

AKADEMİK DERGİSİ

ANKARA 2019 (HAZİRAN) - Sayı: 6 - s. 93-126

Gönderilme Tarihi: 29-11-2018, Kabul Tarihi: 07-05-2019

■
**ÖMER LÜTFİ BARKAN'IN "KOLONİZATÖR TÜRK
DERVİŞLERİ VE ZÂVİYELER"İ ÜZERİNE
DEĞERLENDİRMELER**

Evaluations Over Omer Lutfi Barkan's "The Colonizer Turkish Dervishes and Zawiyahs"

Doç. Dr.

HALİL BALTACI

Erzincan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

orcid.org/0000-0001-6163-8938

halilbaltaci@gmail.com

Öz

Bu çalışma, Ömer Lütfi Barkan'ın, Osmanlı Devleti'nin kuruluşunun sosyal, siyasi ve iktisâdî niteliklerinin anlaşılması konusunda arşiv belgeleri ve tarihi vesîkalarından yararlanarak kaleme aldığı, kısa adıyla “Kolonizatör Türk Dervişleri” adlı makalesinin bazı açılardan değerlendirmesini içermektedir. Bu bağlamda Anadolu'ya yapılan Türkmen göçleri, fetihler ve kolonizasyon, imar ve iskân, Osmanlı'nın kuruluşunda görev üstlenen dinî-tasavvufî zümre ve kurumlara dair verilen bilgiler irdelenmekte, bir takım tasvip ve itirazlar dile getirilmektedir. Amaç, Barkan'ın makalesinde bahsettiği abdâl, ahî, derviş ve zâviyeleri, bağlı oldukları tasavvufî zümreleri tanımak, zaman içinde büyük bir imparatorluğa dönüşecek Osmanlı Devleti'nin kuruluşuna tesir eden unsurlara dikkat çekmektir. Geçen zaman, kolonizatör Türk dervişleri ve bunların tesis ettikleri zâviyelerin, Türklük ve Müslümanlık adına Anadolu tarihini değiştiren bir etkiye sahip olduğunu göstermiştir.

Anahtar Kavramlar: Barkan, kolonizatör, derviş, zâviye, abdâl, ahî,

Abstract

This study contains comments over some aspects of the article titled, briefly, “The Colonizer Turkish Dervishes” that Ömer Lütfi Barkan wrote, utilizing archive documents and historical records, on the topic of the understanding of the social, political, and economic characteristics of the Ottoman State. In this sense, information provided with regard to the information provided with regard to the Turkmen migrations, conquests and colonization, and public works and housing made to Anatolia and the religious-Sufi classes and institutions tasked in the Ottoman establishment, and a series of affirmations and objections are framed. The purpose is to recognize the wandering dervishes, Turkish-Islamic guild (akhi), dervishes, and zawiyahs, as well as the Sufi classes to which they are connected, and to draw attention to the matters that influence the institution of the Ottoman State, which would transform into a great empire in time. The course of time has shown that colonizer Turkish dervishes and the zawiyahs that these have established possess an influence that changed the history of Anatolia on behalf of Turkishness and Muslimism.

Keywords: Barkhan, colonizer, dervish, zawiyah, wandering dervish, akhi

Giriş

Batılı araştırmacıların, Osmanlı Devleti'nin teşekkül ederken "dört yüz çadırılık bir oba"dan kısa süre içinde "cihangirâne bir devlet"e dönüşmesi, Ahmed Cevdet Paşa'nın ifadeleriyle "bir sancak beyliği şeklinde iken yüz sene zarfında tecessüm ederek bir devlet-i kaviyye ve cesîme" hâlini alması konusunda büyük bir kafa karışıklığına sahip oldukları görülmektedir. Bu düşüncede olanlara göre böyle bir devlet tesis etmek, uzak coğrafyalardan gelmiş medeniyete yabancı, yarı göçebe alelade bir topluluğun altından kalkabileceği bir iş değildi. Bu sebeple Osmanlı'nın kuruluşunda Bizans tesirinin gözden kaçırılmasına dair bazı fikirler ileri sürüldü. Ancak başta M. Fuad Köprülü olmak üzere pek çok ilim adamı bu nevi faraziyelerin geçersizliğini kısa sürede ikna edici bir şekilde ortaya koydular. Buna göre Osmanlı devletini dört yüz obalık göçebe bir aşiret olarak görmek son derece yanıltıcıdır, zira Osmanoğulları, devletlerini kurarken geçmişin büyük zenginliğinden faydalanmış, başta Anadolu Selçuklu devleti olmak üzere birçok Müslüman-Türk devletinin ilmî, siyâsî ve iktisâdî mirasından olabildiğince istifade etmiştir. Gerçekten de Osmanlılar, fethedilen yerlerin vatan hâline getirilmesi, devlet ve toplum yönetimi, vergi düzenlemesi ve toprak kullanımı, vakıf ve temlikler, gayr-i Müslim unsurlarla münasebetler vb. pek çok konuda bazı değişiklikler yapmakla beraber genelde atalarının izinden gitmişlerdir. Barkan bu makalesinde köklü ve zengin bir mirasın izini sürmüş, dikkatini tasavvufî zümrelerle yönlendirmiş, Anadolu'nun Müslümanlık mührü olan zâviyelere yoğunlaşmıştır.

1- Kültürel Bir Tarih Kazısı: "Kolonizatör Türk Dervişleri ve Zâviyeler"

Ömer Lütfi Barkan'ın, çalışmalarında daha çok Osmanlı Devlet sisteminin anlaşılması üzerine yoğunlaştığı görülmektedir. Özellikle devletin sosyal ve iktisâdî yapısı, fetih (kolonizasyon), fethedilen toprakların temlik ve vakıflar yoluyla azamî derecede değerlendirilmesi, toprak sistemi, nüfus meselesi, askerî düzen ve güvenlik onun başlıca

ilgilendiği konulardır. Evkâf ve tahrir defterleri başta olmak üzere çeşitli Osmanlı vesîkalarına müracaat ederek birincil kaynaklarla çalışan Barkan'ın nihâî hedefi, Köprülü ve diğer araştırmacılar gibi Osmanlı Devletinin zengin bir mîrasın vârisi olduğunu ortaya koymak, köklerindeki derinliğe dikkat çekmektir.¹ Meselelere geniş bir perspektifle bakma yeteneği ve çalışma alanının genişliğini göstermesi bakımından, mesela “mîrî arazilerin devlet tarafından şahıslara mülk olarak verilmesi” konusunda İslam tarihindeki örnekler kadar İslam hukuku kaynaklarına da başvurmuş olması kayda değerdir. Ona göre, Anadolu ve Balkanların fethedilip vatan hâline getirilmesi konusunda özellikle Osmanlı sultanlarının yürüttüğü siyaset, yani fethedilen topraklardan bir kısmının fethedilen kimselere verilmesi, ölü arazilerin canlandırılması, âtil bölgelerin yaşanılır hâle getirilmesi, “âyende ve revendeye” (gelip geçene) hizmet etmek karşılığında topraklar bağışlamak ve bir takım muafiyetlerin verilmesi siyaseten doğru olduğu gibi dinen de câizdir.²

Barkan çalışmalarında, özellikle de makalemize konu olan “Osmanlı İmparatorluğunda Bir İskân ve Kolonizasyon Metodu Olarak Vakıflar ve Temlikler, I. İstila Devirlerinin Kolonizatör Türk Dervişleri ve Zâviyeler” adlı iki bölümden oluşan uzunca makalesinde, Osmanlı Devleti'nin kuruluşunda başat rol oynayan abdâl, ahî, baba, derviş, sûfî vb. isimlerle bilinen tasavvuf erbabıyla ilgili görüşler serdetmiştir. Osmanlı Devleti'nin teşekkül meselesinde M. Fuad Köprülü'nün görüşlerini kabul ettiğini ifade eden araştırmacının, yeri geldiğinde ondan iktibaslarda bulunduğu görülmektedir. Köprülü'nün çoğu fikrini târihî vesîkalarla destekleyen Barkan'ın bu konudaki özgünlüğünü İrene Melikoff şu sözleriyle özetler: “Belki de onun bu konuya getirdiği orijinallik daha önce kimsenin yapmadığını yapıp XVI. asır başında kaydedilmiş nüfus ve toprak sayım sicillerine dayalı 225 arşiv

¹ Ömer Lütfî Barkan, “Osmanlı İmparatorluğunun Teşekkülü Meselesi”, *Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi*, Ankara 1943, c. 1, sayı: 2, s. 343-354.

² Arazî-i mevâtın ihya edilip şenlendirilmesi karşılığında temlik olarak verilmesinin İslam hukukundaki dayanakları için bkz. Ömer Lütfî Barkan, “İslam-Türk Mülkiyet Hukuku Tatbikatının Osmanlı İmparatorluğunda Aldığı Şekiller II, Mülk Topraklar ve Sultanların Temlik Hakkı”, *İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Mecmuası*, İstanbul 1941, c. VII, sayı:1, s. 158-174.

belgesiyle ileri sürülen görüşleri karşılaştırarak problemi derinliğine incelemekti.”³

Ömer L.Barkan tarihî belgelerle desteklenmiş makalesinde, bir tasavvuf kurumu olan zâviyelere mesleğinin tabii gereği olarak iktisâdî ve tarihî bir açıdan yaklaşmış meseleye tasavvuf tarihi araştırmacılarından farklı bir gözle bakmıştır. Bu nedenle zâviyelerin tasavvufî çehresi, yani bu mekânların rûhâniyetine dair neredeyse hiç bilgi verilmemiş, ibadet, sohbet, evrâd ü ezkâr, nefis mücâhedesine dair tarîkat uygulamalarına değinilmemiştir. Barkan'ın zâviyeleri; “âyende ve revende”nin gelip istirahat ettiği birer kervansaray, derbentlerde düşman saldırılarına karşı askerî kışla, tarım ve hayvancılık yapılan çiftlik, etrafında zamanla köy ve şehirlerin teşekkül ettiği birer aşiret obasıdır. Esasında bu, ilgili makale çerçevesinde anlaşılabilir bir durumdur. Zira Barkan'ın bu çalışmada asıl amacı zâviyeler üzerinden, Osmanlı devletinin göç yönetimi ve iskân politikası, temlik ve vakıflar aracılığıyla toprak yönetimi, güvenlik ve yayılcılık gibi sosyal, siyasî ve iktisâdî konulardaki uygulamalarına açıklık getirmektir. Buna bağlı olarak Osmanlı devletinin alelâde bir takım tesadüfî gelişmeler sonucunda kurulduğuna dair kanaatleri veya bu konuda dile getirilen Bizans ve Rum tesirine dair görüşleri çürütmek, geçmiş Türk devletler geleneğinden beslendiğini ortaya koymaktır.

Anadolu'nun Türkler tarafından vatan edinilmesi süreci tarihî, siyâsî ve iktisâdî tarafıyla dünyevî bir özelliğe sahipken diğer taraftan Anadolu'daki Müslümanlaşma hareketini gerçekleştirmesi sebebiyle dinî, tasavvufî zümrelerin bu konudaki rolleri nedeniyle de tasavvufî bir karaktere sahiptir. Benzer şekilde “i'lâ-yı kelîmetullah” ülküsüyle yapılan fetihlerde dinî gerekçeler öne çıkarken, zâviyeler açıp vakıflar ihdas ederek devletin kökleşip büyümesine yönelik siyaset, devlet tarafından yapılması gereken bir takım hizmetlerin dinî-tasavvufî zümrelerle gerçekleştirilmesi konusunun dünyevî amaca matuf olduğu söylenebilir. Olaya tasavvufî zümreler açısından bakıldığında da benzer bir durumla karşı karşıya kalırız. Zira sınır boylarında dervişlerin düşmana karşı gerçekleştirdikleri fütûhat neticesinde elde

³ Irene Melikoff, *Uyur İdik Uyardılar*, trc. Turan Alptekin, Alevilik Bektâşilik Araştırmaları, Cem Yay., İstanbul 1993, s. 213.

edilen toprakları mülk edinmeleri, dinî olduğu kadar dünyevî bazı hedeflerden bağımsız düşünülemez. İster dinî ister dünyevî maksatla olsun Anadolu'nun fethedilip İslamlaşma sürecini dinî-tasavvufî topluluklardan bağımsız ele almaya imkân yoktur. Bu sebeple dönemin Anadolu'sunda faaliyet gösteren dinî gruplarla tasavvufî zümreleri tanımak, konunun açıklığı kavuşturulması hususunda mühim bir meseledir. Bu bağlamda sırasıyla Ahmed Yesevî'nin tasavvufî kimliği ve Yesevîliğin Anadolu Müslümanları üzerindeki tesiri değerlendirilecek, Osmanlı'nın kuruluşunda önemli bir role sahip heterodoks bir zümre olan “Abdâlân-ı Rûm” ile ahîler topluluğuna dair bazı tartışmalara değinilecek, çalışmanın sonunda ise Barkan'ın vesikalarından hareketle zâviyelerin dinî, tasavvufî, iktisâdî, siyasî ve sosyal özellikleri irdelenecektir.

2- Anadolu'daki Tasavvufî Zümreler

XIII ve XIV. yüzyıl Anadolu'su hakkında araştırma yapmak, burada bulunan dinî ve tasavvufî toplulukların sayı ve mahiyetine dair sağlıklı sonuçlara ulaşmak oldukça zordur. Dönem hakkında bilgi veren tarihî kaynakların sınırlı oluşu veya bilgi bulunan kaynakların geç dönemlerde kaleme alınmış olması, taraflı bakış açısı vb. zorluklar bu dönemin dinî zümreleri hakkında kesin bir bilgi ve kanaatin oluşmasına engel olmaktadır. Anadolu'nun Türkleşme ve İslamlaşma sürecine katkı sunan dinî-tasavvufî toplulukları sadece sünnilik ya da sadece gayr-i sünni (heterodoks) unsurlar üzerinden tartışmak, neticeye ulaşmayı zorlaştıran önemli hususlardan birisidir.⁴ Zira meselenin ideolojik yaklaşımla ele alınması, çoğu zaman bir takım bilgilerin öne çıkarılıp bir takım bilgilerin de sansür edilip görmezlikten gelinmesine sebep olmaktadır. Bu sebeple dönem hakkında kanaat bildirirken hem

⁴ XIV. Yüzyılda Anadolu'yu gezen İbn Battûta şöyle demektedir: “Halk, İmam-ı A'zam Ebû Hanîfe Hazretleri'nin mezhebindedir. Hak Teâlâ ondan râzî olsun, hepsi Ehl-i Sünnet'tir. Aralarında ne Kaderî ne Râfîzî ne Mu'tezilî ne Hâricî ne de başka bir sapkın bulunmaktadır. Yüce Allah bu faziletleriyle diğer insanlardan üstün kılmıştır.” İbn Battûta, *İbn Battûta Seyahatnâmesi*, trc. Sait Aykut, İstanbul, 2005, s. 274. Köprülü bu ifadelerle itiraz ederek dilini, kültürünü, coğrafyasını tam olarak bilmeyen ve birkaç gün Anadolu'da kalan bir seyyahın böyle kesin ifadeler kurmasını eleştirerek bu sözlerin doğru olmadığını dile getirmektedir.

klasik hem de modern tarih kaynaklarının iyi bir tetkik ve tenkit sürecinden geçirilmesinde fayda vardır. Burada zikredilmesi gereken ilginç bir nokta, dönem hakkında bilgi veren ortak kaynak eserleri kullanan günümüz araştırmacılarının birbirine zıt fikirlere ulaşmalarıdır. Burada dikkat edilmesi gereken husus, dinî ve tasavvufî zümrelerin niteliğine dair nakledilen bilgileri değerlendirirken tarihî, coğrafî ve kültürel şartları göz ardı etmemek, dış görünüş ve bir takım zâhirî benzerlikten hareket ederek konuya tek bakış açısıyla yaklaşmamaktır.

Osmanlı Devleti'nin kuruluş sürecini sünnilik üzerinden değerlendiren araştırmacılar, muhtemelen Osmanlı padişahlarının önceki Türk devlet geleneklerine de uygun olarak başlangıçtan itibaren kuvvetle sünnilîği benimsemeleri, devletin din anlayışını Hanefî-Mâturidî bir çerçeveye oturtmuş olmalarından hareket etmektedirler. Bizce araştırmacıların sünnilîği öne çıkarmalarının bir diğer sebebi de İslam'ın inanç, ibadet ve düşünce sistemine oldukça uzak, tavır ve davranışlarıyla marjinal özellikler barındıran "abdâl, baba, dede vb." lakaplara sahip "serserî dervişler"e böyle muazzam bir işi yakıştıramamış olmalarıdır. Ama tarihî kaynaklar, hem Anadolu Selçuklu, hem de daha sonra ortaya çıkan Anadolu Beylikleri, özellikle de Osmanlı Beyliği'nin devlete dönüşüm sürecinde gayr-i sünnî olarak nitelenen içtimaî yapıların katkısını inkâr edilemez bir şekilde ortaya koymaktadır. Tarihî süreç hakkında bilgi veren ilk dönem kaynakları ve vesikalar göz önüne alındığında, bu konuda değerlendirme yapılırken orta bir yol benimsemenin uygun olacağı anlaşılmaktadır. Zira bu dönemde sünnî ve gayr-i sünnî zümreler Anadolu'da beraber yaşamaktaydılar. Köprülü'nün de ifade ettiği gibi, uç boylarında fetih faaliyetinde bulunan *cenkcu* göçebe Türkmenlerle beraber şehir ve kasabalara gelip yerleşen farklı sünnî tarikat mensubu dervişler de vardı.⁵ Ayrıca Osmanlı'nın beylikten devlete dönüşme hikâyesinde

⁵ Köprülü'ye göre "bu uc sahalarının Dâru'l-islâm'ın müntehasında bulunması, buradaki mücadelelere az çok dini bir mahiyet, bir mukaddes cihad rengini de verdiği için, mücahid-derviş kisvesine bürünmüş muhtelif akidelere mâlik türlü türlü insanlar, serseri derviş zümreleri de zâhiren gaza etmek, hakikatte ise bir medâr-ı maişet bulmak için buralara geliyorlardı. Bunların bir kısmı köylere ve göçebeler arasına gelen ve kuvvetli heteredoksi propagandası yapan ve hatta bu propagandalarını Hıristiyanlara da teşmil eden Türkmen dervişleridir." M. Fuad Köprülü, *Osmanlı Devleti'nin kuruluşu*, TTK Basımevi, Ankara 1984, s. 78-79.

-en azından kuruluş döneminde- hatırı sayılır etkiye sahip olduğunu gördüğümüz heterodoks (gayr-i sünnî) zümreleri, zâhirî bir takım tavır, düşünce ve davranış benzerliklerine bakarak yekpâre bir topluluk olarak değerlendirmek de doğru değildir. Zira az olmakla birlikte, bu topluluklar içerisinde sünnî İslam'ın kurallarına riayet eden tevhid ve salât ehli kimselerin bulunduğuna, bunların çok defa şer'i daireden uzaklaşmadıklarına dair bilgiler nakledilmiştir.⁶ Benzer şekilde sünnî mutasavvıf zümrelerin de fenâ, vahdet, aşk, cezbe gibi bazı tasavvufî kavramlar; semâ, devran, riyâzet, uzlet ve halvet vb. tarikat uygulamalarıyla "sünnî İslam"ın fikhî-kitâbî anlayışını zaman zaman zorladıkları tarihî bir vaki'dir.

Osmanlı'nın kuruluş döneminde devletin tesis edilmesine katkı sağlayan gayr-i sünnî zümrelerin zamanla tesirini kaybettiği anlaşılmaktadır. Başlangıçtan itibaren Osmanlı sultanlarının sünnî İslam görüşünü benimseyip kitabî bir İslam anlayışını kuvvetli bir şekilde desteklemeleri, devleti şer'-i şerîfe göre yönetme düşüncesi, açılan medreseler ve daha başka sebepler neticesinde Türklerin İslam'la tanışmalarıyla birlikte bir şekilde içinde buldukları Hanefî-Mâtürîdî çizgideki Müslümanlık anlayışı zamanla net bir şekilde görünür olmuştur. Bir diğer taraftan gayr-i sünnî olarak vafedilen dinî-tasavvufî zümrelerin de bütün Osmanlı tarihi boyunca inanç ve uygulamalarını devam ettirdikleri, özellikle Bektâşî/Alevî gelenek içinde günümüze kadar geldikleri şüphe götürmez bir gerçektir.

⁶ Meselâ Sultan Orhan'ın muhtemelen denemek amacıyla, Bursa'da meskûn Geyikli Baba'ya gönderdiği arak/rakı fiçisini Baba'nın reddetmesi, Barak Baba'nın namaz kılmayan bazı müritlerini te'dip için onları sopayla dövdüğüne dair rivayetler, bazı abdâl ve babaların "seccâde-nişîn, ehl-i salat" gibi vasıflarla anılmaları bu cümledendir. Ahmet Yaşar Ocak, *Osmanlı İmparatorlu'nda Marjinal Süfîlik Kalenderîler XIV-XII. Yüzyıllar*, Timaş Yay., İstanbul 2016, s. 122, 142. Gayr-i sünnî kimliği ile bilinen *Seyyid Ali Sultan (Kızıldeli) Vilâyetnâmesi*'nde "erenlerin içki içmedikleri, şer'i kuralları çiğnemedikleri, zaman zaman abdest alıp namaz kıldıkları, yalan söylemeyip haram yemedikleri, zina ve livatadan uzak durdukları, nefsin hazzını vermedikleri, rahat döşeklerde yatmadıkları, iftira ve gıybetten uzak durdukları, kimsenin malına göz dikip rencide etmedikleri" dile getirilir. Bkz. Ali Fuat Bilkan, *Osmanlı Zihniyetinin Oluşumu*, İletişim Yay., İstanbul 2018, s. 252.

a- Horasan Erleri: Ahmed Yesevî ve Yesevîler

Ömer L. Barkan'ın, Anadolu'nun fethi ve İslamlaşması sürecine dair tartışmalarda genel olarak M. Fuad Köprülü'nün görüşlerini benimsemiş olduğunu zikretmiştik. Vesikalar üzerinden yaptığı çalışmalarından elde ettiği bulgular da gerçekte bu konuda Köprülü'yü teyit eden neticeler vermiştir. Neredeyse yüz yıldır kabul gören genel kanaat; 'Osmanlı Devleti'nin kuruluşu, Balkanların fethi, Anadolu'nun Müslümanlaşma ameliyesi 'Horasan erleri/erenleri' denilen çoğunluğu Hoca Ahmed Yesevî geleneğine bağlı Türkmen muhacirleri eliyle olmuştur.' şeklindedir. Bu fikri desteklemek için dönem kaynaklarında adı geçen Bektâşî, Babaî, Haydârî vb. zümrelerin en azından kurucuları aracılığıyla Ahmed Yesevî'ye bağlandığı, bu nedenle Kutbeddîn Haydar ve Hacı Bektaş Velî, Yesevî halîfeleri olarak zikredildiği görülmektedir. Uzun seneler tartışılmadan doğru kabul edilen ve bir nevi resmî söyleme dönüşen bu kabulün yapılan bir takım yeni çalışmalarla artık tereddütle karşılandığı hatta bir kısmının geçerliliğini kaybettiği söylenebilir.

Tartışma konularından ilki Anadolu'nun Orta Asya'dan göç etmek suretiyle gelen Yesevî dervişler eliyle fethedilip İslamlaştırıldığı, Ahmed Yesevî'nin Anadolu'daki dinî-tasavvufî geleneklere tesir eden Heterodoks bir Türkmen Baba'sı olduğuna dâir meşhur görüştür. M. Fuad Köprülü, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar* adlı eserinde tamamen sünnî bir mutasavvıf olarak tasvir ettiği Ahmed Yesevî portresini, daha sonra kendi deyişiyile "elde ettiği bir takım yeni vesikalar" neticesinde tam tersi bir istikamette değiştirmiştir.⁷ İlk eserinde sünnî bir mutasavvıf olarak tavsif ettiği Ahmed Yesevî'nin Heterodoks bir Türkmen Babasına dönüşmesine dair görüşleri gerçekten bir takım kaynaklara mı dayanıyordu yoksa tarihsel sürecin izlenmesi neticesinde zorunlu bir çıkarsama ve tahmin miydi bu henüz açıklığa ka-

⁷ Köprülü'nün ilgili ifadesi şu şekildedir: "Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıfları yazarken gerek Ahmed Yesevî'nin sūfiyâne şahsiyetini, gerek Yesevî tarikatının hüviyetini tamamiyle Nakşibendî kaynaklarının gösterdiği şekilde tasvir etmişim. Hâlbuki Babaî, Hayderî ve Bektaşî an'anelerinin Ahmed Yesevî hakkındaki rivayetleri, şüphesiz tarihî hakikate daha yakındır. İlk Mutasavvıflar'ın neşrinden sonra Bektaşîliğin menşeleri hakkında yaptığım araştırmalar ve elde ettiğim yeni vesikalar, bana bu hususta kat'î bir kanaat vermiştir." Köprülü, "Ahmed Yesevî", *İA*, MEB Yay., İstanbul 1965, c. I, s. 210.

vuşmuş değildir. Zira onu böyle bir fikir değişikliğine götüren kaynakları –görebildiğimiz kadarıyla– ne kendisi ne de sonraki dönem araştırmacıları zikretmiştir.⁸ Bu nedenle tarihî süreç, yaşadığı bölgedeki din anlayışı ve terbiye gördüğü kimseler göz önüne alındığında, Köprülü'nün, Nakşî/Yesevî Hâzinî'nin *Cevâhirü'l-ibrâr* adlı eserini esas almak suretiyle ortaya koyduğu Ahmed Yesevî portresi ve Yesevî çevresine dair görüşlerini reddetmek için –en azından şimdilik– bir sebep olmadığını düşünmekteyiz.⁹ Zira aşağıda tartışılacağı üzere Anadolu'da bulunan gayr-i sünnî zümrelerden hareket ederek Ahmed Yesevî ve çevresi hakkında bu anlamda kat'î bir hüküm çıkarmak mümkün gözükmemektedir.

Köprülü'nün, Heterodoks karaktere sahip Yesevî dervişlerinin Anadolu'nun fethi ve Müslümanlaşması konusundaki rolüne dair vermiş olduğu, Barkan'ın da çoğuna iştirak ettiği bilgiler bir diğer tartışma konusudur. Özellikle Hacı Bektaş Velî'nin, Ahmed Yesevî'nin müridi olduğu ön kabulüyle ileri sürülen bu görüş de Hacı Bektaş'ın Baba İlyas Horasanî'ye bağlı, Vefâiyye Tarikatı'na mensup bir kişilik olmasının neredeyse kesin olarak tespit edilmesiyle artık terk edilmiş durumdadır. Ahmed Yesevî'nin, müritleri olarak kabul edilen Lokman-ı Perende veya Kutbeddîn Haydar gibi kimselerle ilişkisi de yine kesin olarak ortaya konulmuş değildir. Bu sebeple Ahmet T. Karamustafa'nın eldeki yeni kaynaklara ve Devrin DeWesee gibi araştırmacılara dayanarak dile getirdiği görüşün özeti şudur: “Elimizde bu

⁸ Bu mevzuda Necdet Tosun'un neşrettiği İmam Hüsâmeddîn Hüseyin b. Ali Sığnakî (ö. 711/1311)'ye ait *Risâle-i Hüsâmeddîn-i Sıgnakî* ya da *Menâkıb-ı Ahmed-i Yesevî* diye bilinen risâlede, Ahmed Yesevî'nin kadın ve erkeklerin birlikte sema etmelerine ses çıkarmadığı hatta bunu kabul ettiği, abdâllar zümresine dâhil olup saç, sakal, bıyık ve kaşlarını traş edilmesi anlamında çehar darb vurduğu, Kalenderler ile kırk sene seyahat edip abdâllar, evtâd, Hızır ve İlyas ile yoldaşlık edip terbiye gördüğüne dair bilgiler bu bağlamda oldukça dikkat çekicidir. Tosun, eserdeki bazı bilgileri çeşitli sebeplerle tenkit etmekte sadece bu esere has bu bilgileri kabul etmenin güç olduğunu söylemektedir. Necdet Tosun, “Ahmed Yesevî'nin Menâkıbı”, *İLAM Araştırma Dergisi*, Ocak-Haziran 1998, c. III, sayı:1, s. 74-75.

⁹ Köprülü'nün şu ifadeleri bu bakımdan önemlidir: “Bununla beraber Türk hükümdarları İslâm akîdelerine çok bağlı kaldıklarından, Hanefilik'i o kadar kuvvet ve kanaatla kabul etmişlerdi ki, esâsen Türk milletinin ictimâî vicdanından doğan bu temâyül, bir taraftan İslâm arasındaki ayrılığın ve râfizilik ve i'tizâlin umûmîleşmesine mani' oluyor, diğer taraftan bunun tabii bir neticesi olarak Türk çevrelerinde gelişen tasavvufî fikirlerde şer'i esaslara derin ve samimî bir uyma görülüyordu.” M. Fuad Köprülü, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, DİB Yay., Ankara 1991, s. 18-19.

dönemde Anadolu'ya doğrudan gelip yerleşen Türkmen babalarının birçoğunun Yesevî olduğunu düşünmemize yol açacak kanıt olmadığı bir yana, XIII. ve XIV. yüzyıllardaki Yesevî silsilesinin varlığından söz edebileceğimiz bile kuşkuludur. Ahmed Yesevî'yle bir bağı olduğuna kesin gözüyle bakabileceğimiz tek Anadolu velisi Hacı Bektaş'ın da Yesevî'nin mürîdi olmayıp yine de ondan etkilenmiş genç bir çağdaşı, hatta bir rakibi olduğunu düşünmek pekâlâ mümkündür. Bu durumda Köprülü'den kaynaklanan, Yesevîliğin Anadolu tasavvufunun ya da halk İslam'ının gelişmesinde belirleyici rol oynadığı görüşü artık bütünüyle terk edilmelidir."¹⁰

Necdet Tosun benzer görüşleri dile getirerek konuyla ilgili çalışmasına; "Yûnus Emre Rifâî, Hacı Bektaş Vefâî" başlığını uygun görmüştür.¹¹ Abdülbaki Gölpınarlı da, *Yunus Emre ve Tasavvuf* adlı eserinde, Ahmed Yesevî'nin şiiirlerinin başta Yunus Emre'ye olmak üzere Anadolu'da tesirinin olmadığı, ne Bektâşî ne de Nakşî şiiir geleceğine hiçbir katkısının bulunmadığını, şiiirlerinin okunmadığını, şiiirlerde isminin geçmediğini söyleyerek bu durumu teyit eder.¹² Irene Melikoff, adı sünnilik dışında bir şeye karışmamış Ahmed Yesevî'nin, Hacı Bektaş ve çevresi gibi Heterodoksi ile anılan kimselerle karşılaştırılmasını doğru bulmamış ve bunun sebeplerini sorgulamıştır.¹³ Ancak eserinin başka bir yerinde ise bu görüşünün zıddına; "Ahmed Yesevî'ye ait efsane üç bölgeye ayrılır: Orta Asya (Özbekistan, Kırgızistan Türkmenistan), Volga Türkleri, Anadolu ve Rum; ilk ikisinde Nakşibendî olan Ahmed Yesevî, Anadolu ve Rum'da Bektaşîlik dolayısıyla gayr-i sünnî özellikler taşır." ifadelerini kullanmıştır.¹⁴ Gölpınarlı, Yesevîliğin sünnî bir tarikat olduğu görüşündedir. Barkan'ın makale içinde neşrettiği vesîkalarda Ahmed Yesevî ve Yesevîliğe ait herhangi bir kayda rastlamadığımızı hatırlatmak gerekir. Bütün bunlarla beraber Osmanlı Tarihi içinde daha geç dönemlerde kale-

¹⁰ Ahmet T. Karamustafa, "Yesevîlik, Melâmetîlik, Kalenderîlik, Vefâîlik ve Anadolu Tasavvufunun Kökenleri Sorunu", *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf ve Sûfiler*, haz. A. Yaşar Ocak, TTK Yay., Ankara 2005, s. 86.

¹¹ Necdet Tosun, "Yûnus Emre Rifâî, Hacı Bektaş Vefâî", *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, İstanbul 2013, sayı: 31, s. 109-115.

¹² Abdülbaki Gölpınarlı, *Yunus Emre ve Tasavvuf*, İnkılap Yay., İstanbul 1961, s. 111.

¹³ Irene Melikoff, *Uyur İdik Uyardılar*, s. 155.

¹⁴ Melikoff, *age.*, s. 174-175.

me alınan Gelibolulu Mustafa Âlî'nin *Künhu'l-ahbâr* adlı eserindeki ifadeleriyle Evliya Çelebi'nin *Seyahatnâme*'sinde naklettiği bilgilerden Anadolu'da az da olsa bir Yesevî varlığından söz etmenin yanlış olmayacağı görülmektedir.¹⁵

Anadolu'nun İslamlaşması konusunda Ahmed Yesevî'nin ve Yesevîliğin etkisinin sınırlı olduğunu kabul ettiğimizde bu sefer karşımıza Anadolu'da bulunan dinî-tasavvufî zümrelerin mensup olduğu tarikatlar meselesi çıkmaktadır. Yapılan araştırmalar bizi Tâcü'l-ârifîn Ebü'l-Vefâ el-Bağdâdî'ye (ö. 501/1107) nispet edilen Vefâiyye Tarîkatı'na çıkarmaktadır. Sünnî bir karaktere sahip olduğu anlaşılan, doğduğu topraklar ve silsiledeki bazı ortak isimler sebebiyle Rıfâilik ile benzerliklerine dikkat çekilen Vefâiyye'nin Anadolu'daki görünümünün gayr-i sünnî özellikler taşıdığı en azından temsilcilerinin bu çevreye ait olduğu âşikardır. Bu dönüşümün ne zaman ve ne şekilde olduğuna dair bilgiler yetersizdir. Ahmet Yaşar Ocak, Dede Garkın üzerinden hâlifesi Baba İlyas Horasânî'yle Anadolu'da faaliyet gösteren Vefâiyye'nin önemli isimlerini eserlerinin çeşitli yerlerinde tanıtmaktadır.¹⁶ Oruç Beğ de eserinde “azîz bir şeyh” olarak nitelediği Baba İlyas'ın, Sultan Alaeddîn zamanında Amasya'ya Acem'den (Horasan) geldiğini kaydetmektedir.¹⁷ Ancak Baba İlyas'ı Ebü'l-Vefâ'ya bağlayan bağın kiminle gerçekleştiği, Dede Garkın'la nasıl tanıştığı, Heterodoks bir şeyh olarak tasvir edilmesine rağmen Dede Garkın'ın Anadolu'ya gönderdiği dört halifesinden hiçbirinin “baba ve abdâl” lakaplarını taşıyamamasının sebebi, talebelerinin “ehl-i tevhîd ve salât” olarak vasedilmelerinin nedenlerine dair henüz ikna edici cevaplar verilmiş değildir.

b- Osmanlıyı Kuran Dervişler: Abdâllar

XIII. yüzyıldan başlayarak Anadolu'nun Müslümanlaşma süreci, Osmanlı Devleti'nin kuruluşu ve devletin ilk dönemlerini içine alan

¹⁵ Geniş bilgi için bkz., Nizamettin Parlak, “Anadolu'da Yesevî Etkileri”, The Main Goal of the “Mangılık El” Idea-Common Aim and Common Future *Materials of International Scientific and Practical Conference* 5-6 December, Almatı/Kazakistan 2016, s. 64-71; A. Yaşar Ocak, *Babailer İsyamı Alevîliğin Tarihsel Altyapısı Yahut Anadolu'da İslâm-Türk Heterodoksisinin Teşekkülü*, Dergâh Yay., İstanbul 2014, s. 86-87.

¹⁶ Bkz. Ocak, *Babailer İsyamı*, s. 200-227; a. mlf. *Kalenderiler*, s. 137-160.

¹⁷ Oruç Beğ, *Oruç Beğ Tarihi*, haz. Necdet Öztürk, Çamlıca Yay., İstanbul 2007, s. 10.

zaman dilimine dair bilgi veren kaynakların dikkatini tamamen Heterodoks unsurlara, başka bir deyişle Babaî/Vefâî çevresine verdiği görülmektedir. Âşıkpaşa, Elvan Çelebi veya Âşıkpaşazâde gibi ilk dönem Osmanlı tarihi hakkında bilgi bulunan kaynakları kaleme alan kimselerin bu gelenekten gelmesinin bunda payı var mıdır? Bu, üzerinde durulması gereken bir konudur. Âşıkpaşazâde'nin Anadolu'daki dört zümreden birisi olarak zikrettiği "Abdâlân-ı Rûm/Anadolu abdâlları" konuyla ilgisi bakımından ilk irdelenmesi gereken topluluktur. Köprülü, Barkan ve yakın dönem araştırmacılarına göre Abdâlân-ı Rûm Anadolu'nun Heterodoks dervişleridir. Bazı kaynaklarda "Horasan Erenleri" adıyla da zikredilen bu zümrenin, bilhassa XIV. asırda mühim bir dinî-içtimâî kuvvete sahip oldukları görülür. Osmanlı Devleti'nin bu asrına ait bütün kaynaklarda "Abdâl veya Baba" lakabını taşıyan ve ilk Osmanlı sultanlarıyla beraber harplere iştirak eden tahta kılıçlı, garip tavırlı, cezbeli Türk dervişlerini tekkelerde oturan Arap ve Acem mutasavvıflardan ayıran özelliklerini herhalde bu cevvaliyetlerinde aramak gerekir.¹⁸

Baba veya abdâlları temsil eden Geyikli Baba, Kumral Abdâl, Abdâl Musa, Abdâl Murad gibi Osmanlı Devleti'nin kuruluş aşamasında kolonizatör Türk dervişlerine örnek olan şahsiyetlerin farklı zümrelerle birlikte anılmaları esasında bu zümreler arasındaki irtibat ve geçişkenliği göstermesi bakımından da önemlidir. Mesela bu isimler Köprülü ve Ömer L.Barkan tarafından Yesevîliğe, Ahmet Yaşar Ocak tarafından Haydarîliğe, Abdülbaki Gölpınarlı ve Haşim Şahin tarafından ise Vefâîliğe nisbet edilmektedir.¹⁹ Çoğunlukla heterodoks çevre içinde değerlendiren bu şahsiyetlerin yeri geldiğinde "ehl-i seccâde" olarak tavsif edildiği gözden kaçırılmamalıdır. Ahmet Yaşar Ocak ve Ahmet T. Karamustafa'nın dönemin kaynaklarından istifade etmek suretiyle dile getirdikleri Kalenderîlere mensup "abdâllar"a dâir tasvirlerinden, onların bugün bildiğimiz anlamda klasik sünnilikten oldukça farklı, daha çok eski inanç ve mitolojik motiflerin hâkim olduğu, popüler

¹⁸ Köprülü, *Osmanlı Devleti'nin Kuruluşu*, s. 94; a. mlf. *Anadolu'da İslâmiyet*, İnsan Yay., İstanbul 1996, s. 63.

¹⁹ Haşim Şahin, "Vefâiyye", *Türkiye'de Tasavvuf ve Tarikatlar*, edit.: Semih Ceyhan, İSAM Yay., İstanbul 2015, s. 147.

mahiyette sūfiyâne bir İslam anlayışına sahip, garip tavırlı kimseler oldukları anlaşılmaktadır.²⁰ Ömer L. Barkan bu topluluk hakkında; “XVI. asır eski Osmanlı şâirlerinin tasvir ettiği şekilde, çıplak gezen, esrar yiyen, kaşlarını, saç ve sakallarını traş eden, vücutlarında yanık yerleri ve dövme Zülfikâr resimleri ve ellerinde musiki aletleriyle doluşan serseri dervişler...” şeklinde nakledilen bilgileri aktarır.²¹ Gerçekten de dış görünüş, inanç, yaşayış ve normal kabul edilmesi mümkün olmayan tavır ve davranışları, abdâllar hakkında bilgi veren her eserde zikredilmektedir.²²

Ömer L. Barkan’a göre istilâ devrinin “abdâl” diye bilinen Türk dervişleriyle, bir takım özellikleri zikredilen bu nevi serseri dervişler arasında büyük farkın mevcut bulunması gerekir. Ona göre bütün Rum abdâllarını her zaman ve her yerde dilencilerden, serseri ve çingene dervişlerden ibaret varsaymak doğru değildir. Zira Anadolu’ya gelip bir kısmı gazilerle birlikte memleket açıp fütûhat yapan, bir kısmı civarda bulunan köylere, boş ve تنها yerlere yerleşerek müritleriyle birlikte ziraat ve hayvancılıkla meşgul olan, boş topraklar üzerinde kurdukları zâviyeler ile büyük kültür, imar ve din merkezleri inşa eden dervişlerin aynı olmasına imkân yoktur.²³ Gerçekten de “ölmüş toprakları diriltmek” ve “boş arazileri şenlendirmek” için bütün Anadolu sathına yaydıkları zâviyeler dışında, değirmenler, köprüler yapıp köyler ve şehirler kurmadaki maharetlerine bakıldığında “Anadolu/Rûm Abdâlları”nı yekpâre bir topluluk olarak ele almanın yanlışlığı göze çarpar. Fakat aynı sosyal tabana ait bu zümrelerin, hangi noktalarda birleşip nerede ayrıldıklarına dair bilgilerin netleştirilmesi gerektiğini hatırlatmak lazımdır.

Barkan, göç hareketinin sadece göçebe Türkmenlerle sınırlı kalmadığını İslam ve Türk âleminin her tarafının Anadolu ile sıkı bir münasebet halinde bulunduğunu hatırlatarak, hudutların yalnız göçe-

²⁰ A. Yaşar Ocak, *Kalenderiler*, s. 139, 141.

²¹ Ömer Lütfi Barkan, “Osmanlı İmparatorluğunda Bir İskân ve Kolonizasyon Metodu Olarak Vakıflar ve Temlikler, I. İstila Devirlerinin Kolonizatör Türk Dervişleri ve Zâviyeler”, *Vakıflar Dergisi*, Ankara 1942, s. 285.

²² Geniş bilgi için bkz. Karamustafa, *Tanrının Kural Tanımayan Kulları İslâm dünyasında Derviş Toplulukları (1200-1500)*, trc. Ruşen Sezer, YKY Yay., İstanbul 2015, s. 87-96; Ocak, *Kalenderiler*, s. 139-144.

²³ Barkan, “Kolonizatör Türk Dervişleri ve Zâviyeler”, s. 290.

be değil, Türk-İslam dünyasının her tarafından gelmiş şehirli unsurları, yani ulema, şeyhler ve dervişlerle zanaat sahibi her türlü muhacir kabileleri cezbettiğini söyler. Anadolu'ya yapılan bu göçler, müteşebbis kabile reisleri tarafından sevk ve idare edilmekte, pek çok boy, oba ve aşiret gelip yerleştikleri yerlerde hânedân tesis eden, makam ve soy sahibi mühim şahsiyetlerden oluşmaktaydı.²⁴ Barkan'a göre sosyal bir nizam ve adâlet telakkisi içindeki misyoner dervişler, mânen fetih yapan bir yapıya sahip olmanın yanında maddi fütuhâtı kolaylaştıran bir yapıya sahiptiler. Köprülü de Selçuklu döneminde Anadolu'ya gelen Türkmen boyları içinde köylü ve şehirlilerin olduğunu, bu toplulukların öncekine benzer bir şekilde hayat şartlarını devam ettirdiğini, köylülerin köyler kurarak ziraatla uğraştığını şehirlilerinse şehirlere yerleştiğini söyler.²⁵

Bize göre Osmanlı kuruluş dönemini göçebeler üzerinden tarif etmenin ve bu konuda sadece gezgin dervişlere odaklanmanın temelinde Osmanlı Devleti'nin kuruluşuna dair "dört yüz atlı obadan cihân devletine" anlayışının etkisi olmalıdır. Oysa Köprülü bu fikri ciddi şekilde eleştirip çürütürken Osmanlı devletinin kuruluşunda Selçuklu döneminin köylü ve şehirli Türk unsurlarının büyük rolüne dikkat çeker. Barkan'ın Köprülü'den nakille dile getirdiği ifadelerle bakılırsa Osmanlı Devleti'nin kuruluşu konusunda İran, Mısır ve Kırım medreselerinden çıkan hocalar, Selçuklu ve İlhanlı bürokratları, muhtelif tarikatların mümessili olan dervişler hesaba katılmadan yapılacak değerlendirmelerin eksik kalacağı anlaşılır. Üstelik ona göre Anadolu'ya sayıları az olmakla birlikte bazı Arap aşiretleri de göç etmiş ve uçlara yönlendirilmişlerdi.²⁶ Benzer şekilde bu dönemde İran'dan gelen Fars asıllı topluluklar da olmalıdır. Zira Moğol istilası²⁷ sebebiyle ailesiyle birlikte Anadolu'ya gelen Kübrevî şeyhlerinden Necmeddîn-i Dâye'nin ifadeleri hem o günkü Anadolu'nun dinî ve sosyal duru-

²⁴ Barkan, agm., s. 281-283.

²⁵ Köprülü, *Osmanlı Devleti'nin Kuruluşu*, s. 50

²⁶ Barkan, "Kolonizatör Türk Dervişleri ve Zâviyeler", s. 282.; Köprülü, *Osmanlı Devleti'nin Kuruluşu*, s. 78

²⁷ Anadolu'ya yapılan bütün bu göçlerin sebebini sadece Moğol istilasıyla izah etmek doğru bir yaklaşım değildir. Zira özellikle Anadolu Selçuklularının sağladığı huzur ortamı, ticarî hayatın canlılığı, ilim adamları, sanat ve zanaat erbâbına gösterilen teveccüh, burasını her tür insan için cazibe merkezi hâline getirmiştir.

munu hem de Anadolu Selçuklu Devleti'nin mahiyetini göstermesi bakımından önemlidir:

“Sevdiğim yerden ve yurdumdan ümit kesildiğinde, din ve dünyanın işlerinin kurtuluşunu, ehl-i hevâ ve taassubun fitnelerinden uzak, ehl-i sünnet ve'l-cemâatin yaşadığı emniyet, adâlet, bolluk ve bereketin hüküm sürdüğü, ihtiyaçların rahatça karşılanabildiği bir memlekette gördüm. Bu diyarda fazilet ehlini tanıyan, din ehlinin kadrini bilen insaf sâhibi, ilim, adâlet ve dindârlığı ile temâyüz etmiş bir pâdişah bulunmaktaydı. Ne zaman dünya ülkeleri ve beldeleri hakkında bilgi sahibi olan ticâret erbâbı ve nazar ehli kimselerden soruştursam, ittifakla bu zamanda bu vasıflara sahip ehl-i sünnet ve'l-cemâatle süslenmiş, adâlet, insaf, emniyet ve bereketle donanmış böyle bir beldenin sadece Rum diyarı olduğunu söyledilerdi.”²⁸

c- Anadolu Civanmerdleri: Ahîler

Ömer L. Barkan, Osmanlı Devleti'nin kuruluşu ve devlet sistemiyle ilgili meseleleri ele alırken çalışmasında ahîlere geniş yer verir. Ona göre, “Anadolu’da tesadüf edilen zâviyelerin çoğunun Osmanlılardan evvelki beyliklerin himâye ve nişanlarıyla kurulmuş ahî zâviyeleri olması lâzım geldiğinden”²⁹ târihî vesikalarda en çok ahî lakabını taşıyan kimseler tarafından kurulup idare edilen ahî zâviyelerinin ismi geçer. Ahîlerin özellikle Anadolu Selçuklu döneminde sadece şehirlerde değil köyleri de içine alacak şekilde sosyal, askerî ve iktisâdî bakımından teşkilatlandığı bilinmektedir. Dinî ve içtimâî bir topluluk olarak Ahîlik tarihi, düşüncesi ve kurumları üzerine sayı ve nitelik bakımından yeterince çalışma bulunduğundan, burada bilinenleri tekrarlamak niyetinde değiliz. Ancak konuyla ilgisi bakımından iki meselenin vuzuha kavuşması gerekmektedir; bunlardan birisi Ahîliğin tasavvufla ilişkisi ve tasavvufî bir kurum sayılıp sayılmayacağı, diğeri ise Osmanlı Devleti'nin kuruluşundaki rolü sebebiyle Osman Gâzî'nin şeyhi ve kayınpederi Şeyh Edebalı'nın bir ahî şeyhi olup olmadığıdır.

²⁸ Necmeddîn-i Dâye, *Mirsâdü'l-ibâd Tasavvuf Yolu*, trc. Halil Baltacı, İFAV Yay., İstanbul 2013, s. 53.

²⁹ Barkan, “Kolonizatör Türk Dervişleri ve Zâviyeler”, s. 292.

Ortaçağ Anadolu tarihi için çok önemli bir kurum olan Ahîlik üzerinde yapılan tartışmalardan birisi onun tasavvufu ile olan ilişkisidir. Öncelikle Köprülü'nün, Massignon'a dayanarak ileri sürdüğü Ahîliğin İsmailî-Bâtınî bir yapılanma olduğu veya ondan etkilendiği şeklindeki görüşü Barkan'ın kabul etmediğini ve muteber saymadığını söylemek gerekir. Muhtemelen bu görüş fütüvvetin devamı olarak anlaşılan Ahîlikteki Hz. Ali ve ehl-i beyt vurgusu ile Bektâşî Tarikatı'yla olan yakın ilişkileri sebebiyle ortaya çıkmıştır. Ancak Ahîliği bir tasavvuf müessesesi olarak görmenin yanlış olduğunu söyleyenler de vardır.³⁰ Ahîlik; birinci görüşe Arapça "kardeş" anlamında "ahî" kavramının karşılığı olup Arap-Fars tesirinde "fütüvvet" hareketinin Anadolu'daki teşkilatlanmasını ifade eder. Bir diğer görüş ise Ahîliği "eli açık ve cömert" anlamında Türkçe "akı" kelimesiyle açıklar ki buna göre teşkilatın kaynağı bizzat Anadolu Türkmenleridir.³¹ Her iki görüşten hangisi tercih edilirse edilsin bu oluşumun temelinde din ve tasavvuf düşüncesinin bulunduğu muhakkaktır.

Ahîliğin tasavvufu ile ilişkisi daha çok fütüvvet anlayışı ve fütüvvet ehli üzerinden kurulmaktadır. Fütüvvet; "Gençlik, yiğitlik, mertlik, fedakârlık, bir kimsenin sırf insanî mülahazalarla başkalarının hak ve menfaatini kendisinininkinden önde tutması, herhangi bir karşılık ve ödül beklemeden başkalarına yardım etmek"³² vb. yüce anlamlar barındıran kavramlarla tanımlanmıştır. Tasavvufun klasik kaynaklarının birçoğunda fütüvvet kavramı üzerinde durulmuş, Ebu Abdurrahman Sülemî (ö. 412/1021), *Kitâbü'l-fütüvve* adıyla bu konuda müstakil bir risâle yazmıştır. Bu eserde tasavvuf ahlâkı ile fütüvvetin şart ve esaslarının tanımlandığı görülmektedir.³³ Kuşeyrî (ö. 465/1072), *Risâlesi*'nde³⁴ fütüvvet konusuna yer vermiş, sonraki dönemlerde Ebu Hafız Ömer es-Sühreverdî (ö. 632/1234) hem yazdığı eserler hem de

³⁰ Lütfi Bergen, "Ömer Lütfi Barkan'ın Dervişleri Ve Anadolu'da Şehir Kurmak", *APJIR-Academic Platform Journal of Islamic Research*, 2017, c. 1, sayı: 1, s. 23-67.

³¹ Neşet Çağatay, *Bir Türk Kurumu Olan Ahîlik*, TTK Yay., Ankara 1974, s. 51-52.

³² Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, Kocabalı Yay., İstanbul 2005, s. 140.

³³ Ebu Abdurrahman Sülemî, *Kitâbü'l-fütüvve Tasavvufia Fütüvvet*, trc. Süleyman Ateş, İlahiyat Fakültesi Yay., Ankara 1977, s. 22-94.

³⁴ Abdulkerim Kuşeyrî, *Tasavvuf İlmine Dair Kuşeyrî Risâlesi*, trc. Süleyman Uludağ, Dergâh Yay., İstanbul 1991, s. 372-380.

fütüvvet teşkilatının yeniden işlerlik kazanması konusundaki çabalarıyla dikkat çekmiştir.³⁵

XI. asırdan itibaren Selçuklu topraklarında faaliyet göstermeye başladıkları anlaşılan ahîlerin hareket tarzını tamamıyla fütüvvet esasları belirlemiştir. Anadolu’da bir esnaf ve lonca teşkilatı olarak iktisâdî yönüyle öne çıksa da Ahî Evran, Evhâdüddîn-i Kirmânî ve Evhâdî mensupları ile ilişkilerine bakılırsa ahîlerin tasavvufla yakın ilişki içinde bulunduğu görülebilir. Ahîlerin ortaya çıktığı dönemde Anadolu’da bulunan Kübrevî şeyhi Necmeddîn-i Dâye’nin *Mirsâdü’l-ibâd*’ının beşinci bâbındaki “*zenginler ve mal sahipleri; köylüler, kâhyalar ve çiftçiler; ticâret, sanat ve zanaat ehlinin sülûkü*”ne dair açıklamalarını da ahîlerin beslendiği tasavvufî kaynaklar içinde saymak mümkündür. Dâye’ye göre bu zümrelerin seyr u sülûku; “emanet, diyanet, şerîfate riayet, her türlü haram ve şüpheden uzak helal kazanç, sözünde durmak, el emeği ve alın teri ile geçim, işini sağlam yapmak, dürüst ticaret, cömertlik ve kazancını paylaşma” gibi Ahîliğin dayandığı esasları yerine getirmekle gerçekleşir.³⁶ Ali Bolat, *Melâmetîlik* adlı çalışmasında ahîleri fütüvvet teşkilatının devamı olarak kabul etmekte, bu teşkilat hakkında fütüvvet ve melâmet anlayışı üzerinden bazı değerlendirmelerde bulunmakta, ahîlerin tasavvufla ilişkisine dikkat çekmektedir.³⁷ Hâsılı Ahîliğin Anadolu’da, esnaf dayanışmasına dayanan bir kardeşlik teşkilatı olmasının yanında, bir takım hususi merasimleri göz önüne alındığında kendine has bağımsız bir tarîkat görünümünde olduğu söylenebilir.

M. Fuad Köprülü özellikle şehir hayatını meydana getiren devlet ricâli, ulemâ ve meşayih sınıfıyla birlikte dikkat çeken en önemli topluluğun ehl-i hırfet olduğunu söyleyerek sözü ahîlere getirir. Asıl amacı sermaye ile devlet ve millet arasında düzeni sağlayan ahlâk kurallarını işleten, kısmen dinî tasavvufî, kısmen kahramanlık an’anelerinden mülhem olan bu meslekî ahlâk teşkilatının önemli özelliği, yardımlaşma ve başkalarını düşünme üzerine kurulu olmasıydı. Yani patron ile

³⁵ Sühreverdî’ye nisbet edilen *Fütüvvetnâme* hakkında bir değerlendirme için bkz. Çağatay, *Bir Türk Kurumu Olan Ahilik*, s. 24-28; Ahmet Yaşar Ocak, “Fütüvvetnâme”, *DİA.*, İstanbul 1996, c. 13, s. 264-265.

³⁶ Dâye, *Mirsâdü’l-ibâd Tasavvuf Yolu*, s. 364-389.

³⁷ Bolat, *Melâmetîlik*, s. 254-277.

işçi arasındaki vaziyeti, adeta şeyh ile mürid arasındaki vaziyete benzer bir hâle getirerek “manevi bir nizam” tesisi gayesini takip ediyordu. Köprülü'nün ifadeleri ahîleri tasavvufla kısmen ilişkili ama ondan ayrı bir yapı olarak gördüğünü ortaya koymaktadır ki Barkan da benzer görüşe sahiptir. Köprülü'nün, Ahîliği bir nevi “İslam şövalyeliği” olarak tanımlaması ve mühim “fütüvvet zümreleri” içinde kabul etmesi Ahîlik-fütüvvet ilişkisini kabul ettiğini göstermektedir. Ona göre “kardeşler veya civanmerdler” unvanına sahip ahîler Anadolu'da çok kuvvetli teşkilata sahipti. Yalnız şehirlerde değil, köylerde ve uçlarda da mevcut olan bu teşkilatın, XIII. asırda bütün İslam dünyasını kaplayan sûfî tarikatları teşkilatını takliden yapılmış toplantı mahalleri, zâviyeleri vardı ve onlara benzer âyin ve erkânları teessüs etmişti. En büyük ricalden, zengin tâcirler, şeyhlere, âlimlere, hırfet erbâbına, hatta işsiz güçsüz serserilere kadar her türlü içtimai tabakaya mensup insanlar bu teşkilata dâhil oluyorlardı.³⁸

XIII. asırda neredeyse bütün İslam dünyasında benzerlerine rastlanan fütüvvet teşkilatının Anadolu temsilcisi olarak Ahîlik teşkilatının sonraki dönemlerde, Osmanlı Devleti'nin kuruluşunda önemli rol oynadığına dair görüşler genellikle bir ahî kabul edilen Şeyh Edebalı üzerinden değerlendirilmiştir. Ömer L. Barkan, Şeyh Edebalı'nın kardeşi Ahî Şemseddin gibi nüfuzlu bir ahî olduğuna, ahîler zümresinin Osmanlı'nın kuruluşunda büyük görevler ifâ ettiğine inanır. Üstelik ahîler sadece Osmanlı'nın değil diğer beyliklerin teşekkülünde de etkin rol oynamışlardı ki bu, şehir ve devlet kurma konusundaki bu zümrenin teşkilatçılığı hakkında önemli ipuçları içermektedir.³⁹

Barkan, Şeyh Edebalı'yı ahîler zümresine ait görmeye birlikte ahîlerin Babailer ve dolayısıyla Vefâîlerle olan ilişkisini gözden kaçırmamıştır. Ona göre bu iki zümre arasındaki irtibat tam olarak kurulmasa da Anadolu'ya birlikte gelmiş oldukları söylenebilir. Bu anlamda ahîler sadece şehirlerdeki yüksek zümredeki insanlar topluluğu değil dir ve pek çok ahî büyüğü köylerde yerleşmiştir.

³⁸ Köprülü, *Osmanlı Devletinin Kuruluşu*, s. 63-64. Köprülü'ye göre; “Osmanlı saltanatının kuruluşunda büyük bir âmil olan ahîlik, Osmanlı idare-i merkeziyesi güçlendikten sonra sadece esnaf teşkilatı mahiyetini sürdürmüştür. A. mlf, *Anadolu'da İslamiyet*, s. 54

³⁹ Barkan, “Kolonizatör Türk Dervişleri ve Zâviyeler”, s. 288.

Yakın zamanda, dönemle ilgili bilgiler veren araştırmacılar Şeyh Edebalı'nın ahî değil bir Vefâî şeyhi olduğu kanaatine sahiptirler. Ahmet Yaşar Ocak onu Hacı Bektaş Velî ile birlikte Baba İlyas Horasânî'nin halîfesi olarak kabul eder.⁴⁰ Süreyya Fârûkî ve Halil İnalçık da aynı fikirdedir. Bu bilginin doğru kabul edilmesi Osman Gâzî-Şeyh Edebalı, Orhan Gâzî-Geyikli Baba ilişkisini ve bu dönemde neredeyse tamamı Vefâî/Babaî olarak zikredilen Kumral Abdâl, Abdâl Musa, Abdâl Murad ve Postinpûş Baba gibi “Abdâlân-ı Rûm”dan sayılan diğer isimlerin Osmanlı Devleti ile birlikte anılmasının sebebini ortaya koymuş olur. Fatih M. Şeker bu görüşe itiraz ederek Babaîlerle hareket eden bir yapının, yani Osmanlıların sünnilikten taviz veremeyen bir aşamaya ne şekilde geçtiğinin cevabının verilmesi gerektiğini söyler.⁴¹ İtiraza hak verildiğinde bu sefer de gayr-i sünnî olarak kabul edilen bu zümrelerin izahı zorlaşır. Osmanlı'nın kuruluşunda görev aldıkları tarihî olarak sabit olan abdâllar/babalar zümresi sünnî kabul edildiğinde bu kimselerin Bektâşî/Alevî çevrelerinde görmüş oldukları kabul ve saygının sebebiyle gayr-i sünnîliğe geçiş sürecinin ikna edici şekilde açıklanması gerekir. Köprülü bu konuda orta yolu izlemiş, Orhan Gazi'nin, devleti genişletip sağlam bir sisteme oturtunca Hanefî âlimlerin müderrislik yaptığı medreseler kurduğunu, zaman içinde ehl-i sünnet ve'l-cemaat fikrinin yerleşerek gayr-i sünnî zümrelerin etkisini kaybettiğini söyler.⁴² Halil İnalçık da Elvan Çelebî'nin verdiği bilgilerden hareketle Şeyh Edebalı'yı Vefâîliğe nisbet eder, sonra da “Vefâî şeyhleri, aşırı Abdâl-Kalenderî dervişlerden farklı olarak, şeriâta saygılı dervişlerdi” diyerek konuya farklı bir bakış açısıyla yaklaşır.⁴³

⁴⁰ Geniş bilgi ve değerlendirmeler için bkz. Ahmet Yaşar Ocak, “Ahilik ve Şeyh Edebalı: Osmanlı Devleti'nin Kuruluşu Tarihi Açısından Bir Sorgulama”, *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, Cilt: 12, Sayı: 3-4, İstanbul, s. 225-229; a. mlf., *Babailer İsyanı*, s. 183-189. Ahmet Yaşar Ocak, Şeyh Edebalı'nın Baba İlyas Horasânî'nin halîfesi olduğunu dip torunları olan Elvan Çelebî ve Aşıkpaşazâde'ye dayandırarak kabul eder. Ancak Aşıkpaşazâde'nin, Şeyh Edebalı'yi büyük dedesinin halîfesi olarak tanıtmak ve Osman Gazi'nin kayınpederi yapmakla hem kendine büyük bir şeref payı, hem de vaktiyle devlete karşı ayaklanmış sülâlesini temize çıkarma amacının olabileceğini söyler. Ocak, *Babailer İsyanı*, s. 188.

⁴¹ Fatih M. Şeker, *Osmanlı İslam Tasavvuru*, Dergâh Yay., İstanbul 2015, s. 361.

⁴² Köprülü, *Osmanlı Devletinin Kuruluşu*, s. 64.

⁴³ Halil İnalçık, *Devleti 'Aliyye Osmanlı İmparatorluğu Üzerine Araştırmalar I*, Türkiye İş Bankası Kültür Yay., İstanbul 2011, s. 23.

Ömer L. Barkan, Şeyh Edebalı–Osman Gâzî münasebetini ele alırken Osmanlı'nın kuruluşuyla ilgili Osman Gâzî'nin, Şeyh Edebalı zâviyesinde gördüğü meşhur rüyaya dikkat çeker. Bu nevi rüyaların Osman'dan önce başka hanedanlara da gördürülmüş olduğunu hatırlatıp bir masal ve fanteziden öte padişahlarla şeyhler arasındaki siyasî nitelikteki ilişkilere işaret etmesi bakımından mühim sayar. Ona göre bu rüya neticesinde Şeyh Edebalı'nın, kızını Osman Gazi ile evlendirmesi her yönüyle değerlendirildiğinde hakiki bir siyasî anlaşmaya işaret etmektedir.⁴⁴ Buradan hareketle Barkan, bu dönemde Osmanlı'nın kuruluşuna yardım eden din ve tarikat büyüklerinin mükâfatlandırılmasını, bir takım arazilerin mülkiyet haklarının veya topraktan elde edilen menfaatlerin kendilerine verilmesini bilinçli bir siyasî ve iktisâdî devlet politikası olarak görmektedir. Zira Osman Gâzî'nin daha bey değilken Şeyh Edebalı ve müridlerine şehir ve köyler vaat edip nişanlar vermesi, benzer şekilde Orhan Bey'in Geyikli Baba'ya zâviye kurması maksadıyla arazi tahsisi, Anadolu'ya gelen derviş ve muhacirlerin bir kısmının gazilerle birlikte memleket açmalarının ve fütihat yapmalarının diğerlerinin ise civarda bulunan köylere, boş ve تنها yerlere yerleşerek müritleriyle birlikte ziraat ve hayvancılıkla meşgul olmalarının temin edilmesi hep bu sebebe dayanır. Barkan, boş topraklar üzerinde kurulan zâviyelerin büyük kültür, imar ve din merkezleri haline gelmeleri, Türkmenlerin ordulardan evvel gelip sınır boylarına yerleşmelerini fetih yapan askerin harekâtını kolaylaştıran sebepler arasında sayar.⁴⁵

Bütün bunlardan sonra Barkan'ın şeyhlerle sultanlar arasındaki ilişkiyi izah ederken dile getirdiği “Başlangıçta kendiliğinden bir Kolo-

⁴⁴ Barkan, “Osmanlı İmparatorluğunun Teşekkülü Meselesi”, s. 353–354; A. mlf., “Kolonizatör Türk Dervişleri”, s. 289. Zikredilen rüya konusuna ilave olarak Osman Gâzî'nin, Şeyh Edebâli'nin kızı ile evlenmesi, bu sebeple Bilecik'te Şeyh'e geniş bir arazinin vakfedilmesi, Şeyh Edebâli'nin Osman Gâzî'nin dîni ve hukukî danışmanı olmasına dair Osmanlı kaynaklarındaki bilgilerin son yapılan araştırmalarla sarsılacak duruma geldiği ileri sürülmektedir. Değerlendirmeler için bkz. Ocak, *Babailer İsyam*, s. 186–189; a. mlf., “Ahilik ve Şeyh Edebâli: Osmanlı Devleti'nin Kuruluşu Tarihi Açısından Bir Sorgulama” s. 227–228. Osmanlı Dönemi'nin ilk telif tarih eseri olarak kabul edilen Ahmedî'nin (ö. 1412) *Dâsîtân-ı Tevârih-i Mülûk-i Âl-i Osman* adlı eserinde, “Stüleyman Şah'ın Fırat Nehri'nde boğulması, Ertuğrul ve Osman'ın gördükleri rüyalar, Şeyh Edebâli” gibi Osmanlı Beyliği hakkındaki yaygın rivayetlere rastlanmaması bu görüşleri destekler niteliktedir. Bilkan, *Osmanlı Zihniyetinin Oluşumu*, s. 171.

⁴⁵ Barkan, “Kolonizatör Türk Dervişleri ve Zâviyeler”, s. 290.

nizasyon hareketini temsil eden zâviye kuruculuğu ve şeyhliği vazifesi, devletleşme sürecinde bir memûriyet şekline girmiş ve nihayet bu devlet müesseseleri de soysuzlaşarak bir nevi tufeyliliğe müncer olmuştur.”⁴⁶ sözlerini, zâviyelerin bir devlet kuruluşuna, şeyhlerin ise devlet memuruna dönüştüğüne dair görüşlerini de ciddi bir eleştiri olarak burada zikretmek yerinde olacaktır.

3. Din ve Devlet İçin Islah Mekânları: Zâviyeler

Barkan'ın Kolonizatör Türk Dervişleri makalesinin ana konusu XVI. yüzyıl Osmanlı vesîkalarında kayıtlı zâviyelerdir. Geçmişî Anadolu Selçuklular dönemine kadar uzanmakla birlikte özellikle Osmanlı Devleti'nin kuruluşundan itibaren ele alınan çeşitli tasavvufî zümrelere ait bu kurumlar, daha önce zikredildiği gibi dinî ve tasavvufî niteliklerinden ziyade sosyal, siyasî ve iktisâdî tarafıyla ele alınmıştır. Çalışmanın asıl amacı Anadolu'da batıya doğru hareket eden Türkmen göçlerinin, özellikle Osmanlılarla birlikte nasıl sistematik bir iskân ve kolonizasyon ameliyesine dönüştüğünü izaha çalışmaktır. Bu bağlamda olağanüstü tarihî bir başarıya işaret eden “Osmanlı mûcizesi”ni, devşirmeler, Bizans veya Rumlarda değil kendi içindeki kan ve kol kuvveti içinde aramak gerektiğini savunmuştur.⁴⁷ “Fihakîka bizim tetkik etmek istediğimiz zâviyeler, içtimâî ve dinî mühim cereyanların doğurduğu mühim propaganda ve kültür müesseseleri, yeni açılan memleketlerde yerleşen Türk muhacirlerinin yerleşme ve teşkilatlanma merkezidirler.”⁴⁸ sözleri bu ifadelerimizi teyit eder niteliktedir. Buradan hareketle Barkan'ın zâviyeler konusuna dinî ve tasavvufî bir kurum olmaktan çok, başka coğrafyalardan gelen Türkmen boylarının, hayatın en temel ve zorunlu, beslenme, barınma ve güvenlik gibi ihtiyaçların karşılandığı sosyal ve iktisâdî bir müessese olarak yaklaştığı söylenebilir. Ancak sebebi ne olursa olsun ister dinî ister iktisâdî ve içtimâî nedenlerle kurulsun, Türkmen muhacirler için, hayatın et-

⁴⁶ Barkan, agm., s. 291.

⁴⁷ Barkan, agm., s. 282.

⁴⁸ Barkan, agm., s. 295.

rafında mana kazanıp teşkilatlandığı zâviyeler büyük bir ihtiyaç kabul edilmiştir.⁴⁹

Barkan'ın makalesinde zâviye kurucuları veya adına zâviye açılan şeyhler ve dervişlerin aynı zamanda muhacirlerin öncüleri, kabile başkanları, kabile şefleri veya babaları olduğuna dair bilgiler hem din adamlarının yöneticilik vasıflarını göstermesi hem de klasik tarikat şeyhlerinden farklılığı göstermesi bakımından önemlidir. Benzer şekilde zâviyelerin yekpâre kuruluşlar olmadığı menşe, gaye ve usullerine göre değişiklik arz ettiğini hatırlatmak gerekir. Özellikle Osmanlı dönemi tasavvuf tarihi için son derece önemli bu makalede neşredilen vesikalar sayesinde, kuruluşundan XVI. asra kadar geçen zamanda Devlet-i Aliyye'de kurulan zâviyelerin tarihî seyrini, dinî ve tasavvufî zümrelerin yerleşme, barınma ve hizmet üretme gibi sosyal ve iktisadî faaliyetlerini takip edebilmekle birlikte, ne yazık ki bir ayin ve ibadet yeri olan zâviyelerin dinî tecrübe, ibadet, zikir, halvet vb. tasavvufî uygulamalarına dair neredeyse hiç bilgi bulunmaz. Yeri geldikçe "seccâde-nişîn, sâhib-i velâyet ve kerâmet" şeyh ve dervişlerin zâhirî ihya faaliyetlerine değinirken, bu kimselerin bâtınla ilgili ihya ve imar işlerine hiç temas edilmemesi üzüntü vericidir.

Bu çalışma ve neşredilen vesikalar sayesinde Osmanlı Devleti'nin kuruluş döneminden başlayarak, zâviyelerin üzerine kurulduğu coğrafya içindeki dağ, orman, geçit ve sınır bölgeleri; ahî, abdâl, kalendar ve diğer zümrelere ait zâviye isimleri, bu zâviyelerde şeyhlik yapan kimseler, zâviyelere tahsis edilen vakıflar, vakıf şartları ve mütevellilerine dair bilgiler bulmak mümkündür. Bunlar dışında zâviyelerin sorumlu tutuldukları hizmetler ve karşılığında aldıkları muafiyetler, yükümlülüklerini yerine getiremediğinden kapanan veya el değiştiren zâviyeler, zâviyelerde yapılan ziraat ve hayvancılığa dair malumat, zâviye hizmeti görenler, zâviye sakinlerinin çevreyle yeri geldiğinde gayr-i Müslimlerle olan münasebetleri, zâviyelerde kadın unsuru, günlük hayata ait bir takım bilgiler, kullanılan kap kaçak, eşya vb. konularda yeterli malumat vardır. Bütün bu bilgiler değerlendirilip döneme dair daha detaylı sonuçlara ulaşmak mümkün olmakla be-

⁴⁹ Barkan, "Kolonizatör Türk Dervişleri ve Zâviyeler", s. 295.

raber çalışmanın sınırları, bizi bu konuda bazı önemli bilgilerin altını çizmekle yetinmeye zorladı. Buna göre;

a- Zâviyelerin çoğu boş toprak bulmak, kendilerine yer ve yurt edinmek için gelip Rum memleketlerine yerleşen Türkmen muhacirler tarafından kurulmuştur. Yeni açılan veya boş bulunan toprakların imar ve iskânı, zâviyeler kurmak suretiyle gerçekleşmiştir. Zamanla devletin teşviki ve gözetimi altında zâviye kuran şeyh ve dervişler, kendi el emeği ve alın teri ile zorluklara katlanarak arazi açmış veya ölü arazileri yeniden canlandırmışlardı. Zorlu bir süreç gerektiren bu ameliye neticesinde kendilerine temlik edilen arazide kurulan zâviye kurucularından beklenen “âyende ve revendeye” hizmet etmek, bir anlamda hâkim devletin yerine getirmesi gereken kamu hizmetini vermektir. “Mezbur Şeyh Hacı İsmail ‘an cemaâtin dervişleriyle diyâr-ı Horasandan gelmiş ‘aziz imiş...” ifadesinde zâviye kurucusunun menşei açıklanırken, “Mezkûrun dervişler mevzi’-i mezbûru şenledüb zâviye binâ idüb ‘arak-ı cebînleri ile âyende ve revendeye hizmet ettikleri sebepten...”, “Hamza Baba nâm derviş kendi dest-i rencile açub ihyâ idüb ve su getürüb bir zâviye bina edip ayende ve revendeye hizmet edüb...”, “Akkaya adlu yerde dağ içinde Şüca’ Abdâl ve Derviş Sinan ve Derviş İsmail ve Derviş Mustafa ve Ali küçük ve Kaygusuz bir kaç dervişlerle swardan bir pâre tapulayub taşın ağacın arıdub on akçe haracla yurd idinüb ihyâ idicek...” sözlerinde arazi açma konusunda el emeği ve çekilen sıkıntıya işaret edilir. Zâviyelerin kuruluş amacı ile ilgili ifadeleri vesikaların her yerinde görmek mümkündür. “Genc abdâl nâm derviş bir zâviye binâ idüb Zâviye kurbinde kâfir zamamndan kalmış kör yerleri abdâlları muaveneti birle açub ev yapub sadakâtı müsliminden âyende ve revendeye hidmet edüb ve ol körden açılan yerleri ziyaret ederler imiş.”⁵⁰

b- Barkan’a göre “sâhib-i velâyet ve kerâmet” olsalar bile şeyh ve dervişlerin zâviye kurması ve bazı muafiyetlere kavuşması; ancak ak-raba ve yakınlarıyla gelip ölü bir mıntıkaı şenlendirmek, köyler tesis etmek, derbent beklemek, köprüler, câmi ve değirmenler bina etmek gibi hizmetlerin yerine getirilmesiyle gerçekleşebilmiştir. Kanunî Süleyman devri 740 numaralı Kütahya evkâf defterinde kayıtlı Hüsam

⁵⁰ Barkan, “Kolonizatör Türk Dervişleri ve Zâviyeler”, s. 333, 332, 325, 312.

Dede isimli şeyh bu bakımdan uygun bir örnektir: “*Hüsam Dede nâm seccâdenişin bir ‘aziz sâbika Şeyhlü nahiyesinde Beş Barmak nâm bir dağın zeylinde tahminen çabayla kendü vechinden otuz beş dönüm yer açüb ihtiyar idüb mescid ve hânîkah bazı evler ve ahur binâ idüb ve mikdar yerin bağ diküb kendü hayatta ta’mir idüb etrafından tâlibîn ve râğibîn geliüb cem’ olub evkat-ı hamsei cema’at-ı kesîre ile ikamet idüb Padişah-ı İslam’ın devam-ı devleti du’asına iştigal gösterip zikrolunan evleri ve bağları ve fil’cümle ol mevzi’de bina itdüğü emlâkini hasbeten lillah vakfedüp âyende ve revendeye hidmet olunub...*”⁵¹

c- Zâviye kuran dervişler, bazı abdâl zümreleri hakkında söylenen tufeyli bir zümre teşkil etmekten ziyade; çalışmak ve toprağı açmak muhabbeti ile müteharrîk bir sınıf kolon, kırlara doğru taşmakta ve yayılmakta olan bir cemiyetin doğurduğu canlı ve müteşebbis bir tip yeni insandır. Türk dili ile İslam dinini yaymaya çalışan böyle kimselere sahip olmak, yeni kurulacak olan Türk devletinin en büyük kuvvetini teşkil etmekteydi. Dervişler sadece ekilmeyen veya ölü toprakları diriltmekle kalmamış her türden meyve, bağ ve bahçe yetiştirmede bina ve değirmen yapmada mahir örnekler vermişlerdir. “*Merhum Akyazılı Baba dervişlerinden Postî derviş nâm Abdâl Batava nâm nehir üzerinde iki değirmen binâ idüb merhum Akyazılı Babaya ba’dehu dervişlerine vakf idüb ba’dehu ol değirmenin etrafını dervişler bağlar ve bağçeler eyleyüb ve değirmeni dört göz eyleyüb zikrolan değirmenlerin resmi ve bağların ve bağçelerin öşrü alınmaya deyü merhum Sultan Selim hân ‘aleyirrahmetü velgufuran ellerine hükm-i şerîf virüb (defteri köhne) de dahi kaydolunmuş imiş.*”⁵²

Ayrıca göçlerle gelen Türkmen dervişlerin imtiyazla karşılandığını zannetmek hatadır. Bir asker gibi savaşçı köylü gibi çalışan bu dervişlerin çoğu öşürden bile muaf değildi. Öşür veren veya sefere asker gönderen topraklar zâviye olduktan sonra da aynı yükümlülükleri yerine getirebilmekteydi. Ziraatla meşgul olup bağ bahçe yetiştirmekte, zâviye ve değirmen yapmakta mahir olan iş bilen bu insanların zamanlarını ayin ve ibadetle geçirdiklerine, başkalarının sırtından geçindiklerine dair bir delil yoktur. Üstelik az olmakla birlikte gelirinden yıllık

⁵¹ Barkan, “Kolonizatör Türk Dervişleri ve Zâviyeler”, s. 314.

⁵² Barkan, Barkan, “Kolonizatör Türk Dervişleri ve Zâviyeler, s. 348.

vergi veren zâviyelerin varlığından söz edilmekte, bu bağlamda Sarı Saltık Baba türbesi dervişlerinin işlemekte oldukları bağ, bahçe, sazlık, çayır ve çiftliklerinin mahsulünden bir kısmını Sipahiye, bir kısmını da Padişaha verdikten sonra geriye kalanı zâviyede gelene ve geçene yedirdikleri nakledilmiştir.⁵³

d- Ömer L.Barkan, evkaf defterlerinde zâviye kavramının çeşitli anlamlarına dikkat çekerek bazen bir tekke, konak yeri veya kervansaray zâviye denildiğini hatırlatmaktadır. Ona göre zâviye, yolcuların emniyetle inip istirahat edebilecekleri, hatta yiyecek bulabilecekleri bir yerdir ve zâviyenin biraz büyüğüne imaret denir. Kervansaraylar da aslında tekkenin büyük ve imaret hâlinde başka bir şey değildir. Zikredildiği gibi esasında dinî ve tasavvufî bir amaçla kurulduğuna dâir herhangi bir işaretin görünmediği bu yapıların tasavvufla ilişkisi ancak bu yapıları idare eden kimselerin şeyhler veya dedeler olmasıyla kurulabilmiştir. Ticaret ve ziyaret maksadıyla yola çıkanların yol emniyetini sağlamakla yükümlü, yolcuların konaklayarak ihtiyaçlarını giderip istirahat edebilecekleri kervansaray vazifesi ifa eden bu zâviyeler genellikle eşkiya yatağı olarak nitelenen bölgelerin ıslah edilip güvenli hâle getirilmesiyle tesis edilmişlerdi. Fethedilen bölgelerde yol güvenliği ve ulaşımı sağlamakla görevli zâviyelere güzel bir örnek Kıbrıs'ın fethinden sonra Silifke'de bu amaçla kullanılan zâviyedir. Barkan'ın, 576 İç İl evkaf defterinde naklettiği; “*Kasaba-i Silifke Kıbrıs feth olmakla memerrinâs olub zâviye belki ‘imârete külli ihtiyacı var iken zâviye-i mezkûre şartı vâkîf ve deftere muhalif medrese nâmına mutasarrıf olup âyende ve revendeye konacak yerde külli müzayaka çekmek münasip olmamağın gerü zâviyelik üzere tasarruf olunup âyende ve revendeye ber karar-ı sâbık taam çıkmak üzere sebtî defter olundu.*”⁵⁴ ifadelere göre burası zâviye olarak vakfedilmesine rağmen zaman içinde medrese olarak hizmet vermiş, fetihden sonra hâsıl olan ihtiyaca binaen yeniden zâviyeye dönüştürülmüştür.

e- Barkan'ın neşrettiği vesîkalara bakıldığında ahîlerin idare ettiği zâviyelerin sayı bakımından oldukça fazla olduğu görülmektedir. Nerdeyse bütün şehir ve kasabalarda kurulmuş ahî zâviyelerinin var-

⁵³ Barkan, agm, s. 290, 348.

⁵⁴ Barkan, “Kolonizatör Türk Dervişleri ve Zâviyeler”, s. 351.

lığını İbn Battûta; "Bilâd-ı Rûm'da sâkin Türkmen akvâmının her vilâyet ve belde ve karyesinde mevcut" diyerek dile getirmiştir. Ahî zâviyelerinin diğer zümrelerine nazaran daha fazla olmasının sebeplerini; tarihini oldukça eskiye dayanması yani Osmanlılardan çok önce Selçuklular zamanında kurulmuş olmaları, Selçuklulardan sonra Osmanlı dâhil diğer Anadolu Beylikleri'nin himaye etmiş olması, ahî zâviyelerine verilen nişan ve muafiyetlerin Osmanlı Devleti kurulduktan sonra da değişmeden devam etmesi gibi konularda bulmak mümkündür.

Temel amacı "âyende ve revendeye" hizmet olan Anadolu zâviyelerinin tarihî seyri, Türk devlet ve beyliklerinin yönetim ve devlet geleneğinde bir devamlılığın olduğuna işaret etmesi bakımından kayda değerdir. İlk Osmanlı beyleri aynı ananeyi idame ettirerek mevcut zâviye şeyhlerini muhafaza ettikleri gibi; birçoklarının yeniden yerleşip zâviye açmasına da yardım etmişlerdir. İlk Osmanlı beyleri ve silah arkadaşlarının vakıf ve mülklerini ihtiva eden 544 numaralı Bolu evkaf defteri dâhil Barkan'ın neşrettiği çeşitli bölgelerdeki ait zâviyelere ait vesikaların tamamında başı ahî zâviyeleri çekmektedir.

İbn Battûta'dan aktarılan ahîlerin eşkiyayı ortadan kaldırmak gibi bir görevi olduğuna dair ifadeleri, onların askerî yönüne işaret etmesi bakımından önemlidir. Barkan "belki de sonraki dönemlerde isyan hareketine katılan veya isyan etmesinden korkulan tarikat yapılanmalarındaki müridler de böyle bir vasfa sahiptiler." derken muhtemelen Babaî/Vefâî hareketine gönderme yapmaktadır. Barkan'a göre tenha ve ıssız yerlerde âdeta bir emniyet karakolu ve bekçi vazifesi gören bu zâviyelerin şeyhleri, önemli bir harp ve tenkil kuvvetine sahip kimselerdi.⁵⁵ Üstelik ahî şeyhleri sadece Anadolu'da değil, fethe-dildikçe batıya doğru hareket etmek suretiyle Rumeli ve Balkanlarda faaliyet göstermekte, buraların Müslümanlaşma ve imarında önemli rol oynamaktaydılar. Özellikle Rumeli'de çeşitli ahî büyükleri için kurulan zâviyeler, bu zâviyelerin vakıf olarak tahsis edilen bölgelerin geçitleri koruyan derbentler olması, dervişlerin dağ başındaki bir geçide zâviye kurarak bir köy haline getirmeleri onları bir nevi emniyeti

⁵⁵ Barkan, agm., s. 299.

sağlayan jandarma hâline getirmişti. Zaten örfî teklif ve sorumluluklardan muaf olmaları ancak böyle görevleri yerine getirmekle mümkün olmaktadır.⁵⁶ Söz konusu faaliyetlerin sadece ahî dervişleri değil, gözü pek, azimkâr ve savaşıma kudreti bulunan neredeyse bütün tasavvufî zümre mensupları tarafından yerine getirildiği söylenebilir.

Ahî dervişlerine tahsis edilen zâviyelerin, maksadına uygun faaliyette bulunmak kaydıyla ahîlerin elinde kaldığı anlaşılmakta, şartlarına uygun istimal edilmediğinde zâviyeler ya ilga edilmekte ya da sahiplerinden alınıp başkalarına verilmekteydi ki esasında bu kural bütün zâviyeler için geçerliydi. Bu uygulamayla zâviye mâliklerinin tam bir muhtariyete sahip olmadıkları, devletin kendilerinden talep ettiği çeşitli hizmetleri yerine getirmek şartıyla sınırlandırıldıkları anlaşılmaktadır.⁵⁷ Barkan'a göre bu durum zaman içinde zâviyelerin bir iskân ve kolonizasyon şekli olmaktan çıkıp hükümetin kontrolü altında çalışan bir umumi hizmet müessesesi şekline bürünmesine, zâviye şeyhliklerinin resmî bir memuriyet hâline gelmesine sebep olmuştur. Ona göre bu sayede işler sağlam ve muntazam bir şekilde yürümeyle birlikte, zâviyeler artık bir devlet kuruluşu, şeyhler ise devlet memurudur.⁵⁸

ƒ- Bazı zâviye kurucularının kadın olmaları veya zâviye idaresinin bir kadına bırakılması hem cinsiyetçi yaklaşımın yanlışlığını hem de ilgili zümrelerin kadına bakışını göstermesi bakımından önemlidir. Barkan, kadın tekke şeyhlerinden bahsedip bunların bizi hayrete düşürmemesi gerektiğini söyledikten sonra durumu “Bâciyân-ı Rûm” adı

⁵⁶ Barkan, agm., s. 293, 339.

⁵⁷ Mesela Seferihisar'daki Ahî Rüstem zâviyesinin berdevam olduğu, Ahî Baba, Ahî Veli devamında Ahî Mehmed oğlu Ahmed'in zâviyesinde faaliyete devam ettiği görülürken, Ahî Mustafa zâviyesi Hacı Yakup oğlu Hacı adlı şeyhin fisk u fücûru ve hem âyende hem de revendeye hizmette kusuru neticesinde elinden alınıp Hacı Fakih'e verilmiştir. Benzer şekilde Akça Şeyh Çiftliği denilen Şeyh İnehan, Hacı İlyas ve Bâyezid'in tasarruf ettiği zâviye daha sonra Ahmed Fakih isimli bir zâtin idaresine geçmiştir. Vesikalardan hareketle kadınların tasarrufu ile bu şekilde “şeyh” ünvanına sahip pek çok kimseden alınıp “fakih”lerin idaresine verilen zâviyelerin sayısının hiç de az olmadığını hatırlatmak gerekir. Fakihlerin idaresindeki zâviyeler hakkında bilgi için bkz. Barkan, “Kolonizatör Türk Dervişleri ve Zâviyeler”, s. 307, 309, 311, 344.

⁵⁸ Barkan, agm., s. 301. Bu ifadelerine rağmen Barkan, bugün ihtiyaca binaen devlet aklıyla oluşturulmaya çalışılan bu hizmetlerin o gün için özel teşebbüsle gerçekleştirildiğine değinir. Bu anlamda adem-i merkezîyetçilik, her tesisin kendi mahiyeti ve kapasitesine uygun hizmet çıkarması ve inkişaf edebilmesi için az hissedilir bir müdahale tarzıyla hareket edilmesi ve muhtariyet verilmesini dikkat çekici bulur. s. 302.

verilen kadın dervişlerle izah etmekte ve onları Hacı Bektaş Velî'yle ilişkilendirmektedir. Anadolu'daki meşhur dört zümreden biri olan bacıların, erkekleriyle birlikte hayatın her alanında beraber bulunduğu hatta yeri geldiğinde cenk ettiği düşünüldüğünde tekke idare etme konusunda garipsenecek bir durumun olmadığı anlaşılır. Vesîkalarda Fatma Bacı Zâviyesi adıyla bir Mevlevîhâne'den bahsedilmekte, Oda Yakan Baba'nın tekyesinin bir süre sonra Hundi Bacı isminde "*sâliha mütedeyyine ehl-i velâyet bir hâtun*"a devredildiği, Hundi Bacı'dan sonra da bu zâviyenin "*Some Bacı nâm bir 'azize ve salihâ ve bâkire hâtun*" ile idare edilmeye devam ettiği anlaşılmaktadır.⁵⁹

g- Zâviyeler, çok defa dinî ve tasavvufî kurumlar olmakla beraber bu dönemde umumiyetle büyük bir çiftlik ve bir ziraat sahası manzarası arz etmekte burada türlü ziraî işler, bahçivanlık, meyvecilik, fırıncılık, değirmencilik yapılmakta ve bilhassa hayvan yetiştirildiği görülmektedir. Bu anlamda "*Mezkûr Şüca' Babamn dervîşleri 'arak-ı cebînleri ile kesb idüb zâviye-i mezbure vakf ettikleri bunlardır ki zikr olunur: Ve kovan 5, ve hasır 1, ve dana 2, ve kara sığırı ineği 2, su sığırı 3 reis, Madıyane 1 ve buğal, ve su sığırı çifti 2, ve tosun 2...*"⁶⁰ ifadeleri anlamlıdır. Çiftlik görünümündeki özellikle kulların çalıştırıldığı zâviyelerdeki vakıf olarak kaydedilen hayvanların zaman içinde bakımsızlıktan telef olduğunu hatırlatan Barkan, en sağlam ve devamlı olanların diğerleri kadar zengin olmamakla birlikte bizzat sahipleri tarafından işletilen zâviyeler olduğunu nakleder.⁶¹ Zâviyelerde vakıf olarak bulunan beyaz veya Arap kullar hakkında bilgiler bulunmakta bu kulların zaman içinde hürriyete kavuştuklarına hatta bazılarının derviş ve şeyh olduğuna dair kayıtların bulunduğunu söylemek gerekir. Zâviyelerin vakıf yoluyla sahip oldukları bağ, bahçe, tarla, değirmen ve hayvanlar yanında burada kullanılan eşyaların da kayda alındığı görülmektedir. Mesela Otman Baba Zâviyesi'nde 16 Kazan, 30 sahan, 37 tepsi, 7 tava, 10 kepçe, 2 bakraç, 30 tepsi (şire), 27 sahan sade, 6 tepsi, 7 tas, 4 badya, bakraç, 30 çerağ ve 2 şamdan kayda geçmiştir.⁶²

⁵⁹ Barkan, "Kolonizatör Türk Dervişleri ve Zâviyeler"s. 315-316.

⁶⁰ Barkan, agm., s. 323.

⁶¹ Barkan, agm., s. 303.

⁶² Barkan, agm., s. 341.

h- Tarihî vesîkalarda zâviyeler kurulduktan sonra özellikle Balkanlarda odun taşımak, ziraat ve hayvancılıkla uğraşmak gibi çeşitli tekke hizmeti gören gayr-i Müslim unsurların bulunduğu anlaşıl-makla beraber bunların sayısı hakkında yeterli bilgiler verilmemiştir. Bazı zâviyelerde sadece topraklar vakfedilirken bazılarında topraklarla birlikte burada görev yapan gayr-i Müslimlerin kendileri de vakfedilmiştir. Müslüman olmayan zâviye çalışanlarından bazılarının, zaman içinde şeyh veya dervişlerden etkilenerek Müslümanlığı seçtiği anlaşılmaktadır.⁶³ Benzer şekilde Osmanlı devrinde sadece boş toprakların değil harap haldeki bazı kiliselerin de şenlendirilip zâviye hâline getirildiği görülmektedir.⁶⁴

1- Ömer L.Barkan'ın neşrettiği vesîkalarda zâviyelerin mensubu olduğu kimseler hakkında özellikle Heterodoks olarak tanıtılan zümrelerin çokluğu dikkat çekmektedir. Bunların ahî, abdâl, baba, dede, çelebî vb. isimler adı altında Babai/Vefâî ve Bektâşî geleneğine bağlı kimseler olması muhtemeldir. Bu anlamda o dönemde Anadolu'da faaliyet gösteren sünnî Mevlevî, Sühreverdî, Kübrevî, Rıfâî, Yesevî dervişlere ait zâviyeler hakkında bilgi verilmemesi dikkat çekicidir. Bütün bunlarla beraber şeyh, derviş, molla, fakih lakaplı kimi şahısların idaresindeki zâviyelerin sünnî İslam inancına sahip kimseler tarafından idare edilmiş olabileceği ihtimalini gözden uzak tutmamak gerekir.

Sonuç

Ömer Lütfi Barkan'ın "Kolonizatör Türk Dervişleri" olarak bilinen önemli makalesi temelde, küçük bir uç beyliği iken büyük bir imparatorluk hâline gelen Osmanlı Devleti'nin bu başarısındaki sebepleri irdelemek için kaleme alınmıştır. XVI. yüzyıla ait iki yüzün üzerinde tarihî vesîkayı tetkik etmek suretiyle vücuda getirilen bu çalışma, Osmanlı Devleti'nin kuruluşundan kısa bir süre sonra büyük sınırlara ulaşmasını, yaslanmış olduğu geçmiş Türk-İslam Devletleri geleneği ile doğru bir fetih ve iskân politikasıyla açıklar. Zira Osmanlı Beyliği,

⁶³ Barkan, "Kolonizatör Türk Dervişleri ve Zâviyeler", s. 339, 342, 345, 352.

⁶⁴ Barkan, a.g.m., s. 335.

Anadolu'ya gelen Türkmen göçerleri kendi toprakları içinde oldukça etkili değerlendirmiş, bir taraftan onların savaş yeteneğinden yararlanırken diğer taraftan kullanılmaz haldeki arazileri şenlendirip köyler ve zâviyeler kurmakla, ziraat, hayvancılık, bağ ve bahçe işleri, değirmencilik vb. konulardaki maharetlerinden faydalanmakla fethedilen yerlerin vatan kılınmasını sağlamıştır. Osmanlının ilk dönemlerinde dinî bir ülküye dayanıp destek bulan fetih hareketlerinin, sağlam bir dünyevî iskân ve imar anlayışıyla beraber yürütülmesi, fethedilen yeni topraklarda kalıcı olmayı beraberinde getirmiş, büyük zaferler için din ve devlet işleyişindeki uyumun ne kadar önemli olduğunu göstermiştir.

Osmanlı Devleti'nin kuruluşunda pay sahibi olan, Anadolu ve Balkanların fethini gerçekleştiren Türkmen dervişlerinin, "Horasan Erenleri" denilen zümreleri Ahmed Yesevî'ye bağlayan görüşler ve ifadeler uzun zaman sorgulanmadan kabul edilmiştir. Özellikle M. Fuad Köprülü tarafından desteklenen ilgili fikirlerin zamanla etkisini kaybederek yerini başka bir tasavvufî zümreye bıraktığı, "Abdalân-ı Rûm"un aslında Vefâîlik denilen bir başka tarîkate mensup oldukları anlaşılmıştır. Heterodoks olarak nitelenen "abdâllar"ın Vefâîlikle ilişkisi vurgulanmakla birlikte, sünnî bir tarîkat pîri olan Ebu'l-vefâ Bağdâdî'ye mensubiyetlerinin ne şekilde gerçekleştiğinin henüz ikna edici bir şekilde izah edilemediği de söylenmesi gereken bir husustur. Buna rağmen neredeyse bütün tarihî kaynaklar Vefâîliğin Anadolu'da gayr-i sünnî zümreler tarafından temsil edildiğine işaret etmektedir. Bu bağlamda Baba İlyas Horasânî'nin halifeleri kabul edilen Hacı Bektâş-ı Velî ve Şeyh Edebalı'nın yanında, ilk Osmanlı beyleri ile yakın ilişki içinde oldukları görülen Geyikli Baba, Abdâl Musâ, Kumral Abdâl, Abdâl Murad gibi isimlerin mühim Babaî/Vefâî kişilikler olduğunu söylemek gerekir.

Osmanlı Devleti'nin kuruluşunda Ahîlik Teşkilatı'nın önemine vurgu yapan makalede, Anadolu'da faaliyet gösteren zâviyelerin sayı bakımından büyük bölümünün ahîlere ait olduğu ortaya konulmuştur. Ahîlerin aynı zamanda bir esnaf ve lonca teşkilatı, bir zanaatkârlar topluluğu olduğu hatırlanacak olursa, buldukları bölgelerde özellikle imâr ve iskân işinde belirleyici oldukları söylenebilir. Osman-

lı topraklarında sünnî ve tasavvufî kimlikleriyle öne çıkan ahîlerden başka bir takım sünnî âlimlerin, medrese hocalarının ve fakiherlerin de devletin tesisi konusunda belli ölçüde etkili oldukları söylenebilir.

Barkan'ın bu makalesinin temelini teşkil eden zâviyelerle ilgili bölümler, özellikle vesîkalara dayanarak verdiği bilgiler bakımından kıymetlidir. Esası itibariyle dinî-tasavvufî bir müessese olan zâviyeler, Osmanlı Devletinin ilk devirlerinde daha çok sosyal, siyasî ve iktisâdî tarafıyla önemsenmiştir. Bu sebeple kolonizatör Türk dervişlerinin zâviyeleri; sınır boylarındaki derbentlerde nöbet tutmak hasebiyle güvenlik merkezi, “âyende ve revendeye” beslenme ve barınma sağlaması bakımından kervansaray, ziraat ve hayvancılık yapılan yerler olması sebebiyle çiftlik, bazı zanaatların öğrenilip öğretildiği atölyeler şekilde hizmet vermişlerdir. Şüphesiz bu liste uzatılabilir, ilgili hizmetleri yerine getirmede kuşkusuz tasavvufî düşüncenin belli tesiri olmakla birlikte, bu makalede belki de en az bilgi sahibi olduğumuz mevzu söz konusu zâviyelerin dinî ve tasavvufî faaliyetleridir. Zira bu kurumların tasavvufla ilişkisi, görebildiğimiz kadarıyla sadece kurucularının “şeyh, derviş ve ahî” gibi isimlerle anılmalarından öteye gitmemektedir. Buradan hareketle söz konusu zâviyeleri, tasavvufî terbiyesinin verildiği dergâh, hankâh, tekke gibi tarikat kurumlarından ayrı değerlendirmenin daha doğru olacağı kanaatindeyiz.

Kaynakça

- Barkan Ömer Lütfi, “Osmanlı İmparatorluğunun Teşekkülü Meselesi”, *Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi*, Ankara 1943.c. 1, sayı: 2.
- Barkan Ömer Lütfi, “İslam-Türk Mülkiyet Hukuku Tatbikatının Osmanlı İmparatorluğunda Aldığı Şekiller II, Mülk Topraklar ve Sultanların Temlik Hakkı”, *İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Mecmuası*, İstanbul 1941, c. VII, sayı:1.
- Barkan Ömer Lütfi, “Osmanlı İmparatorluğunda Bir İskân ve Kolonizasyon Metodu Olarak Vakıflar ve Temlikler, I. İstila Devirlerinin Kolonizatör Türk Dervişleri ve Zâviyeler”, *Vakıflar Dergisi*, Ankara 1942.
- Bergen Lütfi, “Ömer Lütfi Barkan'ın Dervişleri Ve Anadolu'da Şehir Kur-

- mak", *APJIR- Academic Platform Journal of Islamic Research*, 2017, c. 1, sayı: 1.
- Bilkan Ali Fuat, *Osmanlı Zihniyetinin Oluşumu*, İletişim Yay., İstanbul 2018.
- Bolat Ali, *Melâmetîlik*, İnsan Yay., İstanbul 2011.
- Çağatay Neşet, *Bir Türk Kurumu Olan Ahilik*, TTK Yay., Ankara 1974.
- Dâye Necmeddîn, *Mirsâdül'-ibâd Tasavvuf Yolu*, trc. Halil Baltacı, İFAV Yay., İstanbul 2013.
- Gölpınarlı Abdülbaki, *Yunus Emre ve Tasavvuf*, İnkılap Yay., İstanbul 1961.
- İbn Battûta, *İbn Battûta Seyahatnâmesi*, trc. Sait Aykut, İstanbul 2005.
- İnalcık Halil, *Devleti 'Aliyye Osmanlı İmparatorluğu Üzerine Araştırmalar I*, Türkiye İş Bankası Kültür Yay., İstanbul 2011.
- Karamustafa Ahmet, "Yesevîlik, Melâmetîlik, Kalenderîlik, Vefâîlik ve Anadolu Tasavvufunun Kökenleri Sorunu", *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf ve Süfîler*, haz. A. Yaşar Ocak, TTK Yay., Ankara 2005.
- Karamustafa Ahmet, *Tanrının Kural Tanmaz Kulları İslâm dünyasında Derviş Toplulukları (1200-1500)*, trc. Ruşen Sezer, YKY Yay., İstanbul 2015.
- Kuşeyrî Abdülkerim, *Tasavvuf İlmine Dair Kuşeyrî Risâlesi*, trc. Süleyman Uludağ, Dergâh Yay., İstanbul 1991.
- Köprülü Mehmed Fuad, *Osmanlı Devleti'nin kuruluşu*, TTK Yay., Ankara 1984.
- Köprülü Mehmed Fuad, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, DİB Yay., Ankara 1991.
- Köprülü Mehmed Fuad, *Anadolu'da İslâmiyet*, İnsan Yay., İstanbul 1996.
- Köprülü Mehmed Fuad, "Ahmed Yesevî", *İA*, MEB Yay., İstanbul 1965, c. I.
- Melikoff Irene, *Uyur İdik Uyardılar*, trc. Turan Alptekin, Alevilik Bektâşîlik Araştırmaları, Cem Yay., İstanbul 1993.
- Ocak Ahmet Yaşar, *Babaîler İsyamı Alevîliğin Tarihsel Altyapısı Yahut Anadolu'da İslâm-Türk Heterodoksisinin Teşekkülü*, Dergâh Yay., İstanbul 2014.
- Ocak Ahmet Yaşar, "Fütüvvetnâme", *DİA*, İstanbul 1996, c. 13.
- Ocak Ahmet Yaşar, *Osmanlı İmparatorlu'nda Marjinal Süfîlik Kalenderîler XIV-XII. Yüzyıllar*, Timaş Yay., İstanbul 2016.
- Ocak Ahmet Yaşar, "Ahilik ve Şeyh Edebali: Osmanlı Devleti'nin Kuruluşu Tarihi Açısından Bir Sorgulama", *İslâmi Araştırmalar Dergisi*, İstanbul 1999, c. 12, sayı: 3-4.

- Oruç Beğ, *Oruç Beğ Tarihi*, haz. Necdet Öztürk, Çamlıca Yay., İstanbul 2007.
- Parlak Nizamettin, “Anadolu’da Yesevî Etkileri”, The Main Goal of the “Mangılık El” Idea-Common Aim and Common Future *Materials of International Scientific and Practical Conference* 5-6 December, Almatı/Kazakistan 2016.
- Uludağ Süleyman, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, Kabalcı Yay., İstanbul 2005.
- Sülemî Ebu Abdurrahman, *Kitabü’l-fütüvve Tasavvufta Fütüvvet*, trc. Süleyman Ateş, Ankara İlahiyat Fakültesi Yay., Ankara 1977.
- Şahin Haşim, “Vefâiyye”, *Türkiye’de Tasavvuf ve Tarikatlar*, edit.: Semih Ceyhan, İSAM Yay., İstanbul 2015.
- Şeker Fatih M., *Osmanlı İslam Tasavvuru*, Dergâh Yay., İstanbul 2015.
- Tosun Necdet, “Ahmed Yesevî’nin Menâkıbı”, *İLAM Araştırma Dergisi*, Ocak-Haziran 1998, c. III, sayı:1.
- Tosun Necdet, “Yûnus Emre Rifaî, Hacı Bektaş Vefâî”, *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, İstanbul 2013, sayı: 31.