

BELLETEN

Cilt/Vol.: 87 - Sayı/Issue: 308  
Nisan/April 2023

<https://belleten.gov.tr>

Başvuru/Submitted: 27.09.2021  
Kabul/Accepted: 12.09.2022

DOI: 10.37879/belleten.2023.053

*Araştırma Makalesi/Research Article*

Hristiyan ve İslam Züht Hayatının 13. Yüzyıldaki Dönüşümü:  
Biraderler ve Kalenderler Hareketi Bağlamında Zahitlikte  
Kitleselleşme ve Sosyal Boyut

Resul Ay\*

Öz

13. yüzyılın başları hem Hristiyan hem de Müslüman zahitliğinde önemli bir dönüşümü ifade eder. Avrupa'da Fransisken ve Dominikenlerin, İslam dünyasında da Kalenderlerin temsil ettiği bu yeni zahitlik hareketleri neredeyse eş zamanlı olarak, tespit edilmiş bir irtibatlandırma söz konusu olmaksızın, kendi geleneklerinden farklılaşarak ama pek çok nokta itibarıyla de büyük benzerlik göstererek ortaya çıkmışlardır. Her şeyden önce her iki gelenek zahitliğin kitlesel bir boyut kazanmasında ve yaygınlaşmasında büyük rol oynamışlardır. Fransisken ve Dominikenler Hristiyan zahitliğini kendi öğretileri üzerinden kapalı, donuk ve kırsal kimliğiyle öne çıkan manastır kapsamından yeni gelişmekte olan kentlere taşımışlardır, buna karşılık Kalenderler de henüz teşkilatlanma aşamasının başlangıcında olan İslam zahitliğini kendilerine has biçimiyle hem yeni ülkelere taşımada hem de kırsal kesime ulaştırmada önemli rol oynamışlardır. Fakat esas değişim onların temsil ettiği zahitlik prensiplerinde kendini gösteriyordu. En tipik, aynı zamanda en belirgin ortak yönlerini de oluşturan bu prensipler mutlak fakirlik ve dilenme üzerine kuruluydu. Buna seyahat ve vaaz pratiklerini de dahil etmek mümkündür. Koyu bir dünya yadsıyıcı eğilimle hareket eden bu zahitler, ağırlığı ve önceliği farklı olmakla birlikte, insana hizmet ideallerini de öncelikleri hâline getireceklerdi. Fransisken ve Dominikenlerde çok belirgin olarak Hz. İsa'nın ve havarilerinin yaşamını taklit etme düşüncesiyle insanlara İncil'i anlatmak, onları tanı yoluna davet etmek ve insanların yararına işler yapmak onların en yaygın faaliyetleri hâline gelmişti. İslam dünyasının yeni zahitleri belki başlangıçta böyle bir

\* Doç. Dr., Hacettepe Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Tarih Bölümü, Ankara/TÜRKİYE, [resul.ay@hacettepe.edu.tr](mailto:resul.ay@hacettepe.edu.tr) ORCID: 0000-0003-3196-7743

eğilime sahip değillerdi ama zamanla onların öğretileri arasında da insana hizmet ideali önemli yer tutacak, bu kapsamda pek çok kamu yararına işlerin aktif figürleri hâline geleceklerdi.

**Anahtar Kelimeler:** Fransiskanlar, Dominikanlar, Kalenderiler, Zahitlik, Mistisizm.

## The Transformation of Christian and Islamic Ascetic Life in the 13<sup>th</sup> Century: Massification and Social Dimension in Asceticism in the Context of Friars and Qalandar Movements

### Abstract

The early 13th century marked an important transformation in both Christian and Muslim asceticism. These new ascetic movements, represented by the Franciscans and Dominicans in Europe and by the Qalandars in the Islamic World emerged almost synchronously differing from their own traditions but showing great similarity in many points without any determined connection. First of all, both traditions played a major role in spread and gaining a massive dimension of asceticism. Franciscans and Dominicans carried Christian asceticism from the narrow scope of monasteries, distinguished with their closed, dull and rural identity, to the newly developing cities through their own teachings. On the other hand, the Qalandars played an important role both in carrying the Islamic asceticism, which was at the beginning of the organizational phase, to both large and especially rural areas, in accordance with their teachings. But the main change was manifested itself in the principles of asceticism they represented. These principles which are the most typical and also the most obvious common aspect of them were based on absolute poverty and begging. It is also possible to include the practices of travelling and preaching into the list. These ascetics who acted with the world-denying tendency would also make the ideals of service to humanity their priority although its weight and priority were different. Franciscans and Dominicans attracted attention with their activities of preaching the Gospel, inviting people to the path of God and working for the benefit of people with the idea of imitating the life of Jesus and his apostles. Perhaps the new ascetics of the Islamic world did not have such a tendency at first, however, in time, the ideal of service to humanity would take place among their teachings, and they would become active figures in many public works.

**Keywords:** Franciscans, Dominicans, Qalandars, Asceticism, Mysticism.

## Giriş

Başlangıçları Hristiyan ve İslam dinlerinin erken dönemlerine kadar uzanan her iki dinin zahitlik geleneği uzun bir gelişim sürecinden sonra 13. yüzyılın başlarında Avrupa'da Biraderler<sup>1</sup> ve İslam dünyasında yeni züht veya Kalenderiyye hareketi ile büyük bir dönüşümün eşiğine gelmişti. Hristiyan ve İslam züht geleneği aslında zahitliğin ortak doğasından kaynaklanan benzerlik dışında büyük ölçüde kendine ait koşullarda kendine özgü bir süreç geçirmişti. Fakat 13. yüzyılın başlarında farklı kulvarlardan kendi doğal seyrinde ilerleyen bu zahitlik geleneklerinin birbirine yakın özelliklerde ve daha da önemlisi toplumsal konumları ve içinde yaşadıkları toplumlar için yarattıkları etki bakımından oldukça ilginç benzerlikler taşıyan bir noktaya ulaştıklarına tanık oluyoruz. Koyu bir dünya yadsıyıcı eğilim ve bunun öngördüğü mutlak fakirlik, dilenme ve seyahat gibi prensipler bu benzerliğin en tipik yanları olarak belirdiler. Fakat dünyaya ve dünyevi olana karşı en radikal tutumu ifade eden bu prensiplerin zahitleri toplumdan uzaklaştırmak yerine daha da yakınlaştıran bir etkide bulunduğu görülüyor. Peki bu dünya yadsıyıcı zahitler nasıl oldu da toplumla iç içe bir hayatın ve topluma dönük faaliyetlerin öznesi hâline geldiler? Bunun cevabını insanlarla teması neredeyse zorunlu kılan yine bu yeni dünya yadsıyıcı prensiplerin doğasında ve her iki öğretide gittikçe daha öne çıkan insana hizmet idealinde aramak yanlış olmayacaktır. Onların toplumsal boyut kazanması ister bu gerekçelerle isterse başka sebeplerle izah edilsin, büyük dönüşüm adına yansıttıkları bir başka manzara da her iki züht hareketinin kendi toplumlarında büyük bir yayılmayı ifade etmesidir. Bu hareketlere mensup zahitler 13. yüzyılın başlarından itibaren daha önce olmadığı kadar, kendi özgün kimlikleriyle ayrı bir tipolojik unsur olarak toplumda yaygın görünürlük kazanan gruplar hâline gelmişlerdi. Buna bağlı olarak toplumda bıraktıkları hissedilir etki bakımından da yeni ve benzer bir durumu ifade ediyorlardı. Zira icra ettikleri kamu yararına işlerle insanların hayatına değen, temsil ettikleri, aynı zamanda insanlara telkin ettikleri dindarlık modelleriyle de toplumda yaygın karşılık bulan bir rol oynamışlardı.

1 Dilenci Tarikatlar olarak da adlandırılan bu tarikatların iki önemli temsilcisi Fransiskan ve Dominikenler için sırasıyla Fratrūm Minorum ve Ordo Praedicatorum tabirleri kullanılır. Türkçe karşılığı olarak ise Fransiskanlar için Hakir Biraderler, Dominikenler için Vaiz Biraderler kullanımı tercih edilir. Burada her ikisini birlikte ifade etmek gerektiğinde Biraderler tabiri kullanılacaktır.

Mistik inanışların veya zahitlik pratiklerinin karşılaştırılmasına dönük geniş bir literatürden elbette bahsetmek mümkündür. Bu karşılaştırmaların genelde sonrakilerin öncekilerden etkilenmesi veya karşılıklı etkileşim üzerinden yapıldığı da yaygın bir eğilimdir. Ama burada böyle bir beklentiye girilmemesini peşinen ifade etmeliyim. Kendimi bahse konu her iki geleneğin kendi geçmişleriyle nasıl farklılaştıkları ve hangi yönleriyle benzer bir çıkış yaptıkları, yine kendi toplumlarındaki görünürlükleri, aktiviteleri ve etkinlikleri ile sınırladım. Eşzamanlı ve benzer etkiler doğuran yönleri itibarıyla muhtemel bir etkileşim çağrışımı yapabilir, ama elimizde buna dair bir kanıt olduğunu sanmıyorum. Dolayısıyla böyle bir tartışmaya girmedim. İster zamanın ruhu ister tesadüf denilsin burada her iki dindeki zahitlik modelinin kendi özgün koşullarında ortaya çıkışı ve gelişimi üzerine yoğunlaştım. Bu yüzden buradaki karşılaştırma ve yansıyan ortak görüntü, öğretilerin veya zahitlik yaşamlarının, hatta tarikat örgütlenmelerinin birebir karşılaştırılmasından ziyade farklı kulvarlardan gelip, geçirdikleri dönüşümün ve kendi toplumlarında ifade ettikleri anlamın ortak doğası ve bıraktığı benzer etki üzerinden olacaktır. Bu kapsamda Hristiyanlıktaki Fransisken ve Dominiken tarikatları ile İslam dünyasının yeni zahitleri veya Kalenderîler olarak adlandırılan gruplar, burada kısa gelişim tarihleriyle ele alındıktan sonra, hangi koşullarda kitlesel bir boyut kazandıkları, yönlerini topluma nasıl döndükleri, toplumsal boyut kazanmalarının öğreti temeli ve yaygın toplumsal faaliyet ve işlevleri üzerinden incelenmeye çalışılacaktır.

### **1. 13. Yüzyıl Hristiyan ve İslam Dünyasında Yeni Zahitlik Hareketleri: Kısa Bir Tarihçe**

#### **a. Fransiskenler ve Dominikenler**

Hakir biraderler olarak adlandırılan Fransiskenler ve Vaiz Biraderler olarak bilinen Dominikenler 13. yüzyılın başlarında Avrupa'da feodal ilişkilerin çözülmesi ve şehirlerin yükselmesi gibi değişen sosyal ve ekonomik koşullar, artan heretik akımlar karşısında klasik manastır geleneğinin kendini yenileyememesinden kaynaklanan boşlukta alternatif bir dindarlık modeli ve yeni bir dinsel organizasyonla ortaya çıkmışlardı. Bir önceki yüzyılda Augustin kuralları çerçevesinde gelişen yeni zahitlik veya manastır düzenlemeleri, Valdo ve Humiliati hareketleriyle temelleri atılan bu yeni dindarlık modeli yoksulluk, dilenme ve her ortamda vaaz verme prensibine dayalı havari tarzı bir yaşam üzerine bina ediliyordu. Aşağıda yeri geldikçe bahsedileceği gibi çeşitli nedenlerle başarıya ulaşamayan öncülerin bu

hareketi Assisili Franciscus ve Guzmanlı Dominicus'un<sup>2</sup> liderliğinde Hristiyan züht geleneğinde kalıcı bir iz bıraktı<sup>3</sup>.

Franciscus zengin bir İtalyan kumaş tüccarının oğluyken 20'li yaşlarda havariler gibi yaşama fikrinden ilham almaya başladı. Hayatın anlamına dönük sorgulamalarla geçirdiği büyük ruhi dönüşüm neticesinde kendini havari yaşamının unsurları olan gönüllü yoksulluğa ve insanlara vaaz vermeye adadı. Önce yaşlı bir rahibin yanında ve şehir dışında dua, ibadet ve perhizle dolu bir yaşam geçirdi. Zamanla tanınması ve etrafında insanların toplanmasıyla ilk cemaatleşme başladığında Hz. İsa'nın yoksulluğunu zahitlik hayatlarının temel prensibi haline getirdi. Detayına aşağıda girilecek olan bu hayat tarzının yine en önemli unsurlarından biri de vaaz ve hasta bakıcılığı gibi toplum yararına işler yapmaktı. İlkın orta İtalya'da dolaşmaya başlayan Franciscus ve arkadaşları sabit bir yerleri olmadığı için geçici işlerde çalışıyor, açık arazide veya miskinlerin barınaklarında uyuyor, yaşamlarını sürdürmek için kapı kapı dolaşıp dileniyorlardı<sup>4</sup>. Franciscus ruhban sınıfından değildi, belirlediği prensipler çerçevesinde oluşturduğu asetik hayat modelini öncelikle Roma'ya onaylatması gerekiyordu. Bunun için 1209 yılında 11 müridiyle birlikte gönüllü yoksulluğa ve kendilerini hayır işlerine adayan yaşam tarzlarını Papa III. Innocentius'a onaylatmak üzere Roma'ya gittiler. Bu istekler arasında tamamen ruhbanın tekelinde olan vaaz verme talebi de vardı. Papa'nın manastır geleneği dışında gelişen bu harekete onay vermede epey tereddüt geçirdiği anlaşılıyor. Fakat daha önce Valdoculara yaptıkları gibi onları da sistemin dışına itme tehlikesi, Avrupa'daki sosyal ve ekonomik gelişmeler karşısında kilisenin yetersiz kaldığının görülmesi ve heretik akımların hızla yayılması Papa Innocentius'u temkinli olmaya sevk etti. Nitekim Papa, Franciscus'a teolojik konulara asla girmemek ve dini-ahlaki konularla sınırlı kalmak üzere vaaz

- 2 Burada isimler Katolik kilisesinin dili olması hasebiyle Latince kullanımlarıyla tercih edildi. Doğum yerleri ve muhtemel ana dilleri bakımından İtalyanca ve İspanyolca üzerinden Francesco ve Domingo olarak telaffuz edilmeleri de tercih edilebilirdi. Fakat Dominicus'un Türkçe literatürde Domingo olarak kullanımına neredeyse hiç rastlanmaması ve İngilizce 'Dominic' kullanımının da uygun olmayacağı düşüncesiyle her ikisinin mensup olduğu Kilisenin dili Latince kullanımı daha uygun görüldü.
- 3 C. H. Lawrence, *Medieval Monasticism: Forms of Religious Life in Western Europe in the Middle Ages*, Longman London 1989, s. 239-241; R. W. Southern, *Western Society and the Church in the Middle Ages*, Penguin Books, London 1970, s. 272-277; Thomas D. McGonigle -James F. Quigley, *A History of the Christian Tradition From its Jewish Origins to the Reformation*, Paulist Press, New York 1988, s. 157-159.
- 4 Father Cuthbert, *Life of St. Francis of Assisi*, Longmans, London 1912, s. 21-25, 37,47,61-63,162-164; Joseph H. Lynch, *The Medieval Church: A Brief History*, Longman, London 1992, s. 228-230.

izni verdi ve başlattığı hareketi ve belirlediği prensipleri onayladı<sup>5</sup>. Bu onay Franciscus'un başlattığı hareketi Katolik kilisesine tam bir bağlılık içinde tutarken, havari yaşama kendilerini adayın Franciscus'un müridi yaygın bir nüfusun da ortodoksi içerisinde kendilerine yer bulmalarını sağlıyordu<sup>6</sup>.

Bundan sonra hareketin teşkilatlanma ve tarikata dönüşme süreci arada problemler yaşanmakla birlikte hızla gelişti. Teşkilatlanma çalışmaları bizzat Franciscus tarafından başlatılmıştı. 1217 yılında İtalya'da bir Pentekost (*Whitsun*)<sup>7</sup> kutlaması sırasında evrensel bir misyon için karar alındı ve çeşitli ülkelere gruplar gönderildi. Aynı yıl hareketin İtalya'da eyalet esaslı bölgesel teşkilatlanması başladı ve her bölgedeki rahiplerin başına bir yönetici (*minister-provincial*), her tarikat binasının (*prior*) başına da bir koruyucu peder (*father guardian*) atandı. Franciscus başlattığı hareketi eski dinî tarikatlardan ayırt etmek için genel manastır terimlerini kullanmaktan özellikle sakındı. Tarikatını sadece İtalya'da değil bütün Avrupa'ya yaymak için çaba gösterdi. Bunun için pek çok yere seyahat ederek vaaz verdi ve taraftar toplamaya çalıştı. Hristiyanlığı anlatmak için Mısır Memluk sultanının huzuruna bile çıktı. Müritlerini de her tarafa gönderdi. Takipçileri daha sonra Moğollar hakim bir güç olarak ortaya çıktığında, onlar üzerinde etkili olabilmek için hüküm sürdükleri bütün Asya topraklarında, eşzamanlı olarak Yakındoğu ve Kuzey Afrika'da yaygın bir misyonerlik faaliyetine girişeceklerdi. Franciscus 1220'de İtalya'ya döndüğünde tarikatın başkanlığından (minister general) ayrıldı ve yerine öğrencisi Cortonalı Elias'ı atadı<sup>8</sup>.

Fransiskan hareketinin teşkilatlı bir yapıya kavuşmasında Elias'ın ve tarikat içindeki diğer önde gelen kişilerin önemli rolü olmuştur. 1209'da Papa'ya onaylatılan öğreti ve yaşam tarzı, artık büyüyen grup için daha az uygulanır hâle geldi.

5 Herbert Grundmann, *Religious Movements in the Middle Ages*, University of Notredame Press, Notredame 1995, s. 55-56; Lynch, *age.*, s. 229-230

6 Lynch, *age.*, s. 231-232.

7 Paskalya kutlamalarının sonucusu ve Kutsal Ruh'un havariler üzerine indiği gün olarak kutlanır. Bk. Mehmet Katar, "Hristiyan Bayramları Üzerine Bir Araştırma" *Dini Araştırmalar*, C 3/S. 9, Ocak-Nisan 2001, s. 22-23.

8 Lawrence, *age.*, s. 249; John Moorman, *A History of the Franciscan Order: From its Origins to the Year 1517*, Fransiscan Herald Press, Chicago 1988, s. 30-31; M. A. Deanesly, *A History of The Medieval Church 590-1500*, Methuen & co.ltd, London 1954, s. 157; Fransiskanların Dominikenlerle birlikte Asya ve Yakındoğu topraklarında gerçekleştirdikleri misyonerlik faaliyetleriyle ilgili şu çalışmaya da bakılabilir: Resul Ay, "Moğollar ve Katolik Misyonerlik: Fransiskan ve Dominiken Rahiplerinin Asya ve Yakındoğu'da Misyonerlik Faaliyetleri (13-14. Yüzyıllar)", *Avrupa Tarihinde Türk Eli Gümeç Karamuk Armağanı*, Hacettepe Üniversitesi Yay., Ankara 2017, s. 39-59.

Papa III. Honorius ve tarikatın önde gelenleri hareketi yeniden yapılandırmak ve enerjilerini kamu yararına yöneltmek için çaba sarf ettiler. Nitekim hareket Franciscus'un geliştirdiği prensipler çerçevesinde 1223'te bir tarikat yapısına kavuşturuldu ve yeni düzenlemeler Papa III. Honorius'a onaylatıldı. Hareketin kadın kolları için de bir düzenlemeye gidildi. Franciscus'un gizemli arkadaşı Azize Clarae ve onun *minores* rahibeleri için tarikat binaları kuruldu. Rahibeler de biraderler gibi bireysel ve ortak mülkiyete sahip olamayacaklar ve sadakalarla geçineceklerdi. Fakat rahibeler için dönemin diğer rahibe manastırlarındaki kapalı düzen muhafaza edilecekti<sup>9</sup>.

Teşkilatlanma süreci bu şekilde devam ederken harekete mensup olanların sayısı da büyük bir artış gösteriyordu. 1215 ile 1225 arasında mürit sayısı büyük bir patlama göstermişti. Lynch'e göre Franciscus ve arkadaşları 1217'de Postincola kilisesinde toplandıklarında sadece 12 olan sayıları 5.000'e ulaşmıştı. İtalya'da başlayan hareket müritlerin 1217'de İspanya, 1218'de Fransa, 1221'de Almanya, 1224'te İngiltere ve 1228'de Macaristan için yola çıkmalarıyla uluslararası bir karaktere bürünmüştü. Birçok yerde tepkiyle de karşılaştılar, zira yerel dilleri bilmiyorlar ve pejmürde giyim kuşamlarından dolayı heretik olarak algılanıyorlardı. Fakat daha sonra yerel üyeler ve koruyucular elde etmeyi başararak önemli bir engeli aşmış oldular. Franciscus'un ölümünü takip eden bir yüzyıl içerisinde onun müritlerinin sayısı aynı araştırmacıya göre kabaca 28 bin kişiye ulaşmıştı ve bütün Hristiyan ülkelerinde hatta Hristiyanlık sınırları ötesinde çok aktif hâle gelmişlerdi<sup>10</sup>.

Dominikenler hareketini başlatan Guzmanlı Dominicus da neredeyse Franciscus ile aynı zamanda ortaya çıkmıştı. Biraz daha farklı motivasyonlarla da olsa benzer bir asetik hayat modeli öneriyordu. İlham kaynağını 12. yüzyılda Hristiyan asetik hayatını öze döndürme arayışı kapsamında Augustinus kuralları çerçevesinde gelişen hareketten alan Dominicus<sup>11</sup> kendi hareketini büyük ölçüde Languedoc'da Albigenlere karşı verdiği mücadelede şekillendirmişti. Osmalı Katedralinde bir rahipken heretiklere karşı 1203 yılında piskoposu Osmalı Diego ile birlikte ilk seferine çıktığında, heretiklerin etkinliği onları çok şaşırtmıştı. Onlarla mücadele için Papa tarafından gönderilmiş Sistersiyen keşişlerin hiç de başarılı olamadıklarına tanık olan Diego ve Dominic bu başarısızlığı onların yeterince

9 Moorman, *age.*, s. 32-39; Deanesly, *age.*, s. 157; krş. Regis J. Armstrong (ed. and trans.), *Clare of Assisi: Early Documents*, Franciscan Institute, New York 1988, s. 11-21.

10 Lynch, *age.*, s. 232.

11 M. H. Vicarire, *Saint Dominic and His Times*, McGraw Hill Book Company, New York 1964, s. 37-43.

eğitilmiş olmamalarına ama daha da önemlisi şatafatlı elbiseler, koşum takımları ve rütbelerin verdiği ağır debdebe içinde olmalarına bağlamışlardı<sup>12</sup>. Onların bu gözlemi Dominicus'a ileride başlatacağı hareket için ilham kaynağı olacaktı. Heretiklerle mücadelede eğitilmiş olmayı, daha sade ve havari tarzı bir yaşamı hareketinin önceliği hâline getirdi. Havari yaşam da gezginci bir vaiz olmayı, mal-mülkten yoksun olmayı, yiyecek için sadakalara bağımlı olmayı gerektirirdi<sup>13</sup>. Dominicus öğretisini büyük ölçüde Augustinus'un kuralları üzerine kurmuştu, ama 1215'te Roma'da karşılaştığı Franciscus'un mutlak yoksulluk prensibinden de çok etkilenmişti. Nitekim 1220 yılında Dominiken kuralları netleştğinde Augustinus kurallarının yanında Franciscus'un mutlak fakirlik ve dilenme prensipleri de onun temel kuralları arasında yer aldı. Dominicus İncil'i etkili bir şekilde anlatabilmek için tahsil görmeyen, özellikle de teoloji alanında çalışmanın gerekli olduğuna inanıyordu. Bu nedenle Dominikenler ilk yıllarından itibaren üniversite merkezlerine hareket etmişlerdi<sup>14</sup>.

"Toulouse'un vaiz biraderleri" olarak adlandırılan Dominicus'un müritleri Toulouse'ta ve başta Paris ve Roma gibi daha pek çok yerde tarikat binaları (manastırlar) kurdular. Eğitilmiş ve üniversiteli mensuplarının çokluğu sayesinde Fransiskanlardan daha disiplinli hareket ettikleri ve daha büyük dikkat ve özenle ilerledikleri görülüyor. 1217'de Toulouse'da yaptıkları bir toplantıyla büyük şehir merkezlerine doğru yayılma kararı aldılar. Dominicus'un ilk müritlerinden dördü İspanya'ya, yedisi Paris'e giderken dördü de Toulouse'da kaldı. Dominicus'un kendisi de Roma'ya gitti<sup>15</sup>. Evrensel bir misyon başlattıklarının bir işareti olan bu karar daha sonra Avrupa'nın pek çok bölgesini içine alacak şekilde uygulandı. Eğitim ve ilim merkezlerine özel ilgi gösterdikleri anlaşılıyor. Paris ve Bologna'nın ikamet yeri olarak seçilmesi, 1221'de bir misyon grubunun İngiltere'ye giderek Canterbury, Londra ve Oxford'u ziyareti, bilinçli yapılmış tercihler olmalıydı. Dominikenler bundan sonra elemanlarını büyük ölçüde yeni gelişen üniversite hoca ve talebelerinden temin etmeye başlamışlardı. Üniversiteler de daha 13. yüzyılda onların entelektüel başarılarının sahnelendiği yerler haline gelmişti<sup>16</sup>.

12 A. T. Drane, *The History of St. Dominic: Founder of The Friars Preachers*, Longmans, Green & Co., New York 1891, s. 38.

13 Lawrence, *age.*, s. 251-252; Southern, *age.*, s. 279-280; Deanesly, *age.*, s. 157-158.

14 Deanesly, *age.*, s. 158; Lynch, *age.*, s. 235; McGonigle, *age.*, s. 159.

15 Southern *age.*, s. 280.

16 Lawrence *age.*, s. 253; Vicaire, *age.*, s. 217-239.



Dominicus'un tarikatını teşkilatlandırmada Franciscus'dan daha başarılı olduğu, bunda kendi yaratıcı planlarının önemli rol oynadığı anlaşılıyor. Tarikatın dinsel içerikli faaliyetlerini düzenlemede mevcut gelenekten yararlanmakla birlikte, manastır yaşamında devrim niteliğinde yenilikler de getirmişti. Bunların başında temsil ve sorumluluk prensibine dayalı bir tarikat anayasası oluşturmak geliyordu. Daha önce örneğine rastlanmayan bu yenilikle, tarikatın yöneticileri sadece seçimle gelmekle kalmıyordu, aynı zamanda kendisini seçenlere karşı görevdeki faaliyetlerinden de sorumluydu.<sup>17</sup> Bir yenilik de üyelikle alakalıydı. Tarikata intisap edenler eski manastır sisteminde olduğu gibi bir manastır ve onun yönetiminden ziyade tarikatın genel yönetimine itaatle yükümlüydüler. Bu düzenleme tarikatın merkezî bir yönetim etkinliğine sahip olması bakımından büyük önem taşıyordu<sup>18</sup>. Tarikat tıpkı Fransiskanlarda olduğu gibi başında eyalet kurulları tarafından seçilmiş *prior provinci* adlı yöneticilerin bulunduğu eyalet temelli bir teşkilatlanmaya gitmişti. Tarikatın en üst yönetim organı ise her yıl Pentekost (Whitsun) gününde, ilk yıllarda değişken olarak Bologna ve Paris'te, ama 1243'ten sonra başka yerlerde toplanan genel kuruldu. Burada da temsil ve sorumluluk sistemi geçerli idi<sup>19</sup>.

Dominikenlerin 1221'deki ilk eyalet planlamasında sadece beş eyalet vardı. Bunlar Lombardiya, güney İtalya'yı kapsayan Roma, Provens, İspanya ve Fransa idi. Bunlara 1230'da Macaristan, Almanya, İngiltere, Polonya, Danimarka, Yunanistan ve kutsal topraklar (Kudüs) eklendi. Dominikenler daha planlı ve daha belirgin amaçlara sahip olmakla birlikte Fransiskanlar'ın ulaştığı manastır ve mürit sayısına asla ulaşamamışlardı. 14. yüzyılın başlarında Dominikenlerin toplam 600 manastır sayısına karşılık Fransiskanların 1400 kadar, yine tahmini olarak 12 bin Dominiken rahibine karşılık 28 bin civarı Fransiskan rahipten bahsedilir<sup>20</sup>.

## **b. İslam Dünyasının Yeni Zahitleri**

Hristiyan dünyada bu gelişmeler yaşanırken aşağı yukarı aynı zamanda İslam dünyasındaki tasavvuf ve zahitlik geleneğinde de birtakım yenilikler meydana geliyordu. Yeni züht veya Kalenderiyye hareketi olarak ifade edilen bu değişimin kökleri 10-11. yüzyıla kadar götürülebilse de teşkilatlı bir yapıya dönüşmesi 13. yüzyılın başına tekabül eder. Kalenderîler, Cavlakîler, Haydarîler, Camîler,

17 Lawrence, *age.*, s. 254.

18 John A. Thomson, *The Western Church in The Middle Ages*, Arnold, London 1998, s. 122.

19 Lawrence, *age.*, s. 254.

20 Southern, *age.*, s. 285.

Müvellihiler, Nimetullahiler ve Rum Abdalları gibi farklı gruplar hâlinde temsil edilen bu hareketin teşkilatlı bir yapıya kavuşturulmasında başat rol Cemâleddin-i Sâvî'ye ve Kutbüddin Haydar'a verilir<sup>21</sup>. Bir tarikat olarak Kalenderiyye'nin kurucusu olan Cemâleddin-i Sâvî'nin hayat hikâyesine baktığımızda Kalenderilik yoluna girmeden önce Şeyh Osman-ı Rûmî adlı bir sûfiye mürit olduğu, sonra doğduğu şehir olan Sâve'yi terk ederek Dimaşk'a geldiği ve burada tanıştığı Gerûbed adlı ilginç bir zahitle arkadaşlık ettiği görülür. Bu yeni arkadaşıyla birlikte mezarlıkta yaşamaya başlayan Cemâleddin'in büyük mistik dönüşümü de bu şekilde başlamıştır. Daha sonra Kalenderiliğin tipik erkanından sayılacak bütün kılların traş edilmesi, şeriat kaidelerine karşı kayıtsızlık gibi epey marjinal bir kimliğe büründü. Muhtemelen gördüğü tepkiler yüzünden Dimaşk'ı terkettiğinde geride bir mürit topluluğu bırakmıştı. Yeni ikamet yeri olarak seçtiği Dimyat'ta da aynı tepkilerle karşılaşmış, ama burada kurduğu zaviyede ölünceye kadar kalmıştır. Hem Dimaşk'ta hem Dimyat'ta çevresinde toplanan müritleriyle, özellikle ileri gelenlerinden bir kısmı ile öteden beri tasavvufi bir akım olan Kalenderiliği bir tarikata dönüştürdüğü kabul edilir<sup>22</sup>.

Geleneksel sûflikte öteden beri mevcut olan dünyaya karşı mesafeli tavrın radikal bir boyut kazanarak anarşist birtakım eğilimlerle toplum karşıtlığına dönüştüğü bu tarikatta mutlak fakirlik, mücerretlik, dilenme ve seyahat önemli prensip ve uygulamalar olarak ortaya çıkmıştı. Ayrıca şer'i ibadetlere kayıtsızlık, örf dışı ve alabildiğine marjinal (yarı çıplak, ilginç takılı ve aksesuarlı) kıllık kıyafetler, kendilerine has ayinler ve aşırı panteist düşünceler onların tipik yanlarını oluştururdu<sup>23</sup>. Ayrıntısına aşağıda girilecek olan bu özelliklere sahip derviş grupları İslam dünyasında hızla çoğalmaya başladı. Cemâleddin-i Sâvî'nin halifeleri izlenince bu tarikatın Mısır, Suriye, Irak, İran ve Cavlaklık adıyla da Anadolu'da temsil edildiğini, kurulan tekkeler vasıtasıyla geniş mürit çevrelerinin ortaya çıktığını görüyoruz<sup>24</sup>.

21 Söz konusu züht hareketini Ahmet Yaşar Ocak Kalenderilik olarak ifade eder. Ona göre Kalenderilik müstakil bir tarikat adı olmanın yanı sıra aynı zamanda bir tasavvuf akımıdır. Hem bir tarikat olarak ortaya çıkışından çok önce edebî metinlerde bu tabire rastlandığını, hem de sonraki yıllarda bir tarikatın ötesinde yaygın bir kullanımı olduğunu ifade eder. Buna karşılık Ahmet T. Karamustafa kavramın önceki kullanımını kabul etmekle birlikte onun sadece Cemâleddin-i Sâvî'nin kurduğu tarikatın adı olarak alınması gerektiğini savunur. Kalenderiyye ve benzeri nitelikte diğer tarikatları yeni züht hareketi olarak adlandırmayı tercih eder. Bk. Ahmet Yaşar Ocak, *Osmanlı İmparatorluğu'nda Marjinal Süfîlik: Kalenderiler (XIV-XVII. Yüzyıllar)*, TTK, Ankara 1999, s. 25, 101-108 ; Ahmet T. Karamustafa, *God's Unruly Friends, Dervish Groups in the Islamic Late Middle Period, 1200-1550*, University of Utah Press, Salt Lake City 1994, s. 2-4,13.

22 Ocak, *age.*, s. 25-29; Karamustafa, *age.*, s. 39-44

23 Karamustafa, *age.*, s. 1-3, 13-23; Ocak, *age.*, s. 5, ayrıca bk. ikinci bölüm.

24 Ocak, *age.*, s. 34-37

Kalenderîliğin türevi Haydariye tarikatı ise yine aynı yüzyılda başta İran olmak üzere İslam dünyasının pek çok ülkesinde yayılmıştı. Bu tarikatın kurucusu olarak kabul edilen Kutbüddin Haydar, kaynakların aktardığına göre 12. yüzyılın ikinci yarısı ve 13. yüzyılın başlarında yaşamış, bir akım olarak Kalenderîliğin veya bahsedilen yeni züht hareketinin Cemâleddin'den sonraki en önemli temsilcisi olmuştur. İran'ın Zâve şehrinde dünyaya gelen ve hayatının büyük bir kısmını orada geçiren Kutbüddin Haydar sûfilerin terk prensibini en ileri boyutlara taşıyarak, Karamustafa'nın ifadesiyle tam bir dünya yadsıyıcı bireysel sûfi profili oluşturur. Çoğu menkıbevi olan kaynakların bir kısmı onu dünyevi yaşam, din, diyanet, örf gibi her türlü bağlardan kendini soyutlayarak dağlarda tek başına yaşayan bir sûfi olarak yansıtırken, kimi kaynaklar da Zâve'de inşa ettirdiği zaviyede hayatını sürdürdüğünü ve burada geniş bir mürit topluluğuna sahip olduğunu ifade eder. Muhtemelen hayatının farklı dönemlerini kapsayan bu nitelermelerin onun doğasıyla da örtüşük olduğu söylenebilir. Kalenderîliğin temel prensibi olan terk ve tecerrüd ile toplum karşıtlığının bütün izlerini onun hayatında da görmek mümkündür. Cemâleddin'den farklı olarak bıyıklarını ve saçlarını alabildiğine uzatmış, cinsel hayata karşı tavrını müritlerinin boynuna ve cinsel organlarına birer halka taktırtarak daha radikal bir şekilde yansıtmıştır<sup>25</sup>.

İran'da güçlü bir yer edinen Haydarîliğin muhtemelen Zâve'de yetişen halifelerin dört bir yana dağılmasıyla bütün İslam dünyasında temsil edilen bir tarikata dönüştüğü anlaşılıyor. Özellikle XIII. yüzyıl ortalarından itibaren bir taraftan Orta Asya ve Hindistan'a, diğer taraftan Anadolu, Irak, Suriye ve Mısır'a ulaştığı ve buralarda zaviyeler açtıkları görülüyor. Eflaki Konya'da iki Haydarî şeyhinin adını zikreder. Devlet adamlarından destek gördüğü anlaşılan Hacı mübarek-i Haydarî Daru'z-Zâkirin adlı zaviyesinde ikamet etmekte, Meram'da Şeyh Muhammed-i Haydarî adlı bir halifesi de bulunmaktadır<sup>26</sup>. İbn Battûta tanıklığına göre Haydarîler, 14. yüzyılda bilhassa Horasan'da çok tanınıyorlardı. Diğer Kalenderî zümrelerle birlikte İran ve Horasan'da 15. yüzyıla kadar varlıklarını sürdürmüşlerdir, hatta sonraki yüzyıllarda bile izlerine rastlanmışlardır<sup>27</sup>. Anadolu'da Haydarîlerin varlığı 13. yüzyıldan sonra da devam etmiştir, özellikle 16. yüzyıl kaynakları onları tipik özellikleriyle resmederler<sup>28</sup>. Fakat Ocak'ın tespitlerine göre

25 Kutbüddin Haydar'ın hayatı için bk. Ocak, *age.*, s. 38-41; Karamustafa, *age.*, s. 44-46.

26 Ahmet Eflâki, *Ariflerin Menkabeleri I*, çev. Tahsin Yazıcı, MEB, İstanbul 1995, s. 697-698; Ocak, *age.*, 59-60

27 Ocak, *age.*, s. 40

28 Mesela bk. *Vâhidî, Hâce-i Cihân ve Netice-i Cân, İnceleme-Tenkidli Metin*, haz. Turgut Karabey, - Bülent

Hacı Bektaş-ı Veli ile muhtemel irtibatından dolayı Bektaşî çevresiyle karışmış Haydarîler de söz konusudur<sup>29</sup>.

Başını Kalenderiyye ve Haydariyye'nin çektiği bu hareket söz konusu tarikatlar üzerinden olduğu gibi, onlardan türeyen veya aynı zahitlik akımına mensup nevezhur tarikatlar ve cemaatler eliyle de yayılmaya devam etmiştir. Burada İran coğrafyasında Câmîlik, Nimetullahîlik, Çiştîlik, Irak ve Suriye'de Müvellihe, Anadolu'da Baraklılar, Taptukiler, Evhadiye gibi irili ufaklı gruplar ile bir tarikatlar buluşması gibi görünen Babaîler, Rum Abdalları ve Bektaşîleri sayabiliriz<sup>30</sup>. Bu bağlamda Babailikle ilişkili ve Anadolu'da baskın bir tarikat kimliği görüntüsü veren Vefâîliği de Ocak'ın görüşüne göre Kalenderîlik kapsamında değerlendirmek gerekiyor<sup>31</sup>. Farklı andlandırmalara ve aralarındaki farklılara rağmen bahse konu bu tarikat veya zümreler yukarıda tasvir edilmeye çalışılan yeni zahitliğin temsilcileri olarak belirirler.

Bahsedilen yeni mistik ya da zahitlik hareketinin İslam dünyasındaki yaygınlığını ve genel tasavvuf hayatı içerisindeki yerini rakamlarla ifade etmek elbette beklenmemelidir. Bu anlamda Hristiyan muadilleri kadar yazılı kayıt bırakmadıkları ortadadır. Fakat yine de bu yeni hareketin yaygınlığı hakkında bir kanaate varmamızı sağlayan farklı türde kaynaklarımız da yok değil. Ocak'ın *Kalenderîler* kitabı bu kaynaklardaki bilgilerin âdeta bir dokümanı gibidir. Kronikler, seyahatnameler, menâkıpnameler, sûfi tabakaları ve diğer edebi türde eserlerin konu edindiği kurucu pîrler, onların halifeleri ve bu yeni tür zahitlerin ileri gelen temsilcileri hakkında çeşitli bağlamlarda bilgiler verirler. Bu bilgilerden mezkûr hareketin sayısı hakkında elbette bir tahminde bulunulamaz, ama onların ikamet ettikleri yerlerden hareketle İslam dünyasındaki temsilleri ve yaygınlıkları hakkında tahminlerde bulunabiliriz. Kaynakların da genellikle ifade ettiği gibi çoğunun bir zaviyesinin olması, buralarda bir mürit grubuna hitap etmeleri, hatta çevre halk ve idareciler nezdinde ne kadar saygınlık uyandırdıkları dikkate alındığında toplumdaki etkinliklerine dair bazı imajlar oluşabiliyor<sup>32</sup>. Ama

Şiğva, - Yusuf Babür, Akçağ Yay., Ankara 2015, s. 171-172.

29 Ahmet Yaşar Ocak, "Osmanlı İmparatorluğu'nda Din, 14.-17. Yüzyıllar" *Yeniçağlar Anadolu'sunda İslam'ın Ayak İzleri Osmanlı Dönemi*, Kitap Yayınevi, İstanbul 2011, s. 115-116

30 Ocak, *Kalenderîler*, s. 34-54; Karamustafa, *age.*, s. 13-14; Eyüp Öztürk, *Velîlik ile Delilik Arasında: İbnu's-Serrâc'ın Gözünden Müvelleh Dervişler*, Kitap Yayınevi, İstanbul 2013, s. 79

31 Ahmet Yaşar Ocak, "Türkiye Selçukluları Döneminde ve Sonrasında Vefâî Tarikatı (Vefâiyye) (Türkiye Popüler Tasavvuf Tarihine Farklı Bir Yaklaşım)", *Belleten*, C LXX/S. 257, 2006, s. 119-149.

32 Anadolu örneğinde dervişleri toplum içerisinde gözlemleyebilmemize yarayabilecek onlara dair

herhâlde en güçlü imajı şehir sokaklarında, şehirlerarası yollarda veya köylüler arasında dervişleri ilginç kıyafetleri, farklı hâl ve hareketleriyle resmeden birtakım edebî kaynaklardan edinebiliyoruz. Yukarıda bahsedilen kaynak türleri daha çok bahse konu zahitlik hayatının kurucu pirleri ve ileri gelenleri hakkında bilgiler içerirken onların müritleri pek kadraja girmez. Ama bir seyyahın gözlemi, bir şairin şiirindeki tasvir veya gündelik hayatı yansıtan herhangi bir edebî pasaj bahse konu dervişlerin toplum içerisindeki görüntüsü ve yaygınlığı hakkında daha güçlü bir fikir edinmemize müthiş katkı sağlar. Mesela ünlü İran şairi Sadi'nin *Bostan* ve *Gülistan* adlı eserlerinde yer alan hayatın içinden derviş motifleri tam da böyle bir işlev görür. Çeşitli tasavvufi bağlamlarda anlattığı hikâyelerinde sıkça gezgin dilenci derviş motiflerini kullanan Sadi, bu dervişleri bazen bir kervana katılarak yolculuk yaparken, bazen mescitte gecelerken, zaman zaman da bir duvarın dibinde yarı çıplak ve pejmürde bir hâlde yatarken tasvir eder<sup>33</sup>. Aynı şekilde köylünün tarlasını süren, hayvanlarını güden, kurbanlık koyun toplamak üzere köylüler arasında dolaşan derviş tipleri de menakıpnamelerde bolca yer tutar<sup>34</sup>. Bütün bu kaynaklardaki verilerden hasıl olan fayda olarak 13. yüzyılın başlarından itibaren İslam dünyasında artık yeni bir zahit tipini oluşturan, yaygın derviş grubunun bulunduğunu, toplumsal tabloda kendi özgün kimlikleriyle yer edindiğini ve toplum tarafından da kabul gören veya tepki duyulan özgün kimlikleriyle kanıksandıklarını rahatlıkla söyleyebiliriz.

## 2. Zahitlik Hayatının Toplumsal Boyut Kazanması ve Kitleselleşme

Hristiyan ve Müslüman toplumlarda tarihsel doğuş ve gelişimini kısaca özetlediğimiz bu yeni zahitlik hareketleri nasıl bir değişimi ifade ediyorlardı? Kendi geleneklerinden nasıl farklılaşıyorlar, içinde yaşadıkları toplumlar için yeni olarak neyi ifade ediyorlardı? Her iki topluma birlikte baktığımızda en genel benzerlik ve aynı zamanda yenilik olarak söz konusu zahitlik hareketlerinin her şeyden önce hem züht hayatına kitlesel bir boyut kattıkları, başka bir ifadeyle alanını genişlettikleri hem de onu geniş halk kitleleriyle buluşturdukları ya da en azından daha geniş

etkinlik, toplumla ilişki ve oluşturdıkları imaj hakkında detaylı bilgi için bk. Resul Ay, *Anadolu'da Derviş ve Toplum (13-15. Yüzyıllar)*, Kitap Yayınevi, İstanbul 2014, s. 123-158.

33 Sadi-i Şirazi, *Bostan*, çev. Hikmet İlaydın, MEB Yay., İstanbul 1992, s. 198; *Gülistan*, çev. Hikmet İlaydın, MEB Yay., İstanbul 1997, s. 40,93,115,132.

34 Mesela bk. Derviş Burhan, *Velâyetnâme-i Hacım Sultan (Das Vilâyet-nâme des Hadschim Sultan)*, nşr. Rudolf Tschudi, Berlin 1914, s. 26-27,56,59,60,68-69; Küçük Abdal, *Otman Baba Vilâyetnamesi*, Milli Kütüphane, Mikrofilm Arş. No: A-4985,1976. (yeni harflerle basımı: *Vilâyetnâme-i Şahi: Göçek Abdal*, Yay. Şevki Koca, Bektaşî Kültür Derneği, 2002 vrk. 44a,46b, 59a-b,75b,80b...

halk kitlelerini zahitlik öğretilerinin kapsamı hâline getirdiklerini görürüz. Bununla bağlantılı bir başka benzerlik ise özünde daha çok bireysel kurtuluş idealini veya uygulamalarını içeren, yöntem olarak da dünyaya ve ona ait olana mesafeli bir tavır temsil eden, hatta İslam dünyasındaki örneklerinde açıkça gördüğümüz gibi bu mesafeyi toplumsal karşıtlık (anarşizm) boyutuna taşıyan zahitliğin, ilginç bir şekilde topluma yönelik faaliyetlerin kaynağı veya aracı hâline gelmesidir; bunu da bir taraftan öğretilerini yaymaya çalışarak, diğer taraftan toplum yararına işler yaparak gerçekleştirmeleridir.

Hristiyan dünyasında züht hayatı malum olduğu üzere manastırla sınırlıydı. Bu da bireysel kurtuluş temelinde şekillenen, rutin bir ibadete, cemaat hâlinde yaşamaya, el emeği ile geçinmeye dayalı bir sistemi ifade ediyordu. İtaat, tövbe ve bolca tefekkür Manastır'ın öne çıkan zahitlik pratikleriydi. Belirli bir mekanda yaşama ve oldukça kapalı bir hayat en belirgin özelliklerindendi. Manastırların daha çok tenhalarda kurulduklarını düşünürsek buradaki zahitlerin halkla temaslarının da çok sınırlı kaldığını tahmin edebiliriz<sup>35</sup>.

İşte Franciscus'un başlattığı zahitlik manastır hayatının öngördüğünden farklı, İncil'in insanlara ulaştırılmasını esas alan havari tarzı bir yaşam örneği üzerinde şekillenen yeni bir dindarlık modeli sunuyor ve kapsamına ruhban sınıfı dışında kalan laik kesimi de alıyordu. Kendisi de ruhban dışından olan Franciscus başlattığı hareketle zahitliği manastır sınırlarının dışına çıkararak geniş kitlelere mal ediyordu. İlk müritlerinin hemen hepsi ruhban dışındandı. Yaşama ve faaliyet alanı olarak kendilerine daha çok şehirleri seçmişlerdi. Şehirler Avrupa'da tam da bu dönemlerde 11. yüzyıldan itibaren başlattıkları gelişimlerini büyük ölçüde tamamlamış kalabalık yerleşim yerleri hâline gelmişlerdi. Kırsal topluma göre örgütlenmiş kilise, kentli nüfusun dinsel ihtiyaçlarına hitap etmekten uzaktı. Çok az kişinin uygulayabileceği bir dindarlık modeli sunan manastır sistemi onların dindarlık anlayışlarına karşılık gelmiyordu. Kaldı ki, şehir nüfusunda görülen dinsel rahatsızlık, Hristiyanlık dogmasına karşı şüphecilik, ruhban karşıtlığı ve pek çok yerde hızla yayılan Kilisenin heretik olarak gördüğü Kathar hareketi, kilise için alarm zilleri çaldırıyordu. İşte Franciscus'un başlattığı hareket daha çok şehirli olan ve yeni bir dindarlık modeline ihtiyaç duyan sıradan halkın bu ihtiyacına karşılık geliyordu<sup>36</sup>.

35 McGonigle, *age.*, s. 158-159.

36 McGonigle, *age.*, s. 157-159; Lawrence, *age.*, s. 239-241; Thomson, *age.*, s. 119; Southern, *age.*, s. 274-277; Grundman, *age.*, s. 13-15.

Elbette o böyle bir girişimde bulunan ilk kişi değildi. Kendisinden önce 11 ve 12. yüzyıllarda Katolik kilisesi içinde yenileşme teşebbüslerinde bulunanlar olmuştu. Aziz Benedict'in manastır ruhunu aslına uygun olarak yeniden inşa etmeye çalışan Cluny reformu, bu reformu daha da derinleştirmeye çalışan Clairvaux'lü Bernard'ın başını çektiği Sistersiyen hareketi gibi sistem içi reformlar yanında, daha serbest hatta ruhban karşıtı olarak 12. yüzyılın ikinci yarısında ortaya çıkan ve tıpkı daha sonra Franciscus'un yapacağı gibi fakirliği ve İncil'in vaazını esas alan bir dindarlık modeli sunan Valdo ve Humiliati hareketi, Franciscus'un öncüleri olarak sayılabilir. Fakat kendisiyle hemen hemen aynı çıkışta bulunan Valdo ve Humiliati mensupları Katolik kilisesiyle yaşadıkları sorunlar nedeniyle genellikle dışlanmışlardı. Franciscus'un Papalıkla uzlaşya ve öğretisinin onaylanmasına önem vermesi ve muhtemel başka sebepler onun önünün açılmasını ve daha başarılı olmasını sağlamış olmalıdır<sup>37</sup>.

Bu koşullarda ortaya çıkan Fransisken hareketi yukarıdaki tarihçesinden de anlaşılacağı üzere faaliyetlerini kentlerde yoğunlaştırmıştı. İlk Toskana şehirlerinde gördüğümüz Fransiskenler daha yüzyılın ortalarına gelmeden Avrupa'nın hemen her bölgesine ayak basmışlar ve teşkilatlanmışlardı. Bizzat Franciscus Avrupa'da vaaz vermek ve taraftar toplamak üzere seyahatler düzenlemişti<sup>38</sup>. Dominiken hareketi de aynı tercihle faaliyet alanını belirlemiş kentli bir tarikat olarak ortaya çıkmıştı. Kendisi ruhban sınıftan olsa da asetik hayatlarının önceliği olarak belirlediği İncil'in vaazını kentlere taşımayı önemsemişlerdi. Languedok'ta heretiklere karşı yürütmekte oldukları vaaz çalışmalarını bir kenara bırakma pahasına öyle bir öncelik tercihinde bulunmuşlardı<sup>39</sup>. İncil'i etkili bir şekilde anlatabilmek için tahsil görmenin, özellikle de teoloji alanında uzmanlaşmanın gerekliliğine inanarak eğitime büyük önem vermişler, bu maksatla daha başlangıcından itibaren büyük kentlerde yeni kurulmakta olan üniversitelerle ilişki içerisinde olmuşlardır<sup>40</sup>.

İslam dünyasındaki yeni zahitlerin bu anlamda bir tercih yapmaları gerekmiyordu. Zahitlik zaten büyük ölçüde kent merkezlerinde geliyordu. Aslında İslam dünyasında koyu münzevi hayat sürenleri ya da en azından belirli bir dönem inzivada kalanları saymazsak İslam'ın ilk üç yüzyılında yaşamış zahitlerin genellikle

37 McGonigle, *age.*, s. 158; Lawrence, *age.*, s. 242-243; Grundman, *age.*, s. 32-52

38 Moormann, *age.*, s. 62; Deanesly, *age.*, s. 157

39 Suthern, *age.*, s. 280

40 Lynch, *age.*, s. 235; McGonigle, *age.*, s. 159.

kentli olduklarını görürüz. Tasavvufun öncülerinden Bağdatlı Harraz (ö. 899!), Ebû'l Hüseyin en Nûrî (ö.907-908), Cüneyd-i Bağdadî (ö. 910) ve diğer bölgelerden Sehl et-Tüsterî (ö.896), Tirmizî (ö. 905-910 arası) gibi sûfler şehir merkezlerinde yaşamışlardır<sup>41</sup>. Yeni zahitlerin öncüleri olan Melâmîler de genellikle şehrin esnaf, zanaatkar zümresindendirler<sup>42</sup>. Burada Yeni zahitlerin/Kalenderilerin getirdiği yeniliği Avrupa'dakinin tersine zahit dindarlığını kırsal kesime taşımış olmaları şeklinde ifade etmek herhâlde yanlış olmayız. Yukarıda tarihsel gelişimine dair özet bilgilerden de anlaşılabilir gibi, tarikat pirleri ve önde gelen halifeler şehir merkezlerinde ikamet etmiş gözükmüyorlar. Zaviyeleri de genellikle buradaydı. Ama Anadolu örneğinden iyi biliyoruz ki ilerleyen süreçte hareketin kırsal kesime de yayıldığı ve oralarda faaliyet gösteren önemli derviş gruplarının ortaya çıktığı görülüyor. Bugün elimize ulaşan bahse konu öncü sûflere ait menakıpnamelerin büyükçe bir kısmı kırsal kesimdeki yaşamı resmeder. Şeyhleri ve dervişleri daha çok kırsal kesim halkla temas hâlinde görünürler. Hacı Bektaş'ın ikamet yeri olan ve o dönemde tam mahiyeti kestirilemese de küçük bir köy veya kasaba olması muhtemel gözükten Sulucakaraöyük, Abdal Musa ve Kaygusuz Abdal'ın ikamet ettiği Elmalı, Hacım Sultan'ın dolaştığı Batı Anadolu'daki köyler, Kızıl Deli Sultan'ın, Otman Baba'nın Rumeli'deki faaliyet alanları hep ya tam kırsal ya da küçük köy veya kasaba görüntüsü sergiler<sup>43</sup>. Bu öncü pirlere sonraki kuşak sûflerde bahse konu öğretinin daha da yerel bir boyut kazandığı ve kırsal topluluklar arasında yerel temsilcilerinin ortaya çıktığı görülür<sup>44</sup>. Günümüze ulaşan yatırlar, kaynaklara yansıyan kırsal kesimdeki tekke ve zaviyelerin çokluğu ve faaliyet türleri bu düşüncemizi destekler mahiyettedir.

Görüldüğü gibi önce kentlerde gelişmeye başlayan yeni zahitlik hareketi bir taraftan İslam dünyasının hemen her tarafındaki şehirlerde yaygınlaşırken, diğer taraftan kırsal kesime de etkili bir şekilde ulaşmıştı. Temsil ettikleri dindarlık

41 Ahmet T. Karamustafa, *Tasavvufun Oluşumu*, çev. Nagihan Doğan, İstanbul Bilgi Üniv. Yay., İstanbul 2017, s. 39, zikredilen sûflerin hayatı için bk. 14-61.

42 Karamustafa, *age.*, s. 61-67.

43 Önceki okumalara dayalı bu gözlem için burada ayrıntılı kaynak künyelerini sıralamaya gerek duyulmadı ama yine bu yazı kapsamında çeşitli vesilelerle atıfta bulunulan menakıpnameler için kaynakçaya bakılabilir.

44 Hacı Bektaş ve benzeri evliyalar ağı üzerinden şekillenen Anadolu Halk İslam'ının zamanla "dede", "baba" olarak tanınan kendi din adamları zümresi oluştuğu görüşü için bk. Ahmet T. Karamustafa, "Hacı Bektaş Veli ve Anadolu'da Müslümanlık", *Hacı Bektaş-ı Veli: Güneşte Zerresinden, Deryada Katresinden (Uluslararası Hacı Bektaş-ı Veli Sempozyumu Bildirileri)*, dnl. P. Ecevitöğlü, - A. M. İrat - A. Yalçınkaya, Dipnot yay., Ankara 2010, s. 46-47.



modeli kimi ulema çevreleri tarafından eleştiri ve ithamlara maruz kalsa da hemen her yerde yaygın bir kabul görüyordu<sup>45</sup>. Bu teveccüh onların taraftar sayısını artırdığı gibi temsil ettikleri dindarlık modelinin geniş halk kitlelerinde de karşılık bulmasını sağlıyordu. Anadolu’da gelişen Türkmen ya da Halk İslam’ı olarak ifade edilen Müslümanlık biçimleri üzerine bu sûfi akımın tesirleri epey tartışılmıştır<sup>46</sup>. Elbette burada bu tartışmaya girilmeyecektir, zira bahse konu İslam anlayışının gelişmesinde pek çok etken söz konusudur. Ama burada bu etkenlerden birinin, belki de en önemlisinin söz konusu yeni zahitliği yansıtan evliyalar etrafında oluşan kültler olduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz. Yukarıda isimlerinden bahsedilen Hacı Bektaş-ı Veli, Abdal Musa, Kaygusuz Abdal, Hacım Sultan, Kızıl Deli Sultan, Otman Baba, hatta Baba İlyas ve müridi Baba İshak gibi sûflerin, bu arada haklarında bilgi sahibi olmamakla birlikte yatırımlarıyla birer kült alanı oluşturan diğer evliyaların da kırsal kesim halk üzerindeki tesiri ortadadır. İster Ocak’ın iddia ettiği gibi geniş anlamıyla Kalenderî olsun, isterse başka tarikatlara bağlı olsun veya hiçbir tarikata bağlı olmasın, isimleri öne çıkan bu sûfleri 13. yüzyıl yeni zahitlik anlayışından bağımsız düşünmek çok zor görünüyor. Muhtemelen yeni kuşaklar oluştuğça yeni bazı özellikler ve başka etkenlerle yerel farklılaşmalar

45 Dervişlerin halk tarafından hangi koşullarda nasıl algılandıklarına dair detaylı bilgi için bk. Ay, *age.*, s. 139-149.

46 Anadolu’da gelişen Halk İslam’ının -buna İslami farklılaşma da diyebiliriz- söz konusu tasavvuf geleneğiyle ilişkisine Fuat Köprülü’den beri temas edilir. Köprülü Melamilik ve ondan türediğini söylediği Kalenderilik ve Haydarilik vurgusuyla ele aldığı ve İslam öncesi Türk inanışlarıyla da fazlaca irtibatlandığı bu sûfi zümrelerin Halk İslam’ının oluşmasında önemli rol oynadığını düşünür. Bk. Fuad Köprülü-F. Babinger, *Anadolu’da İslamiyet*, çev. Ragıp Hulusi, Yay. haz. Mehmet Kanar, İnsan Yay., İstanbul 1996, s. 48-51. Ocak da geniş bir sûfi akım olarak benimsediği Kalenderiliğin Anadolu’da Halk İslam’ının oluşmasındaki rolüne temas eder. Ahmet Yaşar Ocak, “Tarihsel Süreç İçinde Türklerin İslam Yorumu” *Türkler Türkiye ve İslâm: Yaklaşım Yöntem ve Çözüm Denemeleri*, İletişim Yay., İstanbul 2009, s. 48-54; Fakat Karamustafa, Kalenderiliği sadece Cemâleddin-i Sâvî’nin kurduğu bir tarikat olarak aldığı için Ocak’ın Kalenderilere atfettiği role itiraz eder, hatta yeni züht hareketine mensup sûfi grupları bu anlamda ikincil bir önemde görür. Ona göre Anadolu’da bahse konu tarikatlardan bağımsız, burada bir silsile oluşturan veya münferit şeyhler olarak faaliyet gösteren ya da oluşturdıkları silsilelerin zamanla başka tarikatlar içerisinde erimiş olduğu daha geniş bir evliya ağı ve evliya inancı Anadolu’da Halk İslam’ının oluşmasında daha büyük rol oynamıştır. Karamustafa, bugün Bektaşilikle ilişkili görünen pek çok ismi, Yunus Emre’yi, Vefâilîği bu kategoride değerlendirir. Ahmet T. Karamustafa, “Yesevîlik, Melâmîlik, Kalenderilik, Vefâilîk ve Anadolu Tasavvufunun Kökenleri Sorunu” *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf ve Sûfler Kaynaklar- Doktrin-Ayin ve Erkân-Tarikatlar-Edebiyat-Mimari-İkonografi-Modernizm*, haz. Ahmet Y. Ocak, TTK, Ankara 2005, s. 80-87. Fakat Karamustafa’nın vurguladığı evliya kültürü, özellikle de peygamber soyuna bağlanan evliyalar, bu arada Vefâiler aşında Ocak tarafından büyük ölçüde geniş anlamıyla Kalenderilik içerisinde değerlendiriliyor. Burada altı çizilmesi gereken husus konuya farklı açılardan yaklaşılsa da 13. yüzyıl başlarından itibaren İslam zahitliğindeki yeni temsilcilerin halkın inanışlarındaki ve dindarlık biçimindeki rollerinin değişmediğidir.

görülebilecektir. Ama başlangıçta söz konusu sùflilerin faaliyetleri ve temasları göz önünde bulundurulduğunda, hatta söz konusu halk kesimi tarafından büyük teveccüh gördükleri de dikkate alındığında, onlar üzerinde kendi dindarlık modelleriyle tesirli olduklarını rahatlıkla söyleyebiliriz.

### 3. Toplumsal Boyutun Öğreti Temeli

Peki bu yeni Hristiyan ve Müslüman zahitler bu kadar hızlı bir yayılmayı, aynı zamanda bu ölçüde topluma dönük olmayı nasıl başarmışlardı? Bunun cevabını, dönemin siyasi, sosyal ve ekonomik koşullarını bir kenara bırakırsak, eş zamanlı olarak ortaya çıkan her iki züht hareketinin öğretisinde aramak her halde yanlış olmayacaktır. Bu kapsamda onların en tipik yanını da oluşturan mutlak fakirlik ve dilenme prensibi ile insana hizmet ideali merkezî önemdedir. Elbette bu prensiplerin önceliği bahse konu Hristiyan ve İslam zahitlerinde aynı değildi, ama ilerleyen zamanlarda bir şekilde bütünleştiğinden de bahsedilebilir. Aziz Franciscus ve takipçilerinde sırasıyla mutlak fakirlik, dilenme ve muhtaçlara yardım, ardından insanların ruhsal kurtuluşuna dönük vaaz eylemleri öne çıkarken, Aziz Dominicus ve tarikatı açık bir şekilde “komşuların kurtarılmasını”, ruhlara faydalı olmayı öncelikli görerek İncil’in vaazına büyük önem verirdi. Bunun yanı sıra aşağıda değinileceği gibi büyük ölçüde bu önceliklerini gerçekleştirme aracı olarak da fakirlik, dilenme ve muhtaçlara yardım prensiplerini benimsemişlerdi. Söz konusu İslam zahitleri ise koyu bir fakr ve tecerrüd, buna bağlı dilenme ve seyahat gibi prensiplerle yola çıktılar, fakat zamanla insanları kendi öğretileri üzerinden Tanrı yoluna davet ve onlara her türde yardım eden gruplara dönüştüler.

Züht hayatının başlangıcında her ne kadar dünyayı yadsıma ve bireysellik ön plana çıksa da zahitlikleriyle ünlenen kişilerin etrafında gruplar oluşması, ister istemez rehberlik hizmetini, akabinde de grubun yönetilme ve yönlendirilme işlerini beraberinde getirirdi. Yukarıda konu edindiğimiz öncü kişilerin çoğunun asetik hayatlarının başlangıcında tam da gördüğümüz durum budur: Arayışlarla ve yalnızlıkla dolu bir arınma süreci ama devamında cemaatleşme<sup>47</sup>. Burada cemaate

47 Aziz Franciscus uzun bir arayış, kişisel muhasebe ve ruhi dönüşümünü takiben seyahatler, kilise inşası veya tamir işleri ve cüzzamlılara yardım gibi yaklaşık üç yıl süren ve Tanrıya adanmışlıkla geçen yıllardan sonra, İncil’de geçen Hz. İsa’nın havarilerini vaaz için görevlendirmesi olayından esinlenerek o da etrafında toplanan altı kişiye İncil üzerinden barış ve kurtuluşu anlatıyor; daha sonra da onları insanlara tövbeyi anlatmak ve Tanrı yoluna davet için görevlendiriyor. Bk. Thomas of Celano, *The Lives of S. Francis of Assisi*, trans. A. G. Ferrers Howell, Methuen&Co, London (tarihsiz), s. 3-28. Cemâleddin-i Sâvî ve Kutbüddin Haydar örneği için bk. Karamustafa, *God’s Unruly Friends*, s. 39-46; Ocak, *Kalenderiler*, s. 24-31, 38-40. Otman Baba da, menakıpnamesine

sunulan öğretinin ve dindarlık biçiminin ilke ve yöntemleri cemaatin alacağı şekilde en belirleyici faktördü. Topluma yönelik doğrudan rehberlik misyonu ya da insanları doğru inanışa ve ideal dindarlık biçimine yönlendirme hedefi ve insana hizmet ideali daha başlangıçta bir prensip olarak belirlenmişse, zaten toplumla iç içe olmak doğal bir gelişmeydi. Bunun yanında hem Franciscus'un hem de Cemâleddîn-i Sâvî'nin ve onların takipçilerinin asetik hayatlarında en önemli prensip olarak gördüğümüz mutlak fakirlik ve dilenmenin, bunlara bağlı olarak seyahatin onların toplumla ilişkisinde ne kadar önemli yön tayin ediciler olduğu üzerinde önemle durmak gerekiyor.

Aslında yeni zahitlikle özdeşleşen mutlak fakirlik ve dilenme zahitliğin temelinde var olan ve öteden beri farklı biçimlerde ve boyutlarda uygulanan prensiplerdi. Özünü tasavvuftaki ifadesiyle Tanrı'dan gayrı olan her şeyi (masivallahı) terk prensibi oluştururdu. Zaman zaman da ölüm metaforuyla açıklanan bu yaklaşım Athanasius'ta ruhu bedenî tutkulardan, tatminlerden ve dünyevi beklentilerden arındırma eylemi olarak yansıma bulurken<sup>48</sup>, Müslüman zahitlerde de “ölmeden önce ölmek” şeklinde ifadesini bulmuş ve Tanrı'ya ulaşmanın, tevhid sırrına vakıf olmanın veya Hakk'a vasıl olmanın, bir başka ifadeyle, fena ve beka makamlarına ulaşmanın bir koşulu olarak görülmüştü<sup>49</sup>. Hristiyan-Müslüman pek çok simge zahit örneğinde gördüğümüz gibi zahitliğin başlangıcında maldan mülkten radikal bir şekilde vazgeçilir, dünyaya ait olana karşı hep bir mesafeli tutum takınılırdı<sup>50</sup>. Zaman içerisinde, en azından İslam zahitliğinde, bu prensipte bazı

---

bakılırsa, etrafında bir topluluk oluşana kadar Germiyan ve Saruhan illerinde, Rumeli'de, Balkan dağlarında, ıssız yerlerde tek başına dolaşp durur, mağaralarda veya açık arazide kalırdı; kimi zaman da yerleşim yerlerinin yakınlarında, izbe yerlerde görüldü. Arada “kaçgun kul” ya da deli diye yakalanıp yerleşim yerlerine getirildiği de olurdu, hayvan gütmek, tarla sürmek gibi işlerde çalıştırılırdı, ama bir süre sonra yine kaybolurdu. Bk. Küçük Abdal, vr.20b-25b, 27a-b, 28b-31a.

48 David Brakke, *Athanasius and the Politics of Asceticism*, Clarendon Press, Oxford 1995, s. 157-159. İlk Hristiyan asetiklerinin hayat hikâyelerine dair bk. Cengiz Batuk, *Assisistli Francis ve Hristiyan Mistisizmi*, İz Yay., İstanbul 2012, s. 42-64.

49 Mesela bk. Abdülkerim Kuşeyri, *Kuşeyri Risalesi*, haz. Süleyman Uludağ, Dergâh Yay., İstanbul 1991, s. 196-198; Necmüddin Kübra, *Tasavvufî Hayat –Ustûlu üzere, Risâle ile'l-hâim, Fevâihu'l-cemâl*, Haz. Mustafa Kara, Dergâh Yay., İstanbul 1996, s. 43.

50 Süfi gelenekteki kabule göre tahtı tacı terk edip hırkaya bürünen meşhur İbrahim b. Ethem (Kuşeyri, *age.*, s.112), menkıbeye göre Horasan'da bir emir iken kendisinde hasıl olan manevi bir hâlden sonra dünyayı terk edip tasavvuf yoluna giren Seyyid Harun (Abdülkerim b. Şeyh Musa, *Makâlât-ı Seyyid Hârûn Tenkîlî Basım*, haz. Cemal Kurnaz, TTK, Ankara 1991, s. 23-24,40-45), yine menkıbeye göre manevi bir duyusla geçirdiği ruhi sarsıntıdan sonra zenginlik alameti elbiselerini bir çobanın kirli pash elbiseleriyle değiştiren Muhyiddin İbnü'l Arabî (*Ebu'l-Hasen, Muhyiddin İbn ul- Arabî'nin Menkabeleri (ed-Durr us-Semûn fi Menâkib iş- Şeyh Muhyiddin)*, çev. Abdülkadir

esnemelerle mal-mülkten vaz geçme yerine onunla duygusal bağı koparmanın, ona meyletmemenin yeterli olacağı düşünüldü<sup>51</sup>. Oysa, burada ele aldığımız hem Fransiskan ve Dominikenlerde hem de bütün türevleriyle Kalenderilerde mülk cinsinden her şeye karşı radikal bir tavır alındığı ve mutlak bir fakirlik prensibinin benimsendiği görülür. Gelenekten aşına olduğumuz bir söylemle mülkiyet kemale ermenin, arınmanın veya Tanrı'ya ulaşmanın önünde bir engel olarak görüldü ve kararlı bir şekilde terk edilmesi önemsendi.

Mutlak fakirliği kendi dindarlık biçiminin merkezine yerleştiren Franciscus, onu havari yaşam biçiminin vazgeçilmezi, ruhun neşe ve arınma kaynağı olarak görüyordu. Hareket noktası Hz. İsa'nın yaşam tarzıydı, onun yoksulluğunu kendi hayatına tatbik etmek amacındaydı. Bir kumaş tüccarının oğlu olmasına rağmen hayatında aradığı mükemmelliği/ideal yaşam biçimini bu zenginlikten vaz geçmekte bulmuş, kendisi ve arkadaşları için mal-mülk cinsinden her şeyi reddetmeyi ve asla bireysel ya da ortak olarak herhangi miktarda paraya ya da mülke sahip olmamayı prensip edinmişti<sup>52</sup>. Dünyaya olan meylin ve yarın kaygısının terk edilmesi maksadıyla benimsenen bu prensibi tamamlayıcı, aynı zamanda zorunlu kılan bir başka prensip de dilencilikti. Her ne kadar Hz. İsa'nın bir yaşam pratiğini yerine getirme eylemi ve alçakgönüllülüğün gereği olarak uygulansa da yarın kaygısı gütmemenin, geçim derdi düşünmemenin en önemli aracı olarak hizmet görmekteydi. İhtiyaç duyduklarını Tanrı'nın onlara sadakalarla ulaştıracağına inanılmaktaydı<sup>53</sup>. Tabii bu prensip onların bedenlen

---

Şener- M. Rami Ayas, Ankara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Yay, Ankara, s. 21), tasavvuftaki *fakir* prensibinin yansımalarıdır.

- 51 Hucvirî, *age.*, s. 158,177; İsmail Ankaravî, *Minhâcu'l-Fukara- Fakirlerin Yolu*, İnsan Yay., İstanbul 1996, s. 229-230; Schimmel, *İslamın Mistik Boyutları* çev. Ergun Kocabıyık, Kabaıcı Yay., İstanbul 2001, s. 127-128.
- 52 Franciscus ruhi dönüşüm aşamasında ilk yaptığı iş sahip olduğu bütün mallarını satıp eski bir kiliseye bağışlamaktı. Rahip, babasından korktuğu için bunu kabul etmek istemeyince de parayı pencere pervazına atmıştı. bk. Thomas of Celano, *age.*, s. 10-11; ilk yol arkadaşı olarak kabul edilen Assisili Bernard'a da Hz. İsa'nın kendisinden mükemmelliği soran bir gence "Eğer mükemmel olacaksan, git, sahip olduğun her şeyi sat ve fakirlere ver ve gel, beni takip et" öğüdünü hatırlatır. Şehrin soylu bir ailesinden olan Bernard bütün malını mülkünü satıp servetini dullara, yetimlere, mahkumlara, manastırlara, hastanelere ve hacılara dağıtır. Brother Ugolino, *The Little Flowers of St. Francis of Assisi*, Christian Classics Ethereal Library, dijital kopya s.12 (<https://ccel.org/ccel/ugolino/flowers/flowers>)
- 53 *The Writings of St. Francis of Assisi*, trans from Lat. Fr. Kajetan Esser, O.F.M., A Publication of The FranciscanArchive, 1999, s. 89-90 (<http://www.catholicapologetics.info/library/onlineLibrary/Opus.pdf>); Father Cuthbert, *Life of St. Francis of Assisi*, Longmans, Green and Co., London 1925, s. 51,105,133-134, Deanesly, *age.*, s. 156; Lynch, *age.*, s. 230.

çalışmasına engel değildi. Karınlarını doyurmak için hasat ya da ne tür olursa olsun geçici işlerde çalıştıkları da oluyordu<sup>54</sup>.

Mutlak fakirlik veya gönüllü yoksulluk 13. yüzyılın başlarından itibaren İslam dünyasında yaygınlaşmaya başlayan yeni tür zahitler arasında da en göze çarpan özellikti. Onlar da bu prensiplerini İslam peygamberinin hatta Adem peygamberin örneğine dayandırıyorlardı. Hz. Muhammed'in fakirliği her iki dünyaya yeğ tuttuğuna ve fakirliği bir övünç olarak gördüğüne dair rivayet edilen sözleri ile Hz. Adem'in cennetten kovulduğunda neredeyse çıplak olduğuna ve hiçbir şeyi olmadığına dair kabuller onların referans kaynaklarıydı<sup>55</sup>. Nitekim bu hareketin kurucu pirlere olan Cemâleddîn-i Sâvî, Kutbüddin Haydar ve daha sonraki pirlere Otman Baba mala-mülke ve paraya karşı oldukça radikal bir tavır geliştirmişler, hatta yarı çıplak dolaşma pahasına üzerlerindeki elbiselerden dahi feragat etmişlerdi. Önceleri sadakaya bile mesafeli duran dervişler geçimleri için doğaya yönelmiş olsalar da başkalarına olan bağımlılıkları kaçınılmaz olmuş ve sadaka toplama veya dilenme, yaşamlarının rutini haline gelmişti<sup>56</sup>. Yoksulluk insanı bu dünyanın bütün kaygılarından kurtararak en olgun ve yüksek manevi mertebelere ulaştıran bir anlayış olarak kabul edilmişti. Aslında bu prensip tasavvufun temel amacı olan Allah'a ulaşmak için ondan gayri olan her şeyi terk etmek anlayışı üzerine kurulmuştu. Mal-mülk kaygısının ve dünyevi alakaların aşkla ve coşkuyla Tanrıya odaklanmış sūfinin konsantrasyonunu bozma ihtimali, onları bu konuda radikal bir tutum almaya yöneltmiş olmalıdır. Geçimleri için başvurdukları dilencilik ise burada mutlak fakirlik prensibini kontrol eden bir işlev gördüğü söylenebilir. İhtiyaçlarını insanlardan dilenerek gidermek yarın kaygısını ve dünyevi alakaların terkinin kolaylaştıran bir faktör olmalıdır.

Yoksulluk ve dilenme bu şekilde manevi olgunlaşmanın aracı olarak görülürken, Dominicus bu prensipleri vaaz gibi farklı bir önceliği için daha çok araç olarak düşünmüştü. O Sistersiyen keşişlerinin Albigenlere karşı mücadelesinde başarısız olmalarının sebeplerinden biri olarak ağır debdebe ve süslü koşum takımlarıyla etrafta dolaşmalarını görürken, kendi başarı formülünü de geliştirmişti. Ona göre, heretiklere karşı başarılı olabilmek için en azından daha sade ve daha havari tarzı bir yaşamı benimsemek gerekiyordu. Bu da gezginci bir vaiz olmayı, mülkiyetten

54 Cuthbert, *age.*, s.129-130

55 Ocak, *Kalenderîler*, s. 145; Karamustafa, *God's Unruly Friends*, s. 24.

56 Karamustafa, *God's Unruly Friends*, s. 24-25.

yoksun olmayı ve yiyecek için sadakalara bağımlı olmayı gerektirirdi<sup>57</sup>. Buradan da anlaşılıyor ki çok hoşlandığı ve benimsediği Franciscus'un yoksulluk prensibini, aslında Franciscus gibi bir amaç değil bir araç olarak görmüştü. Rahiplere İncil'in vaazı için herhangi bir yere gitmelerine müsaade edecek bir serbestlik aracı olarak ve heretiklere sempati duyanların nezdinde kabul görmek, en az onlar kadar sert bir asetik yaşam tarzına sahip olmak düşüncesiyle bu prensipleri benimsediği anlaşılıyor<sup>58</sup>.

Bahse konu asetik hareketlerin en tipik, aynı zamanda ortak özelliklerinden birisi de seyahat prensipleri idi. Seyahati manevi olgunlaşmanın bir aracı olarak uyguladıkları gibi, öğretilerini yayma ya da insanları dine davet etme ve benimsemiş oldukları fakirlik ve dilenme prensiplerinin doğal bir sonucu olarak da görmek mümkündür. Hz. İsa'nın yaşamını kendilerine model alan Fransiskanlar ve Dominikenler onun fakirliği yanında vaiz yönünü de almışlardı. İnsanları Tanrı yoluna davet ve İncil'i anlatmak suretiyle ruhların kurtuluşuna vesile olmak ideali her iki tarikatın başından itibaren vardı<sup>59</sup>. Franciscus ve arkadaşları Papadan onay aldıktan sonra İncil'in ön gördüğü dindarlığı anlatmak üzere yollara düşmüşlerdi. Yukarıda tarihçede özetlendiği gibi öce İtalya'nın daha sonra da bütün Avrupa'nın şehirlerine hatta Kuzey Afrika ve Doğu Akdeniz'e, devamında da Moğolların yönettiği bütün Asya memleketlerine yayılmışlardı. "Vaiz Biraderler" olarak bilinen Dominikenler de aynı motivasyonla, belki daha örgütlü ve bilgi bakımından daha donanımlı olarak önce Languedoc bölgesinde Albigenlere karşı yürüttükleri vaaz çalışmalarını,<sup>60</sup> daha sonra başta Avrupa'nın büyük şehirleri olmak üzere bütününü kapsayacak şekilde yaygınlaştırmışlardı. Tıpkı Fransiskanlar gibi onları da 13-14. yüzyıllarda dünyanın pek çok bölgesinde misyonerlik faaliyetleri içerisinde görmek mümkündür.

Tasavvufta da seyahate bu işlevinin yanında daha derin anlamlar yüklendiği görülür. Kuşeyri ve Sühreverdî'de açıkça görüldüğü gibi nefis mücahedesini ve manevi olgunluk kapsamında değer atfedilen bu pratik, dervişin dünyadan alakayı kesmesine, kendiyi baş başa kalmasına ve sadece ulaşmak istediği Tanrı'ya

57 Lawrence, *age.*, s. 251-152; Southern, *age.*, s. 279-280; Deanesly, *age.*, s. 157-158.

58 Lynch, *age.*, s. 235; McGonigle, *age.*, s. 159.

59 Thomas of Celano, *age.*, s. 23-28; A.T. Drane, *age.*, s. 87-88.

60 Bizzat Dominicus'un vaazları heretikler üzerinde Haçlı kılıcı kadar etkili bulundu ve "Tanrı sözünün kılıcı" metaforuyla ifade edildi. Bk. Drane, *age.*, s. 88.

düşünmesine imkân sağlardı<sup>61</sup>. Bu yönüyle mutlak fakirlik prensibinden bağımsız görünmeyen seyahat, Karamustafa'nın dediği gibi dilencilikle birlikte, “mutlak yoksulluğun hem nihai kanıtı hem de onun üzerinde en iyi kontrol işlevi görürdü<sup>62</sup>. Bu yüzden çoğu tarikat için, bu arada konumuz olan yeni zahitler için temel bir rükün olarak benimsenen seyahatin irşat veya halkı dine davet etmek gibi temel bir maksadı daha vardı. Yunus Emre'nin “Varduğumuz illere şol safa gönüllere/ Baba Tapduk manisin saçduk elhamdülillah” mısrası bunu çok güzel yansıtır<sup>63</sup>. Elbette seyahatin meşreptaş diğer grupları ziyaret, sohbet, yolun başında olan dervişler için ilim öğrenmek gibi başka gerekçeleri de sıralanabilir. Fakat seyahati söz konusu dervişlerin benimsemiş olduğu mutlak fakirlik ve dilenme kurallarının bir başka yönden zorunlu bir sonucu olarak da düşünebiliriz. Henüz güçlü vakıflarla finanse edilemeyen dervişler geçimleri için büyük ölçüde insanların sadakalarına muhtaçtı. Sınırlı bir bölgenin bu yükü sürekli taşıyamayacağı açıktır. Bu yüzden dervişlerin çevre köylere hatta daha uzaklara açılmaları gerekiyordu. Hem bir rükün olarak hem de hayatlarını idame ettirmek üzere gerçekleştirilen seyahatler âdeta derviş yaşamının bir rutini haline gelmişti. 13-15. yüzyıl İslam dünyasında kervanların arkasına takılan, kervansaraylarda, mescitlerde veya tekkelerde konaklayan, çoğunlukla pejmürde kıyafetli, tozlu topraklı, garip-fakir görünümlü derviş profillerine rastlamak çok olağandı. Yine Anadolu ve Rumeli kırsalında faaliyet gösteren dervişlerin tekkelerinin günlük rutin ihtiyaçlarını gidermek üzere keşkülleriyle dilenmeye çıktıkları, Otman Baba'nın vilayetnamesinde yansıdığı gibi belki yılda bir kere ama daha uzun süreli yıllık büyük seyahatlere çıktıkları ve âdeta küçük bir koyun sürüsüyle tekkeye döndükleri görülürdü<sup>64</sup>.

Vaaz, dilenme ve seyahat prensipleri yanında topluma hizmet veya insana faydalı işler yapma ideali de asetik grupları toplumla temasa geçiren önemli unsurlardı. Franciscus daha en başında cüzzamlılara karşı gösterdiği ilgi ve merhametle bu eğilimini yansıtmıştı. Sık sık onların hizmetinde bulunmayı tarikatı için de bir kural haline getirmişti<sup>65</sup>. İlhamını Hz. İsa'nın “komşunu kendin gibi seveceksin” buyruğu ile “İyi Samiriyeli” örneğinden alan ihtiyacı olanlara yardım öğretisi aslında erken

61 Sühreverdi, *Tasavvufun Esasları -Avârifü'l- Meârif Tercümesi-*, haz. H. Kamil Yılmaz- İrfan Gündüz, Erkam Yay., İstanbul 1990, s. 159; Kuşeyri, *age.*, s. 465.

62 Karamustafa, *God's Unruly Friends*, s. 15.

63 Abdülbaki Gölpınarlı, *Yunus Emre ve Tasavvuf*, İnkılap Kitabevi, İstanbul 1992, s. 165.

64 Sadi, *Bostan*, s.198; *Gülistan*, s. 40,93,115,132; Küçük Abdal, vrk. 75a, 80b-81a, 102a. Sûfilerde seyahat ritüeli ve geleneği için bk. Ay, *age.*, s. 96-101.

65 *The Writings of St. Francis of Assisi*, s. 12; Cuthbert, *age.*, s. 29-30, 43,47-48,50,59,76,112,131.

dönem Hristiyanlık metinlerinde de epey işlenmiş bir konudur<sup>66</sup>. Benedictus'un kuralları çerçevesinde şekillenen Batı manastır zahitliği hem münzevi bir hayatı hem de insana hizmeti esas alırdı. İnsanların inanç dünyalarına yön vermek yanında hastalara, çocuklara, misafirlere ve fakirlere yardım büyük önem taşırdı<sup>67</sup>. Manastır geleneğinde öteden beri bir şekilde yer alan bu prensip bütün asetik hayat modelini Hz. İsa ve havarileri örneğinde şekillendiren Franciscus'da açık bir amaca ve yaygın bir mesaiye dönüşmüştür. Hareketi için faaliyet izni almak üzere Papa'ya müracaat ettiğinde halka yönelik, özellikle de düşkünlere hizmeti esas alan bir dizi eylem planını da sunması onun hareketinin sosyal yönüne güçlü bir işarettir. Vaazcı yönüyle dikkat çeken Dominiken tarikatında da "komşuların kurtarılması" ve "ruhlara faydalı olmak" düsturuyla hareket edilmişti. Bu gelenekte yer alanlar hem kendileri hem de komşularının kurtuluşu için aynı gayretle çalışmayı benimsemişlerdi<sup>68</sup>.

Detayına birazdan değinilecek olan bu eğilimi İslam zahitlerinde de görmek mümkündür. Geleneksel İslam zahitliğinde salt münzevi hayat sürenlerin yanında cihatla meşgul olan, irşadı büyük öncelik kabul ederek halkla iç içe olan zahitler hep vardı<sup>69</sup>. Ama 13. yüzyıla kadar sûflerin bu yönü onların baskın bir karakteri olarak yansımazdı. Zahitlik pratikleri ve tevhid inancı etrafında örülmüş düşünce dünyalarıyla daha çok dikkat çekerlerdi. Zaten bu tarihe kadar çok yaygın olduklarını da söyleyemeyiz. Yeni zahitler de muhtemelen başlangıçta halka hizmet önceliği ile yola çıkmamışlardı. Katı bir dünyayı yadsıma eğilimi ve bireysel kurtuluş eylemleri daha belirgin özellikleriydi. Fakat zamanla muhtemelen yukarıda bahsettiğimiz prensipler doğrultusunda gelişen hayat tarzları onları da toplum yararına pek çok işin aktörleri haline getirmişti. Halka hizmet idealinin de onların zahitlik öğretileri arasına girdiğini açık bir şekilde müşahade edebiliyoruz.

66 Yunus Emre Solgun, *Misticizm ve Toplum: Orta Çağ İslam ve Hristiyan Toplumlarında Dervişler ve Keşişler (13-15. Yüzyıllar)*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2020, s. 42-46.

67 Saint Benedict, *The Holy Rule of St. Benedict*. Christian Classics Ethereal Library, Grand Rapids, MI, s. 41, 64 (<https://ccel.org/ccel/b/benedict/rule/cache/rule.pdf>)

68 Jean Guiraud, *Saint Dominic*, Benziger Brothers, New York 1913, s. 158, 170.

69 İlk dönem zâhid-âlimlerden Abdullah bin Mübârek (öl. 797) zühdü dünya ile alakayı kesmek yerine dünyaya bağlanmamak şeklinde yorumlayarak savaşırlara katılmış ve ilim öğretmeye çalışmıştı. Bk. Raşit Küçük, "Abdullah b. Mübârek" *DİA*, C I, s. 123. Yine cihat ve İrşat yönüyle dikkat çeken Ebu İshak Kazeruni (öl. 1035) örneği için bkz. Şevki-i Kadim, *Manâkıb-i Şayh Abû İshâk-ı Kâzerûnî Tarcaması*, vrk. 38a-b; Hamid Algar, "Kâzerûnî" *DİA*, C 25, s. 145. İrşad tutkularıyla bilinen Kerrâmiler için bk. Karamustafa, *Tasavvufun Oluşumu*, s. 79.



Zira halka hizmet Hakk'a hizmet olarak algılanmaya başladığı gibi zahitlik yolunda merite kazanmanın aracı olarak da benimsendi. Şeyhin müridini vazifeye tayin ederken söylediği “sen de hizmet et, sofraya yay, himmet dilersen cömertlikte bulun” direktifi bu anlayışı çok açık bir şekilde yansıtır<sup>70</sup>. Muhtemelen halktan gördükleri teveccühün ve yardımın, ayrıca devlet adamlarının ve zenginlerin sağladığı maddi imkânların halka bir geri dönüşü olarak görülebilecek bir yanı da yok değil. Aslında bir karşılıklılık söz konusu: halktan aldıklarıyla halka hizmet, halka hizmet ettikleri için halk tarafından yakınlık görme ve sadakalarla desteklenme. Bir seyyahın gözlemlediği gibi talep ettikleri sadakayı halk onlara verir, zira onların insanlara çok faydalarının dokunduğuna inanırlar<sup>71</sup>.

#### 4. Toplumsal Aktörler Olarak Yeni Zahitler: Faaliyet ve İşlev

Bütün bu aetik idealler ve uygulamalar söz konusu grupları toplumla sürekli bir temas halinde tutarken, onları aktif toplumsal figürler hâline de getiriyordu. İcra ettikleri faaliyetlerle Biraderler kendi toplumları için önemli işlevler görmüşlerdi. Daha kuruluş aşamasında, yukarıda belirtilen idealler doğrultusunda, kendilerine kamu yararına işler, manevi rehberlik ve eğitim gibi bir takım faaliyet türleri belirlemişlerdi. Toplumsal huzursuzlukları teskinden<sup>72</sup> düşkünlere yardıma ve hastalıkları tedaviye kadar toplumsal sorunların her türüyle doğrudan ilişki hâlinde oldular. Franciscus yukarıda belirtildiği gibi kendisini adeta düşkünlere ve özellikle de cüzzamlılara hizmet etmeye adanmıştı, takipçilerine de aynı şeyi tavsiye ediyordu<sup>73</sup>. Dominicus kasabaları, şehirleri dolaşırken her yerde “Tanrı sözünü” vaaz etmenin yanında yoksulları ziyaret, hastaları teselli ve tedavi ediyor ve “komşusuna” karşı her türlü hayırseverliği gösteriyordu<sup>74</sup>. Her iki tarikatın hastalara yönelik hizmetleri, onları tedavi yöntemleri ve ilaç bilgisi bakımından oldukça donanımlı hâle getirmişti. Orta Çağda sık sık baş gösteren salgın hastalıklar karşısında hasta ve ölümler arasındaki çalışmaları onlara büyük bir önem kazandırmıştı<sup>75</sup>.

70 Hacı Bektaş'ın ölüm döşeginde halifesi Saru İsmail'e söylediği sözdü. Bk. *Menakab-ı Hacı Bektaş-ı Veli*, s. 88. Menkıbeye göre Koyun Baba'nın Tekke kurmak suretiyle insana hizmetle vazifelendirilmesi bir merite almak olarak tanımlanır. *Menakab-ı Koyun Baba*, Milli Kütüphane Yz. A. 3038, vrk. 5a.

71 Köprülü “Abdal” *Türk Halk Edebiyatı Ansiklopedisi*, İstanbul 1935, s. 35; Ay, *age.*, s. 117-118

72 Thomson, *age.*, s. 121.

73 bk. 65. dipnot.

74 Agusta Theodosia Drane, *The History of St. Dominic, Founder of the Friar Preachers*, Longmans, Green, and Co., New York 1891, s. 120.

75 Deanesly, *age.*, s. 160.

Mevcut ruhban sınıfının ayinleri yönetme ve bilumum pastoral faaliyetleri yeni zahitlerin de faaliyet türleri arasında yer alıyordu. Onlar buldukları yörenin her türde dinsel ihtiyaçlarına hizmet verebiliyorlardı. Hatta zaman zaman bu konuda ruhbanla aralarında yetki problemi de çıkıyordu. Ruhanilerin donuk ve toplumdan tecrit yaşamları, kitaplardan ve birbirleriyle iletişimden büyük ölçüde yoksun olmaları, onları biraderler karşısında pasif bir duruma, popülerite bakımından da epey geriye düşürüyordu. Çünkü Biraderler daha eğitilmiş idiler, mensuplarının eğitimine büyük önem veriyorlardı<sup>76</sup>.

Bu donanım onları iyi birer vaiz ve başarılı günah çıkarıcılar olarak da ortaya çıkarmıştı. Biraderler vaaz vermeyi varlık nedenlerinden biri olarak görmüşlerdi. Franciscus hayatında geçirdiği büyük dönüşümden sonra kendini bir vaiz olarak kabul etti ve her türde zorluğa rağmen insanları tövbeye davet etmeye vaazlar verdi. Gittiği her yerde ve dinleyecek insanlar bulduğu her ortamda Tanrı sevgisini, insanın günahlarını ve tövbe etme gerekliliğini onlara anlattı<sup>77</sup>. Dominicus da zaten bir vaiz olarak yola çıkmıştı. Albigenlere karşı yürüttüğü vaaz faaliyetini şehirli halka ve genele yaymıştı. Hareketinin öncelikli misyonu olarak belirlediği vaaz konusunda ihtisasa da büyük önem verdi ve genç müntesipleri için bunun alt yapısını hazırlama yoluna gitti<sup>78</sup>. Hem Fransiskenlerin hem de Dominikenlerin vaazlarına oldukça büyük ilgi duyuluyordu. Zira bu vaazlar muhatabına uygun olarak kimi zaman akademik ölçekte ve Latince, kimi zaman da Tanrı sevgisi, günahkarlık ve tövbe gibi genel konuları içerecek şekilde ve yerel dilde veriliyordu<sup>79</sup>. Vaaz konuları ve yöntemleri hakkında biraderler için el kitapları bile hazırlanıyordu. Hikayelerle süslü bu el kitaplarında Hz. İsa'nın hayatı ve yaşadığı acıların yanında cimrilik, vaftiz, merhamet, ruhaniler, şeytan, cinsel düşünceler, utanmak ve evlilik gibi diğer konular yer alırdı<sup>80</sup>. Günah çıkarma işleminde de oldukça maharetli oldukları anlaşılıyor. Bu konuda örnek gösterilen Salisbury'li Geoffrey tövbe için gelen kişiyi etkin pişmanlık ve samimi üzüntü kıvamına getirene kadar çaba sarf eder ve gerektiğinde muhatabını ağlatana kadar kendisi de ağlardı<sup>81</sup>.

76 Deanesly, *age*, s. 160.

77 Moorman, *age*, s. 272.

78 Guiraud, *age*, s. 159.

79 Moorman, *age*, s. 272-275.

80 Deanesly, *age*, s. 160-161

81 Deanesly, *age*, s. 161

Biraderlerin öne çıkan vaazcı yönleri ve kilise yaşamına dair faaliyetlerde yer almaları onları başta teoloji olmak üzere diğer dini konularda uzmanlaşmaya yönlendirdi. Eğitime büyük önem verdiler. İngiltere'deki örneğinde görüldüğü gibi tarikat binalarının her birinde genç biraderler için bir okul, her custodia'da (eyalet merkezindeki manastır) bir yedi serbest sanat (liberal arts) ve ilahiyat okulu vardı. Ayrıca biraderler hemen her üniversitede de yer edinmişlerdi. Gerçi onlar daha çok teoloji konusuna ilgi duyuyorlardı. Bu yüzden üniversite müfredatında öncelikli olan yedi sanat denilen dersleri almadan teoloji okumak istiyorlardı. Bunun için üniversite yönetimleriyle epey mücadele de etmişlerdi<sup>82</sup>. Bu üniversitelerde pek çok ünlü Fransiskan ve Dominiken alim yetişti. Hales'li Alexander, Thomas Aquinas bunların en ünlüleriydi. Ayrıca buralarda yetişenlerin tarikat okullarında hocalık yaptıkları da görülüyor<sup>83</sup>.

Fransiskan ve Dominikenlerin topluma yönelik faaliyetleri aşında manastır geleneğinde öteden beri var olan ama yeni ortaya çıkan şehir toplumları karşısında işlevsizleşen eylemlerdi. O yüzden burada bahsedilen faaliyetlerinde ruhban sınıfıyla genellikle bir rekabet içerisinde olmuşlardı. Her şeyden önce onlar halka farklı bir dindarlık modeli sunuyorlardı. Kişinin kurtuluşu için eski manastır yaşamında olduğu gibi toplumdaki çekilmek veya ruhani bir elite bağlanmak yerine, dünyevi hayatı terk etmeksizin, pişman olup tövbe etmenin ve İncil'i doğru kavramanın dindar bir hayat için yeterli olacağını ileri sürüyorlardı<sup>84</sup>. Fakat her şeye rağmen faaliyetlerini Katolik inanç sistemi ve örgütlenmesi içerisinde kalarak icra ettiler. Bu inanç sisteminin merkezinde yer alan Papalığın onayı onlar için her zaman önem taşıdı. Geleneksel manastır sistemiyle ve ruhban sınıfıyla yaşadıkları rekabet sistemi içi bir rekabet, faaliyetleri de reforme olmuş, zamanın koşullarına uydurulmuş ve geliştirilmiş kilise/manastır eylemleri olarak kalmıştır. Oysa İslam dünyasındaki muadillerinin o ölçüde ana akım içerisinde kaldıkları söylenemez. Yeni zahitlerin öğretilerinde en başından beri örf dışılık, toplum karşıtlığı ve ana akım inanışa göre oldukça marjinal kalan anlayış ve inanışları onlara yönelik ciddi eleştiri ve suçlama sebepleri oldu. Kimi zaman küfür, kimi zaman ibahayla suçlandılar<sup>85</sup>. Fakat yaygın bir kabul gördükleri de ortadadır. Onların bu

82 Deanesly, *age.*, s. 162

83 Moorman, *age.*, s. 240-241; McGonigle, *age.*, s. 162-163; Deanesly, *age.*, s. 162-163; Kenan B. Osborne, "Alexander of Hales" *The History of Franciscan Theology*, ed. K. B. Osborne, The Franciscan Institute, New York 1994, s. 1-38.

84 Lawrence, *age.*, s. 238.

85 Osman Turan, "Selçuk Türkiyesi Din Tarihine Dair Bir Kaynak: Füstât ul-'adâle fi Kavâ'id

aşırılıklarını zahitlik anlayışlarının veya tasavvufi sülûklarının bir parçası gören, sergiledikleri zahidane yaşam biçimi, hâl ve hareketleri ile hikmetli sözlerini de onların kutsallığı için yeter işaret sayan yaygın bir halk kitlesi ve yönetici zümre vardı. Hatta daha sünni nitelikli sûfi meslektaşları arasından da onlara sempatiyle bakanlar hiç de az değildi. O yüzden hayatlarını incelediğimiz yeni tür zahitlerin toplumla olan ilişkilerinde sempati ve antipatiyi birlikte görüyoruz. Tabii muhatap oldukları halkın kutsal adam algısı veya din anlayışı burada belirleyici olduğu gibi, “garip kılıklı ve tuhaf söylemlili” zahit hakkında bir kanaat sahibi olacak kadar onu tanımak da önemliydi. Zira ön yargılarla önce tepki gösterilen ama sonrasında bu tepkinin sempatiye dönüştüğü pek çok menkıbevi hikâyeye rastlarız<sup>86</sup>.

Şüphesiz halkın sempati-antipati tavrı muhtemelen bahse konu zahitlerin kendilerine yaşama ve faaliyet alanı seçmelerinde de belirleyici oluyordu. Seyahatleri için belki böyle bir sınırlama yoktu ama tekkelerini kuracakları yerler için halkın sempatisi muhtemelen bir tercih sebebidir. Onların halka yönelik hizmetleri ve toplum için gördükleri işlevlerinde bu tekkeler çok önemlidir. Elbette kamu yararına işleri tekkelerle sınırlı değildi, seyahatleri de bu anlamda büyük işlev görürdü, ama tekkeler yolcuların konaklaması, iaşesi, çevre köylerden bir derdi tasası olanların çare kapısı gibi anlamlar taşıması bakımından önemliydi<sup>87</sup>. Bu anlamda Fransisken ve Dominiken binalarının gördüğü işlevden farklı değildi. Buralar özellikle kırsal kesimde kıtlık zamanı müracaat edilen, hastalık durumunda şifa aranan yerlerdi. Dervişlerin seyahatleri ise bu tür hizmetlerin daha uzaklardaki halka götürülmesi işlevi görürdü. Her ne kadar sadaka dilenmek, tekkenin kışık ihtiyaçları için erzak toplamak gibi maksatlar taşısa da seyahat yukarıda belirtildiği gibi halkla temasın en önemli aracıydı. Bu temaslar halkın hasat işleri, hayvanlarının güdülmesi, ev, çeşme, köprü tamiri veya yapımı gibi pek çok işinde onlara yardım için bir vesile olduğu gibi, onların maneviyatlarını besleme, inanç dünyalarını şekillendirme bakımından da önemli bir ortam sağlardı<sup>88</sup>. Tabii burada Hristiyan muadilleri

is-saltana” *Fuad Köprülü Armağanı*, DTCF Yay., İstanbul 1953, s. 537-538; Ay, *age.*, 175-178.

86 13-15. yüzyıl Anadolu ve Rumeli toplumlarında olumlu ve olumsuz yönleriyle derviş imajı ve bunu belirleyen koşullar hakkında bk. Ay, *age.*, s. 139-149.

87 Tekkelerin bu işlevleri için bk. Ömer Lütfü Barkan “Osmanlı İmparatorluğunda Bir İskan ve Kolonizasyon Metodu Olarak Vakıflar ve Temlikler I: İstila Devirlerinin Kolonizatör Türk Dervişleri ve Zaviyeler” *Vakıflar Dergisi*, S. II, 1942, s. 292-293, 301; Faroqhi, “Seyyid Gazi Revisited: The Foundation As Seen Through Sixteenth and Seventeenth-Century Documents” *Turcica*, XIII, 1981, s. 113; Ocak-Faroqhi “Zaviye” *İA*, C 13, 1986, s. 472; Ay, *Derviş ve Toplum*, s. 133-136.

88 Anadolu ve Rumeli örneğinde derviş seyahatlerinin toplumsal işlevi hakkında bk. Resul Ay, “Anadolu ve Rumeli’de Derviş Seyahatleri ve Kırsal Toplum İçin Gördüğü İşlevler (13-15. yüzyıllar)”,

gibi formel ayinlere veya ritüellere nezaret etmek beklenmemelidir. Ama dinle temaslarının neredeyse tek aracı olan bu dervişlerin onların inanç dünyalarının ve maneviyatlarının şekillenmesinde oynadıkları rol çok büyüktü. Anadolu örneğinde gördüğümüz gibi, özellikle kırsal kesimde yaygın evliya kültlerinin oluşması ve dindarlığı büyük ölçüde evliyaya inanmak ve ona tutunarak kurtuluşa ermekten ibaret gören inanışların ortaya çıkması<sup>89</sup> dervişlerin onlarla olan daimî temaslarının bir sonucu olmalıdır. Bu kesim halk arasında evliyanın himmetine muhatap olmak büyük önem taşırdı. Bu yüzden onların sadaka taleplerini karşılamak, kurbanlık hayvanlar ve değişik türde hediyeler sunmak yaygın bir gelenek halini almıştı<sup>90</sup>. Evliyanın canlısına olduğu kadar ölüsüne de aynı saygı gösterilir, adaklar adanır ve aynı himmet beklenirdi<sup>91</sup>.

## Sonuç

Buraya kadar da görüldüğü gibi, 13. yüzyılın başlarında neredeyse eş zamanlı olarak Avrupa ve İslam dünyasında ortaya çıkan züht hareketleri kendi özgün koşullarının bir ürünü olmalarına ve farklı öncelikler ve hedeflerle hareket etmelerine rağmen, muhtemelen benimsemiş oldukları fakirlik, dilenme, seyahat ve insana hizmet prensipleriyle hem birbirine çok benzer hem de kendi geleneklerinden farklılaşmış yeni bir zahitlik modeli ortaya koymuşlardı. Gelenekten farklılığı, aynı zamanda aralarındaki benzerliği ifade eden bir yenilik de söz konusu zahitlik hareketlerinin toplumsal boyutuydu. Bir taraftan büyük bir yayılma ile kitlesel bir boyut kazanırken, diğer taraftan topluma dönük yönleriyle ve toplum için icra ettikleri eylem ve işlevleriyle aktif toplumsal gruplara dönüşüyorlardı. Elbette yayılmanın niteliği birbirinden epey farklılık arz eder. Biraderler daha merkezî ve daha örgütlü bir yayılma gösterirken Müslüman muadilleri için herhangi bir planlı gelişmeden bahsedilemez. Bir şeyhten icazet alan halifenin ya şeyhinin yönlendirmesiyle ya da kendi memleketine dönmesiyle hareket yeni şubeler kazanıyordu. Aralarında idari bir bağ olmadığı gibi güçlü bir iletişim olduğu da iddia edilemez. O yüzden

*Ötekilerin Peşinde, Ahmet Yaşar Ocak'a Armağan*, haz. Mehmet Öz- Fatih Yeşil, Timaş Yay., İstanbul 2015, s. 308-313.

89 Rıza Yıldırım, *Geleneksel Alevilik: İnanç, İbadet, Kurumlar, Toplumsal Yapı, Kolektif Bellek*, İletişim Yay., İstanbul 2018, s. 54; Ahmet T. Karamustafa, "Anadolu'nun İslamlaşması Bağlamında Aleviliğin Oluşumu", *Kızılbaşlık Alevilik Bektaşılık: Tarih-Kimlik-İnanç-Ritüel*, drl. Yalçın Çakmak, - İmran Gürtaş, İletişim Yay., İstanbul, 2015, s. 48.

90 Ay, "Anadolu ve Rumeli'de Derviş Seyahatleri..." s. 274.

91 Suraiya Faroqhi, *Osmanlı Kültürü ve Gündelik Yaşam Ortaçağdan Yirminci Yüzyıla*, çev. Elif Kılıç, Tarih Vakfı Yurt Yay., İstanbul 1998, s. 182-183; Ay, *Derviş ve Toplum*, s. 137.

başlangıçta bir iki tarikatla temsil edilen yeni zahitler zaman içerisinde farklı adlar altında farklı gruplara ayrılmıştır. Fakat gelişimleri her ne kadar farklılık içerse de faaliyet türleri, içinde yaşadıkları toplumlara yönelik hizmetleri ve toplumsal etkinlikleri bakımından oldukça paralellik gösterdiler. Tarikat binaları merkezli veya seyahatleri sırasında gerçekleştirdikleri bu faaliyetler yukarıda belirtildiği gibi insanların günlük rutin hayatlarını kolaylaştıran anlamlar taşıdığı gibi onların dindarlık biçimine ve inançlarında da karşılık bulabiliyordu.

### KAYNAKLAR

- Abdülkerim b. Şeyh Musa, *Makâlât-ı Seyyid Hârûn (Tenkitli Basım)*, haz. Cemal Kurnaz, TTK Yay., Ankara 1991.
- Algar, Hamid, “Kâzerûnî” *DİA*, C 25, s. 145-146.
- Ankaravî, İsmail, *Minhâcu'l-Fukara- Fakirlerin Yolu*, İnsan Yay., İstanbul 1996.
- Armstrong, Regis J. (ed. and trans.), *Clare of Assisi: Early Documents*, Franciscan Institute, New York 1988.
- Ay, Resul, *Anadolu'da Derviş ve Toplum (13-15. Yüzyıllar)*, Kitap Yayınevi, İstanbul 2014.
- Ay, Resul, “Anadolu ve Rumeli’de Derviş Seyahatleri ve Kırsal Toplum İçin Gördüğü İşlevler (13-15. yüzyıllar)”, *Ötekilerin Peşinde Ahmet Yaşar Ocak’a Armağan*, haz. Mehmet Öz- Fatih Yeşil, Timaş Yay., İstanbul 2015.
- Ay, Resul, “Moğollar ve Katolik Misyonerlik: Fransisken ve Dominiken Rahiplerinin Asya ve Yakındoğu’da Misyonerlik Faaliyetleri (13-14. Yüzyıllar)”, *Avrupa Tarihinde Türk Eli Gümeç Karamuk Armağanı*, Hacettepe Üniversitesi Yay., Ankara 2017.
- Barkan, Ömer Lütfü, “Osmanlı İmparatorluğunda Bir İskan ve Kolonizasyon Metodu Olarak Vakıflar ve Temlikler I: İstila Devirlerinin Kolonizatör Türk Dervişleri ve Zaviyeler” *Vakıflar Dergisi*, S. II, 1942, s. 279-386
- Batuk, Cengiz, *Assisili Francis ve Hristiyan Mistisizmi*, İz Yay., İstanbul 2012.
- Brakke, David, *Athanasius and the Politics of Asceticism*, Clarendon Press, Oxford 1995.
- Brother Ugolino, *The Little Flowers of St. Francis of Assisi*, Christian Classics Ethereal Library, dijital kopya (<https://ccel.org/ccel/ugolino/flowers/flowers>).

- Cuthbert, Father, *Life of St. Francis of Assisi*, Longmans, Green and Co., London 1912 ve 1925 baskıları.
- Deanesly, M. A., *A History of The Medieval Church 590-1500*, Methuen & co.ltd, London 1954.
- Derviş Burhan, *Velâyetnâme-i Hacım Sultan (Das Vilâyet-nâme des Hadschim Sultan)*, nşr. Rudolf Tschudi, Berlin 1914.
- Drane, Augusta Theodosia, *The History of St. Dominic: Founder of The Friars Preachers*, Longmans, Green & Co., New York 1891.
- Ebu'l-Hasen, 'Ali b. İbrahim el-Kârî el Bagdâdî, *Muhyiddin İbn ul-'Arabî'nin Menkabeleri (ed-Durr us-Semîn fî Menâkib iş- Şeyh Muhyiddîn)*, çev Abdülkadir Şener-M. Rami Ayas, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yay., Ankara 1972.
- Eflâkî, Ahmet, *Ariflerin Menkabeleri I*, çev. Tahsin Yazıcı, MEB, İstanbul 1995.
- Faroqhi, Suraiya, "Seyyid Gazi Revisited: The Foundation As Seen Through Sixteenth and Seventeenth-Century Documents" *Turcica*, XIII, 1981
- Faroqhi, Suraiya, *Osmanlı Kültürü ve Gündelik Yaşam Ortaçağdan Yirminci Yüzyula*, çev. Elif Kılıç, Tarih Vakfı Yurt Yay., İstanbul 1998.
- Gölpınarlı, Abdülbaki, *Yunus Emre ve Tasavvuf*, İnkılap Kitabevi, İstanbul 1992.
- Grundmann, Herbert, *Religious Movements in the Middle Ages*, University of Notredame Press, Notredame 1995.
- Guiraud, Jean, *Saint Dominic*, Benziger Brothers, New York 1913.
- Hucvirî, *Keşfu'l-Mahcûb -Hakikat Bilgisi-*, haz. Süleyman Uludağ, Dergâh Yay., İstanbul 1996.
- Karamustafa, Ahmet T., *God's Unruly Friends, Dervish Groups in the Islamic Late Middle Period, 1200-1550*, University of Utah Press, Salt Lake City 1994.
- Karamustafa, Ahmet T., "Yesevîlik, Melâmetîlik, Kalenderîlik, Vefâ'îlik ve Anadolu Tasavvufunun Kökenleri Sorunu" *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf ve Sufiler kaynaklar- doktrin-ayin ve erkân-tarikatlar-edebiyat-mimari-ikonografi-modernizm*, haz. Ahmet Yaşar Ocak, TTK Yay., Ankara 2005.
- Karamustafa, Ahmet T., "Hacı Bektaş Veli ve Anadolu'da Müslümanlık", *Hacı Bektaş-ı Veli: Güneşte Zerresinden, Deryada Katresinden (Uluslararası Hacı Bektaş-ı Veli Sempozyumu Bildirileri)*, drl. P. Ecevitoglu, A. M. İrat, A. Yalçınkaya, Dipnot Yay., Ankara 2010.

- Karamustafa, Ahmet T., “Anadolu’nun İslamlaşması Bağlamında Aleviliğin Oluşumu”, *Kızılbaşlık Alevilik Bektaşilik: Tarih-Kimlik-İnanç-Ritüel*, drl. Yalçın Çakmak, İmran Gürtaş, İletişim Yay., İstanbul 2015.
- Karamustafa, Ahmet T., *Tasavvufun Oluşumu*, çev. Nagihan Doğan, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yay., İstanbul 2017.
- Katar, Mehmet, “Hıristiyan Bayramları Üzerine Bir Araştırma” *Dinî Araştırmalar*, III/9 (2001).
- Köprülü, Fuad, “Abdal” *Türk Halk Edebiyatı Ansiklopedisi*, İstanbul 1935
- Köprülü, Fuad-F. Babinger, *Anadolu’da İslamiyet*, çev. Ragıp Hulusi, Yay. haz. Mehmet Kanar, İnsan Yay., İstanbul 1996.
- Kuşeyri, Abdülkerim, *Kuşeyri Risalesi*, haz. Süleyman Uludağ, Dergâh Yay., İstanbul 1991.
- Kübra, Necmüddin, *Tasavvufî Hayat –Usûlu aşere, Risâle ile’l-hâim, Fevâihu’l-cemâl*, Haz. Mustafa Kara, Dergâh Yay., İstanbul 1996.
- Küçük Abdal, *Otman Baba Vilâyetnamesi*, Milli Kütüphane, Mikrofilm Arş. No: A-4985,1976
- Küçük, Raşit “Abdullah b. Mübârek” *DİA*, C I, İstanbul 1988.
- Lawrence, C. H., *Medieval Monasticism: Forms of Religious Life in Western Europe in the Middle Ages*, Longman London 1989.
- Lynch, Joseph H., *The Medieval Church: A Brief History*, Longman, London 1992.
- McGonigle, Thomas D. - James F. Quigley, *A History of the Christian Tradition From its Jewish Origins to the Reformation*, Paulist Press, New York 1988.
- Menâkıb-ı Hacı Bektaş-ı Velî, “Vilâyetnâme”*, haz. A. Gölpinarlı, İnkılap Yay., İstanbul 1991.
- Menakıb-ı Koyun Baba*, Milli Kütüphane Yz. A. 3038.
- Moorman, John, *A History of the Fransiscan Order: From its Origins to the Year 1517*, Fransiscan Herald Press, Chicago 1988.
- Ocak, Ahmet Yaşar – Faroqhi, Suraiya, “Zaviye” *İA*, C 13, MEB, İstanbul 1986, s. 468-476.
- Ocak, Ahmet Yaşar, “Türkiye Selçukluları Döneminde ve Sonrasında Vefâî Tarikatı (Vefâiyye) (Türkiye Popüler Tasavvuf Tarihine Farklı Bir Yaklaşım)”, *Belleten*, C LXX/S. 257 (2006).



- Ocak, Ahmet Yaşar, “Tarihsel Süreç İçinde Türklerin İslam Yorumu” *Türkler Türkiye ve İslâm: Yaklaşım Yöntem ve Çözüm Denemeleri*, İletişim Yay., İstanbul 2009.
- Ocak, Ahmet Yaşar, *Osmanlı İmparatorluğu’nda Marjinal Sufilik: Kalenderîler (XIV-XVII. Yüzyıllar)*, TTK Yay., Ankara 1999.
- Ocak, Ahmet Yaşar, “Osmanlı İmparatorluğu’nda Din, 14-17. Yüzyıllar” *Yeniçağlar Anadolu’sunda İslam’ın Ayak İzleri Osmanlı Dönemi*, Kitap Yayınevi, İstanbul 2011.
- Osborne, Kenan B., “Alexander of Hales” *The History of Franciscan Theology*, ed. K. B. Osborne, The Fransiscan Institute, New York 1994.
- Öztürk, Eyüp, *Véliklik ile Delilik Arasında: İbnu’s-Serrâc’ın Gözünden Müvelleh Dervişler*, Kitap Yayınevi, İstanbul 2013.
- Sadi-i Şirazî, *Bostan*, çev. Hikmet İlaydın, MEB Yay., İstanbul 1992.
- Sadi-i Şirazî, *Gülîstan*, çev. Hikmet İlaydın, MEB Yay., İstanbul 1997.
- Saint Benedict, *The Holy Rule of St. Benedict*. Christian Classics Ethereal Library, Grand Rapids, MI, (<https://ccel.org/ccel/b/benedict/rule/cache/rule.pdf>)
- Schimmel, Annemarie, *İslamın Mistik Boyutları*, çev. Ergun Kocabıyık, Kabalcı Yay., İstanbul 2001.
- Solgun, Yunus Emre, *Mistisizm ve Toplum: Orta Çağ İslam ve Hristiyan Toplamlarında Dervişler ve Keşişler (13-15. yüzyıllar)*, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2020.
- Southern, R. W., *Western Society and the Church in the Middle Ages*, Penguin Books, London 1970
- Sühreverdî, *Tasavvufun Esasları -Avârifü’l- Meârif Tercümesi-*, haz. H. Kamil Yılmaz-İrfan Gündüz, Erkam Yay., İstanbul 1990.
- Şevka-i Kadim (terc.), *Manâkab-i Şayh Abû İshâk-ı Kâzarûnî Tarcaması*, Süleymaniye (Es’ad Efendi) Kütüphanesi, Kayıt No: 2429, Mkrofilm Arş. No:1178., 1955.
- The Writings of St. Francis of Assisi*, trans from Lat. Fr. Kajetan Esser, O.F.M., A Publication of The Franciscan Archive, 1999 (<http://www.catholicapologetics.info/library/onlinelibrary/Opus.pdf>)
- Thomas of Celano, *The Lives of S. Francis of Assisi*, trans. A. G. Ferrers Howell, Methuen&Co, London (tarihsiz).
- Thomson, John A., *The Western Church in The Middle Ages*, Arnold, London 1998.
- Turan, Osman, “Selçuk Türkiyesi Din Tarihine Dair Bir Kaynak: Füstât ul-‘adâle fi Kavâ’id is-saltana” *Fuad Köprülü Armağanı*, DTCF Yay., İstanbul 1953.

- Vâhidî, *Hâce-i Cihân ve Netice-i Cân, İnceleme-Tenkidli Metin*, haz. Turgut Karabey - Bülent Şığva - Yusuf Babür, Akçağ Yay., Ankara 2015.
- Velâyetnâme-i Hacım Sultan (Das Vilâyet-nâme des Hadschim Sultan)*, nşr. Rudolf Tschudi, Berlin 1914.
- Vicarire, M.H., *Saint Dominic and His Times*, McGraw Hill Book Company, New York 1964.
- Yıldırım, Rıza, *Geleneksel Alevilik: İnanç, İbadet, Kurumlar, Toplumsal Yapı, Kolektif Bellek*, İletişim Yay., İstanbul, 2018.