



Ortaçağ Dönemi Derviş Topluluklarını Nasıl Kavramsallaştırmalı?

M. Seyyit Şen*

Öz

Bazı akademisyenler norm dışı hareket eden bütün derviş gruplarını Kalenderî olarak nitelendirirken diğer akademisyenler bu tür toptancı bir yaklaşıma karşı çıkmaktadırlar. Yanı sıra, çoğu akademisyen derviş gruplarını Ortodoks (Sünni) veya Heterodoks (Gayr-i Sünni) şeklinde tasnif etmekte ve derviş topluluklarını Sünnilik açısından değerlendirmektedir. Bu makalede, farklı yaşam tarzları olan ve farklı mistik tecrübe yaşayan derviş topluluklarını yek pare bir grup olarak ele almanın problematiği üzerinde duracağız. Ayrıca, Ortaçağ döneminde kural dışı hareket eden derviş topluluklarıyla Ortodoks olarak anılan Sûfî gruplar arasında derin bir ilişki ağı bulunduğundan dolayı, derviş topluluklarını Sünni veya Gayr-i Sünni olarak sınıflandırmanın zorluğunu vurgulayacağız.

Anahtar Kelimeler: Ortaçağ, Ortadoğu, derviş toplulukları, sûfizm, heterodoksi.

* Öğr. Gör. Dr., Bursa Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümü, Bursa/Türkiye, mssen@uludag.edu.tr, orcid.org/0000-0003-2954-7360.

How to Conceptualize Dervish Communities in the Middle Ages?

Abstract

While some scholars describe all antinomian dervish groups as Qalandari, other scholars oppose this perspective because of its essentialist characteristics. Also, most scholars classify dervish groups as Orthodox (Sunni) or Heterodox (Non-Sunni) and analyze dervish communities in terms of Sunnism. In this article, I will argue that treating dervish communities as a single group is problematic since there had been dervish communities with different lifestyles and different mystical experiences. Also, classifying dervish communities as Sunni or non-Sunni was not substantial since interaction and exchanges existed between antinomian dervish communities and Orthodox Sufi groups in the Middle Ages.

Keywords: the Middle Ages, the Middle East, dervish communities, sufism, heterodoxy.

Giriş

Ortaçağ dönemi sosyal ve kültürel tarih araştırmalarında Heterodoks olarak anılan derviş topluluklarının adlandırılmasıyla ilgili tartışmalar bulunmaktadır. Örneğin, alanın duayen ismi M. Fuad Köprülü derviş gruplarının tamamını (Abdal, Işık, Torlak, Haydarî, Edhemî, Câmî, Şemsî olmak üzere) Kalenderî olarak nitelendirebileceğimizi belirtmektedir.¹ Köprülü'nün yaklaşımını takiben, Ahmet Yaşar Ocak da Kalenderî kavramını şemsiye terim olarak kullanmakta ve “protest tasavvuf akımına” mensup derviş gruplarının hepsini Kalenderî olarak isimlendirmektedir. Ocak’a göre, Cevlakî, Haydarî ve müvelleh gibi isimler Kalenderî dervişlerinin farklı yönlerini vurgulamak için kullanılan ifadelerdir.² Yine, Ebu'l-Fazl Muhammed b. Abdullah el-Künevî, Haydarîlik, Rifâîlik gibi grupları Kalenderîliğin şubelerinden sayabileceğimizi vurgularken³ Muhammed Rıza Şefî'î Kedkenî, Cevlakî ve Haydarî gibi zümrelerin Kalenderîliğin bir parçası olarak addedebileceğimizi ifade etmektedir.⁴ Fakat bazı akademisyenler Kalenderîlik teriminin bu kadar geniş bir anlamda kullanmanın teknik olarak doğru olmadığından hareketle söz konusu yaklaşıma karşı çıkmaktadırlar. Örneğin, Eyüp Öztürk müvelleh dervişlerle ilgili yazmış olduğu eserinde, Kalenderîliğin daha özel bir grubu temsil etmesinden hareketle, müvelleh dervişlerin müstakil bir Sûfî grup olarak değerlendirilmesi gerektiğinden bahsetmektedir.⁵ Yanı sıra, N. Gürkan, M. N. Bardakçı ve M. S. Sarıkaya müvelleh dervişlerin tamamını Kalenderî olarak nitelendiremeyeceğimizi, zira müvelleh tabirinin sadece Kalenderîleri değil aynı zamanda Haydarîler ve Rifâîler gibi farklı derviş gruplarını kapsadığını ifade etmektedirler.⁶

Derviş gruplarıyla ilgili bir diğer tartışma konusu derviş gruplarının sınıflandırılmasıyla alakalıdır. Köprülü derviş gruplarını değerlendirmede ikili bir yapı ortaya koyarak, bir tarafta şehrî halka hitap eden yüksek derece Sûfî zümreleri ve Sünnî ulema bulunduğunu, diğer tarafta göçebe ve okuma-yazma bilmeyen

1 M. Fuad Köprülü, *Anadolu'da İslamiyet*, İstanbul, Alfa Yayınları, 2017, s. 35-36.

2 Ahmet Yaşar Ocak, *Osmanlı İmparatorluğu'nda Marjinal Sûfîlik: Kalenderîler -XIV-XVII. Yüzyıllar-*, İstanbul, Timaş Yayınları, 2016, s. 43-49.

3 Ebu'l-Fazl Muhammed b. Abdullah el-Künevî, *es-Sûfîyyetü'l-Kalenderîyye*, Beyrut, 2002, s. 74-98.

4 Muhammed Rıza Şefî'î Kedkenî, *Kalenderîyye der Târih: Degerdîstihây-i Yek İdeolojî*, Tahran, İntişârât-i Sohen, 2008, s. 207-211.

5 Eyüp Öztürk, *Velîlik ile Delilik Arasında: İbnü's-Serrâc'ın Gözünden Müvelleh Dervişler*, İstanbul, Kitap Yayınevi, 2013, s. 73-81.

6 İbnü's-Serrâc, *Tuffâhu'l-Ervâh ve Miftâhu'l-İrbâh: Ruhların Meyvesi ve Kazancın Anahtarı*, haz. Nejdet Gürkan vd., İstanbul, Kitap Yayınevi, 2015, s. 48-51, 67.

Türkmen kitlelere hitap eden ve Anadolu’da “popüler Türk halk İslamı’nı” temsil eden Şîh-Bâtnî karakterli Kalenderî ve Haydarî gibi dervişlerin bulunduğunu belirtmektedir.⁷ Ocak, Köprülü’nün yaklaşımını devam ettirerek Kalenderîliğin kendi içerisinde dahi “yüksek zümre Kalenderîliği” ve “popüler Kalenderîlik” gibi ikili bir yapı sergilediğini ifade etmektedir.⁸ Ahmet T. Karamustafa ise ikili yaklaşımdan ziyade derviş gruplarını “yeni zühdcülük” (new ascetism) kavramı içerisinde değerlendirmekte ve derviş gruplarının resmi ve enstitüleşmiş Sûfî kültürüne karşı bir tepki olarak ortaya çıktığını ifade etmektedir.⁹

Ortaçağ dönemi derviş topluluklarının oluşum devri olduğu için karmaşık bir tablo önümüzde durmaktadır. Bu dönemde birbirinden bağımsız ve oldukça farklı derviş toplulukları teşekkül ettiği gibi erken aşamalarında birbiriyle bağlantı halinde olup sonradan bağımsız hale gelerek kurumsallaşan derviş toplulukları da bulunmaktadır. Ocak’ın tartıştığı üzere, erken dönemde Kalender terimi bir sıfat olarak birçok Sûfî için kullanılırken XIII. asırda yaşayan Cemaleddîn-i Sâvî’den sonra Kalenderîlik daha çok müesseseleşmiş ve bağımsız bir tarikat olarak tarif edilmeye başlanmıştır.¹⁰ Dolayısıyla toplumsal normlara aykırı hareket eden bütün derviş gruplarını Kalenderîlik adı altında yekpare bir grup olarak değerlendirmek doğru olmayabilir. Yine, derviş grupları oldukça dinamik bir süreç içerisinde ortaya çıktıklarından dolayı bu grupları Ortodoks (Sünni) ve Heterodoks (Gayri-Sünni) ya da yüksek zümre dindarlığı ve halk dindarlığı gibi ikili sınıflandırmaya tabi tutmak isabetli olmayabilir. Ortaçağ döneminde yaşayan derviş grupları farklı sınıfa mensup insanlarla etkileşim içerisinde olduğu gibi Sünni olarak anılan Sûfî gruplarla da iletişim içerisinde olmuştur. Yanı sıra, derviş dindarlığı Ortaçağ döneminde çok farklı şekillerde tezahür ettiğinden dolayı, dervişlerin bir kısmı kolektif bir tarikat yapılanması içerisinde yer alırken, diğer bir kısmı bireysel olarak mistik bir tecrübe yaşamıştır. Dolayısıyla, bu dönemde farklı derviş tipleri ortaya çıkmıştır.

Bu makalede öncelikle Ortaçağ dönemi Yakındoğu coğrafyasında kolektif derviş dindarlığını yansıtan fakat hakkında çok fazla çalışma yapılmayan Yûnu-siyye ve Bâcerbekiyye telifleri üzerinde duracağız. Sonrasında bireysel derviş

7 M. Fuad Köprülü, *Anadolu’da İslamiyet*, s. 30-33.

8 Ahmet Yaşar Ocak, *Osmanlı İmparatorluğu’nda Marjinal Sûfîlik*, s. 115-137; Ahmet Yaşar Ocak, *Babaîler İsyanı: Alevîliğin Tarihsel Altyapısı*, İstanbul, Dergâh Yayınları, 2020, s. 98-102.

9 Ahmet T. Karamustafa, “Yesevilik, Melâmetîlik, Kalenderîlik, Vefâilîk ve Anadolu Tasavvufunun Kökenleri Sorunu,” *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf ve Sufiler*, ed. Ahmet Y. Ocak, Ankara, TTK Yayınları, 2005, s. 86.

10 Ahmet Yaşar Ocak, *Osmanlı İmparatorluğu’nda Marjinal Sûfîlik*, s. 48-49.

dindarlığını yansıtan ve müvelleh, mecnun, meczup ve üryan gibi unvanlarla anılan dervişlerin hayatından hareketle çok farklı derviş tipolojileri olduğunun altını çizeceğiz. Bir sonraki aşamada, Rifâî tarikatının özelliklerinden ve Vefâî tarikatı ile ilişkisinden hareketle Ortaçağ'da derviş topluluklarını Sünni veya Gayr-i Sünni olarak sınıflandırmanın zorluğuna işaret edeceğiz. Sonuç kısmında ise, derviş dindarlığının statik bir yapı olmasından ziyade değişim ve dönüşüm geçiren bir olgu olduğunu vurgulayacağız.

Yûnusiye Taifesi

Derviş toplulukları içerisinde bağımsız bir şekilde ortaya çıkıp sonradan kurumlaşanlar bulunmaktadır. Yûnusiye taifesi bunun önemli örneklerinden birini oluşturmaktadır.¹¹ Kalenderilikle ilgili önemli bir eser ortaya koyan el-Kûnevî, Yûnusiye taifesini Kalenderîliğin bir parçası olarak algılamaktadır.¹² Fakat temel kaynaklara baktığımızda Yûnusiyyenin aslında bağımsız bir yapısının olduğu ortaya çıkmaktadır. İbn Hallikân (ö. 1282) *Vefeyâtü'l-A'yân* isimli eserinde Yûnusiye taifesinin piri olarak anılan Yûnus b. Yûsuf b. Müsâid eş-Şeybânî el-Mehârikî [Şeyh Yûnus el-Kuneyyî] (ö. 1222) hakkında detaylı bilgi vermektedir. İbn Hallikân şeyhin etrafındaki bir zattan naklen Şeyh Yunus'un bir pirinin bulunmadığını ve sadece kendi halinde yaşayan bir meczup olduğunu aktarmaktadır. İbn Hallikân ayrıca şeyhle bizzat görüşen kişilere dayanarak şeyhin bazı kerametlerini anlattıktan sonra Şeyh Yûnus'un kendi köyü olan Mardin civarındaki Kuneyye'de 1222 yılında vefat ettiğini ve kabrinin ziyaret edilen bir yer olduğunu belirtmektedir.¹³

İbn Hallikân'ın şeyhle ilgili olumlu yaklaşımının aksine ez-Zehebî (ö. 1348) Şeyh Yûnus'un akıldan yoksun, sahtekâr ve şathiye sahibi birisi olduğunu söylemektedir. Şeyhin rububiyetle ilgili söylemiş olduğu beyitlerin şath ve ittihad yüklü olduğunu dolayısıyla eğer şeyhin bu beyitlerle kendisini kast ediyorsa bu durumun büyük bir zendaka örneğini teşkil ettiğini ifade etmektedir. Yanı sıra, ez-Zehebî Şeyh Yunus'a mensup dervişleri de kötülemekte ve Yûnusiye taifesinin dilenci derviş gruplarının içerisinde en kötüsü olduğunu iddia etmektedir.¹⁴ Sonuç olarak, ez-Zehebî Şeyh Yunus'a nispet edilen beyitlerin Sünni İslam esas-

11 L. Pouzet, *Damas au VIIème/XIIIème siècle: Vie et structures religieuses d'une métropole islamique*, Beyrut, Dâru'l-Meşrîk, 1991, s. 229-230.

12 Ebu'l-Fazl Muhammed b. Abdullah el-Kûnevî, *es-Süfiyyetü'l-Kalenderiyye*, s. 82-90.

13 İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-A'yân*, tah. Dr. İhsan Abbas, VII, Beyrut, Dâru Sâdır, 1978, s. 256-257.

14 ez-Zehebî, *Târîhu'l-İslâm ve Vefeyâtü'l-Meşâhîr ve'l-A'lâm*, haz. Beşşâr Avvâd Ma'rûf, XIII, Beyrut, Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 2003, s. 591-593.

larıyla bağdaşmadığını ileri sürerek, Şeyh Yûnus ve taifesiyle alakalı oldukça olumsuz görüşler beyan etmekte ve onları İslam dairesinin dışında görmektedir.

Temel kaynakların aktardığına göre, Şeyh Yûnus kendi halinde yaşamış ve hiçbir derviş grubuna bağlı olmamıştır. Fakat şeyhin kerametlerine şahit olan dervişler bir araya gelerek sonraki süreçte Yûnusiyye taifesini oluşturmuş ve Şeyh Yunus'un öğretilerini başka bölgelere aktarmışlardır. Tarihi kaynaklar ve menâkıbnâmeler Yûnusiyye taifesine mensup olan bazı şeyhlere atıf yapmaktadır. Örneğin, İbnü's-Serrâc, Cehlân el-Kürdî ve Ma'tûk el-Bâaşkî'yi Şeyh Yunus el-Kuneyyî'nin en önemli iki müridi olarak anmakta ve onların kerametlerinden bahsetmektedir. İbnü's-Serrâc'a göre, Yûnusiyye'ye mensup şeyhler İlhanlılar üzerinde bile manevi otorite kurmuşlardır. Bir defasında, İlhanlı sarayında sahib-i divan, Abaka Han (ö. 1282)'in kardeşi Mengüdemür'ü 1281 yılında Şam'a sefer düzenlemeye ikna etmiştir. Bunu duyan Abaka Han sahib-i divana kızıp onun ve bütün Bağdat halkının öldürülmesini talep etmiştir. Bu durumda, sahib-i divan Şeyh Ma'tûk el-Başkî'ye tevessül edip dua ederek Abaka Han'ın gazabından kurtulmuştur.¹⁵ Bu menkıbenin ne kadar doğruyu yansıttığını bilemesek de, bu tür hikâyeler Yûnusiyye taifesinin İlhanlı emirleriyle olan diyalogunu göstermesi açısından önem arz etmektedir. Kaynaklarda bahsedilen bir diğer önemli Yûnusiyye önderi, Şeyh Seyfeddîn el-Ruceyhî'dir. Şam'da yaşamış olup 1307 yılında ölmüş ve Bab Toma civarında gömülmüştür. İbn Kesîr (ö. 1373), Şeyh el-Ruceyhî'nin Memlûkler nazarında itibarı olduğundan dolayı cenazesine kadı, ayan ve emirlerden oluşan kalabalık bir grubun katıldığını bildirmektedir.¹⁶ Sonuçta, Yûnusiyye şeyhlerinin Ortadoğu bölgesinde itibar sahibi olup siyasi otoritelerin saygısını kazandıkları sonucunu çıkarabiliriz.

Şeyh Yûnus'un ölümünden sonra Yûnusiyye taifesine mensup dervişler Ortadoğu coğrafyasında yayılmış ve kurmuş oldukları zaviyelerde kendi faaliyetlerini yürütmüşlerdir. en-Nuaymî (ö. 1521) Şam'da bulunan Yûnusiyye zaviyesine işaret ederken,¹⁷ el-Uleymî (ö. 1522) de Kudüs'teki Yûnusiyye zaviyesinden kısaca bahsetmektedir. el-Uleymî'ye göre, Barûdiye Medresesinin karşısında bulunan zaviye iki kısma ayrılmış olup bir kısmı Çerkeziye Medresesi haline getirilirken bir kısmı Yûnusiyye zaviyesi olarak kullanılmıştır.¹⁸ Ayrıca, el-Makrîzî (ö.

15 İbnü's-Serrâc, *Tuffâhu'l-Ervâh ve Miftâhu'l-İrbâh*, s. 214-218.

16 İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, XIV, Beyrut, Mektebetü'l-Ma'ârif, 1998, s. 44.

17 en-Nuaymî, *ed-Dâris fi Târîhi'l-Medâris*, haz. İbrahim Şemseddin, II, Beyrut, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1990, s. 166.

18 el-Uleymî, *el-Ünsü'l-Celîl bi-Târîhi'l-Kudsi ve'l-Halîl*, tah. Mahmud Avde el-Keâbine, II, Amman, Mektebetü Dandis, 1999, s. 93.

1442) Kahire'deki Yûnusiyye zaviyesinin üzerinde durmaktadır.¹⁹ Bu referanslara dayanarak, Şeyh Yûnus'tan sonra Yûnusiyye taifesinin Ortadoğu'nun önemli merkezlerine yayılarak kendi zaviyelerini kurduklarını ve XVI. asrın ilk yarısına kadar varlıklarını başarılı bir şekilde sürdürdüklerini söyleyebiliriz.

Bâcerbekiyye Taifesi

Ortaçağ Suriye coğrafyasında ortaya çıkan ve bağımsız bir yapısı olan derviş gruplarından birisi de Şeyh Muhammed el-Bâcerbekî (ö. 1324)'ye nispet edilen Bâcerbekiyye taifesidir.²⁰ İbn Kesîr'e göre, Şeyh el-Bâcerbekî'nin babası, Cemâleddîn b. Abdurrahmân b. Ömer el-Mevsilî, Şâfiî ulemasından olup Şam'daki medreselerde müderrislik yapmıştır. Şeyh el-Bâcerbekî, babasının gözetiminde önceleri medrese eğitimi alsa da bundan vazgeçip kendini dervişliğe adanmıştır. Sonrasında Şeyh el-Bâcerbekî'nin etrafında kendine bağlı bir taife oluşmuştur. İbn Kesîr ve İbn Hacer Bâcerbekiyye taifesinin dini inkâr ettiklerini ve sadece şeyhlerini ululadıklarını belirtmektedirler. Bu meseleden rahatsız olan Şam bölgesinin Mâlikî kadısı Şeyh el-Bâcerbekî hakkında 1305 yılında bir ölüm fetvası çıkarmıştır. Bu durumda şeyh doğuya kaçarak ölümden kurtulmuştur. Daha sonra, Şeyh el-Bâcerbekî aleyhine şahitlik yapanların kendisine olan düşmanlıklarından dolayı yalan söylediklerini ispat edince şehrin Hanbelî kadısından öldürülmesinin caiz olmadığına dair bir fetva alarak Şam'a geri dönme imkanına kavuşmuştur. el-Kâbûn semti civarında senelerce yaşadıkdan sonra 1324 yılında ölmüş ve Kasyûn dağı eteklerindeki bir kubbeye gömülmüştür.²¹ İbn Haldûn (ö. 1406) Ekmeleddîn ibn Şeyhu'l-Hanefî'den naklen Şeyh Muhammed el-Bâcerbekî'nin sakallarını tıraş eden ve bid'atçı Kalenderîlerden biri olduğunu, bazı rumuz ve işaretlere dayalı olarak gelecekle ilgili kehanetlerde bulunduğunu iddia etmektedir. Ayrıca, şeyhin melhame (gelecekteki olaylardan haber verme) türünde bir eseri olduğunu bildirmektedir.²² Sonuçta, Şeyh el-Bâcerbekî keşf ve ilham yoluyla bazı kerametlerde bulunmuş ve etrafında onun kerametlerine inanan önemli bir kitle oluşmuştur. Fakat Sünni ulema tarafından zındıklık ve kâhinlikle itham edilmiş, ömrünün son yıllarını izole bir şekilde geçirmek zorunda kalmıştır. Yine de, Şeyh el-Bâcerbekî öldükten sonra şöhreti devam etmiştir. *Zeylû Târîhi'l-İslam* adlı

19 el-Makrîzî, *el-Hitatu'l-Makrîziyye*, haz. Halîl el-Mansûr, IV, Beyrut, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1998, s. 314-315.

20 L. Pouzet, *Damas au VIIème/XIIIème siècle*, s. 231.

21 İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, XIV, s. 115; İbn Hacer el-Askalânî, *ed-Dürru'l-Kâmine fi A'yâni'l-Mieti's-Sâmine*, IV, Beyrut, Dâru'l-Cil, 1993, s. 12-14.

22 İbn Haldûn, *Mukaddimetu İbn-i Haldûn*, tah. Abdullah Muhammed ed-Dervîş, I, Şam, Dâru'l-Belhî, 2004, s. 560.

eserde Şeyh el-Bâcerbekî öldükten sonra Bâcerbekiyye taifesinin Cuma namazını terk ederek şeyhlerinin kabirlerini ziyaret ettiği bildirilmektedir.²³ Bâcerbekiyye taifesinin sonraki dönem varlığı ve faaliyetleri konusunda tarihi kaynaklarda herhangi bir atıf bulunmamaktadır. Bu noktadan hareketle, Şeyh el-Bâcerbekî'nin ölümünden sonra bağlılarının da zaman içerisinde ortadan kalktıklarını veya daha köklü derviş grupları içerisinde eridikleri yorumunda bulunabiliriz.

Bireysel Yaşayan Dervişler

Ortaçağ Yakındoğu'sunda müvelleh olarak anılan ve şahsi bir şekilde Sûfî hayatı yaşayan dervişler ortaya çıkmıştır. Özellikle, XIII. asırdan itibaren Şam bölgesinde yaşayan dervişler için müvelleh ifadesi yaygın bir şekilde kullanılmıştır. Müvelleh kavramı literal olarak aklını yitiren veya meczup kişi anlamına gelmesine rağmen, tarihsel kaynaklarda daha çok dini kuralları yerine getirmeyen ve pislik içerisinde yaşayan kişiler için kullanılmıştır. Müvelleh dervişlerin toplumsal normlara aykırı yaşam tarzı halk tarafından onların veli olduğunun bir işareti olarak kabul edilse de müvelleh dervişler Sünni ulema tarafından yoğun bir şekilde eleştirilmişlerdir.²⁴ Misal olarak, İbnü'l-Hâcc el-Abderî (ö. 1336) şeyhlerle benzeyip sahtekarlık yapan grupların içerisinde müvelleh dervişleri anmakta ve müvelleh dervişlerin dinen yasak olan şeyleri mübah olarak gördüklerini iddia etmektedir. Sahtekârlıklarına örnek olarak, bazı müvelleh dervişlerin insan sureti çizilen ve zil takılan bir bineğe bindiklerini, binek yürüdükçe zilin yüksek ses çıkardığını, böylelikle etraflarına gençlerden, erkeklerden ve kadınlardan birçok kimseyi topladıklarını haber vermektedir. Ayrıca, insanların bu tür müvelleh dervişleri evlerine davet ettiklerini, dini kurallara aykırı bir şekilde kadın erkek bir arada vakit geçirdiklerini açıklamaktadır.²⁵ Sonuçta, el-Abderî müvelleh dervişlerin çeşitli sahtekârlıklarla insanları etkilediklerini ve onları günaha sevk ettiklerini düşünmektedir.

Tarihi kaynaklarda müvelleh dervişlerle ilgili çok fazla sayıda referans bulunmaktadır. En erken kayıtlardan birisi Ali el-Müvelleh el-Kürdî hakkındadır. ez-Zehebî ve İbn Kesîr, Ali el-Kürdî'nin dini hükümleri yerine getirmeyen ve necaset üzerinde dolaşan birisi olmasına rağmen halkın kendisine karşı büyük

23 ez-Zehebî, *Zeylû Târîhi'l-İslâm*, haz. Mâzin b. Sâlim Bâvezîr, LIII, Riyad, Dâru'l-Muğni, 2008, s. 265-266.

24 İbnü's-Serrâc, *Tuffâhu'l-Ervâh ve Miftâhu'l-İrbâh*, s. 48-49; Eyüp Öztürk, *Velilik ile Delilik Arasında*, s. 74-75; L. Pouzet, *Damas au VIIème/XIIIème siècle*, s. 222; J. W. Meri, *The Cult of Saints among Muslims and Jews in Medieval Syria*, Oxford, Oxford University Press, 2002, s. 91.

25 İbnü'l-Hâcc el-Abderî, *el-Medhal*, III, Kahire, Mektebetü Dâri't-Türâs, s. 204.

saygı beslediğini belirterek şeyhin Şam'ın Câbiye kapısının dışında yaşadığını ve 1225 yılında burada öldüğünü bize haber vermektedirler.²⁶ Şeyh Ali el-Kürdî'nin şöhreti biraz farklı olarak Sûfî kaynaklara da yansımıştır. Örneğin, Abdurrahman Câmî (ö. 1492) *Nefahâtü'l-Üns*'de Şeyh Ali el-Kürdî'nin "*delilerin akıllularından*" (*ukalâ-i mecânin*) biri olduğunu söyleyerek onun Şeyh Şehabeddin Sühreverdî (ö. 1234) ile olan bir hikâyesini aktarmaktadır. Hikâyeye göre, Şeyh Sühreverdî Şam'a geldiğinde Şeyh Ali el-Kürdî'yi ziyaret etmek isteyince, etrafındakiler şeyhin namaz kılmayan ve avret yeri açık gezen biri olduğu şeklinde itiraz etmişlerdir. Buna rağmen Şeyh Sühreverdî ısrarcı olmuş ve şeyhin evine gitmiştir. Şeyh Ali el-Kürdî, Şeyh Sühreverdî'yi karşılamaya avret mahalli açık bir şekilde gelmiştir. Şeyh Sühreverdî yine de vazgeçmeyince Şeyh Ali el-Kürdî Şeyh Sühreverdî'yi güzel bir şekilde ağırlayıp onun için ziyafet vermiştir.²⁷ Sonuçta, şeyhin garip davranışları ulema tarafından eleştirilirken, bu durum Sûfî çevrelerde onun kerametine yorumlanmaktadır.

Müvelleh dervişlerden bir diğeri Süleyman et-Türkmânî'dir. İbn Kesîr'e göre, et-Türkmânî müvelleh bir halde yaşayan, necasetten çekinmeyen ve dini emirleri yerine getirmeyen birisidir. Yine de etrafında onun ermiş bir insan olduğunu düşünen müvelleh ve mecnun kişilerden müteşekkil bir grup oluşmuştur. et-Türkmânî 1315 yılında ölmüş ve Şam'da Bâbü's-Sağîr civarında defnedilmiştir.²⁸ Şeyh Hasan el-Kürdî (ö. 1324) müvelleh olarak anılan başka bir dervıştır. İbn Kesîr, Şeyh Hasan el-Kürdî'nin pis ve necis şeylerden çekinmeyen, çıplak ayakla dolaşan, hezeyan halinde gayb ilmi ile ilgili kelam eden biri olduğunu, fakat dalalet ehlinin şeyhi üstat olarak telakki ettiklerini aktarmaktadır.²⁹

Şam bölgesinde manevi otoritesi olan müvelleh dervişlerden biri Yusuf el-Kamînî olmuştur. ez-Zehebî, Yusuf el-Kamînî'nin mezbeleliklerde ve hamamların külhanlıklarında dolaştığını, elbisesinin yerlerde süründüğünü, başının çıplak olduğunu, yalpalayarak yürüdüğünü ve necasetten sakınmadığını bildirmektedir.³⁰ İbn Kesîr, Yusuf el-Kamînî öldükten sonra insanların şeyhin gömüldüğü yere akın ederek, şeyhin mezarının üzerine bir bina yapıp süslediklerini anlatmaktadır.³¹ İbnü's-Serrâc ise Sûfî bir bakış açısıyla Yusuf el-Kamînî'den birçok keramet zuhur etmesine rağmen bazı insanların bunları inkâr ettiklerini belirte-

26 ez-Zehebî, *Târîhu'l-İslâm ve Vefeyâtü'l-Meşâhîr ve'l-A'lâm*, XIII, s. 718; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, XIII, s. 108-109.

27 Abdurrahman Câmî, *Tercüme-i Nefahâtü'l-Üns*, çev. Lâmiî Çelebi, İstanbul, 1872, s. 652-653.

28 İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, XIV, s. 72.

29 a.g.e., XIV, s. 116.

30 ez-Zehebî, *Târîhu'l-İslâm ve Vefeyâtü'l-Meşâhîr ve'l-A'lâm*, XIV, s. 869-870.

31 İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, XIII, s. 298.

rek, şeyhin 1259 yılında öldüğünü ve Kasyûn Dağı'ndaki müvelleher türbesine gömüldüğünü haber vermektedir.³² Bu anlatılar Yusuf el-Kamîni'nin Şam halkı nazarında önemli bir saygınlığının bulunduğunu ortaya koymaktadır.

Şam bölgesinde yaşayıp halkın saygısını kazanan müvelleher dervişlerden bir diğeri İbrahim el-Müvelleher (ö. 1324)'tir. ez-Zehabi, İbrahim el-Müvelleher'in Bâbu'ş-Şarkî dışında yaşadığını, dört yıl boyunca bir dükkanın yakınında dikildikten sonra Fevâhir hamamının külhanlığında vakit geçirdiğini, sefih biri olmasına rağmen halk nazarında veli bir kul olarak anıldığını anlatmaktadır.³³ İbn Kesîr, İbrahim el-Müvelleher'in namaz ehli olmadığından dolayı İbn-i Teymiye tarafından tövbeye davet edilip sonrasında dövüldüğünü, pislik içerisinde yaşamasına rağmen kadınlar ve erkekler tarafından ziyaret edildiğini haber vermektedir.³⁴ İbrahim el-Müvelleher'in durumu ulema ve halkın müvelleher dervişlere yaklaşımını güzel bir şekilde yansıtmaktadır. İbrahim el-Müvelleher, halk tarafından saygı görmesine rağmen ulema tarafından kınanıp tedip edilmiştir.

Şam bölgesi kadar yoğun olmasa da müvelleher dervişlere Kahire bölgesinde de rastlanmaktadır. Mesela, İbnü'l-Cezerî (ö. 1337), Şeyh Abdullah Aybek Afîku'l-Harîrî isimli bir şeyhten bahsederek, şeyhin necasetten sakınmayan, avret yerlerini örtmeyen müvelleher bir derviş olduğunu, Kahire'de 1329 yılında aniden öldüğünü fakat cenazesine çok fazla insanın katıldığını haber vermektedir.³⁵ İbnü'l-Verdî (d. 1349) benzer şekilde Şeyh Abdullah Aybek'in kimseyle konuşmayan, avret yerlerini örtmeyen ve ramazan ayında yemek yiyen müvelleher bir derviş olduğunu bildirmektedir.³⁶ Sonuç olarak, tarihi anekdotlar müvelleher dervişlerin pislik içerisinde yaşamaktan çekinmeyen, dini kurallara riayet etmeyen ve garip tavırlar sergileyen kimseler olduklarını belirtmektedir.

Müvelleher dervişlerin hayatını göz önüne aldığımızda, Ocak'ın yaklaşımı gibi müvelleher dervişleri Kalenderîlerin bir parçası saymak ya da Öztürk'ün yaklaşımı gibi bu dervişleri kolektif bir Sûfî grup olarak değerlendirmek doğru gözükmemektedir. O dönemde, bireysel olarak mistik bir tecrübe yaşayarak garip tavırlar sergileyen ve temizliği tamamiyle göz ardı eden kişiler müvelleher sıfatıyla anılmıştır. Müvelleher dervişlerin bir grup olarak hareket etmediklerinin kanıtı ise, sadece Sünnî ulema ile yaşadıkları gerilim değil, aynı zamanda kendi

32 İbnü's-Serrâc, *Tuffâhu'l-Ervâh ve Miftâhu'l-İrbâh*, s. 242-246.

33 ez-Zehabi, *Târîhu'l-İslâm ve Vefeyâtü'l-Meşâhîr ve'l-A'lâm*, XIV, s. 870.

34 İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, XIV, s. 119.

35 İbnü'l-Cezerî, *Târîhu İbni'l-Cezerî*, tah. Ömer Abdüsselam Tedmurî, II, Beyrut, el-Mektebetü'l-Asriyye, 1998, s. 362.

36 İbnü'l-Verdî, *Târîhu İbni'l-Verdî*, II, Beyrut, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1996, s. 282.

aralarında manevi olarak rekabet etmeleridir. Örneğin, müvelleh dervişlerden Yusuf el-Kamîni (ö. 1259) ve Şeyh İbrahim b. Saîd eş-Şâğûrî el-Cîâne (ö. 1282) arasında böyle bir olay vuku bulmuştur. Hikâyeye göre, Yusuf el-Kamîni ölünce Şeyh İbrahim bağlılarıyla birlikte Şam'a gelmiş ve Bâbu's-Sağîr kapısının önünde bağırarak kapıların açılmasını istemiştir. Şeyh İbrahim yirmi yıldır şehre girmek istediğini fakat her defasında kapıların yüzüne kapandığını söylemiştir. En sonunda Yusuf el-Kamîni'nin ölmesiyle Şeyh İbrahim Şam'a girmeye muvaffak olabilmıştır.³⁷ Sonuç olarak, bu hikâyeye müvelleh dervişlerin yekpare hareket etmediklerinin ve kendi aralarında manevi olarak rekabet ettiklerinin bir göstergesidir.

Bunun dışında sadece meczup, mecnun veya üryan sıfatıyla anılan birçok derviş de tarihi kaynaklarda yer almaktadır. Bu tür dervişler genellikle müvelleh dervişler gibi bireysel anlamda mistik tecrübe yaşayan kişilerden oluşmaktadır. Örneğin, İbnü's-Serrâc, Ayyâş el-Mecnûn adlı dervişin Lübnan Dağlarında yaşadığını, ağaçların meyvesini ve ot yiyerek hayatını idame ettirdiğini anlatmaktadır. Yine, İbnü's-Serrâc, Sadûn el-Mecnûn isimli dervişin Basralı olup meşhur Sûfi Behlûl-i Dâna (ö. 799) zamanında yaşadığını, gezgin bir tabiata sahip olup gittiği yerlerde kerametler gösteren biri olduğunu ifade etmektedir.³⁸

İbn Ferhûn (ö. 1397) ise aslen Rum diyarından olan Şeyh İbrahim el-Üryân'dan bahsetmektedir. Ona göre, şeyhin üzerinde avret yerini örten bir elbise ve başında bir Sûfi külahı dışında başka bir şey olmamıştır. Şeyh İbrahim tecerrüt ehli olup yaz kış üryan bir şekilde yaşamıştır. Hayatının sonraki döneminde ise dervişlikten vazgeçip Medine'ye göç etmiştir. Elli seneden fazla bir müddet Medine'de kalarak Şiraziye Medresesinde hocalık yapmıştır. 1330 senesinde Medine'de vefat etmiştir.³⁹

Benzer şekilde, Bedrüddîn el-Aynî (ö. 1451) XIV. asır başında Kahire'de yaşayan Şeyh Muhammed el-Üryân (ö. 1311)'dan bahsederek, şeyhin sadece üstüne bir don giydiğini ve başına da imamesi olmayan bir külah (tâgîye) taktığını, bunun haricinde vücudunun çıplak olduğunu haber vermektedir. Ayrıca, şeyhin Kahire'nin dışında Ravzâ bölgesinde bir zaviyesi olduğunu ve Mısır'da onun kerametlerine inanan birçok kişi bulunduğunu bildirmektedir.⁴⁰ İbn Battûta

37 İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, XIII, s. 298.

38 İbnü's-Serrâc, *Tuffâhu'l-Ervâh ve Miftâhu'l-İrbâh*, s. 125-128.

39 İbn Ferhûn, *Nasihatü'l-Müşâvir ve Ta'zîyetü'l-Mücâvir*; tah. Hüseyin Muhammed Ali Şükrî, Beyrut, Dâru'l-Erkam b. Ebi'l-Erkam, 1996, s. 107.

40 Bedrüddîn el-Aynî, *İkdu'l-Cümân fi Târîhi Ehli'z-Zamân*, tah. Dr. Muhammed Muhammed Emin, V, Kahire, Matbaatü Dâri'l-Kutub ve'l-Vesâiki'l-Kavmiyye, 2009, s. 322.

ise Şeyh Muhammed el-Üryân'ın Memlûk Sultanı Nâsır Hasan'la 1302 yılında Şam'a geldiğini Kaşhab mevkiinde İlhanlı Sultanı Gazan Han'la yapılan savaşta genç Memlûk sultanına manevi cesaret verdiğini ve bu sayede Memlûklerin, İlhanlıları yenilgiye uğrattıklarını anlatmaktadır.⁴¹

Ortaçağ'ın son dönemlerinde bile üryan ve meczup nisbesiyle anılan derişlere rastlamak mümkündür. Mesela, el-Gazzî (ö. 1651) Muhammed el-Üryân (ö. 1513) adlı bir şeyhten bahsederek, şeyhin hayatının ilk dönemlerini müsriflik içerisinde geçirdiğini, sürekli içki içip insanlara zarar verdiğini, zamanında bir kişiyi yaraladıktan sonra akan kanı görünce pişman olup aklını yitirdiğini, sonrasında yarı çıplak halde yaşayan ve etrafında köpeklerle dolaşan birisi haline geldiğini aktarmaktadır. el-Gazzî ayrıca Osmanlı Dönemi Halep Naibi Hayır Bey (ö. 1522)'in, insanların yağmura ihtiyacı olduğu bir zaman da Şeyh Muhammed el-Üryân'ın yağmur yağdırdığına şahit olup onun kerametine inanmaya başladığını bildirmektedir.⁴²

el-Gazzî yine Musa el-Kürdî el-Üryân el-Meczûb (ö. 1555) isimli şeyhten bahsederek, şeyhin yaz kış çıplak dolaştığını, kışın şişmanlayıp yazın zayıfladığını ve Halep çarşısında dericilerin ocaklarının kenarında kızgın ateşe aldırış etmeden yatıp kalktığını, fakat bazı ticaret erbabının şeyhin veli olduğuna inandığını aktarmaktadır.⁴³ Son olarak, Radiyyüddîn İbnü'l-Hanbelî (ö. 1563) de kendi zamanında yaşayan Süveyd el-Meczûb'dan bahsederek Halep Naibi Hayır Bey'in Süveyd el-Meczûb'u teftiş ettirdikten sonra şeyhin veli olduğuna inanıp ona saygı göstermeye başladığını belirtmektedir.⁴⁴ Sonuç olarak, bu tür tarihi referanslara bakarak çıplak bir şekilde dolaşp, meczup tavırlar sergileyen derişlerin sadece halkın sevgisini değil aynı zamanda devlet erkânının da teveccühünü kazandıklarını yorumunda bulunabiliriz.

Buraya kadar kollektif (enstitüleşmiş) veya bireysel olarak Sûfî tecrübe yaşayan farklı deriş tipolojileri üzerinde durduk. Bundan sonraki aşamada Rifaî Tarikatının özellikleri ve bu tarikatın diğer tarikatlarla ilişkisi bağlamında deriş gruplarını sınıflandırmanın problemiği üzerinde duracağız.

41 İbn Battûta, *İbn Battûta Seyahatnâmesi*, çev. A. Sait Aykut, İstanbul, YKY, 2019, s. 522.

42 el-Gazzî, *el-Kevâkibu's-Sâire bi-A'yâni'l-Mieti'l-Âşire*, tah. Halil el-Mansur, I, Beyrut, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1997, s. 83-84.

43 *a.g.e.*, II, s. 250.

44 Radiyyüddîn İbnü'l-Hanbelî, *Durru'l-Habebe fî Târihi A'yâni Haleb*, tah. Mahmud Hamid el-Fâhûrî & Yahya Zekeriyya Abbâra, I, Şam, Vizâratü's-Segâfe, 1972, s. 672-673.

Rifâî Tarikatının Mahiyeti

Ortaçağ döneminde ilk kurulan tarikatlardan biri Rifâî Tarikatı olmuştur. Her ne kadar Rifâîlik kitap ve sünnete dayalı ve Sünni Ortodoks çizgide bir tarikat olarak anılsa da⁴⁵ Rifâî dervişlerinin konumu ve faaliyetleri Sünni ulema tarafından sıkça tartışma konusu haline getirilmiştir. Tarikatla ilgili en önemli meselelerden birisi ayin sırasında Rifâî dervişlerin “burhan” adını verdikleri olağanüstü birtakım fiiller izhar etmeleridir. İbn Hallikân Rifâîlerin piri Ahmed er-Rifâî (ö. 1182)’nin hayatını anlatırken Rifâîyye ve Batâîhiyye tarikatına mensup dervişlerin canlı haldeki yılanı yeme, içerisinde ateş yanan fırına girme ve aslana binme gibi birtakım kerametler sergilediklerini belirtmektedir.⁴⁶ Köprülü Rifâî tarikatındaki bu tür uygulamaların Abbasi Halifeliğinin Moğollar tarafından ortadan kaldırılmasından sonra Orta Asya Şamanizmi’nin etkisiyle ortaya çıktığını iddia etmektedir.⁴⁷ Fakat bu uygulamalar Moğol istilasından önce de Rifâî dervişleri tarafından uygulanmaktadır, çünkü Sıbt ibnü’l-Cevzî (ö. 1256) 1182 yılı olaylarından bahsederken Şeyh Ahmed el-Rifâî’nin bazı takipçilerinin vahşi hayvanlara binme, yılanlarla oynama ve çok uzun bir hurma ağacına çıkarak kendilerini yere bırakma gibi bir takım fiiliyatta bulduklarını aktarmaktadır.⁴⁸ Bu uygulama sonraki dönemlerde de devam etmiştir. İbn Battûta (ö. 1368) 1326 yılında Irak’ın Vâsıt şehrinde Ahmed el-Rifâî adına yapılan tekkeyi ziyaret ettiğinde Rifâî dervişlerin sema sırasında ateş yakarak, bazısının ateşin içerisinde yuvarlanırken diğerlerinin ateşi ağzına aldıklarını anlatmakta ve ayrıca dervişlerin yılanları tutarak başlarını kopardıklarını ifade etmektedir.⁴⁹ Tarihi kaynaklarda tarikatın piri Ahmed er-Rifâî’nin böyle eylemler yaptığına dair bir referans olmasa da, tarikata mensup dervişler erken dönemlerden itibaren bu tür uygulamalar içerisinde olmuşlardır. Rifâî dervişleri “burhan” ayinlerini keramet olarak addetse de, Sünni ulemanın tepkisiyle karşılaşmışlardır.

Özellikle, XIII. ve XIV. asırlarda Şam bölgesindeki Rifâî dervişleriyle Sünni ulema arasında Rifâîlerin tarikat erkânı ve zikir şekilleri konusunda yoğun tartışmalar yaşanmıştır. Örneğin, Rifâî önderi Şeyh Ali el-Harîrî (ö. 1248) dini tutum ve eylemlerinden dolayı ağır bir şekilde eleştirilmiştir. Ebû Şâme el-Makdisî (ö.

45 Mustafa Tahralı, “Rifâîyye”, *DİA*, XXXV, 2008, s. 99-103.

46 İbn Hallikân, *Vefeyâtü’l-A’yan*, I, s. 171-172.

47 M. Fuad Köprülü, *Influence du Chamanisme Turco-Mongol sur les Ordres Mystiques Musulmans*, İstanbul, İstanbul Darülfünunu Türkiyat Enstitüsü, 1929, s. 12-13; Mustafa Tahralı, “Rifâîyye”, s. 99-103.

48 Sıbt ibnü’l-Cevzî, *Mir’âtü’z-Zamân fi Tevârihi’l-A’yan*, tah. İbrahim ez-Zeybek, XXI, Beyrut, er-Risâletü’l-Âlemiyye, 2013, s. 287.

49 İbn Battûta, *İbn Battûta Seyahatnâmesi*, s. 182.

1267), Şeyh Ali el-Harîrî'nin dini emirleri alaya aldığı, Şam'ın önde gelen ailelerinin çocuklarını dinden saptırdığını ve de insanları ibâhîliğe yönlendirdiğini açıklamaktadır. Özellikle, müzik eşliğinde gençlerle elbiseleri olmadan raks ettiğini, ulema tarafından katline fetva verilmesine rağmen bunun uygulanmadığını haber vermektedir.⁵⁰ Benzer şekilde, İbn Kesîr Şeyh Ali el-Harîrî'nin ulemanın tasvip etmediği bir yaşam tarzı olduğunu, fukahâdan İzz b. Abdüsselâm (ö.1262), Takiyyüddîn ibnû's-Salâh (ö. 1245) ve Ebû Amr b. el-Hâcib (ö. 1249) gibi âlimlerin şeyhe karşı olduğunu bildirmektedir. Ayrıca, ulemanın muhalefeti ile Eyyûbî Sultanı el-Eşref Musa (ö. 1237) zamanında hapse atıldığını, sonrasında serbest bırakılarak memleketine sürüldüğünü ve orada iken 1248 yılında öldüğünü açıklamaktadır.⁵¹

Tarihi kaynaklardan anlaşıldığı kadarıyla Şeyh Ali el-Harîrî yarı çıplak bir şekilde sema yaptığından ve genç oğlanlarla işret âlemlerine katıldığından dolayı kınanmaktadır. Sûfî kaynakları şeyhin bu durumuna daha olumlu yaklaşmaktadır. Örneğin, Ahmed Eflâkî (ö. 1360) sema sırasında Şeyh Ali el-Harîrî'nin cezbeden dolayı elbisesinin parça parça olduğunu ve şeyhin her tarafının görüldüğünü ifade etmektedir.⁵² Yine, şeyhin toplu ortamlarda çıplak bulunmasıyla alakalı İranlı meşhur mutasavvıf Evhadüddîn-i Kirmânî (ö. 1238)'nin menâkıbnâmesinde bir kıssa anlatılmaktadır. Bu kıssaya göre, Mısır'da iken Şeyh Ali el-Harîrî alışkanlığı üzere kalabalık bir grup genç erkekle çıplak bir şekilde hamama girmiş, orada kendine masaj yaptırırken Şeyh Evhadüddîn-i Kirmânî hamama gelince Şeyh Ali el-Harîrî tedirgin olmuş ve hemen peştamalını üzerine örtmüştür. Şeyh Evhadüddîn-i Kirmânî bu olayı Şeyh Ali el-Harîrî'nin yeterince kâmil olmadığı şeklinde yorumlamıştır.⁵³ Keza, İbnü's-Serrâc şeyhten sadır olan bu garip halleri şeyhin kerameti olarak değerlendirmektedir.⁵⁴ Sûfî kaynakların tarihsel boyutu tartışmalı olsa da, Şeyh Ali el-Harîrî'nin yaşam tarzını diğer kaynaklara paralel bir şekilde yansıtmaları açısından bu kaynaklar önem arz etmektedir.

Rifâî dervişlerin suçlandığı bir diğer nokta tarikat ayininde kadın erkek bir arada sema yapmalarıdır. Örneğin, İbnü's-Serrâc, Sultan el-Melikü'z-Zâhir Rükneddîn Baybars (h. 1260-1277) zamanında yaşayan İzzeddîn b. Musa Naîm (ö.

50 Ebû Şâme el-Makdisî, *Zeyl ale'r-Ravzateyn*, tah. İbrahim Şemseddin, V, Beyrut, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2002, s. 277.

51 İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, XIII, s. 173-174.

52 Ahmed Eflâkî, *Ariflerin Menkıbeleri*, çev. Tahsin Yazıcı, İstanbul, Kabalcı Yayıncılık, 2011, s. 487.

53 Muharram Muştafavî, *13. Yüzyılın Büyük Mutasavvıfı Evhadeddin-i Kirmani ve Anadolu Tasavvufundaki Yeri*, İstanbul, Kitap Yayınevi, 2016, s. 204.

54 İbnü's-Serrâc, *Tuŧfâhu'l-Ervâh ve Miftâhu'l-İrbâh*, s. 236-242.

1276) isimli bir Rifâî şeyhinin düzenlemiş olduğu ayinlerde kadın ve erkeklerin bir arada olmasından dolayı Hama emirine şikâyet edildiğini, Hama emirinin Şeyh İzzeddîn'i sınadıktan sonra onun gerçek bir veli olduğunun farkına vardığını, dolayısıyla şeyhi cezalandırma yoluna gitmediğini bize haber vermektedir.⁵⁵ Muhtemelen, Şeyh İzzeddîn'in kadın erkek karışık sema yapmasından rahatsız olan ulemeden bazıları şeyhi Hama emirine şikâyet etmiş, fakat istedikleri sonucu elde edememişlerdir.

XIV. asır başlarında Rifâî dervişleri ile ulema arasındaki gerilim iyice artmıştır. Örneğin, İbn Teymiyye 1305 yılında Şam'da Rifâî Şeyhi Salih ile ulema ve Memlûk emirlerinin huzurunda bazı tartışmalarda bulunmuştur.⁵⁶ İbn Teymiyye Rifâîlerin boyunlarına demir halkalar taktıklarını fakat bunun bidat olduğunu söylemiş, keramet olarak icra ettikleri ateşe ve yılan dokunma gibi özelliklerin ise sahtekârlıktan kaynaklandığını belirtmiştir. Ayrıca, İbn Teymiyye Rifâîlerin namazları sırasında "Ey Efendim Ahmed! Allah rızası için bir şey ihsan eyle!" diyerek feryat ettiklerini ve bunun dinen caiz olmadığını ifade etmiştir. Yanı sıra, İbn Teymiyye bu konular hakkında Şâfiî müftüsü Kemâlüddîn ibnû'z-Zemlekânî (ö. 1327) ile görüşüğünü ve müftünün de Rifâîlerin geleneğini bid'at olarak kabul ettiğini haber vermiştir.⁵⁷ Sonuç olarak, İbn Teymiyye, dervişlerin bu tür uygulamalarından ötürü Rifâîlerin İslam'dan saptıklarını düşünmektedir. Dolayısıyla, Rifâîler Sünni ortodoks çizgide bir tarikat olarak anılsa da, tarikat ayini sırasındaki garip uygulamaları, bid'at olarak addedilen birtakım fiiliyatta bulunmalarından dolayı Sünni ulema ile karşı karşıya gelmişlerdir.

Rifâî Tarikatının Diğer Sûfî Gruplarla İlişkisi

Rifâîlerin Ortodoks Sünnilik dışarısında kalan birtakım uygulamalarının yanı sıra diğer derviş gruplarla etkileşim ve iletişim içerisinde bulunması gibi olgular da derviş gruplarını Ortodoks ve Heterodoks olarak net bir ayrıma tabii tutmanın zorluğunu ortaya koymaktadır. Rifâîler ilk dönemlerinden itibaren farklı Sûfî çevrelerle diyalog içerisinde olmuşlardır. Mesela, XIII. asırda Şam bölgesinde Kalenderîler ve Rifâîler arasında ilişkiler bulunmaktadır. Eyyübî Sultanı el-Eşref Musa zamanında Rifâî Şeyhi Ali el-Harîrî sürgüne gönderilince Kalenderîler de

55 a.g.e., s. 316-319.

56 İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, XIV, s. 36; el-Birzâlî, *el-Muktefî* alê Kitâbi'r-Ravzateyn, tah. Ömer Abdüsselam Tedmurî, III, Beyrut, el-Mektebetü'l-Asriyye, 2006, s. 298; Muhammed Umar Memon, *Ibn Taimiya's Struggle against Popular Religion*, The Hague, Mouton, 1976, s. 62-64.

57 İbn Teymiyye, *Mecmû'u-Fetâvâ*, haz. Abdurrahman Muhammed b. Kasım, XI, Medine, Mücemme' el-Melik Fahd, 2004, s. 445-452, 459- 475.

Cüneyd Kasrı tarafına sürgün edilmiştir.⁵⁸ Bu anekdotan anlaşıldığı kadarıyla Kalenderîler Rifâîlerle olan bağlarından dolayı cezalandırılmışlardır.

Yine, Haydarîler ve Rifâîler arasında yakın bir temas bulunmaktadır.⁵⁹ Daha önce açıklandığı üzere, Rifâî dervişlerin boyunlarına demir halkalar taktıkları bilinmektedir. Haydarî dervişleri ise sadece boyunlarına değil aynı zamanda kulaklarına, ayaklarına ve hatta cinsel organlarına halka takmalarıyla ünlenmişlerdir.⁶⁰ Bu durum, Rifâîlerle Haydarîler arasındaki ortak kültürü yansıtmaktadır. Yanı sıra, Rifâî dervişleri sema sırasında ateşe girmeleri vs. uygulamalarıyla ön plana çıkmışlardır. Haydarî dervişleri arasında da bu tür uygulamalar bulunmaktadır. Örneğin, İbn Battûta Hindistan'ı ziyareti esnasında Delhi yakınlarında Haydarî dervişlerin yatsı namazından sonra ateşe girip raks ettiklerini bize haber vermektedir.⁶¹ Bu tür benzerlikler, Haydarî ve Rifâî dervişlerin birbirleriyle iletişim içerisinde olduğunu göstermektedir.

Ayrıca, Rifâî tarikatının Vefâî tarikatı ile derin bir ilişkisi bulunmaktadır. Şöyle ki; Vefâîliğin piri Ebu'l-Vefâ el-Kürdî el-Bağdadî (ö. 1107)'nin menâkıb-nâmesinde Rifâîliğin piri Şeyh Ahmed er-Rifâî'nin Şeyh Ebu'l-Vefâ'yı keramet sahibi bir veli olarak değerlendirecek onun gelişine işaret ettiği açıklanmaktadır.⁶² İbnü's-Serrâc'ın eserinde ise tam tersine Şeyh Ebu'l-Vefâ'nın Şeyh Ahmed er-Rifâî'nin veli olarak dünyaya geleceğini haber verdiği aktarılmaktadır.⁶³ Tarikat pirleri arasındaki bu ilişkinin yanı sıra, kaynaklarda Şeyh Ebu'l-Vefâ'nın Bağdat'ta iken Rifâî önderi Şeyh Ahmed el-Şünbüki'ye intisap ettiği belirtilmektedir.⁶⁴ İki tarikat arasındaki bu ilişkilerden dolayı Vefâîlik bazı kayıtlarda Rifâîliğin alt grubu olarak değerlendirilmektedir.⁶⁵ Her ne kadar, bu tür menkıbevi rivayetler tarihsel gerçeklikle tam örtüşmese bile (Şeyh Ebu'l-Vefâ'nın Şeyh Ahmed er-Rifâî'den daha önceki bir dönemde yaşaması gibi) Rifâîler ve Vefâîler arasındaki diyalogu güzel bir şekilde yansıtmaktadır.

58 ez-Zehabî, *Târîhu'l-İslâm ve Vefeyâtü'l-Meşâhîr ve'l-A'lâm*, XIII, s. 949.

59 Ahmet T. Karamustafa, *Tanrının Kuraltanmaz Kulları: İslâm Dünyasında Derviş Toplulukları (1200-1550)*, İstanbul, YKY, 2016, s. 69-70.

60 Tahsin Yazıcı, "Haydariyye", *DİA*, XVII, 1998, s. 35-36.

61 İbn Battûta, *İbn Battûta Seyahatnâmesi*, s. 182-183.

62 H. Dursun Gümüüşoğlu, *Tâcü'l-Ârifin es-Seyyid Ebu'l-Vefâ Menâkıb-Nâmesi: Yaşamı ve Tasavvufî Görüşleri*, İstanbul, Can Yayınları, 2019, s. 442-443.

63 İbnü's-Serrâc, *Tuffâhu'l-Ervâh ve Miftâhu'l-İrbâh*, s. 256.

64 a.g.e., s. 139.

65 Ayfer Karakaya-Stump, *Vefailik, Bektaşilik, Kızılbaşlık: Alevi Kaynaklarını, Tarihini ve Tarih-yazımını Yeniden Düşünmek*, İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2016, s. 202.

Rifâî tarikatının konumunun yanı sıra, Vefâî tarikatının yapısı da Ortodoks (Sünni) - Heterodoks (Gayr-i Sünni) ayrımını sorgulamamızı gerektirmektedir. Tarihsel veriler Vefâî tarikatının Sünni mi yoksa Şii-Alevi mi olduğu noktasında karmaşık bilgiler sunmaktadır. Örneğin, menâkıbnâmesinde Şeyh Ebu'l-Vefâ Sünni düşünceye daha yakın bir kişilik olarak anlatılmaktadır. Şöyle ki; şeyh bir defasında ilk üç halifeye kötü söz söyleyen bir râfîzî ile karşılaşmış ve ona ilk üç halifenin faziletlerini ispat ederek bu kişiyi râfîzîlikten vaz geçirmiştir.⁶⁶ Ayfer Karakaya-Stump bu durumun şeyhin Bağdat gibi Sünni bir çevrede korunma ihtiyacından kaynaklanabileceğini ifade etmektedir.⁶⁷ Aslında bu durum o dönemde Şiilik ve Sünnilik arasında çok belirgin bir çizginin olmamasından ve Tasavvufun Şiilik ve Sünniliği bir araya getiren öğeleri barındırmasından kaynaklanmaktadır. Dolayısıyla, erken dönemlerde Vefâîliğin inançsal olarak net bir konumu bulunmamaktadır. Sonraki süreçte ise Vefâî tarikatı dönüşüm geçirmiş ve tarikatın içerisinden farklı yapılar ortaya çıkmıştır. Osmanlı dünyasında bir taraftan Aşıkpaşazâde (ö. 1484) ve talebesi Seyyid Velâyet (ö. 1522) yoluyla Vefâî tarikatının Sünnileşme durumu ortaya çıkarken, diğer taraftan Babaî, abdal ve diğer göçebe Türkmen ve Kürt aşiretleri yoluyla Vefâî tarikatının Kızılbaşlığa yönelme durumu meydana gelmiştir. Bu farklılaşmada özellikle XVI. asırdaki Osmanlılar ile Safevîlerin inanç konusundaki rekabeti ve bunun Anadolu'ya yansması etkili olmuşa benzemektedir.⁶⁸ Sonuçta, Rifâî ve Vefâî tarikatlarının durumunu göz önüne aldığımızda, tarikatların değişim geçirdikleri ve birbirleriyle etkileşim halinde oldukları; dolayısıyla, Ortaçağ döneminde tarikatları net bir şekilde Ortodoks ve Heterodoks olarak tasnif etmenin zorluğu ortaya çıkmaktadır.

Sonuç

Sonuç olarak, Ortaçağ döneminde kollektif ve müesseseleşmiş derviş grupları yanında bireysel olarak mistik cezbeye kapılıp dini ve toplumsal kuralların dışında yaşayan dervişler de bulunmaktadır. Dolayısıyla, derviş topluluklarını yekpare bir grup olarak (Kalenderî kavramı içerisinde) değerlendirmek isabetli bir tutum olmayacaktır. Bir taraftan, dinamik bir süreç içerisinde ortaya çıkan ve

66 H. Dursun Gümüšoğlu, *Tâcü'l-Ârifin es-Seyyid Ebu'l-Vefâ Menâkıb-Nâmesi*, s. 342-344.

67 Ayfer Karakaya-Stump, *Vefailik, Bektaşilik, Kızılbaşlık*, s. 201-202.

68 Rıza Yıldırım, *Aleviliğin Doğuşu: Kızılbaş, Sufiliğinin Toplumsal ve Siyasal temelleri (1300-1501)*, İstanbul, İletişim Yayınları, 2017, s. 71-174; Haşim Şahin, "Vefâiyye", *DİA*, XLII, 2012, s. 600-603. Ayrıca, Ocak Ortaçağ döneminde Anadolu'da yaşamış olan Türkmen Şeyhi Dede Garkın'ı ele aldığı çalışmasında Vefâîlik ve Kızılbaşlık arasındaki ilişkiye temas etmektedir. Ahmet Yaşar Ocak, *Ortaçağ Anadolu'sunda İki Büyük Yerleşimci/Kolonizatör Derviş: Dede Garkın ve Emirci Sultan-Vefâiyye ve Yeseviyye Gerçeği*, İstanbul, Dergâh Yayınları, 2014, s. 50-59.

bağımsız bir yapısı olan derviş grupları bulunmaktadır. Örnek olarak, Yûnusiyye taifesi XIII. asırda Mardin’de ortaya çıkıp daha sonra Şam, Kudüs, Kahire gibi Ortadoğu’nun önemli merkezlerine yayılmıştır. Yanı sıra, XIV. asırda Bâcerbe-kiyye taifesi Şam bölgesinde görünür hale gelmiş, fakat varlıkları uzun dönem devam etmemiştir. Diğer taraftan, müvelleh, mecnun, meczup ve üryan lakaplarıyla anılan dervişler de Ortadoğu coğrafyasında yerlerini almışlardır. Bu dervişleri müvelleh kavramı içerisinde kollektif bir Sûfî grup olarak değerlendirmek doğru bir tutum olmayacaktır, zira bu dervişler bireysel olarak mistik bir hayat yaşamaktadırlar. Kişisel cezbeye sahip olan bu tür dervişler dini emirlere uymadıklarından ve pislik içerisinde yaşadıklarından dolayı ulema tarafından tenkit edilip dışlanırken, halkın ve yöneticilerin ilgisine mazhar olup onların takdirini kazanmışlardır. Tarihsel kaynaklarda, derviş dindarlığının resmi tasavvuf çevrelerine olan tepkisellikten ortaya çıktığına dair net bir ifade bulunmamaktadır. Keza, derviş dindarlığının Şamanizm etkisiyle ortaya çıktığına dair de somut bir veri bulunmamaktadır.

Ayrıca, Ortaçağ döneminde farklı derviş grupları arasındaki derin bir ilişki ağı ve diyalog göze çarpmaktadır. Bu durum derviş gruplarını net bir şekilde Ortodoks-Heterodoks ayrımına tabi tutmanın zorluğunu ortaya koymaktadır. Bu bağlamda, Ortodoks bir tarikat olarak anılan Rifâîliğin ulema tarafından eleştirilen gayr-i Sünni çizgide bazı uygulamaları olduğu gibi Haydarî, Kalenderî gibi Heterodoks olarak anılan derviş gruplarıyla da teması bulunmaktadır. Keza, Vefâî tarikatının Rifâîlikle ilişkisi ve sonraki dönemde Sünni ve Şii-Alevî gibi yapılara ayrılması, Ortaçağ döneminin karmaşık tablosunu net bir şekilde ortaya koymakta ve Ortodoks-Heterodoks gibi ikili sınıflandırmayı geçersiz kılmaktadır.

Kaynakça

Ana Kaynaklar

Abdurrahman Câmî, *Tercüme-i Nefahâtü'l-Üns*, çev. Lâmiî Çelebi, İstanbul, 1872.

Ahmed Eflâkî, *Ariflerin Menkıbeleri*, çev. Tahsin Yazıcı, İstanbul, Kabcacı Yayıncılık, 2011.

Bedrüddîn el-Aynî, *İkdu'l-Cümân fî Târîhi Ehli'z-Zamân*, tah. Dr. Muhammed Muhammed Emin, Kahire, Matbaatü Dâri'l-Kutub ve'l-Vesâiki'l-Kavmiyye, 2009.

el-Birzâlî, *el-Muktefî alê Kitâbi'r-Ravzateyn*, tah. Ömer Abdüsselam Tedmurî, Beyrut, el-Mektebetü'l-Asriyye, 2006.

Ebû Şâme el-Makdisî, *Zeyl ale'r-Ravzateyn*, tah. İbrahim Şemseddin, Beyrut, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2002.

el-Gazzî, *el-Kevâkibu's-Sâire bi-A'yânî'l-Mieti'l-Âşire*, tah. Halil el-Mansur, Beyrut, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1997.

İbn Battûta, *İbn Battûta Seyahatnâmesi*, çev. A. Sait Aykut, İstanbul, YKY, 2019.

İbnü'l-Cezerî, *Târîhu İbni'l-Cezerî*, tah. Ömer Abdüsselam Tedmurî, Beyrut, el-Mektebetü'l-Asriyye, 1998.

İbn Ferhûn, *Nasîhatü'l-Müşâvir ve Ta'ziyetü'l-Mücâvir*, tah. Hüseyin Muhammed Ali Şükrî, Beyrut, Dâru'l-Erkam b. Ebi'l-Erkam, 1996.

İbnü'l-Hâcc el-Abderî, *el-Medhal*, Kahire, Mektebetü Dâri't-Türâs.

İbn Hacer el-Askalânî, *ed-Düreru'l-Kâmine fî A'yânî'l-Mieti's-Sâmine*, Beyrut, Dâru'l-Cil, 1993.

İbn Haldûn, *Mukaddimetu İbn-i Haldûn*, tah. Abdullah Muhammed ed-Dervîş, Şam, Dâru'l-Belhî, 2004.

İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-A'yân*, tah. Dr. İhsan Abbas, Beyrut, Dâru Sâdır, 1978.

İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, Beyrut, Mektebetü'l-Ma'ârif, 1998.

İbnü's-Serrâc, *Tuffâhu'l-Ervâh ve Miftâhu'l-İrbâh: Ruhların Meyvesi ve Kazancın Anahtarı*, haz. Nejdîet Gürkan vd., İstanbul, Kitap Yayınevi, 2015.

İbn Teymiyye, *Mecmû'u-Fetâvâ*, haz. Abdurrahman Muhammed b. Kasım, Medine, Mücemme' el-Melik Fahd, 2004.

İbnü'l-Verdî, *Târîhu İbni'l-Verdî*, Beyrut, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1996.

el-Makrîzî, *el-Hitatu'l-Makrîziyye*, haz. Halîl el-Mansûr, Beyrut, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1998.

en-Nuaymî, *ed-Dâris fî Târîhi'l-Medâris*, haz. İbrahim Şemseddin, Beyrut, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1990.

Radiyyüddîn ibnü'l-Hanbelî, *Durru'l-Habeb fî Târîhi A'yâni Haleb*, tah. Mahmud Hamid el-Fâhûrî - Yahya Zekerîyya Abbâra, Şam, Vizâratü's-Segâfe, 1972.

Sıbt ibnü'l-Cevzî, *Mir'âtü'z-Zamân fî Tevârîhi'l-A'yan*, tah. İbrahim ez-Zeybek, Beyrut, er-Risâletü'l-Âlemiyye, 2013.

el-Uleymî, *el-Ünsü'l-Celîl bi-Târîhi'l-Kudsi ve'l-Halîl*, tah. Mahmud Avde el-Keâbine, Amman, Mektebetü Dandis, 1999.

ez-Zehabî, *Târîhu'l-İslâm ve Vefeyâtü'l-Meşâhîr ve'l-A'lâm*, haz. Beşşâr Avvâd Ma'rûf, Beyrut, Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 2003.

ez-Zehabî, *Zeylü Târîhi'l-İslâm*, haz. Mâzin b. Sâlim Bâvezîr, Riyad, Dâru'l-Muğnî, 2008.

İkincil Kaynaklar

Gümüšoğlu, H. Dursun, *Tâcü'l-Ârifîn es-Seyyid Ebu'l-Vefâ Menâkıb-Nâmesi: Yaşamı ve Tasavvufî Görüşleri*, İstanbul, Can Yayınları, 2019.

Karakaya-Stump, Ayfer, *Vefailik, Bektaşilik, Kızılbaşlık: Alevi Kaynaklarını, Tarihini ve Tarihyazımını Yeniden Düşünmek*, İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2016.

Karamustafa, Ahmet T., “Yesevîlik, Melâmetîlik, Kalenderîlik, Vefâilik ve Anadolu Tasavvufunun Kökenleri Sorunu”, *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf ve Sufiler*, ed. Ahmet Y. Ocak, Ankara, TTK Yayınları, 2005.

_____, *Tanrının Kuraltanımaz Kulları: İslâm Dünyasında Derviş Toplulukları (1200-1550)*, İstanbul, YKY, 2016.

Kedkenî, Muhammed Rıza Şefî'î, *Kalenderîyye der Târih: Degerdîsîhây-i Yek İdeolojî*, Tahran, İntişârât-i Sohen, 2008.

Köprülü, M. Fuad, *Influence du Chamanisme Turco-Mongol sur les Ordres Mystiques Musulmans*, İstanbul, İstanbul Darülfünunu Türkiyat Enstitüsü, 1929.

_____, *Anadolu'da İslamiyet*, İstanbul, Alfa Yayınları, 2017.

el-Kûnevî, Ebu'l-Fazl Muhammed b. Abdullah, *es-Sûfiyyetü'l-Kalenderîyye*, Beyrut, 2002.

Memon, Muhammed Umar, *Ibn Taimiya's Struggle against Popular Religion*, The Hague, Mouton, 1976.

Meri, J. W., *The Cult of Saints among Muslims and Jews in Medieval Syria*, Oxford, Oxford University Press, 2002.

Muştafavî, Muharram, *13. Yüzyılın Büyük Mutasavvıfı Evhadeddin-i Kirmani ve Anadolu Tasavvufundaki Yeri*, İstanbul, Kitap Yayınevi, 2016.

Ocak, Ahmet Yaşar, *Ortaçağ Anadolu'sunda İki Büyük Yerleşimci/Kolonizatör Derviş: Dede Garkın ve Emirci Sultan-Vefâiyye ve Yeseviyye Gerçeği*, İstanbul, Dergâh Yayınları, 2014.

_____, *Osmanlı İmparatorluğu'nda Marjinal Sûfilik: Kalenderîler -XIV-XVII. Yüzyıllar-*, İstanbul, Timaş Yayınları, 2016.

_____, *Babaîler İsyanı: Alevîliğin Tarihsel Altyapısı*, İstanbul, Dergâh Yayınları, 2020.

Öztürk, Eyüp, *Velilik ile Delilik Arasında: İbnu's-Serrâc'ın Gözünden Muvelleh Dervişler*, İstanbul, Kitap Yayınevi, 2013.

Pouzet, L. *Damas au VIIème/XIIIème siècle: Vie et structures religieuses d'une metropole islamique*, Beyrut, Dâru'l-Meşrik, 1991.

Şahin, Haşim, "Vefâiyye", *DİA*, XLII, 2012.

Tahralı, Mustafa, "Rifâiyye", *DİA*, XXXV, 2008.

Yazıcı, Tahsin, "Haydariyye", *DİA*, XVII, 1998.

Yıldırım, Rıza, *Alevîliğin Doğuşu: Kızılbas, Sufiliğinin Toplumsal ve Siyasal Temelleri (1300-1501)*, İstanbul, İletişim Yayınları, 2017.

