Cemâleddîn yaşarken, Antalya hatta İstanbul'da bulunmuş olabilirler. Birkaç on yıl sonra Ebû Bekr Niksârî adlı bir Cemâleddîn müridinin Konya'da varlığı daha kesin biliniyor.⁴⁹ Celâleddîn Rûmî'nin ölümünde (672-1273) Niksârî yaşıyordu, bu kentte de iyi tanınıyordu. Rûmî'nin cenaze alayındaki yedi boğadan biri daha sonra hibe olarak "ilâhî bilge Şeyh Ebû Bekr Cevlakî Niksârî" tekkesine (*lenger*) gönderilmiştir.⁵⁰ Rûmî'nin kendisi Kalenderler hakkında bilgili idi ve bir kezinde berberine onları sakalları olmadığı için kıskandığını söylemiştir.⁵¹ Ünlü Sûfî şair, Kutbeddîn Haydar'ın doğrudan müridi olup Konya'da oturan ve Rûmî'ye çok büyük saygı gösteren Hacı Mübârek Haydar ile de tanışır ve konuşurdu.⁵² Kalenderler, Konya dışında, büyük olasılıkla Anadolu'nun birçok yerlerinde varlardı. Örneğin ünlü Hâcî Bektâş (olası ö. 669/1270-71) Horasanlı bir Kalender grubunu Kırşehir, Sulucahöyük'teki konutunda ağırlamışa benzer.⁵³ Muhammed ibn Muhammed el-Hatîb'in dinî sapkınlıkları dökümleyen, Kalenderlerin ortaya çıkışının da bilinen ilk öyküsünü içeren *Fustâtu'l-ʿadâle fî kavâʿidi's-saltana* adlı kitabı Kastamonu'da yerel bir okuyucu kitlesi için 683/1284-85 yılında yazılmıştır, bu da bu yörede Kalenderlerle genel bir tanışıklığın olduğunu gösteriyor.

Sekizinci/ondördüncü yüzyılda, İran'da olduğu gibi, yarımadada da Kalender ve Haydarî varlığının çok az imi var. Ancak sapkın zâhitlik yolu, Türk kültürel alanında Sûfî dindarlık biçimleri gelişimi üzerinde izini bırakmıştır. Bu süreçteki önemli oyuncuların hepsi derviş dindarlığının çekiciliğini hissetmiş, çekimine de çoğu kapılmıştır. Bu sonuncu seçimin kimi önemli örnekleri Barak Baba, Kaygusuz Abdâl ve Sultân Şücâʿ idi.

Barak Baba, Orta Anadolu'daki Tokat'ın yerlisi idi. Babası bir ordu komutanı, amcası ise ünlü bir memurdu. Savaşçı veli San Saltuk'un ateşli bir müridi olmuştu;

49 Ebû'l-Hayr Rûmî, *Salûknâme*, yapr. 364b-65b, bu kentlerde Sultan ʿAlâʿeddîn Keykûbâd (hü. 616-34/1219-37) zamanında Kalenderlerin varlığını bildiriyor.

50 Eflâkî, 2: 596 (3/581). Ebû Bekr derhal boğanın kesilip muhtaçlara dağıtılmasını buyurmuş.

51 Aynı eser, 1: 412 (3/355). Ayrıca Mevlânâdiye ünlü Celâleddîn Muhammed ibn Muhammed Belhî Rûmî, *Meşnevî-yi maʿnevî*, yay. Reynold A. Nicholson, 1: 18. Rûmî'nin yapıtlarında Kalenderlere başka işaretler için bakınız Abdülbaki Gölpınarlı, *Mevlânâ Celâleddîn: Hayatı, Felsefesi, Eserleri, Eserlerinden Seçmeler*, 61-63.

52 Eflâkî, 1: 215 (3/123) ve 467-68 (3/437). Eflâkî, Hâcî Mübârek'in bir müridi Muhammed Haydarî hakkında bir öykü de kaydediyor, 2: 773-74.

53 *Vilâyetnâme*, 64.

San Saltuk, kustuğu lokmayı mürid istekle yiyince ona Barak “küllü köpek” adını verdi.⁵⁴ Barak Baba, yedinci/onüçüncü yüzyıl sonlarına doğru İran’a gidip orada İlhanlı Gâzân Hân ve ardılı Muhammed Hudabende Olcaytu’nun güvenini kazandı. Barak ve dervişleri 706/1306’da Olcaytu adına bir görevle Suriye ve Mısır’a gitti. Barak Baba, Şâm’a renkli bir girişten sonra Kudüs’e gitti ancak Mısır’a girmeyi başaramadı. İran’a geldikten sonra 707/1307-8’de Gilân’a yapılan bir sefer sırasında öldürüldü. Kemikleri, yandaşları için Moğol hükümdarınca bir tekkenin yapıldığı Sultâniye’ye götürüldü. Mevlevîşeyhi Ulu ʿArîf Çelebi 716/1316’da tekkeyi ziyaret ettiğinde Baraklı dervişlerin pîri Hayrân Emîrci diye biri idi.⁵⁵

Barak Baba çok acayip görünümü olan ve sık sık vecde giren bir tipti.⁵⁶ Dans, türkü ve anlaşılmaz deyişler söyleme eğilimi vardı. Cezbeye kapılmışken söylediği deyişlerden kimileri 756/1355’te Kutb el-ʿAlevî adlı birinin yazdığı bilgince bir açıklamada günümüze kalmıştır.⁵⁷ Deyişler bugünün okuyucusu için hemen hemen anlaşılmaz ise de el-ʿAlevî’nin ustalık ve bilgili yapısının sırf varlığı bile Barak Baba’nın ilerdeki kuşaklara etkisinin az buz olmadığını gösteriyor. Bu bağlamda Barak Baba’dan Taptuk Emre yoluyla ünlü Türk Sûfî şairi Yunus Emre’ye (olası ö. 720/1320-21) uzanan tarikat zinciri de anlamlıdır.⁵⁸

Kaygusuz Abdâl sekizinci/ondördüncü yüzyılın ikinci yarısıyla sonraki yüzyılın ilk dördünde yaşamıştır. Kendisi açıkça yeme içmeye düşkün neşeli bir kişi olup bir değnek dolaşan ve dervişlerine Abdâl diye hitap eden Abdâl Mûsâ’nın müridi idi. Abdâl Mûsâ’nın müritleri hayvan gönü giyer, çanak taşır, Muharrem ayı boyunca da kanlarını akıttırlardı.⁵⁹ Kaygusuz Abdâl’in kendisi genel olarak yensiz ve

54 Barak sözcüğünün anlamı hakkında bakınız Robert Dankoff, “Baraq and Buraq,” *Central Asian Journal* 15 (1971): 111. Saltuknâme’nin adandığı San Saltuk’a göndermeler için Machiel Kiel, “The Türbe of San Saltuk at Badabag-Dobrudja: Brief Historical and Architectonical Notes,” *Güneydoğu Avrupa Araştırmaları Dergisi* 6-7 (1977-78): 205-25; San Saltuk’un kısa bir yaşamöyküsü için Ahmet T. Karamustafa, “Early Sufism in Eastern Anatolia,” *Classical Persian Sufism: From its Origins to Rûmî*, yay. Leonard Lewisohn, 193-96.

55 Algar, “Baraq Bâbâ,” 3:754-55. Algar pek çok kaynak veriyor, bunlara Abdülbaki Gölpınarlı, *Yunus Emre: Hayatı*, 39-47; ve Donald P. Little, “Religion under the Mamlûks,” *Muslim World* 73 (1983): 175-76 eklenmelidir; Gölpınarlı da Little da Algar’ın anmadığı ek Memlûk kaynaklarını kullanıyor.

56 Barak Baba ve dervişlerinin bir betimlemesi yukarıda 1. Bölümde verilmiştir.

57 Kutb el-ʿAlevî’nin şerhi tam bir çevirisiyle birlikte Abdülbaki Gölpınarlı’da, *Yunus Emre ve Tasavvuf*, sırasıyla, 457-72 ve 255-75.

58 Yunus Emre hakkında bakınız, Taptuk Emre’nin de tartışıldığı, Gölpınarlı, *Yunus Emre ve Tasavvuf*, 41-43.

59 Abdâl Mûsâ dervişleri hakkındaki bu bilgi Kaygusuz Abdâl’in ünlü bir şiirindedir; bakınız Sadeddin Nüzhet Ergun, *Türk Şairleri*, 1:166; ve Abdülbaki Gölpınarlı, *Kaygusuz Abdâl, Hataât, Kul Himmet*, 34-35. Karş. Kaygusuz Abdâl, *Kaygusuz Abdâl’in Mensur Eserleri*, yay. Abdurrahman Güzel, 23. Bu, örneğin (Kaygusuz’un yurdu Antalya’daki bir göl için) alışılmış “elvân gölün” yerine “Alvan gölün” gibi birkaç daha iyi okunuşlu biraz değişik bir versiyon içeriyor. Pek öğretici olmayan kısa bir efsanevi yaşamöyküsü de Ergun, *Türk Şairleri*, 1:166-69’da.

yakasız keçeden bir cüppe (*kepenek*) giyer, dörtlü tıraş (*çahâr zarb*) olur ve bir boynuz taşırdı. Açıkça esrar içerdi, ve pîri gibi onun da yeme içme düşkünlüğü vardı.⁶⁰ Yazılan, ikili bir merkezi konu üzerine kurulu renkli geliştirmelerdi: her insan bir küçük-evren oluşturur, buna ters olarak da evren ulu-insandır.⁶¹

Sultân Şücâ^c Kaygusuz Abdâl'in çağdaşıydı. Daha Osmanlı sultanı I. Bâyezid (hü. 791-805/1389-1403) döneminde bir Abdâl pîri olup dokuzuncu/onbeşinci yüzyılın ilk yansı boyunca etkin olmayı sürdürmüş, Hurûfî şair Nesîmî'nin (ö. yak. 820/1429-30) yanı sıra Hâcî Bayram (ö. 833/ 1429-30) ve Ümmî Kemâl gibi ünlü Sûfilerle ilişki kurmuştur. Dendiğine göre Timur ile Anadolu seferi (804-5/1402) sırasında görüşmüş ve tek hediyesini kabul etmemiştir.⁶² Sultân Şücâ^c, saçını, kaşını, kırpiklerini ve sakalını kazır, hiçbir şey giymez ve yazın iki üç yüz Abdâlla dolaşır, kışları da bir mağarada geçirirdi. Şücâ^c adına Edirne'de bir cami^c yaptırdığı bilinen Osmanlı sultanı II. Murad'ın (hü. 824-55/1421-51) galiba dik-katini çekiyordu.⁶³

Daha kolay tanınabilen ve apayn Rûm Abdâllannın, pirleri Otman Baba'nın yapıcı etkisi altında, onaltıncı yüzyılda içinden çıktıkları asıl kaynağını, Barak Baba, Kaygusuz Abdâl ve Sultân Şücâ^c'ın kişilikleri çevresinde belirginleşen sapkın zâhidlik hareketleri oluşturuyordu.

60 Bakınız Kaygusuz'un şiirleri, Gölpınarlı, *Kaygusuz Abdal*, özellikle 6 (40-42), 7 (42-43), ve 9 (46-48) numaralı şiirler.

61 Kaygusuz Abdâl'in yapıtlarının bir listesi için Abdurrahman Güzel, *Kaygusuz Abdal (Alâaddin Gaybî Bibliyografyası)*. Görüşlerinin özeti, yayımlanmış düz-yazı yapıtlarına dayanıyor; bakınız Kaygusuz Abdâl, *Mensur Eserleri*.

62 Orhan Köprülü, "Velâyet-nâme-i Sultan Şücâeddin," *Türkiyat Mecmuası* 17 (1972): 177-84, burada Sultân Şücâ^c hakkında başka bilgiler de bulunabilir. Bunlara Abdâl, yapr. 7b eklenmeli. Hâcî Bayram hakkında bakınız Fuat Bayramoğlu, *Hacı Bayram-ı Veli: Yaşamı, Soyu, Vakfı*. Ümmî Kemâl için William Hickmann, "Who Was Ümmî Kemal?" *Bogaziçi Üniversitesi Dergisi* 4-5 (1976-77): 57-82. Nesîmî hakkında bakın Kathleen R. F. Burnill, *The Quatrains of Nesîmî: Fourteenth Century Turcic Hurufî*.

63 Şeyh Şücâ^c külliyesinin ayrıntıları için Ayverdi. 2:420-21; ayrıca Tayyib Gökbilgin, *XV-XVI. Asırlarda Edirne ve Paşa Livâsı: Vakıflar, Mülkler, Mukataaalar*, 34.

Altıncı Bölüm

OSMANLI İMPARATORLUĞU'NDA
DERVİŞ GRUPLARI
1450-1550

Toplumsal olarak sapkın zâhidlik hareketlerinin Arap Ortadoğu'su, İran, Hindistan ve Anadolu'da yayılma ve çoğalmasının önceki bölümde sunulan genel görünümü, daha sınırlı bir dönemde belirgin bir derviş grubu üzerinde odaklanarak, araştırma alanını daraltmayı olanaklı kılıyor. Dokuzuncu/onbeşinci yüzyıl sonları ile onuncu/onaltıncı yüzyıl başları Osmanlı kültür alanı bu amaca çok uygun. Bu zaman boyunca Anadolu ve Balkanlar'da olağanüstü yüksek bir sayıda derviş grubu etkinlik gösteriyordu. Her yere yayılmış Kalender ve Haydanîlerden başka, daha belirgin biçimde Osmanlı olan Rûm Abdâllan, Bektaşîler, Câmîler ve Şems-i Tebrîzîler gibi topluluklar imparatorluk topraklarında başıboş dolaşıp duruyordu. Daha da önemlisi, bu gruplar kaynaklarda, her zaman kapsamlı olarak değilse de açıkça gösterilmiştir. Sonuç olarak Osmanlı Güneydoğu Avrupa ve Anadolu'su'ndaki sapkın zühhd hareketlerinin, bu dev imparatorluğun "klasik dönemi" süresince genel görünümünü ortaya çıkarmak olanaklı.¹

Kalenderler

Osmanlı İmparatorluğu'ndaki Kalenderlerin gerçekten betimleyici ilk öyküsü-nü, Osmanlı İmparatorluğu'nda derviş gruplarını betimleyen ilk Avrupalı, Kanta-

¹ Konu üstüne önceki incelemeler için bakınız Ocak ve Colin H. Imber, "The Wandering Dervishes," *Mashriq: Proceedings of the Eastern Mediterranean Seminar, University of Manchester, 1977-78*, 36-50.

kuzenos Theodoros Spandounes (İtalyancası Theodoro Spandugino) sağlamıştır. 1510-1519 arasında yazdığı Türk tarihinde Spandugino'nun "torlacchi" (torlak, "tüysüz, güzel oğlan") dediği Kalenderler hakkında aşağıdaki parça var:

Torlacchi... en büyük sayıdalar. [Bu dinin] kurucusu, İsa Mesih'in doğası bakımından Tanrısal olduğunu ve canlı olarak yandığını söyleyen biri idi. Torlacchi çıplaktır, omuzlarına da ya koyun ya da birtakım başka [hayvan] derisi giyer. Ayrıca büyük bir çoğunluğu herhangi bir astan olmayan keçe [cüppeler] giyer, böylelikle de aşın soğuk havada korkunç nezlelere yakalanırlar. Bu nedenle şakaklarını dağlarlar. Sakal ve bıyıklarını kazırlar ve çok kötü tabiatlı adamlardır. Keşişler gibi manastırlarda kalmazlar, hırsız, alçak ve katildirler.... Başlarında kanatlı bir börk taşır; Hristiyan, Yahudi ve Türklerden büyük bir ısrarla sadaka isterler. Her biri uzun saplı bir ayna taşır ve herkese doğru tutarak "Bak ve ne kadar kısa bir sürede şimdi olduğundan başka olacağını düşün, öyleyse alçakgönüllü ve dindar ol, ruh[un]un iyiliğini düşün" der. Böyle konuştuktan sonra [dinleyiciye] bir elma ya da portakal verir, bu da kişiyi karşılığında ona bir akçe sadaka vermeye zorlar. Gündüzün Tanrı adına dilenirken eşeğe binerler, geceleyin de bu [aynı eşeklerle] kadınmuşlarcasına çiftleşirler.²

Menavino (yapıtının ilk İtalyanca baskısı 1548'e vanp dayanır) da Kalenderlerden *torlaklar* diye söz eder. Spandugino'nun dervişlerin görünüşü ile ilgili betimlemesini pekiştirmiş, kınanası cinsel eylemler suçlamasını yinelemiştir. Ayrıca Kalenderlerin özellikle kadınlara başvurduklarına dikkat çekiyor ve bu dervişlerin halktan sadaka almak için maharetli hileler geliştirdiklerini iddia ediyordu.³

Spandugino ve Menavino'nun betimlemelerinde bulunan ayrıntılar Osmanlı tarafında onuncu/onaltıncı yüzyıl başlarından olağanüstü bir kaynak olan, Vâhidî'nin kitabı *Menakıb-i Hoca-i Cihân ve Netice-i Cân* (derl. 929/1522) ile uyuyor. Vâhidî'ye göre Kalenderlerin tertemiz tıraşlı yüzleri vardı. Altın sansı ya da kara yün cüppeleri dışında çıplaktılar. Kıldan yapılmış sivri börk giyerlerdi. Davul, def ve sancak taşıyarak dua okur-neşe ve coşku ile ahenkli havalar söylerlerdi. *Fenâ'* dünyasında *bekâ'* hâline ulaştıklarını iddia ederlerdi. Gerçekte kendilerinin "Tann yaratıklarının kaymağı" olduğuna inanırlardı: bütün evren onların yüzü

2 Theodoro Spandugino, *I commentari di Theodoro Spanvgino Contacvscino Gentilhuomo Constantinopolitano, dell'origine de'principi turchi et de' costumi di quella natione*, 193-194; çağdaş Fransızca çeviri: *Petit traité de l'origine des Turqs par Théodore Spandouyn Contacasin*, çev. Balarin de Raconis, yay. Charles Schefer. 224-28.

3 Menavino, 79-82; Almanca çeviri, 36b-37b. İlgili parça yukarıda 1. Bölümde tam olarak çevrilmiştir.

suyu hüsnetine vardı. Kanmışlık ve kendini koyvermenin bir Kalenderin başlıca nitelikleri olduğunu, böylece yaşamını kazanma gereksiniminden kurtulup yalnızca sadaka ile yaşadığını ileri sürerlerdi. Kalender Tanrısal Gerçekle perde ve örtüye gerek kalmadan yüz yüze gelebilirdi, temiz tıraşla temsil edilen bir gerçek. Kalender, Tanrı ile sık sık karşılaşması nedeniyle, kendini çoğu kez vecd içinde raks etmeye esinlenmiş bulurdu. Gene bunun gibi, tek bir yerde yerleşmek istemeyişi de, Tanrısal teması sonucu kendisine verilen, bu geçici dünyaya bağlanmak gerekmediği anlayışının belirtisi idi. Tersine insan, kökenlerini aramak için sürekli hareket halinde olmalıydı; bu bütün yaratılmış varlıkların ortak isteğiydi. Vâhidî, Kalenderlerin çıkış yeri olarak Hemedân'ı gösteriyordu.⁴

Spandugino, Menavino ve Vâhidî'nin göz açıcı anlatılan Osmanlı kaynaklarından derlenen tamamlayıcı bilgilerle daha da zenginleşir. II. Mehmed'in saltanatı döneminde İstanbul'da Kalenderhâne diye ünlü bir *zâviye* vardı.⁵ Birkaç on yıl sonra 929/1522-23 tarihli bir (*tahrîr*) defteri, Karaman ilinde Lârende'de başka bir *kalenderhâne* daha gösteriyor.⁶ Bu haberler, Birgi, Bursa, Erzincan ve Konya'daki pek kesin olmayan başka *kalenderhâne* haberleriyle birleştirilince, bu tür tekkelerin pek seyrek olmadığı izlenimi veriyor.⁷ Kalenderlerin kendilerinin varlığı Osmanlı edebî kaynaklarında kaydedilmiştir. Çok önemli bir din âlimi olan Mevlânâ Eşrefzâde Muhyiddîn Mehmed, bir Kalender grubuna katılmak için âlimliği bıraktığına göre kentin fethinden hemen sonra İstanbul'da ve imparatorluğun başka yerlerinde kesinlikle var idiler.⁸ Buna benzer biçimde, Halvetî Şeyh Sümbül Sinan Efendi (ö. 936/1529-30) ile ilgili bir fıkrada, bilgi ve bilgelik arayışı nedeniyle kimi Kalenderlerle kaçmak istemiş olduğunu bildiren bir delikanlının öyküsü

4 Vâhidî, yapr. 28a-31b. Vâhidî'nin kendisinin Kalender yolunu onamayan saygın bir Süfî olduğu belirtilmeli.

5 *Fatih Mehmed II Vakıfları*, faksimile, 175-77; çeviri yazı metin, 259-60 (323-28 paragraflar). Yalnızca bakılınca bu yapının Mevlevîlerin bir tekkesi olması olanaklı görünüyor. Her neyse, yapı çok geçmeden bir din okulu (medrese) ve câmiye çevrilmişti; bakınız Ayverdi'deki yorum, 3:428 (456-58. maddeler). Ayrıca Nejat Göyünç, "Kalenderhâne Câmiî," *Tarih Dergisi* 34 (1984): 485-94; ve Wolfgang Müller-Wiener, *Bildlexikon zur Topographie Istanbul: Byzantion-Konstantinopolis-Istanbul bis zum Beginn des 17. Jahrhunderts*, 153-58.

6 Tayyib Gökbilgin, "XVI. Asırda Karaman eyaleti ve Lârende (Karaman) vakıf ve müesseseleri," *Vakıflar Dergisi* 7 (1968): 38, no. 40.

7 Birgi ve Konya'daki, tarihleri belirsiz kalenderhâneler için bakınız Ömer Lütfü Barkan, "Osmanlı İmparatorluğu'nda bir iskân ve kolonizasyon metodu olarak vakıflar ve temlikler: I. İstila devirlerinin kolonizatör Türk dervişleri ve zâviyeler," *Vakıflar Dergisi* 2 (1942): 327; ve Semavi Eyice, "Kırşehir'de Karakurt (Kalender Baba) İlcası," *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Enstitüsü Dergisi* 2 (1971): 247-48, no. 40. Bursa'daki *kalenderhâne* Evliyâ'da anılıyor, 2:18, Erzincan'daki de 937/1530 tarihli bir vakıf belgesinde kayıtlı; bakınız İsmet Miroğlu, *Kemah Sancağı ve Erzincan Kazası (1520-1566)*, 152.

8 Edirneli Mecdi, *Hadâ'ikü's-şakâ'ik*, yay. Mehmed Recâ'î, *Terceme-i şakâ'ik-i nu'mâniye*, 225, adıyla.

var.⁹ Kalenderler, 949/1542'de Edime'de var idiler, kente gelen Sultân Süley-mân'ı karşılayan kalabalığa katılmışlardı.¹⁰

Haydariler

Spandugino ile Menavino, Kalenderler örneğindeki gibi, Haydarilerin de ayrıntılı betimlemelerini vermiştir. Spandugino, Calendieri adını verdiği bir derviş grubu be-timlemiştir, ancak aklında gerçekte Haydarilerin olduğu açık. Bu dervişlerin uzun sa-kal ve saçları vardı. Çuval, kaba keçe ve koyun postlarıyla örtünüyorlardı. Kulak, bo-yun, bilek ve cinsel organlarında demir halkalar olurdu, Spandugino'ya göre, türleri-nin öteki üyelerinden daha erdemli ve saygıya değer idiler.¹¹ Daha çok ayrıntı veren Menavino da Haydarilere Calender diyordu. Ona göre bu grubun üyeleri, çoğunlukla, *tekke* denen küçük kiliseleri olan bekârlardı. Bu tekkelerin kapılarında Menavi-no'nun "dinimize girmek isteyen bizim gibi yaşamalı ve cinsel ilişkiden kaçınmalıdır" diye çevirdiği *caedanormac dilresin cuscuince alchachecciu* deyimini görünürdü.¹²

9 Yûsuf ibn Ya'kûb, *Menâkıb-ı şerif ve tarikatnâme-i pîrân ve meşâyih-i tarikat-ı Câlîye-i halveti-ye*, 39-39.

10 Koca Nişancı diye ünlü Celâlzâde Mustafâ, *Geschichte Sultan Süleymân Kânûnîs von 1520 bis 1557 oder Tabâkât ül-memâlik ve derecât ül-mesâlik von Celâlzâde Mustafâ genannt Koca Ni-şancı*, yay. Petra Kappert, 348b. Kalenderler Osmanlı İmparatorluğu'nda onuncu/onaltıncı yüzyıl ortalarından sonra var olmayı sürdürüyordu. Daha sonraki anlatılar genellikle Menavino'ya daya-nıyor, bu öteki derviş grupları bakımından da doğru. 1551'de İstanbul'da olan Nicolas de Nicolay (Nicolas, 189-91; İngilizce çeviri. 104-5; Ocak 1578-Mayıs 1581 arası İstanbul'da olan Salomon Schweigger (*Ein neue Reyssbeschreibung auss Teutschland nach Constantinopel und Jerusalem*, 195-97); ve yapıtı ilkin 1625'te çıkan Michel Baudier de Languedoc (*Histoire général de la religi-on des Turcs*, 386-96) hepsi özet ya da uzun biçimleriyle Menavino'yu yineliyor. IV. Mehmed'in (1058-99/1648-87) saltanatı sırasında Anadolu'da olan Sir Paul Rycaut (258-60), betimlemesin-de galiba kendi gözlemlerine dayanıyordu. Barthélemy d'Herbelot, (*Bibliothèque Orientale*, 244) Kalenderler hakkında genel ve bulañık. Yüzyıl sonra, Kalenderlerin sözde kurucusu diye "Yousso-uph Endeloussy" adlı birinden ilk söz eden Mouradja d'Ohsson (*Tableau général de l'Empire Otto-man*, c. 4, böl. 1, 684-85) imiş gibi görünüyor. D'Ohsson'un iddiası sonraki birkaç yazarca benim-senmiştir; örneğin bakınız, Rose'un Brown'un metnine notu John Brown, *Darvisches*, 169-72, n.1 (bu kitabın 11 bölümü d'Ohsson'un dervişlerle Süfi tarikatları anlañının ayrıdır.); ayrıca bakınız Le Châtelier, *Les confrères musulmanes du Hedjaz*, 253-56; ve Trimmingham, 268-69. Osmanlı ta-rafında, son zamanların en önemli kaynağı Harûzâde Mehmed Kemâleddîn, *Tibyânü vesâ'il-i'l-ha-kâ'ik fi beyânî selâsîli't-tarâ'ik*, Yaz. Süleymaniye Kütüphanesi, İbrahim Efendi, 430-32 (13./19. yüzyıl sonları), 3:74b-77a, Kalenderliğe Câmî'nin *Nefahâtü'l-uns*, Tebrîzî'nin *Burhân-ı kârf*, İbn Battûta'nın seyahatnamesi ve el-Makrîzî'nin *el-Mevâ'iz*'inden parçaların zikredildiği birkaç sayfa ayıyor. Yazarın kendisi ise Kalenderliği, Mevlevîliğin Dîvâne Mehmed Çelebi tarafından kurulan bir kolu sanıyor. Bu kişi hakkında ayrıntılı bilgi için bakınız Gölpinarlı, 101-22. Mehmed Çelebi ga-liba Kalender değil de Şems-i Tebrîzî idi; bakınız bu bölümde Şems-i Tebrîzîler kesimi.

11 Spandugino, *Commentari*, 192; Fransızca çeviri: *Petit traité*, 220 (Fransızca çevirideki "Dynamie-s" yerine "Calenderi" okuyunuz).

12 Bu cümle'nin özgün Türkçesini sökmek güç, "Geda olmak dilersen özüni alçacak gör" (dilenci olmak istersen alçakgönüllü olmalısın) burada yapabileceğimin en iyisi.

Yün ve at kılından yapılmış kasa yensiz cübbeler giyinmiş ve genellikle kazınmış başlı bu dervişler, Rum papazlarındaki gibi çevresine bir el uzunluğunda at kılından şerit asılarak keçe börtülerden giyerlerdi. Büyük demir küpe, gerdanlık ve bilezikler ayrıca da cinsel ilişkiye girmekten korunmak için cinsel organlarına değişik büyüklük ve ağırlıkta demir ve gümüş halkalar takarlardı. Dinlerinin ilk kahramanı olarak gördükleri "Nerzimi"nin (Nesîmî) şiirlerini okuyarak ortalıkta dolaşırlardı. Şiirler hoş uyaklı idi; birkaçını okuduğunu iddia eden Menavino'nun fikrinde Hristiyan etkileri yansıtıyordu.¹³ Vâhidî'nin ayrıntılı betimlemesi Spandugino ve Menavino'nun açıklamalarından daha kapsamlı.¹⁴ Vâhidî'nin betimlediğine göre Haydarîler sülük gibi çeneye sarkan, ancak yukarı kulaklara doğru dönen bıyıklar dışında yüzlerini tıraşlı tutardı; bıyığın dudaklar üstündeki kısmı karides gibi içe kıvrık olurdu. Alınlarını tek kıvrık saç lüleleri örterdi (saçlar muhtemelen kazınmıştı). Teneke küpelerin yanı sıra boyun, bel, bilek, ayak bileği ve cinsel organları etrafına demir halkalar takarlardı. Yanlarında demir çanlar asılıydı. Keçe cübbelerle örtünür, başlarına on iki dilimli sivri külahlar giyerlerdi. Çeşitli büyüklükte davullar, def ve sancaklar taşır, dualar söyleyerek Tanrı'ya övgüler düzerlerdi.

Vâhidî'ye göre Haydarîler insan yüzünün Peygamberlik Ruhunu yansıtan bir ayna olduğuna inanırdı. Özellikle bir Haydarînin yüzünün evreni ışıtan güneşe benzediğini, dolayısıyla da tozsuz tutulması gerektiğini ileri sürüyorlardı; sakal kazımak da bundan çıkma. Bıyığa ise, Haydarîlere göre bıyığını hiç kesmemiş ya da düzeltmemiş olan Hz. 'Alî'nin örneğine uyarak hiç dokunmazlardı. Kıvrık saç lüleleri hayvansı nefse karşı direnci temsil ediyordu. Gene bunun gibi halkalar da genel olarak hayvansı nefse baskıyı gösteriyordu. Özel olarak, küpeler değersiz söze kulak asmamayı; gerdanlıklar, Hz. 'Alî'ye tam boyun eğmeyi; kuşaklar, if-fetsizlikten azadeliği; bilezikler harama el sürmekten çekinmeyi; halhaller, günah yollarından kaçınmayı temsil ediyordu. Demir çanlar, topluluğu bir arada tutmaya, ayrıca da alabilenlere gizli iletiler göndermeye yarıyordu. Şeriatça farz dinî ameller Haydarîler için, Tann'ın inayeti ile kutsanmış oldukları ve Cennet'e girme güvenceleri sağlandığı için gereksizdi. Bu yüzden yalnız dinî görevleri değil (çünkü namaz kılmaz, oruç da tutmazlardı) toplumsal davranış kurallarını da bir yana atıyorlardı: yaşamlarını kendileri kazanmıyor, sürekli geziniyor, açıkça da genç oğlanların dostluğu altında koşuyorlardı.

Spandugino, Menavino ve Vâhidî'nin betimlemeleri ayrıntı noktalarında neredeyse tamamen uyuyor. Yalnız Haydarî başlığı ile ilgili bir iki belirsizlik var. Vâ-

¹³ Menavino, 75-76; Almanca çeviri, 35a. Menavino'nun betimlemesini Nicolas hemen hemen sözcük sözcük almış, 182-83; İngilizce çeviri, 101.

¹⁴ Vâhidî, yapr. 53b-58a.

hidi'nin inandığı gibi gerçekten de Şi'î Safevî şahlarının "Kızılbaş" diye bilinen göçebe Türk destekçileri gibi on iki dilimli sivri başlıklar giyiyor olabilir miydiler? *Kızılbaşların* kırmızı başlıklarının onlara ilk kez Şeyh Haydarca yapılmış, o yüzden de "Haydar başlığı" (*tâc-ı Haydarî*) diye tanınmış olması, bu soruyu yanıtlamayı daha kolay kılmıyor.¹⁵ Haydarîlerin Şeyh Haydar zamanından önce bile bir çeşit yüksek bürk giydiklerine kanıt varsa da, (yukarda 5. Bölümde en-Nu'aymî'nin anlattıklarına bakınız) Menavino Haydarîlerin büsbütün değişik bir başlık giydiklerini söylüyordu. Daha çok bilgi yokluğunda Haydarîlerin önceki on iki dilimli sivri başlıklarını Vâhidî yapıtını bitirdikten bir zaman sonra, büyük bir olasılıkla kendilerini Osmanlı İmparatorluğu'nda baskı gören *kızılbaşlardan* uzak tutmak istedikleri için Menavino'nun betimlediği türden başlıklarla değiştirdikleri savlanabilir ancak.¹⁶

Yukanda verilen betimlemeler, onuncu/onaltıncı yüzyılda Osmanlı ülkelerinde Haydarîlerin varlığı üzerine başka tür kanıtlarla tamamlanıyor. Görüldüğü gibi Menavino Haydarî tekkelerinden söz etmişti, gerçekten de bu dönem içinde Osmanlı İmparatorluğu'nda en az üç Haydarî tekkesinin olduğu kesin. Bunlardan biri 921/1522-23 tarihli Karaman vergi defterinde (*tahrîr*) kayıtlı, bir başkası da 937/1530 tarihli bir Erzincan vakıf listesinde. İstanbul'daki öteki tekke İstanbul kadısına gönderilen 992/1584 tarihli bir padişah fermanı ile belgeli.¹⁷ Kadıdan sakinlerinin dini hukuku çiğneyen eylemleri sürdürüp sürdürmediklerini belirlemek için Haydarî tekkesini teftiş etmesi isteniyordu. Haydarî dervişleri için, söylentiye göre, II. Mehmed tarafından kurulan bu Haydarî zâviyesinin, sakinlerini Safevî İran ile temas halinde olan dinsizler diye ihbar eden kimi kentlilerin şikâyetleri uyanınca daha önce padişah fermanı ile kapanmasının emredildiği bu belgenin içeriğinden anlaşılıyor. Dervişler ise bir dilekçe yazarak suçlamaları arsasına yeni bir yapı dikmek için *zâviyeyi* ele geçirmek isteyen birkaç kişinin uydurması olarak reddedip iddialarını semtlerinde oturanların tanıklıklarıyla kanıtlamıştır. Sultanın 992/1548 tarihli fermanıyla İstanbul kadısından araştırmasını istediği, bu kanşık konuydu.¹⁸

15 *Tâc-ı Haydarî* hakkında bakınız İskender Beg Münşî, *History of Shah 'Abbâs the Great*, 1:31; ve Abdülbaki Gölpınarlı, "Kızılbaş" *İslâm Ansiklopedisi* içinde, 6:789. Ayrıca karşı. Adel Allouch, "The Origins and Development of the Ottoman-Safavid Conflict (906-962/1500-1555)," 118, n. 94.

16 Colin H. Imber, "The Persecutions of the Ottoman Shi'ites according to the Mühimme Defterleri, 1565-1585," *Der İslam* 56 (1979): 245-73.

17 Gökbilgin, "Karaman eyaleti," 38, n. 41, burada 3.265 *akçelik* toplam gelirli "vakf-ı zâviye-i hayderhâne der nezd-i Alacasoluk" (Lârende'de) olarak gösterilmiş; ve Miroğlu, *Kemah Sancağı*, 152.

18 Ahmed Refik, *Onuncu 'asr-ı hicrîde İstanbul hayatı* (961-1000), 209; Suraiya Faroqhi, *Der Bektaşchi-Orden in Anatolien (vom spaeten fünfzehnten Jahrhundert bis 1826)*, 31-32. Faroqhi'nin tarihlerini izliyorum. Burada Lârende'deki Haydarhâne'nin belki Haydarî dervişleri için bir tekke olmayıp yalnızca kurucusu olan Haydar adlı birinin adının verilmiş olabileceğini belirtmek gerek. Bu tür olayların örnekleri için bakınız Hâfız Hüseyin ibn İsmâ'il Ayvânsarayî, *Hadikatü'l-cevâmî*, 1:88, 89, 94, ve 95; ayrıca, kendi adına bir tekke (*dergâh*) kurduğu söylenen "Hayder Hüseyin Ağa" hakkında bakınız Mehmed Süreyyâ, *Sicill-i 'Osmânî* Yahud *Tezkire-i Meşâhîr-i 'Osmâniye*, 2:442.

Osmanlı İmparatorluğu'nda Haydarî etkinliğinin başka izleri de var. II. Bâyezîd'i 897/1492 yılında Manastır yolunda öldürmeye kalkan derviş, Oruç ibn Âdil'in çağdaş tarihinde Haydarî olarak gösteriliyor.¹⁹ Fakîrî'nin *Ta'rifât*'ı (941/1543-35), bu konuda her zamankinden daha az öğretici ise de, Haydarîler üstüne üç dize içeriyor.²⁰ Bundan başka, Küçük Nişancı'nın (ö. 979/1572) tarihinde en az bir parça, hiç kuşkusuz Haydarîlere ilişkin.²¹ Âşık Çelebi'nin *Meşâ-irü's-şu'arâ*'sında Hayâlî Beg bölümünde olan bir parça daha öğretici ve renkli. Âşık Çelebi'nin betimlemesinden Hayâlî Beg'in pîri Bâbâ Âlî Mest'in Haydarî olduğu açık. Kulağına küpe, boynuna bir gerdanlık, gövdesine zincir, kuşağının altına "evren başlı" bir çengel takıyor, giyecek diye de bir çuval (*cavlak*) giyiniyordu.²² Hayâlî Bey'in kendisi pek uzun süre Haydarî kalmadı, ancak az tanınmış kimi şairler, Hayderî ve Meşrebî örneklerinin gösterdiği gibi, yaşamlarını gezginci Haydarî olarak geçirmişe benziyor.²³

Rûm Abdâlları

Vâhidî, Menavino ve Nicolas de Nicolay'ın sağladığı geniş kapsamlı betimleyici öyküler, onuncu/onaltıncı yüzyıl başları ve ortaları Osmanlı İmparatorluğu'nda belirgin giyim ve (balta, değnek, deri torba, aşık-kemiği ile kaşık gibi) donanımları, (kendini dağlama, dövme yapma gibi) acayip âdetleri ve Eskişehir'deki

19 Oruç ibn Âdil, *Tevârih-i âl-i Osmân*, yay. Franz Babinger, 138; Almanca çeviri: *Der Fromme Sultan Bayezid: Die Geschichte seiner herrschaft (1481-1512) nach den altosmanischen Chroniken des Oruç und des Anonymus Hanivaldanus*, çev. Richard F. Kreutel, 59-61. Oruç, saldırganın küpe ve boynunun etrafında demir bir halkayla Haydarî görünümünde olduğunu yazıyor; keçeden bir cüppe giyiyordu. Sohrweide'de "Der Sieg der Safaviden," 138, listesi verilen sonraki Osmanlı tarihleri açık değil, saldırgandan da yalnızca bir Kalender diye söz ediyorlar.

20 "Ne dürrür Haydarî bildün mi yaran? Olub terküb-i esrarile hayrân/ İderler seyr-i şehîr ü geşt-i bâzâr/ Okuyub dâim ebyâtile es'âr/ Cihânun tekyesinden fârigü'l-bâl/ Kimisidir bengî kimisi abdâl." (Fakîrî, *Ta'rifât*, Yazın. İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi, TY 3051 [tarihsiz], yapr. 13b)

21 Nişancı, 234-37. Küçük Nişancı'nın betimlediği dervişler, kulaklarına ve boyunlarına demir halkaların yanı sıra omuz ve bağrılarına da küçük çanlar takardı.

22 Âşık, yapr. 270b. Hayâlî Beg hakkında öteki kaynaklarda yazılanlar Âşık Çelebi'ninkiler kadar öğretici değil; bakınız Sehî Beg, *Heşt bihişt*, yay. Günay Kut, yapr. 112a-b; Latîfî, 150-51; Kınalızâde, 1:354-60; Âhdî Ahmed Çelebi, *Gülşen-i şu'arâ*, Yazın. British Library, Add. 7876 (tarihsiz), yapr. 72b; Mustafa Âlî, *Künhü'l-ahbâr*, Yazın. British Library, Or. 32 (tarihsiz), yapr. 278b; ve Riyâzî Mehmed, *Riyâzü's-şu'arâ*, Yazın. British Library, Or. 13501 (1337/ 1918-19 tarihli, müstensih Ahmed Çizzet), yapr. 65b.

23 Hayderî için bakınız Ergun, 2, 1:73-76; ve Âşık, yapr. 90a. Karş. Kınalızâde, 1:314. ancak Kınalızâde'nin aynı Hayderî hakkında yazıp yazmadığı belli değil. 962/1554-55'te ölen Meşrebî'nin Hayâlî'nin pîri aynı Bâbâ Âlî Mest'in müridi olduğu söyleniyor; bakınız Sehî, *Heşt bihişt*, yapr. 16b; Latîfî, 311-12; Âşık, yapr. 124a; ve Kınalızâde, 2:903.

Seyyid Battâl Gâzî tekkesine özel bağlılıklarıyla başka benzer gruplardan ayrı, genel olarak “Abdâl” ya da “Işık” adı verilen özel bir derviş grubunun olduğunda hiç kuşku bırakmıyor.²⁴

Vâhidî'nin betimlediği Abdâlların fiziksel görünümü gerçekten çarpıcı.²⁵ Yün bir kuşakla bağlanmış keçeden bir giyit (*tennûre*) dışında bütünüyle çıplaktılar. Baş ve yüzleri kazınmış, ayakları ise yalındı. Bir omuzda “Ebû Müslimî” balta, ötekinde de “Şücâî” değnek taşırlandı.²⁶ Her Abdâlın, biri esrar öteki çakmaktaşı dolu, herhalde kuşağa takılı iki deri torbası (*cur'adân*) vardı. Büyük san kaşıklar, aşık kemikleri ve derviş çanakları taşırlandı. Gövde ve şakaklarında yanık yerler vardı. Bağlılarına Hz. Âlî'nin kılıcının (zülfikâr) bir resmi çizili ya da adı yazılı idi; pazularındaki yılan resimleri de göze çok çarpardı. Fener taşır, aynı zamanda bağırarak def, davul ve boru çalarlardı. Genellikle esrarla esriktiler (kan hayrân).

Vâhidî'ye göre Abdâllar eylemlerinin çoğu için Âdem Peygamber'in kendilerinin örnekleri olduğunu ileri sürüyordu. Abdâllar Âdem'in, Cennet'ten kovulduğu zaman, mahrem yerlerini örtmek için kullandığı bir incir yaprağından başka tamamen çıplak olduğunu, yalnızca “yeşil yaprak” yiyerek yaşamını sürdürmek zorunda kaldığını söylüyordu. Bunun gibi Abdâllar da, Âdem'in incir yaprağını simgeleyen bir *tennûre* dışında bir şey giymeyerek çıplak gezer ve çok büyük miktarda haşış [esrar] (“yeşil yaprak”) tüketirlerdi. Çıplaklıkları, “ten giyitini yırtma”nın ve bu dünya hiçliğinin simgesi idi. Esrar, zaman ve mekân yalan görüngüsünden kurtulmak ve gizli gerçek hazinesine kavuşmak için bir aracı idi. Abdâllar saç, sakal ve bıyığın, “yüz gözgüsü”nü parlak kılmak için kazınması gereken arazi şeyler olduğuna inanırdı. Yemeğe çok düşkündüler (uzun bir yemek listesi verilmiş). Yemekten sonra esrar içilir ve müzik dinletileri (*semâc*) olurdu. Genel olarak yerde uyur ve melek İsrâîl'in surunun simgesi olan bir borunun sesi ile uyanırlardı; dolayısıyla her sabah uyanışı yeniden-dirilişe benzetilirdi. Abdâllar,

24 Süfilikte kullanıldığı biçimiyle Arapça abdâl (bedel'in çoğulu, sözlük anlamı: eşit) sözcüğü hakkında bakınız Ignaz Goldziher, “Abdâl” *El* içinde 1:94; ve Köprülü, 2, 23-29. Türkçe ışık (“parlak, pınlıdayan, parlaklık, pınlılık”; karş. Clauson, Etymological Dictionary, 977, stn. 1.) sözcüğünün olması kökenleri ve anlamı hakkında bakınız Abdülbaki Gölpınarlı, *Yunus Emre Divanı: Metinler, Sözlük, Açıklama*, 677-79. Bu sözün kullanımının, hiç değilse başlangıçta, “güneşin yani yüz”ün “bütün parlaklığıyla ışımasına” neden olan *çahâr zarb* âdetiyle ilişkisiz olmadığını düşünmek mümkün. Ancak Köprülü 2, 36 Türkçe *ışık* sözcüğünün kökünde Arapça şeyh sözcüğünü gören baştan başa değişik bir etimoloji önermiştir. Seyyid Battâl hakkında bakınız M. Canard ve I. Mélikoff, “Battâl” *El*, 1:11202-4; ve Pertev Naili Boratav, “Battâl” *İslâm Ansiklopedisi*, 1:344-51.

25 Vâhidî, yapr. 4147a.

26 Türk-İran kültür alanında Ebû Müslim baltasının anlamı hakkında bakınız Irene Mélikoff, *Abu Muslim, le “Porte-hache” du Khorassan dans la tradition épique turco-iraniennne*. (Sözlük anlamı “yılan-gibi” ya da “kahramanla ilgili, kahramanlık demek olan) *şücâî* sözcüğü çok büyük bir olasılıkla Abdâl şeyhi Sultân Şücâî'nin onur ve anısına kullanılmıştı; 5. bölümde Anadolu kesimine bakınız.

gerçekten hiçbir biçimde bu dünyada olmadıkları için, farz olan bütün dinî görevlerden azade idi. Gerçek yol göstericileri °Alî idi, Ebû Müslimî baltanın gösterdiği gibi de Hz. °Alî düşmanlarının düşmanı idiler. Hasan, Hüseyin ve on iki *imâm* da pek severlerdi. Ancak *kâbeleri* taşıdıkları belirgin fenerlerin simgelediği gibi, Seyyid Battal Gâzî tekkesi idi.

Menavino'nun, burada bütünüyle verilen Abdâllar hakkındaki yazısı da bir o kadar ayrıntılı ve öğretici:

Dervişler iyi huylu adamlardır. Giyim olarak mahrem yerlerini örtecek [bir biçimde] omuzlarından sarkıttıkları güneşte kurumuş koyun derileri var, bir önde bir de arkada. Gövdelerinin kalanı bütünüyle çıplak, gövde kılından da yoksun. Elllerinde uzun kalın ve düğüm dolu değnekleri, başlarında, bir el yüksekliğinde sivri börkleri var. Kulakları delik, buraya değerli taşlı ve yeşimli küpe takarlar. Türkiye'de yolcuların doyurulduğu ve barındırıldığı çeşitli yerlerde kalırlar. Yazın evlerinde yemez, *scaimîr daneschine* [*şâh-ı merdân aşkına*] sözleriyle dilendikleri sadakayla, yani, Muhammed'in damadı olan °Alî adlı o yiğit adamın aşkına sadaka dilenerek yaşarlar... Anadolu'da Türkiye fethinin en büyük kısmından sorumlu olduğunu söyledikleri Scidibattal [Seyyid Battâl/Seydi Battâl] adlı başka bir [yiğid]in türbesine hâkimler. Beş yüzden çoğunun kaldığı ve yılda bir de sekiz binin üstünde kişinin katıldığı yedi gün süren neşe ve coşku ile genel bir toplantı yaptıkları bir evleri var. Başkanlarına, babalar babası anlamına gelen, Assambaba [A°zam Baba?] diyorlar. Aralarında, dizlerine kadar gelen beyaz gömlek giyen birçok bilgili genç vardır. [Seyyid Battâl tekkesine] geldikleri zaman içlerinden biri [değişik] bölgelerde yolculuklar sırasında görülen mucizevi şeylerin [betimlemesi-ni] içeren bir öykü anlatır, bunu sonradan yazarın adıyla beraber yazıp başkana sunarlar. Onların Pazar olan Cuma günleri güzel bir yemek hazırlayıp evlerine yakın açıklıktaki çayırda yerler. Yemekten sonra başkanları ayağa kalkar, ötekiler de. Tanrı'ya dua eder, sonra da yüksek bir sesle hepsi *Alacabu eilege* [*Allâh kabûl eyleye*] yani Tanrı bu duamızı kabul etsin, diye bağırır. İçlerinde, birtakım tepsilerde, yendiğinde kişiyi şarap içmiş gibi neşelendiren, *asseral* [*esrâr*] denen toza dönüştürülmüş bir ot taşıyan *cuccegler* [*köçekler*] denen gençler de var. Önce başkan sonra da bütün ötekiler bunu ellerine alır ve yer, bunu yaptıktan sonra yeni öykünün kitabından okurlar. Sonra evlerine daha yakın, yüzü aşkın yük odunla büyük bir ateş yaktıkları bir yere geçerler. Birbirlerinin ellerini tutar, bizim köylülerimizin bayramlarında kadın erkek bir dans halkası yapma âdetleri gibi, tañkatlarına övgüler düze-

rek [ateşin etrafında] dönerler. Dans bitince bıçaklarını çıkarıp keskin ucuyla, tıpkı ağaç oyar gibi; kol, bağır ya da baldırlarına dal, yaprak, çiçek ve yaralı kalp resimleri çizerler. Bunları âşık olduklarının adına çizerler. Sonra ateşe yaklaşıp, yaraların üstüne kızgın kor basar, sonra da hazırladıkları sidikle ısılatılmış pamuk [bezlerle] örterler; pamuk [bezler] kendi kendilerine düştüğünde yaralar kapanmış olur. Akşamleyin, başkanlarının iznini aldıktan sonra, askerler gibi kol kola bir bölük oluşturur, ellerinde sancak ve defler olduğu hâlde yol boyunca dilenerek evlerine dönerler. İçlerinden biri [cüppesinin] altında taşıdığı bir kılıçla Ulu Türk'ü (padişahı) öldürmeye kalktığı için İstanbul'da onlara pek müsamahayla bakmazlar. Ama gene de onlara kendi yerlerinde yolculara baktıkları için sadaka veriyorlar.²⁷

Çoğu kez Menavino'yu yorumlamış ise de Nicolas de Nicolay da birtakım ekleme ve değişiklikler yapmıştır. *Derius* dediği Abdâllar, ona göre açık başlı olup kuşaklarının altında değnek yerine ufak balta taşırlardı. Nicolas, yedikleri ota *matslach* (*maslık*) dendiğine ve kendilerinde açtıkları yaraların belli bir otlarla iyileştirildiğine işaret etmiş. Bir dervişin yaşamına kasdettiği sultanı yanlış olarak II. Mehmed olarak göstermiş, üstelik te Abdâlları hırsızlık, lüflük ve benzeri başka kötülüklerle suçlamıştır.²⁸

Vâhidî ile Menavino'nun bir araya getirilmiş tanıklıkları bize, 1455ten 1463'e kadar Yeniçerilik yapan Konstantin Mihailoviç'in çok daha eski anlatısında epeyi ayrıntıyla betimlenmiş "derwissler"i Abdâllar ile özdeş görme olanağı veriyor:

[Dervişlerin] aralarında şöyle bir âdet var: çıplak ve yalınayak dolaşıp yalnız geyik derisi ya da başka hayvan derileri giyerler. Kimilerinin, âdetlerine göre keçeden yapılmış eteklikleri de var. Ve çaprazlama olarak zincir sannırlar. Baş açık dolaşırlar. *Alet*lerini, öteki adıyla s.k. demirle kaplarlar. Kollarını ateşle yakar, kendilerini usturayla keserler. Neyle geziyorlarsa onunla uyurlar. Şarap içmezler, *kvaz* aldıkları da hiç olmaz. Öğle yemeği için dile-nirler. Yemeğin arta kalanını sadaka olarak yoksullara dağıtılsın diye geri verirler. Akşam yemeği için de aynısını yaparlar. Kendilerinin hiçbir zaman birşeyleri olmaz yalnızca kentlerde deliler gibi gezinirler... Bir de akşamları, [bir daire] etrafında dolanarak dans ederler. Ellerini bir birbirlerinin omuzlarına koyarak, başlarını sallayarak ve ayakları üzerinde zıplayarak yüksek

27 Menavino, 76-79; Almanca çeviri, 35b-36b. II. Bâyezîd'e karşı söz konusu öldürme girişimi 897/1492 yılında Haydarî diye gösterilen bir derviş tarafından yapılmıştı; bakınız bu bölümde, yukarıda, Haydarîlerle ilgili yer.

28 Nicolas, 158-88; İngilizce çeviri, 102-3.

bir sesle, bizim dilimizde "Tanrı adına Tann ve Tannlar Tanrısı" anlamında *Lay lacha ylla lach* [lâ ilâhe illallah] diye bağırırlar. Öylesine şiddetli dans edip çılgık atarlar ki uzaklardan –biri alçak öteki yüksek– sanki köpekler havlanmış gibi işitilseler gerek. Bu danslarına *samach* [sema^c] deniyor, ona bir tür kutsal şey ve dindarlık olarak bakıyorlar. Ve o denli şiddetli dönüyorlar ki su akar üstlerinden. Kendilerini öylesine yoruyorlar ki biri şuraya öbürü oraya düşüp kalır. Sonra bu çılgın yorgunluğun üstesinden gelip her biri kendi inine çekilir.²⁹

Osmanlı tarafında tanıklıklar hiçbir türlü Vâhidî'nin *Menâkıb*'ıyla sınırlı değil. Âşıkpaşazâde (ö. 1008/1484 sonrası), Fakîrî, Küçük Nişâncı ve Mustafâ Âlî gibi Osmanlı yazarlarının yapıtlarında şuraya buraya sepili göndermeler, Rûm Abdâllarının tanınmış ve belirgin bir derviş tipi olduğunu imliyor.³⁰ Daha da anlamlısı; onuncu/onaltıncı yüzyılda, yaşamlarının ancak bir döneminde bile olsa, Abdâl ya da hiç değilse Abdâl-meşreb olan pek çok şair vardı. Adlarına en çok bir iki şiirle ancak ad olarak geleceğe kalmış Hasan Rûmî, Seher Abdâl, Şîrî, Muhyiddîn Abdâl ve Feyzî Baba gibi hepsi önemsiz şairler büyük olasılıkla Abdâldı.³¹ Edirmeli Âskerî, Kelâmî, Yetûmî, Yemînî ve Seferihisarlı Şemsî gibi daha tanınmış şairler kesin olarak Abdâldı. Örneğin Âskerî, Seyyid Battâl Gâzî tekke-

- 29 Konstantin Mihailoviç, *Memoirs of a Janissary*, çev. Benjamin Stolz, 69. Mihailoviç Abdâllarla Haydarileri ("Ve çaprazlama olarak zincir sannırlar" ve "Ve *instrumentum*larını, öteki adıyla s.kle-rini, demirle kaplarlar" tümcelerinde) iki yerde karıştırmışsa da "derwissler"inin Abdâl olduğu açık.
- 30 Âşıkpaşazâde Abdâlân-ı Rûm'dan, ünlü bir parçada, Anadolu'daki dört gezgin grubundan yalnız biri olarak, lâf arasında söz ediyor: *Die Altosmanische Chronik der Âşıkpaşazâde*, yay. Friedrich Giese, 201. Fakîrî, *Ta'rifât*, yapr. 13a, ışıktan aşağıdaki tanımı yapıyor: "Işık oldur ki ola [doğru] mezhebden hâric/ Kamu lûtî ve bengî ve havâric/ Âlî çıskında yanub şöyle pişmiş/ Cihânda on se-kiz kez don değüşmiş/ Yanunda cur'adan yancuklandır/ Sanasın Kerbelâ kancuklandır." Fakîrî, üç başka beyitte, köçekler (yukarda alıntı yapılan Menavino'nun yazısında anılan gençler) hakkında ek bilgi veriyor: "Cihânun tekyegâhında köçekler/ Şulardır kım *Baba* yanını bekler/ [*Babadan*] ni-yaz indükçe ehl-i hâl olurlar [cinsel ilişkiye im]/ Bu miskînlikle Abdâl olurlar/ Olardur tekye-i de-hrun çerâğı/ *Baba* postudur anların yatağı" Köprülü 2, 31, ilk tanımın ilk mısra^cı için "ışık oldur k'olamaz hep de hâric" yanlış okunuşunu veriyor; doğru okunuş "ışık oldur k'ola mezhebden hâ-ric"dir. Nişâncı iki ayrı beyitte Abdâlların başlarını kazıttıklarını ve başlık giymediklerini bildiriyor. Karş. Küçük Nişâncı'nın ilk beyti ile Hayâlî Beg, *Hayâlî Beg Divânı*, yay. Ali Nihat Tarlan, 446, Mukatta'ât 9. Mustafâ Âlî, *Hulâsatü'l-ahvâl*, yay. Andreas Tietze "Poet as Critique of Society: A 16th Century Ottoman Poem," de *Turcica* 9 (1977): 138-39 beyitler ışıklar hakkında: "Işık olmağa kalkarsın/ baştan ayağa hummaya kapılır inlersin/ yaz kış yalın ayak başı kabak dolanırsın/ afo-yna esrara müptelâ olursun."
- 31 Hasan Rûmî hakkında bakınız Latîfî, 131. Seher Abdâl hakkında bakınız Ergun 1, 1:88-95; ve Abdûlbaki Gölpinarlı, *Alevî-Bektaşî Nefesleri*, 18. Şîrî için bakınız Ergun 1, 1:116-25; ve Gölpinarlı, *Alevî-Bektaşî Nefesleri*, 177-78. Seher Abdâl ve Şîrî'nin onuncu/onaltıncı yüzyıldan sonra da ya-şamış olmaları mümkün gözüküyor. Muhyiddîn Abdâl, Akyazılı Sultan'ın müridi idi, Feyzî Hasan Baba da Otman Baba'nın (Akyazılı hakkında bakınız bu bölümde Rûm Abdâlları ile ilgili yer); baki-niz Ergun 1, 1:141-55; ve Gölpinarlı, *Alevî-Bektaşî Nefesleri*, 16.

si gibi onuncu İsnâ 'Aşerî imâmı Hasan el-‘Askerî'nin (ö. 254/868 Sâmarrâ) türbesini sık sık ziyaret ederek –mahlası buradan- kısa bir evlilik sayesinde hatırı sayılır miktarda mal mülk edinene dek Abdâl olarak yaşamıştır.³² Kelâmî, Kerbelâ'daki, Abdâllar tekkesinden Hüseyin Dede diye birinin müridi olmuşa benziyor, burada böyle bir Abdâl etkinlik merkezinin varlığının tek kanıtı budur.³³ Germiyânî Yetimü'nin Seyyid Battal Gâzî tekkesinde kaldığı açıkça söyleniyor.³⁴ 'Alî ibn Ebî Tâlib'in yaşam ve mucizeleri üstüne "İnananların Beyi 'Alî'nin Erdem Kitabı" (*Fazîletnâme-i emîrû'l-mü'minîn 'Alî*) başlıklı kapsamlı bir manzum yapıt yazan Yemînî, Otman Baba'nın seçkin müridi Abdâl piri Akyazılı Sultân'ın müridi idi.³⁵ Kendisini Sultân I. Selim'in (hü. 918/1512-20) dikkat alanına getiren "On Kuş" (*Deh murg*) adlı yapıtın yazan Seferihisarlı Şemsî de Abdâl imiş gibi görünüyor, gerçekten de Işık Şemsî olarak tanınırdı. *Deh murg*'un (şiirde kuşların Abdâl'ı) akbabanın diline ayrılan bölümü, Vâhidî ve Menavino'nun dedikleriyle dikkate değer uygunluklu doğru bir örnek Abdâl betimlemesi içeriyor.³⁶

İçlerinde en önemli şair, belki de şiirinde birçok nedenle Rûm Abdâllanna değinmekle kalmayıp maksatlı olarak yazılmış ayn şiirlerde onları betimleyen ve öven Vardar Yenicesi'nden ünlü Hayretî (ö. 941/1535).³⁷ Bu şiirler, özellikle bu çok yerilmiş derviş grubuna olan sevgisini, bir kez de olsa açıkça dile getiren bir şairce yazıldıkları için, Abdâllar hakkında bilgimizi gerçekten arttırmaya da pek çok bakımdan pekiştirmeye yarıyor. Hayretî'nin tanıklığı, bu yüzden, Abdâllann

32 Latîfî, 141-43; 'Aşık, yapr. 175a; ve Kınalızâde, 2:632. Karş. Ergun 2, 2:505-8.

33 'Ahdî, *Gülşen-i şu'arâ*, yapr. 149a; Ergun 1, 1:81-83, 'Ahdî'den alıntı. Kelâmî, 'Ahdî onun hakkındaki fıkrasını yazdığında, yaşıyor ve Kerbelâ tekkesinde kalıyordu; bu, *Gülşen-i şu'arâ*'nın ilk bitişi 971/1563 ve 'Ahdî'nin yapıtına son eklemesinin tarihi 1001/1592 arasında herhangi bir zaman olabilir; bakınız Ağâh Sım Levend, *Türk Edebiyatı Tarihi*, c. 1, Giriş, 270-71. Görünüşe bakılırsa Gelibolulu Mustafâ 'Alî Kelâmî'yi Kerbelâ'daki kendi vakfına yönetici atamıştı; bakınız Cornell H. Fleischer, *Bureaucrat and Intellectual in the Ottoman Empire: The Historian Mustafa Ali (1541-1600)*, 124, n. 8.

34 'Aşık, yapr. 95b.

35 Yemînî, *Fazîletnâme*'nin içeriğinin kısa bir betimlemesi için bakınız Charles Rieu, *Catalogue of the Turkish Manuscripts in the British Museum* 173-74, ms. Add. 19805. Akyazılı Sultân hakkında bakınız aşağıda, bu kısım.

36 Şemsî için Latîfî, 209-10; 'Aşık, yapr. 205a; ve Kınalızâde, 1:521. Latîfî'ye göre I. Selim'in saltanatının bitiminden önce ölmüş. *Deh murg*'un ilgili dizeleri için bakınız Şemsî, *Deh murg*, (1) Yazın. British Library, Or. 7113, yapr. 130b-50b (998/1589-90, müstensiḥ 'Abdülkefîm ibn Bâkir İbrâhîm ibn İskender ibn 'Abdullâh), yapr. 140a-b; ve Yazın. British Library, Or. 7203, (tarihsiz), yapr. 12b-14b; ancak görülen iki nüshada da ancak çok yanlışlı bir metin var. İ. G. Kaya'nın yazısını göremedim: "Derviş Şemsî ve 'Deh Murg,'" *Sesler* 19 (1983): 103-17.

37 Hayretî hakkında bakınız divânının tenkidli basımı Hayretî, *Divân: Tenkidli Basım*, yay. Mehmed Çavuşoğlu ve M. Ali Tanyeri, X-XVII. Abdâllarla ilgili olarak en önemlileri "Der beyân-ı seyr ü sü-lûk-i abdâl-ı Hüdâ ve 'Cuşşâk-ı bî-ser ü pâ," başlıklı *kaside* no. 8 (19-22) ve 11- 15 numaralı *mu-sammatlar* (91-99).

ateşli Şî'î olduğunu, bedenlerinde gerçekten yara açtığını, esrar ve şarap tüketmeye çok düşkün olduğunu her türlü kuşkunun ötesinde saptıyor.³⁸ Hayvansı ruhu tamamen bastırdıklarını ve "ölümden önceki ölüm" haline ulaştıklarını iddia ediyorlardı.³⁹

Halvetî Yiğitbaşı Ahmed'in (ö. 910/1504) müridi olduğu söylenen Vehhâb-ı Ümmî diye ünlü 'Abdülvehhâb adlı birinin tanıklığı başka bir havada. Vehhâb-ı Ümmî bize, Abdâllan suçlayarak yazdığı iki şiirde, olumsuz havasının yanısıra Hayretî'ninkine çok benzer bir görünüm sunuyor.⁴⁰

Ancak Seyyid Battal Gâzî Ocağının kendi Abdâllan üstüne daha ayrıntılı bilgi, kendisi Abdâl olmayan 'Aşık Çelebi'nin tezkiresinde, 'İşretî maddesinde bulunmaktadır. 'İşretî, velinimetî Şehzâde Bâyezîd'in (ö. 969/1562) ağırlığını koyması ile Eskişehir kadısı atanması üzerine, Osmanlı'nın 960-62/1553-55 İran seferinden kısa bir süre sonra Seyyid Battal Gâzî tekkesini denetime gitmiş, gözlemlerini Sultân I. Süleymân'ın kendine sunmuştur.⁴¹ 'İşretî'nin sunusu, içerikçe muhtemelen 'Aşık Çelebi'nin, her zaman renkli olan kendi gözlemlerine benziyordu:

Anadolu vilâyetindeki Seyyid Battal Gâzî tekkesi, kötülük ve ahlâksızlığa arka çıkardı. Ana ve babalarından ipini koparmış serseriler [ve] müzik aletleri ile uyum içinde türkü söyleyerek inanç süsü olan sakaldan yoksun yüzler ve kaşlarının kazınmasıyla gizlenmiş [alınlarına yazılı] kara kaderleri ile bir tekkede bir yer ardında koşarak, ışık olmuş kaçaklar[la doluydu]. Namazlarının çoktan kıldığını ve kefenleri çoktan dikilip bağlandığını söyleyerek beş vakit namazlarında yalnızca dört tekbir getirir, ezanı beklemez, imama da aldırılmazlardı. Sultânların zekâtı ve iyiliksever kişilerin sadakası ile yaşayan birtakım obur eşşektiler. Sultânönü'nkinden başka bir sancak kaldırarak çevre alanları basar, ne zaman sancak ve davul sesleriyle askerî bir alay görseler gülünç boruyu öttürürlerdi. Köy ve kent halkı [Abdâlları koyduğu] örneğe uysalardı Deccâl gibi onlar da kuçlarına uyar [yani herşeyi tersten yapar], gördükleri genç kızları soyar kendileri gibi giydirebilirlerdi. Öğ-

38 Bakınız, özellikle "Der keyfiyyet-i beng ve hâlet-i esrâr gûyed" başlıklı ve "Cur'adanı getir abdâl yine hayrân olalım" nakaratlı *musammat* no. 13, Hayretî, *Divân*, 94-95.

39 Hayretî, *Divân*, 19, sırasıyla 8 ve 4 numaralı dizeler. Karş. 6 ve 7. dizeler. Burada buna ek olarak yukarıda anılan Abdâl şairlerin kimilerine ilk kez dikkat çeken Köprülü'nün, Laûfî, 132, tarafından işaret edilen, Rumelili Hüseyin'in de Abdâl olduğu görüşünde olduğu söylenebilir. Ancak bu şair hakkındaki daha ayrıntılı fıkra, Hüseyin'in yalnızca bir şiir hırsız olduğunu kanıtlıyor, bakınız 'Aşık, *yapr.* 88a.

40 Söz konusu iki şiir için Ergun 2, 1:234-39.

41 Bakınız 'Atâullah ibn Yahyâ Nev'izâde, *Hadâ'ikü'l-hakâ'ik fi tekmileti's-şakâ'ik*, yay. Mehmed Recâî, 56.

retmeni ile kavga eden öğrenci, *ağasından* kopan eyalet *sipâhisi*, babasına kızan sakalsız [genç], [hepsi] "Seyyid Battal Gâzî tekkesi nerede?" diye bağırıyor; oraya gidiyor, giyimlerini çıkıyor, kanayan kazanların [başına geçiriliyor]; ve ışıklar onları bunun sūfî müziği dinleme [*semâ* ⁴³] (ile demek istenilenin) olduğunu iddia ederek, kendi havalarını oynatır. Yıllardan beri din ile dînin ve bilgi ile bilginin düşmanı olagelmışlerdir. İnançlarına göre Hukuk adamlarına düşmanlık göstermezlerse, Gerçek'e sadık olmaz ve kâdılarını küçük düşürmezlerse *müfred* ⁴² olmaya değer görülmezlermiş. ⁴³

Seyyid Battal Gâzî türbe ve tekkesi hakkında ek bilgi, arşiv belgeleri ve çok sonra onbirinci/onyedinci yüzyıl ortalarında Evliyâ Çelebi'nin gezi öyküleri ile sağlanmıştır. ⁴⁴ Tekkenin, örgütlenişi ve toplumsal-ekonomik etkinlikleri bakımından Mevlevîlik ve Halvetîlik gibi daha büyük ve yerleşik tarikatların kurumlarından hiç de farklı olmadığı görülüyor. Cami, mihmanevi, zâviye, imaret ve türbe olarak 935/1528-29 tarihli bir belgeye göre iki yüz hizmetçi ve derviş barındıran tekkeye, merkezi hükümetin mali yardımı hiçbir zaman kesilmemiş görünüyor. ⁴⁵ Sapkın eylemlerin önünü kesmek için çeşitli çabalarla alınmış cezaî önlemler tekkenin etkinliklerinin hiçbir zaman toptan durmasına yol açmış görünmüyor. Örneğin Çiştî'nin yukarıda anılan sunusuna I. Süleymân'ın tepkisi, yola gelmez sapkınların sürülmesi ve *tekke* topraklarında bir *medrese* kurulmasını emretmekti. ⁴⁶ Yine de kuruluş, onuncu/onaltıncı ve ertesi yüzyılın ilk yarısı boyunca işlemeyi sürdürmüştür. ⁴⁷ Bu zamana geldikte, tekkenin, hükümetin kuruma karşı cezaî önlemlerinden ⁴⁸ çok genel tanın ekonomisindeki iniş eğilimi ile bağlantılı ekonomik çöküşü dışında en önemli gelişme, kıdemli Abdâl etkinlik merkezinin bir Bektâşî merkezine dönüşümü idi. Evliyâ Çelebi kurumu 1058/1648 dolaylarında ziyaret ettiğinde baştan başa bir Bektâşî kurumunda ağırlanmıştı. Yeterli ka-

42 Vâhidî, yapr. 28b, 1.8 ve başka yerlerde *müfred* sözcüğünü sürekli "pîrin altında oturan yani 'ikinci sorumlu'" mürid olarak tanımlıyor. Sözcüğün bu anlamı için bakınız Dihhudâ, "Müfred".

43 ⁴³ Aşık, yapr. 175a-b.

44 Ayrıntılar ve daha önceki incelemelere göndermeler için bakınız bu belgelerin tükel incelenmesi Suraiya Faroqhi, "Seyyid Gazi Revisited: The Foundation as Seen through Sixteenth Century Documents," *Turcica* 13 (1981): 90-122. Denildiğine göre *tekkeyi* 917/1511'de Mehmed ibn ⁴³ Ali Mihalkurmuş, bakınız Theodor Menzel, "Das Bektâşî-Kloster Sejjid-i Ghâzî," *Mitteilungen des Seminars für Orientalische Sprachen* 28 (1925): ve I. Aydın Yüksel, *II. Bayezid-Yavuz Selim Devri*, (Ayverdi'nin devamı), 317. Evliyâ Çelebi'nin öyküsü için Evliyâ, 3:13-14.

45 Faroqhi, "Seyyid Gazi Revisited," 94. Söz konusu belgede kurumun kırk sekiz görevlisinin ad ve makamları var. Faroqhi belgeden kuruma "kalıtsal bir şeyh yok" anlamını çıkıyor ve (sırasıyla 937/1530 ve 938/1531-32 tarihli) iki başka belgeye dayanarak tekkede sürekli kalan "dervişlerin kendi şeyhlerini seçme hakları vardı," diye devam ediyor (95).

46 ⁴⁶ Aşık, yapr. 175b; Nev'izâde, *Hadâ'ikü'l-hakâik*, 56; Nişancı, 234-37; ve Köprülü 2, 32.

47 Faroqhi, "Seyyid Gazi Revisited," 101-5.

48 Aynı eser, 113.

nıt yokluğunda bu ilginç dönüşümün değişik aşamalarının izini sürmek olanaklı değil, ancak bu süreç Abdâlların son yazgısını yeterince yansıtıyor: resmen kabul edilmiş Bektâşiliğin büyüyen ve daha güçlü ağında adım adım kaybolma.⁴⁹

İzini sürmek zor ise de aynı yazgı öteki Abdâl merkezlerinin de başına gelmiş görünüyor. Kerbelâ'daki *tekke*den başka, önce, Seyyid Gâzî'ye çok yakın olan iki tekke anılmalı: Yazıdere köyünde ʿUryân Baba'nın, Aslanbey köyünde de Sultân Şücâc'ın. Onuncu/onaltıncı yüzyıl başlarında Seyyid Gâzî ve Sultân Şücâc' tek-keleriyle aynı zamanlarda yapılmış görünen, ʿUryân Baba'nın türbesine bitişik tek bir odadan oluşan, gösterişsiz bir yapı olan birincisi hakkında çok az bilgi var.⁵⁰ Vâhidî'nin *Menâkıb*'inde "[şimdiki] pîrin pîri"nin adı, anlamlı bir biçimde, ʿUryân Baba olarak verilir.⁵¹ Söz konusu öteki *tekke* 921/1515-16 yılında Sultân Şücâc' adına yapılmış.⁵² Abdâllar'ın etkinliği, Seyyid Gâzî'deki ana merkezleri çevresinde yoğunlaşıyorduydu da hiçbir anlamda orta-batı Anadolu'yla sınırlı değildi. Gerçekten de, tarihi kişiliği oldukça belirli olan, grubun pîri Otman Baba yaşamının büyük bölümünü Balkanlar'da geçirmiş gözüküyor. I. Süleymân (hü. 926-74/1520-66) zamanına dek geri götürülebilen, ancak muhtemelen daha önce yapılmış zâviyesi Bulgaristan'da Hasköy (Haskovo) ile Harmanlı arasındaki Uzuncaova'ya yakın bir yerde bugün hâlâ duruyor.⁵³

Otman Baba'nın hiç değilse kimisi yaşamının sonlarına doğru verdiği dervişlerinin tekke kurup yerleşik yaşam gütmesi öğüdünü tutan birtakım müridleri

49 Tek tek Abdâllar onbirinci/onyedinci yüzyıl boyunca ve sonrasında var olmayı sürdürüyordu. Örneğin 1670 ile 1679 arasında Türkiye'de bulunan Dr. John Covel'in aşağıdaki raporuna bakın: "Viner [adlı gemi]de iki Kalender hatırlıyorum...; başlarında gezginci derviş başlıkları vardı, ama başka her şey bakımından, Mr. Rycout [nun kitabındaki] Kalenderlerin kılığı gibi. [Rycout] onları keşif yapıyor ama, ciddi olarak, bunlar yalnızca gürültücü adamlar. Biri omuzlarına (vahşi bir keçinin gibi ama daha uzun) bir boynuz bağlamıştı; boynuzu bizim domuz iğdiş edicilerimiz gibi bir tiz bir pes perdeden üflüyordu. Kocaman bir el kavanozu, korkunç bir yengeç-ağacı sopası, belinde de deri gibi bir ceket vardı, üstü ve altı çıplak. O zaman Mayıs ya da Haziran idi. Kaba bir armavut çamurluğu vardı. Ona boynuzunu üflesin diye verdiğimiz şarabı (balık su içer gibi) içti" (J. Theodore Bent, yay., *Early Voyages in the Levant: 1. The Diary of Master Thomas Dallam, 1599-1600; 2. Extracts from the Diaries of Dr. John Covel, 1670-1679*, 153). 1637 yılında İran'da yolculuğu sırasında orada Şî'î Abdâllar gören Adam Olearius'un gözlemleriyle karşılaştıran (*Neue Beschreibung*, 684-85). Sieur du Loir'in 1640'ta İstanbul'dan yazdığı bir mektubundaki kafa karıştırıcı tarıklığa dikkat çekilebilir (*Les voyages du Sieur du Loir*, 149-59). Çok daha yeni bir rapor için bakınız Brown, *Darvishes*, 93.

50 Menzel, "Das Bektâşî-Kloster," 120-35; Yüksel, *II. Bayezid-Yavuz Selim Devri*, 212.

51 Vâhidî, fol. 42b, satır 11. Ancak, ʿUryân Baba açıkça Otman Baba ve Sultân Şücâc'a bağlılık gösteriyor: yapr. 42b, *satır*, 7-8.

52 Filiz Aydın, "Seyitgazi Aslanbey köyünde 'Şeyh Şücaeddin' külliyesi," *Vakıflar Dergisi* 9 (1971): 201-25.

53 Bu tekkenin bir resmi için bakınız Semavi Eyice, "Varna ile Balçık arasında Akyazılı Sultan Tekkesi," *Belleten*, 31 (1967):551-600, resim 20; yer için aynı eser, 562. Tarihî tanıklıklar için bakınız Barkan, "Türk dervişleri," 340-41, no. 178; Ayverdi, 4:45, no 669; Evliyâ, 8:766; ve Sevim İlgürel, "Hibri'nin 'Enis'ül-müsamerin'," *Güney Doğu Avrupa Araştırmaları Dergisi* 2-3 (1973-74): 146, no. 53 (Hibri'nin 1046/1636-37'de yazılmış *Enis'ül-müsamerin*'inden).

vardı. Bu tür müridlerin en ünlüsü, kendi müridi (yukarda anılan şair) Yemîni'nin tanıklığına göre 901/1495-96 yılında Abdâlların önderi olmuş ve Yemîni 925/1519 *Fazîletnâme*'sini yazdığında hâlâ bu orunda bulunan Akyazılı Sultân idi.⁵⁴ Bugün Bulgaristan'da Varna kuzeyinde hâlâ duran Akyazılı Sultân Tekkesi besbelli etkileyici bir yapı imiş. Onbirinci/onyedinci yüzyılda ya da daha önce bile Balkanlar'daki en büyük Bektâşi merkezlerinden biri olmuştur.⁵⁵ Otman Baba'nın bir başka müridi, Amasya'nın Osmancık'ında bir zâviye açan Koyun Baba idi. Koyun Baba, Otman Baba velâyetnâmesinde Arık Çobân olarak anılıyor ve 873/1468-69'da öldüğü sanılıyor.⁵⁶ Kaynakların yakından taranmasının grubun daha birçok üyesini ortaya çıkaracağı kesin.⁵⁷

Onuncu/onaltıncı yüzyıl sonunda Osmanlı ülkelerindeki sapkın zâhid grupları yalnız Rûm Abdâlları, Kalenderler ve Haydanîler değildi. Daha başkaları da vardı, bunlar içinde kaynaklarda izlenmesi en kolay olan Câmî grubudur.

Câmîler

Câmîler hakkında ilk yazılı bilgi dış görünüşlerinin Haydanîlerinkilerle aynı olduğunu ancak üreme organlarına demir halka takmadıklarını söyleyen Spandugino'nun yapıtında bulunuyor. Herkesten sadaka dilenir ve ilahî söylerlerdi.⁵⁸ Vâhidî'nin betimlemesi, ne dediği belirsiz bu sözlerle karşılaştırılınca çok daha renkli oluyor. Câmîlerin dizlerine kadar ulaşan çok uzun, keçeleşmiş ve yılan gibi evrili saçları vardı. Sakalları tertemiz tıraş edilmiş, bıyıkları ise dokunulmamış olurdu. Keçe kumaş giyinir ve sağ kulaklarına Şâm demiri küpe, bileklerine demir halkalar takarlardı, bellerine ise çan kakmalı kuşaklar. Yalınayak dolaşırlardı. Vâhidî

54 Yemîni, 83.

55 Mimarî bir değerlendirme ve Evliyâ Çelebi de içinde olmak üzere birincil kaynaklara yapılan gözlemler için bakınız Eyice, "Akyazılı Sultan Tekkesi," ayrıca Ayverdi, 4:16-18, resim 7-12. Akyazılı Sultan'ın kendinin (muhtemelen Gölpinarlı'nın yazdığı) kısa bir yaşamöyküsü "Akyazılı Sultan," 7A, 1:395'te çıkmıştır. Tekkesi Bulgaristan, Kalugerevo-Nove Zagora'da hâlâ duran Kıdemli Baba'nın da ya Otman Baba'nın ya da Akyazılı Sultân'ın müridi olduğu kesin gibi. Bu bakımdan, Kıdemli Baba türbesinin tam da Akyazılı Sultân'ınki gibi yedigen bir yapı olması anlamlı; bakınız Machiel Kiel, "Bulgaristan'da eski Osmanlı mimarisinin bir yapıtı: Kalugerevo-Nova Zagora'daki Kıdemli Baba Sultan Bektâşi tekkesi," *Belleten*, 35 (1971):45-60.

56 Franz Babinger, "Koyun Baba," *EF* içinde, 5:283; Faroqhi, Bektaschi-Orden, 134, n. 3; Evliyâ, 2:180 vd. Çorum Merkez Kütüphanesi'nde, Yazm. 1217, *Manzûme-i tercüme-i menâkıb-ı Koyun Baba* adlı bir Koyun Baba menakıbnâmesi var, ancak bu yapıta zamanında başvurulmadığı için eldeki çalışmada yer verilemedi.

57 Örneğin bakınız Klaus Kreiser, "Deniz Abdâl-ein Derwisch unter drei Sultanen," *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes* 76 (1986): 199-207.

58 Spandugino, *Commentari*, 192; Fransızca çeviri, *Petit traité*, 220, burada "Calender" yerine "Di-uami" okunmalı.

okuyucusuna Câmîlerin müzikte çok usta olduklarını yeminle söylüyor. Çok hoş ve dokunaklı sesleri olup davul ve def eşliğinde Tanrıya dua ve övgü ezgileri söylerlerdi. Büyük miktarlarda şarap da içerlerdi.

Câmîler, hâlâ Vâhidî'nin tanıklığına göre ve uzun, keçeleşmiş saçın, dervişleri öte-dünyada Ahmed-i Câmî'ye çıkartan kesintisiz Câmî geleneğini simgelediğine inanırlardı. Uzun saç, aynı zamanda Hz. Âlî'den tinsel gelişlerinin imi idi. Öte yandan, kıvrık saç lûleleri, fitil; kalp, yağ kabı; gövde de lamba diye anlanacak olursa, o zaman Câmîlerin başlarının aşk ateşi ile tutuştuğu söylenebilirdi. Gerçekten de Câmîler kendilerinin, özellikle aşk ateşi ile yanan yüzlerinin, bütün evren için ışık kaynağı olduğuna inanırlardı. Bu nedenle, güneşi lekeleyen bir buluta benzeyen sakalın kazınması gerektiğini ileri sürerlerdi. Bıyık ise, Cennet ahalisi bıyık bıraktığı için uzatılmıyordu. Kûpeleri, Câmîleri Hz. Âlî'ninkinden başka kimsenin sözünü dinlememeleri için uyarıyordu. Demir bilezikler Câmîlerin İblis ile hiçbir ilişkilerinin olmadığını gösteriyordu. Demir kuşak varlık gemisinin (yani gövdenin) demiri işlevini görüyordu, çanlarsa müzik uyumu demekti. Müzik sanatında gerçekten de, çok ustaydılar; Davudî sesleri Tanrı vergisi bir armağandı. Son olarak Câmîlerin geçimleriyle ilgili tek kaygılan yoktu çünkü Tanrı onlara rızıklarını her zaman veriyordu.⁵⁹

Menavino'nun, burada tümü verilen, Câmîler üstüne dediği de bir o kadar ayırtıcı ve öğretici:

Giomailerin [Câmîler] dinî, bu dünyadan çok uzak değil. Çoğunlukla etkileyici konumda adamlar olup genellikle dünyanın işlerini görmek ve anlamak için Kuzey Afrika, İran, Hindistan ve Türkiye gibi ülkelerde yolculuk etmeyi severler. Çoğunluğu mükemmel zanaatkârdırlar. Gittikleri yerin âdetlerini anlatabilirler ve her şeyi yanıtlayabilirler; yolculuklarının yazılı kayıtlarını da tutarlar. Genellikle soylu kişilerin oğullandırlar, mal mülk olarak zenginlikleri soyluluklarından daha az değil, öğrenimlerine genç bir yaşta başladıklarından hepsi mükemmel okur yazar. Dikişsiz ve çoğu kez pembe kahverengi olan elbiseleri omuzlara sanılarak giyilir. Baştan başa altın ve ipek işlemeli, uçlarına başka metallerle karışık uzaktan da yakından da pek hoş bir ses çıkaran çanlar asılı çok güzel kuşaklar takınırlar; her biri yalnız belleğinde değil dizlerinde de bu çanlardan beş altısını taşır. Omuzlarında bacakları ön tarafta bağlı aslan, leopar, kaplan ya da panter gibi bir hayvan gönü olur. Gümüş kûpeleri ve bizim kadınlarımızın gibi omuzlarına dek gelen saçları var; saçlarını daha uzun yapmak için çeşitli hileleri var, neft yağı ve

59 Vâhidî, yapr. 66a-70a.

cilâ kullanarak kendilerinkine (kamelotun yapıldığı) başka tür bir saç eklerler; öyle ki saçları belli bir uzaklıktan olağanüstü güzel ve uzun görünür. Buna kendi işlerine olduğundan daha çok zaman verirler. Elllerinde genellikle Farsça yazılmış ve kendi âdetlerine uyaklı olarak düzlü aşk türkû ve şiirleri içeren bir kitap taşırlar. Başlarına bir şey giymezler, ayaklarında ipten yapılmış terlikler vardır. Birkaçı bir arada olunca çanlar, dinleyiciye büyük zevk veren çok hoş sesler çıkarır. Sokakta bir delikanlıya rastlarsa aralarına alarak ona öyle güzel bir konser verirler ki halk dinlemek için toplanır ve biri ince ötekiler de başka seslerle şarkı söylerken içlerinden biri ahenkle bir çan çalar, sonunda da hepsi kuşakları ve dizlerindeki çanları hep birlikte çalar. Hiç ayırmadan bütün esnafı ziyaret ederler, bunlar da her birine bir akçe verir. Kadın ve genç adamları kendilerine karşı tutkulu bir aşka kışkırtan hep onlardır. Canlarının istediği her yerde dolaşırlar. Muhammetçiler onlara "aşk dinî erleri" diyor ve onları amelsiz görüyor, haklılar.⁶⁰

Vâhidî ve birkaç değişiklikle Nicolas de Nicolay tarafından yinelenen Menavîno'nun canlı öyküleri ile karşılaştırdıkta öteki kaynaklardaki bilgiler önemce sönük kalıyor.⁶¹ Ancak ilgili kanıtlar, birikmiş olarak, Câmîlerin onuncu/onaltıncı yüzyıl Osmanlı nüfusuna ayn bir dinî grup olarak tanındığını göstermeye kesin yetiyor. Bu dönem boyunca Câmî hareketinin ana çizgileri böylesine açıkça saptanmışken tarihî kökenleri karanlıkta kalıyor. Câmîlerin kendilerinin tinsel önderi diye iddia ettikleri, Jende'Pîl (441-536/1049-1141) diye bilinen, kişinin yani Şihâbeddîn Ebû Nasr Ahmed ibn Ebî'l-Hasan en-Nâmakî el-Câmî'nin yaşam ve dinî kişiliği epeyce ayrıntılı olarak incelenmiştir.⁶² Onun olduğu kesin düzyazı yapıtlarından Ahmed Câmî'nin, dindar bir Sünnî, hemen hemen el-Kelâbâzî (ö. 380/990 ya da 384/994) ve el-Kuşeyrî (ö. 465/1072) gibi Süfîliği sağlam bir biçimde Kurân, *sünnet* ve *şerî'at* üzerine kurmaya istekli olduğu görünüyor. An-

⁶⁰ Menavino, 72-74; Almanca çeviri, 34a-b.

⁶¹ Nicolas, 178-80; İngilizce çeviri, 99-100. Nicolas'ın, resmi levha 4'e konan çizimi dışında, tek önemli katkısı Câmîlerin giysilerinin "Bir diyakoz elbisesi gibi yapılmış, ancak dizlerin üstüne gelecek kadar kısa... kolsuz küçük bir cüppe" olduğunu söylemesidir. Câmîlere yapılan başka, daha az öğretici göndermeler için bakınız Fakîrî, *Ta'rifât*, yapr. 13b; Nişancı, 235; ve Celâlzâde Mustafâ, *Geschichte Sultan Süleymân Kânûnîs*, 348b.

⁶² Fritz Meier, "Ahmed-i Djâm," *El* 1:283-84, en önemlileri Wladimir Ivanow, "A Biography of Shaykh Ahmad-i Jâm," *Journal of the Royal Asiatic Society* (1917): 291-365; ve Fritz Meier, "Zur Biographie Ahmad-i Gâm's und zur Quellenkunde von Câmî's Nafâhâtü'l-uns," *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 97 (1943): 47-67 olan önceki incelemeleri kısaca özetliyor. Şimdi Ahmed-i Câmî'nin aşağıda verilen yayımlanmış yapıtlarının girişlerine başvurulmalıdır: *Miftâhü'n-necât*, yay. Âlî Fâzıl; ve *Ravzatü'l-muznîbîn ve cennetü'l-mustâkin*, yay. Âlî Fâzıl. Kutsal yaşamöyküsü de basılıdır: Hâce Seyyideddîn Muhammed-i Gaznevî, *Makâmât-ı Jende'Pîl*, yay. Hişmetallâh Mu'eyyed Senendeci.

cak ortalıkta onun adıyla dolaşan Farsça bir şiir derlemesi, onu nerdeyse vahdet-i vücudçu görüşler besleyen vecd halinde bir Sûfî yapıyor, dolayısıyla da şiirlerin onun olduğu kuşkulu.⁶³ Ahmed Câmî'nin yaşarken bir grup yandaşı vardı ancak pîrin ölümünden sonraki yazgıları karanlık. Buna rağmen Ahmed Câmî'nin soyundan gelenler önemli dinî kişilikler olarak saygı görmeyi dokuzuncu/onbeşinci yüzyıl sonuna dek sürdürdü.⁶⁴ Dolayısıyla Osmanlı İmparatorluğu'nda daha sonraki Câmî dervişlerinin ne zaman ve nasıl ortaya çıktıklarını açıklamak çok güç. Ahmed'e son derece coşkulu şiirler yakıştırılmasına yol açan eğilimlerin onu tinsel önderleri olarak benimseyen belirgin bir biçimde kural karşıtı bir derviş grubunun doğuşunda da etkin olduğu fikri ileri sürülebilir ancak.

Şems-i Tebrîzîler

Onuncu/onaltıncı yüzyıl başları Osmanlı derviş sahnesinin eşsiz gözlemcisi Vâhidî, *Menâkıb*'ına Şems-i Tebrîzîlerin, bu adla başka bir yerde rastlanmamış bir grup dervişin kısa bir betimlemesini almıştır.⁶⁵ Şems-i Tebrîzîlerin baş ve yüzleri tıraşlı idi. Düz tepeli keçe başlıklar tekrar, kara ve beyaz keçe cübbe giyinir ve ya-lınayak olurlardı. Sık sık şarapla sarhoş olur, davul ve def çalar, raks eder ve şarkı söyleyerek Tanrı'ya dua ederlerdi. Sevgili ile birlik'i başardıklarını iddia eder, saçlarını da "vuslat kılıcının" kestiğini söylerlerdi. Gezici ve dilenci olup, erkek kadın herkesin kendi gerçek özünü görebileceği ayna işlevini gördüklerine inanırlardı. Böylece dünyayı güneş gibi aydınlatıyorlardı.

Celâleddin Rûmî'nin (ö. 672/1273) ma'nevî mürşidi olan Tebrîzli Şems (ö. 645/1247) kendi adıyla ma'nevî bir yol başlatmış olarak bilinmiyor. Ancak, Rûmî'nin örnek dinî etkinliği çevresinde gelişen adını da Rûmî'nin sanı "Mevlâ-nâ"dan ("efendi") alan Sûfî tarikatı Mevlevîye'nin kimi dervişlerinden özellikle saygı görürdü. Mevlevîlik, herhalde son dönem Osmanlı tarihinde Osmanlı sara-yı ile önemli Mevlevî şeyhleri arasındaki iyi ilişkilerden dolayı, genellikle Osman-lı yüksek kültürü ile ayrılmaz biçimde birleşmiş, bu yüzden de *şerî'at* 'a bağlı sa-

63 Bu şiir derlemesi (*divân*) hakkında bakınız Ahmed-i Câm, *Ravzatü'l-muznibîn*, 25-57; ve Gaznevî, *Makâmât-ı Jende'Pîl*, 24-37. *Miftâhü'n-necât* editörü Fâzıl yapıtın büyük bölümünün güvenilir olduğuna inanıyor. Ancak Meier, "Ahmad-i Djâm"; *Makâmât-ı Jende'Pîl* editörü H. Mu'eyyed; ve Zerin-küb, *Custucû*, 83, bütün *divân*'ın Ahmed'e yakıştırılmasına çok kuşkulu bakıyorlar. Ahmed-i Câm'ın fazlasıyla vecd içinde bir resmi için Kalender, 177.

64 Ahmed-i Câm'ın soyundan gelenler hakkında bakınız Ahmed-i Câm, *Ravzatü'l muznibîn*, 25-57; ve Gaznevî, *Makâmât-ı Jende'Pîl*, 37-38. Ahmed'in torunları Lawrence G. Potter tarafından ince-lenmiştir: "Kart Dynasty of Heart: Religion and Politics in Medieval Iran."

65 Vâhidî, yapr. 80b-84a.

nılır. Gerçekte ise tarikat, bağında ta başlangıcından beri çatışan iki tinsellik biçimi banındıyordu. İlkî Rûmî'nin vecd hâlindeki dindarlığını şerî'atça kabul edilir yollara yöneltmeye çalışan uyumcu yaklaşımdı. Uyumcular, haklı olarak bu tür dindarlığın başlatıcısı olarak görülen, Rûmî'nin oğlu Sultân Vele'd'in (ö. 712/1312) adını alarak topluca "Veled kolu" diye bilinir oldu. İkinci yaklaşım vecd hâlinde tinsel yaşantı üzerinde herhangi bir denetim uygulamasının reddi etrafında oluşmuştur. Toplumsal sapkınlar, bu yüzden "Şems kolu" olarak bilinmiştir. Vâhidî'nin Şems-i Tebrîzîleri, Mevlevîlik içindeki Şems yanlılarından başka bir şey değildir.

Şems kolu, Mevlevî tarikatının ilk evrelerinden beri göz önündeydi. Rûmî'nin torunu ve yolun pîri Ulu ʿÂrif Çelebi, açıkça şarap içer, toplumsal ve dinî âdetleri yerine getirmez, aralarında Barak Baba'nın da müridlerinin olduğu toplumsal olarak sapkın dervişlerle de iyi ilişkileri sürdürürdü. Denetimsiz vecde aşın değer verme, Vâhidî Şems-i Tebrîzîler hakkındaki öyküsünü yazdığında onuncu/onaltıncı yüzyılın ilk yansında Yusuf Sîneçâk (ö. 953/1546), Dîvâne Mehmed Çelebi (yüzyılın ikinci yansında öldü) ve bu sonuncunun müridi Şâhidî'nin (950/1550) kişilikleri etrafında doruğa çıkmış gözüküyor. Bu "Şemsçiler", özellikle Dîvâne Mehmed, *şerî'at*ı açıkça ihlâl etmek ve umursamamakla ünlü idi. Baş ve yüzlerini kazıtır, düz tepeli özel başlık giyip şarap içer, genellikle de açıkça uygunsuz toplumsal davranışlarıyla dikkat çekerlerdi. Vâhidî onları, Şems-i Tebrîzî ile şerî'at ve sünnete uymalarından ötürü övdüğü Mevlevîlerin ayn betimlemeleriyle, iki ayrı grup olarak aldığına göre bunlar ve toplumsal olarak saygıdeğer Mevlevîlerle arasındaki uçurum epeyi derin olmalıydı.⁶⁶ Tinsel ikilik onuncu/onaltıncı yüzyıldan sonra da tarikatın bir özelliği olarak kalmış ve Mevlevîlik "Şemsçi" eğilime yataklık etmeyi modern zamanlara dek sürdürmüştür.⁶⁷

Bektâşîler

Osmanlı tarihi araştırmacıları, Bektâşîleri Osmanlı ülkelerinde önemli bir Sûfî tarikatı olarak çok iyi tanırlar. Tarikat onuncu/onaltıncı yüzyılda oluşmuş ve son-

⁶⁶ Aynı eser, yapr. 89a-94a.

⁶⁷ Bakınız Gölpinarlı, 204-43. Ulu ʿÂrif Çelebi 65-95'te, Dîvâne Mehmed Çelebi 101-22'de, (bu bölümde Rûm Abdâllarıyla ilgili yerde tartışılan Abdâl şairi Hayretî'nin kardeşi) Yusuf Sîneçâk 124-27'de, Şâhidî ise 132-40'ta tartışılıyor. Gölpinarlı'nın incelemesinin bir özeti için bakınız Victoria Rowe Holbrook, "Diverse Tastes in the Spiritual Life: Textual Play in the Diffusion of Rumi's Order," *The Legacy of Mediaeval Persian Sufism*, içinde, yay. Leonard Lewisohn, 99-120. Mevlevîlik hakkında genel olarak ayrıca bakınız Tahsin Yazıcı, D.S. Margoliouth, ve Frederick De Jong, "Mawlawiyya," *EI* içinde, 6:883-88.

raki iki yüzyıl boyunca Osmanlı yaşamının her düzeyine büyük bir etkisi olmuştur.⁶⁸ Ancak onuncu/onaltıncı yüzyıl başlarında Vâhidî *Menâkıb*'ını (bitimi 929/1522) yazdığında Bektâşîler, Sûfî tarikatı olmak şöyle dursun, Osmanlı sınırları içinde etkinlik gösteren toplumsal bakımdan sapkın yığınla derviş grubundan, en büyüğü bile olmayan yalnız biri idi.

Vâhidî'nin Bektâşîler üstüne yazısı bu grubun ilk belgelenişidir.⁶⁹ Vâhidî'nin betimlemesine göre Bektâşîlerin kafa ve yüzleri tıraşlı idi. İki el eninde ve iki el boyunda beyaz keçeden on iki dilimli sivri kavuk giyiyorlardı. Bu kavuklar önden ve arkadan yarılmış tepede "Seyyid Gâzî taşı"ndan (lületaşı?) yapılma omuzlarına kadar inen uzun yün püskülleri olan bir düğme ile süslenmişti. Kavuk kıvrımının dört yanına (1) "Lâ ilâhe illâllâh," (2) "Muhammed Resulul-lâh" (3) "Câli Mürteza" ve "Hasan ve Hüseyin" yazılı idi. Dervişler kısa, basit keçe cübbe ve gömlek giyerdi. Davul, def ve sancak taşır, ilâhi söyler ve dua okurlardı. Bektâşîler, Vâhidî'nin bidirdiği gibi, bir ağacın tepesinde kırk yıllık zühd çilesi sonucu yüz ve başındaki bütün kılı yitirdiğine inandıkları tinsel önderleri Hâcî Bektâş'ın örneğine uyarak kafa ve yüzlerini tıraşlı tutardı. Kavuklarını Hâcî Bektâş'a boyun eğmişliklerinin simgesi olarak da giyerlerdi. Gene buna benzer bir biçimde kavuklardaki yazılar Peygamber, Câlî, Hasan ve Hüseyin'i ululama aracı olarak tasarlanmıştı. Kavuktaki düğme insan kafası simgesi idi, çünkü Bektâşîler "kafaları kesik ölümler" (*ser-bürîde mürde*) idi: ölmeden önce ölmüşlerdi.

Onuncu/onaltıncı yüzyıl sonu ve ötesi Bektâşîleri, hem inanç hem de uygulamada Vâhidî'nin betimlediği onuncu/onaltıncı yüzyıl başları Bektâşîlerinden öz olarak değiştirdi.⁷⁰ Bu değişiklikler, karmaşık bir süreç sonucu ortaya çıktı. Osmanlı devleti, onuncu/onaltıncı yüzyıl boyunca çeşitli nedenlerle toplumsal açıdan sapkın dervişler üzerine gittikçe artan bir baskı uyguluyordu. Sonuç olarak, Bektâşî derviş grubu sapkın zâhidlik mirasına arka çıkmayı sürdüren tam bir Sûfî tarikatına dönüşürken Kalenderler, Haydarîler, Rûm Abdâlları, Câmîler ve Şems-i Tebrîzîler canlılıklarını yitirip bağımsız toplumsal birimler olarak var olmayı bıraktılar. Bektâşîlerin başarısının nedeni, Osmanlı askeri sistemi ile olan sağlam bağlantıları idi: Yeniçeriler, eskiden beri süregelen bir gelenekle, Bektâşî grubunun pî-

68 Tarikatın kurumsal tarihini ayrıntılı olarak Faroqhi incelemiştir: *Der Bektaschi-Orden*, bu kitap kapsamlı bir modern çalışmalar bibliyografyası içeriyor. Bektâşî inanç ve töreleri üstüne en kapsamlı inceleme hâlâ John Kinsley Birge, *The Bektashi Order of Dervishes*. Ayrıca karşı. "Bektâşîlik" 74 içinde, 6:34-38 (muhtemelen A. Gölpınarlı).

69 Vâhidî, yapr. 74a-80b.

70 Farklar Ahmet T. Karamustafa, "Kalenders, Abdâls, Hayderis: The Formation of Bektâşîye in the Sixteenth Century," *Süleymân the Second [böyle] and His Time*, yay. Halil İnalcık ve Cemal Kafadar içinde, 121-29'da belirtilmiştir.

Yedinci Bölüm

SON ORTA DÖNEMDE ZÂHİDLİK

Sapkın zâhidlik hareketleri, özel toplumsal ve kültürel koşullar altında oluşmuştur. Kalenderlik ile Haydarîlik önce Arap Ortadoğu'sunda yedinci-sekizinci/onüçüncü-ondördüncü yüzyıllarda doğup serpilmiş, doğuda Müslüman Hindistan'a, batıda da Anadolu'ya eşzamanlı olarak yayılmıştır. Rûm Abdâlları ise doruklarına dokuzuncu/onbeşinci yüzyılın ikinci yarısı ile onuncu/onaltıncı yüzyılın ilk yarısında ulaştılar. Üstelik Anadolu ve Balkanlar'daki Osmanlı ülkelerine yayılmışlardı. Bu özellikle Osmanlı grubun öne çıkışına, aynı dönem ve coğrafya alanında çok anlamlı olarak eski Kalenderlik ve Haydarîlik hareketlerinin canlanması eşlik etmiştir.

Ancak Kalender, Haydarî ve Rûm Abdâlları, tarihi kaynaklara yansıdığı kadarıyla yaygınlık ve süreklilik bakımından Son Orta Dönem zâhid derviş gruplarının yalnızca en önde gelenleriydi. Pek çok başkaları da vardı. Yedinci/onüçüncü yüzyıl süresince Kalenderlik ve Haydarîliğin kuruluşundan sonra Anadolu'da ve Batı İran'da aynı bir derviş topluluğu olarak ortaya Barak Baba yandaşları çıkıyordu. Daha sonra, Abdâllar Osmanlı ülkelerinde etkinlik gösterirken, -Câmîler, Şems-i Tebrîzîler ve ilk Bektaşîlerle Celâlîler ve Medânîler gibi- öteki derviş grupları varlıklarını sırasıyla Anadolu'da ve Hindistan'da hissettiriyordu.

Yedinci-sekizinci/onüçüncü-ondördüncü yüzyıllarda Arap Ortadoğu'su ve Müslüman Hindistan'ın dokuzuncu/onbeşinci yüzyıl sonları Osmanlı Anadolu-su'yla paylaştıkları şey, kurumsal Sûfilîğin günlük yaşamın toplumsal dokusuna sağlam ve kesin olarak girmesine olanak tanıyan toplumsal koşulların varlığı idi. Selçuklularca çoktan harekete geçirilen kurumsal Sûfizmin Mezopotamya'da yaygınlığı, kesin olarak, sayısız tekkenin yapımı ve Sûfiler için her boydan vakıf kurulmasından sorumlu olan yönetici Eyyubî seçkinlerinin sadakatli koruyuculuğu

ile ilişkiliydi. Ardılları Bahrî Memlûklerince sürdürülen Eyyubîlerin tutumları ile, Çiştî, Sühreverdi ve Kadirî *tarikat*larının büyük bir hızla Hint Müslüman kültürüne sökülmemecesine kök saldığı Hindistan'da Delhi Sultanlığı'nın yönetici sınıflarınkiler koşutluk gösteriyordu. Ancak, –örneği görülmemiş toplumsal ve kültürel istikrarsızlık ve politik parçalanmaların izlediği Moğol istilâları gibi– toplumsal bir altüst oluştan dolayı Sûfî *tarikat*larının yayılışı Anadolu'da, bir ölçüde de İran'da, epeyi gecikmişti. Dokuzuncu/onbeşinci yüzyılın ilk dördünden sonra Horasan ve Maverâünnehir'de Timurlular, Anadolu ve Balkanlar'da da Osmanlılar yönetimi altında dikkate değer ölçüde bir politik ve kültürel birlik kurulunca, *tarikat*lar Timurlularda Nakşbendiye, Osmanlılarda ise, yalnız en önemlilerini anarsak, başlangıçta gevşek Bayramiye sonraları da Halvetiye ve Zeyniye görünümünde kendilerini gösterdiler.

Sapkın derviş gruplarınca temsil edilen karşı-kuralcı toplum reddi, toplum katında saygın *tarikat*ların örgütlü Sûfizmi ile birlikte, öncelikle de ona tepki olarak geliyordu. Birincisi ikincisinin adımlarını izliyor, kaçınılmaz olarak da kurumsal Sûfizmin kök saldığı yerlerde boy gösteriyordu. Ancak örgütlü Sûfizm ile toplumsal olarak sapkın zâhidlik arasındaki karışık ilişkiyi incelemeden önce Sûfizm kurumlaşmasının tipolojik bir öyküsü yararlı olacaktır.

Kurumsal Sûfîlik

Daha önce görüldüğü gibi Sûfîlik, üçüncü-dördüncü/dokuzuncu-onuncu yüzyıllar süresinde İslâm içindeki dünya-onaylayan ve dünya-yadsıyan eğilimlerin parlak bir biresimi olarak öncelikle Irak'ta gelişmişti. Tasavvuf zühdü özümseyerek ve onu daha kapsamlı bir tinsel anımsı süreci içinde bir aşamaya dönüştürerek o yörede etkin olan güçlü zâhitlik hareketini hızla ve başarıyla evcilleştirmiştir. Sûfî dindarlığı, biraz bu başarıdan ötürü biraz da toplumsal anlamda evcil olan bireyciliğinin çekici gücü yüzünden, gittikçe yüksek sayıda "ehl-i cemaatin" özellikle din bilginlerinin hoşuna gitmeye başlıyordu. Sûfizm ile dinî cûlemânın baştan sona popülist dindarlığı arasında doğmakta olan bu, ilkin zayıf ittifak, toplumsal etkililiğini dördüncü-beşinci/onuncu-onbirinci yüzyılda Irak'tan sonra İslâm dünyasının kültürce en gelişmiş bölgesi Horasan'daki Melâmîlik ve Kerrâmîlik eğilimlerini bütünüyle özümselediği ya da etkisizleştirdiği zaman göstermiştir.

Yüksek Hilafet zamanları sonları ve (dördüncü-beşinci/dokuzuncu-onuncu yüzyılları içeren) İlk Orta Dönemin ilk yüzyılı boyunca Sûfizm, Abbâsî İmparatorluğu'nun yıkılışından sonra kurulmakta olan uluslararası yeni İslâm toplum düze-

ninin önemli bir yapıtaşı olmaya hazırды. ¹ Sûfizmin iç-dünyaya dönük bakış açısı, artık büyük ölçüde yerleşmiş kendine özgü kavramsal yapısı ile, bu yeni dünya-görüşüne uygun yollar boyunca toplumu dönüştürmek için toplumsal alana adım atmak üzereydi. Sûfizmin toplumsal görevi, kabaca dedikte toplumsal yaşamın bütün düzeylerine Sûfî düşünce ve âdetleri aşlamaktı; bu görev de *tarikatın* ortaya çıkışı ve Tanrı dostları, *evlîyâ*, etrafında yaygın kültlerin gelişmesi gibi birbiri ile yakından ilişkili iki sürecin hiç durmaksızın açılıp serpilmesiyle başarılmıştır.

İlk Orta Dönem sırasında Sûfî düşünce ve töreleri, dönemin sonunda yeni bir toplumsal kurumun, *tarikatın*, doğup yayılmasına yol açan, geniş kapsamlı bir örgütlenme ve düzenlenme sürecinden geçtiler. Sûfizmin toplumsal bakımdan bu en önemli evresinin, şimdiye dek ancak en göze görünür yanlarıyla incelenmiş, evrimi, birçok ayn politik ve kültürel öğelerden oluşan İslâm dünyasının değişik bölgelerinde değişik programlar izlemiştir. ² Ancak *tarikatın* ana çizgileri her yerde bir olup dönemsel ve eşzamanlı dingiller boyunca betimlenebilir.

Tarikat'ın, dönemsel düzeyde en önemli özelliği bir *silsile* kurumu idi; bir pîrin öğretisinin kesintisiz bir yetke zinciri biçiminde zaman içinde yayılışı. *Silsile* tinsel bir araçlar zinciri olarak göz önüne getirilebilir. Silsile aynı anda belli bir Sûfî şeyhi örneğini ebedi kılmaya ve "yol"unun çevresinde tek bir tinsel aile yaratmaya yarıyordu. *Silsile*ler, daha sonraları zaman içinde kurucu şeyhlerden aile üyeleri yolu ile Hz. Muhammed ya da ilk halife Hz. Ebû Bekr'e dek götürüldüklerinde, Sûfî yollarına onları doğrudan sünnete bağlayarak dinî meşrû'luk sağlıyordu. ³

Tarihî bir kişinin dinî örneğini kuşaklar ötesi erk orununa yükseltmek hiçbir biçimde Sûfizme özgü değildi. Tanrı ve topluluk arasında dindar bir atalar takımı biçiminde bir aracı sınıfının ortaya çıkışı, İlk Orta Dönem dinî öğrenim alanlarının hepsinin paylaştığı bir özellikti. Şî'î geleneğinin her zaman dipdiri tuttuğu bu aracılıkçı dindarlık biçimi, yalnız dört Sünnî hukuk okulunun gelişmesi ve yerine oturmasının değil, bu dönemin sonunda açıkça dile getirilmiş entelektüel görüşler biçiminde belirginleşmiş, eşliğindeki dindar atalara öykünme (*taklid*) olgusunun da arkasında idi. Aracı din adamları yaratmaya Sûfilîğin de canla başla katılması, görevinin gittikçe artan toplumsal doğasının bir işaretiydi. Sûfî şeyhleri şimdi kısıtlı alanlarından çıkarak genel Müslüman topluluğunu kucaklıyor, tinsel ve fiziksel varlıkları, İslâm dünyası manzarasında hep artan sıklıkla nokta nokta yayılan büyük sayıda türbe-küllîye biçiminde belli oluyordu.

Dönemsel düzeyde aracı kuramların (hiyerarşi) yaratılmasına eşzamanlı dü-

1 Hodgson 2: 151; Lapidus, *A History of Islamic Societies*, 137-224.

2 Konunun bağımsız tek özgün ölçekli incelenmesi hâlâ Trimmingham'ın. Karş. Hodgson, 2:201-54.

3 Trimmingham, 10-16.

zeyde, “geleneksel Sûfilîğin gevşek öğretmen-öğrenci ilişkisinin yerine yavaş yavaş müşid ve mürid ilişkisinin geçmesinde yansıyan aracı yapıların kurulması eşlik ediyordu. Bu süreç dört öge içeriyordu.

1. Müşid ve müridlerin (hânkâh, zâviye, tekke, dergâh gibi) bir tek konutun sınırları içinde fiziksel olarak toplanmış olmaları.

2. *Tarîkatın* iç üyeleri için ayn tören ve törelerin geliştirilmesiyle özenli bir grup kimliği betimlemesi. Bunların en önemlileri, (a) yün giysi giyinmek ve saç kesmek gibi belirli âyinlerle gruba katılmayı simgeleyen giriş töreni; (b) mistik dua (*zikr*), kimileyin törensel raksın eşlik ettiği mistik müzik dinlemek (*semâ*), ve düzenli yalnızlık (*halvet*) gibi özel tinsel disiplin ve tekniklerin zorunluluğu; (c) özel giyim ve donanım koşulu; (d) müritlerin yaşamının, ahlâkî töre ve ekonomik davranış gibi, bütün öteki yanlarını düzenleyen bir dizi buyruğun benimsenmesi.

3. Bütün müritlerin geçeceği ve onlara şeyh tarafından dayatılacak tinsel bir yolun açıkça dile getirilmesi.

4. Şeyhin öğretisini merkezden dalgalanan grup kimlikleri biçiminde topluma yaymak. Bu grup kuramı tam gerçekleştiğinde, yönetici (*şeyh*, *pîr*, *müşid*), ikincil önder (*halîfe*, *mukaddem*), çırak (*mürîd*), ikincil ya da halk arasındaki üyeler ve sempatizan aşamalarını içeriyordu. *Tarîkatın* iç merkezi çeşitli düzeylerde böylece toplumsal gruplarla kuşatılı idi.⁴

Kurumsal Sûfilîğin oluşumu, *tarîkat*’ın tam olarak gelişmesiyle tamamlanıyordu. Sûfilik, evliyâ’ ya da Tanrı dostları çevresinde halk inancalarının gelişmesiyle, toplumda daha derin kurumsal kökler salıyordu. “İdeolojik ve töresel bir birleşim” olarak tanımlanan *evliyâ* inancasının “bir dinî birlik türü” olarak *tarîkat*’tan çözümsel bakımdan ayrı tutulması gerekiyor ise de iki olgu arasındaki düşünsel ve eylemsel ortaklık dikkate değer.⁵ Bu çalışma açısından önemli olan ise *evliyâ* inancasının Sûfî düşünce ve uygulamalarının, kabul edildiği gibi değişikliğe uğramış bir biçimde yayılması için verimli alan olduğudur. *Evliyâ* inancasının -ermişlik (*velâyet*), ve toplu *zikr* ve/ya da *semâ* gibi- bütün ideolojik ögesi Sûfilikten alınmıştır. Öteki yapıcı öğelerin, özellikle *ziyaret*’in (türbe ve benzeri kutsal yerleri görmeye gitmenin) kökenleri gerçek Sûfilîğin dışındadır.

Evliyâ inancasının karışık tarihi hâlâ yazılmadan duruyor.⁶ Ancak geniş bir alanda yayılmasının altıncı-yedinci/onikinci-onüçüncü yüzyıllarda Sûfî tarikatla-

4 Aynı eser, 166-217.

5 Reeves, *The Hidden Government*, 1. Karş. Hodgson, 2:217-18. Triningham’ın Sûfîzmin örgütsel tarihindeki son aşamasını -*tâ’îfelerin* oluşumu- betimlemesinin *tarîkat* ve ermiş inancası arasındaki çözümsel ayrını gizleme kusuru var; Triningham, 67-104.

6 İslâmda ermiş inancısı hakkında iki yeni çalışma var: Taylor, “The Cult of the Saints”; ve Vincent Corner, “Mirrors of Prophethood: The Evolving Image of the Spiritual Master in the Western Maghrib from the Origins of Sufism to the End of the 16th Century.”

rının kurulmasıyla birlikte olduğu kesin. Bu iki süreç arasındaki ilişkinin gerçek doğası ne olursa olsun birbirleriyle yakından sarmaş dolaş olduklarında bir kuşku yok. Sûfizm *evliyâ'* inancasının dayanağını sağlıyor, inanca ise tarikatların bütün toplumsal katmanlarda yerleşmesini sağlama alıyordu. *Tarikat* ve ermiş inancası aynı madalyonun iki yanı gibi işlev görmeye başlıyordu.

Sûfî tarikatlarının ve çevrelerindeki yaygın evliyâ inancalarının evrimi İslâm dünyasının değişik bölgelerinde değişik yollar boyunca olmuşsa da bu sürecin bel- li başlı özellikleri her yerde aynı idi. Yasal *vakf* kurumu, Sûfî toplumsal işletmeleri- nin yaratılmasında en önemli araçlardı. Zengin üst sınıflar, özellikle politik seçkin- ler, Sûfilerin yaranna birçok bina vakfetmiştir. Suriye, Irak ve Mısır'da Eyyûbiler ve Bahrî Memlûkleri, bütünüyle devletçe denetlenen, genellikle yabancı Sûfileri barındırmak için kullanılan gösterişli kurumlar olan "hanlık tekkeleri" (hânkâh) fikrine bağlı idiler, ancak *tarikat* Sûfilerinin gösterişsiz kişisel *zâviyeleri* başından beri bunların karşısında denge oluşturmuş, dokuzuncu/onbeşinci yüzyıl sonundan bu yana da yerlerini almıştır.⁷ Hindistan'da politik seçkinler koruyuculuklarını Sühreverdilîğe, zamanla da devletle ilişkinin her türünden çekinen bir tarikat olan Çiştîliğe bile başıyla sundular.⁸ Sûfilere hep saygılı olan Osmanlılar, Anadolu'da, eski Mevlevîlik, yeni gelişmekte olan Halvetîlik ve Zeynîliğe dokuzuncu/onbeşinci yüzyıl sonları ve onuncu/onaltıncı yüzyıl başlarında kapsamlı bir ölçüde yardım etmeye başladı.⁹ Ancak, politik seçkinlerin koruyuculuğu İlk Orta Dönem İslâm toplumlarında Sûfî dindarlığının yayılışının yalnızca en göze çarpan göstergesiydi. Sûfilik, genel olarak, kültürel seçkinler arasında yavaş yavaş saygıdeğer hatta iste- nen bir dindarlık biçimi oluyor ve İslâm yüksek kültürünün bütünleyici, belki de anahtar ögesi olarak ortaya çıkıyordu. Kentli üst sınıf toplumu ve kültüründe sağ- lamdan da öte bir yer edindikten sonra alt kentli ve kırlık kültüre büyük bir kolay- lıkla uyarak bütün toplumsal ve kültürel katmanlara hızla yayıldı. Dolayısıyla Sûfi- lik, "uluslararası toplumsal düzenin bir dayanağı" olarak ortaya çıkıyordu."¹⁰

7 Eyyûbî Sûfî koruyuculuğu hakkında bakınız Ramazan Şeşen, *Salâhaddîn Devrinde Eyyûbiler Dev- leti*, 263-66; Memlûk Mısır'ndaki hânkâhlar hakkında bakınız Leonor Fernandes, *The Evolution of a Sûfî Institution in Mamluk Egypt: The Khanqah*; Karş. Pouzet, 210-13; ve Donald P. Little, "The Nature of *Khânqâhs*, *Ribâts*, and *Zâwiyas* under the Mamlûks," *Islamic Studies Presented to Charles J. Adams*, içinde, yay. Wael B. Hallaq and Donald P. Little, 91-105.

8 Ernst, *Eternal Garden*, 200-26, sekizinci/ondördüncü yüzyıl ortalarından sonra Deccan'daki Hul- dâbâd Çiştî türbelerinin çeşitli politik rejimlerle nasıl ilişki kurduklarını gösteriyor. Aynı süreç, onbi- rinci/onyedinci yüzyıl boyunca Bicapur'daki Çiştî ve Kâdirîler bakımından da belgelenmiştir: Ric- hard M. Eaton, *Sufis of Bijapur 1300-1700: Social Roles of Sufis in Medieval India*, 203-42.

9 Gölpınarlı, 153-54; Hans Joachim Kissling, "Einiges über den Zejnîje-Orden im Osmanischen Re- ich," *Der Islam* 39 (1964): 143-79; idem, "Aus der Geschichte des Chalvetije-Ordens," *Zeitschrift der Deutschen Morgenlandischen Gesellschaft* 103 (1953): 233-89.

10 Hodgson, 2:220.

Kurumsal Sûfilîğe Karşı Bir Protesto Olarak Sapkın Zâhidlik

Kurumsal Sûfilîğin gelişmesi hâkim politik ve kültürel seçkinlerle hatın sayılır bir uzlaşma sağlayan *tarikat* ve ermiş inancasının artan bu-dünyalılığına karşı kendi safları içerisinde güçlü tepki yarattı. Gitgide artan kurumsallaşma zengin ve güçlü sınıflarla yakın bağlar kurulmasını ve korunmasını gerektiriyordu. Bu tür dünyevî bağlantılar Sûfizm içindeki cemaatçi eğilimleri bireyci özün zararına güçlendiriyor, dünya kucaklayan ve yadsıyan yanları arasındaki gerilimi artıyordu. Sûfilikçe içselleştirilmiş ve evcilleştirilmiş redci zâhidlik şimdi bu gerilimin yarattığı çatlak çizgisi boyunca özümsemiş Sûfilîğin köklü bir yergisi olarak yeniden ortaya çıkıyordu. Bu süreçte, Sûfizm içinde gizli ama güçlü bir akım olan anarşist bireycilikle güç birliği yapıyordu.

Dünya-yadsıyıcı derviş grupları, genel ortaçağ İslâm toplumuna, ama daha özgül olarak aynı soydan gelme ancak toplumca saygı gören *tarikat* kurumuna yönelik köklü protesto hareketleri idi.¹¹ Derviş grubu ve Sûfi *tarikati* arasındaki gerilim kaynaklarda iyi belgelenmiştir. Kalenderliğin kurucusu Cemâleddîn'in kendisi, Sûfilikten koparak kesin olarak bir zâhidlik yoluna atılırken, şeyhi ʿOsmân-i Rûmî yönetiminde aldığı kendi eski Sûfi eğitime karşı tepki gösteriyordu. Zâhidlik yoluna girişinin öyküsü, yalnızca Sûfi geçmişini değil, bütün belirlere göre bir Sûfi şeyhi olarak başarılı bir geleceği de reddettiğinde hiçbir kuşkuyla yer bırakmıyor. Kimi kayıtlar da bu süreç içinde ʿOsmân-i Rûmî tarafından suçlandığına işaret ediyor. Aynı şey, Kutbeddîn Haydar'ın Sûfi şeyhi Lokmân-ı Perende ile ilişkisi bakımından da doğru olabilir. Sonraki kimi Kalenderlerin, oturmuş Sûfi tarikatlerinin, Suhreverdi Bahâ'eddîn Zekeriyâ ve Çiştî Ferîdeddîn Genc-i Şeker gibi ünlü şeyhlerine karşı düşmanca ve saldırgan davranışları; Nasîreddîn Çirag-ı Dihlî ve İbrâhîm-i Gîlânî örneğindeki gibi bunlara karşı suikast girişimleri; Abdâl Otman Baba'nın bütün Sûfi şeyhlerine karşı açıkça küçümseyici davranışı derviş zâhidliği ile kurumsal Sûfilik arasındaki gerilimin patlamaya hazır doğasını gösteriyor. Madalyonun arka yüzü, hiç kuşkusuz, sapkın dervişler üstüne kitap büyüklüğünde bir suçlama yazmış olan Osmanlı yazar Vâhidî bir yana ʿOsmân-i Rûmî, İbrâhîm-i Gîlânî ve Muhammed Gîsüderâz gibi orta-yol Sûfileri tarafından zâhidlerin toptan, çoğu kez de kızgın bir biçimde bir yana itilmesi idi.

Ancak, Sûfi sofuluğu ve derviş dindarlığı arasındaki çatışmayı karşılıklı basit

11 Karş. Eaton'ın onbirinci/onyedinci yüzyıl sonu Bicapur'daki "topraklı" sûfilerle *meczûb* dervişler arasındaki ilişki hakkındaki çalışması: *Sufis of Bijapur*, 203-81.

düşmanlık olarak nitelemek yeterli değil. Bu ilişkiyi “topluma uyumlu” ana-babalarla “isyancı” çocukları arasındaki karmaşık bağla karşılaştırmak daha doğru olacaktır. Dolayısıyla dervişler kurumsal Sûfilîğin ana özelliklerini gürültülü bir biçimde reddediyorlarsa da en sonunda öz olarak Sûfî olan inanç ve eylemleri bırakmak ellerinden gelmiyordu. *Tarîkat* kendi gölge karşılığı olan derviş topluluğunun genel örnek ve biçimini kendisi belirliyordu. Sonuncusu, olumsuzlamasıyla, birincinin aynadaki imgesiydi.

Advericisi şeyhi, gerçek önderi, kendine özgü giyim ve donanımın yanı sıra acaib âdetleriyle dağınık derviş topluluğunun genel yapısı, böylece, *tarîkatın* yapısını yansıtıyordu. Sûfî tarîkat üyelerinin tinsel soyağaçaçlarını kurucu pîrlere götürmeleri gibi dervişler de Cemâleddîn, Kutbeddîn ve Otman Baba gibi örnek kişiliklere dönüyordu. Haydarîler, Câmîler, Şems-i Tebrîzîler ve Celâlîler örneğinde olduğu gibi kimileyin kurucu pîrlerin adıyla bile biliniyorlardı. Gene bunun gibi bütün büyük derviş grupları zühd yolunda deneyimli yaşlılarca yönetiliyordu, dolayısıyla da tarîkatlarda o denli önemli olan yönetici-mürîd ilişkisi bir biçimde derviş toplulukları içinde yeniden yaratılıyordu. Dervişler, özel giyim ve acaib donanımlar edinerek, kendileri için toplumsal olarak görünür bir grup kimliği kurmaya da karşı değildi. Yün giysi ve derviş başlığı (*tâc*) gibi eskiden beri saygın Sûfî seçneklerini bile, doğal olarak ancak kökten değiştirerek de olsa kullanıyorlardı. Burada ayn grup bağlılıkları geliştirme ve koruma eğilimleri kesin olarak Sûfilerin belli tarîkatlara bey'at etme eğilimlerine koşuttu. Son olarak, derviş âyin ve törenlerini iyi bilmiyorsak ta, burada âdetlerinin, yalnızca zıt olarak bile olsa, *tarîkatların*kilerini yansıtır olması olası.

Fikir alanında da Sûfizmin babalığı bir o kadar açık. Dervişler, *fakr* (yoksulluk), *fenâ'* (ben'in yok oluşu) ve *velâyet* (ermişlik) gibi kavramsal Sûfî karışımalarını benimsemiş ama bunlara aşırılıkçı ve köktenci yorumlar getirmişlerdir. Gerçekten de zühd, toplumu red ve uzlaşma tanımaz bireycilik gibi derviş dindarlığının öz özellikleri, her zaman pratik bakımdan değilse de kuram bakımından bu türden köktenci yorumlara geri götürülebilir. Örneğin ilk Kalenderler, muhtemelen de Haydarîler, yoksulluk kavramını görünürde mantikî sonuçlarına dek işletiyorlardı. Sonraki Abdâllar ise, onlara kendi gözlerinde Sûfilerin Tanrı dostu olduğu savını reddetme ruhsatı veren kendi *velâyet* anlayışlarıyla meşgul idiler. Pek çok Sûfî gibi çoğu derviş de Tann'nın inayeti ile dolu oldukları inancını taşımış görünüyor, bu ayrıcalık için tipik Sûfî açıklamaları ileri sürüyordu.

Dikkatimizi zühd yoluna üye alma sorusuna çevirirsek, baba-oğul benzetmesi daha bile ileri götürülebilir. Önde gelen dervişlerin yaşamöykülerinin ya-

kindan incelenmesi tipik bir örnek sergiliyor: (Sûfîzmin genel olarak adam aldığı aynı toplumsal katman) kültürel seçkinler sınıfından, hâlâ gençse önünde parlak bir gelecek ya da orta yaşlı veya yaşlıcaysa ardında öne çıkmış bir mesleği olan yetişkin bir erkek üye, kültürel konumunu reddedip derviş olur. Apaçık bir örnek, Cemâleddin Sâvî'ninkidir. Dervişliğe geçmeden önce genç bir adam olarak sergilediği menkıbevî yaşamöyküsünde önemle vurgulanan bilgi düzeyi, kendisine "ayaklı kütüphane" denmesinin yanı sıra kayıtlara geçmiş, hiç olmazsa kısmî bir *Kur'ân* tefsiri yazma girişimiyle de kanıtlı. Onyediyâşlarında mükemmel eğitilmiş genç bir adam olarak Kalenderlere katılan ünlü İran şairi Fahreddîn-i Cîrâkî; delikanlılığında Kalender olan yazar ve şair Hamîd Kalender (ö. 754/1353 sonrası); din alimliği yaşamını bırakarak bir Kalender grubuna katılan Osmanlı Mevlânâ Eşrefzâde Muhyiddîn Mehmed (II. Mehmed dönemi); ve Osmanlı şairi Hayâlî Beg (onuncu/onaltıncı yüzyılın ilk yansı) örneklerinin hepsi bu örneğe uyuyor. Seçkin sınıf yaşam biçiminden derviş yaşam biçimine bu tür (özellikle gençken) geçişlerin başka örnekleri, babası bir ordu komutanı, amcası da ünlü bir kâtip olan Barak Baba, yerel bir beyin oğlu olan Kaygusuz Abdâl (ö. dokuzuncu/onbeşinci yüzyılın ilk dördünü) gibi ön-Abdâlları; bir Türk sultanının oğlu olduğu söylenen Kutbeddîn Haydar; bilgelik ve tinsel aydınlanma ardında koşan genç bir adam olarak Kalenderlik yoluna giren Kalender Hatîb-i Fârisî (ö. 748/1347-48); ve Abdâl yolunu gençliğinde seçen şair Hayretî'nin yaşamöykülerinde buluyoruz.

Dolayısıyla kanıtlanmız derviş dindarlığının mimar ve anahtar kişiliklerinin çoklukla seçkinler sınıfından genç muhalifler olduğuna işaret ediyor. Sayılan örneklerle göre hükmetmek gerekirse derviş olmanın ön-koşulunun yüksek kültüre erişebilirlik ya da giriş garantisi olduğu görülecektir. Yüksek kültürle derviş dindarlığı arasındaki doğrudan bağlantı, hem önemli dervişlerin seçkin toplumsal geçmişleriyle hem de aralarında usta şairlerin varlığı ile sergileniyor. Gene bunun gibi, pek çok politik önderlerce dervişlere gösterilen saygı da derviş zâhidliği ile seçkinler kültürü arasındaki yakın bağların başka bir kanıtı olarak görülmeli. Kalender önderleri Muhammed el-Belhî ve Hasan el-Cevâlakî'ye aşın saygı gösteren Memlûk hükümdarları el-Melik ez-Zâhir ve Kitbugâ ile Hindistan'da, Ebû Bekr Tûsî Haydar ile açıkça ilişki kuran Halacî hükümdarı II. Fîrûz'Şâh ve adı bilinmeyen bir Kalender ve yoldaşlarına armağanlar sunan asî Bengal valisi Tuğrul ve Anadolu'da Sultân Şücâ' adına bir cami yaptıran Osmanlı sultanı II. Murâd'ın örnekleri, sapkın dervişlerin güç sahibi sınıflar üzerine, olasılıkla ortak kültürel köken dolayısıyla, bir ölçüde etki uyguladığını gösteriyor. Sapkın zâhidlik, kültürel ve politik seçkinler sınıfından kopanların belirleyici etkinlikleriyle oluşmuş görü-

nüyor. Dervişler, çok gerçek bir anlamda, toplumsal saygınlıklı Sûfilerin dölü idi.¹²

Bu noktada gençlerin derviş çağnlarına olağanüstü bir biçimde kulak vermesi ya da dervişlerin kendilerinin delikanlı ya da genç adamlara karşı, galiba özel bir ilgi duymaları artık kimseyi şaşırtmasa gerektir. Bu bakımdan havayı Cemâled-dîn'in genç bir adam olarak Celâleddîn ed-Derguzîni adlı çok acayip bir oğlanın etkisi altında derviş oluşu belirliyor. Bundan sonra Kalenderler, örneğin Çiştî Muhammed Gîsüderaz'ın kendilerine yönelttiği ağır küfürlerin gösterdiği gibi çok sık olarak çocukları kendi yaşam biçimlerini benimsemeleri için ayartmakla suçlanmıştır. Yukarıda sayılıp dökülen derviş yoluna girme örneklerinin hemen hepsi bu savın doğruluğuna tanıklık ediyor. Zâhidliğin genç erkekler üzerindeki direnilmez çekiciliği Sa'cî'nin dizelerinde de yazılı:

Kalenderlerle düşüp kalkıyorsa çocuk
Söyleyin babasına ummasın artık ondan hayır
Üzülmesin helâkine telefne
Yeğdir ölse babadan önce reddedilmiş oğlu!¹³

Çok daha sonra Osmanlı Anadolu'sunda Abdâllar arasında esrar ikramında uzmanlaşmış önemli sayıda eğitimli genç ve erginler vardı, kendileri çoğunlukla seçkin ailelerden gelen genç Câmîler ise aynı yaştaki erkeklere özel bir ilgi gösteriyordu.

Bu yüzden yeni zühed, sözcüğün bütün anlamlarıyla kurumsal Sûfîzmin çocuğu idi. İki dindarlık biçimi birbiriyle sürekli karşılıklı düşmanlık içinde var olmayacak kadar çok içten bağlantılı idi. Bu dünyalı tarikatlar kaygı uyandıracak

12 Derviş dindarlığına geçişin öncelikle kültürel seçkinlerin genç erkekleri arasında olduğu sonucunu çıkarmak kesinlikle haklı görülmekle birlikte, bu konuda tarihî belgenin çok yetersiz olduğu kabul edilmelidir. Kaynaklar, doğal olarak, çoklukla toplumsal geçmişleri önemli olan dervişlerden söz etmiştir. Ancak gelecekte sapkın dervişlerin toplumsal bileşimi hakkında herhangi bir kesin kanıtın çıkması son derece olasılık dışı. Bu koşullara bakarak karşılaştırmalı sosyolojik gözlemin burada benimsenen görüşün geçerliliğini desteklediğine dikkat etmek gerekiyor. Örneğin Avrupa'daki Fransiskan hareketi bize yakın bir benzerlik sunuyor: "[Fransiskanlar] bütün toplumsal gruplardan üye topluyordu ama anlaşılabileceği gibi onları en çok çeken daha zengin olan orta sınıflar ve ruhban entelijansiyesi idi" (Clifford H. Lawrence, *Medieval Monasticism: Forms of Religious Life in Western Europe in the Middle Age*, 200). Bundan biraz değişik bir bakımdan, Birleşik Devletler'de 1960lar karşı kültür hareketi üzerine aşağıdaki yapıtları karşılaştırdınız: Timothy Miller, *The Hippies and American Values*; Edward P. Morgan, *The Sixties Experience: Hard Lessons About Modern America*; ve Peter Clecak, *America's Quest for the Ideal Self: Dissent and Fulfillment in the 60s and 70s*.

13 Sa'cî adıyla bilinen Ebû Abdullâh Müşerrefeddîn ibn Muslih, *Bustân*, yay. Muhammed Âlî Furûgî, 196. İngilizce çeviri *Morals Pointed and Tales Adorned: The Bustân of Sa'cî*, çev. G.M. Wickers' den alınmıştır (bölüm. 7, öykü. 129).

denli toplum-karşıtı olan karşılıklarını, kimileyin yalnız politik yarardan dolayı değil gerçek yakınlık ve sevgi dolayısıyla da kendi saflarında barındırmaya hazır idiysele; sapkın dervişler de, ilk günlerinden beri önemli ölçüde bir kurumlaşma sergilemiş olduklarından, belli ölçüde bir toplumsal kabulle güçlü olmaya her zaman isteksiz değildiler. Yalnız Hindistan'da Çiştîlik-Kalenderlik gibi alt-tarikatların değil Osmanlı İmparatorluğu'nda Bektâşîlik gibi kuraltanımaz tarikatların ortaya çıkışının ardında yatan da bu iki etmenin bir biresimi olabilir. Derviş dindarlığını kurumsal Sûfizme uzlaştırma işareti Bahâ'eddîn Zekerîya', Ferîdeddîn Genc-i Şeker ve Nasîreddîn Çîrag-i Dihlî gibi önemli tarikat şeyhlerinin, kendilerine açıkça düşman olanları da içinde olmak üzere, Kalenderlere karşı serimli (müsamahalı) davranışlarıyla çoktandır veriliyordu. Arap, Fars ve Türk Sûfî şiirindeki sayısız *Kalenderîyât* örneklerinin gösterdiği gibi ünlü Sûfî şairlerin Kalenderî konularının büyüme kapılması, sapkınların toplumu reddinin Sûfîlerin gönül ve kafalarına uyguladığı çekici gücü yeterince gösteriyor. Sa'dî'nin dizelerine karşın Sûfî anne-babalar çocuklarını bütün bütün reddedemezlerdi. Oğullarsa özel olarak Sûfizm, genel olarak da Müslüman toplumları içinde etkili olan kurumlaşmanın acımasız çekimine zor direnebilirdi. *Şer'at* koruyarak egemenliklerine dinî meşrû'luk sağlama kaygısındaki politik güçlerden gelen korkunç çağrıya uymak için güçlü toplumsal baskılar vardı. Derviş gruplarının ağır devlet baskısından kaçmak için yeterli saygınlık kazanmak ihtiyacını duydukları Osmanlı İmparatorluğu'nda durum kesinlikle böyleydi. Görünüşe bakarsak bu sorun Şî'î inançlarını, muhtemelen imparatorluk içindeki Sûfî-Sünnî ittifakını bozma girişimleri sonucu olarak, açıkça belirten Abdâllar için özellikle sancılıydı. Bu yüzden ya bile bile, ya da zamanla Osmanlı ordusunun belkemiği Yeniçerilerle kopması olanaksız bağlantılarından ötürü resmi onay verilen Bektâşîlerin saflarına katılmış olmaları akla yakın. Öteki derviş grupları da, özellikle Kalenderlerle Haydarîler bu örneğe uydular. Onuncu/onaltıncı yüzyılda büyük bölgesel, Osmanlı, Safevî, Özbek ve Moğol büyük imparatorluklarının kesin kuruluşları, savurgan oğlun değilse de, asisinin aileye dönmesine yol açmıştır.

Son Orta Dönem, tarikat ve medrese diye bilinen yeni İslâmî toplumsal kurumların yaygınlaşma ve yerleşmesine tanık olmuştur. Bu kurumların kendileri İlk Orta Dönem'de İslâm dünyasında olan son derece önemli toplumsal dönüşümlerin ürünüydü. Bu çalışmanın bakış açısından İslâm tarihinin bu son evresinin genel özelliği, bu-dünyalı dindarlığın, güçlü bir Sünnî-Sufî ittifakı biçiminde, kesin yengisi idi. Sûfizm içindeki cemaatçi eğilimin kesin utkusu, tarikatların kurulmasıyla sergilendiği gibi, öte-dünyalı boyutlarının zayıflamasını işaret ediyordu. Bu-dünyalı dindarlığa doğru bu güçlü dönüş, uyuyan zâhidlik gizil-güçlerini yeniden

depreterek Sûfizm içinde kuvvetli bir öte-dünyalı tepki doğurmuştur. Zâhid ve anarşist bireycilik eğilimleri yeniden canlılık kazanmış ve toplumsal bakımdan aynı bir sapkın zâhidlik hareketi olarak ortaya çıkmıştır. Böylece tarikatların kurumsal Sûfizmi derviş topluluğunu doğrudan doğruya yaratıyor, uzun sürede de doğa ve biçimini belirliyordu. İkincisi, tam da olumsuzlamasıyla, yalnızca alay ederek bile olsa birincisinin nerdeyse bütün yanlarını yansıtıyordu. Bütün bunlara karşın *tarikat* ve derviş topluluğu arasındaki ilişki yalnızca karşılıklı düşmanlık değildi. Sûfizmin kurumlaşması dünyadan düşüncül kaçış seçeneğine karşı Sûfi saygı ve sevgisinin bütününüyle değer yitirmesi demek olmuyor önemli pek çok Sûfi dervişlere anlayış ve sevgiyle bakıyordu. Dervişler ise, kendilerini Sûfizme bağlayan göbek bağına hiçbir zaman bütününüyle kesememişlerdir. İki dindarlık biçimi arasındaki bağ, aralarındaki ilişkinin çatışkılı doğasına karşın işler kalmıştır.

SEKİZİNCİ Bölüm

SONUÇ

Son Orta Dönem İslâm dünyasının giyiniş, davranış ve dindarlık biçimiyle son derece merak uyandıran ama toplumsal ve hukuksal olarak uçlarda olan dilenci dervişleri modern İslâm tarihi araştırmacıları için anlaşılabilir kişiler olarak kalmıştır. Onlara az bilimsel dikkat yöneltmiştir. Araştırmacılar, onları, genellikle basit İslâm dindarlığı modellerinin uygulanmasına dirençli dinî olguları geçiştirmek için kullanılan, her şeyi kapsayan ve kötü tanımlı bir kavram olan, gerçeği çarpıtan “halk dinî” prizmasından bakma çekiciliğine kurban etmiştir. Böyle ihmal ve özensizliğin sonucu olarak derviş dindarlığı tanınmanın ötesinde bir kararlılığa gömülmüş ve “ana” dinî olgu araştırması yeğlenerek genel olarak görmezden gelinmiştir.

Burada yeniden kurulduğu biçimiyle yeni zühdün tarihi, uzaktan karışık ve biçimden yoksun bir derviş hareketi olarak görünebilecek şeyin gerçekte ayrı kimliklerini zaman ve mekân içinde sürdüren açıkça ayrılmış bir dinî topluluklar takımından oluştuğunu açıkça gösteriyor. Adlanma bakımından epeyi yüksek akıcılıklarına karşın Kalender, Haydarî, Rûm Abdâlları ve ötekiler ayrı derviş gruplarıydı. Rûm Abdâllarının denetim altına alınmayan vecdi Câmîlerin bilgili neşelerinden fazlasıyla ayrılmıyordu, öte yandan bu grupların ikisi de Haydarî ve ilk Kalenderlerin ateşli zühdünden epeyi uzaktı. Göze çarpacak kadar ayrı derviş dindarlık akımlarının varlığını kabul etmek, değişik gruplar arasındaki ayrışma çizgilerinin bütün Son Orta Dönem boyunca ve geniş bir aşırı kültürel çeşitlilik coğrafyasında değişmeden kaldığını göstermez. Denmek istenen gruplar arasında etkileşim, birbirinin içine girme ya da birleşmeyi önleyen kavuşturulmaz bir ayrılığın olduğu değil. Gerçekte belgelemek olanaksız ise de derviş gruplarının birbirini çok etkilemiş olması son derece olası. Burada ileri sürülen sav, daha çok, za-

man ve mekân bakımından belli herhangi bir kültürel alanda toplumsal ve düşünsel olarak birçok ayn derviş dindarlık türlerinin var olduğudur. Müslüman olsun olmasın derviş dindarlığına yabancı olanlar bu örnekleri pek sık kanştınıyorlardı, ancak aynı şey, kendi ayn grup kimliklerinin son derece bilincinde görünen dervişlerin kendileri için söylenemez.

Derviş dindarlığının belirleyici özelliği, toplumsal olarak sapkın z hitlikti. Kısacası yoksulluk, dilencilik, gezgincilik, evlenmemek ve kendine acı vermek gibi kökten z hidce  detlerin benimsenmesi doğru dürüst ancak dervişlerin temel kurumlarını öte-dünyadaki kurtuluŗa uymaz ve yöneltmez gördükleri toplumu reddi bağlamında anlaşılabilir. Kurtuluŗ, böylece, toplumun uzlaŗma tanımaz biçimde toplum karşıtı eylemlerle etkin ve toplumsal olarak göze batır biçimde reddedilmesinde idi.

Toplumsal reddi İsl m Son Orta Dönemine özgü değildi. İsl m tarihinin genellikle ve doğru olarak şiddetli bir biçimde bu-dünyalı evresi olarak gösterilen Yüksek Hil fet zamanları da bütün İlk Orta Dönem boyunca etkin kalmış, güçlü öte-dünyalı zühd hareketleri yaratmıştır. İsl mın Mezopotamya'daki ilk iki yüzyılının ilk z hidlik hareketini en çok Doğu İran'da yayılan Kerr milik izlemiştir. Bu iki hareket te zamanla S f  dindarlık bi emince etkisizleştirildi. Ancak etkisizleştirilme yok olmayı gerektirmiyor ve z hidlik mirası, S f lik içinde güçlü olarak kalıyordu. Ayrıca S f zmin kendisi, ilişkili de olsa, başka tür zühd –anarşist bireycilik– tohumları taşıyordu. İ -dünyaya dönük tasavvuf etkinliği ile d ş nc l kaçış arasındaki eşiği aşma  ekiciliği S f ler için y zeyeye hep yakın kalmıştır. şimdi, s r nsuz değilse de, sıkı bir ittifak içinde olan S f lik ve S nn lik İlk Orta Dönem sırasında evrenselci  Abb s  düzeninin c z l ş nden sonra ortaya çıkan yeni İsl m toplumsal düzeninin belli başlı ögeleri olmuştur. S f  tarikatının ve S f liğe bulaşmış *evl y * inancasının doğuşuyla S f zmin bu-dünyalı gizil-gücü bütün İsl m dünyasında tam g   ve hızla gerçekleşiyordu. S f zmin her yerde hazır ve nazır toplumsal kurumları biçiminde topluma kök salması, S f izm içinde uyuyan öte-dünyalı z hidlik ve anarşist bireycilik eğilimlerini yeniden  zg r kılıyordu.  nce anarşist bireycilik, yazınsal ve idealleştirilmiş Kalender-konulan biçiminde yüze çıkarken; öte-dünyalı eğilimler, anarşistlik ve z hidliği red ilikten yana kullanarak çok geçmeden savaşı kazandı. Sapkın z hidlik böylece kurumsal S f zmin etkin olumsuzlaması olarak İsl m dindarlığı listesindeki yerini yeniden alıyordu.

Kurumsal S f izm ile derviş hareketleri arasındaki ilişki bir aile ilişkisiydi. İkincisi, olumsuzca olsa da, baba tarikatları yansıtan asi bir  ocuk olarak birincinin bağrından çıkmıştır. Derviş grupları ideoloji ve örgütlenme bakımından, yalnızca bilinçli bir alaycılıkla da olsa S f  tarikatlarına yakından benziyordu. İki geniş top-

lumsal grubu bir arada tutan bağ, deyim yerindeyse, organik olduğundan tarihsel yörüngeleri sürekli birbiriyle sarmaş dolaş kalmıştır. Tarikatlar nerde ve ne zaman İslâmî toplum yapısına yerleşmişlerse öte-dünyalı dervişler onlara kaçınılmaz olarak uymuştur. Üstelik Sûfî ve derviş dindarlığı arasındaki ilişki çok-boyutlu idi. Her iki yanda da düşmanlığa saygı, kimileyin hatta hayranlık eşlik ediyordu. Özellikle Sûfiler, gerçek bu-dünyalı biçimde, bölgesel büyük imparatorluklar dönemi sırasında dokuzuncu/onbeşinci yüzyıl sonrasında bile asi kardeşlerini aralanında barındıracak kadar esnek çıkmıştır.

Bu çalışma boyunca ortaya çıkmış belki de en belirgin sorun "etniklik bağlantısı" denebilecek olanıdır. Dolayısıyla yeni zâhidlik hareketlerinin öncelikle İran, Türk ve Hint kültür çevrelerinde çıkmış olması ve başat olarak Arap olan bölgelerde önemli hiçbir "yerli" derviş hareketinin olmaması dikkat çekici. Mezapotamya'da oluşmasına karşın Kalenderlik bile, hiç olmazsa yedinci-sekizinci/onüçüncü-ondördüncü yüzyıllar boyunca, Arap olmayan genellikle bir İran dindarlık biçemi olarak kalmıştır, bu dönem içinde Haydarîlik için de hemen hemen aynı şey söylenebilir. Benzer gruplar daha sonra Osmanlı İmparatorluğu ve Hindistan'ın Arap olmayan halkları arasında etkinlik gösteriyordu. Bu yüzden yeni zühed İslâm dünyasının Arap kültürel çevrelerinde egemen olan dindarlık biçimlerinde bir yankı bulmamış görünüyor. Yüzeydeki benzerliklere karşın Rifâîlik, Bedevîlik adlı Arap Sûfî hareketleri ve Magrib'de ʿİsâve, sapkın zâhidliğin temel ülkelerine destek vermemiştir. Bunlar sürekli olarak zâhidlik ve kural karşıtlığı yapmayan normal tarikatlar gibi görünüyor ve genel olarak İslâm toplumuna yönelik köklü protesto hareketleri değil. Değişik kültürel alanlar içinde böylesine çeşitli dindarlık gelişiminin ardındaki nedenler, bu çalışmada açıklanmadan kalmak zorunda. Son Orta Dönem Arap durumunun daha yakından incelenmesinin burada çiziktirilen resmi değiştirmesi ve daha da geliştirmesi, hiç kuşkusuz, olanaklıdır. İkinci bir soru da, kurumsal Sûfîzmin içinden sapkın zâhidlik hareketlerini doğurtan aynı güçlerin aynı dönem içinde İslâm dindarlığının başka yanlarında da işleyip işlemediğidir. Daha açıkçası, *tarikat*inki gibi, *medresenin* yükselişinin *ʿulemâ*' arasında *medrese*-dindarlığının artan ya da en azından gizil-güçlü bu-dünyalılığına karşı bir tepki yaratıp yaratmadığını araştırmak meşrûc gözüküyor. Bu bakış açısından İbn Teymiye'nin (ö. 728/1328) yaşam boyu dinî etkinliğinde, çok daha sonra Osmanlı karşılığı Mehmed Birgivi'nin (ö. 981/1573) dinî kalıtında tam da böyle bir tepki görmek çok çekici. İki kişilik de *ʿulemâ*'nın toplumca özümseme derecesinin ölçüleri olarak görülebilecek (halk dinî, özellikle *evliyâ*' inancası gibi) konular ve *ʿulemâ*'nın toplumsal ve politik bakımdan duyarlı konularda aşın "esneklik" göstermeye gönüllü olması yüzünden toplumsal olarak saygın poli-

tik olarak iyi-konumda *'ulemâ'* ile çok sık çatışmıştır.¹ Burada denmek istenen bir yanda entelektüel bir akım olarak bağnaz reformculuk ile öte yanda din alimleri arasında bu-dünyalı dindarlığın tümenden egemen oluşu arasında bir bağlantı olabileceğidir. Bu konunun kesinlikle daha da geliştirilmesi ve bağımsız olarak sınılanması gerek. Bu bağlamda İslâm toplumunda medresenin kök salışına din âlimleri arasında eleştirici tepkiler arama düşüncesi üzerinde durmaya değer.

Üçüncü ve yöntem bakımından çok ilginç bir sorun da yeni zâhidlik hareketlerinin çıkış ve yayılışlarının ardındaki toplumsal ve ekonomik etmenlerle ilgili. Genel bir düzeyde modernlik öncesi toplumlardaki zâhid dünya-yadsımasını, kırsal toplumun karşıtı anlamında, kent toplumuyla ilişkilendirmek olanaklı. Zühdcü idealler kesin olarak kent uygarlığının ürünü idi.² Ancak daha da anlamlı soru, böylesine basit bir ilişkinin ötesine giderek bir yanda yoksulluk kavramı üzerine kurulmuş dinî ideallerin toplumsal üstünlüğü ile öte yanda kent ekonomileri içinde tecimsel kapitalin yükselişi arasında yakın bir bağlantı olduğunun iddia edilip edilemeyeceğidir. 1000 ve 1300 dönemi Avrupa tarihi için bu düşünce çizgisinde güçlü bir sav geliştirilmiştir.³ İslâm toplumları ekonomileri içinde tüccar kapitalinin görece gücü İslâm ekonomi tarihinin genellikle kabul edilen bir yanı olduğundan, bütün İslâm tarihi boyunca "gönüllü yoksulluk" ile "kâr ekonomisi" arasında aynı bağlantının çalışır olduğunu görmek olanaklı. Ancak bu, bir kez daha, bu noktada en çok muvakkat bir öneri olarak kalmalıdır.

Son olarak Avrupa'da dilenci tarikatlerinin, özellikle Fransiskanlar ile Dominikanların, ortaya çıkışı ile İslâm dünyasında derviş gruplarının, özellikle Kalenderlerle Haydarîlerin ortaya çıkışı arasındaki zaman uygunluğu, bu iki koşut gelişme arasında bir bağlantı olup olmadığını merak ettiriyor. Soru çok ilginç; yine de söz konusu dönemde İslâm dünyası ekonomik tarihi hakkında yeterli bilimsel yapının yokluğu yanıtlamayı, olanaksız değilse de güç kılıyor. Bununla birlikte dünya tarihi üstüne son çalışmalar, hiç olmazsa ekonomik düzeyde değişik kültürel alanlar arasında bu tür bağlantılar bulma olanağının gerçek bir olanak olduğuna ve bu konuya yönelik gelecekteki araştırmalarda akılda tutulması gerektiğine işaret ediyor.⁴

Son Orta Dönem süresinde o kadar çok Müslüman birey gerçekten derviş yaşam biçimine geçmişse modern din tarihçisinin bu olguya gerçek özen ve saygıy-

1 İbn Teymiye hakkında bakınız Henri Laoust, "İbn Taymiyya," *EI*, 3:951-55 içinde, Birgivi hakkında bakınız Kasım Küfrevi, "Birgawi," *EI*, 1:1235 içinde.

2 Karşı. Richard F. Gombrich, *Theravâda Buddhism: A Social History from Ancient Benares to Modern Colombo*, 49-59; ve Patrick Olivelle, *Samnyâsa Upanisads: Hindi Scriptures on Asceticism and Renunciation*, 29-33.

3 Lester K. Little, *Religious Poverty and the Profit Economy in Medieval Europe*.

4 Bakınız Janet L. Abu-Lugod, *Before European Hegemony: The World System A.D. 1250-1350*.

la yaklaşma sorumluluğu vardır. Derviş dindarlığını, kolayca, İslâm toplumunun “az yetenekli” üyelerine özgü olarak yorumlama çekiciliğine karşı direnilmeli. Bu çalışma, başka hiçbir şey yapmamışsa bile, tarihî incelemenin insan konularına bu türden saygının kaçınılmaz olarak yeni ve verimli araştırma yolları açtığını açıkça sergiliyor.

Derviş gruplarının tarihsel yörüngelerini izleme girişimi, bizi Son Orta Dönem İslâm dünyasının bütün önemli kültür çevrelerine götürdü. Kalenderlerle Haydarîlerin yanı sıra Rûm Abdâlları, Câmîler, Medarîler ve Celâlîler gibi kültürce daha özgül grupların gerçek doğa ve anlamları ancak böyle geniş bir karşılaştırmalı kültür araştırmasından sonra ortaya çıktı. Kültürel ve bölgesel olarak sınırlı olan olay incelemelerinin son derece önemli rollerine karşın modernlik öncesi İslâm dinî tarihinin incelenmesinde bütüncül kapsamlı görüşlerin besimsenmesi için belirgin bir ihtiyaç olduğu artık apaçık olmalı.

Gene buna benzer biçimde derviş dindarlığının yakından incelenmesi, genel olarak “uç” dinî olgu olduğu varsayılan şeyden kaçınma bilimsel eğilimine karşı güçlü bir uyan içeriyor. “Uç” derviş grupları hakkındaki bu araştırma, genel olarak İslâm dinî tarihindeki özel olarak da Sûfizm içindeki zâhidlik eğilimlerinin yeri hakkında yeni anlayışa yol açıyor. Ayrıca, şimdi artık İslâm içinde bu-dünyalı mistik bir dindarlığın başarılı gelişimi olarak görülebilecek olan Sûfizmin kendine yeni bir ışık tutuyor. Dinler tarihinde galiba hiçbir şey uç değil.

KISALTMALAR

- Abdâl Küçük Abdâl. *Velâyetnâme-i Sultân Otman Baba*. Yzm. Adnan Ötügen II Halk Kütüphanesi (Ankara), no. 495, tarih 1316/1899. Müstensih Hasan Tebrîzî.
- 'Âşık 'Âşık Çelebi. *Meşâ'ir ü ş-su'arâ or Tezkere of 'Âşık Çelebi*. Ed. G.H. Meredith-Owens.
- Ayverdi Ekrem Hakkı Ayverdi. *Osmanlı Mimârîsinin İlk Devri*.
- Baranî Ziya'eddin Baranî. *Târîh-i Fîrîz'sâhî*. Ed. Saiyid Ahmad Khân.
- Battûta Ibn Battûta. *Voyages d'Ibn Batoutah [Tuhfe tu'n-nuzzâr fî garâ'ibi'l-emsâr ve 'acâibi'l-efsâr]*. ed. C. Defrémery ve B.R. Sanguenetti.
- Cevbenî 'Abdurrahmân ed-Dimeskî el-Cevbenî. *Kitâbu'l-muhtâr fî keşfi'l-esrâr ve het-kî'l-estâr*. Yzm. Süleymaniye Kütüphanesi (İstanbul). Karaçelebizade 253, tarih 717/1317/18.
- Digby Simon Digby. "Qalandars and Related Groups: Elements of Social Deviance in the Religious Life of the Delhi Sultanate of the 13th and 14th Centuries." *Islam in South Asia*, cilt 1, *South Asia* içinde, Yohanan Friedmann, 60-108.
- Dihhudâ 'Alî Ekber Dihhudâ. *Lugâtnâme*.
- Eflâkî Şemseddin Ahmed el-'Ârif el-Eflâkî. *Menâkıbu'l-'ârifîn*. Ed. Tahsin Yazıcı.
- El *The Encyclopaedia of Islam*, yeni edisyon.
- EIR *Encyclopaedia Iranica*...
- Ergun 1 Sadeddin Nüzhet Ergun. *Bektâşî Edebiyatı Antolojisi: Bektâşî Şairleri ve Nefesleri*.
- Ergun 2 Sadeddin Nüzhet Ergun. *Türk Şairleri*...
- Evliyâ Evliyâ Çelebi. *Evliyâ Çelebi Seyâhatnâmesi*. Ed. Ahmed Cevdet ve Necib 'Âsım.
- Fârisî Hatîb-i Fârisî. *Menâkıb-ı Cemâleddin Sâvî*. Ed. Tahsin Yazıcı. Sonraki bir edisyon: *Kalendernâme-i Hatîb-i Fârisî yâ Sîret-i Cemâleddîn-i Sâvecî*. Ed. Hamîd Zerînküb.
- Gölpınarlı Abdülbaki Gölpınarlı. *Mevlânâdan Sonra Mevlevîlik*...
- Gramlich Richard Gramlich. *Die Schiitischen Derwischorden Persiens*.
- Hatîb Muhammed ibn Muhammed el-Hatîb. *Fustâtu'l-'adâle fî kavâ'idî's-saltana*. Ed. Osman Turan. "Selçuk Türkiyesi din tarihine dair bir kaynak: Fustât ul-'adâle fî kavâ'id is-saltana," 553-64 (Farsça metin) 60. *Doğum Yılı Münasebetiyle Fuad Köprülü Armağanı içinde*. 531-64.

Hodgson	Marshal G.S. Hodgson. <i>The Venture of Islam: Conscience and History in a World Civilization</i> .
Kalender	Hamîd Kalender. <i>Hayr el-mecâlis: Melfûzât-ı Hazret-i Şeyh Nasîreddîn Mahmûd, Çirâğ-ı Dihlî</i> . Ed. Halik Ahmed Nizami.
Kazvîni	Zekeriya Muhammed el-Kazvîni. <i>Âsârü'l-bilâd ve ahbârü'l-îbâd</i> .
Kerbelâî	İbn Kerbelâî, Hâbz Hüseyin-i Kerbelâî-yi Tebrîzî. <i>Ravzatu'l-cinân ve cennâtu'l-cenân</i> . Ed. Ca'fer Sultân el-Kurrâî.
Kınalızâde	Kınalîhâde Hasan Çelebi. <i>Tezkiretû's-su'arâ</i> . Ed. Ibrahim Kutluk.
Köprülü 1	Köprülüzâde Mehmed Fuad. "Anadolu'da İslâmiyet: Türk istilâsından sonra Anadolu târih-i dinisine bir nazar ve bu târihin menba'lan." <i>Dârü'l-fünûn Edebî-yât Fakültesi Mecmû'ası</i> 2 (1922-23): 281-31, 385-420, 457-86.
Köprülü 2	Mehmed Fuad Köprülü. <i>Türk Halkedebiyatı Ansiklopedisi</i> .
Latîfî	'Abdüllatîf Çelebi. <i>Tezkire</i> .
Meier	Fritz Meier. <i>Abû Sa'îd-i Abû l-Hayr (357-440/967-1049): Wirklichkeit und Legende</i> .
Menavino	Giovan Antonio Genovese da Vultri Menavino. <i>Trattato de costumi et vita de Turchi</i> . Almanca çeviri: <i>Türkische Historien: von der Türcken Ankunfft, Regierung, Königen und Kaisern, Kriegen Schlachten, Victorien und Siegen, wider Christen und Heiden....</i> Çeviren Heinrich Müller.
Nicolas	Nicolas de Nicolay Daulphinoys, <i>Seigneur d'Arfeuille. Les Navigations, peregrinations et voyages, faicts en la Turquie, par Nicolas de Nicolay...</i> İngilizce çeviri: <i>The Nauigations, Peregrinations and Voyages, Made into Turkie by Nicholas Nicholay Daulphinois....</i> Çeviren T. Washington the Younger.
Nişancı	Küçük Nişancı diye ünlü Ramazanzâde Nişancı Mehmed. <i>Târih-i Nişancı Mehmed Paşa</i> .
Nizami	Khalîq Ahmad Nizami. <i>Some Aspects of Religion and Politics in India during the Thirteenth Century</i> .
Nu'aymî	'Abdulkâdir en-Nu'aymî. <i>ed-dâris fî târihi'l-medâris</i> . Ed. Ca'fer el-Hasanî.
Ocak	Ahmet Yaşar Ocak. <i>Osmanlı İmparatorluğunda Marjinal Sufilik: Kalenderiler (XIV-XVII. Yüzyıllar)</i> .
Pouzet	Louis Pouzet. <i>Damas au VII^e/XIII^e siècle: Vie et structures religieuses d'une métropole islamique</i> .
Ritter	Helmut Ritter. <i>Das Meer der Seele: Mensch, Welt und Gott in den Geschichten des Farîduddîn 'Attâr</i> .
Rizvi	Saiyid Athar Abbas Rizvi. <i>A History of Sufism in India</i> . Cilt. 1, <i>Early Sufism and its History in India to 1600 A.D.</i>
Rosenthal SA	Franz Rosenthal. <i>The Herb: Hashish versus Medieval Muslim Society. Studia Islamica</i> .
Safadî	Salâh al-Dîn Khalîl ibn Aybak al-Safadî. <i>al-Wâfi bi'l-wefâyât</i> . Cilt. 5. Ed. Sven Dederling.
Storey	Charles Ambrose Storey. <i>Persian Literature: A Bio-bibliographical Survey</i> . Cilt. 1, bölüm. 2, <i>Biography</i> .
Suhreverdi	Şihâbeddîn Ebû Hafs 'Ömer es-Suhreverdi. <i>'Avârifü'l-ma'ârif</i> . Almanca çeviri: <i>Die Gaben der Erkenntnisse des 'Umar as-Suhrawardî ('Awârif al-ma'ârif)</i> . Çeviren Richard Gramlich.

TA	<i>Türk Ansiklopedisi.</i>
Trimingham	J. Spencer Trimingham. <i>The Sufi Orders in Islam.</i>
Vâhidî	Vâhidî. <i>Menâkib-ı Hoca-ı Cihân ve Netice-i Cân.</i> Ahmet T. Karamustafa, <i>Vâhidî's Menâkıb-i Hoca-ı Cihân ve Netice-i Cân: Critical Edition and Analysis</i> içinde, 88-293.
Yemîni	Yemîni. <i>Faziletname-i emirül-mü'minin 'Alî.</i> Ed. Ahmed Hızır.
Zehebî	Şemseddin Ebû 'Abdullâh Muhammed ibn 'Osmân ed-Dimeşkî ez-Zehebî. <i>Târîhu'l-İslâm</i> , Bölüm 63 (621-30 yıllar). Ed. Beşşâr 'Avâr Ma'rûf, Şu'ayb el-Arna'ût, ve Sâlih Mehdi 'Abbâs.
Zerrînkûb	'Abdülhuseyn Zerrînkûb. "Ehl-i melâmet ve râh-ı Kalender." <i>Mecelle-i Dânişkede-i Edebiyât ve 'Ulûm-i İnsânî</i> (Tahran) 22 (1354ş/1975): 61-100.

KAYNAKÇA

Birincil Kaynaklar

- 'Abdullâh Ensârî-yi Herevî. *Risâle-i Kalendernâme. Resâ'il-i câmi'-i 'ârif-i karn-ı çehârüm-i hicrî Hâce 'Abdullâh-i Ensârî* içinde, yay. Vahûd Destgirdî. 92-99. Tahran: Mecelle-i Ar-magân, 1347ş/1968.
- 'Abdülkadir en-Nu'aymî. *ed-dâris fî târihi'l-medâris*. Yay. Ca'fer el-Hasanî. 2 cilt. Şâm: Mektebet es-Sakâfat ed-Diniye, 1988.
- 'Abdurrahmân ed-Dimeşkî el-Cevberî. *Kitâbu'l-muhtâr fî keşfi'l-esrâr ve-hetki'l-estâr*. Yzm. Süleymaniye Kütüphanesi (İstanbul), Karaçelebizade 253, tarih 717/1317-18. Fransızca çeviri: *Le voile arraché: L'autre visage de l'Islam*. Çev. René R. Khawam. Paris: Phébus, 1979.
- 'Abdürreşid et-Tettevî. *Ferheng-i Reşidî*. Yay. Zülfikâr 'Alî ve 'Aziz er-Rahmân. 2 cilt. Kalkûta: Asiatic Society of Bengal, 1875.
- 'Ahdî Ahmed Çelebi. *Gülşen-i şu'arâ*. Yzm. British Library (Londra), Add. 7876, tarihsiz.
- Ahmed Emîn-i Râzî. *Heft iklim*. Yay. Cevâd Fâzıl. 3 cilt. Tahran: Kitâbfurûşî-yi 'Alî Ekber 'İlmî, 1340ş/1961.
- Ahmed-i Câm, Şihâbeddîn Ebû Nasr Ahmed ibn Ebi'l-Hasan en-Nâmekî el-Câmî, Jende'Pîl diye ünlü. *Miftâhu'n-necât*. Yay. 'Alî Fâzıl. No. 40. Tahran: Bünyâd-ı Ferheng-i Irân, 1347ş/1968.
- _____. *Ravzatu'l-muznibîn ve cennetu'l-mustâkin*. Yay. 'Alî Fâzıl. Tahran: İntişârât-ı Bünyâd-ı Ferheng-i Irân, 1355ş/1976.
- Ahmed Refik. *Onuncu 'asr-ı hicrîde İstânbûl hayâtı (961-1000)*. Târih-i 'Osmânî Encümeni Külliyyâtı. İstanbul: Matba'a-i Orhâniye, 1331/1915.
- 'Alî Şîr Nevâ'î. *Nesâyimü'l mahabbe min şemâyimi'l-fütüvve*. Yay. Kemal Erarslan. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1979.
- 'Âşık Çelebi. *Meşâr'ir üş-şu'arâ o tezkere of 'Âşık Çelebi*. Yay. G.H. Meredith Owens. E.J.W. Gibb Memorial Series, new series, Cilt 24. Londra: Luzac and Co., 1971.
- 'Âşıkpaşazâde, Derviş Ahmed. *Die Altosmanische Chronik der 'Âşıkpaşazâde*. Yay. Friedrich Giese. Leipzig: Otto Harrassowitz, 1929.
- 'Attâr, Ferideddîn Muhammed-i Nişâpûrî. *Mantiku't-tayr*. Yay. Seyyid Sâdık Govherî. Mecmû'a-i mutûn-i Fârsî, no. 15. Bungâh-i Terceme ve Neşr-i Kitâb, 1342ş/1963.

- Bâbâ Tâhir-i 'Uryân-i Hemedânî. *Dîvân-ı Bâbâ Tâhir-i 'Uryân-i Hemedânî*. Yay. Menûçîhr Ademîyet. Tahran: Sâzmân-ı Çâp ve İnuşârât-ı İkbâl, 1361ş/1982.
- Baranî, Ziyâeddîn. *Târîh-i Firûz Şâhî*. Yay. Saiyid Ahmed Khân. Kalkûta: Bibliotheca Indica, 1862.
- Baudier de Languedoc, Michel. *Histoire générale de la religion des Tyrcs*. Rouen: Jean Bethelin (dans la Cour de Palais), 1641.
- Bent, J. Theodore, yay. *Early Voyages in the Levant: 1. The Diary of Master Thomas Dallam, 1599-1600; 2. Extracts from the Diaries of Dr. John Covel, 1670-1679*. Series 1, no. 87. Londra: Hakluyt Society, 1893.
- el-Buhârî, Muhammed. *Sahîh*. Arapça-İngilizce iki-dillli baskı, yay. Muhammed Muhsin Hân. 9 cilt. Beyrut: Dâr el-'Arabiye, 1405/1985.
- Câmî, 'Abdurrahmân ibn Ahmed. *Nefahâtu'l-urş min hazarâti'l-kuds*. Yay. Mehdî Tevhîdî Pür. Tahran: Kitâbfurûşî-i Sa'dî, 1337ş/1958.
- Celâlzâde Mustafa, Koca Nişancı diye ünlü. *Geschichte Sultan Süleymân Kânûnis von 1520 bis 1557 oder Tabâkât ül-memâlik ve derecât ül-mesâlik von Celâlzâde Mustafâ genannt Koca Nişancı*. Yay. Petra Kappert. Verzeichnis der orientalischen Handschriften in Deutschland, Supplementband 21. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1981.
- el-Cullâbî, 'Alî 'Osmân el-Hucvîrî. *The Kashf al-Mahjûb: The Oldest Persian Treatise on Sufism by al-Hujwîrî*. Çev. Reynold A. Nicholson. Londra: Luzac and Co., 1911.
- Cüveynî, 'Alâeddîn 'Atâ Melik. *The History of World Conqueror [Târîh-i Jahan'gushâ]*. Çev. John Andrew Boyle. 2 cilt. Manchester: Manchester University Press, 1958.
- Debistân-ı mezâhib*. [Keyhüsrev İsfendiyâr?] Yay. Rahîm Rızâzâde Melik. 2 cilt. Tahran: Kitâbhâne-i Tahûrî, 1326ş/1983.
- Devlet Şâhibn 'Alâ' ed-Devle Bahî Şâh el-Gâzî es-Semerkindî. *Tadhkirat al-shu'arâ*. Yay. Edward G. Browne. Persian Historical Texts, Cilt 1. Londra: Luzac and Co.; Leiden E. J. Brill, 1901.
- d'Herbelot, Bartélemy. *Bibliothèque Orientale*. Paris: la Compagnie des Libraires, 1967.
- d'Ohsson, Mouradja. *Tableau générale de l'Empire Othoman*, Cilt 4, böl. 1. Paris: l'Imprimerie de Monsieur, 1791.
- Du Mans, Raphael. *Estat de la Perse en 1660*. Yay. Ch. Schefer. Publications de l'ecole des langues orientales vivantes, 2. seri, Cilt 20. Paris: Ernest Leroux, 1890.
- Ebû'l-Hayr Rûmî. *Saltuknâme*. Yay. Fahir İz. 7 cilt. Sources of Oriental Languages and Literatures 4, Turcic Sources 4. Cambridge, Mass.: Harvard University, Office of the University Publisher, 1974-84.
- Ebû Sa'id-i Ebî'l-Hayr. *Suhenân-ı Ebû Sa'id-i Ebî'l-Hayr*. Yay. Sa'id Nefîsî. Tahran: Kitâbhâne-i Şems, 1334ş/1955.
- Edîmeli Mecdî. *Hadâ'ikü's-şakâ'ik. Terceme-i şakâ'ik-i nu'mânîye* adı ile yayınlayan Mehmed Recâî. İstanbul: Dârü't-Tibâ'ati'l-Ârnire, 1269/1852-53.
- el-Eflâkî, Şemseddîn Ahmed el-'Ârifî. *Menâkıbu'l-'ârifîn*. Yay. Tahsin Yazıcı. 2 cilt. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1956-61.
- Emîr Hasan-i Siczî. *Fevâ'idü'l-fu'âd*. Delhi: Matba'a-i Hindu Press, 1282/1865. İngilizce çeviri: *Nizam ed-Din Awliya: Morals for the Heart*. Çev. Bruce B. Lawrence. Classics of Western Spirituality. New York: Paulist Press, 1992.
- Evliyâ Çelebi. *Evliyâ Çelebi Seyâhatnâmesi*. Yay. Ahmed Cevdet ve Necîb 'Âsım. 6 cilt. İstanbul: İkdâm Matba'ası, 1314-18/1896-1901.
- Fakîrî. *Tarîfât*. Yzm. İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi, TY 3051, tarihsiz.
- Fasiheddîn Ahmed ibn Muhammed, Fasih el-Hâfî diye ünlü. *Mucmel-i Fasîhî*. Yay. Mahmûd Ferrûh. 3 cilt. Meşhed: Kitâbfurûşî-i Bâstân, 1341ş/1962.

- Fatîh Mehmed II Vakıfları*. Ankara: Vakıflar Umum Müdürlüğü, 1938.
- Gaznevî, Hâce Seyyideddîn Muhammed. *Makâmât-ı Jende'Pîl*. Yay. Hişmetallâh Mu'eyyed Senendecî. Tahran: Bungâh-i Terceme ve Neşr-i Kitâb, 1340ş/1961.
- Giyâseddîn ibn Humâmeddîn Hâdemîr. *Târîh-i habîb'u's-siyer fi ahbânî'l-beşer*. Yay. Celâleddîn Humâ'î. 2. edisyon. Tahran: Hayyâm, 1354ş/1975.
- Hâfız Hüseyin ibn İsmâ'îl Ayvânsarâyî. *Hadikatü'l-cevâmî'*. 2 cilt. İstanbul: Matba'a-i 'Âmire, 1281/1864.
- Helvacıbaşızâde Mahmûd Hulvî. *Lemezât-ı hulviye ez leme'ât-ı ulviye*. Yzm. Süleymaniye Kütüphanesi (İstanbul), Halet Efendi 281, tarihsiz.
- Hamdullâh Mustevfî Kazvinî. *The Geographical Part of the Nuzhat-al-Qulûb Composed by Hamd-Allâh Mustawfî of Qazwin in 740 (1340)*. Yay. Guy Le Strange. E.G.W. Gibb Memorial Series, Cilt 23. Londra: Luzac and Co., 1915.
- _____. *The Târîh-i Guzîdah*. Yay. Edward G. Browne. 2 cilt. E.J.W. Gibb Memorial Series, cilt 14. Londra: Luzac and Co., 1915.
- Hamîd Kalender. *Hayrû'l-mecâlîs: Mefûzât-ı Hazret-i Şeyh Nasîreddîn Mahmûd, Çrâğ-ı Dihlî*. Yay. Khaliq Ahmad Nizami. Aligarh: Muslim University, 1959.
- Harîfzâde Mehmed Kemâleddîn. *Tibyanu vesâ'il-i'l-hakâ'ik fi beyânî selâsili't-tarâ'ik*. Yzm. Süleymaniye Kütüphanesi (İstanbul), İbrahim Efendi 430-32 (13./19. yüzyıl sonları).
- Hatîb-i Fârisî. *Menâkıb-ı Cemâleddîn Sâvî*. Yay. Tahsin Yazıcı. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1972. Sonraki bir edisyon: *Kalendernâme-i Hatîb-i Fârisî yâ Sîret-i Cemâleddîn-i Sâve-cî*. Yay. Hamîd Zerrînkûb. Tahran: İntişârât-ı Tûs, 1362ş/1983.
- Hayyâm, 'Ömer ibn İbrâhîm Nişâpûrî. *Terânehâ-yı Hayyâm*. Yay. Sâdık Hidâyet. 5. bas. Tahran: Kitâbhâ-yı Perestû, 1352ş/1973.
- Hayâlî Beg. *Hayâlî Bey Divânı*. Yay. Ali Nihat Tarlan. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, İstanbul: Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1945.
- Hayretî. *Divân: Tenkidli Basım*. Yay. Mehmed Çavuşoğlu ve M. Ali Tanyeri. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1981.
- 'İrâkî, Fahreddîn İbrâhîm-i Hemedânî. *Külliyât-ı divân-ı Şeyh Fahreddîn İbrâhîm-i Hemedânî mutehallas bi'-'İrâkî*. Yay. M. Derviş. Tehran: Sâzmân-ı Çâp ve İntişârât, tarihsiz.
- İbn Battûta. *Voyages d'Ibn Batoutah [Tuḥfetu'n-nuẓẓâr fi garâ'ibi'l-emsâr ve 'acâ'ibi'l-esfâr]*. Yay. C. Defrémery ve B.R. Sanguinetti. 4 cilt. Paris: Société Asiatique, 1853-58.
- İbn el-'İmâd, 'Abdülhayy ibn Ahmed. *Şezarâtu'z-zeheb fi ahbâri men zeheb*. 8 cilt. Kahire: Mektebet el-Kudsî, 1350-51/1931-32.
- İbn el-Cevzî, 'Abdurrahmân ibn 'Alî. *Telbûs iblîs*. Beyrut: Dâr el-Kutub el-'İlmiye, 1368/1948-49.
- İbn Kerbelâ'î, Hâfız Hüseyin-i Kerbelâ'î-yi Tebrîzî. *Ravzâtu'l-cinân ve cennâtu'l-cenân*. Yay. Ca'fer Sultân el-Kurrâ'î. 2 cilt. Mecmûa-i Mutûn-i Fârsî, no. 20. Tahran: İntişârât-ı Bungâh-i Terceme ve Neşr-i Kitâb, 1344-49ş/1965-70.
- İbn el-Kesîr, 'İmâdeddîn İsmâ'îl ibn 'Ömer. *el-Bidâye ve'n-nihâye*. 14 cilt. Kahire: Matba'at es-Sa'âde, 1351-58/1932-39.
- İbn Teymiye, Takîyeddîn Ahmed. *Mecmû'atü'r-resâ'il ve'l-mesâ'il*. 5 cilt 2 cilt halinde. Beyrut: Dâr el-Kutub el-'İlmiye, 1403/1983.
- İsferâyîni, Nûreddîn 'Abdurrahmân. *Kâshifü'l-esrâr*. Yay. Hermann Landolt. Lagrass: Editions Verdier, 1986.
- İskender Beg Münşî. *History of Shâh 'Abbâs the Great*. Çev. Roger M. Savory. 2 cilt. Persian Heritage Series, no. 28. Boulder, Colo.: Westview Press, 1978.

- Kaygusuz Abdâl. *Kaygusuz Abdâl'in Mensur Eserleri*. Yay. Abdurrahman Güzel. 1000 Temel Eser Dizisi, no. 97. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları (no. 545), 1983.
- el-Kazvîni, Zekeriyâ' Muhammed. *Âsârü'l-bilâd ve-ahbârü'l-'ibâd*. Beyrut: Dâr Sâdir, 1380/1960.
- Kınalızâde Hasan Çelebi. *Tezkiretü's-şu'arâ*. Yay. İbrahim Kutluk. 2 cilt. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1978-81.
- Kitâb alflaylah wa-laylah*. Yay. Muhsin Mahdi. Leiden: E.J. Brill, 1984. İngilizce çeviri: The Arabian Nights. Çev. Husain Haddawy. New York: W.W. Norton and Co., 1990.
- el-Kutubî, Muhammed ibn Şâkir. *Fevâtü'l-vefayât*. Cilt 3. Yay. İhsân 'Abbâs. Beyrut: Dâr Sâdir, 1974.
- Küçük Abdâl. *Velâyetnâme-i Sultân Otman Baba*. (1) Yzm. Adnan Ötügen İl Halk Kütüphanesi (Ankara), no. 643, tarih 1173/1759. Müstensih eş-Şeyh 'Ömer ibn Derviş Ahmed. (2) Yzm. Adnan Ötügen İl Halk Kütüphanesi (Ankara), no. 495, tarih 1316/1899. Müstensih Hasan Tebrîzî.
- Lâhûrî, Gulâm Server. *Hazînetü'l-esfîyâ'*. 2 cilt. Laknov: 1290/1873-74.
- Latîfî, 'Abdüllatif Çelebi. *Tezkire*. İstanbul: İkdâm Matba'ası. 1314/1896-97.
- el-Makrîzî, Ahmed bin 'Alî. *el-Mevâ'iz ve'l-'itibâr bi-zikri'l-hitat ve'l-âsâr*. 4 cilt. Kahire: Matba'at en-Nîl, 1324-26/1906-8.
- Ma'sûm 'Alî Şâh ibn Rahmet 'Alî-yi Ni'metullâhî eş-Şirâzî. *Tarâ'iku'l-hakâ'ik*. Yay. Muhammed Ca'fer Mahcûb. 3 cilt. Tahran: Kitâbhâne-i Bârânî, 1339-45ş/1960-66.
- Mehmed Süreyyâ. *Sicill-i 'Osmânî yahud Tezkire-i meşâhîr-i 'Osmâniye*. 4 cilt. İstanbul: Matba'a-i 'Âmire, 1308-14/1890-97.
- Menavino, Giovan Antonio Genovese da Vultri. *Trautato de costumi et vita de Turchi*. Florence, 1548. Almanca çeviri: *Türkische Historien: von der Türcken Ankunfft, Regierung, Königen und Kaisern, Kriegen, Schlachten, Victorien und Sigen, wider Christen und Heiden...* Çeviren Heinrich Müller. Frankfurt am Mein, 1563.
- Mihailoviç, Konstantin. *Memoirs of a Janissary*. Çeviren Benjamin Stolz. Ann Arbor: University of Michigan, 1975.
- Muhammed Huseyn ibn Halef et-Tebrîzî. *Burhân-ı kât'ı*. Muhammed Mu'in. 5 cilt. Tahran: İbn Sinâ, 1342ş/1963.
- Muhammed ibn Bahâdur ez-Zerkeşî. *Zehru'l-'arîş fi ahkâmî (ya tahrîmî) 'l-haşîş*. Franz Rosenthal, The Herb: *Hashish versus Medieval Muslim Society* içinde, 176-97. Leiden: E.J. Brill, 1971.
- Muhammed ibn Mansûr Mubarek Şâh, Fahr-i Mudebbir diye ünlü. *Adâbu'l-harb ve's-şecâ'a*. Yay. Ahmed Suheyli Hânsârî. Tahran: İntişârât-ı İkbâl, 1346ş/1967.
- Muhammed ibn Muhammed el-Hatîb. *Fustâtu'l-'adâle fi kavâ'idî's-saltana*. Yay. Osman Turan, "Selçuk Türkiyesi din tarihine dair bir kaynak: Fustât ul-'adâle fi kavâ'id is-saltana," 60. *Doğum Yılı Münasebetiyle Fuad Köprülü Armağanı* içinde, 531-64. İstanbul: Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi, 1953.
- Muhammed Kâsım Hindû'Şâh-i Esterâbâdî, Fırışte diye ünlü. *Gülşen-i İbrâhîmî* çoklukla *Târîh-i Fırışte* deniyor. Laknov: Nawal Kishore, 1281/1864-65.
- Mu'ineddîn Muhammed Zamecî-yi İsfizârî. *Ravzâtu'l-cennât fi evsâfî medine Herât*. Yay. S.M. Kâzım İmâm. No. 535. Tahran: İntişârât-ı Dânişgâh-ı Tehrân, 1338ş/1938.
- Mucireddîn el-'Uleymî el-Hanbelî. *el-Unsu'l-celîl bi-târîhi'l-kuds ve'l-halîl*. 2 cilt. Kahire: Matba'at el-Vehbiye, 1283/1866-67.
- Mustafâ 'Alî. *Hulâsatü'l-ahvâl*. Yay. Andreas Tietze "The Poet as Critique of Society: A 16th Century Poet" içinde, *Turcica* 9 (1977): 12-60.

- _____. *Künhü'l-ahbâr*. Yzm. British Library (Londra), Or. 32, tarihsiz.
- Mustafâ ibn 'Abdullâh, Kâtib Çelebi diye ünlü. *Keşfez-zunûn*. Yay. Şerefeddin Yaltkaya ve Kilisli Rifat Bilge. 2 cilt. İstanbul Maarif Matbaası, 1941-43.
- Nasrâbâdî, Muhammed Tâhîr. *Tezkire-i Nasrâbâdî*. Yay. Vahid Destgirdî. Tahran: Çâphâne-i Ar-magân, 1317ş/1938.
- Necmeddin 'Abdullâh ibn Muhammed Râzî "Dâyê." *The Path of God's Bondsmen from Origin to Return*. Çeviren Hamid Algar. Persian Heritage Series, no. 35. Delmar, N.Y.: Caravan Books, 1982.
- Nevâ'î, 'Abdülhuseyn. *Esnâd ve mukâtebât-ı târîhi-yi îrân ez Tîmûr t â Şâh İsmâ'îl*. Mecmû'a-i İrânşinâsî, no. 22. Tehran: İntişârât-ı Bungâh-ı Terceme ve Neşr-i Kitâb, 1341ş/1962.
- Nev'izâde, 'Atâ'ullâh ibn Yahyâ. *Hadâ'ikü'l hakâ'ik fi tekmileti's-şekâ'ik*. Yay. Mehmed Recâ'î. İstanbul: 1268/1851-52.
- Nicolas de Nicolay Daulphinoys, Seigneur d'Arfeuille. *Les navigations, peregrinations et voyages, faicts en la Turquie, par Nicolas de Nicolay...* Anvers: Guillaume Silvius, Imprimeur du Roy, 1576. İngilizce çeviri: *The Navigations, Peregrinations, and Voyages, made in-to Turkie by Nicholas Nicholay Daulphinois...* Çev. T. Washington the Younger. Londra: Thomas Dawson, 1585. Tıpkıbasım, Amsterdam: De Capo Press and Theatrum Orbis Terrarum, 1968.
- Nûrullâh ibn Seyyid Şerîf Huseynî-yi Mar'aşî-yi Şuştenî. *Mecâlisu'l-mu'minîn*. Tehran: Seyyid Huseyn Tehrânî, 1268/1852.
- Olearius Adam. *Vermehrte Neue Beschreibung der Muscovitischen und Persischen Reyse*. Yay. Dieter Lohmeier. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1971.
- Oruç ibn 'Adil. *Tevârih-i âl-i 'Osmân*. Yay. Franz Babinger. Hannover: Orient-Buchhandlung Heinz Lafaïre, 1925. Almanca çeviri: *Der Fromme Sultan Bayezid: Die Geschichte seiner Herrschaft (1481-1512) nach den altosmanischen Chroniken des Oruç und des Anonymus Hanivaldanus*. Çev. Richard F. Kruetel. Graz: Verlag Styria, 1978.
- Pür-i Bahâ, Tâceddin ibn Bahâeddin-i Câmî. *Kâmâme-i evkâf*. Birgitt Hoffman, "Von fälschen Asketen und 'unfrommen' Stiftungen" içinde, 409-85 (metin 422-83'te). *Proceedings of the First European Conference of Iranian Studies Held in Turin, September 7th-11th, 1987 by the Societas Iranologica Europaea*, Bölüm 2, *Middle and New Iranian Studies* içinde. Yay. Gherardo Gnoli ve Antonio Panoïno, Roma: Istituto Italiano per il Medio ed Estremo Oriente, 190.
- Ramâzânzâde Nişâncı Mehmed, Küçük Nişâncı diye ünlü. *Târîh-i Nişâncı Mehmed Paşa*. İstanbul: Tab'hâne-i 'Âmire, 1279/1862-63.
- Rızâ Kuli Hân Hidâyet. *Mecma'ul-fusehâ*. Tahran: yayımlayan belli değil, 1295/1878.
- Riyâzî Mehmed. *Riyâzü's-şu'arâ*. Yzm. British Library (Londra), Or. 13501, tarih 1337/1918-19. Müstensih Ahmed 'İzzet.
- Rûnî, Celâleddin Muhammed ibn Muhammed-i Belhî, Mevlânâ diye ünlü. *Mesnevî-yi ma'nevî*. Yay. Reynold A. Nicholson. 1. cilt. E. J. W. Gibb Memorial Series, new series, no. 4. Londra: Luzac and Co., 1925.
- Ruy Gonzales de Clavijo. *Clavijo: Embassy to Temurlane 1403-1406*. Çev. Guy Le Strange. Londra: George Routledge and Sons, 1928.
- Rycaut, Paul. *The History of the Present State of the Ottoman Empire*. 4. bas. Londra: John Starkey and Henry Brome, 1675.
- Sa'dî, Ebû 'Abdullâh Muşerrefeddin ibn Muslih. *Bûstân*. Yay. Muhammed 'Ali Furûgî. Çâphâne ve Kitâbfurûşî-i Burûhim, 1316ş/1937. İngilizce çeviri: *Morals Pointed and Tales Ador-*

ned: *The Būstān of Sa'dī*. Çev. G.M. Wickens. Persian Heritage Series no. 17. Toronto: University of Toronto Press, 1974.

es-Safadî, Saladdin Halî ibn Aybek. *el-Wâfi bi'l-vefâyât*. cilt 5. Yay. Sven Dederling. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1970.

Schweigger Salomon. *Ein neue Reyssbschreibung auss Teutschland nach Constantinopel und Jerusalem*. Nuremberg: Johann Lantzberger, 1608. Yeni basım. Graz: Akademische Druck- und Verlagsanstalt, 1964.

Sehî Beg. *Heşt bihişt*. Yay. Günay Kut. Sources of Oriental Languages and Literatures 5, Turcic Sources 5. Cambridge, Mass.: Harvard University Printing Office, 1978.

Şemsî. *Deh murg*. (1) Yzm. British Library (Londra), Or. 7113, yapr. 130b-150b, tarih 998/1589-90. Müstensih 'Abdülkerîm ibn Bâkır ibn İbrâhîm ibn İskender ibn 'Abdullâh. (2) Yzm. British Library (Londra), Or. 7203, tarihsiz.

Şîrvânî, Zeynel'abidin. *Būstānu's-siyāha*. Yay. Seyyid 'Abdullâh Mustovfî. Tahran: yayımlayan belli değil. 1315/1897-98.

Sieur du Loir. *Les voyage de Sieur du Loir*. Paris: François Clouzier, 1554.

Spandugino, Theodoro. *I commentari di Theodoro Spandvgino Cantacvscino Gentilhuomo Costantinopolitano, dell'origine de' principi turchi, & de' costumi di quella nazione*. Florence: Lorenzo, 1551. Fransızca çeviri: *Petit traicté de l'origine des Turqz par Théodore Spandoum Cantacasin*. Çev. Balarin de Raconis. Yay. Charles Schefer. Paris: Ernest Leroux, 1896.

es-Sühreverdi, Şihâbeddin Ebû Hafs 'Ömer. *'Avârîfu'l-ma'ârif*. Kahire: Mektebet el-Kâhire, 1973. Almanca çeviri: *Die Gaben der Entkenntnisse des 'Umar as-Suhrawardî ('Awârîf al-ma'ârif)*. Çev. Richard Gramlich. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1978.

Tâcizâde Sa'dî Çelebi. *Münşe'ât*. Yay. Necatî Lugal ve Adnan Erzi. İstanbul: İstanbul Fetih Derneği, İstanbul Enstitüsü Yayınları, 1956.

Teraşnâme. (1) Yzm. Süleymaniye Kütüphanesi (İstanbul), Hacı Mahmud 3843/ 3, yapr. 7a-9b. (2) Yzm. Süleymaniye Kütüphanesi (İstanbul), İzmir 794/5, yapr. 90a-92a. (3) Yzm. Süleymaniye Kütüphanesi (İstanbul), Pertev Paşa 635/3, yapr. 22a-24b.

'Ubeyd-i Zâkânî. *Hecvîyât ve hezliyât*. Tebriz: İntişârât-ı Ibn Sinâ, 1347ş/1968.

Vâhidî. *Menâkıb-ı Hoca-i Cihân ve Netice-i Cân*. Ahmet T. Karamustafa, *Vâhidî's Menâkıb-ı Hvoca-i Cihân Netice-i Cân: Critical Edition and Analysis* içinde, 88-293. Sources of Oriental Languages and Literatures 17, Turkish Sources 15. Cambridge, Mass.: Department of Near Eastern Languages and Civilizations, Harvard University, 1993.

Va'iz Kâşîfî, Fahreddîn 'Alî ibn Huseyn. *Reşehâtu 'ayni'l-hayât*. 2 cilt. Yay. 'Alî Asgar Mu'iniyân. Silsile-i İntişârât-ı Bunyâd-ı Nîkûkârî-yi Nûriyânî, 1977.

Vilâyetnâme: Manâkıb-ı Hacı Bektâş Velî. Yay. Abdülbaki Gölpinarlı. İstanbul: İnkilap Kitabevi, 1958.

el-Vâsitî, Takiyeddîn 'Abdurrahmân. *Tiryâku'l-muhibbîn fi tabakâti hırkatî'l-meşâyihî'l-ârifîn*. Kahire: Matba'at Muhammed Mustafâ, 1305/1888.

Yeminî. *Faziletnâme-i emîrû'l-mü'minîn 'Alî*. Yay. Ahmed Hızır. İstanbul: Cihân Matba'ası, 1327/1909.

Yûsuf ibn Ya'kûb. *Menâkıb-ı şerîf ve tarikatnâme-i pîrân ve meşâyih-i tarikat-ı âliye-i halvetiye*. İstanbul: yayımlayan belli değil, 1290/1873-74.

İkincil Kaynaklar

- Abu-Lugod, Janet L. *Before European Hegemony: The World System A.D. 1250-1350*. New York: Oxford University Press, 1989.
- Adamec, Ludwig, yay. *Historical Gazetteer of Iran*. Cilt 2. *Meshed and Northeastern Iran*. Graz: Akademische Druck-und Verlagsanstalt, 1981.
- Ahmad, Aziz. *An Intellectual History of Islam in India*. Edinburgh: University of Edinburgh Press, 1969.
- Ahmad Muhammad Tagi. "Who is a Qalandar?" *Journal of Indian History*. 33 (1955): 155-70.
- Algar, Hamid. "Barâq Bâbâ," *Encyclopaedia Iranica* içinde, 3:754-55.
- Algar, Hamid, Frederick de Jong, ve Colin Imber. "Malâmatiyya," *The Encyclopaedia of Islam* içinde, yeni basım, 6: 223-28.
- Allouche, Adel. "The Origins and Development of the Ottoman-Safavid Conflict (906-962/1500-1555)." Doktora tezi, University of Utah, 1980.
- Andrea, Tor. *In the Garden of the Myrtles: Studies in Early Islamic Mysticism*. Çev. Birgitta Sharpe. Albany State University of New York Press, 1987.
- Ansari, A. S. Bazmee. "Badî' al-Dîn." *The Encyclopaedia of Islam* içinde, yeni basım, 1:858-859.
- _____. "Djalâl al-Dîn Husayn al-Bukhârî," *The Encyclopaedia of Islam* içinde, yeni basım, 2:392.
- _____. "al-Djazarî," *The Encyclopaedia of Islam* içinde, yeni basım, 2:522-23.
- Arberry, Arthur John. *Sufism: An Account of the Mystics of Islam*. Londra: George Allen and Unwin, 1950.
- Arjomand, Said Amir. *The Shadow of God and the Hidden Imam: Religion, Political Order, and Societal Change in Shi'ite Iran from the Beginning to 1890*. Şikago: University of Chicago Press, 1984.
- 'Âşûr, Sa'îd 'Abdulfettâh. *Es-Seyyid Ahmed el-Bedevî: Şeyh ve tarikatuh*. Kahire: ed-Dâr el-Misriye li't-Telif ve't-Terceme, 1966.
- Aubin, Jean. "Un santón quhistânî de l'époque timouride." *Revue des Etudes Islamique* 35 (1967): 185-216.
- _____. "Shaykh Ibrâhîm Zâhid Gîlânî (12187-1301)." *Turcica* 21-23 (1991): 39-53.
- Aydın, Filiz. "Seyitgazi Aslanbey köyünde 'Şeyh Şücaeddin' külliyesi." *Vakıflar Dergisi* 9 (1971): 201-25.
- Ayverdi, Ekrem Hakkı. *Osmanlı Mimârisinin İlk Devri*. 4 cilt. İstanbul: İstanbul Fetiḥ Cemiyeti, 1966-74.
- Babinger, Franz. "Koyun Baba." *The Encyclopaedia of Islam* içinde, yeni basım, 5:283.
- Baldick, Julian. *Mystical Islam: An Introduction to Sufism*. New York University Press, 1989.
- Barkan, Ömer Lütfi. "Osmanlı İmparatorluğu'nda bir iskân ve kolonizasyon metodu olarak vakıflar ve temlikler: I, İstîlâ devirlerinin kolonizatör Türk dervişleri ve zâviyeler." *Vakıflar Dergisi* 2 (1942): 279-386.
- Bausani, Alessandro. "Hurufiyya." *The Encyclopaedia of Islam* içinde, yeni basım, 3:600-601.
- Bayramoğlu, Fuad. *Hacı Bayram-i Veli: Yaşamı, Soyu, Vakfı*. 2 cilt. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1983.
- Bell, Catherine. "Religion and Chinese Culture: Toward an Assessment of 'Popular Religion'." *History of Religions* 29 (1989): 39-57.
- Bernand, M. "Idjmâ'." *The Encyclopaedia of Islam* içinde, yeni basım, 3: 1023-26.

- Birge, John Kinsley. *The Bektashi Order of Dervishes*. Hartford, Conn.: Hartford Seminary Press, 1937.
- Boratav, Pertev Naili. "Battal." *İslâm Ansiklopedisi* içinde, 1:344-51.
- Bosworth, Clifford Edmund. "Karrâmiyya." *The Encyclopaedia of Islam* içinde, yeni basım, 4:667-69.
- _____. *The Mediaeval Islamic Underworld: The Banû Sâsân in Arabic Society and Literature*. 2 cilt. Leiden: E. J. Brill, 1976.
- Böwering, Gerhard. "Baqa' and Fenâ'." *Encyclopaedia Iranica* içinde, 3:722-24.
- _____. "Bestâmi, Bâ Yazîd." *Encyclopaedia Iranica* içinde, 4:183-86.
- _____. *The Mystical Vision of Existence in Classical Islam: The Qur'anic Hermeneutics of the Sûfi Sahî At-Tustarî (d. 283/896)*. Berlin: Walter de Gruyter, 1980.
- Brockelmann, Carl. *Geschichte der Arabischen Litteratur*. 2 cilt. (2. yay.) ve 3 ek cilt. Leiden: E. J. Brill, 1937-49.
- Brown, John. *The Darvishes or Oriental Spiritualism*. Yay. H.A. Rose. Londra: Oxford University Press, 1927. Yeni basım, Londra: Frank Cass, 1968.
- Brown, Peter. *The Body and Society: Men, Women, and Sexual Renunciation in Early Christianity*. New York: Columbia University Press, 1988.
- _____. *The Cult of the Saints: Its Rise and Function in Latin Christianity*. Şikago: University of Chicago Press, 1981.
- Browne, Edward Granville. *A Literary History of Iran*. 4 cilt. Cambridge: Cambridge University Press, 1928.
- Bulliet, Richard W. *The Patricians of Nishapur: A Study in Medieval Islamic Social History*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1972.
- Bürgel, Johann Christoph. "The Pious Rogue: A Study in the Meaning of *Qalandar* and *Rend* in the Poetry of Iqbal." *Edebiyat* 4 (1979): 43-64.
- Burrill, Kathleen R. F. *The Quatrains of Nesimi: Fourteen Century Turcic Hurufî*. The Hague: Mouton, 1972.
- Canard, M., ve Melikoff, I. "Battâl." *The Encyclopaedia of Islam* içinde, yeni basım, 1:1102-4.
- Chabbi, Jacqueline. "Khânkâh." *The Encyclopaedia of Islam* içinde, yeni basım, 4: 1025-26.
- _____. "Réflexions sur le soufisme iranien primitif." *Journal Asiatique* 266 (1978): 37-55.
- _____. "Remarques sur le développement historique des mouvements ascétique et mystiques au Khurasan." *Studia Islamica* 46 (1977): 5-72.
- Chodkiewicz, Michel. *Le sceau des saints: Prophetie et sainteté dans la doctrine d'Ibn Arabi*. Paris: Editions Gallimard, 1986.
- Clauson, Gerard. *An Etymological Dictionary of Pre-Thirteenth Century Turkish*. Oxford: Oxford University Press.
- Clecak, Peter. *America's Quest for the Ideal Self: Dissent and Fulfillment in the 60s and 70s*. Oxford: Oxford University Press, 1983.
- Cohen, Hayyim J. "The Economic Background and the Secular Occupations of Muslim Jurisprudents and Traditionists in the Classical Period of Islam (until the Middle of the Eleventh Century)." *Journal of the Economic and Social History of the Orient*. 13 (1970): 16-61.
- Constable, Giles. *Attitudes toward Self-Inflicted Suffering in the Middle Ages*. Brookline, Mass.: Hellenic College Press, 1982.
- Cook, Michael. *Early Muslim Dogma: A Source Critical Study*. Cambridge: Cambridge University Press, 1981.

- Cornell, Vincent. "Mirror of Prophethood: The Evolving Image of the Spiritual Master in the Western Maghrib from Origins of Sufism to the End of the 16th Century." Doktora tezi, UCLA, 1990.
- Dabashi, Hamid. *Authority in Islam: From the Rise of Muhammad to the Establishment of the Umayyads*. New Brunswick, N.J.: Transaction Publishers, 1989.
- Dankoff, Robert. "Baraq and Burâq." *Central Asiatic Journal* 15 (1971): 102-17.
- De Bruijn, J.T.P. "The Qalandariyyât in Persian Mystical Poetry, from Sana'i Onwards." *The Legacy of Mediaeval Persian Sufism* içinde, yay. Leonard Lewisohn, 74-86. Londra: Khanqahi Nimatullahi Publications, 1992.
- Digby, Simon. "Qalandars and Related Groups: Elements of Social Deviance in the Religious Life of the Delhi Sultanate of the 13th and 14th Centuries." *Islam in South Asia*, cilt 1. *South Asia* içinde, yay. Yohanan Friedmann, 60-108. Jerusalem: Magnes Press/Hebrew University, 1984.
- Dihhudâ, 'Ali Ekber. *Kitâb-ı emsâl ve hikem*. 4 cilt. Tahran: Matba'a-i Meclis, 1310ş/1931.
- _____. *Lugâtnâme*. Tahran: Dânişgâh-ı Tehrân, Dânişkede-i Edebîyât, Sâzmân-ı Lugâtnâme, 1327-60ş/1948-81.
- Dols, Michael W. *Majnûn: The Madman in Medieval Islamic Society*. Yay. Diana E. Immisch. Oxford: Clarendon Press, 1992.
- During, Jean. *Musique et extase: L'Audition mystique dans la tradition soufie*. Paris: Albin Michel, 1988.
- Eaton, Richard M. *Sufis of Bijapur 1300-1700: Social Roles of Sufis in Medieval India*. Princeton: Princeton University Press, 1978.
- Ergun, Sadeddin Nüzhet. *Bektâşi Edebiyatı Antolojisi: Bektâşi Şairleri ve Nefesleri*. 2. yay. 3 cilt 2 cilt halinde, İstanbul: Maarif Kitaphanesi, 1955-56.
- _____. *Türk Şairleri*. 3 cilt. İstanbul: Bozkurt (ve başkaları), 1936-45.
- Ernst, Carl W. *Eternal Garden: Mysticism, History, and Politics at a South Asian Sufi Center*. Albany: State University of New York Press, 1992.
- _____. *Words of Ecstasy in Sufism*. Albany: State University of New York Press, 1985.
- Esin, Emel. "'Eren': Les dervis hétérodoxes turcs d'Asie central et peintre surnommé 'Siyâh-Kalam'." *Turcica* 17 (1985): 7-41.
- Ewing, Kathy. "Malangs of the Punjab: Intoxication or Adab as the Path to God?" *Moral Conduct and Authority: The Place of Adab in South Asian Islam* içinde, yay. Barbara Daly Metcalf, 357-71. Berkeley: University of California Press, 1984.
- Eyice, Semavi. "Kırşehir'de Karakurt (Kalender Baba) İlcası." *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Enstitüsü Dergisi* 2 (1971): 229-54.
- _____. "Varna ile Balçık arasında Akyazılı Sultan Tekkesi." *Belleten* 31 (1967): 551-600.
- Faroghi, Suraiya. *Der Bektaschi-Orden in Anatolien (vom späten fünfzehnten Jahrhundert bis 1826)*. Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes, Sonderband 2. Vienna: Verlag des Institutes für Orientalistik der Universität Wien, 1981.
- _____. "Seyyid Gazi Revisited: The Foundation as Seen through Sixteen Century Documents." *Turcica* 13 (1981): 90-122.
- Fehmi, Hasan. "Otman Baba ve Vilâyetnâmesi." *Türk Yurdu* 5 (1927): 239-44.
- Fernandes, Leonor. *The Evolution of a Sufi Institution in Mamluk Egypt: The Khanqah*. Islamkundliche Untersuchungen, 134. Berlin: Klaus Schwarz Verlag, 1988.
- Fleischer, Cornell H. *Bureaucrat and Intellectual in The Ottoman Empire: The Historian Mustafa Âli (1541-1600)*. Princeton: Princeton University Press, 1986.

- Furûzânfer, Bedî'ez-Zamân. *Ehâdis-i Mesnevî*. Tahran: İntişârât-ı Dânişgâh-ı Tehrân, 1334ş/1955.
- _____. *Şerh-i ahvâl ve tahlîl-i âsâr-i Şeyh Ferîdeddîn Muhammed 'Attâr-i Nîşâpûrî*. No. 41. Tahran: İntişârât-ı Encümen-i Âsâr-ı Millî, 1339-40ş/1960-61.
- Gaborieau, Marc. *Minorité musulmanes dans le royaume hindou du Nepal*. Paris: Klincksieck, 1977.
- Gellner, Ernest. "Flux and Reflux in the Faith of Men." *Muslim Society* içinde 1-85. Cambridge Studies in Cultural Antrpology, no. 32. Cambridge: Cambridge University Press, 1981.
- Ganî, Kasım. *Bahs der âsâr ve efkâr ve ahvâl-i Hâfız*. 2 cilt. Tahran: Matba'a-i Bânk-ı Millî-yi İrân, 1321-22ş/1942-43.
- Ghosh, Jamini Mihan. *Sannyasi and Fakir Raiders in Bengal*. Kalkûta: Bengal Secretariat Book Depot, 1930.
- Goitein, Shelomo Dov. "Rise of the Near-Eastern Bourgeoisie in Early Islamic Times." *Journal of World History* 3 (1956): 583-604.
- Goldziher, Ignaz. "Abdâl". *The Encyclopaedia of Islam* içinde, yeni basım, 1: 94-95.
- _____. "Asceticism and Sufsim." *Introduction to Islamic Theology and Law* içinde, çev. Andras Hamori ve Ruth Hamori, 116-34. Princeton: Princeton University Press, 1981.
- _____. "Veneration of Saints." *Muslim Studies* içinde, yay. S.M. Stern, çev. C.R. Barber ve S.M. Stern, 2:255-341. Londra: George Allen and Unwin, 1971.
- Gökbilgin, Tayyib. XV-XVI. Asırlarda Edirne ve Paşa Livâsı: *Vakıflar, Mülkler, Mukataalar*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi EdebiyatFakültesi Yayınları, 1952.
- _____. "XVI. Asırda Karaman eyaleti ve Lârende (Karaman) vakıf ve Müesseseleri." *Vakıflar Dergisi* 7 (1968): 29-38.
- [Gölpınarlı, Abdülbaki.] "Akyazılı Sultan." *Türk Ansiklopedisi* içinde, 1:395.
- Gölpınarlı, Abdülbaki. *Alevî-Bektaşî Nefesleri*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1963.
- [Gölpınarlı Abdülbaki.] "Bektâşîlik." *Türk Ansiklopedisi* içinde, 6:34-8.
- _____. *Hurufîlik Metinleri Kataloğu*. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1973.
- _____. "Kalenderiye." *Türk Ansiklopedisi* içinde, 21:157-61.
- _____. *Kaygusuz Abdal, Hatayi, Kul Himmet*. 2. yay. İstanbul: Varlık Yayınevi, 1962.
- _____. "Kızılbaş." *İslâm Ansiklopedisi* içinde, 6:789-95.
- _____. *Mevlânâ Celâleddîn: Hayatı, Felsefesi, Eserleri, Eserlerinden Seçmeler*. İstanbul: İnkılap Kitabevi, 1952
- _____. *Mevlânâdan Sonra Mevlevîlik*. İnkılap Kitabevi, 1953.
- _____. *Yunus Emre Divanı: Metinler, Sözlük, Açılama*. 3 cilt 2 ciltte. İstanbul: Ahmet Halit Kitabevi, 1943-48.
- _____. *Yunus Emre: Hayatı*. İstanbul: Bozkurt Basımevi, 1936.
- _____. *Yunus Emre ve Tasavvuf*. Remzi Kitabevi, 1961.
- _____. *100 Soruda Türkiye'de Mezhepler ve Tarikatlar*. İstanbul: Gerçek, 1969.
- Gombrich, Richard F. *Theravâda Buddhism: A Social History from Ancient Benares to Modern Colombo*. Londra: Routledge and Kegan Paul, 1988.
- Göyünç, Nejat. "Kalenderhane Camii." *Tarih Dergisi* 34 (1984): 485-94.
- Gramlich, Richard. "Madjdühb." *The Encyclopaedia of Islam* içinde, yeni basım, 5:1029.
- _____. *Die Schiitischen Derwischorden Persiens*. 3 cilt. Deutsche Morgenländische Gesellschaft, Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes, nos. 26.1-4 ve 45.2. Wiesbaden: Franz Steiner, 1965-81.
- Güzel, Abdurrahman. *Kaygusuz Abdal (Alâaddin Gaybî) Bibliyografyası*. Kültür ve Turizm Ba-

kanlığı Millî Folklor Araştırma Dairesi Yayınları 71, Biyografiler-Bibliyografyalar Dizisi 13. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı, 1986.

Hallaq, Wael B. "On the Authoritativeness of Sunni Consensus." *International Journal of Middle East Studies* 18 (1986): 427-54.

Hamel, Chouki El. "Fath ash-Shakûr: Hommes de lettres, disciples et enseignement dans le Takrûr du début du XIX^e siècle." Doktora tezi, Université de Paris I-Panthéon-Sorbonne, 1992.

Hamori, Andras. "Ascetic Poetry (*Zuhdiyyât*)." *The Cambridge History of Arabic Literature: Abbasid Belles-Lettres* içinde, yay. Julia Ashtiany ve b., 265-74. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.

Haq, M. M. "Shâh Badî'al-Dîn Madâr and His Tariqah in Bengal." *Journal of the Asiatic Society of Pakistan* 12 (1967): 95-110.

Herevî, N. Mâyil. *Şerh-i hâl ve âsâr-ı Enîr Huseyni-yi Gûri-yi Herevî, muteveffâ 718*. Kâbil: Vizâret-i İmlâ'ât ve Kültür, 1344ş/1965.

Hickmann, William C. "Who Was Ümürî Kemal?" *Boğaziçi Üniversitesi Dergisi* 4-5 (1976-77): 57-82.

Hodgson, Marshall G. S. *The Venture of Islam: Conscience and History in a World Civilization*. 3 cilt. Şikago: University of Chicago Press, 1974.

Holbrook, Victoria Rowe. "Diverse Tastes in the Spiritual Life: Textual Play in the Diffusion of Rumi's Order." *The Legacy of Mediaeval Persian Sufism* içinde, yay. Leonard Lewisohn, 99-120. Londra: Khaniqahi Nimatullahi Publications, 1992.

Hourani, George F. "The Basis of Authority of Consensus in Sunni Islam." *Studia Islamica* 16 (1962): 13-40; yeni baskısı *Reason and Tradition in Islamic Ethics* içinde, 190-226. Cambridge: Cambridge University Press, 1985.

Ibrahim, Mahmood. *Merchant Capital and Islam*. Austin: University of Texas Press, 1990.

Imber, Colin H. "The Persecution of the Ottomann Shi'ites according to the Mühimme Defterleri, 1565-1585." *Der Islam* 56 (1979): 245-73.

_____. "The Wandering Dervishes." *Mashriq: Proceedings of the Eastern Mediterranean Seminar, University of Manchester, 1977-78* içinde, 36-50. Manchester: University of Manchester, 1980.

Ivanow, Vladimir. "A Biography of Shaykh Ahmad-i Jam." *Journal of the Royal Asiatic Society* (1917): 291-365.

İbn Yûsuf Şîrâzî. *Fihrist-i Kitâbhâne-i Medrese-i Âlî-yi Sipehsâlâr*. 2 cilt. Tahran: Çâphâne-i Meclis, 1313-18ş/1934-39.

İlgürel, Sevim. "Hibrî'nin 'Enîs'ül-müsâmirin'i." *Güney Doğu Avrupa Araştırmaları Dergisi* 2-3 (1973-74): 137-58.

İz, Fahir. *Eski Türk Edebiyatında Nesir: XIV. Yüzyıldan XIX. Yüzyıl Ortasına Kadar Yazmalar-dan Seçilmiş Metinler*. İstanbul: Osman Yalçın Matbaası, 1964.

Kamali, Muhammad Hashim. *Principles of Islamic Jurisprudence*. Revised edition. Cambridge: Islamic Texts Society, 1991.

Karamustafa, Ahmet T. "The Antinomian Dervish as Model Saint." *Modes de transmission de la culture religieuse en Islam* içinde, yay. Hassan Elboudrari, 241-60. Kahire: Institute Français d'Archéologie Orientale, 1993.

_____. "Early Sufism in Eastern Anatolia." *Classical Persian Sufism: From its Origins to Rumi* içinde, yay. Leonard Lewisohn, 175-98. Londra: Khaniqahi Nimatullahi Publications, 1994.

- _____. "Kalenders, Abdâls, Hayderis: The Formation of the *Bektâşîye* in the Sixteenth Century." *Süleymân the Second [böyle] and His Time* içinde, yay. Halil İnalcık ve Cemal Kafadar, 121-29. İstanbul: İsis Press, 1993.
- Kennedy, Hughes. "From *Polis* to *Medina*: Urban Change in Late Antique and Early Islamic Syria." *Past & Present* 106 (1985): 3-27.
- Kiel, Machiel. "Bulgaristan'da eski Osmanlı mimarisinin bir yapıtı: Kalugerevo-Nova Zagora'daki Kıdemli Baba Sultan Bektâşî Tekkesi." *Belleten* 35(1971): 45-60.
- _____. "The Türbe of San Salûk at Babadag-Dobrudja: Brief Historical and Architectonical Notes." *Güney Doğu Avrupa Araştırmaları Dergisi* 6-7 (1977-78): 205-25.
- Kinberg, Leah. "Compromise and Commerce: A Study of Early Traditions concerning Poverty and Wealth." *Der Islam* 66 (1989): 193-212.
- _____. "What Is Meant by *Zuhd*?" *Studia Islamica* 61 (1985): 27-44.
- Kissling, Hans Joachim. "Aus der Geschichte des Chalvetijje-Ordens." *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 103 (1953): 233-89.
- _____. "Einiges über den Zejnîje-Orden im Osmanischen Reich." *Der Islam* 39 (1964): 143-79.
- Kocatürk, Sadeddin. "Der bâre-i fırka-i kalenderiye ve kalendernâme-i Hatib-i Fârisî, ma'nâ-yı kelime-i kalender." *Doğu Dilleri* (Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi Doğu Dil ve Edebiyatları Araştırmaları Enstitüsü) 2 (1971): 89-121.
- _____. "İran'da İslâmiyetten sonraki yüzyıllarda fikir akımlarına toplu bir bakış ve 'kalenderiye tanikatı' ile ilgili bir risale." *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi Dergisi* 28 (1970): 215-31.
- Köprülü, Mehmed Fuad. "Ahmed Yesevî." *İslâm Ansiklopedisi* içinde, 1:210-15.
- _____. "Anadolu'da İslâmiyet: Türk istilâsından sonra Anadolu târîh-i dinisine bir nazar ve bu târîhin menba'ları." *Dârü'l-fünûn Edebiyât Fakültesi Mecmû'ası* 2 (1922-23): 281-311, 385-420, 457-86. İngilizce çeviri: *Islam in Anatolia after the Turkish Invasion (Prolegomena)*. Bir girişle yay. ve çev. Gary Leiser. Salt Lake University: University of Utah Press, 1993.
- _____. *Influence du chamanisme turco-mongol sur les ordres mystiques musulmans*. İstanbul: Mémoires de l'Institut de Turcologie de l'Université de Stanboul, 1929.
- _____. *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*. İstanbul: Matba'a-i Âmire, 1918.
- _____. *Türk Halkedebiyatı Ansiklopedisi*. İstanbul: Türkiyat Enstitüsü Yayınları, 1935.
- Köprülü, Orhan. "Velâyet-nâme-i Sultan Şücaeddin." *Türkiyat Mecmuası* 17 (1972): 177-84.
- Kreiser, Klaus. "Deñiz Abdâl -Ein Derwisch unter drei Sultanen." *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes* 76 (1986): 199-207.
- Kufrevî, Kasım. "Birgewî." *The Encyclopaedia of Islam* içinde, yeni basım, 1:1235.
- Landolt, Hermann. "Khalwa." *The Encyclopaedia of Islam* içinde, yeni basım, 4:990-91.
- _____. "Walâyah." *Encyclopedia of Religion* içinde, 15:316-23.
- Lane, Edward William. *Manners and Customs of the Modern Egyptians*. Londra: J. M. Dent and Sons, 1908.
- Laust, Henri. "İbn Taymiyya." *The Encyclopaedia of Islam* içinde, yeni basım, 3:951-55.
- Lapidus, Ira M. *A History of Islamic Societies*. Cambridge: Cambridge University Press, 1988.
- Lawrence, Bruce B. "Abû Bakr Tûsî Haydarî." *Encyclopaedia Iranica* içinde, 1:265.
- Lawrence, Clifford H. *Medieval Monasticism: Forms of Religious Life in Western Europe in the Middle Ages*. Londra: Longman, 1984.
- Le Châtelier, Alfred. *Les confréries musulmanes du Hedjaz*. Bibliothèque Orientale Elzévirienne, no. 52. Paris: Ernest Leroux, 1887.

- Levend, Ağâh Sım. *Türk Edebiyatı Tarihi*. Cilt 1. Giriş. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1973.
- Little, Donald P. "The Nature of Khânqâhs, Ribats, and Zâwiyas under the Mamlûks." *Islamic Studies Presented to Charles J. Adams* içinde, yay. Wael B. Hallaq and Donald P. Little, 91-105. Leiden: E.J. Brill, 1991.
- _____. "Religion under the Mamlûks." *Muslim World* 73 (1983): 165-81.
- Little, Lester K. *Religious Poverty and the Profit Economy in Medieval Europe*. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1978.
- "Liwât." *The Encyclopaedia of Islam* içinde, yeni basım, 5: 776-79 (editörlerin yazısı).
- Lorenzen, David N. *The Kâpâlikas and Kâlâmukhas: Two Lost Saivite Sects*. Berkeley: University of California Press, 1978.
- _____. "Saivism: Kâpâlikas." *Encyclopedia of Religion* içinde, 13:18-20.
- Lutfi, Huda. *Al-Quds al-Mamlûkiyya: A History of Mamlûk Jerusalem Based on the Haram Documents*. Islamkundliche Untersuchungen, no. 113. Berlin: Klaus Schwarz Verlag, 1985.
- Lyons, M. C. "A Note on the Maqâma Form." *Pembroke Papers* 1 (1990): 115-22.
- Macdonald, Duncan Black. "Darwîsh." *The Encyclopaedia of Islam* içinde, yeni basım, 2:164-65.
- Madelung, Wilferd. "Murdjî 'a." *The Encyclopaedia of Islam* içinde, yeni basım, 7:605-7.
- _____. *Religious Trends in Early Islamic Iran*. Columbia Lectures on Iranian Studies 4. Albany: Bibliotheca Persica, 1988.
- Mahmûd, 'Abdulhafîm. *Es-Seyyid Ahmed el-Bede'î*. Kahire:Dâr eş-Şa'b, 1389/1969.
- Makdisi, George. "Hanbalite Islam." *Studies in Islam* içinde, yay. Merlin L. Swartz, 216-74.
- Makdisi, George, Dominique Sourdel ve Janin Sourdel-Thomine, yay. *La notion d'autherité au Moyen Age: Islam, Bizans, Occident*. Paris: Presses Universitaires de France, 1982.
- Margoliouth, D. S. "Al-Rifâ'i." *The Encyclopaedia of Islam*, ilk basım, 6:1156-57.
- Massignon, Louis. "Hanriyya." *The Encyclopaedia of Islam* içinde, yeni basım, 3:222.
- Mazzaoui, Michel. *The Origins of the Saffawids: S'ism, Sufism and the Gulât*. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1972.
- Meier, Fritz. *Abû Sa'id-i Abû l-Hayr (357-440/967-1049): Wirklichkeit und Legende*. Acta Iranica, cilt. ii. Tehran:Bibliothèque Pahlavi, 1976.
- _____. "Ahmad-i Djâm." *The Encyclopaedia of Islam* içinde, yeni basım, 1:283-84.
- _____. "Der Derwisch Tanz: Versuch eines Überblicks." *Asiatische Studien* 1-4 (1954): 107-36.
- _____. "Zur Biographie Ahmad-i Gâm's und zur Quellenkunde von Gâmî's nafahât'l-uns." *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 97 (1943): 47-67.
- Melikoff, Irène. *Abu Muslim, le "Porte-Hache" du Khorassan dans la tradition épique turco-iranienne*. Paris: Adrien Maisonneuve, 1962.
- _____. "Un ordre des derviches colonisateurs, les Bektachies: Leur rôle social et leurs rapports avec les premiers sultans ottomans." *Mémorial Ömer Lütfî Barkan* içinde 149-57. Bibliothèque de l'Institut Français d'Etudes Anatoliennes d'Istanbul, no. 28. Paris: Librairie d'Amérique et d'Orient Maisonneuve, 1980.
- Memon, Muhammad Umar. *Ibn Taimiya's Struggle against Popular Religion, with an Annotated Translation of his Kitâb iqtidâ' as-sirat al-mustaqîm mukhâlâfat ashâb al-jahîm*. Religion and Society, no. 1. The Hague: Mouton, 1976.
- Menzel, Theodor. "Beiträge zur Kenntnis der Derwisch-tâg." *Festschrift Georg Jacob* içinde, yay. Theodor Menzel, 174-99. Leipzig: Otto Harrassowitz, 1932.
- _____. "Das Bektâşi-Kloster Sejjid-i Ghâzi." *Mitteilungen des Seminars für Orientalische Sprachen* 28. (1925): 92-125.

- Michon, Jean-Louis. "Sacred Music and dance in Islam." *Islamic Spirituality: Manifestations* içinde, yay. Seyyid Hossein Nasr, 469-505. World Spirituality: An Encyclopedic History of the Religious Quest, cilt. 20. New York: Crossroad, 1991.
- Miller, Timothy. *The Hippies and American Values*. Knoxville: University of Tennessee Press, 1991.
- Mînuvî, Muctebâ. "Ez hâzâ'in-i Türkiye." *Mecelle-i Dânişkede-i Edebiyât* (Tahran) 4 (1335ş/1956): 42-75.
- Mîr Ca'ferî, Huseyn. "Haydarî ve Ni'metî." *Âyende* 9 (1362ş/1983): 741-54. Önceki İngilizcesi: "The Haydarî-Ni'metî Conflicts in Iran." *Iranian Studies* 12 (1979): 61-142.
- Miroğlu, İsmet. *Kemah Sarcağı ve Erzincan Kazası* (1520-1566). Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1990.
- Molé, Marijan. "La danse extatique en Islam." *Les danses sacrées* içinde, 145-280. Sources Orientales 6. Paris: Editions du Seuil, 1963.
- Morgan, Edward P. *The Sixties Experience: Hard Lessons about Modern America*. Philadelphia: Temple University Press, 1991.
- Morison, George, Julian Baldick, and Şaffî Kadkanî. *History of Persian Literature from the Beginning of Islamic Period to the Present day*. Handbuch der Orientalistik, Bölüm 1, Cilt 4. kıs. 2, no. 2. Leiden: E. J. Brill, 1981.
- Munzevî, Ahmed. *Fihrist-i nushahâ-yi hattî-yi Fârsî*. 6 cilt. Tahran: Mu'essese-yi Ferheng-i mintika'î, tarihsiz.
- Müller-Wiener, Wolfgang. *Bildlexicon zur Topographie Istanbuls: Byzantion- Konstantinopolis- Istanbul bis zum Beginn des 17. Jahrhunderts*. Deutsches Archäologisches Institut. Tübingen: Verlag Ernst Wasmuth. 1977.
- Nefîsî, Sa'îd. *Custucü der ahvâl ve âsâr-ı Ferideddîn 'Attâr-ı Nişâpûrî*. Tehran: İkbâl, 1320ş/1941.
- Nizami, Khaliq Ahmad. "Abû 'Alî Qalandar, Şaraf al-Dîn Pânîpatî." *Encyclopaedia Iranica* içinde, 1:528.
- _____. "Fakîr." *The Encyclopaedia of Islam* içinde, yeni basım, 2:757-78.
- _____. *Some Aspects of Religion and Politics in India during the Thirteenth Century*. Bombay: Asia Publishing House, 1961.
- Ocak, Ahmet Yaşar. *Bektâşî Menâkıbnâmelerinde İslâm Öncesi İnanç Motifleri*. İstanbul: Endurun Kitabevi, 1983.
- _____. "Kalenderîler ve Bektaşîlik." *Doğumunun 100. Yılında Atatürk'e Armağan* içinde, 297-308. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Yayınları, 1981.
- _____. *Osmanlı İmparatorluğunda Marjinal Süflük: Kalenderîler (XIV-XVII. Yüzyıllar)*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1992.
- _____. "Quelques remarques sur le rôle des derviches kalenderis dans les mouvements populaires et les activités anarchiques aux XV^e et XVI^e siècles dans l'empire Ottoman." *Osmanlı Araştırmaları* 3 (1982): 69-80.
- Olivelle, Patrick. *Samnyasa Upanisads: Hindi Scriptures on Asceticism and Renunciation*. New York: Oxford University Press, 1992.
- Potter, Lawrence G. "The Kart Dynasty of Herat: Religion and Politics in Medieval Iran." Doktora tezi, Columbia University, 1992.
- Pouzet, Louis. *Damas au XVII^e/XIII^e siècle: Vie et structures religieuses d'une métropole islamique*. (L'Université Saint Joseph, Beirut), yeni seri, A. Langue Arab et pensée islamique, cilt. 15. Beyrut: Dar al-Machreq Sarl Editeurs, 1988.

- Qalandar Lal Shahbaz*. Department of Public Relations, Government of Sind. Karaçi: Ferozsons, tarihsiz.
- Qazi, N. B. G. *Lal Shahbaz Qalandar: 'Uthmân Marwandî*. No. 26. Lahor: R.C.D. Cultural Institute Publications, 1971.
- Radtke, Bernd. "The Concept of *Wilâya* in Early Sufism." *Classical Persian Sufism: From Its Origins to Rumi* içinde, yay. Leonard Lewisohn, 483-96. Londra: Khaniqahi Nimatullahi Publications, 1994.
- Rahman, Fazlur. *Islam*. 2. yay. Chicago: University of Chicago Press, 1979.
- _____. *Major Themes of the Qur'ân*. 2. yay. Minneapolis: Bibliotheca Islamica, 1989.
- Reeves, Edward B. *The Hidden Government: Ritual, Clientalism, and Legitimation in Northern Egypt*. Salt Lake City: University of Utah Press, 1990.
- Reinert, Benedikt. "'Attâr, Farîd-al-Dîn." *Encyclopaedia Iranica* içinde, 3:21-25.
- _____. *Die Lehre vom tawakkul in der klassischen Sufik*. Berlin: Walter de Gruyter and Co., 1968.
- Rieu, Charles. *Catalogue of the Persian Manuscripts in the British Museum*. 3 cilt. ve bir ek cilt. Londra: British Museum, 1879-95.
- _____. *Catalogue of Turkish Manuscripts in the British Museum*. Londra: British Museum, 1888.
- Ritter, Helmut. "Abû Yazîd al-Bistâmî." *The Encyclopaedia of Islam* içinde, yeni basım, 1:162-63.
- _____. "'Attâr." *The Encyclopaedia of Islam* içinde, yeni basım, 1:752-55.
- _____. *Das Meer der Seele: Mensch, Welt und Gott in den Geschichten des Farîduddîn 'Attâr*. Leiden: E.J. Brill, 1955.
- _____. "Philologica XV: Farîduddîn 'Attâr III. 7. Der Diwân." *Oriens* 12 (1959): 1-88.
- Rizvi, Saiyid Athar Abbas. *A History of Sufism in India*. Cilt 1. *Early Sufism and its History in India to 1600 A.D.* New Delhi: Munshiram Manoharlal, 1978.
- Rodinson, Maxime. *Islam and Capitalism*. Çeviren Brian Pierce. New York: Pantheon Books, 1973.
- Rose, H. A., yay. *A Glossary of the Tribes and Castes of the Punjab and North-West Frontier Province*. 3 cilt. Pencap: Languages Department, 1970.
- Rosenthal, Franz. *The Herb: Hashish versus Medieval Muslim Society*. Leiden: E.J. Brill: 1971.
- Rossi, Ettore. " 'Torlak' kelimesine dair." *Türk Dili Araştırmaları Yıllığı-Belleten* (1955): 9-10.
- Safâ, Zebîhallâh. *Târîh-i Edebîyât der Irân*. 5 cilt 7 cilt halinde. Tahran: Ibn Sînâ/Intişârât-ı Dânişgâh-ı Tehrân/Şirket-i Mu'ellifân ve Mutercimân-ı Irân, 1332-62ş/1953-83.
- Sarrâf, Murtazâ. "Âyîn-i kalenderî." *Armagan* 52-devre-i sî-yu nuhum- (1349ş/1971): 15-21.
- Schimmel, Annemarie. *Islam in the Indian Subcontinent*. Leiden: E.J. Brill, 1980.
- Shoshan, Boaz. "High Culture and Popular Culture in Medieval Islam." *Studia Islamica* 73 (1991): 76-107.
- Sohrweide, Hanna. "Der Sieg der Safaviden in Persien u. seine Rückwirkung auf die Schiiten Anatoliens im 16. Jh." *Der Islam* 41 (1965):95-223.
- Stillman, Yedida K., Norrnan A. Stillman, ve T. Majda. "Libâs." *The Encyclopaedia of Islam* içinde, yeni basım, 5:732-53.
- Storey, Charles Ambrose. *Persian Literature: A Bio-bibliographical Survey*. Cilt.1, Bölüm 2. *Bibliography*. Londra: Luzac and Co., 1953.
- Sviri, Sara. "Hakîm Tinnidhî and the Malâmatî Movement in Early Sufism." *Classical Persian Sufism: From its Origin to Rumi* içinde, yay. Leonard Lewisohn, 583-613. Londra: Khaniqahi Nimatullahi Publications, 1994.

- Şeşen, Ramazan. *Salâhaddîn Devrinde Eyyûbiler Devleti*. No. 2864. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1983.
- Taeschner, Franz. *Zünfte und Bruderschaften im Islam: Texte zur Geschichte der Futuwwa*. Zurich: Artemis Verlag, 1979.
- Taylor, Christopher, Schurman. "The Cult of the Saints in Late Medieval Egypt." Doktora tezi, Princeton University, 1989.
- Trimingham, J. Spencer. *The Sufi Orders of Islam*. Oxford: Oxford University Press, 1971.
- Tyan, Emile. "Djihâd." *The Encyclopaedia of Islam* içinde, yeni basım, 2:538-40.
- Uzunçarşılı, İsmail Hakkı. *Osmanlı Devleti Teşkilatından Kapıkulu Ocakları*. 2 cilt. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1943-44.
- Vollers, K. ve E. Littman. "Ahmad al-Badawî." *The Encyclopaedia* içinde, yeni basım, 1:280-81.
- Weber, Max. "Religious Rejections of the World and Their Directions." *From Max Weber: Essays in Sociology* içinde, çev. ve yay. H.H. Gerth and C. Wright Mills, 323-59. New York: Oxford University Press, 1946, 1977.
- Wiesinck, Arent Jan. "Khamr, I. Juridical Aspects." *The Encyclopaedia of Islam* içinde, yeni basım, 4:994-97.
- Widengren, Geo. "Harlekintracht und Mönchskutte, Clownhut und Derwischmütze." *Orientalia Suecana* 2 (1953): 41-111.
- Wilson, Peter Lamborn. *Scandal: Essays in Islamic Heresy*. Brooklyn, N.Y.: Autonomedia, 1988 sularında.
- Winter, Michael M. *Society and Religion in Early Ottoman Egypt: Studies in the Writings of 'Abd al-Wahhâb al-Sha'rânî*. New Brunswick: Transaction Books, 1982.
- Yazıcı, Tahsin. "Kalandar." *The Encyclopaedia of Islam* içinde, yeni basım, 4:472-73.
- _____. "Kalandariyya." *The Encyclopaedia of Islam* içinde, yeni basım, 4:473-74.
- Yüksel, İ. Aydın. *II. Bayezid-Yavuz Selim Devri* [Ekrem Hakkı Ayverdi'nin *Osmanlı Mimârîsinin İlk Devri* adlı kitabının devamı, 4 cilt (İstanbul: İstanbul Fetih Cemiyeti, 1966-74)]. İstanbul: İstanbul Fetih Cemiyeti, 1983.
- Zerrînkûb, 'Abdülhuseyn. "Ehl-i Melâmet ve râh-ı Kalender." *Mecelle-i Dânişkede-i Edebîyât ve 'Ulûm-i İnsânî* (Tehran.) 22 (1354ş/1975): 61-100. Yeni basımı *Custucû der tasavvuf-ı Irân* içinde, 335-79. Tahran: Emîr Kebîr, 1357ş/1978.
- _____. *Custucû der tasavvuf-ı Irân*. Tahran: Emîr Kebîr, 1357ş/1978.

DİZİN

- Abdâl Mûsâ 78
Abdâllar 25, 88-90, 92, 93, 95, 96, 109, 111, 112
Abdullah Ensârî 43
Abdurrahmân el-Cevberî 15, 68
Acozan 74
Âdem Peygamber / Hz. Âdem 24, 62, 88
Afganistan 11, 12
Ahmed el-Bedevî 69
Ahmed er-Rifâ'î 69
Ahmed Gazâlî 44
Ahmed Tegüder 71
Ahmed Yesevî 58
Akkoyunlular 72
Akyazılı Sultân 92
Akyazılı Sultân Tekkesi 96
Ali bin Ebî Tâlib / Hz. Ali 12, 61, 85, 88, 89, 92, 97
Amasya 96
Amroha 75
Anadolu 103, 104, 107
Antalya 77
Aslanbey köyü 95
Âskerî (Edimli) 91
Âşık Çelebi 87
Âşıkpaşazâde 91
Attâr 44
Âynü'l-Kuzât Hemedânî 44
Bâbâ 'Alî Mest 87
Bâbâ Resûl 72
Bâbâ Tâhir-i 'Uryân 43
Bâbî Ya'kûbiyân 71
Bağdat 68
Bahâ'eddîn Zekeriyâ 70, 74, 108, 112
Bâherz 73
Balaban (Sultan) 75
Balkanlar 103, 104
Barak Baba 11, 12, 13, 27, 77, 78, 100, 110
Bâyezîd (Şehzâde) 93
Bâyezîd Baba 62
Bâyezîd I. 79
Bâyezîd II. 72, 87
Bâyezîd-i Bestâmî 52
Bayramiye 104
Bedeviye/Bedevilik 69, 117
Bedî'eddîn Kutbel-Medâr 76
Bektâşîler/Bektâşîlik 13, 81, 95, 100, 101, 102, 112
Belgrad 63
Bengal 75, 76, 110
Birgî 83
Bû 'Alî Kalender 74
Bulgaristan 95, 96
Bursa 83

- Ca'fer ibn Muhammed eş-Şirâzî 71
 Câmî 46, 73
 Câmîler 13, 14, 29, 30, 81, 96, 97, 98, 101, 103, 109, 111, 115, 119
 Cavlakî 28
 Celâleddîn Buhârî 76
 Celâleddin ed-Derguzînî 52, 53, 55, 66, 111
 Celâleddîn Firûz Şâh 75
 Celâleddîn Rûmî 77, 99
 Celâlîler 13, 14, 29, 32, 76, 103, 109, 119
 Celâyirîler 72
 Cemâleddîn Sâvî 13, 24, 25, 27-29, 42, 46, 48, 49, 51-56, 60, 63, 65, 66, 69, 77, 108-110
 Cihânşâh 72
 Çirag-ı Dihlî 108
 Çiştîlik 14, 55, 74, 75, 104, 107, 112
 Delhi 55, 70, 74, 75, 75
 Delibaba 12
 Delilarkent 12
 Derviş (Sultan) 75
 Deyr el-Ahmer 67
 Dimyat 46, 51, 56, 66, 67
 Dîvâne Mehmed Çelebi 100
 Ebû Bekr Niksânî 69, 77
 Ebû Bekr Tûsî Haydarî 75
 Ebû Bekr, Hz. 105, 110
 Ebû Bekr-i İsfahânî 53, 69
 Ebû el-Fadl el-Hasan el-ʿUkbarî 71
 Ebû el-Hasan ʿAlî el-Harîrî 69
 Ebû Hafs ʿÖmer es-Sühreverdi 45
 Ebû Hâlid 71
 Ebû Sa'îd-i Ebû'l-Hayr 43
 Edime 79
 Emîr Hasan-i Siczî 71
 Emîr Hüseyinî 44
 Erzincan 83, 86
 Erzurum 12
 Eskişehir 25, 87, 93
 Eşrefzâde Muhyiddin Mehmed 83, 110
 Evhadeddîn-i Kirmânî 71
 Evliyâ Çelebi 94
 Eyyubî 104
 Fahreddîn-i ʿIrâkî 70, 110
 Fakîrî 87, 91
 Fazlu'r-Rahman 17
 Ferideddîn ʿAttâr 59
 Ferideddîn Genc-i Şeker 74, 108, 112
 Feth et-Tekrûnî 67
 Feyzî Baba 91
 Firûz'Şâh II. 110
 Gâzân Hân 78
 Gazne 11
 Gîlân 71, 78
 Hâcî Bayram 79
 Hâcî Bektâş 62, 77
 Hâcî Mübârek 71, 77
 Hâf 72, 73
 Hâfız 44
 Hâkanî 44
 Halvetîlik 94, 104, 107
 Hamîd Kalender 59, 110
 Hanbelîler 40
 Harîriye 69
 Harmanlı 95
 Harran 15
 Hasan el-ʿAskerî 92
 Hasan el-Cevâlakî 67, 69, 110
 Hasan Mengli 71
 Hasan Rûmî 91
 Hasan, Hz. 89
 Hasköy (Haskovo) 95
 Hatûb-i Fârisî 48, 51, 52-54, 67, 69, 110
 Hayâlî Beg 87, 110
 Haydar (Şeyh) 86
 Haydârîler/Haydarîlik 13-15, 29, 30, 57, 65, 66, 68-73, 75-77, 81, 84, 85, 87, 96, 101-103, 109, 112, 115, 117-119

- Hayderî 87
 Hayretî 92, 110
 Hemedân 70, 83
 Hızr-i Rûmî (Şeyh) 73, 74
 Hindistan 13, 20, 73-76, 81, 103, 104, 107, 110, 112
 Horasan 40, 57, 61, 77, 104
 Hurûfî 32
 Hülâgu 66
 Hüsâm Şâh 61
 Hüseyin Baykara 73
 Hüseyin Dede 92
 Hüseyin, Hz. 89

 Irak 69
 Irâkî 44
 Işık Şemsî 92

 İbn Battûta 67, 71, 72, 75
 İbn el-Arabî 39
 İbn el-Kerbelâ'î 72
 İbn Teymiye 68, 69, 117
 İbrâhim el-Kalenderî 67
 İbrâhim İshâk ʿAttar-i Kedkenî 59
 İbrâhim-i Gilânî 15, 71, 108
 ʿİsâ 62
 İran 77, 78, 81, 86, 104, 116
 İstanbul 62, 77, 83, 86
 ʿİşretî 93, 94

 Jende'Pîl 98

 Kadirî 104
 Kahire 67
 Kalenderhâne 83
 Kalenderler/Kalenderîlik/Kalenderiye 13-17, 24, 25, 28-30, 42-45, 47-49, 51-54, 65, 67-77, 81-84, 96, 101-103, 109-110 111, 115, 117-119
 Kâmil, el- 66
 Kantakuzenos, Theodoros Spandounes 82
 Kara Yusuf 72
 Karakoyunlular 72
 Karaman 83, 86
 Kasiyûn 55
 Kaygusuz Abdâl 77-79, 110
 Kazvinî 71, 72
 Kelâbâzi 98
 Kelâmî 91
 Kerbelâ 92, 95
 Kerrâmîler/Kerrâmîlik 41, 104, 116
 Keşmir 76
 Kırşehir 77
 Kirmân 73
 Kitbugâ 67, 110
 Konya 77, 83
 Koyun Baba 96
 Köprülü, Mehmed Fuad 17, 18
 Kudûs 67, 78
 Kuşeyrî 98
 Kutb el-ʿAlevî 78
 Kutbeddîn Bahtiyâr Kâkî 74
 Kutbeddîn Haydar 13, 24, 25, 26, 29, 57, 58-60, 63, 65, 68, 71, 72, 77, 108-110
 Küçük Abdâl 61, 63
 Küçük Nişâncı 87, 91

 Laʿl Şâhbâz Kalender 73
 Lane, E.W. 16
 Lârende 83
 Lâtîfî 16
 Lokmân (Şeyh) 58, 59
 Lokmân-ı Perende 108

 Mahdûm-i Cehâniyân Cehângeşt 76
 Mahmûd Çelebi 62
 Makrîzî, el- 46
 Malabar Goga 76
 Manastır 87
 Medârîler 13, 76, 103, 119
 Mehmed Birgivî 117
 Mehmed II. 63, 83, 86
 Mekke 28, 55
 Melâmetîlik 40, 41, 47

- Melâmîlik 104
- Menavino, Giovan Antonio 16, 82, 83, 84, 85, 86, 87, 89, 90, 97
- Meşrebî 87
- Mevdûd-ı Çiştî 58
- Mevlevîlik 94, 99, 100, 102, 107
- Mihailoviç, Konstantin 90
- Mısır 13, 16, 66, 69, 78
- Moğollar 15
- Mu'izzu'd-devle Husrev Şah 11
- Muhammed el-Belhî 53, 56, 66, 69, 110
- Muhammed el-Hatîb 15, 65, 77
- Muhammed eş-Şeybânî 38
- Muhammed Gîsûderâz 15, 75, 108, 111
- Muhammed, Hz. 24, 31, 35, 36, 54, 61, 62, 105
- Muhammed-i Buhârâî 51, 67, 69
- Muhammed-i Kürdî 69
- Muhyiddîn Abdâl 91
- Multân 70
- Murâd II. 79, 110
- Mûsâ 62
- Mustafâ      91
- Musul 71
- Muzafferliler 72
- M       Dervîş 62
- N  mak   el-C  m  , en- 98
- N  sir el-Hasan, en- 67
- Nas  redd  n Mahm  d   r  g-i Dihl   59, 75, 112
- Nas  redd  n T  s   15, 66
- Necmed  n R  z   D  ye 52
- Nepal 76
- Nes  m   85
- Nicolas de Nicolay 87, 90, 98
- Niz  med  n Evliy   74, 75
- Nu  aym  , en- 86
- N  rullah-          72
- Olca  tu 78
- Osmanc  k 96
-   sm  n-i Merend   73, 74
-   sm  n-i R  m   52, 53, 55, 108
- Otman Baba 24, 27, 60, 61, 62, 63, 65, 79, 92, 95, 96, 108, 109
- P  nipat 74
- P  r-i Bah   72
- R  f       69, 70, 117
- R  m Abd  llar   13, 14, 24, 28, 29, 30, 32, 60, 65, 79, 81, 87, 96, 101, 102, 103, 115, 119
- Ruy Gonzales 12
- Rycaut, Paul 48
- Sa  d   44, 111, 112
- Saf  yedd  n-i Erdeb  l   15, 71
- S  marr   92
- San Saltuk 77, 78
- S  ve 54, 69
- Seher Abd  l 91
- Selim I. 92
- Sen     44
- Serahs 58
- Seyyid Battal G  z   93, 95
- Seyyid Batt  l G  z   Tekkesi 25, 88, 89, 91-94
- S  d   Muvellih 75
- Sihvan 74
- Sind 74, 76
- Spandugino, Theodoro 82-85, 96
- Sult  n Veled 100
- Sult  niye 78
- Sulucah  y  k 77
- Suriye 11, 12, 13, 15, 66, 69
- S  hrever  d   46, 47, 68, 104
- S  hrever  d   Bah  'edd  n Zekeriy   74
- S  hrever  d  lik 107
- S  leym  n I. 93, 94, 95
- S  n  l Sinan Efendi 83
-        38
-       ler 40

- Şâh-ı Sencân 58
 Şâhidî 100
 Şakîk Belhî 38
 Şâm 46, 51, 54, 55, 56, 66, 67, 69
 Şehrîzûr 71
 Şemsî (Seferihisarlı) 91, 92
 Şems-i Kürdî 69
 Şems-i Tebrîzî 70
 Şems-i Tebrîzîler 13, 29, 30, 81, 99, 100, 101, 103, 109
 Şerefeddîn Muhammed-i Rûmî 55
 Şihâbeddîn Ebû Nasr Ahmed 98
 Şîrî 91
 Şîrvân 71
 Şücâ^c (Sultân) 62, 77, 79, 95, 110
 Tahran 54
 Takîyeddîn ibn el-Mağribî 68, 69
 Tanta 69
 Taptuk Emre 78
 Tebrîz 72
 Timur 61, 72, 79
 Timurlular 72, 73, 104
 Tokat 77
 Tonsuk binti ^cAbdullâh el-Muzafferiye 67
 Tuğrul 75, 110
 Tuster 71
 Ulu ^cÂrif Çelebi 78
^cUryân Baba 95
 Uzun Hasan 72, 73
 Uzuncaova 95
 Vâhidî 15, 16, 65, 82, 83, 85-88, 90, 91, 95-101, 108
 Varna 96
 Vehhâb-ı Ümmî 93
 Yazidere köyü 95
 Yenînî 91, 96
 Yetimî (Germiyânî) 92
 Yetimî 91
 Yunus Emre 78
 Yusuf Sineçâk 100
 Zâhir, ez- 66, 110
 Zâhireddîn Muhammed 71
 Zâve 25, 57, 58, 60, 71, 72
 Zengî-i ^cAcem-i Kalenderî 73
 Zeynelcâbidîn 52
 Zeyniye/Zeynilik 104, 107