



Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü

Tarih Anabilim Dalı

**MİSTİSİZM VE TOPLUM: ORTA ÇAĞ İSLAM VE HRİSTİYAN  
TOPLUMLARINDA DERVİŞLER VE KEŞİŞLER (13-15.  
YÜZYILLAR)**

Yunus Emre SOLGUN

Yüksek Lisans Tezi

Ankara, 2020



MİSTİSİZM VE TOPLUM: ORTA ÇAĞ İSLAM VE HRİSTİYAN  
TOPLUMLARINDA DERVİŞLER VE KEŞİŞLER (13-15. YÜZYILLAR)

Yunus Emre SOLGUN

Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü

Tarih Anabilim Dalı

Yüksek Lisans Tezi

Ankara, 2020

## ÖZET

SOLGUN, *Yunus Emre. Mistisizm ve Toplum: Orta Çağ İslam ve Hristiyan Toplumlarında Dervişler ve Keşişler (13-15. Yüzyıllar)*, Yüksek Lisans Tezi, Ankara, 2020.

İnsanın görünen nesnelere ardındaki gerçeklik, sonsuzluk ve birliğe ulaşma yönündeki ruhî tecrübesi olarak tanımlanan mistisizm kavramı, İslam ve Hristiyan dinleri içerisinde Yaratıcı ile ruhani bir bağ kurarak manevi kurtuluşu gerçekleştirme idealini temsil eder. Bu ideali gerçekleştirmek için uygulanması gereken yöntemler ise her iki din içerisindeki akımlarda da değişiklik gösterir.

Erken dönem İslam ve Hristiyan mistiklerinin büyük çoğunluğu, toplum hayatını manevi kurtuluşun önünde bir engel olarak görmekteydiler. Bu anlayış gereği halktan uzak münzevi bir yaşam tarzı benimseyen bazı mistiklerin uyguladıkları açlık, tefekkür ve zikir gibi pratikler de daha çok kendi iradelerini terbiye etmeye yönelikti. Yine aynı dönemde mevcut bulunan ve daha az popüler olan diğer bazı akımlara mensup mistikler ise halk içinde aktif bir yaşam tarzı sürmekte ve kurtuluşa topluma hizmet yoluyla ulaşmayı amaçlamaktaydılar.

İlerleyen dönemlerde münzevi akımların lehinde olan popülerlik dengesi değişmeye başladı. Özellikle İslam ve Hristiyan toplumlarının siyasi ve toplumsal krizden geçtiği dönemlerde halkın mistik öğretilere karşı artan ilgisi, topluma hizmet anlayışını benimsemiş mistiklerin ideallerini gerçekleştirmek için aradıkları ortamı oluşturmuştu. Bu bağlamda özellikle 13. ve 15. yüzyıllar arasındaki zaman diliminde etki alanlarını genişletme ve teşkilatlanma imkanı bulan bu öğretiler münzevi akımlar karşısında ön plana çıkmaya başladılar. Bunların yanı sıra, halkın gösterdiği bu yoğun ilginin ilerleyen dönemde beraberinde yoğun maddi desteği de birlikte getirmesi, mistik öğretilerin kurumsallaşma sürecine büyük katkı sağladı.

Bu dönemde İslam dünyasında tekke ve zaviyelerin yaygınlaşması, Hristiyan toplumda da manastırların kırsal alanlardan şehirlere taşması mistisizmin kurumsallaşmasını yeni bir boyuta taşımış, bu sayede mistikler hem münzevi pratiklerini yerine getirme hem de topluma hizmet verme imkanını bulmuşlardı. Halka hizmet anlayışı dahilinde yolcuları ağırlama, üretim faaliyetlerine katılma, irşat, eğitim faaliyetleri gibi çevre halkın ihtiyaç duyduğu her türde maddi ve manevi yardım mistikler tarafından halka sunulmuştu. Bu faaliyetler zamanla siyasi otoritelerin ve hayırsever soylu sınıfın da dikkatini çekmiş, mistikler ve mistik kurumlar bu kişilerin halka yönelik faaliyetlerinde aracı organ haline gelmişlerdi.

### **Anahtar Sözcükler**

Mistisizm, keşişler, dervişler, tekke, manastır, Orta Çağ.

## ABSTRACT

SOLGUN, Yunus Emre. *Mysticism and Society: Dervishes and Monks in the Medieval Muslim and Christian Societies (13th-15th Centuries)*, Master's Thesis, Ankara, 2020.

The concept of mysticism, which is defined as the spiritual experience of reaching the reality, infinity and unity behind the appearing objects, represents itself as the ideal of reaching spiritual salvation by establishing a spiritual connection with God in Islam and Christianity. The methods of fulfilling this goal are varied between different mystical doctrines in both two religions.

Most of the first Muslim and Christian mystics were considering social life as an obstacle on the way of spiritual salvation. So, most of the early mystics adopted a lifestyle based on seclusion and were performing self-discipline based practices such as fasting, invocation and contemplation. There were also some other unpopular mystic doctrines in that time. These doctrines were based on reaching spiritual salvation by serving others.

In later periods, this situation had changed by reversal. The growing intention of Christian and Muslim societies' toward mystics during the times of political and social crisis, was a fertile environment for social service oriented mystics to reach their goals. Especially between 13th and 15th centuries, they found an opportunity to expand their sphere of influence and organize. Moreover, the intention of society had brought an intense financial support to mystics as well, and this support contributed the institutionalization process of mystical orders greatly.

The increasing attention and financial support towards mystical orders benefitted their institutionalizing process under the physical structures such as lodges and monasteries. In these places, mystics found an opportunity to perform their ascetic practices, and an aid of infrastructure for their social services such as lodging travelers, taking part in

production activities, public preaching, educational activities etc. These activities of mystics took attention of ruling class and benefactor nobility as well, and mystics assumed an intermediary role for their philanthropic activities towards poor folk in time.

**Keywords**

Mysticism, monks, derwishes, tekkah, monastery, Middle Ages.

## İÇİNDEKİLER

KABUL VE ONAY .....	i
YAYIMLAMA VE FİKRİ MÜLKİYET HAKLARI BEYANI .....	ii
ETİK BEYAN.....	iii
ÖZET.....	iv
ABSTRACT .....	vi
GİRİŞ .....	1
1. HRİSTİYAN VE İSLAM MİSTİSİZMİNİN TARİHSEL GELİŞİMİ VE BİREYSEL KURTULUŞ ÖĞRETİLERİ .....	8
1.1 HRİSTİYAN MİSTİSİZMİNİN TARİHSEL GELİŞİMİ .....	9
1.2 İSLAM MİSTİSİZMİNİN TARİHSEL GELİŞİMİ.....	16
1.3 BİREYSEL KURTULUŞ ÖĞRETİLERİ .....	25
2. MİSTİK ÖĞRETİLERDE İNSAN VE TOPLUMA BAKIŞ .....	41
2.1 İSLAM VE HRİSTİYANLIK'TA İNSANA HİZMETİ YÜCELTEN ÖĞRETİLER .....	42
2.2 MİSTİSİZMİN KURUMSALLAŞMASI VE SOSYALLEŞME .....	50
2.3 MEKANLAR.....	68
2.4 SİYASİ VE TOPLUMSAL GELİŞMELER.....	74
3. DERVİŞ VE KEŞİŞLERİN TOPLUMSAL FAALİYETLERİ.....	82
3.1 HAYIRSEVERLİK FAALİYETLERİ .....	82
3.2 MANEVİ HİZMETLER .....	92
3.3 DERVİŞ VE KEŞİŞLERİN TOPLUMSAL İMAJI .....	105



<b>SONUÇ</b> .....	<b>109</b>
<b>KAYNAKÇA</b> .....	<b>112</b>
<b>EK 1. Orijinallik Raporu</b> .....	<b>132</b>
<b>EK 2. Etik Komisyon Muafiyet Formu</b> .....	<b>134</b>

## GİRİŞ

Mircea Eliade gerçek ve anlamlı bir dünyanın farkındalığının kutsalın keşfiyle yakından bağlantılı olduğunu söyler. Ona göre insan zihni, kendisini gerçek, güçlü, zengin ve anlamlı olarak açığa vuran şey ile vurmayan şey arasındaki farkı ancak kutsala ilişkin deneyim aracılığıyla kavrayabilir. Ve bu deneyimi tanımlamak içinse “din” den daha iyi bir sözcük yoktur (Eliade, 2017, ss. 11-12). Gerçekten de insanlık tarihi boyunca din, insanın doğaüstü ve kutsal kabul ettiği şeylere başka bir deyişle anlamlandıramadığı olgulara anlam kazandırmasında en önemli dayanağı olmuştur.

Bazı insanlar içinse dinin ilk etapta sağladığı cevaplar yeterli gelmez. Bu kişiler kutsal anlamının yanında kutsalla uyumlu bir ilişki gerçekleştirmenin veya kutsalla “birlik” olmanın yollarını ararlar. Onlara göre en yüksek iyilik ve mutluluk seviyesine ancak bu ilişki sayesinde ulaşılabilir (Tüzer, 2006, s. 45). Bu noktada bu kişilerin yardımına “mistisizm” kavramı yetişir. Grekçe “sır” anlamına gelen *mysterion* sözcüğünden türetilmiş olan mistisizm, kavramsal olarak “görünenin ötesine veya görünmez olana geçme tecrübesi” veya “insanın görünen nesnelere ardındaki gerçeklik, sonsuzluk ve birliğe ulaşma yönündeki ruhî tecrübesi ve bu tecrübeyi ifade eden doktrin” şeklinde tanımlanır (Kutluer, 2005, s. 188).

Mistik öğretiler takipçilerine onları maddi dünyanın esiri olmaktan kurtarıp kutsalla bir olmalarını sağlayarak iyilik ve mutluluğa ulaştırmayı vadeder ancak bunun için öncelikle benimsenmesi gereken bir yaşam tarzı ve uygulanması gereken birtakım pratikler vardır. Bu yaşam tarzı kimi zaman dünyadan uzaklaşarak insanlarla her türlü bağı kesmek şeklinde cereyan ederken (Parrinder, 1995, s. 32), kimi zaman da toplum içerisinde aktif bir hayat sürmek şeklindedir (Uludağ, 1997b, ss. 387-388). Kendisine salık verilen yaşam tarzının inzivaya veya aktif yaşama dayalı olması doğal olarak mistiğin ait olduğu topluma karşı bakış açısını ve o toplum içerisindeki konumunu şekillendirir.

Mistisizm konsepti, dünya üzerindeki çoğu din ve inanç sisteminde olduğu gibi, Hristiyanlık ve İslam'da da kendisine yer bulur. Hristiyan mistisizmi takipçilerine kendilerine emredilen yaşam şeklini benimsemeleri ve birtakım pratikleri yerine getirmeleri halinde Tanrı'yla bir olarak kurtuluşa ermeyi vadeder. İslam mistisizmi içerisinde de yine aynı şekilde *fenâfillâh* veya *bekâbillâh* adı altında kavramsallaştıran Allah ile bir olarak manevi kurtuluşu gerçekleştirme idealini gerçekleştirmek için mistiklerin uyması gereken birtakım kurallar mevcuttur. Peki İslam ve Hristiyan mistisizmi mensuplarından nasıl bir yaşam tarzına uymalarını ve hangi pratikleri yerine getirmelerini bekler?

İslam ve Hristiyanlık dinleri köklü geçmişleri ve yayıldıkları coğrafyanın genişliği dolayısıyla tarih boyunca birçok mistik akımı içlerinde barındırmışlardır. Bu akımların büyük çoğunluğu takipçilerine münzevi bir yaşam tarzını salık vermekteydi. Bu yaşam tarzını benimseyen mistikler açlık, tefekkür, kasıtlı fakirlik ve dilencilik gibi bir takım bireysel pratikler uygulayarak *nefs* ve *ruh*larını terbiye etmeyi amaçlamaktaydılar. Buna göre kurtuluş ancak toplumdan uzak, her türlü kişisel mülkün ve toplumsal bağın reddedildiği bir yaşamla mümkündür. Bu bağlamda, bu yaşam tarzını benimsemiş mistikler için toplum ve toplumla kurulacak her türlü bağ manevi olgunlaşmanın önünde bir engel niteliğindedir çünkü bunlar kişinin duyu organlarını ve ruhunu meşgul ederek onu yaratıcıdan uzaklaştırmaktaydı (Caner, 2002, s. 6; El-Mekkî, 2003, s. 392).

İslam ve Hristiyan mistisizmi içerisindeki bütün akımlar münzevi yaşama dönük değildi. Erken dönemlerde bile Hristiyan ve İslam mistikleri arasında toplumdan tecrit bir hayat yerine toplum içerisinde kalmayı, bazı toplumsal hizmetler için aktif rol almayı, üretim faaliyetlerinde bulunma veya savaflara katılma gibi önemli vazifeler üstlenmeyi tercih edenler vardı (Druzhinina, 2016, s. 21; Ören, 1983c, s. 1738). Ama XIII. yüzyılın başlarından itibaren bu eğilim belirgin bir şekilde artmaya başladı. Hem Hristiyan mistisizminde hem de İslam sufi hayatında, ilginç bir şekilde eş zamanlı olarak, topluma hizmeti manevi bir kurtuluş vesilesi gören ve bu maksatla toplum içerisinde kalmayı münzevi bir hayata tercih eden öğretiler ön plana çıkmaya başladı. Şüphesiz bu değişimin

arkasında belirtilen yüzyıllarda meydana gelen bazı sosyal, ekonomik ve siyasi gelişmelerin de önemli rolü vardı.

Münzevi yaşamı tercih etmiş Hristiyan mistikleri genel olarak çöllerde, terk edilmiş ve virane yapılarda ve mezarlıklarda yaşayan zorunlu haller dışında insanlarla iletişim kurmayan kişilerdi. Onlara göre balığın karaya çıkınca hayatını kaybetmesi gibi keşiş de şehirlere gittiği zaman maneviyatını kaybetmekteydi (Caner, 2002, s. 6). Kendileri için inşa ettikleri küçük hücrelerde inzivaya çekilen keşişler buralarda kasıtlı açlık, uykusuzluk ve tefekkür gibi bir takım bireysel pratiklerle manevi kurtuluşlarına ulaşmaya çalışmaktaydılar.

İlerleyen dönemde Hristiyan mistisizminin daha kurumsal bir yapıya bürünmesi ve bir takım siyasi ve sosyal değişim süreçleri sonrasında bu inzivaya ve toplumsal normları reddetmeye bağlı kurtuluş pratiklerinin yanında İncil'in "komşunu sev" emrine dayanan kurtuluş anlayışı ön plana çıkmaya başladı. Buna göre gerçek bir Hristiyan komşusunun (yani diğer Hristiyanların) maddi ve manevi ihtiyaçlarını karşılamak için çalışmalı ve Tanrı'ya ulaşmasında ona yardımcı olmalıydı. Bu bağlamda mistikler yürüttükleri irşat ve misyonerlik faaliyetleriyle topluma yönelik manevi hizmetlerde bulunmanın yanı sıra, üretim faaliyetlerinde bulunarak fakir halka yardım, hasta bakıcılığı ve yolcuları ağırlama gibi hayırseverlik faaliyetlerinde de bulunmaya başladılar.

Benzer bir süreç İslam mistisizmi için de geçerliydi. Dış dünyayla her türlü ilişkiyi kesmek üzerine kurulu olan kurtuluş anlayışının yanı sıra mevcut bulunan "halk içinde Hak ile birlikte olma" anlayışı, ilerleyen dönemde daha ön plana çıkmaya başlayacaktı. Ahmet T. Karamustafa'nın genel olarak ahirete yönelik (*other-worldly*) ve bu dünyaya yönelik (*this worldly*) olarak tasnif ettiği bu hareketlerden (Karamustafa, 1994, s. 98) ilkinde mensup olanlar, takipçilerine fakirlik ve bireysel inzivaya dayalı bir yaşamı salık vermekteydi. Onlara göre toplum içinde yaşayan kişinin duyu organları sürekli meşgul ve günahlara açık halde olduğu için bireysel kurtuluşu gerçekleştirmenin öncelikli koşulu

olan nefis terbiyesi mümkün değildi (El-Mekkî, 2003, s. 392). Bu yaşam tarzını benimseyen dervişler oruç, riyazet, tefekkür ve devamlı zikir gibi birtakım uygulamalarla *fenâfillâh* veya *bekâbillâh* adı altında kavramsallaştırdıkları Yaratıcıyla bir olma arzularını yerine getirmeye çalışmaktaydılar.

Tıpkı Hristiyan mistisizminde olduğu gibi İslam mistisizminde de kurtuluş/Hakk'a vasıl olma/Hakk'la bir olma anlayışı tarihsel süreç içerisinde farklı şekillerde ifade edildi. Bunun başlıca sebebi geniş bir coğrafyaya yayılan ve farklı inanç sistemleri ve kültürlerle etkileşime geçen İslam dini içerisinde birbirinden farklı mistik akımlar baş göstermeye başlamasıydı. Allah'tan korkmaya dayalı mistik anlayışın yanında sevgi ve aşk odaklı mistik anlayışın oluşumu ve bütün kâinatı Yaratıcı'nın bir yansıması olarak tanımlayan birtakım panteist akımlar (Vücûdiyye vb.), mistiğin topluma bakış açısında da değişikliklere sebep oldu. "Onlar kendileri ihtiyaç halinde olsalar bile, başkalarını kendilerine tercih ederler (Kur'an 59:9)" ayetini kendilerine örnek alan İslam mistikleri, irşat, tebliğ, hasta ve yaşlı bakımı, yolcuları ağırlama gibi topluma yönelik maddi ve manevi yardım faaliyetleriyle öne çıkmaya başladılar.

Peki topluma hizmet odaklı mistik anlayışın zaman içerisinde inzivaya dayalı anlayışın önüne geçmesinin sebebi neydi? Bu sorunun cevabını yalnızca öğretilerde aramak, araştırmacının sözü edilen durumun tamamen mistiğin tasarrufunda gerçekleşmiş olduğu düşüncesi gibi yanlış bir fikre kapılmasına sebep olacaktır. Ayrıca mistiğin etrafındaki toplum, siyasi ve sosyal çevre ve koşullar gibi diğer önemli etmenleri yok saymak da tarihsel bir çıkarım yapmayı engellemektedir. Öncelikle akılda bulundurulması gereken husus mistiğin toplumdan kendisini soyutlamış olmasının toplumun da ondan tamamen habersiz olduğu anlamına gelmemesi durumudur. Mistiğin inzivaya çekildiği sürenin uzaması insanlar arasında şöhretinin yayılmasıyla doğru orantılı bir süreçti. Şöhreti yayılan mistik aynı zamanda insanların zor dönemler geçirdikleri veya cevabını bulamadıkları sorularla boğuştukları zamanlarda onlar için bir sığınak haline gelmekteydi. Toplumun mistiğe karşı bu yoğun ilgisi çoğu zaman onun kendi seçtiği münzevi yaşamı sürdürmesini bile engellemekteydi (Mackean, 1920, s. 73).

Topluma hizmeti amaç edinmiş bir mistiğin bulunduğu faaliyetler de onun şöhretini ve takipçi sayısını artırmaktaydı. Bu takipçiler her zaman sıradan halktan kişiler de değildi. Zengin ve yönetici sınıfın desteği Hristiyan ve İslam mistisizminin manastır ve tekke çatıları altında kurumsallaşma sürecinde önemli bir rol oynamış, kendilerine tahsis edilen araziler ve vakıf gelirleriyle birlikte büyüyen manastır ve tekke yapıları, topluma yönelik hizmetlerinin kapsamını ve etki alanını genişletme olanağı bulmuşlardı. Bu durum ilerleyen dönemde mistik kurumların yönetici ve zengin kesimin fakir halka yönelik yardımlarında aracı rolü üstlenmesine sebep olmuş, üstlendikleri bu rol mistik kurumların daha sosyal bir kimliğe bürünmelerini bir nevi zorunlu hale getirmişti.

Bu tez çalışması Hristiyan ve İslam mistisizmi içerisindeki topluma hizmeti manevi kurtuluş aracı olarak gören anlayışın, toplumu manevi kurtuluşun önünde bir engel olarak gören anlayış karşısında ön plana çıkış sürecini ve topluma hizmeti benimsemiş mistiklerin toplum içerisindeki faaliyetlerini incelemeyi amaçlamaktadır. Bunu yaparken öncelikle Hristiyan ve İslam mistisizminin tarihsel gelişim süreci ve bu süreç içerisindeki bireysel kurtuluş öğretileri incelenecek, daha sonra topluma hizmet aracılığıyla manevi kurtuluşa ulaşmayı salık veren öğretiler incelenip bu öğretilerin bireysel kurtuluş pratikleri karşısında ön plana çıkış süreci ve bu sürecin arka planında gerçekleşen siyasi ve toplumsal gelişmeler incelenecektir. Son kısımda ise bu süreç sonrası mistiklerin toplum içerisinde yürüttükleri faaliyetler ve bu çerçevede toplum içindeki işlevleri ve toplumsal imajları ele alınacaktır.

Tezdeki konuların ele alındığı zaman ve mekân sınırı doktrin ve pratiğin incelendiği kısımlara göre değişiklik göstermektedir. Hristiyan mistik doktrini incelenirken Hristiyan mistisizminin ortaya çıktığı Mısır ile yayılış gösterdiği Suriye, Filistin, Anadolu ve Avrupa coğrafyası 3. yüzyıldan Dilenci Tarikatlar olarak da bilinen Fransisken ve Dominiken hareketlerinin ortaya çıktığı 13. yüzyılın da dahil olduğu bir zaman aralığında ele alındı. Mistiklerin toplum içerisinde üstlendikleri roller ve yürüttükleri faaliyetler incelenirken ise daha çok Geç Orta Çağ ve Erken Yeni Çağ arasındaki süreçte Avrupa ve

Anadolu coğrafyaları baz alındı. İslam mistik öğretilerinin tarihsel gelişimi incelenirken de İslam'ın ortaya çıktığı 6. yüzyıldan Kâdiriyye ve Nakşibendiyye gibi İslam Dünyasının büyük tarikatlarının kurulduğu 15. yüzyıla kadarki süreçte Arap Yarımadası, Irak, İran, Orta Asya ve Anadolu coğrafyaları ele alınırken, mistiklerin toplumsal faaliyetlerini incelemek için 13. ve 15. yüzyıllar arasındaki dönemde Anadolu, Orta Asya ve kısmen de Balkan coğrafyaları baz alındı.

Bu tez çalışması yapılırken ağırlıklı olarak tarama-derleme yöntemi kullanıldı. Konuya ilişkin birincil ve ikincil kaynaklar taranarak elde edilen veriler ilgili konu başlıklarına göre tasnif edildi. Öğreti bazında verilen bilgilerin pratikte uygulanıp uygulanmadığı döneme ait seyahatnameler, manastır kayıtları, menakıpnameler ve hagiografilerdeki motifler üzerinden teyit edilmeye çalışıldı. Tez konusunun dini-sosyal bir nitelikte olması kullanılan kaynakların belirlenmesinde önemli bir rol oynadı. Hristiyan ve İslam mistik öğretilerinin incelendiği kısımlarda öncelikle Kur'an ve İncil'den sıkça faydalandı. Hristiyan azizlerinin kaleme aldığı eserler veya onlar için yazılmış hagiografiler, evliya menakıpnameleri ve büyük sufilerin kaleme aldığı eserler de doktrin açısından önemli bilgiler elde edilmesini sağladı. Derviş ve keşişlerin faaliyetlerinin incelendiği bölümlerde ise hagiografiler ve menakıpnameler adına yazıldıkları kişilerin hayatı, yaşadıkları dönem ve çevre ve faaliyetleri açısından içerdikleri önemli bilgilerle ana kaynaklar olarak kullanıldı. Yine seyahatnameler de mistiklerin toplumsal faaliyetleri üzerine görece daha objektif bilgiler içermeleri sebebiyle faydalanılan önemli kaynaklar arasındaydı. Bizans manastır kayıtları olan *xenonlar* da manastır kurumlarının topluma yönelik işlevleri, gelir kaynakları ve manastır hayatı üzerine içerdikleri değerli bilgilerle bu tez çalışması için önemli katkılar sundu.

Daha önce de belirtildiği üzere tez konusunun dini-sosyal nitelikte bir konu olması diğer sosyal bilim dallarından da faydalanılmasını zorunlu kıldı. Tez boyunca incelenen öğretiler, kişiler ve grupların dini niteliğe sahip olmaları dolayısıyla teoloji en başta yararlanılan disiplinler arasındaydı. Öğretilerin temelleri incelendiğinde ana kaynaklar olarak Kur'an ve İncil'e başvurulmasının yanında, İslam ve Hristiyan mistisizmi kavramı

üzerine yapılmış ilgili ilahiyat literatüründen geniş ölçüde faydalanıldı. İslam ve Hristiyan mistisizminin önemli isimlerinin aynı zamanda filozof kimliği de taşıması felsefe disiplininden faydalanılmasını da zorunlu kıldı. Mistik öğretilerin oluşumu sırasında mistiklerin ait oldukları kültür, coğrafya ve toplumların öğretiler üzerindeki olası etkilerini incelemek içinse kültürel antropoloji, din antropolojisi, sosyoloji ve sosyal psikoloji alanlarına ait çalışmalara başvuruldu. Mistiklerin toplumla olan ilişkileri ve toplum içerisindeki faaliyetleri kapsamında yine antropoloji, sosyoloji ve psikoloji disiplinlerine başvurulmasının yanında, mistiklerin topluma yönelik faaliyetlerini yürüttükleri yapıların incelenmesi ve bu faaliyetlerin kapsamı ve sınırlarının belirlenmesi açısından mimarlık biliminden de faydalanıldı.



## 1. HRİSTİYAN VE İSLAM MİSTİSİZMİNİN TARİHSEL GELİŞİMİ VE BİREYSEL KURTULUŞ ÖĞRETİLERİ

Bir dine mensup olmak beraberinde o dinin takipçilerinin hayatını düzenlemek için oluşturduğu kurallar bütününe kabul etme ve hayatını ona göre şekillendirme gerekliliğini beraberinde getirir. Bunun karşılığında, bazı dinlerde görüldüğü gibi, en önemli ödül takipçilerini kötü varlıklardan, hastalıklardan, afetlerden korumak veya İslam, Hristiyanlık ve Yahudilik gibi ahiret konseptine sahip dinler söz konusu olduğunda ise ölümden sonra sonsuz, mutlu bir yaşamdır. Bu sonsuz yaşamda elde edilecek ödülün niteliği ise kişinin bu dünyadayken dinine ne kadar bağlı olduğundan geçer. Kimileri için dinin temel gereksinimlerini (günde beş vakit namaz kılmak, her Pazar kiliseye gitmek veya Yom-Kippur orucu tutmak) yerine getirmek gerekliken, kimilerine göre din daha fazlasıdır. Bu kişilere göre dinin hükümlerinin altında temel anlamının dışında başka görünmeyen bir anlam daha vardır ve kişinin asıl kurtuluşu bu görünmeyen mesajı anlamasıyla mümkündür.

Dini hükümlerdeki bu bilinmeyen, gizli anlamı keşfetme noktasında mistik akımlar kendisini göstermeye başlar. İslam ve Hristiyan mistisizmi söz konusu olduğunda bu gizli mesajı keşfeden kişiler gerçekten inanan kişi seviyesine erişebilir ve nihai amaç olan “Yaratıcıyla bir olma (*fenâfillâh, bekâbillâh*) ve ruhunu kurtuluşa erdirmek” eylemini gerçekleştirebilir. Bu akımlar dinle eşzamanda ortaya çıktığı gibi, dinin oluşumundan sonraki dönemlerde yayıldığı coğrafyalardaki algılanış biçimine göre de ortaya çıkıp şekillenebilir. Bu gizli mesajı keşfetmek ve ruhunu kurtuluşa erdirmek için çıktığı yolda (*path, sülûk*), mistiğin yerine getirmesi gereken yükümlülükler vardır. Bu aşamada yardımına daha önce aynı aşamadan geçmiş kişilerin deneyimlerinden ve uygulamalarından hareketle oluşturulmuş öğretiler yetişir.

## 1.1 HRİSTİYAN MİSTİSİZMİNİN TARİHSEL GELİŞİMİ

Hristiyan mistisizminin nasıl başladığı hakkında kesin bir bilgi vermek güçtür. Kim tarafından, ne zaman ve nasıl kurulduğu soruları şimdilik yanıtız kalsa da başlangıcındaki ana motivasyon, tıpkı diğerk mistik öğretilerde olduğu gibi, bellidir: Ruhsal yolculuğu başarıyla tamamlayarak yaratıcıya ulaşma ve onunla bir bütün olma (King, 2003, s. 3).

Hristiyanlığın Roma İmparatorluğu içerisinde yeni bir din olarak ortaya çıkması, birbirinden farklı dini ve mistik akımların bulunduğu bir coğrafyada bu yeni dinin de farklı şekillerde yorumlanmasına yol açtı. Hristiyanlığın doğduğu ve şekillendiğı bölgeler olan Filistin, Suriye, Kuzey Afrika ve Mısır, Helenistik kültürün etkisini sürdürdüğü bölgelerdi. Roma'nın bu bölgedeki insanlara yönelik baskıcı yönetimi dolayısıyla insanların Roma kültürüne yönelik antipatik tutumu, insanların diğerk kültürlere olan ilgisinin artmasına sebep olmuştu. Bu süreçte Hristiyan mistisizmi de bu farklı öğretiler çerçevesinde şekillenecekti.

Hristiyan Mistisizminin ortaya çıkışı Roma imparatorluğunun önemli şehirlerinden biri ve Doğu-Batı ticaretinin kilit noktası olması itibariyle Helenistik kültürün merkezi olan İskenderiye'de meydana geldi (Harmless, 2004, s. 4). Hristiyanlığın bu bölgede entelektüel sınıf arasında yayılması Antik Yunan düşüncesi ve Hristiyan teolojisinin sentezi bir mistisizm öğretisi doğurdu (King, 2003, s. 13). Gnostik öğreti ve Hristiyan inancını sentezleyen Clement (150-215) ve Origen (184-253) gibi kilise babalarına göre dünya ve ona dair her şey kötüydü, iyi olan tek şey ruhtu ve Tanrı'ya ulaşmanın tek yolu da dünyayı terk edip inziva ve tefekkür yoluyla ruhu temizlemektir (King, 2004, s. 13).

Clement'in hayatıyla ilgili fazla bir bilgi bulunmamakla birlikte Atina'da doğup büyüdüğü bilinmektedir. Genç yaşta çıktığı entelektüel yolculukta İtalya ve Doğu

Akdeniz bölgesini dolaşan Clement, en sonunda İskenderiye'ye yerleşerek buradaki ilk Hristiyan okulunun kurucusu olan Pantaenus'un öğrencisi oldu.

Buradaki eğitimi süresince Hristiyan olan Clement, hocasının ölümünden Roma takibatı sebebiyle İskenderiye'den kaçana kadarki sürede okulun başına geçti. Burada birçok öğrenci yetiştirdi ve o zamanki Hristiyan cemaati arasında saygın bir konum elde etti. Kiliseye bağlı olmasının yanında Antik Yunan felsefesinden de etkilenen Clement felsefeyi Tanrı'nın hediyelerinden biri olarak görmekteydi ve yazılarıyla da Hristiyan Platonizm'inin temellerini atmaktaydı. Clement' in Platonik Felsefeyle Hristiyan inancını sentezlediği yazıları onu Hristiyan mistisizminin oluşum dönemindeki önemli isimlerden birisi haline getirdi. "Mistik" ve "mistikel" terimleri onun yazıları sayesinde Hristiyan literatürüne giriş yaptı (King, 2003, s. 15).

Clement' in öğrencisi olan ve "Usta Mistik" olarak adlandırılan Origen de Hristiyan mistisizminin önemli kişilerindendi. Hristiyan bir aileden gelen Origen, babasının Roma tarafından "şehit" edilmesiyle ailesinin bakımını üstlenerek ders vermeye başladı (Dupré & Wiseman, 2001, s. 19). İncil'in "çünkü kimileri daha doğuştan evlenme yeterliliğini taşımaz. Kimileri de insanlar tarafından evlenemeyecek duruma getirilir. Kimileri ise göklerin hükümlerine için kendilerini evlenmekten beri tutarlar. Bunu yüreğine sığdırabilen sığdırsın (Matta 19:12)." emrini kendine örnek alan Origen katı bir züht hayatı yaşamaya başladı (Rankin, 2016, s. 132).

Yunan felsefesi bilgisinin yanı sıra İbranice de bilen Origen, zamanla İncil üzerine döneminin otorite isimlerinden birisi haline geldi. Ona göre İncil'deki ayetlerin temel anlamının yanı sıra mistik anlamları da vardı (Harmless, 2004, s. 14). İnsan ruhu Tanrı'nın suretinden yaratılmıştı ve insan ruhunu terbiye ederek Tanrı'yla bir bütün olabilirdi. Bu bağlamda kendisine bağlı öğrencilerle katı bir züht hayatı yaşayan Origen Hristiyan mistisizmi içerisindeki münzevi hareketlerin de temelini atmış oldu.

Clement ve Origen'in öğretilerinden etkilenen erken dönem Hristiyan mistikleri nihai amacın Tanrı'nın suretini görmek olarak nitelendiği bir yaşam biçimi oluşturdular. Asketizm ve mistisizmin birleşimi olan bu düşünceye göre nihai amacı gerçekleştirmek ancak dünyadan uzaklaşmak ve çölde inzivaya çekilmekle mümkündü (King, 2003, s. 18). Hristiyan manastır hareketlerine ön ayak olan bu anlayış aynı zamanda Hristiyan entelektüel kesimini şehir merkezlerinden kırsal bölgelere taşımaktaydı. Buna rağmen bu dönemde Hristiyan mistiklerinin organize bir grup haline geldiği söylenemez. Dağınık halde bulunan mistikler henüz kimliklerini belirleyici bir kıyafete de sahip değillerdi ve Roma takibatı sebebiyle de sürekli bir kaçış halindeydiler. Zaten bu dönemde Hristiyan mistisizmi daha ziyade bir bireysel kurtuluş yolculuğu şeklindedir.<sup>1</sup>

Takibatın bitmesi ve Hristiyanlığın Roma İmparatorluğu'nun resmi dini haline gelmesiyle birlikte kilise artık rahat ve açık bir şekilde faaliyetlerini sürdürmeye başladı. Bu durumda Hristiyanlar için artık kırsal kesimlere ve terk edilmiş bölgelere kaçış zorunluluğu yoktu fakat bazı mistikler tekrar halkın arasına karışmayı reddederek asketik hayatı sürdürmeye devam ettiler. Çünkü takibatın bitmesiyle birlikte Roma tarafından inancı sebebiyle öldürülerek şehit olma gibi bir seçenek artık yoktu ve Tanrı'yla bütün olmak isteyen mistik bunu ancak inzivayla gerçekleştirebilirdi (Birmingham, 1903, s. 83). İnzivanın bazı kişileri bir süre sonra deliliğe sürüklemesi ve gizlenme zorunluluğunun ortadan kalkmasıyla birlikte Tanrı'ya ulaşma yolunun pratikleri de değişime uğramaya başladı. Dünyayı terk ve uzlet hala en iyi kurtuluş yöntemleriydi fakat bunun artık gruplar halinde ve deneyimli bir liderin gözetimi altında yapılmasına karar verildi. Aynı çatı altında kalan keşişler, kendi başlarına inzivaya çekilebilecek olgunluğa erişene kadar kendilerine ayrılan hücreler içerisinde inziva ve tefekkürlerine devam ediyorlardı. Bu gruplar bugünkü anlamdaki manastır hareketlerinin temellerini attılar (King, 2003, s. 19).

Manastır sisteminin bilinen ilk kurallar bütününün Mısırlı Pachomius (292-348) tarafından oluşturulduğu kabul edilir. Palladius tarafından yazılan hayat hikayesine göre Konstantin'in ordusunda bir asker olan Pachomius Persler tarafından esir alınır ve hapse

---

<sup>1</sup> Manastır kelimesinin kökü olan Latince *monos* sözcüğü de "yalnız" anlamına gelmekteydi.

atılır. Hapse atıldığı bölgedeki Hristiyanların mahkumlara yönelik yardımsever tutumlarından etkilenir ve Hristiyan olmaya karar verir. Hapisten çıktıktan sonra Palamon adlı bir keşişten ders almaya başlayan Pachomius, gördüğü bir rüyada kendisine bir manastır inşa etmesinin emredilmesiyle Hristiyanlığın bilinen ilk manastırını inşa eder. Ölümüne kadar dokuzu keşişler ve ikisi rahibeler için olmak üzere on bir manastır inşa eder. Oluşturduğu kurallar Nursialı Benedict'e kadar Batı Hristiyan manastırları tarafından örnek kabul edilir.

7. yüzyıla gelindiğinde Hristiyanlık Arabistan, Mısır, Kuzey Afrika, Suriye ve Anadolu'ya yayılmış bir haldeydi. Özellikle Anadolu'da, Hristiyanlığın farklı dinler ve kültürlerle etkileşime geçmesi Hristiyan mistisizminin şekillenmesini de etkiledi. Kapadokya babaları olarak da bilinen Nissalı Gregor (335-394), Basil (Basileios) (330-379) ve Nenizili Gregor (329-390) Doğu Hristiyanlığı teolojisini sistemleştirmenin yanı sıra, Antik Yunan Felsefesi etkisinde bir Doğu Hristiyanlığı Mistisizm anlayışının oluşmasına büyük katkılar sağladılar.

Anadolu coğrafyasının Hristiyan asketizmiyle ilk karşılaşması 4. yüzyılda Eustathius aracılığıyla oldu. Mısır'da bulunduğu dönemde oradaki keşişlerin yaşamından etkilenen Eustathius piskopos olarak döndüğü Pontus bölgesinde bu yaşam tarzını benimsedi ve zamanla etrafında taraftar toplamaya başladı (Gribomont, 1986, s. 98). Bu taraftarlar arasında babasının ölümünden sonra münzevi bir hayat sürmeye başlamış olan Basil'in annesi ve kardeşleri de vardı. Bu dönemde Atina'da eğitim görmekte olan Basil ailesinin yanına döndüğünde Eustathius'un Doğu'daki diğer keşişleri ziyarete gittiğini öğrendi. Onun peşinden giden Basil'in Mısır ve Suriye'de tanıştığı keşişlerden ne kadar etkilendiği eserlerinde açıkça görülür (Birmingham, 1903, s. 183). Eustathius'un öğretilerinin de etkisiyle arkadaşı Nenizili Gregor ile münzevi bir hayat yaşamaya başlayan Basil, bir süre sonra etrafında toplanan taraftarlarıyla birlikte daha sonra piskopos olarak görevlendirileceği Kapadokya'da bir manastır sistemi oluşturdu. Gregor ile birlikte Origen'in yazmalarının bir antolojisini de oluşturan Basil, Asketikos adını verdiği ve

Doğu Hristiyan Manastırları tarafından uzunca bir süre kabul edilecek olan kurallar kitabını da kaleme aldı.

Basil'in mistisizm anlayışına bakıldığında keşişler ve rahibeler için toplumdan izole olmaktan çok toplumla iç içe bir hayat tarzını benimsediği görülür. Bunda elbette piskoposluk görevi dolayısıyla devlet ve toplumla kurmak zorunda olduğu ilişkilerin de etkisi büyüktür. Ona göre insan “kendi türünü seven ve birbirine ihtiyaç duyan sosyal bir hayvandır”(Druzhinina, 2016, s. 21).

Gregor'un eserlerine bakıldığında onun da Basil'le aynı görüşte olduğu görülür. Musa'nın Hayatı adlı eserinde Musa'nın Sina Dağı'nda inzivaya çekildiği dönem haricinde dünyayla ilişkisini koparmamasını örnek göstererek gerçek bir Hristiyan'ın da dış dünyadan bütünüyle kopuk olmaması gerektiğini savunur. Ona göre mistiğin ruhsal yolculuğu sırasında elde ettiği kazanımları eyleme dökmekten sonra Tanrı'ya ulaşması mümkün değildir (Fanning, 2005, s. 31). Basil ve Gregor'un bu düşünceleri Hristiyan mistisizmi içerisinde bireysel kurtuluştan çok topluma hizmet ederek kurtuluşa erme düşüncesini benimseyen toplulukların ortaya çıkışının temellerini attı.

Mistisizmin Batı Hristiyanlığındaki serüveni, Doğu'daki Çöl Babalarının öğretilerinin yoğun etkisi altında kalmakla birlikte, bireysel münzevilikten çok manastır hareketleri olarak başladı. Batı Hristiyanlığının Çöl Babalarının öğretileriyle ilk tanışması İskenderiye piskoposu Athanasios (296-373) ve beraberinde getirdiği iki keşiş aracılığıyla gerçekleşti. Önceki dönemlerde de Avrupa'nın bazı bölgelerinde mevcut olan manastır hareketleri Athanasios ve beraberindekilerin gelişiyile birlikte daha da yayılmaya ve güçlenmeye başladı. Özellikle Athanasios'un kaleme aldığı Aziz Anthony'nin hayatının Latinceye çevrilmesi Doğu Hristiyan mistisizminin Avrupa'daki etkisini artırdı (Birmingham, 1903, s. 205).

Batı Hristiyan mistisizminin tam olarak şekillenmesi John Cassian (360-435), Hippolu Agustinus (354-430) ve papa I. Gregory (ö. 604) sayesinde vuku buldu. Bir dönem Mısır'daki Çöl Babaları ile birlikte yaşayan John Cassian kilise tarafından papaz olarak görevlendirilmesiyle birlikte gittiği Galya'da (bugünkü Fransa) kadınlar ve erkekler için olmak üzere iki ayrı manastır inşa etti. Mısır Babalarının öğretilerini ve kendi düşüncelerini kaleme aldığı *Conferences* ve *Institutes* ilerleyen dönemde Batı Hristiyanlığının ana kurallar bütünü oluşturacak olan Nursialı Benedict'i etkileyecekti (Fanning, 2005, s. 75).

İlk büyük Latin teoloğu olarak görülen Hippolu Agustinus ise Kuzey Afrika'da başka bir manastır oluşumunun temellerini atmaktaydı. Cassian'ın Çöl Babalarının katı züht yaşamını yücelten öğretilerinin aksine tamamen dünyaya dalmayan ama toplumdan da kopmayan bir anlayışı benimseyen Augustine, manastırlarını da bu sistemle oluşturmuştu (Wishart, 1902, s. 118). Aziz Basileus'la benzer bir züht anlayışına sahip olan Augustine tıpkı onun gibi piskopos olarak görevlendirilmesiyle manastır hayatına ara vermek zorunda kaldı (Chadwick, 2009, s. 62). Piskopos olarak Kuzey Afrika kilisesi bünyesinde heretik olarak kabul edilen Donatist ve Pelagianlara karşı oynadığı aktif rol onun Batı Hristiyan dünyasında tanınmasına ve öğretilerinin yayılmasına olanak verdi.

Doğu Hristiyanlığının aksine, Batı Hristiyanlığındaki mistisizm hareketlerinin kilisenin kontrolünde ve hatta kimi zaman ruhban sınıfının üyeleri tarafından başlatıldığı görülür. 10. yüzyıl itibariyle Avrupa'daki ekonomik gelişmelerle birlikte bir refah döneminin başlaması, nüfusun artmasına ve şehirlerin büyümesine önayak oldu. Bu refah döneminin bir diğer sonucu olarak şekillenmeye başlayan ve çoğunlukla okur-yazar olan tüccar sınıfı, dini metinlerin yerel dillere çevrilmesine sponsor olmaya başladı. Dini metinlerin artık ruhban sınıfına dahil olmayan insanlar tarafından da okunup farklı şekillerde yorumlanmasıyla birlikte manastırlar dışında gelişen ve bireysel tecrübelerle dayalı yeni mistik hareketler ortaya çıkmaya başladı. "Yeni Mistisizm Dönemi" adı da verilen bu dönemde Fransisken ve Dominiken hareketleri gibi günümüzde hala etkin olan mistik tarikatlar kurulmaya başladı (Fanning, 2005, s. 85).

Bu “Yeni Mistisizm Dönemi’nde” ortaya çıkan yeni mistik anlayışa bakıldığında manastırların toplumdan ayrı elit bir sınıf olarak lanse ettiği mistik-keşiş profiline bir tepki olarak ortaya çıktığı görülür. Bu yeni anlayışa göre Hristiyan mistik serüveninin nihai amacı olan Tanrı’yla bütünleşme yalnızca manastırlarda inzivaya çekilen keşişler topluluğu tarafından değil, her yerde ve herkes tarafından gerçekleştirilebilirdi. Bu mistikler ayrıca erken dönem Doğu Hristiyanlığı mistisizmde görülen fakirlik ilkesini de tekrar hayata geçirmek niyetindeydiler. Bunun sebebi de refah dönemiyle zenginleşmeye başlayan ve İsa’nın tavsiye ettiği ve uyguladığı mütevazı yaşam tarzından ayrılan kilise ve manastırlardı.

Fransiskan Tarikatının kurucusu olan Assisili Francis (1181-1226) Avrupa’daki diğer mistik öncülerin aksine kiliseye mensup değildi ve tüccar bir aileden gelmekteydi. Haçlı ordusuna katılmak için çıktığı Roma yolculuğu sırasında geçirdiği manevi bir tecrübe (vizyon veya ilham) sebebiyle orduya katılmaktan vazgeçip Assisi’ye geri döndü. Bir tunik ve kemer dışında tüm malvarlığını satan Francis terk edilmiş ve tenha yerlerde inzivaya çekilmeye başladı. Ailesi tarafından reddedilmesiyle birlikte geçinmek için dilencilik yapmaya başladı. Fakirlik halini bir kadın olarak metaforlaştıran (*Lady Poverty*) Francis (Batuk, 2012, s. 120), ayrıca panteist bir mistisizm anlayışına da sahipti. Yeryüzündeki her nesneyi Tanrı’nın bir yansıması olarak gören Francis’e göre ağaçlar ve kuşlara bile vaaz verilmeliydi. Bu iki görüş gezgin/dilenci keşiş modelinin takipçileri arasında taraftar bulmasını sağladı. *Ordo Fratrum Minorum* (Hakir Biraderler) olarak bilinen Fransiskanların sayısı Francis öldüğünde 5000 civarındaydı öyle ki Francis bu takipçileri için bir kurallar bütünü kaleme almak zorunda kaldı (Fanning, 2005, ss. 86-87).

Fransiskan hareketiyle çağdaş diğer bir mistik hareket olan Dominiken hareketi 1214’te Fransa’da ortaya çıktı. “Vaizler Tarikatı” olarak da adlandırılan bu hareketin kurucusu



olan Dominik (1170-1221), Katharizm<sup>2</sup> hareketinin etkin olduğu Güney Fransa'ya kilise tarafından vaiz olarak gönderildi. Burada heretik hareketlerle mücadele etmek ve kent içerisinde vaaz vermek üzere bir manastır kuran Dominik, zamanla etrafına taraftar toplamaya başladı. Mutlak fakirlik ilkesi konusunda Fransiskanlarla görüş ayrılığı içerisinde olan Dominikenler, dönemin diğer manastırları gibi geniş tarım arazilerine de sahip değillerdi. Geçimini vaaz vererek ve sadakalarla sağlayan bu keşişler tıpkı Fransiskanlar gibi sürekli seyahat halindeydiler ve insanlara vaaz vermekteydiler. Sistem olarak Agustin'in öğretilerini benimseyen bu cemaat ilerleyen dönemde Katolik Kilisesi'nin en önemli engizisyon organlarından birisi haline gelecekti (Fanning, 2005, s. 92).

Doğu ve Batı Hristiyan mistisizminin tarihsel gelişimine bakıldığında Batı mistisizminin daha örgütlü olduğu ve geniş bir kitleye ulaştığı görülür. Doğu Hristiyanlığındaki mistik hareketler, birkaç istisna dışında, alt tabakaya mensup insanlar tarafından kurulmuştu ve daha çok bireysel tecrübeye dayalı hareketlerdi. Batı'da ise bu mistik hareketlerin kurucularının daha çok ruhban veya aristokrat sınıfına mensup oldukları göze çarpar. Kilise ve siyasi otoriteler tarafından desteklenen bu hareketler kendilerine tahsis edilen alanlarda manastırlar inşa etmekte ve örgütlü bir şekilde hareket edebilmekteydiler. Kurucularının nüfuz sahibi kimseler olması da daha kolay taraftar bulmalarına olanak tanımakta idi.

## 1.2 İSLAM MİSTİSİZMİNİN TARİHSEL GELİŞİMİ

İslam mistiklerini ifade etmek için kullanılan *sufi* kelimesinin Arapça yün anlamına gelen *suf* kelimesinden türediği kabul edilir. Bunun nedeni sufilerle özdeşleşmiş bir kıyafet olan

---

<sup>2</sup> Katharizm Albigenizm olarak da bilinen ve 12. ve 13. Yüzyıllarda Kuzey Fransa'da etkili olmuş bir akımdır. İyi ve kötü, ruh ve madde arasındaki zıtlık üzerine kurulu düalist bir anlayış benimseyen bu akım Roma tarafından sapkınlıkla itham edilmiş ve 1208 yılında takipçilerine yönelik bir haçlı seferi düzenlenmiştir (Fanning, 2005, s. 253).

yün abadan kaynaklı olmalıdır. Bununla birlikte sufi kelimesinin kökeniyle ilgili başka görüşler de mevcuttur.<sup>3</sup>

İslam mistikleri genel olarak öğretisi ve uygulamalarının kökenlerini İslam peygamberi ve onun ashabına dayandırmaktaydılar. Bu bağlamda Ebû Zer el-Gıfârî ve Selman-ı Farisi gibi sahabeden kişiler yaşam tarzları itibariyle sufilerin örnek aldığı kimselerdendi. Özellikle Selman-ı Farisi İran kültürüne İslam'ın ulaşmasında gördüğü köprü vazifesiyle İran mistikleri içerisinde saygı duyulan bir isimdi (Schimmel, 1975, s. 28). Peygamberin ashabından olmamasına rağmen yaşadığı züht hayatı ile onun övgüsünü aldığına inanılan Üveys el-Karanî (Veysel Karani) ise herhangi bir şeyhin gözetim veya meditasyon uygulamaları olmaksızın salt ilahi bilgiye dayalı mistisizm hareketlerine öncülük etmişti.

7. ve 8. yüzyıl boyunca İslam Devleti'nin sınırlarının genişlemesi ve İslam'ın bu bölgelerde yayılmaya başlamasıyla birlikte farklı mistisizm hareketleri ortaya çıkmaya başladı. Emevilerin başa geçmesiyle birlikte İslam içerisinde iyice belirginleşmeye başlayan farklı görüşler, mistisizm üzerinde de etkisini gösterdi. Dünyaya fazla meyilli olmakla itham ettikleri Emevi Hanedanı karşıtı olan bazı erken dönem sufileri, inziva odaklı bir mistisizm anlayışına sahiplerdi. Sistemli tek bir mistik akımdan ziyade farklı kişiler tarafından farklı şekillerde yansıtılan bu anlayışın ana hedefi sadece kılıç yoluyla ve ganimet elde etmek amacıyla yapılan seferlerle birlikte zenginleşen İslam toplumunun Peygamber'in uygulamalarından uzaklaşmasıydı.

İslam tarihinde sufi lakabıyla anılan ilk kişi Ebû Hâşim el-Kûfi'ydi. Molla Cami ondan önce kimseye sufi denilmediğini belirterek Şam'da onun adına bir tekke inşa edildiğini aktarır (Câmî, 1971, s. 97). Erken dönem İslam mistisizminin öncülerinden olan Hasan el-Basrî ise Allah ve ahiret korkusunu temel aldığı mistisizm anlayışıyla Basra züht ekolünün önderi sayılmaktaydı (Türer, 2018, s. 73). Sahabeden bazılarını görmüş ve

---

<sup>3</sup> Biruni sufi kelimesinin Yunanca bilge manasına gelen *sophos*tan türediğini iddia eder. Kuşeyri ve Hücviri de bu kelimenin kökünün Arapça olamayacağını öne sürer (Öngören, 2009, s. 471).

onlardan ders almış olan Basrî, İslam toplumunu dinden uzaklaşmakla suçlamaktaydı. Ona göre bu değişim öyle bir seviyedeydi ki ilk nesil Müslümanlar o dönemdekileri görseler “bunlar mümin değil” derlerdi (Uludağ, 1997d). Emevi Hanedanını bu değişimin sorumlusu olarak gören Hasan el-Basrî sık sık iktidarı eleştirmekte fakat toplum içerisinde de kargaşayı önlemek için takındığı isyan karşıtı tutum nedeniyle hanedan tarafından hoş görülmekeydi. Hasan el-Basrî'nin tasavvuf anlayışı Suriye’de Ebû Süleyman ed-Dârânî, Mısır’da Zünnûn el-Mısırî ve Bağdat’ta Hâris el-Muhâsibî gibi mistikler aracılığıyla İslam toprakları içerisinde yayıldı. Aynı dönemde Basralı diğer bir sufi olan Râbiatü'l-‘Adeviyye ise Allah aşkını temel alan bir züht anlayışı oluşturarak ilerleyen dönemde İslam mistisizmine ilahi aşk konseptinin kazandırılmasına öncülük etmişti (Knysh, 2010, s. 26).

9. yüzyılla birlikte artık şehirlerde helal kazanç sağlamanın mümkün olmadığını savunan ve bu sebeple çalışmanın haram sayıldığı katı züht hayatına dayalı akımlar ortaya çıkmaya başladı. Tasavvufun İslam içerisinde marjinal bir akım haline gelmeye başlamasının ilk belirtileri olan bu hareketler artık fıkıh, kelam ve tefsir gibi İslami bilimlerin de sistemleşmeye başlamasıyla birlikte tasavvufun İslam içerisindeki meşruluğunun tartışılmasına yol açtı (Karamustafa, 2007, s. 22). Bu çerçevede tasavvufun İslam’a uygun olduğunu savunan ve kırsal kesimlerden ziyade şehirlerde yaşanmasını savunan Bağdat Ekolü kendisine taraftar toplamaya başladı. Haris el-Muhasibi ile başlayan ve Cüneyd-i Bağdâdî gibi fıkıh ve kelam alimi sufileri içerisinde barındıran bu akım tasavvufun Sünni şeriata aykırı olmadığını savunmaktaydılar. Onlara göre şeriat tasavvufun temeli ve olmazsa olmazıydı fakat Allah’a ulaşmak için yeterli değildi. Allah’a ulaşmak isteyen kişi kalbini Onunla doldurmalı ve O’na kulluk etmekten alıkoyan şeylerle uğraşmamalıydı. Bu sebeple Bağdat Ekolünün sufileri fıkıh, kelam gibi konularda iyi eğitilmiş olmalarına rağmen devlet kademelerinde görev almamış, görev alanlara da iyi gözle bakmamışlardır. Bağdat entelektüel sınıfı içerisinde kendilerini kabul ettiren bu mistikler, siyasi meselelere karşı ilgisiz tutumları sebebiyle de ekstrem durumlar haricinde Abbasi yönetimi tarafından bir tehdit olarak görülmemişlerdi.

Aynı dönemde Nişabur merkezli diğer bir mistik ekol olan Horasan Ekolü, İran ve Orta Asya'da etkisini göstermeye başlamıştı. Sufi terimi o dönemde bu bölgede daha kullanılmadığı için buradaki mistikler kendilerini “Melâmî” diye isimlendirmektedirler. Bu ekolün takipçilerine göre insanın Allah'a ulaşabilmesinin tek yolu nefsinin terbiyesi idi çünkü terbiye edilmeyen nefis her fırsatta insanı ibadetten ve iyi işlerden alıkoyarak onun amacına ulaşmasını engellemekteydi. Nefsi terbiye etmenin yolu ise riyadan uzak durmak yani insanların övgüsüne sebep olacak işler yapmamak ve nefsi sürekli kötülemektir (melamet). Bu bağlamda Melâmîlerin belirgin bir giysisi olmadığı, sema ve zikir halkaları gibi gösterişli ritüeller yerine sessiz zikri tercih ettikleri görülür. (Karamustafa, 2007, s. 48) Melâmîlerin toplum içinde belirgin bir sınıf olmaktan uzak bu görüşleri esnaf ve zanaatkarlar arasında yayılmasına olanak vermiş ve fütüvvet kavramının oluşmasına ön ayak olmuştur.

9. yüzyılda Nişabur 'da Kerrâmiyye adlı başka bir mistik akım da ortaya çıkmıştı. Aslında itikadi bir mezhep olan Kerrâmiyye kurucularının zahit kimliği sebebiyle mistik bir nitelik de taşır. Erken dönem mistikleri gibi tevekküle dayalı katı bir züht hayatı benimseyen Kerrâmîler dönemin kaynaklarında, Melâmîlerin aksine, beyaz takkeler ve kıl abalar giyerek sokaklarda dolaşır insanlara vaazlar veren ve çalışmayı reddeden dervişler olarak resmedilir (Knysh, 2010, s. 89). Horasan bölgesinde tekke nitelikli yapıların ilk kurucusu olan Kerrâmîler bu yapılardan bazılarını gayrimüslim bölgelerde kurarak tebliğ faaliyetlerinde bulunmuş, bu bakımdan sonraki tarikatlara örnek olmuşlardır.

10. ve 11. yüzyılda İslam Ehl-i sünnetinin sistemleşmesi ve bu sınıfın tasavvufa karşı şüpheli yaklaşımları İslam Mistisizminin kurallarının kaleme alınarak meşruiyetini ispatlama zorunluluğunu doğurdu. Bu dönemde Ebû Talib el-Mekkî, Ebû Nasr es-Serrâc, Kelâbâzî, Kuşeyrî ve Hücûvîrî gibi aynı zamanda ehl-i sünnet sınıfına mensup olan sufiler, tasavvufun Sünniliğe uygunluğunu kanıtlayan eserler kaleme aldılar (Knysh, 2010, s. 117). Bu eserler aynı zamanda İslam mistisizmini şekillendiren bir özelliğe de sahipti. Dervişlerin manevi ve günlük yaşamının yanında şeyhleri ve diğer dervişlerle ilişkilerini

de düzenlemesi açısından bakıldığında bu eserlerin aynı zamanda tasavvufun tarikat adı altında teşkilatlanma sürecinin başlamasına ön ayak olduğu da düşünülebilir. Kâdirilik ve Nakşibendilik gibi İslam Dünyası içerisinde bugün bile etkilerini sürdüren büyük tarikatların da bu dönemde oluşmaya başlaması bu düşünceyi desteklemektedir. 12. yüzyılda İslam mistisizmi içerisinde neo-platonizm, gnostisizm gibi felsefi akımların yaygınlaştığı görülür. Bu akımlar öylesine yaygınlaşmış olmalı ki Gazâlî bu akımlara tepki olarak ünlü İhyâu ‘Ulûmi’ d-Dîn adlı eserini kaleme alır.

Aynı dönemde İslamiyet’in yayılmış olduğu Türkistan bölgesinde de tasavvufi oluşumlar kendisini göstermeye başlamıştı. Pir-i Türkistan olarak bilinen Ahmet Yesevi’nin liderliğinde şekillenen Yesevilik, yerel inançlarla sentezlenmiş İslam mistisizmi anlayışıyla özellikle Türk toplulukları arasında yayılmaktaydı. Fuat Köprülü’nün Yeseviliğin Hacı Bektaş ve Yunus Emre aracılığıyla Anadolu İslam’ını şekillendirdiği tezi, tasavvuf tarihi araştırmalarında uzun yıllar etkisini sürdürdü (Köprülü, 2014).

12. yüzyıl aynı zamanda İslam mistisizminin felsefi bir kimlik kazanmasına da şahitlik etti. Endülüslü Muhyiddîn İbnü’l-Arabî’nin *Vahdet-i Vücûd* öğretisi, filozofların varlığı zorunlu ve mümkün olarak ikiye ayırmasına karşı çıkmakta ve Tanrı-insan ilişkisine yeni bir yorum getirmekteydi. Arabî’nin “Varlık birdir, o da Hakk’ın birliğidir” diyerek ifade ettiği bu öğreti, İslam toprakları üzerinde etkili olduğu ve öğrencileri tarafından yayıldığı gibi, sert eleştirilerin de hedefi oldu (Demirli, 2012, ss. 431-435).

13. yüzyıla gelindiğinde İslam topraklarına sızramış olan Moğol istilasından kaçan sufilerin Anadolu’ya akın etmeye başladıkları görülür. Bu zorunlu göç sebebiyle birçok farklı mistik akıma ev sahipliği yapmış olan Anadolu’da oluşan bu zengin ortam aynı zamanda tasavvufun en tanınan ve hala etkisini sürdüren temsilcileri olan Yunus Emre, Mevlâna ve Hacı Bektaş-ı Veli gibi sufilerin tarih sahnesine çıkışlarına da ev sahipliği yaptı (Ocak, 2011, s. 216).

Mevlana'nın babası Bahâeddîn Veled ve Necmeddîn-i Râzî tarafından Anadolu'da yaygınlaştırılan Kübrevilik, adını kurucusu Necmeddin Kübra'dan alır. Harezmşahlar tarafından saygı duyulan biri olan Kübra'nın Moğolların Semerkant'ı işgali sırasında şehit olduğuna inanılır. Kübrevilik babası Bahaeddin Veled vasıtasıyla Mevlana'yı da etkilemiştir (Ocak, 2011, s. 219).

Şems-i Tebrîzî aracılığıyla Anadolu'ya gelen ve Evhadüddîn-i Kirmânî ve Fahreddîn-i 'Irâkî gibi 13. yüzyıl Anadolu'sunun önemli sufi şahsiyetlerini de bünyesinde barındıran Kalenderiliğin ise Melâmetilik içinde doğmuş bir akım olduğu kabul edilir. Kalenderiliğin tarihsel sürecini Cemalettin Savi'den öncesi ve sonrası olarak ikiye ayıran Ahmet Yaşar Ocak, Kalenderiliğin Melâmetiliğin bir nevi Hint ve İran mistisizminden etkilenmiş bir yorumu olduğunu iddia eder. Ona göre İslamiyet Türkler arasında Melâmetilik aracılığıyla yayılmaya başladığında Maniheizm ve Budizmden etkilenmiş olan bölge halkı Melâmiliği bu öğretilerle kaynaştırarak kalenderi kimliğini oluşturmuştur. Yarı çıplak bir halde gezen ve dilenen kalenderiler aynı zamanda tıpkı Budist rahipler gibi saç ve sakallarını tıraş etmekteydi. Ocak ayrıca ilk Melâmetilerden kabul edilen İbrahim b. Edhem'in tasavvufa geçiş hikayesinin Buda'nın aydınlanma hikayesi ile olan benzerliğini de bu etkileşime kanıt olarak sunar (Ocak, 1992, ss. 8-20). Öncesinde küçük bağımsız topluluklar halinde bulunan Kalenderilerin Cemalettin Savi ile birlikte örgütlendiği ve yayılmaya başladığı kabul edilir.

Döneminin en önemli mistiklerinden olan Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî 1207'de Belh'te dünyaya geldi. Babası *Sultânü'l'ulemâ* olarak da bilinen Bahaeddin Veled'di. Harezmşahlar Devleti içerisinde nüfuz sahibi biri olan Veled, bazı kaynaklara göre, sultanın bu otoriteden çekinmesi sebebiyle Belh'i terk etmeye mecbur edilince ailesiyle birlikte Nişabur'a yerleşti. Bağdat, Mekke, Şam, Malatya ve Erzincan'da da bulunan Bahaeddin Veled, Selçuklu Sultanı Alaeddin Keykubad'ın davetiyle Konya'ya geldi ve ölümüne kadar orada yaşadı (Köprülü, 2014, ss. 312-313).

Babası öldükten sonra onun entelektüel ortam içerisindeki yerini alan Mevlânâ Celâleddîn, kısa zamanda Konya içerisinde manevi otoritesi güçlü bir kişi haline geldi. Öyle ki müritleri arasında devlet kademelerinden önemli kişiler bulunmakta ve sohbetlerine katılmaktaydılar. Bunlar arasında Sultan IV. Kılıç Arslan, Celâleddîn Karatay ve Muinüddin Pervane gibi kişiler de vardı (Öngören, 2004, s. 442). Çocukluğunda babasından ve onun dostu olan Burhaneddin Tirmizî'den ders alan Mevlânâ, Halep ve Şam'da da bulunarak buranın İslam bilginlerinden dersler aldı (Ülken, 2017, s. 408). Daha sonra Konya'da müderrislik yapmaya da başlayan Mevlânâ'nın mistik anlayışını değiştiren olay ise Şems-i Tebrîzî ile tanışması oldu. Müderrisliği bırakıp Şems'ten eğitim almaya başlayan Rumî, bu yolla Kalenderilik'ten de etkilenmiş oldu. Mevlânâ'nın temellerini attığı Mevlevilik öğretisi onun ölümünden sonra oğlu Sultan Veled tarafından tarikat haline dönüştürüldü ve dönemin şehrili ve yüksek zümreleri arasında etkin bir mistik akım haline geldi.

Mevlânâ'nın görüşlerinin Anadolu şehrili kesimini etkilediği dönemde diğer bir mistik olan Hacı Bektaş'ın görüşleri göçebe Türkmenler arasında yayılmaktaydı. Yaşadığı döneme yakın tarihlerde kaleme alınmış olan menakıbnameler haricinde hakkında kesin bir kaynak bulunmayan Hacı Bektaş'ın hangi mistik gelenekten geldiği hakkında çeşitli görüşler mevcuttur (Ocak, 2011, s. 411). *Velayetname-i Hacı Bektaş'a* göre Hacı Bektaş Ahmet Yesevi'nin Diyar-ı Rum'a (Anadolu'ya) gönderdiği halifesidir dolayısıyla Yeseviyye akımına mensuptur. Fakat bu eser Hacı Bektaş'ı ayrıca Haydari olarak da tarif eder (Firdevsî, 2007, ss. 113-157). *Menâkıbu'l-Ârifîn'e* göre ise Hacı Bektaş Babai isyanının lideri Baba Resul'ün halifesidir (Eflâkî, 2006, s. 382). Bu farklı aktarımlardan da anlaşılacağı üzere Hacı Bektaş'ın hangi sufi akımına mensup olduğu konusu tartışmalıdır<sup>4</sup>. Buna rağmen 16. yüzyılda teşkilatlanan Bektaşî Tarikatı Osmanlı Devleti içerisinde, özellikle Yeniçeriler arasında, kendisine geniş bir taraftar kitlesi edindi.

<sup>4</sup> Hacı Bektaş ile ilgili tartışmalar için bkz. Ahmet Yaşar Ocak, "*Ortaçağlar Anadolu'sunda İslam'ın Ayak İzleri*", İstanbul, 2011; Ahmet T. Karamustafa, "Yesevilik, Melametilik, Kalenderilik, Vefailik ve Anadolu Tasavvufunun Kökenleri Sorunu," *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf ve Sufiler*, haz. A. Yaşar Ocak, Ankara, 2005, s. 61-88.

13. yüzyıl Anadolu'sunun bir diğer mistik figürü Yunus Emre'ydı. Sufi – şair kimliğiyle bilinen ve ilahileri Anadolu coğrafyasında uzun yıllardan beri etkisini sürdüren Yunus Emre'nin de tıpkı Hacı Bektaş gibi tarihi kişiliği ile ilgili bilgiler efsanelerle iç içedir. Yunus hakkında en geniş bilgi yine *Velayetname-i Hacı Bektaş-ı Veli*'de yer alır. *Velayetname*'ye göre Yunus Sulucakarahöyük civarındaki köylerden birinde rençberlik yapan bir köylüdür. Halkın kıtlıkla boğuştuğu bir dönemde Hacı Bektaş adlı bir şeyhin yoksullara yardım ettiğini duyan Yunus ondan yardım istemek üzere yola koyulur ve yolda şeyhe hediye etmek üzere alıç toplar. Hacı Bektaş'ın huzuruna geldiğinde Bektaş Yunus'a buğday yerine nefes vermeyi teklif eder. Bu teklifi reddeden Yunus nefes yerine buğday ister. Teklifini iki kez daha tekrarlayan Hacı Bektaş en sonunda Yunus'a istediği buğdayları vererek evine gönderir. Yolda yaptığına pişman olan Yunus geri dönerek nefes istediğini söyler fakat Hacı Bektaş artık onun “kilidini” Taptuk Emre'ye verdiğini söyler ve Yunus, Taptuk Emre dergahına giderek onun hizmetine girer. Kırk yıl boyunca bu dergahta odunculuk yapan Yunus'un en sonunda Taptuk Emre'nin “kilidini kaldırmasıyla” sufi-şair Yunus Emre kimliğine bürünür ve günümüze kadar ulaşmış olan ilahilerini kaleme almaya başlar (Gölpınarlı, 1995, ss. 48-49).

Bu hikaye her ne kadar Yunus Emre'yi Taptuk Emre aracılığıyla Hacı Bektaş-ı Veli'ye ve dolayısıyla Bektaşilik'e bağlasa da bu pek doğru bir çıkarım değildir. Bektaşilik akımının oluşum döneminde Hacı Bektaş'ı çağdaşı diğer önemli mistiklerle bir şekilde ilişkilmiş gibi göstermek onun meşruiyetini artırmak için takipçileri tarafından çokça başvurulan bir yöntemdi (Köprülü, 2014, s. 360). Şiirleri yoluyla çıkarım yapılmak istense bile zamanla aynı mahlasa sahip diğer şairlerin şiirlerinin de Yunus Emre'ninmiş gibi kabul edilmesi bu durumu güçleştirmektedir. Abdülbaki Gölpınarlı, Yunus Emre'ye atfedilen şiirlerinin yapılarını titizlikle inceleyerek ona ait olduğunu düşündükleri ayırmaya çalışmıştı. Gölpınarlı, Yunus Emre'ye ait olduğunu düşündüğü şiirler üzerinde yaptığı incelemelerde, Yunus'un atıfta bulunduğu Barak Baba, Sarı Saltuk ve Geyikli Baba gibi şahısların dönemin ünlü Babaî dervişleri olmalarından hareketle Yunus Emre'nin de Babaî dolayısıyla Batınî olduğunu öne sürer (Gölpınarlı, 1941, s. 35). Yine Fuat Köprülü şeyhi Taptuk Emre üzerinden bir yorumda bulunarak Yunus Emre'yi Yeseviye akımına bağlar (Köprülü, 2014, s. 372). Ahmet Yaşar Ocak ise Köprülü'nün



bu çıkarımını döneminin milliyetçilik ağırlıklı siyasi konjonktürüne bağlar (Ocak, 2007, s. 99). Ona göre Yunus Emre “en az Şems-i Tebrîzî kadar” Melâmeti-Kalenderi akıma mensuptur (Ocak, 2007, s. 117).

Muhyiddîn Arabî'nin *Vahdet-i Vücûd* öğretisi de Vücûdiyye mektebi adı altında başta evlatlığı Sadreddin-i Konevi aracılığıyla Anadolu'da yayılmaya başladı. Müeyyeddin-i Cendi, Sadreddin-i Fergani ve Afifeddin Tilemsani ve öğrencileri tarafından Konya, Sivas ve Erzincan'da açılan zaviyelerde de yayılan bu öğreti entelektüel çevreler dışında Yunus Emre gibi halk edebiyatına mensup kişileri de etkiledi (Ocak, 2011, s. 220) .

Moğolların Orta Asya'yı istilasıyla başlayan Anadolu'ya göç dalgası sadece bu bölgeyle sınırlı kalmadı. 1258'de Abbasiler'in başkenti Bağdat'ın İlhanlı hükümdarı Hülagü tarafından işgali Suriye ve Irak bölgelerinden Anadolu'ya dönük yeni bir göç dalgasına sebep oldu. Rıfâiyye, Kâdiriyye ve Vefâiyye gibi birtakım tarikatlara mensup dervişler de göç edenler arasındaydı. Bunlar arasında özellikle Vefailer'in, yakın dönemde yapılan araştırmalar neticesinde, Anadolu İslam'ının şekillenmesinde Yesevilik'ten daha etkili olduğu tezi öne sürüldü (Ocak, 2006). Tâcü'l-Ârifin Ebû'l-Vefâ tarafından Irak'ta kurulan bu akım Dede Garkın aracılığıyla Anadolu'da, özellikle kırsal kesimde, yayılma imkânı buldu. Baba İlyâs-i Horasânî gibi Selçuklu siyasi tarihinin önemli bir figürünü de bünyesinde barındıran bu akım, Şeyh Edebali ve Geyikli Baba gibi klasik dönem Osmanlı Tarihi'nin manevi önderlerinin mensubu olmaları itibariyle Anadolu dini tarihinde büyük bir yere sahipti.

Yukarıdaki mistik akımlardan farklı olarak, Moğollardan kaçarak değil bizzat halife en-Nâsır li-Dînillâh'ın emriyle fütüvvet teşkilatını yaymak için Anadolu'ya gönderilen Şehâbeddîn es-Sühreverdî, amcası Ebû'n-Necîb es-Sühreverdî'nin kurucusu olduğu Sühreverdilik akımını da Anadolu dahil Ortadoğu coğrafyasında yayan kişi oldu. Yazarı olduğu '*Avârifü'l-Ma'ârif*' Anadolu'da en çok okunan tasavvuf eserleri arasındaydı.

### 1.3 BİREYSEL KURTULUŞ ÖĞRETİLERİ

İslam ve Hristiyan mistisizminde bireysel kurtuluş temel olarak benlikten sıyrılıp yaratıcı ile bir bütün haline gelme idealiyle ifade edilir. *Fenâfillâh* ya da *Tanrı'yla bir olma* olarak adlandırılan bu idealde mistik, çeşitli ritüellerle arındırdığı ruhunu ve kalbini yaratıcıyla bir bütün olabilmeye layık bir hale getirmeye çalışır.

Hemen hemen bütün mistik öğretilerde olduğu gibi Hristiyan ve İslam mistisizminde de kurtuluşun ilk adımı dünyadan vazgeçmektir. Evliya menkıbelerinde ve aziz hagiografilerinde bireysel kurtuluş yoluna girmeye karar veren nüfuz sahibi ve zengin kişilerin ilk yaptıkları işin, servetlerinden ve sosyal statülerinden vazgeçmek olduğu görülür. Büyük sufilerden kabul edilen İbrahim b. Edhem'in önceleri bir hükümdarken, tasavvuf yoluna girmeye karar verdikten sonra tahtını ve servetini terk ettiğine inanılır (Hücvirî, 2010, s. 170). Mevlana ile ilgili kaynaklarda onun Şems ile tanıştıktan sonra halk arasındaki itibarını kaybetmekten çekinmeyerek müderrisliği bıraktığı, hatta Hristiyan mahallelerinden şarap satın aldığına dair rivayetlere sıkça rastlanır (Eflâkî, 2006, ss. 127,474). Sonraları Fransisken tarikatının kurucusu olacak olan Aziz Francis'in hayat hikayesinde de zengin ve nüfuzlu bir aileye mensupken, İsa'nın yoluna girmeye karar verdikten sonra servetinden ve o zamanlar önemli bir sosyal sınıf olan şövalyelikten nasıl vazgeçtiği anlatılır (Howell, 1908, s. 7).

İbn Battûta'nın seyahatnamesinde dünyayı terk eden derviş ve keşişlerle ilgili bilgiler bulmak mümkündür. Seyahatnamesinin İstanbul ile ilgili olan bölümünde, İbn-i Battuta Circis adlı bir keşişten bahseder. Bu keşiş önceleri Bizans İmparatoruyken tahtını ve servetini oğluna bırakarak bir manastıra çekilmiştir (Battûta, 2004, s. 337). İbn-i Battuta'nın kendisi de bir şeyhin hizmetine girerek derviş olmak istediğinde, ilk iş olarak kadılık görevini bıraktığını ve tüm servetini yoksullara dağıttığını belirtir (Battûta, 2004, s. 512). Yunus Emre'nin şiirlerinde de dünyadan vazgeçme olgusu kendisine yer bulur: "Dördüncü nişânı budur dünyâdan münezzeh ola, Dünyâ seni sayru eyler kul kaygusu sayrulara." Yunus tarafından dünya hastalık (sayru) kaynağı olarak görülür.

Peki bu mistiklere dünyayı, daha doğru ifade etmek gerekirse toplumu ve topluma aidiyeti gerektirecek evlilik, meslek veya yönetilecek malvarlığı gibi unsurları terk ettiren ana motivasyon kaynağı neydi? Konu İslam ve Hristiyanlık gibi semavi dinler olduğunda ilk bakılması gereken yer elbette kutsal kitaplar ve peygamberlerin uygulamalarıdır. Kur'an'a göre dünya hayatı “bir eğlence ve oyundan başka bir şey değildir” (Kur'an 29:64), hatta dünyanın kendisi bile Allah için “bir sivrisineğin kanadından daha değersizdir (Canan, 1988f, s. 582)”. İslam peygamberi kendisini Bizans hükümdarları ve Pers imparatorlarıyla kıyaslayan ve ona gerçek bir hükümdar gibi muamele etmedikleri için üzülen arkadaşına “dünya onların ahiret bizim olsun (Canan, 1988c, s. 73)” diye karşılık vererek dünyanın “kafirlerle” bırakılacak kadar değersiz olduğunu vurgular. İncil’de ise İsa “işte biz her şeyi bırakıp peşinden geldik, durumumuz ne olacak?” diye soran havarisine yeni kurulacak düzende Tanrı’yla birlikte on iki tahta oturup İsrail’in on iki soyunu yargılayacaklarını söyler (Matta 19:27-28). Bu mükafat yalnızca İsa’nın yakın dostları olan havarilerle de sınırlı değildir. İsa için evlerini, kardeşlerini, kız kardeşlerini, babasını, annesini, çocuklarını, ya da tarlalarını bırakmış olan herkes de bunları kat kat alacak. Bunun yanı sıra da sonsuz yaşamı miras alacaktır (Matta 19:29).

Kur'an’da ve İslam peygamberinin uygulamalarında görülen bu dünya hayatına rağbet etmeyen tutumun daha sonraları İslam mistisizmi içerisinde *verâ* adı altında kavramsallaştırıldığı görülür. Sözlük anlamı olarak “sakınmak, kaçınmak, çekinmek” anlamına gelen *verâ*, tasavvufi bir terim olarak “haram ve günah olup olmadığı şüpheli hususlardan kaçınıp, helal olanların bir kısmından feragat etmek” anlamına gelir. Başka bir ifadeyle *verâ*, Allah hariç her şeyden şiddetle sakınmaktır (Uludağ, 2013, s. 49).

Dünyayı terk kavramı, İslam mistisizminin oluşum evresine yön veren kişilerin eserlerinde üzerinde önemle durulan konulardan birisidir hatta onlara göre sufünün atması gereken ilk adımdır. Bu eserlerde dünya hayatının değerlendirilişi basit bir düalist mantık üzerindedir. Bu mantığa göre dünya kavramı ahiretin zıddıdır öyleyse ahirette kurtuluşa

ermek isteyen kişi öncelikle dünyayı terk etmelidir. Bu bağlamda Gazali, dünya ve ahireti Doğu ve Batı'ya benzetir. Doğu'ya yönelenin Batı'dan uzaklaşması gibi dünyaya yönelenin de ahiretten uzaklaşacağını belirterek bu iki zıt kutbu birbirine yaklaştırmaya çalışanları cahillik ve hatta Kur'an'ın hükümlerine kâfir olmakla itham eder. Gazali ayrıca *İhya*'sında "Ahiret Alimlerinin Alametleri" başlığı altında ideal sufîyi tarif ederken, "ilmiyle dünyalık istememe" erdeminden söz eder. Buna göre sahip olduğu ilim sebebiyle herhangi bir devlet görevi talep eden kişi artık o ilmi dünya hayatı için kullanmaktadır. Ona göre dünyayı terkten kasıt yalnız mal ve servet edinmekten vazgeçmekten ibaret değildir. Makam, mevki talebi dünya malı edinmekten daha zararlıdır (Gazali, 2002, ss. 451-509).

Verâ kavramına eserlerinde yer veren sufi yalnızca Gazali değildi. Ebû Tâlib el-Mekkî Gazali'den daha da önce dünyadan uzaklaşmanın gerekçelerini sıralamaktaydı. Ona göre dünyayla meşgul olmanın sebebi iman zayıflığıydı ve bu imanı zayıf kişiler büyük mülkü (ahiret) göremezdi (El-Mekkî, 2003, s. 436). Ebû Nasr es-Serrâc da üç kısma ayırdığı verâ derecelerinde ilk sıraya Allah'tan alıkoyan her şeyi uğursuz gören arifleri yerleştirmekteydi (Tûsî, 1996, s. 44). Kuşeyrî ise Yahyâ b. Mu'âz'dan alıntı yaparak verâyı zahiri ve batini olarak ikiye ayırmaktaydı. Zahiri verâyı Allah'ın rızasından başka bir şeyin kişiyi harekete geçirmemesi olarak tanımlarken, batini verâyı da kalbe Allah'tan başka bir şey girmemesi olarak tarif etmekteydi (Kuşeyrî, 2014, s. 204). Dünya arzusunu bir nevi kalp hastalığı olarak gören Sühreverdi'ye göreyse sufîlerin kalplerinden dünya arzusunu çıkarmaları onların ruhlarını pisliklerden temizler ve başkalarına karşı kin ve düşmanlık beslemelerinin önüne geçer (Sühreverdi, 1999, s. 273). Kelâbâzî *Taarruf*'ta veradan bahsederken üç hususta şeyhlerin fakir ve dervişleri terk ettiklerinden bahseder; Başkasının malıyla hacca gitmek, Horasan'a ve Yemen'e gitmek. Horasan'a giden dervîşi şeyhinin terk etmesinin sebebi bu bölgenin döneminin önemli ticaret merkezlerinden birisi olmasıydı (Kelabâzî, 2014, s. 212). Bu örnekten anlaşıldığı üzere bazı İslam mistiklerinin dünyadan uzaklaşma anlayışları o kadar katıdır ki en ufak bir ihtimal bile dervîşin şeyhinin gözünden düşmesine sebep olur.

Hristiyanlığın ilk dönemlerinde dış dünyayı reddeden asketik yaşam tarzı, bu dine mensup olmanın bir gereği gibi görülmekteydi. Pagan Roma'nın boyunduruğu altında yaşayan Hristiyanlar ruhlarını temiz tutabilmek için dış dünyayla bağlarını olabildiğince koparmaktaydılar. Tenha yerlerde inzivaya çekilmekten ziyade kendi evlerinde uygulamaya çalıştıkları bu izolasyon pratiği Roma'nın Hristiyan takibatına kadar devam etmişti (M. Smith, 1973, s. 11). Roma İmparatorluğu'nun Hristiyanlara yönelik baskılarının ve idama dayanan uygulamalarının başladığı dönemde ise Hristiyanlar "şehitlik" (*martyrdom*) kavramıyla tanıştılar. Bu dönemde şehitlik bireysel kurtuluşun en kesin ve onurlu yöntemlerinden biri olarak görülmeye başladı. Romalıların elinde can veren Hristiyanlar azizlik mertebesine bile yükseltilmekteydi. Hristiyanlığın Roma tarafından devletin resmi dini olarak tanınmasıyla birlikte artık şehitlik fırsatı da kaçmış oluyordu (Arap fetihlerine kadar). Bunun üzerine mistikler tarafından yeni bir şehitlik konsepti oluşturuldu, "ruhani şehitlik". Buna göre İsa'nın çarmıha gerilmiş halini ve ilk dönem azizlerini örnek alan bu ruhani şehitler, bütün dünyalık mülklerinden ve bağlarından feragat etmeye başladılar çünkü bu şehitler ve İsa, Tanrı'nın yolunda dünyadan ve kendi canlarından feragat etmişlerdi. O halde onlar da en azından dünyayla olan bağlarından feragat etmeli ve hayatlarını Tanrı'ya adamalıydılar (King, 2003, s. 8). Bu durum Hristiyan mistiklerinin toplumdan uzaklaşarak terkedilmiş yerlerde, mezarlıklarda ve çöllerde inzivaya çekilmeleri uygulamalarının önünü açtı.

Dünyayı terk etme pratiğinin beraberinde getirdiği inziva ve kasıtlı fakirlik uygulamaları da bireysel kurtuluş yöntemleri arasında kendisine önemli bir yer bulur. İslam mistisizminde "halvet" veya "uzlet" olarak da adlandırılan inziva, "tıpkı bir ölü gibi halkla beraber yaşamaktan yüz çevirmek" olarak da tarif edilir. Yöntem ve şekil yönünden zaman içerisinde farklılaşmasına rağmen hemen hemen bütün mistik tarikat ve gruplarda rastlanan bir olgudur. Bu uygulamanın kökeni olarak da İslam peygamberi Muhammed'in, peygamberliğinin öncesinde ve sonrasında, kendisine ilk vahyin geldiği Hira mağarasında belirli aralıklarla inzivaya çekilmesi gösterilir (Uludağ, 1997a). Münzevi dervişlerin bu örnek sayesinde uzlet kavramına meşruiyet kazandırmaları, uzletin kendisinden çok yönteminin ve sınırlarının mutasavvıflar arasında tartışılmasına sebep olmuştur.

Tasavvufu tanımlayan eserlerde de uzletin manevi olgunlaşma için gerekli adımlardan birisi olduğu vurgulanır, neden gerekli olduğu, yöntemleri ve adâbı hakkında bilgiler verilir. Uzletin iki temel sebebi vardır. Mürit ya halkın şerrinden kaçır ya da kendisinin onlara zararı dokunmaması için halktan uzaklaşır (Gazali, 2002, s. 579; Kuşeyrî, 2014, s. 197). Bu uzaklaşmanın sebebi, kalabalık içinde yaşamının kişinin duyu organlarını meşgul ederek nefsinin terbiye etmesini engellemesidir. Duyu organları vasıtasıyla zihne yerleşen arzu ve istekler, nefsi kuvvetlendirerek kişiye hâkim olmasını sağlar. İnzivaya çekilerek tek başına yaşayan kişi duyu organlarını meşgul edecek etkenlerden uzak olduğu için nefsinin daha rahat terbiye eder (El-Mekkî, 2003, s. 392). Kalbini ahiret düşüncelerine çekerek tefekküre yönlendirir. Bu yönüyle inziva kişiyi olgunlaştırır ve artık halk arasında vaaz verebilecek, insanlara “hakikatleri” anlatabilecek seviyeye gelmesini sağlar.

Uzletin istenilen sonuçları vermesi için öncelikle adabına uyulması gerekir. Öncelikle kişi helal lokma yemelidir. Kötü düşüncelerden korunmak için temel farzları yerine getirmeye yarayacak temel şeriat bilgisini edinmelidir. Niyetini temiz tutmalı, keramet elde etmek için değil, sadece nefsinin terbiye etmek için inzivaya çekilmelidir. Sühreverdi bu şartları yerine getirmedi halvete girenleri Hristiyan rahipleri, Hint fakirleri ve filozoflara benzetir, keramet elde etseler bile ahiret için bir fayda sağlayamayacaklarını belirtir (Sühreverdi, 1999, s. 272).

İnzivanın yöntemi hakkında da mutasavvıflar ayrılığa düşmüşlerdir. Kimi sufiler, belirli dönemler ve zorunlu haller dışında, sürekli bir uzlet hayatını tavsiye ederken, kimi sufiler uzletten kastın bedenlen değil kalben ve zihnen uzlet olduğunu belirtir (Kuşeyrî, 2014, s. 198). “Halk içinde Hakk ile birlikte olmak” düsturunu benimseyen bu grup, belirli periyotlar şeklinde (kırk gün) girdikleri halvet dışında, halkın arasında dolaşmayı tercih ederler.

Dönemin kaynaklarına bakıldığında dervişlerin bu uygulamaları hakkında örneklere rastlanır. Mevlana Mesnevi'sinde Abbadiye adlı bedevi bir kabileden bahseder (Gölpınarlı, 1983, s. 508). Bu kabilenin mensupları çölde tek başlarına ibadetle meşgul olurlar ve çeşitli kerametler gösterirler. İbn Battuta da hizmetine girdiği şeyhin bir mağarada tek başına yaşadığını nakleder (Battûta, 2004, s. 512).

Hristiyan mistisizminde inziva kavramının ortaya çıkışı incelendiğinde bunun bir tercihten çok zorunluluktan gerçekleştiği görülür. Pagan Roma döneminde başlayan tatbikat ve baskı dönemlerinde bu baskıdan kaçan Hristiyanlar dağlara ve terkedilmiş bölgelere yerleşmeye başladılar. Bu durum Roma'nın Hristiyanlaşmasına kadar sürdü. Roma'nın Hristiyanlığı resmi din olarak kabul etmesiyle birlikte artık bu kaçışın bir sebebi kalmamıştı. Kilisenin de artık kendini gizlemeyerek merkezi otoritenin bir organı haline gelmesi, ibadetlerin terkedilmiş yerlerde yapılması zorunluluğunu ortadan kaldırmaktaydı. Bütün bu gelişmelere rağmen bir grup dindar Hristiyan toplumdaki uzaklaşmayı, hayatta kalmak için bir zorunluluktan ziyade, Tanrı'ya ulaşmanın bir yolu olarak görmeye başladı (M. Smith, 1973, s. 12). Kendilerini “ruhani savaşçılar” (*athletes of spirit*) olarak adlandıran bu gruba göre Roma'ya karşı olan mücadele bitmiş olabilirdi ama kişinin kendi ruhuna ve çöllerde, terkedilmiş yerlerde yaşayan şeytanlara karşı olan savaşı devam etmekteydi (Brakke, 2009, s. 5). Ayrıca manevi savaş Tanrı katında kılıçla yapılan savaştan daha değerli sayılmaktaydı. Böylece çöllere, mezarlıklara ve terkedilmiş yerlere yerleşen mistikler manevi savaşa hazırlanmak ve kalplerini saflaştırıp Tanrı'ya ulaşabilmek için tefekkür etme imkanı bulmuş oldular. Tıpkı dervişlerin yaptığı gibi, günahlardan ve zihinlerini meşgul edecek düşüncelerden uzaklaşan keşişler, bedenlerini ve ruhlarını temizlediklerine inanıyorlardı (King, 2003, s. 9). Genellikle yalnız başına yaşayan bu kişiler kimi zaman insanüstü denebilecek pratikler uygulayarak çevreleri tarafından aziz ilan ediliyor, inzivaya çekildikleri mekanlar da hac yeri olarak kabul ediliyordu.<sup>5</sup>

---

<sup>5</sup> Bu keşişlerden en ünlüsü olan Aziz Simon bir direğin tepesinden hiç inmeden 37 yıl yaşamıştı. Öğrencilerinin haftada bir kez getirdiği yiyecek dışında bir şey yemeden yaşayan bu azizin ünü, daha hayattayken, Britanya'dan Pers topraklarına kadar yayılmış, öldükten sonra ise yaşadığı sütunun etrafı Hristiyanlar için kutsal ziyaret bölgelerinden biri haline gelmişti (Harvey, 1990, ss. 15-16).

Zaman içerisinde Müslüman ve Hristiyan mistikleri arasında uzlet kavramının değiştiği görülür. Bunun sebebi denetimsiz gerçekleştirilen uzletin münzevilere zarar vermesi, hatta çoğu zaman delirtmesiydi (King, 2003, s. 19). İlerleyen dönemlerde dervişler ve keşişler bir manevi süpervizörün (şeyh, ruhani baba) denetimi altında, başlangıç ve bitişi belirlenmiş periyotlar halinde inzivaya çekilmeye başladılar.<sup>6</sup> Bu durum mistik toplulukların kurumsallaşma sürecinde de önemli bir etken oldu.

Mistiklerin hem beden hem de zihnen dünyayı terk etmesi bireysel mülkiyet anlayışlarının da değişmesine yol açtı. Zihni yaratıcı dışında meşgul edecek işlerden uzak olmanın önündeki en büyük engellerden birisi yönetilmesi gereken mülkiyetti. Zaten her iki dinin peygamberi de yaşadıkları dönemde yoksul bir hayat sürmüş, sözleriyle ve davranışlarıyla fakirleri ve fakirliği öven bir tutum sergilemişlerdi.<sup>7</sup> Böylece doktrinsel anlamda da meşru temellere oturtulan fakirlik, bireysel kurtuluş yolunun olmazsa olmaz basamaklarından birisi haline geldi öyle ki *fakir* kelimesi artık, temel anlamının dışında, mistikleri ifade etmek için toplum tarafından da kullanılan bir terimdi. Dönemin seyahatnamelerine bakıldığında da üzerinde sadece vücudunun belirli bir bölümünü örten bir bez parçası, dilenmek için bir kase ve sopadan başka eşyası bulunmayan dilenci derviş veya keşiş motiflerinin şehirlerin kimliğini oluşturan öğelerden birisi haline geldiği görülür, (Caner, 2002, s. 158; Karamustafa, 1994, s. 14).

---

<sup>6</sup> Aynı çatı altında inşa edilen küçük kişisel hücreler içerisinde mistikler inzivalarını sürdürmekteydi. Hristiyan mistiklerde bu yapılar manastır oluşumu içerisinde genellikle kişiye özel küçük baraka veya hücreler halinde bulunurken, sufi tarikat yapıları içerisinde halvethane denilen ve inzivaya çekilmek için özel olarak tasarlanan odalara rastlanır.

<sup>7</sup> İslam Peygamberine atfedilen “Ümmetimin fakirleri Cennet’e yarım gün önce gireceklerdir. Oradaki yarım gün dünyanın beş yüz senesi kadardır (Canan, 1988f, s. 584).” ve peygamberin kuru bir hasır üzerinde yatması sebebiyle vücudundaki izleri gören Ömer b. Hattab’ın ağlamasına karşılık “İstemez misin ya Ömer! Dünya onların, ahiret de bizim olsun (Canan, 1988c).” sözlerine tasavvuf kaynaklarında çokça atıf yapılır. Aynı şekilde İncil’de de İsa’nın kasıtlı fakirliğine sık sık atıfta bulunulur. Tilkilerin ini, kuşların yuvası vardır fakat İsa’nın başını yaslayacak yeri yoktur (Matta 8:20; Luka 9:58). İsa ayrıca İblis’in kendisine secde ederse dünyanın tüm ihtişamını önüne sereceği vaadini de elinin tersiyle iter (Matta 4:8-10).



İslam mistisizmine bakıldığında fakirliğin iki farklı yorumlanmış şekli göze çarpar. Birincisi *şeklî* (zahirî) *fakr* olarak adlandırılan maddi varlıktan yoksun olma halidir. Tasavvufta peygamberlerin ve velilerin sıfatlarından olarak görülen fakirlik (*fakr*), sufiler tarafından arzulanan ve gurur duyulan ilahi bir lütuf olarak kabul edilir (Uludağ, 1995, s. 133). İslam peygamberinin “Allah'ım, beni fakir olarak yaşat, fakir olarak ruhumu kabzet, ahirette de fakirler zümresinde haşret.” şeklindeki dua ettiğine dair anlatılar (Canan, 1988f, s. 585) ve Kuşeyrî'nin *Risâle*'sinde Rebî b. Heysem'den naklettiği “Biz Allah nezdinde önemsiz kimseleriz, bizi aç bırakmaz. O evliyayı aç bırakır” sözü fakirliğe verilen değeri vurgular (Kuşeyrî, 2014, s. 361). Tasavvufun ana kaynakları olarak kabul edilen eserlerde de tasavvuf ehlinin ana vasıflarından olarak gösterilen fakr, sufilerin ömürleri boyunca sürdürmeye çalıştıkları bir nefis terbiyesi metodu olarak göze çarpar. Sadece zaruri ihtiyaçlarını karşılayacak kadar mal edinen dervişler bundan fazlasını bir yük olarak görür ve kurtulmaya çalışır. Sufilerden birisi gördüğü bir rüyada, cennete gittiğini gördüğü iki kişiden birisinin diğerinden daha önce cennete girmesinin sebebi olarak onun bir gömleği, diğerinin ise iki gömleği olmasını gösterir (Kuşeyrî, 2014, s. 364).

Zaman içerisine değiştiği görülen bu maddi fakirlik algısı, manevi fakirlik düşüncesinin güç kazanmasıyla ikinci planda kalmaya başlar. Bu fakirlik anlayışına göre gerçek fakr mal mülk edinme isteğinden kalbi arındırmak, Allah'tan başkasına ve sebeplere itimat etmemektir. Bu bağlam içerisinde kötü huylardan kalbi arındırmayı da fakr kabul eden mistik gruplara rastlanır. Bu düşünceyi benimseyenler için artık malın olması ya da olmamasının bir önemi kalmaz. Yunus Emre'nin “Ne varlığa sevinirim ne yokluğa erinirim. Aşkın ile avunurum, bana seni gerek seni” dizelerinde bu görüş açıkça kendini belli eder. Fena ve kulluk kavramlarıyla birleştirilen bu fakirlik anlayışında mistik, Allah karşısında hiçbir şeye sahip olmadığının farkına vararak kendi varlığının sahibinin de Yaratıcı olduğu bilincine varır ve *fenâ* mertebesine ulaşır (Uludağ, 1995, s. 133).

Hristiyan mistisizminin erken dönemlerinde dış dünyayla ilişkiyi kesme konseptinin beraberinde getirdiği fakirlik ilkesinin Orta Çağ mistik akımları içerisinde ayrı bir uygulama olarak ele alınmaya başladığı görülür. Özellikle Aziz Francis ile başlayan

İsa'nın fakir hayatını taklit etme uygulaması zamanla diğer mistik hareketler içerisinde de kabul görmeye başladı.

Erken dönemlerde kendilerini gizlemek zorunda kalan ve sürekli bir kaçış halinde olan Hristiyanlar zorunlu bir fakirlik hali içerisindeydiler. Hristiyanlığın Roma tarafından resmi din ilan edilmesiyle birlikte zenginleşmeye başlayan kilise ve ruhban sınıfı bazı dindar Hristiyanlar tarafından sert eleştirilere maruz kalmaktaydı. Orta Çağ'a gelindiğinde artık siyasi bir otorite haline de gelmiş olan kiliseye karşı bu tepkiler devam etti. Özellikle Fransisken ve Dominiken hareketleri bu dönemde Hristiyan mistisizmine kazandırdıkları fakirlik konseptiyle ön plana çıkmaktaydı. Francis'in *Lady Poverty* adı altında metaforlaştırdığı fakirlik algısı, İsa'nın İncil'de anlatıldığı yaşam öyküsünü kaynak olarak almaktaydı.

Zengin bir aileye mensup olan Francis'in hayat hikayesinde onun "Tanrı'nın yoluna" girmeye karar verdiğinde ilk yaptığı şeyin kıyafetlerini bir dilenciyle takas etmek olduğu anlatılır. Hatta Francis bu mistik yaşama geçiş döneminde bir tüccar olan babasının satması için kendisine verdiği kıyafetleri sattıktan sonra kazandığı parayı San Damiano'daki fakir bir rahibe vermişti. Bunun sebebi kıyafetleri sattığı ilk andan itibaren "kazandığı paranın ağırlığına bir saat bile dayanamayacak gibi" hissetmesiydi. Ona göre bu paranın bir kum veya çöpten farkı yoktu. Francis'in takipçilerinin oluşturduğu Küçük Kardeşler grubu da tıpkı Francis gibi zengin ailelere mensupken fakirliği seçmiş kişileri barındırmaktaydı. Bu mistikler İsa'nın "Eğer yetkin olmak istiyorsan, git varını yoğunu sat, yoksullara dağıt. Böylelikle göklerde varlığın olacak. Sonra da ardım sıra gel." (Matta 19:21) emrini dinlemekteydiler.

Francis'in *Lady Poverty* olarak metaforlaştırdığı fakirlik anlayışı bireysel kurtuluş yolunda atılması gereken ilk adım olarak görülmekteydi. Fakirliği hem bir sevgili hem de bir yol gösterici olarak gören Francis'e göre o "erdemlerin kraliçesiydi". Tanrı diğer iyi davranışları cennetinde ödüllendirecekti ama fakirliğin ödülü daha bu dünyadayken verilmekteydi (Wolf, 2003, s. 31).

Dönemin bir diğere önemli mistik hareketi olan Dominikenler için de fakirlik bireysel kurtuluş yöntemlerinin en başında gelmekteydi. Fransiskenler'den farklı olarak bu grubun üyeleri fakirliği İsa'yı taklit için değil insanlara vaaz verme görevini zihinde herhangi dünyevi bir düşünce olmadan gerçekleştirebilmek için ilkeleştirmişlerdi. Dominikenliğe giriş için edilmesi gereken üç yeminin ilki mutlak fakirlik yeminiydi (O'Daniel, 1921, s. 60). Topluluğunu daha kendi hayattayken din adamlarından oluşan bir vaizler cemaati şeklinde teşkilatlandıran Dominik, üyelerinin kişisel mülk edinmelerini yasaklamıştı (Hinnebusch, 1960, s. 444).

Bireysel mülkiyetin reddedilmesi ve fakirliğin kutsallaştırılması beraberinde başka bir problemi ortaya çıkarmaktaydı; mistikler hayatlarını nasıl idame ettireceklerdi? Hiçbir mal varlığı olmayan derviş ve keşişler zamanlarının büyük çoğunluğunu ibadet ve tefekkürle geçirmektedir, sürekli seyahat halindeydiler bu yüzden devamlı bir meslekte çalışmaları da mümkün değildi ki bazı gruplar iktisadi üretim içerisinde olmayı da açıkça reddetmekteydi (Karamustafa, 1994, s. 14). Bu durum için bulunan çözüm de belliydi, dilencilik.

Tasavvufi eserlere ve Hristiyan azizlerinin yazmalarına bakıldığında dilencilik yasaklandığı ve günlük işlerde çalışıp yemeğini kazanmanın övüldüğü görülür. Ancak çok zaruri durumlarda "Tanrı'nın/Allah'ın adıyla" insanlardan yiyecek dilenmeye izin verilmektedir. Örneğin Aziz Fransis tarikatının kurallarını oluşturduğu Vasiyet'inde kardeşlerine şöyle seslenir; "Kendi ellerimle çalıştım, hala da kendi ellerimle çalışmayı arzuluyorum ve ısrarla bütün kardeşlerimden kendilerini dürüst işlere vermelerini istiyorum. Nasıl çalışılacağını bilmeyenler bırakın öğrensin, ama mülk elde etme hırsından dolayı değil, başıboşluk etmemeleri için. Eğer emeğimizin karşılığını alamazsak Tanrı'nın sofrasına müracaat etmemizde sakınca yoktur, kapı kapı dolaşarak yiyecek bir şeyler isteyin. Tanrı bana karşılığında "Tanrı size esenlik versin" dememiz gerektiğini ilham etti (Robinson, 1905, s. 83-84)".

Tasavvufi kaynaklarda da kimseden bir şey istememenin erdemiyle ilgili ayet ve hadisler sıralandıktan sonra, eğer çok zor durumda kalınırsa, insanlara müracaat etmeye izin verildiği belirtilir. Ebû Talib el-Mekkî dervişlerin seyahat adabını anlatırken bu hususa da değinir. “Kim aç kalır da insanlardan bir şey istemez ve bu yüzden ölürse cehenneme girer” hadisini nakleden Mekkî, İbrahim b. Edhem, Süfyân es-Sevrî ve Sehl b. Abdullah gibi büyük kabul edilen sufilerin uygulamalarından örnekler verir (El-Mekkî, 2003, ss. 273-274).

İlerleyen dönemlerde dilencilik ancak çok zor durumlarda başvurulmasına izin verilen bir uygulamadan çok, bazı marjinal mistik gruplar tarafından bir ritüel haline getirildiği görülür (Thompson, 2011, s. 3). Dilencilik artık dünyayı terk etmiş olmanın adeta açık bir göstergesidir. Dilenen ve çoğu zaman bunun için toplum tarafından ayıplanan mistik bu yolla kibrinden ve benliğinden arınır, toplum tarafından dışlanması sebebiyle de kendisiyle toplum arasına görünmez bir sınır çizilen derviş ve keşişler şehirlerden uzaklaşmadan da uzletlerini sürdürürler (Karamustafa, 1994, s. 13). Dilenme yoluyla tek bir kişiye veya bir kuruma bağlı kalmadan yaşamlarını sürdürebildikleri için mutlak fakirlik ilkelerine de bağlı kalmış olurlar. Francis San Damiano Kilisesi’ni onardığı sırada oradaki bir rahibin verdiği yiyeceklerle karnını doyurur. Birdenbire aklına aslında o rahibin verdiği yiyeceğe güvenerek orada çalışmayı sürdürdüğü düşüncesi gelir ve kendisine yaşamayı seçtiği fakirlik hayatının bu olmadığını söyler. O günden sonra Francis kapı kapı dilenerek kendisine verilen artıklarla karnını doyurur (Wolf, 2003, s. 20). Aziz Dominik de kişisel mülk edinmeyi yasakladığı takipçilerine acıktıkları zaman dilenmelerini öğütler.

Dilenci dervişler Müslüman ulema sınıfı tarafından sert bir şekilde eleştirilirler ve sahte derviş olmakla itham edilirler. el-Cevberî *Şarlattanların Sırları* adlı kitabında dilenci dervişleri üçkağıtçılar olarak nitelendirir. Bazı şeyhler müritlerini bu dervişlere karşı uyararak onların kafirlerden bile daha kötü olduklarını söylerler. Huzuruna gelen Kalenderi derviş grubu hakkında Nasîrüddîn Tûsî’ye bunlar kimdir diye soran Moğol

hükümdarı Hülagü, “bunlar dünyanın fazlalıklarıdır” yanıtını alır (Karamustafa, 1994, s. 5). Dilenci mistiklere karşı olan bu tutum yalnızca Müslüman din adamlarının uygulamalarıyla sınırlı değildir. Aynı şekilde Hristiyan ruhban sınıfı da dilenci keşişlere karşı pek olumlu görüşlere sahip değildi. Onlara göre “keşiş kıyafetindeki bu münafıklar” hemen her yerde bulunmakta ve yapmacık dindarlıkları için insanlardan sadaka beklemekteydiler. Sinalı Aziz Nilus’a göre önceleri saygı duyulan ve imrenilen keşişler bu sahtekârlar yüzünden artık tiksinti duyulan bir sınıf haline gelmişti (Caner, 2002, ss. 158-159).

Seyahat, mistiklerin bireysel kurtuluş yöntemlerinin bir diğer parçasıydı. İslam’da ve Hristiyanlık’ta hac ibadetiyle zaten kutsal bir olgu olan seyahat, mistikler için ayrı bir öneme sahipti öyle ki manevi kurtuluşun kendisi bir yol (path) olarak görülmekteydi. Zaten herhangi bir mülkiyete sahip olmayı reddeden mistikler yerleşik bir şekilde yaşayamazlardı çünkü bir yere yerleşmek demek mülk edinmeye açık hale gelmek demektir ve bu da kasıtlı fakirlik ilkesini çiğnemeyi gerektirmekteydi.

Kuşeyri *Risâle*’sinde seferi bedenle ve ruhla yapılan olmak üzere ikiye ayırır. Bedenle yapılan seferi bir yerden başka bir yere gitmek olarak tarif ederken diğer seferi bir sıfattan (tasavvufi makamdan) diğerine yükselmek şeklinde tarif eder. Ona göre sufilerin sefere çıkmalarının sebebi nefislerini alıştıkları düzenden ve kolaylıktan uzaklaştırarak riyazete çekilmektir. Gazali de tıpkı Kuşeyri gibi ikiye ayırdığı seferi izah ederken dervişin sefer sırasında kendi içinde yaptığı yolculuktan da bahseder. Kişinin ahlakını düzeltebilmesi için öncelikle kötü huylarından arınması, bunu yapabilmesi için de bu kötü vasıflarından haberdar olması gerekir. Sefer insana kendini tanıyabilmesi için imkan tanır çünkü bulunduğu ortama alışan ve yaşamını kolaylıkla sürdüren kişi kusurlarını göremez. Sefere çıktığı ve gurbetin zorluklarıyla karşılaştığı zaman ise bu özellikleri açığa çıkar (Gazali, 2002, ss. 625-629). Bu kendini tanıma sadece kötü özelliklerini keşfetmekle ilgili değildir

örneğin Yunus Emre ile ilgili anlatılarda Yunus tekkeyi terk edip çıktığı yolculuk sırasında tanıştığı iki derviş sayesinde manevi gelişiminin farkına varır.<sup>8</sup>

Seyahatin bir diğer işlevi de ilim tahsiliydi. İslam geleneğinde büyük oranda hadis toplamayla başlayan ilim seyahati kavramı tasavvufta da kendisini gösterir. Bu seyahat kimi zaman başka bir memlekette bulunan tarikat şeyhine doğru gerçekleştirilirken, kimi zaman yeryüzünü inceleyerek ilahi sırra erme amacı taşır. Kuran-ı Kerim’de de Hızır, sahip olduğu ilmi öğrenmek isteyen Musa peygambere birlikte yolculuğa çıkmaları gerektiğini, eğer bu yolculuğa sabredebilirse ona ilmini öğretebileceğini söyler (Kur’an 18: 65-82).<sup>9</sup> İlim öğrenmenin yanı sıra öğretilerini yaymak ve halkı irşat etmek için seyahat eden sufiler de mevcuttu. Muhyiddîn İbnü’l-‘Arabî ve Şehâbeddin es-Sühreverdî gibi büyük sufiler Anadolu coğrafyası boyunca seyahat ederek kendilerine müridler edinmişlerdi. Bazı derviş gruplarının ise yılın belirli dönemlerinde bir toplanma yeri belirleyerek orada toplanmaları ve sema ve toplu zikir gibi çeşitli ritüeller gerçekleştirmeleri de yaygın bir durumdu. Kimi zaman sınır boylarındaki savaşlara da katılan dervişlerin (Touati & Berktaş, 2004, s. 193) ana motivasyon kaynağı mal veya ganimetten çok şehit olarak elde edecekleri manevi dereceydi.

Dervişler yalnız başlarına veya şeyhlerinin önderliğinde, gruplar halinde seyahat etmekteydiler. Kimi zaman kervanlara veya seyahat eden başka gruplara da katılan dervişleri dönemin kaynakları sıkça zikreder. İbn Battuta Carh şehrinde öğrencilerle birlikte seyahat eden bir grup dervişe rastladığından bahseder (Battûta, 2004, s. 375).

---

<sup>8</sup> Yunus Emre’ye ithaf edilen menkıbelerden birinde kırk yıl boyunca Tapduk Emre Dergahı’na hizmet eden Yunus’un manevi bir ilerleme kaydedemediğini düşünüp dergahtan kaçtığı rivayet edilir. Yunus Emre seyahati sırasında bir mağarada konaklayan iki dervişin misafiri olur. Bu dervişler her gece sırasıyla dua etmekte ve bu duanın bereketiyle gökten bir sofraya inmektedir. Sıra Yunus’a geldiğinde mahcup olmamak için “onlar kimin hürmetine dua ediyorsa onun hürmetine beni utandırma” diye dua eder. O gece bir yerine iki sofraya yemek iner. Bunu gören dervişler şaşkınlıkla Yunus’a kimin hürmetine dua ettiğini sorarlar o da önce onların söylemesini ister. Dervişler Tapduk Emre’nin dergahında kırk yıl hizmet eden Yunus diye bir derviş adına dua ettiklerini söyleyince Yunus yaptığı hatanın farkına vararak dergaha geri döner.

<sup>9</sup> Bu kıssada Hızır “ilim sahibi bir kul” olarak tarif edilir. Yolculuk sırasında Hızır’ın eylemlerine karşı çıkan Musa, yolculuğun sonunda bu eylemlerin sebeplerinin açıklanmasıyla Hızır’ın ilminin üstünlüğünü kabul eder. İslam mistisizminde de önemli bir konuma sahip olan Hızır hakkında daha fazla bilgi için bkz. Ahmet Yaşar Ocak, “İslam Türk İnançlarında Hızır yahut Hızır-İlyas Kültü”, İstanbul, 2012.

Maldiv Adaları'na yaptığı seyahat sırasında ise adalardan birine içi dervişlerle dolu bir geminin yanaştığını aktarır (Battûta, 2004, s. 566). Mevlana'nın yakın dostu Şems-i Tebrîzî de sık sık yolculuk etmesi sebebiyle “Şems-i Perende” (uçan Şems) olarak anılmaktaydı (Eflâkî, 2006, s. 469).

Hristiyan mistisizminin kuruluşunda önemli rol alan Mısırlı çöl babalarının en ayırt edici özelliklerinden biri toplumdaki uzaklaşmak amacıyla çölde yaşamaları ve sürekli seyahat etmeleriydi. Hristiyan manastır geleneğinin kurucusu kabul edilen Aziz Antony İncil'in “İsa, “Eğer yetkin olmak istiyorsan, git varını yoğunu sat, yoksullara dağıt. Böylelikle göklerde varlığın olacak. Sonra da ardım sıra gel (Matta 19:21).” emrini duyduktan sonra çölde inzivaya çekilmişti (Athanasius, 1697, s. 5). “Erdem yönünden zamanının en üstün keşişi” olarak anılan Aziz John, bulunması çok zor bir insandı çünkü sürekli oradan oraya seyahat ederdi. Yerel anlatılara göre üç yıl boyunca bir kayanın altında hareketsiz ibadet eden John ayağını kırınca bir melek gelip onu iyileştirmiş ve ona seyahat etmesini emretmişti (Caner, 2002, ss. 57-58).

İlerleyen dönemlerde kilise ve kiliseye bağlı manastır babalarının gezgin keşişlere karşı olumsuz bir tavır takınmaya başladıkları göze çarpar. Onlara göre bir keşiş ancak diğer keşişlerle birlikte manastırlarda inzivaya çekilebilir, tek başına seyahat edemezdi. Eğer seyahat edecekse bile bunu ancak bir ruhani babanın gözetimi altında olgunlaştıktan sonra yapabiliirdi. John Cassian müritlerine Mısır'daki üç çeşit keşiş sınıfından bahsederken manastırda kalan ve bir süre manastırda kaldıktan sonra tek başına seyahat eden keşişlerin doğru yolda olduklarını ve hatta mükemmel olduklarını söyler. Fakat *sarabaite* adını verdiği üçüncü bir keşiş sınıfı vardır ki ona göre onlar acınacak bir haldedir.

Kilise'nin ve manastır babalarının bu seyyah keşişlere karşı olan tutumunun sebebi muhtemelen bu kişilerin toplum tarafından gördüğü saygı ve sahip oldukları karizmaydı. Bu kadar saygı duyulan bu kişiler sürekli seyahat halinde olduklarından herhangi bir

otorite tarafından kontrol edilememekteydi ve bu ruhban sınıfı tarafından hoş karşılanacak bir durum değildi.

Seyyah keşiflere karşı kilise tarafından takınılan bu tutumun Dominiken ve Fransiskanlar'a karşı değiştiği görülür. Katolik Kilisesi tarafından tanınan ve desteklenen bu iki tarikatın keşiflerinin özellikle Anadolu ve o zamanki Moğol İmparatorluğu topraklarına yaptıkları seyahatler (Ay, 2017), yazdıkları seyahatnamelerden de anlaşılacağı üzere Papalık tarafından bilinmekte ve desteklenmektedir. Genel olarak misyonerlik amacıyla yapılsa da bu seyahatlerin Doğu ve Batı arasında diplomatik ilişkiler kurma çabası gibi bir işlevi olduğu da söylenebilir.

Yukarıda verilen bilgilerden de anlaşılacağı üzere Hristiyan ve İslam mistisizmindeki münzevi yaşamı esas alan akımların öğretisi ve pratikleri birtakım benzerlikler göstermektedir. Dünya adı altında kavramsallaştırılmış toplum ve toplumsal her türlü bağ, bireysel kurtuluşunu gerçekleştirmek isteyen derviş ve keşişin ardında bırakması gereken ilk olgudur çünkü bunlar kişinin zihnini ve duyu organlarını meşgul ederek ruhunu/nefsini arındırmasını engeller. Bu bağlamda inzivaya çekilen derviş ve keşişlerin uyguladıkları açlık, kasıtlı fakirlik, dilencilik ve seyahat pratikleri ve bu pratiklerin öğretisi bazında dayandırıldığı temeller de birçok ortak nokta barındırmaktadır. Özellikle Hristiyan mistisizmindeki “manevi savaşın Tanrı katında kılıçla yapılan savaştan daha değerli olduğu” ve bu bağlamda bireysel kurtuluş pratiklerini Tanrı adına savaşmaktan daha değerli olduğunu savunan anlayış ile İslam peygamberinin “Gerçek mücâhid, nefsiyle cihad edendir (Canan, 1988b, s. 474)” sözüne dayanarak kişinin nefsiyle olan savaşını askeri savaştan daha önemli kabul eden tasavvufî anlayış arasındaki benzerlik dikkat çekmektedir.

Öğretisi ve pratik bazındaki benzerliklerin aksine, İslam ve Hristiyan mistisizmindeki münzevi anlayışın ortaya çıkış süreci çok da benzer şartlar altında gerçekleşmemiştir. Hristiyan mistisizminin ortaya çıktığı dönemde Roma tarafından Hristiyanlara yönelik



başlatılan takibatlar ve uygulanan ağır cezalar münzevi yaşamı bu kişiler için bir nevi zorunluluk haline getirmişti. İslam mistisizmindeki münzevi pratiklerin ortaya çıkış süreci için ise böyle bir durum söz konusu görünmemektedir. Münzevi İslam mistiklerinin yaşadıkları dönem içerisindeki şartlar, onların bu yaşam tarzını bir zorunluluktan çok kişisel bir tercih olarak benimsediklerini göstermektedir.

## 2. MİSTİK ÖĞRETİLERDE İNSAN VE TOPLUMA BAKIŞ

İslam ve Hristiyanlık mistisizminin erken dönemlerinde inzivaya dayalı ve bireysel kurtuluşa ağırlık veren mistik akımlar diğer akımlara nazaran daha ön plana çıkmış vaziyetteydi. Toplumdan uzak yaşamı temel alan pratiklerle nefsin terbiyesini veya ruhun kurtuluşunu esas alan bu yaklaşımın yanında topluma hizmeti de bireysel kurtuluşun aracı haline getiren mistik anlayış ilerleyen dönemde öne çıkmaya başladı. Bu akımlara mensup mistikler ihtiyaç duyulan her konuda insanlara hizmet etmeyi ve onların manevi kurtuluşu için çaba sarf etmeyi kendi bireysel kurtuluşlarının da bir aracı olarak kabul etmekteydiler. Bu anlayışa göre mistikler insanlara yardım etmekle veya irşat yoluyla onların manevi kurtuluşu için çaba sarf etmekle aslında kendi manevi sülûklarında da mesafe kat etmiş ve manevi olgunluğa erişmiş olacaktı. Bu akımlara mensup mistikler genel olarak daha sosyal, toplum içinde daha etkin ve toplumla iç içe bir yaşam tarzını benimsemişlerdi.

İnsanlara ve topluma hizmet ederek manevi kurtuluşu gerçekleştirme olgusu İslam ve Hristiyan mistiklerinin yabancı oldukları bir kavram değildi. Her iki din içerisinde de topluma hizmetin erdemleri her fırsatta dile getirilen unsurlardı. Hristiyan ve İslam mistisizminin erken dönemlerinde arka planda kalmış olan bu öğretiler zaman içerisinde kendisini daha da öne çıkarır hale gelmişti. Bu durumun başlıca sebebi değişimin sürecinin başladığı dönemlerde toplumu derinden etkileyen bir takım siyasi ve toplumsal gelişmelerin insanları mistik öğretilere daha ilgili hale getirmiş olmasıydı. Bu artan ilgi sonucu halktan ve ilerleyen zamanlarda zengin ve yönetici tabakadan yoğun maddi ve manevi destek gören mistikler öğretilerini yaygınlaştırma ve sistemli bir hale getirme imkanı bulmuşlardı. Kurumsallaşma süreci boyunca gördükleri yoğun maddi destek sayesinde kendilerine ait yapılara kavuşan mistikler, buralarda öğretilerini yayma ve ön plana çıkmaya başlamış olan topluma hizmet odaklı öğretilerine uygun faaliyetlerde bulunma fırsatını yakaladılar. Zaman içerisinde, toplum nazarında mistik ve toplumsal hizmet kavramlarının birbirleriyle özdeş hale gelmesi ve mistiklerin yürüttükleri faaliyetleri kendilerine destek sağlayan insanlara karşı bir sorumluluk duygusu hissetmesi

gibi unsurlar da topluma hizmet odaklı öğretilerin ön plana çıkma sürecini desteklemiş olmalıydı.

## 2.1 İSLAM VE HRİSTİYANLIK'TA İNSANA HİZMETİ YÜCELTEN ÖĞRETİLER

Hristiyan mistisizminde topluma hizmeti yücelten öğretilerin ana kaynağı da tıpkı diğer öğretilerinde olduğu gibi İncil'di. İsa'ya Kutsal Yasa'da en büyük buyruk nedir diye soran kişiye İsa şöyle cevap veriyordu: “Tanrının Rab’bi bütün yüreğinle, bütün canınla ve bütün aklınla seveceksin. İşte ilk ve en önemli buyruk budur. İlkine benzeyen diğer buyruk da şudur: Komşunu kendin gibi seveceksin (Matta 22:34-40).” Bunun üzerine komşusunun kim olduğunu soran adama ise İsa İyi Samiriyeli’yi örnek verir. Yeruşalim’den Eriha’ya giderken haydutların eline düşen ve soyulup dövülen adama oradan geçen kimse yardım etmezken bir Samiriyeli yardım eder. İşte bu Samiriyeli’nin davranışı İsa’ya göre bir komşunun davranışıdır (Luka 10:30-37).

İncil’de ölümden sonraki yargı günü de şu şekilde tasvir edilmektedir:

“İnsanoğlu yüceliği içinde, “tüm meleklerle birlikte geldiğinde,” yüceliğinin tahtında oturacak. Bütün uluslar O’nun önünde toplanacak. Çobanın koyunları keçilerden ayırdığı gibi, O da onları birbirinden ayıracak. Koyunları sağma, keçileri soluna alacak. Sonra Hükümran sağındakilere, “Gelin, Babam'ın kutluları” diyecek, “Dünyanın kuruluşundan bu yana sizler için hazırlanan hükümranlığı alın. Çünkü açken bana yiyecek verdiniz, susuzken susuzluğumu giderdiniz, yabancıyken beni içeri aldınız, çıplakken giydirdiniz, hastayken yokladınız, cezaevindeyken beni görmeye geldiniz.” Bunun üzerine doğrular O’na, “Ya Rab” diyecekler, “Biz seni ne vakit aç gördük de doyurduk, susuz gördük de su verdik? Ne vakit seni yabancı gördük de içeri aldık, ya da çıplak gördük de giydirdik? Ne vakit seni hasta, ya da cezaevinde gördük de görmeye geldik?” Hükümran şöyle yanıtlayacak: “Doğrusu size derim ki, bu kardeşlerimden önemi en az sayılana yaptığınızı bana yapmış oldunuz.” Bunun ardından solunda bulunanlara, “Çekilin önümden” diyecek. “İblise ve meleklerine hazırlanan sonsuz ateşe gidin. Lanet altında olan sizler.

Açtım, bana yiyecek vermediniz; susuzdum, susuzluğumu gidermediniz. Yabancıydım, beni içeri almadınız. Çıplaktım, beni giydirmediniz. Hastaydım, cezaevindeydim, beni görmeye gelmediniz.” Bunun üzerine, “Ya Rab” diyecekler. “Seni ne vakit aç, susuz, yabancı, çıplak, hasta, ya da cezaevinde gördük de hizmette bulunmadık?” Hükümrân, “Doğrusu size derim ki, bunlardan önemi en az sayılana yapmaktan kaçındığınız iyiliği bana da yapmamış sayılırsınız” diyecek” (Matta 25:31-46).

İsa burada ihtiyacı olanlara yapılan yardımı kendine yapılmış saymakta, onlara sırt çevirenleri ise kendisine sırt çevirmiş saymaktaydı. İsa ayrıca evinde şölen veren birine de şöyle tavsiyede bulunmaktaydı: “Bir sofraya ya da şölen düzenlediğinde arkadaşlarını, kardeşlerini, hısım akrabanı ya da varlıklı komşularını çağırma. Çünkü onlar da öte yandan seni çağırır, böylece sana karşı yükümlülüklerini ödemiş olurlar. Şölen düzenlediğinde yoksulları, sakatları, kötürümleri, gözü görmezleri çağır; mutluluk kazanırsın. Çünkü onların karşılık olarak ödeyebilecek hiçbir olanağı yoktur. Doğru kişiler dirildiğinde sana karşılığı ödenecektir (Luka 14:12-14).”

3. yüzyılda, İsa'nın ve on iki havarisinin erdemlerini anlatarak piskoposlara örnek almaları gereken bir profil çizmek amacıyla kaleme alınan *Didascalia Apostolorum* piskoposlara yetimlere, dullara ve ihtiyacı olanlara yardım etmeleri gerektiğini öğütlemekteydi. Buna göre piskopos eğer bir Hristiyan'ın çocuğu yetim kalırsa ona sahip çıkmak, onu eğitmek, onun bir meslek sahibi olmasını sağlamak ve zamanı geldiğinde de onu kendisi gibi iyi bir Hristiyan'la evlendirmekle yükümlüydü (Gibson, 1903, s. 80).

Tyrannius Rufinus'un Grekçe'den Latince'ye çevirdiği *Mısırlı Keşişlerin Tarihi* adlı eserde de ihtiyacı olanlara yardım belirgin motifler arasındaydı. Hayat hikayesi verilen keşişlerden ve Aziz Anthony'nin öğrencilerinden biri olan Paphnutius, Tanrı'ya O'na yeryüzünde en çok benzeyen kişiyi göstermesini istediğinde bilinmeyen bir ses ona en yakındaki köyün şefine gitmesini söylemekteydi. Paphnutius şefin kapısını çaldığında şef hemen onu içeri alarak ayaklarını yıkar ve zengin bir sofraya hazırlar. Paphnutius şefe Tanrı'nın kendisine yeryüzünde en çok benzeyen kişi olarak onu gösterdiğini, bunu elde

edebilmek için ne yaptığını sorar. Şef yaşam tarzını anlattıktan sonra evine gelen konuklara her zaman iyi muamele ettiğini ve fakirleri hor görmeyerek her türlü ihtiyaçlarını karşıladığını belirtir (Waddell, 1957, ss. 48-49). Kitabın yazarı ayrıca Arsinoé yakınlarındaki bir manastır oluşumundan da bahsetmekteydi. Geçimini kendi el emekleriyle sağlayan ve on bin kadar keşişten oluşan bu topluluk yetiştirdikleri mısırların büyük çoğunluğunu fakirlere dağıtmaktaydı (Waddell, 1957, s. 52).

Üç büyük Kapadokya Babasından biri olan Aziz Basil de İncil'den alıntılarla ihtiyacı olanlara yardımın Hristiyanlığın gereklerinden olduğundan bahsetmekteydi. Basil'e göre Tanrıyla bir olarak mükemmelliğe erişmenin ilk adımı sahip olunan malları fakirlerle paylaşmaktan geçmekteydi (Barrois, 1986, s. 40). Aziz Basil "Zenginlere Öğütler" adlı mektubunda da zenginlerin mutsuzluğunun sebebini onların mallarına duydukları sevgi dolayısıyla ihtiyacı olanlara yardım etmemelerine bağlamaktaydı. Ona göre komşusunu kendi gibi seven kişinin komşusundan fazla varlığı olamazdı çünkü bu onun kendisini komşusundan daha fazla önemseydiğine işaret etti. Basil'e göre zenginler eğer ekmeceklerini açlarla paylaşmış olsaydı, yetimlere babalık etselerdi, kapılarını yabancılara açsalar ve güçsüzlerle birlikte sıkıntı çekselerdi onları mutsuzluğa iten servetleri ortadan kalkar ve rahata ererlerdi.

Aziz Augustine de sadaka üzerine yazdığı üç vaazından ilkinde insan ömrünün kısıllığından bahsetmekteydi. İnsan bu kısa ömrü süresince sürekli yarını için endişelenmekte ve dününü unutmaktaydı. Sürekli geçim kaygısı içerisinde debelenen insan mal ve para biriktirmekle ömrünü geçirmekteydi. İşte Augustine burada muhatabına yönelik öğütlerine başlamaktaydı. Ona göre insan eninde sonunda öleceği için dünyalık servet biriktirmek gereksizdi. Kendisi için değil de çocukları için biriktirenler de boşuna uğraşmaktaydılar çünkü onlar da ölümlüydü. Hem ölmeseler bile evlerine hırsız girmesi veya bir afet gerçekleşmesi ömürleri boyunca biriktirdikleri serveti kaybetmelerine yeterliydi (Augustine, 2010, ss. 259-265). İşte Augustine burada kaybolmayacak servetin sırrını İncil'den şu alıntıyla vermektedir; "Yer yüzünde kendinize gömüler biriktirmeyin. Burada güve ve pas yok eder; hırsızlar da delip çalar. Bunun yerine gökte gömüler

biriktirin kendinize. Orada ne güve yok edebilir ne de pas. Hırsızlar da delip çalamaz. Çünkü gömün neredeyse yüreğin de orada olacaktır (Matta 6:19-21).”

Augustine sadaka vermek üzerine yazdığı ikinci vaazına İncil’den şu alıntıyla başlar; “Dileyin, size verilecektir. Arayın, bulacaksınız. Kapıyı çalın, size açılacaktır. Çünkü her dileyen alır, arayan bulur, çalana kapı açılır. Aranızdan kim oğlu ekmek isteyince ona taş verir? Ya da balık isteyince ona yılan verir? Kötü kişiler olan sizler çocuklarınıza nasıl iyi armağanlar vermeyi biliyorsanız, göksel Babanız da kendisinden dileyenlere çok daha iyi armağanlar verecektir (Matta 7:7-11).” Augustine’e göre insan yaratılış olarak kötüydü ama iyi bir Tanrı’ya sahipti. Ancak Tanrı yaratılıştan kötü olan insanı, eğer isterse, iyi hale getirebilirdi. Bunun için de insanın Tanrı’nın buyruğunu dinlemesi gerekiyordu. İnsanın sahip olduğu serveti, soluduğu hava, yediği ekmek, içtiği su şüphesiz iyi şeylerdi ama bunları elde etme hırsı insanı kötü hale getirmekteydi. İnsanı iyi yapan Tanrı’ydı ama sahip olduğu servet de insanın iyi olma yolunda kullanabileceği iyi şeylerdi. Altını olan altınını, parası olan parasını fakirlere vermeliydi böylece parası azalırken adalet duygusu artacaktı. Kurşununu satan tüccarın altın elde ettiği gibi parasını veren kişi de doğruluğu satın almaktaydı ve bu sonsuza kadar kaybetmeyeceği bir servetti (Augustine, 2010, ss. 275-280). Augustine bu vaazlarında ihtiyacı olanlara yardımcı bir nevi kurtuluş yolu olarak takipçilerine tavsiye etmekteydi.

Augustine’in düşüncelerinden etkilenmiş bir 13. yüzyıl mistik-filozofu ve aynı zamanda bir Fransisken olan John van Ruysbroeck de toplumun kurtuluşu için uğraşmanın önemine dikkat çekmekteydi. Aktif yaşam, Tanrı’yı arzulamak ve Tanrı’yı tefekkür olarak üç kısma ayırdığı *Manevi Evliliğin Ziyneti* adlı kitabının ilk kısmında bu görüşünü yansıtan ifadelerle yer verilmekteydi. Ona göre Tanrı’nın dipsiz bucaksız sevgisi yeryüzündeki bütün insanları tıpkı güneşin ayırt etmeden herkesin üzerine doğması gibi kuşatmaktaydı. Tanrı bütün insanları korumakta ve yargılama gününde hepsinin kurtuluşa ermesini dilemekteydi (Ruysbroeck, 1983, s. 48). Ruysbroeck’in bu görüşlerine olan inancı onu Arap ülkelerine giden ilk misyoner olmaya itmiş olmalıydı.

13. yüzyılın önemli filozoflarından biri ve aynı zamanda Dominiken tarikatına mensup bir mistik olan Meister Eckhart'a göre hayattaki hiçbir insan ihtiyacı olanlara yardımdan muaf olamazdı. İnziva ve topluma hizmeti birleştiren bir mistik yaşamı öneren Eckhart, sürekli bu iki yaşam tarzı arasında denge kurmanın gerekliliğine vurgu yapmaktaydı (Blakney, 1941, s. 238). Ona göre eğer bir mistik tıpkı Aziz Paul gibi bir cezbe haline girse ve yakınında bir tas çorbaya ihtiyaç duyan hasta bir adamı görse, o hastaya çorba vermek için cezbe halini terk etmesi Tanrı katında daha değerli bir davranıştı (Blakney, 1941, s. 4). Topluma hizmet inzivadan daha değerliydi çünkü, Aziz Thomas'ın da dediği gibi, kişi inzivada elde ettiği aşkı insanlara hizmet ederek dışarıya aktarabilir ve bu aşkın ağırlığını azaltabilirdi (Blakney, 1941, s. 111).

İslam dini içerisinde de insanlara yardım her fırsatta vurgulanan bir erdemdi. İslam'ın önemli farzlarından birisi olan Cuma namazlarında hutbeden sonra okunması gelenekselleşmiş şu ayet bu erdemi tüm Müslümanlara duyurmaktaydı: “Şüphesiz ki Allah, adaleti, iyilik yapmayı, yakınlarla yardım etmeyi emreder; hayasızlığı, fenalık ve azgınlığı da yasaklar. O düşünüp tutasınız diye size öğüt veriyor (Kur'an 16:90).” Yine Kur'an'da İslam'ın en önemli farzı sayılan namaz ibadetini yerine getirdiği halde insanlara iyilik yapmayanlar şöyle eleştirilmekteydi: “Gördün mü, o hesap ve ceza gününü yalanlayanı! İşte o, yetimi itip kakan, yoksula yedirmeyi özendirmeyen kimsedir. Yazıklar olsun o namaz kılanlara ki, onlar namazlarını ciddiye almazlar. Onlar (namazlarıyla) gösteriş yaparlar. Ufacık bir yardıma bile engel olurlar (Kur'an 107:1-7).”

Kur'an'da emredilen yardım anlayışı sadece maddi yardımla da sınırlı değildi. “İçinizden hayra çağıran, iyiliği emredip kötülüğü meneden bir topluluk bulunsun. İşte onlar kurtuluşa erenlerdir (Kur'an 3:104).” ayeti gereğince Müslümanlar arasında onları kontrol edecek bir mekanizma gerekliydi. Öyle ki savaş zamanlarında bile bir topluluğun geride kalarak dinde bilgi sahibi olması ve insanları uyarması gerekmektedir: “Bununla beraber müminlerin hepsinin toptan savaşa çıkmaları doğru değildir. Onların her kesiminden bir grup dinde yeterli bilgi sahibi olmaya çalışmak ve seferden dönen topluluklarını uyarmak üzere geride kalmalıdır. Umulur ki sakınırlar (Kur'an 9:122).”

Belirli bir topluluğa atfedilmiş bu görevin bazı sufi gruplar tarafından üstlenilmiş olduğu görülmektedir (Göktaş, 2011, s. 120).

İslam peygamberinden nakledilen hadislerde de insanlara yardımın Müslümanlığın gerekliliklerinden olduğundan bahsedilmektedir. Peygambere göre tüm Müslümanlar yardımlaşmada bir beden gibiydi. Nasıl ki bir organı hasta olduğunda tüm beden bu acıyı paylaşıyorsa müminler de birbirlerinin acısını paylaşırdı (Canan, 1988d, ss. 359-360). Yetim ve fakirlere yardım için uğraşan kişiler de Allah için savaştan ve gece gündüz ibadet edenler gibi sevap kazanmaktaydı (Canan, 1988a, s. 411).

İslam dini içerisinde insanlara yardım zekat ve sadaka ibadetleriyle sistemleştirilmişti hatta zekat İslam Devleti'nin ilk dönemlerinde vergi olarak halktan toplanmaktaydı (Frenkel & Lev, 2009, s. 235). İslam dinine göre zenginlerin malları içinde fakirlerin de bir hakkı vardı ve her zengin Müslümanın yılda bir sefer malvarlığının kırkta biri kadarını zekat olarak vermesi farzdı. Sadakada ise böyle bir durum söz konusu değildi. Kişi istediği zaman ve istediği miktarda malını sadaka olarak birine verebilirdi. İslam Peygamberi verilen bu sadakanın kişiyi öldükten sonra cehennemden koruyacağını söylemekteydi ve yarım hurma bile olsa ümmetine sadaka vermelerini tavsiye etmekteydi (Canan, 1988a, s. 418).

İslam mistisizminde başkalarına yardım ve onların ihtiyaçlarını kendininkinden üstün tutma "isar" adı altında, sufilerin erdemlerinden biri olarak tarif edilmektedir. Sufiler isar konusunda şu Kur'an ayetini kendilerine örnek almaktaydılar: "Onlar kendileri ihtiyaç halinde olsalar bile, başkalarını kendilerine tercih ederler (Kur'an 59:9)." İslam mistiklerinin bu ayeti nasıl uygulamaya koyduklarına dair anlatılar da mevcuttur. Bir rivayete göre bir yerde toplanan otuz kadar derviş sofraya ancak beş kişiye yetecek kadar ekmek gelmesi üzerine yemek isteyenlerin utanmadan yiyebilmeleri ışıkları söndürmüşlerdi. Buna rağmen içlerinden hiçbiri ekmeklerin bir tekine bile dokunmamışlardı (Sühreverdi, 1999, s. 317). Diğer bir anlatıya göre ise çölde yollarını



kaybeden on kişilik başka bir derviş grubu yanlarında kalan bir yudumluk suyu içlerinden sadece birisi hayatta kalana kadar birbirlerine ikram etmişlerdi (Hücvirî, 2010, s. 255).

İsar kavramıyla anlam olarak özdeş bir diğer kavram da fütüvvetti. Sözlük anlamı olarak “gençlik, kahramanlık, cömertlik” anlamına gelen fütüvvet, tasavvuf terminolojisinde “dostların kusuruna bakmama” veya “ele geçen şeyi başkalarının istifadesine sunmak” gibi anlamlara gelmekteydi (Uludağ, 1996, s. 259). Kuşeyri de risalesinde fütüvveti “insanın ebedi olarak başkası için ve başkasının işinde çalışması” şeklinde tarif etmekteydi. Fütüvvet ehli bir sufi ev halkı ile evine gelen misafire aynı muamelede bulunmakla yükümlüydü. Başka bir sufi de fütüvvet nedir sorusuna “kulun, sofrasında yemek yiyen veli ile kafir arasında fark görmemesidir.” diye cevap vermektedir (Kuşeyrî, 2014, ss. 305-307).<sup>10</sup>

Fütüvvet, adeta mistiğin topluma karşı takınması gereken bütün iyi tutumları kapsayan bir kavrammışçasına tarif edilmekte ve örneklendirilmekteydi. Bunlara göre fütüvvet ehli bir derviş dilenci ona doğru yöneldiğinde kaçmazdı, birisi ihtiyaçlarını karşılaması için kendisine geldiğinde saklanmazdı, insanlar arasında fark görmezdi, sofrasına on kişi davet ettiğinde fazla veya eksik konuk gelmesi halinde bozulmazdı. Fütüvvet ehli bir mistiğin bu tutumu yalnız insanlarla da sınırlı değildi. Öyle ki evine fütüvvet ehlinden birini davet eden bir adamın karısı koyunlarını, sığırlarını ve eşeklerini kesmesini istemekteydi. Koyun ve sığırın yanında eşek kesmenin sebebini soran kocasına ise eğer fütüvvet ehli bir sufiyi ağırlayacaklarsa mahallenin köpeklerinin bile bundan faydalanmaları gerektiği cevabını vermektedir (Kuşeyrî, 2014, ss. 307-308). Fütüvvet ehlinden birinin kölesi ise sahibinin emretmesine rağmen sofrayı kurmayı geciktirdiğinde sebebini soran sahibine sofrada bir karınca olduğu, ne sofraya bu haldeyken misafirlere

---

<sup>10</sup> İslam mistiklerinin misafire olan bu tutumlarında referans aldıkları bir rivayet mevcuttur. Bu rivayete göre İbrahim peygamber sofrasına misafir olmak isteyen bir Mecusi'ye eğer Allah'a iman ederse sofrasına kabul edeceğini söyler. Bunun üzerine Mecusi oradan ayrılır ve yoluna devam eder. Bunun üzerine İbrahim'e şöyle bir vahiy gelir: “Ey İbrahim! Biz kafir olmasına rağmen bu zındıka elli senedir rızık veriyoruz, dinini değiştirmesini talep ve teklif etmeden bir lokma da sen yediremez miydin?” Bu vahiy alan İbrahim Mecusi'nin peşine düşer ve ondan özür diler. Bu davranışının sebebini öğrenen Mecusi dininden dönerek Allah'a iman eder (Kuşeyrî, 2014, s. 307).

yemek sunmak ne de karıncayı sofradan atmak fütüvvete yakışmayacağı için karıncanın kendiliğinden gitmesini beklediği cevabını vermekteydi (Kuşeyrî, 2014, s. 310).

Sülemî fütüvvet üzerine yazdığı Kitâbu'l Fütüvve(t) isimli kitabında fütüvvet ideallerini Peygamber ve arkadaşlarının davranışlarına dayandırmakta, hadis ve ayetlerle destekleyerek beş cüz içerisinde sınıflandırdığı bu idealleri Kur'an ve sünnet üzerinden meşrulaştırmaktaydı. Ona göre fütüvvet ehlinin erdemleri bir sufide kesinlikle bulunması gereken özelliklerdi. Bu özellikler; kötülüğe iyilikle karşılık vermek, başkalarının kusurunu aramamak, konukseverlik, sadaka vermek gibi odak noktası fedakârlık üzerine kurulu erdemlerdi. Sülemi'ye göre fütüvvet ehli bir sufi yaptığı iyilik için karşılık beklememeli, dostunun rahatını kendi rahatına tercih etmeli, herkese ayırım gözetmeksizin şefkat göstermeli ve hizmette de ayırım yapmamalıydı (Sülemî, 1977, ss. 25,27,31,33,58,63,83)

Eflaki de Mevlana'nın halka karşı tutumundan örnekler vermekteydi. Onun aktardıklarına göre Mevlâna insanlara her zaman alçakgönüllülükle yaklaşır, çocuklara ve dul kadınlara iyi muamelede bulunur ve onlar için dua ederdi. Kendisine itiraz eden, hareketlerini kötü bir dille eleştiren ve aleyhinde fetvalar veren din adamlarına karşı son derece hoşgörülü davranmaktaydı. Bu tutumu gayrimüslim ve suçlular için de geçerliydi. Kendisi önünde yedi kez baş koyup selam veren Ermeni kasaba Mevlâna da aynı şekilde karşılık vermişti. Cinayet işleyen ve kendi evinde gizlenen birisi için de Pervane'ye mektup gönderen yine Mevlana'ydı (Eflâkî, 2006, ss. 172-173).

Yunus Emre'nin şiirlerindeki topluma yönelik ayrımsız bakış ve sevgi ağırlıklı tutum herkesçe bilinen bir durumdur zira o "yaratılanı Yaratan'dan ötürü" sevmektedir (Karamustafa, 2012, s. 287). Yunus'a göre "yetmiş iki millete bir göz ile bakmayan, şer'in evliyasıysa hakikatte asidir." ve eğer bir kişi aşıklık (sufilik) iddiasında ise "yetmiş iki millete kurban olmalıdır." Onun görüşüne göre tüm semavi dinler de aslında bu davranışı takipçilerine tavsiye etmekteydi. "Sen sana ne sanırsan ayruğa (yabancıya) da onu san,

dört kitabın manası budur eğer var ise.” dizeleriyle de bu inancını sade ve basit bir şekilde aktarmaktaydı.

## 2.2 MİSTİSİZMİN KURUMSALLAŞMASI VE SOSYALLEŞME

Hristiyan mistisizminin kurumsallaşma süreci manastır sisteminin hayata geçirilmesiyle başlamıştı. Mısır, tıpkı ilk Hristiyan münzevilerine yaptığı gibi, ilk manastır oluşumuna ev sahipliği yapan bölgeydi. Manastırlar ilerleyen dönemde buradan Suriye’ye, Filistin’e, Mezopotamya’ya ve İran’a yayılacaktı (King, 2003, s. 20).

Dönemin kaynaklarında 4. yüzyıl Mısır’ında bulunan üç çeşit keşiş sınıfından bahsedilmekteydi. Birincisi *coenobites* adı verilen topluluk halinde yaşayan ve ibadet ve uygulamalarını bir lider gözetiminde yapan sınıf, ikincisi *anchorites* adı verilen ve *coenobites* arasında ruhani olgunluğa eriştikten sonra tek başına inzivaya çekilen keşiş ve son olarak *remnuoth* denilen ve küçük gruplar halinde şehirlerde yaşayan, herhangi bir dini lidere tabi olmayan meslek sahibi zanaatkar grup (Caner, 2002, s. 7). Bunlar içerisinde manastır sistemini oluşturacak olan grup ise *coenobites* idi.

Hristiyan mistisizmi içerisinde Mısırlı Aziz Anthony (251-356) manastır sisteminin kurucusu olarak kabul edilir. İskenderiye piskoposu Athanasius tarafından yazılan ve hagiografi geleneğinin ilk eseri sayılan biyografisine göre Hristiyan ve zengin bir aileden gelen Anthony, on sekiz veya yirmi yaşlarında ebeveynlerinin ölümüyle birlikte tüm mal varlığını satarak fakirlere dağıtmış, münzevi bir hayat yaşamaya karar vermişti. Biyografi yazarına göre o dönemde Mısır’da kurulmuş bir manastır veya yabanda yaşayan keşişler bulunmamaktaydı. Sadece civar köylerden birinde yaşayan ve gençliğinden beri inzivaya çekilmiş biri olan Thebesli Paul hariç. Paul Hristiyan dininde “ilk keşiş” olarak da tanınan bir azizdi ve yüz on üç yaşına kadar yaşadığına inanılmaktaydı (M. Smith, 1973, s. 13) (Waddell, 1957, s. 30). Anthony bu adamı bulmuş ve onun öğrencisi olarak münzevi yaşama adım atmıştı (Athanasius, 1697, ss. 4-6).

Biyografinin devamına göre, Aziz Paul ve başka münzevilerden ders aldıktan sonra kendi başına inzivaya çekilen Anthony, mezarlıklarda ve terkedilmiş mekanlarda yaşamaya başlamıştı. Mezarlıklar arasında seyahat ederken ilk takipçisini edinen Anthony, birlikte seyahat etmelerine rağmen ibadetlerini öğrencisinden ayrı, yalnız başına kapalı mekanlarda gerçekleştirmeye devam etmekteydi. Athanasius'a göre bu ibadetleri sırasında şeytan Anthony'yi rahat bırakmamaktaydı. Önce zihnine kötü düşünceler sokmakla başlayan bu tacizler, genç bir kadın kılığında baştan çıkarma ve en sonunda aslan ve boğa şekline bürünerek fiziksel zarar vermeye kadar varmaktaydı, öyle ki öğrencisi Anthony'nin öldüğünü sanmış ve onu cenaze töreni için yakınlardaki bir kiliseye bile götürmüştü (Athanasius, 1697, ss. 8-15). Hikayeye göre otuz beş yaşına kadar süren bu mücadelenin en sonunda, tam öleceğini düşündüğü sırada, gökten gelen bir ışık demetiyle kutsanan Anthony, şeytana galip gelmiş gerçek bir aziz haline gelmişti (Athanasius, 1697, ss. 17,18).

Anthony'nin öğretilerinin yayılma süreci öğrencisi olmak isteyen ziyaretçilerinin kapısını kırarak onu inzivaya çekildiği yerden çıkmaya zorlamalarıyla başlamıştı. Esasında bu halkın arasına karışma süreci de uzun sürmeyecek, Anthony tekrar inzivaya çekilecek ve yüz beş yaşında öldüğünde de yanında iki öğrencisinden başka kimse bulunmayacaktı (Mackean, 1920, s. 73). Anthony'nin aziz olma süreci içerisindeki deneyimleri ve uygulamaları, Mısır'da inzivaya dayalı ilk manastır oluşumunun temellerini atan unsurlardı. Anthony inzivaya çekilmeye karar verdiği ilk anda tüm mal varlığını satıp fakirlere vererek fakirlik, önceleri kendi evinde daha sonra da çölde toplumdan uzaklaşarak inziva, sürekli diğer münzevileri ziyaret maksatlı seyahat, kendisine sadece altı ayda bir verilen ekmek ve su haricinde bir şey yiyip içmeyerek açlık gibi Hristiyan mistisizminin bireysel kurtuluş öğretilerini bizzat deneyimleyerek mistik adaylarına örnek olmaktaydı. Anthony'nin adeta sistemleştirdiği bu öğretiler onun diğer münzevileri ziyaret ederken edindiği izlenim ve tecrübelerine dayanmaktaydı. Bir keşişin kendisini öfkeden arındırışını örnek alırken, diğerlerinin açlık, yerde uyuma ve tüm canlılara karşı sevgi gibi özelliklerini kendine örnek almaktaydı (Mackean, 1920, s. 71)

Nitria, Kellia ve Scetis Anthony'nin temellerini attığı manastır sisteminin etkin faaliyet noktalarıydı. İskenderiye ve Kahire arasında bulunan bu bölgede Anthony'nin öğrencileri tarafından kurulan üç manastır bulunmaktaydı. Bu manastırlardaki hücreler birbirine yakındı ve keşişler yarı münzevi bir yaşam sürmekteydi. Birbirlerini ziyaret etme fırsatı da bulabilen mistikler Cumartesi gecesi ayinlerini de birlikte gerçekleştirmekteydi (McGinn, 1986, ss. 93-94).

Anthony takipçilerini yönlendiren bir figür olmasına rağmen yine de bir “ruhani lider” fonksiyonu taşımamaktaydı. Kendisini zaman zaman ziyaret eden küçük gruplara vaazlar vermekte ve ara ara hücrelerinde inzivaya çekilen keşişleri ziyaret ederek öğütler vermekteydi (Mackean, 1920, s. 79; McGinn, 1986, s. 96). Ruhani bir lider gözetimindeki keşişlerin tek çatı altında bulunduğu ve sistemli günlük rutinlerin uygulandığı manastır sistemi, Anthony'nin de çağdaşı olan Pachomius (292-348) tarafından kurulmuştu.

Pachomius'un hayatı ve yazmalarının toplandığı *Pachomian Koinonia*, bu manastırın inşa ve teşkilatlanma süreci hakkında (abartılı efsanevi unsurlar içerse de) ayrıntılı bilgiler verir. Pachomius başlarda Palamon isimli bir münzevinin öğrencisiyken, tek başına seyahate çıktığı bir gün Tabennesi isimli terk edilmiş bir köye gelir. İçinden gelen bir ilham ona orada dua etmesini söyler ve dua ettiği sırada “Cennet'ten gelen bir ses” ona oraya bir manastır kurmasını, birçok kişinin onun yanına gelerek keşiş olacağını ve ruhlarını kurtaracağını söyler. Bu durumu Palamon'a anlatan Pachomius, Palamon'la birlikte burada iki hücre inşa eder. Palamon'un kısa süre sonra ölmesiyle Pachomius'un kardeşi John ona katılır (Veilleux, 1980, ss. 39-40).

Pachomius ve John birlikte münzevi hayatı yaşamaya başlarlar. Kendilerine diktikleri iki parçalı tuniği giyerler ve sürekli ibadetle meşgul olurlar. Pachomius manastır kurma fikrini kardeşine söylediğinde kardeşi ona karşı çıkar öyle ki inşa ettikleri manastır

duvarına bile zarar verir. Metinde John'un manastır kurmaya ikna olmasının sebebi olarak Pachomius'un gerçekleştirdiği bir mucize gösterilir. Nehir kıyısında birlikte dua ettikleri sırada nehirden bir timsah çıkar ve John korkuyla kaçarken Pachomius olduğu yerde kalır. Timsahın yaklaştığı sırada avucuna aldığı suyu yüzüne atarak onu kovan Pachomius'a timsah hiçbir şey yapmaz ve suya geri döner. John bunun üzerine kardeşinin manevi üstünlüğünü kabul eder ve manastır inşa etmeye ikna olur (Veilleux, 1980, ss. 42-43).

Pachomian Koinania, Pachomius'un manastırına ilk öğrencileri olarak üç kişilik bir grubun geldiğini aktarır. PSentaesi, Sourous ve Psoi isimli bu kişileri ebeveynlerini terk etmeleri ve İsa'yı takip etmeleri şartıyla öğrenciliğe kabul eder (Veilleux, 1980, s. 45). Pachomius bu öğrencileriyle yakından ilgilenir. Onların kıyafetlerini, yiyecek içeceklerini ve uyuma sürelerini düzenler ve belirli bir düzeye gelmeden manastır işleriyle ilgilenmelerine izin vermez. Pachomius'un manastır sisteminin Anthony'nin siteminden farkı burada açıkça görülmektedir. Zamanla ünü artan Pachomius'un manastırına daha çok kişi gelmekteydi. Gelenlerin hepsini kabul etmemesine rağmen zamanla bu sayı öyle bir seviyeye ulaşmıştı ki manastır içerisinde bir kilise bile inşa etmişlerdi. Ayrıca kadınlar için de bir manastır inşa edilmiş ve Pachomius'un kız kardeşi de bu manastırın başına geçmişti. (Veilleux, 1980, s. 47).

Manastırın artan nüfusuyla birlikte iş bölümü ve hiyerarşi ihtiyacı da doğmuştu. Pachomius ibadet ve dindarlıklarıyla öne çıkan öğrenciler arasından seçtiği kişilere çeşitli görevler vermekteydi. Her binanın yönetiminden sorumlu baş keşişin yanında, birisi yemek hazırlamak ve yemekhaneyi düzenlemekle görevli ve diğeri de hasta keşişlerle ilgilenmek üzere iki yardımcı bulunmaktaydı. Bunların dışında hitabeti iyi olan keşişlerden seçilen bir grup da manastıra gelen ziyaretçileri karşılamak ve keşiş olmaya gelenleri bilgilendirmekle görevliydi. Ayrıca manastırda üretilen eşyaları satmak ve manastırın ihtiyaçları için gerekli alışverişi yapmak için görevli bir keşiş de bulunmaktaydı. Bu görevli keşişlerden oluşan sınıf her üç haftada bir değiştirilmekte ve yeni gruplar görevlendirilmekteydi (Veilleux, 1980, ss. 48-49).

330 yılına gelindiğinde Pachomius'un gözetimindeki keşişlerin sayısı o kadar artmış olmalı ki Phbow'da ikinci bir manastır inşa etme ihtiyacı duymuştu. 346 yılında öldüğünde ise manastırları binden fazla keşişe ev sahipliği yapmıştı (Finn, 2009, s. 134). Pachomius'un kurucusu olduğu bu sistem Mısır'dan sonra Suriye ve Filistin'e, Athanasius aracılığıyla da İtalya ve Galya üzerinden Avrupa'ya yayılacak, orada Benediktin sistemi oluşturulana kadar çeşitli şekillerde uygulanacaktı (Wishart, 1902, s. 63).

Manastır sisteminin Anadolu coğrafyasında yayılış süreci Aziz Basil eliyle gerçekleşmişti. 4. yüzyıl Anadolu'su birçok mistik akıma ev sahipliği yapmaktaydı. Bunlar arasında en baskını olan akım Sebaste piskoposu Eustathius'un önderlik ettiğiydi. Erkekler kadar kadınlar arasında da rağbet gören bu akımda katı bir asketik anlayış hakimdi. Evlenmeyi ve kişisel mülkiyeti reddetmelerinin yanında özel dini ayinler gerçekleştirmeleri, kaçak köleleri aralarına kabul etmeleri, kadın takipçilerin erkek gibi giyinmelerine izin vermeleri ve diğer Hristiyanlardan farklı zamanlarda oruç aralıklarını belirlemeleri bu grubun kiliseyle arasının açılmasına sebep olmuştu (Dunn, 2008, ss. 34-35).

Basil'in bu mistik akımlarla etkileşimi de ailesi aracılığıyla gerçekleşmişti. Basil'in Atina'da eğitim gördüğü süre içerisinde asketik yaşamı benimseyen annesi Emmelia ve kız kardeşi Macrina, inzivaya daha elverişli bir yer olan Annesi'deki arazilerine taşınmış, burada ev halkı ve maiyetlerindeki kölelerden oluşan küçük bir münzevi grup vücuda getirmişlerdi (Sterk, 2009, s. 36). Kız kardeşi Basil'e sık sık yazdığı mektuplarda ona bu yaşam tarzından bahsetmekte ve onu bu yaşam tarzına özendirmeye çalışmaktaydı. Aile faktörünün yanı sıra, Basil'in büyüdüğü kent olan Neocaesare'nın (Niksar) eski piskoposu ve aynı zamanda Origen'in düşüncelerinden etkilenmiş münzevi bir mistik olan Gregory Thaumaturgus'un, özellikle Kapadokya ve Pontus bölgesindeki, yazılı ve

sözlü dini gelenek üzerindeki yoğun etkisi de Aziz Basil'in mistik dünya görüşünü şekillendiren etmenler arasındaydı (Sterk, 2009, s. 36).

Gregory'nin Basil üzerindeki etkisinin bir diğer sebebi de ailesiyle olan geçmişi idi. Gregory, Pontus bölgesindeki misyonerlik faaliyetleri sırasında Basil'in büyükannesi olan Aziz Macrina'nın da Hristiyan olmasını sağlamıştı. Basil aralarındaki bu ilişkiyi daha sonraları mistik görüşlerinin ortodoksluğa uygun olduğunu kanıtlamak için de kullanacaktı (Sterk, 2009, s. 36; Thaumaturgus, 2010, s. 8). Basil bu etkilerle yetinmeyecek, münzevi keşişlerin yaşam tarzını daha iyi öğrenebilmek için Mısır, Suriye, Filistin ve Mezopotamya boyunca seyahat edecek ve buralardaki mistikleri de yakından gözlemleyecekti (Dunn, 2008, s. 35).

Basil'in manastır sistemini şekillendirme sürecinde entelektüel geçmişinin payı da büyüktü. Konstantinopolis ve Atina'daki eğitimi süresince felsefeyle olan ilişkisi onu Platonist görüşe yaklaştırmıştı. Okul döneminde ve daha sonraki münzevi yaşamı sırasında yanında olan arkadaşı Nenezili Gregory ile Pontus'ta ilk inzivaya çekildiklerinde de bu inziva dini bir uzletten çok "filozofik" bir yaşam tarzına geçiş niteliğindedir. Zaten buradayken eserleri üzerinde çalıştıkları Origen de Platonist bir çizgideydi (Dunn, 2008, s. 35). Bu bağlamda onun eğitim geçmişi ve Niksarlı Gregory'e duyduğu hayranlık ideal dini lider görüşünü etkiledi ve diğer münzevi keşişlerin aksine, kilise hiyerarşisi içerisinde rol alması için gelen teklifi kabul etmesini sağladı ki bu da onun manastır anlayışının toplumla ilişkisini etkileyecekti.

Basil'in ruhban sınıfı içerisindeki yolculuğu Kayseri piskoposu Eusebius'un yardımcısı olarak görevlendirilmesiyle başladı. Bu görev sebebiyle Kapadokya bölgesine yerleşen Basil, Eusebius'un halefi olarak piskoposluğa geçişiyle birlikte bu bölgenin dönemin en önemli manastır kurumlarından birine ev sahipliği yapma sürecini de başlatmış bulunmaktaydı. Onun tarafından başlatılan piskoposların bölgedeki zengin kişilerin fakirlere, hasta ve sığınmacılara yardımcı olmalarını teşvik etme geleneği, Kapadokya'da



bu amaca yönelik kurumların oluşturulmasına önyak oldu (McGinn, 1986, s. 68). Bu Hristiyan mistisizminin sosyalleşme sürecinde önemli bir adımdı.

Basil'in kilise hiyerarşisindeki bu konumu onun oluşturduğu manastır sisteminin kiliseyle olan ilişkisini de doğal olarak etkilemişti. Anadolu'ya manastır hareketini ilk getiren kişi ve Basil'in ailesinin de münzevi yaşama geçişlerinde büyük etkisi olan Eustathius zaman içerisinde kilise tarafından heretik bir akım olarak kabul edilen Ariusçuluk'un<sup>11</sup> savunucularından biri haline gelmişti. Bu durum Basil'e Eustathius'un manastır anlayışına rakip bir sistem oluşturarak Anadolu manastır hayatı içerisinde baskın hale gelme şansı doğurdu. Bu noktada kendisini Anadolu'daki manastır hayatı konusunda söz sahibi kişi olarak nitelermeye başlayan Basil, Eustathius'un aksine, kadın ve erkeklerin ayrı bulunduğu ve kilise hiyerarşisine bağlı bir manastır sistemi oluşturmaya başladı (Dunn, 2008, ss. 35-36). Kaleme aldığı kurallar bütünüyle kurduğu bu sistemi sağlamlaştıran Basil keşişlerin inzivaya nasıl çekilecekleri, topluluk yaşamı, itaat ve disiplini, ibadet ederken, çalışırken ve yemek yerken nasıl davranmaları gerektiği ve nasıl giyinecekleri gibi birçok konuya da açıklık getirmekteydi (Morison, 1912).

Basil'in manastır sistemi keşişlerin bireysel kurtuluşlarının yanı sıra birbirlerinin de hatalarını düzelterek karşılıklı ilişkilerini geliştirmelerini amaçlamaktaydı. Bunun yanı sıra inziva hala bir seçenektir fakat bunun için topluluktan uzaklaşmaktan ziyade, manastır çatısı altında küçük bir hücre içerisinde bulunmak yeterliydi. Basil'in asketik yaşamı Mısırlı keşişlerin öğretilerine nazaran yumuşattığı bu düzen Ortodoks manastırlarında hala uygulanmaktadır (Tural, 2011, ss. 72-73).

Doğu Hristiyan mistik geleneğinin Avrupa'ya girişi Athanasius vasıtasıyla gerçekleşmişti. Bir kaçak olarak sığındığı Roma'da ona ev sahipliği yapan ve Hristiyan

---

<sup>11</sup> Ariusçuluk veya Aryanizm 4. yüzyılda Hristiyanlık içerisinde çıkmış bir akımdı. İskenderiye başrahibi Arius tarafından ortaya atılan görüş İsa'nın etten kemikten bir insan olduğunu, Tanrı'nın oğlu olmadığını savunmaktaydı. Diğer kilise otoriteleri tarafından şiddetle karşı çıkılan bu görüş 335 yılında I. Konstantin tarafından düzenlenen İznik konsülünde aforoz edilmişti (Mango, 2002, s. 163; Sinanoğlu, 2001, ss. 549-550).

bir dul olan Marcella, Athanasius'tan hayat hikayelerini öğrendiği Anthony ve Pachomius'un görüşlerinden etkilenerak Roma'da mistik yaşam tarzını benimseyen ilk Hristiyan olmuştu. Athanasius'la Marcella'nın temellerini attığı İtalya'daki manastır oluşumunun devamı Vercelli Eusebius, Rufinus ve Jerome getirecekti (Workman, 1913, ss. 116-117).

Athanasius'un kaleme aldığı ve sürgündeyken beraberinde Avrupa'ya taşıdığı Anthony'nin Hayatı (*Vita Antonii*) Latin Hristiyan dünyası tarafından ilgiyle karşılanmıştı. Anthony'nin Hayatı'nın Latince'ye çevrilmesini ve yayılmasını Doğu Hristiyan mistisizminin diğer önemli eserlerinin tercümeleri izledi. Jerome, Pachomius'un manastır kurallarını Grekçe'den çevirirken, önceleri Kudüs'te bir manastırda da yaşamış olan arkadaşı Rufinus da Mısırlı Keşişlerin Hayatı ve Lausiak Tarihi gibi Doğu Hristiyan mistisizminin şekillenmesine yön vermiş eserleri Latinceye kazandırmıştı (Lawrence, 2015, s. 10).

Batı Hristiyan dünyasında hızla yayılmaya başlayan münzevi-mistik manastır hareketlerinin kendine ait bir kurallar bütününe sahip olarak sistemli hale gelmesi Nursialı Benedikt (480-547) aracılığıyla olmuştu. Benedikt'ten önce de Hippolu Agustin ve John Cassian gibi mistikler tarafından oluşturulmuş kurallar mevcuttu fakat bunlar daha çok Doğu Hristiyan mistisizminin etkisi altındaydı. Benedikt'in kuralları ise Batı Hristiyan mistisizmine özgün bir kimlik kazandıracaktı (Workman, 1913, s. 139). Papa I. Gregorius tarafından yazılan hayat hikayesi, Benedikt'in yaşamı ve mistik hayata geçişi hakkında önemli bilgiler barındırmaktaydı. Nursia'da doğan ve ailesi tarafından eğitimi için Roma'ya gönderilen Benedikt, Gregorius'un deyişiyle, "kendisini tehlikeli ve dinsiz bir akıma düşürecek bu faydasız eğitimi" Tanrı'ya hizmet etme yoluna girebilmek için bırakmıştı. Aynı zamanda evini ve ailesini de terk eden Benedikt, Enside'deki Aziz Peter Kilisesi'ne gelerek burada kendisini başkalarına yardım etmeye adanmış bir gruba katılmıştı. Burada da aradığını bulamayan Benedikt, Subiaco denilen ıssız bir bölgede inzivaya çekilir ve Romanus adlı bir keşişten mistik yaşam hakkında bilgiler alır. Çekildiği bu inziva süresince çevresi tarafından mucize olarak nitelendirilen çeşitli sıra

dışı ve gizemli haller sergileyen Benedikt'in ünü yayılmış ve etrafına giderek daha fazla taraftar toplanmaya başlamıştı. Bu taraftarlar içerisinde öğrencisi olmak isteyen topluluğu, başlarına geçirdiği bir liderle birlikte, on iki kişilik gruplara ayıran Benedikt, kendi manastır oluşumunun da temellerini atmaya başlamıştı (Gregory, 1880, ss. 1-20).

Gregorius, Benedikt'in oluşturduğu kurallar için "sadelikte mükemmel ve üslubuyla akıcı" yorumunu yapmaktaydı. Ona göre Benedikt kurallarını yazıyla aktarmaktan ziyade yaşam tarzı ve sözleriyle takipçilerine ulaştırmaktaydı (Gregory, 1880, s. 90). Bu kurallar yetmiş üç bölümden oluşmaktaydı. Keşişlerin özellikleri, yemek saati, uyku süresi ve ibadet gibi günlük rutinleri, kılık-kıyafetleri gibi kuralların yanı sıra dini törenlerin nasıl olması gerektiği, törenlerde okunacak ilahiler ve bu törenlerin tarihleri gibi direktifler bu bölümlerin konuları arasındaydı (Fry, 1982, ss. 5-7).

Benediktin Tarikatı 13. yüzyıla kadar Avrupa'nın en önemli mistik oluşumlarından biri olmuştu. Bu dönemde ortaya çıkan neredeyse bütün manastır oluşumları Benedikt kurallarını temel almaktaydı (Wishart, 1902, s. 139). Onun sistemi, öncekilerin aksine, mistik yaşamı kolaylaştırmak ve daha çok kişinin bu yaşam tarzını benimsemesine aracı olmak üzerine kuruluydu. "Yeni başlayanlar için küçük bir kural" olarak tanımladığı kurallarında keşişlerin açlık ve uykusuzluk gibi ağır yöntemlerle kendilerini terbiye etme uygulamaları bulunmamakta, aksine keşişlerin uyku ve besin ihtiyaçlarını yeterince karşılandıklarından emin olunacak düzenlemeler ve yaz-kış kıyafeti gibi uygulamalarla kişisel konforlarının olabildiğince sağlanabileceği maddeler bulunmaktaydı (Fry, 1982, ss. 49,61,75-76).

Benedikt manastıra gelecek olan misafirlere ve yardıma muhtaçlara karşı hoşgörülü olunmasını da kurallarından açıkça belirtmekteydi. "Bütün misafirler İsa'yı karşılar gibi karşılanmalıydı" ve misafirlere mümkün olan en üst derecede saygı gösterilmeliydi. Manastırın sorumlusu veya özel olarak bu iş için görevlendirilen bir keşiş misafirlere eşlik ederek birlikte oturmalıydı. Eğer yemek yenilecekse bu görevli oruç tutuyor olsa bile

misafiri için orucunu bozabilirdi. Misafire gösterilen bu özen öyle bir derecedeydi ki baş keşiş bizzat kendisi konukların ayaklarını yıkamaktaydı (Fry, 1982, ss. 72-73). Aynı şekilde hasta ve hacılara karşı da gerekli özen gösterilmeliydi.

10. yüzyıla gelindiğinde Benediktin manastırları içerisinde yeni görüş ve akımlar baş göstermekteydi. Avrupa manastır sistemi içerisinde köklü değişikliklere sebep olacak reformlara öncülük eden bu akımların önde gelenlerinden birisi Kluni hareketiydi. Manastırların siyasi otoritelerle artan ilişkisi sonucu dünyevileşmeye başladığını savunan ve eski manastır sistemini tekrar inşa edeceğini vadeden bu mistik akım Batı Fransa’da ortaya çıkmıştı (J. M. Smith, Baranowski, & Noble, 2008, s. 286). Kluni akımına mensup olan keşişler, tıpkı erken dönem Hristiyan mistikleri gibi, dünyanın kirli ve günah dolu olduğunu ve kurtuluşun tek yolunun münzevi bir yaşam olduğunu öne sürmekteydiler (Lawrence, 2015, s. 88). Fakat bu dünyanın günah kaynağı olduğu görüşü keşişleri insanlarla ilişkiden çok politika gibi seküler ilişkilerden uzak tutmaya yönelik olmalıdır. Çünkü Kluni manastırları öğretileri içerisinde Hristiyanlığa ve Hristiyan topluma hizmeti ön planda tutmaktaydı. Bu hizmetler arasında terk edilmiş alanları imara ve üretime açmak, manastırları yaygınlaştırarak insanlara bedava yaşam alanı sunmak, tüccarları ve sanatçıları desteklemek gibi ekonomik ve kültürel yönü baskın faaliyetler de bulunmaktaydı (Hunt, 2016, s. 13).

13. yüzyılda ortaya çıkan ve “Yeni Mistisizm” olarak da adlandırılan mistik hareketler, Hristiyan mistisizminin toplumla ilişkisini bambaşka bir boyuta taşımaktaydı. Fransisken, Dominiken ve Beguine gruplarının öne çıktığı bu dönemin en ayırt edici özelliği bu hareketlerin kilise veya manastır mensubu olmayan kişilerden oluşmuş olmasıydı. Bu akımlar manastır sisteminin yerleşik mistik düzeninin aksine, daha mobil ve toplumla iç içe bir yolu tercih etmekteydiler (Fanning, 2005, s. 85).

Batı Hristiyan mistisizminin sistemleşme sürecinde öne çıkan aktörler genellikle kilise mensubu hatta bu hiyerarşi içerisinde önemli konumlara sahip kişilerdi. Bu mistikler Tanrı ile mistik ilişkinin tüm insanlara açık olduğunu belirtmelerine karşın, kaleme

aldıkları eserlerin ilerleyen dönemlerde yalnızca manastırlar içerisinde okunmaları bu görüşlerin belli bir grubun dışına ulaşmamasına sebep olmuştu. Bu bağlamda manastır sisteminin mistisizmi giderek dört duvar arasına ve belirli bir sınıfın iradesine sınırlandırması, Yeni Mistisizm döneminde ortaya çıkan grupların asıl hedefiydi (McGinn, 1996, s. 198). Bu grupların savunduğu yeni mistisizm anlayışında Tanrı'ya ulaşma yolu yalnızca bir grubun denetiminde değil, tüm insanlara açıktı.

Fransiskan hareketinin kurucusu Fransis, o dönemde kabul edilen mistik tanımına pek de uygun bir profile sahip değildi. Öncelikle dini bir eğitim sürecinden geçmemişti ve tüccar bir aileden gelmekteydi, kilise hiyerarşisiyle de hiçbir bağı yoktu. Tıpkı yaşlıları gibi şövalye olmak ve bu yolla şöhret elde etme peşindeydi. Fakat geçirdiği “bireysel bir tecrübe” sonucunda mistik yaşama adım atmıştı. Bu bireysel tecrübe sonucu “aydınlanma”, dönemin manastır sistemine dayalı mistik yaşamında uzun zamandır karşılaşılan bir durum değildi çünkü manastır çatısı altındaki keşişlerin mistik yaşama dair tecrübeleri daha çok okudukları eserler ve onlardan sorumlu baş keşişlerin yönlendirmeleri çerçevesinde şekillenmekteydi (Workman, 1913, s. 319).

Dominiken hareketinin kurucusu Dominik'in geçmişi ise Fransis kadar olağandışı değildi. Dominik bir kilise mensubuydu ve heretik öğretilere karşı vaaz vermek için görevlendirildiği dönemde bu hareketlerin asıl sebebinin insanların Hristiyanlık hakkındaki bilgisizlikleri olduğuna karar vermişti (Fanning, 2005, s. 92). Heretik hareketlerin vaizleri kültürlü ve eğitilmiş kişilerdi fakat Hristiyanlık konusunda bilgi sahibi olma tutkuları onları bu akımların eline düşürmüştü (Wishart, 1902, s. 232). O günden sonra havarilerin İncil'in öğretilerini yaymak amacıyla, mutlak fakirlik ilkesini benimseyerek sürdürdükleri yaşamı seçen Dominik etrafında toplananları da bu yolda yönlendirerek “Vaiz Kardeşler” olarak da bilinen topluluğu hayata geçirmişti.

Fransiskan ve Dominiken hareketlerinin Benediktin sisteminden en büyük farkları yerleşik manastır yaşamı yerine gezgin bir yaşamı tercih etmiş olmalarıydı. Onlara göre Tanrı'ya ulaşma yolu olarak görülen inziva yalnız dört duvar arasında değil günlük

yaşamda da uygulanabilecek bir ritüeldi. Fransis hakkındaki en eski metinlerden birisi olan “Kutsal Takas” (*Sacrum Commercium*) isimli eserde inzivaya çekilmek için Fransisken biraderlerden kendisine bir hücre göstermesini isteyen “Bayan Fakirlik’i” yüksek bir tepeye çıkaran biraderler ona yeryüzünü göstererek işte bizim hücremiz burası demektedirler (McGinn, 1996, s. 199). Dominikenler de dini zümreye mensup olmayan insanlara İncil’i öğretmek bireysel ve toplumsal kurtuluşu gerçekleştirme idealleri gereğince sürekli seyahat halindeydiler. Bu ideallerini daha iyi gerçekleştirebilmek için dünyevi bütün sorumluluk ve görevlerden feragat etmişlerdi (J. M. Smith ve diğerleri, 2008, s.65).

Hakir Biraderler kendilerini kilise hiyerarşisinin dışında tutmalarına rağmen Vatikan’dan onay alarak öğretilerini meşrulaştırmayı başarmışlardı. Bu amaçla Roma’ya giden öncelikle Fransis olmuştu. 1210 yılında beraberindeki on bir takipçisiyle huzuruna çıktığı Papa III. Innocentius’tan bu onayı alamamıştı ama oradaki kardinaller üzerinde iyi bir etki bırakmayı başarmıştı. Bu etki sayesinde olmalı ki nihayet 1223’te Papa III. Honorius, Fransisken hareketini resmi olarak tanıyacaktı (Wishart, 1902, ss. 216-217). Dominik de aynı amaçla 1215 yılında çıktığı Roma seyahatinde III. Honorius’un onayını ilk seferde alamamıştı. Fakat bunun için çok fazla beklemesi gerekmemişti zira Papa ertesini yıl yani 1216’da Dominiken hareketini resmi olarak tanımıştı (Wishart, 1902, s. 239). Böylece Hakir Biraderler “sistem karşıtı sistemlerini” meşrulaştırarak Katolik Kilisesi’nin gezgin, dilenci neferleri haline gelmişlerdi.

İslam mistisizminin kurumsallaşma süreci tarikat oluşumları aracılığıyla olmuştu ancak bu sürecin başlangıcında, bugünkü anlamıyla bilinen gelişmiş tarikatlardan çok, küçük mistik topluluklar göze çarpmaktaydı. Bu gruplar genel olarak karizmatik bir sufi şeyhinin etrafında toplanan insanlardan meydana gelmekteydi. Bu grupların belirli bir kişinin etrafında ve onun yaşam tarzı ve savunduğu düşünceler çerçevesinde şekillenmesi sonucu, İslam mistisizmi içerisinde bütün grupların takip ettiği tek tip bir kurumsallaşmadan ziyade birbirinden farklı, kompleks mistik teşkilatlanmaların oluşumu kaçınılmaz olmuştu (Karamustafa, 2007, s. 114).

Erken dönemde sufi şeyhleri müritlerine teorik eğitim vermekten çok kişisel tecrübelerinde onlara yol göstermeye önem vermekteydiler çünkü Allah'a ulaşmak için gerekli bilginin sadece tecrübeyle elde edileceğine inanmaktaydılar (Trimingham, 1998, s. 3). Bu tecrübeyi elde etmek için uygulanan pratikler ise gruptan gruba değişiklik göstermekteydi. Necmüddîn-i Kübrâ *Usûlü'l-Aşere* isimli tarikatının usullerini anlattığı risalesine başlarken "Allah'a ulaşan yollar yaratıkların nefesleri sayısındadır." demektedir (Kübra, 2015, s. 35). Bu yollardan kasıt, aynı zamanda kelime anlamıyla Arapçada yol anlamına gelen tarikatlar olmalıydı. Bu sözden de anlaşılacağı üzere sayıları epey fazla olan tarikatların sınıflandırılması için farklı yöntemler uygulanmıştı. Bu sınıflandırmalarda tarikatlar genel olarak uyguladıkları zikir yöntemine göre, takip ettikleri metoda göre, fikir sistemlerinin şeriatla uyumuna göre veya doktrinlerinin dayandığı silsilelere göre gruplandırılmaktaydılar (Türer, 2018, ss. 91-95).

10. yüzyıla kadarki süreçte İslam dini içerisindeki mistik akımlar ağırlıklı olarak bireysel züht hareketlerine dayandığı için tam bir sistemleşme durumu söz konusu değildi. Daha çok bölgesel nitelikli olan bu hareketler etkin oldukları bölgeye nispetle adlandırılmaktaydılar (Karamustafa, 2007, s. 114). Horasan ve Irak bölgesinde ortaya çıkan hareketler bu akımlar arasındaydı. Bu hareketlerin temsilcileri olan ve tasavvuf içerisinde önemli bir yere sahip olan Hasan-ı Basri, Beyazıt Bestami ve Cüneyd Bağdadi gibi sufiler daha sonraki dönemlerde kurulan tarikatların silsilelerinde önemli yer tutmalarına rağmen kendi dönemleri içerisinde daha çok küçük fırkalar halindeki gruplara önderlik etmekteydiler (Öngören, 2011, s. 98).

İslam mistisizminin bu bireysel tecrübeye dayalı bilgiye ve Allah aşkına önem veren tutumu, zaman içerisinde İslam hukukçularıyla tartışma yaşamalarına sebep olmuştu. Bu tartışmalar süresince kimi zaman siyasi otoritelerin desteğini alan ilmiye sınıfı sufilere yönelik takibatlar başlatmışlardı. Bu takibatlar sonucunda Hallâc-ı Mansûr, Zünnûn el-Mısri ve Sehl et-Tüsterî gibi büyük sufiler hapis cezası, sürgün ve hatta idam gibi

yaptırımlara maruz kaldılar (Altıntaş, 1986, s. 11). 10. yüzyıldan itibaren İslam bilimlerinin şekillenmeye başlamasının yanı sıra tasavvufun da bir bilim dalı olarak sistemleşme dönemiydi. Bu dönemde tasavvuf kendi terminolojisini oluşturmaya başlamış ve adeta diğer İslam bilimleri arasında kendine bir yer açma çabası içerisine girmişti. Yalnız ilk dönem zahitlerinden bazılarının Sünni İslam otoriteleriyle yaşadıkları tartışmalar bu otoriteler arasında tasavvufa karşı bir önyargı oluşmasına sebep olmuştu. Bunun sonucunda tasavvufun temel ve gelişim itibariyle Sünni İslam'a uygunluğunu ispatlama amaçlı eserler kaleme alınmaya başlamıştı (Knysh, 2010, s. 116). Bu eserlerin en önemlileri Ebû Nasr es-Serrâc'ın *el-Lüma' fi't-Tasavvuf*, Ebu Talib el-Mekki'nin *Kûtü'l-Kulûb*, Kelabazi'nin *et-Ta'arruf li-Mezhebi Ehli't-Tasavvuf*, Abdülkerim el-Kuşeyrî'nin *er-Risale* isimli eserleriydi (Türer, 2018, s. 85). Genel olarak sufi kavramı, tasavvufun kuralları, tasavvufun önemi ve sufilerin süreç boyunca elde ettikleri makamları hakkında bilgiler veren bu eserler büyük sufilerin hayatlarından verdikleri örneklerle savundukları görüşleri pekiştirmektedir. Bu eserlerin müelliflerinin sufi kimliklerinin yanında hadis, fıkıh ve kelam alanlarında da bilgi sahibi olmaları, tasavvufa yöneltilen eleştirilere daha rahat karşılık vermelerine olanak tanımaktaydı.

Bu eserlerin tasavvufu Sünni İslam çerçevesinde meşrulaştırmanın dışındaki diğer bir fonksiyonları da sufilere ve sufi olmak isteyenlere verdikleri öğütlerle İslam mistisizmini Ortodoks bir kalıba oturtma çabalarıydı. Mesela Kelâbâzî *Ta'arruf*'un önsözünde bu kitabı tasavvuf yoluna girmek isteyenler için bir rehber olmasını istediği için kaleme aldığını belirtmekteydi. Ona göre tasavvuftan anlamayanların sufilik iddia etmeleri, gerçek sufilerin ise bu olaya gerekli tepkiyi göstermeyişi insanların gerçek tasavvuf hakkında bilgi sahibi olmalarını engellemiş ve bunun sonucu olarak insanlar tasavvufa karşı cephe almaya başlamıştı (Kelabâzî, 2014, s. 51). Kelabazi de bu kitabı yazarak, sufiler için bir rehber hazırlamanın yanı sıra insanlara gerçek tasavvufu anlatmayı ve bu ilme karşı önyargılarını kırmayı ümit etmişti.

Kelâbâzî'nin çağdaşı olan Ebû Nasr es-Serrâc da *el-Lüma'*'nın girişinde bu kitabı tasavvuf ehlinin söz ve eylemlerinin temeli, manası ve metoduyla ilgili bir eser yazmaya karar verdiği için kaleme aldığını belirtmekteydi (Tûsî, 1996, s. 3). Bunun yanı sıra Serrâc,



eserinin on üçüncü bölümünde Bâyezid-i Bistâmî ve Ebû Bekir eş-Şiblî gibi bazı eylem ve sözleri ehl-i sünnet kesimler tarafından tepki toplayan sufilerin bu söz ve davranışlarının sebeplerini açıklayarak onların aslında Sünnî İslam'a muhalif kimseler olmadığını ispatlamaya çalışmaktaydı (Tûsî, 1996, ss. 373-396). Fakat onun bu aykırı görünen sufileri koruyucu tavrı bütün gruplar için geçerli değildi. Mesela eserinde ehl-i Irak olarak bahsettiği ve her işte halka muhalefet etmedikçe kurtuluşa erilemeyeceği görüşünü savunduklarını iddia ettiği bir grubu sapkınlıkla itham etmekteydi (Tûsî, 1996, s. 425). Yine Hulûliyye<sup>12</sup> mezhebine mensup bir grup da bu ithamdan payını almaktaydı (Tûsî, 1996, s. 430).

Kuşeyrî de *Risale*'nin son bölümünde yer verdiği müritlere tavsiyeler (âdâbü'l-mürîdîn) kısmında sufilerin şeyhleriyle, diğer sufilerle ve tarikat içerisindeki diğer ilişkilerinden ve bu ilişkilerin usulleri ve adabından bahsetmekteydi (Kuşeyrî, 2014, ss. 481-495). Bu tavsiyeler sonraki dönemlerde gelişimini tamamlayacak olan tarikatlar içerisindeki hiyerarşiyi ve kuralları tanımlaması itibarıyla İslam mistisizminin kurumsal bir hale gelmesinde önem taşımaktaydı. Özellikle Bâyezid-i Bistâmî'den naklettiği ve bugün bile tasavvuf tarikatları içerisinde etkisini sürdüren “şeyhi olmayanın şeyhi şeytandır (Kuşeyrî, 2014, s. 483).” sözü, İslam mistisizmi içerisindeki Sünnî grupların bireysel kurtuluş hareketlerine bakış açısını özetler nitelikteydi.

12. yüzyıl İslam mistisizminin en sistemli yapıları olan tarikatların tarih sahnesine çıkmaya başladığı dönemdi. Bu tarikatların erken dönemdeki sufi fırkalardan en büyük farkı kendilerine has tekke ve vakıf gibi kurumlarının olmasıydı (Öngören, 2011, s. 98). Tarikatlar bu kurumlar aracılığıyla öğretilerini daha geniş kitlelere yayma olanağı bulmuş ve toplumla olan ilişkilerini daha ileri bir seviyeye taşımışlardı. Bazı tarikatların etkinlik alanları kuruldukları bölgeler ve civarıyla sınırlı kalırken, Kadiriyye ve Nakşibendiyye gibi büyük tarikatlar İslam dünyası boyunca etkili olmuşlardı (Kara, 1992, s. 63)

<sup>12</sup> Hulûl inancı, kökenleri Hinduizm ve Zerdüştlük gibi kadim Hint-İran dinlerine dayanan yaratıcının başta insan olmak üzere bazı varlıkların vücuduna intikal ettiği görüşüne dayanmaktaydı (Yavuz, 1998, s. 342). Hristiyan mistisizmi içerisindeki bazı gruplarca da kabul gören bu inanç, İslam mistisizmi içerisinde özellikle İsmailiye gibi radikal Şii grupları arasında kabul görmüştü (Ay, 2015, s. 2).

İslam dünyasının ilk ve en yaygın tarikatı olarak bilinen Kadiriyye (Azamat, 2001, s. 131), Abdülkâdir-i Geylânî tarafından kurulmuş ve ismini de ondan almıştı. İran'ın Geylan (Gilan, Ceylan, Cilan) kentinde dünyaya gelen Abdülkâdir-i Geylânî on sekiz yaşında İslami ilimleri öğrenmek için gittiği Bağdat'ta dönemin ünlü fıkıh, hadis ve edebiyat alimlerinden dersler alarak ilmiye sınıfı içerisinde önemli bir yere gelmişti. Tasavvufa girişi ise Bağdatlı sufi Muhammed b. Müslim ed-Debbâs'la kurduğu dostluk sonucunda gerçekleşmişti (Uludağ, 1988, s. 234). Geylânî, ed-Debbâs'tan aldığı eğitim süresince geceleri uyanık kalma, yılın büyük bir kısmını oruçlu geçirme ve Kur'an'ı tekrar tekrar hatmetmek gibi erken dönem İslam mistiklerinin sıkça uyguladığı nefsi terbiye metotlarını uygulamıştı (Knysh, 2010, s. 180).

Tasavvuf eğitimi sonrası kendi tarikatının kuruluş sürecinde Geylânî'nin sosyal bir figür olarak kazandığı popülarite göze çarpar. Hitap ettiği kitle içerisinde sıradan halk kesiminin yanı sıra zengin tüccar ve yönetici elit sınıfına mensup kimseler de bulunmaktaydı. Hanbeli mezhebine mensup olması sebebiyle de halk ile iç içe bir mistisizm anlayışı benimseyen Abdülkâdir-i Geylânî'nin şöhreti öyle bir seviyeye gelmişti ki Bağdat yönetimi dinleyicilerine hitap edebilmesi için ona özel bir bina inşa etmek zorunda kalmıştı (Knysh, 2010, s. 180). İran, Mısır, Yemen ve Şam'dan çok sayıda öğrencisi bulunan Abdülkâdir-i Geylânî, bu öğrencileri ve sayılarının kırk dokuzu bulunduğu rivayet edilen oğulları sayesinde (Schimmel, 1975, s. 248) öğretilerini tüm İslam coğrafyasında yayma imkanı bulmuştu (Türer, 2018, s. 157).

Kadiriyye'den sonra İslam dünyası içerisinde en etkili tarikat Nakşibendiyye'ydı. Buhara'da kurulmuş olan bu tarikat zamanla bölgenin diğer önemli tarikatları olan Kübreviyye ve Yeseviyye'nin yerini alarak etkinlik alanını genişletmişti. Aslen Yûsuf el-Hemedânî'nin kurucusu olduğu Hâcegân geleneğinden gelen bu tarikat, 14. yüzyılda yaşamış ve bu gelenek içerisinde önemli bir yere sahip olan Bahaeddin Nakşibend'in adını alarak Nakşibendiyye olarak anılmaya başlamıştı (Algar, 2006, s. 335).

1318 yılında Buhara’da dünyaya gelen Bahaeddin Nakşibend, Hacegan tarikatına mensup bir şeyh olan Muhammed Baba Semmâsî tarafından evlat edinilerek ilk eğitimini bu gelenek içerisinde almıştı. Bir süre Semerkant’ta yaşayan ve Kasım Şeyh, Halil Ata gibi Yeseviyye geleneğine mensup sufilerden de eğitim alan Nakşibend (Türer, 2018, s. 161), Hâkim et-Tirmîzî ve Abdülhâlık Gucdüvânî’den de ruhani yolla eğitim aldığını iddia etmesi sebebiyle Üveysî geleneğe de mensup sayılmaktadır (Câmî, 1971, s. 426). Nakşibendiyye tarikatının en belirgin özelliği müritlerinin şöhret sahibi olmasını engellemek amacıyla halvet, sesli zikir ve derviş kıyafeti giyme gibi o dönemde sufiler arasında yaygın olan uygulamaları reddetmesiydi (Câmî, 1971, s. 427). Özellikle sufileri asketik yaşamdan uzak tutan ve halkın arasında insanlarla iç içe yaşamaya teşvik eden “halvet der encümen” adını verdiği, “halk içinde Hakk ile birlikte olmak” veya “el kârda, gönül yârda” gibi şekillerde de ifade edilen bu anlayış, İslam mistisizminin sosyalleşmesi sürecinde önemli bir adımdı (Uludağ, 1997b, ss. 387-388).

İslam mistisizminin kurumsallaşmış yapıları olan tarikatlar, bu kurumsallaşmanın gereğince belli başlı unsurlara sahiplerdi. İslam dininin yayılış gösterdiği alanın büyüklüğü ve bu büyüklüğe paralel olarak İslam coğrafyasının barındırdığı geniş kültürel yelpaze düşünüldüğünde bu unsurların tarikatlar arasında değişiklik göstermesi gayet doğal bir durumdu. Bu çeşitliliğe rağmen hemen hemen bütün tarikatlarda rastlanan ortak öğeler de yok değildi. Öncelikle her tarikatın “pir” adı verilen ve tarikatın kurucusu olduğu kabul edilen şeyhleri bulunmaktaydı. Çoğu zaman tarikatlar isimlerini pirlerine nispetle almaktaydı (Nakşibendiyye veya Bektaşiiyye gibi). Tarikat hiyerarşisinde pirden sonra gelen ve tarikatta ondan sonra en çok emeği geçen kişi olarak kabul edilen pir-i sâniler (ikinci pir) de tarikat içinde önemli bir yere sahiplerdi (Kara, 1992, s. 55; Türer, 2018, ss. 98-99).

Bütün tarikat sistemleri içerisinde şeyhin rehberliğine başvurmak için ona intisap eden derviş ve müritler bulunmaktaydı. Tarikat hayatına adım atan bu kişilerin uymakla yükümlü olduğu kurallar da yine ortak bir unsur olmasına rağmen bu kuralların içeriği

tarikata göre değişiklik göstermekteydi. Bu kurallar şeyhin huzuruna nasıl girileceğinden nasıl yemek yeneceğine, halvete nasıl girileceğinden seyahate nasıl çıkılacağına kadar müridin mistik serüveni içerisindeki tüm davranışlarını düzenlemekteydi (Kara, 1992, s. 56). Her tarikatın kendine özgü bir kıyafet düzenine sahip olması da sistemleşen İslam tasavvufunun getirilerindendi. Erken dönemde hırka ve tacdan oluşan bu kıyafet düzeni, tarikatların yaygınlaşmasıyla birlikte özgün bir kimliğe bürünmüştü öyle ki bir dervişin kıyafetine bakılarak hangi tarikata mensup olduğu anlaşılabilirdi (Kara, 1992, s. 56).

Müridin kurtuluşa erebilmesi için uygulaması gereken bazı pratikler bütünü bulunmaktaydı. Genel olarak zikir, halvet, rabıta ve seyr-i sülûk adı verilen bu uygulamaların içerik ve uygulanışları da tarikatlar arasında çeşitlilik göstermekteydi. Her tarikatın değişmez unsuru olan zikir, Mevleviyye, Kadiriyye ve Halvetiyye gibi tarikatlarda sesli ve müzik eşliğinde uygulanabilirken, Nakşibendilerce sessiz bir şekilde uygulanmaktaydı (Kara, 1992, s. 56). Yine halvet uygulaması da kimi tarikatlar tarafından kırkar günlük periyotlar halinde uygulanırken, kimi tarikatlar bu periyodu daha kısa veya daha uzun tutmaktaydılar. Dervişin tasavvufi hayata adım atışını ve bu hayat süresince deneyimlediği manevi yolculuğu temsil eden seyr-i sülûk süresince derviştten beklenen eylem ve davranışlar da tarikatlar arasında farklılık göstermekteydi. Bu beklentilerin ortak özelliği ise şeyhe, tekke erbabına veya halka olsun bir şekilde hizmet etmektir (Ay, 2008, s. 113).

Tarikatların dervişlerin toplumla olan ilişkilerine en büyük katkısı, onların dervişlerin sosyalleşmesine zemin hazırlayan ortamlarıydı. Tekke ve zaviyeler aracılığıyla düzensiz ve hareket halinde bir yaşamdan daha sistemli bir hayat tarzına geçiş yapma fırsatı bulan dervişler, bir yandan toplumla olan ilişkilerini sürdürürken bir yandan halvet ve uzlet gibi züht yaşamına özgü pratikleri de uygulama imkanı bulmaktaydılar (Ay, 2008, s. 123). Tarikatların öğretilerinde göze çarpan ve topluma karşı bir sorumluluk hissi olarak da yorumlanabilecek hoşgörü ve fedakârlık öğeleri de dervişlerin sosyalleşmesini doktrinsel olarak desteklemekteydi. Tekkelerin kapısı her kesimden insana açıktı ve kim olursa

olsun gelen kişi reddedilmezdi öyle ki “kapıyı kapatmak” cümlesi bile kullanılmaz, onun yerine “kapıyı sırlamak” veya “kapıyı dinlendirmek” ifadeleri kullanılırdı (Kara, 1992, s. 62).

### 2.3 MEKANLAR

Hristiyan ve İslam mistisizminin kurumsallaşma ve sosyalleşme süreci içerisindeki bir diğer önemli adım mekân konseptinin gelişim aşamalarıydı. Gerek semavi gerekse yerel olsun, insanlık tarihi boyunca etkili olmuş inanç sistemleri içerisinde “kutsal mekân” konsepti önemli bir yer tutmuştur. Bu konseptte yeryüzündeki belirli kutsal mekanlar ilahi varlık veya varlıklarla insanlar arasında bir köprü görevi görmekteydi.

İslam ve Hristiyanlıkta da kutsal mekanlar mevcuttur. Müslümanlar için Mekke şehri yeryüzünün ilk mescidi olduğuna inanılan Kabe’ye ev sahipliği yapması dolayısıyla kutsal kabul edilir. Kudüs şehri Hristiyanlar için uğrunda Haçlı Seferleri’ni başlatacak kadar vazgeçilmez ve kutsaldır. Bu kutsal yerleri ziyaret ederek “hacı olmak”, her iki dinde de o dinin mensuplarının yerine getirmesi gereken yükümlülükleri olarak görülür. Bu yükümlülükleri yerine getiren kişi mensubu olduğu dini topluluk içerisinde bir nevi ayrıcalıklı bir konuma yükselir (Stein & Stein, 2016, s. 95).

İslam ve Hristiyanlıktaki bu kutsal mekanlar olgusu içlerinde barındırdıkları mistik akımlar içerisinde de kendisine yer bulur. Hristiyan mistisizminin maddi yapıları olan manastırlar, buldukları mekânı kutsallaştırarak bir nevi *Axis Mundi*<sup>13</sup> görevi

---

<sup>13</sup> Bu konseptte örnek olarak Eliade, Avustralyalı yerel bir kabile olan Achilpa’yı gösterir. Yaratıcıları olarak gördükleri *Numbakula’nın* gökyüzüne tırmanmak için sakız ağacından yaptığı direk (*kauwa-auwa*), Achilpalar için evrenin merkezini belirleyen şeydi. Yalnızca bu sakız ağacından direğin etrafında yaşayabilir ve *Numbakula’nın* bulunduğu gökyüzüyle iletişime geçebilirlerdi. Yerel anlatılara göre, bu

görmekteydiler. Habeşli Aziz Musa takipçisi olan keşişlerine; “Git ve hücrende otur, hücren sana her şeyi öğretecektir.” diyerek keşişin inzivaya çekildiği hücrenin kutsallığına vurgu yapmaktaydı (Bagnall, 2007, s. 368). Yine Tammahlı Paul’a göre keşişin inzivaya çekildiği mekân aynı zamanda Tanrı’nın da mesken tuttuğu yerdi ve keşiş burada Tanrı’yı nasıl göreceğini öğrenebilirdi. Bu buldukları yere kutsallık atfetme yalnızca mistikler arasında rastlanılan bir durum değildi. Yerel halk tarafından da bu yerler “Cennet’e açılan kapı” veya “Tanrı’nın yeryüzündeki krallığı” olarak görülürdü (Bagnall, 2007, s. 369).

İslam mistisizmi içerisinde de dervişlerin toplandığı mekanlar, aynı manastırlar gibi, Yaraticıyla özel bir bağ kurmanın mümkün olduğu mekanlar olarak görülmekteydi. Sühreverdi, *‘Avârifü’l-Ma’ârif*’inde dervişlerin toplanma mekanları olan tekke ve ribatlar için iki bölüm ayırmakta ve bu mekanlarda bulunmanın erdemlerinden bahsetmekteydi. Nur suresinin 35’inci ayeti olan: “Bu nur kandili, Allah’ın yüceltilmesine ve içlerinde isminin zikredilmesine izin verdiği evlerde yakılmıştır. (O nura talib olanlar) sabah akşam orada Allah’ı tesbih ederler. Onlar öyle er kişilerdir ki; onları ne bir ticaret ne bir alışveriş, Allah’ı zikretmekten, namazı dosdoğru kılmaktan ve zekatlarını vermekten alıkoymaz. Onlar, kalplerin ve gözlerin dehşetten dönüp duracağı kıyamet gününden korkarlar (Kur’an 24:35).” ayetini örnek gösteren Sühreverdi, tekke ve ribatlarda yaşayan dervişlerin bu ayette bahsedilen kişiler olduğunu savunmaktaydı (Sühreverdi, 1999, ss. 129-130).

Tekke ve manastırların inşa edildiği mekanlar ve mimari yapıları, buralarda yaşayan mistiklerin toplumla ilişkileriyle de paralellik göstermekteydi. Mesela asketik öğretilerin baskın olduğu erken dönem Hristiyan mistisizminin merkezlerinden olan Mısır’daki manastırlar şehirlerden uzak ve ıssız yerlere inşa edilmekteydi. Kimi zaman hali hazırda var olan mezar ve tapınakları ihtiyaçlarına göre düzenleyerek ibadethane haline getiren

---

direğin kırılmasıyla tüm kabile artık yaşayacak bir yerleri olmadığına inandıklarından bir süre başıboş dolaşmış ve en sonunda bir yere oturarak ölümü beklemişlerdi (Eliade, 1959, ss. 32-33).

keşişler, kimi zaman mağara veya kendi inşa ettikleri basit yapıları kullanmaktaydılar (Bagnall, 2007, s. 371). Bu manastırların ana özelliği keşişlerin inzivaya çekilmeleri için ayrılmış küçük hücrelerden oluşan basit yapılar olmalarıydı.

Aziz Basil'in Kapadokya'da inşa ettiği manastır modeli ise, Basil'in topluma hizmete yönelik fikirlerinin de etkisiyle, daha çok bir şehir manastırı kimliğine sahipti. Mısır'daki ıssız yerlere kurulan basit yapıları aksine, Basil'in manastır modeli şehir merkezlerinde yer almaktaydı ve içerisinde yetimhane, hastane ve topluma yönelik diğer hizmetlerin de sunulabileceği bölümlerden oluşan daha kompleks bir yapıdaydı (Gürkan, 2003, s. 559).

Avrupa Hristiyan mistisizmini sistemleştiren Benediktin sistemi, bu teşkilatlanma sürecinde ideal manastır yapısını şekillendirmeyi de ihmal etmemiştir. Bu çerçevede hazırlanan ilk manastır planı olan Saint Gall Planı, Benediktin sisteminin uygulanabileceği en uygun manastır yapısı baz alınarak planlanmıştır (Kingsley, 2003, s. 351). Bu planın en dikkat çeken özelliği manastırları içerisinde yaşayanların bütün ihtiyaçlarını karşılayacak şekilde tasarlayarak keşişlerin toplumla iletişim kurmaya ihtiyaç duymadan yaşayabilmelerine olanak vermesiydi (Zettler, 2015, s. 2). 110 keşiş ve yaklaşık 160 işçi barındıracak şekilde tasarlanan bu plan, içlerindeki ayrı bölümlerle birlikte, birbirinden ayrı 40 binadan ve bahçe ve mezarlık olarak kullanılmak üzere ayrılmış bölümlerden oluşmaktaydı (Goffart & Murray, 1998, s. 262).

Keşişler ve seküler işlerden sorumlu görevliler manastır içerisinde kendilerine ayrılan binalarda barınır ve birbirleriyle ilişki halinde bulunmazlardı. Manastır içerisinde bulunan kilisenin doğu yakasında bulunan keşişlere ait binalar üç sıra halinde ve dikdörtgen biçimli bir avlunun etrafında birbirine yakın bir şekilde inşa edilmişti. Keşişler yemekhane ve yatakhaneleri ortak kullanmaktaydılar. Kilisenin sağ köşesine yerleştirilmiş olan ve yatakhane aynı zamanda keşişlerin ayinlere doğrudan katılmalarına olanak vermekteydi. Kiliseye paralel olarak yerleştirilmiş olan yemekhane, yatakhanelerin

sağ köşesinde bulunmaktaydı ve aynı anda bütün keşişlerin yemek yiyebileceği kadar genişti (Kingsley, 2003, ss. 352-353).

Keşişlerin binalarının bulunduğu doğu yakası dışındaki bölümler, manastırın ihtiyaçlarını karşılamaya yönelik binalara ve dış dünyayla ilişki kurulması gerektiğinde kullanılacak bölümlere ayrılmıştı. Manastırın çıkışı batı yakasında bulunmaktaydı ve buraya keşişlerin dış dünyaya daha rahat ulaşabilmeleri için bir mahzen inşa edilmişti. Çıkış kapısının yanında keşişlerin misafirlerini ağırlayabilecekleri bir alan da bulunmaktaydı. Başka manastırlardan ziyarete gelen keşişleri ağırlamak için de kilisenin kuzey duvarına bitişik odalar inşa edilmişti. Manastırın kuzeydoğu bölümüne inşa edilen hastane, aynı zamanda yaşlı keşişlerin de bakımıyla ilgilenilen yerdi. Güney ve batı tarafında ise hacılar, ziyaretçiler ve yardıma muhtaçların barındığı hizmet binaları ve kümes, ahır, değirmen ve tahıl ambarı gibi manastırın ihtiyaçlarını karşılamaya yönelik yapılar yer almaktaydı (Kingsley, 2003, ss. 353-354).

Bireysel züht anlayışını benimsemiş erken dönem İslam mistiklerinin kullandıkları mekanlar, genel olarak mistiklerin kendi evleri veya sohbetlerinden faydalanmak istedikleri şeyhlerin evlerinden ibaretti. İslam mistisizminin kurumsal mekanları olan tekkelere geçiş sürecinin tam olarak ne zaman başladığı bilinmemekle birlikte, Molla Cami ilk tekkenin Şam'da Ebû Hâşim es-Sûfi tarafından kurulduğunu belirtir (Câmî, 1971, s. 97). İbn Teymiyye'ye göre ise ilk tekke Basra'da inşa edilmişti (Kara, 2011, s. 368).

İlk kurulan tekkeler bir oda ve küçük bir mekândan oluşan daha sade bir yapıdayken, tasavvufun tarikatlar halinde daha kompleks bir örgütlenmeye dönüşmesiyle birlikte tekkelerin yapısı da gelişmeye başlamıştı. Topluma hizmet odaklı anlayışın önem kazandığı süreçte tekkelerin aynı zamanda han, kervansaray ve imaret olarak hizmet vermeleri de tekkelerin mimari olarak gelişimini etkilemişti (Kara, 2011, s. 368). Bu süreçte tekkelerin zenginler ve yöneticiler tarafından desteklenmesi, bu gelişim sürecini



olumlu yönde etkilemişti. 12. yüzyılda yaşamış bir seyyah olan İbn Cübeyr Şam'da bulunduğu sırada bölgenin sufilerinin krallar gibi bir hayat sürdürdüğünden bahsetmekteydi. Aldıkları yardımlar sayesinde geçim sıkıntısı çekmeyen sufilerin *hankâh* adı verilen tekkelerini de cennet bahçelerini andıran süslü saraylar olarak tarif etmekteydi (Cübeyr, 2019, s. 209).

Bu mekanlar mimari olarak incelendiğinde yapılarının kullanım amaçlarına ve bu mekanları kullanan mistiklerin öğretilerine göre çeşitlilik gösterdiği görülür. Erken dönemlerde *ribat* adı verilen yapılar, daha çok askeri üs şeklinde bir tasarıma sahipti. Genel olarak iki katlı bir çevre duvarı tarafından tahkim edilen bu yapılar, orta alanda bir avlu ve bu avluyu çevreleyen hücre tipi odalardan oluşmaktaydı. Duvarın ikinci katında bir cami bulunurdu ve bu caminin minaresi aynı zamanda gözetleme kulesi olarak da kullanılmaktaydı (Kuban, 1974, s. 38).

Sözcük anlamı olarak “düşman saldırılarını önlemek için sınır boylarında nöbet tutmak” manasına gelen *ribat* kelimesi ilerleyen dönemde sınır bölgelerindeki askeri üsler için de kullanılmaya başladı (Yiğit, 2008, s. 76). Özellikle Orta Asya ve Kuzey Afrika'daki sınır bölgelerine inşa edilen bu ribatlara gelen savaşçılar buradaki şeyhin önderliğinde cihat ve tebliğ faaliyetlerinde bulunuyorlardı. Bazı ribatlar 9. yüzyıldan itibaren askeri karakterini kaybedip dini ve mistik bir kimliğe bürünmelerine rağmen (Yiğit, 2008, s. 78), Kazeruniyye ve Kerramiyye gibi gaza ve misyonerlik yönü baskın tarikatlar ribatları hem askeri hem de dini bir yapı olarak kullanmaya devam etmişlerdi (Köprülü, 1969, s. 228).

Ribatların mistik kimliğinin ağırlık kazanmasıyla birlikte kullanım amacı ve mimari yapısı da değişikliğe uğramaya başladı. Bu dönemde ortaya çıkan ve *hankâh* adı verilen yapılar kimi yerlerde, ribatların geliştirilmiş halleri olarak, ribat yapılarını da kapsamakla birlikte, kimi yerlerde birbirlerine bitişik ayrı binalar olarak varlıklarını sürdürmekteydiler. Bu dönemde ribatlar daha çok sufilerin konaklamak için kullandığı kervansaray benzeri bir işlev görürken, *hankâh*lar ibadet, eğitim ve sosyalleşme mekanları olarak kullanılmaktaydı (Omer, 2014, s. 11).

Hankâhların mimari yapıları, üstlendikleri işlevler ve mistiklerin ulema ve yönetici sınıfla ilişkileri çerçevesinde şekillenmişti. Devlet adamları ve zengin kişilerin hankâhları maddi olarak desteklemeleri ve kimi zaman bizzat kendi adlarına yapımını üstlenmeleri hankâhlar için olumlu bir gelişmeydi (Uludağ, 1997c, s. 43). İbn Battûta Mısır'da gördüğü hankâhların her yanı kapladığını ve yöneticilerin hankâh yaptırmak için adeta birbirleriyle yarıştığını nakleder. Hankâhlara yapılan yardımlar o kadar yüksektir ki buralarda kalan her bir derviş için kişisel yemek pişirilir, yazlık ve kışlık elbiseler diktirilir ve adam başı 20-30 dirhem aylık tahsis edilirdi (Battûta, 2004, ss. 46-47).

Hankâhlar genel olarak dört eyvanlı Horasan evlerinin şemaları örnek alınarak tasarlanmıştır. Buldukları bölgenin iklim şartlarına göre üstü açık veya kapalı merkezi bir avlu etrafında ibadet alanları ve derviş odaları, mutfak, kiler ve hamam gibi barınanların ihtiyacını karşılamaya yönelik bölümlerin yerleştirilmesiyle oluşan hankâh modeli İran, Anadolu, Suriye ve Mısır gibi geniş bir coğrafi aralıktaki hankâh yapılarında örnek alınmıştır. Belli bir tarikata mahsus olmayıp bir hayırsever veya yönetici tarafından yaptırılan hankâhlarda yaptıran kişinin mezarı da yer alırken, belli bir tarikatın kullanımında olanlarda o tarikatın piri ve şeyhlerinin türbeleri de yapının içerisinde yer alırdı (Tanman, 1997, ss. 44-45).

Zaman içerisinde tarikat yapılarının gelişmesi ve farklı bölgelere dağılmasıyla birlikte yaygınlaşan bu tekkelerin kontrol edildiği merkezî tekke yapılarının ortaya çıktığı görülür. Dergâh veya âsitâne adı verilen bu yapılar bağlı buldukları tarikatların kurucularının türbelerini de barındırdıklarından pîr evi veya makâm-ı pîr olarak da anılmaktaydı. Bu dergahların şeyhleri zaviye adı verilen tarikatın diğer tekkeleri üzerinde denetleyici bir yetkiye sahiplerdi. Tarikata tahsis edilmiş yardımlar, araziler vb. de yine buradan yönetilmekteydi (Tanman, 1991, ss. 485-486).

## 2.4 SİYASİ VE TOPLUMSAL GELİŞMELER

Hristiyan ve İslam mistik hareketlerinin kurumsallaşma ve sosyalleşme süreçleriyle, mensubu oldukları toplumların içinden geçtiği dönemdeki gelişmelerin birbirinden bağımsız olduğunu düşünmek büyük bir yanılğı olacağı gibi bu sürecin doğru değerlendirilmesinin de önüne geçecektir. Hristiyan manastır sistemi içerisinde topluma hizmeti ön plana alan reform hareketlerinin başladığı 10 yüzyıl Avrupa'sı oldukça bunalımlı bir dönemden geçmekteydi. Barbar akınları sonucu yıkılan Roma İmparatorluğu'nun veliahtlığını üstlenmiş olan Şarlman, kurduğu Karolenj Devleti'yle Avrupa'daki otorite boşluğunu doldurmuştu. Hatta Roma İmparatorluğu'nun entelektüel ve mimari geleneğinin taklidine dayanan ve "Karolenj Rönesansı" olarak da bilinen dönem, bazı kültürel reformlara ev sahipliği bile yapmıştı (Backman, 2003, s. 129). Fakat bu Rönesans ortamı yalnız soylular ve yöneticiler için geçerli gibi görünmekteydi zira topraklarını genişleten soylular sürekli yeni serfler elde etme çabasındayken köylüler çaresizce özgürlüklerini korumaya çalışmaktaydılar (Agibalova & Donskoy, 2017, s. 26).

Şarlman'ın ölümünden sonra ise torunları arasında baş gösteren taht kavgaları en sonunda imparatorluğun paylaşılmasıyla sonuçlanmıştı. Fransa, İtalya ve Almanya krallıklarının ortaya çıktığı bu paylaşım feodal beylerin daha da güçlenmesine sebep olmuş, Batı Avrupa'da feodal parçalanma dönemi adı verilen dönem başlamıştı. Bu dönem boyunca kendilerine bağlı askeri kuvvetlerini artıran feodal beyler ise topraklarını genişletmek amacıyla birbirleriyle sürekli bir savaş halindeydiler (Agibalova & Donskoy, 2017, ss. 39-41). Dönemin kilise konsüllerine ait kayıtlara göre bu dönemde şehirler ve köyler boşalmış, insanlar kanunlara ve kilisenin emirlerine kayıtsız hale gelmişti. Güçlüler güçsüzleri ezmekte, insanlar birbirlerini denizlerdeki balıklar gibi parçalamaktaydı (Backman, 2003, s. 139).

Bu dönemde Avrupa'nın uğraşmak zorunda olduğu tek sorun içerideki otorite mücadeleleri değildi. Vikingler olarak bilinen kuzey halklarının istilaları Orta Çağ Avrupası'nın çehresini değiştiren felaketlerden birisiydi. Vikingler aslında 8. yüzyıldan

beri İrlanda gibi kıyı bölgelerine, çoğunlukla yağma amaçlı, küçük çapta akınlar düzenlemektedirler, daha iç bölgelere ilerlemeleri ise İngiliz ve Frank kuvvetleri tarafından engellenmekteydi (Helle, Kouri, & Olesen, 2003, s. 109). Karolenj İmparatorluğu'nun parçalanmasından sonraki süreçte başlayan iç savaşlarla birlikte önlerindeki engel kalkmış olan Vikingler, bu otorite boşluğundan faydalanarak Avrupa içlerine ilerlemeye başladılar öyle ki 845 yılında Paris kapılarına dayanan Vikingleri durdurmak için 7000 gümüş pound ödenmesi gerekmişti (Richards, 2005, s. 55).

İlerleyen dönemlerde Vikinglerin yağma amaçlı istilaları işgal niteliği de kazanmaya başladı. İşgal edilen bölgelerin dışında, iç savaşlar sırasında rakiplerine karşı Viking kuvvetlerinden yararlanan yerel yöneticiler de bu yardımlar karşılığında onlara araziler vermekteydiler. Mesela Frank İmparatoru Louis'yi devirmek isteyen oğlu Lothar, babasına karşı Vikinglerden yardım almış ve karşılığında Walcheren ve etrafındaki bölgeleri onlara vermişti (Helle ve diğerleri, 2003, s. 109). Diğer bir örnek olan Rollo'ya ise Batı Frankia kralı III. Charles tarafından Hristiyan olması ve akınlara son vermesi karşılığında Normandiya dukluğu teklif edilmişti. Bu teklifi kabul eden Rollo Hristiyan olmuş ve bu olay Vikinglerin Hristiyanlaşarak Batı Avrupa halkları içerisinde asimile olma sürecini başlatmıştı (Backman, 2003, s. 144).

Viking istilalarının Avrupa üzerindeki etkileri yıkıcı olmuştu. İstilalar sonucu birçok şehir nüfusunun büyük bölümünü kaybetmiş, verimli tarım arazileri çoraklaşmıştı. Ticaret rotaları üzerindeki önemli ticari limanlar da güvenlik sorunları nedeniyle kullanılamaz hale gelmiş, çoğu tüccar kaçmaya çalıştıkları sırada Vikinglere esir düşmüşlerdi (Bloch, 1940, s. 39). Şehirlerle birlikte köyler de bu durumdan yoğun bir şekilde etkilenmiş, köylüler ağır katliamlara maruz kalmışlardı. İstilaların entelektüel hayat üzerine etkileri de yıkıcı olmuştu. Vikinglerin ilk istilaları neredeyse tamamen korumasız olan manastırlar üzerine olmuştu. Manastırlardaki keşişlerin tamamı öldürülmüş veya esir alınmış, manastır kayıtları ve yazmalar büyük oranda yok edilmişlerdi (Haywood, 1995, s. 54). Kiliseler de bu yağmalardan nasibini almış, halk tarafından kutsal sayılan ikonlar yağmalanmıştı.

İslam mistisizminin kurumsallaşma sürecinin son aşaması olan tarikatların tarih sahnesine çıkmaya başladığı 12. yüzyıl, aynı zamanda İslam topraklarının zorlu siyasi ve toplumsal süreçlerden geçtiği bir dönemdi. 10. yüzyılda, Mısır ve Suriye’de yönetime gelen ve Abbasiler’e karşı halifelik iddiasında bulunan Şii Fatimiler, Mezopotamya, İran ve Irak’ta kontrolü ele geçiren yerel elit sınıfların yol açtığı siyasi karışıklık ortamı (Esposito, 1999, s. 351), 11. yüzyılda Selçukluların Ortadoğu’da yeni bir güç olarak ortaya çıkışı ve erken dönem Abbasi yönetiminden beri ilk kez bölgede mutlak bir otorite haline gelmesiyle son bulmuş görünmekteydi (Lewis, 2006, s. 101).

İlk dönem Selçuklu sultanlarının Suriye, Şam ve Güney Arabistan gibi siyasi karışıklıkların yoğun olduğu yerleri fethetmesi ve buralarda otoritesini kabul ettirmesinin yanı sıra Ermenistan ve Anadolu gibi İslam’ın yayılış göstermesine olanak sağlayacak bölgeleri egemenliği altına alması, İslam medeniyetinin gelişimi açısından önemli sonuçlar doğurmuştu. Fakat, Selçuklu İmparatorluğu’nun özgür Türkmen aşiretlerinden oluşan ve eşit güçler arasından öne çıkan birincinin (*primus inter pares*) yönetiminin kabul edildiği bir sisteme dayanan yönetim yapısı, son büyük Selçuklu sultanı sayılan Melikşah’ın ölümüyle oluşan otorite boşluğu neticesinde yerel yönetimlerin tekrardan güç kazanmalarına sebep olmuştu (Ashtor, 1976, s. 211). Bunun sonucunda İslam toprakları içerisinde yeni bir iç savaş dönemi patlak verdi. Bu mücadeleler sonucunda Irak, Suriye, Anadolu ve Kirman bölgelerindeki Selçuklu hanedanına mensup yöneticiler özerkliklerini ilan etmişler hatta zaman zaman kendi aralarında bile mücadelelere girişmişlerdi. Ayrıca bazı yüksek rütbeli Arap ve Türk komutanlar da otorite boşluğundan faydalanarak kendi emirliklerini kurmaktaydılar (Cahen, 2010, s. 43).

11. yüzyılın sonlarında Avrupalıların İslam dünyasına yönelik başlattığı ve 13. yüzyıla kadar belirli aralıklarla devam ettirdiği Haçlı seferleri, bu çatışmalı yarı anarşik ortamın da etkisiyle başarıya ulaşmış ve Trablus, Urfa, Antakya ve Kudüs’te Latin feodal prenslikler kurulmuştu. Bu topraklar ilerleyen dönemde Müslümanlar tarafından tekrar

fethedilmelerine rağmen yaklaşık iki yüz yıl süren bu savaş dönemi bölge halkları üzerinde yıkıcı psikolojik ve ekonomik etkiler bırakmıştı (Öztürk, 2013, s. 39). Hristiyanlar için olduğu kadar Müslümanlar için de kutsal bir kimlik taşıyan Kudüs şehri neredeyse hiçbir direnç gösterilmeden Hristiyanlar tarafından ele geçirilmişti. Barış dönemlerinde ticari faaliyetleri sürdürmelerine rağmen, savaş zamanlarında Haçlılar Müslüman halkın topraklarına zarar vermekte ve mallarını yağmalamaktaydı (Setton, Hazard, & Zacour, 1985, s. 38). Döneme ait kaynaklara bakıldığında da bu olaylara ilişkin örneklere rastlamak mümkündür. İbn Bîbî *Selçukname*'de Mısır'dan İskenderiye'ye, oradan da Antalya'ya gelen tüccarların bölgedeki haçlılar (Franklar) tarafından eziyet gördükleri ve mallarının gasbedildiğinden bahsetmekteydi (Bibi, 1941, s. 44). Yine aynı kaynağa göre Harran halkı orada bulunan Frenk ve Gürcü askerlerin bölgedeki kadınlara yönelik tacizlerinden dolayı sıkıntı çekmekteydi (Bibi, 1941, s. 180).

Haçlıların 1291'de Doğu'daki son toprakları olan Akka'dan çıkarılmalarıyla birlikte iki yüz yıldır süren hilal-haç savaşı sona ermiş görünmekteydi. Bu süre boyunca zor bir süreçten geçen İslam toplumunu daha da zor bir dönem beklemekteydi zira Asya'dan yükselmeye başlayan Moğol tufanı İslam topraklarının kapısında idi. Moğolların Müslüman ülkelere yönelik ilk seferi Harzemşahlar üzerine gerçekleştirilmişti. Moğollara ait bir kervanın Harzemşah Devleti sınırları içerisindeki Otrar kentinde yağmalanması üzerine başlayan bu seferlerin sonucunda bütün Harezm ve Türkistan toprakları Moğollar tarafından işgal edilmişti (Köprülü & Barthold, 1973, s. 61). Moğolların Anadolu'ya girişi ise 1241 yılında Erzurum'u işgal etmeleriyle başlayacaktı. 1243'te Köseadağ'da Selçuklu ordusunu mağlup eden Moğollar, Anadolu toprakları üzerinde de hakimiyet kurma şansını elde ederek Bizans sınırına kadar ulaşacaklardı.

Moğol akınları İslam ülkelerinin demografik yapısı üzerinde büyük değişikliklere sebep olmuştu. Moğol istilasından kaçan halklar Batı'ya, özellikle de Anadolu'ya doğru yoğun bir göç dalgası oluşturmuşlardı. Bu göç dalgasına Moğolların işgal ettikleri kentlerde gerçekleştirdiği katliamlar da eklenince dönemin büyük kentlerinin neredeyse tamamen boşaldığı görülmekteydi (Ashtor, 1976, ss. 253-254). Bu boşalan kentler ve bu kentlerden

işgalin henüz ulaşmadığı bölgelere doğru yoğun nüfus akışı doğal olarak üretim ve ticaret faaliyetlerini olumsuz etkilemiş, var olan kaynakların da yetersiz kalmasına sebep olmuştu. Bu olumsuzlukların sebep olduğu kıtlık ve açlık gibi problemler sonucu insanlar eşek ve köpek eti yemek zorunda kalmış, çocuklarını pazarlarda satar hale gelmişlerdi. Kimi bölgelerde ise ölülerini veya zayıf buldukları diğer insanları yeme gibi ekstrem durumlara bile rastlanılmaktaydı (Öztürk, 2013, ss. 54-55).

Bu olumsuzluklara Moğol akınları sonucu insanları etkisi altında bırakan yoğun panik, korku ve psikolojik baskı ortamı da eklendiğinde, dönemin bölge halkının nasıl bir çöküş içerisinde olduğu az çok tahmin edilebilmektedir. Moğollara karşı duyulan korku öyle bir seviyededir ki binlerce Harzem süvarisinin arasına atılan bir Moğol külahı onların korkudan dağılmasına yetmektedir (Bibi, 1941, s. 173). Zaten Moğolların kazandıkları savaşlarda rakiplerine nazaran daha az sayıda askere sahip olmaları da bu bilgiyi doğrular nitelikteydi (Turan, 1969, s. 228).

Peki yaşanan bu olaylarla mistisizmin sosyalleşmesi arasındaki ilgi neydi? Bu noktada olayı disiplinler arası bir yaklaşımla, psikoloji, sosyoloji ve antropoloji gibi bilim dallarından yardım alarak incelemek daha doğru sonuçlar elde edilmesine yardımcı olacaktır. Hem İslam hem de Hristiyan toplumlarına bakıldığında özellikle uzun sosyal ve siyasi istikrar dönemleri sonrası yaşanan bunalım dönemlerinde, mistik akımlara karşı yoğun bir ilgi duyulmaya başladığı görülür (Asad, 1986, s. 346). Peki insanları bu yönelişe iten sebep neydi?

Gerek İslam gerekse de Hristiyanlıkta Yaratıcı, kendisine inananlara karşı merhamet sahibi olarak tasvir edilir. Kişinin yapması gereken dinin gerekliliklerini yerine getirmek ve iyi bir insan olmaktır. İyi insanlar her zaman mükafatını alır, kötü insanlar ise mutlaka cezalandırılır. Bu öğretilerle büyüyen ve onlara karşı koşulsuz bir inançla bağlı olan insanların yaşadıkları acı tecrübeler bu öğretilerle uyuşmadığı zaman bilişsel bir uyumsuzluk durumuna girmekte ve bu uyumsuzluğu çözmek için cevap arayışına

girdiklerinde ise aradıkları yanıtı mistik akımlarda bulmaktaydılar (Nelson, 1972, s. 66). Mistik akımlar (özellikle heterodoks olarak tabir edilen ana akım dışı olanlar) dini hükümlere getirdikleri yeni yorumlarla birlikte kişinin çektiği acının aslında ilahi bir sınav olduğu gibi açıklamalarıyla insanların çektiği acıları bir bağlama oturtmalarında yardımcı olmaktaydılar (Asad, 1986).

Mistik akımların bunalım dönemlerindeki bir diğer önemi de insanlar için sıkıntılara karşı birlikte göğüs gerebilecekleri sosyal ortamlar oluşturmaktı. Toplumdaki bireylerin kimlik bunalımına girdikleri bu dönemlerde mistik gruplara katılarak geliştirdikleri aidiyet duygusu, tıpkı aile, komşuluk ve hemşerilik gibi diğer sosyal bağlarda olduğu gibi, insanların ihtiyaç duyduğu karşılıklı etkileşim ortamına katkı sağlamaktaydı (McGuire, 2008, s. 91; Öztürk, 2013, s. 52). Özellikle liderliğini insanüstü özellikleri olduğuna inanılan ruhani rehberlerin (baş keşiş veya şeyh) yaptığı mistik topluluklarda bu etki daha da büyüktü.

Tarihsel verilere baktığımızda bu hipotezlerin Orta Çağ toplulukları için de son derece geçerli olduğu görülmektedir. Moğol istilaları sonucu İran ve Anadolu coğrafyalarının İlhanlı hakimiyeti altında bulunduğu dönemde bu bölgelerde tasavvufi düşünce ve edebiyatın da olumlu yönde gelişim göstermesi bu buhran döneminin bir sonucuydu. Batı’da Haçlı Seferleri ve Doğu’da Moğol istilası arasında kalan bu insanlar artık yaşadıkları dünyaya karşı karamsar bir ruh haline girmiş ve kendilerine yaşadıkları bu sıkıntılar karşılığında ahirette mükemmel bir yaşam vadeden mistik akımlara yönelmişlerdi (Lane, 2003, ss. 229-230). Diğer bir taraftan, özellikle 9. yüzyıldan itibaren, iç siyasi çatışmalar ve Viking istilaları arasında kalan Avrupa halkı bu sürekli ve hızlı bir biçimde gerçekleşen “sosyal değişim” süreci içerisinde, değişmezliğin sembolü olan manastır öğretilerine yönelmiş olmalıydılar. Bu iç siyasi çekişme sürecinde, yerel prensliklerle iş birliği yaparak kendisi için bir hakimiyet alanı yaratmaya çalışan yerel kilise yönetimlerinin halkın güvenini kaybetmesi ve bu durumun mistik akımlara duyulan sempatinin artmasına sebep olması da mümkün görünmektedir (Mundy, 1991, s. 230).



Peki mistiklerin tarafında bu olayların etkisi ne olmuştu yani insanların mistiklere olan bu yoğun ilgisi onların öğretilerinin ve pratiklerinin değişmesine nasıl etki etmişti? İnsanların mistik akımlara karşı duyduğu bu sempati ve resmi kilise kurumları ve Ortodoks şer'i alimlerden yanıtlarını alamadıkları soruları bu mistik akımların yanıtlaması, insanların mistisizme olan ilgisini artırmıştı. Bu artan ilgi neticesinde kaçınılmaz olarak daha sosyal bir nitelik kazanmaya çalışan bazı mistik akımların bu değişimleri öğretilerine ve pratiklerine yansımıştı. Bu değişim çerçevesinde, üçüncü bölümde ayrıntılı örnekleri verilecek olan, mistiklerin insanlar üzerindeki manevi olumlu etkilerinin yanı sıra zor dönemlerde topluma yönelik gerçekleştirdikleri hayırseverlik faaliyetleri, insanların mistiklere karşı duydukları güvenin artmasını sağlamış ve toplum nezdinde mistik kimliği ve hayırseverlik kavramı özdeşleşmeye başlamıştı. Özellikle İslam ve Hristiyan mistisizminin kurumsallaşma aşamasında halktan ve yöneticilerden gördüğü büyük maddi destek bu olumlu izlenimin kanıtı niteliğindedir. Fakat bu durum beraberinde başka bir soruyu daha akla getirmeydi. Halkın yoğun ilgisi sonucu bireysel kurtuluş pratikleri yerine topluma yönelik hizmetleri manevi bir kurtuluş yolu olarak görmeye başlayan mistikler zaman içerisinde, özellikle ekonomik yönden desteklenmeleri ve kurumlarının zenginleşmesi sonucu, dünyevi bir kimlik kazanmış olabilirler miydi? Yani mistiklerin bu faaliyetlerde bulunmalarının sebebi tamamıyla manevi etkenler miydi yoksa kendilerine sağlanan desteğin karşılığında kendilerini bu faaliyetleri yerine getirmekle yükümlü görevliler olarak mı görüyorlardı?

Dönemin kaynaklarına bakıldığında bu sorulara bazı cevaplar sunmak mümkün. Mesela 16. yüzyılda Anadolu'ya gelen Avrupalı bir seyyah herkesten sadaka alan dilenci dervişlerden bahsederken onlara herkesin yardım ettiğini çünkü tekkelerinde yolculara çok yardımcı olduklarının bilindiğini aktarmaktaydı (Ay, 2008, s.142). Yine Hacım Sultan'ın menakıpnamesinde yöre beyi tarafından o yörede kalması karşılığında kendisine tekke ve derviş hizmetkar tahsis edilmesini vadetmesi manevi bir yardımdan ziyade bir vazifelendirme olarak da yorumlanabilir (Ay, 2008, s.114).

Aynı durum Hristiyan mistikleri için de geçerliydi. 9. yüzyıldan 11. yüzyıla kadarki dönemde toplumun keşişlerden temel beklentisi Tanrı'dan uzaklaşmış insanlar için dua etmeleriydi (Jestice, 1997, s. 23). Fakat ilerleyen dönemlerde bu algı değişmiş, özellikle yöneticilerin manastırlara cömert maddi imkanlar sunması onlardan beklentilerini de artırmıştı. Yöneticiler halkın kullanımını için inşa ettikleri kurumları keşişlere tahsis ederek onları bir nevi sosyal yardımlardan sorumlu görevliler haline getirmişlerdi. Bu durumun en iyi örneği Bizans İmparatorluğu içerisinde *Xenon* adı verilen ve çoğunlukla yöneticiler tarafından hasta, yolcu ve evsizleri barındırmak için bir imarethane olarak kullanılması amacıyla inşa ettirilen yapıların zaman içerisinde manastır binaları içerisine eklenerek bu kurumların bir parçası haline getirilmesiydi. Mesela Sampson isimli bir münzeviye ait olduğuna inanılan ve 6. yüzyılda Nika İsyanı sırasında yıkıldıktan sonra İmparator Justinian tarafından tekrar inşa ettirilerek cömert yardımlarla desteklenen Sampson Xenon'u, 15. yüzyıla gelindiğinde manastır kurallarıyla ve keşişler tarafından yönetilen mistik bir kurum haline gelmişti (Constantelos, 1968, ss. 191-193). Yani merkeze bağlı bir kurum olarak ortaya çıkan *Xenonlar* zaman içerisinde mistiklerin kullanımına tahsis edilmiş, diğer bir ifadeyle mistikler bu kurumların işleyişinden sorumlu hale gelmişlerdi.

### 3. DERVİŞ VE KEŞİŞLERİN TOPLUMSAL FAALİYETLERİ

Hristiyanlık ve İslam mistisizminin kurumsallaşması ve kendilerine ait yapılar meydana getirmeleri artık sosyal öğretilerini pratiğe dökme fırsatını da beraberinde getirmişti. Tekke ve manastır yapılarını topluma hizmeti esas alan öğretileri gereği üstlendikleri faaliyetleri yürütmeye uygun şekilde planlayan mistikler, fakir halka yönelik faaliyetlerde bulunmak isteyen yöneticiler ve zengin kesimler için de bir fırsat doğurmuştu. Bu kesimlerin fakir halka yönelik yardım faaliyetlerinde bir nevi aktarım organı haline gelen ve bu bağlamda kendilerine tahsis edilen yardımlar, vakıflar ve arazilerle zenginleşen bu kurumlar, halk arasında rağbet görmeye başlamış ve bu rağbet sonucu derviş ve keşiş olmak isteyen kişilerin sayısı da gözle görülür derecede artmıştı. Bu artış sonucu topluma yönelik yardım faaliyetleri için gerekli insan gücü sağlandığı gibi mistik öğretilerin yaygınlık kazanması da hızlanmıştı.

#### 3.1 HAYIRSEVERLİK FAALİYETLERİ

Hristiyanlık ve İslam dini içerisindeki topluma hizmet ederek kurtuluşa erme olgusu bağlamında, bu anlayışla hareket eden mistik hareketlerin ideallerini pratiğe dökerek toplum içerisinde bir takım hayırsever faaliyetler gerçekleştirmeye başlamaları kaçınılmaz olmuştu. Genel olarak seyyah ve hacıları ağırlama, sakat, hasta ve yetimlerle ilgilenme ve ait oldukları topluma yönelik ekonomik yardımlar gibi faaliyetler, önceki bölümlerde de değinildiği şekilde, mistisizmin kurumsallaşma sürecini de olumlu etkilemişti.

Hristiyan mistisizmi içerisinde, yolcu ve hacıları ağırlamak Tanrı nezdinde önem verilen ve Tanrı'ya ulaşmak isteyen kişinin mutlaka sahip olması gereken bir erdem olarak görülmekteydi. Mesela 4. yüzyılda kaleme aldığı eserinde Yannis Khrysostomos, Hristiyanların tıpkı İbrahim peygamber gibi evlerinde yabancıları ağırlamak için bir oda

bulundurmalarını salık vermekteydi (Schaff, 2007, s. 459). Bir diğer mistik olan Filistinli Cyrillus Scythopolitanus'un ebeveynleri kendi evlerini yolcular için bir konaklama yeri haline getirmişlerdi (Constantelos, 1968, s. 187). İncil'de yer alan "İyi Samiriyeli" kıssası da yolculara yardım etmenin erdemlerini savunan mistiklerin bir diğer dayanak noktasıydı. Bu kıssada haydutların eline düşen bir yolcuya yardım eden ve onu bir hana götürerek masraflarını karşılayan kişinin erdemleri anlatılmakta ve örnek gösterilmekteydi (Luka 10:25-37). Bu kıssada dikkat çeken bir başka olgu ise, İncil'in kaleme alındığı dönemde dahi yolcuların tehlikelerle karşılaşmasının ve seyahat rotaları üzerinde hasta veya saldırıya uğramış yolcularla ilgilenen yapıların yaygınlığıydı (Constable, 2004, s. 11).

Adını "tüm gelenleri kabul etme" manasına gelen *pandocheion* sözcüğünden alan bu yapılar, özellikle Filistin, Suriye ve Anadolu'nun güneyi gibi Hristiyanlığın yükselişe geçtiği I. ve II. yüzyılda ona ev sahipliği yapmış bölgelerde yaygınlık göstermekteydi (Constable, 2004, s. 11). Bizans İmparatorluğu döneminde ise bu yapıların yerini yine aynı amaçla kurulmuş olan ve *Xenon* adı verilen yapılar alacaktı. İlk olarak imparator Justinian ve karısı Theodora tarafından başkentte inşa ettirilen *Xenonlar*, konaklayanların belirli bir ücret ödediği *pandocheiondan* farklı olarak, başkente gelen ve konaklama ücretini karşılayamayacak durumda olan yolcular için ücretsiz olarak hizmet vermekteydi (Constantelos, 1968, s. 185). Zaman içerisinde bu yapılar manastırların bir parçası haline gelecekti.

Hristiyan mistisizminin sosyal bir kimlik kazanmaya başladığı 11. yüzyıldan itibaren yolcuları ağırlamaya yönelik yapıların manastır binaları içerisine entegre edilmeye başladığı görülür. Özellikle yaygın kullanılan seyahat rotaları ve hac bölgeleri güzergahı üzerinde kurulan manastırların yolculara yönelik faaliyetleri toplum için büyük önem taşımaktaydı. Bu manastırlar misafirhane olarak kullanılmak üzere ayrı yapıları bünyesinde barındırmakta ve bu iş için özel olarak görevlendirilmiş hizmetli veya keşişler bulundurmaktaydı (Greene, 2005, s. 154). Bachkovo Manastırı'nın kurucusu olan Pakourianos, Trakya'da manastıra bağlı üç *Xenon* inşa ettirmiş ve buraya gelen yolcu ve

fakirlere iki ölçek tahıl, iki ölçek şarap ve orada bulunan her ne yiyecek varsa ondan ikram edilmesini keşişlerine emretmişti. Buraya gelen yolcular üç güne kadar ücretsiz kalabilirlerdi. Hasta veya yardıma muhtaç olanlar ise yolculuğa devam edebilecek seviyeye gelene kadar burada dinlenebilirlerdi (Thomas, Hero, & Constable, 2000, s. 549).

Batı manastırlarının yolcu ve misafirlere karşı tutumu da Bizans manastırlarından farklı değildi. Aziz Benedikt kurallarına göre bir manastır reisinin masası her daim misafir ve yolcularla dolu olmalıydı (Fry, 1982, s. 77). Manastıra gelen konuk ve yolcular tıpkı İsa'yı karşılar gibi sevgi ve alçakgönüllülükle karşılanmalı, misafirin önünde eğilerek ona selam verilmeli ve mümkün olduğu derecede bütün ihtiyaçları karşılanmalıydı (Fry, 1982, ss. 73-74). Beyaz Keşişler olarak bilinen Sistersiyenler'de de misafir ve yolcuları ağırlamak için büyük özen gösterilirdi. 16. yüzyılda VII. Henry'nin İngiltere ve İrlanda'daki manastırların faaliyetlerine son verdiği döneme tanıklık etmiş olan Michael Sherbrook, bu dönemden bahsederken manastırların misafirperverliğine de değinmekteydi. Sherbrook'un aktardıklarına göre hiçbir yolcu manastırdan bir gece ağırlanmadan, yiyecek içecek ikram edilmeden hatta para yardımı yapılmadan gönderilmezdi. Manastıra gelen kişiye nereden geldiği veya nereye gittiği sorulmaz, bu kişi eğer açsa doyurulur, susuzsa susuzluğu giderilir, çıplaksa giydirilir ve hastaysa iyileşene kadar tedavi edilirdi (Sherbrook, 1959, s. 94).

Manastırlar yolcuları ağırlamanın yanı sıra, hasta, sakat ve yaşlılar için de bir nevi bakımevi işlevi görmekteydi. Manastır kurumunun bu medikal işlevinin geçmişi esasında Pachomius tarafından kurulan ilk manastıra kadar dayanmaktaydı. Fakat o zamanda manastırın bu işlevi manastır çatısı altında yaşayanlarla sınırlıydı (Horden, 2005, ss. 365-366). Manastırın aynı zamanda topluma yönelik bir şifa evi kimliğine bürünmesi Aziz Basil ile birlikte vuku bulacaktı. Basil'in Kayseri'de inşa ettiği manastır içerisinde hasta, felçli ve cüzzamlıların bakımı için ayrılmış kompleksler de yer almaktaydı (Horden, 2005, s. 366).

İlerleyen dönemlerde de manastırların bu işlevleri devam etmişti. 12. yüzyılda Bizans İmparatoru II. John Komnenos ve eşi Irene tarafından başkent Konstantinopolis'te inşa edilen Pantokrator Manastırı (bugünkü adıyla Zeyrek Camii), bünyesinde hastane ve topluma hizmete yönelik başka binalar da barındırmaktaydı (Constantelos, 1968, s. 171). 14. yüzyılda Konstantinopolis'i ziyaret eden Rus gezgin ve katip Alexander bu manastırın aynı zamanda önemli bir hastane olarak bilindiğini aktarmaktaydı (Majeska, 1984, s. 292). Pantokrator Manastırı içerisindeki hastanede beş ana klinik bulunmaktaydı. Birinci klinikte cerrahi işlem görmesi gereken hastalar için ayrılmış on yatak vardı. Sekiz yatak bulunan ikinci klinik göz ve bağırsak hastalıklarıyla ilgilenirken, on iki yataklı üçüncü klinik hasta kadınlara tahsis edilmişti. Kalan iki klinikte bulunan yirmi yatak ise genel hastalıklar için ayrılmıştı (Constantelos, 1968, s. 172).

Kudüs'ün Latin hakimiyeti altında bulunduğu 12. yüzyılda Kudüs'te kurulan mistik bir akım olan Tapınak Şövalyeleri de askeri kimliklerine rağmen hastalara yönelik faaliyetleriyle öne çıkmışlardı. Tapınak Şövalyeleri içerisindeki cüzzamlı askerlerin oluşturduğu Aziz Lazarus grubu, kendi silah arkadaşlarının yanında cüzzamlı sivil halka yönelik de yardım faaliyetlerinde bulunmaktaydılar. Aziz Yuhanna Şövalyeleri olarak da bilinen Hospitalier Şövalyeleri de aslında hasta insanlarla ilgilenmek amacıyla kurulan sivil bir topluluk iken sonradan askeri bir kimlik kazanmıştı. Aynı dönemde Akka'da kurulan Töton Şövalyeleri grubu da yine hasta sivil halka yönelik faaliyetleriyle öne çıkmışlardı (Melville, 2016, s. 124). Kudüs'ün tekrar Müslüman hakimiyetine girmesiyle birlikte bu gruplar Avrupa'da faaliyetlerine devam etmiş ve bazıları bugüne kadar etkinliğini korumuştur.

Manastırlar veba, cüzzam ve çavdar mahmuzu gibi Orta Çağ Avrupası'nın demografik yapısı üzerinde olumsuz etkileri olmuş hastalıklarla savaşmakla kalmamış, bu hastalıklar sebebiyle toplum tarafından dışlanmış kişilere de kucak açarak başka büyük bir sorumluluğun altına girmişti. Bu hastalarla ilgilenen ve ihtiyaçlarını karşılayan manastırlar aynı zamanda yaşlılık veya sakatlıktan dolayı dilencilik yapmak zorunda kalanların da sığınak yeriydi.

İslam dini içerisinde gerek Kur'an ayetleri gerekse de İslam Peygamberinin söz ve davranışları yabancıları misafir etmenin önemine vurgu yapmaktaydı. "İbrahim'in ağırlanan misafirlerinin haberi sana geldi mi? Hani onlar, İbrahim'in yanına varmışlar ve "Selâm olsun sana!" demişlerdi. O da "Size de selâm olsun." demiş, "Bunlar tanınmamış (yabancı) kimseler" (diye düşünmüştü). Hissettirmeden ailesinin yanına gidip, (pişirilmiş) semiz bir buzağı getirdi. Onu önlerine koydu. "Yemez misiniz?" dedi (Kur'an 51:24-27)." ayetlerinde İbrahim Peygamberin evine gelen yabancıları nasıl karşıladığı aktarılmaktaydı. İslam Peygamberinin de evine gelen misafirleri, Müslüman olsun veya olmasın, ağırlarken işlerini bizzat kendisi gördüğü ve bu misafirlere her zaman cömert davrandığı aktarılmaktaydı (Canan, 1988e, ss. 420-421).

İslam mistisizminin önemli isimleri de öğretileri ve uygulamalarıyla yolcu ve misafirleri ağırlamanın önemine vurgu yapmaktaydılar. Hacı Bektaş vasiyetinde kendisinden kisvet isteyen her müridin konuk istemesini ve konuklara hizmet etmesini istemekteydi (Gölpınarlı, 1995, s. 88). Koyun Baba Osmancık'ta bir tekke kuracağı zaman bunu gaipten gelen ve kendisine "Bir kara kayalı, keklik öter, kekik biter yerde mekan tutasın, sofraya yayıp, gelen geçen Tanrı misafirlerini ağırlayasın" diye buyuran sese uyararak yapmıştı (Ay, 2008, s. 133).

Bu öğretilerin pratikte nasıl uygulamaya döküldüğü ise dönemin seyyahlarının aktarımlarında ve menakıpnamelerdeki motiflerden anlaşılmaktadır. İbn Battûta İslam dünyası boyunca sürdürdüğü seyahati sırasında neredeyse her bölgede yolcuları ağırlayan bir zaviyeye karşılaşmış ve hizmetlerinden faydalanmıştı. İbn Battûta Hürmüz adasında bulunduğu sırada, buradaki Hızır – İlyas ziyaretgahının yanında bulunan ve yolcu ve misafirlere ilgi gösteren bir şeyhten ve onun yanında bir gün kaldığından bahsetmekteydi (Battûta, 2004, s. 265). Özellikle Anadolu'da hangi zaviyeye gittiyse büyük ilgi ve alaka gördüğünü aktaran İbn Battûta, özellikle ahilerin şehre gelen yabancıları misafir etme, bu yabancıların yiyecek ve konaklama ihtiyaçlarını giderme ve onları eşkıyalara karşı koruma gibi hizmetlerine atıfta bulunarak dünyada eşlerinin olmadığını öne sürmekteydi

(Battûta, 2004, ss. 273,275). Bir diğerk ünlü seyyah olan Evliya Çelebi, Bosna ziyareti sırasında Çayniçe kasabasında “yolculara konak, sakat ve fakirlere imaret” olarak inşa edilmiş bir zaviyeye rastlamıştı. Evliya’nın aktardığına göre bu tekkede her gün çorba pişirilir, her gece de çorba ve pirinç pilavı dağıtılırdı. Öğle yemeğine yetişemeyen yolculara ise ikindi vakti bal ikram edilirdi (Çibik & Filiz, 2017, s. 466). Ebu İshak Kazeruni’nin yaşadığı dönemde kurduğu altmış beş ribat, onun ölümünden sonra da aç ve yoksul yolculara yaptığı yardımlarla meşhur olmuştu (Renard, 2008, s. 174).

Zaviyeler yolcuları ağırlamanın yanı sıra tüccarların, yarı göçebe hayat süren yerel aşiretlerin veya yöneticilerin de faydalandığı kurumlardı. Genel olarak ana seyahat rotaları dışındaki tali yollar üzerine kurulan zaviyeler tüccarlar için güvenle istirahat edebilecekleri sığınak noktalarıydı. Yaylak ve kışlak olarak belirledikleri bölgeler arasında dönemlik göçler düzenleyen aşiretler bu göçleri sırasında zaviyelerden faydalanmaktaydılar (Ay, 2008, s. 136). Zaviyelerin diğerk bir işlevi de büyük toplantılar düzenleyecekleri zaman yöneticilerin kullandıkları mekanlar olmalarıydı. Eflâkî’nin aktardığına göre Mûnüddîn Pervâne Mevlâna’nın da katıldığı büyük bir toplantı düzenlediğinde mekan olarak Şeyh Sadreddin’in zaviyesini kullanmıştı (Eflâkî, 1973, s. 207).

Manastırlarda olduğu gibi tekkelerde de hastalara yönelik faaliyetler topluma yönelik hizmetler arasındaydı. Özellikle cüzzamlı hastaların<sup>14</sup> bakımıyla ilgilenen ve “Miskinler Tekkesi” veya “Meczûmîn Zaviyesi” adı verilen yapılar Selçuklu ve Osmanlı döneminde bu hastaların bakımına yönelik faaliyetleriyle öne çıkmışlardı (Yıldırım, 2005, ss. 185-186). Bu tekkeler daha çok yöneticiler tarafından inşa edilmiş cüzzamhaneler gibi görünseler de yapı ve işleyiş bakımından tekke özellikleri göstermekteydiler. Başlarında cüzzamlı olmayan bir şeyhin bulunduğu bu zaviyeler Sivas, Kastamonu, Tokat, Amasya, Adana, Edirne ve Konya gibi dönemin büyük yerleşim bölgelerinde hizmet

<sup>14</sup> Genel olarak toplum tarafından hoş karşılanmayan ve insanların kendilerinden uzak tutmaya çalıştığı cüzzamlılara karşı sufilerin daha ılımlı yaklaşıtları görölmekteydi. Mesela Mevlana kaplıcaya gideceği zaman orada bulunan cüzzamlıları hamamdan uzaklaştıran ve onları inciten arkadaşlarına tepki göstermiş, cüzzamlılarla aynı havuza girerek onların yıkandığı suyla yıkamıştı (Eflâkî, 1973, ss. 339-340).



vermekteydiler (Başer, 1992, s. 11). Tekke ortamı aynı zamanda psikolojik rahatsızlıkları olanlar için de bir şifa ortamıydı. Şeyhin gözetiminde dervişin gerek bireysel gerek toplu halde yerine getirdiği zikir, sema, oruç ve tefekkür gibi uygulamalar adeta bir psikoterapi işlevi görerek depresyon, obsesif kompulsif bozukluk (takıntı hastalığı) gibi o dönemde “delilik” olarak adlandırılabilen rahatsızlıklarının üstesinden gelmesini sağlamaktaydı (Mitha, 2019, s. 200).

Peki manastırlar ve tekkeler bu hayırseverlik faaliyetlerinin mali yükünü nasıl karşılamaktaydılar? Esasında bu sorunun cevabı manastır ve tekkelerin topluma yönelik başka faaliyetlerini de açığa çıkarmakta. Mekân olarak genellikle terkedilmiş bölgeleri ve güvenliği diğer bölgelere nazaran daha az olan sınır bölgelerini seçen mistikler, hem kendilerinin hem de manastır ve tekkelerde ağırladıkları insanların ihtiyaçlarını karşılamak için üretim faaliyetlerine başlamak zorunda kalmaktaydılar.

Hristiyan mistisizmi içerisinde özellikle Sistersiyen Tarikatı üretim faaliyetleriyle öne çıkan bir akım olmuştu. Dünyayla ilişkileri terk etmeyi ve mensubu olan tüm keşişleri dünyalık uğraşlardan uzaklaştırma prensibiyle hareket eden bu tarikat, mekân olarak terk edilmiş yerleri ve işlenmeyen arazileri tercih etmekteydi. İngiltere’de özellikle Yorkshire ve Galler’in dağlık bölgelerine yerleşen Sistersiyenler, buralarda geniş çaplı küçükbaş hayvancılık ve ormancılık faaliyetlerine girişmişlerdi. Yine Almanya’da çorak arazilerin temizlenmesi ve tarıma açılmasında önemli rol oynamışlardı (Lawrence, 2015, s. 161).

Sistersiyenlerin bu terkedilmiş yerleri üretime açarak ekonomik hayatı canlandırması, buldukları bölge civarında yaşayan yerel halk için de avantajları beraberinde getirmekteydi. Sistersiyenlerin üretime açtığı yeni araziler, civar bölgelerde yaşayan çiftçiler için yeni çalışma ortamı sunmaktaydı. Lordlar yapacakları yeni yatırımlar veya düzenleyecekleri askeri seferler için manastırdan maddi destek almaktaydı. Toprak sahibi olmayıp başkalarına ait tarım arazilerini kiralarak üretim yapan çiftçiler

Sistersiyenlerle anlaşarak daha az bağlayıcı ve daha çok kar getirici anlaşmalar yapabilmekteydiler (Berman, 1986, s. 119).

Manastırların getirdiği bu ekonomik güvence ortamı buldukları bölgenin demografik yapısı üzerinde de olumlu etkiler göstermekteydi. Bu ekonomik güvence ortamı sayesinde insanlar artık daha erken yaşta evlenerek aileler kurmakta ve bu sayede jenerasyonlar arası zaman farkı azalarak nüfus artmaktaydı. Manastırların beraberinde getirdiği diğer hayırsever kurumlar sayesinde bu bölgelerde bulunan yaşlılarla ilgilenilmekte, ortalama yaşam süresi artmaktaydı (Berman, 1986, s. 119). Ayrıca manastırların üretime açtığı bu terk edilmiş bölgelerin nüfusunun artması yeni büyük şehirlerin ortaya çıkmasına zemin hazırlamaktaydı.

Manastırlar ve tekkeler üretim faaliyetleri dışında, yöneticiler tarafından kendilerine tahsis edilen yardımlar ve vakıflar sayesinde de faaliyetlerinin mali yükünü karşılamaktaydılar. Bu yardımlar kimi zaman yöneticiler tarafından desteklenen mistiğin kendi tekke veya manastırını kurmaya yönelik olurken kimi zaman da hali hazırda kurulmuş olan kurumların ihyasına yönelikti. Yardım edenler sadece yöneticiler değildi, soylu aileler, zengin tüccarlar ve bazı durumlarda yerel halk da bu kurumlara yardım edenler arasındaydılar.

Bizans İmparatorluğu sınırları içerisindeki manastırlara yapılan yardımlar, bu manastırların *typikon* adı verilen kayıtlarına işlenmekteydi. Sicilya'da bulunan Aziz Filip Manastırının kuruluş tarihi tam olarak bilinmemesine rağmen kayıtları Sicilya'nın Arap hakimiyetinde bulunduğu 10. yüzyıldan başlamaktaydı. Adanın 11. yüzyılda Normanlar tarafından alınmasıyla birlikte Sicilya Kontu olan I. Roger manastırın hamiliğini üstlenmiş, manastıra sağladığı parasal yardımların yanında, manastır içerisine iki kilise, bir savunma kulesi ve keşişler için hücreler inşa ettirmişti. Bunların yanı sıra Roger tarafından manastıra kilise hiyerarşisinin ve Norman yöneticilerin kontrolünden bağımsız hareket edebilme imtiyazı tanınmıştı (Thomas ve diğerleri, 2000, s. 622).

Aziz Filip Manastırına yapılan yardımlar bunlarla sınırlı değildi. Manastırın kayıtlarını kaleme alan keşiş, ebeveynlerinin onu çocuk yaşta manastırın himayesine bıraktığı sırada manastırın kullanımı için araziler de bıraktıklarını aktarmaktaydı. Keşişin ailesinin yardımları bununla sınırlı kalmamış, keşiş kendisine kalan bir takım üzüm bağı ve küçük tarlaları da manastıra vakfetmişti (Thomas ve diğerleri, 2000, s. 626). Roger'ın ölümünden sonra eşi Adelaide ve çocukları da manastıra yönelik yardımlarına devam etmişti. Keşiş bunların dışında Nicholas ve Symeon adlı diğer iki kişinin yardımlarından da bahsetmekte ve onların sonsuza kadar manastır ahalisinin dualarında yer alacaklarını belirtmekteydi (Thomas ve diğerleri, 2000, s. 634).

Bizans İmparatoriçesi İrini Dukaina tarafından inşa ettirilen Kecharitomene Manastırı'nın kayıtlarında da manastırın gelir kaynakları ve bunların harcandığı yerler detaylı bir şekilde kayıt altına alınmıştı. Manastırın mali işleri ve kaynaklarını yönetmek üzere sivil bir görevli bulunmaktaydı. Para kasası ve ambarı korumakla görevli iki kişi ise manastır içerisindeki rahibeler arasından seçilmekteydi. Manastıra bağlı arazileri yönetmekle yükümlü kişi de sivil idi ve manastır yöneticileri tarafından seçilmekteydi. Bu görevliler yaptıkları işleri düzenli kayıtlar altına almakla yükümlüydüler (Thomas ve diğerleri, 2000, s. 657).

Manastıra vakfedilen araziler dışında manastıra katılmak isteyenler ve yerel halk tarafından bağışlar da manastırın önemli gelir kaynakları arasındaydı fakat bu kaynakların kullanımı katı kurallarla denetlenmekteydi. Bu kurallara göre bağışlar sadece fakirlere dağıtmak ve manastır tarafından halka açık olarak düzenlenen bayram ve merasim törenleri için harcanabilirdi. Bağışların manastıra yeni kişileri almak üzere manastır binasını geliştirmek veya manastırda bulunanların yaşam standartlarını yükseltmek için kullanılması kesinlikle yasaklanmıştı. Ancak yangın ve deprem gibi durumlarda manastır binasının zarar görmesi halinde bu yardımlar kullanılabilirdi (Thomas ve diğerleri, 2000, s. 658).

Tıpkı manastırlar gibi tekkeler de çoğu zaman buldukları bölgelerdeki üretim ve diğer faaliyetleriyle buralardaki yaşamı canlandırmakta ve bu bölgelere doğru nüfus akışının artmasını sağlamaktaydılar. Özellikle Osmanlı'nın kuruluş döneminde Bizans sınırındaki bölgelere gelerek buralardaki boş arazilere ve terk edilmiş köylere yerleşen ve zaviyeler kuran dervişler, ziraat ve hayvancılıkla uğraşarak buldukları bölgeleri ticaret ve kültür merkezleri haline getirmişlerdi (Barkan, 1942, s. 290). Anadolu'nun siyasi karışıklıklarla boğuştuğu Ankara Savaşı sonrası dönemde Bayramiyye Tarikatı dervişlerinin başını çektiği üretim faaliyetleri bu karışıklık döneminin halk üzerindeki kötü etkisini büyük ölçüde azaltmıştı. Mürşidi Somuncu Baba olarak da bilinen Ebû Hâmid Aksarâyî'nin "Ekin ek, burçak ek" öğüdü gereğince (Azamat, 1996, s. 444) tarım faaliyetlerine ağırlık veren Hacı Bayram-ı Veli, etrafındaki dervişleri de çeşitli üretim faaliyetleriyle meşgul olmaya teşvik etmişti (Kızıler, 2012, s. 76). Meslek sahibi olmayan dervişlerini de çeşitli üretim faaliyetlerine yönlendiren Hacı Bayram Veli'nin müritleri arasında değirmenci, bakırcı, nalbant, ev ustası, koyun tüccarı, çiftçi, ziraatçı, ayakkabıcı, yüncü, yemenici gibi çeşitli meslek dallarından insanlar bulunmaktaydı. Bunun yanı sıra Orta Anadolu'da çiftçilikle uğraşanların mahsulü ortak toplaması anlamına gelen imece usulünü de yaygınlaştıran Hacı Bayram-ı Veli, tarımsal ve diğer üretim faaliyetlerinin devamlılığını sağlamıştı (Kızıler, 2012, s. 77).

Bu üretim faaliyetlerinden elde edilen gelirlerin dışında, halk ve yöneticilerden sağlanan sadaka ve yardımlar ve tekkelere tahsis edilen vakıflar bu kurumların sosyal faaliyetlerini sürdürebilmelerine olanak sağlamaktaydı. Bu durumun mistiklerin toplumla ilişkisi açısından başka getirileri de olmuştu. Yapılan yardımlar sayesinde geniş imkanlara sahip olan tekke ve zaviyelerin toplum nezdinde popülaritesi artmakta ve bu kurumlar yeni gelecek derviş adayları için de bir cazibe merkezi haline gelmekteydiler (Ay, 2008, s. 123). Yapılan yardımlar ve vakıflarla birlikte tekkelerin zengin ve nüfuzlu kimselerin fakir halka yönelik yardım faaliyetlerinde bir nevi aracılık rolü üstlenmesinin mistikler için halka karşı bir sorumluluk duygusunu beraberinde getirmesi ve bu bağlamda toplumla olan ilişkilerini artırması da olası bir durumdu.

Dönemin kaynaklarında bazı tarikat ve tekkelerin gelirlerini nasıl sağladıklarına dair ipuçları bulmak mümkündür. Mesela Hacı Bayram-ı Veli'ye dair anlatılarda onun bir yardım sandığı kurduğu ve davullarla çarşı-pazarda dolaşarak halktan yardım dilendiği aktarılır (Ay, 2008, s. 137). İbn-i Battuta da seyahat ettiği bölgelerdeki tekke ve zaviyelerin vakıflarından sıkça bahsetmektedir. Tüster'deki Şeyh Şerefüddin Musa b. Şeyh Sadreddin zaviyesinin vakıfları o kadar büyük olmalıydı ki idaresi için özel olarak görevli biri bulunmaktaydı. Ayrıca İbn-i Battuta'ya göre bu zaviyenin bir kişiye verdiği yemek dört kişiyi doyuracak miktardaydı ve yağda biberde pişirilmiş pirinç, ateşte kızartılmış tavuk, ekme, et yemekleri ve tatlılardan oluşan zengin bir menü içermekteydi (Battûta, 2004, s. 191). Yine Battuta'nın aktardığına göre İycec hükümdarı Atabek Ahmed hüküm sürdüğü sırada 460 zaviye yaptırmış ve vergi gelirlerinin üçte birini zaviye, vakıf ve medreselere tahsis etmişti (Battûta, 2004, s. 193).

Mistiklerin üretim faaliyetleri içerisindeki aktif rolleri sadece tekke ve zaviyeler çatısı altında sınırlanmamıştı. Sürekli seyahat halinde bir yaşam süren bazı dervişler de geçtikleri bölgelerde sürekli olmasa da tarım ve hayvancılıkla meşgul olmaktaydılar (Ay, 2008, s. 137). Köprü-bina inşası, hasat kaldırma gibi işlerde köylülere yardım eden dervişlere dair anlatılar genellikle keramet motifleriyle süslenmişti. Mesela menakıpnamesine göre halifesi Handan Sultan'ın zaviyesinde ve zaviyenin bulunduğu bölgede su kıtlığı olduğunu duyan Dediği Sultan, esasını yere vurarak sıcak su çıkarmıştı (Taşğın, 2013, s. 176). Abdal Musa Velayetnamesinde de bina inşasıyla uğraşan Veli Dede'yi ziyareti esnasında kısa gelen direği keramet yoluyla uzatan Abdal Musa'nın, ev sahibinden su istediği zaman suyun uzaktan geldiğini öğrendiğinde yumruğunu yere vurarak su çıkarttığı aktarılmaktaydı (Güzel, 1999, ss. 111-112).

### 3.2 MANEVİ HİZMETLER

Toplumun maddi ihtiyaçlarını karşılamaya yönelik faaliyetlerinin yanı sıra, mistikler çoğu zaman etraflarında yaşayan insanların manevi yaşamını düzenlemeye yönelik faaliyetlerde de bulunmaktaydılar. Buradaki amaç insanların “ruhlarıyla” da ilgilenerek

onların manevi kurtuluşunu ve bu vesileyle de kendi kurtuluşlarını gerçekleştirme düşüncesini pratiğe dökmekti.

Hristiyan mistisizminde 11. yüzyıldan itibaren İncil'in "komşunu sev" emri farklı şekillerde yorumlanmaya başladığı görülür. Bu yoruma göre komşuya karşı olan görevin yalnızca onun maddi ihtiyaçlarını karşılamak değil aynı zamanda ruhunun bakımını yapmak olduğu düşüncesi *cura animae* (ruhların bakımı) kavramını doğurdu (Jestice, 1997, ss. 44-45). Bu bağlamda keşişlerin misyonerlik ve halk arasında vaaz verme gibi faaliyetleri yaygınlık kazanmaya başladı. 12. yüzyılda ortaya çıkan Hakir Biraderler hareketiyle keşişlerin bu faaliyetleri geniş coğrafyalara yayılarak zirveye ulaşacaktı. Bunun sebebi manastıra bağlı bir mistik yaşam yerine daha mobil bir yaşamı tercih etmiş olmalarıydı.

Kendi hareketine dahil olan keşişleri "hacılar ve yabancılar" olarak tanımlayan Aziz Francis, manastır hareketinin stabil mistik yaşamı yerine sürekli seyahatle geçen bir mistik yaşamı takipçilerine salık vermekteydi. Bu yaşam fakirliği, insanlara hizmeti ve gittikleri yerlerde İncil'in öğretilerini yaymayı temel almaktaydı. Bu öğretisi dahilinde Aziz Francis'in kendisi de hareketli bir hayat geçirmişti. Mağribileri Hristiyanlaştırmak amacıyla Fransa ve İspanya'ya seyahatler düzenlemiş (King, 2003, ss. 34-35), V. Haçlı Seferi'ne katıldığı sırada huzuruna çıktığı Mısır Sultanı Malik el Kamil'i dahi Hristiyanlığa davet etmişti (Fanning, 2005, s. 86).

Aziz Francis öldüğünde sayıları beş bini bulan Fransisken keşişleri, sonraki dönemlerde de vaizlik ve misyonerlik faaliyetlerini devam ettirmişlerdi. Fransiskenler şehirlerde inşa ettikleri yapıların içerisinde geniş kalabalıklara hitap edebilmelerine olanak verecek büyüklükte kiliseler bulundurmaya özen göstermekteydiler. Dönemin kaynakları onların bu özenlerinin aslında ne kadar yerinde olduğunu kanıtlamaya yönelik veriler sunmaktadır. Özellikle Lent adı verilen perhiz dönemlerinde şehirlere vaaz vermesi için davet edilen keşişler için büyük hazırlıklar yapılmakta, vaaz başladığı sırada şehirdeki

bütün dükkanlar kapanmakta, hakimler makamlarını bırakmakta, adeta şehir hayatı durmaktaydı (Moorman, 1968, s. 517).

Dominiken keşişleri de “Vaiz Kardeşler” olarak anılmalarından anlaşılacağı üzere vaaz ve misyonerlik faaliyetlerine büyük önem vermekteydiler. Hareketin kurucusu olan Aziz Dominik hayatını, o dönemde heretik bir hareket olarak görülen, Languedoc Katarlarına vaaz vererek geçirmişti. Dominik’in takipçileri için oluşturduğu kurallara göre hareketin amacı vaaz vermek ve komşularını kurtuluşa ulaştırmaktı (Workman, 1913, s. 275). İncil’deki “Bu nedenle gidin, bütün ulusları öğrencilerim olarak yetiştirin; onları Baba, Oğul ve Kutsal Ruh’un adıyla vaftiz edin; size buyurduğum her şeye uymayı onlara öğretin. İşte ben, dünyanın sonuna dek her an sizinle birlikteyim (Matta 28:19-20).” emrini kendilerine amaç edinen ve her alanda havarileri rol model olarak almaya çalışan Dominikenler, tüm yeryüzünü faaliyet alanları olarak kabul etmişlerdi (Vose, 2009, s. 21). Onlara göre iyi bir Dominiken keşişi tarikatı, inancı ve ruhların kurtuluşu için tüm dilleri öğrenmeye, ülkesini terk etmeye ve her türlü zulme göğüs germeye hazır olmalıydı (Bruschi, 2009, s. 124).

Aziz Dominik’in ölümünden sonra hareketin başına geçen Saksonyalı Jordan, onun idealini devam ettirerek vaaz ve misyonerlik faaliyetlerinin alanını genişletmek için çalışmıştı. Vaiz Biraderler Almanya, Venedik, Polonya ve Danimarka’ya giderek buralarda Dominiken evleri inşa ettiler. Bolonya, Paris ve Oxford gibi üniversite şehirlerine giden Dominikenler buralarda öğrenciler ve eğitmenlere yönelik vaaz faaliyetleri yürüterek hareketin hitap ettiği kitleyi genişletmeye çalıştılar. Filistin ve Fas gibi Doğu ülkelerine de seyahat eden keşişler Yakubi ve Nesturî kiliselerini Batı Kilisesi’ne bağlamaya çalıştılar (Herkless, 1901, ss. 117-118).

Fransiskanlar ve Dominikenlerin vaiz ve misyoner kimlikleri ve bu görevleri uğrunda her türlü fedakarlığı göstermeye açık oluşları, zaman zaman siyasi ve diplomatik pozisyonlarda yer almalarına da olanak vermişti. 13. yüzyılda Avrupa’ya sığınmış olan

Moğol tehdidine karşı önlem almak ve Moğolları Hristiyanlığa davet etmek amacıyla diplomatik temaslarda bulunmak isteyen Papalık, bu iş için Fransisken ve Dominiken rahipleri elçi olarak görevlendirmişti. Bu durum aynı zamanda Fransisken ve Dominiken keşişleri için bulunmaz bir fırsattı çünkü Moğolların geniş hakimiyet sahası boyunca yaşayan çeşitli din ve mezheplerden insanlar misyonerlik faaliyetleri için tam da aradıkları kitleydi (Ay, 2017, s. 41).

Bu bağlamda ilk olarak 16 Nisan 1245'te bir Fransisken rahibi olan Piano Carpini, Papa IV. Innocent'in emriyle Moğol topraklarına gönderildi. Carpini'nin görevi görünüşte Moğol Hanı'nı Hristiyanlığa davet etmektir. Fakat bunun yanında asıl görevi Moğolları gözlemleyerek niyetlerini anlamaya çalışmak ve gördüklerini rapor etmektir. Papa'nın mektubuyla birlikte yola çıkan Carpini görevini yerine getirecek, Batu ve Güyük ile görüşecek ve onların mektuplarıyla birlikte 1247'de geri dönecekti (Carpini, 1996, s. 17).

Bir diğer Fransisken rahip olan Ruysbroeckli Willem, Fransa Kralı IX. Louis'in Moğol Prensi Sartak'a yazdığı mektubu iletmek ve Moğolları Hristiyanlığa davet etmek göreviyle 1253 yılında Fransa'dan yola çıkmıştı. IX. Louis mektubunda Hristiyan olduğunu duyduğu Sartak'ı (Willem, 2010, s. 145) Hristiyanlarla dost olmaya, Haç'ı yükseltmeye ve onun düşmanı olan herkese düşman olmaya davet etmekteydi (Willem, 2010, s. 181). Willem bu yolculuğu sırasında Ani şehrinde beş Dominiken keşişle karşılaştığından da bahsetmekteydi. Willem'in aktardığına göre bu keşişler de Papa'nın Sartak, Mengü Han ve Buri'ye yazdığı mektupları iletmekle görevliydi (Willem, 2010, s. 279).

Dominiken keşişi Ricoldus de Monte Crucis de Papa tarafından İlhanlı Hükümdarı Argun Han'a elçi olarak görevlendirilmişti. Aynı zamanda Pisa Üniversitesi'nde hocalık da yapmış olan Ricoldus, çıktığı yolculuk sırasında yalnızca elçilik görevini yerine getirmekle kalmamış, Nesturî ve Yakubi kiliselerini de Roma Kilisesi'nin kontrolü altına almak için de çabalamıştı. Bu bağlamda Nesturî ve Yakubi kiliselerinde vaazlar veren



Ricoldus onları Katolik mezhebine davet etmişti (Crucis, 2018, ss. 68-69,81-82). Bağdat'ta bulunduğu sırada buradaki İslam alimleriyle de ilişkiler kuran keşiş Arapça öğrenmiş, Kur'an'ı Latinceye tercüme etmeye başladıysa da yarıda bırakmıştı (Crucis, 2018, s. 11).

Hristiyan mistiklerinin hastabakıcılık, üretim ve vaizlik gibi görevlerine yukarıda da bahsedildiği üzere devletlerarası diplomatik ilişkilerdeki rolleri eklendiğinde, bu faaliyetlerin manevi bir motivasyonun yanında entelektüel bir altyapı olmaksızın üstesinden gelinemeyeceği görülür. Özellikle iyi eğitilmiş kişilerin az olduğu Orta Çağ'da vaizlik, diplomatlık ve hastabakıcılığı gibi iyi eğitim gerektiren işleri keşişlerin üstlenmeleri tesadüf değildi (Simons, 2012, s. 82).

Geç Orta Çağ'da Benediktin manastırlarına katılan kişilerin büyük çoğunluğunu aristokrat aile mensuplarının oluşturması, hasta bakımı ve tarım gibi faaliyetlere nazaran daha "soylu" kabul edilen okuma-yazma faaliyetlerinin manastırların işlevleri içerisinde yerini almasını sağlamıştı. Her yıl belirli bir kitabı okumakla görevlendirilen keşişler zamanla bu kitapların kopyalanması işini de üstlenmişlerdi. Teorik olarak bu kitapların dini içerikli olması beklenirken, tarih, tıbbi metinler ve edebiyat gibi keşişlerin işine yarayabilecek türler de kopyalanan kitaplar arasında yer almaktaydı (Forgeng & Singman, 1999, s. 168).

Kluni reformlarıyla birlikte manastırların entelektüel faaliyetleri artarak devam etmişti. Kluni manastırlarının, Benediktin manastırının otonom yönetim sisteminin aksine, tek bir otorite altında yönetilmesi ve manastırların kendi aralarında bir network oluşturmuş olması, kopyalanan eserlerin dolaşımını da sağlamıştı (Simons, 2012, s. 86). İçerisinde iki yüz elli kitap bulunan bir kütüphanenin devasa olarak kabul edildiği 12. yüzyılda, Kluni manastırının kütüphanesindeki kitap sayısının beş yüz yetmişe ulaşmış olduğu (Forgeng & Singman, 1999, s. 169) göz önüne alındığında, manastırlar arası gerçekleşen bilgi dolaşımının dönemin entelektüel birikimine katkısı daha iyi anlaşılacaktır.

Fransiskan ve Dominiken hareketleri de gerek mensuplarının iyi bir eğitim altyapısına sahip olması gerekse de hareketli yaşam tarzları düşünüldüğünde entelektüel birikime olan katkıları büyük önem taşımaktaydı. Daha önce de değinildiği üzere eğitime büyük önem veren bu hareketler, dönemin üniversite şehirlerindeki faaliyetleri sonucu öğrenciler ve öğretmenlerden oluşan iyi eğitilmiş bir kitle edinmişti. Yapıları gereği yerel bir hareketten ziyade geniş bölgelere yayılmış ve hareketli bir yaşam tarzı seçmiş uluslararası bir oluşum olan bu hareketler, keşişlerin (dolayısıyla kitaplarının ve bilgi birikimlerinin) bu bölgeler arasında seyahatleri sonucu bilginin dolaşımını sağlamaktaydılar (Simons, 2012, ss. 86-87).

Hristiyan mistiklerinin toplum içerisindeki bir diğer önemli işlevi doğaüstüyle etkileşimde oynadıkları roldü. Hristiyanlığın pagan topluluklar arasında yayılış sürecinde, misyonerler bu toplulukların kültürel inanç ve geleneklerini Hristiyanlıkla değiştirmek yerine bu inanç ve gelenekleri de Hristiyanlaştırmışlardı. Bu Hristiyanlaştırma sonucu eski kutsal mekanların yerini kiliselerin almasının yanında, pagan toplulukların doğaüstüyle etkileşimlerini sağlayan şaman ve din adamlarının boşluğunu da Hristiyan mistikleri doldurmuştu (Watkins, 2007, s. 69).

Pagan kültürlerinin barındırdıkları doğaüstü varlıklar bakımından zengin bir altyapıya sahip olmalarının yanında, Hristiyan dininin düalist yapısı gereği bu varlıklar daha çok melekler ve şeytanlarla sınırlıydı. Melekler Tanrı'nın sözlerinin taşıyıcısı ve ilahi iradenin uygulayıcıları olarak görünürken, şeytanlar Tanrı'ya isyan eden ve cennetten kovulan meleklerin oluşturduğu bir topluluk olarak kötülüğün simgesiydiler (Stein & Stein, 2016, ss. 193-194). İnsanlığın şeytana yani kötülüğe karşı savaşında da önde gelen kişiler Tanrı'ya ulaşma yolundaki çabaları ve fedakarlıkları dolayısıyla mistiklerdi.

Erken dönem Hristiyan mistiklerinin çöllere ve terk edilmiş yerlerde uzlete çekilmelerinin bir sebebi de şeytanların mekanı olarak bilenen bu yerlerde onlara karşı

savaşmaktı (Brakke, 2009, s. 13). Bu savaşın galibi olan mistik artık insanlara ruhani rehberlik görevini yerine getirebilirdi. Bu rehberlik görevinin yanında insanları şeytanın kötü eylemlerine karşı koruma sorumluluğu da yine mistiğin omuzlarındaydı. Hristiyanlığa göre şeytanın insanlara yönelik kötü eylemlerinin başında insanların bedenlerine girerek onlara musallat olma gelmekteydi. Şeytanı girdiği bedenden uzaklaştırmanın tek yolu ise şeytan çıkarma ayiniydi (Stein & Stein, 2016, s. 194).

Şeytan çıkarma ayinlerinin aktarıldığı metinlere, söylencelere ve çizimlere bakıldığında ele geçirilen kişinin agresif tavırlar sergilediği, çoğu zaman kendisine, etrafına ve özellikle de şeytan çıkarma ayinini gerçekleştirecek olan mistiğe zarar vermeye çalıştığı görülür. Peter Brown'a göre bu durum aslında şeytan çıkarma konseptinin altında yatan sosyal psikolojiyle alakalıdır. Şeytan çıkarmayla ilgili olayların aktarıldığı kaynaklara bakıldığında bunların Geç Antik Çağ Orta Doğu'su veya Orta Çağ Avrupası gibi şiddetin yoğun olduğu dönem ve coğrafyalara ait olduğu görülür. Ele geçirilen kişinin sergilediği agresif tavır ve uyguladığı şiddet aslında dönemin ortamını temsil etmektedir. Şeytanla Tanrı arasındaki savaşta bir muharebe alanını temsil eden ele geçirilmiş kişinin bedeninden (Tamm, 2003, s. 22) şeytanı çıkararak mistik, aynı zamanda Tanrı'nın Şeytan üzerindeki üstünlüğünü göstermekteydi. Alt metinde ise şeytan olarak görülen şiddeti gideren mistik, zor zamanlar geçiren insanlar için şiddeti çözümlenme yolu olduğunu göstererek onlara ihtiyaçları olan morali sağlamaktaydı (Brown, 1989, s. 124).

İslam'da akli ve manevi anlamda doğru yolu göstermek manasına gelen irşat (Topaloğlu, 2000, s. 454), yeni dervişler kazanılması, tasavvufi yaşamın devamlılığı ve toplumun Hakka ve Hak yoluna davet edilmesi gibi barındırdığı bir çok fonksiyon sebebiyle dervişlerin halka yönelik faaliyetlerinden en önemlisi olarak kabul edilmekteydi (Ay, 2008, s. 124). İrşat aynı zamanda Kur'an'da yer alan "Sizden hayra çağırın, iyiliği emredip kötülüğü men eden bir topluluk bulunsun (Kur'an 3:104)" ayeti gereği Müslümanlar tarafından yerine getirilmesi gereken bir görev olarak da görülmekteydi. Bu faaliyetler kimi zaman tekke, zaviye, medrese veya cami çatısı altında periyodik vaaz toplantıları olarak düzenlenirken kimi zaman da seyahat yolunu tercih eden dervişlerin

buldukları bölgelerde rastladıkları kişilere öğüt vermeleri şeklinde spontane olarak da gerçekleşebilmekteydi.

Toplumun büyük kesimi tarafından tanınan ve saygı duyulan sufilerin büyük mekanlarda geniş kitlelere hitap ederek yürüttükleri irşat faaliyetlerine dönemin kaynaklarında sıkça rastlanmaktaydı. İbn Battûta Bursa’da bulunduğu sırada aşure günü için düzenlenen ziyafette Mecdüddîn Konevî isimli birinin etkili bir vaaz verdiğini aktarmaktaydı. Battuta’nın verdiği bilgilere göre, devamlı oruç tutması, sırtına geçirdiği libastan başka malı olmaması ve mezarlıklarda uyuması gibi ipuçlarından hareketle bir derviş olabileceği anlaşılan bu kişinin meclislerde verdiği öğütler ve vaazlar sırasında tövbe eden insanlara sıkça rastlanmaktaydı. İbn Battûta’nın katıldığı vaaz sırasında da Mecdüddîn’in konuşmasından etkilenen bir derviş kendinden geçerek can vermişti (Battûta, 2004, s. 296). Eflâkî’ye göre de Mevlâna da çoğu zaman medresesinde halka “bilgiler saçmakla ve nasihatlerle” meşgul olurdu. Öyle ki bu toplantılara İzzeddin Keykavus ve Mûinüddîn Pervâne gibi sultan ve yöneticiler de katılarak Mevlâna’dan kendilerine öğüt vermesini istemekteydiler (Eflâkî, 1973, ss. 413-414).

Bu vaaz ve irşat toplantılarına halkın gösterdiği ilgi ve aynı oranda bu toplantıların halk üzerindeki etkisi azımsanamayacak derecede büyüktü. Bazı derviş ve şeyhlerin yoğun ilgiden bunalıp buldukları bölgeyi terk ettikleri durumlara rastlanıldığı gibi, kimi mistiklerin bu ilgiyi kullanarak halkı büyük ölçüde etkilediği ve manipüle ettiği durumlar da yok değildi. Mesela Evhadüddîn-i Kirmânî yoğun ilgi gördüğü Tebriz’i terk etmek zorunda kalmıştı (Ay, 2008, s. 126). İbnü’l-Cevzî Bağdat’taki Nizamiye Medresesinde halka vaaz veren bir şeyhin dinleyicilerinin çoğu kadın otuz bin kişiyi bulduğunu, bu vaazlardan etkilenen gençlerin saç ve sakallarını tıraş ederek camilerde günlerini geçirdiklerini ve sokaklarda müzik aletleri çalarak dolaştıklarını nakletmekteydi (Berkey, 2001, s. 53).

Bir tarikat sistemine mensup dervişlerin insanlara öğüt verecek ve onları irşat edecek konuma gelebilmesi için öncelikle belirli bir seviyeye gelmiş olması gerekmektedir.

Kaygusuz Abdal'a göre davet ve irşat makamını elde edecek kişinin *seyr ânillâh* ve *seyr fi'l-eşyâ* makamlarını elde ederek seyr-i süluk sahibi olmalıydı (Güzel, 2004, ss. 390-391). Yesevilik geleneğine göre de şeyhin halifesi olarak meclis kurup insanlara nasihat verecek kişi öncelikle belirtilen adap kurallarına göre hareket edip mutluluğa ulaşmalıydı. Tarikatın geleneği olan aşamaları geçtikten sonra halife olmak isteyen kişinin boynuna bir tas koyarak dilencilik yapması, insanlar tarafından hor ve fakir muamelesi görerek aşağılanmalıydı. Bunların dışında halife olacak kişi fakirliğini, cömertliğini, öfkesini, sıkıntısını, hastalığını ve iyi amellerini insanlardan gizlemeli, insanlara karşı mütevazı, şefkatli, merhametli ve iyi huylu olmalıydı (Hazîni, 2014, ss. 80-82).

Seyahat halindeki dervişlerin irşat faaliyetleri genel olarak bu kadar planlı ve programlı değildi. Belirli bir mekan tutmayı reddeden akımlara mensup dervişler karşılaştıkları kişilere şiir veya sohbet üslubunda öğütler vererek irşat faaliyetlerini yerine getirmekteydiler. Genel olarak yaratılış gayesi, dünyanın geçiciliği gibi temel kavramları işleyen dervişlerin öğretileri bağlı buldukları akıma göre değişkenlik göstermekle birlikte hitap ettikleri kesime göre de farklı şekillerde tepkiler almaktaydılar (Ay, 2008, ss. 126-127). Esasında bu dervişlerin hali hazırda Müslüman olan halktan çok, henüz Müslüman olmuş ve hala eski inançlarının izlerini kaybetmemiş veya gayrimüslim topluluklara yönelik faaliyetleri daha çok etkili olmuştu. Özellikle kırsal kesimlerde yaşayan Türkmen aşiretleri Ortodoks şer'i İslam'ın hükümleri yerine bu dervişlerin daha basit ve eski geleneklere karşı ılımlı bir tutum sergileyen anlayışını daha olumlu karşılamaktaydılar (Köprülü, 2005, ss. 45-46).

Ahmet Yaşar Ocak dönemin anlatılarını inceleyerek bu dervişlerin gayrimüslim halk arasında yürüttüğü misyonerlik faaliyetleri ve bu faaliyetlerin sonuçları hakkında bazı çıkarımlarda bulunmuştu. Buna göre tekke çatısı altında faaliyet göstermek yerine daha aktif bir yaşamı seçen ve sınırlardaki gaza ve fetih hareketlerine katılan dervişler, fethedilen gayrimüslim bölgelerine yerleşerek buralarda misyonerlik faaliyetleri yürütmekteydiler. Bunun yanı sıra, Bizans kilisesinin baskıları sebebiyle Türk hakimiyeti

altındaki bölgelerde yaşamayı tercih eden heteredoks akımlara mensup Hristiyanlar da bu faaliyetlerin hedef kitlesiydi (Ocak, 2011, ss. 128,132).

Gerçekten de dönemin menakıpnamelerinde (her ne kadar keramet motifleriyle süslenmiş olsa da) bu şeyh ve dervişlerin eliyle Müslüman olmuş Hristiyanlara sıkça rastlanmakta. Mesela Abdal Musa dervişleriyle dinlendiği bir sırada oradan geçmekte olan “kafirden” şarabını ister ve abdallar şarap tulumundan keçküllerini dolduracağı sırada tulumdan şarap yerine bal akar. Bu kerameti gören kafir Müslüman olur (Güzel, 1999, s. 110). Yine Abdal Musa etrafındakilere İslam’ı kabul ettirdiği bir bölgede artan müritlerinin ekmek ihtiyacını karşılamak için o yörede yaşayan Marko isimli bir Rum’un değirmenini satın almak ister. Marko değirmenini satmayı kabul etmez ve Abdal Musa’yı kovar. “Burası benimdir nasıl kovarsın” cevabını alan Marko olayı mahkemeye taşır. Kadı taraflardan değirmenlerini tarif etmelerini istediği sırada Marko değirmenini dört taşlı sıradan bir değirmen olarak tarif ederken Abdal Musa değirmenin taşlarından birinin solak döndüğünü ve değirmenin yanında ulu bir çınar olduğunu iddia eder. Kadının yaptığı keşif sırasında değirmeni gerçekten de Abdal Musa’nın tarif ettiği gibi bulurlar ve Marko bu keramet karşısında Müslüman olarak Murad Baba adını alır (Güzel, 1999, s. 121).

Daha çok İran coğrafyasında faaliyetlerde bulunmuş Ebû İshâk Kâzerûnî ve dervişleri de gaza ve misyonerlik faaliyetleriyle öne çıkmışlardı. Menakıpnamesine göre Ebû İshâk Kâzerûnî bölgede altmış beş ribat kurar ve bu ribatlar aracılığıyla yürüttüğü misyonerlik faaliyetleri sonucu birçok kişinin Müslüman olmasını sağlar. Kâzerûnî’nin bu faaliyetleri bölgedeki Mecusiler ve diğer gayrimüslimleri rahatsız eder ve birleşerek ona suikast düzenlemeye karar verirler. Bunu önceden haber alan şeyh şehri terk eder. Şeyhi hücrelerinde bulamayan ahali arasında şeyhin öldürüldüğü haberi yayılır ve Kazerun ve Nişabur ahalisinden iki bin kişi toplanarak gayrimüslimlerin üzerine yürürler. Bu olay sonucu yedi yüz kişi Müslüman olur (Ş. Çelebi, 2016, ss. 118-119).

Tekkelerin buldukları toplum içerisindeki bir diğer işlevleri de entelektüel hayata katkılarıydı. Orta Çağ İslam devletlerinin temel eğitim kurumlarının medrese olarak

bilinen yapılar olmasına rağmen bazı sufi kurumlarının da bu alanda değer gördüğü, kimi zaman eğitim faaliyetleri açısından medreselerin ve bu kurumların iç içe geçtiği görülmekteydi. Selçuklu veziri Nizâmülmülk, dönemin en önemli eğitim kurumları olan Nizamiye Medreselerinden birini Bağdat'a inşa ettirdiği zaman bu yapıya sufiler için de bir ribat inşa ettirmeyi ihmal etmemişti (Kafesoğlu, 1973, s. 160). Mevlâna, Fahreddin-i Irâkî, Sadreddin Konevî ve Evhadüddîn-i Kirmânî gibi 13. yüzyılın ünlü mutasavvıfları aynı zamanda medreselerde müderrislik de yapmaktaydılar (Özköse, 2014, ss. 36-37).

İran Selçukluları ve Harezmsahlara devletlerinin dağılmasından sonra buralardaki entelektüel kesimin yeni yurdu haline gelen Anadolu Selçuklu Devleti ve özellikle başkent Konya, canlı bir kültür merkezi haline gelmişti. Özellikle felsefe bu dönemde oldukça gelişme gösteren bir alan olmuştu. Şehabeddin Sühreverdî-i Maktûl'un kurucusu olduğu ve Maniheizmin ve Yeni Platonculuğun etkilerini barındıran İşrakilik akımının en büyük temsilcileri Konya'da yetişmişti (Ülken, 2017, ss. 464,467-468). İşrakilik akımının etkilediği teofizik düşünce sistemi olan Muhyiddin İbnü'l-'Arabî'nin Vahdet-i Vücûd anlayışı da Sadreddin Konevî aracılığıyla Anadolu'da yayılış göstermişti. Dönemin yazılı edebiyatında da tasavvufi eserlerin baskın bir yeri söz konusuydu. Selçuklu sarayında yazışma ve konuşma dilinin Farsça olması, bu dönemde yüksek zümreye hitap eden sufilerin eserlerini bu dilde yazmalarına sebep olmuş olmalıydı. Mevlana'nın altı ciltlik *Mesnevi-i Manevi*'si, gazel ve rubailerden oluşan *Dîvân-ı Kebîr*'i, oğlu Sultan Veled'in *İbtidânâme*, *Rebâbnâme* ve *İntihânâme*'si ve *Dîvân*'ı Farsça kaleme alınmıştı. Kadı Burhaneddin'in *Enîsü'l-Kulûb*'u, Sicistânî'nin *Mûnisü'l-Avârif*'i ve Fahreddin Iraki'nin *Uşşâknâme*'si dönemin diğer ünlü Farsça eserleri arasındaydı (Ocak, 2011, s. 307).

Entelektüel yaşam üzerinde etkisi olan sufi zümreleri yalnızca şehirlerde bulunan ve yüksek zümreye hitap edenler değildi. Kırsal kesimdeki Türkçe konuşan halka yönelik faaliyetlerde bulunan gezgin dervişler de edebi alanda önemli eserler vermişlerdi. Bunlar arasında en bilineni ve en önemlisi olan Yunus Emre, Türkçe *Divan*'ı ve *Risâletü'n-Nushiyye* isimli eseriyle tasavvufî düşüncelerini sanatkarane bir Türkçe ile aktarmasının yanında, dönemin Anadolu Türkçesi'nin yazılı kültürünün oluşmasına büyük katkılarda

bulunmuş, ilerleyen dönemlerde bir devlet dili olarak kullanılmasının önünü açmıştı (Ocak, 2011, s. 307). Dönemin diğer sufi şairleri Aşık Paşa, Şeyyâd Hamza, Ahmed Fakih ve Ahmedî de kaleme aldıkları eserlerle Türkçe'nin edebi bir dil olarak gelişmesine katkı göstermişlerdi (Ocak, 2011, s. 308).

İslam mistiklerinin entelektüel yaşama bir diğer katkıları da seyahatleri sırasında gittikleri bölgelere beraberlerinde taşıdıkları bilgi birikimleriydi. Yüksek zümreye hitap eden yüksek tasavvufi-felsefi altyapıya sahip sufiler seyahatleri sırasında ziyaret ettikleri şeyh, alim ve devlet adamlarına kendi öğretilerini, kimi zaman yazdıkları eserlerini aktarırken onların bilgi birikimlerinden de faydalanmakta ve İslam coğrafyasındaki kültürel ve düşünsel birikimin tek bir bölgede kalmasını engelleyerek dolaşımına katkıda bulunmaktaydılar (Ay, 2006, s. 36). Daha çok kırsal kesimdeki eğitim seviyesi düşük halka hitap eden dervişlerin genel kültürel yaşam üzerindeki etkileri yüksek zümreye mensup sufiler kadar büyük olmasa bile hitap ettikleri kesim için çok şey ifade ediyor olmalıydı. Seyahat ettikleri bölgelerde edindikleri şifahi İslam bilgisi, efsaneler ve menkıbelerin yanı sıra, bu bölgelerin özellikleri, adetleri, kültürleri ve bu bölgelerde yaşanan olaylar hakkında birtakım bilgiler edinen dervişler, kırsal kesime mensup veya yarı göçer ve dış dünyadan haberi olmayan halk için dış dünyaya açılan kapıydılar (Ay, 2006, ss. 48-49). Dervişler aktardıkları bilgiler ve anlattıkları hikayeler sayesinde bu insanların zihnindeki dünya algısının şekillenmesinde büyük rol oynamaktaydılar.

İslam mistiklerine ait anlatılarda onların doğüstü varlıklarla olan etkileşimleri de toplum içerisinde üstlendikleri rol hakkında önemli bilgiler sunmaktadır. Cin çıkarma, ejderhayla savaşıma veya keramet gösterme gibi unsurların gerçeklikle olan ilişkisinden daha önemli olan mesele anlatılarda toplum içerisinde paniğe sebep olan bu tür olayların çözümünde mistiklerin oynadıkları rol ve bu rolün toplum üzerindeki etkisiydi.

Kendisine atfedilen kerametlerin çokluğuyla meşhur olan Abdülkâdir-i Geylânî, doğüstü varlıklarla olan ilişkilerine dair anlatılarla da meşhurdu. "İnsanların ve cinlerin gavısı" olarak da anılan Geylanî'ye bir gün Ebû Sa'îd Abdullah b. Ahmed isminde biri gelerek



kızına cinlerin musallat olduğunu ve onu kaçırdıklarını söyler. Geylanî de Ebu Said'e bir yer tarif ederek oraya gitmesini, cinlerin reisinin oraya geleceğini ve kendisini Abdülkâdir-i Geylânî'nin gönderdiğini söylemesi halinde cinlerin reisinin ona yardım edeceğini söyler. Kendisine söyleneni yapan adama yardım eden cinlerin reisi adama kızını geri getirir ve kızı kaçırana cini cezalandırır. Adam cinlerin reisine neden Abdülkâdir-i Geylânî'ye bu kadar bağlı olduklarını sorduğunda reis cinlerin Geylanî'yi görünce korkudan sağa sola kaçıştığını söyler (Ören, 1983a, s. 502).

Evliya Çelebi'nin aktardığı menkıbesinde de Sarı Saltık'ın ejderhayla olan savaşı ve onu nasıl yendiği anlatılır. Menkıbeye göre Ahmet Yesevi tarafından Hacı Bektaş'ın yanına Anadolu'ya gönderilen Sarı Saltık, Bursa'nın fethinden sonra Hacı Bektaş tarafından "Dobruca'da bir böcük (ejderha) vardır, anı katl edüp ibâdullahı (Allah'ın kullarını) şerrinden emin eyle" denilerek eline tahta kılıç, bir seccade, tabl, kudüm, alem, sıraf, def ve nekkare verilip beraberindeki yetmiş dervişle birlikte Dobruca'ya gönderilir. O sıralarda Dobruca yöre halkı kura çekerek içlerinden bazılarını kendilerine musallat olmuş ejderhaya kurban olarak vermektedirler. Sarı Saltık Dobruca'ya vardığı sırada kura kralın kızlarına çıkmıştır ve kral Sarı Saltık'tan "eğer kendisinde keramet varsa" bu ejderhaya bir çare bularak kızlarını kurtarmasını ister. Sarı Saltık krala eğer Müslüman olursa kızlarını kurtaracağını söyler ve kral da bu teklifi kabul eder. Sarı Saltık tahta kılıcıyla ejderhayı yenip kızları kurtardığı sırada orada saklanmakta olan bir papaz ölü ejderhanın kulağını ve dilini keserek kralın huzuruna erkenden gider ve ejderhayı kendisinin öldürdüğünü söyler. Sarı Saltık bunu duyduğunda ejderha öldürmenin bir keramet olduğunu ve eğer kimde keramet varsa zarar görmeyeceğini söyleyerek papazın ve kendisinin kazana koyulup kaynatılmasını teklif eder. Kazanda kaynayan Sarı Saltık hiçbir zarar görmez fakat papazdan geriye sadece üstühânı ve siyah ruklesi kalır. Bunu gören kral ve maiyetindeki yedi bin kişi Müslüman olur (E. Çelebi, 2005, ss. 69-70).

Yukarıdaki anlatıdan da anlaşılacağı üzere mistiklerin doğüstü varlıklarla etkileşimleri bu varlıkların toplumda sebep oldukları problemleri çözmelerinin yanı sıra onların manevi seviyelerini göstermeleri ve üstünlüklerini kanıtlamaları açısından da bir fırsattı. Anlatılara göre Abdülkâdir-i Geylânî'nin manevi seviyesi o kadar büyüktür ki cinler

gördükleri yerde ondan kaçarlardı ve cinlerin reisi de ona sorgusuz sualsiz itaat eder. Sarı Saltık Dobruca kralının yanına geldiğinde, kral ona eğer keramet sahibiyse ejderhayı öldürmesini söyleyerek kerametini kanıtlaması için bir fırsat sunar. Yine Sarı Saltık'ın kazanda yanmayıp ejderhayı öldürdüğünü iddia eden papazın yanması Sarı Saltık'ın üstünlüğünün bir göstergesidir. Ahmet b. Acîl'e dair bir anlatıda da kendisine cin musallat olmuş birinin yanına giden Acîl Yunus suresinin elli dokuzuncu ayetinin okuyunca cin musallat olduğu kişiyi büyük bir çılgılık atarak terk eder. Ahmet b. Acîl öldükten sonra cin yeniden aynı kişiye musallat olur bu sefer Acîl'in müritleri aynı ayeti okur fakat bir işe yaramaz. Cin onlara gülerek "ayet aynı ayetdir ama okuyan kişi önceki okuyan değildir" diyerek musallat olduğu kişiyi terk etmez (Ören, 1983b, s. 931). Bunun sebebi müritlerinin henüz Ahmet b. Acîl'in manevi seviyesine ulaşamamış olmalarıdır.

### 3.3 DERVİŞ VE KEŞİŞLERİN TOPLUMSAL İMAJI

Toplum için yerine getirdikleri faaliyetlerden de hareketle mistiklerin halk nezdinde yalnızca dini bir imaja sahip olduklarını düşünmek hatalı olsa gerektir. Kimi zaman hastaları iyileştiren bir şifacı, kimi zaman kan davalarını çözen bir ara bulucu, kimi zaman ise bir aşiretin/topluluğun lideriydiler.

Dış dünyayla olan bağlantılıları sebebiyle mistikler kırsal alanlarda yaşayan köylülerin merkezi yönetimle olan ilişkilerinde önemli bir rol üstlenmekteydi. Kendi topraklarında üretim yapan çiftçilerin yaşadığı bir pagan köyüne ceviz hasadında çalışmak için gelen keşiş Abraham burada kendisine bir ev tutmuş ve etrafındakilere ilahiler okuyarak misyonerlik faaliyetleri yürütmeye başlamıştı. Bu faaliyetleri köyde hoş karşılanmayan ve dışlanan keşiş, merkezde tanıdığı bir arkadaşı sayesinde köye gelen vergi görevlisinden köy için borç alması, köylüyle olan ilişkisini de olumlu yönde değiştirmişti (Brown, 1989, s. 118). Aynı durum Osmanlı toplumundaki dervişler için de geçerliydi. Taşrada insanlar merkeze iletmeleri gereken bir problemle karşılaştıklarında bunu başkentteki ana dergaha bir dervişin aracılığıyla iletebilir ve bu dergahın merkezdeki etkinliğine göre problemi divana kadar taşıyabilirlerdi (Faroqhi, 1998, s. 77).

Mistikler çoğu zaman gittikleri bölgelerde düzenledikleri toplu ritüellerle o bölgede yaşayanların kolektif kimliklerinin şekillenmesine de katkıda bulunmaktaydılar. Mesela bir felaketin yaşandığı bir köye giden keşiş, köyün üzerindeki kötü şansın kalkması için toplu vaftiz töreni gibi bir ritüel düzenleyebilir. Bu ritüelin öncesinde de kötü şansın kalkması için insanların bir kefaret ödemesi gerektiğini öne sürerek köylüler arasında önceden bulunan kan davası, küskünlük gibi ayrıştırıcı etkenleri gidererek köy ahalsinin birlikteliğini sağlayabilirdi (Brown, 1989, s. 127). Göçebe Türkmen aşiretleri arasındaki mistik faaliyetleriyle bilinen Türkmen babaları, mensubu buldukları aşiretlerin hem dini hem de siyasi lideri konumundaydılar. İslam öncesi Orta Asya kültüründen geldiği tahmin edilen bu gelenekte tıpkı şamanların buldukları kabilenin hem reisi hem de dini lideri olmaları gibi bu dervişler de kabilelerinin hem reisi hem de şeyhiydiler (Ocak, 2002, s. 67). Bu bağlamda bağlı bulunduğu Çepni boyuna mensup aşiretin Dobruca'ya olan göçünü yöneten Sarı Saltık, sözü edilen çifte statülü derviş tipolojisinin en önemli örneklerindendi.

Mistiklerin toplum içerisindeki imajlarının ne kadar etkin olduğu onların büyük çaplı siyasi ve toplumsal olaylardaki rollerinden de anlaşılmaktaydı. Onların bu rolleri kimi zaman yöneticiler tarafından kendi çıkarları için kullanıldığı gibi, bazı durumlarda yöneticilerin aleyhine çevrilmekteydi. Haçlı Seferleri sırasında Fransisken ve Dominiken keşişleri papalık tarafından seferlerin kamuoyu onayını almak amacıyla Avrupa topraklarında aktif olarak görevlendirilmişlerdi. İyi eğitim almış üyelerden oluşan ve üniversitelerde de takipçileri bulunan bu tarikatlar seferlerin propagandasını yapmak için biçilmiş kaftandı. Özellikle Paris Üniversitesi'nde öğrenci olan keşişler seferler için yardım kampanyaları düzenlerken, daha deneyimli olan keşişler propaganda metinleri hazırlamaktaydılar (Georgiou, 2018, s. 5). Dönemin yazışmalarından da bu desteğin Papalık için ne kadar önemli olduğu anlaşılmaktaydı. Papa VI. Clemens o dönemde Aydınogulları Beyliği hakimiyetinde bulunan İzmir üzerine haçlı seferi düzenleyeceği zaman Fransisken tarikatının liderine bir mektup göndermişti. Bu mektupta papa Fransisken hareketinin etkili olduğu bölgelerde dört veya daha fazla ve bu iş için uygun

keşişlerin “ciddi, ağırbaşlı ve özenli” bir şekilde seferler hakkında kuşku duyan insanlara vaaz vermelerini istemekteydi (Georgiou, 2018, ss. 82-83).

13. yüzyılda Anadolu Selçuklu Devleti’ne karşı çıkarılan Babaî isyanı ise yukarıda örneği verilen durumun tam tersi niteliğindedir. Bu sefer mistiklerin toplum içerisindeki vaaz ve propaganda hareketleri yöneticilerin lehine değil aleyhine çevrilmişti. Sultanın vaktini devlet işleri yerine içki meclislerinde geçirdiği, devlet adamlarının da kendisine uyduğu, dolayısıyla Allah’ın yolundan uzaklaştıkları ve artık peygamberlerin ve halifelerin yolunu takip etmedikleri gibi temaların işlendiği bu propaganda hareketleri, Baba İlyas tarafından Türkmenler ve diğer değişik kesimlerden edindiği müritleri aracılığıyla geniş bir kesime hızla yayılmıştı. Baba İlyas’ın halife tayin ettiği müritlerinin gittikleri bölgelerde çeşitli kerametler sergilemesi hareketin toplum üzerindeki etkisini ve yayılış hızını da artırmıştı (Ocak, 1996, s. 115). Baba İlyas isyanın propaganda evresinde Kalenderi, Yesevi ve Haydari tarikatlarına mensup Türkmen babalarından da yardım almıştı. Daha önce belirtildiği üzere, Türkmen babalarının aynı zamanda bağlı buldukları aşiretlerin reisleri olmaları ve Türkmen aşiretlerinin geleneksel olarak reislerine kayıtsız şartsız bağlı olmaları durumu da isyanın yayılış hızında ve hitap ettiği kesimin genişliğinde büyük rol oynamıştı (Ocak, 1996).

Mistikler her zaman, yukarıda verilen örneklerde olduğu gibi, toplum tarafından hoş karşılanan ve saygı duyulan kişiler değillerdi. Özellikle mensubu oldukları din içerisinde heterodoks sayılan akımlara mensup olan ve çalışmayı reddederek dilenmek, yarı çıplak dolaşmak ve vücutları üzerinde çeşitli deformasyonlar yapmak gibi toplum tarafından norm dışı sayılan uygulamalar barındıran bir yaşam tarzı benimseyen mistiklerin halk tarafından tepki gördüğü ve dışlandığı durumlar da yok değildi. Sürekli seyahat halindeki keşişler seyahatleri sırasında konakladıkları bazı köylerde kuşku ve düşmanlıkla karşılanırlardı. Keşişlerin ikameti sırasında köyde gerçekleşen faili meçhul cinayet veya köyden bekar bir kızın hamile kalması durumlarında suçlanan ilk kişi onlar olurdu (Brown, 1989, s. 114). Heterodoks dervişlerde de bu durum farklı değildi. Sünni ulema tarafından çoğunlukla dinsizlik ve zındıklıkla suçlanan bu dervişler kimi zaman çocuk

kaçırmak, esrar ve afyon kullanmak, köpeklerle birlikte kalmak ve eşcinsel ilişki gibi o dönem için ağır sayılabilecek suçlarla da itham edilmekteydiler (Ay, 2008, s. 145).

## SONUÇ

İslam ve Hristiyan mistisizmi içerisinde, toplumdan uzak münzevi bir yaşam tarzı ve birtakım uygulamalar sonucu bireysel kurtuluşa ulaşmayı vadeden mistik öğretiler mevcuttu. Toplumunu manevi gelişimin önünde bir engel olarak gören bu anlayışa mensup mistikler, halktan uzak bir yaşam sürmekte ve ait oldukları toplumla her türlü bağı kesmekteydiler. İslam ve Hristiyan mistisizminin erken dönemlerinde etkin olan bu akımların yanı sıra, toplumla iç içe bir yaşama dayalı ve insanlara hizmeti manevi bir kurtuluş aracı gören mistik akımlar da vardı. Zaman içerisinde, topluma hizmeti esas alan bu akımlar inziva odaklı mistik anlayışın önüne geçmeye başladı. Bu süreçte gerçekleşen bir takım siyasi ve toplumsal gelişmeler de topluma hizmet odaklı anlayışın ön plana çıkışını destekler nitelikteydi. Viking istilaları, Moğol akınları, Haçlı seferleri ve iç savaşlar gibi büyük olayların sebep olduğu siyasi ve toplumsal bunalım ortamı, topluma hizmeti esas alan mistiklerin eylemlerini daha da değerli hale getirmişti. En çok ihtiyaç duydukları sırada gelen bu yardımlar, insanların mistik öğretilere olan ilgisini artırmış ve bu öğretiler geniş kitlelere yayılma imkanı bulmuştu.

Toplumla iç içe bir yaşam tarzını benimsemiş bu mistikler öğretisi ve pratikleriyle de diğerlerinden ayrılmaktaydılar. Bu kişiler inziva temelli bir takım bireysel pratiklerle ulaşılmaya çalışılan kurtuluş idealinin yerine, topluma hizmeti esas alan ve bireyin hem kendi hem de toplumun kurtuluşunu gerçekleştirme idealini benimsemişlerdi. Bu bağlamda toplumsal hizmet odaklı pratikleri de beraberinde getiren bu öğretiler, takipçilerine halk arasında da inzivada olduğu gibi yaratıcıyla özel bir bağlantı kurmanın yollarını göstermiş ve toplumu günah kaynağı olarak değil, bir manevi kurtuluş yolu olarak gösteren öğretiler geliştirmişlerdi. Bu öğretiler çerçevesinde bir kurumsallaşma sürecine de adım atan Hristiyan ve İslam mistisizmi, kendisine yoğun ilgi gösteren halkın manevi desteğinin yanında maddi desteğini de artırması sonucu hizmet faaliyetlerinin kapsamını genişletme fırsatı bulmuştu. Bu durumun beraberinde getirdiği çok fonksiyonlu yapılara duyulan ihtiyaç, yapılan maddi yardımlar neticesi mistikler için çok büyük bir problem teşkil etmese gerekti çünkü çoğu zaman bu yapılar yöneticiler tarafından inşa ettirilip onların kullanımına tahsis edilmekteydi. Manastır ve tekke/zaviye

adı verilen bu yapılar içerisinde barındırdıkları mistiklerin ibadet ve diğer ritüellerini gerçekleştirmelerine fırsat vermelerinin yanında, üstlendikleri toplumsal faaliyetleri yerine getirmelerine ve sosyalleşmelerine olanak tanımaktaydılar.

Mistiklere sunulan yoğun maddi desteğin beraberinde getirmiş olabileceği topluma karşı yoğun sorumluluk duygusu, bu tezin üzerinde durmaya çalıştığı bir diğer husustur. Teoride yalnızca Yaratıcı'nın rızasını kazanmak gibi manevi bir motivasyonla üstlenilen toplumsal hizmetler, sunulan maddi destek sonucu toplumun diğer kesimlerine nazaran daha rahat bir yaşam sürmenin karşılığını vermek gibi görece seküler bir amaçla yerine getiriliyor da olabilirdi. Dahası Adam Smith'in toplumsal iş bölümü (division of labor) teorisinden yola çıkılarak yapılabilecek bir diğer yoruma göre mistiklerin toplum tarafından hasta ve sakatlarla ilgilenmek, yolcuları ağırlamak vb. gibi faaliyetlerle görevli kişiler olarak algılanıyor olması da mümkündür. Tez içerisinde de örnekleri verildiği üzere insanlar mistiklere yardım yaparken bu yardımın nereye gideceğinden emin oldukları için, adeta yardım değil de alınan bir hizmetin karşılığını öder gibi, rahat bir şekilde yapmaktaydılar.

Topluma hizmeti bir manevi kurtuluş yöntemi olarak esas alan mistiklerin toplumdaki faaliyetleri incelendiğinde bu kişilerin toplum için ne kadar önemli ve vazgeçilmez kişiler olduğu görülmektedir. Fakir halka erzak yardımı, hasta ve sakat insanların bakımı, yolcuları ağırlama gibi çoğunlukla maddiyat ağırlıklı faaliyetlerinin yanında, onlar toplum içinde çıkan anlaşmazlıklarda bir ara bulucu, dış dünyayı merak eden köylülerin sorularına yanıt veren bir gezgin, halkın yöneticilerle olan sorunlarının çözümünde görev alan bir köprü, hatta çözümün sağlanamadığı zamanlarda kitleleri ayaklandıran bir isyan lider idiler. Bu olumlu işlevlerinin yanında halk tarafından her zaman hoş karşılanmadıkları gibi, bir hırsız, sahtekar, büyücü, uğursuz, zındık, zani, oğlancı gibi sıfatlarla itham edildikleri de oluyordu. Buradan hareketle bu kişilerin eylemlerinin veya bu eylemleri neden gerçekleştirdiğinin spesifik bir nedeninin sunulamayacağı da anlaşılmaktadır. Sonuçta bu mistikler bir insandı ve yaptıkları işlerin ardında belirli bir emelleri, niyetleri olmalıydı. Bir kişinin niyetini ondan daha iyi kim bilebilir?

Bu yüzden bu çalışmada dönemin kaynaklarını, dönem üzerine yapılmış çalışmalarını inceleyerek birtakım çıkarımlarda bulunmaya çalışıldı. Hagiografilerdeki ve menakıpnamelerdeki motiflerden hareketle bu kişilerin yapıp eylediklerini neden yapmış olabileceklerini, eylemlerinin ardındaki motivasyonları, bu eylemlerin dönemin toplumu üzerindeki etkilerini anlamaya çalışırken, bu kaynakların doğruluğundan şüphe duyulduğu noktada seyahatnameler, manastır kayıtları ve döneme ait edebi eserlere müracaat edildi, çıkarımlar daha sağlam temellere oturtulmaya çalışıldı. Bu yapılırken de Hristiyanlık ve İslam gibi iki büyük semavi din içerisindeki mistik akımlar karşılaştırmalı olarak incelenip benzerlikler ve farklılıkları ve bunların ardındaki tarihsel arka planı görme imkanı bulundu.



## KAYNAKÇA

- Agibalova, Y., & Donskoy, G. (2017). *Ortaçağ Tarihi* (Çev. Ç. Sümer). İstanbul: Yordam Yayınları.
- Algar, H. (2006). Nakşibendiyye. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* içinde (Cilt 32, 335-342. ss.). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Altıntaş, H. (1986). *Tasavvuf tarihi*. Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi.
- Asad, T. (1986). Medieval Heresy: an anthropological view. *Social History*, 11(3), 345-362.
- Ashtor, E. (1976). *A social and economic history of the Near East in the Middle Ages*. London: Collins.
- Athanasius. (1697). *The Life of St Antony*. London: Indiana University
- Augustine, S. (2010). *Commentary on the Lord's Sermon on the Mount with seventeen related sermons* (D. J. Kavanagh Ed.): The Catholic University of America Press.
- Ay, R. (2006). Ortaçağ Anadolu'sunda bilginin seyahati: Talebeler, âlimler ve dervişler. *Tarih ve Toplum Yeni Yaklaşımlar*, 3, 17-53.
- Ay, R. (2008). *Anadolu'da derviş ve toplum: 13-15. yüzyıllar*. İstanbul: Kitap Yayınevi.
- Ay, R. (2015). Erken Dönem Anadolu sufiliği ve halk İslam'ında hulûlcü yaklaşımlar ve hulûl anlayışının farklı tezahürleri. *Bilig*(72), 1-24.

- Ay, R. (2017). Moğollar ve Katolik misyonerlik: Fransisken ve Dominiken rahiplerinin Asya ve Yakındoğu'da misyonerlik faaliyetleri (13-14. Yüzyıllar). R. ACUN, Serhat K. (Ed.), *Avrupa Tarihinde Türk Eli: Doç. Dr. Gümeç Karamuk Armağanı* içinde (39-59. ss.). Ankara: Hacettepe Üniversitesi Yayınları.
- Azamat, N. (1996). Hacı Bayrâm-ı Velî. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* içinde (Cilt 14, 442-447. ss.). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı
- Azamat, N. (2001). Kâdiriyye. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* içinde (Cilt 24, 131-136. ss.). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı
- Backman, C. R. (2003). *The worlds of medieval Europe*. New York and Oxford: Oxford University Press
- Bagnall, R. S. (2007). *Egypt in the Byzantine world, 300-700*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Barkan, Ö. L. (1942). Osmanlı İmparatorluğunda bir iskan ve kolonizasyon metodu olarak vakıflar ve temlikler I: İstila devirlerinin kolonizatör Türk dervişleri ve zaviyeler. *Vakıflar Dergisi*, 2, 279-386.
- Barrois, G. A. (1986). *The Fathers speak, St Basil the Great, St Gregory of Nazianzus, St Gregory of Nyssa*. New York: St. Vladimir's Seminary Press.
- Başer, S. (1992). *Başlangıcından bugüne kadar İstanbul'da kurulan lepra hastaneleri*. (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi). İstanbul Üniversitesi, İstanbul.

- Batuk, C. (2012). *Assisili Francis ve Hristiyan Mistisizmi*. İstanbul: İz Yayıncılık.
- Berkey, J. P. (2001). *Popular preaching and religious authority in the Medieval Islamic Near East* Seattle: University of Washington Press.
- Berman, C. H. (1986). Medieval agriculture, the Southern French countryside, and the early Cistercians: A study of forty-three monasteries. *Transactions of the American Philosophical Society*, 76(5), i-179.
- Birmingham, G. A. (1903). *The spirit and origin of Christian monasticism*. London: Methuen & Co.
- Blakney, R. B. (1941). *Meister Eckhart: A modern translation*. New York: Harper.
- Bloch, M. (1940). *Feudal society: The growth of ties of independence*. (Çev. L. A. Manyon, Vol. 1). London: Routledge
- Brakke, D. (2009). *Demons and the making of the monk: Spiritual combat in early Christianity*. Cambridge: Harvard University Press.
- Brown, P. (1989). *Society and the holy in Late Antiquity*. London: Univ of California Press.
- Bruschi, C. (2009). *The wandering heretics of Languedoc*. Cambridge: Cambridge University Press
- Cahen, C. (2010). *Haçlı seferleri zamanında Doğu ve Batı*. (Çev. M. Daş). İstanbul: Yeditepe Yayınevi.

- Câmî, M. (1971). *Nefâhâtu'l-Üns*. (Çev. K. Candoğan, S. Malak). İstanbul: Bedir Yayınevi.
- Canan, İ. (1988a). *Birr*. *Hadis külliyatı kütüb-i sitte tercüme ve şerhi içinde* (Cilt 1, 335-422. ss.). Ankara: Akçağ Yayınları.
- Canan, İ. (1988b). *Cihad*. *Hadis külliyatı kütüb-i sitte tercüme ve şerhi içinde* (Cilt 3, 465-554. ss.). Ankara: Akçağ Yayınları.
- Canan, İ. (1988c). *Sehâvet ve kerem*. *Hadis külliyatı kütüb-i sitte tercüme ve şerhi içinde* (Cilt 7, 69-84. ss.). Ankara: Akçağ Yayınları.
- Canan, İ. (1988d). *Sohbet*. *Hadis külliyatı kütüb-i sitte tercüme ve şerhi içinde* (Cilt 9, 275-499. ss.). Ankara: Akçağ Yayınları.
- Canan, İ. (1988e). *Yiyecekler*. *Hadis külliyatı kütüb-i sitte tercüme ve şerhi içinde* (Cilt 10, 387-517. ss.). Ankara: Akçağ Yayınları.
- Canan, İ. (1988f). *Zühd*. *Hadis külliyatı kütüb-i sitte tercüme ve şerhi içinde* (Cilt 17, 579-644. ss.). Ankara: Akçağ Yayınları.
- Caner, D. F. (2002). *Wandering, begging monks: spiritual authority and the promotion of monasticism in late antiquity*. London: University of California Press.
- Carpini, G. P. (1996). *The story of the Mongols whom we call the Tartars*. (Çev. Erik Hildinger). Boston: Branden Books.
- Chadwick, H. (2009). *Augustine of Hippo: A life*. Oxford: Oxford University Press.

- Constable, O. R. (2004). *Housing the stranger in the Mediterranean world: lodging, trade, and travel in late antiquity and the Middle Ages*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Constantelos, D. J. (1968). *Byzantine philanthropy and social welfare*. New Jersey: Rutgers University Press.
- Crucis, R. D. M. (2018). *Doğu Seyahatnamesi: Bir Dominikan keşişin Anadolu ve Ortadoğu yolculuğu*. (Çev. A. D. Altunbaş). İstanbul: Kronik Kitap Yayınları.
- Çelebi, E. (2005). *Evliya Çelebi Seyahatnâmesi: Topkapı Sarayı Bağdat 304 Yazmasının Transkripsiyonu - Dizini* (S. A. Kahraman, Y. Dağlı, Z. Kurşun Ed.). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Çelebi, Ş. (2016). *Menâkıb-ı Ebû İshâk-ı Kâzerûnî* (Çev. F. Bayram). İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları.
- Çibik, T. H., & Filiz, U. (2017). Balkanlarda Bektaşilik ve Bektaşi tekkeleri. *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi*, 6(1), 458-481.
- Demirli, E. (2012). Vahdet-i vücûd. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* içinde (Cilt 42, 431-435. ss.). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı
- Druzhinina, O. A. (2016). *The ecclesiology of St. Basil the Great: A trinitarian approach to the life of the church*. Oregon: Wipf and Stock Publishers.
- Dunn, M. (2008). *The emergence of monasticism: from the Desert Fathers to the early Middle Ages*. Cornwall: John Wiley & Sons.

- Dupré, L. K., & Wiseman, J. A. (2001). *Light from light: An anthology of Christian mysticism*. New York: Paulist Press.
- Eflâkî, A. (1973). *Âriflerin Menkabeleri (Menakib al-Ârifin)(Cilt 1)*. (Çev. T. Yazıcı). İstanbul: Hürriyet Yayınları.
- Eflâkî, A. (2006). *Âriflerin Menkabeleri*. (Çev. T. Yazıcı). İstanbul: Kabalcı Yayınları.
- El-Mekkî, E. T. (2003). *Kutu'l Kulub* (Çev. Y. Çiçek, D. Selvi). İstanbul: Semerkand Yayınları.
- Eliade, M. (1959). *The sacred and the profane: The nature of religion*. Orlando: Houghton Mifflin Harcourt.
- Eliade, M. (2017). *Arayış: Tarih ve dinde anlam* (Çev. C. Soydemir). Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Esposito, E. (1999). *The Oxford history of Islam*. Oxford: Oxford University Press.
- Fanning, S. (2005). *Mystics of the Christian tradition*. London: Routledge.
- Faroqhi, S. (1998). *Osmanlı kültürü ve gündelik yaşam* (Çev. E. Kılıç). İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.
- Finn, R. (2009). *Asceticism in the Graeco-Roman world*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Firdevsî, R. (2007). *Velâyet-nâme* (Çev. H. Duran). Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.

- Forgeng, J. L., & Singman, J. L. (1999). *Daily life in Medieval Europe*. London: Greenwood Publishing Group.
- Frenkel, M., & Lev, Y. (2009). *Charity and giving in monotheistic religions*. Berlin: Walter de Gruyter.
- Fry, T. (1982). *The Rule of St Benedict in English*. Minnesota: Liturgical Press.
- Gazali, İ. (2002a). *İhyâu Ulûmi'd-Din* (Çev. A. Serdaroğlu). İstanbul: Bedir Yayınevi.
- Georgiou, C. (2018). *Preaching the crusades to the Eastern Mediterranean: Propaganda, liturgy and diplomacy, 1305–1352*. London: Routledge.
- Gibson, M. D. (1903). *The Didascalia apostolorum in Syriac*. London and New York: C.J. Clay Macmillan.
- Goffart, W. A., & Murray, A. C. (1998). *After Rome's fall : narrators and sources of early medieval history: Essays presented to Walter Goffart*. London: University of Toronto Press.
- Göktaş, V. (2011). Ahîlik ve tasavvuftaki bazı müşterek ahlâki öğeler. *Ahîlik Uluslararası Sempozyum, "Kalite Merkezli Bir Yaşam"*, Kayseri.
- Gölpınarlı, A. (1941). *Yunus ile Aşık Paşa ve Yunus' un batınılığı*. İstanbul: Kenan Basımevi.
- Gölpınarlı, A. (1995). *Vilayetname (Menakıb-ı Hüınkar Hacı Bektaş-ı Veli)*. İstanbul: İnkılap Kitabevi.
- Gölpınarlı, A. (1983). *Mesnevi Tercemesi Şerhi*. İstanbul: İnkılap ve Aka Kitabevleri.

- Greene, J. P. (2005). *Medieval monasteries*. London: Continuum Publishing.
- Gregory, P. (1880). *The life and miracles of St. Benedict*. Minnesota: R. Washbourne.
- Gribomont, J. (1986). Monasticism and asceticism: Eastern Christianity. J. Leclercq, B. McGinn, & J. Meyendorf (Ed.), *Christian Spirituality: Origins to the Twelfth Century* içinde (89-112. ss.). London: RKP London.
- Gürkan, S. L. (2003). Manastır. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* içinde (Cilt 27, 558-560. ss.). Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Güzel, A. (1999). *Abdal Mûsâ Velâyetnâmesi*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basmevi.
- Güzel, A. (2004). *Kaygusuz Abdal (Alâeddin Gaybî) Menâkibnâmesi*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Harmless, W. (2004). *Desert Christians: an introduction to the literature of early monasticism*. Oxford: Oxford University Press.
- Harvey, S. A. (1990). *Asceticism and society in crisis: John of Ephesus and the lives of the eastern saints*. Berkeley: University of California Press.
- Haywood, J. (1995). *The Penguin historical atlas of the Vikings*. USA: Penguin Group.
- Hazîni. (2014). *İyilerin dalgalı denizlerden çıkardığı inciler (Cevahirü-l-Ebrar min Emvac-ı Bihar): Yesevilik adabı ve menakıbnamesi*. (Çev. M. Kaçar, C. Okuyucu). İstanbul: Büyüyenay Yayınları.



- Helle, K., Kouri, E., Olesen, J. E. (2003). *The Cambridge history of Scandinavia*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Herkless, J. (1901). *Francis and Dominic and the mendicant orders*. New York: C. Scribner's Sons.
- Hinnebusch, W. A. (1960). Poverty in the Order of Preachers. *The Catholic Historical Review*, 45(4), 436-453.
- Horden, P. (2005). The earliest hospitals in Byzantium, Western Europe, and Islam. *Journal of Interdisciplinary History*, 35(3), 361-389.
- Howell, A. G. F. (1908). *The Lives of S. Francis of Assisi*. London: Methuen & Company.
- Hunt, N. (2016). *Cluniac monasticism in the central middle ages*. London: Springer.
- Hücvirî, A. (2010). *Keşfu'l-Mahcûb: Hakikat Bilgisi*. (Çev. S. Uludağ). İstanbul: Dergâh Yayınları.
- İbn Battûta (2004). *Ebu Abdullah Muhammed İbn Battûta Tancî, İbn Batûta Seyahatnamesi* (Çev. S. Aykut). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- İbn Bîbî (1941). *Anadolu Selçuki Devleti Tarihi: İbn Bibi'nin Farsça Muhtasar Selçuknamesinden* (Çev. M. N. Gencosman). Ankara: Uzluk.
- İbn Cübeyr (2019). *Endülü's' ten kutsal topraklara*. (Çev. İ. Güler). İstanbul: Selenge Yayınları.

- Jestice, P. G. (1997). *Wayward monks and the religious revolution of the eleventh century*. Leiden: Brill.
- Kafesoğlu, İ. (1973). *Büyük Selçuklu İmparatoru Sultan Melikşah*. Ankara: Millî Eğitim Basımevi.
- Kara, M. (1992). *Tasavvuf ve tarikatlar*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Kara, M. (2011). Tekke. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* içinde (Cilt 40, 368-370. ss.). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Karamustafa, A. T. (1994). *God's unruly friends: Dervish groups in the Islamic Later Middle Period*. Salt Lake City: University of Utah Press.
- Karamustafa, A. T. (2007). *Sufism: The formative period*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Karamustafa, A. T. (2012). İslam tasavvuf düşüncesinde Yunus Emre'nin yeri. A. Y. Ocak (Ed.), *Yunus Emre* içinde (287-305. ss.). Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Kelabâzî, E. B. (2014). *et-Taarruf (Doğuş Devrinde Tasavvuf)*. (Çev. S. Uludağ). İstanbul: Dergâh Yayınları.
- King, U. (2003). *Christian mystics: Their lives and legacies throughout the ages*. London: Routledge.
- Kingsley, K. (2003). Manastır mîmârisi üzerine. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 12(2), 349-360.

- Kızıler, H. (2012). Osmanlılarda ilk yerel manevî oluşum: Hacı Bayrâm-ı Velî ve Bayramiye ekolünün Anadolu'ya etkisi. *Ankara Üniversitesi Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi Dergisi*, 32, 67-80.
- Knysh, A. (2010). *Islamic mysticism: A short history*. Leiden: Brill.
- Köprülü, M. F. (1969). *Abü İshak Kazruni ve Anadolu'da İshâkî dervişleri*. Ankara: Türk Tarih Kurumu.
- Köprülü, M. F. (2005). *Anadolu'da İslamiyet*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Köprülü, M. F. (2014). *Türk Edebiyatında ilk mutasavvıflar*. İstanbul: Alfa Yayınları.
- Köprülü, M. F., & Barthold, W. (1973). *İslam medeniyeti tarihi*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Kuban, D. (1974). *Muslim religious architecture: Development of religious architecture in later periods*. Leiden: Brill.
- Kuşeyrî, A. (2014). *Tasavvuf ilmine dair Kuşeyri risalesi*. (Çev. S. Uludağ) İstanbul: Dergah Yayınları.
- Kutluer, İ. (2005). Mistisizm. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* içinde (Cilt 30, 188-190. ss.). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Kübra, N. (2015). *Tasavvufî Hayat*. (Çev. M. Kara). İstanbul: Dergah Yayınları.
- Lane, G. E. (2003). *Early Mongol rule in thirteenth-century Iran: A Persian renaissance*. London: Routledge.

- Lawrence, C. H. (2015). *Medieval monasticism: forms of religious life in Western Europe in the Middle Ages*. London: Routledge.
- Lewis, B. (2006). *Ortadoğu*. (Çev. S. Y. Kölay). Ankara: Arkadaş Yayınevi.
- Mackean, W. H. (1920). *Christian Monasticism in Egypt to the close of the fourth century*. Londra: Society for promoting Christian knowledge.
- Majeska, G. P. (1984). *Russian travelers to Constantinople in the fourteenth and fifteenth centuries*. Washington D.C.: Dumbarton Oaks.
- Mango, C. (2002). *The Oxford history of Byzantium*. Oxford: Oxford University Press.
- McGinn, B. (1986). *Christian spirituality: origins to the 12. century*. London: Routledge.
- McGinn, B. (1996). The changing shape of late medieval mysticism. *Church History*, 65(2), 197-219.
- McGuire, M. B. (2008). *Religion: The social context*. Illinois: Waveland Press.
- Melville, G. (2016). *The world of Medieval monasticism: Its history and forms of life*. Minnesota: Liturgical Press.
- Mitha, K. (2019). Sufism and healing. *Journal of Spirituality in Mental Health*, 21(3), 194-205.
- Moorman, J. R. H. (1968). *A history of the Franciscan Order: From its origins to the year 1517*. Oxford: Clarendon Press.
- Morison, E. F. (1912). *St. Basil and his rule: A study in early monasticism*. New York: H. Frowde.

- Mundy, J. H. (1991). *Europe in the High Middle Ages: 1150-1300*. London: Routledge.
- Nelson, J. L. (1972). Society, theodicy and the origins of heresy: towards a reassessment of the medieval evidence. *Studies in Church History*, 9, 65-77.
- O'Daniel, V. (1921). *The Dominican lay brother*. New York: Bureau of the Holy Name .
- Ocak, A. Y. (1992). *Osmanlı İmparatorluğu'nda marjinal Sûfilik: Kalenderîler*. Ankara: Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu.
- Ocak, A. Y. (1996). *Babaîler İsyanı: Alevîliğin tarihsel altyapısı yahut Anadolu'da İslâm-Türk heterodoksisinin teşekkülü*. İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Ocak, A. Y. (2002). *Sarı Saltık: Popüler İslâm'ın Balkanlar'daki destanî öncüsü (XIII. yüzyıl)*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.
- Ocak, A. Y. (2006). Türkiye Selçukluları döneminde ve sonrasında Vefâî Tarikatı (Vefâîyye). *Bellekten*, 70, 111-154.
- Ocak, A. Y. (2007). *Türk sufiliğine bakışlar*, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Ocak, A. Y. (2011). *Ortaçağlar Anadolu'sunda İslam'ın ayak izleri: Selçuklu dönemi: makaleler, araştırmalar*. İstanbul: Kitap Yayınevi.
- Omer, S. (2014). From mosques to khanqahs: The origins and rise of sufi institutions. *KEMANUSIAAN: The Asian Journal of Humanities*, 21(1).

- Öngören, R. (2004). Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* içinde (Cilt 29, 441-448. ss.). Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Öngören, R. (2009). Sufi. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* içinde (Cilt 37, 471-472. ss.). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Öngören, R. (2011). Tarikat. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* içinde (Cilt 40, 95-105. ss.). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Ören, E. (1983a). Abdülkâdir Geylânî *Evliyalar Ansiklopedisi* içinde (224-244. ss.). İstanbul: Türkiye Gazetesi Yayınları.
- Ören, E. (1983b). Ahmed b. Mûsâ el-Acîl. *Evliyalar Ansiklopedisi* içinde (434-436. ss.). İstanbul: Türkiye Gazetesi Yayınları.
- Ören, E. (1983c). İbrâhim bin Edhem. *Evliyalar Ansiklopedisi* içinde (1738-1745. ss.). İstanbul: Türkiye Gazetesi Yayınları.
- Özköse, K. (2014). Selçuklu toplumunda tasavvufî hayatın sosyo-kültürel, siyasal ve dinî sahaya tesiri. *Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2(1), 11-42.
- Öztürk, E. (2013). *Velilik ile delilik arasında: İbnu's-Serrâc'ın gözünden muvellerh dervişler*. İstanbul: Kitap Yayınevi.
- Parrinder, G. (1995). *Mysticism in the world's religions*. Oxford: Oneworld Publications.
- Rankin, D. I. (2016). *From Clement to Origen: The social and historical context of the Church Fathers*. London: Routledge.

- Renard, J. (2008). *Friends of God: Islamic images of piety, commitment, and servanthood*. California: Univ of California Press.
- Richards, J. D. (2005). *The Vikings: a very short introduction*. Oxford: Oxford University Press.
- Robinson, P. (1905). *The writings of St Francis of Assisi*. Philadelphia: The Dolphing Press.
- Ruysbroeck, J. (1983). *The spiritual espousals*. London: Faber & Faber.
- Schaff, P. (2007). *Nicene and Post-nicene Fathers first series, St. Chrysostom: Homilies of the Acts of the Apostles and the Epistle to the Romans* (Vol. 11). New York: Cosimo Inc.
- Schimmel, A. (1975). *Mystical dimensions of Islam*. Chapel Hill: Univ of North Carolina Press.
- Setton, K. M., Hazard, H. W., & Zacour, N. P. (1985). *A history of the crusades: The impact of the crusades on the near east*. Wisconsin: University of Wisconsin Press.
- Sherbrook, M. (1959). The fall of religious houses. A. G. Dickens (Ed.), *Tudor Treatises* içinde (89-142. ss.). West Yorkshire: West Yorkshire Print. Company.
- Simons, W. (2012). New forms of religious life in medieval western Europe. P. Z. Beckmann & A. Hollywood (Ed.), *The Cambridge Companion to Christian Mysticism* içinde (80-113. ss.). Cambridge: Cambridge University Press.

- Sinanoglu, M. (2001). İznik Konsili. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* içinde (Cilt 23, 549-552. ss.). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Smith, J. M., Baranowski, R. A., & Noble, T. F. (2008). *The Cambridge history of Christianity: Volume 3: Early medieval christianities, C. 600--c. 1100*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Smith, M. (1973). *Studies in early mysticism in the Near and Middle East*. Michigan: University Microfilms.
- Stein, R., & Stein, P. L. (2016). *The anthropology of religion, magic, and witchcraft*. London: Routledge.
- Sterk, A. (2009). *Renouncing the world yet leading the church: the monk-bishop in Late Antiquity*. Cambridge: Harvard University Press.
- Sühreverdi, Ş. (1999). *Gerçek tasavvuf: Avarifü'l-Mearif*. (Çev. D. Selvi). İstanbul: Semerkand Yayınları.
- Sülemî, A. M. İ. (1977). *Tasavvufta fütüvvet*. (Çev. S. Ateş). Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.
- Tamm, M. (2003). Saints and the demoniacs: Exorcistic rites in medieval Europe (11th-13th century). *Folklore: Electronic Journal of Folklore*(23-24), 7-24.
- Tanman, B. (1991). Âsitâne. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* içinde (Cilt 3, 485-487. ss.). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.



- Tanman, B. (1997). Hankah. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* içinde (Cilt 16, 43-46. ss.). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Taşğın, A. (2013). *Dediği Sultan ve menakıbı: Konya ve çevresinde Ahmet Yesevi halifelerinin İzleri*. Konya: Çizgi kitabevi.
- Thaumaturgus, S. G. (2010). *Life and works*. United States of America: CUA Press.
- Thomas, J. P., Hero, A. C., & Constable, G. (2000). *Byzantine monastic foundation documents: A complete translation of the surviving founders' typika and testaments*. Washington D.C.: Dumbarton Oaks.
- Thompson, A. (2011). *The origins of religious mendicancy in medieval Europe. The Origin, Development, and Refinement of Medieval Religious Mendicancies*. Leiden: Brill.
- Topaloğlu, B. (2000). İrşad. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* içinde (Cilt 22, 454-455. ss.). Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Touati, H. (2004). *Ortaçağda İslam ve seyahat: Bir âlim uğraşının tarihi ve antropolojisi*. (Çev. A. Berktaş). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Trimingham, J. S. (1998). *The sufi orders in Islam*. Oxford: Oxford University Press.
- Tural, M. (2011). *Ortaçağ Doğu hıristiyanlığında manastır hayatı*. İstanbul: IQ Kültür Sanat Yayıncılık.
- Turan, O. (1969). *Selçuklular tarihi ve Türk-İslam medeniyeti*. İstanbul: Ötüken Neşriyat.

- Tûsî, E. N. S. (1996). *el-Lüma': İslam Tasavvufu*, (Çev. H. K. Yılmaz), İstanbul: Altınoluk.
- Türer, O. (2018). *Ana hatlarıyla tasavvuf tarihi*. İstanbul: Ataç Yayınları.
- Tüzer, A. (2006). *Dinî tecrübe ve mistisizm: Felsefî bir yaklaşım*. İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Uludağ, S. (1988). Abdülkâdir-i Geylânî. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* içinde (Cilt 1, 234-239. ss.). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Uludağ, S. (1995). Fakr. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* içinde (Cilt 12, 132-134. ss.). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Uludağ, S. (1996). Fütüvvet. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* içinde (Cilt 13, 259-261. ss.). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Uludağ, S. (1997a). Halvet. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* içinde (Cilt 15, 386-387. ss.). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Uludağ, S. (1997b). Halvet Der-Encümen. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* içinde (Cilt 15, 387-388. ss.). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Uludağ, S. (1997c). Hankah. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* içinde (Cilt 16, 42-43. ss.). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Uludağ, S. (1997d). Hasan-ı Basrî. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* içinde (Cilt 16, 291-293. ss.). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.

- Uludağ, S. (2013). Vera'. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* içinde (Cilt 43, 49-50. ss.). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Ülken, H. Z. (2017). *Anadolu kültürü üzerine makaleler*. Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Veilleux, A. (1980). *Pachomian Koinonia: The lives, rules, and other writings of Saint Pachomius and his disciples*. Collegeville: Cistercian Pubns.
- Vose, R. J. (2009). *Dominicans, Muslims, and Jews in the medieval crown of Aragon*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Waddell, H. (1957). *The Desert Fathers*. Michigan: University of Michigan Press.
- Watkins, C. S. (2007). *History and the supernatural in medieval England*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Willem, R. (2010). *Mengü Han'ın sarayına yolculuk (1253-1255)*. (Çev. Z. Kılıç). İstanbul: Kitap Yayınevi.
- Wishart, A. W. (1902). *A short history of monks and monasteries*. New Jersey: Albert Brandt.
- Wolf, K. B. (2003). *The poverty of riches: St. Francis of Assisi reconsidered*. Oxford: Oxford University Press.
- Workman, H. B. (1913). *The evolution of the monastic ideal : From the earliest times down to the coming of the friars : A second chapter in the history of christian renunciation*. London: Charles H. Kelly.

- Yavuz, Y. Ş. (1998). İslâm düşüncesinde hulûl. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* içinde (Cilt 18, 341-344. ss.). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Yiğit, İ. (2008). Ribât. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* içinde (Cilt 35, 76-79. ss.). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Yıldırım, N. (2005). Miskinler Tekkesi. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* içinde (Cilt 30, 185-186. ss.). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Zettler, A. (2015). Spaces for servants and provendarii in early medieval monasteries: The example of the virtual monastery on the plan of Saint Gall. *Bulletin du centre d'études médiévales d'Auxerre* | *BUCEMA*(Hors-série no 8).