

ERKEN DÖNEM TASAVVUFU VE TÜRK TASAVVUFUNDA SEYR Ü SÜLŪK (METİN MERKEZLİ BİR İNCELEME)*

Serkan DERİN **

Öz

Tasavvuf hareketinin başlangıcı Hz. Muhammed, sahabe ve tâbî'ün devrine kadar götürülmekle beraber, onun müstakil bir hareket haline gelmesi VIII. asrın ikinci yarısında başlar, IX. asırda doğuş dönemini tamamlar. Basra ve Küfe civarında başlayan zühd hareketi ve buna bağlı olarak gelişen tasavvuf, zaman içinde yayılarak Mâverâünnehir ve Horasan bölgelerine de ulaşır. Bu bölgelerde tasavvufa yön veren oldukça önemli sûfiler ve tasavvuf teorisyenleri yetişir.

Tasavvuf inancı İslamî bir temel üzerine kurulmakla birlikte zaman içinde yayıldığı coğrafyalara ve o coğrafyada yaşayanlara göre bazı farklılıklar gösterebilmekte ve bu durumda İran tasavvuf anlayışı, Türk tasavvuf anlayışı gibi adlandırmalar ortaya çıkabilmektedir. Bu çalışmada da Horasan merkezli Türk tasavvuf anlayışının erken dönem tasavvuf anlayışı ile olan ilişkisi ele alınacaktır. Burada erken dönem tasavvuf anlayışı ile kastedilen; Kuşeyrî, Hücvîrî, Kelâbâzî gibi tasavvuf teorisyenlerinin eserlerinde sistemleşen ve bu yol üzerine inşa edilen tasavvuf anlayışıdır. Bu yazarların eserleri tasavvufun daha çok teorik, sistemleşmiş ya da kurumsallaşmış boyutunu yansıtmaktadır. Horasan merkezli Türk tasavvufu için de Hacı Bektâş-ı Velî, Ahmed Yesevî gibi erken dönem sûfilerinden faydalanılacaktır ki bu isimler de tasavvufun daha çok ameli, irfânî boyutunu temsil etmektedir. Bu sayede sistemleşmiş tasavvuf anlayışı ile Horasan merkezli Türk tasavvufu anlayışının birbiriyle olan ilişkisi değerlendirilmeye çalışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: tasavvuf, Türk tasavvufu, Hacı Bektâş, Ahmed Yesevî, Horasan.

SPIRITUAL JOURNEY (SAYR U SULŪK) IN EARLY SUFISM AND TURKISH SUFISM (A TEXT-BASED REVIEW)

Abstract

The beginning of the sufi movement goes back to the time of the Prophet, the Companions and “tâbî'ün” (the second generation following the Companions of the Prophet) time. However, its emergence as an individual movement started in the second half of 8th century and it completed its emergence period in the 9th century. Sufism developed thanks to the movement of asceticism, which was started in Basra and Kufah cities and spread to Mawarannahr and Khorasan provinces. Influential and distinguished sufi scholars who led the way of sufism were brought up in these areas.

Sufi worldview is established on an Islamic base; however, it has its variations depending on the geographies it spread over time. Accordingly, we have variations in nomenclature such as Iran sufism, Turkish sufism. In this study, the relationship between the Khorasan-based Turkish sufism and the early period sufism will be discussed. What is meant by early period sufism here is the sufism concept established on and through the works of sufi theoreticians such as Al- Kushayrî, Hujwîrî, Kalabâzî. The works of these authors reflect the theoretical, systematized or institutionalized dimension of sufism. As to the Khorasan based Turkish Sufism, we will try to appeal to the views of the sufis of the

* Makalenin Geliş Tarihi: 26.09.2016, Kabul Tarihi: 19.01.2017.

** Yrd. Doç. Dr. Ardahan Üniversitesi, İnsani Bilimler ve Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Ardahan/Türkiye, serkanderin261@hotmail.com

early sufism such as Haji Bektash Wali, Khwaja Ahmad Yasawi, who represent the dimensions of sufi wisdom and action of sufism. By this means, we will try to examine the relationship between systematic understanding of sufism and Khorasan-based Turkish sufism.

Keywords: sufism, Turkish sufism, Haji Bektash, Ahmed Yasawi, Khorasan.

1. Giriş

Tasavvuf, en genel tabirle, İslam inancının mistik veya bâtinî yönünü oluşturan ve bu haliyle de üzerinde çokça tartışılan alanlarından. Tasavvuf, zühd hareketi denilen bir dönem ile başlar. Başlarda bireysel bir tutumun ifadesi olan bu hareket, zamanla gelişip sistemleşir. Sonrasında tarikatlar ortaya çıkmaya başlar ve kurumsallaşarak tasavvufa dönüşür. Tasavvuf, başlangıçtaki zühd hareketinin fikri temelini muhafaza etmekle beraber, birçok kavram ve uygulama etrafında şekillenir. Sonrasında ise çeşitli ekoller altında kendine has erkânları, uygulamaları olan bir inanış biçimi haline gelir. Zühd hareketi ortaya çıktıktan sonra hızlı bir yayılma ve gelişme sürecine girer ve bir yandan coğrafi olarak yayılmaya devam ederken bir yandan da kendi içinde kurumsallaşmaya başlar. X. asrın sonlarında, tasavvuf ilminin belli başı yönlerini ele alan risaleler, tarihler vs. yazılmaya başlanır. Bu eserlerde tasavvufun teknik terimleri, velilerin gösterdiği kerâmetlerin mahiyetleri, tarikata mensubiyetin ve müntesiplerin tabi oldukları uygulamaların gerekleri gibi konular işlenir. Bu eserlerden bazıları günümüze ulaşmamış olsa da tasavvufun başvuru kaynaklarını oluşturan Serrâc'ın *Luma*, Kelâbâzi'nin *Ta'arruf*, Kuşeyri'nin *Risâle* adlı eserleri için birer temel oluşturur (Nasr, 2004: 3; Knysh, 2011: 118). Zikredilen eserler de yine tasavvuf literatürü için kural belirleyici/teorik olarak kabul edilebilir. Çünkü tasavvuf ile ilgili kavramların neleri ihtiva ettiği bu eserlerden anlaşılmaktadır.

Zaman içinde gelişen tasavvuf hareketi, girdiği toplumlar tarafından farklı şekilde algılanır ve yorumlanır. Tarikatlar da farklı yorumlar çevresinde birleşen insanlar ile oluşmaya başlar.¹ Zühd inancının yerini alan tasavvuf, zaman içinde İslam dünyasının hemen her yerine yayılarak İslam düşüncesi içinde kendine yer bulur. Tasavvuf düşüncesi yayılırken tek parça bir düşünce sistemi olarak gelişme göstermez. Yerleşmiş olduğu toplumlara ve içinde bulunduğu zamana göre değişiklikler gösterir.²

2. Tasavvufun Asya'da ve Türkler Arasında Yayılması

Tasavvufun Türkler arasında yayılması sadece mistik bir öğretinin toplum içinde yayılmasından ibaret değildir. Yayılma hareketi, öncesi ve sonrasıyla birçok araştırmayı gerektirir. Türk tasavvuf düşüncesinin³ tam olarak aydınlanabilmesi için Türklerin İslam öncesi düşüncesinin, Asya'ya yayılan tasavvuf hareketinin mahiyetinin ve Türklerin İslamlaşma sürecinin net bir şekilde ortaya konması gerekir; çünkü tasavvuf, Asya'da ve Türkler arasında İslamiyet ile birlikte yayılır. Bazı durumlarda İslam'ın benimsenmesinde tasavvuf etkin bir rol oynar. Bununla birlikte

İslamiyet'i kabul eden Türkler, daha önceki dinlerden de bazı inanç ve uygulamaları yeni dinin içinde eriterek yaşatmaya devam eder. İnanç ve uygulamalar kimi zaman dinin içinde yer aldığı gibi bazen de mistik uygulamalarda kendine yer bulur. Dolayısıyla tasavvuf hareketinin Türkler arasında yayılması birkaç yerden bakılması gereken bir konudur.

Bazı araştırmacılar; Türk-İslam düşünce yapısının, Türklerin önceki inançlarıyla da uyumlu olarak mistik karakterli bir görünüm sergilediği görüşündedir. Bunun sebebi olarak da Türklerin İslamiyet'ten önce benimsedikleri geleneksel dinlerinin, mistik özellikleri ağır basan bir inanç olması gösterilir (Özcan, 2002: 880). Bu yoruma göre eski Türk dinindeki kam tipi; kerâmet sahibi, gaipten haber veren, her derde deva olan bir kişiliktir. Kamların, zikredilen özelliklerinden dolayı tasavvuftaki veliler ve şeyhler ile arasında bir benzerlik olduğu, Müslüman Türklerin Ata ve Baba'larının hem kamlara hem de evliyâya benzediği, bunun da kam ile velinin bir anlamda kaynaşmasına sebep olduğu iddia edilir (Ocak, 2009: 63; Demirci, 2002: 927). Yesevilik'te görülen halk zahidliği şeklindeki Türk tasavvuf anlayışının içinde eski Türk inançlarından izler olduğu söylenebilir. Bunun yanında özellikle kalbin dini hayattaki rolünü ve önemini daha güçlü bir biçimde vurgulama ve dine kalbi bir bakış açısıyla yönelme, mistik özelliğin Türk-İslam düşüncesinde önemli bir yerinin olduğunu gösterir (Özcan, 2002: 885).

Türk tasavvufunun ana merkezinin Horasan olduğu söylenebilir (Köprülü, 2003: 49). Mâverâünnehir de yine önemli bir merkezdir. Bu bölgede yetişmiş olan sûfîler, Anadolu tasavvufu üzerinde önemli etkiler bırakır. Kalenderilik, Melâmîlik, Yesevilik, Kübrevilik, gibi tasavvufî ekoller, buralarda gelişen ve daha sonra Anadolu tasavvufu üzerinde etkili olan önemli akımlardır (Tosun, 2012: 493). Horasan, sadece Türk tasavvufu için değil erken dönem tasavvuf düşüncesi için de önemli bir merkezdir. Kuşeyrî, Hakîm Tirmizî, Sülemî gibi erken dönem tasavvuf düşünürleri de yine Horasan'da yetişmiş sufilerdir. Horasan tasavvufunun genellikle "aşk" kavramı çerçevesinde geliştiği kabul edilir. Bununla birlikte Kuşeyrî gibi şeriata önem veren⁴ mutasavvıfların da yine Horasan'da yetiştiği göz önünde bulundurulduğunda, Horasan tasavvufunu tek bir çizgi halinde göstermeye çalışmanın çok da mümkün olmadığı görülür. Bu açıdan bakıldığında, Horasan bölgesi bir yandan Kuşeyrî gibi şeriata bağlı mutasavvıflara kaynaklık ederken diğer bir yandan da Mevlana gibi aşk merkezli tasavvuf anlayışını ve Hacı Bektâş-ı Velî, Ahmed Yesevî gibi heterodoks⁵ olarak kabul edilen sûfîlerin görüşlerine kaynaklık eden bir konuma sahiptir.⁶ Bu noktada belirtmek gerekir ki Horasan coğrafyasında yaşayanlar İslam'ın hemen her toplum için geçerli olabilecek derûnî ve ahlakî prensiplerine ilgi duyarlar (Konur, 2005: 9). Dolayısıyla bu bölgede filizlenen İslam ve tasavvuf anlayışında şeriatın vazgeçilmemekle birlikte, ahlakî ilkelere yapılan vurgunun ön planda olduğu söylenebilir. Türk İslam ve tasavvuf anlayışında da Horasan merkezî bir konumda olduğundan aynı şey Türkler için de geçerlidir.

Horasan bölgesinin mezkûr durumundan hareketle bu coğrafyadaki tasavvuf ekolleri arasında bir etkileşim olabileceğinden bahsetmek mümkündür. Yani aşk merkezli tasavvuf ekollerinde heterodoksi ya da şeriat vurgusunun olmadığını söylemek pek mümkün görülmemektedir. Aynı şekilde heterodoks hareketlerde de yine diğer tasavvuf inanç ve uygulamalarından izler görülmesi doğaldır. Dolayısıyla Horasan'da ortaya çıktığı kabul edilen Türk tasavvuf anlayışını da tıpkı Horasan gibi, tek bir çizgi halinde ve sınırları belli bir daire içinde tanımlamak çok tutarlı bir yorum olmayacaktır. Hareket içinde bir yandan erken dönem tasavvuf akımının önemli isim ve kavramları yer alırken bir yandan da bazı dervişlerin davranışlarına bir tepki olarak ortaya çıkan Melâmîlik, Kalenderîlik gibi hareketler görülür. Bunların yanında eski inançların da izlerinin görülmesi mümkündür.

3- Anadolu'da Tasavvuf

Tasavvuf, ortaya çıkışından yaklaşık dört asır sonra (XII-XIII. asır) Anadolu'ya girmeye başlar. Anadolu'da gelişme gösteren tasavvuf hareketi tek bir hareketin devamı olmayıp genel olarak Arap, Fars gibi kaynaklardan da beslenen geniş bir alanı kapsar. Bu da ülkenin yeni beliren tasavvuf haritasının sürekli, yeniden çizilmesine sebep olur (Karamustafa, 2005: 85). Bununla birlikte Anadolu tasavvufuna kaynaklık eden ve ona şekil veren asıl geleneğin Horasan Ekolü olduğu kabul edilir (Köprülü, 2012: 26-27). Özellikle Asya'dan Anadolu'ya göçler bu kültürün taşınmasında önemli bir unsur olarak görülür. XII. asır içinde Anadolu'ya yoğun sûfi göçleri yaşanır (Öztürk, 2013: 53-54; Melikoff, 2011: 336). Göç ve seyahatler, Horasan tasavvuf anlayışının İslam dünyasının diğer bölgelerine hızla yayılması ve diğer tasavvufi ekollerle etkileşime girmesine yol açar. Moğol istilası ve sonrasında Anadolu'ya gelen dervişlerin büyük çoğunluğunu heterodoks dervişlerin oluşturduğu kabul edilir (Köprülü, 2012: 30-32; Ocak, 2009: 62, 64). Bunlar arasında eski baksı-kamları İslami bir şekil altında yaşatmaya devam eden Türkmen babaları, Kalenderîler, Melâmîler sayılabilir. Yesevîlerin de göçler ile Anadolu'ya geldiği kabul edilir (Köprülü, 2012: 28-29). Ancak, Moğol istilasının sebep olduğu göç dalgasıyla gelen dervişlerin sadece Horasan'dan geldiğini söylemek de hatalı olur. 1258'de Irak ve Suriye'nin istila edilmesiyle buralardan da Anadolu'ya dervişler gelir. Rûfâî, Kadîrî, Vefâî dervişleri buralardan gelen gruplar arasında gösterilebilir (Ocak, 2014: 217).

Anadolu Türklerinde kent merkezlerinin resmi dini yanında kırlarda, dağlarda, bozkırlarda daha yeni yerleşik hayata geçmiş; fakat göçebelik alışkanlıklarını henüz koruyan topluluklar arasında bulunan bir "Halk İslamı"nın varlığından bahsetmek mümkündür (Melikoff, 2011: 99). Bu da göstermektedir ki Anadolu'da İslam ve buna bağlı olarak tasavvuf, bir yandan Sünnî ya da Yüksek İslam çizgisinde ilerlerken bir yandan da Halk İslam'ı ya da örf-dışı İslam şeklinde ilerler. A. T. Karamustafa, Anadolu'daki tasavvufî hareketlerin kurumsallaşma sürecinin merkezine "tarikatlaşma" ve "evliya kültü"nü koyar ve dönemin belirgin özelliğinin, tarikatlaşma

öncesi dönemlere has özellikler olan, “akışkanlık” ve “dağınıklık” olduğunu, en güçlü “silsileleşme” ve “evliyâlaşma”⁷ durumlarında bile (örneğin Mevlevilik) tam anlamıyla tarikatlaşmadan söz etmenin doğru olmayacağını söyler (2005: 83, 85). Ocak ise konuyu sadece tasavvuf ile sınırlandırmayarak ona daha geniş bir perspektif ile yaklaşır. Ocak’a göre Anadolu’da XII. asırda oluşmaya başlayan Müslüman-Türk kültürünün ana kaynağı Orta Asya, Orta Doğu kökenlidir ve geniş çapta sûfilîğin etkisini taşır. Buna delil olarak da günümüzde de devam eden halk Müslümanlığının evliya kültü merkezli olduğunu gösterir (1996: 25). Dolayısıyla tasavvufun ilk kurumsallaşma sürecinde dağınıklık ve akışkanlık söz konusu olduğundan birbirinden kesin çizgiler ile ayrılmış bir tasnif yapmak pek mümkün değildir.

Anadolu tasavvufunda önemli yer işgal eden gruplardan biri, Türkmen babaları denilen ve eski Türk inancının bazı inanç ve uygulamalarını İslami bir form altında yaşatmaya devam eden dervişlerdir (Barkan, 1942: 284).⁸ Bozkırlarda göçebe, yarı göçebe bir hayat süren Türkmenler ile birlikte bulunan ve eski kam-ozanlara benzeyen babalar, medrese kökenli fakihlerin öğrettiklerinden daha basit/sade bir İslamiyet anlayışı yayarak Anadolu’nun şartlarına uygun bir halk tasavvufunu oluştururlar. Oluşan tasavvuf inancı sade ve hurafelere yatkın bir sûfiliktir (Ocak, 2009: 63-64). Bu akıma mensup dervişlerin veya babaların Horasan kökenli olmaları sebebiyle bunlara Horasan Erenleri, Horasan Dervişleri gibi isimler de verilir. Yine genel kabul gören görüşe göre Horasan’da ortaya çıkan Melâmîlik, bu akımın besleyici kaynaklarından biridir. Anadolu tasavvufunda, Melâmîlik asıl kaynak olarak kabul edilmese de Anadolu’da yaşayan sûfilerin eserlerinde Melâmîliğin izlerini görmek mümkündür. Anadolu’da yetişen derviş tipinin eklektik bir yapıya sahip olduğu, bahsedilen dervişlerin bir yandan eski Türk dinine ait unsurları bünyesinde barındırırken bir yandan da Horasan’da ortaya çıkan Melâmîliğin ve onun farklı bir formu olan Kalenderîliğin izlerini taşıdığını söylemek daha doğru olacaktır.

4- Tasavvufun Temel Öğretisi ve Türk Tasavvuf Anlayışı ile İlişkisi

Tasavvufun temel öğretisini “yol” ve “yolculuk” metaforu ile karşılamak mümkündür. Temel öğretisi yol metaforu ile karşılandığı zaman, tasavvufun içinde yer alan “vahdet-i vücûd”, “fenâfillah”, “bekâbillah”, “seyr ü sülûk” gibi kavramların hepsi bu yolculuğun içinde değerlendirilebilir. Bu çalışmada seyr ü sülûk kavramı esas alınacaktır. Zira tasavvuftaki manevi yolculuğu karşılayacak en uygun kavramın “seyr ü sülûk” olduğu söylenebilir. “Fenâfillah” a veya “vahdet-i vücud” a ulaşmak isteyen kişi de manevi bir yolculuğun sonunda hedefine ulaşabilecektir. “seyr ü sülûk” ise sadece sonucu değil yolculuğun tamamını karşılayabilecek niteliktedir.

Sülûk kelimesi sözlüklerde “yola girmek, yolda yürümek; bir şeyin başka bir şeyin içine nüfuz etmesi, katılmak, intikal etmek” şeklinde geçer. Tasavvufta, “insanı yaratıcıya ulaştıran tavır, amel, ibadet, fiil, hareket ve davranış tarzları” manasında kullanılır (Uludağ, 2010: 127-128). Sülûk, pek çok mistik inançta

bulunan, yanıltıcı benliğin ötesinde kutsal varlıkla bir olmayı karşılayan seyahat arketipinin İslam'daki karşılığı olarak da değerlendirilebilir (Lewisohn, 1997: 862). Buradan yola çıkarak sülûkun kendine has bazı gereklilikleri olan ve kişinin bireysel tecrübesiyle yaşayabileceği manevi bir yolculuk olduğu söylenebilir. Sülûk yoluyla hedefe varmanın pek çok gereklilikleri ve aşamaları vardır. Aşamalar “tövbe” ile başlar ve “fenâ” veya “tevhid” ile son bulur. İkisi arasında pek çok basamak bulunur. Basamaklar başlıca “makâm” ve “hâl” olmak üzere ikiye ayrılır.

Kuşeyrî, Hücvirî, Kelâbâzi, Tûsi gibi erken dönem teorik tasavvuf üstatlarının eserlerinde karşımıza çıkan makâm ve hâl kavramları, ulaşılmak istenen sonucun aşamaları olarak değerlendirilebilir. İki kavram birbirinden temel bir farkla ayrılır. Makâm, müridin çalışmakla elde edebileceği bir seviyeye işaret ederken, hâl ise Allah tarafından müride feyz yoluyla verilen mevhîbeler veya lütuflar olarak görülür (Şahmerânî, 2000: 94-95). Makâm ile hâli birbirinden ayıran başka bir tasnif de geçicilik-kalıcılık esasına göre yapılır. Buna göre makâm kalıcı, hâl ise geçicidir (Kuşeyrî, 2014: 150; Hücvirî, 2014: 244; Tûsi, 2012: 41). Tasnife göre bazı durumlarda hâllerin zamanla makâma dönüşmesi mümkündür. Örneğin “tövbe” hissi geçici olursa hâl, tekrarlanarak devamlılık kazanması durumunda makâm olur. “Sabır”, “tevekkül”, “rıza” ve “zühd” gibi makâm için de aynı durum söz konusudur (Demirci, 1997: 217). Dolayısıyla hâl ve makâm arasında bir geçişkenliğin olduğunu söylemek mümkündür.⁹

Gerek Horasan gerekse civar coğrafyalardaki mutasavvıflar tarafından kullanılan makâm ve hâl kavramları Hacı Bektâş-ı Veli ve Ahmed Yesevî gibi sûfîlerin temellerini attığı Türk Tasavvuf düşüncesinde farklı bir boyutuyla işlenir. Bu düşünce, makâm ve hâl kavramlarını birbirinden ayırarak ikili bir tasnife tabi tutmak yerine “dört kapı kırk makâm” şeklinde bir kurallar bütünü olarak formüleştirir. Dört kapı; “şeriat”, “tarikat”, “ma’rifet” ve “hakikat” şeklinde sıralanır. Her bir kapının da içinde on makâm bulunur.¹⁰ Dervişlik mertebesinin bu kırk makam ile tamamlanacağı kabul edilir (Ögke, 2001: 64). Schuon, bu dörtlü tasnifi, İslam düşüncesi içinde yer alan “imân”, “İslam” ve “ihşân” şeklinde bir formüleştirme içinde gösterir. Formüle göre iman, inanmak; İslam, teslim olmak anlamındadır. İhşân ise sûfîler tarafından tasavvuf olarak yorumlanır ve ilk iki kavramdan daha ileri bir duruma işaret eder. Bu bağlamda değerlendirildiğinde şeriat, iman ve İslam’ı kapsar. Tarikat ise ihşân ile hemen hemen aynıdır. Hakikat, tarikatın varoluş sebebi ve temel amacıdır. Bu bağlamda şeriat, hakikate dolaylı bir katılımdır. Bu katılım tarikat ile gerçekleşir. Tarikat vasıtasıyla hakikate ulaşmak ancak bilgi ile olacağından burada devreye ma’rifet girer (35-40). Başka bir yoruma göre ise tarikat, şeriatın adıdır. Hakikat ve ma’rifet, şeriatın ibarettir; çünkü şeriat bilmek, tarikat bildiği ile amel etmek, hakikat ve ma’rifet de o amelin ecr-i manevisine kavuşmaktır (Vicdanî, 1338: 21). Buradaki yorumlara bakarak dört kapı kırk makâm anlayışının da tasavvuftaki makâm ve hâl kavramları gibi geçişken ya da iç içe geçmiş bir yapıda olduğu söylenebilir.

Türk tasavvuf anlayışında ilk makâm olan şeriat ile kastedilen, dinin zahiri boyutlarında yetkinleşmektir. Hacı Bektâş ve Ahmed Yesevî’de şeriat makâmının on kapısı iman etmek, namaz kılmak, zekât vermek, oruç tutmak gibi dinin zahiri hükümleri ile ilgilidir (Eraslan, 1977: 77; Güzel, 2008: 295; Hacı Bektâş, 2013: 72-75). Erken dönem tasavvuf metinlerinde de şeriatın aynı anlamda kullanıldığı söylenebilir. Örneğin Kuşeyrî’ye göre şeriat, “kulluğa ve ibadete sıkı sıkıya sarılmak hakkındaki emirdir” (176). Hücvirî de şeriat için benzer şeyleri söyler (440). Dolayısıyla gerek erken dönem tasavvufta gerekse Türk tasavvufunda şeriatı her mümin için geçerli olan dinî kurallar bütünü olarak görmek mümkündür. Bununla birlikte Türk tasavvuf anlayışında şeriat makâmının altına; namaz, oruç gibi ibadetlerin yanında “yumuşak konuşmak”, “iyiliği emretmek” ve “yaramaz işlerden sakınmak” gibi ilkeler de konularak insani ilişkiler, ibadetler ile aynı başlık altında değerlendirilir. Erken dönem tasavvuf anlayışında şeriat, ibadetleri yerine getirmek şeklinde algılanırken Türk tasavvuf inancında sadece ibadetler ile sınırlı tutulmaz ve kişinin günlük yaşamına, toplumsal ilişkilerine de atıfta bulunan bir duruma işaret eder. Ahmed Yesevî ve Hacı Bektâş’ta ikinci kapı olan tarikat ise birbirine paralel şekilde topluluğun bir üyesi olmak, topluluğun kurallarına riayet ve şeyhine hürmet etmek gibi genel konuları içerir. Tarikat, erken dönem tasavvuf düşüncesinde de benzer şekilde topluluk olarak kullanılır. Dolayısıyla her iki anlayışta da tarikattan anlaşılan şeyin benzer olduğu söylenebilir.

Türk tasavvufundaki dört kapı anlayışının üçüncü kapısı olan ma’rifet, hem erken dönem tasavvuf düşüncesinde hem de Türk tasavvufunda sûfilerin üzerinde önemle durduğu bir kavramdır. Erken dönem tasavvufunda ma’rifetin, ilahi/metafizik bilgi ile ilişkisi bulunur. Ma’rifet; “müşâhede”, “keşif”, “ilham”, “firâset”, “yakîn” gibi kavramlar ile birleşerek tasavvufun kendi bilgi teorisini oluşturmasına yol açar. Sûfilere göre mistik bir tecrübe ile ulaşılan ma’rifet bilgisi, akılla ulaşılan bilgidен daha üstündür (Uludağ, 2003: 54). Mutasavvıflar bu durumu “ilim-ma’rifet” şeklinde ayırarak anlatır (Hücvirî, 2014: 439-440). Tasavvufta bilgi ile ilgili pek çok makâm bulunmasına rağmen bilgiye yönelik makâmları genel olarak ma’rifet başlığı altında toplamak mümkündür.

Sûfilere göre ma’rifet makâmına ulaşan kişi; Allah, O’nun sıfatları, fiilleri, isimleri hakkında manevi bir tecrübe ile bilgi sahibi olur. Ma’rifetin bilgi teorisi, doğrudan Allah ile ilgili olduğundan kendi içinde bir problemi de barındırır. Allah, epistemolojik açıdan bilginin nesnesi olamayacağı için ma’rifet ile elde edilen bilginin niteliği de akıl ile elde edilen bilgidен farklı olacaktır. Bu sebeple ma’rifet ilmi, Hakk’ı tanımak ve hakikati tanımak şeklinde ikiye ayrılır. Hak ile ilgili olan ma’rifet, Allah’ın birliğini kabul etmektir. Hakikatle ilgili olan ma’rifet; ârifin, Allah’ın birliğine ulaşmanın yolu yoktur diye inanmasıdır (Kelâbâzî, 2013: 196). Allah’ın Zât’ı akıl yoluyla kavranmaya kapalı olduğundan O’nun hakkında edinilecek bilgi de aslında tam anlamıyla bir bilgi olmayacaktır. Bu sebeple ma’rifet Allah’ın Sıfatlarının,

İsimlerinin keşif yoluyla tasdik edilmesidir. Cüneyd, “Ma’rifet nedir?”, sorusuna “Allah uludur, azameti ihata olunamaz. Büyüktür, celâli idrak edilemez, diyerek sırrın bu iki kanaat arasında gidip gelmesidir” (Kelâbâzî, 2013: 196) diyerek bilinmezliğe vurgu yapar.

Ma’rifet, Horasan tasavvufunun önemli isimlerinden Sülemî tarafından diğer makâmları kapsayıcı bir makâm olarak değerlendirilir. Ona göre sûfi, çeşitli makâmları aştıktan sonra onda ma’rifet makâmının hâlleri görmeye başlanır. Sülemî, ma’rifeti, kulun içinde bulunduğu bütün makâmlardan ve hâllerden fânî olması şeklinde yorumlar. Tövbe, verâ, zühd, havf gibi makâmlar da ma’rifetin alt makâmlarıdır (Sülemî, 1981: 117, 124). Yesevilik, Bektâşilik gibi tarikatlarda da ma’rifetin kapsayıcı bir makâm olarak kabul edildiği görülür. Ma’rifet makâmının kapıları Yesevilik’te; 1) Fenâ olmak, 2) dervişliği kabul etmek, 3) her işe tahammül etmek, 4) helâl ve güzel istekte bulunmak, 5) ma’rifet kılmak, 6) şeriat ve tarikatı ayakta tutmak, 7) dünyayı terk etmek, 8) ahireti seçmek, 9) vücut (varlık) makâmını bilmek, 10) hakikat sırlarını bilmek şeklinde sıralanır (Eraslan, 1977: 77). Bektâşilik’te de; 1) edep, 2) korku, 3) aşırı istekleri sınırlamak, 4) sabır, 5) utanmak, 6) cömertlik, 7) ilim, 8) miskinlik, 9) ma’rifet, 10) kendini bilmek diye sıralanır (Hacı Bektâş, 2013: 78).

Her iki sûfnin de ma’rifet makâmına bakıldığında bilgiye bir atıfta bulunulduğu; ancak ma’rifetten anlaşılan şeyin sadece bilgi olmadığı görülür. Örneğin Hacı Bektâş ve Ahmed Yesevî; “her işe tahammül etmek”, “helâl ve güzel istekte bulunmak”, “aşırı istekleri sınırlamak” gibi ilkeleri de ma’rifetin altında değerlendirerek ma’rifet makâmını sadece bilgi ile sınırlamaz. Bununla birlikte Hacı Bektâş, başka bir eserinde ma’rifeti manevi bilgi olarak da ele alır. Buna göre derviş gönlünü, her türlü Tanrı bilgisini (ma’rifet-i Hak) görür duruma getirmeli; gözlerini ilahi bilgiyi görmek (müşâhede) için açmalı, her zaman müşâhede hâlinde olmalı, müşâhedenin ne olduğunu bilmelidir (2009: 10). Ma’rifet burada bilme anlamında kullanıldığı için başka bir bilme türü olan müşâhede kavramıyla birlikte kullanılır. Müşâhede erken dönem tasavvuf metinlerindeki hâllerden birisidir ve burada olduğu gibi ilahi bilgiye veya keşif bilgisine gönderme yapar. Ma’rifet makâmının bu şekilde müşâhede ile birlikte alınması müşâhede hâlinin gerekliliklerinden olan fenâ (benliği yok etme) ve bekâ kavramlarının da işlenmesini sağlar. *Makâlât-ı Gaybiyye*’ye göre, ma’rifette vuslatın sonu, fenâdan sonra bekâda hakikat olmaktır (52). Ma’rifetin bilgi teorisinin akıl yoluyla ulaşılan bilgiden farklı olduğu Makâlât’ta da üzerinde durulan bir konudur. Ma’rifet, akıldan daha üstün gösterilir; hatta akıl Ay’a, ma’rifet de Güneş’e benzetilerek aklın ma’rifet ile işe yaradığı söylenir (101). Yine aynı eserde, arifler katında iman akıl üzeredir. Ancak ma’rifet gönül üzeredir ve Tanrı’ya gönülden şehadet edip inanmazsa münafıktır (68) denerek asıl imanın da ma’rifet yoluyla olması gerektiği söylenir.

Makâlât-ı Gaybiyye'de ma'rifetin bilgiye yönelik bir makâm olduğu bir metafor ile anlatılır. Bu metafora göre gönül büyük bir şehirdir ve bu şehirde; biri akıl, diğeri iblis olmak üzere iki sultan yaşar. Akıl, tahtına oturmuştur ve anlama/anlayış, onun yardımcısıdır. Bu sultanın komutanları vardır. Bunların birincisi "ilim", ikincisi "perhiz" (sakinme), üçüncüsü "edep", dördüncüsü "nezâket", beşincisi "iyi ahlâk"tır. Bu beşi tamamlanınca, Allah gönle ma'rifet verir ve ma'rifet canın içine yerleşir. Can, ma'rifetle hayat bulur ve onun sayesinde akıl ile anlaşır (44-45). Buradaki benzetmeye göre kişi bazı gereklilikleri yerine getirdiğinde ki bu gereklilikler ma'rifet makâmının kapılarıdır, ma'rifet makâmına yükselir. *Makâlât*'ta da buna yakın bir metafor kullanılır. Bu eserde ma'rifetin beş gıysisinden bahsedilir. Bunlar; "ilham", "anlayış", "aşk", "şevk" ve "muhabbet"tir. Bunlarla gelen ma'rifet cana değer ve böylece can dirilir. Bu sayede anlayış sahibi olur (86). Her iki metaforda da asıl olan ma'rifetin işlevselliğidir. Ma'rifetin gönle yerleşmesiyle kişi, akıl ve anlayış sahibi olmaya başlar.

Erken dönem ve Türk tasavvuf anlayışında ma'rifet bilgisi ve buna bağlı olarak gelişen keşif/ilham bilgisinin Yaratıcı hakkında doğrudan bilgi sahibi olmayı karşıladığı ve akıldan ziyade kalbin anlaması şeklinde anlaşıldığı söylenebilir. Tasavvufta kalbe böyle bir misyon verilmesinin sebepleri arasında Kur'an'da geçen "Yeryüzünde gezip dolaşmıyorlar mı, böylece onların kendisiyle akledebilecek kalpleri ve işitebilecek kulakları oluversin" (Hac, 22/46), "kalpleri vardır bununla kavrayıp-anlamazlar" (Araf, 7/179) gibi ayetler gösterilebilir.¹¹ Burada şunu da ifade etmek gerekir ki genel olarak tasavvufta ma'rifet bilgisi doğrudan elde edilebilecek bir bilgi türü değildir. Ma'rifet ya da keşif bilgisi insanın nefis eğitimi ile ulaşabileceği bir bilgi türü olarak kabul edilir (Hücviri, 2014: 339; Kuşeyri, 2014: 398). Dolayısıyla ma'rifet ya da keşif bilgisine ulaşmak isteyen kişiler ilim sahibi olmak için harcadıkları emek kadar nefis terbiyesi konusunda da mücâhede içinde olmalıdırlar. Çünkü kişinin ma'rifete ulaşabilmesi için kalbinin hevâ ve hevesin perdelerinden ve dünyevi aklın tesirinden kurtulması gerekmektedir (Afifi, 2009: 224). Dolayısıyla Hacı Bektâş ve Ahmed Yesevî'nin ma'rifet kapısındaki; ahireti seçmek, aşırı istekleri sınırlamak gibi bazı bazı makâmları nefis terbiyesindeki işlevselliği ile ilgili olarak değerlendirmek de mümkündür.

Türk tasavvuf anlayışındaki son kapı olan hakikat, erken dönem tasavvufunun da üzerinde önemle durduğu kavramlardan biridir. Erken dönem tasavvufunda hakikat, "zâhirin ardındaki örtülü ve gizli mâna", "dinî hayatın en yüksek seviyede yaşanarak ilâhî sırlara âşina olunması", "rubûbiyeti temaşa müşâhede etmek", "Âdem zamanından âlemin yok oluşuna kadar hükmü bâkî olan mana" gibi anlamlara gelir. İlk sûfiler hakikat terimini daha çok, "ilâhî gerçeklere ve sırlara âşina olmak", "Hakk'ın tecellilerini temaşa etmek" anlamlarında kullanmışlardır. Sûfiler bazen de hakikatin sözle anlatılamayacağı görüşünden hareketle onu tarif etmeden kullanmış ve onun belirti ve vasıflarını belirterek ne olduğu konusunda bir fikir vermeye çalışmışlardır

(Kuşeyri, 2014: 440; Hücvirî, 2014: 176; Demirci, 1997: 178). Dolayısıyla erken dönem tasavvuf metinlerinde hakikat kavramının, mistik/metafizik bir anlama sahip olduğu söylenebilir.

Türk tasavvufundaki hakikat makâmının on kapısı Yesevîlik'te; 1) herkesin yolunun toprağı olmak (Alçak gönüllük), 2) iyiyi-kötüyü tanımak, 3) bir parça lokmaya el uzatmamak, belki aza kanaat etmek, 4) kendisini, lokmasını Hak yolunda sebil etmek, 5) kimseyi incitmemek, 6) fakirliği inkâr etmemek, 7) seyr ü sülûk kılmak, 8) herkesten sırrını saklamak, 9) şeriat, Tarikat, Ma'rifet ve Hakikat makâmlarını bilmek ve amel etmek, 10) vuslat (Tanrı'ya kavuşmak) şeklinde sıralanır (Eraslan, 1977: 77). Bektaşilik'te ise bu on kapı; 1) toprak olmak, 2) yetmiş iki milleti ayıplamamak, 3) elinden geleni men etmemek, 4) dünya içinde yaratılmış her şeye güven vermek, 5) mülkün mutlak sahibi Allah'ın huzurunda eğilip itibar bulmak, 6) sohbet ve hakikat sırlarını söylemek, 7) manevi yolculuk (seyir), 8) Sır, 9) Allah'a yakarış, 10) Hakk'ı halkta görme (müşâhede) ve Allah'a ulaşmak gibi bir sıra izler (Hacı Bektâş, 2013: 78-79).

Hakikat konusunda Hacı Bektâş ve Ahmed Yesevî'ye bakıldığında, “herkesin yolunun toprağı olmak”, “kimseyi incitmemek”, “yetmiş iki milleti ayıplamamak”, “elinden geleni esirgememek”, “yaratılmış her şeye güven vermek” gibi topluma ve hayata dönük ilkeler ile erken dönem tasavvufunda kısmen mistik/metafizik bir görünüme bürünen hakikat anlayışının Türk tasavvuf düşüncesinde hayata dönük unsurları da barındırdığı görülür. Dolayısıyla Türk tasavvufunda hakikatin, sadece mistik/metafizik tarafıyla ele alınmadığı, özellikle Hacı Bektâş ve Ahmed Yesevî'de kişinin topluma ve Allah'a karşı sorumluluklarını yerine getirmek olarak da anlaşıldığı söylenebilir. Erken dönem tasavvuf metinlerinde hakikat kavramından bahsedilirken genellikle şeriat ile olan ilişkisi üzerinde durulur ve şeriat olmadan hakikatin olamayacağı söylenir (Hücvirî, 2014: 440; Kuşeyri, 2014: 176). Bu bakımdan erken dönem tasavvufunda da metafizik bir alana ait olan hakikat ile maddi dünyaya ait olan şeriat arasında bir ilişki vardır; ancak Türk tasavvuf düşüncesi sadece şeriat ile kalmaz ve içinde topluma, hayata dönük öğeler de barındırır.

Seyr ü sülûk açısından erken dönem tasavvufu ile Türk tasavvufu arasındaki ilişkiye bakılırken üzerinde durulması gereken birkaç kavram daha vardır ki bunlar “zühd”, “fenâ” ve “velâyet”tir. Bu üç kavram her iki ekol için de temel denebilecek kavramlardır. Zikredilen üç kavramdan zühd, tasavvuf ve buna bağlı olarak seyr ü sülûk anlayışının yaşam tarzına, fenâ sülûkun nihai amacına, velî de, bir anlamda, sülûk için müride yardım edecek kişiye karşılık gelir.

Zühd kavram ve anlayışının gerek erken dönem tasavvufuna gerekse Türk tasavvuf düşüncesine kaynaklık ettiği söylenebilir. Zühd, kelime anlamı olarak “bir şeye rağbet etmemek, ona karşı ilgisiz davranmak, ondan yüz çevirmek” gibi anlamlara gelir (Ceyhan, 2013: 530). Tasavvufta ise kişinin Allah dışındaki her

şeyi terk etmesidir. Zühdü benimseyen kişi, dünyaya ait şeylere bağlanmamalı ve bunların geçici olduğunun farkına varmalıdır. Bu uğurda az yemeli, az uyumalı, çok ibadet etmelidir (Kuşeyrî, 2014: 208-212; Kelâbâzî, 2013: 144-145; Tûsî, 2012: 46; Sülemî, 1981: 24). Bazı sûfilere göre ise zühd, halktan tamamen kopup münzevi bir hayat sürmektir.

Bazı sûfilerce zühdün gerçek çerçevesi halk arasında Hakk ile birlikte olmaya gayret göstermek şeklinde çizilir. Zahidliğin bu şekilde anlaşılması, özellikle Nakşibendilik'te, "Halvet der-encümen" (halk arasında halvet) olarak bilinir. Bu tip bir hayat, zahidliği insanlardan uzaklaşmakta görmez. Aksine bu hayat halkın içinde yaşanmalıdır. Diğer türlü bir zühd hayatı kolaycılık olarak kabul edilir; çünkü bu tip kişiler münzevi, halktan ayrı bir hayat sürerler. Zor olan ise halkın içinde, sosyal hayata karışıp mal-mülk hırsı taşımamaktır. Türk tasavvuf edebiyatının ilk eserlerinden olan Kutadgu Bilig'teki zahidlik bu tip bir hayatı kapsar. Eserde, halktan ayrı bir zahidliğin peşinde olan Ogdırnış'a karşılık, karşındakilerin onu halk içinde yaşamaya davet etmesi bu anlayışın bir göstergesidir (Şeker, 2011: 103-104). Dolayısıyla zühd ve tasavvufun önemli göstergelerinden olan tecrit, halvet gibi uygulamalardan ziyade zühd hayatını halkın içine karışarak yaşamak asıl amaçtır.¹² Bununla birlikte *Makâlât-ı Gaybiyye*'de Hacı Bektâş'ın zühdü, "dünyayı terk etmek" (10) şeklinde yorumladığını da belirtmek gerekir. Ancak dünyayı terk etmek ile kast edilenin tamamen tecrit olmak mı yoksa dünyaya yüz çevirmek mi olduğu çok net değildir. Benzer şekilde Yesevîlik'te halvet inancı bulunsa da bu uygulama belirli bir süre için geçerlidir. Halvet hayatı yaşayacak kişi bunu belirli bir süre içinde yaşayıp bitirmeli ve yaşamına devam etmelidir. Dolayısıyla Türk tasavvuf inancındaki *zühhdün* halkın içinde ve hayata dönük yaşanması gerektiği fikrinin geçerliliğini koruduğu söylenebilir.

Hacı Bektâş, zühd hayatını yorumlarken zâhidler üzerinden bir eleştiri de getirir. Ona göre zâhidler, gece gündüz Allah'ı zikreden, "korku" ve "ümit" (havf ü recâ) arasında bulunan, dünyevi arzuları terk eden, kendi bilgileriyle hoşnut durumda olan kişilerdir. Nereden gelip nereye gittiklerini bilmezler; çünkü onlara hidâyet kapısı açılmamıştır. Allah'ı hatırlamaları kendi gayretleriyle. Bu hâliyle onlar kuru bir zühd içinde yaşamaktadır. Zâhidlerin ibadeti gece gündüz Tanrı'yı zikretmektir ve Bismillah demeyi hatırda tutmaktır. Zahidin ibadeti, aslını bilmeden iş yapmasıdır (2013: 47-48, 64). Hacı Bektâş'ın eleştirisindeki kuru zühd, üzerinde durulması gereken bir kavramdır. Hacı Bektâş'ın eleştirdiği kuru zâhidler tasavvuf ya da seyr ü sülûkun asıl amacını, özünü kavrayamamış kişiler için kullanılır ki aynı kişiler tasavvuf klasiklerinde de eleştirilir (Kuşeyrî, 2014: 211; Tûsî, 2012: 46; Sülemî, 1981: 24).

Erken dönem tasavvuf ve Türk tasavvuf düşüncesinin önemli bir başka kavramı da fenâ'dır. Fenâ; "yok olma", "son bulma" gibi anlamlara gelir ve sâlikin kendini

tamamen kaybetmesi anlamında kullanılır. Bir anlamda fenâ, ben bilincinin yok edilerek mutlak gerçekliğe ulaşmaktır. Yani fenomenler dünyası bir kesret/çokluk dünyasıdır. Fenâ da fenomenler dünyasındaki kesretten vahdete (gerçekliğin birliği) ulaşmaktır (Izutsu, 2010: 24). Tasavvuftaki diğer hâllerde sâlikin kalbinde Allah'tan başkasının olmaması, kişinin çevresinde olup bitenlerden habersiz olması gibi anlamlar vardır. Fenâ hâlinde ise neredeyse kişinin kendisi bile kalmaz. Fenâ hâlindeyken kişi, ne çevresinin ne de kendisinin farkındadır (Sülemî, 1981: 162). O, dış dünyada var olan nesnelere arasındaki farkları göremeyecek haldedir. Bir sûfinin, “karşıma çıkan, bir kadın olmuş ya da duvar olmuş bana göre hiç fark etmez” demesi, fenâ hâline örnek gösterilir (Kelâbâzî, 2013: 185). Buna benzer başka bir ifadeyle fenâ, “Sıfatını görmeyenin hâlidir. Bu durumdaki kul, gaip edeni görerek sıfatlarını kaybolmuş halde görür” şeklinde yorumlanır (Kelâbâzî, 2013: 189).

Fenâ hâli, salikin adeta yok olması anlamında kullanıldığı gibi ondaki kötü huyların yok olması, yerlerine iyi huyların yerleşmesi olarak da kullanılır. Tasavvufun ilk dönemlerinde cehaletin yerine ilmin, gafletin yerine zikrin, zulmün yerine adaletin, nankörlüğün yerine şükürün, mâsiyet ve günahın yerine ta'at ve ibadetin geçmesi şeklinde anlaşılmıştır (Kara, 1995: 333). Bu anlamda kullanıldığında fenâ, kötü huyların yok olmasını bekâ da iyi huyların kazanılmasını ifade eder. Bir kimse yerilen fiillerini terk ederse “şehvetlerinden fani olmuştur” denir. Şehvetlerinden fâni olunca, niyeti ve kulluğundaki ihlasıyla bâkî kalır. Benzer şekilde bir kimse kalbiyle dünyadan yüz çevirirse “dünyaya rağbet etmekten fâni olmuştur” denir. Dünyadaki isteğinden vaz geçen, Allah'a olan dönüşünün doğruluğuyla bâkî olur veya ahlaklarını tedavi edip kalbinden hased, kin, cimrilik, oburluk, öfke, kibir ve nefsin bunlara benzer rezaletlerini çıkaran birine, “kötü ahlaktan fâni oldu” denir. Ne zaman kötü ahlaktan kurtulursa cömertlik ve doğrulukta bâkî olur. Son olarak kişiyi Allah'ın tecellisi istila eder ve o kişi Allah'tan başka şeylerden geçerse ona, “halktan fâni oldu, Hak ile bâkî oldu” denir (Kuşeyrî, 2014: 161; Kelâbâzî, 2013: 186). Fenâ hâline getirilen yorumlar, yaşanılan hâli, salt mistik bir tecrübe olmanın ötesine taşıyarak ona ahlakî ve toplumsal bir görev yüklemeyi de hedefler. Yani kişinin yaşamış olduğu mistik tecrübe bireysel alanda kalmamalı, topluma ve hayata dönük faydaları da barındırmalıdır.

Fenâ hâlinin, yok olma anlamını muhafaza etmekle birlikte, birbirinden farklı iki şekilde kullanıldığı görülmektedir. Mutasavvıfların yorumlarından birine göre, fenâ, kötü huyların yok olmasıdır. Diğer kullanımda ise fenâ, mistik/metafizik bir hale bürünür ve kişinin benliğinin Allah'ta yok olmasını karşılar. Yesevî ve Hacı Bektâş gibi sûfîlerin fenâyı hem ilk hem de ikinci anlamı karşılayabilecek şekilde kullandıklarını söylemek mümkündür. Ayrıca onlar fenâ kavramının bir makâm olmanın ötesinde öğretinin kendisini karşılayacak şekilde de kullanırlar. Yesevî'nin *Fakrnâme*'sinde fenâ, ma'rîfet makâmının ilk eşiği olarak gösterilir (Eraslan, 1977: 77). Gerek *Fakrnâme*'de gerekse *Cevâhirü'l-Ebrâr*'da¹³ fenâ kavramı geçse de neyi

ifade ettiği, muhtevası üzerinde durulmaz. *Cevâhirü'l-Ebrâr'*da fenâ, genellikle fakr ile birlikte ele alınır ve fakr u fenâ şeklinde kullanılır. Eserin bir yerinde geçen “Mürit bu sır nuru sayesinde fenâ deryasında mahvolur” (119-121) cümlesinden hareketle fenânın metafizik kullanımıyla aynı anlamda alındığı söylenebilir. Aynı eserin başka bir yerinde salıkların üç makâmından bahsedilir. Bunlar; sahv (ayıklık) makâmı, sekr (sarhoşluk) makâmı ve fakr u fenâ makâmıdır (193). Burada da yine fenânın sarhoşluk ve ayıklık ile beraber kullanılması fenânın mistik/metafizik kullanımıyla benzerlik taşıdığını gösterir.

Hacı Bektâş, fenâ makâmını Yesevî’de olduğu gibi fakr ile beraber kullanır. *Makâlât-ı Gaybiyye*’de fakr ve fenâ birbirinin tamamlayıcısı iki durum olarak gösterilir. Buna göre fakr, “Allah’tan başkasını istemeyi bırakmak, yani Allah’tan başkasına doymuş olmaktır”. Fenâ ise; “Allah’tan başkasından kopmaktır” (27). Burada fakr istek, fenâ ise isteğin gerçekleşmesidir. Eserin başka bir yerinde fenâ, “kendi sıfatlarından kurtulmak” olarak tanımlanır. Buna göre derviş, varlıklar âleminde gönlünü uyanık tutmalı, gönlünde Allah’tan başka bir şeyi görmemeli ve bilmemelidir (11). Hacı Bektâş fenâyı, “özünden çıkmak” olarak da niteler. Özünden çıkmak, “vücutta Allah’tan başkasının bulunmamasıdır. Talip bu menzile ulaşınca onda Allah’tan, başka bir şey kalmaz” (2009: 12-13).

Türk tasavvuf anlayışının erken dönem tasavvufundan hem beslendiği hem de kısmen ayrıldığı bir başka nokta da velîliktir. Velî kelime itibariyle “dost”, “yar”, “sevgili”, “eren”, “ermiş” demektir (Uludağ, 2012: 379). Tasavvufta da benzer bir anlamda “Allah’ın ilgi, himaye, yardım ve sevgisine erişmiş kişiler” olarak tanımlanır (Furat, 1986: 289). Toplum içinde sûfilerin seçkin kişiler olması gibi velîler de sûfilerin içindeki seçkin tabakadır (Nicholson, 1978: 104). Bir anlamda Allah’a yakın kişi olarak tanımlanabilen velînin önemli bir özelliği, Allah’ın yardım ve inayetidir. Dolayısıyla buradaki yakınlık, kişinin Allah’a yakınlığından ziyade Allah’ın kişiye olan yakınlığıdır. Bu bağlamda velîlik kişinin bireysel çabaları kadar Allah’ın da yardım ve inayeti ile gerçekleşen bir durumdur (Kuşeyri, 2014: 434, 438). Özellikle erken dönem tasavvuf anlayışında “ricalü'l-gayb” denilen bir velîler topluluğu vardır. Bu topluluk dünyanın yönetilmesinden sorumlu kişiler olarak kabul edilir.¹⁴

Velîlik, hem erken dönem tasavvuf düşüncesinde hem de Türk tasavvuf inancında da önemli bir yer tutar. Bazı araştırmacılar Türk tasavvufundaki velîliğin, Şamanizm, Zerdüştlük, Budizm gibi din ve inançlardan da izler taşıyan eklektik bir yapı sergilediği görüşündedir (Zarcone, 2002: 113-114). Yapılan bu yorumların doğruluğunu tartışmak çalışmanın sınırlarını aşacağından burada ele alınmayacaktır. Bununla birlikte velîlerin, en azından, İslam öncesi kamlar ile bazı benzerlikler gösterdiğini söylemenin mümkün olduğunu da belirtmek gerekir. Selçuklular devrinde İran’da, Anadolu’da ve Rumeli’de “Baba” lakabını taşıyan pek çok sûfiye rastlanır. Kalenderilik’te, Haydârilik’te şeyh ve derviş yerine baba tabiri kullanılır

(Köprülü, 1979: 165-166; Çetin, 2007: 70). Anadolu’da “ata”, “baba”, “eren” gibi kelimelerin şeyhin veya velînin yerine kullanıldığı söylenebilir. Köprülü bunun sebebini, daha önce de zikredildiği gibi, sûfilerin eski kamlar gibi anlaşılmasına bağlar (1978: 711). Velîlik kültürü Türk tasavvufunun hemen her kolunda kendine yer bulur. Anadolu tasavvufunda velîliğin kerâmet¹⁵ ve ziyaret kültürü ile birleşerek kutsal bir alanı oluşturduğu söylenebilir.

Velîlik konusunda erken dönem tasavvufu ile Türk tasavvuf inancının benzediği noktalar olduğu gibi farklı noktalar da vardır. Hacı Bektaş’a göre evliya yetmiş iki milleti kabul eder, herkese dua ve himmetle yardım eder; bu haliyle evliyâ bitmeyen bir denize benzetilir. Hacı Bektaş bunu, “nasıl ki bütün âlem denizin suyunu içse denizin suyu ne azalır ne de artar, evliya da tüm insanlara yardım etmekle bir eksiklik duymaz” sözleriyle dile getirir (2009: 49-50).¹⁶ Bu gibi yorumlar göstermektedir ki evliyâ, sadece manevi âlemden haber veren, çok uzaklardaki olayları görmek ya da duymak gibi çeşitli kerâmetler gösteren bir kişi değildir. O, doğrudan insanlara yardım eden kişidir. Velînin görevi; insanlara yardım etmek, onların ihtiyaçlarına cevap vermektir. Nitekim Hacı Bektaş’ın hayat hikâyesinin anlatıldığı *Vilâyetnâme*’deki kerâmetlere bakıldığında görülecektir ki Hacı Bektaş’a ait kerâmetlerin çoğu günlük ve toplumsal hayata dönük ihtiyaçların karşılanması şeklinde gerçekleştirilir. Dolayısıyla gerek velîlik gerekse velîlerin kerâmetleri kişilere faydalı olması gereken unsurlar olarak değerlendirilir.¹⁷ Buradan hareketle Türk tasavvufunun terim olarak velîliği erken dönem tasavvufundan aldığı; ancak kavramsal olarak içini doldururken sadece erken dönem tasavvufundan beslenmediği, eski Türk inancındaki kamların özelliklerinden olan insanlara yardım etme, şifa verme gibi özellikleri de kavramın içine dâhil ettiği söylenebilir.

5- Sonuç

Sonuç olarak Türk tasavvufunun erken dönem tasavvuf düşüncesinden beslendiği; bu ekolde üretilen terminolojiden faydalandığı; ancak bunları kendi anlayışı ile birleştirerek kendine has bir yapıya büründürdüğü söylenebilir. Buradaki “kendine has” ifadesi, ana akım tasavvuf inancından tamamen farklı bir yola karşılık gelmekten ziyade, kültürel bir yorumlama olarak görülmelidir. Bununla birlikte kültürün, karşılaşmış olduğu dini ya da tasavvufi inancı benimserken, doğal olarak, bazı yorum farklılıklarına da gittiğini söylemek mümkündür.

Dört kapı kırk makâm anlayışına bakıldığında, seyr ü sülûka niyet etmiş bir kişiden kuru bir ibadet ya da kuru zühd hayatı içinde yaşaması beklenmediği, çevresindeki insanlar ile ya da genel olarak toplum ile olan ilişkisinde de bir düzen beklendiği söylenebilir. Yani, şeriat sadece namaz ve oruç gibi dini hükümleri/ ibadetleri yerine getirmek değildir, başka gereklilikleri de vardır. Benzer şekilde ma’rifet ve hakikat de sadece mistik/metafizik kavramlar olarak algılanmaz. Türk tasavvuf anlayışı her ne kadar mistik bazı özellikler sergilese de mistik özelliklerden

çok ahlakî/amelî özelliklerin ön planda olduğu söylenebilir. Bu durum, Türk İslam ve tasavvuf anlayışının oluşum sürecinde, dinin ve tasavvufun nazari ilkeleriyle ilgilenmekten çok ahlakî/amelî ilkeleri ile ilgilenmesiyle açıklanabilir. Bu davranışı, hem dini hem de tasavvufu hayatın içinde yaşanabilir hale getirme çabasının bir ürünü olarak değerlendirmek mümkündür.

Sonnotlar

- 1 Tasavvuftaki erkân ve uygulamalar bazı durumlarda birbirinden farklılıklar gösterebilir; hatta bazı durumlarda farklılıklar sadece tasavvufi kolların birbirleri arasında olmayabilir. Aynı kol içinde farklı coğrafyalarda da bazı küçük farklılıklar görülebilir. Böyle bir örnek için bkz. (Taşğın, 2013).
- 2 Tasavvufun ortaya çıkışı ve yayılması ile ilgili olarak şu eserlere bakılabilir: (Afifi, 2009: 29-95; Ceyhan, 2013; Knysh, 2011; Öngören, 2011; Schimmel, 2008; Schimmel, 2012: 42-115; Uludağ, 2010a; Uludağ, 2013; Vicdani, 1345; Yılmaz, 2014).
- 3 Çalışmada “Horasan merkezli Türk tasavvuf düşüncesi” ya da “Horasan tasavvufu” yerine “Türk tasavvufu” ya da “Türk tasavvuf anlayışı/düşüncesi” tabirleri kullanılacaktır.
- 4 “Şeriata önem veren” şeklinde bir söylem ilk bakıldığında, bazı tasavvuf ekollerinin şeriata önem verdiği bazılarınısa vermediği gibi bir anlam kargaşasına yol açabilmektedir; ancak belirtmek gerekir ki daha tasavvuf hareketinin başlarından itibaren tasavvufta şeriat dışı denebilecek bazı uygulamalar görülmüş ve bu da bizzat mutasavvıflar tarafından eleştirilmiştir (Kuşeyri, 2014: 19; Tüsi, 2012: 12). Kuşeyri gibi bazı tasavvuf teorisyenlerinin de şeriat ile tasavvuf arasında bir orta yol bulmaya çalıştığı, örneğin Kuşeyri’nin bu amaçla, tasavvufu şeriata yaklaştırdığı yorumu yapılır (Kuşeyri, 2014: 19). Bununla birlikte Melamilik gibi aşk ve cezbe merkezli tasavvuf ekollerinin ya da Ahmed Yesevi çizgisinin şeriattan uzak bir tasavvuf ekolu olduğunu söylemek de mümkün görülmemektedir (Köprülü, 2003: 50). Bunların dışında Kalenderilik gibi bazı ekollerde şeriatın dışına çıkmaların olduğundan bahsedilebilir.
- 5 Heterodoks tabiri, Fuad Köprülü’den itibaren kabul edilen bir görüş olarak karşımıza çıkmaktadır (2013: 77). Heterodoks tabiri ile, Halk İslamı da denilen ve dinin şeriat kaidelerine çok bağlı olmayan, daha çok göçebe zümreler arasında kabul gören İslam anlayışı kastedilir (Ocak, 2009: 63). Heterodoks tabiri bazen “Heterodoks İslam”, “Heterodoks Türk İslamı”, “Heterodoks Halk İslamı”, “Heterodok Müslümanlık” gibi kullanımlar şeklinde de karşımıza çıkabilmektedir (Ocak, 2009: 45-47, 77-83). Bununla birlikte Ahmed Yesevi, Hacı Bektâş gibi süflilerin heterodoks olup olmadıkları da tartışmalı bir konudur. Örneğin Köprülü, MEB’in yayımladığı İslam Ansiklopedisi’ne yazmış olduğu “Ahmed Yesevi” maddesinde, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar* kitabından farklı olarak Ahmed Yesevi’yi heterodoks olarak tanımlar (Köprülü, 1978; Ocak, 1996: 34). Mustafa Kara ise bir yazısında heterodoks kavramını tartışırken Yesevilik ve Bektâşiliği heterodoks zümreler arasında zikretmez ve genel olarak heterodoks tabirini kullanmanın yanlış olduğunu; çünkü bazı tasavvufi ekollerin zaman içinde değişime uğrayabileceğini belirtir (2010: 50). İrene Melikoff da heterodoks tabirini kullanmakla beraber “örf-dışı” tabirini kullanmayı tercih eder. Örf dışı ile de “dinin dışı biçimlerine önem vermeyi” anladığını belirtir (42, 99). Son zamanlarda bazı araştırmacılar hem heterodoks tabirini hem de Köprülü’nün geliştirmiş olduğu paradigmayı tartışmaya açarak yeni teklifler de getirmişlerdir. Örneğin Fatih Şeker, Ortodoks-Heterodoks ayrımına bir alternatif olarak “kitabî İslam tasavvuru”, “şifâhî İslam tasavvuru” ve “mistik İslam tasavvuru tabirlerini teklif eder (2012: 193-198). Ayfer Karakaya Stump da Köprülü’nün oluşturduğu paradigmanın değişmesi gerektiğini söyler. Karakaya’ya göre, “yüksek İslâm ile halk İslâm’ı arasında keskin bir ayrım öngören ve halk İslâm’ı denen olguyu esas olarak Yesevilik örtüsü altında Orta Asya’dan Anadolu’ya taşınmış, yarı İslâmlaşmış Şamanizm olarak kurgulayan Köprülü paradigmasının ampirik düzeyde sorgulanması gerekmektedir ve Aleviliğin veya daha genel bir tabir ile Heterodoks İslam denen olgunun kökenleri İslam öncesi Orta Asya inançlarında değil, Anadolu ve komşu bölgelerin çok kültürlü

- sufi/mistik/bâtîni çevrelerde aranmalıdır” (206). Bunların dışında, özellikle Alevi heterodoksisini saf dinsel bir tutum olarak görmek yerine ekonomik ve siyasal olgular ile açıklamak gerektiğini ve Alevilerin yanında Sünni tarikatların ve kırsal kesim Sünniliğinin de bu şekilde değerlendirilmesi gerektiğini düşünenlerin ya da heterodoksiyi, inkâr ya da sapkınlık olarak değil, İslam’ın farklı bir yorumu olarak anlaşılması gerektiğini söyleyenlerin olduğunu da belirtmek gerekir (Kala, 2007: 23). Heterodoks kavramının kullanımında dikkat edilmesi gereken önemli bir husus, kavramın karşılık geldiği değerlerdir. Heterodoks tabiri İslam düşüncesindeki çeşitli grupları karşılamak için kullanılırken, bazı durumlarda, çerçevesi oldukça geniş tutularak sapkın gruplar için de kullanılmaktadır. Oysa bu gruplar için, Batı literatürü kullanılacak olursa, heterodoks değil “heretik” tabirinin kullanılması gerekir (Ocak, 2016: 99). Bu çalışmada, çok sık başvurulmasa da, heterodoks tabiri sadece geleneksel kullanıma uygun olduğu düşünüldüğü için kullanılmıştır. Bazı eserlerde görülebilecek olan küçümseyici bir anlama karşılık gelme gibi bir durum söz konusu değildir.
- 6 Horasan’ın tasavvuf kültüründeki yeri için şu eserlere bakılabilir: (Alşan, 2012: 19-45; Konur, 2005; Ocak, 1996: 31-50; Ocak, 2009: 62-76; Öztürk, 2001; Radtke, 2009).
 - 7 Karamustafa, “silsileşme” ve “evliyalışma” kavramları ile Anadolu’da erken dönemde başlayan tasavvuf hareketiyle oluşmaya başlayan tarikat, evliya inancı ve bir şeyhin tasavvufi örneğini sürdürmeye, onun örneği çevresinde bir yol/tarikat oluşturmayı kastetmektedir (2005: 61-62, 83).
 - 8 Genelde Türkmen babalarının çoğunun Yesevî dervişi olduğu kabul edilse de Karamustafa, verilen bilginin yanlış olduğunu, bu konuda herhangi bir kanıtın olmadığını savunur. Ona göre XIII. ve XIV. yüzyıllarda Yesevî silsilesinin varlığından söz etmek bile kuşkuludur. Ahmed Yesevî ile bir bağı olduğuna kesin gözüyle bakabileceğimiz tek Anadolu velisi Hacı Bektâş’ın da Yesevî’nin müridi olmayıp yine de ondan etkilenmiş genç bir çağdaşı, hatta bir rakibi olduğunu düşünmek de mümkündür. Bu durumda Köprülü’den kaynaklanan, Yesevilik’in Anadolu tasavvufunun ya da halk İslam’ının gelişmesinde belirleyici bir rol oynadığı görüşü artık bütünüyle terk edilmelidir (2005: 86). Ahmet Yaşar Ocak ise Dede Garkın ve Emirci Sultan adlı iki dervişin hayatını anlattığı eserinde Karamustafa’nın görüşlerine karşı çıkarak mevcut dönemde Yesevî dervişlerinin Anadolu’da bulunduğunu söyler (2011).
 - 9 Makâm ve hâl arasındaki ayırım Kuşeyrî, Serrâc gibi erken dönem tasavvuf teorisyenlerinde görülse de her mutasavvıfın böyle bir ayırım yapmadığını da zikretmek gerekir. Örneğin Kelâbâzî’nin Ta’arruf’unda makâm ve hâl arasında böyle bir ayırım yoktur. Eserde sadece makâmlar ve kavramlar anlatılır. Horasan Ekolü’nün önemli temsilcilerinden Sülemî de makâm ve hâl ayırımı yapmaz. O, hâlleri makâmların içinde değerlendirir. Sülemî’ye göre tasavvufun üç makâmı vardır. Bunlar; “âdâb”, “ahlâk” ve “ahvâl” (hâller) dir. Tasnifte hâl, makâmın içinde değerlendirilse de diğer sûfilerin yaptığı tanıma uygun olarak hâl, Allah tarafından verilen bir lütûf olarak değerlendirilir (21). Eserin başka bir yerinde Sülemî, tasavvufun gerekleri dörttür diyerek bunları da âdâb, ahlâk, mücâhedeler ve hâller olarak açıklar. Aynı yerde Sülemî, zühd, takvâ tevekkül gibi makâmı, hâller içinde değerlendirir (111). Dolayısıyla erken dönem mutasavvıflarında makâm ve hâl kavramları arasında bir geçişkenliğin olduğu söylenebilir; ancak sonraki dönemde Kuşeyrî ve Serrâc gibi mutasavvıfların görüşleri kabul görmüş ve makâm kişinin çalışarak ulaştığı seviye, hâl de Allah tarafından kişinin kalbine verilen lütüfler olarak kabul edilmiştir.
 - 10 Şeriat, tarikat, ma’rifet ve hakikat terimleri ve bunların birbirleriyle ilişkileri bazı erken dönem tasavvuf metinlerinde de işlenir. Örneğin Kuşeyrî, şeriat ve hakikatin farkından bahsederken şeriatı dinin görünen kısımları, kulluğun gereklilikleri olarak tanımlar. Hakikati ise ibadet edilenin yani Allah’ın müşâhedesi olarak tanımlar (176); bu konuda Hücvirî de aynı görüştedir (440). Türk tasavvufunun bu sûfilerden farkı, şeriat, tarikat gibi kavramları kapsayıcı bir makâm olarak kabul etmesi ve bunların da altına kapı ya da menzil denilen makâmı koymalarıdır.
 - 11 İslam düşüncesinde kalp ve bilgi arasındaki ilişki için bkz. (Uyanık, 2005: 82-90; Filiz, 2014).
 - 12 Kalendariler gibi halk içinde yaşayarak, toplumu ve toplumsal hayatı reddeden derviş gruplarının da bulunduğunu belirtmek gerekir. Bkz. (Karamustafa, 2012: 23-51).
 - 13 Hâzini tarafından III. Murad’a takdim edilmek üzere kaleme alınmıştır. Ahmed Yesevî’nin hayatı,

- şahsiyeti ve menkıbeleriyle, kurucusu olduğu Yeseviyye tarikatının tarihi, âdâb ve erkânı hakkında en eski ve orijinal bilgileri ihtiva eden bir eserdir.
- 14 “Ricalü'l-Gayb” ile ilgili geniş bilgi için bkz. (Hücvirî, 2014: 276; Tirmizi, 2006: 99; Uludağ, 2008a; Uludağ, 2008b; Atlı, 2011; Chittick, 2008).
- 15 Her ne kadar tasavvufdaki Velî inancında gaipden haber verme gibi kerâmetlerin bulunduğu zikretilse de kerâmet göstermenin ve kerâmete itibar etmenin sûfilere tarafından hoş karşılanmadığını da burada belirtmek gerekir. Bkz. (Uludağ, 2008: 265; Tüsi, 2012: 379; Sülemî, 1981: 436; Hazini, 2014: 78; Hacı Bektâş, 2009: 31-32, 54-55)
- 16 Aynı eserde Hacı Bektaş, velîlik ile şeyhliği aynı anlamda kullanır. İç temizliğinin şeyh sayesinde olabileceğinin anlatıldığı bölümde, “Sanat ve meslek, öğretmen veya usta olmadan öğrenilemez. Allah’ı tanıma ise bunlardan daha zordur ve işlerin en değerlisidir, her şeyin üzerindedir. Bu işin de bir usta olmadan kendiliğinden öğrenilmesi mümkün olamaz. Yüce Allah, büyüklüğü ile bu önemli iş için de ustalar buldu, öğretmenler gönderdi. Peygamberler ve velîler bu işin öğretmenleridirler. Demek ki o hazretler olmadan bu iş başarılamaz” (57-58) diyerek iki kavramı birbirinin yerine kullanır.
- 17 Hacı Bektâş-ı Velî’ye ait bazı eserlerde “kutub”, “gavs” gibi kavramlar kullanılmış olsa da bu kavramlar detaylı bir şekilde açıklanmamıştır. Ricalü'l-Gayb gibi bir kavram veya velîlerin görevleri arasında gösterilen âlemi yönetmek de yine üzerinde durulan konular değildir. Bkz. (2009: 56; 2014: 201). Makalat’ın birkaç yerinde de Hacı Bektâş’tan, âlemin kutbu diye bahsedilir (86).

Kaynakça

- Afifi, Ebu'l-Ala. (2009). *Tasavvuf-İslamda Mânevi Hayat*. Çev. Ekrem Demirli, Abdullah Kartal. İstanbul: İz Yayınları.
- Alaşan, Mehmet Hakan. (2012). *Horasan Erenleri-Melâmeiler, Ahiler, Bacılar, Gazîler, Abdallar*. İstanbul: Kurtuba Yayınları.
- Ateş, Süleyman. (1981). *Tasavvufun Ana İlkeleri: Sülemî'nin Risaleleri*. Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi.
- Atlı, Ahmet. (2011). “Tasavvufta Ricalü'l-Gayb”. Basılmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.
- Barkan, Ömer Lütfi. (1942). “Osmanlı İmparatorluğunda Bir İskan ve Kolonizasyon Metodu Olarak Vakıflar ve Temlikler”. *Vakıflar Dergisi* 2, 270-387.
- Ceyhan, Semih. (2013). “Zühhd”. *TDV İslam Ansiklopedisi*, c. 44, 530-533.
- Chittick, William. (2008). “İslam Kozmolojisinde Gayb Adamları”. *Varolmanın Boyutları*. Çev. Turan Koç. İstanbul: İnsan Yayınları. s. 45-75.
- Çetin, İsmail. (2007). Türk Kültüründe Bab (Baba)/Ata Geleneği. *Milli Folklor* 76, 70-75.
- Demirci, Mehmet. (1997). Hakikat. *TDV İslam Ansiklopedisi*, 15, 178-179.
- . (1997). Hal. *TDV İslam Ansiklopedisi*, c. 15, 216-218.
- . (2002). “Müslüman Türklerde Tasavvuf”. *Türkler Ansiklopedisi*, c. 5, Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, s. 927-940.
- Eraslan, Kemal. (1977). Ahmet Yesevî'nin Fakrnamesi. *İstanbul Üniversitesi Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi*, 22, 45-120.

- Filiz, Şahin. (2014). *İslam Felsefesinde Mistik Bilginin Yeri*. İstanbul: Say Yayınları.
- Furat, Ahmed Subhi. (1986). "Veli". *MEB İslam Ansiklopedisi*, c. 13, s. 287-292.
- Güzel, Abdurrahman. (2008). *Ahmed Yesevî'nin Fakrnamesi Üzerine Bir İnceleme*. Ankara: Öncü Kitap.
- Hacı Bektâş-ı Veli. (2009). *Makalat-ı Gaybiyye ve Kelmiat-ı Ayniyye*. Haz. Gıyaseddin Aktaş, Hacı Yılmaz. Ankara: Hacı Bektâş-ı Veli Araştırma Merkezi Yayınları.
- . (2013). *Makalat*. Ali Öztürk vd. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- . (2014). "Kitabü'l-Fevaid". *Makalat, Kitabü'l-Fevaid, Besmele Tefsiri, Fatıha Tefsiri*. Haz. Ahmet Tekin. İstanbul: Kelam Yayınları.
- Hazinî. (2014). *Cevahirü'l-Ebrar min Emvac-ı Bihar (İyilerin Dalgalı Denizlerden Çıkardığı İnciler)*. Haz. Müchit Kaçar, Cihan Okuyucu. İstanbul: Büyüyen Ay Yayınları.
- Hücvirî. (2014). *Keşfü'l-Mahcub (Hakikat Bilgisi)*. Çev. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergah Yayınları.
- Izutsu, Toshihko. (2010). *İslam Mistik Düşüncesi Üzerine Makaleler*. Çev. Ramazan Ertürk. İstanbul: Ağaç Yayınları.
- Kala, Arif. (2007). "Sorgulama, Tepki, Uzlaşma (Elazığ Alevileri Üzerine Alan Araştırması)". Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Dumlupınar Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Kütahya.
- Kara, Mustafa. (1995). "Fena". *TDV İslam Ansiklopedisi*, c. 12, 333-335.
- . (2010). *Türk Tasavvuf Tarihi Araştırmaları-Tarikatlar, Tekkeler, Şeyhler*. İstanbul: Dergah Yayınları.
- Karakaya Stump Ayfer. (2015). "Vefailik, Bektaşilik ve Anadolu'da 'Heterodoks' İslam'ın Kökenleri Meselesi: Köprülü Paradigmasını Yeniden Düşünmek". *Vefailik, Bektaşilik, Kızılbaşlık-Alevi Kaynaklarını, Tarihini ve Tarihyazımını Yeniden Düşünmek*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları. s. 185-206.
- Karamustafa, Ahmet Targon. (2005). "Yesevilik, Melametilik, Kalenderilik, Vefailik ve Anadolu Tasavvufunun Kökenleri Sorunu". Haz. Ahmet Yaşar Ocak. *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf ve Sufiler*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları. s. 61-89.
- . (2012). *Tanrının Kuraltanılmaz Kulları (İslam Dünyasında Derviş Toplulukları)*. Çev. Ruşen Sezer. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Kelâbâzi. (2013). *Doğuş Devrinde Tasavvuf Ta'arruf*. Çev. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergah Yayınları.
- Knysch, Alexander. (2011). *Tasavvuf Tarihi*. Çev. İhsan Durdu. İstanbul: Ufuk Yayınları.
- Konur, Himmet. (2005). Horasan'ın İslam ve Tasavvuf Tarihine Katkısı (Hicri I-V. Asırlar). *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21, 3-27.

- Köprülü, Mehmed Fuad. (1978). "Ahmed Yesevi". *MEB İslam Ansiklopedisi*, 1, 210-215.
- . (1978). "Ata". *MEB İslam Ansiklopedisi*, 711-718.
- . (1979). "Baba". *MEB İslam Ansiklopedisi*, 165-166.
- . (2003). *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*. Haz. Orhan Fuat Köprülü. Ankara: Akçağ Yayınları.
- . (2012). *Anadolu'da İslamiyet*. Haz. Metin Ergun. Ankara: Akçağ Yayınları.
- . (2013). *Osmanlı İmparatorluğunun Kuruluşu*. Haz. Orhan Fuat Köprülü. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Kuşeyri, Abdülkerim. (2014). *Tasavvuf İlimine Dair Kuşeyri Risalesi*. Haz. Süleyman Uludağ, İstanbul: Dergah Yayınları.
- Lewisohn, Leonard. (1997). "Suluk". *Encyclopedia of Islam*, c. 9, 861-864.
- Melikoff, Irene. (2011). *Uyur İdik Uyardılar*. Çev. Turan Alptekin. İstanbul: Demos Yayınları.
- Nasr, Seyyid Hüseyin. (2004). "Nazarî İrfan, Doktriner Tasavvuf ve Bugünkü Önemi". *İslam Araştırmaları Dergisi* 12, 1-25.
- Nicholson, Reynold Alleyne. (1978). *İslam Sufileri*. Çev. Memet Dağ vd. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Ocak, Ahmet Yaşar. (1996). *Türk Sufiliğine Bakışlar*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- . (2009). *Babailer İsyanı (Aleviliğin Tarihsel Altyapısı Yahut Anadolu'da İslam-Türk Heterodoksisinin Teşekkülü)*. İstanbul: Dergah Yayınları.
- . (2011). *Ortaçağ Anadolu'sunda İki Büyük Yerleşimci (Kolonizatör) Derviş Yahut Vefaiye ve Yeseviye Gerçeği: Dede Garkın ve Emirci Sultan*. Ankara: Hacı Bektaş-ı Veli Araştırma Merkezi Yayınları.
- . (2014). *Ortaçağlar Anadolu'sunda İslam'ın Ayak İzleri (Selçuklu Dönemi Makaleler Araştırmalar)*. İstanbul: Kitap Yayınevi.
- Ögke, Ahmet. (2001). "Türk Tasavvuf Düşüncesinde Şeriat, Tarikat, Hakikat, Marifet Kavramları ve Marmaravi'de Dört Kapı-Kırk Makam Anlayışı". *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi* 18, 63-74.
- Öngören, Reşat. (2011). Tasavvuf. *TDV İslam Ansiklopedisi*, c. 40, 119-126.
- Özcan, Hanifi. (2002). "İlk Müslüman Türk Devletlerinde Düşünce". *Türkler Ansiklopedisi*, c. 5, 878-909.
- Öztürk, Eyüp. (2013). *Velilik ile Delilik Arasında (İbnüs'-Serrac'ın Gözünden Müvellel Dervişler)*. İstanbul: Kitabevi Yayınları.
- Öztürk, Mürsel. (2001). *Anadolu Erenlerinin Kaynağı Horasan*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.

- Radtke, Bernd. (2009). "Horasan ve Maverünnehir'de Din Alimleri ve Mutasavvıflar". Çev. Ergin Ayan. *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 2/9, 358-376.
- Schimmel, Annemarie. (2008). "Sufizmin İlk Dönemleri". Çev. Ali Ayten. *İslam Kültürü*, Haz. E. İhsanoğlu. c. 5, Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, s. 489-517.
- . (2012). *İslamın Mistik Boyutları*. Çev. Ergun Kocabıyık. İstanbul: Kabalcı Yayınları.
- Schuon, Frithjof. (2010). *İslam'ın Metafizik Boyutları*. Çev. Mahmut Kanık. İstanbul: İz Yayınları.
- Şahmerani, Es'ad. (2000). *Tasavvuf-Menşei ve İstilahları*. Çev. Muharrem Tan. İstanbul: İz Yayınları.
- Şeker, Fatih Mehmet. (2011). *Türk Düşünce Tarihi Açısından Kutadgu Bilig*. İstanbul: Dergah Yayınları.
- . (2012). *İslamlaşma Sürecinde Türklerin İslam Tasavvuru*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Taşğın, Ahmet. (2013). "Aleviler Arasında Erkan Farklılıkları ve Farklı Erkanlarıyla Alevilerin Yaşadıkları Coğrafya". *Geçmişten Günümüze Alevilik 1. Uluslararası Sempozyumu*, Bingöl.
- Tirmizî, Hakîm. (2006). *Hatmü'l-Evliya*. Çev. Salih Çift. İstanbul: İnsan Yayınları.
- Tosun, Necdet. (2012). "Orta Asya'da Tasavvuf". *Orta Asya'da İslam 1*. Haz. Muhammed Savaş Kafkasyalı. Ankara-Türkistan: Ahmet Yesevî Üniversitesi Yayınları.
- Tüsü, Ebu Nasr Serrac. (2012). *el-Lüma (İslam Tasavvufu)*. Çev. Kamil Yılmaz. İstanbul: Erkam Yayınları.
- Uludağ, Süleyman. (2003). "Ma'rifet". *TDV İslam Ansiklopedisi*, c. 28, 54-56.
- . (2008). *Tasavvuf Kültüründe Keşif ve Keramet*. İstanbul: Sufi Kitap Yayınları.
- . (2008a). "Ricalullah". *TDV İslam Ansiklopedisi*, c. 35, 80-81.
- . (2008b). "Ricalül'l-Gayb". *TDV İslam Ansiklopedisi*, c. 35, 81-82.
- . (2010). *Dört Kapı Kırk Eşik-İslam Toplumlarında Sufi Gelenekler ve Derviş Tipleri*. İstanbul: Dergah Yayınları.
- . (2010). "Süluk". *TDV İslam Ansiklopedisi*, c. 38, 127-128.
- . (2012). "Velî". *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 379.
- . (2013). *İslam Düşüncesinin Yapısı; Selef, Kelam, Tasavvuf, Felsefe*. İstanbul: Dergah Yayınları.
- Uyanık, Mevlüt. (2005). *İslam Bilgi Felsefesinde Kalbin Anlaması-Gazzali Örneği*. Ankara: Araştırma Yayınları.

- Ülken, Hilmi Ziya. (2009). *Türk Tefekkürü Tarihi*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Vicdanî, Sadık. (1338). *Tomâr-ı Turûk-ı Aliyye (Melâmilik)*. İstanbul: Evkâf-ı İslâmiye Matbaası.
- . (1345). *Tomâr-ı Turûk-ı Aliyye (Sûfî ve Tasavvuf)*. İstanbul: Matbaa-i Amire.
- Yılmaz, Kamil. (2014). *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*. İstanbul: Ensar Yayınları.
- Zarcone, Thierry Vincent. (2002). "Wali". *Encyclopedia of Islam*, c. 11, 113-115.