

T.C.
SELÇUK ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TARİH ANABİLİM DALI
YAKINÇAĞ BİLİM DALI

OSMANLI TOPLUMUNDA DEVLET TARİKAT
İLİŞKİLERİ

Zekeriya IŞIK

DOKTORA TEZİ

Danışman
Doç. Dr. Hüseyin MUŞMAL

Konya-2015



T. C.
SELÇUK ÜNİVERSİTESİ
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü



BİLİMSEL ETİK SAYFASI

Bu tezin proje safhasından sonuçlanmasına kadarki bütün süreçlerde bilimsel etiğe ve akademik kurallara özenle riayet edildiğini, tez içindeki bütün bilgilerin etik davranış ve akademik kurallar çerçevesinde elde edilerek sunulduğunu, ayrıca tez yazım kurallarına uygun olarak hazırlanan bu çalışmada başkalarının eserlerinden yararlanılması durumunda bilimsel kurallara uygun olarak atıf yapıldığını bildiririm.


Zekeriya IŞIK



T. C.
SELÇUK ÜNİVERSİTESİ
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü
Doktora Tezi Kabul Formu



Adı Soyadı	Zekeriya IŞIK
Numarası	14402041003
Ana Bilim / Bilim Dalı	Tarih/Yakınçağ Tarihi
Programı	Tezli Yüksek Lisans <input type="checkbox"/> Doktora <input checked="" type="checkbox"/>
Tez Danışmanı	Doç. Dr. Hüseyin MUŞMAL
Tezin Adı	Osmanlı Toplumunda Devlet-Tarikat İlişkileri

Yukarıda adı geçen öğrenci tarafından hazırlanan **Osmanlı Toplumunda Devlet-Tarikat İlişkileri** başlıklı bu çalışma 13/02/2015 tarihinde yapılan savunma sınavı sonucunda oybirliği/oyçokluğu ile başarılı bulunarak, jürimiz tarafından doktora tezi olarak kabul edilmiştir.

Ünvanı, Adı Soyadı	Danışman ve Üyeler	İmza
Doç. Dr. Hüseyin MUŞMAL	Danışman	
Prof. Dr. Alaattin AKÖZ	Üye	
Prof. Dr. Ahmet TAŞĞIN	Üye	
Prof. Dr. Bayram ÜREKLİ	Üye	
Prof. Dr. Halil İbrahim ŞİMŞEK	Üye	

ÖNSÖZ

Günümüzde Osmanlı Devleti'nin sosyal dokusu üzerine yapılan araştırmalar hem artmakta hem de çeşitlenmektedir. Bu alışma da aynı bağlamda değerlendirilebilir. Osmanlı Devleti'nin devlet tarikat politikaları ya da karşı taraftan bakıldığında da tarikatların devlet ve toplum algıları onlara karşı yaklaşım ve davranış biçimleri, bu iki kurumsal yapının karşılıklı ideolojik dünyaları akılda tutulmak suretiyle özellikle XIX. yüzyılın ikinci çeyreğinden itibaren tarihsel köklerini de ihmal etmeden ele alınmıştır.

Bu çalışmanın tespit edilmesi ve hazırlanmasında her zaman yardım ve desteğini grdğğim danışmanım Doç. Dr. Hüseyin Muşmal'a, çalışmanın hemen her safhasında değerli katkılarını eksik etmeyen ve büyük emeği geçen hocam Prof. Dr. Alaaddin Aköz'e, özellikle tarikatlar konusunda değerli yönlendirmeleri için Prof. Dr. Ahmet Taşın'a minnettarım. Yine çalışmanın altyapısının oluşmasındaki değerli katkılarından dolayı hocalarım Prof. Dr. Muhittin Tuş ve Prof. Dr. Bayram rekli'ye teşekkürü bir borç bilmekteyim. Değerli görüşleriyle çalışmaya önemli katkılarda bulunan Prof. Dr. Halil İbrahim şimşek'e ve yine katkı sağlayan Prof. Dr. Mehmet Evkuran, Yard. Doç Dr. Mustafa Tolga ırac, mesai arkadaşlarım Yard. Doç. Dr. Gökhan Kaya ve Öğr. Gör. Arif Kumaş'a müteşekkirim. Arşiv kaynaklarına ulaşmamda kolaylık gösteren Başbakanlık Osmanlı Arşivi ile Meşihat Arşivi, orum şeriye Sicilleri'ne kolaylıkla ulaşmamı sağlayan orum Belediyesi Kent Arşivi çalışanlarına teşekkür ederim. Bu arada gösterdikleri sabır sebebiyle eşime, kızım Belinay ve oğlum Hasan'a hayatım boyunca hep yanımda olan annem ve babama şükranlarımı sunarım.

Zekeriya IşIK



T. C.
SELÇUK ÜNİVERSİTESİ
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü



Öğrencinin	Adı Soyadı	ZEKERİYA IŞIK	Numarası	532 6616237
	Anabilim Dalı	TARİH ANABİLİM DALI		
	Danışman	DOÇ. DR. HÜSEYİN MUŞMAL		
Tezin Adı		Osmanlı Toplumunda Devlet Tarikat İlişkileri		

ÖZET

Osmanlı toplumunda devlet-tarikat ilişkilerini doğru anlayabilmek için ontolojik ve epistemolojik algıları çok farklı olan bu iki kurumsal yapının Tanrı, varlık, fert ve topluma bakış açılarını bilmek ve anlamak gerekmektedir. İmparatorluğun uzun tarihi boyunca devlet-tarikat ilişkileri aynı yeknesaklıkta devam etmemiştir. Bu durumun bir sebebi İmparatorluğun geçirdiği beylikten devlete, merkezileşmeye, ideolojikleşmeye ve nihayet modernleşmeye doğru uzanan tarihsel süreçlerin, ilişkilerin oluşma ve gelişmesine de etki etmesidir. Diğer bir sebep ise benzer bir değişim ve dönüşümün tarikatların uzun tarihleri boyunca da yaşanmasıdır. Burada ilk ortaya çıkan, sûfîlerin ardılları olan gezgin dervişleri; dağ, tepebaşlarında, ıssız köy ve belde kenarlarında küçük zaviyelerinde yaşayan şeyh ve dervişleri; büyük şehir merkezlerinde devlet, toplum ve Resmî İslam ile iç içe yaşayan sonraki tarikat çevrelerini birbirinden ayırmak gerekmektedir. Bu gruplar arasındaki ontolojik kaymanın ideolojik yansımaları olacağı ve ilişkilerin şeklini değiştireceği göz ardı edilmemelidir. Hele hele XIX. yüzyılda modernleşme süreçleriyle birlikte gelen seküler ve kapitalist baskılara karşı kadim tasavvuf ve tarikat algısından bir hayli uzaklaşarak “Mistik-Lider Şeyh Merkezli Dinî Topluluklar” dan, “Mistik-Lider Şeyh Merkezli Menfaat (seküler ve kapitalist algılara karşı duyarlı) Toplulukları” na dönüşümle sonuçlanan tarihsel trend mutlaka dikkate alınmalıdır.

Devletlerin monarşi ile yönetildiği, devletten ferde egemenlik unsurlarını, fertten devlete tabiiyet şartlarını iletcek aracı formların olmadığı bir tarihsel düzlemde ortaya çıkan tarikatlar, Osmanlı devlet ve toplum hayatında önemli bir yer tutmuştur. Anadolu Selçuklu çağında başlayan kurumsallaşma süreci Osmanlı döneminde devletin kurumsallaşması ile paralel bir çizgide yürümüştür. Zamanla tarikat, devlet adına bir sürü görev ve sorumluluk üstlenmek suretiyle devlete eklemlenmiş yani devletleş(tiril)miştir. Modernleşmenin ağır baskılarının dayanılmaz bir hal aldığı XIX. yüzyılın ikinci çeyreğinden itibaren ise devlet, modernleşme-merkezleşme talepleri karşısında başta ayan ve yeniçeri ile bunlarla işbirliği içerisinde görünen ve reforma karşı duran tarikat çevrelerini tasfiye etmiştir (Bektâşiler ve bazı Nakşebendî Halidî çevreler gibi). Bu tasfiye aslında uygulanma biçimleri farklı olmak kaydıyla şifahi ve oldukça karmaşık inançlar manzumesi sunarak, modernleşme algılarına ters düşen tarikatların geneline karşı yürütülmüştür. Bu dönemde merkezi tekke uygulaması, Meclis-i Meşayih'in kurulması, şeyhlerin sınavlara tabii tutulmak suretiyle

tekkelere atanmaları, Tedkîk-i Müellefât Encümeni'nin oluşturulması gibi uygulamalar ile tarikatların ideolojik ve ontolojik dünyasına müdahale edilmiştir. Tekke vakıflarına el konulması, vergi muafiyetlerinin kaldırılması, şeyh ve dervişlerin eğitim, iş vs. yollarla kamusal alana çekilmeleri sosyo-ekonomik olarak tamamıyla devlete bağımlılık gibi yeni durumlar da bu tasfiye sürecinin diğer araçları olarak görülmektedir. Bütün bu çalışmalar ve çağın getirdiği diğer zorunluluklar tarikat ehlini kendi ontolojik inanç havzasından, epistemden ve söylemden giderek uzaklaştırmıştır. Böylece bir taraftan tekke ile medrese arasındaki kalın duvarlar incelmış, meşayih ve ulema şeriatın öngördüğü bir düzlemde birbirine tarihte hiç olmadığı kadar yakınlaşmış diğer taraftan da devlet kapısından ve dünyevi organizasyonlardan uzak durmayı şiar edinen tasavvufî çevreler zamanla kendilerini söz konusu sistemlerin içinde bulmuşlardır.

Anahtar Kelimeler

Osmanlı Toplumunu, Tarikat, İdeoloji, Sünnîlik, Bektâşîlik



T. C.
SELÇUK ÜNİVERSİTESİ
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü



Öğrencinin	Adı Soyadı	ZEKERİYA IŞIK	Numarası	532 6616237
	Anabilim Dalı	TARİH ANABİLİM DALI		
	Danışman	DOÇ. DR. HÜSEYİN MUŞMAL		
Tezin Adı		Relationships of state and sufi order in Ottoman society		

SUMMARY

To correctly understand the relationship between state and sufi order in Ottoman society, one should know and understand God, existence, individual and perspective concepts of these organizational structures having very different ontological and epistemological perceptions. State-sufi order relationships had not always been in a monotone manner throughout the long history of the empire. One of the reasons for this is the affection of historical processes such as transitions from beylik to state, centralization, ideologization and finally to the modernization undergone by the Empire on the formation and development of the relationships. Another reason for this is the similar change and transformation experienced by sufi orders throughout their long histories. The first thing to do here is to separate travelling dervishes who are successors of the Sufis; sheikhs and dervishes living in their small zawiya in the mountains, hilltops, desert villages and towns; and further sufi order groups living together with the state, community and Official Islam in the city centers. It should not be ignored that ontological variance among these groups would create ideological reflections and change the relationships. Especially historical trend which resulted in transition to “Mystical-Leader Sheikh Centered Interest (sensitive to secular and capitalist perceptions) Communities” from “Mystical-Leader Sheikh Centered Religious Communities” by digressing from old Sufism and sufi order perception against the secular and capitalist oppression derived from modernization processes in the 19th century must be considered.

Sufi orders, which had emerged in a historical period where the states were governed by monarchy and intermediary formations to transmit sovereignty elements from state to individuals and nationality elements from individuals to state did not exist, had an important coverage in Ottoman state and community life. The institutionalization process that had started in the era of Anatolian Seljuks lasted in parallel with the institutionalization of the state in the Ottoman era. Sufi orders had joined in the state by taking on many tasks and responsibilities in behalf of the state over time; in other words they had been statized. State liquidated especially notables, janissaries and sufi order groups that are in cooperation with these and standing up to the reforms against the modernization-centralization demands starting from the second quarter of the 19th century where oppressions of the modernization became unbearable (such as Bektashis and some Naqshbandi Halidi

groups). This liquidation had been actually executed against the sufi orders conflicting with the modernization perceptions in many different execution types. Ideological and ontological world of the sufi orders were interfered by the executions such as central lodge implementation, foundation of Assembly of Sheikhs (Meclis-i Meşayih), appointment of the sheikhs to the lodges by being subjected to examinations and foundation of the Investigation Commission for Written Works (Tedkik-i Müellefât Encümeni). Conditions such as the seizure of lodge foundations, removal of the tax exemptions, employment of the sheikhs and dervishes in public sphere and socio-economically total dependence on the state are regarded as the other tools of this liquidation process. All these executions and other obligations imposed by the age got the sufi order groups off their ontological beliefs, episteme and discourse. Thus, the thick wall between the madrasah and lodge became slimmer and sheikhs and scholars got closer to each other than ever before as foreseen by Sharia; on the other hand mystical circles that were aspiring after abstaining from state and worldly organizations found themselves in the said system in time.

Keywords

Ottoman Society, Sufi order, Ideology, Sunnism, Bektashism

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ.....	ii
ÖZET.....	iii
SUMMARY.....	v
KISALTMALAR.....	x
TABLO VE GRAFİKLER.....	xii
GİRİŞ.....	1
BİRİNCİ BÖLÜM.....	17
1. DEVLET-TARİKAT İLİŞKİLERİNİN İDEOLOJİK ZEMİNİ.....	17
1.1. Davranıştan İdeolojiye: Tarikatların İdeolojisine Yön Veren Unsurlar.....	17
1.1.1. Senkretik-Bağdaştırma Kabiliyetleri.....	24
1.1.2. Mistik Temelli Dünyaları.....	30
1.1.3. Vahdet-i Vücûd Ontolojisi ve Yeni Bir Dünya.....	33
1.1.4. Geniş Ağlara Ulaşma Vizyonu: Seyahat ve İrşad.....	40
1.1.5. Mistik Lider Şeyh Merkezli Bir Dünya.....	47
1.1.5.1. Şeyh ve Velâyet.....	56
1.1.5.2. Şeyh ve Kutub.....	63
1.1.5.3. Şeyh ve Gizemleri.....	66
1.1.5.4. Şeyh ve Kerâmet.....	75
1.1.6. Güçlü Teşkilât ve Teşrifat Usulleri.....	83
1.1.7. Tekke-Zaviye ve Türbeler Etrafında Güçlenen Birliktelik.....	102
1.1.8. Tarikatları Farklılaştıran ve Ağların Dışına Çıkmaya Zorlayan İdeolojik Unsurlar.....	112
1.1.8.1. Başka Bir Düzen, Farklı Bir Dünya Özlemi Bâtınlık (Ezoterizm).....	112
1.1.8.2. Bir Muhalefet Biçimi Olarak Mehdi Fenomeni.....	120
1.1.8.3. Hulûl (Enkarnasyon) İnancı.....	124
1.1.8.4. Tenasüh (Reenkarnasyon) İnancı.....	127
1.1.8.5. Don (Şekil) Değiştirme (Metamorfoz) İnancı.....	132
1.2. Osmanlı Devleti'nde İdeoloji.....	136
1.2.1 Kableden Devlete ve İdeolojiye.....	139

1.2.2. Beylikten Sultanlığa ve İdeolojiye	145
1.2.3. Devlet İslâm İçselleşmesinden İdeolojiye.....	152
1.2.3.1. Meselenin Teorik Arka Planı	152
1.2.3.2. Örf-Şeriat Uzlaşmasından İdeolojiye.....	156
1.2.4. Devlet-Tarikat ve Siyaset.....	164

İKİNCİ BÖLÜM

2. OSMANLI TOPLUMUNDA TARİKATLARIN DEVLETLEŞME

SÜRECİ

2.1. Tarikatlara Sağlanan İmkânlar Yoluyla Devletleştirme Politikaları	188
2.2. Devletleştirme Politikalarına İdeolojik ve Ontolojik İtirazlar	200
2.3. Tekke'nin Merkezine (Şeyh Atamalarına) Müdahale Ederek Devletleştirme Politikası	204
2.4. Yüklenen Misyonlarla Tarikatları Devletleştirme Politikaları.....	209
2.4.1. Resmî İdeolojinin Muhafızı Olarak Tarikatlara Yüklenen Misyonlar	209
2.4.2. Muhariplikten Muharib Güçleri Motivasyona Tarikatlara Yüklenen Askerî Misyonlar	219
2.4.3. Sosyal, Ekonomik ve Kültürel Bir Araç Olarak Tarikatlara Yüklenen Misyonlar	226
2.4.4. Toplum Psikolojisini Rahatlatmak Amacıyla Tarikatlara Yüklenen Misyonlar	232
2.5. Şeyh ve Şah İlişkilerini Doğru Anlamak	239
2.6. Devlet-Tarikat Çatışması ve Devletleşme Sürecindeki Rolü.....	251
2.6.1. Osmanlı-Erdebili Tarikatı Çatışması ve Tarikatların Devletleşmesindeki Rolü	251
2.6.1.1. Şeyhlikten Şahlığa Geçişte Kullanılan Tarikat İstilahları.....	253
2.6.1.2. Osmanlı Resmi İdeolojisinde Daralma Belirtileri	255
2.6.2. Tarikatların Devletleştirilmesinde Fiili Çatışmaların Rolü.....	265

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

3. OSMANLI TOPLUMUNDA TASFİYE (MODERNLEŞME) DÖNEMİ

DEVLET-TARİKAT İLİŞKİLERİ

3.1. Modernleşme Sürecinde Yeni Din ve İdeoloji Tasavvuru.....	288
3.2. Ocak-Tarikat Sarmalının Doğuşu ve Gelişimi.....	293
3.2.1. Yeniçeri Ocağı'nın Kapatılması.....	307
3.2.2. Bektaşîliğin İlgası: İdeolojik ve Ontolojik Bir Muhalefetin Tasfiyesi.....	325
3.3. Yeni Devlet ve Siyaset Algısı Karşısında Bektaşîlik	339
3.3.1. Eğitim-Kültür Politikaları Yoluyla Bektâşîliği Tasfiye Çalışmaları.....	347
3.3.2. Tarikata Karşı Tarikat Politikalarıyla Bektâşîliği Tasfiye Çalışmaları.....	353
3.4. Yeni Devlet ve Siyaset Algısı Karşısında Sünnî Tarikatlar.....	365
3.4.1. Nakşbendîlik Bağlamında Devlet-Tarikat Dayanışması.....	367
3.4.2. Nakşbendîlik Bağlamında Devlet-Tarikat Çatışması	381
3.5. Devlet ve Tarikat İlişkilerinin Gelişim ve Değişim Süreci: Geleneksel Tarikatı Tasfiye Politikaları.....	392
3.5.1. Meşâyih Üzerinden Geleneksel Tarikatı Tasfiye Politikaları.....	393
3.5.1.1. Merkezî Tekke Uygulaması	393
3.5.1.2. Meclis-i Meşâyih	401
3.5.1.3. Şeyh Atamalarında İmtihan Uygulaması	401
3.5.2. Meşâyihin Seyahat ve İrşad Sorunu	414
3.5.3. Sosyo-Ekonomik Yollarla Tasfiye Politikaları	425
3.5.3.1. Vakfiye Nezâreti ve Vakıflara El Konulması.....	425
3.5.3.2. Aynî ve Nakdî Yardımlara Bağımlı Yaşam.....	437
3.5.3.3. Tarikatlara Vergi Yükümlülüğü Getirilmesi.....	448
3.5.4. Tarikatların İdeolojik ve Ontolojik Dünyasına Yönelik Tasfiye Politikaları.....	457
3.5.5. Hukuki ve Adli Nitelikteki Tasfiye Politikaları	468
3.5.6. Askerî Muafiyetten Askerî Yükümlülüğe Kaybedilen Ayrıcalıklar Yoluyla Tasfiye Politikaları.....	476
3.6. Modernleşme Çalışmaları Karşısında Tarikatlar.....	489
3.7. Modernleşme Sürecinde Tarikatlara Yöneltilen Eleştiriler	499
SONUÇ	509
KAYNAKÇA.....	515
EKLER.....	537

KISALTMALAR

- AÜSBFD: Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi
Bk.: Bakınız
BOA: Başbakanlık Osmanlı Arşivi
CÜİFD: Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
ÇŞS: Çorum Şeriye Sicilleri
ÇTTAD: Çağdaş Türkiye Tarihi Araştırmaları Dergisi
DİA: Diyanet İslam Ansiklopedisi
EKEV: Erzurum Kültür Eğitim Vakfı Yayınevi
HRÜİFD: Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
HÜİFD: Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
İA: İslam Ansiklopedisi
İSAM: İslam Araştırmaları Merkezi
İÜİFM: İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Mecmuası
KBY: Kültür Bakanlığı Yayınları
MA: Meşihat Arşivi
MAD: Meşihat Arşivi Defteri
MMDD: Meclis-i Meşâyih, Müzekkire ve Der-kenâr Defteri
MD: Mühimme Defteri
MEB: Milli Eğitim Bakanlığı
MM: Meclis-i Meşâyih
MTD: Mufassal Tahrir Defteri
OTAM: Ankara Üniversitesi Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi Dergisi
SBED: Sosyal Bil Enstitüsü Dergisi
SBFD: Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi
TAD: Türkiyat Araştırmaları Dergisi
TATAV: Tarih ve Tabiat Vakfı
TDAV: Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı
TDK: Türk Dil Kurumu
TDV: Türk Diyanet Vakfı
TİKV: Türkmeneli İşbirliği ve Kültür Vakfı

TKHBV: Türk Kùltür ve Hacı Bektaş-î Velî Araştırma Dergisi

TMM: Tedkîk-i Müellefat Müzekkire ve Tedkîk-i Mesâhif-i Şerîfe Kayıt Defteri

TTK: Türk Tarih Kurumu

TÜSEV: Türkiye Üçüncü Sektör Vakfı

TZD: Tekke Zaviye Defteri

VD: Vakıflar Dergisi

Vd.: Ve diğçerleri

YKY: Yapı Kredi Yayınları

GÜHFD: Gazi Üniversitesi Hukuk Fakùltesi Dergisi

TABLO VE GRAFİKLER

Tablo 1. Sûfîlerin Varlığa/Bilgiye Ulaşma Yolları

Tablo 2. Seküler Fert ve Toplumun Bilgiye Ulaşma Yolları

Tablo 3. Mistik Lider Şeyhin Donanımı

Tablo 4. Tarikatların Hiyerarşik Yapısı ve Sosyal Ağaları

Tablo 5. Tarikatların İdeolojisine Yön Veren Unsurlar

Tablo 6. Tarikatları Farklılaştıran Ağların Dışına Çıkmaya Zorlayan Unsurlar

Tablo 7. Osmanlı Resmî İdeolojisini Oluşturan Unsurlar

Tablo 8/Ek 1. 1784 Nr. TMM'den Yararlanılarak Eserlerin Değerlendirilmesi

Tablo 9/Ek 2. Tablo 8'in Yüzdelik Dilimlerle İfadesi

Tablo 10. "Paradoks" ile Tasfiye Siyaseti

Tablo 11. Devlet Tarikat İlişkilerinin Tarihi Gelişim ve Dönüşüm Süreçleri

Grafik 1. Tarikatların İdari ve Kurumsal Yapısı

Grafik 2. Bektaşiliğin Tarihi Değişim Süreci

GİRİŞ

Tarikatların Tarihçesi

Tasavvufufla ilgili olarak çok sayıda tanım yapılmıştır. Ancak daha önemli olan onların kendilerini nasıl niteledikleri olmalıdır. “Tasavvuf, İslâm’ın Bâtınî yönünün ifadesidir. Bu görüş kendilerini nebi, yani İlm-i bâtının varisleri gören sûfilerin iddiasıdır. Buna göre tasavvuf, şeriatın zahiri tarafından ortaya konulan hakikatleri bâtinen idrak etmektir.” (Ebu’l-Alâ Afîfi, 2012: 58; Hücvirî, 2010: 95-105; Şapolyo, 2013: 77-80; Kara 2012: 26-33). Sûfilere göre “Tasavvuf öyle bir hakikattir ki ne dilin ne de sözün olmadığı yerde olur” (Sülemî, 1981: 11). “Onların bazıları tasavvufun ruhi bir tecrübe bazıları da Allah’a ulaştıran bir yol olması üzerinde durmuşlardır. Birinci tür tariflerdeki “*vecd, fena, beka, safa, üns vb.*” gibi ıstılahlar ruhi hayatın gizemlerini ve sırlarını ifade eder” (Ebu’l-Alâ Afîfi, 2012: 37; Kara, 2012: 73-143, Altıntaş, 1986: 8). Zünnûn’dan itibaren, III. ve IV. asır sûfilerinin tarifleri genellikle böyledir. “Dünyaya karşı zühd, onu kerih görmek, zevklerini terk, insanlar ile ilişkinin kesilmesi, Allah’a tevekkül, vera, edeb, hakkıyla kul olmak, ilahi sıfatlar ile bezenme, isar, nefsi kurban etmek, fütüvvet, bâtının yaşadığı şeriatın zahirine de sarılmak ve teslim olmak, tartışmayı terk, amellerine kusur ve eksik gözüyle bakmak, ‘oldum’ iddiasında bulunmamak, gibi ıstılahlar tasavvufu ruhi bir tecrübe olarak ele alan tariflere bağlıdır” (Ebu’l-Alâ Afîfi, 2012: 37). Ahmet Mükrî’nin ifadesiyle de “*Tasavvuf, Hakk ile beraber hallerin istikamet üzere olmasıdır*” (Hücvirî, 2010: 103). Tasavvufu “*Allah’a götüren bir yol*” olarak ele alan ikinci çeşit tarifler, ise sûfi yaşantısının ameli yani fiili eylemsel yönüne vurgu yaparak sûfnin ne gibi “*ibadet, mücahede ve riyazetleri*” uygulaması gerektiğini işaret etmektedir (Ebu’l-Alâ Afîfi, 2012: 37; Eraydın, 2012: 36-44; Kara, 1999: 15-21).

Tasavvuf ehli için kullanılan sûfi kelimesi ise Arapça, yünlü, yün giyen anlamına gelen bir kelimedir. “Hakk’a vâsıl olan kişiye sûfi, yolda sülûka devam edene de mutasavvıf denir. Onlara sûfiyye denilmesi, onların Allah huzurunda, ilk safta bulunmalarından kaynaklanmaktadır. Bir başka görüşe göre, özellikleri ehl-i suffe’ye benzediği için, bu topluluğa sûfiyye denilmiştir. Bir kanaate göre de sûf, yani yün giydikleri için, sûfiyye adını almışlardır” (Cebecioğlu, 2009: 243; 5-6; Hücvirî, 2010: 95-96; Altıntaş, 1986: 5). Hicrî 150 tarihlerine kadar seyrek rastlanan sufi deyimine bu tarihten itibaren daha

sık rastlanmaya başlandığı kaydedilmiştir (Kara, 1999: 28; Altıntaş, 1986: 7-8). Tasavvufun menşei gibi sūfî kelimesinin menşei üzerinde de yoğun tartışmalar yapılmış hatta oryantalist çevrelerce tasavvuf ve sūfilik İslam dairesi dışında senkretik bir yapı olarak sunulmaya çalışılmıştır.¹

Tasavvufun asrı saadet döneminin samimi dini anlayış ve yaşantısından uzaklaşan devlet ve toplum anlayışına karşı bir tepki hareketi olarak ortaya çıktığı ve İslam dünyasında yaygınlaştığı düşünülmektedir. Bilindiği gibi Hz. Osman'ın şehit olmasıyla başlayan Şîî, Emevi, Harici ayrımı/çatışması gibi talihsiz olaylar, İslam toplumunda birlik, bütünlük, kardeşlik ortamını bozmuş huzur ve asayiş problemleri ortaya çıkmış, idari ve siyasi baskılar bazı çevrelerde yeni arayışlara yol açmıştı (Sarmış, 1995: 39; Altıntaş, 1986: 6). Diğer taraftan İslâm devleti çok kısa bir süre içerisinde Arab yarımadasından çıkarak Asya'nın diğer bölgelerine doğru yayılmış, Afrika'da geniş alanlara doğru genişlemiş ve Avrupa kapılarına dayanmıştı. Bu durum çok farklı din, dil, ırk ve kültürden topluluğun İslâm sınırları içerisine girmesine dolayısıyla karşılıklı etkileşimlere neden olmuştur (Ocak, 2005: XVI; Köprülü, 2013: 47; Sarmış, 1995: 38-48; Altıntaş, 1986: 13). Bu yayılma siyasi, sosyal ve kültürel yapıdan sosyo-ekonomik sınıflaşmaya kadar bir dizi problemin doğmasına da yol açmıştır. Cahen, ülkeler arası ticaretin ilerlemesi ve şehirlerin gelişmesinden sonra da kırsal kesim Batı'da olduğu gibi İslam dünyası için zenginliğin ana kaynağı durumunda kalmayı sürdürdüğünü ancak Batı'dan farklı olarak İslam dünyasında şehirlerin yönetim ve kültürel gelişmelerin merkezi olduklarını (Cahen, 2011: 214) belirterek biryerde kırsal kesimin giderek siyasi ve idari anlamda çevrede kaldığına işaret etmiştir. Dolayısıyla bu işlevi büyük oranda şehir elitlerinin ele geçirdiği merkez ile çevre arasında egemenliğin paylaşımı noktasında da bir farklılaşmanın ortaya çıktığı söylenebilir. Bu durumun merkezden çevreye doğru idari ve kültürel bir baskı yaratması dolayısıyla iki kesim arasında hatırı sayılır bir çatışmaya zemin hazırlaması kaçınılmaz görünmektedir. Nitekim Emeviler Devri'nde saray teşkilât ve teşrifat usullerinin uygulanmasıyla devlet ve toplum hızla birbirinden uzaklaşmış, toplum elit ve zamanla zenginleşen oldukça gösterişli ve müreffeh bir hayat yaşayan devlet bürokrasisinin elinde kalmıştır. Siyasi nüfuz çatışmaları, bürokrasi ile iş birliği içinde bulunan

¹ Tasavvufun menşei konusunda farklı yorumlar için bk. (Kuşeyrî 1992: 20; Kara, 1999: 13-17; Sarmış, 1995: 33-50; Eraydın, 2012: 44-54).

aristokratik zengin bir sınıfın doğmasına bu mutlu azınlığa karşı özellikle taşrada ve kırsalda mutsuz ve huzursuz yığınların oluşmasına zemin hazırlamıştır (Sarmış, 1995: 41-49). İslam devletinin yönetim kademelerinde görülen bu büyük değişiklikte özellikle Suriye’de oturan ve Bizans geleneklerini benimsemiş olan Arapların etkisi büyük olmuştur. Halifenin ve sarayın çevresinde ağırlığını hissettirmiş olan bu çevreler Irak Araplarının ve köklü farsî geleneklerinin etkisinin azalmasına, Bizans kültür havzasının etkisinin artmasına neden olmuşlardır (Cahen, 2011: 48). Bu durum da kitlelerde rahatsızlık yaratan diğer bir unsur olmuştur. Bu siyasi ve idari bozukluk paralelinde ahlaki ve sosyal yapıda da ciddi bozulmalar getirmiştir. Toplum kesimleri arasında ekonomik ve sosyal dengesizliğin artması, Emevi halifeleri ve yönetici taifenin lüks ve israfa dayanan bir yaşam sürmeleri gelinen noktanın vahametini göstermesi açısından önemlidir (Sarmış, 1995: 41-49). İşte bütün bu gelişmeler karşısında adına zühd denilen yeni bir hareket doğmuştur. Zühd², söz konusu bütün bu çarpıklıklara karşı sosyolojik ve psikolojik bağlamda sessiz ve yalnızlık üzerinden bireysel bir protesto biçimi olmuştur. Bir hadise göre, “*Dünya Allah katında bir sivri sinek kanadı kadar bile gelmez.*”, denildiğine göre üstüne üstlük bütün bu çarpıklıkların yaşandığı bir dünyadan vazgeçmek sufiler için çok daha kolay bir hal almıştır (Altıntaş, 1986: 6). Ebu Osman el-Hîrî gelinen bu noktayı “*Zühd dünyayı terk etmek sonrada kimin eline geçerse geçsin aldurmamaktır*” diyerek izah etmiştir (Kuşeyrî, 1991: 254). Devlet de dâhil bütün dünyevî organizasyonları hiçe sayan yönüyle zühd, bireysel bir hareket olmaktan çıkıp örgütlü bir yapıya evrildiğinde siyasi otoriteye karşı bir tehdit olarak algılanacaktır.

Bu durumda şu ana kadar yaptığımız izahatlardan da anlaşılacağı üzere Tasavvuf’un, birisi tarihsel sürece dayanan ve İslam’ın ilk günkü mana iklimine, özüne dönmeyi hedef alan protestocu bir hareket olarak diğeri ise büyük fütihat hareketleri sonucu diğer toplumların dini, felsefî, kültürel inanç ve zihin dünyaları ile etkileşime girilerek elde edilen verilerin İslami tasavvuf anlayışının inanç ve zihin algısına entegre edilmesiyle ortaya çıktığı söylenebilir. Senkretizm meselesi ileride geniş olarak ele alınacağı için burada bu kadarıyla yetinilecektir. Ancak bu meselenin İslam tasavvuf hareketini

² “Zühd: Maddeye, eşyaya ve dünyaya karşı bir tavır ortaya koyma ve bunlara karşı isteksiz kalma, ruhu mana âlemine hazırlama faaliyetine İslâm Tasavvufunda zühd adı verilir.” (Kara, 2012b: 77-94).

ortaya çıkararak yegane ya da en temel unsurmuş gibi hattinden fazla değer biçilerek öncelenmesine katılmadığımızı, ancak sadece İslam dini ve ona bağlı dini zümreler için değil bütün dinler ve zümreler için bir birleriyle etkileşimin kaçınılmaz olduğunu kabul etmek gerektiğini belirtelim.³

Bu önemli hatırlatma ardından zühd meselesine geri dönecek olursak, Zühd dönemi Hicri III. yüzyıla kadar devam etmiş, bu dönemin ilk zahidleri olarak sahabe ve tabiûn kabul edilmiştir. Tasavvuf düşüncesine tesir eden ilk büyük zahidler ise, “Hasan el-Basrî (öl. 110/728), İbrahim b. Edhem (öl. 161/777), Fudayl b. İyaz (öl. 187/ 802), Davud Taî (öl.165/781), Şakik el-Belhi (öl. 164/780), Veysel el-Karanî (öl. 37/657), Cafer es-Sadık (öl. 148/765), Ebu Haşim es-Sûfi (öl. 150/767)⁴ Abdullah b. Mubarek (öl. 181/737), Rabiâtü'l-Adeviyye” olarak kabul edilir (öl. 183/804) (Kara, 2011: 87-88; Altıntaş, 1986: 6-12).

Zühd ilk asırlarda tasavvufi düşüncenin karşılığı olarak kullanılırken zamanla daha başka kelimeler ortaya çıkmıştır. Özellikle marifet ve irfana dayalı hakikat peşinde koşan bir tasavvufi anlayışın gelişmesiyle zühd ile irfan arasında bir mana paylaşımı yaşanmış aynı iklim içerisinde bir birini tamalayan bir derecelendirme ortaya çıkmıştır. Buna göre zühd ve zâhid yolun başlangıcını, irfan ve ârif kemali (yolun gayesini, son merhalesini) ifade etmiştir. Şu halde “zâhid zahirperestin, ârif ise hakikatperestin karşılığı oluvermiştir, başka bir deyişle âriflik dünyaya dolu dizgin dalmamayı öğütleyen zühtten daha derin anlamlar içermiştir.” (Kara, 2011: 85; Cebecioğlu, 2009: 300). Anlaşılabileceği üzere Zühd hareketinden daha derunî bir anlam taşıyan tasavvuf yaşamın, ölümün, varlığın, yokluğun, tanrının, dinin, inancın, düşüncenin merkezîne insanı yerleştirmek, eşrefi mahlûk olan insanı mana yönüyle ele alarak maddenin ötesine nüfûz etmek, onu var eden yaratıcı ile bütünleşmek için kalbi ve keşfi temel alarak nefisle amansız bir mücadelenin talim ve tarifini yapan ilme denilmiştir. Şüphesiz bu tanım tasavvufun üstatları tarafından yapıla gelen onca tanımın harmanlanmış şeklidir (Sülemî, 1981,

³ Tasavvuf'u İslam öncesi dinî zümrelerde görülen mistik hareketlerle etkileşimin bir sonucu olarak değerlendiren bir yorum için bk. (Sarmış, 1995: 33-37)

⁴ “Tasavvuf hareketini doğrudan etkileyen bu şahıslardan Ebu Haşim Sûfi, ilk sûfi ünvanını kullanan kişi olduğu gibi aynı zamanda ilk tekkeyi kurarak tasavvufun kurumsallaşmasının temelini atan kişi olarak kabul edilir. Bazılarınca da ilk tekkeyi kuran Abdülvahid b. Zeyd'dir.” Geniş bilgi için bk. (Kara, 2012b: 88-89).

11-13; Molla Camî, 2011: 23-29; Hücvirî, 2010, 95-105) . Şu halde Tasavvuf bir devir olarak, tasavvufi hayat ve düşüncenin tarihsel gelişiminde ikinci aşama olarak kabul edilebilir (Çift, 2008: 38-39).⁵

Tasavvufi düşünce ve yaşayışın kurumsallaşmasını ifade eden tarikatlar ise yaklaşık olarak hicri VI. (M. XIII.) yüzyıldan itibaren kurulmaya ve yaygınlaşmaya başlamışlardır. “İlk başlarda gerek Sünnî gerekse Şîî çevrelerce pek benimsenmeyen Tasavvuf, Abbasiler Devrinde (132/750-656/1258) diğer İslami bilimlerin yanı sıra kuruluşu gelişmiştir. Abbasilerin son döneminde özellikle Selçuklu ve Osmanlı devletleri döneminde tarikatlar ile Vahdet-i Vücûd düşüncesi İran, Orta Asya, Suriye, Mısır ve Anadolu’da hulasa bütün İslâm sahâhârında kurulmuş ve yaygınlık kazanmıştır” (Kara, 1999: 24; Köprülü, 2013: 196). İbn. Batuta da Seyahatname’sinde geniş bir zaviye ağından bahsederek bu kurumsallaşmanın ulaştığı boyutları ortaya koymaktadır. O, İskenderiye’de ve Suriye’de iki farklı zaviyede ve Mısır’da çok sayıda hankâhta konakladığını ve kendisine misafirpervarane bir şekilde davranılarak ikramlarda bulunulduğunu kaydetmiştir. Kahire’de bulunan hankâhlarda genellikle tasavvuf yolunu benimsemiş bekâr eğitimli İranlıların kaldığını kaydederek sûfilerin mesafeleri hiç galeye almaksızın ülkeler arası bir akışkanlıkta olduklarını kaydetmiştir (Aktaran: Waines, 2012: 118-119).

Tarikatların örgütlenmesi hususunda Schimmel, ise siyasal ve toplumsal krizlerin itici gücüne dikkat çekerek başka bir adrese Bâtınıliğe dikkat çekmiştir. Ona göre tarikatların, Gazali’nin amansız bir şekilde mücadele ettiği güçlü İsmâîli-Bâtını etkiye karşı bir hareket olarak ortaya çıkmış olabileceği göz ardı edilemez bir olasılıktır. Böylece İslam’ın gerçek yapısını tehdit eden bâtını yorumun yerini, Sünnî Müslümanlığın içselleştirilmesi almıştır (Schimmel, 2012: 247). Bundan sonraki süreçte İslam devletleri tarikatlara resmî ideolojinin muhafazası hususunda koruyucu bir misyon yüklemeye çalışmışlardır. Hatta aynı dönemde devlet Nizamiye Medreselerini kurarak ve yaygınlaştırarak bu mücadeleyi etkinleştirmek istemiş nihayet Nizâmülmülk Acem ve Arap Irak’ının diğer memleketlerinde ve Horasan’da tasavvufun da yaygın olarak görüldüğü

⁵ Tasavvufun tarihsel gelişimi ile ilgili birçok tasnif yapılmıştır, bu çalışmada ise daha çok sırasıyla, Zühd, Tasavvuf, Vahdet-i Vücud, Tarikatlar ve çağdaş durum şeklinde olan tasniften istifade edilmiştir. İlk iki devir genel olarak bütün İslâm tarihi perspektifinden diğer dönemler ise daha çok konu gereği Türk Tasavvuf tarihi zaviyesinden ele alınmıştır. Diğer tasnif biçimleri için bk. (Kara, 2012b: 75-76).

söz konusu yerlerde Nizâmiye medreseleri açmıştır (Ali el-Hüseyinî, 1999: 46).

Türklerin İslamlaşması süreci ise X. ve XI. yüzyıllarda sufiliğin yaygınlaştığı ancak tarikatların henüz ortaya çıkmadığı tarihsel bir düzlemde Maverâünnehir’e yerleşmelerinden sonra başlamıştır (Melikoff, 2011: 157). “Bu İslamlaşma Maverâünnehir, Harezmi ve Horasan gibi İran kültür bölgelerinde olmuş, Türkler yeni dini, daha çok İranlı dailer ya da bilhassa İran halk İslâmîliğinin birçok ögesini benimsemiş bulunan göçer tabakalar bağlamında, İpek Yolu konaklarından geçen tacirler aracılığıyla tanımlardır” (Melikoff, 2011: 157; Cahen, 2011: 265-292).⁶ Satuk Buğra Han’da İslâmiyeti şifahî kaynaklardan öğrenerek benimsemiş, aynı dönemde saray çevresi dışında ve özellikle kırsal kesimde Türkler arasında İslâm’ı yayanlar da yine sûfî dervişler olmuşlardır. Nitekim önceleri İranlı olan bu dervişleri kısa sürede onlardan da etkilenmek suretiyle yetişen Türk dervişleri izleyecektir (Melikoff, 2011: 158; Karamustafa, 2005: 64). Aslında bu Türk dervişlerinin tarihsel arka planına bakıldığında onların “şamanların eski *“(Türk)-kam-ozanları”* nın takipçileri olup kendilerine Ata ya da Baba denilen” şahıslar oldukları görülmektedir (Melikoff, 2011: 158; Köprülü, 2005: 19).⁷ Türk tasavvuf algısının özellikle mücadeleci, aktivist bir karakter kazanmasında konar-göçerler arasında yaşayan bu oldukça güç, mücadeleci yaşam koşullarıyla içselleşmiş olan inançsal ve zihinsel yapılar ile kadim siyasi, dini, felsefi ve kültürel gelenekleriyle Arap egemenliğine karşı muhalif bir duruş sergileyen İran sufîlerinden⁸ etkilenilmesinin rolünün olduğu söylenebilir kanaatindeyiz. Bu durum Selçukluların son dönemlerinde geçirdikleri

⁶ Çünkü sūflilik her yerde kabul görüp önemi büyüdüyse de en büyük yaygınlığa ve gelişmeye önce İran’da ulaşmış sonra Moğol etkisiyle Anadolu’ya da nüfuz etmiştir. Bk. (Cahen, 2011: 330).

⁷ “Bunlar gittikleri yerde zamanla mahalli kültürleri özümseyerek kendilerini oraların özelliklerine uyarladılar. Bu durum sebeple bir tarikatın aynı devirde değişik coğrafi mntikalardaki görünümünün birbirinden farklı nitelikler kazanması olayının tasavvuf tarihinde pek çok örneği olduğu gibi aynı tarikatın zaman içinde birtakım değişimler geçirdiğinin örnekleri de vardır. Mesela, Orta Doğu’da ortaya çıkıp Asya’da, Uzak Doğu’da yayılan Kalenderiyye, Haydariyye gibi tarikatlar oradaki eski Budist ve maniheist veya daha başka mistik kalıntıları özümsemek durumunda kaldılar. Kuzey Afrika’da yerleşenler, ayin ve erkânlarını aynı şekilde Berberilerin mahalli geleneklerini kattılar. Sosyolojik olarak çok tabi görünen bu özümseme sürecinin, muhteva olarak yer yer hurafelerle karışık bir Müslümanlık anlayışı doğurmasına karşılık, pratikte önemli bir sonucu da oldu. Tarikatlar aracılığıyla o bölgeler halklarının, eski geleneklerinden pek ayrılmadan, dolayısıyla, büsbütün bir kültür daire sine girmenin yarattığı tedirginliğe meydan vermeden, yanlıca kalıpları değiştirerek kolayca mürit olmaları bu vasıta ile Müslümanlığa geçişleri sağlanmış oluyordu.” (Ocak, 2005: XX).

⁸ Zira Köprülü’nün ifadesiyle İranîlik, Hz. Hüseyin evladını Sasanilerin varisi ve takipçisi sayarak *“Ehl-i Beyt’in hukukunu müdafaa”* perdesi altında Arap milletine ve İslâm dinine dehşetli darbeler vurmuş ve eski bir medeniyetin kolayca yok edilemeyeceğini açıkça göstermiştir (Köprülü, 2013: 47).

büyük krizler ile Osmanlıların kuruluş döneminde yaşadıkları fütihat hamlesinde aktif rol aldığı görülen eylemci, mücadelecı derviş profilinde açıkça görülür.

Anadolu'nun Türklerin eline geçmesinde ve İslamlaşmasında en büyük etken XI. yüzyılda başlayan büyük göç hareketi olmuş, göçebeler arasında bulunan dervişler de Selçuklu Devleti'nin kuruluşunda büyük pay sahibi olarak ülke sathında tekke ve tarikatlar kurarak yagınlık kazanmışlardır (Kara, 2012a: 25; Karamustafa, 2005: 61-88). Etraftan gelen veya orada yetişen dervişler, şeyhler Anadolu muhitinde de kuvvetli bir tasavvuf cereyanı uyandırmayı başarmışlardır. Köprülü'ye göre bunlar arasında İran, Mısır, Suriye, Irak'tan gelenler olduğu gibi Horasan ve Maverâünnehir Türkleri arasında yetişmiş birçok derviş, hatta Ahmet Yesevi tarikatı mensupları da vardı. Bilhassa Cengiz istilasından sonra, Türkistan, İran ve Harizm'den birçok mutasavvıf, âlim Anadolu'ya gelerek yerleşmişlerdi (Köprülü, 2013: 200).

Başta Moğol galesi olmak üzere bu dönemin büyük siyasi ve toplumsal krizleri, felaketleri ve sıkıntıları, İran örneğinde olduğu gibi inanç alanında mistik eğilimleri güçlendirmiş görünmektedir (Cahen, 2011: 492). Nitekim bu ağır koşulların tabii ve zaruri bir sonucu olarak her tarafta zaviyeler kurmak ve hayatı bu zaviyeler etrafında anlamlandırmak ve teşkilâtlandırmak büyük bir ihtiyaç olarak hissedilmiş, bilhassa köylerde çok sayıda bu tür müessese inşa edilmiştir. Bu durum o devirlerde köy hayatının bugün olduğu gibi şehirlerin gölgesinde yaşamaktan ziyade kendilerine mahsus bir içtimai hayatı yaratmaktaki güç ve kudretleriyle alakalı olduğu kadar (Barkan, 1942: 303)⁹ halk İslam'ın bir uzvu olarak gelişen ilk tarikatların kırsal kesimden gelen ve beslenen karakteristik özelliklerine de işaret etmektedir. Dolayısıyla bu dönemde, İslami öğretiyi kendilerine has dini ritüellerle bağdaştıran ve bunlara deruni anlamlar yükleyen tasavvufî tarikatların gelişmesi ve yaygınlık kazanması ön plana çıkmıştır (Cahen, 2011: 492). Söz konusu dönemde kurulan ve yaygınlık kazanan tasavvufî çevreler ise özellikle Köprülü'nün aktif rollerine işaret ettiği Melâmetilik, Kalenderîlik, Haydarîlik ile Cahen'in o devirdeki şöhretine dikkat çektiği, Taşgîn'in da üzerinde durduğu Kalenderîlik ile Bağ-

⁹ Zaviyelerin o dönemde toplum için hayati bir moral kaynağı olduğunu gösteren bir hadiseye dair şu bilgiler verilmektedir: "Bir taraftan mesâib-i siyasiyye (siyasi karışıklıklar), diğer taraftan mezahim-i tabiiyye yüzünden bedbaht olan pek çok halk, şiddet ve belaların amansız darbeleriyle başbaşa kaldığında ağuş-i madere (anne kucağı) iltica eden bir masum gibi zaviyeye gider, müteselli ve metin olarak döner" di (Kara, 1999: 165).

dat meşrepli olan Tacü'l-Arifin Seyyid Ebu'l-Vefa'ya nispet edilen Vefailik'tir (Köprülü, 2005: 28-31; Cahen, 2011: 492; Taşğın, 2010, 17-18, 38). Yine Cahen, üst üste kurulan dinsel vakıflar yoluyla bu tarikatların toprak sahibi de olmak suretiyle bölgelerinde büyük bir gücü temsil ettiklerini belirterek bu hususta Barkan'ı teyit etmiş dolayısıyla başta kırsal alanlarda ve zaviyeler şeklinde olmak üzere tarikatların hızla kurumsallaşmaya başladıkları bir döneme girilmiştir (Cahen, 2011: 492; Barkan, 1942: 279-304).

Söz konusu hareketlerin Anadolu'ya olan tesirleri meselesini biraz açacak olursak Cahen'in, dönemin Anadolu'sunda Kalenderîlerin önemine yaptığı vurguyu daha ileri götüren Taşğın, öncelikle bu dönemin toplumsal ve dini yapısının Mevlânâ, Hacı Bektaş ve Yunus Emre üçlüsünün etrafında yoğunlaşan bir araştırmacılık zihniyeti ile açıklanmaya çalışılmasının, bu tarihin eksik tanınmasına sebep olduğunu ve özellikle kırsal kesimin tarihi bir yana, sayılan üçlünün toplumsal ve kültürel fonksiyonlarının dahi tam olarak açıklığa kavuşturulamadığını belirtmiştir. Ardından da Kalenderîlerin o dönemde özellikle Anadolu kırsalında aktif bir rol oynadıklarını kaydetmiştir (Taşğın, 2010, 17). Karamustafa da benzer bir değerlendirmede bulunarak Köprülü'nün ortaya attığı ve bir hayli kabul gören Anadolu tasavvuf tarihinde ve İslamlaşma sürecinde Ahmet Yesevi'nin söylenildiği kadar etkisinin olmadığı kanaatinde olduğunu belirtmiştir (Karamustafa, 2005: 72). Öyleki o, XIII. yüzyıl başlarında ortaya çıkmalarından biraz sonra Anadolu'ya giren Yeni zâhidlerin (Kalender ve Haydarîler) etkisine dikkat çekmiştir (Karamustafa, 2007: 13; Köprülü, 2005: 30-46). Nitekim "Soyca İranlı önderlerin, en çok da Cemaleddîn Sâvî'nin (ö. 630/1232-33) önderliğinde önce Suriye ve Mısır'da boy gösteren Kalenderiye ve harekete adını veren kurucusu Kutbeddîn Haydar'ın (ö. yak. 618/1221-23) etkinliklerinin bir sonucu olarak İran'da ortaya çıkan Haydariye, her iki harekette büyük bir hızla Hindistan ve Anadolu'ya yayılmışlardır" (Karamustafa, 2007: 13). Karamustafa, Barak Baba ve müritlerinin Yeni zahidlik hareketinin en erken ve en önemli temsilcileri olduğunu kaydettikten sonra¹⁰ iki yüzyıl boyunca etkili olacak olan Kalender ve Haydarîlerin yanı sıra Anadolu'da çok zengin bir tasavvufi çeşitliliğin var olduğuna işaret etmiştir. Onun belirttiği bu çevreler şunlardır: "Rum Abdalları, Câmîler,

¹⁰ "Kalenderîlik, kendini haşhaş ve semâ'a vermiş, gezgin, dilenci dervişler tarikatıdır. Barak Baba'nın'da bir Kalenderî dervişi olduğu düşünülmektedir." (Melikoff, 2011: 187; Karamustafa, 2012, 23-34).

Bektâşîler ve Şems-i Tebrîziler -Şems'e izafeten oluşmuş bir tarikat geleneğinin olmadığını belirterek bu hususa ihtiyatla yaklaştığımızı belirtelim- Müslüman Hindistan'ında Medârililer ve Celâlîler.” (Karamustafa, 2007:13). Zamanla bu çevreler ya Bektaşîlik gibi yeni bir tarikata dönüşmüş ya da söz konusu bu çevrelerin çoğunda olduğu gibi daha eski bir tarikatın ki çoğunlukla Bektaşîlik içinde erimişlerdir (Karamustafa, 2007: 13; Köprülü, 2013: 321-322). Bu durumda “Yeni zühd hareketi Orta Asya'daki Yesevîliği olmasa bile Yesevîler de dâhil, Anadolu'ya gelen çoğu derviş grubunu etkileyen, temelde Hacı Bektaş ve hatta Yunus Emre'nin yaşadığı çevreleri nüfuzu altına alan bir tasavvuf hareketi olarak kabul edilebilir.” (Taşgım, 2010: 30).

Bütün bu izahatlardan anlaşılacağı üzere Köprülü'nün Anadolu Tasavvuf hareketini üzerine inşa ettiği Yesevilik'in önem derecesi azaltılmış ancak Melametîlik, Haydarîlik ve Kalenderîlik fikri pekiştirmiş, hatta işin içine o dönemde aktif rol oynadığı anlaşılan başka gruplarda dâhil edilmiştir. Bunlardan başka Ocak'ın Köprülü'yü teyit eden ancak bunun yanında Türk halk İslam'ının oluşmasında Budacılık, Manicilik, Paulculuk, Bogomilcilik gibi İslam dışı dinî akımların etkilerini önceleyen yorumları da göz ardı edilmemelidir (Ocak, 2013: 113-279; Karamustafa, 2005: 67).

Anadolu'da faaliyet gösteren tarikatların bir kısmı burada kurulmuş olmalarına rağmen bazıları Orta Doğu, Orta Asyave Kuzey Afrika'dan buraya gelerek yayılmışlardır. Bunların başlıcaları: “*Kadiriye, Nakşbendiye, Zeyniye, Halvetiye ve Rifaiye*”dir. Selçuklular ile Osmanlıların ilk yüzyıllarında Anadolu'da kurulan hatırı sayılır tarikatlar ise “*Bektaşîlik, Mevlevîlik ve Bayramîliktir*” (Kara, 2012a: 25). Yine bu dönemlerde Köprülü'nün işaret ettiği üzere Osmanlılarda ve Türkmenler arasında aynı dini, mezhebi ve tasavvufi vaziyetin mevcut olduğunu, özellikle büyük merkezlerde Mevlevîliğin etkin bulunduğunu, Gülşehrî, Âşık Paşa, Elvan Çelebi gibi şairlikle de matuf şeyhlere tesadüf edildiğini tasavvuf cereyanının, toplumu şeyhleri şikâyete mecbur edecek kadar zaman zaman haddini aştığını, ulema ve idarecilerin bile bu büyük nüfuzlu güçten kendilerini kurtaramadıkları bir ortamın oluştuğunu belirtelim (Köprülü, 2005: 76). Bunların yanı sıra Türk tasavvuf hareketinde derin izler bırakan Muhyiddîn İbn. Arabî'nin (ö. 638/1240) Şeyh-i Ekber lakabına izafeten Ekberîye diye anılan tasavvuf ekolü bir tarikat olmamakla birlikte hem döneminin hem de sonraki asırların zihin ve inanç dünyasında taraftar ve muhalifleriyle önemli bir yere sahip olduğu da atlanılmaması gereken diğer

bir husustur (Kara, 2012a: 25; Cebecioğlu, 2008: 9-11).

XIII. yüzyılda Anadolu'da tarikat kurmaya çalışan mutasavvıfların önde gelenlerine gelince: "Konya'da Evhadüddin Kirmânî'yi, Tokat'ta Fahrüddin 'Irakî'yi, Kayseri ve Sivas'ta Mirsâdü'l-İbad sahibi Şeyh Necmüddin ed-Dâye'yi, yine Konya'da Muhyiddin Arabî'yi ve onun eserlerine şerhler yazmak suretiyle Vahdet-i Vücut felsefesini bütün o çevrede yayan Sadrüddin Muhammed b. İşhak el-Konevî'yi, yine Konevî'nin talebelerinden Müeyyedüddin el-Cendî, Sa'deddin Fergânî'yi" sayabiliriz (Köprülü, 2013: 201-202).

Bütün bu sıralanan tarihsel verilerden de anlaşılacağı üzere Osmanlı öncesi Anadolu'sunda tasavvuf farklı bölgelerden gelenlerle, Anadolu'da yetişenlerin birbirine karıştıkları zengin bir tarikatlar ve dervişler ağı ortaya koymaktadır. Tekkeleşmenin henüz yeni bir form olarak ortaya çıktığı, zaviyelerin kurulması noktasında bir hayli mesafe katledildiği anlaşılan bu yeni dönem, yerleşik dervişten, yer yer sapkınlıkla nitelenebilecek hasletleriyle Anadolu'da gezinen Kalenderî, Haydarî vb. dervişlere aşiretler içerisinde çoğu zaman bir lider olarak beliren şeyh ve dervişlere kadar çok çeşitli ve renkli bir konumda karşımıza çıkmaktadır.

Yukarıda da değinildiği üzere Mevleviliğin özellikle payitahtta merkezini konuşturmasının onu gerek devlet gerekse toplum nezdinde prestijli ve daha aktif kıldığı bu dönemde daha çok elit tabakalara hitap eden bu tarikatın devlet ve siyaset meselelerinde Moğollar, Selçuklular ve Karamanoğulları arasında yaşanan çekişmelerde aktif rol oynadığı görülmektedir. Nitekim Moğolların devlet ve hükümet üzerinde hakim olduğu bu dönemde, bütün ülkede Ahilerin elinde bulunan iş yerleri, medrese ve zaviyeleri ellerinden alınarak Mevlânâ'ya, ona yakın olan kişilere ve Kalenderi dervişlerine verilmesine yönelik fermanlar çıkartılıp uygulamalar yapıldığı kaydedilmiştir (Bayram, 2008: 74-75). Nihayet, Mevlânâ da devlet adamlarına yazdığı birçok mektubunda Ahi ve Türkmenlerden alınan yerlerin dostlarından birisine verilmesini öğütlemektedir (Aktaran: Bayram, 2008: 74-75; Eflâkî, 2012: 156, 241, 675). Şehirlerden kırsal kesimlere doğru gidildikçe ise yukarıda sözü edilen tasavvufi cereyanlar yanında Babailerin de özellikle konar-göçer Türkmen aşiretleri üzerinde etkin bir rol oynadığı hatta bu durumun Türk-

menleri siyasi ve askerî bir mücadelenin tarafı yapacak kadar güçlü olduğu anlaşılmaktadır.¹¹ Şu haliyle Anadolu Selçuklu Çağı'nın sonlarında yaşanan ağır bunalımların Osmanlı Devleti'ne bıraktığı bakiyenin dinamik, yürük ve hemen her bakımdan başarıya aç bir toplum, gezgin ya da belli oranda henüz yerleşmiş¹² olabildiğince özgür, özgün ve özerk bir derviş profili olduğu söylenebilir.

Yöntem ve Kaynaklar

Tasavvuf araştırmalarında usul ve metod meselesi tartışılan bir konu olmakla birlikte konu tasavvuf ve tarikatların toplumla ve devletle olan ilişkileri olunca mesele daha farklı bir mahiyet kazanmaktadır. Zira bir inanç konusu olan din, tasavvuf (tarikatlar) gibi müesseseler ile seküler organizasyonların ilişkilerini ortaya koyabilmek olabildiğince subjektif bir durum arz etmekte, araştırmacılar bu durumda geçmiş yaşantılar, çevresel baskılar, kendi içinde bulunduğu zihinsel ve inançsal formülasyonlar gibi değişik etmenlerin etkisinde kalabilmektedir. Böylesi tarafları olan konularda “*tarihi anlamak, insanı anlamaktır*” (Şen, 2008: 51) düsturu ile hareket edilmesini, her iki tarafın da mümkün olduğunca doğru analizler yapılarak anlaşılmasını zorunlu kılmaktadır. Hatta böylesine hayatın içinden olan sosyal ve toplumsal grupları onların zihin ve inanç dün-

¹¹ Bu mücadele Şucâ'eddîn Velî Velâyetnâmesi'nde şöyle anlatılmaktadır: “Seyyid Sultan Şucâ'eddîn Velî'nin kurduğu Babâî Tarikatı'na Karamanlı Baba İsak ve 1230 yıllarında Amasya Valisi olan Hacı Toğrak Bey'de intisap etmiştir. Babâîliği valinin çevresinden ve nüfuzundan yararlanıp yaymışlardır. Seyyid Sultan Şucâ'eddîn Velî'yi çok seven Baba İsak, Babâîliğin büyümesi için çok uğraşmıştır. Daha sonraları Babâîliğin güçlenmesi ile Sadettin Köpek Selçuklu sarayına kadar girmiş, Gıyaseddin Keyhüsrev'i avucunun içine almış, babası Alaeddin Keykubat'ı zehirletmiştir. Gıyaseddin, II. Keyhüsrev unvanını alıp Selçuklu Hükümdarı olmuştur. Sadettin Köpek'i Emir Saadettin ünvanı ile Vezir-i Azam tayin etmiştir. Saadettin Köpek'in yardımıyla saraya giren Baba İsak da Selçuklu Sultanı'nın yanındaki bir makama oturmuştur. Bencil davranıp paye sahibi olmak isteyen Baba İsak ve taraftarları Anadolu'da isyan çıkarıp çok kişi katletmişlerdir. Hatta daha ileri giderek Hz. Muhammed'in ruhunun Hz. Ali'ye ondan da kendisine hulûl ettiğini ilan etmiştir. Şimşat, Kefersut, Antep ve Suriye'den 20.000, Amasya, Tokat, Sivas, Çorum Alevilerinden 30.000, toplam 50.000 asker ve Saadettin Köpek ile birlikte, Konya'da Selçuklu Sarayına kadar girerek isyan çıkarmıştır. Bu ayaklanma da çok sayıda Babâî ölmüştür. Birçok kişi memleketini terk etmiştir.” (Şucâ'eddîn Velî, 2010, 22-23; İsyân hakkında bk. Elvan Çelebi, 1995: 40-58; Ocak, 2011: 114-135).

¹² Mesela, “Kalender Velî menakıbında Seyyid İbrahim adındaki bir şeyh 1200'lü yıllarda Anadolu'ya Emirce aşiretinin imamı olarak gelmişti. Yine aynı kaynakta, Ankara-Çubuk civarında Garkın aşiretine mensup bazı beylerin yerleşik hayata geçmek için aşiretin lideri ya da imamı olan Kalender Velî'den izin aldıkları geçmektedir. Hacım Sultan menakıbında da bir aşiretin Hacım Sultan'a Dede Sultan gel bizimle ol sana tekke kurup derviş hizmetkâr verelim teklifi aşiretlerin birer şeyhi olduğunun ya da en azından böyel bir eğilim olduğunun ve bazılarının da tekke ve zaviyeler kurulmak suretiyle yerleşik düzene geçtiklerinin göstergesidir.” (Ay, 2008: 17); Hacı Bektâş-ı Velî de yıllarca hizmetini gören Sarı İsmail'e ölümünden sonra sopasını atmasını ve nereye düşerse oraya yurt tutmasını salık vermiş o da öyle yapmış sopa bir kilisenin kubbesini delip içeri düşmüş keşişi Müslüman yapan Saru İsmail orasını da tekkeye çevirmiştir. Bk. (Hacı Bektâş-ı Velî, 1995: 80).

yasındaki düşüncelerini anlamaya çalışmak bir bulmaca çözmeye benzemekte çözüm için döneme ait bütün tarihi, edebi, dinî ve tasavvufi eserler önemli bir konum arz eder hale gelmektedir.

Bu durumda V. H. Galbraith ve takipçilerinin tek tarih eğitiminin orijinal birinci elden kaynaklarla olabileceği yolundaki ödünsüz tutumu (Tosh, 1984: 109) pozitivist ve sosyalist tarihçilik felsefelerinin rasyonel ve materyalist baskıları karşısında söz konusu olan dinî zümrelerin tarihini, fert, toplum ve devlet ile olan ilişkilerini anlamak imkânsızlaşmaktadır. Çünkü “Yaşamın bütün öğeleri birbirleri ile ilişki içerisindedir. Ama bütünü kavramak bu bütünü oluşturan öğeleri kavramakla olanaklıdır. Bütünü anlamak parçaları anlamayı ön gerektirirken parçayı anlamakta bütünü anlamayı ön gerektirmektedir” (Şen, 2008: 52). Şu durumda parçaların bir kısmı diğerlerinden daha önemsiz değildir. Kroniklerin ya da arşiv kayıtlarının, seyahatnamelerin ortaya koyduğu veriler kadar dinî ve edebi eserler, menkıbeler de kıymetlidir. Hele hele mesele o dönemde yaşayan insanların davranış ve tutumlarını inanç ve zihin dünyalarını anlamak ise bu tür eserler diğerlerinden çoğu zaman daha ön plana geçebilmektedir. Taşğın’ın Alevi-Bektaşî metinleri için belirttiği metinlerin zahir ve batın ikilisi üzerinden kendisini inşa ve işaret ettiği alanın “*zahir*”in dili ve anlatımıyla istilaya uğratılması ve zahirin insafına bırakılmasının metinlerin anlamını biçimsel olarak bıraktığı (Taşğın, 2012: 44), yolundaki tespitini hemen hemen bütün tasavvufi metinlere teşmil edilebilecek kadar vahim bir durumda olduğumuzdan hareketle bu metinlere daha geniş bir perspektifle yaklaşılması gerektiği ortadadır.

Söz konusu menkıbelerin¹³ tarihsel değerini ilk keşfedenlerin başında gelen Köprülü ise bu gerçekliği “*Halk muhayyilesinin yarattığı menkıbeler daima hakikat cüz’ünü*

¹³ Menâkıb-nâmelerle ilgili olarak Mercan şu görüşleri de aktarmaktadır: “İslam dininde çeşitli vesilelerle kendini göstermiş insanlar hakkında yazılan ve Avrupalılarca *hagiographie* denilen kitaplar, menâkıb-nâmelerin örneğini teşkil ederler. Bu kitaplar; 1) Dini kahramanların, yani din uğrunda savaşanların hayat hikâyelerinden ve maceralarından, olağanüstü kuvvetlerinden söz ederler ki bunlara Danişmend-nâme ve Battalnâme adları verilir. 2) Züht ve takvasıyla şöhret bulan veya öyle olmasa bile halk arasında bu şekilde tanınan ve Avrupalıların *saint* dedikleri veliler hakkında yazılan menâkıb-nâmeler olarak ele alınabilir. Özellikle, ikinci gurup menkıbelerde; İbrahim Edhem (160 H/776-77) gibi züht ve takva sahipleri ile züht ve takvasının yanında tarikat kuranlar veya Mısır’da kendi adına bir tarikat kurulmuş olan İbrahim Gülşenî (1014 H/1605-1606) gibi, bir tarikatın kurulmasına vesile olanlar, züht ve takva perdesi altında siyasi bir akımın kurucuları Bedreddin Simâvî, Uzun Hasan ve Şeyh Cüneyd gibi görülmektedir.” Geniş bilgi için bk. (Mercan, 2003: 114).

de içine alır; yani herhangi bir şahsiyetin veya o hadisenin umumi vicdana akseden şeklin olduğu gibi gösterir. Tarihi mahiyetini tespit ve yaşatmaktır. Tarihçinin vazifesi, önce bu menkıbevi şekli tasvir ve sonra o şahsiyetin veya o hadisenin tarihi mahiyetini tespit ve yaşatmaktır” (Köprülü, 2013: 85) şeklinde izah etmiştir. Ocak ise evliya menkıbelerinin kahramanlarının gerçek kişilikler olduğunu, olayların belirli yeri ve zamanı bulunduğunu, sadece eğlenmek, bir eşyanın veya tabiat olayının izahını yapmak için uydurulmuş olmadıklarını ve gerçek olduklarına inanıldığını belirtmiştir. Ayrıca ideal bir dünyanın tasvirini gerçekleştirmeleri sebebiyle de toplumun psikolojik çehresinin ifadesi sayılabileceklerini, bütün bu hususlar dikkate alındığında harikulade birtakım olayları yansıtan gerçek dışı hikâyeler nazarıyla bakmanın yanlış olacağını kaydetmiştir (Ocak 2010: 232; Ocak, 1992: 33). Sonuç itibarıyla sadece arşiv kaynaklarına ve kroniklere dayanan seyahatnameleri, edebi, dini, tasavvufi kaynakları ise büsbütün devre dışı bırakan çalışmalar sosyal tarih çalışmalarına gereken katkıyı sağlayamamışlardır. Çünkü Ocak’ında işaret ettiği gibi hal böyle olunca asıl sosyal tarih, yani bölgedeki sosyal tabakalaşma, içtimaî yapı ve hayat, sosyal hareketler, muhtelif mesleki, içtimaî ve dini zümreler, dini ve kültürel durum vs. tamamıyla konu harici kalmaktadır (Ocak, 2011c: 14).

Bu çalışma sözü edilen tasavvufî metinlere ve menkıbelere söz konusu dini grupların ve fertlerin sosyal, toplumsal reflekslerini, inanç ve zihin dünyalarını anlamak noktasında gereken önemi vermeye çalışmıştır. Menkıbelerin ve Tasavvufî kaynakların dışında ise esas olarak kronikler, arşiv vesikaları, mühimme kayıtları, süreli yayınlar, tahrir defterleri, şeriye sicilleri ve salnamelerden yararlanılmıştır. BOA kaynakları ve Meşihat arşivinden aldığımız 1771 Numaralı Tekke ve Zaviye, 1734 No’lu Meclis-i Meşâyih, Müzekkire ve Der-kenâr ile 1784 No’lu Tedkîk-i Müellifât Müzekkire ve Tedkîk-i Şerîfe Kayıt Defterlerinin bazı kısımları çalışmanın ana omurgasını oluşturan üçüncü bölümün hazırlanmasında temel veri kaynakları olmuşlardır. Yine sosyal ve toplumsal bir konunun çalışıldığı bilinciyle tarihi olduğu kadar disiplinler bir yaklaşımla soyoloji, din soyolojisi, din psikolojisi, sosyal antropoloji ve halk edebiyatı’nın verilerinden de olabildiğince yararlanmaya gayret edilmiştir.

Diğer taraftan değinmemiz gereken bir husus da ülkemizde özellikle din ve dinî grupların tarihine yönelik çalışmaların maalesef istenilen sayıya ve seviyeye henüz

ulaşamamasıdır. Şüphesiz bu durumun birçok sebebi olmalıdır. Ahmet Y. Ocak'ın "*Türk ve Türkiye Tarihinde İslâm'ı Çalışmak Yahut Arı Kovanına Çomak Sokmak*"¹⁴ adlı çalışması, isminden de anlaşılacağı üzere ülkemizde bu meseleyi çalışmanın akademik olmaktan öte olan problemlerine işaret etmektedir. Fuad Köprülü'nün hacim olarak küçük ancak muhteva olarak oldukça ufuk açıcı çalışması "*Anadolu'da İslamiyet*" ve "*Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*" ile başlayan çalışmalar onu takip eden Abdülbâki Gölpınarlı ile devam etmiş ancak bir ara kesintiye uğradıktan sonra İrene Melikoff ve Ahmet Yaşar Ocak ile yeniden canlılık kazanmıştır. Bunlara eklenen, Haşim Şahin'in "*Osmanlı Devleti'nin Kuruluş Dönemi'nde Dini Zümreler*", Resul Ay'ın "*Anadolu'da Derviş ve Toplum (13-15. yüzyıllar)*", Rüya Kılıç'ın "*Seyyidler ve Şerifler*", Rıza Yıldırım'ın "*İki İmparatorluk Arasında Türkmenler: Anadolu'da Kızılbaş Kimliğinin Kökenleri (1447-1514)*", Muharrem Varol'un devleti merkeze alan ve tarikatların daha çok maddi, zahiri yönlerini dikkate alan çalışması "*Bektaşiliğin İlgası Sonrasında Osmanlı Devleti'nin Tarikat Politikaları (1826-1866)*", Ahmet T. Karamustafa'nın "*Tanrının Kural Tanımayan Kulları*" konulu çalışmaları son dönemlerde yapılan araştırmaların başlıcaları olarak sayılabilir. İlahiyat camiasından ise Mustafa Kara, Reşat Öngören, Süleyman Uludağ, İrfan Gündüz, Osman Türer gibi önemli araştırmacılardan başka yeni dönemde Ekrem Özer'in, "*Osmanlı'da Tekke ve Tarikat Islahatları-II. Mahmut Dönemi ve Sonrası*" konulu çalışması da bu konuda mesafeler katedilmesi açısından önemlidir. Yine bu alana F. W. Hasluck, J. K. Birge, M. Balıvet gibi araştırmacılara ilham kaynağı olan yabancı müellifleri de eklemek gerekecektir.

Şüphesiz her biri birbirinden değerli olan bu çalışmalar bu alandaki boşluğun doldurulması açısından çok önemli olmakla birlikte daha çok sayıda çalışmaya ihtiyaç olduğu ortadadır.

İçerik ve Amaç

Tarihsel sosyolojinin önde gelen simalarından Michael Mann'ın "*Teoriden bi haber tarihçi kör, tarihten habersiz sosyolog sağırdır.*" (Aktaran: Jacoby, 2010: 20) tespitiinden hareketle en az Osmanlı tarihi kadar dinamik ve değişken olan Osmanlı toplu-

¹⁴ Söz konusu çalışmanın tam künyesi şöyledir, Ahmet Yaşar Ocak, "Türk ve Türkiye Tarihinde İslâm'ı Çalışmak yahut Arı Kovanına Çomak Sokmak", *Toplum ve Bilim Derg.*, sayı: 91, 2001-2002, ss. 100-114.

mundaki tarikatlar ve devlet-tarikat ilişkileri, üç temel alana ayrılarak izah edilmeye çalışılmıştır. Osmanlı kuruluş evresinde devlet-tarikat ve aşiretin Osmanlı Devleti'nin kurulması ve gelişmesindeki kader birlikteliklerinden ve büyük oranda aynı inançsal zemini paylaşmalarından dolayı bu zaman dilimine “*Uzlaşma Dönemi*” denilmiştir. Osmanlı Devleti'nin devletleşme-merkezileşme sürecinin doğal bir sonucu olarak ideolojikleştiği XV. yüzyılın ikinci yarısından XIX. yüzyılın ilk çeyreğine kadar geçen uzun zaman dilimi tarikatın bizatihi devlet tarafından sisteme adapte edilmeye çalışılmasından dolayı “*Devletleş (tir)me Dönemi*” olarak adlandırılmıştır. XIX. yüzyılın ikinci çeyreğinden başlayarak imparatorluğun sonuna kadar süren zaman dilimine de tarikatların kadim ontolojik ve epistemolojik dünyalarından uzaklaşmaları ve uzaklaştırılmaları dolayısıyla “*Tasfiye Dönemi*” denilmiştir.

Tasavvufun kurumsallaştığı dönemden başlayarak XIX. yüzyıl başlarına kadarki dönem için tarikatlara “*Mistik Lider Şeyh Merkezli Dini Topluluklar*” nitelemesi yapılmışken tasavvufi istilahların modernleşme baskıları ve Tasfiye Döneminin dayatmaları sonucu değişmesiyle birlikte bu farklılığı izah edebilmek için yeni tarikat anlayışına da “*Mistik Lider Şeyh Merkezli Menfaat (seküler ve kapitalist kavram ve kuramlara duyarlı anlamında) Toplulukları*” nitelemesi yapılmıştır.

Yine üç bölümden oluşan çalışmamız devlet ve tarikat ilişkilerine uzunca sayılabilecek bir bölümde önce tarikatların sonra da Osmanlı Devleti'nin ideolojik dünyasını anlamaya çalışarak başlamıştır. Birisi olabildiğince seküler (devlet), diğeri ise olabildiğince dinî ve mistik bir karakter taşıyan (tarikat) iki farklı kurumun ilişkilerinin doğru analiz edilmesi için her iki tarafında ontolojik ve epistemolojik algılarını anlamının önemli olduğu düşünülmüştür. İkinci bölüm ise tarikatların devlete eklemlenme ve yarı resmi kurumlara dönüştürülme sürecini izah etmektedir. Çalışmanın üçüncü ve son bölümü ise araştırmanın ana omurgasını oluşturmaktadır. Bu bölümde daha en başından beri ortaya koymaya çalışılan kadim tasavvuf ve tarikat algısının, şeyh ve derviş profilinin bunların temelinde yatan ontolojik ve epistemolojik anlayışın, nasıl ana mecrasından saparak ve saptırılarak resmi ideoloji çizgisine çekildiği anlaşılmalı ve anlatılmaya çalışılmıştır. Bu çalışma devlet-tarikat, padişah-şeyh ilişkilerinin nasıl algılanması gerektiği noktasında tarihi, ideolojik ve sosyolojik bir çözümleme eşliğinde olaylara yaklaşmaya ve bu konularda konjonktürel gelişmeler ile sağa sola savrulan yorumlara bilimsel bir

yaklaşım tarzı getirmeye çalışmıştır. Kısaca araştırmanın diğer amaçları şöylece sıralanabilir:

Tasavvuf iklimi içerisinde yer alan tarikatların her biri sosyal, kültürel ve teolojik açılardan adap ve erkânları, yayıldıkları coğrafyalar ve ulaştıkları toplumsal çevreler bakımından farklı özellikler taşıyalar da en azından temelde birbirlerine benzer bir ideolojik anlayışa sahip olduklarından hareketle bu ideolojinin esaslarını anlamak.

Bu ideolojik yapının onların, zaman içerisinde gelişme, büyüme, tam tersi ayrışarak bölünme, birbirlerinin içinde gizlenme, yeniden farklı isimler ve usullerle doğma, güçlü olanın yaşama, güçsüz olanın diğerlerinin içine dağılarak kaybolma gibi durumlarına olan etkilerini daha çok kendi metinlerindeki veriler ışığında kavramak.

Osmanlı Devleti ve tarikatların ideolojik yapıları imparatorluğun uzun hayatı boyunca aynı doğrultuda ve statik bir yapıda süremeyeceğinden hareketle bu iki farklı örgütün aynı tarihsel düzlemde yaşadıkları hem ideolojik ve ontolojik hem de siyasi, sosyal, ekonomik ve kültürel değişim ve dönüşüm dönemlerini ortaya koymak.

XIX. yüzyılda devlet-tarikat ilişkilerini “Modernleşme, Merkezileşme, Tekelleşme (uluslaşma)” trentleriyle birlikte daha geniş bir perspektifle ele alarak Osmanlı Devleti’nin XIX. yüzyılın ikinci çeyreğinden itibaren ki genel tarikat politikalarını izah etmek.

BİRİNCİ BÖLÜM

1. DEVLET-TARİKAT İLİŞKİLERİNİN İDEOLOJİK ZEMİNİ

Devlet-tarikat ilişkilerini ortaya koyabilmek için bu iki kurumsal yapının yaşama dair en bireysel olandan en kurumsalına kadar dini, siyasi, sosyal, kültürel, psikolojik hadiseleri anlayış ve kavrayış biçimlerine yön veren ideolojilerinin anlaşılması bir zorunluluk olarak görünmektedir. Ancak bu şekilde şeyh-şah, tarikat-devlet ilişkileri oldukça subjektif duran mecrasından olabildiğince objektif bir zemine çekilebilir. Bundan hareketle bu bölümde önce tarikatın, sonra devletin zihin dünyası izah edilmeye çalışılmıştır.

1.1. Davranıştan İdeolojiye: Tarikatların İdeolojisine Yön Veren Unsurlar

Deruni bir düşünceye, inanç ve zihin dünyasına dayanan bir anlayış olarak ortaya çıkan sūfilik hareketi, Tanrıya ulaşma ve onunla hem hâl olma yolunda bir bilim ya da bilme tarzından çok fiili bir yaşama biçimi olmuş, zamanla kurumsallaşarak tarikat denilen yapılara dönüşmüştür (Lenn E. Goodman, 2006: 176; Kara, 2012a: 13-17). Ortaya çıkışından bu yana (XII. yüzyıldan) varlığını sürdüren bu kurumlar, yıkılan onca devletin, geçerliliğini yitiren doktrin ve ideolojinin, kurumsal yapı ve müesseselerin hepsine inat asırlardır varlığını sürdüren bir uzun ömürlülüğe sahiptir. Zira “Dini cemaatin temiz bir şekilde muhafazası, doktrinel sağlam bir geleneği gerektirmekte” ise (Mensching, 2012: 225) tarikat fenomeninin bugün bile hayatiyetini sürdürmesi oldukça sağlam bir ideolojik temele oturduğunu göstermektedir.

Yukarıda da izah edildiği üzere hadiseler tasavvufi metinler üzerinden, Taşğın’ın belirttiği üzere bu metinlerde toplanan bilginin, evrene, evrenin nasıl yaratıldığına dair, kozmik akla (külli akıl) yeniden yönelip ontolojik¹⁵ bir kurgu gerçekleştirilmesi

¹⁵ “Felsefede bilgi problemi, ‘Nasıl bilirim?’ sorusuna cevap vermeye çalışırken varlık (Ontoloji) problemi, ‘Neyi bilebilirim?’ üzerinden hareketle var olanı araştırır. Diğer bir ifadeyle ilki, ‘Bilgi nedir?’; ikincisi, ‘Bilinen nedir?’ yani, ‘Varlık nedir?’ sorusu üzerinde durur. Şu halde bilginin konusu bilinenlerdir. Buradan hareketle bilgi problemi giderek varlık problemine dönüşür. Her ne kadar felsefe bilgi problemiyle başlarsa da bilginin konusunu varlık ve var olanlar teşkil ettiğine göre ontolojinin önceliği ve kuşatıcılığı tartışılmaz. Varlık kavramıyla ilgili kaydedilmesi gereken bir başka husus da

ve buradan da bir epistem yani dünya bilgisi üretmesi gerektiği gerçekliğinden yola çıkılarak bir sonuca ulaşılmaya çalışılmıştır (Taşğın, 2012: 43-67). Çalışmanın ilerleyen bölümlerinde açıkça görüleceği üzere aslında bu metinleri ve bu metinlerde sözü edilen hiçbir kalıba sığmayacak kadar engin bir batını perspektife sahip olan ontolojik kavramları, algıları ve epistemleri var eden sûfleri anlamaya çalışılmaksızın bu toplulukların tanrı-varlık,¹⁶ dünya-insan, devlet-toplum karşısındaki yer ve konumları ilişki biçimleri, davranıştan ideolojiye uzanan tarihi serüvenlerinin hiçbir zaman sağlıklı bir şekilde ortaya konamayacağı anlaşılacaktır. Aksi takdirde bu ideolojik algıda dünya ve bedenin insanın özü olan ruh için bir hapisane olarak görüldüğü, aslında Tanrı'nın özünden bir parça olan ruhun bu beden ve dünya hapisanesinden kurtularak engin berzahlara açılarak özüne dönmek için can attığı ontolojik bir anlayış (Eflâkî, 2012: 222) ve epistem algısıyla hareket eden sûflerin zahiri düşünce, anlayış ve yaşam biçimlerine ters düşen hal ve tutumları hiçbir zaman anlaşılamayacaktır. Mesela ölüm karşısındaki soğukkanlılıkları, her türlü işkence ve cefaya rağmen davalarından vazgeçmeyen tutumları zahiri bir mecrada cevapsız ve anlamsız kalacaktır.¹⁷

Yine dünyaya ve kâinata sığmayan ruhun bir siyasal organizasyon olan devlet aygıtına ya da onun hükmettiği bir coğrafyaya ve dayattığı zahiri ideolojik mecraya hapse-

kadim felsefede metafizik ontoloji ayrımı yapılmazken Yeniçağ'dan itibaren bu ayrımın yapılmasıdır. Şöyleki, ontoloji varlığı dış görünüşüyle değil sırf var olması bakımından irdelerken özü esas alır; yani ontolojinin en temel sorunu mahiyet- varlık (zât-vücûd) ilişkisidir. Meselâ varlık, yokluk, zorunluluk, imkân, süreklilik, ihtimal ve rastlantı gibi genel kavramlar ontolojinin başlıca alanıdır.” (Kaya, 2013: 139-140).

¹⁶ “Tasavvuf, İslâm'ın yaradanı yaratılandan ayırmak süretiyle ortaya koyduğu ayrımın tevhit denilen Allah'ın kesinlikle ortak kabul etmez birliği ilkesine mukabil, yaratılanın, yaradanın tecellisinden, zuhurundan başka bir şey olmadığını varsaymaktadır. O bu ayrılığı ortadan kaldırmaya çalışan bir mistik felsefe olarak İslâm tarih ve kültüründe ortaya çıkmıştır.” (Ocak, 2005: XVII). Tasavvufi çevrelerin ve krumsal yapıları olan tarikatların seküler organizasyonlarla olan ilişkilerinde bu derin ontolojik ve epistemolojik farklılık mutlaka göz önünde bulundurulmalıdır.

¹⁷ Tam olarak izah etmeye çalıştığımız hususu anlatan bir menâkıbtta bir topluluk Mevlâna'ya “Eskiden beri ölenlerin cenazesinin önünde okuyucular (mukriler) ve müezzinler bulunurdu. Sizin zamanınızda bu şarkı söyleyip tef çalanların bulunmasının ne anlamı vardır?” diye sorup “Ümmetin bilginleri ve şeriat fakihleri (bunu) kötülüyor ve buna bid'at diyorlar” dediler. Bunun üzerine Mevlânâ: Cenazenin önünden giden bu müezzinler, okuyucular ve hafızlar bu ölünün mümin olduğuna ve İslâm şeriatında öldüğüne, bizim şarkıcılarımız ise bu ölünün hem mümin hem Müslüman hem de âşik olduğuna tanıklık ediyorlar. Bundan başka dünya zindanında ve doğanın kuyusunda hapis kalıp beden sandığının esiri olan insan ruhu, birdenbire Tanrı'nın lütfuyla kurtulup kendi aslına ulaşıyor. (Bunun için) şenlik, semâ ve şükürler etmek icap etmez mi?... Gerçekte bizim dostların ölümü bunun gibidir. Nitekim denilmiştir: Onlar din sultanları oldukları için beden bağını kopardıklarından sevinirler...” (Eflâkî, 2012: 222).

dilemeyeceği, en azından devlet denen örgütlü yapı bunu istese bile sûfler için bunun imkânsız olduğu anlaşılacak ve devlet-tarikat ilişkilerinde aslında daha başından üstü kapalı da olsa düşük profilli bir muhalefetin var olduğu görülebilecektir.¹⁸ Onların, muhaliflerinin tanımlamasıyla “*Varlığa ulaşmak için varlığı inkâr ettikleri*” yani “*hakiki Varlık’a ulaşmak için görünen varlığı inkâr ettikleri*” gerçeği (Ebu’l-Alâ Affî, 2012; 14) İslâm’ın özellikle de ulemanın Allah’ın her türlü yaratılışından tamamen ayrı ve benzersiz olduğunun altını çizen tevhid inancı, tasavvufun insanın tanrısal gerçekle ve öyle birleşeceğini “*fenafillah*” savunan bir yoruma kapı aralaması (Ocak, 2005: XIX-X; Konevî, 2012: 89-106; Corbin, 2013: 213, 244-245) gibi hususlar birlikte düşünülürse bu muhalif duruşun beslendiği ontolojik kaynak daha iyi anlaşılacaktır.

Yine bu bağlamda tasavvufa dair büyük mutasavvıflarca ifade edilen sözler ve tanımlar arasından özenle seçtiğimiz sözler bu ontolojik dünyanın farklılığını ve muhalefet algısını açıkça ortaya koymaktadır. Emir Buhari’ye göre: “*Tarik Hakk’a giden ve saliki ilahi huzura ulaştırır vasıta demektir.*” (Emir Buhari, 1999: 56). Cüneyd-i Bağdâdî’ye göre (ö 298/M. 910) ise “*Tasavvuf, Hakk’ın seni sende öldürmesi ve kendisi ile diriltmesidir.*” Bu tanım cezbeli bir aşka işaret etmiştir. Yine o “*Tasavvuf sulhü olmayan bir savaş (mücadele) dir.*” sözüyle bu kez bir ömür boyu sürecek olan nefis mücadelesinin önemini ifade etmiştir (Kuşeyrî, 1991: 451-452). Şiblî de “*Tasavvuf dehşet veren yakıcı bir (iştihak) ateşidir.*” diyerek Cüneyd’i tamamlamış aşk ve cezbenin dehşet verici boyutlarını izaha çalışmıştır (Kuşeyrî, 1991: 453).

Tasavvufun ontolojik algısına işaret eden bu ifadeler, söz konusu olan tasavvuf ehli olunca da tabii olarak benzer paralellikte devam etmiştir. Zünnûn Mısrî’ye göre tasavvuf ehli “*Aziz ve Celil olan Allah’ı her şeye tercih eden ve onun için de Allah tarafından her şeye tercih edilen bir zümredir.*” (Kuşeyri, 1991: 454). Şiblî’ye göre de: “*Sûfî halktan ayrılmış Hakk’a bitmiştir.*” (Kuşeyri, 1991: 453). Yani Hakk için topluma ve onun ürettiği dünyalıklara arkasını dönmüştür. Abdillâh et-Tusterî (ö. 283) ise olayın en va-

¹⁸ Dünyanın darlığına dair Tasavvuf dergisinde geçen bir ifade dikkat çekicidir: “Şeyh Mehmed es Said Efendi Hazretlerinin ihvanı dine hitaben tahrir buyurdıkları nesâhîh-i dîniye mürşidaneleridir. Hak celle ve âlâ Hazretleri Kur’an-ı Kerim firaken vacib iltizamında (ve hüve mukim innemâ küntüm) buyurmuşdur. Yani her nerde bulunsanız (Allah) sizinledir. Ahvâl-i hususiyenize vâkıfdır, hazırdir, nazırdır demektir. Bu âyet-i celileye kalben, kavlen, fiilen, hâllen iman ve itikad idenler, terfî derecât ve cenât aliyât ile mübaşir oldukları gibi *dar dünya da* dahi faide azimesine nail olacakları hadis-i şerif ile sabittir.” (Tasavvuf Dergisi, 4 C a1329/ 3 Mayıs 1911: 3).

him sonuçlara ulaşabilecek şekline işaret etmiştir: “*Sûfî kanını heder eden, malını muhab görebilen kimsedir*” (Aktaran: Ebu’l-Alâ Affî, 2012: 43). O sadece devleti, toplumu bütün dünyevî organizasyonları protesto etmekle kalmayıp bu yolda canından da vzeçmiştir. Bişr-i Hafî’nin dediği gibi muhalefeti ve protesto biçimi bütün bir toplumu karşısına almayı göze alabilir: “*Dünya ehlini kendilerine selam vermeyi terk ederek selamlayınız*” (Attar, 2012: 151). Ebu Süleyman Darânî (ö. 215/830) ise bu tip protestonun en uç noktalarına işaret etmiş: “*Her şeyin bir pası vardır. Kalpteki nurun pası olan aile veya mal veya çocuk gibi şeylerin hepsi senin için uğursuzluk ve talihsizliktir*” (Kuşeyrî, 1991: 130).

Dolayısıyla sûfiden beklenen bunlardan uzak durmasıdır. Fudayl b. İyâz’a (ö. 187/803) göre: “*Kalbinde ne kadar Allah’ın heybeti varsa, senin de insanların kalplerinde o kadar heybetin vardır.*” (Attar, 2012: 124) zira sûfî gücünü ve heybetini Allah’tan alır. “*Sûfî, malik ve memlûk olmaz*” yani hiçbir dünyevi organizasyonun hükmü altına girmez (Hücvirî, 2010: 100). Bişrî Hafî bütün bu ifadelerle söylenmek istenenleri şöylece özetlemiştir: “*Dünya da aziz olmak isteyenler şu üç şeyden kendilerini uzak tutsunlar: İhtiyaçlarını mahlûktan istemesinler, kimseye kötü söz söylemesinler, kimseinin misafiri olmasınlar.*” (Attar, 2012: 151). Böylece başlı başına kamusal düzene ve oturmuş toplumsal geleneğe olan protesto öze indirgenmiştir. Toplum ve onun dünya ile özdeşleşmiş hali bir felaket olarak algılanmış ve peşinen reddedilmiştir. Bu durumu Kaygusuz Abdal: “*Ferâgât kıl cihânun kavgasundan / Ki nefsin kurtarasun fitnesinden*” (Kaygusuz Abdal, 1999: 137) diyerek şiirsel bir anlatımla dile getirmiştir.

Bütün bu yaklaşımlardan da anlaşılacağı üzere şeyh ve dervişler için ontoloji-epistem-pratik (davranış) paralelliği ve birlikteliği söz konusudur. Öyleki sûfî ıstılahlarında eylem, bilginin önüne geçer -“çünkü mutasavvıf, bizzat varlığın hakikatini sadece sûfî hayatta kavrayabildiği gibi ona ulaşabileceğini de bilir.” (Ebu’l-Alâ Affî, 2012: 20; Hücvirî, 2010: 331-332).- ve sûfilerin pratiği bireysel olmaktan çok topluluklar halinde (communal) bir eylem olarak kendisini gösterir (Lenn E. Goodman, 2006: 176; Sichimmel, 2012: 245). Hatta onlar ulemanın şeriat ile dayattıkları şekli pratiklerin eylem tarzını ruhsuz ve samimiyetsiz olmakla eleştirir ve kendi eylemlerindeki ontoloji-epistem-

pratik içselleşmesinin önemine vurgu yaparlar (Attar, 2012: 120-121).¹⁹ Diğer taraftan sûflerin pratikle ilgili bu eğilimi ve topluluksal biçimi Goodman'ın ifadesiyle İslâmî fikir ve idealleri, sırf kuramsal ve inançlarla ilgili (doxastic) bir sistemin yapabileceğinden çok daha geniş bir biçimde yaymıştır (Lenn E. Goodman, 2006: 176). Kurumsal bir yapı arzeden ulemanın herkese standart olarak sunduğu bir inanç sistemi ve eylem planı yerine, sûflerin her bir insanı diğerinden ayıran ve her birine dozu ayarlanmış farklı bir reçete sunan son tahlilde avam ile velilerin sorumluluk ve mükâfatlarını dahi ayırıştıran dini ve ameli kuramı insanlara diğerinden daha cazip gelmiştir. Zira inancın, kalbin kabiliyet derecesini ortaya koyduğu, çok sayıda inanç olmasının sebebinin de buraya dayandığı yolundaki İbn. Arabi menşeli yorum da (Corbin, 2013: 213) aslında sûflerin bu tutumlarını izah etmektedir.

Tasavvufun ontolojik olduğu kadar onunla ilintili olmak üzere tarihsel zemini de yine muhalif sosyal, ekonomik, dini ve politik bir temelden beslenir. Zira Tasavvufun proto tipini oluşturan -yukarıda alıntılar yaptığımız- zühd hareketi giderek toplumun dünyaya dinin ilk ve saf haliyle ön gördüğünden fazla değer veren halinin terkedilmesine bir tepki ve protesto olarak ortaya çıktığını kaydetmiştik (Ocak, 2005: XIV; Attar, 2012: 151)²⁰. Genellikle Hz. Peygamberin döneminin sonlarında ya da hemen ardından gelen kuşakta yaşayan zahidler, değişen siyasal, sosyal ve toplumsal şartları ve sonuçlarını anlayamamışlar, İslam devlet, toplum ve fert yapısında görülen değişiklikleri özden sapma ve bir bozulma olarak düşünerek buna karşı muhalif bir tutum geliştirmişlerdir. Bu protestocu muhalefet hareketi, ilk başlarda daha çok bireysel olup dini, mistik ve felsefi temeli olmayan bir karşı duruştan ibaretti (Ocak, 2005: XV; Kara, 2012b: 77-86). Tasavvuf dediğimiz, mistik birtakım teoriler temelinde gelişen asıl sûflilik akımı ise, Ocak'ın kuvvetle altını çizdiği şekliyle Abbasîlerin ilk yüzyılını takiben bu altyapı üs-

¹⁹ Şeyh Fudayl b. İyâz bu konuya dair tasavvufi perspektifi şu sözleriyle ortaya koymuştur: “Ulu ve yüce Allah'ı seviyormusun diye sorarlarsa, sus. Zira eğer hayır dersin kâfir olursun. Evet dersin hareketlerin onu sevenlerin hareketlerine benzememektedir (bu nedenle sahtekâr olursun).” Yine İyâz başka bir yerde şöyle der: “Birgün gördü ki, oğlu birine vermek istediği sağlam ve ayarlı yerinde altını, nakışındaki kirlerinden temizlemek için ateşte kızdırıyor. ‘Evladım’, dedi. ‘Bu dürüstlük senin için on hactan daha erdemlidir.’” (Attar, 2012: 120-121); Ebu'l Hüseyin Nuri de “Tasavvuf ahlaklıdır, ulûm ve rûsum değildir” diyerek tasavvufun yaşama yansımaları gereken samimiyet olgusuna işaret eder (Hücvirî, 2010: 104).

²⁰ Bişr-i Hafî zühdü tanımlarken bu durumu ifade eder: “Züht (hırs ve tamahtan) boş olan bir gönülden başka bir yerde karar kılmayan bir sultandır.” (Attâr, 2012: 151).

tünde eski İslâm öncesi çevre mistik kültürlerle temas sonucu çok tabii bir şekilde kendiliğinde oluşan bir sentez olarak doğdu (Ocak, 2005: XV). Böylece basit, yalın ve hiçbir organizasyonu olmayan “davranışsal protesto” biçimi giderek, teorik, ideolojik ve kurumsal bir hal aldı.

Başka bir deyişle dinler tarihinde birçok yerde, din tarafından sosyal yaşama şartlarına karşı bir protestonun yükseldiğine şahit olunur ki (Mensching, 2012: 125) bu sosyal reaksiyon İslâm dünyasında tasavvufi cereyanlar şeklinde ortaya çıktı.²¹ Daha en başında zahitlerin ontolojik ve epistemolojik tanrı-varlık, din-dünya algıları ile devlet aygıtı ile giderek içselleşen ulemanın ve onun epistemini paylaşan siyaset organizasyonunun algıları birbirinden uzaklaşmaya ve çatışmaya başlamıştır. Hallac, Nesimi, Fazlullah belki de bu çatışmanın en ağır ve en hijit örneklerini oluşturmuşlardır.

Selçuklu ve Osmanlı Çağı’nda birbirinden kopuk ve görece küçük gruplar halinde hareket eden sûfilerin zaviyeler ve tekkeler etrafında kurumsallaşmalarıyla (tarikatlaşmalarıyla) birlikte bu grupların ulema ve siyaset organizasyonu nezdinde yarattıkları kaygı, endişe ve korkunun derecesi artmış diğer yandan da bu örgütlü yapının başında bulunan şeyh ve dervişler onlar karşısında giderek güçlü bir konuma ulaşmışlardır. Bu haliyle tarikatlar zamanla teşkilât içerisinde teşkilât başka bir deyişle “*devlet içinde devlet*” gibi güçlü bir otonomiyle hareket etmeye başlamışlardır. Bu otonomi siyasal ve toplumsal özellikler taşıdığı kadar ontolojik ve epistemolojik temeli oldukça farklı olan başka bir ideolojiyi var ederek, devletin temel meşruiyet aracı olan ulemanın daha çok epistemik yönü ağır basan, ontolojik kurgudan uzak yalın, basit ve sınırlı din tasavvuru (şeriat) karşısında da güçlü bir durum arz etmeye başladığı ilerleyen bölümlerdeki izahlardan anlaşılacaktır.

Devlet bu kaygı verici durumdan tarikatı devletin ideolojik aygıtlarından birisine

²¹ “Bu sosyal reaksiyon özellikle Zerdüş’ün Mazdeizminde çok kuvvetlidir. Zerdüş, köylülerin ezilen sınıfları lehine müdahalede bulunmuştur. Bu sosyal reform ona göre büyük hayvanları yaratan Hikmet Tanrısı Ahuramazda adına tamamlanmalıdır.” Zerdüş’ün bu konudaki görüşleri için bk. (Mensching, 2012: 126); Anadolu tasavvuf hareketlerinin de benzer şekilde Selçuklu ve Osmanlı Türkmen aşiretlerinin sosyal ve ekonomik sorunları ile hemhal olarak birtakım protesto hareketlerine öncülük ettikleri bilinmektedir. Baba Resul ve Şeyh Bedreddin’in etrafındaki grupların siyasi-sosyal-ekonomik talepleriyle birlikte büyük Türkmen ayaklanmalarına lider oldukları ve devlete karşı bir protesto içerisine girdikleri görülmektedir. Bk. (Ocak, 2011a: 37-48; Balıvet, 2000: 35-130; Werner, 2009: 31-57; Timuroğlu, 2013: 69-109. Gölpınarlı, 2008: 7-221).

dönüştürerek yani söz konusu ontoloji ve epistemin genetik kodlarıyla oynayarak kurulmaya çalışacaktır. Çünkü tasavvuf, filozof, kelamcı ve fakihlerin başka bir deyişle resmi İslam'ın tespit ettiği geleneksel İslamî kural ve anlayışlara karşı ucu bucağı görünmeyen yeni düşünce, davranış, tutum ve söylemler üretmek suretiyle bir inkılap olarak, ortaya çıktığı ilk devirlerden itibaren kendisini ciddi tartışma hatta zaman zaman çatışmaların içinde bulmuştur (Ebu'l-Alâ Affî, 2012; 11; Massignon, 2006: 325-332, 373-392). İbn. Arabî'nin düşünce ve inanç sistemi üzerinde çalışan Corbin bu çatışma iklimini eğer Tanrı kendisini farklı bir surette izhar ederse -ki ulema ile sûfilerin ontolojik "*Tanrı-Varlık*" kurguları farklıdır- mümin onu reddetmiş; böylece dogmatik inançların birbirleriyle savaşmalarının yolu açılmıştır şeklinde ifade etmiştir (Corbin, 2013: 214). Öyleki tasavvuf kurulmuş, zamanla oturmuş ve yıkılmış nihayet yerine yenisi kurulmuş siyasi ve toplumsal organizasyonlara karşı bir inkılap olma özelliğini hep sürdürmüştür. Bu onun her defasında denenen ancak anlaşılmaktan çok uzak kalınan özgün ontolojik anlayışıyla alakalıdır.²² Nihayetinde Osmanlı toplumunda da devlet, mümkün olduğunca tarikatı otonomi ile merkeze bağımlılık, özgün ontoloji ile resmî İslam'a uyumluluk, gibi paradoksal dengeler üzerinde tutarak siyaset ve toplum içerisinde onu yeniden konuşlandırmıştır.

Daha konunun başında tasavvuf ve tarikatlar gibi çeşitli renklerden oluşan şümüllü bir yapı için genel yargılarda bulunmanın güçlüğü ifade edilmişti. Dolayısıyla tasavvufi öğreti ve pratikler içerisinde farklı yapılar bulunduğunu, fakat bütün genellemelerin daima istisnaları olduğunu zihnimize saklı tutarak bu bölümün ele alındığını belirtelim. Zira "Bu insanların manevi olgunlukları muhtelif görünümde tezahür edilebilir. Bu kemali ifadede kullandıkları araçlar birbirinden farklı da olabilir. Hatta sıradan insanlar gibi meşrep, mezhep, çevre, dil ve dini sebeplerle ihtilaf halinde gözükabilirler. Buna rağmen hepsi varlık ve varlığın hakikatine matuf tavırları itibarıyla ortak bir özellik altında toplanabilirler" (Ebu'l-Alâ Affî, 2012: 13).

²² Zira Osmanlı'nın son deminde bile tasavvufun bu ihtilaleci karakteri şöylece ifade edilmektedir: "Hakkı tanıyan halka baş eğmez/ Tanrıdan korkan kuldun korkmaz" (Darbimesel Mecmuaları Kitabiyatı, 1932: 12).

1.1.1. Senkretik-Bağdaştırma Kabiliyetleri

Tasavvufun sūfilere sağladığı engin Tanrı-Varlık ontolojisi bütün varlığın aynı özden geldiğine olan güçlü iman onları dışa açık kılmış²³, gittikleri yerlerde yerli kültürlerle uzlaştırmış, kısa sürede onlarla hemhâl olmalarını sağlamış ve nihayet zamanla İslâmiyet'in bu yeni yerlere yayılmasına zemin hazırlamıştır. Zira menkıbeler bu tarz destansı hikâyelerle doludur.²⁴ Mesnevide yer alan: İnsandı Mevlânâ ve insanoğluydu ifadesi bu engin ontolojik algıya işaret etmektedir. “Bütün dinlerin kühünü idrak eden ve bütün dinlerin üstüne çıkan insan Mevlânâ, insana secde ediyordu, insanlık ve sevgi dininin kurucusuydu, birliği müjdelemişti, halkı kucaklamıştı ve mukaddes kitabı mesnevi bir birlik dükkânıydı” (Gölpınarlı, 2006: 34). Kaldı ki bugün bile Mevlânâ başta olmak üzere birçok mutasavvıfın etnik ve kültürel ayırım olmaksızın bütün dünyaca tanındıkları ve hatta fikirlerinin çoğunlukla kabul edildiği tarihi ve sosyolojik bir vakıdır.²⁵

Tasavvufun bu dışa açık duruşu doğal olarak karşılaştığı çevrelerle etkileşime girmesine dolayısıyla senkretizme kapı aralanmasına zemin hazırlamıştır. Bu durum Yeni Eflatunculuktan²⁶ Hint Vedalarına²⁷ kadar onun menşei hakkında nazariyeler üretilmesini tetiklemiştir. İslâm tasavvufunun doğuş ve gelişimine dair bu nazariyelerin hepsi böylesine büyük, görkemli, kompleks bir hareketin kaynağının İslam dinî ve toplumu olamayacağından hareketle zaman zaman ideolojik bir çehreye de bürünmüşler-

²³ “Vahdet-i vücud ve tenasüh fikirlerine alışmış münevver Bektaşîler, Hıristiyan azizlerini kendininkilere teşmil etmeyi kolay ve tabii bulurlar...” diyen Hasluck, senkretizm ile Tasavvufun temel istilahlı olan Vahdet-i Vücud ontolojisi arasındaki en azından doku uyuşmasını ortaya koyarak, bizim söylemeye çalıştığımız “senkretizm tarikatların ideolojik aygıtlarından birisidir” tezinin doğruluğunu adeta ortaya koymaktadır (Hasluck, 2012: 90).

²⁴ Mesela Mevlânâ'nın idam edilmek üzere olan Hıristiyan bir Rum'u kurtarmasıyla ilgili olarak bk. (Eflaki, 2012: 250); Yine Mevlânâ'nın Mevlânâ Mesnevi'ye niçin Kur'an diyor diyen Danişmentlilere evrensel olarak nitelenebilecek engin görüş açısını gösteren şu cevabı vermiştir: Tanrının kelamı onların (velilerin) temiz yüreklerinden kaynamış ve ırmak gibi olan dillerinden akmıştır ‘Bu ister Süryani olsun, ister seb’el-mesânî olsun, ister İbrani, isterse Arapça olsun.’ Mevlânâ'nın kendisine iltifatlar yağdıran bir papazla görüşmesi için de bk. (Eflaki, 2012: 261, 263).

²⁵ Yunus bu tasavvufî algıyı “Yetmiş iki millete bir göz ile bakmayan/ Hâlâk müderris olsa hakikate asidir” dizeleriyle izah etmiştir. (Aktaran: Köprülü, 2013: 283).

²⁶ Nitekim Sühreverdi'nin, Yeni Eflatunculüğün pek çok esaslarını İslâm'a göre düzenlediği kaydedilmiştir. Bk. (Yörükkan, 1998: 55-94).

²⁷ Önde gelen ve çoğunluğu Büyük Britanyalı olan birçok bilgin, tasavvufun gelişiminde Yeni Platoncu etkilerin önemini vurguladıkları ileri sürülmüştür. Reynold A. Nicholson, Albert Merx, Arend. Jan Wensinck, Margaret Smith'in çalışmaları hakkında bilgi için bk. (Schimmel, 2012: 29).

dir.²⁸ Oysaki tasavvuf, çok sayıda tasavvuf araştırmacısının belirttiği ve Ebu'l-Alâ Affî'nin de dillendirdiği üzere doğuş ve gelişiminin gerçekleştiği çeşitli kültür ve coğrafi özelliklerden etkilenmekle birlikte İslâm tarihinin içinde ve etkisindedir (Ebu'l-Alâ Affî, 2012: 61). Mesele tasavvufun eklektik bir yapısının olduğunu inkar değilse de İslam tasavvuf hareketinin menşeyini İslam dünyasının dışında arayan ve söz konusu bu etkilenmişliğe haddinden fazla anlam yükleyen yaklaşımlara karşı bir itirazdır.

Oysaki bütün inanç grupları gibi tasavvuf ve tarikulaşabildikleri bütün toplum ve kültürleri etkilemiş ve onlardan etkilenmişlerdir. Nitekim İslâm zühdünün tasavvuf dediğimiz olaya dönüşmesi, IX. yy. dan itibaren söz konusu olmuştur.²⁹ Ocak ve daha bir çok araştırmacı bu tarihsel süreçte tasavvufun, İslâmi temelden hareketle, Emevi ve Abbasi İmparatorluğunun alabildiğince geniş toprakları üzerinde, Zerdüştilik ve Maniheizm gibi İran veya Budizm gibi Hindistan kökenli mistik dinlerle, Helenistik Dönem'in Gnostik ve Neoplatonik felsefi etkileriyle ve nihayet köklü bir Yahudi ve Hıristiyan mistik geleneğinin kalıntılarını taşıyan Mısır ve Suriye mntıklarındaki mistik kültürlerle birleşerek yarattığı bir sentezin ürünü olduğunu ileri sürmüşlerdir. Hatta tasavvufun temel unsurlarından kabul edilen mistisizmin dinler arasından gelen hemen bütün dini inançları etkileyen bir nehir olduğu kaydedilmiştir (Ocak, 2005: XVI; Sarmış, 1995: 33-37; Kara, Kara 2012b: 1-22). Şu durumda anlaşılacağı üzere esas olarak teşekkül etmiş üçüncü asır tasavvufu için artık söylenebilecek şey, onun yukarıda sözü edilen muhtelif amillerin bir ürünü olduğu gerçeğidir (Ebu'l-Alâ Affî, 2012: 60; Sarmış, 1995: 33-62;).

30

²⁸ Ebu'l-Alâ Affî bu bilimsellikten uzak ideolojik tavrı şöyle izah etmektedir: "Tasavvufun ister İran isterse Hint kökenli olduğu söylensin, iki iddianın da dayandığı gerekçe Ari zihnin Sami zihinden üstün olduğu taassubudur. Bu mutaassıplar sami aklının felsefe, tasavvuf, ilim ve fenlere yatkın olmadığını iddia etmektedirler. Bunun için de filolojik ve irki benzerlikler ışığında tasavvufu İslâm'ın fethettiği topraklardaki Ari kültüre dayandırmaya çalışarak, özgünlüğünü inkâr etmektedirler." (Ebu'l-Alâ Affî, 2012: 58-59).

²⁹ Zühdün menşeyini Hz. Peygamber ve ilk sahabelere dayandıran bir yorum için bk. (Ebu'l-Alâ Affî, 2012: 63).

³⁰ Buradan da anlaşılacağı üzere bütün din, toplum ve kültür çevrelerinin mistisizmle öyle ya da böyle bir ilişkisi vardır. Ancak ne var ki başta semavi dinler olmak üzere hemen bütün dinlerde o dinin mensubu olan muhafazakâr çevrelerde kendi dinlerinin ilk ortaya çıktığı şekliyle varlığını devam ettirdiğine dair tartışmasız bir iman söz konusudur. Bu iman çoğu zaman bilimsel çalışmalara da nüfuz etmekte olaylar tarihsel mecrasından soyutlanarak başka bir hüviyete sokulmakta, böylece geçmişe dair olan bilgilerimiz tahrif edildiği gibi çok önemli olan dini, siyasi, sosyal ve toplumsal olaylar yanlış anlaşılabilir. Oysaki söz konusu olan beşeri bir varlık olan insan olunca hiçbir şeyin ilk

Bütün bu senkretik adresler arasında söz konusu olan Türk tasavvuf tarihi olunca Orta Asya'dan bu yana göçer Türkmen aşiretleri vasıtasıyla gelen eski Türk inanç sistemlerine ait eklektik yapılar da göz ardı edilmemelidir. Zira Mensching'in din sosyolojisi üzerinden olaya yaklaşarak yaptığı şu tespitler bu bağlamda oldukça önemlidir:

“Kitlelerin temayülü yüksek tipli bir din ile karşılaştıklarında onu kendilerine göre değiştirmek ve kendilerine uygun şekilde kullanmak yönündedir. Yüksek tipli dine ait olan fikirlerle sahip olan kitlelerin (mesela Hıristiyanlık'ta Tanrı Krallığı, adalet, ebedi hayat; İslâmiyet'te nübüvvet, Tanrı, ahiret vb.) bu fikirleri milli din istikametinde değiştirmiş olduklarını rahatlıkla görebiliriz.³¹ Öyleki, kitleler baskısı altında eski halk tanrıları ve onların kültleri yavaş yavaş, yüksek tipli dinle bütünleşmektedir” (Mensching, 2012: 167).

Nitekim aynı tarihsel süreç Türklerin İslamlaşmasında da görülmektedir. Başka bir deyişle bütün Türk topluluklarında eski inançlarla hiçbir ilgisi kalmamış yüzde yüz bir İslamlaşmanın olduğu düşünülmemelidir (Ocak, 2013a: 53; Melikoff, 2011: 141-154).³² Hatta Melikoff halk İslâmlığında büyük dinlerin çoğunu tanımış bulunan Türk-Moğol

gün ki gibi kalması mümkün değildir. Çünkü insan sürekli bir etkileşim, gelişim ve değişim içerisindedir. Kaldı ki her din içine doğduğu toplumun gelenek ve göreneklerinden daha önceki din ve inançlarından az ya da çok etkilenmiştir.

³¹ “Burada “*Milli din*” ile “*Halk inançları*” terimlerini de ayırmak gerekecektir. Alışılmış olan milli dinden farklı olarak halk inancı, organik cemaat algısından evrensel dindeki ferdiyetçi anlayışa geçememiş kitle diye adlandırılan vasıta ile organizeli evrensel bir dinde temsil edilmiştir. Bunlar hâlâ birleşik organik dini cemaat şekline ait olan, insan varlıklarıdır. Bunun içinde hâlâ dinle büyüü samimiyetle bağdaştırmaktadırlar (Tıpkı ilkel zamanların milli dininde olduğu gibi).” (Mensching, 2012: 149). Mensching'in bu tespiti Türk inanç tarihi için de önemli ipuçları vermektedir. Türk Milli Dini (eski paganist özellikler taşıyan Türk inanç sistemi) ile Evrensel Din (İslâm) arasında ikisinden de özellikler taşıyan Halk İnançları vardır. Şu durumda Halk İnançları Milli dinin arkaik inanç sisteminden tamamen soyutlanamamış Evrensel dinin bütün yüksek kültür gerektiren unsurlarını kavrayamamış durumdadır. Tarikatlar ise burada senkretik karakteri sayesinde Halk İnancının bu konumundan kendine rol biçerek onunla Evrensel din arasına kendisini konuşlandırmış köprü durumdadır. Ne halk inançları ne de evrensel din, evrene sığmayan bir ontolojik kurguya sahip olan tarikatı tam olarak kuşatamamaktadır. Şu halde “Halk İnançları”nın dışı açık eklektik yapısı ile tarikatların senkretik doktrinel algısı birbirine örtüşdüğü gibi örgütlü ve kolektivist bir ruh taşıyan eski Milli (cemaat) dininden tam olarak kopamayan halka, tarikatlar yeniden örgütlü ve kolektivist bir inanç sistemi sunmaktadır. İşte bu hususlar halk arasında tasavvufi cereyanların (tarikatların) büyük teveccüh görmesinin en önemli sosyolojik sebeplerindedir. O zaman bu dini terminoloji arasında tarikatların yeri şöylece formülize edilebilir kanaatindeyiz:

Alışılmış Milli Din → Halk İnançları → Tarikatlar → Evrensel Din

³² Alevilerde ve Bektaşılıkteki şamancı kalıtlara, ilk olarak Fuat Köprülü işaret etti. Kuş inanışları kültü, Bektaşî velilerin kuş görünüşü altındaki kerametleri; ağaç ve taş inanışları; su kaynaklarının kutsallığı; sakal kesmek ve sarkık bıyıklar bırakmak; Ayin-i Cem ve Şaman merasimleri arasındaki benzer noktalar; törensel şarkılar ve oyunlar, alkol ve uyuşturucu kullanmalar, kurban kesmeleri, kadınların merasimlerde serbestçe bulunmaları; bunlara Alevî dedesinin, eski şaman gibi ağızdan ağıza dolaşan halk Şiirinin ve sözlü halk geleneğinin saklayıcısı olduğunu da eklemek gerekir. Bk. (Köprülü, 2013: 75-84; Melikoff, 2011: 31, 119; Ocak, 2013: 113-128-183-241).

uluslarına has bir hoşgörü ve henüz güçlü kültür gelenekleri kazanmamış genç uluslarda görülebilen bir benimseme yeteneği sayesinde, yüzyıllar boyunca birçok inanışı, hatta yerli sapkın mezhepleri kendinde eritmiş bulunan gerçek bir dinler karışmasının (syncretisme) olduğu görüşündedir (Melikoff, 2011: 100-101). Bu değişim ve sentezleşme sürecinde İslam, çoğunlukla konar-göçerlerin ağırlıkta olduğu kırsal nitelikli, aşiret bünyeli bir toplumsal hayat tarzına dayalı ve önceki inançları gönlünde ve zihninde saklı tutan şifahi bir kültür geleneğiyle uzlaşmak zorunda kalmış, eski Türk kam-ozanlar, yeni derviş ve şeyhler olmuşlardır (Ocak, 2011a: 81; Melikoff, 2011: 158; Köprülü, 2005: 19).

Senkretizm Selçuklu ve Osmanlı İmparatorluk kültürünün yarattığı -ki bu kültürlerin oluşumunda tasavvuf çevrelerinin katkısı yadsınamaz- engin hoşgörü ve çeşitlilik ikliminde en azından XVI. yüzyıl başlarına kadar Türk İslâm coğrafyasında tarikatların ve sûfilerin temel doktrinlerinden birisi olarak kaldığını açıklıkla söyleyebiliriz. Nitekim bu durumun bir göstergesi olarak, “Müslümanlar arasında uygulanan velilerin tebciil olayında da İslâmiyet öncesi dinden ve dönemden bir çizginin görülmesidir. Bunun delili Müslümanlar, Hıristiyanlar ve Yahudilerce saygı duyulan birçok mekânın olmasıdır” (Mensching, 2012: 168). Anadolu’da yaşanan bu senkretik karakterde önceki ile sonraki birbirine geçmiş, sufiler ve azizler birbirine karışmış aynı menkıbeleri ve aynı mezarları hem Müslümanlar hem de Hıristiyanlar takdis etmişlerdir. Ocak bu hususta St George, Aya Yorgi kültlerinin bunların en bariz örnekleri olduğunu belirtir.³³ Hasluck ise söz konusu olayın nasıl geliştiği ile ilgili tespitlerde bulunmuştur. Buna göre kabul edilen esaslar, Konya’daki Mevlevi dervişlerinin Ortaçağlarda aynı maksatla takip ettikleri usulün aynısı veya ona paralel bir şeydir. Bu durum ya Müslümanlar tarafından Müslüman diye itaat edilen velinin gizlice Hıristiyanlığa girmiş olduğu ya Müslüman evliyanın türbesinde bir de Hıristiyan’ın yer aldığı şeklinde birtakım menkıbeler ortaya atılarak ya da bu kez Hıristiyan ibadet yerlerinde de Hıristiyan azizinin bir Müslüman velisi olduğu beyanıyla Müslümanlar için elverişli bir mahiyet verilmesi şeklinde olmuştur. Hasluck’a

³³ Bu duruma başka örnekler vermek de mümkündür: Mesela Ocak’ın tespitlerde bulunduğu özellikle bazı Balkan ülkelerindeki Sarı Saltık makam ve mezarları gibi. Bazen de tersi olmuş bir velinin mezarı veya türbesi Hıristiyan azizine mal edilmiştir. Hacı Bektaş-ı Veli’nin Ürgüp yöresi Hıristiyanlarınca Aya Haralambos adıyla takdis edildiği bilinmektedir. Bu tür ortak takdislerin, iki kesim arasında küçümsenmeyecek yaklaşımlara yol açtığı, ihtida ve irtidat hareketlerini kolaylaştırdığını söylemek mümkündür (Ocak, 2011: 32-33, 64; Hasluck, 2012: 66-101).

göre bu üç yönetime kısaca ihtida, hulul veya teslis³⁴denilebilir (Hasluck, 2012: 76).

Üzerinde durulması gereken bir hususta senkretizmin uzun zaman dilimlerinde karşılaşılan tarihsel mekânlar kadar, tasavvufun kendi doktrinel ve zihinsel dünyasının bir parçası olarak kullanıldığı gerçeğinin vurgulanması gereğidir. Zira bir tevil ustalığı üzerine bina edilmiş olan tasavvuf, hemen her bilgiyi, hikâyeyi ve felsefeyi kendi amaçları doğrultusunda tevil ederek yeniden biçimlendirmiştir. Mesela Eliade'nin dikkat çektiği Necmeddin'i Kübra (öl. 1201) ve Suhreverdi (öl. 1191'de şehit oldu) gibi bazı sûfiler, bir sûfinin "*nura*" kavuşma sülûkunu tarif ederken, ışığı çoğu zaman mecaz olarak kullanmışlardır. Suhreverdi, burada Eflatun ve Zerdüşt ile İslâm'ın sentezini yapmıştır. O "*nur*"u semavî ben veya '*mükemmel varlık*' olarak görmüştür. Suhreverdi'nin başlıca eseri olan Hikmetü'l-İşrak'ın başlığı, onun çağının ve yaşadığı coğrafyanın kültürlerini güncellemek noktasındaki iddiasını eski İran hikmetinin ve Hermesçi Gnosis'in yeniden güncelleştirilmesi çabasını da açıkça ortaya koymaktadır (Eliade, 2013: 161-162; Yörükân, 1998: 38-39). Diğer taraftan "Suhreverdi Heyakil'un-Nur'un sonunda Feraklit konusunu tamamen kendisine has bir şekilde açıklarken, Feraklit'in mehdiden ibaret olduğunu ve Feraklit'in hakikati açıklayacağını belirtir" (Yörükân, 1998: 38). Bu onun siyasi tavrını da ortaya koyar ve fikirleri arasında hem dini bir devrimin izlerini taşır hem de mesiyani bir hareketi benimsemiş olarak senkretik bir algıyla hareket ettiğini gösterir.

Senkretizmin Tarikatların doktrinel bir unsuru olduğunu gösteren bir hususta bu eklektik yapılarının kendi aralarında da söz konusu olmasıdır. Zira bir mürid belli bir süre bir tarikatta seyr u suluk yaptıktan sonra başka bir şeyhin ve tarikatın yoluna geçebilmiş, iki farklı tarikattan sikke, hırka giyebilmiş sistem bu karşılıklı gelgitleri pek onaylamasa da önüne geçici sert müdahalelerde de bulunmamıştır. Öyleki zamanla özellikle ontolojik eksen kaymasının bariz bir şekilde görülebildiği modernleşme çağında bir şeyhin iki farklı tarikatın şeyhi olarak algılandığı bile olmuştur.³⁵

³⁴ Hasluck, teslis usulünün çok kere Müslümanlar tarafından-Mesela, Konya'daki Eflatun gibi- az çok müphem bir şahsiyetin muhtelif Hristiyan azizlerine temsili kabil hazır mekân gibi kullanıldığını belirtir (Hasluck, 2012: 76).

³⁵ Bu duruma dair örnekler daha çok XIX. yüzyıldan itibaren görülmektedir. 3 B 1316/ 17 Kasım 1898 tarihli bir belgede Nakşbendî ve Halveti Şeyhlerinden Hacı Kasım Efendi'nin Taşkasap'ta bulunan Nakşbendî Tarikatı dergâhının münhal olan meşihatine tayininden bahsedilmektedir (BOA. DH.

Tasavvufun sözü edilen senkretik karakterinin tartışılmasında ve kabullenilmek istenilmemesinde, ya da onun bu özelliği nedeniyle dışlanmasında meselenin resmî İslâm'a aykırı unsurları barındırıyor olmasının etkisi büyüktür. Zira tasavvufun ortaya çıkıp geliştiği bölgenin zamanla şîîliğin güçlü olduğu yerler olması dikkate alınırca bu kaygılar daha net anlaşılacaktır. Zira şu durumda tasavvuf, başta Şîî öğeler olmak üzere çeşitli inanç sistemlerindeki birtakım bâtinî unsurları Sünnî İslâm'ın içine taşımak ve onu tahrip etmek, hatta tehdit etmek suçlaması ile karşı karşıya kalmıştır.³⁶ Gerçekten de şîîliğe özgü birtakım inançların özellikle Osmanlı sınırında olan başta İran, Irak olmak üzere belli başlı bölgelere yayılması, bu düşünce, inanç ve fikirlerin sûfî cereyanlar yoluyla etrafa ve tabii ki Osmanlı coğrafyasına da yayılması -XV ve XV. yüzyıl da Erdebili şeyhleri ve halifeleri marifetiyle- tarihi bir gerçektir. Bu hususu İbn. Haldun net bir tespit ile "*Sûfiler Şîîliğin kuramlarıyla doluydu*" sözleriyle dile getirmiştir (Aktaran: Eliade, 2013: 145). Melikoff'ta İbn. Haldun'u izlemekte Bektaşîlik'te öncelikli olarak sûfî ve on iki imam temelli Şîî görünüşe ve bunun tesiriyle ortaya çıkan ruhun beden göçü (reincarnation), tenâsüh (metempsychose), Ali'nin tanrısallığı, insan temelli Tanrı algısını savunan Hurufiliğe vurgu yapmaktadır (Melikoff, 2011: 23; Ocak, 2013a; 183-241). Zira Şîîliğin siyasi olarak örgütlendiği bir zamanda bu tehditkâr durumun çok daha yüksek seviyede algılanacağı kesindir.

Yukarıda saydığımız ve rahatlıkla çoğaltabileceğimiz örnekler gösteriyor ki senkretizm, şeyhlere kültürel zenginlik kattığı kadar büyük bir sosyal ağ, güçlü nüfûz alanları da yaratmıştır. Onların bildiklerine bilmediklerini, toplumsal ve siyasal muhaliflerine karşı yeni mücadele yöntemleri kazandırmıştır. Ancak diğer taraftan şeyhlerin bu ideolo-

MKT. Nr. 2135/9); Aşçı Dede'nin hatıralarında yer alan bir ifade de söz konusu asırda artık bu durumun giderek yaygınlaştığı, tarikatların birbirlerine dönemin şartları gereği yaklaştıkları hatta bu durumun kaçınılmaz bir hal aldığını göstermektedir: "Bir sâlik-i Hak olan canda dört şeyin cem'i lâbüd ve lâzımdır. O da, Aşk-ı Kadîrî, sülûk-ı Nakşebendî, adâb-ı Mevlevî, teslim-i Bektaşî" (Aşçı Dede, 2006: III, 1489). Aşçı Dede'nin Hatıraları birisi Kitabevi beş cilt halinde basılan diğeri ise İstanbul Ansiklopedisi Neşriyat şeklinde olup tarihsiz olan iki ayrı kitaptan yararlanılmıştır.

³⁶ "Bektaşî geleneği içerisinde meşhur olan sekiz adet vilayetnâme ve menâkıbnâme içerisinde geçen 145 inanç motifi üzerinde yapılan bir araştırma neticesinde bu eklemlenme ve etkilenme gösterilmeye çalışılmıştır. Buna göre, söz konusu eserlerde geçen motiflerin % 33'ü İran ve Uzak Doğu dinleri, % 32'si Kitâb-ı Mukaddes, % 25'i Şamanizm ve % 10'nun ise tabiat kültürlerinden oluştuğu görülmüştür. Özellikle 15. yüzyılın ikinci yarısından sonra yazılmış olan Hacı Bektaş, Hacı Sultan ve Otman Baba vilayetnâmelerinde Şîî ve 12 İmam kültürlerinin mevcudiyetleri ise bu anlamda maruz kalınan Şîî propagandasına işaret etmektedir." (Ocak, 1983: 220-221).

jilerine güç katan tutumlarının onları resmî otorite ile karşı karşıya getirdiği özellikle ulemanın etkili olduğu kent merkezlerinde dönemin konjonktürel dengelerine göre daha sert ya da daha yumuşak olmak üzere bir hoşnutsuzluğun ortaya çıkmasına neden olduğu söylenebilir.

1.1.2. Mistik Temelli Dünyaları

İnsanlık tarihi kadar eski olan mistisizm hakikatin mistik yolla kavranabileceğini kabul etmiştir.³⁷ “Zamanla felsefî ekollerden biri haline gelen bu düşünce ve hissetme yolu; ulaştığı neticeleri anlatmaya, tartışmaya, izah etmeye ve savunmaya başlamıştır. Felsefî mistisizmin aksine dinî mistisizm ise yaşanan bu hali tartışmama yolunu seçmiştir” (Kara, 2012b: 11; Küçük, 2011: 15-16). Şüphesiz bunda bu mistik dünyanın dile dökülemeyen, anlatılamayan halleri veya içinde yer bulduğu dinin esaslarıyla çelişmesinden dolayı, dinsel, siyasal ve toplumsal tepkilere maruz kalmama isteği de etkili olmuş olmalıdır.

Mistisizm veya sırrıyye (mysticism)³⁸ sözcüğü gizemcilik en geniş anlamıyla, - Hikmet, ışık, aşk ve yokluk- diye adlandırılan “*tek hakikat*”in bilincine varmak demektir (Schimmel, 2012: 22). Şu haliyle mistisizm “*Hakikatin peşinden koşan Tasavvufun özü*” olup³⁹ “*gerçek varlık*” olan “*Tanrı*” ile doğrudan ilişkinin olduğuna inanmak ve bu ilişkiyi kurmak isteği ve eylemidir (Küçük, 2011: 15). Otman Baba bu hususu “*Otman Baba kimun oğludur diseler siz aydun ki, Tanrı Te’ala’nun sırrıdır diyun didi. Ya’ni Hak benden ve ben Hak’dan cüda degulem dimek olur.*” şeklinde ifade etmiştir (Otman Baba, 2007: 274).

³⁷ “Latince kaynaklı bir kelime olan mistisizmin kök anlamı; gizli olmak, dilsiz olmak, dudakları ve gözleri kapamaktır.” (Kara, 2012: 11).

³⁸ “Gizemcilik iki ana grupta tasvir edilebilir; Birine Sonsuzluk Gizemciliği, diğerine Kişi Gizemciliği denilebilir. Burada Numen (ilahi), tüm varlıkların ötesindeki Varlık olarak; hatta var-olmayan olarak düşünülür; çünkü sınırlı düşünce kategorilerinden herhangi biriyle tanımlanamaz; ebedidir, zaman ve mekân dışıdır; Mutlak Varoluş’tur ve Tek Hakikat’tir... Kişi gizemciliğinde ise, insanla Allah arasındaki ilişki, yaratılan ile yaratan arasındaki ilişki gibi efendisinin karşısındaki köle ya da Maşuk’una kavuşma özlemi duyan âşık gibi düşünülür. Bu tür gizemciliğe daha çok tasavvufun başlangıç döneminde rastlanır.” (Schimmel, 2011: 23-24).

³⁹ Hökelekli din ve mistisizmin insanın yaşam sahasındaki yerini şöyle izah etmiştir: “İnsanoğlu farklı zamanlarda, değişik coğrafyalarda, çeşitli toplum ve kültür çevreleri içerisinde yaşamasına rağmen aynen biyolojik ihtiyaçlarını karşılamakta olduğu gibi manevi ihtiyaçlarını gidermek içinde benzer çözümlere ulaşmıştır. Din ve mistisizm bunların en önemlilerinden olsa gerektir.” Hökelekli, 2012: 17).

Mistisizmde gaye hakikati bulmak Allah’a ulaşmak ve ruhen tatmin olmaktır. Ba-yezid-i Bistami’nin tabiriyle “*Benliğimi aradan çıkar ki, benliğim seninle olsun, böylece bende hiç olayım*” arzusudur (Attar, 2012: 207).⁴⁰ Zira bu duygu, “Tabiat ötesi yani metafizik âlemle ilişki kurmak, tabiatı yırtmak isteğidir; kim ki tabiatta olanla yetiniyor, daha fazlasını, gaybı ve metafiziği aramıyor, o, hayvanlar seviyesinde kalmış demektir.” (Küçük, 2011: 16). Ali Şeriatî’nin deyiimiyle: “*Maymun Tanrı’yı düşünmeye başladığı zaman insan oluvermiştir*” (Aktaran: Küçük, 2011: 16). Namazdan sonra camiden çıkan Cüneyd-i Bağdâdî -söz konusu bu idrake ulaşan insanı işaret etmek için- kalabalık bir topluluk görünce yüzünü müritlerine dönüp: “*Bütün bunlar yerleri cennet olan ayak takımıdır! Hakk’ın huzurunda bulunanlar (ve onun mutlak cemâlini temâşa edenler) ayrı bir zümredir*” (Attar, 2012: 396) demiştir. O böylece irfan diliyle ve gizemli bir mistiğin hali üzere hem Tanrı’nın en büyük vaadi olan cenneti hiçe sayarak onu avama bırakmış, hem de onun idrakinde olan kendisi ve kendisi gibi olan sûfler için zahiri ve bâtını hayatın merkezîne tek şeyi “*Tanrı*”yı yerleştirmiştir.

Her mistik oldukça güçlü bir şekilde “*ben*”i inkâr etmekte ve toplumdan kaçarak, kurtuluşa ereceğine inanmaktadır.⁴¹ Mevlânâ’daki neyin feryadı gibi Platin şöyle der: “*Bu dünyadan çıkmak için acele etmeye mecburuz. Yabancı bir bedene büründüğümüzden dolayı, üzölmek zorundayız.*” (Aktaran: Sülemî, 1981: 16). Sufilerin bu bağlamda seçtikleri fakirlik de basit yoksulluk olmayıp bütün kâinattan imtina etmek, kâinatı tamamen terk etmektir (Sülemî, 1981: 16). Otman Baba’nın tabiriyle “*Kanaati ve uzleti kendüne pişe eyle ve özünü muhtac-ı avam eyleme.*” (Otman Baba, 2007: 125). Dünya karşısındaki bu tavır, kutsal dışı cemaat şekillerine karşı takınılan muhalif tavra -ki bunlar içerisinde bizim için en önemlisi konumuz gereği devlettir- uygundur. Çünkü mistik ferdidir ve kendisini toplumdan ve dünyadan azat ederek asosyal bir karaktere bürünmüştür (Mensching, 2012: 99).⁴² Bu durum İslâm dünyasında görölen ilk sûfler için de

⁴⁰ Akhisarlı Şeyh İsâ bu arzuya ulaşmanın yolunu şöyle ifade eder: “Rabbisine yakîn olmak isteyen az ziyüb az söyleyüb az yatub az uyumak gerek. Halktan ırağ olmak gerek Hakk’a yakîn olmağa” Bk. *Akhisarlı Şeyh İsâ*, s. 174. Emir Buhari ise derdini dizelere dökerek ifade eder: Işkun bana hadi yeter/Gayrı neme gerek benüm/Ol hem gam-ı şadi yeter/Gayrı neme gerek benüm (Kurnaz-Tatçı: 1999: 23).

⁴¹ Mesela, Baba İlyas’ın zühd ve riyazat hayatı yaşayarak sergilediği mistik haller ile etrafına büyük bir mürid ve muhib topluluğu toplanmasıyla ilgili olarak bk. (Elvan Çelebi, 1995: XLV).

⁴² Mensching Budizm’deki bu zahidane inanç ve yaşam biçimine dikkat çeker: “Tamamen zahidane bir

geçerlidir. Ancak tarikatların kurulmaya ve örgütlü bir yaşama geçilmeye başlanmasıyla birlikte dinî ve mistik karakterli bu yapısal örgütler ister istemez kendi içinde ve propaganda yaptığı toplumsal düzlemde giderek sosyalleşmişlerdir. Yani ferdiyetçilikten anti ferdiyetçiliğe evrilen süreç, asosyallikten sosyalliğe doğru gelişme göstermiştir denilebilir. Bu sosyalleşme süreci de seküler organizasyonlarınkinden farklı olup tarikat içerisinde, ihvan kardeşliği içindedir. Müridin değil tarikatın ve onun irşad hizmetinin geleceğinden, malından mülkünden yani kommünal bir mülkiyetten bahsedilebilir. Ancak buradaki mistikler arası yaşamsal farklılıkların yarattığı paradoksalın izahını da yapmak gerekir. Schimmel'e göre çağdaş dinler tarihi “*nebevi*” ruhla “*tasavvufi*” ruh arasında ayırım yapar. Bu ayırım dünyadan elini eteğini çekip sırf kendi kurtuluşunu düşünenler ile daha yüksek ve takdis edilmiş bir zihinsel duruma geri dönüp başkalarını irşat edenler şeklinde yapılabilir (Schimmel, 2012: 25).

Nihayetinde tarikatları kuran kurucu pirlerin, şeyhlerin ilk başlarda zahidane mistik bir hayat yaşamış olmaları kurdukları teşkilâtın zamanla geniş ağlara ve birçok kola ayrılarak yaygınlaşmasına mani olmamıştır.⁴³ “Platon’un ‘görünmeyen gerçeklere inanma kavramı’ nı, Kant’ın ise bütün Batı’yı tesiri altına alan ‘soyut objelere inanma’ nın önemini vurgulayan düşünceleri” (Tarhan, 2013: 211) dikkate alındığında soyut ve mistik olaylar ile özdeşleşmiş olan sûfilere kuvvetle bağlanan toplulukların tarikatlar etrafında kümelenmeleri anlaşılabilir bir hal almaktadır. İnsanları hem etkileme hem de onları etraflarına toplama hususunda sûfilerin gizemli mistik halleri ve menkıbeleri önemli bir rol oynamıştır. İçten gelen özlü sözlere dökülen bu düşünceler avam tarafından anla-

din olan Budizm, dünyadan zahidane nedenlerle vazgeçerken; ilk Hıristiyanlar dünyanın sonuna inandıkları için yüz çevirmişlerdir.” Mensching, 2012: 101). İslâm dünyasında ise zahidane tutum bozulmaya yüz tuttuğuna inanılan dinin asıl, saf haline geri dönmek, makam, şan, şöret, mal, mülk peşinde koşan ve dinin ruhundan uzaklaşan İslâm devletine ve toplumuna karşı derin bir protesto biçimi olarak başladığı anlaşılmaktadır.

⁴³ Nitekim Mensching esasında ne Hıristiyanlık ne de İslamiyet dinlerinde yeri olmayan keşişliğin zamanla nasıl kendisini anlamlı bir şekilde bu dinlerin içerisinde var ettiğini şöyle izah etmiştir: “Aslında dünyaya yönelik olan İslâmiyet keşişliği tanımaz. Hıristiyanlıkta da durum aynıdır. Zahidane bir şekilde dünyadan yüz çevirme Hz. Muhammed’in din düşüncesine yabancı olduğu kadar; dünya ve hayat görüşüne sahip olan Hz. İsa’nın anlayışına da yabancısıdır. Bununla beraber bu iki dinde de manastır ve tekke hayatı, mistik akımlar üzerinde gelişme göstermiştir. Şöyleki İslâmiyet’te sûfizm, çok sayıdaki tarikat kuruluşunun temelini oluşturmaktadır. Doğu’da ve Batıda asırlar boyu genişleyerek ve gelişerek devam edecek olan bu manastır/tekke hayatı İncil Hıristiyanlığından ve Kur’an İslâmiyet’inden değil bu dinler ötesi mistik akımlardan doğmuşlardır. Gerçekte manastırlar ve tekkeleler mistiğin belli başlı ocaklarıdır.” (Mensching, 2012: 215). Analılacağı üzere milli ya da yüksek tipli (paganist ya da ilahi) ne olursa olsun din için mistisizm kaçınılmaz bir sonuç olmuştur.

şılabilecek türde olmadığından, bu bilgileri onlara hal diliyle anlatmak, anlatırken de haliyle bu yüksek düşüncelerle toplumu etkilemek ve onların kalplerinde ve zihinlerinde müstesna bir yer edinmek çok kolay olmuş olmalıdır.

Kanaatimize göre sûfiler ve tarikatları şeriatın kalıpları arasına sıkıştırılmış topluma, zihnen ve bedenen dinamik, sırlarla dolu, gizemli bir hayat vaat ettiği ve bu sırların gündelik hayata dair maddi ve manevi pekçok soruna çözümler önerdiği dolayısıyla bu nedenlerle yaygınlaşıp, toplumsal olarak kuvvetli bir ön kabul görerek uzun ömürlü sosyal bir müessese olarak günümüze kadar gelmeyi başarmışlardır. Şu halde tarikatların çevrede ağlarını örmesine yardımcı olan en önemli ideolojik unsurlardan birisi de mistisizmdir. Kaynağı neresi olursa olsun⁴⁴ şeyhin, pîrin özgün bir şekilde zamanının konjonktürel dengeleriyle yoğurduğu ve iksir haline getirip çevresine yaydığı gizemli hallerinin etrafında nasıl coşkulu ve heyecanlı kalabalıklar var ettiği ve bu dinamik toplulukların ileride değinileceği üzere ne kadar büyük siyasi ve toplumsal olaylara zemin hazırladıkları anlaşılmaktadır. Onların bu gizemli halleri, onlara olan sevgi ile korkuyu, güven ile kuşkuyu hep birlikte düşündürmüştü; şeyhler ve dervişler toplum ve siyaset tarafından hem mistik güçlerine inanılan ve ümit bağlanan hem de bu güçlerinden çekinilen zümreler olarak siyasi, sosyal ve kültürel bir etkinlik alanı bularak Osmanlı toplumunu dizayn eden aktörlerden birisi olmayı başarmışlardır.

1.1.3. Vahdet-i Vücûd Ontolojisi ve Yeni Bir Dünya

“Vahdet-i Vücûd kavramı XI. ve XII. yüzyıllar Endülüs’ün büyük Arap kökenli sufisi Muhyiddin Muhammed İbn. Arabî’ye (1165-1240) dayandırılmaktadır. Bu anlayış XIII. yüzyıldan başlayarak İslâm metafizik düşünce geleneğinin⁴⁵ Molla Sadr’a olarak bilinen Sadreddîn-i Şîrâzî’nin (1571-1640) bütün yaklaşımları kendisinde birleştiren girişimiyle zirve noktasına ulaşmış Müslüman düşünürler ve tasavvufî ekollerin büyük çoğunluğu üzerinde özellikle de İran’da büyük bir etkiye sahip olmuştur” (Izutsu, 2010:

⁴⁴ “Hem ruhanî hem de felsefî bir düşünceyi içine alan mistisizmin en bariz özelliklerinden biri medeniyet ve kültürler arası ortak yorumlar ihtiva etmesidir. Bu nedenle mistisizmi “dinler arasından akıp gelen büyük ruh nehri” olarak tanımlayanlar da vardır. (Kara, 2012a: 12).

⁴⁵ “Metafizik deyimini yüzyıllar boyunca, hep doğa dışı niteliğini sürdürerek çeşitli anlamlarda kullanılmış ve çeşitli zamanlarda felsefe (filozofi) tanrıbilim (teoloji), varlık bilim (ontoloji) ve bilgi bilim (epistemoloji) deyimleriyle anlamdaş kılınmıştır.” (Şulul, 2003: 57-69).

14; Kara, 2012b: 253-257; Eraydın, 2012: 261-287).

Vahdet-i Vücûd “*Sadece Allah vardır, onun dışında bir varlık yoktur*” esasına dayanan bir tevhid çeşitidir ve “*La mevcude illâ hû*” cümlesiyle özetlenir (Kara, 2012b: 253; Eraydın, 2012: 209-210).⁴⁶ Şeyh Bedreddin’in ifadesiyle: “*Allah’tan başka tapacak yoktur sözünün anlamı; varlık âleminde Allah’tan başka var olan yoktur demektir*” (Gölpınarlı, 2008:142). “*Tüm kâinat, tüm âlemler aynı anda hem O’dur hem O değildir (hüve la hüve)*” (Corbin, 2013: 205). İztsu’nun penceresinde başka bir anlatımla, biricik süje-obje ilişkisi problemi İslâm’da, ittihadü’l âlim ve’l-mâlum (yani bilen ile bilinenin birliği) problemi olarak ele alınıp tartışılır. Objesi ne olursa olsun bilginin en yüksek derecesine, bilen ‘*yani insan olan sujenin*’ obje ile aralarında hiçbir fark kalmayacak derecede birleşip onunla tamamen özdeş bir hale gelmesi durumunda ulaşılır. Yani suje ile obje birbirinden ayırt edilebilir iki varlık olarak var oldukları sürece tam bir bilgi elde edilmiş olamaz (İztsu: 2010: 21). İbn. Arabî’nin tasavvuf terbiyesi ile yetişmiş ve onun düşüncelerini sistematikleştirerek ‘dönüm noktası’ halini almış olan Sadreddîn Konevî (d. yaklaşık 1210, ö. 1274) ise, bu hususa şöyle açıklık getirir: “*Hak, bütün mevcutlara ve onların mertebelerine sirâyet etmiştir.*” (Konevi, 2012: 8).⁴⁷ Bir Osmanlı Mevlevî şeyhi olan İsmail Rusûhî Ankaravî ise Vahdet-i Vücûd ontolojisini: “*Daima ben oyum; ben o olmaktan ve o ben olmaktan zail olmadım, aramızda fark yoktur, belki de zâtım zâtını sevdi...*” şeklinde formülize etmiştir (İsmail Rusûhî Ankaravî, 2008: 228, 195). Osmanlı Kuruluş Dönemi’nin büyük sûfîlerinden olan Emir Buhari’ye (1368-1430) göre ise “*mürşidin yanağı vahdetin tecelli ettiği bir şemdir. Âşığın amacı ise vahdet deryasına dalmaktır. ‘Mana’ bir genç (hazine), Âşıklık bu mana hazinesine ulaşmaktır.*” (Emir Buhari, 1999: 48-24).

⁴⁶ Vahdet-i Vücud ontolojisinin ve onu asıl sistematize eden İbn. Arabî’nin görüşlerinin özgünlüğüne işaret eden Corbin bu durumu şöyle izah etmektedir: “İbn Arabî’nin düşüncesi iki kategoriye de girmez. Ne Ortodoks İslâm bilginlerinin soyut tektanrıcılığını ne de Batı felsefe tarihinde monizm olarak adlandırılan şeyi ikrar eder. Soyut tektanrıcılık olarak lâikleşmesi olan monizm, ortak bir totaliter eğilimi ortaya koyarlar; Öte yandan İbn Arabî’nin hikmeti, varlık âlemine dair mütecellî bir algıdan yola çıkar ve bu tür olasılıklara mahal vermez.” (Corbin, 2013: 219).

⁴⁷ Tasavvufî şahıslara ait çalışmalar ile menkıbeler, vilayetnâmeler üzerine yapılan inceleme ve araştırma çalışmaları kaynak eserler olan Osmanlı kroniklerinde alışla gelmiş olan metin içerisinde eserlerin ilk müelliflerinin isimleriyle gösterilme geleneğine uyularak aynı mahiyette kabul edildikleri için yine aynı usul ile verilmiş eserlerin tam künyeleri ise kaynakçada gösterilmiştir. Üzerlerinde yapılan onca itibarsızlaştırıcı tartışmaya rağmen söz konusu menkıbe ve vilayetnâmeler üzerinde çalışarak bu eserleri bilim dünyasına kazandıran araştırmacılara müteşekkirim.

Ancak sūfîler bu “*hakikat*”ı ve “*mana*”yı farklı şekillerde müşahade ederler.⁴⁸ İbn. Arabî ve İbn. Farîz gibi bazı sūfîler, hakikati ilahî güzelliğın aksettığı hususî-haricî görüntülerde müşahade eder. İbn. Farîz şöyle der: “*Vücud, bakanlara tecellisinde göründü. Her yerde onu bir tecelliyle görürüm.*” Diğer bir grup ise Hakk’ı nefislerinde içkin olarak müşahade ederler (Ebu’l-Alâ Afîfî, 2012: 28; Eraydın, 2012: 210-212; Konevî, 2012: 89-106). Ebu’l-Alâ Afîfî bu tasnifin ardından tecelli konusunda birincilere Hakk cemal-i mutlak olarak gözükürken ikincilere İlah-ı mahbub olarak tecelli ettiğini, bu ikinci tarz müşahadenin, psikolojik yönleri ağır basan, güçlü ruhi temayül sahibi insanlarda ortaya çıktığını belirterek Bayezid Bestami, Hallac , Rabia ve Şibli’yi örnek gösterir. Ona göre bu müşahadenin en önemli görünümü, bir lezzet ile şiddetli bir elemin aynı şuur altında birleşmiş olmasıdır (Ebu’l-Alâ Afîfî, 2012: 28). Bu derin sevgi hali uzun süre Galata Mevlihanesi şeyhi olan İsmail Rusûhî Ankaravî (ö.1041/1631) tarafından şöyle izah edilmiştir: “*Sen gönlüme yerleşince, kendimden ayrılırım / Sen benim dostum olunca kendimle ne işim olabilir?*” (İsmail Rusûhî Ankaravî, 2008: 80). Bu ontolojik algıda anlaşılacağı üzere asıl olan ruh ve onun asıl olması gereken mecra ruhlar âlemi, ya da bizzat yaratıcının “*tek*” olanın katıdır. Vahdet-i vücud sūfîlere bir mekâna (dünya) ve bir bedene hapsolmalarına rağmen Tanrı’ya kavuşma yolunu açan müthiş bir olgudur. Öyleki bu ontolojik algı, sūfîlerin bütün epistemlerini yeniden yaratmış cennete ulaşmak hedefi dahi avama bırakılırken sūfî yaşamının merkezîne “*birle bir olmak*” hedefini koymuştur.⁴⁹ Nitekim Bu idrake nasıl vardığı Şibli’ye sorulmuş ve şu ilginç cevap alınmıştır:

⁴⁸ Hemen her alanda olduğu gibi tevhid alanında da müridlerin sülukları sürecince ulaşacakları merhaleler vardır. Buna göre Meşâyih’in ıstılahlarından birisi olan Tevhid üç kısımdır: ilmi tevhid, hali tevhid, ilahî tevhid. “İlmi tevhid şudur: Salik tasavvuf yolunun başlangıcında şunu bilecektir: Şanı yüce ve âlemin sahibi olan Allah’tan başka hakiki varlık ve mutlak müessir yoktur; kâinatın bütün zerrelere, zat ve sıfatlar, mevcudatın fiillerinin hepsi O’nun zat ve sıfatlarının parıltılarında yok olmuştur. Hali tevhid şudur: Burada tevhid, muvahhidin zatının ayrılmaz parçası olmalıdır; varlık resimlerinin karanlıkları, bazı kalıntılar hariç, ortadan kalkmalıdır. Bu makamdan muvahhidin varlığı, Vahid-i hakikinin cemalini müşahade etmekte öylesine kendinden geçer ki, Allah’ın zat ve sıfatlarından başka bir şey görmez olur. İlahî tevhid şudur: Hak sübhanehu ve Taala öncesizliğin öncesinde (Allah vardı O’nunla beraber bir şey yoktu) hükmüne göre vahdaniyet ve ferdaniyet vasfıyla muttasıf idi. Bilinmelidir ki, bütün eşya Allah’ın zatının ezeli kudretinde el’an yok olmuş durumdadır. Müşahade eden ve edilen, kaseden ve edilen, şükreden ve edilen hepsi bir varlık olup, ayyar ve masiva bertaraf olmuştur.” (İsmail Rusuhî Ankaravî, 2008: 39- 40).

⁴⁹ Yunus Vücüd-i Mutlak ile beraber olduğunu son derece coşkulu ve serbest bir diile şöyle izah etmiştir: “Ol Kâdir-i kûn feyekûn lutf edici Rahmân benim/ Kesmeyen rızkını veren cümlelere Sultan benim” (Aktaran: Köprülü, 2013: 300).

“Bu yolda sana kim kılavuzluk etti? Bir köpek” dedi. “Onu birgün, bir su kıyısında susuzluktan nerdeyse ölmüş bir haldeyken gördüm. İçmek için suya eğilince, suda aksini görüyor korkup geri çekiliyordu. Onun başka bir köpek olduğunu sanıyordu. Sonunda susuzluğu öyle bir noktaya geldi ki, korkusunu bir kenara itip suya daldı. Öteki köpek kaybolmuştu. Köpek, kendisiyle arzusu arasındaki engelin yine kendisi olduğunu ve artık yok olduğunu gördü. Benim engelim de kendi benim olarak aldığım şeyin, aslında kendi engelim olduğunu öğrendiğimde ortadan kalktı. Benim yolum, bana bir köpeğin davranışıyla gösterildi.” (Aktaran: Sayar, 2013: 53).

İşte bu vizyonla hareket eden dervişler hakikat yolculuğunda zaman zaman vecde gelerek bu ilahi sır⁵⁰ mazhar olduklarını ileri sürmüşlerdir. Zira “Ârifler hakikat fezasına yükseldikten sonra hak ve vahid olanın varlığından (vücut) başka bir varlık görmediklerinde ittifak etmişlerdir.⁵¹ Kesretten tamamen kurtulup mutlak vahdaniyete daldıklarında, bu sarhoşlukla kimi ‘ene’-l- hak’ demiş kimi ‘sübhânî ma a’zame şani’ (kendimi tesbih ederim, şanıma ne yüce), kimi de ‘mâfi’-l-cübbeti sivallah’ (cübbemde Allah’tan başkası yoktur) demiştir.” (Kara, 2012b: 255). Bu resmi ideoloji ve avam için son derece tehlikeli bulunan sözleri nedeniyle âşıkların sekr halindeki sözlerinin anlatılmayarak gizli tutulması kaidesi getirilmiştir “*erenler arıfdür. Sırrı gizler hali faş itmezler.*” denilmiştir (Erünsal, 2003: LX – LXI; Akhisarlı Şeyh İsmâ, s. 48; Eflâkî, 2012: 255). Bu sekr halini en coşkulu şekilde yaşayanların ve bu kuralı tanımayanların başında gelen Hallacı Mansur Bağdat pazarında şöyle bağıırıyordu: “*Ey Müslümanlar, yardım edin bana! O ne ruhumla yakın bir ilişki kurmama izin veriyor ne de ruhumu alıyor ki, kurtulup huzura kavuşayım. Bu benim katlanamayacağım bir cilve.*” (Aktaran: Schimmel, 2011: 49).

Hallac’ın vecd halinde söylediği bu sözler Tanrı’ya ulaşma onu müşahede etme tecrübesinin nasıl olduğunu göstermektedir. Mevlânâ ise bu ilahi müşahedeye giden yolu “*Tanrı kendi eserine bakanın yanında var, zatına bakanın yanında ise yoktur.*”,

⁵⁰ “Sır kelimesi aşk ve münacat ile birlikte ele alınır. Âşık kendisini halktan saklayıp, her nefeste sır ile Allah’a yalvarır. Bundan da kimsenin haberi olmaz. Âşık aşkını gönlünde sır gibi saklar. Bazen de bu aşktan ve maşukundan ayrı kalmaya dayanamaz ve sırrını aşikâr etmek ister. Bundan sonrada sırrını âleme duyurduğu için gönlüne kızar.” (Kurnaz-Tatçı, 1999: 70).

⁵¹ Tasavvuf araştırmacılarının sūfi hayatta dikkatini çeken en önemli meselelelerden birisi, sūfilerin “hal” dedikleri ruhi tecrübedir. “Sūfiler hali, kulun Rabbi ile ya da sonlunun sonsuz ile bütünleştiği manevi menzil; deruni aydınlanmanın gerçekleşmesiyle zevki ilminin kendilerine aktığı ruhi bir makam olarak tanımlarlar. Bu hal, sınırlı aklın hallerinden değildir. Yoksa akla ve onun kanunlarına boyun eğdi. O, sadece, her türlü ruhi faaliyeti açıklama istidadı olan batini varlığa aittir. Başka bir ifade ile şehvani arzuların kurtulmuş iradenin hallerindedir. Sūfilerin ince ifadeleriyle “fena filah” dedikleri durumdur.” (Ebu’l-Âlâ Afîfî, 2012: 21).

“Hiçbir şey görmedim ki Tanrı’yı onda görmemiş olayım” sözleriyle açıklar (Eflaki, 2012: 255).⁵² İnsanlara gizemli, gizemli olduğu kadarda ilgi çekici ve cazip gelen vahdet-i vücûd ontolojisi tasavvuf dünyasında çok geniş bir alana farklı etkinlik dereceleriyle yayılmıştır. İbn Arabi ve Mevlânâ ile yaygınlık kazanan bu akım çok radikal bir anlayışa bürünebildiği gibi İmam-ı Gazali ve onu takip eden çevrelerde daha makul ve şeri hassasiyetleri rahatsız etmeyen bir çerçevede kalmıştır.⁵³ İmamı Rabbanî’nin vahdet-i vücûdu tenkit eden ve onun yerine vahdet-i şuhûd’u⁵⁴ öneren yaklaşımından sonra başta Nakşbendî çevreler olmak üzere Sünnî tarikat çevreleri daha çok bu dairede kalmışlardır denilebilir (Kara, 2012: 252; Schimmel, 2012: 384-389; Tosun, 2009: 182-190).

Osmanlı toplumunda ise başta Ocak olmak üzere genel kabul gören birisi Sünnî geleneklerle bağdaştırılan daha çok Bayramilikten gelişen bir tarikat olan Celvetiliğin kurucusu Aziz Mahmud Hüdayî (Ö. 1623) tarafından formilize edilen zahidane ve olabildiğince şeriata uygun bir vahdet-i vücûd algısı; diğeri yarı felsefi bir karakter arz eden Şeyh Bedreddin ile başlayan XVI. ve XVII. yüzyılda Bayramiyye Melamileri ile bazı Gülşenîlerde görülen materyalist yahut pantesit eğilimli vahdet-i mevcûd anlayışı; bir diğeri ise Bektaşî çevrelerde görülen ve daha çok Tanrı ile Ali’yi bir kabul eden yorum olmak üzere yine farklı tonlarda bir vahdet-i vücûd algısının olduğu anlaşılmaktadır (Ocak, 2013b:150-151; Ocak, 2013a: 197-206; Melikoff, 2011: 34-35). Görüldüğü üzere Bektaşîlikte vahdet-i vücûd Tanrı ile insanı birleştiren bir anlayışla hulûl ile karşımıza çıkmıştır: Buna göre Tarikatların vahdet-i vücûd yorumlarının şekli ve derecesi devlet ile olan ilişkilerinin gidişatında da belirleyici rol oynayacaktır.

⁵² Ankaravî, vecd halindeki Tanrı ile bir olma hadisesini anlamlandırmaya çalışırken çarpıcı bir izahla sar’a hastalığını bir metafor olarak kullanır (İsmail Rushî Ankaravî, 2008: 206).

⁵³ “Gazali, sadece tasavvufu meşrulaştırıp makul bir çerçeveye oturtmakla kalmamış kendinden sonraki dönemleri de tesiri altına almıştır. Öyleki Osmanlı tefekkür iklimine rengini ve hususyetlerini veren mütefekkirlerin en başına kaydedilebilecek isim; her şeyden evvel metafizik endişenin adamı olan ve Türk düşünce hayatını inşa eden usulün asıl mekanizmasını kuran bu şahıstan başkası değildir.” (Şeker, 2013: 31).

⁵⁴ “Tevhid-i Şuhûdî, fena fi’ş-şuhûd, fena-i şuhûdî gibi isimler verilen vahdet-i şuhûd ‘La meşhûde illallah (Allah’tan başka müşahede edilen, görülen bir şey yoktur, görülen her şey O’dur)’ şeklinde özetlenebilir. Hindistan’lı İmam Rabbanî’nin (ö. 1034/1625) vahdet-i vücûdu tenkit edip vahdet-i şuhûdu savunmasından sonra bu anlayış özellikle Nakşbendî çevrelerde daha çok tutunmuştur.” Kara’ya göre İmam Rabbanî’nin Vahdet-i Vücûd karşısında hassas oluşunun sebeplerinden belkide em önemlisi Ekber Şah’ın tesiriyle Hinduizm, Jainizm, Hristiyanlık, Yahudilik ve Zerdüştükten meydana gelen eklektik bir dini anlayışa karşı tavır almasıdır. (Kara, 2012b: 252-253). Buradan da anlaşılacağı üzere vahdet-i vücûd ontolojisi farklı coğrafyalarda farklı şekillerde algılanmış ya da siyasi birtakım projelerin şekillenmesinde etkili olmuştur.

Vahdet-i vücut ontolojisinde “Tanrı tutku doludur çünkü sadık aşığın kendisine olan tutkusunda, kulunun teopatisinde kendisine görünür. Dahası bu her zaman ‘birle bir’ olmaktadır” (Henry Corbin, 2013: 92). “*Yaratan-yaratılan*” ayrımı gibi suni bir gerçeklik yerine, doğru anlaşılması gereken sadece “*Yaratan*”ın var olduğu, her şeyin de ondan olduğu hakikatini kavrayabilmektir. Ulemanın “*Soyut Tanrı*”sı, sûflerin ontolojik algısında nereye baksan Tanrı’yı onun zatının tezahürlerini görürsün şeklinde somutlaştırmıştır. Zira sözü edilen bu Tanrı kâinatı ve onun içerisinde özel bir misyonla kendi zatını görmek için yarattığı insanı kendisine halife kılmıştır. Bu büyük misyonla yaratılan insanın ulemanın “*Tanrı*” algısıyla, şeriatın zahiri kurallarıyla ya da siyasi ve dünyevî organizasyonlar yoluyla durdurulması ilahi misyonundan ve vizyonundan uzaklaştırılması mümkün değildir. Çünkü insan seyr ü sülûk ile insan-ı kâmile ulaşmak ve dolayısıyla asıl yaratılış gayesi olan Tanrı ile özdeşleşmek için yaratılmıştır. Şu durumda insana bu ontolojik algıyı kavratacak onun ürettiği epistemi anlatacak olan tarikat şeyhleri, insanı yaratılış gayesine ulaştıran rehberler olarak sözü edilen bu ontolojik dünyanın gerçek sultanları ve gerçek sahipleridirler. Onlara tabi olup onların çizdiği istikamette ne pahasına olursa olsun yürümek, bu yola çıkmış salıkların ve müritlerin birinci önceliğidir. İtaat, sadakat ve biat zamanın gerçek sultanı olan şeyhedir. Zahiren dönemin hükümdarına uyuyor olmak ise bu ilahi istikamette çıkılan yolun kesilmemesi şartıdır.

Nitekim cezbe halindeki şeyhlerin etrafında toplanan ve onların her söylediğini kati surette ilahi bir emir gibi algılayan coşkulu dervişler ve müritler zaman zaman çevrelerindeki tartışmaları siyasi ve sosyal boyutları olan mücadelelere dönüştürebilmişler, etraflarında rahatsızlık uyandırabilmişlerdir.⁵⁵ Corbin’in ifadesiyle, “İbn Arabi kendi kişisel zaman ve ortodoksilerinin yapısını belirleyen o güçlü ve az rastlanır bireylerden biridir. Bu bireyler ne ‘kendi’ zamanları olarak nitelendiren zamana ne de ‘kendi’ zamanlarının ortodoksisine uyarlar” (Corbin, 2013: 21). Zira etrafında büyük bir muhalefeti toplayarak merkeze yürüme cüretinde bulunan Şeyh Bedreddin’in şu sözleri İbn Arabi gibi onu da yeterince güçlü kılmakta ve coşkun bir sûfi kitlesine ulaşmasında etkili olmuş olmalıdır. “*Görmüyormusun? Tohumda bütün ağaç mevcûd olduğu ve bütün*

⁵⁵ Örnekler için bk. (Ocak, 2013: 296-372; Menekşe, 2014: 109-125; Balıvet, 2000: 35-130).

ağaç o tohumdan vücud bulduğu gibi ağacın parça buçuklarından her cüzü' de de tohum mevcuttur... Bütün âlemler bir zerrede mevcuttur...” (Aktaran: Gölpınarlı, 2008:133). Zira bu fikirler ışığında dünyaya bakış açıları yeniden formatlanan cezbeli müritlerin yaşamın merkezîne yerleştirdikleri şeyhleri ve onun uğruna gözden çıkardıkları bedenleri ve nefisleri ile neler yapabileceğini tarih büyük bir kıyam hareketi olarak yazmıştır. (Balıvet, 2000: 35-130; Werner, 2009: 31-57; Timuroğlu, 2013: 69-109; Gölpınarlı, 2008: 7-221).

Kanaatimize göre vahdet-i vücud ontolojisi tarikatlara üç şekilde katkı sağlamıştır: Birincisi onları zihinsel olarak diri ve dinamik tutmuş, sürekli bir gelişim ve mücadele alanı olarak dervişleri manen doyurma ve örgütlü mistik yapı olan tarikat içerisinde tutma imkânı vermiştir. Zira mürid davasından vazgeçmediği, sabırla yoluna devam ettiği, şeyhine sonsuz itaat ve sadakatla mücahedesini sürdürdüğü oranda mesafe kat edecek ve Hakk'a kavuşacaktır.⁵⁶ İkinci olarak bu büyük davada ârif-veli denilen şeyhin büyüklüğüne, onun müritleri ve hatta insanlık için ne kadar önemli ve gerekli olan bir zât, onsu bir hayatın ise dervişler için ne kadar boş ve gereksiz olduğunun anlaşılmasına vesile olmasıdır. Zira bu yolun sonunu gören tek kişi odur ve bu yolu sonlandırmak isteyenler onun kılavuzluğuna, mürşitliğine muhtaçtır. Üçüncüsü ise tarikat mensupları, bütün kurum ve unsurlarıyla dış dünyadan ayırdıklarının ve ayrıcalıklı bir konuma yükseldiklerinin farkına bu ontoloji sayesinde varmışlardır. Zira onların yaşadığı din, şeriata kuru ritüellerinden, tali yolları salık veren zahiri emirlerinden ayrılmış, Tanrı'ya ulaşmak onunla buluşmak gibi şekli olmaktan çok manevi ve batınî olan ulvi bir hedefe yönelmiştir. Bu ise ancak tarik ehlinin anlayabileceği derinlikte bir şeydir. Şu halde derviş toplumdandır; şeyhte diğer seçkinlerden, memurlardan ve hatta sultandan daha üstün bir varlık durumundadır. Çünkü “*Avam gözü Hak görür değildir. Avam kulağı nidây-ı Hak işitir değildir. Ol azizlerin 'gördük' didikleri, görünen görenden gayrı olub bir şey bir şeyi gördüğü gibi değildir. Ve söyleştiği gibi değildir.*” (Akhisarlı Şeyh İsâ, 2003: 94). Yani onlar toplum içerisinde, hakikati anlamış ve Tanrı'ya daha yakın olmayı hak

⁵⁶ Bu katedilecek yol ve kademeler şöyledir: “Tasavvuf'ta insanların tevhidî: münafıkların tevhidî (ikrar var tasdik yoktur); avamın tevhidî (ikrar ve tasdik vardır); havas ve mukarreb olanların tevhidî (keşif yoluyla tevhidin sırrına ulaşır), arif ve Sıddık olanların tevhidî (Bu derecede olanlar sadece Allah'ı görür, mahlûkatı görmezler) gibi derece ve aşamalar konulmuştur.” (Kara, 2012b: 252; Izutsu, 2010: 38-41).

etmiş kişiler olarak ayrıcalıklı bir konumdadırlar.

Yukarıda açıklanmaya çalışılan bu anlayış tarikatın salikleri arasında yukarıdan aşağıya doğru güçlü bir sadakat zinciri oluştururken, tarikatı topluma açarak onu propaganda etmiş ve dışarıdan katılımlar için özendirici bir ortam oluşturmuştur. Öyleki sûfiler, ister propaganda amaçlı olsun isterse vecd halinde söyledikleri sözler nedeniyle olsun vahdet-i vücud uğruna çok sayıda şehit vermişler, “sırr”ı açık etmeme düsturu bu olaylar karşısında çaresiz kalmıştır.⁵⁷ Herkesin tatmin olduğu bu düzlemde hiyerarşinin en tepesinde olan şeyhler en fazla takdis edilmişlerdir. Bütün bu izahlardan anlaşıldığı üzere vahdet-i vücud felsefesinin tarikatların örgütlü yapısını motive ettiği ve ideolojilerinin oluşmasında etkin bir rol oynadığı anlaşılmaktadır.

1.1.4. Geniş Ağlara Ulaşma Vizyonu: Seyahat ve İrşad

Tasavvuf dünyasının ve onun kurumsal uzantıları olan tarikatların ideolojik unsurlarından birisi de kanaatimizce seyahat ve onunla içkinleşen irşad olgularıdır. Zira yukarıda izaha çalıştığımız bölgeler, ülkeler hatta kıtalar arası bir etkileşimin ürünü olan senkretik ve mistik yapıların toplanarak tasavvufla buluşması, zengin bir armoni ile onun içinde harmanlanarak bu bölgelere yeniden yayılması sûfilerin seyahat düsturları sayesinde olmuştur. Tabiri caizse sûfiler asırlar boyu oradan oraya mesafe, zaman ve mekân tanımaksızın akıp durmuşlardır. Gittikleri yerlere kendi davalarını, manevi ve zihinsel dünyalarına hâkim olan düşünce, inanç ve yaşam biçimlerini götürmüşler vardıkları yerlerden bunlara yenilerini katarak kâh geri dönmüşler kâh başka yerlere göç etmişlerdir.⁵⁸ Kara’ya göre sûfilerin bu özelliği onları sürekli gurbette-garip ve bir o ka-

⁵⁷ Tasavvufi ıstıhlara göre sûfiler vecd halinde iken yaşadıkları tecrübeleri ve söyledikleri sözleri dillendirmemeli açık etmemelidirler. Zira bu tecrübe ancak onu yaşayan ve anlama kapasitesinde olan ileri mertebelere ulaşmış sûfilerce anlaşılabilir. Aksi takdirde ulema ve siyasi otorite bu sözleri kamu düzenini tehdit avamın itikadını bozma girişimi olarak algılayabilir. Böylece teolojik bir mesele vahim siyasi ve toplumsal infaza dönüşebilir. Sûfiler ile ulema bu konuda tarih boyu bir tartışma zaman zaman da çatışma içerisinde olmuşlardır. Bu durumu açıklayan bir olay Hallac çarımha gerildiğinde onunla Hızır arasında geçmektedir. Hızır (A.s.) “Biz onu (sırrı) sakladık ve sâlim kaldık. Sen onu ifşa ettin ve ölüyorsun” dediği kaydedilmiştir (Schimmel, 2011: 68); Mevlânâ’da adeta Hallac ve onun gibileri uyarır: “Tanrı güneşten daha çok görünendir. Kim gördükten sonra anlatmaya çalışsa o kayıptadır.” (Eflâkî, 2012: 255).

⁵⁸ Sûfilerin olgunlaşmalarında seyahatin rolü büyük olmuştur. Zira Corbin, bu durumu İbn. Arabî’nin yaşam hikâyesinde de görür. Ona göre: “İbn Arabî’nin karakterini tanımada simgeye dönüşen üç ana öge veya özellik vardır ve şeyhin doğru tanınması açısından bu özelliklerin iyi anlaşılması lazımdır. Bunlar, İbn Rüşd’ün cenazesine katılması, Doğu’ya göç etmesi ve Hızır’ın müridi olmasıdır.” (Cor-

dar da fakir kılmıştır.⁵⁹ Seyahat, tasavvufi ahlâkı elde etmenin yollarından birisi olarak kabul edilmiş bunun için sûfilere “*seyyahün*”de (gezginici dervişler) denilmiştir. Sûfiler, seyahati teşvik eden, yeryüzünü gezip dolaşmayı emreden, ibret ve ders almak için kâinata ve tabiata açılmayı tavsiye eden ayetleri ve hadisleri kendi düşünceleri istikame-tinde yorumlamışlardır.⁶⁰ “*Yeryüzünde gezip de kendilerinden öncekilerin akıbetlerinin nasıl olduğuna bakmıyorlar mı*” (**Rum 30/9**), “*De ki yeryüzünde gezin, yaradılışın nasıl başladığını görün*” (Ankebut 29/20). “*Seyahat ediniz sıhhat bulunuz, ganimet elde ediniz.*” (**hadis**) (Aktaran: Kara, 2012b: 164-165).

Sûfilere zorlu ve meşakkatli yolculuklara iten, seyahat olgusu, farklı sebeplerle tezahür etmiştir. Bunları sırasıyla kısaca izah etmeye çalışırsak: Birincisi, şeyhleri tarafından halife, post-nişân ve dervişlerin irşad amaçlı yönlendirilmeleri, görevlendirilmeleridir. Zira tarikatın öğretisini yayması, propaganda yapabilmesi ve geniş toplumsal ağlara ulaşabilmesinin en başlıca yollarından birisi budur. Şeyh’in emriyle birlikte halifeler ve dervişler zaman, mekân, mesafe, ülke sınırları tanımaksızın güvenlik gibi zamanın en büyük problemine aldırılmaksızın uzun seyahatlere çıkmışlar; hatta yolda ya da gidip yerleştikleri yerlerde vefat ederek oralarda kalmışlardır. Yaşadıkları sürece etraflarına büyük kalabalıklar toplamışlar hatta kimi zaman büyük grupları arkalarına takarak dolaşmışlardır.⁶¹ Öldüklerinde mezarları ise bir türbeye çevrilmiş zamanla etraflarında kurulan yerleşkeler, köy, kasaba ve şehirlere dönüşmüştür.⁶²

bin, 2013: 46).

⁵⁹ “Tasavvuf psikolojisi açısından yolculuk sûfiler için önemlidir. Yolculuk insana yalnız ve garip olduğunu hatırlatır. Sunî olarak etrafında oluşan ülfet ve dostluklardan koparak kendisiyle baş başa kalır. Bu durum kendi kendini dinlemek, onarmak ve olgunlaştırmak isteyen bir ruh için güzel bir fırsattır. Garip olan kişi (en başta) şân ve şöhret halkalarından kurtulur. Şân ve şöhret tasavvufa göre en büyük afettir.” (Kara, 2012b: 167).

⁶⁰ Tasavvufî istilâhların herbirinde olduğu gibi seyahat de güçlü bir şekilde dinî bir temele konuşlandırılmıştır: “Tasavvuf şu sekiz haslet üzere kurulmuştur: Sehâ (cömertlik), rıza (Allah’ın emirlerine rıza göstermek), sabır, işaret, suf giyme, *seyahat*, *fakr* (*Fakirlik*), *gurbet*. Seha Hz. İbrahim, rıza Hz. İshak, sabır Hz. Eyyûb, işaret Hz. Zekeriya, gurbet Hz. Yahya, sûf giyme Hz. Musa, seyahat Hz. İsa ve fakr Hz. Muhammed’e (a.s) aittir.” (Hücvirî, 2010: 102).

⁶¹ Mesela, Şücâ’ Baba Menâkıbnâme’sine göre “Şeyh Şücâ’ 200 derviş ile bütün yaz seyahat eden kışları zaviyesinde ya da bir mağarada geçiren tipik bir Babâî dervişidir. XV. yüzyıl da onun müritleri bütün Anadolu’da ve Rumeli’de Üryan Şücâ’iler adıyla ünlenmişlerdir.” (Şücâ’eddin Velî, 2010: 19).

⁶² Birçok köye ismini veren, elinin emeği ve alınının teriyle dağ başlarında yer açıp yerleşen, bağ ve bahçe yetiştiren dervişler vardı. Mesela, “Diyâr-ı Horasandan gelmiş olan şeyh Hacı İsmail, Lârende kazasında kendi ismini verdiği bir köy kurmuştur. Diğer bir köy de yine şenlendirilmek şartıyla Ya-

Bu yolun yolcuları seyahat üzere oluş, seyahat müritken mürşit aramakla geçerken halife ve şeyh makamına gelinmesinden itibaren ise irşad faaliyetleri ile devam etmiştir. Sûfiler bu seyahatlerde zaman zaman büyük güçlüklerle karşılaşmış ancak kerametlerle sorunları çözmüşlerdir. Bu kerametler sayesinde onlar uzun yolları bir anda kat edebilmekte aynı anda iki farklı yerde bulunabilmektedir.⁶³ Menkıbelerde yer alan bu tür hikâyelerin dervişlerin seyahat etmelerini ve irşad vazifesinden kaçmamalarını teşvik etmek için bir propaganda aracı olarak kullanıldığı düşünülebilir. Nitekim Sarı Saltık Hacı Bektâş-ı Velî'den irşad vazifesini alarak yetmiş kadar dervişi ile birlikte Moskov, Leh, Çeh ve Dobruca yöresine gelmiştir (Ocak, 2011b: 45). Elvan Çelebi'ye göre, Dede Garkın tarafından en gözde halife tayin edilen Baba İlyas'a; Garkın, diğer halifeleri arasından Hacı Mihman, Bağadın (Bahaeddin) Hacı, Şeyh Osman ve Ayna Dola (Ayna Dövlé, Aynu'd-Devle) adlarındaki önde gelen dört kişiyi seçerek emrine verip Rum diyarını, yani Anadolu'yu irşad etmekle vazifelendirmiştir (Aktaran: Taşğın, 2010: 34).

Kaygusuz Abdal Menâkıbnamesi ise Abdal Musa post-nişinlerinin iki bölge ile ilişkisini bize doğrudan göstermektedir. Birisi Hind tüccarlar aracılığıyla Hindistan, diğeri ise Kaygusuz'un bizzat kırk dervişi ile gittiği Mısır'dır (Kaygusuz Abdal, 1999: 131).⁶⁴ Menâkıptaki Mısır ileri gelenleri ve padişahı ile olan ilişkilerine bakılırsa burada irşad faaliyetlerinde de bulunmuştur.⁶⁵ Demir Baba ise mürşidinden el aldıktan sonra

tağan Abdal zaviyesinin Bozdağ'da Karlı Oluk deresi ve Kaba Koz denmekle meşhur yerleri bir şeyhe verilmiş yurtluk yerlerdir" (Barkan, 1942: 6, 15, 17).

⁶³ Nitekim bir menkıbede geçtiği şekliyle: Ahmet Yesevi, Sûfi Muhammed'e "Bana yapış seninle Cuma namazına varâlim" diyerek bir anda O'nu Mısır'da bir camiye götürmüştür (Köprülü2013: 67); Vilayetname'ye göre Hacı Bektaş'ın hocası Lokman Perende (Uçan Lokman) adında Ahmed Yesevi müritlerinden bir zâttı. Perende sözcüğü Kalenderiye Tarikatı'na bağlı ünlü Şems-i Tebrizî'nin de lakabı idi. Eflâki onun, bî-ser ü pâ (başsız, ayaksız) uzakları aşma gücünün bulunduğu, bu sebeple kendisine Şems-i Perende (Uçan Şems) dendiğini belirtir. Bundan onun, ancak büyük mutasavvıf ve velilerin ayrıcalığı olan "ubiquite/tayy-i mekân" yani aynı anda ayrı mekânlarda görünebilme gücünün bulunduğu sonucu ortaya çıkmaktadır -buna bir de "tayy-i zaman" farklı zamanlara ulaşabilme de eklenebilir. - Aynı güç, Baba İshak, Hacı Bektaş, Pîr Sultan Abdal gibi şahıslarda da vardı (Aktaran: Melikoff, 2011: 147-148. Hacı Bektâş-ı Velî, 1995: 5-7).

⁶⁴ "Mısır-Kahire, Mukattam'da İçkale yukarısındaki Bektaşî zaviyesi bu tarikatın yegâne müessesesidir. Tekkenin sınırları dâhilinde büyük bir bodrum türbe hizmetini görmektedir. Burada gömülü olan en büyük aziz (tekkenin kurucusu olarak bilinen) Kaygusuz Sultan olarak bilinmektedir. Bunun Abdal Musa'nın müridlerinden olup Bektaşî itikadını Mısır'a getirdiği söylenir. Rivayete bakılırsa bir hükümdar çocuğudur ve binadaki ismi Sultanzade Kaygusuz Abdal'dir. Bektaşîler arasında büyük bir şöhreti vardır." (Hasluck, 2012: 35).

⁶⁵ "Afrika'nın şâhı Kaygusuz Sultân / Ma'rifet Mısır'ma Yusuf-ı Ken'ân / Himmet ilham eyle ey nûr-ı irfân / Pîrim Hacı Bektaş sendedir meded" (Kılıç-Bülbül, 2008: 47; Demir Baba, 2011: 24).

Babadağı, Eflak, Boğdan ve hatta Rusya'ya kadar gitmiş, bulunduğu yerlerde pek çok keramet göstermiş, bu kerametleri onun irşadının vazgeçilmez bir parçası olup görenlerin İslam'ı din olarak seçmeleri için bir vesile olmuştur.⁶⁶ Aslında bu tür menkıbeler o dönemde şeyh ve dervişlerin gayrimüslim beldelere yönelik yapılan fütuhatta oynadıkları büyük rolü de gözler önüne sermektedir. İşte Osmanlı kuruluş döneminde itikadı sorgulanmaksızın devletin genişleme eksenli siyasi ve politik hedefleriyle bu tarikatları ve şeyhleri özdeşleştiren temel unsurlardan birisi de budur.

İkincisi dervişlerin özellikle Şeyh olduktan sonra kendi istekleri ile irşat, taraftar toplama, tekke ve zaviyelerin ihtiyaçlarının karşılanması gibi gayelerle çıktıkları seyahatlerdir. İrfan diliyle yazılan şeyh ve derviş metinlerinde bu hususlara dair çok sayıda misal vardır. Bunlardan birisi olan Akhisarlı Şeyh Âsâ menâkıbında yer alan bir hikâyeye göre: Efendi kasaba-i Köşk'te olurken kendisine burasının fazlasıyla ehl-i fesat olduğunu söyleyen birisine: “*Eğer bu yerden yaramaz bir yer daha olaydı ve ânın halkı bundan ehl-i fesad olaydı, göçer âna varırdım... Bin iyiyi irşad etmekden bir yaramazı iyi eylemek efdaldir.*” (Akhisarlı Şeyh Âsâ, 2003: 136). Diyerek özellikle fesad ve küfür ehlinin irşadının sûfiler için ne kadar büyük bir iş olduğunu ortaya koymuştur. Nitekim hayatının önemli bir kısmını irşad için yolculuk ve meşakkatlerle geçiren Akhisarlı Şeyh Âsâ, Hicaz, Mısır, İskenderiye, Antalya'yı kapsayan hac yolculuğundan başka; Gelibolu, Acem (İran)'e de gitmiştir. Onun Safevî çatışmasına rağmen İran'a gitmiş olması bu dönemde İran ile Anadolu arasındaki nüfus hareketlerine sûfilerinde aktif olarak katıldıklarını göstermesi açısından önemlidir.⁶⁷ Yine o Musul, Hemedan, Bağdat, Halep ve Şam'a uzanan ve yıllarca süren yolculuklar yapmış, Gelibolu seyahati sırasında Malkara, Aydın, Kestel, Menteşe ve Çine'yi gezmiştir (Akhisarlı Şeyh Âsâ, 2003: 6). Yusuf Hemedâni'nin halifeleri ise “Abdullah Berki kabri Buhara'da Gül-Âbâd dervazesinin dışında Şuristan Tepesi'nin üstünde, Hoca İshak-ı Gül-Âbâdî Hz. nin kabrine yakındır.

⁶⁶ Hemen hemen Bektaşî geleneğe sahip bütün Babalarda olduğu gibi Demir Baba'da da Ejderha denilen büyük canavarla mücadele, hayvanlar ile konuşma, çocuğu olmayanların çocuğu olmasını sağlama, elindeki sopayla kılıçlı, oklu binlerce düşmanı öldürme, kızgın fırın içine girme, aynı anda birden fazla yerde görünme gibi kerâmetler görülür (Demir Baba, 2011: 92-93, 106, 142, 164, 165).

⁶⁷ “Şeyh İbn. Âsâ XVI. asır Bayramî şeyhlerindedir. Asıl adı İlyas olup H. 902/1496-97'de Aydın Vilâyeti'ne bağlı Saruhan Sancağı, Akhisar kazasında doğmuştur. Babası, Bayrâmiliğin Şemsilik şubesinin Tennurilik kolu kurucusu İbrahim Tennûri'nin oğlu Şeyh Kâsım'ın halifesi Şeyh İsa Mecdüddin Akhisarî'dir (Ö. 937/1530-31)” (Akhisarlı Şeyh Âsâ, 2003: 8).

İkincisi Hoca Hasan Andaki'dir ki bunun kabri de Hoca İshak'ın kabrine yakındır. Üçüncüsü Hoca Ahmet Yesevi'dir onun kabri ise Türkistandadır..." (Köprülü, 2013: 97) görüldüğü üzere her biri farklı bir yeri irşat etmekle vazifelendirilmiş ve oralarda meftun düşmüşlerdir.⁶⁸

Seyahatler, şeyhlerin irşad süresince yetiştirdikleri halifeler ve dervişlerin ne kadar verimli bir hayat yaşadıklarına dair kendi iç hesaplaşmaları için de önemlidir. Gezilen ve görülen her bir yer, bir bölgede daha şeyhin misyonuna karşılık bulması ve irşadın dört bir yana ulaştırılması noktasında önemli bir işin daha başarılması anlamına gelmektedir. Eğer tasavvuf dünyasında yer alan ve bu dinamizmi tetikleyen irşad felsefesi olmasaydı o zaman biz, tarikatları tarihin kısa bir döneminde doğmuş yaşamış ve son bulmuş yapılar olarak görecektik. Oysaki karşımızda ülkeler ve kıtalar arası git-gellerin olduğu muazzam bir dinamizm vardır. Bu dinamizm, tarikatların farklı kaynaklardan beslenmesine asırlar boyu gelişerek ve zamana göre biraz da değişerek gelmelerindeki en büyük amillerdendir. Nitekim Akhisarlı Şeyh İsâ seyahatleri esnasında Hemedân'da dönemin tasavvuf büyüklerinden Muhemmed Bedahşânî'den Vefk ilmini öğrendiği gibi Bedahşânî onu İlm-i Cifri öğrenmesi için Bağdat'ta yaşayan dostu Baba Hamdi'ye göndermiştir (Akhisarlı Şeyh İsâ, 2003: 6).

Üçüncüsü, Bir manevi işaret sonucu seyahattir. Zira bazen de seyahatlerin manevi bir işaretle yapıldığı görülür. Mesela İsmail Rusûhî Ankaravî böylesi manevi bir işaretle Konya'ya gitmiş, Hz. Mevlânâ'yı ziyaret etmiş ve burada tanıştığı Bostan Çelebi'nin irşadı ile Mevleviliğe intisap etmiştir (İsmail Rusûhî Ankaravî, 2008: 20). Emir Buhari de irşad için şeyhinden ayrılmasının zamanının geldiğini bir rüya ile anlamıştı.⁶⁹ Aslında bu örnekler şeyh ve dervişlerin hal ve hareketlerinde bâtnî işaretlerin ne kadar önemli bir rol oynadığını göstermek için yeterlidir. Zira manevi bir işaretle hareket eden sûfleri

⁶⁸ Seydi Ali Reis Mir'atü'l Memâlik'inde menkıbelerde geçen bu ifadeleri doğrulayan bilgiler verir. O, M. 1553-57 tarihleri arasındaki gezisinde Sind, Pencap, Afganistan, Maverâünnehr, Horasan, Azerbaycan, İran sahâlarından geçtiği esnada Yesevi'ye nispet iddia eden birçok mutasavvıfa rastladığını belirtmiştir. Sözü edilen mutasavvıflar hakkında bk. (Köprülü, 2013: Aktaran: 99).

⁶⁹ Emir Buhari'nin başından geçen hikâye şöyleydi: "O gece vakıada şöyle gördüm: Caminin bir köşesinde bir mum yanmaktadır. Fakat ışığı çok değildir. Benim de elimde bir mum var, bu mumu o çerağdan yakmak istiyorum. Çerağın yanına gittim, mumu yakmak için uzattığım zaman çerağ yok oldu. Yerime oturdum. Çerağımı eskisi gibi yandıgım gördüm. Hulasa aynı durum üç defa tekrar edildi. Sonra şeyhle muhasebe edip izin aldım ve gittim..." (Kurnaz-Tatçı, 1999: 8).

maddi güçlerle engellemek, istenildiği zamanlarda bile pek mümkün olamamıştır.

Dördüncü olarak seyahatlere yön veren bir unsurda mürşit arama-bulma gayesidir. Menkıbeler maşukunu arayan âşıklerle doludur. Belki de seyahatlerin en esrarlı ve ilginç olanları bu tür seyahatler olmuştur. Tasavvufi eğitimin temelinde mürşid olduğu için onu bulmadan bir eğitim başlayamayacağı düşünülmüştür. Eşrefoğlu Rumî coşkulu bir üslupla meseleyi şöyle ifade etmiştir: “*Sefer kılmak için ol dost iline / Yıkıp iş bu beden Mısr’ın giderim*” (Aktaran: Kara; 2010: 123).⁷⁰

Nakşibendiyye tarikatının temel prensiplerinden olan “Sefer dervatan, salikin masivadan Allah'a doğru sefer etmesi, kötü huylardan iyi huylara, beşeri sıfatlardan meleki sıfatlara doğru yönelmesi, kalp gözünün alemi seyretmesi” yanında “bir şeyh bulmak maksadıyla yolculuk etme ve şehirleri dolaşma” anlamına da gelmektedir (Uludağ, 2009: 298). Dervişlerin kapı kapı gezmeleri hatta ülkeler, kıtalar aşarak şeyhlerini aramaları hep bu kabildendir. Menakıb-ı Eşrefzade’ye göre, görmüş olduğu bir rüya üzerine Eşrefoğlu Rumî Bursa’daki medreseyi ve ilim yolunu terk ederek, Emir Sultan’a başvurmuştur. Emir Sultan ise artık ihtiyarlamış olduğundan bahsederek onu dervişlik ve tasavvuf yolunda ileri bir merhaleye ulaştıracak olan Hacı Bayram-ı Veli’ye göndermiştir (Abdullah Veliyyuddin Bursevi, 2009: XV-XVI). Şeyh Muhammed Sadık Efendi de (1723/24-1794) mürşid aramak sevdasıyla Şam’a kadar gitmiştir (Vassâf, 2006: 278).

Beşinci olarak şeyh ve dervişlerin seyahatine neden olan bir başka hususta siyasi ve bürokratik bağlardan kaynaklanan davetler ya da sürgünlerdir. Emir Buhari’nin şeyhi olan Abdullah-ı İlahi özellikle devlet ricalinin de teveccühlerine mazhar olmuş ve hatta defalarca İstanbul’a davet edilmiştir. Ancak onun ne zaman İstanbul’a geldiği belli değildir. Hüseyin Vassaf Efendi’ye göre İstanbul’da ilk defa olarak Nakşbendî Dergâhı’nı tesis ve inşa eden Ahmed Buhari hazretleridir. Eğrikapı dâhilinde Ayvansaray üstündeki mescid ve zaviyeyi inşa etmiştir. Burada irşad-ı ibad ile meşgul olmuş, Fatih daha yakın bir mahalde bulunmalarını arzu edip halen Fatih semti civarında kâin mahalde bir dergâh tesisine başlamış II. Bayezid tarafından bu binaya ek olarak yeni hücreler yaptırılmış ve bu mekân tekkeye dönüştürülmüştür (Vassaf, 2006: 57). Davete icabet eden

⁷⁰ Pir Sultan Abdal bu durumu şöyle dillendirmiştir: “Horasan’dan kalktım sökün eyledim / Şam’da kul Yusuf’u görmeye geldim / Eğildim dizine niyaz eyledim / Erenlerin sırrına ermeğe geldim” (Öztelli, 2012: 285).

şeyhlerden birisi de Akhisarlı Şeyh İsâ'dır. O, önce Aydın'ın Nazilli kurbunda Kestel'de irşad ile meşgulken Menteşe iline davet edilmesiyle oraya gitmiş, Çine'de hayli derviş halvet ettirmiştir. (Akhisarlı Şeyh İsâ, 2003: 35).

Diğer taraftan özellikle şeyh ve dervişlerin siyasi meselelere müdâhil olmaları, siyasi ve toplumsal kargaşalara sebebiyet vermeleri, daha da kötüsü resmî ideoloji ile çatışmaları zaman zaman sürgünlerle sonuçlanmıştır. Bu tür olaylara dair birkaç misal vermek gerekirse, Mesela İbn. Arabî'nin bâtını düşünce ve fikirleri resmî çevrelerde şüphe ve tedirginliğe neden olmuş buna bir de Sultan Yakup el-Mansur'la arasında geçen şiddetli dinî tartışmalar eklenin İbn. Arabî Endülüs'ten çıkmak ve uzaklaşmak zorunda kalmıştır (Corbin, 2013: 56). Timurluların ağır darbesini yiyen Şeyh Fazlullah Esterebâdi ve taraftarları Huruffiler ise İbn. Arabî kadar şanslı olamamış, Fazlullah feci şekilde öldürüldüğü gibi taraftarları ağır baskılar sonucu Anadolu'da dâhil olmak üzere etrafa dağılmışlardır.⁷¹ Osmanlı Devleti'nde de siyasi otoritenin tehdit olarak algıladığı tasavvufi çevreler yok değildi. Zira Safevi tehdidi karşısında önlemler alan devlet, Safevi taraftarı olan ya da böyle olmakla suçlanan Kızılbaşları, Işıklarını takibe almış çok sayıda Kızılbaş sürgün edilmişti.⁷² Peçevi'de yer alan bir hadiseye göre Büyük Şeyh Emirü'l Şenibi Vaizi diye tanınan ve Süleymaniye Camiinde vaizlik yapan bir zat, vaazlarında oldukça cesur bir şekilde devlet büyüklerine dokunur sözler edince birkaç kez memleketine sürgün edilmişti (Peçevi, 1992: 336). Bazen de sürgün edilmelerine rağmen şeyh ve dervişlerin gittikleri yerden bir şekilde kurtularak yeniden eski yerlerine gelmeleri de yine bir seyahat ve dinamizm meselesiydi.⁷³

Seyahat ve irşad sūfileri devletler, uluslar ve mekânlar üstü bir konuma taşımıştır. Kanaatimizce yabancı bir belde de onlar kadar hızlı örgütlenen ve toplum ile güçlü maddi ve manevi bağlar kurarak ağlar oluşturabilen başka bir siyasi veya sosyal örgütlenme türü her halde yoktur.⁷⁴ Onlar için herhangi bir devlete tabiiyet değil tarikata sa-

⁷¹ Fazlullah ve Hurûfiliğin tarihçesi hakkında bk. (Bashir, 2012: 11-15, 39-46, Usluer, 2009: 17-106).

⁷² Bu konu hakkında çalışmanın ileriki bölümlerine bk. s. 256-268.

⁷³ Nitekim 29 Z 1255 tarihli bir kayıta "Birkaç seneden beri İstanbul'da bulunarak envai mefsetet ikamdan dolayı iki defa nefyedilmiş iken yine avdet eden Musul'lu Derviş Ali'nin bir mübâşir refakatında gemiyle ve Trabzon Tarihiyle Musul'a nefyedilmesi" istenmektedir (BOA. C. ZB. 70/3482).

⁷⁴ Bu durumun en çarpıcı örneklerinden birisinde Baba İlyas, Moğol istilası sırasında yıkılan Harzemşahlar Devleti sahasından, beraberindeki Türkmenlerle birlikte Anadolu'ya göç etmiştir. Amasya'nın

dakatle aidiyet önemlidir. Onların oldukça özgür ve özgün davranış biçimleri gittikleri yerlere bir canlılık katmış, sufiler sayesinde üzerlerinden belaların def olacağı, bereket ve bolluğun artacağı, huzur ve asayişin sağlanacağına inanan yerli topluluklar onları büyük bir heyecanla sevgi, saygı, korku, kaygı, şüphe gibi karışık bir ruh hâletiyle coşkulu bir şekilde karşılamışlardır. Onların gezerek tasavvufi görüşlerini propaganda etme hele hele gayrimüslim beldeleri İslamlaştırma yani irşad etme güdüleri Osmanlı Çağında, devletle özellikle Anadolu Abdalları denilen bu geniş derviş zümrelerini aynı politik düzlemde birleştirmiştir. Ancak diğer taraftan bu özgür ve özgün seyahat ve irşad biçimi birtakım otorite sorunları da doğurmuştur. Zira seyahat Şeyh Bedreddin isyanı ve Erdebili şeyhlerinin tekkeden-devlete sıçramayı hedefleyen projelerinde olduğu gibi bir kıyamın ön hazırlığına dönüşebilmiş,⁷⁵ irşad ise ihtilalci, mevcut düzeni tehdit eden birtakım öğretilerin yayılması olayına evrilebilmiştir.

1.1.5. Mistik Lider Şeyh⁷⁶ Merkezli Bir Dünya

Kendine has bir yapı arz eden tarikat topluluklarını sevk ve idare eden şeyhin buradaki konumu, tarikatların ideolojik kurgusu içerisindeki yerini doğru tanımlamak ve kavramak bu örgütlü yapıların ideolojik varyantlarını doğru anlayabilmek açısından çok önemlidir. Her biri bir veli olarak kabul edilen şeyhlerin bu konumu toplumda nasıl edinebildikleri hususunda sosyolojik bir tahlil yapan Mensching şöyle demektedir:

“İslâmiyet’teki veliler kültüründe, aslında İslâmiyet’in bizzat mahkûm ettiği eski kültür yaşamış, uzaklarda olan bir tek tanrıdan onları ayıran uçurumu güçlü arabulucular yardımıyla aşmak isteyen kitlelerin ihtiyacını bu kült tatmin etmiştir. Birçok hallerde İslâmiyet; sadece

Çat köyüne (bugünkü İlyas köyü) yerleşmiş-ve kısa süre içerisinde bölgede yaşayan Türkmenleri etrafında toplamayı başarmıştır- ve burada bir zaviye kurmuştur. Geniş bilgi için bk. (Küçükkaya, 2011: 106; Ocak, 2011a: 94-110).

⁷⁵ Şeyh Bedreddin çocukluğundan itibaren baş döndürücü bir seyahat trafiği yaşamış hemen her gittiği yerde güçlü tesirler bırakmıştır: “Edirne, Bursa, Konya, Mısır, Azerbaycan, Mısır’ seyahatler yapmış bu süreçte daha çok eğitimiyle uğraşmış yine Mısır’da Hüseyin Ahlati’ye intisap ederek tasavvufa girmiştir. Halep Karaman, Germiyan, Ege merhalesi, Sakız Adası, Edirne, Deliorman, Tuna, Dobruca, Varna, Silistre, Serez) bölgelerindeki Türkmenlerle irtibat sağlamıştır. Eflak Voyvodası Mircea ile irtibat kurmuştur. Bu ikinci dönem ise onun fikirlerini yaydığı ve güçlü bağlantılar tesis ettiği seyahatlerini içerir.” (Balıvet, 2000: 42-79).

⁷⁶ “Şeyh lügatte, yaşlı adam, ihtiyar, bir tekke veya zaviyede reislik eden ve müridleri bulunan kimse, kabile ve aşiret reisi anlamlarına gelir. Bütün şeyhlerin yukarıda bahsettiğimiz tasavvufi zihniyet dünyasına hâkim olduklarını ve çevrelerini etkileyen aktif birer karizmatik lider konumuna ulaştıkları söylenemez. Mürşid ise irşad eden, doğru yolu gösteren, kılavuz; gafletten uyandıran tarikat piri demektir.” (Eraydın, 2012: 116).

mahalli “veli” kültü ile temsil edilmiştir. Mesela, özellikle çöl bedevilerinin ve Anadolu’nun kırsal halklarının yanında böyle olmuştur. Bir tarikata aidiyet, hem bu dünya da hem de öbür dünya da birtakım inayetleri elde etmenin güçlü bir vasıtası olarak telakki edilmiştir. Tarikat mensupları İslami halk inancında, muskalarla, şefaatlerle ve birtakım formüllerle mukayese edilemeyen bir etki sunan bir bereket gücüne sahip olmaktadır” (Mensching, 2012: 160).

Özünde dinî grubun veya dinî cemaatin yönetilmeye olan meyli, dini şeflerin doğmasına ve yaygınlaşmasına yol açmıştır (Mensching, 2012: 249). Bu dini şefler sadece takip edenlerle gerçek bir ilişkiyi ifade etmektedirler. Ebu Ali Dekkak’ın dediği gibi “*Her ayrılışın başlangıcı muhalefettir*” yani şeyhine muhalefet eden kişi artık onu takip edemez (Kuşeyrî, 1991: 512). Çünkü “takip edicilere birtakım yönlendirmeler tevdi edilmiştir. Şefler iradeye ve zekâyâ hitap ederler. Onlar birtakım faaliyetleri yönetirler ve bilgiyi zenginleştirirler. Bu şefler, zaruri olarak kişisel değerler üzerine oturmamış, bilakis her zaman tesis edilmiş bir otoritenin üzerine oturmuşlardır” (Mensching, 2012: 249). Şeyh şu halde söz konusu bu otoriteyi sevk ve idare eden kişidir. O, teşkilâtın kurucusu yani piri olabileceği gibi asırlar önce kurulmuş bir tarikatın kadim geleneğini sürdüren ve onu silsileler yoluyla selefinden alıp gereğince taşıyıp halefine ya da haleflerine devreden bir köprü görevini ifa eden bir konumda da olabilir. O aynı zamanda, bilgisi, görgüsü, dini ve mistik öğelerle bezenmiş karizmatik liderliği kapasitesince bir tarikatı ülkeler ve kıtalar ötesine taşıyabileceği gibi tam tersi durumlarda kadim geleneğin son halkası olarak da kalabilir.⁷⁷ Bu nedenledir ki Şeyh’in donanımlı bir lider olması tarikatların geleceği ve ulvi misyonlarının devamlılığı açısından çok önemlidir.

Şeyh, müritleri için bu dünyada olduğu gibi öbür dünyada da kesin öngörüsüyle hakikati ve sonsuz kurtuluş yolunu gösteren tek amil, tek rol modeldir.⁷⁸ O paslanan gönüllerin cilasıdır (Eraydın, 2012: 117). Müridlerin kalblerini pastan ve kirden temizleye-

⁷⁷ Örneğin Ahmed Yesevi’ye ait öğretiler Orta Asya (Özbekistan, Kırgızistan ve Türkmenistan), Volga Türkleri ile Anadolu ve Rumeli’de yayılmıştır. Bk. (Melikoff, 2011: 163).

⁷⁸ Ankaravî salıklarına kendisini takip etmelerini şöyle salık verir: “Ey salık, o hazretten başkasını terk edip, en sağlam sipere sığınarak nefsini iyileştirmekle meşgul ol.” (*İsmail Rusûhî Ankaravî*, 2008:189-190); Pir Sultan Abdal’da Bektaşî geleneğinde mürşidin önemini ve ona bağlılığın gerekliliklerini farklı şiirlerinden aldığımız dizelerinde şöyle izah etmektedir: İsa peygamber’i Hakk’a buyurdu / Mürşide teslim ol, yolda kalırsın / Cebrail Ahmed önünce yürüdü / Mürşide teslim ol yolda kalırsın... Rehberin var ise olursun insan / Rehberin yok ise kalırsın hayvan / Arasât gününde açılır meydan / Açılan meydana rehber isterler... (Öztelli, 2010: 158,160, 161, 316); XIX. Yüzyıl Bektaşî şeyhlerinden Şeyh Baba’da mürşide bağlılığı coşkulu ve eğlenceli bir üslupla şöyle dile getirmiştir: “Mürşid elinden neşe şarab et / Sonra derunen aşka kebab et / Sine-i şekki bizimle rebab et / Rahediye böyle şetab et” (Şeyh Baba, 1330-1332: 32).

bilmeleri ancak onun rehberliğinde olacaktır. Bu nedenle emirlerine kesinlikle uyulmalı, sonsuz bir sadakatle kendisine bağlanılmalıdır. “Şeyh manevi simyanın üstadıdır; bu nedenle talibin nefsinin adi maddesini saf altına dönüştürebilir. O bir hikmet denizidir. Göz merhemi görme gücünü nasıl artırırorsa onun ayağının tozu da talibini kör gözüne görme melekesi kazandırır... peygamberin bütün faziletleri aynadaki gibi onda görünür. Aynı şekilde Allah’ın talibin önüne koyduğu ayna haline gelir ve ona edebi öğretir” (Schimmel, 2012: 252).

Öyle ise mürid bütün iradesinden azade olarak şeyhine teslim olmalıdır.⁷⁹ Şeyhin yönettiği tarikat organizasyonun geleceğini teminat altına almak ve o teşkilâtın merkezinde yer alan şeyhi her türlü siyasi, askerî, toplumsal kin, garez ve saldırılardan korumak ve bu yolda onun için canını siper etmek, bütün müritlerin üstlendiği kolektif sorumlulukların en önemlisidir.⁸⁰ Müridler için asıl olan Hak tarafından ilahi yetilerle donatılmış şeyhe ve tarikata olan bağlılık, sadakat ve itaattir. Mevlânâ müridlerinin gözündeki bu yüksek konumunu “*Ben âşıkların nazarında bakılan bir cisim değilim. Belki ben sözümüz ve ismimizi işitince müritte oluşan o zevk ve hoşluğum.*” diyerek ifade etmiştir (Eflaki, 2012: 191).⁸¹

Bu ideolojik yapı içerisinde şeyhe tanınan çok güçlü etki ve yetki alanı onun etrafında bir çekim alanı ve kolektif bir aidiyet duygusu doğurmuştur. Tarikatlarda öncelikli olan “*üst kimlik*” konumunda bulunan devlete ya da diğer dünyevî organizasyonlara değil de o devletin sınırları içerisinde kalan ve “*alt kimlik*” konumunda bulunan tarikata aidiyettir. Sonra bilahare şeyhin ve tarikatın devlete karşı genel tutumuna göre, devlete

⁷⁹ “Tarikat yol ve erkânları arsında ayak mühürlemek denilen bir ıstılah vardır. Bazı tasavvuf okullarında bu tabir şöyle açıklanır: Şeyhin huzuruna gelen müridin, sol elini sağ omuzuna, sağ elini de sol omuzuna sağ ayağının başparmağını sol ayak başparmağı üzerine koyarak hürmet ve saygı ifade eder bir vaziyette durmasıdır. Bu hareketin manası, müridin şeyhine: Elim, ayağım yok, baş eğik, şeyhime teslim olmuşum, demesidir.” (Cebecioğlu, 2009: 26).

⁸⁰ Tasavvufta mürid olabilmek herkese nasip olan bir şey değildir. Kuşeyrî “Her hakiki mürid aynı zamanda muraddır. Çünkü Allah Teâlâ onu irade etmeseydi mürid olamazdı...” derken Tirmizî ise manevi konumlarına göre müridleri üç grupta ele almıştır, bunlar: Allah’ı kendi nefsi için isteyenler, nefsi Allah için olanlar ve yalnızca Allah’ı isteyenlerdir” demiştir. (Aktaran: Çift, 2008, 237).

⁸¹ Aynı durum Şeyh Safî Buyruğunda şu şekilde ifade edilir: “İmdi dünya da merdud olan evliya, enbiya dergâhında dahi mahrumdur. Tarik, Hak Teâlâ’ya gider, doğru yoldan. Bu dünyada şeyhinden ve Rum erlerinden ve ariflerden ve âşıklardan hem korkup hem utanmak gerekir.” (Taşgîn, 2013b: 23). Aslında yaratılan bu mistik-şeyh algısı, onun çekim alanını genişleten, ulaştığı toplumsal ağlar üzerinde etkinliğini güçlendiren propagandist bir duruş sergilemektedir.

olanı tarikatınkinden daha alt seviyede olmak kaydıyla kendi içinde güçlü ya da zayıf bir aidiyet söz konusudur.

Şeyh, tarikat organizasyonu içerisinde olmazsa olmaz unsurların başında yer alır. Şeyh Safî Buyruğunda şeyhin bu durumu “*İmdi bir kimsenin mürebbisi olmasa o hakkı ve hak yolu nice bilir? Öyle olsa onun şeyhi şeytan olur.*” şeklinde ifade edilmiştir (Aktaran: Taşgın, 2013b: 26). Her insanın hakikati bulması, kesin kurtuluşa ermesi için bir şeyhe intisap etmesi zorunlu olarak kabul edilmiştir.⁸² Bu nedenledir ki Tarikatların bütün propagandaları ister yazılı metinlerinde isterse şifahi çalışmalarında olsun hep şeyhlerini tanıtmak ve ona yeni müridler kazandırmak temelinde yürümüştür. Zira şeyhin nasihati, vasiyeti, deyişleri ve sözleri, menkâbeleri geride kalan müridleri ve dervişleri için onların dünyaya ve hayata bakış algılarını belirleyici öneme sahiptir. Bu nedenle şeyhlerin sürekli bir nasihat ve sohbet kültürüyle dervişlerini eğittiklerini ve onları tarikat yolunda evirip çevirdikleri görünmektedir.⁸³ “*Âşık ister ki vâkıfî esrar bir arkadaşı olsun. Ara sıra dertleşerek defî hararet ve gam etsin.*” diyen Aşçı Dede herhalde bu durumu en iyi şekilde açıklamaktadır (Aşçı Dede, t.y.: 121).

Mensching sosyolojik bir tahlille Üstad/Şeyh ile talebeleri (müritleri) arasındaki temas noktasını, öğretilerin teşkil ettiği tespitinde bulunur. O, ne olursa olsun bu ilişkilerin, hoca talebe arasındaki basit ilişkilerden çok daha fazlasını ifade ettiğini,(Mensching, 2012: 190) şeyh ile müridin baba-oğul kadar yakın, ancak bir sultan ile memuru kadar da ciddi, seviyeli, sevgi, saygı ve muhabbete dayalı bir ilişki içinde olduklarını belirtir. Buna göre üstadlar bütün dini cemaatlerin orijinal hücreleri olarak kabul edilmeli, onların etrafında dar ve yaygın merkezli daireler oluştuğu ve bunun merkezinde ise üstadla-

⁸² Akhisarlı Şeyh İsâ bu durumu şöyle izah eder: “Şeyh Hazretlerine bir kişi geldi iyder: “Şeyh tutmağa delil varmıdır?” Hz. Şeyh “Biat ettirmek ve hilafet vermek sünnet-i resul ve e’al-i enbiyadır. Ve şeyh tutmak sünneti meşâyıhtır. Ve delilleri dahi budur ki: Kalellahi Teâlâ: “Yâ Eyyühellezîne âmenû’t-tekullâhe ve’b-teğû ileyhi’l-vesîle: Yani, Ey mü’minler! Korkun, sizi âna ulaştırıcı kişi isten” demek ola. Bizi Hakk’a yakîn etmeğe mürşid-i kâmil gerek. Rehbersiz kişi bilmediğin yere sefer edemez ve yalnız gidemez. Bize vacip olan mürşid-i kâmil ile birlikte olmaktır.” (Akhisarlı Şeyh İsâ, 2003: 133); Emir Buhari ise bu durumu dizelerle ifade eder: “İşkun bana mürşid yeter/İşkıla can sana yiter/Anunıla her iş biter/Gayrı neme gerek benüm”. Bk. (Kurnaz-Tatçı: 1999: 56).

⁸³ Akhisarlı Şeyh İsâ bir sohbetinde şöyle der: “Yerme, yerilme, yoldan ayrılma, tayranın düşür. Doğru giden dağ aşar, yerme yermesünler. Urma urmasunlar, kendi dilin tut, ilin sözün yut” der. Şeyhin muhtelif sohbet ve nasihatları için bk. (Akhisarlı Şeyh İsâ, 2003: 165, 167). Sen dahî cehd eyle imdi iy hümâm/ Evliyalar eşîğin eyle makâm/ Evliyâlar sohbetine iresün / Anlurun dirlüğü nedür göresün...” (Kaygusuz Abdal, 1999: 135).

rın/şeyhlerin yer aldığı görülmelidir. Hans Bluher ise bu olayı şöyle tasvir etmektedir: “*Nasıl ki bir dağ gölünün içine düşen taş, daireler meydana getirirse; aynı şekilde üstad da kalabalığın içinde daireler meydana getirmektedir...*” (Aktaran: Mensching, 2012: 189-190). Şu halde anlaşılacağı üzere şeyh ile mürit ilişkisi daha çok manevi enstrümanlara dayanmakta olup sonsuz bir birliktelik öğretisine sahiptir. Bu dini ve mistik argümanlar söz konusu sosyolojik ilişkinin dünyevi taraflarına da teşmil edilmiştir. Bu durum şeyh ile mürit arasında bağlılık derecesi çok yüksek bir ilişki biçiminin gelişmesine neden olmuştur. Bu nedenle bir şeyhin etrafındaki kalabalığı takip ve kontrol etmek, devletler için hele hele dönemselsel şartlar gereği Osmanlı Devlet ricalisi için ciddi bir mesele haline almıştır.⁸⁴

Diğer taraftan İlahi kaynaklı dinlerin temel inanç formülasyonu fani dünya hayatıyla bâki olan ahiret yaşamını yani sonsuz mutluluğu, mükâfatı (cenneti) kazanmak (kurtuluş) inancı üzerine kurulmuştur. Hele hele söz konusu olan Tanrı ile doğrudan bağıntı kurmak, onu müşahade etmek diğer önemli bir problemdir. Oysaki bu iki temel sorun mistik bir şeyh tarafından müritleri için kesin olarak çözülmüştür.⁸⁵ Onlar müritlerine bu dünyada yardım, ahirette ise şefaate edeceklerdir.⁸⁶ Eşrefoğlu Rumî’ye ait bir menkıbede Rumî, kendisine gelen şeytanı kısaça altına almış, şeytandan müritlerine dokunmaması kaydıyla onu serbest bırakacağını söyleyip söz almıştır. Yani onun yegâne düşüncesi müritleri ve muhiplerinin kurtuluşudur. Ancak devamında Rumî bu kez sözüne itimat etmediği şeytanı “*elinden geleni arkana koyma*” diyerek serbest bırakmıştır.

⁸⁴ Bu hususta alışmanın ilgili bölümüne bk. s. 170-179

⁸⁵ İsmail Rusûhî Ankaravî, şeyhlerin bu husustaki üstünlüğünü şöylece izah eder: “Beşeriyet perdesini kaldırarak hakikat mertebesine vüsul bulup, nefis oğlanını keserek beden ve his hemisini yaralamak suretiyle kemal derecesine ve vuslat makamına nail olunca ben imdad ve yardımla mülk ve melekût âlemlerinden her birine rücu ettim. Bu, zamanın gerektirdiği fiillere göre her zaman daimi olarak böyledir. Ta ki cömertlik ve kerem hazinelerinden âlemi ve âdemiler üzerine ihsan ve nimetler saçayım. Bu mertebe salike, beşeriyet perdesini kaldırıp nefis oğlanını öldürüp, beden gemisini riyazatla hasta edip vücut duvarını marifetle düzeltip, fenadan sonra bakabillah mertebesine vasıl ve zat-ı ahadiyyete nail olduğu vakit müyesser olur. Böylece bütün âlemler onun mazharları olur. Nitekim başlangıçta ona sadece bedeni mazhar olmuştu. Bu “gavsiyyet” mertebesinde ise bütün âlemlere, istidadları ve kabiliyetlerine göre her zaman ve vakitte imdad ve yardım edip feyzini ulaştırır.” (İsmail Rusûhî Ankaravî, 2008: 427-428).

⁸⁶ Şeyhlerin medet ve şefaate ve rahmet ettiklerine dair birkaç örnek vermek gerekirse, Hacı Bektâş-ı Velî “Karadenizde bir gemi batıyordu; medet Rum Erenleri diye bizi çağırdılar, gittik gemiyi içindkilerle beraber kurtardık” der. Hacı Bektâş Velî, s. 68; Pir Sultan’da aşağıdaki dizelerde ölümünden yaklaşık bir buçuk asır sonra Seyyid Ali Sultan’dan rahmet dilemektedir: “Dergâhı müferrih, misali cennet / Türbesi münevver, kesir-i himmet / Âşıklar sıdk ile ederler hizmet/ Şefaate edici Kızılderli’dir.” (Seyyid Ali Sultan Velayetnâmesi, 2007: 31).

Burada verilen mesaj ise Rumî'nin müritlerinin sağlam itikadına şeytanın bile zarar veremeyeceği şeklindedir (Abdullah Veliyyuddin Bursevi, 2009: 18).⁸⁷ Ulemanın sustuğu yerden konuşmaya başlayan bu pîrlere, müritlerine uyguladıkları seyr ü sülûk eğitimi sayesinde onları insan-ı kâmil mertebesine yükseltecek, Tanrı ile hemhâl olmalarını sağlayacaklarına inanılmaktadır. Zira “Tahkik ehline göre bu âlemde Hakk’ı görmek ve müşahede etmek caizdir.” (İsmail Rusûhî Ankaravî, 2008: 198). Şu halde onlar bu batınî inançsal problemleri zahirin perspektifinden alıp müritlerin zihinlerinde ve kalplerinde yine bâtının mistik maharetiyle kesin olarak çözebilen tek otorite konumundadırlar.

Şeyhler, insan-ı kâmil mertebesine ulaştığına inanılan ilahi yetilerle donatılmış şahsiyetlerdir. Etrafındaki insanlar Timur Baba’ya “*Biz beşeriyet kavmiyüz; ne haddimiz var biz sana kelâm diyevüz fî emanu’llâh*” diyerek onların bu ilahi yetilerine atıf yapmışlardır (Demir Baba, 2011: 81). Zünnûn-ı Mısırî’de, can çekişirken bize nasihat et diyenlere “*Beni meşgul etmeyiniz, çünkü lütfunun çokluğundan hayrette kalmış bulunuyorum*” (Attar, 2012: 170) diyerek bu ilahi-mistik donanımını müritlerine son dem de dahi bir kez daha hatırlatmak istemiş olmalıdır. Şeyhin yüksek donanımı sayesinde zaman, mekân, ölüm gibi mefhumlar onları müritlerinden ayıramamaktadır. Onlar sonsuz bir şefaathat ve kurtarıcılık nosyonuna sahiptirler. Hatta müritlerin birtakım yeteneklere sahip olmaları dahi şeyhin himmetiyledir.⁸⁸

Zahiri organizasyonları kuranlar ve bu organizasyonlar içerisinde makam ve mevki sahibi olanlar bir dervişin gözünde “hiç” hükmündedir. Müritler için, zahirin kıtalarına hükmeden sultanları yerine, maneviyat ikliminin sonsuz kurtuluşunu temsil eden dağ başına kurulmuş bir zaviyenin meczup şeyhinin sultanlığına boyun eğmek yeğdir. Tarikat yol ve erkânlarında şeyhlere yöneltilen birtakım zahiri sıfatlar “*sultan gibi*” aslında

⁸⁷ Mevlâna cephesinde de durum farksızdır. Mevlâna Ekmeleddin Tabip şöyle der, “Vallahi benim inancım şöyledir: Her kim bu dünya da bir kez Mevlâna’nın yüzünü görse, kıyamet gününde Mevlânâ, onun bütün soyuna sopuna şefaathatçı olur.” Ayağa kalkan Mevlânâ’da büyük bir zevk ile şöyle der, “Vallahi, dünyanın bütün tabipleri yarın senin sayende bağışlanacak ve bizim yüzümüzü görenler cehennemden yüzünü asla görmeyecektir.” (Eflâkî, 2012: 378).

⁸⁸ Nitekim Kendisine hacca gitmek üzere icazet veren Abdal Musa’nın icazet namesini ayran içinde eriterek yutan Kaygusuz Abdal bu hareketinin sebebini soran mürşidine: “Sultanum, sizin yadigarınızı saklamağa hiç bundan daha ma’kul bir yir bulamadım. Kendü kalbümde saklayam” der. Bu durum Sultan’ın çok hoşuna gider ve “Başka kimesneler dışlarudan söyler, sen içerüden söyleyesün” der. İşte ovakit Kaygusuz’un gözü gönü açılır ve söylemeğe başlar. Bundan sonra Kaygusuz’un mânâ denizine dalıp söylediği her sözü bir kitap oldu. Arifler yazdılar ve onun manasını bildiler. Cahiller bilmeyip şaşaa kaldılar”. (Kaygusuz Abdal, 1999: 10).

ironik olarak o sultanlığın zahiri olanı aşağılaması ve asıl sultanlığın batın olabileceğinin dillendirilmek istenmesiyle alakalı olmalıdır.⁸⁹ Nihayet karşımızda, içinde bulunduğu toplumun siyasi ve toplumsal dokusundan ayrı gibi duran ancak siyasi ve toplumsal organizasyonlar içerisinde güçlü ağlar kurabilen, kendisini bu organizasyonların kurallarından olabildiğince soyutlayıp özgür, özgün ve özerk kalabilen kurumlar ve onun merkezinde yer alan güçlü “liderler” vardır. Ruhban olmadığı belirtilen ancak peygamberlere eş yetkilere sahip şeyhler ve dervişlerden oluşan ruhban sınıfı -burada ruhban ile kastedilen onların avamdan ayrı olarak Allah’a daha yakın olabildikleri düşüncesine vurgu yapmaktır-⁹⁰ söz konusudur. Bu ruhbanlık kendi içinde bir hiyerarşi sunmakla birlikte sosyal tabanda da olağanüstü bir saygınlığa ön koşulsuz kabule yol açmaktadır. O zaman bu donanımlara sahip olan ve içinde bulunduğu kurumsal yapı ile bir sarmal halinde bulunan lider ve teşkilâtını yukarıda izaha çalıştığımız hususlar göz önüne alarak yeniden tanımlamak gerekecektir.

Bu tanımlamayı yaparken, Weber’in şu tespitleri akılda tutulacaktır:

“Biz peygamberi kendi misyonuna dayanarak dinsel bir doktrini ya da ilahi bir emri tebliğ eden salt bireysel bir karizma sahibi olarak anacağız... Kişisel çağrı, ruhbanı peygamberden ayıran belirleyici unsurdur. Peygamberin tebliği kişisel ilham (vahiy) ve karizmaya dayanmasına rağmen ruhbanın bir kutsal gelenek içerisindeki hizmeti nedeniyle otorite iddiasına dayanır. Neredeyse hiçbir peygamberin ruhban sınıfı içerisinde çıkmaması rastlantı değildir.” (Weber, 2012: 142).

Zira Weber böylece aslında ruhban diye tabir ettiği, o dinin başlangıcında, peygamber zamanında olmayan güçlü dini ve toplumsal arka planın, hem dini hem de sosyolojik hedefleri açısından oldukça farklılık arz ettiğini de kabul etmiş olur. Bize göre de tarikat ve cemaat yapıları peygamberlerin kutsalları üzerinden işe başlayan ancak örgütlü yapısını ve mesajını şahsi olmaktan çok, toplumsal bir zemine dayandıran ve bu zemin üzerinde otorite kuran teşkilâtlı yapılar olarak karşımıza çıkmaktadır. Bireysel

⁸⁹ Yenikapı Mevlevihanesi günlüklerini ihtiva eden Defteri Dervişandan bu hususta çarpıcı bir örnek vernek gerekirse: “Velinimetim, iki cihanda rehberim, şeyh azizim, pederim, cennet-mekân Mesnevihan Seyyid Celaleddin, kadesellahu esrarahu el mübeyyin efendimiz, azim-i dar-ı cihan ve nail-i vuslat-ı Rabb-i Yezdan oldu.” (Defteri Dervişan: 2011: 425).

⁹⁰ Ankaravî bu durumu çok güzel ifade eder: “Zira muhakkak ki sen, bütün topluluklarda abidlerin en iyisine ve zahidlerin en üstününe efendi ve büyük oldun. Çünkü abidler, zahidler, salıklar ve nasıklar her ne kadar ibadet ve taat itibarıyla üstün iseler de âşiklar ve ariflere göre aşağıdırlar.” (İsmail Rusûhî Ankaravî, 2008: 248).

tebliğ yapan peygamberin inananları her ne kadar peygamber nezdinde olabildiğince geniş bir iradeye, sosyolojik olarak da eşitlik temelli bir altyapıya sahipse de, tarikatlarda ve cemaatlerde bunun tam tersine şeyh ve etrafındaki tarikat oligarşisinin yukarıdan aşağı kesin bir otoritesi vardır. Kaldı ki kurtuluşa şahsi olmaktan çok o yolun bütün yolcularını kapsayan kollektif bir mahiyet taşır. O zaman orijinal bir şekilde formüle etmek gerekirse bu yapıları (tarikatları) ve onun Weber'in karizmatik liderinden (ilahi bir emri tebliğ eden salt bireysel bir karizma olan peygamberden) hem kullandığı dini argümanlar hem de ulaştığı siyasal ve toplumsal hedefler nedeniyle ayırmak gerekecektir. Şu halde şeyhleri/üstadları ve onların kurumsal yapılarını “(Mistik-Lider) Şeyh Merkezli Dini Topluluklar (Örgütler)” şeyhe de Mistik-Lider (mistik derken onun dinî, lider derken ise dünyevî uzantıları olan bir organizasyonu idare ediyor olması kast edilmektedir) diyerek yapılabılır kanaatindeyiz. Bu ideolojik yapı şu şekilde özetlenerek daha belirgin hale getirilebilir:

1. Şeyhin Tanrı tarafından seçilmiş ve kendisine lütfedilmiş insan-ı kâmil⁹¹ mertebesine ulaşmış bir zat olduğuna kesin iman etmek,⁹²
2. Şeyhe şeksiz ve şüphesiz, kesin itaat ve sonsuz sadakat duymak,⁹³
3. Şeyhi herkesin üstünde tutmak,⁹⁴

⁹¹ İsmail Hakkı Bursevî: “İnsan-ı kâmil küllî (tümel) ve cüzî (tikel) âlemler ve kevnî âlemlerin tamamını kendisinde cem edendir. İnsan-ı kâmil ilâhî ve kevnî kitapları kendinde toplar. İnsan-ı kâmil, ruhu ve aklı bakımından ümmü'l-kitâb (kitapların anası) diye de adlandırılan akıl kitabıdır. O kalbi bakımından levh-i mahfuz kitabıdır. O tertemiz yüce şerefli sayfalarıdır... küllî nefis büyük âlemin kalbidir. Büyük âlem büyük insan diye adlandırılır.” (İsmail Hakkı Bursevî, 2012: 18).

⁹² Şeyhler daha küçük yaşta büyük ilimlere ve kerametlere sahip olarak seçilmiş zaatlar olduklarını gösterirler. Küçük yaşta keramet sahibi olan Hoca Ahmed Yesevî ve Hacı Bektaş Velî, Kaygusuz Abdal hemen akla gelen örneklerdir. Kaygusuz Abdal hakkında “On seküz yaşında ânunla kimse mukabele turub, bahsi idemezlerdi...” (Kaygusuz Abdal, 1999: 90; Hacı Bektaş-ı Velî, 2009: 7).

⁹³ Hac yolculuğuna çıkmak üzere mürşidi Abdal Musa'dan icazet alan Kaygusuz Abdal'a şeyhi ona sadakatle bağlı kalacak kırk derviş verir. Yola koyulan Kaygusuz Abdal dervişlerinin sadakatini ölçmek için kavakları göstererek çınar ağacı olduklarını söyler. Müridler ise bunların kavak olduğunu söylerler. Bunun üzerine geri dönen Kaygusuz durumu Abdal Musa'ya bildirerek bu adamların kendisine mürid olamayacaklarını söyler. Şeyhte ona yeniden kırk derviş verir. Hikayenin tamamı için Bk. (Kaygusuz Abdal, 1999: 103). Bütün bilgisini ümmî şeyhinin önünde unutup (Şeyhi Selâhaddin) olanca samimiyetiyle ona tâbi olan Sultan Veled, onun ölümüyle de Çelebi Hüsameddin'e uyarken tamda söylemeye çalıştığımız bu ruh haletini yansıtmaktadır. Bu şeyhin vefatı üzerine söylediği şu sözler konumuz açısından çok anlamlıdır: “Hepimiz o padişahın gölgesi altında şeytanın düzeninden, yanılmadan ve suçtan emindik. Veled, yetim çocuk gibi yapa yalnız kaldı. Ağlamaya, inlemeye koyuldu, korkudan zayıfladı. Ovada kalmış bir çocuk gibi sığınacak bir yeri, esirgeyici bir adamı yoktu...” (Gölpınarlı, 2006: 43).

4. Şeyhe derin bir muhabbet ve saygı duymak,⁹⁵
5. Şeyhin kararlarını ve tarikatın yol ve erkânını sorgulamamak,
6. Şeyhin kendisini felaha kavuşturacağına ve Allah'a ulaştıracağına, onun ke-
ramet sahibi bir Allah dostu olduğuna, zihnen ve kalben inanmak,⁹⁶
7. Tarikatın otoriter kurallarına, adap ve erkânına kusursuz riayet etmek,
8. Tarikata hür iradeyle isteyerek girmek, girince de bütün şahsi iradeyi terk
etmek,⁹⁷
9. İster kutsal dışı isterse kutsal olsun hiçbir siyasi, dini ve toplumsal organi-
zasyon üyeliğini tarikat üyeliğinden ve aidiyetliğinden üstün tutmamak,
10. Kolektivist bir ruhla cemaat üyelerinin menfaatini kendi menfaatlerinin üye-
rinde tutmak, cemaat kardeşliğine (ihvan kardeşliği) sadakatle bağlı kal-
mak,⁹⁸

⁹⁴ Sultan Veled buyurdu: “Birgün babam medresede bilgiler saçıyordu: Gerçek mürid kendi şeyhinin herkesten üstün olduğuna inanan kişidir. Öyleki bir adam Bayezid’in (Bistâmî) müridlerinden birine “Şeyhinmi büyük yoksa Ebu Hanife mi?” diye sordu. “Şeyhim” diye cevap verdi mürit. “Ebu Bekir mi büyük, senin şeyhin mi?” diye tekrar sordu. “Şeyhim” diye cevap verdi mürit. (Nihayet) Adam birer birer bütün sahabeyi saydıktan sonra “Muhammed’ mi büyük senin şeyhin mi?” diye sordu. “Şeyhim büyüktür” dedi mürit. “Tanrı mı büyük senin şeyhin mi?” diye sordu en sonunda “Ben Tanrı’yı şeyhimde gördüm, şeyhimden başka bir şey tanımam hep onu tanırım” dedi mürit. “Tanrı mı büyük yoksa senin şeyhin mi?” diye sordular başka bir mürite. “Bu iki büyük arasında hiç fark yoktur” dedi o mürit.” (*Eflâkî*, 2012: 265).

⁹⁵ “Kaçan Hazreti Tâcü’l Ârifin Ebu’l Vefâ’nın mübarek adı anılsa ben itdiğüm gibi idün “Bismillahirrahmanirrahim deyub ve salavât virüb elinüz yüzünüze sürün” (Esseyyid Ebu’l Vefâ, 2006: 284).

⁹⁶ Osmanlı’nın son dönemlerinde çıkan Tasavvuf dergisi bu zihniyet algısına yani şeyhe olan itimat ve güvene işeret eder: “Ebu amuru demiş ki, dünya da en büyük saadet: evliya-u llaha hürmet ve fukara ve dervişan ile sohbet itmedir.” (Tasavvuf Dergisi, 1911: Numara 5, s. 8). Anlaşılabacağı üzere tasavvufun ulaştığı hemen her yerde insanların tarikata girmeleri ve kendilerini mutlak kurtuluşa götürecek olan bir şeyhe bağlanmaları alenen propaganda edilmiştir. Öyleki bu durum Pir sultan Abdal’ın dizelerinde de açıkça görülür: “İlmi zahirin menzili cennettir/ Dolaşık bir yoldur, gayet zahmettir / Pir Sultanım senin yolun vuslattır / Mürşide teslim ol, yolda kalırsın.” (Öztelli, 2012: 80); Kaygusuz Abdal’da aynı hususa vurgu yapar: “Evliyalar gevherün ma’denidür / Cümlemüzün derdinün dermânıdır...” (Kaygusuz Abdal, 1999: 135).

⁹⁷ Şeyh Baba dervişlik için tarikat kapısına gelenleri bu kapıdan girmeden önce şöylece uyarır: “Dervişlik demirden leblebidir, ateşden gömlektir. Demirden leblebiyi hazmetmek, ateşden gömleği giymek her kişinin karı değildir. Şimdi burada izah edilecek cihetlerde var. Dinle: Demir leblebi, ahirin bilcümle tecavüzatı, ateş gömlek ise fikr Sur dur. Bunlara tahammül biraz değil, pekçe müşkildir.” (Şeyh Baba, 1330-1332: 7-8).

⁹⁸ Attâr’ın anlattığı güzel bir hikâye ile onların aslında tek bir bütün olduklarını izaha çalışır: “Adamın biri, hâkimin huzuruna tanık olarak bir sûfiyi getirmiş; ne varki hâkim tanığı kabul etmemiş. Bunun üzerine adam başka sûfler getirmeye devam etmiş sonunda hâkim bunun faydasız olduğunu haykır-

11. Bu mücahede yolunda ölümü dahi göze almak ancak dönmek düsturuna sahip olmak.⁹⁹

Bütün bu unsurlar tarikatların ideolojik dünyasını ortaya koymaları açısından çok önemlidir. Artık Mistik-Lider Şeyhi insanlar ve toplumlar gözünde yücelten, onlara karşı derin bir saygı ile korku halinin birlikte yaşanmasına neden olan ve yukarıda sıraladığımız karakteristik özelliklerin zihinsel altyapısını oluşturan “Velayet, Kutub, Keramet, Keşif-İlham (Gizem-Mistisizm)” gibi ideolojik aygıtları izaha geçebiliriz.

1.1.5.1. Şeyh ve Velâyet

Mistik-Lider diye tarif ettiğimiz şeyhi mistik kılan, dünya daki makamı, mevkii, gücü ve nüfuzu ne olursa olsun bütün insanlardan ayıran ideolojik aygıtların başında onun velî yani velâyet sahibi olduğuna kesin olarak inanılması yatmaktadır. Şeyhliği bir fenomene dönüştürüp onu ve kurumsal organizasyonu olan tarikatı asırlar ötesine taşıyan temel güç ve çekim merkezîni oluşturan paradigmanın başında kanaatimize göre bu temel düstur vardır. “Velî ile birlikte kullanılan velayet, ‘velî’ kelimesi kökünden gelmekte olup Arapça birine yaklaşma, yakınlık, akrabalık imaret, sultanlık, hüküm, valilik, vb. anlamları ihtiva eden bir kelimedir” (Molla Camî, 2011: 23; Çift, 2008: 310-311). Velayetin zirvesi, kulun halkın, zamanî durumlarına göre işlerini idare etmek üzere, Hakk’dan halka icra olunmasıdır.¹⁰⁰ Çift’in aktardığına göre Kur’an-ı Kerim’de bu kelime velî şeklinde kırk altı, evliyâ biçiminde ise kırk iki defa geçmekle birlikte tasavvuf-taki özel manasıyla kullanımını oldukça azdır. Velî, velâyet kelimelerinin tasavvuf-taki anlam ve mahiyetine hadiselerde geçen şekli daha uygundur (Çift, 2008: 310-311).

Hz. Peygamberin vefatından sonra “nübüvvet”in¹⁰¹ bätını olan “velâyet”in devam

mış: Yüz tane de getirsen birdir hepsi bu sûfilerin; Zira bunlar tek bir bedendir ben ve biz ayrımı yoktur aralarında.” (Schimmel, 2012: 246-247).

⁹⁹ “Eğer sual ederlerse, tarik içinde niyaz nedir ve secde nedir? Cevap ver ki tarikince teslim olmaktır. İmdi teslimlikten murat başımı ve canımı ve mâlimi yolunuza feda eyledim. Şimdiden sonra benim değil sizindir.” (Taşgım, 2013b: 50).

¹⁰⁰ Tasavvuf istilâhlarında dört türlü velayet vardır: “1. Velâyet-i uzma: Son peygamber Hz. Muhammed’in velayeti, 2. Velâyet-i kübrâ: Diğer peygamberlerin velayeti veya ceberûtî velayet, 3- Velâyet-i vüstâ: Melekûtî velayet, evliyanın velayeti 4- Velâyet-i suğra: Müminlerin velayeti.” Geniş bilgi için Bk. (Cebecioğlu, 2009: 287).

¹⁰¹ “Nübüvve, Arapça şan, şeref, yücelik anlamındadır. Hakk’ın zatı isim, sıfat ve bilinmesi için, İlâhî hakikatleri haber vermektir. İki çeşit nübüvvet vardır: 1- Tarif nübüvveti: Zat, sıfat ve isimlerin, Pey-

ettiği ve bu mertebenin Hakikat-ı Muhammediyye mişkâtından gelen feyz ile kıyamete kadar ışık tutacağı ifade edilmiştir (Eraydın, 2012: 86).¹⁰² Hücvirî: “*Malum olsun ki, tümü ile ma’rifet ve tasavvuf yolunun esası ve aslı velâyet ve velâyetin kabul edilmesi esasına dayanır*” diyerek tasavvufun temelini velâyet olduğunu belirtmiştir (Hücvirî, 2010: 273). Yine o “*Hakikatte velâyet Hakk’ın sırlarından bir sırdır, bu yola girmeden anlaşılır hale gelmez. Veliyi veliden başkası tanımaz*” (Hücvirî, 2010: 302) diyerek bu yolu zahiri dünyaya kapatmıştır; Abdurrahman el-Askerî de bu durumu “*Velayet batın-ı nübüvvedür ve tasarruf-ı kulüb-ı halkdur.*” diyerek tarif etmiştir (Erünsal, 2003: LXXXV).

Tasavvuf ve tarikat esasları hep bu inanç algısı üzerine inşa edilerek sistemleştirilmiş, tasavvuf ve tarikatın devlet ve toplum nezdinde hatta sistemin kendi içinde meşruiyeti de yine velâyet sayesinde sağlanmaya çalışılmıştır. Velî kavramının bilge ve eren anlamlarıyla diğer büyük dinlerde ve çeşitli mistik sistemlerde de kullanıldığı bunlardan bir kısmının tasavvuftakine benzer özellikler taşıdığı kaydedilmiştir. Ancak sûfiler, Şia’nın velâyet ve evliya konularında söyledikleri sözlerin büyük çoğunluğuna sahip çıkarak hatta bunların bir kısmını daha da ileri götürerek bu kavramın anlam ve mahiyetini daha ileriye taşıdıkları belirtilmiştir (Çift, 2008: 312; Eraydın, 2012: 90-113).¹⁰³

gamberler tarafından tanıtılması. Bu bakımdan Peygamberin nübüvvetine, “ta’rif nübüvveti” denir. 2-Teşri nübüvveti: Birincidekilerle birlikte, ahkâm ve edebini, hikmet öğretmek, siyaset uygulayarak, ahlâk ile tebliğ edilmesidir.” Bk. (Cebecioğlu, 2009: 238).

¹⁰² Diğer taraftan nübüvvet ile velâyet arasında pratikte birtakım farklılıklar vardır ki bu onların toplumda karşılanış ve algılanış biçiminde de farklılıklara neden olmuştur. Nebilerin vasfı olan nübüvvette iddia vardır, mücadele vardır. Toplumun ve siyasetin geleneksel yapısına alenen meydan okuma dolayısı ile açıktan düşmanlarını karşıtını yaratma ve sürecin sonucunda da cihad vardır. Oysa nebi gibi velide bir devrim peşindedir. Ancak onu kendisinin de tabi olduğu nebiden ayıran yöntemleridir. Velayette iddia yoktur. Velî, “veli” olduğu iddiasında değildir, o sessiz bir devrimden yanadır, tevazu, cömertlik, dünyaya tamah etmemelik, kendini toplumdaki ve onun içerisinde ki birtakım sorunsallardan uzak tutma, hayır hizmetlerinde bulunma vb. özellikleriyle o kendisinde ki bu yetinin “velilik” çevresince keşfini beklemektedir. Bu iddiasız, köşesine çekilmiş meczup, fakir bir sûfi den başkası değildir. Zamanla onun bu esrarengiz halleri toplumun farklı bir yaşam sergileyen bu şahsın farkına varmasına ve etrafında toplanarak onu takdis etmesine neden olacaktır. Böylece veli sessiz bir muhalefet ile etrafına topladığı büyük toplulukların tek sesi olma kabiliyetini göstererek muazzam bir dönüşümü sağlayacaktır. Mesela Baba Resul ayaklanması tam da böylesi bir sürecin sonucunda çıkmıştır. İsyân hakkında bk. (Ocak, 2011a : 98-107). Peygamberlerin söz konusu mücadeleleri hakkında bk. Köksal, Peygamberler Tarihi, Diyanet Vakfı Yay., İstanbul 1989, İsmail Yiğit, *Peygamberler Tarihi*, Kayhan Yay., İstanbul 2008.

¹⁰³ “Şîlikte velâyet ve imamet birlikte telakki edilmiş, imamet (hilafet) Hz. Ali’nin hakkı olduğu bunun doğrudan Allah tarafından kendisine verildiği, Hz. Peygamberinde bunu alenen ilan ettiği iddiasındadır. Şia risalet-nübüvvet-velâyete kendince bir yorum getirmiştir. Onlara göre İslâm pey-

Tasavvuf dünyası velâyeti Kur'an-ı Kerim'den aldığı birtakım ayetlerle tevil edip temellendirerek donanımlı bir güce dönüştürüp, toplum belleğinde yer etmesini sağlamak istemiştir. *“İyi bilin ki, Allah'ın veli kullarına (dostları) hiçbir korku yoktur. Onlar üzülmeyeceklerdir. Onlar iman edip takvaya ermişlerdir.”* (Kur'an-ı Kerim, Yunus: 62-63) ayeti bu hususta en çok zikredilen ilahi mesajlardandır. Nitekim Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: *“Allah'ın kulları içerisinde öyle kullar vardır ki, nebîler ve şehitler onlara imrenirler, bunun böyle olduğu muhakkaktır.”* Ya Resulullah, bunlar kimlerdir, bize tasfir et, umulurki onları severiz denilince, Hz. Peygamber buyurdu ki: *“Bunlar öyle bir topluluktur ki, mal ve kazanç söz konusu olmaksızın sırf Allah'ın ruhu ile sevişmişlerdir. Nurdan minberler ve köşkler üzerindeki yüzleri de nurdur. Halkın korkacağı zaman (olan kıyamet gününde) onlar korkmazlar, insanların mahzun oldukları vakit onlar hüüzünlenmezler”* Hz. Peygamber bundan sonra: *“Allah'ın evliyasının üzerinde korku yoktur, onlar mahzun olacakta değillerdir.”* mealinde ki ayeti okumuştur. Yine Hz. Peygamber der ki: *“Ulu ve yüce Allah buyurmuştur ki: Kim benim velilerimden bir veliye eza eders, bana karşı savaşmayı helal saymış olur.”* (Ayet ve hadisleri aktaran: Hücvirî, 2010: 275). Şüphesiz bu hadis ve ayetler alt alta sıralanırken, tasavvuf dünyasının temelini oluşturan velayet inancına nistan kuvvetli deliller bulunduğu düşünülmekteydi.

Diğer bir yolda tasavvufta pek sık kullanılan tasnifler yoluyla velayeti meşru bir zemine oturtmak şeklinde olmuştur. Velâyet hâkim ve mutasarrıf olmak manasındadır; bunun çeşitleri vardır. “Birincisi, ilâhî olan mutlak velâyet. Bu velâyet bütün nebîler ve velilerdeki velâyetleri câmi' ve bütün eşyanın hususi vecihlerini ve bil cümle mevcutların a'yan-ı sabite (değişmeyen hakikat)lerini ve hakikatleri müştemil olan velayettir; ikincisi ise, Velâyet-i Hassa-i Muhammediye. Bu velâyet, ilahî olan bütün isim ve sıfatları câmi' olan vücûb ve imkân-î hakikatlerin hepsinin feyiz yeri olan ilâhî mertebelerdir. Bu velayet “hâtem-i Enbiyâ” bâtınıdır. Bütün nebî ve velîler ilimlerini bu makamdan alırlar” (Eraydın, 2012: 88; Kara, 2012b: 97).

gamberi bu üç sıfatı yani veli-nebi ve resul sıfatlarına haizdir. Ondaki velâyet sıfatı diğer ikisinin kaynağı, temeli ve dayanağı olarak diğer ikisinden mümtaz ve üstündür. Her ne kadar velâyet sıfatı diğerlerinden üstünse de nebi-resulün mertebesi herkesten üstündür. Çünkü o kişiliğinde her üç niteliğide taşımaktadır.” (Çift, 2008: 313).

Gerçekten de bu naslar ve kullanılan metotlar toplum ve iktidarlar nezdinde etkili birer propaganda aracı olarak kullanılmıştır. Artık veli ile dost olmak Allah ve peygamberi ile dost olmaya onlara düşmanlık etmek ise Allah'ın gazabını ve düşmanlığını celp etmeye eş değer görülecektir.¹⁰⁴ Zira velayet tarih boyunca çok güçlü psikolojik ve sosyolojik bağlarla sarmaladığı toplumlardan büyük bir teveccüh göre gelmiştir. Söz konusu bu psikoloji Molla Câmî'nin şu ifadelerinde açıkça görülmektedir:

“...Onun nefis arzuları gözü, iki cihan arzusundan da kurtulur: Onlara artık nazar etmez. Daha başka şeylerle hatta zikir gıdası alır, beslenir... Öyle bir makama ve mertebeye çıkmaya hak kazanır ki, sultan eli onun konduğu yer olur. İş bu taife (veliler/şeyhler), kâinatın özü, yüce Hakk'ın halifeleridir. Peygamberlerin dahi varisleri olmuşlardır. Onlara salât ve selâm olsun. Hz. Resulullah bu manada “Ümmetimin bilginleri, İsrailoğullarının peygamberleri gibidir.” buyurmuştur (Molla Câmî, 2011: 89).

İlk sûfiler, “*şeyh, kendi cemaati içinde, ümmeti içindeki peygambere benzer*” hadisini tekrarlarlarken sonraki sûfiler peygambere gösterilen derin saygıyla ilgili olarak “*fena fi ş-şeyh*” yani ‘şeyhte fani olma’ mertebesini geliştirdikleri ve bu mertebenin Peygamber’de fani olma ‘fenâ fi’r-Resûl’ yolunu açtığı kaydedilmiştir. Kimi tarikatların sülukunun üst seviyelerine ulaşmış bir sâlikin, Âdem’den İsa’ya kadar İslâm peygamberlerinin makamları arasında yükseldiği, çoğu sûfînin bu mertebelerin birinde kalmasına rağmen kâmil olan şeyhin, Hz. Muhammed’de fâni olduğuna, böylece bu kişinin doğrudan Allah tarafından bahşedilmiş bir mürşitlik ile müritlerine yol gösterdiğine inandıkları belirtilmiştir (Schimmel, 2012: 252; Hücvirî, 2010: 19, 119; Kara, 2012b: 121-124). Mevlâna Hadimi bu güce haiz velâyetin, tasavvufu nasıl erişilemez diğerleriyle kıyaslanamaz ulvi bir noktaya taşıdığını şu cümlelerle ifade eder:

“Tasavvuf öyle bir ilimdir ki batıl ne onun önüne geçebilir, ne arkasından gidebilir. Ne önünde bir eğrilik vardır ne de sonunda. Bütün âlimlerin ilmi hâkimlerin hikmeti bir araya gelip onun kuruluşundaki bir şeyi değiştirmek isteseler ve ondan hayırlısını yerine koymayı arzu etseler gerçekten bu arzu ve isteklerine yol bulamazlar. Çünkü o, nübüvvet kandilinden alınmış bir nurdur; nübüvvetten öte ışık alınacak bir nur yoktur” demiştir (Molla Camî, 2011: 1).¹⁰⁵

¹⁰⁴ Mevlânâ Şemseddin Tebrizî şöyle dedi: “Kim peygamberleri görmek isterse Mevlânâ’ya baksın. Peygamberlerin hal ve hareketleri ondadır. O peygamberler ki, onlara rüya ve ilham değil, vahiy geldi. Peygamberlerin huyu iç temizliği ve tanrı erlerinin rızasına bağlılıktır. Şimdi cennet Mevlânâ’nın hoşnut olmasında, cehennem ise kızgınlığındadır...” (Eflakî, 2012: 263).

¹⁰⁵ Tirmizi nübüvvet ile velâyet arasındaki farkı şöyle izah eder: “Nübüvvet, Allah’tan, ruh vasıtasıyla

Ebû Ali Cürçânî'ye göre ise velî, “*Kendi halinden fâni, Hakkı müşahede de bâkî olan kimsedir. Ona kendi nefisinden yana haber vermek, Hakk’ın gayriyle karar kılmak yoktur.*” (Molla Câmi, 2011: 24).

Bütün bu anlatılanlardan anlaşıldığına göre, tasavvufta yer alan şeyhlerin peygamberin doğal varisleri olduğundan, diğer dinlere karşı sergilenen hoşgörülü ve sempatik yaklaşımlara, mehdi iddialarıyla ortaya çıkmalarına kadar birçok meselenin doktrinel temellerinin burada gizlendiği açıkça görülür.¹⁰⁶ Şu halde peygamberin yolunu takip edebilmek için onunla mümin arasında kılavuzluk edecek olan bir şeyhin, mürşidin varlığı kaçınılmaz olarak görülmektedir. İsmail Rusûhî Ankaravî’de nebiler ve veliler sayesinde sırlara ulaştıklarını ve her türlü beladan kurtulduklarını ifade ederek konuya sosyo-kültürel ve sosyo-psikolojik bir derinlik kazandırır.¹⁰⁷

Peygamberlerin halifesi durumunda olan veliler/şeyhler, velâyeti sadece avama karşı değil aynen nebiler gibi âlimler ve sultanlar da dâhil olmak üzere, siyasal ve toplumsal katmanların neresinde olursa olsun herkese karşı yapmak yetkisine sahip oldukları inancını toplumun ortak hafızasına kazımışlardır. Bu hususta Dağıstânî kendisine sorulan “Büyük âlimler ve İslâm hukukçuları (fakîhler) tarikatlardan birine girdiler ve o tarikat şeyhlerinden birini yol gösterici mürşid olarak benimsemediler mi?” sorusuna:

“Manevi hayatında irfân, gönül dünyasında kemâl isteyen kimse, yol gösterici, kâmil ve güvenilir bir mürşid edinmelidir... Bu durum Edille-i Erba’a (Kitap, Sünnet, İcma-i Ümmet ve Kıyas-ı Fukaha) ile sabit olduğu gibi bütün semavi dinlerin sarîh beyanı ve tevsik edilmiştir... Şeyhülislâm, Zekeriyâ el-Ensari: Tasavvuf ve tarikat büyükleriyle bir araya gelmeyen her fakih kupkuru katıksız bir ekmek gibidir. Zira ilim ağır sorumluluklar isteyen bir haslettir.

vahyin gelmesi ile gerçekleşir. Bunun tasdiki zorunludur. Kim bunu reddederse küfre düşer. Velâyet ise Allah’ın seçtiği kişinin sözünü üstlenmesi ile olur. Bu ruh aracılığıyla değilde başka bir yolla olur... Nübüvvet bürhân ile olur, velâyetin kendisi bürhândır”. (Çift, 2008: 356).

¹⁰⁶ “Diğer nebilerin velâyetinden olan Velâyet-i Muhammediyye dört çeşittir. Bu dört nevi velâyetin, her nevi’nin bir hâtemi vardır. Sûrî ve manevi tasarruf arasını câmi olup, hilafete yakın olan Muhammedî velâyetten birinci nevi hâtem Hz. Ali kabul edilir. Bu hâteme “hatem-i Kebîr” denir; ikinci nevi hâtemin Mehdi olduğu beyan edilir. “hâtem-i Sagir” denir; üçüncü nevi hâtemine “hâtem-i asgar” denir. Bu velâyet nevi’ne sahip olan kimse sûrî ve manevi tasarrufun arasını câmi ve fakat sadece manevi tasarrufa malik olup hilafete yakın olmayan hilafet nevi’nin hâtemidir; dördüncü nevi ise Hz. İsa olarak bilinir.” (Eraydın, 2012: 88-90).

¹⁰⁷ “Rabbimizin elçileri ve Halikımızın velileri “Hakk”ı getirdiler ve bizleri hakikat cennetinin ve marifet bahçesinin yollarını gösterdiler. Bize bu dünya da veliler ve nebilerden miras kalmıştır. O Allah’a şükrolsun ki, bizler ariflerin ve asfiyanın sırlarına ulaştırarak zahmeti bizden gidermiş, hüznü ve belayı uzaklaştırmıştır.” (İsmail Rusûhî Ankaravî, 2008: 21).

Nefsin âlimlere karşı kurduğu tuzaklar pek çok ve çeşitlidir. Değil öğrenciler, çoğu zaman âlimler bile kendilerini onun ağına düşmekten kurtaramazlar” diye cevap vermiştir (Dağıstânî, 1992: 10).

Zira Dağıstan’ının bu fetvasından çıkartılacak önemli sonuçlar vardır. Bir kere Dağıstânî, ehl-i sünnet paradigmasının temel hukuki esaslarını referans göstererek tarihatları ve tasavvufu hem toplum hem de devlet nezdinde yasal ve meşru bir zemine oturtmakta bu konuda yapılan ve yapılacak olan tartışmaların önünü kesmektedir. Diğer taraftan medrese-tarikat, âlim-şeyh ikililerinden birincileri ikincilere tabi kılmakta hatta birincisini ikincisine ulaşmak için bir merhale olarak derecelendirmektedir. Zira nefsin tuzaklarından kurtulmak hususunda öğrencisi kadar âlim bir fakih de acz içerisinde ve bir şeyhe intisap ederek kendisini onun rehberliğinde kurtuluşa erdirmelidir. Oysaki velîler durmadan günah işlemezler, çünkü onlar günah işlemekten korunmuşlardır. Zaman zaman onlardan bazı hatalar meydana gelmiş olması da bu durumu değiştirmez. Cüneydî Bağdadî’ye sorulan, irfan sahibi bir velî zina eder mi? sorusuna Bağdadî şöyle cevap vermiştir: *“Allah’ın emri yerine getirilmesi gereken bir kaderdir. Onun bu yolda bir emri varsa geri çevrilmez. Bu yoldan, bir irfan sahibinin hata işlemesi çok görülmez”* (Molla Camî, 2011: 26). Böylece tasavvuf ikliminde velî, içinde bulunduğu toplumun bütün aktörlerine yeni bir psikolojik korunma eşiği daha kabul ettirmiştir. Zira başkalarının suçlanıp, ayıplanıp, cezalandırılacağı bir suçu işlemeleri halinde bile suçlanmaları bir yana suçu işlemelerinde bir hikmet aranacaktır.

Velâyet doktrinin en güçlü kalelerinden birisi de şüphesiz silsile meselesidir. Yukarıda velâyetin nasıl nâs yoluyla sağlam ve güçlü bir meşruiyet zeminine oturtulmaya çalışıldığı izaha çalışılmıştı, şimdi ise şeyhin bir silsile aracılığıyla dört halifenin birisine ve oradan da Hz. Peygambere kadar uzanan bir zincirin çok önemli (ilahi) bir halkası olması hususu üzerinde durulacaktır. Şu durumda ulemanın ve sultanın elit bürokrasisi karşısında duran şeyhin üzerinde oturduğu ‘*makam-ı şeyh*’ manevi bir silsile vasıtasıyla Hz. Peygambere ulaşmış ruhani bir makama dönüşüvermiştir (Köprülü, 2013: 127; Demir Baba, 2011: 8; Akhisarlı Şeyh İsâ, 2003: 7). Bu ruhani lider karşısında diğer siyasal ve toplumsal organizasyonların bütün makam ve mevkiileri yokluk hükmündedir, yani

bir “*hiç*”tir.¹⁰⁸ Kaldı ki tarikata giren âlim, bürokrat, zengin bir tüccar veya bir sultan olsa bile tarikat usul ve erkânına uymak zorundadırlar, dolayısıyla sülûkun en alt basamağından başlayacaklar ve “*tâlib, mürid, sâlik ve vâsil*” derecelerinden (Eraydın, 2012: 89) oluşan bu hiyerarşik düzenin muhtemelen en alt basamağı olan tâlib derecesinde olacaklardır. Bu durumda şeyh gerek idari işlerle uğraşan Hanedan, Seyfiye ve Kalemîye’ye karşı, gerekse devletin meşruiyetinin yasal dayanağı olarak gördüğü ve bu nedenle çok önem verdiği ilmiyeye karşı hem ferdi hem de sosyolojik anlamda üstün bir psikolojik mevki elde etmiş durumdadır. Zira bir kez daha Mensching’in tabiriyle din adamları sınıfının her yerde organize bir hiyerarşik düzen meydana getirme meyli başarılı olmuş (Mensching, 2012: 254) şeyhler son derece güçlü bir silsile ile kendilerini Hz. Peygamber’e bağlayarak dinin ve mistisizmin etkili olduğu çağlarda toplumun bütün katmanlarında seçkin bir konuma ulaşmışlardır.¹⁰⁹

Silsile tarikatın siyasi birtakım emellere evrildiğinde bile velâyetin somut delili olarak en güçlü propaganda araçlarından birisi olmuştur. Kızılbaş çevreler için çok önemli bir yol ve erkân rehberi olan Şeyh Sâfi buyruğunda bu durum açıkça görülür, nitekim Erdebili şeyhleri daha siyasete başlamadan çok önce kendilerini seyyid ilan etmişlerdir: “Yirmi ikinci tacın dairesi on iki imama erişmektedir. Yirmi altıncı tacın hayatı nedir deseler. Cevap ver ki pir elinden giymektir. Pir ariftir. Muhammed Ali’ye ikrar edendir” (Taşğın, 2013b: 28).

¹⁰⁸ Sayar’ın sufi psikolojisini izah için aktardığı bir hikâye tam da bu durumu izah etmektedir: “Sultana ait büyük bir ziyafet salonunda herkes sultanın gelmesini bekleyerek belli bir sıralamaya göre oturmuşken, kılıksız bir adam salona girdi ve herkesten önde bir yere oturdu. Adamın kabalığı Baş veziri kızdırdı ve kendisine kim olduğunu, vezir olup olmadığını açıklamasını istedi. Yabancı, daha üst bir mevkide olduğunu söyledi. Şaşkına dönen Baş vezir, kendisinin baş vezir olup olmadığını sordu. Ziyaretçi, baş vezirden de üstün olduğunu iddia etti. O halde kendisinin sultan mı olduğu sorulduğunda, adam onunda üstünde olduğunu söyledi. “O halde peygamber olmalısınız” dedi, Baş vezir. Adam, bir peygamberinde üstünde olduğunu öne sürdü. Baş vezir hiddetle bağırdı: “O halde siz tanrımısınız?” Adam soğukkanlılıkla cevap verdi “Ben O’nun da üstündeyim”. Baş vezir, hakir gören bir tavırla “Tanrının üstünde ne olabilir ki?” dedi. Adam cevapladı: “Elbette ki hiçbir şey. Şimdi benim kimliğimi biliyorsunuz. Hiçbir şey benim dedi” (Sayar, 2013: 70).

¹⁰⁹ Halveti Şeyhlerinden Bursalı Ahmed Lûtfî Efendi Hacı Bektaş Velî’nin silsilesini şu şekilde gösterir: “Hacı Bektaş Velî – Şeyh Lokman-ı Perende – Hoca Ahmed Yesevi – ... İmam Ali Rızâ – İmam Musa Kâzım – İmam Cafer-i Sâdık – İmam Muhammed Bakır – İmam Zeynü’l Âbidîn – İmam Hüseyin – Hz. Ali.” (Köprülü, 2013: 127). Yine Demir Baba’nın silsilesi için bk. (Demir Baba, 2011: 8); Bir Bayramî şeyhi olan İsâ’nın silsilesi için bk. (Akhisarlı Şeyh İsâ, 2003: 7).

1.1.5.2. Şeyh ve Kutub

Sözlükte kutb kelimesi (çoğulu aktâb) değirmenin mili, eksen demiri, eksen; gökyüzünün kuzey yarım küresinde bulunan yıldız, bir topluluğun yöneticisi gibi anlamlara gelir. Tasavvufta ise “Velîler zümresinin başkanı, dünyanın ve âlemin manevi yöneticisi olduğuna inanılan en büyük velî” (Ateş, 2002:498-499) manasında kullanılmış, onun işgal ettiği makama da kutbiyyet denilmiştir.¹¹⁰ “Kısaca kutub, tasarruf sahibidir. Ve o, bu tasarrufu kader-i ilâhî programının dışında, Allah’ın iradesine rağmen kullanamaz; Kutbü’l-Aktâb, Kutbü’l-Ekber, Kutbü’l-İrşâd en büyük veliye verilen isimler olup halkı Hakk’a götürmekle görevlidirler” (Cebecioğlu, 2009: 161; Molla Camii, 2011: 50-54).

Hücvîrî’ye göre ise kutub zahir ve bâtın, maddî ve manevi bütün varlıkların eksenidir, yani her şey onun üzerinde ve çevresinde döner, ona dayanır. Allah Teâla velileri âleme vali kılmıştır. Allah âlemi ve âlemdeki düzeni onun aracılığı ile devam ettirir. Semadan yağmur onların bereketine, yüzü suyu hürmetine yağar. Yerden bitkiler onların hallerindeki safa sebebiyle biter. Müslümanlar onların himmeti ile kâfirlere karşı zafer kazanırlar (Hucviri, 2010: 276). Tıcani Tarikatının Şeyhi Ahmet-Tıcani ise son derece açık ve ayrıntılı bir şekilde kutbun hasletlerini saymıştır:

“Kutupluk bütün ayrıntılarına kadar âlemin tümünde Hakk’a (Allah’a) hilafeti uzmadır... Allahtan ne olursa olsun, yaratıklara her şey ancak kutbun hükmü ile ulaşır. Zerresine varıncaya kadar, âlemdeki her varlığın varlığını sürdürmesi kutbun ruhaniyeti ile olur. Kutupsuz bütün kâinat, ruhu olmayan hayaletlerden ibaret olur... Onun zevki dışında ariflerin ve evliyanın hiçbir mertebesi olmaz. Hepsinde tasarruf eden ve sahiplerine kaynaklık eden odur... Varlıkların varlıklarını sürdürmesi ancak onun sayesinde. Bu da ondan bütün kullara bir rahmettir... Âlemde var olması külli ruh için bir hayattır... Allah’ın bütün sırlarına muttali kılması, bütün feyizlerini ona vermesi ve ilminin ihata ettiği her şeyi ona bildirmesidir... Hiçbir zaman Kutbu’l-Aktap ile peygamber arasında bir perde bulunmaz. O nerede olursa olsun Kutbu’l-aktabın gözleri onu görmekte ve ona bakmaktadır. Hiçbir lahza ondan gizli kalmaz.” (Aktaran: Sarmış, 1995: 185).

Bütün bu hasletlerin pratikteki haline işaret eden Abdulkadiri Geylânî bu durumu

¹¹⁰ İbnü’l-Arabîye göre diğer varlıklar gibi kutbun da ruhu ve sureti vardır. Ruh eksen, suret ise onun çevresinde dönendir. Resûl-i Ekrem’e vahiy gelmeden Önce ve sonra olmak üzere iki kısım kutub vardır. Peygamberlerden oluşan önceki kutubların sayısı, sonrakilerin sayısı on ikidir. Mektum kutublar olan Hz. îsâ ile Mehdî bu sayıya dâhil değildir. On iki kutubdan her biri Nûh, İbrahim, Mûsâ, îsâ, Dâvûd, Süleyman, Eyyûb, İlyâs, Lût, Hûd, Salih, Şuayb olmak üzere bir peygamberin meşrebi üzere bulunur. Bunlardan her birinin kendine has bir zikri ve virdi vardır (Ateş, 2002: 498-499).

şöyle izah etmiştir:

“Benim kalbim daima menba-i envâr-ı İlahî olmaktan hâlî değildir. Hazine-i ilm-i ilâhi-
de gizli bulunan varidat gönlüme tecelli eder ki, hiç kimseye bildirilmemiştir... Benim kalbim
dört cephelidir ki; bir tarafı dünya mahlûkuna nazır, diğer bir tarafı akla ve bir sureti halka ve
bir sureti de Hakka nazırdır... Beni Allah zamanda yeryüzünün Halifesi kılmıştır. Muallim va-
zifesini deruhte etmişim, yer ve göğün ilmi esmâsı şimdiki zamanda bana tâlim buyrulmuştur.
Hz. Âdem’e olduğu gibi memleketin bazı yerlerini ihya, bazılarını icabı halinde imate (öldür-
meğe) selahiyetliyim. Zira duam dergâhı ulûhiyette makbuldür. Ne mutlu hüsnî zannımı deruh-
te eden zevata. Her insanın halini diğer ahvale çevirmeğe Cenab-ı Hak beni vazifelendirmiş-
tir...” (Şeyh Nureddin Ebû’l Hasan, 2013: 44).

Bu söz konusu olağanüstü yetilerin ve hallerin zahiri yollarla anlaşılması elbette
imkânsızdır. Bu nedenle yine bâtına tasavvufi ıstıhlara müracaat edilerek durum makul
bir seviyeye indirgenmiştir: Abdullah İbn Mes’ud’a (Allah’ın) onların (duaları) sebebiyle
dirilmesi ve öldürmesi nasıl olur (veya nasıl olabilir?) diye sorulduğunda şu cevabı
vermiştir: “Çünkü onlar, ümmetin çoğalması için Allah’a dua ederler. Bu sebepten üm-
met sayıca çoğalır. Zâlimlere de beddua ederler. Allah da onların boynunu kırar, yağ-
mur yağması için dua ederler, böylece yağmur yağar, bereket için dua ederler, bu dua
bereketiyle yeryüzünde ekinler biter. Dua ederler, duaları sebebiyle yeryüzünden her
türü belâ kalkar.” (Aktaran: Cebecioğlu, 2009: 89).

Hemen bütün tasavvufi ıstıhlalar gibi kutup inancı da naslara dayandırılarak meşru
bir zemine çekilmiş görünmektedir. İbnü’l-Arabî kutub görüşünü “Hepiniz çobansınız
ve güttüklerinizden sorumlusunuz” mealindeki hadisile, “Her birimizin belli bir makamı
vardır” ve “Onlardan on iki na-kib göndermiştik” mealindeki âyetlere dayandırır (Akta-
ran: Ateş, 2002: 498). Molla Camî’de İbn. Mes’ud tarafından rivayet edilen uzun ve
ayrıntılı bir hadise dayanarak derecelendirilmiş üç yüz kutuptan bahseder. Buna göre bu
üç yüz kişi, kırk, yedi, beş, üç ve nihayet 1 (Kutbü’l aktab) şeklinde derecelendirilmiş-
lerdir (Molla Camî, 2011: 51). Bu anlayışa göre kutupların kadınları, çocukları, soyları,
malları ve mülkleri vardır. Bu yüzden insanlar peygamberlere yaptıkları gibi onlara da-
hased eder, inkâr edip eziyette bulunurlar (Molla, Camî, 2011: 50).

Kutb inancının Osmanlı toplumunda da güçlü bir karşılığının olduğu anlaşılma-
ktadır. Ankaravî’nin şu sözleri bu duruma işaret etmektedir: “Ey âşık ve talib, aşk ve mu-
habbetin yüce memleketi benim tasarrufum altındadır. Benim askerim ilahi tecelliden

hâsil ilahi manalar ve rabbani hakikatlerdir. Bütün Hak âşıkları benim tebeamdır ve benim tasarrufum altında mahkûmlardır.” (İsmail Rusûhî Ankaravî, 2008: 246). Lâlizâde Abdûlbâki (ö. 1746)'de¹¹¹ Bayramî Melamiliği üzerindeki baskı ve şüpheleri dağıtmak, kutub meselesi de dâhil yanlış anlamaları ortadan kaldırıp suçlamaları bertaraf etmek için yazdığı “Sergüzeşt” adlı eserinde ve yetim mahlasıyla yazdığı şiirlerinde devletle tarikatın çatışma noktalarından birisinin de kutb anlayışı olduğunu aslında açıkça göstermiş olur (Lâlizade Abdûlbaki, 2001: 7-13).

XIX. yüzyılın ikinci yarısında bile Osmanlı toplumunda etkinliğini bütün gücüyle sürdürdüğü anlaşılan bu tasavvufi ıstılah ile ilgili olarak Dağıstanî: “Sûfiler arasında kullanılan Kutub, Gavs, Umud, Ahyâr, Ebdâl, Nücebâ, Nükebâ ve Sulâha gibi adlar verilen (ricâû'l gayb) her asırda bulunmakta mıdır? Kendi memleketimizde ve bizim aramızda var mıdır? Sayıları ne kadardır?” Sorusuna tasavvufi kimliğini de işe koşarak hem de rakamlarla oldukça net bir cevap vermiştir:

“Bunlar her asırda bulunur. Kutup ve gavs yalnız bir kişi, imam iki kişi, umud dört kişi, ahyâr yedi kişidir. Bûdela ise seksen kişi olup kırkı erkek, kırkı da kadındırlar. Nücebâ yetmiş kişi, nukabâ üç yüz kişidir. Sulâhanın sayıca bir sınırı olmayıp her İslâm beldesinde bulunurlar. Ebdaller büyük ve kalabalık yerlerde birer ikişer kişi bulunurlar birinin vefatı ile yerine silsile-i merâtibeye göre diğerini tayin ederler... ve bu zevat kıyamete kadar aramızda bulunacaktır...” (Dağıstanî, 1992: 187)

Bütün bu söylemlerden anlaşılacağı üzere karşımızda sadece dünya da değil âlemlerde tasarruf sahibi, seçilmiş, nasiplendirilmiş zât ve zâtlar vardır. Bizim açımızdan önemli olan böylesi ilahi yetilerle donatılmış bir şahsın, toplum ve inanlar nezdinde yarattığı heyecan ve bu heyecanın yansımasıyla ortaya çıkması muhtemel siyasi ve toplumsal olaylardır. Zira tasavvuf dünyasındaki bu güçlü ruhani lider nosyonu hemen her tarikatın kendi pîrini kutup ilan etmesiyle sonuçlanmıştır.¹¹² Kutup ve etrafındaki tarikat topluluğu zamanın en seçkinleri, en doğru yolda olanları, rahmet ve bereketin, azap ve gazabın

¹¹¹ Lâlizade Abdûlbaki Efendi, III. Ahmed'in damadı ve veziri Şehit Ali Paşa'nın hocası olup kadılık ve Kazaskerlik görevleri yapmıştır. (Lâlizade Abdûlbaki, 2001: 7-13).

¹¹² Akyazılı Sultan, (esas adı İbrahim-i Sani olan bir Bektaşî şeyhi) Otman Baha'nın (öl. 883/1478) müridleri ve Bektaşîlerce kutub olarak kabul edilir. Romanya ve Balçık'taki tekkesi, hem Hıristiyanlar, hem Bektaşîlerce ziyaret edilmektedir. Akyazılı Sultan, Demir Baba'ya kutupluk postunu verdikten sonra ölmüştür. Böylece kutupluğunda şeyhlik gibi el vermek suretiyle aktarılabildiği somut bir şekilde gözükmektedir. Ayrıntılı bilgi için bk. (Demir Baba, 2011: 67-88).

müsebbibi olmakta böylece toplum nezdinde prestij sağlamaktadır. Tarih boyu kutub inancının canlılığını korumuş olması da bu durumun açık bir göstergesi olmalıdır.¹¹³ Bizi ilgilendiren önemli bir hususta hangi cihan hükümdarı bu yetilerin bırakınız tamamına bir kısmına sahiptir. O zaman resullük, mehdilik gibi karizmatik çıkışların özünde velâyet ve kutubluk gibi gizemli unsurlarla içkinleştiklerini ve zaman zaman çok güçlü bir şekilde topluma bir propaganda aracı olarak servis edildiklerini söyleyebiliriz. Zira bu inanç algısı tarikatlara güç ve prestij kazandıran bir olgu olarak hem toplumda hem de tarikatın kendi içinde propaganda edilmiştir. Devlet açısından Kutub inancı her an bir kıyam, huruç ya da en azından siyasi talepkârlık içeren tehlikeli bir durum arz etmektedir. Dolayısıyla kutb, velâyet ve mehdîlik ile birlikte meşâyih ile ulemayı, tekke ile devleti karşı karşıya getiren başlıca amillerden birisi olmuştur. Osmanlı kayıtları bu konuda da sessiz kalmamakta devletin söz konusu hususları ciddiyetle takip ettiğini göstermektedir¹¹⁴

1.1.5.3. Şeyh ve Gizemleri

Tarikat şeyh ve dervişlerini cazip kılan unsurlardan birisi de onların bâtın ilmi dedikleri tasavvufu, bütün ilimlerin üstünde tutan görüşleri, buna bağlı olarak “*hakikat*”e sırlara, İlm-i Ledün’ne, gayib¹¹⁵ bilgisine ulaşabildikleri yolundaki inançları olmuştur.

¹¹³ “Kutub inancının İslâmî olmadığı hatta İslâm için tahripkâr bir durum arzettiğini ileri süren ulema bu duruma karşı çıkmıştır. Bu inancın, Şîfler’in masum imam veya astronomi âlimlerinin kutub fikrinden kaynaklanmış olup temelinde Allah’ı hükümdara benzetme fikrinin yattığı ileri sürülmüştür. Allah’a ait bazı sıfatların kutba atfedilmesi, gavstan imdat istenmesi anlayışının İslâm’ın tevhid anlayışıyla bağdaşmayacağı belirtilmiştir. İbn Haldun da kutub fikrinin İsmâiliyye inançlarıyla benzerliğine dikkat çekmiştir.” (Ateş, 2002: 498-499); Ocak da kutub inancının İslâm’ın tevhit inancına ters olduğu kanaatinde. Ona göre bu durum Allahın sıfatlarını ve kudretini onun adına kullanan insanüstü fevkalade vasıflarla donanmış sanki bir “yarı tanrılar” panteonu ile karşı karşıya bulunduğumuz izlenimi vermektedir.” (Ocak, 2005: XVII).

¹¹⁴ “Ben bu memleketin kutbu ve padişahıyım, her istediğimi servetin bana yaptırır” diyen bir zat hakkında bk. (BOA. Y..PRK.ASK. Nr. 58/88, 23 Ra 1307/ 17 Kasım 1889); Eğin kazası ahalisinden Ali b. İsmail adlı dervişin Zamanın Kutbu adlı zat ile padişahın görüşmesi talebi hakkında bk. (BOA. DH. EUM. VRK. Nr. 2/37, 21 Ra 1328/ 2 Nisan 1910).

¹¹⁵ Gayb, akıl ve duylarla bilinmeyen varlıklar ve bilgilere denir. Bilgilerin biri mutlak diğeri izafi gayb olmak üzere iki türlü olduğu genellikle kabul edilir. Mutlak gaybı sadece Allah bilir. Ondan başka hiçbir kimse bilemez. Hak Teâlâ’nın künhü, hakikati ve mahiyeti mutlak gaybdır. Sûfiler “Hak’kı ancak Hak bilir” derken bunu kast ederler. İzafi bilgiler ise bir zamanda gayb olan, daha sonra bu niteliği ortadan kalkan veya bazı insanlara göre gayb/meçhul iken bazılarına göre malum olan onun içinde onlar için gayb özelliği taşımayan bilgilerdir. İzafi gaybın az çok bazı kimseler tarafından belli hallerde, ortamlarda ve şartlarda bazen bilinebileceği genellikle kabul edilir. Bu kavram hakkında geniş bilgi için bk. (Uludağ, 2008: 15-18).

Keşif, ilham, rüya gibi enstrümanlarla ulaşılan bu mistik ilimler akılla ve duyularla müşahede edilememesi dolayısıyla tasavvufi bir eğitimden (seyr ü sülûk) geçmeyenlerin ulaşım anlayabilecekleri şeyler değildir.¹¹⁶ Bu inanç zamanla tarikat şeyhlerine ve sûfîlere gizem (mistisizm) katan onların gaipten haber verdikleri, olabilecek bela ve musibetleri, ya da güzel haberleri önceden kalp gözüyle görebildikleri türünden toplum belleğinde psikolojik bir algı yaratmıştır.¹¹⁷ Yukarıdaki bölümlerde olduğu gibi burada da bu inançları teolojik olarak irdelemek ve gerçekliğini tartışmak amaçlanmamış, bu inanç dünyasının şeyhlere ve dervişlere toplum nezdinde kazandırdığı konumu, toplum belleğindeki karşılığını anlamak uğraşında olunmuştur.

“Tasavvuf, “Mutlak Hakikat”ın varlığını kabul etmekle kalmayıp bilinmesi ve ulaşılması mümkün bir “Mutlak Hakikat”ı kabul etmesi ile yegânedir. O, insanın bilme imkânlarının hissi veriler ve düşünme metodları ile sınırlı veya aklın kendisine verdiği bilgilerle mahdut olduğunu reddeder çünkü bu, insanın ruhi faaliyetine bir sınırlama olduğu gibi, ruhi hayat alanında eksik tanımlanmasıdır” (Ebu’l-Alâ Afîfi, 2012: 20; Corbin, 2013: 231-253; Kara, 2012b:135-136). Sûfîlerin “*Mutlak Hakikat*”ı arama ve ona ulaşma noktasında yegâne yol arkadaşları bedeni, evreni hatta Tanrı’yı kuşatabilen manevi varlık “*kalb*”ten başkası değildir. Onlara göre kalb; madde ile mânânın birleştiği yer, Allah’ın tecellî ettiği mekan, hakikate ulaşmayı sağlayan yegane argüman gibi manaları ifade eder. Corbin’inin ifadesiyle Tasavvufun tamamında olduğu gibi İbn. Arabî’de de kalp, gerçek bilgiyi, kapsamlı sezgiyi, Hakkın ve ilahi gizemleri marifeti üreten organ kısaca bîatını ilim terimiyle ifade edilen her şeyin organıdır (Corbin; 2013: 236). Şu halde “İbn. Arabî’de kalp, onun hem ontolojisini hem de epistemolojisini izah etmek için kullandığı adeta hakikatin minyatürü durumunda olup ilham ve vahyin indiği mekân olarak da velilik ve nübüvvet düşüncesinin kaynağıdır.” (Çelebi, 2010: 123; Cor-

¹¹⁶ Bîatın ilminin yüksekliği Eflâkî’de yer alan bir menkıbede şöyle anlatılıyor: Ahi Ahmed, Alaaddin’e “Ben bir eşek yükü kitap okumuşum, fakat bu kitaplarda semânın mübah olduğuna dair hiçbir şey görmemiş semâyâ ruhsat verildiğini de işitemiştim. Siz bu bid’atı hangi delil ile yürütüyorsunuz?” diye sordu. Alâeddin, “Ahi bir eşek gibi okudu, onun için bilemedi. Tanrı’ya hamd olsun ki biz İsâ gibi okumuş ve onun sırrına ermişiz” dedi (Eflâkî, 2012: 252).

¹¹⁷ “İlk zaman rahiplerinin gizli ilmi (la science secrete), yüksek tipli dinlerde teolojik doktrin haline gelmiştir. Millî dinlerde bu gizli ilim rahibi vazgeçilmez hale getirmiştir.” (Mensing, 2012: 253). Bu yeni şefi, millî şeften ayıran temel özellik, onun millî şefin birtakım geleneksel güçlerini üzerine almakla birlikte, bu karizmatik güçleri yüksek tipli dinin ilahi mesajlarına dayandırarak (tevil ederek) çok daha güçlü bir zırh haline dönüştürerek onu yeniden giyinmesidir.

bin; 236, 231-253; Çift, 2008: 191-201).

Burada konunun daha iyi anlaşılabilmesi için önemli gördüğümüz ancak bir hayli karmaşık olan bazı terimler Köprülü'den alıntılanmak suretiyle verilip diğer kaynaklara işaret etmekle yetinilecektir. Mutasavvıflar ilmi ikiye ayırmışlardır: Zâhir ilmi veya şeriat ilmi, bâtın ilmi veya Hakikat ilmi. Bunlardan ikincisine mutasavvıflar bilhassa “*irfân*” demişlerdir.¹¹⁸ Zâhir ilminin vasıtası akıl, nakildir veya hisdir; hâlbuki irfanın kaynağı ilhamdır. Medreseler, zahir ilmi veya şeriat ilmi mahallidir; hâlbuki asıl irfân mahalli tekkeler olup, müridlerden ilham yolu ile elde edilir.¹¹⁹ Ehl-i şeriate “*ehl-i kâl*” ve ehli hakikate “*ehl-i hâl*” denmesi bundan dolayıdır.¹²⁰ Herhangi bir adam şeriate hâkim olmakla “*ehl-i irfân*” yani vecd ve zevk ehli olamayacağı gibi okuyup yazma bilmemesine rağmen de “*ârif-i bi'llah*” olabilir (Köprülü, 2013: 256-257; Hücvirî, 2010: 439-440; Çift, 2008: 272-286; Uludağ, 2003: 56-57; Uludağ, 188-189)-Böylece, Sultan Veled gibi bir âlimi okuma yazması olmayan bir şeyhe mürid yapan (Gölpınarlı, 2006: 43; Köprülü, 2013: 256) paradoksun psikolojik altyapısı anlaşılmalı ve günümüze kadar gelen sosyal hayattaki statüsü ne olursa olsun bütün bu insanların bir şeyhe bağlanmasının neden ve nasıl olduğu sorusunun cevabı da en azından bir yönüyle cevabını bulmuş olur.- Yine Köprülü'nün açıkça ifade ettiği üzere aynı zamanda âlimlerden olan bazı mutasavvıfların, zahir ilmini, bâtın ilmi için zaruri görmelerine rağmen bütün büyük mutasavvıflar daima “*ehl-i kâl*” aleyhinde bulunmaktan hiç geri durmamışlardır (Köprülü, 2013: 256).¹²¹ Sufi ideolojisinde önemli bir yeri olduğu anlaşılan bu sınıflandırma sûfilerin çevreyle olan ilişkilerinde de belirleyici bir hal almıştır. Mesela “*Ehl-i*

¹¹⁸ “İlm-i zahire taleb iden bize gelsün, ‘ilm-i batın taleb iden Eşref-zade’ye varsun!” Sultan Eşref-zade dahî buyurur ki: “Molla Kutbu’d-din, sen Kıyas’ı zann ile ‘amilsin, amma dervişan mu’ayene ve müşahede [ile] amillerdür!” (Abdullah Veliyyuddin Bursevî, 2009: 17).

¹¹⁹ Hoca Ahmed Yesevi zahir ve bâtın ilminde zamanının bütün ricaline üstündü. Hızır (a.s) bir defasında ona şöyle demişti: “Her gün yedi kere müsahip aramağa yedi iklimde seyahat ederim senden Akbel ve eslah müsahip bulunmaz idi.” (Köprülü, 2013: 61).

¹²⁰ “Ol kişi der: “Sultanım insanda baş gözünden gayrı dahî göz var mıdır? Sultan: Ehl-i hâl ol ey birâder ehl-i hâl / Sen bu sırrı dilden öğrenmek muhâl / Ehline var ehline âr eyleme / Ehli yoktur deyû inkâr eyleme / Görünen bu çeşme vakt-i hârdır / Hakk’a varan gizli vardı / Gizli var di ma’nay (içyüz) çeşm vardır.” (Akhisarlı Şeyh İsmâ, 2003: 95).

¹²¹ “Şeyhü’l-İslâm Herevî, Harkâniden naklen meşhur mutasavvıf Hoca Hayırca’nın elhamdülillah diyemeyecek derecede ümmî olmakla birlikte “gavsı rüzgâr” olduğunu belirtir. Şeyhü’l-İslâm Ebû Nasr Ahmed el-Câmî ümmî idi. Yirmi iki yaşında dağlara çekilmiş tam on sekiz sene riyazetten sonra gelip halk arasına karıştığı vakit ilm-i ledünnî kapıları kendisine açılmıştı. Şeyh Berke-i Hemednî de fatiha ve birkaç sureden başka bir şey bilmez bunları da doğru düzgün okuyamazdı. Meşhur Şeyh Sadrü’l-Dînu’ş Şirvânî’de tamamen ümmî idi.” (Köprülü, 2013: 257).

hâl olmayana kişi hâlin ve râzın dimek terk-i edeptir” (Akhisarlı Şeyh Îsâ, s. 48) denilerek bu ayrım keskin bir şekilde ifade edilmiştir.

Sûfiler ilimlerden sonra ilim sahiplerini de tasnif ederek üçe ayırmışlardır. Molla Câmî’ye göre bunlar, sadece zahiri bilenler, sadece batını bilenler, hem zahir hem batını bilenler. Molla Camî üçüncü gruptan her asırda en fazla beş tane olduğunu ve bunların birisinin bereketinin doğuya ve batıya yettiğini, böyle bir âlimin de vaktin kutbu olduğunu belirtmiş, âlem halkı tamamen onun devletine sığınır, onun himmetinde yaşar giderler demiştir (Molla Câmî, 2011: 80). Anlaşılacağı üzere birinci grup zahir ilmi bilenler hem fakihler (âlimler) hem de velîler (ârifler) olabilir. İkinci guruba girenler ise sadece velilerdir. Üçüncü gruba girenler ise büyük pirlar/ricâl’ül-gayb (gaaib erenleri), Kutbü’l-Aktâblardır.¹²² Âlimlerin akıl ile edindikleri ilimler diğer iki gruba girmeleri için yeterli değildir. Bu ilimlerin yetersizliği Es-Seyyid Ebu’l Vefâ tarafından şöyle izah edilmiştir:

“Bilün ve agâh olun ki şol ilim ki, mektephanede de tahsil olunur ve kağıd üzere yazılır. Ol unudulur amma şol ilim ki, ledün mektebhanesinde tahsil olunur ki, anın varakı gönül sahifesidir, ol ilim unutmak olmaz” (Es-Seyyid Ebu’l Vefa: 2006: 217).

Es-Seyyid Ebu’l Vefâ gibi düşünen İbn. Arabî’nin beş duyu ve aklın, bilgi için yeterli olmadığı, hatta bize yanlış bilgiler verdikleri ve bizi yanılttıkları doğru bilginin ancak keşf veya mukaşefe yoluyla elde edilebileceği yolundaki görüşleri de bu kabuldendir (Sarmış, 1995: 66; Corbin, 2013: 253-262). Mukaşefe sonucu elde edilen hakikat ilmi, İbn Arabî’ye göre herkese verilmez. Bu ilim, dini pratikler, takva ve sulûk ile elde edilir.¹²³ Dolayısıyla söz konusu ilmin elde edilme metodolojisi ve kaynağı, felsefi bilgi me-

¹²² Molla Camî gayb erenlerini anlatılanların dışında işin çözümünü yapan, işler hakkında söz kesen büyük zatlar “Hakk’ın çavuşları” olarak takdim etmiştir: “Bunlar üç yüz kimse olup, bunlar için Ah-yar tabiri kullanılır. Bu üçyüz kişinin kırkına Ebdal, yedisine Bûdela, dördüne Evtad, üçüne Nakipler ve birisi vardır ki ona da Kutup ve Gavs adı verilmiştir.” (Molla Camî, 2011: 48).

¹²³ Cüneyd-i Bağdadî ise sözü edilen ilimleri kast ederek biz bu ilimleri yer altında, ev içlerinde gizli söyledik. Ama Şiblî geldi minberlere çıkıp aşikâre kıldı diyerek İslâm tarihinin ilk dönemlerinde bu tür tasavvufî konuların sert bir muhalefetle karşılaştığını belirtmiştir. Zünnun-ı Mısır’de “Üç yolculuğa çıktım; üç ilim getirdim. Birinci ilim tevbe idi herkes kabul etti; İkincisi, tevekkül, muamele ve muhabbet idi, bunu seçme kullar kabul etti; Üçüncü ilim ise hakikat idi. Bu halkın bilgisine ve aklına göre değildi. Şüphesiz bunu kabul etmeyip uzak kaldılar. Onu inkâr edip ölünceye kadar çekişmeye girdiler... Şeyhülislâm, Zünnun’un üçüncü yolculuğu için ‘o yolculuğu ayakla değil gönülden himmetle olmuştur’ dedi” Bk. (Molla Camî, 2011: 148).

todolojisi ve kaynağından son derece farklılık arz etmektedir.¹²⁴ Ona göre kişi, Allah'la beraber olduğu takdirde, Allah tarafından Rabbanî marifetlere ve ilahi sırlara mazhar olur ve Allah'ın bilgisinden kendisine ikram edilir (Aktaran: Çelebi, 2010: 118; Corbin, 2013: 236-237). “İbn Arabi'nin keşf ile müşahade edilen ilim olarak nitelediği ‘marifet’, ‘hikmet’ veya ‘hakikat’ler ilmi, mümkünler âleminin perdelerini yine Allah'ın sonsuz inayeti ile kaldıran ve hakikatin bilgisini temin eden mistik bir bilgi türü olarak karşımıza çıkmaktadır” (Çelebi, 2010: 119).¹²⁵ Çünkü müşahade duyumsal bir tecrübeden çok daha fazlasıdır, yaratılışın bu tekerrürünün gerçekleştiğini anlayan aynı zamanda kıyametin sırrını anlamış demektir (Henry Corbin, 2013: 220). Anlaşılacağı üzere erişilen bu merteye onun güvenilir ve sahih bilgi olması ve ontolojik olarak hakikat âlemine ilişkin bulunmasıyla ilgilidir (Çelebi, 2010: 119).

“*Hakikat*”e ulaşma yolu olan keşif, ilham ve rüya ancak nübüvvet nuru ile kalpleri aydınlanmış, pirlerin onları izleyen şeyh ve dervişlerin tecrübe ederek hakikate ulaşabilecekleri yollardır. Aşçı Dede'nin tabiriyle “*O rüyalara (velilerin gördüğü rüyalara) bakılır ise erenlerin bir lütfu ihsanları olacak gibidir*” (Aşçı Dede, 2006: 1428). “*Ne yere ne de göğe sığdım, sadece saf ve takva sahibi olan mümin kulunun kalbine sığdım*” hadisinden yola çıkan İbn. Arabi'nin belirttiği gibi buradaki ‘saf ve takva sahibi olan mümin kulunun’ ifadesi ile kastedilen ârifdir. İzutsu, bu durumu yani en yüksek makamda bulunan bir mistik (pir/şeyh) söz konusu olduğunda manevi organ kalb, sonsuz bir genişlik ve kuşatıcılıkla donanmıştır; hatta bu kuşatıcılık o dereceye varır ki bu kalb, Mutlak'ı (ya da Hakk'ı) ihtiva edebilir kuşatabilir şeklinde tarif etmiştir (İzutsu, 2010: 179). Nihayet Hilâlî Çagatayî'nin şu sözleri sözü edilen donanımdaki manevi kalbin rehberliğine olan kesin imanı gösterir: “*Kalbime bir şeyin gitmesine izin ver demek saçma! Ben kalbime itaat ederim, kalbim bana değil*” (Nurbahş, 2011: 118).

¹²⁴ Pratikte bu farklılığı Kaygusuz Abdal şu dizelerle açıkça ifade eder: Buna ‘akl ile kimse irmemüştür/ Göziyle Hakk'ı kimse görmemiştir/ Bu bir derya durur ‘akiller irmez. Bk. (Kaygusuz Abdal, 1999: 137).

¹²⁵ “Bu kavram (müşahade) bütün bir düşünce sisteminin anahtarıdır; bu sistemin en yüksek görünümünü, aynı varlıkların devamlı yükselişleri kavramını meydana çıkarır. Bu devamlı yükseliş dogmatik inançların (i'tikad) düğümünün (‘akd) çözülmesiyle başlar ve dogmatik ilim (‘ilmü’l-i’tikad) yerini müşahade ilmine bırakır (‘ilm-i şuhudî)-işte ulema-sûfî, devlet-sûfî çatışması bu anlayışın şeria’tı tehdit ettiğinin düşünülmesiyle başlamış olur-; İlahi Varlık mümine inancının suretinde tecelli ettiğinde, bu suret gerçektir.” (Corbin, 2013: 220).

“Kalb metaforu ile birlikte kullanılan “keşf” ise Arapça, açığa çıkarma, örtülü olanı açma, sezme, tahmin etme gibi anlamları olup bir şeyi örten perdenin kalkması anlamındadır” (Cebecioğlu, 2009: 155). Burada söz konusu olan perde gayb âlemi ile şehadet âlemi arasındaki perdenin kalkmasıdır (Uludağ, 2008: 37). Keşf, Cürcani’nin ifadesi ile Hakk’ı Hak ile görmektir (Çelebi, 2009: 17). “...Peygamberlerin yolları-yordamları başkalarınınca bilinmez, onları ancak erenler bilir; başkaları bu bakımdan kördür. Erenler keşifle bilirler bunu; artık halkın nasıl sanılara düştüğünü düşünürsen anlarsın ki Allah’a giden yollar çeşit çeşittir, tatmayan da bilmez bunu” diyerek keşif ve ilhamın önemine vurgu yapan Şeyh Bedreddin, şöyle devam etmiştir “Sen şu gafil gönlünle Allah’ı, peygamberleri tanıdım; kitapları okumakla maksatları nedir, bildim mi sanıyorsun? Belki sen, dersle uğraştıkça gerçeği anlamaktan uzaklaşmadasın” (Gölpınarlı, 2008:103-104, 132, 139).

Bütün bu söylem ve tutumlardan anlaşılacağı üzere sûfî ideolojisinde bilgiye ulaşmak için esas olan kitap, mektep değil ilham, keşif ve rüyadır. Mutasavvıf kendisine keşf olunan hakikatleri ve tecrübeyi aklen yorumlamaktadır şu halde tasavvufî tecrübe, kendisini tefsire ve yoruma girişen aklın doğal olarak önündedir. Nitekim Gazali: “İlmin tek başına âlimi sûfî yapamayacağı, tasavvuf bilgileri de dâhil elde edilen bütün bilgilerin, sûfî hallerin tahsili ve bilgilerini elde etmede hiçbir işe yaramadığı; sûfîlerin zevkini tadabilmek için onların metodlarına başvurulması gerektiği” görüşündedir (Aktaran: Ebu’l-Alâ Affî, 2012: 18).

İbn. Sina’da özellikle el-İşârât’ın Makâmâtü’l-ârifin bölümünde ariflerin gaybı bildiklerini söyler (Aktaran: Uludağ, 2008: 41). Şeyh Bedreddin ise Varidat’ta dikkat çektiği hadise göre Hz. Peygamber: “Peygamberlikten geriye ancak müjdeleyen rüyalar kalmıştır” buyurmuş; peygamber, rüyaları peygamberlikten bir parça buçuk saymıştır. Temiz rüya Hakk’ın nurlarından bir nurdur; gören onunla ışıklanır” demiştir (Aktaran: Gölpınarlı, 2008:152). Ancak sûfîlerin sahip oldukları bu gizemli halleri sunuş şekilleri bile mistik bir niteliktedir. Zira “Sûfîler bütün devirlerde sekr ve vecd halinde edindikleri tecrübelerin dillendirilemeyeceği hususunda birleşmişlerdir. Büyük bölümü susmayı tercih etmiş, bu tecrübeyi tefsir ve izaha çalışmamışlardır. Dil, bu bilgiyi ifade ve lafza dökmekte yetersiz kalır” demişlerdir (Ebu’l-Alâ Affî, 2012: 36; Kara, 2012b: 267-268). Bu durum tasavvufî mistisizmin doruk noktasını ifade eden “sır” kelimesi ile ifade

edilmiştir. Abdurrahman el-Askerî bu durumu şöyle dile getirmiştir: “*Tecelli eyliyen nur-ı nebidür/Ziya viren bu gün sırr-ı ‘Alidür’*”, “*Evliyanun sırrı sırr-ı Mustafa ve sırr-ı Murtazadur*” (Erünsal, 2003: LV-LVI).

Kalb metoformunun merkeze alındığı bu tasavvufi formülasyonda anlaşılacağı üzere keşf, ilham, rüya “hakikat” bilgisine ve gizli ilimlere, gayb bilgisine ulaşabilmenin, sırta erip Hakk’ı kalbte temaşa etmenin temel unsurları olarak karşımıza çıkmaktadır. Akıl melekesinin sınırlılığına karşın kalb sufileri geniş ufuklar sunmaktadır ve bu anlayış aşağıda tablolarla gösterilerek somutlaştırılmaya çalışılmıştır (Tablo 1 ve 2). Zira tasavvuf ehli sūfilere, şeyhlere atfedilen bu özellikler, etraflarında toplanan, onlara sadakatle ve heyecanla bağlanarak tekke ve zaviyeleri dolduran kalabalıkların gözünde onları takdis ederek, birer aziz mertebesine yükseltilmelerinde etkili olmuştur. Nitekim Eflâki sırları söyleyen gaybden haber veren Baha Veled’in böylece nasıl geniş sosyal ağlara ulaştığını şöyle izah etmiştir:

“Mevlânâ Bahâ Veled, neredeyse daima halkın içindeki sırları söyler, gaybda gerçekleşen olayların oluşunu bildirir ve üzerinde herkesin hayrette kaldığı daha başka şeyler de söylerdi. Böylece o ulu kişiyi inkâr edenler, bu gibi kerametlerini gördükten sonra bölük bölük gelip tam bir kabulde müridi olurlardı. İnkârlarında direnen birçok kişi de inkârlarının uğursuzluğu yüzünden imansız öldüler.” (Eflâkî, 2012: 85).

Mistik-Lider diye tarif ettiğimiz şeyhin mistik yönünün oluşumunda şeyhe atfedilen bu özellikler başlıca yer edinmektedir. Zira şeyh şu haliyle, Orta ve Yeniçağ İslâm toplulukları içerisinde yer alan en güçlü ve en karizmatik lider konumundadır. Zira o gücünü sultanlar gibi gelip geçici dünyevi unsurlardan değil her biri toplumun ortak hafızasında ve gönül haznesinde derin tesirler bırakıp güçlü ağlar kuracak argümanlardan almaktadır. Şeyh gelebilecek felaketin, kaybedilecek bir savaşın, sonu gelmiş bir padişahın habercisi olabileceği gibi o bu mistik güçleri sayesinde felaketleri, kuraklıkları, yenilgileri ve bozgunları, kısırlık ve bereketsizlik belasını toplum içerisinde çözebilecek yegâne güç merkezîdir.¹²⁶ Şeyh menâkıbları bâtinî bilgileri bilen ve gaybden haber veren kerametlerle doludur. Nitekim Es-Seyyid Ebu’l Vefa şu veciz sözünü gayb ile ilgili bir kerameti ardından söylemiştir: “*Bir insanın kalbi ilahi nurlarla dolarsa onun gayb ilimlerini bilmesi imkânsız değildir.*” (Es-Seyyid Ebu’l Vefâ: 2006: 137). Akhisarlı

¹²⁶ Bu konuda çalışmanın tarikatlara yüklenen misyonlar böl. Bk. s. 229-238.

Şeyh İsa'ya ise şer'an gaipten haber vermek var mıdır? sorusuna: “*Enbiyaya, vahiyle ve Rabbiyle söyleşüb ve rüyasıyla gaibden haber verdiler.*¹²⁷ *Evliya dahi rüya ile ve ilham ile Rableriyle söyleştiklerinden haber verdiler. Bunlardan gayrı gaibden haber veren kezzâbtır (çok yalancı) indellah ve indelhalk*” demiştir (Akhisarlı Şeyh İsa, 2003: 184). Şeyh bir defasında bu tasavvufu ıstılaha uygun olarak gaybden haber vermekle de kalmamış Âli Osman ve Sultan Süleyman'ın saltanatı ve dahi ondan sonra tahta kimlerin geçeceğine dair de haberler vermiştir (Akhisarlı Şeyh İsa, 2003: 111-115, 187-188). Kaygusuz Abdal da menakıbına göre yaşadığı XV. asırdan XVI. asır başlarında gerçekleşecek olan Mısır'ın fethini işaret etmiştir (Kaygusuz Abdal, 1999: 124-125). Bir Bayramî Melami şeyhi olan Bünyamin-i Ayaşi'de İsmail-i Ma'suki'ye İsmail adını İbrahim Peygamber'in oğlu İsmail gibi kurban edileceğini önceden bilerek vermiştir. (Erünsal, 2003: XXXV). Kâtip Çelebi ise daha başından beri büyük tartışmalara neden olup ulema ile sûfilere karşı karşıya getiren bu tip hikâyelerin Osmanlı toplumundaki yansımalarını şu sözler ile gözler önüne sermiştir:

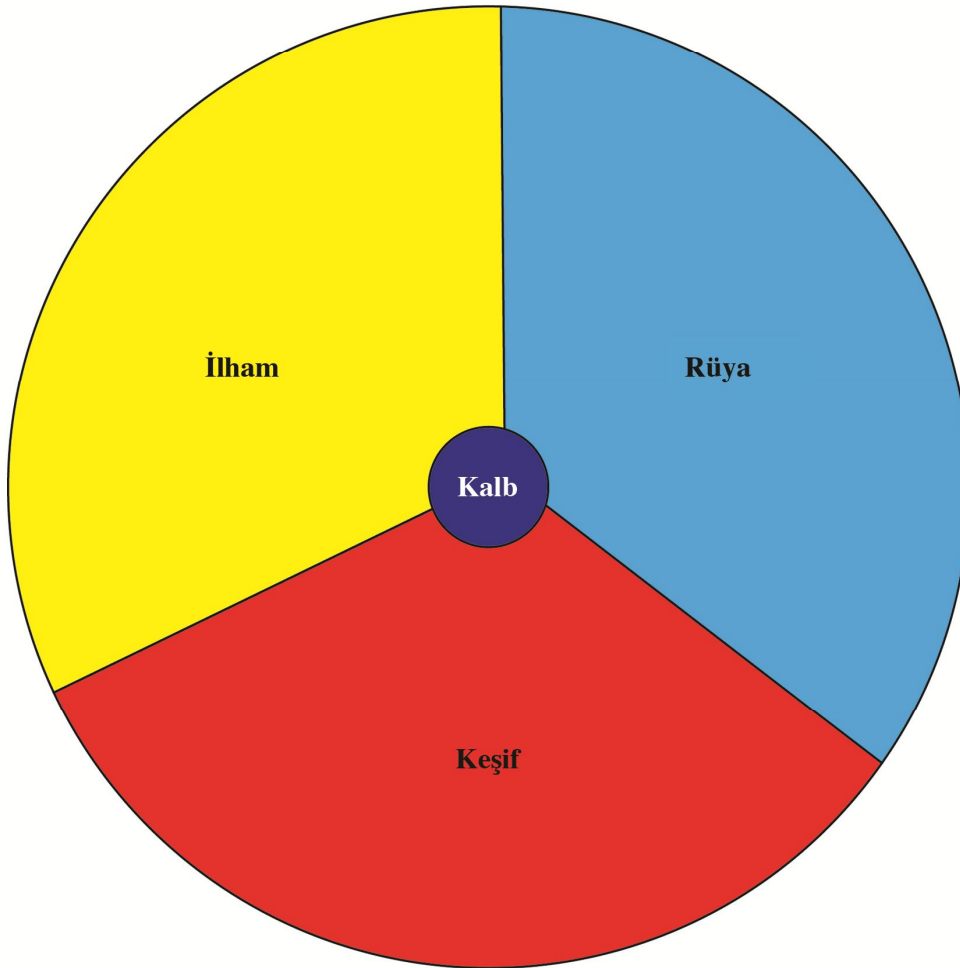
“Ya bu adamlar yalan mı söylerler, bu rivayetlerin aslı nedir, denilirse büyük şeyhlerin gayb âleminde nice yürüyüşleri, yol almaları ve ruhaniyet ile alışverişi vardır ki onların mertebesinde olmayanlara müyesser değildir.” (Katip Çelebi, 2007: 26).

Yine Peçevi Tarihinde yer alan bir olay da bu tasavvufi ıstılahların toplum kadar devlet nezdinde de itibar gördüğünü hatta zaman zaman yürütmeye yön verdiğini gösterir türdendir. Buna göre Şeyh Sivaslı Abdülmecid ölünce Yeni Cami'deki vaizlik görevi ile buna bağlı ayrıcalıkların oğlu Çelebi Efendi'ye verilmesi söz konusu olmuş fakat padişah, henüz çocuk yaşta bulunduğu gerekçesiyle bunu kabul etmemiştir. Bir süre sonra rahmetli padişahın özel nedimi ve çok yakını olan Silahtar Mustafa Paşa, rüyasında şeyh hazretlerini görmüş ve kendisine “*Yerimizi neden boş bırakıyorsunuz, oğlumuzdan daha iyi bir adam mı bulacaksınız, niçin ona vermeyiniz?*” demiştir. O sırada Şeyhülislâm Yahya Efendi'de düşünde şeyhi görmüş ve “*oğluma verin*” diye eline bir kâğıt

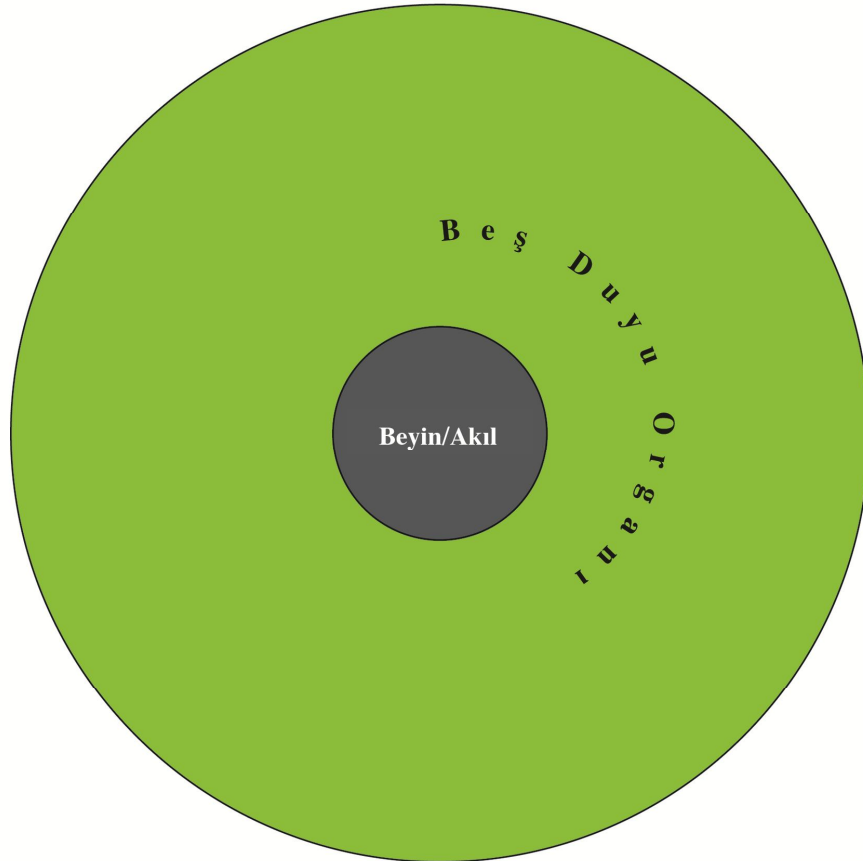
¹²⁷ “Düş/rüya: Tasavvuf okullarında düş, dervişe bulunduğu makamı gösterir. Mesela, bir derviş rüyasında dağlar görürse, artık onun kalp mertebesini elde ettiğini ve bir sonraki derse geçmesi gerektiğini gösterir. Bu rüyaları, dinleyen şeyh, müride Allah'ın hangi isimlerini vird olarak çekmesinin icab ettiğini bildirir. Ancak tasavvufta genel olarak rüyaya itibar edilmez. Zira rüyanın Rahmanî veya şeytanî olup olmadığı ancak konunun uzmanı kişilerce ayırıldır. Tabire muhtaç rüyaların analiz ve yorumunu yapmak için, Hz. Yusuf'un manevi mirası olan muabbirliğin (rüya yorumculuğu) elde edilmesi gerekir.” (Cebecioğlu, 2009: 66).

sıkıştırılmıştır. Bu rüyalar padişaha anlatılınca padişah, hemen bir buyruk çıkararak vaizlik görevini Çelebi Efendi'ye vermiştir (Peçevi İbrahim Efendi, 1992: 335).

TABLO 1: Sûfîlerin Varlığa/Bilgiye Ulaşma Yolları



TABLO 2: Seküler Fert ve Toplumun Bilgiye Ulaşma Yolları



1.1.5.4. Şeyh ve Kerâmet

Kerâmet peygamberlik iddiasıyla herhangi bir ilişkisi bulunmayan bir kişiden harikulade/olağanüstü bir hususun zuhur etmesidir. Hücvirî “*Bilinmelidir ki üzerinde tekli-
fin sıhhatli olması vaziyetinde veliden kerametın zuhur etmesi caizdir. Ehl-i sünnet ve’l-
cemaattan iki fıkra (Eş’ariler ve Maturidîler) bu hususta ittifak etmişlerdir. Kerâmet
aklende imkânsız değildir*” (Hücvirî, 2010: 281; Kuşeyrî, 1991: 531) diyerek kendince
kerâmeti hem aklen hem de dinen meşru bir zemine yerleştirmiştir. O’na göre:

“...Teklif zamanında, sadık ve samimi bir velinin elinde harikulade bir fiilin zuhur etmesinde acaba ne gibi bir fesat tasavvur edilmektedir? Şayet bu nevi şeyler Allah Teâlâ'nın gücü dâhilinde değildir derlerse bu sapıklıktır. Eğer bu gibi hususlar Allah Teâlâ'nın kudreti dâhilindedir ama bunun bir veliden izhar edilmesi, nübüvvetin iptal edilmesi ve ondaki hususiyetin reddedilmesi manasına gelir, derlerse bu da mümkün değildir. Zira kerâmetler velilere mahsustur” (Hücvirî, 2010: 281).

Emir Buhari'de asırlar sonra aynı inancı ve kanaati ortaya koyarak yerleşmiş bir ideolojiye işaret etmiştir: “*Keramet Allah'ın veli kullarından ortaya çıkan olağanüstü haller veya sözlerdir.*” (Kurnaz-Tatçı, 1999: 61). Kuşeyrî'ye göre, kerâmetin harikulade bir fiil olması, velinin velâyet sahibi olduğunun ispatıdır (Kuşeyrî, 1991: 531).

Dolayısıyla velâyet ve kerâmet kavramlarının birbiri ile sıkı bağlantılar içinde oldukları görülür.¹²⁸ Her velinin, fiilen kerâmet sahibi olması şart değildir ancak her ermişin kerâmet sahibi olduğu kabul edilir ve kerametler tasavvufî çevrelerce kaleme alınan eserlerde sıklıkla zikredilir. Her anlatılışında bu kerâmet öyküleri sufi çevrelerde ve halk muhayyilesinde sanki yeni olmuşçasına heyecan yaratır (Uludağ, 2008: 56; Eraydın, 2012: 123-125; Kara, 2012b: 118-120). Öyleki bu hikâyelerden tarikat topluluğunu motive etmesi, davaya olan inancı, mutlak kurtuluş yolunda gayreti, şeyhe ve kurucu pire olan bağlılık ve sadakat duygularını güçlendirmesi, çevrede şeyhin, tarikatın nüfuz ve itibarını artırması beklenir.

Ulema da mutasavvıflar da kerâmeti veliye değil, velinin tabi olduğu nebiye bağlarlar. Yani velilerde zuhur eden kerâmetler, bu velilerin tâbi oldukları nebîlerin devam eden mucizeleri olarak kabul edilir. Bu görüşe göre zaten mucize ile kerâmet arasında mahiyet olarak bir fark yoktur, ikisi de Allah tarafından yaratılan olağanüstü olaylardır (Uludağ, 2008: 55, 108; Hücvirî, 2010: 282). Zikredilen farklar ise şeklidir. Mesela İbn. Furek'e göre mucize ile kerâmet arasındaki fark şudur: “*Peygamberler mucizeyi açıklamakla memurlar, kerâmeti saklı ve gizli tutmak ise veliler üzerine vaciptir.*” (Kuşeyri,

¹²⁸ Nitekim bir menakıba göre, Cuma namazına gitmek için hazırlık yapan Akhisarlı Şeyh İsmâ dervişlerine “Hazır olun Cuma namazın kılalum. Dahi Rabbim bana emr itdi, yerine koyalım. Ve bir iş idelimki âleme dâsitân olsun” der. Dervişlerde: “No'la himmet eyle sultanım velâyetin eseri zahir olsa” derler. Namaz sonrası şeyhin elini öpmek için sıraya giren dervişlerden birisinin beline sarılan Şeyh “niçin küfürle yürüyorsun?” diye sorar. O kişide İslâm kılığına girerek azizlerin nasihatlerini dinlemekteki muradının bu kişiler içinde ehlullahtan kimse var mı bilmek ve kendi sırrını ortaya dökene tabi olmak olduğunu söyler ve ona bağlanır.” (Akhisarlı Şeyh İsmâ, 2003: 120).

1991: 533; Hücvirî, 2010: 282).¹²⁹

Keramet hikâyeleri Kur'an'da anlatılan kıssalara, peygamberlerin başından geçen hikâyelere benzetilir: “*Ant olsun ki, biz insanlara her çeşit meseli verdik*” (İsrâ 17/89) “*Onlara türlü türlü misaller getirdik*” (Kehf 18/45; Rûm 30/58; Zümer 39/27). “Peygamberlerin hal tercümelerinin anlatılmasına İlm-i Ahbâr-i Enbiya ve Kısasu'l Enbiya adı verilir. Evliyaninkileri anlatana da İlm-i Hikâyeti's-Salihîn denilir. İki ilimde de amaç aynıdır: Kıssadan hisse almak, meselden ders çıkarmak.” (Attar, 2012: 37-38). Taşkoprüzâde bunu “*Ahvâl-i sülâhâ ve ebrâra, menâkıb-ı meşâyih-i kibara nice kemâli itina ve itibar edilmiştir. Bu ilmin mevzuu, garazi ve gayesi açıktır. Menfaatı, ecell-i menafî ve Azam-ı metalib idugini her mübtedi ve talib-i bi-reybu güman fehmi ve izam eder.*” diye anlatır (Aktaran: Attar, 2012: 37-38). Nitekim Cüneyd-i Bağdadî'ye evliyanın kerâmet ve menkıbelerinin anlatılmasında müritler için ne fayda var? diye sorduklarında: “*Onların sözleri Allah'ın askerlerinden bir askerdir. Onunla kalbi kırılmış müridin kalbi güçlendirilir, bu askerden yardım görür.*” karşılığını vermiştir (Attar, 2012: 47).

Böylece kerâmetin de diğer hususlarda olduğu gibi naslarla temellendirildiği ve peygamber mucizeleri ile kıyaslanarak geçerliliği kabul edilen bir zemine yerleştirildiği görülmektedir. Ayrıca fakihler ile kerâmet sahibi velîleri karşı karşıya getiren bu hususa nâstan deliller getirmek suretiyle hem fakihler hem de toplum nezdinde yasal bir meşruiyet alanı açılmaya çalışıldığı da ortadadır. Zira XIX. yüzyıl Osmanlı âlimi (Müftü) ve aynı zamanda meşâyihinden olan Dağıstanî'nin kerâmetle ilgili şu soruya verdiği cevap, hem Sünnî çevrelerde hem de Osmanlı merkezî idaresince olaya nasıl bakıldığı konusunda bizi aydınlatmaktadır:

“Evliyaullah'ın kerâmeti hak ve fıkhi delillerle sabit midir? Velîlerin kerâmet göstermesine karşı çıkan ve inkâr edenler ehl-i sünnet'ten sayılır mı? Cevap: Velîlerin kerâmet göstermesi hak ve dini delillerle sabittir. İnkâr edenler ise ehl-i sünnet haricindedir.” (Dağıstanî,

¹²⁹ Mucizelerle kerametlerin aynı şey olmadıklarını izah eden Hücvirî şöyle demektedir: “İmdi malum olsun ki, mucizenin sırrı izhar, kerâmetin sırrı kitmandır (gizli tutmaktır). Mucizenin semeresi başkalarına aittir, kerâmet ise sahibine hastır. Mucizenin sahibi elindeki mucizeden haberdardır, fakat velî kendinden zuhur eden olayın kerâmet olduğuna katıyetle hükmedemez...” (Hücvirî, 2010: 282-285).

1992: 184).¹³⁰

Buraya kadar yapılan izahatlardan anlaşılacağı üzere sūfilik kerâmet olayına mucize gibi olmuş bitmiş ve sonu gelmiş bir olay olarak değil, halen devam eden ve kıyamete kadar, sufilikle birlikte devam edecek olan bir olay olarak görmekte ve onu dini, mistik yaşantısının merkezine yerleştirmektedir (Uludağ, 2008: 56). Velayet ile doğrudan ilintilendirilen bu meselenin sürekliliğinin sağlanması şeyhin karizmatik liderliği için önemli görüldüğü düşünülebilir. Çünkü kerâmet şeyhlerin etraflarında mürid daireleri oluşturma, toplumsal bir tabana kavuşma yolundaki en önemli argümanlarından birisi konumundadır. Şeyh hakkında anlatılan bu tür hikayeler öncelikle şeyhin manevi terbiyesi altında yetişen dervişler tarafından oluşturulmuş sonra da dilden dile yayılmıştır. Bu hikayeler genellikle şeyhin ölümü ardından belki birkaç asır sonra o silsileyi takip eden müridler ya da halifelerce kaleme alınarak menakıbname, velayetnâme türü kitaplara dönüştürülmüşlerdir. (Seyyid Ali Sultan, 2007: 43-44). Halk arasında manevi gücün en açık kanıtı olarak algılanan kerametlere dair bu hikâyelerin dinin şer’i kaidelerinden daha fazla ilgi çektiği ve kitleler üzerinde çok daha fazla etkili olduğu açıktır.

Kerâmetlerin zamana, mekâna, toplumun ihtiyaçlarına göre şekillenmesi teolojik olduğu kadar sosyolojik bir olgu olarak da ele alınması gerektiğini göstermektedir. Zira bu olağanüstü hikâyeler durduk yere şeyhlere atfedilen rastgele olaylar değildir. Kanaatimize göre kerâmetler tasavvufun meşruiyetini sağlamak, o zamanda tasavvuf çevrelerinin savunduğu bir ideolojiyi ya da düşünceyi yaymak, tarikatın adının karıştığı bir olayda tarikatı haklı göstermek, tarikatın toplum içerisindeki güç ve prestijini pekiştirmek, tarikat etrafındaki toplumsal ağları genişletmek gibi ihtiyaçlar doğrultusunda ortaya atılmışlardır. Misal vermek gerekirse Şîîlerin Muharrem ayinlerinde üstlerini başlarını yırtıp kafalarına vurmaları gibi dinsel geleneklerin yaygın olduğu yerlerde anlatılan

¹³⁰ XI. Yüzyıla doğru Sünnî tarikat çevreleri ve ulemasında da kerametın kabullenilmeye başladığı ve ilerleyen süreçte Sünnî akaidi ve kelamı içerisine monte edildiğini ileri süren çevreler ya da bunun tersini savunanlar da vardır. Daha İmam-ı Azam Ebu Hanife’nin el-Fıkhü’l Ekber isimli eserinde mucizeden bahseder: “Evliyanın kerâmetleri vardır.” Ünlü Hanefi âlimi Ebu Cafer et-Taharî (ö. H. 321) “Evliyadan gelen kerâmete ve güvenilir ravilerin onlara ait olmak üzere naklettikleri kerametlere iman ederiz.” demiştir. Söz konusu bilgiler için bk. (Uludağ, 2008: 133). Daha tasavvufun ilk devirlerinde Sünnî âlimlerin önde gelenlerinde hâsıl olan bu kanaatin asırlar boyu pek değişime uğramaksızın devam ettiği anlaşılmaktadır.

menkıbeler bu tür ritüelleri meşrulaştırır türdendir.¹³¹ Yine Osmanlıların Balkanlara girişi ile birlikte bölgeye giden şeyh ve dervişlerin etrafında hep dönemin en önemli meselelerinden birisi olan fütuhât ve cihat ile ilgili kerâmetler ve hikâyeler türetilmiştir. Gaza ve fütuhât hareketleri, katılan şeyh ve dervişler için kerâmetler genellikle zaferle ve kâfirlerin İslâmlaşmasıyla sonlanmıştı. Balkanlara geçen bir Türk kolonisi içerisinde olduğu anlaşılan Sarı Saltık'ın kerametleri Hıristiyanlara ders vermek, tahta kılıcıyla ejderha öldürmek, her ne yaparsa yapsın yaptıkları ile çevresindeki gayrimüslimlerin Müslüman olmasına neden olmak gibi neticede ulvi bir davaya hizmet etmek şeklindedir.¹³² Müslüman beldelerinde ise kerâmetler, şeyh ve dervişlerini küçümseyen, onlara zarar vermek isteyen ya da onların sahih şeyh ve dervişler olduklarına inanmayan kişi ve çevrelerle bir hesaplaşma, neticede topluca şeyhe iltihak şeklinde sonuçlanmıştı.¹³³ Kerâmet sonucunda genellikle hata edenler pişman olmuş, şeyhin huzurunda tevbe ederek onun müridliğine girmişler bazen de korkunç şekilde şeyhin gazabına uğramışlar ancak bunu gören diğer insanların irşadına vesile olmuşlardır.¹³⁴

Şeyhler kerâmeti, hem tarikatın hem de dini ve gündelik yaşamın içinde bulunan bir sürü unsur ile ilişkilendirmişlerdir ki bunlardan birisi de “*tevbe*” dir. Tevbe şeyhlere kerametlerle içkinleştirilmek suretiyle sadece insan değil aynı zamanda toplum psikolojisini de yönlendirmelerine fırsat vermiştir. Son derece teolojik duran tevbe sayesinde

¹³¹ Bu menkıbelerden birinde, “Veysel Karanî Medine’ye gelir, Hz. Peygamberin vefat ettiğini haber alır ve yaşantısını öğrenmek ister. Bir dişinin Uhud Savaşı’nda kırıldığını öğrenince Onun çektiği acıyı ben de çekeyim diyerek bir dişini kırar. Sonra peygamberin kırılan dişi belki bu değildir diyerek başka bir dişini daha kırar. Kırılan diş hususunda tereddütü devam edince bütün dişlerini kırar. Sonra aynı gazada peygamberin yüzünün yaralandığını haber alınca bu sefer yüzünü de yaralar, yere yatıp sırtını çığnetir.” (Attar, 2012: 39).

¹³² Sarı Saltık'ın menkıbeleri daha sonra Rumeli ve Balkanlara geçen Kızıldeli Sultan, Otman Baba gibi diğer Anadolu Abdallarına ilham kaynağı olmuştur. Sarı Saltık için bk. Ocak, *Sarı Saltık*, s. 38-54.

¹³³ “Sultan Bahâ Veled'den vaaz vermesini ısrarla rica etti. Şehrin erkek ve kadın bütün halkı oraya toplandı. Mevlânâ vaazında haşır ve neşr, kıyamet gününde insanların durumu gibi konulardan bahsetmekteydi. Birdenbire mezarın birisi açıldı ve kefenine bürünmüş bir ölü çıktı ve “Ben Tanrı'dan başka bir Tanrı olmadığına ve Muhammed'in Tanrı'nın elçisi olduğuna şahadet ederim” dedikten sonra tekrar mezarına girdi. Bu korku karşısında orada bulunanlardan binlerce kişi kendinden geçti ve birçoğu orada can verdi... O gün o kadar kadın ve kişi mürit oldu ki, sayılamaz...” (Eflâkî, 2012: 87-88).

¹³⁴ Akhisarlı İsâ menakıbında şeyh ve dervişlerinden haksız yere para alan köylüler, şeyhin kerâmeti karşısında topluca tevbe edip kurbanlar kesip şeyh ve dervişleri için üç gün ziyafet verip 100 akçe fazlasıyla şeyhin parasını geri öderlerken, Kaygusuz Abdal vilâyetnamesinde de Abdal Musa'ya kafa tutan Kılâgılı İsa bu köylüler kadar şanslı olmayıp bu hatasını korkunç bir şekilde canı ile ödemiştir (Akhisarlı Şeyh İsâ, 2003: 31-32, Kaygusuz Abdal, 1999: 94-97).

şeyhler ve tarikatlar toplum üzerinde sosyo-psikolojik ve sosyo-ekonomik bağlar kurup, kazanımlar elde etmişlerdir. Tevbe için kapıya gelenler bu ilahi güçlerle donandığına inandıkları şeyhler ve dervişler sayesinde tevbelerinin kesin olarak kabul olacağına inanarak bir şükran göstergesi olarak ekonomik güçleri nisbetinde şeyhe hediyelerle, kurbanlarla birtakım aynı yardımlarla gelmişlerdir.¹³⁵ Nitekim bir menkıbeye göre, bezirgânlar birgün denizde sefer halinde iken kâfirlerin saldırısına uğramışlardır. Bezirgânlardan birisi: *“Ne durursuz bezirgânlar! Siz bu kadar malınız ve kumaşınız var. Rum azizlerine kullar ve kurbanlar adayın. Dahi niye sakınursuz. Bir saate varmaz elinizden kâfirler alır”* dedi. Bunlar dahî ol reisin sözüyle, Rum azîzlerinden kim yetişüb muîn olub görünürse bir Arab kul virelim nezirlerimiz olsun, didiler.” Bu hikâyenin sonunda Şeyh bezirgânları kurtarmış ve onların şeyh için adadığı Arabı alıp onlara hayır duada bulunmuştur (Akhisarlı Şeyh Îsâ, 2003: 67). Burada dikkat çekilmek istenen husus kerâmetin gündelik yaşam içerisinde güçlü bir propaganda aracı olarak kullanılmasıdır. Diğer taraftan kerametlerin sadece müridlerin ve derviş topluluklarının algılarını yönetmekle kalmadığı aynı zamanda onlara sosyo-ekonomik bir güç de sağladıkları anlaşılmaktadır. Kerametler sonucu genellikle şeyhten şüphe edenlerin tövbesi ve ona kurbanlar ve hediyeler sunmasıdır.

Kerâmetin velî için ulaşılması zorunlu bir hedef olmadığına da sufiler birleşeler de kerâmet tasavvuf ve tarikatın zihniyet dünyasını meşgul eden en güçlü olguların başında gelir.¹³⁶ Her velî için mutlaka kerâmetler izhar edilmesi, küllüyatlı menkâbeler dile getirilmesi ve kaydedilmesi bu durumun açıkça göstergesidir. Hatta çoğu zaman kerâmetler tarikat şeyhi ve dervişlerin çevresindeki insanlarla, köylülerle, konargöçerler, tüccarlar, seyahat edenler ile ilişkilerinde belirleyici bir rol üstlenmiştir.¹³⁷ Nitekim Os-

¹³⁵ Bu hadiseye açıklık getiren bir kerâmet öyküsünde, Akhisarlı Şeyh Îsâ Kayseri’den gelirken Akhisar yakınlarında Karkun köyünün altında bir kaba ağaç dibine oturmuş, âlemini oraya dikmiş, o gece ağaç üzerine üç kez nûr inmiş ve budurumu köylüler görmüştür. Bütün köylü şeyhe gelerek elini öpüp tevbe almışlardır. “Bu durumu işiten Akhisar halkı birin, ikin, dört yüz miktarı âdem cem olup, yüz seksen miktarı kişi tevbe aldı. Şehirde ve köyden on dört kurban geldi. İkinin deve on ikisin koyun idi. Kimi ekmek getirdi, kimi dövülmüş buğday, yirmi dört kazan keşkek pişirdiler. Yüz miktarı sofraya döşenüb, altı kişiye bir taam konu...” (Akhisarlı Şeyh Îsâ, 2003: 41).

¹³⁶ Emir Sultan bu durumu şöyle izah eder: “Âşık Allah’tan keramet gibi şeyler istemez. O zata âşıktır. Ondaki başkası aşık gerekmez: Sanman keramet isterem / Ya türlü halet isterem / Ben aşıkam zat isterem / Gayri neme gerek benim.” (Kurnaz-Tatçı: 1999: 61).

¹³⁷ Bu durumu açıkça ortaya koyan bir menâkıba göre, “Hz. Şeyh, Kayseri’den kurbansarayına (kervansaray) geldiler. Burada bulunan bezirgânlar birbirleriyle şakalaşarak “pılav düşmanlarımızı görün” dediler.

manlı toplumunda kerametlerin yaşamın bir parçası haline geldiği bazı padişahlara izafe edilen kerâmet öykülerinden de anlaşılmaktadır. Evliya Çelebi’de yer alan II. Bayezid ve IV. Murat’a izafe edilen olağanüstü haller bunun açık bir göstergesidir.¹³⁸ Yine toplumun olağanüstü olayları kabule olan yatkınlığı dönemin kayıtlarına esrarengiz olayların yansımış olmasından da anlaşılmaktadır.¹³⁹ Buna benzer bir olay da Gelibolulu Mustafa Âli, sırt üstü yatarak karnına taşlarla vurdurtan, o kadar taş vurdukları halde zarar görmeyen inanılması güç bir adama bazılarının veli gözüyle baktıklarını kaydetmektedir (Gelibolulu Mustafa Âli, 1996: 57).

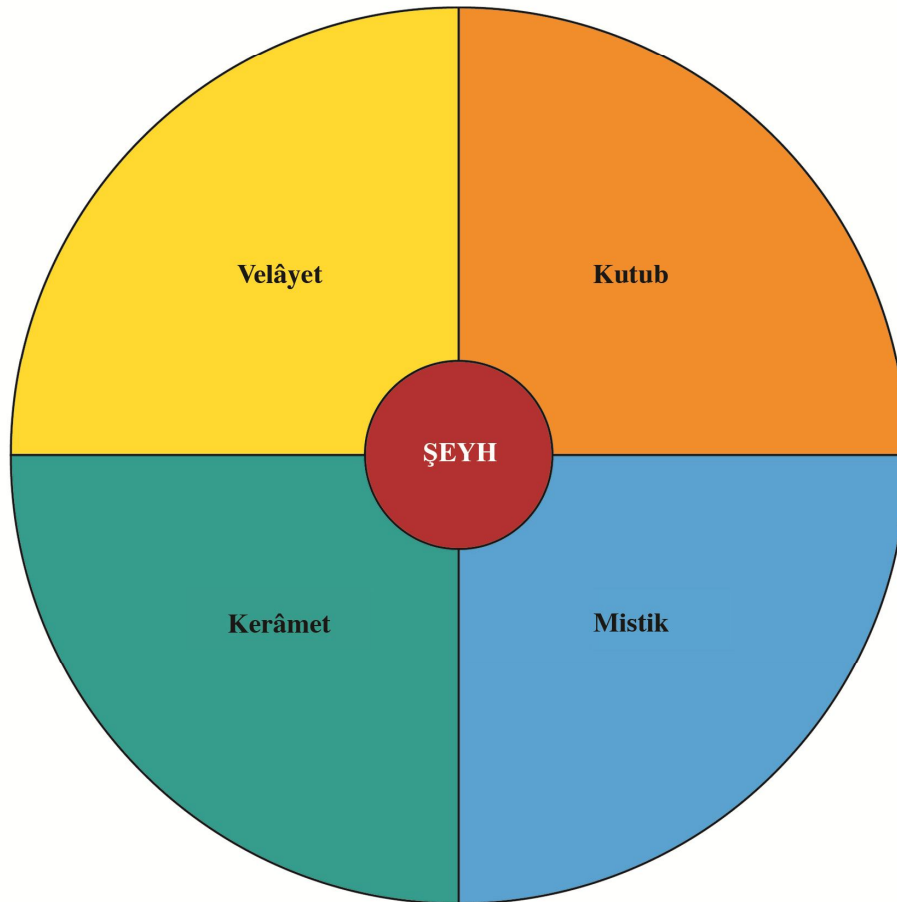
Bir süre sonra bezirgânlardan birisi “medet sultanım medet” diye feryada başladı. Herkes uyandı ve ona ne gördüğünü sordular, o da: “akşam gelen aziz, beni kucaklayup göklere doğru süzüldü... Arşın altında kaldım. ‘Derviş gördükte bir daha lağ eder misin?’ Ben de: ‘Medet sultanım şimdiden geri etmeyin dirin’ Abdest aldı Hz. Şeyh’in katına varub tevbe itti. Dervişler tekrar zıkr-i darbı ittiler.” (Akhisarlı Şeyh İsâ, 2003: 29).

¹³⁸ Bu hikâyelere göre: “Sultan Beyazıt sultanlığı zamanında ölümünden yedi yıl öncesine kadar et yememişti. Birgün canı et istemişti. Nefsi kendisini fazlaca zorladı. Kendisi ise büyük cesaret gösterip paça yemedi. Nihayet bir sahan sirkeli ve sarımsaklı paça getirtip nefesine hitaben: “Ey nefis işte muradın üzere paça geldi. İstersen çık ye deyince içinden hemen gelinciğe benzer iki gözü kör bir mahlûk çıkıp sahanın kenarına geçerek kudurmuş köpek gibi paça suyunu içmeye başladı. Doyduktan sonra Beyazıt-ı Veli’nin hırkasına koşarak ağzından içeri girmek isteyince eli ile çarpıp yere düşürdü. Yaratık yerde yatarken “şunu vurun” diye çağırırdı. Hademeler o mahlûku öldürdü. O vaktin şeyhİİslâmî: “Kamil insan bu nefis ile yücelik ve şeref sahibidir. Nefis insan vücudunun bir parçasıdır. Bunu kefenleyerek gömmek gerekir.” diye fetva verdi. Bunun üzerine kefenleyip kalabalık cemaatle namazını kılarak Beyazıt Kubbesi civarında küçük bir kabre gömdüler. Bunun üzerine avam arasında “Sultan Beyazıt iki kere öldü ve iki kere namazı kıldı” derler...” “Birgün Murat Han hazretlerinin bir doğanı uçup tak üzerine konmuş. Murat han her ne kadar doğanı çağırılmışsa da gelmemiş. Gelmek ihtimali olmadığını da anlayınca öfkelenip “kaskatı kal” dediğinde o doğan tak üzerinde taş olup kalmıştır.” (Atsız, 1990: 100-132).

¹³⁹ Defteri Dervişan’da anlatılan bir olay bu algıya işaret etmektedir: “Nitekim Zuhur-ı alamet ya’ni kızılılık der-asuman, der-taraf-ı şimali. Çarşamba gecesini canib-i şimalda şarkdan garba tulani bir kızılılık zuhur eyledi ki fakir saat beşte idi gördüm. Hava bulutlu olmağla güya ol tarafta bir tarafta harik olup kızılılığı buluta aks edip bulut arasından görünür gibi zann olunur idi. Ve çok kimse harik zan eylemişler. Hatta Yeniçeri Ağası Edirnekapusu taraflarına dek gelmiş deyü mesmu’dur ve sonra sekiz vakitlerinde bir azim rüzgâr fırtına zuhur eyleyip bir miktar yağmur yağmış. Hayr-bad.” (Defteri Dervişan, 2011: 311).

Şeyhi tasavvufi istılahların ve onun kurumsallaşmış şekli olan tarikatların merkezîne yerleşmesine neden olan bu ideolojik enstrümanlar “Velâyet, Kutub, Keramet, Mistisizm (Gizemlilik)” birbiriyle içkinleşmiş, bir kuvvet sarmalı şeklinde birisi diğerlerine doktrinel bir dayanak teşkil edecek şekilde kurgulanmışlardır. Bu donanımla olduğundan çok farklı bir kişiliğe bürünen “*Mistik Lider Şeyh*” artık karşımızda kendine has ideolojik aygıtlarla kenetlenmiş olan örgütlü bir yapının lideri konumundadır ve şeyhlere ait bu donanımlar aşağıda bir tablo halinde de verilmiştir (Tablo 3).

TABLO 3: Mistik Lider Şeyhin Donanımı



1.1.6. Güçlü Teşkilât ve Teşrifat Usulleri

Tarikatların toplumla ya da devletle olan ilişkilerini ortaya koyabilmek için onları bu organizasyonlar içerisinde özgün ve özerk bir şekilde var eden teşkilât yapılarını, teşrifat usullerini bilmek en azından onların davranış ve tutumlarını bu yapılar içerisinde anlamak gerekmektedir. Çünkü Mensching’in de belirttiği gibi tarikat tarafından temsil edilen cemaatin içyapısı, garip bir diyalektik ihtiva etmektedir. Bir taraftan tarikat ferdin iradesi ve bilinci üzerine kurulmuştur. Kutsallık dünyasının ihtiraslı bir gayretçisi olan fert, tüm hayatını ona tahsis etmeye hazırdır (Mensching, 2012: 219) diğer taraftan da tarikatın kollektivist yapısı içerisinde ferdiyetini kaybeden bir fert ortaya çıkmaktadır.¹⁴⁰ Yani tarikat cemaat üyeliği bir taraftan ferde ona ait bir mücahede yolu çizmekte ancak diğer taraftan da ferdin en önemli özelliği olan iradesini ortadan kaldırarak onu şeyhin güçlü otoritesi ve tarikatın kollektivist yapısı içerisinde yok eden bir değişim sürecini öngörmektedir.

Şu durumda tarikat toplumunun (cematının) bu karakteristik yapısı üzerinde şeyhin ve tarikatın otoritesini nasıl temin edebildiği meselesinin analaşılması söz konusu örgütlü yapının devlet ve toplumla ilişkilerini doğru anlamak açısından çok önemli görünmektedir. Milli dinlerde olduğu gibi bu topluluğu bir arada tutacak, kollektivist cemaat olgusunu pekiştirecek ve şeyhin yüksek otoritesini sağlam kılacak olan şey ayin ve ritüeller, alamet ve sembollerden oluşan kurallar bütünüydü. Bu nedenledir ki, her tarikat kendine mahsus teşrifat usulleri geliştirilmiştir. Bu kurallar bir tarikat topluluğunu toplumdan ve diğer tarikat zümrelerinden ayırırken kendi içinde birbirine kenetleyen bir çimento vazifesi görmüştür.

Bu teşkilât ve teşrifat usullerinden birisi Sûfilerin uymak zorunda olduğu “*adab-ı sūfiyye*”, “*adab-ı tarikat*”, “*adab ve erkân*” gibi isimler verilen görgü kurallarıdır. (Cebecioğlu, 1999: 10). Adabı muaşeret kurallarının tarikatlarca oluşturulmuş özgün halini ifade eden adab-ı meşâyih bir tarikatın hiyerarşik düzenin bütün kurallarını ihtiva etmektedir denilebilir. Tekke tarikat hayatını düzenleyen bu şifahi yasalar devletin yazılı ka-

¹⁴⁰ El-Askerî'nin naklettiği bir hikâye tamda bu durumla ilgilidir: “Nesr: didi. Pes sultanu'l-‘arîfin bir haber sordı: Bunı kim itdi? Aziz Pir Ahmed ben itdüm, didi. Heman Sultan Pir bu habere yapışdı. Ben dimek ne dimek. Erenler içinde benlik mi olur? Bu menzil benlik yiri degüldür, hiçlik menzlidir. Bu ne sözdür söyledün, didi. Bunca gündür ki seni görüp gözedüp eksügün tutmag isterdüm. Eyü buldum. Erenler içinde bu kadar kusur büyük kusurdur, didi.” (Erünsal, 2003: 229).

nunlarından müritler üzerinde daha geçerlidir ve daha etkilidir. Bu kurallara uymamak müritleri büyük günahkâr pozisyonuna düşürebilir hatta tekkeden uzaklaştırılmalarına sebep olabilir. Şeyh Safi Buyruğu'nda bu durum, “... ama bir kimse bu ekranlara muhalefet eylese ve hüccet getirse veyahut inanmasa Allah, Muahammed, Ali, Hasan ve Hüseyin ve on iki imam dergâhından mahrumdur ve yüzleri olmaz ki erenler dergâhına varalar” şeklinde ifade edilmiştir (Taşğın, 2013b: 58). Zira tarikat üyeleri için esas olan bu tarikatın kurallarına uymak ve böylece çıktıkları seyrü sülûk yolculuğunda ihlaslarını artırmaktır. Dervişler arasında çıkabilecek birtakım problemlerde de geçerli olan tekke tarikat kurallarıdır. Şu haliyle tekke kendi içinde olmak kaydıyla idari olduğu kadar adlide bir özerkliğe sahiptir.¹⁴¹

Her tarikatın kendine has adab-ı tarikat kuralları olduğu gibi yine kendine has zikir, sohbet ve seyr ü sülûk usulleri vardır. Zira bu özgün argümanlar tarikatı diğer tarikatlardan ayırdığı gibi toplumda onların tanınmasına yarayan bir marka görevi de görürler. Tarikatların adap ve erkanları küçük nüans farkları olmakla birlikte birbirlerine benzerler. Ancak yine de her tarikat kendi tarikatını adab ve erkânını, seyr ü sülûk yöntemi ni yegâne kurtuluş yolu olarak görmüş ve bunu propaganda etmiştir. XIX. yüzyıl sonları XX. yüzyıl başlarında Mehmed Celeleddin Dede'nin şu dörtlüğü bu duruma işaret etmektedir:

Bâb-ı âli Celeleddin'e kim /İntisap etse riyadan kurtulur

Mevlevi olsa külâh giyse kişi / Başı püsküllü beladan kurtulur (Aktaran: Erdoğan, 2003:

29).

Tarikatın etrafındaki kitlelere ulaşma ve onları bir arada tutma yollarından birisi de şüphesiz ayinler ve seyr ü sülûk yöntemleridir. Bu hususta her tarikat müritlerinden bu yola dört elle sarılmalarını salık vermiştir. Zira tarikata ait olan bu tür geleneklerin devamlılığını sağlamak, tarikata olan bağlılık sadakat ve aidiyetlik duygularını pekiştirmek olarak görülmüştür. Tarikatlarda seyr ü sülûk'un vazgeçilemez halkalarından birisini oluşturan zikir ve sohbet gündelik hayatın temel taşı olup cemaat ruhunu yaşatan en önemli unsurların başında gelmiştir. Şucâ'eddîn Velî'nin tabiriyle, “*Evliyâ nutk-ı gıda-*

¹⁴¹ Kadı önüne çıkmayı incitilmek, dervişlerin adının kötüye çıkması olarak değerlendiren bir kıssa için bk. (Akhisarlı Şeyh İsâ, 2003: 30).

yı ruh olur” denilmiştir (*Şucâ’eddîn Velî*, 2010: 135). Hücvirî tasavvuf yolunun şeyhlerinin birbirlerinden önce sohbetin hakkını talep ettiklerini müridlerine de bunu emrettiklerini öyleki aralarındaki sohbetin farz gibi olduğunu belirtir. Mürid için yalnızlık felakettir Hücvirî bu durumu “*şeytan yalnız olanla beraber bulunur*” hadisine dayandırmıştır (Hücvirî, 2010: 399-400). Şu halde şeyhin sohbetinde bulunmak bir mutluluk ondan ve sohbetinden uzak kalma ise bahtsızlık, nasipsizlik olarak nitelendirilecektir. Şeyh Eb’ul Vefa sohbetine katılan birisini “*Sen dünyanın geçici nimetlerini terk edip bizim sohbetimizi tercih ettin, müjdeler olsun sana, iki dünya da da mutlu olasın*” (Es-seyyid Ebu’l Vefa, 2006: 128) diyerek sohbetin anlam ve önemini ortaya koymuştur. Şu halde sohbet insan-ı kâmil mertebesine ermiş olan şeyhin edeb ve güzel ahlakının veliden muhiplere ve müritlere aktarılması için en önemli araçtır.

Zikir ve virtler ise şeyhin müritlerine ve muhiplerine verdiği görevler olup onlarla kendisi ve tarikatı arasında bir gönül bağı kurmaları, dervişlerin psikolojik olarak sürekli şeyhin çekim alanında tutulmalarını sağlamaları açısından çok önemlidir.¹⁴² Hemen her konuda olduğu gibi zikir konusunda da mertebeler söz konusudur.¹⁴³ Zikir şekilleri de tarikatlara göre değişiklik göstermiştir. Irak mektebini temsil eden tarikatlar züht ve takvayı temel aldıkları için oldukça yoğun bir ibadet ve riyazet içeren seyr ü sülûk süreci benimsemişlerdir.¹⁴⁴ Necmeddin Kübra’nın ahyar (hayırlı işler işleyen) ve ebrâr (iyilik yapanlar) yolu olarak adlandırdığı bu yöntemler esma yolu olarak değerlendirilir.¹⁴⁵

¹⁴² Anmak, hatırlamak, yâd etmek anlamlarına gelen zikir, terim olarak bazı kelime ve ibareleri belli bir düzene göre söylemek demektir. Tirmizî’ye göre: “Allah’ın insanı ve diğer mahlûkatı yaratma sebebi rubûbiyetini izhâr, kudretinin eserlerini ve hikmetinin tedbirini göstermek, zikir ve medhinin kalplerde tekrarını sağlamak ve insanların diline dökülmesini sağlamaktır... Şayet Allah’ı zikir ve tesbih olmasaydı, hayatın akışı son bulur ve bütün eşya ölür”dü. Bk. (Çift, 2008: 242).

¹⁴³ Abdurrahman el-Askerî bu durumu şöyle ifade eder: “Zikr-i lisani ve zikr-i kalbi ve zikr-i ruhidür. Zikr-i lisani ahyarundur ve zikr-i kalbi ebrarundur ve zikr-i ruhi ehl-i envarundur. Ve teveccüh-i hasa ehlu’llaha mahsusdur, ya’ni insan-ı kâmil olan gerçek evliyaya mahsusdur ve ‘aşikan-ı sadıkan ve ‘arifan-ı ‘irfanun halidür. Tefekkürü sa’at (in) hayr (un) min ‘ibadeti sitine senet (in) bundan ‘ibaretdür.” (Aktaran: Erünsal, 2003: LVIII).

¹⁴⁴ “Seyr ü sülûk: Bir şeyhin nezaretinde, Allah’a vuslat için çıkılan manevi yolculuk. Seyr ü sülûk’un dört mertebesi vardır. 1) Seyr ilallah, 2) Seyr fillâh, 3) Seyr maallah, 4) Seyr anillah.” (Cebecioglu, 2009: 237). Tasavvufta eğitim süreci anlamına gelen bu olayın süresi yoktur. Zira dervişin mücahede-i ömür boyu devam edecektir. Bu da dervişin ömür boyu tarikatın ihvanı, şeyhin müridi olarak kalacağına teminatıdır (Abdullah Veliyyuddin Bursevi, 2009: XVI).

¹⁴⁵ Tarikatların Allah’a ulaşma yolu olarak tarif ettikleri seyrü sulukları üç nevide toplanır, “birincisi, Tariki Ahyar, İslâmın ön gördüğü farz ve sünnetleri yerine getirmektir. Yani çok namaz kılmak, çok oruç tutmak ve çok Kur’an okumaktır. Bu zahitlerin yoludur; ikincisi, Tariki Ebrar, mücahede riyâ-

Anadolu’da XIII ve XV. yüzyıllar arasında faaliyet gösteren tarikatlardan Kâzeruniyye, Sühreverdiyye, Rıfaiyye, Kadiriyye, Halvetiyye, Bayramiyye ve Nakşbendiyye gibi tarikatların ayrı virdleri ve yöntemleri olmakla birlikte söz konusu esma grubu içinde yer alırlarken, Horasan mektebine mensup Yesevî, Haydarî, Vefaî, Kalenderî ve hepsini kapsayan Rum Abdalları ve Bektaşîlik ise şuttar (aşk ve cezbe) yolunu benimsemişlerdir. Mevlevilik’de ise her iki gurupta özellikler görülür (Ay, 2012: 27-28; Şapolyo, 2013: 84-88; Çift, 2008: 240-243; Eraydın, 2012: 126-130, 144-150; Gölpınarlı, 1997: 185-200).¹⁴⁶

Zikir “cehri” sesli olan, “hafî” gizli olan şeklinde de sınıflandırılmıştır. Cehri zikir benimseyen Kübrevilik, Kadiri, Rıfâî, Halveti gibi tarikatlarla birlikte Mevlevilik, Bektaşîlik gibi sema ve devran yaparak zikir eden tarikatlar da vardır (Şapolyo, 2013: 98-99; Ay, 2012: 84).¹⁴⁷ Semâ ve devran ayinleri ve bu ayinlerde kullanılan müzik aletleri ve raks ile - “Sema yapılan yerde bir pirin hazır bulunması, bu yerin halktan hâli olması, kavvalın muhterem bir kişi olması, kalbin meşguliyetlerden tahliye edilmesi, tab’ın eğlenceden kaçınması ve külfetin ortadan kalkması lazım gelir” şeklinde önelemler alındığı söylene de (Hücvirî, 2010: 472)- Bektâşîlerdeki Kırklar Cemi’nde içki içilmesi gibi hususlar olmak üzere tarikatların bu ritüelleri ulema tarafından şiddet derecesi zamanın konjonktürel şartlarına bağlı olmak kaydıyla sürekli eleştirilmiştir (Gölpınarlı, 1997:

zet yoludur. Mücadele ile iyi ahlaka sahip olarak kalbini temizlemektir. Riyazet ise nefsin istediğini yapmamaktır; Tariki Şettar, Allah’a cezbe halinde aşk ve muhabbetle bağlanmak yoludur. Canı terk etmektir. Kendi iradesi ile ölü olduğunu kabul etmek iradesidir.” (Şapolyo, 2013: 85); “Tariki şettar yolu coşkulu, cezbe halinde kendinden geçen Tarikatların yoludur ki Anadolu’da Türkler arasında en yaygın olanı budur. Diğer taraftan tarikatlar, merkezî iktidara, kurumsal inanışa ve örfü göre alınan konum itibarıyla Ortodoks-heterodoks; kitabi İslâmâ bağlılık ve entelektüel birikim seviyesine göre yüksek kültür ya da yüksek gelenek ve İslâmî popüler kültür şeklinde ayrımlara da tabi tutulmuşlardır. Bu gruplamaya göre, esma yolunu benimseyen tarikatlarla Ortodoks tarikatların aynı olduğu, yine aşk ve cezbe yolunu tutan tarikatların bazı istisnalar dışında heterodoks zümreyle benzeştiği ileri sürülmüştür. Yüksek kültür ve popüler kültür ayrımında ise birincisi Ortodoks zümreyle, ikincisi de heterodoksiyle eşleştirirse de karma bir oluşumdan söz etmek mümkündür” (Ay, 2012: 27; Şapolyo, 2013: 83-86).

¹⁴⁶ Burada ve hemen devamında tarikatların zikir ve virtleri, sema ve devranları vs. konularda verilen bilgiler artık genel kabul görmüş bilgiler olup zikrettiğimiz kaynakların hemen hepsinde öyle ya da böyle yer alan bilgilerdir.

¹⁴⁷ “Semâ’nın kelime anlamı iştirmek olup manevi manada dönmek suretiyle ibadet etmek demektir. Semâ kelimesini en fazla Mevleviler kullanmışlar ancak aralarında semâa “mukabele” demişlerdir. Kızılbaşlar ve Bektaşîler rakıslarına semâ demişler diğer tarikatlar ise ayin veya devran tabirini kullanmışlardır” (Şapolyo, 2013: 96).

270; Şapolyo: 2013; 353-354; Ay, 2012: 85-87; Kâtip Çelebi, 2008: 160-163).¹⁴⁸ Ancak tarikatlar ayin ve ritüellerini sağlam teolojik dayanaklar üzerine inşa ettikleri düşünceyle asırlardır bunları sürdürmeyi başarmışlardır. Bu işin ustası olan Mevlânâ: “*Cenazenin önünden giden bizim şarkıcılarımız bu ölünün hem mümin hem Müslüman hem de âşık olduğuna tanıklık ediyorlar.*” (Eflâkî, 2012: 222) diyerek kendi ayinlerinde önemli bir yer tutan semâ ve çalgıların dini ve tasavvufi olarak hangi temellere oturtulduğunu sûfiyane bir ustalıkla izah etmiştir.

Hafî zikir denilince Nakşbendîler ve rabîta ön plana çıkmaktadır. “Râbîta; iki şeyi birbirine bağlayan şey, bağ, münasebet, ilgi, alaka, bağlılık, mensup olma, sıra tertîb, usul, düzen manalarına gelmektedir.” (Eraydın, 2012: 135, 137; Şapolyo, 2013: 170-175; Gölpınarlı, 1997: 215-217). Necmeddîn-i Kübrâ (ö. 618/1221) sâlikin kalbini şeyhe bağlamasının önemini vurgulamış, Şehâbeddin es-Sühreverdî de (ö. 632/1234) bu konuda, “*Müridin şeyhine nazar ederek bütün dikkatini onda toplaması ve Cenâb-ı Hak’tan şeyhi üzerine gelen tecellîleri seyre dalması semâda kendi kendine hareket etmesinden daha hayırlıdır*” demiştir (Aktaran: Tosun, 2007: 378-379). Rabîtanın Osmanlı toplumu ve resmî devlet ideolojisi karşısındaki konumunu anlamak için Dağıstanî’ye kulak vermek yeterli olacaktır. Dağıstanî zaman zaman ağır eleştiriler alan rabîta hakkında: “Nakş-bendiyye meşâyihî’nin müridlerine teveccüh etmeleri caiz midir?” sorusuna şu cevabı vermiştir:

“Caizdir ve güzel kabul edilen bir davranıştır. ‘Mümin müminin aynasıdır’ buyurulmuştur. Yani kalplerde olan şeyler birinin kalb aynasından diğerinin kalbine yansır. Kalbde bulunan zikrin nuru, kalb aynasından karşısın da bulunan kişiye akseder. Öyleki bu akis hayvanı, cansız cismi bile konuşTUR...” (Dağıstanî, 1992: 184).

Dağıstanî başka bir fetvasında ise kendisine sorulan, rabîta yapmanın putperestliğe eş olduğu böyle râbîta yapanlar kâfirdir diyenler için şer’an ne lazım gelir sorusuna ise oldukça net ve sert bir cevap vermiştir: “*İtikadını yenilemesi gerektiği gibi şer’an te’dibi ve imanını da tazelemesi gerekir. Çünkü ‘Bir Müslüman a kâfir diyen kâfir olur’ buyurulmuştur. Sevdiğinin şeklini, suretini ve hayalini, iki kaşının ortasında farz etmek ve*

¹⁴⁸ Yine burada verilen bilgiler de genel kabul görmüş bilgiler olup verilen kaynaklarda öyle ya da böyle yer alan bilgilerdir. Bu bilgilerin buraya da alınma sebebi tarikatların ideolojik dünyasındaki yerlerini vurgulamaktır.

onu orada tahayyül etmek ibadetin tâ kendisidir.” (Dağıstanî, 1992: 164-).¹⁴⁹ Bu tip sorulardan anlaşıldığı üzere tarikatlar bir takım tasavvufi ıstılahları gerek bazı toplumsal çevrelere gerekse bazı ulemaya izah etmekte zorlanmışlar ve zaman zaman ağır suçlamalara muhatap olmuşlardır.

Kâtip Çelebi ise XVII. yüzyıl’da Osmanlı toplumunun tekke ve dergâhlarda yapılan ayinler ve ritüeller ilgili geldiği noktayı eleştirel bir üslupla açıkça ortaya koyar. Ona göre ayinler çoğunlukla mürit toplamak ve bir geçim vasıtası olarak görülmeye başlanmıştır (Kâtip Çelebi, 2007: 33-34). Tarikatların gündelik, haftalık ve yıllık toplantılar yapmasına vesile olan bu ayin ve ritüeller, tarikat topluluğunun, ihvanın birbiriyle buluşarak kaynaşmasını, kurucu pîre olan bağlılık ve sadakatin yeni bir heyecanla yeniden canlanmasını, cemaatin birlik ve bütünlüğünün güçlenmesini sağlaması açısından hayati önem taşımışlardır. Kaygusuz Abdal bu durumu şöyle izah eder:

Her mâtem (Aşure) ayında kanlar dökerler / Uyarurlar Hakk çerağın yakarlar

Demine “Hû” diyü gülbenk çekerler / “Birler” gelür Sultan Abdal Musa’ya (Kaygusuz Abdal, 1999: 131).

Bir tevil sanatı desek yeri olan tasavvuf, kılık kıyafet ve semboller konusunda da son derece özgün bir duruşa sahiptir. Tarikatta söz konusu olan bütün görev, sorumluluk, gündelik giysi, kullanılan eşya, mekânın bizatihi kendisi, ayinlerin yapılış şekli kutsallaşmıştır.¹⁵⁰ “Kutsallık elbiselere geçmiştir. Bu durum kontakt kurulduğu zaman kutsalın, kutsal bir eşyadan diğerine geçtiğini ispatlamaktadır. Şu durumda rahip inayetin ve gücün sözü edilen sekramental aletlerin üstadıdır. O Tanrı ile halk arasına konmuş bir aracı olarak özel duruma oturmuş olmaktadır” (Mensching, 2012: 252). Mensching’in bu tarihi sosyolojik tespitine katılmamak mümkün değildir. Zira o aslında bize böylece tarikatlarda görülen teşrifat usullerine giren alet, edevat, kılık ve kıyafete yüklenen kutsallığın şeyh elinde nasıl bir dini otorite yarattığı ve aslında kutsallık ötesinde teşkilâtın

¹⁴⁹ Dağıstanînin râbıta ilgili diğer fetvaları için bk. (Dağıstanî, 1992: 163-171).

¹⁵⁰ “Şeyh’e bir kişi geldi: “Sultanım dervişler zikri iderken sağlarına ve sollarına nazar idüp hareket ittiklerine hikmet nedir?” Hz. Şeyh: “Meşayih-i eslâf sağ omuzları üzerine nazar idüb “lâ” demişler ve yüzlerinden göğüslerine doğru tâ ayaklarına varıncaya bu heykele nazar idüb “ilâhe” demişler. Ve solkoltuk altından fuâda nazar idüb “illallah” demişler...” (Akhisarlı Şeyh Îsâ, 2003: 94).

bu dünyadaki varlığını da kuşattığını açıkça göstermiş olmaktadır.¹⁵¹

Yine her tarikatın kılık kıyafet ve alametleri kutsallığını teolojik bir kaynaktan alır.¹⁵² Konuyla ilgili kaynaklarda Eşrefoğlu'nun daha önce tepesinde bir pul ile altı terkten ibaret Bayram-i tacını giyerken, Hüseyin-i Hamavi'nin arzusu üzerine pulu kaldırarak terklerin sayısını yediye çıkardığı da rivayet edilir. Burada tacı kutsayan pirdir (Abdullah Veliyyuddin Bursevi, 2009: 10). Bektaşî tacı, on iki dilimli beyaz bir külahtır. On iki dilim, on iki imama delalet etmektedir (Şapolyo, 2013: 526;).¹⁵³ Bu alametler sûfî ideolojisinin diğer parçalarıyla hep içiçe oturmuş bir dişli misali birbirini tamamlamış biri diğerinden güç almıştır. Burada bizim için önemli olan dini ayinler, ritüeller, kılık kıyafet ve alametlerdeki farklılıkların her tarikatı diğerinden ayıran ama aslında tarikatı kendi içerisinde bütünleştiren bir yapıya sahip olmasıdır. Bu anlam da toplum içerisinde bu sembollerin politik ve ideolojik bir anlam taşımasıdır.

Tarikatlar için dış görünüşün özgün bir şekilde dizayn edilmesi aslında bir öz güven patlamasının, müritlerin aldığı salih amel ile onları toplum arasına salmak ve toplumda tarikat adına iyi ve güzel bir intiba uyandırmak, tarikatın ve şeyhin propagandasını yapmak gibi bir amacında sonucu olmalıdır. Daha dervişlik yoluna girerken şeyhe

¹⁵¹ Bayrâmîlerdeki kılık kıyafet adab ve erkânını Akhisarlı Şeyh Âsâ şöyle ifade etmiştir: Târik-i Bayrâmî'de hilafet seccadesine oturan azizlere layık budur ki; ... tâc giymek sünnet-i evliyadır. Bir an taçsız olmaya ve beyaz şemle sarmak sünneti meşâyıhtır. Siyah sarınmak bizim pîrlerimizde yoktur... Ve bizim azizlerimize layık budur ki; şemleyi dülbend sarındıkları vaktin sünnet koyalar. Ve uzunluğu bir karıştan ziyâde olsa bir karıştan eksik olsa caizdir... Pir yanında yürüyen dervişler tâc giyeler, pîrleri tâcî gibi. Ve önlerine kaftan aldıkça yenlerin sokalar. Yahud koltuğundan kolların çıkaralar ve kaftanların kaî uzun giymeyeler. Ve her kişiye tazarru ve meskenet ile selam vireler. Ve ellerin göğüslerinde tutalar. Ve bellerin ve başların selam viriken bir miktar eğeler amma kati eğmeyeler..." (Akhisarlı Şeyh Âsâ, 2003: 49-55); Hacı Bektaş Vilâyetnamesi'ne göre ise tâc, hırka, sofra (sofranın üzerine kurulacağı örtü), seccade, çerağ (şamdan) ve âlem (sancak) emanetlerini vererek Hacı Bektaş'ı Rum beldesine gönderen Ahmet Yesevî'dir. Bunları Tanrı peyambere vermiş; ondan Ali'ye, imamlara, sonra Ahmed Yesevi'ye ve nihayet Hacı Bektaş'a kadar devredile gelmiştir (*Hacı Bektaş-ı Velî*, 1995: 14-20; Taşgim, 2013b: 70).

¹⁵² "Halvetîlerden bir derviş gelüb Şeyh hazretlerine "Sultanım, kisvet kimden kalmıştır ve hırka kimden kalmıştır? Bizim niçün dalıdır ve sizin niçin güllüdür? dedi. Hazreti Şeyh iyder: "Abâdan hırka ve abâdan tac Hz. Mûsâ aleyhisselâm'dan kalmıştır. Ândan sonra Fahr-i âlem ve zübde-i beni Âdem Muhammed Mustafa (a.s) abâ hırka ve deve yününden örülmüş tâc geyüb, Veys el-Karânî'ye virin deyu vasiyet itmişdir. Ol zamandan beri fukara giyerler ve bu tâc hırka didikleri fakr u fenâ yoluna girenlerin libasıdır." (*Akhisarlı Şeyh Âsâ*, 2003: 241).

¹⁵³ "Kadiriler yeşil, Rifailer siyah, Bedeviler kırmızı hırka giyerler başlarına arakiye adlı keçeden bir külah ve üzerine bir tülbent saralardı. Kadiriler yeşil, Rufailer siyah, Bedeviler de kırmızı sarık saralardı. Bektaşîler taç denilen on iki dilimli bir külah giyerlerdi. Mevleviler'de devetüyü renkli uzun bir külah giyerlerdi- Hurufiler de, beyaz pamuklu bir başlık giydikleri bilinmektedir" (Melikoff, 2011: 173).

intisap eden adaya hırka giydirilir, başına taç konur, bazı tarikatlarda ise müritliğe ilk adım atan aday tıraş edilirdi.¹⁵⁴ Dervişliğin sembolü olan hırka ve taç, şekillerine göre tarikat kimliğini yansıtırdı.¹⁵⁵ Genel kanaat Sünnî tarikatlarda başlıkların simgesel önemi hırkaya oranla daha fazla iken diğerlerinde hırka daha ön plandaydı (Ay, 2012: 35-36; Atasoy, 2005: 173-206; Şapolyo, 2013: 84-85). XIX. yüzyılda tutulan Defter-i Dervişân'da her şeyhin döneminin kayıtlarının bulunduğu bölümün sonlarında “*zaman-ı meşihatimizde sikke ve arakıyye giyen muhibbân'ın sikke ve arakıyye giydikleri tarihler*” denilerek tek tek kaydedilmiş olmaları tarikat ve dönemin şeyhi açısından bu durumun ne kadar önemli olduğunu göstermektedir.¹⁵⁶

Diğer taraftan kılık kıyafet konusundaki hassasiyetin o dönemlerde sık sık görülen derviş kılığına girilerek işlenen irili ufaklı suçlardan-bunlar hırsızlık, gasp, cinayet gibi özel suçlar olabileceği gibi casusluk gibi kamuyu ilgilendiren daha ağır suçlarda olabilmekteydi- dervişleri ve tarikatın ismini korumak için alınmış bir önlem olduğu da söylenebilir.¹⁵⁷ Devletin her derviş gurubunun tabi olduğu tekke ve zaviyelerde bulunması, mensubu olduğu tarikatın kılık ve kıyafeti ile gezerek tanınır olması ve birtakım suç hallerinde karışıklıklara mahal verilmemesi gibi hususlarda hassas olduğu¹⁵⁸ arşiv kayıt-

¹⁵⁴ Kaygusuz Abdal menâkıbında Abdal Musa Kaygusuz Abdal Beg'in tarikat usullerince tıraş edilmesini ister ardından tac ve hırka giydirilir, beline kuşak bağlanır ve Âsitâne-i Sâdette bir yer gösterilerek bir posta oturutulur (Kaygusuz Abdal, 1999: 8).

¹⁵⁵ “Sünnî tarikatlarda giyilen taç ve hırkaların nispeten gösterişli olmasına ve giyimde kapalılığın esas alınmasına rağmen Kalenderî nitelikli yeni zühd hareketinde yer alan sûfilerde pejmürdelik ve çıplaklık en belirgin özelliğdir. Anadolu'da Kalenderî, Haydarî, Camî, Abdalanı Rum, Şemsî, Bektaşî hatta Işık, Torlak gibi kimi gözlemciler tarafından ayrı zümreler olarak gösterilen fakat esasında Aşıkpaşazade'nin bahsettiği Abdalanı Rum veya Kalenderî taifeleri kapsamında düşünebileceğimiz bütün derviş grupların bu çerçevede değerlendirilebiliriz.” (Ay, 2012: 38; Karamustafa, 2012: 28-29).

¹⁵⁶ Tarikatın ulaştığı sosyal ağaları göstermesi açısından da önemli olan bu kayıtlar örneklerinin bir kısmı için bk. *Defter-i Dervişân*, s. 129-131, 243-251.

¹⁵⁷ Neşri'de yer alan bir kayıta devletin kılık kıyafet uygulamasındaki hassasiyetinin ipuçlarına rastlanır, o devletin düşmanlarının dahi derviş kılığına girerek bir yerden başka bir yere gidebildiklerini belirtir: “Yıldırım Beyazid, Anadolu beyliklerini beylerinin elinden alıp zapt edince, her biri bir şekilde kaçıp Timur'a vardılar. Germiyanoglu, veziriyle birlikte İpsala hapsinden kurtulup, maymunculara uyup gitti. Menteseoğlu, saçını ve sakalını yolup, ışık (derviş) olup vardı...” (Neşri, 2011: 143).

¹⁵⁸ Benzer şekilde devletin tebasını kültürel olarak tanımlamak amacıyla kılık kıyafet konusunu önemseydiği her cemaat ve tarikatın da buna uymasının istendiği görülüyor. Nitekim 1572 tarihli Erzurum Beylerbeyine gönderilen bir hükümde seyyidliğinde şüphe olan Çağırğan adıyla anılan bir taifenin seyyidler gibi yeşil sarık takamayacakları belirtilerek seyyidlik iddiasını sürdürürlerse de meselesinin Nakıbüleşraflıkta halledilmesi emrolunmaktadır. (Belgeyi Aktaran: Ahmet Refik, 1932: 49). Belgelerden anlaşıldığına göre bir tarikatın başka bir tarikatın adap ve erkânına göre ayın yapmasına idari merciler hemen müdahale etmişlerdir. Bazen merkeze kadar yansıyan bu müdahaleleri merkezî hükümet çoğunlukla isabetli görürken, zaman zaman herhalde o tarikatın merkezî hükümete uzanan

larından da anlaşılmaktadır. Bir olayda Nablus'ta Tarikat-ı Şazeliyye'ye mensubiyet iddiasında bulunan Emin Zeyd ve beraberindekilerle ilgili gerekli tahkikatın yapılarak neticenin bildirilmesi istenmiştir (BOA. DH. MKT. 2200/29, 29 Z 1316/ 10 Mayıs 1889).¹⁵⁹ Diğer taraftan yasaklı bir tarikatın kılık kıyafetleriyle dolaşmasının da yasaklandığı da görülmüştür. Misal vermek gerekirse Bektaşî tarikatının resmen yasaklandığı tarihten sonra kaydedilen 29 Z 1255 (1839) tarihli bir belgede Bektaşî elbiseleri giyen şahısların bir daha giymemeleri için uyarılmaları emredilmiştir (BOA. A. MKT. NZD. Nr. 86/57). Yine aynı dönemde Bektaşî kıyafetleriyle gezen şeyh ve dervişlerin bu davranışlarını terk etmelerini aksi takdirde cezalandırılmaları istemiştir.¹⁶⁰ Sultan Abdülaziz'in saltanatının başlangıcında da aynı sorunun devam ettiği anlaşılmaktadır. Sadaret'ten Zaptiye Müşiri'ne yazılan emirnâmede Bektaşîliğin "lağv" edilmesine rağmen "*başı taclı ve beli teslim taşlı ve eli nefirli Bektaşîlerin*" gündelik hayatta görülmesinden duyulan rahatsızlık dile getirilmiştir. Hatta bu kişilerin görülür görülmez hemen uyarılarak kıyafetlerinin değiştirilmesi, emri dinlemeyenlerin ise tutuklanması istenmiştir (Varol, 2011: 67; BOA. A.MKT. MHM 265/4, 17 Z 1269/ 5 Haziran 1853). Bütün bu yaşananlardan bir tarikatla ait kılık kıyafet ve alametlerin, o tarikatla devlet arasında siyasi ve politik bir kavga çıktığında ideolojik bir anlam taşıdığı açıkça görülmektedir.

Şimdi tarikatların teşkilât ve teşrifat usulleri açısından hayati bir önem taşıyan hususlardan bir diğerine tasavvufi metinlere geçelim. Tarikatların teşkilât ve teşrifat usullerinin bir parçası olan tasavvufi metinler aynı zamanda bu tarihsel birikimin nesilden nesile aktarılmasını sağlayan bir lokomotif görevi de görmüşlerdir. İrfan dilinin şifahi platformdan yazılı konsepte çevrilmesi anlamına gelen çoğu halk muhayyilesine hitap ettiği için edebi bir üslupla şiirsel karakterde yazılan bu eserler¹⁶¹ sözü edilen tarikat

nüfuz kanalları nedeniyle isabetli görmemiş ve o tarikatla başka bir tarikatın ritüelleriyle ayin yapmasına müsaade etmiştir. Bu durumu izah eden bir belgede, Darende'de Şeyh Hamid-i Veli Camii'nde olan Halvetiye Tarikatı'nın Bayramiye usulüne göre yapılan zikre müdahale edilmemesine dair bir ferman ısdar edildiği görülmektedir (BOA. SB. 1/11, 20 Ra 1263/ 8 Mart 1847).

¹⁵⁹ BOA belgeleri çıktığı daire ismi, dosya ve gömlek numaraları şeklinde sıralanarak verilmiştir. Tarihlerin ise ilki hicri ikincisi miladidir. Rumi tarih kullanılmışsa "Rumi" şeklinde belirtilmiştir.

¹⁶⁰ Nitekim 17 Z 1279/ 5 Haziran 1863 tarihli bir belgede, Lağvedilen Bektaşî Tarikatı mensuplarının diğer tekkelere girmelerinin ve Bektaşî kıyafetleriyle dolaşmalarının engellenmesi hususunda gerekli tedbirlerin alınması istenmektedir (BOA. A. MKT. MHM. 265/4).

¹⁶¹ Tasavvufi inanç ve düşüncelerini halk arasında yaymak ve onlardan da taraftar kazanmak için, sufilerin seçtiği en etkili yol şüphesiz halk muhayyilesinin bir ürünü olan şiirdi. Sözlü anlatım gönül ve irfan diliyle birleştirilerek dile döküldüğü bu yöntem halk nezdinde asırlar boyu tasavvufun yaygın-

ideolojisinin oluşmasında ve yaşatılmasında tarihi bir rol oynamışlardır. Bütün müridler ve dervişlerin ortak hafızasını oluşturan bu eserler tarikat bünyesindeki kollektivist ruhun tutkalı görevini ifa etmişler¹⁶² ve topyekûn kutsanmışlardır.¹⁶³ Diğer taraftan bu menkıbeler şeyhin ve tarikatın etrafta propaganda edilmesi ve geniş sosyal ağlara ulaşılması açısından da hayati önem taşımaktadır.¹⁶⁴ Bir derviş şeyhinin kerametlerini büyük bir heyecanla insanlara anlatırken aynı zamanda kendi kalbindeki duygular ateşlenmekte ve aşkına aşk eklenmektedir. İşte velâyetnamelerin temel temasını teşkil eden keramet hikâyelerinin ortaya çıkışı bu aşk ve yüceltme duyguları eşliğinde olmaktadır ki bu durum gözardı edilmemelidir (Seyyid Ali Sultan, 2007: 43). Eşrefoğlu Rumî menâkıbında yer alan bir ifade bu eserlerin propaganda açısından tekke ve tarikatlar için taşıdığı önem şöyle ifade edilmiştir: “Anlatılan bir kıssadan sonra, kıssadan bize hâsıl oldu ki, astane-i ‘aliyyelerine ru-mal iden kimesne dünyevi belasından reha-yab olunca ziyaretlerine varup hidmet-i ‘aliyyelerinde bulunan muhibb-i sadıklar dünya gamından ve ahret ‘azabından hâlâs olmak bi’t-tarîkı’l-evladur.” (Abdullah Veliiyuddin Bursevi, 2009: 34).

laşmasında birincil rol oynadı. Diğer taraftan Anadolu kırsalında etkili olan iki şey vardır bunlar sözlü kültür ile göçebeliktir. Bektaşî, Kızılbaş ve hepsinden daha kalabalık ve yaygın olan Alevilikte görülen gelen yedi ulu ozana duyulan büyük saygıda bizim kanaatimize göre şiirin ve sözlü geleneğin bu kesimlerin inanç sistemleriyle nasıl özdeşleştiğini göstermesi açısından önemlidir. Bu yedi ulu ozan, Nesimî, Şah Hatayî, Fuzulî, Yeminî, Viranî, Pir sultan Abdal ve Kul Hikmet’tir. Bk. (Taşğın, 2013: 27; Köprülü, 2013: 315).

¹⁶² Nitekim Şeyh Safî Buyruğu ortak akla işaret ederek taliplerine önemli bir mesaj verir, “Zira ki a’la surtte ve bir iş işlemek dilerse, ayn-ı cem erenlerin rızasıyla işleye, kendi bilisine işlemeye. Zira batın ayrılığı olur. Kendi bilisine gitmek şeytan işidir. Eğer ayn-ı cem erenler: “İşleme” derlerse, işleme.” (Taşğın, 2013b: 36).

¹⁶³ Bu kitaplar en az Kur’an ve hadis kitapları kadar önemli görülmüş ve takdis edilmişlerdir. Nitekim birgün Danışmentlerden birisi Mevlânâ Mesnevi’ye niçin Kur’an diyor? Diye Sultan Veled’e sorarlar o da “Mesnevi Kur’an tefsiridir” der ve münakaşa ederler. Bunu duyan Mevlâna o danışmente şöyle der: “Ey köpek! Niçin Kur’an olmasın? Ey eşek! Niçin Kur’an olmasın? Ey kahpenin kardeşi! Niçin Kur’an olmasın? Peygamberlerin ve velilerin söz kalıpları içinde ilahi sırların nurlarında başka bir şey yoktur. Tanrının kelamı onların temiz yüreklerinde kaynamış ve ırmak gibi olan dillerinden akmıştır...” (Eflâkî, 2012: 261); Lamiî lakabı ile tanınan Mahmud b. Osman b. Ali’de “Nefâhatü’l-Üns Min Hazarati’l-Kudüs (mukaddes makamlardan huzur nefesleri)” adlı Molla Camî tarafından yazılan ve evliya kerametlerini toplayan eser için şöyle demektedir: “Anlatılan faziletli kitabın mütalaâ şerefine nail oldum. Ondaki işaretleri ve müjdeleri gördüm. Tabirlerindeki ve tariflerindeki üstünlükten zevke, sürura, şevke daldım. O değerli kitabı umman denizi gibi buldum.” (Molla Camî, 2011: 14).

¹⁶⁴ İşte busebeple ya bizzat kurucu pirlere ya da onlardan sonra gelen müridler onların menkıbelerini derlemişler, eserlerine şerhler kaleme almışlardır. Kurucu pirlere dışında o silsilenin önemli büyük mutasavvıfları da eserler yazmışlardır. Bu eserler tasavvuf dünyasının atmosferini ve o tarikatın adab erkân başta olmak üzere bütün bir zihinsel formilasyonunu kayda geçirmişlerdir. Bütün bu çaba ve gayretler tarikatın ulaştığı sosyal ağları daha da genişletmek derviş ve müritleri yolun gereklerince eğitmek için yapılmıştır.

Bu eserlerde yazılanların doğruluğu noktasında zerre kadar şüphe etmeyen bu inanç grupları, zaman zaman bu öğretiler sayesinde siyasal ve toplumsal düzenin karşısına muhalif bir güç olarak çıkabilmişlerdir. Bu durumun farkına varan devlet tarihi boyunca ama giderek daha sistemli bir şekilde söz konusu eserleri, takip etmeye sakıncalı gördüklerini toplamaya ve yasaklamaya çalışmıştır. Timurluların Hurufî metinlerini toplatıp yaktırmasından başka Osmanlılarda Kızılbaş metinlerini aynı şekilde toplamaya ve yasaklamaya çalışmışlardır.¹⁶⁵ Osmanlı'nın son yüzyılında ise ileride ayrıntılı bir şekilde izah edileceği üzere bu işin bir sistematığe bağlandığı meşâyihin kaleme aldığı eserlerin birkaç birimin onayından geçmek suretiyle basımına izin verilmesinden anlaşılmaktadır.¹⁶⁶

Tarikatların teşkilât ve teşrifat usullerine yansıyan ve onları güçlü kılan unsurlardan birisi de özgün sosyo-ekonomik algılarıdır. Ekonomi tarikatlar için sadece Allah yolunda mücadele içinde olan şeyh ve müritlerin gündelik geçimlerinin sağlanması açısından gereklidir. Diğer taraftan ekonomi aynı zamanda tekkelerden gelip geçen avende ve ravende'ye ikramda bulunmak, marifet kapısı olan bu yerlere sığınan garip, gureba, yetim ve öksüz ve dahi meczupların yine Allah rızasını kazanmak amacıyla doyurulmaları ve ihtiyaçlarının giderilmesi için gerekli bir argüman olarak algılanmaktadır. Tarikatlar Zahitlik başta olmak üzere kurumsallaşma sürecinin başlarında hemen her alanda olduğu gibi ekonomik anlamda da özgün, özgür ve özerktiler. Schimmel'inde ifade ettiği gibi sûfinin ekonomik anlayışı da kollektif bir cemaat ruhuna sahipti. Bir derviş asla benim ayakkabılarım ya da benim falan filanım demezdi ve özel bir mülküde olmazdı. Herhangi bir malı olursa da onu ihvanına verirdi, yoksa manevi derecesini yitirirdi. Daha çarpıcı bir ifade ile *“Eğer Allah, kulları olarak zayıf insanlarla yetiniyorsa, sûfi de kardeşleri olarak onlarla yetinmeli”*ydi (Schimmel, 2012: 245).

Kanaatimize göre sûfilerin bu dünyayı boş verme hallerinin sürekliliğinde içinde buldukları toplumdan beslenebilme, gündelik ihtiyaçlarını karşılayabilme durumunun da etkisi büyüktü. Nitekim onları halk arasında yardım toplarken en güçlü kılan

¹⁶⁵ XIX. Yüzyılda Bektaşîliğin kapatıldığı süreçte bir Bektaşî Babası olan Şeyh Baba tarafından kaleme alınan bir eserde Bektaşîliğin Hurûfilik bağlantısı sorulmakta ve Cavidanname'ye itibar ettikleri yolundaki şüpheler dillendirilmekte, Baba ise kitabımız Kur'an'dır diyerek Bektaşî geleneği savunmaya çalışmaktadır. Geniş bilgi için bk. (Şeyh Baba, 1330-1332: 19-20).

¹⁶⁶ Bu konuda geniş bilgi için çalışmanın ilgili kısmına bk. s. 466-478; Ek1: Tablo 8-9.

unsurlardan birisi onların bu dünya malına itibar etmeyen tutum ve davranışlarıydı. Dervişlerin yola revan halleri ve toplayıcılıkları (keşkül-i fukara) toplumca kabul görmüş ve daha çok dini ve mistik algılarla özdeşleştirilmiş görünmektedir. Zira dervişleri doyuran, onlara ihtiyacı olan şeyi verenlerin Allah tarafından ihya edileceği, evinin huzuru ve bereketinin artacağını, tam tersi durumda ise bela ve kötülöklere maruz kalacağına inanıldığı görölmektedir. Öyleki evliya menkıbeleri bu tarz hikâye ve kerametlerle doludur. Zira Vilayetname’de geçen şu hikâyeler çarpıcıdır: Hacı Bektaş Açıkсарay Köyü’ne gelmiş bir kadından yiyecek bir şey istemiş kadın: “*Tanrı için lokma ister*’ deyip küpün dibinde kalan yağ: ‘*Tanrı yerine verir*’ diyerek ekmeğe sürüp Hacı Bektâş-ı Velî’ye vermiştir. Hacı Bektaş: ‘*artsın eksilmesin, taşsın dökülmesin*’ demiş ‘*küp ağzına kadar yağ ile dolmuştur*.” Yine Hacı Bektaş Sineson adlı bir Hıristiyan köyünde kendisine çavdar ekmeği veren ve bizim yerimizde buğday yetişmez ayıplama diyen kadına, “*bereketli olsun, çavdar ekin buğday biçin, küçük hamur yapın büyük somun alın...*” demiş ve dediği gibi de olmuştur (Hacı Bektaş Velî, 1995: 23-24,26).¹⁶⁷ Burada istenen şeylerin Tanrı için istenip Tanrı için verildiği gözden kaçırılmamalıdır.

Diğer taraftan aynı ve nakdi olarak yapılan toplayıcılıkta birtakım kaidelere bağlanmış görünmektedir. Nitekim Akhisarlı Şeyh İsâ şeyh ve dervişlerin hangi usullerle halktan para kabul edeceğini izah eder: “*Ve arifane diyüb her kişiden beraber akçe alub sohbet itmeğe rıza virmeye ve böyle gitmeye. Meğer Allah için deyüp denşureler. Her kişi kadir olduğu miktarı geçmişlerinin ruhiçün niyyet eyleye vire. Yahud kendi nefsi için sadaka eyleye vire.*” (Akhisarlı Şeyh İsâ: 49-55). Şeyh Safî Buyruğu’nda da bu konuda: “*Evvel, dervişlerin ve mürşidin, rehberlerin ve pır-i kâmillerin katına eli boş varmayalar.*” (Taşğın, 2013b, 85) denilerek toplamanın dışında toplumun şeyh ve dervişlere birtakım vesilelerle geldiklerinde yardımda bulunmaları salık verilmiştir. Ancak burada bütün bu yardımların sosyal ve toplumsal ağlardan özellikle sayıları diğerlerinden çok daha fazla olan muhib ve sempatanlardan toplandığı ya da onların hediyelelerinden oluştuğu gözlerden kaçırılmamalıdır. Toplumdan toplayarak tekke ve zaviyelerin

¹⁶⁷ Bu örnekleri çoğaltmak mümkündür. Kaygusuz Abdal Menâkıbına göre, Abdal Musa Âlaiye Beyi ve 300 askerini ağırlamak için bir çeşmeden üç gün üç gece bal ve yağ akıtmıştır. Yine aynı menâkıbda bu kez Kaygusuz Abdal Mısır Padişah’ının görmeyen bir gözünün açılmasını sağladıktan sonra kendisinden ne dilerse yapacağını söyleyen Padişah’tan sadece keşkülünü dolduracak kadar yağ ve bal istemiştir. Ancak saraydaki bütün yağ ve bal küpleri boşaltıldığı halde keşkül dolmamıştır (Kaygusuz Abdal, 1999: 50); benzer bir menkıbe için bk. (Abdullah Veliyyuddin Bursevi, 2009: 41-42).

ihtiyaçlarını karşılama geleneğinin XX. yüzyıl başlarında da devam ettiği anlaşılmaktadır. Nitekim bir Osmanlı arşiv vesikasında Medine-i Münevvere ahalisinden ve Kadiriye Tarikatı şeyhlerinden olup erzak toplamak üzere Rumeli'ye gidecek olan Abdülmuti Efendi'ye gideceği yerlerde yardımcı olunabilmesi için tavsiyename yazılması salık verilmektedir (BOA. DH. MKT. Nr. 2003/91, 26 S 1310/ 19 Eylül 1892).

Tarikat çevrelerinin söz konusu bu toplayıcı tutumlarının toplumun bazı kesimlerinde zaman zaman rahatsızlık yarattığı bu nedenle dervişlere miskin, dilenci gözüyle bakıldığı da yine menkıbelerden anlaşılmaktadır. Otman Baba aşağıdaki dizlerinde bu eleştirilere cevap verir gibidir:

Velinun sanma hırka tacı vardır / Ya' âlem halkına muhtacı vardır

Velinün cümle suret hırkasıdır / Bu' âlem çün velinün hırkasıdır

Veli gerçek durur kalam içinde / Degül dilenci o l' âlem içinde (Kılıç, Vd., 2007: 61).

Bunlarla birlikte özellikle zahidlik ile kurumsallaşma döneminin başlarında bir iş tutup müritleriyle birlikte çalışıp geçimini temin eden şeyh ve dervişler olduğu gibi Ahiler gibi sosyo-ekonomik örgütlü teşkilâtlar kuranlar da vardı. Kanaatimiz odur ki Büyük Selçukluların Batınî, Anadolu Selçuklular'ın Moğol tehlikesi, Osmanlıların fütihat meselesi gibi hayati konularda sıkışmaları sonucu siyasi çevreler tarikatları keşfetmiş ve bu örgütlü yapılar ile devletin siyasi ve politik hedeflerini birleştirmek suretiyle onlardan yararlanmak istemeleriyle tarikatların tarihi seyri de değişmiştir. Bu yeni dönemde devlet tarikatı akredite bir kurum olarak tanımış ona zaviyeler ve tekkeler kurması için yerler ihsan etmeye ve gündelik hayatın sürekliliğini sağlamak içinde zengin vakıflar bahsetmeye başlamıştır. Nitekim bunlardan birinde Orhan Gazi Bursa'da karşılaştığı Geyikli Baba'ya İnegöl yöresini vermek istemiş ancak şeyh sadece tekke kurmak için bir yer istemiş sultan da bunu kabul etmiştir.¹⁶⁸

Şimdi de tarikat teşkilât ve teşrifat usullerinin merkezinde yer alan merkezî güce yani şeyhin teşkilât üzerindeki fonksiyonlarına kısaca değinelim. Hemen hemen bütün

¹⁶⁸ “Orhan Gazi o dervişin mekânına giderek, “Dede! Bu İnegöl'ün yöresi senin olsun.” dedi. Derviş “Ey Han! Allah bu mülkü ve malı ehline verir. Biz bunların ehli değiliz. Allah, mülkü sizin gibi padişahlara, malı da muamele ehline verir.” dedi. Orhan Gazi ısrar ederek: “Derviş sözümü kabul et.” dedi. Derviş: “Padişahsın, senin sözün geri çevrilmesin. Şu karşıda tepecikten beri olan yerceğiz, dervişlerin avlusu olsun dedi. Orhan Gazi kabul etti ve dervişin duasını alıp gitti.” (Neşri, 2011: 82).

istilâhlar şeyhin eğitimi ve denetimi sayesinde yürütülmüştür. Şu halde şeyhin kim olacağı tarikatın geleceği açısından çok önemlidir. Pîrin en yetkin müridlerine halife denmekteydi. Pîr daha ölümünden önce bu halifeleri irşad vazifesiyle görevlendirerek başka yerlere gönderebilir oralarda tekke ve zaviyeler kurdurabilirdi. Bu tarikatın yayılması ve geniş toplumsal ağlar kurması için bir zorunluluktu. Şeyh öldüğünde bu halifelerden birisi merkez tekkenin başına şeyh seçilirdi. Genellikle bu ilk başlarda o pîrin hayatta iken verdiği icazetle olurdu. Halveti ve gayreti neticesinde hilafete eren Akhisarlı Şeyh Îsâ'ya Şeyh Kâsım Bayrâmî usullerine göre icazet vermişti (Akhisarlı Şeyh Îsâ, 2003: 4). Ancak zaman zaman pîr öldükten sonra halifeler arasında post kavgası çıkabilir, şeyhlik tarikat içerisinde dengeleri lehine çevirmeyi başaran post-nişînin elinde kalabilir ya da halifeler ayrılarak aynı ekolde ancak birbiri ile organik bağı bulunmayan tarikatlar kurabilirlerdi. Mesela Hacı Bayramı Veli'nin halifeleri olan Akşemseddin ve Bıçakçı Ömer Dede arasında böylesi bir mücadele yaşanmış iki halife ayrı tekkelerde yol almışlardı. Bıçakçı Ömer Dede Bayramî Melamiliğin piri olurken Akşemseddin'in temsil ettiği kola Şemsîler denilmiştir (Şahin, 2007: 55-56).¹⁶⁹ Kanaatimize göre eğer tarikatlar kurucu pîrin ardından halifeler elinde farklı ekollere ayrılmayıp merkezî tekke etrafında organik bağlılıklarını aynen kurucu pîr zamanındaki gibi sürdürebilseydi kanaatimiz odur ki tarih Nure Sofî'nin Karamanoğulları, Şah İsmail'in Safevi devleti gibi şeyhlikten şahlığa, tarikattan devlete dönüşmüş çok sayıda tarikat ve şeyhin tarihini yazmış olacaktı.

Şeyhlik ilk zamanlarda pek yaygın olmamakla birlikte zamanla özellikle vakıf-tekkelerin kurulmasının yaygınlaşmasıyla babadan oğula geçmeye ya da aynı hanedan içinde kalmaya başlamıştır. Tarikatın organik yapısının merkezinde yer alan şeyhin tasavvufî istilâhlara göre özgün ve özgür bir şekilde seçilmesi çok önemliyken bundan böyle çocuk yaşta şeyhzadeler ya da seyr u sülukunu tamamlamamış şahıslar teşkilâtın başına geçmeye, ekonomik kaygılar tasavvufî gayelerin önünü kesmeye başlamıştır. Böylece tarikat bu çocuk şeyhzadeler ve vekilleri elinde "*Beşik şeyhliği*" denilen bir sistemle liyakatten uzak bir şekilde yönetilmeye, tarikat içerisindeki düzen ve insicam bozulmaya başlamış, çıkan problemleri tarikat kendi içinde çözemez hale gelmiş bu du-

¹⁶⁹ Vahdet-i vücud anlayışını benimsemiş olan Ömer Dede ile şeriata sıkı sıkıya bağlı klasik zühdi tasavvuf anlayışına mensup Akşemseddin arasında yaşanan çekişme için bk. (Şahin, 2007: 55-56).

rumda devlet araya girerek sorunları kendi usulünce halletmiştir. Bu süreç özgür zaviye-den bağımlı tekkeye doğru idari ve adli özerkliğin yara almasına dolayısıyla tarikatın devletleşme sürecinin hızlanmasına yol açmıştır.¹⁷⁰ Osmanlı Devletleşme süreci ile başlayan devletin tekke şeyhlerinin belirlenmesine müdahale süreci Tasfiye Dönemi'ne gelindiğinde sistematik ve daha genel bir hal almıştır. Nihayet bütün bu gelişmeler ışığında şu söylenebilir herhalde Osmanlı Devleti tasavvufu tutsak etmek kaydıyla tarikatı serbest bırakmıştır.

Son olarak teşkilâtın önemli bir unsuru olan müritlere değineceğiz: Tarikatların temel paradoksu protesto edip uzak kalmaya çalıştıkları toplum sayesinde mürit edinebilmeleri ve gündelik geçimlerini temin edebilmeleridir. Özellikle kurumsallaşma ile birlikte tarikatlar sosyal ağalar kurmanın çok sayıda mürit ve muhib sahibi olmanın tarikatın geleceğinin garanti altına alınması ve mevcut konjonktürel yapı içerisinde güçlü ve nüfuzlu olunabilmesi gibi açılardan önemli olduğunu anladılar. Menkıbelerde müritlerinin çokluğuyla övünen şeyh kıssaları bunun en bariz göstergesi olsa gerektir.

“Mürit ıstılahta kalbini Allah Teâlâ’dan gayri her şeyden öldürmüş, sadece onu arzulayan dünyanın debdebe ve süsünden yüz çevirmiş bir kimse” olarak tarif edilir (Eraydın, 2012 114). “Üstad (şeyh) ile mürid arasındaki ilişkiler tamamen üstadın şahsına yönelmiş durumdadır. Üstadın şahsi hayatı, genişliği ve derinliği içinde üstad ile mürid arasındaki temasın hareket noktasını oluşturmaktadır” (Mensching, 2012: 185). Mürid her şeyden önce tarikate kendi özgür iradesiyle gelmeli ancak tevbe verip yolun bütün sorumluluklarını üstlenmeye yemin ederse tarikata alınmalıdır. Bektaşılıkte bu durumu Şeyh Baba şöyle ifade etmiştir:

“Bektaşî olmayı arzu eden talebe gelme, gelme-doğma, doğma, gelenin malı, dönenin canı derler. Bak kelim şu sözleri mümkün merteye tahlil edelim. Evvela: Bektaşîler tarafından Bektaşîliğe hiç kimseyi davet mu’atad olmadığından ve işin oldukça mühim bulunmasından şayet ahd olduğundan kelime, kelime derler. ‘eyvallah’ deyup gelirse ona, evvela dönüp maziye tevbe, zühd ve takvaya, rıza ve teslimiyet tavsiye olunur. Bunları yapamaz, denirse amili boynuna, semeri sırtına derler” (Şeyh Baba, 1330: 28-29).

Tarikat teşkilât usullerinde hiyerarşi çok önemli bir yere sahiptir. Tarikatın yöne-

¹⁷⁰ Çocuk yaşta şeyhin yerine vaiz atanmak istenmesi ile Sultan’ın bu duruma muhalefet etmesiyle ilgili ilginç bir olay için bk. (Peçevi, 1992: 335).

timi ve denetimi, gündelik işlerinin halledilmesi bu çok sıkı kurallara dayanan hiyerarşik düzen sayesinde halledilmiştir. Gerek tarikatın ve cemaatin geleceğiyle olsun gerekse siyasi ve toplumsal organizasyonlar karşısında tutum değiştirmek birtakım atraksiyonlara girişmek olsun alınan bütün kararlar ihvana duyurulmamıştır. Kaldı ki her kime bir şey söylenmişse onun teşkilâtın dışında başkalarıyla paylaşılması imkânsızdı. Müridliğin temel prensiplerinden birisi şeyhin ve tarikatın “*sırr*”ını taşımak muhtevası her ne olursa olsun bu kutsallık atfedilen şeye sahip çıkmaktı (Akhisarlı Şeyh Îsâ, 2003: 49-50). Osmanlı Dönemi âşıklarından olan Kalecikli Mirati’nin şu sözleri tam da bu durumu arz etmektedir:

Hakikat sözüne hile katmazam / Her kişiye sırrı beyan etmezem

Bilinmeyen yerde cevher satmazam / Ben bu nasihati bir candan aldım (Sakaoğlu-Alptekin, 2006: 139).

Akhisarlı Şeyh Îsâ menâkıbında Tarikat teşkilâtını oluşturan hiyerarşik düzen şöyle sıralanmıştır: “*Şeyh, ol zamanda hazır olan halifeleri ve müridleri ve (dervişleri) muhibleri ve âşıkları ihvân ve hullan (sadık dostlar)...*” (Akhisarlı Şeyh Îsâ, 2003: 15). Öyle ise “sır”ın paylaşılma oranını da belirleyen hiyerarşik düzen şu şekilde izah edilebilir: Şeyh, halifeleri ve müritler bu üçü “ehl-i hâl”¹⁷¹ olup sır bunlara derecelerine göre açık edilmektedir. Yani tarikatın yönetimi de dâhil şeyh ve etrafında dönen derunî hal ve ahvale dair bilgilere şeyhin takdirine göre bunlar yine derecelerine göre sahip olabilmektedirler. Bu durum “... *Ve şeyh gördüğü vakıaları ve rüyaları dervişlere takrir itmeye. Dirse müridine diye, zira mürid hal bilür... Ve mürid şol kimsedir ki, daim şeyhin rızasında ola ve kendü de ihtiyarı vâridat kalmaya.*” sözleriyle ifade edilmiştir (Akhisarlı Şeyh Îsâ, 2003: 49-50). Dervişler, âşıklar yani ihvân bunlar belirli günlerde ve zamanlarda sürekli tarikatın çevresinde olup gelip gidenlerdir. Tarikatın sevk ve idaresiyle ilgili önemli bilgiler bunlarla paylaşılmaz. Sadece şeyhin takdir ettiği kadarıyla sır niteliği taşımayan bilgiler paylaşılır. Bu durumda “*Derviş ve âşık ve muhib ve dost hâle mut-*

¹⁷¹ “Tasavvufta Ehl-i Hâl: Arapça. Hakikat ehli, bildiğini, inandığını tatbik eden, kendinden geçme sırrına, ilâhî tecellilere mazhariyet şerefine ermişler kimseler için kullanılmıştır; Ehl-i Kal ise Arapça, lafçılar, demektir, işin özünden ve esprisinden uzak, kıyısında, kenarında dolaşankişiler. Bunlar söylediklerini yaşamayan, hakikata ulaşmamış kişilerdir.” (Cebecioğlu, 2009: 71-72). Burada Akhisarlı Şeyh Îsâ’nın ilk üç grubu ehl-i hâl olarak tanımlaması ve sırrın ancak bunlara açık edilebileceğini söylemesi çok önemlidir. Şu halde şeyhin tarikatı sevk ve idaresinde önemli görevler alacak olanlar da bunlar olacaktır.

tali değildir. Ehli hal olmayan kişi halin ve râzın demek terk-i edepdir... Ve derviş şol kimsedir ki; ehli şevk ola ve sâlik ola. Temam ehl-i ma'rifet ve ehli hâl olmaya. Ve âşık şol kimsedir ki; vasıtasız bi ihtiyar gele. Şeyhin hizmetinde ola. Tahrikle ve nasihatle gelmiş olmaya.” denilmek suretiyle açıkça belirtilmiştir (Akhisarlı Şeyh Âsâ, 2003: 49-50).

Muhip, tarikata ve şeyhe bağlı ancak onu göremeyecek kadar uzak mesafede olanlardır. Sayıları yukarıdakilerin hepsinden fazla olup tarikatın toplum içindeki sosyal ağlarının en kalabalık olanını aynı zamanda tarikata en çok ekonomik yardımda bulunan kısmı oluştururlar. Burada yukarıdan aşağıya doğru indikçe her katmanda bulunanların sayısı artmakta, tarikatın tekke içinden tekke dışına doğru sosyal tabanı oluşmakta, aynı zamanda tarikatın gerek ritüellere dayanan gerekse idari meselelere dayanan sırlarının aşağı doğru inildikçe zahiri kıstaslarla paradoksal bâtını zaviyeden bakılınca oldukça tutarlı bir şekilde bilinirlik düzeyi azalmaktadır. Yine tepe noktasında bulunan grup, tarikatın propagandasını yaparken altta kalan gruplar bu propagandayı daha geniş kitlelere ulaştırmak noktasında görevlidirler. Akhisarlı Şeyh Âsâ muhiplerin durumunu da şöyle açıklar:¹⁷²

“Ve muhib şol kimsedir ki, şeyhin hizmetinde olmadan ve şeyhten tevbe kılmadan şeyh görmeden işitmek ile iraktan sever. Ve iştiyak arz eyler. Beni şeyh duadan unutmazın deyü nice hedayerle dünya gönderir. Dost iki nevdir: Birisi şeyhin tarikin görmezden evvel hevâdârı ve musahibidir. Şeyhi sever gelür gider. Şeyhin tarikatine girmez evvelden nice musahabet ile geldiyse lâ teklif yine öyle ider. Bunun gibi kadim dost şeyhin katında gayet sevgilidir. Birisü (de) ol kadim dostun dostudur, anunla giderken ol dahi dost olur...” (Akhisarlı Şeyh Âsâ, 2003: 49-50).¹⁷³

¹⁷² Tarikatın temel şartlarından birisi olan tarikatın içinde geçen yaşanmışlıkları, düşünce ve fikir dünyasını, alınan kararlar ve seyru süluk mücahedesinin esaslarını yani kısacası tarikatın sırrını dışarıya ifşa etmemek düsturu Demir Baba Vilâyetnamesinde şöyle ifade edilir: Gördüğü gözün ile / Ayân itme sözün ile / Andan sonra bizüm ile / Olasın mihmân didiler (Demir Baba, 2011: 44); Şeyh Safi Buyruğu'nda ise konu şu şekilde işlenir: “Zira her nesne na-ehle haramdır. Meratibine göre az az sohbet verip ona göre kandıra (ikna ede), ehli olmayana sohbet vermemek gerekir. Ve dahi bir talip, evliya irşatları birle âşıklar sohbetinde otursa, dahi o sohbetten avama bir sır çıkarsa ve bir kelam söylese, mutlak yezid olur” (Taşğın, 2013b: 17-18, 65).

¹⁷³ Bu daireler halinde genişleyerek tarikatı toplum içerisinde yaygınlaştıran yapılanma Mevlevilikte şöyledir: Dergâha gelip-gidenler; arakiyye giyenler (muhibbân); sema-ı şerife girenler (canlar); semâ-ı şerife girdikten sonra mukabele-i şerife girenler (canlar); matbaah-ı şerifinde çile-i güzün olanlar (canlar); matbaah-ı şerifte çilesini tamalayıp hücreye çıkanlar/hücrenişinler (canlar). Burada gelip gidenlerin talip aşamasında oldukları arakiyye giyenlerin ise “muhibbân” olarak değerlendiril-

Tarikatların bu çok farklı kaynaklardan beslenen teşkilât yapısı devlet tarafından da tanınmış resmi kayıtlarda yer almıştır.¹⁷⁴ Dolayısıyla söz konusu bu yapı göz önüne alınmadan onların devlet ve toplumla olan ilişkilerini doğru değerlendirebilmek mümkün değildir. Tarikatla ismi geçen her sultan ya da bürokratı o tarikatın bir parçası gibi görmek ki bunların çoğunluğu yukarıda izah edildiği üzere hullan (sadık dostlar)/muhibban hükmündedir ya da bu kadar bile değildir. Başka bir deyişle tarikatın ulaştığı sosyal ağları dikkate almaksızın onun devlet nezdindeki güç ve otoritesini doğru anlayabilmek olası gözükmemektedir. Tarikatların özünde sahip oldukları çok güçlü sosyal tabanı kaybettiklerinde bile ayakta kalabilmelerini sağlayan sır da burada gizlidir. Zira genellikle problemleri durumlarda sürgün edilen görünen ve bilinen şeyhler ve halifeler iken sayıları ve niteliği bilinmeyen müritler göz ardı edilmiştir ki müritler toplum içinde şeyhin tarikatın gözü kulağıdır (Eflaki, 2012: 153). Zira çoğu zaman tarikatın etrafındaki kalabalık muhip toplulukları dağıldığı hissedildiğinde tarikatın devlet için bir tehdit teşkil edemeyeceğine karar verilmiştir. XVI. yüzyılda Erdebil’i Tarikatı, XIX. yüzyılda Bektaşilik ve Halidîlikle mücadele tipleri ya da sırf etrafına toplanan derviş ve mürid sayısından çekinilerek şeyhlerin kovuşturulması hadiseleri-ki sözü edilen sayıların büyük bir kısmı ne mürid ne de derviş olmayıp muhibtirler- bu durumu açıkça göstermektedir.¹⁷⁵ Aşağıda tarikatların söz konusu, hiyerarşik anlayışları, sosyal ağları ve kurumsal yapıları tablo ve grafik halinde de gösterilmiştir (Tablo 4; Grafik 1).

diğine dikkat etmemiz gerekmektedir. (Defteri Dervişan, 2011: 51-70); Molla Camî’ye göre ise sufiyenin hiyerarşik yapısı: “Sofiyeye bağlıız Tabakatımız yedidir: Talipler, müridler, sâlikler, sairler (yürüyenler), tairler (uçanlar), Vasıllar ve Kutup” (Molla Camî, 2011: 50).

¹⁷⁴ Bir fermanda her tarikat erbabı içinde yer alan bil-cümle Meşâyih, hulefâ, dervişan, zâkiran ve müridân için, müntesip olduğu tarikat-ı âliyyenin ayrı ayrı özel kıyafetleri bulunduğu ve bunların erbabı tarafından giyilmesinin şart olduğu emredilmiştir (Gündüz, 1989; 198; Özer, 2007: 97; BOA, Cevdet-Evkâf, Nr. 18014, Saferü’l-hayr 1252/1836).

¹⁷⁵ Bu hususta çalışmanın ilgili bölümüne bk. s. 168-179

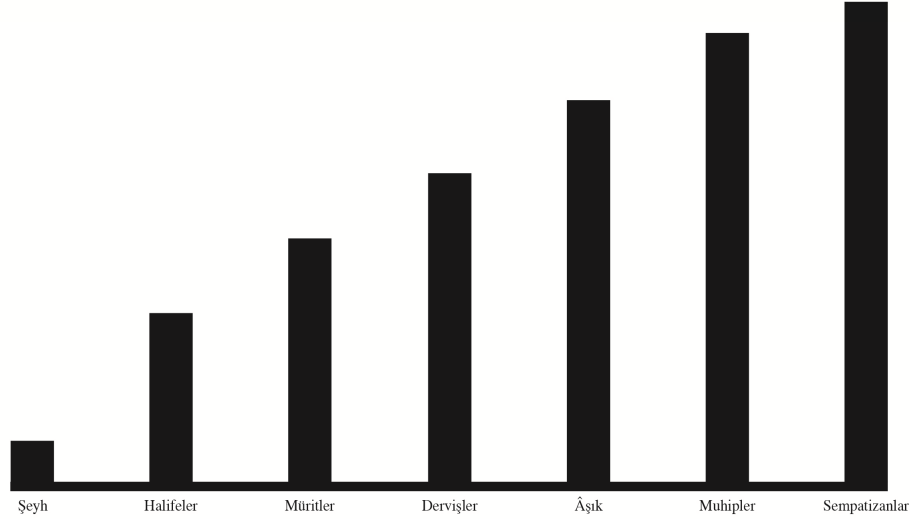
TABLO 4: Tarikatların Hiyerarşik Yapısı ve Sosyal Ağları*



*Tablo, Bayramî şeyhi Akhisarlı Şeyh İsa'nın yukarıda verdiğimiz tasnifinden yararlanılarak, Mevlevî ve Molla Camî tasnifleri de dikkate alınarak oluşturulmuştur. Bu durumda tarikat, devlet ve toplum içerisindeki dünyevî organizasyonlarla aynı sosyal zeminde kurumsallaşmıştır.

Bu kurumsal yapının yöneticiliğini şeyhten başlayarak dışı doğru "ehl-i hâl" dairesi içinde kalan (şeyh, halife ve mürid taifesi) tarikatın yetişmiş kadroları yürütmektedir. Tarikatın gerek dinî ve teolojik, gerek tasavvufî istilahlar, gerekse de devlet ve topluma dair alacağı karar ve tutumları ancak bunlar bilmekte ve söz konusu süreçleri şeyhin yüksek otoritesi altında sadece bunlar yürütmektedir. Zira bunlar yıllar süren seyr ü sülûkta önemli merhalelere ulaşmış şeyhe ve tarikata bağlılığı ve sadakati test edilmiş kişilerdir. "Ehl-i kâl" (dervîş, aşık, muhib taifeleri) seyr ü sülûkta henüz başlarda olduğundan ne tasavvufî istilahların tamamına dair gizemli bilgileri ne de tarikatın geleceğine dair idari meseleleri bilmemekte ya da en azından şeyhin bilmelerinde sakınca görmediği kadarına vakıf olabilmektedir. Zira bunların şeyh ve tarikatla teşvik-i mesailerini yeni olduğundan ya da en azından istenen düzeyde olmadığından sadakat ve bağlılık düzeyleri daha düşüktür.

GRAFİK 1: Tarikatların İdari ve Kurumsal Yapısı*



*İçten dışa doğru gitikçe grupların sayısı artmakta ancak şeyhe ve kurumsal yapıya bağlılığın derecesi azalmaktadır. İçten dışa doğru gidildikçe "sır"ın yani şeyhin ve onun yönetimindeki teşkilatın kararlarının duyulabilirliği/görünebilirliği azalmaktadır. İçten dışa doğru gidildikçe toplumsal ağlar içerisinde sayılan giderek artan grupların tekke ve tarikata olan sosyo-ekonomik katkısı da artmaktadır.

1.1.7. Tekke-Zaviye ve Türbeler Etrafında Güçlenen Birliktelik

Tekke ve Zaviyeler tarikat için sadece bir mesken midir? Pîrlerin ve meşâyihin mezarları ve türbeleri tarikat için ne anlama gelmektedir? Asırlar boyu takdise devam edilen bu yerlerin tarikatların ideolojisinde bir yeri ve anlamı var mıdır? İşte burada bu tip soruların cevapları bulunmaya çalışılacaktır. Zamanla olabildiğince ferdi, mistik bir hayat süren sûfîlerin etrafında, onlara sonsuz bir sadakat ve itaat ile bağlı zümreler oluşmaya başlamıştır. “Bu kardeşlik gruplarının ortaya çıkmasıyla tasavvufi faaliyetin merkezî, artık üstadın evi ya da dükkânı olmaktan çıkmıştır. Giderek artan sayıdaki talip ve müridin üstesinden gelebilmek için daha kurumsal bir yapı gereksinimi belirlemiştir” (Schimmel, 2012: 247;). İşte tekkelerin proto tipi olan zaviyeler böylece bu toplulukların ihtiyacına binaen ortaya çıkmıştır. Tekkenin küçüğüne verilen bu isimdeki yapılar genel olarak, şehir ve kazaların kenarlarında, uzakça yerlerde kurulurdu. (Cebecioğlu, 2009: 296; Barkan, 1942: 279-300; Kara, 1999: 33-34)¹⁷⁶ Bunda sûfîlerin siyasal ve top-

¹⁷⁶ “Zaviye-dâr: Arapça, Farsça, zaviye sahibi anlamını ihtiva eden bir tâbir, iki kelimeden oluşmuştur:

lumsal hayatı protesto eden ve onlardan olabildiğince uzak durmaya çalışan zahidane yaşam algısının rolü büyüktü. Kaldı ki alışılmışın dışında ibadetleri, ayin ve ritüellerinin toplum tarafından yadırganması ve sûflere yönelik bir antipatinin oluşması endişesi de bunda etkili olmuş olmalıdır.

Kanaatimiz odur ki ilk zaviyeler sonrakilere oranla tasavvufi çevrelerin, yine tasavvuf ontolojisine ve epistemine sadık kalarak kurdukları yapılardır. Yani tasavvufun yerli ürünüdürler. Tekkeler ise tarikatlar açısından aslında kurumsallaşmanın tamamlanmış olduğu ancak tasavvuf ıstılahları bakımından ise kendi içinde paradoksal bir durumu arz eder. Zira tekkeler tasavvufi çevrelerin kendi ideolojik algısından ödünler verdiği siyasal ve toplumsal oragnizasyonlarla birtakım şifahi antlaşmalar sonucu kurdukları kurumlardır.¹⁷⁷ Yani tasavvuf dünyasının ürettiği yerli bir ürün olmayıp tarikat ile seküler iktidarın ve toplumun ortak bir ürünüdür. Buradan tekkelerin tasavvufi yönlerinin zayıf olduğu sonucu çıkmamalıdır. Zira olaya çağın konjonktürel şartları gereği bir değişim ve gelişim hamlesi olarak da bakılabilir. Nitekim Schimmel'in yerinde tespitiyle bu süreçte sûflerin tıpkı sahip oldukları malı mülkü, ihvan olan kişilerle paylaşmak istemeleri gibi sahip oldukları en iyi şeyi de yani kurtuluşa götüren yolu da paylaşmak istemiş olabilecekleri göz önünde tutulmalıdır (Schimmel, 2012: 247). Bunu yaparken de belki de kendilerince haklı olarak devletin kamusal desteğini lehlerinde kullanmak istedikleri anlaşılmaktadır.¹⁷⁸ Nitekim devlet, tekke ve zaviyeler kurduğu, zengin vakıflar tahsis ettiği bu kurumsal yapıları (tarikatları) hem akredite etmiş hem teşvik etmiş hem de payitahtın ve şehirlerin göbeğine monte etmiştir. Buna karşın onlara birtakım siyasi, askerî, ekonomik, sosyal ve kültürel misyonlar yüklemiştir. O ana kadar tarikatın doğrudan görev

Zaviye ve dar. Dar: Sahip anlamındadır. Küçük tekke denilen zaviye şeyhlerine zaviye-dâr denirdi. Zaviye-nişîn: İki kelimeden meydana gelen bu tâbirdeki nişîn kelimesi Farsça, oturmak manasına ism-i faildir. Arapça- Farsça iki kelimeden mürekkep bu tabir “zaviyede oturan” anlamına gelir.” Cebecioğlu, 2009: 296).

¹⁷⁷ “Tekke, Farsça’da dayanacak yer demektir. Tasavvuf erbabının, oturup kalkmalarına, sülük çıkarmalarına, âyin yapmalarına mahsus yere, tekke denir. Taşradan gelecek dervişlerin kalabileceği özel odaları ve mutfağı bulunur. Küçük tekkelere “zaviye”, büyüklerine “hânkâh”, “dergâh”, merkezî pozisyonda olanlara da “âsitâne” denir. İlk tekke, Remeli’de Ebu Hâşim el-Kufî (ö. 150/765) tarafından kurulmuştur. Erken dönem tekkelerine “Savma” adı da verilmiştir. Mecazi olarak tekkeye “harabat”, “humhâne”, “âteş-gede”, “meyhane” denir (Cebecioğlu, 2009: 266).

¹⁷⁸ Bu süreçte devletle yakın ilişkiler kuran tarikatların Anadolu’dan Balkanlara, Mısır’a kadar çok geniş bir yelpazeye yayıldıklarını bilinmektedir. Mesela, “Bektaşîlerin Anadolu’dan Balkanlara sıçramasından başka Koyun Baba’nın da Çorum Osmaniye’deki merkez tekkelerinden Balkanlara bile halifeler göndermiştir.” (Ay. 2012: 120).

ve sorumluluk alanında olmayan ya da bazıları olsa bile tarikat ve zaviye açısından sistematikleştirilmemiş unsurlar daimi ve asli bir göreve dönüştürülmüştür. Bu durum tasavvufi ıstılahlarla tevil edilerek üretilmiş bir tarikat bürokrasisini teşkilât ve teşrifat usullerini doğurmuştur. Kimi zaman kendi kaynaklarınca da eleştirdikleri¹⁷⁹ bu usuller zamanla tarikatın kutsalları arasındaki yerini almıştır.¹⁸⁰ Bu kurumsallaşan ve kutsallaşan tekkeler zinciri onu yöneten şeyhe, şeyh ailesine ve dervişlerine devlet ve toplum nezdinde büyük prestij kazandırmıştır.¹⁸¹

Hemen bütün kurumsal yapılarda olduğu gibi tarikatlar da öğretilerinin anlaşılıp yaşanabileceğine inandıkları sosyolojik zeminler üzerinde organize olmuşlardır. Dolayısıyla tarikatların, kırsal alanlarda ya da şehirleri de konuşlanması bu durum ile ilgilidir. Şu durumda daha üst seviyeli kültürel argümanlara bezenmiş olan Mevleviliğin ve ilmi merkeze alan tutumuyla Nakşbendilik’in neden daha çok şehirlerde, daha çok halk İslam’ının öğretileriyle şekillenmiş olduğu anlaşılan Bektaşilik’in ise kırsal kesimlerde konuşlandığı daha iyi anlaşılabilir. ¹⁸² Tekkeler, iktidar ile sarmal olmuş bütün teşkilâtlar gibi zaman zaman iktidar hırsına kapılmış; iktidardan daha fazla pay almak hatta bizzat iktidarı ele geçirmek isteyen şeyh ve dervişlerin üssü konumunda da olabilmişlerdir. Biz bu bağlamda seyfiyenin, ulemanın ve ümeranın iktidara sahip olmak, güç ve nüfuzlarını artırmak için verdikleri mücadele ile yarı resmî devlet kurumu halini alan tarikatların mücadelesinin aynı düzlemde ele alınması gerektiğini düşünüyoruz. Devlet açısından sözü edilen bu gruplardan tarikatları ayıran en önemli özellik devletin tekke etrafındaki “*güç eşiğini*”n ulaştığı noktayı hiçbir zaman tam ve doğru olarak tespit edememesinin yarattığı handikaptır.

¹⁷⁹ Söz konusu eleştiriler için bk. (Akhisarlı Şeyh İsâ, 2003: 239; Otman Baba, 2007: 40; Erünsal, 2003: LIV).

¹⁸⁰ Defteri Dervişan’da zikredilen Yenikapı Mevlevi Tekkesi’nde ki tarikat yönetiminde görev alanları örnek olması için buraya aldık: Kemani, meydancı, du’acı, imam, Post, türbedâr, semazen başı, neyzenbaşı, müezzin, kandilcilik, kayım-ı sema’hane, aşırhan, çarub-keş, bevvab, müezzin-i sani, kayım-ı sema’hane, sebilci (Defteri Dervişan, 2011:149, 263).

¹⁸¹ XIX. yüzyılın ortalarından itibaren İstanbul Mevlevihanelerinin ortak yönetimi güçlü bir şeyh ailesinin elinde bulunmuştur. Musa Safi Dede ailesine mensup bulunan Mevlevi şeyhleri bu yüzyılın sonlarına kadar Galata, Kasımpaşa ve Yenikapı Mevlevihanelerinde şeyhlik yapmışlardır. XIX. yüzyılın son şeyhi ve yine bu yüzyıla kişiliği ve siyasi yönüyle döneme damgasını vurmuş olan Osman Selahaddin Dede’nin oğlu Celaleddin Dede’de bu ailedendir. Bk. (Defteri Dervişan, 2011: 20).

¹⁸² Bektaşiliğin daha çok kırsal kesimde gözden irak bölgelerde kalma sebeplerini Hasluck, kısmen propaganda ve tesirlerinin en ziyade köylü halk üzerinde kendini göstermesi ile kısmen de Sünnî ulema tarafından haklarında husumet hisleri mevcut olmasına bağlamaktadır (Hasluck, 2012: 23).

Tarikatlara has mimari yapılar arasında şüphesiz özel bir yeri ve anlamı olan tekelerle çoğu kez iç içe olup özdeşlik sağlamış bulunan yapılardan birisi de bu son cümlelerimizden anlaşılacağı üzere türbelerdir.¹⁸³ Mensching'in tabiriyle aslında hiçbir üstad/şeyh öldükten sonra takdis edilmek gibi ne bir istek ne de bir iddiada bulunmamıştır. Ancak yine de hiçbirisi böyle bir akıbetten kurtulamamıştır. Sonraki takipçileri tarafından onlar kutsallaştırılmış ve bir kült konusu haline getirilmişlerdir (Mensching, 2012: 196). Bu durum aynı şekilde Orta Asya "*Atalar Kültü*"nde de karşımıza çıkmaktadır. Aşiret reisi ile şamanlığı şahsında birleştiren reisler zamanla Müslümanlaşınca reis/şeyhe dönüşmüş böylece olay farklı bir mahiyet kazanmıştır (Barkan, 1942; 285, 295). Daha önce ölüsü atalar kültü gereğince takdis edilen reis-kam-ozan-şaman şimdi ise atalar kültü gereğince değil de ona pek uygun bir şekilde tasavvufi ıstılahlar doğrultusunda takdis edilmeye başlanmıştır. Ölen bu reis/şeyhin mezarı türbeleştirilecek ve zamanla etrafında tekke ve zaviyeler yükselecektir. Öyleki bu önceki inançlarla sonrakilere birbirine geçtiği durumlardan sadece bir tanesidir.

Bu inançların yaygınlaşmasında eski inançların yeni dinin inanç havzasına sokulmasından başka tasavvufi inanç, düşünce ve zihin yapısının da etkisi olduğu anlaşılmaktadır. Mesela İbn. Arabî'ye göre:

Yaşayanlar ve ölümler arasında, yani bu dünyanın yaşayanlarıyla diğer dünyanın yaşayanları arasında gizemli bir karşılıklı manevi yardım söz konusudur. Nitekim bu dünya da bile, berzahtaki mistik karşılaşmalar sayesinde, gizli kalmış çözülmez bağlarla bazı irfan kardeşlerinin yardımına gelebilen maneviyat ehli vardır ve onlardan gizli kalmış konularda onları eğiterek mertebeden mertebeye yükselmelerine yardımcı olurlar (Henry Corbin, 2013. 221).

Mevlânâ'ya atfedilen bir hikâyeye ise bu teolojik ve felsefi inancın nasıl pratiğe dökülerek toplum belleğine yerleştirildiği noktasında bize çok önemli bir perspektif sunmaktadır. Mevlânâ bir güçlkle karşılaştığında Bahâ Veled'in türbesini ziyaret etmeyi alışkanlık haline getirir ve burada murakabeye dalar. Böylece her seferinde güçluktan kurtulur ve babasının mezarından açıkça kendisine cevap verildiğini ışırtırdı (Eflâkî,

¹⁸³ "Türbe, Arapça, toprak demektir. Veli olduğu zannedilen kişiler için üstü kapalı olarak yapılmış mezara, türbe denir. Türbedâr ise: Arapça-Farsça, türbeyi bekleyen kişilere denir. Bu görevliler, türbenin temizlik, açılıp kapanması" vs. gibi işlerine bakardı (Cebeciöglü, 2009: 275).

2012: 89).¹⁸⁴

Şeyhlerin metafizik kurallarının üstündeki güçlerinin kaynağı onların ölümünün de bilinen türden bir ölüm olmamasıyla alakalıdır.¹⁸⁵ Nitekim Mevlânâ'ya göre ölüm:

Sallanan bir dışın düşmesinden başka bir şey değildi. Dünya ve hayat daimi oluştan başka bir şey bulunmadığından yıpranmazdı, eskimezdi, zamandan zamana değişir, tazelenirdi. Bu yüzdende düşen dışın yerine mutlaka yenisi çıkacaktı. Bu bakımdan o âlemdeki ebediliğinden emindi. “Mezarın toprağı, bir yudum şarap gibi bedenimi içince canım, göklerin üstüne sıçrar diyordu; çünkü mücessem nurum ben... O padişah değilim ki tahttan ineyim de tabuta bineyim. Benim fermanımın yazısı ebediliktir” diyordu (Aktaran:Gölpınarlı, 2006: 34).

Böylece Mevlânâ ölümsüzlüğünü ilan etmiş ve sevenlerine ebedi takip istikameti için kendisini göstermiştir. Şu halde Mevleviler için Mesnevi kadar onun kabri de azizdir ve saygıya değerlidir. Bu saygınlığın gücü kendiliğinden türbeleri, ziyaretgâhları doğurmuş ve asırlar boyu içini doldurmuştur. Ölüm anını müritlerinden Saru İsmail'e haber veren Hacı Bektâş-ı Velî'de ölümsüzlüğüne olan inancını şöyle ifade etmiştir: “*Biz ölmeyiz, suret değiştiririz*” (Hacı Bektâş-ı Velî, 1995: 88).¹⁸⁶

Zira Mevlânâ'nın halefi Çelebi Hüsameddin onun mezarı etrafında oluşan topluluğu fark ederek hemen harekete geçip mezarın üzerine bir türbe yapılmasını sağlamıştır.

¹⁸⁴ Burhaneddin Tirmizî buyurdu: “Ben bu gece rüya da gördüm. Şeyhim Bahâ Vele'd'in türbesinden büyük bir nur yükseldi. Bu nur bizim evimize kadar ulaşıp içeri girdi. Duvar bu nurun içeri girmesine asla engel olamadı. Hiçbir duvarda onu gölgeleyemedi. Uykudan uyandım. O nurun heybet ve lezzetinden şehadet getirdim. Bu nur gittikçe arttı, bütün şehri ve daha da artıp dünyayı kapladı... Bu rüyanın yorumu şudur: Bu hanedanın nurlarla dolu sırları dünyayı kaplayacak herkes onların muhip ve müridi olacak.” (Eflâkî, 2012: 99)

¹⁸⁵ Bu bölümde izah edilmeye çalışıldığı üzere anlaşılacağı gibi sûfler bu konuya da oldukça hâkimdiler. Zira ölüm onlar için bir kurtuluş, saadet ve buluşma anıdır. Mevlânâ'nın ölümünü simgeleyen “Şebi arus” bu bakımdan çok anlamlıdır. Zira sûfler için bir ölüm kaygısı ve onun yaratacağı birtakım psikolojik sorunlar olamayacağı gibi aynı zamanda ölüm kavramı yeni baştan tanımlanıp formatlanarak bir birlik ve bütünlük algısına dönüştürülmüştür. Şeyh Safi Buyruğunda bu durum şöyle ifade etmiştir: “küllu nefsin zaikatu'l- mevt” Yani ölmezden ölmek gerek, ta ki mümin sıfatı sıfatlanmış. O zaman “el-müminune la yemutune bel yunkalune min dari'l- fenai ila dari'l-bekai.” Bu hadis manası budur ki: “Mümin ölmez, belki bir evden ve bir eve varır. Yani dünya mülkünden geçip, ahiret mülküne nakledilirler.” (Taşğın, 2013b: 34).

¹⁸⁶ Öyleki her ne kadar bu kıssalarda ruhun ölümsüzlüğünden bahsedilmek istense de dervişler bedeninde bozulmadan mezarında kaldığına dair keramet öyküleriyle olayı istedikleri ve inandıkları mistik zemine çekmeyi başarmışlardır. Nitekim Defteri Dervişan'da ilginç bir olay anlatılır: “Şimdi bu def'a Halet Efendi, sellemehullah, şarih hazretlerinin türbe şerifini tecdid murad eyledikde şürü' olunup hafri esada Ganem Dede merhumun merkad-ı şerifinin kapağı taşlarından bir iki taş açılıp cesed-i mübarekleri zahir olmuş, amele ve bina emini olan kimse ve dervişandan ba' zısı cesed-i mübarekleri görmüşler ve siyah sakallı imiş.” (Defteri Dervişan, 2011: 373).

Türbe için bir vakıf kurulmuş, bunu zamanla tekke ve Mevleviliğin ete kemiğe bürünmüş teşkilâtının oluşumu izlemiştir (Gölpınarlı, 2006: 37). Böylece türbe sadece bir pirin mezarı olmaktan çıkmış, tarikatı sarmalayan bir arada tutan ortak bir değere, inanç kültürüne dönüşmüştür. Artık türbeler tarikatlar için geleceğe matuf hem birleştirici bir tutkal vazifesi görecek hem de kurulan türbe vakıfları sayesinde bir ekonomik değer kazanarak geçim kaynağı haline dönüşecektir.

Öyleki, yapılan türbeleri gizemli ve esrarlı kılmak doktrinel bir anlam yüklemek içinde birtakım çalışmalar yapıldığı menakıplardan hemen anlaşılmaktadır. Eflakî'nin naklettiği bir hikâyeye göre Mevlânâ şöyle demiştir:

“Dostlarımız uzak mesafelerden gözükmesi için türbemizi yüksek yapınlar. Kim türbemizi uzaktan görür, inanır ve bizim veliliğimize güvenirse Yüce Tanrı onu rahmete kavuşmuşlar arasına koyar... Bizim türbemizin etrafında bir şehir olacak, sonra türbemiz şehrin ortasında kalacaktır. O zaman da mesnevimiz şeyhlik edecektir.” (Eflakî, 2012: 337)

Böylece o kendisinden geriye biri düşüncelerini ihtiva eden eseri Mesnevi diğeri ise ebedi varlığının diğeri sembolü olan ve en az diğeri kadar önemli olan türbesi olmak üzere taraftarlarının takip edip etrafında kenetlenenleri iki önemli argüman bırakmış oluyordu. Hoca Ahmed Yesevi'nin halifelerinden Hakîm Ata'da türbelerin yapımının bile manevi işaretlerle olduğunu göstererek olaya daha da esrarengiz bir boyut katmıştır. O, Hoca Celaleddin'in rüyasına girmiş: “*Beni arayıp bul üstüme imaret yap*” demiş, bu manevi işaret üzere birçok mal ile Türkistan'a giden Hoca Celal, uzun uğraşlar sonucu kabri bularak üzerine imaret ve türbesini yaptırmıştır. Nitekim kısa sürede burası da etraftan herkesin ziyaretine koştukları bir ziyaretgâha dönüşmüştür (Aktaran: Köprülü, 2013: 111).

Şeyhlere ait bu türbeler, tarikatların ideolojileri açısından önemli olduğu kadar, tarikat çevrelerine sosyo-ekonomik katkılar sağlamaları, o bölgenin olası birtakım felaketlerden korunması, insanların birtakım müşkülâtlarının buralardaki yatırı müracaat ederek halletmeleri gibi sosyo-psikolojik bir algıyı yönetmeleri açısından da önemliydiler. Şu haliyle türbeler, hayatı çok yönlü kuşatan bir güç unsuru olarak karşımıza çıkmaktadır. Kaldı ki gerek ulema muhalefetine Kadızadeliler hareketinde olduğu gibi, gerekse düşman işgalinin Balkanların kaybedilmesinde yaşandığı gibi şiddetini bu yerlere celp

etmesi, türbelerin yakılıp yıkılarak yok edilmeleri bir rastlantı olmasa gerektir.¹⁸⁷ Zira buradaki gaye halkın tarikatlara ve onların ortaya koyduğu inanca sıkı sıkıya bağlanmaları noktasında maneviyatlarını diri ve güçlü kılan bu yapıları yok ederek onların dirençlerini kırmak olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim bu durum o topluluk için dinî manevi, hatta tarihi ve psikolojik anlamları olan bu yer altındaki kabirlerin yer üstündeki topluluk için bir tapu görevi, onlara o toprakların asırlardır sahipliğini bahşeden bir senet gibi görülmesiyle de alakalı olmalıdır. Görüldüğü gibi mesele yeri gelince bir egemenlik sorunu haline bile gelebilecek kadar önemlidir. Bu önemin farkında olan şeyhler ve dervişler herkesten önce kendileri bu yerleri ziyareti bir adet haline getirerek toplumu peşlerinden sürüklemişlerdir.¹⁸⁸ Akyazılı Baba ve Demir Baba bizzat diğer babaları ve önceden ölmüş olan Bektaşî ulularının türbelerini ziyarete çıkmışlardır. Yine Akyazılı Sultan Kademli Baba'nın mezarı başında üç yıl beklemiş ve mezarın üstüne bir türbe yaptırmıştır (Demirbaba, 2011: 27)¹⁸⁹

Devlet dahi türbelere politikalarında yer vermek suretiyle saygıda kusur etmemiştir. Nihayet ilginç bir hadiseyi aktaran bir kayıta müskirat satan dükkânların belli bir mesafeden daha yakın olamayacağı yerler sayılırken cami, medrese, tekke ve zaviyeler yanında türbe ve mezarlar da sayılmıştır.¹⁹⁰ Devletin türbelerin yapım ve onarımı konusundaki ısrarı dikkate alınırsa türbelerin takdis edilmesi hususunda teşvik edici bir rol üstlendiği de rahatlıkla söylenebilir. Nitekim Kudüs kâdîsına gönderilen bir hükümde Kudüs'teki Hz. Musa Türbesi'nin şehir dışında olmasından dolayı fakir-fukaranın da burayı ziyaretine imkân sağlamak amacıyla eskiden beri sancakbeyi veya alaybeylerinin

¹⁸⁷ 93 Harbi sonrası Bulgaristan'dan Osmanlı izlerini sürmeye çalışan Bulgarlar doğrudan Osmanlı mimari eserlerin hedef almış, cami, medrese, mektep, han vs. yapılar yanında tekke, türbe ve mezarlıkları da yıkmışlardır. Mesela, Koyuncu'nun tespitlerine göre, Sofya'daki Rusya konsolosluğu arkasındaki Kadiri Tekkesi, Kapan Meydanı karşısındaki Rufai Tekkesi, Şeyh Sinan Efendi Türbesi, Kılınç Baba Zaviyesi, Nakşbendî Tekyesi, diğer Nakşbendî Tekkesi, Fethiye Tekkesi, Halveti Tekkesi (Cafer Baba Tekkesi), Rufai Dergâhı (Nalband Baba Tekkesi), Kasap Baba Türbesi, Çoban Baba Tekke ve Türbesi ile Mercan Baba Türbesi imar faaliyetleri ve başka sebeplerden de olsa yıkılmıştır. Bu konuda kapsamlı bir çalışma için bk. (Koyuncu, 2006: 197-243, 222).

¹⁸⁸ 6 Ş 1269/ 13 Temmuz 1853 tarihli bir belgede bu durumla ilgili olup Kadiri Tarikatı dervişlerinden Ahmed Baba'nın Anadolu ve Rumeli canibindeki makam-ı evliya olan yerleri ziyaret edeceğinden kendisine kolaylık sağlanması salık verilmektedir (BOA. MVL. Nr. 137/4).

¹⁸⁹ "...Otman Baba Sultana geldiler, ziyaret eylediler..." (Demir Baba, 2011: 66, 27).

¹⁹⁰ 15 Ş 1332/9 Temmuz 1914 tarihli bir belgede Marmaris kasabasında müskirat satış yerlerinin cami, medrese, mezarlık, tekke ve türbelere olması gereken uzaklıkta olmadığı ve bu yerlere ruhsat verilmediği belirtilmektedir (BOA. DH. İD. 70-2/74).

sipahilerle senede bir defa buraya gidip sekiz gün kalmaları âdetinin üç senedir uygulanmadığı, böyle giderse bu âdetin uygulamadan kalkacağı bildirildiğinden, ihmal olunmayıp fakir-fukaranın muhafazası sağlanarak bu âdetin olageldiği üzere sürdürülmesi istenmektedir. Burada ilginç olan nokta türbe ziyareti geleneğinin ortadan kalkma riskinin devleti rahatsız etmesidir (BOA. MD. 7, 1999: Hük. 2507).

Tekke ve zaviyeler tarihin her döneminde dinî oldukları kadar devlet için siyasi ve politik anlamlar da taşımışlardır. Yasaklanan bir tarikatın tekkelerinin kapatılması hatta yıkılmasının arkasında yatan zihinsel altyapı taraftarları için mimari bir yapıdan çok fazlasını ifade eden tekke ve türbelerin yolundan, eşğine, kapısına, bahçesinden, odalarına, kadar bir bütün olarak kutsanmış ve sûflerin gündelik hayatıyla özdeşleşmiş olmalarıyla alakalıdır.¹⁹¹ Nitekim çalışmanın ilerleyen bölümlerinde ayrıntılı bir şekilde izah edileceği üzere Osmanlı Devleti Bektaşîliği yasaklı kıldığında bu tarikata ait olup altmış yıldan daha yeni olan tekke ve türbelerin yıkılmasını istemiş, Hacı Bektâş-ı Velî Tekkesi'nde ise tadilata giderek buranın dini ve ideolojik yapısını değiştirmeye çalışmıştır.¹⁹² Tekkede bir Sünnî cami inşa edilmiş, buradaki tekke ahvali ve civarındaki cemaate ait dini hizmetleri yürütmek için de bir Nakşbendî şeyhi atanmıştır (F.W Hasluck, 2012: 72;

¹⁹¹ Ahmed Yesevî ya da geleneğe göre onun dervişlerinden biri Hacı Bektaş'ı Rum'a gönderirken, ocakta yanan bir odun parçasını alarak havaya fırlattı. Soluca Kara Öyük'e Hacı Bektaş'a düşen bu dut dalı, bugün hâlâ var olan kutsal dut ağacı oldu (Melikoff, 2011: 165; Hacı Bektaş Velî, 1995: xxviii.). Yine Hacı Bektâş-ı Velî'nin Sulucakarahöyük'te yaşadığı tekke, köy, çevre ve nihayet türbe Bektaşîliğin bütün tasavvufi ıstılahlarının hayat bulduğu yer olarak karşımıza çıkmaktadır. Köyün bir yanında bulunan Hırkadağı, Hünkâr'ın çilehanesinin bulunduğu Arafat Tepesi, eteğindeki zezem pınarı köyün öte yanında ki eşige doğru akan buz gibi Akpınar. Yine Hünkâr'ın dibinde oturduğu ve içinde saklandığı Ardiç ağacı vb. Daha geniş bilgi için bk. (Hacı Bektaş Velî, 1995: xxviii).

¹⁹² Çünkü özellikle merkezî konumda ki tekkeler bütün o tarikat için özellikle kutsallaştırılmış, burada düzenlenen haftalık, aylık, yıllık, önemli dini günler vs. ayin ve törenler tarikatın ideolojik yapısının canlılığın korumasında, ihvanın birlik ve beraberliğinin artmasında çok önemli bir rol oynamıştır. Mesela, "Seyyid Battal Gazi Zaviyesi'nde her yıl Kurban Bayramı'nda büyük ayinler düzenlenirdi. Büyük âyinlerin icrâ yeri olarak Seyyid Gazi Zaviyesi'nin seçilişi, türbesinin burada bulunduğu inanılan Emevî devrinin ünlü mücâhidi Seyyid Battal Gazi'nin Anadolu'nun fatihi olarak daha XIII. yüzyılda Anadolu Kalenderîlerinin pîri sayılmasından ileri gelmektedir. Bu zaviyeden şeyhi bu niteliğinden dolayı, Osmanlı İmparatorluğunda mevcut bütün Kalenderî şeyhlerinin üstünde bulunuyordu. Bu sebeple kendisine büyük hürmet gösterilen bu şeyhe Azam Baba (A'zam Baba) denmektedir. İşte söz konusu ayinler Azam Baba tarafından yönetilmektedir. Birkaç gün süren ayinlere yaklaşık 8000 kişi katılmakta olup, bunlar imparatorluğun her yanından kendi şeyhlerinin başkanlığında gruplar halinde gelmektedir. Üstlerine bayaz elbiseler giyerek âyine katılan şeyhlerin her biri, toplantının sonuncu günü olan Cuma gününe kadar oradaki dervişlere bir yıl boyunca seyahatleri sırasında gördükleri memleketleri, adetleri, olayları sohbetleri esnasında naklediyorlardı." (Ay, 2012: 81). Mevleviler için Konya Mevlânâ Türbesi, Bektaşîler için Hacı Bektâş-ı Velî Türbesi, Kızılbâşlar için Erdebili Tekkesi benzer toplantılara ev sahipliği yaptıkları söylenebilir.

Soyyer, 2012: 79-80). Hasluck'a göre:

“Nakşbendiler, Bektaşilerin Bursa'daki Ramazan Baba ve Kahire'de Kasrülâyn'daki tekke içinde gömülü aziz de dâhil olmak üzere diğer Nakşbendî evliyalarının türbelerini de kaygısızca gasp ettiklerini iddia etmişlerdir. Sultan Mahmud'un Bektaşilere karşı açtığı mücadele tarihini yazan Es'ad Efendi'ye inanmak gerekirse, bu gibi gasplar çoktu. Baba ve Abdal ünvanlarının sadece Bektaşi azizlerine delalet ettiği bahanesiyle Bektaşiler hukuken Nakşbendî, Kadirî ve öbür tarikatlara mensup bütün evliyaların mecit ve mezarlarını benimsemişlerdir” (F.W Hasluck, 2012: 72).

Buradan açıkça anlaşılacağı üzere türbe ve mezarlar üzerinden yürütülen bu mücadele ve köşe kapmacanın asıl amacı mezarın bulunduğu bölgenin o tarikatın propaganda alanına girecek olması ve oradaki topluluklara menşei çok eskilere dayanan bir Bektaşîlik ya da Nakşbendîlik vs. kimliğinin giydirilecek olmasıdır.¹⁹³ Zira türbede yatan azizin farklı bir kulvara geçirilmesi o bölgenin dönüştürülmesi için çok önemli bir araç olarak görülmüş olduğu açıkça ortadadır.

Tarikatların halkla hem en çok hem de en güçlü şekilde temas ettiği mekânlar olan türbe ve kabirler toplumun inanç havzasına kazanmış ve bu durum pek değişmeden günümüze kadar gelmiştir. Nitakim salnameler Osmanlı coğrafyasının hemen her yerinde zengin bir şekilde türbe ve takdis edilen mezarlardan bahsetmektedirler.¹⁹⁴ Kitabı İslâm'ın bütün muhalefetine rağmen bu durumun günümüze kadar yansımış olması tari-

¹⁹³ Hasluck mezarlar üzerinden yürütülen mücadelede Bektaşî uygulamalarını şöyle analiz etmektedir. “Türkiye'nin her yerinde olduğu gibi az çok isimsiz veya taraftarı olmayan azizlerin veya dedelerin mezarları söz konusu olduğu zaman, mesele çok daha basit idi. Bu azizlerin sadece hakiki mahiyetlerini rüya da Bektaşî dervişlerine göstermeleri gerekiyordu. Bunun üzerine mezarları artık Bektaşî taşlarıyla ayırt ediliyordu (Hasluck, 2012: 72).

¹⁹⁴ Adana salnamelerinden birkaç misal vermek gerekirse, Adana Vilâyetine bağlı Kozan Sancağı, Mağara Nahiyesi'nin Doğanlı Köyü batısında Dedebeyle ve kasabaya iki saat mesafede Mürsel Dede ziyaret yeri ile Kötün nahiyesinin Cuvıklı Köyünde Hacıbeyli ziyaret yeri ve Tapan nahiyesinin Akoluk köyü civarındaki Üçoğlan ve Yağbasan nahiyesinin Kirazlıyurt köyü dâhilinde Yücedağ mevkinde diğer bazı ziyaretgahların bulunduğu bahsedilmektedir. Bk. (Kaplan, 2001: 129); Halep salnamelerine göre de Halep'te Sem'an harabeleri yakınında Dare-i İzzi köyü civarında yüksek bir dağın zirvesinde ulu şeyhlerden Şeyh Bereket hazretlerinin türbesi bulunmaktadır. Kazanın Com nahiyesinde Abdurrahman b. A'uf hazretlerinin mezarı bulunmakta, ayrıca kasabanın kuzeyinde Şerebil b. Hasene, kasaba içinde sahabeden Şeyh Muhammed el-Ansari, Karacalı nahiyesinde Avriya hazretlerinin, Türkmen nahiyesinde Hz. Davut'un, kasaba içinde de Hz. Şem'un, Türkmen nahiyesinin Yelbaba köyünde Şeyhu'r-rîh hazretlerinin türbe ve makamları mevcuttur. Birecik kasabasında şeyh ve evliyalarından Şeyh Cemalettin b. Şuca, Şeyh Sadettin el-Cebavi, Şeyh Safi Horasanî, Şeyh Hasan Nuranî ve İmam Yusuf Sekaki hazretlerinin türbe ve makamları mevcuttur. Bk. (Köçer, Vd., 2007: 128,138); Balkanlarda Trakya'da ve Rumelide yatırlar konusunda kapsamlı bir çalışma için bk. Refik, Engin, *Balkanlardaki Yatır, Türbe, Tekke ve Zaviyelerimiz*, Akademik Kitaplar Yay., Ankara 2014.

katların bu hususta toplum hafızasında ne kadar büyük bir yer edindikleri ve kitleleri yönlendirmekte diğer siyasi ve toplumsal organizasyonlara oranla ne kadar başarılı olduklarını göstermesi açısından son derece önemlidir. Osmanlı toplumunda tarikatların devlet ve toplumla ilişkilerini ortaya koyabilmek açısından onların ideolojik dünyasına yön veren söz konusu unsurların göz önünde bulundurulması çok önemlidir (Tablo 5).

TABLO 5: Tarikatların İdeolojisine Yön Veren Unsurlar



1.1.8. Tarikatları Farklılaştıran Ve Ağların Dışına Çıkmaya Zorlayan İdeolojik Unsurlar

Yukarıda izaha çalıştığımız unsurların dışında bazı tarikat çevrelerinde daha az bazılarında daha çok olarak görülen birtakım özellikler vardır. Bu özellikleri taşıyan tarikatların genellikle kentlerden çok kırsalda, resmi/kitabî İslam'dan çok halk İslam'ı çevrelerinde, yüksek bir kültürden ziyade halk kültürü içerisinde yaygın bir taban bulunduğu söylenebilir. Bu özelliklerin resmî ideolojiyle uyuşmayan, mevcut siyasi ve sosyal düzene muhalif duran genetik bir yapısı vardır. Bu nedendir ki bu fikirleri taşıyan tarikatlar ağların dışına doğru evrilmekte zaman zaman da ağların dışına çıkmaktadırlar. Esasında bu unsurları göz önüne almaksızın Osmanlı toplumunda söz konusu çevreleri, onların devlet ve toplumla olan ilişkilerini doğru anlamak mümkün değildir. Aksi takdirde bu çevrelerin karıştığı olaylar ve aktörler tarihi mecağından soyutlanmakta gerçek dışı birtakım kurgularla şeyhlerden ve dervişlerden onların hal ve hareketlerinden devrimciler ya da hainler devşirilmektedir. İşte bu bölümde tarikat ile resmî ideolojiyi karşı karşıya getiren, onun marjinal muhalefet olarak algılanmasına neden olan unsurlar kısaca ele alınacaktır.

1.1.8.1. Başka Bir Düzen, Farklı Bir Dünya Özlemi Bâtınlık (Ezoterizm)

“İslâm dünyasında ezoterizm-bâtınlık: Kur'an'ın iç yüzünü, Bâtınî anlamını anlayanlardan zahiri hükümlerinin kalkacağına inananlara, umumi bir tabirle bätını, bunların yollarına da “Bätınıyya” (Bätınılık) denmiştir” (Gölpınarlı, 2008: 79; İlhan, 1992: 190-194).¹⁹⁵ Gölpınarlı'nın ifadesiyle Müslümanların çoğunluğu, Kur'an'ın zahiri manalarından başka bätınî manaları da olduğunu kabul etmiş ancak âyetlerin, kesin hükümlerle, tevil edilmesinden hem imtina etmiş hem de buna karşı çıkmışlardır. Bätıniler ise te'vili, ana merkez kabul ederek bätınî manaları anladıklarını nihayetinde bu mertebeye erenle-

¹⁹⁵ “Özünde bir mezhebe ya da dini harekete bätınî diyebilmek için iki şeye dayanmak gerekir: Birincisi, Peygamber ve imâm hakkında aşırı inanç, bunun sonucu olarak da mezhebi kuran kişinin peygamber ve tanrı olduğunu, tanrının ona hulûl ettiğini onda tecelli eylediğini iddia etmek (gulüvle); İkincisi, Te'vîl, ve bunun sonucu olarak da şeriat hükümlerinin iç yüzünü bilenden bu hükümlerin kalkacağına inanmak ve ibahayı kabul etmektir. Hz. Peygamber'in vefatından hemen sonra adına “Gaalıyya” aşırı gidenler hareketi başlamış, Hâşimiyya, Hârisiyya, Abbasiyya, Mansûriyya, Hattâbiyya, Ravandiyya, Zaydiyya, İsmâiliyye gibi zamanla bir sürü akım ortaya çıkmıştır. Burada dikkat çekici olan İslâm dünyasında ortaya çıkan ezoterik inançların siyasi iktidar kavgalarına paralel olarak gelişme göstermiş olmasıdır.” (Gölpınarlı, 2008: 83-86).

rin şeriatın zâhiri hükümleriyle de yükümlü olamayacaklarına kadar işi ileri boyutlara taşımışlardır.¹⁹⁶ “Usulsüzlük ve methodsuzluk üzere bina edilen bu anlayış sebebiyle bâtinîliği benimseyen herkes, kendi aklınca bir başka te’vil yolu tutmuş şeriat sosyal ve beşeri düzen için gerekli görülmele birlikte hakikate ulaşanların, bu kayıtlardan kurtulacağı hatta bir gün bütün insanlık için aynı kurtuluşun gerçekleşeceğini” ileri sürmüşlerdir (Gölpınarlı, 2008: 79; İlhan, 1992: 190-194). Sûflerin özellikle Heterodoks diye tabir edilen çevrelerin zaman zaman şeriat avam içindir, bizim gibi hakikate ulaşmış Allah’ın sevgili kulları için şeriata gerek yoktur gibi söylemleri (ibaha) bu anlayışa dayanıyor olmalıdır. Yine bu durum bize şeriatın kurallarını hafife alan, kalplerinin temizliği ile övünüp ibadetleri boşlayan, dolayısıyla ulema ile sufileri başka bir deyişle devlet ile sufileri karşı karşıya getiren bir sürü olayın zihinsel altyapısını da sunmaktadır.¹⁹⁷

Gener ise “Ezoterik/Bâtını” doktrinlerin varoluşun, ancak sevgi ile algılanılabilecek ve akılcılıkla ortaya konulacak sebeplerini savunan ve tek hedefi insanın “*Kâmil insan*” haline dönüşmesi ve nihayet Tanrı ile birleşmesi olan bir akım olduğunu belirtir. Ezoterik doktrinler, Felsefi alanda “Panteizm”, İslâmî kültürde ise tasavvuf adını almıştır (Gener, 2011: IX). “Tek tanrılı dinlerde yaratan yaratılan ikilemi varken Panteizmde bu ikilik yoktur. Var olan her şey Tanrı’dan sudur etmiştir ve onunla özdeştir. Evren ve Tanrı birdir. Tanrı yaratan değil var olandır ve evrenin toplamıdır.” (Gener, 2011: 7, 2).

¹⁹⁶ Burada tevilden kastedilen ise “temelde simgesel algı, bir öz veya kişinin, evrensel mantık veya duyulardan bağımsız bir Hayal, ifade edilecek olanı ifade etmenin tek yolu olan Hayal aracılığıyla sezilmesi demektir. Mesela, Şiî tevil, kişiler ve olayların arkasında semavi arketipleri simgeleyen dünyevi kişilere göndermelerde bulunmaktadır. Özü gereği tevil günlük olayların dünyasında yer almayıp bir batınlık içermektedir.” (Corbin, 2013: 27, 28).

¹⁹⁷ Şeriatı hafife alanların başında Kalenderiler gelmekteydi. Molla Câmî’de bunlarla ilgili şu ifadeler yer verilmiştir: “Bâtıl yoldan Melâmilere benzemeye çalışanlara... Bunlar zındıklardan bir bölüktür. Bunlar Kalenderîlik ismini alıp İslâm bağından boyunlarını çıkarmışlardır. Bunlar ihlas sahibi olmak davasını güderler; ama çokça fisku fücür işlemeye devam ederler. O kötülükleri işlerken derler ki: bu işleri yapmaktan maksadımız halka rüsvay olmaktır ki O’nun bir gözünden düşmektir. Yüce Hakk’ın kulların taatına ihtiyacı yoktur, onların masiyetinden de bir zarar görmez. Derler ki, masiyet, halka zarardan ibarettir, taat ise halka iyilikten ibarettir.” (Molla Câmî, 2011: 41); Kurban Bayramı’ndaki büyük âyinlerin icrâ yeri olarak Seyyid Gazi Zaviyesi’nde toplanan Kalenderîler de, içtikleri afyon etkisiyle kendilerinden geçerek tam bir vecd içine giren dervişler, yavaş yavaş coşarak, defler, kudümler eşliğinde ilahiler söyleyerek ateşin etrafında dönmeye koyuluyorlardı (samah). Hızla dönerek, iyice coşan dervişler, arada sırada ‘...aşkına! ...aşkına’ diyerek bıçaklarıyla vücutlarının muhtelif yerlerine yaralar açıyorlardı. Tek tek yapılan bu dönüşlerden sonra, bu defa da ateşin etrafında daire yaparak topluca dönmeye geçiliyordu. Ayın, dervişler tamamıyla kendilerini kaybedip yorgunluktan otların üstüne serilinceye kadar sürüp gidiyordu.” (Say, Şucâ’eddîn Velî, 2010: 81).

Görüldüğü üzere bir inançlar maznumesi sunan Ezoterik-Batınî doktrinler vahdet-i vücûd, hulûl, tenasüh, mehdicilik başta olmak üzere bir sürü tasavvuf dünyasına girmiş ve yön vermiş öğretiyeye ilham vermiştir. Bâtını öğretinin kullandığı dil “*semboller dili*” olagelmiş ve böylece tevil ile birlikte sembollerin, simgesel anlatımının sağladığı geniş imkânlarından yararlanılmıştır (Gener, 2011: 7). Şüphesiz, Tasavvufta ustaca kullanılan sembollerin diliyle konuşma geleneği de ilhamını bu ezoterik akımlardan almış olmalıdır. Zira yukarıda da izah edilmeye çalışıldığı üzere her tarikat kendine has görünen ve görünmeyen semboller türetmiş bu sembolik kodlar etrafına inanç sistemini (sırlarını) dizerek sır kardeşliğini idealize etmeye, ileriye matuf aidiyet duygularını perçinlemeye çalışmıştır. “*Semboller*” ve “*teville*” Tarikatlar için iki hayati iletişim ve etkileşim kanalına dönüşmüştür denilebilir.

Bâtınîliğin Anadolu’ya hangi kanallarla geldiği meselesi doğrudan konumuzla alakalı olmamakla birlikte ondan ziyadesiyle etkilenen çevreleri takip etmek güç değildir.¹⁹⁸ Gölpınarlı’ya göre Nusayrîlik, Edhemîlik, Camîlik, Kalenderîlik, Haydarîlik, Celalîlik gibi birçok zümrenin Bâtınî bir çehreyle ortaya çıkmasında ya da sonradan bu şekle dönmesinde Bâtınîlik kadar Hurûfîlikte etkili olmuştur. Yine ona göre “*İsnâ-âşerî/İmamiyya*” dan bulduklarını iddia eden Bektâşîlerle, Kızılbaşların bâtinî olmalarında da etkili olan Hurufîlik, Mevlevîliğe, Bayrâmî Melâmîliğine bile sirayet etmiştir. Hatta o, tamamıyla Sünnî bir karakter taşıyan Nakşebendîliğin bir kolu olduklarını iddia eden ve Muhammed Nûr’ül-Arabî’ye (1305 H. 1888) mensup olan son devre Melamile-

¹⁹⁸ Anadolu Türk Müslümanlığına ve tasavvuf algısına batınî etkileri taşıyan kanallardan birisi Ocak’ın belirttiği üzere İsmâîlîlik olmalıdır. Lewis’in şu tespitleri de bu durumu teyit etmektedir: “Fatımî İmparatorluğu sayesinde Mısır’ı, Suriye’yi, Kuzey Afrika’nın tamamını, Sicilya’yı, Afrika’nın Kızıldeniz kıyılarını ve kutsal şehirler Mekke ve Medine dâhil olmak üzere Arabistan yarımadasının Yemen ve Hicaz bölgelerini ele geçiren, İsmaililer aynı zamanda çok geniş bir dai kadrosuyla Sünnîliğin egemen olduğu coğrafyalarda da propaganda faaliyetlerini sürdürmekte binlerce müride hükmetmekteydiler” (Lewis, 2012: 67). Bütün bu coğrafyalara yayılan ve bir süre aktif de bir rol oynayan İsmailîliğin siyasi iktidarını kaybetmesi ardından bir den bire ortadan kaybolduğunu ve etkinliğini tamamen yitirdiğini düşünmek mümkün değildir. Bütün bu süreçler de İsmailîliğin sınırlarına kadar sokulduğu Anadolu’ya uzanmış olması gerektiğini göstermektedir. Nitekim Ocak, bütün Türkmenler arasında olmasa bile, özellikle Güneydoğu Anadolu ve Kuzey Suriye’de yaşayan Türkmenler arasında böyle bir propagandanın mevcut olabileceğinin, ilk anda pekâlâ düşünülebileceğini, onların zaten daha XII. Yüzyılda İran’da İsmaililerle temas halinde oldukları düşünülürse bu tahminin yabana atılmayacağı görüşündedir (Ocak, 2011a : 47); Yine önemli bir husus da İsmâîlî âlimlerin Türkmenlerin yoğun olarak yaşadığı bölgelerde propagnada faaliyetlerinde bulunmuş olmalarıdır. Mesela, Haris al-Kubandiyani bunların başında gelir. Horasan’da Hücçet makamında Yamgan’da İsmâîlî propagandasını sürdürür. Bu konuda benzer şahısların faaliyetleri için bk. (Arayancan, 2012: IX, 270, 276).

rinde de bâtinî etkiler olduğunu belirtmiştir (Gölpınarlı, 2008: 89-102).

Şu halde anlaşılacağı üzere Türk tasavvuf tarihinde tarikatlar özellikle de heterodoks çevreler üzerinde etkili olan batını bir harekette şüphesiz Hurûfiliktir.¹⁹⁹ Osmanlı İmparatorluğu'nda yer alan tarikatların dini ve ideolojik boyutunu, fert, devlet ve toplumla olan ilişkilerini doğru anlayabilmek için, XIV. yüzyılın ikinci yarısında İran'da ortaya çıkıp Orta Doğu ve Osmanlı topraklarındaki etkileri mutlaka dikkate alınmalıdır. "Çünkü bizzat Şeyh Bedreddin'den başlayarak gerek ulema arasında gerekse birtakım sûfî çevrelerde değişik biçimlerde ortaya çıkan zındıklık ve mülhidlik eğilimlerinin inanç boyutunun, Hurufiliğin hem ulûhiyyet kavramıyla hem de mehdilik anlayışıyla yakından ilgisi vardır." (Ocak, 2013b: 153).

Ocak, Hurufiliği ortaya çıkaran Fazlullah'ın, eski İran dinlerinin kalıntılarını, Hıristiyanlık, Kabbalizm Neoplatonizm'e ait inançları Allah'ın kendisine Kur'an'ın ve diğer kutsal kitapların son ve kesin yorumunu yapma yetkisi verdiği inancıyla İslâmîyete teşmil ederek senkretik bir mezhep hatta din haline getirmiş olmalıdır diyerek tasavvufta olduğu gibi burada da sentez bir yapının oluştuğu düşüncesindedir (Ocak, 2013b: 153; Bashir, 2013: 7). Melikoff'a göre Fazlullah'ın temellendirdiği Hurufilik'te vahdet-i Vücut felsefesi öğretinin bütün kimyasını oluşturmakta, harfler yazışın, sözü, usun karşılıklarıdır. Buna göre Fazlullah, Pers alfabesinin otuz iki harfinin gerçekte bir tek harf olduğunu ve her harfte Varlığın Birliği'nin (Vahdet-i Vücut) görüldüğünü söylemektedir (Melikoff, 2011: 173; Usluer, 2009: 221-224, 234-243). Nitekim "Fazlullah, ilhamını doğrudan Allah'tan aldığını, bu sayede Hz. Musa, Hz. İsa ve Hz. Muhammed'in mertebesine ulaştığını iddia ediyordu. Takipçileri, Fazlullah'ın tabir ve tevil ilmindeki en büyük üstad olduğunu düşünüyor; bu düşünce çerçevesinde onu Allah'ın insan suretindeki tecellisi (hulul etmiş) olarak görüyorlardı" (Bashir, 2012: 7). Böylece daha en başında Hurûfilik peygamberliğe, mehdîliğe, Mesihliğe hatta hulul inancına yelken açarak bâtinî bir karaktere bürünmüş, Sünnî ulemanın ve Sünnî otoritenin savaş ilan ettiği bir hareket

¹⁹⁹ "Hurufilik bütün varlığın esasını ses ve söz olarak kabul eder. Ses her şeyde bir kuvve vardır. İki şey, birbirine vurulunca fiile çıkar. Fakat söz haline gelmesi insanladır. Bu bakımdan Tanrının zâtı insandır, sıfatları kâinat. Söz harflerden meydana gelir. Kur'an'da yirmi sekiz harf vardır. Fazlullah Farsça yazdığı "Cavidan"la bu yirmi sekiz harfe, Farsçaya mahsus dört harf daha katmıştır: p, ç, j, g. Böylece 28 harf 32 olmuştur. Bu harfler, insanın şeklinde bil hasa yüzünde de mevcuttur." (Gölpınarlı, 2006: 285-291; Usluer, 2009: 107-248; Ocak, 2013b: 152-159).

olarak etiketlenmiştir.²⁰⁰ Hurûfiliğin bundan sonra maruz kaldığı sert müdahaleler bu çevreler tarafından, sapkın bir akımın tasfiyesi, Allah'ın dininin ve toplumun itikadının korunması şeklinde değerlendirilecektir.

Timur'un emriyle Fazlullah'ın idamı ardından Hurûfiler Timur'dan intikam almak üzere Horasan'da isyan etmişler ancak isyan Timur'un oğlu Şah Ruh tarafından oldukça sert bir şekilde bastırılmış, Karakoyunlu hükümdarı Cihanşah döneminde katliama uğrayan Hurufiler bu baskılar sonucu Anaolu'ya yönelmişlerdir (Usluer, 2009: 21; Bashir; 2013: 93-95). Burada kitlesel bir göçten ziyade daha küçük grup ya da şahısların sağa sola savrulmasından söz edildiğini belirtelim. Örneğin her ne kadar Gölpınarlı bu hadiseye ihtiyatlı yaklaşırsa da Fazlullah'ın öldürülmesinden sonra halifesi Aliyyu'l A'lâ'nın Anadolu'ya geçip Hacı Bektaş Tekkesi'nde Bektâşîlere Hurûfiliği telkin ettiği kaydedilmektedir. Mir Şerif ise Hacname'sinde Anadolu'ya geldiğini, Fazl'ın kitaplarıyla Hurûfiliğe ait kitapları Anadolu'ya getirdiğini, kardeşiyle Karadeniz kıyılarına kadar gittiğini söylemiştir (Aktaran: Gölpınarlı, 1997: 158).²⁰¹ Yine Gölpınarlı'nın Anadolu'da Hurufiliğin yayılmasında daha fazla etkili olduğunu düşündüğü bir Hurufî olan Nesimi'nin de Anadolu'ya geldiği birçok yeri gezdiği bilinen bir durumdur.²⁰² Bunlardan başka Fazlullah'ın öbür müritleri de Anadolu ve Rumeli'ye göçerek oralara Hurufiliğin esaslarını, taşıdıkları bilinmektedir ki bunlar arasında Refî de vardır. Hurufiler de resmi İslam'ın dışında kalan birçok unsur gibi Bektaşîlik içerisine dalmışlardı.²⁰³ Nitekim Melikoff'un ifadesine göre:

Bektaşî-Alevî edebiyatı içinde anılan yedi büyük şair vardır ki bunlardan üçü: Nesimî, Yeminî ve Viranî Hurufî idiler. Yeminî ve Viranî XVI. Yüzyılda yaşamışlardır. Birincisi, Fazlullah'ın ve bütün insanoğlunun, Allah'ın bir tecellisi olduğu açıklanan, Faziletname'nin yazarıdır. Viranî ise, yalnız Hurufî değil açıkça Ali'llahî idi. (Melikoff, 2011: 39).

Aslında sadece bu durum bile Hurufiliğin Osmanlı toplumundaki bilirliliğini ve

²⁰⁰ Nitekim "Fazlullah harflerin batınî işareti ile nübüvvetin anlamının ona açıklandığı kendinden geçtiği üç gün üç geceden bahsetmiştir." (Melikoff, 2011: 171).

²⁰¹ Her ne kadar Gölpınarlı Hurûfiliğin Anadolu'da yayılmasında ve Rumeli'ye geçmesinde Aliyyu'l A'lâ'nın değil Mir Şerif ve Nesimi'nin etkisiyle olmuştur desede Usluer aynı kanaatte değildir. Bk. (Usluer, 2009: 24).

²⁰² Nesimi ve seyahatleri hakkında bk. (Gölpınarlı, 1977: 206-207).

²⁰³ Örneğin, "Ahiler'de kurdukları devlet yıkılınca öğretileri ile birlikte kurtuluşu Bektaşî tekkelerine sığınmakta bulunmuşlardı." (Melikoff, 2011: 38).

yaygınlığını göstermesi açısından önemlidir.²⁰⁴

Hurufilik, Bektaşîliğe ayrı bir biçime bürünerek Pantheizm ve Anthropomorfizm (doğa-tanrıcılığı ve insan biçimli tanrıcılık) olarak girmiştir (Melikoff, 2011: 179).²⁰⁵ Gölpınarlı, Hurufi faaliyetinin merkezleri olarak “Rumeli’de, Arnavutluk ve bilhassa Ergirikası “Ergirikesri” (Argirokostro, Yanya vilayetinde bir liva merkezîdir), Mısır’da İskenderiye, Anadolu’da Akçahisar ve Osmanlı merkezî İstanbul’u işaret etmektedir. Yine devlet kayıtları XVI ve XVIII. yüzyıllarda Tire, Filibe, Tatarpazarcığı, Ahyolu’da, Eskişehir ve Sivas” bölgelerini göstermiştir (Gölpınarlı, 1997: 161; Usluer, 2009: 24-26).²⁰⁶ Hurûfiliğin Balkanlar’da daha geniş yayılma alanı bulmuş olması bu bölgenin merkezî otorite için gözden irak bir bölge olmasıyla, çok farklı dil, din ve kültürlerin yaşama fırsatı bulduğu bir bölge olmasıyla ilgili olmalıdır. Diğer taraftan Hurufiliğin diğer tarikatlara nazaran Bektaşîlik içerisinde daha rahat yayılmasında Bektaşîliğin daha dışa açık serbest iklimi ile bu bölgede Bektaşîliğin yaygın olmasının da etkisi olsa gerektir. Hurûfiliğin imparatorluğun hemen her yerine yayılabilmesi hatta İstanbul’da dahi tutunabilmesi ise çok acı tecrübeler geçiren Hurûfilerin, oldukça geliştirdikleri başka tarikatlar içerisinde gizlenebilme kabiliyetleriyle ilgili olsa gerektir.

Hurufilik, Osmanlı ülkesinde nitekim XV. yüzyılda saraya kadar nüfûz edecek bir kudret kazanmıştır. Fahreddin-i Acemî, Fatih’in Hurufiliğe meylettğini öğrenince Hurûfileri, Edirne’de üç şerefeli câmiinin müderrisi bulunduğu sırada diri diri yaktırmıştır (Gölpınarlı, 1997: 160; Bashir, 2013: 104-105). “Nişancı Tarihi, Kanuni devrinde de Hurûfilerin Osmanoğulları ülkesinden sürüldüklerini “*Men’i Tâife-i Kalenderân-ı Râfi-zîyan*” başlığıyla bildirmektedir. Bütün bu tenkil hareketlerine rağmen XVI-XVII. yüzyıllarda Hurûfilik, Bektaşîliğin asli inançlarından birisi olmuş; yayılmaya bir yandan

²⁰⁴ Bu yedi şair, “Nesimi, Hatayî, Fuzuli, Pir Sultan Abdal, Kul Himmet, Yemini ve Virânî’dir.” (Melikoff, 2011: 39).

²⁰⁵ “Bektaşîliğin bir kolu olan Işık’lara ait tekke ve zaviyeler, Anadolu’da Seyyid Gazi’de, Kuzey Varna’da Akyazılı’da, Filibe’de (Plovdiv), Tatar Pazarı ve bugünkü Bulgaristan’ın öbür bölgelerinde dikkati çekmekteydiler” (Melikoff, 2011: 179).

²⁰⁶ XIX yüzyılda bile bir Bektaşî Şeyhi olan Şeyh Baba’ya Bektaşîliğin Hurûfilik bağlantısı sorulmakta ve Hurûfilerin temel kaynağı kabul edilen, Cavidanname’ye itibar ettikleri yolundaki şüpheler dillendirilmekte, Baba ise kitabımız Kur’an’dır diyerek Bektaşî geleneği savunmaya çalışmaktadır. (Şeyh Baba, 1330-1332: 19-20); Nitekim tekke ve zaviyelerde eğitim aldığı da bilinen XIX. yüzyıl şairlerinden Develili Seyrani’nin şu sözleri Hurufilik’in Anadolu’da etkilerinin sürdüğünü açıkça gösterir: “Felek birgün bize bir yol gülmedi/Tuğlar taktı elin seyranisine Yirmi dokuz harften al mahlas deyi /Teklif eder durur Seyranî’sine.” (Sakaoğlu - Alptekin, 2006: 29).

Bektaşîlerden bir yandan da müstakil olarak kendisine mümessiller yetiştirmeye devam etmiştir” (Gölpınarlı, 1997: 160; Bashir, 2013: 104-108).

XVI. yüzyılın başlarından itibaren rafizî guruplar içerisinde nitelenen Hurûfiler Osmanlı Devleti’nde sürekli takibata uğramışlardır. Nitekim 1572 tarihli Filibe ve Tatar pazarı kadılarına yazılan bir hükümde, Filibe nahiyesinde, İsa Halife ve Osman Halife isimli şahıslar ve onların şeyhi Mustafa Işık denilen “ışık hurufî mezheb” olup Müslümanları dinden saptırdıklarından bahisle bu müfsitlere buldukları görev mahallinde dikkat etmeleri, geçit vermemeleri istenmekte, fesadlıkları devam ederse haps olunarak merkeze gönderilmeleri emrolunmaktadır (Belgeyi aktaran: Refik, 1932: 50). 984 (1576). Filibe kadısına yazılan başka bir hüküm belgesinde ise dört yıl öncesinde alınan önlemlere rağmen Hurufiliğin canlandırılmasına çalışıldığından bahisle önlem alınması istenmektedir (Belgeyi aktaran: Refik, 1932: 54).²⁰⁷

Hurufiliğin ilerleyen dönemlerde ne kadar derin tesirler bıraktığı ile ilgili olarak Gölpınarlı şu ifadeleri kullanmıştır:

“Bektaşîlerin XVI. yüzyılda yaşayanlarında Hurufilik ilk plandadır ve esas inançtır, onların Abdal, Kalenderi yahut Bektaşî oluşları çok geride kalmıştır... Öyleki Alevi-Bektaşî şairlerinde Hürufilik inançları açıkça görülür. Neyzen Tevfik bile (1953) “Fazl-ı Yezdan’dan, “Cavidân”ından, “Sî vü dü Otuz iki” den bahsetmektedir” (Gölpınarlı, 1997: 160).

Ocak’a göre de Hurûfilik, “hulul inancı konusunda Bayramî Melamilerini, Kalenderîleri bu kanalla Bektaşîliği ve bazı Halvetîye çevrelerini, daha önemlisi Kızılbaşlık’ta zaten var olan bu inancı daha da derinleştirmiştir.” (Ocak, 2013b: 156). Zira Alevi ve Bektaşîler, insanın kaşlarıyla gözlerinin ve burnunun Arap harfleriyle karşılıklı bir çifte “Ali” şeklini gösterdiğine inanırlar. Aşağıdaki nefes bunun için güzel bir misaldir:

Gördüm yüzümün sîmâsı / Âdem Safiyullah’tır bu

Kaşım gözümün imlâsı / Ali Veliyyullah’tır bu (Aktaran: Gölpınarlı, 2010: 78, 127).

Mevlevilikte de Hurufiliğin tesirleri vardır. Ağa-zâde Mehmed Dede (1652-1653),

²⁰⁷ “Hürûfilik XIV. Yüzyılda Horasan ile Orta Asya’yı karıştıran ve XV. Yüzyılda Şeyh Bedreddin Ayaklanması ile Anadolu’da yankılanmış bulunan dinî ve sosyal hareketlere bağlı olarak alınabilir. Bu hareketler, Küçük Asya’da Celali İsyancıları adı ile bilinen bir dizi ayaklanmayı ardından getirmiş olmalıdır. Hepsinde aynı belirleyici çizgilerin bulunduğu görülür. Şif bir cila altında halk veya zanaat erbabının ayaklanmış olması, sosyal nitelikli ütopya ve Tanrı’nın insanlığı şeklinde tecelli ettiği inanışı.” Geniş bilgi için bk. (Melikoff, 2011: 177).

Siyahî Dede (1710), Esrar Dede (1796-1797), Hüseyin Fahreddin Dede (1911) gibi Mevlevî büyüklerinin Şiirlerinde Hurûfilik tesirlerini görebilmek mümkündür. Siyahî Dede'ye ait şu beyit dikkat çekicidir:

Hüveydâ olalı hatt-istivâ fark-ı külâhımda

Alel Arşistevâ sırrın bulalı kıblegahımda (Aktaran: Gölpınarlı, 2006: 289)²⁰⁸

Bütün bu etki ve tesirler ikliminde gelişen ve olgunlaşan Osmanlı toplumundaki Hurufiliğin de içinde olduğu Bâtınlık algısının yukarıdaki izlerini Osmanlı arşivlerinden sürmek de mümkündür. Bir hükümde “*Ehl-i sünnet ve Cemâ’at şiarı üzere olmayıp bid’at ve dalâlet üzere olan ışıkların men’i için ahkâmı şerife irsal olunmuştu*” denilerek genel anlamda Râfızîlik, batınlık kıstası da belirlenmiştir (Belgeyi aktaran: Savaş, 2013: 162-216; BOA, MD 3, Nr. 473, 172, 10 M 967).²⁰⁹

Ehl-i sünnet ve Cemaat dairesi Osmanlı resmî ideolojisinin teolojik ağlarını oluşturduğundan bunun dışındaki unsurlar batını, râfızî, mülhid, zındık, bir kesime işaret ederken de Kızılbaş, Hurufî, Işık olarak nitelendirilmişlerdir. Bâtını, Râfızî fiiller kısaca belgeler de şöyle sıralanmıştır; içki üretmek, satmak, içmek,²¹⁰ sirket, yol kesmek, haramilik, kadınlı-erkekli ayinler, zina,²¹¹ sahabeye, özellikle ilk üç halifeye hakaret etmek, Kur’an-ı Kerim’i tanımamak, hakaret etmek,²¹² şeriatın kendilerine değil avama geldiğini ileri sürmek, “*tarîki rafz*” olarak “*âmmе-i müslimîni idlâl etmek*”, “*ilhada tahrik etmek*”, “*Saz ve söz ile fisk’ı fücur itmek*” (Belgeyi aktaran: Refik, 1932: 3)²¹³.

²⁰⁸ Bahariye Şeyhi Hüseyin Fahreddin Dede’nin bir gazelinde ki şu sözleride aynı mahiyettedir: “Sî vü dü harfî vech-i âdemde / Okuyup sırrına habîr oldum / Fahredersen becadır ey Fahrî / Pirimin sayesinde pîr oldum.” (Gölpınarlı, 2006: 289-290).

²⁰⁹ Benzer başka bir belge için bk. (BOA, MD 26, Nr 628, 221). Savaş’tan naklen alınan belgeler defter, belge, sayfa numaralarına göre kısaltılarak sadece rakam olarak verilmiştir.

²¹⁰ Varna kazasına tabi Akyazılı Baba tekkesinde içki üretilip bölgeye gelen leventlere sattıklarına fesda yol açtıklarına dair bk. (Refik, 1932: s. 31-32, 37); Bektaşîlerin bu tür faaliyetlerinin çok sonraki dönemlerde de devlet nezlinde problemler yarattığı yine arşiv kayıtlarından anlaşılmaktadır. Bk. (BOA, DH. MKT. 1983, 15, 11 M 1310/ 5 Ağustos 1892).

²¹¹ Şapolyo, ayinler arasında kadın erkek bir arada olunduğunu ve rakı kadehi Hacı Bektaş taşındandır inancıyla içki içildiğini kaydetmiştir. Şapolyo, *Mezhepler ve Tarikatlar Tarihi*, s. 298-299; Nitekim ağlara takılan ve tahkiki istenen bir olayda İstanbul, Beyoğlu, Üsküdar taraflarındaki Bektaşî Tarikatlarına mensup tekkelere bekâr hanımların gittiği ve buralarda içki imal edildiği iddialarının olduğu ve bunların araştırılması istenmektedir (BOA. DH. MKT. 1975, 31, 29 Z 1309/ 25 Temmuz 1892).

²¹² Kur’an’a bâtını açıdan bakışı gösteren bir belgede “Etmekci oğlu Mehmed adlı kişinin Kur’an-ı Kerim hakkında na meşru sözler söylediğinden bahsedilmektedir.” (Refik, 1932: 38, 44).

²¹³ Başbakanlık Osmanlı Arşivi Daire Başkanlığı tarafından yayınlanan Mühimme kayıtları defter nu-

Bâtınlık, tasavvuf dünyasında kendisine ucu bucağı olamayan tevillerin üzerinde yükselen ontolojik ve epistemolojik bir mecra yaratmış bu durum siyasi otoritenin yasa-laştırdığı ve kamusal düzeni sağlamakla görevlendirdiği ulema ve şeriatın tam karşısında bir tehdit olarak algılanmasına neden olmuştur. Mehdi, tenasüh, hulûl, ittihat inançları bir şekilde yukarıda izah etmeye çalıştığımız kanallarla bazı tarikatların inanç sistemlerine dâhil olarak Türk halk İslam'ının dini ve ideolojik dünyasının merkezine oturmuşlardır. Öyleki bütün dini ayin, ritüel ve semboller; hikayeler, kerametler ve menkıbeler; itikat ve inanç meseleleri; devlet ve toplum ile olan ilişkilerin mahiyetinin belirlenmesinde sözü edilen zamanla da fenomenleşen ve bu çevreleri idealize edip motive eden bu inançların etkisi büyük olmuştur.

1.1.8.2. Bir Muhalefet Biçimi Mehdi Fenomeni

İslâmiyet'in özünde kurtuluş dinlerinden birisi olması Müslümanların nasıl "kurtuluş"a ulaşacakları ya da ulaştırılacakları problemini doğurmuştur.

Joachim Wach'a göre, "İnsanoğlunun sınır çizgisi durumlarında (Grenzsituationen) kendini hissettiren sonluluk, sınırlılık ve hiçlik tecrübesi dinî tecrübeden uzak düşünülemez. Bu ise bizi, doğrudan şu ya da bu şekilde bütün yüksek dinlerde açıkça formüle edilen kurtuluş ihtiyacına götürmüştür. Bu ihtiyaca benzer bir biçimde kurtarıcı şahsiyetler, araçlar ve ilahi tecessüdlerde kendini gösteren yardım isteme olgusu gündeme gelmiştir." (Aktaran: Coşkun, 2004: 117).

Wach, aslında burada Mehdiciliğin yüksek dinlerde var oluşuna ortak bir izahat getirmiştir. "Bu bakış açısından kurtuluşa ancak büyük yeteneklere sahip bazı kahramanların başarısının bir sonucu olarak salt bu amaç için tecessüm etmiş ve lütfu bağlılarının itibarını (*ex opere operato*) artıracak bir tanrının başarısıyla ulaşılabilir" (Weber, 2012: 314). Söz konusu İslâm ve de Osmanlı toplumu olduğunda, Osmanlı kırsalını ve merkezînin dışında kalan sosyolojik grupları Osmanlı oligarşisinin baskılarından, döneme ait siyasi ve sosyo-ekonomik çalkantıların bunalımlardan kurtaracak olan şeyde Müslüman mistikler, azizlerden başkası olmayacaktır.

marası, yayın numarası ve hüküm sırası şeklinde verilmiştir. Metin içerisinde ise yayın numarası yerine basım yılı belirtilmiş, eserin tam künyesi ise kaynakçada zikredilmiştir (BOA, MD 3, Yay. Nur. 12, Hük. 1644, 562, h. 968; BOA, MD 6, Yay. Nr. 28, Hük. 686, 897, 376; BOA MD 7, Nr. 312, 120, 23 Rebiül evvel 975/ 27 Eylül 1567; Savaş, 2013: 28-43).

Mehdî kavramına gelince, “sözlükte ‘ilahî olarak yol gösteren’, anlamına gelmekte olup ‘hediye veren’ yahut mu’ti kelimesi gibi sırf veren anlamına gelmektedir. Bir terim olarak ise İslâm tarihinin çeşitli dönemlerinde millenaryen ve eskatolojik çağrışımlarla yüklü bir anlamda kullanılmıştır” (Coşkun, 2004: 96; Sarıkçıoğlu, 2003: 369-371). Coşkun’a göre Sünnî gelenek, İslâm toplumunun siyasi, sosyal ve ekonomik olarak krizlere girdiği, müslümanların toplumsal olarak gerilediği her dönemde onu ihya etmek amacıyla ortaya çıkan bütün şahıslara mehdi demiştir. Şu halde Sünnî mehdi dini ve toplumu ihya eden karizmatik bir lider olarak karşımıza çıkmaktadır. Şîilikte ise Mehdî hayatî bir şahsiyet olup ilahî emirlere uygun olarak yeryüzünde adeta Allah’ın devletini kuracak olan kişidir. Bu mesihî şahsiyet inancı, özellikle İslam toplumunun siyasi, askeri, sosyal, kültürel ve ekonomik büyük bunalımlar yaşadığı dönemlerde sürekli bir ümit ve kurtuluş çaresi olarak gündeme gelmiştir. Bu durum çoğu zaman mevcut siyasal ve toplumsal düzeni daha karmaşık bir hale getirmiştir (Coşkun, 2004: 96). Sünnî ve Şîî her iki mehdi inancı da protestocu bir muhalif duruş arz etmekle beraber, Sünnî olanın daha çok dini (teolojik) ve sosyal karakterli, Şîî olanın ise siyasi boyutları olan köklü bir değişimi talep etmesi bakımından daha militarist ve ihtilalci olduğu söylenebilir.

Mehdi inancının teolojik kaynağı tartışılmakla birlikte içerisinde mağduriyet psikolojisinin yarattığı eziklik, ötekileştirme, eşitsizlik politikalarının oluşturduğu düşmanlık, kin ve nefret, yerel kültürlerle karşı yapılan sindirme, başkalaştırma politikalarının oluşturduğu siyasi ve sosyal tepkiler gibi bir sürü etkenden beslendiği anlaşılmaktadır. Zira bu inancın daha çok çevreden yani iktidarın uzağında kalan ve zaman zaman baskı gören Şîî çevrelerde yayılmış olması da bu durumu teyit eden önemli bir göstergedir. Zira Şia teolojik olarak da bu konuya odaklanmış ve inancına İslâm’ın geçmişinden mesnetler bulmuştur. Zira “Şîî İmamlar Muhammed’ül Bâkır, Cafer’us Sâdık, Musâ’îl Kâzım, Aliyy’ür-Rıza, Muhammed’üt -Takıyy, Hz. Mehdi’nin, adlarının anılmamasını buyurmuşlar; İmâm Muhammed’üt-Takıyy, Hz. Mehdi’den bahsederken ‘Zuhur edip zulümlerle, çevirle dolmuş olan yeryüzünü eşitlikle, adaletle dolduruncaya dek adını anmak halâl olmaz’ demiştir.” (Aktaran: Gölpinarlı, 2007: 519-520). İmam Hasan’ül Askarî’nin ölümünden sonra zamanın imamından, isminden ve mekânından sorulan soruya ise “İsmiyle anılırsa yayılır; mekânını bilirlerse bulunur.” cevabı verilmiştir (Aktaran: Gölpinarlı, 2007: 519-520). Bütün bunlardan anlaşılacağı üzere Şîilik kendine has bir

mehdî inancı var ettiği gibi aynı zamanda onu kendi sahiplendiği dünyanın bir parçası yapmış, Hz. İsa gibi On ikinci imamı gayb²¹⁴ edip geleceği günü beklemeye başlamıştır. Oysaki geniş İslâm coğrafyası ve toplulukları içerisinde hiç de beklemek niyetinde olmayan onca mehdici hareket bu teolojik temelden yola çıkarak ortaya çıkacağı siyasi ve toplumsal zemini kollamaya, zamanının geldiğine inandığında da kanlı kıyamlara yol açmışlardır.

Şia'nın icat ettiği bu ihtilalci ve militarist mehdi inancının tasavvufi çevrelerde daha sık görüldüğünün de altını çizmemiz gerekmektedir. Zira bu durum şüphesiz yukarıda izaha çalışılan çeşitli kavramlar ve bunların yansıdığı merkezlerle tarikatların bağlantıları yani senkretik karakterleriyle ilgili olmalıdır. Kanaatimiz odur ki bu duruma neden olan diğer önemli bir unsur da tarikatların örgütlü yapılarıdır. Zira son derece cüretkâr ve riskli bir girişim olan mehdici harekete girişmek için bu iddiada olan kişileri yüreklendirecek ve onu bu konuda motive edecek sosyolojik bir tabanın olması işleri kolaylaştırmış olmalıdır. Öyleki bu durum kendisine sadakatsizlikle bağlı müritler topluluğuna sahip olan şeyhlerin, etraflarındaki krizlere bağlı olarak ortaya çıktıkları onca mesyanik şeyh ayaklanmasından da anlaşılmaktadır ki herhalde Türk tarihinde bunun en çarpıcı örnekleri Babaî ve Şeyh Bedreddin isyanlarıdır.

Genelde İslâm, özelde Türkiye tarihindeki tasavvuf çevrelerinde veya tasavvuf çevreleriyle sıkı ilişkisi olan halk kesimlerinde meydana gelen mehdîci hareketler genellikle hep sosyo-ekonomik veya siyasi sebepler dikkate alınarak incelenmiştir ancak mehdîlik iddiası güden isyanların neden tasavvufi çevrelerde yoğunlaştığına dair yukarıda zikrettiğimiz tarikatların “*örgütlü yapısı*” na ve senkretik anlayışlarına yaptığımız vurgu aslında olayın bir de “ideolojik” yönünün olduğunu göstermektedir. Ocak, ideolojik zemine yönelik bu ihmal veya önemsenmeyişin bir sebebini tarihçilerin, bu tip hareketleri çoğu zaman Batı Avrupa, Orta ve Yeniçağ’ında meydana gelen köylü olaylarının benzeri olarak düşündükleri için, genellikle bir kişinin nasıl olup da etrafına kitleleri toplayarak bir ayaklanma çıkarabildiğini anlayamadıklarını, dolayısıyla bu tür hadiseleri çoğunlukla siyasi ve sosyo-ekonomik sebeplerle izah etmeye çalıştıklarını ifade ederek

²¹⁴ “İmamîye Şiasında Gaip On İkinci İmam el-Mehdi'nin kıyametten önce gelip âdil yönetimini kuruncaya dek gizlenmesine gaybet denilmiştir.” Geniş bilgi için bk. (Coşkun, 2004: 97-98).

(Ocak, 2010: 104) aslında bizim bu bölümün başından beri izah etmeye çalıştığımız şeyh merkezli ideolojinin önemine işaret etmiştir.

İşte bu ideoloji içerisinde mehdîlik iddiası son derece etkili, siyasi otoriteler içinde bir o kadar tehlikelidir. Çünkü “Sözünü ettiğimiz sûfi liderlerin temsil ettikleri mehdici kimlik, bizi tasavvufun velayet teorisiyle sıkı sıkıya bağlantılı olan kutb inancına götürmektedir” (Ocak, 2010: 105). Mehdîlik iddiası ile ortaya çıkan şeyhlerin velayet makamına sahip bir veli hatta veli hiyerarşisinin tepesinde yer alan bir kutub olduklarını iddia etmeleri de bu durumun bir göstergesi olsa gerektir. Şu haliyle mehdi karşımızda Mistik-Velayet-Kutbu’l Aktâb özelliklerini şahsında birleştirmiş sahibü’z zaman olarak durmakta her türlü siyasi ve sosyolojik örgütün üstünde bir irade ile onlara meydan okumaktadır. Kutub ister mehdi iddiasında bulunsun isterse bulunmasın siyasi otoritenin üstündedir.

Mehdi hareketlerinin güçlü bir ideolojik zemini olduğunun diğer bir kanıtı ise bu hareketler bastırılabilir etkilerinin uzun yıllar hatta asırlar boyu sürmesidir. Hallac ve Hurûfilik örnekleri, bize biraz uzak olmakla birlikte Şeyh Bedreddin hareketinin Osmanlı toplumunda derin izler bıraktığı ve sonraki yüzyıllarda da birtakım çevrelerce benimsendiği, fikirleri üzerinde onca sûfi ve âlimin şerhler yazmasından hemen anlaşılmaktadır. Öyleki üzerine methiyeler düzenlerle onu ağır bir şekilde eleştirenlerin birbirine geçtiği bu süreç günümüze kadar gelmiş, bugünde Şeyh Bedreddin ilgi çekmeye, bilimsel ve popüler araştırmalara, şiirlere hatta türkülere konu olmaya devam etmektedir.²¹⁵ Bütün bu gelişmeler Massignon’un şu sosyolojik tespitlerini haklı çıkarmaktadır:

“Bir dini topluluk (geçmişte) yaşadığı bir olayın anısını, ancak bu geriye bakış onun geleceğe bağlı umutlarını güçlendiriyorsa ve imanının, bireysel ölümlerin ötesinde kendisine vaad ettiği son ve yetkin toplumun inşasına katkıda bulunuyorsa diri tutar ve sürdürür. Öyle dini kişilikler vardır ki yaşarken mahkûm edilmiş ve toplumdan dışlanmış olsalar bile, ölümlerinden çok sonra üyeleri oldukları topluluğun kendine göre kurup biçimlendirdiği tarihin için-

²¹⁵ Aşıkpaşaoğlu şeyh hakkında “Elhâsılı kendisine peygamber dedirdi” diyerek tavrının ne olacağını açıkça gösterir (Aşıkpaşaoğlu, 1992: 78); “Haşa kendüye peygamberdir dedi... Tahtta bana müyeserdir, huruç ederin dedi.” bu ifadeler de Anonim Osmanlı Tevârihi’nde geçmekte ve aynı duruşu sergilemektedir. (Anonim Tevârih-i Âl-i Osman (1099-1116/1168-1704, 2000: 45-47); Neşri ise “Velâyet davasın edip, halkı ibahat mezhebine davet etti” kaydını düşmüştür (Neşri, 2012: 217); Şükrullah’da, “Bir mubahi ortaya çıktı ve kendisini sûfilikle adlandırdı... Peygamberlik mertebesini kendi şeyhlerini reva gören 4000 den fazla sufi öldürüldü” demektedir. (Şükrullah Efendi, 2013: 389).

de, hem de olumlu bir değerle, kendilerine bir yer edinmenin yolunu bulurlar.” (M. Lois Masignon, 2006: 36).

Zira Hallac, Fazlullah, Baba İshak, Şeyh Bedreddin gibi ölümünden sonra da katanları ve sonrakileri derin bir şekilde etkileyen şahıslar ve var ettikleri hareketler doğru yukarıdaki tespitleri doğrulayan en hijit örnekler olsa gerektir.²¹⁶

Osmanlı kamusal düzen anlayışının Sünnî İslâm’la özdeşleşmesi, Sünnî mehdici hareketleri frenlerken coşkun tasavvufi çevreler ise mehdici hareketleri tahrik ve teşvik edici bir hal almıştır. Osmanlı çağında görülen siyasi ve toplumsal krizler bu tür kıyamaların çıkması için gerekli olan zemini sağlamışlardır. Osmanlı tarihinde bu tür hareketlerin çalkantılı dönemler olan XVI. yüzyıl ile XIX. yüzyılın sonları ve XX. yüzyılın başlarında yoğunlaşması da bu durumun açık bir göstergesidir. Şu halde genellikle tarikat çevrelerinden çıkan bu tür isyanları analiz ederken mutlaka tarikatları ve sūfleri çevreleyen ideolojik unsurların göz önünde bulundurulması gerektiğini unutmamak gerekmektedir. Zira aksi takdirde bu kişi ve olaylar tarihi mecrandan koparılarak siyasi ve ideolojik kaygılara kurban edilmekte tarih hakikat olmaktan tamamen çıkmaktadır. Bu konu ileride Osmanlı tarih süreçleriyle birlikte geniş bir şekilde ele alınacaktır.

1.1.8.3. Hulûl (Enkarnasyon) İnancı

“Hulul, Arapça iç içe girme anlamında bir kelime olup Allah’ın bazı şeylere veya kişilere girmesine denir.²¹⁷ Bu inancı taşıyana *Hulûli* inanç sistemine *Hulûliyye* denir” (Cebecioğlu, 2009: 123).²¹⁸ Weber’in tabiriyle “Belli gizemlere katılım yoluyla insanın doğrudan tanrının doğasını paylaşabileceği ve ilahi gücü bünyesine katabileceği, dolay-

²¹⁶ Bu tür hareketlerin birbirlerini etkileyebileceklerini yadsımamakla birlikte burada önemli olanın öncekilerin sonrakileri etkilemesinden ziyade öncekiler ile sonrakilerin aynı havuzun tasavvufi doktrinlerinden belendiğinin görülmesidir.

²¹⁷ İnsanın tanrısallaştırılması yukarıda da izah ettiğimiz gibi Hürufî öğretinin temelini oluşturur. “Yaratıcı, kemalini, insanı yaratışta bulmuştur. Kinata (cosmos) üç dönem hâkim olmuştur: Hz. Âdem ile başlayan ve Hz. Muhammed ile son bulan Nübüvvet (peygamberlik) dönemi; Hz. Ali ile başlayan ve on birinci İmam Hasan el-Askerî ile sona eren İmamet (İmamlar) dönemi; Gönderilenlerin en mükemmeli ve sonuncusu Mehdî ki, o Fazlullah’tan başkası değildir, başlamış bulunan ulûhiyet (Tanrısallık) dönemi. İşte Fazlullah’ı kıyamet gününü ilana ve Mehdî olarak ortaya çıkışa sürükleyen teolojik düşüncesinin zemini budur.” Bk. (Melikoff, 2011: 173).

²¹⁸ “Hullûliyye, Allah’ın bazı sıfatlarının insana hulul ettiğine inanan ve bu halde iken haramlar helal imiş gibi işleyen, sahte, İslâm dışı tasavvuf erbabı. Hubbbâniye ise X. Yüzyılda ortaya çıkmış bir Hulûliyye kolu. Ehl-i sünnet bu görüşleri şiddetle reddetmiştir.” (Cebecioğlu, 2009: 123).

sıyla kötü güçlere karşı korunabileceği anlayışı dini kurtarıcı için tasavvur edilen bir inançtır” (Weber, 2012: 316). “Bu düşüncenin menşeinin Sâbîler ve animistik dinlere kadar uzandığı görüşü egemendir. Hinduizm ve Hıristiyanlıkta bir inanç unsuru olarak görülen hulûl telakkisi, İslâm dünyasında Hıristiyanlık ve Yeni Eflatuncu felsefenin tesiri ile varlık kazanmıştır. İslâm’da, her türlü bâtnilik, ister Şifilikte olsun ister tasavvufta olsun, ilahi bir antropomorfoz anlayışını, yani insan biçiminde ilahi bir zuhuru kabul etmiştir” (Corbin, 2013: 84).

Ocak, hulûl inancının Türk heterodoksisine ait kaynaklarda sadece iki yerde Menakıbu’l Kudsiyye ve Vilâyetnâme-i Otman Baba’da yer aldığını bu durumun ise böylesi bir inancın Sünnî Müslümanlığın kuvvetle hâkim olduğu Anadolu’da açıktan dillendirilememesinin bir sonucu olabileceğini belirtmiştir (Ocak, 2013a: 197-98). Ancak hulul örneklerinin bulunduğu ne Menakıbu’l Kudsiyye’nin yazıldığı çağda ne de Otman Baba çağında Anadolu’da hâkim ve otoriter bir sünnilikten bahsetmek pek mümkün değildir. Kanaatimize göre hulul örneklerinin az olması bundan ziyade Hurufi etkilerin XV. yüzyıldan itibaren Osmanlı coğrafyasına ancak yayılması fakat bu sırada da Osmanlı Devleti’nin giderek Sünnî İslâm’ı bayraklaştırması sonucu yaşanan zamansal bir çakışma ile ilgili olmalıdır.

Hulûl inancı, Menakıbu’l Kudsiyye’de Aşık Paşa için, “*Mazhar-ı Hak muzhır-ı kudret/ Nokta-i ilm merkezî hikmet*” (Elvan Çelebi, 1995: 121) sıfatları kullanarak Allah’ın sanki Aşık Paşa’nın bedeninde zuhur ettiği şeklinde geçmektedir. Bu inanç ile ilgili asıl çarpıcı ifadeler ise Vilayetname-i Otman Baba’da bulunmaktadır: “*Çün ol Turnacı Baba ol kân-ı pür-haşmeti görüp müşahade eyledi. Gördü kim ol elest Bezmi’nde ve âleminde ruhlara hitab eden sırr-ı hakikat ve zât-ı bîmisal olkân-ı âlicenâbın yüzü ve gönlünde tecelli eylemiş. Dahi nazarında secde-i izzet birle nâz ü niyaz eyledi.*” (Otman Baba, 2007: 83; Ocak, 2013: 199). Yani ruhlar âleminde insanlara “*Ben sizin rabbiniz değil miyim?*” şeklinde hitap eden Allah’ın Otman Baba’da tecelli ettiği ifade edilmekteydi. Varna kadısı tarafından tutuklanan müridlerine ise “*Korkman, korkman kim boynuzlu koyundan boynuzsuz koyunun hakkını aliverici dest-i kudret benim.*” diye teselli vermiş ve gerçekten de onları kurtarmış, “Sırrı Yazdan” lakabının hakkını vermişti (Otman Baba, 2007: 131; Ocak, 2013a: 199).

Türk Tasavvuf çevrelerinde özellikle Alevi-Bektaşî topluluklarda yoğun olarak

görülen bu inanç biçimi, tanrı ile insanı özdeşleştirmiş; Hz. Ali, Ehl-i Beyt ve On iki imam etrafında şekillenen inanç sistemlerine, bu kez tanrısal bir formatı da ekleyerek daha güçlü bir motivasyona ulaşmıştır. Hatta “Bazı Alevi gruplarda ve Aliallah’lerde olduğu gibi Hz. Ali, Allah olup hatta oğullarının şahadetine göre, Hz. Ali ölmemiş ve kendi cenazesini kendisi taşımıştır. Öyle ise onun ruhun ölmezliğine, tenasüh ve hulûl ile bir canlıdan bir başkasına geçtiğine, -Hz. Ali’nin don değiştirip- Hacı Bektaş-ı Velî, Şah Hataî, Türk hatta Atatürk olduğuna inanılması güç olmamıştır. Hatta ileri bir sofuluk evresi olarak Tanrının kendinde tecelli ettiğine inanılarak ‘*ene’l Hak*’ diye tabir edilmiştir” (Yörük, 2006: 132). Ya da başka bir deyişle Şah Hataî (Şeyh/Şah İsmail) olduğu için değil Hz. Ali onda tecelli ettiği için Şah’ın ordularına katılacak ve Şah’ın düşman bellediğini o da düşman belleyip, batıl dediğine batıl deyip Osmanlı’ya ve onun kurduğu düzene saldıracaktır. Osmanlı Devlet ideolojisi için ihanetle suçlanan bu topluluklar, kendilerini değil ihanetle suçlamak, inançları gereği oluşturdukları ideallere hizmet etmenin ilahi mutluluğu ile coşacak; Şah’a şiirler yazıp methiyeler düzüp her emrini Hz. Ali emri bilip önlerine ne çıksa devirip geçmeye çalışacaklardır. Nitekim Şah İsmail’e göre de durum farklı değildir:

“Hz. Ali, Allah’ın bir mazharıdır, bir yansımasıdır ve ondan ayrı değildir. Zatı Allah’ın zatının mazharları olduğu için peygamberlerden daha öndedir. İnsan onun hakikatını ve künhünü bilemez. Hakk onda zahir etmiş ve aynı zamanda o, Hakk’ın kendisidir. Ali, Allah’ın nuru, bu alemin lambası ve iki cihanın da güneşidir.” (Ekinci, 2009: 56).

Hulul inancı Bektaşî şiirinde ise daha çok Hz. Ali ve Hacı Bektaş’ın ulûhiyeti üzerinde durmuştur. Pir Sultan’a ait şu dizeler bu duruma işaret etmektedir:

Gafil kaldır şu gönlünden gümânı / Bu mülkün sahibi Ali değil mi

Yaratmıştır on sekiz bin âlemi / Rızıkların veren Ali değil mi

Binbir adı vardır, bir adı Hızır / Her nerde çağırırsam orada hazır

Ali padişahdır, Muhammed vezir / Bu fermanı yazan Ali değil mi (Öztelli, 2012: 94).

Hilmi Dede de ise Hz. Ali bütün varlıkların özü ve yaratıcısıdır, Tanrı’ya atfedilen bütün yetenekler ve nitelikler onda vardır. Evreni yaratan da onu koruyacak olan da Ali’dir:

Ayine tuttum yüzüme / Ali göründü gözüme

Nazar eyledim özüme / Ali göründü gözüme

Ali evvel Ali ahir / Ali bâtin Ali zâhir

Ali Tayyib Ali tahir / Ali göründü gözüme (Eyyuboğlu, 1995: 111).²¹⁹

Osmanlı resmî ideolojisi açısından hem bir tehdit hem de ciddi bir sapkınlık olarak görülen hulûl ve tenasüh inancaları tarikatların her an tevessül edebilecekleri bir yol olarak görülmektedir. Nitekim XVI. yüzyıl Osmanlı Devlet ve toplumunun hafsalasıyla konuşan Mevlevî şeyhi İsmail Rusûhî Ankaravî hulul ve tenasüh tehlikesine dikkat çekerek buraya nasıl gelindiğini ya da bu suçlamaya nasıl uğrandığını izaha çalışır gibidir. “*Muvahhid olanların nazarında malumdur ki bu söz tenasuh ve hulul şaibesinden, çıkma ve girme kokusundan muarra ve müberradır. Maksadı, hüviyet-i ilahiyenin muhtelif mazharlarda ve çeşitli aynalarda zuhurudur. Buna göre, aynaların çokluğundan görenin çokluğu lazım gelmez ve görenin aynaya girmesi ve onunla birleşmesi söz konusu olmaz, aynadaki fevkalade güzellik görenindir, başka değildir.*” (İsmail Rusuhî Ankaravî, 2008: 225). Osmanlı Devleti’nin ise bu tür hadiselerle karşı son derece hassa olduğu arşiv kayıtlarından da anlaşılmaktadır. Niksar kadısına gönderilen bir hükümde, Niksar kazasında Ali Kulu Abdal, Katurcı Deli İbrahim ve Emin Koca adlı kişilerin “*Bizim Tanrımız Ali’dir ve namaz ve oruc Yezid’e gelmiştir ve namazımız kılınmıştır ve orucumuz tutulmuştur ve bizim Ka’bemiz İmam Hüseyin’in merkadidir...*” dedikleri, bu durumun teftiş edilmesi ve eğer söylendiği gibi ise Şer’an ne gerekiyorsa yapılması istenmektedir (Belgeyi aktaran: Savaş, 2013: 213; BOA. MD 69/115/59).

1.1.8.4. Tenasüh (Reenkarnasyon) inancı

“Latince Reencarnatio, diğer Batı dillerinin hemen çoğunda da Reincarnasyon şeklinde kullanılan reenkarnasyon inancı, bireyin öldükten sonra ruhunun hayvan veya bitki de dâhil insan veya insan dışı varlıklara geçmesi anlamına gelir. Tenasühe benzetilen reenkarnasyon düşüncesinde bir de tekâmül söz konusudur. Tenasüh bir tekâmül içermemesi ve çoğunlukla sadece ruhun bir insan bedeninden diğerine geçmesi şeklinde

²¹⁹ XVII. Yüzyıl Kızılbaş şairlerinden Kul Derviş açıkça Allah’ın yerine Ali’yi koyuyor ve panteist bir tanrı inancının o dönemde yaygın olduğunu işaret ediyor. “Derdim çoktur dermanını etmezdim / Hakkı koyup batıl dine gitmezdim / Beni yaratmasan günah etmezdim / Hata benden atâ senden ya Ali. Ozana göre Ali, insanı yaratmıştır. Bu düşüncenin arkasında saklanan anlam, tanrının Eli olması bile Ali kılığında ortaya çıktığı ya da Ali’de kendisini insan gözlerine bir açıklık içinde sunduğudur.” (Eyyuboğlu, 1995, 93).

kabul edildiğinden reenkarnasyondan ayrılır. Bununla birlikte İslâmî literatürdeki bazı istilâhat kitaplarında reenkarnasyona benzer farklı türden maddelere geçişten bahsedilmekte hatta bunlara birtakım isimler verilmektedir. Şöyleki, eğer bu ruh intikali bir insan bedeninden diğer bir insana olursa nesh, insandan hayvana olursa mesh, nebati bir varlığa geçerse fesh, cemali bir varlığa intikal ederse resh adını almaktadır” (Aşkar, 2000: 86-101).

Musevilik, Hıristiyanlık ve İslamiyet’te tenasüh inancı kabul görmemiştir. Buna rağmen İslâm tarihinde özellikle Sünnî İslâm’ın dışındaki tarikatlarda ve mezheplerde bazen inanç sisteminin temelini teşkil edecek kadar güçlü bir şekilde görüldüğü bilinmektedir. Ehl-i Hak (Aliilâhîlik) mezhebi, Yezidilik, Nusayrîlik,²²⁰ Türkiye’de ise Kızıbaşlık ve Bektaşîlik bunlara örnek gösterilebilir (Ocak, 2013a: 184; Yörükân, 2006: 35). İslâm dünyasında hulûl ve tenâsüh inançlarını benimsemiş grupların bunları nereden aldıkları da tartışmalıdır. Mezhepler tarihçisi Şehristânî (ö. 548/1153) İslâm dünyasında ruh göçünü kabul eden gruplarla ilgili olarak “*Mecusi, Mazdekiyye, Hintli Brahmanistler, Irak Sâbiîleri ve Yunan Filozoflarını da kapsayan çok yönlü bir etkileşimden söz eder.*” Ancak İslâm coğrafyası ulaşım ve iletişim kanalları göz önüne alınarak Hint tesirinin daha ağır bastığı ileri sürülmüştür (Aktaran: Bulğen, 2011: 74).²²¹

Eski Türklerde görülen Şamanizm inancında da reenkarnasyon ve tenasüh inançlarının olduğu görülmektedir. “Şaman dünya görüşüne göre görünen ve görünmeyen bütün canlı âlemin bir ruhu vardır. Şaman ruhun seyahatine inanan ve ruh inancını sistemleştiren kişidir. Şamanist Türkler, ölen Şamanın ruhunun başka bir Şamanda yeniden

²²⁰ Bunlardan başka “Müslimiyye ve Rızamiyye mezheplerinde olduğu gibi, Mukanna’da da namaz oruç vesair ibadetler kaldırılmış; nasıl Şamanlıkta yok ve hayır sözleri yasak ise Mukanna’da da “haram” veya “haramdır” sözleri yasaklanmıştır. Kendisinin önce Hz. Âdem, sonra sırasıyla Nuh, İbrahim, Hz. Muhammed’e kadar olan peygamberlerin suretinde tecelli ettikten sonra Muhammed ve Ali, onun evlatları, Ebu Müslim suretinde tecelli etmiş şimdi de Hişam ibn. Hâkim yani Mukanna olmuştur.” (Yörükân, 2006: 35).

²²¹ Diğer taraftan “Reenkarnasyon denilince hemen akla Hinduizm ve Budizm gelmektedir. Hinduizm göre insan sonu olamayan bir tenasüh zinciri içinde gidip gelmektedir. Bu anlayışa göre ölüm bir korku vasıtası, bir yokluk değil, bir halden diğerine geçiştir. Bunun için her Hintli tekrar dünyaya gelişte, iyi amellerle gelecekteki hayatını garanti altına almaya çalışır. Budizm’de biraz farklı olsa tenasüh inancı vardır. Tenasüh kişinin kötülükleri terk edip, Nirvanaya ulaşmaya kadar, çeşitli varlık şekillerinde yükselip alçalarak ölüm ötesindeki hayatının devam edişidir. Zihni ve bedeni ihtiraslardan kurtulduktan sonra, tenasüh yoktur.” (Aşkar, 2000: 87).

doğduğuna inandıkları için tenasüh inancına yer vermişlerdir.²²² Şamanlıktaki ruhun göçü anlayışı İslâmiyetten sonraki dönemde Alevi-Bektaşî toplumda yeniden şekillenmiştir” (Bayat, 2006: 143,146).

Menakıbu’l Kudsiyye’de anlatılan bir kıssa Anadolu tasavvufi çevrelerinde özellikle kırsal kesimlerde bu inancın daha başından beri olduğunu göstermektedir: “*De-de’nün nakdi, Baba’nın genci/ Muhlis’ün sırrı Hacım eğlenci*” (Elvan Çelebi, 1995: 122). Burada Muhlis Paşa’nın vefat ettikten on yıl sonra oğlu Aşık Paşa’da zuhur edeceği ima edilmiştir.

Menkıbelerden ve tasavvufi metinlerden anlaşıldığına göre Osmanlı Dönemi’nde de hulul ve tenasüh gibi inançlar yaygın bir şekilde görülmektedir. Nitekim Akhisarlı Şeyh Îsâ menâkıbında şu bilgilere yer verilmektedir: “*Vileyet-i Aydın’da Köşk dirler bir kasabada beş on yıl mikdarı karar idüb kâh kâh Menteşe iline varub Kızıltepe cumasında nasihat idüb bin kadar kişi tevbe ve iki yüz kadar kişi halvet itirdi. Şâhme deresi baştanbaşa muhib oldu. Cümle ol diyarın halkı tenâsüh mezhebin olurlar idi. Döndüler, sünnet-cemâat mezhebi üzerine oldular. Şimdi dahi oğlu oğluna muhib muhlislerdir*” (Akhisarlı Şeyh Îsâ, 2003: 35). Babailik temeli üzerinde kurulup gelişen Bektaşî ve Kızılbaş kesim üzerinde etkin bir propaganda yürüten Safevîlerin Menakıbu’l Kudsiyye’yi adeta tekrar eden ve İran Azerbaycanı’nda Ehl-i Hak’lar arasında söylene gelen şu dize-ler Şah’ın Anadolu’da neden bu kadar etkili olabildiğininde göstergesidir, çünkü Şah Hz. Ali’nin mazharıdır:

İsmail’em geldim cihana / Yire göğe dolanu menem

Bilmeyenler bilsin meni / Men Ali’yem Ali menem/

Men Hakk’dan gelirem / On İki İmam’ın biriyem

Çahar köşeyi men alıram / Zat-ı kudret Ali menem (Melikoff, 2011: 61).

Vilâyet-Nâme’de geçen bir hikâyede de Hacı Bektâş-ı Velî, Hz. Ali’nin sırrı olduğunu söyler, kanıt isteyenlere de Hz. Ali’de bulunan bir nişanı kendi avucunun içinde gösterir (Hacı Bektaş Velî, 1995: 7). Yine temsillerde ve metinlerde Hacı Bektaş-ı Veli

²²² Arpacı’nın 2009 yılında Altay Tanrıci başı Akay Kine ile yaptığı görüşmede Kine’nin söylediği şu sözler bu durumu doğrular niteliktedir: “Diğer inancılara benzer bir reenkarnasyon inancı bizde yoktur. Bizim canlarımız atalarımızı yanına gider, ama bizim devamımız çocuklarımızdan olur. Kişi 7 kuşak sonra tekrar doğar. O yüzden çocuğa ata isimleri verilir.” (Arpacı, 2012: 167, 56).

veya başka büyük bir önderin “ay”a benzetilmesi ilginçtir. Şöyleki;

“Ayn hilal şeklinden başlayarak zamanla dolunay halinde en olgun biçimine girip giderek kaybolması gibi, ruhda hilal gibi bir bedende doğmakta, olgun yaşa gelmekte ve zamanı dolunca beden ölümüyle ondan çıkıp yepyeni başka bir bedende ortaya çıkmaktadır. Zahirde hangi biçimde gözükmüşse gözüksün, ay aynı ay olduğu gibi, hangi bedene girerse girsün, ruhunda aynı ruh olduğuna inanılmıştır (Güngör-Aksoy, 2012: 255).

Yine Vilâyetnâme-i Sultan Şucauddîn’de de bu tip tenasüh içeren hikâyeler vardır. Bunlardan birinde *“Pirler Seyyid Gazi donunda iken burada peltek dillü kardaşlar ile kapışur iken pirlerin şunda bir altun sikke künk gibi geçüb dururdu. Hem bir altun maş-raba ve bir altun üzengimiz kalub dururdu. Gelün, varalum, açalum.”* Bu söz üzerine dervişler söylenen yeri açıp Sultan’ın bahsettiği eşyayı bulurlar. Böylece şeyhlerinin çok zaman önce aynı yerlerde, Seyyid Battal Gazi olarak yaşadığını, şimdi ise Sultan Şücâeddîn’in bedeninde zuhur ettiğini anlamış olurlar (Şuca’eddîn Veli, 2010: 180-181). Tenasüh inancını aksettiren menkabelerin en fazla bulunduğu eser ise Vilyetnaâme-i Otman Baba’dır. Burada Otman Baba şöyle tanıtılmaktadır: *“Rum vilayetinde bir kutbu’l-aktab zahir oldi. Ve dac vasi bu idi kim Muhammed ve İsa ve Musa ve Âdem benum dir idi.”* (Otman Baba, 2007: 16). Bir başka menkabe ise Otman Baba, ahaliye şöyle seslenir: *“Ha zinhar-be-zinhar şunu şöyle bilün ki ben ol istediğünüz sırr-ı Muhammed’em ki ben size bu âleme rahmet eylemeğe geldüm. Beni gören gözler var olsun sağ olsun ve görmeyen gözler kör olsun didi”* (Otman Baba, 2007: 80). Menakıbnamelerde bunlara benzer çok daha fazla örnek çıkarılabileceğini belirtelim.

Aşık Paşa ve Abdal Musa örneklerinde olduğu gibi Menakıb-ı Şeyh Bedreddin’de de benzer bir tenasüh inancı görülür:

İki ata sırrı hem iy din eri / Oğul oğlunda zuhur itdi giri

Seb’a-i seyyâre gibi pes pular / Bu cihana toğıban tolındılar (Gölpınarlı, 2008:241).

Şîlilerin imamları ve peygamberleri, hep Hz. Ali’nin bedenleşmeleridir (reincarnation). İşte XVI. yüzyıl Bektaşî şairi olan Kamberî’den alınmış bir tanıklık:

Ali’dir pîşüvâ-yı evliya vü enbiya / Anınçün didi İsa İncil’inde İlyâ. Velilerin ve nebilerin en büyüğü Ali’dir/Onun için İsa, İsa İncilinde onu İlyâ diye adlandırmıştır (Melikoff, 2011: 105).

İşte bu yaklaşım Melikoff’a göre Bektaşîliğin Osmanlı Balkan illerinde elde ettiği

yayıllığın sebeplerini daha iyi göstermektedir (Melikoff, 2011: 105).

Bu inançlar, XVI. yüzyılda Safevi propagandasına da yansımıştır. Safeviler, Şîf öğretilerin de etkisiyle tenâsüh inancını kuvvetle işlemeye özen göstermiş, belki de bu poropaganın da sayesinde Anadolu'daki Türkemen çevrelerinde sağlam bir şekilde tutunmuşlardır. Hatayi mahlası ile şiirler yazan Şah İsmail bu nedenle tenasühü ustaca kullanmıştır:

Hatai'yem al atluyam / Sözü şekerden datluyam

Murtazâ Ali zatluyam / Gaziler, deyin Şah benem (Gölpınarlı, 2010: 90).

Sonuç olarak tenâsüh inancı heterodoks çevreleri tarihi süreçte iki şekilde ağların dışına doğru sevk etmiş ve devlet ile karşı karşıya getirmiştir. Birincisi ontolojik bağlamda Resmi İslâm ile taban tabana zıt olması nedeniyledir. Zira “İslâm dininde Tanrı ile âlemin kesin çizgilerle birbirinden ayrılması ve sonrasında fiziksel evrenin gerçekliğinin kabul edilerek topyekûn âlemin ‘sünnetinde değişme olmayan’, adil ve hâkim bir tanrının kontrolüne verilmesi; başına buyruk ruhlardan, doğüstü güçlerden arındırılmış bir tabiat tasavvuru geliştirilmiş”tir (Bulgen, 2011: 69). İkinci olarak da tenasüh inancı ahiret inancını ya zayıflatmış ve sembolik bir manaya indirgemiş ya da tamamen yok olmasına yol açmıştır.²²³ Oysaki Sünnî akidelere göre imanın temel şartlarından birisi olan ahiret inancına göre her insan ölecek ve ahirette hesap verecektir. Kaldı ki zaten hepsi birbirinden daha esrarengiz olan güçlü argümanlarla donanan şeyhler, şimdi de İslâm tarihinin güçlü zatlarının ruhlarını taşıdıkları inancıyla bir kez daha çok daha güç-

²²³ Alevi-Bektaşî toplumun inançları noktasında yapılan çağdaş sosyolojik araştırmalarda bu durumu destekleyen ilginç veriler elde edilmiştir: Mesela Güngör ve Aksoy'un yaptıkları bir çalışmada Çorum, Amasya, Tokat, Elazığ, Antalya ve civarı (Abdal Musa Tekkesi) Alevi Bektaşîlerde ahirete inananların oranının yüksek olduğu ortaya çıkmıştır. Tunceli Alevileri üzerine yapılan bir çalışmada katılımcılardan %55,6'sı ahirete inandıklarını, %31,5'i ahirete inanmadıklarını, % 12,9'u kararsız oldukları yönünde görüş beyan etmişlerdir. Malatya'da Kuluncak Alevileri üzerinde yapılan çalışmada ise bu bölge Alevi-Bektaşî topluluklarında tenasüh ve don değiştirme inancının büyük oranda kabul görmediği ortaya çıkmıştır. Bu konuda fikir beyan eden Demirezen Baba (02.01.2007) Alevi gençlerinin bu hususa tutum ve düşüncelerinde değişim yaşanmakta olduğunu belirterek ve bu değişimi şu şekilde açıklamaya çalışmıştır: “Eskiden hepimiz tenasühe inanırdık, gençlerde buna dâhil tabii. Ancak son yıllarda özellikle şehirlerdeki gençlerimiz ahirete inanıyorlar, ancak don değiştirmeye pek inanmıyorlar. Bunun sebebi olsa olsa cemaat ve tarikatların çalışmalarıdır.” Söz konusu araştırmadan geniş bilgi için bk. (Güngör -Aksoy, 2012: 258-263, 249-270). Babanın bu sözleri yukarıda ahirete inananların oranının geçmişte çok daha düşük olduğuna tenasüh ve don değiştirme gibi akidelere inanma oranının ise oldukça yüksek olduğunu göstermektedir. Öyle ise Osmanlı zamanı için tenasüh, hulul ve don değiştirme gibi inançların daha güçlü ve daha yaygın olduğu söylenebilir.

lü bir şekilde takdis edilmişlerdir. Böylece onlar hem ruhani bir değer kazanmakta hem de ebedileşmektedirler. Zira taşıdıkları bedenden ziyade ölüm ile yine büyük bir zatın bedeninde zuhur edeceklerdir. Asıl olan şekil değil şekle bürünmüş ruhtur.

Bu tip inançları bayraklaştırarak Osmanlı resmî ideolojisine rağmen bir propaganda aracına dönüştürmede herhalde etkili olan tarihi simaların en başında Şeyh/Şah İsmail olsa gerektir. Böylece tenâsüh, hulul, mehdi gibi inançlar Osmanlı Devleti açısından iç olduğu kadar dış politik bir soruna da yol açmıştır. Zira Şeyh/Şah İsmail bu inançların varlığını Anadolu’da keşfettiğinde bunları Osmanlıya karşı yıpratıcı ve yıkıcı bir silah olarak kullanmaktan çekinmemiştir.²²⁴

1.1.8.5. Don (Şekil) Değiştirme (Metamorfoz) İnancı

“Ermiş bir kişinin turna, güvercin, doğan, geyik, yılan, balık veya ejderha gibi hayvanların şekline girerek kerametini göstermesine don değiştirme denir. Bu motif, Şamanizm, Maniheizm ve Budizm’in kültürümüze bıraktığı izler arasında başta gelmektedir ve Şaman din adamları ile yakın ilişkisi vardır. Fakat sadece bu inanç sistemlerini yaşayan Türklerde değil daha sonra Müslüman olan Türklerde de varlığını kuvvetlendirerek sürdürdüğü görülmektedir” (Demir, 2013: 125).²²⁵ Don Değiştirme ile ilgili süreci izah etmeye Orta Asya Türk destanlarıyla başlayalım. Oçı- Bala Destanı’nda bir dizi don değiştirme olayı bir arada görülür. Oçı- Bala Kan Taacı üzerine yürürken karşısına çıkan

²²⁴ Zira bu kanaatlerimizi kuvvetlendiren Şah İsmail’e ait şu dizeler, tenasühün, mehdiciliğin nasıl birbirine geçtiğini ve teolojik mecrasından çıkartılarak siyasi ve toplumsal bir propaganda aracına nasıl dönüştürüldüğünün açık kanıtları olsa gerektir: “Kırk yılın başında bir nur doğuyor / On iki imam Mehdi ile geliyor / Döldül eğerlenmiş Ali biniyor / On iki İmam mehdi ile geliyor.” (Güngör-Aksoy, 2012: 256).

²²⁵ “Don değiştirme daha çok Budizm temelli bir inanç olarak karşımıza çıkmaktadır. Söz gelişi Budah, bir maral, bir maymun ve bir tavşan şeklinde birkaç kere dünyaya gelmiştir.” (Kaya, 2000: 377-394, 4); Türklere don değiştirme, tenasüh gibi inançların Budizm’den geçmiş olabileceği düşüncesi meseleyi Şamanizm merkezli izah etmeye çalışan düşüncelerden daha doğru olduğu kanaatindeyiz. Zira başta Eliade olmak üzere bazı bilim adamları meseleyi Türk Şamanizmi çerçevesinde ele almışlarsa da bütün bu bilimsel çevrelerin elde ettikleri bilgiler daha çok XIX. Yüzyıldan günümüze kadar ki çok yeni bir devire Altay Şamanizm’ine ait olduğu unutulmamalıdır. Bununla birlikte Ocak’ın da vurguladığı üzere Budizm ile ilgili olan etkinin çok daha eski dönemlere ait olduğu muhakkaktır. Bu itibarla Şamanizm’de ki bu inancın yahut daha doğru bir deyişle Türk Şamanizm’inde ki bu telakkinin, Budist etkiler sonucu meydana geldiğini ileri sürmek mümkündür (Ocak, 1983: 223-226). Bütün bu değerlendirmelerden anlaşılacağı üzere Şamanizm’in Orta Asya’ya olan etkisi sonraki dönemlerde başlamıştır. Kafesoğlu’nun da belirttiği üzere Şamanizm, zaten oturmuş olan Türk dininin inanç sistemlerini kendisine uyarlayarak Orta Asya’da yayılma alanı bulmaya çalışmıştır (Kafesoğlu, 1993: 267).

kara boğayı yenmek için kartala, atı ise kızıl bir boğaya dönüşür. Boğayı yendikten sonra bir vadiyi tilki ve tavşan donuna girerek geçen Oçı-Bala Kralın sarayına vardığında da tanınmamak için çok güzel bir kız kılığına girer. Kağan onu Oçı-Bala'yı yakalmakla görevlendirdiğinde ise tuttuğu bir aygırı atına, bir dağı ise kendisine çevirerek kağanın huzuruna götürür (Aktaran: Dilek, 2007, 75).

İslâmiyet'le birlikte başlayan yeni dönemde de durum değişmemiş don değiştirme destanlarda, menâkıblarda ve özellikle giderek halk arasında yaygınlaşan sûfi çevrelerde yer bulmaya devam etmiştir. Satuk Buğra Han destanına göre, "On iki yaşındayken bir-gün ava çıkan Buğra bir tavşanı kovalamaya başlar ve hızla koşarken arkadaşlarından uzaklaşır. Kaçan tavşan durur ve yaşlı bir adam kılığına girer. Bu yaşlı kişi Buğra'ya İslâm'ı anlatacak kişi olan Hızır'dan başkası değildir" (Demir, 2013: 127).

Hoca Ahmet Yesevi'nin etrafında da ona izafeten don değiştirme hikâyeleri anlatılmıştır. Bir menkıbede don değiştirme hadisesi şöyle vuku bulmuştur: Horasan erenleri büyük bir toplantı tertip ederek Hoca Ahmed'i de oraya davete karar vermişler nihayet içlerinden birisi turna donuna girerek daveti Hoca Ahmed Yesevi'ye iletmek için yola çıkmıştır. Bâtını güçleri sayesinde bu durumu haber alan Hoca Ahmed, müridlerine yedi velinin geleceğini söyleyerek yanına bazı dervişlerini almış ve yine turna donuna girerek karşılamağa çıkmıştır (Aktaran: Köprülü, 2013: 62).²²⁶ Anadolu'da Sünnî İslâm'ın dışında kalan sûfi çevrelerin başında gelen Baba İlyas hakkında da benzer hikâyeler vardır: Zira Hacı Bektaş Velî Vilâyetnâmesi'ne göre, Baba İlyas bir hikâyede önce geyik donuna, takip edilen geyiğin sıkıştırılmasıyla da silkinerek güvercin donuna girmiş ve geyik olarak sığındığı kilisenin çatısına bir güvercin olarak sığınmıştır. Daha sonra çatıdan aşağı uçarak insan kılığına geri dönmüştür (Hacı Bektaş Velî, 1995: 86).²²⁷

Melikoﬀ'un gözlemlerine göre don değiştirme özellikle Alevî-Bektaşî çevrelerde dini ayin ve ritüellerle de özdeşleşmiştir. Mesela Alevîlerin kol hareketleri ile katıldıkları çember oyunları, Turnaların dönüşlerini yansıttığı kaydedilmiştir. Göçmen kuş, yani göçebeliğin canlı örneği turna, aynı zamanda Ali'nin timsalidir. Pir Sultan Abdal'ın çok

²²⁶ Ahmet Yesevi ile ilgili başka bir örnek için bk. " (Hacı Bektaş-ı Veli, 1995: 14).

²²⁷ Burada don değiştirmenin tipik bir örneğini görmekte birlikte, aynı zamanda, bugüne kadar ulaşan ve bir kiliseden dönüştürme olduğu anlaşılan tekke ve zaviyelerin nasıl kurulduğuna dair de önemli ipuçları vardır.

güzel bir Şiiri şu sözlerle bu duruma atıf yapar: “*Hazreti Şahın Avazı/ Turna derler bir kuştadır*” (Aktaran: Melikoff, 2011: 48).

Don değiştirme olayında geyik başlı başına bir konudur. Şah İsmail bir av sırasında takip ettiği geyik Gülüzar’ın çadırına girer ve Şah ile Gülüzar’ın karşılaşmasını sağlar (Demir, 2013: 128). Kaygusuz Abdal’da yaraladığı geyiğin bir kulübeye girdiğini göreyerek kulübeye gitmiş karşısına çıkan Abdal Musa’dan geyiği istemiş, Abdal Musa koltuğunun altında vücuduna saplı oku göstermiş, Gaybi yaraladığı geyiğin aslında geyik donuna girmiş olan Abdal Musa olduğunu anlamış ve ona bağlanmıştır (Kaygusuz Abdal, 1999: 8). Bütün bu anlatılanlardan anlaşılabilir ki geyik bu nedenle Bektaşî ve Kızılbaş topluluklarda mukaddes bir hayvan olarak kabul edilmektedir.²²⁸

Geyik dışında, kuş şekline girme (ornitofani)’de önemli bir don değiştirme motifidir. En çok da Menakıb-ı Hacı Bektâş-ı Velî’de göze çarpmaktadır. Hacı Bektaş, Horasan’a hücum edip Müslümanların mallarını yağmalayan ve Ahmed-i Yesevî’nin nefes oğlu Kutbeddîn Haydar’ı esir alan kâfir Bedahşan halkıyla savaşmaya, şahin donunda gitmiş Bedahşan ülkesini zapt edip kâfir halkı imana getirmiş ve işi bitince de bir güvercin donuna girerek Horasan’a uçup gitmiştir (Aktaran: Ocak, 1983: 219; Hacı Bektaş Velî, 1995: 18-19). Bir başka menkıbe de Sultan Şucâuddin kendisine kurban olarak bir koyun vermeyen sürü sahibine kızmış, oradakilerin gözü önünde göğe havalanarak bir şahin donunda geri dönmüş ve koyun sürüsüne saldırmıştır (Şucaeddin Velî, 2010: 45).²²⁹ Don değiştirme inancı halk tahayyülünde o kadar yer tutmuştur ki, halka edebiyatına ait ürünlere de yansımış, XVII. Yüzyılda yaşamış olan Karacaoğlan’la ilgili olarak da bir don değiştirme hikâyesi ortaya çıkmıştır (Kaya, 2000: 7).

Sonuç olarak bu örneklerden anlaşıldığına göre don değiştirme, kahramanın bir kerameti olarak görülmekte bu sayede onun bir veli, ermiş kişi olduğuna kanaat getirilerek gayrimüslim ise Müslüman olmasına, Müslüman ise bu kez de ona intisap etmesine vesile olmaktadır. Veli zat ve dergâhı böylece o bölgede toplum nezdinde takdis edil-

²²⁸ Şah İsmail bu durumu şöyle ifade etmiştir: “Sana dirim sana geyik erenler / Bize sevda sana dalga verenler / Dilerim Mevlâ’dan onmaz vuranlar / Kaçma benden kaçma avcı değilim.” (Gölpınarlı, 2010: 244).

²²⁹ Bu ve buna benzer hikâyelerden anlaşıldığı üzere dervişlere yardım etmemek, onları toplama esnasında boş çevirmek, misafir edip karınlarını doyurmamak, hatta misafir oldukları yere göre zengin ihسانlarda bulunmamak onlarca pek hoş karşılanmazdı. Bk. (Şucâ’eddîn Velî, 2010: 45).

mekte, şeyh bu yörede hızla ağlarını genişleterek güç ve nüfûz sahibi olmaktadır. Diğer taraftan bir sürü zor ve müşkül durumdan don değiştirme ile kurtulan bu ermiş kişiler her an herhangi bir insan ya da hayvan bedenine girerek toplumu gözetlemekte böylece bu ermişler ve dergâhları hakkında oluşabilecek olumsuzlukları önlemek için toplum psikolojisi üzerinde bir kontrol sistemi geliştirmiş olmalıdırlar.

Aşağıda tarikatların ağların dışına çıkmaya zorlayan etkenler tablo halide de gösterilmiştir (Tablo 6).

TABLO 6: Tarikatları (sûfleri) Farklılaştıran ve Ağların Dışına Çıkmaya Zorlayan İdeolojik Unsurlar



1.2. Osmanlı Devleti'nde İdeoloji

Bu bölümde Osmanlı Devleti'nin resmî bir ideolojisinin olup olmadığını -ki Ocak'ın da belirttiği gibi genel eğilim resmî ideolojiden çok bir imparatorluk ideolojisi terimini kullanma yönündedir (Ocak, 2013b: 82-83)- varsa bu ideoloji içerisinde tarikatların anlam ve mahiyeti anlaşılmaya çalışacaktır. Devletin kılcal damarlarına kadar nüfûz ettiği anlaşılın İslâm'ın tekke ve tarikat kodlarıyla izi sürülmeye gayret edilecektir. Bu bağlamda devletin nasıl bir din ve siyaset algısı vardır? Bu algıların tarihsel ve sosyo-kültürel temelleri nelerdir? Bu algıların oluşmasında dinin etkisi nedir? Tarikatlar Osmanlı resmî ideolojisi için ne anlam ifade etmektedir? Şeyhler ve dervişlerin imparatorluk genelinde bu kadar yaygın olmalarının devletin ideolojisindeki karşılığı nedir? Sultan ve şeyhin karşılıklı ilişki biçimleri devlet-tarikat ideolojileri açısından nasıl izah edilebilir? gibi sorulara devlet açısından yaklaşılarak cevaplar bulunmaya çalışılacaktır.

Bu bölüm bir önceki bölümde tarikatın gözüyle anlaşılmaya çalışılan tanrı ve varlığı, devlet ve sultanı, şimdi tam da karşı cepheden sultan ve devletin gözüyle görme dolayısıyla bir kıyaslama ve nihayet yaşanagelen tarihi ve toplumsal hadiseleri daha doğru analiz etme fırsatı verecektir. Ancak bu soruların cevaplarını analiz etmeye başlamadan önce bölümün başlığında geçen “ideoloji” kavramı üzerinde durmak ve çok geniş bir anlam yelpazesine sahip olan bu terimin sınırlarını çizmek gerekecektir.

“Sosyologların da vurguladığı gibi ideoloji, tam anlamıyla tarifi zor bir kavramdır. Çünkü soyut bir nitelik taşır. İdeoloji bir egemen siyasi iktidarı meşrulaştırmaya yarayan hem doğru fikirler, hem de yanlış fikirler olarak tanımlanmaktadır. İdeoloji, dil ile değil söylemle ilgili bir meseledir. Bu anlamda ideoloji kimin kime hangi amaçlarla ne söylediğine ilişkin bir mesele olarak karşımıza çıkmaktadır” (Olgun, 2009: 89). Siyaset sosyolojisi ve siyaset bilimi açısından ise ideoloji belirli bir grup ya da gruba özgü inançlar sistemi olup ancak belirli bir siyasi düşünürün fikirlerinin sistemleştirilmiş olduğu iddiasından çok daha kompleks, kapsamlı ve farklı bileşenlerin bir aray gelemsiyle oluşan bir şey olduğu ortadadır (Kazancı, 2006: 3; Mardin, 2012: 6). “Bu inançlar kitle toplumunun ortaya çıkmasıyla belirir. Söz konusu inanç ve tutumları bir kişinin, bir kümenin düşünsel yapıtlarına indirgemek yanlıştır. Maddi olaylar yanında tinsel olaylar da ideolojiyi etkiler, ona yön çizer, kimi kez de onu belirler” (Mardin, 1969:8; Kazancı, 2002: 57). Her rejimin, siyasal sistemin sözü edildiği anlamda bir ideolojisi vardır (Kazancı,

2002: 57) ve bu ideolojiler arasında mücadele ve çekişme kaçınılmazdır.

Althusser, devletin ideolojik aygıtları ile devletin (baskı) aygıtını formüle eden görüşünde, devletin ideolojik aygıtları olarak birbirinden ayrı ve özdeşleşmiş kuramlar biçiminde olup karşımıza dolaysız olarak çıkan belirli sayıda gerçekliği kastetmiştir. Bunlar: Dinsel aygıt (farklı kiliselerin, tarikatların oluşturduğu grup); öğrenimsel aygıt (farklı, gerek özel gerekse devlet okullarının oluşturduğu sistem ki, Osmanlı Devleti'nde medrese ve otonom yapıdaki tekkeler, dergâhlar vs.); aile aygıtı; hukuki aygıt (Osmanlı için şeriat "Resmi İslâm"); siyasal aygıt (Osmanlı için Devlet/Sultan ve etrafında kurulan idari sistem) (Althusser, 1989: 27-29).²³⁰ Burada devletin bir tek (baskı) aygıtı olmasına rağmen çok sayıda ideolojik aygıtı olduğunu ve bu aygıtların diğerinden farklı olarak daha çok özel olup toplum içinde kaldığını belirtelim. Devletin, özel kurumları nasıl bir ideolojik araç olarak kullanılabildiği sorusu bir çelişki gibi dursa da Osmanlı resmî ideolojisinin resmî din ve dinî kurumlar dışında tarikatları, aşiretleri ideolojisi doğrultusunda yönlendirme biçimi aslında bu sorunun açıklayıcı bir izahatı olacaktır.²³¹ Öyle ise Yavuz'un da belirttiği gibi devletin ideolojik aygıtlarının özel ya da kamusal olması mühim olmayıp önemli olan işleyişleridir. Özel kurumlar da aynen devletin (resmî) ideolojik aygıtları gibi işleyebilirler (Yavuz, 2010: 70). Şu halde kanaatimize göre tarikatlar Althusser'in belirttiği "*devletin ideolojik aygıtları*"ndan, Durkheim'in ileri sürdüğü devlet ile fert arasındaki "*ikincil yapılar*" dan (Althusser, 1989: 27-29; Mardin, 2012: 71), birisi olarak idarî, sosyal ve toplumsal işlevleri olan bir yapı olarak belirmişlerdir.

Bu durumu teorik bir kurguyla izah edersek kanaatimize göre Osmanlı Devleti'nde sultan (hanedan), seyfiye, ilmiye, kalemîye devletin resmî; tarikat yarı resmî (özellikle kurumsallaşıp yaygınlaşmasıyla devletleşme döneminden itibaren); aile ise gayri resmî ideolojik aygıtlar olarak ortaya çıkmaktadır. Başka bir deyişle Osmanlı resmî ideolojisinin himayesini de yine bu güç odakları yapmaktadır. Bu nedenledir ki biz, sultan adına resmî ideolojiyi topluma geçiren ve geçerliliğini sağlayan sınıflar olarak seyfiyye, ilmiyye, kalemîyye yanında sûfîyye'nin de yer almasının bir zorunluluk olduğunu düşü-

²³⁰ Devletin ideolojik aygıtları hakkında geniş bilgi için bk. (Althusser, 2000: 32-38).

²³¹ "Türkiye'de bugün bile kendilerini 'sivil toplum örgütü' gibi konumlandıran kuruluşlar, kamu alanında değil özel alanda bulunsalar da, gerçek anlamda bir sivil toplum örgütü gibi değil, ama devletin ideolojik aygıtları gibi işlemektedirler." (Yavuz, 1999: 70-72).

nüyoruz. Zira sonraki bölümlerde izah edileceği üzere özellikle XVI. yüzyıldan itibaren devletin, bayraklaştırmaya başladığı resmî ideolisini yaymak ve korumak için başta Sünnî tarikatlar olmak üzere tasavvufi hareketlerden yararlanmak amaçlı politikalar uygulaması bu durumun en açık göstergesidir. Sûfîler resmî ideolojinin ister yanında isterse karşısında olsunlar her halükarda resmî ideolojinin -özellikle Hanefî Sünnî İslâm varyantının- canlı ve dinamik kalmasında etkili olarak devlet açısından önemli bir fonksiyon icra etmişlerdir.

Ocak, ideoloji tanımlarından yola çıkarak, resmî ideolojiyi şöyle tanımlamıştır:

Bir devletin kendisine üzerinde egemen olduğu toprağa ve ve bu toprak üzerinde yaşayan tebasına, ilişkide bulunduğu diğer ülkelere bakışı ve onları algılayış tarzı, dünya görüşü, zihniyet yapısı, o devletin yükselttiği değerler sisteminin bütünüdür.” şeklinde tanımlamıştır (Ocak, 2013b: 83).

O halde devletler için siyasal yapının dayandığı, toplumsal alanı şekillendirmesi beklenen resmî ideolojinin özel bir değer ifade ettiği ortadadır. Öyle ise Acaba bir imparatorluk olan Osmanlı'nın resmî ideolojisinden söz edilebilir mi? İdeoloji bir egemen siyasi iktidarı meşrulaştırmaya yarayan hem doğru, hem de yanlış fikirler ise ve aynı zamanda muhalefet de bir ideolojiye sahipse pek tabii olarak Osmanlı resmî ideolojisinden ve hatta onun muhalifi olan çevrelerin ideolojisinden bahsedilebilir. İdeoloji gibi resmî ideolojinin de maddi alana yansımış kolaylıkla müşahade edilebilen bir yapısının olmayacağı ortadadır. “Ancak buna rağmen resmî ideoloji her zaman olmuştur ve olacaktır” (Ocak, 2013b: 82-83). Diğer taraftan resmi ideoloji de ideoloji gibi sadece merkezin çevreyi baskı altına almak üzere özellikle tasarladığı ve icat ettiği bir ideoloji olmadığı gibi, modernleşme ile birlikte ortaya çıkan resmî ideolojiler benzeri, belli bir kişi veya kadro tarafından söz konusu amaca ulaşmak için kısa sürede teorik ve felsefi arka planı oluşturulmak suretiyle inşa edilmiş bir şey de değildir. Ocak'ın da işaret ettiği üzere bu ideoloji, zaman içerisinde iç ve dış şartların tesiriyle oluşmuştur. Ama yine de “*kutsal devleti*”, “*devlet-i ebed müddet*” yapmaya yönelmiş, “*nizâm-ı âlem*” olarak adlandırdığı iç düzeni için kendi evlatlarını dahi feda edebilen bir ideolojidir (Ocak, 2004: 78-79; Kazancı, 2002: 57).

Toplumlar şu halde temelde birbirine geçmiş ideolojik, ekonomik, askerî ve siyasal iktidarlar tarafından yapılandırılmışsa (Jacoby, 2010: 24) söz konusu edilen Osmanlı

resmî ideolojisi de, başta bizzat padişah olmak üzere, yönetici egemen sınıfın, yani seyfiye, ilmiye, kalemiyenin merkezî iktidarı temsil eden ve kullanan hâkim tabakanın (Ocak, 2013b: 83) ürettikleri ve geçerli kılmaya çalıştıkları zihniyettir denilebilir. O halde burada asıl mesele Osmanlı resmî ideolojisinin var olup olmadığından daha çok bu resmî ideolojinin oluşum ve gelişim sürecinin doğru anlaşılması ve bu ideolojiye damgasını vuran hâkim renklerin doğru analiz edilmesiyle ilgilidir.

1.2.1 Kabileden Devlete ve İdeolojiye

Osmanlı resmî ideolojisi birisi kabileden devlete sarkan sarkacın doğal bir sonucu olarak tarihsel zeminde, bir diğeri kendisinden önceki Türk İslâm devletlerinden devraldığı örfî ve dinî miras üzerinde, son olarak da imparatorluk coğrafyasında yaşayan toplumların tarihi ve kültürel taşıyıcılığından tevarüs eden unsurların beslemesi ile oldukça zengin bir altyapıdan beslenerek ortaya çıkmıştır. Bu oluşma ve olgunlaşma ya konjonktürel gelişmeleri yönlendirerek ya da onların yönlendirmesiyle kendisi birtakım özellikler geliştirerek uzun bir zaman diliminde ortaya çıkmış görünmektedir.²³²

“XIII. yüzyılın son yarısında İran Moğolları’nın baskı ve tahakkümü altında çöken Anadolu Selçuklu Devleti’nden sonra, XIV. yüzyılda Anadolu’nun kuzeybatı sahasında Selçuk-Bizans hudutları üzerinde beliren yeni bir siyasi teşekkülün, yüzyıl bile sürmeyen kısa bir zaman içinde Balkanlara ve Selçuklu Anadolu’sunun büyük bir kısmına hâkim kuvvetli bir devlet halinde yükselişi” (Köprülü, 1994: 1) bu oldukça zengin ve güçlü yapı sayesinde olmuş olmalıdır. Nitekim Cemal Kafadar’ın temel kaynaklardan hareketle kuruluşu daha esnek, ilk anda çelişkili gebilecek farklı unsurların geçirgen ve içerici karşılıklı etkileşim süreci bağlamında yeniden inşa etmeye girişen durumunu göz önünde bulunduran yorumları da (Aktaran: Hassan, 2012: 57- 59) bu durumu destekler mahiyettedir.

Gerçekten de zor zamanlar geçiren iki devletin uçlarında toplanan demografik yığılmanın, siyasi, askerî ve ekonomik bunalımların yoğunlaştığı bir coğrafyada, adına gaza, cihad, fetih veya yağma, her ne dersek diyelim hepsi içinde gerekli olan siyasi ve

²³² Ocak, bu zemini eski Türk, klasik İslâm ve Doğu Roma (Bizans) siyasal gelenekleri şeklinde ifade etmiştir. Bk. (Ocak, 2013b: 85).

sosyo-ekonomik açılardan aç ve hevesli; girişimci ve dinamik, yerleşik veya yürük toplulukları aynı amaç doğrultusunda aynı yöne sevkettiği anlaşılmaktadır. Bu sosyo-ekonomik gerekçeli birliktelik ve savaş duygusu Aşıkpaşazade’de şu şekilde ifade edilmiştir: “*Erdungrıl Gazi bunu işitti ki Selçuklu hanedanı neslinden Sultan Alâaddin, Acem’den Rum’a gelip padişah oldu. Öyle ise bize dahi vacib oldu ki erin kadri, kıymeti bilinir memlekete gidelim, biz de gaza edelim dedi.*” (Aşıkpaşaoğlu, 1992: 14). Şu halde Osman Bey’de Sultan Alâaddin gibi istikrarlı başarıları sayesinde etrafındaki aşiretler için bir çekim ve kümelenme merkezî, yeni ve daha kuvvetli bir gücü var ederek daha büyük hedeflere doğru bu toplulukları sevk ve idare edebilecek siyasi, askerî ve sosyo-ekonomik zemine sahipti. Bu zeminin menşei ve mahiyeti noktasındaki tartışmalar bir yana kanaatimize göre aşiretin doğası ve yetenekleri ile zamanla nasıl örgütlü bir topluma dönüşebildiğinin üzerinde durulmalıdır. Dahası Lindner’in ısrarla altını çizdiği aşiretin dışlayıcı değil kapsayıcı bir varlık olduğunun görülebilmesi de (Lindner, 2000: 18) kabileden-devlete giden sürecin anlaşılması açısından önemlidir.

Orta Asya’da yaşayan Türk nüfusunun önemli bir kısmı boy, oymak, oba şeklinde teşkilatlanmışlardı ve bu organizasyonun yöneticiliği de ırsî bir özelliğe sahipti. Osmanlı’nın temellerini atan Kayı Boyu da geleneksel Türk teşkilatlanmasının özelliklerini taşımaktaydı. Kayı aşiretinin başı olan Ertuğrul Bey (Anonim, 2011: 19), bu makama Selçuklu sultanı tarafından getirilmiş değildi. Ertuğrul Bey ırsî yani asabiyet konumu nedeniyle aşiretin lideriydi (Aköz, 2014: 32). Şu halde Bruinessen’in Kürt aşiretlerine yönelik inceleme ve gözlemleri sonucu geliştirdiği tanımlamayı daha genele teşmil edersek aşiret, gerçek ya da gerçek olduğu varsayılan ortak bir ataya dayanan ve akrabalık temelinde örgütlenmiş, genellikle ekonomik (toprak) bütünlüğü de olan kendine özgü sosyo-politik bir birim olarak karşımıza çıkmaktadır (Bruinessen, 2013: 82). Burada ırsîlik, asabiyet aşiretin siyasi ve toplumsal nizamındaki en belirleyici unsur olarak ön planda durmaktadır. İbn. Haldun’un ortaya attığı Asabiyet teorisi dikkatle incelendiğinde asabiyetin aslında ırsîlik ve akrabalıktan çok daha fazlasını ifade ettiği hemen anlaşılacaktır: Nitekim asabiyetin “*sosyal dayanışma, komünal duygu, askerî ruh, sosyal birleşim – yapışma (iltisâk), vurucu güç*” gibi terimlerin ifade ettiği ve bunların anlamlarını belli ölçülerde içerdiği görülür (Aktaran: Hassan, 2011: 175). Burada araştırmacıların dikkat etmesi gereken en önemli husus Bruiennes’in uyardığı ve İbn. Haldun’u teyit ettiği üzere

özellikle antropolojik uğraşlar sonucu aşiret örgütlenmesinde kan bağının önemini abartmanın yanlışlığına düşülmemeli (Bruiennes, 2013: 105) Lindner'in dikkat çektiği üzere aşiretin dışı açık yüzü göz ardı edilmemelidir. Bu hassasiyetlerle yola çıkıldığında yukarıdaki süreçler bizi kapalı bir toplum yerine dinamik, yeri geldiğinde savaştan yeri geldiğinde uzlaşan bir topluluk anlayışına götürürerek Lindner'in ortaya koyduğu çizgi- de buluşmamızı sağlar.²³³

Şu durumda aşiretin dinamizmi sadece yürüklüğünden değil aynı zamanda örgütlü yapısını mayalayan asabiyetten de kaynaklanmaktadır. Zira o ekonomik, sosyal ve siyasal gelişmeyi belirleyen ve değiştiren bu gelişmeler karşısında değişen bir gerçekliği yansıtmaktadır. “Toplumlarda bulunan iş birliği, birlikte eylem, kolektif aksiyon gücü insanların toplu halde yaşamalarına dayanır” (Hassan, 2011: 175-176). Kanaatimize göre söz konusu bu toplumun öne çıkan belirgin özelliği, kandaşlık ve kutsallık etrafında inşa edilmiş olan hemen her alanda kolektif hareket edebilen örgütlü bir yapıyı kurmuş olmasıdır. Nitekim “İlkel toplumlarda yaşamın hemen her alanı kutsalın belirleyici etkisi altındaydı. Dinsel mekânlar ve ayinler günlük yaşamın odağıydı.” (Akça, 2010: 31). Kabileden devlete doğru evrilen sarkacın başlangıçtaki iti güçlerinden birisi kutsallar ve onları taşıyarak toplum arasında geçerli ve görünür kılan babalar, şeyhler ve dervişlerden başkası değildi.

İlkel toplumun zamanla değişim ve dönüşüm sürecinin sonucunda gelişen bürokrasi, maliye ve ordu yapılanmaları üzerine devletini inşa ettiği görüle gelmiştir (Jacoby, 2010: 24-25).²³⁴ “Söz konusu bu devletlerin işleyişinde din, toplumsal bütünleştirici işlevi ile inanç düzeninin oluşturucusu, düzenleyicisi ve koruyucusu olmakla düzenin devamlılığı için gerekli “bilgi”nin üretimi ve aktarımı işlevlerini yerine getirmiştir.” (Akça, 2010: 31-32; Zubaida, 2008: 164)). Dolayısıyla daha Osmanlıların ortaya çıktığı düz-

²³³ Aşıkpaşazâde göçebe Türkmen aşiretlerin göçerliğine vurgu yaparak onların siyasi ve askerî başarılar kazandıklarını bu nedenle de Acem padişahlarının bu göçebelere çekinerek onları Süleyman Şah liderliğinde Anadolu'ya sevk ettiklerini belirterek bu örgütlü göçebe aşiretlerin etraflarında çekinilecek bir siyasi ve askerî gücü ellerinde bulundurduklarına işaret eder. Yine o Araplara yenilen Acemlerin Türkmenleri yanına çekerek Araplara galip geldiklerini anlatarak Türkmen aşiretlerin yeri geldiğince savaştan ya da uzlaşan siyasi bilgi ve becerilerine dikkat çeker (Aşıkpaşaoğlu, 1992: 13).

²³⁴ Toplumların yapısını belirleyen sosyal iktidarın dört kaynağı Mann tarafından şu şekilde sıralanmış ve tanımlanmıştır: “İdeolojik, ekonomik, askerî ve siyasal iktidar; Bu dördü de, yalnızca ideal tiplerdir; katıksız biçimde mevcut değildir. Fiili iktidar kurumları, bunların karışımıdır; çünkü hepsi de hem sosyal mevcudiyet hem de birbirleri için gereklidir” (Aktaran: Jacoby, 2010: 24).

lemde bile eski milli dine bağlı inançların (Şamanizm, Atalar Kültü, Tabiat Kültü gibi) kutsalları ile örgütlenmiş bir toplumdaki yüksek tipli dinin (İslâm) kültür öğelerini taşıyan toplum yapısına doğru yeni evrilmiş, arada kalmış göçebe topluluklarla karşı karşıya olduğumuz unutulmamalıdır. Zira şamanlıkla-şeyhlik, babalık arasında bir yerde duran dini şahsiyetlerin önderliğinde hareket eden bu göçebe Türk toplulukları söz konusu liderlerin karakteristik özelliklerini taşımaktaydılar (Barkan, 1942: 281-285). Bu nedenle Osmanlı kuruluş ve gelişme döneminde kabileden devlete sarkan sarkacın en önemli ayaklarından birisi aşiret ise çoğu zaten bir aşiretin reisliğini de ellerinde bulunduran Türkmen babaları, şeyh ve dervişleri ve onların şifahi öğretileri söz konusu devletin oluşma aşamasında önemli bir yere sahiptir.²³⁵ Kaldı ki ilk devlet aygıtının ihtisaslaşmış kurumlarının ortaya çıktığı ilk dönemde giderek belirginleşmeye başlayan Osmanlı ulemasının önemli şahsiyetlerinin birçoğu o ya da bu şekilde tasavvuf ile ilintili olup halk İslam'ına daha yakındı.²³⁶ Şu halde Osmanlı kuruluş sözleşmesinin eşit tarafları olarak görülen “*Osmanlı hanedanı-aşiret-tarikat*” üçlüsünün ortak özelliği her hepsinin de yeni İslamlaş(mış)an Türkmen aşiretinin özelliklerini taşıyor olmalarıydı.²³⁷

Osmanlılar buraya kadar yapılan izahattan anlaşılacağı üzere henüz devlet olmadan bir süre kabileci/aşiret anlayışıyla yaşamış ve bu süreçte aşiretler-tarikatlar ve sultanlar hemen hemen aynı düzlemde birbirine yakın siyasi, sosyo-ekonomik ve sosyo-kültürel politikaların içinde kalmışlardır. Osmanlı Beyliği'nin devletleşme süreci, bir anlamda, eşitlerin ilişkilerinden (Lowry, 2010: 152) iktidar ilişkilerine, yani, hâkimiyet

²³⁵ “...Görülüyor ki, *Şeyh Hacı İsmail köyünü kuran derviş*, bizim bildiğimiz dervişler gibi elinde asa, belinde teber dolaşan cezbeli bir âşık değildir. Belki de bir cemaat beği ve bir kabile reisidir. Herhalde nüfuzlu bir şahsiyettir...” (Barkan, 1942: 285, 295).

²³⁶ Şahin, çalışmasında mutasavvıf dervişler adlı bir başlık altında Osmanlı'nın ilk dönemlerinde tasavvuf ve halk İslam'ı ile yakın hatta iç içe bir çizgide görünen Davud-ı Kayserî, Tâceddin Kürdî, Alâeddin Ali Esved, Mollâ Fenârî gibi isimlerden bahsetmiştir. (Şahin, 2007: 142-148).

²³⁷ Osman Bey okuma yazma bilmiyordu ki, muhtemelen babası Ertuğrul Bey'in durumu da bundan farklı değildi. Osman Bey Şeyh Edebalı, Kumral Abdal; Orhan Gazi, Geyikli Baba, Abdal Musa Abdal Murad, Karaca Ahmed, Doğlu Baba; I. Murad, Postinpüs Baba (Mehmed Hammârî); Yıldırım Bayezid, Emir Sultan, Somuncu Baba (Şeyh Hamidüddin Aksarâyî), Abdal Mehmed gibi dervişlerle çok yakın ilişkiler içerisinde yaşamaktaydı. Yine Orhan Bey'in tamamen tasavvufa meyleden kardeşi Alaaddin'in durumu ise Osmanlı padişahları ve hanedan üyeleri içinde buldukları aşiretlerin ve şeyh topluluklarının zihinsel ve dinsel atmosferi içinde yaşadıklarını açıkça göstermesi açısından önemlidir. Zamanla hanedanın çadırdan saraya doğru evrilip kurumsallaştığı süreç ile çoğu gezgin Türkmen babaları ve şeyhlerinin tekke ve zaviyelerde konuşlandıkları süreç birlikte yaşanacaktır. (Aşıkpaşaoğlu, 1992: 16, 38; Neşrî, 2011: 74; Şahin, 2007: 87-123); Orhan Bey döneminden itibaren bu dönüşüme dikkat çeken Lindner'in görüşleri için bk. (Lindner, 2000: 87-99).

anlamında üstün olan ile tabi olanların ilişkilerine geçişi ifade etmiştir. “Bu iktidar ilişkileri iç sosyo-politik yapıya, idari yapının merkezîleşerek toplumdan kopması şeklinde yansımıştır. İçeride yönetim elitleri-teb’a ayrışması derinleşmiş; yönetim merkezinden topluma doğru işleyen iktidar ilişkileri kurumsallaşmıştır.” (Akça, 2010: 191). Bu ilişkiler açısından beslenen Osmanlı otokrasisi, hâkim olduğu tüm sosyal ve politik güç odaklarını devletin kurucu unsurlarından birisi olan aşireti de aşan üstün bir güç olarak belirlemiştir. Zilfi’nin işaret etmiş olduğu üzere: “*Osmanlı hükümdarlığı, halk da dâhil olmak üzere toprak, ordu, ilmiye, vaizan gibi kaynakları devletin amaçları doğrultusunda tekkelleştirecek şekilde yapılandırılmıştır.*” (Aktaran: Akça, 2010: 191).

Toplumun önce bileşenlere ayrılıp sonra da dini, siyasi, askerî, sosyal, kültürel ve ekonomik anlayış farklılığı olan yeni bir zihinsel anlayışla yeniden formatlanması sonucu aşirete dair ne varsa geride kalmaya ve başkalaşmaya başlamıştır. Şu halde aşiret, örgüt-inanç özdeşliğine sahip, temelinde göçebelige ve asabiyete yaslanan ilkel teşkilât yapısı bilgi ve görgüsü, yerleşik, yüksek kültüre sahip sınıflı şehir toplumlarının ihtiyaçlarına cevap verememiştir. Bu durumda anlaşılacağı üzere hem şartların ve zamanın değişmesi hem de devletin yaptığı düzenlemeler birlikte yol açmıştır (Lowry, 2010: 147; Aköz, 2014: 64-71; Kasaba, 2012: 45-47). Kırsal hayatta sınıfsız sosyal yapısı, şifahi töre, kutsallar ve ritüellere dayanan inanç sistemi ile aşiret, tarım, ticaret ve zanaat ile yaşamını sürdüren özel mülkiyetin gelişmiş olduğu, sınıflı ve olabildiğince yüksek kültür seviyesine ulaşmış olan yerleşik şehirler ve beldeler üzerinde yetersiz ve geri kaldığı gibi onlar karşısında mevcut konumunu da giderek kaybetmiştir (Hassan, 2009: 15-28; Lindner, 2000: 82-83). Osmanlı Devleti’nde konargöçerlerin yerleşikleştirilme çabaları onların özerk ve özgür dünyalarını kontrol etmek istenmesiyle izah edilegelmişse de aslında bu doktrinel dönüşüm süreci pek dikkate alınmamıştır.²³⁸ Burada dikkat edilmesi gereken husus, devletin göçebe aşiretleri otorite altına almak noktasındaki ısrarının aslında söz konusu sürecin bir sonucu olduğudur. Meselenin asıl sebebi aşiretin hatta tarihatın söz konusu örgütsel yapısı ile devletleşmiş ve merkezîleşmiş bir örgütsel yapının

²³⁸ Mesela, Lindner sosyo-ekonomik ve siyasi kaygılarla Osmanlı Devleti’nin göçebeleri zorla yerleşikleştirmeye çalıştığı kanaatindedir. Bu durumu yadsımamakla birlikte yukarıda izah etmeye çalışılan tarihi gelişim ve değişim trendlerinin ve devletleşmeyle birlikte oluşmaya başlayan ideolojinin de en az bunlar kadar önemli olduğuna dikkat edilmelidir (Lindner, 2000: 87-99).

birlikte yaşamasının birçok açıdan güçlüğüyle alakalıdır (Hassan, 2009: 15-28).²³⁹ Hele hele aşiret reislerinin diğer aşiret reisleriyle ve devletlerle ittifaklar yapabilmeleri (Bruinessen, 2013: 200) hem uzun tarihsel süreçte devletin aşirete tahammülsüzlüğünün hem de aşiretin varlığını nasıl asırlar boyu sürdürebildiğinin en bariz sebeplerindendir. Yani Mardin'in ifade etmeye çalıştığı üzere kurumsallaşma sürecinde devlet, merkezileştirmeyi ve aşiretleri parçalamayı devletin güvenliği için şart olarak düşünmüştür. Hısmılığın, asabiyetin tebayı bölücü ve örgütleyici gücünün verdiği kaygı ve korku Osmanlı Devlet ricali arasında uzun süre yaşamıştır (Mardin, 2012: 125; Aköz, 2014: 67; Kasaba, 2012: 45). Zira İbn. Haldun'un, aşiretlerdeki birliktelik duygusunun soyut olmayıp aksiyondan beslenen bir yanının olduğunu belirten ifadeleri (Aktaran: Hassan, 2011: 195), özellikle Anadolu kırsalında tasavvufi geleneğin taşıyıcıları olan sufilerin yer yer hiçbir kalıba sığmayacak kadar özgür ve özgün inanç ve düşünceleri ile yoğrulan göçebe aşiretler her an kıyama hazır bir (Kasaba, 2012: 45) durum arzetmeleriyle birlikte değerlendirilirse yerleşik bir devletin bu son derece aktivist örgütlü yapıları bir tehdit olarak algılanması zaman zaman kaçınılmaz bir hal almıştır denilebilir.²⁴⁰

Devletin aşiretten yüz çevirmeye başlaması²⁴¹ eşitlerden olan ve masanın etrafında Osmanlı kuruluş sözleşmesini imzalayan aşiret reislerini, Türkmen baba ve şeyhlerini hızla devletin merkezinden çevreye doğru uzaklaştırmıştır. Ancak diğer taraftan da aşiretlerin büyük bir bölümünde aşirete üye olmak için aile, dil ve din gibi ortak paydaların önemli olmaması (Lindner, 2000: 80) gibi sebeplerle aşiretten devlete ve imparatorluğa doğru sıçramanın lokomotifleri olmuşlardır. Yani aşiretin dönüşümüyle devletin zuhuru aynı süreçte birlikte gerçekleşmiştir. Osmanlı Devleti'nde bu gelişim ve dönü-

²³⁹ Bu değişim ve dönüşüm sürecine dair geniş değerlendirmeleri için bk. (Hassan, 2009: 15-28).

²⁴⁰ “Özellikle merkezî otoritenin zayıfladığı dönemlerde bu konar-göçer aşiretleri kontrol altında tutmak ve çevrelerine zarar vermelerini önlemek imkânsız bir hal almıştır. XVII. Yüzyılda sıkça yaşanan bu tür hadiseler devleti, aşiretleri cezalandırmak ve otorite altına almak gibi amaçlarla zorunlu iskân politikaları uygulanmaya mecbur etmiştir.” (Gündüz, 2012: 126).

²⁴¹ Bunlarla beraber Osmanlı'nın son dönemlerine kadar göçebe aşiretlerin bazı bölgelerde varlığını sürdürmesi ise Kasaba'nın da üzerinde durduğu gibi devlet ile iş birliği yapabilmeleriyle ya da Barkey'in söylediği gibi Osmanlı müzakere (ve uzlaşma) kültüründen nasiplenmeleriyle olmuştur. Özellikle Osmanlı-İran ilişkilerinde sınır bölgelerindeki aşiretler resmen tarihin akışına yön vermişlerdir. Mesela, “XVI. yüzyılın ilk yarısında Osmanlılar askerî başarıları ve akıllıca yürüttükleri diplomasi sayesinde yerel Kürt yöneticilerini (mirleri/aşiret reislerini) kendilerine çekerek Kürdistan'ın büyük bölümünü ilhak etmeyi başarmışlardır.” (Bruinessen, 2013: 205; Kasaba, 2012: 32-33, 93; Barkey, 2008: 17, 67-83).

şüm sürecinin sonucunda ortaya çıkan devlet ve resmi ideoloji: dinamik aşiret demografik yapılanmasından yerleşikliğe, gezgin babalar, şeyhler ve dervişlerden tekke ve zaviyelerde konuşlanan tarikata, görece sınıflı topluma, kollektif mülkiyetten özel mülkiyete, yağmadan-gazaya ve fethe, örften-kanuna, tasavvuftan-şeriata, nihayet merkezî bir devlet ve ideolojiye evrilme²⁴² şeklinde birçok etmenin bir araya gelmesi ve birbirine geçmesi sonucu ortaya çıkmış görünmektedir. Artık bu yeni dönemde büyüme sarmalı ve oluşumu tamamlanan siyasi örgüt, “*devlet-aşiret-tarikat*”tan değil “*devlet-ordu ve ulema*”dan²⁴³ beslenecektir.²⁴⁴

1.2.2. Beylikten Sultanlığa ve İdeolojiye

“Osmanlılar da dâhil patrimonyal devlet yapılanmalarında egemenlik gücüne bağlı olarak mülk ve tebaa hükümdar ve ailesinin sahipliğindeydi. Yine toplumsal statü, şeref ve itibarın kaynağı hükümdar, ailesi ve onun ihsanlarına nail olan toplumsal elitlerdi” (Akça, 2010: 66-67). Çünkü Osmanlı toplum ve devlet algısına göre “*İnsanlar, meliklerinin dini üzeredir.*”, “*Baş düzgün olursa beden de düzgün olur.*”, “*Balık baştan kokar.*” (Okumuş vd., 2006: 181; Saydam, 1995: 42) gibi sözlerin yansıması olarak devlet/sultan merkezli bir anlayış hakimdir. Nitekim yayınlanan fermanlarda sultan saltanatın hanedana ve kendisine Allah’ın bir lütfü olduğunu ilan ederek bunu açıkça göstermiştir: “*Allah’ın lütfü ve bi’l-irs ve’l-istihkak yoluyla salatanatın kendilerine müyesser olduğu*” belirtilmiştir (Saydam, 1995: 43).

Osmanlı resmî ideolojisinin merkezinde devlet ve onunla özdeşleşen sultan vardır. Bu özdeşlik aynı zamanda hanedanı da hemen hemen aynı oranda kutsallaştırmış ve

²⁴² Burada özellikle merkezîleşme ve ideolojikleşme kavramının dönemin şartları içerisinde sınırlı sayıda bürokrat, ulaşım ve iletişim problemleri ile yerel unsurların güçlü konumları gibi hususlar dikkate alınarak değerlendirilmesi gerektiğini belirtelim.

²⁴³ İlimiye sınıfı mensupları hukuk, eğitim ve dini alanlarda hizmet veren yetişmiş kişilerdi. Arap kronikçi İbn. Hacer el-Askalani’nin (ölümü 1449) belirttiğine göre Osmanlı ülkesine Müslüman ulema Orhan Bey zamanında toplanmaya başlamıştır (Aktaran: Lindner, 2000: 27). Orhan Bey giderek yerleşik topluluklar şehirler ve kasabalar üzerinde genişleyen devletini yönetmek için yerleşik düzeni bilen, mahir bir bürokratik kadroya ihtiyaç duymuştu. İşte Osmanlı coğrafyasına yeni yeni gelmekte olan bu ulema tayfası aranan kadro olmuş ve Osmanlı bürokrasisinin temelini oluşturmuştur.

²⁴⁴ Kanaatimize göre, Hassan’ın Osmanlı büyüme fenomenini izah etmek için önerdiği devlet-ordu sarmalını doğru ancak yeterli değildir. II. Mehmet’e kadarki tarihsel süreçte zaten orduya da hâkim olan ulemanın, hem kabileden-devlete geçişte hem büyüme fenomeninin gelişiminde hem de resmî ideolojinin inşasında başat rol oynadığını göz önüne alarak devlet-ordu-ulema sarmalının Osmanlı gelişim ve dönüşümünü izah etmede daha isabetli olacağını düşünüyoruz.

sistemin merkezîne yerleştirmiştir. Neşri, insanların en şerefliilerini üç kategoriye ayırarak yaptığı izahatında sultanın ideolojik algıdaki yerini çok güzel sunmuştur:

“ Bunlar: peygamberler, ümera (emirler/beyler), ulemadır. Peygamberlerin işi tebliği ve elçilik, ilim adamlarının ilim ve ibadet, sultanların ise adalet ve siyasettir. Peygamberler ilahi kitapların üç merttebesini nefislerinde toplamışlardır. Büyük âlimler her ne kadar hepsini bilsele de, yine de hükümlerin uygulanmasında sultanlara muhtaçtırlar. Çünkü onlar bir yerden sonra aciz kalırlar” (Neşri, 2011: 19-20) diyerek bütün bir dini ve siyasal organizasyonun ancak hükümdar eşliğinde yürütülebileceğini belirtir.

Tursun Bey ise “...imdi, evvela kütüb-i hikemiyye hükmince diyelüm ki mertebe-i padişahi ne ali derecedür ve vücud-ı padişah nice ulu nimettür ve ra'iyeyetün, bel kaffe-i beriyyetün ana ihtiyacı nedendür ve ol zati ki hil'at-i saltanat ile müşerref ü mümtazdur ne hasayil ile mütehaili olmak layıktur.” (Tursun Bey, 1977: 10) gibi sualler sorarken aslında bütün bu suallerin cevabının sultan olduğunu da daha başından ilan etmiş olur. O'na göre “Onun adaletinin divanından, kurt, sürüye çobanlık etme ücreti isterse şaşılmaz.” (Tursun Bey, 1977: 18)²⁴⁵

Tarihçiler Osmanlılarda hâkimiyetin ve hanedanın menşeyini dini ve geleneksel olarak iki yönden açıklamışlardır. Dinî yönden hanedanın menşeyine vurgu yapan Akgündüz'e göre, Osmanlı Devlet İslami hilafet ve velayet müessesine dayanmaktaydı. XIV. yy sonlarına doğru ortaya çıktığı anlaşılan bu görüşe göre: “Oğuz boylarının Bozok şubesinden Kayı aşiretine mensup olan Osmanlı hanedanı, Selçuklu sultanının Söğüt bölgesini I. Osman'a temlik ve onu bir kal'a naibi (bey) olarak tayin etmesi ile ortaya çıkmıştır” (Akgündüz, c. I, 1992: 204). Yani Osman Bey'e beylik Selçuklu sultanı tarafından verilmiştir dolayısıyla o Selçuklu sultanına halef olmuştur. Türk devlet düşüncesine göre Osman Bey'in soyu Oğuzhan'ın büyük oğlu Kayı Han'a dayanmaktaydı. Şu durumda bu kabilenin reisi olarak, Osman Bey ve Kayı Boyu var iken başka boya hanlık yakışmazdı.²⁴⁶ Türklerde hâkimiyet bir şahsa değil, hanedanın tümüne aitti. Sultanın velayet tayini diye bir şey olamazdı çünkü bu şehzadelerin haklarına tecavüz sayılırdı. Meşruiyetin kaynağı baba değil, hanedan olduğu için baba ölünce herkese hak doğmak-

²⁴⁵ Tursun Bey'in şeriat, örf ve sultanı tanımlayıp sistem içerisinde anlamlandırdığı düşünceleri için bk. (Tursun Bey, 1977: 18).

²⁴⁶ Osmanlıların soy kütüğü için bk. (Neşri, 2011: 41-42; Aşıkpaşaoğlu, 1992: 12; Halaçoğlu, 1998: 1).

taydı (Saydam, 1995: 43-49; Halaçoğlu, 1998: 7). “Osmanlı Devleti’nde yürütme, şeri konular dışında yasama ve bazı sınırlamalarla birlikte yargı yetkisi padişahlara aitti. Padişahların cismani iktidarlarına peygamberin vekili sayılarak ruhani sıfat ve salahiyetler de eklenmiştir. Onlar Allah’ın kanununu Allah adına yürütmekle görevlendirilmişlerdir” (Saydam, 1995: 43-49; Halaçoğlu, 1998: 7).

Burada devlete ve sultana meşruiyetini kazandıran en önemli argüman ise “*Nizam-ı âlem*” düşüncesi olmuştur. Fatih Kanûnnâmesi’nde meşhur maddede de geçen bu ifade, “*ammenin, yani cemiyetin çoğunluğunun menfaati manasına gelmektedir. Nizâm-ı âlem, yani dünyanın düzeni ammenin menfaati ile kaimdir*” (Ekinci, 2006: 1109; Ocak, 2004: 78). Bu durumda âlemin nizamı, adalet ve güvenliğinin sağlanması gereği devlet ve sultanın varlığını zorunlu kılmıştır.²⁴⁷ Burada sultan nizam-ı âlem ile özdeşleşmiş ve onu sağlamak ve savunmak noktasında gereksinim duyacağı idari ve askeri gücü, toplum muhayyilesindeki meşruiyeti, ideolojik ve hukuki alt yapı gibi temel argümanları ona yoldaşları olan ordu ve ulema sağlamıştır. Bu aynı zamanda “*nizam-ı âlem*”in örf ve şeriata yaslanan ideolojik zemininin de göstergesidir (Zubaida, 2008: 170-176; İnalçık, 2005: 29). Ordu, sultanın iktidarına uyumu sağlayan zorlayıcı güç olurken ulema sultanın akıllara ve kalplere dokunan vicdanını temsil etmiştir. Sultan örf ile kanunu koyarken ulema ve meşâyih ise konulan kanuna ilk uyanlar ve onu dindar toplumun kalbinde ve zihninde şer’an ilk meşrulaştırıcılar olarak ideolojinin önemli birer parçası olmuşlardır. İnalçık’ın tabiriyle Türk hükümdarları, kendi iktidarına ortak veya onun üstünde bir otorite tanımayan mutlak karakterini daima saklamışlardır. “İslâm dinine en fazla riayetkâr sayılan Türk hükümdarları bile, devlet otoritesini her şeyin fevkinde tutmuşlardır.” (İnalçık, 2005: 29). Bu durum devletle özdeşleşen sultanın şahsında ona kudsiyet izafe eden kayıtlardan da hemen anlaşılabilir. Tursun Bey bu durumu şöyle

²⁴⁷ Enveri’de yer alan bir hikâye Sultan’ın hangi usullerle hükmedeceği ve nizamı temin edeceği konusunda önemli ipuçları vermektedir: “Yençe kalesi yüksek bir kayanın üzerinde olup oldukça sağlamdı. Kale öyle bir yerde idi ki, kim çıkmaya kalkışırsa ayağı kayar uçardı... Nitekim Develioğlu Gazi Umur merdivenle çıkmaya kalkışınca düşman onu vurdu ve düşürdü. Padişah, Rumelilinin savaşmadığını görünce, “düşmanı bırakıp kendi kulumu kırmak daha yerinde olur” dedi. Padişah, kalenin düşürülmesi için bir gayret olmadığını görünce kullarına geri dönmelerini emretti. Paşa’ya da eliyle dönmesini işaret etti. Eğer padişah kullarına merhamet etmeyip de, uygun bir şekilde askerlerine savaşmalarını söylese idi, değil Yençe Kalesi, Kaf Dağı bile fethedilirdi.” (Enveri, 2012, LXVI); Padişahın kullarına ihsanlarda bulunarak gönüllerini almasının önemini vurgulayan başka bir hikâye için bk. (Tursun Bey, 1977: 27).

izah eder:

“Sen halk içinde üstün ve şerefli oldun; halbuki onlardan birisin. Zira misk de ceylanın kanından oluşan bir şeydir. Yani misk kandan oluştuğu halde nasıl ondan üstün ve kıymetli ise sen de insanlardan birisi olduğun halde onlardan üstün ve şerefliyin... Avamu hassa ma'lum oldu ki, sabıka tertib olan mukaddimelerden ulüvv-i mertebe-i padişahi bir dahi halk-ı alemün vücud-ı padişaha muhtac oldukları, bir dahi vücud-ı padişah her nefes nazar bir ulu ni'met olup şükri vacib olduğu sabit oldu... Onları yarattığımızın birçoğundan cidden üstün kıldık (Kur'an, 18, suretül-isa, ayet 70 den).” (Tursun Bey, 1977: 14-15).

Kur'an-ı Kerim'de bütün insanlar için diğer mahlûkata karşı buyurulan bu üstünlük, müellif tarafından, insanlar arasında saltanat sahipleri için hususileştirilmiştir. Bu sistem sınırsız güce sahip bir sultan doğurmamış tam tersine zaman zaman devletin bekası ve âlemin nizamına odaklanmış olan ideolojik anlayış, sultanı bu ideolojiye uymakla ya da ters düşmekle suçlayarak tahtından etmiş, hatta hayatına son vermiş ancak çözümü de hep yine devletle özdeşleşen hanedanın içinde aramıştır.²⁴⁸ Hanedanın bu değişmez ve sorgulanamaz yani patrimonial bir devlet anlayışının sonucu gibi gözükse de bundan daha fazlasıdır.²⁴⁹ Zira Osmanlı Devlet formülasyonunda devlet hanedandır, hanedanda devlettir. Birisi yoksa diğeri de yoktur. Bu ideolojik düzlemde sultan güçlü ya da konjonktür gereği zayıf olabilir. Devlet iyi ya da çok kötü durumda olabilir, ancak devlet aygıtı, karşılaştığı problemlere her hâlükârda hem “Şer”an hem de “Örf”en meşruiyetini sabitlediği hanedan üzerinden çözümler üretmiştir. Devlet ne yapacaksa ya hanedanın yönlendirmesiyle ya da onu yönlendirerek ancak hep onunla birlikte düşünüp

²⁴⁸ Münecimbaşı Timur'a yenilen Yıldırım Bayezid'in bu duruma düşmesini atalarının yolundan yani Türk devlet geleneğinden uzaklaşmasına bağlayarak şu tespitlerde bulunmuştur: “Yıldırım Han'ın inkisarinin en önemli sebebi ecdâd-ı kiramin yolundan ayrılmasıdır. Kendilerinden önce gelen Osmanlı padişahları adil ve insaflydılar. Kötülükten kaçınır halkın malına tamah etmez, süfâha, müna-fik ve müfsitleri meclislerinden uzaklaştırırlardı. Acele ve öfke ile hareket etmez, kötü kimselerin sözünü dinlemez, mal ve askerlerinin çokluğuyla öğünmez ve kâfirlere, nifak sahiplerine güvenmezlerdi. Bütün bu iyi huylarının aksinin bir araya toplanması tam bir hezimetin en mühim sebebidir.” (Münecimbaşı, 1975: 145); Osmanlı hakimiyet anlayışı, padişah ve hanedanın yetki ve sorumluluklarına dair değerlendirmeler için bk. (Saydam, 1995: 42-49).

²⁴⁹ “Osmanlı Devlet yönetimi hakkında çok farklı görüşler ileri sürülmekle birlikte en çok Max Weber'in “Geleneksel egemenlik” kavramı üzerinde durulmuştur. Weber'e göre genel olarak patrimonial devletin idari ve askerî örgütlenmesi, “efendinin şahsi iktidarını genişletmek için sırf ona ait bir araç” haline gelmiştir ve egemenlik nerede öncelikle geleneksel ise orada patrimonial otorite vardır. Patrimonial sistemde mevkii ve itibarı tayin eden yasal düzen değil hükümdarın lütfudur.” (Aktaran: Findley, 2011: 2-13); Ancak Özdemir, Findley başta olmak üzere Weber'in yaklaşımından hareketle Osmanlı yönetim sistemini Avrupa feodalizmini açıklamak için üretilen patrimonial monarşi anlayışı ile bağdaştırma girişimlerine karşı çıkmaktadır. Bk. (Özdemir, 2001: 97).

eyleme geçerek yapmıştır.²⁵⁰ Bu aynı zamanda devlet içerisindeki bütün çevrelere özellikle merkeze sokulmaya çalışılan aristokratik Türk ailelere karşı alınmış da bir önlemdir.²⁵¹ Bu bağlamda Şeyh Bedreddin isyanı dinî bir isyan ya da sapkın bir hareket olmaktan ziyade hanedanın iktidarına, özünde onunla özdeşleşmiş olan devlete çevreden gelen bir tehdit olarak algılanmış ve şiddetle bastırılmıştır.²⁵² İbn. Kemal'in Şah Kulu isyanının Ali Paşa tarafından bastırılmamasına olan şu tepkisi de aynı doğrultudadır: “*Riyaset-i âmme ki, Hak Teâlâ'dan kullarına nübüvvete müâdil bir saâdetdür*” (Uğur, 1986: 77). Bu sözler Ali Paşa'nın beceriksizliğinin sebebini izah için kullanılmış olup hadisenin sebebi nübüvvete denk bir kısmetin ona değil de Osmanlı sultanına verilmiş olması olarak belirlenmiştir. Temelde Safevilerin yapmak istediği şey de böyle anlaşılmıştır. Kendisinden yer talep eden Şeyh Cüneyd'e veziri Çandarlı Halil Paşa ile görüştüktan sonra şeyhin asıl amacını anlayan II. Murat: “*Bir tahtta iki padişah oturmaz.*” cevabını vermiştir (İnalçık, 1994: II, 226; Arayancan, 2010: 75). Osmanlı'da devlete karşı olan tehdit ve tehlikeler sultan için de bir tehlike olarak algılanmıştır. Ancak sultana yönelik eleştiri ve tehlikeler her zaman devlete yönelen bir tehdit olarak algılanmamış âlemin düzenini sağlayamamakla suçlanan sultan ya tahttan indirilerek ya da hayatına son verilerek yerini bir başka akrabasına bırakmak zorunda kalmıştır. Birkaç örnek vermek gerekirse II. Osman (1618-1622) ile III. Selim (1789-1808) katledilirken III. Ahmet (1703-1730) tahttan indirilmiştir.

Hanedanın değişmez konumu taht kavgalarında da kendisini göstermiş her biri bir hanedanın peşinde partileşerek iktidar mücadelesine girişen devletin aristokratik çevreleri, kendi istikballeriyle hanedandan seçtikleri hükümdar namzetinin ikbalini birleştirmişlerdir. Bu durum devletin tarihine damga vuran kanlı taht kavgalarına da açıklık getirmektedir. II. Bayezid ile Şehzade Selim arasındaki taht mücadelesini anlatan Ahmet Rasim'in şu sözleri bu bağlamda dikkat çekicidir: “...*Sultan Selim Karadeniz sahilinde-*

²⁵⁰ Dolayısıyla Osmanlı bürokrasisinin zaman zaman hanedana da müdahale edebilen- bu özgün nitelikleri Weber'in sultanizm tanımlamasının Osmanlı İmparatorluk sistemi için tam anlamıyla geçerliğinin onanmasına imkân vermez zira Osmanlı'da sorgulanamaz olan sultan değil hanedandır (Akça, 2010: 62-63).

²⁵¹ “Sultan ve hanedanın teolojik altyapısı yine ulema tarafından oluşturulmuş halifelerin Kureyştenliği tartışmasına Osmanlı hanedanı lehine çözümler üretilerek hanedan ideolojisinin merkezine sağlam bir şekilde oturtulmuştur.” Bu konuda yapılmış bir çalışma için bk. (Köksal, 2000: 63-76).

²⁵² İsyanın söz konusu mahiyeti hakkında bk. (Balıvet, 200: 74-103; Şükrullah, 2013: 389; Aşıkpaşaoğlu, 1992: 78-79; Neşri, 2011: 216-217).

ki gemilerine binerek Kırım'a kayınpederi Han'ın yanına kaçtı. Selim'in bozulması Sultan Beyazıt'ın vezirlerinin içine su serpti." (Ahmet Rasim, 2012: 130).

Taht mücadelesini kazanan devletin ve resmî ideolojinin hamisi ve koruyucusu olarak addedilirken kaybeden taraf ise yine resmî ideolojinin diliyle en ağır şekilde suçlanarak cezalandırılması hakkın zuhuru olarak görülmüştür. Şehzadelerin "*Ben padişah olsam şöyle yaparım, böyle yaparım.*" (Ekinci, 2006: 1109) diye atıp tuttukları tipik hadiseler o dönemlerde bütün monarşilerin, devletlerinin birliği, bütünlüğü ve istikbali için en büyük tehlike olarak gördükleri meselelerdi. Zira bu tip şehzâdelerin ileride fitneye sebebiyet verebilecekleri endişe ve korkusu onların ortadan kaldırılmaları için yeterli bir sebepti (Ekinci, 2006: 1109). İbn. Kemal'in tahta çıkan ağabeyi II. Bayezid'e karşı isyan eden Cem Sultan hakkındaki şu sözleri bu kabildendir:

"İsyan eden Sultan Cem ki ol zamânda Karaman diyârının şehrarıydı, câdde-i 'işyânda isrâr idüb, fermân-ı üli'l-emre i'tibâr itmedi. İblîs-i pür-telbîsün idlâl ü iğvâsım işğa idüb, gûş-ı hûşla hitâb-ı müstetâb-ı Etî'üllâha ve etî'u'r-Rasûle ve üli'l-emri minküm emrin işitmedi. Var-sak-ı pür-nifak ve Turğud-ı 'anîdun cünûd-ı rünûdın cem' itdi." (İbn. Kemâl, 1997: 11).

II. Osman'ın halli sürecine dair Peçevi tarihinde geçen bir hadisede ise âlemin düzeni için iki taht adayından birisinin feda edilmesi bir zorunluluk olduğunu göstermekte ve devlet kime nasipse onun tahta geçeceğine inanıldığına işaret edilmektedir: "Hüseyin Paşa'nın tezkerecisi olan Sıddıkî Çelebi: Hüseyin Paşa'ya dedim ki bu önleminizin sonucu ne olur bilmem. Bütün Yeniçeriler söz birliği ile Sultan Mustafa'yı biz padişah yaptık diyorlar. Siz onların istemedikleri mazlum padişahı (II. Osman) götürüyorsunuz... Beni aşığım sar bir tarzla mırıldandı. Sen ne diyorsun be, ya nasıl olsun âlem birbirine girip kıyamet mi kopsun; devlet hangisinin başında ise o olsun, tek âlem düzen bulsun dedi." (Peçevi 1992: 359). Nitekim daha II. Murat döneminde Küçük Mustafa İsyanı'nda da benzer şekilde başta ulema olmak üzere devletin önde gelenleri nizam-ı âlem vurgusu yaparak taraflardan birisini gözden çıkarmıştır.²⁵³ Anlaşılacağı üzere siya-

²⁵³ II. Murat ile kardeşi Küçük Mustafa: "... Şarapdar İlyas Bey, Küçük Mustafa'yı atı üzerinden kucağına aldı. Küçük Mustafa, Hey Lala! Beni niçin tutarsın? Dedi. İlyas Bey: Seni kardeşin Murad Han'a iletirim dedi. Küçük Mustafa: Hey zâlim, hain! Beni kardeşime iletme çünkü o bana kıyar dedi... Şarapdar İlyas Bey'e "niçin böyle hıyanet ettin" diye sordular. O, 'her ne kadar ben görünüşte hıyanet ettiysem de manen isabet kıldım. Çünkü eğer, Küçük Mustafa'yı bıraksam bu iki ordu savaşır, ülkeyi harabeye çevirirlerdi. Herkese (Kamuya) gelecek bir zararın kişiye gelmesi daha iyidir. Bu eskiden beri bilinen ve uygulanan bir adettir' dedi." (Neşri, 2011: 227; Aşıkpaşaoğlu, 1992: 86).

seten katlı olayında da meşruiyet kaynağı “*nizam-ı âlem*”²⁵⁴ ve onunla özdeşleştirilen sultanın/hanedanın varlığının ve teklîğinin olmazsa olmazlığı düşüncesiydi. Ancak dik- kat çekmek istediğimiz husus hanedan üyelerinin kıyıma uğratılmasına rağmen haneda- nın meşruiyetine bir şüphenin düşürülmemesidir.

Bu örneklerden anlaşılacağı üzere beylikten sultanlığa giden süreç ile kabileden- devlete doğru evrim geçiren hanedana eklenmiş devlet, devletle özdeşleşen hanedan ve bu süreçte lüzum üzere hem otomatikman hem de şartların zorlamasıyla ortaya çıkan kurumlar ve memurlar devletle birlikte hanedanın geleceği ile kendi istikballerini aynı siyasi ve ideolojik potada birleştirmişlerdir. Gelişen devletle birlikte hanedan, oligarşik bürokrasi de -başta seyfiye ve ilmiye mensupları- devletleşme, merkezîleşme ve ideolo- jikleşme sürecindeki vazgeçilemez yerlerini almışlardır. Yukarıdaki ulema davranış ve tutumlarının arkasında yatan şey âlemin nizamı kadar kendi düzenlerinin de idame etti- rilmesiyle alakalıdır.²⁵⁵ Özellikle XVI. yüzyıldaki dini hassasiyete dayalı ideolojik yapı- lanmalar hem ulemanın hem de ulemayı işe koşmuş olan sultanın/devletin ikbal ve istik- balinin tehlikede görülmesiyle bağlantılıdır. Bu durumda sert bir şekilde eleştirilen ta-

Böylece İlyas Bey hem şer’ an hemde örf’ an gerekçeler öne sürerek vazifesini yapmış devleti koru- muştur. Yani devletin birlik ve bütünlüğüne tebanın huzur ve asayişine, saltanatın selameti ve bekası için kıyılan sadece bir candır. Bu tersi düşünülürse görece çok az bir bedeldir. Ulema böylece devleti koruma ve meşruiyeti sağlama vazifesini layıkıyla yapmıştır.

²⁵⁴ “Nizam-ı âlem düşüncesinin menşesine eski Hint-İran kaynaklarında rastlanmaktadır. Sasani Devle- ti’nin son zamanlarında, hükümdarlara iyi bir devlet idaresinin esaslarını öğretmek gayesini güden nasihat kitapları, Andarname veya Pandname adı altından çok yayılmış bulunuyordu. İslâm devrin- de, bu Eski-İran eserlerinin etkisi altından, hükümdar ve yüksek sınıflar için ahlak, siyaset, devlet idaresi, teşrifat, etiquette, pratik yaşama kurallarını anlatan ve adaba adı altında toplanan bir sürü ri- saleler meydana çıktı. İslâm’da bu tarzın ilk büyük mümessili olan İbn Mukaffa, zerdüştlükten Müs- lüman olmuş bir İranlı olup eserlerinin büyük kısmını Pehlevi dilinden tercüme edilmişti. Kelile ile Dimne önsözünde İbn Mukaffa, bu eserin Padişahlara idare sanatında gerekli bir kılavuz olduğunu ve Anuşirevan’ın memleket işlerinin ona göre düzenlediğini ileri sürer. Kabusname’de (yazılışı 1082) aynı görüşleri bulmak mümkündür. (Özünde) Adalet dairesi denilen bu öğütlerden oluşan formül Ku- tadgu Bilig’de daha açık ifade olunmuştur “Memleket tutmak için çok asker ve ordu lazımdır, as- kerini beslemek için de çok mal ve servete ihtiyaç vardır, bu malı elde etmek için halkın zengin ol- ması gerektir. Halkın zengin olması için de doğru kanunlar konulmalıdır; Kutadgu Bilig’de köklü Türk devlet anlayışı, İran devlet anlayışındaki adalet kavramını hayli değiştirmiştir: Adalet, hüküm- darın bir bağışlama fiili değil, törünün doğru ve tarafsız bir şekilde uygulanmasıdır” (İnalçık, 2005: 13-17).

²⁵⁵ Aşıkpaşazâde’nin Rum Mehmed Paşa hakkında sarf ettiği şu sözler ulema ve meşâyih’in gözünde muteber ve meşruiyeti olan devlet ve devlet ricalinin niteliklerini göstermesi açısından önemlidir: “Osmanlı Hanedanının kapısında o vezir oluncaya kadar padişahın yüce eşliğine gelen ülemâya ve dervişlere padişahın sadaka verilirdi. Hemen ki Rum Mehmed geldi, vezir oldu, bu sadaka kesildi. İyiliği menedici oldu...” (Aşıkpaşaoğlu, 1992: 169). Anlaşılacağı üzere devlet iyilik üzere ulema ve dervişlere gereken saygı, hürmet ve yardımı göstermekle mükellefti.

savvufi çevreler sadece tasavvufi düşünce ve inançlarından dolayı değil aynı zamanda Sünnî İslâm üzerine bina edilen ve ulemanın mihmandarlığına muhtaç olan resmî ideolojiyi tehdit etmekle de suçlanmışlardır. Dolayısıyla bu yeni dönemde sultanın karşılıklı yaslanmak suretiyle güç aldığı merkezler otonom aşiret reisleri, nüfûzlu Türkmen beyleri, şeyhler ve dervişler yerine, doğrudan kendisine bağlı ve bağımlı olan devşirmeler ve ulema olacaktır. Diğerlerinin sadakati ve bağlılığını temin için ise yoğun bir mücadele verilecektir.

1.2.3. Devlet İslâm İçselleşmesinden İdeolojiye

Osmanlı Devleti'nin İslâm dini ile olan içkinleşmesi meselesi birden çok etmenin bir araya gelmesiyle oluşmuş ve bu içkinleşme uzun bir zaman diliminde meydana gelmiştir. Bu uzun süreç din ve devletin “*din u devlet*”e dönüşmesiyle sonuçlanmıştır. Bu bölümde konuyu daha iyi analiz edebilmek amacıyla farklı başlıklar altında Osmanlı resmî ideolojisinin oluşumunda, ogunlaşmasında ve sürdürülmesinde İslâm ve İslâmî kurumların rolü izah edilmeye çalışılmıştır.

1.2.3.1. Meselenin Teorik Arka Planı

İslâm toplumunda ve pek tabii olarak Osmanlılarda din ve devlet gündelik yaşamın aynı alanlarına hitap eder bir pozisyonda paralellik arzetmişlerdir.²⁵⁶ Burada İslâm ile devletin alanları arasında bir iç içe geçmişlik söz konusudur. Ne zaman dinin ne zaman devletin egemenliği temsil ettiğini mevcut bu yapılanma içerisinde anlamak pek güçtür. Söz konusu Arap İslâm devletleri olduğunda doğrudan din ile iç içe hatta özdeş bir devlet söz konusuyken (Zubaida, 2008: 131-132),²⁵⁷ Osmanlı Devletinde güçlü bir gelenek

²⁵⁶ Luther'e göre, cemaatin, bütün kutsal dışı şekilleri gibi devlet, negatif olarak kabul edilmemiş bilakis o, Tanrı tarafından yaratılan tabii bir organizasyon olarak tanınmıştır. Yine de din ve kilise, beşeri hayatın bir başka yönüne hitap etmektedir. Dünya üzerindeki hâkimiyet, kilisenin işi değildir. Kilisenin vazifesi “Hıristiyanlığı yaymak ve dindar insanlar yetiştirmektir.” Dünyevi iktidar ise icra edecektir ve hiçbir şey yaratmayacaktır. Aksine o müdahale edecektir ve koruyacaktır (Mensching, 2012: 133).

²⁵⁷ Öyleki Arap İslâm devletlerinin kuruluşu da yıkılışı da din etrafında dönen tartışmaların, çatışmalara ve ihtilallere dönüşmesiyle vuku bulmaktaydı. Mesela, Goldziher, Abbasileri “Dini bir siyaset güderekle dünyevilikle suçladıkları Emevilerin ayağını kaydırdılar... Peygamberin sünnetiyle ve İlahî olarak vahyedilmiş dinin gerekleriyle uyum içerisinde bir rejim meydana getiriyor olduklarını ilan ettiler” diyerek kitleleri nasıl Emevilere karşı dinî bir motivasyonla hareket ettiklerini belirtir (Zubaida, 2008: 132).

ile yine güçlü bir dini karakter aynı zemin üzerinde birbirine yaslanarak egemenliğin paydalarını oluşturmuşlardır. Bu sistem içerisinde sultan şeria'tın dışında kalan geniş bir alana hem siyasi iradesi hem de hukuki/örfi içtihadıyla tartışılmaz bir otorite ile hükmetmiştir (İnalçık, 1958: 102-107).

Hıristiyanlıktaki kilise örgütü ve ruhban sınıfına benzer bir camii örgütü ve ruhban sınıfının olmayışı devlet karşısında İslam'ı sanılanın aksine daha da güçlü ve aktif kılmıştır. Ferdi olarak bütün Müslümanların sosyal ve içtimai hayatını en ince detaylarına kadar düzenleyen bu din aynı zamanda Müslümanların oluşturdukları dünyevi organizasyonları ve pek tabii olarak devleti de kurallarıyla tanzim etmiştir. Hourani bu durumu Osmanlı kültürü “ *...insan hayatı ve bilgisinin tümünü vahiyle ilişkilendirme ya da... vahyi, düşünce, hukuk ve ibadet sistemlerinin temeline koyma çabasıyla yoğrulmuştur.* ” şeklinde ifade ederken, Zilfi'de “*Osmanlı sosyo-politiğinde yaşama anlam ve düzen katan Osmanlı sarayından çok İslâm olmuştur*” görüşünde olduğunu kaydetmiştir (Aktaran: Akça, 2010: 33-34). Nitekim mühimme kayıtlarına yansıdığı şekliyle resmî İslâm'a uymak “*Ehl-i Sünnet ve Cemâ'at şiarı üzere*” olmak (BOA. MD. 3, 1993: Hük. 472; BOA. MD 6, 1995: Hük. 897). “*Şer'-i şerife muhalif*” olmamak (Belgeyi Aktaran: Savaş, 2013: 205; BOA. MD. 42/123/420) ve bu hususların takipçisi olmak Devlet-i Aliyye'nin temel sorumluluklarından kabul edilmiştir (BOA. MD. 3, 1993: Hük. 472).

Zubaida'nın yerinde tabiriyle “Osmanlı Devleti ve toplumu tamamen din ile ve özelde ilâhi hukuka bağlılıkla yoğrulmuştur.” (Zubaida: 2008: 180). İslâm devletinin tanıdığı kurallar bütünü İslâm şeriatı olmakla birlikte, İslam modern bir hukuk külliyatı bağlamında toplu bir hukuk yasası ortaya koymamıştır. Hukuk çok sayıda görüşten yine çok sayıda kitap ve risalenin içine dağılmıştır. İşte bu durum söz konusu hukuku derleyecek, toparlayacak, yerinde ve zamanında kullanacak olan bu alanda ihtisaslaşmış bir sınıfın fakihlerin/ulemanın doğup güçlenmesinde etkili olmuştur (Mensching, 2012: 137-138; Zubaida: 2008: 68-71; Bilgin, 2003: 71-72). Bir başka açıdan olaya yaklaştığımızda işte bu hukuk alandaki karmaşıklık, salt Şeriat'ın arandığı bir devlet ve toplumda bu konunun uzmanı olan fakihleri (ulemayı) egemenlik sahasının içine çekmiştir. Toplumsal yapıda ortaya çıkan problemler mutlak surette fakihin önüne gelmiş ve fetva yoluyla bir cevap verilmiştir. İbn. Kemâl müftünün fetvasına uymayan kadının görevden alınmasını salık verirken, Ebussuud Efendi de fetva ile amel etmeyip hafife alan kişinin

kâfir olacağı şeklinde hüküm vermiştir (Aktaran: Bilgin, 2003: 71-73; Zubaida, 2008: 103-106; İmber, 2004: 68-69). Böylece Osmanlı hukuk sistemiyle özdeşleşmiş olan iki büyük Şeyhülislâm'dan birisi adalet sistemini, diğeri ise bütün bir Müslüman toplumu şeriatın üstün hâkimiyeti altına almışlardır.

Osmanlı Devletinde ulemanın bu kemikleşmiş vazifelerine onu doğrudan siyasal egemenlik alanında söz sahibi yapan makam olarak Şeyhülislâmlık kurulmuştur.²⁵⁸ Bu makam Sultanı halk gözünde meşrulaştırarak olası dine ve taassubiyete dayanan muhafefet organizasyonlarından onu ve hükümetini kurtararak geniş bir siyaset alanı açmıştır.

Osmanlı Devleti kuruluş evresinden itibaren dinin ve kutsalların etrafında şekillenmiş, önce ağırlıklı olarak şeyhlerin sonra ise tam tersi giderek ağırlaşan nüfûzlarıyla ulemanın tesiri altına girmiştir. Artık olan şey devlet ile bu kurumların bir sarmal halinde içkinleşerek yollarına devam etmeleri şeklinde olmuştur. Açılan medreseler, yapılan camii ve mescitler hem ulemayı taltif hem de tebaanın tam desteğini almalarına sebep olan dini görüşlerini tasdik anlamına gelmektedir. Tekkelere ayrılan vakıflar, araziler ve şeyhlere verilen büyük önem ise kırsal kesimde coşkulu bir taraftar kitlesi olan bu kurumlar sayesinde fütuhât çağında ordunun asker ihtiyacını gidermekle yine bu coşkulu mistik grupların etki alanındaki kitleleri yerleşik hayata geçirip boş arazileri tarıma açmak hem de onları otorite altına almakla ilgilidir.²⁵⁹

Kanaatimize göre devletin bu ikisinden ulemayı devletle özdeşleştirmesi kitabi bir dini savunan ulemanın kenti, kentliliği, dünyaya bağlı sosyo-ekonomik bir din, birey ve toplum, devletine bağımlı “*ulu'l emre itaati*” özümsemiş bir ümmet topluluğu oluşturma kabiliyeti ile istikrarı öngören inanç ve zihin yapısıyla alakalıdır. Zira “Peygamberî din aktif, kuvvetli bir irade ile mücehhez bir Allah mefhumuna sahiptir. Bu mefhumda da kuvvetli bir irade hâkimdir. Bu din, mensuplarından dünyayı ve medeniyeti tasdik etmelerini ister” (Mensching, 2012: 99). Bu durum ise devletin tebaasını çalıştırmak, dünyaya bağlamak, şehirler kurup sosyo-ekonomik uğraşlarda bulunmalarını sağlamak için arayıp da bulamayacağı bir teşvik ve motivasyon aracı anlamına gelmektedir. İşte

²⁵⁸ Şeyhülislâmlığın kuruluşu, görev ve yetkileri konusunda bk (İşpirli, 2010: 91-96).

²⁵⁹ Osmanlı kuruluş evresindeki dervişlerin söz konusu rollerini anlatan tarihi ve sosyolojik bir çalışma için bk. (Barkan, 1942: 279-304).

başta Osmanlı olmak üzere devletlerin kitabi ve peygamberî dinleri, şifahi ve mistik dinlere ve halk inançlarına tercih etmesinin sebebi budur.

Diğer taraftan Mensching'in belirttiği gibi bizzat dinin, devlet teşkilâtının doğmasına yol açan tutumu, özel ve yaygın bir şekilde kitleleri etkilemeye yönelmiş olması da (Mensching, 2012: 36) devleti hükmettiği halkın dinini benimsemeye ve sahiplenmeye itmiştir. İmparatorluklarda sınırların genişlemesiyle birlikte ortaya çıkan dinî çeşitlilik devleti diğer dinleri tanımakla birlikte hâkim olan bir dinin desteğini doğrudan arkasına almaya zorlamıştır. Çokluk arasından seçilen bu din, devletin politik hedefleriyle en çok örtüşen kamusal düzeni ve istikrarı sağlamak konusunda en başarılı olacağına inanılan ve en fazla kitleye hitap eden din olmuştur. Zira bu durum Osmanlı özelinde Ehl-i sünnet siyaset geleneği ön plana çıkartılarak onun tarih boyunca vurgulanan “*uyum, itaat ve siyasal edilgenliğinden, akılcı ve bir yüzü dünyaya dönük*” yapısından istifade etmek şeklinde tezahür etmiştir (Evkuran, 2012: 109; Işık, 2009: 11). Bu durum sanılanın aksine Safevi gailisinin etkisinden çok daha önce, II. Mehmet zamanından itibaren oluşmaya başlamıştır. Zira kanaatimiz odur ki II. Mehmet'i buna iten Karahanlı, Selçuklu gelişiminde de görülen devletleşme ve merkezîleşme sürecinin doğal seyrinden başka bir şey değildir.

Mensching'in yerinde tarifıyla, İslâmiyet hariç hiçbir yerde devlet, yenice kurulmuş olan evrensel dinin bir ifade ve hayat şekli olmamıştır. İslâmiyet mensuplarının hayatını fertten başlayarak bütün organizasyon biçimlerine kadar tamamen dizayn etmeye yönelmiştir. Buradan anlaşılacağı üzere İslâmiyet başta olmak üzere evrensel dinlerin devleti teşkil ederek idare etmeye yönelmesi beklenebilir ki işte o zaman din bir hâkimiyet şekli haline gelmiş ve kendisini birtakım kurumlar aracılığıyla görünür ve etkin kılmıştır (Mensching, 2012: 131). Osmanlı Devletleşme-merkezîleşme sürecinde bu görünürlük Sünnî (Hanefî) İslâm ve onun kurumsal yansıması olan ulema, II. Mehmet'in kurduğu şeyhülislâmlık makamı ile büyük selatin camileri, külliyeler, medrese, mescitler şeklinde tezahür etmiştir. Bu ibadethanelerin inşası sultanları halk nezdinde meşrulaştırmış, bir egemenlik nişanesi anlamını taşımış, aynı zamanda bu mabetler devletin birer propaganda aracına dönüştürülerek merkez ile çevre arasındaki hem politik hem de ideolojik anlamda güçlü bağlar kurulmasına vesile olmuşlardır.

1.2.3.2. Örf-Şeriat Uzlaşmasından İdeolojiye

Osmanlı Devleti'nin daha kuruluş evresinden beri İslâm'ın daha geniş ve hoşgörülü yorumu olan tasavvuf ve tarikatlarla birlikte başlattığı din ile olan yolculuğu devletleşme-merkezleşme ile birlikte ideolojikleşmeyi doğurduğunda bile sultanın, öteden beri Osmanlı kılcal damarlarında yaşayan geleneksel yönetme tarzını, bu tarzdan kaynaklanan haklarını kaybetmedikleri görülmektedir. Mesela İslam hukuku devlet başkarnını özellikle bir kanun koyucu olarak kabul etmemektedir (Bilgin, 2003: 111). Şu halde ilk Osmanlı beyleri ve sultanlarının içtihat etmesini beklemek olası bile değildir. Ancak biz ümmi olduğu belirtilen Osman Gazi'nin bile örf'e dayanarak bac vergisi koyduğunu biliyoruz (Aşıkpaşaoğlu, 1994: 25-26; Neşri, 2011: 61-62). O halde daha başından beri Osmanlıların şeriat-örf sarkacında dengeli bir yol izledikleri İnalıcık'ın deyimiyile Şeriat'ı aşan yeni bir hukuk düzeni inşa ettiklerini söyleyebiliriz (İnalıcık, 1958: 102).

Osmanlı hukuk sistemine atfedilen ikili yapının İslâm uygarlığının doğuşundan beri mevcut olduğunu dolayısıyla bu olgunun Türk İslam devletlerinde ve pek tabi olarak Osmanlı Devleti'nde de görüldüğü anlaşılmaktadır (Timur, 2010 128; Zubaida, 2008: 173-175).²⁶⁰ Şu ana kadar, Osmanlı tarihçiliğindeki temel eğilim, Örf-ü Sultani ve şeriat şeklinde iki kutuplu bir yapının olduğu ve bu yapıları temsil eden gurplar arasında devlete ve devletin hukukuna ve ideolojisine egemen olmak için amansız bir mücadele verdikleri şeklindedir (Hassan, 2012: 20-21).²⁶¹ Bu ikircikli anlayış bütün dikkatleri

²⁶⁰ “Şer’i hükümleri icra, yürütme kuvvetini elinde tutan ulu’l-emre yani Osmanlı hukukundaki tabiriyle ehl-i örf'e aittir. Ayrıca içtihadi hükümlerden birisinin tercih edilerek tatbik olunması yani kesin şeri hükümler gibi bağlayıcı olmayan içtihadi hükümlerin bağlayıcılık kazanabilmesi için ulul-emr'in fermanı icap etmektedir. En önemlisi de, İslâm hukuku bazı konularda, ulul-emre, özellikle siyaset yani idare alanlarında yetkili şahıs veya müesseselere bazı hukuki düzenlemeler yaptırma yetkisi tanımıştır. İşte ulul-emrin bu üç yetkisini kullanması sonucu ortaya çıkan hukuki mevzuata *orfi hukuk* denmiştir. Temelinde zaman zaman örf ve adet kaideleri varsa da, esas itibariyle örfi hukuk, ulul-emrin yukardaki yetkilerini kullanması sonucu teşekkül etmiştir. Osmanlı Kanunnamelerinde zikri geçen “*Örf-i padişahi*” ve “*örf-i munif-i sultani*” tabirleriyle de bu mana kast olunmuştur.” (Akgündüz, 2009: I, 64).

²⁶¹ Mesela, Hassan, İnalıcık'ı “ikilemci” olarak nitelemiştir. İnalıcık'taki ikilemlilik, aynı zamanda, Örfi hukukun asıl ağırlığını Fatih döneminde kazanmış bulunduğu ilişkin görüşlerinden kaynaklanmaktadır. Ö. L. Barkan'ın ise örfi hukuku padişahi kudretin yansıması olarak kabul ettiğini görürüz. O kadar ki, padişah, Barkan'a nazaran, “Şer’i hukuk alanı”na da sistemli müdahalelerde bulunmuştur. Z. V. Togan'a göre ise Mete'den Timur'a kadar binlerce yıl, esas hatları aynı kalmış bir Türe mevcut olmuştur. İkilemci anlayışın diğer kanadı ise padişahın ortaya koyduğu örf-i sultaninin de şeriat dairesi içerisinde kaldığını birtakım istisnai tezatlar olsa da özünde bu yorumun değişmeyeceği kanaatinde ki bunların başında Akgündüz gelir. Ocak ise doğrudan bu meseleye girmeksizin Resmî ideolojinin “inanç” temelinde şekillendiği görüşündedir. O, “Osmanlı resmî dinî ideolojisi” deyimini

sadece bu iki noktaya toplamış bu arada Barkey’in haklı olarak belirttiği imparatorlukların temel özelliklerinden birisi olan çeşitlilik, esneklik -ki Barkey bu özelliğin Osmanlılarda diğer bütün imparatorluklardan daha fazla olduğu kanaatinde (Barkey, 2011: 147-201)- düzleminde beslendiği diğer adreslerin yani bütün bir imparatorluk unsurlarının ya tamamen ya da en azından bir ölçüde yadsınmasına zemin hazırlamıştır. Kaldı ki sistem Örf ile Şeriat’ın ve hatta diğer adreslerden gelen bütün unsurların sultanın yüksek iradesi altında devlet hizmetine koşulması şeklinde gelişmiştir. Teorisi olmayan Türk tarihçiliğinin eksikliği burada konjonktürel meselelerle Osmanlı sistemini ve ideolojisini anlamaya çalışmak olmuştur. Oysaki sistem ve sistemin üzerine oturtulduğu ideoloji bu konjonktürel hadiseleri de içine alan onların çok üstünde bir şeydir. Dolayısıyla ne II. Mehmet’in örf vurgusu Osmanlı’yı örf-i hukukun hâkim olduğu bir kanun devleti yapmaya ne de Kadızâdelilerin radikal çıkışları devleti bir şeriat devleti ilan etmeye yetmeyecektir.

İslâm öncesi döneme ait, yasa getiren lider kavramının izlerini taşıyan örf hukuku, sultanın, kendi kişisel çıkarlarını göz önünde bulundurmaksızın cemaatinin refahını sağlamaya yönelik fakat önde gelen ulemanın da onayını gerektiren fermanlar çıkarmasına olanak tanıyordu. Tursun Bey hukuku: “*Yani bu tedbir ol mertebe olmazsa, belki müccerrd tavr-ı akl üzere nizam-ı âlem-i zahir için mesela tavr-ı Cengiz Han gibi olursa sebebine izafe ederler, siyaset-i sultani ve yasağı padişahi derler ki, örfümüzce (urefamızca) ona örf derler*” (Tursun Bey, 1977: 12) şeklinde tanımlayarak sultanın kullanacağı geniş hukuki içtihat alanına işaret etmiştir. Görüldüğü üzere zorunluluk ve akla dayanan esnek yasama gücü, sultana sadece şeriata dayanan bir idare biçiminde çok daha geniş yetkiler tanımış bu durum da siyasi, hukukî ve toplumsal meselelerde devleti tek örgütsel odak olarak sistemin merkezine yerleştirmiştir (Jacoby, 2010: 79; İnalçık; 2005: 41-42). Yine Tursun Bey bu durumun önemini ve devlet mantalitesindeki yerini “*Tanrı dünya da kudretiyle akıl aletinden daha üstün bir cevher yaratmamıştır.*” şeklinde izah etmiştir (Tursun Bey, 1977: 28). İşte burada tam olarak izah edilmeye çalışılan hususta budur. Osmanlı ideolojik yapılanmasında devlet tek örgütsel merkez iken diğer

üretmekte bunu da kısaca ve kabaca kendine has bir İslâm algılayış ve yorumuyla özdeşleşmiş ama bu yorumu denetim altında tutan bir yönetim ve devlet zihniyetini kast ettiğini, bu zihniyetin iki temel unsurunun Din (İslâm) ve Devlet (Saltanat) olduğunu belirtmektedir (Aktaran: Hassan, 2009: 45-48; Akgündüz, 2009, I, 63-66; İnalçık, 1958:106; Ocak, 2004: 73-82).

bütün faktörler -buna şeriat ve örf de dâhil- devletin idaresi, güvenliği ve ikbali için işe koşulmuşlardır. Yani hâkim olan devlettir, devletle özdeşleştirilmiş olan sultandır. Burada Örf-Şeriat çatışmasından ziyade birisi sultan tarafından vaaz edilen diğeri ise sultanın izniyle hüküm halini alabilen ama özünde her ikisinin de sultan ve özdeşi olan devlet için inşa edilip kullanıldığı sekronize bir durum ve uyum söz konusudur. Zaman zaman ulema ve ehl-i örf lehinde ya da aleyhinde yaşanan bazı gelişmeler bu durumu değiştirecek nitelikte değildir. Nitekim Lybyer’i bu durumu şöyle ifade etmiştir:

“Yönetim ve Din Kurumu Osmanlı İmparatorluğu’nun iki yönlü çatısını oluşturmuştur. Devlet bütün gücünü, enerjisini, görkemini, itibarını ve sürekliliğini bu yapıya borçludur. Bu iki kurum arasında zaman zaman güç dengeleri değişmişse de birbirlerini ortadan kaldırmak gibi bir gereksinim içine girmemişler sürekli birbirlerini etkilemişler ve katkıda bulunmuşlardır.” (Aktaran: Özdemir, 2001: 97).

Tursun Bey ulu’l emrin gerekliliği şarttır der:

Nizam-ı âlem-i zahir ü batın için, ila yevmi’l kıyam kaffe-i enam üzere kafdür, bir peygamber dahı hacet değüldür; amma rüzgarda bir padişahun vücudı hacettür ki anun tasarruf-ı cüz’iyyatta, ber-haseb-i maslahat her karn u her rüzgar vilayet-i kamili vardur. Pes, nizam-ı matlub husuli için vücudu-ı padişah vacib oldı ki, vücudinsuz intizam-ı ahval-i eşref-i mümkinat-ki nev-i insandur –mümteni... (Tursun Bey, 1977: 12-13).

Tursun Bey, özetle dinde kanun yapıcı bir peygambere her çağda ihtiyaç olmadığını oysaki padişahın (sivil otorite) varlığının her çağda bir zorunluluk olduğunu söylemektedir (İnalçık, 2005: 43).

Osmanlı Devleti için önemli ve öncelikli olan şeriat ve örften ziyade bu ikisinin de icrasını sağlayacak olan sultandan (ulu’l emr) başkası değildir. Ancak diğer taraftan sultanın varlığının ve meşruiyetinin teminatı da din-i İslâm’dır. Tursun Bey’in uzun uzadıya gerekliliğini izah ettiği güçlü sultan profilini çizerken bile dini referanslara yaslanmasında sultan (devlet) ve dinin içkinleşmiş bir sarmala dönüştüğünün açık bir kanıtıdır.²⁶² Kaldı ki şeriatın kanun vaaz etmediği zamana ve mekâna bağlı özellikle mali konularda sultanın kanun koyması kaçınılmazdır (Zubaida 2008: 172). Bu alandaki boşluk “Ka-

²⁶² “Bu mukaddime-i bedihiyyetü’l-intac tertibinden, şekl-i evvel ile vücud-ı padişaha şükr vacib idüğü isbat oldı. Anun için ki, vücud-ı şerif-i padişah hiss ü akl ile ma’lüm bir ni’mettür ki her kişünün andan hissası var ve ni’metün hod şükri vacib; pes, vücud-ı padişaha şükr vacib. Ve bir zat-ı şerifün ki vücud-ı âleme nisbet vacibü’ş-şükr, ulu ni’met ola anun uluvv-i mertebesi dahı zimnen sabit oldı.” dahı anun tefsiridür.” (Tursun Bey, 1977: 12, 13).

nun ve Kanunname ile beliren hukuk/ideoloji'nin ön-koşuludur ki devlet bu oluşumu (tevarüs ederek-değiştirerek-zıplatarak-dönüştürerek) kullanır ve bu kullanım devletin kurumlarına dengeleyici ilaç olan şeriat ile birlikte şıngalamıştır” (Hassan, 2001: 11-12). Ulema bu gerçeği bilerek ve Osmanlı yönetim platformuna yerleştirdiği “*şerle maslahat değildir*” prensibi ile burada söz ve yetkiyi tamamen sultana bırakmıştır (İnalçık, 2005: 28). Bu durum bile örf-şeriat çatışmasından ziyade ikisinin de varlığına muhtaç olduğu sultan ve devlet maslahatı emrinde uzlaştırıldıklarının ve birbirlerini tamamladıklarının açık bir göstergesidir.

Devletleşme ile birlikte gelen merkezîleşme, siyasi ve hukuki, dolayısıyla mezhebi alanda da bir tekelleşmeyi zorunlu kılmıştır. Bu nedenle Osmanlı Devleti ülkede hukuk birliğini sağlamak amacıyla resmî mezhep politikası gütmüş ve mahkemelerde Şafî mezhebi ile hüküm verilmesini yasaklamıştır. Bilgin'in aktardığı 1537 tarihli bir hükümde Şafî mezhebine mensup kadıların görevden uzaklaştırılmaları ve Şafî mezhebine göre hüküm verilmemesi istenmiştir. Bir kanun metninde de “...*eimme-i Hanefiyyeden muhtelifun fiha olan mesâili kemâ yenbaği tettebbu edüb asahh-akvâli bulub ânınla amel eyleye...*” denilirken aynı husus Ebussud'un fetvalarında da: “*Teşeffu hususu diyâr-ı Rum'da câri olmaya deyu men-i Sultânî vâki olmuştur.*” şeklinde ifade edilmiştir. Burada yasağın bizzat siyasi otorite tarafından konulması önemlidir (Aktaran: Bilgin, 2003: 113). Sultanın yasağı koymasında ulemanın ne kadar etkin olduğu hususu ayrı bir mesele olmakla birlikte, Hanefî mezhebinin ülkede tek hukuk sistemi olarak bayraklaştırılması resmî ideolojinin hâkim unsurlarından birisi olarak ön plana çıkmasının sultan ile ulema, örf ile şeriat dayanışmasıyla olduğu kesindir. Dolayısıyla burada dinî bir taassubiyet aramak yersizdir. Osmanlı'nın pragmatik devlet anlayışı, devlet menfaati düşüncesini ve uygulamasını hem öncelemiş hem de ispat etmiş olduğundan bu durum sistemin taassuplaşmasını önlemiştir (Zubaida, 2008: 181). Çünkü mesele dinî olduğundan gereğinden fazla siyasi ve ideolojiktir. Hanefî geleneğin sahip olduğu pratik, pragmatik ve akılcılığı önceleyen unsurlar (Işık, 2009: 70; Evkuran, 2012: 109) bu ideolojinin en baskın yönü olacağından ne sultan örf ile içtihadı ne de ulema tasavvuf ile olan dengeli bağıntısını koparmayacak ve Osmanlı Devleti hiçbir zaman selefi bir tavrı takınmayacaktır.

Osmanlı tarihinde en uç nokta olarak ileri sürülen M. Birgivi ve Kadı-zadeliler

(İnalcık, 2005: 39)²⁶³ bile bu kanıtsanmış resmî ideolojinin ayarlarını bozamayacak, dönemin konjonktürel bunalımları arasında buldukları siyasi zemini kısa sürede sistemin içerisinde boğularak kaybedeceklerdir. Öyleki Osmanlı resmî ideolojisinin en hassas dönemlerinin şeyhülislâmlarından olup Mâtürîdî²⁶⁴ kelâm ekolünü benimsemiş olan İbn. Kemal (Yazıcıoğlu, 1986: 179) bile vasiyyetinde tasavvufi birtakım ritüeller salık vermiştir. Oysaki Birgili Mehmet Efendi ölümünden sonra sadece ruhu için sadaka ihsan edilmesini istemiş diğerlerini ise bizzat zikrederek reddetmiştir (Bilgin, 2003: 77).²⁶⁵ Anlaşılacağı üzere Osmanlı resmî ideolojisi, sanılanın aksine olağanüstü dönemler hariç savunmacı ve saldırgan bir tutumu benimsememiştir. Kanaatimize göre bunda Hanefi-Maturîdi gelenek kadar diğer imparatorluk refleksi ve unsurlarının da etkisi vardır.

Osmanlı'da sistem/ideoloji şeriat yorumları içerisinde bile akla-örfe imkân tanıyan ekollerle özdeşleşmiştir. “Osmanlı İmparatorluğu ve daha önceki Müslüman devletlerinde kamu hayatına ilişkin yeni durumlarda bağımsız bir kanun koyma faaliyetini bir zaruret olarak yine bir İslâmî kurala, istislah ve istihsân kuralına göre meşrulaştırılmıştır” (İnalcık, 2005: 45). Zira bu kurallara ve örfü değer biçen Hanefiliğin Osmanlı'da yükselişi bu sebeptir.²⁶⁶ Bilindiği üzere özellikle icma, istihsan ve istislah ilkelerini savunan ulema, Osmanlı'nın resmî mezhebi olan Hanefi mezhebine mensup idiler.²⁶⁷ Zira “Ha-

²⁶³ Kadızadelilerin savaş açtıkları yerler arasında en önlere içki içilen yerler, meyhaneler vardı: “Bundan akdem veziriazam Köprülü-zade Ahmet paşa gününde Şeyh-i Sultani Mehmed Vani Efendi ilkasiyle biald-ı selasede ve memelik-i mahrusada ve emkan-ı sairede hamra) yasağ olup, hamr emanet-i ref^o ve bil cümle meyhaneler hedm ve yerine sair akar binasına fermen olunmuş idi.” (Anonim Osmanlı Tarihi, 2000: 4).

²⁶⁴ “Ebu Hanife'nin fıkha ve itikada dair görüşleri ilk başlarda Hanefilik diye isimlendirilmekteyken, Mâtürîdî'nin onun itikâdî görüşlerini sistemleştirmesinden sonra bu yapı genel olarak Mâtürîdilik şeklinde adlandırılmaya başlanmıştır. Ancak fıkıh sahasında Ebu Hanife'nin görüşlerinin takip edilmesi bu sahada Hanefilik ismi kullanılmaya devam edilmiştir.” (Işık, 2009: 19).

²⁶⁵ İbn. Kemal ve Birgili Mehmet Efendi'nin vasiyyetleri için bk. (Bilgin, 2003: 77).

²⁶⁶ Öte yandan “İbn Haldun'da dâhil olarak” bir kısım ulema, ayrı bir örfî hukukun varlığını meşru saymazlar, bunlara göre dört mezhep şeriatı kesin şeklini vermiştir. Buna karşı bir kısım ulemaya göre örf prensibi, “şeriatın dışında kalan meselelerde ve şeriatın tanıdığı caiz derecesindeki işlerde tatbik” olunabilir. Usulü'l-fıkıh'da beşinci bir kaynak olarak örfü kabul eden ulema vardır. Hatta bazı fakihlere göre, Örfî bir hüküm kıyasi bir hükmü geride bırakabilir. Fakat nass'ı (Kur'an, hadis ve icma'ı) tecavüz edemez. En uçtaki fakihler Örfü icma'nın kapsamı içerisine alırlar. Bu muhakemeye nazaran, Kur'an ve Sünnete aykırı olmamak şartıyla, bir İslâm topluluğunun takip ettiği ve ulemanın tasvib ettiği bir kaide olunca icma sayılır. Bazı fakihler şeriatı aykırı olmayan her âdeti kabule eğilim gösterirken, bazıları ancak mutlak zaruret halinde bunu caiz görür. Kadının kararlarını ancak ehl-i örf icra mevkisine koyabilirdi. Burada örf tabiri, açıkça siyasi otorite ve icra fikrini ifade eder.” (Okumuş, Vd., 2006: 180-181; İnalcık, 2005: 27).

²⁶⁷ İcma ile ilgili bk. (Zubaida, 2008: 175; Işık, 2009: 89-92).

nefi-Maturîdî geleneğe sahip kelâmcılar bilgi kaynağı olarak akıl, sağlam duyu ve güvenilir haberi kabul etmişlerdir” (Işık, 2009: 70). Daha çok akli melekelerle üretilen örfün çok geniş bir şekilde kullanıldığı Osmanlılarda Hanefiliğin kuvvetle kabul görmesinde bu durumun önemli bir rolü olsa gerektir. Nitekim Köprülü de Hanefilik Türk devletleri ve hükümdarları nezdindeki bu seçkin yerine işaret etmiştir. Ona göre:

“Türk hükümdarları İslâm akidelerine çok bağlı kaldıklarından Hanefilik’i o kadar kuvvet ve kanaatle kabul etmişlerdi ki, esasen Türk milletinin içtimaî vicdanından doğan bu temayül bir taraftan İslâm arasındaki ayrılığın Râfîzîlik ve itizalin umumileşmesine mani oluyor diğer taraftan yine bunun tabii bir neticesi olarak Türk çevrelerinde gelişen tasavvufi fikirlerde ser’i esaslara derin ve samimi bir uyma görülüyordu.” (Köprülü, 2013: 49-50).

Zira ilk başlardaki Türk tasavvuf cereyanları için özellikle de kırsal kesimde bulunanlar için bu durum pek söz konusu olmasa da Osmanlıların devletleşme dönemi diye tabir ettiğimiz yaklaşık üç buçuk asırlık sürede hâkim Türk tasavvuf algısının bu yönde geliştiğini rahatlıkla söyleyebiliriz.

Osmanlı fakihî Muhammed el Fenarî, nasta hüküm bulunmayan konularda idareye boşluğu doldurma yetkisi veren istıslah (Mesâlih-i Mürsele) ilkesini, genişleten ulema arasında sayılır. Bu yolu en aktif biçimiyle sisteme entegre eden Ebussuud Efendi ise seküler hukuku ve uygulamayı şeriat ile uzlaştırma konusunda büyük bir başarı sağlamış özellikle Osmanlı mali sistemini vergilerinin esaslarını bu bağlamda uyarlamıştır (Zubaida, 2012: 174-175; İmber, 2004: 87). Ebussuud Efendi XVI. yüzyılda Hanbelî mezhebînden bir âlim, Mehmed Birgivi’nin şiddetli muhalefetine rağmen, binlerce fakir insanın, ulemanın, öğrencilerin ve imaretlerin yani kamunun yararına gördüğü para vakıflarını onaylamıştır. O verdiği hükümlerde her zaman istihsan prensibine, yani Müslüman cemaatinin genel menfaati ilkesine başvurarak devletin ve toplumun ihtiyaçlarına göre hareket etmiştir (İnalçık, 2005: 40; İmber, 2004:155-156). Nitekim şeriatın karşı çıktığı örf-ü marufa (işkence) konusunda da şeriat-kanuna uymak zorunda kalmış uzlaşî yine gel-git yoluyla yani birisinin baskın olduğu yerde diğerinin bir adım geri çekilmesiyle sonuçlanmış, II. Bayezid ve I. Selim’in hırsızlık konusunda ihtiyatlı olunmak kaydıyla işkence yapılabileceğine salık veren kanunları geçerliliğini korumuştur (Okumuş, Vd.,

2006: 169; Zubaida, 2008: 177).²⁶⁸ Öyleki Abdurrahman Şeref Osmanlı'nın son dönemlerinde bile hukuki kaidelerden bahsederken şeriat ve kanun birlikteliğinden bahsetmekteydi.²⁶⁹ Kısacası, İnalçık'ın tabiriyle özellikle Müslüman toplumun temel ihtiyaçları söz konusu olduğunda bizzat ulema açıkça, İslâm hukukunun bu gelişmeci ilkesine bağlı kalmışlardır (İnalçık, 2005: 40).²⁷⁰ Şeriat içre hukuk ve hukuk içre ideolojinin sebeplerini bu misaller açıkça ortaya koymaktadır.

Bu sistemsel yaklaşım devletle eklemlenmiş ulemanın davranışlarında da görülür. Osmanlı Devleti'nin Tekfurdağı'na Nizam-ı Cedid'in kabul edilmesi için gönderdiği fermanın halka cuma günü ve Cuma namazı zamanında okunmuştur. Halkın "*Cami-i şerife gidelim eday-ı salat-ı Cum'a edelim.*" sözleri üzerine beldenin kadısı, "*Bu ferman-ı alinin tenfizi eday-ı salat-ı cum'adan efdal ve elzemdir.*" demiştir (Akça, 2010: 37-38). Burada bizim için önemli olan husus, şeriatı uygulamakla görevli olan bir hâkimin, dinin emirleri karşısında devletin işlerini önceleyen davranış ve tutumudur (Akça, 2010: 37-38).

Osmanlı Devleti, XVI. yüzyılla birlikte söz konusu bu resmî ideolojisini (Hanefî-Sünnî İslâm ile içkinleşmiş, kanun ile bütünleşmiş, padişahın şahsında tevarüs etmiş ideoloji) olgunlaştırmıştır. Hanefî Sünnî İslâm bu anlayış dâhilinde, Osmanlı Devleti'nin ve toplumunun ideolojik zeminini oluşturmuştur. Din, çoğu zaman sultana ve devlete yön vermekten ziyade sultanın siyasasının arkasından meşrulaştırıcı bir güç olarak gelmiştir. Yani resmî ideoloji ile özdeşleşen din (artık ideoloji) "Bireylere egemen değer ve

²⁶⁸ Osmanlı hukuku teorisinde örf-ü marura (işkenceye) karşı çıkılmış, örneğin fetvalarda zorlama altında hırsızlık yaptığını kabul eden kimsenin bu itirafı ile cezalandırılmayacağı belirtilmiştir. II. Bayezid devri Umumi Osmanlı Kanunnamesi'nin bazı maddelerinde: "Ve bir kimsenin elinde veya evinde uğurluk nesne bulursa, satanı bulduralar ve bulamazsa müttehem ise işkence edeler..." derken I. Selim Kanunnamesinde: "hırsız işkencede ikrar etse, alaim dahi delalet etse anın ikranı muteber ola, suçuna göre siyaset edeler (tazir cezası vereler)...eğer bir kişini elinde veya evinde uğurluk nesne bulursa satın aldı ise satanı bulduralar, bulunmaz ise müttehem ise işkence edeler amma ihtiyat edeler ki kable's-sübut telef-i nefis olmaya." (Okumuş, Vd., 2006: 169).

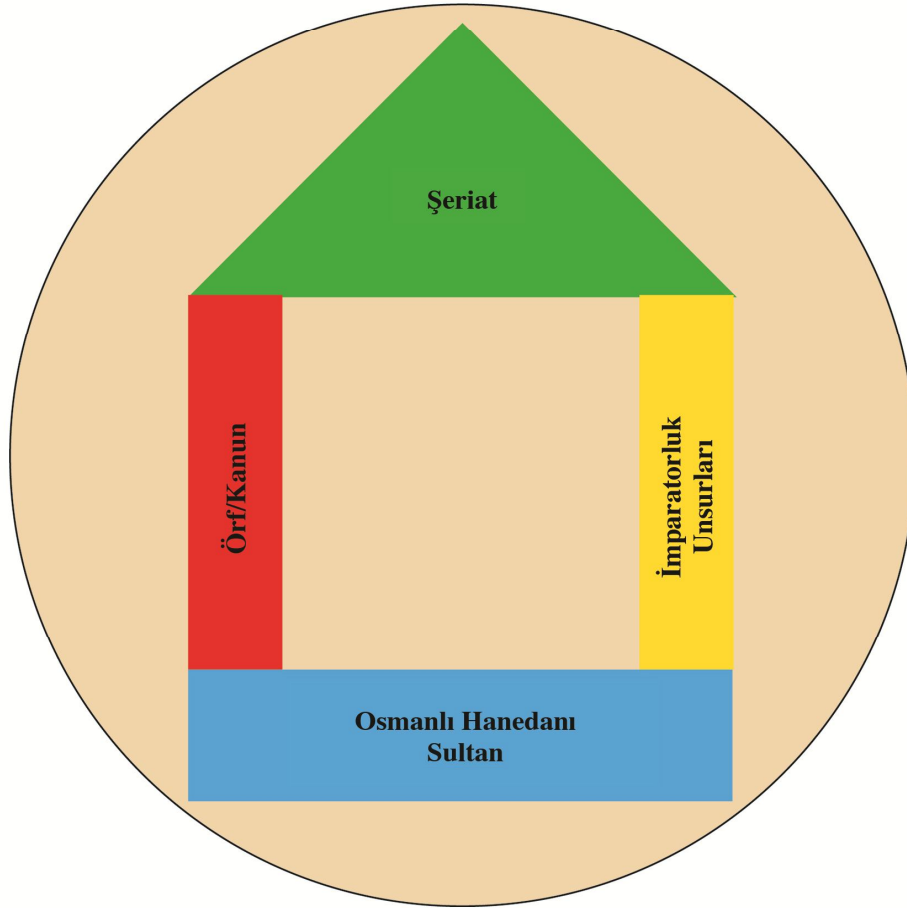
²⁶⁹ "Hürriyet-i şahsiye insanın mütemeddin bir memlekette hukuk-ı tabi' iyyesindedir. Hiç kimse kanunun ta'yin eylediği ahvalden gayride tevkif edilemez ve kanunen tabi olduğu mahkeme tarafından ahkâm-ı kanuniye dairesinde bi'l-muhakeme hakkında hüküm-i lahikk olmadıkça tecizye ve mücazat olunamaz. Bu hak her ferde şer'an ve kanunen te'min olunmuştur." (Abdurrahman Şeref, 1996: 8).

²⁷⁰ Burada padişahın Rumeli Kazaskerî Çivicizade Mehmed'in para vakıflarını gayrimeşru ilan eden fetvasına karşı çıkan ve bu yönde bir fetva veren Müftü Ebussud Efendi'nin fetvasını geçerli sayarak ilkini iptal etmesi Osmanlı Devleti'nin idarey-i maslahat, kamu çıkarlarının her şeyin üstünde tutulması ve nihayet seküler ve pratik çözümler getiren hukuka yakınlığıyla izah edilebilir (İmber, 2004: 155).

yargıları benimseterek onların yaşadıkları sistemle uyumlu hale gelmelerini ya da yeni uyumlu yaşam sistemleri kurmalarını sağlamıştır” (Kazancı, 2006: 73). Özetle Osmanlı Devleti’nde geleneksel yapının oluşmasında, güçlenmesinde, meşrulaşmasında yılların kanıtlanmış düşünce ve fikirleri, örf, adetleri, sultanın hükümleri ile nihayet İslâm’ın dinî, beşeri inanç ve teamülleri etkili olmuştur (Findley, 2011: 15-16).

Buraya kadar yapılan izahatlar doğrultusunda kanaatimiz odur ki, Osmanlı İmparatorluğu’nun Resmî ideolojisinin temeli şu halde Sultan/Hanedan; sütunları örfi sultanî ile adresleri farklılık arz eden imparatorluk unsurlarıdır (fethedilen yerlerin kültürlerinden etkileşim sonucu alınan, devşirmeler yoluyla aktarılan unsurlar vs.); kubbesi - görünen/görünmesi özellikle istenen kısmı- birleştirici ve meşrulaştırıcı kısmı ise Şeriat’tır (Tablo 7).

TABLO 7: Osmanlı Resmî İdeolojisini Oluşturan Unsurlar



1.2.4. Devlet-Tarikat ve Siyaset

Devlet ve tarikat ilişkilerini doğru anlamak ve değerlendirmek için devlet ve toplum için tarikat, tarikat için devlet ve toplumun ne anlam ifade ettiğinin zihinsel altyapısını bilmek gereklidir. Nitekim çalışmanın buraya kadarki kısmında önce tarikatın, sonra da devletin ideolojik dünyası ortaya konulmaya çalışarak, bu altyapı oluşturulmaya çalışılmıştır. Son tahlilde açıklık getirilmesi gereken bir mesele de devlet ve toplum içre bir örgütlü yapı olan tarikatın dünyevi organizasyonlar diliyle ne olup olmadığı problemidir.

Devlet ile hangi düzlemde birbirlerini nasıl algıladıkları meselesidir. Aslında biz bu problemi tarikatların (Mistik-Lider) Şeyh Merkezli Dini Topluluklar olarak değerlendirebileceği tespitini yaparak çözmüştük. Ancak yine de bu mesele üzerinde ayrıca durulması yerinde olacaktır.

“Din, bu dünyanın ahiretten yönetilmesidir. Dinlerde asıl amaç öbür dünya gibi gösterilse de esas olan bu dünyanın yönetilmesidir” (Arpacı, 2012: 27). Dinin ulema, tarikatlar ve devletler gibi örgütlü yapılarla temsil edilmesi, yasalaştırılması, gündelik hayatın hemen her alanına sokulabilmesi hep bu kabuldendir. Bizim tarikatları formülize etmek için ortaya koyduğumuz isim de (Mistik Lider) aslında bu dünya-öte dünya yaklaşımlarını kendinde toplaması amacıyla kurgulanmıştır. Şeyh bir mistik olarak değerlendirilirken hem dini, hem tarikatlara has olan tasavvufi yönü, lider sıfatı verilirken de onun etrafındaki ihvan topluluğunun bu dünya hayatını dizayn etme arzusuna vurgu yapılmak istenmiştir.

Bu söz konusu toplumsal ve dünyevi duruşları tarikatların başlangıçta özerk sonradan devletleştirilmiş kurumlar olarak devletler tarafından Althusser’in belirttiği üzere giderek “*Devletin İdeolojik Aygıtları*” na dönüştürülmelerine neden olmuştur.²⁷¹ Zira devlet çok sayıda tasavvufi ekole ayrılan bu örgütlü yapıları bir yandan bu halleriyle resmî ideoloji için birer tehdit olabileceklerini görmüş ya da böyle görmediği zamanlarda bile onlardan devlete fayda sağlamak gayesiyle üzerlerinde ideolojik bir asimilasyon politikası güderek onları sisteme entegre etmek, hatta sistemi ve resmî ideolojiyi yaygınlaştırmak için onları kullanmak istemiştir. Daha geniş bir perspektifle bakıldığında da XVI. yüzyıla gelindiğinde her şey dinamik bir şekilde değişerek devletleşme-merkezleşme ve ideolojikleşmeye doğru evrilirken tarikatta değişime ve dönüşüme tabi tutularak ulema kadar sıkı olmasa bile devlete eklenmek istenmiştir. İleride izah edileceği üzere bu durum bir taraftan imparatorluk genelinde uygulanmaya çalışılan resmî ideolojiyi şırına etme yöntemleriyle yani cami, medrese, mescit yoluyla olurken diğer taraftan da sayıları giderek artan vakıf-tekke ve zaviyeler yoluyla olmuştur.

²⁷¹ Althusser politik toplumun (Devlet’in) resmî ideolojisinin, devletin örgütlediği kamu alanı dışında kalan ‘özel kurumlar tarikatlar gibi’ aracılığı ile de temellendirilmesinin mümkün olabileceği düşüncesi bu bağlamda düşünülürse oldukça anlamlıdır. Bk. (Althusser, 1989: 27-30; Yavuz, 1999: 70-73).

Kanaatimiz odur ki Tarikatlar tarihin hiçbir döneminde partileşmiş bir “Siyasi Teşkilât” olmamışlardır. Yapı itibariyle tarikatları siyasetten alıkoyan Tanrı ile bütünleşmek ile buna mani olabilecek en büyük tehdit olarak görülen devlette dâhil bütün dünyevi organizasyonları, makam ve mevkiileri protesto etmek temelindeki ontolojik ve epistemolojik anlayışlarıdır. Tasavvuf’un ilk müelliflerinden Sülemi’nin ifade ettiği gibi tasavvufta, dünyadan ve dünya ehlinde yüz çevirmek, şehvetleri bırakmak, onları düşünmemek ve uzak durmak esastır (Sülemî, 1981: 53). Ancak tasavvufi istilahlara en özgür ve özgün tartışılabilip yaşandığı dönemlerde bile tarikat şeyhleri ve örgütleri dünyayı protesto işini abartmakla ya da kamusal düzeni bozmakla yani başka bir deyişle siyasete ve devlet işlerine karışmakla itham edilmişlerdir.²⁷²

Şu durumda gündelik hayatın hemen her alanında olduğu gibi siyasal zeminde de devlet-tarikat karşılaşmasından rahatlıkla bahsedebiliriz. Ancak devletle tarikatı aynı sosyolojik düzlemde birleştiren süreçlere rağmen, devleti tarikat karşısında çaresiz bırakan, korkutan ve kaygılandıran dolayısıyla bu özerk yapıların olası bir tehdit olarak algılanmasına sebep olan önemli hususlar vardır. Bunlardan birincisi, şeyhin tartışmasız dini ve dünyevi bir lider olarak bütün saygınlıkları, hürmetleri ve coşkun bağlılık duygularını şahsında toplaması,²⁷³ başka bir deyişle ihvan topluluğu için şeyhe biatin devlete/sultana olandan çok daha öncelikli ve güçlü olmasıdır. İkincisi, şeyhin dünyadan elini eteğini çekmiş mistik bir şahsiyet görüntüsü altında ne zaman alevleneceği hiç belli olmayan cezbeli birtakım ilahi yetilerle donatılmış bulunması (mehdi, kutub vb.), yani şeyhin şu an için iddiasız ama her an iddiada bulunabilecek bir potansiyele sahip olmasıdır. Mesele ilk başlarda Amasya’nın Çat köyüne gelerek önceleri meczup bir çoban görünümünde olan Baba İlyas, burada kurduğu zaviyesi (Elvan Çelebi, 1995: XLVII; Ocak, 2011: 94-98) ile kısa sürede popülaritesi artarak büyük kitleleri etrafında toplayabilmiştir. Üçün-

²⁷² Baba İshak İsyanı ve Hurufiler bu duruma güzel bir örnektir (Ocak, 2011a: 114-135; Usluer, 2009: 17-29; Bashir, 2012: 35-43).

²⁷³ Nitekim Menâkıblarda Şeyhler’den bahsederken kullanılan onca azametli saygı ve övgü ifadesine rağmen zamanın en kudretli sultanlar hakkındaki sıradan nitelemeler bile tarikatların devlete ve sultana onun bürokratik kurgusuna bakış açısını göstermesi açısından önemlidir. Demir Baba Vilâyetnamesinde şeyhler ve Babalardan bahsedilirken kullanılan Sultan, Kutb, kaddesa’llahüsırrahü’l-aziz, kutbü’l âlem vb. birçok saygı ve övgü ve takdis edici sıfattan sonra dönemin cihan hükümdarı olan ve sözü edilen Bektaşî Babalarıyla da çok iyi ilişkiler tesis ettiği anlaşılan Kanun-i sultan Süleyman için “...âli Osman’dan bir padişah geldi, nâmı Sultan Süleyman dirlerdi...” şeklindeki basit taltiften uzak niteleme gözden kaçmamaktadır. (Demir Baba, 2011: 40). Şeyhe itaat ve bağlılık tasavvufi bir adâb olarak kabul edilir (Sülemî, 1981: 56; Kuşeyrî, 1991: 511-513).

cüsü, bir tarikat topluluğunun (ihvanın) diğer cemaat türlerinden çok daha güçlü bağlarla birbirlerine kenetlenmiş olmaları ve bu haliyle de Müslüman tebaanın oluşturduğu o büyük dinî cemaatten (ümmetten) ayrılmış olmaları ki bu tebaa arasında siyasi ve politik bir bölünmüşlüğe de zaman zaman zemin hazırlamıştır.²⁷⁴ Baba İshak, Şeyh Bedreddin ve Erdebili tarikatı isyanları bu sosyo-politik bölünmüşlük düzleminde çıkmıştır. Bu tecrübeler Osmanlı Devleti için durmaksızın oradan oraya akan ve kontrol edilemeyecek kadar çeşitli dini ve kültürel öğretiler yayan tarikatların devlet nezdinde zaman zaman bir problem olarak algılanmalarına neden olmuştur. Devlet ülke sınırları içerisinde mümkün olduğunca izinsiz propagandalara müsaade etmek istemese de zamanın şartları gereği bu tür hadiselerin yaşandığı hemen her dönemde görülmüştür.²⁷⁵

İşte tarikatlar için önemli olan bu akışkanlığın sağlanması ve özgür propaganda, irşad, faaliyetlerine izin verilmesidir. Daha önce izah edildiği üzere tasavvufi meşrepleri gereği sürekli seyahat eden dervişler tek başlarına veya topluluklar halinde “*Mekânsızlıktan gayri mekân yoktur.*” prensibiyle bellerine sardıkları keşkülleri ve ilginç kıyafetleriyle yarı aç, yarı tok bir şekilde ülkeler, şehirler, belder katetmişlerdir (Ay, 2012: 126; Sülemî, 1981: 43; Kuşeyrî, 1991: 460). Bu durumda onlar ile sultanlar arasındaki ilişkileri belirleyecek olan ancak kendi yaşam alanlarının, kat ettikleri geniş sahâların, sosyo-ekonomik ve sosyo-politik çıkarlarının sürdürülebilirliğini sağlamak konusundaki performanslarıyla ilgili derecelendirmeler olacaktır. Birisine bağlılık diğerlerine düşmanlık diye bir şey söz konusu değildir. Onların bu anlayışları çok sayıda devlet ve sultan tarafından kabul edilmelerine hatta birtakım anlaşmalar ve ittifaklar içerisinde bulunmalarına, devletlerarası diplomaside görev almalarında dolayısıyla casusluktan ihanete kadar birçok konuda suçlanmalarına neden olmuştur.²⁷⁶ Bu konuda Say, Şucâ’eddîn Velâyet-

²⁷⁴ Aşçı Dede hatıralarında ihvanın hizmetiyle geçen gecelerinden bahsetmiş, abdesthanelere kadar temizlik yaptığını kaydetmiştir (Aşçı Dede, t.y.: 26).

²⁷⁵ Nitekim ağlara takılan Şeyh Ahmed adındaki bir şahsın Cihanbeyli, Sivrihisar, Konya ve havalisinde Babî tarikatını yaydığı anlaşılmaktadır (Y. PRK. UM. 45/81, 14/Z/1316/ 25 Nisan 1889).

²⁷⁶ “Anadolu’ya gelen Moğollar arasında İslâmiyeti yaymaya çalışan Babaî şeyhlerinden birisi olan Barak Baba Moğol İlhanlı hükümdarı Gazan Han’a kadar ulaşmış, hanın kendisini defalarca denemeye tabi tutması sonucu onun itimadını kazanarak on yahut otuz bin dinar oldukça büyük bir miktar kendisine ve dervişlerine ihsanlarda bulunulmuştur. Olcaytu döneminde de devletle yakın ilişkileri sürdüren Barak Baba, bir Moğol delegasyonunun başında Dimaşk (Şam)’a gitmiştir. İşini bitirdikten sonra delegasyon tekrar Moğol Başkenti Sultaniye’ye dönmüştür. Olcaytu Hudâbende bu başarısından memnun olmuş olmalı ki Barak Baba’yı 1307 tarihinde yine bir elçilik heyetinin başına geçirerek bu defa, bölge halkın Müslümanlığa davet etmek ve esir aldıkları Moğol generali Kutuşah’ı kurtar-

namesi'ne dair yaptığı çalışmada P. Ricaut'un Kalenderîleri zaviyeleri hakkında verdiği ilginç bilgileri aktarmaktadır. Buna göre bu zaviyeler imparatorluğun en seçkin yerlerinde bulunmakta, çok uzak yerlerden gelen Kalenderî dervişlerinin buluşma mekânları olarak onların hizmetini görmektedir (Şucâ'eddîn Velî, 2010, 80-81). Yine P. Ricaut'a göre bu dervişler, İslâmiyet'i yayma bahanesiyle İran'dan Moğolistan'a, hatta Çin'e kadar seyahat ederek aslında casusluk yapmaktadırlar. Onlar Doğu dünyasının en mükemmel casuslarıdır. Bu hizmetlerine rağmen devletin onlara pek de iyi gözle bakmadığı, bazı zaviyelerin gayri ahlaki olaylara sahne olmaları sebebiyle Köprülü Mehmed Paşa tarafından yıktırıldığı görülmektedir (Şucâ'eddîn Velî, 2010, 80-81). Neşri'de yer alan bir kayıta da devletin kılık kıyafet uygulamasındaki hassasiyet göstermelerinden birisi olarak bu olaya dikkat çekilmektedir. Buna göre devletin düşmanları dahi derviş kılığına girerek-ki bu uygulama o dönemde sûfilere tanınan özgürlük ortamının suistimal edilecek kadar geniş olduğunu göstermesi açısından önemlidir- bir yerden başka bir yere gidebilmektedir.²⁷⁷ Belki de casusluk faaliyetlerinin tarikatlarla örtüştürülmesindeki en büyük pay Erdebili halifelerine aitti. Zira onlar yeni bir devlet kurmak için bütün sınırları zorlamışlar, müridlerinden ve halifelerinden çok sayıda casusu civar ülkelere göndererek Erdebili şeyhinin öngördüğü fırsatları yaratmaya koyulmuşlardır (BOA. MD. 7, 1999: 13; Kahveci, 1998: 256-257).

Oysaki bütün bu suçlamalar tarikatlar açısından hiçbir anlam ifade etmemektedir. Onlar için esas olan tarikatın, irşadın, devamlılığıdır; içinde buldukları devlet ve ülke bu durumun sağlanmasıyla ilintisi kadar anlamlıdır. Onların bu uluslararası diyalog hali içinde her an anlaşma ya da karşıt halde bir çatışma durumu kendini saklı kılmıştır. Nitekim İbn. Arabî batını düşüncelerinin devlet tarafından bir tehdit olarak algılandığını görmesi ardından kendisini güvende hissetmeyerek hemen oradan ayrılmıştır (Corbin, 2013: 56). Başka bir hadisede de Mısır limanında Mısır padişahının bir gözünün kör olduğunu duyan Kaygusuz Abdal, bunun üzerine dervişlerine bir gözlerini pamukla ka-

mak amacıyla Gilan mıntikasına göndermiştir. Fakat Gilanlıların reisi Topaç hükümdarın bütün taleplerini reddettiği gibi Barak Baba ve berberindeki dervişlerini öldürmüştür. Burada Barak Baba'nın bir taraftan devlet tarafından diplomatik ilişkilerde kullanıldığı görülürken diğer taraftan da onun bu sayede farklı ülkelere giderek irşad vazifesini gördüğü ve geniş mürid ağlarına ulaşmak için bu durumu bir fırsata çevirdiği anlaşılmaktadır. Nitekim Barak Baba'nın Anadolu ve İran'daki faaliyetleri esnasında bir hayli mürid topladığı görülmektedir." (Ocak, 2011b: 71-72).

²⁷⁷ "Menteşeoğlu, saçını ve sakalını yolup, ışık (derviş) olup (Timur'a) vardı..." (Neşri, 2011: 143).

patmalarını emretmiştir ve bu durumu:

“Sultanum, bizüm âdetimüz oldur ki, kangı beldeye vardukda ol vilayetün padişahına mûtfî oluruz ve her kangı diraht-ı münteha sayesinde karar kıldıksa âna hayır dua iderüz. Hâlâ sizün taht-ı hükümetünüzde gelüb size tâbi oluruz.” diyerek izah etmiştir (Kaygusuz Abdal, 1999:105-110).

İşte bu yaklaşım tasavvuf camiasının bulunduğu yerdeki siyasi makamlarla olan ilişki tarzlarını göstermesi açısından çok mühimdir. Zira Kaygusuz Anadolu’dan çıkıp Mısır’a vardığında onun için geçerliliği olan Sultan o anda ülkesinde bulunduğu sultandır. Anadolu sultanı çoktan geride kalmıştır. Ülkeler hatta kıtalar arası gezerek irşad vazifesi gördüklerini düşünen bu yapılar için herhangi bir devletin onları bu vazifeden alıkoyacak kadar bir bağlayıcılığı olmadığı görülmektedir.

Devleti tarikatlar konusunda rahatsız eden dördüncü problem de öncekileri de içine alan şekliyle aynı toplum üzerinde ağlarını ören devlet ve tarikatın, farklı ontolojik ve epistemolojik algılarla yoğrulmuş ideolojilere sahip olmaları ve devletin zaman zaman bundan rahatsızlık duymasıdır. Zira devlet ve tarikatın her ikisi de dine dayanmış ancak her ikisinin dinî algıları birbirinden farklı olması ciddi sorunlar yaratmıştır. “Sufilerin Tanrıyı, yaratılışı ve varlığı anlamlandırma yönündeki düşünce pratikleri, sülûkları süresince edindikleri davranış biçimleri, zihni olgunlaşmaları ve yaşadıkları manevi haller, his ve heyecanlar, onları Tanrıyı, âlemi, hayatı ve toptan bir varoluşu anlamlandırmada toplumun diğer kesimlerinden farklı ve yetkin kılmıştır. Bu onların günlük hayattaki gelişmeler karşısında sergiledikleri tavır ve tutumlarında ve insan ilişkilerinde de görülür” (Ay, 2012: 77). Bu farklı inanç, düşünce, tutum ve davranışlar şüphesiz devletle olan ilişkilerde de kendisini göstermiştir. Corbin, bu durumu “*Her kim zahiri bakış açısından ayrılıyorsa siyasi kargaşa çıkardığı var sayılıyordu.*” diyerek izah etmeye çalışmıştır (Corbin, 2013: 56). Bu çatışma Bayramî Melâmilerinde olduğu gibi zaman zaman kıyımlar, kıyımlar ve idamlarla sonuçlanmıştır.²⁷⁸

Beşincisi ise bu mistik güçlerle bezenmiş ihvan topluluğu üyelerinin nerede ve ne kadar olduklarının devlet tarafından hiç bilinemeyecek olmasının yarattığı kaygı, şüphe ve korkulardır. Yani müritlerin her yerde ama hiçbir yerde bulunmamaları meselesidir.

²⁷⁸ Söz konusu kıyam ve idamlar için çalışmanın ilgili bölümüne bk. s. 268-279.

Osmanlı Devleti için devlet-tarikat ilişkileri aslında tasvirini yapmaya çalıştığımız bu gizemli, şeffaf olmayan yapı ile hemen her şeyi ortada olan devletin eşitsizlik düzlemindeki ilişkisi şeklinde tezahür etmiştir. Devlet sayısını, gücünü, nüfuz alanını kestiremediği bu “Şeyh Merkezli Dini Toplulukları” göremediği ve bilemediği yönlerinden çok görünen ve malumat alınabilen yönleri üzerinden takip etmeye çalışmıştır. Bu takip yönlemlerinden en başlıcası bir şeyhin etrafında toplanan derviş, mürit ve sempatizan topluluğunun sayısal niteliğini izlemek olmuştur. Başka bir deyişle “*popülerleşme(bilinirlik ve kabul görme)-siyasileşme*” özdeşliği ile şeyhlerin etrafına toplanan kalabalıkla onun siyasi emelleri olduğu ya da olmadığı yolunda bir bağlantı ve özdeşlik kurulmuştur. Zira Köprülü’nün Harzemşah ve Selçuklu Dönemi’ne atıfla söylediği şu sözler Osmanlı açısından da bir takım farklılıkları olmakla birlikte geçerlidir:

“Hükümdarların cismani saltanatları üzerinde mutasavvıfların manevi bir hâkimiyeti vardı ki bazen kuvvetli devletleri bile korkutuyor ve ona göre bazı çok mühim tedbirler alınmasına neden oluyordu... Sürekli ve büyük karışıklıklar içinde çalkalanan İslâm âleminde kendisine körü körüne itaat eden binlerce müride malik bulunan büyük şeyhler pek mühim siyasi roller oynayabileceği cihetle, hükümdarlar onları yerine göre kâh cebr ve tehdit, kâh taltif usulü ile idare etmeye çalışıyorlardı.” (Köprülü, 2013: 198).

Nitekim Peçevi’ye göre IV. Murad Diyarbakır’a döndüğünde Rumiye Şeyhi (Mahmud-ı Urmevi) namıyla oraca pek büyük hürmet gösterilen bir Nakşbendî şeyhini her tarafa yayılmış olan şöhreti nedeniyle katletmişti (Peçevi, 1992: 430-431; Ahmet Rasim, 2012: 317; Coşkun, 2004: 442).

Osmanlı arşiv kaynaklarından da devletin bu konudaki tedirginliğini takip edebilmek mümkündür. Nitekim Garzan Kazasında bulunan Veysel Karani Tekkesi bu nedenle devleti koruyan resmî ağların gözüne takılmış, sayıları binleri bulan ziyaretçinin vukuatsız olarak dağılmasıyla devlet rahat bir nefes almıştır (BOA, DH. MKT. 1182/67, 3/C/1325/M.14 Temmuz 1907). Çok çarpıcı olan başka bir hadisede ise devlet yine tarihatın görünen kısmıyla meşgul olmaya devam etmektedir: Siverek kazasının Gülpınar köyünde mukim Tarikat-ı Nakşbendî’ye mensup Şeyh Haluk’un etrafına Kürtlerden ve diğer insanlardan beş altı bin insanı toplayıp mürid olmaları sakıncalı olacağından mezkûr şeyhin (ve) “*bu gibi meşâyihin Hicaz’da ikâmetleri münâsib olacağından*”²⁷⁹

²⁷⁹ Hicaz Vilâyet-i Celîlesi’ne yazılan söz konusu emirde şöyle denilmektedir: “Diyarbakır vilayetinde

bahisle şeyh resmen sürgün edilmiştir.²⁸⁰

Gerçekten de devlet açısından merkezden uzak bir köyde, başına binlerce insanı toplayabilecek kadar karizmatik bir lider ve örgütlü bir teşkilâtının oluşu bu tarikatın hangi çevreden olduğuna bakılmaksızın bir egemenlik problemi olarak görülmesine neden olmuştur. Nitekim Sivrihisar'a gelen ve hakkında yapılan tahkikat sonucunda bölgede üç-dört bin mürid edinen Dağıstanlı Nakşbendî Şeyh Ahmed Efendi'ye ahalinin yoğun bir ilgi gösterdiğinin anlaşıldığı, zabıta nezaretinde tutulmak üzere Abdi Paşa Konağı'na yerleştirilen şeyhin bir yer gösterilip maaş bağlanması teklifi gibi vesaire hususlara dair Ankara Vilayeti tahriratının takdim olunduğundan bahsedilmektedir (BOA, DH. MKT. 1380/37, 26 S 1304/ 24 Kasım 1886). Verilen bilgilerden anlaşıldığı üzere şeyhin etrafındaki binleri bulan mürit sayısı dikkatlerden kaçmamış ve her an bu potansiyeli siyasi bir kıyam hareketine dönüştürmesinden çekinilerek bir zabıta nezaretinde tutulması cihetine gidilmiştir.²⁸¹ Burada bir hususa da dikkat etmemiz gerekmektedir. Görüldüğü üzere taşrada geniş ağlara ulaşmış, nüfuzlu ve popüler olan şeyhler şehir merkezlerinde gözetim altında tutulmaya çalışılmıştır. Bu durum anladığımız kadarıyla özellikle İstanbul'a nüfuzlu şeyhlerin taşradan gelerek/getirilerek onlara payitahtta büyük tekkeler kurulmasında bir oto kontrol mekanizmasının da amaçlandığını göstermektedir.²⁸²

kâin Siverek dâhilinde Gülpınar Kariyesi'nde mukim Tarikât-ı Nakşbendî Tarikatından Şeyh Hâluk ekrâd ve haşyeden beş altı bine yakın mürîdâtı olduğu halde onların da gitdikçe teksir etmekte bulunduğu ve şu halin devâmı muvaffaken ve maslahan envâ'-ı muhâzır ve sûi te'siri mücib olacağı mülâhazasıyla hakkında olacak muâmele müşârün-ileyhden ma'rûz-ı huzûr-ı âli kılınan telgrafnâme-de isti'a ve istifâr olunması üzerine ahâlinin selâmeti için bu gibi meşâyihin Hicaz'da akâmeleri münâsib olduğundan o sûretle iktizâ-ı halin îfâsı hakkında irade-i seniyye-i cenâb-ı padişâhî şeref-müteallik bulunduğu..." kaydedilmiştir (BOA, DH. MKT. 1698/50, 22 C 1307/M. 14 Ocak 1890).

²⁸⁰ Şeyhlerin etrafına toplanan mürid sayısının çokluğunun onların güç ve itibarını artırdığı daha tasavvuf tarihinin ilk dönemlerine ait menakıblardan da anlaşılmaktadır. Nitekim bir menkıbeye göre "Ahmed Yesevi'nin dünyanın dört bir yanından gelmiş 99. 000 müridi vardı. Diğer rivayete göre, 12. 000 velâyet-meab kerâmet-iktisâb, kâmil, mükemmel ashab-ı sūffası vardığı huzurundan ayrılmazdı; fakat irşad ve ruhsatları ile etrafa gönderilen halife ve şeyhler buna dâhil değildi." (Köprülü, 2013: 62; Evliya Çelebi, Eşrefoğlu Rumi'nin içinde medfûn bulunduğu İznik'teki cami ve dergâhtan da bahsederek, ondan "yetmiş bin müride malik bir pişva-yı aşıkân" diye söz etmektedir (Abdullah Veliyyuddin Bursevi, 2009: XVII).

²⁸¹ Benzer bir durumu ifade eden başka bir belge için bk. (BOA, Y. EE. 103/19, 3 Ra 1300/ 12 Ocak 1883).

²⁸² Mesela, "XVI. yüzyılın başlarında Osmanlı dünyasında yaşanan büyük buhranın hemen öncesinde bizzat devrin padişahı II. Bayezid'in desteğiyle İstanbul'a giren Halvetilik kısa sürede payitahtta etkin hale gelmiştir -buradan bu tür yatırımların başka sosyal ve toplumsal sebeplerinin de oldu-

Konumuz açısından son derece önemli olan bir başka olayda ise Konya’da Tarikatçı Hacı Said Kapıcıoğlu’nun “*tomruğa konularak uzaklara nefy edildiği.*” Kocabaşı şatırının serdar konağında tevkif edildiği, “*şeyhin fesadı defe muktedir iken aczini söylediği*” Konyalıları kışkırtmak için Başare köyünde oturup havaların açılmasını beklediği, Bozok Mutasarrıfı Cabbarzade Süleyman Bey’in iki bin asker göndermesinin iyi olacağı belirtilmektedir (BOA, HAT. 80/3353, 27 Za 1218/M. 9 Mart 1804). Söz konusu iki bin asker’in görevlendirilmesinin istenmesi şeyhin etrafındaki kalabalığın büyüklüğünü göstermesi ve devleti ne kadar endişe ile tedbir almaya sevk ettiğini göstermesi bakımından mühimdir.

Burada dikkat edilmesi gereken bir mesele de bütün tarikatların yukarıda izah edegeldiğimiz geniş ağlara ulaşamadıkları, siyasi ve sosyo-politik güçte olmadıkları dolayısıyla da bu tür olaylara bulaşmadıkları hususudur. Zira bu durum tarafımızdan “*güç eşiği*” kavramıyla izah edilmeye çalışılmıştır. Belli bir organize güce ulaşmış olan tarikatların ancak siyasi ve politik hamleler yapma potansiyeli taşıyabileceğini yukarıdaki örneklerden anlamak mümkündür. Zira bu kavram ile kastedilen bir tarikatın bir devlet ve toplum içerisinde yatay ve dikey ulaştığı mürit ağı, bu ağların siyasi, askerî ve sosyal statülerinin yoğunlaştığı katmanları, tarikat şeyh ve post-nişînilerinin liderlik kariuzmaları, tarikatın ulaştığı sosyo-ekonomik güç düzeyi, coğrafi olarak yayıldığı alan, taraftar ve sempatizan sayısı gibi durumlardır. Eğer bu veriler istenilen düzeye ulaşmışsa devlet idaresinden ve toplumun diğer kesimlerinden gelebilecek tehditlere karşı konabileceği ya da tarikatın önüne çıkabilecek fırsatlara ulaşılabilceği kanaati bu tarikat merkezinde ve çevresinde oluşmakta dolayısı ile “*güç eşiği*” aşılmış olup her an siyasi hatta fiili bir isyana dönüşebilmektedir. Şeyh Bedreddin, Erdebili Şeyhlerinin (Balivet, 2000: 79-106; Gölpınarlı, 2008: 17-78; Gündüz, 2013: 13-50) ve XIX. yüzyılda Kuleli Vakasında adı geçen Nakşbendî çevrelerin (Varol, 2011:217-230; Haksever, 2009: 46) geçirdikleri tarihsel süreçler bu durumun en bariz göstergesidir.

Yine Ahmet Rasim’in tarik ehli bir babanın oğlu olup ondan öğrendikleri ile bir şekilde çevreden merkeze sokulan ve siyasete yön vermek hususunda bir dönem etkin

ğ/olabileceği yadsınmamalıdır- XVI. yüzyıl boyunca artarak süren bu etkinlik, bazıları önemli küliyelerini bünyesinde yer alan çok sayıda tekkenin Halvetilere tahsis edilmesiyle mümkün olmuştur.” (Bölükbaşı 2014: 71-72).

olan Cinci Hoca için söylediği şey hattı zatında bizim güç eşiği kavramıyla izah etmeye çalıştığımız durumun bir yönüne “*birden yükselişe*” işaret etmektedir: “*Böyle birdenbire büyüyenler devlet işlerine karışırlar. Bu da emsali gibi hem siyasete karışır hem de para toplamaya başlar.*” (Ahmet Rasim, 2012:325). Ancak bu konuda şeyh ve postnişinlerin tavır ve tutumları çoğu zaman belirleyici rol oynamıştır. Mesela etrafında çok büyük bir kalabalığı toplamayı başaran ve bu haliyle de şüphe çekerek “*bazı fesadati sultana arz olunduğundan*” Edirne’ye götürülen Hacı Bayram-ı Veli²⁸³ böyle bir yola tevessül etmezken, Şehzade Musa ile girdiği saltanat mücadelesi başta olmak üzere çeşitli sebeplerle geniş ağlara ulaşmış olan Şeyh Bedreddin aynı şekilde davranmayarak isyan etmiştir (Balıvet, 2011: 79-106; Timuroğlu, 2013 9-48). Hulasa öyle ya da böyle tarikatlar içinde buldukları devlet ve toplumun siyasetinden etkilenmiş zaman zaman da bu siyasete yön vererek etki etmeye çalışmış oldukları söylenebilir.

Aslında belgelere yansıdığı şekliyle devlet açısından tarikatlardan beklenen “*kendi umuruyla meşgul olmak*”, tarikatlar için ise kendi umuruna faydalar sağlamak için siyasete bulaşmak şeklinde tezahür etmiştir. Nitekim devletin, şeyhlerin ve tarikat çevrelerinin devlet işlerine müdahalesinden rahatsız olarak onlara asli görevlerini hatırlattığı görülmektedir. Isparta’da Beş Kazalı Şeyh Osman adında bir tarikat mensubunun karıştığı suçtan dolayı affedilmesi söz konusu olduğunda devletin bu tutumu açıkça görülmektedir. Şeyh Osman’ın affedildiği ve bundan sonrası için ise “*mugâyir-i şer ve turuk-i aliyeye ve münafi-i tanzimat-ı hayriyyeye hâl u harekette bulunmayacağı ve kendi umuruyla meşgul olacağı*” (Aktaran: Varol, 2011: 213; İ.MVL 116/2815, lef 1, 29 Ra 1264/ 5 Mart 1848) özellikle vurgulanmıştır. Başka bir hadisede ise Eski Lüle Tekkesi Postnişini Ali Rıza’nın memleket işlerine karışmadığını ve bağlılığını ifade eden bir yazı kaleme aldığı görülmektedir (BOA, A. MKT. UM. 327/25, 19 S 1275/ 28 Eylül 1858). Şeyhin kendisini savunmak ve merkeze bağlılığını yinelemek zorunda kaldığı bu hadise, şeyhin bu tür işlere karışması sonucu oluşan birtakım rahatsızlıklarla ilgili olduğunu göstermektedir. Benzer başka bir hadisede ise Konya Postnişini Mevlânazâde Çelebi Efendi memleketi karıştırıyor iddiasıyla Manisa’ ya sürülmüştür.²⁸⁴

²⁸³ Hacı Bayram-ı Veli ile II. Murat rasında yaşananlar hakkında bk. (Azamat, 1996: 445).

²⁸⁴ Ahmet Cevdet Paşa tarafından kaydedilen bu hadiseye göre de Konya Postnişini Mevlânazâde Çelebi Efendi memleketi karıştırıyor diye Konya Valisi Çerkez Hasan Paşa mektup yazdığından Manisa’ ya

Tarikatların yer yer siyaset ve devlet işlerine müdâhil olan mevcut bu tutumlarının ilerleyen dönemlerde Osmanlı topraklarına sokulan Fransa hükümetinde de endişe ve korkuya neden olduğu anlaşılmaktadır. Zira bir hadisede, Fransa Sefareti Baştercümanı Lonjevil'in Tunus Meselesi hakkında görüştüğü Şeyh Hamza ile Şeyh Zafir'in siyasetle ilgilenmeyip tarikat mensuplarıyla ilgilendikleri, bu durumdan sefirin memnun kaldığı belirtilmektedir (BOA, Y. EE. 103/19, 3 Ra1300/ 12 Ocak 1883). Aslında gerek Osmanlı gerekse Fransız idaresinin çırpınışları beyhude olup alınan bu sözlerin hiçbir geçerliliğinin olmadığı tarikatların ideolojik dünyasının esaslı bir şekilde analiz edilmesiyle hemen ortaya çıkacaktır. Zira bu konuda tarih siyasete karışmadıkları ve karışmayacakları yolunda sultanlara ve bürokratlarına sözler veren ancak yine bildiğini okuyan şeyh ve dervişlerle doludur.²⁸⁵

Şeyhlerin ve tarikatların siyaseti dizayn etme arzuları hususunda belgelerden başka tasavvufî metinlerde de benzer bilgiler bulmak mümkündür. Hacı Bektaş-ı Veli Vilayetnâmesinde yer alan “*Erdoğdu Alp'im yedi yıldır, saltanat Selçük boyundan alındı. Rum Erenlerinin her biri bu seccadeye birisini layık gördüler. Ben senin ve evladının ruhlarını vilayet kabzasında saklar durmadayım, yürü zahir padişahına var, gönlündekini söyle gönlünde biz otururuz, dilinden biz söyleriz. Seni ona şirin gösteririz, kardeşinin sancağını alırsın; atın yürük, kılıcın keskin olsun, önünden sonun gür olsun dedi...*” Yine Vilayetnamede, “*...Hünkâr Kâvus Hanı Müslüman edeli Sultan Aâeddin Hünkâr'a adam akıllı muhip olmuştu. Başına ne gelse Hünkâr'a bildirir ona danışır. Ne derse ona göre hareket ederdi...*” (Hacı Bektâş-ı Velî, 1995: 73-74) tarzındaki hadiseler dikkatle tahlil edildiğinde Hünkâr Hacı Bektaş-ı Veli'nin sultanla çok yakın ilişkiler kurduğu, bu ilişkinin sultanın birtakım siyasi ve askerî tercihlerinde etkili olduğu açıkça görülmektedir. Yine Hünkâr'ın Selçuklu hanedanından saltanatın alındığına dair görüşü o gün için onun ve dervişlerinin siyasi görüşlerini yansıttığı şeklinde yorumlanabilir. Eğer olaya kaynak tahlili ile ihtiyatlı bir şekilde yaklaşacak olursak da bu bilgilerin doğruluğu

sürülmüş fakat iki ay sonra Şeyh'in bu fesadlara dahil olmadığı anlaşıldığından makamına iade olunmuştur. Bk. (Ahmet Cevdet Paşa, 2011: 91).

²⁸⁵ Bu konuda başka bir belge için bk. BOA, HAT. 80/3353, 27 Za 1218/ 9 Mart 1804; Bu hususa dair bir misalde Peçevi tarihinde yer almıştır. Peçevi'nin belirttiğine göre Kürsü Şeyhliği yapan Büyük Şeyh: Emirü'l Şenibi Vaizi diye tanınan zatın siyasilere yönelik ithamlar nedeniyle birkaç kez sürgün edilmiştir (Peçevi, 1992: II, 336).

şüpheli olsa bile en azından Bektaşîlerin, Hacı Bektâş-ı Velî'nin ölümünden çok sonraları kaleme alınan menakıpnamelerinden o ya da bu şekilde öteden beri siyasete yön verdiklerine inandıkları ya da böyle bir durumu arzu ettikleri açıkça görülmektedir. Bu durumda bizi tarikatların zaman zaman zinde ve güçlü olduklarında merkeze sokuldukları ve idareye nüfûz ettikleri şeklinde bir veriye ulaştırır kanaatindeyiz.²⁸⁶

Eflâkî'nin aktardığı bir menkıbe ise Anadolu Selçuklu sultanlarının tasavvufi çevrelerin hatta Türkmenlerin desteğini kaybettiği yolunda bir intiba uyandırarak Vilâyetnâme ile örtüşür. Hikâyeye göre Konya'nın Karamanlılar elinde bulunduğu dönemde Çelebi Hazretleri Moğol askerîni istediği için Karamanlıların canları sıkılıyor ve daima *"Biz sizinle komşu ve sizi sevenlerden olduğumuz halde, bizi istemiyorsunuz da yabancı Moğolları istiyorsunuz diyorlardı."* Bunun üzerine Çelebi şöyle dedi: *"Biz dervişleriz ve gözümüz Tanrı'nın iradesine bağlıdır. O kimi ister ve ülkeyi kime verirse biz de onun tarafında oluruz ve onu isteriz. Şimdi Tanrı sizi değil Moğol sakerlerini istiyor. Ülkeyi Selçukluların elinden alıp Cengizhanlılara verdi 'Tanrı mülkünü dilediğine verir' (Bakara, 2: 247). Bizde Tanrı'nın istediğini istiyoruz."* (Eflâkî, 2012: 675). Burada Çelebi'nin siyaset yaptığı, güçsüz Karamanoğulları yerine Moğolların azametinden istifade etmek en azından onlarla karşı karşıya gelmemek için onları desteklediği hatta bütün bu dünyevi tercihleri bile tasavvufi bir terminolojiyle ve teville nassa dayandırarak, etraflarındakilere ilan ettiği açıkça görülmektedir. Akhisarlı Şeyh İsa da yaşadığı dönemde *"velilerin hor ve zelil"* olduklarını ve sultanın meşâyihе danışmaksızın dünyaya nizam verdiğini dile getirerek zamanın padişahı Kanunî Sultan Süleyman'a ve bu dönemde sıkı sıkıya uygulanmaya çalışılan devletleşme-merkezîleşme-ideolojikleşme siyasetine karşı açık bir muhalefet içinde görülür.²⁸⁷

Toplumdan bir tekke ve dergâhın duvarları kadar soyutlanabilmiş olan bu örgütlü yapılar, söylemleri, ayinleri, dervişlerinin irşat ve propagandaları, tekke için yardım toplama gibi sebeplerle tekkeden topluma doğru; bir sonraki bölümde izah edilmeye çalışılacağı üzere toplumdan da tekkeye doğru akan güçlü argümanlar yoluyla birbirine sıkı

²⁸⁶ Kaygusuz'da mürşidi Abdal Musa'nın ayağına kadar gelen beylerden gururla söz eder: "Begler gelir Sultan Abdal Musa'ya" (Kaygusuz Abdal, 1999: 131).

²⁸⁷ "...Ali'nin oğlu Veli ola. Vilâyetinde olan veliler izzet bula... Şimdiki zaman velileri gibi hor ve zelil olmayalar. Ol zamanın padişahları meşâyih danışığıyla âleme nizamvireler ve sakal kazır kimse kalmaya. Sünnet üzere olalar..." (Akhisarlı Şeyh İsa, 2003: 182).

sıkıya bağlanmışlardır. Nitekim Bruinessen tarikatın toplumla olan bu güçlü bağına “*Aşiretin görünen feodal gücünden çoğu yerde daha güçlü etkiler yaratan şeyh merkezli dini ve mistik bir güç eşliğinde hareket eden şeyhler, köylüleri diğer toprak sahiplerinden daha çok sömürebilmişlerdir.*” şeklinde ifade etmiştir (Bruinessen, 2013: 369). O bu durumun nasıl oluştuğunu ise şeyhler için çalışan köylülerin oğulları ve misafirlere hizmet eden müridler, genellikle emeklerinin karşılığı olarak şeyhlerin duasından başka bir şey almazlar, vakıf gelirleri, müridlerin ve muhiplerin bağışları, zengin müridlerin miraslarından şeyhe ve tekkeye kalan mallar, kerametle doğru orantılı olarak artan ziyaretçi ve bağışlar şeyhin ve tarikatın diğer gelirleriydi diyerek açıklamıştır (Bruinessen, 2013: 369). Böylece toplumun refah düzeyi ve istikrarlı bir sosyo-ekonomik düzene sahipliği ile tarikatın parlak geleceği arasında bir bağıntı olduğu açıkça görülmektedir.

İKİNCİ BÖLÜM

2. OSMANLI TOPLUMUNDA TARİKATLARIN DEVLETLEŞME SÜRECİ²⁸⁸

Osmanlı Devlet aygıtının bütün kurum ve kurallarıyla ortaya çıktığı ideolojik formülasyonunu tamamladığı yüzyıllarda tarikatın söz konusu devlet ve ideoloji içerisindeki yeri ve önemi bu bölümün başlıca konusu olacaktır. XV. yüzyılın ikinci yarısından XIX. yüzyılın başlarına kadar geçen bu uzun soluklu dönemde devletin tarikatları değiştirip dönüştürme süreçleri -ki özellikle görevlendirme ve Sünnileştirme- bu süreçlere öyle ya da böyle etki eden unsurlar eşliğinde genel bir perspektifle anlaşılmaya çalışılacaktır. Birisi sosyo-ekonomik, sosyo-kültürel diğeri siyasi ve ideolojik anlam taşıyan bu iki yönlü tarihsel gelişim dikkate alınarak devlet-tarikat ilişkilerinin geldiği nokta ortaya konmaya şu ana kadar üzerinde durmaya çalıştığımız devlet ve tarikat ideolojilerinin birbirleri karşısındaki yeni konumları izah edilmeye gayret edilecektir. Aslında bu bölümde ilki gibi son bölümde ortaya konacak olan tarihsel süreci doğru anlamak adına bir tahlil amacı taşımaktadır. Ancak yine de kapsadığı dönemle ilgili önemli veriler ortaya koyacağı kanaatinde olduğumuzu belirtelim.

Osmanlı Devleti'nin devletleşme ve merkezîleşmesi ile daha yolun başında devletle hemhal olan tarikatların teşkilâtlanması, önceki dönemlerden farklı birtakım formlara bürünmesi aynı tarihsel düzlemde gerçekleşmiştir. Sultan ve elit bürokrasi tarikatları bu örgütlü yapılarıyla birincisi, başıboş bırakamazlardı ki bırakılırlarsa ne olabileceği Şeyh Bedreddin İsyanında görülmüştü. Şeyh, göz hapsindeyken bile durdurulamamıştı (Balıvet, 2011: 78); ikincisi toplumun özellikle kırsal kesimleri üzerinde derin etkileri olan bu gizemli teşkilâtları karşılıklarına da alamazlardı; üçüncüsü, çağın devletler açısından en büyük sorunu olan egemenliği ülkenin en ücra köşelerine kadar ulaştırabilme sorununun tarikatlar gibi ülke sathına “yayılmış/kısa sürede yayılabilecek” dinî, toplumsal örgütler

²⁸⁸ Buradaki devletleşmeden kasıt, devletin dönüşümünden ziyade tarikatların dönüştürülmesiyle ilgilidir. Söz konusu süreç XV. yüzyıl ortalarından XIX. yüzyıl başlarına kadar süren uzun bir zaman diliminde devletin tarikatları sisteme entegre ederek yaygınlaştırdığı bir zamana dilimine işaret etmektedir. Bu haliyle III. Bölümde anlatılacak olan “tasfiye” sürecinin tarihsel zeminini oluşturmaktadır. Çalışmada bu dönem “Devletleşme Dönemi” olarak adlandırılmıştır.

yoluyla halledilebilecek olmasına da kayıtsız kalamazdı²⁸⁹; dördüncüsü bu örgütlü yapıları sistemin karşısında tutarak sürekli tehdit almak ve tehdit etmek yerine onların enerjisini ve güçlerini sistemin içerisine çekerek devletin oluşturmak istediği ideolojik algıyı meşrulaştırmak, tebaanın devlete olan bağlılığını yükseltmek, moral ve motivasyonunu artırmak yani tarikatı devletin ideolojik aygıtlarından birisine dönüştürmek daha doğru bir tercih olabilirdi.²⁹⁰

Son tahlilde devlet bu sebeplerle işe koyulmuş çok sayıda vakıf-tekke kurmak suretiyle tekkeleri hem kırsal kesimde hem de özellikle şehirlerde²⁹¹ ve payitahta yaygın-

²⁸⁹ Osmanlı Devleti’de XIV. yüzyılda, çeşitli bölgelerden gelmiş, farklı meşrebtan çok sayıda tasavvufi şahsiyet ve zümrelere rastlanmakla beraber, tekke ve zaviyeleriyle teşkilâtli bir yapıya kavuşmuş tarikatlar sonraki yüzyıllara kıyasla henüz yeterince yaygın değildi. Sonraki dönemlerdeki bu yaygınlaşma devletin tarikatları devletin ideolojik aygıtlarına dönüştürme çabalarına paralel olara gelişmiştir. Bk. (Ocak, 2005: 210); Bu durumu salnamelerden takip edebilmek de mümkündür. Mesela Sivas Salnamelerine göre XIX. yüzyılın sonlarında, XX. yüzyıl başlarında Sivas merkezinde 6 tekke, 4 zaviye, Gürün kazasında 1 tekke ve Yıldızeli kazasında 7 tekke ve zaviye bulunmaktadır. Amasya’da 6 Tekke, 8 zaviye, Merzifon’da 3 zaviye, Ladik’de 10 Zaviye, Osmancık’ta 1 zaviye, Köprü’de 3 tekke, 2 zaviye, Mecitözü’nde 1 tekke, 1 zaviye faaliyet göstermektedir (Genç, 2009: 30, 52-53); Kütahtaya merkezde ise 15 tekke 1 mevlevihane bulunmaktadır (Karakaş, 2000: 81); Diyarbakır merkez sancagında ise 1308 H. yılına kadar 5 adet tekke, 6 adet türbe vardır (Baydur, 2007: s. 6); Tahrir kayıtlarına göre ise 30.596 nüfusu bulunan Hınıs’ta 3 tekke ve vakfı olan 12 zaviye bulunmaktadır (BOA. MTD, Hınıs Livası, 2000: 4-7); Halep’te ise vakfı bulunan 18 zaviye kayıtlardan tespit edilmiştir (BOA. MTD, Halep Livası, 2010: 56-57). Bütün bu veriler tekke ve zaviyelerin Anadolu sancakları ve kazalarındaki yaygınlığını göstermesi ve neden devletin tarikatları sisteme adapte etmeye çalıştığını izah etmesi açısından önemlidir.

²⁹⁰ Nitekim devlet ricali daha kuruluş evresinden başlayarak kendisiyle içkinleşen bu örgütlü yapıları yaygınlaştırmak ve onlardan farklı şekillerde yararlanmak için çok sayıda tekke, zaviye kurmuş ve onlara zengin vakıflar bağışlamışlardır. Aşıkpaşaoğlu’nda geçen kayıta bir ârif “padişahlara hazine gerekmektedir” sorusuna “Bir asıl hazine vardır o gerektir” bu asıl hazine “tebaanın hayır duaları padişahlara asıl hazinedir” diyerek padişahların mallarını hayra harcamaları salık verilmiştir. Öyle de olmuş onlar ve ileri gelen bürokratları çok sayıda, camii, imaret, medrese, tekke ve zaviye kurmuşlardır (Aşıkpaşaoğlu, 1992: 160-172; Neşri, 2011: 86, 129, 343).

²⁹¹ “XVII. yüzyıla kadar Osmanlı tasavvuf kültürünü belirleyen başlıca tarikatların Horasan kökenli olmalarına karşılık- Irak meşrepli olup ilk dönemlerin önemli olaylarına yön veren Vefailiği yadsınamamak kaydıyla-, bu dönemden itibaren Arap kültür sahasında çıkıp gelişen Kâdiriyye, Rufâiyye ve Sa’diyyenin Osmanlı şehir hayatına katıldıkları gözlenmektedir. Kâdiriyye XV. yüzyıl ortalarında Eşrefoğlu Rumî birlikte (M. 1377/1469-1470) ile Anadolu’ya girerken, İstanbul’a gelişi ve yaygınlaşması XVII. yüzyılda olacaktır. Aynı şekilde Rufâilik XVII. Yüzyılda Şeyh Mehmed Hadîdî vasıtasıyla İmparatorluk merkezine yansıyabilmiştir. Sa’dilik ise XVIII. yüzyıl başlarında Ebu’l-Vefâ ve Abdusselâm Şeybânî tarafından İstanbul’a getirilmiştir. Bunları XVIII. yüzyılda Bedeviye ve Şâze-liyye izlemiştir. Arap kökenli şeyhler aracılığıyla bu yüzyıldan itibaren Anadolu’ya giren bu tarikatlar, kendilerinden hilafet alan Türk mutasavvıflar tarafından halk arasında rağbet görmeleri sağlanmıştır.” (Özer, 2007: 47-48); Devlet her nerede olursa olsun kurulan tarikatlara karşı daha başından ön yargılı bir karşı duruşu hiç sergilememiştir. Nitekim bu tarikatlarca kurulan tekke ve zaviyeler de devletin ihسانlarına düşar olmuş ve sitem içerisinde yer bulmuşlardır. 23 Ş 1103/ 10 Mayıs 1692 tarihli bir belgede Kutbü’l-arifin Şeyh Abdülkadir Geylani ve Şeyh Ahmed er-Rufai evladları avarız, nüzul, tekâlif-i örfiyye ve şakka talebiyle beylerbeyi, sancakbeyi ve kethüdalari tarafından hilaf-i şer’ rencide edilmekle gezdigi yerlerde avarız, nüzul ve saire tekâlif ile rencide edilmemelerine dair tez-

laştırmış ya da yaygınlaşmasına müsaade etmiştir.²⁹² Böylece tarikatların ulu kabul ettikleri şeyhler aşağıda örnekleri verileceği üzere İstanbul'a gelerek kendileri için kurulan tekkelere oturtulmuşlardır. Bu başka sebepleri olduğunu yadsımamak kaydıyla o tarikatın beyin takımını sarayın yakınına taşımak ve onları kontrol altına almak için alınmış muazzam bir önlem olmalıdır. Ancak bu durum payitaht dışında kalan yerlerde büyük saygınlık gösterilen ve her an etrafındaki kalabalığa istikamet verebilecek düzeyde büyük şeyhlerin ve tarikatların olmadığı anlamına gelmemelidir. Bu hamlenin bir adım ötesi ise sonraki dönemlerde uygulamaya geçirilecek olan merkezî tekke uygulaması olacaktır.

Devletleşme Dönemi dediğimiz Osmanlı resmî ideolojisinin tam anlamıyla oluştuğu ve olgunlaştığı bu dönemde devlet ve tarikat ilişkileri de aynı şekilde genel istikameti belli olan bir yere oturmuştur. Osmanlı Devleti'nde yaşanan ideolojikleşmenin sonucu olarak ortaya çıkan resmî ideolojinin esasını inanç oluşturduğundan Osmanlı İmparatorluğu'nda devlet de en az din (İslâm) kadar bir inanç konusu olup kutsal olarak kabul edilmiştir (Ocak, 2013b: 84). Dolayısıyla bu dönemde sıklıkla görülecek olan zındık, mühlid gibi dinî kıstaslarla izah edilen suçlar ile devlete karşı işlenen suçlar özdeşleştirilmiştir. İslâm'a saldırmakla sultana, Devlet-i Aliye'ye saldırmak aynılaşmış bu nedenle de aynı şiddetle kovuşturulmuş ve cezalandırılmıştır. Bir başka yönüyle de devlet İslâm'ı bütün toplumsal kesimlerden ve bireylerden daha fazla sahiplenmiş ve kendi anladığı şekliyle de onu en saf, en temiz ve en ideal İslâm olarak sabitleyerek koruma altına almıştır. Bu bağlamda "Osmanlı Devleti'nin imparatorluk yapılanmasını tamamladığı, askerî ve siyasi gücünün zirvesinde olduğu XV ve XVI. yüzyıllarda toplumun ideolojik/inançsal farklılıklarını devletin dini/ideolojik çerçevesine çekmek çabaları, dini-sosyal nitelikli protestolarla/isyanlarla karşılanmıştır. Devletin kontrol eğilimi ile doğru orantılı olarak protesto hareketleri sosyal derinlik ve yaygınlık kazanmıştır" (Akça, 2010: 214; Ocak, 2013: vii-viii). Devlet-ordu-ulema sarmalı tarafından üretilen Os-

kire verilmiştir bk. (BOA. İE. MİT. Nr. 2/110); 29 N 1186/ 24 Aralık 1772 tarihli bir Berat'ta ise Sadi Tarikati'nden İsmail Paşa Tekkesi'nin şeyhine günde yirmi akçe tevcih edildiği görülmektedir bk. (BOA. C..EV.. Nr. 312/16); 29 Z 1235/ 7 ekim 1820 tarihli bir belgede ise Cisrabad'a bağlı Ali Bey karyesindeki Valide Sultan Camii mahlûl hitabetinin Şazeli Tarikati Şeyhi Hafız Hacı İbrahim Halife'ye tevcih edildiği görülmektedir bk. (BOA. HAT. Nr. 1552/51).

²⁹² İstanbul'da 1840 yılında toplam 259 tekkenin bulunduğu görülürki bu sayı 1889 yılında 307'yi bulmuştur. Bu konuda geniş bilgi için bk. (Türer, 2005: 240).

manlı resmî ideolojisi bu tür protesto ve isyan girişimlerini doğrudan söz konusu ideolojiye ve onunla özdeşleşmiş olan devlete/sultanın mutlak iktidarına bir tehdit olarak algılayarak yine ideolojik bir formülasyonla şiddetle bastırmıştır.

Burada dikkat çeken husus merkezî tarihsel gelişim süreci içerisinde doğurduğu, uzuvlarını ve sınırlarını belirlediği inançla içkinleşmiş bir devlet ile yine kendi tasavvur ettiği bir inanç sistemiyle hareket eden çevreden gelen protestoların aynı düzlemde yani din ve inançlar üzerinden bir çatışmaya girmeleridir. Verilecek olan siyasi, sosyo-ekonomik, sosyo-kültürel ve ideolojik mücadeleler böylece inanca indirgenmiş, ancak onun üzerinden kitlelerin de işin içine dâhil edilebildiği kendince meşru bir zemine kaydırılmıştır.²⁹³ Burada sapkınlık devleti, toplumu ve bunları bir arada tutan resmî ideolojiyi çözücü bir tehdit olarak algılanmıştır. Yani problem aslında bu çevrelerin verdiği mesajdan ziyade söz konusu mesajın otorite tarafından tahammül edilemeyecek bir tehdit olarak algılanmaya başlanmasıyla ortaya çıkmıştır (Menekşe, 2014:145). Bu süreçte, giderek ötekileşen ve devletin takip listesine giren özellikle tasavvufi çevreler, kendilerini akredite etmek için meşruiyet derecesi yüksek tarikatlar içerisine sığınmak ya da şeriat ile uzlaşmak bir nevi devletleştirilmeye boyun eğerek resmî ideoloji çarkları arasında yeniden şekillenmek durumunda kalmışlardır.²⁹⁴ Bu yeni dönemde devletin caydırıcılığı karşısında ister istemez tekke ile medrese, ulema ile meşâyih arasındaki mesafe ve makas farkı giderek azalmış dolayısıyla çatışma alanlarının çoğu ortadan kalkmıştır.

Osmanlı Devleti'nde genel olarak büyük çaplı ulema-meşâyih çatışmasının oluşmamasının sebebi şu halde meşâyihin de resmî ideoloji dairesi içerisine çekilmesi yani görece meşîhatın ulemalaşmasıyla/devletleştirilmesiyle ilgilidir ve söz konusu durum

²⁹³ Mesela, Şeyh Bedreddin kendisi sapkın olmakla itham edilmesine rağmen o da kendi savunduğu inancın doğru şeriat olduğu iddiasında olmuştur: "Peygamberlerin ve temiz kişilerin sözleri doğrudur; yalnız yanlışlık onların ne dediklerini anlayıştadır... Onları Tanrı dostlarından olan, içi dışı temiz kişiler bilirler, anlarlar." (Gölpınarlı, 2008: 131, Neşri, 2011: 217) Bu sözleriyle şeriatı doğru anlamak vurgusu yapan Bedreddin dinî söylemlerle topladığı taraftarlarını dünyalıklarla, makam, mevki ve tımarlar, sancaklar ve subaşılıklar vs. ile ikna ve teşvik etmeyi sürdürmüştür; Ocak, Babai İsyanı ve Şeyh Bedreddin isyanının söz konusu Mehdiçi karakterlerine vurgu yapmakla birlikte nihai hedefin siyasi, olduğuna vurgu yapmıştır (Ocak, 2011a: 155-156).

²⁹⁴ Melikoff özellikle Bektaşî-Alevi senkretizmi üzerinde kafa yormakta ve Bektaşîliğin bu kapsayıcılığında, senkretizm, kural dışı örf tanımazlığı (marginal ve anti-conformiste) oluşu ve yerleşik düzeni red edişi, eski dinler ve geleneklerle iç içe oluşunu ön plana çıkartmaktadır. Zira bu durumun öncesinde olduğu gibi Osmanlı tarihi seyri sürecinde de Bektaşîliğin, Kızılbaşlık, Hurufilik gibi resmî ideoloji bakımından sorunlu birçok dini ve tasavvufi ekolü kendi bünyesine almasında etkili olduğuna dikkat çekmektedir (Melikoff, 2011: 110-128).

bizim bu bölümde ileri sürdüğümüz temel savın “*tarikatlara birtakım tasavvufî istilahlardan uzaklaştırılarak devletleştirildiği*” nin de bir nevi kanıtıdır. Bu hususta Okumuş, geleneksel Osmanlı toplumunda ulema ile heterodoks çevreler hatta gayrimüslimler arasında bir çatışmanın söz konusu olmadığı ifade edilebilir derken aslında sonuca işaret etmektedir (Okumuş, Vd., 2006: 38). Oysaki çatışma olmamasının sebebi tarikatın giderek kendi ontolojik ve epistemolojik algı dünyasından uzaklaştırılması, yol ve erkânlarının Resmi İslâm şıngalanmak suretiyle bulandırılması ile -kırsal kesimin ücra alanlarını ayrı tutmak kaydıyla- sisteme ve resmî ideolojiye adapte edilmesiyle alakalıdır. Akça ise Osmanlı tarihinde merkezî otorite ve ulema çevresi ile tarikatlar arasındaki ilişkiler genelde olumlu olmuştur. Bu durum tarikatların Sünnî karakterleriyle ilişkili olduğu kadar; tarikatların tasavvuf anlayışlarının vahdet-i vücudçu olmamasından en azından bu anlayışın sert yorumlarından uzak olmalarından da kaynaklanmıştır görüşünü ifade eder (Akça, 2010: 200). Akça'nın ortaya koyduğu Sünnî tarikatlar ile devletin uyduğu yorumu ilk bakışta mantıklı ve bir yere kadar kabul edilebilirse de ister Sünnî ister Şîî isterse de Osmanlılar'ın tabiriyle “*Rafizî, Ehl-i Bidat*” olsun, tarikatların tasavvufî istilahları, ontolojik ve epistemolojik algılarının söz konusu mezheplerin savunuculuğunu ve öğreticiliğini yapan ulemanınkinden çok farklı olduğu hatırlanmalıdır. Kaldı ki devletin devletleştirme çabalarına rağmen XVI. yüzyıldan itibaren Sünnî tarikat çevreleri ile devlet/ulema arasında mesela Bayramî Melamileri, Gülşeniler, Sivasiler gibi bir hayli problem yaşanmıştır. Yukarıda her ne kadar bir vahdet-i vücud vurgusu yapılmışsa da buna daha geniş bir perspektifle bakılarak tarikatların ontolojik ve epistemolojik algılarıyla ördükleri ideoloji ile uyumsuzluk olarak bakmak daha doğru olacaktır. Nitekim Zilfi de bu duruma işaret eder; Kadızadeliler-Sivasiler tartışmasını “*...ilahi kanunla tayin edilen Ortodoksi (ehl-i sünnet) ile İslâm mistisizmi (sûfiliğin) usulleri ve iddiaları arasındaki kronik zenginlik*”te temellendirmek mümkündür demektedir (Aktaran: Akça, 2010:192-193). Öyle ise XVI. yüzyılı ideolojik kısımlarla, XVII. yüzyılı ideolojik tartışma ve çatışmalarla (Kadızadeliler ile) geçiren Osmanlı toplumunda XVIII. yüzyılın sakinliği ve bu tür hadiselerin daha makul bir çerçeveye gerilemesi söz konusu çevrelerin devletleşmesi ve ideoloji ile uyumlu hale gelmeleriyle diğer taraftan da devletin, bir zamanlar ideolojisinin hâkim rengi olan sinir uçlarının giderek hâkim rolünü kaybetmeye başlamasıyla ve resmi ideolojinin farklı enstrümanlarla zenginleşmesiyle ilgili olmalıdır.

Bu dönem için genel tesirleri bakımından değinilmesi gereken bir husus da Erdebili/Safevi şeyhleri meselesidir. Şîf Safevi gailisi Osmanlı merkezîleşme ve ideolojikleşme sürecini bir dış aktör olarak hem de Osmanlı içlerine kadar sokulmak suretiyle doğrudan etkilemiştir. Çünkü Şeyh/Şah İsmail'in asıl meselesi Şîfiliğin ilan edilmesi ile geniş kitleler arasında yaygınlaştırılmasıydı (Gündüz, 2013: 68) ve bu durum Şîfilikle özdeşleşen bir Safevi devlet ideolojisini doğurmuştu. Bu durumun Osmanlıya yansımaları bu siyasi ve ideolojik düşmana karşı kendi ideolojisini bayraklaştırmak şeklinde yansımıştır. Safevî propagandası Osmanlıların tefekkür dünyasında, din ve siyaset algısında ciddi dalagalanmalar yaratmıştır. Ehl-i sünnet inancı ile devlet arasındaki mesafe tamamen ortadan kalkmış devlet ile din, aynı düzlemde sapkın ve yıkıcı olarak addedilen hedeflere karşı birleşmiş ve içkinleşmiştir. Bu durum devleti olduğu kadar onu zihinsel ve ideolojik olarak destekleyen ulemayı da olabildiğince savunmacı bir psikolojiye sokmuştur (Öge, 2011: 323). Bu nedenle Osmanlı merkezîleşme ve ideolojikleşme sürecinin anlaşılabilmesi için Erdebili Tarikatı etrafında oluşan ve Osmanlı ile Erdebili Tekkesi tarihini aynı düzlemde buluşturan bazı meseleleri devlet-tarikat ilişkileri bağlamında ele almadan Osmanlı Devleti'nde yaşanan bu sürecin tam anlamıyla izah edilemeyeceği kanaatindeyiz. Zira Erdebili Tarikatı'nın devletleşme süreci Osmanlı Devleti'nin merkezîleşmesi ve ideolojikleşmesiyle birlikte yaşandığından devlet-tarikat ilişkileri bakımından zengin örnekler sunmaktadır.

Son olarak Osmanlı'nın yaşadığı bu tarihsel süreçte Orta Doğu Arap topraklarının fethi bu bölgelerden Anadolu ve payitahta doğru çift yönlü olmak üzere demografik akışkanlığın artması -burada daha çok elit tabakalardan, Orta Doğu ulemasının Osmanlı ülkesine akınından bahsedilmektedir- İslâm'ın daha muhafazakâr tonlarının Osmanlı resmî ideolojisine katıldığı ve onun katılaşmasına katkı sağladığı ileri sürülmüştür.²⁹⁵ Ancak bu durumun doğru analiz edilmesi etkinin etkinlik derecesinin küçümsenme ya da tam tersi abartılma cihetine gidilmemesi hassas bir dengede olayların cereyan ediş şeklinin takip edilmesi gerekmektedir. Zira buradan Kadızadeliler gibi münferit ve en

²⁹⁵ Burada özellikle Fahreddinî Râzi mektebinin hakim rolüne rağmen, bu süreçte Osmanlı topraklarında İbn. Teymiyye mektebi'nin de giderek ağırlığını hissettirir hale geldiği, Yavuz Sultan Selim'in Mısır'ı fethi ardından Osmanlı ideolojikleşmesinde Sünnî İslâm'ın baskın rolünde mesela, Ehl-i sünnet tarafından kabul gören dört mezhep dışında yargılamanın reddedilmesi gibi hususların oluştuğu ileri sürülmüştür. Bk. (Öge, 2011: 321-323).

hijit örneklerden yola çıkarak taassubiyet çukuruna düşmüş bir Osmanlı aygıtı var etme çabaları, tarihsel süreçten çok ideolojik bağıntılarla olaylara yaklaşılmasıyla alakalıdır.²⁹⁶

Gerçekten de Orta Doğu İslâm coğrafyasının Osmanlı ülkesine katılması Osmanlı resmî ideolojisinin kalıplaşmasına, ağların daralmasına, zengin çeşitlilik-esneklik-hoşgörü algısına büyük oranda darbe vuracak bir taassubiyeti var etmiş midir? Yavuz bu konudaki değerlendirmeleri şöyle özetlemektedir:

“Yavuz Sultan Selim’in Mısır seferinden dönüşünde birlikte getirdiği ileri sürülen ulema -ki bunlar, rivayete göre, Eş’ari, uleması ve İbn Teymiyye’nin öğrencileridir!- itikada Eş’ari, Fıkıhta (amelde) ise Şafii bir İslâm projesini hâkim kılmışlardır. İşte ne olduysa ondan sonra olmuştur! Tekkeyle medrese birbirine girmiş, bilim ve felsefe düşüncesinin yolu kapanmış, Dr. Said Başer’in ifadesiyle ‘Gazali’nin fikirleri tesirli olunca felsefe telif edilmiştir! Dahası, bu zihniyet kayması, (yani Eş’ari/Şafii anlayışının hâkim olması) ve müspet bilimlerin tedrisat dışında kalması otomatikman Osmanlı’daki ilmi ve fikri faaliyeti durdurmuştur.” (Yavuz, 1999: 53-55; Öge, 2011: 323).

Halbu ki Osmanlı ulemasına ilham kaynağı olan söz konusu Orta Doğu kökenli ulemanın bile renkli ve farklı ekolleri hatta tasavvufi neşveyi şahıslarında birleştiren altyapıları dikkate alındığında durumun kuvvetle iddia edildiği gibi olmadığı anlaşılacaktır. Mesela Kâtip Çelebi’nin Osmanlı ulemasına yönelttiği eleştirilere gıpta ile verdiği isim örneklerinden bu şahısları görebilmek mümkündür (Kâtip Çelebi, 2007: 20).²⁹⁷ Konunun dağılmaması için söz konusu şahıslar hakkında Şeker’in tafsilatlı çalışmasına kısaca göz atmak yeterli olacaktır. Zira Kâtip Çelebi’nin zikrettiği Sa’deddin Teftazani, Seyyid Şerif Cürçani felsefileşen kelâm ekolünün Osmanlı’daki mimarlarıdır (Şeker,

²⁹⁶ Hilmi Yavuz bu konuda öne sürülen radikal biçimde farklılık arzeden görüşlere dikkat çekerek meselelerin nasıl ideolojik bir zeminde tartışıldığını şöyle izah etmektedir: “Kimileri Türk Müslümanlığını Sünnilik karşısı Heterodokside temellendirmeye çalışıyor; kimileriye Sünnî kelam okullarında... Türk Müslümanlığını (ki, genellikle ‘Anadolu Müslümanlığı’ diye anılıyor), Sünnilik dışı (Heterodoks) temelleri üzerine inşa etmek isteyenler bir yanda, Sünnî Kelâm’ın bir varyantı üzerine inşa etmek isteyenler öte yanda! Kısaca şu: ‘Türklerin Müslümanlığı Heterodoks bir Müslümanlıktır’ diyenlere göre, Alevilik; Türk Müslümanlığı Ortodoks (Sünnî) bir Müslümanlıktır’ diyenlere göre ise, Maturidilik... Ve bunların ikisi arasında, ara kesitte yer alan bir üçüncü görüş: Volk (Halk) İslâmî!” (Yavuz, 1999: 49).

²⁹⁷ “İslâm bilginlerinden ve hakiki araştıranlardan İmam-ı Gazzali, İmam Fahreddin Razi, büyük bilgin Adududdin İci ve onların izinden gidenlerden Kadı Beyzavi, ulu bilgin Şirazi, Kudbeddin Razi, yine büyük bilgin Sa’deddin Teftazani, Seyyid Şerif Cürçani- ulu Tanrı hepsine rahmet etsin- ve onların yolundan gidenlerden büyük bilgin Celaleddin Devvani ile öğrencileri gerçeği bulma ve inceleme konağına ulaşip tek bir konuda kalmadılar.” (Kâtip Çelebi, 2007: 20).

2013a: 52-53; Özen, 2011: 299-308). Osmanlı kelamî düşünce Hanefî Maturidî gelenekle Gazzâli ve Râzî'nin açtığı yolda yürümüştür. İki mütefekkirde itikadî endişelerle felsefî fikirlere doğru giderler (Şeker, 2013a: 52-53). Gazzâli Râzî ve Cürçânîyi bir araya getirerek uzlaştırmacı kabiliyetini burada da gösterir (Şeker, 2013a: 52-53; Çağrıçı, 1996: 489-505). Cürçânî'nin tasavvufu olan irtibatı bu mütefekkirin Osmanlı ikliminde rağbet görmesinin bir başka sebebidir. Amelde Hanefî itikadda Eş'ari ve tasavvuf yolunda Nakşbendî olan Cürçânî fikren ve hissen Osmanlı'yı kucaklayıcı bir heterojenliğe sahiptir (Şeker, 2013a: 62). Osmanlı kaynaklarında yine Râzî'ye biçilen sûfî rol (Şeker, 2013a: 49-51; Yavuz, 1995: 89-95)²⁹⁸ onun rehberleştirilmesinin sebeplerini de göstermiş olur. Böylece Kâtip Çelebi'nin sunduğu zihinsel arka planı temsil eden şahsiyetlerin ya felsefî ve tasavvufî; ya da felsefî ve akli melekelerin öncelikliğini yani farklı ekolleri şahsında -bazılarının baskınlığını yadsımamak kaydıyla- uzlaştıran böylece imparatorluğa aradığı kaynaştırıcı ve birleştirici ruhu üfleyen şahıslar oldukları söylenebilir.

Ancak Kâtip Çelebi'nin dönemsel bir kriz olan Kadızadeli hadisesi iklimi içerisinden söylediği şu sözler de -salt yukarıdaki sebebe bağlanmasının imkânsızlığını ortaya koymakla birlikte- bir ideolojik katılaşma ve daralmanın olduğunu da göstermektedir. O, “...hikmet ile şeriat ilimlerini uzlaştıran gerçek araştırmacılar ün salmışlardı.” diyerek övgüyle bahsettiği Sultan Süleyman devrine kadarki Osmanlı âlimleri ile bunda sonrakilere birbirinden ayırarak tam da bu tarihsel kesite işaret etmektedir.²⁹⁹ Yine Çelebi'nin şu sözleri de giderek dar bir kalıba sıkıştırılan ilmi perspektife işaret etmektedir:

“Lakin nice boş kafalı kimseler İslâmîliğin başlangıcında bir maslahat için ortaya konan rivayetleri görüp cansız taş gibi- akıllarını kullanmadan- salt taklit ile dönüp kaldılar. Aslını sorup düşünmeden red ve inkâr eylediler. Felsefe ilimleri diye kötüleyip, yeri göğü bilmez cahil iken bilgin geçindiler.” (Kâtip Çelebi, 2007: 21).

Kâtip Çelebi'nin bilimsel ve felsefî perspektifin kaybolmasına tepkisi Kadızadeli-ler travması ile ilintili olmakla birlikte yine XV ve XVI. yüzyıl Bayramî Melamilerinin

²⁹⁸ Söz konusu şahıslar hakkında geniş bilgi için bk. (Şeker, 2013a: 36-63).

²⁹⁹ “Osmanlı Devletinin ilk çağlarından Sultan Süleyman Han zamanına gelinceye dek hikmet ile şeriat ilimlerini uzlaştıran gerçek araştırmacılar ün salmışlardı. Sultan Mehmed Han, Medaris-i Semaniye'yi yaptırıp kanuna göre iş görülüp okutulsun diye vakfiyesinde yazmış, Haşiye-i Tecrid ve Şerh-i Mevakıf derslerinin okutulmasını bildirmişti. Sonra gelenler bu dersler felsefiyattır diye kaldırıp Hidaye ve Ekmel derslerini okutmaya akla uygun gördüler. Yalnız bunlarla yetinmekle akla uygun olmadığı için ne felsefiyat kaldı, nede Hidaye kaldı, ne Ekmel.” (Kâtip Çelebi, 2007: 21).

önde gelen isimlerinden Abdurrahman el-Askerî'nin verdiği bilgiler imparatorluğun zirve noktasındaki ulemanın yozlaşarak bu perspektiften uzaklaştığına işaret ederek işin bir başka yönüne dikkat çekmektedir: “*Fi zamanina ‘ulema birbirini begenmezler. Her kankısına zamanının a’lemi kimdür disen ben dimek mukarrerdür. Ya, fülân nicedür disen kara cahildür ne bilür diyü cevap ider...*”³⁰⁰ Dönemin kaynaklarına yansıyan bu eleştirilerden de anlaşıldığı üzere medreselerde ve Osmanlı düşünce hayatında giderek görülen bu daralma ve kısırlaşmanın birçok sebebinden söz edilebilir. Ancak bunlardan birisinin temel sebepmiş gibi ileri sürülmesi mevcut veriler ışığında mümkün görünmemektedir. Hatta mevcut bilgi ve veriler bizi bu Orta Doğu’lu kıskaca maruz kalındığı düşüncesinden uzaklaştırır niteliktedir. Çünkü Osmanlı Devlet aygıtı aksine kendi mantığına ve kararlarına, gerekli görülen askerî ve mali zorluklara ve Müslümanların faydasına, maslahata göre hükmetmekteydi.

“Maverdi ve sözünü daha sakınmaz biri olan İbn. Teymiyye gibi kamu hukukunu oluşturma işine soyunan hukukçular devlet pratiği içerisine de ilahi hukuk ve dürüstlük ve adalet ilkelerini sokmaktan hiç vazgeçmediler; fakat bu çok az sonuç verdi. Çoğu kişi şeriat ilkelerine ve yöntemlerine dayanan İslâm kamu hukukunun, tam olarak uygulanmasının ancak ütöpik düşünce olduğunu var olan devletin uygulamalarının ona uymaya çağını öne sürmüşlerdir” (Zubaida, 2008: 147-148). Hele hele bu ikili yönetim algısının ikisine de hâkim olan devlet maslahatı üzere iktidarın ve ideolojinin bina edildiği Osmanlı Devleti söz konusu olunca, ne Eşarilik, ne de Teymiyye ekolünü sürdüren ulemanın Osmanlı coğrafyasına gelmesi, Osmanlı Devlet aygıtını istikamet üzere olduğu rotadan çıkartmamıştır. Şafii hukukçuların yorumuna tevessül eden Çivizade’nin görevden alınmasından başka,³⁰¹ para vakıfları konusunda kapışan zamanın Ebu Hanifesi de-

³⁰⁰ “Fakir-i hakir otuz yıl kadar vadur ki Melamilik-i mahmiyye-i vilayet-i Rumun etraf ve cevanibin geşt iderin. Kuşe be-kuşe oturan ‘âlimler ‘ucb u enaniyyet sıfatı ile muttasıflardur. İla ma-şaa’ İlah erbab-ı medaris hod danışmendlere evvela ders-i gurur ve ta’lim’i ‘ucb ve enaniyyet iderler. Ba’dehu ma’kulat meşru’at ne ise gösterürler. Kudat nüvvab hod çün gürg-i derende önlerine gelenleri yirtup yerler...” (Erünsal, 2003: XXXVI).

³⁰¹ Bu konudaki tartışmalara yer veren Yavuz’un bu konudaki tesbiti şu şekildedir: “Dr. Said Başer’e göre, bu zihniyet kayması’nın yer aldığı XVI. yüzyıl Osmanlı’sına bir bakâlim. Gördüğümüz şudur: Mesela, 1539’da Şeyhülislâm olan Çivizade Muhiddin Efendi’nin bu makamdan uzaklaştırılması! Çivizade, Şeyhülislâmlık makamından niçin uzaklaştırılmıştır? Hanefi ve Maturidi olduğu için mi? Tam tersine! Çivizade’nin ‘mesh’e ait bir fetvasında, bu konu İmam-ı Azam’a bağlı fakihlerin verdikleri hükümleri yetersiz bularak, Şafii fakihlere atıfta bulunmasının ortalığı nasıl karıştırdığını, Prof. Dr. M. Said Yazıcıoğlu’Le Kelam et son role dans la Societe Turco-Ottomane’da (Ankara,

nilen Ebusuud Efendi, Teymiyye ekolünden gelen Birgivi'yi hem de Hanefi hukukçuların yorumuyla yenmiştir (Aktaran: Yavuz, 1999: 55-56).³⁰² Başka bir deyişle “Osmanlı sultanları Hanefi okuluna resmî bir statü vermiştir. Bu, muhtemelen o okulun Osmanlı topraklarına ilk kadıları ve hukukçuları sağlayan Osmanlı öncesi Anadolu şehirlerinde zaten kurumlara hâkim olmasından kaynaklanmış” (İmber, 2004: 31; Yavuz, 1999: 55-56) ve onlar örtüştüğü Hanefiliğe yol verirken diğerine geçiş izni vermemişlerdir. Bütün bu izahatlardan ve daha önce belirtildiği üzere Hanefi -Maturîdi geleneğin akılcı yaklaşımından sonuna kadar istifade eden Osmanlı Devleti'nin XVI. yüzyıldaki Orta Doğu'nun fethiyle rotasından çıktığı ve taassubiyete büründüğü yolundaki görüşler yerinde görünmemektedir.

Ancak bütün bunlara rağmen ulema ile meşâyih arasında birtakım çekişmelerin olduğu veya resmî ideolojinin birtakım tasavvufi ıstılahları zaman zaman konjonktürel gelişmelerin de etkisiyle baskı altına aldığı durumlar da yadsınmamalıdır. Kâtip Çelebi usta bir şekilde hem döneminin ulemasının hem de meşâyihinin içinde bulunduğu yozlaşmaya işaret ederek iki tarafın birbirini suçlayan yaklaşımlarının anlamsızlığına dikkat çekerek yaşanan duruma işaret etmiştir:

“Ama sûflerin hal diliyle karşılıkları budur ki halvetiye sayfasının çoğunu ayini ve yolu mürit toplamak üzerinedir, bundan dolayı tekke kurup hengamegirlik şartı olan hayuhuyu topluluğa vasıta, geçim yolu ve kendilerini ayakta tutacak bir direk olarak alan bu suret uğruları eskilerin gerçek ve doğru amaçları olan sema işini ve yapmak zorunda kaldıkları hareketlerini, süslü püslü yalan tuzağı ve adı kötüye çıkmış ahmakların ayağına köstek yaparak, o bahane ile

1990) açıklıkla gösteriyor. Çivizade'nin fervasında Şafii fakihlere atıfta bulunulması, başta, o zaman Rumeli Kazaskerî olan Ebussuud Efendi olmak üzere, ulemayı fena halde öfkelenendirir ve Ebussuud, Çivizade'nin fetvasını reddeder. Kanunî, bu meselenin çözümlenmesini ister; ulema toplanır ve dikkat edilsin, Şafii kaynaklarına başvuran Çivizade'yi değil, ona karşı çıkan Ebussuud Efendi'yi haklı bulur. Hani, Şafii fihri, Eş'ari Kelamı hâkim olmuştu? Nerede?” (Yavuz, 1999: 55-56).

³⁰² Yine bu konudaki yorumları değerlendiren Yavuz yerinde tespitler yapmaktadır: “İmam Birgivi, Ebussuud Efendi'yi tekfir etmiştir; ama asıl, sonuca bakmak gerekiyor. ‘Tekfir’ meselesi de Ebussuud Efendi ile Çivizade arasında, para vakıflarına ilişkin bir anlaşmazlıktan kaynaklanmıştır: Para vakfi caiz midir, değil midir? Bu anlaşmazlıkta Çivizade'nin ve onu destekleyen İmam Birgivi'nin, caiz olmadığını söylemelerine karşılık, Ebusuud Efendi (dönemin Sofyalı Bali Efendi, Şeyhülislâm Şah Çelebi ve Fenarizade gibi fikh bilginlerinin desteğiyle), para vakfının caiz olacağını öne sürmüştür. Hem de neye dayanarak: Elbette Hanefi fikhına! Yani, Ebu Hanefi'nin öğrencisi olan İmam Züfer'in, ‘kayıtsız şartsız caiz olduğuna dair’ fetvasına dayanarak... (sonrakilerinde) ‘İkinci Ebu Hanife’ (Ebu Hanife-i Sani) diye adlandırdıkları Ebussuud'un yolundan yürüdükleri biliniyor. Hani, nerede Şafii fikhının hâkimiyeti? –Kaldıkları- Birgevi Selefî'yecilik ile malüdü, -Eş'arilik veya Şafilik değil!” (Yavuz, 1999: 56).

hayvan makulesi ayak takımı üşüşüp tekkeye adaklar ve sadakalar gelir, derler.”³⁰³

Çelebi sayıları günbegün artan tekkelerin tasavvufi ıstılahları yaşamaktan ziyade bunu bir meşgale, geçim kapısı olarak gördüklerini ulema ne kadar kötülese de, bu tarihe mal olmuş geleneklerini bırakmamakta ısrar ettiklerini vurgulamıştır.³⁰⁴ Çelebi ulema-meşâyih çatışmasındaki kısır döngü için de “*Onlar dönmediği gibi kimi taassup erbabı da her devirde boş yere kötileyip sataşmaktan dönmedi; bu da iki taifenin çekişmesinin dönüp dönüp tekrarlanmasına ve zincirleme uzayıp gitmesine yol açtı. Bu kavganın zinciri hiçbir çağda kesilip kopmayarak uzar.*” demiştir (Kâtip Çelebi, 2007: 34-35).

Diğer taraftan tarikat çevrelerini yer yer ağır bir şekilde eleştiren Çelebi,³⁰⁵ ulemanın radikallerinin de her şeyi Allah ve din adına yasaklayan tutumuna da şiddetle karşı çıkmakta³⁰⁶ ve fakihlerin bu tarz hareketlerinin sonunun “*soğuk dindarlığa*” çıkacağını ifade etmektedir (Kâtip Çelebi, 2007: 29). Burada Çelebi’nin devleti, toplumu ve onunla hemen her alanda ve anlamda özdeşleşmiş olan dini anlayışını ulemanın şer’i kurallarına hasretmeme konusundaki çabaları açıkça görülebilmektedir.³⁰⁷

Aşağıda geniş bir şekilde izah edileceği üzere devlet bu ideolojik zemin, zihinsel atmosfer eşliğinde devletleşmenin ve merkezîleşmenin de doğal bir sonucu olarak tari-

³⁰³ “... Budalaların kimi davacı, kimi tanık, kimi mürit, kimi ham sofu olup aslı faslı yok yalanlarla şeyhlerini uçururlar. Yemek içmek için kılık değiştirmek suretiyle bir yere dirilip zikir ve tevhit diyerek hayuhuyu fesatlarına alet edenler ile gerçek mürit ve gerçek sadık olanlar arasında şüphe doğar.” (Kâtip Çelebi, 2007: 33-34).

³⁰⁴ “Onların uzun zamandan beri geçim vasıtası, çoğalma yolu ve ayakta durmaya, tutunmaya dayak kıldıkları höykürme tuzağını bozmaya kimse çalışmamış, bununla birlikte zahir uleması üzerlerine lazım olan kötüleme ve sataşmayı yapmak üzere nice risaleler yazmışlardır. Onlar da bildiklerinden kalmayıp bizim işimiz ve geçinmemiz tekke ve mürit çokluğuyladır. Her ne ise bir tarikatın örf ve ayinini ortadan kaldırmak nasip nasıl kabil olur? Nice yüzyıldan beri uyup geldiğimiz töreler ve yapı geldiğimiz ayinler aramızda yerleşmiştir. Bid’at ise de yaparız diyerek kendilerinin geçim vasıtası olan işi ahmaklık edip sırf onun bunun kötülemesi ve sataşmasıyla bırakmadılar.” (Kâtip Çelebi, 2007: 34).

³⁰⁵ “Bunların yapmacıkta aşırılıkları o çizgiye varmıştır ki Hırkaları ve taçları bile sanatlıdır. Halka binlerce zararı dokunacak işi eğer kendilerine yararlıysa işlerler. Bir araya gelip birlikte devir ve semanın helal olduğunda şüphe varsa da haram olduğuna herkesin sözü birdir Bir nice kel başlı dazlak bir araya gelerek Başların açıp sarıklarını yere çalarlar. Sofinin ”hak, hak” dediği ikiyüzlülük ise kurbağanın gönül aralığıyla “vak, vak” demesi daha iyidir” (Kâtip Çelebi, 2007: 35).

³⁰⁶ “Lakin her zamanda, şeriatçı geçinenler onlara laf atıp işlerine burunlarını sokmaktan ve kendilerine sataşmaktan geri durmadılar. Onlar da bildiklerinden kalmayıp, çaldılar çağırdılar: Nay ü udun ne söylediğini sen bilmezsin. Ey Vedüd sen bana yetersin, sen bana el verirsin, diye karşılık verdiler.” (Kâtip Çelebi, 2007: 30-31).

³⁰⁷ Kâtip Çelebi’nin tabiriyle: “Yasaklamak ne maslahat içindir, denilirse başta bulunanlar, avamın sırtından şeriatın sopasını eksik etmesinler, diye ulular öğüt vermişlerdir. Bundan dolayı görünürde yasaklamak ve cezalandırmak onların vazifesidir” (Kâtip Çelebi, 2007: 40).

katı devlete eklemleme, onu olabildiğince, rasyonel, işlevsel ve pragmatik bir yapıya dönüştürme yönünde politik bir duruş sergilemiştir. Devletin, XIX. yüzyıldaki tarikatlarla yönelik uygulamaları söz konusu bu siyasi ve politik eylemlerin tecrübe birikimi ile modernleşme sürecinin zorlamalarının birleşimi sonucu ortaya çıkacaktır.

2.1. Tarikatlara Sağlanan İmkânlar Yoluyla Devletleştirme Politikaları

Osmanlı Devleti'nin devletleştirme politikaları içerisinde en etkin ve en kapsamlı kullandığı yöntemlerden birisi şüphesiz tarikatlara ve bu tarikatların tekkelerine devlet tarafından sağlanan birtakım imkânlar sayesinde, onları ontolojik ve epistemolojik anlayışı devlet kapısından uzak durmayı kuvvetle salık veren tasavvufi ideolojiden uzaklaştırmaktı. Zira bu sayede devlet ile tarikat arasındaki mesafe kısaltılmış zamanla devletle ve toplumla içselleşen tarikat ile devlet arasındaki ilişkiler bir patronaj ilişkisine dönüşmüştür.

Devletin bu bağlamda en çok kullandığı argümanlardan birisi vergi muafiyeti meselesidir. Tekkelerde verilen hizmetin niteliği, şeyh ve dervişlerin hem dini ve manevi olarak hem de idari, sosyal ve toplumsal olarak zamanla içselleştirilmeleri tekke vakıflarını özel bir statüye kavuşturmuştur. Akgündüz'ün ifade ettiği üzere zamanla bütün miri arazi ve gayri sahih vakıf arazilerini vergilendirme ve vergi tahsil işlemlerini devlet üzerine alınca, bazı vakıflar maliyece verilen bedeli az bulmuş ve “*elde edilen hasılatın tamamının vakfa*” verilmesini, aksi takdirde vakfin amacına hizmet edemeyeceğini ileri sürmüşlerdi. Böylece:

“Osmanlı Devleti, asırlardan beri ataları tarafından da hürmet gören bazı din büyüklerine ve Osmanlı Devleti'nin kuruluşunda büyük hizmetleri geçen bazı gazilere ait vakıfların, vergi konusundaki yeni muameleden yani bedele bağlanma usulünden de müstesna tutulmasını kararlaştırmıştır. Ve böylece hem idari açıdan hem de vergi tahsili açısından devletin müdahale edemeyeceği bazı vakıflar ortaya çıkmış ve bunlar müstesna vakıflar diye meşhur olmuştur. Bazı vakıflar devlete a'şar ve rüsümât öderken bunlar bunu da vakfa sarf etmekteydiler” (Akgündüz, 2009: 49).³⁰⁸

³⁰⁸ Vakıflar gruplandırılacak olursa birinci grup Guzat vakıflarıdır. Bunlar Osmanlı Devleti'nin ilk dönemlerinde fetihler yapan bazı gazilere ait vakıflardır. “Zamanın padişahları gösterdikleri başarının karşılığı olarak kendilerine mülkname-i hümâyûn usulu ile bazı araziler tevfiz etmiş, bunlar da bu arazileri vakfetmişlerdir. Sayıları dördtür. Gazi Evronoz Bey, Gazi Ali Bey, Gazi Mihâl Bey ve Gazi

Anlaşılabacağı üzere tekke ve zaviye vakıflarında görülen vergi muafiyeti dediğimiz olay da bu şekilde tezahür etmiş ve yaygınlaşmıştır.

Zira daha uzlaşma döneminden itibaren Osmanlı kuruluşundan başlayarak devlet bu yolu keşfetmiş gözükmemektedir. Vergi muafiyeti bir yandan yeni kurulan tekke ve zaviyelerin güçlenip palazlanmasında diğer yandan ise devletin gözünde onların ayrıcalıklı konumunun tescil edilmesi anlamına gelmesi hasebiyle tarikatlar için çok önemli bir husus olarak görülmüştür. Devlet açısından ise olay şeyh ve dervişlerin ıssız yerlerde ve tarıma müsait alanlarda tekke zaviye kurmak suretiyle buraları tarıma ve içtimâî hayata açmaları hem gelir hem konar-göçer aşiretlerin iskânı hem de ülkenin ulaşım ve seyahat ağının işleyişinin güvenli bir şekilde sağlanması gibi çok yönlü bir durum arz etmekteydi.³⁰⁹ Mesela Saruhanda Nif nahiyesinde “*Kapu Kaya demekle maruf mevzii Hamza Baba nâm derviş dest-i rencile açub ihya idüb, su getirüb bir zaviye bina idüb, bağ diküb Allah rızası için oradan gelip geçene hizmeti dokunduğu sebeble*” Sultan Bayezid tarafından öşürden affedilmiştir (Barkan, 1942: 297). Kütahya köylerinden birinde Gene Abdal isimindeki derviş, bir zaviye bina ederek “*zaviye civarında kâfir zamanından kalmış kör yerleri dervişleri muavenetiyle açıp ziraat etmiş olduğundan*” bâzı vergilerden muafiyet için hüküm verilmiştir (Barkan, 1942: 297). Aynı şekilde, Saruhan da Şeyhler Köyü’ndeki zaviyenin “*arz-ı beyzâsına Dede Bâli b. Şeyh Toğrul arak-ı cebînîyle bağ ve bahçe idüb ziraat olunan arzın öşrü zaviyeye vakfedilmiş*”tir (Barkan, 1942: 297). Aslında devlet ıssız ve tekin olmayan yerleri tarıma ve yerleşime açmış olan dervişleri bile, birçok vergiden muaf tutmamış nitekim onlardan öşür ve “*rüsûm*” için de mîriye *maktu* bir bedel almayı sürdürmüştür. Barkan, bu sıkı devlet kontrolünün dervişlerin devlet gelirini ellerine geçiren bir “*mütegallibe ve istismarcı sınıf*” haline gelmelerine engel olmak için yapıldığını belirtilmiştir (Barkan, 1942: 298; Sarıcaoğlu, 2007: 56). Ancak anlaşılacağı üzere zamanla vergi muafiyeti hususu tekke ve tarikatların lehine giderek genelleşen bir hal almıştır.

Süleyman Bey vakıflarıdır. İkinci Grup: ise E’izze Vakıflarıdır. E’izze, aziz kelimesinin çoğuludur. Din büyükleri demektir. Bazı din büyükleri adına yapılan vakıflara bu ad verilmiştir. Sayıları dörttür. Mevlânâ Celaleddin Rumi, Hacı Bektaş Velî, Abdurkadir-i Geylani ve Hacı Bayram Veli adına yapılan vakıflardır-ve zamanla müstesna vakıflar arasına başkaları da katılmıştır-. Mesela, Somuncu Baba’ya ait bütün vakıflar müstesna vakıflar aarasına dâhil edilmiştir.” (Akgündüz, 2009: 49-50).

³⁰⁹ Osmanlı kuruluş evresinde şeyh ve dervişlerin sosyal ve toplumsal hayat üzerindeki etkilerini örneklerle izah eden bir çalışma için bk. (Barkan, 1942: 279-304).

Vergi muafiyeti almanın bir yolunun da sultanlarla sağlanan yakın ilişkiler olduğu görülmektedir. “Akşemseddin’in halifesi Şeyh İbrahim Tennûrî (Ö. 887/1482) Fatih Sultan Mehmet’ten kendisinin ve evladının vergiden muaf tutulacağına dair bir ferman almış ve bu ferman Fatih’ten sonra gelen diğer padişahlar tarafından da kabul ve tasdik edilmiştir” (Öngören, 2012: 264). “Çelebi Halife’nin Bursa’da faaliyet gösteren halifelerinden Selman Halife (ö ?) isimli bir zatta Yavuz Sultan Selim tarafından “*avâriz-ı divaniyeden*” muaf tutulmuş, Kanuni Devri’nde de bu muafiyetin devamına karar verilmiştir” (Öngören, 2012: 264; Barkan, 1942: 337-338). Başka bir hadise de Modince kazasında Deli Baba Tekkesi fukarasının ettikleri yirmi dönüm duhandan vergi alınmaması emredilmiştir (BOA, C. EV. Nr. 42/2097, 21 Ra 1147/ 21 Ağustos 1734).³¹⁰ Tekke ve zaviyelerden başka doğrudan şeyhlere yönelik şahsi birtakım vergi muafiyetleri de söz konusu olmuştur.³¹¹ Bu hususta belge ve bulguları seçerken daha çok Devletleşme Dönemi içerisinde yer alan belgeleri seçmeye çalıştığımızı Tasfiye Dönemi’nde konunun daha farklı bir mahiyet arz etmeye başladığını belirtelim.

Bunlardan başka devletin tekke ve zaviyeleri istikrarlı bir gelire kavuşturmak ile merkeze bağlılığını sürekli kılmak gibi çok önemli iki hedefi bir gaile ile yani vakıf ile çözdüğü görülmektedir ki aslında yukarıda zikrettiğimiz vergi muafiyetlerine kapı aralayan bir sebep te vakıflardır. “Vakıf sistemi hemen her alanda Osmanlı idari ve sosyo-ekonomik yapılanmasının temeliydi ve hemen her alanda Balkanlar’dan Yemen’e uzanan Osmanlı topraklarında vakıf, şüphesiz en önemli filantropik kurumdu.”³¹² (Öztürk, 1995: 19).³¹³ Devletle vakıflar arasındaki ilişki Osmanlı İmparatorluğu’nun klasik dö-

³¹⁰ Bu konuda başka belgelere ulaşmak mümkündür: Sivas’ta Ali Baba Zaviyesi Vakfına ait Kızılkünbet’in Eymür karyesinden alınan vergilerin defteri hakaniden çıkartıldığını belirten bir kayıt için bk. (BOA, HSDSABZ, Nr. 7/97, 03 S 1219/ 14 Mayıs 1804; BOA. C. EV. Nr. 187/9304, 20 B 1230/ 28 Haziran 1815).

³¹¹ Nitekim Ankara’nın Hacı Bayramı Veli Astanı Şeyhlerinin, aşar ve vergiden muafiyetleri talebi söz konusudur bk. (BOA. C. EV. Nr. 196/9788, 29 Za 1196/ 5 Kasım 1782).

³¹² Ömer Hilmi, vakfi şu şekilde tanımlamıştır: “Vakıf; menfaati ibadullaha ait olur vechile bir aynı Cenab-ı Allah’ın mülku hükmünde olmak üzere temlik ve temelluktan mahbus ve memnu kılmaktır.” Yani bir malın menfaatinin insanlara tahsis edilmesi, mulkiyetinin ise durdurularak mülk edinilmesinin veya mülk olarak verilmesinin men edilmesidir. Vakıfların İslâm tarihinin başlangıcından cumhuriyet dönemindeki gelişmelerine kadar tarihsel bir süreç analizi için bk. (Ertem, 2011: 26-65, s. 26).

³¹³ Barkan ve Ayverdi’nin bulgularına göre, 1546 yılında yalnız İstanbul’da 2515 vakıf bulunuyordu (1970). 1718 ve 1800 yılları arasında Halep’te (bugünkü Suriye) toplam 687 vakıf kurulmuştu. (Aktaran: Aydın, Vd., 2006: 22-23).

neminde, devlet ve vakıf sisteminin iş birliği yapıyor olması başka bir deyişle de devleti toplumla toplumu devletle kaynaştırıyor olması şeklinde güçlü temeller üzerinde gelişmiştir. Bu iş birliği Çizakça'ya göre toplumsal uzlaşma vergi muafiyeti ve devlet tarafından sağlanan doğrudan finansal destek şeklinde iki önemli unsura dayanmış böylece vakıf ferdi, toplumu ve de devleti ilgilendiren yaşamın hemen her alanına nüfuz etmiş bir olgu halinde kendisini belirgin hale getirmiştir (Çizakça, Vd., 2006: 15).

Vakıfların kurulmasında dinî etkenler³¹⁴ ile mülkiyetin korunması yani müsadere-den kurtulma düşüncesinin etkili olduğu vurgulanmış, buna bir de sosyal prestij kazanmak eklenmiştir. Nihayetinde zengin Osmanlıların³¹⁵ temelde bu sebeplerle vakıf kurmaya yöneldikleri³¹⁶ ifade edilmiştir (Sarıcaoğlu, 2007: 56; Çizakça, Vd, 2006, 15, 23; Öztürk; 1995: 19-20).

Tekke ve zaviye inşa etmekten, yıkılmış ya da yıkılmaya yüz tutmuş olanlarının tamirine, tekkenin gündelik giderlerinin karşılanmasına kadar vakıflar Osmanlı sosyal hayatının her alanında olduğu gibi bu alanda da vazgeçilmez lokomotif görevi ifa etmişlerdir. Vakıf, tekkeyi sadece üstlendiği vizyon ve misyonu yerine getirmesine olanak sağlamamış aynı zamanda onu her türlü vergi ve bazı idari yükümlülüklerden de kurtarmıştır. Mesela şeyh maaşını vakıftan almış,³¹⁷ hayır sahipleri tarafından vakfedilen

³¹⁴ “Bu motivasyon Hazreti Muhammed’in sevab ba’del mevt diye bilinen bir hadisine dayanmaktadır. Buna göre, bir Müslüman hayatta üç şeyi başarırsa öldükten sonra dahi sevap kazanır: insanlara yararlı bilgi, arkasından dua eden dini bütün çocuklar ve süregiden hayırseverlik. Vakıfların bu üç koşulu da birleştirdiği iddia edilmiştir. Dolayısıyla, vakıf kurmak ahrette kurtuluş elde etmenin bir aracı olarak görülmüş ve Müslümanları şaşırtıcı sayıda sosyal ihtiyaca cevap vermek üzere birbirinden olabildiğince farklı vakıflar kurmaya itmiştir.” Vakıf sisteminin tarihi, ekonomik, sosyolojik açılardan değerlendirildiği ortak bir çalışma için bk. (Ayдын, Vd., 2006: 22-23).

³¹⁵ Fertler tarafından vakıfların nasıl kurulduğuna dair bir misal vermek gerekirse, Çorum’un Sağrıçı Mahallesinden Hacı Bekir Ağa, Uzun Çarşı’da bulunan dükkanını vakfedip gelirlerinin Cami-i Kebir avlusunun yakınında kendisinin inşa ettiği şadırvan tamiriyle, Uç Mahallesinde bulunan Dut Dede Türbesi civarındaki kabristanın duvarının tamirine sarf edilmesini şart koşup mütevelliliğine de Çorum Eytam Müdürü Hacı Bekir Efendi oğlu Mehmed Galip Efendi’yi tayin ettiği belirtilmiştir (Çorum Şeriye Sicilleri Defteri, Nr. 16, Hük. 475, S. 247). (Bundan sonra ÇŞS şeklinde geçecektir).

³¹⁶ Yapılan bir araştırmada Osmanlı toplum yapısına göre XVIII. Yüzyılda (1112-1214) Edirne Vakıf Kurucuları hakkında verilen bilgiler oldukça önemlidir. Burada dikkat çekmek istediğimiz iki husus vardır birincisi vakıf kuranların % 69,39’nun askerî sınıftan olması bunlar arasında da Tarikat çevrelerinin ulema birlikte ikinci sırada yer almalarıdır. Bu durum ancak güçlü ve prestijli olanların vakıf kurabildiğine işaret ettiğine göre tarikat ehlinin bu anlamda Osmanlı’da elit çevreler içerisinde yer aldığı açıkça görülecektir. Ancak diğerlerinden farklı olarak şeyhlerin servet biriktirme şeklinin farklı olacağıda açıktır. Söz konusu araştırma için bk. (Memiş (Eroğlu), 2011: 82; Öztürk, 1995: 20).

³¹⁷ Salbartu Zaviyesi vakfında Ali-abad, Salbartu ve Narluca mezraalarından malikâneleri dışında 2.820 akçelik gelir, zaviyeye gelip gidenlere sarf olunmaktadır. Bu mezraaların malikâne geliri olan 500

evlerde oturmuş, dervişlerin yani tekkelerin bütün giderleri de vakıftan karşılanmıştır.³¹⁸ Ancak ona sağlanan bu kolaylıkların bedeli ise aşağıda detaylandıracağımız üzere aynen medrese, cami, mescit gibi hatta bunlardan daha fazla ve çeşitli sorumluluğu tekke ve zaviyenin ve meşâyihin bir kamu görevlisi olarak yüklenmesiydi. Zira bu bağlamda tekkenin ifa ettiği dini vecibeler bile “*zikir, duagu gibi*” devlet tarafından bir görev olarak telakki edilmiştir.³¹⁹

İşte vakıf-tekkeler bu tarihsel zemin üzerinde kurularak yaygınlaşmışlardır. Barkan vakıfların kuruluş sürecini “Bu zaviye şeyhliklerinin ekserisi, vaktiyle o zaviyeleri tesis etmiş olanların evlâdları elinde ve ‘*evlâdlık vakıf*’ olarak bulunmakla beraber; zamanla evlât münkariz olunca veya şeyhlerin bazı yolsuzlukları görülünce, yerine devlet tarafından başkalarının tayin edildiği ve bu suretle vakfin evlâtlık vakıf halinden çıkarak bir ‘*âmmе vakfi*’ haline girdiği görülmektedir” şeklinde ifade etmiştir (Barkan, 1942: 301). Pratikte bu durumun nasıl gerçekleştiği ile ilgili bir örnek verecek olursak, Çorum şeriye sicillerinde rastladığımız bir vakıf kurma hikâyesine göre, Çorum’un Akpınar

akçeyi Şeyh Abdulcebbar tasarruf etmektedir bk. (BOA. MTD (Kerkük), Nr. 111, s. 31-32); Başka bir haidse de Balıkesir’deki Emir Ali Vakfı’ndan bir miktar maaş ve erzakın Beşiktaş Mevlevihanesi’nden Şeyh Nazif Efendi’ye tahsis edilmesi hususunda bk. (BOA. A. AMD. Nr. 50/83 06 C 1270/ 6 Mart 1854).

³¹⁸ Mufassal Tahrir defterlerine göre özetleyerek aldığımız bilgilerden Tekke ve zaviye giderlerinin vakıflarca nasıl karşılandığını birkaç örnekle göstermek gerekirse “Şeyh Kavvas Zaviyesi vakfı Dakuk merkezî yakınlarında olup zaviyeye kayıtlı 4 kişi bulunmaktadır. Dakuk zemini ve ab-ı zemininden buraya 978 akçelik gelir vakfedilmiş ve zaviyeye gelip gidenlere sarf olunmaktadır; İmam Muhammed Seydi Battah Zaviyesi vakfı da Dakuk beldesinde bulunmaktadır. 9 hane görevlisi (?) vardır. 3.374 akçelik geliri gelen ve gidenler için sarf edilir; Nure Zaviyesi vakfı: Bu zaviye Haftıyan kalesi yakınlarında Emansah derbendindedir. Buradan elde edilen 15.702 akçenin 8.000 akçesi zaviyedeki misafirlere sarf olunmak için ayrılmıştır. Kalan 7.702 akçesi Mehmed veled-i Cankulu Bey’in zeametına tahsis edilmiştir. Zaviyede 6 nefer seyyid, 82 hane ve 6 mücerred reaya bulunmaktadır. Haric ezdefter reaya olarak 33 kişi vardır. Seyyidlerle birlikte toplam 221 hane ve 6 mücerredidir.” (BOA. MTD (Kerkük), Nr. 111, s. 32-33); “Hınıs’ta bulunan bazı vakıflarda ise durum şöyledir: Seyh-İdris zaviyesi: Handırıs nahiyesine bağlı Hirgis ve Kivak köyleri ile Avrıs, Yayılmış-ı Ulya, Yayılmış-ı Süfla, Pöhrenklü, Yarımca ve Sivamun mezraalarından toplam 7.816 akça geliri kaydedilmiştir; Pirhal-ı Ahlati zaviyesi Handırıs’a tabi Avrıs köyünde olan bu zaviyenin yine aynı nahiyeye bağlı Ekrek, Avrıs, Mamahı, Kayalı köyleri ile Melhemlü, Dirik ve Orta-harab mezraalarında toplam 4.325 akçalık geliri bulunuyordu; Baba-Söylemez zaviyesi: Handırıs nahiyesine tabi Kozlu-Baba köyünde bulunuyordu. Zaviyenin aynı nahiyeye tabi Beş-kardaş, Esence-ıviran ve Kara-agaç mezraalarıyla birlikte Kozlu-Baba köyünden 1.132 akça; Hınıs nahiyesine tabi Hırt, Ag-ıviran, Çakmak ve Emir-Hacı köylerinden de 8.000 akça olmak üzere toplam 9.132 akçalık gelire sahipti.” (BOA. MTD (Hınıs) 2000, s. 4-7).

³¹⁹ 29 Z 1109/ 8 Temmuz 1698 tarihli bir belgede İnöz Memlahası mukataa emvalinden almakta olduğu duagûluk vazifesini hüsn-i ihtiyarla Mehmed Halife, İbrahim Halife’ye terk ettiğinden beratının ih-samı ricasını havi İpsala Kadısı Mustafâ imzasını muhtevi arızadan bahsedilmektedir bk. (BOA. İE. MDN. Nr. 2/130, 1 B 1110; BOA. İE. ML. Nr. 3/214, 25 Ca 1030/ 17 Nisan 1621).

Mahallesinde Sultan II. Abdülhamit tarafından tamir ettirilen Mevlevi Dergâhı'nın Şeyhi Seyyid Hacı Ebubekir Efendi'nin aynı mahallede bulunan evini, Kuruçay bölgesindeki bağını, Çomar bölgesindeki bahçesini, iki değirmendeki hisselerini ve bir bakır kazanını dergâhtaki dervişlerin ihtiyacına vakfettiği görülmektedir (ÇŞS. Nr. 12, Hük. 1376, s. 241, 3 Ca, 1314/ 10 Ekim 1896). Bu vakfedilen malların gelirlerinin dergâhın giderlerini karşılamaya yetip yetmeyeceği bir yana şeyhin dergâh üzerinde evladiyelik bir avantajı ele geçirdiğini görmek güç değildir.

Diğer taraftan bu zaviyelerden bir kısmının doğrudan doğruya devlet tarafından açılmış olması da mümkün olduğu gibi, bazı vâkıflar şart olarak “*hâkimü'l-vakt, her kim bu makamın hizmetine elyak ise anı şeyh nasb ider*” kaydını koymuş bulunmaktaydılar (Barkan, 1942: 301).³²⁰

Vakıflar arazi, dükkân, emlak gibi çok farklı alanlarda kurulabilmiş, padişahlar başta olmak üzere devlet ricali dergâhlara büyük araziler vakf etmişlerdir. “II. Murad (1421-1451), Bursa’da bulunan Akbıyık Dergâhı’na Yenişehir yakınlarındaki İmad Bey köyünü vakfetmiş buradan elde edilecek gelirin dergâhın masraflarına harcanmasını şart koşmuştur” (B. Öcalan, 2000: 210). Sultan Mehmet’in de Balıkesir’de vaki İzmiroğlu Hamza Bey Evkâfi’nin Çırakçı Hasan Paşa Zaviyesi mezrasının tekkesine, Yakub köyünü vakfettiği belgelerde görülmektedir.³²¹ Öngören’in kaydettiğine göre Âşıkpaşazâdenin damadı da olan Şeyh Seyyid Velâyet’in görev yaptığı, Fatih-Haydar’daki Âşık Paşa Külliyesi bünyesinde kurulmuş olan zaviyenin giderlerinin de II. Bayezid’in kızı olduğu bildirilen Sûfi Sultan Hatun’un tahsis ettiği vakıfların gelirleriyle karşılandığı ve Seyyid Velâyet’in saray çevrelerinde itibarlı olduğu anlaşılmaktadır (Öngören, 2012a: 198). Yine Şam’da Sultan Süleyman vakfına ait cami, imaret ve bir tekke olduğu anlaşılmak-

³²⁰ Mesela, bir vakfın kuruluşunu gösteren bir hadiseye göre Çorum’un Akpınar Mahallesinde Sultan II. Abdülhamit tarafından tamir ettirilen Mevlevi Dergâhı’nın Şeyhi Seyyid Hacı Ebubekir Efendi’nin aynı mahallede bulunan evini, Kuruçay bölgesindeki bağını, Çomar bölgesindeki bahçesini, iki değirmendeki hisselerini ve bir bakır kazanını dergâhtaki dervişlerin ihtiyacına vakfettiği kaydedilmiştir (ÇŞS. Nr. 12, Hük. 1376, s. 241, 3 Ca, 1314). Bu vakfedilen malların gelirlerinin dergâhın giderlerini karşılamaya yetip yetmeyeceği bir yana şeyhin dergâh üzerinde evladiyelik bir avantajı ele geçirdiğini görmek güç değildir.

³²¹ Balıkesir’de vaki İzmiroğlu Hamza Bey Evkâfi’nin Çırakçı Hasan Paşa Zaviyesi mezrasının tekkesine, Sultan Mehmed tarafından vakfedilen Yakub Köyü’ne zamimeten ihsan olunması hakkında Baba Cedid seknesinden Şehy Ahmed Nâci imzasıyla verilen dilekçe için bk. (BOA. İE. ENB. 5/509, 23 Ra 1111/ 18 Eylül 1699).

tadır (BOA. İ. MVL. Nr. 512/23099, 14 S 1281/ 14 Temmuz 1864).³²²

Söz konusu yollarla tekkelere vakıflar tahsis edile gelinmiş nihayet XIX. yüzyıla gelindiğinde vakıf-tekke modeli bir tekkenin işlevlerini yerine getirebilmesi için bir zariyet olarak görülür bir hal almış dolayısıyla da aynı doğrultuda yaygınlık kazanmıştır (Varol, 2011: 81).

Osmanlı Devleti'nin söz konusu vakıf politikası hem genel olarak hem de tekke ve zaviyeler özelinde resmî ideolojinin dikkate alınması, onun korunması ve yaygınlaştırılması doğrultusunda yürütüldüğü anlaşılmaktadır. Mesela Osmanlı Devleti kendilerine intikal eden vakıf müesseselerinin bir kısmını ortadan kaldırmış, büyük bir kısmını ise olduğu gibi muhafaza etmiştir. Tahrir defterlerinde yer alan “*Şimdiki hâlde Kızılbâş vakfı meşrû değildir diyü Hâssa-i Hümayûn için zabt olunmuşdur.*” ifadesinden de anlaşılacağı üzere bir kısım vakıflar Sünnî itikadı açısından meşru bulunmayıp lağvedilmiştir (BOA. MTD, Kerkük, 2003: Nr. 111, s. 31). Bir kısmı ise İmam Abbas neslinden olan Şeyh Hacı zaviyesinde yer alan “*Zikrolan bir feddan yer kadîmden selâtîn-i Acem temessükâtı mücebince zaviye-i mezbûreden vakfiyyet üzere tasarruf olunub vakf olmagla hâliyâ dahi vakfiyyet üzere tasarruf olunur.*” ifadesinde veya İmam Zeynü'l-Abidin mezarı vakfının gelirleri arasındaki bir bağ için kullanılan “*...defa bag, der-nefs-i Dakuk, el-meshur bag-ı Sah-Hatun, an-savkı Sah İsmail vakf-kerde*” ifadesinde, Yine Nure zaviyesi için yapılan açıklamada geçen “*sadaka olan hükm-i hümayûn ve selâtîn-i Acem temessükâtı mücebince amel oluna.*” ibaresinden anlaşılacağı üzere Şia mensubu bazı kişilerin vakfettiği vakıfların aynı şekilde kaldığı görülmektedir (BOA. MTD, Kerkük, 2003: Nr. 111, s. 31). Bu durum Osmanlı ile Safeviler arasında oldukça stratejik öneme haiz olan bu coğrafya da devletin yerel halkın hassasiyetlerini yer yer gözeterek ama duruma göre de kendi ideolojisinin gereklerini de yerine getirerek itidalli bir yol izlediğini göstermektedir. Nitekim Bağdat eyaletinde Safeviler tarafından ortadan kaldırılan bazı vakıflar Osmanlı Devleti tarafından tanınmıştır.³²³

³²² Başka bir kayıttaki da İskilip'te kâin Farahi Dede Zaviyesi taamiyesi için Çukur e'l-Vac ve Gök Çukur Vakf-ı Mezralarının tasarruf zaviye ve zaviyedarlıkları cihetlerinin tevcihini almaktadır bk. (BOA. C. EV. Nr. 135/6725, 3 Ş 1116/ 1 Aralık 1704).

³²³ Mesela, Seyh Cagir vakfında olduğu gibi bu vakfın tekrardan vakfiyyetleri Osmanlı Devleti tarafından tanınmıştır bk. (BOA. MTD (Kerkük), Nr. 111, s. 31).

Devlet-tarikat yakınlaşmasının ve özellikle tarikat açısından devlete bağlılığın en önemli unsurlarından birisi de devletin tekke, zaviye ve türbe inşasına ve tamiratına girişmesiydi. Bu durumun sultanlar ve bürokratlar tarafından salt bir hayır işi olarak görülmeyip tekkelere biçilen sosyal ve toplumsal rollerle de alakalıydı. Bu bağlamda sultanların tekke ve zaviyeler kurdukları, kurulmasını teşvik ettikleri görülmektedir. Mesela “Akbiyık Sultan Dergâhı Akbiyık (ö. 859/1455) tarafından II. Murat’ın izni ve teşvikiyle kurulmuştu.” (Öcalan, 2000: 60-61), Öngören’in aktardığına göre Kanuni Dönemi’nde ise Topkapı civarında Halvetiyye meşâyihinden İbrahim Ümmî Sinan (ö. 976/1568) adına bir tekke inşa edilirken Koska’da Nakşbendiyye ricâlinden Hekim Çelebi (Hakîm Çelebi, ö. 9 Zilhicce 974/17 Haziran 1567) için de bir tekke yaptırıldığı bilinmektedir. Süleymaniye Vakfiyesinde kaydedildiğine göre, zikredilen ikinci zaviyenin şeyhine günlük 30 akçe, dervişlerine de giyecek ve yiyecek masrafları için günlük 40 akçe verilmekteydi. Kanuni, yine Nakşbendiyye ricâlinden Semerkanlı Baba Haydar’a (ö. 957/1550) Eyüp’te bir mescid-tekke kurdurmuştur ki,³²⁴ bu tekkenin Maveraünnehir’den İstanbul’a gelen Nakşbendîler için bir misafîrhane vazifesini gördüğü kaydedilmektedir (Öngören, 2012a: 267). Manisa’da ise Sultan Süleyman’ın annesi Hafsa Sultan’ın bina ettiği Tekke medresesi yer almaktadır (BOA. C. MF. Nr. 142/7090).

Tekke, zaviye tamirâtı da önemli bir mesle olup, devlet bu konuda da tarikatları yalnız bırakmamıştır. Bir arşiv kaydında İstanbul’un muhtelif semtlerinde bulunan vakıflara ait cami, medrese, tekke, suyolları kaldırım vesairenin tamiri için yapılan masraf kayıtları yer almaktadır (BOA. EV. D. Nr. 26842)³²⁵ Burada ilginç olanı devletin cami, medrese, suyolları, kaldırım gibi kamu hizmetleri ve kamu kurumları yanında tekkeleri de aynı kategoride ele alarak hizmet sunmasıdır.

Devletin tarikatlarla ve şeyhlerle olan güçlü bağ kurma yöntemlerinden birisi de maaş tahsisi meselesiydi. Mesela “Gülşenîliği İstanbul’da yayması için Şeyh İbrahim Gülşenî’nin halifesi Hasan Zarîfî’ye (ö. 977/1569-70) Kumkapı’da bir mescit tahsis edildiği gibi, “*mîri hazine*” den de maaş bağlanmıştır. Kanûnî Sultan Süleyman Eğir-

³²⁴ Bu tekke hakkında bk (Tanman, 1991: 367-368).

³²⁵ Rumeli Hisarı’nda bulunan Durmuş Dede Tekkesi’nin tamiri için hazırlanan keşifname için bk. (BOA. İE. NF. Nr. 1/87, 20 Ra 1122/ 19 Mayıs 1710); Başka bir kayıttta ise Gelibolu’da Has Ahmed Bey Türbesi yanındaki tekkesinin kiler ve matbaahının tamiri söz konusudur bk. (BOA. C. EV. Nr. 551/27831, 29 Z 1179/ 8 Haziran 1766).

dir'de faaliyet gösteren Zeyniyye ricalinden Şeyh Burhaneddin Efendi'ye (ö. 970/1562-63) Eğirdir Gölü içinde bulunan Nis Adası'ndaki gayrimüslimlerin haracından 30 akçe maaş bağlanmasını kararlaştırmıştır" (Öngören, 2012: 265).

Bunlardan başka arşiv kayıtlarında yeterince belge ve bilgi bulabilmek de mümkündür. Şeyh Ahmed Efendi'ye duagu maaşı tahsis edilmesi söz konusu olurken (BOA, İE. HR. 11/1110, 6 B 1124/ 9 Ağustos 1712).³²⁶ Bender kalesindeki camide fahri müderrislik yapan Şeyh Ömer Efendi'ye ise Kili mukataası faizinden maaş tahsisi hakkında Akkerman kadısı tarafından başvuruda bulunduğu görülmektedir (BOA. C. MF. 87/4321, 29 S 1131/ 21 Ocak 1719).³²⁷

Devletin, maaşların dışında da çeşitli yollarla tarikatlara para yardımı yaptığı ve aralarındaki sosyo-ekonomik bağı güçlendirdiği anlaşılmaktadır. Bu yollardan birisi de çeşitli vesilelerle şeyhlere ödenen atiyyelerdir.³²⁸ Arapça bir kelime olup hediye, bahşiş anlamına gelen bu kelime padişahların çeşitli vesilelerle saray ve hükümet hizmetinde bulunanlara verdikleri hediyeler için kullanılmıştır (Pakalın, 1983: 110-111). Mesela Şeyh Abdülkadir Bağdadî'nin tekke ile ilgili işleri halledildiğinden bir aylık yevmiyesinin atiyye olarak itası için buyruldu yazılması söz konusu olmuştur (BOA. A. MKT. NZD. 318/89). Yine arşiv kayıtlarından atiyyelerin sadece nakdi olmadığı aynı olarak da yapılabildiği anlaşılmaktadır. Ceddi Hacı Bektaş Dergâhı post-nişinlerine hırka, baha şeklinde atiyye verildiği görülmektedir (BOA. C. EV. 18/859, 29 Z 1173/ 12 Ağustos 1760).

Devletin tekke ve zaviyelerin hemen her türden ihtiyacının karşılanması hususun-

³²⁶ Nitekim bu durum arşiv kayıtlarına şu şekilde yansımıştır: Boyabad'da vaki Sultan Bayezid Camii eczahanı Şeyh Mehmed'in istihkakı olan maaşı kabz ettiğine dair Boyabad Naibi Mehmed Efendi'nin verdiği hüccet-i zahriyyebk. (BOA. İE. EV. Nr. 17/1981, 15 Z 1094/ 5 Aralık 1683); Zağferanbolulu Şeyh Mustafa'ya mahlûl maaş tahsisi hakkında bilgi verilmektedir bk. (BOA. AE. SAMD. II. Nr. 8/814, 29 Z 1105/ 21 Ağustos 1694); Konya'da Mevlânâ Türbesi'nde Mesnevi okuyan Şeyh Hasan Sükûti Efendi'ye Konya cizyesinden senelik yüz otuz ki buçuk kuruş maaş tahsisi söz konusudur bk. (BOA. C. MF. Nr. 46 /2290, 29 Ca 1207/ 12 Ocak 1793).

³²⁷ Başka bir hadisede de Şeyh Abdullah'ın beratının yenilendiği ve kendisine tayin olunan günlük on beş akça Siroz İhtisabı Mukataası malından alacağı belirtilmektedir bk. (BOA. AE. SAMD. III. Nr. 10/977, 13 Ca 1103/ 1 Şubat 1962); Gelibolu'da Yazıcı-Zade Mehmet Efendi türbedârına maaş tahsisatına dair Kadı Yusuf'un arzı için bk. (BOA. AE. SMHD. I, Nr. 220/17483, 29 Z 1155/ 24 Şubat 1743; BOA. C. EV. Nr. 641/32340, 29 C 1157/ 9 Ağustos 1744).

³²⁸ Mustafa Âli, bir sünnet düğününde dervişlerin halini şöyle tasvir etmiştir: Rum dervişleri; başları açık, vücutları yara bere içinde kimi kudüm, kimisi nakkare çalarak, hepsinin dilinde Ya Hüseyin nidaları ile gelirler ve padişahdan bol miktarda sim ü dinar alıp giderler." (Mustafa'ali, 1996: 40).

da kendisini görevli addettiği ve taamiye ihsanında bulunduğu da görülmektedir. “Taamiye misafirlerle fakirlerin karınlarını doyurmaları için verilen yemektir. Teknik olarak medrese, tekke ve vakıflarda geçmektedir.” (Pakalın 1983: 363; Cebecioğlu, 2009: 256). Nitekim bir kayıttaki Beşiktaş Hüseyin Paşa binasındaki Mevlevihane’nin taamiyesinin alındığının tasdik edildiği görülmektedir (BOA. C. EV. 175/8714, 6 M 1060/9 Ocak 1650).³²⁹ Başka bir hadisede ise Edirne’de Hoca Mahallesinde Yeni Tekke şeyhi ve dervişleri yiyecekten sıkıntıda olduklarından Filibe çeltiği mukataası mahsulünden bir şinik pirincin tahsisi için yapılan teşebbüs Derviş Paşa’nın ölümüyle tehire uğradığından tekke şeyhi Mustafa Halveti tarafından yeniden talep edildiği kaydedilmiştir (BOA. C. EV. 254/12910, 4 Ca 1195/28 Nisan 1781). Bu hadiseler bizim izah etmeye çalıştığımız tarihsel sürece işaret etmektedir. Hatta taamiye giderleri için tahsis edilmiş malikânelerden,³³⁰ ya da çeşitli dükkân ya da meslek erbabının gelirlerinden³³¹ veya vergilerden³³² bile söz edilmektedir. Bunlardan başka yine kayıtlardan anlaşıldığı kadarıyla devlet kurbanlık tahsisinden³³³ tuz,³³⁴ pirinç³³⁵, teminine kadar hemen her ihtiyaç

³²⁹ Başka bir hadisede ise Şeyh Ekmel Tekkesi’ne Müstakim Efendi Şeyh tayin edilmiş olduğundan ve dervişan taamiyesi olarak mürettep tayinatın tamamen verilmesi istenmektedir bk. (BOA. C. EV337/17101, 13 C 1103/2 Mart 1692); Yine bir başka kayıttaki ise Bağdat’ta Ane kasabasında vaki Abdülhak Tekyesi fukarasına taamiye tahsisi kılındığına dair Bağdat Kadısı Abdülbâki tastikiyle ferman sureti yer almaktadır bk. (BOA, İE. EV. Nr. 24/2893, 12 Z 1106/7 Nisan 1705).

³³⁰ Sivas’ta Sarı Şeyh Zaviyesi Vakfının taamiyesine meşrut malikâne için bk. (BOA. C. EV. 300/15272, 29 R 1109/14 Kasım 1697); Tokad’da At Pazarı’nda Muslu Ağa Mevlevihane Hanı’nda kapan vezzanlığı Mevlevi fukarasının taamiyesine vakfedilmiş iken taraf-ı ahardan müdahale edildiği cihetle bunun men’i hakkında mütevellî Şeyh Mehmet tarafından yazılan arz için bk. (BOA. İE. EV. Nr. 26/30654, 15 B 1115/24 Kasım 1703).

³³¹ 27 L 1067/8 Ağustos 1657 tarihli bir belgede Amasya’daki boyahane damga mukataasının her sene Korkmaz Dede Zaaviyesi taamiyesi bedelini eda etmek üzere Sipahi Mehmed’e verildiğini natık ferman yer almaktadır bk. (BOA. İE. EV. Nr. 14/1606).

³³² Nitekim Yalvaçta vaki Şeyh Mehmet Tekkesi’ne yevmi otuz akçe Hamid damgası mukataasından verilmek üzere defteri cedide esamesi kayd ile tecdidi berat ile Şeyh Ali’ye verilmiş olmasına binaen damgayı ceme memur Mehmet Çavuş yedinden matlubunu istifa eylediği hakkında hüccet için bk. (BOA. İE. ML. Nr. 5/352, 29 Z 1080/20 Mayıs 1670).

³³³ Her sene kurban bayramlarında cami ve tekkelere muayyen olan -yağma koyunlarından- beş tanesinin Çırak Çeşmesi kurunda Saçlı Şeyh Mustafa Efendi Tekkesi’ne tahsisi istenmiştir (BOA. C. EV. Nr. 543/27407, 29 Z 1155/24 Şubat 1743); Başka bir kayıttaki ise Eğrikapı haricinde su maksimi karşısındaki köşede vaki Harami Ahmed Paşa Zaviyesi Şeyhi Mehmed Emin Efendi’nin zaviye-i mezkureye Ramazan bayramında bir kurban yahud birkaç akçe taamiye tahsisi hakkında arzuhal yazıldığı görülmektedir bk. (BOA İE. ENB. Nr. 7/753, 8 M 1134/29 Ekim 1721).

³³⁴ Akçakızanlık’ta vaki Şeyh Abdülkadir Geylani hulefasına meşrut vakf-ı zaviyeye Ahyolu Memlehasından mikdar-ı kifayede tuz tahsisi hakkında Kadı Mehmed Emin tarafından yazılan arza yer verilmektedir (BOA. İE. EV. 52/5738, 1 B 1124/4 Ağustos 1712; BOA. C. ML. 171/7212, 26 Ca 1128/18 Mayıs 1716).

³³⁵ Tekke erbabından Şeyh Mustafa Efendi’nin zaviyesine taamiye olarak Filibe mukataasından pirinç

kalemde tekkelere yardım etmekten imtina etmemiştir ki, buna şeyh ve dervişlerin “*şem-i revgan ve traş*” masrafları da dâhildir.³³⁶ Devletin açtığı bu yoldan toplumda gitmiş dinî kurumlar olarak kabul edilen tekke ve zaviyelere çeşitli yol ve yöntemlerle yardım edilmiş, bağışlarda bulunulmuştur.³³⁷

Bütün bunlardan başka Hicri yılbaşı olan Muharrem münasebetiyle devlet ricalinin saraya giderek tebrikte bulunmaları nedeniyle padişah tarafından verilen atıyyeye muharremiye denilmiştir (Pakalın, 1983: 567). 1798 tarihli bir Hatt-ı Hümayûn’da her yıl tarikat fukaralarına adetten olarak Muharremiye adıyla dağıtılan atıyyenin, asitane ve civarında bulunan tekke ve zaviyelerin müfredat defterlerine uygun olarak 1212 yılında da dağıtılması istenmiştir ki bilgilerden anlaşılacağı üzere muharremiye dağıtımı bu tarihlerden önceleri de en azından bir gelenek halini alacak kadar eski bir uygulamadır (HAT. 1469/72, 29 Z 1212/ 14 Haziran 1798).³³⁸ Bu hususta Defteri Dervişan’da da aydınlatıcı bilgiler bulmak mümkündür. Buna göre Yenikapı Mevlevihanesi’ne gelen hediyelerin zikredildiği bölümde, “*Ameden-i atıyye-i Hümayûn. Beş Mevlevihane şeyhlerine yüzer guruş ve beş dergâhın fukarasına bin*” kaydı düşülmüş ve bu hediyelerin Muharremü’l-Haram sene 1214’de verildiği belirtilmiştir.³³⁹

Devletin tekke ve zaviyelere sunmuş olduğu bütün bu imkânlar devletle tarikatı aynı sistemin birer parçası haline getirmiştir. Devletin merkezîleşme ve ideolojikleşme süreci ile tarikatların kurumsallaşma, devletleşme ve yaygınlaşma süreçlerinin paralel yürümesi bu durumun bir yansımasıdır. Kamusal alan tarikatlara sonuna kadar açılmış devlet kapısı tarikat için ontolojik ve epistemolojik algılarının engeller koyduğu bir yer

tahsisi hakkında Kırım Hanı Selamet Giray mühürlü inha için bk. (BOA. C. MTZ. Nr. 9/426, 29 Ca 1181/ 23 Ekim 1767; BOA. C. EV. Nr. 478/24156, 29 Ca 1200/ 30 Mart 1786).

³³⁶ Nitekim bu hususu aydınlatan bir belgeye göre, Konya’da Mevlânâ Asitanesinde hücrenişin olan dervişlerin şem-i revgan ve traş bahâlârının cizyedar tarafından üçer akçe hesabıyla verilmesi emrolunmaktadır (BOA. C. EV. Nr. 5/215, 23 M 1123/ 3 Mart 1711).

³³⁷ Nitekim “Kefensüzen Mahallesi’nde oturan Şerife Fatma Hatun, 14,5 vukiyye büyük bir kazan, bir büyük pekmez tepsisi ile evinde bulunan bütün eşyalarını ve Hamitler köyündeki emlakının satışından elde edilecek paradan 50 kuruş Enarlı Dergâhı şeyhine verilmesini, buna karşılık dergâhta kullanılmasını şart koşmuştur. Temenye Mahallesinde oturan Hasan Dede’de vefat etmeden önce eşyaları arasından bir kazan, bir bakraç güğüm, bir tepsisi, üç tabak, bir pekmez tepsisini Temenye Dergâhına bağışlamıştır.” (Öcalan, 2000: 215-216).

³³⁸ 29 Z 1213 / 3 Haziran 1799 tarihli bir yıl sonrasına havi bir kayıta da İstanbul ve civarındaki tekke ve zaviyelerde bulunan fakir dervişler için her sene dağıtılması adet olan atıyye-i Muharremiyenin müfredat defterine göre verilmesi emrolunmuştur bk. (BOA. HAT. Nr. 1649/41).

³³⁹ Dergâha diğer zamanlarda gelen hediyeler için bk. (Defteri Dervişan, 2011: 31).

olmaktan geneli itibariyle çıkmıştır. Zira devletin devletleş(tir)me-merkezleşme-ideolojikleşme süreci sonunda öngördüğü sonuç da zaten budur. Hiçbir siyasal organizasyon kendisine karşı tehdit olarak algıladığı kurumları bu denli yaygınlaştırıp itibarlı kılamayacağına göre burada olan şey tekke ve zaviyelerin kamusal alan içerisine dâhil edilmeleri medrese ile tekkenin, ulema ile meşâyihin birbirine yakınlaştırılıp özellikle ikincilerin birincilere ideolojik olarak benzemelerinin sağlanmasıdır. Şeyh ve derviş gruplarının kendi üreticilikleriyle başlayan, kudümle toplayıcılıkla devam eden ve hiçbir adrese bağlılığı olmayan sosyo-ekonomik anlayışlarında sarkaç vakıf-tekke modeli ile daha çok devlet kapısında arayışlara yönelmelerine doğru evrilmiştir. Tarikat, tarihin hiçbir deminde sosyo-ekonomik gücünü muhiplerinden toplayarak var etmekten vazgeçmemiştir, ancak bu dönemden itibaren yukarıda izah edildiği üzere esas ve istikrarlı gelir kapısı, zengin vakıfları, atiyeleri, muharemiyyeleri, ihsanları, taamiyeleri vs. ile hep devlet kapısı, devlet ricali olmuştur.

Devlet-tarikat ilişkileri bu süreçte olabildiğince pragmatik ve seküler bir yönde gelişmiş tarikatlar devletin egemenliği elinde bulunduran “yüksek otoritesini” kabul ederken, padişah da tarikatların ulu şeyhlerin varisleri olduklarını tasdik etmiştir. Ancak Soyzer’in de ifade ettiği üzere padişahın “karizmatik otorite” olarak onayladığı makam, kendi çağdaşı olan tasavvufi merci değil, ölmüş bulunan tasavvuf uluları olmuştur. Hal böyle olunca padişahın yüksek otoritesi bir kez daha pekiştirilmiştir. Padişahın çağdaşı olan şeyhler ise, tarihteki karizmatik otoritenin temsilcisi olarak kabul edilmişlerdir (Soyzer, 2012: 37). Mesela “Devlet Mevlânâ, Hacı Bektaş Velî gibi artık ölmüş bulunan şahıslara resmî belgelerde oldukça abartılı ifadelerle saygı ve hürmet gösterirken çağdaşı olan temsilcilerini sıradan ifadelerle nitelemiştir. Hatta onlarla şeyhliklerinden daha çok, gelirleri bulunan bir vakfın mütevellisi olarak ilgilenmiştir.” (Soyzer, 2012: 37). Yani bir başka deyişle devlet bu yeni devlet-tarikat ilişkileri konseptinde eski mürşidleri asıl tasavvufi istilahlara temsilcisi gibi görürken çağdaşlarını sosyo-ekonomik hayata adapte edilmiş, eskisi kadar dini ve manevi saygı ve itibarı kalmamış ya da nüfûzunu bu yeni sisteme adapte olduğu oranda başka bir biçimde artırmış şeyhler olarak kabul etmiştir.

Nitekim devlet, “fukara, garib gureba” arasında zikrettiği dervişlere yardım etmeyi bir hayır hasenat olarak görmüş maaş kaydı bulunmayan Seyyid Abdurrahman Efendi’den bahsederken bu durumu “fazilet erbabını takdir ve ikdarı devletin şanından

olduğundan” şeklinde açıklamıştır. Nitekim şeyhin zaviyesine Mısır cizyesinden vazife tahsisi sağlanma yoluna gidilmiştir (BOA. C. EV. Nr. 377/19114, 29 Ca 1191/ 5 Temmuz 1777). Aynı zamanda devletin, Türk devlet baba geleneğinin sofrası ve hazinesi halka açık olması ilkesi gereğini de işe koşarak³⁴⁰ yukarıda zikrettiğimiz büyük değişim ve dönüşüm sürecini bu yol ve yöntemler sayesinde gerçekleştirdiği söylenebilir.³⁴¹

2.2. Devletleştime Politikalarına İdeolojik ve Ontolojik İtirazlar

Bütün bu gelişmelere tarikatın kadim tasavvufi algıları açısından bakacak olursak tarikatlar peşinen vakıf-tekke modelini ve devlet ile bu kadar hemhal olmayı nasıl algılamışlardır? Bu sürecin ontolojik ve epistemolojik algılarında köklü değişikliklere neden olabileceğini, yolun sonunu yani kendi yol ve erkânlarının ve zihniyet dünyalarının yozlaşabileceğini görememişler midir? Devlet ve toplumla özdeşleşip dini ve mistik mecra- dan hızla dünyevi bir platforma kayarken geleneksel tarikatın kodlarından uzaklaştığını fark edememişler midir? Anlaşıldığı kadarıyla tasavvufi çevrelerin geneli ya bu durumu görememiş ya da mevcut şartların cezbediciliği karşısında kayıtsız kalmışlardır. Ancak özelde bu durumun farkına varıp itiraz eden çevrelerde olmuştur.

Bunlardan birisi olan XVI. yüzyıl Bayramî şeyhlerinden Akhisarlı Şeyh İsâ, devlet eliyle vakıflar edinen meşâyih’i ağır bir şekilde eleştirmekte hatta onları ilhadlıkla suç-

³⁴⁰ Devlet niçin ihsanlarda bulunur ya da bulunmalıdır? Bu soruların cevabı Kutadgu Bilig’de Türk devlet geleneğini yansıtan esas, halka karşı hükümdarın ödevleri sayılırken ortaya çıkar. Hazine egemenliğin temelidir. Ögdülmüş şunları söyler: “Hazinesini aç ve servet dağıt. Adamlarını sevindir, onlar senin her arzunu yerine getirirler... Ulug-kent bey der ki” halk mutlu olmalıdır, halkın mutlu olması için karnının doyması lazımdır.” Zira “Kara budunun kaygısı hep karnıdır...” (İnalçık, 2005: 22); Aynı hususta Aşıkpaşaoğlu da “padişahâlâr ki mal topladılar, sonunda ne oldular” başlıklı bölümde benzer öğütler vermektedir (Aşıkpaşaoğlu, 1992: 162-163).

³⁴¹ Nitekim vereceğimiz bu örnek aslında gerek Selçuklu gerekse Osmanlı Devletinin dini çevreler yaptığı yardımların ve eli açıklığın sebeplerini açıkça ortaya koymaktadır: “Nizâmülmülk her yıl fakihlere, sûfilere, kârilere üç yüz bin dinâr para veriyor, eğer bu para ile bir ordu teçhiz edilirse, onunla İstanbul (Konstantiniyye) surlarını bile fethetmek mümkündür” şeklindeki bir sözü işiten Sultan Nizâmülmülk’ü yanına çağırdı, bu mesele hakkında kendisinden sordu. Nizâmülmülk cevap olarak: Ey Sultanü’l âlem, ben ihtiyar bir adamım; eğer beni mezada versen bana kimse on dinardan fazla kıymet vermez; sen gençsin, seni de mezada verseler sen de yüz dinardan fazla etmezsin! Tanrı sana ve bana kullarından hiç kimseye nasip olmıyan lûtuft ve ihsanda bulunmuştur. Buna mükabil sen o Tanrının dinini ilâya çalışsan, onun aziz kitabını hamil bulunanlara yılda üç yüz bin dinar sarf etsek çok mudur? Sen her yıl askerlere bunun iki mislini sarf ediyorsun; hâlbuki bunların en kuvvetlisi ve en nişancısının attığı ok bir milden ileri gitmez. Bunlar ellerinde bulunan kılıçlarıyla yalnız kendi yakınında bulunan kimseleri öldürebilirler; ben ise sarf ettiğim bu para ile öyle bir ordu teçhiz ediyorum ki onların duaları ok gibi tâ arşa kadar gider ve Tanrıya vasıl olmak için ona hiç bir şey mâni olamaz, dedi. Sultan bu sözleri işittiği vakitte ağlamaya başladı” (Âli el-Hüseynî, 1999: 46).

lamaktadır: “...Zira irşad ehli az kaldı. Müteşeyyihin risalesiyle gelen derd-mendlere marifet öğredir oldular. Ânın için ehl-i ilhad âlemi tutdu. Ümera ve vüzera kapularına varub ilm-i zâhir kuvvetiyle mansıblar alub evkâf ihtiyar ider oldular. Şeyh geçinenler böyle olicecek, avam nice eylesünler? Ulema hunzır etinden tatmadılar, avam dahi yemezler. Eğer “meşâyih” adlılar evkaf ihtiyar etmeyelerdi, derviş adlılar ebedi evkâf ihtiyar itmezlerdi.” Bu sözleri dinleyen derviş ise: “Tekye şeyhiyim, Sultanım bize tevbe vir. Vakıftan feragat itdim, Estağfurullah, şimden geri tekye şeyhi olmayam.” dedi. (Akhisarlı Şeyh Îsâ, 2003: 239). Akhisarlı Şeyh Îsâ’nın (yaşadığı dönemde) tutumundan onun meşâyih’in sultan, ulema ve ümeranın çekim merkezîne girmemesi yani güçlü otonomik yapının korunması ile yine buna hizmet edecek olan sultan ve devlet ricalince kurulacak tekke vakıflarından uzak durulması gayreti içinde olduğu görülmektedir. Şeyhin her iki durumda da ciddi bir şekilde merkezîn güdümüne girileceğini, dönemin siyasi, askerî, sosyal ve kültürel politikalarının tarikatları da yönlendireceğini ve kadim tasavvufî derinlikten uzaklaşılacağını düşündüğü açıkça anlaşılmaktadır. Zira o isminin Sultan Süleyman’a söylenmesini istemediği gibi ondan gelebilecek zengin hediyeleri ve vakıfları da peşinen reddetmiştir. Hatta şeyh bir benzetme yaparak domuz eti yemekle tekkeleri vakıflaştırmayı aynı kefeye koymuştur.

Otman Baba ise Sultanın kendisine gönderdiği florileri çok ağır bir teşbihle daha kötü şeylere benzetmiş, bu tür sultan ve devlet yardımlarını velayetin önünde engel olarak görmüştür.³⁴² Yani irfan diliyle “Devlet yardımı ve vakıf malı varsa velâyet yoktur.” demeye getirilmiştir. Bâli Efendi’ye (ö 980/1572-73) göre de “emir ve vezirlerin eteğine tutunmak pisliğe bulaşmaktır. Bir dervişin emir kapısında bulunması ne kadar da çirkin bir şeydir.” (Aktaran: Öngören, 2012: 238). Abdurrahman el-Askerî XV. ve XVI. yüzyılda tarikatların içinde buldukları bu durumu seleflerini hayırla yâd ederek ve onlar ne tekke ne de vakıf malına tenezzül etmezlerdi diyerek açıkça ifade etmiştir.³⁴³ Emir Buhari’de Kudüs’te bulunduğu sıralarda Kudüs medreselerinin birinde kendisine verilen

³⁴² Otman Baba Sultan Mehmet’in kendisine gönderdiği florileri “ol kan-ı velayet celal birle ol huddamâ ayıtdı kim: “Tiz yüri bokum üzerime getürme. Al git diyü cevap eyledi.” (Otman Baba, 2007: 40).

³⁴³ “... Ne tekye vü hân-kaha talib olurlar ve ne sevda-yı riyasete ragıb olurlar. Selef-i rical ve kümelin-i selef mal-ı vakfı kabul itmemişlerdür. Meczublardan birine kuşe-i hân-kahı iş’ar iderler. ... Sultan-ı mülk-i ma’na tekye ve han-kâh kabul itmediler. Erenler vakf etmegın yimezler. Sizler dahı yimeyesüz diyü vasiyetler iderlerdi.” (Erünsal, 2003: LIV).

bir odada kalmış, ancak kendisine ikram edilen ekmeği vakıf ekmeğidir diyerek yemiştir, burada kaldığı sürece yazıcılık işi yaparak, para kazanmak suretiyle geçimini temin etmiştir (Kurnaz-Tatçı, 1999: 5).

İlk dönemlerin çalışan, çabalayan, üreten her biri yaptığı meslek ile anılagelen şeyhleri, anlaşılacağı üzere yerini kendi öz kaynaklarındaki eleştirilere rağmen hızla vakıflarla ve kamusal kaynaklarla (vakıf, atıyye, maaş, hediye vb.) geçinen şeyhler ve tarikatlara bırakmıştır. Akhisarlı Şeyh İsâ bu durumun yaratacağı mahsurları açık bir dille şöyle izah etmiştir: “*Ve benim evladım ilmi tahsil iderken sanat öğrensinler. Hiç sanatsız olmasunlar. Sanatı olmayanların fi’ d-dünyâ zillet çekmeleri eksik değildir. Ve sanatsızlık kişiyi nâ-merde muhtaç eyler. Ve âzade iken kul eyler. Benim evladım ar itmesünler sanat öğrenmeye.*” (Akhisarlı Şeyh İsâ, 2003: 250).³⁴⁴ Şeyhin dervişlerine ekonomik olarak özgür, bağımsız ve güçlü olmalarını salık verdiği açıkça görülmektedir.

Burada dikkat çekmek istediğimiz bir husus da vakıf ve vakıf malına hoş bakılmazken çerak, kurban-ı nezr, sadaka ve ihsanların kabul edilmesidir.³⁴⁵ Otman Baba ise bu ihsanların dahi kabul edilmesinin velâyete engel teşkil ettiği kanısındadır (Otman Baba, 2007: 40). Anlaşılan o ki daha çok devlet tarafından bahşedilen ve siyasi organizasyonun kontrolüne girilmesi anlamı taşıyan vakıftansa sıradan insanların sadaka ve ihsanlarıyla geçinmek dolayısıyla da özgün, özgür ve özerk kalınması hedeflenmiştir.

Bütün bu ağır eleştiriler bir yere kadar makul olmakla birlikte içinde bulunulan zaman, siyasi ve sosyal yapılanma, yani sistem, tarikatları vakıflaşmaya mecbur etmiş gibi gözükmektedir. Özellikle müsadere gibi bir uygulamanın bunda etkisinin büyük

³⁴⁴ Akhisarlı Şeyh İsâ sanki Keşköl, kaşık yapıp satan Hoca Ahmet Yesevî’yi, çiftçilikle uğraşan Hacı Bayram-ı Veli’yi, bıçakçılık yapan Bıçakçı Ömer Dede’yi, fırıncılıkla uğraşan Somuncu Baba ve daha nice selefini göz önüne alarak dervişlerin giderek unuttukları sanat edinme bir iş tutuma hasletine vurgu yapmıştır; Emir Buhari’nin müridlerinden birisi de bu üretici derviş profilini şöyle izah ediyor: “Hz. Şeyhin bir merkeb ve katırı vardı. Güneş doğduktan sonra hergün onları sürüp öğle vaktine kadar dağdan odun götürürdüm. Öğle namazını kıldıktan sonra sürülecek çift varsa çift sürerdim. Orak vaktinde orak biçerdim. Diğer zamanlarda sırtımda çalı çırpı götürürdüm. Hz. Şeyhin bağı ve bahçesi duvarına bend ederdim.” (Kurnaz-Tatçı 1999: 7); Bali Bey’de Çıraklı derviş ile birlikte iki gözlü değirmen yapıp Akyazılı nahiyesine vakfetmişlerdir. Değişik bir ifadeyle, tekkeye bağlı olan çeşitli meslekteki insanlar, sosyal yardımlaşma müesseslerinin de kurulup yaşamasına yardım etmişlerdir. (Kara, 1999: 139).

³⁴⁵ “Çerak, kurban-ı nezr ve sadakat ve ihsan gelse kabul iderlerdi” (Erünsal, 2003: LIV).

olduğu görülmektedir. Gölpınarlı'nın anlatımıyla Vezir yahut bey, “*gazeбі padşâhiye uğrar, işareti hümâyûn*”la boğulur, kellesi kesilip “*sengi ibrete*” (ibret taşı) konur. Fakat iş bununla bitmez, bütün paraları, menkul, gayrimenkul nesi varsa, yağmadan geri kalanlar, devletin olur. Geride kalanlar isebeş parasız, yersiz, yurtsuz, ortada kalırlar. Hiç kimse için yarın garanti değildir (Gölpınarlı, 2006: 241). Gölpınarlı Vakfın bu çarpık yapılanmaya bir çare olarak yaygınlaştığını belirterek durumu şöyle izah eder:

“Şart-ı vâkıf, nass-ı şâri’ gibidir. Yani vakfı vaaz edenin şartı, Tanrı adına dediğini vaz’eden Hz. Peygamber’in ve Tanrının, değişmez buyruğuna benzer. Ona kimse dokunamaz. Parası olan, bir medrese, tekke, sebil, cami yaptırır, onun masraflarını korumak için tarla, bağ bahçe, dükkân, vesaireyi ona vakfeder. Bir bütün halinde kurulan bu vakfın vakfiyesine de gereken şartı yazar: Ölünceye kadar vakfın mütevellisi kendisidir. Öldükten sonra mütevellilik erkek tarafından büyük ve akli başında oğula, böylece oğuldan oğula, erkek tarafından kimse kalmazsa kız tarafından büyükten büyüğe, hatta bâzan o da kalmazsa azatlı köle ve cariyelerin evladına, yine büyükten büyüğe kalacaktır.” (Gölpınarlı, 2006: 241).

Nitekim bu türden mülkün vakfa dönüşümüne dair güzel bir örnekte durum şöyle gelişmiştir: “Sa’diyyeden Kantarcı Baba Tekkesi Kantârî Baba tarafından kendi evinde açılmış, zikir halkası on beş sene kadar bu evde kurulmuş nihayet Şeyh evini vakfederek tekkeye dönüştürmüştür. 1252/1836 tarihinde vakfiyeyi evlada meşrut kılmış, erkek evlat bulunmazsa en yetişkin halifeye sa’diyye ayini yaptırma yetkisini şart koşmuştur” (Yücer, 2010: 195).³⁴⁶

Burada sözü edilen çekincelerin dışında samimi duygularla malını vakfedenlerin olacağını yadsımamakla birlikte böylece vakıf mülkiyeti korumanın bir aracına dönüşmüştür. Vakıf mütevellisi ile şeyh ya da şeyh ailesi arasında sürüp giden devletin yüksek hakemliğine zemin hazırlayan böylece şeyh ve dervişleri tamamen devlet kapısında bırakan bir süreç başlamıştır.³⁴⁷ Nitekim gelinen bu son nokta tarikatın bağımsızlık mele-

³⁴⁶ Yine bir vakıf oluşturma örneğinde bu kez İstanbul’da Sofular Mahallesi’nde bulunan Şeyh Süleyman Halife Zaviyesi’nde Şeyh iken vefat eden Ömer Efendinin nakit parasını vakfettiği ve muhafazası için nazıra teslim edildiği görülmektedir (*İstanbul Kadı Sicilleri-Bâb Mahkemesi*, 2011: Hük. 704 s. 572). (Bundan Sonra İKS olarak geçecektir).

³⁴⁷ Nitekim bu tür çekişmelerin mahkemelere yansıyan örneklerinden birisinde Bayramiye şeyhi Pîr Mehmed Efendi’nin atalarına vakfedilen eve el koyan Veli Efendi b. Hüsameddin’in haksız olduğu “... Vakıf-ı mezburun vech-i muharrer uzre şeyh-i mezbur Ali Efendi’ye ba’dehu evladına ve evlad-ı evladına ve evlad-ı evlad-ı evladına meşruta vakfı olup...” kaydedilmiştir (İKS, Nr. 3, 2011: Hük. 724, 586).

kelerini, başta ontolojik inançları olmak üzere yol ve erkânını yani irfan yaşantısı ve söylemini kaybettiği bir trendi doğurmuştur. Dolayısıyla XIX. yüzyılda Vakfiye Nezareti'nin kurulması ve Meclis-i Meşâyih'in açılması gibi gelişmelerden yola çıkarak bu dönemde tarikatların devlete bağımlı hale geldikleri ileri sürülebilir. Ancak bu fiili durumu -o da yüzeysel olarak kalmak kaydıyla- yansıtan zayıf bir yorum olacaktır.³⁴⁸ Asıl tarikatın özerkliğini ve kadim geleneklerini kaybetmeye başladığı tarihi süreç, vakıftekkelilerinin yaygınlaşması, genel bir model olarak kabullenilmesi ve buna paralel yürütülen diğer devletleştirme hamleleri ile olmuştur. Zira bu dönemde devletin yanında yer alan tarikatlar büyük tekkelere, onlarca şubeye ve zengin vakıf gelirlerine kavuşurken vakıf ve vakıf etrafında yaşanan problemler devlet ile şeyhler, dervişler hatta tekke ve tarikat ihvanını içine alan kamusal bir soruna dönüşmüş ve bir patronaj ilişkisine kapı aralamıştır.

2.3. Tekke'nin Merkezîne (Şeyh Atamalarına) Müdahale Ederek Devletleştirme Politikası

Devletleşme sürecinde vakıf-tekke uygulaması giderek tarik ehli arasında bir mücadele alanına dönüşmüştür.³⁴⁹ Tarikat ıstılahları yol ve erkânı hiçe sayılmasına, vakıflardan elde edilen rantı kaybetmek istemeyen şeyhlerin, şeyh ailelerinin bu makamı saltanata dönüştürmelerine neden olmuştur.³⁵⁰ Zira bundan sonraki tarihler çocuk yaşta

³⁴⁸ Daha çok idari ve sosyo-ekonomik mesnetli yapılabilecek olan bu tür bir yorum eksik olacaktır. Çünkü Tarikatların kuruluş ve kurumsallaşma döneminde ortaya koydukları kendilerine has sosyo-kültürel ve ideolojik yapılarının değişmeye özellikle dış müdahalelerle değiştirilmeye çalışıldığı dönemleri dikkate almamız gerekmektedir. Tarikatların sosyo-ekonomik, sosyo-kültürel ve ideolojik algılarının değişmeye, dış müdahalelerle daralmaya nihayet devletleşen bir tarikat algısının ortaya çıkmaya başladığı sürecin kökleri XV. yüzyıl ortalarına kadar geri gitmektedir. Yani Tarikat dediğimiz müesseseler imparatorluk tarihi boyunca değişerek, dönüşerek XIX. yüzyıla büyük oranda devletleşmiş ve ilk formundan oldukça farklı bir şeye dönüşmüş olarak girmişlerdir. Dolayısıyla XIX. yüzyılda ortaya çıkan sözünü ettiğimiz hadiseler kökü daha öncesine dayanan bir süreç ile modernleşme baskılarının sonucudur ve tarikatın yeniden başka bir forma, daha seküler ve daha kapitalist bir yapıya evrildiği, evrilmek zorunda kaldığı süreçlere işaret etmektedir.

³⁴⁹ Sivas'ın Küçükminare Mahallesinde Ali Baba Zaviyesi zaviyedar ve mütevelliyesi olan Fatma'yı, görevin kendisine ait olduğunu iddia ederek devam eden Şeyh Şemsi Ahmed Efendi'nin men edilmesi emrolunmuştur bk. (BOA. HSDSABZ. Nr. 4/38, 20 Ş 1126/ 31 Ağustos 1714); Kastamonu kazasında Şeyh Mustafa Efendi evkafı mütevellisi Abdulhayr'ın şikâyeti üzerine müdahalenin menı hakkında Kastamonu kadısına fermanı hümayûn yazılmıştır bk. (BOA. AE. SMHD. I. Nr. 52/3207, 27 S 1164/ 25 Ocak 1751).

³⁵⁰ Sivas'ta medfün Şeyh Şemseddin Tekkesi'ne Sivas'ın küçük minare Mahallesi'nde mukim oğlu Şeyh Müeyyed Efendi'nin şart eylediği vakıflarına evladından müteveli tayini söz konusudur (BOA. C. EV. Nr. 530/26763, 10 C 1180/ 13 Kasım 1766); Diğer bir belgede ise bu kez Şeyh kendi rızasıyla

şeyhzadelerin tekkelerin başına geçmesi ile değil, bâtını, zahiri dahi anlayamayacak bir tarikat ve meşîhat anlayışının yaygınlaşmasına zemin hazırlamıştır.³⁵¹ Şeyhlik makamı etrafındaki bütün bu mücadeleler bir hakemlik müessesesi olarak devletin şeyh tayinlerine müdahale etmeye başlamasıyla sonuçlanmıştır. Zira bu durum mistik-lider şeyhin taşınması gereken kriterleri de değiştirmiştir. Bir tarikatın şeyhi olabilmek için o tarikatın tasavvufi istilahlarını ve zihniyet dünyasını anlamış, yaşamış ve yaşatabilecek kabiliyetleri ve olgunluğu üzerinde toplamış olmak arayışı, yerini devletin belirlediği ideolojinin kriterlerine göre şeyh tayiniyle sonuçlanmıştır. Mesela, I. Ahmet şeyhlerde bulunması gereken özellikleri ve devletin aradığı şeyh modelini bir vesileyle şöyle izah etmiştir: “...ve namazında, niyazında (şeriata uygun amelleri zahiren görünen) irşad sahibi, hak yolunda ve doğrulukta tanınmış bir şeyh...” (Peçevi, 1992: 335). Bunlardan başka şeyhlerin atanmasında dergâhın bulunduğu şehirdeki ulema ve ahalinin hoşnutluğunu kazanmış olması da aranmıştır. Nitekim Emir Sultan Tekkesi’ne tayin edilen Şeyh Abdullah Efendi için gönderilen beratta bu hususa açıkça değinilmiştir:

“...Abdullah salih, mütediyyin olup meşîhat-ı merkumeye her vech ile istihkakı olduğundan gayri mahruse-i Burusa’nın ulema ve suleha ve meşâyih ve fukarası mümaileyhden her vech ile rıza vü şükran üzere olub meşîhat-ı mezbure ibka olunması babında...” denilmiştir (Aktaran: Öcalan, 2000: 219).

Devletin öngördüğü bu istikamette şeyh ve mütevellî tayinlerine ve azillerine müdâhil olduğu görülmektedir. Mesela Karahisar, Demirli nahiyesinde Şeyh Hacı Zeke-riya Zaviyesi Vakfı’nın tevliyet ve zaviyedarlığının, mütevellî ve dizdarı Ebubekir Efendi’nin fesadından ve hizmeti terk etmesinden dolayı biraderi Şeyh Abdullah’a verildiği görülmektedir (BOA. C. EV. Nr. 440/22282, 13 Ca 1154/ 27 Temmuz 1741).³⁵² Yine başka bir hadisede de şeriata ve Mevlevî tarikatına muhalif hareket ve “*cemi menahiye (şer’an yasaklanmış olan şeyleri) irtikab*” eden Kayseri’de Vezir-i Azam Bayram

yerine oğlunun geçmesi için ricacı olmaktadır: Alayköşkü civarında vaki Saçlı Şeyh tekkesi Şeyhi Aydın Dede’nin yerine kendi rızasıyla oğlu Şeyh Mehmed’in tayini rica ve İstanbul Kadısı Kadızâde Mehmed Efendi’nin imzasına havi arz ile benzer başka bir belge için bk. (BOA. İE. EV. Nr. 2/228, 3 L 1078/ 17 Mart 1668; BOA. AE. SMST. II. Nr. 11/1088, 18 Z 1112/ 26 Mayıs 1701).

³⁵¹ Küçük yaşta göreve getirilmeye çalışılan bir şeyh için bk. (Peçevi, 1992: II, s. 335).

³⁵² Yine Dobniçe, Cuma kasabasında Sinan Kethüda Camii tevliyetini haksızlıkyapararak alan müfsid ve cerar Şeyh Abdullah’ın kasabadan nefyedilerek yerine ulemeden Musa Efendi’nin daha layık olmasına binaen tayinin istirham edildiği kaydedilmiştir bk. (BOA. C..EV. Nr. 465/23531, 13 M 1114/ 9 Haziran 1702).

Paşa Mevlevihanesi şeyhi Mehmed Dede'nin azledilerek yerine Abdulkadir Dede'nin tayin edildiği görülmektedir (BOA. C..EV. Nr. 382/19374, 6 S 1215/ 29 Haziran 1800). Devletin söz konusu bu müdahalelerinin gelenekselleştiği tekke ve zaviye efradından bu yolda merkezî hükümete yapılan şikâyetlerden de anlaşılmaktadır. Mısır beylerbeyi ve kadısına yazılan bir hükümde bu durum açıkça görülebilmektedir. Buna göre Mısır'da Karâfe cânibinde cebel-i Maktab'da Şeyh Şâhîn Zaviyesi'nin fukarâsı adam göndererek; *“zikrolunan zaviyeye şeyh olan kimesne fevtolup oğlı yirine şeyh (olup), meşihat bâbında ehliyeti olmadığı sebebden fukarânun hâlleri muztarr olup fukarâ vü mücâvirînün hakların kendü mühimmâtına sarfitedüğün”* den bahisle durumu şikâyet etmesi üzerine söz konusu şeyhin meşihate ehliyeti olmadığından *“meşihatın ehliyetli kimseye yaptırılıp fukaranı haklarının zâyi ettirilmemesi”* emrolunmuştur (BOA. MD. 6, 1995: 376, 3 Ca 972/ 7 Aralık 1564). Emirden açıkça görüldüğü üzere devlet çoktan tekke ve zaviye sakinlerinin gerçek hâkimi olarak kendisini ilan ve kabul ettirmiş, zaviyenin merkezîne şeyh tayini hususunda dahi en üst merci olarak olaya müdahale etmiştir.

Bu müdahaleler zaman zaman ağır cezalandırmalarla da sonuçlanmıştır. Mesela Belviran Kazası Kuzviran Kariyesi'nde sâkin olan Vefa ve Ali bin Şeyh Safa adlı zaviyedarların payitahta gönderilmeleri, hatta bu hususta tehir edilmeden *“ gönderesin ki kürege konulalar”* denilerek bir an önce cezalandırılmalarının sağlanması için gereken her şeyin yapılması emrolunmaktadır (BOA. MD. 6, 1995: 300, 19 Ca 972/ 23 Aralık 1564). Haymâne tâifesinden Şeyh Hüsam ise bu kadar şanslı değildir. Mülhid olduğu ileri sürülen bu şeyhin var olduğu bildirilen ancak ortaya çıkmayan eşyalarının, baş halifeleri yakalanıp sorgulanarak ortaya çıkarılması ve defter edilip bildirilmesi; ayrıca şeyhin bağlılarından olup *“ehl-i fesâd”* olanların da yakalanıp hapsedilmeleri istenmiştir (BOA. MD. 7, 1999: 88, 5 Za 975/ 2 Mayıs 1568). Nitekim şeyh idam edildiği anlaşılmaktadır.³⁵³

Şeyhlerin görev süreleri ise ömür boyu olup³⁵⁴ ancak kendi isteği ile çekilme,³⁵⁵

³⁵³ Nitekim 18 M 976/ 14 Temmuz 1568 tarihli bir mühimme kaydında *“İdam edilen Seyh Hüsam'ın metrukâtının yazılıp defterinin mühürlenerek gönderilmesi”* istenmiştir (BOA. MD. 7, Yay. Nr. 37, 1999: 283).

³⁵⁴ Genelde Şeyhler ölümlerine kadar görevlerinin başında yer almışlardır. Bu husus gösteren belgelerden birisinde, Kırşehir Hacı Bektâş-ı Velî Asitanesi seccadesini evladdan Abdülkadir Çelebi'nin vefatı üzerine yerine yine evladdan Elvan Çelebi'nin tayini için arıza yazıldığı görülmektedir (BOA.

yukarıdaki olayda görüldüğü üzere görevden alınmayı gerektirecek birtakım işlere bu-
laşma gibi sebeplerle olmuştur. Yine tekkeler ve vakıfları şeyh ailesinin uhdesine bir
berat ile verilmiş, şeyhin ölümü ile yerine şeyhzadelerinden birisinin geçmesi böylece
kanuni teminat altına alınmıştır.³⁵⁶ Anladığımız kadarıyla devletin bu dönemde Şeyh
tayinlerine katılma süreci yerelde genellikle kadılar aracılığıyla durumun merkeze bildi-
rilmesi ve merkezî olayı tahkik ederek onaylaması şeklinde olmuştur.³⁵⁷ Her ne kadar
geneli itibariyle taşradan gelen talebe uyulmuşsa da “*Şeyh Merkezli Dini Topluluklar*”
olan tarikatların beyni ve kalbi anlamına gelen şeyh tayininde resmî makamların söz
sahibi olması, kanaatimize göre tarikatların en önemli özellikleri olarak kabul edilen
otonom yapılarını, özgür ve özgün davranabilme kabiliyetlerini sınırlandırmıştır. Zira
devletleştirme süreci, böylece otonomiden ziyade belki yarı otonomi diye değerlendire-
bileceğimiz bir sonuç doğurmuştur. Bundan sonraki süreçte tarikatlar en güçlü kalelerini
kaybetmişler şeyh tayini için bile devlet kapısında ricacı ya da verilen karara rızacı ko-
numuna düşmüşlerdir.³⁵⁸

Devletin şeyh atamalarına müdahalesi yine arşiv kayıtlarından anlaşıldığı üzere
payitaht ya da taşrada şehir merkezleriyle de sınırlı kalmamıştır. Devlet, yerel bürokrasi
ağları sayesinde ilçe ve kasabalardaki tekke ve zaviyelerin şeyh atamalarına da müdâhil

İE. EV. Nr. 35/4053, 24 M 1112/ 11 Temmuz 1700).

³⁵⁵ Mesela, 9 Ra 1115/ 23 Temmuz 1703 Şam’daki Emeviyye Camii duacısı pir ve ihtiyar olup kendi
rızasıyla görevini bıraktığından yerine adı geçen vakfın mütevellisi Seyyid Abdülmutî’nin ilamı üze-
rine Şeyh Ahmed ve Abdülhay efendilerin tayin edildiğine dair ferman yer almakatadır bk. (BOA.
AE. SMST. II. Nr. 5/500).

³⁵⁶ Nitekim söz konusu bu belge meseleye açıklık getirir niteliktedir: Tosya’da Kadiri Tariki’nden Şeyh
İsmail Zaviyesi’nin evlada meşrut şeyhliğine ait kaybolan beratın yeniden Şeyh Abdülvehap Efen-
di’ye verildiği belirtilmektedir bk. (BOA. C. EV. Nr. 397/20138, 4 Za 1143/ 11 Mayıs 1731).

³⁵⁷ Bu konuda söz konusu şu belgeler oldukça aydınlatıcıdır: Alayköşkü civarında vaki Saçlı Şeyh Tek-
kesi Şeyhi Aydın Dede’nin yerine kendi rızasıyla oğlu Şeyh Mehmed’in tayini rica ve İstanbul kadısı
Kadızade Mehmed Efendi’nin imzasını havi arz için bk. (BOA. İE. EV. Nr. 2/228, 3 L 1078/ 17 Mart
1668); Benderi Ereğli kazasında vaki Hacı Baba Tekkesi tekeninişinliğinin tevcihine dair Benderi
Ereğli Kadısı Hasan Efendi’nin yazdığı arz için bk. (BOA. İE. EV. Nr. 14/1723, 13 S 1085/ 19 Mayıs
1674).

³⁵⁸ Öyleki şeyhler sadece şeyhlik konusunda değil atandıkları devlet makamları hususunda da yerlerine
oğullarının geçmesi için devlet kapısını aşındırmaya devam etmişlerdir. Nitekim belgelerde şeyhlik
gibi vaizlik, kürsü şeyhliği vs. resmî görevlerin bile şeyhten oğluna geçtiği görülmektedir. Zira bu
durum mevcut Şeyh’in merkezî hükümet ya da etrafındaki devlet ricali ile kurduğu sağlam bağlarla
ilgili olmalıdır. Nitekim vefat eden Bayram Paşa Tekkesi Şeyhi himmetzade Mehmed Emin Efen-
di’nin yerine Mehmed Esad Efendi’nin Esmihan Sultan ve Mehmed Paşa Camiine vaiz tayininden
bahsedilmektedir bk. (BOA. C. EV. Nr. 613/30944, 9 S 1172/ 12 Ekim 1758).

olmuştur.³⁵⁹ Nitekim bir arşiv kaydında devlet kasabalarında yeni açılan tekkelerden bile haberdar olup şeyh tayin ederken görülmektedir.³⁶⁰ İlginç olan başka bir kayıta ise birden fazla zaviyeye yine birden fazla zaviyedar müştereken atanmaktadır. Daha çok vakıf-tekke uygulaması ile ilgili olabilecek olan bu husus tasavvufi istilahlara aykırılığı bakımından ilginç olmakla birlikte belgelerden anlaşıldığına göre uygulanan bir yöntemdir.³⁶¹ Karaisalı kazasında vaki Şeyh Mahmud-ı Küçük Markuni Dede ve Beranî İlmek ve Beranî Dergeçkapısı Zaviyesi zaviyedarlığına müştereken tayin olunan Şeyh Ahmed ve İbrahim'in zabt emri talebi hakkında yazdıkları istida bu durumu açıkça göstermektedir (BOA. İE. EV. 23/2783, 29 L 1102/ 26 Temmuz 1691). Hatta devlet şeyhlerin tayinleri esnasında buldukları mahalde görevlendirilmelerine de dikkat etmek suretiyle şeyhlerin işlerini kolaylaştırmaya çalışmıştır ki bu durum ilişkilerin tam da bir patronaj ilişkisine dönüştüğünü göstermektedir.³⁶² Şeyh tayinlerinde babadan oğula geçen döngüde bile devletin onayının arandığı görülmektedir.³⁶³

Burada üzerinde durulması gereken bir husus da merkezî tekke uygulamasından ve Meclis-i Meşâyih'in kurulmasından asırlar önce devletin şeyh atamalarına yerine göre doğrudan geneli itibariyle ise dolaylı olarak müdâhil olduğudur. Meclisli döneme nazaran daha systemsiz ve daha az olmakla birlikte buradan merkezî tekke uygulamasına ve nihayet Meclis-i Meşâyih'e varıldığı söylenebilir.

³⁵⁹ Bereketli kazasının Vaslık karyesinde vaki Ahmed Sûfi Tekkesi tekke-nişinliği hakkında Kadı Ahmet Efendi'nin yazdığı arz bu durumu göstermektedir bk. (BOA. İE. EV. Nr. 15/1771, 15 L 1077/ 10 Nisan 1667).

³⁶⁰ Gemlik, Küçük Kumla Kasabasında Cami-i Atik yakınında İsmail oğlu Hüseyin'in bina eylediği zaviyeye şeyh tayininden bahsedilmektedir bk. (BOA. C. EV. Nr. 505/25504, 8 R 1136/ 4 Mart 1724).

³⁶¹ Müştereken meşâyih atanması durumunu gösteren 21 S 1154 tarihli bir belgede ise "Kayseri Karakaya karyesinde cedleri Şeyh Halil'in evladına ve evladının evladına şart ettiği zaviyesinin meşihati Seyyid Yusuf'a müştereken uhdelinde iken mezburun müstakillen tevliyeti tasarrufa kıyam etmesinden dolayı mukaddema mahalli mahkemesinden mürafaaları neticesinde iştirakini havi eline hüccet ve berat verildiği halde merkumun tekrar tecavüze tasaddi ettiğinden şikâyetle hukukunun muhafazası istidasına dair" Seyyid Ali imzalı bir kayıt yer almaktadır bk. (BOA. C. EV. Nr. 494/24974).

³⁶² Boyabad kasabasında vaazetmek üzere Koca Mustafa Şeyhi Hasan Efendi'nin halifesi Yedikule'de Hacı Evhad Tekkesine tayin edildiğinden vazifesinin mahallinden verilmesi meselesine dair bir belge bu durumu açıkça göstermektedir bk. (BOA. C. MF. Nr. 156/7773, 29 Ra 1019/ 21 Haziran 1610).

³⁶³ Bu duruma açıklık getiren olayda Yenişehirde Rabia Hatun'un bina ettiği Tekkenin müteveffa Osman Efendi'den mahlül olan meşihatine tayini hakkında müteveffanın oğlu Mehmet tarafından verilen ve Müftü Yahya Efendi tarafından derkenar edilen dilekçe yer almaktadır bk. (BOA. İE. EV. Nr. 13/1505, 18 C 1080/ 13 Kasım 1669).

2.4. Yüklenen Misyonlarla Tarikatları Devletleştirme Politikaları

Tarikatlar hem örgütlü hem de toplum üzerinde son derece etkili olan yapılarıyla devletin ilgisini çekmiş, devlet dünyevî organizasyonlardan uzak duran bu Şeyh-Merkezli dini toplulukları bu haliyle şüphe ve kaygı verici bularak onları siyasal ve toplumsal organizasyonlarla ilintili kılarak sistemin içine çekmeye ve dönemin bir sürü problemini devletleştirilmiş bu teşkilâtlar sayesinde halletmeye çalışmıştır. Böylece Ulaşma dönemine nazaran devlet ve tarikat tarihte hiç olmadığı kadar birbirine yaklaşmış hatta iç içe geçmiştir.

2.4.1. Resmî İdeolojinin Muhafızı Olarak Tarikatlara Yüklenen Misyonlar

Osmanlı İmparatorluğu'nda tarikatlar XVIII. yüz yılda şehir, kasaba ve köy olmak üzere hemen hemen Anadolu'nun her yerine yayılmışlardı. Lonca ve esnaf birlikleriyle geliştirdikleri ilişkiler ve kurdukları sıkı bağlar sayesinde zanaatkâr ve tüccarların üzerinde, derviş ve halifelerin propaganda faaliyetleriyle de hemen hemen bütün toplum kesimlerinin en aşağı katmanlardan en üst mercilere kadar dini ve içtimai yaşamlarında hâkim bir konuma gelmişlerdi. (Özer, 2007: 48; Lewis, 1998: 403). Bu dönemde tarikatların Anadolu'da bu denli yaygınlaşması, imparatorluk yönetiminin ülke genelinde tarikatlar üzerinden yürüttüğü politikalar ve işlerle de ilgiliydi. Nitekim Osmanlı Devleti, ülkesindeki ticaret, seyahat, kültür ve muhaberat akışını tarikatlar üzerinden yürütmekteydi. “Örneğin Orta Asya ve Hindistan ile Osmanlı İmparatorluğu'nun tarih boyunca kültürel ilişkilerini kuran zümre Nakşbendiyye dervişleriydi. Buna benzer rolü XVII. yüzyıl sonrası Kâdiriyye, Rufâiyye, Sa'diyye, Bedeviyye ve Şâzeliyye dervişleri üstlenmiş, Arap vilayetleriyle İstanbul arasındaki kültürel irtibatı sağlamışlardır” (Özer, 2007: 48; Işın, 2000: 502).

Devlet bu yeni dönemde daha kuruluş evresinde keşfettiği tarikatlar sayesinde hallettiği “*fütihat, iskân, şenlendirme, İslâmlaşma, hâkimiyetin kalıcılığı*”³⁶⁴ problemlerin-

³⁶⁴ Bu problemlerin nasıl çözüldüğüne dair Seyyid Ali Sultan Velâyetnamesinde geçen bilgilerden alınma şu kısa özet hem kapsayıcılığı hem de açıklayıcılığı bakımından önemlidir: “Fetihlerin ardından cemaati etrafında toplayan Seyyid Ali Sultan, Pîr-evinden (Hacı Bektaş-ı Veli Tekkesi) aldığı irşad ile vaaz etmeye başlar. Bu vaaz ile birlikte kırklara “azm-i mesken” eylemeleri için ruhsat verilir. Birbirlerine veda eden erenler mesken tutmak için yer talep ettikten sonra her biri gösterilen yerlere varıp yerleşirler ve ahir ömürlerini o yerlerde halkı irşad etmekle geçirirler. Kırkların ayrılmasını

den sonra şimdi de mevcut sistemi, resmî ideolojiyi koruma ve yayma, sosyo-ekonomik ve sosyo-kültürel birtakım sorunlara çözümler bulma noktasında örgütlü tarikat teşekküllerinden yararlanabileceğini görmüş olmalıdır. Devletin bu bağlamda tarikatlardan faydalanmasının farklı şekillerde olduğu görülmektedir.

Bunlardan birincisi toplumla güçlü bağlar kurabilen şeyhlerin bu prestijinden istifade ederek resmî ideolojinin tebaaya sunulması, sultanın siyasi ve politik hamlelerinin reaya gözünde meşrulaştırılmasıdır. Bu bağlamda “*Kürsü Şeyhliği*” müessesesi ilk değerlendirilmeye tabi tutacağımız meseledir. Zira cuma namazı hatibi olan ve tarihi süreç içinde cuma vaizi, kürsü şeyhi, selâtin şeyhi ve “*zeyl-i meşâyih*” gibi farklı isimlerle anılan vaizler de Lûtfî’nin belirttiği şekliyle “*şa’b-ı İlmiyeden müstakil bir tarîkdi*” yani ilmiye sınıfından ayrı müstakil olarak değerlendirilirdi (Lûtfî, VI, 1999: 1005; Yurdakul, 2008: 17; Pakalın, 1983:345). Şeyhülislâm tarafından atanan Kürsü şeyhlerine ya maaş bağlanmış ya da vakıf gelirlerinden bir takım ücretler ödenmiş (İpşirli, 1995: 225),³⁶⁵ sadece resmî olarak tevcih edilen bu görevle meşgul olmaları istenmiştir. Ayrıca kürsü şeyhliğinin sadece merkezdeki selatin camilerinde değil taşrada da yaygın bir şekilde ihdas edildiği dikkate alınırca devletin bu müesseseden beklentilerinin üst seviyede olduğu söylenebilir.³⁶⁶

Kürsü şeyhliğine genellikle ulemadan atamalar yapıldığı bilinmekle birlikte Lûtfî Efendi’nin kürsü şeyhlerinin mevkilerini Hüdâyî Azîz Mahmûd Efendi ile bir tutarak “*Ne büyük hizmet ve güzel âdetdir*” diyerek övmesine (Lûtfî, VI, 1999: 1005), Peçevi’nin de, zamanının ünlü şeyhlerini zikrettiği yerlerde özellikle vaizlik yapan kürsü şeyhleri üzerinde durmasına ve onlara tasavvufi payeler biçmesine bakılacak olursa³⁶⁷

mütaakip Seyyid Ali Sultan askerî başına Gazi Evrenos’u geçirir ve Akdeniz havalisine yönelip oralarda gaza etmesini salık verir. Hiçbir engelin onu durdurmaması için dua etmeyi de ihmal etmez.” (Seyyid Ali Sultan, 2007: 21).

³⁶⁵ “Cevâmi’-i şerîfe cum’a vâizleri mukaddemâ ale’s-seviye şehrimde altmış gurusu maaş ile tavzîf kılınmışlar idi. Müntehâsî Ayasof-ya Câmî’i vâizliği olmağla silsileleri vuku’unda maâşça intifâ karı olmaması ind-i şâhânede tecvîz buyurulmadığından elli beş senesi Muharreminden (17 Mart 1839) itibaren râddelerine göre mütefâviten maâş tahsisi husûsunda karar verildi.” (Lûtfî 1999: VI, 1005).

³⁶⁶ Bilecik’te Emirler mahallesindeki cami ile (BOA. C. EV. Nr. 594/29991, 29 C 1183/ 30 Ekim 9; yine Balçık kazasına tabi Kavarna kasabasında Sadık Ağa Camii’ne kürsü şeyhliği ve vaizlik görevine atamalar yapıldığını gösteren kayıtlar bu durumu göstermektedir bk. (BOA. C. MF. Nr. 88/4373, 03 R 1195/ 27 Mayıs 1781).

³⁶⁷ Peçevi’den birkaç misal vermek gerekirse, Şeyh Hızır Efendi “Yayabaşızade diye tanınırdı. Anlatışı etkili ve sohbeti tatlı bir kişiydi” Şeyh Şaban Efendi “Emir Buhari Tanrı’nın rahmeti üzerine olsun-

bu makam öyle ya da böyle tasavvuf ile ya ilintilidir ya da özellikle bu makamdaki vaizlerin halk üzerindeki prestijini artırmak için böyle bir yol seçilmiştir.³⁶⁸

Nitekim Cuma vâizlerinin “şeyh” olarak anılmalarının, kendilerinin ayrıca bir tekke şeyhi olmalarından kaynaklandığı da ileri sürülmüştür. “Zira bu vâizliklerin önceleri ‘kürsü şeyhi’ denilen tarikat şeyhlerine verildiği ve bu tabirin tarikat şeyhleri için kullanıldığı; ancak zamanla bunların arasından ehliyetli zevatın yetişmemesi üzerine kürsü vâizliklerinin zâhir ulemâsına da verilmeye başlandığı belirtilmektedir”(Başkurt, 2012: 117-118; Pakalın, 1983: I, 310). Bu bağlamda 1623 yılında İstanbul’a getirilen Halveti Şemsiyye kolundan Şeyh Abdülehad Nûri (ö. 1061/1651), Fatih, Beyazıt ve Ayasofya camilerinde cuma vâizi olarak görev yaparken (Başkurt, 2012: 117-118; Baz, 2007: 86-103); “Sultan III. Mehmed tarafından İstanbul’a getirilerek, başta Şehzade ve Sultan Ahmed camileri olmak üzere, İstanbul’da birçok camide vaaz ve nasihatte bulunan Halveti Şeyh Abdülmecid Sivasî (ö. 1639); Nakşbendî Şeyhi Ayasofya Kürsü Şeyhi İspirizâde Ahmed Efendi (ö. ?); Kıbrıs Ayasofya (Selimiye) Camii Kürsü Şeyhliğine atanan Nakşbendîyyeden Ali Efendi (ö. ?)” meşayihden önde gelen kürsü şeyhleri olarak zikredilebilirler (Başkurt, 2012: 117-118). Bunlardan başka kürsü şeyhliği görevinden tarikat şeyhliğine geçenlerin olduğu da anlaşılmaktadır. Mesela Kürsü Şeyhi Osman Lûtfî Efendi’nin Tarik Şeyhliği silkine ithali gibi (A. MKT. NZD. 296/40, 29 R 1276/25 Kasım 1859).

Başkurt’un araştırmasında kürsü şeyhlerinin ilk dönemlerde çok belirgin olan tasavvufî ilgili yönlerinin ilerleyen dönemlerde ortadan kalktığı veya bu yönlerinin kayıtlara pek yansımadığını belirten yorumu bizim de üzerinde durduğumuz özellikle Tasfiye döneminde ordu şeyhliğinden, duaguluğun kaldırılmasına kadar tarikatların dinî konularda ötelenmesi yerine ulema ve resmi İslam’ın öncelenmesi politikalarıyla da uyusmaktadır (Başkurt, 2012: 117-118).

zaviyesinde “ırşat” seccadesinde oturur ve arayanlara doğru yolu göstermeye çalışırdı. Saadetli padişah hazretleri, çok kez ziyaret bahanesiyle adı geçen zaviyeye gelip Şeyh Hazretleri ile sohbet etmiş ve onun hayırduasını almıştır. Padişahın çoğu tasavvuf ile ilgili tezkereleri gelip gitmekten geri kalmazdı”, Şeyh Kurt Efendi Kemal sahibi ve hal ehli bir kişiydi. Özellikle rüya tabirinde bir benzeri daha yoktu.” (Peçevi, 1992: II, 31).

³⁶⁸ 1726-27 (Hicri 1136) tarihinden itibaren Cuma vaizlerine selatin şeyhi de denilmeye başlandığı belirtilmiştir (Pakalın, 1983: III, 158)

Diğer taraftan böylesine stratejik bir görevin toplumun bir araya en kalabalık toplandığı mabetlerde şeyhlere verilmesi devletin resmî ideolojinin tebaaya geçirilmesi hususunda şeyhlere güvendiğini ya da bu hususta onları mahir gördüğü şeklinde değerlendirilebilir. Nitekim böylesi bir görevin şeyhlere büyük bir saygınlık kazandıracığı aşikârdır.³⁶⁹ Öyleki zaman zaman şeyhlerin kürsü şeyhliği ve vaizlik gibi görevleri kendilerinden sonra oğullarına verilmesini dahi bu nüfuzları sayesinde başarabildikleri görülmektedir.³⁷⁰

Lûtfî Efendi'nin cuma vaizliği yapan kürsü şeyhlerinin görevleri ile ilgili şu değerlendirmeleri kürsü şeyhliği görevinin amaçlarını açıklamaktadır:

“Cum’a günü okunan hutbeler mevâiz-i diniyyeden ibâret olup lisân-ı âşinâ olmayan cemâat-ı müsliminin istifâdeleri için... Şeyh efendilerin vazifesi namazdan sonra kürsilere çıkıp o gün okunan hutbeyi Türkçeye tercüme ve zaman u makama münâsib mevâiz-i dünyeviye ve diniye ve le- dünyeye ile ümmet-i merhumenin terbiyelerine himmet ve saltanat-ı seniye nin da’vât-ı hayriyesine muvâzabet etmektir... cemâat-ı meveûde miyânında bulunan sunûfu tabâkat-ı beşeriye derecât-ı kabiliyetlerine ve ilcâât-ı vakt ü zamâna göre îfâ-yı va’z u tezkîr ve devletçe birşeyin halka i’lân ve lisân-ı münâsib ile beyânı icâbmda ve husûsiyle muhârebe mecbûriyeti zuhurunda efrâd-ı İslâmiyeyi îfâ-yı faîza-i gaza ve cihâda teşvîk ve tergîb ve teâviin ve tenâsur-ı İslâmiyeyi farikasıyla ezhân-ı müstemi’îne arz u tefhim ve tertîb eylerler.” (Lûtfî, 1999: VI, 1005).

Görüldüğü gibi kürsü şeyhleri basit bir dille cuma hutbelerini Türkçeleştirerek başka bir deyişle zaten içinden geldikleri halk lisanına çevirerek, resmî makamların hal-

³⁶⁹ Herhangi bir hanedan düğününde, üst düzey devlet görevlilerinin hazır olduğu bir mekânda, Ayasofya Kürsü Şeyhi olarak İspirîzâde de hazır bulunur idi. 1138/1725-6 senesinde hırka-ı şerif ziyareti yapılacaktı. Hırka-ı şerif ziyaretlerinde ise Ayasofya şeyhlerinin bulunması mu’taddan idi. Bu ziyarette tezkireci Mustafa Efendi, İspirîzâde’ye davetin ulaştırılması konusunda ihmal göstermiş idi. Şeyhi davet etmeyişi noktasındaki ihmal, tezkireci Mustafa Efendi’yi makamından etmeye yetmiştir. İspirîzâde’nin bu davetten geri kalmasının telafisi için bu azl ile de yetinilmeyip, İbrahim Paşa’nın mektupçusu, hediyeler eşliğinde şeyhe gönderilmiş hal ve hatırı sorulmuştur. İspirîzâde’nin “hemen ertesi gün devlet aleyhinde fikirler ileri sürdüğü” kaydedilmiştir (Karahasanoglu2008: 103-104).

³⁷⁰ Mesela, Ayasofya-i Kebîr Camii Vâizi Mevlânâ Seyh Ömer’e, kendisinin vefatı halinde mutasarrıf olduğu vazife ve cihetlerin başkasına verilmeyip evlâdına tevcih edileceği hususunda Sultan I. Ahmed tarafından verilen emr-i şerifin daha sonrada yenilendiği ve böylece Kürsü Şeyhliği, vaizliği gibi makamların babadan oğula geçerek sürdürülebildiği mühimme kayıtlarından anlaşılmaktadır: “İstanbul kâdisına hüküm ki: Hâlâ mahmiyye-i mezbûrede vâkı‘ Ayasofya-i Kebîr Camii’-ı Serîfi’nde Vâ’ız u Nâsîh olan iftihârul-fuzalâ’î’n-nâsîhin Mevlânâ Seyh Ömer zîde takvâhü Südde-i Sa’âdetüm’e âdem gönderüp (şeyhin söz konusu talebiyle devam etmektedir)... Mevlânâ-yı mûmâ-ileyh her ne zamân vefât ider ise zevâyid ve gayriden mutasarrıf olduğu vazîfeleri ve münâsib olan cihâtı evlâdına tevcih olunmağ için eline emr-i şerif virildüğü’ bildürüp... eline virilen emr-i şerif mûcebince amel idüp...” (BOA. MD. 82, Yayın Nr. 47, 2000: Hük. 301).

ka verilmesini istediği mesajları onların muhayyilesine uygun bir şekilde iletmekle mükelleftiler. Dahası Kürsü şeyhleri, dönemlerinde halka iletilmesi gereken resmî ilanlar ve propagandaları yapma, savaş zamanlarında cihada teşvik ile askere katılımı artırma, toplumu psikolojik olarak savaşa hazırlama ve nihayet halkın ahlak ve terbiyesini temin gibi fonksiyonel bir vazife aracılığıyla aktif bir rol üstlenerek devlete onun öngördüğü istikamette hizmet etmekteydiler.

Ancak böylesine prestijli ve önemli bir mevkiinin meşayihe de verilmesi şeyhlerle sultanları ve devlet ricalini zaman zaman karşı karşıya getirmiştir. Devletin kürsü şeyhlerini yakından takip ettiği, suiistimalleri görülenler hakkında tahkikatlar yaptırmasından hatta suçu sabit görülenleri görevlerinden uzaklaştırmasından anlaşılmaktadır.³⁷¹ Ancak bazen işin merkezî idarenin kontrolünden çıktığı anlaşılmaktadır. Mesela İspirîzade Şeyh Ahmed Efendi³⁷² bu göreve atanan ve devletin başına büyük gaileler açan şeyhlerin başında gelenlerdendir. İspirîzade'nin Patrona Halil isyanındaki rolü “...İsyancıların aşmakta zorlanacakları güçlükleri aşarak onları başka bir çözüm aramaya sevk edebilecek yolları kapamak...” (Karaosmanoğlu, 2008: 108) yani isyancılara yol, yordam göstermesi ile olmuştur. Böylece şeyh, Nevşehirli Damat İbrahim Paşa'yı hayatından, III. Ahmet'i tahtından eden süreçte önemli bir rol üstlenmiştir.³⁷³

³⁷¹ Bu konuya dair bir belgede, devletin sadaka ve ihsanına mazhar olmuş bir şeyhten bahsedilmektedir: Manisa'da Sultan Murad Han'ın yaptırdığı camiinin Vaizi Hüseyin hatt-ı hümayûna itaat etmediği gibi imamlığı da tahrik ve fitneden beri olmadığından görevinden alınıp vaizliğin daha önce adı geçen camiinin vaizi olan Abdurrahman Efendi'nin oğlu Şeyh Mustafa'ya sadaka ve ihsan olunmasına dair Babüssaade Ağası Cafer Ağa'nın arzı üzerine buyuruldu yazılmıştır bk. (BOA. AE. SMST. II. 22/2190, 28 Z 1108/ 18 Temmuz 1697); Başka bir hadisede ise hakkında yapılan tahkikat neticesinde, Samsun Süleyman Paşa Evkafı'ndan Pazar Camii Kürsü Şeyhi Trabzonlu Mehmed Neşet Efendi'nin yerine Ünyeli Hafız Arif Efendi'nin tayin edildiği belirtilmektedir bk. (BOA. DH. MTV. Nr. 40-2/68, 6 S 1331/ 15 Ocak 1913); Cevdet Paşa'da buna benzer bir olayı nakletmektedir: “Laleli Camii Şeyhi'nin Laleli Camii Şeyhi Mardin Efendi bazı vaaz ve nasihate himmet etmek ve camiinin varidatıyla yetinmek gerekirken buna kanaat etmeyip daima vükelâ konaklarına gider, vazifesinden ayrı işlere karışır ve nazırlar hakkında söver sayar bir şahıs olduğundan, bazı rical onun dilinden kurtulmak için hediyeler vere geldiklerinden iyice zengin olmuştu. Fakat gittikçe azıttığından tedibi lazım gelmiş Mardin'e sürülmüştür” (Cevdet Paşa2011: I, 91); Yine benzer başka bir hadise için bk. (Peçevi, 1992: II, 31).

³⁷² Fındıklılı İsmet Efendi bu şahsın şu sırayla Ayasofya Kürsü Şeyhliği'ne yükseldiğini anlatmıştır: “Hazret-i Halid Cami-i nur-lâmi'i cuma vâizliği ile 1112'de selâtin-i salâbet-karin hazerâtı cevâmî-i nurâniyyet sevâtı'ı cuma vâizleri silkine dâhil ve 1134 senesi cumadelâhiresinde fâzıl Şeyh Süleyman Efendi hazretlerinin yerlerine Ayasofya-i Kebîr Câmî-i şehîri Cuma va'iziyesine nâil ü vâsıl olmuştu” şeklinde kaydeder. Fındıklılı'da yer almayan Sultan Ahmed Camii Vaizliği görevini ise Raşit Tarihi aktarmıştır. (Aktaran: Karahasanoğlu, 2008: 101).

³⁷³ Bu hadisenin dışında yaşanan birtakım nahoş olaylar bu durumun bir istisna olmadığını göstermekte-

Ancak ilk defa II. Mehmet döneminde ihdas edildiği düşünölen bu kurumun giderek ulemanın tekeline geçtiğini (Başkurt, 2012: 118, 120) dolayısıyla yukarıda yaptığımız değerlendirmelerin bu çerçevede ele alınması gerektiğini belirtelim.

Devletin tekke ve zaviyelerden, tarikat çevrelerinden yararlanma biçimlerinden biri diğeri de şeyhlerin sosyo-kültürel, sosyo-ekonomik ve adli konularda devletleştirilmeleri, görevlendirilmeleri meselesidir. Başka bir deyişle devletin sosyo-ekonomik ağırlığını artırması yani teşkilâtlanma biçimini tamamıyla devletin yararına meslek grupları ve topluluklar lehine döndürmesi ile ister istemez tarikatları, tekke ve zaviyeleri de gündelik, dünyevi hayatın ve uğraşların içine çekmesi ve bu hususta onlardan da istifade etme yoluna gitmesidir. Nitekim bu süreçte devlet medrese ile tekke, ulema ile meşâyih arasındaki kalın çizgileri inceltmeye, uzun mesafeleri kısaltmaya, flu alanları netleştirmeye ama hemen hepsinde sarkacın yönünü birinciden yana çevirmeye çalışmıştır. Ulemaya tevcih edilen müderrislik,³⁷⁴ vaizlik, imamlık, müezzinlik, kürsü şeyhliği,³⁷⁵ kadılık,³⁷⁶ kadı naibliği,³⁷⁷ gibi vazifeler meşâyih de verilmeye başlanmıştır. Yine bazı şeyhlerin ilim ve maharetlerine göre sarayda bile daha çok ulema ile anılan önemli görevlere atan-

dir. Mesela arşiv kayıtlarına yansıyan bir hadiseye göre Bayezid İmaretinde pirinç yerine bulgur pışırılmasına hatt-ı hümayün sadır olduğu halde buna kürsü şeyhi Mehmed ile matbaah nazırı Mehmed Emin Efendiler itaat etmedikleri gibi diğerlerini de itaatsizliğe teşvik ettiklerinden bu hallerden vazgeçmezlerse cihetleri ref ve sürgün edileceklerinin tembih edilmesi istenmiştir bk. (BOA. C. BLD. Nr. 98/4892, 29 Ş 1213/ 5 Şubat 1799). Yine Atpazârî eş-Şeyh Osman Efendi "*huzur-ı hümayünde va'za me'mur olmuş*" ancak vaazında anlaşılan padişaha yönelik hoşnutsuzluk yaratacak sözler ettiğinden Şumnu kazasına sürgün edilmiştir (Râşid Efendi, 2013: 283).

³⁷⁴ Bazı belgelerde müderrislik yapan şeyhler ile ilgili bilgilere yer verilmektedir: Trablusşam'da Mansuri Cami-i Şerifi'nde müderrislik cihetine mutasarrıf olan Sultanizâde Şeyh Mehmed Efendi hakkında bk. (BOA. ŞD. Nr. 99/58, 14 S 1302/ 3 Aralık 1884); İskilip Kadısı Osman'ın Müderris Şeyh Ali hakkında vazife için muamele arzı için bk. (BOA. AE. SAMD. III. Nr. 119/11708, 19 Ra 1131/ 9 Nisan 1719).

³⁷⁵ Babüssaade Ağası Mahmud'un Haleb Cami-i Kebirinde Şafi'i imametine Şeyh Mehmed'in tayini hakkında arz için bk. (BOA. AE. SMST. II. Nr. 15186/137, 29 Z 1113/ 27 Mayıs 1702); Emeviyye Camii Evkafı müezzin, hatip ve devirhanlığının Şeyh Abdülhayy'e, Muvakkatlığı'nin de Şeyh Ahmed'e tevcihine dair ferman için bk. (BOA. AE. SMST. II. 6/502, Hicri 9 Ra 1113; BOA. AE. SMST. II. Nr. 136/15086, 29 Z 1112/ 6 Haziran 1701).

³⁷⁶ Yanbolu Kadısı Şeyh Mehmed imzalı bir belge için bk. (BOA. C. DH. 265/13216, 8 C 1142/ 29 Aralık 1729).

³⁷⁷ Nitekim belgelerde kadılık görevi yapan şeyhlere rastlamak erken tarihlerde bile mümkünüdür: Bursa'da merhum Abdi Çelebi Camii hitabetinde Mehmed ve daha evvel Süleyman ve elyevm Mustafa'nın bulunduğu ve naibin ismi İsmail olduğu hakkında Bursa Kadısı Şeyh Mehmed Efendi tarafından cevaben yazılan arz (BOA. İE. EV. 8/992, 8 Z 1085/ 5 Mart 1675); Edirne'de vaki Evliya Kasım Paşa Camii'nin mahlûl olan hitabetinin tevcihine dair Edirne Kadısı Hüsâmzade Şeyh Mehmed Efendi'nin yazdığı iradeli arz (BOA. İE.EV.. 15/1740, 24 C 1078/ 11 Aralık 1667).

dıkları görülmüştür: Müneccimbaşılık, hekimbaşılık, müftülük,³⁷⁸ hünkâr imamlığı³⁷⁹ gibi. Mesela “Kanuni Sultan Süleyman döneminde Sa’diyye tarikatı şeyhlerinden, İstanbul’da bir mescid ve bir tekkesi (Müneccim Sa’dî Tekkesi) bulunan Sa’dî b. İshak Çelebi (ö. 947/1540), sultanın müneccimbaşılığını yapmaktaydı. ‘Kaysûnîzâde’ diye de bilinen ve tıp ilminde mahir olan Mısırlı Şeyh Mahmud Efendi (Ö. Safer 976/Ağustos 1568) Kanuni’nin “nıkris hastalığı”na çare olunca Mehmed Çelebi’den sonra (ö. 970/1562-63) reisü’l etibba (hekimbaşılık) görevine atanmıştı” (Öngören, 2012: 268).

Bir başka yol ise devletin özellikle taşrada yaşadığı birtakım sorunlarda şeyhlerin teba üzerindeki güçlü tesirlerinden yararlanma yolunu seçmesidir. Devletin toplumsal birtakım hadiselerde şeyhlere rol vermesi durumu, bazen de şeyhlerin devlet ile tebaa arasında aracı bir vazife görmesine zemin hazırlamıştır. XVI. yüzyıl başlarında Safevi gailisi sırasında Anadolu’daki Kızılbaş toplulukların İran’a sempati beslemelerini ve olası iş birliklerini önlemek isteyen devletin, Bektaşî Tarikatı’nı işe koşması meselesi devletleşme dönemindeki en önemli devlet-tarikat dayanışmalarından birisidir (Ocak, 1992: 17-18; Melikoff, 2011: 54).

Devletin özellikle güçsüzleştiği son dönemlerde şeyhlerin devlet yararına taşradaki problemlerde görev almalarının arttığı anlaşılmaktadır. Özellikle Doğu Anadolu’da aşiretler ile problemler yaşayan devletin sık sık bölgede hatırı sayılır bir nüfuzu olan Nakşbendî şeyhlerine müracaat ettiği görülmektedir. Nitekim bir hadiseye göre Kürtler ve aşiretlerin dini vaazlar ile hükümetimize bağlılıklarını teyit etmek ve gayrı-i Müslim unsurlarla iyi geçinmelerini sağlamak için Nakşbendî Tarikatı şeyhlerinden Hacı Yusuf Efendi’nin Hınıs ve Pasinler havalisine gönderilmesi hakkında bilgiler verilmektedir (BOA. DH. SYS. Nr. 23/12, 9 B 1331/M. 14 Haziran 1913).³⁸⁰ Açıkça görüldüğü üzere

³⁷⁸ Kırım Hanı’na müracaatı ve Hâlimgiray Sultan’ın iltiması üzerine Nablus Müftüsü Şeyh Mahmud Bestami’ye Yafa Gümrüğü’nden yevmi muhassas yirmi akçenin bir seneliğinin tamamen alındığını tasdik hüccet için bk. (BOA. C. ML. Nr. 418/17045, 29 Za 1171/ 4 Ağustos 1758); Sakız Müftüsü Şeyh Mehmed Efendi hakkında bk. (BOA. C. MF. Nr. 132/6581, 2 Ra 1141/ 6 Ekim 1728).

³⁷⁹ Meşâyihten saraya padişah imamı olarak atamalar yapıldığı görülmektediri Mesela, Nakşbendî Şeyhi Derviş Çelebi, Eyüp’te bir zaviyesi olduğu bildirilen Şeyh Bektaş Efendi ki bu zat Akhisarlı Şeyh İsa menakıbında şeyhle sohbet ederken de görülmektedir ve sonra yerine getirilen Ömer Efendi Kanuni’nin özel imamlarından idi. Bk. (Öngören, 2012a: 269).

³⁸⁰ Bu bölümde kullandığımız birkaç ileri tarihli, belge bu döneme ait olmamakla birlikte devletin bu dönemlerden itibaren oluşturduğu siyasi ve politik çerçeveye uyduğu için kullanılmasında bir sakınca görülmemiştir.

burada şeyh tebaya resmî ideolojiyi bütün yönleriyle kabul ettirmek ve bu ideolojinin temel unsurlarından birisi olan “*nizam-ı âlem*”i sağlamakla görevlendirilmiştir. Devletin sınır güvenliğinde bile tarikat şeyhlerini bölgedeki tebaanın itikadının düzeltilmesi maneviyatının yüksek tutulması, devlete olan bağlılığın artırılması hususlarında görevlendirdiği anlaşılmaktadır.³⁸¹

Devletin şeyh ve dervişlere yüklediği misyonlar ulema gibi onları da yer yer siyaset ile özellikle de devletin topluma dair politikaları ile doğrudan ilgili olmak durumunda bırakmıştır. Şüphesiz bu durumun en önemli sebebi devlet ve toplumla eklemlenmiş olan tarikatların bu politik kararlardan doğrudan etkilenmeleriyle ilgili olmalarıdır. Bu hususa dair yaşanan bir hadiseye göre, Kırşehir sancağında Hacı Bektaş ve Mucur kazalarında bazı tımar sahipleri ile yarı yarıya mutasarrıf oldukları karyelere tımar sahiplerinden Abdullah ve Şeriki Ali, tarafından vaki olan müdahaleden şikâyetle men’i hakkında Şeyh Mustafa ve Hüseyin sipahi imzalarıyla verilen arzuhal yer almaktadır (BOA. C. ADL. 22/1340, 13 Z 1151/ 8 Şubat 1743). Başka bir olayda ise Hamid Sancağı İdare Meclisi azasından Hasan Efendi’nin bazı akrabalarıyla beraber yolsuzluklar yaptığı ve Hazine’yi zarara uğrattığı ve mutasarrıfın aczinden dolayı bir şey yapılamadığına dair Nakşbendî Tarikatı Şeyhi Mehmed Emin Efendi’nin telgrafı üzerine tahkikat yapılarak gerekenin ifası istenmektedir (BOA. DH. MKT. 1356/10, 16 L 1303/ 18 Temmuz 1886).³⁸² Burada önemli olan Nakşbendî şeyhinin kamu düzenine yönelik bir saldırı olan bu hadise karşısında kayıtsız kalmamasıdır. Bu belki de Osmanlı Devletleşme döneminin ve devletleştirme siyasetinin ulaşabileceği en ideal noktayı göstermesi açısından önemlidir.

³⁸¹ 25 S 1320/ 3 Haziran 1902 tarihli bir belgede “Hudud üzerinde cami, medrese ve tekke inşasının kabile ve aşiretlerin itikadının tashihine yardımcı olacağı...” dan bahisle buralarda sözü edilen kurumların açılması istenmektedir bk. (BOA. DH. MKT. Nr. 516/27). Yine Dâhiliye Nezareti kaydında da benzer bir durum söz konusudur: Van vilayetinde hudud üzerinde cami, medrese ve tekke inşa edilerek bölgedeki kabile ve aşiretlerin itikadının düzeltilmeye çalışması emrolunmaktadır bk. (DH. MKT. 516/27, 25 S 1320).

³⁸² Yine aynı konuda Nitekim bu tür bir misyonu daha sonraki dönemlerde de sürdürdükleri anlaşılmaktadır. Mesela, Memurların halka baskı yaptıkları yolundaki bir Nakşbendî halifesinin şikâyetinin bahsedilmektedir için bk. (BOA. DH. MKT. Nr. 1643/73, 30/Za/1306/ 28 Temmuz 1889); Diğer bir belgede ise, Nakşbendî tarikatından Isparta Şeyhi Mehmed Emin’in Hamid Sancağı Hükümet Dairesi memurlarından Hasan Efendi’nin haksız davranışlarını şikâyeti yer almaktadır bk. (BOA. Y. PRK. AZ. Nr. 11/57, 06 L 1303/ 8 Temmuz 1886); Bir diğer hadisede ise Kırşehirlî Kadiriye Tekkesi Postnişîni Mustafa Baba, zulümlerinden dolayı kaza müdürü Abdurrahman Efendi’yi merkeze şikâyet ederken görülmektedir bk. (BOA. A. MKT. UM. Nr. 271/30, 27 C 1273/ 22 Şubat 1857).

Bu konuda XIX. yüzyıla ait ayrıntılı bir şekilde vereceğimiz bir hadise daha da açıklayıcı olacaktır. Bedirhan Bey isyanında da Nakşbendî-Halidîlik tarikatının devlet tarafından çok etkili bir şekilde kullanıldığı görülmektedir. “Diyarbakır valisi Hayreddin Paşa doğuda büyük bir isyan hareketine kalkışmış olan Bedirhan Bey’e nasihat edilmesi amacıyla bölgede ve özellikle Bedirhan üzerinde etkili olduğu bilinen dört Nakşbendî-Halidî şeyhine Arapça bir mektup göndermiştir” (Varol, 2011: 216; İ. MSM. 50/1266, Lef 2, 17 Ca 1263/1 Haziran 1847). Mektupta Hayreddin Paşa Halidî tarikatından icazet almış olduğunu ifade ederek adeta devleti temsil ediyor olmasından ziyade aynı tarikatın müntesibi olduklarının altını çizdiği bu dört şeyhe ihvan kardeşliğini ilan ederek yine ihvan dayanışmasıyla aynı safta yer almaları gerektiğini söylemeye çalışmıştır. Burada devlettense tarikatın öncelenmesi ise tarikatın nerede ise bölgede devlet kadar etkili bir örgütlü ağa sahip olduğu ve ondan medet umulduğunu açıkça göstermektedir.

“Arabistan Ordusu Müşiri Namık Paşa’nın Sadaret’e gönderdiği 6 Zilkade 1260 (17 Kasım 1844) tarihli arz tezkeresinde, Diyarbakır Eyaleti’nde askerî redife kurulması ve Bedirhan Bey maddesine dair gönderdiği yazılar, Meclis-i Vâlâ-yı Ahkâm-ı Adliyye’de ve Meclis-i Umûmî de görüşülmüş ve konuyla ilgili olarak Bedirhan Bey’in, devletin yanına çekilerek redif askerinin kolaylıkla toplanması, bunu reddettiği takdirde baskıyla ve güç kullanarak bu işin gerçekleştirilmesi istenmiştir.” (Doğan, 2010: 20). Ancak mevcut şartların güçlüğünün devleti Bedirhan Bey’i iknaya yönelttiği bunda başarı sağlanılmamaz ise ozaman mecburen şiddete başvurmaya yönelttiği anlaşılmaktadır.³⁸³ Bunun içinde özellikle Nakşbendî şeyhlerinden istifade edilmesi yoluna gidildiği görülmektedir. “*Bedirhan Bey’in cem’iyle hâziran-ı bağbânesinin tefrîk ve tefyîziyle kendüsü hall-i be’is fütûrda bırakılmak ümidiyle... meşâyih-i hâlidîyyeye*” rapor gönderildiği söz konusu meşâyihin çabalarıyla “...*kendi lehiyle müridâne olan ahâlinin yüz çevirecekleri*” kaydedilmiş ve acilen muvaffakiyetli bir sonucun alınması için itina ile dirayet ve memuriyet içinde çalışılması emrolunmuştur (A.MKT. MHM 2/61, 17 C 1263/2 Haziran 1847).

³⁸³ Bedirhan Bey, yapılacak nasihatlerden sonra da ısrarında devam edecek olursa, üzerine asker gönderilmesine dair Anadolu Ordusu müşirine gönderilen yazı için bk. (BOA. A. MKT. Nr. 71/65, 29 Ra 1263/ 17 Mart 18479).

Nitekim Hayreddin Paşa'nın merkeze yazdığı rapora göre Şeyh Salih, Şeyh Hamid, Şeyh İbrahim ve Şeyh Azrail Efendiler söz konusu çağrı mektubu doğrultusunda Bedirhan Bey'e "20 bini mütecaviz müntesibimiz vardır aklını başına topla isyandan vazgeç" şeklinde mesaj yollamışlardır (Aktaran: Varol, 2011, s. 216; İ. MSM. 50/1266, Lef 5). Burada dikkat çekmek istediğimiz husus tarikatları devlete eklememiş ve yarı resmî bir kuruma sıçratmış olan devletin bir memuru olarak Hayreddin Paşa'nın devlet memurluğu ile Halidîlik kimliğini aynı anda ancak devletin menfaatleri doğrultusunda birlikte işe koşmasıdır. Şu halde tam da devletin istediği gibi birbirini tamamlayan ve daha güçlü kılan bir bileşim ortaya çıkarmıştır. Yani tarikat tam anlamıyla devletin ideolojik aygıtlarından birisine dönüştürülmüştür. Zira burada devletin pratik ve pragmatik bir şekilde devletleştirdiği tarikatların kimliklerinden ve nüfûz alanlarından yeri ve zamanı geldikçe istifade edebildiği sonucu açıkça görülmektedir. Kaldı ki Halidîlik üzerinden kurgulanan nasihat ve ikna girişimlerinin başarılı olduğu da yine olayın gidişatından anlaşılmaktadır.³⁸⁴

Burada dikkat edilmesi gereken bir husus da buldukları beldelerin halkı ve yerel güçleriyle iç içe yaşayan bu şeyhlerin devletle birlikte bu yerel dengeleri gözeterek hareket ettiklerinin göz ardı edilmemesidir. Yani şeyhler devlet tarafında iken her an yerel güçlerin safına geçebilmektedirler bu onların her şeye rağmen az da olsa korumaya çalıştıkları özerklik ile uzlaşma ve anlaşma konusundaki seküler becerilerinin de bir tezahürüdür. Nitekim yukarıda Bedirhan'a nasihat edip isyanı bırakması için onu tehdit eden Halidî şeyhlerinden Şeyh Azrail daha sonra isyana katılmış ya da en azından bu işe bulaşmış olmalı ki karşımıza Bedirhan'la birlikte Girit'e sürgün edilirken çıkmaktadır.³⁸⁵ Yine ilginç olanı devletin suça bulaşmış ve mağdur olmuş olan şeyhin ailesi ve kendisi için bulunduğu talepleri karşılamaıdır.³⁸⁶ İşte bu paradoksal durum şeyhlerin toplum ve yerel unsurlar üzerindeki büyük etkisinden dolayı bir kalemde silinemeyen

³⁸⁴ Cizye mütesellimi Bedirhan Bey'in zararlı cemiyetinin dağıtılması için Hâlidîyye Tarikatı şeyhlerine verilen görevin fayda sağladığı belirtilmektedir bk. (BOA. A. MKT. MHM. Nr. 61/2).

³⁸⁵ Nitekim Cizre'nin Behistan kazası ahalisinden olup Bedirhan Beyle birlikte Girit'e sürgün edilen Şeyh Azrail'in ailesinin perişan durumu dolayısıyla sürgün yerinin Cizre'ye tebdilinin münasip olduğuna dair Kürdistan Valisi'ne şukka gönderilmiştir bk. (BOA. A. MKT UM, Nr. 31/23, 5 Za 1266/ 12 Eylül 1850).

³⁸⁶ Şeyhin ailesine maaş bağlandığı ile ilgili bk. (BOA. A. AMD. Nr. 28/18, 27 S 1267/ 1 Ocak 1851; BOA. A. MKT. MVL. Nr. 37/66, 9 Ra 1267/ 12 Ocak 1851).

dini-mistik unsurlarla harmanlanmış güçleri ve nüfuzlarıyla ilgilidir. Bir diğer taraftan da onların etrafına toplanan kalabalıkların tutkulu tavrı dinî olmakla birlikte aynı zamanda tarikat çevresinde oluşan sosyo-ekonomik güçle ve etrafına yaydığı siyasal nüfuz alanıyla da ilgili olup bu durum birbirinden güç alan karşılıklı bir sarmala dönüşmüş görünmektedir. Zira kitleler tarikatta toplanan gücü kendi problemlerinin çözümünde bir araç olarak görmüşlerdir. Nitekim bu büyük sempatizan, muhib, derviş ve mürit taifeleri tarikatın o bölgede oluşturdukları bu güçten sonuna kadar yararlanmakta bu durum tarikata olan teveccühü daha da artırmakta ve nihayet tarikat zaman zaman “*devlet içerisinde devlet*” görüntüsü kazanacak kadar “güç eşiği”ne ulaşabilmektedir.

Bütün bu hadiseler açıkça göstermektedir ki, tarikatların devletleştirilme sürecini izah ederken önerdiğimiz “*Orta ve Yeni Çağlarda ihtisas sahibi bürokrat azlığı, ulaşım, iletişim, güvenlik vb. konularda problemler yaşayan devletin, tarikatların organize olmuş örgütlü yapılarına karşı kayıtsız kalması ve onları sisteme adapte ederek faydalanmaması düşünülemezdi*” tezini doğrulayan gelişmelerdir. Dolayısıyla bu tarihi sürecin doğal bir tezahürü olarak, tarikat çevrelerinin ulema gibi “*resmî ideolojiyi korumak ve meşrulaştırmak, devlet politikalarına işlevsellik kazandırmak*” gibi hayati görevlerle sorumlu kılındıkları görünmektedir. Nitekim daha devletleşme sürecinin başlarında “İbn. Kemal (ö. 940/1534) dönemin devlet erkânının kendi dünyevi makamları için dua etsinler diye bu şeyhleri koruduklarını, şeyhlerin de maddi imkânlardan yararlanmak için onların yanından ayrılmadıklarını ifade etmiştir” (Aktaran: Öngören, 2012: 238). Başka bir deyişle ifade etmek gerekirse sistemin yürümesi için şeyhler ve dervişler sistemin içine çekilmiştir.

2.4.2. Muhariplikten Muharib Güçleri Motivasyona Tarikatlara Yüklenen Askerî Misyonlar

Osmanlı Kuruluş evresinde bizzat muharip güç olarak gördüğümüz gazi şeyh ve dervişler,³⁸⁷ gerek ribatlarda³⁸⁸ gerek derbentlerde,³⁸⁹ gerekse bizatihi ordular içerisinde

³⁸⁷ Barkan bu hususta şu tespitlerde bulunmuştur: “Kayıtlarda gördüğümüz kadarıyla, harbe giden veya yerlerine adam gönderen zaviye şeyhlerinin bulunması, daha evvel Osman Gazi’nin ve Orhan’ın birçok silâh arkadaşlarının Ahi ve Derviş unvanı taşıyan muharib dervişler olduğunu gördüğümüz için, bizi hayrete düşürmemelidir. Nitekim Ahilerden bahseden İbn-i Batuta da onların Anadolu’da Türkmen akvamı arasında her köy ve kasabada mevcut olup eşkıyayı tenkil için büyük bir kudret temsil ettiklerini söylemektedir.” (Barkan, 1942: 298).

görev almak suretiyle esaslı bir muharip güç olarak cihadın gereklerini yerine getiriyorlar,³⁹⁰ yolların ve beldelerin güvenliğini sağlıyorlardı. Devletleşme sürecinde ortaya çıkan profesyonel ordular nedeniyle bu misyonların bir kısmı özellikle doğrudan ordu ile olanları işlevini büyük oranda tamamlamıştı. Ancak onların askerliğe, gaza ve cihada olan ilgileri, anlaşılan o ki, hiçbir zaman bitmemiştir. Bu durum imparatorluğun son yüzyılında yaşamış olan Aşçı Dede'nin "*İmtihandan sonra hangi kaleme gitmek arzu edersiniz diye herkese sordular. Fakire de sordular. Günlüme ciheti askerîye geldi, çünkü askerlik Cenabı Hakka giden iki yoldan biridir.*" sözlerinde de görülür (Aşçı Dede, t.y.: 23). Esas itibarıyla ise XIX. yüzyılın ikinci yarısına kadar şeyhler ve dervişler ordu da daha çok psikolojik bir moral ve motivasyon, kaynağına dönüşmüşlerdir. Bu bağlamda bu başlık altında üzerinde duralacak olan esas mesele ordu şeyhliği müessesesi ile ordunun muzafferiyeti için cephe gerisinde tekke ve zaviyelerde yürütülen dua olayı olacaktır.

Lûtfî Efendi'nin tabiriyle Ordu şeyhliği: "Minelkadim orduda tavaif-i askerîyyeyi emri cihada ve gazaya iğra (teşvik) ve asakir-i İslâmiyyenin muzafferiyetine dua için 'ordu şeyhi' namıyla Fatih Sultan Mehmet'in İstanbul'a orduyla teveccühlerinde kendülerine karagün dostu olan Akşemseddin gibi vaktin zamanına-i kirâmından bazı zevat bulunurdu." (Pakalın, 1983:729; Lûtfî, c. 1, 253).³⁹¹

Burada ordu şeyhinin sultanın her halükarda güvendiği bir dost, ordunun moral gücünü artıran manevi bir güç unsuru ve zamanın en önemli ilim irfan sahiblerinden birisi olma gibi özelliklere sahip olduğu ya da en azından ordu şeyhlerinde bu özelliklerle

³⁸⁸ Eyice, "Kökü çok eski olan olan birtakım muharib-dervişlerin Anadolu'da Türk yayılışı ile yerleştikleri ve bunların kendilerine mahsus birtakım binaları olduğunu biliyoruz. Asya'da olduğu gibi yeni yurtlarında şehirlerarası yollar üzerinde kurulan ribatların bunlar tarafından idare edildiği ve bu binalarda yolcuların misafir edildikleri anlaşılmaktadır. Birçok hallerde bu tesirler ve ileri gelen veya bir kahraman veya bir velinin türbesini de içine alıyordu." diyerek ribatlarla tasavvufi çevrelerin ilişkisini ortaya koymuştur. (Kara, 1999 161-162).

³⁸⁹ "...Kızıl Deli Derbendi ismi verilen bu derbendi kendileriyle birlikte olan dervişleriyle beraber hıfz etmektedirler ve bu derbend onlar sayesinde 58 Müslüman ve 23 kâfir haneli bir köy haline gelmiştir. Demek oluyor ki, Allahın dağında böyle asayişin ve yolculuğun temini için şenlendirilmesi lâzım gelen bir derbend yerinde zaviyeyi tesis ve köy vücûde getirilmiş..." (Barkan, 1942: 293).

³⁹⁰ Bursa'nın fethinde görülen Abdal Musa, Geyikli Baba, gibi isimlerden başka Rumeli'nin fethinde aktif bir şekilde yer aldığı velayetnamesinden anlaşılan Seyyid Ali Sultan verebileceğimiz onca bu tip gazi dervişten sadece bazılarıdır. (Köprülü, 1988: 64-65; Ocak, 1996: 45-57; Seyyid Ali Sultan, 2007: 161-186).

³⁹¹ "Ayrıca bu şeyhlerin İstanbul'da mevcut Ordu Şeyhi namında bir tekkeye sahip oldukları da bilinmektedir." (Varol, 2001: 125; BOA. A.MKT. NZD. Nr. 236/86, 28 M 1274/ 17 Eylül 1857).

rin arandığı söylenebilir. Orduda böylesi dua ve niyaz amaçlı bir dinî şahsiyetin ulema yerine bâtnî ilimlere hâkim olduklarına inanılan şeyhlerden seçilmesi, bu şahsiyetlerin bu manevi güçlerini kullanarak savaşın seyrini değiştirebilecekleri, gaybdan haberler vermek suretiyle seferin akıbeti konusunda müjdelere vererek orduyu ve komutanlarını motive ederek cesaretlendirebilecekleri de düşünülmüş olmalıdır. Nitekim Haçova Meydan Savaşı'nda (26 Ekim 1596) yaşanan bir hadiseye göre savaşın ilk aşamasında Alman kuvvetleri Osmanlı ordusunu geri çekilmeye mecbur bırakmış, hatta bir ara padişahın bile esir düşme ihtimali ortaya çıkmıştı. “Bu esnada Ordu Vaizi Şeyh Hızır Efendi, yeniçerilerden oluşan 100 kadar müridi ile dualar okuyarak Alman askerlerine saldırmış, yanındakilerle birlikte şehit oluncaya kadar savaşmış, onun bu hareketi önce Osmanlı ordusundaki yardımcı sınıfları galeyana getirmiş, ardından da kaçmakta olan askerlerin geri dönerek ordunun toparlanmasını ve zaferi kazanmalarını sağlamıştı.” (Ekin, 2008: 174).

Yapılacak olan seferlerin bu kadar din ve inanç ile özdeşleştiği Osmanlı Devlet ve toplumunda şüphesiz Ordu şeyhliği müessesesinin anlam ve mahiyeti zahiri bir anlayışla algılanamayacak kadar farklı ve önemliydi ve sultanlar dönemlerinin güçlü şeyhleriyle sefere çıkmayı gelenekselleştirmişlerdi. “Fatih Sultan Mehmet itibar ettiği devrin ileri gelen âlim ve mutasavvıflarından olan Mehmed İznikî ile birlikte Eğriboz ve Boğdan seferlerine katılmış şeyh bu seferlerde ordunun muzaffer olması için okunması gereken duaları derleyip askere dağıttırıştır. Zeyniyye Tarikinden Şeyh Mustafa'da Fatih ile birlikte İstanbul'un fethine katılmıştır” (Öngören, 2012b: 164, 166). “Kanuni Sultan Süleyman'ın Viyana Seferi öncesi (1529) bir fermanla Sadrazam İbrahim Paşa'nın emrine vezirler, beylerbeyileri, ordu kumandanları vb. kişilerle birlikte seyyidler ve şeyhler de verdiği bilinmektedir” (Öngören, 2012a: 270). Yine Kanuni Zigetvar seferine Nurettinzâde Şeyh Muslihüddin Efendi ile birlikte katılırken Sultan III. Mehmet de Şemsaddin Ahmet Sivasî'den, yaşı hayli ilerlemiş olmasına rağmen 1596'daki Eğri seferine katılmasını istemiştir (Ekin, 2008: 171; Öngören, 2012a: 269-272). Namlı'nın naklettiği bir hadiseye göre de, II. Mustafa'nın saltanatının ilk zamanlarında 1695 ve 1696 yıllarında düzenlenen I. ve II. Avusturya seferlerine İsmail Hakkı Bursevî'de iştirak etmiş, Şeyh sefer sırasında umumi ve hususi vaazlar vermiş hatta Sultan Mustafa'da bu vaazları dinlemiştir. Savaşlarda yara da aldığı söylenen şeyhe göre onun himmeti ile önceki seferle-

re göre büyük fütihat ve zaferler gerçekleşmiştir (Namlı, 2001: 73).

Ordu Şeyhinin görevine işaret eden bir belgede Budun hudud boyunda büyük bir harbe başlayacak olan Ordu'nun muzaffer olması için askerlere “vaaz ve nasihat etmek üzere” Ordu şeyhliğine tayin edilmiş olan Edirne’de Selimiye Camii Vaizi Şeyh Ebubekir Efendi’den bahsedilmektedir. Yine aynı belgede ordu şeylerine ne kadar güvenilerek bel bağlandığı ise savaşın kazanılması halinde söz konusu şeyhe şeyhülharemlik tevcih olunacağı vaat edilmesinden anlaşılmaktadır (BOA. C..AS. Nr. 644/27091, 29 M 1012/9 Temmuz 1603).

Tasavvufi çevrelerin diliyle ifade edecek olursak Velâyet sancağını elinde bulunduran, sahib-i’zaman, kutbu’l aktab gibi büyük manevi payeleri ile bu gönül sultanları zahirin sultanı ve ordularına güç katıyor ancak bu sayede kaybedilmek üzere olan savaşların kazanıldığına, kaleler, şehirler ve ülkelerin fethedildiğine inanılıyordu. Nitekim Evliya Çelebi’nin aktardığı bir anekdot bu durumu açıkça ortaya koymaktadır. Buna göre kuşatmanın bir türlü sonuç bulmaması üzerine şeyhleri toplayan II. Mehmet durumun vahametini şeyhlere anlatmış Akşemseddin ise “*Beğim! Sen elem çekme bu kalenin fatihi sen olacaksın.*” diyerek ve fethede engel olduğunu ileri sürdüğü Yavedud adlı meczup bir halifenin olduğu ve o ölmeden kalenin fethedilemeyeceğini³⁹² yine batınî derinliklerle izah etmiş sultanı yeniden cesaretlendirip maneviyatını güçlendirerek fethede vesile olmuştur. Hatta Evliya Çelebi’ye göre İslâm askerî arasında 77 tane büyük evliya vardı. Bunlar Akşemseddin, Sivashlı Kara Şemseddin, Molla Gürani, Emir Buhari, Molla Fenari, Cebe Ali, Ensari Dede, Molla Pulad Aya Dede, Horos Dede,³⁹³ Hatablı Dede,³⁹⁴

³⁹² “Akşemseddin, Beğim! Sen elem çekme. Bu kalenin fatih’i sen olacaksın diye şehzadeliğinde sana müjde vermiştik. Fakat Tanrı’nın emriyle bu gazilerin bazı işleri vardır. Kalede Şeyh Maksut halifelerinden Yavedud adında meczup bir can vardı. O ölmeden kalenin alınması ihtimali yoktur ama elli günde ölür diye kalenin fethini saat ve dakikasıyla tayin eyledi. Sonra sırrı açığa vurarak: Beğim! Sen yine gayrette devam et. Tanrı’nın sırrı burada kalsın. Askere ihsanlar edip iyilik göster dedi.” (Atsız, 1990: 26); Benzer bir hikâye de Akhisarlı Şeyh İsa menkıbesinde geçmektedir. Rodos’un fethinin uzaması üzerine bu durumun hikmeti Şeyh İsa’ya sorulmuş o da Akşemseddin’in cevabına benzer bir yanıt vererek kale içinde bulunan bir “büdelâ” olduğunu o ölmedikçe kalenin fethedilemeyeceğini söylemiş nihayet sekiz ay sonra o büdelâ tüfenk ile vurularak öldürülmüş ve kale feth olunmuştur. Hikayenin tamamı için bk. (Akhisarlı Şeyh İsa, 2003: 181).

³⁹³ “Horos Dede atamız Türk Hoca Ahmet Yesevi Hazretlerinin dervişlerinden olup Hacı Bektaş Velî ile Horasan’dan gelmiştir. Çok yaşlı olup Fatihle İstanbul’a gelirken asker içinde gece gündüz yirmi dört saatte yirmi dört kere horoz gibi ötüp kalkın ey gafiller derdi. İslâm gazileri bunun için Horozlu Dede demiş.” (Atsız, 1990: 30).

³⁹⁴ “Hatablı sultan, Aksarayda Oduncuoğlu demekle tanınan irşad edici olgun kişiydi. Bin dervişiyle

Şeyh Zindani ve bu makule evliyaları (Aktaran: Atsız, 1990: 30-31).³⁹⁵ Yine “Sultan Süleyman ilk seferi olan Belgrad seferine (927/1521) beraberinde Nakşbendiyye’den Yorgancı Emir Efendi’yi (ö 977/1569) götürmüş, şeyh yolda gördüğü bir rüya ile Belgrad’ın feth edileceği günü tayin edip padişaha fetih müjdesini vermiştir” (Öngören 2012a, 271).³⁹⁶ Târih-i Râşid’de geçen bir olayda ise müellif, Budun ve Kamanıçe kalelerinin muhasarası sırasında savaşın akibeti sorulan Kutbu’l-ârifin Nova Şeyhi Üsküdârî eş-Şeyh Mustafa’nın “*iki kal’adan dahi düşmen-i dîn nevmîdî-i teshir ile münhezimen ric’at eyleyeceklerin tebşir eyledi.*” diyerek fethi müjdelediğini kaydetmiştir (Râşid Efendi, 2013: 276). III. Murad Dönemi’nde ordu şairi olduğu anlaşılan Öksüz Dede’nin şu dizeleri de Osmanlı toplumu ve ordusunda tarikatların yerini, nasıl bir moral ve motivasyon aracı olarak işlev gördüklerini açıkça ortaya koymaktadır:

Dün gün çağırım pirlere / Sığındım gerçek erlere

Adı bilinmez yerlere / Kaleler yaptın mı geldin...

Be Hakk’ın sevgili kulu / Yardımcın Muhammed Ali

Kalelerin içi dolu/ Leşkeri dökdün mü geldin...

Acem’i yutmakta kasdı/ Abdalların giyer postu

Öksüz Dede der Hak dostu/ Allah’tan korktun mu geldin (Sakaoğlu-Alptekin, 2006: 36-

37)

Bu tür hikâyelerden, halk muhayyilesinin tezahürü olan şiir ve söylemlerden anlaşılacağı üzere sosyal hayatın hemen her alanında olduğu gibi askerî hareketlerde de

Odun Kapısı’ndan tırmanmıştır ki bu adın verilmesine sebep odur ve halen de Odun Kapı’sı derler (Atsız, 1990: 30-31).

³⁹⁵ Atsız, İstanbul Fethi’ni kılıç erlerinden çok evliyalara mal etmesi XVII. asır Osmanlı aydınının kendi tarihi hakkındaki gafletini ortaya koyması bakımından çok ilgi çekicidir derken aslında Evliya Çelebi’nin oğünkü toplumun bir parçası olarak dönemin inanç ve kültür yapısını, sosyo-psikolojik algısını temsil ettiğini ve bu algı içerisindeki tarikatların ve tasavvufi akımların keskin yeri ve önemini kavramaktan uzaktır. Zira bu çalışmada sık sık müracaat edildiği üzere o dönemlerde kaleme alınan kronikler böylesi hikâyelerle doludur.

³⁹⁶ Peçevi’nin naklettiği bir hadise de ise İdris Baba denen bir meczup hakkında geniş bilgiler verdikten sonra o tarihlerde seferde olan Hasan Paşa ve ordusunun zafer kazandığını ya da kazanmak üzere olduğunu daha paşa İstanbul’a dönmeden ilan ettiğini kaydetmiştir. Tabi ki şeyhin bu inancındaki temel kuvvet ise yine bâtnî dünya da yer almaktadır. Zira Hz. Ali’nin ordusu ile bütün ermişlerin ve abdalların ruhları Hasan Paşa ile beraberdir dolayısıyla da zafer kaçınılmazdır (Peçevi, 1992: 115-117).

şeyhlerin dini ve mistik güçlerinden yararlanılmak istenmiştir.³⁹⁷ Bu nedenle Ordu şeyhlerinin, maneviyatının yüksek olduğuna inanılan şeyhlerin arasından seçilmelerinden (şöhretli, itibar gören) başta göreve getirilmeleri esnasında padişah ya da sadrazam huzurunda kendilerine hilat giydirilmesinden,³⁹⁸ maaş bağlanıp³⁹⁹ ihsanlarda bulunulmasından bu makamın son derece prestijli bir yere sahip olduğu anlaşılmaktadır. Bütün sefer masraflarının devlet tarafından karşılandığı anlaşılan bu zatlar,⁴⁰⁰ gördükleri bu çok önemli vazife karşılığında birtakım sosyo-ekonomik avantajlara da sahip olmaktadır.⁴⁰¹ Bu durumu açıkça gösteren bir olayda Bir müddet ordu maiyetinde bulunduktan sonra memleketine dönmek üzere İstanbul'a giden Bağdadi Şeyh Cebrail'in İmadiye Kazası'ndaki üç karyenin malikâne olarak uhdesine tevcihini istida ettiğinden mümkün ise muamelesinin yapılması istenmiştir (BOA. HAT. Nr. 975/41442, 27 L 1226/ 14 Kasım 1811). Bir başka olayda ise İstanbul'da Sofular Mahallesi'nde Orduyu Hümâyûn

³⁹⁷ Bu hikâyeleri doğru anlayabilmek için tarikatların tasavvufi istilahlarla örülen ideolojik algılarını göz önünde bulundurmanız gerekmektedir. Daha Moğol istilasının yaşandığı buhranlı günlerde Konya halkına Mevlânâ tarafından söylenen şu sözler şeyhlerin hayatlarında ve öldüklerinde hiç fark etmezsiniz bulkundukları bölgeyi nasıl koruyup kolladıklarına inandıklarını gösteren güzel bir örnektir: “Bahâ Veled'in mübarek cismi ve onların soyu bu şehirde buldukça bu şehre kılıç işlemez ve bu şehrin düşmanı sonuna kadar kalamaz, yok olur. Âhır zamanın felaketinden kurtulur. Bir kısmı harap olup izi silinse zedelense de tamamen yıkılmaz, çünkü o harap olsa da bizim hazinemiz onda gömülü olarak kalır.” demiştir: Tatar dünyayı savaşa harap ettiyse de/Harap dünya senin hazineni kendinde saklar, niçün üzülün? “Nihayet bütün dünyadan maneviyat erleri bu tarafa yöneldikçe burası öyle güzel olacak ki, ölümler bile dirilmeye heves edecekler. Bizim mana ve sırlarımız bütün dünyayı tutacak.” (Eflâkî, 2012: 242).

³⁹⁸ Nitekim bir kayda göre, Ordu Şeyhi'ne Huzur-ı Hümâyûn'da giydirilen şal kaplı birtakım kürkün yerine konması için Hazinedarbaşı marifetiyle satın alınması istenmiştir bk. (BOA. C. SM. Nr. 14/736, 4 L 1203/ 28 Haziran 1789); Bir başka belgede ise Ordu Şeyhi'ne şeyhlik tevcihinde kürk giydirildiği görülmektedir bk. (BOA. C. AS. Nr. 537/22495, 24 R 1206/ 26 Aralık 1791; BOA. C. AS. Nr. 1051/46195, 13 Ca 1204/1790).

³⁹⁹ Nitekim bir kayıta Ordu Şeyhi Hafız'ın 1 aylık maaşının verilmesi söz konusudur bk. (BOA. C. AS. Nr. 1144/50845, 19 Ra 1186/ 20 Temmuz 1772); Bir başka belge de ise Ordu-yı Hümâyûn vaiz şeyhi Hüseyin Efendi'ye şehri yüz kuruş maaş tahsis olunduğu belirtilmektedir bk. (BOA. C. AS. Nr. 1176/52413 29 R 1222/ 6 Temmuz 1807).

⁴⁰⁰ Bir kayda göre Ordu şeyhi Abdullah Efendi'ye harcırah itası söz konusudur bk. (BOA. C. AS. 1204/ 53955, 16 M 1150/ 16 Mayıs 1737); Bir başka kayıta Ordu-yı Hümâyûn şeyhi olan Nimetzade Abdüssamed Efendi'ye verilen tayinat ve sair levazımattan bahsedilmektedir bk. (BOA. AE. SMHD.I. Nr. 163/12304, 29 Z 1150); Nihayet bir belge de de ordu kadısı ile şeyhi efendilere oba, çadır ve müstemilatı verilmesi istenmiştir bk. (BOA. C. AS. Nr. 53/2483, 19 M 1186/ 22 Nisan 1772).

⁴⁰¹ “Ordu şeyhliği evladı” denen bir kavramın belgelerde yer alması kurumsal manada bu görevin sürekliliğine işaret ettiği yolunda değerlendirmelere neden olmuştur. Bizimde buraya kadar bu hususta göstermeye ve izah etmeye çalıştığımız belge ve bulguların yoğunlu ve mahiyeti ise bundan da ötesi “ordu şeyhliği”nin esasları, teşkilât ve teşriat usulleri olan bir müesseseye olduğu yönünde olup söz konusu yorumu hem teyit etmekte hem de daha ileri götürmektedir (Varol, 2011: 125; BOA. C.EV Nr. 17265, 2 Z 1220/ 21 Şubat 1806).

Şeyhi Hafız el-Hac Mustafa Efendi Halvetiye Zaviyesi Vakfı zaviyedar cihetinin tevcih edildiği görülmektedir (BOA. C..EV. Nr. 103/5122, 28 Ca 1209/ 21 Aralık 1794).⁴⁰² Osmanlıların askerî seferlerinde önemli bir yere sahip olduğu anlaşılan ordu şeyhliği zamanla kendine özgü kurumsal bir hal almış Tanzimat Dönemi'nde de kaldırılmıştır (Pakalın, 1983: 729).

Tarikat çevrelerinin seferlerle ilgili tasarrufları bununla sınırlı değildi. Ordu şeyhliğinden başka buldukları tekke ve zaviyelerde seferde olan ordunun muzaffer olması için dua eden tarikat çevreleri de vardı. Mesela kayıtlara yansıyan bir hadiseye göre saray hocaları ve dersiamların ve meşâyihin ordunun muzafferiyeti için dua ve zikirde buldukları ve selâtın imamlarının da sabah namazlarından sonra fetih suresi okuyarak dua ettiklerine dair bilgi verilmektedir (HAT. 23/1102, 29 Z 1202).⁴⁰³ Devletin ordunun muzafferiyeti için dua edilmesi hususuna çok büyük önem verdiği, bu yönde cami, tekke ve zaviyelerde dualar edilmesini bir vazife olarak değerlendirmesinden de anlaşılmaktadır. Nitekim devletin bu durumu maddi olarak ta teşvik ettiği anlaşılmaktadır. Mesela bir arşiv kaydında muharebede bulunan asakirin muzafferiyeti için han-kâh, zaviye ve medreselerde tevhid-i şerif⁴⁰⁴ kıraat edenlere dağıtılmak üzere on beş bin kuruşun itasına irade çıktığına dair defterdarlığa hitaben beyaz üzerine buyruldu çıkarıldığı görülmektedir (BOA. C. ML. Nr. 37/1654, 7 Ş 1224/ 17 Eylül 1809). Burada amacın dua fiilini teşvik ve yaygınlaştırmak böylece ordunun galibiyeti için manevi bir destek sağlamak olduğu açıktır. Yine dikkat çekmek istediğimiz çok önemli bir nokta da dua meselesinde de devletin resmî kurumları olan camii, mescit, medrese ile birlikte tekke ve zaviyeleri

⁴⁰² Yine başka bir olayda da Ordu Şeyhi Hafız Mustafa Efendi'nin ordudaki hizmetine mebni, zeyl şeyhliği tevcihi yapılmaktadır bk. (BOA. C..AS. Nr. 886/38057, 29 R 1216/ 8 Eylül 1801); Çok ilginç bir kayıta ise şeyhin servetinin çokluğundan daha önceden kendisine verilen yerler geri alınmaktadır: İmadiye kazasına tabi Sermin, Harbe ve Esmade köylerinin mal-ı mirileri takrir olunarak orduda gazası olan Şeyh Cebrail'e tevcih olunmuş ise de servetine binaen uhdesinden ref' olunarak eski malikâne mutasarrıflarına tevcihi bk. (BOA. C. ML. Nr. 507/20637 29 R 1227/ 12 Mayıs 1812).

⁴⁰³ Tuna'nın karşı tarafındaki İbrail'e geçilip Fokşan ve sair taraflardaki düşman üzerine hücum muhakkak olmasına binaen İslâm askerlerinin muzafferiyeti için camilerde Kuran-ı Kerim ve Buhari-i şerif tilavetiyle duada bulunmaları hakkındaki tamime cevaben Edirne Kadılığı'ndan gelen ilam için bk. (BOA. C..AS. Nr. 316/13094, 27 Z 1203/ 18 Eylül 1789); Saray hocaları ve dersiamların ve meşâyihinin ordunun muzafferiyeti için dua ve zikirde buldukları ve selâtın imamlarının da sabah namazlarından sonra fetih suresi okuyarak dua ettiklerine dair arıza için bk. (BOA. HAT. Nr. 23/1102, 29 Z 1202 / 30 Eylül 1788).

⁴⁰⁴ Orduda Buhari-i Şerif'i hatmeden Medine-i Münevvere ahalisinden Tayyibzade Şeyh Mehmed Efendi'ye 1000 kuruş atıyye verilmesi emredilmiştir bk. (BOA. C..AS. Nr. 1091/48163, 29 Ra 1188/ 9 Haziran 1774).

de aynı şekilde görevli kılmasıdır. Bu durum devletin gözünde birçok açıdan tekke ve zaviyelerin medrese ve camii ile aynı noktada telakki edildiğini göstermesi açısından önemlidir.

Ordu şeyhliğinden başka yine kapıkulu ocaklarının farklı birimleri içerisinde de birtakım önemli işlere başlanırken dua görevini üstlenen şeyhlerin olduğu anlaşılmaktadır. Mesela Yeniçeri Topçuları Ocağı'nda ortalar bayrak açarlarken, top dökülürken ve sergi döşenirken dua eden şeyhlerin yerine Tophane'de Kadirihane Şeyhi Mehmed Emin Efendi'nin tayin edildiğini ifade eden bir kayıt bu durumu izah etmektedir (BOA. C. AS. Nr. 157/6940, 29 Ca 1231/ 27 Nisan 1816). Zira eskilerin yerine yeni şeyhin atanması bu uygulamanın öteden beri var olduğuna işaret etmektedir.

Sonuç olarak Osmanlı savaş makinesinin hemen her dönemde bir parçası olan şeyhler ve dervişler, Uzlaşma döneminde doğrudan bir muharip güç, Devletleşme döneminde daha çok dini-mistik güçlerine müracaat edilen manevi bir motivasyon aracı, olarak askerî yapı içindeki yerlerini almışlardır. Ancak genel anlamda devletleşme döneminde şeyh ve dervişlerin askerlikten muaf tutulduklarını belirtelim. Zira bize göre şeyh ve dervişlerin sadece askerî sınıfa sağlanan vergiden ve askerlikten muafiyete sahip olmaları onların hem ayrıcalıklı yerine hem de onların da devletin resmî kurumları ve sınıfları gibi telakki edildiklerine işaret etmektedir.

2.4.3. Sosyal, Ekonomik ve Kültürel Bir Araç Olarak Tarikatlara Yüklenen Misyonlar

Devletleşme Dönemi'nde giderek yaygınlaşmak kaydıyla tarikatlar, sosyo-ekonomik, sosyo-kültürel, idari ve askerî olmak üzere sosyal hayatın hemen her alanında tekke ve zaviyeleri aracılığıyla bugün faaliyet gösteren bir sürü kurum ve kuruluşun görevini üstelenmiş görünmektedirler. Yangınzedeler, bulaşıcı hastalığı olan hastalar, kimsesiz meczup kişiler, yolunu kaybetmişler, memleketinden göçerek o beldeye gelmiş olan garipler, seyahat edenler vs. tekke ve zaviyelerde iskân edilerek problemleri tekke-ler üzerinden halledilmeye çalışılmıştır. Yine ıssız beldelerin tarıma açılması, göçerlerin yerleşik hayata geçirilmeleri, haramî yataklarının ıslahı ve güvenliğinin sağlanmasına

kadar hemen her alanda misyonlar üstlenmişlerdir.⁴⁰⁵ Yani bugün hastane, huzurevi, darü'l-aceze, yetimhane, belediye, otel, karakol gibi müesseselerin görevlerini tekke ve zaviyelerin üstlendiği görülmektedir.⁴⁰⁶ Hatta bütün bunlara buldukları bölgelerdeki idari yolsuzluk ve suistimalleri zaman zaman merkeze şikâyet etmek suretiyle bir adli kolluk birimi gibi hizmet etmeleri de eklenebilir.⁴⁰⁷ Genel iskân faaliyetlerinin dışında devlet diğer Müslüman ülke ve bölgelerden gelen şeyh ve dervişleri de tarikatlara ait tekke ve zaviyelere iskân etmiştir.⁴⁰⁸

Belgelerde sık sık telaffuz edildiği şekliyle tekkelerden beklenen başlıca görevlerden birisi kuruldukları ıssız beldelerde, geçiş yolları üzerinde ya da kırsalda ve köy yerlerinde veya şehir kenarlarında kurulmak suretiyle “*ayende vü revendeye*” hizmet etmektir. Bu durumu açıkça gösteren bir mühimme kaydında Cevâzir beyi iken vefat eden Pîrî Bey’in Hille livasında Savliyye nehri kenarında yaptırdığı cami, medrese ve zaviyeye vakfedip oğlu Hasan’a tımar olarak verilen yerlerin gelirinin vakfın giderlerine yetmediği bildirildiğinden üzerine nehrin dîvâniyyesinin adı geçen Hasan’a sekizde bir olarak verilmesi istenerek “*Vardukda, arzyledüğün üzre câmi‘ u medrese vü zaviye ta‘mîri âyende vü revendeye ve sâyir fukarâya nâfi‘ ise mezbûra sümün üzre virüp zab-tiddüresin.*” denilmek suretiyle bu durum açıkça beyan edilmiştir (BOA. MD. 12, 1996:

⁴⁰⁵ Barkan bu durumu şöyle izah etmektedir: “Dağ başlarında ve isimlerinin ifade edeceği veçhile meselâ, Yalnız Kuyu demekle maruf viranelerde, Ahi Çukurunda “begayet gereklü” yerlerde tesis edilen zaviyelerin, kırlarda emniyet ve konak hizmetleri olduğu gibi; açıkça “ıssuz ve korkuluk” yerleri görüp gözetmek için bir tekke kurub oralara yerleşen ve sefer olduğu zaman asker gönderen yerler gibi zaviyeler de pek çoktur. O zamanın... (güvenlik problemi olan şartlarında) ancak bu sayededir ki ticaret re ziyaret maksatlariyle seyahat büyük mikyasla kolaylaşmış, teminat altına alınmış bulunmaktadır... Tenhâ ve ıssız yerlerde adetâ bir emniyet karakolu ve bekçi vazifelerini gören zaviye şeyhlerinin bu hususî zaviyeleri de ancak kendilerinin temsil ettikleri bu harb ve tenkil kuvveti ile izah edilebilir.” (Barkan, 1942: 295-304).

⁴⁰⁶ Nitekim 5 Z 1336/ 11 Eylül 1918 tarihli bir belgede Aksaray’da Oğlanlar Dergâhı’na yerleştirilen Fatih yangınzedelerin Merkez Efendi dergâhına naklinin ifası ve bundan böyle tekke ve zaviyelere yangınzede iskân ettirmek zarureti doğduğundan Meclis-i Meşâyih’in görüşüne başvurulması gerektiğinin Şehremaneti’ne işarı hususunda belge için bk. (BOA. DH. UMVM. Nr. 58/15, lef 1); 28 Za 1336/ 4 Eylül 1918 tarihli bir başka belgede de Karesi Hapishanesi’nde tutuklu bulunan Koca İmam kızı Hâlîme’nin bulaşıcı hastalığından dolayı affedilerek Üsküdar’da Miskinler Tekkesi’nde iskân ettirilmesi emredilmektedir bk. (BOA. DH. MB. HPS. Nr. 108/48).

⁴⁰⁷ Bu konuya dair bir kayıтта, bazı şakileri himaye ettiğine dair Elbistan uleması ve meşâyihî tarafından hakkında şikâyet vuku bulan Elbistan Kaymakamı’nın değiştirilmesi hususunun tahkiki ile gereğinin yapılması hususundaki belge için bk. (BOA. DH. MKT. Nr. 1982/30, 9 M 1310); Benzer bilgiler içeren kayıtlar için bk. (BOA. Y.PRK. AZ. Nr. 11/57, 6 L 1303/ 18 Temmuz 1886; BOA. DH. MKT. Nr. 1356/10, 16 L 1303).

⁴⁰⁸ Nitekim Bağdatlı Şeyh Selim Efendi’nin Nakşbendî Tarikatı hanelerinden birinde iskân edildiğine dair belge için bk. (BOA. A. MKT. NZD. Nr. 49/78, 2 Ca 1268/ 23 Şubat 1852).

hük, 589, 392). Nitekim Uşak kazasında Şeyh Hayri Zaviyesi ayende ve ravendenin zaviyedarı Hacı Veli tarafından it'am-ı taam ettrilmesine dair ahalinin arzuhali üzerine buyruldu yazılmıştır (BOA. AE. SAMD. III. 10/929, 29 Z 1139/ 17 Ağustos 1727). Tekke ve zaviyelerin bu işlevlerini ilerleyen dönemler de bile kaybetmediği görülmektedir. Nitekim Bitlis'te medfün Şeyh Hasan Banulı Tekkesi'ne gelip gidenlerin masrafları için hasılatı verilen köylerin yeniden bu tekkeye verilmesine dair Kürdistan Valisi'ne emir verilmiştir (A. MKT. MHM. 14/54, 27 B 1265/ 18 Haziran 1849).⁴⁰⁹

Dervişlerin kolluk kuvvetleri olarak görev yaptıkları önemli geçit yerlerini korudukları ve bu hizmetleri karşılığında özellikle avarız vergilerinden muaf oldukları görülmektedir. Mesela Kızıldeli ve onunla birlikte olan dervişlerin de böyle bir görevi olduğu yolunda kaynaklarda ciddi işaretler vardır. "1486 tarihli tahrir defterinde yer alan bir kayıttan Kızıldeli'ye vakfedilen köylerden Tarubükü'nün bir derbent köyü olduğunu Kızıldeli evlatlarından Gülşehri'nin buradan mutasarrıf olduğunu ve beraberindeki dervişlerle birlikte bölgeyi eşkıya baskınlarından koruduklarını buna mukabil avarız vergilerinden muaf tutuldukları kaydedilmiştir" (Seyyid Ali Sultan, 2007: 132). Bir arşiv belgesinde ise bu kez derbend sahasında kurulmuş olan bir zaviyeye zaviyedar atanması meselesinden bahsedilmektedir. Söz konusu bu belgeye göre: Kerkük sancağı derbendi Emanşah kurbunda Baba Zünnün Tekkesi'nin zaviyedarı Ömer hayatta olduğu halde başkalarına tevcih olduğundan yeniden Ömer'e berat verilmesi hususu belirtilmiştir (BOA. C. EV. 543/27435, 16 S 1176/ 6 Eylül 1772).⁴¹⁰

Bundan başka tekke ve zaviyelerin boş ve harabe yerlerin mamur edilmesinde önemli bir fonksiyon icra ettiğini belirtmiştik. Bu durumu açıklayan bir olayda Şehrizol beylerbeyinin, Gülanber Kalesi'nin etrafında boş ve harabe yerlerin mamur edilmesi için oradaki zaviyenin vakıf yerleri mahsulünden karşılanmasının sağlanması ve bu yerleri başkalarına timar olarak vermemesi, vakfin amaçları dışında kullanılmasının önüne geçilmesi, Zaviye şeyhi Seyyid Kutbüddîn'inin şikâyeti üzere anlaşılmış ve bu durum

⁴⁰⁹ Bir başka kayıttan ise yol üzerinde olup gelip geçenlerin taamiye ihtiyacını karşılamakta zorlanan bir zaviyeden bahsedilerek şöyle denilmektedir: Amasya'da Vezirköprüsü denilen mahaldeki Nakşbendî zaviyesi yol üzerinde bulunup, gelip geçenler çok olduğundan tekke matbaahına taamiye tertib ve tahsisi hakkında bk. (BOA. C. EV. Nr. 231/11501, 28 L 1251/ 16 Şubat 1836).

⁴¹⁰ Başka bir belgede ise Kadıhanı derbendinde Turgut oğlu Ömer Bey Evkafı Zaviyesi zaviyedarlığının tevcihinden bahsedilmektedir bk. (BOA. C. EV. Nr. 593/29930, 29 Za 1176/ 11 Haziran 1763).

“*defter-i cedîd-i hâkânîde vakf kaydolunup evvelden vakfîyyet üzere tasarruf olunugelen yirleri kemâ-kân vakf için tasarruf itdüresin.*” sözleriyle ifade edilmiştir.⁴¹¹ Yine Bağdad’da vilâyet kitabesinde olan Dertenk Beyi Mustafa Bey’in, Eymaṣṣah Derbendi’ndeki Nuri Zaviyesi’nin mahsulünün gelen geçen misafirlere sarfedilmesini temin etmesi yolundaki emir devletin bu husustaki hassasiyetini açıkça göstermektedir.⁴¹²

Bu örneklerden anlaşılacağı üzere Devlet, tekke ve zaviyeler aracılığıyla yürüttüğü bu çok yönlü hizmetin aksamaması için her türlü önlemi almaya çalışmıştır. Amasya’da Ahi Ahmed Çelebi ve Mahmud Zaviyesi’nin ayende ve revendeye itam-ı taam şartı ile zaviyedarı Hafız Hasan’ın zaviyedarlığına meşrut Osmançık ve Çorum’da Abid Çelebi b. Arif Çelebi b. Mehmed Çelebi vakıflarına birtakım müdahalelerin olduğu belirtilerek Amasya kadısı ve müftüsünün olaya el atmaları ve olayın şeriat üzere halledilmesini emreden bir belge devletin söz konusu hassasiyetini açıkça göstermektedir (C. EV. 460/23268, 4 S 1147; C. EV. 363/18435, 29 Z 1146/ 2 Haziran 1734).

Bütün bu izahatlardan anlaşılacağı üzere tekke ve zaviyeler “*âyende vü revende*”nin güven içerisinde ağırlanması, başka bir deyişle imparatorluğun içerisindeki seyahat ağının oluşması ve sürdürülebilirliğinde, boş, harabe, tekin olmayan yerlerin sosyal ve toplumsal hayata açılmasında, soyo-ekonomik bir değere tevessül ettirilmesinde önemli roller üstlenmişlerdir. Öyleki zaman zaman bu ıssız yerlerdeki tekke ve zaviyelerin kötü niyetli kişilerce ele geçirilerek amaçları doğrultusunda kullanmaya çalışıldığı yolundaki bilgiler devlet açısından oradaki şeyh ve dervişlerin söz konusu konularını terk etmemelerinin ne kadar önemli olduğunu açıklamaktadır.⁴¹³

⁴¹¹ Söz konusu mühimme kaydında şöyle denilmektedir: “Schrizol beglerbegisine hüküm ki Seyyid Kutbüddîn gelüp; Gül’anber Kal’ası’nun etrâfında âtil u bâtil harâbe yirleri ma’mûr itmek üzere bervech-i tîmâr tâlib olanlara tevcîh idesin. diyü virilen hüküm-i serîfüm mücebince âtil u bâtil yirler tevcîh olunup ol bahâne ile şeyhi olduğum Sûhte (?) Zaviyesi’nün defterde mukayyed vakıf yirlerin zaviye re’âyâsı tîmâr alup berât itmekle; “Bizüm tîmârımızdur diyü vakfa müteveccih olan hukûkî virmege nizâ’ iderler. diyü bildürdi. 25 Z 972/ 24 Temmuz 1565.” (BOA. MD. 6, Yay. Nr. 28, 1995: Hük. 1460).

⁴¹² Söz konusu kayıta bu durum şöyle ifade edilmiştir: “vakfinun mahsûlini girü zaviye-i mezbûreye gelen âyende vü revende-i müsâfirine olıgeldüğü üzere sarfeyleyüp...” şeklinde ifade edilmiştir (BOA. MD. 6, Yay. Nr. 28, 1995: Hük. 1441).

⁴¹³ Nitekim bu durumu gösteren bir hadise kayıtlara şu şekilde yansımıştır: Burhanköy yakınlarında bir dağ içinde ihdas edilen tekkenin hırsız-harâmi yatağı olduğu duyulduğundan, tahkik edilerek eğer eskiden beri tekke olmayıp sonradan yapılmışsa ve hırsız-harâmi yatağı olduğu “Tekyedür” diyü bir ev ihdâs idüp zikrolunan tekye ol etrâfda olan hırsız u harâmînün yatağı olduğu...” doğru ise “kadîmî

Tekkelerin en önemli görevlerinden birisi de gerek kendi mensuplarını gerekse buldukları çevrenin halkını dinî ve tasavvufî yönden eğitmeleri, toplumun az ya da çok kültür seviyesine katkıda bulunmalarıydı (Öcalan, 2000: 190; Kara, 1999: 89-98). Zorunlu olmayan, gönüllülük esasına bağlı olarak verilen ve tasavvufî istilâhlar gereği ömür boyu süren bu eğitim, tarikat şeyhi ile tarikatın yol ve erkânına tam bir sadakatle bağlılığı ve teslimiyeti öngörmekteydi (Kara, 2012b: 170-178). Söz konusu bu eğitim dervişlerle ilgili olmakla birlikte tarikatların çevrelerindeki ihvan ve muhib topluluğunun tefekkür etmesinde, dinî ve kültürel birtakım bilgiler edinmesinde etkili oldukları da söylenebilir. Hatta yukarıda da izah etmeye çalıştığımız üzere sistem içerisine çekilen şeyhler, ulema gibi toplumun eğitimi konusunda da görevlendirilmişler, müderris, imam, muallim, müftü gibi sorumluluklar üstlenmişlerdir. Nitekim Bursa Gölpazarı ahalişi çocuklarını okutmak mezkûr kazada iskânına teşebbüs olunan Şeyh Mustafa Efendi'den (C. MF. 137/6830, 20 C 1114/ 11 Kasım 1702) yer yer şeyhlerin kız çocuklarına mahsus mekteplerinin olduğu da görülmektedir.⁴¹⁴

Bütün bunlardan başka tekkelerin musiki, hat gibi güzel sanatlar konusunda, zaten tasavvufî hayatın içinde yer alan şiir ve edebiyatın gelişmesinde dahası bu alanlarda önemli isimlerin yetişmesinde de büyük katkıları olmuştur. Mevlevî tarikatının önemli merkezlerinden biri kabul edilen Yenikapı Mevlevihanesi bu bağlamda Türk sanat tarihine mührünü vuran önemli birçok şahsiyetin yetişmesine vesile olmuştur. Nitekim Defteri Dervişan'dan bu isimlerle ilgili önemli bilgilere ulaşmak mümkündür. Buna göre Cami Mehmet Efendi'nin dervişlerinden aynı zamanda klasik musikinin piri kabul edilen Buhurizade Mustafa Itri Efendi (yaklaşık 1630-1640/ö. 1712-1730)⁴¹⁵ musiki bilgilerini bu dergâhta almış, klasik Türk şiirinin son büyük şairi kabul edilen Şeyh Galib Dede (ö. 1213/1799) ve ünlü bestekâr Hammamizade İsmail Dede Efendi (1778- 1846), Ali Nutki Dede'nin (ö. 1762-1804) elinde yine bu dergâhta yetişmiştir (Defteri Dervişan, 2011:

tekye olmayup ol vechile sonradan ihdâs olup hırsuz u harâmî yatağı olduğu vâkı' ise ref eyleyesin..." denilmiş ayrıca silâhla gezen suhte tâifesinin de yakalanarak silâhları alınıp hapsedilip durumlarının arzedilmesi istenmiştir (Fi 21 S 976) (BOA. MD. 7, Yayın Nr. 37, 1999: Hük. 1916).

⁴¹⁴ Tırhâlâ'da Doğan Mahallesi'nde Akovalızade Şeyh Ahmed Efendi'nin kız çocuklarına mahsus mektebinden bir cihetin tevcihi için bk. (BOA. C. MF. 35/1721, 13 Ca 1158/ 13 Haziran 1745); Yine başka bir blegede Aksaray civarında Çakırağa Mahallesi'nde Şeyhülharem Ebubekir Paşa Mektebi meşk hocasının da bir şeyh olduğu görülmektedir bk. (BOA. C. MF. Nr. 162/8081, 29 Ş 1260).

⁴¹⁵ "İtri'nin doğum ve ölüm tarihleri konusunda farklı kaynaklarda muhtelif bilgiler verilmektedir." (Özcan, 1999, s. 220-221).

19). Erdoğan'ın Abdülbaki Dede üzerine yaptığı çalışmada da bu hususta önemli bilgiler mevcuttur. Burada zikredilen Mehmed Celeleddin Dede (1849-1908) de dini konularda, edebiyatta, özellikle tasavvuf ile musikide ihtisas sahibi biri olarak gösterilmektedir. Musiki'yi ve tanburu İsmet Ağa'dan, Büyük ve Küçük Osman Beyler ile Nikoğos'tan öğrenen, musikinin ameli ve nazarî kısımlarıyla meşgul olan Celeleddin Dede'nin tanbur çalmada asrının ferîdi olduğu söylenmektedir (Erdoğan, 2003: 29-30).

Arşiv kayıtları musikiden başka hattatlıklarıyla etraflarında meşhur olup bu nam ile anılan şeyhlerle doludur: Edirne'de Şeyh Hattat Hasan Efendi, İstanbul'da Gazi Sultan Süleyman imareti Şeyhi Hattat Musa Efendi, Sakız'da sürgünde bulunan Hattat Şeyh Şakir Efendi, Hırka-i Şerif Şeyhi Osman Efendi'nin torunu Hattat Fatıma Hanım, Hattat Mehmed Raşid Efendi gibi.⁴¹⁶ Diğer taraftan “Osmanlı hat ekolünün kurucusu hattat Şeyh Hamdullah (ö. 926/1520) önce Zeyniyye'den Sarıklızâde Şeyh Mustafa'dan el almış bu şeyhin vefatından sonra ise Nakşbendiyye'den Emir Ahmed Buhari'ye intisap ettiği kaydedilmiştir” (Öngören, 2012b: 166). Son derece önemli olan diğer bir hadisede ise Teberderan Hademesi Hüsn-i Hat Muaîlimi Hattat Şeyh Osman'ın vefatından bahsedilmektedir ki bu durum tekke dışında resmî yerlerde de şeyhlerin hattatlık mesleğinde mahir olmalarından istifade edildiği hatta onların bu yolla çok sayıda güzel yazı yazabilen insan yetiştirdiğini göstermektedir.⁴¹⁷ Cevdet Paşa'da bu hususu teyit eden bir anekdot aktarmıştır:

Aralık ayının otuzuncu (1897) günü meşhur hattat Mehmet Esat Yesari Efendi öldü. Yesari Efendi'nin, doğuştan sağ kolu felçli, sol kolu titrek idi. Çocukluğunda sol eliyle talik yazısına çalışmaya başladı. Hocası Dedezâde 'dir. Yesari hattatlıkta o derece ilerledi ki derecesi bütün hattatların üstünde yer aldı. (Cevdet Paşa, 2011: 434)⁴¹⁸

Bu konuda son olarak devletin tekke ve zaviyelerin sosyal ve toplumsal hayat içe-

⁴¹⁶ Adı geçen şeyhlerle ilgili belgeler sırasıyla verilmiştir bk. (BOA. İE. EV. Nr. 50/5529, 26 R 1120/ 15 Temmuz 1708; BOA. C. BLD. Nr. 145/7214, 29 Za 1200/ 23 Eylül 1786; BOA. HAT. Nr. 1545/14, 10 Ş 1234/ 4 Haziran 1819; BOA. MKT. Nr. 88/19, 20 B 1263/ 4 Temmuz 1847).

⁴¹⁷ Söz konusu belge şöyledir: “Hattat Şeyh Osman Efendi'nin vefatıyla münhal olan Teberderan Hademesi Hüsn-i Hat Muallimliğine Harem-i Hümayûn hademesinden Hattat El Hac Mehmed Melik Efendi'nin tayini hakkında vuku bulan arıza.” (BOA. İ. DH. Nr. 1260/98959, 12 C 1309/ 13 Ocak 1892).

⁴¹⁸ “O devrin büyük hattatı şeyhülislâm Veli Efendi: ‘Allah bu zatı bizim kibirle kalkan burnumuzu kırmak için göndermiştir.’ derdi. Yesari ilim tarikatında ilerleyerek saray hocası olmuş ve geçim endişesinden kurtulmuştu. Nice abidelerde yazıları vardır. Sonrakilere nice güzel yadigârlar bırakmıştır.” (Cevdet Paşa, 2011: II, 434).

risindeki bu çok yönlü fonksiyonlarını tanıdığını hatta bu işlevlerini yerine getirmesine mani olacak müdahalelere izin vermek istemediğini yine merkezî hükümete yapılan şikâyet başvurularından anlamak mümkündür. Bu hususu açıkça izah eden bir şeyhin şikâyet dilekçesinde hadise şöyle anlatılmaktadır: “*Trabzon Eyâleti ’nde Rize Kazası sakinlerinden olub ... inşâ eylediğim dergâh-ı âlîde gece gündüz fakr u dervişâne it ’âm-ı ta ’m ederek leyl ü nehâr zikrullah edib her vechle...istirâhat edüb da ’vat-ı hayriyyeleriyle meşgul iken...*” bölge ahalisininin “*tekke-i mezkûru mescide virerek*” tekke sakini fukaraları tartakladıkları, tekkenin arazilerine el koyduklarını kaydederek “*hangâh-ı dââyânemin küşâdı vaka ’ olan müdâhelenin men ’ ve def ’i husûsuna himmet buyurmalar...*” nı talep etmiştir (BOA. A.MKT. DV. 119-78 23 R 1274/ 11 Aralık 1857). Buradan şeyhin tekkede ifa edilen görevler olarak merkezî hükümete saydığı hususlar karşılıklı olarak tekkeye biçilen rolü ve iki tarafın da bu husus üzerinde mutabık olduklarını göstermesi açısından önemlidir. Zira şeyh tekkesinde gece gündüz dervişanı doyurarak, dua ve zikir yaparak, yaptırarak ve dava için hayırlı işler ile meşgul olarak dergâhı idare ettiğini beyan ederken aslında merkezî idarenin duymak istediği şeyleri de sıralamış olmaktadır. Anlaşılacağı üzere bu vazifeleri hakkıyla yerine getiriyor olmak tekkenin mescide çevrilmesini önleyecek nitelikte kabul ediliyor olmalıdır.

2.4.4. Toplum Psikolojisini Rahatlatmak Amacıyla Tarikatlara Yüklenen Misyonlar

Tarikatların doğrudan sultanın, hanedanın, devlet bürokrasisinin, askerîn ve Müslüman ahalinin maneviyatını yükseltmek, onların kendilerini iyi hissetmelerini sağlamak gibi vazifeleri de vardı. Bu her ne kadar resmen tevcih edilmiş bir görev olmasa da şeyhlerin bu konuda mahir oldukları yolunda gerek tarik ehlinin gerekse toplumun diğer kesimlerinin bir mutabakatı vardı ve bu misyon kendiliğinden oluşup gelişivermişti. Nihayetinde siyasi, askerî ve sosyal hayatın hemen her alanında devlet içre bir kurum olarak yer aldığını gördüğümüz tarikatlar, toplumun maneviyatının yükselmesi, moral seviyesinin artması hususunda da başlıca amillerden birisi olarak görülmüş olmalıdır. Toplum nezdinde gizemli duruşları mistik yetileriyle adeta insanüstü bir varlık gibi telakki edilen bu şahsiyetlerin memnuniyetleri halinde her türlü kaza ve beladan uzaklaşılacağı aksi

takdirde ise devletin, toplumun ya da böylesi bir işe karışan şahısların başlarına her türlü bela ve nüsûbetin açılabilceği yolunda kuvvetli bir inanç vardı.⁴¹⁹

Menâkıblarda geçen hikâyeler, bu tür inançların Osmanlı toplumundaki karşılığını göstermesi açısından önemlidir. Buna göre Sinan Dede İznik Gölü'nde balık tutmakta oldukça zorlanan balıkçıların himmet taleplerine karşılık vermiş su hesab edilemeyecek derecede balıkla dolmuştur.⁴²⁰ Yine “Dımaşk’a musallat olan çekirge sürülerinden kurtulmak için halk Ebu’l Vefa’dan yardım istemiştir” (Yücer, 2010 118).

Peçevi’nin, Şeyh Üsküdarlı Mahmut Efendi hakkındaki ifadeleri de şeyhlerin toplum psikolojisindeki yerine işaret etmesi bakımından önemlidir⁴²¹:

“Döneminde ‘zamanın kutbu’ olduğuna kimsenin kuşkusu yoktu... Kendisi köşeye çekilmiş yaşardı. Ara sıra yaptığı vaazlarla zengin ve fakirin kalbine verdiği neşe ve ferahlık anlatılamayacak kadar büyüktü. Birçok kez meclisine girmek ve elini öpmekle eriştiğimiz şeref bu fakire yeter.” (Peçevi, 1992: 334).

Peçevi, Şeyh Sivashlı Abdülmecid hakkında da şu önemli ifadeleri kullanır:

“Bâtını ve zâhirî ilimlerde bir benzeri yoktu. Temiz nefesinde olan nitelik ve etkinlik son derece yüksek ve güçlü idi. Özellikle vaazlarına başlamadan önce okuduğu ‘Fatıha-i Şerif nice ölmüş gönülleri hayata kavuşturur, nice havaî, sapkın kimseleri doğru yola getirir... Tanrı bilir ki nice taş kalpli kimseleri yumuşatır, nice asilleri itaata ve sofular çevresine katılmaya sürüklerdi.”⁴²²

⁴¹⁹ Bütün bu hususlar çalışmamızın I. Bölümünde izah etmeye çalıştığımız “Tarikatların ideolojik Dünyası” na dair verdiğimiz bilgiler ışığında değerlendirilmelidir ki böylece bu inançların topluma nasıl pompalandığı ve toplum nezdinde nasıl kabul gördüğü doğru anlaşılabilir.

⁴²⁰ “Birgün Sinan Dede Hazretleri İznik gölünün sahilinde teferruce varurlar, meğer evvel bahar imiş ve gölden balık sayd itmek için kara suya sepedler komişlar. İttifak, biraz eyyam mürûr ider, balıkçılar çıkmaz. Ol gün ki, Sinan Dede Hazretleri ol mahalle varurlar, balıkçılar balık çıkmak için Sinan Dede Hazretleri’nden himmet talebi derler. Sinan Dede Efendi dahı hırka-i mübarekeleri-y-ile yed-i şeriflerin derya tarafına tahrık idüp “Kiş kiş!” diyü çağırurlar; deryadan ol denlü balık çıkar ki kara su balık ile toldukdan sonra etrafına ol denlü balık yığılır ki, hadd ü hesabını katibler kaleme almak mümkün olmaz” (Abdullah Veliyyuddin Bursevî, 2009: 61).

⁴²¹ Toplum belleğinde yer etmiş olan bu algıya güzel bir misalde Defteri Dervişan’da yer almaktadır. Buna göre bir sinek sürüsü herkesi oldukça rahatsız ettiği halde tekke duvarına kadar varıp geri dönmüş tekkeye girememiştir (Defteri Dervişan, 2011: 385).

⁴²² Peçevi Şeyhlerde gördüğü halleri hayranlıkla anlatmaya devam eder, Şeyh İbrahim Efendi hakkında da şunları söyler: “Bellek gücü onda tanrının eşsiz bir bağıışı idi. Bir mecliste zor sorunlardan diyelim yüz problem sorulsa, cevaplarını verdikten sonra, ‘işte bu tarzda falan kitapta ve filan bölüm ve paragrafta şu kadar sayfada aynıyle bulunur’ derdi. Ayrıca da o kitabın kısaltılmışı ve ayrıntılısı var, kısaltılmışında aranırsa yoktur, arayan ayrıntılısında arasın, sonra bulunmadı, bilmezmiş demesinler diye uyarırdı” (Peçevi, 1992: II, 335, 336); “Peçevi’nin (1572- 1649’dan biraz önce olduğu” belirtilir

Bu iman, irfan ve inanç dünyasının kullanılmasıyla yaratılan manevi ve psikolojik rahatlamanın ve belki de toplumsal deşarjın oluşmasında toplumun belleğinde, şeyhler ile tevbe ve dua almak ve böylece rahata, huzura, kurtuluşa ermek arasında çok güçlü bir bağlantı kurulmasının etkili olduğu görülmektedir. Devlet dahi onların bu yönünü resmen tanımış, “ *tevbe ve dua* ” devletin resmî uygulamaları arasındaki yerini almıştır.⁴²³ Nitekim mühimme kayıtlarına geçen bir hadisede devletin problemlili olan suhtelerin tevbe etmelerine rağbet göstererek yürütme yetkisini şekillendirdiği görülmektedir.⁴²⁴

Zira tarik ehli, dinî ve mistik donanımına işaret eden bir diğer husus da dua idi.⁴²⁵ Önemli dini günlerde ya da devlet ve hanedan için önemli olan zamanlarda şeyhlere ihşanlarda bulunularak onlardan dua talebinde bulunulmaktaydı. “ *Dua* ”nın devlet ve tarikat, sultan ve şeyh arasında hem maddi hem de manevi bir bağ kurduğu anlaşılmaktadır (HAT. 23/1102, 29 Z 1202/ 30 Eylül 1788; Öngören, 2012: 238). Zira şeyh sultana ve devletine dua ediyorsa devlet ile o tarikat arasında en azından o dönem için bir sorun olmadığı anlamına gelmekteydi.⁴²⁶ Aynı zamanda bu durum sultan başta olmak üzere

miştir (Hancz, 2007: 217) naklettiği bu hadiseler ve naklediş biçimi onun tasavvufa ilgi duyduğu en azından dönemin kaotik ulema-meşâyih tartışmalarında meşâyihle atfedilen ağır suçlamalara bir nevi cevap vererek onlardan yana bir tavır koyduğu şeklinde yorumlanabilir.

⁴²³ Devletin kayıtlarından başka önemli bir tasavvufi ıstılah olan tevbenin menkıbelerde de sık sık zikredildiği görülmektedir. Bir şeyhten tevbe almak hem dervişler hem de halk için çok önemli bir kurtuluş vesilesi kabul edilmekteydi. Eşrefoğlu Rumî menkıbesinde tevbenin şeyhler aracılığıyla olmasının önemi şu dizelerle ifade edilmiştir: Tevbesüz kalduk didiler / Ah eyleyüp ağlaşdılar/ Himmetün irsün didiler / Eşref-oğlu Rumi Sultan (Abdullah Veliyyuddin Bursevî, 2009: 28); Akhisarlı Şeyh İsâ da Aydın’ın Köşk denen kasabasında beş on yıl kalmış, ara sıra Menteşe iline gidip Kızıltepe cumasında nasihat etmiş bin kadar kişi tevbe ve iki yüz kadar kişiye de halvet ettirmiştir (Akhisarlı Şeyh İsâ, 2003: 35).

⁴²⁴ Söz konusu hadiseye göre, Simav kazası ahâlîsi ile aralarında düşmanlık bulunduğu, şimdi ise yaptıklarından pişmanlık duyup “tevbe vü istiğfâr idüp” kendilerinin Kütahya’da Germiyanoglu Zaviyesi’nde iskân olunmaları ve Simav ahâlîsi tarafından kendilerine taarruz olunmaması hususunda emr-i şerif talep ettikleri bildirilen Dağözü kazası suhtelerinin durumlarının gözlenip kendi hallerinde olurlar ise müsamaha gösterilip adı geçen zaviyede iskân edilmeleri; fesat çıkarmaya devam ederler ise yakalanıp haklarından gelinmesi istenmiştir (BOA. MD. 82, Yay. Nr. 47, 2000: Hük. 350).

⁴²⁵ Şeyhlerin dualarının makbul olduğuna dolayısıyla her türlü müşğulâtın çözülmesine vesile kılındıklarına inanılmaktaydı. Yine Akhisarlı Şeyh İsâ birgün sabah namazı sonrası “ *kableden beri bir derviş gelüb şehre giriyor* ” dünyevi muradınız varsa gidip dua isteyin o kişi kutubdur demiş, cemaatten üç kişi giderek dua almışlardır. Birinin kızı olur erkek çocuğu olmaz, diğerinin erkek olur kız olmaz bir diğeri ise borçlu imiş. Üçüde muradlarına ermişlerdir (Akhisarlı Şeyh İsâ, 2003: 216).

⁴²⁶ Nitekim 29 S 1306/ 4 Kasım 1888 tarihli bir belgede Mecidiye Tekkesi Post-nişini Dağıstan’lı Abdurrahim Efendi’nin padişaha hediye gönderip dua ettiği belirtilmektedir bk. (BOA. Y. PRK. AZ. Nr. 14/62); 15 M 1239/ 21 Eylül 1823 tarihli bir belgede İstanbul ve civarındaki tekke ve zaviyelere, padişaha dua edilmek üzere atıyye dağıtılması emrolunmaktadır bk. (BOA. İE. HAT. Nr. 6/588). Akhisarlı Şeyh İsâ menkıbesinde de bu durum şöylece yer alır: “ Bize tabi olan dervişlere layık budur ki, bir kimsenin kadline kasd idüb, en’am okumayalar ve okunan yerlere varüb hazır olmayalar ve dua-

hanedan üyeleri ve bürokrasinin şeyhlerin duasına müracaatları onların gerçekten de Allah indinde makbul ve kâmil insanlar olduklarına inandıklarını göstermesi açısından da önemlidir. Nitekim törenlerde bile şeyhler ve dervişlerin geçişi kendileriyle özdeşleştirilen dua ile olmaktadır. Mustafa Âli kendi zamanından ulu bir tarikat büyüğü olan Mevlânâya atıfta bulunarak, şeyh ve dervişlerin dua etme misyonlarını izaha çalışmıştır. Buna göre: “*Hazret-i Mevlânâ-yı Rum dervişleri; birgün ikindi vakti ellerinde bir iki külah ile ney çalıp, mesnevi den beyitler okur ve dualar eder halde padişaha ubudiyetlerini arz ederler*” di (Gelibolulu Mustafa Âlî, 1996: 39).

Bunlardan başka şeyhlerin hastalıkların tedavisi konusunda mistik bir güce ve yeteneğe sahip oldukları konusunda hem tasavvufi çevrelerde hem de bunun bir yansıması olarak toplumda genel bir kanaat oluştuğu görülmektedir. Nitekim gerek tasavvufi metinler gerekse kronikler bu tür hadiselerle doludur. Mevlevi Dergâhı’nda şeyh, Bostan Çelebi iken onun dua ve inayet-i ile İsmail Rusuhî Ankaravî’nin gözleri iyileşmiştir. Buna çok sevinen Ankaravî, Bostan Çelebi’nin irşadıyla Mevleviliğe intisap etmiştir (İsmail Rusuhî Ankaravî, 2008: 20). Görüldüğü üzere ilahi bir kuvvetle ve şeyhin himmetiyle gerçekleşen bu tedavi, Ankaravî’de haliyle büyük bir sevinç yaratmış ve Mevlevi dergâhı bir mürid kazanmıştır.

Menâkıbı Eşrefzâde de benzer şekilde şeyhin duasıyla hastalıklarından kurtulan bir kadından⁴²⁷ yine o sırada Osmanlı Devleti tahtında oturan Fatih Sultan Mehmed’in hanımı Mükerrerme Sultan’ın (Menakıb-ı Eşrefzade’de Fatih’in annesi olarak geçmektedir) ağzındaki bir yarayı şeyhin tedavi ettiğinden bahsedilmektedir.⁴²⁸ Son olarak Demir

larına âmin demeyeler. Meğer bir hastanın sıhhatine okuyalar. Yahud padişah-ı âdil için gazalar ittikçe nusretine ve kaza def’ine caiz bile okumak ve dua itmek ve dua idenlere hazır olup âmin demek caizdir fi zamaninâ zira meşâyih-ı eslâf kimse niyetine En’am okuduklarına rivayet yoktur.” Bk. (Akhisarlı Şeyh İsâ, 2003: 78).

⁴²⁷ “Salihatdan bir hatun maraz-ı ta’üna mübtela pşup gayet za’ife ve hayatdan na-ümid olup uyhası ara (sıra) sında görmüş ki Eşref-zade Şeyh Şerefü’ d-dîn Efendi fukarası ile ‘âlem-i şerifönlerince zikru’l-lah iderek gelürler. Ben dahı elime ‘asa alup yab yab zukak kapusunun ardında turdumi heman şeyh efendi buyurdılar ki: “Dervişler, biz du’a idelüm, siz âmin diyün, ola ki bu hatun hastalıktan hâlâs ola!” “Anlar dahı sem’an ve ta’aten diyüp heman şeyh efendi iki ellerini semaya ref’ idüp du’a buyurdılar, dervişler dahı âmin diyüp ba’dehü geldükleri yola revan oldılar. Ben dahı bi-dar oldum gördüm ki, asar-ı sıhhat üzerümdü zahir ve nümayan olmuş, hakk’a hamd ü sena eyledüm. Hastalık üzerümden gidüp şifa-yab oldum” (Abdullah Veliyyuddin Bursevi, 2009: 55).

⁴²⁸ “Selatin-i ‘izamdan Ebül’l-feth Sultan Muhammed Han (‘aleyhi’r-rahmeti ve’l-gufran) Hazretleri’nün validesinün lisanda ekle marazı zuhur ider.” Her kime başvurulmuşsa çare bulunamamış ve Eşrafzâde’ye müracaat edilmiştir. “Sultan Eşref-zade hazretleri heman mübarek ellerin ceyblerine

Baba vilayetnamesinde geçen bir hdiseye göre de Sultan Süleyman oğullarından birisinin Hasekisi'ne musallat olan titreme hastalığını Kademli Baba Sultan inayetiyle iyileştirmiş ve Baba'ya büyük ihsanlarda bulunulmuştur (Demir Baba, 2011: 47-48). Bu menkıbelerin tamamen yersiz olmadığı, şeyhlerin Osmanlı sarayında hekim olarak görevlendirilmelerinden ve aşağıda izah edileceği üzere bazı hastalıkların tedavisinde ehliyet ve liyakatlerine güvenilmelerinden de anlaşılmaktadır.⁴²⁹

Şeyhlerin özellikle sar'a ve akıl hastalıklarını tedavi konusunda mahir olduğuna hem kendileri hem toplum hem de devlet ricali tarafından inanılıp güvenildiği arşiv kayıtlarından da takip edilebilmektedir. Musul ve mülhakatında bulunan akıl hastalarının tedavi ve muhafazasının Alemdar Şeyh Ahmed Efendi'ye havalesi ile şeyhe yaptığı hekimlik karşılığında maaş tahsisi yapıldığı anlaşılmaktadır (BOA. İ. DH. Nr. 1313/1311, 26 Za 1311/ 31 Mayıs 1894).

Devletin bu konuyu ciddiye aldığı ve bu hususta görevlendirilen şeyhleri liyakatli gördüğü onların dışındaki şahısların hastalarla görüşmelerinin hem de dini terminoloji ile yasaklanmasından anlaşılmaktadır.⁴³⁰ Öyleki bazı tekkeler için zikredilen “*darüşşifa hükmünde*” şeyhler için zikredilen “*darüşşifa şeyhi*”, şeyhe “*maaş tahsisi*” gibi ibareler özellikle bu hastaların tedavisi işine hasredilmiş ve bu alanda uzmanlaşmış tekkelelerin, şeyhlerin olduğu ve bu işin resmî bir görev gibi telakki edildiğini göstermesi noktasında önemli bilgiler sunmaktadır. Mesela Pasin Zorvans (Toprak) köyündeki tekke darüşşifa hükmünde olup Erzurum civarında bundan başka delileri muhafaza ve terbiye eder başka bir yer olmadığından, burasını ocak suretinde idare edegelen ailenin sülalesinden olan şeyhine tahsisastının talep edildiği görülmektedir (BOA. C. EV. 434/21977, 30 M 1147/ 2 Temmuz 1734). Buradan bu tür tekkelerde de söz konusu yetilerin babadan oğula aktarıldığı, dolayısıyla şeyhliğinde aynı aile uhdesinde devam etmesi gibi bir

sokup bir mikdar nebat şekeri çıkarup mübarek nefeslerine tutup ba'de padişaha virüp buyururlar ki: “Bu şekeri validenüze virün, eriyinceye dehanlarında tutsunlar!” Ağa dahı şekeri valide sultana virür şeker dehanlarında eridükçe zebanları dahı yeniden bitmeğe başlar; şeker tamam eridükçe zebanları dahı kema-kan evvelki gibi olup sağ sâlim olur.” (Abdullah Veliiyuddin Bursevi, 2009: 22- 25).

⁴²⁹ Etibba-yı Hassa'dan (saray doktorlarından) Şeyh Ahmed Efendi'nin Şevval maaşına dair makbuz için bk. (BOA. İE. SH. Nr. 1/10, 9 N 1032/ 7 Temmuz 1623).

⁴³⁰ Söz konusu belgede, Tedavi için Cebel-i Lübnana'dan Dersaadet'e gönderilmiş olan Necel bint-i Reslan'la Halid Bektaş ve Ayşe bint-i eş-Şeyh Ahmed el-Mısri'den maadalarının görüşmelerinin caiz olamayacağı belirtilmektedir bk. (BOA. BEO. Nr. 436/32684, 12 M 1312/ 16 Temmuz 1894).

geleneğin olduğu ve hizmetin sürekliliğinin olduğu anlaşılmaktadır.⁴³¹ Başka bir hadise ise Kastamonu'daki Ali ibn-i Süleyman ibn-i Ali'nin Darüşşifası'nda etraf sancak ve nahiyelerden gelen birçok saralı ve mecnununun "*Darüşşifa şeyhi*" tarafından okunarak sıhhat buldukları ve "*feth-i hakaniden beri meşihat-ı mezbureye taraf-ı aherden müdahale edilmediği halde İbrahim Paşa Medresesi ünvanıyla bir müderrislik ihdas ve ahere tevcih edildiğinden mezkûr müderrisliğin kaydının terkiniyle Darüşşifa meşihat cihetinin kemakân Mutasarrıfı Şeyh Hafız Mustafa Efendi uhdesinde ibkası*" istenerek şeyhin mutlaka görevine devam ettirilmesi gerektiği belirtilmiştir (BOA. C..SH. Nr. 5/224, 29 N 1139/ 20 Mayıs 1727).⁴³² Bu arada şeyhe müderrislik verilmesi bu tür hizmetler veren şeyhlerin taltif edilerek ödüllendirildiği, yani teşvik edildiği anlamına gelmektedir.

Şeyhlerin birden çok yöntemle hastaları tedavi ettikleri görülmektedir ki bunlardan en yaygının yukarıda bazı örneklerde de geçtiği üzere "*okuyuculuk*" olduğu görülmektedir. Kemah'ta medfûn Şeyh Şerafeddin sülalesinden olup Aksaray'da Kâtib Camii kapısında hastalara "*okuyuculuk*" yapan Mustafa Efendi'ye, bu işe mani şeri bir delil olmadığından ileride uygunsuz bir harekette bulunmayacağına kefil göstermek şartıyla, ruhsat verilmesi (BOA. A. MKT. MVL. Nr. 31/64, 8 Za 1266/ 15 Eylül 1850) hem bu tür uygulamaların yaygınlığını hem de devletin, bu tür işlerle uğraşan şeyhlerin zamanla şeriat'a muhalif işlere bulaşabilecekleri yolunda kaygılar taşıdığını göstermektedir.

Bazı tekkeler sara ve ruh hastalarının yanında bazı bedensel rahatsızlıkların tedavi edildikleri bir hastane profili de çizmişlerdir. Nitekim Miskinler Tekkesi özellikle cüzam hastalığına yakalanan kimselerin tedavi edildiği bir hastane gibi vazife görmüştür. Bu tür tekkelerde kalanlar ise "*Miskinler Taifesi*" adıyla anılmaktaydılar (Öcalan, 2000:

⁴³¹ Nitekim bu durumu açıkça gösteren bir kayıta şöyle denilmektedir: Kasatamonu'daki Ali bin Süleyman adlı hayır sahibinin Darüşşifası Şeyhi Hafız Mustafa vefat ettiğinden tâlim ve irşada kadir olan oğlu Abdülaziz Halife'ye Şeyhülislâm İbrahim Bey'in işaretleri mucibince tevcih edildiği anlaşılmaktadır (BOA. C. SH. Nr. 2/64, 15 S 1187/ 8 Mayıs 1773).

⁴³² Şeyhlerin sar'a başta olmak üzere ruh hastalıklarının tedavisinde mahir oldukları hususu menkıbelerde yansımıştır: "Ol han içinde bir acem var imiş. Günde üç kere sara tutarmış. Ol acem Hz. Şeyhi görüp ayağına düştü. Tazarrü'lar itti. "Beni bu dertten hâlâs eyle nice hekimlere vardım, nice şerbetler içtim hiç çare olmadı... Hazreti Şeyh: "Var gice abdest al yatsuyı kıl abdestle yat ve yönün bizden yana dön. Görelim ne görünür." Didi. Ol acem öyle yaptı. Ertesi sabah geldi ve şeyhin önüne yirmi tane altın kodı. "Sultanım bu giçe... Hazretiniz "aç ağzım" didiniz açtığım gibi elinizi ağzıma sokuvirdiniz. Dahi yüreğime yapışub... bir avuç uyunmuş kan çektiniz. "Var imdi şimdiden sonra saradan emin ol." didiniz. "Uyandım ve Hâk-i pâyê geldim" didi..." (Akhisarlı Şeyh İsa, 2003: 84).

191). Çok ilginç olan bir hadisede ise Karesi Hapisanesi'nde tutuklu bulunan Koca İmam kızı Hâlime'nin bulaşıcı hastalığından dolayı affedilerek Üsküdar'da Miskinler Tekkesi'nde iskân ettirilmesi istenmiştir (DH. MB. HPS. 108/48, 28 Za 1336/ 4 Eylül 1918). Diğer bir olay ise Miskinler Tekkesi'nin genel ruhsal ve bedensel haliyle ilgili önemli ipuçları sunmaktadır. Buna göre, zaruret hallerinden bahisle haklarında “*merhamet-i seniyyenin layık buyrulmasını istida eden Miskinler Tekkesi dervişlerine gerekenin yapılması hususunda*” Evkaf Nezareti'ne buyruldu gönderilmiştir (BOA. A. MKT. 149/25, 20 L 1264/ 19 Eylül 1848). Bütün bu örneklerden anlaşılacağı üzere Miskinler Tekkesi özellikle cüzzam hastalığında uzmanlaşmış bir hastane görüntüsü vermektedir. Hatta bu tekkede kalan miskinler taifesine içinde buldukları müşkil durumdan dolayı pozitif ayrımcılık yapıldığı görülmektedir. Zira bu durum devletin Üsküdar Miskinler Tekkesi'nin giderlerinin karşılanması hususunda gerekli hassasiyetleri göstermesinden de anlaşılmaktadır.⁴³³

Şeyhlerin özellikle hastalıkları tedavi noktasında sadece dua ve okuyuculuk metodunu kullanmadıkları bununla birlikte bazılarının hem seleflerinden aldıkları hem de kendi tecrübeleriyle yoğrularak biriktirdikleri birtakım tedavi yöntemlerine de sahip oldukları görülmektedir. Nitekim bu hususta Defteri Dervişan'da önemli bilgiler bulmak mümkündür. Mesela bu eserde dönemin en önemli ulaşım aracı olan atların ayaklarına birtakım rahatsızlıkların musallat olmaması için şunlar önerilmiştir: “*At tökezlemesi için evvelen çayıra çıkdıkta nallarını söküp çayır tamam oldukda ayağını iyice yuyup derisi üzerine sarımsak ile katran sürüp üzerine na'l sürüp 15 gün mikdarı ahurda tutup sonra na'lını soküp yeniden ayağına mum yağı sürüp üzerine meşin nal uralar (12 Za 1214/ 7 Nisan 1800).*” Başka bir olayda ise Terkib-i Hab başlığı altında yine birtakım karışımlar yoluyla kalp rahtsızlığı için bir ilaç oluşturulduğu görülmektedir.⁴³⁴

⁴³³ Üsküdar Miskinler Tekkesi'ne su taşıyan suyollarının tamiri söz konusu edilmiştir bk. (BOA. C. BLD. Nr. 99/4940, 15 S 1211/ 20 Ağustos 1796); Üsküdar'da Miskinler Tekkesi'nde bulunan fakirlere Atik Valide Sultan Vakfı, Selimiye Vakfı, Kethüda Ahmed Efendi Vakfı, el-Hac Emin Pşa Vakfı ile İstanbul ağası ve Darbhane-i Amire tarafından yapılan yardımların yetersiz kalması nedeniyle Mahmudiye Vakfından taamiye tahsisi hakkında bk. (BOA. HAT. Nr. 1629/89, 29 Z 1255/ 4 Mart 1840).

⁴³⁴ “Derya da Karabatak dedikleri kuşun bir danesinin tüylerini ve içinin muzahferatını ayıklayıp bu eczalar ile bir tencereye edka kılıp ve bir mikdar su koyup ve tencerenin ağzını sırlayıp mülayim ateşde kırk sekiz saat kaynayıp sonra üzerine gelen sarı yağı alıp ahşam ve sabah beş altı damla kahve ile içeler Dıyk-ı sadrın enva'ına mücerredir deyü işbu mahalle kayd olundu. 24 Z sene 1214/ 19

Akhisarlı Şeyh Îsâ menakıbında geçen bir hadise de ise şeyh bugünkü karşılığıyla bir jinekologlug görevine soyunmakta ancak tedaviyi jinekolog yöntemleriyle değil yine kendi bildiği yollardan yapmaktadır. Bu hadiseye göre yıllardır evli olan beş çocuklu bir karı koca arasında bir soğukluk oluşmuş, kadın parçalanma noktasına gelen ailesini kurtarmak için durumu şeyhe anlatmıştır: “*Sultanım benim hâlim ne olur. Erim ile zindeganım yok... Bir yıl miktarı vardır.*” demiş şeyh de ona şu zikirleri yerine getirmesini istemiştir “*Var şimdiden gerü her gün altı yüz on dört kere “Yâ Halîm, Yâ Şekûr” oku. “Ümiddir ki Hak Teâla erin gönlüne şefkat ve hilm düşüre, eyü dirlik dirilsün demiş (O böylece meşgul oldukça) eri yoldaş ve haldeş*” olmuştur. (Akhisarlı Şeyh Îsâ, 2003: 79).⁴³⁵ Açıkça görüldüğü üzere şeyh hem bir doktor gibi davranarak fiili bir rahatsızlığı çözmekte hem bir psikolog gibi davranarak aileyi rahatlatmakta hem de ailenin dağılmasına mani olarak toplumsal bir problemi doğmadan çözmektedir. Burada bizim için önemli olan anlatılan bu menkıbelerin doğruluğu ya da yanlışlığı değildir, önemli olan bu hikâyelerin ve yaşantıların o günün toplumunda bir karşılığının olmasıdır. Sağlık konusunda, psikolojik ve sosyo-ekonomik sorunlarda kısacası gündelik hayatın hemen her türlü probleminde toplumun her an yanı başında bulunarak öyle ya da böyle çözümler üreten şeyhlerin, toplumla ve devletle nasıl özdeşleştikleri açıkça görülmektedir. Bu durum devletleşme sürecinin bu sürece nasıl katkı sağladığını ya da diğer bir bakış açısıyla onların toplum ve devlete kendi ıstılahlarını nasıl şırınga ettiklerini göstermesi açısından da hayati önem taşımaktadır.

2.5. Şeyh ve Şah İlişkilerini Doğru Anlamak

Yukarıda izah edile gelen veriler ışığında Osmanlı Devleti’nde padişahlar, bürokratlar ile şeyhler ve tarikatlar arası ilişkileri doğru anlayabilmek için öncelikle dikkat etmemiz gereken husus dönemsel ve bireysel farklılıkları göz önüne almaktır. Zira Ulaşma dönemi şeyh ve padişah ilişkileri ile devletleşme ve nihayet Tasfiye Dönemi ilişkilerinin aynı siyasi, politik ve ideolojik düzlemde yürümediği, dönemsel farklılıkların

Mayıs 1800.” (Defteri Dervişan, 2011: 45, 205).

⁴³⁵ Akhisarlı Şeyh Îsâ’nın erkek çocuk olması ve yeni doğan çocukların ölmemesi için önerdiği çeşitli zikirler vardır. Bk. (Akhisarlı Şeyh Îsâ, 2003: 140-141); Şeyhlerin, çocukları olmaması nedeniyle kendilerine müracaat eden ailelere yardımları hususunda başka örnekler için bk. Demir Baba’da benzer şekilde birtakım ibadetler önerdiği çocuğu olmayan bir kadının çocuğunun olmasını sağlamıştır (Demirbaba, 2011: 136-137).

ilişkilere de yansıdığı göz önünde bulundurulmalıdır. Tasavvufun ilk nüveleri olarak kabul edilen zühd hayatı yaşayan zâhidler ile yeni yeni az sayıda dervişanı ile تنها yerlerde kurdukları zaviyelerde riyazet hayatı yaşayan şeyhler/babalar dönemi birbiriyle karıştırılmamalıdır. Hele hele bu halkanın hem en uzun hem de en güçlü yapılanmaları olan tekkelere teşmil etmiş, devletle ve toplumla sarmal haline gelmiş olan ve daha büyük derviş ve mürid topluluklarına hitap eden bu anlamda önüne içinde bulunduğu toplumun siyasi ve toplumsal şartlarına göre hedefler koymuş bulunan tarikatların devlet, toplum, siyaset ve sultan karşısındaki tutumları da ayrıca ele alınmalıdır. Hatta öncekilerden üzerinden modernizm ve emperyalizm geçmiş, zoraki Batılı değerlerle uzlaşmak ve modern hayata entegre olmak durumunda kalmış bulunan tarikatları da -(Mistik Lider) Şeyh Merkezli Menfaat Topluluklarını- tavır ve tutum farklılıkları nedeniyle birbirinden ayırmak gerekecektir.

Uzlaşma Dönemi'nde beylikten devlete doğru evrilen sürecin baş aktörlerinin Osmanlı hanedanı, aşiret ve tarikat olduğunu bu sarmalın devletin kurucu unsurlarından olup hem dini ve kültürel kabul edilirlilik hem de siyasi ve politik birliktelik açısından aynı çizgide olduklarını daha önce izah etmiştik. Bu eşitler arası büyüme sarmalı etrafında oluşturulmuş olan uzlaşma şeyhler ile padişahlar, arasında ciddi ve samimi bir yaklaşmayı da doğurmuştu. Şeyh ve dervişleri bu dönemde tasavvufi ıstılahlarını özgün ve özgür bir şekilde yaşamak hususunda herhangi bir fiili ve ideolojik baskı görmüyorlardı. Devletin daha çok şifahi kanallardan beslenerek yönetildiği bu dönemde şeyhler şifahi söylemlerin üstatları olarak padişahın otağına-çadırına ve yeni oluşmakta olan sarayına pek uzakta değillerdi.⁴³⁶

⁴³⁶ Şeyh Edabali, Abdal Kumral Osman Gazi'nin etrafındaki dervişlerden olarak görülmektedir. Şeyhin müjdesine karşılık bir şey talep edenin de Abdal Kumral olduğu, Osman Gazi'nin, padişah olunca Kumral Abdal'a Ermeni Derbendi'nde bir zaviye yaptırıp buraya köyler ve tarlalar vakfettiğini belirtilmiştir. Bk. (Aşıkpaşaoğlu, 1992: 16-17; Köprülü, 1988: 63-64); Geyikli Baba Sultan ise Orhan Gazi ile sefere gitmiş, Bursa'da iç kalede büyük bir ağaç dikmiş, tekkesi'de Orhan Gazi tarafından yaptırılmıştır. Geyikli Baba, Osmanlı hükümdarına yakınlığıyla tanınan Turgut Alp ile çok samimi görüşmektedir: hatta bu zat şeyhin müridi olmuştur; Abdal Musa'da Orhan Gazi ile birlikte fetihlere katılmış hatta Yeniçerilerin taktığı taç meselesine kadar adı karışmıştır. Abdal Murad, Orhan Gazi ile birlikte-Bursa'nın fethine katılmış, türbesinde üç zira uzunluğunda bir kılıcı vardır. Evliya Çelebi, Abdal Murad adına Orhan Gazi tarafından yaptırılan tekkeye yine Orhan Gazi'nin binden fazla bakır kapkacak vakfettiğini söyler; Emir sultan da kerametler gösterip Bursa halkı gibi Yıldırım Bayezit'in de nazarını çekmiş, Timur'un ordusunda kutubluk yapan Eskici Koca'yı Timur'un ordusundan uzaklaştırarak, orduda karışıklıklar çıkmasına neden olmuştur. Söz konusu şahıslara ait bu ve daha fazla bilgi için bk. (Aşıkpaşaoğlu, 1992: 45; Neşri, 2011: 81-82; Ocak, 1996: 45-47; Köprülü, "1988a: 63-

Uzlaşma Dönemi'nin sonlarından itibaren şeyhler ile padişahlar arasındaki ilişki eşitler arasındaki bir ilişki hüviyetinden giderek devletin hâkim olmaya başladığı ve sultanların ağır bastığı bir patronaj ilişkisine dönüşmeye başlamıştır. Bu tarikatlar için teşkilât yapısından, tasavvufî anlayışa, sosyo-ekonomik alanlara kadar uzanan köklü bir değişim demektir. İşte Devletleşme Dönemi'ndeki ilişkiler böylece daha formal, daha seküler ve daha kurallı bir yapıya evrilmiştir. Sultanların birçoğu şeyhleri ve tekkelerini belirli özel anlamı olan günlerde ya da birtakım mecburiyetler sonucu görmüşlerdir. Dolayısıyla önceki zamanlardaki ilişkilere nazaran oluşan derin mana farklılığı gözden kaçırılmamalıdır. Araştırmacılar artık bir şeyh ile birkaç kez görüştüğünü, tekkeler kurduğunu, tekke ve türbeleri tamir ettirdiğini, şeyhlere ve dervişlere ihsanlarda bulunduğunu gördüğü her sultanı ya da bürokratı bir tarikatın müridi, müntesibi hatta muhibbi yapmaktan vazgeçmelidirler.⁴³⁷

Eşrefoğlu Rumi menakıbında zikredilen bir hadise tam da bizim izah etmeye çalıştığımız bu problem ile ilgilidir. Buna göre IV. Murat'ın Irakeyn Seferi esnasında İznik'e uğradığı, Sırrı Ali Efendi ile görüştüğü onu çok sevdiği Asatane-i Eşrefiyye'yi ve türbesi Sultan Eşrefzâdeyi bina ettirdikleri tali ve celi yazısıyla muazzam hatlar işlettirdiği ve şeyhe ihsanlarda bulunduğu anlatılmaktadır (Abdullah Veliyyuddin Bursevi, 2009: 50). O zaman şu soru cevaplanmalıdır: Padişahın buradaki konumu ve şeyh ile olan ilişkisinin mahiyeti acaba ne olabilir? Yeni gördüğü ve birkaç kez sohbet edebildiği şeyhin müridimi yoksa muhibbimi olmuştur. Oysaki bunlardan hiç birisi değildir. Zira Sultan tekke ve türbeye el atarak, şeyhe ihsanlarda bulunarak ibadet yapmayı, sefer esnasında olmasından dolayı şeyhin bânını güçlerinden ve duasından istifade ederek zafer kazanmayı, üzerinde varsa bela ve kötülükleri def etmeyi son tahlilde yukarıda izah edildiği üzere devlete onca fayda sağlayan bir müesseseyi ihya etmeyi düşünmüş olmalıdır. Burada mesele görüldüğü üzere bir şeyhe ve tarikata bağımlılıktan ziyade toplumun ve o

64; Köprülü, 1988b: 64-65).

⁴³⁷ “A.Süheyl Ünver, incelediği ve fakat adını kaydetmediği bir yazmaya dayanarak II. Mehmed'in sadrazamlarından Mahmud Paşa'nın Zeyniyye tarikatına intisap ettiğini yazmıştır. Sadrazamla ilgili bir menkıbede ise onun Kadiriyye Şeyhi Eşrafoğlu Rumi'ye müntesip olduğu belirtilmektedir.” (Aktaran: Öngören, 2012b: 163). Menkıbelerin yazılış biçimi amaç ve gayelerini göz önüne aldığımızda burada anlatılan hikâyenin tarikatın propagandası için hazırlanmış olduğu düşünülebilir. Öngören'nin zikrettiği diğer kayıtlardan yola çıkılsa bile Şeyhin Zeyniyye tarikat şeyh ve dervişleriyle yakın ilişkiler içerisinde olması yine de sadrazamın söz konusu tarikatın müntesibi olduğunu göstermesi için yeterli bir burası tartışmalıdır.

toplum içerisinde yaşayan sultanın inancı ve devletin genel politik çizgisiyle ilgilidir.

Yine benzer bir durum II. Mahmut ile Yenikapı Mevlevihanesi şeyhi arasında yaşanan bir hikâyede de açıkça görülebilmektedir. Buna göre, bir defasında, Yenikapı Mevlevihânesi'ne ziyaret için gelen II Mahmûd'a, dervişler tarafından, tekkelerdeki normal faaliyeti aksatacak derecede özel bir karşılama merasimi yapılır. Tekkelerin ve tasavvufî kaidelerin nizamına yakışmayan bu tür hareketlerden sıkılan müridlerinin ahlak, terbiye ve süluklarının sıhhati gibi hususlarda endişeye kapıldığı anlaşılan Şeyh Abdülbâkî Dede (1236/1820), yine böyle bir ziyaret sonrası, memnuniyetini izhar etmek üzere yanına gelen padişaha: *“Ne olur efendim, bir daha, böyle bu dergâha gelmeyin.”* der. Hiç beklemediği bu sözler karşısında irkilen ve şaşkına dönen Padişah, birden kendini toparlayarak: *“Şeyhim, beni bâb-ı Mevlânâ'dan mı kovuyorsunuz?”* deyince Şeyh Abdülbakî Dede: *“Hayır devletlüm. Bu kapıdan kimse kovulamaz. Lâkin siz geliyorsunuz, giderken de dervişlere para dağıtıyor, hediyeler veriyorsunuz. Bu durum onları, dervişlik yerine, dünya-perest yapıyor. Sizden istihâmım, bir daha bu dergâha, Sultan Mahmûd olarak değil, Mahmûd Efendi olarak gelin. Hatta her zaman buyurun gelin”* demiştir (Aktaran: Gündüz, 1989: 153-154; Özer, 2007; 92). Burada açıkça görüldüğü üzere sultan sık sık Mevlevî dergâhına gidiyor olmasına rağmen tasavvuf adabına dair herhangi bir bilgiye hatta şeyhe meyiletmek gibi bir eyleme tevessül etmiş değildir. Dolayısıyla sultanın dergâha gidip geliyor olması onu Mevlevî müridi hatta muhibbi yapmak için bile yetmeyecektir. Sultan olsa olsa saf dini duygularla dergâhın himmetine şeyhin duasına sığınmış bir sempatizan olabilir ya bu ziyaretlerle Mevlevî tarikatını yanına çekmek için siyasi ve politik kazanımlar peşindedir ya da her ikisini birlikte istemektedir.

Kanaatimize göre devletleşme dönemi ile birlikte bir taraftan zamanın getirdiği sosyo-ekonomik şartlar diğer taraftan devletin öngördüğü devletleştirme politikaları şeyhler ile sultanlar arasındaki ilişkilerde de belirleyici olmuştur. Zira devlet kapısından uzak durmayı salık veren tasavvufî ıstılahlar hızla kan kaybetmiştir. Kanuni Sultan Süleyman'ın imamı olarak zikredilen Bekdâş Efendi'ye Akhisarlı Şeyh İsa'nın söylediği şu sözler kaybedilen bu ıstılahın onlar için önemini açıkça göstermektedir: *“Ömrümde kimseye beddua etmedim, eğer beni padişaha dersen sana beddua iderin. Zira dünya padişahlarına yakın olan haram yimekten elin çekmez. Velâyet, ânlardan irak olanlardadır.*

Mansıb ve merâtıb isteyen müteşeyyihîn yol dilencileridir. Ve kâziblerdir ve evkaf bekçileri leş öger kuzgunlardır... didi.” (Akhisarlı Şeyh Âsâ, 2003: 182). Şeyhin burada vurguladığı iki şeyin bir kez daha altını çizmek, izah etmeye çalışılan bu dönüşüm açısından hayati önem taşımaktadır. Bunlar padişahlara yakın olmak ile sultan veya devlet ricali tarafından kurulan vakıflarda kalmaktır. Bu iki durum şeyhe göre haram yemenin ve daha da önemlisi tasavvufi düşüncenin temeli sayılan velayetten uzaklaşmanın en önemli sebepleridir. Tasavvufun önde gelenlerinden Süfyân-ı Servi’ye atfedilen bir hikâyede söz konusu ıstılahın tasavvuf açısından ne kadar önemli olduğunu açıkça göstermektedir: *“Devlet adamlarına hizmetçilik eden birine, onlardan uzaklaş, deyince adam, Ama ailem ne olacak?”* der. Süfyân, *“Bakın hele şuna ne diyor? Kendisine asiyen sana rızık veren Allah itaatkâr olduğunda vermezmi hiç?”* diye karşılık vermiştir (Attar, 2012: 226). Açıkça görüldüğü üzere tasavvuf ehlinin devlet kapısında olması Allah’a itaatsizlik ve nasibinin azalması olarak nitelendirmiştir.

Tasavvuf ehlinin giderek mecbur kaldıkları devlet ile içselleşme durumuna tepkilerini en azından doğrudan devlete ve resmi İslam’a bağımlılık anlamına gelen mesleklerden uzak durulması noktasında dervişlerini ikaz ederek karşılık verdikleri görülmektedir. Mesela devletin bir kolluk gücü gibi hareket etmeyi gerektiren kadılığa şeyh ve dervişler tarafından sıcak bakılmamıştır: Akhisarlı Şeyh Âsâ: Kadılar için *“Şerirlerdir... sahib-i fitnelerdir”* demiştir. Nasihatinde *“Okuyanız kâdî olmaya heves etmen, müderris olun”* demiştir. Şeyh kadılık için haramlıktır ve cehennemliktirler *“İki kişi yanına gelse dinler görür, davaları şer’i davamı değilmi ana karar kılur, neylerse eyler, o tarafta meylider. Yazar bir defter akçesün alır... bilmezün ol akçe helaldir.”* diye devam etmiştir (Akhisarlı Şeyh Âsâ, 2003:131). Şeyhin kadılığı hak üzere değil de dünyevi meşakkatleri zaviyesinden karar vermekle suçladığı ve kamu gücüyle ona sağlanan hakların haramlık olduğunu belirtmesi durumu açıkça ortaya koymaktadır.

Oysaki tarihsel süreç bu örneklemelerin aksine gelişmiştir. Tekkenin duvarlarının alçalmaya başladığı bu dönemde sosyo-ekonomik ve sosyo-politik meselelerin içerisinde kendisini bulan tarikat şeyhleri toplumun kendi içindeki unsurlarla ve bürokrasiyle yaşadığı hemen her sorunda toplum ya da topluluğu adına merkezle iletişime geçmiş-

tir.⁴³⁸ Bu durum zaman zaman bürokrasi ile şeyhler arasında çatışmalara da yol açmıştır.⁴³⁹ Bütün bu gelişmelerden anlaşılacağı üzere şeyhlerin bu kadar sıklıkla sultanla ve bürokrasiyle formal ve informal yollarla muhataplığı tarikatın kendine has yöntemlerle problemlerini çözdüğü teşkilâtçı yapısında bir gerilemenin olduğunu aynı zamanda da tarikatları devletle bütünleştirme çabalarının büyük oranda başarılı olduğunu göstermesi açısından önemlidir.

Nitekim bundan sonraki süreçte meşâyih merkeze sokulma, payitahtta bulunma, sultan ve hanedan üyelerine yakın olma, nüfuz alanına onları dâhil etme, bu sayede kendisine ve tarikatına güç ve prestij kazandırma niyetlerini her fırsatı değerlendirmeye çalışarak göstermiştir. Hanedanın izdivaçları, sünnet düğünleri, doğum⁴⁴⁰ vb. birtakım sosyal aktiviteleri⁴⁴¹ veya hastalık ölüm gibi üzüntü verici olayları⁴⁴² fırsat bilerek payi-

⁴³⁸ 27 Ş 1079 tarihli bir olayda da Ruha'da vaki Abdülkerim Çavuş Zaviyesi Zaviyedarı Şeyh Mahmud'un Ruha Naibi Hüseyin Efendi'den şikâyeti havi verdiği tahşiyeli istidadan bahsedilmektedir bk. (BOA. İE. EV. Nr. 17/2043); 09 S 1112/26 Temmuz 1700 tarihli bir başka hadisede ise Bağdat da Şeyh Maruf-ı kerhi civarındaki fukaranın taamiyesi karşılığı olarak uhdesinde bulunan ve Bağdat Valisi Ahmed Paşa zamanında hasılatının yüzelli kuruşunun Bağdat Şehbenderleri'ne verilmesi tekkârür eden İmam Musa bez ve çivid dellaliyesi ile Mercaniye Medresesi'ndeki duagülük vazifesinin sabık vali İsmail Paşa kethüdası İbrahim Ağa tarafından zabt edildiği hakkında şikâyeti havi Şeyh Ahmed'in yazdığı istida için bk. (BOA. İE. EV. Nr. 36/4162; BOA. İE.EV.. Nr. 18/2121, 15 Za 1079/16 Nisan 1669).

⁴³⁹ Nitekim Çal Kazası hükümet memurlarının, halka baskı yaptığını şikâyet etmesinden dolayı haksız yere tevkif edildiğini belirten Tarikat-ı Nakşbendiyye hulefasından Hafız Hasan'ın şikâyetinin tahkiki isteyen belge için bk. (BOA, DH. MKT. 1643/73, 30 Za 1306/28 Temmuz 1889); Bir başka olayda ise meşâyih ve bürokrasi ilginç bir konuyla çatışma halinde görülmektedir. "Hamîdili beyine, Şeyh Mehmed Buharî isimli sahsın mücevher tasını Gülbese isimli kadın vasıtasıyla hile ile ele geçiren Burdur kadısı ile diğer sahsların yakalanıp payitahta gönderilmesi emredilmektedir." (BOA, MD. 6, Yayın Nr. 28, 1995: Hük. 5).

⁴⁴⁰ Bu düğünlerde ve törenlerde ulema ve maşâyih büyük saygı ve hürmet gösterildiği gelenekselleşen teşrifât usullerinden de anlaşılmaktadır. "Evvel ziyafet-i ulema-ı şeriat ve meşâyih-i tarikat takdim olundu. Çün her sadr ve her makam ehli ile müşerref oldu, sultan-ı muzaffer, tulu-ı afıtâb gibi halvet-hanesi kapusından çıkup, serir-i saltanata müstakırr oldu. Her taraftan du'alar ve senalar okundu; tehib-i ulema ve te'hil-i meşâyih için yemin-i yüsr-bahşına ve yasar-ı yemin-yümnine nazar-ı iltifat ve saye-i atıfet salup oturdu." (Tursun Bey, 1977: 88; Neşri, 2011: 287); Bin iki yüz yigirmi üç senesi mah-ı Zil-ka'denin dokuzuncu gecesi saat biri ondokuz murununda şevketli, mehabetli Padişah-ı âlem-penah Sultan Mahmut Han'ın Sultan Murad namıyla bir oğlu dünyaya gelmiştir. Hak Teâla hazretleri atvel-i ömr ile mu'ammer eyleye. Âmin..." (Defteri Dervişan, 2011: 159-161, 341).

⁴⁴¹ 10 L 1273/3 Haziran 1857 tarihli bir belge de Tarikat-ı Nakşbendiyye meşâyihinden Sivrihisar kazasında bulunan Osman Afif Efendi'nin sur-ı hümayûn'a davet olunması talebi görülmektedir bk. (BOA HR. MKT. 191/63); Nitekim III. Ahmed (1703-1730) tarafından Sûr-ı Hümayûn'a davet edilmiş kendisi 1113/1703 tarihinde bu davete icabet etmiştir (Yücer, 2010: 118).

⁴⁴² Yenikapı Mevlevihanesi günlüklerinde Sultan ve yakın akrabalarının yakından takip edildiği doğum, hastalık ve ölüm gibi hadiselerin kayıtlara geçirilerek görülmektedir: Mesela, "Vefat-ı Valide Sultan, valide-i Sultan Mahmut Han, sellemehullah, fi 24 L sene 1232/M. 6 Eylül 1817, yevmü's-sebt. Sultanahmed'de türbe-i şerife civarında bina eylediği türbesine defn olunmuştur, rahimetullah..."

tahta gelme hatta yeni göreve atanma gibi durumları mektup yazarak tebrik etmek⁴⁴³ gibi hemen her tür fırsat değerlendirilmeye çalışılmıştır. Dolayısıyla araştırmacıların ısrarla üzerinde durdukları sultanların tekke ve şeyhlerle olan ilgi ve alakaları kadar karşı tarafında yeni süreçler eşliğinde sultan ve elit bürokrasiyle diyaloga geçerek birtakım fırsatların peşinde olduğunu görmeleri ve dikkate almaları gerekmektedir. Zira bu tür ilişkilerde ne şeyh tekkesinden, müritlerinden vazgeçip tamamıyla sultanın kulu olmuş ne de sultan şeyhin müridi olmuştur.

Devletin tarikatları devletleştirme düşüncesi kadar şeyh ve dervişlerinde karşı bir hamleyle bu durumu fırsata çevirmek için dinî ve mistik güçlerini kullanarak devlete, saraya ve sultanın dünyasına sızmaya çalıştıkları görülmektedir. Gerek menkıbeler gerek Osmanlı kroniklerinden anlaşıldığına göre hem toplumun hem de sultan ve bürokrasinin tahayyülünde keramet öykülerinin önemli tesirleri olmuştur. Sultan II. Mehmet karşılaştığı Otman Baba ile atışmış ve nihayet Otman Baba zamanın, velayetin sahibi olarak sultana Belgrad'ı fethedemeyeceğini söylemesine rağmen sultan dinlememiş sonuçta Belgrad'ı kuşatmışsa da şehri alamamıştır.⁴⁴⁴ Otman Baba Velayetnamesi'nde geçen yine başka bir hikâyede ise sultanla Otman Baba bir kez daha karşılaşmış bu kez de sultan, şeyhin heybetinden ve cezbesinden oldukça etkilenerek “*Tiz cevab vir ki sultan sen misin yohsa ben miyim?*” sorusuna karşılık Sultan Mehmet “*Padişah sensin. Ve sırr-ı Hudâ'sın... babacuğum.*” Otman Baba ise “*Hây söyle bil ki padişah benem. Sen degül-sin.*” demiştir (Otman Baba, 2007: 39).⁴⁴⁵ Bütün bu hikâyeler Türkmen Babaları ve der-

“Bin iki yüz yigirmi yedi senesi mah-ı Cemaziye'l-evvelin on dokuzuncu günü, Salı günü saat beşden sonra şevketli, mehabetli Padişah-ı âlem-penah Sultan Mahmut Han'ın Mihrimah Sultan namıyla bir kızı dünyaya gelmiştir. Hak Teâla hazretleri atvel-i ömr ile mu'ammer eyleye. Âmin, bi-hürmeti menlehü'l-emin, 19 Ca sene 1227/M. 31 Mayıs 1812” (Defteri Dervişan, 2011: 159-161, 341).

⁴⁴³ Makama getirilişi dolayısıyla sadrazamı tebrik eden Zuhuri Baba Tekkesi Post-nişini Şeyh İsmail Cununi'nin tahrirâtı için bk. (BOA. A.TŞF Nr. 14/80, 20 S 1269/ 3 Aralık 1852).

⁴⁴⁴ “Sakın Mehemmed Han ol hisara varma. Yohsa canlarına od dıkarlar. Kaçarsın didi. Çün bu cevabı Sultan Mehemmed işitdi... Ahiru'l-emr ol kan-ı velayetun bu haberi kulağma girmede. Ve gücüne ve kuvvetine mağrur olup ol hisara vardı kim feth ide. İdemedi.” (Otman Baba, 2007: 38).

⁴⁴⁵ Şeyhlerin devlet yöneticileri üzerindeki büyük dini ve mistik etkilerini gösteren bir hikâyede Karamanoğlu Beyi'ni dehesete düşüren bir olay yaşanmaktadır. Neşri'de kaydedilen bu hadiseye göre: “Ali Dede derlerdi Allah'ın velilerinden bir aziz vardı. Onu baş yapıp bir nice güvene layık ihtiyarların yanına verdiler. Onlar yanlarına kızlarını ve gelinlerini de alıp kaçmak için geceleyin gizli kapıya geldiler. Hisarın bunaldığını bilen Karamanoğlu kapıları bekletirdi. Ali Dede etrafı araştırırken yakalanıp onun veli olduğu ikaz edilmesine rağmen başı kesildi. Baş Karamanoğlu'nun önüne getirdiler. Kesik başın hâlâ hareket ettiğini gören Karamanoğlu “Bre beni eren hışmına uğrattınız dedi.” O hemen Ali Dede'yi şehit edenin başını vurduttu. Ali Dede'nin mübarek başını Larende'de defnedip

viş çevreleri tarafından toplum, hatta saray nezdinde oluşturulmaya çalışılan veya oluşmuş olan zihniyet dünyasını göstermesi açısından önemlidir.

Rüstem Paşa da sadaretten önce Sultan Süleyman'ın gazabına uğrayıp Teke Sancağı'na tayin edildiği sırada şöhretini duyduğu Nakşbendî Şeyhi Burhaneddin Efendi'yi ziyaret ederek himmet ve duasını almak istemiştir. Öngören'in naklettiği hikâyeye göre Rivayete göre Rüstem Paşa önce Isparta'da faaliyet gösteren Nakşbendî Şeyhi Pîrî Halife'den (ö. 960 veya 961/1553-54) yardım istemiştir. Pîrî Halife ise kendisine sadrazamlık müjdesi verdikten sonra onu Burhaneddin Halife'ye göndermiş o da Pîrî Halife gibi Rüstem Paşa'ya sadrazamlık müjdesi vermiş, Rüstem Paşa'nında orada şeyhe intisap ettiği kaydedilmiştir. Burhaneddin Efendi bir ara İstanbul'a Sadrazamın ziyaretine gittiğinde, paşa şeyhin başkentte faaliyet göstermesi için ricada bulunmuş ve kendisine Küçük Ayasofya Zaviyesi'ni tahsis etmiştir. Bu yolla Sultan Süleyman'a da ulaştığı anlaşılan Şeyh Burhaneddin Efendi bir yıla yakın burada faaliyet göstermiştir (Öngören, 2012: 125). Dönemin inanç ve zihin dünyası içerisinde tarikatların ve şeyhlerin konumuna işaret eden bu hadise taşradan payitahta getirilmek suretiyle nüfuzlu şeyhler için kurulan tekkelerin kuruluş sebeplerinden birisini göstermesi bakımından ilginçtir.

Daha çarpıcı olan başka bir hikâyede ise Peçevi'nin anlatımına göre Şeyh Şüca adında çekildiği köşesinde bazı saygın kişilerin bağ bekçiliğini yapan bir şeyh o sırada henüz Manisa valisi olan III. Murat'ın bir rüyasını yorumlamış ve hayatı değişmiştir. Buna göre şeyh, III. Murat'ın tahta geçeceği günü vaktiyle bilmiş, bunun üzerine saraya girip çıkmaya başlamış sonuç olarak padişahın güçlü bir şekilde güvenini kazanmış onun "*âlemin kutbu*" olduğuna şüphe kalmamıştır. Padişah onu beraberinde İstanbul'a götürerek kendisine büyük bir saray bağışlamıştır. Mistik güçleriyle saraya ve sultana giden bir yol bulduğu anlaşılan şeyh, yine Peçevi'nin belirttiğine göre "*Padişah Şeyhi*" diye ün kazandığından kendine o kadar insan başvurmuş ve o kadar bağış ve rüşvet toplamıştır ki az zamanda çok büyük bir şöhrete ulaşmıştır. Hakkında dedikoduların alıp gitmesine rağmen padişah, bunların hiç birine itibar etmemiştir (Peçevi, II, 1992: 29-31).⁴⁴⁶

üzerine türbe yaptırdı, çok vakıflar koydu, ziyaretgâh oldu." (Neşri, 2011: 252-253).

⁴⁴⁶ Peçevi'nin naklettiği bir başka hikâyede "Şeyh Rumî, atalarından beri kerameti ve evliyalığı görünen

Bu hususta Sultan İbrahim zamanının en meşhur aktörü Cinci Hoca denilen şahıstan da bahsedilmelidir. Sultan İbrahim sarayda hapis iken can korkusuyla uykusuzluk illetine uğramıştı. Ahmet Rasim tarafından nakledilen hadiseye göre tabiblerin ilacı fayda etmiyor, harem tarafından ise “*okutmak*” hususuna önem veriliyordu. Safranbolulu Hüseyin bir şeyhin oğlu olup okumakla şöhret kazanmıştı. Nihayet bu adam yani Cinci Hoca saraya getirilmiş okumak suretiyle padişahı rahatlattığı belirtilmiştir. Kendisine kısa sürede “*hariç müderrisliği*” verilen Cinci Hoca, Şeyhülislâm Yahya Efendi bu payeyi çok görüp reddetmek üzere iken bu kez de kendisine Hatt-ı Hümâyûn ile Sahn Medresesi müderrisliği tevcih edilmiştir. Bir saray ile vazife tayin ve tahsis olunmuş, birkaç gün sonra da Süleymaniye Medresesi verilip Galata Kadılığı tevcih edilmiştir. Cinci Hoca Anadolu kazaskerî olduğu gibi Galata kadılığı ve padişah hocalığı da uhdesinde kalmıştır (Ahmet Rasim, 2012: 325-327).⁴⁴⁷ Bu hadiselerden anlaşılacağı üzere şeyhlerin mistik donanımları onlara sultanların yanında ve devlet kademelerinde yer açmış, bütün toplumun gözünde onları erişilmez bir saygınlığa yüceltmiş, dolayısıyla sultan ve bürokrasiyle olan patronaj ilişkilerinde avantaj sağlayan çok önemli bir argüman olarak kullanılmıştır.⁴⁴⁸

bir azizdi. Revan seferinde çok kez padişah hazretleriyle at başı giderler ve geçmekte oldukları memleket hakkında padişaha bilgi verirdi. Fakat Kürtlerin çoğu kimi babasının kimi kardeşini kimi de kendisinin ahbabları olduğundan sık sık ordugâha gelir ve azizin çadırını sorarlardı. İşte bu hal, “el-meliku akimun” (padişahlar vefasız (kısır) olurlar) sözünün anlamı uyarınca padişahın ona kin bağlamasına neden olmuştu.” Hükümdarın Hasekisi ile şeyhin hanımı arasında yaşandığı ileri sürülen tatsız bir hadisenin de etkisiyle şeyhin idam edildiği anlaşılmaktadır. Peçevi bu hadiseden sonra Şeyh Mecdeddin Bağdadî’nin başından geçen bir hadiseyi anlatarak IV. Murad’ın şeyh Rumî’yi öldürmesinin onun sonunu getirdiğine işaret ettiğini belirtir (Peçevi, 1992: II, 433). Anlatılan bu tür hikâyeler şeyhlerin aleyhine sonuçlanmış gözükse de sonrasında yaşanan olumsuzlukların şeyhlere yapılan haksızlıklara ve saygısızlıklara bağlanması bundan sonraki hükümdarları bu konuda ikaz etme ve korkutma amacına hizmet ettiği açıktır.

⁴⁴⁷ Peçevi tarihinde geçen başka bir hadisede ise Şeyh Sivaslı Abdülmecid’in öteki dünyadan bu dünya da hükümetin yürütme yetkisine etki edecek kadar etkili olduğu görülmektedir. Hikâyeye göre, Şeyh Sivaslı Abdülmecid ölünce Yeni Cami’deki vaizlik görevi ile buna bağlı ayrıcalıkların oğlu Çelebi Efendi’ye verilmesi için ihvanın önde gelenleri padişaha öneride bulunmasını Sadrazam Mehmet Paşa’dan rica ederler. Fakat padişah, henüz çocuk yaşta bulunduğu gerekçesiyle bunu kabul etmez. Ancak şeyh bir gece hem Şeyhülislâmın hem de sadrazamın rüyasına girerek oğlunun yerine şeyh olarak atanmasını istemiş şeyhülislâmın eline bir de not sıkıştırmıştır. Bu durumu duyan padişah derhal şeyhin oğlunun atamasının yapılmasını emretmiştir (Peçevi, 1992: II, 335).

⁴⁴⁸ XIX. yüzyılda Aşçı Dede’nin hatıralarında geçen bir hadise de bu tür düşünce ve inançların bu yüzyılda da sultan-saray-bürokrasi ile şeyhler arasındaki ilişkilerde geçerliliğini koruduğunu göstermektedir. Hikâyeye göre: Padişahın kadınlarından birisine olan alakası sona ermiş. “Kadın kendisini tekrar sevdirmek için hocalara şuraya buraya düşmüş. Bir fayda görmemiş. O zamanlar Şeyh Hüseyin Efendi de İstanbul’a yeni gelmiş” tir. Haseki şeyhten himmet istemiş Şeyh “Bizimki ancak bir nazar-

Bazen de şeyhler ve sultanlar, saray ve bürokrasinin önde gelenleriyle kurulan samimi ilişkiler ağı şeyhlerin ve tarikatların tarihsel gelişiminde önemli kırılma noktalarını teşkil etmiştir.⁴⁴⁹ Mesela Erünsal'ın belirttiğine göre bir Zeyniyye Şeyhi olan Vefâ diye meşhur Konyalı Muslihuddin Mustafa (ö. 896/1491)'nın Fatih Sultan Mehmed ile dostluklarının çok ileri boyutlara ulaştığı anlaşılan şeyh aynı zamanda sadrazam Karamanî Mehmed Paşa ile de yakın münasebet içinde olmuştur. Yine o, Sadrazam'ın Vefâ'ya kaza ve belalardan korunmak için bir "vefk" hazırlatıp başı üstünde taşıdığını, Paşa'nın mezar taşı kitabesini de Şeyh Vefâ'nın hazırladığını, ayrıca şeyhe sadrazamdan başka sultanlar ve diğer idarecilerinde vefk hazırlattıklarını kaydetmiştir (Erünsal, 2012: 142). Ancak şeyhler söz konusu yollarla edindikleri bu mevkileri bütün devlet ricalinde olduğu gibi zaman zaman kaybetmişler, hatta cezalandırılmış sürgün edilmişlerdir. Bu durum bile şeyh-padişah ilişkilerinin bir şeyh-mürit ilişkisinden ya da bir tarikat müntesipliğinden uzak olduğunu -istisna durumların olabileceğini yadsımamak kaydıyla- açıkça göstermektedir. Nitekim Râşid Tarihi'nde yer alan bir hadiseye göre "*Atpazârî eş-Şeyh Osman Efendi fazl u takvâ ile meşhur olduğundan, huzur-ı hümayûnda va'za me'mur olmuş*" ancak vaazında "*ihtilal-i âlemi tafsil ve tab-ı padişahiye keder verecek bazı kelimât*" ettiğinden Şumnu kazasına sürgün edilmiştir (Râşid Efendi, 2013: 283). Aynı kaynakta yer alan başka bir hadisede de Meşâyih-ı Halvetiyye'den Şeyh Manevi Efendi padişah huzurunda vaaz etme şerefine nail olmuşken görevinden uzaklaştırılarak Asat-hanede tekkesinde ikamet etmek üzere tembih ile ikaz edilmiştir (Râşid Efendi, 2013: 441). Şeyhin bu göreve Sultan III. Ahmet'in hünkâr şeyhliğini yapan babası Şeyh Karabaş Ali Efendi'nin nüfûzuyla geldiği anlaşılmaktadır. Zira şeyhten bahsedilen her yerde şeyhin babasına atıf yapılması bu durumun göstergesi olsa gerektir. Şeyh ilginç bir şekilde yeni evlendiği dul bir hatunu öldürmekle itham edilmiş ve hapse atılmış, bu sırada

dır. Haydi, git, sarayda Zât-ı Şâhâne şimdi sizi arıyor!" demiş ve dediği gibi de olmuştur. Kadın ertesi gün hemen Erzurum'lu Hüseyin Efendinin huzuruna çıkarak Ayasofya'daki konağı alıp şeyh efendiye hediye etmiştir (Aşçı Dede, t.y: 51).

⁴⁴⁹ Payitahtta devlet ve saray erkânı arasında iz bırakan şeyhlerin kendileri, tekkelerinden başka doğdukları yerlerin ahâlisinin dahi ona hürmeten ihya edildiği görülmektedir. Nitekim Geçmiste Celâlî isyanlarından dolayı ahâlîsi perisan olup dağılan, daha sonra tekrar bayındır hale gelen ve Üsküdar'da sakin Şeyh Mahmud'un doğum yeri olduğu için derbend hizmeti karşılığında Koçhisar kazası ahâlîsinin, tekâlif-i örfyyeden muaf tutuldukları görülmektedir. Her ne kadar muafiyetin sebebi derbentlik vazifesi ise de bu imtiyazın alınmasında Şeyh Mahmud'un da hatırı sayılır bir etkisinin olduğu anlaşılmaktadır. (BOA. MD. 82, Yay. Nr. 47, 2000: Hük. 201, 134)

vefat etmiştir (Râşid Efendi, 2013: 441, 621). Aslında bu hikâye şeyhlerin sultan ve saraya ulaşma koridorlarından birisini göstermesi bakımından da önemlidir.

Sultanlarla şeyhlerin ilişkilerinin belirlenmesinde siyasi ve politik hadiselerin rolü de büyüktü. Mesela Şeyh Vefâ'nın Sultan II. Bayezid ile görüşmemiş olması bu durumun bir göstergesidir. "Amasya'da şehzade iken II. Bayezid, Şeyh Vefâ'nın yakın ilişki içerisinde olduğu Karamanî Mehmed Paşa'nın Şehzâde Cem'in tarafını tutarak babası II. Mehmed'in huzurunda sürekli kendisini katline sebebiyet verecek şekilde karaladığı haberini almış ve Amasya'da kendisine güvendiği Halvetiyye şeyhi Çelebi Halife'den (Cemâl Halvetî ö. 899/1494) sadrazamın bertaraf edilmesi hususunda manevi yardım istemiştir. Dervişleriyle birlikte bu iş için seferber olan Çelebi Halife, sadrazamın Şeyh Vefâ tarafından hazırlanan vefk sayesinde manevi koruma çemberi içinde bulunduğunu, ancak kendisi ve dervişlerinin gayretleriyle bu dairenin içine girmeyi başardıklarını söyleyerek yakında helak olacağını Şehzade Bayezid'e haber vermiş, bir süre sonra Fatih'in aniden ölümü ardından sadrazam yeniçeriler tarafından şehid edilmiştir" (Öngören, 2012: 144-145). Bu hadisenin gerçekleşip gerçekleşmediği bir tarafa buradan -ya da bu tip hadiselerden- Şeyh Vefâ'nın sadrazam tarafını dolayısıyla da Cem'i, Çelebi Halife'nin ise II. Bayezid tarafını tutmak suretiyle devletin geleceğinden ikbal umduklarını ya da söz konusu çevrelerden tarikatları için prestij ve sosyo-ekonomik güç sağlamaya çalıştıklarını açıkça söyleyebiliriz. Kaldı ki anlatılan hadiselerden resmî ideolojinin tarikatlara geçirilmesi çabasına karşın tarikat çevrelerinin kendi ideolojik aygıtlarını ustalıkla Osmanlı siyaseti ve toplumuna geçirdiklerini görmekteyiz.

Bütün bunlardan başka tarikatların şeyh atamalarında bile ülke siyasetini yakından takip ederek atanacak olan şeyhlerin sultanlarla ilişkilerini dikkate alarak tercihler yaptıkları görülmektedir. Bu bağlamda zaman zaman kimin şeyh olacağı meselesi de doğrudan siyasi ve konjonktürel gelişmelere göre ayarlanmıştır. Nitekim Erdoğan'ın naklettiği bir hadisede eskiden beri Yenikapı Mevlevihanesi'nin şeyhleriyle arası pekiyi olmayan II. Abdülhamid ile iyi geçinmek isteyen Abdülhâlim Çelebi, Abdülbâkî Efendi'yi şeyhliğe resmen atama noktasında ihtiyatlı davranmıştır. Bu sırada 31 Mart Vakası vuku bulmuş (13 Nisan 1909) ve II. Abdülhamid tahttan indirilerek yerine Sultan V. Mehmed Reşad getirilince Abdülhâlim Çelebi, hem yeni Sultanla olan yakın ilişkileri hem geleceğe göre bu makama en yakın kişi hem de ahvali ve etvârıyla şeyhliği hak ettiğini gös-

termiş olması gibi sebeplerle henüz yirmi beş yaşındaki Abdülbâkî Dede'yi Yenikapı Mevlevihanesi'ne şeyh tayin etmiştir (Erdoğan, 2003: 40). Bu hadise bile bize Konya'daki çelebilerin payitahttaki siyasi gelişmelerle yakından ilgilendikleri ve duruma göre tarikatları açısından uygun gördükleri siyasi hamleleri yaptıklarını göstermektedir.

Bütün bu misallerden yola çıkılacak olursa sultan-bürokrasi-meşâyih ilişkilerinin hem tarikatların ideolojik dünyasını ortaya koyarken izah etmeye çalıştığımız unsurlar hem dönemin siyasi, sosyal ve ekonomik şartları, değişim ve dönüşüm trendleri hem de bireysel farklılıklar dikkate alınarak değerlendirilmesi gerektiği kendiliğinden ortaya çıkmaktadır. Yukarıdaki örneklerin birçoğunda olduğu gibi bir şeyhle görüşmek, ya da tekke ve zaviyeleri ziyaret edip yardımlarda bulunmak, devlet adamlarını bırakınız o tarikatın müntesibi hatta çoğu zaman muhibbi yapmaya bile yetmeyecektir.⁴⁵⁰

Şu haliyle tarikatlara ilgi göstermeyen sultan yok gibidir. Çünkü tarikatlar devletin yarısı resmî bir uzvu gibi hareket eder pozisyona getirilmeleri aynı derecede onları sultanın ve devletin gözünde önemli kılmıştır. Sultanların bu ilgi ve alakalarının manevi yönü olabildiği gibi bu tür rasyonel mesnetlerinin olduğu da kesindir. Burada tek tek örnekler çıkarılarak mikro düzeyde hangisinin daha baskın olduğuna dair padişahtan padişaha değişmek koşuluyla yorumlar tabi ki yapılabilir. Ancak makro düzeyde tümevarım metoduyla da olaya yaklaşılmalı ve buradaki asırlar süren devlet politikasının işleyişi deği-

⁴⁵⁰ Akça, bu çelişkiyi ifade etmekte ancak bunun üzerine düşünülmesi demekle yetinmektedir. Oysaki mesele tamamıyla tarikatların ideolojik kurgusuyla ve devletin bu ideolojik kurguya kendi ideolojik algısıyla yaklaşmasıyla ilgilidir. "Zilfi, IV. Murad'ın birçok padişah atası gibi sûfi tarikatlarına sıkı bağlılığına vurgu yapar. Öyleki cülusunda (1623) hanedanlık kılıcı celveti tarikatının şeyhi, aynı zamanda sultan Murad'ın babası sultan I. Ahmed'in (1603-1617) piri Üsküdarı Aziz Mahmud Hüdaî tarafından kuşatılmıştı. Yine, IV. Murad'ın kendisi için Mevlevî seması icra etmek üzere, Mevlevî şeyhi Doğanî Ahmed Dede'yi (ö. 1630) saraya davet ettiği ve ona iltifatkâr davrandığı bilinmektedir." Ancak bütün bu hadiseler IV. Murat'ı söz konusu tarikatların birisinin müntesibi ya da şeyhlerden birinin müridi yapmaya yetmeyecektir. Padişah idareyi maslahat üzeredir, tarikat ise o idareden payına düşeni almanın yani nüfûz ve prestij edinme gayesindedir. Kaldı ki daha sonra IV. Murad, tasavvuf hareketlerini bütün İslâm ümmetinin sonunu hazırlayacak fitnenin kaynağı olarak gören ve tekkelere fiili saldırılarda bulunan Kadızadelilerin toplumsal ve siyasal alanda etkinlik alanlarını genişletmiş; onların etkisinde kalarak tütün kullanımı gibi gerekçelerle binlerle ifade edilen insanın öldürülmesine hükmetmiştir." (Akça, 2010: 205); Dolayısıyla IV. Murat örneği aslında üzerinde taşıdığı çelişkilerle bize Osmanlı sultanlarının klasik tarikatlara ve şeyhlere yaklaşımını anlatan en çarpıcı örnektir. Kanuni Sultan Süleyman'da tasavvufa olan merakına rağmen şöhreti bir hayli arttığını öğrendiği İbrahim Gülşeni'yi sorgulamaktan geri kalmamıştır (Azamat, 2000: 303). Bütün bu hadiselerden anlaşılacağı üzere padişahların tasavvuf ilintileri-bireysel farklılıkları yine göz ardı etmemek şartıyla onların son derece dünyevi bir kurum olan devleti idare ediyor olmaları da göz önüne alınarak, daha seküler bir mantıkla devlet ve tarikat ideolojilerinin yapısal özellikleri dikkate alınarak değerlendirilmelidir.

şim ve dönüşüm trendlerinin esas olduğu gerçeği yakalanabilmelidir.

2.6. Devlet-Tarikat Çatışması ve Devletleşme Sürecindeki Rolü

Bu başlık altında Osmanlı resmî ideolojisinin hassaslaşmasına, tasavvuf ve tarikat çevrelerine karşı otoriter bir tutum benimsemesine yol açan operasyonel gelişmelere değinilecektir. Özellikle Erdebili Tarikatı'nın tekkeden-devlete sıçrama süreci ile bu durumun Osmanlı Devleti'nin söz konusu tutum değişikliğindeki etkisi ve tarikatların devletleştirilmesine olan tesirleri üzerinde durulacaktır. Ardından da ideolojik düzlemde devlet ile tarikat çevreleri arasında yaşanan marjinal çatışma örnekleri üzerinden mesele izah edilmeye çalışılacaktır.

2.6.1. Osmanlı-Erdebili Tarikatı Çatışmasının Tarikatların Devletleşmesindeki Rolü

Osmanlı toplumunda Şeyh Bedreddin ile başlayan tarikatın ilk suçlu hali, Osmanlı sarayında ve devlet ricalinde devlet-tarikat ilişkileri bağlamında ciddi endişeler yaratmıştır. Erdebili Tekkesi ile başlayan ilişkilerin gelişme biçimi de Sultan'ın özellikle hızla gelişen tarikatlara karşı endişe ve kaygıyla yaklaştığını göstermektedir. Anadolu'ya yerleşmek isteyen Şeyh Cüneyd (ö. 864/1460), müritlerini, Sultan II. Murad'a göndererek Kurt Beli'nde yerleşmek istemiş ancak II. Murad, Halil Paşa ile yaptığı görüşme sonucu "*Bir tahtta iki padişah oturmaz*" diyerek bu teklifi geri çevirip, Şeyh'e ve müritlerine ihsanda bulunmakla yetinmiştir (Arayancan, 2010: 75; Uzunçarşılı, 1994, II, 226). "Osmanlı hükümdarlarının Erdebili Tekkesi'ne her yıl "çerağ akçesi" göndermelerine, yine II. Bayezit'in isyan öncesi dönemde Şah Kulu'na her yıl altı-yedi bin akçe sadaka vermesine bakarak, 1492'de meczup bir dervişin II. Bayezit'e suikast girişiminde bulunmasına kadar Osmanlıların Erdebil merkezli Safevi Tarikatı mensuplarına ve onların Anadolu'daki temsilcilerine karşı genellikle sempatiyle baktıkları hatta diğer tarikatlara olduğu gibi onlara da birtakım mali desteklerde buldukları söylenebilir" (Savaş, 2013: 45).⁴⁵¹ İbn. Kemal'in şu sözleri de söz konusu tarihi sürecin böyle geliştiğine açıklık getirmektedir:

⁴⁵¹ Aslında bu tarihi süreç izah etmeye çalıştığımız tarikatların Osmanlı Devleti tarafından sistemin bir parçası gibi görüldüğü ve nihayet merkezî devlet aygıtı içerisine etnegre edilmeye çalışıldığı yönündeki savımızın doğruluğunun bir göstergesidir.

“Gerçi ol tâc-dârun bâb-ı hilâfet-me’ âba ilçisi gelür giderdi. Cenâb-ı kâm-yâb-ı sultân-ı cihâna izhâr-ı ihlâs u ihtîşâş iderdi. Emma kavline i’timâd itmeli degil mekkârdı.”⁴⁵²

Oysaki Safeviler, özellikle Şeyh Cüneyd’den itibaren çoktan tekke ile devleti, tasavvuf ile siyaseti birbirinden güç alır bir pozisyonda amaçları uğruna bir potada buluşturmışlardı (Gündüz, 2013: 24-42; Arayancan, 2010: 74-78). Ancak Safevi tarihinin Şeyh/Şah İsmail Dönemi sonuna kadar geçirmiş olduğu tarihsel gelişimin bir devletten ziyade bir tarikat teşkilâtının özellikleri dikkate alınarak değerlendirilmesi gerektiği kanaatimizi belirtelim. Zira tarikat-aşiret sarmalı üzerinde ilerleyen bu sürecin tekkeden-saray, şeyhlikten-şahlığa, göçerlikten-yerleşikliğe, tarikat ve aşiretten-devlete, Kızılbaşlıktan-Şiîliğe, olan dönüşümü ancak bu perspektifle ele alınması halinde anlaşılabilir. Zira bu tarihsel trendin ana dokusunu, tarikatın şeyh merkezli örgütlü yapısının sağladığı dini ve mistik gücün belli bir “*güç eşiği*”ni yakaladıktan sonra bütün enerjisini siyasi ve politik hedeflere yönlendirmesinin oluşturduğu görülmektedir.

Erdebili tarikatının gerek Akkoyunlu ve Karakoyunlu gerekse Osmanlı merkezlerine karşı çevrede kalışı dolayısıyla başlatmış olduğu siyasi mücadelesinde de daha çok yine çevrede kalan unsurlardan göçebe Türkmen aşiretlerinden taraftar toplaması oldukça anlamlıdır. Zira saydığımız devletlerin içerisinde görece sınıflaşmış, iktidara bağlanarak hissesine düşenleri almış olan idareci elitler ve onların beslediği hinterland alanıyla uğraşmak yerine çevrede kalan ve bu merkeze bağlılık derecesi zayıf olan çevrelerle irtibat sağlamak daha doğru kabul edilmiş olmalıdır. Erdebili şeyhlerinin Türkmen aşiretleri nezdinde bulunduğu karşılığın temel sebebi ise öteden beri bu sahada faaliyet gösteren Erdebili şeyh ve halifelerinin faaliyetleri ile alakalıdır. Şeyh Cüneyd, Anadolu’daki o uzun tarihi yolculuğunda birçok yere uğramış özellikle Sünnî tarikatların ve ulemanın etkin olduğu yerlerde hiç de hoş karşılanmamıştı. Konya’dan kovulmasından başka Güney Toroslardaki Varsak Türkmenleri, sonra İskenderun civarındaki bir kale, daha sonra sırasıyla Canik yöresi, Trabzon ki burayı kuşatmıştı, Diyarbekir ve en sonunda yine Erdebil’e dönmüştü (Ekinci, 2013: 145-146; Gündüz, 2013: 24-28; Arayancan, 2020: 74-78). Cüneyd zamanına göre oldukça kapsamlı sayılabilecek siyasi ve politik amaçlı gezileri sonucunda başta Sünnîlik dışı gruplar olmak üzere her ne sebeple olursa olsun Os-

⁴⁵² “Fırsat isterdi Rumâ inmesine / Hing-i azm ü hüçûma binmesine.” (İbn Kemâl, 1997: 243).

manlı'ya muhalif olan çevreleri bir şekilde tarikatı çevresinde toplamış görünmektedir. Nitekim Cüneyd'in etrafında toplanan çevrelerin tamamının onun itikadî inançlarından etkilenmedikleri düşünülürse yukarıdaki yorum daha doğru anlaşılabilir. Hatta onun etrafına toplanan bazı Şii ve bâtını inançlara sahip gruplar söz konusu inanç ve düşüncelerini tarikatın etrafındaki gruplar arasında yaymayı başarmışlardır (Ekinci, 2013: 145-146; Gündüz, 2013: 24-28). Şu halde tarikatın, ontolojik ve epistemolojik algısıyla hareket ederek çok farklı dini inançlara sahip olan hemen bütün fraksiyonlara kapılarını açık tuttuğunu ve nihayet söz konusu havzada çevrede kalan Bâtını zümreleri Erdebili liderliğinde bir merkezde toplamayı başardığını rahatlıkla söyleyebiliriz.

2.6.1.1. Şeyhlikten Şahlığa Geçişte Kullanılan Tarikat İstihlaları

Erdebili şeyhleri tekkelerinin ve tarikat öğretilerinin onlara sağladığı bütün imkânları sonuna kadar kullanmışlar hatta yetmediğini düşündüklerinde de makas değiştirerek çok farklı bir ekole geçiş yapmışlardır. Tarikatın Sünnî başlayan çizgisinin koyu Şiilikle sonlanması bu değişimin en radikal yönüne işaret etmektedir.⁴⁵³

Bundan sonra bu yeni mecra Erdebili şeyhlerine kullanabilecekleri çok daha geniş bir alan bahşetmiştir. Mesela bir tarikat için propagandayı daha marjinal ve militarist boyutlara taşımak, kısa sürede büyük kalabalıklara ulaşmak genelde daha iddialı bir yol olan Nebi, Mehdi, Sahib'iz- zaman iddialarıyla olmaktadır⁴⁵⁴ ve söz konusu olan Erdebili Şeyhleri olunca onlar çoktan bu yola tevessül etmişlerdi. Mesela Şeyh/Şah İsmail mesajını mehdici bir espri içerisinde muhatabı olan kitlelere çok başarılı bir biçimde ulaştırdı. *“Beklenen Mehdi'nin kendisi olduğunu, onları Osmanlı'nın zulmünden kurtarmak üzere geldiğini iddia ediyordu. Hz. Ali'nin 'Tanrı' olduğunu, sonra sırayla diğer imamlara ve nihayet onlardan da kendi bedenine hulul ettiğini, dolayısıyla kendisinin 'Şah/Şeyh=Hz. Ali=Tanrı' olduğunu söylüyordu (Aktaran: Ocak, 2011c: 86-87). Bu iki*

⁴⁵³ “Safeviye tarikatının müessisi olan Şeyh Safiyüddin uzunca sayılabilecek bir arayıştan sonra Gilan'da Şeyh Zahid-i Gilani'ye intisab etmiş, onun maddi ve manevi desteği sayesinde Hazar Denizi'nin Güneybatı kıyısında yer alan Erdebil şehrinde mütevazı bir tekke meydana getirmiş ve irşada başlamıştır.” (Gündüz, 2013, 159); Ekinci, Tevekkülü ibn İsmail'in “Safvetü's-Safa”sına dayandırarak tarikatın kurucusu olan Şeyh Safiyüddin (ö.m. 1334)'nin hayatı, dini anlayışı ve yaşayışının, Sünnî-Şafii bir anlayışa sahip olduğunu belirtmektedir. Nitekim ilk dört Safevi şeyhinin üçü ilerlemiş yaşlarında, dördüncüsü de babasıyla beraber orta yaşlarda o günün zor şartlarında Mekke'ye gitmişler ve hac farızasını da ifa etmişlerdir (Ekinci, 2009, 140-141).

⁴⁵⁴ Baba İlyas ve Şeyh Bedreddin'in izlediği yolda bundan başkası değildi. Bk. (Ocak, 2011a: 160).

davetin ikisi de yerini buldu. Türkmenler Şah İsmail'in babası Şeyh Haydar'ın da Tanrı olduğuna inanıyorlardı. “Eğer birisi Şeyh Cüneyd'den için öldü derse canından vazgeçmiş sayılırdı ya da eğer birisi Cüneyd'in vücudundan bir zerrecik yok dese yani kusurludur dese hayatını kaybederdi.” (Gündüz, 2012: 167; Ocak, 2011c: 88). Şu durumda Türkmenler için tarihsel ve sosyolojik zemini olduğu anlaşılan bir olguyu Şah İsmail'e de teşmil ederek onu da “Tanrı” kabul etmek hiçte zor olmadı (Ocak, 2011c: 86-87; Ekinci, 2010: 90-93).⁴⁵⁵ Zira Tanrının hulul ettiği, ölümsüz bir liderin kesinlik arzeden zaferi için onunla saf tutmak onlara pek mantıklı gelmişti. Nitekim Şeyh/Şah İsmail, şiirlerinde Hz. Ali'nin hatta Allah'ın kendisine hulûl ettiğini ve beklenen mehdi olduğunu tasavvufi yoğunlukta mistik bir tonlama ile nefesleri aracılığıyla taraftarlarına ilan etti (Ocak, 2011c: 87-88; Gölpınarlı, 2010: 90). Bu ifadeleri Türkmen aşiretler nezdinde hemen karşılık buldu yazılı ve sözlü olarak başka şekillerde dillendirilmeye devam edildi.⁴⁵⁶

Erdebili şeyhlerinin kullandıkları tek silah Mehdilik iddiası değildi. Kurumsal bir yapı arz eden tekkeleri onlara diğer tasavvufi argümanları da sunmaktaydı. Bunlar, müritlere ve muhiplere, taraftar topluluklarına yaslanarak siyasi, askerî ve ekonomik kaynak toplamak⁴⁵⁷; şeyhler, dervişler tarafından yazılan ve tarikatın öğretilerini ihtiva eden

⁴⁵⁵ Bu hususta, Kızılbaşların Şeyh Cüneyd'i ilah, Şeyh Haydar'ı ise Allah'ın oğlu olarak gördükleri kaydedilmiştir. “Eğer birisi Şeyh Cüneyd'den için öldü derse canından vazgeçmiş sayılırdı ya da eğer birisi Cüneyd'in vücudundan bir zerrecik yok dese yani kusurludur dese hayatını kaybederdi.” (Gündüz, 2012: 167).

⁴⁵⁶ “Osmanlu yanına kalır mı sandun / Nice intikamlar alınsa gerek
Mehdi çıkarsa nic'olur halin / Heybetlü küsleri çalınsa gerek
Gazi Mehdi birgün Urum'a çıkar / Yezid kal'asını hem burcun yıkar
On iki imam'ın sancağın çeker / Kırmızı tac ile salınsa gerek
Sanmaki Osmanlu yanına kalur / Tanrının aslanı Şah oğlu gelür
Darb ile tahtın elinden alur / Harabende erkân sürülse gerek...
Pir Alî der Mehdi yatağı / Kırmızıdır donu yeşil sancağı
Düzelim koşalım bahçeli bağı / Yezidler aradan sürülse gerek.” (Gölpınarlı, 2010: 94).

⁴⁵⁷ “986 (1578) tarihli Malatya Beyi'ne yazılan bir hükümde Rışvan, İzli, Eşkanlu, Egirbüklü, Adaklu, Solaklu, Şeyh Hüseyinlü, Soydanlu, Kalaçaklu, Bezki, Çakalu, Mihriman, Karasaz, Köümürlü adlı cemaatler içerisinde Şah İsmail'e nezir gönderen taraftarlarının olduğu kaydedilmiştir.” (Refik, 1932, 55); Koyluhisar Kadısına yazılan bir hüküme göre de “...bin dokuz yüz akçe tîmâr Ebi Cafer nâm karye sipâhisin olan Bayram bin Berzekha ve karye-i mezkûrede ba'zı kimesneler için Kızılbaşlardır ve cemâ'atıyız Eşref halife dimekle ma'rûf kimesnenin önünde cihâryaresin eylemişlerdir ve Şâh Mehmed'in şemâ'atinde su içmişlerdir ve üzerlerinin gümüş yüzüklerin bilüzüklerin surhserlere berz gönderilmişlerdir...” denildiği ve bu durumun tahkik edilmesi ve suçluların cezalandırılması istenmektedir (Çakır, 2006: 50).

menâkıblar, kitaplar, mektuplar ve hilafetnameler dağıtmak, suretiyle onları coşturup galeyana getirmek; ayinler, ritüeller ve semboller yoluyla tarikata olan bağlılığı artırmak;⁴⁵⁸ halifeler aracılığıyla Erdebil ile Anadolu arasındaki taraftarları arasında organik güçlü bir bağ kurmak gibi bütün yol ve imkânlar bu tarihi tekke-devlet sıçramasının emrinde kullanılmaktaydı.⁴⁵⁹

2.6.1.2. Osmanlı Resmi İdeolojisinde Daralma Belirtileri

Osmanlı-Safevi çatışmasının Şeyh/Şah tarafından bu şekilde tasavvufi ıstılahlarla harmanlanmış bir ideoloji ile yürütülmüş olması Osmanlı Devleti’ni Erdebili yareni olarak görülen Kızılbaşlar konusunda olduğu kadar belgelerde geçen Işıklar gibi itikâdî olarak benzer inanç sistemleri taşıyan tasavvufi çevreler üzerinde de hassaslaştırdığı görülmektedir. Bu süreçte devleti korumakla resmi İslâm’ı korumak ya da başka bir deyişle resmi İslâm’a saldırmakla devlete saldırmak aynı çerçevede değerlendirilmeye başlanmıştır. Devlet merkezîleşme ve ideolojikleşme sürecinde bayraklaştırdığı resmi İslâm’a bir devlet ve egemenlik meselesi olarak sıkı sıkıya sarılmıştır.

Burada Osmanlı Devleti’ni resmî ideoloji hususunda bu kadar hassaslaştıran üç temel nokta ön plana çıkmaktadır. Birincisi, Safevilerin karşıt bir dini ve mezhebi yorumla hem de siyaset iddiasıyla ortaya çıkışlarından beri Sünnî iktidarlara karşı protes-

⁴⁵⁸ Görünür, lafzı, dış, zahiri olan her şeyin bir gizlisi, ruhsı, içseli, batını olduğu inancı dini bir olgu olarak Şîliğin temelinde yatan yazısal ilkedir. Vahiy dönemi kapanmıştır, fakat tam da kapalı olduğu için tevilin veya intelligentia spiritualis’in (manevi akıl) devamlı açıklığını beraberinde getirir (Corbin, 2013: 80). Bu durum onlara sınırsız bir tevil yolu açmıştır. Nihayet Erdebili şeyhleri bu tevilleri kendi siyasi ve politik hedeflerine göre yaparak taraftarlarına sunmuşlardır. Bu konuda Rum Beylerbeyine gönderilen bir hüküm de Hamân (?) taifesinden adları sayılan bazı kişilerde rafza müte’alilik bazı kitaplar olduğu bu şahıslardan Veli Fakih adlı zaatta kırk cild kitap olduğu, Veli Fakih’in bu kitapların 36 cildini Hub Mehmed adlı birisine emanet verdiği Veli Fakih’in ölümüyle Hub Mehmed’in bu kitapları Veli Fakih’in kardeşi Selim Fakih’e teslim ettiği beyanla bu kitapların izi sürülüp bulunup merkeze gönderilmeleri istenmektedir. Çorum Beyi’ne yazılan başka bir hükümde ise durumun mahiyeti bizim açımızdan daha açık verilmiştir. Buna göre, “Veli Fakih nâm kimesne Kızılbaşdan geldiği zamanda otuz dört aded mücelled râfizî kitapları...” getirdiği kaydedilmiştir (Savaş, 2013, 184-185; BOA. MD. 27/399/957; BOA MD. 28/349/883).

⁴⁵⁹ Başlıca görevleri tarikata yaymak, şeyhleri namına mal toplamak, göçebe Türkmen kitlelerinin İran’a göçünü sağlamak ve karşılarındaki en büyük siyasi güç olan Osmanlı Devleti’ni içten sarsacak isyanlar çıkartmak olan halifelerin, XVI. asrın başlarında, tarikat devlet haline geldikten sonra da bu faaliyetlerini devam ettirdikleri hatta bu tür faaliyetlerini XVII. asırda da sürdürdükleri söylenebilir. “Celali” adıyla ün kazanan seri isyanlar, İran’a yapılan yoğun göçler ve belgelere yansıyan propaganda faaliyetleri, Safevi halifelerinin, görevlerini oldukça başarıyla yerine getirdiklerini göstermektedir. (Savaş, 2013: 99).

tocu bir karakter taşıyan Şîlik ile zuhur etmiş olmaları; ikincisi ise ontolojik ve epistemolojik dünyası Osmanlılardan çok büyük farklılıklar arzeden ve devletleşmeye tevessül ettiği andan itibaren bu farklılıkların ikiye katlanarak siyasi ve ideolojik anlamalara büründüğü bir tarikat örgütüyle gayelerine ulaşmaya çalışmaları; üçüncü olarak da nihayi hedeflerini Osmanlı ülke ve toplulukları ile yine Osmanlı hinterlandı olarak seçmiş olmalarıdır.

Safevî şeyhlerinin yaratmış olduğu bu siyasi ve ideolojik gerginlik Osmanlı resmi ideolojisinin olgunlaşması sürecinde olduğundan daha hassas bir hal alması gibi bir durum doğurmuş, dolayısıyla tarikatların şeriat dışı hareketlerine eskisine oranla müsama ha edilmemesi ve tarikatların devletleştirilmek suretiyle sisteme adapte edilmeleri sürecini hızlandırmıştır. Bu durumu devletin, tekke ve zaviyeler üzerine projeksiyonlarını çevirmesinden, özgünlük ve özgürlük alanlarını daraltmasından, buralarda ehl-i sünnet ve cemâat anlayışına ters düşen davranış ve tutumları takibe almasından anlaşılmaktadır. Nitekim bu durumu gösteren bir hadiseye göre, Varna kadısına ve Emval Nâzırı olan Mehmed'e yazılan bir emirde Tekkelerde Ehl-i sünnet'ten olmayıp "*ehl-i bid'at ışıklar cem'iyet üzere olup dalâlet ile fesâd ü şenâ'atden hâlî olmadukları istimâ' olındı.*" denilerek Işıkların men edilmesi istenmiştir (BOA. MD. 3, 1993: Hük. 473. 10 S 967/ 11 Kasım 1559). Başka bir kayıta ise Varna kadısından tekkeleri etrafına üzüm dikip içki yapan ışıkların İstanbul'a gönderilmeleri emrolunmuştur.⁴⁶⁰ Burada çok önemli olan bir husus da Akyazılı Tekkesinde Ehl-i sünnet şiarı üzere olan dervişlerden bahsedilmesidir: "*...tekye-i mezbûrede Ehl-i sünnet ve Cemâ'at vaz'ı üzere olan dervîşler dahi vech-i meşrûh üzere haber virüp...*" (BOA. MD. 3, 1993: Hük. 1644, Rebiu'l-evvel 968/ Kasım-Aralık 1560). Zira bu durum devletin Bektaşî tekkelerini Ehl-i sünnet dairesi dışında görmediğinin, bu tekkelerde yaşanan birtakım istenmeyen davranış ve tutumları ise buralara sızan ehl-i bid'at unsurların fesadıyla ortaya çıktığını düşündüğünün bir gösterge-

⁴⁶⁰ "Fî Rebî'u'l-evvel sene 968 Varna kadısına hüküm ki: Akyazılı Baba Tekyesi'nde sâkin olan eşkiyâların... zikr olunan kullar tekyenün etrâfında bağlar diküp ve üzüm sıkup hamr idüp fisk u fücûrdan hâlî olmaduklarından gayrı, gelen levendâta hamr diyüp satup niçe fesâda sebep olur diyü haber virdüklerinden mâ'adâ, tekye-i mezbûrede Ehl-i sünnet ve Cemâ'at vaz'ı üzere olan dervîşler dahi vech-i meşrûh üzere haber virüp ale'l-husûs içlerinden Karaca Ali nâm ışık harâmzâde olup cem'î-i zamânda fesâddan hâlî olmayup ehl-i fesâd olmagın te'dîb olunup ... Mezbûrları yarar âdemlere koşup Südde-i sa'âdet'üme gönderesin." (BOA. MD. 3, Yay. Nr. 12, 1993: Hük. 1644).

sidir.⁴⁶¹

Varna kadısına yazılan bir diğer emirde ise Keligra Hisarı'ndaki Sarı Saltık Zaviyesi Işık taifesinin olup "...Şer'-i Şerîfe ve dîn-i İslâm'a muhâlif ba'zı kelimât itdûgin..." bildirilen zatın Ehl-i sünnetten olup olmadığının bildirilmesine, "...anun gibi zaviyelerde Şer'-i Şerîfe mugâyir ehl-i bid'at olan ıfık tâ'ifesin komayasın diyü buyurulmuşdı..." denilerek de daha önceden başlayarak bu tür bir takibatın yapılıp gerekli emirlerin verilmiş olduğu anlaşılmaktadır (BOA. MD. 3, 1993: Hük. 418, 10 S 967/ 31 Ekim 1560). Kovaşturmalardan nasibini alan tekke ve zaviyelerden birisi de Sarayutar Zaviyesi'dir. Zaviye'de Işıklar'ın "*bid'at ve dalâlet üzere olup gice ve gündüz saz ve söz ile fîsk u fücür*" edip namazı kılmadıkları belirtilerek durumun teftiş edilmesi istenmiştir (Belgeyi aktaran: Savaş, 2013: 166; BOA. MD. 7/120/312, 23 Ra 975). Bütün bu örneklerden yola çıkılarak takip ve kovuşturmanın daha çok Bektaşî tarikat çevreleri üzerinde yapıldığı söylenebilirse de aşağıda vereceğimiz örneklerden meselenin düşünülenden daha geniş bir alanı kapsadığı anlaşılacaktır.

Osmanlı arşivleri bu dönemde özellikle kırsal kesimde devletin "*zındık, mülhid, müfsid, rafîzî*" olarak tanımladığı kesimlerle kâh Erdebili bağlantıları üzerinden kâh şeriata ters hareketleri yüzünden ama özünde devlete karşı bir tehdit olarak algılanmalarından dolayı sıkı takipte olduğunu göstermektedir. Bir mühimme kaydında Musul Sancak Beyi tarafından, fesat çıkardıkları, hırsızlık ve haramîlik yaptıkları, dinsiz, mezhepsiz oldukları ve yola getirilemedikleri bildirilen Musul, Arsiyâb, Imâdiyye ve Cizre topraklarında sâkin Dasni ve Seyhan cemaatlerinin durumunun araştırılarak bunların ümeraya has verilmek sûretiyle zaptolunup olunamayacaklarının bildirilmesi istenmektedir

⁴⁶¹ Bizim kanaatimize göre daha Osmanlı kuruluş evrelerinden başlayarak bir arada olan devlet Bektaşî birlikteliği özellikle ocak (Yeniçeri)-tarikat sarmalına dönüşmesinin de etkisiyle Devletleşme dediğimiz uzun tarihi süreçte de devlet tarafından makbul ve akreditasyonu olan, resmî İslâm içerisinde bir yerde görülmüştür. Bektaşî çevrelerde yaşanan birtakım Ehl-i sünnet itikadına aykırı davranışlar başta Işıklar ve Kızılbaşlık olmak üzere, Huruffilik, Batınlık etkisinde olan ehl-i bid'at çevrelerin bu tekkelere sızmasıyla olduğu dolayısıyla temelde Bektaşîlik ile alakaları olmadıkları için yukarıda kullandığımız mühimme kayıtlarından da anlaşılacağı üzere derhal bu tekkelerden çıkarılmaları sık sık emredilmiştir. Yani devlet Bektaşîliği resmi İslam dairesi içerisinde onda gördüğü resmi İslam'a aykırı davranış ve tutumları ise Bektaşîliğe sızan rafîzilere bağlamıştır. Osmanlı-Bektaşîlik ilişkileri bu perspektiften ele alındığında kanaatimize göre daha doğru anlaşılacaktır. Nitekim Hacı Bektâş-ı Velî'ye saygı dolu ifadelerle birlikte tekkесinin öşür de dâhil vergilerden muafiyeti hakkında bk. (Savaş, 2013: 183; BOA. 27/392/938, 29 Z 984/ 19 Mart 1577). Yine diğer tarikatlarda olduğu gibi Bektaşî tekkeleri ve Babaları ile olan rutin ilişkiler de bu perspektife işaret etmektedir.

(BOA. MD. 12, 1996, Hük. 142, 15 L 978/ 12 Mart 1571).⁴⁶² Hükümde dikkatimizi çeken hususların başında, sayılan suçlarla dinsizlik arasında bir bağlantı kurulması gelmektedir. Zira devlet anlaşılacağı üzere kamu düzeni ile içkinleşen Kitab-i İslâm'a atıfta bulunmakta yapılan suçların resmî ideolojiye yani devlet ve dine karşı olduğunu ilan etmektedir. Bu husus Osmanlılar için bu tarihsel süreç ile olgunlaşmış olan bir durumdur.

Devletin ideolojik hassasiyetini gösteren bir başka mesele de dini vecibeler ve ibadetler konusunda daha önce hiç olmadığı kadar ısrarcı olunması bu konuda dini ve tasavvufi çevreler dışında kalan tebayı da aynı derecede şeriatın ön gördüğü hususlara riayet konusunda takip etmeye başlamasıdır. Zira burada din-devlet birlikteliğinin, ideolojikleşme süreciyle birlikte örfî-şer'i hukuk özdeşleşmesiyle sonuçlandığı anlaşılmaktadır. Zira şeriatın kamu hukuku alanındaki uygulamaları öteden beri geçerli olmakla birlikte özellikle bireysel sorumluluklar içeren birtakım dinî ibadet ve vecibelerin de kolluk kuvvetleri nezaretinde uygulanmasının zorunlu kılınması gibi bir durumun da yine bu dönemde ilk kez ortaya çıktığı söylenebilir. Artık devlet için şeriatın öngördüğü ibadetleri yapmamak ya da onlara birtakım batıl inançlar katmak ta ciddi bir suç olarak kamu ceza hukukunun listesine eklenmiştir. Söz konusu bu durumu izah eden bir olayda Giresun Kadısı tarafından gönderilen bir mektupta belirtilen hususlara yer verilerek emir yazılmıştır, Uzgur köyünden bazı kimselerin “... *râfızıyyü'l-mezheb olup birbirinden avretlerin kaçurmayup nâ-mahremlerle mahlût olup halîfeleri olmagla gice ilenâ-mahremlerle cem' olup nâ-mesrû' fi'lden hâlî olmayup...*” uygunsuz davranışlar içerisinde buldukları, ilk üç halifeye sövdükleri, namaz kılmadıkları ve Ramazan'da oruç tutmadıkları gibi içki içtikleri bildirildiğinden, adı geçen şahısların yakalanıp teftiş olunmaları ve suçları sâbit görülenlerin hapsedilerek sonucun bildirilmesi istenmektedir. Görüldüğü gibi devlet, sayılan dini vecibelerin yerine getirilmemesini de -Ehl-i sünnet itikadının temel esaslarına yapılan küfürler zaten öteden beri suç sayılmaktaydı-suç listesine kaydetmiş gözükmektedir (BOA MD. 7, 1999: Hük. 2131, Fî gurre-i Rebî'u'l-

⁴⁶² Rûm beglerbegisine hüküm ki: “Melâhîde husûsiyyün gönderilen emr-i şerîf mücebince Merzifon ovasına bi'z-zât varup fermân olunan defter mücebince ol kimesnelerin tedric ile haklarından gelinüp ammâ; defterden hâric ol nâmla meshûr kimesneler olup defterde olmayup dutılmağa cür'et olunmayup ol nâmla meşhûr olup defterden hâric olanları dahî dutılmak buyurılırsa emr-i şerîf inâyet oluna.” (BOA MD. 7, Yay. Nr. 37, 1999: Hük. 2624, 2308).

âhır, 976/ 23 Eylül 1568).⁴⁶³

Daha da çoğaltılabileceğimiz bu liste açıkça göstermektedir ki Osmanlı Devleti'nde XV. Yüzyılın sonlarından itibaren devletleşme-merkezîleşme-ideolojikleşme süreci, yaşanan Safevi gailenin yarattığı tesirler nedeniyle doğal gelişim düzeyinin üzerinde bir hızla seyretmiştir. Yukarıda zikredilen “*zındık, mülhid, müfsid, ilhad, Râfîzî*” gibi suçların tamamı dini ve teolojik anlamlar taşımalarına rağmen bu anlamlarının çok ötesinde siyasi, hukuki ve ideolojik kılıflara bürünmüşlerdir. Yani devlet, dönemin olağanüstü şartları karşısında kendisine manevra alanı yaratacak yeni sembolik bir dil ve söylem yaratmıştır. Bu dil anlaşılmadıkça ve bu söylem dikkate alınmadıkça ideolojikleşme süreci ve bu sürece Erdebili Tekkesi'nin katkıları doğru anlaşılacaktır. Suçun mesnedi Kızılbaz/Safevi taraftarlığı, İsevîliği ön plana çıkartma, vahdet-i vücud, vahdet-i mevcud, ibahalığı savunma, ehl-i sünnet cemaatin itikadını bozma, Kur'an'a saygısızlık, ilk üç halifeye küfür vb. her ne olursa olsun siyasi ve ideolojik karşılığı hep aynı olmuştur. Saltanata, Devlet-i Aliyye'ye kasd etmek, saltanatla özdeşleşmiş olan resmî İslâm'ı tehdit ve tahkir etmek, kamu düzenini bozmak vb. Zira burada tehdit edilenin özünde devlet, itikadı bozulanın ise ehl-i sünnet cemaatten ziya da devlete bu dinî inanç sistemiyle birlikte bağlanmış olan teba olduğu gözden kaçırılmamalıdır.

Bu dönemde soruşturma ve kovuşturma anlamında Anadolu'nun kırsal kesimlerin (özellikle iç, güney ve doğu bölgelerin) sıkı bir şekilde takip edilmeye ve bu bölgelerde yaşayan Türkmenler hakkında özellikle İran'la alakalı olanlar ve olduğu düşünülenler hakkında bilgi toplanmaya çalışıldığı kayıtlardan anlaşılacakla birlikte bir aşiretin, cemaatin veya bir tarikatın bütünüyle hedef alındığı ve toplu infazlara başvurulduğu kayıtlarda geçmediği kaydedilmiştir. Dönemin mühimme kayıtları üzerinde çalışan Savaş da bu kanıda olduğunu belirtmiştir (Savaş, 2013: 84). Bu durumu bir sürü belgede suçlusuz ayrımına dikkat edilmesi, gerekli araştırma ve soruşturmalar yapılmadan kadı ve yöneticilerin keyfi tutumlarda bulunmamaları yönündeki kayıtlar da teyit etmektedir.

⁴⁶³ Bir başka hadisede ise Kastamonu'da zındık ve sahtekâr olduğ'u, Kur'an hakkında ileri geri konuştuğu, etrafına fesad taifesini etrafında toplayarak daima ulema ve sülehaya ihanet ettiği ve geçmişte katline fetva verildiği bildirilen ve payitahta bulunan Etmekçioglu demekle maruf Mehmed adlı hatibin mahallinde teftiş için gönderildiği; teftiş neticesinde hakkındaki ithamlar şer'an sâbit olursa kendisinin hapsedilip ahvâlinin sûret-i sicilleriyle bildirilmesi ve gelecek emre göre hareket edilmesi istenmektedir” bk. (BOA MD. 7, Yay. Nr. 37, 1999: Hük. 2205).

Nitekim bu durum Rum Beylerbeyi'ne yazılan 9 Ocak 1578 tarihli bir hükümde açıkça görülmektedir: “*Kızılbaş namına olanların haklarından gelinürse külli telef-i nefis olmak lazım gelir*” (Savaş, 2013: 84).

Suçta karışanların cezalandırılmalarında farklı yöntemlerin kullanıldığı görülmektedir. Bazıları Osmanlı Devleti'nin genel teamülü üzere Kıbrıs'a ya da yeni fetholunan Balkan bölgelerine sürgün edilirlerken (Savaş, 2013: 84; MD. 33/413, 204)⁴⁶⁴ bazıları da hapis, kürek cezası, siyaset ile hakkından gelme gibi suçun ağırlığına ve şartlara göre çeşitli yöntemlerle cezalandırılmışlardır (Savaş, 2013: 73-86). Ancak Peçevi, Kalender Şah ayaklanmasını “*ışık ve abdalların*” desteklediğini kaydettikten sonra, Osmanlı Devleti'nin isyanı bastırmak için askerî tedbirlerden başka “*...çok yerinde bir tedbir daha aldı. Zülkadir takımının boy beyleri diye anılan ünlü kişilerin gönlünü kazandı ve onların kendi soylarından olan Türkmen eşkiyasını ötekilerden ayırmaya çalışmalarını sağladı*”ğını hatta bunun için hiçbir fedakârlıktan kaçınılmayarak Türkmen vilayeti fethedildiğinde tımarları ellerinden alınan yerlerin yine Türkmenlere bırakılacağıın ilan edildiğini belirtmiştir (Peçevi, 1981: 92-94). Bu durum da devletin askerî tedbirler dışında tarihi istimalat siyasetiyle de hareket ettiğini göstermesi açısından son derece önemlidir. Yani devlet bu problemlili durum karşısında birden çok çözüm yolu bulmuştur.

Osmanlıların yukarıda izah etmeye çalıştığımız akımlarla mücadelesi sadece kovuşturma, teftiş, sürgün, hapis, idam, vs. cezai müeyyideler ya da istimalat yoluyla olmamıştır. Bizim kanaatimize göre devletin bu süreçte uyguladığı en kapsamlı siyaset devletleştirme-ideolojikleştirme sürecinin bir parçası olmakla birlikte, aynı zamanda yaşanan tarihi Erdebili propagandalarının da etkisiyle güçlü bir karşı hamle anlamına gelen Sünnileştirme politikaları olmuştur. Başta tasavvufi çevreler olmak üzere bu süreçten toplumun bütün kesimlerinin etkilendiği rahatlıkla düşünülebilir. Devletleşme dönemi dediğimiz bu uzun soluklu dönemde belki de tarikatları devletle en fazla yakınlaştıran amillerden birisi şüphesiz bu yaşanan tarihi süreç olmuştur. Tarikatlar hem resmi İslâm'la uyuşmayan her türlü girişimi saltanata kast etme siyasi suçu ile eşdeğer görmeye başlayan devlete taraf olmak gibi net bir tavır belirlemek, hem de birtakım uç-

⁴⁶⁴ Yukarı Canib ile ittifak ve ittifak edenlerin Kıbrıs'a sürülmesine dair hükümler için bk. (Savaş, 2013: 75-76; BOA MD 29/490, s. 210).

larda gezen tasavvufi ıstılahların dillendirilmesinden uzaklaşarak şeriat dairesi içerisine çekilmek zorunda kalmışlardır. Böylece aynı zamanda bu tarihi mücadelede taraflarını Safevilere karşı Osmanlılar yanında belirlemiş olarak görece rahatlamışlardır. Nitekim bu hususa dair aşağıda bazı örnekler verilecektir.

Devletin bu süreçte Safevi propagandasına karşı Sünnî kurumları yaygınlaştırmaya halkı bu konuda daha bilinçli kılmaya çalışması söz konusu sürecin bir parçasıdır. Sivas örneğinden yola çıkarsak buraya Osmanlı Dönemi devlet yatırımlarının çoğunlukla XVI. yüzyılda gerçekleşmiş olması bu bakımdan önemlidir. “Sivas’ta varlığı tespit edilen 126 cami ve mescitten 40’ı ve 10 hamamdan 5’i XVI. yüzyılda inşa edilmişlerdir” (Savaş, 2013: 110; Demirel, 2000: 188-193). “Ali Baba Zaviyesi’ne Rüstem Paşa tarafından 1546’da Vakıf yapılması. IV. Murat’ın bu vakfı desteklemesi, Atik Valide Sultan Evkafından aynı zaviyeye gelir temin edilmesi, Şemseddin Sivasî’nin Sivas’a getirilip yerleştirilmesi aynı şekilde değerlendirilebilir.” (Savaş, 2013: 110). Yine 950/1543 tarihli Ayıntab Tahrir defterinde de Ayntab merkezde 39 mescid ile Bedir köyünde 1 mescid; Ayıntab merkezde 9, liva genelinde ise 11 caminin olduğu görülmektedir ki bu rakamlar ülke genelinde özellikle mescit olmak üzere ibadethanelerin dönemine göre yaygın olduğunu göstermektedir (BOA. MTD, Ayıntab Livası, 2000: 4). “Camilerin ibadet yerleri olmalarının yanında kaza dairesi, ordu karargâhı, yabancı elçilerin kabul yeri, istişare mekânı gibi sosyal ve toplumsal hayatı ilhilendiren hemen her meselede” (Çapcıoğlu, 2011: 337) çok fonksiyonlu bir hizmet ağını ifa ediyor olmaları göz önüne alınırsa buraların dinî olduğu kadar dünyevi hayatın şekillendirilmesinde de başlıca amillerden olduğu görülecek ve yapılan yatırımlar daha da anlaşılır hale gelecektir.⁴⁶⁵ Nitekim cami mescid yaygınlaşmasıyla paralel yürüdüğü görülen bu dönemde cuma namazının impratorluğun her beldesinde kılınması için büyük uğraş verilmesi de birbirini tamamlar nite-

⁴⁶⁵ Camiler İslâm dünyasında yaklaşık IX. Yüzyıldan itibaren kutsal gecelerin topluca kutlanması geleneğinin ortaya çıkmasından sonra, çok yoğun ve özel dinî merasimlerin merkezî haline geldi. Bu merasimler Müslüman halk tarafından çok büyük bir ilgi odağı oluyordu. Camilerin küçük çapta bir benzeri de her şehirde, her mahallede mutlaka en az bir tane bulunan mescitlerdir. İçinde Cuma namazı kılınmayan mescitler mahallelerin dinî yaşantılarının merkezîdirler. Cami, temelde bir ibadet görevinin yerine getirilmesine yarayan bir kurum olmakla beraber, görüldüğü gibi bu ibadete eklenerek ortaya çıkan birtakım fonksiyonlar sebebiyle de aynı zamanda dünyevi bir kurum olmaktadır. Bk. Ocak, 2011c: 27); Evliya Çelebi camilerin mahalle ve beldelerdeki merkezî konumunu şöylece ifade etmiştir: “Kahve Ulu Cami dibinde olduğundan müezzin “Hayy ale’sslat” diyince kahve de kimse kalmaz. Hep camiye gidirler. Bursa halkı namazı bırakmaz.” (Atsız, 1990: 136).

liktedir. Zira Cuma namazı pratikte dinî bir vecibe olmakla birlikte bundan çok daha fazla anlamlar ifade etmekteydi. Özellikle hutbe aracılığıyla Müslüman hükümdarlar egemenliklerini ilan etmekteydiler (İmber, 2004: 74-75; Arslan, 2012: 78-82). Nitekim Bozok Beyi'ne yazılan 976 (1568) tarihli bir hükümde “*Hüseyin Âbâd kazasında üç dört cami olmasına rağmen cuma namazı kılınmadığı hutbe-i şerif okunmadığından bahisle cuma namazı kılmayıp hutbe-i şerif okunmasını dinlemeyenlerin tahkik edilerek bildirilmesi*” istenmiştir (BOA MD. 7, 1999: Hük. 2705; Refik, 1932: 46). Burada vurgulanmak istenenin cuma namazının devletin hükümranlık anlayışındaki yeri ve önemi olduğu hutbe vurgularından açıkça anlaşılmaktadır.

Bütün bu izahatlardan anlaşılacağı üzere Osmanlı Devleti'nin bu dönemde özellikle Safevi şeyhlerinin siyasi, askerî, ekonomik ve kültürel doku uyuşmasını kullanarak ve propaganda ederek Anadolu'daki başta Kızılbaş olmak üzere şifahi halk İslâm'ı inançlarını taşıyan kesimler üzerinde bir değişim ve dönüşümü hedeflediği de anlaşılmaktadır. Zira devlet, Bektaşî ve Kızılbaş farklılıklarından ziyade ortak noktalarından hareket ederek Bektaşîlere Kızılbaşları dönüştürme görevi vermiştir. Zira burada Bektaşîliğin devletle hemhal olmuş, devlet kurumlarıyla iç içe geçmiş ve resmî İslâm'ın ağırları içinde akredite kabul edilmiş bir tarikat olarak görev aldığı anlaşılmaktadır. Nitekim Melikoff da benzer bir yaklaşım sergilemekte Bektaşîlik-Kızılbaşlık farklılığının zamanla Osmanlı'nın izlediği bu siyaset sayesinde ortadan kalkarak homojen bir yapıya dönüştüğünü belirtmektedir. Melikoff, Kızılbaşlık ve Aleviliğe göre, daha örgütlü olan Bektaşîliğin, I. Murat, tarafından inşa ettirildiği, II. Murat ve II. Bayezid tarafından donatılarak zenginleştirildiğini ve Anadolu'nun kırsal kesimlerinde henüz yüzeyde ve iyi özümsememiş bir İslâmlık yaşayan halk kitlelerini ve bilhassa Kızılbaşların propagandaları ile bozulmuş bulunanları, yönetimin gözetimi altında kurumlaştırma ve yönlendirmede kullanıldığını belirtmektedir (Melikoff, 2011: 208).⁴⁶⁶ Taşğın ise bu politikanın gerek Osman-

⁴⁶⁶ “Balım Sultan'ın XVI. yüzyıl başlarında Bektaşîlik tarikatının gelişmesinde oynadığı rol ve buna paralel olarak Osmanlı-Safevi mücadelesinin kızıştığı bir dönemde Osmanlı yönetimi ile olan yakın ilişkileri dikkate değerdir. Rivayetler, Bâlim Sultan'la II. Bayezid'i sıkı bir ilişki içinde göstermektedir. Safevi propagandası Anadolu'da faaliyete geçtiği zaman II. Bayezid Bâlim Sultan'ı Dimetoka'daki tekkeden alarak Hacı Bektaş Dergâhı'nın başına getirmiştir. Böylece 907 (1501) tarihinde Bâlim Sultan resmen Osmanlı yönetimi tarafından Bektaşî tarikatının başına geçirilmiş oluyordu. Baha Said'in, II. Bayezid'in bu işi Anadolu'daki Bektaşîleri ve belki kısmen Kızılbaşları (Alevi) bu propagandanın tesirinden korumak maksadıyla yaptığını söylemesi son derece mantıklıdır. Nitekim Bektaşîler kendileriyle pek çok noktada müşterek olan kızılbaşlar gibi Safevi yanlısı olmak yerine

lı'da gerekse karşıt şekliyle benzer politikalar uygulayan Safevilerde başarılı olduğu kanaatindedir. Zira ona göre "Kızılbaşlar/Aleviler göçebelikten yerleşikliğe sözlü kültürden yazılı kültüre doğru bir değişim geçirmiş, bu değişimin görünümü Osmanlılarda Sünnîlik olurken Safeviler de Şîlik olarak yansımıştır. Bu görünümün ortaya çıkış biçimi ve yöntemi aynı olmuş göçebelik ve sözlü kültür yerini yerleşikliğe ve yazılı kültüre terk etmiştir. Bu iki noktada meydana gelen değişim (Sünnîlik ve Şîlik) olarak yansıyan dini-sosyal yapılarında aynı sonucu verecek değişimle sonuçlanmıştır" (Taşgın, 2013a: 152). Corbin de söz konusu bu dönüşümün İran ayağına atfita bulunarak Safevi yönetimi altında bir Şî neo-ortodoksi oluştuğunu bu neo-ortodoksi, hepsi de gerçekte kendileriyle uğraşan mollalardan daha Şî olan, Molla Sadra okulu filozoflarına, mutasavvıf ve hekimlere, şeyhlere zulmetti sözleriyle ifade etmiştir (Corbin, 2013: 89).

Bütün bu değerlendirmelerden de anlaşılacağı üzere söz konusu süreçler toplumda karmaşık kamplaşmalara ve derin kültürel ayrılıklara yol açmıştır. Buna benzer toplumsal çatışma ikliminde kopan fırtınaların dinginleşmesinin zorluğuna dikkat çeken Kâtip Çelebi bu durumu şöylece izah eder:

"Bundan sonra bilinir ki bir toplulukta, bir konuda kavga ve uyuşmazlık çıkıp yerleştikten sonra o kavgayı ve uyuşmazlığı bütünüyle ortadan kaldırmak mümkün ve kolay değildir. Eğer eli kılıçlı, güçlü bir kişi çıkıp da bir tarafı güç kullanarak bastırıp susturmak istese de olmaz, sürülür gider." (Kâtip Çelebi, 2007: 23).

Tarhan'ın bu konudaki toplum psikolojisine dair tespitleri de son derece ufuk açııcıdır. Buna göre: "Ülkelerde toplumsal barışı şizofrenik korkular tehdit eder. Sosyal şizofreni öğretilen bir duygudur. Bir insanın duygularıyla fikirleri kavga ettiğinde şizofreni oluyorsa toplumda da çeşitli kültürel kimlikler birbiriyle kavga ederse toplumsal şizofreni ortaya çıkar" (Tarhan, 2013: 40). Bu sosyolojik gerçeklikten hareket edersek bir ülkede toplum içerisinde farklı sosyo-kültürel çevrelerin ya da birbiriyle mücadele üzerine olan iki ülke arasında birbirlerine karşı birtakım sosyal şizofreni diyebileceğimiz hadiselerin gerçekleştiği görülür. Nitekim Osmanlı-Safevi çatışması Osmanlı toplumunun kesimleri arasında sosyal şizofreniye neden olmuştur. İki tarafın birbirini karşılıklı olarak nefret ve düşmanlık duygularının gölgesinde korku, kaygı, şüphe gibi ruh haletleriyle

algıladıkları kesindir ve bu ruh haleti hayatın bütün katmanlarında kendisini hissettirmişti.

Nihayetinde bu karşılıklı ideolojikleşme süreci ilk başlarda II. Bayezid'in konuya bakışı ve konuyu iktisadi bir mesele olarak değerlendirmesi, ardından Safevi Devleti'nin kurumsallaşmaya başlaması ve dinin de kurum olarak devletin ideolojik aygıtlarına dönüşmesi ile bu bakış açısı yerini konunun iktisadi ve siyasi boyutu unutulmasına ve dini boyutun ön plana çıkarılmasına neden olmuştur (Taşğın, 2010: 113). Şu durumda Osmanlı-Safevi ilişkilerinin II. Bayezit'ten beri aynı tarihsel doku üzerinde yürümediği gözardı edilmemelidir. Osmanlı ve Safevi ideolojilerinin kemikleştiği XVI. yüzyıldan itibaren artık bu mücadelenin hâkim renginin dinî ve ideolojik eksenli olduğu diğer bütün problemlerin de hemen bu temel meseleye indirgenerek anlamlandırıldığı görülmelidir. Nitekim XVIII. yüzyılda Safevi hanedanının Nadir Şah tarafından yıkılışının Osmanlı sarayındaki karşılığı söz konusu bu ideolojik çatışmanın sona ereceği şeklindeydi. Hatta Devlet-i Âliyye bu değişikliği belgelere yansıdığı kadarıyla İran'ın tarihi Râfızîlik hatasını kabulü ve onu terk edişi olarak değerlendirmiş asırlardır süren bütün bir çatışma ve mücadelelerin müsebbibinin İran'ın itikâdî sapkınlığı olduğunu bir kez daha dile getirmiştir.⁴⁶⁷ Bir başka belgede ise Nadir Şah emriyle Nazar Ali Han'ın Şah İsmail'in zuhurunda İran'da şüyu bulan Rafizî Mezhebi'nin Nadir Şah'ın himmetiyle kaldırılarak Hulefa-i Raşidin'in hilafetlerini kabul eylediklerinden, asıl mezheb ve ihtilafı kalmadığından Hanefi Mezhebi'nin takviyesi, teferruatının müzakere ve halli için Bağdat ulemasından iki zatın gönderilmesi rica edilmektedir (BOA. HAT. Nr. 5/151, 29 Z 1160/ 1 Ocak 1748). Bu hadise son derece önemli tarihi bir dönemece işaret etmektedir. Belge Osmanlı-İran çatışmasının Safevilerden bu yana her iki tarafın devletleştirdiği mezhebin dokusal uyumsuzluğuna dayandığını, burada "*Râfızî*", sapkınlık içerisinde olan Safevilerin sorumlu olduğunu, bu haliyle her iki devletin dinî ve mezhebî tercihlerinin birbirlerini tehdit olarak algılamalarına yol açtığını açıklıkla ifade etmektedir. Dahası bu Râfızî mezhebin kaldırılması yani İran'ın devletleştirdiği dinî bir ideolojik argüman olmaktan

⁴⁶⁷ Söz konusu belge, Kars Serasker-i Sabık Ahmed Paşa'ya; iki İslâm devletinin daima zarar görmüş olmaları Şah İsmail Safevi'nin neşrettiği Râfızîlik yüzünden olduğu İranca anlaşılacak Râfızîlik Mezhebi terkedildiği ve Kars Muharebesi'nin kaybedilmesi de Râfızîlik yüzünden olduğundan bugün İranca Râfızî Mezhebi İran Şahı'nın emriyle kaldırıldığından iki devletin sevgi ve dostluk içinde yaşayacakları ifade edilen bir mektup için bk. (BOA. HAT. Nr. 6/208, 29 Z 1159/ 12 Ocak 1747).

çıkarması İran ile ilgili olan diğer bütün siyasi, sosyal ve ekonomik meselelere bakılmaksızın iki ülke arasında savaşları sonlandıracağı ve bir barış ortamını doğuracağını öngörmesi bakımından da önemli görülmektedir. Nitekim bu tarihi dönemeçle birlikte savaş döneminin yerini müzakerelere bıraktığı Osmanlı'dan Hanefi doktrinin tartışmak için ilmiyeden âlimler istenmesinden de anlaşılmaktadır.

Peş peşe sıraladığımız bu belgelerde yer alan hâkim görüş olan “*İran ile ideolojik çatışmaların sona ereceği ve barışın tesisi edileceği*” öngörüsü tarihi bir tespit olup gerçekte bu tarihlerden sonra Osmanlılar ile İran arasında bir savaş vuku bulmamıştır. Dolayısıyla Osmanlı-Safevi çatışmasının temel sebebinin bayraklaştırılan ideolojik çatışmalar olduğunu bu hadiseler de göstermiştir. Ancak Osmanlı'nın bütün bu iyimser yaklaşımlarına rağmen devletin nerede ise tarihinin sonlarına kadar İran-Kızılbaş teması ya da devletin diliyle Rafizilik ile mücadelesinin devam ettiği de yadsınmamalıdır.⁴⁶⁸

2.6.2. Tarikatların Devletleştirilmesinde Fiili Çatışmaların Rolü

Osmanlı İmparatorluğu'nun tarihsel yolculuğunda devletleşme-merkezîleşme ve nihayet bunların sonucu olarak ortaya çıkan ideolojikleşmenin de etkisiyle merkezden-taşraya, şehirlerden-kırsal alanlara doğru gidildikçe aşağıda örnekleri verileceği üzere kökü dini ve mistik olgulara dayanan bir muhalefet ve protesto hareketiyle karşılaşılır.⁴⁶⁹

⁴⁶⁸ XVIII ve XIX. yüzyıllarda da belegelere yansıdığı şekliyle İran ile Râfîzî diye adlandırılan Türkmenler arasındaki bağlantı sürmektedir. Mesela, 26 M 1312/ 30 Temmuz 1894 tarihli bir belgede İran'ın muhtemel saldırılarına karşı Osmanlı Devleti tarafından alınması lüzumlu tedbirler ile Rafizîlerin İran tarafına meyiletmesine mani olunup, Osmanlı Devleti'ne kazandırılmaları hususlarına dair bk. (BOA. Y.PRK. SRN. 4/68); 16 Ş 1238/ 1821 tarihli bir başka belgede İranlı Kızılbaşların kahr ve tedmirleri için Şark ordusu seraskeri Rauf Paşa maiyetine Bolu Viranşehir'den istenilen 750 süvarinin Şaban'da Erzurum ordusunda ispat-ı vücud etmeleri zor olduğundan beheri için 250'şer kuruştan 187500 kuruş bedellerinin tahsil ve irsal kılındığı hususunda bk. (BOA. C. AS. Nr. 426/17689).

⁴⁶⁹ Bu bağlamda Baba Resul, Şeyh Bedreddin ve Şah İsmail hareketlerini birlikte ele aldığımızda: Birincisi, her üç hareketin lideride birer sūfidir. İkincisi, her üç isyanda da aynı şekilde mesiyantik bir ideoloji kullanılır. Baba İlyas'ın peygamberlik davasına mukabil Şeyh Bedreddin mehdilik, Şah İsmail ise Mehdilik yanında Hz. Ali'nin mazharı yani tenasüh iddiasındadır. Üçüncüsü, her üç olayında nihai hedefi siyasidir. Yani iktidarı ele geçirip bu vasıta ile özlenen “dünya cenneti”ni yaratmaktır. Dördüncü olarak olayın propagandasında ve organizasyonunda birinci derece rol oynayanlar, kıyam liderlerinin halife ve müritlerden oluşan büyük bir dervişler kadrosu olmasıdır. Beşinci ve son olarakta bu hareketlerin ortaya çıktığı zamanların siyasi, sosyal ve ekonomik krizlerin olduğu zamanlarda ve daha çok otorite sorunu olan, birtakım siyasi, sosyal ve ekonomik rahatsızlıkları olan muhalif kırsal alanları hedef olarak seçmeleridir. Burada Ocak, aslında Baba Resul ve Şeyh Bedreddin isyanlarını kıyaslayarak iki hareket arasındaki benzerliklere dikkat çekmek istemiştir. Biz ise yine bu ikisi gibi bir tasavvuf hareketi olan Erdebili tarikatını da işin içine katarak tarikatların ideolojisini ortaya koymaya çalıştığımız bölümde ki veriler ışığında aslında bu hareketlerin benzer coğrafyalardan ve

Zira bu muhalefetin daha oturmuş ve devlet dini ile daha köklü bağlar kurmuş olan şehirler yerine geleneksel inançları ile yeni dini, eklektik bir şekilde harmanlamış olan kırsal alanlarda yaşayan topluluklardan olması son derece anlamlıdır. Weber'in: "Köylü kesimi doğaya öyle güçlü bir biçimde bağlıdır, organik süreçlere ve doğa olaylarına o kadar bağımlıdır ve rasyonel sistemleşmeye o kadar az yönelimlidir ki genel olarak iç ve dış güçlerin zorlamasıyla ancak bir din taşıyıcısı haline gelebilir" tespiti (Weber, 2012: 185) Osmanlı merkezinden gelen otoriteye bağımlılık taleplerine kırsal kesimin/özellikle bazı tasavvufi çevrelerin dinî ve mistik değerleri bayraklaştırmak suretiyle verdiği protestocu tepkiyi doğru bir şekilde izah ediyor görünmektedir.

Osmanlı toplumunda özellikle XV. yüzyıldan itibaren yaşanmaya başlanan ve sonraki dönemlerde de yer yer görülen bu tip dini ve misitik merkezli protestolar, isyanlar ve muhalefet hareketleri, devletleşme ve merkezîleşme süreciyle birlikte ortaya çıkan ideolojikleşmeye bir tepki⁴⁷⁰; yukarıda izah edilmeye çalışıldığı üzere Erdebili şeyhleriyle girilen mücadelenin yarattığı baskılar sonucu daha da katılaştıran ideolojik (resmî ideoloji) anlayışa şeyh merkezli bir bir protesto; kırsal kesimin otoriter Osmanlı oligarşisinin oluşturduğu siyasi ve sosyo-ekonomik baskılara karşı halk İslâmî'nin liderleri olan tarikatlar ve şeyhler etrafında toplanmak suretiyle gösterdikleri bir karşı koyuş⁴⁷¹; sonuncusu da XIX. yüzyıl özelinde bunlara ek olarak giderek bozulan devlet düzeninin

tarihi süreçlerden geçerek geldiklerini dolayısıyla benzer ideolojilere sahip olduklarını gözler önüne sermek istedik. Ocak'ın kıyası için bk. (Ocak, 2011a: 157-158).

⁴⁷⁰ Nitekim Şeyh Bedreddin isyanının farklı inanç merkezlerini arkasına alarak devletle çatışmaya girmesi bu durumun bir göstergesi olmalıdır. Bu konudaki değerlendirmeleri ve söz konusu isyanın toplumsal zemini için bk. (Ocak, 2013b: 210-215); İsyânın Bâtınî karakterinin analizi için bk. (Gölpınarlı, 2008: 79-102).

⁴⁷¹ Nitekim Ulus taifesinin yerel memurlarca nasıl usulsüz bir şekilde idari ve sosyo-ekonomik baskı altına alındığını gösteren mühimme kayıtları bu durumu açıkça göstermektedir. Sancakbeyleri tarafından Ulus tâifesine yapılan haksız muamelenin kaldırılıp kışlak ve yaylaklarına müdâhale olunulmaması istenen bu kayıta durum şöyle ifade edilmiştir: "Ulus tâyifesi'nün 'Kadîmî yaylagımız ve yurdumuz olan yirleri hâlî vü harâbedür.' diyü sancakbeğleri ba'zı re'âyâ tâyifesine tîmâra arz virmekle beglerbegi berâtıyla tîmâr alup gelüp şeneldüp yaylamaga mâni' olup ve bundan gayri sancakbeğleri; 'Sancagımız toprağındandır. Toprağımızda yaylarsız.' diyü yaylak hakkı taleb idüp andan mâ-adâ kadîmî yaylagımızı yüz elli ve iki yüz koyuna âhara satup ol bâ'ısdan niçe cemâ'at nâçâr Kızılbaş'a çıkup gidüp ve Kızılbaş dahı tekrâr resm-i yaylak alur ve yaylaka gidüp gelince her sancakbegi her süriden birer koyunumuz ve her obadan birer keçe ve her hânedan birer töki yağ alup ziyâde zulmiderler..." (BOA. MD 6, Yay. Nr. 28, Hük. 445); Aynı defterde bir sonraki hükümde ise "Diyarbakır Beylerbeyliği dâhilinde Ulus tâifesine ait yaylakların ve meraların sınırlarının tâyin edilerek hâriçten müdâhalede bulunulmaması ve timar tasarruf edenlerin haksız yere rüsum almaması emrolunmuştur" bk. (BOA. MD. 6, Yay. Nr. 28, 1995: Hük. 446).

yarattığı ağır sosyo-ekonomik şartlara, merkezîleşmekle, hemen her alanda tekelleşmenin, batılılaşmanın ve uluslaşmanın yol açtığı baş döndürücü sosyo-kültürel baskılara yine şeyh merkezli olmak üzere konulan muhaliflik⁴⁷² şeklinde farklı zamanlarda farklı etkenlerin devreye girmesiyle ortaya çıktığı görülmektedir.

Tarikatları kurumsallaşmaya başladığı XIII. yüzyıldan başlayarak XVI. yüzyıla kadar halk dininin birer temsilcisi olarak görebiliriz. Ancak bu tarihlerden itibaren bir sürü tarikatın şehirlerde elit bir çevreye hitap etmeye, resmî İslâm ile iç içe yaşamaya başladıkları görülmektedir.⁴⁷³ Diğer taraftan aynı zaman diliminde Sünnî ideoloji kendisini devletin taşrasına doğru genişletmeye başlamıştır. O zaman iki durumla karşı karşıyayız demektir. Birincisi Sünnîlik yaygınlaşmış, resmî İslâm ile halk İslâmı birbirine yaklaşmış, Sünnî ekoldeki tarikatlar devlet dini ile uzlaşmış bu çevrelerdeki ârifler ile âlimler arasında büyük oranda tarikatın varlığını ve en azından temel ideolojisini korumak şartıyla mutabakat sağlanmıştır; İkincisi ise Şeyh Bedreddin, Erdebili yarenleri olmakla itham edilen Kızılbaşlar ve Bayramî Melamilerinin karşılaştıkları acı tecrübeleri gören çoğu tarikatın devletle uzlaşarak daha geniş faaliyet sahası bulabileceğini aksi takdirde güçlü merkezî idare karşısında yenilginin kaçınılmaz olduğunu tecrübe etmiş olmasıdır.

Buraya kadar yaptığımız açıklamalardan da anlaşılacağı üzere şu halde devletleşme ve ideolojikleşme sürecine ayak uyduramayan veya ideolojik anlayış ile konjonktürel gelişmelerin birbirini beslediği dönemlerde gerek tasavvufî çevrelerden gerekse zaman zaman tasavvufî ve batınî akımlarla teması olan ulema içerisinde bir muhalefetin ortaya çıktığı anlaşılmaktadır. Başka bir perspektifle konuya yaklaşırsak da giderek oluşan ve hassaslaşan resmî ideoloji karşısında eskiden varlığı bilinen ancak bir problem olarak görülmeyen bu çoğu dini ve mistik temelli tasavvufî çevreler ve birtakım görüşler doğrudan saltanata/din u devlete karşı bir tehdit olarak görülmeye başlanmıştır. Zira bu çevreler çıkışları teolojik olmakla birlikte devletin gözünde ulaştıkları yer siyasete, dev-

⁴⁷² Nakşbendî Halidî şeyhlerinin de içinde yer aldığı Kuleli Vakası bu durum için çok güzel bir örnektir. Bk. (Haksever, 2009: 39-59).

⁴⁷³ XV. Yüzyıl, Osmanlı toprakları açısından tarikatların oluşum dönemini temsil ederken, XV. yüzyılla birlikte müstakil tarikatlar ve kolları teşekkül etmeye, bunlara ait tekke ve zaviyeler kurulmaya başlanmıştır. Bu tarikatların Osmanlı coğrafyasındaki dağılımı hakkında bk. (Osman Türer, 2005: 212-240).

letin varlığına ve bütünlüğüne kast etmek, resmî ideolojiye tehdit oluşturmak olarak algılanmıştır: Hz. İsa'nın Hz. Muhammed'den üstünlüğünü iddia ederek, Hûbmesihi (Hz. İsa muhibbi) olduğuna kanaat getirilerek idam edilen Molla Kabız (ö. 1527); cennet ve cehennemi alaya alan yaklaşımıyla materyalist bir çizgiye yakın duran ve idam edilen Nadajlı Sarı Abdurrahman Efendi (ö. 1602); “*Haşr ü Neşr’i ve farziyyet-i salât ü savmi inkâr idüp hamri istihlal*” ettiği gerekçesiyle (boynu şeriat kılıcıyla vurularak) hayatına son verilen Lari Mehmed Efendi (ö. 1665) gibi ulemadan olan şahsiyetler bile bu sürecin ağır bedellerini ödemekten kurtulamamışlardır (Ocak, 2013b: 270-291; Coşkun, 2004: 361-470).⁴⁷⁴

Osmanlı iktidarının kırsal kesimden kurban aldığı ilk muhalif ise (zendeka ve ilhad suçuna muhatap olan) kutup-mehdi Bayramî Melâmîlerinden Bünyamin-i Ayaşî’dir (ö. 1520). Yine mehdilik iddiasına istinaden öldürülen aynı gelenekten gelen Pîr Aliyy-i Aksarâyî (ö. 1528); kaynaklarda açıkça mehdilik iddiasında bulunduğu dair bir bilgi olmasa da yine benzer iddialarla idam edildiği öngörülen Hüsameddîn Ankaravî’den başka (ö. 1557), şehir melâmîliğinden kurban verilenlerin başında gelen Pîr Aliyyi Aksarayî’nin oğlu olup, Osmanlı kaynaklarının “Oğlan Şeyh” diye andıkları İsmâ‘il-i Ma‘şukî’de aynı sona uğramışlardır (ö. 1538). Melâmî geleneğine göre Bosna uleması ve tarikat şeyhleri tarafından kıskançlık sebebiyle, Osmanlı kaynaklarına göre aslında cahil birisi olup müritleri yoldan çıkararak fesada sebebiyet vermekle suçlanıp idam edilen Bosnalı Hamza Bâlî (ö. 1561); müritlerinin çokluğunun yarattığı tedirginlik, rüyasında bütün mahlukatın kendisine secde ettiğini söyleyerek “gavsıyyet” iddiası ve Hurufilerle ilintilendirilmek gibi sebeplerle idam edilen Sütçü (Lebenî) Beşir Ağa (ö. 1661-1662) (Ocak, 2013b: 317-357; Coşkun, 2004: 361-470)⁴⁷⁵; XVII. yy da ruznamçe-i evvel memurlarından olup “*küfre dair mucib-i katl olacak bazı sözler südür*” ettiği “*kelimât-ı mülhidâne sudur eylediği*” gerekçesiyle idam edilen Patburunzâde Mehmed Halife İbn. İbrahim (ö. 1681) (Menekşe, 2014: 109-125) ilk bakışta hemen sayabileceğimiz

⁴⁷⁴ Yukarıda adı geçen şahıslarla ilgili bilgiler Ocak ve Coşkun’un araştırmalarından özetlenmiştir geniş bilgi için bk. (Ocak, 2013b: 317-357; Coşkun, 2004: 361-470).

⁴⁷⁵ Yukarıda adı geçen şahıslarla ilgili bilgiler Ocak ve Coşkun’un araştırmalarından özetlenmiştir geniş bilgi için bk. (Ocak, 2013b: 317-357; Coşkun, 2004: 361-470) (Bayrami Melami şeyhleri hakkında bk. (Erünsal, 2003: 94-95); İsmail-i Mâşûkî, Hamza Bâlî ve Şeyh, Muhyiddîn-i Karamânî’nin idam süreçleri hakkında bk. (Öngören, 1996: 123-140).

söz konusu çevrelerin önde gelen şahsiyetleridir.

Bunlardan başka Osmanlı kayıtlarından sözünü ettiğimiz tarzda siyasete müdahale, kamu düzenini bozmaya teşebbüs, saltanatlık davası şeklinde algılanan ancak dinî bir terminoloji ile zındık, mülhid, müfsid, ilhad, rafizî şeklinde nitelenen çok sayıda muhalefet hareketi ya da girişimi olduğu anlaşılmaktadır. 1559 Tarihli Üsküdar kadısına gönderilen bir hükümde Oğlan Şeyh'in babasının müritlerinden bir kişinin Şeyh namına kasaba etrafında ki köyleri gezerek taraftar topladığı, şer'i şerife aykırı davrandıkları bu nedenle bu adam ve etrafına toplanan müritlerin kayıt altına alınarak merkeze gönderilmeleri istenmektedir (BOA. MD. 3, 1993: Hük. 879. 6 R 967/ 2. Mart 1560). Bu takibin mehdilik iddiasında bulunduğu gerekçesiyle idam edilen Şeyh Oğlan İsmail Maşuk'î hadisesinin İstanbul ve çevresinde yarattığı tedirginlikle de alakası olmalıdır (Ocak, 2013b: 334-335). Başka bir hadisede ise daha önce belirtildiği üzere Haymâne tâifesinden Şeyh Hüsam hakkında tahkikat yapılmış ve şeyh anlaşılacağı üzere suçlu bulunarak idam edilmiştir.⁴⁷⁶

Celvetiyye tarikinden Atpazârî Şeyh Osman Efendi (Kutub Osman Efendi) (ö. 1690) ise Raşid'in tabiriyle "*fi'l cümle kil ü kâl ve vükelâ-yı devlete vesîle-i fikr-i bîm-i ihtilal olmağla*" suçlanarak Kıbrıs'a sürülmüş ve anlaşılan şeyh ölünceye kadar Kıbrısta kalabend olarak kalmıştır (Raşid, 2013: 401).⁴⁷⁷ Aşkar'a göre Niyazî Mısri de daha önce vaazlarında söylediklerinden dolayı Rodos'a sürgün edildikten başka "*şeriatın zahirine aykırı bazı sözleri*" sebebiyle Bursa kadısı Ak Mehmed Efendi'nin şikayeti üzerine Limni adasına sürgün edilmiştir (Safer 1088 1 N isan 1677) (Aşkar, 2007: 167). Kara, onun üç defa sürgün edilmesini Vahdet-i vücudçulukta ileri gitmesine, cifr ilmiyle uğraşarak kehanetlerde bulunmasına, Hz. Hasan ile Hz. Hüseyin'i peygamber kabul etmesine, sema ve raks ve deveran gibi konularda devlet kararlarına muhalefet etmesine ve Vâni Efendiyle sürtüşmesine bağlamaktadır (Aktaran: Coşkun, 2004: 402-403; Kara, 1994: 13-14; Aşkar, 2007: 166-169).

⁴⁷⁶ Nitekim 18 M 976/ 14 Temmuz 1568 tarihli bir mühimme kaydında İdam edilen Şeyh Hüsam'ın metrukâtının yazılıp defterinin mühürlenerek gönderilmesi istenmiştir bk. (BOA. MD. 7, Yay. Nr. 37, 1999: 283).

⁴⁷⁷ Vize kadısına yazılan bir mühimme kaydında ise Kallaplıkta meşhur olup siyaset davası güden Nimetullah hakkında araştırma yapıp merkeze bilgi verilmesi hususunda bk. (BOA MD. 3, Yay. Nr. 12 1993: Hük. 851, 4 R 967/ 3 Ocak 1560).

İşte bu ibret dolu tecrübeler, diğer tasavvufi çevreleri her şeyden önce Resmi İslâm karşısında kendilerine çekidüzen vermeye itmiş olmalıdır. Zira onların kendiliğinden yapmadığı bu düzenleme ulema ve kolluk kuvvetleri tarafından son derece acı tecrübeler yoluyla yapılmaktaydı. Oğlan Şeyh'in idamının ardından kaleme alınan Mir'atü'l-Işk'taki şu ifadeler aslında tam olarak bu durumu ifade etmektedir:

“Derviş kendüyi idrak itmek gerekdür ne dayirededir. Fi'li, kavli harekâtı, sekenatı eri'ata tarikata muvafık mıdur degül midür görmek gerek. Şeriat mizanında, tarikat, hakikat, kefesinde tartılup görölmek gerekdür hali ma'lum ola.” (Erünsal, 2003: XXVI).

Görüldüğü gibi Abdurrahman el Askerî çeşitli vesilelerle şeriatın önemine işaret etmekte, şeriate uymayan görüşlerin, fiil ve davranışların tarikatta yeri olmadığını belirtmektedir. Oğlan Şeyh'in ilhadla suçlanmış olması da Abdurrahman el-Askerî'yi, yine kendisi ve mensup olduğu cemaati bu hareketten uzak tutmaya ve Oğlan Şeyh ve ilhad hareketi aleyhine yorumlar yapmaya yönelttiği söylenebilir.⁴⁷⁸ Pir Ali'nin sağlığında da bazı dervişler, henüz olgunlaşmadan irşad faaliyetine başlamışlar ve bu faaliyetleri zararlı sonuçlar doğurmuştur. Pir Ali de dervişlerin bu davranışlarından rahatsız olduğunu çeşitli kereler ifade etmiştir.⁴⁷⁹ Bütün bu davranış ve tutumlardan bu tarikatın kendisini şeriat dairesi içerisine çekme, en azından öyle görünme mecburiyetinde kaldığını söyleyebiliriz.

Kuvvetle vurgulamak gerekirse her ne kadar şeyhlerin karıştığı isyanlar ve muhalefet hareketleri devletlerin siyasi, sosyal ve ekonomik tarihi ile özdeşleştirilerek izah edilmeye çalışılsa da tarikatların ideolojik algılarında var olan birtakım genetik özelliklerinde bu tür kıyamaların ortaya çıkmasında etkili olduğu gözardı edilmemelidir.⁴⁸⁰ Zira

⁴⁷⁸ “Erenler ser'den taşra olan bizden degüldür didiler. Bu Fakir ü hakir dahı eyle eydürüz. Şer'den taşra olanı iki gözümün birisi dahı olursa çıkarurın. Tariküme ilhad karışduğın istemezın diyü buyururlar idi. Fil'i hakika itdiler. Gözinün birin çıkardı. Burada açık olarak Oğlan Şeyh'in ilhad yoluna saptığı ve babası Pir Ali'nin de o'nu feda ettiği belirtilmektedir.” (Erünsal, 2003: XXVI).

⁴⁷⁹ “ba'zı dervişe bir cüz'i nesne hâsıl olur şevk peyda ider ve ba'zinun keşfi açılurdu. Ve yahud seyr ü sülukü işleyüp nev'an sırdan agâh olurdu. Kendüyi kâmil anlayup da'vaya şuru' ve irşad ve cem'iyete kâsıd eylerdi. ‘Aziz dahı kayıl olmazlardı. ‘Akıbet hali noksan-pezir olup muzahrafât-ı dünya ile firifte ve heva-yı nefis-ile alude olup kimisi tig-i celale ugrayup gecdi ve kimi henüz müflis ü meflük, zelil ü ser-gerdandur” Burada uyarılara aldırılmayarak bildiğini okuyan ve genç yaşta idam edilen Şeyh Oğlan'ın da kast edildiği açıktır. “Erenler meydanına muhannesler ad salup ricalün namına keder ve ehl-i halün haline zarar ırgürüp rah-ı ‘ışkı toz idüp kulub-ı hâlâyık pür-gubar olup ehlu'llah olan ahrarı inkâr itdiler. Hem kendüleri bed-nam u murdar ve hem hâlâyıkı rüsvabi-‘ar idüp dünyaların ve ‘ukbaların harab u yebab itdiler” (Erünsal, 2003: XXXVII-XXXVIII).

⁴⁸⁰ Ankaravî'nin şu sözleri de tasavvuf yolunun çetin ve çetrefilli olduğunu müritlere hatırlatan ve onları

yukarıda zikrettiğimiz şahsiyetlerin birçoğunda “*Mehdi, Kutb, Velâyet*” ve bu düşüncelerin uç yorumlarıyla birlikte propaganda edilen irşat faaliyetlerinin zaman zaman devlet ve toplum nezdinde karışıklıklara neden olduğu ve bir çatışma iklimini doğurduğu görülmektedir. Nitekim bizzat taşıdığı misyonun ismiyle yani Mehdilik iddiasıyla çıkan isyanların devlet açısından oldukça ürkütücü bir fenomene dönüştüğü anlaşılmaktadır.

Kaynakların bizzat Şah İsmail adına harekete geçtiklerini bildirdikleri Şah Kulu, Baba Tekeli ve Nur Ali Halife,⁴⁸¹ Şah Kalender Çelebi⁴⁸² isyanlarının tamamında Babailer isyanı gibi mesiyani bir ideoloji ile harekete geçildiği görülmektedir. Zira bu ideolojinin propaganda ettiği mehdilik kavramının, genelde sıkı bir şekilde Safevi Şîliği ile bağlantılı ihtilalci bir karakter taşıdığı dikkati çekiyor. Şah Kulu ve Nur Ali Halife İsyanlarının Şah İsmail ile doğrudan bağlantısı henüz bilinmemekle birlikte Ocak, bunlardaki mehdilik kavramının da aynı karakteri taşıdığını her dört kıyamda da Osmanlı (Yezid) saltanatını devirmenin amaçlandığı kanaatindedir (Ocak, 2011a: 159).

Mehdiliğin kaynağı dini referanslar olmakla birlikte hareketin mahiyetinin çok kapsamlı siyasi bir başkaldırıya dönüşmesi an meselesidir. Dolayısıyla devlet açısından mehdicilik dini olmaktan ziyade dinin kitleler üzerindeki teşvik edici gücünü de kullanan siyasi bir olay olarak görülmüştür. Bütün bu ve buna benzer olaylardan başka XV. yüzyıldan itibaren artmakla birlikte hemen her dönemde mehdilik iddiasıyla çıkan isyanlara rastlanmaktadır. Nitekim tarikatların ideolojik dünyasındaki yerini izah ederken daha önce anlattığımız kıyametçi, “*Mehdici-Mesiyani*” hareketler, doğası gereği daha

çıktıkları bu zorlu yolculukta motive etmek ve her türlü güçlüğü hazır olmalarını telkin etmek için söylenmiş olmalıdır. “Herkes bilmeli ki, muhabbet ve aşka yönelip de sıkıntı ve bela görmemek mümkün değildir. Zira bu yolda bir kimseye zahmetsiz ve meşakkatsiz aşinalık müesser olmaz. Onun için Hz. Resul şöyle buyurur: ‘En şiddetli belaya maruz kalanlar peygamberlerdir, sonra veliler, sonra da onların benzerleridir...’” (İsmail Rusuhı Ankaravi, 2008: 93); Tirmizî müridin vasıflarını sayarken “Zillet ve beladan dolayı endişe etmez” diyerek bu ideolojik algıyı ifade etmiştir (Çift, 2008: 237).

⁴⁸¹ Bu isyanlarla ilgili geniş bilgi için bk. (Refik, 1932: 25-27; Tekindağ, 1967, 34-39; Ocak, 1968, 54-59; Sümer, 1976: 32-35).

⁴⁸² “Bektaşîlerin çelebisi hakkında en eski kayıt 1526-1527’de meydana gelen bir derviş Türkmen isyanı ile ilgili görünüyor. Bu isyanın çıktığı ve yayıldığı saha Ankara idi. İsyanın genellikle Kalenderoğlu adıyla tanınan reisinin çelebi ünvanı taşıdığı bazı müellifler tarafından beyan edilmektedir. Fakat bunun neslen Hacı Bektâş-ı Velî’ye intisap ettiği hususunda hepsi birleşmemektedir. Sonradan Bektaşîlerle yeniçeriler arasında kurulan bağlar göz önünde bulundurulunca, bu vakada yeniçerilerin çelebi üzerine yürümekte kesinlikle tereddüt göstermemiş olduklarını belirtmek uygun olur.” (Hasluck, 2012: 27; Ocak, 1991: 817-825).

çok kaotik ortamlarda siyasi, askerî, sosyal, ekonomik buhranlar döneminde ortaya çıkmıştır.⁴⁸³ Osmanlı kronikleri ve arşiv kayıtları bu hususta önemli bilgiler ve örnekler sunmaktadır. Beylerbeyine gönderilen bir hükümde, “*Kuli adında bir zatın Mehdi zamanı geldi diyerek şer’i şerife aykırı hareket ettiği anlatıldıktan sora hakkında siyaset edilmesi kendisine uyan taraftarları var ise onların da kürek cezasına çarptırılmaları istenmiştir (1571)*” (Belgeyi Aktaran: Refik, 1932: 48).⁴⁸⁴

Devletin bu tür hadiseleri uzun ve zahmetli olduğu anlaşılan kovuşturmalara tabi tuttuğu sonucunda ise resmî makamların eline geçen şeyhlerin zaman zaman durumu inkâr ettikleri ve kendilerinin bu yola kesinlikle tevessül etmedikleri hususunda padişahı ikna etmeye çalıştıkları görülmektedir. Râşid tarihinde geçen bir hadiseye göre İmadiye havalesinde Şeyh Abdullah adlı bir kimsenin “*galebe-i sevdây-ı mâder-zâd*” ile oğlu Es-Seyyid Muhammed için mehdilik iddiasında bulunmuş Musul Beylerbeyi ve Diyarbekir Valisi Vezir İbrahim Paşa tarafından söz konusu şeyh ve oğlu yakalanmış, Es-Seyyid Muhammed huzura çıkarılmış (1077/Nisan 1666) ancak bütün suçlamaları reddetmiş, buna padişahı da inandırarak idam olunmaktan kurtulmuştur (Râşid Efendi, 2013: 86).⁴⁸⁵ Binlerce Kürd’ü başına toplayarak isyan ettiği anlaşılan bu şeyhin affedilerek hassa hademeleri arasına alınması bir tür gözetim altında tutulması şeklinde değerlendirilebilir (Coşkun, 2004: 438).

“XIX. yüzyıla gelindiğinde devlet kurumlarında rüşvet, zulüm, kayırma vb. olumsuzlukların en üst düzeyde icra edildiği bir dönemde hilafet/saltanat koltuğuna oturan II. Mahmut, yaptığı icraatlarından dolayı halkıyla kötü bir ilişkiye girmesinden dolayı gidişattan memnun görünmeyen ve mehdi beklentisi içinde bulunan çevrelerin olduğu kay-

⁴⁸³ Mehdilik hareketlerinin dini, siyasi, sosyal, ekonomik, kültürel ve ideolojik zemini ve konuya yaklaşım biçimleri hakkında bk. (Coşkun, 2004: 293-325; Ocak 1999/2000: 51; Ocak, 1990: 823).

⁴⁸⁴ İsa peygamber olduğu iddiasında bulunan bir şahıs için bk. (Kahveci, 1998: 130).

⁴⁸⁵ “Sultan IV. Murat devrinde kaydedilen bir olayda da 1638’de Bağdat Fethi niyetiyle çıktığı sefer esnasında Sultan, Ilgın’a varışında Sakarya Şeyhi namında Sakarya Nehri kıyısında bulunan bir Bektaşî dergâhı şeyhinin (Şeyh Ahmed) mehdilik iddiasında bulunduğunu, Naima’ya göre yedi-sekizbin kişiyle isyan ettiğini duyup üzerine asker yollamıştır. Hasan Sabbah’ın sahte cennetine benzer uygulamaları olduğu ileri sürülen şeyh göğsünden ve omuzlarından kemikler çıkarmak, parmakları boğum boğum kesilmek üzere işkence ettilerse de af dilememiştir. Şeyh, başında büyük siyah faylanan sarık ile sarılı ve bedeni çıplak olduğu halde bir eşeğe bindirilmiş, burnu, kulağı, elleri, ayakları kesilerek ordu içinde teşhir edilmiştir.” (Ahmet Rasim, 2012: 314; Coşkun, 2004: 440-441). Eğer anlatılanlar da bir abartı yoksa Şeyhin proto tipleri olan Hallac, Fazlullah ve Nesimi gibi sonu kötü biten örneklerden birisi olarak tarihe geçmiş olduğu kesindir.

dedilmiştir” (Okumuş, Vd., 2006: 231). Diğer taraftan yine devletin içinde bulunduğu siyasi, askerî buhranların, merkezî otoritenin çevrede giderek nüfûzunu kaybetmesinin, kaybedilen topraklarda yaşanan işgallerin yarattığı ağır bunalımların ve nihayet giderek bozulan sosyo-psikolojik dengelerin tesiriyle mehdici-mesihanik türdeki isyanların arttığı görülmektedir. Bir arşiv kaydında geçen olaya göre Debre eşkıyası Ohri’ye pek yaklaştıkları, külliyetli asker sevk ettikleri ve “*Biz harp istemiyoruz, din için kıyam ettik*” dedikleri (BOA. HAT. Nr. 408/21246, 13 B 1251/ 4 Kasım 1835) belirtilirken bir başka hadisede ise Mekke’de vefat eden Mağrib şeyhlerinden Abdullah’ın oğlu Mehmed Mehdi’nin on iki kişilik taifesiyle Hac bahanesiyle Mekke’ye geleceği ve mehdîliğini ilan edeceğine dair haber alındığı belirtilmektedir (Y.PRK. UM. 4/70, 17 L 1298/ 12 Eylül 1881).⁴⁸⁶

Başka bir olayda ise devletin mehdîlik iddiasında bulunanlara karşı önceki devirlerden farklı olarak fiili cezalandırma yöntemlerinden başka birtakım sosyo-kültürel önlemleri de işe koştugu görülmektedir. Zira söz konusu hadiseye göre mehdîlik iddiasında bulunan bir şahsın görüşlerini çürütecek mahiyette tab edilen eserin nüshâlârının Mısır, Şam ve Sudan gibi yerlere dağıtılacağından bahsedilmektedir (Y..PRK.UM, Nr. 6/27, 1883). Devletin bu tip isyan girişimlerinde söz konusu şahısları genellikle gözetim ve denetim altında tutumaya çalıştığı anlaşılmaktadır. Nitekim Mısır’dan Şam’a giderek mehdîlik iddiasında bulunması dolayısıyla Silifke’ye sürgün edilen Muhiddin adlı şahsın İskenderiye’ye firar etmek istediği ancak “*orada dahi ilgâ-ı fesâda cür’et eylemekde olduğundan bahisle*” Silifke Belediye Reisi Hulusi Efendi tarafından merkezî hükümete bilgi verildiği ve görünen o ki alınan söz konusu tedbirin yeterli olmadığı anlaşılmaktadır (BOA. DH. MKT. 1466-67 13 Ra 1305/ 27 Ocak 1888). Devletin mehdîlik iddiasında bulunanlara karşı aldığı diğer bir önlemin de söz konusu şahsiyetleri yakalayıp memleketlerine göndermesi olduğu görülmektedir. Böylesi bir hadisede Hicaz dâhilinde mehdîlik iddiasında bulunan Hadramutlu Abdullah ile Ahmed Berberi’nin yakalanarak memleketlerine gönderildiği belirtilmektedir (BOA. Y. PRK. UM, Nr. 9/38; BOA. DH. MKT. Nr. 1376/72, 9 S 1304/ 7 Kasım 1886).

⁴⁸⁶ Mehdilik iddiasıyla başına topladığı urban ve eşkıyalarla bazı ahvale ictisar eden şahsın izale olduğuna dair belge için bk. (BOA. HAT. Nr. 456/22492, 27 Ra 1242/ 29 Ekim 1826).

Bazen de yapılan tahkikatlar sonucu ardı arkası kesilmeyen mehdilik iddiasıyla ortaya çıkanların ciddiye alınmadıkları anlaşılmaktadır.⁴⁸⁷ Ancak yapılan tahkikatlar sonucu olayın ciddi olduğu anlaşıldığında bu kez hadisenin büyümemesi ve taraftar sayısının çoğalmaması için önlemler alındığı görülmektedir.⁴⁸⁸

Osmanlı Devleti'nin son dönemlerinde görülen mehdilik isyanlarında Batılı güçler tarafından güdülen emperyalist politikaların da etkisi olduğu anlaşılmaktadır. Bu duruma açıklık getiren bir hadiseye göre⁴⁸⁹ Sudan'da "*İngilizlerin amel ve ta'limâtı üzerine*" ortaya çıkan mehdilik hareketinden bahsedilmektedir. (Y. PRK. BŞK. 7/14, lef 1, 15 Teşrin-i Evvel 1299/ 27 Ekim 1883). İsyanın önlenmesi için Mısır'dan isyancılar üzerine "*telgraf ve gazetelerde görülen haberlere göre üç dört bin kişiden ibâret olub bu def'a sevkine karar verdiği askerîn mikdârı dahi iki bin nefer jandarma ile altı bin radesinde Bedevî olduğu dünki ajans hevâsı telgraflarında*" görülmekte olduğunun kaydedilmesi uluslararası destek alan isyanın nedenli büyük bir hadise olduğunu göstermektedir. Merkezî hükümetin olayın ciddiyetini göstermek amacıyla bölgedeki idari makamlarla sürekli yazıştığı ve nihayet bir iradeyi seniyyenin Trablus, Bingâzi, Hicâz, Yemen ve Suriye vâlileri ile Kudüs mutasarrıfına telgraflarla gönderdiği anlaşılmaktadır. Bu olayın esasında Osmanlı topraklarını parçalamak gibi önemli gayelere hizmet etmek amacıyla çıkarıldığı ise şu cümlelerle açıkça ortaya konulmuştur: "*Bütün hareket bir*

⁴⁸⁷ Bu hususa dair bir belgeye göre, Mehdilik iddiasıyla Allah'a ve Resulüne iftira eden adamın sözlerine ehemmiyet verilmeyeceğine dair kayıt için bk. (BOA. Y.PRK. UM. Nr. 7/16, 9 S 1302/28 Kasım 1884); Keykeb havalisinde Mehdilik iddiasında bulunan adamın taraftar bulamadığına ve halkın sükûnet içerisinde olduğuna dair Bingazi Vilayeti'nden gelen telgraf için bk. (BOA. Y.A.HUS. Nr. 176/19, 11 Ra 1301/ 10 Ocak 1884).

⁴⁸⁸ Bir kayıttta Mehdilik iddiasında bulunan adamın Fizan Sancağına civar yerlerdeki kabileleri kendi tarafına iltihakını sağlamak için giriştiği teşebbüsleri akim bırakmak üzere icap eden tedbirlerin alındığına dair bk. (BOA. Y. A. HUS. Nr. 175/117, 26 S 1301/ 27 Aralık 1883).

⁴⁸⁹ Batı'nın Doğu'daki misyoner faaliyetleri, XIX. yüzyıl sonlarında en parlak dönemini yaşamıştır. Örneğin "1873'te Halep'e, 1879'da da Mısır'a yerleşen bu misyonerler aracılığıyla onların denetiminde biri İskenderiye'de, diğeri de Kahire'de olmak üzere iki Kıpti-Katolik kolej açılmıştır. İşte, içlerinde İtalyan ve Almanların da bulunduğu Doğu'daki bu Fransız misyonerler, açtıkları kız okulları, hastahane ya da dispanser gibi kurumlarla halkı büyük ölçüde etkilemişlerdir. Özetle söylemek gerekirse, Osmanlı topraklarında özellikle dinsel ve kültürel açıdan yerleşik bir güç haline gelmeye çalışan Fransa'nın çıkarları, Katolik tarikatlarla ve Almanların Bağdat demiryolu projesinin netleşmesiyle birlikte giderek artan ekonomik faaliyetlerle doğrudan bağlantılıydı. Fransa örneğinde, aslında bütün Batılı sömürgeci devletlerin okullar ya da diğer kurumları kurmalarındaki amacı, kendi dil ve kültürlerini yayarak siyasi nüfûz kazanmak, bazı topluluklar üzerinde hâkim unsur olmak ve böylece siyasi ve kültürel alanlarda kendi çıkarlarına uygun ortamlar hazırlamak, elbette yeri geldiğinde bunu Osmanlı'ya karşı kullanmaktı." (Eroğlu, Vd., 2007: 62-63).

Arab hükûmeti te'sisine müstead olabileceği" ancak "*erbâb-ı sadakat ve basîrete göre iddiâyı bâtula gibi öyle bir hükûmet te'sisinin dahi bâtilan...*" gayrimeşru olacağı kaydedilmiştir. Zira burada maksadın Orta Doğu Arap topraklarının Osmanlı'dan koparılması olduğu ve mehdîlik iddiasında bulunan zât ile bu tür vaatler yoluyla iş birliği yapıldığı anlaşılmaktadır. Devlet böylesine siyasi ve emperyalist emelleri olan bir hadise de bile görüldüğü üzere dinî terminoloji ile hareket etmeyi sürdürmüştür. Bu hadise devletin söz konusu dönemde bölge ile arasındaki tek bağın dinî olduğu diğer enstrümanları kaybettiği anlamına da gelebilir. Belgenin ilerleyen bölümlerinde ise bölgenin demografik yapısı, dini ve etnik çeşitliliğinin bu hadiseye kalkışan çevreleri başarılı kılabilmek ihtimalinin olduğu açıkça vurgulanmıştır: "*avam kulağına böyle bir sözler girmesi*" bir taraftan onları böylesi bir davayı gütmek emeline düşürebileceği ve bir yandan da "*mahall-i merkûmenin ekserisinde ve alev-husûs Suriye ve tarafında bulunan ahâli-i Hıristiyânîye'yi*" böyle bir şaiyanın rahatsız edebileceği ve hükûmeti zor durumda bırakabilecek bazı olayların yaşanabileceği belirtilmiştir. "*Hükûmet-i Arabiyye ihdâsı*" fikrinin ne devletin menfaatine ne de ahâlinin arzusuna uymadığı, yine "*Hükûmet-i Arabiyye sözünün tehlikeden sâlim*" olmadığı belirtilerek "*işte mühtedî hâdisesine dahi bu cihetlerden bakıldığı halde bunun ehemmiyeti*"nin anlaşılacağı vurgulanmış ve şu önlemlerin alınması emrolunmuştur: "*kaide-i ihtiyatkâriyi*" elden bırakmamak; "*vilâyet-i mezkûre ahâlisinden cehlen veyâ gafleten veyâhûd dalalet tab'iyyeten ilkân fesad kârâneye tab'iyyetleri muhtemel olabilen eşhâsa muhtedî hadisesinin te'sîr edeceği... o yoldaki te'sîrâtı izale etmek maddesi olub buna dikkat*" olunması; sadece bu olayla ilgili olmak üzere "*Bahr-ı Ahmed'de ve Basra Körfezi'nde devlet-i âliye'nin kuvve-i kâfiye-i bahriyyesi bulunması*" gerektiği belirtilerek "*ahvale nazar-ı dikkat olunarak*" gerekli tedbirlerin alınması emredilmiştir (BOA. Y. PRK. BŞK. 7/14, 15 Teşrin-i Evvel 1299/27 Ekim 1883).⁴⁹⁰ Sözünü ettiğimiz bu hadise İngiltere'nin ve diğer emperyalist güçlerin başta Mısır olmak üzere hangi yollarla Osmanlı'nın Orta Doğu topraklarını işgal ettiklerini ve nihayet yerel unsurları hangi yol ve yöntemlerle Osmanlı Devleti ile karşı karşıya getirdiklerini göstermesi açısından çok önemli bilgiler ihtiva etmektedir.

Mehdîlik iddiasında bulunanların cezalandırılması hususu da bu verdiğimiz misal-

⁴⁹⁰ Başka bir kayıta da söz konusu isyana İtalyan ve Fransızların da müdâhil oldukları anlaşılmaktadır (BOA. Y. PRK. MYD. Nr. 3/7, 26 M 1301/ 27 Kasım 1883).

lerden anlaşılacağı üzere⁴⁹¹ yeknesaklık göstermemektedir. Bu durumun sebepleri üzerinde ileride durulacaktır. Ancak devletin yeni ortaya çıkan ve derin kaygılar uyandıran Vahhabiler konusunda aynı müsamahayı göstermemesi mehdilik isyanlarına karşı devlet ve toplumun bağışıklık kazanması şeklinde yorumlanabilir. Vahhabilerle verilen uzun mücadeleler tarihi bir yana Defteri Dervişan'da geçen bir kayıt bu durumu açıkça göstermektedir: “*Ahz-ı ser-asker-i Vehhabiyan ve amedeniş be-İstanbul ve katliş, fi C sene 1230.Şahs-ı mezkûr, bi-din ve Vahhabi'nin ser-askerî ve muteberleri imiş. Bi-hamdihillahi teala ahz olunup İstanbul'a getirilip iki günden sonra Alay Köşkü önünde katl olunmuştur.*” (Defteri Dervişan, 2011: 295). Bu izahatlardan anlaşılacağı üzere fiili çatışmalar, mehdici mesiyani hareketler, devlet ve tarikat ideolojilerinin en sert çatışma alanı olup devleti önce tarikatları devletleştirme sonra tasfiye etme noktasında etkili olmuştur denilebilir.

⁴⁹¹ Bu paragrafta verdiğimiz son mehdî isyanlarını içeren belgelerin tamamının XIX. yüzyılın son çeyreğine ait olduğuna dikkat edilmelidir. Zira bu dönem devletin iç ve dış siyasi, askerî gailelerle uğraştığı, özellikle 93 Harbi ile büyük toprakların kaybedildiği, ekonomik olarak devletin ve toplumun çok ağır şartlarla karşı karşıya olduğu ve nihayet Batılı güçlerin emperyalist politikalarının son derece sertleştiği ve buna mukabil Sultan II. Abdülhamit'inde İslâmcılık politikası çerçevesinde onlara karşı hamleler yaptığı bir döneme rastlamış olmasına dikkat edilmelidir. Zira Mehdici isyanların genellikle kaos dönemlerinde vuku bulduğunu daha önce belirtmiştik.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

3. OSMANLI TOPLUMUNDA TASFİYE (MODERNLEŞME) DÖNEMİ DEVLET-TARİKAT İLİŞKİLERİ

“Batı dünyasında modernleşme, aklın egemenliğinde sosyal ve siyasal düzenin gerçekleştirebileceğini iddia eden rasyonel bir ilkeye dayanarak doğmuş ve gelişmiştir” (Çapcıoğlu, 2011: 237). Modernleşme paradigması,⁴⁹² geleneksel olanın verimsiz ve çeşitli oluşunu arızalı ve bu durumun sonuçlarını da problemlili görmüş ve temel gayesini de doğal olarak bu problemleri yok etmek üzere belirlemiştir (Taşğın, 2013a: 10). Şu halde modernleşme, çok sayıda bileşene işaret etmekle birlikte birisi din ile özdeşleşmiş olan gelenek yerine sekülerizmi, diğeri ise ilhamını yine geleneksel kodlardan alan ve arızalı olarak görülen din, dil, kültür çeşitliliğine karşı “tek”i yani tekelleşmeyi ön-görmekteydi denilebilir.

Modernleşirken sadece bilim ve tekniği almanın mümkün olduğu şeklindeki klâsik iddiayı, sosyolojik açıdan yanlış bulan Güngör, bu durumu sanayileşen cemiyetlerin birbirine benzemeleri kaçınılmazdır ve teknolojik değişme bazı mânevî unsurlarda da değişiklik yaratmaktadır şeklinde ifade etmiştir (Aktaran: Güler, 2012: 5). Osmanlı Devleti’nin bu paradigmadan etkilendiği modernizasyon çağına, modernleşme-merkezleşme/bir yere kadar da millîleşme çalışmalarıyla girmesinden anlaşılmaktadır.⁴⁹³

⁴⁹² “Modernleşme sosyal bilimler literatüründe üç farklı şekilde kullanılmaktadır. Birincisi analitik bir içeriğe göndermede bulunarak modernleşmenin ve modernleşen toplumsal yapının/sürecin oldukça soyut niteliklerini vurgular. Toplumlar bu nitelikleri taşıdıkları oranda modernlerdir; ikincisi Modern ve modernleşme kavramları tarihsel bir içeriğe sahiptirler. Söz konusu tarihsel içerik Avrupa’da sekülerleşme ve kapitalizmin doğuşuyla sonuçlanan Rönesans ve Reformasyon’a kadar uzanır; üçüncü olarakta modernleşme gelişen veya gelişmekte olan ülke liderlerinin ya da seçkinlerinin uyguladıkları politikalarıdır.” (Çapcıoğlu, 2011: 12).

⁴⁹³ “1869 tarihli Maarif-i Umumiye Nizamnâmesi, Türk toplumunda eğitimin modernleşmesi yolunda atılan adımların en önemlisiydi. Nizamnâmeye göre tüm Osmanlı uyruklu çocuklar müslüman olsun ya da olmasın ortak program uygulayan ibtidâilere gidecekler ancak mensup oldukları dinlere göre ayrı binalar kullanacaklardı. Bu okullara artık Tanzimat anlayışının ve 1856 Islahat Fermanı’nın gereği olarak ortak bir Osmanlı kültürü geliştirmek amacıyla gayrimüslim teba içinde düşünülmüş olduğundan, her toplumun din eğitiminin kendi mensupları aracılığıyla yapılacağı belirtilmesiyle yetinilmiştir.” (Çapcıoğlu, 2011: 341). II. Mahmut’tan beri net bir şekilde yürütülen merkezleşme ve tekelleşme siyasetinin dini ve kültürel alana da sıçramaması düşünülemezdi nitekim bu gelişmeler bu durumun bir göstergesiydi. Bu süreçte tarikatlar için ön görülen şey ise Sünnî İslâm altında ortak bir

Aslında Osmanlı Devleti, Batı medeniyeti denilen kültür bütünüyle ilişkilerini hiçbir zaman kesmemiştir. Batı ile ilişkiler mahiyeti farklı olabilmekle birlikte her dönem canlı kalmıştır. XVIII. yüzyıldan itibaren imparatorluk giderek Batı'nın gerisinde kalmış bu durumda önce Batı'nın askeri sonra ise diğer alanlardaki üstünlüğü kabul edilmiştir. Batı'da zaten gelişmiş olan diplomasi ve bürokrasisi (Kalemiyye) böylece giderek Osmanlı'da da yükselmeye ve şekillenmeye başlamıştır. Geleneksel sosyal, kültürel ve zihinsel kodların sarsılmasına ve sorgulanmasına kapı aralayan Lale Devri'nin başta matbaa olmak üzere teknik ve sosyo-kültürel hamleleri mahalli kültürün, kösteklenmesi olarak algılanmıştır. Nihayet Batı ile kurulan bu tür etkileşimler toplumun yaralarının unutulması, kadim geleneklerin yozlaştırılması şeklinde değerlendirilerek tepkiyle karşılanmış, Mardin'in de belirttiği üzere Osmanlı toplumunun kendi içinden gelen bu tepki cumhuriyet devrine kadar sürecek olan bir etki-tepki mekanizmasının gelişmesine zemin hazırlamıştır (Mardin, 2000: 10-11). Bu durum özellikle de 1774 Kaynarca Antlaşması'ndan itibaren girişilen ıslahat çabalarının karakteristik özelliği olan “*savunmacı ıslahatçılık*” veya “*karşı reformasyon*” algısının sebeplerini de izah etmektedir.⁴⁹⁴

Bunlarla birlikte Osmanlı reform tarihinin kendi içinde yaşadığı süreçlerden de beslendiği göz ardı edilmemelidir. II. Mahmut ve Tanzimat dönemlerinin kapsamlı ve kalıcı reformlarının köklerinin XVII ve XVIII. yüzyıllarda yaşanan değişim süreçlerinin üzerinde yükseldiği gerçeği unutulmamalıdır. Dolayısıyla Osmanlı Devleti'nin geçirdiği modernleşme sürecini kendi içinde yaşadığı tarihi değişim ve gelişimden bağımsız olarak salt dış etkiler sonucu vuku bulduğunu ileri sürmek doğru değildir (El-Haj, 2000: 113). Kaldığı Osmanlı ülkesini yüzyıllardır mutlu yaşatan idari ve sosyal düzen, XVIII. yüzyıl sonlarında olumsuz etkilerini göstermeye başlamıştır. Çünkü XIX. yüzyılın yeni ortaya çıkan meselelerinin hala XVI. yüzyılın kurum ve kurallarıyla çözülmeye çalışıl-

din ve kültür anlayışıyla bir araya toplanmalarıydı.

⁴⁹⁴ Okumuş, söz konusu kavramları Hans-Ulrich Wehler'in “*savunmacı modernleşme*” kavramından istifade edilerek önermiştir: “Savunmacı reformasyon fikri asla net değildir; taklitçilikle karışık bir durum arz etmektedir. Daha doğru bir ifadeyle savunmacı yenilikçilik veya modernleşme, kısa bir zaman içinde yerini Batı taklitçiliğine bırakmaktadır. Osmanlı Devleti ve gittikçe Osmanlı Cemiyeti, Lale Devri ve onu takip eden dönemlerde Batı karşısında aciz ve çaresizdir. Önce Batı'nın üstünlüğünü teslimle başlayan Osmanlı tutumu, zamanla hayranlığa dönüşecek ve bunu sonucu da aşağılık duygusu olacaktır.” (Okumuş, Vd., 2006: 199).

masının⁴⁹⁵ yarattığı yapısal sorunlar Osmanlı kadrolarını ister istemez reforma yöneltmiştir. XIX. yüzyıl önceki dönemlerden ayıran temel unsurlardan biri, bu değişimin ve reformun gerekliliğinin o ya da bu şekilde algılanması ve bu değişime ayak uyduracak bir devlet ve toplum dizayn etmek için çaba harcanmasıdır. Bu algıyı Osmanlı aydınlarının zihin dünyalarını yansıtan söylemlerinde rahatlıkla müşahade etmek mümkündür. Nitekim Ahmet Mithat Efendi eğitim alanında reform yapmanın zorunluluğunu belirttiğinden sonra eğitimin sadece devlet ve toplum için değil aynı zamanda bireyler için de çok önemli olduğunu, eğitimsiz insanların bedenen topluma hizmet etseler bile fikren bir şey katamayacakları üzerinde durmuştur (Ahmet Mithat Efendi, 2004:103).

Diğer taraftan, Avrupalı devletlerin hızlı yükselişi şüphesiz İslâm dünyasında ve onları temsil eden en önemli güç olan Osmanlı Devleti'nde bir tehdit olarak algılanmış bu durum zamanla reform taleplerini hızlandırmıştır. Bu talepler ya içerden geri kalmışlık psikolojisi ile ya da dış baskılara dayanmıştır. Özellikle devletin bu dönemde yaşadığı büyük iç ve dış sorunlar reformun dışardan bir mecburiyet olarak dayatılmasında önemli bir rol oynamıştır. Mesela II. Mahmut devrinde Osmanlı Devleti, başta Mısır krizinin etkisiyle kapsamlı ve radikal bir modernleşme hareketine zorlanmıştır. Bu sırada Avrupalı devletler başta İngiltere olmak üzere Rus tehdidine karşı şimdilik en makul çözüm olarak duran İmparatorluğun toprak bütünlüğünü korumanın bir yolunun da reform olduğunu düşünerek kendi emperyal hedefleri doğrultusunda modernleşmeyi Osmanlıya dayatmışlardır (Gencer, 2012: 665; Zürcher, 2000: 59-63; Işık, 2011: 221-239).

Buraya kadar yaptığımız izahatlardan anlaşılacağı üzere, Osmanlı Devleti'ni modernleşme-merkezleşme sarmalına götüren üç temel yapısal problem olmuştur: Bunlardan birincisi, XVI. yüzyıldan itibaren kemikleşen geleneksel Osmanlı Devlet yapısının XIX. yüzyılın devlet ve toplum dinamiklerine cevap verememesi; ikincisi Avrupa'da yaşanan modernizasyon çalışmalarında sağlanan başarı sonucu, Osmanlı ile Batılı rakipleri/düşmanları arasındaki makasın açıldığının başta askerî olmak üzere her alanda hissedilmesi veya Batı'nın bunu zorlayarak göstermesi⁴⁹⁶; üçüncüsü ise Osmanlı toplumu-

⁴⁹⁵ Bu konuda geniş bir değerlendirme için bk. (Baykara, 1994: 265).

⁴⁹⁶ Ahmet Mithat Efendi'nin Batı için bir tehdit olarak ortaya çıkan Rusya yayılmacılığına karşı Osmanlı Devleti'nin ayakta kalmasını ve bu nedenle ıslahat yapması yolunda telkin ve baskı altına alınmasını öngören politikaları anlattığı bölüm için bk. (Ahmet Mithat Efendi, 2004: 61-63).

nun kendi içinde uzun tarihsel süreç içerisinde geçirdiği değişim ve dönüşümlerin devleti geleneksel yapısını sorgulamaya itmesi ki, burada özellikle Mısır ve Balkanlardaki gelişmelerin kast edildiğini belirtelim.⁴⁹⁷

Bu konjonktürel hassasiyetleri görerek idrak eden ve bir şeyler yapma ihtiyacı hisseden sultanlardan birisi olarak III. Selim, kurduğu modern askeri okullar ve Nizâm-ı Cedîd hareketiyle her ne kadar başarılı olamasa da o ana kadar yapılması ihtimal dâhilinde görünmeyen çok önemli bir iş yapmıştır. Sultan böylece en azından bir yere kadar ve bazı yönleriyle Batı medeniyetini tanıyan, yeni reformist bir sosyal tabaka oluşturmak yönünde önemli bir adım atmıştır (Lewis, 1998: 61).

III. Selim'in ıslahat çabası, sadece askerî alanla sınırlı kalmayarak aslında çok yönlü ıslahat girişimlerine kapı aralaması açısından da çok önemli bir yere sahiptir. Avrupa siyasetine ve devletler arası dengeye katılmak, Hıristiyan ülkelerle kadim Osmanlı gelenekleri dışında yeni ilişki şekilleri geliştirmek gibi hamleler bu durumun açık göstergesidir.⁴⁹⁸ Zorunlu olarak devletin kabuk değiştirmesi gerektiği fikrinin, bu zaman diliminde kendini göstermeye başladığı söylenebilir. M. Turhan "*serbest kültür değişmeleriyle mecburi kültür değişmeleri arasında bir geçiş devresi*" olarak ele aldığı 1789-1807 arasındaki dönemi, Batı'ya doğru gidişin ve lâiklik sürecinin temeli ve en önemli safhası olarak görür (Aktaran: Okumuş, Vd., 2006: 200). Bu on sekiz yıl, geleneksel yapıya rağmen, devleti yenileştirme ve kurumları Avrupaileştirme düşüncesinin kökleşmesinde çok önemli bir zaman dilimini oluşturmuştur (Okumuş, Vd., 2006: 200; Turhan, 1994: 137-143).

Bu zaman diliminin hemen arkasından gelen II. Mahmut'un modernizasyonu, söz konusu zemin üzerinde yükselmiştir. Modernleşme çağında bütün Avrupa'da olduğu gibi Osmanlı Devleti'nde de dinin devlet ve toplum hayatındaki hâkim rolünün minimi-

⁴⁹⁷ Nitekim Georgeon, İslâm reformizminin XIX. yüzyılda Mısır'da doğmuş (bu harekete, "yeniden doğuş" anlamında "*nahda*" adı verilmiştir) ve oradan diğer Orta Doğu ülkelerine yayılmış olmasına dikkat çekerek reformun Osmanlı merkezinden değil çevreden geldiğine dikkat çekmiştir. Mehmet Ali Paşa'nın siyaseti olan modern bir ordu kurmak yoluyla merkezî devleti güçlendirme politikasını II. Mahmut da benimsemiştir (Aktaran: Georgeon, 2006:13; Zürcher, 2000: 64).

⁴⁹⁸ Cevdet Paşa bu politikayı şu şekilde tarif etmektedir: "Osmanlı Devleti, bağımsız bir siyaset gütmekten uzak, Avrupa devletlerinin birbirlerine düşmesinden ve Osmanlı ülkelerini paylaşmakta uyuşmamalarından faydalanarak ayakta kalıyordu." (Cevdet Paşa, 2011: 84).

ze edilmesine, bunun yerine seküler⁴⁹⁹ kurumlar yoluyla devlet ve toplumun yeniden dizayn edilmesine gerek olduğuna karar verilmiştir. Sosyolojik bir terminoloji ile süreci ifadelendirmek gerekirse de bu dönemde din, sosyal değişmeyi engelleyici ya da yavaşlatıcı bir faktör olarak düşünülmüş,⁵⁰⁰ bu doğrultuda yapılan reformlar sonucu din, beklenen sosyal ve toplumsal değişimden etkilenerek çıkmıştır (Çapcıoğlu, 2011: 28).

Bu süreçte -XIX. yüzyılda- Osmanlı İmparatorluğu'nda, çözülmesi gereken başlıca sorunlar reformcuların ulus-devlet model alınarak bir devlet kurma girişimlerine ilişkindi. Mardin bu sorunları şöyle sıralamıştır: “*Birincisi, gayr-i müslim unsurların ulus-devlet içinde bütünleştirilmesiydi; ikincisi, çevrenin Müslüman öğeleri için aynı şeyi yapmak yani imparatorluğun mozaik yapısına düzen vermektir; üçüncüsü de ulusal topraklardaki bu birbirinden ayrı öğelerin siyasal sisteme anlamlı bir katılımda bulunacak duruma getirilmesi*” gereğiydi (Mardin, 1997: 48). Bu yapısal değişime dayalı sorunlar aslında Osmanlı'nın kabuk değiştirme, yeni bir hüviyet arama yoluydu.⁵⁰¹ Osmanlı Devleti bu süreçte siyasi, idarî, hukuksal ve iktisadî tedbirlerle Osmanlı İmparatorluğu'nda yüksek sayıda yer alan kültür birimlerini eritebileceklerini, böylece milli çapta bir “*Osmanlılık*”⁵⁰² şuuru yerleştirebileceklerini ümit etmişlerdir (Mardin, 2000: 13). Ancak Karpat'ın da işaret ettiği üzere Osmanlılık, bir milletin ortaya çıkması için kişileri birbirine bağlayacak temel kimliklere, özellikle zihinsel ve manevi formüllere, yani milliyetin subjektif yönlerine hitap etmediği için toplum içinde beklenen birlik, bütünlük ve

⁴⁹⁹ “Weber’in sekülerleşmeyi “dünyanın büyüden arınması” ifadesiyle sosyoloji literatürüne kazandırdığı ifade edilmiştir. Weber kavramı “rasyonelleşme-gözün açılması” veya başka bir ifadeyle büyüden ya da gizemden uzaklaşma, Tanrıların, animistik ruhların, büyü ve tılsımın doğadan kovulmasını, Tanrıyı ve insanı doğadan arındırma anlamında kullanmıştır. Durkheim, Weber ve Marx sekülerleşmenin modernitenin bütünleyici bir parçası olduğunu ve tüm dünyayı kuşatacağını kabul ettiler. Modernleşme ilerledikçe din özelleşecek, kültür üzerindeki etkisini kaybedecek, tamamen bireysel bir olguya dönüşecek ve hiçbir sosyal değişim potansiyeli olmayan, toplumsal gücü bulunmayan bir hale düşecekti. Kısacası, sekülerleşme toplumların yavaş yavaş kutsaldan uzaklaştığı, ilâhî olana ilgilerini kaybettikleri, dinî güç ve otoritenin gittikçe zayıfladığı tek yönlü bir yoldu. İlk dönem sosyologlarına göre sekülerleşme, geleneksel dinin toplumsal önemini kaybettiği bir süreçtir.” (Bayer, 2006: 43-48).

⁵⁰⁰ Marks, Freud ve Feurbach gibi düşünürler, biraz farklı öncüllerden hareket etselerde dinin değişim karşısı bir niteliğe sahip olduğunu savunmuşlardır bk. (Çapcıoğlu, 2011: 29).

⁵⁰¹ Bu konuya dair geniş bir değerlendirme için bk. (Aydın, 1994: 15-18).

⁵⁰² Ahmet Mithat Efendi yaşadığı yılların bütün siyasi, kültürel ve fikri bombardımanları içerisinden Osmanlılığın, Osmanlı genetik yapısının en önemli karakteristiği olduğunu adeta haykırır. Ona göre Devlet-i Aliye ne sadece Türk ne de sadece İslâm'dır onun kuruluş esasları bütün dünyayı bir siyasi kardeşlik altına almayı hedefliyordu. Hatta ona göre Osmanlı'ya olan bu büyük saldırılar onun tesis ettiği bu politikanın büyük başarısının kiskanılmasıyla da alakalıydı bk. (A. Mithat Efendi, 2004: 36).

dayanışmayı sağlayamamıştır (Karpas, 2011: 71). Çünkü Müslüman ögelerin ulusal bütünleştirilmesi, gayrimüslimlerin bütünleştirilmesi kadar sorun yaratmıştır. Göçebelerin iskân edilerek merkezle bütünleştirilmesi, Müslüman Osmanlı çevresine, merkezle aynı siyasi, sosyal, kültürel ve zihinsel çizgide olduğunu hissettirilmesi ya da onların bu çizgiye çekilmesi gibi çok ciddi yapısal problemlerle mücadele edilmek durumunda kalmıştır (Mardin, 1997: 49). İşte, din bu süreçte ulus devlet ideolojisi olarak modern bir araç haline getirilmiştir (Zubaida, 2008: 218). İslam'ın devlet kontrolüne girmesi ve millileşmesi bağlamında din benzerliği hükümdar ve devlete bağımlılığın temel bir unsuru haline gelmiş ve dinî muhalefet fesat olarak görülmeye başlanmıştır. Şia, Irak Yezidîleri ve Anadolu Alevileri bu yeni dönemde bir kez daha ve başka bir bağlamda yeniden potansiyel muhalefet kaynakları olarak değerlendirilmiştir. Onlarla başa çıkmak için çeşitli stratejiler geliştirilmiş önceki dönemlerin operasyonel politikaları yerini Eğitim ve kültür hamlelerine bırakmış böylece söz konusu çevrelerin gerçek imana, resmî İslâm'a dönmeleri için kapsamlı ve köklü hamleler yapılmıştır. Bu amaçlar doğrultusunda mektepler açılarak özel imamlar, muallimler, âlimler görevlendirilmiş, bu vesile ile söz konusu gruplar Sünnî İslâm'ın gerçek yoluna yöneltmek istenmiştir (Zubaida, 2008: 219). Böylece Osmanlı modernleşmesi, bir taraftan dinin kamusal alandan tecrit edildiği bir durum arzederken, diğer taraftan da tebaadan olabildiğince homojen bir vatandaş topluluğuna (ulusa) dinin birleştiriciliğinden istifade ederek sıçramak gibi paradoksal bir süreçte gelişmiştir. Şu durumda Mardin'in de belirttiği gibi II. Abdülhamid'in Pan İslâmizm siyasetinden kastı bütün Müslümanları birleştirme hayalinden çok, halkını İslâm-İmparatorluk düşüncesi çerçevesinde birleştirmek için bir çeşit ön-ulusalcılık kurmak amacıyla harcadığı bir çabaydı (Mardin, 1997: 49). Bu çaba, önceki reformculardan ve reformlardan bağımsız olmayıp bu yoldaki güçlü gidişatın ulaştığı belki de en uç noktaydı.

Özetle batılılaşmanın zorunluluğuna inanılmaya başlanan, II. Mahmut dönemi, Türkiye'nin din-devlet ilişkilerinin Tanzimat öncesi tarihinde önemli bir yere sahiptir. II. Mahmut'un, modern anlamda merkeziyetçi devlet anlayışını yerleştirme çabaları, kurduğu seküler kurumlar ve ihdas ettiği kurallar, devlet ve toplum arasında açmaya çalıştığı dünyevi alanlar, Batı ile bu düzlemde geliştirdiği ilişkiler, ulemanın hareket sahasını sınırlaması gibi hususlar Tanzimat'ı doğuran başlıca amillerdir (Okumuş,

Vd., 2006: 232). Tanzimat'ın amacı ise devleti çöküntüden kurtarmak için hukukun üstünlüğüne inanan ve buna uyan bir devlet meydana getirmek,⁵⁰³ yani sistem meselesini çözümlenerek, bu sistemi yürütecek çağdaş bir toplum en azından topluluklar yetiştirmekti. Tanzimatçılar böylece “Sanayi, ordu gibi pratik meselelere önem vererek aslında Türk toplumunun Avrupa’ya benzemesini ve onu taklit etmesini değil, Avrupa gibi güçlü olmasını istemişlerdi.” (Güler, 2012: 6).

Tanzimat sonrası her nezârette çağdaş devlet sistemlerine göre daireler, genel müdürlükler kurulmuş ve memurların görevleri belirlenmişti. Tamamen Batı'nın kurum ve sistemleri Osmanlı Devleti'ne adapte edilmeye çalışılıyordu. Doğan Avcıoğlu, bu durumu bir uydulaşma olarak görmektedir: “*Tanzimat, vitrindeki batılı görünüşe bakılarak, Batılılaşma hareketi diye hâlâ övülür. Yalnız bu Batılılaşma, sömürge ve yarı sömürge haline getirilen bütün Avrupa dışı ülkelerde görülen cinsten bir batılılaşma, bir uydulaşmadır.*” (Aktaran: Çakır, 2004: 16). Bütün bunlarla birlikte Tanzimat, sivil bir hareket, mülkiyet hakkı, mülkiyet edinme ve biriktirmenin önündeki engelleri kaldırarak yeni bir toplum inşa edilmesi hususunda II. Mahmut hareketini tamamlayarak önemli bir adım atmıştır. Böylece Karpat'ın da işaret ettiği üzere Tanzimat yeni orta sınıfların ortaya çıkması, dinde dâhil geleneksel kurumların sorgulanarak yeniden hem zihinsel hem de yapısal olarak yeniden inşa sürecinin başlamasında, Müslüman tebanın modernleşmesinde siyasi ve dünyevi organizasyonlara katılımına zemin hazırlaması bakımından önemli bir rol oynamıştır. Yine bu oluşum ona göre iki temel İslâmî kurumun yani imâret ve vakfın ekonomik temellerini sarsarak imparatorluğu kapitalist ekonominin kurallarına ve kurumlarına açmış özel toprak mülkiyetinin yaygınlaşmasına yol açarak iktisadi anlamda bu sürecin hızlanmasına neden olmuştur (Karpat, 2010: 160). Bu bağ-

⁵⁰³ “...Her devlet ve millet için selamet ve kurtuluş ancak değişmez bir kanuna bağlılıkla olmaktadır. Hele hele Osmanlı'nın yüce devleti ve muazzam milleti gibi çeşitli sınıflardan oluşan bir medeni toplumda kanun hükmüne yapışıp uymak, istenen birlik ve beraberliği sağlayacağından her şeyden fazla önemli tutulması gerekir... (Burada eski Osmanlı hukuk ve adaletinden övgüyle bahsedildikten sonra, II. Mahmut'la birlikte başlatılan ve devam ettirilen hukuki düzenlemelerin de o eski ihtişamlı günlere dönülmesi için yapıldığı dile getirilir)... Gazi Sultan Abdülhamid II Efendimiz Hz. devlet kanunları için esas bir metin olmak ve hükümleri sayesinde milleti gerçekten hürriyet ve eşitlik nimeti ile diriltmek ve güçlendirmek niyetiyle bir Kanun-u Esasi bağışlamışlardır. İşte bu kanunla bizim için yine ilk düzenimiz yönüne doğru köklü bir değişme, inkılâp ve yenilik temeli atmışlardır.” (A. Mithat Efendi, 2004: 48). Burada ilginç olan Mithat Efendi'nin geleneksel adalet ve hukuka olan övgü ve methiyelerinden sonra söz konusu dönemlerdeki birlik ve beraberliğin, adalet ve düzenin temini için yeni reformlarla getirilen hukuk ile tekrar ulaşılabileceğine olan inancıdır.

lamda devletin vakıflara el koyan ve Vakfiye Nezareti çatısı altında toplayan girişimi ya da başka bir deyişle önce tekeline alan sonra başka yollarla ekonomiye kaynak olarak aktaran teşebbüsü söz konusu kapitalist baskılar karşısında dayanamayışının açık bir tezahürüdür. Bu yeni trend, devlet kadar tekkeleri ve tarikatları da değişime zorlamıştır.

Toprak mülkiyetinin gelişmesi ve yaygınlaşması karşısında⁵⁰⁴ tekkeler varlıklarını sürdürecektir başka argümanlar aramak zorunda kalmışlar, sosyo-ekonomik hatta siyasi ve politik hayata entegre olmaktan başka çareleri olmadığını gördüklerinde modern kurumlarda bulunmaya ya da bizzat modern kurumlar ihdas etmeye başlamışlardır. Zira gelenen noktanın keşküle (toplama) dönülemeyecek kadar yeni, mali ve ekonomik bilgi ile ihtisas düzeyi gerektirecek kadar karmaşık olduğu idrak edildikten sonra içine girilen bocalama döneminden çıkılarak keşkül usulü terk edilmese bile yeni orta sınıflardan oluşan mürit ve muhip çevreleri tarikatı yeni bir yapıya Şeyh Merkezli Menfaat Topluluklarına devşirmeyi başarmıştır. “Bu yeni Osmanlı orta sınıfları Marksist anlamda birer sınıf olmayıp, güçlü dinî bilinci ve liberal ekonomik eğilimleri olan ekonomik zihniyetli toplumsal gruplardır” (Karpat, 2010: 160).

Dikkat çekmek istediğimiz diğer bir husus da, Osmanlı Devleti’nin özellikle II. Mehmet’ten beri sürdüre geldiği geleneksel eski tip merkezîyetçilik ile II. Mahmut ile başlayan ve Tanzimat ile asıl ortaya çıkan yeni tip merkezîyetçilik anlayışı arasındaki farklılığın toplum ve tarikatlar üzerindeki tesirleri arasındaki farklılıkların göz önünde bulundurulması gereğidir. Tanzimat Devri’ne kadar yürütülen eski tip merkezîyetçilik aslında hanedan ve bürokrasinin ülkenin çeşitli bölgelerinde yaşayan âyan, eşraf, şeyh ve yerli hanedanlarla iş birliğine dayanıyordu. Osmanlı gibi güçlü devletler aşiretleri otoriteleri altına alabiliyor, istedikleri gibi denetleyip onları vergi ve askerlik gibi temel konularda yükümlü kılabiliyorlardı. Hatta asi aşiretler veya düşman ülkelere karşı güvenilir aşiretler yer yer devlet tarafından bir denge unsuru olarak hem siyasi ve politik hem de askeri bir güç olarak da kullanılıyorlardı (Bruinessen, 2013: 203). Söz konusu bu durum, diğer İslâm toplumlarında olduğu gibi Osmanlılarda da İslâmiyet’in izin vermediği “*ikincil yapılar*”⁵⁰⁵ gibi kurumların olmaması olsa da toplum içerisindeki fonk-

⁵⁰⁴ Bu meselenin yeni Mülüman orta sınıfı üzerindeki etkileri için bk. (Karpat, 2010: 162-163).

⁵⁰⁵ Bunlar hükümdarın çıkardığı veya namına çıkarılan kanunların yükümlülüğünden muaftır. Kendilerine verilen bu ayrıcalıklara göre bu şahıslar ve gruplar “kendi otoritelerinin geçerli olduğu alanların

siyonlarının çok cılız ve yetersiz kalması (Mardin, 2012: 71), toplum içerisinde devlet ile fert arasındaki ilişkilerde ferdin sığınacağı yapıların yerine geçebilecek bir yapıyı aramasının bir sonucuydu. Batıda ikincil yapıların getirdiği koruma ve aracılık fonksiyonunu Doğu’da ancak ümmet yapısı ve buna bağlı olarak tarikat yerine getirmiştir (Mardin, 2012: 74). Buna bir de bu kadar yaygın olmasa da en azından bazı bölgeler için aşirette eklenebilir kanaatindeyiz. Bu durumda toplum yapısında ferdin sığınabileceği iki limandan birisi ümmet/cemaat diğeri ise aşiretti.⁵⁰⁶ Yani tarikat bir önceki bölümde de izah edildiği üzere ikincil yapılar denilen ve çoğu da tüzel kişiliği olan kurumların yerine getirdiği birçok fonksiyonu fert ve toplum için yerine getirmekteydi.

Oysaki modernleşme çağında Osmanlı toplumu yeniden dizayn edilmeye başlanmış kadim Osmanlı Devlet, toplum ve fert anlayışı değişmeye yüz tutmuş tekke ve tarikatlar da bu fonksiyonlarının birçoğunu kaybetmişti. Başka bir deyişle yeni tip merkezî yetçilikte devlet ile halk arasında yüzyıllardan beri aracı rolünde olan gruplar ortadan kaldırılarak -ki tarikatlara yüklenen misyonlar başlığı altında şeyhlerin tebaa ile devlet arasında zaman zaman bir köprü vazifesi yaptığı kaydedilmişti- bunların vazifelerini merkezî memurlar veya merkezî kontrol ettiği yerel memurlar üstlenmiştir. Böylece merkezî devlet, vatandaş ile doğrudan temas ederek etkisini toplumun her kademesine fiilen ulaştırmak fırsatını bulmuştur.

“İşte XIX. yüzyılın ilk yarısında, Bosna, Anadolu, Irak ve Arabistan’da görülen âyan ve derebeyi diye tanınan kimselerin tasfiye edilmesi” (Karpat, 2011: 65; Buruinnessen, 2013: 268-270)⁵⁰⁷ ile Meclis-i Vâlâ’nın, Tanzimat Devri boyunca bazen tekkelerin düzenine bazı ihtiyaçlarına, beslenmelerine ve mali yardım almalarına bazen de tekkelere başına geçecek kimselerin seçimine kadar karar vermesi (Ortaylı, 1995: 286),

sınırlı dâhilinde devletin hukuki yetkilerini kullanabilirler. Roma İmparatorluğu’ndan gelen bu yetki devri usulü önce kiliseye, sonra feodal beylere ve en son serbest şehirlere ve belediyelere tanınmıştır. Osmanlı İmparatorluğu’nda bu tür yapıların önemli bir rol oynamamış olması rastlantı değildir. İslam toplumunda siyasi iktidarın ikincil yapıları tek başına meşru ve kuvvetli organizmalar olarak kabul etmediği görülmektedir.” (Mardin, 2012: 71).

⁵⁰⁶ İslâm’ın ön gördüğü fert ve toplum yapısı bunun Osmanlılarda tezahür ediş biçimleri için bk. (Mardin, 2012: 74-85).

⁵⁰⁷ Söz konusu aşiretlerin herbirisi kendilerine ait şanlı bir maziye, inanç ve dünya görüşü birlikteliğine sahip bir biçimde sekronize hareket kabiliyeti gösteriyorlardı. Mesela, Botan Aşireti kendisini Hz. Peygamberrin en ünlü generallerinden Halid b. Velid’in soyundan geldiğin ileri süren bir aile tarafından yönetilmişti (Buruinnessen, 2013: 271).

merkezî tekke uygulamasına geçilmesi ve nihayet Meclis-i Meşâyih yoluyla özerkliklerinin sınırlandırılması modern merkezîyetçiliğin gerektirdiği bir unsurdu. Böylece bütün tarikatlar denetim ve gözetim resmi bir mahiyet kazanmış oldu. Önceki bölümde geniş bir şekilde izah edildiği üzere tekke devlete eklemlendi, devlet tekkenin denetçisi, hâkimi ve hamisi oldu (Ortaylı, 1995, 285). Devlet bu yeni dönemde ne ocağın, ne ayanın ne de şeyhin kontrolünde ve güdümünde olan topluluklar bırakmama niyetini merkezîyetçi politikalarıyla açıkça ortaya koydu.⁵⁰⁸

Modernizasyonun vardığı yere bakılacak olursa, XIX. yüzyılda yaşanan iç ve dış sorunlar nedeniyle hedeflenen noktalara ulaşamadığı görülmektedir. Bu sorunların başlıcaları Batıların emperyalist baskıları,⁵⁰⁹ Rus saldırıları, milliyetçilik eksenli isyan hareketleri, Mehmet Ali Paşa İsyanı başta olmak üzere yerel ayan ve eşrafın isyanları,⁵¹⁰ tersine göçün yarattığı ağır sosyo-ekonomik bunalımlar, siyasi ve askerî krizler⁵¹¹ yanında devletin kötü gidişatı meselesi hakkında birisi yenilikçi diğeri ise gelenekçi olmak üzere iki grup arasında zaman zaman şiddeti artan büyük siyasi mücadeleler başgöster-

⁵⁰⁸ XIX. Yüzyıla girerken devletin uygulamaya mecbur kaldığı merkezîyetçi politikalar hakkında değerlendirmeler için bk. (Bruinessen, 2013: 268-270).

⁵⁰⁹ “Şark Meselesi olarak adlandırılan ve hâlâ Osmanlıyı uğraştıran mesele kısaca şöyle özetlenebilir. Bu büyük flâlakette bizim için başlıca iki görüş vardır. Bunun birisi Rusya’nın hırsıdır ki, Karadeniz’le Marmara Denizi’ne ve bu denizlerden teşkil ettikleri İstanbul ve Gelibolu boğazlarını aldıktan sonra tabii olarak Anadolu ve Rumeliyi yani Osmanlı memleketlerini de tamamen eline geçirmektir. İkincisine gelince bu Osmanlı Devleti’ni yeni mülki ıslahata zorlamak olup, eğer Osmanlı Devleti ciddi bir yolda ıslahata girişecek olur da, bir zamanki birliğini ve bu birleşme ve düzen sayesinde meydana gelen savaş gücünü geri kazanırsa Rusya’ya kendisini kaptırmak şöyle dursun, bu devletin yayılması önünde bütün Avrupa için de sağlam bir engel olacağı anlaşılmıştır. Osmanlı memleketlerinin bölünmesinden pay ummayan devletler bu ikinci çareye karar vermişlerdir” (A. Mithat Efendi, 2004: 60-61).

⁵¹⁰ Mesela, II. Mahmut’un ayanı ve yerel yöneticileri merkezî otoriteye boyun eğdirdiği dönemde iki Kürt Miri kısmen bu ilk merkezîleştirme girişimlerine tepki olarak, kısmen de uluslararası politik durum ve Osmanlı-Mısır gerginliğinden yararlanarak emirliklerinin eski parlak günlerini geri getirmişlerdir. Çok geniş araziler fethedip merkezî otoriteye başkaldırmışlardır. Rowanduzlu Mir Muhammed ve Bedirhan Bey’in idaresindeki Botan aşiretleri hakkında bk. (Bruinessen, 2013: 270-71).

⁵¹¹ II. Mahmud’a danışmanlık yapmış olan Moltke 1839 yılında imparatorluğun siyasi ve askerî durumunu şu şekilde özetler; “Yunanistan istiklalini kazandı, Buğdan, Eflak ve Sırbistan Babıâli’nin egemenliğini ancak görünüşte tanımaktadır ve Suriye Adana ve Girit kılıç bile çekilmeden elden çıkmış ve bir asi paşanın kazancı olmuştur. Trablus’ta egemenlik henüz şöyle böyle yeniden kurulmuşken burası şimdi yeniden elden gitmek tehlikesinde, Akdeniz kıyılarındaki öteki Afrika devletlerinin Babıâli ile hemen hemen hiç bağlantıları kalmamış. Nihayet Arabistan’da, hatta mübarek şehirlerde epey zamandan beri padişahın hiçbir gerçek egemenliği yok. Fırat ve Dicle kıyılarındaki milletler pek az bağlılık gösteriyor; Karadeniz ve Bosna’daki âyan, padişahın iradesinden ziyade kendi çıkarlarını düşünüyor, İstanbul’dan uzaktaki şehirlerin ise oligarşik bir idare şekilleri var. Bu haliyle Osmanlı saltanatı bugün krallıklar, prenslikler ve cumhuriyetler yığını haline gelmiştir.” (Özer, 2007: 29; Moltke, 1969: 12, 43, 44).

miş⁵¹² bütün bu hususlar hemen her alanda reform hamlelerinin tam anlamıyla başarıya ulaşmasını engellemiştir.

Örgütlü bir halk mistisizmi şeklinde yapılanan tarikatlar, bu dönemde devletin kapsamlı tasfiye politikalarından sözü edilen ağır siyasi, askerî ve sosyo-ekonomik bunalımlardan istifade ederek bir yere kadar kurtulmuşlardır. Mesela Şeyh Mevlânâ Halid sıradan bir Kürt şeyhi iken kısa sürede bölgede çok geniş bir alana tarikatını yaymış olması da devletin merkeziyetçi politikalarıyla çelişmiştir. Ancak dönemin şartları, söz konusu Kürt bölgelerinin özgün sosyo-ekonomik imkânları Halid ve halifelerine bu imkânı tanımıştı (Bruinessen, 2013: 232-239; Kılıç, 2006: 103-119). Başka bir yönüyle olaya bakacak olursak da Osmanlı İmparatorluğu'nda cemaat -ve tarikatlar- devletin uzun süredir yapamadığı birçok görevi yerine getirdiği için olağanüstü bir önem taşımıştır (Mardin, 2000; 78). Ümmet/cemaat yapısı ve tarikatın Osmanlı toplumuna kök salmış olan kadim gelenekleri, onlara bütün seküler ve kapitalist baskılara karşın hayatta kalabilmeleri için gerekli adaptasyon süresini ve tecrübesini tanımış gözükmektedir.

Ancak bütün bu gelişmelere rağmen devletin bu dönemde yürüttüğü modernleşme çalışmalarının ortaya çıkardığı yeni kurumlar ve müesseseler bir taraftan tekke ve zaviyelerin fonksiyonelliğini azaltmış, diğer taraftan da bu çağın karakteristik özelliği olan bilim, teknoloji ve felsefe akımlarıyla tasavvufî cereyanların zihniyet dünyası derinden sarsılmıştır. Tarikat çevreleri her ne yaptılarsa da birincisine çözüm bulamazlarken -yani tekke ve zaviyelerin çağdışı kalışını ve nihayet kapatılmasını önleyemezken- ikinci alanda modernleşme çağının değerleriyle yeri gelince savaşılarak yeri gelince uzlaşarak hatta yeri gelince onları içselleştirerek varlıklarını gözle görülen binalardan, teşkilât ve teşrifat usullerinden uzaklaşsalar da devam ettirmişlerdir. Bu ayakta kalma mücadelesi XX. yüzyılın ikinci yarısında modern binalar çatısı altında onları yeniden halk edecektir. Nitekim tekke ve zaviyelerin kapatılması ardından pek müteessir olan Abdülbâkî Dede ile Kenan Rıfaiî Efendi arasında geçen şu hikâye bizi doğrular niteliktedir. Bâkî Dede sözü tekkelerin kapatılmasına getirerek:

⁵¹² Ahmet Mithat Efendi, bu durumu şöyle ifade etmektedir: “Her tarafı afet, fitne ve fetret bürümüş ve payitahtın durumuna göre gerçekten sahipsiz gibi bir halde kalmış olan Osmanlı Devleti hakkında-Avrupalı Devletlerin bu gibi emelleri-Osmanlı topraklarını paylaşma, işgal etme- zorunlu hale gelmişti” (A. Mithat Efendi, 2004: 59).

“Bir zamanlar nây-ı Mevlânâ ile demsaz idik Şimdi olduk Maaşallah bir düdük!” der. Ve şu cevabı alır: “Niçin düdük olalım? Neysek yine oyuz, erenler. Evvelce zahir tekkesinde demsaz idik, şimdi kalb tekkesinde dilsasız. Allah böyle istemiş böyle yapmış. Mademki ondan geliyor, hepsi hoş. Düdük olmaya bir sebep yok ki... Şimdi ten tekke oldu, gönülde makamı, yine kalpler cemal nuruyla doldu.” (Aktaran: Erdoğan, 2003: 64).

Bu enstantane bize tarikatların ideolojisinde üzerinde durduğumuz gizlenme, mücadele etme, pes etmeme, zamana ayak uydurma ve her daim varlığını tasavvufi teviller üretmek, onlardan güç ve ilham alarak sürdürme reflekslerinin ne kadar güçlü olduğunu da göstermektedir.⁵¹³

3.1. Modernleşme Sürecinde Yeni Din ve İdeoloji Tasavvuru

Buraya kadar, üzerinde durulacak meselelerin tarihsel ve zihinsel zeminine işaret edilmeye çalışılmıştır. Şimdi ise konuların anlaşılmasını kolaylaştırmak amacıyla modernleşme ile birlikte dinin/İslam’ın resmî ideoloji içerisindeki yeni konumuna işaret edilecektir.

Bu bağlamda değişim ve dönüşümle ilintili olarak resmî ideolojinin yeniden anlamlandırılması gerekecektir. Zira XV. yüzyılın ikinci yarısından itibaren olgunlaşmaya başlayan Osmanlı Devleti’nin resmî ideolojisi içerisinde din/Hanefî Sünnî İslâm, devletin karşılaştığı iç ve dış tehditlere (Kızılbaşlık, Hurufilik, Râfîzîlik, Şîî İran vb.) karşı onu muhafaza eden bir kalkan, onun bu yolda verdiği siyasi, askerî ve kültürel politikalarını meşrulaştıran önemli bir unsur olarak kendisini göstermişti.⁵¹⁴ Din burada “muhafızlık görevini ya bizzat kendisi şeriat ile ya da Sultan’a tanınan siyaset etme hakkını fetva makamı⁵¹⁵ yoluyla tasdik ederek yapmıştır” (Yurdakul, 2008: 18-20). Bu dönemde devlet hem dinî teamüller hem de gelenekler tarafından kutsanmış, din de devletin kamu düzenini sağlayan yasaları yani şeriat’ı devletin emrine sunmuş, böylece sosyal hayatın

⁵¹³ Tekek ve Zaviyelerin kapatılmasıyla adeta sistemin dışına itilen, işsiz güçsüz kalan ve biçare duruma düşen şeyh ve dervişlerin hayata tutunma ve tasavvufî inanç dünyasından kopmama mücadeleleri için bk. (Erdoğan, 2003: 63-73).

⁵¹⁴ Şeriatle iş birliği yapılarak verilen cezalara “hadden katil”, “siyaseten katil” denir, padişahın, can ve mal üzerinde sınırsız yetkisine dayanan bir örfî hukuktur. Devletin korunmasında etkin bir yol olarak kullanılan bu husus hakkında bk. (Katgı, 2013: 188; Koşum, 2004: 145-160).

⁵¹⁵ Bu konuda örneklemelerle yapılan bir çalışma için bk. (Örsten, 2005: 77-113).

hemen her yerinde söz sahibi olan bir noktaya gelmişti (Şeker, 2013a: 7).⁵¹⁶ Başka bir deyişle devlet, sultan ve yasaları ile din aynı düzlemde birbirinden beslenen bir hal almıştı.

XIX. yüzyılda Osmanlı Devleti’ni tesiri altına almaya başlayan modernizasyon hareketi, merkezîleşme, sekülerleşme, kapitalleşme gibi ne dinin/İslâm’ın ne de geleneğin/örfün tanımadığı unsurları Osmanlı coğrafyasına enjekte etmeye başlamıştır. Bu durumun sonucu olarak Osmanlı resmî ideolojisi din ve gelenekten başka rasyonel ve lâik kodlarla inşa edilen modern anlayışlara ve kurumlara hisse vermeye başlamıştır.

Devlet, teknolojinin ve modernleşmenin kendisine sağladığı imkânlar yoluyla sosyal ve toplumsal hayatın hemen her alanına sokularak kurduğu bürokratik kanallar sayesinde devletin yeni fonksiyonlarının icra edilmesine zemin hazırlamıştır. Bu döneme bir bütün olarak bakıldığında, “Bir yandan modern devletin müdahale alanı, diğer yandan da modern siyaset için bir meşruiyet kaynağı olan bir ‘sosyal alanın’ oluştuğu söylenebilir” (Nadir Özbek, 2013: 47). Bu gelişmeler din/Hanefi-Sünnî İslâm’ın resmî ideoloji içerisindeki hâkim payını azaltmıştır. Ancak din, devletin doktrini içerisinde anlam ve mahiyeti bazı yerlerde değişmekle birlikte varlığını korumayı başarmıştır. Çünkü devlet ile toplumun lâikleşme ve sekülerleşme süreçleri aynı hızda olmamıştır.

Devlet, reformcu aydınlar, bürokratlar ve onların kurduğu lâik kurumlar eliyle daha modern ve daha seküler bir yapıya bürünse de toplum doğası gereği tepeden gelen ve mazisi problemleri bir yerden alınan materyallerle dolu değişim taleplerine aynı heveslilikle karşılık vermemiştir. Böylesi bir gelişmede, reformların gerektirdiği siyasal, sosyal ve ekonomik yeniliklerin ve değişikliklerin toplumsal grublarca çıkarlarına karşı bir tehdit olarak görülmesinin etkisi de büyük olmuştur (Lewis, 1998: 127). Bu durum toplum üzerinde geleneksel zihniyet algısının yani dini çevrelerin -ulema ve meşâyih-nüfûzlarının devam ettiği anlamına gelmektedir. Aslında bu Georgeon’un bir çelişki olarak ileri sürdüğü “Lâiklik hareketi, kendini en katı ortodoks Müslüman gören bir İslâm ülkesinde ortaya çıkmıştır” tespitinin de nasıl olduğunu açıklayıcı mahiyettedir (Aktaran: Georgeon, 2006: 12). Söz konusu durum Cevdet Paşa’nın şu sözlerinde de

⁵¹⁶ Reformun hukuki ve adli konularda en hızlı yapıldığı Tanzimat Dönemi’nde bile İslâm’ın Şer’i hukuku özellikle toplum ve aile konularında yine itiraz edilemez durumdaydı bk. (Lewis, 1998: 103).

kendisini gösterir:

“Geçmiş ile geleceği ayırmak yâni birinin bıraktığı âsârı açıktan açığa ortaya koyup diğerinin vereceği emniyeti dahi layikiyle ta’yin ve tasrih etmek iktizay-ı haldendir” (Cevdet Paşa, 1991: 235).

O halde yeniden şekillenen resmî ideolojide din ve devletin konumlanma biçimi nasıl olacaktı? Söz konusu modernleşme sürecinde din, devlet ve onun yasalarıyla, zihniyet dünyasıyla özdeşleşmek hususunda çözülme ve gerileme yaşadı. Gerçekte Osmanlılar Lewis’in belirttiği üzere şeriatın ve temsilcilerinin tek otoritesini yerleştirmekte ve mevcut olan diğer hukuk ve yargı sistemlerinin işleyişini bertaraf etmekte veya kısıtlamakta daha önceki bütün Müslüman rejimlerinden daha ileri gitmişlerdi (Lewis, 1998: 109). Ancak din/Hanefî Sünnî İslâm bu bağlamda oluşturduğu “*Düzenleyicilik, muhafızlık, meşrulaştırıcılık*” görevlerinden pek stratejik önemi olan ilk ikisini büyük ölçüde kaybetti. Ancak onun toplum üzerindeki güçlü etkisi (Okumuş, 2006: 218-219) modernleşmenin de dinin desteğiyle yapılmasını zorunlu kıldığından bu kez daha güçlü bir şekilde yeniden “*meşrulaştırıcı*”, Batıdan gelen modern anlamda merkezîyetçi bir devlet ve toplum/millet inşa edilmesi baskısı karşısında da farklı mezhebi ve tasavvufî ekolleri Sünnîlik çatısı altında toplayacak “*bütünleştirici*” bir fonksiyonla resmî ideolojideki yerini yeniden tanımlamış ve almış oldu. Böylece Karpat’ın da ifade ettiği gibi merkezi hükümet bir taraftan devlet ve toplumun geleneksel İslâmî karakterini koruduğunu iddia etme, diğer taraftan bu iddianın meşrulaştırıcı etkisinin himayesinde uzun vadeli ve kapsamlı modernizasyon hamlelerine girişme, II. Mahmut, Tanzimat (1839) ve Islahat Fermanı’nın (1856) İslâm’ın devletle özdeşleşmiş olan kadim geleneklerini çiğnediği yolundaki ağır eleştirilere göğüs gerebilme imkanı buldu (Karpat, 2010: 164).

Şu halde din, modernleşme taleplerini ve eylemlerini “*meşrulaştırıcı*”, modern-merkezîyetçilik talepleri doğrultusunda da “*bütünleştirici*” bir unsur olarak resmî ideolojiyi tamamlayıcı ve kenetleyici bir güç olarak bir çimento vazifesiyle yeniden belirmiş oldu. Din ve dinî kurumların tarihin ağır eleştirilerine muhatap kalacağı, İslâm’ın ilerlemeye mâni olduğu iddialarının ayyuka çıkacağı bu dönemde kurtuluş çaresi olarak ileri sürülen hakiki İslâm/Tarihi İslâm ayrımı, aslında hakiki İslâm ile yaşanan Müslümanlık arasında zamanla oluşan ve giderek derinleşen ayrıma işaret etmekte, gerçekte İslâm’ın bilime ve gelişmeye karşı olmadığını izah etmek için önemli bulunmaktaydı (Kara,

2005: 565). Tasavvuf ve tarikatların, geçmişi böyle -tarihi İslâm içerisinde mahkûm eden, menfi- yorumlayan ve geleceğe dönük tek tip ve herkesin anlayabileceği ölçüde basit sade bir din öngören kültürel ve zihinsel projeleri olan bir siyasi anlayış karşısında problem teşkil etmeleri kaçınılmazdı (Kara, 2005: 566). O halde Osmanlı Devleti'nde yaşanacak olan modernleşme-merkezleşme-millîleşme (dinî anlamda tekelleşme) trendi dini/Sünnî İslâm'ın onlara sağladığı meşrulaştırma ile dağınık mezhebi ve özellikle de tasavvufi ekolleri ortak bir dinî zeminde bütünleştirerek devletin modern kaynaşmış bir toplum yaratma amacına hizmet edecekti. Yani burada ortaya çıkan yeni durum modernleşme, merkezleşme ve tekelleşme projeleri doğrultusunda basit, avamın kolayca anlayabileceği, müsamahakar, katı ve sert olmayan yapısıyla herkesin uygulayabileceği, tek tip bir din inancı ve idrakının sosyo-kültürel yaşama yaygınlaştırılmasının teşvik edilmesi idi (Kara, 2005: 564).⁵¹⁷

Bugüne kadar Osmanlı Devleti'nin XIX. yüzyılda uygulamaya çalıştığı sözünü ettiğimiz Sünnîleştirme yani millîleşme (din anlamında) politikalarına dair kapsamlı ve yeterli düzeyde araştırmalar yapılmış değildir. Nitekim özellikle tekke ve tarikatlar üzerinden izah edeceğimiz üzere dönemin kayıtları, kronikleri Sünnîlik temelinde bir Osmanlı milleti oluşturma amaçlı kararlar ve uygulamalarla doludur. Bu politikaların ne kadar başarılı olup olamadığı dönüşümün izlerinin takip edileceği spesifik araştırmalarla ortaya çıkacaktır. Devlet kanaatimize göre bir ümmet projesini öngörmüştü ancak fiili uygulamaları bunu gerçekleştirebilecek güç ve kudretten pek uzaktı.

Bütün bu gelişmeler göz önünde bulundurularak bu bölümde devletin ana siyasî ve politik çizgisini izah için “*modernleşme-merkezleşme-millîleşme/tekelleşme (Sünnîlik temelinde dinî anlamda)*” kavramsal döngüsü kullanılacaktır. Bunların hangisinin hangi oranda baskın ya da başarılı olduğuyla ilgilenmekten ziyade devlet-din, devlet-tarikat ilişkilerinde bu önemli unsurların izleri sürülmeye çalışılacaktır. Bu üçlü for-

⁵¹⁷ Hâlim Sabit Şibay'ın Sebîl-ür-Reşâd Mecmuası'ndaki temsil gücü yüksek düşünceleri geçmişten ziyade geleceğe dönük söz konusu ideolojiye işaret eden bir tercihin dillendirilmesidir: “Biz itikada, amele, muameleye ait bütün ahkâm-ı şer'îye ve diniyenin tarz-ı tatbik ve icrası hususunda bütün bütün yanlış yollara sapmışızdır. İtikadımız birçok hurafeler ile karışmış; ahkâm-ı itikâdîyeden diyerek telkin ve tâlim ettiğimiz, hatta inandığımız birçok şeyler, uzun zamanların, husumetlerin, bozuk siyasetlerin doğurduğu mesaiden ibarettir. Biz bu suretle İslâmiyet'in sade itikadını karşılaştırarak güçleştirmişizdir. Güçleştirdikçe de ruh-ı İslâmiyet'ten, tarik-ı nebevîden bütün bütün tebâ'üd etmişizdir.” (Aktaran: Kara, 2005: 564).

mülasyonun temel baskı ve etki merkezlerinin lâikleşme, sekülerleşme ve kapitalleşme olduğu da yeri geldikçe hatırlatılacaktır. Tekelleşme ya da millîleşme derken de devletin konjonktürel gelişmelere de bağlı olmak kaydıyla zaman zaman artan veya azalan şekilde farklı ekollere sahip çevreleri ve tarikatları Sünnîleştirme politikalarının kastedildiğini belirtelim. Yine izah edilemediği üzere XIX. yüzyılda “*Resmî İdeoloji*” kavramını kullanırken bu ideoloji içerisinde meşrulaştırıcı ve bütünleştirici nitelikleriyle yer alan Sünnî (Hanefî) İslâm’ın kastedildiğini de vurgulayalım.

Son olarak bu bölümde kullanılacak önemli bir kavram da “*tasfiye/tasfiye politikaları*” nitelemesidir. Söz konusu kavram farklı ontolojik ve epistemolojik anlayışa sahip olan tasavvufî çevrelerin kadim teşkilât ve teşrifat usullerinden, yol ve erkânlarından, nihayet dil ve söylemlerinden resmî ideoloji şırına edilmesi ve modernleşmenin ağır baskıları sonucu uzaklaşmalarını izah etmek için tasarlanmıştır. Sonuç olarak “*Tasfiye Politikaları*” tasavvuf ile şeriat, tekke ile medrese, sûfî ile âlim arasındaki mesafenin kısaltılması ve farklılıkların milimize edilmesini öngören siyasi ve ideolojik düşünce ve uygulamalara işaret etmektedir. Kanaatimize göre bu politikalar izah edileceği üzere bizim (mistik-lider) şeyh merkezli dinî topluluklar diye nitelediğimiz tarikatların genetik kodlarını tahrif etmiş ve onu kadim çizgisinden uzaklaştırarak (mistik-lider) şeyh merkezli menfaat topluluklarına (daha modernist daha seküler) dönüştürmüştür. Dolayısıyla “*tasfiye*” ile vurgulanmak istenen tekkelerin kapatılması, tarikatların yasaklanması olmayıp -belki buna kapı aralanması olabilir- onların kadim anlayışlarından soyutlanarak hemen her şey gibi modernitenin hedefleri doğrultusunda yeniden formatlanmalarıdır.

İşte XIX. yüzyılın ikinci çeyreğinden itibaren devlet-tarikat ilişkileri Osmanlı Devleti’nde yaşanan bu ideolojik ve yapısal değişiklikler ile yaşanan gelişmelerin toplum ve tarikatlar üzerindeki yansımaları dikkate alınmıştır. Modernleşme, merkezîleşme ve millîleşme süreci ile yerel eşrafın (ayanın) tasfiyesi, Yeniçeri Ocağı ve Bektaşî tekkelerinin kapatılması, diğer tarikatların otonomik yapılarına son verilmesi başka bir deyişle geleneksel tarikatın tasfiyesi hadiseleri birlikte değerlendirilerek resmin bütününe sırayet edip, Osmanlı siyasî ve ideolojik dönüşümü geniş bir perspektifle ele alınmaya çalışılmıştır.

3.2. Ocak-Tarikat Sarmalının Doğuşu ve Gelişimi

XIX. yüzyılda devlet-tarikat ilişkilerinin ortaya konması hatta devletin din ve dinî müesseseler karşısındaki yeni konumunun anlaşılabilmesi için Yeniçeri-Bektaşî sarmalının oluşumu, gelişimi ve bu sarmalın birlikte tasfiyesine sebep olan siyasîve ideolojik değişim süreçleri iyi anlaşılmalıdır. Konumuz açısından üzerinde durmamız gereken üç mesele vardır. Bunlarında birincisi: Hacı Bektaş-ı Veli ve Bektaşîliğin kökeni meselesi tarikat ilişkilerinde sürekli merkeze konmaktadır; ikincisi: Ocak-tarikat sarmalının nasıl ortaya çıktığıdır. Üçüncüsü: Bu sarmalın varlığının tarihi kayıtlara somut olarak yansıyor yansımadığıdır.

Baba İlyas-ı Horasanî Menâkıbnâmesi'ne göre Hacı Bektaş, Babaî hareketlerinin başlarından biri olan Baba İlyas'ın müritlerinden sayılmakta; aynı şekilde Osman Gazi'nin kayın pederi Ede Bâlî'yi de, Soluca Karaöyük'e çekilen Hacı Bektaş'ın yakın çevresi içinde anmaktadır (Elvan Çelebi, 1995: 169). Aşıkpaşazâde ise Hacı Bektâş-ı Velî'nin yaşadığı dönemde meczup bir şahsiyet olup çok sayıda müridinin de olmadığını ifade etmektedir.⁵¹⁸ Aşıkpaşazade'nin döneminde etkin gruplar olarak zikrettiği Ahiyan-ı Rum, Baciyan-ı Rum, Abdalan-ı Rum ve Gaziyân-ı Rum'dan Hacı Bektâş-ı Velî'nin Abdalan-ı Rum dervişleri içerisinde kabul edildiği anlaşılmaktadır.⁵¹⁹

Ocak, Vilâyetnâme'ye dayanarak Hacı Bektâş-ı Velî'nin hem Ahmed Yesevî hem de Kutbeddin Haydar geleneklerini şahsında yaşatan bir Haydarî şeyhi olduğu söylenebilir kanaatindedir. Elvan Çelebi, Eflâkî ve Aşıkpaşazâde'nin verdiği bilgilerden ise onun Baba Resul'ün, yani bir Vefâî şeyhi olan Baba İlyas-ı Horasanî'nin halifesi olduğu anlaşılmaktadır (Ocak, 2011a: 177-179; Elvan Çelebi, 1995: 169-170). Bu metinlere göre böylece Hacı Bektaş-ı Veli büyük bir ihtimalle Haydarîlik tarikatının bir mensubu olarak Anadolu'ya gelmiş ancak sonra Baba İlyas-ı Horasanî çevresine girerek Vefâîlik tarikatına intisab etmiş olması muhtemeldir (Ocak, 2012: 175). Köprülü, Hacı Bektâş-ı

⁵¹⁸ “Bu Hacı Bektaş Hazreti'nün bunca müridi ve muhibbi vardır, bunların biatleri ve silsileleri nereden olur? Cavab: Hacı Bektaş, Hâtûn Ana'ya ismarladı nesi var ise. Kendü bir meczûb, budala aziz idi. Şeyhlikten ve müşidlikden fariğ idi. Abdal Musa dirler idi, bir derviş var idi. Hâtûn Ana'nun muhibbi idi...” (Aşıkpaşazade, 1992: 165).

⁵¹⁹ “Abdalan-ı Rum denilen grubun bu dönemde Anadolu'ya gelerek uç bölgelere kadar sokulan Yesevî, Haydarî, Vefâî, Kalenderî ve Babaî şeyh ve dervişlerinden oldukları söylenebilir.” (İnalçık, 2012: 22-23).

Velî'nin Yesevî müridlerinden olma ihtimali üzerinde durmuş ancak bu dönemde henüz Bektaşî tarikatı kurulmadığı için bu durumun tarikat ile Yesevîlik arasında bir bağın olması anlamına gelmeyeceğini ifade etmiştir. Jacob'a atıfta bulunan Köprülü, Bektaşîlik hakkındaki tetkiklerinde bu tarikatın 922 (M. 1516)'da ölen Balım Sultan tarafından kurulduğunu ve bu tarikate kati olarak XVI. yüzyıl başlarından itibaren rastlanıldığını belirtmiştir (Köprülü, 2013: 128).⁵²⁰

Son tahlilde “Bektaşîlik’in bu tarihsel gelişimi XIII. yüzyıldan başlayıp XIV. yüzyılda gelişerek süren ve XV. yüzyılın sonlarına kadar uzanan teşekkül devresi; XVI. yüzyılın başından yani Balım Sultan’dan zamanımıza kadar devam edegelen ve asıl bilinen Bektaşîliği temsil eden devre olmak üzere iki safhada yaşanmış görünmektedir.” (Ocak, 1995: 374; Melikoff, 2011: 54). Birge ise tarikatın örgütlü bir yapı olarak ortaya çıkışını XVI. yüzyılda Balım Sultan ile başlatarak Köprülü’yle birleşmiştir (Aktaran: Yıldırım, 2010:153-189). Birge’nin bu çıkışı zamanla genel bir kanaate dönüşmüştür. Ancak Yıldırım, Birge’nin Bektaşî monografisinde Kızıldeli’ye (Seyyid Ali Sultan) bahsettiği rolün son derece yetersiz olduğunu belirterek, Kızıldeli’nin Bektaşî tarikatının teşkilatlanmasında hiç de küçümsenemeyecek bir etkiye sahip olduğunu ileri sürmüştür (Yıldırım, 2010:153-189). Bütün bu gelişmeleri Osmanlı’nın erken dönemlerinde Bektaşîlik ile Yeniçeri Ocağı (ilk dönemler için güçlü ya da zayıf bir bağ olması fark etmez) bağlantısı ile birleştirdiğimizde Birge’den ziyade Yıldırım’ın yorumlarının daha doğru olduğu ortaya çıkacaktır.⁵²¹ Her ne kadar Aşıkpaşazade tevarihinde Hacı Bektâş-ı Velî’den meczup, halktan kopuk, silik bir derviş olarak bahsetmesi kafaları karıştırırsa da en azından Hacı Bektâş-ı Velî olmasa bile onun halifeleri teşkilatlanma ve halk nazarında popülerleşme konularında mesafe katetmiş olmalıdırlar.⁵²²

⁵²⁰ Yıldırım, bu konuya ihtiyatla yaklaşmakta ve tarikatın kuruluş evresini daha öne çekmektedir. Seyyid Ali Sultan ve Bâlim Sultan arasındaki bağlantının ortaya konması Seyyid Ali Sultan’ın Bektaşî geleneğinin oluşmasında etkili olan öncü isimler arasına soktuğu gibi birbirini takip eden bu iki Bektaşî şeyhinin tarikatın kuruluş ve teşkilatlanması aşamasında Osmanlı padişahları ve beyleri ile olan iyi ilişkiler kurdukları devletin de bu teşkilatlanmayı desteklediğini göstermesi açısından önemlidir. Seyyid Ali Sultan ile Balım Sultan arasındaki bağlantılar hususunda bk. (Seyyid Ali Sultan, 2007: 34-35).

⁵²¹ Yıldırım’ın Kızıldeli’nin Bektaşî Tarikatının oluşumunda ki rolü hakkında geniş değerlendirmeleri için bk. (Yıldırım, 2010: 153-189).

⁵²² Yıldırım, Aşıkpaşazade’nin Hacı Bektâş-ı Velî hakkında verdiği bilgilerin zorlama ve kasıtlı söylenmiş olabileceği üzerinde durmaktadır. Ona göre, Baba İlyas’ın ölümü ile birlikte Babai hareketi

Böylece Hacı Bektaş-ı Veli kültürünün geliştirilmesinde Abdal Musa ve Seyyid Ali Sultan'ın mühim bir rol ifâ ettiği, Bâlim Sultan'ın ise bu kültü sistemleştirerek birtakım adâp ve erkân ile daha da kurumsal hale getirdiği söylenebilir. Zaten Bâlim Sultan'ın Bektaşîlik inancına dâhil ettiği on iki İmam kültü bir bakıma o dönemde giderek özellikle Osmanlı Kızılbaş toplulukları üzerinde tesirini artıran Şîlik'in etkisini kırmaya yönelik bir adım olduğu izlenimi yaratmaktadır. Diğer taraftan Balım Sultan ile “*mücerretlik*” anlayışı kurumsallaştırılmak suretiyle tarikatın belli bir soya dayanmasının yani çelebiler elinde yerel bir güç merkezi haline gelmesinin önüne geçilmek istendiği anlaşılmaktadır (Varol, 2011: 16; Melikoff, 2011: 22, 40-42; Gölpınarlı, 1977: 790-794). Zira bu merkez tekkesinde Hacı Bektaş'ın soyundan geldiğine inanılan bir şeyhin dergâhta her daim bulunduğu düşünülecek olursa otoritenin bölündüğü anlaşılacaktır.⁵²³ Bu durum Balım Sultan hamlesinin devlet ile Bektaşîlik arasında siyasi, politik anlamlar da içeren kapsamlı bir proje olduğu anlamına gelmektedir

Ortaya atılan itikadî problemlere gelince; Köprülü, Kızılbaşlık-Bektaşîlik gibi tairfelerin teşekkülünde Babailer hareketini mühim bir başlangıç saymak gerekir kanaatinde olduğunu belirtir. O Anadolu'daki ehl-i sünnet itikadına muhalif rafz ve itizâl hareketlerine hatta Şeyh Bedreddîn hadisesinin köklerini de burada aramak gerektiğini düşünmektedir (Köprülü, 2013: 207).⁵²⁴ Bizim kanaatimize göre Hacı Bektaş-ı Veli'nin itikadî inancını oluşturan kültler o dönemde Anadolu'ya gelen konar-göçer ya da henüz yerleşikleşmiş Türkmenlerin millî dinleriyle İslâmiyeti senkronize ederek ortaya çıkarttıkları

ikiye ayrılmış birincisini bizzat kendi soyundan gelen babalar ikincisini ise Hacı Bektaş-ı Veli'nin önderliğini yaptığı grup temsil etmiştir. Osmanlı'nın kuruluşunda başat bir rol oynayan birinci kol Osmanlı Devletinde özellikle kentlerde iskân edilen Türkmenler arasında yer alarak zamanla Sünnî bir karaktere bürünmüştür. Aşıkpaşazade'nin tevarihini Babaî-Vefaî halifelerinin özellikle Baba İlyas'tan bu yana gelen onun ailesinini Osmanlı'nın kurulup gelişmesindeki rolünü anlatmak için yazıldığını öne süren İnalçık'a katıldığını bildiren Yıldırım, bu nedenle Aşıkpaşazade'nin objektif olmayacağı kanaatinde olduğunu belirtmiştir (Yıldırım, 2009: 107-146).

⁵²³ “Hacı Bektaş Veli'nin evlenip evlenmediği meselesi Bektaşî çevrelerde tartışmalı bir durumdur. Hacı Bektaş'ın soyundan olduğu iddia edilen kişilere Çelebi denilirken, Hacı Bektaş'ın evlenmediği ve “mücerret” yani bekâr yaşadığını ileri sürenler ise bu gelenek içerisinde “Babagân” kolu diye tabir edilmiştir. Bâlim Sultan'ın Hacı Bektaş'a tayini ile mesele idari, politik ve ekonomik bir çehre kazanmıştır. Alevi ve Kızılbaş zümreler genelde Çelebi'ye bağlılık gösterirken, şehir Bektaşîliği ise Babagân koluna bağlılık göstermiştir. Aynı zamanda Çelebi ve Babalar arasında çekişmeler de yaşanmaya başlamıştır” (Varol, 2011: 16; Gölpınarlı, 1977: 790; Ahmed Rıfki, 2013: 17-18).

⁵²⁴ “Yine bu dönemde (XIII. Yüzyıl) Anadolu'da Barak Baba ve Süleyman Türkmânî gibi birtakım tanınmış Türk mutasavvıflarının da tasavvuf perdesi altında çok serbest birtakım fikirler ve düşünceler vaaz ettikleri bilinmektedir” (Köprülü, 2013: 208-209).

eklektik yapıdan ayrıca bir şey değildir.⁵²⁵ Aşıkpaşazade'nin o dönemlerde etkin olarak öne sürdüğü gruplardan Ahıyan-ı Rum dışında kalanlar doğrudan bu Türkmen toplulukları içerisinde yaşayan babalar, şeyhler, dervişler ve gaziler iken Ahiliğin de öteden beri Şîî akidelere yakın inançlar taşıması (Melikoff, 2011: 38)⁵²⁶ bütün bu gurupların henüz Kitab-i İslâm'dan uzak bir yerde durduklarını göstermektedir. Bektaşilik gezgin dervişlikten yerleşik bir tarikata dönüştüğü oranda yerleşikleşmeye, şehirleşmeye ve daha elit bir kültü ifade etmeye başlayarak içinde doğup geliştiği Türkmenlerin (Alevilerin)/halk İslam'ının inanç kültürlerinden uzaklaşmıştır. XVI. yüzyıldan ve Balım Sultan'dan başlayarak bazı bölgelerde, öncelikle Anadolu'da ve ardından daha çok Balkanlarda Osmanlı yönetimi ile iç içe olan ve onlarca yönlendirilmesi muhtemel olan Bektaşî dervişlerce kurumsallaşan bu tarikat (Melikoff, 2011: 54)⁵²⁷ böylece başta Kızılbaş toplulukları olmak üzere Kitab-i İslâm'ın dışında kalan çevreleri Safevi şeyhlerinin güdümünden kurtararak Osmanlı resmî ideolojisi içerisine çekmekle görevlendirilmiştir. Bu dönemde Bektaşî topluluğunun halk İslâm'ından çok Resmî İslâm'a⁵²⁸ daha yakın-katı Sünnîlik bağ-

⁵²⁵ “Aşıkpaşazâde'nin Abdalan-ı Rum diye tanımladığı bu babalar Anadolu'ya yayılarak büyük bir grup oluşturmuşlardır. Onlar “kutbiyye” inancında olup her devirde kutbu'l aktâb sayılan bir kutsal velinin, Orta Asya şamanları gibi cezbe halinde Tanrı ile sürekli ilişki içinde olduğunu ve saltanat işlerinin de onların kontrolünde bulunduğunu iddia ederler. Toplumda, özellikle göçer Türkmenlerin, haksızlığa uğrayanların hakkını almak için gerekirse devlete karşı isyanında öncülük ederlerdi. Şeyh Bedreddin (1416), Otman Baba (Fatih dönemi), Şah Kulu (1526-27) bu tip dervişlerdendir.” (İnalçık, 2012: 23).

⁵²⁶ Ahilerde, Şîî etkinin hakim olduğu ve pirlininin de Selman-ı Fârisî olduğu belirtilmektedir. Selçuklulardan sonra Ahiler, Ankara'da kısa süreli bir Ahi devleti kurmuşlardır. Yönetimleri sona erdikten sonra aralarında sıkı ilişkiler bulunan Bektaşîlere katılmaya çalışmışlardır. Bektaşîlerin Selman-ı Fârisî'ye saygılarının Ahilerden kaldığı ileri sürülmektedir. Bundan başka Sülûk merasimlerinde bele kuşak bağlama âdeti, içme ve başka adetler Bektaşîlere, Ahilerden geçtiği kaydedilmiştir. Melikoff'a göre Ahilerin katılımı ile o zamana kadar az çok fark edilen Şîî etki, daha belirginleşmiştir (Melikoff, 2011: 38).

⁵²⁷ Babinger'e göre Osmanlı Devleti'nin kuruluş evresinde Mevlevî ve Hacı Bektaşî Velî tarikatları Anadolu'da hızla yayılmaktaydı. Bektaşîlik için bu durumun XV. yüzyıl ile birlikte olabileceği görüşünde olduğumuzu belirttikten sonra Osmanlı yönetiminin giderek yaygınlaşan Bektaşîlikten bir çok meselede yararlanarak güç kazanmak istemiş olduğu söylenebilir (Aktaran: Köse, 2009:196); Ancak Babinger'in bu sözlerinden Anadolu tasavvuf cereyanlarının bu dönemde bu iki tarikattan ibaret olmadığı Suriye, Irak, Azerbaycan ve Horasan sahâlarının da buna ilhakı icap ettiği, -dolayısıyla birçok tarikatın bu dönemde Anadolu'da görüldüğü- göz ardı edilmemelidir bu hususta bk. (F. Köprülü, 2005: 13, 17).

⁵²⁸ Söz konusu olan olabildiğince soyut bir o kadarda birbirine içkin ve geçkin olan Osmanlı toplumunun dini inançları ve inanç sistemleri olunca sıklıkla kullanılan Ortodoks, Heterodoks, Heresy gibi Avrupa tarihi ile özdeşleşmiş net ve somut anlamlar çağrıştıran kavramların kullanılmasının doğru olmadığı kanaatindeyiz. Zira bu durum akademik dünyada zaman zaman rastlanan teorik kurgular ve o teoriyi besleyen sembolik bir dil icat etme ve sonrada bütün bir gerçekliği bu teori ve kavramlar ile izah etmek adına olayları olması gereken mecrağından kopararak başka bir şeye dönüştür-

lamından ziyade en azından sosyal ve politik açılardan- olduğu söylenebilir.⁵²⁹

Bu devrede Bektaşîliğin hem teşkilâtlanma süreci hızlanmış hem de devletin resmî himayesi altına girilmiştir (Ocak, 1995: 378). Özellikle Bektaşîliğin Nakşebendîlik, Halvetîlik ve Mevlevîlik gibi bir konuma yükseltilerek Osmanlı toplumunun bütün katmanlarına ulaşarak ağlarını genişlettiği böylece Bektaşîliğin ehlileştirilerek “*Osmanlı ve İslâm medeniyeti yürüncesi*”ne yaklaştırıldığı (Varol, 2011: 17), dile getirilmiştir ki bu durum II. Mehmet zamanından beri sürdürülen devletleştirme girişimlerinin Bektaşîler üzerinde de -Sünnî ekolden gelen tarikatlar kadar olmasa da- sonuç verdiğinin açık bir göstergesidir. Bu durum bir yere kadar Bektaşîlerin iç içe yaşadıkları Sünnî kesimlerle yaşadığı etkileşime de bağalanabilir.

Ancak esas itibarıyla Bektaşîlik’in daha ilk yerleştiği zamanlarda bile bâtinî bir mahiyet aldığı da göz ardı edilmemelidir. Köprülü’nün tabiriyle Babailik, Ahilik, Abdalılık gibi üç çeşit mesleğin karışmasından hâsıl olduktan sonra Hurufîlik’in de tesiri altın-

me hatasına düşmemize yol açmaktadır. Diğer taraftan da bu tür keskin sınıflandırmalar daha başından araştırmacıların önlerindeki konuyu/problemi, bilgi ve bulguları herhangi bir kalıba sokmak suretiyle olaylara o kalıbın dar perspektifiyle bakma dolayısıyla analitik düşünce ve araştırma girişimlerine ket vurulmasına yol açmaktadır. Kaldı ki mesele dini inançlar olunca bir de Anadolu gibi gelenlerin-gidenlerin ve kalanların birbiriyle hem hal olduğu bir coğrafya da Ortodoks olanla heterodoks olanı, heresy olanla olmayanları birbirinden ayırmak pek mümkün olmayacaktır. Yani ortada söz konusu adlarda ve kıstaslarda homojen gruplar arayanlar yanılacaklardır. Mesela, bugün bile Alevi-Sünnî karışık köylerde yaşayan ve nihayet birbirleriyle sosyo-kültürel olarak aynı atmosferi paylaşan topluluklar nereye konacaktır? Ya da bugün Alevi köylerde bulunan Orta Asya inanç kültürünün kalıntıları olduğu aşikâr olan inançların aynısını, benzerlerini -al basması, uğur gibi- gördüğümüz Sünnî köyleri, beldeleri nereye konacaktır? İşte bu ve buna benzer pek çok soru böylesi bir sınıflandırma da arada kaynayıp gitmektedir. Ocak’ın bu konuda bunların yerine yeni bir şey önerilemediği yolundaki yakınması ise böylesi sınıflandırmalara gitmek mecburiyetindeyiz sorusunu akla getiriyor. Cevap ise evet! En azından belli oranda araştırma ve incelemelerin istikamet bulması açısından evet. Ancak bu sınıflandırma oldukça soyut ve sınırları flu kavramlar aracılığıyla yapılmalıdır. Mesela, Resmî İslâm-Halk İslâmı gibi daha genel kavramlar kullanılabilir. Resmî İslâm’ın dar ve devlet tarafından ideolojinin bir parçası haline getirilen İslâm’ı kast ederken, Halk İslâm’ı derken de söz konusu ideolojikleşmiş İslâm’ın dışında kalan ve birbiriyle birçok konuda sınırları zaman zaman birbirine geçmiş Sünnî, Kızılbaş/Alevî, Bektaşî, Hurufî, gibi bütün kesimleri düşünebiliriz. Kaldı ki yukarıdaki terminolojiyi en çok kullanan araştırmacılardan birisi olan Ocak da “*halk İslamı*” kavramıyla sadece heterodoks çevrelerin kast edilmesinin yanlışlığının altını çizerek bu kavramın daha geniş kesimleri ifade ettiğini belirtmiştir. Öyle ise Halk İslam’ı gibi geniş bir kavram bile bir kesime, zümreye indirgenebiliyorsa yukarıdaki kavramların doğrudan sanki böylesi homojen inanç grupları varmışçasına bir takım çevrelere teşmil edilmesi pek isabetli görünmemektedir (Ocak, 2011c: 104).

⁵²⁹ Ancak burada Ocak’ın da belirttiği üzere milliyetçi muhafazakâr tarihçiliğin bir tezi olan Bektaşîliğin başlangıçta Sünnî bir karakter taşıdığı ancak bu durumun Bâlim Sultan tarafından bugün bilinen hüviyetine sokulduğu iddiası yanlıştır ve bizim söylemek istediğimiz şey de bu değildir (Ocak, 2012: 174-175).

da kalan bir tarikat bundan başka bir karakter alamazdı (Köprülü, 2013: 321).⁵³⁰ Fakat diğer yandan da Osmanlı Devleti ile Bektaşî yakınlaşmasının bu Batınî yön üzerinde bir fren ve otokontrol görevi üstlendiğini de göz ardı etmemek gerekmektedir. Kaldı ki çadırdan saraya ve şehre doğru tekâmül eden Osmanlı Devleti, Bektaşî babalarını da yanlarında götürerek onları şehirlerde kurdukları tekkelere hatta hassa ordusunun göbeğine yerleştirmiştir. “Osmanlı’nın bu ilk dönemlerinde tarikata mensup dervişlerle ilk Osmanlı sultanları arasındaki sıkı bağlar sebebiyle yönetimin ayrıcalık tanıdığı bir tarikat olmuştur.” (Melikoff, 2011: 207). Bu durum, tarihi ocak-tarikat sarmalının hangi güçlü siyasi ve politik süreçler eşliğinde geliştiğini göstermesi açısından pek önemlidir.

Bektaşîlik ile Yeniçeri Ocağı arasındaki münasebetlerin ortaya çıkması hususuna gelince buna dair farklı görüşler mevcuttur. Öyleki, bu iki zümre arasında ocağın kurulmasından itibaren ilişkilerin sıkı bir şekilde başlamış olmasından tutunda ikisi arasındaki bağın sadece görünüşte olduğuna kadar farklı görüşler ileri sürülmüştür. Meselâ Noyan’a göre Orhan Gazi, Baki Öz’e göre I. Murat dönemlerinden itibaren Yeniçerilerin teşkilatlanması ile birlikte Bektaşîlikle ilişkisi de başlamıştır (Aktaran: Köse, 1999: 199). Melikoff ise Hacı Bektâş-ı Velî’nin şahsiyeti ve O’nun dönemindeki etki gücü konusunda Aşıkpaşazâde’yi aynen takip etmiş, O’nun “*yaşamı süresince büyük ehemmiyet elde etmemiş olması gerektiğini bilmek zorundayız.*” diyerek bu konudaki görüşünü kesin olarak ifade etmiştir. Ancak Yeniçeri-Bektaşî ilişkisini ise Bektaşî derviş ve halifelerinden ziyade Oruç Bey’e atıfta bulunarak bir derviş hayatı yaşamaya karar veren Ali Paşa ile Orhan Gazi arasında geçen bir kıssaya yani Ali Paşa’nın gayretine teşmil etmiştir. Melikoff, Orhan Gazi döneminden itibaren Bektaşîliğin o dönemde aktif olmadığını belirtse de Yeniçeri-Bektaşî ilişkisinin başlamış olduğu kanaatindedir (Melikoff, 2011: 203; Köse, 2009: 199). Faroqhi ise “*İstanbul ve Kahire dışındaki yeniçerilerin Bektaşîlerle çok fazla bir bağlantısının olmadığı görüşündedir. Hatta Bektaşîliğin XVI. yüzyılda büyüyüp gelişmesinde yeniçerilerin hiçbir etkisinin bulunmadığını da belirtmektedir*” (Aktaran: Köse, 2009: 199; Melikoff, 2011: 202-203). Faroqhi’nin bu yorumu Es’ad Efendi’nin Bektaşîlerin kendilerini yeniçerilere intisap ettiği yolundaki gö-

⁵³⁰ Bu eklektik yapı Bektaşî edebiyatının ortaya çıkmasında ve olgunlaşmasında da etkili olmuştur. “Bektaşî Edebiyatı Aruz vezni ve o Şiir tarzını Hurufî ve Kalenderîlerden hece vezni Yunus-Kaygusuz tarzını da Abdallardan almıştır. Babâlik, Ahîlik, Kızılbâşlık, Haydarîlik de bu edebiyata etki etmiştir” bk. (Köprülü, 2013: 323, 324).

rüşüyle (Es'ad Efendi, 2005:179), birlikte yorumlandığında en azından yeniçerilerin Bektaşîlerle değil daha çok Bektaşîlerin kendilerini yeniçerilik ile ilişkilendirdikleri söylenebilir. Yeniçeri Ocağı'nın, bizzat Hacı Bektâş-ı Velî ile bir bağlantısı olamayacağını belirten Uzunçarşılı ise bu birlikteliğin başlangıcı hususunda kesin bir tarih verilemeyeceğini ancak XIV. yüzyıl sonu XV. yüzyıl başlarında başlamış olabileceğini belirtmiştir (Aktaran: Köse, 1999: 200).

Burada bu dönemde Osmanlı Devleti aşiretten devlete doğru yeni evrilmekte olduğundan, içinde bulunduğu toplumsal tabanın dini ve mistik düşünceleriyle iç içe olduğu göz ardı edilmemelidir. Yani Bektaşîlik o dönemde neydi ki Osmanlı toplumu hatta hanedanı Bektaşîlikten uzak olsun? Ya da Osmanlı'nın dini ve kültürel yapısı neydi ki Bektaşîlik bunun dışında kalsın?⁵³¹ Kaldı ki Bektaşîlik o dönemde bir tarikat olarak teşekkül etmiş bile değildir. Bu zaviyeden bakarak birinci görüşü ele alacak olursak, Osmanlı kuruluş evresinde yaşanan büyüme sarmalı içerisinde devlet-tarikat birlikteliğinin aynı çizgide olduğu, gazi dervişlerin gerek fetihlerde gerekse yeni fethedilen yerlerin iskânında aktif rol aldıkları; diğer taraftan da yaşadıkları sosyo-ekonomik, sosyo-kültürel hayatın benzer koşullarda ve çevrelerle özdeşleşmiş bir aynılıkta olduğu dikkate alınırsa,⁵³² bu dönem için gerek Yeniçeri-Bektaşî yakınlaşmasını gerekse diğer şeyh ve dervişlerin devlete yakınlığını uzak bir ihtimal olarak görmemek gerekir. Her ne kadar bu sarmalın birbirini kuvvetle sarması, sonraki dönemlerde oluşmuşsa da en azından başlangıçta bu tür bir birliktelik kuvvetle muhtemel görünmektedir. Ancak bu görüşteki eksiklik söz konusu birlikteliğe, tarihi kayıtlara dayanmaksızın haddinden fazla anlam yüklenmesidir.

Ocak-tarikat birlikteliğini görünüşte bir beraberliğe indirgeyen görüş ise -ki bu durum tarikatların ideolojik algıları ve yapısal özellikleriyle bağdaşır bir durum değildir- herhangi bir tarikatın bir yere nüfûz etmesinin görünürde kalması pek mümkün olama-

⁵³¹ “Birge Hacı Bektaş'ın erken Osmanlılarla ilişkisi ve Yeniçeri Ocağı'nın kurulmasındaki rolü hususunda Aşıkpaşazade'nin dışındaki kaynakları daha fazla benimsemektedir. Ona göre şeyhin bizzat kendisinin önce Yaya Ocağı sonra da Yeniçeri Ocağı'nın kuruluş sürecinde yer alması kronolojik olarak mümkün olmasa da müritlerinin bu süreçlerde etkin olması kuvvetle muhtemeldir. Birge daha da ileri gidip Orhan'ın kardeşi Alaeddin Bey'in Bektaşî olduğu görüşünün yabana atılmaması gerektiğini ileri sürmektedir.” (Aktaran: Yıldırım, 2009: 113).

⁵³² Bu konuda bu dönemde gazi dervişlerin, abdalların başta fetih, iskân ve güvenlik olmak üzere birçok konuda devletle iç içe bir öncü birim gibi hareket ettiği hakkında bk. (Barkan, 1942: 279-304).

yacağından isabetsiz görünmektedir. Ancak daha çok payitahta ve şehir merkezlerinde yoğunlaşan Bektaşî tekkeleri ile taşra yeniçerileri arasındaki bağlantının zayıf olması durumu ise dönemin şartları açısından doğal bir durumdur. Aşağıda da birtakım belgelerle izah edileceği üzere Yeniçeri-Bektaşî sarmalı XIX. yüzyıla çok güçlü bir şekilde girmiş gözükmektedir. Ancak bunun ne zaman ve nasıl bu hali aldığı meselesine dair tartışmalar, şimdilik eldeki bulguların yetersizliği nedeniyle sürecek görünmektedir.

Kanaatimize göre yeni kurulan bu ocağın Bektaşîlikle hem hal olmasında, hatta güçlü bir bağ ile içkinleşmesinde pratik, pragmatik, siyasî ve sosyolojik başka sebepler daha aranmalıdır. Zira Rumeli fütühatı içinde bizzat bulunan Türkmen babalarının⁵³³ geniş, serbest düşünceli, müsamahakâr dini algılarının, yeni yerleştikleri Balkan topluluklarıyla kaynaşmalarında, en azından Türklere ve Müslümanlığa karşı olan kaygı, korku ve şüphelerinin azalmasında etkili olması kuvvetle muhtemeldir. Öyle ise, devletin bu topluluklar arasından çocuk toplayarak oluşturduğu bu ocağı, öteden beri bildikleri İslâm'ın daha geniş ve serbest yorumu olan halk İslâmlığı aracılığıyla sisteme adapte etmeyi yeğlediklerini düşünmememiz için hiçbir sebep yoktur. Bu senkretik Türkmen halk inançlarının Hıristiyan çevrelerle sıkı ilişkiler kurduğu hatta eski Hıristiyan azizlerin, Müslümanlaştırılarak Türkmenlerin ziyaretgâhına dönüştüğü, kimi yerlerde aynı azizin mezarının hem Müslüman hem de Hıristiyan çevrelerce takdis edildiği, bazı kiliselerin zamanla tekkelere çevrildiği düşünülürse, devletin bu dini ve kültürel hoşgörü ikliminin bir parçası olarak bundan faydalanmak istemiş olabileceği akıllarda tutulmalıdır.⁵³⁴

Zira bu yabancı topluluklardan gelen devşirmelerin dini inançlarından onları zamanla vazgeçirecek ve yukarıda izah ettiğimiz üzere yumuşak bir geçişi sağlayacak bir tarikat olarak Bektaşîlik kendiliğinden ön plana çıkmış olmalıdır. Nitekim Melikoff da bu asker ocaklarının, yeni alınan ülkeleri İslâmlaştırmakla görevli bir dervişler tarikatına bağlanışının açıklaması buradadır demektedir. Böylece Bektaşîler, yeni alınan ülkelerde

⁵³³ Sarı Saltuk, Hacı Bektaş, Abdal Musa, Kaygusuz Abdal, Seyyid Ali Sultan, Otman Baba ve Demir Baba menakıplarına genel olarak baktığımızda hemen hepsinin gazi derviş profilinde olup fütühatçı ve aktivist bir irşad anlayışı ile hareket ettikleri görülmektedir.

⁵³⁴ M. Balivet'in Şeyh Bedreddin ve müritlerinin Balkanlarda'ki Hıristiyan din adamları ve halk kitleleriyle olan ilişkilerini ortaya koyan çalışması için bk. (Balivet, 2000: 62-74); Müslüman ve Hıristiyanların ortak olarak takdis ettikleri mezarlar ve türbeler için bk. (Ocak, 2011c : 32-33, 64; F.W. Hasluck, 2012: 66-101).

Osmanlı propagandasının aracı olmuşlardır. Tarikatın Balkanlarda ve Arnavutluk'ta gelişmesinin sebebi de bu durum olmuştur (Melikoff, 2011: 101-102). Burada dini ve kültürel kodların görece uyuşması ile fütihatçı Bektaşî dervişlerinin savaş için kurulan yeni orduyu disipline etmek ve fütuhata yöneltmek için ön plana çıkarıldığı da ileri sürülebilir.⁵³⁵ Nitekim Busbec, sanki bu duruma işaret ederek şöyle demektedir:

“Aslında bunların yeniçeri olduklarını bana söylememiş olsalardı bunları bir Türk din adamı, bir tarikat dervişi zannedecektim... Bunların gittikleri yerde dehşet saçan o ünlü yeniçeriler olduğunu anlayamazdınız.” (Aktaran: Köse, 2009:196).

Bektaşîliğin bir tarikat olarak henüz oluşum sürecini yaşadığı zaman dilimi ile Rumeli'nin fethinin tarihi seyri arasındaki paralellik, bu durumun bir izahı gibidir. Zira tarikatın ilk temel taşlarını koyduğunu düşündüğümüz Abdal Musa'nın Batı Anadolu'da Orhan Gazi yanında, neredeyse Rumeli fethiyle özdeşleşen ve “*Rum ilinin şahı ya da kutbu*” gibi ünvanlarla anılan Seyyid Ali Sultan'ın Yıldırım Bayezid döneminde Rumeli fetih hareketleri içerisinde görülmeleri bu durumun bir göstergesi olsa gerektir.⁵³⁶ Balım Sultan'ın tarikatı tam anlamıyla teşkilâtlandırıp inşa ettiği zamanda bile dikkat etmemiz gereken şeyin hâlâ tarikatın Rumeli'de geliştiği gerçeğidir. Diyebiliriz ki Bektaşîlik her ne kadar Solucakarahöyük'te Hacı Bektaş (aslında Kadıncık Ana) ile başlamışsa da tarikatın doğuşu, yayılışı, kurumsallaşması Batı yönünde fetih hareketleriyle birlikte olmuştur.

Bektaşîliğin Yeniçeriler ile ilk ilişkilendirilmesi meselesine dair tarihlendirmelere gelince, bu durum daha çok Abdal Musa ile Orhan Bey arasında geçtiği ileri sürülen

⁵³⁵ Balıvet, bu hususta Ege Adalarında yaşayan ve Osmanlı coğrafyasına gidip gelen Hıristiyan rahiplerinden de örnekler vererek iki taraf arasında iyi ilişkiler tesisi edildiğini, hatta Hurufî dervişler aracılığıyla Müslümanlık ve Hıristiyanlığın eş değer olduğunu ulu orta ilan ettiklerini bütün bu zemin üzerinde Bedreddin'inde benzer inançları yaymaya çalıştığını belirtmektedir (Balıvet, 2000: 69-70). Bütün bu gelişmeler tasavvufî cereyanlar ile gayrimüslim teba arasında belli oranda bir ön kabulün oluştuğunu göstermesi açısından önemlidir.

⁵³⁶ Gör pirim küffara netti neyledi/ Şehr horozlarına dua eyledi...

Pir Sultanım eydür sancak getiri/ Zemheride gonca güller bitiri

Kalenin altın üstüne getiri/ Rum'un fethin eden Şah Kızıldeli

Pir Sultan'a ait bu dizeler Kızıldeli'den çok sonra yazılması O'nun Bektaşî gelenek tarafından önemsenerek takdis edildiğini göstermektedir. Ayrıca ona atfettikleri Rumeli fethindeki büyük rol ise Rumeli gaza ve fütuhattındaki esas amilin Bektaşî babalarının gayret ve kerameti olduğunu göstermek için olmalıdır (Öztelli, 2012: 176-177; Seyyid Ali Sultan, 2007: 28).

hadiselere dayandırılmaktadır (Ahmed Rıfkı, 2013: 159).⁵³⁷ Bunun en belirgin örneklerinden birisi Bursa'nın fethi esnasında Abadal Musa ile Yeniçerilerin aynı başlıktan giymiş olmaları meselesi olup bu başlığın menşei tartışmalarıdır (Aşıkpaşaoğlu, 1992: 165-166; Bayram, 2008: 83-84). Bu başlığın Anadolu Bacıları tarafından Kırşehir'deki Külahduzlar Mahallesi'nde imal edilen *bükme elif-i taç* külahlardan olup, Abdal Musa'nın başında olduğu ve yeniçerilerin ondan görerek giymeye başladıkları ileri sürülmüştür. Ahilerin katliama tabi tutulması, Orta Anadolu şehirlerinin tahribata uğraması sonucu Ahilerle birlikte Bacıların da uç bölgelere göç ettiği ve sanatlarını burada sürdürdükleri belirtilmiştir (Bayram, 2008: 83-84).

Aşıkpaşazâde'nin eserinde ise yeniçerilerin giydiği başlık ile ilgili olarak “*Bir yeniçeriden bir eski börk diledi. Bir eski börk verdiler. Abdal Musa bunu başına giydi. Seferi onlarla beraber yaptı. Seferden dönünce memleketine gitti. Başında Yeniçeriden aldığı börk vardı. İşte bende gaziler tacını giyip geldim*” diye haylıca da övündü. Halk bunun adı nedir diye sordu, O da ‘*Buna bükme elif-i tac derler*’ diye cevap verdi.” denilmektedir (Aşıkpaşaoğlu, 1992: 165-166). Bu sözleriyle Aşıkpaşazâde, yeniçerilerin giydiği börkün ocağa Hacı Bektâş-ı Velî vasıtasıyla geçtiği fikrine karşı çıktığı gibi tam tersi Bektaşîlerin yeniçerilerden etkilendiklerini ifade ederek belki de Es’ad Efendi’nin yukarıda zikredilen benzer görüşünün tarihi menşesine işaret etmektedir. Diğer Osmanlı kroniklerinde de yeniçerilerin giydiği “*ak börk*”ün menşei Orhan Gazi’nin kardeşi yine bir derviş olan Ali Paşa’ya isnat edilmektedir.⁵³⁸ Son olarak Yeniçeri-Bektaşî sarmalı Osmanlı Âhilik anlayışına da dayandırılmıştır. Buna göre Âhilik’te her mesleğin bir pîri olması gibi yeniçerilerin de pir olarak Hacı Bektâş’ı kabul ettikleri ve bu kültü böylece içselleştirdikleri ileri sürülmüştür (Ayar, 2009: 28).⁵³⁹

⁵³⁷ “Bursa’nın fethinden önce Buhara’dan gelen kırk abdalın biri olarak gösterilen Abdal Mûsâ, Âşıkpaşazâde’de Bektaşî olarak zikredilir. Taşköprizâde, Âlî ve Hoca Sâdeddin gibi tarihçiler, onun Bursa’nın fethinde Sultan Orhan’la birlikte olduğuna ve Geyikli Baba ile aralarında yakın bir münasebetin bulunduğu işaret ederler.” (Köprülü, 1988, s. 64-65; Ocak, 2011a: 208-212).

⁵³⁸ Ali Paşa: “Etraftaki beylerin börkleri kıızıdır. Senin has kullarının börkleri ak olsun” dedi (Neşri, 2011: 76; Aşıkpaşaoğlu, 1992: 165-166).

⁵³⁹ Ocak-tarikat ilişkilerinin canlılığını Bektaşî kaynaklarından takip etmekte mümkündür. Mesela, Demir Baba Velâyetnamesi devlet ile Bektaşî babaları arasındaki ilişkiler konusunda önemli bilgiler sunmaktadır. Velâyetname, Hacı Dede ile Zahide Dürdane’nin düğününe geniş bir yer ayırmakta ve düğüne katılan Bektaşî ulularından başka düğüne devlet eşrafından ve toplumun önde gelenlerinden de bir hayli kimse ile birlikte “dört kâfirin kovagelmiş ocak-zâde, beg-zâdeler”inde katıldığını ifade

Yeniçeri-Bektaşî sarmalının gücünü yeniçeri teşkilât ve teşrifat usulleriyle özdeşleşmiş olan tarikatla ilgili geleneklerden anlamakta mümkündür. Mesela yeniçeri neferinin kılıç kuşatması 66. Ortanın Bektaşî babasının huzurunda yapılmasından başka⁵⁴⁰ yeniçerilerin 94. Ortasında sürekli bir Bektaşî şeyhinin otorduğu kaydedilmiştir.⁵⁴¹ Yine yeniçeriliğin lağvedilmesinden önceki yıllarda, kahvehane açma imtiyazının sadece emekliye ayrılan yeniçerilere verildiği ve kahvehane açma töreninde mutlaka bir Bektaşî babasının da yer aldığı ayrıca kahvehanelerde “*Baba Sofası*” adı verilen ve Bektaşî babalarına mahsus olan bir yerin bulunduğu belirtilmiştir (Soyyer, 2012: 73, 76).

Yeniçeri-Bektaşî yakınlığı dönemin kaynaklarında önemli bir yer tutmuştur. Cevdet Paşa devletin resmî görüşü doğrultusunda bu yakınlığı anlatırken Bektaşî ritüellerinden birtakım örnekler vermiştir. Buna göre; Cevdet Paşa, Hacı Bektaş Pir evinde şeyh olan kimse ölüp yerine bir diğeri geçince bunların İstanbul’a geldiğini, ocaklarda misafir edildiğini, Ağa kapısına getirilerek başına bir tâc konulduğunu ve geri dönüşüne kadar yeniçeriler tarafından kendisine “*izzet u ikramda*” bulunulduğundan bahsetmiştir.⁵⁴² Cevdet Paşa, yeniçeriler arasına sızan “*bazı dinsiz, derbeder melunların arasına Yeniçerileri ifsat ettiklerini*” belirtmiştir (Cevdet Paşa, 2011: 438). Es’ad Efendi de bu duruma işaret ederek: “*Bektâşî gürûhu yeniçeri taifesine istinad ile o misüllü tekyeler ve zavâyânın isimlerini tahrif ve kendilerine nisbet ile zabt ve hasulat-ı vakfı nefislerine*

etmektedir (Demir Baba, 2011: 40).

⁵⁴⁰ Bu törende baba şu tercümanı okumaktadır: “Bism-i Şah Allah Allah//Hüü//Yolum yolunuz, kolum kolunuz, dolum dolunuz, dinim dininiz, başım yolunuzda, canım uğrunuzda mâlim törenizde kurban//Dilim Tercüman, erenlerden ferman// Tuz, su, ekmeğ gördüm//Gerçekler demine, pir gayretine, Ya Ali hü, Allah Eyvallah.” (Soyyer, 2013: 73, 76).

⁵⁴¹ “Tüfekli piyadeler karşısında süvarilerin yaşadığı değer kaybı, seyfiyenin sayısında önemli bir artışla sonuçlanmıştır. Özellikle daimi ordunu (yeniçeri ocağı) asker sayısı 1527 yılı itibarıyla 7886’dan 1610 yılında 37627 gibi bir sayıya yükselmişti; bütün bu askerler geleneksel olarak İstanbul’da bulunan kışlalarından alınıp ‘imparatorluğun tüm diğer kesimlerinde’ yeniden konuşlandırıldı. Daha savunma ağırlıklı birlikler olan piyade formasyonlarını desteklemek üzere ise, çok sayıda tacir (sekban) orduya alındı; imparatorluk birliklerinin toplam sayısı böylece, 1528 yılında 21519’dan 1670 yılı itibarıyla 88382’ye ve bu yükselişin mali karşılığı da aynı dönemde 58 milyondan 237 milyon akçeye fırladı.” (Jacoby, 2010: 86). Yeniçeri sayısındaki bu artışın da, ocağın hazine gelirleri içerisindeki payını, sosyo-ekonomik hayat içerisindeki ağırlığını ve nihayet payitahtta ocak ve onunla içkinleşen tarikatın da siyasi nüfuz ve prestijini artırdığını rahatlıkla söyleyebiliriz.

⁵⁴² “Diğer taraftan Hacı Bektaş Tekkesi şeyhi (dedebabası) yüksek bir rütbeyle taltif edilmiş; bir Bektaşî babası ile sekiz Bektaşî dervişi de 94’üncü ortaya alınarak şehzâde Camii yakınındaki yeni odalarda kalmaları sağlanmıştır. Bundan sonra resmî törenlerde Bektaşî babası yeniçeri ağasının önünde yer alır, imparatorluk ve onun savaşıları için yüksek sesle dualar okur, diğer dervişler de bu duaya hep bir ağızdan katılırlardı. Bektaşîlerin simgesi olan teber (yani iki başlı balta) bu orta tarafından da simge olarak kabul edilmiştir.” (Varol, 2011: 19; Alkan, 2009: 50).

hasr ve fisk u fücur ile ekl ü bel' ve bazı mahallerde dahi halkı idlâl için müceddeden tekyeler ihdâs...” ettiklerini kaydetmiştir (Es’ad Efendi, 2005: 179).⁵⁴³ Burada Es’ad Efendi Bektaşîlerin ocağa güvenerek tekke ve zaviyelerin vakıflarını amacı dışında kullanma ve resmi İslam’a aykırı fiillerde bulunma gibi nahoş işlere cüret ettiklerini ifade etmesidir. Yani Bektaşîlerin suç işlemeleri ile yeniçerilerle olan yakınlıkları arasında bir bağıntı kurulmuştur. Lûtfî Efendi ise ocağa hulul eden ve yeniçerileri yoldan çıkararak, aldatanlara yani üstü kapalı Bektaşîlerin de içinde bulunduğu şer odaklarına dikkat çekmiştir: “*Yeniçeri tâifesi... ‘içlerine hulûl eden mugfılanm eser-i dâ’-i dalâlleri olmak üzere’ dem-be-dem dımâ’-ı endâm-ı nizâm u intizâmı ahlât-ı fesâd u inâd ve ‘atâd u bîdâda mâil olmuş idi.’*” (Lûtfî, 1999: 7). Bütün bu bilgilerden anlaşılacağı üzere Bektaşîler yeniçerilerden destek alarak, onlara güvenerek gayri meşru işlere karışmakta ya da yeniçerileri de bu tür işlere teşvik etmektedirler.

Yeniçeri-Bektaşî sarmalının zamanla nasıl geliştiğine dikkat çeken Lûtfî Efendi, “*Giderek ba’zı tavırları dahi tarikat-ı Bektaşîyye erkânına taklîd edildiğinden bunlara Tâife-i Bektaşîyye nâmı verilmiş idi...*” diyerek tarikatın inanç ve yaşam algısını ocağa kabul ettirdiğini ifade etmiştir. O, “*Sonraları şîrâ- ze-i nizâm ü intizâmı akaid-i ehl-i dalâl gibi halel-pezîr olup husûsiyle tarî- kat-ı Bektaşîyyeye mensûb geçinen ba’zı kesân dahi şeriat ve hakîkata mugâyir ba’zı ef âl ü etvâr-ı mezmûmeyi âdet*” (Lûtfî, I, 1999: 110) etmelerinden bahsederek ocağın bozulmasında ve nahoş olaylara karışmasından tarikatın mesul olduğunu ifade etmeye çalışmıştır.

Bütün bu ilişkiler ağından ve ilişkilerin mahiyetinden anlaşıldığı kadarıyla, Bektaşîliğin yeniçeriler için kendi kimliklerinin inşasında önemli bir yapı taşı olduğu ortaya çıkmaktadır. III. Selim’in tabiriyle “*Hacıbektaş küçükleri*” denilen Yeniçerilere (Karal, 1999: 25), Târîh-i Râşid’den anlaşıldığı üzere benzer kullanımların çok daha önceleri gelenekselleştiği görülmektedir. Nitekim burada, başta yeniçeri ağası olmak üzere birta-

⁵⁴³ “Asıl adı Mehmed olan Es’ad Efendi 6 Aralık 1789’da İstanbul’da doğmuştur. Babası Ahmed Efendi ise Süleymaniye Medreseleri Müderrisliğine ve Kudüs kadılığına kadar yükselmiştir. İyi bir eğitim alan Es’ad Efendi müderrislik, meşihat mektupçuluğu yamaklığında, Kütahya ve Birgi’de naiblik, İstanbul Kadılığı vekâyi kâtipliği, kapan naibliği yapmıştır. Şânizâde Ataullah Efendi’nin vak’anüvislikten azli üzerine bu göreve getirmiştir.” (Es’ad Efendi, 2005: XI-XIV). Hayatı devletin çeşitli kademelerinde yaptığı görevlerle geçen Es’ad Efendi tabi olarak olaylara devlet mantalitesi ile yaklaşan bir perspektife sahiptir. Nitekim bu durumu Yeniçeri Ocağı’nın ilgası sürecini anlattığı Üss-i Zafer’de hemen görebilmek mümkündür.

kim görevli değişikliklerinin “*dûde-i (taife-i) Bektaşîyân*” şeklinde sunulması, başka bir yerde de ocak için “*Ocak-ı Bektaşîyan*” ibaresinin geçmesi, ocak ve tarikatın aynı isim ve kimlikle özdeşleşme sürecinin çok daha önceleri olduğuna işaret etmektedir (Râşid Efendi, 2013: 376).

Son olarak burada, Osmanlı kronik ve arşivlerinden örnek olarak sunacağımız üç hadise ile hem Yeniçeri-Bektaşî ilişkisi hem de devletin Bektaşîlere olan yaklaşımında yeniçeri faktörünü göstermeye çalışacağız. Örneklerden ilki Anonim Osmanlı Tarihi’nde nakledilen 26 Ocak 1704 tarihli bir hadisedir. Söz konusu olayda Taşçı-zade namında bir şeyhin Sultan Bayezid Cami-i şerifinde “*esnâ-yı va ’zında perde birun bazı mertebe*” söz söylediği için sürgün edilmesi yönünde fermanı yazılmıştır. Bu zatın yeniçeri ocağı üzerinde olan nüfûzundan yola çıkılarak muhtemelen bir Bektaşî Şeyhi olduğu akla gelmekteyse de Paşmakcızâde Seyyid Ali Efendi’nin müftülük makamına atanması ile bu şahsın sürgün edilmesi arasında Anonim Tevârih-i Âli Osman’ın kurduğu ilişkiden yola çıkarak şeyhin bürokratik bir çekişmeye ve istikbal davasına harcandığı da düşünülebilir. Ocak üzerinde nüfûzu olduğu ileri sürülerek yani dolaylı olarak Bektaşî babalarının ocakın nahoş halleriyle olan ilişkilerine atıfla sürgün ettirilmiş olan şeyh hakkında “*Amma bu madde yeniçeri ocağına aks oldukda, veziria ’zam’a gelüp... Müftü ve hünkâr imamı ve İstanbul kadısı ittifak üzeredir. Nefy olunmadıkça ocağa zapt edemezüz.*” denilerek durum padişaha bildirilmiş ve şeyh kayığa bindirilerek Rodos’a sürgün edilmiştir (19 R 1115/ 26 Ocak 1704) (Anonim, 2000, 280). Anlaşılacağı üzere şeyhin ocak üzerindeki nüfûzu ve vaazlarında söylediği bazı sözler birbiriyle ilişkilendirilerek suçun mahiyeti ve ciddiyet derecesi artırılmak suretiyle sürgün edilmesi söz konusu olmuştur. Bu ithamlar bir sonraki bölümde izah edileceği üzere XIX. yüzyılda ocak ile iç içe olan Bektaşî babalarına yönelik suçlamalarla bire bir örtüşmektedir. Yani, Müftü Efendi yeniçeri üzerinde nüfûzunu kullanarak birtakım isyan ve nahoş olayların çıkmasına sebep olduğunu dolayısıyla benzer bir bağın kurulmasıyla Şeyh Taşçı-zade’nin mahkûm edileceğini bilerek hareket etmiş görünmektedir. Bu durumda, söz konusu olayın geçtiği tarihten önceleri de benzer hadiselerin yaşanmış olabileceğini göstermesi açısından önemlidir.

Bu konudaki ikinci örneğimiz ise son derece önemli bilgiler ihtiva etmektedir. Söz konusu hadise bu çalışmada izah edilmeye çalışılan “*Yeniçeri-Bektaşî Sarmalı*” ile dev-

let arasındaki savaşın sebeplerini de ortaya koymaktadır. Buna göre, yeniçeriler hükümete birtakım şartlar sunmaktadır. İşin bizi ilgilendiren tarafı ise bu şartlardan birisinin sürgün edilen Bektaşî babası Haydar Baba'nın İstanbul'a geri dönmesine izin verilmesini ihtiva etmesidir.⁵⁴⁴ Buna göre yeniçeriler “*Haydar Baba maddesine müsâ'de olunmadığına infiâl edib türlü istid'âlara tesbit etdiler bu istid'âlarından dahi cevâb-ı be'is-i pâdişâhı olurlar ise serbestliğimize halel geldi*” diyerek hükümeti tehdit eden yeniçerilere karşı Sultan, devlet tecrübesiyle cevap vererek “*bir başka şey dahi bulub*” ifadesiyle asilerin istediklerinin bitmeyeceğini belirtmiştir. Nitekim padişaha yazılan cevapta “*Ustaların ibtidâ Haydar Baba maddesinden dolayı ve müehheren İstanbul'da olan reayanın kırılmasına dair vaki olan ifâdeleri*” şeklindeki sözleri Haydar Baba ve güdümündeki yeniçerilerin İstanbul'daki Rum halkı tehdit ederek⁵⁴⁵ büyük bir yağmanın hazırlığı içinde oldukları izlenimi vermektedir (BOA. HAT. Nr. 289/17328, 29 Z 1241/ 4 Ağustos 1826).⁵⁴⁶ Yeniçeri ağalarından habersiz ya da onları dinlemeksizin ocağın hiyerarşisini hiçe sayarak hareket ettiği anlaşılan otuz kişilik bir grubun, isyan girişiminin öncüsü olarak hükümet yetkililerini tehdit ettikleri anlaşılmaktadır.⁵⁴⁷ Bu durum aynı zamanda Bektaşî babalarının ocağın bütün birimleri arasında aynı derecede nüfuzlarının olmadığına da işaret etmektedir. Devlet yetkilileri ise bu usulsüz hareketlere karşı ocağın kanun ve geleneklerini hatırlatmışlardır: “*Ağayı mûmâ-ileyh kulların dahi eğer böyle şeyleri sizler kendi kendinize ifâde edecek olduğunuz halde size yeniçeri ağası dahi iktizâ etmemek lazım gelir kânûn-ı kadîm üzere bir ifâde olur ise ağalara söylersiz onlar*

⁵⁴⁴ Cevdet Paşa, Haydar Baba'yı Yeniçerilerin içerisine karışmış bir sahtekar olarak tanımlamış, Sultan Selim ve Alemdar vak'alarında bulduktan sonra İran'a kaçtığını ve geri İstanbul'a dönerek 99 kişilğinde melânet postunu serdiğini, yakalanmak istenmişse de her seferinde yanında birkaç kişiyle çıktığından bunun mümkün olmadığını belirtmiştir (Cevdet Paş, 2011: II, 383).

⁵⁴⁵ Olayın ciddiyeti ise “Rum milletinden hiç bir ferdin emniyeti olmadığı zâhirdir” sözlerinden anlaşılmaktadır (BOA. HAT. Nr. 289/17328).

⁵⁴⁶ Varol söz konusu bu tarihin yanlış verildiğini doğrusunun 1238 olduğunu kaydetmiştir, ancak bizim gördüğümüz belgede tarih yukarıdaki şekilde olup belge üzerinde başka bir tarih bulunmamaktadır (Varol, 2011: 26).

⁵⁴⁷ “gerek eski ve gerek yeni odalar takımından olarak otuz kadar usta ağayı mûmâ-ileyh kulları nezdine gelib küçüğüme ifade eddiğimiz husûslar şevketli pâdişâhımıza arz olundu mu eğer ifade etmedik ise biz ifade ederiz dediklerinde ağayı mûmâ-ileyh kulların dahi eğer böyle şeyleri sizler kendi kendinize ifade edecek olduğunuz halde size yeniçeri ağası dahi iktizâ etmemek lazım gelir kânûn-ı kadîm üzere bir ifâde olur ise ağalara söylersiz onlar dahi iktizâsız bakar işte geçen günki ifâdeleriniz dahi şevketli efendimizin tamamen malûm-ı humâyunları olub şerefince sudûr olan emr-i ferman mülûkânelerinde cümlemizin başımız şer'-i şerîfe bağlı olmağla bu husûslarda dahi muktezâyı şer'-i şerîf her ne ise öylece icrâ olunur diye emr-i ferman buyurmuşlardır” (BOA. HAT. Nr. 289/17328).

dahi iktizâsız bakar...” deseler de onlar doğrudan padişaha isteklerini sıralamaktan çekinmemişler, bu talepler arasına sürgünde olan “*merkûm Haydar Baba'nın îâdesi*”ni de eklemişlerdir (BOA. HAT. Nr. 289/17328).⁵⁴⁸ Sultan, “*Ustaların bu sûretlerden hakikî meramları kendi kâr ve menfa'lerine revâc vermek...*” olduğunu belirmesi arzolunan hususlara karşın vüzerasına “*kânûn-ı kadîm üzere(davranarak)... eski usûlü bozmamaları*” ve sulh ile iyi niyetle hareket etmelerini salık vermesi yeniçerilerin talepleri doğrultusunda hareket edildiği anlaşılmaktadır (BOA. HAT. Nr. 289/17328). Padişahın bu ihtiyatlı tutumu ocak ile Bektaşî babası arasındaki bağdan kaynaklanacak bir isyandan çekinildiğini açıkça göstermektedir. Olayın 1826 yılındaki büyük kaostan aylar önce olduğu düşünülürse devlet-ocak ilişkilerinde Bektaşîlerin etkin ve belirleyici rolü açıkça görülecektir.

Son olarak, Saka yeniçerilerinin (Yeniçeri Ocağı'nın su ihtiyacını karşılayan yeniçeriler) inanç eğitimini anlatan Temmuz 1792 tarihli Bektaşîlerin tasavvuf eğitimlerinin sunulduğu soru-cevap sistemi üzerine oturtulmuş olan deftere göre: “*...Kıspeti ilk kim giydi: el Hacı Bektaş kıspeti giydi. Meşklerin içi ne okur? İmam Hasan, İmam Hüseyin için dua okur...*” gibi öğretilere yer verilmiştir. Soyzer'e göre bu eserdeki bilgilere göre Saka yeniçerilerinin, Bektaşîlerin nasib ayinine benzer bir törenden geçirildikleri muhakkaktır. Bunlardan başka yazma eserde Bektaşîlerin ikrar ceminden unsurlar taşıyan bir tören hakkında da bilgi verilmektedir (Soyzer, 2012: 74-75). Vermiş olduğumuz kaynaklara yansıyan bu misallerden de anlaşılacağı üzere yeniçeri-Bektaşî sarmalı tam da ifade ettiğimiz gibi birbiriyle özdeşleşmiş görünmektedir.

3.2.1. Yeniçeri Ocağı'nın Kapatılması

Tanzimat'a zemin hazırlaması bakımından büyük önem taşıyan Nizam-ı Cedid hareketi, III. Selim'in daha çok Fransa'yı örnek alarak hazırlattığı reform çabalarını ihtiva etmekteydi. Onun bu karakteri geleneksel Osmanlı toplumunda geniş ve şiddetli bir mu-

⁵⁴⁸ Es'ad Efendi Haydar Baba'nın “Ben seyahatle bundan akdem dersaadete varıp ocaklı gürûhuyla içli dışlı olarak cümle umurlarında müsteşarları ve illeti tâmm-i inâd u ızrarları siyyemâ Selim Han'ı şehid ve 'Alemdâr Mustafa Paşa Vakalarında bâ'ş- ictisarlı olup, hatta saray-ı padişahiye hücumlarında teber-ber-dest pîş-revleri oldum bu veçhile ocaklıya hıdmet etdim” dediğini belirterek onu III. Selim ve Alemdar Mustafa Paşa'ya karşı çıkan Yeniçeri isyanlarından mesul tutmuştur (Es'ad Efendi, 2005: 170).

halefeti karşısında bulması için yeterli bir sebepti. Bu dönemde geleneksel Osmanlı yapılanmasının merkezinde yer alan yeniçeri, ulema ve ayan söz konusu reform girişimleriyle mevcut konumlarını kaybedeceklerinin farkında olarak Yeniçeri Ocağı'nın⁵⁴⁹ arkasında birleşmek suretiyle harekete geçtiler. Nitekim Yeniçeriler Şeyhülislâm'ın fetvasıyla isyanlarına meşruiyet de kazandırarak III. Selim'i katlederek (29 Mayıs 1807) Nizamı Cedid hareketine son verdiler (Okumuş, Vd., 2006: 206-211; Karal, 1994: 77-85).

Nizam-ı Cedid'in önünde duran en büyük engel olarak görülen yeniçeri ile saray arasındaki ilişkilerin psikolojik ruh hâletini ortaya koyan Ahmet Mithat Efendi durumu şöylece özetlemiştir: “Devlet adamlarının hiç birisi saraydan ve saray yeniçeri ocağından; yeniçeriler ise hem devlet erkânından hem de saraydan emin olamamıştır. Bu güvensizlik, herkesin başını tehlikede bıraktığı halde işlerin seneden seneye değil, günden güne değişmesine şaşılırmı?” (Ahmet Mithat Efendi, 2004: 40). Ahmet Rasim ise o dönemde Sultan III. Selim'in ülkenin gerçekliklerden uzak cihangirlik sevdasında olduğunu yakınlarının dahi ona dalkavukluk için “Kimi Kaimi manzumesinden ve kimi Şeyh-i Ekber'den ve kimi bazı keramet ehlerinden manalar nakl ile devletin yeniden tanzimcisi olduğunu” padişahın huzurunda söylediklerini belirtir. O, Mutasavvıf gürûhunun padişahı etkilediğini, yalan yanlış keramet öyküleriyle onu gerçeklerden uzaklaştırdığını yeniçeri pirdaşı olan Bektaşîlerin de her geçen gün çıkardıkları yeni hezeyanlarla yeniçerileri kışkırttıklarını ve nihayet onların din dışı söylemlerinin Fransa'dan etkilenilerek söylenmiş şeyler olduğunu ve halkı ürküttüğünü Cevdet Paşa'ya da dayanarak ifade etmiştir (Ahmet Rasim, 2004: 151).⁵⁵⁰ Görüldüğü üzere tasavvufi çevreler sarayda ve sultanın çevresinde olup etkin durumdadırlar.

Söz konusu kısır tartışmaların ve Avusturya ile henüz bitmeyen harbin ve Rusya ile devam eden mütareke görüşmelerinin etkisi altında hazırlanan raporların padişaha

⁵⁴⁹ “ba'zı havâne-i nemek be-harâm ifadesiyle” Yeniçeri taifesi yine taşkınlıklara başlamış ve gittikçe zulümlerini artırmışlardır (Şirvanlı Fatih Efendi, 2001: 9).

⁵⁵⁰ “mutasavvıf gürûhundan geçinen ve “erenler şöyle yaptı, böyle yapacak” gibi yalan yanlış sözlerle birtakım imansızlar dahi Enderun-ı Hümayûn'a gidip gelmekteydiler. O zamanın devlet adamlarının çoğu ise cahil ve Enderun takımı cahaletleriyle beraber dışarıdaki efkârı umumiye'den de habersiz olduklarından birtakım tasavvufa dair kelimeleri kullanmaya başladılar ve Yeniçeri pirdaşları Bektaşî derbederlerinin her gün ettikleri hezeyanlar onların söylediklerinden daha kötüyse de onların bu gibi konuşmaları bütün dinleri inkâr eden Fransızları taklit esnasından meydana çıkmakla nazır-ı dikkati çekerek halk onların şeriate uymayan hallerinden ürktü diyen Cevdet Paşa bütün bu çevreler için ortak bir tabir olarak “ilhad ve zındıka” fikirleri olarak bahsetmiştir.” (Ahmet Rasim, 2012: II, 151).

sunulmasının ardından, detaylı bir ıslahat programı düzenlendi (Karal, 1994: 64). Yeni kurulacak olan ordudan eyaletlerin idaresine, vergi, tahıl ticaretinin denetimi ve diğer siyasi, iktisadi ve ekonomik konulara kadar çok sayıda hatt-ı hümayûn çıkarıldı (Lewis, 1998: 59; Karal, 1999: 19-150; Karal, 1994: 55-76). Bütün bu düzenlemeler bırakın taşrayı İstanbul’da dahi önemi anlaşılmış değildi. Reformlar hakkında menfi bir sürü iftira ve dedikodu yapılmaktaydı. Cevdet Paşa’ya göre padişahın isteği ile bu iftiraları önleyici fetvalar din adamlarından alındı ise de Nizam-ı Cedid sayesinde mevkiye ve rütbeye kavuşanları çekemeyen itibar düşkünleri, kenarda köşede kaldıkları için, onlar da Nizam-ı Cedid’i kötüleyip duruyorlardı. Nizam-ı Cedid düşmanlığı o dereceye varmıştı ki; birgün yeniçerilerden birine: “*Nizam-ı Cedid olur musunuz?*” diye sorduğunda “*Hâşâ! Moskof olurum, Nizam-ı Cedid olmam*” diye cevap verdiği ağızdan ağıza dolaşıyordu (Cevdet Paşa, 2011: II, 108).⁵⁵¹ Kısacası bu yenilik ölü doğmuş, anlaşılammış ve kabullenilememişti. III. Selim bütün bu gelişmelerin önünü almak için daha saltanatının ilk yıllarından beri nutuklarında yeniçeriye Osmanlı tarihi ile özdeşleşen şanlı mazisini hatırlatarak methiyeler düzmekte⁵⁵² ve ocağın yeniden bu ruha geri dönmesi halinde yine muzaffer olacağını dillendirmekteydi.⁵⁵³ Padişahın sözleri arasında ocak ile birlikte Bektaşiliğe de vurgu yaparak aslında ocağın şanlı mazisinde disiplin ve aşk ile savaşmasında, bu kültün etkisini kabul ettiği ya da başka bir perspektifle bakılacak olursa da ocağın gönlünü almak için, onların nezdinde çok önemli bir yere sahip olduğu anlaşılan Bektaşiliği ön plana çıkarmaktaydı. Ancak padişahın bütün bu çabaları işe yaramamış, payitahtın güç odakları yeniçerileri kışkırtmaya devam etmişlerdir. Ocaktan Nizam-ı Cedid’e

⁵⁵¹ Yeniçerilerin Nizam-ı Cedid’e karşı hangi sebeplerle karşı çıktıkları hususunda şu bilgiler aydınlatıcı olsa gerekir: “Bu askerliği öğrenmiş ve güveni hak etmiş birlikler artmış ve eski ordunun yerini tutarsa, biz ekmeğimizden oluruz, artık bize para değil yüz veren bile bulunmaz, Ocaklarımız kaldırılır, açıkça kalırız.” Kaygısına düşen yeniçeriler telaştan isyan içindeydiler (Cevdet Paşa, 2011: II, 108).

⁵⁵² Bu dönemlerde yeniçeri ve Bektaşilik hakkındaki yorumlara bakıldığında gerek sultanların, gerekse devleti temsil eden devlet erkânının sürekli yeniçerilerin şanlı mazilerine atıflar yapmaları herhalde onları dizginlemek ve psikolojik olarak rehabilite etmek böylece reformalara olan şiddetli tepkilerini azaltmak gibi amaçlarla yapılmış olmalıdır. Nitekim ocağın kaldırılması hadisesinin sanki resmî tarihçiliğini yapan Es’ad Efendi’de bu atmosferi yansıtır şekilde bilgiler verir bk. (Es’ad Efendi, 2005: 54-57).

⁵⁵³ “Âbâü ecdadım mücahit ve cihangir padişahlar olup kırk elli şahlık yerleri iptida Allâh’ü Taâlâ’nın Tevfik ve inayeti ve saniyen Hacıbekaş küçükleri ve din yolunda sinelerini düşmanların top ve tüfengine siper eden Yeniçeri Ocağı gazileri ve sair ocaklar... sebatı ile feth ettiler... askeri İslâm gazaya teveccüh eylediklerinde dünyalık celbini derunlarından ihraç ve dini Mübin gayreti için çıkma-ludur. Ve biri dahi âdâ ile mukabeleye gidildikte Serdar-ı Ekrem’e ve zabitlerine derunî itaat edüp dur dedikleri yerde durmak yürü dedikleri yerde yürümektir...” (Karal, 1999: 26).

katılımı engellemek için: “Sizler yeniçeriden sayılırken Frenk kılığına girip dinden çıkmış askerlere karışıp gitmek size yakışır mı?” diye onları kışkırtırken; bir yandan da “Ey Müslümanlar! Bizim Nizam-ı Cedid belasını ortadan kaldırmaktan başka niyetimiz yoktur. Müslüman olanlar, kendilerini de yeniçeri ocaklısı bilenler bizimle beraber gelsinler.” diyerek nice kimseleri içlerine alıyorlardı (Cevdet Paşa, 2011: II, 115).⁵⁵⁴

Diğer taraftan Nizam-ı Cedid ordusunun ön plana çıkan iki karakteristik özelliği, bu ordunun yeniçeri ocağından farklı bir ideolojik zemin üzerine inşa edildiğinin ve onun alternatifi bir teşkilât olduğunun açık bir göstergesiydi. Bunlardan ilki teşkilât yapısından kullandığı teçhizata, savaş usul ve yöntemlerine, subaylarına kadar ordunun batılı, modern bir şekle haiz olması; diğeri ise ordunun yeniçeri gibi tasavvufi bir inanç sisteminden beslenmek suretiyle giderek “Babaîlik, Ahîlik, Abdallık gibi üç çeşit mesleğin karışmasından hâsıl olan Kalenderî, Haydarî, Hurufî, Kızılbaş gibi unsurları da içine alarak” (Köprülü, 2013:122-123)- problemlili bir hal almaya başlayan Bektaşîlik yerine bizzat resmî İslâm’dan ilham alan, onun ön gördüğü inanç esaslarına sıkı sıkıya bağlı olmasının hedeflenmesiydi. Nizam-ı Cedid, Levent Çiftliği Kanunu’nda yeni askerler için: “Bu neferler beş vakit namazı cemaatle kılacaklardır. Dini emirleri öğrenmek için her bölüğe bir imam tayin edilecektir.” denilmekteydi (Cevdet Paşa, 2011: 371; Beydilli, 2001: 13). Yine III. Selim Döneminde imâmet ve hitabet görevlerinin “nâ-ehle tevcih olunmaması” için bir nizamnâme yürürlüğe konulmuştu (1798) (Beydilli, 2001: 13). Buradan yeni ordunun üzerine inşa edilmek istenen doktrinin resmi İslâm olduğu başka bir deyişle de Bektaşîlik ile iç içe olan yeniçeri ocağının ideolojik anlayışından uzak tutulmaya çalışıldığı açıkça görülmektedir. Benzer uygulamaların II. Mahmut Dönemi’nde yeni kurulacak olan orduda da görülmesi -ki aşağıda bu durum ile ilgili detaylı bilgi verilecektir.- ocağı hatırlatacak ve yeni bir ocak sendromuna yol açacak herhangi bir duruma mahal verilmek istenmediğinin ve bu durumun bir devlet politikası haline geldiğinin açık bir göstergesidir.

Sultanın reformları önünde Osmanlı ülkesinde var olan bakımsızlık, kıtlık, işsizlik,

⁵⁵⁴ Yeniçerilerin bu husustaki görüşlerini ortaya koyan bir arşiv belgesinde ise yeniçeriler, Nizam-ı Cedid’in ilga edilerek devlet ricalinden kanuna ve şeriata aykırı hareketler meydana gelmedikçe Yeniçeriler tarafından devlet işlerine karışılmayacağına dair hüccet için bk. (BOA. HAT. Nr. 1498/17, 23 Ra 1222/ 31 Mayıs 1807).

asayişsizlik gibi durumlar (Cevdet Paşa, 2011: II, 110-111) yanında, birde onun (III. Selim) kararsızlık ve fikirlerinde tereddütler olması naif bir durum yaratmıştı. Yeniçerilerin Nizam-ı Cedid'i tahkir etmelerine ses çıkarmaması onları daha çok azdırmış (Ahmet Rasim, II, 2012: 152), Nihayet Kabakçı Mustafa İsyanı'nın patlak vermesi ile padişah öldürülmüş, Nizâm-ı Cedîd hareketi de, devlet hayatından çekilmek veya silinmek mecburiyetinde kalmıştır. Böylece III. Selim'in başta askeri olmak üzere siyasi, idari ve sosyal alanlarda toplumu yeniden dizayn etme teşebbüsü sona erdirilmiştir (Özer, 2007: 27). Ahmet Rasim bu durumu şöylece özetlemiştir: *"Bizde yenilik fikri büyük bir ifrat ile başlıyor ve birkaç kişiye münhasır olan bu fikri taklit edenler, aleyhinde olanlardan ziyade kuruluşunu zehir veya iptale sebep oluyor"* (Ahmet Rasim, 2012:152). Bütün bu yaşanan süreç aslında bundan sonra yaşanacaklara da ışık tutmaktaydı. Zira yeniçeri-Bektaşî, hatta statikonun muhafızlığını yapan bir diğer gürûh ulema en azından şimdilik ocak-tarikat sarmalı ile birlikte sonuna kadar devlete yön vereceklerini ilan etmiş durumdaydılar.

II. Mahmut'a gelince, onun yeniçeri ocağına karşı kazandığı kesin zaferin o ana kadar yapılan ıslahat teşebbüslerinden farklı olarak hem daha kapsamlı bir lobi faaliyeti hem de daha kararlı ve cesur adımların bir sonucu olduğu anlaşılmaktadır. Bu lobi faaliyetlerinden birisi yeniçeri ocağı'nın gayrimeşrû işlere tevessül ederek dînen meşruiyetini yitirdiğinin çeşitli şekillerde ispat edilerek devlet ve toplum çevrelerine propaganda edilmesi idi. Cavdet Paşa'ya göre bu hadiselerden birinde vebanın zuhuru, fesad ve zinanın artması, eşkıya yığınağı halini alan bekâr odalarına bağlanmakta, buraların yıkılması ve sefih toplantıların dağıtılması dönemin takva sahipleri tarafından tavsiye edilmekteydi.⁵⁵⁵ Nitekim Asmaaltı'ndaki bekâr odaları yeniçeri ocağına mensup hamal ve ırgatların toplantı yeri idi. Buradan geçen kadınları zorla çevirip ırzlarına tecavüz ederlerdi. Ağa Paşa bu odaların yıkılması için sadrazamlardan izin istedi ve buraları yerle bir etti.⁵⁵⁶ Taşrada da durum farksızdı. Mora İsyanı'nın bastırılması sırasında Halet Efendi

⁵⁵⁵ Devletin bu tür yerlere müdahale öncesinde yine durumu dinin meşrulaştırıcı gücünden istifade ederek ulemayı arkasına aldığı görülmektedir: "(1812) Fakihler ve hâkimlerden hiçbir kimse vebanın öteki bulaşık hastalıklar gibi sirayet ettiğine şüphe etmemişlerdir. Din bilginleri: 'Allahın izniyle bulaşıcıdır.' demişlerdir ki gerçekte budur." (Cevdet Paşa, 2011: II, 257).

⁵⁵⁶ Sadrazam: "Bugün kamer akrep burcundadır." diye tereddüt edince Ağa Paşa: "Ben kamerin akrepte olduğunu görmedim; lakin akrep bu odalardadır, hemen varıp ezeceğim." dedi ve odaları, kahveleri yerle bir etti (Cevdet Paşa, 2011: II, 389).

ve işbirlikçileri olan yeniçeriler emir dinlemez, disiplinsiz tavırlarıyla kendi çıkarları doğrultusunda hareket ederek gerek Ali Paşa'yı gerekse merkezî hükümeti bir hayli zora soktukları kaydedilmekteydi (Cevdet Paşa, 2011: 261-162). İzmir'in altını üstüne getirdikleri isyan, yağma ve talan hareketi ise ocağın kaldırıldığı yıla tekâmül eden çok vahim başka bir hadiseydi.⁵⁵⁷ “Yeniçeri ocakları çok fazla şırmış, serkeşlikleri gündün güne artmıştı. Rüşvet alarak şunu bunu voyvoda tayin ettiriyorlar, yüksek memurlara zorla hukuka uygun olmayan işler yaptırıyorlardı. Taşradaki yeniçerilerin hiçbir işine müdahale edilmemesi için sadrazamdan emir çıkartıyorlardı” (Cevdet Paşa, 2011: 388). Diğer taraftan bütün bu yaşanan gelişmeler padişaha ocağın kaldırılması hususunda devlet erkânını ve toplumu ikna edebilmek için daha gerçekçi, kapsamlı sebepler listesi sunmaktaydı.⁵⁵⁸

Bu nahoş hadiselerden başka, II. Mahmut'un dengeleri arkasına almasında bu denli başarılı olmasında yeniçerilerin ve Bektaşî çevrelerinin geleneksel yapısından taviz vermeyerek, doğrudan reforma karşı duruşunun etkisi de büyük olmuştur. Zira gerek Nizam-ı Cedid gerekse sonrasındaki ıslahat girişimlerine karşı yeniçerilerin tavrında bir değişiklik olmamıştır.⁵⁵⁹ Onlar hiçbir yeniliğe ve modernizasyon çalışmasına tabi tutulmaksızın eskisi gibi muzaffer bir ordu olduklarında ısrarcıydılar. Dayandıkları ve güç aldıkları şey ise anlaşıldığı kadarıyla rasyonel yaklaşımlardan ziyade, içselleştirdikleri Bektaşî kültleri ve kerametleriydi:

⁵⁵⁷ İzmir'deki yeniçeriler ve bazı yeniçeri ağaları ne hükümeti ne de bağlı oldukları ocak zabitlerini dinlemeksizin çarşıyu pazarda silah atarak, yağma ve talanlarda bulunmuşlar, yabancı uyruklu tebaya saldırmışlar, çeşitli tecavüzlerde bulunmuşlardı. Söz konusu isyan ve talan hareketi için bk. (Ülker, 1991: 25-41).

⁵⁵⁸ Jacoby bu rasyonel ve kapsamlı listeyi şöyle izah etmektedir: “Giderek çözülen bir yapı arz eden askerî hiyerarşisi, devlete, mültezim ile köylü arasındaki ilişkiyi denetlemek için gereken altyapısal erişimi yeterli ölçüde sağlamaktan uzaktı. Devlet, bundan dolayı, hem sivil toplumun ekonomik iktidar ağlarını kontrol edemiyor, hem de otoriteye dayalı iktidarında ve kaynaklarında yaşadığı gerilemeyi engelleyemiyordu. Sonuçta yaşanan ise, bir ‘feodalleşme süreci ve yerel seçkinlerin gücünün yükselmesi’ olmuştur. Yaklaşık bin kadarı XVIII. yy. boyunca İstanbul’da yapılan mültezimlik müzayedelerine damgalarını vuran bu seçkinler, reaya içinde sahip oldukları baskın konumla daha zenginleşip Osmanlı toplumu içerisinde zanaat metarı tüccarları (esnaf), geleneksel cemaat liderleri (eşraf), toprak sahibi aileler (derebey ya da çorbacı) ve aşiret şefleri (ağa) olarak sıvrıldılar. Öte yandan yabana atılmayacak sayıda kadı, farklı ticari alanlardan vergi tahsildarı sipahi, yeniçeri ve defterdarda bu seçkinlerin yanında yerlerini alıyordu.” (Jacoby, 2010: 88).

⁵⁵⁹ Şirvanlı Fatih Efendi Yeniçerilerin geldikleri son noktayı şu şekilde ifade eder: “Ba‘dehu ol hâksârân gittikçe tarik-i zulm ü fesâda sâlik ve vücûd-ı hey’eti mecmu‘a-i İslâmiyyeye, nefsi emmâre gibi hâlik olup...” (Şirvanlı Fatih Efendi, 2001: 9).

“ Bu eli tüfekli, kendi tâlimli asker ne lazımdır? Âl-i Osman askerî dünyayı kılıçla fethettiler. Hemen bize düşman gösterebilirler dalkılıç olup düşmanı harap ederiz ve kralın tacı ile tahtını başına geçirip Kızıl Elma’ya dek gideriz... Hemen Hacı Bektaş-ı Veli evladından posta oturan Hacı Bektaş halifesi ocağa getirildi. Bir güzel dua etti ve bu yeni askerî kutsadı. Ondan sonra yazılanlar bir daha kaçmayıp: ‘Bizler Hacı Bektaş Velî köçekleri olduk.’ diye övünüp sebat ettiler. Böylece her zaman için başı bağlı, o zamana göre nizamlı asker meydanı aldı da devletimiz başarıya ulaştı, zaferler kazandı.” (Cevdet Paşa, 2011: 65).⁵⁶⁰

Görüldüğü gibi Bektaşî kültü, ocağın dirliği ve nizamı olarak reformun yerine konmaktadır. Kaldı ki, isyancı birtakım hal ve hareketlerini dahi Bektaşîlikle özdeşleştirmişlerdir.⁵⁶¹ Son isyanlarında “*Kazgan çıkmaksızın hurûc etmek münâfî-i kâ ‘ide-i dudmân-ı Bektaşîyyedir*”⁵⁶² diyerek isyanı o an için tehirlere bu bağlamda oldukça anlamlıdır.

Gelinen bu noktanın sosyolojik izahatını ise Tarhan’ın sosyal ve toplumsal hadiseleri analiz ederek getirdiği yorumdan istifade ederek yapabiliriz. Buna göre: “*Daha çok kültürlerde rastlanılan bu durum sosyal anlamda marjinalleşmeden başka bir şey değildir. Zira bir kültürün fanatik taraftarları varsa, yeni gelen kültürün argümanlarına karşı kendi tezlerini geliştiremedikleri için, yeni gelen kültürün kök salmaya başlaması ile eski kültürün marjinalleşmesi yaşanmaktadır*” (Tarhan, 2013: 111). Nitekim Osmanlı toplumunda da gelişen ve değişen siyasî, askerî, sosyal ve kültürel gelişmelere paralel olarak yeni bir gelişme trendi yakalayamayan yeniçeri-Bektaşî koalisyonunun oluşturduğu sosyo-kültürel sarmal zamanla marjinalleşmiştir. III. Selim’e kadar yapılagelen onca reform girişiminin, gözle görülür hiçbir etki yapmadığı bu sarmal, Nizam-ı Cedid, Sekban-ı Cedid ve Eşkinci Ocağı karşısında marjinal tutumunu bariz bir şekilde göstermiş, bu reform çabalarının tamamı şiddetli bir direnç ile karşılanarak tarih sahnesinden cehren silinmişlerdir.

II. Mahmut, diğerlerinden farklı olarak söz konusu sarmalın ulaştığı bu marjinalleşmenin de idrakında olarak, yeniçerilere hem kökü maziye dayanan tarihi bir hesap-

⁵⁶⁰ Oysaki durum Yeniçerilerin söylediğinin tam tersiydi Cevdet Paşa bu durumu şöyle nakletmiştir: “Nerede ne zaman yüz ağarttınız? Yedi yıldır Moskof’un istediği gibi anlaşmalar imzalamamıza sebep oldunuz, en sonunda Kırım’ın elimizden gitmesine sebep sizsiniz.” (Cevdet Paşa, 2011: II, 66).

⁵⁶¹ “...bu sırada Habib Odabaşı ortaya çıkarak: Göreyim sizi. Hacı Bektaş ocağını uyandırın.” dedi (Cevdet Paşa, 2011: II, 417-418).

⁵⁶² Yani “Kazan çıkmadan isyana başlamak, Bektaşîlik kanununa uymaz.” (Es’ad Efendi, 2005: 57).

laşmayı hem çağın zorunlu kıldığı değişim ve tasfiyeyi dayatıyor⁵⁶³ hem de mücadelesini, efkârı umûmiyenin gözünde meşrulaştırmış bir sultan olarak kamuoyuna takdim ediyordu.⁵⁶⁴ Mesela Es’ad Efendi, bu süreci ocağın arşivinden seçtiği sorunlu hikâyeleri kronolojik bir sıra ile anlatarak, ocağın kaldırılmasının nasıl tarihi bir zemine oturtulduğunu açıkça gösterir.⁵⁶⁵ Aslında bu hikâyeler aynı zamanda sultanın ocağı kaldırma girişimine, büyük ve ulu dedelerinin öcünü almak gibi güçlü bir dayanak daha sağlamış olmalıdır. Dönemin canlı şahitleri padişahın kamuoyunu ikna çalışmasında en azından halkın bu gürûhtan çektikleri karşısında zaten ikna olmaya hazır olduğunu şu şekilde ortaya koyar: “*Ol gürûh-ı bed şükûhdan çekilen âlâm u ta’b ağreb mine’l-garâyib ve a’ceb mine’l-acâyib*” (Şirvanlı Fatih Efendi, 2001: XXIV). Hatta padişah, devlet erkânı ve ulema elitlerini ikna etmek için entelektüel bir yolu, felsefi derinliği olan bir formülasyonu da kamuoyuna sunmuş gözükmekteydi. Nitekim bu dönemde İbn. Haldun’un devlet ve toplum üzerine ortaya attığı nazariyelerin bilinçli olarak gündeme taşındığı, dönemin resmî diyebileceğimiz kaynaklarında yer alış biçiminden anlaşılmaktadır.⁵⁶⁶

Padişahın bilinçli hareket ettiğini gösteren bir husus da, öncelikle etrafında kendisine sadık olmadığını gördüğü ya da düşündüğü kişileri önemli makamlardan uzaklaştırarak daha yakın çevresinden atamalar yapmasıdır. Bu dönemeçte sadrazamın ve şeyhülislâmın değiştirilmesinin sebebi budur. Sultan Mahmut, yeniçeri ocağının kaldırılmasını

⁵⁶³ Es’ad Efendi, Yeniçerilerin modern savaş tekniklerine karşı oluşu karşısında şerî dayanaklara başvurmak suretiyle ideolojik olarak ocağın tasfiyesine nasıl şer’i bir zemin oluşturulmaya çalışıldığını göstermiştir. Hadis-i Şerif: “Ey müslimîn-i mücahidin, ok atın ve atlara binin; ok attığınız bana sevgülüdür ata bindiğinizden ve her kim ki ok atmak öğrenip sonra unutsa ol kişmesne bizden değildir”, “...cemaatin imama uyup imam ne işler ise onu işlemeleri vacip olduğu gibi ol zât yani asker dahi zabıtine mütâbaat edip zabiti ne işler ve ne emrû işaret eder ise onu işleyip tuta” (Es’ad Efendi, 2005: 34-38).

⁵⁶⁴ Halet Efendi ile Beğlerbeği Ali Ağa arasında yapılan gizli yazışmalardan birisi bu duruma açıklık getirmektedir: “Padişah Sultan Ahmed’in türbesinde bulunan Genç Osman’a ait kanlı gömleği getirip, ‘Atalarımдан böyle genç bir padişahı yeniçeriler Yedikule’de öldürmüşler diyerek ah u enin üzere redir. Bunların kılıçla terbiyeleri lazımdır’ demektedir.” (Cevdet Paşa, 2011:II, 385).

⁵⁶⁵ “Sultan Süleyman Han tayyeballâhu ta’âlâ serâhu hazretlerinin zaman-ı intizâm-nişânında dahi defe’atla hurûc ederek büyüt-ı müslimîni talan... dört adet pâdişah-ı zişanın mütevârî-i lahd-i telef olmasına illet ve yine dört dâne şehen-şâh-ı mekârim-destegâhın hal’inde maddetü’l-ashî cinayet olup... ya’nî veliyy-i ni’metimiz ve veliyy-i nimet-i âlemiyân olan şehen-şâhı mü’eyyed min indillâh efendimiz hazretlerine isyan edip, dem-i fâsîd gibi urûk-ı cism-i âleme sârî ve çirk-âb-ı fesâdları her cedvele cârî bayağica beş yüzyıllık belây-ı muzâ’afdan ibâret...” denilirken eserin bir başka yerinde de Es’ad Efendi II. Osman olayına değinerek yine yeniçerilerle tarihi hesplaşmanın peşindedir. (Es’ad Efendi, 2005: 56, 203).

⁵⁶⁶ Devlet ve Ocağın içinde bulunduğu durumun mukaddime perspektifinden değerlendirilmesi için bk. (Es’ad Efendi, 2011: 38-51).

1812 tarihinde Hâlet Efendi'ye (1860-1722)⁵⁶⁷ teklif etmiş, o da sözde kabul etmişse de “kalben buna muhalif olduğundan vakit geçirmek için türlü vesilelerle padişahı avuttu” diyen Cevdet Paşa'ya göre Hâlet Efendi,⁵⁶⁸ “Gayet hilekâr ve hasis bir adam olup nüfuzu sayesinde temin ettiği paraları, söz sahibi yeniçerilere dağıtıyor ve onlar vasıtasıyla her istediğini yaptırıyordu. İkbâli böyle şeytanca bir tezgâhın işlemesine bağlı olduğundan bu tezgâhın bozulmasını kendisi istemediği gibi, bu mevzua başkalarının aşına olmasını da istemiyordu” (Cevdet Paşa, 2011: 288). Halet Efendi'nin bu tutumu onun sonunu getirmiştir. Yeniçeri Ağası İsmail Ağa da rezilleri zapt ve rapta alamadığından azl olunarak yerine kul kethüdası Hasan ağa getirilmişti (Cevdet Paşa, 2011: 383).

II. Mahmud, ocağın ilgası sürecinde ulemanın tarihsel ve kurumsal gücünün farkında olarak onunla çok iyi ilişkiler geliştirmiş, ulemanın meşrulaştırıcı gücünden yararlanmaya çalışmıştır. İşe öncelikle “ulemayı kontrol altına alarak başlamak isteyen padişah, bu doğrultuda 1825'te Mekkîzâde Mustafa Asım Efendi'yi, şeyhülislâmlıktan alarak yerine Kadızade Mehmet Tahir Efendi'yi atamıştır. Diğer stratejik mevkiilere de istediği, kendisine sadık kimseleri atamış böylece ilmiye sınıfını ulemanın önde gelenleri aracılığıyla otoritesi altına almayı başarmıştır.” (Okumuş, 2006: 218). Bütün bu izah ettiğimiz hadiseler ışığında II. Mahmud'un yeniçeri ocağı ile Bektaşî tekkelerini tasfiye girişimi öncesinde hem devlet içerisindeki bürokrasinin önde gelenlerini, ulema ve meşâyih⁵⁶⁹ hem de toplumsal dengeleri, arkasına almak suretiyle daha önce hiç olmadığı

⁵⁶⁷ Halet Efendi, İstanbul'da doğdu. Kadı Kırımı Hüseyin Efendi'nin oğludur. Asıl adı Mehmed Said olmakla birlikte küçük yaşlarda aldığı Halet takma adıyla şöhret buldu. Düzenli bir medrese tahsili görmeyen Halet Efendi babası gibi kendi kendini yetiştirdi. Önce Şeyhülislam Mehmed Şerif Efendi'nin aracılığı ile kadılık mesleğini seçti, fakat daha sonra ri kab-ı hümâyûn reisi Mehmed Raşid Efendi'nin yanında mühürdar yamağı oldu. Sonra İstanbul'a giderek Galata Mevlevihane'si şeyhi Galib Dede'ye intisap etti ve kısa sürede Şeyh Galib'in gözüne girmeyi başardı. İstanbul'a döndükten sonra rikab ı hümâyûn kethüdalığı ile gizli haberleşme işlerinin başına, ardından da nişancılık görevine getirildi (Özcan, 1997: 15). Mora İsyanındaki menfi tutumu ve Yeniçerilerle olan yakın ilişkisi hatta Yeniçerileri azmettirdiği iddiaları üzerine II. Mahmud'un emriyle öldürüldü. Cevdet Paşa onun “Bugün yeniçeriye kaldırıp muntazam asker kurmak mümkündür. Ama aslanımı kim zaptedecek” dediğini kaydetmiştir (Cevdet Paşa, 2011: II, 384).

⁵⁶⁸ Bu dönemde isabetsiz politikalarıyla devleti bir hayli müşğil duruma sokan Halet Efendi için şöyle denilmekteydi: “Neden oldu bilmem? Hâlet Efendi mücerred tahlîs-i nefis için kendi dâiresinden mahreç Eflâk Boğdan voyvodalarının hiyânetini setr ü cemi' Rum milleti efrûzludur diyerek dünyâya ilan etmiş ve Moskov seferi gibi emr-i azîme kendi selâmet- i nefsiyçün gitmiş idi.” (Lütfi, 1999: I, 284).

⁵⁶⁹ Es'ad Efendi ocağın kaldırılmasına sebep olan olayların yaşandığı dönemden meşâyih'in işaretlerine

kadar güçlü bir koalisyon var ettiğini rahatlıkla söyleyebiliriz.

Artık sıra ocağa gelmişti. Bundan sonra yaşanacak olan tarihi süreç sadece bir askerî teşkilâtın lağvından çok daha ötesi olup ocakla birlikte devlete ve iktidar mahfilleirne konuşlanmış olan çevrelerin topyekün tesfiyesi ile sonuçlanacaktı. Yine bu süreç ocakla irtibatı ve kader birlikteliği olan çevrelerin güçlü bağıllıklarını da daha önce hiç olmadığı kadar açık bir şekilde deşifre edecekti. Nitekim bu süreçte yaşanan bir hadise hem devlet ile “*Yeniçeri-Bektaşî sarmalı*” savaşının sebeplerini ortaya koymakta hem de ocak-tarikat birlikteliğine karşı verilen mücadelenin güçlü sebeplerini açıkça göstermektedir. Buna göre, yeniçeriler hükümetten üç şey istemektedirler: Birincisi, yeniçeri kusurlarının cezalarının kendi zabitleri tarafından verilmesi başka bir deyişle yargısal dokunulmazlık ya da devlet içindeki bu yapılanmaya yargısal özerklik verilmesi⁵⁷⁰; ikincisi, Bosna ve Niş’teki ağa vekillerinin azli yani devletin değil kendi istedikleri idarecilerin göreve getirilmesi, böylece devletin denetim ve gözetiminden kurtulmak⁵⁷¹; üçüncüsü ise, yukarıda da zikredildiği üzere sürgün edilen Bektaşî babası Haydar Baba’nın İstanbul’a geri dönmesini yani takdis ettikleri Bektaşî babasının mürşitliğini ve rehberliğini yeniden tesis etmek istemişlerdir (BOA. HAT. Nr. 289/17328).

Gerçekten de çok önemli olan bu bilgilerden anlaşıldığı üzere ocak devlete tarikat için şartlar koşabilirken, yukarıda izah etmeye çalıştığımız gibi devlet ise geleneksel düzenin devamı ile barış ve sükûnet telkin ederek bu güç unsurlarının çıkartabileceği daha geniş çaplı bir isyandan çekindiğini göstermiştir. Yine buradan çıkartılması gereken önemli bir sonuç da devletin neden ocakla birlikte eş zamanlı olarak tarikatı da hedef aldığı sorusunun cevabı olmalıdır. Zira devlet böylece karşısında gücünü birbirinden

yer vererek toplum muhayyilesinde durumun nasıl cereyan ettiğini, meşayihin de bu hadiseye nasıl morol ve itici bir güç olarak destek verdiğini açıkça gösterir. Buna göre Aşk-ı İlâhi Mehmed nâmında keramet sahibi meczup bir derviş Nakîb-zâde Seyyid Ali Efendi’ye hitab ile “Mevlânâ İstanbul’da kırk dört kapusunda Hacı Bektâş bugün göçdü, varıp namazını kılacağım, siz de tedârükde olun” diyerek ocağın derdest edileceğini önceden işaret etmiştir. Yine Nkşbendiye tarikatından Hacı Osman Efendi’de hadiseden iki gün önce rüyasında bu olayı görerek müjdeyi verir bk. (Es’ad Efendi, 2005: 136-137).

⁵⁷⁰ “Rumeli ve Anadolu’ya birer ferman gönderilib fimâ ba’de mecmû mahallerde bulunan gerek yeniçeri ve gerek sınıf-ı sairenin te’diyeleri iktizâ etdikçe her sınıfın kendi zâbıtları ma’rifetiyle icrâ olunması emr ve terbiyye olunmak...” (BOA. HAT. Nr. 289/17328).

⁵⁷¹ Bu taleplerini, “Bosna ve Niş’de olan ağa vekilleri arz ve der-sâdete celb olunarak yerlerine ocakdan birer ağa vekîli intihâb ve irsâl kılınmak husûslarına müsâde olunması niyazımızdır...” şeklinde iletmişlerdi (BOA. HAT. Nr. 289/17328).

alan sarmal bir yapı olduğunu ve birini yok etmeden diğerini yok etmenin hemen hemen imkânsızlaştığının farkına varmıştır. Bu nedenle devlet sadece birisini değil kesin sonuç için her ikisini birden tasfiye kararı almıştır.⁵⁷² Ancak burada tarikatın kapatılmasının tek sebebinin yeniçeriyle olan bağlantısı olmadığını belkide bundan daha önemlisinin ileride izah edileceği üzere devletin öyle ya da böyle içine sürüklendiği modernleşme ile de ilgili olduğunu belirtelim.

Nihayet yeniçeri ocağının kaldırılmasına giden yolda Eşkinci Ocağı'nın kurulması önemli bir olaydır. Mayıs 1826'da şeyhülislâmdan fetva alınarak kurulmasına karar verilip oluşturulan Eşkinci Ocağı,⁵⁷³ Nizam-ı Cedid'in akıbetine uğrayarak kısa sürede yeniçeri ocağının hedefi haline gelmiştir. Eğitime başladıktan birkaç gün sonra yeniçeriler ayaklanmıştır (15 Haziran 1826). Bu ayaklanma II. Mahmud'un yeniçeri ocağının kaldırmak için kolladığı fırsat için iyi bir vesile olmuştur (Özcan, 1995: 471; Okumuş, vd., 2001: 216). Payitahtta hadiseler bir türlü durulmamış 1241 yılının Zilkâde'sinin dokuzuncu günü (15 Haziran 1826) Perşembe gecesi saat beşte (ezânî saat, takriben gece yarısı) Gümrük önünde bulunan yeniçeriler "*eşkiyâ-yı bed nijâd u bed nihâd*" Ağakapısı'na doğru etrafa kurşun sıkarak harekete geçmişlerdir (Şirvanlı Fathi Efendi, , 2001: XXVI). Şirvanlı Fatih Efendi'nin yeniçeri kazanlarını "*resm-i âşiyân-ı şeyâtin*", yeniçerileri ise "*Seg-i akur cehim*" yani cehennemin azgın köpeği olarak nitelemesi (Şirvanlı Fathi Efendi, : XXVI) yaşanan olayların dönemin devlet ricali ve kamuoyundaki ruh halini göstermesi açısından mühimdir.

Et Meydanı'na sabaha kadar Cebehane ve Serrachane'den adetleri üzere kazanları alarak gelmişler "*Sadr-ı azam Hüseyin Paşa ve Mehmed Paşa ve aga sair erkân-ı devleti şöyle böyle etdik*" şeklindeki dedikodu ve fesad ile galyâna geldikleri kaydedilmiştir (Es'ad Efendi, 2005: 59). Şirvanlı Fathi Efendi'nin belirttiğine göre Sadrazam Mehmet Selim Paşa bu sırada Beylerbeyi'nde yalısında bulunduğu için kurtulmuş ancak Sadrazam konağı 6000 keselik para ve mücevherat da içinde olmak üzere yağmalanmıştır

⁵⁷² Nitekim 29 M 1243/ 22 Ağustos 1827 tarihli belge bu politik duruşu göstermektedir, "Yeniçerilerin lağvı üzerine Kırçova'da Bektaşî Tekkesi'nin tahribi ve dervişlerin tebedî" hakkında bilgi vermektedir (BOA. C. AS. Nr. 203/8714).

⁵⁷³ "...otuz üç Avcılar ortası, bütün tabir olunan elli bir aded ortalar, her birinden yüz ellişer harb ü darba kâdir ve aslı ve nesli ma'lûm olanlardan eşkinci neferâtı tahrîr ve tertib olunmak..." (Es'ad Efendi, 2005: 21).

(Şirvanlı Fathi Efendi, 2001: XXVII). Bu hadise üzerine şeyhülislâm, padişahın: “*İsyan eden eşkıyanın kahr u tedmîri için Livâ-yı Şerîfin ihracını*” istemiş, son durumu görüşmek için sarayın, devletin ve ulemanın ileri gelenleri Bâb-ı Âlî’ye çağırılmışlardır. Bunun üzerine, “Şeyhülislâm Tahir Efendi, Rumeli Kazaskerî Arif Efendi, İstanbul Kadısı Sadık Efendi, devrinin en ünlü âlim ve mutasavvıflarından, II. Mahmut’un sırdaşı, Gümüşhânevî’nin hocası Kürd Hoca diye tanınan Abdurrahman el-Harputî başta olmak üzere, diğer devlet adamları Bâb-ı Âlî’de toplanmışlardır.” (Özer, 2007: 69). Aslında bu mecliste yaşanan gelişmeler bugüne kadar yeniçeri ocağının neden ıslah ile zapt edilemediğini de ortaya koymaktadır. Mecliste öncelikle “*Umûm ahâlî yeniçeri olduğundan umûma karşı hareket câiz değildir. Bunların ıslâh ü teskîni çârelerine bakılmalıdır ve illâ devlet ve millet muzmahil olur.*” gibi sözler ortaya atılmış, böylece yeniçerinin kitleler ile olan ürkütücü bağlantısına dikkat çekilmek istenmiştir (Lûtfî, I, 1999: 113). Ancak “*Ağa Hüseyin Paşa iki dizi üstüne gelerek ıslâhdan murâd eşkıyanın mutâlebesine müsâade ise onların istedikleri en evvel benim ayağıma ip takıp sürmektir. Bununla nizâm-ı âlem hâsıl olursa devlet ve milletim uğruna cânım fedâ olsun, lâkin bu tedbîr ile acaba devlet ne hâle girer? Sözün doğrusu mütevekkilen alallah bunların kökünü kesmek tarafını tercih ma’kuldür*” demesi üzerine toplantının gidişatı ocağın tasfiyesi yönünde değişmiş ve durum padişaha arz olunmuştur (Lûtfî, I, 1999: 113). Padişah da zaten aynı görüşte olduğundan bu görüş karara bağlanmıştır.⁵⁷⁴

Cevdet Paşa’ya göre ulema da oybirliğiyle: “*Bunların katlleri meşrudur. Bu yolda ölmek var, dönmek yoktur.*” demişler böylece istişare sonra ermiştir. Kurt Abdurrahman Efendi’nin: “*Bu din ve devletin devam ve bekası murad-ı ilahi ise o habisleri vurur mahvederiz. Değilse biz de bu dinle beraber batıp gideriz, daha ne olmak ihtimali kaldı.*” sözleri üzerine Sultan Mahmud da Sancak-ı Şerifi çıkarmıştır (Cevdet Paşa, 2011: 422). Savaşa giden ordularda olduğu gibi, peygamber sancağı Sultanahmet Camii’nin minberine asılınca, muhafazası kumandanlara verilmiş, iki tarafında da birer kumandan sıra ile nöbete dikilmiştir. Vezirler ve ulema mihrap önünde ayakta durmuşlar, caminin

⁵⁷⁴ Reisü’l Küttab Seydâ Efendi’nin şu sözleri ise artık Yeniçerilerin muhatap alnamayacaklarını dolayısıyla ıslah edilmelerinin imkânsızlığını dile getirmekteydi: “ol zümre-i zemmenin pîş-ez-in bidefâat ikâ etdikleri fitneler akabinde devlet-i aliyyenin umur-ı külliye ve cüziyyesine müdahale etmemeleri bâbında eyledikleri taahhütleri kangı vakitte tutuldu ve sicillât ve defâtir-i aklâm dolusu yazılan senedât u huccecin mazmunlarıyla ne zaman ihticâc olundu...” (Es’ad Efendi, 2005: 84).

içi ve dışı dolup taşmıştır. Devlet ricalinden biri söze başlamış: “ *Ey din âlimleri! Sadrazamın ve diğer devlet memurlarının haremlerine kadar girip yağma yapan, şariat perdesini yırtan ve halifeye itaatten cayan şakilerin öldürülmesi meşru değil midir?*” diye sormuş, ulema: “ *Vuruşma farzdır. Fakat daha önce onların toplantı yerlerine bir nasihatçi gönderip şüpheleri varsa giderelim.*” demiştir. Ve bu göreve Ahıskalı Ahmet Efendi memur edilerek karşı tarafa gönderilmiştir (Cevdet Paşa, 2011: II, 421-425). Bu dizelerden anlaşılacağı üzere her şey Osmanlı Devlet mantalitesi içerisinde ayarlanmış ve tasarlanmıştır.

Ulema, ulu’l emre itaatsizlik, Müslümanların malını ve canını gasp etmek suçlarından mahkûm ettiği ocak üzerine savaş ilânını meşru bir zeminde ilân etmiş, hatta düşmana olduğu gibi fiili çatışma öncesi elçi bile göndermiştir (Es’ad Efendi, 2005: 85). Savaştan başka çarenin kalmadığı görülmüş, Et Meydanı’nın kapıları topa tutulmuştur. Topçular top atışlarıyla kışlaları ateşe vermişler, yeniçeriler ise sağa sola kaçışmaya başlamışlardır (Özer, 2007: 70; Es’ad Efendi, 2005: 85). Yakalananlar özellikle III. Selim, Alemdar olaylarında ve bu son olayda asiler safında olanların idam edilmelerine çok itina olunarak saray meydanında, Serasker kapısı önünde veya Üsküdar’da çeşme başında bazen Bostancıbaşı hapisanelerinde idam edilmişlerdir.⁵⁷⁵ Sürülmüş olanların bazıları da yerlerinde idam edilmiş,⁵⁷⁶ bu suretle idam olunanların sayısı Ahmet Cevdet Paşa’ya göre 6000’i bulmuştur (Cevdet Paşa, II, 2011: 437).⁵⁷⁷

Ocağın kapatılmasından sonra sıra toplum içerisinde yeniçeri uzantısı olan kurumlara gelmiş bunların başında da İstanbul’un hemen her tarafında açılmış olup birer dedikodu merkezi olarak değerlendirilen kahvehâneler yer almış ve buralar kapatılarak burarlarda toplanan yeniçeri artıkları derdest edilmiştir. Yeniçeriliğe ait ne kadar âdet, gele-

⁵⁷⁵ Nitekim 19 B 1242/ 16 Şubat 1827 bir arşiv kaydında İnoz’da mahbus dört Yeniçerinin idam edildiği hakkında bk. (BOA. HAT. Nr. 293/17464),

⁵⁷⁶ Yeniçeri takımından ve Üsküdar sakinlerinden iken Taşköprü’ye nefyedilmiş olan Kara Bayraktar’ın idam edilmesi hakkında bk. (BOA. C..ZB. Nr. 17/806, 29 Za 1241/ 25 Haziran 1826); Edirne’den Yergöğü’ne nefyolunan on bir azgın yeniçerinin idam edildiği hususunda bk. (BOA. HAT. Nr. 293/17464, 17 B 1242/ 14 Şubat 1827); Yeniçeri kalemi baş halifesi olup Konya’ya sürülen Ata’nın idamı ile başının eşyasıyla birlikte gönderilmesi söz konusu edilmektedir bk. (BOA. C. AS. Nr. 1017/44584, 03 Ş 1242/ 2 Mart 1827); Rumeli’de olan Yeniçerilerden öteye beriye nefyolunup sonra idam olunan kimselerin isimleri ve san’atları ve mahalli idamları hakkında bilgiler verilmektedir bk. (BOA. HAT. Nr. 294/17493, 05 Ş 1242/ 4 Mart 1827).

⁵⁷⁷ Ocakları söndürülen yeniçerilerin bakayasından ele geçenlerin idamına dair bir kayıt için. bk. (BOA. HAT. Nr. 292/17434, 16 Za 1241/ 22 Haziran 1826).

nek ve tören varsa, isimlerine kadar hepsi ortadan kaldırılmıştır.⁵⁷⁸ Ulema ve meşâyihın devlet yanında yer alması ile bu kez yalnız kalan yeniçeri ocağı kapatılmış yeniçerilerin bir kısmı kaçarak tekkelere, kılık değiştirerek toplum içerisine bir kısmı da kışlalarına kaçmak zorunda kalmışlardır (9 Zilkade 1241 / 15 Haziran 1826). İsyanın idam, sürgün suretiyle bastırılmasından iki gün sonra, (11 Zilkade 1241/ 17 Haziran 1826) Cumartesi günü toplanan mecliste alınan karar gereğince ocağın külliye lağvedildiğine dair emr-i âli yazılmış, Anadolu ve Rumeli'nin dört bir yanına gönderilmiştir.⁵⁷⁹ Alınan bu kararlar ocak resmen ilgâ edilmiştir (Özer, 2007; 71; Es'ad Efendi, 2005: 82-88).

Söz konusu ferman baştan aşağı birisi din ve şeriat vurgusu diğeri ise bu alanın sorumlusu olan ulemanın kararlarının altını çizmiştir. Yani harekâtın gerek teorik altyapısını gerekse Sancak-ı Şerifi bizzat Sultan Ahmet Camii'ne götürüp asarak ve halkı isyancılara karşı savaşa davet ederek hatta medrese hocaları, ulema ve tarik ehlini de işin içine katarak fiili kısmını yürüten ulema olmuştur. II. Mahmut Osmanlı tarihinin belki de en riskli işlerinden birisini, hemen her safhasında ulemanın mutlak desteği ile yine kesin bir meşruiyet çizgisinde halletmek istemiş, bunda da başarılı olmuştur.

Padişah, böylece kafasındaki modernleşme ve merkezleşme projelerinin önündeki en büyük engel olan ocağı kaldırmış, ikincisinin yani ulemanın ise etkinliğini kırmak noktasında da büyük bir avantaj sağlamıştır. İşin ilginç yanı ise, bunu şeyhülislamlık gibi ustaca arkasına almayı başardığı ilmiyenin önde gelen şahıs ve kurumlarının desteğiyle yapmış olmasıdır (Okumuş, Vd., 2006: 217-218). Bu olayın tarikatlara yansımaları

⁵⁷⁸ Nitekim bir Hatt-ı Hümayûn'da, Tophane ve arabacı ocaklarının zabitan isimleri ve tarz-ı tertibleri eski yeniçeri ocağı usulü üzere olup Asakir-i Mansure gibi isimlerinin değiştirilmesi için Tophane nazırı tarafından kaleme alınan layiha'nın huzura takdim olduğu hususunda bk. (BOA. HAT. Nr. 585/28765, 29 Z 1242/ 24 Temmuz 1827).

⁵⁷⁹ Söz konusu ferman, "Bütün Muhammet ümmetine malumdur ki bu yüce dinin ve bu İslâm devletinin zuhuru ve doğu ve batıya yayılması sadece şeriat, kılıç ve cihat sayesinde olup her zaman din düşmanlarına karşı koyacak asker ve gazilerin bulunması şarttır." Denilerek başlanmış böylece bu tasfiye harekâtının söz konusu niteliklerini kaybetmiş bir orduya karşı yapıldığının altı çizilmek istenmiştir. Devamında da Tâlim istemeyiz diye isyan olunmuş, şeriata ve fetvaya karşı gelinmiş, düşmana karşı kullanılmak üzere verilmiş olan silahlar, devlet aleyhine kullanılmıştır. Bu hareketler, din ve mezhebe aykırı olduğundan bütün ulema, devlet ricali toplanmış Sancak-ı Şerif Sultanahmet Camii'ne çıkarılmış, Muhammet ümmeti sancak altına çağırılmıştır. "Bunca iman ehlini ayaklar altına alan böyle bir şenaate cür'et edenlerin kanlarının helal olduğu, şeriatça bildirildiğinden kışlaları yakılmış ve şeriat kılıcıyla cezaları verilmiştir. Artık bunların namlarının bekasının faydalı olmayacağını anlaşıldığından sancak-ı şerif altında toplanan ulemanın oybirliğiyle ocağın ismi ve resmî kaldırılmış, yeniçerilik adı külliye silinmiş, onun yerine 'Asâkir-i Mansure-i Muhammediye' ismiyle tâlimli asker yazılmasına başlanmıştır..." denilmiştir (Cevdet Paşa, 2011: II, 429-430).

da menfi olmuştur. Bir taraftan yeniçeri ve Bektaşîlik gibi kadim, kurumsallaşmış ve devletle özdeşleşmiş yapıların tasfiyesi, devlete tarikatlar hususunda radikal kararlar alabilmek konusunda cesaret vermiş, tecrübe kazandırmıştır. Diğer yandan da ulemanın devlet bürokrasisi üzerindeki etkinliğinin azalması dinin ve dinî müesseselerin ve pek tabi olarak bu alanda yarı resmî hareket eden tarikatların da güç ve nüfuzlarının azalmasına neden olmuştur.

Burada dikkat çekmek istediğimiz bir husus da Bektaşî geleneğinin ocağa nüfûz ederken tarikatlara has ideolojik unsurlardan birisi olan gizlenme, yer altına çekilme gibi stratejik bir özelliğini onlar arasına yerleştirmiş olduğunu gösteren hadiselerdir. Daha isyan esnasında ocağın neferlerinden ekserisi firar edip saklanmışlardır. Kışlalar yandıktan sonra sağa sola kaçışan yeniçerilerden kurtulanların gizlenmek maksadıyla kılık değiştirdikleri, hatta muhtelif milletlerin kılıklarına girdikleri anlaşılmaktadır.⁵⁸⁰ Ancak tarihi kayıtlar, isyandan sonraki dönemlerde de ideolojik bir derinliğe, kendine has geleneklere sahip olan yeniçerilerin varlıklarını sürdürdüklerini göstermektedir (TFR. I. YN. 4/348, lef 1, 12 Z 1320/ 12 Mart 1903; Aşçı Dede, t.y.: 52). Aslında bu bize ocağın sıradan bir devlet kurumu olmadığını, Bektaşî kültü ile birlikte en az Bektaşîlik kadar ocağın da kutsandığını, bu nedenle de ilelebet varlığını sürdürmesinin bir inanca dönüştüğünü göstermektedir.⁵⁸¹ Nitekim arşiv kayıtları ocak kapatıldıktan sonra kurulan Asâkir-i Mansure içerisine sokulmuş yeniçeri taraftarı olan zabitan ve neferattan bahsetmekte ve devletin bunları yeni ordudan ayıklamak için uğraş içerisinde olduğunu göstermektedir (BOA. HAT. Nr. 340/19426, 29 Z 1243/ 12 Temmuz 1828).⁵⁸² O döneme mal olmuş

⁵⁸⁰ Bu durumu Şirvanlı Fatih Efendi, "... arz-gâh-ı âleme sığmayan eşkıyâ-yı herze-hây-ı bed-likalardan bakiyyetü's-süyûf, ferdâsı tebdil-i hey'et-i me'lûf edüp, ahlâk-ı pür nifâkları gibi sunûf-ı milelden ihtiyar etmedikleri kisvet kalmadı." Diyerek ifade etmiştir (Şirvanlı Fatih Efendi, 2001: XXXI).

⁵⁸¹ Yeniçeriler arasında geçen konuşmalara yer veren Cevdet Paşa, Habib Odabaşı denilen şahsın söylediklerini şu şekilde aktarmaktadır: "Arkadaşlar, bıkkınlık getirmeyin. Ocağın adı kıyamete kadar kalkmaz. Göreyim sizi Hacı Bektaş ocağını uyandırın" dedi. Açıkça görüldüğü gibi ocak maddi gücü kadar Bektaşî kültlerinden aldığı dini ve mistik güçlerden de istifade etmektedir. (*Cevdet Paşa*, 2011: II, 419).

⁵⁸² Başka bir belgede ise "Asakir-i Mansure" alayları içindeki ocak takımlarının fesad çıkarmalarına ramak kalmışken önu kestirildiği, Üsküdar'daki takımdan sekiz yüz kişi kadarının Sakız, Midilli ve Bozcaada'ya gönderildiği ve Üsküdar, Galata, İstanbul'da barınmağa başladığı, Çorbacıların, Tulumbacıların, memleketlerine gönderildiği, Yeniçeri taraftarlarının takibinin gevşetilmemesi, Dersaadet'te Bektaşîlerin tathirine bakılması istenmektedir bk. (BOA. HAT. Nr. 340/19438, 29 Z 1245/ 21 Haziran 1830). Anlaşılacağı üzere ne ocak kapatıldı denilerek hemen ortadan yok edilebilmiş ne de tarikat kapatıldı denilerek Bektaşîliğin sonu getirilebilmiştir.

hadiselerden birisi olarak karşımıza çıkan Yangın Köşkü olayının da yine yeni orduya sızan Yeniçeri kalıntıları tarafından çıkartıldığı anlaşılmaktadır. Olaya karışanlardan elebaşları Üsküdar'a geçirilerek Akdeniz'e gönderilmek bahanesiyle kayıklara bindirildiği sırada yakalanıp idam edilirken diğerleri ise boğazda donanmaya, kalelere, bir tabur da Ağrıboz'a yollanmıştır.⁵⁸³

Padişah taşrada da Yeniçeriliğin kökünü kazımak için gayret gösterenlere silahşörlük rütbeleri verilmesini salık vermiştir.⁵⁸⁴ Ancak Aşçı Dede'nin kaydettiği ilginç bir hikâye yeniçerilerin kitlelerle olan tarihsel ve çok yönlü dokusal bağının ne kadar güçlü olduğunu ve bazı Yeniçeri taifesinin zamanla izini kaybettirmeyi başardığını göstermektedir. Aşçı Dede bu durumu "*Pederim de zâten yeniçeri olup yeniçeri vak'asında her nasılsa Kandilli ahâlisi muhafaza ederek ele vermemiş. Yeni nizam kurulunca, korkusundan gidip asker yazılmıştır.*" şeklinde anlatmıştır.⁵⁸⁵ Bu hususa dair bir başka olay ise, taşrada devletin yeniçeriliği tasfiyesinin zorlu bir mücadeleyle olduğunu göstermektedir.⁵⁸⁶ Delil sergerdelerinden Arab Selim üç-beş yüz atlı ile Aksaray sancağı ahalisine musallat olmuş, ancak dağılıp çekilmeleri temin edilmiş ise de bununla yetinilmemesi aralarına yeniçeri bakayası karıştığı cihetle benzer hadiseleri başka yerlerde de tekrarlayabileceklerinden ocaklarının ilgası istenmiştir.⁵⁸⁷

Burada şunun altını çizmek gerekir ki, bütün bu bulgular Yeniçeri Ocağı'nın zihinsel altyapısı, inanç dünyası ve bu inançları üzerindeki Bektaşîlik etkisi gibi konularda müstakil ciddi araştırmalara ihtiyaç duyduğumuzu açıkça ortaya koymaktadır. Yeniçeri

⁵⁸³ Yangın Köşkü hadisesi için bk. (Ahmet Rasim, 2010: II, 310-311).

⁵⁸⁴ Bu hususta Lûtfî Tarihinde şu bilgilere yer verilmiştir: "Çirmen Mutasarrıfı Es'ad Paşa'dan gelen evrâkda Edirne'nin cesâmetine nazaran yeniçeri takımının tathîri ile taltifleri iktizâ edenlere silâhşörlük rütbeleri verilmesini ve Vak'a-i Hayriyye'ye bi'l-bedâhe tanzim edildiği." (Lûtfî, 1999: I, 115).

⁵⁸⁵ Hikâye hakkında bk. (Aşçı Dede, t.y.: 12).

⁵⁸⁶ Taşrada yeniçerilerle sürdürülen mücadelelere havi birkaç belge için bk. Mülga Yeniçeri Ocağı Çorbacılarından Abdullah, İbrahim, Ömer bin Seyyid Ebubekir ve Bekir'in idam olunarak başlarının gönderildiği hususunda bk. (BOA. C. AS. Nr. 1018/44612, 29 C 1242/28 Ocak 1827); Yeniçeri eşkıyası firarilerinden derdest edilip nefyedilen ve idam edilenlere dâir, Bosna Valisi Abdurrahim Paşa'dan Sadaret'e bilgi gönderildiğini belirten kayıt için bk. (BOA. HAT. Nr. 441/22174, 23 L 1242/20 Mayıs 1827); Sivas, Amasya ve Tokat'ta yeniçeri ileri gelenlerinin idam ve sürgün edildiklerine dair mufassala yer verilmiştir bk. (BOA HAT. Nr. 292/17419, 25 Za 1242/20 Haziran 1827).

⁵⁸⁷ Bu konuda Adana ve Karaman Valisi Esad Paşa'nın tahrirâtı için bk. (BOA. HAT. Nr. 1232/48007, 27 B 1245/22 Ocak 1830); Diğer bir kayıta ise yeniçeriler Saraybosna'da iş başında görülmektedirler, nitekim asilerin ahvalinin istifsarı ve bunların Bosna'da Yeniçeri ocaklarının ibkası ile bütün memleketlerin fesadı kasdında oldukları bildiren kayıt için bk. (BOA. HAT. Nr. 424/21811, 11 C 1242/10 Ocak 1827).

isyanları başta olmak üzere, yeniçeri davranış ve tutumları üzerinde hatta daha çok hangi birlikler üzerinde Bektaşî tarikat teşkilât ve teşrifat usullerinin, Bektâşî babaları ve derişlerinin ne kadar etkili olduğu sorusunun cevabı henüz tam olarak verilebilmiş değildir. İşaret edilen mevcut bulgular eşliğinde varlığından şüphe edemeyeceğimiz ocak-tarikat sarmalının mahiyetinin anlaşılması açısından bu konu çalışılmaya ve izaha muhtaç bir mesele olarak karşımızda durmaktadır.

Nitekim II. Mahmut Yeniçeri Ocağını kaldırıp Asakiri Mansureyi kurduğunda modern savaş sanatlarını bilen, çağdaş teknoloji ürünü silahları kullanabilen bir ordu kadar aynı zamanda yeni devlet algısıyla ideolojik problemleri olmayan -resmî İslâm'a entegre olmuş- devletle özdeşleşmiş yeni bir ordu tasavvur ediyordu. Yeniçeri baskısıyla ortadan kaldırılan Eşkinci birliklerinin çağın bütün gereklerine göre tâlim ve terbiye edileceği dahi dinî fetvalarla desteklenerek bu durum gösterilmişti. Modern ama resmî ideolojiyle -Sünnî Hanefî ekol ile- yani devletle doku uyuşması olan bir ordu Yeniçeri-Bektaşî tecrübesinden sonra sultanın en büyük hedeflerinden birisiydi.⁵⁸⁸ Hatta yeniçeriliğin kaldırılmasının hemen öncesinde (29 Mayıs 1826), 51 orta şeklinde tesis edilen Eşkinci ocağının her birine İstanbul kadısı tarafından imtihandan geçirilmek suretiyle bir imam tayin olunması ve bunlara maaş olarak İstanbul gümrüğünden günde 120 akçe ödenmesi istenmişti. "İmam efendiler akşamları kışlarında bulunup askerlere Kur'an-ı Kerim ve ilmihal öğretmek, cemâatle namaz kılmasını dua ve niyazda bulunmalarını salık verilmiş beş yıl görev yapacak imamların görev süreleri dolunca ya da ölümleri halinde yerlerine yine İstanbul kadısı tarafından yenisinin görevlendirilmesi kararlaştırılmıştı." (Lûtfî, 1999: 255; Beydilli, 2001: 15). Böylece yeni ordu şeriatın zahiri ibadet ve ritüelleri konusunda daha hassas bir anlayışla şekillendirilmek suretiyle hem itikadî

⁵⁸⁸ Sultan Eşkinci Ocağı'nı kurduğunda bile bu niyetini kesin olarak göstermişti. Şeyhülislâm konağında bir meclis toplanarak asker tâlimi bahsinin şer'î tarafı sorulmuş hepsi de bu tâlimin vacip olduğuna dair şu fetvayı vermişlerdir: "Allah'ın buyurduğunu yüceltmek ve şeriatı diri tutmak için, müşrikleri öldürmek Müslümanlar üzerine farz olduğundan adetleri öğrenmek üzere tâlimler yapmak ve kâfirleri öldürmenin gereklerindedir. Nitekim peygamberimiz ok atma tâlimini övmüşlerdir. At ve deve yarışlarını da aynı maksatla caiz görmüşlerdir. Velhasıl düşmana karşı 'İktidarınız ölçüsünde kuvvet hazırlayınız' ayet-i kerimesi gereğince düşmanları yenmek için mutlaka lüzumlu her çeşit harp aletlerini hazırlamak vaciptir. Yine ayet-i kerimelere göre harp fenlerini bilmek ve düşmanlara mukabele etmek farzdır. Hatta müşrikler ilk Müslümanları yenmek için türlü harp hileleri icat etmişlerdir. Hatta Hicret'in 40. yılında müşrikler barut icat ettiklerinde Müslümanlarında barut kullanmaları hakkında ecma-ı ümmet (bilginlerin oybirliği) vardır. Velhasıl her vakit kuvvet kazanmak için harp aletlerini tedarik etmek öğrenmek ve öğretmek iman ehline lüzumlu olup hele şu sırada düşmanlar, ehl-i İslâm üzerine saldırırken, Müslümanlarında mukabele etmeleri vaciptir." (Cevdet Paşa, 2011: II, 414-415).

bakımdan sorunlu olmaktan çıkartılmış hem de toplum ve devlet ricali gözünde meşru ve saygın bir yere konuşlandırılmış olacaktır.

Bundan başka Asâkir-i Mansûre'ye haftada iki gün “*usûl-i dîniyye ve âdâb-ı askerîyye ve fezâil-i cihâdiyye*” konularında vaaz vermesi için “*Bâb-ı Seraskerî*”ye bir nevi bir “*ordu şeyh*”liği kurulmuş, bu görev içinde “*Hazret-i Hüdâyî postnişini şeyh efendinin amcası Abdi Efendi, Dâvudpaşa Kışlası'na da hoca efendilerden Eski Zağralı Hâfız Ahmed Efendi tayin edilmiştir.*” (Lûtfî, 1999: 189).⁵⁸⁹ Bununla birlikte, adına “*Sancak Şeyhliği*” denen benzer bir pozisyonun da II. Mahmud döneminde kullanıldığı bilinmektedir (Varol, 2011: 125). Her ne kadar yeni orduda aktif dinî görevlerin imamlar ve resmi İslâm öğretisi üzerinden yürütülmek istendiği açıkça görülse de en azından sünnî ekolden dini ve mistik güçleri olduğuna inanılan tasavvufi çevrelerden de bir şekilde istifade edilmek istendiği anlaşılmaktadır. Diğer taraftan Nizam-ı Cedid ordusuna öngörülen beş vakit namazın imamlar eşliğinde cemaatle kılınması konusundaki hassasiyetin, Eşkinci birlikleri ve sonrasında da Asâkir-i Mansûre ordusu içinde tekrar edilmesi hadiseleri (Beydilli, 2001: 13), II. Mahmut döneminde aynı hassasiyetlerin sivil toplum içinde talep edilmesiyle birlikte değerlendirildiğinde,⁵⁹⁰ ortaya devletin girmiş olduğu tarihsel süreç yani, modernleşme-merkezleşme-millileşme (Sünnîlikte birleşme) süreci açıkça ortaya çıkmaktadır.⁵⁹¹

⁵⁸⁹ Lûtfî Efendi, burada Ordu Şeyhliği makamının tarihsel kökenine de vurgu yaparak şöyle demiştir: “İlâve Mine-l-kadîm ordu-yı hümâyûnlarda tavâif-i askerîyyeyi emr-i gazâ ve cihâda igrâ ve asâkir-i islâmiyyenin muzafferiyetine duâ için “Ordu Şeyhi” nâmıyla Fâtih Sultan Mehmed Hân hazretlerinin İstanbul'a ordu ile teveccühlerinde kendilerine kara gün dostu olan Akşemseddin kuddise sırruhu hazretleri gibi vaktinin mazanne-i kirâmından ba'zı zevât bulunur idi. Zikr olunan efendiler dahi “Ordu Şeyhi” makamında demek olur.” (Lûtfî, 1999: I, 189).

⁵⁹⁰ Bu hususta 1837 başlarında II. Mahmut'un bir fermânı dikkat çekicidir. Bu fermânda Müslümanların beş vakit namazı cemaatle kılmaları emredilmişti. “Her kim mükellef olduğu ferâizi cemeatle edâda tekâsül ederse, bulunduğu mahallin imamı isim ve şöhretiyle taraf-ı hükkam-ı şer'î şerîfe ifade edüp, orada dahî icab-ı şer'îsi Bâb-ı Âlîye inhâ olunarak, lâzım gelen te'dib-i şer'îsi icrâ kılınması suretiyle derc ve tenbih olunmuştur” (Özer, 2007: 103; orijinal yeri için bk. Takvim-i Vekâyi, nr. 67).

⁵⁹¹ Padişahın imamları işe koşma biçimi dahi bize resmîn bütününe görme imkânı vermektedir. Asakir-i Mansure birlikleri içerisine imamlar görevlendirildikten başka Ocağın kaldırıldığı ve yeni bir askerî teşkilâtın kurulduğuna dair ilan, gizlenen yeniçerilerin ihbarı ile onlara yardım edenlerin cezalandırılacaklarına dair ilan; herkesin elinde bulundurduğu esame varakalarının senede tebdili için ilgililere verilmesi emri ilanı; Bektaşî tekkelerinin kapatılmasından sonra hazırlanan “ahalinin lâzime-i diyânete itinâ ve ihyâ-yı sünen-i seniyyeye ikdam ve gayret” içinde bulunulmasına dair fermanlar yine mahalle imamları tarafından halka duyurulmuştu (Beydilli, 2001: 14).

3.2.2. Bektaşîliğin İlgası: İdeolojik ve Ontolojik Bir Muhalefetin Tasfiyesi

Yeniçeri ocağının kapatılmasından sonra sıra Bektaşî tekkelerinin kapatılmasına ve tarikatın yasaklanmasına gelmiştir. Bu hadise kısa vadede ve ilk bakışta devletin Yeniçeri Ocağı ile güçlü bağlantıları olan tarikatı ortadan kaldırmak suretiyle ocağın doktrinel altyapısını hazırlayan ve onu yeniden ihya etme girişiminde bulunmasından çekinilen bir merkezin ortadan kaldırılması şeklinde düşünülmüş görülebilir. Bu değerlendirme bir yere kadar doğrudur ancak bu durum gerek Osmanlı'nın gerekse komşuları Avrupa'nın geçirdiği büyük değişim ve dönüşüm süreçleri ile devletin söz konusu tarikat çevreleri üzerinde uyguladığı eylem planı dikkate alınarak değerlendirildiğinde hadisenin bu kadar basit olmadığı hemen anlaşılacaktır. Zira bu hadise âyânın, ulemanın, yeniçerinin yani geleneksel güç merkezlerinin ortadan kaldırılmasıyla birlikte okunduğunda devletin II. Mahmut ile birlikte yürütmeye çalıştığı modernleşme-merkezîleşme siyasetinin bir parçası olduğu hemen görülecektir.

Kanaatimize göre ve aşağıda mesnetleri verileceği üzere Bektaşî tarikatının tasfiye edilmesinin birden çok sebebi vardır ve bunlar şöylece sıralanabilir: Hedeflenen modernleşme-merkezîleşme-tekelleşme sürecinin önünü açmak; taşrada ayandan sonra merkezde de yeniçeri-Bektaşî sarmalının daralttığı siyaset ve iktidar alanlarını yeniden saraya ve sultana tevcih etmek; dağılan siyasi ve idari gücü merkezden başlayarak yeniden revize edilmiş canlı ve dinamik bir ideoloji etrafında yine merkezde toplamak; ocak-tarikat sarmalından geriye maziyi hatırlatacak hiçbir şey bırakmamak ve benzer güç ittifakları yoluyla ortaya çıkabilecek bütün mahfillere gerekli mesajı vermek; devletin modernleşme-merkezîleşme politikası çerçevesinde yürüttüğü ortak bir Osmanlı milleti yaratmak-buradaki millet=İslâm'dır- hususunda toparlayıcı olabilecek tek unsur olarak Sünnî/Resmî İslâm'ı ön plana çıkartarak ona karşı tehdit ya da muhalefet odağı olarak gördüğü merkezleri yok etmek; marjinalleşen Bektaşîliğin iç ve dış politikada yarattığı zaafılardan kurtulmak; bu gelişime ve değişime kapalılığı defalarca test edilen ocak-tarikat sarmalının toplumda yarattığı siyasi, sosyal ve kültürel gerginlikten devleti ve toplumu kurtarmak; siyasi, sosyal ve ekonomik hayatı silahlı örgütlü gücüyle esir alan askerî oligarşiden ve onun beslediği geleneksel bürokrasiden ve Bektaşî çevrelerden devleti kurtararak reformist, ihtisas sahibi sivil bir bürokrasi sınıfı var etmek.

Bu sebeplerle ortaya konacak olan politikalardan bütün tarikatların o ya da bu şe-

kilde etkilenecekleri açıktır. Ancak aşağıda izah edileceği üzere Bektaşîlik mazisindeki sorunlu arşivinden yola çıkılarak hem siyasi (mehdîlik algısı, her an düzene karşı isyan potansiyeli yani ideolojik ve ontolojik sebeplerle), hem askerî (yeniçeri ile olan güçlü bağlantıları), hem sosyo-kültürel (Râfîzîlik/Kızılbaşlık denilen mahzurlu akımları bünyesinde barındırması ve tebanın itikadını bozması),⁵⁹² hem de dış politikada (içerde açtıkları sorunlar nedeniyle dışarıda güçlü olunamaması) problemlerine yol açması gibi meşrulaştırıcı sebeplerle mahkûm edilerek tasfiye edilmiştir.

Yani Bektaşîliğin yasaklanması hadisesi ocak-tarikat sarmalıyla ilgili olmakla birlikte sadece bu durum ile izah edilemeyecek kadar çok yönlü bir sorunlar yumağı olarak ele alınmalıdır. “II. Mahmud yeniçeri ocağının devletin başına açtığı problemlerden dolayı hiçbir devlet işine layıkıyla bakılmadığı ve bunun hem iç siyasette “*reyayı*” cesaretlendirdiği hem de dış siyasette “*Frenklerin*” bu durumu anlayarak ağır tekliflerde bulduklarına sebep olduğunu dile getirmiştir. Bir başka ifadeyle, dini inancın doğru bir şekilde yaşanması ve devlet işlerinde yaşanan aksaklıkların düzelmesi arasında doğru orantı kurarak bu anlayışı devlet ideolojisi olarak gören sultan bu noktada konuyu Bektaşîliğe getirmiştir. Onun gayesi, Bektaşîlerin sayısal çoğunluğa ulaşmalarının ve halkın itikadına dair olumsuz etkilerde bulunmalarının önüne geçilmesini sağlamaktır.” (Varol, 2011; 37). “*Kitâbullah’a ve Sünneti seniyy-e hazret-i nebeviyyeye kemâliyle dikkat u riâyet ve hilâfında bulunanların haklarında ber-muktezâ-yı şeriatı mutahhara lazım*” geldiği (Es’ad Efendi, 2005: 180) böylece giderek sayıları azaltılan ve tasfiye edilen Bektaşîlerin Sünnîlik ortak paydasında yeniden dizayn edilmesi, düşünülen yeni toplum/millet için bir muhalefet ve tehdit olmaktan çıkarılması hedeflenmekteydi.

Bektâşîliğin tasfiyesi ile ideolojik derinliği olan güçlü bir muhalefet mahfilinin ortadan kaldırılmak istendiği anlaşılmaktadır. Ancak Bektaşîlerin resmî ideolojiden şüpheleri üzerine çekecek ve bir çatışma iklimini var edecek kadar uzaklaşması sürecinin ne

⁵⁹² Ahmed Rıfkı, Osmanlı’da biri Rafizîlik diğeri Bektaşîlik olmak üzere iki zümrenin varlığından bahseder. O’na göre Bektaşîlik daha çok Rumeli’de yaygınlaşmış, Türk kültürü, dergâh ve ocak zihniyetinin sahibi olarak Rum, Sırp, Hırvat benzeri milletleri bir ocak etrafında toplamıştır. Şeyh Bedreddin İsyanı hariç genelde devlete bağlı bir yapı oluşturmuşlardır. Rafizîler ise Anadolu’da bulunmakta olup Acem tesirinden kurtulamamış ve İran şahlarının elinde siyasi bir silah olarak kalmışlardır. Ahmed Rıfkı, *Bektâşî Sırrı*, I-II, Haz. Mahmut Yücer, Kesit Yay., İstanbul 2013, s. 19; Bu iki kesimin bir araya gelmeye başlamasıyla birlikte Bektaşîler giderek Rafizî nitelikler kazanmaya ve nihayet XIX. yüzyılda genellenerek her iki kesim içinde bu tabir kullanılmaya başlandığı anlaşılmaktadır. (Es’ad Efendi, 2005: 179-180).

zaman ve nasıl olduğu hâlâ layıkıyla cevabını bulabilmiş değildir. Bektaşîliğin maruz kaldığı son akım olan Kızılbaşlık, Rafizîlik ne zaman ve nasıl hangi derecede Bektaşîliği dönüştürmüştür? Bu sorular Bektaşî tarikatının niçin tasfiye edildiği sorusuyla özdeş değerinde önem taşımaktadır. XVII. yüzyıl'ın ikinci yarısından itibaren kimi kaynak ve araştırmacılara göre Bektaşî tarikatı halife, baba, müntesip veya muhiplerinde genel bir değişikliğin gözlenmeye başladığı ileri sürülmektedir (Ahmet Rıfkı, 2013: 19). Devletin resmî kaynaklarında bu değişim, bazı Bektaşîlerin oruç yemek, namazı terk etmek hatta avamın da namazı terkine sebebiyet vermek (Ahmet Rıfkı, 2013 19; BOA. Cevdet-i Aliye, Nr. 1734)⁵⁹³ gibi işler yapmalarından başka, “*sebb-i şebhayn ettikleri tevâtür derecesinde vâki ve malum olduğu*” şeklinde geçerken, Ahmed Sâfi Bey “*Nehâr-Ramazan'da alenen şürb-i hamr ve ekli savm ve işleri terki sâlatı mefruz ilâ envâ-i fücür ve fezâhat-ıbi'l-istihlâl mürtekib-i mukib bir kavm*” haline geldiklerini, “*fısku fücür*” mekânı olan tekkelerine halkın masum pâk ve sagîre evladını gizlice kapattıklarını söyler (Aktaran: Ahmet Rıfkı, 2013: 19-20).

Es'ad Efendi ise Bektaşîler aleyhinde ortaya atılan bu tip suçlamaları sürdürür: “*Ayât-ı Kur'aniyye ve ehâdis-i nebeviyyeye kavâ'id-i Arabiyye'den hâric re'yi batılları ile... murâd 'Alî'dir demek gibi dürlü dürlü manalar verip... tekke-i mey-kede-âsâlarında ekl ü şürbleri müdâm nehâr-ı ramazanda alenen şürb-i hamr ve ekl-i savm ve işleri terk-i salât... ayn-ı cem tâbir ettikleri bezmi fisk-cezmlerinde...*” (Es'ad Efendi, 2005: 168). Bütün bu suçlamaların öteden beri Kızılbaş çevreler için söylendiğini hatırd tutmak gerekeceğini yineleyelim. Şirvanlı Fatih Efendi ise *Gülzâr-ı Fütühât* adlı eserinde hemen hemen aynı iddiaları tekrarlar. Ancak o “*Şi'a şeni'a-i tâğiyye-i Bektaşîyân*” diyerek Bektaşîlik ile Şiîlik arasında mezhebi bir bağ olduğu görüşünü ifade eder. Ayrıca Mora İsyanı esnasında Bektaşîleri “*kefere-i mesfûru derhal dostâne*” edinmekle ve yine onları İran ile birlik olarak “*Ehl-i sünnet ve cemâata hücum etmek*”le suçlar (Şirvanlı Fatih Efendi, 2001: 19). Böylece Fatih Efendi diğer müelliflerden farklı olarak Bektaşîlere karşı yürütülen derdest politikalarına başka sebepler ihdas ederek

⁵⁹³ Selanik Valisi Vezir Mustafa Paşa mührüyle gönderilen bir mektupta, bir müddetten beri avam-ı nasın birtakım Bektaşîlere uyararak namazı terkeylediklerinden bundan sonra beş vakit namazın cemaatle edası için kapanmış olan cami ve mescitlerin tekrar açılarak ahalinin beş vakit ve cuma namazlarına müdavemet eylemelerinin tenbih kılındığına dair bilgiler için bk. (BOA. C..ADL. Nr. 94/5659, 15 S 1245/ 16 Ağustos 1827).

meşruiyet kanallarını çoğaltmak istemiş gözükmektedir. Zira ona göre şu halde Bektaşiler hem ideolojik hem de dış politik bir tehdit olarak görülmektedir. Mora meselesi ise onların içerde de birlik ve bütünlüğü zedelediklerini ve tasfiye edilmelerinin kaçınılmaz olduğunu gösteren diğer bir husus olarak öne sürülmüştür.

Döneme ait söz konusu bu eserlerde geçen bilgi ve yorumları, bazı yerlerde zikrettiğimiz benzer arşiv kayıtlarını nasıl değerlendirmeliyiz? Mesela Es'ad Efendi'nin Bektaşî, Kızılbaş veya Râfizî gibi birtakım kategorik ayrımlara girmemesi⁵⁹⁴ meseleyi tarihsel bir zemine oturtarak Kızılbaşlar ile Bektaşîlerin aynı safta değerlendirmesi,⁵⁹⁵ bu kesimlerin İran'a olan yakınlıklarını Devlet-i Ali'ye için dezavantaj olarak görmesi, ileride geçeceği üzere benzer şekilde Lûtfî Efendi'nin hadiseyi tarihsel bir süreçle olumludan olumsuzu doğru 1826 olaylarına getirmesi, Şirvanlı Fatih Efendi'nin Bektaşîlik ile Şîlik arasında organik bir bağ kurmaya yeltenmesi, nihayet Cevdet Paşa'nın bu şahısları peşinen tasdik etmesi nasıl okunmalıdır?

Burada dikkat etmemiz gereken husus, bütün bu kayıtların o coğrafyada egemen-

⁵⁹⁴ Es'ad Efendi, "halkı idlal", "fisk u fücur" "alenen envâ-ı şenâ'at", "din ü devlete dürlü dürlü ihânet" "rafz u ilhâda sapıp hilâf-ı şer'i şerif" oldukları gibi vaktiyle Kızılbaşlara istinad eden fiilleri Bektaşîlere atfetmiştir bk. (Es'ad Efendi, 2005: 179-180); Osmanlı Devleti'nin her ne şekilde olursa olsun Sünnî İslâm'a aykırı hal ve hareketleri genel olarak Rafizîlik mezhebine saptamak, zındık, mühlid olmak gibi tabirlerle adlandırdığı bilinmektedir. Kızılbaşlar daha XVI. yüzyıldan beri Rafizî olarak nitelendirilirken Es'ad Efendi'nin Bektaşîlerdeki sapkınlıkları da Rafizîlikle, Kızılbaşlıkla özdeşleştirerek bir ayrıma tabi tutmaması Osmanlı resmî ideolojisinde Sünnîlik ve öteki şeklinde tanımlanmış olan tarihsel bir ayrıma işaret etmektedir. Böylece Râfizîlik ile özdeşleştirilmiş olan Kızılbaşlıkla Bektaşîlik arasında bağlantı kurularak Bektaşîliğinde aynı dini, siyasi ve ideolojik sebeplerle mahkûm edilmek istendiği anlaşılmaktadır. Nihayetinde bu bağlantı aynı zamanda tarihsel bagajı resmî ideoloji ile bir hayli problemlili olan Kızılbaşlık gibi Bektaşîliğin yargılanmasını da kolaylaştırmıştır.

⁵⁹⁵ Es'ad Efendi Anadolu'da bulunan Seydi Gâzi Tekkesi hakkında verdiği bilgilerle aslında o dönemde devlet ricalinin kafasında bulunan ve mahkûm edilen Bektaşîlik ile Kızılbaşlık özdeşliğine dair oldukça açıklayıcı bilgiler içermektedir. O söz konusu tekkenin "fisk u dalâl" olduğunu anasına babasına kızılmasına küçük düşürülmesine sebep olmuş, iş kaçkını ışıktan olduklarını ağır ifadelerle izah ettikten sonra saza söze düşkünlükleri, imandan arı oldukları, namazımız kılınmış kefenimiz dikilmiş ve ilinmişdir dedikleri, padişaha sadakatta bulunmadıkları gibi sancak çekerek etrafa akınlar yaparak "deccal" gibi halka zulmedip soygunculuk yaptıklarını, tekkede "ehl-i şer'a" karşı hal ve hareketlerinden dolayı "mürted" olduklarını belirtmiştir bk. (Es'ad Efendi, 2005: 184-186); Burada dikkatlice bakıldığında tekke sakinleri ve muhiblerinin "geleneklere, şeriata uymadıkları, mürted oldukları ve sultana isyan ederek" itaat etmedikleri gibi çok yönlü bir suç listesi ile itham edildikleri açıktır. Böylece meselenin sadece dini bir mesele olarak değil sosyo-ekonomik, sosyo-kültürel ve siyasi bir problem olarak algılandığı açıkça görülmektedir; Es'ad Efendi'yi teyid eden Cevdet Paşa Sultan Süleyman döneminde Hacı Bektaş Tekkesi'nde oturan Kalender adlı derbederin "Hacı Bektaş evladıyım" diyerek ortaya çıktığını ve etrafına 30.000 kişi topladığını bunların Rafizîliğe meyyal olduklarını belirterek bu tarihi hadise ile zamanın olaylarını eşleştirme cihetine gitmiştir (Cevdet Paşa, 2011: II, 438).

liği elinde bulunduran devlet ve devlete yakın yarı resmî çevreler tarafından ele alındığını göz önünde bulundurarak işe başlamak sonra da analitik bir yöntemle meseleye yaklaşmak olmalıdır. Zira gerek ayan ve yeniçeri gerek Bektaşî tarikatının tasfiyesi gerekse de tekkelerin önce merkezî tekke sonra Meclis-i Meşâyih otoritesine mecbur edildikleri süreçleri birlikte göremediğimiz ve Osmanlı siyasetinin bu tarihsel kesitte sekülerizm, pozitivizm ve kapitalizme doğru aktığının analizini yapamadığımız sürece ayrıntılarda boğulmak ve önümüzü görememek yanlışlığına düşmek mecburiyetindeyiz.⁵⁹⁶

Foucault'un söylem analizi penceresinden bakıldığında⁵⁹⁷ aslında bu belgelerin çoğu ne söylüyorlarsa zamanlarında derin sarsıntılar yaratan siyasi, sosyo-ekonomik ve sosyo-kültürel olaylar karşısında devlet icraatlarına meşruiyet katmak peşindedirler. Yani geçen olayların gerçekliğinden ziyade siyasi otoritenin ve dönemin konjonktürel zemininin gerçeklerini yansıtmaktadırlar. Aksi takdirde Yeniçeri-Bektaşî sarmalı yadsınamaz, Bektaşîliğin hatta Sünnî tarikatların resmî İslâm'a, mevcut siyasal ve toplumsal düzene yer yer muhalefetleri inkâr edilemez. Çünkü bu onların doğası, ontolojik algılarının tabii bir tezahürüdür ve bu anlayışları daha başından beri içerisinde bir muhalefet fitili zaten taşır. Bu fitilin ne zaman ve ne şekilde ateş alacağını ise konjonktürel şartlar belirleyecektir. Bektaşîliğin kapatılması ile ocağın kapatılması arasındaki bağlantıyı

⁵⁹⁶ Ahmet Mithad Efendi'nin II. Mahmut'un Yeniçeri ve Ayan'ı tasfiyesini birlikte değerlendiren sözleri bu bağlamda son derece anlamlıdır. Zira yeniçeri belasının kaldırıldığı sırada devletin içinde bulunduğu durumun araştırmacıların dahi ödünü patlatacak kadar kötü olduğunu ifade eden dizelerden hemen sonra işi taşraya getirerek ayan ve yeniçeri uzantılarıyla çarpık ilişkiler kuran valileri işaret edercesine sözlerine şöyle devam etmiştir: "bütün vilayet valileri birer isyancı başı kesilmiş ve hatta bazıları bağlı oldukları devletini silahla tehdit etmek cüretinde bulunmuştu." (Mithad Efendi, 2004: 44).

⁵⁹⁷ Foucault'ya göre en temel çözümleme biçimi olan söylem, ifadelerin doğru ya da yanlış olduğunun tespitine imkân veren kuralların neler olduğunu araştırır. Söylem, teorik bir oluşum olduğu kadar, düzenlenmiş toplumsal bir pratik olarak da ele alındığından, bilgiyi olduğu kadar iktidarı da ilgilendirmekte ve hem bilgiyi hem de iktidarı üretmektedir. İktidar söylem aracılığıyla ele geçirilmek istenen güçtür. Söylemini üretip yaygınlaştıran iktidarın sahibidir. Söylem "dışlama (denetleme) usulleri" ile üretilmektedir. Bunlardan ilki "yasak"tır. Yasak, genel itibarıyla herkesin her şeyi konuşma hakkına sahip olmadığı durumlara işaret etmektedir. Yasak nesnenin tabuluğuna, koşuldaki ayınselliğe, konuşan öznenin ayrıcalıklılığa ya da salt kendine özgü bir hakka sahip olmaması anlamına da gelmektedir. İkincisi ise toplumda görülen bir başka dışlama ilkesi olan bir paylaşım ve aynı zamanda bir kovuşa işaret eden "akıllılık - delilik" karşıtlığıdır. Üçüncü dışlama ilkesi ise "doğruyanlış karşıtlığı" ya da doğruluk istencidir. Bu, bilme istencimizi yönlendiren, değiştirilebilir olan, kurumsal olarak baskıcı, tarihi sistem türünden bir dışlama sistemidir. Nitekim bu söylem analizleri bütün birey-toplum-iktidar ilişkilerinde belirleyici olduğu gibi Osmanlı Devletinde de etkili olmuş gözükmektedir. Foucault'un görüşlerinden yola çıkarak Güneş'in yaptığı değerlendirmeler hakkında daha fazla bilgi için bk. (Güneş, 2013: 56-61).

diğer bütün amilleri göz ardı ederek önceleyen yorumlara kapılırsak resmî ideoloji dairinin dışına çıktığında benzer kovuşturmalara uğrayan Sünnî tarikatların düştükleri pozisyonu izah edemeyeceğimiz, resmin bütününe göremeyerek devletin ana politik çizgisi etrafında gelişen hadiseleri yanlış bir değerlendirmeye tabi tutacağımız aşikârdır. Ocak kapatılınca, tarikatın da kapatılması silahlı ve operasyonel bir güç potansiyeli olan ordunun onunla olan ittifakının yok edilmesiyle alakalıdır. Kaldı ki devlet için asıl mesele Bektaşî çevrelere resmî İslâm'ı enjekte etmek olup bu girişim yeni başlamıştır.

Bektaşîlere resmî İslâm'ın öncelediği ibadetleri terk etme suçlamalarının yapıldığı görülmektedir. Bunların birçoğu da anlaşıldığı kadarıyla doğrudur. Ancak yanlış olan Bektaşîliğin bu özgün ontolojik ve epistemolojik anlayışını karıştırdıkları siyasi ve toplumsal olayların zaviyesine mahkûm eden devletin gözünden hadiselerle yaklaşarak yine Foucault algısıyla olaya bakacak olursak suçlu-suçsuz, haklı-haksız arayan dar perspektiftir. Nitekim araştırmacılar da bu yolu izlemekte ve aslında Bektaşîlerin zühd ve takva sahibi olduklarını belirterek bunu ispat için birtakım ampirik deliller peşine düşmektedirler.⁵⁹⁸

İşte, tarikatın tasfiyesi böylesi son derece karmaşık siyasi, askerî ve ideolojik bir zemin üzerinde gerçekleşmiştir. Nihayet, Bektaşîliğin ilgasına dair toplantı Zilhicce'nin ikinci günü sarayı hümayûndaki camide sadrazam, eski ve yeni şeyhülislâmlar, kazaskerler, Nakşebendî şeyhi Yahya Efendi, Mevlevî şeyhi Kudretullah Bede, Beşiktaş ve Kasımpaşa Şeyhleri, Halvetî Şeyhi Ahmet Efendi, Merkez Efendi Şeyhi Ahmet Efendi

⁵⁹⁸ Mesela, Varol, “Şumnu'da bulunan bir Bektaşî tekkesi olan Hafız Baba dergâhının şeyhi Hacı Melek isminde bir zatın tekkesine bir cami, medrese odası ve çeşme yaptırmak için talepte bulunmuş hatta özellikle bölge halkının İslâm akidelerinin tashih edilmesi, bu öğretimi gerçekleştirmek üzere maaşlı bir müderrisin ve beş vakit namazın cemaatle edası için de bir imamın tayin edilmesini” istemesini, “1826 sonrası Anadolu ve Rumeli'de emlak ve eşyaları satılan bazı tekkelerde bulunan seccadelerin, abdest ibriklerinin ve özellikle dini kitaplarının varlığını, literatürdeki mevcut tartışmaları inceleyen yazma bir mecmuada 12 Sünnî tarikat arasında Bektaşîliğe yer verilmesini” anlamlı bulduğunu belirtmektedir (Varol, 2011: 32-33). Oysaki bazı Bektaşî çevrelerin Sünnî akidelere yakın bir çizgide seyrettiğini gösteren başka misaller vermek de mümkündür ve bütün bunlar Resmî ideoloji çizgisine yakın Bektaşî çevrelerin olduğunu göstermektedir. Mesela, bir kayıta da Tarik-i Bektaşîyeye mensup Manisa'da Haki Baba Camii vakfi tevliyeti ve zaviyedar ciheti tevcihinden bahsedilmektedir bk. (BOA. C. EV. Nr. 101/5026, 10 Za 1214/ 5 Nisan 1807). Burada kafa karıştıran şey Ortodoks-heterodoks ayrımı ile Bektaşîliğin bir blok halinde heterodoks ilan edilmesidir. Oysaki bu dönemde Bektaşîliğin kimi yerlerde resmî İslâm'a bazı yerlerde halk İslâm'ına daha yakın olabileceği hususu göz ardı edilmemelidir. Yani bütün Bektaşîler homojen bir Bektaşîlik kültürü yaşıyor değildirler, tam tersine buldukları çevrelerle ki buna Sünnî çevreler de dâhil sürekli etkileşim içindedirler. Kaldık Bektaşîliğin birçok akımdan etkilendiği söylenirken Sünnîlikten etkilenme söz konusu olunca derin bir sessizliğe bürünülmesi şu veriler ışığında anlaşılır gibi değildir.

ve şura ricali toplanmış, padişah kafes arkasından müzakereleri dinlemiştir. En başta şeyhülislâm söz almış: Hacı Bektaş-ı Veli'nin ehlullah olduğunu belirttiikten sonra bu tarikat mensuplarının şeriata uymalarının şart olduğunu kaydederek sözü meşâyihе bırakmıştır (Cevdet Paşa, 2011: II, 438-439; Es'ad Efendi, 2005:173-184)⁵⁹⁹ Bazıları “*O tayfayla ülfetimiz olmadığından hallerini bilmeyiz*” demişler, “*Bazıları da böyle kötülüklerin vuku bulduğunu herkes söylemektedir.*” diyerek Bektaşîlerin kötülüklerini ikrar etmişlerdir.⁶⁰⁰ Bazı ulema, bunların tümü hakkında kutsal şeriata aykırı hareket ettikleri duyulmuş olmakla beraber “*her birisinin şahsen şeriata aykırı, fiilleri ve sözleri sabit olmadığı takdirde şeriat hükmü nedir?*” diye sorulmuş, bazı ulema, Bektaşî reislerinden Kancı Baba, İstanbul Ağasızâde Ahmet ve Ağâh Efendinin mühürdarı Salih'in namaz ve orucu terk ettikten başka, Hz. Ebubekir ile Ömer'e sövdükleri için “*Katl edilmeleri lazım gelir.*” derken, Yasincizâde Efendi: “*Bu gibilerin siyaseten cezalandırılmaları caizdir.*” demiş (Cevdet Paşa, 2011:438-439; Es'ad Efendi, 2005:173-184) böylece sultana ve siyaset kurumuna daha geniş bir manevra alanı açmıştır.

Şeyhülislâm Kâdızâde Mevlânâ Mehmed Tahir ise bir fetva ile yürütmeyi şer'an meşrulaştırmış gözükmektedir: “*...olşeyh ve hücerâtında sakin olanlar ehl-i bid'at ve müdmin-i hamr ve fesekâdan olup galle-i merkumeye mübtehak olmasalar, hâlâ padişah-ı İslâm... galle-i merkumeyi cihet-i uhrâya sarfa kâdir olur mu? El cevab 'olur'*” (Es'ad Efendi, 2005: 181) denilerek temel kıstas olarak “*ehl-i bid'at*” olunup olunmaması yani resmî ideolojiye uygunluk meselesi alınmış böylece idam ve sürgünlerin hukuki dayanağı sağlanmıştı (Ahmed Rıfki,2013: 200).

Bektaşîliğin tasfiyesinde rol oynayan en önemli gelişme yeniçeri ocağı'nın kaldırılması sürecinde sıklıkla karşılaşılan ve ap açık ortaya çıkan Bektaşî çevrelerin padişahata, devletle ideolojik farklılıkları olan ciddi bir muhalefet odağı izlenimi yaratmış olmasıdır. Padişah bu muhalefetin daha da büyümesi halinde merkezîyetçi bir devlet ve ortak

⁵⁹⁹ Şeyhülislâm'ın konuşmasını Cevdet Paşa şöyle aktarmıştır: “Hacı Bektaş-i Veli, öteki büyük pirlar gibi ehlullah olup, kendisine katıyen diyeceğimiz yoktur. Lakin Osmanlı topraklarında bu yüce tarikatlara intisap edenler, kadim usul ve erkân üzere gidip her şeyden önce mukaddes şeriata uymalıdır. Hatta şeriatımızda mekruh olan şey, tarikatta haram sayılır. Bazı caniler ise Bektaşîlik namıyla nefislerine uyarak fârzları edâ edeceklerine, haramları helâl kılmaya ve âdetlerle alay etmeye kalkıştıklarından kâfir oldukları genel olarak bilinir. Sizler ki yüce tarikatlar şeyhisiniz; bu husustaki duyduklarınız, bildikleriniz ve reyiniz nasıldır, bu gibiler hakkında ne dersiniz?” *Cevdet Paşa*, c. II, 438-439.

⁶⁰⁰ Söz konusu diyaloglar için bk. Es'ad Efendi, *Üss-i Zafer*, s. 178-179; *Cevdet Paşa*, c. II, s. 438-439.

değerler etrafında örgütlenmiş bir millet projesinin hayata geçirilemeyeceğini anlamış olsa gerek ki; Bektaşî taifesinin içinde bulunduğunu ileri sürdüğü dini sapkınlıkla devletin bekasının tehlikede olması meselesini aynı düzlemde birlikte değerlendirmiştir. Es'ad Efendi devletin bu görüşünü “*Halkı idlâl için mücedden tekyeler ihdas ve birer fâsid vakfiye tertibiyle ihtirâ-ı evkaf ederek sırren ve alenen envâ-ı şenaata cesaret etmekte...*” oldukları şeklinde ifade etmiştir (Es'ad Efendi, 2005: 180). Şu halde Bektaşîlerin kendi hallerine bırakılmaları imkânsızdır. Hele hele mevcut sosyo-ekonomik güçleri, edindikleri mali ve ekonomik potansiyel kesinlikle yanlarına kalmamalı, derhal tekkeleri ve vakıfları derdest edilmelidir. Nitekim “*Ehl-i bida'a vakf-ı sahih olmadığı*” gerekçesi ileri sürülerek bütün mallarına ve vakıflarına el konulmuştur.⁶⁰¹ “*...kâfe-i envâl ve eşyâ ve emlaklarının cânib-i mîr için hayat ve tahrîri husûsu...*”na dair irâde-i seniyye çıkarılmış yapılacak işlere dair yol ve yöntemler belirlenmiştir (BOA. C.EV. Nr. 268-13680, lef 1, 29 S 1243/ 28 Eylül 1827).⁶⁰²

II. Mahmud'un ve devlet ricalinin Bektaşîliğin geçirdiği tarihsel değişim ve dönüşümü tarikatın geçmişini idealize eden söylem ve tutumlarında da görmek mümkündür (Cevdet Paşa, 2011: 438-439; Es'ad Efendi, 2005: 166-170; Lûtfî, I, 1999: 110). Lûtfî Efendi ise Bektaşîliğin yeniçerilerle olan tarihsel bağlarına işaret ederek önceleri bu birlikliğin yeniçeri ocağına sağladığı manevi gücü dile getirmiş, ardından ise Bektaşîliğe “*Şeriat ve hakikata mugâyir...*” çevrelerin dâhil olduğundan bahisle bozulan tarikatın ocağı da yoldan çıkardığını söylemeye çalışmıştır.⁶⁰³ Süreç vurgusu padişahın Bektaşîliği mahkûm ve ilga eden fermanına da yansımıştır: “*...bu tarîk-i Bektaşîyyenin hâli ve keyfiyetleri bu dereceye gelmişken*” denilerek bir sürece dikkat çekilmiştir. Burada aslında bütün bu söylemlerin devlet ile Bektaşîler arasında geçmişte kalan uzun sorunsuz

⁶⁰¹ “gerek zaviye vü tekyelerine gerek selâtini maziye taraflarından vakf u temlik olunan ve gerek sonradan kendileri birer takrîb vakf edip hâsılatı eklü bel olunmakda olan kurâ vü mezârî arâzi hususlarında dahi icâbî şer'ine veçhile... beldeden nefy ü iclâ olunmaları ve kezâlik bu gürûh-ı alevî vü revâfiz birer takrîb arazi-i miriyye zabt...” (Es'ad Efendi, 2005: 180).

⁶⁰² Aynı konuda bir başka kayıta da Bektaşî tekkelerinin türbeler hariç yıkılıp hayvanat, hububat ve eşyasının miriden zaptedilerek satılması emri üzerine, Eski Zağra'da yıktırılan Mümin Baba Tekkesi'nden zapt olunan hayvanat ve saire arasında Mümin Baba Mescidi'ne ait eşya ve arazinin de, zapt edilip satıldığı belirtilmiştir. Söz konusu belge için bk. (BOA. C. EV. Nr. 431/21839, 29 R 1244/ 8 Kasım 1828).

⁶⁰³ Lûtfî'nin bu izahatı aslında ocakla birlikte tarikatın da mahkûm edildiğini ve bunun hangi siyasi ve politik sebeplerle yapıldığını da izah etmektedir (Lûtfî, 1999: I, 110).

dönemlere işaret ettiği gözlerden kaçırılmamalıdır. Yine aynı fermanda “*Şimdilik dersa-
adetimiz civarında olanların tahkik ve icrasına bakılıp ba‘dehû Rumeli ve Anadolu ta-
raflarında olanların tathirine bakılsın...*” (Varol, 2011: 37; BOA. HAT. Nr. 290/17351)
sözleriyle de kademeli bir eylem planı ile merkezden taşraya doğru bir tasfiye politika-
sının hayata geçirilmeye çalışıldığı anlaşılmaktadır. “*Kadim olanların ebniyesine tokun-
mayarak bunlar için ecdadı izâmım zamanlarında ne mikdar...*” arazi, emlak, vakıf tem-
lik olunmuş ise bunların araştırılıp kaydedilmesi ve merkeze iletildikten sonra hakların-
da verilecek karara göre hareket edilmesi istenmiştir (Es’ad Efendi, 2005: 182). Ardın-
dan da Anadolu ve Rumeli’deki diğer Bektaşî tekkelerinin de boşaltılarak yıkılması em-
redilmiş, söz konusu tekkelerin tasarrufunda bulunan “*arâzî-i mevkufe ve sâir müsek-
kafâtı*” araştırılıp kaydedilerek tutulan defterlerin payitahta gönderilmesi istenmiş⁶⁰⁴
nitekim taşrada yapılan tahkikat ve tahrir evrakları zamanla yer yer merkeze gönderil-
miştir.⁶⁰⁵ Kadim Bektaşî tekkelerinin yıktırılmaması ise yukarıda izah etmeye çalıştığımız
üzere hem Bektaşîliğin sonradan bozulduğu fikri temeline işaret etmekte olup poli-
tik bir manevra olarak gözükmekte hem de devletin tasavvufi çevrelere olan geleneksel
bakış açısını yansıtmaktadır.⁶⁰⁶ Zira devlet, Bektaşîliğin sonradan en azından son yarım
asırdır bozulmuş olabileceğini dile getirerek Bektaşî taifesini topluca karşısına almamak,
Hacı Bektaş-ı Veli ve eski Bektaşî ulularını takdis edip onlar da “*Resmî ideoloji dairesi
içindeydi*” demek suretiyle en azından resmî ideolojiye yakın gördüğü ya da uçlarda

⁶⁰⁴ Söz konusu durumu açıklayan bir belgede şöyle denilmektedir: “...Anadolu ve Rumeli câniblerinde kâin bi-l-cümle Bektâşî tekâyâ ve zaviyelerinin derunlarında olan müllhid Bektaşîler’inin tard ve teb’idiyle fakat terbiye mahalleri ve o ise ibkâ olunarak mâ’adâ mahallerinin hedmiyle kâfe-i emvâl ve eşyâ ve emlaklarının cânib-i mir için hayat ve tahriri husûsuna irâde-i seniyye-i mülûkâne müteal-lik olub... zikr olunan tekâyâdan Merzifon Kazâsı’nda vaki’ Pîri Baba Zaviyesi’nin... zaviyedârı olan İbrahim nâm-ı şahıs gurûh-ı Bektaşîyye’den olduğundan ma’rifet şer’ile tard ve te’yid olunma-sına ve kazâ-i mezbûrun me’zûn-ı ulemasından ve tarîk-i Nakşbendiyye’den Osman Efendi dâîleri bilâ-intihâb mevlî ma’rifeti ve ma’rifet-i şer’ile türbedâr-ı kasaba ve ta’yin olunan... idâre-i şahâne zaviye-i mezkûrun emvâl ve emlâkıyla zaviyedârlığı mûmâ-ileyh Osman Efendi’nin uhdesine tevcih olunarak Anadolu muhâsebesinden bir âtî îtâsı iktizâ eylediği mahsûsatdan der-kenâr olunmuşdur...” (BOA. C. EV. Nr. 268-13680, lef 1, 29 S 1243/ 28 Eylül 1827; Es’ad Efendi, 2005: 182).

⁶⁰⁵ Bu konuya dair bir belgede, Rumeli’ye gönderilen mübaşirle Paşa Sancağı kazalarındaki Bektaşî tekkelerinin ve merbutu arazisinin ve eşyalarının yazıldığına dair Manastır Kaymakamı (Rumeli Vali Kaymakamı) İbrahim imzasıyla yazılmış kayıt yer almaktadır bk. (BOA. HAT. Nr. 293/17438, 15 M 1243/ 8 Ağustos 1827).

⁶⁰⁶ “Bunların derûnunda medfûn olanlardan mazanne-i keramet olmaları muhtemel olanlara ol mahal-
lin hakim ü müftü ve uleması marifetiyle mütedeyyin bir türbedar nasbı tayin olunarak...” denilmesi
Bektaşîlerin eskiden aşk ve cezbe sahibi şeyhlere sahip olabilecekleri düşünülerek olası bir dini ve
manevi tehlikeyle karşılaşmamak için tasavvuf karşısında kaygı, korku ve şüphenin yarattığı gele-
neksel psikoloji ve ruh haletiyle hadiseye yaklaşıldığı anlaşılmaktadır (Es’ad Efendi, 2005: 182).

gezmediğini düşündüğü Bektaşî çevreleri dönüştürmek peşine düşmüş olmalıdır. Söz konusu bu tür emir ve kararların uygulanması için Anadolu ve Rumeli’de ulema, ayan ve halka okunarak duyurulması böylece söz konusu politikanın tabana yayılması amaçlanmıştır (BOA. C. EV. Nr. 268/13680, lef 1, 29 S 1243/ 21 Eylül 1827).

Neticede Üsküdar, Eyüp ve Hisar taraflarında bulunan Bektaşî tekkelerinin altmış sene önce, mevcut olanları kadim sayılarak içlerine sünnet ehlerinden türbedâr konması (Es’ad Efendi, 2005: 182) bu kıdeme sahip olmayanların yıkılmasına karar verilmiştir. “Rumelihisarı, Şehitlik, Öküz Limanı, Karaağaç, Yedikule, Sütluçe, Eyüp, Üsküdar, Nerdübânlıköyü (Merdivenköyü), Çamlıca’daki sonradan kurulan Bektaşî tekkeleri yıkılmıştır.” (Es’ad Efendi, 2005: 176; Cevdet Paşa, 2011 439). Devlet bu konudaki ciddiyetini, yıkılması gerekip yıkılmayan Bektaşî tekke ve zaviyelerini titizlikle takip ederek göstermiş, yerel idareciler bu hususta uyarılmış böylesi durumların sebebinin izah edilmesi istenmiştir.⁶⁰⁷ Arşiv kayıtlarından anlaşıldığı kadarıyla zapt edilen bazı Bektaşî tekke ve zaviyelerin emlak ve arazileri ihale ile satılmıştır. Nitekim Çirmen sancağında kâin Demirdede, Şeyh Ali, Kara Ali Baba ve Fındıkcık zaviyelerine ait emlak ve arazinin bu usulle satıldığı görülmektedir (BOA. C..ML. 27/1285, 05 Ca 1250/9 Eylül 1834).

Diğer taraftan, yıkılan bu yapıların enkazlarının dahi cami ve medrese yapımında kullanılması kararıyla⁶⁰⁸ Bektaşî çevrelere Ehl-i sünnet iman ve itikad dairesine girmekten başka yol bırakılmamak istenmiştir. Başka bir deyişle; Bektaşîliğin geriye kalan enkazı ve küllerinden Şer’i binalar ve Sünnîliğe devşirilmiş topluluklar yaratılmak gayesi açıkça ortaya konmuştur. Hatta söz konusu tekkelerde bulunan baba ve mürit gibi kimselerin imanlarını tazelemek üzere Hadim, Birgi, Kayseri gibi uleması çok olan şehirlere sürülmesine karar verilerek devlet eliyle Sünnîleştirme ya da devletin bakış açısıyla izah edersek “*ehl-i bidat olup delâlete düşmüş*” olanların “*tashih-i itikâd*”larını sağlamak

⁶⁰⁷ Karahisar Naibine yazıldığı anlaşılan bir kayıтта Anadolu ve Rumeli caniblerinde bütün Bektaşî tekke ve zaviyelerinin hedmi, mallarının zabtı irade iktizasından olduğu halde Karahisar’da Akıncı kayesindeki Çomaklı Baba Zaviyesi hakkında bir inhada bulunulmaması sebebinin bildirilmesi istenmektedir bk. (BOA. C. EV. Nr. 539/27216, 02 Za 1245/ 25 Nisan 1830).

⁶⁰⁸ “tekyeler bulunduğu memlekette bundan böyle ibâd-ı müslimîn için cami’ u mescid veyahut mekteb-ü medrese ittihaz olunmak veyahut sâ’ir turuk-ı aliyye meşâyihinden ehl-i sünnetden cümlenin hüsn-i zann ettiği bir zât ikâd-ı ikâme kılınmak...” (Es’ad Efendi, 2005: 182); Eğridir’deki Baba Sultan Bektaşî Tekkesi’ne ait arazinin Firdevs Paşa Medresesi vakıflarına ilhak edilmesi hakkında bk. (BOA. C: MF. Nr. 160/79659, 15 Ş 1244/ 20 Şubat 1829).

hedeflenmiştir.⁶⁰⁹

Tekkelerde bulunanlar darphane hapishanesine konmuştur. Cevdet Paşa'ya göre şeyhülislâm dini inançlarının nasıl olduğunu sorgulamış, kimi Râfîzî olup dinden çıkmadıklarını, kimi Sünnî olduklarını söylemiş, cahil olanlar ise inançla alakalı sorulara cevap verecek bilgiden yoksun olduklarını göstermişlerdir (Cevdet Paşa, 2011: 439-440). Nitekim bu soruşturma ve kovuşturmalar sonucu “*hilaf-ı şeriat*” oldukları “*halkı dalalete sevk ettikleri*” gerekçesiyle “*pek uygunsuz ve muzır olanların*” idamına, diğerlerinin ise sürgün edilmesine karar verilmiştir.⁶¹⁰ İdamlarla ilgili hukuki dayanak tam olarak şeyhülislâm tarafından da tasdik ve imza olunan fetvada “*ilhad u zındıka itikadında olduğunu izhar ve bu veçhile dâî bi'l-fesâd olduğu şer'an sabit*” olması olarak belirtilmiştir (Es'ad Efendi, 2005: 200). Bunun üzerine, yukarıda belirtildiği üzere Kancı ve Salih Babalar idam edilmiş, Rumeli'deki Bektaşî tekkelerinin yıkılması ve tanzimi için Mirahur-ı evvel Hacı Ali Bey ile molla Pirlepelî Ahmed Efendi tayin edilirken, Anadolu'ya ise Cebecibaşı Ser-bevvâbîn Ali Ağa ile müderrisinden Çerkeşî Mehmet Efendi (Es'ad Efendi, 2011: 177-178; Cevdet Paşa, 2011: 440) memur edilmişlerdir.⁶¹¹ Burada her iki grupta da birer ulema temsilcisinin olması gözlerden kaçmamakta, tahkikatın yine “*Sünnî İslâm itikadı*” üzerinden yapılacağı açıkça ortaya konmaktadır. Diğer taraftan da çok sayıda Bektaşî de sürgün edilmeye devam edilmiştir.⁶¹² Anadolu Payelisi

⁶⁰⁹ “... tashih-i itikâd eylemek üzere makarrı ulema olan bazı mahallere nefy...” (Es'ad Efendi, 2005: 179).

⁶¹⁰ Bu duruma dair ilan olunan hükümde, “Bir müddetten beri bazı eşhas Hacı Bektâş-ı Velî'ye mensubiyet davası ile hilaf-ı şeriat ahvale mücaseret ederek halkı dalalete sevk etmekte olduklarından lahik ve sabık şeyhülislâmlar, kazaskerler ve ulema ile diğer tarikatlara mensub şeyhlerden mürekkep mecliste verilen karar ve sadır olan fetvalar mucibince bu Bektaşîlerden pek uygunsuz ve muzır olanların idamları ve diğerlerinin nefyedilmeleri ve bunlara ait tekkeler ve vakıflar zaptolunup tekkelerden kabiliyeti olanların camî, medrese ve mekteb haline konulup diğerlerinin yıktırılması hakkında Rumeli'de bulunan valiler ve saireye emrolunmuştur.” (BOA. C. ADL. Nr. 29/1734, 29 S 1242/ 2 Ekim 1826).

⁶¹¹ Rumeli ve Anadolu'daki Bektaşî tekkelerini kapatmak üzere tayin olunan dört memurun fermanlarının yazılması hakkında Hatt-ı Hümayûn için bk. (BOA. HAT. Nr. 294/17490, 22 Za 1241/ 28 Haziran 1826).

⁶¹² Arşiv kayıtlarından ve kroniklerden söz konusu sürgünler rahatlıkla takip edilebilecek durumdadır: Nitekim Ayntab'da hükümet işlerini tatile sebep olan eski mütesellim ve Bektaşîlerden Tüysüzzâde Mehmed Ağa ile diğer üç refikinin ayrı ayrı mahallere sürgün edilmeleri emrolunmuştur bk. (BOA. C. ZB. Nr. 52/2576, 15 C 1241/ 25 Ocak 1826); İstanbul'da bulunan Bektaşî tekkelerinin bazı baba ve dervişlerinin Anadolu'nun muhtelif mahallerine, tashih-i itikad etmeden affolunmamaları şartıyla, sürgün edildiğini belirten kayıt için bk. (BOA. C. ZB. Nr. 46/2282, 30 Za 1241/ 6 Temmuz 1826); “Şehidlik'te olan Mahmud Baba yedi nefer eşhâs ile Kayseri'ye; Öküz limanındaki Ahmed Baba ve Yedikule'de Kazlıçeşme'de bulunan Mehmed Baba Tekkesi'nde bulunan Hüseyin Baba ikişer nefer

Abdülkadir Bey Mekke-i Mükerrerme Payelisi Şânîzâde Atâullah Efendi⁶¹³ Tire’ye sürgün edilirken, Ferruh Efendi⁶¹⁴ o zaman “*Mevakip*” isimli eseri tefsirle uğraştığından kitabını tamamlaması için sürgün yeri Kadıköy’e çevrilmiştir. Cevdet Paşa hakikatte bu adamların Bektaşîlikle hiçbir ilgileri yoktu diyerek kanaatini belirtir. Hatta sarayda yapılan toplantıda Abdülkadir Bey Bektaşîler aleyhinde o derece atıp tutmuştu ki evliyanın kerametini bile inkâr etmişti. Bu meydanda Karaca Ahmed’in kerametlerini de inkâr ettiğinde Kazasker Ruhi Bey ona: “*Abdülkadir Bey neylersin? Ehlullaha söz söylenir mi?*” diye öfkeyle çıkmıştı (Cevdet Paşa, II, 2011: 440). Öyleki sürgünler esnasında zaman zaman Bektaşî tekke ve zaviyelerinde bulunan herkesin misafir vs. olup olmadıklarına bakılmaksızın sürgüne tabi tutuldukları⁶¹⁵ ve sürgünlerin Bektaşîliğin ilgası sonrasındaki süreçte de yer yer devam ettiği anlaşılmaktadır.⁶¹⁶

Burada, devlet ricalinin söz konusu hadise de izlediği yol ve yöntemler bir hususta dikkatimizi çekmektedir. Şu ana kadar yapılan araştırmalar maalesef XIX. yüzyıla girerken Bektaşî tekkelerinin hangi bölgelerde halk İslâm’na nerelerde resmî İslâm’a daha yakın olduğu sorusuna dair bir yanıt üretememiştir. Zira burada Hacı Bektâş-ı Velî bil-hassa hürmetle yâd edilirken sonradan bir bozulma olduğuna işaret edilmekle sadece

hâdimiyle Hadim’e; Karaağaç Tekkesi’nde bulunan Hacı Bektaş vekili dedikleri İbrahim Baba ile sekiz neferi, Südlüce’de Bâdâmlı Tekke’de olan Mustafa Baba ve Ebâ Eyyûb-ı Ensârî’de bulunan Karyagdı Tekkesi şeyhi olan Mustafa Baba üç nefer Bektaşîsiyle Birgi’ye; Karaağaç’ta misafir olan Yusuf Baba Amasya’ya; diğer bir misafir Ayntâbî Mustafa Baba Güzelhisar’a sürülmüşlerdir.” Listenin devamı için bk. (Es’ad Efendi, 2005: 177; Lûtfî, 1999: I, 123).

⁶¹³ Lûtfî Efendi zamanın İbn. Sınası olarak zikrettiği ettiği Şânîzâde’nin siyasi hesaplaşmaların kurbanı olduğunu ileri sürerek Bektaşîlik kovuşturması adı altında birtakım siyasi ve iktidar hesaplaşmalarının yapıldığı izlenimi verir. Şânîzâde hakkındaki değerlendirmeler için bk. (Lûtfî, 1999: I, 123); “Şânîzâde Ata Efendi Çağalazâde Tâhir Bey ve Balcı Yokuşluzâde Râşid’in nefî” den bahseden Hatt-ı Hümâyûn için bk. (BOA. HAT. Nr. 500/24493, 29 Z 1242/ 24 Temmuz 1827).

⁶¹⁴ “Ferruh Efendi, Londra’da elçilik etmiş ecnebiler nazarında çok makbul ve müstesna bir adamdı. Böyle güzide bir adamı Bektaşîlikle suçlamak ne kadar insafsızlıktır. Şânîzâde ise matematik ve tabiat ilimlerinde mahir ve tıpta eşi bulunmaz ve övünülecek bir adam olup Bektaşîlikten çok uzaktı. Lakin hekimbaşı Behçet Efendi onu kıskanırdı. Arada laf taşıyanlar da bu iki adamın arasını açarlardı. Benim o zamana yetişmiş adamlardan duyduğuma göre Behçet Efendi Beşiktaş toplantılarına Bektaşîlik rengi vererek Şânîzâdeyle Kadri ve Ferruh Beyleri sürdürmüştür.”(Cevdet Paşa, 2011: II, 441; Lûtfî, 1999: I, 123).

⁶¹⁵ İstanbul’da Halıcıoğlu’nda Kara Ağaç Tekkesi’nden sürgün edilen Bektaşîler arasında misafirken Amasya’ya nefyedilen bir adamın afvedilmesi istenmiştir bk. (BOA. C. ZB. Nr. 34/1680, 09 Za 1255/ 14 Ocak 1840).

⁶¹⁶ Bu duruma misal olabilecek bir hadiseye göre İstanbul’da Halıcıoğlu’nda Kara Ağaç Tekkesi’nden sürgün edilen Bektaşîler arasında misafirken Amasya’ya nefyedilen bir adamın afvedilmesi istenmiştir bk. (BOA. C. ZB. Nr. 34/1680, 09 Za 1255/ 14 Ocak 1840).

Bektaşîlerin tepkisini çekmemek gibi bir düşünceyle hareket edilmiş olduğunu düşünmek bize çok yetersiz geliyor. Kaldı ki biraz sonra bir sürü Bektaşî babası sürgün ya da idam edilirken müritlerin çoğu da sürgün edilecektir. Eğer bir tepkiden çekinilseydi bu kadar radikal kararlar alınmazdı. Kanaatimize göre burada, Hacı Bektaş-ı Veli'ye yapılan tazimin bir sebebi, Osmanlı resmî ideolojisi içerisinde yer bulmuş ve ordusuyla ilintilendirilerek büyük zaferlere sebebiyet verdiği inandırılmış Sünnî bir zat olarak takdis edilmiş olmasıdır.⁶¹⁷

Burada araştırmacılar için hadiseyi anlaşılabilir kılan, devletin politik olarak ortaya koyduğu simülasyonların bu tür sosyo-kültürel hareketleri izah ederken simülasyonun kurgulandığı tarihten ileriye ve geriye doğru bütün bir tarihi ve olayın geçtiği yerin dışındaki mekânları kapsar şekilde amansızca ve acımasızca genelleştirilmesidir. Yani XIX. yüzyıl başlarında görülen Bektaşîlikle olan problemler halin imparatorluğun uzun tarihi geçmişine doğru götürülerek genellenmesidir. Oysaki eldeki mevcut veriler bunun için yeterli değildir. “1826 yılında sorgulanan Bektaşî şeyhleri arasında yer alan İbrahim Baba'nın sorgusunda sorduğu bütün sorulara doğru cevap alan Şeyhülislâm Kadızâde M. Tahir Efendi'nin “*madem bu soruları biliyorsun da bu Bektaşîliğin nedir?*” (Varol, 2011; 40) diye hayrete düşüşü aslında bu kanaatin menşesine işaret etmektedir. Bu politik duruşun ürünü olan belgelerdeki bilgileri devletin ideolojik kaygılarını ve hedeflerini hesaba katmaksızın mutlak doğrular gibi algılamak devletin muhalifi olarak görünen ve gösterilen grupların peşinen azıllı sapkın, dalalet düşmüş isyancı gruplar olarak mahkûm edilmesine yol açacaktır. Yer yer isyanları ve muhalif tutumları birer vakıa olsa bile bu olumsuz tutumlarının bütün vebalinin inanç ve itikatlarına yüklenmesi insafsızlık olacaktır.

Nitekim tarikatın yasaklandığı dönemde bile bütün Bektaşî çevreleri resmî İslâm'dan uzak olduğu düşünülmemeyerek onları diğerlerinden ayırmak, devlete ve sisteme olan bağlılıklarını zedelemek istenmemesi burada önemlidir. Bütün bu işler yapılırken kovuşturmalar özellikle “*erbâb-ı rafz ve ilhâd*” olanların tespitinde titiz ve dikkatli dav-

⁶¹⁷ Nitekim Bektaşîliğin sonradan bozulduğu görüşü önceden Sünnî itikada sahip olduğuna olan inanç ile ilgili olup Hacı Bektaş-ı Veli bu haliyle takdis edilmiştir. Zamanın kaynaklarının Bektaşîliğin geçmişini idealize eden yaklaşımları bu durum ile ilgilidir bk. (Cevdet Paşa, 2011: II, 438-439; Es'ad Efendi, 2005: 166-170. Lûtfî, 1999: I, 110).

ranılması “*Bektaşî olanların cümlesi ale ’l-umum mülhîd ve rafîzî olmayub içlerinde bazı hüsn-i hâl ashâbı dahi mevcut olduğu derkâr idüğünden içlerinde bu misillü ehl-i sünnet itikadında ve kendi halinde oldukları tebeyyün edenlerden sarf-ı nazar*” (Varol, 2011: 36; HAT 290/17351, 29 Z 1242/ 24 Temmuz 1827) olunması istenmiş, o yerin mahalle imamları dâhil, vali, mutasarrıf, hâkim ve zabitanı, tek tek ayrıntılı araştırma yapmaları,⁶¹⁸ etraflarında bulunan kimseye “*gadr ve zulm*” etmemeleri istenmiştir (Özer, 2007: 74; Es’ad Efendi, 2005: 207- 211; BOA. C. Adliye, nr.1734).

Bektaşî tekkelerinin yıkıldığı, baba ve dervişlerin kovuşturulduğu bu çalkantılı dönemde “*Ehl-i beyt-i Resulü Hüdâya*” muhabbetleri görülen diğer tarikat çevreleri de bu saldırılardan nasibini aldığı belirtilmiştir (Ahmed Rıfki, 2013: 213). Ahmet Rıfki söz konusu bu çevreleri şöyle sıralamıştır:

“Üsküdar’da Toptaşı civarında tarikat-i âliyye-i Nakşbendiyye’den, Enderun-u Hümâyun Buhârî-i Şerif hocalarından Şeyh Hasib Efendi’nin dergâhın kapısında, “*eimme-i isnâ aşere efendilerimizin isimleri yazılmış olması*” nedeniyle Bektaşîlikle itham edilirken, Bedvî tarikatından Mustafa Efendi Manisa’ya; Nuhkuyusu civarında Bayrâmiye tarikatından Hz. Himmet Hankâh-ı Şeyhi Ali Efendi Hadim’e; Celveti meşâyihinden Şeyh Gâlib Efendi Konya civarına; Karaca Ahmed Zaviyesi’nde bulunana Nakşbendî Şeyhi Abalı Ahmed Dede Sivas’a; Nakşbendî şeyhlerinden Halil Hasib Efendi Sinop’a; Kandizade Ahmed Erîb ve Fodlacızâde Rasim Efendiler eserlerinde Bektaşîlik olması hasebiyle Kastamonu’ya sürülmüşlerdir” (Ahmed Rıfki, 2013: 213).

Toplumun yatay ve dikey katmanlarının her hepsinden insanlar Bektaşî olmakla itham edilmekten kurtulamamıştır. Bektaşîler, Bektaşî olmakla itham edilenler her biri şeyh, mürit, muhib demeden bir tarafa sürgünler yoluyla savrulmuşlardır. Ahmet Rasim’in deyimiyile: “*Bektaşîlere kıran girmişti. Hatta Bektaşî kıyafetinden eser görünmüyordu ve zamanın en müessir jurnalciliğine Bektaşîlik hedef*” olmuştu (Ahmet Rasim,

⁶¹⁸ “Benim Vezirim, Bu defaki fesâdın menşe’i Bektaşîler olmak hasebiyle gerek İstanbul ve gerek Üsküdar ve şâir mahallerde olan Bektaşîlerin meşâyih-i turûk ve ders hocaları ve me’mûr-ı şefî vasıtasıyla mahallât imamları tarafından ve şâir bi-garaz olup erbâb-ı vukufdan gereği gibi taharrî ü tahkikle yegân yegân ahvâl ve keyfiyyetleri gadr u himâyeden ârî veçhile hârice çıkarılarak haklarında ne veçhile ahkâm-ı şefiyye terettüb ederse öylece icrâ olunmak ve bu husûsda bây u gedâ müsâvi olmağla her kangı sınıfdan olur ise olsun siy- yân üzere tutulmak lâzimededen olduğundan şu Bektaşî fesâdı maddesinin ehl-i sünnet arasmdan külliyyen tathîrine efendi dâ’imiz bizzât nasb-ı nefsi ihtimâm etmek üzere işbu hatt-ı hümâyûnûmuzu müşârûnileyh dâ’imize irâ’e ve bu Bektaşîlik mefâsîdinin ümmet-i Muhammed arasmdan kaldırıl- masma bi’l-ittifâk gayret ve ihtimâm eyleyesiz.” (Lûtfî, 1999: I, 124; BOA. Nr. HAT. 290/17383, 29 Z 1241/ 4 Ağustos 1826).

2012: 311-313).

3.3. Yeni Devlet ve Siyaset Algısı Karşısında Bektaşîlik

Bektaşîliğin kapatılması sonrasındaki yol haritasını doğru anlayabilmek için Bektaşîliğin kapatılmasına neden olan sebepler kadar bu dönemde devletin siyasi politik çizgisinin genel akış trendi de göz önünde bulundurulmalıdır. Kanaatimize göre bu hadise konjonktürel gelişmelerle ve geçmişe dönük problemlerle ilintili olmakla birlikte geleceğe dönük Osmanlı modernleşme-merkezîleşme projesinin derin izlerini de taşımaktadır.

Buraya kadar yapılan izahatlardan da anlaşılacağı üzere tarikatın kapatılmasında temelde iki önemli unsur ön plana çıkmaktadır: Birincisi, devletin II. Mahmud'la birlikte başlattığı modernleşme-merkezîleşme-tekelleşme projesinde ideolojik doku uyumsuzluğu nedeniyle Bektaşîliğin düşünülmemesidir. İkincisi ise, başta ocak-tarikat sarmalı olmak üzere devlet içerisinde güçlü bağlantıları olan bir tarikatın padişahın mutlak otoritesi de dâhil olmak üzere, çok yönlü bir iktidar ve otorite problemi yaratmış olmasıdır. Bektaşîliğin tasfiyesi sadece bir tarikatın değil onun yaydığı sorunlu görülen zihniyet dünyasının, devlete göre devleti ve toplumu bölen problemlili bir yapının Osmanlı siyasi ve sivil katmanlarından silinmesi olarak düşünülmüştür.

Bektaşîliğin ilgasından sonra Osmanlı Devleti'nin Bektaşîlik karşısındaki politikalarının değişip değişmediği ya da Bektaşîlerin bu yeni dönemde nasıl bir yön takip ettikleri meselesi genellikle birbirinden bağımsız olarak ele alınmış ve birbirine tezat farklı değerlendirmeler yapılagelmiştir. Araştırmacılar genellikle Bektaşîliğin tasfiyesi politikalarını yeniçeri ocağına indirgemek yolunu tercih etmişlerdir.⁶¹⁹ Meselenin temeline Yeniçeri-Bektaşî sarmalını yok etmek perspektifi yerleştirilince pek tabii olarak da sonraki dönemlerde aynı zaviyeden ele alınmış ve nihayet politikaların gidişatını yeniçeriliğin tasfiye edilmesi ve büyük tehdidin ortadan kaldırılmış olmasının belirlediği ileri sü-

⁶¹⁹ Burada belkide yanıltıcı olan şeffaf ve mahiyeti görüldüğü kadar olan ocak ile mahiyeti oldukça gizemli, derin ve geniş sosyal ağlarla irtibatlı olan tarikatın kapatılma ve dönüştürülme süreçlerinin benzeşmemesi durumudur. Zira herhalde beklenen kısa sürede kapatılan ve dönüştürülen ocak gibi Bektaşî tekkelerinin kapatılıp Bektaşî çevrelerin dönüştürülmesi gibi bir durumdu. Ancak söz konusu bu süreç içine düşülen yanılığın en önemli sebebi gibi gözükmemektedir. Oysaki bir tarikatı kapatmak ve onun sosyal ağlarını yok etmek, değiştirip dönüştürmek son derece zor ve uzun zaman gerektiren bir iştir.

rülmüştür.⁶²⁰

Bu husustaki değerlendirmeler birtakım hadiselerin alt alta dizilmesiyle yapılmış ampirik bir değerlendirme tarzı olup olayların, dönemin ve devletin genel siyasi ve politik eğilimlerinin analizi noktasında gereken hassasiyetin gösterilmediği görülmektedir. Bektaşîlerin, 1826'da tarikatları lağvedildiği zaman İstanbul'da bulunan on dört tekkeden dokuzu tahrip edilmişken daha sonraları söz konusu tekkelerin yedisini yeniden ihya etmeyi başarmış olmaları (Hasluck, 2012: 37-38); Sultan Abdülmecid'in (1839-1861) hem Bektaşîleri tenkilden kaçındığı hem de belki bunlara dokunulmaması için emirler vermiş olduğu yolundaki söylentiler (Hasluck, 2012: 58), Tanzimat'ın genel anlamda bir din ve vicdan hürriyeti sağladığı dolayısıyla Bektaşîliğin başta Balkanlar olmak üzere, söz konusu bu ortamdan yararlanarak yeniden ihya olmaya başladığını ileri süren görüşler (Ortaylı, 1995: 287) devletin II. Mahmut ile başlayan Bektaşîliği tasfiye politikasının değiştiği yolunda değerlendirmelere neden olmuştur. Bunlardan başka Bezmiâlem Valide Sultan'ın Merdivenköy'deki Bektaşî tekkesinde bulunan dilek taşına çıkarak bir istekte bulunduğu zikredilerek Bektaşîliğin yeniden canlanması ile bu hadise arasında bir bağlantı olduğu kaydedilmiştir (Aktaran: Varol, 2011: 61; Birge, 1991: 80). Ayrıca, Halil Revnâki Baba'nın cenaze namazını devrin şeyhülislâmı Arif Hikmet Efendi'nin kıldırması, Padişah I. Abdülmecid'in de cenaze namazında bulunmuş olması (Aktaran: Soyzer, 2012: 66) tarikat ile devlet arasındaki buzların eridiği şeklinde yorumlanmıştır. 1826 yılında idam edilen Bektaşî babası Kıncı Baba'nın müridlerinden Edhem Baba'nın kabrinin bir Nakşbendî-Mevlevî dergâhı olan ve bugün Küçük Selimiye Camii olarak bilinen yerin avlusunda gömülü olması dahi, yasaklı olmasına rağmen Bektaşî dergâhlarının faaliyetlerine göz yumulmaya başlanıldığı şeklinde açıklanmıştır (Soyzer, 2012: 66).

Yine Sultan Abdülaziz iktidarında Bektaşî tekkeleri resmen yeniden açılmamakla

⁶²⁰ Varol'a göre, "Hiç şüphe yok ki Bektaşîlik Yeniçeriliğe olan alakası ve yakınlığından ötürü kaldırılmıştır... Bu durum daha farklı olarak şu şekilde ifade edilebilir; II. Mahmud ve seleflerinin Bektaşî şeyhlerine yaklaşımında yeniçerilik nasıl önemli bir faktör olmuş ise, Bektaşîliğin yasaklanması da aynı faktörün etkisiyle meydana gelmiştir." (Varol, 2011: 61); Çift'te benzer bir görüştedir "Aslında, belli çevrelerin iddialarının aksine, Bektaşîlik heterodoks bir tarikat olduğu, genel-geçer kabullerin dışında inanç ve uygulamalara sahip bulunduğu için değil, Yeniçerilik'le arasında mevcut bulunan bağ nedeniyle yasaklanmıştır. Çağdaş söylemle ifade etmek gerekirse, bir yönüyle sivil toplum kuruluşu niteliğinde olan bu tarikatın, kısa süreliğine de olsa sesinin kesilmesi, Yeniçeriliği tarih sahnesinden silmek isteyenlerin işini kolaylaştırması açısından elzemdi." (Çift, 2003: 249-268, 251).

beraber, bu dönemden itibaren faaliyetlerine göz yumulmuş, hatta Bektaşî şeyhleriyle devlet arasında resmî yazışmalar olması Abdülmecid ve Abdülaziz'in iktidarları döneminde genel anlamda yaşanan rahatlıkla birlikte, Bektaşîlikle ilgili yayınlarda da dikkate değer bir artış olduğu gibi hususlar (Çift, 2003: 252-253), söz konusu devlet politikasının değiştiğini göstermek için zikredilmiştir. Bir başka kanıt olarak da Bektaşî babalarının Hacı Bektaş postunda fiilen, Nakşbendî şeyhlerinin ise şeklen oturdukları ileri sürülerek bu durumun da zamanla Bektaşîliğin yeniden hüsnü kabul gördüğüne işaret ettiği şeklinde yorumlanmış, hatta buna göre devlet Bektaşî ilişkileri tasnife tabi tutulmuştur (Soyyer, 2012: 81-84)⁶²¹ Ancak Bektaşîliğin görece daha rahat olduğu iddia edilen dönemlerde bile neden resmen tanınmadığı, Bektaşî çevreler ile onlarla özdeşleştirilen Kızılbaşların değişim ve dönüşümü için onca mektep açılıp, muallim görevlendirilmesi birtakım yayınlar neşredilmesi gibi durumlara açıklık getirilmemiştir. Hatta ileride izah edileceği üzere görevi bırakmak isteyen Nakşbendî Şeyhî Yahya Efendi'nin Meşihat tarafından vazifesini hakkıyla yaptığı yolunda taltif edilerek görevine devam etmesini salık vermesi hadisesi dikkate alınmamış görünmektedir.

O zaman bütün bu gelişmeler nasıl değerlendirilmelidir? Mesela devletin Bektaşîlikle olan ilişkisi bu dönemde genel tarikat politikalarının neresine oturmaktadır? Eğer Bektaşîlik yukarıdaki ampirik deliller ışığında değerlendirilecek olursa politik bir hedef olmaktan çıkmışsa daha sonraki dönemlerde Bektaşîlik-Rafizilik özdeşleştirilmesi-

⁶²¹ Soyyer, Nakşbendî şeyhlerin Hacı Bektaş Hankah'ı üzerinde aktif olmadıklarını kaydetmekten başka Bektaşîliğin Yasaklı Dönemi başlığı altında bu süreci I. Dönem (1826-1848 Arası), II. Dönem (1848'den İttihat ve Terakkî'nin iktidarına kadar geçen dönem), III. Dönem (bu zamandan 1925 Tekke ve zaviyelerin kapatılmasına kadar ki dönem) olmak üzere sınıflandırmıştır (Soyyer, 2012: 77-78); Soyyer bu süreçte ilk dönem dışındaki zamanlarda giderek Bektaşîliğin yeniden eski serbestliğe ve gücüne ulaştığını birtakım spesifik örneklerle izaha çalışmıştır. Bu tasnif belki 1826'dan İttihat ve Terakkî iktidarına kadar ki dönem ve 1925'e kadarki dönem şeklinde yapılsaydı bir yere kadar makul kabul edilebilirdi. Zira Bektaşîlik söz konusu dönemlerin hiç birinde bir daha resmen devlet tarafından tanınmadığı gibi Bektaşî tekkelerinde Sünnî ekolden gelen şeyhlerin idaresi, Bektaşî ve Kızılbaşların eğitim ve kültür politikaları yoluyla dönüştürülme çabaları devam etmiştir. Bektaşîlik üzerinde devletin operasyonel tutumunun zamanla azalması uzun soluklu sosyo-kültürel değişim ve dönüşüm projelerinin askıya alındığı anlamına gelmemektedir. Kaldı ki söz konusu çevrelerin dönüşümünü herkesin gözü önünde olan Hacı Bektaş hankahı üzerinden izah etmek de doğru değildir. Mesele aynı dönemlerde Anadolu'nun diğer bölgelerinde durumun nasıl olduğuyla daha çok ilintilidir. Bu nedenle söz konusu durumun ne olduğu devletin genel politik çizgisinin değişip değişmediği Bektaşîlik ve Kızılbaşlık'ın nerelerde hangi oranda bir değişim ve dönüşüm yaşadığıyla ilgilidir ve bu mesele aydınlatılmadan bu konuda spesifik örneklerden yola çıkarak kuvvetli iddialarda bulunmak pek doğru görünmemektedir. Kaldı ki önceki uygulamalarla paradoks gibi duran birtakım karar ve eylemlerin devletin içinde bulunduğu şartlarla ilgili olduğu çalışmanın ilerleyen bölümlerinde yer yer vurgulanacaktır (bk. Tablo 9).

nin güçlenerek devam etmesi idam ve sürgünlerin yer yer görülmesi nasıl izah edilecektir? Tanzimat genel anlamda bir din ve vicdan hürriyeti yaratmış -ki bir yere kadar bu durumun varlığı yadsınmamakla beraber- Bektaşilik de bundan faydalanmışsa ozaman çalışmanın ileriki bölümlerinde görülen Sünnileştirme politikaları nasıl izah edilmelidir? Yeniçerilikle olan bağı Bektâşîliğin yegâne ya da en güçlü tasfiye sebebi ise, yeniçerilerle hiçbir alakası olmayan Sadî ve Halidî yer yer resmi İslam'a uymamakla suçlanan çevrelerin yaşadıkları baskı, kovuşturma ve sürgünler nasıl izah edilmelidir? Birçok yönüyle tarikat adab ve usullerinin hele hele ontolojik ve epistemolojik algılarının o ya da bu şekilde resmî İslâmı çeliştirdiğini gördüğümüz tarikatlara yönelik, şeyh çocuklarının mekteplere alınması, şeyhlerin imtihana tabi tutulmak suretiyle atanmaları ve telif ettikleri eserlerin sıkı denetimden geçirilmeleri gibi yeni uygulamalar, Bektaşîliğe yönelik politikalarla birlikte değerlendirildiğinde diğer bütün tarikatların da dönüştürülmek istendikleri bir trendi bize göstermez mi?⁶²² Aşağıda izah edileceği üzere, kapatılan Bektaşî tekelerinde olduğu gibi özellikle taşrada güçsüz olan tekke ve zaviyelerin mekteplere ve camilere dönüştürülmeleri birlikte okunduğunda, yine devletin genel bir politik çizgiyi sürdürdüğü ve nihayet genel bir tasfiye siyaseti yürüttüğü anlaşılabilir mi? Daha önce izah edildiği üzere bazı tarikat şeyh ve dervişleriyle saray ve devlet erkanının ilişkileri hem devlet ve tarikat ideolojileri açısından hem de konjonktürel gelişmeler açısından pratik ve pragmatik hedefleri bakımından çok yönlü değerlendirilmesi gerekmez mi? Başka bir deyişle her tekkeye gidenin mürit olamayacağı gibi sultan ya da devle erkânının bir tekke ve tarikatla ilişkisi onu söz konusu tarikatın müridi hatta muhibbi yapmaya yeter mi?⁶²³ Ya da koskoca bir tarikat ekolü içerisinde birkaç tekke ve şeyh ile olan iyi

⁶²² Nitekim Ortaylı'nın şu ifadeleri bu durumu teyit eder niteliktedir: "Devletin Vahhabilik ve İsmailiye gibi mezhepleri tanımadığı, hoşgörmediği; buna karşılık Dürzilik ve Yezidilik gibi inançları İslâm inancı dışında gördüğü halde idari yönden sabır gösterip, eritme ve sakinleştirme yoluna gittiği biliniyor. Aynı şekilde tarikatlar içinde benzer tavır söz konusudur." (Ortaylı, 1995: 285).

⁶²³ Nitekim daha önce ısrarla vurguladığımız üzere bir padişahın bir tekkeyi ziyareti, bir şeyhin sohbetinde bulunması, tarikata ait tekke-zaviye ve türbelerin inşa ya da tamirine yardım etmesi gibi hususlar o padişah ile tarikat arasında güçlü bağlar olduğu anlamına gelmemektedir. Osmanlı Devleti ve toplumu nazarında medrese, cami, mescit, tekke, zaviye, türbe gibi kurumların tamamı birer dinî hayır müessesesi olarak görülmüş her hepsine gündelik hayatta yaşanan bir sevinç ya da bir belayı def etmek için hayırlar yapılmıştır. Hatta bu hayırlar bazen Özbek'in belirttiği üzere farklı tarihsel ortamlarda farklı siyasi işlevler yerine getirmişlerdir. Bundan başka atıyye-i seniyyeler yani padişah hediyelerinde de benzer siyasi ve politik kaygıların devreye girebildiği belirtilmiştir (Özbek, 2013: 152, 120). Tabiki bu hayırları yapan bazı şahısların tarikatla sıkı ilişkileri muhibliği vs. olabileceğini yadsımıyoruz ancak bu husus genel teamül içerisinde istisnai bir durumdur. Bu nedenle biz bir padişahı

münasebetler devletin o tarıkata yönelik genel politikalarını ifade etmek için yeterli olabilir mi? Mesela söz konusu edilen Valide Bezmîâlem Sultan sadece Bektaşîlere mi yardımlarda ve ihsanlarda bulunmuştur?⁶²⁴ Yeniçeri ocağından kurtulunmuş olmasıyla görece önceki döneme oranla Bektaşîlik üzerindeki operasyonel devlet politikalarının azalması devletin, söz konusu tarikat çevrelerini dönüştürmek için ön gördüğü uzun soluklu sosyo-politik, sosyo-kültürel hedeflerinden ve eylemlerinden vazgeçmesi anlamına gelir mi/gelmiş midir?

Bütün bu ve buna benzer soruların zihnimizde açtığı analitik kanallar göstermektedir ki II. Mahmut'tan beri yürütülen modernleşme-merkezîleşme-millîleşme (Sünnîleşme) politikaları Tanzimat ile birlikte güçlü bir şekilde sürdürülmüştür. Nazırlıklar, vergi toplama usulleri, yerel ayan ve eşrafın merkezî otoriteye boyun eğdirilmesi, seküler ve rasyonel yeni kurumların inşa edilmesi vb. hemen her alanda olduğu gibi tarikatlar sahasında da merkezî bir örgütlenmeye ve seküler bir yöne doğru gidildiği açıkça anlaşılabilmektedir. Bu süreçte değil yeniçerilerle ilişkisinden dolayı mahkûm edildiği ileri sürülen Bektaşîlik, Sünnî ekolden olan tarikatlar bile kendilerini resmî İslâm içerisinde lanse etseler bile değişime ve dönüşüme tabi tutuldukları açıkça görülmektedir.⁶²⁵

Burada aslında araştırmacıların kafasını karıştıran temel hususlardan birisi devletin Bektaşîlere yönelik paradoksal davranış ve tutumu ile koskoca Bektaşîliğin birkaç tekke ve birkaç şeyhle yaşanan birtakım olaylar üzerinden anlaşılmaya çalışılmasıdır. Devlet Bektaşî tekkeleri ve Bektaşîlik'i tasfiye etmekte zaman zaman çok kararlı görünürken çok önemli iç ve dış problemlerin yaşandığı bu dönemde diğer politikalarında olduğu gibi zaman zaman zorunlu olarak Bektaşî çevrelerden yardım alabilmek, asker toplamak gibi paradoksal durumlara düşmüştür. Bazı Bektaşî çevreler ise böylesi durumları çok

yardım ve ihsanlarını esirgemediği bir şeyhi biraz sonra kovuştururken ya da sürgün ederken sıklıkla görebiliyoruz. Bu da şeyh-şah ilişkilerinde sıradan vicdani yardım hissinden, şeyhe sempati duymaya, pratik ve pragmatik politikaların gereğinden, konjonktür gereği tarikatın tabanına mesajlar göndermeye kadar geniş bir yelpazenin kullanıldığını göstermektedir. Mesela, Bektaşîlik kapatıldığında onları dönüştürülmesi gibi çok önemli bir görev yüklenen Nakşbendîlerin sadece üç yıl sonra baskılara ve sürgünlere muhatap olmaları bu durumun açık bir göstergesidir.

⁶²⁴ Osmanlı Devleti'nde sosyal devlet anlayışı ile ilgili bir çalışmada dinî hayır kurumlarına yapılan yardımlar, yardımlarda izlenen yol ve yöntemler ile yardımların ideolojik arka planına dair geniş değerlendirmeler yapılmıştır bk. (Özbek, 2013: 117-165).

⁶²⁵ Bu hususta çalışmanın bir sonraki bölümüne bk. s. 396-498.

iyi değerlendirerek devlet kademelerinde ve toplumsal cemiyet ve gruplar içerisinde yeni ağlar oluşturma fırsatı bulmuşlardır. İşte bu söz konusu kaotik dönemlerde devletin modernleşme-merkezîleşme-tekelleşme amaçlarında genel bir sapma olmasa da, şartlar gereği bir erteleme ya da bu amaçla uygulanan politikaları askıya alma veya şiddetini azaltma yolunu seçtiği görülmektedir.

Zira bir taraftan eski Bektaşî tekkeleri yıkılırken, diğer taraftan başka yerlerde tamir ve onarımları yapılmakta,⁶²⁶ bazı yerlerde başta Nakşebendî şeyhleri olmak üzere Sünnî şeyhler bu tekkelerin başına geçirilirken ve Bektaşî meşâyih kovuşturulurken,⁶²⁷ kimi yerlerde Bektaşî post-nişînleri görev almaya devam etmekte, hatta kendilerine git-tikleri yerlerde kolaylık sağlanması istenmektedir.⁶²⁸ Bazı yerlerde ise Bektaşî Babaları buldukları bölgelerde yaşanan birtakım olumsuzluklar ve tebanın içine düştüğü kötü duruma dair merkeze bilgi vermişler ve daha da önemlisi dikkate alınmışlardır.⁶²⁹ Yine çoğu yerde bu tarikatların bütün vakıfları mal ve mülkleri mîrîleştirilirken, özellikle söz konusu tarikat çevreleri için asırlardır takdis edilmiş ve sembolleştirilmiş olan kadim

⁶²⁶ Nitekim Sultan Abdülmecid döneminde Hacı Bektâş-ı Velî Türbesi üzerindeki kurşunların tamir edildiği görülmektedir bk. (BOA. C. EV. Nr. 142/7082, 14 C 1263/ 30 Mayıs 1847).

⁶²⁷ Siroz'da Veli Dede nam Bektaşî Şeyhi'nin mazarratının ve orada Bektaşîlerin kızlarının Hıristiyanlarla nikâhlanmalarının menini emreden bir belge için bk. (BOA. A. MKT. UM. Nr. 482/44).

⁶²⁸ 24 R 1242/ 25 Kasım 1826 tarihli bir Hattı hümayunda Rumeli'de muhtelif mahallerdeki Bektaşî Tekkeleri taamesi için bazı tuzlalardan ve mukataalardan tuz verilmesi hususunda bk. (BOA. C. EV. Nr. 183/9120); 29 Z 1255/ 4 Mart 1840 tarihli bir belgede, Şeyh Mustafa'nın, Köstendil Sancağı'nın Dobniçe kasabasında Hızır Baba Zaviyesi meşihatının, Bektaşî Tarikatı salıklarına meşrut olduğu halde alakası olmayan birine tevcih edilmiş olduğundan şurutu mucibince, kendisine tevcihi isteği yer almaktadır bk. (BOA. C..EV. Nr. 44/22348); 09 B 1307/ 1 Mart 1890 tarihli bir belgede erzak temini için Aydın, Halep, Beyrut ve Cezair-i Bahr-i Sefid Vilayetlerine gidecek olan Bektaşî Tarikatı Şeyhi Adanalı Ali Baba'ya kolaylık gösterilmesi istenmektedir bk. (BOA. DH. MKT. Nr. 1704/30); Daha geç dönemlerden kalma bir başka belgede ise Kandiye Bektaşî Dergâhı Post-nişîni Mustafa Efendiye maaş tahsis edildiği hususunda bk. (BOA. BEO. Nr. 1741/130551, 21 B 1319/ 3 Kasım 1901); 29 Ra 1240/ 21 Kasım 1824 tarihli bir başka hadiseye göre de Kırşehir kazasına tabi Suluca Karaoyuk köyünde Bektaş Tekkesi'nde istihdam edilmek üzere Bektaş Mehdi Baba'nın götüreceği Rum esirlerinden bir gulamın yollarda geçirilmesine mümanaat olunmaması istenmektedir bk. (BOA. C. DH. Nr. 336/16790). Bu tür belgeler bizim resmî bütünü görmemizi engellemelidir. O bölgede etkin bir nüfuz alanı olduğu bilinen ya da düşünülen şeyhleri devlet ile çatışır pozisyona getirmemek, şeyhe bağlılığı olan yerel çevreleri ve tebanın sükûnetini temin etmek, zaten sürekli iç ve dış problemlerle uğraşan devlete değişim ve dönüşüm sürecinde zaman kazandırılmak gibi amaçlarla hareket edilmiş olabileceği göz ardı edilmemelidir.

⁶²⁹ Nitekim böylesi bir duruma ışık tutan bir belgede şu bilgilere yer verilmektedir, "Diyarbakır Seyyar Binbaşısı Derviş Ağa ile Mülazım Cafer Bey'in köyleri ihrak ve tecavüzle emval ve mevaşiyi yağmalama gibi efal ve hareketlerine mebni hükümetçe icra edilen tahkikattan netice alınmadığına bahisle ihbar-ı keyfiyete mecbur olduklarına dair Bektaşî Hasan ve refiki Halil Babalar mühür ü imzasıyla verilen varaka irsal kılınmakla tahkikat yapılarak keyfiyetin inbasına himmet buyurulması." istenmektedir bk. (BOA. BEO. Nr. 306/22926, 25 R 1311/ 5 Kasım 1893).

Bektaşî tekkeleri ile o gün için stratejik görülen Bektaşî tekkelerine dokunulmamış hatta geri iadeler yapılmıştır.⁶³⁰ İşte bütün bu çelişkili durumları Osmanlı Devleti'nin içinde bulunduğu dönemin siyasi, sosyal, ekonomik ve kültürel gelişmeleri içerisinde değerlendirdiğimizde devletin söz konusu politikasının neden başarıya ulaşmadığı da kendiliğinden ortaya çıkmış olacaktır.⁶³¹ Öyleki, bu paradoksal durum Osmanlı'nın kendi içinde tartışılmış hatta edebiyata dahi tesir etmiş gözükmektedir.⁶³²

Devletin soruşturma, kovuşturma, hapis, idam ve sürgün şeklinde yürüttüğü operasyonel tutum hiç bitmemiş, ilk baştaki etkisini yitirse de koşullara ve olayların mahiyetine göre sürüp gitmiştir. Bu dönemde Bektaşîlik, tarihi Osmanlı düşmanı olarak nitelenen Kızılbaşlık ve Rafızîlik ile özdeşleştirilmek suretiyle çok daha karmaşık bir hal almıştır. Devletin buradaki amacı şer'an resmî ideoloji ve Devlet-i Âliyye'ye zararlı olduğu ispatlanmış ve bu haliyle asırlar boyu toplum bilincinde sorunlu bir yer edinmiş olan çevrelerle Bektaşîliği özdeşleştirerek hem dinî ve tarihi bir meşruiyet hem de tarihi tecrübeleri yeniden devreye sokmak için fiili bir durum ortaya çıkarmak olmalıdır. XVI. yüzyılda Bektaşî çevrelerce ıslah edilerek, resmî ideolojiye uyumlu hale getirilmeye çalışılan Kızılbaşlardan sonra şimdi de başta Nakşebendîler olmak üzere Sünnî çevreler eliyle Bektaşîliğin ve onlarla özdeşleştirilen diğer çevrelerin Sünnîleştirilmesi gündeme getirilmiştir. Bu tarihi ve ideolojik bağlantı Osmanlı Sultanı ve devlet ricalini Bektaşîlere karşı verdikleri mücadelede oldukça rahatlatmış ve güçlü kılmıştır. Devlet, kapatılmasından sonra bir daha Bektaşî tarikatını resmen hiçbir zaman akredite etmemiş, devlet

⁶³⁰ 3 R 1278/ 8 Ekim 1861 tarihli bir belgede devletin bu politik duruşu yani genel uygulamalardan kaçınılması yerine göre bazı yerlerde farklı uygulamalara izin veren tutumu açıkça görülüyor: "Bektaşî tekkelerinin merbutatının canib-i mirice zabtı sırasında Elmalı'daki Abdal Musa Zaviyesi'nin zabt olunan arazi değirmen ve sairesinin iadesi ile zabttan dolayı zaviyeye tahsis olunan maaşın itasından sarf-ı nazar olunması" istenmektedir bk. (BOA. A. MKT. MVL. Nr. 133/64).

⁶³¹ Hemen her alanda görülen söz konusu paradoksal durumların devletin genel siyasetini değiştirmedini hatta zaman zaman paradoks gibi duran hadiselerin bile devlete söz konusu gayesine ulaşmak için fırsat verdiğini gösteren tablo bölümünün sonuna doğru verilmiştir. Bk. Tablo 10, s. 496.

⁶³² Bir kızılbaş mülhidi müftî-i İslâm etdiler
Öyle bir zındıka ehl-i sünneti râm etdiler
Eylemişken Hân-ı Mahmûd mülhidi katliam
Şimdi devlet o gürûha eylemekde ihtirâm
Böyle devlet böyle hürriyet yere geçsin... Şiirin tamamı için bk. (BOA. Y. EE. Nr. 30/86, 6 R 1327/ 27 Nisan 1909).

nezdinde ona yer vermemiştir.⁶³³

Bu tarihi ve ideolojik bağlantı onlara yine tarihi mücadele yöntemlerini kullanma hakkını da vermiştir. Bektaşilere yönelik cezalandırmalar bu anlamda Rafizî ve Kızılbaş çevrelere verilenlerle aynı olmuştur. Nitekim Sivas'ta meydana gelen bir hadiseye göre suçlu Kızılbaşlardan dördünün şer'an idam edildiği, diğerlerinin de hapiste olduğu belirtilmektedir.⁶³⁴ Bu hadiseden yaklaşık on yıl sonra 11 L 1265/30 Ağustos 1848 tarihli başka bir olayda Edirne valisi'nin belirttiğine göre Zağra-i Atik kazasının Hasanfakih mahallesinden Rafizî olup peygambere hakarete bulunan Cafer idam olunmuştur.⁶³⁵ Nihayet uygunsuz hareketlerde bulunan Hatib Ahmet Baba görevinden azledilerek uygun bir yere sürgün edilmiştir (BOA. A. MKT. MVL. Nr. 93/61, 29 R 1274/ 13 Mayıs 1858). Hem de bu hadiseler güya Bektaşilere yakın duruşundan dolayı onlara müsamaha gösterdiği ileri sürülen Sultan Abdülmecid döneminde (1839-1861) yaşanmıştır. Başka bir olayda da Ankara, Erzurum, Sivas ve Mamuretül Azîz vilayetinden gelen telgraflardan bahsedilmekte “*birtakım kızılbaşlar türeyib sade dalan halkın ak'aid-i sahîhe-i dîniyesini idlâl ve ifsâd etmekte buldukları*” (BOA. Y.A. HUS. 462-44, lef 1, 8 N 1321/ 28 Kasım 1903) kaydedilerek alınacak önlemlerden bahsedilmiştir. Bir başka hadisede ise doğrudan Hacı Bektâş-ı Velî Tekkesi Post-nişîni yer almakta ve Hasan Baba

⁶³³ “Sadâret-i azîmi mektûbu kalemi Taraf-ı vâlâ-i hazret-i meşîhat-penâhîye Cennetmekân Sultan Mahmud-ı Sâni hazretleri zamânında tekkeleri hakkında icrâ edilen muâmeleden bahs ile o vakitten beri Nakşbendîlik nâmı tahtında muhâfaza etdikleri Bektaşîlikleri'nin resmen tanınması istid'âsını... Bektaşî Baba'larından müteaddid mühr ve imzâ ile îtâ olunan arzuhal...” değerlendirilmiş Nakşbendîyye şeyhinin vazifesine devam edeceği belirtilerek “çelebi nâmını takınan zâtın dergâhın umûr ve husûsâtına müdâhele etdirilmemesi” istenmiştir (BOA. BEO. 3599/269902, 27 C 1327/ 16 Temmuz 1909).

⁶³⁴ “Sivas tarafında bazı Kızılbaş tâifesinin mukaddemâ mütecâsir oldukları... Kızılbaş-ı mezbûrların ... şer'en îdâm-ı îcâb ederek ol-vechle mecâzât-ı şer'iyeleri icrâ ve İlyas nam-ı şahıs dahî hapsedir ibkâ ve diğer refikleri dahî kızlar zâbitânı mahbusunda olduğu beyânıyla vürûd eden îlâm-ı şer'i lef-fen takdim ve isrâ olunmuş olduğu muhâta'm-ı âli veliyy-ün-niamileri buyrulan emr ü fermân...” (BOA. HAT. Nr. 372/20394-C, 11 B 1254/30 Eylül 1838).

⁶³⁵ “Zağra-i Atik Kazası'nın Hasan Fakih Mahallesi sakinlerinden ve râfizî gürûhundan olub... otuz üç nefer-i kesân şehâdetleriyle sâbit olarak keyfiyyet-i akdemce hakpenâ-ı âliyyece arz ve inhâ kılınmış olan Ca'fer nam-ı şahsın tevbesi dahi makbûle olmayub fetvahane kaydı mücibince bilâ te'hir katl ve idamına hüküm-i şer-i lâ-hak olmuş olduğu beyân-ı ... merkûm mah hâlin yirmi dördüncü Pazar günü saat altı sularında Zağra-i Atik Kasabası'nda kain Bâla Pazarı nam mahalde katl ve idam kılındığını... tanzim kılınmış olan bir kıt'a i'lam-ı şer'i dahi leffen takdim hakpenâhi sahîleri kılınmış olmakla olbabda ve herhalde emr-i ferman hazret-i veli-ül emrindir 25 Şaban 1325/ 3 Ekim 1907.” (BOA. A. MKT. Nr. 221/36, lef 3); Bir başka hadise de ise Ehl-i sünneti yok etmek için birkaç Kızılbaşın cemaat peyda etmek suretiyle Sivas'a gelerek orduyu vurmaya yeltendiklerinden dört neferin idam edildiği ve bir neferin hapse atıldığı belirtilmektedir bk. (BOA. HAT. Nr. 372/20394-A, 25 C 1254/ 15 Eylül 1838).

adındaki bu zat “*ehl-i sünnet akidesine aykırı davranışları*” sebebiyle Trablusgarp’a sürgün edilmektedir (BOA. MKT. MHM. Nr. 470/83-89, 2 Za 1290/ 22 Aralık 1893).

Devletin genel politik çizgisini koruduğunu gösteren bir hadise ise 1320/ 1902-1903 tarihi gibi II. Mahmut’tan çok geç bir dönemde meydana gelmiştir. “*Sultan Mahmûd cennet mekân hazretlerinin zîr ü zeber etdiği tekke mahallerini ihyâ eden birçok Bektaşî...*” babalardan o döneme atıfta bulunularak şikâyet edilmiştir. Bunların “*ehli beyitten olmayan ehli bâ resûlullah rivâyet etdikleri*”, “*yevm-i haşrî bâ batıla inkâr*”, “*mezheb-i bâtula bürhan*”, “*Hz. Ali (Ra) hazretlerine ifrât derece muhabbet*” ve “*nutukat-ı şer’iyyeyi men’ ile muharremât-ı helâl itikâd ettirmekle hevân-ı havî*” oldukları yani Hanefi-Sünnî itikat ve inançlarına aykırı hal ve tutum içerisinde buldukları dile getirilerek resmî ideoloji vurgusu yapılmış ve bu tür tekkelerin Ergiri merkez kazasıyla Tepedelen, Bermedi kazalarına bağlı bazı mahallerde önceden yıkılan Bektaşî tekkelerini ihyâ ettikleri buna izin verilmemesi istenmiştir (TFR. I. YN. 4/348, lef 1, 12 Z 1320/ 12 Mart 1903).

Buraya kadar yapılan izahattan da anlaşılacağı üzere devletin, genel olarak bakıldığında Bektaşîliğe yönelik yaptığı hamlelerden birisi operasyonel olup hızı ve yoğunluğu giderek azalan diğeri ise sosyo-kültürel olup gittikçe yoğunlaşan olmak üzere iki tip eylem planıyla hareket ettiği düşünülebilir. Sosyo kültürel politikalar da birisi eğitim ve kültür diğeri ise tarikata karşı tarikat olmak üzere iki kategoride ele alınabilir.

3.3.1. Eğitim-Kültür Politikaları Yoluyla Bektâşîliği Tasfiye Çalışmaları

Devlet, söz konusu sosyo-kültürel kimlik dönüşümünü sağlamak için Ankara, Erzurum, Sivas başta olmak üzere Anadolu’nun gerekli görülen hemen hemen her noktasına temel eğitim veren iptidâiler açtığı gibi bunu yeterli görmemiş, aynı zamanda eğitimin daha üst kademelerindeki okulları da başta idadiler olmak üzere bu işe koşmuştur.⁶³⁶ Zaten kayıtlarda Mekâtib-i İbtidâîy’elerin açılmasından bahsedilirken Kızılbaşların “*islah-ı akâid ve men-i mefâsidi*”nin amaçlandığı belirtilmektedir (BOA. BEO 2582/193576, 18 Ra 1323/ 18 Mayıs 1905). Başka bir hadisede ise Anadolu’da ve bil-

⁶³⁶ Ankara, Erzurum, Sivas ve Mamuretülaziz’deki Kızılbaşların akaidini düzeltmek üzere açılacak ibtidai ve idadilere gerekli tahsisatın yapılmasına dair bilgiler ihtiva eden bir belge için bk. (BOA. MF. MKT. Nr. 746/6, 9 Ş 1321/ 31 Ekim 1903).

hassa Sivas civarında “*halkın akâid-i İslâmiyelerini idlâl eden Kızılbaş taifesinin izalesi için*” Mekâtib-i İbtidâîye’nin ıslahı ve çoğaltılması, bu bağlamda Kızılbaş köylerinde dahi kâfi miktarda mektep tesisi ve bu mekteplerde “*fâzıl ilim ve irfan sahibi muktedir muallimler*” istihdam edilmesi emrolunmaktadır (BOA MF. MKT. Nr. 848/62).

Bu hususa dair bir hadisede “*Kızılbaşların ve sair cehelenin ahâli-i islâmiyye’nin akâid-i dîniyyelerini ihlâl*”, “*şeriât-ı gârayı islâmiyyeye münâfi*”, olduklarından bahisle “*akaidi diniyye*”nin ıslahı, “*akâid-i sahihe-i dîniyyenin muhâfaza-i selâmeti*” için icraatta bulunulduğu belirtilmiştir. Burada belki de en önemli husus bu icraatların ulema eliyle ve eğitim-kültür faaliyetleriyle yapılacak olmasıdır.⁶³⁷ Bir başka belgede geçen “*akâid-i sahihe-i dîniyyeye telkîn edecek ulemanın*” ifadesi ile “*sahih İslâm*” nitelemesi birlikte düşünüldüğünde devletin, ıslahı düşünülen çevreleri ulemanın maharetiyle onun en iyi bildiği şeye yani resmî İslâm’a dönüştürmeye çalıştığı açıkça görülecektir (BOA. BEO. Nr. 2227/166987, 6 N 1321/ 26 Kasım 1903).⁶³⁸

Osmanlı Devleti’nin bu dönemlerde büyük şehir merkezleri hariç diğer şehir ve livalarda mektep açma noktasında önceliği Kızılbaş, Bektaşî, Şii yani Rafizi taifenin ıslahı ile Ehl-i sünnet anlayışını terk ederek Kızılbaşlığa meyleden yerlere verdiği anlaşıl-maktadır.⁶³⁹ Zira Ma’rif Nezâreti’ne gönderilen bir yazıda Edirne’ye bağlı Ortaköy kazasında yaşanan bir hadise de Müslümanlığı “*terk ile kızılbaşlık gibi tarîk-i delâlete sülûk eylediklerinden ve arz u nasîhat edecek hocaları bulunmadığından*” bahis ile “*ıslâh-ı hâlis zımında ta’yin ve inhirâm olunacak*” bir vaiz atanmışsa da kazada bir “*mekteb-i ibtidâî*” açılması ve muallimlerine de iki yüzer kuruş maaş bağlanması husu-

⁶³⁷ Dâhiliye Nezâreti’ne yazılan bu belgede: “Dâhil-i vilâyetde türeyen birtakım kızılbaşların sâde-dilân ihlâs ve akâid-i dîniyyelerini ihlâl etmekde buldukları ma’lesef haber alınmış şeriât-ı gârayı islâmiyyeye münâfi olan bu misüllü telkînât ve iğfâlatın men’iyle akâid-i sahihe-i dîniyyenin muhâfaza-i selâmet elzem bulunduğunun devâmı kat’iyyen gayr-ı câiz olan bu hâle karşı tedâbir-i lâzîmenin sir’at-ı ittihâzı ve kızılbaşların idlal eyledikleri ahâli-i islâmiyyeye akâid-i diniyyeye telkîn edecek ulemanın... telkînât-ı vak’a-ı mazarranın” izalesi için alınacak tedbirler belirtilmiştir (BOA. BEO. Nr. 2242-168092, 22 L 1321/30 Aralık 1903); Yine benzer bir belge için bk. (BOA. BEO. Nr. 2242/168092, 10 L 1321).

⁶³⁸ Benzer bir durumda ulemanın işe koşulduğu bir başka olay için bk. (BOA. Y. A.HUS. Nr. 462-44, lef 1, 8 N 1321/ 28 Kasım 1903).

⁶³⁹ Mesela, 1298’de Tokat merkez sancağında 13 olan sıbyan (sonradan ibtidâî) mektebi sayısı 1321’de 156’a çıkartılmış, 1 olan Rüşdiyenin öğrenci sayısı 70’li rakamlardan 521’e ulaştırılmıştır. Sivas’ta ise sıbyan mektepleri 62’den 134’e, rüştiyeler 1 iken ikiye öğrenci sayısı ise yine yakaşık iki katna çıkartılmıştır (Genç, 2009: 33, 17).

su kaydedilmiştir (BOA. DH. MKT. Nr. 2317/55, 10 Za 1317/ 12 Mart 1900).⁶⁴⁰ Erzurum'da ise “*Kızılbaşların ıslah-ı akâid ve men’-i mefâsidi için*” iptidâiyye mektepleri açılması muallimlerine ikişer yüz guruş maaş bağlanması, dört yüz kırk altı bin dört yüz guruşa bâliğ olacağı bildirilen mekâtib-i ibtidâiyyenin idaresini temin için “*resm-i cedidden kırk bin guruş mahalline terk*” olunması istenmiştir.⁶⁴¹ Yanya’da ise bazı kazalarda yayılmakta olan Şîilik, Rafizîlik ve Bektaşîlik ile vaktiyle tesis edilen Rum ve Ulah mekteplerine tedbir olmak üzere “*itikadı sahih muallimler*” idaresinde mektepler açılması için Maarif Nezareti’nden gerekli iznin verilmesi istenmiştir (BOA. DH. MKT. Nr. 285/ 25, 19 Ra 1312/ 18 Kasım 1894).

Bu tarihi maarif hamlesi bir vesikada şu gerekçelere dayandırılmıştı: “*Akâid-i sahîhe-i dîniyenin muhafazasıyla şeriat-ı garrayı ahmediyyenin te’min-i devâm füyuzâtı ehemmi ve elzem ve akl ve şer’i münâfi bu misilli telkînât ve ifâdata kapılmanın esasen cehâletden ileri geldiği ma’lûm ve müslim bulunduğuna binâen...*” mektepler açılması istenmekteydi. Burada çok önemli bir hususta söz konusu mekteplerin “*Gerek oralarda (Bektaşîlerin bulunduğu yerlerde) ve gerek aynı tarîk ve? bâtila sâlik olub Kızılbaş nam-ı ... olunan halkın kesret üzere buldukları*” (BOA. Y..A.HUS. Nr. 462/44, 8 N 1321/ 28 Kasım 1903) yerlerde açılması emrolunarak resmen Bektaşîlik, Kızılbaşlık özdeşliğinin devletin gözünde yerleştiğinin açıkça gösterilmesidir.⁶⁴² Başka bir deyişle devlet

⁶⁴⁰ Nitekim 27 S 1329/ 27 Şubat 1911 tarihli bir belgede de “Bektaşîlik ve Latin harufu meselelerine karşı dini hükümlerin halka tefhimi için Kosova, Manastır ve Yanya vilayetlerinde ihdasına lüzum gösterilen vaizler ile Yanya Vileyeti’nde ilkökul eğitiminin geliştirilmesi...” hakkında bilgi verilmektedir (BOA. DH. SYS. Nr. 44/1-4); Bir başka belgede ise Katolik ve Bektaşîlik faaliyetine karşı Akçahisar’ın karyelerinde ibtidai mektepleri inşa edilmesi istenmektedir bk. (BOA. MF. MKT. Nr. 1099/30, 17 M 1327/ 8 Şubat 1909).

⁶⁴¹ “Erzurum vilâyet-i celîlesine, Kızılbaşların ıslah-ı akâid-i vuku’-ı mukâsıdı için vilâyet-i celîleleri dâhilinde birtakım mekâtib-i ibtidâiyye küşâd ve ma’lumlerine ikişer yüz guruş maâş îtâ olunmak lâzım geleceğinden bahisle... mekâtib-i istidâiyye mesârifine mukâbil resm-i cedidden kırk bin guruş mahalline terk olunarak üst tarafı celb edilmekte bulunmuş olmasına...” (BOA. BEO Nr. 2582/193576, lef 1, 9 Ra 1323/ 14 Mayıs 1905).

⁶⁴² Salnamelere göre Kızılbaş ve Bektaşîliğin yaygın olduğu Sivas vilayeti ve ona bağlı Amasya, Tokat ve Karahisar Şarki sancaklarında 2658 cami ve mescit, Sivas vilayet genelinde 132 medrese, 3 idadi mektebi, 1 Darülmûallimin mektebi, 1 tanesi askerî, 1 tanesi kız mektebi olmak üzere 25 rüştiye mektebi, 1878 ibtidai mektebi- sıbyan mektepleri veya ibtidai mektepleri ilköğretim ilk kademesi, rüştiyeler ise ilköğretim ikinci kademesi, idadiler ise ortaöğretim düzeyine esittir. Bu arada 1321 (1903-04) H. senesine kadar sıbyan mektebi adıyla anılan mektepler bu yıl ve sonrasında ibtidai mektebine çevrilmiştir. - Rüştiyelerde yılda 1000’e yakın öğrenci eğitim görmektedir. Eski usul eğitim veren medreseler vilayetin geneline yayılmış durumdadır. Medreselerde eğitim alan öğrenci sayısı 5000’e yaklaşmış durumdadır. Genç, *Salnamelere Göre Sivas*, s.61. burada bizim için önemli olan ulaşılan sayıların büyüklüğüdür. Diyarbakır vilayetine ait yirmi salnâmeden vilayette mevcut dini ve

resmî İslâm dairesi dışında kalan Bektaşılık, Kızılbaşlık ve Şîilik gibi bütün çevreleri aynı perspektifle değerlendirerek dönüştürme projesinin içine almıştır.⁶⁴³ Hatta Ortaylı'nın da işaret ettiği üzere Vahhabilik ve İsmailiyye gibi tanımadığı, hoşgörmediği mezhepleri, Dürzilik ve Ezidilik gibi inançları İslâm inancı dışında gördüğü halde idari yönden sabır gösterip, eritme ve sakinleştirme yoluna gitmiştir (Ortaylı, 1995: 285).

Verilecek olan eğitimin amacı ise “*usûl ve akaid-i sahîhe-i dîniyyenin halka telkîn ve tefhimi*”, “*akâid-i tezyîb ahlâkî meyâdi-i ulûm-i dîniyye ve esâs-ı ihtâm-ı şer’iyyenin ta’lim ve telkini*” olarak belirlenmiş “*ulemadan münâsib zevâtın*” bu işi üstlenmesi kararlaştırılmıştır.⁶⁴⁴ Nihayet Rumeli ve Anadolu’da eğitimin “*noksan olduğu*” yerlerde, Bektaşî meşâyihinin “*efkâr-ı mazarra-i diyânet*” ettikleri mahallerde, Şîiliğin giderek nüfûzunu artırdığı belirtilen Irak bölgesinde bu tür eğitim önlemlerinin alınması istenmiştir. Böylece “*İslah-ı akâid ve men’-i mefâsid olunması diyâneten ve siyâseten elzem olub bu vesâitin en müessir ve mühimi ise terbiye-i fikr ve vicdâna hâdim olan ma’rif-i ta’lim*” olduğu kaydedilmiştir (BOA. Y. A.HUS. Nr. 462/44, lef 3, 8 N 1321/28 Kasım 1903).

Görüldüğü üzere, devletin XIX. yüzyılın ikinci çeyreğinden itibaren uyguladığı

sosyal kurumların azımsanmayacak kadar çok olduğunu anlaşılmaktadır. Bu cümleden olarak Diyarbakır vilayeti genelinde ibadethane olarak toplam 239 cami ve mescit, eğitim kurumu olarak 565 müslim mektebi, 23 mederese, 6 tekke, 5 kütüphane vardır, söz konusu bilgilerin ayrıntıları için bk. (Baydur, 2007: 49).

⁶⁴³ Öyleki salnamelerden devletin bu projesinin eylemsel halini takip edebilmek mümkündür. Genç’in çalışmasında belli periyotlar arasında söz konusu kurumların sayılarındaki değişikliğe bakıldığında da geneli itibarıyla yıldan yıla bu müesseselerin sayılarının arttığı görülmektedir. Ancak bu veriler devletin yapısal düzenlemeleri göz önüne alınarak ihtiyatla ele alınmalıdır. Mesela, Kızılbaşların yoğun olarak yaşadığı Sivas merkez sancağında ki verilere göre, 1287 (1870-71)’de toplam 62 adet sıbyan mektebinde 2645 öğrenci öğrenim görürken, 1302 (1884-85) tarihlerinde sıbyan mektebi sayısı 114’de okuyan öğrenci sayısı ise 3756’a çıkmıştır. Mektep sayısı 1321 (1903-04)’de ise 134’ü bulmuştur. 1288 (1871-72)’de 1 Rüşdiye olup 128 öğrencisi varken, 1302 (1884-85)’de bu sayı 2 Rüşdiye 304 öğrenciye ulaşmıştır. Darende kazasında ise 1287’de 28 olan sıbyan mektebi 1321’de 63’e çıkmıştır. 1 Rüşdiyenin açıldığı görülen kazada 1287’de 6 olan medrese sayısı, 1321 (1903-04)’de 19 olmuştur. Divriğ kazasında da aynı tarihler arasında sıbyan mektebi sayısı 29’dan 35’e, öğrenci sayısı 752’den 1608’e çıkartılmış 1’de Rüşdiye açılmıştır. 1293 (1876-77)’de Sivas sancığı genelindeki cami sayı 413, mescit sayısı 349 olarak verilmiştir (Genç, 2007: 14, 16, 39, 40).

⁶⁴⁴ Yapılacak eğitimin amacı söz konusu dönüşüme işaret edecek şekilde şöyle ifade edilmiştir: “Ma’ mûret-ül-azîz ve Erzurum ile Sivas vilâyetleri dâhilinde... kariye-i ulemeden münâsib zevâtın” marifetiyle “*usûl ve akaid-i sahîhe-i dîniyyenin halka telkîn ve tefhimi...*” (BOA. Y. A. HUS. Nr. 462-44, lef 3, 8 N 1321/28 Kasım 1903); Ma’rif Nezâreti’ne yazılan Söz konusu kayıta “*akâid-i nahîye-i islâmiyyeden inhirâf etmiş olan kariye-i merkûme ahalisinden... akâid-i tezyîb ahlâkî meyâdi-i ulûm-i dîniyye ve esâs-ı ihtâm-ı şer’iyyenin ta’lim ve telkînine mahsûs mekâtib küşâdı...*” emrolunmaktadır (BOA. DH. MKT. Nr. 2317/55, 10 Za 1317/12 Mart 1900).

Bektaşîliği ve Kızılbaşlığı resmi İslam'a dönüştürme siyasetinin asıl boyutunu eğitim-kültür politikaları oluşturmaktaydı. Bu uygulamalar birisi Bektaşî kültürünün bir şekilde mahkûm edilerek yasaklanması, kovuşturulması, mümkün olduğunca yaşanmasına yer ve imkân verilmemesi şeklinde olurken diğeri ise karşı bir hamle ile bu tür inanç ve yaşam şekillerinin alenen tespit edildiği yerlerde cami, mektep, medrese, ulema ve Sünnî meşâyih aracılığıyla değişim ve dönüşümün uzun vadede ama daha etkili bir şekilde sağlanması şeklinde tezahür etmiştir. Bu dönemde her iki uygulamanın da temelinde Bektaşîlik, Kızılbaşlık gibi inançlarda görülen sapkınlıkların “*cehalet*”le örtüştürülmesinin büyük etkisinin olduğu anlaşılmaktadır.

Söz konusu politikaların eğitim dışındaki yansımalarına misal vermek gerekirse XVI. yüzyıldan beri devletin ideolojik katılaşmasının da etkisiyle suç listesine giren ve yine konjonktürel gelişmelere göre az ya da çok takip edilen Bektaşî ayin ve ritüelleri, kılık ve kıyafetleri bu dönemde bir daha çıkmamak üzere suç listesine girmiş, söz konusu kültürel kütlere siyasal bir anlam yüklenerek yasaklanmıştır.⁶⁴⁵ Mesela, Dimetoka kazasındaki Kızıldeli Tekkesi civarında panayır kurulduğu ve Muharrem matemi yapıldığı cihetle bu eylemin durdurulması emredilmiştir (BOA. HAT. Nr. 292/17411, 19 Z 1241/ 25 Temmuz 1826). Diğer bir hadisede ise, Sinop'ta Bektaşîlik ayini yapmak üzere toplanan şahısların tekrar toplanmalarına meydan vermemek üzere gerekli tedbirlerin alınması istenmiştir (BOA. DH. MKT. Nr. 1154/35, 6 S 1325/ 21 Mart 1907).⁶⁴⁶ Yine bu suç listesi XVI. yüzyıldan beri “*hilâf-ı şer*” olmakla suçlanan içkili, kadınlı birtakım ayinleri, XIX. yüzyıl tabiriyle Bektaşî tekkelerinde müskîrat imal etmek ve tüketmek fiillerini de içine almaktadır.⁶⁴⁷

⁶⁴⁵ 17 Z 1279/ 5 Haziran 1863 Lağvedilen Bektaşî Tarikatı mensuplarının diğer tekkelere girmelerinin ve Bektaşî kıyafetleriyle dolaşmalarının engellenmesi hususunda gerekli tedbirlerin alınması istenmektedir. Buradan tarikatlarda alamet ve kıyafetlerinin ideolojik bir mahiyetinin olduğunu ve bir propaganda aracı olarak kullanıldıklarının altını çizerek bu yasaklamayı değerlendirmek gerektiğini ifade edelim bk. (BOA. A. MKT. MHM. Nr. 265/4); Başka bir kayıta da Yanya'da Müslüman ahalinin akaidine zarar vermekte olan Bektaşîlik mezhebinin külliye ilgası maksadıyla şeyhlerin zabt u rabt altına alınmaları istenmiştir bk. (BOA. BEO. Nr. 2063/154674, 11 S 1321/ 9 Mayıs 1903).

⁶⁴⁶ Bektaşîlerin aşure pişirmeleri, ayin yapmak üzere toplanmalarının takibi ve engellenmesi gibi hususları anlatan diğer belgeler için bk. (BOA. Y. PRK. SRN. Nr. 4/1, 29 M 1311/ 12 Ağustos 1893; BOA. Y. PRK. UM. Nr. 28/38, 22 Ra 1312/ 23 Eylül 1894).

⁶⁴⁷ 1 M 1310/ 26 Temmuz 1892 tarihli bir belgede “Müslüman kadınlardan bazılarının Bektaşî tarikatına mensup tekkelere devam ve oralarda müskîrat istimal ettikleri haberinin doğruluk derecesi ve bu hususta alınacak tedbirler”den bahsedilmektedir bk. (BOA. Y. A. HUS. Nr. 263/6); Bir başka belgede

Devletin giriştiği sosyo-kültürel politikalar aracılığıyla dönüştürme siyasetine söz konusu yasaklama ve formatlama yöntemlerinden ikincisini daha yaygın ve daha etkili kullanmış görünmektedir. Bazen de bu ikisi birlikte servis edilmiştir. Mesela Girit köylerinde “*Birtakım Bektaşî eşkiyâsı*”ndan bahsedilerek bu mahalde Kandiye haricindeki Bektaşî tekkelerinin camiye çevrilmesi ve buralarda “*karyelerinde birer mescid ile birer mekteb binâ ve inşâ ederek ilm-i hallerin ta’lim ve şeref-i islâmiyeti icrâ etmeleri*”nin sağlanmasına dair bilgiler veren belge bu tür uygulamaların yaygın olduğu izlenimini vermektedir (BOA. HAT. Nr. 293/17474-B, 7 Ra 1242/M. 9 Ekim 1826).⁶⁴⁸ Burada devlet Bektaşîleri, Hacı Bektâş-ı Velî’ye iftira ederek onun öğretisini saptırmakla suçlamış, bunun sebebini yukarıda belirtildiği üzere cehaletlerine bağlayarak bir yandan bu çevrelere söz konusu yerlerde yaşama hakkı tanımazken diğer yandan da tekkeyi camiye çevirmek, mescitler ve mektepler açmak suretiyle bölgenin cami, mescid, mektep gibi Sünnî merkezler üzerinden değişimi için kültürel bir karşı atak geliştirmiştir. Es’ad Efendi 1826’da başlatılan ve yukarıda verilen bilgilerden anlaşılacağı üzere sonraki dönemlerde de devam ettiği anlaşılan bu politikayı şöyle tarif etmiştir :

“...Tekyeler (Bektaşî tekkeleri) bulunduğu memlekette bundan böyle ibâd-ı müslimin için cami, mescid veyahut mekteb ü medrese ittihaz olunmak veyahut sair turuk-ı aliyye meşâyihinden ehl-i sünnetten cümlelerin hüsn-i zan ettiği bir zât ikâd u ikame kılınmak... arzu inha olunması” (Es’ad Efendi, 2005: 182).

Ancak bu eğitim ve kültür faaliyetleri istenilen oranda başarılı olamamıştır. Dönemin şartları okullaşma oranının artırılmasını zorlaştırdığı gibi mekteplerde özellikle Kızılbaş ahalinin oturduğu yerlerde eğitim ve öğretim işlerini yürütecek muallim bulmakta güçlüklerle karşılaşmıştır. Anlaşıldığına göre, bazı muallimler bu yerlerde görev yapmak istememiş, bu durum da devletin öngördüğü değişim ve dönüşüm politikalarının

ise İstanbul, Beyoğlu ve Üsküdar cihetlerinde Bektaşî Tarikatı’na mensup tekkelerde hilaf-ı şer-i şerif vuku bulan uygunsuzlukların men’i”nden bahsetmektedir bk. (BOA. BEO. Nr. 38/2850, 29 Z 1309/ 25 Temmuz 1892).

⁶⁴⁸ “Ne idüğünün bilmeyüb bidâyet-i hidâyet ve sâlik-i vâsıl-ı ilallah iddiasıyla Kutbu’l ârifin el-Hac Bektaş Velî Kuddise Sırrahu el-azîz hazretlerine ifk ve iftira irtikâb birle ferâiz-i Allah ve sünen ve vâcibât ve gusül ve tahâretin cümlesini inkâr ve dalaleti kesb... ekserisi tabi’ olarak hilâf-ı şer’-i şerif âyin-i fâsîdelerin alenen icraya ihtiyârları...” oldukları ileri sürülmüştür (BOA. HAT. Nr. 293/17474-B, 7 Ra 1242/ 7 Aralık 1826); Bir zamanlar Bektaşî dergâhına aid iken artık münderis halle geldiği bildirilen Ferecik’teki arazinin, Maarif adına zabt edilerek, varidatının mahallin ibtidai mektepleri için sarfının temini söz konusudur bk. (BOA. MF. MKT. Nr. 174/33, 26 Z 1310/ 11 Temmuz 1893).

amacına ulaşmasını engellemiştir.⁶⁴⁹ Bu başarısızlığın sebeplerine dair kayıtlarda açık ifadeler bulunmaktadır. İlim ve maarif faaliyetlerinin yaygınlaştırılmasına rağmen “*inkâr-ı bâtila-i ma'rûzânın kökleşib birleştiği*” yerlerde istenilen sonuçlara ulaşılamadığı bunda mevcut eğitim-öğretim kitaplarının Türkçe olmaması, Türkçe olanların ise muhtevasının yetersiz ve avamın anlayabileceği basitlikte olmamaları ve bu tür ilmihalin kaleme alınması ihtiyacı, okullarda eğitim-öğretim usul ve yöntemleri ile ders programlarını hazırlayacak eğitimi sistemleştirip organize edecek bir heyetin “*hey'et-i mahsûsa-i aliyye*” kurulması gerekliliği gibi altyapı sorunları nedeniyle istenilen sonuca ulaşamadığı tafsilatlı bir şekilde ortaya koyduğumuz arşiv vesikasından da anlaşılmaktadır (BOA. Y. A. HUS. Nr. 462-44).⁶⁵⁰

3.3.2 Tarikata Karşı Tarikat Politikalarıyla Bektâşîliği Tasfiye Çalışmaları

Bunlardan başka devletin Bektaşîliği dönüştürmekte kullandığı en ilginç yollardan birisi de “*Tarikata karşı tarikat*” politikasıdır. Yani devlet, Bektaşîliğe karşı Sünnî tarikatları özellikle de tasavvufi yol ve erkânı ulemanın izlediği medrese çizgisine daha yakın olan Nakşbendîliği kullanmıştır. Nitekim Merkez Hacı Bektâş-ı Velî Han-gâhı da dâhil birçok tekkeye başta Nakşbendî olmak üzere Sünnî şeyhler atanmıştır.⁶⁵¹

⁶⁴⁹ Dâhiliye Nezâreti'ne gönderilen 6 B 1318/ 30 Ekim 1900 tarihli bir yazıda Sivas dâhilindeki 79 nahiyeden 63'ünde Mekteb-i İbtidai küşad olduğu geri kalanların ise sapa ve ahalisinin Kızılbâş olması, bir de zaten gidilmek istenmeyen bu yerlerin muallimlik ücretiyle diğer yerlerin ücretinin aynı olduğu “oralarda yüz gurus mâaşla muallimliğe tâlib bulunamamış olduğu ma'rûzdur...” denilmek suretiyle gerekçe gösterilerek buralarda muallimlik yapacak kimse bulunmadığı belirtilmiştir (BOA. DH. TMİK. S. Nr. 32/18).

⁶⁵⁰ “...medâris-i âliyyenin ihtiyac-ı hal ve zaman ile münâsib bir sûrette ihlâsî lüzûmu olmakla berâber akâid-i İslâmiyyeyi havî olmak üzere ilm-i hâl yolunda elde Türkçe ba'zı kütüb ve resâil-i dîniye mevcûd ise de muhteviyâtı... olduğu misillî üslub ifâdesi de avâmın anlayabilecekleri bir yolda olmadığından bilinmesi her mü'min için şer'an vâcib olan ahvâl ve akâid-i dîniyyenin herkesin kolaylıkla anlayabileceği sade ve basit bir sûrette cem' ve tervîniyle yeniden amil ve münkah bir ilm-i hâlin kaleme alınması ve medârisde usûl-i tahsîlin ta'dil ve ıslâhı zımında... bir hey'et-i mahsûsa-i aliyye bi-l-teşkîl medâris-i mevcûde için bir ders programı tanzîmiyle berâber mekteb-i tevvâbın dahi bir kat daha te'min-i terkiyâtı ve ilm-i hal yolu Türkçe ve Arabça bir risâle kaleme alınarak matbaa'-i âmirede tab' ve tahsîliyle nüshâlârının salif-ül-arz velâyat ahâlisine ve oralarda mevcûd mekâtib-i ibtidâiyeye îtâ ve îsâli ve Mezheb-i Şia'nın men'-i te'siri ve ta'mimi maksadıyla Bağdad ve Basra vilâyâtına mahsûs ba'zı mekâtib ve medâris-i aliyye te'sisiyle oralarda lisân-ı Arab üzere tedrîsâtın icrâsı... (Rumi) fi Teşrin-i Sâni 1319/ 1903” (BOA. Y. A. HUS. Nr. 462-44).

⁶⁵¹ Nitekim bu durumu salık veren bir irade de şöyle denilmektedir: “Eyüp, Üsküdar, Boğaziçi taraflarında tekkeler ihdas eden Bektaşîye taifesinin halkı idlal etmekte bulduklarından altmış seneden beri açılmış tekkelerin seddiyle tekkelerinin Nakşbendî Tekkesi yapılması arz edildikte şimdilik, Der-saadet'teki tekkelerin icrasına bakılması ve badehu Rumeli ve Anadolu Bektaşî Tekkelerine başlanması...” buyrulmaktadır (BOA. HAT. Nr. 290/17351, 29 Z 1242/ 24 Temmuz 1827).

“1243/1827 tarihinde Çelebi olan Hamdullah Efendi 1826 vakasından kurtulduğuna şükür etmeyerek yine bir takım ifsâdât u tahrikâta kıyam ettiğinden Amasya’ya sürgün edilmiş ve nihayet burada da vefat etmiştir.” (Ahmed Rıfki, 2013: 147-148). Yerine ise Bayezid Camii’nde şifa-i şerif müzakere eden Nakşbendiyye meşâyihinden Kayserili Said Efendi “*Tarikat-ı Nakşbendiyye usulünü icra ile talebeye din eğitimi vermek ve halkı irşad etmek üzere*” Hacı Bektaş-ı Veli Han-gâhı şeyhliği ve vakfi tevliyyetine atanmıştı (BOA. HAT. Nr. 1591/53, 29 Z 1250/ 28 Nisan 1835).⁶⁵² Böylece amacın sadece Bektaşîleri dönüştürmek olmadığı bölge halkının da irşad edilerek Bektaşî hinterlandından çıkarılmak istenmesinden yani daha geniş bir vizyonla hareket edilmesinden de anlaşılmaktadır. Çelebi ve Dede Baba ayrımı⁶⁵³ ile ikiye bölünmüş olan tekkeye bu sefer farklı bir tarikat daha konuşlandırılmış böylece üçlü bir yapı oluşmuştur.

Burada üzerinde durmamız gereken husus, bu üçlü yapı arasındaki nüfûz mücadelesinin ne şekilde cereyan ettiği meselesidir. Kayıtlardan anladığımız kadarıyla, Nakşbendî şeyhlerin post-nişîn olarak Hacı Bektaş dergâhına atanmalarından itibaren Bektâşî babalarının konumu tekkede bulunan türbenin türbedârlığına indirgenmiştir.⁶⁵⁴ Ancak babaların bu durumdan memnun olmadıkları ve fırsatını buldukça eski güç ve kudretlerini hatırlayarak Nakşbendî şeyhlere müdahale ettikleri, nüfûzlarını kullanarak onlarla mücadeleye girdikleri anlaşılmaktadır. Benzer birtakım problemler yaşadığı anlaşılan Hacı Bektaş Velî Der-gâhı post-nişîni Yahyâ Efendi’nin Meşîhat’a müracaat ederek görevden affını istediği ancak Meşîhat’ın “*vazifesini hüsn-ü ifâ itmekde olduğu cihetle hizmet-i meşîhatdan affı münâsib olamayacağı*” belirtilen şeyhe “*ba’zı ashâb-ı ağrâzın hakkındaki bî-vech isnâdâta havâle sehm ve îtibâr*” etmemesi gerektiği belirtilmiştir (MA. TZD. Nr. 1771, Num. 31).⁶⁵⁵ Ancak burada bizi ilgilendiren Yahya Efendi’nin ne

⁶⁵² Başka bir belgede de yine bir Bektaşî zaviyesi olan Elmalı’da Abdal Musa Zaviyesi zaviyedarlığına getirilen Tarik-i Nakşbendî’den Şeyh Halil Efendi’ye bir hücre inşa ettirildiği görülmektedir bk. (C..EV. Nr. 132/6560, 17 Za 1252/ 23 Şubat 1837).

⁶⁵³ Hacı Bektâş-ı Velî, Hankâh’ında “Dede Baba” namıyla bir baba bulunurdu ki bu zat Bâlim Sultan’dan sonra mücerred postuna intihâb etmiş olunan zattan bu yana gelenekselleşmiştir. Bu şahıs mücerred olduğu için vefatlarında yerine ya Hz. Hankâh’ı Pîr’den eğer orada yoksa taşradaki Bektaşî Dergâhı Babalarından bir zat tayin edilirdi (Ahmed Rıfki, 2013: 149).

⁶⁵⁴ “dede baba yalnız türbedârlık vazifesiyle iştiğâl etdirilmiş ve kalıb erbâb-ı intisâb bu yüzden iltiyâm nâ-pezir bir rahteye uğradılmıştır.” (BOA. BEO. Nr. 3599-269902, lef 2, 27.C.1327/ 16 Temmuz 1909).

⁶⁵⁵ “Ba’zı a’zâr-ı serdiyle Der-saâdet’çe münâsib bir hizmetle kayrılmak üzere me’ mûriyyet hissesinden uzviyyeti müsted’î Hacı Bektaş Velî Hazretleri Dergâhı Şerîfi post-nişîni Yahyâ Efendi tarafından

tür baskı ve tazyikler altında kalarak istifa noktasına gelmesinden ziyade Meşihat'ın şeyhin arkasında durarak dergâhta bulunan “*çelebi ve baba*”ya devletin resmî politikasını ve kararlılığını göstermesi hatta şeyhe gereken yardım ve kolaylığın sağlanması hususunda mahalli idarecileri uyarmış olmasıdır.⁶⁵⁶

Söz konusu üçlü yapı arasındaki iktidar mücadelesine dair verebileceğimiz bir diğer örnek de imparatorluğun sonlarına doğru yaşanan Nakşbendî Şeyhi Hamza Efendi, Cemaleddin Çelebi ve Fevzi Baba arasındaki çekişmelerdir.⁶⁵⁷ Söz konusu gelişmeler Hacı Bektaş dergâhında bir soruşturma açılmasına da yol açmıştır. Araştırmanın merkezinde yer alan Fevzi Baba türbedârlık görevini bile layıkıyla yapmamakla, sadece nüfuzlu kişileri kendisi bizzat türbede gezdirmekle, Nakşbendî Şeyhi Hamza Efendi'nin işine karışarak tekkede işlerin yürütmesine mani olmakla suçlandığı kaydedilmiştir (Soyyer, 2012: 106-108). Bazı çevrelerin hayırla ve iyiliksever olarak andıkları Fevzi Baba hakkında Cemaleddin Çelebi Efendi'nin de menfi girişimlerde bulunduğu görülmektedir.⁶⁵⁸ Şeyh Hamza Efendi'nin tehdit edildiğine ve tekkeye sokulmak istenmediğine dair ifade-

bi-t-takdîm havâle buyrulan melfûf-ı arzuhal kırâat ve mütâlaa olundu. Mûmâ-ileyhin mezkûr post-nişinliğe tarih-i ta'yîninden berü vazîfesini hüsn-ü ifâ itmekde olduğu cihetle hizmet-i meşihatdan affi münâsib olamayacağı gibi buraca hâline (?) hasebiyle bir hizmetde olduğundan ba'zı ashâb-ı ağrâzın hakkındaki bî-vech isnâdâta havâle sehm ve îtibâr itmeyerek kâfi ise sebk-i hüsn-ü ifâyı vazîfeye sem'î ve îtinâ itmekde Efendi mûmâ-ileyh tebliğiyle beraber vazîfesince mazhâr-ı teshîlât (kolaylıklar) ve muâvenet hakkında hürmîyet ve riâyette Halâif-i murahhas-ı âli-i hâl ve ciheti vukûa getirilmesi zımında mahallî me'murlarına tenbîhât-ı muktefiye ifâsı husûsunun fikra-i vilayet-i celîlesine emr ve iş'âr buyrulması tezekkür kılındı.” Meşihat Arşivi, 1771 Numaralı Tekke Zaviye Defteri, Num. 31, s. 36. 22 Z 1309/18 Temmuz 1892 (Bundan sonra MA. TZD. Nr. 1771, Numro...) şeklinde geçecektir.

⁶⁵⁶ Nitekim Ankara vilâyetine yazılan şifreli bir telgrafnâmede: “Kırşehirde emr-i ma'rif pek müstedâni bir halde olduğu gibi oradaki Bektaşî Çelebileri ile ona tabi' olanlar dahi alenen icrayı mürettebat ile... halkın idlal ve ifsad edilmekte bulunduğu malesef istihbar olundu şer'i-i şerife muhâlif her türlü mürettebat ve münkerât men'i me'mûriyet-i hükûmetin cümle-i vezâifinden olduğuna ve şerîat-ı a'zâyı islâmiyeye münâfi bu misilli telkînât ve ifâdata kapılmanın... cehâletten ileri geldiği... bu babda gâyet muharremâta tahkikat icrâsıyla bu gibi ahvalin vuku' sahîh ise hemen... netîcesinin eb-nâsı ve halkın izale-i cehâletleri için mekâtib-i umûmiyenin dahi tezyîdiyle ulûm ve ma'rifin bir kat daha neşr ve ta'mîmi esbâbının istikmâli tevcih olunur.” denilmiştir. Burada devletin dergâhı gözetim altında tuttuğu açıkça görülmektedir. Diğer taraftan söz konusu mahalde de mektepler açılmasının öngörülmesi devletin eğitim-kültür programları yoluyla söz konusu çevreleri dönüştürmek istediğini bir kez daha ortaya koymaktadır (BOA. Y. A.HUS. 462-44, lef 2. (Rumi) 13 Teşrin-Sânî 1319/26 Kasım 1903).

⁶⁵⁷ Bu çekişmeye dair aşağıda verilecek olan bilgiler Soyyer'in 19. Yüzyılda Bektaşîlik” çalışması ile bir takım arşiv vesikalarından alınmış ilgili yerlerde alıntılarının yeri gösterilmiştir.

⁶⁵⁸ Oysaki Cemaleddin Efendi hakkında da benzer suçlamaların merkeze kadar ulaştığı anlaşılmaktadır. Kırşehir'in Hacı Bektaş Nahiyesi'nde bulunan “Bektâşî çelebisi Cemâleddin Efendi'nin kayıd ve hudûd-ı şerîatdan inhirâf ile ihtiyâr-ı tarîk ve alenen irtikâb-ı mukassid ve menâhî ile Sadedelen halkı idlâl ve ifsâd etmek gibi harekât” (BOA. Y. A.HUS. Nr. 462-44, lef 3, 8 N 1321/ 28 Kasım 1903).

lerin de verildiği bu soruşturma mücadelenin boyutlarını göstermesi açısından önemlidir. Fevzi Baba taraftarlarının, 1 Mayıs 1328/14 Mayıs 1912 de Hacı Bektaş Dergâhı post-nişini vekili ve otuz yedi arkadaşının mühür ve imzalarıyla sadrazamlık makamına başvurdukları ve dedebabanın post-nişinliğini talep ettikleri (Soyyer, 2012: 109) hatta siyasi ve konjonktürel gelişmeleri de ustalıkla kullandıkları başvuru dilekçelerindeki ifadelerinden anlaşılmakta olduğu belirtilmiştir. Buna göre onlar Nakşbendî şeyhinin istibdât döneminde atandığını oysaki Meşrutiyet döneminde bu durumun değişmesi gerektiğini ileri sürmüşlerdir (Soyyer, 2012: 109-11). Bu hadiseden Bektaşî çevrelerle Meşrutiyet kadroları arasındaki ilişkilerin müspet ve sıkı olduğu hemen anlaşılmaktadır ki bu yakınlığın Sünnî çevrelerde rahatsızlık yarattığı dönemin kayıtlarından da anlaşılmaktadır⁶⁵⁹

Ancak tam bu sırada Cemaleddin Çelebi'yi “posta” oturtmak isteyen başka bir gurubun da aynı yöntemle altmış iki imza ile merkeze başvurduğu görülmektedir. Kırşehir mutasarrıfı Seyfizade Mehmed Nâfi Bey'in Nakşbendî şeyhlerin Bektaş dergâhında başarılı olamadıkları yolundaki raporunun da (Soyyer, 2012: 109-110) etkisiyle potnişinliğe Fevzi Baba'nın atandığı anlaşılmaktadır.⁶⁶⁰

Meclis-i Meşâyih'in kurulmasından sonra da mevcut politikanın sürdürüldüğü anlaşılmaktadır. Buna göre “*Bektaşîlik'in yayılmasını engellemek için neşri kararlaştırılan risalenin tab' ve tevziinden vazgeçilerek, vefat eden Bektaşî tekkeleri şeyhlerinin yerlerine Nakşbendî şeyhi ikame edilmesi*” hakkında meşihatın mütalaası söz konusudur (BOA. Y. MTV. Nr. 49/91, 4 N 1308/1891). Aslında bu hadise bize aynı zamanda devletin, Bektaşîliği dönüştürmek için masada birden çok alternatifle hareket ettiğini göstermektedir.⁶⁶¹ Bu hadise bir taraftan da Bektâşîliğin tasfiyesi sürecindeki kararlılığın bu

⁶⁵⁹ Söz konusu durumu eleştiren döneme ait bir şiirde şöyle denilmektedir: Hâkim oldu ehl dîne mülhidîn etdi heder/ Dîn-i İslâm-ı şevketi düşdü zemîne ser-keş/ Kalmadı islamda gayret şimdi Bulgarlar kadar/ Ya gıyâs-el-müstagîsîn ya Allah el-âlemîn /Eyler istirhâm ve istimkâf sende ehl-i dîn/ Merhamet keyl-i müşkül oldu hâl dîn-i mülhidin (BOA. Y. EE. Nr. 30/86, 6 R 1327/ 27 Nisan 1909).

⁶⁶⁰ Vefat eden Hacı Bektâş-ı Velî Dergâhı Posnişini Şeyh Hamza Efendi'nin yerine Hacı Fevzi Baba'nın tayini (BOA. BEO Nr. 4254/318984, 2 Ra 1332/ 29 Ocak 1914).

⁶⁶¹ Bu belgede geçen önemli bir bilgi bize Bektaşîliğin yayılmasını engellemek, Bektaşî çevreleri Sünnileştirmek amacıyla yapılan faaliyetlerden birisinin de risaleler ve kitaplar yaylamak olduğunu göstermektedir. Ancak burada kitap neşrinden Bektaşî tekkelere Nakşbendî şeyhi atanmasının tercih edilmesi ise okuma yazma oranının düşüklüğü, kitapların etki ve tesir alanının sınırlı kalacağından düşünülmüş olmalıdır.

dönemlerde de devam ettiğini göstererek bizim yukarıdaki Bektaşîliğin, Kızılbaşlığın, Rafiziliğin her hâlükârda konjonktürel iç ve dış gelişmeler müsaade ettiği ölçüde tasfiye edileceği yolundaki tezimizi kuvvetlendirmektedir.

Tarikata karşı tarikat politikasının temel lokomotifi Nakşbendîlik olmakla birlikte, diğer tarikatlardan da Bektaşî tekke ve zaviyelerine atamalar yapıldığı olmuş hatta buralarda da Nakşbendî örneklerinde olduğu gibi zaman zaman ciddi problemler yaşanmıştır. Abdal Musa Dergâhı şeyhliğine atanan İsmail Hakkı Dede bunlardan sadece bir tanesidir. “*Bektaşîyye’den İdris oğlu Koca Salih*”in dergâhın vakfi üzerinden yaptığı yolsuzluklara müdahale ettiğini ileri süren İsmail Hakkı Dede, söz konusu yolsuzlukları yapanlar ile onların ikna ettikleri Kaymakam İsmail Ağa tarafından tutuklanmış, saralı olup eceli ile ölen Ali bin Mustafa’yı öldürmekle suçlanmış, ölen bu şahsın biraderi “*Merkûmun birâderine va’d ve arz itâsıyla ayartıb Abdal Musâ’nın şeyhi benim birâderim doğduğu anda vefât eyledi diyerek da’vacı tedârik edib livâ-i mezkûr kaymakamı İsmail Ağa’ya intikal ettirmiş olmasıyla...*” olaya mistik bir hava da katarak şeyhlik iddiasında bulunup mevlevî şeyhini oradan atmak için yerel otoritelerle iş birliği içinde hareket etmiştir (BOA. C. ADL. Nr. 9/568 11 Z 1274/ 23 Temmuz 1858). İsmail Hakkı Dede, şahitlerle bu iş ile alakası olmadığını ispat etmesine rağmen Kaymakam İsmail Ağa bu duruma itibar etmemiş, Şeyh de hem Konya Valisi hem de Konya Mevlevihanesi’nde oturan Çelebi’ye haber salınarak kendisinin Konya’ya döndürülmesinin aciliyetini ve durumun nazikliğini “*Aman efendim canım oğlum. Ber-veche muharrir mazbatanın irsâli için çarçabuk Konya Valisi’ne ve Çelebi Efendi’ye tahrîr buyrulması herhalde bizi Konya’ya celbi için müşârün-ileyhâya tahrîr buyrulmasını pek ricâ ederim.*” (BOA. C. ADL. Nr. 9/568 11 Z 1274/ 23 Temmuz 1858) sözleriyle ifade etmiştir. Bütün bu gelişmelerden çatışmanın şiddeti ve vahametini anlamak güç değildir.

Bektaşî tekke ve zaviyelerine şeyh atanması sırasında söz konusu tarikat şeyhlerinin gözüne kestirdikleri yerlerdeki tekkenin meşîhatını talep ettikleri, bu durumun merkezi hükümetçe araştırıldıktan sonra uygun bulunması halinde talep eden tarikat şeyhine tevcih edildiği kayıtlardan takip edilebilmektedir.⁶⁶² Anadolu’nun en büyük Bektaşî tek-

⁶⁶² Rufâiye Tarikatı şeyhlerinden Gazi Hacı Baba’nın kendisine tevcihini istediği Tırhâlâ’daki Şişko Mehmed Efendi Tekkesi hakkında gerekli tahkikatın yapılarak bildirilmesine dair Tırhâlâ mutasarrıfına şukka bk. (BOA. A. MKT. DV. Nr. 26/69, 27 Ca 1266/ 10 Nisan 1850); Görevin tevcih edildi-

kelerinden biri olan Abdal Musa dergâhı da başta Nakşbendîlere verilmiş iken, daha sonra yukarıda belirttiğimiz üzere meşihatın mevlevilere geçtiği görülmektedir (BOA. A. MKT. DV. Nr. 89/4, 6 C 1272/13 Şubat 1856; C. ADL. Nr. 9/568 11 Z 1274/M. 23 Temmuz 1858). Üsküp'te Uryan Baba tekkesi ve Kütahya Karaağaç'ta Ot Yakan Baba tekkesi meşihatları Kâdirîlere verilmiştir. Ayrıca, Selanik'te Bayezîd Baba zaviyesinin türbedârlığına bölgede itibarı olan bir Rifai şeyhi Hüseyin bin Ahmed'e verilirken (Varol, 2011, 55), Rufai şeyhlerinden Hacı Ali Baba'ya ise Şişko Mehmed Efendi Tekkesi meşhatinin tevcihine dair Tırhâlâ Mutasarrıfı'na yazı yazılmıştır (BOA. A. MKT. UM. Nr. 37/5, 29 Z 1266/ 5 Kasım 1850).

Arşiv vesikalarından Bektaşî tekkelerinin post-nişinleri vefat ettikçe *yerlerine* “Şeriat-ı İslâmiyeye muvafık” olmayan şahısların geçmesine meydan verilmemesinin istendiği görülmektedir (BEO 2303/172709, 12 M 1322/ 29 Mart 1904).⁶⁶³ Bu değişikliğin hemen değil, mevcut şeyhlerin ölümü ardından gerçekleştirilecek olması, olayın uzun vadeli sosyo-kültürel bir değişim ve dönüşüm hareketi olduğunun algılandığı, ani keskin hareketlerle olası birtakım isyanlara ve kitlesel rahatsızlıklara sebebiyet verilmek istenmediği anlaşılmaktadır.

Devletin bütün bu siyasi ve politik çalışmalarında ne kadar başarılı olup olamadığı meselesi ise, bu asırda uygulamaya çalıştığı hemen hemen bütün politikalar gibi bu politikasının da iç ve dış baskılar sonucu kesintiye uğraması ile devletin içinde bulunduğu sürekli değişen dinamiklerle ve yukarıda bahsettiğimiz altyapı sorunlarıyla ilgilidir. Söz konusu dönüştürme politikaları hangi bölgelerde ne kadar başarılı olmuş ve nasıl karşılık bulmuştur? Bu husus henüz tam olarak ortaya konmuş değildir. Mesela Çorum Merkez köylerinden olan Abdal Ata Köyü bugün Sünnî olmakla birlikte tarihi kayıtlarda Bektaşî olarak gözükmektedir (BOA. C. EV. Nr. 159/7934, 5 R 1212/ 27 Eylül 1797). Bunun gibi söz konusu bölgede ya da başka yerlerde daha ne kadar köy belde vs. XIX. yüzyılda değişim ve dönüşüm yaşamıştır. Bu husus, araştırılması gereken çok önemli bir mesele

ğine dair belge için ise bk. (BOA. A. MKT. UM. Nr. 37/5, 29 Z 1266/ 5 Kasım 1850).

⁶⁶³ Aynı husustaki hassasiyeti vurgulayan başka bir belgede de Bektaşî tekkelerinin post-nişinleri vefat ettikçe yerlerine ahval ve harekâtı diyanet ve şeriat-ı İslâmiye'ye muafık olmayan adamların geçmesine meydan verilmemesi belirtildikten sonra Berat Sancağı'nın Iskarapar Kazası'nın Priştine Köyü'ndeki Bektaşî tekkesi babasının vefatıyla yerine tayin edilecek Derviş Nabi'nin hal ve hareketi diyanet ve şeriat-ı İslâmiye'ye uygun değilse tayin ettirilmemesi hususunda bk. (BOA. BEO. 2567/192460, 28 S 1323/ 4 Mayıs 1905).

olup aslında Osmanlı Devleti'nin bu yüzyılda uyguladığı politikaların yönünü ve kendince amaçladığı hedeflere ulaşılabilirliğini tam olarak anlamamızı da sağlayacak bir husustur.

Bektaşîlerin karşılaştıkları bu baskı ve dönüştürme politikalarına karşı tepkime yolları gizlenme, itiraz ve başka yollara tevessül etme şeklinde olmuştur. Bâtınlık ile Hurufilik'in Anadolu tasavvuf çevrelerine ve özellikle Ehl-i sünnet dairesi dışında kalanlar üzerindeki en önemli etkilerinden birisi olan gizlenme, başka gruplar içerisinde özünü korumak suretiyle varlığını devam ettirilebilme becerisidir. Bu durumun özellikle II. Mahmud zamanından beri kovuşturulan Bektaşî çevreler üzerindeki tesirini anlamamıza yardımcı olacak olan bir hadisede Sultan II. Mahmud zamanında, tekkeler hakkında icra edilen muameleden bahisle Nakşbendîlik adı altında muhafaza ettikleri Bektaşîliklerinin resmen tanınması istidasını havi Bektaşî babaları tarafından verilen arzuhallerden bahsedilmektedir.⁶⁶⁴ Açıkça görüldüğü üzere, yaklaşık üç çeyrek asır süren Bektaşî tarikatlarını Sünnî şeyhler ve projeler aracılığıyla dönüştürme siyaseti, devlete beklediği başarıyı sağlamamıştır.

Ancak yine kayıtlardan anlaşıldığı üzere Bektaşî çevreler her zaman her yerde gizlenmedikleri özellikle taşrada yer yer faaliyetlerini sürdürdükleri hatta propagandalarda buldukları anlaşılmaktadır. Sofular Kazası dâhilinde bazı kimselerin Bektaşî tarikatını ihya etmek isteyip ayin yaptıklarından bu hususun araştırılması ve rapor edilmesi olayı bu durumun göstergisidir (Y. PRK. ASK. Nr. 67/49, 14 R 1308/2 Aralık 1890). Bir başka hadisede de Arız Baba namıyla anılan bir Bektaşî post-nişîninin Havza'da kendi adına bir mezhep kurarak yardım topladığı kaydedilmiştir.⁶⁶⁵ Burada ilginç olan ise, bu zatın Edirneli olması ve merkeze uzak bir yerde taşrada faaliyetlerini sürdürmeyi tercih etmesidir ki bu durum taşrada Bektaşîliğin merkeze oranla daha rahat varlığını idame

⁶⁶⁴ Sözü edilen arzuhalleri ihtiva eden bir belge için bk. "Cennetmekân Sultan Mahmud-ı Sâni hazretleri zamânında tekkeleri hakkında icrâ edilen muâmeleden bahs ile o vakitden beri Nakşbendîlik nâmı tahtında muhâfaza etdikleri Bektaşîlikleri'nin resmen tanınması istid'âsını ve ba'zı ifâdat ve müsted'ıyyâtı mütesennin Bektaş Baba'larından müteaddid mühr ve imzâ ile îtâ olunan arzuhal leffen süb-ı âli meşîhat-penâhîlerine irsal kılınmış olmağla iktizâ-ı hâlin ifâsı bâbında" (BOA. BEO Nr. 3599-269902, lef 1, 27 C 1327/16 Temmuz 1909).

⁶⁶⁵ Havza Kazası'na bağlı Tekkeşeyhler karyesi civarında Arız Baba nam dergâhı Bektaşî Tarikatı Post-nişîni Edirne'li Tefvik Bey'in kendi adına bir mezhep kurarak yardım teminine çalıştığından bahsedilmektedir bk. (BOA. Y. PRK. UM. Nr. 27/14, 29 M 1311/ 12 Ağustos 1893).

ettirme fırsatı bulduğuna işaret etmektedir. Şu halde, bu uzun süre içerisinde kendi benliklerini başta Nakşbendîlik olmak üzere Sünnîlik koruma kalkanı altında gizlemeyi başaran Bektaşî taifesi genel anlamda başarılı olduğu ileri sürülmektedir.⁶⁶⁶ Kanaatimize göre Hacı Bektaş Dergâhı başta olmak üzere özellikle şehir merkezlerinden verilen örnekler bu kanaate ulaşmak için yeterli değildir. Bu konu, aydınlatılması için özel ve kapsamlı bir çalışmayı beklemektedir.

Burada örgütlü, toplum ve devlet katmanlarında geniş ağları ve güçlü bağlantıları olan bir tarikatla mücadele edildiği göz ardı edilmemelidir. Nitekim sultan ile devletin bazı kademelerinde yer alan bürokratlar ve siyasilere arasında Bektaşîlik ve onlara karşı yürütülen tecrit politikasındaki kararlılık konusunda görüş ayrılıkları olduğu sultanın sürece olan sert müdahalelerinden de anlaşılmaktadır.⁶⁶⁷ Lûtfî Efendi'nin belirttiğine göre bu işe pek taraftar görünmeyen Selîm Paşa "*Tarikat-ı Bektaşîyye ik-râr- bendelerinden imiş*" Bektaşî kardeşlerini derdest etmek yerine sorumluluğu şeyhülislâm efendinin omuzlarına yükleyerek işten sıyrılmak istemişti (Lûtfî, 1999, s. 126). Yine benzer hadiseye göre de Tepedelen'de yer alan bir Bektaşî tekkesinin arazi meselesine dair mahkemede görülen davada, Ergiri nâibi ve muhâkeme-i bidâyet reisi Nazif Efendi, Bektaşî Baba Mustafa'yı kanunlara muhalif olma pahasına alenen himaye etmiştir (BOA. TFR. I. YN. 4/348, lef 1, 12. Z. 1320/ 12 Mart 1903).

Dönemin kaynaklarından Aşçı Dede de devlet kademelerinde bulunan Bektaşîlerden bahsetmektedir ki, bunlardan birisi Muhasebeci Mehmed Sakıb Efendi'dir (Aşçı Dede, 2006: 350). Yine o Bektaşî meşrep olan Tahrirat Kâtibi Osman Efendi'den bah-

⁶⁶⁶ Bektaşî dergâhlarına atanan Nakşbendî şeyhler her yerde aynı başarıyı göstererek asırlardır Bektaşî geleneklere bağlı kalmış olan derviş ve müridleri beklenenin aksine dönüştüremediler Bektaşî Baba'ya göre Nakşbendîler Bektaşîlerin etkisi altında kalarak çoğu Bektaşî oldular. Bir Nakşbendî kolu olan Hamzavî bir derviş Mîr Nizarî'nin dedeiği gibi: Zâhid kapıdan girdi/ Hayretle dilim doldu/ Yarab beni hıfz eyle/ Şeytan bana yol buldu. Bk. Melikoff, *Uyur İdik Uyardılar*, s. 224; Ya da bazı belgelere yansıdığı şekliyle bu ortamda kendisini ifade edemeyen ve rahatsızlık hisseden Nakşbendî şeyhleri görevlerinden aflarını istediler bk. (MA. TZD. Nr. 1771, Num. 31, s. 36, 22 Z 1309/ 18 Temmuz 1892). Ancak burada Melikoff'un her yerde Nakşbendî şeyhler aynı başarıyı gösteremediler şeklindeki ihtiyatlı tutumuna dikkat edilmesi gerekmektedir ki bu konuda değişim ve dönüşüme dair kapsamlı bir çalışmaya ihtiyaç olduğu ortadadır.

⁶⁶⁷ "Bir de tarîk-i Bektaşîyyeden Dersâdet'de pek çok nüfus olduğu ma'lûm iken şimdiye kadar tard u def olanları pek cüz'ıyyât makulesidir. Hattâ başmuhâsebe ketebelerinde dahi olduğu mesmû'ı hümâyûnum olmuş idi. Ma'hûd takımları idlâl eden bütün bu kavm-ı dâlle olmağla bunların dahi tathîrine bakılmak ve birgün ihmâl ü müsâmaha olunmayarak daimâ iş güç edinilmek muktezâ-yı vakt u hâlden olmağla ona göre zinhâr gevşetmeyip pey-der-pey taharri ve tahkîk-birle icrâsma sa'y-i mâ-lâ-kelem eylesin" denilmektedir (Lûtfî, 1999: I, 125).

setmekte hatta birbirlerini hiç sevmediklerinden bahisle onun güdümünde olan bir genci tıraş ederek, mevlevî kaidesinden giyim kuşamından bahsederek kendi cenahına çektiğini anlatmaktadır.⁶⁶⁸ Buradan, devlet dairelerinde az ya da çok Bektaşî olduğu ve Bektaşîlik propagandası yapabildikleri anlaşılmaktadır.

Bektaşîlerin devlet kademelerinden başka toplum nezdinde de faaliyette oldukları başta kahvehaneler ve diğer tekkeler⁶⁶⁹ olmak üzere birtakım yerlerde görülmelerinden de anlaşılmaktadır. Aşçı Dede'nin de bir toplantı meclisinde yeniçeri eskileri ile Bektaşî fukarasından bazı kimseleri de orada gördüğünü belirtmesi⁶⁷⁰ yine toplum içerisinde Bektaşîlerin yer aldığını fakat pek ön plana çıkmadıklarını açıkça göstermektedir.

İşte buraya kadar izaha çalışılan devletin tasfiye politikaları ile çelişen bu ilginç örnekleri doğru değerlendirmek ancak tarikatların teşkilât yapısının doğru anlaşılması, oluşturdukları ideolojinin yine birtakım ideolojik aygıtlar aracılığıyla topluma nasıl nüfûz ettiğinin algılanması ile mümkündür. Siyasi otoritenin zannettiği gibi bu dini ve sosyolojik yapılar buldukları yerlerde taş binalardan ibaret değildirler. İçinde yaşadıkları toplumla sıkı bir şekilde birbirine bağlı unsurlardan oluşmaktadır. Bu zümreler şeyhler, halifeler, müritler, dervişler, talipler ve muhibler şeklinde topluma doğru çoğalan ancak çoğaldıkça bağlılık derecesi görece azalan ama ideolojik aygıtların yardımıyla her an tarikat ve tekke için maksimum faydanın temin edilebileceği gruplardır. Burada olan da budur. Toplum içerisindeki Bektaşî nüfûz alanı, bu tekkelerin yıkılmasına Bektâşîliğin tasfiyesine bazı yerlerde müsaade etmemiş görünmektedir.

Bu süreç bazı Bektaşî çevrelerin sadece Sünnîleşmeleriyle sonuçlanmamış aynı zamanda, yer yer çeşitli cemiyetler ve teşkilâtlar içerisine yerleşerek devletin istemediği istikamette başkalaştıkları bir etki-tepki sürecini de doğurmuştur. Söz konusu böylesi bir durumun ortaya çıkması, yukarıda belirtildiği gibi Bektâşîliğe karşı devletin zamanla baskı ve tasfiye siyasetinden vazgeçtiği yolundaki yorumları da boşa çıkarmıştır. Zira baskılar Bektaşî çevrelerde yeni arayışlar olarak tezahür etmiştir. Öyle ya da böyle Bek-

⁶⁶⁸ Hikâyenin tamamı için bk. (Aşçı Dede, t.y.: 48-49).

⁶⁶⁹ Üsküb'de Bektaşî Tekkesi olmayıp Tekke köyünde Karaca Ahmed Türbesi'nde bulunan misafir yedi sekiz Bektaşînin tard ve tebid edildikleri hakkında bk. (BOA. C. AS. Nr. 213/9108, 21 M 1243/ 14 Ağustos 1827).

⁶⁷⁰ Hikâyenin tamamı için bk. (Aşçı Dede, t.y.: 52).

taşî-Kızılbaş yakınlaşması hızlanmıştır.⁶⁷¹ Bektaşî-Kızılbaş çevrelere modernleşme projesinin bir sonucu olarak ortaya çıktığı anlaşılan Aleviliğin şırınga edilmesi yeni bir tarihi sürece kapı aralamıştır. Alevilik terimi onlara; tarihte kendilerine dışarıdan verilmiş, Kızılbaş, Râfızî, zındık, vb. diğer isimlere kıyasla aşağılayıcı ve mazisi problemlili bir anlam yansıtması aksine, Hz. Peygamber' in damadının adından aynı zamanda kadim inanç ve itikadlarının merkezinde yer alan Hz. Ali'nin isminden türetildiği için daha makul gelmiştir (Ocak, 2011c: 73).

Özellikle Tanzimat Dönemi'nden itibaren Alevilik, Bektaşîlik konulu yayınlar ortaya çıkmaya başlamış, yayınlar daha çok Bektaşîliğe yöneltilen ağır eleştiri ve suçlamalara cevap üretmek ya da Bektaşî çevreler arasındaki tartışmalar şeklinde bir bilinçlenmeye paralel olarak yürümüştür.⁶⁷² Taşğın, Tanzimat'tan itibaren artık Kızılbaşlık, Alevilik şeklinde tanımlanmış ve Alevilik, modernleşme projesinin bir parçası haline gelmiştir görüşündedir. Ona göre Aleviliği temsil kabiliyetine sahip kişiler de bu projenin bir parçası haline gelip yeni sosyal yapıyla bütünleşmişlerdir (Taşğın, 2013a: 14). Kızılbaşlığın Aleviliğe evrilmesiyle çevreden merkeze taşınan Aleviler kendileri dışındaki yönetici ve yönlendiricilerin tanımlamaları ve işaretleri üzerinden biçimlenmişlerdir. Bu süreçte Aleviler kendilerini o ana kadar öteki olarak gördükleri Sünnîlik üzerinden an-

⁶⁷¹ Ancak Bektaşî ve Kızılbaşlık arasındaki fark hep tartışıla gelmiştir. Hasluck bu konuda şu izahati getirmektedir: “İrsi oldukları anlaşılan bu şeyhlere (Çelebilere) mensup cemaat, öteki Bektaşî şubesi tarafından az çok hafife alınmakta ve bunlar tarafından sûfi adı verilerek teşkilâtları gevşek ve mezhepleri batıl sayılmaktadır. Rumeli Hisarı Tekkesinin ve şeyhinin oğlu bana aralarındaki bu farkı “Kızılbaşların Katolik ve hakiki Bektaşîlerin ise Protestan olduklarını” tarzında izah etmiştir. Robert kolejinin eski öğrencilerinden biri tarafından varit olan bu mantığa göre, Bektaşîlerin bir nevi reformasyonu temsil ettikleri ve Anadolu'daki geri dindaşlarının itikatlarındaki mezhebi ilaveleri batıl saydıkları anlaşılmaktadır... Çelebi ile Dede Baba arasındaki münasebetler tabii gergindir. Fakat bekâr dervişler şubesi evli şeyhler tarafından hürmetle muamele görmektedirler.” (Hasluck, 2012: 26); Melikoff ise Köprülü'nün Alevileri/Kızılbaşları Bektaşîlere bağlamak için onlara “Köy Bektaşîleri” diye nitelediğini belirtir (Melikoff, 2011: 33).

⁶⁷² “Bu tartışmaların en meşhuru Ahmed Rıfkı (Bektaşî sırrı) ve Cemaleddin efendi (müdafaa) arasındaki tartışmalardır ve Bektaşîlerin babagan ve dedegan kolu arasında olmuştur. Tartışmaların sürdüğü bir başka kulvarda basın yayın sektöründe gerçekleşmiştir. Bunun en güzel örneklerinden biri Muhibban'dır. Bektaşî çevrelerin yayın organı olarak yayın hayatına başlayan muhibban dönemin sûfilik tartışmalarına yer vererek diğer sûfi tarikatlarla olan ilişkiler ve örgütlenme eksensli çalışmaların merkezinde yer almıştır. Muhibban hem dernek hemde yayıncılık bakımından kendi döneminde önemli tartışmaların arasında merkezinde yer almıştır. Bu tartışmaların başlangıcında da tarikat çevrelerinin dernek kurma girişimlerinin bulunduğu söylenebilir. Kızılbaşlık eleştirileri içerisinde en meşhuru Harputlu Hoca İshak Efendi'nin Kaşifü'l-Esrar isimli eseridir. Bu eserin yayınlanma gerekçesi ise Karyağdı Bektaşî Dergâhı babası Münecim Necib Baba'nın Alevilik Bektaşîlik kaynaklarına ilişkin yapmış olduğu yayınlardır” (Taşğın, 2013a: 106- 107).

latmaya başlamışlardır. “Geleneksel öğreti devam ettirilemediği için de Alevilik ile Sünnîlik arasında fark ortadan kalkmaya başlamıştır. Bu süreç Alevîlik-Sünnîlik arasında “fark olmadığı” vurgusuna yönelmekle sonuçlanmış bir bakımdan “Sünnîleştirilen” bir Alevîlik ortaya çıkmıştır. Aleviler kendileri için üretilen bu yeni ilerici ve devrimci kimliği içselleştirmişlerdir” (Taşğın: 2013, 15). Özellikle Abdülmecid ve Abdülaziz dönemlerinde yoğunlaşan bu yayınlar Taşğın’ın işaret ettiği ve bu çalışmada da öne sürüldüğü gibi devletin modernleşme siyaseti doğrultusunda yürüttüğü sosyo-kültürel yöntemlerle Bektaşîliği ve Kızılbaşlığı dönüştürme politikalarına eşlik etmişlerdir hatta onların sonucu olarak ortaya çıkmışlardır. Burada söz konusu çevrelerden, geleneksel yapıları bozulmuş, modernleşme sürecine karşılıktan taraftarlığa dönüştürülmüş, olabildiğince Sünnîleşmiş yeni bir toplum yaratılmak istendiği açıkça görülmektedir.

Gizlenme ve tepkime birbirine geçmiş, Kızılbaşlıkla özdeşleştirilmeye başlanan Bektaşîler, hürriyetçilik, boyun eğmeme, dini otoriteye karşı olma gibi eğilimler içerisine girerek bu yolda Far-masonların yanında kendilerine bir yer ve destek bulmuşlardır. Melikoff bu durumun Far-masonların etkisi altında kalan Bektaşîleri bütün evrimci (terakkici) düşüncelere açık, aydın bir intellegentzia dönüştürdüğü kanaatindedir ve buna çoğu Far-Mason (Franc-Maçon) olan Jön-Türkler’in aynı zamanda Bektaşî olmalarını örnek göstermiştir (Melikoff, 2011: 26). Ancak bu gelişme çeşitli akımlara tevessül eden Bektaşîlerin bir daha dönmemek üzere kendi kadim ontolojik ve epistemolojik dünyalarından çıkmış olmalarıyla birlikte değerlendirildiğinde Bektaşîlik için pek parlak bir öykü gibi durmamaktadır. Aslında bu durum Bektaşî çevrelere çarptıkları çaresizlik karşısında buldukları fevkalade bir yol gibi görünmüştür. Resmî dinin dışında kalan ancak resmen tanınan Bektaşîler, 1826’dan sonra resmen gayrimeşru addedildikten sonra varlıklarını sürdürebilmek ve iktidara yeniden nüfûz edebilmek amacıyla, adeta evrim geçirmeye başlamışlardır. Far-Masonluk içerisine sızma,⁶⁷³ batıcı ve devrimci birtakım hareketlerin içinde var olma hep bu yeni mücadele tipinin tezahürleridir. Yani tarikat, bu baskı ve izolasyon döneminde devletin Sünnîleştirme projesine karşı bu tepkisini isyan

⁶⁷³ Arslan, çalışmasında Mason, Bektaşî ve Melami Jöntürklerin isimlerini merhum Halifebaba Turgut Koca’dan kalan evrak arasında bulunan, kendisinin hazırladığı “İttihat Terakki Üyeleri” başlıklı listeyi aktarmıştır (Arslan, 2009: 569).

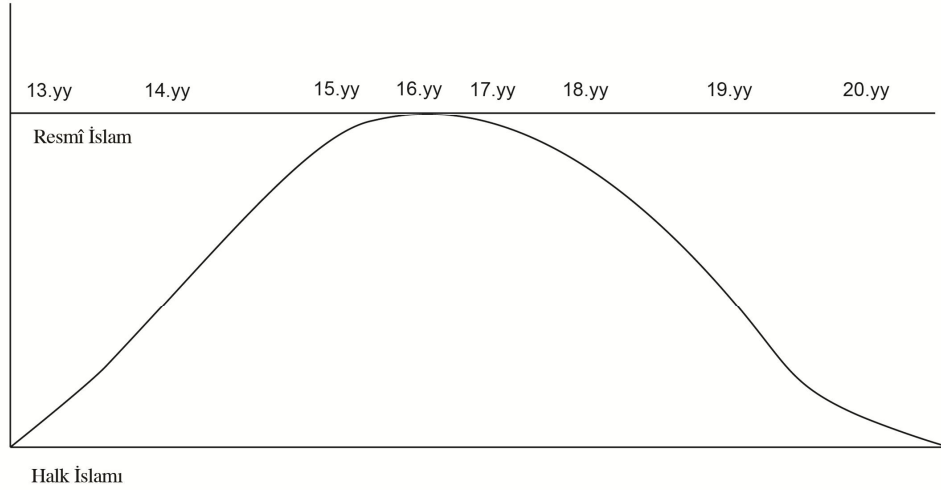
ve anarşi yöntemlerinden⁶⁷⁴ ziyade, o dönemde popüler olan ve emperyalist güçler tarafından Osmanlı dünyasına empoze edilen birtakım akımlara tevessül ederek göstermiş. Masonluktan başka, Protestanlık,⁶⁷⁵ aşırı Mataryalizm taraftarlığı vb. akımlar bu çevrelerde yayılma imkânı bulmuştur. Bu durum Alevi-Bektaşî toplumunda kendi öz kimliğinin başkalaşması, sığlaşması, eski ufuk çizgisinin kayması şeklinde bu çevreler açısından özellikle Cumhuriyet döneminde daha fazla gün yüzüne çıkacak olan yeni problemlerin ve eğilimlerin doğmasına neden olmuştur.

Böylece Bektaşîlik Osmanlı kuruluş evresinde içinde olduğu “Halk İslam”ından çıkarak ve farklılaşarak giderek en azından siyasi ve politik düzlemde “*Resmi İslam*”a yakınlaşmış ancak içerisine sızan farklı akımların ve özellikle de Kızılbaşlığın etkisiyle yeniden “Halk İslam’ı” içerisine geri dönmüştür. Ancak döndüğünde ne kendisi önceki Bektaşîliktir ne de bulduğu Kızılbaşlık içerisinden çıktığı gibidir. Her ikisi de oldukça uzun bir tarihi değişim ve etkileşim süreçlerinden geçerek Alevilik-Bektaşîlik söyleminde birleşmişlerdir (Grafik 2).

⁶⁷⁴ Özellikle Kızılbaş toplulukların yoğun olarak yaşadığı yerlerde zaman zaman ciddi isyanlarda çıkmıyor değildi. 1 Ağustos 1323 tarih ve şifreli telgrafnâmeğe göre, “Kemah Arabgir Çemişgezek kazaları kurbunda bulunan Dersim’in kızılbaş eşkiyâları âdetâ kudurmuşcasına mezkûr kazalara yarım saat mesâfelerde bulunan kariyelere varıncaya kadar hücum ve tahrîb...” ederek ehli müslimin fevkalâde perîşan ve bizâr bıraktıkları “Dersim dâhilinde ve tarafında bulunan bunca taburlar en mühim mevâki’ ve muhâbere serpişdiril”diği ancak sükûnetin “tamamıyla te’min-i esâsiye ve inzibât-ı kesb-i müşkülât etmekdedir bunun da başlıca sebebi Memûret ül azîz vâlisiyle Dersim mutasarrıfının hüsn-i idâreye vukûf ve kabiliyetleri olmamasıyla berâber hıyânelerinde tûl-ı müddet ihtilâf ve tezâd-ı devâm etmesidir. Dersim kıt’asını ser-âpa terbiye ve te’dib etmek ise büyük bir kuvvete muhtaç...” olduğu kaydedilmiştir (BOA. Y..PRK.ASK Nr. 250/37, lef 1); Benzer hadiseler içeren belgeler için bk. (BOA. DH. ŞFR. Nr. 511/106; DH. ŞFR. Nr. 510/137).

⁶⁷⁵ Sivas valisinin Bektaşîleri desteklediği, bu şekilde Müslüman ahalinin birliğinin bozulmasının Ermenilere yarayacağı. Amerika Sivas Mektebi Muallimi Hubert’in Kangal’daki Kızılbaşlara dört halife hakkında Türkçe bir risale dağıttığı. Kızılbaşların asker yazma işlemleri sırasında biz Protestanlar diyerek askere gitmek istemediklerini kaydedilmiştir bk. (BOA. Y..PRK. UM. Nr. 30/85, 10 R 1312/11 Ekim 1894); Bektaşîlerin arayış içinde olduklarını gösteren bir başka belgede de Sivas civarındaki bazı İslâm ve Bektaşî ahalsinin Protestanlık mezhebine geçmekte oldukları yolundaki haberlerdir bk. (BOA. Y. PRK. ASK. Nr. 43/104, 27 R 1305/ 12 Ocak 1888).

GRAFİK 2: Bektaşiliğin Tarihi Değişim Çizelgesi*



*Bektâşilik: Babâilik, Âhîlik, Abdallık, Hurûflük, Sünnîlik (Resmî İslam), Kızılbaşlık inanç sistemlerinin tesirinde kalmış son tahlilde etkileşime girdiği Kızılbaşlık Bektâşiliği daha çok kendi çizgisine çekerek Kızılbaş/Alevi-Bektâşi içselleşmesini yaratmıştır.

3.4. Yeni Devlet ve Siyaset Algısı Karşısında Sünnî Tarikatlar

Burada bu bölümün girişinde izah edilmeye çalışılan Osmanlı Devlet ve toplum anlayışındaki yapısal değişikliklerin Sünnî tarikatlar üzerindeki tesirleri ve bu durumun devlet-tarikat ilişkilerine yansımaları üzerinde durulacaktır. Bütün Sünnî tarikatları burada ele alınamayacağından daha çok Nakşbendî tarikatı özelinde, diğerlerine ise atıflar yapılarak bu süreç izah edilmeye çalışılacaktır. Öncelikle ifade etmek gerekirse, XIX. yüzyılda Anadolu’da tekkelerin tarikatlara göre dağılımı genel hatlarıyla şöyleydi: “Nakşbendiyye, Kâdiriyye, Mevleviyye her biri doksandan fazla tekke ile birinci grubu oluştururken; Halvetiyye’nin ayrı ayrı Şâbâniyye, Uşşâkiyye, Sinâniyye, Cerrâhiyye kolları ile beraber; Bektâşîyye, Rıfâiyye, Sa’diyye ve Celvetiyye’nin ellinin altında kalan tekkeleri ile ikinciliği; Bedeviyye, Bayrâmiyye, Gülşeniyye ve Şâzeliyye 10’un altında kalan tekkeleriyle de son grubu oluşturmaktadır. Ancak Halvetîliğin kolları ile beraber mütalaa

edildiğinde sayının yüzü aşarak Anadolu’da en yaygın tarikat konumunda olduğu görülmür” (Özer, 2007: 49). İstanbul’da ise 1840 yılında toplam 259 olan tekke sayısı, 1889’da 307’yi bulmuşsa da daha sonra bu sayı 1918’de yeniden 254 tekkeye gerilemiştir.⁶⁷⁶ Herhâlde, sayısal farklılıklarda II. Abdülhamid döneminin İslâmcı politikalarının rolü olduğu gibi sayının zamanla gerilemesinde de I. Dünya Savaşı’nın ağır sonuçları etkili olmuş olmalıdır.

Bu asırdaki bütün olumsuz şartlara ve kötü gidişata rağmen hem kendi hem de kendilerinden sonraki dönemlere etkileri ve tesirleri devam eden meşâyih arasında Nakşbendî-Hâlidî meşâyihinden Mevlânâ Hâlid-i Bağdâdî (ö. 1826), Muhammed Nuri Şemsüddîn Nakşbend, Harîrî-zâde Kemaleddîn (ö. 1882), Gümüşhânevî Ahmed Ziyaüddîn (ö. 1893), Ebul Hüdâ gibi isimler sayılabilir. Bunlar telifleriyle ön plana çıkan gerek toplumsal gerekse tarikat çevrelerinde görülen bozulmalara dikkat çeken önemli şahsiyetlerdir (Gündüz, 1989: 184-185). Yine Halvetîye’den Mustafa Çerkeşi Efendi (ö. 1814)’nin kurduğu Çerkeşiyye; Kuşadalı İbrahim Halvetî (1845)’ye nisbet edilen Kuşadaviyye; yine Geredeli Halil Efendi’ye nisbet edilen Geredeviyye; Uşşakiyye’den Şeyh Talip İrşâdî Baba (ö. 1881)’ya nisbet edilen İrşâdiyye; Kâdiriyye’den Şeyh Mustafa Müştak Baba (1831)’ya nisbet edilen Müştâkiyye; Osman Şems Efendi’ye nisbet edilen Enveriyye kolları bu dönemde dikkat çeken önemli meşâyih ve tarikatlarıdır. Yine Konya Mevlânâ Dergâhı post-nişîni Sıtkı Dede, Galata Mevlevihânesi’nde Ahmed Celaleddin Dede, Yenikapı Mevlevihânesi’nde Osman Selahaddin Dede, ölümünden sonra büyük oğlu Mehmed Celaleddin Dede, onun vefatıyla da şeyh Abdülbaki Efendi bu asırda yaşamış mevleviliğin önemli şahsiyetleridir (Özer, 2007: 50; Türer, 2005: 207; Erdoğan, 2003: 15-73).⁶⁷⁷

XIX. yüzyılda yaşanan büyük iç ve dış hadiseler devletin bütün kurumlarında ve toplumsal uzantılarında olduğu gibi tarikatlar üzerinde de ciddi gelişmelere ve değişimlere neden olmuştur. Osmanlı sekülerizasyonu⁶⁷⁸ ve modernizasyonun bir zorunluluk

⁶⁷⁶ Tekke ve Zaviyelerin dağılımı hakkında bk. (Türer, 2005: 207-240, 240).

⁶⁷⁷ Söz konusu şahsiyetlerle ilgili bk. (Özer, 2007: 50).

⁶⁷⁸ “Sekülerizasyon kavramı modern Batı tarihinde deneysel olarak mevcut ve büyük önem taşıyan süreçlere işaret eder. Sekülerizm sadece Kilisenin elinde tuttuğu alanlardan tahliye edilmesi anlamına değil, kurumsal manada kamu hayatından; toplum, siyaset, sanat ve kültür alanlarından da kutsalın el çektilirdiği anlamını da ifade eder.” (Altıntaş, 2002: 55-83, 65). Osmanlı toplumunda ise seküleri-

olarak baş gösterdiği bu dönemde devletin tarikatlardan beklentisi son derece belirgin ve açıktı. Modern teşkilâtlar ve eğitim kurumlarıyla yeni ve çağdaş bir toplum tasavvur eden devlet, bu çağdaş topluluğa tutkal vazifesi görerek bir arada tutacak olan manevi bir formülasyon eklemek niyetindeydi-ki daha öncede izah edildiği üzere bu Sünnî İslâm'dan başkası değildi- böylece toplumu birbirine kenetlemek amaçlanmaktaydı. Bu söz konusu toplum mühendisliğinin başarıyla gerçekleştirilebilmesi için değişimi algılama kabiliyeti gösteren tarikatlara önemli görevler düşmekteydi. İşte bu yeni trentte hem değişime ayak uydurup, modernizasyon ile ortaya çıkan, devlet ve toplum yapısına adapte olabilen hem de verilen görevleri yerine getirme noktasında başarılı olan tarikatlar ön plana çıkmışlardır ki, bunların başında Nakşbendî özellikle Nakşbendî-Halidî ekolü gelmektedir.

3.4.1. Nakşbendîlik Bağlamında Devlet-Tarikat Dayanışması

Nakşbendîliğin Osmanlı ile örtüşen kısa tarihçesi ile konuya girecek olursak, “Ailesi yüzyıllardan beri Orta Asya’da siyasete damgasını vuran ünlü Hoca Nasreddin Ubeydullah Ahrar (ö. 1490)⁶⁷⁹ 1453’te sözde mucizevi bir şekilde İstanbul’a giderek Fatih Sultan Mehmed’in (1451-1481) İstanbul’u fethetmesine yardım etmiştir.” (Karpat, 2010: 199). Karpat’ın ifadesine göre Orta Asya ve Hindistan’dan çok sayıda Nakşbendî müridleri Anadolu, Yemen, Mekke, Şam ve Bağdat’a yerleşerek yeni müritler yetiştirmişler ve böylece gittikçe artan nüfuzlarını bölgeye yaymışlardır. Osmanlı İmparatorluğu’ndaki ilk Nakşbendîler barışçı, devlete bağlı ve resmi İslam çizgisinde görülmektedir. Bununla birlikte XVII. yüzyılda imparatorluk durgunluk ve yolsuzluk batağına düşünce, Türklerin, Hindistan’ın reformist-aktivist Nakşbendîleriyle özel olarak ilgilenmeye başladıkları ileri sürülmüştür (Karpat, 2010: 199; Öngören, 2012: 117-155). İmam-ı Rabbanî diye bilinen Şeyh Ahmed Sirhindî’nin (1563-1624) öğretileri Nakşbendî tarika-

zasyon özellikle XIX. yüzyıl pozitivist, kapitaşlist ve empaeryalist baskısıyla bunalan ve bir çıkış yolu arayan İslâmî çevrelerin (ulema ve meşâyihin) dinin dünyevî yönlerini yeniden hatırlaması ve ön plana çıkartılmasıyla yenedünyaya ayak uydurma sürecini ifade etmektedir. Yani Batı’da din kamusal alandan ve sivil toplumun belli başlı aktiviteyasyonlarından el çektilirirken, İslâm dünyasında ise dünyevileşme dinin izole edilmesinden ziyade yeniden yorumlanarak toplumsal düzende yer almaya devam etmesini öngörmüştür.

⁶⁷⁹ Vassâf’ın “Ya’kûb-ı Çerhi’nin ekâbir-i hulefasından ve eâzım-i evliyâullâhdandır ve valideyi mükerrerleri tarafından on yedi silsile-i nesebi Hz. Ömer’e dayanır” dediği Nasıruddîn Ubeydullâh “Ahrar” lakabıyla meşhurdur (Vassâf, 2006: II, 44).

tine Hoca Ahrar'ın manevi torunu Hoca Bakibillah (ö. 1603) tarafından alınmış olan Türkler arasında çok revaç bulduğu kaydedilmiştir. Nakşbendî kolu olan Sihrindi'nin Müceddidiyesi, yeni bir düşünce ekolü olarak sivrilmiş “*ortodoks-reformcu-düzene karşı olma*” özelliklerini kimliği ile özdeşleştirerek Moğol (Babürlü) sultanını dini teamülleri hafife alan aşırılıklarından toplumu ise kaderciliğinden ve tekâmül karşısındaki isteksizliğinden dolayı eleştirdiği belirtilmiştir (Karpas, 2010: 199; Ebu Manneh, 2005: 267-304).

Sihrindi'nin Osmanlı ülkesindeki mirasçısı Şeyh Mevlânâ Hâlid-i Bağdâdî (ö. 1827) yetiştirip etrafa gönderdiği yetmiş kadar halifesiyle Nakşbendiliğin dünyanın pek çok bölgesine yayılmasına neden olmuştur. Bağdâdî Hindistanlı Şeyh Abdullah-ı Dehlevî'nin (ö. 1824) halifesidir. “Hâlid-i Bağdâdî'nin kendisi ve faaliyet gösterdiği Irak ve Suriye topraklarının Osmanlı Devleti'ne bağlı olması, tarikatının İstanbul ve Anadolu'da yayılmasını kolaylaştırmıştır. Bu hızlı gelişmeye Halidilerin Sünnilik hususundaki hassasiyetleri ile kapatılan Bektaşî tekkelerine, çoğunlukla Halidîyye'ye mensup şeyhlerin atanmış olması da eklenebilir.” (Türer, 2005: 231; Haksever, 2009: 39-60). Bu durum, tarikata sayısal olduğu kadar siyasi ve idari çevrelerde de nüfûz kazandırmıştır.⁶⁸⁰ Vassâf Efendi, Şeyh Halid'i “*Erbâb-ı ilim ü fazilet ve ashâb-ı aşk u muhabbet sülûkla şitaban olmuş*” diyerek adeta Halidîyye'nin medrese ve ilim öğrenme ile seyru sülûk anlayışını özdeşleştiren özelliğine vurgu yapmıştır (Vassâf, 2006 II: 304; Kılıç, 2006: 104). Zira Şeyh Halid bu durumda alışılmışın dışında olarak keşf ve keramet sahibi olduğu için değil (Memiş, 2014: 67), ilmin faziletlerine erdiği için bir velî olmuştur.

Şeyh Hâlid'in halifelerinden olan “Ahmed Ziyâeddin Gümüşhanevî (ö. 1893) ise İstanbul Bâb-ı Âli'deki dergâhında yapmış olduğu faaliyetleriyle son dönem Osmanlı toplumunun siyasi, dinî ve kültürel hayatında önemli bir rol oynadığı gibi Bağdâdî'nin geleneğine uyarak o da çeşitli bölgelere gönderdiği yüzün üzerindeki halifesiyle tarikatın yayılmasına çok büyük katkıda bulunmuştur.” (Türer, 2005: 231; Vassâf, 2006: II, 334).⁶⁸¹ “II. Abdulhamid, Nakşbendî-Hâlidî tarikatının Türk versiyonu olarak kabul

⁶⁸⁰ Hüseyin Vassaf Efendi, aslında Tarikat-ı Nakşbendî'de şube müessilliği olmadığı için tarikat-ı Halidîyye denilmesini müfrit bir taraftarlık neticesine bağlamış ve Şeyh Halid'e “Müceddid-i Zaman” denilmesinin daha evla olacağını belirtmiştir (Vassaf, 2006: 304).

⁶⁸¹ Ahmed Ziyâeddin Efendi 1228 (1810) veya 1235 (1820)'de dünyaya gelmiş olup Gümüşhaneli'dir.

edilen Ziyâiyye'nin kurucusu olan bu zat ile yakın ilişki kurduğu, görüş ve düşüncelerine sık sık müracaat ederek, kendisine çok büyük hürmet göstermiştir. Nitekim şeyh öldüğünde, sultan cenaze töreninde özel bir elçi ile temsil edilmiş ve cenazenin Kanuni Sultan Süleyman türbesinin girişine gömülmesini emretmiştir.” (Özer, 2007; 161).⁶⁸² Gümüşhanevî'den sonra ise dergâhtaki hizmetleri halifesi Ömer Ziyâeddin-i Dağıstanî sürdürmüştür (Türer, 2005: 231).

Halidîlik, dönemin şartları gereği daha seküler, daha aktivist bir role bürünürken, yapısal olarak da birtakım farklılıklar ortaya koymuştur. Şeyh Halid, İmamı Rabbani gibi ümmetin esas manada İslam'dan uzaklaştığını dolayısıyla Müslümanların, yeniden asrîsaadet dönemindeki huşu ile Hz. Peygamber ve sahabesinin yoluna sarılması gerektiğini düşünüyordu. Halid'e göre Nakşbendî'nin yolu aynen Hz. Peygamber ve sahabesinin yoluydu ve şeriat hassasiyeti, dinin hayatta öncelenmesi ve yaşanılır kılınması bakımından bu ikisi arasında bir fark yoktu. Onun bu fikirlerinin menşei tabiki Sirhindîye dayanıyordu Sihrindî'ye göre: “*Nakşbendîlerin yolu kesinlikle peygamberin ve dava arkadaşlarının yoludur ve Nakşbendîler onlarla aynı seviyededir*” (Karpat, 2010: 200; Ebu-Manneh, 2005: 276-277). Halidîler “Geleneksel Kur'an ve sünnet öğretilerine bağlı kalan ve Hz. Peygamber'in Allah'ın emrine uygun olarak Müslüman toplumunu yaratmaktaki çok yönlü rolüne inanan Nakşbendîler, Hz. Muhammed'in misyonunu bu dünya da yerine getirdiğini ve cahiliye batağına saplanmış dağınık Arap kabilelerini dindar fakat dinamik ve becerikli bir Müslüman topluma dönüştürdüğünü vurguladılar” (Karpat: 2010: 194). Bu o döneme damgasını vuran “*Hakiki İslâm/Tarihi İslâm*” ayrımlarının da temelini teşkil etmekteydi. İslâm'ın medeniyet sahasındaki güçlü varlığı ile Müslümanların o anda içinde buldukları durum birbiriyle çelişmekte bu

Mevlâna Halid'e intisap ettikten sonra onun emriyle İstanbul'a gelmiş “şöhret ve kemâlât-ı ârifânele-ri şâyi olunca, nûr-ı irfanına şitaban olanlar çoğlamış. . .mürüdi bir milyonu mütecâviz” olmuştur diyen Vassâf, sayının abartılı olup olmamasından ziyade Gümüşhanevî'nin döneminde devlet ve toplum kademelerindeki popülerliğini ortaya koymuştur (Vassâf, 2006: II, 334).

⁶⁸² XIX. Yüzyılda sadece Nakşbendî-Halidîyye çevreleri değil özellikle reformasyona karşı durmayan diğer tarikatlarda devlet nezdinde hüsnü kabul görmüşlerdir. Mesela, elitist bir tabana yüksek kültür çevrelerine hitab eden ve reformasyon çalışmalarına karşı durmadığı gibi zaman zaman katkıda sunan Mevlevî şeyhleri özellikle payitahtta devlet ricali ve saray ile yakın ilişkiler tesis etmişlerdir. Tanzimat'ın iki önemli sadrazamı Keçecizâde Fuad Paşa ve Ali Paşa (ö. 12888/1871) ile Yusuf Kamil Paşa, Prens Mustafa Paşa, Adile Sultan'ın eşi Mehmet Ali Paşa, Şeyhülislâm Sahib Molla, Sadeddin ve Refik Efendiler Yenikapı Mevlevihanesi'nin müdâvimleri arasındaydılar. Listenin devamı için bk. (Defteri Dervişan, 2011: 96, 182, 190, 192, 221, 223).

durum Müslüman aydın ve dini çevrelerde bu tür tartışmaların fitilini ateşlemektedir.⁶⁸³ Diğer tarikatların görece kendi tarikat şeyhlerini ve örgütünü öncelediği ve Müslümanlar arasında ayrıştığı bir zihniyet dünyasının aksine Nakşbendîler XIX. yüzyıl sömürgeci saldırıları altında giderek işgale uğrayan ezilip, aşağılanan Müslümanlara İslâm'ın son kalesi olarak gördükleri Osmanlı etrafında -ümme bilinci ile- toplanmalarını salık verdiler. Nitekim Mevlânâ Halid müridi Mustafa Âsıma gönderdiği mesajda sultandan “*Genel Halife (el-Halife el-A‘amm)*” diye söz etmekteydi (Ebu-Manneh, 2005: 286). Aslında onların bu yaklaşımı hem Müslüman toplum hem de Osmanlı Devleti açısından içinde buldukları büyük sorunlara önemli çözümler önermekteydi. Mevlânâ Halid, şu halde ilmen yeterliliği olan bir âlim, tasavvufu kendisini çevresine karşı duyarlı olmak için ateşleyici bir unsur olarak algılayan bir anlayışa sahip gözükmekteydi. Bu durum, kendisine ve müritlerine aktivist bir hüviyet kazandırmış görünmektedir.

Nakşbendîler, sadece imanın temel ilkelerine dönülmesini değil aynı zamanda Müslümanların tekamül edebilmesi için Hz. Peygamberin dünyevi meselelere yaklaşım tarzının ve çalışma yöntemlerinin de iyi anlaşılması ve hızla akan zamana uyarlanması gerektiğini ileri sürüyorlardı. Karpat’a göre bu, gerçekten devrimci ve hümanist bir yaklaşımdı. Nitekim Halid’in kütüphanesi tasavvufi eserlerden çok bu arayışa cevap verebilecek olan Şafii ve Hanefî fıkıhına ait kitaplarla doluydu (Karpat, 2010: 195; Memiş, 2014: 55-69). Bu durum devrin tasavvufi akımların zihniyet dünyasına asırlardır yön veren ve uğrunda onca şehit verilen Vahdet-i Vücûd ontolojisinin de eleştirilerek değiştirilmesine yol açmıştı. İmam-ı Rabbanî tarafından ana kodları belirlenen ve Vahdet-i Şuhûd⁶⁸⁴ denilen yeni ontolojik algı, yaratan-yaratılan ayrımıyla Tanrı ve varlığı anlam-

⁶⁸³ Sırat-ı Müstakim-Sebilürreşad yazarlarından Şemseddin Günalatay bu durumu şöyle izah etmektedir: “Terakkiyatımıza mani olan, tedennimizi intâc eden âmil-i esasî acaba dinimizmidir? Küre-i arzın kıtaât-ı muhtelifesinde sakin olan İslâmların hal-i sefalet-iştîmâline bakılırsa bu sual öyle kolay kolay reddedilemez gibi görülür. Filhakika bugün dünyanın her tarafındaki İslâmların esarete mahkûm zillet ve sefaletle gömülmüş oldukları bir hakika-ı katiyedir. Bunu hiç kimse inkâr edemez. Sefalet ve inkırazın esbâbi taharri edilirse, ulema kisvesine, derviş kıyafetine, şeyh libasına bürünmüş fakat ilimden, irşaddan bi haber oldukları halde hakiki âlim ve mürşidlerin makamlarını gasbetmiş olan bir kısım âdemlerin bu hüsusta mühim bir rol ifa etmiş oldukları anlaşılır. Fakat gerek dinin bugün almış olduğu şekle gerek bu gibi cahillerin telkinat ve tefsir; âtına bakarak hüküm vermek hiçbir vakit doğru ve mantıkî bir hareket olamaz. Mani-i terakki olup olmadığını dinin kendisinde aramamız icab edeceği gibi dini anlamak için de hakiki âlimleri, fazıl şeyhleri, vâsıl dervişleri dinlemeliyiz...” (Kara, 2005: 565-566); Orijinal yeri için bk. M. Şemseddin, Zulmetten Nura, Şebilürreşad Kütüphanesi, İstanbul, Tevsî-i Tibaat Matbaası 1331, s. 91-92.

⁶⁸⁴ “İmâm-ı Rabbanî Ahmed Sirhindî’nin vahdet-i vücûd ehlerinden ve bu düşünceden ayrıldığı temel

landıran Sünnî ulema (Tosun, 2009: 186) çizgisinde olmasa bile bu anlayışa yakın bir evrilmeyi içeriyordu ve aslında o ulema ile sûfîlerin birbirlerini yanlış anladıklarını izah ederek⁶⁸⁵ kendince onları uzlaştırmanın da bir yolunu bulmuş olmaktadır. Bu yeni onto-lojik anlayışa göre, Vahdet-i Şuhûd mertebesinde sâlik , “Allah ’ın varlığını görür ancak ondan başka varlıklar da olduğunu inkâr etmez ya da âlemi gölge olarak görür. Her şey O değildir, ancak her şey O’ndandır.” denilmekteydi (Tosun, 2009: 187).

Aslında Mevlânâ Halid, İmam-ı Rabbânî’nin içinde yaşadığı devlet ve toplumun İslâm’a yönelik saldırılarına ve yozlaştırmalarına karşı başlattığı uyanış, diriliş ve karşı tepkimeyi, Orta Doğu Osmanlı coğrafyasına da taşıyarak İmparatorluğun içinde bulunduğu siyasi, toplumsal ve ahlaki çözülmeye karşı bir harekete ve ıslahat projesine dönüştürmek istemiş olmalıdır. O dünyadan kendisini izole ederek dinin ve dinî yaşantının güçleneceğini savunan tasavvufî anlayışa karşı İslâmî dinî zümrelerde pek görülmeyen oldukça seküler bir hamlede bulunmuştur. O “*Din ve dinin kuvvet bulması için dünyayı da isterim*” derken (Memiş, 2014: 58) aslında tarikatın yeni irşad vizyonunu da ortaya koymuştur. Halid’in ortaya koyduğu dinî misyon, dinin etrafında tefrikaları ortadan kaldıran ve gündelik dünyevî hayatın hemen her alanında onu aktif ve geçerli kılan bir anlayıştı. Din sadece ibadetlere indirgenmiş bir durumdan kurtarılacak, “Bir Müslüman her anı Allah tarafından melekleri vasıtasıyla denetim ve kontrol altında tutulduğunu bilecek ve hayatının her demini buna göre organize etmek zorunda” olduğunu bilecekti (Memiş, 2014: 58-59). Böylece din dünyevî bir çehre alacak bireyin ve toplumun en ince kılcal

konu şudur: Vahdet-i vücûd ehline göre âlem Allah’ın isim ve sıfatlarının gölgesidir, ancak bu gölge asıldan farklı değildir. Ahmed Sirhindî’ye göre de âlem gölgedir. Ancak bu gölge, asıldan farklıdır. Bir şeyin gölgesi onun aslı olamaz. Âlem gölge olmakla birlikte gerçek bir varlığı bulunmaktadır, hayâl ürünü değildir. İmam-ı Rabbânî Ahmed Sirhindî’ye göre, sûfîler seyr u sülûk yani mânevî yolculuk esnâsında varlığı farklı şekillerde algıladılar. Bu algılama çok çeşitli olsa da, temelde iki türdür. Birincisi varlığın birliği (vahdet-i vücûd), ikincisi de görülenin birliğidir (vahdet-i şuhûd). Vahdet-i vücûd mertebesinde sâlik, varlığı bir olarak bilir ve böyle inanır. Allah’tan başkasını yok bilir, tecellîlerini de hayâl olarak kabul eder. Vahdet-i şuhûd mertebesinde ise sâlik, Allah’ın varlığını görür ancak ondan başka varlıklar da olduğunu inkâr etmez ya da âlemi gölge olarak görür” (Tosun, 2009: 182-190).

⁶⁸⁵ “Ahmed Sirhindî’ye göre, sûfîler, âlemi hayâl ve hâriçte yok bilseler de, ona hâriçte vehmî bir varlık nisbet ederler. Hâriçte bir görünüş hâsıl eden bu vehmî varlık, vehmin kalkması ile ortadan kalkmaz. Âlimler de vâcibu’l-vücûd olan Allah’ın varlığına nisbetle mümkünü’l-vücûd olan âlemin varlığını zayıf ve değersiz görürler. Dolayısıyla tartışma ortadan kalkar ya da lafzî olur (âlimlerin ‘mümkünü’l-vücûd’ dedikleri evrene, sûfîler, vehmî varlık derler). Sirhindî’ye göre âlimler ile sûfîler arasındaki ihtilâfların hepsi bu şekildedir, yani hakîkî değil lafzîdir, birbirinin terminolojisini yanlış anlamaktan kaynaklanır.” (Tosun, 2009: 186).

damarlarında dahi hayat bulacaktı.

Diğer taraftan dönemin söz konusu seküler ve kapitalist salvolarını algılayacak cevher, anlaşıldığı kadarıyla Nakşbendîlik içerisinde her zaman var olmuştur. Bu siyasi ve sosyo-ekonomik hayatla çselleşmiş özellikleriyle değişik zamanlarda ve farklı bölgelerde siyasi, sosyal ve ekonomik şartlardan rahatsız olan Müslüman kitleleri harekete geçirebilmişlerdi (Kılıç, 2006: 103). Mesela Nakşbendîliğin Osmanlı ülkesindeki öncülerinden Hâce Nâsiruddîn Ahrar hakkında Vassâf, binden fazla çiftliği olduğu ancak bunlarla kalben alakadar olmadığını belirtmiştir (Vassâf, 2006 II, 44). Mevlânâ Halid'in en ünlü ve en prestijli haleflerinden olan Ahmed Ziyâeddin Gümüşhanevî'nin de tüccar olan babasının ikazı ile ilim ile birlikte ticaret de yapmış hatta İstanbul'a ticaret için gitmiş bulunan amcasıyla birlikte gelmiş ve kütüphanelere beş yüz altın vakfeyletiği kaydedilmiştir (Vassâf, 2006 II, 334). Hatta Nakşbendî Şeyhlerinden Ahmed'in emsallerine nazaran devletten maaş almaması, ticaret yapmaya çalışması özellikle burada belirtilmelidir.⁶⁸⁶ Bu hadiseler XIX. yüzyılda Batı tesiriyle cereyan eden seküler ve kapitalist salvolarına karşı Halidîlerin diğer tarikatlarla oranla görece daha uyumlu hallerini anlamamıza da olanak sağlar niteliktedir.

Şu haliyle Nakşbendîlik aslında bu çalışmada anlatılmaya çalışılan “Şeyh Merkezli Dini Topluluklar” diye tabir edilen tarikatların bu yüzyılda gerek dönemin iç ve dış baskıları ile tarikatın kendi içinde yaşadığı süreçler, gerekse Osmanlı modernleşmesinin dayattığı etkilerle büyük bir değişime uğrayarak “Şeyh Merkezli Menfaat (seküler, kapitalist, modernist) Toplulukları”na dönüşmelerini izah eden en canlı örnektir.

Özellikle reform çağında Müslümanların zihinleriyle vicdanları arasındaki fikhî ve vicdani sorunları ustalıkla çözdüğü anlaşılan Nakşbendî meşâyih, böylece hem devlet ile toplum hem de toplum ile inancı arasında bir köprü vazifesi görmüş gözükmektedir. Karpat'ın belirttiği üzere özellikle Müslüman tarımsal orta sınıf, tarımda devlet müdahalesine karşı çıktı ve özel mülkiyetin genişlemesinden, yoğun ekonomik faaliyetten ve maddi ilerlemeden yana tavır alarak bu amaçları gerçekleştirecek kurumsal reformların yapılmasını istedi. Nakşbendî şeyhleri bu dünyevî taleplere karşılık verebilmek için bil-

⁶⁸⁶ “Nakşbendî Şeyh Ahmed'in Beyazıd Medresesinde kalan Müftizâde Mahmud Efendi isminde bir talebeye para vererek onu ticaret yapmaya teşvik ettiği ve bu parayı da borç olarak aldığı kaydedilmiştir.” (Varol, 2011: 229; BOA. İ.DH. Nr. 445/1-29437, Lef 69, s. 3b).

hasa özel mülkiyete İslâmî bir meşruiyet zemini bulmaya çalıştılar ve bu durumda “Birçok Nakşbendî Şeyhi devlet topraklarının özelleştirilmesinin ve mülkün (özel mülkiyetin) şeriat tarafından düzenlenmesinin İslâm inancına ve hukukuna, devlet tarafından yaratılan ve yönetilen mirî sistemden daha uygun olduğunu iddia ettiler.” (Karpas, 2010: 177). Aslında onların buldukları bu yol şeriatın dolayısıyla da onların müdahalesi dışında kalan devlet kontrolüğündeki toprakların yeni Müslüman orta sınıfa açılması yolunda reformist bir talepti.

Halidî meşâyihinin dünyevi organizasyonlar karşısındaki bu reformist ilerlemeci tutumu bir rastlantı sonucu ortaya çıkmış değildi. Irak'ta yaşayan tarihçi Abbas el-Azzavî, Halidî'nin halifeleriyle ilgili olarak: “*Onun yandaşları ve halifeleri doğuştan dindar ve adil insanlardı. Ayrıca eğitimliydi. Halifeler, tarikat üyelerini öğrenmeye ve dindar olmaya zorluyorlardı. Bu sayede insanları başka tarikatlardaki cahil şeylerden korumuş oluyorlardı*” (Aktaran: Ebu-Manneh, 2005: 296) derken bu başarının sebeplerini ortaya koymakla kalmamış ayrıca, Halidîliğin görece ucu bucağı olmayan mistisizmden Resmi İslam'a ve sekülerizme doğru kayan vizyonuna da işaret etmiştir. Buradan Halidîlerin diğer tarikatlardan farklı olarak modern kurumlar ve akımlar elinde yeniden inşa edilen fert ve topluma menkıbelerden daha gerçekçi şeyler sunmaya çalıştıkları anlaşılmaktadır. Nakşbendiyye, kısmen İslâmî öğretilerle modern eğitimi uzlaştırarak, toplumun imanını koruyarak modern dünyaya entegre olmanın yollarını aramış, böylece bundan sonraki Türk tarihine damgasını vuracak olan muhafazakar-reformist Müslüman kimliğinin oluşmasında öncü rol oynamıştır. Karpas'ın deyimiyle birgün Nakşbendî şeyhlerinin birçoğu Müslüman devrimci ve yenilikçilerin panteonunda yerlerini alacaklardır. Çünkü “Kadirîler, Rıfâîler ve onlara yakın diğer tarikatlarla birlikte Nakşbendiler, entelektüel ve duygusal İslâm ile toplumun orta ve alt tabakası arasında bir köprü kurmuşlardır” (Karpas, 2010: 193).

Nakşbendî meşâyihinin ilmi (medrese-tekke özdeşliği) aktivist tutumu devlet ve toplumun her türlü problemine karşı duyarlı ve politik bir içselleşme ve katılım yaratmıştır. Örneğin, Kuleli Vakası'na karşın Nakşbendî Şeyh Ahmed'in medresede kalması ve bir tekkesinin olmaması, bu tarikat geleneğinin yabancı olmadığı bir uygulamadır (Varol, 2011; 229). “Zira Hâlidî şeyhlerinin büyük bir kısmı, irşad faaliyetlerini tekkelerin yanında camiler, köy odaları, ev ve misafirhanelerde her sınıf ve kademedeki insana açık

olarak sürdürmüş bu nedenle müntesipleri diğer tarikatlardan daha fazla bir sayıya ulaşmıştır.” (Özer, 2007; 49).

Nakşbendilerin Yukarıda izah edilen seküler ve kapitalist eğilimlerinden başka eğitime bakış açıları da onları devlet ve toplumla bütünleştirmiştir. Ebu Manneh, Halidîyye'nin ortaya çıkışı ve gelişimini izah ederken bu durumun Halidîlere olan büyük katkısına işaret ederek şunları kaydetmiştir:

“Özellikle Süleyman Paşa'dan (1779-1802) beri Bağdat'ın Memlûk valileri, sûfi zaviyelerine ve şeyhlerine destek olmaktan çok, camiler ve medreseler inşa etmeyi tercih etmişlerdi. Bu nedenle bölgede faaliyet gösteren Kadirî ve Rifâî tarikatlarının XIX. yüzyıl başlarında durumu içler acısıydı. Fakat Şeyh Halid sûfliğe olan ilgiyi tekrar artırdı. Kendisine tahsis edilen zaviyeyi hem bir tarikatı yaymak için hem de İslâmî konular üzerine çalışmak için etkin bir merkez haline getirdi” (Ebu-Manneh, 2005: 275).

Bu medrese, cami-tekke özdeşliği Halidîyye'nin kısa sürede yayılmasında hatta bölgedeki diğer tarikat çevrelerini de içine alarak güç kazanmasında etkili olan unsurlardan birisi olmuştur. İlim ve süluk, medrese, cami ve mescit ile Nakşbendî tekkeleri özdeşleşmişti. Hemen hemen her Nakşbendî tekkesi yanında, içinde bir mescit bulunur, hatta zamanla bu mescit imkânlar dâhilinde bir camiye çevrilir, kitlelere ulaşan vaazlar yapılmaya başlanırdı.⁶⁸⁷ Afganistanlı bir Nakşbendî Şeyhi Mehmed Abdullah Efendi için söylenen “*Ashâb-ı ulema-ı farz-ı kemâlden ve Tarikat-ı Nakşbendî'ye meşâyihinden*” ibaresi ile Nakşbendî meşâyihinin engin ilmi derecesine yapılan vurgu bu anlamda önemlidir (MA, MMDD, Nr. 1734, s. 2, 21 Ra 1328/2 Nisan 1910). Vassaf bu durumu:

“Turuk-ı sâirenin her hal ü harekâtında bid'at görmek isteyen erbâb-ı ilm, esasen râbita ve intisâb gibi hallerden bile kendilerini uzak tutarken, Hz. Hâlid'in açtıkları çığır, onların nazarı dikkatini celbetmiş ve merâsim-i sûrîden ve bid'atten hâli gördükleri bu esere tebaiyyete meyleri husule gelmiştir ki, Hâlid tarikat-ı aliyyeye yan bakan erbâb-ı taassubu yola getirerek, onları ehli tarik adâdına sokması kerâmât'tan başka bir şey değildir sözleriyle izah etmiştir

⁶⁸⁷ Söz konusu olaya dair bir hadiseye göre, Bolu'da Uğurlu Naib Türbesi bitişiğinde Bolu eski Mutasarrıfı Abbas Paşa'nın yaptırdığı Nakşbendî Tekkesi Mescidi'nin camiye tahviliyle hitabet görevinin Hafız Hasan Halife'ye tevcihinin yapıldığını belirten kayıt için bk. (BOA. HAT. Nr. 1514/26, 29 Z 1225/25 Ocak 1811); Bir başka olayda da Eyüpsultan'da Nakşbendî Tekkesi içerisinde müceddeden yapılan mescidin camiye tebdili için minber vazına izin verilmesi ve hitabet cihetinin Süleyman Halife'ye tevcih edildiği görülmektedir bk. (BOA. HAT. Nr. 1461/2, 1 Ş 1210/1 Eylül 1810); Antakya'da ise Nakşbendî fukarasına mahsus tekkenin şeyhliği ve mescidinin imameti tevcihinden bahsedilerek tekke-mescit/cami birlikteliği bir kez daha gözler önüne serilmektedir bk. (BOA. C. EV. Nr. 137/6804, 15 Ca 1231/13 Nisan 1816).

(Vassâf, 2006: 305).

Yeni dönemde Nakşbendî-Halidîlik ile ulemanın bir yerde buluştukları nihayet aşağıda da örneklendireceği üzere devletin gözünde giderek Nakşbendî meşâyih ile ulema arasında bir farkın kalmadığı görünmektedir.

Devletin beş vakit namazın cemaatle kılınması, İslâm çocukları için mektepler açılması, cami ve mescid vakıflarının yok olmasına meydan verilmemesi hakkında emirler yayınladığı bir dönemde⁶⁸⁸ Nakşbendî-Halidî tarikatının bu hassasiyeti uzun vadede söz konusu tarikat ile devlet arasındaki ilişkilerin genel karakterini belirlemiştir.⁶⁸⁹ Bu durumu Nakşbendî çevrelerce kurulan medrese, camiler ve bu yerlerin kurulması ve masraflarının karşılanması hususlarında devlet ve tarikat arasındaki ilişkilerden anlamak mümkündür. Dara Karyesi'nde Şeyh Mehmed Said Efendi, Mardin'de babası Şeyh Mehmed Efendi'nin tekke ve medreseleri,⁶⁹⁰ Nakşbendî tarikatından ve ulemadan Dağistanlı Mir Hasan Efendi'nin Amasya'da inşa ettirdiği cami ve medrese,⁶⁹¹ Süleymaniye sancağı Gülanber Kazası dâhilinde Toyla, Biyare ve Tecvibe nam mahallerde iki adet dergâh ve iki medrese,⁶⁹² Diyarbakır'da Rumiyye Şeyhi Seyid Şeyh Mahmud Nakşbendî Efendi'nin cami ve medresesi,⁶⁹³ Ermenak kasabasında Nakşbendî şeyhlerinden Hadimi

⁶⁸⁸ 9 N 1229/25 Ağustos 1814 tarihli bir belgede beş vakit namazın cemaatle kılınması, İslâm çocukları için mektepler açılması, cami ve mescid vakıflarının yok olmasına meydan verilmemesi hakkındaki emrin alındığı belirtilmektedir (BOA. C. MF. Nr. 67/3319).

⁶⁸⁹ Sanki bu emrin gereğini yerine getiren Nakşbendî çevreler ise mekteb inşa etmektedir, Eyüb'de Mirahur Mehmed Ağa'nın bina eylediği Baba Haydar Nakşbendî Mektebi'ne müteveli tayini (BOA. C. MF. Nr. 53/2641, 15 B 1249/ 28 Kasım 1833).

⁶⁹⁰ Söz konusu tekke ve medreselere münasip miktar tahsisat itası ya da hayır sahiplerinin hediye ettiği ağnamın bir kısmının vergiden muaf tutulması istenmektedir (BOA. BEO. Nr. 1631/122278, 23 Za1318/ 14 Mart 1901).

⁶⁹¹ Nakşbendî tarikatından ve ulemadan Dağistanlı Mir Hasan Efendi'nin Amasya'da inşa ettirdiği cami ve medresenin varidatının kesildiği, buraların harap olmaktan kurtarılması için hatip, imam ve hademe maaşı olarak muayyen bir paranın tahsis edilmesi istenmektedir (BOA. Y. EE. Nr. 81/36, 10 S 1316/ 30 Haziran 1898).

⁶⁹² Süleymaniye sancağı mülhakatından Gülanber kazası dâhilinde ve hudud-ı İraniye'de vaki Toyla, Biyare ve Tecvibe nam mahallerde Tarikat-ı Aliyye-i Nakşbendiyye'ye mahsus iki bab dergâh ve iki medreseye taamiye tahsis edildiği görülmektedir (BOA. BEO. Nr. 447/33520, 29 M 1312/ 2 Ağustos 1894).

⁶⁹³ Diyarbakır'da Rumiyye Şeyhi Seyid Şeyh Mahmud Nakşbendî Efendi'nin cami ve medresesi ve vakıf karyeler nezaretinin tevcihi hakkında bilgi verilmektedir bk. (BOA. C..MF. Nr. 109/ 5410, 29 Ra 1188/ 9 Haziran 1774); Sivas'ta Turhal kasabasında Mustafa Efendi'nin yaptırdığı cami ve Nakşbendî Zaviyesi'ne imam ve müezzin tayini hakkında bilgi verilmektedir bk. (BOA. C. EV. Nr. 134/6698, 3 C 1195/ 27 Mayıs 1881).

Seyyid Hasan Efendi Medresesi,⁶⁹⁴ Şam'da vaki olup pederi Şeyh Murad Efendi'nin vakfı olan Nakşbendî Medresesi,⁶⁹⁵ Erbil'de vaki Han-gâh-ı Hâlidîyye adlı tekke ve camii,⁶⁹⁶ Başkaleli el-Hac Şeyh Abdülkerim Efendi'nin Van'da bulunan medresesi⁶⁹⁷ gibi Nakşbendî tekkeleriyle özdeşleşmiş çok sayıda tekke, medrese ve caminin olduğu görülmektedir. Hatta devletin medrese fonsiyonlarını yerine getirmeleri hususunda Nakşbendî meşâyihine güvenerek miri araziden yer satmak suretiyle bir Nakşbendî şeyhine tekke ve medrese kurduğu görülmektedir.⁶⁹⁸ Yine devletin Nakşbendî şeyhleri tarafından kurulan medreselerin giderlerinin karşılanması noktasında oldukça hassas davranışları anlaşılmaktadır.⁶⁹⁹

Bütün bunlardan başka devletin kendi uhdesinde bulunan ve daha çok ulema sınıfından atamalar yaptığı medreselere Nakşbendî meşâyihinden atamalar yapmak hususunda hiç çekinmediği anlaşılmaktadır. Elmalı kasabasında Haydar Baba Mahallesi civarında bulunan medresede ders verip irşadla meşgul olan Nakşbendî-i Halidî şeyhlerinden Hacı Hüseyin Hüsnü Efendi'ye medrese müderrisliğinin tevcih edilmesinin talep edildiği görülmektedir (HR. MKT. 193/40, 12 L 1273/ 5 Haziran 1857). Yalvaç Kazası Sofular Medresesi müderrisinin Nakşbendî tarikatı Şeyhi Hasan Efendi olduğu,⁷⁰⁰ Medine'de Hoca Rahmetullah Özbeki'nin Özbek fukarasına meşruta medrese müderrisliğinin, Nakşbendî tarikinden Buharalı Mehmed Şemseddin Özbeki oğluna tevcih edildiği

⁶⁹⁴ Ermenek kasabasında Nakşbendî şeyhlerinden Hadimi Seyyid Hasan Efendi Medresesi müderrisliğinin tevcihi hakkında bk. (BOA. C. MF. Nr. 62/3077, 29 Ra 1215/ 20 Ağustos 1800).

⁶⁹⁵ Şam'da vaki olup pederi Şeyh Murad Efendi'nin vakfı olan Medrese-i Nakşbendîyye müderrisi Mehmed Efendi'nin müceddeden rüesa-yı azası hakkında yazdığı tahşiyeli istida için bk. (BOA. İE.EV. Nr. 37/4229, 24 S 1111/ 21 Ağustos 1699).

⁶⁹⁶ Erbil'de vaki Han-gâh-ı Hâlidîyye namıyla maruf tekke ve caminin harab olan mahallerinin tamiri ve Post-nişîni Şeyh Abdurrahman Efendi'ye münasib miktar maaş tahsisi hususunda bk. (BOA. BEO. Nr. 515/ 38551, 14 Ca 1312/ 13 Kasım 1894).

⁶⁹⁷ Meşâyih-i Nakşbendîyye'den Başkaleli el-Hac Şeyh Abdülkerim Efendi'nin Van'da bulunan medresesi maaşı olan dört yüz kuruşun bin kuruşa çıkarılması hususunda bk. (BOA. BEO. Nr. 1286/96387, 15 Za 1316/ 27 Mart 1899).

⁶⁹⁸ Hâlidîyye Tarikatı Şeyhi Süleymaniye'de Osman Efendi'nin tekke ve medresesi için satın alınacak arazi ile Irak'da bazı miri arazinin satışı talep edilmektedir bk. (BOA. Y.A.RES. Nr. 47/17, 9 Ş 1306/ 20 Nisan 1889).

⁶⁹⁹ Süleymaniye'de Tarikat-ı Aliyye-i Hâlidîyye meşâyihinden Osman Efendi'nin, medresesinin vazife ve muayyenatı için Emlak-ı Hümâyûn'a ait olmayan iki boş arazinin münasip taksitle kendisine tevizi için bk. (BOA. MV. Nr. 41/22, 14 B 1306/ 16 Mart 1889).

⁷⁰⁰ Yalvaç Kazası Sofular Medresesi Müderrisi ve Nakşbendî Tarikatı Şeyhi Hasan Efendi'ye maaş tahsisinden bahseden belge için bk. (BOA. A. MKT. NZD. Nr. 160/52, 16 Z 1271/ 30 Ağustos 1855).

görülmektedir (BOA. C. MF. 50/2490, 6 Ca 1213).⁷⁰¹ Yine Zor'da iane-i ahali ile inşasına teşebbüs olunan medresenin müderrisliğine ehil olan Şeyh Mehmed Nakşbendî Efendi'nin tayin edildiği,⁷⁰² Adana'da Tüccarlar mahallesi mescidinin münhal imamlığına Nakşbendî şeyhlerinden İbrahim Reşid Efendi'nin layık görüldüğü kaydedilmiştir.⁷⁰³ Devletin Nakşbendî çevrelere karşı duyduğu bu güvenin tarihsel zeminine işaret eden belgeler de vardır. Zira Nakşbendî dervişlerin ve şeyhlerin bizzat ilim öğrenmek için medreselere kabul edilmeleri hususunda, yetkili mercilere başvurdukları görülmektedir.⁷⁰⁴

İşte, önce Osmanlı resmî ideolojisinin hâkim rengi, sonra da öngörülen ortak paydalar etrafında birlik ve bütünlüğü sağlanmış bir Osmanlı toplumunun, dini anlamda lokomotif olan Sünnî İslâm'ın yayılması ve etkin kılınması noktasında Nakşbendî çevrelerin üstlendikleri bu büyük rol, onlar ile Osmanlı Devleti'ni aynı kader çizgisinde buluşturmuştur. Devlet ile olan ilişkilerini görüldüğü üzere diğer tarikatlarla oranla daha sıkı bir hale getirmiştir. Şüphesiz diğer Sünnî tarikatlarda da medrese, camii gibi resmi İslâm'ın ideolojik yansıması olan kurumlara rastlanmaktadır. Mesela N. Clayer ve A. Popovic'in belirttiklerine göre Halveti tekkeleri özellikle Camaliyye, Sünbülüyye, Şemsiyye, Şemsiyye-Sivasiyye kollarına bağlı kuruluşlar çoğunlukla cami ve külliyele bağlı idiler (Popovic, 2005: 251). Ancak bütün Sünnî tarikat çevreleri dikkate alındığında ve arşiv kayıtlarından anlaşıldığı kadarıyla bu durum Nakşbendî çevrelerle kıyasla-

⁷⁰¹ İskilib Caca Bey Medresesi müderrisi ve Mutasarrıflığını Nakşbendî Meşâyihinden Hacı Mehmed Emin Efendi'nin yaptığı görülmektedir bk. (BOA. A. MKT. DV. Nr. 219/3, 27 Ş 1278/ 28 Şubat 1862); Antalya'nın Elmalı kazasında bulunan bir medresenin müderrisliğinin Nakşbendî Halidî meşâyihinden Hüseyin Hüsnü Efendi'nin uhdesine verildiği anlaşılmaktadır bk. (BOA. HR. MKT. 205/69, 17 M 1274/ 7 Eylül 1857).

⁷⁰² Zor'da iane-i ahali ile inşasına teşebbüs olunan medresenin müderrisliğine ehil olduğu halde Şeyh Mehmed Nakşbendî Efendi'nin tayini için bk. (BOA. BEO. Nr. 744/55764, 29 Ş 1313/ 14 Şubat 1896); Benzer bir Nakşbendî Şeyhinin müderris olarak atanması için bk. (BOA. C..MF. Nr. 55/2718, 29 C 1237/ 23 Mart 1822).

⁷⁰³ Adana'da Tüccarlar Mahallesi mescidinin münhal imamlığına Nakşbendî şeyhlerinden İbrahim Reşid Efendi'nin layık olduğu ve Çorlulu Ali Paşa Medresesi sakinlerinden İbrahimoğlu Abdullah Efendi'nin şahadetiyle tevcihi yapıldığı kaydedilmiştir bk. (BOA. C..MF. Nr. 170/8454, 4 Ca 1253/ 6 Ağustos 1837).

⁷⁰⁴ Dersaadet'e gelerek ulum neşri ile meşgul bulunduğu bahisle tekke veya medreselerden birinde ikamet ettirilmesi istidasını havi Tarikat-ı Aliye-i Nakşbendiyye meşâyihinden Mehmed Şakir Efendi tarafından verilen arzuhal kaydı için bk. (BOA. BEO. Nr. 1870/140206, 15 Ra 1320/ 22 Haziran 1902).

namayacak kadar güdük kalmıştır.⁷⁰⁵

Devletin politikaları ve ideolojisiyle örtüşen tarikat çevrelerinin devlet tarafından memnuniyetle karşılandıkları hatta teşvik edilerek diğer meşâyih için örnek olsun diye ödüllendirildikleri görülmektedir. Zira bu hususa dair bir hadisede Mekteb-i Mülkiyye-i Şahane’de tahsilini tamamlayan böylece modernizasyon projesine alenen desteğini sunan ve toplum gözünde reformları meşrulaştıran Mehmed Ziyaeddin Efendi ve onun gibi olanlara gümüş Liyakat Madalyası verilmiştir (BOA. İ. TAL. 154/1316, 28 C 1316/14 Ekim 1898). Aslında devletin bu hareketi, meşâyih tekkenin kendine has seyr ü sülûkundan başka modern kurumlardan eğitim alınmak suretiyle ancak liyakatlı kabul edilecekleri yolunda gönderdiği önemli bir mesaj olmalıdır. Bu açıdan bakıldığında da Başta Nakşbendîler olmak üzere bu tür bir yol takip eden Sünnî tarikatların hem devlet hem de toplum nezdinde popülaritelerinin arttığı görülmektedir.

Nakşbendiyye’nin modern ve kapitalist eğilimlerinin Osmanlı Devlet mantalitesi ile büyük oranda örtüşmesinden başka Nakşbendî çevrelerin devletin karşılaştığı birtakım siyasi, askerî ve toplumsal problemlerin çözümündeki katkıları da devlet-tarikat ilişkilerinin gelişmesinde etkili olmuş görünmektedir. III. Selim’in reform hareketine katılan Nakşbendîler,⁷⁰⁶ yeniçeriler ve tutucu dinî çevreler bu reform hareketine son verince

⁷⁰⁵ Kudüs’de Kadiriye Medresesi için bk. (BOA. C. MF. Nr. 116/5778, 21 Za 1137/ 1 Ağustos 1725); Balıkesir’de İlyas Paşa’nın bina ettiği Mevlevihane Medresesi Müderrisliği’nin tevcihi için bk. (BOA. C. MF.. Nr. 103/5113, 29 Za 1255/ 3 Şubat 1840); İmam-ı Azam Medresesi Müderrisi Ahmed Efendi’nin “mevleviyet” pâyesi tevcihi talebi hakkında bk. (BOA. A. MKT. NZD. Nr. 193/41, 7 M 1273/ 7 Eylül 1856); Kerküklü Şeyh Abdülbaki el-Kadirî’nin, Kerkük’te yaptırdığı câmî, medrese ve tekke hakkında bk. (BOA. Y..PRK.AZ. Nr. 12/10, 29 Z 1304/ 18 Eylül 1887); Dohok kasabasında kain Kadiriye Tekke ve Medresesi’nin Şeyhi Seyyid Nur Mehmed Efendi hakkında bk. (BOA. BEO. Nr. 386/28885, 10 L 1311/ 16 Nisan 1894); Haleb’deki Halvetiye Medresesi hakkında bk. (BOA. İ..EV.. Nr. 17/1315, 23 S 1315/ 24 Temmuz 1897); Kadiriye meşâyihinden olub Haleb’in Osmaniye Medresesi’nde tedris-i ulum eden İsa Efendi hakkında bk. (BOA. BEO. Nr. 2881/216016, 7 C 1324/ 29 Temmuz 1906); Bu misalleri her ne kadar çoğaltabilsek de Nakşbendî çevrelere erişmek hem sayısal bakımdan hem de mantalitelerin uyumluluğu bakımından pek mümkün gözükmemektedir.

⁷⁰⁶ Yaşanan bu süreç Mevlevileri de hem ideolojik olarak resmî İslâm’la daha uyumlu hale getirmiş hem de bazılarını doğrudan modernleşme çalışmalarının destekçisi haline sokmuştur. İslahat çabalarındaki konumu ve siyasi ilişkileri ile tarikat içindeki fonksiyonerliği açısından Yenikapı ve Galata Mevlevihaneleri dikkat çekicidir. “Konya Mevlânâ Dergâhı post-nişîni Sıtkı Dede, Galata Mevlevihânesi’nde Ahmed Celeleddin Dede, Yenikapı Mevlevihânesi’nde Osman Selahaddin Dede, ölümünden sonra büyük oğlu Mehmed Celeleddin Dede, onun vefatıyla da şeyh Abdülbaki Efendi bu sırada yaşamış Mevleviliğin önemli şahsiyetleridir.” (Özer, 2007: 50); “Yenikapı Mevlevihanesi Şeyhi Abdülbaki Dede’nin eğitim ve öğretim hayatı bize ilim-tasavvuf ve modern eğitim unsurlarının birlikte nasıl götürülmüş olduğunu göstermektedir. Dört yaşında dedesi Mesnevîhan Şeyh Osman Salahaddin’dan besleme çekerek tahsile başlayan Abdülbâkî Efendi, evvela Mevlevihane civarındaki Kurra-

bundan çok etkilenerek payitahttan ayrılarak birçoğu küçük kasabalara dağılmışlardır. Bununla birlikte, diğer Nakşbendîlerden biri olan Pertev Efendi, 1826'da yeniçeri ocağını ve onunla güçlü bağları bulunan Bektaşîliği lağveden fermanı kaleme almayı başarmıştır.⁷⁰⁷ Başka bir deyişle bir yanda çoğu Nakşbendî Müceddidî tarikatının üyeleri olan devlet erkânı ve ulemanın temsil ettiği üst sınıf, öte yanda yeniçerilerle iş birliği içinde olan Bektaşîler arasında sosyopolitik bir çatışma yaşanmış (Ebu-Manneh, 20005: 288) ve ilk başta Nakş-bendiler kaybetmişlerdir.

II. Mahmut döneminde ise sultan nezdinde nüfûz sahibi olmalarına yetecek kadar 1821 Yunan İsyanı'nda etkili olmuşlardır. İsyân patlak verdiğinde yönetim "Kâfirlere karşı Müslümanların birleşmeleri, Allah'ın kitabını yüceltmek ve İslâmî gayret için kalplerini birleştirmeleri çağrısında bulunmuş, bu tür çağrılar Hâlidî halifelerinin çağrularıyla birleşince İstanbul'da dinî duyguları güçlendirmiş olmalıdır." (Kılıç, 2006:106).⁷⁰⁸ Zira yeniçerilerin askerî açıdan yetersizliğinin belirginleştiği bu isyanda, toplumu bir arada tutmak için dini inanca vurgu yaparak, cihat politikasında sultana destek olmuşlardır (Haksever, 2009: 45; Ebu-Manneh, 1984: 22-23, 31). Nakşbendîlerin devletin ön gördüğü siyasi ve politik hedeflerin önünde en büyük engel olarak gördüğü yeniçeri ve Bektaşîliğin tasfiyesinde ve Bektaşîliğin Sünnîliğe dönüştürülmesinde de

hane'de Muallim Musa Dede'den Kur'an ve tecvid dersi almış, ardından Molla Gür'ani semtindeki Dârüttahsîl adlı özel bir okula gitmiş daha sonrada (M. 1896-1897)'de Davutpaşa Rüşdiyesi'ni bitirmiştir. Abdülbâkî Efendi bundan sonra devletin tanınmış âlimlerinden dersler alarak kendini yetiştirmiştir. Bu bağlamda babasından Mesnevî; Demircili Ahmed Fuad Efendi'den sarf, nahiv, mantık; Bayezid Devlet kütüphanesi hafız-ı kütübü İsmail Saib (Sencer) Efendi'den maânî, kelâm, akaid, Sahih-i Buharî ve Şifâ-i Şerif, Mesnevihan Esad Dede'den Farsça, Sütlüce Sa'dî Dergâhî şeyhi ve meclisi meşâyih reisi Elif Efendi'den tasavvuf ve Mesnevî dersleri olarak sonunda Mesnevî (19069 ve ilmiyye (1908) icazetnameleri almıştır. Bütün bu süreç Abdülbâkî Dede'nin pozitif ilimler, Şer'i ve Tasavvufi ilimlerin hepsinde çok iyi bir eğitim sürecinden geçtiğini göstermektedir. Şeyhin eğitilme biçimi tarikatın yenilikçi yönünü oartaya koyduğu gibi geleneksel yapıya olan bağlılığında ortaya koymaktadır. Zira Abdülbâkî Dede daha küçük yaşta sikke giyip semâ çıkarmış çile çekmiş Mevlevî adabına göre bir şeyh namzeti olarak yetiştirilmiştir" (Erdoğan, 2003: 36).

⁷⁰⁷ "Hatta Yeniçeri Ocağının kaldırılması sırasında Saray Meydanında toplanan büyük kalabalığı Sultan ve devlet arkasında toplanmasında da yine Halidî-Müceddidi şeyhlerinin koyu Sünnî idealler içeren vaazları etkili olmuştu. Bu sūfi şeyhleri İstanbul nüfusunun büyük bir bölümünü arkalarından sürüklenme ve onları belli bir amaç için bir araya getrip cemaat dayanışması için teşvik etme başarısını göstermişlerdir" (Ebu Manneh, 2005: 291).

⁷⁰⁸ "Ebu-Manneh, 1820'li yıllarda Hâlidî şeyhlerin İstanbul'da başarılı olmalarında iki faktöre dikkat çeker. Bunlardan ilki, 1821'deki Yunan isyanı, ikincisi ise Şeyh Hâlid'in halifelerinin henüz devlet veya Osmanlı ileri gelenlerinin maddi desteklerine ihtiyaç duymamalarıdır. Henüz tekkeleri ve vakıfları için endişelenmemeleri, onlara misyonlarına yoğunlaşma ve öğretilerini tam bir özgürlük içinde yayma imkânı vermişti." (Aktaran: Kılıç, 2006:106).

aktif rol almaları devlet ve toplum nezdinde güç ve prestij sağlamalarına zemin hazırlamıştır (Es'ad Efendi, 2005:178-184; Şirvanlı Fatih Efendi, 2001: XXXIV; Lûtfî, 1999: I, 111).

Bunlardan başka Halidîyye kolu ise, özellikle Doğu Anadolu'daki dağınık Kürt aşiretlerinin ıslahı, zapt u rabt altına alınması gibi hususlarda stratejik rol oynamıştır. Devlet, bölgede Kürt aşiretleri ile gayrimüslim teba arasında yaşanan gerginlikleri sonlandırmak, yer yer taşkınlıkları görülen söz konusu aşiretleri otorite altına almak için bölgede derin saygı ve nüfûz sahibi olan Nakşbendî şeyhlerinden yararlanmıştı. Halidî şeyhlerinden aşiretleri vaaz-ı nasihatleriyle ıslah etmeleri ve sisteme uyumlu hale getirmeleri istenmiştir. Mesela Tarîk-i Nakşbendî-i Halîdî meşâyihinden Muşlu Şeyh Hacı Yusuf Efendi *“İkrar ve aşâyirin muvâzâ-ı dîniyye vetelkînât-ı şer’iyye ile hükûmetimize”* bağlılıklarını güçlendirmek, *“Anâsır-ı gayr-ı müslim”* ile iyi geçinmelerini sağlamak gibi görevlerle Hıns ve Pasinler havâlisine gönderilmesine ve şeyhin yol masrafları içinde kendisine 15 lira verilmesine karar verilmiştir. Çok mühim bir belge olduğu şifreli bir kayıt olmasından anlaşılan söz konusu belgede ayrıca *“Şu aralık Kürdistan’da bu gibi sallâ-ı ulema ve meşâyihin”* bulunmasının önemine vurgu yapılması devletin bölgede Kürt aşiretler ile yaşadığı problemlerde Nakşbendî Meşâyihinden bir hayli faydalandığını göstermektedir.⁷⁰⁹

Son olarak, Aşçı Dede de Nakşbendî-Halidî Şeyhi Fehmi Efendi'den askerle beraber her bir muharebede hâzır bulundular diye bahsetmekte (93 Harbi) hattâ Bâbîâlide toplanan meclise de davet edilen Fehmi Efendi bu toplantıda: *“Namus ve istiklâlimizin uğrunda Rusların teklifini reddetmeliyiz.”* demiştir. Ardından Kulelideki Mekteb-i İda-diye giderek talebeye güzel bir nutuk söylemiş, çocukları çalışmaya ve gayrete teşvik

⁷⁰⁹ 9/B/1331 tarihli söz konusu belgede şöyle denilmektedir: “Bâb-ı Âli Dâhiliye Nezâreti, Erzurum vilâyetinden vârid olan şifredir: İkrar ve aşâyirin muvâzâ-ı dîniyye vetelkînât-ı şer’iyye ile hükûmetimize bir ? daha te’yid-i merbûtiyyet ve anâsır-ı gayr-ı müslim ile hüsn olunan ve ma’şeretleri lüzûmuna göre bu vazîfeyi ifâ eylemek üzere Tarîk-i Nakşbendî-i Halîdî meşâyihinden olub zühd ve nekdâs cihetiyle aşâyir nezdinde hâiz-i hürmet ve itibâr bulunduğu anlaşılan Muşlu Şeyh Hacı Yusuf Efendi'nin Hıns ve Pasinler havâlisine gönderilmesi bi-l-tensîb mesârif-i seferiyyesine medâr olmak üzere tahsîsin mestûre tertîbinden kendisine on beş lira verilerek azam kıldı. Şu aralık Kürdistan’da bu gibi sallâ-ı ulema ve meşâyihin o yolda bulunmaları pek büyük muhsenâtı müstelzim olacağı fikir ve mütâlâsında bulunduğum ma’rufumdur.” (BOA. DH. SYS Nr. 23/12, Lef 2, (Rumi) 30 Mayıs 1329/12 Haziran 1913).

etmiştir.⁷¹⁰ Bütün bu tarihi hadiseler devlet ile Nakşbendî çevrelerin hem itidalli olmak kaydıyla reformasyon hem Sünnîlik dönüşümü hem de cihad ile ülke topraklarının korunması hususlarında örtüşürüklerini açıkça göstermektedir.

3.4.2. Nakşbendîlik Bağlamında Devlet-Tarikat Çatışması

Bahsedilen bütün bu olumlu gelişmelere rağmen Osmanlı-Halidîyye ilişkilerinde ciddi olumsuzluklar da yaşanmıştır. II. Mahmut neden Sünnîliğinden şüphe duyulmama-
cak Hâlidîliği cezalandırma gereği duymuştur? Tarzında spesifikleştirilmiş bir soru, söz konusu tarikatlar olunca olayın genel çerçevesinin görülmesini engellemekte sanki devlet diğer Sünnî tarikatlarla iyi ilişkiler tesis ederken özellikle bu tarikat ile farklı bir ilişki kurma biçimine gitmiş gibi yorumlara kapı aralamaktadır. Oysaki daha geniş bir açıdan olaya yaklaşıldığında meselenin bütün tarikat çevrelerini kapsayan bir ideoloji ve otorite meselesi olduğu hemen anlaşılacaktır. Buna bağlı olarak bize göre, Devlet-Halidîyye çatışmasına yol açan problemlerden birisi tarikatın örgütlenme biçiminden kaynaklı olup yapısal, diğeri ise tarikatın dini ve tasavvufi algısından kaynaklı olup inançsal ve zihinsel temellidir.

Halidîlik'in diğer tarikatlardan farklı olarak ortaya koyduğu yapısal özellikleri Osmanlı sultanı, bazı devlet erkânı ve diğer tarikat meşâyihî kafasında ciddi problemlere yol açmış olduğu gözlemlenmektedir. Şeyh Halid'in temel amaçlarından birisi, kendisinin idrak ettiği ancak çevresindeki Müslüman kesimlerde görmediği değişen zamanın şartlarına göre Sünnî- cemaatte bir uyanma ve canlanma sağlamaktı. Fakat bu amaç tarikat, Kürtler arasında bölgesel ve aşiretlere yaslanan grupsal bir hareket olarak dar kalıplar arasına sıkıştığı sürece başarılmazdı. Bu gayeye ancak toplumun yatay ve dikey bütün katmanlarına ulaşılacak yani "Pan-Osmanlı" hareketi haline gelmek suretiyle ulaşılabilirdi. Şu halde Bağdat'tan ayrılmak, saltanata ve siyasete olan yaklaşımın niteliklerini belirlemek gerekiyordu (Ebu-Manneh, 2005: 286). Burada Ebu-Manneh'in de işaret ettiği gibi Mevlânâ Halid bu büyük amaçlara ulaşmak için ne yerel aşiret güçlerine ne de merkezî hükümete yaslanmak niyetinde değildi çünkü Hindistan'dan döndüğü ve Şam'a göç ettiği süre içerisinde söz konusu çevrelerle irtibat kurduğuna dair hiçbir tarihi

⁷¹⁰ Hikâyenin tamamı için bk. (Aşçı Dede, t.y.: 75).

kayıt yoktur (Ebu-Manneh, 2005: 286). Bütün bu veriler bizi Halid'in elitlerle değil tarikat çevresine toplanan çevresel büyük kitleler yoluyla bir değişim, dönüşüm yaratmak istediğini göstermektedir ki Osmanlı sultanı ile Halidîlerin karşı karşıya gelmesindeki önemli unsurlardan birisi bu olmalıdır. Halid ve halifeleri etraflarına kısa sürede toplanan ve resmî makamların gözünden uzak duran kitleler nedeniyle şüpheyile karşılanmışlar ve potansiyel bir isyan tehdidi olarak algılanmışlardır.

Nakşbendî Halidîler, XIX. yüzyılın ikinci yarısında son derece zihinsel alt yapısı sağlam, aktivist ve milliyetçi bir güç olarak Osmanlı İmparatorluğu'nda sivrilirken bu arada ihtiyaçları olan sosyal ve toplumsal zemini Rusya'dan göç eden Müslümanlar sayesinde buldular. Böylece tarikat hızla şehirli, elitist kimliğine kırsal kesimin hassasiyetlerini de ekleyerek halkçı bir karakter kazandırmış oldu.⁷¹¹ Kafkas göçmenleri de Nakşbendî öğretilerinin, yaşatılmasında ve yaygınlaştırılmasında önemli bir rol oynamışlardır. Nakşbendiyye'nin böylece giderek hinterlentına kırsal kesimleri de eklemesi ile kitlesel bir güce dönüşmesi merkezi hükümette kaygı ve telaşa neden olmuştur (Karpat, 2010: 203). Orta Anadolu'da Sivrihisar'da konuşlanan Şeyh Ahmed Dağıstanlı'nın üç yıl gibi kısa bir sürede bölgede önce "*Otuz bine karîb mürîdânı olduğu*" belirtilmiş bunun üzerine şeyhin durumu araştırılmış "*Üç seneden beri Sivrihisar'da olub bu müddet zarfında orada ve civarda peydâ ettiği mürîdler iki üç bin*" (BOA. DH. MKT.1380-37, 26 S 1304/ 24 Kasım 1886) civarında müridi olduğu tespit edilmiştir. Bu durum merkezi hükümete tarikatın örgütlenme ve yayılma biçiminin diğer tarikatlardan farklı olduğunu böylesi bir gücün kırsal alanlarda gözetim ve denetimden uzak olmasının tehlikeli olacağı yolunda derin kaygı ve endişe sevk etmiştir. İleride daha ayrıntılı izah edileceği üzere hükümet aleyhtarı faaliyette bulunduğu dair yapılan suçlama, birçok mahalli komite ve hâkim tarafından yürütülen geniş tahkikate rağmen ispat edilememiş olan şeyh bütün bunlara rağmen Şam, Bursa, Trablusgarp⁷¹² oradan oraya sürgün edilmekten kurtulamamıştır.

⁷¹¹ "Nitekim 1856-1914 arasında Rusya'dan, Balkanlardan ve Kafkaslardan göç ederek Osmanlı İmparatorluğu'na yerleşen toplam 5 ila 7 milyon göçmen arasında, Kafkaslar'ın büyük bir kısmı Halidî-Nakşbendî öğretilerinin etkisi altında kalmış olan Şeyh Hamza ve Şeyh Şamil'in müridleriydi." (Karpat, 2010: 201).

⁷¹² Şeyhin Şam, Bursa ve Trablusgarp sürgünleri için bk. (BOA. DH. MKT. Nr. 1422/52, 29 Ş 1304/23 Mayıs 1887; BOA. Y. PRK UM. Nr. 16/76, 19 Ş 1307/ 10 Nisan 1890; BOA. DH. MKT. Nr. 563/58, 15 Ca 1320/ 20 Ağustos 1902).

Halidîleri problemlî kılan diğerk yapısal bir sorun ise devlete mesafeli duruşlarıydı. Yukarıda da belirtildiğı halde devletten maaş almak, devlet kapısından birtakım taleplerde bulunmak Halidîliğin öngörmediğı bir davranıştı. Nitekim Mevlânâ Halid, “Halifelerine, İstanbul’da irşad görevine gideceklerle devlet erkânının, yanına gidip gelmemeleri, onlarla oturup kalkmamaları, devlet kapısından uzak durmaları, her türlü yardım vs. kabul etmemeleri yolunda telkinlerde bulunmaktaydı.” (Memiş, 2014: 61; Kılıç, 2006: 107). Oysaki devletleşme dönemi dediğimiz süreçle birlikte devlet tarikatları yarı resmî birer kurumu gibi sisteme entegre etmeye çalışmış; sürekli devletten tekkeye, tekkeden devlet kademelerine bir sirkülasyonu sağlayarak hem bu kurumları böylece denetlemiş hem de onların devletle sosyo-ekonomik ve sosyo-kültürel bağlar kurarak sistem içerisinde kalmalarını sağlamış, olası isyanlarının önüne geçmişti. Anlaşılan o ki Halidîler, devlete bu imkânı vermemişler, oto kontrolden uzak kalmayı yeğlemişlerdi. Hatta o halife ve müridlerine “*Dünyevî işler konusunda kanaat ehli olmalarını, devlet büyüklerinin gösterişli hayatına benzer yaşamaktan kaçınmalarını*” salık vererek (Memiş, 2014: 62; Kılıç, 2006: 107) söz konusu çevreleri onların gözünde dinen mahkûm etmekteydi.

Mevlânâ Halid’in “*Camîu’t-turuk*” olması ve tarikatın kapılarını bütün tarikat çevrelerine açması ve bunu propaganda etmesi de tarikatlar arası bir problem olarak belirmiş olmalıdır. Her ne kadar müridlerin farklı tarikatlara intisabiyeti her zaman söz konusu olmuşsa da burada olan şey daha kitlesel bir hadisedi. Mesela tarikatlar arasında oturmuş bazı adetlerin Halidîler tarafından yadsınması başlıca problemlerden birisiydi. Zira “Onlar tevbe ve inahе parası adıyla hiçbir bağış kabul etmiyor, devletten maaş ve yardım almıyorlardı.” (Memiş, 2014: 61). “*Nakşbendiyye tarikatından, Kadiriye derişlerine nisbetle biraz sofî mizaç olurlar.*” (Aşçı Dede, t.y.: 59) diyen Aşçı Dede, başka sebepleri de olmakla birlikte sanki bu durumu izah etmeye çalışmıştır. Nihayetinde onun bu ifadesinde olduğu gibi söz konusu davranışları, onları daha dindar ve daha popüler yaparken; diğerklerinin ise muhtemelen eleştirilmesine yol açmış olmalıdır. Nitekim Vassaf Efendi, bu yolda yetişen ve Hâlidî namını alan bazı kimseler “*Dünya da yegâne tarik, Tarik-ı Hâlidî’dir, onun gayrısı batıldır nazarıyla sâir ehli tarîka yan bakmaları arada bir bürudet hissi ilkâ eylemiştir. Neşe-i tevhîde müstağrak olanlardan o gibi hâlaât-ı gayrî marazıyye zuhura gelmez*” (Vassaf, Sefîne-i Evliya, 2006 II, s. 305) diyerek, onların diğerk tarikatlar nezdinde yarattığı rahatsızlığa dikkat çekmiştir. Diğerk

taraftan mesela Kadirîlerin örgütsel yapılanmasında halifeler genellikle şeyhlik mertebesini elde edemezken, Nakşbendî halifelerinin ise tarihtin yapısı gereği şeyhlerinin izniyle şeyhliğe yükselebilmeleri (Buruinessen, 2013: 364), hızlı örgütlenme ve yaygınlık kazanmalarına, zaman zaman da halifelerin şeyhlerin güdümü ve kontrolünden çıkmasına neden olmuştur. Mesela Barzanlı I. Abdülislam şeyhin onayı olmaksızın kendisini şeyh ilan etmiştir (Lûtfî, 1999: I, 210-211; Buruinessen, 2013: 364). Bu yapısal durum da zaman zaman devletle Nakşbendî Halidîleri karşı karşıya getirmiştir.

Bir başka yapısal problem ise gizlilik, gizemlilik meselesiydi. Halid-i Bağdadi'nin İstanbul'da görevlendirdiği ilk halifesi Muhammed Salih'in "*Hatmi Hâcegân zikrinin icrası sırasında mescidin kapılarını kapattığı, namaz sonrasında mescide girmek isteyenlere izin vermediği ve tarikata mensup olmayanları aralarına almadığı*" gibi sebeplerle eleştirilmiş; yerine Halid-i Bağdadi tarafından, Abdülvehhab es-Sûsi'yi görevlendirmiştir (Haksever, 2009: 43; Kılıç, 2006: 106-107).⁷¹³ Nakşbendî-Halidî çevrelerde yer alan devlet kapısından ve devlet ricalinden uzak durma ile hatm-i hacegân esnasında kapıların kapatılması, dışardan kimsenin içeriye alınmaması hem bağımsız hareket etme hem de tarikatın adab ve erkânı noktasında yaşanabilecek birtakım tepkileri önlemek amacıyla yapılmış olmalıdır.

Son olarak tarikatın özellikle medrese-mektep ve camilerle iç içe olan tekke anlayışı ulema çevrelerinde büyük bir itibar görmesi dolayısıyla çok sayıda âlim, fakih ve medrese talebesinin tarikata muhîb ya da mürid olmalarının da sultan ve devlet ricalinde birtakım endişelere neden olduğu anlaşılmaktadır.⁷¹⁴ Zira Halidîlik, fihhi yönü ve ilmi

⁷¹³ Oysaki merkeziyetçilik çağında devlet, bütün tarikatların ayin ve ritüellerine zaman, mekân kısıtlaması getirmek suretiyle denetleme yoluna gitmekteydi. Mesela, Tekkelerde cehrî zikir ayinlerinin icrasına mahsus olan kudüm, sancak ve mazharın, hacca gidenleri uğurlama veya hacdan dönenleri karşılama gibi bahanelerle de olsa, tekke dışına çıkılarak ayin icra ediliyormuşçasına yakışıksız davranışlardan kaçınılması istenmiştir. "Bazı taşra mahallerde, hacc-ı şerîfe gidip gelenleri teşyi' ve istikballeri zımnında ve sâir bahâne ile tekye-i şerîflerden kudüm, mazhar ve sancak ihraç ile esvâk ve pazarda icrası, tekâyâ-yı şerîfeye mahsus olan ayîn-i şerîfe icrâ olunmak misillü nâ-sezâ hürmetsizlikler'in külliyyen men olunması emrolunmuştur. Diğer taraftan bazı kişilerin, "zıkr-i cehrî" icra eden tekkelerde, namaz kılmadığı, evrâd ve tevhîd zikrine iştirak etmediği halde, "devran zikri" halkasına dâhil oldukları belirtilmiştir" (Gündüz, 1989: 201-202; Özer, 2007: 98; BOA, C. EV., Nr. 18014).

⁷¹⁴ Lûtfî Efendi "İstanbul küberâ ve ulemasmdan haylice zevât bunlara intisâb ile giderek aded-i ihvân çoğalmaya başlamış idi. Ve bunların ber-vech-i muharrer Arabistan'da istihsâl ettikleri şöhret ve cem'iyetden başka İstanbul ve Anadolu ve Rumeli taraflarında hulefâ nâmıyla bir haylice âdemleri mecâlis ve mehâfil-i enâmda Tarîk-i Hâlidî usûlünü neşr üe meşgul olmalarının zâhirde mahzûru yok

ön planda tutmasıyla adeta “İlmiye sınıfının tarikati” olarak ortaya çıkmıştı (Memiş, 2014: 59).⁷¹⁵

Halidîlerin devlet tarafından problem olarak algılanan bu yapısal özelliklerinden başka şeriatı algılama biçimlerinde de devlet mantalitesiyle uyuşmayan problemler olduğu anlaşılmaktadır. Mevlânâ Halid, “Dünyayı dinin selameti ve sağlıklı bir şekilde yaşanması için talep etmektedir” (Memiş, 2014: 59). Oysaki sultan ve Osmanlı Devlet erkânı dinî öncelikle dünyevi nizamın ve Devlet-i Âliyye’nin devamlılığı için istemekteydiler. Bilindiği gibi Osmanlı Devleti’nin ideolojisi “Her şey devlet içindir; din de devlet içindir” şeklinde formüle edilirdi ve (Kılıç, 2006: 117) bu ideolojik algıda, Osmanlı padişahı dinin dışında kendisine ayrılan geniş bir hukuki ve siyasi alanı kullanmaktaydı. Oysaki Halid “Kişi hayatının her anını dinin emrettiği şekilde” yaşanmasını (Memiş, 2014: 59), yöneticilerin şeriatı kurma ve hem cemaat hem de devlet işlerinde şeriat hükümlerini geçerli kılmasını, Müslüman olmayanlara da şeriatın hükümlerinin uygulanmasını isteyen İmam-ı Rabbanî’nin görüşlerini savunmaktaydı (Ebu-Manneh, 2005: 276-277). Aslında o dönemde Osmanlı hükümeti de benzer dini ve kültürel söylem geliştirmekte Nakşbendîlerin “*tashih el-itikad*” (Ebu-Manneh, 2005: 277) öğütlerine “*İtikadın tashihi ve ehl-i sünnet inancına riayet edilmesini*” salık vererek iştirak etmekteydi. Ancak sorun Osmanlı resmî ideolojisinin Halid’in hele hele onun uçlarda gezen bazı halife ve müridlerinin anladığı kadar keskin çizgilerinin olmamasıydı. Kanaatimize göre temel problem, söz konusu tarikatın, imparatorluk reflekslerini anlamaktan uzak olması ile devletin, çağı diğer tarikatlara oranla daha iyi okumuş ve güçlü ağlar kurmuş olan Halidîlere karşı geçmişte yaşanan tarikat problemleri nedeniyle tam olarak güvenmemesinden kaynaklanmaktaydı.

Başka bir deyişle tasavvuf tarihinde hiçbir tarikat ekolü Sirhindî ve Halid kadar yüksek sesle ve güçlü bir iman ile Sünnî İslâm’ı Müslümanların içerisinde bulunduğu gündelik ve dönemsel sorunların kesin çözümü olarak sunmamıştı. Bu sunuş biçimi si-

ise de sūfiyye sıfatıyla teksîr-i sevâdı i'tiyâd- dan eslâfda zuhûr eden ahvâl mütâlâası mûmâileyhüme pek de meydan verilmemesi lüzûmunu göstermiş olduğundan...” diyerek durumu özetlemektedir. (Lûtfî, 1999: I, 211).

⁷¹⁵ Dönemin ulemasından elit isimlerde bunlar arasındaydı, Şeyhülislâm Mekkizâde Mustafa Âsım, İstanbul kadılığı da yapmış olan Keçecizâde İzzet Molla, Ömer Rasim Efendi, İstanbul ulemasından Ürgibî Ali Efendi gibi bk. (Lûtfî, 1999: I, 211-212; Ebu-Manneh, 2005: 289).

yasi ve ideolojik bir diktadan ziyade, zihinsel bir altyapıyla oldukça rasyonel gerekçelerle ancak olabildiğince tasavvufi bir cila altında yapılmaktaydı. Zira Osmanlıların öteden beri savundukları Sünnîlik, daha çok devletin güdümünde olan ve kendisince dizayn edilen siyasi ve politik hedeflere hizmet ederken; Halidîlerin öngördüğü Sünnîlik ise devleti ve siyaseti dizayn eden bir öncelikteydi.⁷¹⁶ Sultan şeriatı karşı değildi ama kendi özgür iradesinin herhangi bir şekilde sınırlandırılmasını da istemiyordu. “Ayrıca, Osmanlı İmparatorluğu gibi çok dinli/mezhepli bir devlette Müslüman cemaatin birliğini ve dayanışmasını vurgulayan böyle bir hareketin yayılması Müslüman olmayan cemaatlerin yabancılaşmasına yol açabilirdi” (Ebu-Manneh, 2005: 299). Halidîlik içindeki fraksiyonların devlete göre aşırı şeriat hassasiyetleri⁷¹⁷ ile siyasi otoriteyi hatta diğer toplumsal zümreleri sert bir şekilde eleştiren tutumları birlikte değerlendirilmiş ve bütün bunlar devlete, sultanın mutlak hâkimiyetine karşı bir protesto ve ayaklanma hazırlığı olarak algılanmıştır.

Devlet, kendisiyle kapsamlı ve derin görüş ayrılıklarına düşen şeyhler hakkında klasik olarak güttüğü, bu işlere tevessül edenleri meşruiyet dairesinin dışına itme yani devlete ve devletin resmî ideolojisine/Sünnî İslâm’a muhalefet etmekle itham etme politikasını bu dönemde Halidîler de dâhil bütün çevreler için sürdürmüştür. Otoriteye karşı harekete geçen bütün gruplar öteden beri olduğu gibi bu dönemde de belgelerde geçtiği şekliyle “*Akaid-i İslâmiyeye mugâyir*” ya da “*İslâm’a mûgayir*” olmak (BOA. Y. PRK. AZ. Nr. 36/46, 29 Z 1315/ 21 Mayıs 1898). “*Şeriat’a mûgayir*” hareket etmek “*Sünnî akidelere aykırı*” davranmak veyahutta “*Efkâr-ı batıla*” serdetmek şeklinde suçlanmışlar ve cezalandırılmışlardır (BOA. C. ZB. Nr. 11/538, 29 Z 1255/ 4 Mart 1840). Burada paradoksal duran, Sünnîlik ve şeriat hassasiyeti üst düzeyde olan Halidîler’in de yukarıda sıraladığımız yapısal ve zihinsel problemler zuhur edip devlete karşı bir tehdit olarak

⁷¹⁶ Bu hususta özellikle Kuleli Vakası’na katılan Halidî çevrelerin beyanlarından açıkça anlaşılmalıdır. Burada adı geçenlerin Halidîyye’nin tamamının görüşlerini yansıtamayacaklarını yadsımamakla birlikte en azından genel bakış açısını ortaya koymaları bakımından önemlidir. Sorgulama raporlarından anlaşıldığı kadarıyla ittifakı gerçekleştiren üyeler şeriatın icra edilmesi ile birlikte Tanzimat’ın ortadan kaldırılması düşüncesinde müttefiklerdir. Bu ittifakın önde gelenleri arasında başta Süleymaniyeli Nakşbendî-Halidî Şeyh Ahmed, Ferik Hüseyin Daim Paşa, Arnavut Cafer Dem Paşa, Tophane-i Âmire Ruznamçe kâtiplerinden Arif Bey ve Hurşid Bey, Binbaşı Rasim Bey ve Tophane Müftüsü Bekir Bey gelmektedir. Bu kişilerin ortak kanaati; “şeriat uygulanmamakta ve Beytü’l-mal israf edilmektedir” (Varol, 2001 221; BOA. İ.DH 445/1-29437, Lef 72, s. 2a, 3 Ra 1276/30 Eylül 1859).

⁷¹⁷ Vassâf’ın belirttiğine göre Nakşbendî Şeyhi Abdüsselâm Kâdî Hân mevlî’ d, mi’raciyye, mersiyye gibi cemiyetlere, bid’at diye gitmemiştir (Vassâf, 2006: II, 276).

algılandığında yine şeriata aykırılıkla suçlanarak cezalandırılmalarıdır. Bu durum kadim Osmanlı meşruiyet anlayışının değişmediğinin bir göstergesi olduğu kadar aslında Sünni İslam ile resmi İslam arasındaki farklılığı ortaya koyması bakımından da çok önemlidir. Devlet için esas olan Sünniliğin resmi mekanizmalarca tanımlanmış ve kanıtlanmış yorumu olup çevreden gelebilecek diğer yorumlar kabul edilmemiş hatta yer yer birer tehdit olarak algılanmıştır.

Nihayet bu sebeplerle Halidîlik'in İstanbul'da zor zamanlar geçirdiği anlaşılmaktadır. Sultan Mahmud Halidîliğe şüpheyle yaklaşmış, özellikle zikir töreni Hatm el-Hacegân duası sırasında tekke kapılarının kapatılması ve içeriye yabancıların sokulmaması dolayısıyla bir gizliliğin oluşması ile Halid'in elçilerinin inançtan döndürme konusunda aşırı hevesli davranmalarından rahatsız olmuştur. Burada sultanın tarikatın yapısal ve zihinsel dünyasından rahatsız olduğu açıkça görülmektedir. Tarikatın teşkilat ve teşrifat usulleri ile zihin dünyasından kaynaklanan bu problemler diğer tarikat şeyhlerini de rahatsız etmiş ve onların zaman zaman Halidîlerin toplantılarını dağıtmalarına ve Halidîleri şehir dışına çıkmaya zorlamalarına neden olmuştur (Ebu-Manneh, 2005: 298).⁷¹⁸ Mesela başlarında Şeyh Ma'rûf'un olduğu ulema ve seyyidlerin de Şeyh Hâlid'ten nefret ettikleri ve şeyhin Süleymaniye'den ayrılmasında bu tip tepkisel hareketlerinde önemli rol oynadığı anlaşılmaktadır (Kılıç, 2006: 116). Bu çekişmelerin tarikatlar veya şahıslar arası mücadeleden öte bir anlamı olduğu Halid'in siyasi ve politik söylemlerinin ve kısa sürede geniş kitleler üzerinde tesir eden tarikat örgütünün yarattığı endişenin bu durumda etkili olduğu düşünülebilir.

Bütün bu sebeplerin etkisiyle "II. Mahmud hem Kuzey Irak bölgesinde hem de İmparatorluğun merkezi başta olmak üzere belli merkezlerde Hâlidîliğin gelişmesini istememiştir. Onları İstanbul ve taşradan başka yerlere sürmüştür." (Varol, 2011; 71). Lûtfî Efendi'nin naklettiğine göre, II. Mahmud -1828 yılında sürgün edilen bu tarikat mensupları içerisinde- şair Keçecizâde İzzet Molla Sivas'a, Ürgübî Ali Efendi de Ankara dâhilinde Çerkeş kasabasına sürülmüşlerdir. Sultan, Sâlih ve Ahmed Efendilerin Bağ-

⁷¹⁸ Nitekim bu konuda yazılan bir hatta bu durum açıkça dile getirilmekte, Nakşbendî çevrelerden Karahisar-ı Sahib'de bulunan Bağdadi Şeyh Abdülvahhab Halifesi Şeyh İbrahim adlı şahsın "ehl-i sünnet" ve "diğer tarikatlara" aykırı hareketlerinden dolayı Birgi'ye sürgün edilmesi emrolunmaktadır bk. (BOA. HAT. Nr. 1560/72, 29 Z 1237/ 16 Eylül 1822).

dat'a gönderilmelerini isterken, İstanbul'dan uzaklaştırılan Şeyh Hâlid'in kaymakamı ile hulefâsı bu taraflara gelmemek üzere şeyhin geride kalan ailesi de dâhil olmak üzere Şeyh Abdullah ve İsmail Herati, Şeyh Ahmed ve Abdülfettah isimindeki halifeleri ve diğer müritleri Bağdat ve Süleymaniye taraflarına sürgün edilmişlerdir (Lûtfî, 1999: 211; Kılıç, 2006: 109-115). Halet Efendi ile bazı Halidiyye çevreleri arasındaki çekişmeler saraya kadar intikal etmiş II. Mahmut'ta durumu Şeyhülislam Mekkîzâde'ye açmış o da gizlice Şam'a gönderilecek olan iki kişinin olayı araştırmasını salık vermiş nihayet gönderilen kişiler söylentilerin tam aksine olumlu bir rapor vermişlerdir (Gündüz, 1999: 250-251; BOA. HAT. Nr. 892/39387, 5 M 1243/ 29 Temmuz 1827).

Şeyh Hâlid'in İstanbul'a gönderdiği halifelerinden biri olan Abdülvehhab el-Sûsî ve müritlerinin sürgüne gönderilmeleri ise bu süreçte devleti en fazla uğraştıran hadiselerden birisi olmuştur. Sultan:

“Hakkında birbirine muhâlif çok sözler işitdim. Sulehâya dokunmak câiz değilse de mûmâileyh Kürdistan ahâlîsinden olup Hind'de bir zâtdan müstahlef olmuş diyorlar. Bunun hakikatini ve Bağdad'dan bu tarafa gelmesinin sırr u hikmetini Bağdad vâlisinden mahsus tahrîrât irsâliyle hafice sûal ü istiknâh edesin.” (Lûtfî, 1999: 211) diyerek, Abdülvehhab el-Sûsî'nin yarattığı tedirginliği açıkça ifade etmiştir.⁷¹⁹

1820-1826 yılları Arasında pek çok Halidî müridi peyderpey İstanbul'a gönderilmiştir. Bu müritleri de Sinan Ağa medresesi, Sultan Mahmud türbesi ve Şehzade türbesi çevresinde bulunan kayyim odalarında kalarak ayinlerine devam etmişler fakat daha sonraları tespit edilip kovulmuşlardır. S. Fâik de, “*Hâlidîliğin tarikat çevreleri tarafından da tasvip edilmediğini belirterek II. Mahmud'un bizzat kendisinin Şehzade türbesinin odalarını basarak Hâlidîleri kovduğunu*” kaydetmiştir (Aktaran: Varol, 2011; 72). Hatta Sultan, Şeyh Hâlid taraftarlarını onun ölümünden sonra bile takibe devam etmiş,

⁷¹⁹ Bu zat, Şeyh Hâlid'in müridi olarak İstanbul'a gelmiş, ve bir hayli soruna yol açmıştır bk. (Algar, 1997: 283-285); Nitekim Abdülvehhab el-Sûsî hakkında birtakım tahkikatlar yapıldığı ve rapor edildiği anlaşılmaktadır. Bu durumu doğrulayan bir hadiseye göre, Nakşebendî Abdülvahab Efendi hulefasından Hacı Mehmed, Karahisar-ı Sahib'de ahaliyi irşad maksadiyle ulema ve müderrisini başına toplayarak (Rabita kulu) tekkesi inşası niyetiyle ahaliye para topladığı mahall-i mezkûr müteselliminin iş'ar ettiğine dair. Karahisar-ı Sahib Mutasarrıfı Abdullah Paşa'dan gelen soruşturmaya dair bilgiler yer almaktadır bk. (BOA. HAT. Nr. 495/24296, 29 Z 1235/ 7 Ekim 1820); Bir başka hadisede ise Abdülvehhab'ın halifelerinden Şeyh İbrahim'in sürgün edilmesiyle surrenin emniyetle geçtiği yolunda Karahisar-ı Sahib Mutasarrıfı Abdülhamid Paşa mührüyle bir arizanın yazılması surre alyına bu şahıs tarafından bir saldırı olabileceğini göstermektedir bk. (BOA. HAT. Nr. 507/24936, 6 Ş 1237/ 28 Nisan 1822).

Ata Efendi adında bir şahsı Şam'a “Şeyhin hülefa ve müteallakatının Şam'dan tardları-na” memur etmiştir (BOA. HAT Nr. 734/34837, 29 Z 1244). Sultan, Şeyh Halid hakkında risale tertip edip mektuplar yazarak propaganda edenleri ise “müfsidlikle” itham ederek tutuklanmalarını istemiştir (BOA. HAT Nr. 892/39387, 5 S 1243/ 28 Ağustos 1827). Şeyh Halid'e yakın çevreler ise II. Mahmud'un gözünde müteveffâ şeyhi akla-mak için yoğun bir çaba göstermeye devam etmişlerdir.⁷²⁰

Ancak XIX. yüzyılın ağır siyasi, askeri ve iktisadi bunalımları hemen her konuda olduğu gibi bu meselede de devletin istikrarlı bir politika sürdürmesini engelledi. II. Mahmut, Mehmet Ali Paşa gailenin ortaya çıkması ardından Anadolu'da özellikle de Doğu Anadolu'da geniş toplumsal ağaları olan Halidîlerin stratejik olarak konumlarını hemen anladı ve tarikat üstündeki baskıları giderek azalttı ve kaldırdı. Hatta bununla da yetinmeyerek Şeyhülislamlık makamına bir Halidî olan Mekkîzâde Mustafa Âsım Efen-di (1833) getirdi (Ebu-Manneh, 2005: 299; Lûtfî, 1999: 211-212).⁷²¹ Böylece devletin, Bektaşîlik karşısındaki tutum değişiklikleri, paradoksal ilişkilerine dönemin şartları ge-reği bir de Halidîler eklenmiş oldu.

Bu tür hadiselerin II. Mahmut'tan sonraki dönemlerde de devam ettiği anlaşıl-maktadır. Birtakım Halidî meşâyihinde içinde olduğu anlaşılan meşhur Kuleli Vaka-sı'ndan⁷²² başka kayıtlara başka hadiseler de yansımıştır. Örnek vermek gerekirse Kayse-

⁷²⁰ Şam'da vefat eden Şeyh Halid Nakşebendî hakkında Medine sakinlerinden Abdülvahhab ve Meh-meddün Dağüstani'nin yazdıkları risaleler yalanlanıp merhum şeyhin zühd ve takva ile muttasıf bir zat olduğu kaydedilmektedir bk. (BOA. HAT. Nr. 892/39387, 5 M 1243/ 29 Temmuz 1827).

⁷²¹ Böylece bir önceki bölümde izah etmeye çalıştığımız gibi devletin Bektaşîlik politikalarındaki karar-lılığın zaman zaman konjonktürel gelişmelerle kesilmesi ve zayıflaması durumu Halidî politikaların-da da tezahür etmiş oldu.

⁷²² “Tanzimat dönemi uygulamalarının bazı kesimlerde ortaya çıkardığı hoşnutsuzluk, Kırım Sava-şı'ndan sonra devletin mali durumunun sarsılması, buna karşılık toplumun yüksek tabakasında görü-len alafrağa âdetlerin doğurduğu lüks yaşama özentsine duyulan tepkiler teşebbüsün ana sebeplerini oluşturmuştur. Bu gelişmeler çerçevesinde istedikleri mevki ve makamlara getirilmemiş olan bir kısım askerlerle mülkiye memurları devletin yönetimini beğenmeyerek bunları ıslah edecekleri zan-nına ve kanaatine kapılarak, 1859 yılı başlarında gizli bir cemiyet kurmuşlardır. Abdülmecid'in padi-şahlığına son vermeyi amaçlayan bu cemiyete Hezargradlı Şeyh Feyzullah ile Kütahyalı Şeyh İsmâil gibi nüfuzlu kişiler ise halk desteğini sağlamak için kaydedilmiştir. Cemiyete üye olanlardan, “Sü-leymaniye Şeyh Ahmed ile aramdaki ahdi kabul ettim ve ben muâhid bir fedaiyim” ibaresi yazılı bir taahhütname alındığı belirtilmiştir” (Türkmen 2002: 356-357); Bu teşebbüsün sorumluları olarak gö-rülen 41 kişi içerisinde 15 kişinin Nakşebendî tarikatıyla irtibatla olduğu bilinmektedir. Özellikle tari-katın Hâlidî koluna bağlı olan bu kişilerin radikal bir yöntem kullanmayı düşünmeleri, yani padişahı ve yanında bulunan seraskerî bir Cuma selamlığı sırasında öldürmeyi tasavvur etmeleri çok şaşırtıcıdır (Varol, 2011: 220; Kılıç, 2006: 112).

ri’de yaşanan bir hadiseye göre Nakşbendî tarikatına mensup Sarı Hafız’ın İslâm akaidi-ne karşı olarak batıl yola saptığı ve etrafına topladığı bin kadar insanı ihtilale sevk ettiği ve bu insanları da kendi bozuk mezhebine çektiğinden sürgün edilmesi istenmektedir (BOA. C. ZB. Nr. 11/538, 29 Z 1255/ 4 Mart 1840). Başka bir hadisede ise Tarikat-ı Hâlidiyye şeyhinin başkanlığında yirmi otuz kişinin Çukurcuma Camii’nde ayin yaptıkları haber alındığından haklarında tahkikat yapılarak neticesinin takdim edildiği belirtilmiştir (BOA. Y. PRK. ZB. Nr. 10/44, 10 M 1309).⁷²³ Belki de bu hadiseler içerisindeki en ilginç olanlarından birisi Şeyh Ahmed Dağıstanî etrafında yaşanan hadiselerdir ki bu husus ileride ayrıca ele alınacaktır.

Bektaşîlikten sonra şeriata uymak konusunda son derece hassas olan Halidîlik’in de insanların akidesini bozmakla itham ediliyor olması aslında bu iki hadisenin benzer siyasi ve politik hedeflere hizmet ettiğini göstermektedir. Zira bu hedef merkezî hükümeti tehdit etmeyen devletin resmî ideolojisiyle örtüşen ve o ideolojinin aygıtlarına peşinen teslim olan bir tarikat projesidir. Şu haliyle Bektaşîlik hem resmî ideolojiyi hem de modernleşme ile birlikte sunulan merkezîyetçiliği tehdit ettiği için, Halidîlik ise resmi ideoloji ile nüans farkı olduğu ve ikincisine karşı bir tehdit olarak görüldüğü için baskı ve kontrol altına alınmak istenmiştir.

Halidîlerden başka kapsamı daha dar olmak üzere diğer tarikatlarla da bazı problemlerin yaşandığı görülmektedir. XIX. yüzyıl başlarında bazı Sadî tekkelerinde yaşanan “*Şeriatın hilafına*” problemlerden başka (BOA. C. EV. Nr. 238/11874, 29 C 1227/ 10 Haziran 1812), bir mevlevî şeyhinin şeriata aykırı hallerinden dolayı azledilerek yerine bu konuda güvenilir olduğuna inanılan başka bir şeyhin atandığı görülmektedir.⁷²⁴ Yine Saraybosna’da kalan ve nam-ı Hz. Mevlânâ’ya mensup olan bir mevlevihanenin meşîhatinde bulunan Ruhi Dede’nin “*mugâyir-i tarikat tuttuğu*” meslek ve meşrepten bahis ve

⁷²³ 12 L 1319/ 22 Ocak 1902 tarihli bir kayıta Nakşbendî Tarikatı meşâyihinden Asitaneli Mehmed Agâh Efendi’nin Trablusgarp’ta ikamete tabi tutulmasından bahsedilmektedir bk. (BOA. BEO. Nr. 1781/133564). Anlaşılacağı üzere şeyh bir sebeple buraya sürgün edilmiş ve geri dönmeye de hali hazırda mahzurlu görüldüğünden burada tutulmaya devam edilmesi salık verilmiş olmalıdır. Bir başka olayda ise uygunsuz hareketlerinden dolayı bir Nakşbendî şeyhinin kefil alınarak ancak tahliyesi söz konusu olabildiği görülmektedir bk. (BOA. A. MKT UM. Nr. 129/54, 14 C 1269/ 25 Mart 1853).

⁷²⁴ Söz konusu hadiseye göre şeriata ve Mevlevî tarikatına muhalif hareket ve cemi menahiye irtikab eden Kayseri’de Vezir-i Azam Bayram Paşa Mevlevihanesi Şeyhi Mehmed Dede’nin azliyle yerine Abdülkadir Dede’nin tayini yapılmıştır bk. (BOA. C. EV. Nr. 382/19374, 6 S 1215/ 29 Haziran 1800).

şikâyet ile tedibinden söz edilmektedir (BOA. DH. İD. Nr. 33/44, 5 C 1330/ 22 Mayıs 1912). Şeyhin gerçekten tarikat adabına aykırı davranıp davranmadığını tam olarak bilmemekle birlikte şu haliyle şeriat dairesi yani resmî İslâm'ın dışına çıkmakla suçlandığı açıktır. Başka bir hadisede de Musul'un Akra kazası Küleki Köyü'nde oturan Şeyh Ahmed Efendi'nin müridlerinden bazılarının şeriata aykırı hareketlerinin engellenmesi gerektiği belirtilmektedir (BOA. MVL. Nr. 230/29, 04 S 1266/ 20 Aralık 1849).⁷²⁵

Devletin Sünnî İslâm'a önceki asırlardan daha farklı ve daha kapsamlı anlamlar yüklediği ve onu hükmettiği Müslüman tebanın ortak paydası/kimliği kılmaya çalıştığı bir süreçte bu tür kovuşturmalara uğramaktan sadece tasavvufi çevreler değil toplumun diğer kesimlerinden memurlar da kurtulamamışlardır. Bu duruma dair geçen bir hadisede Şeriata aykırı sözler söylediğine dair Cebel-i Bereket Sancağı Defter-i Hakani memuru Şerif Efendi hakkında yapılan şikâyetin doğru olmadığı belirtilirken (BOA. DH. MKT. Nr. 1884/68, 28 Ra 1309/ 1 Kasım 1891), diğer bir hadisede de ulemanın devlet ricali üzerinde şeriat muhafızlığını sürdürdüğü görülmekte, Keban kaymakamı şeriata aykırı hareketinden dolayı ahali namına ulemadan Mahmud ve beraberindekilerce merkezî hükümete şikâyet edilmekte (BOA. BEO. Nr. 409/30619, 21 Za 1311/ 26 Mayıs 1894), bir başka olayda da şeriata mugâyir bazı davranışlarda bulunduğu haber verilen Antalya Redif Livası Hasan Hüsnü Paşa hakkındaki tahkikat evrakının hazırlanarak taksim edildiği belirtilmektedir (BOA. Y. MTV. Nr. 146/60, 19 R 1314/ 27 Eylül 1896).⁷²⁶

⁷²⁵ Bunlardan başka şeyhlerin adı uluslararası destek arayışlarına da karıştığı dolayısıyla kontollerinin zorlaştığı ya da böylesi bahanelerle otorite altına alınmaya çalışıldıkları anlaşılmaktadır, “Dağlı şeyhizâde Şeyh Ziyâeddin Efendi'nin Rusya himâyesine mürâcaat fikrini beslediği” iddiasıyla ilgili bir kayıt için bk. (BOA. DH. SYS. Nr. 23/12, lef 1, 9 B 1331/ 14 Haziran 1913).

⁷²⁶ Buna benzer daha fazla olayı arşiv kayıtlarından takip edebilmek mümkündür. Şeriata aykırı muamelelerinden dolayı ahali tarafından şikâyet edilen Keban Madeni kaymakamı hakkında gerekli tahkikatın yapılması hususunda bk. (BOA. DH. MKT. Nr. 242/53, 24 Za 1311/ 29 Mayıs 1894); Şeriata muhalif ve meşrutiyetin menfaatlerine uygun bazı sözler söylediği ihbar olunan Aydın vilayetinin Marmara Nahiyesi Müdürü Ahmed Midhat Efendi hakkındaki tahkikat evrakının gönderildiği hakkında bk. (BOA. DH. MKT. Nr. 2857/6, 07 C 1327/ 26 Haziran 1909); Kirmastı Kaymakamı Rauf Bey'in şeriata aykırı tavır ve sözleri olup halkın itikad ve ahlakını bozmaya çalıştığına dair hakkındaki şikâyetle ilgili tahkikat yapılması hususunda bk. (BOA. DH. MKT. Nr. 2298/107, 21 N 1317/ 23 Ocak 1900); Bu tür kovuşturmalardan ulemanında kurtulamadığı anlaşılmaktadır, Şeriata aykırı akid yapmış olan Fatih civarında Etpazarı ve Manisalı Mehmed Paşa Mescidi İmamı Hacı Mustafa Nuri Efendi hakkındaki tahkikat evrakının gönderildiği kaydedilmektedir bk. (BOA. DH. MKT. Nr. 2423/ 86, 09 B 1318/ 2 Kasım 1900).

⁷²⁶ Bu hususa dair bir belgede: Kırkağaç Kaymakamı Necib Bey'in şeriata aykırı beyanatu sebebiyle yapılan tahkikatın usulsuz olduğuna dair mahalli ulema tarafından yapılan şikâyet üzerine Aydın Valiliği'nce gerekli tahkikatın yapılarak neticesinin bildirilmesinin tebliği hakkında bk. (BOA. DH.

Diğer taraftan bu tür tahkikatların gelişi güzel yapılmadığı belli bir sistem dâhilinde yapıldığı bazı tahkikatlara yapılan usul itirazlarından anlaşılmaktadır.⁷²⁷

Nakşbendî-Halidîyye üzerinden vermeye çalıştığımız XIX. yüzyıldaki büyük değişim ve dönüşüm sürecinde tarikatlar biri dışarıdan devlet tarafından tepeden baskıyla dizayn edilmeye çalışılmak suretiyle diğeri ise içeriden çağın getirdiği problemler karşısında öz eleştiri yaparak sosyal ve toplumsal gelişmelere adapte olmak şeklinde iki yönlü bir değişim yaşamışlardır. Burada ikincisini yapmayı başaranlar tasfiye sürecinden geleneksel tarikat olarak (Şeyh Merkezli Dini Topluluklar) tasfiye olmakla birlikte yeni bir yapıya Şeyh Merkezli Menfaat Toplulukları'na kendilerini sıçratarak çıkmışlardır. Seküler ve kapitalist baskıların tasavvufi değerleri örselediği, ötelediği bu yeni trend, tarikat anlayışı hızla toplumla, devletle daha fazla ve daha farklı bir formatta yani daha seküler daha kapitalist ve daha pragmatik biçimlerde ilişkiler geliştirmiş, giderek devlet-tarikat ilişkileri tarikatın devlet, devletin tarikat içerisinde yer aldığı bir mahiyete dönüşmüştür. Artık toplum ve siyaset yeni tarikatın (giderek cemaatin) içinde olduğu ve müdâhil olma işini de teolojik olarak hazmettiği bir olgu haline gelmiştir. Dünya ve ahiret mutluluğu birlikte aranacak, tarikat da kendisini buna göre yeniden dizayn edecektir.

3.5. Devlet ve Tarikat İlişkilerinin Gelişim ve Değişim Süreci: Geleneksel Tarikatı Tasfiye Politikaları

Bu bölümde devletin, Bektaşîliğin ilgası, Nakşbendî Halidîlerin sürgünü kadar keskin operasyonel bir tutum sergilemediği ancak daha kapsamlı ve daha uzun soluklu politikalar geliştirdiği süreçler izah edilmeye çalışılacaktır. Bu uzun vadeli politikalarla tarikatların cılızlarının tasfiyesi, güçlülerin merkezîleştirilmesi ve şeriat temelinde homojenleştirilmesi çalışmaları anlaşılmaya gayret edilecektir. Burada imparatorluk bünyesindeki hemen hemen bütün kurumlarda görülen bir takım yozlaşmaların aşağıda yer yer değinileceği üzere tekke ve zaviyelerde de görülmeye başlandığı dolayısıyla değişim ve dönüşümün devlet açısından böylesi bir anlam ve mahiyetinin daha olduğu yadsın-

MKT. Nr. 122/35, 16 S 1311/ 29 Ağustos 1893).

⁷²⁷ Bu konuya ait bir belgede, Kırkağaç Kaymakamı Necib Bey'in şeriata aykırı beyanati sebebiyle yapılan tahkikatın usulsuz olduğuna dair mahalli ulema tarafından yapılan şikâyet üzerine Aydın Valiliği'nce gerekli tahkikatın yapılarak neticesinin bildirilmesinin tebliği için bk. (BOA. DH. MKT. Nr. 122/35, 16 S 1311/ 29 Ağustos 1893).

mamalıdır.

3.5.1. Meşâyih Üzerinden Geleneksel Tarikatı Tasfiye Politikaları

Mistik lider şeyh merkezli dini topluluklar olan tarikatlara yönelik derin ve kapsamlı reform taleplerinin tabiiyetiyle teşkilâtın merkezinde yer alan şeyhten başlayacağı aşikârdı. Giderek güçlenen bir devlet aygıtı karşısında aşiret reisleri tarihte hiç olmadığı ölçüde güce sahip olmuşlardı ancak büyük guruplar arasında artık iş birliği olamıyordu - bu durum devlet karşısında aşiret ve reisin zaafıydı. Oysaki bu durumun “tek istisnası şeyhlerdi; onlar birden fazla aşireti kendilerine bağlayıp, yönlendirebiliyor, toplum içerisinde bağıllık derecesi yüksek ilişkiler ağı kurabiliyordu.” (Buruinessen, 2013: 298). İşte, şeyhle mücadelenin ayanın tasfiyesine rağmen bir türlü kesin bir sonuca vardiırılmamasının temel sebebi bu olmalıydı. Devletin tarikatı devletleştirme döneminde olduğundan daha fazla bir şekilde şeyhler üzerinde birtakım idari, sosyo-ekonomik, sosyo-kültürel hatta sosyo-psikolojik hamleler yapması gerekti. İşte bu bölümde iki başlık altında meşâyih üzerinden tarikatların tasfiye süreci, başka bir ifadeyle devlet eliyle, değişim ve dönüşüm trendi izah edilmeye çalışılacaktır.

3.5.1.1. Merkezî Tekke Uygulaması

Daha öncede belirtildiği üzere tasavvufun özü “*Velâyet*”ti ve bu yetki “*Mistik-lider*” şeyh tarafından kullanılmaktaydı. Peygamberin vekilleri olan şeyhler hiçbir dünyevi makama ve otorite biçimine tabi olmayıp sadece velâyetin emrettiği şekilde görevlerini ifa ederlerdi.⁷²⁸ Gezgın dervişlerden, küçük zaviyelere kadar geçen süreçte şeyhler ne kadar güçlü devlet teşekkülü içerisinde bulunursa bulunsunlar bu bağlamda oldukça geniş bir özerklik alanına sahip olmuşlardı. Hareket kabiliyeti geniş olan bu siyasal ve toplumsal alanlarda şeyhler kendilerine özgü ontolojik ve de ideolojik anlayışlarını yayma, yaşatma ve tartışma imkânı bulmuşlardı. Ancak daha önce izah edildiği üzere özellikle XV. yüzyılın ikinci yarısından itibaren Osmanlı Devleti’nde yaşanan büyük yapısal ve ideolojik gelişmeler, devletin tarikatlara ve şeyhlere siyasi ve toplumsal anlamda bakış açısını etkilemiş ve giderek bu örgütlü yapılar devletleşmeye, devletin bir

⁷²⁸ Velâyet hakkında çalışmanın ilgili bölümüne bk. 54-61.

uzvu gibi ona eklemeye başlamışlardır.

Tarikatların devletleşmesinde ve tarikatın merkezinde yer alan en önemli güç unsuru olan şeyhlik müessesesinin karizmasının gerilemesinde kanaatimize göre üç husus başlıca rol oynamıştır: Birincisi, devletin giderek şeyh atamalarına müdâhil olmaya başlamasıdır.⁷²⁹ Yani şeyh seçiminde tarikatın tasavvufi istilahları doğrultusunda özgür bir tercihi kullanmasından ziyade giderek devletin gerek tarikat içindeki çekişmeler gerekse kendi çıkarlarını ve ideolojik anlayışını hesaba katarak bu sürece müdâhil olmasıdır. İkincisi vakıf-tekke uygulamasıyla şeyhliğin giderek babadan-oğula geçen bir şeyh saltanatına dönmesidir ki bu durum çocuk yaşta şeyhzadelerin posta oturması⁷³⁰ ya da naibler yoluyla işlerin yürütülmesi,⁷³¹ bu durumun da özünde anlaşılması oldukça büyük sabır ve emek isteyen tarikata özgü ontolojik ve epistemolojik anlayışın, yol ve erkânın, dil ve söylemin yozlaşmasına zamanla kaybolmasına tekke ve tarikatın giderek gerilemesine yol açmasıdır.⁷³² Üçüncüsü ise modernite çağının dayattığı rasyonalizm, sekülerizm,

⁷²⁹ Her ne kadar ilk dönemlerde devletin müdahalesi tarikat içinde seçilmiş bir şeyhin onanması şeklindeyse de bu bile devletin tekkelerin başına geçen zatları bilmek istediğini göstermekte olup müdâhilik sürecinin ilk adımı olarak düşünülebilir. Devletleşme sürecinde bu hususta yeterince örnek verildiği için burada yarıca bu hususa girilmemiştir.

⁷³⁰ Şeyhliğin, şeyhzadeler yoluyla aynı ailede kaldığını gösteren ancak şeyhin evladı olmaması halinde posta bir sürü adayın çıkabildiğini gösteren bir hadiseye göre, Bursa’da Ali Paşa Mahallesi’nde vâki’ Çarşamba Dergâhı şeyhi Hacı Ömer Efendi’nin “bilâ-veled vefâtıyla münhall olan meşihat cihetinin Ali Efendi uhdesine tevcihi hakkında” 7 Kânûn-ı sâni 1307 tarihli Meclis İdâre-i Vilâyet mazbatasının teferriâtıyla gönderildiğine dâir Evkaf-ı Hümâyûn Nezâret-i Celîlesi’nden bi-t-takdîm havâle buyrulan tezkere-i cevâbiyye ve melfûfâtı mütâlâa olundu. Münhall olan meşihat cihetinin uhdelerine tevcihi Üçkuzular Dergâhı şeyhi Said ve Turnavî Muhâcirleri’nden İsmail ve müteveffâ Edhem Efendi’nin hafidi Ömer ve müteveffâ Şeyh Hacı Ömer Efendi’nin hemşîrezâdeleri Sefer Edhem ve Ahmed Faik ve Sofya Muhâcirleri’nden Şeyh Ali Efendiler tarafından istid’â’ olunub bunlardan Said Efendi meşrûtiyyet iddiâ’sını şer’an işârât idemediği cihetle kendüsüne cevab virildiği... Meşihat-ı mezkûr Ali Efendi uhdesine tevcihi... 9 Za 1309/ 5 Haziran 1892” yapıldığı kaydedilmiştir (MA. TZD. Nr. 1771, Num. 22, s. 24). Burada şeyhliği talep edenlerden içlerinde Şeyhliği öncesinde sabit olan Ali Efendi’nin tercih edilmiş olması meclisin adaylar arasında en liyakatlı olanı seçmek konusunda itinalı davrandığı şeklinde yorumlanabilir; 5 Za 1273/ 27 Haziran 1857 tarihli bir kayda göre Şeyh Mehmed Latîf’ten münhal kalan Antakya’daki Şeyh Hasan’ın tevliyet ve türbedârlık cihetlerinin küçük oğluna tevcih edilmek üzere muhasebe defterlerinin gönderilmesi ve hizmetinin de biraderine verilmesi istenmiştir bk. (BOA. A.MKT. UM. Nr. 286/61).

⁷³¹ 13 M 1263 tarihli bir belgede Babaları Şeyh Aziz Efendi’nin ölümüyle maaş ve meşihatının kendilerine intikalini engelleyen Naib Ataullah’ı şikâyetle, durumun düzeltilmesini isteyen müteveffânın eşi, çocukları ve Yeni Cuma Camii Hatibi Hafız Osman imzalı tahrirat için bk. (BOA. A. MKT. Nr. 60/62); Bir başka olayda da Veysel Karani zaviyesi mütevellisi olan Şeyh Abdülaziz’in küçük oğlu Muhyiddin rüşde erene kadar Abdülaziz Efendi’nin vesayete tayininin yapıldığı görülmektedir bk. (BOA. DH. MKT. Nr. 1569/58, 25 Ra 1306/ 29 Kasım1888).

⁷³² Mesela, “Koca Mutafa Paşa’da vâki’ Sancakdar Dergâhı post-nişini Mehmed Ref’et Efendi’nin vukû-ı vefâtına mebnî münhall olan meşihat ciheti müteveffâ-ı mûmâ-ileyhin sagîr oğlu Mehmed Paşa ile vâlidesi Aişe Zîşan Hanım’ı infâk ve iâşe etmek şartıyla kebir mahdûmu Mustafa Saadeddin

kapitalizm gibi Osmanlı fert ve toplum hayatını baştan aşağı tesiri altına almaya başlayan akımların sûfiler ve tarikatların yaşadığı dinî ve mistik atmosferi ötelemesi ve cemi-yet hayatından dışlamaya başlamasıdır.⁷³³

Modernizasyona bağlı olarak Osmanlı Devlet yönetme tarzında önemli bir yere sahip olan toplulukları bir şef ile yönetme biçimi aşiret reisleri, cemaat liderleri, tarikat şeyhleri şeklinde devam etmişken modernleşme çağında bu durum değişmiş, zira devlet ile başlarında buldukları topluluklar arasında köprü vazifesi gören bu güç odakları merkezî otoriteye karşı bir problem olarak görülmeye başlanmıştır.⁷³⁴ Bu durumda devlet ayanı ortadan kaldırırken şeyhleri ise merkezî tekke uygulamasıyla bir üst kuruma ve payeler biçtiği şahsa bağlamayı yeğlemiştir. Merkezî asatane uygulaması hem devletin hem de buna yatkın olan merkezî han-gâhların mutabakatıyla ortaya çıkmıştır. Zira aynı ekolden gelen tarikatlar aynı silsilelerle ulu kabul ettikleri şeyhlere kendilerini bağlı kabul ettiklerinden merkeziyetçi yapılanmanın oluşumunda bu inanç biçimi devletin elini kuvvetlendirmiştir.⁷³⁵

Merkezî tekke uygulamasının özellikle vakıf-tekkelerin yaygınlaşmasıyla birlikte, sosyo-ekonomik açıdan da önemli hale gelen tekke şeyhi olabilmek meselesinin hem tarikat hem de şeyh ailesi içerisinde zaman zaman ortaya çıkan büyük sorunları da çöz-

Efendi uhdesine tevcîh kılınmış ise de mûmâ-ileyh Mustafa Saadeddin Efendi mûmâ-ileyhânın infâk ve iâşesine bakmamasından dolayı” şeyh ailesi durumu merkezî idareye şikâyet etmiş sonuçta Aîşe Zîşan Hanım’a “Hazine-i Evkâf-ı Hümâyûn’dan mahsûsâ-ı ta’miyyeden şehri yirmi gurus ile Bâb-ı Seraskerîyye’den ta’yîn yevm-i iki çift nân-ı (ekmek)... virilmesi”ne karar verilmiştir. Burada şeyhin büyük oğlu ile diğer aile fertleri arasındaki çekişme açıkça görülmektedir (MA. TZD. Nr. 1771, Num. 1, s. 23, 17 L 1309/ 15 Mayıs 1892).

⁷³³ Muhiddin Efendi, II. Abdülhamit döneminde kaleme aldığı meşhur layihasında bu durumu açıkça gösterir: “Dünya tama’ı için şerat ve tasavvufu alet vesile ittihaz etmişlerdir. Anlardan hikmet beklemeyiniz...” (Aktaran: Özkaya, 1994. ss. 300-321); Kılıçzade Hakkı’nın 1912 yılında yayınladığı 18 maddelik “Pek Uyanık Bir Uyku” başlıklı siyasi rüya yazısında da aynı durum görülmektedir: “El-yevm birer menbâ-ı atalet olan tekâyâ ve zevâyâ” (Aktaran: Kara, 2005: 562).

⁷³⁴ Bruinessen, bu durumu II. Mahmud dönemine atf yaparak şöyle izah etmektedir. Sultan merkezî denetimi yeniden tüm imparatorlukta tesis etmek için büyük çaba gösterdi Denilebilirki aynı anda hem merkezkaç, hem de merkezileştirici eğilimler etkindi (Bruinessen, 2013: 268-269).

⁷³⁵ Tarikatlarda kurucu pîrin ve onun bir silsile ile Hz. Peygamber’e kadar uzandığı inancının ne kadar önemli olduğunu daha önce vurgulanmıştı. Dolayısıyla bu ideolojik algı kurucu pirin postunda oturan şeyhleri bu bağlamda heveslendirmiştir. Çünkü ona bağlanacak olan tekkeler birer şube olmaktan öte son derece geniş bir sosyo-ekonomik ağın yönetimi vesilesiyle merkezî tekkede oturan şeyhe büyük bir güç ve prestij kazandıracaktır. Nitekim Bektaşî Çelebilerinin ısrarala kendilerinin Bektaşîler üzerinde merkezî asatane olarak tanınmaları yolundaki talepleri de bu durumla ilgilidir.

mesi ümit edilmiştir.⁷³⁶ Devlet böylece hem bu problemleri çözmek hem bunu yaparken konjoktör gereği çok istediği her bir tarikatı bir tekleden sevk ve idare etmek, hem de tekke ve tarikatlar için öngördüğü reformları gerçekleştirmek suretiyle kontrolünü daha etkin ve yaygın hale getirmek istemiş görünmektedir.

Devletin merkezî tekke uygulamasına doğru giden süreçte ilk adımı yeniçeri tائفesiyle sıkı bağları olan ancak bir yandan da giderek resmî ideoloji çizgisinden uzaklaşan Bektaşî tekkelerinde atmış olması yukarıda izah ettiğimiz üzere bu tür girişimlerin anlam ve mahiyetini ortaya koymasından önemlidir.⁷³⁷ Nihayet bu yönde ilk adım daha XVIII. yüzyılın ortalarında atılmış, bütün Bektaşî zaviyelerine Şeyh ve saire tayini münhasıran Hangah-ı Hacı Bektaşî Veli Asitanesi post-nişini tarafından ilam ve inha edilmesi emrolunmuştur (BOA.. C. EV. Nr. 468/23695, 29 M 1156/ 25 Mart 1743). Bu hadiseden bir süre sonra benzer bir kararın yinlendiğinin görülmesi söz konusu kararın fiili uygulama noktasında engellerle karşılaştığı izlenimi vermektedir.⁷³⁸ Daha sonra 1240/1825 tarihli bir fermânda “*Hacı Bektâş-ı Velî Hazretleri’ne mensup baba, dede, abdal, derviş, sultan sıfatıyla nazargâh, tekke ve zaviye gibi müesseselerin birinde oluşan boşluklara, Hz. Pir’in oğullarından olmak ve liyakatli olmak şartı ile uygun bulunanlara icâzet verilerek*” atamaların yapılması istenmiştir (Özer, 2007: 85).

Merkezî Tekke uygulamasına ilk geçilen tarikatlardan birisi de Sa’ dîlik olmuştur. Burada da öne çıkan hususlar “*hilaf-ı şeriat*”, “*harekât-ı na-revvâya*” olan davranışların vuku bulması “*Mutasarrıf olduğu hankâhı kendüye mal ittihaz*” eden “*ehil olmayan*” kimselerin söz konusu tekkelere girebiliyor olmasıydı (Gündüz, 1989: 193; C. EV. 238/11874, 29 C 1227/ 10 Temmuz 1812). Özünde Bektaşî tekkeleri için söz konusu olan resmî ideolojinin karşıtı eylemler ile tekkelerin varidatının amaçları dışında kulla-

⁷³⁶ Nitekim Tekirdağı’nda Etyemez Tekkesi demekle maruf Şeyh Mehmed Zaviyesi vakıflarına yapılan müdahalenin menî istenmektedir bk. (BOA. C. EV. 367/18619, 12 Ş 1191/ 15 Eylül 1777); Bir başka hadisede Hısn-ı Mansur’da Zek karyesinde medfün Şeyh Abdurrahman Erzincani Zaviyesi ve Türbesi vakıflarına yapılan müdahalenin menî hakkında bk. (BOA. C. EV. Nr. 394/19961, 12 Ca 1192/ 8 Haziran 1778; BOA. C. EV. Nr. 485/24505, 29 R 1193/ 16 Nisan 1779).

⁷³⁷ Ancak burada Bektaşîliğe has bir durum olan dedebabalar ile çelebiler arasında Hacı Bektâş-ı Velî Dergâhı dolayısıyla da Bektaşî tekkeleri üzerinde nüfûz sahibi olmak için yaşana gelen mücadelenin de etkisinin olabileceği göz ardı edilmemelidir.

⁷³⁸ Memalik’i Osmaniye’de (baba, dede, abdal, derviş sultan) isimlerini taşıyan tekke ve han-gâhlara şeyh ve zaviyedar nasbı münhasıran Hacı Bektâş-ı Velî Zaviyesi şeyhlerinin inhasıyla yapılmasının usul-ı ittihaz edilmesi hususunda bk. (C. EV. 137137/6848, 9 Ş 1201/ 25 Temmuz 1787).

nılması tespitinin Sadilik içinde geçerli olduğu anlaşılmaktadır. Bundan böyle Osmanlı ülkesindeki Sadiye tarikine mensub tekke şeyhlerinin, ehliyetli olanlara tevcihi ve bunun temini için İstanbul'da Abdüsselam Tekkesi şeyhinin riyasetinde “*güzide şeyhlerin*” seçilip tayin edilmesi istenmiştir (BOA. C. EV. 238/11874, 29 C 1227). Söz konusu fermada güzide şeyhler vurgusu yapılarak “*Zahiren ve batınen ma'mûr olan meşâyih-i kiram.*” (Gündüz, 1989: 193-194; BOA. C. EV. 238/11874) kast edilmiş, dolayısıyla mevcut şeyhlerin bilgisiz ve cahil oldukları açıkça belirtilmek istenmiştir. Yine zahiren ve batınen mamur olma vurgusu özellikle ikincisinin tespitinin güçlüğü dikkate alınca devletin aradığı esas kriterlerin birincisine bağlı olduğu izlenimi vermektedir.

Uygulamanın, ilerleyen dönemlerde diğer tarikatlarda da benzer şekilde uygulanması kısmen de olsa devletin merkezî tekke uygulamasıyla en azından merkezî kontrolü kolaylaştırması açısından amacına ulaştığı şeklinde yorumlanabilir. Mesela Halvetiye tarikatının Sünbülü kolunda yapılacak meşihat tevcihatının, Sünbül Sinan Dergâhı post-nişinleri tarafından vuku bulacak inha üzerine Meclis-i Meşâyih'ten tanzimi suretiyle icrası cihetine gidilmesi de bu durumun bir göstergesi olsa gerektir (BOA. Y. A. HUS. Nr. 243/113, 29 C 1308/ 9 Şubat 1891). Kadiriler için ise Osmanlı ülkesindeki Kadiri tekke ve zaviyelerinin bütün atamalarının Tophane'de bulunan İsmail Rumi Dergâhı şeyhinin inhasıyla yapılması kararlaştırılmıştır.⁷³⁹ Söz konusu uygulamanın Kadirilerde 4 Eylül 1828 tarihinde başladığı anlaşılmaktadır.⁷⁴⁰

Diğer tarikatlar arasında da bu şekilde merkez tekkelerin kendilerine bağlı tekkeler üzerinde amir pozisyonda bulunduğunu söylemek mümkündür. Uşşakî tarikatının merkez tekkesi 1805 tarihinde İstanbul Kasım Paşa'da Hüsameddin Uşşakî âsitânesi olarak tayin edilmiştir (Varol, 2011: 233). Burada özellikle İstanbul'da bulunan ve Orta Asya Müslümanları için yaptırılmış olan tekkelerde de merkez tekke uygulamasının olduğu ifade edilmelidir. Üsküdar'daki Afganî tekkesi ülkedeki diğer Afganî tekkelerinden sorumlu olduğu gibi, Sultan Ahmet'teki Özbekler tekkesinin de bu şekilde bir merkez tek-

⁷³⁹ Bu durumu gösteren bir belgede, Memalik-i Mahruse'deki Kadiri tekke ve zaviyelerinin bütün tevcihatı Tophane'de kâin İsmail Rumi Dergâhı şeyhinin inhasıyla yapıldığından Edirne'deki Şeyh Ömer Zaviyesi şeyhliğinin de İsmail Rumi Dergâhı Şeyhi Mehmed Emin Efendi'nin inhası üzerine tevcih olunması istenmiştir bk. (BOA. C.EV.. Nr. 165/8231, 19 Ca 1252/ 1 Eylül 1836).

⁷⁴⁰ Kadirilerin bu muafiyeti 4 Eylül 1828 (24 S 1244) tarihinde elde ettikleri ve özellikle bu atamalarda merkez tekkenin işlevsel olmasındaki amacın tekke şeyhliklerinin “melâhideden korunması” olduğu vurgusu için bk. (Varol, 2011: 233; BOA. C.EV Nr. 10352, 16 Za 1244/ 20 Mayıs 1829).

ke olduğu anlaşılmaktadır.⁷⁴¹ Böylece “Mevleviler için Konya Mevlânâ Dergâhı, Bektaşiler için Hacı Bektaş Dergâhı istisna olmak kaydıyla, tekke ve şeyhler bu merkezlere bağlanmıştır” (Gündüz, 1989: 192; Özer, 2007: 86).

Mevlevilikte merkezî tekke Konya Mevlevihanesi olup, çelebi diğer tekkelerin şeyh atamalarında başlıca amil olmakla birlikte diğer tekke şeyhlerinin de çelebi seçimlerinde; çelebi küçük ise vasi tayinlerinde sürece müdâhil oldukları anlaşılmaktadır.⁷⁴² Ancak öyle ya da böyle seçilen çelebinin ülke genelindeki Mevlevihanelere şeyh atamalarında son merci olduğu bilinmektedir. “Zaman zaman çelebilerin dergâhlara izinsiz ve usulsüz bir şekilde atanan şeyhler karşısında itiraz ederek bu kaideyi hatırlattığı görülmektedir.” (Varol, 233-233; Gündüz, 1989: 192; C.EV nr. 2574, 13 S 1210/M. 28 Ağustos 1795). Aslında bu durum tarikatları ıslah edip otorite altına alması beklenen böylesi bir adımı tarikat çevrelerinin kendi içinde iktidar karşısında bir nüfûz mücadelesine çevirmeye çalıştıklarını göstermektedir. Ancak siyasi iktidara sokulmak ve sosyo-ekonomik çıkarlar elde etmek konusunda birtakım kazanımlara sahip olmalarına rağmen uzun vadede özgün ideolojik dünyalarını kaybettikleri kesindi.

Aslında II. Mahmud tarafından yayınlanan Tekke ve Tarikatlara yönelik elimizde mevcut en eski ve en kapsamlı düzenlemelerden birisi olan 1252/1836 tarihli fermanın bu konudaki kadim gelenekleri delerek yeni uygulamanın önünü açtığı anlaşılmaktadır. “Bu fermânla tekkeler açısından farklı ve yeni sayılabilecek uygulamalardan biri, meşîhatı boşalan bir tekkeye şeyh intihabında, tevcihin şeyhüislâmlığa arz edilmesi ve taşradaki meşîhatlerin tevcihinde de merkez tekkenin görüşü alınması usulü getirilmiş olmasıdır. Bu bir nevi tekke idaresinin şeyhüislâmlığın kontrolüne girmesi demektir.” (Özer, 2007: 86). Zira tarikatların ideolojik yapısında şeyhlik müessesesinin ne kadar önemli olduğu vurgulanmıştı. Tarikat örgütünün merkezinde yer alan bir şeyh ancak tasavvufî ıstılahlar konusunda kendisini geliştirmiş olan halifeler arasından daha çok

⁷⁴¹ Söz konusu tarikatlara dair belegeler için, Üsküdar Afganî tekkesi hakkında bk. (BOA. MVL. Nr. 503/47, 5 B 1283/ 13 Kasım 1866); Özbekler tekkesi için bk. (BOA. MVL. Nr. 447/166, 27 S 1281/31 Temmuz 1864).

⁷⁴² Bu duruma misal olarak verebileceğimiz bir olaya göre Konya’da Astan-ı Mevlânâ Şeyhi Mehmed Çelebi vefat etmekle oğlu Mehmed Said Çelebi’ye tevcih olunmuş ve sabi olması dolayısıyla tarikatçı nazır tayin ve çelebiliğe ait mühür kendisine teslim edilmiş ise de buna diğer çelebiler itiraz ettiklerinden mühür bir kese derununa konup birkaç çelebi tarafından mühürlenerek o suretle kullanılması hakkında bilgi verilmektedir bk. (BOA. C. EV. Nr. 253/ 12818, 21 Za 1230/ 25 Ekim 1815).

batınî derecesine göre şeyh ya da tarikatın önde gelenlerince manevi bir yol izlenerek seçilmekteydi. Seçilen bu halifenin velayet nurunu taşıyacak kadar tasavvuf yolunda dereceler katetmiş olması gerekmektedir yani esas kriter zahirî değil bātınî ilimlerdi.⁷⁴³ Oysaki yeni durumda şeyh atamalarında önceleri şeyhülislâmlık sonraları ise Meclis-i Meşâyih'in resmî bir kurum olarak doğrudan müdâhil olmaları söz konusu olmuştur. Böylece Osmanlı ülkesindeki, aynı tarikata ait bütün tekkeleri, o tarikatın İstanbul âsitanesi post-nişînliğine yani sultanın yanibaşında kontrolündeki bir tekke ve şeyhe bağlayarak, (Gündüz, 1989: 192; Özer, 2007: 86) bütün bir tarikat camiasını merkezi tekkeler aracılığıyla kontrol altına almak amaçlanmıştır.

Devletin şeyhler üzerindeki otoriterleşmesinin en önemli göstergelerinden birisi de icazet sistemine getirilen yeni düzenlemeler ve denetimlerdir. Söz konusu duruma dair çıkartılan 1836 tarihli bir fermânda bu konu ayrıntılı olarak izah edilmiştir. Tarikatlarda kadîm usul gereğince teamül haline gelmiş ve an'aneleşerek müesseseseleşmiş ve kaideleşmiş olan, "icâzetnâme" usulünün istismarı dile getirilmekte ve şöyle denilmektedir:

"Mine'l-kadim erbâb-ı târik ve eshâb-ı sülûkun istikmâli kemalden zatiyyelerine göre mürşid ve mürebbisi olduğu meşâyihî kirâm tarafından bi'l-istihkak istihdâm olunmak usul-i meriyye-i tarikat-ı aliyyeden iken bir müddetten beri iş bu usul-i şerifeye riayet olunmayarak öteden beriden bazı ehl-i erbâb olmayanlar halife intihâb ile hod be hod icazetnâme verilerek müsamaa vuku bulmakta olduğu" belirtilmiştir (Aktaran: Gündüz, 1989: 199-200).

Bundan böyle "Halifelik tevcihi için kendi şeyhinin icazeti ile iktifa edilmeyeceği, diğer meşâyih'in de mühür ve imzası ile tasdik edilen icazetnamelerin geçerli kabul edileceği" kaydedilmiştir (Gündüz, 1989: 199-200; Yurdakul, 2008: 210; C. EV, Nr. 18014, 1252/ 1836). Yani burada şeyhülislâmlık otoritesinin takibinde, meşâyih'in ortak katılımıyla ve şeriat zemininde problemlerin çözülmesinin amaçlandığı anlaşılmaktadır ki, böylece farklı ekollerdeki tarikatların Sünnî İslâm'ı temsil eden şeyhülislâmlık ve şeriat potasında homojenleştirilmek istendiği bir kez daha kendisini göstermektedir. Güngör'ün ifade ettiği: "*Tasavvufun ferdi tecrübeyi esas tutması ve toplumun bütününi kapsayacak normlara sahip olmaması*" (Aktaran: Varol, 2011: 242), kanaatimize göre

⁷⁴³ Mevlânâ'nın postunda oturan ve Sultan Veled gibi bir âlim zata şeyhlik yapan zat hakkında bk. (Gölpınarlı, 2006: 43); Çalışmanın "Mistik Lider Şeyh Merkezli Bir Dünya" başlıklı bölümüne bk. s. 46-54.

tarikatlarda üzerinde yürütölen merkezîyetçi-modernizasyon çalışmalarının ve onu bütün toplumu kuşatan normlar içeren Sünnî İslâm'ın temel kuralları ile sınırlandırma çabalarının ana eksenini oluşturmaktaydı. Tarikatların ideolojik dünyasında çok önemli bir yerde duran şeyh atamalarına, o tarikatın şeyhi ve kadim gelenekleri haricinde dışarıdan müdahalelerin olacak olması, bir tarikatın şeyhi olabilmek için tarikata özgü geleneklerin örselenmesi şeyhin dini ve mistik karizmasının zedelenmesi olarak karşımıza çıkmaktadır.

Merkezî tekke uygulamasıyla devlet tekkelere müdahale etme işini yasal bir zemine oturtmuştur. Aynı ekolden gelen tekkeleri daha çok merkezî hükümetin yanı başındaki tekkelerden seçmek suretiyle -Bektaşîlik ve Mevlevilik hariç- ve nasıl bir şeyh, nasıl bir tekke ve derviş tasavvur edildiğini bizzat fermanlar ve emirler yoluyla bu merkezlerde dikta ederek bütün bir tasavvuf dünyasını tekke ve derviş ahvalini dizayn etmek istemiştir. Devletleşme döneminde başlayan Merkezî Tekke uygulaması ile devam eden devletin tekke ve tarikatları dizayn etme süreci adım adım derin boyutlar kazanmış, nihayet Meclis-i Meşâyih'e kadar varan bir trend izlemiştir. Bir taraftan devrin bütün kurumları gibi giderek yozlaşan bu müesseseleri ıslah etmek diğer taraftan da zabt u rabt altına almak hedeflenmiştir. Resmin bütününe bakıldığında gidilen yol, tarikatın geleneksel kodlarından uzaklaş (tırıl)arak Resmî İslâm potasında dönüş (türöl)mesi yani tasfiyesi olmuştur.

Bundan böyle devlet, merkezî tekkelerin ve şeyhlerin konumunu da kendi ayarlamakta hatta onlarla olan ilişkilerinde son derece pragmatik davranmıştır. Mesela genel bir kaide olan bir tekkeye hangi tarikata aitse o tarikat meşâyihinden şeyh ve post-nişin atama geleneğine devletin yer yer uymadığı, merkezî tekkenin uyarılarına rağmen her ikisi de Sünnî ekolden olan bu tarikat çevrelerinden o gün için devlete daha yakın olan tarikatın meşâyihini tercih etmesinden de anlaşılmaktadır.⁷⁴⁴ Hatta giderek bu tür uygulamaların yaygınlaştığı ve şeyhlerin meşîhate başvurmak suretiyle boş tekkelerde görev almak için başvuruda buldukları meşîhatin de boş tekke olup olmamasına bakarak

⁷⁴⁴ Nitekim 18 N 1273/ 12 Mayıs 1857 tarihli Muğla'daki Seyyid Kemaleddin Zaviyesi'nin Kadiri Tarikatı'na ait olup Mevlevilik'e bağlı olmamasıyla elebi Efendi'nin, Post-nişin Teşrifi Dede'nin değiştirilmesi isteğinin kabul olunmayarak mahallinden istihdamı emrolunmuştur (BOA. A. MKT. NZD. Nr. 223/18).

talepleri değerlendirdiği anlaşılmaktadır.⁷⁴⁵

3.5.1.2. Meclis-i Meşâyih

Meclis-i Meşâyih, yukarıda kısaca izah edilmeye çalışılan tarihsel sürecin bir sonucudur. Bu süreç merkezî tekke uygulamasıyla hızlanmış nihayet Meclis-i Meşâyih'in kurulması ile bütün tekke ve meşâyihin kontrol altına alınması, tasavvufî istilahların ikinci plana atılmasıyla sonuçlanmıştır. Meclis-i Meşâyih sadece tekkelerin bir merkezden sevk ve idare edilmesi ve bir nevi şeyhlerin devlete doğrudan eklemlenip memurlaştırılması değil aynı zamanda devletin kapsamlı bir mühendislik hareketiyle geleneksel tarikatı tasfiye ederek kendi öngördüğü ideolojik unsurlar doğrultusunda yeni bir tarikat anlayışının oluşturulmasını da ifade etmekteydi. Kara' Meclis-i Meşâyih'e giden süreci yeniçerilerle sıkı ilişkiler kurarak devletle karşı karşıya gelen Bektaşilikle yapılan mücadelelerden başlayarak temellendirmiş görünmektedir ve bu görüşünü: "*Meclis-i Meşâyih ile devlet bu işe bir istikrar kazandırmak istemiş olabilir*" şeklinde ifade etmiştir (Kara, 1999: 248). Kanaatimize göre Meclis-i Meşâyih bir taraftan geçmişte başlatılan merkezi tekke uygulamasının bir adım sonrası olup daha ileri ve daha kapsamlı bir yapıyla tarikatları otorite altına alma girişimi iken diğer taraftan da hemen her alanda devam eden modernleşme-merkezleşme sürecinin doğal bir sonucudur. Bu bakımdan Kara'nın görüşü ancak bu süreci hızlandırması bakımından ele alınabilir ancak devletin tekkelerin otonom yapılarını da ortadan kaldıracak olan otoriterleşmesine işaret etmesi bakımından mühimdir. Nitekim Merkez tekke uygulaması Meclisi Meşâyih kurulduğunda da aynı amaca hizmet etmeyi sürdürmüş İstanbul dâhilindeki tekkelerin Meclis-i Meşâyih ile olan ilişkilerini merkez tekkeler aracılığıyla yürütmesi ve merkez kabul edilen tekkelerin diğer tekkeler üzerinde denetim haklarının bulunmasına dair hususlar 1334/1918 tarihli Meclis-i Meşâyih Nizamnâmesi'nin Merkez Tekâyâ Talimatnâmesi ile de kabul edilmiştir (Özer, 2007: 131).

Meclisi Meşâyih'in temel gayesi ehliyetsiz şeyhlerin göreve gelmelerini ve tarikat-

⁷⁴⁵ "Münhall olacak tekke meşihatlarından birinin uhdesine tevcîh-i müsted'i Kıbrıslı Şeyh Hâfız Hasan imzâ'lı muhavvel işbu arzuhal kırâat olundu. Şimdilik münhall tekke olamadığından bir tekke meşihati münhall olduğu istihâr ederek takdim edeceği arzuhal meclise havâle buyrulduğu sûretde" usulünce gereğinin yapılacağı kaydedilmiş ancak burada herhangi bir tarikatın ismi zikredilmemiştir (MA. TZD. Nr. 1771, Num. 140, 179, s. 15, 13 Ca 1310/ 3 Aralık 1892).

ların yozlaşmasını önlemektir. 1867 tarihli Tevcihat Nizamnâmesi yayınlandığında meşâyih merkezî şeyh ataması kararına itiraz etmiş ve şeyh atamalarının bu nizamnâmeden çıkarılması talep edilmiştir. Zira bu durum sadece şeyh atamalarını değil yeni kurulacak olan tekkelerin de önünü alan bir uygulama olacaktı. Çünkü bir sürü şeyh evini tekkeye çevirmek suretiyle bu işe başlamışlardı (Yurdakul, 2008: 213). Devletin şeriata uygun şeyh atamak kadar mevcut tekke sayısını sabitlemek gibi bir amacının da olduğu meşâyihce hemen anlaşılıyordu. Şu halde Meclis-i Meşâyih'ten istenen devletin öngördüğü istikamette bir reformu tarikatlara kabul ettirmesiydi. "Meclis-i Meşâyih adına yayımlanan nizamnâme ve tâlimatnâmelerde müridlerin eğitilmesi, şeyhlerin ehil insanlardan seçilmesi ve tasavvufi faaliyetlerin düzenli bir şekilde icra edilebilmesi için tekkelerin ıslah edilmesi gibi konuların ele alınması, ayrıca bazı tasavvufi kavramların yeniden ele alınarak herkesin kabul edeceği bazı ortak tanımlar yapılmaya çalışılması" (Şimşek, 2006: 7) gibi kapsamlı çalışmalar bu teşkilât ile yapılması düşünülen reformasyonun boyutlarını göstermekteydi.

Böylece devlet tarikatı, tekkeyi, şeyhi, dervişi yeniden tanımlayarak, öngördüğü tekke ve tarikat anlayışını yazılı hale getirmek suretiyle şeyh ve dervişlere servis etmiştir. Bu yeni tanımlama ve formatlamalar tasavvufi ıstılahlar, tarikatların ideolojik ve ontolojik algılarından ziyade devletin yüzyılın başlarından beri uygulamaya çalıştığı modernleşme-merkezîleşme sürecine bağlı siyasi, politik ve ideolojik hedefleri doğrultusunda yapılmıştır.⁷⁴⁶ Devlet hemen her alanda olduğu gibi tarikatlar ve tekkeler konu-

⁷⁴⁶ Nitekim devlet Osmanlı Devlet işlerinin görüşülüp, karara bağlanmasında en üst kurul özelliği taşıyan Divan-ı Hümâyûn'dan daha modern ve o alanda ihtisas sahibi üyelerden oluşan meclisler kurmaya doğru yönelmişti. III. Selim'in bu kurulu çok daha aktif kullanmasından başka II. Mahmut modernleşme-merkezîleşme siyasetine işlevsellik katacak meclisler kurma yolunu tercih etmişti bunlardan Meclis-i Hâss-ı Vükelâ, sadaret makamının kaldırılması başvekâletinin tesisi ile kurulmuştur. Sadrazam başkanlığında toplanarak devlet meselelerine dair önemli kararlar alınır; Meclis-i Âli-i Umumî, Bâb-ı âlî'de Meclis-i Valâ'nın daha geniş bir katılımı ile toplanmasıyla oluşan bir meclis; Meclis-i Vâlâ-yı Ahkâm-ı Adliyye 24-25 Mart 1838'de kuruldu amacı Tanzimat-ı Hayriyye'ye ve umûr-ı cariyyenin tedkik, kontrol ve görüşülmesi için Topkapı sarayında çalışmak üzere daimi çalışacak bir meclis olarak tesis edildi; Dâr-ı Şûrâ-yı Bâb-ı Âli, II. Mahmut toplanması daha kolay olan Meclis-i Vâlâ ve Dâr-ı Şûrâ-yı Bâb-ı Âli gibi meclislerin kurulmasını sağladı amaç imarî mülkî millet ve nizam-ı ahvâlî ahali ve ra'îyyeti sağlamak, Tanzimat'a dair hususları görüşmek ve gerekli düzenlemeleri yapmaktır; Meclis-i Maarifi Adliyye, Meclis-i Muvakkat-ı Ma'arif (13 Ocak 1845) eğitim alanında yapılacak reformlar, açılacak mektepler ve cehaleti ortadan kaldırmak için alınacak önlemler bu meclisler aracılığıyla halledilecekti bu kurum daha sonra yerini Meclis-i Ma'arif-i Umûmiyye'ye bıraktı (26-27 Haziran 1846). Söz konusu meclisler hakkında geniş bilgi için bk. (Akyıldız, 1993: 179, 185, 189, 218, 222, 250). Görüldüğü üzere bu dönemde devlet modernleşme çalışmalarının bir sonucu olarak hemen her alanda meclisler kurmuştur ki bunlardan birisi de tasavvuf cenahını topar-

sunda da merkezî hükümetin kontrolünü ön plana çıkarmak istemiştir. Tekke ve tarikatlar üzerindeki tepeden inme dönüştürme siyaseti, tekkelerin resmî ideolojiye mutlak uyumları, şeriat konusunda şeyh ve dervişlerin bilgilendirilmeleri bilinçlendirilmeleri ve nihayet onlara karşı uyumlu hale getirilmelerini amaçlamıştır. Bu durumun en bariz göstergeleri: Şeyhlerin izah edileceği üzere sınava tabi tutulmaları ve başarılı olamayanların şeyh olarak atanmamaları; Medresetü'l Meşâyih'i kurma teşebbüsleri; şeyhzadelerin mekteplere ve modern eğitim kurumlarına çekilmeye çalışılmasıdır. Hem sûfler hem de diğer âlimler tarafından kurumsal düzeyde sûflerin ayinlerini icra yeri olan tekkelerin asıl amaçlarından saptırıldığı ve yeniden düzenlenmesi gerektiği belirtilmiştir. Meclis-i Meşâyih, Cemiyet-i Sûfiyye⁷⁴⁷ gibi müesseselerin oluşturulması yanında şeyhlerin ehliyetli olmasını sağlamak amacıyla Medresetü'l-Meşâyih⁷⁴⁸ adıyla bir okul kurmak için gayret sarf edilmiştir (Şimşek, 2006: 7). Mesela “Meclis-i Meşâyih Nazırlığı’da yapmış olan Mevlevi Şeyhi Celâleddin Dede Medresetü’l Meşâyih’in kurulmasını hararetle tavsiye edenlerdendir.” (Erdoğan, 2003: 29). Her ne kadar bu okul kurulamamışsa da devletin bu yöndeki politikalarının bir yere kadar da olsa başarılı olduğu Cumhuriyet’e intikal eden son dönem şeyhlerinin büyük çoğunluğunun aynı zamanda medrese icazeti almış

laması düşünülen Meclis-i Meşâyih olacaktır.

⁷⁴⁷ “Bütün tarikatları bir dernek altında toplama çabalarına rağmen farklı çevrelerden iki dernek kurma girişimi olmuştur. Bunlardan birisini Muhibban’ın merkezî çevresini Bektaşiler oluşturmaktadır içinde yer aldığı Cemiyet-i Sûfiyye-i İttihadiye’dir. Diğeri de Tasavvuf dergisinin içinde yer aldığı Cemiyet-i Sûfiyye’dir. Bu tartışmalar arasında Cemiyet-i Sûfiyye kuruluşunu tamamlamış oysa Cemiyet-i Sûfiyye-i İttihadiye tamamlayamamıştır. Her iki cemiyette tasavvuf ve tarikatların yaşadığı durgunluğa bir çözüm arayışında olmuşlardır” (Taşgın, 2004: 240-241; Kara, 1993: 335; Gündüz, 1989: 186-187). Bu girişimler modernizasyon çağının tarikatları bir cemiyet çatısı altında toplayarak hem tarikatların aksayan yönlerini reform etme, hem merkezî iktidar karşısında giderek azalan nüfûzlarını yeniden temin etme hem de modernleşme ile birlikte ortaya çıkan yeni durumlara karşı şeyh ve dervişleri yeniden dizayn etmek gibi ortak amaçları hedefliyordu. Ancak tarikatın mazarine dayanan geleneksel yapıları buna pek müsaade etmemiştir.

⁷⁴⁸ “Medresetü’l-Meşâyih, beşik şeyhliği dolayısıyla tasavvufî çevrelerde meydana gelen şeyh atamalarındaki usulsüzlükleri ve ortaya çıkan cehaleti önlemek, şeyh çocuklarını eğitmek ve tekkelerin cahil kişilerce istismarını engellemek üzere kurulması kararlaştırılan bir okuldur. Kurulacak okulda okutulması teklif edilen eserler daha çok İbn Arabî’nin ve Mevlânâ’nın görüşleri etrafında oluşturulan çalışmalardır. Burada tasavvufu şer’î çizgiye yaklaştıran bazı klasik eserlerden ziyade felsefi içerikli eserlerin değerlendirilmesi teklif edilmiştir. Esasen söz konusu okulda gerçekleştirilecek eğitim ve öğretim vasıtasıyla bir nebze olsun tasavvufî çevrelerdeki cehalet ve usulsüzlüklerin önüne geçilebileceği düşünülmüştür. Her ne kadar medresetü’l-meşâyih kurma girişimindeki niyetin böyle olduğu açıklansa da bu hareket bazı kişiler tarafından devletin tasavvufî müesseselere müdahalesi olarak algılanmıştır. Hatta tasavvufun irfan nurundan ibaret bir zevk olduğu, velilerin kalbine tecelli ettiği ve bu yapıyla herhangi bir vasıta kabul etmeyeceği ifade edilmiştir. Ardından, tasavvufun mektebi olamaz denilerek üstü kapalı bir şekilde bu okul açma düşüncesi eleştirilmiştir.” (Şimşek, 2006: 358).

olmalarından da anlaşılmaktadır (Kara, 2005: 584-585; Aydın, 1998: 93-109).

Meclis-i Meşâiyih'in teşkilât yapısı dahi yukarıda izah edilmeye çalışılan hedeflerin ve güçlü beklentilerin karşılanmasına yöneliktir. Birincisi Meclis-i Meşâiyih şeyhülislâmlığın gölgesinde bırakılarak kurul açıkça Resmî ideolojinin (Hanefi-Sünnî İslâmın) emrine verilmiştir. Bu durum kurulun hangi esaslar doğrultusunda çalışıp çalışamayacağı konusunda kesin bir yönerge niteliğindedir. İkincisi devletin giderek müdâhil olduğu tekke yönetimine, bu kadar güçlü bir müdahalenin tepki çekmemesi için kurulun üyelerinin diğer meşâiyih çevreleri üzerinde ağırlığı ve nüfuzu olan şeyhlerden seçilmesidir. Bu durum aslında her ne kadar kararlar devletin isteği ve zorlamasıyla alınsa da meşâiyih'in saygın üyelerinin icmaı olarak tekkelere servis edildiği için kararların uygulanabilirliğini de olumlu olarak etkilemiş olmalıdır.

Bu kurul, henüz III. Selim döneminin başlarında İstanbul'daki tarikatları genel bir düzenleme çerçevesinde ele almak için öngörülmüştür. Bu, bir bakıma ileride teşekkül edecek olan Meclis-i Meşâiyih'in çekirdeği mesâbesindedir. 1793 yılına ait bir hüküm belgesine göre birkaç yıl öncesinde bazı tekke şeyhlerinden oluşan bir heyete tekkeleri denetleme görevi verildiği görülmektedir.⁷⁴⁹ Buna göre: “Şeyhler ve onların müritleri arasında itikadı bozuk, dalalet ve fesat sahibi olanların halleri teftiş edilerek saraya bildirilecek; kendi başına izinsiz tekke açanlar ihbar ve men, hatta tedib edilecek; İstanbul ve Bilad-ı Selâse'de tekke açmak ve zikir/ayin yapmak isteyen şeyhler, bu hakka ancak o bölgede itikâdı sahîh, takva sahibi ve kabul görmüş meşâiyih'in izin ve marifetiyle sahip olabileceklerdi.” (Özer, 2007 126; Kara, 2003: 326- 327). Ancak bu şeyhler “vazifelerini ihmal ettikleri gibi dervişleri ‘tekdir ve tahkir’ ettikleri gerekçesiyle bir müddet sonra görevlerine son verilerek yerlerine, Ordu-yu Hümâyün şeyhi Hafız Mustafa Efendi ve Hüdâyî Dergâhı şeyhleri Mehmed Rûşen ile Dülgerzâde Mehmed Sıddık Efendi'lerden müteşekkil üç kişilik yeni bir heyet kurulmuş” ancak yine beklenen sonuç alınamamıştır (Özer, 2007 126; Kara, 2003: 326- 327).

Devletin hemen her alanda giriştiği kapsamlı merkezîyetçi hamlelere rağmen dev-

⁷⁴⁹ “Ordu-yı Hümâyün Şeyhi Hafız Mustafa Efendi, Hüdâyî Dergâhı Şeyhi Mehmed Rûşen, Dülgerzâde Mehmed Sıddık, Emir Buharî Şeyhi Mehmed Hamdullah Efendi, Nureddin Cerrahî Şeyhi Moralı Mehmed Efendi, Murad Buharî Dergâhı Murad Efendi, İsa Efendi Dergâhı Şeyhi Seyyid Abdullah Efendi ve Kadirîhane Dergâhı Şeyhi Ahmed Efendi” (Varol, 2011: 234; Özer, 2007: 126).

let-tekke münasebetlerinde bir türlü istenen merkezî bir örgüt kurulamamıştı. Daha önce belirttiğimiz üzere XIX. yüzyılın başlarında Sadi meşâyihî ile yaşanan problemler, ocak-tarikat sarmalının yarattığı büyük gerilimler, başta Nakşbendî Halidî çevreler olmak üzere diğer tarikat çevreleriyle yaşanan birtakım sorunlar, sayıları oldukça fazlaşan ancak bir türlü kontrol altına alınamayan tarikatlar üzerinde devleti daha radikal bir karar almaya itmiş ve daha önce denenmiş ancak fiilen harekete geçirilemeyen Meclis-i Meşâyih yeniden ihya edilmiştir.

Meclis-i Meşâyih 1283/1866 (Kasım) tarihinde sadır olan bir irade ile kurulmuştur (Gündüz, 1989: 204-205; BOA, İrade-Meclis-i Vâlâ, Nr. 25320). Meclis-i Meşâyih'in 1280/1863 yılında kurulduğunu fakat Evkâf-ı Hümâyûn Nezaretî'nin, Meclis'in meşihat tevcihlerine ait inhâlârını dikkate almaması sebebiyle faaliyete geçemediği, Şeyhülislâm Muhammed Refik Efendi, Sadaret'e gönderdiği şikâyet dilekçesiyle Meclis-i Meşâyih'in yeniden tesisini talep ettiği kaydedilmiştir. Faaliyete geçmesinin ancak 1283/1866'da mümkün olduğu anlaşılan Meclis'in bu tarihlerde sadece İstanbul ve Bilad-ı Selâse'de (Üsküdar, Galata, Eyüp) vazifeli olduğu belirtilmiştir (Özer, 2007: 127-128; Gündüz, 1989: 204-206). "Meşihat'ın tezkiresi Sadaret tarafından Meclis-i Vâlâ'ya havale edilmiş ve burada Kavânîn ve Nizâmât Dairesi tarafından müzakere edilmiştir. Meclis-i Meşâyih için hazırlanan on yedi maddelik nizamnâmenin maddeleri Meclis-i Vâlâ tarafından uygun görülerek padişahın iradesine arz edilmiştir. Padişahın 7 Receb 1283/15 Kasım 1866 tarihli iradesi ile Meclis-i Meşâyih yeniden teşkil olunmuş ve nizamnâmesi yürürlüğe girmiştir." (Özer, 2007: 128).

Meclis-i Meşâyih, Yenikapı Mevlevihânesi şeyhi Osman Selahaddin Dede'nin (ö. 1304/1886) başkanlığında, azalarının her biri farklı tarikatlardan olan beş azadan teşekkül etmiştir. Sa'diye'den Ataullah Efendi, Kadirihâne potnişini Şerafeddin Efendi, Sünbülüye'den Muhammed Nureddin Efendi (1298/ 1880), Halvetîye'den Nasuhî Dergâhı şeyhi Muhyiddin Efendi (1315/1897) ve Nakşbendî-Murad Molla Dergâhı şeyhi Ârif Efendi'den oluşan meclisin aza sayısı 1870 yılında altıya çıkarılmış ve Rıfâiyye tarikatından da bir temsilci alınmıştır (Kara, 1999: 250-251; Özer, 2007: 128; Kara, 1999: 245-255; Gündüz, 1989: 205-206). 1292/1875 yılından itibaren devlet tarikatları meşihat güdümündeki Meclisi Meşâyih üzerinden denetim ve gözetim altında tutuma işini biraz daha ileri götürerek "*ricâl-i ilmiyeden*" Meclis-i Meşâyih Nâzırı sıfatıyla tekke şeyhle-

rinin dışında meclise doğrudan devlet temsilcisi olarak görünen bir şahsı görevlendirmiştir (Özer, 2007: 128; Kara, 1999: 251). Atanan kişinin ulemadan olması gözden kaçmamaktadır. İlk olarak bu göreve Kütahyavî Hakkı Efendizâde Yakup Efendi tayin edilmiş,⁷⁵⁰ Aynı zamanda Kara'nın tespitine göre medrese menşeli bir de kâtip atanmıştır. 1891 yılında da kâtibden ayrı olarak bir de mukayyid göreve başlamıştır (Kara, 1999: 251-252; Özer, 2007: 127-129).⁷⁵¹

Başlangıçta şeyhülişlâmlığa bağlı olmakla birlikte yine de kendi içerisinde görece daha özerk bir yapıya sahip olan bu meclis devlet temsilciliği ve ulemanın da fiilen işin içine girmesiyle tamamen merkezî idareye ve ideolojiye bağımlı bir yapıya dönüşmüştür denilebilir. Aza sayısı senelere göre azalıp artmış, 1892- 1897 yılları arasında ise Meclis-i Meşâyih reisliği son derece ilginç olmakla birlikte boş kalmış, 1911 yılında ise aza sayısı ikiye düşürülmüştür. “Meclis-i Meşâyih 10 Mart 1334/10 Mart 1918 tarihinde Takvîm-i Vekâyi’de yayımlanan “*Meclis-i Meşâyih’in Tevsii Kanûnu*”yla bir reis ve yedi aza ile yeniden kurulmuştur. En son yapılan bu düzenlemeyle, İttihat ve Terakki Hükümeti’nin esnaf cemiyetlerine getirmek istediği düzenlemenin bir benzerini tekke ve tarikatlarla da uygulamak istediği anlaşılmaktadır.” (Özer, 2007: 129).

Meclis-i Meşâyih Nizâm-nâmesinin tahliline geçilecek olursa, birinci madde de şeyhlerden kurulu olan bu meclisin küçük büyük farketmeksizin hiçbir meselede bağımsız ve özgür bir irade ile hareket etmesinin söz konusu olamayacağı “*vazife-i esasiyyesi*” (Varol, 2011: 471) açıkça belirtilmiş ve her halükarda şeyhülişlâmlık makamı yüksek bir otorite olarak başına dikilmiştir. Bu durumda, meclisten beklenen tekke ve tarikatlarla devlet arasında bir köprü kurması ve de doğrudan devlet tarafından öngörülen emirleri ve düzenlemeleri tasavvuf çevrelerinin gözünde meşrulaştırmak olduğu anla-

⁷⁵⁰ Arşiv kayıtlarından anlaşıldığı kadarıyla bazı şahıslar söz konusu makamı çıkarlarına alet etmişlerdir. Misal vermek gerekirse, Ankara vilayeti dâhilinde Nallıhan kazasına tabi Çayır karyesi ahalisinin hayvanlarını ra’i etmekte oldukları meranın Meclis-i Meşâyih Nazırı Tevfik Efendi tarafından nüfûzlu olarak zabt olunduğundan, istidayı madeleti havi karye-i mezkure imam ve muhtarını tarafından verilen arzuhalin leffîyle takdim edildiği belirtilmektedir bk. (BOA. BEO. Nr. 685/51343, 03 R 1313/ 23 Eylül 1895).

⁷⁵¹ Meclis-i Meşâyih’de şeyh veya halife olmadığı halde, gerek Nâzır gerekse de Kâtip ve Mukayyid olarak görev almış bazı isimler şunlardır: Meclis-i Meşâyih Nâzırı Çerkeş Şeyhizâde Mehmed Tevfik Efendi bk. (BOA. DH. SAİD, 47/283, 29 Z 1284/ 22 Nisan 1868), Meclis-i Meşâyih baş kâtibleri Ünyeli Ali Enver Efendi, Ali Hüsameddin Efendi, Meclisi Meşâyih kâtibi Abdülkadir Efendi, Meclis-i Meşâyih mukayyidi Mehmed Şemseddin Efendi bk. (Kara, 1993: 338).

şılmaktadır.

On yedi maddenin dördünün doğrudan boşalan tekke şeyhliklerinin hangi usullerle doldurulacağı meselesini ele alması devletin baştan başlayarak tarikatı dizayn etmek istediğinin açık bir göstergesidir. Kanaatimize göre, bu husus iki durumu ifade etmektedir. Birincisi yol ve erkânın giderek kaybolduğu, tekke ve tarikatların daha seküler ve daha kapitalist dünyevi kaygılarla idare edilmeye başlandığı bir süreçte devlet sık sık baş gösteren post kavgalarına müdahale ederek gerek tekke gerekse çevresinde cereyan eden toplumsal rahatsızlıkları ortadan kaldırmak istemiştir. İkincisi ise bu nizamnâmenin yayınlanmasından sonraki süreçte giderek arttığı ve daha sonra yayımlanan ve bu nizamnâmenin daha gelişmiş bir versiyonu olarak nitelendirebileceğimiz-9 şevval 1336/18 Temmuz 1918 tarihli Meclis-i Meşâyih Nizamnâmesi- belgeye şartname olarak konan şeyhlerin ehil ve liyakat sahibi olup olmadıklarının imtihana tabi tutulmasından da anlaşılacağı üzere devlet, tekkede ulema profilinde sistemle sorunsuz şeyhler görmek istemiştir.

Bu nedenle Meclis-i Meşâyih⁷⁵² kadim tarikat geleneğinin merkezinde yer alan şeyh atamalarına her ne sebeple olursa olsun müdâhil olarak bu geleneğe genel olarak son noktayı koymuştur. Mesela, söz konusu maddelerde uzun uzadıya şeyhin ölümüyle kimin şeyh olacağı anlatıldıktan sonra özellikle “*Ulûm-i diniyye ve ma ‘ârif-i maneviyye ve vera ‘ u takvâca en ehil ve müstahak*” (3. Madde) (Varol, 2011: 471-474) denilerek ulemanın öngördüğü dini ilimleri bilmesi ve maneviyatı yüksek bir hayat yaşamaya özen göstermesi gibi hususlar üzerinde durulması, bir başka madde de “*...neseb ve istihkâk-ı zâtîsinin tahkiki meclis-i mezbûra havâle olunduğu takdirde sahîhü ’n-neseb ve yâhud derece-i zâtîyyesi olub olmadığı bi’ttahkik bâ-mazbata arz olunacaktır*” (11. Madde) (Varol, 2011: 471-474) ifadeleri devletin zihnindeki şeyh profilini tanımlaması açısından önemlidir. Meclisi Mebusan’da Meclis-i Meşâyih’ten beklentiler dile getirilirken bu durum şöyle dillendirilmiştir: “*Meclisi Meşâyih şeyhleri, sâlikleri irşad etmekle mükellef olsun. Ve bunların irşadını temin edecek eserler telifiyle uğraşsın. Herhalde tekkeye gidip birtakım masallar dinlemekle vakit geçiren adamlar oralarda bundan sonra dinî*

⁷⁵² Kara Meclis-i Meşâyih tipi kurumların Osmanlı’ya özgü olmadığını belirterek daha Eyyubiler zamanında kurulan Turukî Sûfiye Meşîhati’na dikkat çekmiştir. Kara, *Tekkeler ve Zaviyeler*, s. 299.

ve ahlakî faziletleri dinlesinler. Ve millet fertleri arasında tesanüdün lüzumuna dair güzel nasihatlar, vaazlar işitsinler...” (Aktaran: Kara, 1993: 315). Açıkça görüldüğü üzere Meclis-i Meşâyih’ten beklenen, şeyhlerin ve dervişlerin tasavvufi istilahlardan ziyade dinî konularda eğitilmeleri ile toplumsal birlik ve bütünlüğü, yardımlaşma ve dayanışmayı artırıcı faaliyetlerde bulunmalarınıdır. Yani tarikatın zümrelere hitap eden anlayışından kitlelere ulaşan resmi İslâm’a yakınlaşmaları onun sınırlarına dâhil olmaları beklenmektedir.

Beşinci maddede özellikle bir tekkede “*Umûr-i meşihatın icrâsı içlerinden en ehliyetli olanına havâle olunub diğerleri maiyetinde bulunacaktır...*” (Varol, 2011: 471-474) denilerek atanacak şeyhin nitelikleri vurgulanmış ancak bu niteliklerin nasıl ayırt edileceği sorusu cevapsız kalmıştır.⁷⁵³ Ancak uygulamada bu kuralların zaman zaman kâğıt üzerinde kaldığını gösteren işaretler yok değildir.⁷⁵⁴ Nizamnâmenin yedinci maddesi de yine şeyhler ile ilgilidir. “...her kangı tarîkden olur ise olsun kâbiliyet-i zâhiriyye ve ma’neviyyece müstehakk-ı hilâfet olması kazıyye-i mühimmesine i’tinâ ve bi’l-akis nâ-ehil gürûhuna icâzet ve hilâfet i’tâ olunmak...” (Varol, 2011: 471-474) denilerek giderek artan tekke ve tarikatların içinde buldukları nahoş olayların ve cahilane tutumların önüne geçilmek istenmiş, bu konuda Meclis-i Meşâyih gereken önlemleri almakla görevlendirilmiştir. Burada ilginç bir detayın söz konusu maddeye eklendiği görülmektedir. Buna göre şeyh adaylarının/halifelerin çarşıyu pazarda giydikleri kıyafetlere dikkat etmeleri ve şeyhlere özel elbiseleri giymemesi konusunda kural getirilmesidir. Böylesi kısa bir nizamnâmeye girecek kadar önem verilen bu husus aklımıza halifeler ve şeyh adayları arasında hatta mevcut şeyhlerin kaydı hayatında şeyhlik mücadelesine girebildiklerini getirmektedir.

Bir başka maddede ise meclise adalet yetkisi verilmekte, verilen kararlara itirazları ise doğrudan meşihat makamına olacağı belirtilmektedir (8. Madde). Nizamnâmede meclisin kuruluş amacı “...*turuk-i aliyenin şeref-i aslîsine lâıyk olan hüsn-i sülûkün*

⁷⁵³ Bu durum özellikle şeyhlik tevcihinin hem haksız yollardan hem de liyakatsız kişilere verilmesini önlemeye yönelik bir girişimdir (Gündüz, 1989: 201).

⁷⁵⁴ “Üsküdar’da vâki’ Çaylıcalı Şeyh Mehmed Efendi Zaviyesi Vakfı’nın bâ-vazîfe-i zaviye-dârlığıyla vakf-ı mûmâ-ileyhin Atik Vâlide Sultan Mahallesi’nde Çavuşderesi nam-ı mahalde kâin zaviyesi ber-vech-i hasebi meşihat ciheti... reşâdetlü Muhiddin Efendi niyâbetiyle bin iki yüz yetmiş bir tarihinde birâderi Ömer Faruk Efendi ile müştereken uhdesine tevcih kılınmış”tır. (MA. TZD, Nr. 1771, Num. 135, s. 27, 16 L 1309/ 14 Mayıs 1892).

devâm u terakkîsi ve aksi hâlâtın men‘ u islâhı kazıyye-i hayriyyesi...” (13. madde) (Varol, 2011: 471-474) denilerek ıslahat girişimlerinin, tarikatların itibar ve prestijlerinin korunması için yapıldığı kaydedilmiş, böylece tarikat çevrelerinin ikna edilmesi kolaylaştırılmak istenmiştir. Tarikatların ideolojik algısında da önemli bir yere sahip olan tekelerin hangi tarikat üzere iseler öylece devam etmeleri gerekliliği vurgulanarak vakıf şartnamelerine uyulması istenmiştir (15. madde). Son madde de ise *“Teşkil olunacak Meclis-i Meşâyih’in âzâları şahsen ve adeden makâm-ı celîl-i meşihat-penâhînin emr u intihâbıyla tayin olunacaktır”* (Varol, 2011: 471-474) denilerek kurulun üzerindeki Meşihat otoritesi açıkça vurgulanmıştır.⁷⁵⁵

Nizamnâmenin kayda değer gördüğümüz hususlarını kısaca ifade ettikten sonra 9 Şevval 1336 tarihli Meclis-i Meşâyih Nizamnâmesi’ne geçecek olursak, ilkinden farklı olarak bu düzenleme bütün tekke ve zaviyeleri yetki ve kapsamı altına almıştır (2. Madde). Meşâyihâ ait sicill-i ahvalin tanzimi, tekke ve zaviyelere ait vakıfların kaydı, teftişi ve kuralların tatbiki konularında vazifeli kılınmıştır (5. Madde). Dini ve ilmi konulara yapılan üst perdeden vurgulardan başka yeni nizamnâmede meşâyih için *“icray-ı imtihan”* hususu getirilmekte, taşrada ise bu işi yeni kurulacak olan *“Encümen-i Meşâyih”* in yerine getireceği belirtilmektedir (9. ve 10. Madde).⁷⁵⁶ Ancak aşağıda izah edileceği üzere bu hususun aslında bir süredir uygulandığı, nizamnâmede ise resmen bir hukuki mesnede dayandırılmak istendiği anlaşılmaktadır. Nizamnâmenin en çarpıcı maddelerinden birisi ise *“Şeriat hizmetini muntazaman yerine getirmeyenlerin görevlerine son verileceği”* ve bu konuda Meclis-i Meşâyihce bir tâlimatname yayınlanacağı hükmüdür (13. Madde) (Kara, 1999: 323).

Her iki nizamnâme Osmanlı Devleti’nin devletleşme döneminden beri tarikatlarla olan ilişkilerinin tarihsel gelişim süreci ile birlikte değerlendirildiğinde Tanzimat dönemindeki ihtisaslaştırılmış modern meclislerle daha pratik ve pragmatik bir yönetim hedefleyen devlet, Meclis-i Meşâyih uygulamasına geçerek tarikat örgütünün merkezinde yer alan şeyhi tamamen devletleştirmek ve memurlaştırmak suretiyle Hanefî-Sünnî İslâm potasında eritmek en azından ona olabildiğince yaklaştırmak istemiştir denilebilir.

⁷⁵⁵ Söz konusu Nizamnâmenin orijinal metni üzerinde çalıştığı için nizamnameye ait maddeler Varol’un çalışmasından alınmış ve değerlendirmeler bunun üzerine yapılmıştır.

⁷⁵⁶ Söz konusu Nizamnâmenin bütün maddeleri için bk. (Kara, 1999: 321-332).

Burada reform ile resmi İslam'ın aynı mahiyette ele alındığı göz ardı edilmemelidir. Yani reform Resmi İslam'a dönüşümü öngörmüş söz konusu dönüşüm ise reformun gereği olarak algılanmıştır.

3.5.1.3. Şeyh Atamalarında İmtihan Uygulaması

Meşihat ve Vakfiye Nezareti'nin meclis üzerindeki yetkin ve üstün konumundan başka, şariat vurgusu en azından dinî ve ilmi meselelerde ulema ve meşâyihî, medrese ve tekkeyi birbirlerine yakınlaştırmıştır. Meclis-i Meşâyih bir nevi yer yer zorunluluk olarak öne sürülen bu yakınlaşmanın takipçisi olmuştur. Bu konuda en ilginç husus ulemaya daha öncesinden uygulanmaya başlanmış olan imtihana tabi tutulmak suretiyle göreve atanma uygulamasının,⁷⁵⁷ şeyhler için de gündeme gelmesi ve icra edilmesidir. Bu durum meşihat arşivinde tutulan tekke zaviye defterlerinde açıkça görülmektedir. Nitekim bir kayıta Siroz'da Musâcılar Mahallesi'nde bulunan Sihri Baba Dergâhı şeyhi Ahmed Efendi'nin bilâ-veled vukû-ı vefâtına mebnî münhall olan meşihat cihetinin Şeyh Mustafâ Efendi'ye tevcihi konusu ele alınmış; Siroz Mahkeme-i Şer'iyyesi'nden şeyhin imtihanı icra kılındığı halde imtihan evrakına rastlanmadığı belirtilerek durumun açığa kavuşturulması için durum sorgulanmıştır. Nihayetinde şeyhin daha öncesinde selefi zamanında şifâhen imtihana tabi tutulduğu ve “*Ulûm-ı dîniyyeden îrâd olunan suallere*” yolunda cevap verdiği belirtilerek “*varaka-i imtihâniyyenin*” tanzim ve irsâli mümkün olmadığından bir defalık olmak üzere şeyhin yeniden “*İcrâ-ı imtihâniyyeden sarf-ı nazar*” edilmiştir. Ancak bu ifadenin hemen ardından da “*Ba'demâ meşihata ta'yin kılınacak zevâtın icrâ-ı imtihâniyle evrâk-ı imtihâniyyesinin musaddiken beheme-hal evrak-ı sâire meyânında olarak gönderilmesine i'tinâ ve dikkat idilmesi*” isteyen bir emirle devam edilmiştir (MA, TZD, Nr. 1771, Num. 29, s. 204, 23 Za1309/ 19 Haziran 1892). Burada imtihan hususunun titizlikle takip edilerek sınav evrakının olmamasının tespit edilmiş olması ile şeyhlerin imtihana tabi tutulmaları hususunda dikkatli davranılmasının emrolunması, durumun devlet tarafından ne kadar ciddiye alındı-

⁷⁵⁷ Nitekim bu sınavlar belegelere de yansımıştır: Yenişehir Aydın Kazası'na tabi Karacasu kasabasındaki Hacı Ali Ağa Medresesi'ne imtihanla müderris ve camiine müderris tayini “Şeyhülislâm Ömer Hulusi Efendi'nin işaretini havidir” (BOA. C. MF. Nr. 102/5077, 23 M 1217/ 26 Mayıs 1802); Müderrislik imtihanını kazanan ve isimleri Şeyhülislâm tarafından bildirilen kişilerin ruuslarının tevcihi hakkında bk. (BOA. HAT 1568/50, 29 Z 1241/ 5 Temmuz 1826).

ğını açıkça göstermektedir.⁷⁵⁸ Yine dikkat edilmesi gereken bir hususta sınavın mahiyetine işaret eden “*Ulûm-ı dîniyyeden îrâd olunan sualler*” ifadesidir ki merkezî hükümetin sınavdan kasıt öncelikle dinî ilimler konusunda bilgili ve yetkin olan şahısları şeyh olarak görmek istediği anlaşılmaktadır.

Başka bir hadisede de Kastamonu Kırkçeşme Mahallesi’nde bulunan Halidî Dergâhı Post-nişini Ahmed Hicab Efendi’nin ölümü üzerine yerine, henüz reşit yaşta olmayan biraderi Ârif Efendi geçmiş ancak diğer birader Sadettin Efendi bu duruma itiraz ederek kendisinin “*imtihân-ı ehil*” olduğu ve biraderi Ârif Efendi’den derece olarak üstün olduğunu belirtmiştir.⁷⁵⁹ Durumun böyle olduğunun anlaşıldığında bile Saadeddin Efendi’nin “*Mesâil-i dîniyyeden ve Tarikat-ı Halidîyye’den usûl-i vuku’ndan imtihânı bilâ-icrâ isbât-ı ehliyyet eylediği sûretde münhall olan cihetden uhdesine tevcih*” olunacağı belirtilmiş nihayetinde imtihanı geçtiği anlaşılan Sadettin Efendi’ye “*Vakfiyye-i mezkûr ciheti*” tevcih edilmiştir (MA, TZD, Nr. 1771, Num. 46, s. 38, 6 M 1310/ 31 Temmuz 1892). Burada meselenin sadece şeyhlik olmadığı aynı zamanda söz konusu dergâhın vakfının yönetimi meselesinin de asli bir sorun teşkil ettiği görülmektedir. Söz konusu hadiseden imtihanın hem dinî ilimleri hem de söz konusu tarikatın usullerini kapsadığı anlaşılmaktadır. Devletin burada imtihan ile ehil olmak arasında güçlü bir bağ kurduğu anlaşılmaktadır. Ancak bu ölçme biçimi dini ilimlerde doğru olsa bile açıkça görülemeyen ve objektif esaslara dayanmayan tasavvufi melekelerin ehilliği

⁷⁵⁸ Nitekim devletin şeyhlerin imtihana tabi tutarak söz konusu sınav evraklarının merkeze gönderilmesi hususundaki dikkat ve ısrarını gösteren bir hadisede de durum aynen aldığımız şekliyle şöyle gelişmektedir: “Edirne’de vâki’ Arabzâde şeyhi Mehmed Efendi Zaviyesi’yle Edirne’de Tefîn Ağa Mahallesi’nde kâin tarikât-ı âliye-i Nakşbendiyye şürût-ı müteveffâ Süleyman Efendi zaviyesinin vazîfe-i ma’niye ile şeyh-i zaviye cihetinin İsmail Hakkı Efendi uhdesine tevcîhi hakkında mahallinden Evrâk-ı Hümâyûn Nezâret-i Celîlesi’nden gönderilib meclise muhavvel evrakda mûmâ-ileyh İsmail Hakkı Efendi’nin imtihânı icrâ kılındığına dâir bir hareket görülemediğinden mûmâ-ileyh İsmail Hakkı Efendi’nin icrâ-ı imtihânıyla ve me’zun-ı imtihâniyyesinin gönderilmesi husûsunun Edirne Merkez Niyâbet-i Şer’iyyesi’ne iş’ârına dâir takdîm kılınan Fî 26 Rebî-ül-âhır 1309 tarihli ve 49 numrolu tezkere-i dâimiyânemiz üzerine îcâb-ı icrâ kılınmış ise de henüz bir cevap alınmadığı kayden anlaşılmış olmağla keyfiyyetin te’kiden niyâbet-i mezkûreye emr-i iş’ar buyrulması... Fî 22 Z 1309/ 18 Temmuz 1892” (MA, TZD, Nr. 1771, Num. 14).

⁷⁵⁹ Devletin tekke ve tarikatların yozlaşması hususunda en çok eleştiri konusu yapılan hususlardan olan küçük yaşta posta oturma hadisesine bu dönemde Meclis-i Meşâyih aracılığıyla daha sistemli bir şekilde müdahale ettiği görülmektedir. Yukarıdaki örnekten başka yine Meşihat defterlerinden aldığımız başka bir hadisede de durumun öteden beri uygulana gelen vekâlet yoluyla çözüldüğü görülmektedir: “...havâle olunan işbu arzuhal kırâat olunmağla ve mûmâ-ileyhin henüz bi-z-zât ifâ-ı meşihat-ı kebir iktidâr idemediği anlaşılmışla bir müddet daha vekâletle idâre maslahat olunması tensîb idildiğinden bunun hıfzı tezekkür kılındı.” (MA, TZD, Nr.1771, Num. 120).

ve yeterliliğinin ölçülmesinde de kullanılması ilginçtir. Tasavvufi istihlahların da görünebilen usul ve erkân üzerinden yani şekle dayalı imtihan yöntemiyle belirlenmeye çalışılması devletin asıl gayesinin ikincisinden ziyade kendisi için önemli olan birinci husustaki yeterliliği ölçmek olduğunu açıkça ortaya koymaktadır.

Vakıflar üzerinden yürüdüğü anlaşılan post kavgalarından başka söz konusu imtihanların da post kavgalarında bir araç olarak kullanıldığı ancak devletin uzun süren tahkikatı ve uygulamaları sonucunda hadiseyi çözerek hâkim rolünü artırdığı görülmektedir. Bu duruma dair bir hadiseye göre Yanya Vilâyeti Meclis İdâresi'nden verilen 11 Ramazan 1307 tarihli ve kırk dört numaralı mazbata ile Kuruş Kazâsı Mahkeme-i Şer'iyesi'nden Kuruş Kazâsına tâbi Pacar Kariyesi'nde vâki Tarîkât-ı Halvetiyye Tekkesi şeyhi İdris Efendi'nin Kebiroğlu Derviş Halil ve küçük oğulları Süleyman ve Âkif'i terk ederek vefat ettiği, yerine ise "*Bilâ-ımtihan ehliyyeti teyyid iden*" Halil Efendi'nin geçirildiği belirtilmiştir. Ancak Şeyh Zekeriyâ Efendi adındaki bir şahsın "*nâ ehil*" olarak nitelediği bu şahsın yerel makamlar tarafından ehil addedilerek görevlendirildiği gerekçesiyle duruma itiraz etmiştir. Şeyh Zekeriyâ'nın ifadelerinin doğru olmadığı, meşâyih nizamnâmesine göre de söz konusu tekkeye şeyh atanamayacağı belirtilerek ehliyetini bir kez daha ulema ve meşâyih'ten kurulu bir imtihan heyeti önünde ispat eden Halil Efendi'nin şeyhliğe atandığı görülmektedir. İlginç olan şahsi hırsları ile devleti bu kadar uğraştıran Şeyh Zekeriyâ'ya ise geleneksel devlet-tarikat ilişkilerindeki rasyonel, pratik ve vicdanî unsurların senteziyle karşılık verilmesidir. Zekeriyâ'ya "*Merhamet-i fukarâdan bulunmasından dolayı diğer sagîr birâderleri Süleyman ve Âkif ile birlikde der-gâhda iskân iderek iâşelerine bakılma*" sı sağlanmıştır (MA. TZD, Nr. 1771, , Num. 13, s. 33, 22 Z 1309/ 18 Temmuz 1892). Bu taşrada bir tarikatın iç meselelerinden dolayı muhalif bir şeyh ve müridler ordusu oluşmasını önlemeye yönelik bir adım olmalıdır. Zira Şeyh Halil'e hakkı teslim edilerek devlete karşı güçlü bir bağ kurması sağlanmış, olası muhalif Şeyh Zekeriyâ ise tekke dışında bırakılmayarak hem muhalefeti önlenmiş hem de sistem içerisinde kontrol altında tutulmuştur.

Devlet imtihan hususunda yeni kurulacak tekke ve zaviyelerin şeyhlerinin atanmasında, hatta Osmanlı ülkesine göç eden şeyhlerin atanmalarında da ısrarını sürdürmüş

gözükmektedir.⁷⁶⁰ Diğer yandan her ne kadar Meclis-i Meşâyih tekke ve tarikatlar hususunda bir nizamnâme ile hareket etse de yine belgelere yansıdığı şekliyle zaman zaman pratikte uygulamaların farklı olabildiği anlaşılmaktadır.⁷⁶¹

Meşihat arşivindeki kayıtlardan anlaşıldığı üzere dönemin tekke-tarikat olgusunun çok değiştiği, şeyhlik müessesesinin bir meslek, iş kapısı olarak görülmeye başlanmasından da anlaşılmaktadır.⁷⁶² Zira şeyhlik tarikatın kendi içerisindeki hiyerarşik bir paradigmanın ürünü iken giderek bir devlet memurluğu gibi talep edilen, atanılan ve azledilen bir meslek gibi algılanmaya başlandığı görülmektedir. Mesela Kıbrıslı Şeyh Hâfiz Hasan “*Münhall olacak tekke meşihatlarından birinin uhdesine tevcîh-i*”ni istemiş ancak “*Şimdilik münhall tekke olamadığından bir tekke meşihati münhall olduğu istihâr ederek takdim edeceği arzuhal meclise havâle buyrulduğu sûretde*” talebin karşılanılabileceği yolunda bir cevap verilmiştir. MA. TZD, Nr. 1771, Num. 140, s. 15, 13 Ca 1310/ 3 Aralık 1892). Şeyhe verilen yanıtta açıkça anlaşıldığı üzere bu tür uygulamalar yarırganmamakta bir teamül halini almış gözükmektedir.⁷⁶³ Buradaki temel problem ise bir tarikatın içerisinde kendisini kabul ettirerek seyr ü sülûk kademelerini katederek

⁷⁶⁰ Söz konusu duruma misal verebileceğimiz bir hadiseye göre: “Ruscuk muhacirlerinden Derviş Murad imzâlı muhavvel işbu arzuhal ve merbût kırâat olundu... bâ-civârhâne meydanlığında vâki’ türbe yanında bir zaviye imâmeti meclis idâresince kararlaştırıldığından bahisle lâzım gelen berâtın itâsından ibaret olup şimdilik meclisce bir şey denilemeyeceğinden o yolda bir zaviye inşâ ediliyor ve zaviyedârlık ciheti bilâ-ımtihan ehliyyet ederek müsted’î mûmâ-ileyh uhdesine tevcîh-i usûl dairesinde bâ-ılam ve mazbata alınmış havâle...” olunması istenmiştir (MA. TZD, Nr. 1771, Num. 82, 10 Ra 1310/ 2 Ekim 1892); Başka bir olayda da “Karahsâr-ı Şarkî’de vâki’ Şeyh Yusuf Zaviyesi’nin rub’ hisse zaviye-dârlık cihetinin Mehmed Âsım Efendi uhdesine tevcîhi hakkında... Âsım Efendi’nin icrâ-ı imtihanıyla bir daha iş’âra hâcet bırakılmayarak varaka-i imtihanıyesinin rü’yet-i irsâli husûsunun niyâbet-i mezkûreye vekîlen emr ve iş’ar buyrulması tezekkür kılındı.” denilmektedir (MA. TZD, Nr. 1771, Num. 15, 22 Z 1309/ 18 Temmuz 1892).

⁷⁶¹ Mesela, burada zikredeceğimiz hadise yerel makamları etkisi altına aldığı anlaşılan bir şeyhin merkezden vize alamadığını göstermektedir. “Adana’da Hindiler Der-gâhı’nın münhall olan meşihat cihetinin Fâzıl Efendi’ye tevcîhi hakkında Adana meclis idâresinden bit-takdim muhavvel işbu mazbata ve melfûf i’lâm-ı şer’î mütâlâa olundu. Mûmâ-ileyh Fazıl Efendi’nin mebnî şimdiye kadar bir muâmele icrâ olunmadığı gibi mûmâ-ileyh Fazıl Efendi de hâlâ isbât-ı vücûd itmediğinden bunların hıfzı tezekkür kılındı.” (MA. TZD, Nr. 1771, Num. 150).

⁷⁶² “Der-saâdet’de münhall olan Şeritdâr Dergâh’ı meşihat cihetinin Erzurûmî Mehmed Rüşdü Efendi uhdesine tevcîhine dair Edirne Vilâyetinden bit-takdim muhavvel işbu tahrîrât lede-l-mütâlâa cihet-i mezkûre-i meşrûta bulunan Mehmed Ârif Efendi uhdesine tevcîhi bâ-mazbata arz olduğundan bunun hıfzı tezekkür kılındı 22 Ş 1310/ 11 Mart 1893” (MA. TZD, Nr. 1771, Num. 172, s. 22).

⁷⁶³ Benzer şekilde dergâh arayan başka bir hadiseye göre, “Münhall dergâhlardan birinin uhdesinde bulunan müsted’î Erzurumî Ketencizâde Hâfiz Mehmed Rüşdü Efendi tarafından havâle buyrulan işbu arzuhal kırâat olundu. Münhall dergâh olmadığından is’âf-ı müstedî kâbil olamayacağından müstedî mûmâ-ileyhe takdim itdirilmesi tezekkür kılındı.” denilmektedir (MA. TZD, Nr. 1771, Num. 60, s. 8, 13 M 1310/ 7 Ağustos 1892; Aynı defter Num. 179).

gelmiş ve tarikat tabanı ile ehliyeti hususunda mutabık kalmış bir şeyh ile ehliyet ve liyakatı devletin önceliklerine göre belirlenmiş ve memur gibi tepeden atanmış olan şeyhin tekke, tarikat ve tasavvuf algılarının çok farklı olacağıdır.

3.5.2. Meşâyihin Seyahat ve İrşad Sorunu

Tarikatların temel misyonlarından birisi belki de en önemlisi olan irşad tarikatın mutlak kurtuluşu sağlayacağına inanılan tasavvufi düşüncelerinin, yol ve erkânının siyasi sınırlara, coğrafi zorlamalara rağmen ulaşılabilecek en uzak noktalara kadar ulaştırılarak insanlar ve toplumlar arasında yayılmasını öngörüyordu. Massignon bu durumu

“Dîn-i İslâm’ın beynelmilel ve âlem-şümûl bir din olması sûfiyye sayesinde olmuştur. Sûfiler, bilâd-ı gayr-ı müslimeyi irşâd-ı enâm için dolaştıklarından, dinî İslâm beynelmilel olmuştur” diyerek ifade etmiştir (Aktaran: Gündüz, 1989: 92).

Gerçekten de kıtalar, ülkeler, şehirler arası irşad amaçlı seyahatlerde bulunan derviş ve sûfiler oradan oraya sürüklenmiş hiç bilmedikleri memleketlerde vefat ederek oralarda defnedilmişlerdir.⁷⁶⁴ Massignon bir vesileyle de: “Çeştiyye, Şuttariyye, ve Nakşbendiyye dervişleri, Hindistan ve Mala adalarına giderek yerli ahalinin lisanlarını öğrenmiş ve onların hayatlarına karışmış olduklarından o memleketleri hariçten fethe-den başka lisan konuşan mutaassıp fatihlerden ziyade ahali arasında İslâm’ı neşretmişlerdir” diyerek ordudan önce yürütülen bu müessir ve müsmir gayretler neticesinde vuku bulan yapıcı tesirlere dikkat çekmiştir (Aktaran: Gündüz, 1989: 92).

Tarikatların çoğalması, tekke ve zaviyelerin yaygınlaşması ile devletin kontrol gayretlerine rağmen yarı otonom bir yapı içerisinde yaşayan şeyh ve dervişleri denetim altında tutmak, giderek zorlaşmaya başlamıştı.⁷⁶⁵ XVIII. yüzyıldan itibaren Osmanlı top-

⁷⁶⁴ Mesela, Buhara’lı olup Çorum’un Fatma Bacı mahallesinde vefat eden Seyyah Derviş Hacı Hüseyin’in varisi olmadığından terekesinin satılıp bedelinin Çorum Mal Sandığı’na teslim edildiği kaydedilmiştir 11 Zilkade 1323/7 Ocak 1906 (ÇŞS., Nr. 16, Hük. 254, s. 152).

⁷⁶⁵ Bruinessen, daha XVI. yüzyıldan beri Osmanlı İmparatorluğu ile İran arasında kalan bölgelerdeki emirliklere dikkat çekmekte ve o zamandan bu yana söz konusu yerel güçlerin tam olarak devlete bağlılığının olmadığına dikkat çekmiştir. Osmanlı İmparatorluğu’nun içinde bulunduğu tarihteki bürokratik imparatorluklarının patrimoniyal ve feodal sistemlerinden bir farkının da “toprakların üzerinde belirgin bir merkezi egemenliğe” sahip olmasıdır denilmesine rağmen oysaki Kürt emirlikleri -ile kanaatimize göre de giderek ayan özerk ve özgür hareket eden kimi güçlü tarikat şeyhleri- merkezi egemenliğin hiçte o kadar belirgin olmadığını göstermektedir demektedir (Bruinessen, 2013: 266-268). Söz konusu dengelerin giderek ilerleyen dönemlerde yerel güçler lehine işlediği modernizasyona ayan, ağa, şeyhin tasfiye edilerek başlanmasından da anlaşılmaktadır.

lum yapısında görülen birtakım değişiklikler, özellikle taşrada ayanın, yerel eşrafın, yeniçerilerin ve şeyhlerin birbirlerine yaslanmak suretiyle birer güç merkezî olarak ortaya çıkmaları devletin siyasi ve askerî gücünün gerilemesine bağlı olarak, özellikle buralarda giderek nüfûzunu kaybetmesi ile örtüşünce, merkezî hükümet varlığını idame ettirebilmek için söz konusu güç odakları üzerinde radikal kararlar almak zorunda kalmıştı.

Yürüklerin yürümesi, yeniçeri artıklarının olası payitahtta toplanmaları ihtimali, tersine göç ile işsiz güçsüz toplulukların yarattığı güvenlik problemleri⁷⁶⁶ ile şeyh ve dervişlerin yürümesi farklı anlamlar taşısa da devlet bu dönemde yürüyen, denetim ve gözetimden azade olan hiçbir toplumsal grup bırakmak niyetinde değildi.

Bu nedenle II. Mahmud, daha XVII. yüzyılda uygulanmaya konulan bir usulü⁷⁶⁷ kurallaştırarak bir yerden başka bir yere gitmeyi izne bağlamıştır.⁷⁶⁸ Padişah, “*O misillü çift ve çubuk kaçkını birtakım ‘Etrak ve Ekrad’ ve sair başıboş*” kimseler ile “*yeniçerilerden olup vilayetlerde bulunanların İstanbul’a gelmemeleri için kendilerine Mürûr tezkeresi verilmemesi*” hususunda vali ve mutasarrıflara emirler vermiş, onlar da bu hususta kadıları uyarmışlardı (Çadırcı, 1993: 170-171).⁷⁶⁹ 1826’da İhtisab Nezareti kurul-

⁷⁶⁶ “Yeniçeri Ocağı’nın kaldırılmasından sonra Anadolu ve Rumeli’de bulunan veya memleketlerine gönderilmiş olan ocak mensuplarının tekrar İstanbul’a dönmelerini önlemek önem kazanmıştır.” (Çadırcı, 1779: 55-57).

⁷⁶⁷ Daha XVI. yüzyılda Mühimme kayıtlarında devletin ülke içerisindeki seyahat ve dolaşım esnasında yaşanacak problemlere kayıtsız kalmadığı anlaşılmaktadır. Nitekim tarihi bir hadiseye göre Memleketlerine gitmek üzere yola çıkan tüccarlar şeyhlerinden Muhyiddin Mevlamverdi Şeyh ile Seyyid Şah Mehmed Şeyhî ve arkadaşlarının mal ve canlarına zarar gelmemesi için yol güzergâhındaki bey ve kadıların yardımcı olmaları, iskele emînlerinin de bunlardan bir şey almamaları hususunda “Ke-fe’ye ve andan ol cânibde olan Memâlik-i Mahrûsem serhaddine varınca yol üzerinde olan beglere ve kâdîlara ve iskele emînlerine hüküm” yazıldığı görülmektedir (BOA. MD. 7, Yay. Nu: 37, 1999: Hük. 2277, s. 158); 28 Ca 1060/1650 tarihli bir belgeye göre de Abdülkadir Geylani, Seyyid Ahmed er-Rufai ve Şeyh Abdi ibn-i Mesamir kuddise sırrahümü’l-aziz-in evladlarının ve seyahat eder hulefasının tekâlif-i divaniye ve şakka ile rencide olunmamalarına dair emr-i şerif sadır edilmiştir (BOA. İE. MİT. Nr. 1/21).

⁷⁶⁸ II. Mahmut’un söz konusu uygulamayı Yeniçeri Ocağının kapatılmasından çok önceleri yaygınlaştırmaya çalıştığı anlaşılmaktadır. 11 B 1237/3 Nisan 1822 tarihli bir belgede Anadolu ve Rumeli’den İstanbul’a gelecek ve İstanbul’dan gidecek olanlara mürûr tezkirelerinin verilip tezkiresiz olanların salıverilmemesi hakkındaki emr-i alinin vusul bulduğu ve ahkâmının icrasına itina ve dikkat kılınacağına dair Vidin muhafızı tarafından hazırlanan tahrirat yer almakta bk. (BOA. C. ZB. Nr. 62/3100); Bir başka belgede de, İstanbul’a karadan gelenler ve gidenler hakkında olduğu gibi denizden gelenlerden de mürûr tezkiresi aranılması hakkında Marmara Denizi’nin Rumeli ve Anadolu sahillerinde bulunan kazalara gönderilen hüküm için bk. (BOA. C..ZB. Nr. 33/2196, 29 N 1237/ 19 Haziran 1822).

⁷⁶⁹ Nitekim Musul Valisi Murad Paşazade Abdurrahman Paşa’ya yazılan bir hükümde, Mürûr ve uburun tanzimine ve mürûr tezkiresi usulünün tatbiki hususu dile getirilmiştir bk. (BOA. C. ZB.

muş (Akyıldız, 1993: 136-137, 287) şehrin güvenliği büyük bir bölümüyle bu kuruma bırakılmış ve bu kurumun nizamnâmesinde mürûr tezkeresi ile ilgili hükümler yer almıştı. Buna göre, İstanbul'a Anadolu ve Rumeli'den gelecek olanlar ya işlerini görmek ya da bir iş bulup çalışmak için varacaklarından, iş arayacakları engellemek üzere öncelikle İstanbul, Üsküdar, Galata ve Boğaziçi iskelelerinde ne kadar hamal ve kayıkçı varsa tespit edilerek kefile bağlanmaları kararlaştırılmıştır. Kararın devamında ise bütün işyerlerinde çalışanların *“Kimliklerini gösterir defterler düzenlenecek, yeniden hiç kimse işe alınmayacaktır. Bu defterler İhtisab Ağa'sına teslim edilecek, kayıtlarda görüldenden daha fazla işçi, çalıştıranlar hakkında gerekli işlem derhal yapılacaktır.”* denilmiştir (Çadırcı, 1979: 55). *“Osmanlı İmparatorluğu'nda Tanzimat'ın ilanı sıralarında vatandaşların yurt içinde seyahat edebilmeleri için almak zorunda buldukları izin belgesine “Mürûr tezkeresi” deniliyordu ve bu belge 1831 yıllarına kadar kaza ve kasabalarda kadı ve naip tarafından verilmekteydi”* (Çadırcı, 1979: 56; Sezer, 2003:106).⁷⁷⁰ Başka bir şehre gitmek isteyenler sırasıyla önce mahalle imamından, nereye ne amaçla gittiğini gösterir bir *“Pusula”* alıyor sonra kadiya bunu gösterip bir ücret ödeyerek *“Mürûr tezkeresi/seyahat izin belgesi”*⁷⁷¹ alıyordu (Sezer, 2003: 115). Ancak devletin, *“İlgililerin 10-15 akçe karşılığında, tezkere verilmemesi gerekenlere de bu belgeyi vermeleri sonucu yeni önlemler aldığı görülmektedir.”* (Çadırcı, 1979: 56).⁷⁷²

Nr. 60/2955, 30 Za 1237/ 18 Ağustos 1822); Başka bir arşiv kaydında ise tezkirenin önemi vurgulanmaktadır: Berren ve bahren men-i mürûr meselesine ehemmiyet verilmesi için buldukları mahallin hâkimi tarafından bu gibilerin sebep-i azimetinin tahkik edilerek ellerine eşkâlini gösteren tezkireler verilmesi, iskelelerde tezkiresiz hiçbir kimsenin kayıklara bindirilmemesi ve tezkiresiz çıkanların hapisleri ve keyfiyetin ışarı lüzumuna dair olan emrin Gelibolu'da okunduğu belirtilmektedir bk. (BOA. C. DH. Nr. 59/2949, 09 Z 1237/ 27 Ağustos 1822).

⁷⁷⁰ İstanbul'dan taşraya gideceklere ve taşradan İstanbul'a geleceklere bilahaç kadılar tarafından mürûr tezkiresi verilmesi hakkındaki emrin Eğridere palanka Mahkemesi siciline kaydedildiği belirtilmektedir bk. (C. DH. 94/4686, 29 Z 1237/ 16 Eylül 1822).

⁷⁷¹ “Bilgi başlıklarının matbu olarak hazırlandığı 14 × 28 cm. ebadında kâğıtlar olup bilgilerin el yazısı ile doldurulduğu dikkati çeker. Kâğıdın üst tarafında bir çerçeve içinde “mürûr tezkiresi” yazısı bulunur, boydan orta kısmında sağ tarafta hangi devletin tebaası olduğu, nerede ikamet ettiği, kendisi ve babasının adları, nereden nereye seyahat edeceği gibi hususlar yer alırdı. Yol üzerindeki zabtiye çavuşları ve diğer ilgililerce seyahatine engel olunmaması, bir güçlük karşılığında yardımda bulunulması hususlarına yer verilir ve hemen altına mühür basılırdı. Bu kısmın solunda çerçeve içinde seyahat edecek şahsın eşkâlinin yazıldığı yer vardır. Burada yaş, boy, sakal-bıyık ve göz renkleri belirtilir. Bir bölgeden çıkış yaptıklarına dair tezkirenin arkasına şerh konarak mühür basılıp tarih atılırdı” (Kütükoğlu, 2006: 60-61).

⁷⁷² Tanzimat'ın ilanından kısa bir süre sonra 10 Şubat 1841 tarihinde yani bir düzenleme yapılmış *“Men-i Mürûr Nizamnâmesi”* adı altında çıkarılan yeni yönetmelikle uygulanmakta olan kurallara uygun hükümler getirilmiştir. Bu nizamnâme İstanbul'da ve ülkede yürürlükte olan mürûr tezkeresi

Yolsuzlukları önlemek amacı ile “Mürûr tezkeresi verme yetkisi 1831 yılından başlanarak defter nazırlarına verilmiş, yeni düzenlemeye göre, tezkere almak isteyenler yine önce mahalle imamından (ileride muhtardan) ya da varsa mukayyidinden pusula alacak, sonra kadıya gidip ilam isteyecek ve nihayet ilamla pusulayı defter nazırına götürüp bu işe ayrılan deftere geçirttikten sonra mürûr tezkeresini alabilecekti.” (Çadırcı, 1979: 55-57. Sezer, 2003: 109). Anlaşılabacağı üzere yeni düzenleme ile mürur tezkeresi almak için başvuru mercii sayısı artırılmış dolayısıyla denetim de sıkılaştırılmıştır. “Bu belgede alanın nereye, niçin gittiği, kimde kaç gün kalacağı açıkça belirtilecek, ayrıca vaktinde döneceklerine dair bir de kefil göstereceklerdi. Mürûr tezkeresine alan şahsın adı, varsa ünvanı, babasının ismi yazılıp, belgenin başkalarınca kullanılmaması için eşgali belirtiliyordu.” (Çadırcı, 1979: 55-57. Sezer, 2003: 109).

II. Mahmud döneminden itibaren sistemli bir hale gelmeye başladığı anlaşılan “*Mürûr tezkeresi*”nin hiçbir ayrıcalık göstermeksizin şeyh ve dervişler içinde uygulanması hem dönemin merkeziyetçi politikaları hem de giderek seküler bir hal alan devlet-tarikat ilişkilerinin geldiği noktayı göstermesi açısından önemlidir. Buna göre şeyh ve dervişlerin öncelikle gidecekleri yerlerle ilgili mühürlü bir şahadetname ile şehremanetlere müracaat ettikleri burada gerekli incelemelerin yapılması ardından “*Mürûr tezkeresi*”lerinin⁷⁷³ verildiği anlaşılmaktadır (BOA. HR. MKT Nr. 286/68, 5 L 1275/8 Mayıs 1859). Eğer söz konusu seyahat ülke sınırları dışına yapılacaksa mürûr tezkeresini Hariciye Nezareti vermiştir (BOA. HR. MKT. Nr. 286/68, 5 L 1275/M. 8 Mayıs 1859; HR. MKT. Nr. 286/86, 6 L 1275/M. 9 Mayıs 1859). Söz konusu belgelerin sadece seyahate gidecek olan şeyhlere değil onların yanında bulunan dervişler ve diğer zevat için de düzenlendiği arşiv kayıtlarından izlenebilmektedir.⁷⁷⁴ Mürûr tezkirelerinin her seyahat için

nizamının bozulduğundan bahisle İhtisab Nazırı'nın hazırladığı dört maddelik bir düzenleme halinde Meclis-i Valayı Ahkâmı Adliye'de ve Meclisi Umur-ı Nafia'da tartışıldığı aksaklıkların dile getirdiği ve nihayet 27 Şubat 1841'de Takvim-i Vakayi'de yayımlandıktan sonra Tanzimat'ın uygulandığı yerlerde nizamname bir giriş ve 16 maddelik düzenlemesiyle hayata geçirilmiştir (Çadırcı, 2007: 155-156).

⁷⁷³ Birkaç misal vermek gerekirse, Sivas'da sakin Ali Baba tekkenişinlerinden Şeyh Tahir veled-i İsmail ile Mehmed ve Hüseyin'e Amasya ve Sungurlu'ya gitmek üzere mürûr tezkiresi verildiği hususunda bk. (BOA. HSDSABZ Nr. 3/88, 7 Z 1244/ 10 Haziran 1829); Şeyh Hüseyin bin Tahir ve uşağı Veli bin Osman'a Bozok, Çorum, Divriğin, Tozanlı ve Niksar'a gitmek üzere mürûr tezkiresi verildiği kaydedilmiştir bk. (BOA. HSDSABZ, Nr. 3/93; 20 Ş 1256/ 17 Ekim 1840).

⁷⁷⁴ Mesela, 12 C 1265/ 5 Mayıs 1849 tarihli bir belgede Trablusşam'dan Trabzon'a giden Şeyh Abdülhamid'in yanında çalışan Süleyman'ın Dersaadet için mürûr tezkiresi verilmesine dair arzuhalı ve

vize ettirilmesi yol ve güzergâhların ayrıntılı bir şekilde belirlenerek karşı tarafa tebliği yine kayıtlarda görülen diğer hususlardır.⁷⁷⁵

Mürûr tezkirelerinin alınması hususunda şeyhlerin zaman zaman yerel bürokrasi üzerindeki nüfuzlarını kullanarak suistimallerde buldukları da görülmektedir. Nitekim bu yolla Bingazi Vilayeti Tercümanlığından usulsüz olarak mürûr tezkiresi aldığı anlaşılan Şeyh Abdurrahim Efendi'nin tezkiresine Dersaadet Mürûr Şubesi'nce el konulduğu anlaşılmaktadır (BOA. DH. MKT. Nr. 1390/80, 23 R 1304).⁷⁷⁶ Bu duurm aynı zamanda seyahatleri engellenen şeyhlerin başka yollara tevessül etmek zorunda kaldıkları şeklinde de yorumlanabilir.

Şeyhlerin hemen her türlü seyahatleri izne tabi tutulmuştur. Mesela şeyh ve dervişlerin bir yere misafir olarak gitmeleri ve misafirlik süreleri merkezî idarenin onayını gerektirmiştir. Nitekim bir olayda Dağıstan muhacirlerinden Ali el-Akri Efendi Tarikat-ı Kadiriye şeyhlerinden Abdürresul Efendi ve Dağıstan muhacirlerinden Mehmed Efendi'nin misafirlik sürelerinin uzatılması söz konusu edilmiştir (A. MKT. MHM. 237/27).⁷⁷⁷ Bu husustan başka şeyhlerin ailelerinden birilerini⁷⁷⁸ hatta hasta olanları bile

Zabtiye müşirine iktiza kaydı yer almaktadır bk. (BOA. A. MKT. 195/45); Diğer bir hadisede de Derviş Mustafa b. Hüseyin'e memleketi olan Konya'ya gitmesi için mürûr tezkiresi verilmesine dair eş-Şeyh el-Hac Mehmed Sâlim'in tezkiresinden bahsedilmektedir bk. (BOA. A. M. Nr. 7/66, 13 M 1266/ 29 Kasım 1849).

⁷⁷⁵ Nitekim 25 Ca 1317/ 1 Ekim 1899 tarihli bir belgede, Şam'a gitmek isteyen Keçeciler'deki İsmail Hakkı Tekkesi Şeyhi Müderris Mehmed Fuad Efendi'nin mürûr tezkiresinin vize edilmesi söz konusudur bk. (BOA. DH. MKT. Nr. 2252/107); Başka bir belgede istikamet üzere olan bütün yerel idareciler sorumlu kılınmıştır: Dağıstan muhacirlerinden Şeyh İsmail'in Medine'ye olan seyahatinde, Üsküdar'dan Şam'a kadar olan kaza kaymakam ve müdürlerinin kolaylık göstermesi emrolunmuştur bk. (BOA. A. DVN. Nr. 146/45, 1 Ra 1276).

⁷⁷⁶ Benzer suistimallerin başka çevrelerce de yapıldığı anlaşılmaktadır. Buna göre, Hüdavendigâr Vilayeti'nce yakalanan Arnavud Ramazan ve Yunus nam şakilere Dersaadet'in yerlisi namıyla mürûr ve nüfus tezkiresi veren Dersaadet'te Bahçekapısı dışındaki Şeyh Mehmed Geylani Mahallesi İmamı Hafız İbrahim ve Muhtar Mustafa efendiler hakkında kanuni muamele yapılması, yerlerine vekil tayini söz konusu olmuştur bk. (BOA. DH. MKT. Nr. 1793/148, 8 Ca 1308/ 20 Aralık 1890).

⁷⁷⁷ Mesela, bir kayıтта İran Hanedanından Mehmed Kulu Han ile Kadiriye tarikatından Abdülfafur Efendi'nin misafirlik süresinin uzatılması söz konusudur bk. (BOA. A. NKT. NZD. Nr. 279/87).

⁷⁷⁸ Misal vermek gerekirse, Said Efendi'nin Bolu'ya tabi Şeyhler karyesindeki annesine Dersaadet'e gelebilmesi için mürûr tezkiresi verilmesine dair Bolu kaymakamına yazılan şukka için bk. (BOA. A. MKT. Nr. 120/1, 06 Ca 1264/ 10 Nisan 1848); Bir başka hadisede ise Halvetiye Tarikatı şeyhlerinden Ahmed Naziki Efendi'nin Kütahya'da oturan hâlâsının İstanbul'a girmesi için mürûr tezkiresi verilmesine dair Kütahya muhassılına şukka yazıldığı belirtilmektedir bk. (BOA. A. MKT. Nr. 204/80, 19 B 1265/ 10 Haziran 1849).

bir yerden başka bir yere naklettirmeleri,⁷⁷⁹ doğdukları memlekete gidip gelmeleri türünden hayati seyahatleri dahi diğer avam gibi izinsiz yapamaz hale geldikleri anlaşılmaktadır.⁷⁸⁰ Aslında bu durum söz konusu uygulamanın toplum üzerinde bunaltıcı bir etki yarattığı her ne sebeple olursa olsun ülke içerisindeki dolaşım ve sirkülasyon ihtiyacını zorladığı anlaşılmaktadır.

Bu seyahatlere ve yer değiştirmelere konulan kısıtlama ve izne tabi tutmanın söz konusu tarikat çevreleri olunca aslında basit bir denetimden öte içerisinde siyasi-ideolojik-güvenlik vb. birçok unsuru barındıran önemli bir husus olarak düşünüldüğünü göstermektedir. Zira bir yerden başka bir yere geçen şahıs sıradan şahsına münhasır bir zat olmayıp, bir tarikat ekolünden gelme, o çevrelerde otoritesi ve nüfuzu olan şeyh, post-nişîn ve dervişlerdi. Onlar gittikleri yerde kendilerini bekleyen örgütlü bir topluluğun içine dalacaklar ya da böylesi bir örgütü mahir oldukları üzere inşa edecekler, düşünce ve fikirleriyle o topluluğu istedikleri gibi yönlendirebilecekler ya da etraflarındaki diğer siyasi güçlerle birtakım ilişkiler geliştirebileceklerdi.⁷⁸¹ Bu nedendir ki şeyh ve dervişlerin seyahat talepleri onlar hakkında yapılacak araştırmalara, resmî ideolojiyle, toplumun diğer kesimleriyle olan ilişkilerinin problemlili olup olmadıklarının tespit edilmesine göre yanıtını bulmuştur. Nitekim bu durumu gösteren bir hadisede, annesiyle birlikte İstanbul'a gelmek isteyen Erzurumlu tarikat şeyhi Hüseyin Ruhi Efendi'nin bu isteğinin yerine getirilmesinde memlekete bir mahzur olup olmadığının araştırılması hususunda Erzurum Valisi'ne şukka yazıldığı görülmektedir (BOA. A. MKT. 192/74). Yapılan tahkikatta şeyhin payitahta gelmesinin memleket açısından bir sorun teşkil etmeyeceği anlaşılmış ve kendisine ruhsat verilmesi için emir verilmiştir (BOA. A. MKT. 203/43, 13 B 1265). Yine söz konusu ruhsatın verilmesi esnasında şeyhlerden avam gibi

⁷⁷⁹ Kerkük ahalisinden ve Mevlevî meşâyihinden olan ve memleketine gönderilen Hamdi Bey'in hastalığından dolayı Musul'a üç saat mesafedeki Hamamü'l-Alil kaplıcasına azimetine ruhsat itası talebi üzerine gereğinin icrası istenmiştir bk. (BOA. DH. MKT. Nr. 269/25, 05 S 1312/ 8 Ağustos 1894).

⁷⁸⁰ Bazı işlerini görmek için Dersaadet'e giden ve memleketi Burdur'a gitme arzusunda olan Burdur Mevlevihanesi Şeyhi Kalender Dede'ye mürûr tezkiresi verilmesine dair Mir Hasan'ın ilmühaberi için bk. (BOA. A. DVN. Nr. 56/70, 18 M 1266/ 4 Aralık 1849).

⁷⁸¹ Şeyhlerin bu türden ilişkiler geliştirdiklerine işaret eden bir belgede "Dağlı şeyhizâde Şeyh Ziyâeddin Efendi'nin güyâ Kürdistan nâmına Rusya himâyesine mürâcaat fikrini beslediği ve tarafdar bulamadığı cihetle ikâmetgâhı olan Kurşun Kariyesi'ne avdet eylediği... Hamiyyet-i İslâmiyye noktasından şu haber-i himmet-i me'mûl olmamakla berâber... bu kimselerin celb ve imâle ve sû-i tefehümelerin izâlesi" istenmiştir (BOA. DH. SYS. Nr. 23/12, lef 1, 9 B 1331/ 14 Haziran 1913).

mühürlü şahadetnâmelerin alındığı ancak bu suretle gerekli seyahat izninin verildiği görülmektedir.⁷⁸²

Devletin hac farızasını yerine getirmek için bile olsa seyahat halinde olan şeyhleri takip ettiği anlaşılmaktadır. Öyleki, izin almadan yapılan seyahatlerin Hicaz'a gitmek için de olsa sorun yarattığı anlaşılmaktadır. Zira bir hadisede “*Yerine vekil bırakarak vaktin darlığı nedeniyle izin almadan Hicaz'a giden zaviye ibtidaisi Muallimi Abdülkerim Efendi'nin izinli sayılması*” istenmektedir (BOA. MF. MKT. Nr. 555/6, 11 M 1319).⁷⁸³

Bütün bunlardan başka devlet medrese ve tekke gibi yerlerde kaydı olmayan ve mürûr tezkeresi bulunmayanların kalmasına da müsaade etmemekte, böylesi durumlarda ilgililere mürûru nizamının kurallarını hatırlatarak onları buna riayet hususunda uyarıyordu.⁷⁸⁴ “*Der-sa'âdetde birtakım serseri ve mechûlü'l-ahvâl eşhâs tekerrür edib medâris ve tekâyâ ve hanlarda ikâmet eylemekte olduklarından...*” bahsedilen bir hadise de “*Mürûr nizâmına îtinâ*” olunması istenmiş, “*Îrâde-i seniyye mûcibince... bi-l-cümle medâris ve tekâyâ için geçenlerde dört takım me'mûrlar ta'yiniyle tahrîr*” için görevlendirilmiş, tekkelerde bulunan dervişlerin “*Tekâyâda bulunan dervîşânı kefâlete rabt ve sened-i ahz ederek*” defterlere kayıtlarının yapıldığı belirtilmiştir. “*Şimdiye kadar tekâyâ için bir tarafda müstakil defter tutulmak ... icrâ olunmak mesbûk değil ise de şu tahrîr münâsebetiyle taht-ı râbitaya girmiş olan tekâyâ defterlerinin dahi teşvîşden muhafazasıyla*” ibarelerinden bugüne kadar söz konusu tahrirlerin medreseler için ya-

⁷⁸² Nitekim Buharalı Derviş Hacı Şerif Nuri Muhammed ve ailesinin Rusya tarikiyle Buhara'ya gideceklerinden Özbekler Tekkesi Şeyhi Mehmed Efendi tarafından gönderilen mühürlü şahadetnamesinin Şehremaneti'nde hıfzedilmesi ve mürûr tezkirelerinin Hariciye Nezareti'nden verilmesi söz konusudur bk. (BOA. HR. MKT. Nr. 286/68, 05 L 1275/ 8 Mayıs 1859); Başka bir hadisede de, Osmanlı tebeasından tüccardan Buharalı Hacı İshak bin Abdülkerim'in Rusya yoluyla vilayetine gitmek için Şeyh Abdülgafur Efendi'den getirdiği şahadetnamesi Şehremaneti'nde hıfzedildiği ve Hariciye Nezareti'nden mürûr tezkiresinin verilmesi hakkında bk. (BOA. HR. MKT. Nr. 286/86, 6 L 1275/9 Mayıs 1859).

⁷⁸³ Benzer bir hadiseye için bk. (BOA. DH. EUM. Nr. 70/17, 24 Z 1336/ 30 Eylül 1918).

⁷⁸⁴ Ayrıca II. Mahmut'un 1836'da ilan ettiği fermanından beri, her tarikat müntesibinin, kendi şeyhinin mühür ve imzası ile tasdik edilmiş bir kimlik belgesini beraberinde bulundurması emredilmiştir. “Evvelemirde, hankâh-nişîn ve sahîhân-ı müntesib-i turuk-ı aliyeye-i hakikat-ayîn olan bilcümle mürîdân ü dervîşân yedlerine, müntesib olduğu meşâyih-i kirâm tarafından, başka başka memhûr tezkireler verilerek, hüsn-i zabita tahtına idhali.” istenmiştir. Bununla herhangi bir tarikatla ilgisi olmadığı gibi, onlar gibi giyinip onlar gibi görünüp başkaca işler ve niyetler taşıyan kimselerin bu müesseselere zarar vermeleri önlenmeye çalışılmıştır (Gündüz, 1989: 199; Özer, 2007: 98; BOA. C. EV. nr. 18014).

pıldığı tekkeler için yapılmadığı ancak bu tarihten itibaren (5 Zilhicce 1276/24 Haziran 1860) tekkeler için de “*Tekâyâda dahi mechûlü’l ahvâl olmaları sakınmak mahzûru bertaraf kılınmak münâsib*” olacağı düşünülerek benzer defterler tutularak bunların muhafaza edilmesine karar verildiği anlaşılmaktadır (BOA. I. MVL. Nr. 428/18789, 5 Z 1276/24 Haziran 1860).⁷⁸⁵ Söz konusu belgeden anlaşılacağı üzere payitahtta insanların en fazla uğradığı ve kaldığı yerlerin başında tekkeler gelmekteydi ve devlet tekkeleri denetime tabi tutulmaksızın birtakım “*Serseri ve mechûl-i ahvâl*” olan kimselerin şehre giriş çıkışlarını ve yaşanan birtakım problemleri çözemeyeceğini anlamış olmalıdır (BOA. I. MVL. Nr. 428/18789).

Devletin söz konusu kayıtların sağlıklı bir şekilde tutulması, sokakta gezen şeyh ve dervişlerin doğru bir şekilde tanımlanması yolunda attığı kontrole dayalı tamamlayıcı bir adım da herkesin kendi tarikatının kılık-kıyafeti ile gezmesi zorunluluğunu getirilmesidir. “Şeyhülislâm Dürrî-zade Abdullah Efendi’nin teklifi ve II. Mahmûd’un tasdik ve imzası ile ilân edilen, 1252/1836 yılına ait bu fermân, za’fa uğramaya yüz tutmuş tekke ve tarikat erbabını, Bektaşî geçinenlerin sızmalarına karşı uyanık olmaya davet ettiği kadar, kendilerine sirayet eden çöküntü emarelerine de işaret etmektedir.” (Özer, 2007: 97; Gündüz, 1989: 198; Yurdakul, 2008: 210). Bu ferman ile her tarikat erbabı içinde bulunan şeyh, halife, derviş ve müritlerin müntesip oldukları tarikatça belirlenmiş olan ayrı ayrı kıyafetleri olduğu ve bunların erbabı tarafından giyilmesinin şart olduğu belirtilmiştir (Gündüz, 1989: 198; Özer, 2007: 97; BOA, Cevdet-Evkâf, Nr. 18014, Saferü’l-hayr 1252/ Mayıs 1836). Her tarikat erbâbının kendileri için tespit edilen kıyafetleri giymeleri gerektiğinden başka herhangi bir tarikata ya da tekkeye mensubiyeti olmayanların dervişlere ait olan kıyafetleri giyerek dolaşmaları yasaklanmış, meşâyih ve dervişânın da bu kıyafetleriyle sokak ve bazarda maslahatsız, olur olmaz, “*şeriat ve tarikata muhalif bir tarzda*” dolaşmamaları tembihlenmiş ayrıca her tarikat müntesibinin kendi şeyhince mühürlenmiş bir kimlik belgesini yanında bulundurması istenmiştir

⁷⁸⁵ Bir başka belgede ise medrese kayıt defterlerinin İstanbul mahkemesi tarafından talebe kâtibi ma’rifetiyle tutulduğu tekke kayıt defterlerinin de aynı şahısça tutulmasının uygun olacağı ancak maâşının ve personel sayısının artırılması gerekeceği şu şekilde ifade edilmiştir: “yüz guruş olmasıyla onun maâşına dahi zam olunmak icâb edeceğinden kâtib mûmâ-ileyhin maâş-ı kadîmine beş yüz guruş zam olunarak ve iki yüz elli guruş maâş ile ma’iyyetine bir kâtib verilerek...” (BOA. I. MVL. Nr. 432/19043, lef 1, 8 Za 1276/ 28 Mayıs 1860).

(Özer, 2007: 97; Gündüz, 1989: 198-199; BOA. Cevdet Evkâf, No: 18014).⁷⁸⁶

Kıyafet hassasiyeti ile şeyhlerce mühürlenmiş kimlik meselesinin birlikte ele aldığımızda devletin tarikat çevrelerini gözetim ve denetim altına almaya hatta tekke dışındaki davranışlarını şeriat ile sınırlamaya çalıştığı açıkça görülmektedir. Bu tedbirler ile tarikatlar üzerinde hem kendi aralarında bir otokontrol hem de toplumun ve resmi makamların onları denetlemesine imkân sağlayacak bir ortam oluşturulmak istenmiştir. Çünkü tarikatların ideolojik dünyasında önemli bir yere sahip olan kılık kıyafet o tarikatı diğerlerinden ve toplumdaki ayıran bir etiketti. Aynı zamanda o tarikatın kisvesini taşıyor olmaktan kaynaklanan şeyhe ve tekkeye karşı ağır bir sorumluluk, iyi hal ve ahlakın bir göstergesi olabildiği ölçüde dervişlerin taklidine yol açabilecek bir irşad ve propaganda aracı olmak gibi çok önemli anlamları vardı. Diğer taraftan bu kılık kıyafet uygulaması, tarikata sızmaları önleyecek, dışarıda bu kıyafetle tanınan dervişleri ve tarikatı birtakım suça bulaşmış olan başıboş gruplardan ayırarak devlet-tarikat münasebetlerinde sağlıklı ve istikrarlı gelişmelere zemin hazırlayacaktı.

Diğer taraftan tarikat şeyh ve dervişlerinin kabullenmek durumunda kaldıkları bu seyahat kısıtlaması ve kontrol mekanizmalarını, özünde irşad sınırlandırmasını tasavvufi değerler açısından olmasa bile en azından sosyo-ekonomik ve güvenlik konularında⁷⁸⁷ kendi lehlerine çevirmeye çalıştıkları da bir vakıdır. Mesela, seyahatlerini izinle gittikleri yerlerde kendilerine resmî makamlarca yardım edilmesini sağlamak, ücretsiz seyahat etmek gibi fırsat arayışlarından anlaşılmaktadır.⁷⁸⁸ Yine dönemin siyasi, askerî ve ekonomik çalkantılarının bir sonucu olarak seyahat esnasında oluşabilecek birtakım problemleri de bu yolla çözmeye çalıştıkları görülmektedir.⁷⁸⁹ Nitekim Tarikat-ı Mısriy-

⁷⁸⁶ Söz konusu yeni uygulamalar hakkında daha geniş bilgi için bk. (Özer, 2007: 97; Gündüz, 1989: 198-199)

⁷⁸⁷ Şeyhin güvenliğinin sağlanması hususunda kaleme alınan bir hüküme göre, Nakşebendî meşâyihî a'zasından Seyid Şeyh Burhaneddin, seyahat için Bağdad'a ve Basra'ya gideceğinden yollarda muhafazası ile sâlimen isali için Bağdad valisine ve Üsküdar'dan Bağdad'a kadar yol üzerinde bulunan vezirleri ile kadırlara hüküm için bk. (BOA. C. DH. Nr. 35/1748, 29 M 1216/ 11 Haziran 1801).

⁷⁸⁸ 28 N 1311/ 4 Nisan 1894 tarihli bir belgede Hicaz'a gidecek olan Kadiriye Tarikatı Dervişî Abdülkadir Efendi'nin ücretsiz olarak seyahat yapmasının Bahriye Nezareti'ne bildirilmesi söz konusudur bk. (BOA. DH. MKT. Nr. 221/33).

⁷⁸⁹ Nitekim memleketi olan Kerkük'e gitmek üzere yola çıkmış olan Nakşebendî Tarikatı hulefasından Seyyid Salih Efendi'ye gerekli hürmetin gösterilerek yanına zaptiye verilemsi talep edilmektedir bk. (BOA. DH. MKT. Nr. 124/12, 18 S 1311/ 31 Ağustos 1893); Bir başka belge ise şeyhlerin seyahat gözetim ve denetim sürecine adapte oldukları hatta sistemi kendi menfaatleri doğrusunda yeniden

ye şeyhlerinden Selanikli Şeyh Abdal'ın, Rumeli'ye yapacağı seyahatte kendisine yardım edilmesi için yol mektubu verilmesi isteği buna benzer örnekler bu durumu açıkça izah etmektedir (BOA. A. DVN. 151/94, 9 L 1276/ 30 Nisan 1860).⁷⁹⁰

Osmanlı Devleti'nde seyahat edenlerin yanlarında bazı tavsiye mektupları bulunduğunu seyahatnamelerden öğrenmekteyiz. “Yol emirlerinde, seyahat eden kişinin adı, amacı, nereye gideceği, yanında kaç kişinin bulunduğu yazılmaktaydı. Gidilecek yol güzergâhındaki görevlilerden yolcuların korunması, sağlıklı ve sorunsuz olarak gidecekleri yerlere ulaştırılmaları isteniyordu. Ayrıca, zaman zaman ısrarla görevlilere hitaben cizye veya başka akçe istenmemesi konusunda uyarıcı ibareler yer almaktaydı” (Sezer, 2003:110-111). Şeyhlerin söz konusu mektuplardan almak için Merkezî hükümet ile yoğun bir mesayi yaşadığı anlaşılmaktadır. Hükümet ise şeyhlerin “*Mürur tezkeresi gerekse tavsiye mektubu*” isteğine kayıtsız kalmadığı gibi⁷⁹¹ şeyhlere yardım, saygı ve hürmet göstermeleri hususunda emir verilen yerel idarecilerin buna uydukları hatta kimi şeyhlerin resmî memurların hanelerinde misafir olacak kadar saygı ve hürmet gördükleri anlaşılmaktadır.⁷⁹² Şeyhlerin, saraya nüfûz etmek suretiyle kendilerine rahat bir seyahat olanağı sağlayan özel belgeler aldıkları da görülmektedir. Nitekim Müteveffa Esmâ Sultan'dan aldığı hükümname gereği seyahatlerde kendisine kolaylık gösterildiğinden bahisle yeniden emirname talep eden Nakşbendî Şeyhi Mustafa Şükrü'nün arzuhalinden başka (BOA. A. DVN. Nr. 64/60, 29 Z 1265/ 15 Kasım 1265), Şeyh Hacı Mehmed

yapılandırdıklarını açıkça göstermektedir. Sözü edilen belgede: “Tarikat-ı Rıfaiye'den olup Hicaz'a gideceklerinden bahisle, kendilerine yardım edilmesi için Bolu, Kastamonu, Trabzon, Erzurum, Harput, Urfa, Halep ve Şam valilerine emirname yazılmasını isteyen Derviş İbrahim ve arkadaşı Mehmed'in arzuhalinden bahsedilmektedir (BOA. A. DVN. Nr. 49/27, 9 N 1265/ 29 Temmuz 1849). Görüldüğü üzere Hicaz'a gitmeleri dahi resmî denetim ve izin gerektiren şeyh ve dervişler bizzat resmî makamlara başvurmak suretiyle bu gözetim ve denetimi kendi lehlerine çevirmiş gözükmediler.

⁷⁹⁰ Bu hususta bk. Bağdat'a dönmek isteyen Şeyh Mustafa'nın Yol Mektubu talebi için bk. (BOA. A. DVN. Nr. 132/55, 26 Za 1274/ 8 Temmuz 1858; BOA. A. DVN. Nr. 151/100, 11 L 1276/ 2 Mayıs 1860).

⁷⁹¹ Benzer bir olaya göre de, Bağdat'a gitmek isteyen Kadiri Tarikatından Derviş Bayram'a uğradığı kaza ve kasabalarda hürmet gösterilmesi hususunda yol mektubu verildiği görülmektedir bk. (BOA. A. DVN. Nr. 147/24, 3 R 1276/ 30 Ekim 1859).

⁷⁹² Kâdiri Şeyhi Mahmud Efendi ve rüfekâsının seyahatlerinde ve gittikleri yerde gerekli hürmet ve alâkanın gösterilmesine dâir Trabzon ve Erzurum Müşirleriyle Musul ve Bağdad Vâlilerine kâime gönderildiği görülürken (BOA. A. MKT. Nr. 18/9, 29 L 1260/ 11 Kasım 1844); Başka bir kayıttta ise Darendeli Şeyh Halil Efendi'nin Rumeli'ye yaptığı seyahat dönüşünde, Babaeski kazası müdürünün konağında misafir olduğu anlaşılmaktadır bk. (BOA. A. MKT. Nr. 122/1, 15 Ca 1264/ 19 Nisan 1848).

Efendi de Bosna'ya giderken yolda yardımcı olunmasına dair vezir-i azamdan benzer bir mektubu almayı başarmıştı (BOA. A. MKT. Nr. 114/42, 03 R 1264/M. 9 Mart 1848).

XIX. yüzyılda özellikle II. Mahmut döneminden itibaren “*Mürûr tezkeresi*” ve “*yol mektubu*”nun devlet ve tarikat arasında yaşanan patronaj ilişkilerinde önemli bir yere sahip olduğu şeyh ve dervişlerin tezkere ve mektup alabilmek için devlet kapısını sürekli aşındırmak zorunda kaldıkları, amaçlarına ulaşmak için geleneksel nüfûz etme yolları da dâhil birçok yol ve yöntemle başvurdukları anlaşılmaktadır. Ancak resmîn bütününe baktığımızda ister çağın gereği olarak ortaya çıkmış ve tebaanın tamamına uygulanmış olsun, isterse şeyhlere dair uygulamalarda daha titiz davranılmış olsun sonuçta tarikatların ideolojik ve ontolojik kurgusunun temel unsurlarından birisi olan irşadın dayanağı “*seyahat*” in kısıtlanması tarikatları kadim geleneklerinden uzaklaştıran unsurlardan birisi olmuştur kanaatindeyiz. Zira devlet hemen bütün uygulamalarında olduğu gibi hem sert ve kararlı hem de şeyhleri ve tarikatları doğrudan karşısına almamak için ikincil bir yolu bularak ihtiyatlı olma geleneğini burada da sürdürmüştür. İleride de görüleceği üzere sürgün ettiği şeyhlere maaş bağlaması örneğinde olduğu gibi burada da şeyh ve dervişlere mürûr tezkeresi alma zorunluluğu getirilirken diğer taraftan da yol/tavsiye mektubu ihdas edilerek şeyhlerin gönülleri alınmıştır. Bu paradoksal durumu hazırlanan tablodan daha net görmek de mümkündür (Tablo 10).

Anlaşılacağı üzere mürûr tezkeresi etrafında dönen gelişmeler sadece tarikat çevrelerine özgü olmayıp bütün tebaayı ilgilendiren genel bir güvenlik meselesiydi. Ancak uygulamalar neticede tarikatların ontolojik ve ideolojik anlayışları, tasavvufi inanç ve düşünceleri açısından son derece sınırlayıcı mahiyetteydi. Kaldı ki, devletin diğer şeyh ve derviş gruplarının kontrolü noktasında mürûr tezkeresiyle birtakım hedeflere ulaşmak istemiş olabileceği göz ardı edilmemelidir ki kanaatimize göre bu gayeler şunlar olmalıdır: Birincisi, şeyh ve dervişlerin nerede ve ne yaptıklarını bilmek; ikincisi, gittikleri yerlerde onlara yardımcı olmakla görevlendirilen resmî makamlar aracılığıyla hem şeyhi hoşnut etmek, devletin yanında tutmak hem de onun kimlerle ve nerelerle bağlantılar kurduğunu takip etmek⁷⁹³; üçüncüsü, takibatın farkında olan şeyhin devlete karşı aleyhte

⁷⁹³ 18 Z 1262/ 7 Aralık 1846 tarihli bir belgede Davut Aleyhisselam Tekkesi Şeyhi Derviş Efendi ile sair türbedârların İstanbul'daki işlerini tamamladıkları ve geri döndüklerinde kendilerine gereken kolaylığın gösterilmesi istenmektedir bk. (BOA. HR. MKT. Nr. 14/88). Buradan seyahat eden şeyh ve

bir harekette bulunmasını önlemek; dördüncüsü özellikle problemlili görülen şeyh ve derişlerin hareket kabiliyetini sınırlamak, çevre ile güçlü bağlar kurmalarının önüne geçmekti.

3.5.3. Sosyo-Ekonomik Yollarla Tasfiye Politikaları

Diğer hususlarda olduğu gibi bu konuda da devlet hem içinde bulunduğu modernleşme-merkezleşme süreciyle geçirdiği değişim ve dönüşüme bağlı olarak hem de çağın getirdiği büyük iç ve dış problemlerin yarattığı sosyo-ekonomik badireleri en az hasarla atlatmak için geleneksel ekonomik anlayışını köklü bir şekilde değiştirme yoluna gitmiştir. Tabi ki bu durumdan bütün geleneksel kurumlar gibi tekke ve tarikatlar da ziyadesizle etkilenmiştir. Bu bölümde ekonomi alanında tarikatlara sağlanan imkânların bu değişim ve dönüşüm sürecinde nasıl ellerinden alındığı ya da bu gelirlerin ne şekilde kısıtlanmaya çalışıldığı izah edilmeye çalışılacaktır.

3.5.3.1. Vakfiye Nezâreti ve Vakıflara El Konulması

Devletleşme sürecinde vakıf-tekkelerin yaygınlaşmasına zemin oluşturan süreçlerden bahsedilmişti. Burada daha çok XIX. yüzyılda yaşanan gelişmelere değinilecektir. Vakıf-Tekke uygulaması yaygınlaştıkça tekkeleri düzenli ve istikrarlı bir gelire kavuşturmakla birlikte⁷⁹⁴ birtakım sorunları da beraberinde getirmiştir. Mesela müteveli ile şeyhin aynı kişide birleşmesi halinde şeyh ailesi içerisinde, farklı kişilerde olması halinde müteveli ile şeyh veya şeyh ailesi arasında⁷⁹⁵ birtakım sorunlar ve çatışmalar ortaya

derişlerin gittikleri yerlerde takip edildikleri ve izin alırken öne sürdükleri işlerle uğraşıp uğraşmadıklarının denetlendiği ve nitekim işin bitimi ile de oradan ayrılmalarının rapor edildiği anlaşılmaktadır.

⁷⁹⁴ Niksar'da Çilehane demekle meşhur Nurettin Halife Zaviyesi Vakfına ait boyahane, dükkân ve makineleri gösteren listenin takdimi için bk. (BOA. HSDSABZ. Nr. 8/82, 5 Ra 1334/ 11 Ocak 1916).

⁷⁹⁵ Çorum Mevlevihanesi Şeyhi İzzet Dede Efendi'nin Hoca Ahmed ve Hacı Yusuf Efendilerin vakıflarının mütevellisi Mustafa Said Efendi ile mahkemelik olduğu mahkemenin müteveli lehine sonuçlandırıldığı ancak şeyhin duruma itiraz ederek mahkemenin tekrar görülmesini istediği dava sürecinin uzadığı ancak şeyh mahkemeye gelmeyip vekilde göndermeyince daha önce verilen hükmün geçerli kılındığı görülmektedir. Buradan şeyhler ile vakfın mütevellileri arasındaki davaların tekke çevresinde bir hayli gündemde kaldığını anlamak güç değildir hadisenin tamamı için bk. (ÇŞS. Nr. 16, s. 962, 6 Za 1326/ 30 Kasım 1908); Yine şeyh müteveli çekişmesini izah eden bir olayda da, "Bağdad Vâlisi Necib Paşa merhûmun Tire Kazâsı'nda vâki' dergâhın şeyhi Zeyn-ül-âbidîn Efendi hilâf-ı şart-ı vâkıf hareketde bulunduğundan bahisle meşihat cihetinin uhdesinden def'i hakkında vakf-ı mezkûr mütevellisi Abd? Bey tarafından takdim kılman arzuhal" üzerine yapılan tahkikatla "mûmâ-ileyh Zeynel Âbidîn Efendi'nin şimdikiye kadar vazife-i meşihat hüsn-ü ifâ idegeldiği" ve "hüsn-ü zan olu-

çıkıştır. Fakat çok defa, bir zaviyenin idaresine seksen kişi karışmasın diye, “*iştirak merfu olmağın*” ibaresiyle berât hak sahiblerinden yalnız birine verilmekteydi (Barkan, 1942: 301).⁷⁹⁶ Ancak bütün bu önlemler söz konusu problemlerin yaşanmasının yine de önüne geçmeye yetmemiştir. Mesela Çorum Hıdırlık mahallinde medfûn Suheyb-i Rumî Zaviyesinin zaviyedarlığı bu bağlamda bir davaya dönüşmüş ve iş Kadı maharetine kalmıştı (ÇŞS. Nr. 16, 507, 25 Ş 1326/M. 22 Eylül 1908).⁷⁹⁷ Aynı zamanda bu durum tekke ve tarikat erkânından daha büyük bir otorite olan devlete onlara müdahale ederek hakemlik ve arabuluculuk hakkı tanımakta ve devlet-tarikat ilişkilerinin patronaj ilişkisine dönüşmesinde önemli bir rol oynamaktaydı.⁷⁹⁸

Nitekim vereceğimiz misal vakıf gelirlerinin paylaşımı hususunda yaşanan bir sorun ile devletin hakemliğine başvurulması hususunu açıkça ortaya koymaktadır. Buna göre Şeyh Sinan Erdebilî Vakfı’nın tevliyyet ve zaviyedarlık cihetine müdâhele eden Mustafa Saffet Efendi’nin müdahalesinin önlenmesi için Şeyh Ahmed Ref’et Efendi’nin vekili Mehmed Cemal meşîhate başvurmuştur. Şeyh söz konusu zaviyesi vakfından Çevreli Kazâsı’nda Kâtipli Kariyesi hâsılât-ı vakfının mutasarrıflığı ile zaviyedarlık görevi üzerinde olmasına rağmen “*Şart-ı vâkıf ve tevessül-i kadîme tatbîken taksim idilmek lâzım gelir iken nisf hâsılât-ı vak’anın*” hissedar olan Mustafa Saffet Efendi’ye verilme-

nur münzevî ve hâluk bir zât olduğu” anlaşılmış ve “Zeynel Âbidîn Efendi tarafından bit-takdîm muhavvel arzuhalde mütevellî mûmâ-ileyh İzzet Bey vazifesiyle dergâhın ta’miyesini virmeyerek gündelerini rencide itmesinden dolayı terâküm vazifesinin tahsili zımında ikâme-i da’vî neticesinde aleyhine virilen i’lâm hükmünü sürüncemede bırakmak üzere hakkında şikâyete kıyâm ile kendüsünü rencide itmekte olduğundan ve ifâdât-ı sâireden bahisle” durumu belirten bir arzuhal kaleme almış ve sonuçta şeyhe iftira eden, baskı altına alan, dergâha karşı sorumluluklarını yerine getirmediği anlaşılan mütevellî zatın dergâhtan uzaklaştırılmasına karar verilmiştir (MA. TZD, Nr. 1771, s. 25, 16 Ş 1309/ 14 Mayıs 1892).

⁷⁹⁶ Nitekim Ahi Menteş Zaviyesi Vakfı’nın zaviyedarlık görevinde bulunan Mehmet oğlu Ahmet’in yerine oğlu Hasan’ın tayin olunması istenmektedir. Çorum Şeriye Sicili, Nr. 14, Hük. 77, s. 51; Pir Baba Tekkesi vakfının çeyrek hisse tevliyyet görevinde bulunan Seyyid Osman’ın vefatnedeniyle yerine oğlu Seydi’nin tayin olduğu kaydedilmiştir (ÇŞS. Nr. 14, Hük. 375, s. 152).

⁷⁹⁷ Vakıflar üzerinde dönen rantın zaman zaman iftiralara da neden olduğu ya da şeyhlerin buna mahal vermemek için önlemler aldıkları anlaşılmaktadır. Nitekim Çorum Mevlevi Hanesi Şeyhi Mehmed İzzed Dede mevlevihaneye Hoca Ahmed ve Hacı Yusuf Vakfından tahsis edilen 1/4 hissesinin dışındaki vakıf mallarıyla bir alakasının olmadığını mahkemeye bildirmek durumunda kalmıştır bk. (ÇŞS. Nr. 16, s. 574, 13 Z 1295/ 8 Aralık 1878).

⁷⁹⁸ Yine bir zaviye vakfı’nın tevliyyet ve meşîhat hakkının aile içi probleme dönüşmesi ve resmî makamlarca olaya müdahale edilmesine misal verebileceğimiz bir olayda, Ali Baba Zaviyesi evkafının tevliyyet ve meşîhat hakkının, Ali Baba’nın kızlarından Fatma Hatun’un müstakil hakkı olduğu ve kız kardeşi Ümmihani’nin oğlu Mustafa Çelebi’nin hakkı bulunmadığı belirtilmiştir bk. (BOA. HSDSABZ, Nr. 4/9, 29 Z 1078/ 10 Haziran 1668).

sini şikâyet etmiştir. Meşihat ise vakfın hasılatı 307 senesinde kaç kuruluş olup “*Müsted’î mûmâ-ileyhin müvekkili Şeyh Ahmed Ref’et Efendi ile mûmâ-ileyh Mustafa Saffet ve birâderi Rıza Efendi’lere hisse-i sahibleri olarak ne mikdar şey virildiğinin*” ve geçen seneden önceki seneler hâsılatı neden ibâret olup kimin tarafından istifâ olunmuş olduğunun tahkik edilerek rapor edilmesi, bu seneki hâsılâtın da yazılı olarak beyanına kadar bir tarafa verdirilmemesini emretmiştir (MA. TZD, Nr. 1771, Num. 12, s. 32, 4 Za 1309/M. 31 Mayıs 1892).⁷⁹⁹

Bu tip hadiselerden de anlaşılacağı üzere vakıflar şeyh ve ailesi için bir geçim kaynağı haline gelmiştir.⁸⁰⁰ Bu durumun devamlılığı ise şeyhzadelerin babalarının yerine “posta” oturmaları ile temin edilmiştir. Söz konusu bu uygulamaya tarikatların ekonomik anlayışlarına yerleşmiş olan vakıfların da şeyh merkezli bir şekilde yürütülmesi mistik-lider şeyhi bir kez daha sistem içerisinde güçlü kılmıştır.⁸⁰¹ Bu husus o kadar

⁷⁹⁹ Evlad-ı Vakıf gereği zaviyedarlığın şeyhin oğullarına hisselerince tevcihine dair bir hadisede durum şöyle gelişmiştir: “Kozvîran Kariyesi’nde Şeyh Hevâ Cenneti Zaviyesi’nin nisf hisse zaviyedârlık cihetine evlâdiyyet ve meşrûtiyyet bâ-berât-ı âlî mutasarrıf olan Ali bin Süleyman’ın Mehmed Emin ve Kemal ve Ahmed nâmında üç nefer-i kebîr oğullarını terk ederek vukû-ı vefâtına mebnî münhall olan nisf hisse zaviyedârlık cihetinin ber-müceb-i teâmül-i kadîm evlâd-ı vâkıfdan olan mûmâ-ileyh Mehmed Emin ve Kemal ve Ahmed uhdelerine seviyyen ve müstereken... berât-ı âlî itâsı istihâmı ...” Konya Merkez Mahkeme-i Şer’iyyesinden verilen i’lâm ile Konya Vilâyeti meclis idâresinden Evkâf-ı Hümâyün Nezâret-i Celîlesi’ne gönderilüb Meclis-i Meşâyihe 7 Cemâzi-yel-âhir 1308 tarihinde iletilmiştir. Buradan söz konusu resmî işleyişin nasıl olduğunda açıkça anlaşılabilir. Meclis-i Meşâyih ise “cihet-i mezkûrenin ber-müceb-i teâmül-i kadîm-i evlad-ı vakfa tevcih oluna geldiği anlaşılmiş olan şu halde mezkûr zaviyedârlık cihetinin bu mevzuâtına nazaran evlâdiyyet ve meşruiyet vechiyle mûmâileyh Mehmed Emin ve Kemal ve Ahmed uhdelerine teâmül-i kadîm mücibince tevcihi”ne karar vermiştir (MA. TZD. Nr. 1771, Num. 7, S. 28, 23 Za 1309/ 19 Haziran 1892).

⁸⁰⁰ Çorum Azab Ahmed Mahallesinde bulunan Mevlevî Dergâhı Post-nişîni Şeyh İzzed Dede Efendi’nin Çorum’da bulunan Enam Çelebi Vakfı’nın tevliyet nezaret ve zaviyedarlık görevlerine müdahale ettikleri iddiasıyla Dural oğlu Ali Cemal’in oğulları Ahmed ve Mustafa’ya açtığı dava sonucunda bu şahısların Enam Çelebi’nin soyundan olduklarını ispat ettiklerinden bu görevlerin kendilerine ait olduğunun tescil edilip İzzed Dede’nin müdahalesinin engellenmesine karar verildiği kaydedilmiştir. Açıkça görüldüğü üzere aile vakıftan vazgeçmemiş ve mücadeleler sonucu yine mütevelliliği uhdesine almayı başarmıştır. Böylece vakfın imkânları ve idaresi öteden beri olduğu gibi aynı ailde kalmıştır (ÇŞS. Nr. 16, Hük. 1029, s. 577, 2 S 1327/23 Şubat 1909).

⁸⁰¹ Nitekim vakfiye şartnameleri bu yönde hazırlanmakta şeyhin sülalesi dışına tekke meşihati ve vakfın mütevellî hakkının çıkmasının önüne geçildiği görülmektedir ki bu geleneksel tasavvufî istihlâhlar bakımından yetkinliği aranan şeyh profilinin ortadan kaybolduğu anlamına da gelmektedir. Bu durumu örneklendiren bir kayıta devlet vakıf şartnamesinin yerine gelmesi için şeyhlik makamına geçen şahısları dikkatle takip ederken görülmektedir “Mevlevihâne kapısı civârında vâki’ Bindere Der-ğâhı Şeyhi Abdülkâdir Efendi’nin vefâtı esnâsında diyâr-ı âhar idilmeyüb derg-âh-ı mezkûrenin meşihat ciheti Mustafa Efendi uhdesinde iken dahi vefatıyla oğlu Galib Efendi’ye tevcihi ve mûmâ-ileyh Galib Efendi dahi bu kere cânib-i Hicaz’da vefat itmesi cihetiyle ve kendüsü Binder Sülâlesi’nden bulunması hasebiyle cihet-i tezekûrenin ilki nâ-ma’lûm sagîr oğlunun bi-l-nisf ifâ-ı hizmete kesb-i iktidâr eylemesine kadar bi-l-niyâbe ifâ-ı hizmet itmek üzere uhdesine tevcihini istihâmdan ibâret olub halbu ki dergâh-ı mezkûrun muhrec-i vakfiyyesi meâlinden müstebân olduğuna nazaran meşihât ci-

önemlidir ki; şeyh öldüğünde yetişkin bir oğlu yoksa bile bu oğul rüşt oluncaya kadar bir vekil ile temsil edilmek suretiyle garanti altına alınmış bir husustur. Nitekim Yozgat'taki Emirci Sultan Veli türbesi ile cami ve zaviyesi evkafı tevliyet ve meşihat hissedarlarından İsmail Hakkı Efendi'nin yaşı küçük olduğundan rüştüne kadar hukukunu muhafaza için bir kaymakam tayini talep edildiği kaydedilmiştir (BOA. Y. MTV. Nr. 43/6, 2 Ş 1307/ 24 Mart 1890).⁸⁰² Merkezî idarenin de şeyhin yüksek otoritesinin hâkim olduğu tarikat ve çevresinde kabul görmüş olan bu düzene uyduğu anlaşılmaktadır.

Yukarıda konumuzun dışına çıkmamak için kısaca izah ettiğimiz vakıf müessesesi ve vakıf-tekke uygulamaları XIX. yüzyılın başlarında merkezî idarenin denetimi altına alınmıştır. Osmanlı kamu hizmeti sisteminin tamamını oluşturan vakıfların denetim, gözetim ve yönetim işlerini yürütmek amacıyla 1826 yılında Evkaf Hümâyûn Nezareti kurulmuştur (12 Rebi'ulevvel 1242/M. 1826).⁸⁰³ Bunu ise, "1840 tarihli tahsildarlar tâlimatı ile gayr-i sahih vakıf arazileri dâhil bütün arazilerin vergilerinin merkezden tayin edilen muhasıller tarafından tahsili ve tahsil masrafları düşüldükten sonra geri kalan bedellerin vakıflara verilmesi kararı izlemiştir." (Öztürk, 1995: 109).

het-i bidâyete vâkıf mûmâ-ileyhin uhdesinde iken vefâtıyla mahlûlünden Fî 6 Zi-l-ka'de 1220 tarihinde Şeyh-ül Kerim Efendi'ye ve kimde vûku'ndan Fî 21 Zi-l-ka'de 1220 tarihinde Halvetiyye hulefâsından Şeyh Ahmed Hayri Efendi'ye itmekde, bilâ-veled vefâtıyla mahlûlünden Fî 19 Muharrem 1244 tarihinde Şeyh Mehmed Said Efendi'ye itmekde, vefâtıyla mahlûlünden Fî 11 Muharrem 1272 tarihinde oğlu Abdülkâdir Efendi'ye bulunmuş olduğundan..." (MA., MMDD, Nr. 1734 s.12, 21 Ra 1328/ 2 Nisan 1910).

⁸⁰² Benzer başka bir belgede de Bursa'da Nakşebendî Tarikatı'ndan Ramazan Baba Zaviyesi'nin zaviyedarı Hacı Hikmet Efendi'nin vefatından sonra oğullarının küçük olması sebebiyle, vekaletle Abdülgafur Efendi'nin zaviyedarlık edeceği hususuna dair Sadrazam Sarım Paşa'nın yazısı için bk. (BOA. A. MKT. Nr. 5/47, 3 N 1264/ 3 Ağustos 1848).

⁸⁰³ "Esasında Vakıfların merkezî bir teşkilât elinde toplanması II. Mahmut döneminin daha öncesinden başlayan bir sürecin sonucuydu. I. Abdülhamid "*Hamîdiyye*" ismiyle tesis ettiği ünlü vakıfların nezâreti için 1188'de (1774) yeni bir teşkilât kurdu. Teşkilâtın başarılı olduğu görülünce Harem-i Hümâyûn ile bostancıbaşı evkaf nezâretleri de buraya bağlandı. Hamîdiyye Vakıfları Nezâreti'nin adı Evkâf-ı Hamîdiyye ve Mülhakâtı şeklinde değiştirilerek yönetimi 1777 yılından itibaren Darphâne-i Âmire nâzırlarına verildi. Daha önce vakıfların idaresi için özel bir daire yaptıran III. Mustafa'nın kurduğu Lâleli ve Mülhakâtı Vakıfları da 1788'de Hamîdiyye Vakıfları ile birleştirildi. Böylece padişahlar kendi vakıfları için merkeziyetçi bir uygulamayı başlatmış oldular. Nitekim I. Abdülhamid'in tesis ettiği bu teşkilât daha sonra kurulacak olan Evkâf-ı Hümâyûn Nezâreti'nin de temelini oluşturdu. II. Mahmud 1809'da tesis ettiği vakıfları Hamîdiyye Vakıfları ile birleştirip Evkâf-ı Hamîdiyye ve Mahmûdiyye adıyla yeni bir teşkilât kurarak idaresini 1814'te Darphâne-i Âmire nâzırlarına bırakınca Evkâf-ı Selâse de denilen Lâleli, Hamîdiyye ve Mahmûdiyye Vakıfları Müttevelli Kaymakamlığı idaresi ortaya çıktı. Çeşitli vakıfların katılmasıyla ve 1826'da Yeniçeri Ocağı'nın ilgası sonucu yeniçeri ve sekbanbaşı ağalarınca yönetilen vakıfların da buraya ilâve edilmesiyle oldukça büyüyüp genişleyen bu teşkilâtın Darphâne-i Âmire Nezâreti tarafından yönetimi güçleşti. Bunun üzerine vakıflar Darphâne-i Âmire'den ayrılarak tek bir elde toplandı ve Evkâf-ı Hümâyûn Nezâreti adıyla müstakil bir nezâret kuruldu" (Öztürk, 1995: 522).

Evkaf Nezareti'nin kuruluşunda iç ve dış etkilerin rolü büyük olmuştur. Çizakça özellikle Osmanlı Devleti dışardan bir yandan, devletler arası rekabet ve bu durumun dayattığı ekonomik talepler ve gelir muhtaçlığı diğer yandan Batı'nın, modernleşme sürecinde geliştirmiş olduğu değerlerini kabul ettirmek için yoğun bir baskı uygulaması gibi iki önemli noktaya dikkat çekmiştir. Nitekim Osmanlı sultanları, bu baskıya dayanamamış ve merkezîleşme politikasını benimsemişlerdir (Çizakça, Vd., 2006: 27).⁸⁰⁴ Vakfiye Nezareti'nin kurulmasında, dağınık bir halde olan vakıfları tek elde toplamak, vakıf yolsuzluklarını ortadan kaldırılmak, devletin sosyo-ekonomik yapısını Batılı bir anlayışla yeniden inşa etmek, vakıfların kontrolünde olan geniş ekonomik kaynaklardan devletin ihtiyaçları doğrultusunda diğer alanlarda da yararlanmak, dini çevrelerin gücünü kırmak ve Batılı ülkeleri memnun etmek gibi düşünceler etkili olmuştur (Ertem, 2011: 47-48; Öztürk, 1995: 69)

Vakfiye Nezareti'ne giden süreç Osmanlı müellifleri tarafından da ele alınmıştır. Mustafa Nuri Paşa “*İstanbul şehri, zaman geçtikçe tamamen denecek derecede vakfa dönüşmüştü*” diyerek vakıfların yaygınlığına işaret ettikten sonra “*Bu nedenle alım satım işlerinin belgelendirilmesi ve yürütülmesi mütevellilerin ve câbilerin ellerinde kaldığından, türlü fesat ve hileler ortaya çıkmaktaydı*” diyerek de olayın başka bir yönünü ortaya koymuştur (Mustafa Nuri Paşa 1992: 285). Cevdet Paşa ise vakıflarla ilgili düzenlemeler yapılmasına dair: “*Bir vakitten beri vakıf şartlarına aykırı olarak birçok vazifeler ve memuriyetler ihdas edildiği ve buralarda akrabanın kayırıldığı ve bu yüzden vakıf masrafları artarak harap olduğu anlaşıldığından bundan böyle hatt-ı hümayûn çıkmadıkça yeni memuriyetler ihdas edilmemesi ve sırf mütevellilerin fodla (bedava yemek karnesi) verilmemesi kararlaştırıldığını*” belirtmiştir (Cevdet Paşa, 2011: 414). İsmail Sıdkı ise nezaretin kuruluş nedeni olarak, vakıflarda yaşanan dağınıklığın ve keyfiğin sona erdirilmesini en önemli neden olarak görmüş; vakıfların iyi idaresini temin etmek, hayratlarını imar etmek ve gayelerini yerine getirmek şeklinde ifade etmiştir (Aktaran: Ertem, 2011: 47). Ancak işler beklenildiği gibi yürümemiş, yayınlanan emir-

⁸⁰⁴ “Vakıflar, ekonomik açıdan atıl oldukları için, hukuçular bunları Avrupalıların tabiriyle “mortmain” (ölü el) toprakları diye anarlar. Oysaki devlet mülkü haline gelen vakıf topraklarının büyükçe bir bölümünün şahıslara satılması veya dağıtılması, ya da hak sahibi olmayan kimselerce işgal edilmesi kuşkusuz hükümetin lehinde bir noktaydı” (Karpas, 2010: 191).

lerle aksaklıklar giderilmesi için mücadeleye devam edilmiştir.⁸⁰⁵

Osmanlı müellifleri tarafından belirtilen vakıflarla ilgili birtakım olumsuzluk ve yolsuzlukları arşiv kayıtlarından takip etmek de mümkündür. Konumuz gereği tekke vakıflarından bir misal vermek gerekirse: Bulgaristan Komiserliği müdüriyeti tarafından hazırlanan bir rapor Evkâf-ı Hümâyûn Nezâreti'nden Meclis-i Meşâyihe tevdi edilmiş, buna göre Gâzi Hasan Paşa Tekkesi zaviyedâr ve evkâfî mütevellisi olan Ahmed Rıza Efendi'nin ve Edirne Sancağı'na tâbi Pravadi Kazâsı Dona Kariyesi Gölü'nde bulunan Kuleli değirmeni iki kaya değirmenden oluşmaktadır, bir kayası hasılâtını alarak tekkede “*Tekke-i mezkûrede icrâ-ı âyin ile berâber lâzım gelenle it'âm-ı ek (t)mek şartlarına mûmâ-ileyh Ahmed Rıza Efendi aslâ riâyet itmeyüb*” söz konusu değirmen hissesini oğluna yirmi sene müddetle ücret karşılığı kiralamış “*Vakf-ı mezkûrun külliyyen mahvına sebep olduğu*” anlaşıldığından def edilerek “*Meşihat cihetinin hulefâ-ı Nakş-bendî'yeden Hasan Efendi'ye ve tevliyyet ciheti*” emrolunmuştur (MA, TZD. Nr. 1771, Num. 5, s. 26, 16 L 1309/ 14 Mayıs 1892).⁸⁰⁶ Bir başka hadise de ise vakıf mallarının zimmete geçirilmesi söz konusudur. Teke Sancağı'na bağlı Elmalı Kazâsı'nda bulunan Abdal Musa Dergâhı vakfının mülklerini “*Bektaşîyye'den İdris oğlu Koca Salih nâm şahıs mülkiyet üzere zabt etmiş ve bâki kalanlarını dahi cânib-i mirîden cezâ-i bedel ile iltizâm ederek onlardan dahi biri beş kat ticâret etmekte ve dergâh-ı mezkûr ol-vechle harâb ü yebâb olmuş*” olduğu ve vakıf mallarının bu şahıs tarafından elden çıkarıldığı kaydedilmiştir (BOA. C. ADL. Nr. 9/568 11 Z 1274/ 23 Temmuz 1858).⁸⁰⁷

Bütün bu yaşananların zamanla devlet ricalinin belleğinde vakıfların sosyal yar-

⁸⁰⁵ Nitekim mütevellilik, zaviyedarlık, mezraadarlık vb. görevlere gerekli şartlar yerine getirildikten sonra atama yapılmasına dair emirname hazırlanarak taşraya suretleri gönderilerek ilan edilmiştir bk. (ÇŞS. Nr. 9, Hük. 145, s. 100).

⁸⁰⁶ Bir başka hadisede de Eğridere Mevlevihanesi evkâfı tevliyeti şeyhlerine meşrut olup tekkenin ve vakfının harabisine sebep olan şeyhin azliyle şeyhliğin, başkasına tevcihinin söz konusu edildiği görülmektedir bk. (BOA. C. EV. Nr. 430/21752, 29 R 1125/ 25 Mayıs 1713).

⁸⁰⁷ Kayıtlardan anlaşıldığı kadarıyla vakıflara yönelik müdahale ve talan girişimlerinin bazen de çevreden geldiği de görülmekte vakıflar bu yolla da zarara uğratılmaktaydı. “Konya Vilâyet-i Celilesine Uluborlu kazâsına tâbi' İlgüb Kariyesi'nde kâin sâhib-i post-nişîn ve zaviyedârı bulunan Veli Baba Dergâhı vakfına... Birtakım kimseler tarafından müdâhele vâki' olmakda bulunduğundan bahisle...” tahkikat yapılması istenmiş ve yapılan tahkikat sonucu dergâhın aylık 500 gurus olan taamiyesinin 1324 Ağustos'undan beri ödendiği halde “İlgüb Kariyesi âşar ve rüsûmunun bi-l-tahsis bedelle rabtı muâmelesi olan icrâ edilmediği gibi vakfının Yassıviran sınırı dâhilinde bulunan değirmenine dahî birtakım kimseler tarafından müdâhele vâki' olmakda bulunduğu...” anlaşılmıştır (BOA. HH. İ.UM. Nr. 21/1, lef 1-30 6 C 1333 (M. 1915), lef 2- 26 Ca 1333/ 11 Nisan 1915).

dım müessesesi olma özelliğine zarar verdiği anlaşılmaktadır. Bu konuda kapsamlı bir çalışma yapan Özbek, vakıfların XIX. yüzyıl boyunca sosyal yardım işlevlerini önemli ölçüde yitirmiş olmalarının, bu durumun bir göstergesi olduğunu belirterek bu süreçte Osmanlı padişahlarının hayır işleri için vakıf kurumuna daha az ilgi göstermiş olduklarını kaydetmiştir (Özbek, 2013: 25-26). Bu durumda konuya merkezî devletin konumu açısından bakıldığında son dönem Osmanlı sosyal refah sisteminde vakıfların rolünün önemli olmadığı anlaşılmaktadır (Özbek, 2013: 25-26).⁸⁰⁸ Ancak özellikle taşrada yerel eşraf ve bürokratlar ile bölgenin nüfuzlu şeyhleri arasında vakıflar aracılığıyla yakın ilişkiler tesis edilme geleneğinin merkeze oranla daha kuvvetle devam ettiği söylenebilir.⁸⁰⁹

Bütün bunlarla birlikte aslında modernizasyon ve merkezileşme temayülü ve söz konusu yeni girişimler için kaynak yetersizliği, Mehmet Aliş Paşa, Mora İsyanı ve Rusya baskısının yarattığı siyasi ve askeri olduğu kadar ekonomik zorluklar, ayan ve ocaktan sonra reformlar önünde diğer bir engel olarak duran ulema ve meşâyih etkisizleştirmek çok yönlü problemlerin çözümü noktasında vakıfların merkezileştirilmesi II. Mahmut'a ciddi bir argüman olarak görünmüş olmalıdır (Öztürk, 1995: 72-73). Zira ulema -ve meşâyih- vakıf gelirleri ile merkezî hükümet karşısında daha rahat ve bağımsız hareket edebilmek imkânına sahipti. II. Mahmut ise vakıfların idaresini merkezileştirmek suretiyle hem ulemayı merkeze daha bağımlı kılarak etkinliğini azaltmış hem de vakıf kaynaklarını merkezin emrine almıştır (Akyıldız, 1993: 147).

Vakfiye Nezareti'nin kurulması her ne kadar gelirlerin daha işlevsel ve daha faydalı kullanılmasını amaçlamışsa da bizzat Osmanlı müelliflerine göre nezaret bünyesinde

⁸⁰⁸ On dokuzuncu yüzyıl Osmanlı padişahlarının vakıf kurmaktan imtina etmiş olmaları, vakıfların 1826 yılından itibaren Evkaf-ı Hümayûn Nezareti bünyesinde merkezileştirilmesiyle açıklamak mümkündür. Öztürk'ün belirttiğine göre 1808'le 1918 arasında yüz on yıllık süre içinde Osmanlı sultanları tarafından sadece 27 vakıf kurulmuştur. Bu vakıfların padişahlara göre dağılımı şu şekildedir. İkinci Mahmud (1808-1839) 16; Abdülmecid (1839-1861) 3; Abdülhamid (1876-1909) 2; Mehmed Reşad (1909-1918) 6. Özbek'in bu husustaki bilgi ve değerlendirmeleri için bk. (Özbek, 2013: 155).

⁸⁰⁹ "XIX. yüzyıl ile XX. yüzyılın başlarına âit Konya şer'îye sicillerinden tespit edilen Mevlânâ Dergâhı'na Yapılan 15 adet vakfiyeye dayanılarak yapılan bir çalışmada dergâha Para vakfeden 10 kişiden birinin sâbık Haleb vâlisi, birinin hâlâ Eyâlet-i Karaman vâlisi, birinin Begşehri Sancağı ferîki, üçünün kâdi, ikisinin ise nâib olması, yukarıda ifade edildiği gibi, dergâhdaki hizmetlerin yürütülmesi için devlet adamlarının ne kadar büyük katkı sağladıklarının bir göstergesi olarak değerlendirilebilir. Dergâha para vakfedenlerin yapmış oldukları miktarlar da dikkat çekicidir. 300, 350 guruşdan başlayarak 7.500, 10.000 guruşa kadar paralar vakfedildiği görülmektedir." Söz konusu vakıflarla ilgili çalışma için bk. (Sak, 2010: 2).

de çalışanların kimilerinin hırsız kimilerinin ise önemli bir konu olan hukuk kurallarından anlamayı, kimilerinin adam kayırmacılığı yüzünden Evkaf hazinesi büyük kayıplara uğratılmıştır (Mustafa Nuri Paşa, 1992: 285; Cevdet Paşa, 2011: I, 414). Diğer taraftan Mustafa Nuri Paşa'nın aktardığına göre Evkaf hazinesinde çok sayıda büro ve memuriyet ihdas edilmiş dışardan başvuruda bulunanlara aylıklar, sevaptır inancı ile yeni yeni ortaya çıkan tekkelere yemek paraları (it'amiye) ve başka paralar tahsis edilmiş, yeniden onarım suretiyle tekkeler yapılarak vakıfların birikmiş paraları çarçur edilmiştir. Böylece Vakfiye Nezareti vakıfların koruyucusu olacak yerde yıkıcısı olmuştur (Mustafa Nuri Paşa, III-IV, 1992: 286). Burada ilginç olan bir durum da müellifin tekke ve zaviyelerin tamir ve ihyası için harcanan paraları israf olarak görmesidir.

Tanzimat'ın ilanından sonra ise bütün sultanların, devlet adamlarının ve yüksek mevkîli kişilerin vakıf toprakları maliye hazinesince zaptedilip öşrü alınmaya başlanmıştır (Mustafa Nuri Paşa, III-IV, 1992: 287). Bu durum ileride izah edileceği üzere tekke ve tarikatlar açısından ayrıcalıklı başka bir alan olan vergi muafiyetliği hususunun da sonu olmuştur.

Vakıf gelirlerinden başka sahâlarda yararlanmak ve yenilikleri finanse etmek noktasında yapılan ilk işlerden birisi olarak Evkaf-ı Hümâyûn Nezareti'nin sosyal yardım işlevlerinin budanmasına girişilmiş ve çıkartılan kanunlarla vakıflar bünyesinde bulunan “*duagü fodulaları*” ve “*duagü vezâifliği*” gibi uygulamalara son verilmiştir.⁸¹⁰ “Duagü fodulası uygulaması din ve devletin selameti için dua okuyan kişilere bağlanmış olan bir tür maaş idi.⁸¹¹ İmaretlerin vakıf senedlerinde yer almamakla birlikte, başlangıçta bu

⁸¹⁰ Selatin-i izam hazeratı imaretinde tab ve tevzi edilen ve lüzumsuz vazifelere muhassas bulunan duagu fodulaların suret-i imhası hakkında tanzim olunan kanun maddesi için bk. (BOA. BEO. Nr. 3852 /288899, 01 S 1329); Duagü fodulalarının imhası hakkındaki kanun layihasının Meclis-i Mebusan'da müzakeresinde, mütevellilerinin maddi menfaatlerine hâlel gelmemek üzere istisna tutulan evkafın bu istisnalarının kaldırılması ve evkaf-ı mülhaka hakkındaki ahkâma tabi olmaları kararı için bk. (BOA. BEO. Nr. 3898/292313, 23 Ca 1329/ 22 Mayıs 1211).

⁸¹¹ İpşirli duâgü hakkında şunları kaydetmiştir, duâgü, Osmanlı Devlet teşkilâtında ve tarikat hiyerarşisinde bir unvandır. “Dua eden, duacı” anlamındaki bu terim Osmanlılar'da saray, merkez ve esnaf teşkilâtlarında dua ile ilgili görevleri yerine getirenler için kullanılan resmî bir unvan niteliği kazanmıştır. Bazı kayıtlarda duacı, duahan şeklinde de adlandırılan bu görevliler günlük mesainin başlaması sırasında, belirli merasim ve şenliklerde duruma ve zamana uygun dualar okurlardı. Ayrıca tekke ve zaviyelerde zikrin veya âyinin sonunda dua etme veya ettirme ile görevli kişiler hakkında da aynı tabirler kullanılmıştır. Duahanlık aynı zamanda tarikat hiyerarşisinde de bir üst makamı ifade etmektedir. Merasimle icra edilen dualar yanında zamanla devletin bekası için hayır temennisinde bulunanlara ücret karşılığı sembolik bir görev verilmesi şekli ortaya çıkmış ve bu amaçla ayrılan tah-

uygulamanın bir tür sosyal yardım işlevi görmüş olduğu doğrudur. Ancak XX. yüzyıla gelindiğinde ‘*duagü fodusası*’ sertifikasının alınıp satılabilen bir tür hazine bonosuna, faiz geliri getiren bir yatırım aracına dönüştüğü hatta yüklü miktarda fodula senedine sahip paşalar bile bulunduğu ileri sürülmesinden anlaşıldığına göre bu hüviyetini sonradan kaybetmiştir.” (Özbek, 2013: 277). Burada duagü fodusası için Evkaf bütçesinden ayrılmakta olan tahsisatın kaldırılması ve imaretlerin kapatılması ardından, ilmiye talebesinin eğitimi için ayrılması ise (Özbek, 2013: 276-277) devletin resmî İslâm’ı öncelleyen genel politik hedefleriyle uyumlu olması açısından önemlidir.

Anlaşılabacağı üzere Evkaf hazinesinden, devlet hazinesine yapılan aktarmalar sonucu vakıfların gelirlerinin giderek azalması ile vakıf eserleri harap olmuş, Ertem’in belirttiği üzere vakıf arazilerin maliye tarafından zaptedilerek, öşürlerinin Evkaf Nezareti’ne aktarılması uygulaması ise iyi niyetle başlatılmış olsa bile zamanla maliye hazinesi tarafından aktarılan ve “*iane*” olarak adlandırılan bu paranın yok denecek kadar azalmasına neden olmuştur. Bütçedeki açık büyüdükçe aktarılan meblağ gittikçe kısılmış büyük çaplı vakıflar masraflarını karşılayamaz duruma gelmişlerdir (Ertem, 2011: 49). Diğer bir olumsuzluk ise vakıfların yönetiminde görülen yolsuzlukların Vakfiye Nezareti’nin kurulmasından sonra da yukarıda belirtildiği üzere mahiyeti yer yer değişmekle birlikte devam etmesidir. Mesela “Osmanlı’nın son döneminde evlatlık (zurri) vakıflarda kısmen bir artış meydana gelmiş bu durum vakıf müessesinin yozlaşması olarak değerlendirilmiştir.” (Ertem, 2011: 50).

Diğer taraftan Tanzimat Dönemi’nde genellikle nezârete bağlanan vakıflar içinde, “Evkâf-ı Celâliyye (Mevlânâ vakfına soradan Evkâf-ı Celaliyye adı verilmiştir), Hacı Bektâş-ı Velî, Abdulkadir Geylanî, Hacı Bayram-ı Veli, Gazi Evronos, Gazi Mihal Bey, Gazi Ali Bey ve Gazi Süleyman Bey vakıfları “müstesna” tutulmuş vakıf ve gelirlerine el konulmamıştır” (Özer, 2007: 82). Yani ürün vergileri eskiden olduğu gibi kendilerine bırakılmıştır ancak söz konusu ürün vergilerinin tekkelere istenilen oranda bir katkı sağlamadığı yaşanan hadiselerden anlaşılmaktadır.⁸¹² Daha sonraları yapılan incelemeler

sisat “*duâgûluk ciheti*” olarak adlandırılmıştır (İpşirli, 1994: 542).

⁸¹² Defteri Dervişan’da yer alan bir hadise tam da bu duruma işaret eder niteliktedir: “Ol tarafda hemcivarımız olan Yemenici Ali Kuzu yediyle üç yüz vukiyye soğan gönderdim deyü tahrir eylemiş. Sekiz leğen gelen soğan ikiyüz vukiyye bile yokdur. Böylece ma’lum-u şerif buyurula. Ol tarafda he-

sonucunda çeşitli tarihlerde “Zagonos Paşa, Emir Ahmed el Buharî, Şeyh Sinan Erdebilî, Himmet Efendi, Firuz Bey, Şeyh Sucâeddin Velî gibi birtakım vakıflar da ayrıcalıklı vakıflar arasına alınmış, bir ara tüm Mevlevihâneler de bu tür vakıflar içerisindeymiş, 24 Zilhicce 1307/1889 tarihinde yapılan bir düzenlemeyle Tanzîmât Dönemi'nin başlangıcında ayrıcalıklı ve vergiden muaf tutulan Celaliye, Hacı Bektâş-ı Velî, Abdülkadir Geylanî, Hacı Bayramı Velî, Gazi Mihal, Ali, Süleyman, Evronos Bey vakıfları dışında kalan tüm vakıflar genel vakıf statüsüne alınmış, bir müddet sonra da istisnaiyet tamamen kaldırılmıştır” (Özer, 2007: 83). Böylece XIX. yüzyıla nerede ise vakıf-tekke özdeşliği ile giren ve bütün ihtiyaçlarını bu yolla karşılayan tarikatlar sosyo-ekonomik bir dar boğazın içine girmişlerdir.

Nitekim bu süreçte Evkâf-ı Hümâyûn Nezareti ile Bâb-ı Meşihat arasında tekkelelerin bir hayli sıkıntı çektiği anlaşılmaktadır. Bu durumu gösteren bir hadisede Evkâf-ı Hümâyûn Nazırı Ahmed Vefik Paşa (1309/1891)'nin, Galata Mevlevihanesi'nin kendisine tahsis edilen ve fakat Evkâf idaresince bir türlü zamanında karşılanmayan tayinlerinin, bir an önce ve zamanında verilmesi için yapılan müracaatlarını, şiddetle reddetmesinden pek müteessir olan Şeyh Kudretullah Efendi (1288/1871), Nazır'a “*Ben seni Hz. Mevlânâ'ya havale ettim*” demiş O' da “*Bende seni Hz. Mevlânâ'ya havale ettim*” (Aktaran: Gündüz 1989: 156) diyerek nezaretin, meşâyih üzerindeki baskısını yine tasavvufi bir üslupla ve mesnetle karşılık vererek belirtmiştir. Vakıfların merkezileştirilmesi devlet-tarikat ilişkilerinde sarkacın devletin lehine aktığı, tarikatlar açısından ise giderek artan bir patronaj ilişkisine yol açmıştır. Artık devlet giderek tekke üzerinde hâkim bir patrona dönüşecektir.

Diğer taraftan Evkâf Nezareti'nin kurulması modernleşme ve merkezîleşme sürecinin zorunlu bir sonucu olduğu kadar tali politik gayeleri de içermekteydi. Zira sosyo-ekonomik olarak devlet kapısına mecbur kalan tekkelere aynı, nakdi ve tamirat yardımları yapılırken, tekke şeyhinin sistemle uyuyor olmasının önemli bir kriter olduğu an-

men safada olası. Biraderzadeniz şeyhzadeye aşk-ı niyaz olunup hatırları sual olunur ve yine ol tarafdaki ka'in ve sakin dervişan-ı ihvanu's-safaya aşk-ı niyaz olunur. Benim sultanım hazretleri ve Derviş Hamidi'nin sohbetini tahrir etmişsiniz: lakin siz ne a'la cevap vermişsiniz. İbtida bir vakfın iki akçe caba hasadı olunca asıl vakfı kaç akçe olur? Öyle olsa bile gerü kalan altı gurus olsun gönderilmesi değil midir? Ne kadar buna me'mur olmasanız yine gayret gelir, elbet bir çift sohbet söylenir Bu mektubum varıp size olundukda, kerem edip bu fakire itale etmeyesiniz, günaha girersiniz; zira gayreten tahrir olundu (Defteri Dervişan, 2011: 193).

laşılmaktadır. Nitekim bu durumu gösterir bir belge de devlet Şumnu'da bulunan Karabaş Tekkesi'nin tamirâtı için gerekli fizibilite çalışmasını yapmış, tekkenin tamiri için dört bin kuruşun yeterli olduğu anlaşılmış ancak tekke şeyhi uygunsuz bir şahıs olduğundan öncelikle onun değiştirilmesi istenmiştir (BOA. HAT. Nr. 601/29373, 29 Z 1254/M. 15 Mart 1839).

Burada, devletin tarikatlar konusundaki tutumunda eksen kayması olarak nitelenebilecek bir durumu da ifade etmek gerekecektir. Devletleşme döneminde tekke ve tarikatların sisteme adaptasyonu için uğraşıldığı görülürken, bu dönemde tekke ve zaviyelerin yer yer tasfiye edilerek buraların başta Maarif Nezareti olmak üzere bazı bakanlıklara kaydırıldığı görülmektedir. Devletin buralarda daha modern kurumların kurulması gibi bir yolu seçtiği ya da bazı tekke ve zaviye arazilerini mirileştirdiği, mukatalaştırdığı anlaşılmaktadır.⁸¹³ Biz bu durumun bilinçli bir şekilde herhangi bir isyana ve bir blok halinde tarikat çevrelerinin itirazına mahal vermeden yapılan bir tasfiye, en azından devlete ekonomik yük getirdiği anlaşılan ve kendini idame ettirmekte güçlük çeken tekkelerde bir sadeleştirme işlemi olarak görüyoruz. Nitekim Eskişehir'de bulunan Seyyid Gazi Tekkesi'nin medrese ittihaz olunarak müderrisliğinin ulemadan Yusuf Efendi tarafından ifa olunduğunu belirten bir arşiv kaydı, bu husus için verebileceğimiz önemli misallerden sadece bir tanesidir (BOA. C. MF. 184/9179, Nr. 29 Z 1242/ 24 Temmuz 1827).⁸¹⁴ Bu teşhisimizi kuvvetlendiren bir hadise de Kızıl Deli Tekkesi'ne ait olup satılan arazilerin geri alınarak tekkeye vakıf yapılmasına müsaade edilmemesi (BOA. A. MKT. MVL. Nr. 57-A/72-34, 6 M 1269/ 20 Ekim 1852); Maraş sancağındaki on beş

⁸¹³ Genel teamül tekke ve zaviyelerin başka kurumlara dönüştürülmesi şeklindeyken enteresan bir şekilde tersi durumlara da azda olsa arşiv kayıtlarında rastladığımızı belirtelim. Zira bir belgede Çorum'daki Fatma Hatun Medresesi'nin Konyalı Mustafa Baba tarafından Mevlevi Tekkesi yapılmak istenmesi üzerine meselenin tahkik edilmesinin istendiği görülmektedir bk. (BOA. A. MKT. DV. Nr. 101/37, 7 Ra 1273/ 5 Kasım 1856).

⁸¹⁴ Nitekim 15 Ca 1290 tarihli bir belgede Ruscuk'ta Serhat Baba Tekkesi varidatının zabtına medrese ittihazıyla müderrislik ve bevvalık cihetlerinin Mehmed Ali ve İbrahim Efendilere tevcihi istenmiştir bk. (BOA. İ. DH. Nr. 669/46618); 25 C 1316/ 10 Kasım 1898 tarihli başka bir belgede Nevrekop Kazasında bulunup Maarif İdaresine alınan dükkânların bir tekke şeyhine iadesinin mümkün olmadığı kaydedilmiştir bk. (BOA. DH. MKT. Nr. 2121/92); 20 Ş 1322/ 30 Ekim 1904) tarihli bir başka belgede de Preveze'de evkaf-ı Münderiseden Ömer Paşa Tekkesine ait işgal edilmiş yerlerin ibtidai mektepleri masarifatına karşılık olarak Maarif Nezaretince zaptedildiği belirtilmektedir bk. (BOA. MF. MKT. Nr. 812/67); Bir diğer belgede ise Haleb'de Baba Bayram Tekkesi'nin idaresi için vakfedilen arazi, Maliyece zabtedilmek istendiğinden, keyfiyetin Maliye Nezareti'ne bildirilmesi istenmektedir bk. (BOA. Y. PRK. EV. 1/80, 6 M 1308; BOA. DH. MKT. Nr. 2018/2, 15 R 1310/ 6 Kasım 1892).

adet zaviyenin aşardan ibaret olan tahsisatının yine Maraş'taki Divanlı ve Keşfi Efendi Camileriyle diğer camilere tahsis edildiğinin kaydedilmesi (BOA. İ. EV. 57/1331-L-7, 27 L 1331/ 29 Eylül 1913)⁸¹⁵ Bu husus duagu fodalalarının medrese öğrencilerine aktarılmasıyla birlikte değerlendirildiğinde tekkelere yönelik bir tasfiye girişimi gibi görünmektedir. Aynı süreçte yer yer toplumdan da tekkelerin mescid gibi bir gruptan ziyade bütün Müslümanlara açık ibadethanelere dönüştürülmesi noktasında müdahalelerin gelmesi, dönemin politikalarının yarattığı zihniyet algısıyla ilgili olmalıdır.⁸¹⁶

Sonuç itibariyle Vakfiye Nezâreti ile vakıflara el konularak “*Devletin bütün gelirleri tek elden toplanmalı, bütün giderleri de devlet hazinesinden karşılanmalı.*” (Öztürk, 1995: 70) görüşünün hâkim olduğu yeni bir süreç başlamıştır. Bu yeni dönemde güçsüz ve cılız olan tekke ve zaviyeler tasfiye edilirken,⁸¹⁷ kadim bir geleneği güçlü bir sosyal tabanı elinde bulunduran tekke ve tarikat çevreleri ile nezarete ya da meşîhate ulaşmayı bir şekilde başaran tekkelere karşı daha müsamahalı yaklaşılmış ancak devletin nezaret ve meşîhat kanalıyla güç ve otoritesi onlara da kabul ettirilmiştir. Nezâret kurulmadan önce vakıfları denetimi ve tasarrufu altında bulunduran ulema sınıfı (Öztürk, 1995: 74) ile daha çok vakıf gelirlerini tasarruf ederek gördüğümüz meşâyih etkin ve güçlü konumunu kaybetmiştir.

⁸¹⁵ Dâire-i sadâret-i tahrîrât kalemi tarafından Evkâf-ı Hümâyun Nezâret-i celîlesine 11 Eylül 1329 târihli tezkere-i âlilerine cevaben yazılan söz konusu belgede, “Maraş Sancağı dâhilinde mürûr zamanla harâb olan ve olmakda bulunan ve mevcûd olanlardan şürût-ı vakfiyelerinin îfâ etdirilmesi kabul olamayan on beş adet zaviyenin a’şardan ibâret olan mahsûsâtının yine Maraş’da olub vâridatlarının cezâyete binâen idâresi kabul olamayan Divânem, Keşf- Akzâ, Rüstebanya?, Acemli, Şekerli ca’mi’-i şerîfesi idâresine tahsîs husûsu...” irâde-i seniyye buyrulduğu görülmektedir (BOA. BEO. Nr. 4218-316323 29 L 1331/ 1 Ekim 1913).

⁸¹⁶ Bu duruma dair bir hadise de ahalinin tutumu Tarîkât-ı Âliyye-i Kadriyye’den Rize’li el-Hac Ahmed Efendi’nin takdim eylediği arzuhalde ahalinin tekkeye müdahalesinden bahsedilerek durum, ahâlisi tarafından ba’zı ehl-i sûret garaz-ı noksâniyyetlerinden tekke-i mezkûru mescid virerek” şeklinde izah edilmiştir (BOA. A.MKT. DV. Nr. 119/78, lef 1-2, 23 Ra 1274/11 Kasım 1857).

⁸¹⁷ Vakıflarına el konulan bir tekkenin içinde bulunduğu kötü durumu gösteren bir olaya göre Sufuriye Kariyesi’nde bulunan bir tekkenin “ecdâdından müntakil tekkeye aid evkâfın zabt edilmesine mebnî tereddüd eden fukara ve dervîşânın it’âmı husûsunda müşkülât çekilmiş olduğundan bahisle...” o havalede bulunan “arâzi-i mahsûleden münâsebet mikdârının tekke nâmına tefvizi (bırakılması)” böylece dervîşlerin taamiyelerinin sağlanması istenilmiştir bk. (BOA. BEO. Nr. 675/50582, lef 1, 8 Ra 1313/29 Ağustos 1895). Her ne kadar başta Vakfiye Nezâreti olmak üzere çeşitli yollarla tekke ve zaviyelere birtakım yardımlar yapılmışsa da düzenli bir geliri ifade etmeyen bu tür yardımlar zamanla kesilebilmiş, şeyhin ölümüyle zaviyeler sahihsiz kalarak harabe haline dönebilmiştir. Bu durumu gösterir bir hadisede Manyas, Ahi Yunus ve Ahi Yahşi Zaviyesi şeyhi vefat edip tekke harap ve dervîşan taamiyesi kesildiğinden perişan olmakla fukaraya ikram etmek üzere şeyhliğin tevcihi istenmektedir bk. (BOA. C. EV. Nr. 425/21536, 30 M 1133/ 1 Aralık 1720).

3.5.3.2. Aynî ve Nakdî Yardımlara Bağımlı Yaşam

Tarikatlara tekke ve zaviyelere ayni ve nakdi yardımlar daha önce izah edildiği üzere öteden beri yapıla gelen bir uygulamaydı ve bu uygulama dinî ve manevi yönüyle bir hayır ve dua meselesi olarak görülme tekke ve zaviyelerin işlevleri dolayısıyla ekte, sosyo-kültürel ve sosyo-ekonomik bir mesele olarak algılanmakta, siyasi ve politik olarak da zaman zaman stratejik amaçlar doğrultusunda icra edilmekteydi. Ancak bu yeni dönemde yapılan benzer yardımlar önceki dönemlerden oldukça farklı bir anlam taşımaya başlamışlardır. Zira artık bu tür katkılar tekke ve zaviyeler için bir yardım ve katkıdan öte gündelik hayatı sürdürebilmek için zaruri bir ihtiyaca dönüşmüşlerdir. Bunda tekkelerin en temel gelirleri olan vakıflara el konulması, tekkede konuşlanan meşayih ve dervişanın da vergi, askerlik, yeni ihdas edilen ücretler ve harçları ödemekle mükellef kılınmaları yani tarikatların ayrıcalıklı konumlarını bir çok alanda kaybetmelerinin etkisi büyük olmuştur. Dolayısıyla burada aynı isimlerle zikredilecek olan uygulamalar değerlendirilirken önceki dönemlerle olan anlam ve mahiyet farkı mutlaka göz önüne alınmalıdır.

Şeyhleri otonom ekonomiden merkezî idareye bağımlı ekonomiye iten olaylardan birisi meşayihin vakıf gelirlerinin merkezi idarece kontrol edilmesi ardından şüphesiz maaşlara bağlı ve bağımlı bir yaşam sürmek zorunda kalmalarıdır. Bu durum onlar lehine ekonomik olarak bir katkı gibi gözükse de aslında iki açıdan menfi bir durum doğurmuştur: Birincisi, böylece diğer devlet memurları gibi şeyhler ve onların kontrolündeki dervişler de en azından bir yere kadar devlet ideolojinin resmî olarak bir parçası haline gelmek zorunda kalmışlardır. Bu, ilk dönemlerdeki gayri resmî olarak devleti meşrulaştıran sûfi duruşundan çok farklı birçok yönden şeyhleri ve tarikatları merkeze bağımlı kılan sonuçlar doğurmuştur. İkincisi ise, merkezî idare ile söz konusu bağlantıları olan şeyhler her ne kadar hükümetin siyasetini hatta kendileri ile ilgili eylemlerini benimsemeseler de çoğu zaman ekonomik bağımlılıkları nedeniyle alenen muhalefet edememişlerdir. Bütün bunlara bir de XIX. yüzyılın siyasi ve sosyo-ekonomik çalkantıları eklince bu bağımlılık daha üst seviyelere çıkmıştır. Kanaatimize göre, XIX. yüzyılda tarikatları yaşanan siyasi ve toplumsal çalkantılar karşısında diğer kurumsal yapılara nazaran etkisiz ve aciz kılan husus, en başta kaybettikleri otonomik yapıları ve ekonomik güçleriyle alakalıdır.

Görünüşte bir avantaj gibi görünen maaş tahsisi olayının, dönemin ağır siyasi ve ekonomik krizleri ile birlikte değerlendirildiğinde aslında bir dezavantaja dönüşeceği belliydi. Nitekim bütün Osmanlı memurları gibi şeyhlerin ve post-nişinlerin de maaşlarını almakta zorlandıkları, maaşları geçimlerini karşılamadığından zamanla fakru zaruret derecesine düştükleri görülmekteydi. Öyleki Maliye Nazırı Nafiz Paşa bu durumu “*Bir ayın âhîrinde herkes müstehik olduğu aylığının yeni ayın birinci günü isteyip de verilmez ise Hazine îlân-ı iflâs etmiş olur. Hâlimiz nolur*” diye telaş ederken maliye hazinesinin durumunu anlamak için Meclis-i Vâlâ dairesinde kurulan komisyon “*Devletin mesârifinin varidâtını haylice geçtiğini*” beyan etmişti (Cevdet Paşa, 1991: 21).⁸¹⁸ Zira bundan sonraki süreç şeyhler için de öncelikle kendilerine bir maaş bağlatmak, sonra çok kifayetsiz olan bu maaşı artırmak ve nihayet bir yandan da aylardır alamadıkları maaşları almak için resmî makamlar nezdinde sürekli bir mücadeleye sahne olacaktır.⁸¹⁹ Devlet zor şartlarına rağmen maaş bağlamak husûsunda mümkün olduğunca orta yolu bulmaya çalışmış görünmektedir.⁸²⁰

Şeyhlere tahsis edilen maaşların, ölümleri halinde eşi ve çocuklarına, bunlar yok ise aynı tarikat içerisinde bulunan post-nişin ya da halifelere bırakıldığı anlaşılmakta-

⁸¹⁸ Bu durumu gösteren bir olayda Aşçı Dede, dört aylık alacağına olduğunu ve bir maaş senedini reis paşaya verdiğini, saraya ne zaman akçe geleceğini bilemediği için senedi paşaya vermek suretiyle para gelince lütfederse maaşımı alırım diye düşündüğünü belirtir. Açıkça görüldüğü üzere maaşlar zamanında ödenmemekte, alınması dahi nüfûzlu araçlar yoluyla vesaire mücadeleler sonucu olmaktadır (Aşçı Dede, 2006: IV, 1771); Memurların maaşlarını almakta çektikleri güçlükler hakkında geniş bir değerlendirme yapan Özdemir, durumu şöyle izah etmiştir: Tanzimat döneminde yerleştirilmeye çalışılan Nakdi maaş ödeme sistemi, iktisadi gelişmeyle denk yürümediğinden, iktisadi bünyenin iyileşmesi adına iyi neticeler vermemiştir. Nitekim maaşların zamanında ödenmesi ise sistemin en büyük sorunlarından biriydi. Rûsumat memurları gümrük hasılatından, Adliye memurları mahkemelerin hasılatından, Nafiâ memurları demiryolu gelirlerinden maaşlarını her ay alırlarken, diğer memurlar umumi maaşı beklerlerdi. Bazen bir iki ay geçmiş olduğu halde maaşlarını ancak alabilirlerdi. Hatta araya araçlar koyarak maaşlarını alırlar, % 10 - % 15’ini onlara bırakırlardı. Devletin maaşları verebilmesi büyük bir sorun olmuştu. Bankalardan, tütün rejilerinden, Duyun-ı Umumiye’den para tedarik edebilmek için padişahın, sadrazama, nazırlara kadar dökülen yüzüsu, verilen rüşvetler tarif edilemeyecek kadar çoktu (Özdemir, 2001: 248).

⁸¹⁹ 17 Ş 1265/ 28 Haziran 1849 tarihli bir belgede maaşların ödenmemesinden dolayı yaşanan sıkıntılardan bahisle bir an önce maaşların ödenmesi talep edilmektedir, Nâfekür mahallindeki köylerin bedeli tutulmak üzere senelik maaş tahsisi hususunda Musul Valisi Aşkar Paşa ile Defterdarına gönderilen emirnamenin icraya konulmadığı ve darlığa düşüldüğünden bahisle bir an önce maaşların ödenmesini talep eden Kadiriye Tekkesi’nden Abdülkadir’in yazısı için bk. (BOA. A. MKT. Nr. 212/34; 6 S 1310/ 30 Ağustos 1892).

⁸²⁰ 4 Ra 1274 / 23 Ekim 1857 tarihli belgede Dersaadet’ten Nakşebendî Tarikatı mensubu Karşlı Mehmed Said maaşını yükselttiğinden kendisine atıyye verilmesi söz konusudur bk. (BOA. A. MKT. NZD. Nr. 239/74).

dır.⁸²¹ Önemli olan bir husus da tekkelere verilen taamiye ve şeyhlere verilen maaşların “*yeni olarak*” bağlanmaması yani hazineye bir karşılığı olup boşa çıkan maaş veya taamiyelerin istek sahiplerine verilmesidir. Ancak maaş, taamiye veya tahsisat amacıyla devlet kapısına müracaat eden tekke erbabının boş döndürülmemesine gayret edilmiş, açıktan maaş tahsisi ise sadece padişahın iradesine bırakılmıştır (Varol, 2011; 152).

Yani devlet açıktan yeni bir maaş tahsisi yerine vefat yoluyla açıktan kalan maaşlardan şeyh ve post-nişinlerin bu talebini karşılamak, böylece hazineye ek bir yük getirmemek gayesinde görülmektedir.⁸²² Aynı istikamette olan bir uygulamada, ölen bir şeyhin maaşının çocuğu olmaması halinde başka bir şeyh ya da post-nişîne bağlanmasıdır.⁸²³ Bu konuyu ihtiva eden Müteveffa Şeyh Yahya, Yesi? ve Abdülhamid Efendilerden münhal maaştan 300 kuruşun Yalova’da Şeyh Süleyman Efendi’ye, 170 Kuruş’un Kara karyesinin kasabasında Müslihiddin Zaviyesi’ne ve 170 kuruşun Mescid ikameti ittisalindeki Kadiriyye Zaviyesi’ne tahsisi emrolunmaktadır (BOA. ŞD. Nr. 153/4, 24 Ca 1322/ 6 Ağustos 1904). Şeyhlerin ölümü ile maaşının geride kalanlara intikalinin her zaman mümkün olmadığı yine kayıtlarda görülen bir husustur. Zira Vanlı Hacı Sadık Efendi’nin vefatı ile maaşının kaydı silindiğinden Nakşbendiyye’den Mehmed Nazif Efendi Tekkesi’ne tahsisinin mümkün bulunmadığı, açıktan da maaş verilemeyeceği belirtilmiştir.⁸²⁴

⁸²¹ 26 Ra 1267/ 29 Ocak 1851 tarihli bir belgede, Vani Tekkesi Şeyhi Abdullah Efendi uhdesinde bulunan maaşın eşi ve kızına tahsisinden bahsedilmektedir, “... Bağdâdî Abdullah Efendi’nin bâ şart-ı feyz hayât-ı uhdesinde olan iki yüz guruş ma’âşla vaki’ olan istid’âsı üzerine nisfının halîlesine ve nisf-ı diğerinin dahi kerîmesine tahsisi muvaffak emsâl olduğundan tövbe-i iktizâsı husûsunun nazarı müşârün-ileyh hazretlerine havâlesi tezekkür olunmuş ise de ol-babda her vechile irâde-i seniyye-i hazreti mülûkâne müteallik ve şeref-sudûr buyrulur ise ona göre hareket olunacağı” kaydedilmiştir (BOA. İ. MVL. 201/6284; 27 S 1278/ 3 Eylül 1861).

⁸²² Mesela, Müteveffa Nurullah Paşa’nın kızının azadlısı Reftari Hatun’un vefatına mebni, boştaki kalan maaşının tamamının Mevlevî tarikatından olan Yusuf Dede’ye tahsis edilmesine dair Midilli kaymakamına şukka yazıldığı görülmektedir bk. (BOA. A. MKT. UM. Nr. 35/87, 22 Z 1266/ 29 Ekim 1850).

⁸²³ Nitekim 25 Ş 1264/ 27 Temmuz 1848 tarihli bir belgede Halvetiye meşâyihinden olup İzmid’de ölmüş olan Kara Abalı Mustafa Efendi’nin çocuğu olmadığından münhal maaşının Gerece’de Halvetiye Tarikatı Post-nişîni Abdullah Efendi’ye tahsisine dair bilgiler yer almaktadır bk. (BOA. A.M. Nr. 5/47).

⁸²⁴ Söz konusu belgede şöyle denilmiştir: “Van ahâlisinden ve hulefâ-ı tarîkât-ı âliye-i Nakşbendiyye’den Mehmed Nazif Efendi Tekkesi’nin ber-güne mahsûs olmasına mebni Vanlı müteveffî Hacı Sadık Efendi’den münhall olan şehri-i üç yüz guruş ma’âşın işbu tekkeye tahsis ve itâsı hakkında meclis-i idâre-i vilâyetden meb’us 11 Temmuz 1305 tarih ve otuz üç numrolu mazbata üzerine mâliye nezâret-i celîlesiyile bi-l-muhâbere alınan cevâbda müteveffâyı mûmâ-ileyh üç yüz bir senesi hazira-

Gerek maaş gerekse taamiye konusunda dikkatimizi çeken bir husus da ödemele-
rin ve yardımların çok farklı birimlerden yapılmış olmasıdır. Evkaf hazinesi,⁸²⁵ çeşitli
mutasarrıflıklar, mukataa gelirleri,⁸²⁶ Emlak-ı Hümâyûn⁸²⁷ ve Cizye gelirlerinden⁸²⁸ vb.
birimlerden şeyhlere maaş tahsisatı yapıldığı görülmektedir.

Anlaşıldığı kadarıyla devlet sistemin bir parçası olarak gördüğü bu geleneksel ya-
pıları birden değiştirip dönüştürerek yeni soyo-ekonomik düzene adapte edemeyeceğinin
farkında olarak birtakım vesilelerle şeyh ve tekkelerini desteklemiş toplum içerisindeki
umumi nizamın bozulmasının önüne geçmek istemiştir.⁸²⁹ Ancak devletin zamanla şeyh-
lere ve yakınlarına maaş ve muhtacın maaşı ödemekten bunaldığı yukarıda belirtildiği
gibi başta açıktan maaş usulü olmak üzere birtakım talepleri geri çevirdiği anlaşılmakta-
dır.⁸³⁰ Öyleki zaman zaman muhtacın maaşı alabilmek ya da şeyhzadeye kalan maaşı
devam ettirebilmek şeyhlerin mahkeme kapılarında uzun uğraşlar vermelerine neden
olmuştur.⁸³¹ Sonuç olarak merkezi bütçeden küçük de olsa bir maaş almak ya da ölen bir

nının yirmi dördüncü günü vefâtı vukû' bulduğu vilâyet-i âliyelerinin üç yüz iki senesi müvâzenesi
mülâhazâtında beyan olunması üzerine maâş-ı mezkûrun ulûfet kaydı bi-l-? muvâzene hâricinde kal-
dığı ve karşılıksız maâş tahsis ve îtâsı bâ-irâde-i seniyye-i taht-ı menûiyyete alınmış olduğu cihetle-
le..." (BOA. DH. MKT. 1656-77 13 M 1307/ 9 Eylül 1889); Benzer gerekçeyi ileri süren bir başka
belgede de Kerkük'te Tarikat-ı Aliyye-i Halidîyye meşâyihinden Hıdır Efendi'ye tahsis edilen maaşın
karşılıksız olması münasebetiyle meninden bahsedilmektedir bk. (BOA. BEO. Nr. 376/28152,
28 N 1311/ 4 Nisan 1894); Diğer bir belgede ise Nakşbendîyye Tarikatı'ndan Şeyh Abdülhâlim
Efendi'ye karşılıksız maaş tahsisinin mümkün olamayacağı belirtilmektedir bk. (BOA. A. MKT.
NZD. Nr. 32/72, 19 C 1267/ 21 Nisan 1851).

⁸²⁵ 29 Z 1252/ 6 Nisan 1837 tarihli bir Hatt-ı Hümâyûnda Unkapanı civarında Şeyh Ahmed Tüccar
Dergâhı taamiyesine ve şeyh efendinin maaşına zam yapıldığından cami-i şerif hademesine tertib
olunan vezâifin ve tahsis edilen yağın Evkaf Hazinesi'nden ödenmesi emrolunmaktadır (BOA. HAT.
Nr. 552/27231; BOA. HAT. Nr. 552/27263, 29 Z 1253/ 26 Mart 1838).

⁸²⁶ Kars'ta oturan Ahıskalı Müderris Ömer oğlu ve Kadiri Şeyhi Arif Efendi'ye Kars eyaleti mukataat
emvalinden otuz kuruş maaş tahsis edilmesi sitenmiştir bk. (BOA. C. ML. Nr. 245/10181, 13 R
1252/ 28 Temmuz 1836).

⁸²⁷ Kadiriye Tarikatı şeyhi Abdülaziz Efendi'ye emlak-ı hümâyûn gelirlerinden maaş tahsisi talebi için
bk. (BOA. DH. MKT. Nr. 399/58, 25 M 1313/ 18 Temmuz 1895).

⁸²⁸ Şirvan muhacirlerinden Sivas'da mukim ve Nakşbendî Şeyhi İsmail Efendi'ye Sivas cizyesinden iki
yüz kuruş maaş tahsisi (BOA. İ. DH. Nr. 10/446, 16 M 1256/ 20 Mart 1840).

⁸²⁹ Muhtacın maaşı adı altında ödenen ve daha Başka bir olayda ise Mevlânâ Halid-i Bağdadî ahvadin-
dan ve ayandan Abdülmecid Efend'ye muhtacın maaşatı münhâlâtından maaş tahsisi yapılmasından
bahsedilmektedir bk. (BOA. BEO. Nr. 1632/122364, 25 Za 1318/ 16 Mart 1901).

⁸³⁰ Bu durumu anlatan bir olaya göre, Muhtacın maaşlarından vuku bulan münhâlâtın söz konusu maaşı
karşıl原因aması ve açıktan da maaş tahsisinin yasaklanması sebebiyle Sivas vilayetinden ve Şeyh
Hamid sülalesinden Hüseyin Hüsnü Efendi'ye maaş bağlanması isteğinin yerine getirilmeyeceği be-
lirtilmiştir bk. (BOA. DH. MKT. Nr. 266/67, 27 M 1312/ 31 Temmuz 1894).

⁸³¹ 15 L 1312/ 11 Nisan 1895 tarihli bir kayıтта Kıbrıs Mevlevî Dergâh-ı Şerifi Şeyhi Muatafa Safvet
Bey'in vefâtıyla yerine tayin olunan mahdumu Şeyh Celâleddin Efendi'ye pederinin aldığı muhtacın

şeyhin maaşını kapabilmek için halifeleri ve dervişlerinin nasıl koşuşturdukları belgelerden anlaşılmaktadır ki bu durum tekke zevatının içinde bulunduğu sosyo-ekonomik güçlükleri göstermesi açısından önemlidir.⁸³²

Daha önce zikredildiği üzere maaş ile birlikte tarikatlara verilen önemli maddi desteklerden biri de atıyyedir. Atıyye özellikle padişahların cülusları münasebetiyle yazılan eserler⁸³³ ile dini konularda hazırlanan ve kaleme alınan kitaplar⁸³⁴ için verilmekteydi. Zira burada devletin şeyhleri dinî ve şerî ilimler konusunda teşvik ederek sisteme adapte etmeye çalıştığı gözden kaçmamaktadır. Nitekim kayıtlarda İslâmiyet lehine yazılan bir kitabın müellifine (BOA. İ.HR. Nr. 241/14320, 1286/ 1870) ve hükümet lehine bir kitap telif etmiş olan Muallim Botçî Goratin'e atıyye verilmesi⁸³⁵ devletin bu husustaki niyetini açık etmektedir. Kitap neşriyatı dışında şehzadelerin sünnet düğünleri,⁸³⁶ II. Mahmut ile birlikte gelenekselleştiği anlaşılan doğum yıl dönümleri⁸³⁷ veya Sur-re-i Hümâyûn için payitahta gelen şeyhlere⁸³⁸ bu vesilelerle atıyyeler verilirdi. Bunların

maaşının verilmesi hususunda muhakeme şer'iyeye müracaat edildiği halde netice alınmaması üzerine maaş-ı mezbûrun tahsisine dâir Mâbeyn'e yazılan arıza için bk. (BOA. Y..EE..KP. 5/445).

⁸³² Nitekim Tarsus'ta Kubad Paşa Medresesi müderrisi ve camiinnur kürsü şeyhi olup aldığı vazife ile geçinemediğinden bir miktar maaş tahsisi hakkında müracaatta bulunan bir zattan başka (BOA. C. MF. Nr. 134/6682, 29 Z 1255/ 4 Mart 1840), İzmir'de vefat eden Şeyh Mustafa Efendizade Ahmed Efendi ile biraderi Mahmud Efendi'ye tahsis edilen maaşın artırılmasını istenmiştir bk. (BOA. İ. DH. Nr. 1285/101156, 29 Z 1255); Edirnekapı Otakçılar'da bulunan Tarikat-ı Halvetiye'den Şeyh Mustafa Efendi'nin de borcunun ödenmesi söz konusudur bk. (BOA. MVL. Nr. 806/15, 7 Ş 1274/ 23 Mart 1858).

⁸³³ Cülus için tarih yazan Mehmet Münib Efendi ile Tokat Mevlevihanesi Şeyhi Mehmed Efendi'ye atıyye verilmesi hususunda bk. (BOA. HAT. Nr. 1361/53581, 29 Z 1222/ 27 Şubat 1808); Cülus münasebetiyle padişaha arabi bir kaside veren Şam ulemasından Nakşbendî Şeyhi Seyid Abdülğani Efendi'ye de Maliye Hazinesi'nden dört bin kuruş atıyye verilmiştir bk. (BOA. C. ML. Nr. 328/13481, 8 S 1263/ 26 Ocak 1847).

⁸³⁴ Şeyh Mustafa Efendi'nin fıkıh-ı şerifden tapladığı Mevhibe-i Hay Fi Ahkâm-ı Key adındaki kitabı kendisi bastıracağından atıyye verilmesi bk. (BOA. MVL. Nr. 850/35, 08 Ra 1279/ 3 Eylül 1862); Bazı dini kitapları bastırmak üzere Dersaadet'e gelen Ümid Burnu'nda sakin merhum Ebubekir Efendizade Hişam Nimetullah Efendi'ye harcırahı temin edecek derecede Hazine-i Maliye'den atıyye verilmek üzere icabının Padişah'a arz edildiği belirtilmiştir bk. (BOA. İ..HUS. 33/1312, 10 B 1312/ 7 Ocak 1895).

⁸³⁵ Hükümet-i Seniyye hakkında iyi neşriyat yapmakla tanınmış olan Muallim Botçî Goratin'in bir kitap neşretmesinden dolayı kendisine yüz elli lira atıyye verilmesi istenmiştir bk. (BOA. BEO. Nr. 3121/ 234010, 1 B 1325/ 10 Ağustos 1907).

⁸³⁶ Sünnet düğünleri diğer devlet ricali ve tebadan gruplarla birlikte şeyhler içinde atıyyelerin verilmesine bir vesileydi bk. (BOA. C..SM. Nr. 40/2031, 29 M 1252/ 16 Mayıs 1836).

⁸³⁷ Veladet-i Hümâyûn (Sultanın doğum günü) münasebetiyle tarikat şeyhlerine ihsan edilen atıyyenin aylara taksiminin yapıldığı görülmektedir bk. (BOA. İ. DH. Nr. 216/12694, 12 Ş 1266/ 23 Haziran 1850).

⁸³⁸ Sur-ı hümâyûn münasebetiyle İstanbul'a gelen bazı ulema ve şeyhlere atıyye olarak verilecek meb-

dışında şeyhlerden işlerini görmek üzere İstanbul'a gelenlere,⁸³⁹ Hz. Peygamberin soyundan gelen seyyidlere ve seyyid tarik ehline,⁸⁴⁰ nüfûzlu meşâyihe,⁸⁴¹ maaşı ve geliri olmayanlara,⁸⁴² yetim ve muhtaç olanlara⁸⁴³ nihayet hasta ve borçlu olanlara⁸⁴⁴ atiyyeler verildiği görülmektedir. Devletin bazen de sürekli maaş vermek yerine maaş talebinde bulunan şeyhlere bir defaya mahsus olan atiyye ödemek suretiyle durumu idare etmeye çalıştığı da rastlanılan hususlardan bir tanesidir.⁸⁴⁵ Nihayet atiyyelerinde Devletleşme Dönemi'nden farklı olarak geçim sıkıntılarını çözmek amaçlı bir araç olarak düşünülme başlandığı dikkatlerden kaçırılmamalıdır.

Tarikatların ekonomik olarak merkezî hükümetin eline bağımlı hale gelişini gösteren bir diğer unsur da tekke ve zaviyelere taamiye verilmesi meselesidir.⁸⁴⁶ Tekke ve

lâğın miktarları ve alacakların isimleri için bk. (BOA. HAT. Nr. 487/ 23861, 29 Z 1251/ 16 Nisan 1836); Surre vesilesiyle şeyhlere atiyye verilmesinin kadim bir geleneğe dönüştüğünü gösteren bir olayda Dârende Seyh Muhammed Abdullâh el- Herevî ve Sâlih ve Yahyâ el-Metûsî'ye müracaatları üzerine "Hükm-i serîfümle varduklarında, arz olunduğu gibi ellerinde ol mikdâr sürreye hükümleri var ise emr üzere düşen mahlûlden tevcîh idüp ka'imeye kayd eyleyüp tasarruf itdüresin ki Südde-i sa'âdet'ümde deftere dahı kayd olına." denilerek istedikleri atiyenin verildiği görülmektedir bk. (BOA. MD. 3, Yay. Nr. 12, 1993: Hük. 1200).

⁸³⁹ İşlerini görmek üzere İstanbul'a gelen Bağdat Nakşebendî şeyhlerinden Mustafa Efendi'ye ikiyüz kuruş atiyye verilmesi hususunda bk. (BOA. C..EV. Nr. 432/21890, 14 S 1259/ 16 Mart 1843); Türbe örtüsünü İstanbul'a getiren Davut Aleyhisselamın Türbedârı Şeyh İdris Efendi ile birkaç arkadaşının avdetleri için Evkaf Hazinesinden 7500 kuruş atiyye verilmesi istenmiştir bk. (BOA. C. EV. Nr. 324/16464, 08 S 1262/ 5 Şubat 1846).

⁸⁴⁰ İmam Hüseyin Hazretleri'nin sülâlesinden olan Şeyh Abdülkadir ve Şeyh Abdülhayy Efendilere ihsan buyurulan atiyyelerin Hazine'den verilmesine dâir mâliye kâtibine yazı yazılmıştır bk. (BOA. A.MKT. Nr. 5/64, 14 L 1258/ 18 Kasım 1842).

⁸⁴¹ Mesela, Defteri Dervişan'da Yenikapı Mevlevihanesi'ne gelen hediyelerden bahsedilirken "Çelebi Efendimiz Çelebi Mehmet Said Efendi hazretlerine bin guruş ve sa'ir çelebiyanabile evvelen üçer yüz guruş atiyye-i Hümâyûn-ı padişahı olmuş"tur denilmektedir. Hicri 1215/ 1800-1801 yılı hadiseleri arasında zikredilen bu husus için bk. (Defteri Dervişan, 2011: 31).

⁸⁴² Humus sakinlerinden ve Şeyh Abdülkadiri Geylani Sülalesinden Şeyh Mustafa Efendi'nin medar-ı maaşı olmadığı cihetle İstanbul'a geldiğinden emsaline kıyasen münasib mikdar atiyye itası istenmiştir (BOA. C. ML. Nr. 200/8260, 05 R 1259/ 5 Mayıs 1843).

⁸⁴³ Şeyhülislâm Asım Efendi müteallikatından atiyye-i seniyye ihsan olunan Saliha Hanım atiyyeyi almadan vefat ettiğinden ve oğlu Arif Efendi ile evvelce ölmüş olan diğer iki oğlunun iki yetimi daha muhtaçlardan bulunduğundan mezkûr atiyyeden yarısının Arif Efendi'ye ve yarısının da iki yetime verilmesi istenmiştir bk. (BOA. C. ML. Nr. 329/13503, 11 S 1263/ 29 Ocak 1847).

⁸⁴⁴ Borç içinde bulunan Tokad Mevlevihanesi Şeyhi Ali Rıza Dede'ye atiyye verilmesine dair Maliye nazırına ferman-ı ali neşredilmiştir bk. BOA. A. MKT. Nr. 110/70, 08 Ra 1264/ 13 Şubat 1848.

⁸⁴⁵ Bir başka hadise de ise Haremeyn-i Şerifeyn mücavirlerinden olup Canik Sancağı Çarşamba Kazası'nda post-nişîn olan Nakşebendî Tarikatından Şeyh Abdülaziz Efendi'nin maaşı olmadığından mahlûl arazi verilmesi düşünülmüşse de bunun uygun olmayacağı ve atiyye verilmesi hususu için bk. (BOA. MVL. Nr. 328/26, 25 R 1267/ 27 Şubat 1851).

⁸⁴⁶ Tekke ve zaviyelere taamiye tahsisisi hakkında bk. (BOA. BEO. 1577/118849, 14 B 1318/ 7 Kasım 1900; BOA. Y. PRK. MŞ. Nr. 7/32, 14 Ra 1319/ 6 Temmuz 1901).

zaviyelerdeki dervişlerin yeme içme ihtiyaçlarının karşılanması amacıyla verilen taamiyeler zaman zaman şahıslara özellikle şeyhlere verildiği de görülmüştür.⁸⁴⁷

Yine hemen belirtelim ki Devletleşme Dönemi'nden farklı olarak ekonomik olarak bir hayli gerilemiş ve vakıf gelirlerine el konulmuş olan tekkeler için taamiye yardımı bu dönemde tam anlamıyla gündelik hayatın sürdürülebilirliği için bir zaruret halini almıştır. Bu konuda dikkatimizden kaçmayan bir husus da bu taamiye dağıtım işlerinin merkezî kayıtlarda toplanan tekke ve zaviyelere büyüklükleri, işlevleri ve nihayet hazineден ayrılan meblanın birlikte değerlendirilmesiyle dağıtıldığı, aksi takdirde hariçten kayıtlarda yer almayan taamiye ve maaş taleplerinin kabul edilmediği şeklindedir.⁸⁴⁸ Bir başka ilgi çekici konu da tekke ve zaviyelerin ihtiyaçlarını karşılamak noktasında sıkıntıya düşüldüğü ve farklı kurumların gelirlerinden, işleri için toplanan mahsullerinden ve gelirlerinden tekke ve zaviyelere aktarma yapıldığı görülmektedir.⁸⁴⁹

Yine arşiv kayıtlarından devletin tekke, zaviye ve türbelerin giderlerini karşılamak amacıyla son derece düzenli, titizlikle hazırlanmış mukavele şartları olan ihaleler düzenlediği hatta bu ihalelerde daha önce görev üstlenip layıkıyla yerine getiren girişimci şahısların bu güvene binaen avantajlı konuma geçtikleri anlaşılmaktadır.⁸⁵⁰

Mâliye Nezâreti'ne yazılan bir kayıta söz konusu ihalelerin nasıl duyurulduğu açıkça ortaya konmuştur. *“Ba’zı tekâyâ ve zevâyâ için lüzum olan erzak ve eşyâyı...*

⁸⁴⁷ Nitekim bu durumu gösterir bir kayıta “Maliye Nezâret-i Âliye’sinden Makâm-ı Âlî Meşihat-penâhilerine bil-vürud meclis-i meşâyihe havâle buyrulan işbu tezkere mütâlaa olundu.... kâin Halil Efendi Dergâhı şeyhi Hüseyin Rahmi Efendi tarafından ba-istid’â’ hazîneye mürâcaat dergâh-ı mezkûra mahsûs şehri on dört gurus ta’ miyyenin her kim şeyhi bulunur ise ona virilmesi meşrût bulunduğ...” görülmektedir (MA, MMDD, Nr. 1734, s. 7, 21 Ra 1328/ 2 Nisan 1910).

⁸⁴⁸ 7 L 1252/ 15 Kasım 1837 tarihli bir belgede İstanbul’da Emir Buhari kurbunda Tarikat-i Kadiriye’den Çenezade Tekkesi için emsaline kıyasen yevmi iki kıyye et verilip verilmemesi hakkında istizan için bk. (BOA. C. EV. 201/10017). Buradan anlaşılacağı üzere işlevi bakımından emsal teşkil eden tekke ve zaviyelere aynı miktarda taamiye verilmektedir.

⁸⁴⁹ 15 B 1236/ 18 Nisan 1821 tarihli bir belgede Kocamustafapaşa’da Sümbül Sinan Tekkesi’ndeki fukara ve dervişanın işesi için tersane ambarından Akdeniz buğdayı verilmesi hususu belirtilmektedir bk. (BOA. C. EV. 152/7570); 18 Ca 1226/ 10 Haziran 1811 tarihli bir başka belgede ise Sadiye Tarikatı Şeyhi Gelibolu’lu Ahmed Şakir Efendi’ye maddi sıkıntı içinde olması nedeniyle Gelibolu Gümrüğü Mukataası malından olmak üzere tayinat tevcihi yapılması emrolunmuştur bk. (BOA. HAT. Nr. 1516/42).

⁸⁵⁰ Tekke ve zaviyelere ait et ihtiyacını karşılamak amacıyla yapılan ihalenin İsmail ve Mustafa Efendilere verildiği (BOA. ZB. 329/149, (Rumi) 1324/ 1908-1909); 1324 tarihli bir diğer belgede ise bu iki zata ihale edilen et mueyyenati ihalesi sonucunda akdolunan mukavele hükümlerinin tamamen tatbiki istenmektedir bk. (BOA. ZB. Nr. 17/1674).

i'lân varakasının irsâliyle gazetelere derc etdirilmesi” hakkında 8 Kânun-evvel 1308/20 Aralık 1892 tarihli bir Tezkireyi Âliyye’ye atıf yapılarak “*Gazetelere idâre tarafından derc etdirilecek i'lânât gazetelerin tebliğât-ı resmîyye kısmına dâhil olabilecek icraât-ı hükûmet-i seniyye ile devletçe i'lânına lüzum görünen husûsâtın... böyle alınıp satılacak şeyler husûsunda tanzîm edilen ve gazetelerin i'lânât kısmına derci tabi' bulunan*” denilerek bu tür ihalelerde alınacak malların önceden devletçe ilanına lüzum görülen hususlar arasında telakki edildiği anlaşılmaktadır. Müzâyede, ihale veya alınacak mallara dair ilanların basımı için gazete idârehâneleri zorlanamayacağından bir ücret mukâbilinde doğrudan doğruya arzu olunan gazetelere tebliğ olunmasının lüzumu ifade edilmiştir (BOA DH. MKT. 2040-21, 19 C 1310/ 8 Ocak 1893). Buradan, bundan önceki dönemlerde gazetelerin söz konusu ilanları ücretsiz bir şekilde rica yoluyla ya da birtakım zorlamalarla bastıklarını anlamak güç değildir.

Söz konusu bu ihaleler basit birer anlaşma olmayıp, İstanbul ekonomisi ve emtiya fiyatları üzerinde doğrudan etkili olabilecek derecede büyük meblağlara ulaşmaktaydı.⁸⁵¹ Bu ihalelerin ekonomik açıdan ne kadar önemli olduğunu gösteren bir diğer husus da şüphesiz bu ihaleleri alabilmek için yaşanan mücadelelerdir. Nitekim bu ihalelerin alınmasında çabukluk, ilgili mercilerde bulunan bürokrasiyle olan ilişkiler ve prestij gibi durumların etkili olduğu düşünülebilir.⁸⁵² İstanbul ekonomisini sarsacak kadar büyük meblağlar tutan ve piyasadan birtakım malların toplanmasına sebep olan taamiye yardımlarının mahiyetinin önceki dönemlerden çok farklı bir durum arzettiği buradan da anlaşılmaktadır.

Gerek Vakfiye Nezareti eliyle gerekse farklı birimler üzerinden tekke ve zaviyelere hemen her kalemde aynı ve nakdi yardımlar yapıldığı görülmektedir. Zira tekkelere, ekme, et, arpa, odun, saman, pirinç, yağ, kahve (C.AS. Nr. 519/ 21679, 29 C 1205/M. 5

⁸⁵¹ Bu durumu açıkça gösteren bir arşiv kaydında, “Dersaadet ahâlisinin ihtiyaçları için tüccarlar tarafından iskelelere getirilen koyunlardan Asakir-i Nizamiye, Bahriye ile tekkeler et tayinatı müteahhitlerinin satın almalarının önlenerek et fiyatlarının yükselmesine meydan verilmemesi” istenmektedir (BOA. DH. MKT. Nr. 1644/104, 3 Z 1306/ 31 Temmuz 1889).

⁸⁵² 19 Z 1309/ 15 Temmuz 1897 tarihli bir belgede bu hususa dair önemli bilgiler verilmektedir: Lahmiye müteahhitlerinden Tanaşaki, Dersaadet ve Bilad-ı Selase’de bulunan tekke ve zaviyelerin tayinat-ı lahmiyesini deruhte etmeye talip olduğu halde başkasına ihale olduğuna dair şikâyetinde bulunduğundan, Maliye Nezareti’nce gereğinin yapılması istenmektedir bk. (BOA. DH. MKT. Nr. 1445/25).

Mart 1791) buğday,⁸⁵³ şeker, mum, odun, kömür⁸⁵⁴ vb. ile kurbanlık temini⁸⁵⁵ gibi akla gelebilecek hemen her hususta yardım yapılmıştır. Mesela Konya Vilâyeti dâhilinde Uluborlu Kazası'na tabi İlgüb Kariyesi'nde kâin post-nişîn ve zaviyedârı bulunduğu Veli Baba Der-gâhı'nın 1326 senesinden îtibâren hazîne-i mâliyeden “*tekâya ta'miyesi meyânında*” 5400 kuruş olduğu belirtilmiş ve söz konusu meblağın Maliye Nezâreti'nin tahsîsât-ı ile Evkâf Nezareti'nin tasdiki ile bir defada ödenmesine karar verilmiştir (BOA. HH. İ.UM. Nr. 21-1, 6 C 1333/ 22 Mart 1915). Başka bir olayda da Tarikat-ı Âliyye-i Halvetiyye'den Şeyh İlyas Efendi'nin tekkesine Humluca Çiftliği'nin üçte bir hissesinin Tepedelenli Ali Paşa tarafından tekkeye bağlandığı hâsılâtının Reşid Paşa zamanına değin şeyhe verildiği ve bu paşanın dahî “*Fıkra-ı ta'miyyesi olmak üzere başkaca senevî 1000 guruş ile 100 kıyye erz ve 60 kıyye revgan-ı zeytin ve 60?...*” tahsis edildiği belirtildikten sonra söz konusu çiftliğin 5000 guruş gelirin üçte bir hissesi olan yaklaşık 1600 guruşun da bunlardan başka tekkeye tamiye olarak verilmesi gerektiği kaydedilmiştir (BOA. İ.MVL. Nr. 85/1715, R. 29 Eylül 1262/ 11 Ekim 1846). Burada tekkenin farklı dönemlerde önceki gelirlerinden başka yeni gelirler edindiği dolayısıyla resmî makamlarla ilişkilerin sürekli sıkı ve dostane tutulmaya gayret edildiği gözlerden kaçmamaktadır.⁸⁵⁶ Ancak bütün bu önlemlere ve çabalara rağmen sayıları oldukça fazla olan tekkelerin taamiyelerinin karşılanması hususunda da ciddi aksaklıkların ve gecikmelerin olduğu görülmektedir.⁸⁵⁷

⁸⁵³ Çirmen Mutasarrıfı Vezir Mustafa Paşa'ya yazılan bir emirde Edirne'de Kaplan Baba Kadiri Tekkesi'ne fukara taamiyesi için Mansure hazinesine aid Edirne Ada mukataasından muhassas muayyen mikdar buğday yerine miri bedeli verilmesi dervişlere sıkıntı olduğundan, bedel fiatının artırılması için bk. (BOA. C. EV. Nr. 561/28306, 15/Za/1250/ 15 Mart 1835); Kandiye muhafızı Derviş Abdullah Paşa'nın Kandiye'deki Nakşbendî Tekkesi dervişlerinin taamiyesine senevi muhassas üç yüz elli dört mazer buğdayın, tekke şeyhine verilmesi istenmektedir bk. (BOA. C. EV. Nr. 434/21979, 30 Za 1271/ 14 ASğustos 1855).

⁸⁵⁴ Sütlüce'de Şeyh Mümtaz Efendi Dergâhı'na aylık beş çeki odun ile yıllık üç bin beş yüz kıyye kömür verilmesi ve yeni tahsisatına aylık yedi yüz elli kuruş zam yapılması söz konusu olmuştur bk. (BOA. İ. ML. 29/1316, 12 Ca 1316/ 28 Eylül 1898; Sütlüce'deki Şeyh Muhtar Efendi Dergâhı'na ise maaş, kömür ve odun tahsis edildiği görülmektedir bk. (BOA. BEO. Nr. 1203/90180, 15 Ca 1316/ 1 Ekim 1898).

⁸⁵⁵ Nitekim bazı medrese ve tekkelere mültezimi tarafından verilen kurbanlık koyunların eti iyi olmadığından tebdili ve genç koyunların tevzii için gerekenin yapılması istenmektedir bk. (BEO. Nr. 28/2072, 08 Z 1309/ 4 Temmuz 1892; BOA. Y.A. HUS. Nr. 262/35, 09 Z 1309/ 5 Temmuz 1892).

⁸⁵⁶ Daha önce bilgi verildiği için burada muharremiyye bahsine tekrar girilmemiştir.

⁸⁵⁷ Bu duruma havi bir hadisede Şeyh Ali Tevfik Efendi'nin daha önceden belirlenen ancak gönderilmesi bir hayli geciken emtiya hususunda Evkâf-ı Hümâyün Nezâret-i'ne müracaat ettiği görülmektedir.

Bunlardan başka tarikatların sosyo-ekonomik dönüşümlerini gösteren önemli bir olay da şüphesiz tekke ve zaviyelerin yapım ve onarım işlerinin masraflarının da devlet tarafından karşılanması hususunun hayati bir mesele haline dönüşmesidir. Ancak hemen belirtelim ki, XIX. yüzyıldan önce de bazı belge ve kayıtlardan anlaşıldığı üzere devlet, tekke, zaviye, türbe yapım ve onarım işlerini özellikle vakıflar kanalıyla yapa gelmiştir. Bizim bu yeni dönemde bahsettiğimiz konu tekke, zaviye ve türbelerin devlet eliyle tamiri meselesinin eskiye oranla artması, daha kapsamlı ve daha sistemli bir hale gelmesi ve bu işin gelinen durum ve şartlar gereği devletten başka taliplisinin oaritada kalmamasıdır. Başka bir deyişle bu işlevin yürütülmesinde devletin merkezi bir konuma gelmiş olmasıdır. Burada yine merkezî hükümet nezdinde akredite olan tekke ve zaviyelerin onarılması, yenilerinin ancak bu yolla yapılabilecek olması gibi meselenin içinde kritik hususları barındırdığını da belirtelim.⁸⁵⁸ Nitekim İlbasan Sancağı'nda Gazi Sinan Paşa Tekkesi'nin zaviyesi ile medrese odalarının tamiri yapılırken (BEO 761/57064, 22 L 1313/ 6 Nisan 1896), Şazeli Tarikatı için Şam'da inşa edilen tekkenin masrafının ödenmesi söz konusu edilmiştir (İ. DH. 1015/8021, 12 R 1304/ 8 Ocak 1887). Ancak zaman zaman devletin konjonktürel sıkıntılarının da etkisiyle tekke ve zaviyelerin yapım ve onarım işlerine yardım edemediği ya da bir süre için bu işleri tehir ettiği anlaşılmaktadır.⁸⁵⁹ Devletin bu husustaki merkezi konumu güçsüz olup ayakta durmakta zorlanan tekke ve zaviyelerin yıkılmasında, yenilerinin açılmasının önlenmesinde ve merkezi idare ve resmi ideoloji ile problemlen olanların atıl bırakılmak suretiyle zamanla tasfiye edilmesinde ona çok önemli bir avantaj sağlamış olmalıdır.

Tarikatların böylesi müşğil durumlarda, içinde buldukları ekonomik güçlükleri aşmak için birtakım yollar denedikleri anlaşılmaktadır ki bunlardan birisi de belli aralıklarla düzenlenen panayırlardır. Nitekim Bektaşî zaviyelerindeki post-nişinlerin ve çevredeki fukaraların iaşelerinin karşılanması için her yıl “*ruz-ı hızırda*” bir panayır tesis

(MA. TZD, Nr. 1771, Num. 124, s. 13, 13 Ca 1310/ 3 Aralık 1892).

⁸⁵⁸ Resmî ideoloji ile problemlen olan çevrelerin mesela, bu belgede olduğu gibi Bektaşîlerin tekke kurlmaları ya da eskilerini yeniden ihya etmelerine karşı resmî İslâm vurgusu yapan bir kayıt için bk. (BOA. TFR.I.YN Nr. 4/348 12 Z 1320/ 12 Mart 1903).

⁸⁵⁹ 28 Ca 1278/ 1 Aralık 1861 tarihli bir belgede Şeyh Hasan Efendi'nin post-nişini olduğu tekke ve camiinin tamirinin Hazine müsait olmadığından tehir edilmesi hakkında bk. (BOA. A. MKT. NZD. Nr. 382/11); 22 C 1267/ 24 Nisan 1851 tarihli bir belgede, Rumeli'de Dobnice Cumaası'nda kâin Nakş-bendiyye Post-nişini Hasan Hüsnü Efendi'nin tekkenin genişletilmesi için istediği paranın verilemeyeceği hususu için bk. (BOA. A. MKT. NZD. Nr. 33/103).

edilmesine müsaade edilmiştir.⁸⁶⁰

Şeyh ve dervişlerin devlete bağlılığını artırmak, hizmet kalitelerini yükseltmek amacıyla devletin yaptığı uygulamalardan birisi de vatana hizmetleri karşılığında kendilerine maaş bağlanmasıydı. Ravandüz’de Dar’ül-eman Tekkesi Şeyhi Abdullah Efendi’ye vatana hizmetinden dolayı bağlanan maaştan bahisle bu şahıs öldüğü için maaşının oğluna bağlanamayacağı belirtilmektedir (BOA. DH. İ. UM. EK /26/18, 26 Ra 1335/20 Ocak 1917). Genel uygulama şeyh öldükten sonra maaşının karısına, çocuklarına, bırakılması şeklinde olmasına rağmen şeyhe bağlanan bu maaşın mahiyetinin “*vatana hizmet*” başlığı altında verildiğinden özel bir maaş statüsüne girdiği anlaşılmaktadır.

Birçok vesile ile şeyhlere ve tekkelere ihsanlarda bulunulması resmî bütününe baktığımızda inançsal, insani ve vicdani yönleri de olmakla birlikte devlet ideolojisinin ve politikalarının bir parçası olduğu aşikârdır. Nitekim 3 S 1304 / 1 Kasım 1886 tarihli bir belgede, bazı tekkeler, zaviyeler, gureba ve milel-i ma’lûme hastahane ve mektepleri ile zabtiye hastaneleri için gerekli müeyyenatın ihalesi hakkında bilgi verilmektedir (BOA. MV. 13/60). Burada dikkati çeken en önemli husus hastane, hapishane, medrese, cami vb. resmî kurumlarla tekke ve zaviyelerin birlikte değerlendirilmeleri ve aynı maddi yardımdan pay almalarıdır. Daha önce de belirttiğimiz üzere buradan bir kez daha devletleşme döneminden beri bu kurumların birer kamu kuruluşu gibi algılandığını rahatlıkla söyleyebiliriz. Şeyhini devletin atadığı, şeyhin resmî ideoloji doğrultusunda imtihana tabi tutulduğu ve nihayet şeyh ve dervişlerin her türlü ihtiyacının devlet tarafından karşılandığı düşünülürse en azından bir yere kadar öngörülen bu tarikat profilinin devlete eklenmiş yeni bir kamu alanı, tekke ve zaviyeleri de yeni kamu binaları olarak algılandığını düşünmemiz için hiçbir sebep yoktur.

Burada ilginç olan zaten geleneksel devlet anlayışında sosyal yardım ve hayır işlerine gereken ağırlığı vermiş olan devletin, reformlarla birlikte bu kurumların hayatiyeti için elzem hususlardaki müdahalelerini de bir yardıma dönüştürmüş olmasıdır. Cavallo, bu duruma dair sosyal refah alanındaki reform söyleminin, benzer bir şekilde, devletin sosyal alana gittikçe artan müdahalesini ve daha çok kamu idarecileri, bürokrasinin yeni

⁸⁶⁰ Ayrıca yine aynı belgede hayvanattan alınan Zebhiye vergisinin de zaviyeye tahsisine dair Edirne müşürüne kaime yazıldığı belirtilmiştir bk. (BOA. A. MKT. Nr. 6/34, 30 M 1259/ 2 Mart 1843).

mensupları ve tıp alanındaki meslek erbabından oluşan yeni elitin siyasi ve sosyal konumunu meşrulaştırma işlevi gördüğünü belirtmiştir (Aktaran: Özbek, 2013: 27). Özbek, özellikle 1890'lı yıllarda, meşrutiyetçi muhalefetin örgütsel bir nitelik kazanmasıyla birlikte, hayır ve sosyal yardım faaliyetlerini temel alan bir siyaset tarzına daha fazla ağırlık verilmeye başladığını belirtmiş, monarşik refah sistemi aracılığıyla padişahın, popüler ve paternalist bir figür olarak sunulduğunu ve bu yolla yoksul halk ile padişah arasında “yakınlık hissi” oluşturulmaya çalışıldığını kaydetmiş, Osmanlı tarihçilerinin genellikle, sosyal refah alanında rasyonel ve bürokratik bir yapının oluşmakta olduğu yönündeki fikirlerine vurgu yapmıştır (Özbek, 2013:31-32). Söz konusu rasyonel ve bürokratik uygulamalar, çeşitli adlar altında merkezî tekke uygulaması, Evkaf Nezareti, Meclis-i Meşâyih kurumsal yapıları aracılığıyla tekke ve tarikatlar üzerinde bir bürokratik kontrol uygulandığı gibi gelirleri merkezî hazinede toplanan ve oradan tekke ve şeyhlere onları tamamıyla ihya etmeyecek kadar az, isyan ettirmeyecek kadar çok yardım ve ihsanlarda bulunulmasıyla kendisini göstermiştir.

Vakıfların yerini alan bu yeni sistemin hem tarikatların sosyo-ekonomik konumlarını zayıflattığını hem de onlara yardım eden sultanı onların gözünde meşrulaştırdığı hemen görülebilir ve böylece devlet-tarikat ilişkilerinde devletin hâkim bir patrona dönüştüğü söylenebilir.

3.5.3.3. Tarikatlara Vergi Yükümlülüğü Getirilmesi

Zengin vakıfları yanında birtakım vergi muafiyetleri de olan bu tekke ve zaviyelerin modernleşme ve merkezileşme çalışmaları esnasında vakıflarını kaybettikleri gibi vergi mükellefi haline geldikleri de görülmektedir. “*Maliyede merkezî anlayışın benimsenmesi, örfî vergilerin kaldırılması, vergilerin sınıflandırılması, aynı mükellefiyetler ve muafiyetlerde değişiklikler yapılması, yeni vergi konuları bulunması ve yeni tahsil usulleri geliştirilmesi ve dolayısıyla iltizam yönteminin kaldırılması Tanzimat Dönemi'nde yapılmaya çalışılan mali reformlarının en önemlilerini oluşturmaktaydı*” (Mutlu, 2009: 56-57; Şener, 1990: 22). Bu yeni dönemde Tekâlif-i Örfîye ve ihtisap resimleri kaldırılmış ve herkesin ödeme gücüne göre vergi getirilmiş, müsâdere de kaldırılmıştır (Mutlu, 2009: 59).

İslâm Hukukuna göre sahibi Müslüman olsun ya da olmasın binalar herhangi bir

vergiye tabi tutulmazken, Tanzimat’la birlikte öşre tabi arazi ve cizyeye bağlanmış arazi farkı 1840 yılında kaldırılmış şehirler ve köylerdeki binalar gayrimenkul vergisine tabi tutulmuştur. Modernleşme çalışmaları eşliğinde yürütüldüğü anlaşılan bu çalışmalar vergileme zihniyetinde İslâmi tonların hemen hemen tümünden ortadan kaldırılmaya başladığını göstermekteydi (Mutlu, 2009: 58). Nitekim bu yeni dönemde Mutlu’nun belirttiği üzere, emlak ve arazi sahibi olmak vergi vermenin ilk şartı olarak görülmekte, bunlara sahip olmayanlardan avarız türü vergiler istenmeyeceği belirtilmekle beraber, ekonomik gelir getiren işlerle uğraşmak mesela hayvan yetiştirmek, ticaret ve kâr (temettu) sahibi olmak gibi özellikler de vergi alınmasında gerekli şartlardan sayılmaktaydı (Varol, 2011; 95; Mutlu, 2009: 63-64).

Devletin merkezîleşme siyaseti doğrultusunda maliye kalemleri yeni sisteme uygun bir şekilde düzenlenmiş Hazine-i Amire ile Mansûre Hazine’si için ayrı ayrı olan kalemlerden birbiriyle ilintili olanlar bir kalem altında birleştirilmiş, tek hazine sistemine geçilerek Haremeyn, Evkâf-ı Hümayûn ve Darbhâne-i Âmire’nin bütün gelir ve mukataaları Maliye Hazinesi’ne devredilerek nezaretlere hazineden aylık belli bir tahsissat bağlanmıştır (Akyıldız, 1993: 98, 105). Böylece bütün gelirlerin bir hazinede toplandığı ve bütün gider kalemlerine ödemelerin buradan yapılacağı bu dönemde, yeni vergi sisteminde en önemli husus herkesin eşit tutularak kimseye ayrıcalık tanınmaması olmuştur. Ancak bu durumda Meclis-i Vâlâ-yı Ahkâm-ı Adliyye, Maliye Nezâreti’ne medfûn veliler ve tarikat büyükleri için tahsis edilmiş olan köyler ve arazilerden öşür vergisinin istisna olup olmadığı sorulmuştur (Varol, 2011: 97; BOA. İ. MSM, Nr.1/9, lef 3, 3 S 1256/ 6 Nisan 1840). *“Hz. Mevlânâ, Zeynelabidin ve Hacı Bayram-ı Velî gibi ‘tasavvuf büyüklerine’ ait hankâhlara ve diğer tarikatlara ait tekke ve zaviyelerin, geçmişten beri kendilerine tahsis edilmiş olan köy ve arazi gelirlerine dokunulmaması istenmektedir”* (Varol, 2011: 98). Hatta bu türden vakıfların bunlarla sınırlı kalmadığı da anlaşılmaktadır. Mesela Molla Hasan Banûki Vakfı *“müstesnâ evkafdan olduğu hasebiyle”* aşar ve ağnam vergileri vakfa bırakılmıştır.⁸⁶¹

⁸⁶¹ “Sülâle-i tâhire-i siddikiyyeden Molla Hasan Banûki? hazretlerinin Muş Sancağı’na ... Bulanık Kazası’nda vaki’ zaviyesi’ne merbût kariye ve mezrain aşar vergi mahsulesine bakılan zaviye-i mezkûreye aid olduğu halde hükümet-i muhasebece edilen müdâhelenin hakkında vuku’ bulan istid’ası üzerine şîrâyı devletden kaleme alınan mazbatada”n bahsedilmekte dergâhın aşar ve ağnam vergilerinin tekrardan dergâha bırakıldığı “sâlif-üz-zikr kariye ve mezarlık a’şar vergi mahsulesiyle

Bu uygulamalara gerekçe olarak da, bu tür büyük zatların “*ruhaniyetlerinden istimdât*” ve tekkelerindeki şeyh ve dervişlerin hayır dualarını alarak “*füyuzât-ı maneviyelerine erişmek*” için müracaatlarına müsbet cevap verilmesi gereği belirtilmiştir (Varol, 2011; 98). Ancak aynı tutum “*bî-kudret*” diye tasvir edilen vakıflara sahip olan tekkelere gösterilmemiş, 18 C 1264/ 22 Mayıs 1848 tarihli bir iradede özellikle taşrada evlat ve akrabaların geleceğini güvence altına almak amacıyla kurulan bu vakıflar üzerine kurulan mescid ve zaviyeler “*mescid ve zaviye kılıklı şeyler*” diye tanımlanarak ağır bir şekilde eleştirilmiştir (Varol, 2011; 99; BOA. İ. MSM Nr. 23/591). Bu sıfatlandırmanın gelişi güzel yapılmadığı kurulan hayır müesseselerinin başta askerlik mevzu olmak üzere şahsi çıkarlara alet edilmesiyle ilintili olduğu anlaşılmaktadır (Öztürk, 1995: 32).

Tekke, zaviye ve türbelerin tasarrufunda olan arazilerin tek tip olmadığını gösteren bir belge hangi tür arazilerin vergiden muaf olabileceği hangilerinin olamayacağı hususunda bize önemli ipuçları vermektedir. Zira bu belgeden anlaşılan o ki daha önceki sultanlar tarafından şeyh ve dervişlerin geçimi için tahsis olan arazinin vergiden muaf olabileceği ancak tekke ve zaviyelere başka şahıslar tarafından bağışlanan ve tapulu olan arazilerin vergiden muafiyetinin caiz olmadığı gerekçesiyle bu yöndeki tekliflerin kabul olunamayacağı belirtilmiştir.⁸⁶²

Tarikatların bu dönemde en büyük problemi, önemli bir muafiyet ve ayrıcalık sahası olan vergiler konusunda birdenbire düzenli birer mükellefe dönüştürülmeleriydi. Bu durum, onların zihniyet dünyasında tarikat ulularının aşağılanması, tekke ve zaviyelere dolayısıyla Allah dostu şeyh ve dervişana gereken ilgi ve alakanın gösterilmediği hatta

ağnâmi mahsûlünün zaviye-i merbûteye raci’ idüğü...” halde maliyenin bu durumu kabul etmediğinden bahisle dergâha bırakıldığı maliyece de kabul edilen aşardan başka ağnam vergisinin de zaviyeye bırakılması “nezâret-i maliyece bu karara ağraz ile yalnız ağnam mahsûlüne başka olan mahsûlâtın zaviyeye âdiyeti ...” istenmiştir. Şeyh Tahir tarafından yazılan bu dilekçeye karşılık “Molla Hasan Bânukî vakfi ise müstesnâ evkafdan olduğu hasebiyle vakfın tervîci ...” ne kara verilmiş, zaviye memurları ile girdiği mücadeleyi kazanmıştır (BOA. MV. Nr. 12/64, 23 Z 1303/ 22 Eylül 1886).

⁸⁶² 2 B 1269/ 11 Nisan 1853 tarihli sözünü ettiğimiz belgede, “Ankara’nın Ayaş Kazası Hamidiye Karyesinde Samut/Samet Balı Türbesi’ne meşrut araziden elindeki emir mucibince vergi alınmaması şeyhi tarafından iddia olunmakla neticede bu yoldaki emirler ancak geçen Sultanlar tarafından fukarayı dervişanın it’âmı için tahsis olunan araziye maksur olup, tekke ve zaviye şeyhlerinin şundan bundan alıp batapu tasarruf ettikleri arazinin tekâliften muafiyeti caiz olamayacağı.” kaydedilmektedir (BOA. C. EV. Nr. 306/1556).

üzerlerine gelindiği şeklinde yansımış olmalıdır. Nitekim bu husus alınan kararlara direnme girişimlerinden de anlaşılmaktadır. Mesela Bingazi’de Senusî Zaviyeleri şeyhleri vergi ve öşür vermek istemediklerinden “*Aşâyiri vergi ve öşr vermemek husûsunda ihtâr ve ihrâr âdem-i itaât-ı kıyam eyledikleri*” dolayısıyla tahsilat yapılamadığı kaydedilmiştir.⁸⁶³ Ancak devletin bu konuda ısrarlı olduğu yine kayıtlardan anlaşılmaktadır. Nitekim Sinop’a bağlı Gerze Nahiyesi’nde bulunan Caca Sultan zaviyedarlarından hayvanat-ı ehliye rüsumunun alınması istenmektedir (BEO 2290/171712, 24 Z 1321/ 12 Mart 1904).⁸⁶⁴ Bir başka hadisede ise askerlik ve benzeri tekâlif-i nizamiyeden muaf olmaları gerekirken, resmî makamlarca yükümlü tutulduklarından, bahisle nizami yükümlülüklerden muaf tutulmalarını ve tekkelerine ait vakıf arazilerinden devletçe vergi alınmamasını isteyen Halep Seyyid Abdülkadir Geylani sülalesi mensuplarının talepleri bu durumu izah etmektedir (DH. MKT. 2016/3, 7 R 1310/ 29 Ekim 1892). Burada aslında istenen durumun başta askerlik olmak üzere tekkelere yüklenen birtakım görevler ile vergi meselesinden kurtulmak yani eski düzene geri dönmek olduğu açıktır.⁸⁶⁵ Tarikatların bu konuda zaman zaman sert ve yüzü kıyama dönük hareketlere girişmelerinden, bu hususun kendileri için ne kadar önemli olduğunu anlamak mümkündür.

Devletin yeni dönemde tekke ve zaviyelerden sadece vergi değil birtakım resmî iş-

⁸⁶³ Taraf-ı vâlâ-ı ser-askerîyye ve şûrâ-ı devlet riyâset-i celîlesine bildirilen bu hadiseye göre “... Öşrün ma’zuriyetleri yolundaki iddiâlarının tervîci maksadıyla Bingâzi’de bulunan Senusî Zevâyâsı meşâyihî taraflarının Urbân nezdinde ifâ’ edilen ifâdat ve tahrîkât netâyicinden olmak üzere livânın nefs-i derinde defâten mercec-i aşâyiri vergi ve öşr vermemek husûsunda ihtâr ve ihrâr âdem-i itaât-ı kıyam eyledikleri... ve adetâ isyan rengi alarak hevâ-i mezkûrenin emr-i idâresi bütün bütün haleldâr olduğu...” Derne Kaymakamlığı vekâletine bildirilmiştir. Burada asıl önemli olan ise merkezî hükümetin reformları sonucu ortaya çıkan bu gelişmelere karşı tarikatın işi isyan derecesine getirmek suretiyle sert bir şekilde karşı çıkmasıdır (BOA. BEO 2706/202946 23 N 1323/ 21 Kasım 1905).

⁸⁶⁴ 9 Za 1279/ 11 Nisan 1853 tarihli belgede de Şeyh Muhammed Ebu’n-Nasr Efendi’nin Beyrut Tekkesi civarında yaptırdığı dükkânlardan vergi tahsilinin lazım geleceği belirtilmektedir bk. (BOA. MVL. Nr. 766/84).

⁸⁶⁵ Benzer bir belgede de Tarikatların bir şekilde vergi mükellefiyetinden kurtulmaya çalıştıkları anlaşıyor. Adı geçen 16 Za 1322/ 22 Ocak 1905 tarihli belgede Bursa’da İsmail Hakkı Zaviyesi’ne bağlı Balıklı-i Sagir karyesindeki vakıf arazisinin aşarı önceden olduğu gibi Şeyh Mehmed Efendi tarafından ödenerek vergiden muaf tutulması talep edilmektedir bk. (BOA. DH. MKT. Nr. 925/97); 27 Ca 1322/ 9 Ağustos 1904 tarihli bir belgede medrese ve tekkede bulunan talebe-i ulum ve dervişlerden ceza-i nakdi alınmaksızın mürûr tezkiresi verilmesi gerektiğinin Sivas Vilayeti’ne bildirildiği belirtilmektedir bk. (BOA. DH. MKT. 878/54); 2 Ra 1306/ 6 Kasım 1888 tarihli bir başka belgede Musul’da Nakşbendî Şeyhi Mehmed Efendi’nin tekkesine bağlı karyelerin öşür ve rüsumdan istisnası istenmektedir: “Mâliye Nezâret-i ve Vekâlet-i Celîlesine Nakşbendî şeyhi reşâdetli Mehmed Efendi’nin tekkesine merbût karânın teammül-i kadîmi vecihle hâsılât-ı öşriyye ve rûsûmiyyeden istisnâsı hakkında Musul vilâyeti meclis idâresinden nezâret-i âliyyeye hitâben tanzîm olunan mazbata...” (BOA. DH. MKT. Nr. 1561/95, 02 Ra1306).

lemler karşılığında harçlar talep ettiği, zaman zaman şeyh ve dervişlerin bir şekilde merkezi bürokrasiyi araya sokarak bu harçlardan kurtulmayı başardığı anlaşılmaktadır. Medrese ve tekkede bulunan talebe ve dervişlerden “*ceza-i nakdi alınmaksızın mürûr tezkiresi verilmesi*” gerektiği yolundaki karardan başka⁸⁶⁶ şeyh olarak atandıktan sonra göreve başlamadan önce meşâyihden ödemeleri istenen “*harç resmî*”nden kurtulmak için verdikleri mücadele bu durumu açıkça göstermektedir.⁸⁶⁷ 3 C 1314/ 9 Kasım 1896 tarihli bir arşiv belgesinde, Hacı Bektâş-ı Velî Hazretleri Tekkesi post-nişînliğine atanan Buharalı Hamza Efendi’den istenen harç resmînin padişah sadakası olarak afvı istenmektedir (BOA. BEO. Nr. 864/64732).

Tarikatlara vergi ödeme yükümlülüğünün getirilmesinin devlet-tarikat ikilisinden ikincisini birincisine daha sıkı bağlarla bağlamak, bu sorumluluğu yerine getiremediğinde de yine devletten yardım istemek suretiyle aslında bu bağıllığın derecesini artırmak ve böylece tarikatların özerklik sahasının önemli kalemlerinden birisi olan ekonomik bağımsızlık ve sorumsuzluk alanına son vermek gibi önemli hedefler içerdiği görünmektedir. Nitekim her şey devletin istediği gibi olmuş, önce bu vergilendirmeye itiraz eden tarikatlar bundan kaçışın olmadığını anladıklarında ise bürokratik oligarşiye nüfûz ederek vergilerin tamamından ya da hiç olmazsa bir kısmından kurtulmanın yollarını aramaya veya biriken vergi borçlarını sildirmek için devlet kapısında uzun süren mücadelelerde bulunmuşlardır.⁸⁶⁸ Ancak ne var ki, klasik Osmanlı idare biçimi olan düalizim burada da devam etmiş şeyhin karizması, tarikatın hanedan ve bürokrasi ile olan bağları,

⁸⁶⁶ 27 Ca 1322/ 9 Ağustos 1904 tarihli bir belgede medrese ve tekkede bulunan talebe-i ulum ve dervişlerden ceza-i nakdi alınmaksızın mürûr tezkiresi verilmesi gerektiğinin Sivas Vilayeti’ne bildirildiği belirtilmektedir bk. (BOA. DH. MKT. Nr. 878/54).

⁸⁶⁷ Nitekim Evkaf-ı Hümâyûn müfettişinin verdiği berat harcını ödeyemeyen Kadiriye Tarikatı’ndan Seyyid Ali Keşfi Bey’in affını ihtiva eden belge tamda bu durumun izahı gibidir bk. (BOA. A. MKT. NZD. Nr. 308/61, 21 Ş 1276/ 14 Mart 1860).

⁸⁶⁸ Bu hususu ihtiva eden bir belgede “Bağdad’da kâin Nakşbendî Tekkesi’ne mevkufların ağnamın vergiden istisna” edilemsi söz konusudur (BOA. BEO. Nr. 615/46108). Bir başka belgede ise sorun Akka’da mukim Şazeliye Tarikatı Şeyhi Ali Efendi’nin Beyrut’ta vakfettiği hane ve bahçesine ait vergi borçlarının silinmesi hakkında bk. (BOA. DH. MKT. Nr. 72/14, 7 Z 1310/ 22 Haziran 1893). Ancak bazı örneklerinden anlaşıldığı kadarıyla tarikatların vergiden kurtulma çabalarının sonuçsuz kaldığı anlaşılmaktadır. 13 Receb 1237/ 5 Nisan 1822 tarihli bir belgede önceki dönemlere ait vergilerin tahsili istenmektedir: “Tarikât-ı Aliyye-i Kadiriyye’den Bitlis’de kâin Müştak Baba Dergâhı şerîfi post-nişîni Sadullah Efendi elli ve biraderi Süleyman Efendi’ye altmış gurusu vergi tahsis olduğu ve bunun emsâli bulunmadığı cihetle affı husûsu mûmâ-ileyhâ tarafından öteden beri vergi tahsil olunmakta olduğu ve şimdiki vergileri sâbıkından... idüğü ve bunlardan vergi istihsâlinden sarf-ı nazar olduğu halde sâire-i sirâyet edeceği anlaşılmış olduğundan mûmâ-ileyhânın vergi miktarlarının kâfi-i sâbık taraflarından ahz-ı tahsili” talep edilmiştir (BOA. İ. DH. Nr. 1287/101296).

nüfûz alanının genişliği gibi unsurlar vergi muafiyeti talebinin kabul edilmesinde ya da reddedilmesinde etkili rol oynamış olmalıdır.⁸⁶⁹ Mesela XIX. yüzyılın ikinci yarısından sonra önemli ve nüfûzlu tarikatlar arasında olduğu anlaşılan Şazeliye Tarikatı Şeyhlerinden Mehmed Zafir Efendi'nin tekke ve medreselere vakf eylediği arazi ve emlakın tekâliften muaf tutulduğu anlaşılmaktadır (BOA. İ. DH. Nr. 783/63647, 25 Ra 1296/ 17 Mayıs 1879).⁸⁷⁰

Şunu da belirtmek gerekir ki tekke ve zaviyelerin vergiden muaf tutulabilmeleri için bu tekkeler hakkında yerel idare tarafından yapılan tahkikatlar sonucu merkeze gönderilen raporların etkili olduğu anlaşılmaktadır.⁸⁷¹ Bir başka husus ise vergi muafiyeti elde edebilmek için şeyhler tarafından verilen mücadelelerin birkaçı yolu aramaktan ziyade, çoğu zaman ekonomik olarak gerçekten çok zor durumda oldukları anlaşılan bu yapıların bir çıkış yolu aramalarıyla ilgili olmalarıdır.⁸⁷² Öyleki bu durum zaman zaman tarikatları ve bürokrasiyi karşı karşıya getirmiştir. Nitekim bir arşiv kaydında Kadiriye Tarikatı Şeyhlerinden Recep Efendi'nin, Karahisar-ı Şarki Sancağı'nda eniştesi ile bir hanede oturduğu halde, iki ayrı hane itibariyle kaydedilip fazla vergi alındığından bahsedilmektedir (A. MKT. MHM. 14/25, 21/B/1265/ 12 Haziran 1849). Burada ya vergi miktarını azaltmak için vergi yazımından önce şeyhin eniştesi ile aynı haneyi paylaşmaya başlamış olması muhtemeldir ya da şeyh ile memurlar arasındaki sürtüşmeden dolayı memurlar hem şeyhi hem de eniştesini vergi mükellefi göstermiş oldukları gibi bir durum ortaya çıkmaktadır.⁸⁷³ Şeyhlerin bürokrasi ile olan mücadelesinin uzun soluklu bir

⁸⁶⁹ Mesela, 10 Ca 1314/ 17 Ekim 1896 tarihli bir belgede Tarikat-ı Nakşbendiyye hulefasından ve sadat-ı kiramdan Dara karyesinde mukim Şeyh Mehmed Said ve Mardin'de sakin pederi Şeyh Abdullah Efendi tekkeleri ağnamının resimden istisnasının caiz olmayacağı belirtilmiştir bk. (BOA. BEO. Nr. 853/63930, 20 C 1267/ 22 Nisan 1851).

⁸⁷⁰ Nitekim 21 Ra 1269/ 24 Aralık 1852 tarihli bir belgede Cizre Sancağında kâin Mardin Kazasındaki Şeyh Musa Zoli Tekkesi post-nişinlerinin tekâliften muafiyetlerinden bahsedilmektedir bk. (BOA. Nr. C. EV. 522/26354); Yine bir başka belgede de Bitlis'te kâin Müştak Baba Tekkesi Şeyhi Sadullah Efendi'den talep edilen verginin alınmamasına dair Kürdistan Valisi'ne şukka yazılmıştır bk. (BOA. A. MKT. UM. 25/85).

⁸⁷¹ 18 Z 1262/ 7 Aralık 1848 tarihli bir belgede Davut Aleyhisselam türbedârlarından Şeyh Osman ve Şeyh Ali Efendilerin mutasarrıf oldukları mahsulat için öşürden muaf olup olmayacakları hususunda bir karar verilebilmesi için gerekli mahalli malumatın bildirilmesi istenmektedir bk. (BOA. HR. MKT. Nr. 14/88).

⁸⁷² Tarikat-ı Nakşbendi'den Bağdad'lı Şaban'ın mahdumu Süleyman Efendi'nin, iki çift öküzünün vergisinin affi talebi herhalde yukarıda izah etmeye çalıştığımız durumun en güzel örneği olsa gerektir bk. (BOA. MVL. Nr. 374/66, 18 M 1278/ 26 Temmuz 1861).

⁸⁷³ Bu duruma açıklık getiren bir başka belgede ise vergi memurları vergi alınabilecek bir malı olmadığı

hal aldığı, sağlanan imkânların devamlılığı hususunun tarikatlar açısından önemli bir sorun olarak ortaya çıktığı anlaşılmaktadır. Zira şeyhlere ve tekkelere sağlanan birtakım hakların o ya da bu sebeple bir süre sonra değişen yerel memurlar tarafından ellerinden alınabildiğini gösteren kayıtlar bu duruma işaret etmektedir.⁸⁷⁴

Dikkat çekmek istenilen diğer bir konu da Evkâf-ı Hümâyûn Nezâreti'nin kurulmasıyla (1826) birlikte, tekke ve zaviyelerin vergi mükellefi kılındıkları bundan önceki dönemlerde böyle bir yükümlülüklerinin olmadığı düşünülmemelidir. Yukarıda da değinildiği üzere, devlet tarikat çevrelerinden yer yer vergi almakta, bazılarına ise muafiyetler tanımaktaydı.⁸⁷⁵ Yeni durum ise eskisinden farklı olarak Osmanlı vergilendirme zihniyetinin değişmesi, önceden vergiye tabi olmayan metaların -mesela binaların- vergi kalemine girdirilmesi ve istisnasız bütün tebanın mükellef kabul edilmesiyle tekke ve zaviye sakinlerinin de otomatik olarak vergilendirmeye tabi tutulmalarıdır.

Buraya kadar üç tali başlık altında izaha çalıştığımız bütün bu gelişmeler genel bir perspektifle ele alındığında tarikatlara yönelik ekonomik değişim ve dönüşüm sürecinin, imparatorluğun genel ekonomik değişim trentlerinde olduğu gibi oldukça sancılı, sıkıntılı ve genelde de başarısız olduğu görülmektedir. Cevdet Paşa mevcut durumu şöyle izah etmiştir:

halde bir şeyhten vergi talep etmektedirler: “ Mâliye Nezâretine, Tarikât-ı âliyye-i refâiyye hulefâsından ve Bağdad'da vaki' Sazlı Kasabası sâkinlerinden Abdülaziz Efendi'nin memleketinde vergiye alınmak iktizâ eder bir nisbeti olmadığı halde vergi talep olunmakta olduğundan vergi alınmaması zımında... mumâ-ileyhin emlakı ve ? Vergi alınması ve olmadığı halde bir şey talep olunmaması lazım geleceğinden ona göre icâbının icrâsı ...” (BOA. A.MKT. NZD. Nr. 72/92, 11 Ca 1269/ 20 Şubat 1853).

⁸⁷⁴ Bu durumu çok güzel örnekleyen bir hadiseye göre Zaho müftüsü Ahmed Efendi tarafından takdim olunan arzuhalde “mezkûr Zaho dâhilinde vaki' Harabey ve Tekir ve ? nam kariyeler yirmi otuz seneden beri hâli olduğu Tarikât-ı Âliye-i Nakşbendiyye hulefâsından birâderi Şeyh Yusuf Efendi Karyesi mutasarrıfı devletlü paşa hazretlerine ifâde ederek şeyh mûmâ-ileyhin ruhsat ve mesârifî mukâbele altı çiftinden a'şar ve vergi cihet ve saire ile tekâlif almamasını mukâvele...” ile söz konusu yerlerin imariyyetini de üstlenen şeyh “ mezkûr altı çiftin hâsılât-ı vak'asından tekkesini idâre eder...”ken Musul mal müdürü Hakkı Efendi Zaho'ya gelib şeyhile olan husumetine binaen “mezkûr altı çiftin hâsılâtını şeyh mûmâ-ileyhden alıb ahire îtâ ve kaffe-i merîd ile kendüsünü kamâl-i perîşanlığa giriftât eylemiş olduğu...” kaydedilmiştir. Bundan sonrası ise şeyhin kaybettiği haklarını tekrar kazanmak için devlet kapısında yoğun bir efor sarf etmesiyle sürmüş mesele Meclis-i Vala'ya kadar gitmiştir. Anlaşılacağı üzere şeyh ve dervişlerin büyük uğraşlar sonucu edindiği hak ve imtyazlar konjonktürel gelişmelere pamuk ipliği ile bağlı görünmektedir (BOA. A.MKT. UM. Nr. 126/59, 11 Ca 1269/20 Şubat 1853).

⁸⁷⁵ Sözü edilen belgede, Bolu sancağının Çekşe divanında Akçakavak derbendinde Zilli Emreoğlu Tekkesi dervişlerinin tekâliften muafiyetlerine dokunulmaması istenmektedir bk. (BOA. Nr. C. EV. 302/15391, 17 L 1236/ 18 Temmuz 1821).

“Umûr-ı mâliyece görünen hâl bir on seneden beri başlayıp... idare-i memleketce ittihâz olunan usûl-i cedide iktizasınca an be-an tezâyüd etmeğe başlamış ise de... servet-i memleket eseriyle kesb-i refah ve iktidâr olunacağı ümid olunmakta iken birdenbire birtakım eshâb hâzine-i mâliyyeyi bir bâr-ı girân altına koymuş ve buna dayanabilmek için arayıp bulduğu çareler dahi bir düziye yekünü arttırmağa sebep olmuş olduğundan ve bir daire-i fâside tekevvin ettiğinden nihayet bulunduğumuz hâl zuhura gelmiştir.” (Cevdet Paşa, 1991: 228).

Her ne kadar bu değişim ve dönüşüm süreci genel anlamda başarısız olmuş olsa da tarikatların dünyaya, özellikle ekonomik faaliyetlere bakış açılarında önemli değişikliklere yol açmıştır.⁸⁷⁶ Aslında tarikat çevrelerinin dünya malından uzak durma “*Servet biriktirmeme*” (Aşçı Dede, 2006: 1313; Hücvirî, 2010: 102); vakıf malından uzak durma “*Vakfın imkânlarıyla hatırı sayılır bir yaşam standartlarına kavuşmaya karşı olma*” (Aktaran: Kurnaz-Tatçı 1999: 5; Erünsal, 2003: LIV); Devlet kapısından uzak durma “*Devlet başkanları ve bürokratlarıyla pek yüz göz olmama, onların sağlayacağı dünyevî imkânlarla ve makamlara karşı olma*” (Otman Baba, 2007: 40) gibi temel soyo-ekonomik hasletleri hızla irtifa kaybederek değişime uğramıştır.

Tarikatların kurumsallaşmasında bir olgunlaşma evresi olan Devletleşme Dönemi gerek Vakıf-Tekke birlikteliğinin yaygınlaşması gerekse tarikatlara yüklenen birtakım misyonlarla devletin yarı resmî bir uzvuna evrilmeleri sonucu sultan ve bürokratlarıyla sûfiler, tarihte hiç olmadığı kadar hem hâl olmuşlardır. Bu, şüphesiz tarikatların sadece sosyo-ekonomik algılarında değil ontolojik ve epistemolojik algılarında da köklü değişikliklere sebep olan bir sonuç doğurmuştur. Keşkülden -vakfa- holdinglere giden süreçte vakıf hem zamanla geleneksel yapıyı öldürmüş hem de ileriye dönük yeni algıların ortaya çıkmasına neden olmuştur. Devletleşme sürecinde devletin uyguladığı ideolojik şırıngalar neticesinde tarikatların diğer tasavvufi alanlarda da hassasiyetleri azalmaya başlamıştır. Diğer taraftan ise büyüyen ve sosyo-ekonomik yapılara dönüşen tekkelerin

⁸⁷⁶ Eskicioğlu'nun modern değerler eşliğinde din hakkında yaptığı şu değerlendirmeler başta tasavvufi çevreler olmak üzere geleneksel din çevreleri üzerinde ne tür baskıların olduğuna işaret etmektedir: “Dinin amacı insanları dünya ve ahiret mutluluğuna ulaştırmaktır. Bir fert, dini, ilmi, içtimaî, iktisadi ve ailevi yönden yalnız başına değil, başkalarıyla birlikte olduğu zaman ihtiyaçları yerine gelmiş ve tatmin edilmiş olur. İnsan hayatının bütün cepheleri birbiriyle irtibatlı olduğu gibi, bir ferdin hayatı da diğer bütün fertlerin hayatı ile ilgilidir. O halde burada önemli olan şey, bütün hareket ve davranışlarında herkesin üzerine düşen görevi yerine getirmesi olmaktadır. Onun için insan ilimde doğruyu, ahlakta iyi ve güzeli, hukukta adaleti, iktisatta ise faydayı sağlayacak bir ortamı bulmak için çalışıyorsa mutluluğun yolunu bulmaya çalışıyor demektir. İslâm'da ekonomi anlayışı hakkında bk. (Eskicioğlu, 1999: 15).

yaygınlaşması ile tekkelerin finansman meselesinin çözülmesi sorunu doğmuş ve bu durum mecburen vakıfları bir çıkış yolu olarak ön plana çıkarmış görünmektedir. Nitekim bir tekkenin “*Bin iki yüz yetmiş beş senesi mâh-ı Saferü’l-hayr’ın evsâtında müteveffa Şeyh Efendi’nin deynine bâ-tahvil ve gerek muhtevisinin masârifi ve gerek tekkenin mesârifini beyân...*” eden bir defterden tekkelerin sosyo-ekonomik yapısını, gider kalemlerini ve bu giderlerin karşılanabilirliğinin düzenli bir gelir olmadığı takdirde imkânsızlığını görebilmek mümkündür.⁸⁷⁷ Bu oldukça kabarık gider kalemlerinin karşılanmasında lokomotif görevi gören tekke vakıflarına el konulması, üstüne üstlük vergi yükümlülüğü getirilmesinin onları ekonomik olarak çok zor durumlara düşürmesi kaçınılmazdır.

Devletin tekke ve tarikatlara yönelik ekonomik anlayışındaki bu değişiklik ve yeni uygulamalar ister istemez tarikatların sosyo-ekonomik algılarında önemli değişikliklere neden olmuştur. Bir kısmı bu büyük değişim ve dönüşüm hareketinden ideolojilerinde var olan kadim geleneklerle dönemin baskıları arasında yaşadığı gelgitler arasında çıkış yolları aramıştır. Sonuçta geleneksel tarikat anlayışının dil ve söylemde kaldığı fakat anlam ve mahiyetini kaybettiği bir süreç yaşanmaya başlanmıştır. Örneğin, Aşçı Dede başından geçen bir hikâyede, dünyaya tamah etmemek hususunda şunları nakletmiş ve

⁸⁷⁷ Söz konusu belgede geçen kalemlere yapılan ödemeler kısaca şöyledir: “1000 münâsib olan mesârif ve Kıbrıs’ta okuyan hâfızlara, 1500 tob terekesi için hakim efendiye verilen; 4000 muhtevisinin ilam için hakim efendiye, 4000 Evkaf Nâzırına; 2575 bâ-tahvîl semerzâde Mustafa Efendi’ye; 1500 bâ-tahvîl Hacıköylü Abdullah Ağa’ya; 3000 Karındaşı Hüseyin Efendi’ye bâ-tahvîl verilen; 575 ... Osman’a bâ-tahvîl verilen; 2400 Kürekçi Musa’ya bâ-tahvîl verilen, 3500 Sungurlu Osman Ağa ve gerek ? masrafına bâ-tahvîl verilen, 250 Ali Efendi’nin iyâline verilen; 800 zefiriye verilen; 250 Sâniye Hâtun’un hatim mesârifine; 325 samana verilen; 240 şu’bede...; 125 nakden vazife için hocaya verilen; 500 nakden terziye verilen; 50 taclara verilen; 75 saraca verilen; 18 bâ-hal hacı verilen; 9 def’a bâ-hal Bezircioğlu’na verilen; 19 demirciye verilen; 20 hekime verilen; 24 kırmızı bezlere verilen; 7 zıvanaya verilen; 230 lâhmeye verilen; 42 muma verilen batman; 8 Hüseyin Efendi yed’iyle sabuna verilen; 8 karındaşım Yusuf Ağa yed’iyle def’a sabun; 20 yolun ? verilen; 300 uşakların mahyasına; 350 beş araba kömüre verilen; 485 Hasan Efendi yed’iyle üzüm (15), sabun 5, bal pekmez 5, eşki 4, pekmez 3, 1 ?; 30 ... çorbacı yed’iyle 1 batan bastırma; 100 hakim efendinin kâtibleri ve Mahsur Hacı verilen; 110 vâlidem Nisâ Hâtuna Hoca yediyle dört araba odun ve bir araba kömüre verilen; 67 Hüseyin Efendi yediyle postaya; 13 def’a kükücü yediyle posta verilen; 70 terzi yediyle ? verilen (7); 50 çizmeciyeye; 24 devren...; 41 kalaycıya verilen Sayuk Efendi’nin borcu; 17 def’a kalaycıya verilen; 1000 Hüseyin Efendi ma’rifetiyle kükürtcü yediyle asitana giden; 32 Saniye Hanım’a bir yürek (16) ve bir havlu (16); 16 Efendinin zamanında bezirciye verilen; 120 şâyana şeref ibdâsından Mustafa mahyası, beyân Şa’ban 1275 (toplam) 29892; Def’i mesârifât beyân olunur 29892 yekün; 45 kalaycıya (sonrası silik); 370 Hasan Efendi’nin aldığı ev için verilen, 880 Mecid Bey bahçesine...; 58 def’a vazife için hocaya verilen; 85 taze yakıtı verilen; 70 umumi çocuklarına tören için alınan gömleğe verilen; 1500 ? Hüseyin Efendiye nakden verilen, Def’a mesârifât beyân olunur 32900” (BOA. HSDSABZ. Nr. 8/50, lef 1-2, 20 S 1275/ 29 Eylül 1858).

bazı tasavvufi çevrelerin çağın seküler ve kapital baskılarına karşı adeta kendilerini nasıl korumaya çalıştıklarını göstermiştir: “*Cenâb-ı Hak, Kur’an-ı azîmü’ş-şânında buyurdu-ğu “metâ” lafz-ı şerifidir ki İsmail Hakkı kuddise sırruhu’l-azîzin Ruhü’l-beyân tefsir-i nefisinde ‘metâ’ kelamını ‘hatunların hayız bezidir’ diye tefsir buyurmuştur. İşte dünya demek bu bez demektir. Artık akli ve fikri olan adam hiç bu hayız bezine muhabbet edip sever mi?*” (Aşçı Dede, 2006: 1313). Ancak ne var ki başta Aşçı Dede olmak üzere⁸⁷⁸ tarikat çevrelerinin bir kısmı yeni ve daha seküler olarak inşa edilen Osmanlı devlet ve toplum nizamı içerisinde kendilerini konuşlandırmayı başarmış görünmekteydiler. Zira bazı tarikatlar modernleşme ile kendilerine dayatılan seküler ve kapitalist unsurlara zamanla adapte olmakla kalmamış kendi dini, mistik ve ideolojik inanç ve görüşlerini bu alanlar üzerine de teşmil etmişlerdir. Artık şeyhin seküler ve kapitalist karar ve uygulamalarında da dini ve tasavvufi bir hikmet ve keramet aramaya başlamışlardır.

3.5.4. Tarikatların İdeolojik ve Ontolojik Dünyasına Yönelik Tasfiye Politikaları

Buraya kadar izaha çalışılan meselelerden anlaşılacağı üzere modernleşme çağında tarikatların kadim geleneklerini derinden sarsan siyasi ve idari müdahaleler temelde onları resmî İslâm çizgisinde ve modernizasyon ile uyumlu bir çizgiye çekmek amaçlı olmuştur. Devlet bunu yaparken tekkeleri ve şeyhlerin zihinsel aktivitelerini kontrol mekanizmasını da işletmiş, böylece sosyo-kültürel meselelerde tarikatların kullandığı geniş bir alanı özgün ontolojik sahayı daraltmıştır. Zira daha çok dini ve mistik duygulardan ilham alarak bu zamana kadar gelen tarikat, bu yeni dönemde dini ve mistik bakiyesini kendisini idame ettirmek için bir araca dönüştürmüştür. Bu başlık altında bu dönüşümün şu ana kadar üzerinde durulmayan tefekkür yönüne ve bunların telif kısıtlaması ile girdiği yeni bir dar boğaza işaret edilecektir.

Tasavvufi çevrelerin ortaya attığı Batınî inanç, düşünce ve fikirler manzumesi, ancak tasavvufi bir pencereden anlaşılabilir algısı bu süreçte giderek yerini zahiri dini ilim-

⁸⁷⁸ Aşçı Dede kendisi devlet kapısında birçok yerde memuriyet görevinde bulunduğu gibi çalıştığı bürolarda çok sayıda tarikat muhibi ya da müridinin olduğunu da anlatır. Mesela, bunlardan birisi olan Birinci Şube Müdür Mu’avin-i evveli Eyüplü Hafız Galip Efendi’nin rüya yorumlayacak kadar batın ilminde mahir olduğundan bahsetmiştir. Bir başka yerde de maaşını alabilmek için gösterdiği çabadan bahsederek “bu kadcılık dünyalık ara yere girdi” diyerek kendisini adeta savunmaktadır (Aşçı Dede, 2006: III, 1447; Aynı eser: IV, 1771).

ler zaviyesinden değerlendirmelere bırakmıştır. Şeyh ve dervişlere bırakılan bu alan işgal edilerek onlara bu hususta tanınan özerklik ve özgürlük alanı sınırlandırılarak şeriatın izin verdiği kadar bir sahaya teşmil edilmiştir.⁸⁷⁹ Kâtip Çelebi gelinen bu noktaya asırlar öncesinden şöyle işaret etmekteydi:

“Şeyh’in ölümünden sonra (İbn. Arabi) tasfiye yolunu tutanlardan kimileri ve nazar yolundan gidenlerin çoğu şeyhin vahdet-i vücud temeline dayanarak tasfiye yolu terimleri üzere yazdığı kitaplar nazar yolu gözüyle bakıp inkâr eylediler. İnkârları da sebepsiz değildir; çünkü (bunlar) nazar kanununa göre aklın kabul edeceği şeyler değildir. Bundan dolayı bunların kimi kabul eylemeyip inkâr ile yetindi, red ile uğraşmadılar. Kimide inkârda aşırı gidip, ısrar edip redler yazdılar, yerip kötüllemeler ile büyük zahmetlere girip sataşmalarda bulunarak şeyh’in kâfir olduğuna hükmettiler. Hatta bu bölümün mutaassıpları şeyh-i ekberi (en büyük şeyh) şeyh-i ekfer (en kâfir şeyh) biçimine soktular.” (Kâtip Çelebi, 2007: 59).

Bu yüzyılda devlet ve ulemanın tasavvufun Batınî öğretilerini ve arkasında yatan felsefî derinliği anlamak gibi bir çabasının olmadığı gibi aslında mevcut meşâyih kadrolarının da söz konusu değerleri anlamakta zorlanmaları kadim tarikat uygulamaların yozlaştırılmasının ve değiştirilmesinin doğal bir sonucudur. Mesela Kara’nın tabiriyle Tasavvuf düşüncesinin en üst yorumu olan vahdet-i vücud anlayışı modernleşme dönemlerinde tenkide muhatap olduğu kadar belki ondan daha fazla irtifa kaybetmiştir (Kara, 2005: 581). Vahdet-i vücud ontolojisinin, Resmî İslâm’ın hassasiyetlerine takılmaya başladığı bu dönemde, özellikle Nakşbendî-Müceddidiyye ekolünün Osmanlı coğrafyasındaki temsilcisi Halid-i Bağdadî Vahdet-i Şuhud ontolojisini ön plana çıkarmış, zaten ulema-meşâyih, tekke-medrese içkinliğinin var olduğu Nakşbendîlik bu yeni ontolojisiyle ulemanın öngördüğü ontoloji çizgisine yaklaşmış olmalıdır. Nihayet Emir Buhari’nin şiirlerinde açıkça ortaya koyduğu “muhabbete, daimi zikre, aşka, melamete ve vahdet-i vücud” a dayanan Nakşbendî geleneği “*zühd ve takva*” ya dayalı günümüz Nakşbendî anlayışına doğru ivme göstermiştir (Kurnaz-Tatçı 1999: 25). Kanaatimiz odur ki, yukarıda sözünü ettiğimiz Melami meşreb vahdet-i vücud ontolojisi XIX. yüzyılda yerini daha

⁸⁷⁹ “Osmanlı inanç dünyasını bir iklim gibi zapteden ilim kelâmıdır. Müslümanlığın her şey olduğu bir devlette, iman bütünlüğüne olan ihtiyaç ortada olduğuna göre bu alemin mesuliyetini üzerine alan disiplinin kelâm olması tesadüf değildir. Osmanlı’da kelâm hem halkı hem de entelektüel zümreleri dikkate alan bir hususyete sahipti. Halka dönük çehresiyle inanç dünyasını inşa eden ve itikâdî sınırları çizen bu ilim mütefekkilere bakan cephesiyle de fikri bir ihtiyaca karşılık gelmekteydi.” (Şeker, 2013: 221). Ulema ve Vahdet-i Vücudçu sûfilerin derin tartışma ve çatışmalarının zemini de kelâm ile ortaya konan inanç ve itikad sınırları ile ilgiliydi.

sade ve şeriat ile daha uyumlu olan vahdet-i şuhuda bırakmış kendisi de zikredildiği alanlarda sadece söylemde kalmıştır. Bu yeni ontolojik anlayış “*Her şey O değildir, ancak her şey O’ndandır*” (Tosun, 2009: 182-190) şeklinde basitleştirebileceğimiz şekliyle tasavvufun en fırtınalı iklimini durgunlaştırmış, zihin ve tefekkür algısını kökünden etkilemiş olmalıdır.

Anlaşılacağı üzere tasavvufi çevrelerin iç ve dış baskılara maruz kaldığı, ontolojik ve epistemolojik olarak eksen kayması yaşadığı bu dönemde meşayihе yönelik bir diğer müdahale ise onların inançlarını ve yukarıda söz konusu edilen yüksek düşünce ve inanç sistemlerini propaganda etme aracı olan kitap ve risale telifinin teftiş ile kısıtlanması şeklinde olmuştur. Zira Tarikatların özgün karakterlerini yansıtan en önemli husus şüphesiz onların tasavvuf dünyasında diledikleri gibi tefekkür etme, bu düşünce ve görüşlerini risale, mektup, kitap vesaire yoluyla kaleme almalarıdır.⁸⁸⁰ Öyleki tasavvuf büyüklerinin bu özgün eserleri bugün bile milyonlarca insan tarafından okunmakta, dolayısıyla etkinliklerini sürdürmektedir. Tarikatların ideolojik dünyasının tasvir edilmeye çalışıldığı bölümde bu eserlerin tarikatların geleceği açısından bir çimento vazifesi gördüğü kaydedilmişti. Dolayısıyla bu tür eserlere getirilen kısıtlama ve engellemeler hem tarikat içerisinde hem de tarikatın toplumsal ağları üzerinde etkili olan kadim ontolojik ve epistemolojik kazanımların kaybedilmesine yol ve erkânın unutulmasına, güçlü bağların zayıflamasına yol açmıştır.

İşte bu tarihi süreçte devletin kararlı tutumunun bir göstergesi olarak Meşihat dairesi başta şeyh ve dervişler olmak üzere kaleme alınan kitap, risale, dergi, gazete vs. yayınları denetlemekle görevlendirilmiştir. Nitekim bu kurumun izni ve onayı olmadan herhangi bir dini eserin yayınlanması yasaklanmıştır. Aşağıda ayrıntılı bir şekilde izah edileceği üzere şeyh ve dervişler tarafından kaleme alınan onca eser ciddiyetle tetkik edilmiş, devlete, siyasete ve resmî ideolojiye karşı bir tutum içerisinde olduğu görülenlerin basımına izin verilmemiştir.⁸⁸¹

⁸⁸⁰ Tarikatler açısından yazdıkları tasavvufi eserlerin önemini belirten değerlendirmeler için çalışmanın “Güçlü teşkilat ve teşrifat usulleri” bölümüne bk. s. 83-102.

⁸⁸¹ Mesela Derviş Ömer el-Fuadi’nin yazdığı Risale-i Sûfiye ve Makale-i Dürriye adlı eserlerinin tab ve neşrine izin verilmemiştir (BOA. MF. MKT. Nr. 685/55, 19 Za 1320/ 17 Şubat 1903; BOA. MF. MKT. Nr. 50/139, 7 Ş 1294/ 17 Ağustos 1877).

Nihayet dinî eserlerin kontrolü için “1889 (1306) yılında Bâb-ı Meşîhat’ta bir reis ve üç azadan oluşan Tedkik-i Müellefat Encümeni kurulmuştur. Bu kurul Maarif Nezareti bünyesindeki Encümen-i Teftiş ve Muayene isimli diğer bir teşekkül ile iş birliği içinde çalışıyor ve Maarif Nezareti kontrol ettiği din ile ilgili kitapları Bâb-ı Meşîhat’e gönderiyordu. Burada Tedkik-i Müellefat Encümeni bu eserleri inceleyerek basılıp basılamayacağı hakkında görüş bildiriyordu” (Aydın, Vd., 2006: 150). Kurulun bizzat kendi beyanından görevi “*hey’et-i daimiyânemizin vazifesi muhavvel kitâbları tedkîkten ibâret olduğundan*” (MA. TMM. Nr. 1784, Num. 45), başka bir yerde ise “*Ma’lum-ı âli meşîhat-penâhîleri buyrulduğu üzere hey’et-i dâimiyânemizin vazîfesi muhavvel kitabları bi-l-tedkîk şâyân tab’ ve neşr olub olmadığı beyân itmekden ibâret olub*” şeklinde ifade edilmiştir Buna rağmen encümen yer yer yaptığı tedkikatı ayrıntılarıyla muhataplarına beyan ettiği de olmuştur (MA. TMM. Nr. 1784, Numro 49). Aslında Tedkik-i Müellefat Encümeni kurulmadan çok önceleri bu tür uygulamaların başladığı anlaşılmaktadır. 1840 yılında Hariciye nezaretinde yabancı devletler sefirliğine tebliği olunan bir müzekkerede devletin bu konudaki hassasiyeti açıkça vurgulanmış “*Baskı sanatı (matbaa) ile uğraşmak isteyen olursa başlangıçta hükümete müracaat ederek dinlere ve devlete dokunur bir şey basmayacağını ruhsat almadıkça matbaa açmaması ve basacağı kitapların basılmadan evvel vilayetin valisine göstermekle cevaz verilir ise basılması*” istenmiştir (Ahmed Rasim, II, 2012: 413).

Aslında meşayihin eserlerin telifi için yazdıkları istidallardaki ifadeleri meşayih tarafından bu durumun kabullenildiği, resmî ideolojinin muhalifi şeklinde algılanabilecek eserlerin basılamayacağını göstermektedir. Nitekim Özbekler Tekkesi Şeyhinin bazı kitapların basımı için izin verilmesi talebi “*meclis-i ma’rufdan istihsâl ruhsatla usûl ve nizâm mukarririne tevfiken icrâ-ı san’at ederek ... devâm-ı ömr ve ikbâl-i pâdişâhiye müdâvemet etmekde olub ancak hürûfân ile dahî nizâmına tedkîken ba’zı kütüb tab’ etmek murad ve îânemiz olunmağın ... müsâ’ade-i celîle-i*” denilmek suretiyle belirtilmiştir (BOA. İ. DH. Nr. 455/30173, 19 L 1276/ 10 Mayıs 1860).

Devletin sürece müdahalesi arşiv kayıtlarından açıkça izlenebilmektedir. Sofya’da basılan Daşiniya Mamelot ve Ergiri’de Bektaşî Tekkesi mensuplarından Derviş Melek tarafından yazılan Veref Melek isimli Arnavutça kitapların memlekete girişinin yasaklandığı görülmektedir (BOA. DH. MKT. Nr. 2527/113, 17 Ca 1319/ 19 Aralık 1891).

Başka bir hadisede ise Üsküdar Sultantepeci'ndeki Özbekler Tekkesi'nin Şeyhi Salih Efendi'nin basmak istediği kitapların Meclis-i Maarif'te incelenmesi ve şeyhin alınan karar hilafında hareket etmesi halinde cezalandırılması istenmektedir ki bu durum devletin bu konuda ne kadar hassas ve ciddi olduğunu açıkça göstermektedir (BOA. A. MKT. MHM. 183/44, 29 L 1276/ 20 Mayıs 1860).

Devletin bu tutumuna karşın tarikatların öteden beri uygulana gelen resmî ideolojiye muhalif olmayan kitaplar hazırlayarak bunların beğenilmesi, basılması ve bu sayede sosyo ekonomik birtakım avantajlar sağlamaları gelenekselleşmişti ve bu dönemde içinde buldukları şartlar gereği daha çok ihtiyaç duydukları bir durumdu. Misal vermek gerekirse, Mekke mücavirlerinden Dağıstani Şeyh Halil Paşa'nın Nakşbendî tarikatının Hâlidîyye Kolu'nu anlatan "*İrşadi'l Rağîbin*" adlı eserinden dolayı padişah müellifi taltif etmişti (BOA. Y. PRK. MŞ. Nr. 3/27, 29 N 1308/ 8 Mayıs 1891; BOA. Y. PRK. BŞK. Nr. 21/30, 24 N 1308/ 3 Mayıs 1891). Cülûs-ı Hümâyûn dolayısıyla şiir yazar Şeyh Salih Efendi'ye ise mal sandığından atıyye verilmesi sağlanmıştı (BOA. A. MKT. UM. Nr. 529/25, 29 C 1278/ 1 Ocak 1862).⁸⁸² Tuhfetü'l-Mecidiye adlı risale yazar Bağdatlı Şeyh Ahmed ise bu sayede kendisine hem müderrislik verilmesi hem maaş tahsis edilmesi hem de memleketine dönmesine izin verilmesi söz konusu olmuş bu işten bir hayli kazançlı çıkmıştı (BOA. A.DVN. Nr. 125/79).⁸⁸³

Bu dönemde devlet, tarikatların hangi ekolden olduklarına bakmaksızın hazırladıkları her türlü eseri denetime tabi tutmuştur. Nakşbendî tarikatı meşâyihinden ve Eyüp'de Hüsrev Paşa Dergâhı Post-nişini Ali Seyfullah'ın yazdığı Hizbu'l-Bahr-ı Şerif isimli risalenin tab ve neşrinin uygun olup olmadığının incelenmesi için Fetvapehni'ye gönderildiği belirtilmektedir (BOA. MF. MKT. 419/12, 1/C/1316). Kitapların tetkiki

⁸⁸² Yine Nakşbendî şeyhlerinden Murad Molla Tekkesi Şeyhi Feyzullah Efendi'ye cem ve tertib eylemiş olduğu risaleden dolayı beşbin kuruş atıyye verilmesi söz konusu olmuştur (BOA. A. MKT. MHM. Nr. 319/21, 27 C 1281/ 27 Kasım 1864).

⁸⁸³ Başka bir kayıttta da Nakşbendî Şeyhi Keyserili Ali Efendi'nin telif ettiği risale ile maaş ve ruus talebi hakkında görüş bildirilmesi istenmektedir bk. (BOA. A. MKT. MHM. Nr. 217/64, 24 L 1277/ 5 Mayıs 1861). Yazılan kitapların, resmî ideolojinin önemli kabul ettiği eserler ve sahâlar üzerinde olmasının müellife büyük prestij ve ekonoimik kaynak sağladığına dair kroniklerde de önemli bilgiler vardır. Mesela, Reisü'l Kurra' Yusuf Efendi-zâde, "on sekiz senede Buhâriy-i şerifi yirmi cild şerhe muvaffak olup nüshasını padişaha verdikde, bin altın ile bir kat libâs-ı fâhire ve samur kürk, ba'dehu Ağa-bahçesine, fâzıl-ı müşârü'nileyh huzur-ı hümâyûna dâhil oldukça altı bin kuruş dahi inayet" olunmuştur (Şem'dânî-zâde Fındıklılı Süleyman Efendi, 1976: 176).

esnasında eserin müellifinin kim olduğundan ziyade söz konusu kitabın içeriği tahlil edilmek suretiyle karar verilmiştir. Mesela Şirket-i Sahafiye-i Osmaniye sabık Müdürü Hacı Ahmed Hulusi'nin tab etmek istediği Tefsir-i Yasin li'l-Hammamî ve Tarikat-ı Muhammediye metni için ruhsat verilirken, Hücetü'l-İslâm adlı eser için verilmediği kaydedilmektedir (BOA. MF. MKT. 414/27, 21 R 1316). Görüldüğü üzere aynı kişinin üç kitabından ikisinin yayımlanmasına izin verilirken üçüncüsüne izin verilmemiştir.

Bir başka kayıta ise Tefsir-i Tıbyan, Tefsir-i Beyzavi, Hadimi'nin Tarikat-ı Muhammediye Şerhi, Damad'ın Mülteka'l-Bahr Şerhi ve Altıparmak'ın Siyer-i Nebevi Tercümesi'nin tekrar tab ve neşrine ruhsat verildiği görülmektedir (BOA. MF. MKT. 410/33, 23 Ra 1316). Burada dikkatimizi çeken husus ise önceden basımına izin verilmiş olan eserlerin yeni basımlarının yapılması için de ayrıyeten bir izne gerek duyulmasıdır. Anlaşılacağı üzere merkezî idare izin verdiği eserlerin topluma yansımaları takip edebilmek amacıyla böylesi bir otokontrol sistemi geliştirmiş olmalıdır. Söz konusu durumla ilgili encümenin resmî kayıt defterlerinde örnekler bulmak da mümkündür (Ek1, Tablo 8).

Devletin, eserlerin telifiyle ilgili izinsiz basımları halinde toplatılmaları, ülkeye girişinin engellenmesi, müelliflerinin cezalandırılması gibi farklı yol ve yöntemlere başvurduğu anlaşılmaktadır. Nitekim nüshâlârı toplattırılan Nablusi Abdülgani'nin Tarikat-ı Muhammediye Şerhi'nden bir nüshanın görülmesi için Meşihat'a gönderilmesinden başka (BOA. MF. MKT. Nr. 103/25, 6 Ra 1306/ 10 Kasım 1888), Muzır olduğundan dolayı Osmanlı topraklarına sokulması yasak olan bir kitabın imha edilmek üzere tutulduğu (BOA. MF. MKT. Nr. 27/94, 13 Ra 1292/ 10 Nisan 1875), İranlı Ahmet ve Sadık Efendilerin dükkânlarında yapılan incelemelerde bazı kitapların imha için ayrıldığı, kitapçı İranlı Ali Efendi tarafından taklit edilerek basılan "Namaz Hocası" adlı kitabın aslında yazarının mührü olduğu, diğerlerinin ayrılarak imhasıyla basan şahıs hakkında da gerekli cezayı işlemin yapılmasının istendiği görülmektedir (BOA. MF. MKT. Nr. 389/44, 28 L 1315/ 22 Mart 1898). Söz konusu izin meselesinde kitabın Kur'an-ı Kerim de dâhil her ne olursa olsun izinsiz basımına müsaade edilmemesi bu hususta oldukça katı bir tutum takınıldığına işaret etmektedir.⁸⁸⁴ Bazen de kitapların basımında geçici

⁸⁸⁴ Örneğin, içinde Kuran'a ait yazı ve mübarek isimler bulunan Manisalı Şeyh Mehmed Hakkı Efen-

ruhsat gibi tali bir yolun izlendiği⁸⁸⁵ zaman zaman da kitapların hangi amaçla yazıldığı hususunda müelliflerden izahat istendiği bir nevi hesap sorulduğu anlaşılmaktadır.⁸⁸⁶

Buraya kadar yaptığımız izahatlardan özellikle tarikatlarla ilgili kitap ve risalelerin basımına izin verilip verilmemesinde özel bir problemle karşılaşmadığımızı belirtelim. Yani tasavvuf ıstılahları ve vahdet-i vücud ontolojisinin yansıdığı eserlerin izni için başvuruda bulunulduğuna kayıtlarda pek rastlanmamaktadır.⁸⁸⁷ Herhalde bu durumun bir sebebi müelliflerin bu tür eserler için meşihattan icazet alamayacaklarını bilmelerinden kaynaklanmış olmalarıdır. Ancak arşiv kayıtlarından anladığımız kadarıyla bu tür kitaplar ya yazılmamış ya da yazılmışsa⁸⁸⁸ bile çeşitli kılıflar altında yazılarak daha gizli yollarla tekke ve zaviyeler de tutulmuş veyahutta bizim daha öncede vurguladığımız üzere bu derin inanç ve düşünce sistemi de resmi İslâm çizgisine getirilerek ve şeriata göre aşırılıkları törpülenerek yazılıp çizilmiştir. Nihayet 8 B 1320/ 11 Ekim 1902 tarihli bir arşiv kaydında bu durum açıkça görülmekte, Konya’da Bahaeddin Efendi’nin Hanefi Mezhebi’ne uygun olarak vahdetü’l-vücud’a dair telif ettiği eserin basılabilmesi için evvela Meşihatçe tedkiki yapılacağı belirtilmektedir (BOA. MF. MKT. Nr. 667/49). Burada ilginç olan mezhepler üstü ontolojik bir derinliğe sahip olan vahdet-i vücud inan-

di’nin telif ettiği Azamü’l-Hicab adlı risaleyi ruhsatsız tabeden matbaaacının bulunarak, hakkında gereken muamelelerin yapılması istenmiştir bk. (BOA. MF. MKT. Nr. 17/196, 12 S 1291/ 31 Mart 1874).

⁸⁸⁵ Nitekim Rodoslu Şeyh Abdullah Efendi’nin tercüme ettiği risalenin basımına geçici ruhsat verildiğine dair kayıt için bk. (BOA. MF. MKT. Nr. 40/101, 10 B 1293/ 1 Ağustos 1876).

⁸⁸⁶ Şeyh Mehmedüs-Sünnî’nin yazdığı manzume ve Seyyid Ahmedeş-Şerif’in yazdığı “Rihlet” adlı muzır risalenin yazılış sebepleri soruşturulmasına dair kayıt için bk. (BOA. Y. MTV. Nr. 271/92, 20 Z 1322/ 25 Şubat 1905).

⁸⁸⁷ Aslında derin tasavvufî meseleler, ya da şeria’ta mügayir olduğu ileri sürülen tasavvufî çevrelerin yazdıkları eserlerin müelliflerinin başına problem açması yeni bir şey değildi. Daha Bektaşîliğin ilgası sırasında bu tür meseler şeyhlerin cezalandırılması için yetmişti. Kandizâde Ahmed Erîb ve Fodlâcizâde Rasim Efendilerin eserlerinde neşe-i Bektaşîye görülmesine mebni Kastamonu’ya sürgün edilmişlerdir. Kethüdâzâde Arif Efendi’de eserinde Bektaşîlik kokusu hissedilse de Buharizâde degahı şeyhi İsmail Hakkı Efendi sayesinde kovuşturmadan kurtulmuştur (Ahmed Rıfkı, 2013: 213-214); Es’ad Efendi ise bu hususta Bektaşî doktrinini yansıttığını izah etmeye çalıştığı eserler için “cümle mkitapları tedriç ile tefâhhus olunmak üzere yeddlerinden nez’ olunup” kaydını düşmüştür (Es’ad Efendi, 2005: 176).

⁸⁸⁸ Aksaray’da idam edilen Es’ad Baba’nın da hükmünü veren Hatt-ı Hümâyûn’da devletin ideolojik olarak problemlili olduğu Bektaşîlikle birlikte bu tarikatın propagandasını yaptığı düşünülen eserlerle ilgili hükmü resmî makamların konuya bakışının öteden beri nasıl olduğunu göstermesi açısından önemlidir: “...birde bu makule ile geçen muharref kitaplar toplanıp ihrâk olunsun. Bazen sahaflarda bulunduğu mesmu’u hümâyûnum olmuştur. Bir erbabına havale olunup zâhire ihracına gayret oluna.” (Ahmed Rıfkı, 2013: 201).

cının Hanefi Mezhebi'ne uyarlanarak telif edilmesidir ki buna rağmen kitabın tedkik edilerek izin çıkması halinde yayımlanacak olması aslında bu tür kitaplar telif ederek basım izni almak için meşîhata başvurmanın yersizliğini de ortaya koymaktadır. Kaldı ki bazı eserlerin dış görünümü ile içeriği arasında farklılıkların tespit edilmesi de Meşîhatın kontrolünden kurtulmak için böylesi bir yolun da kullanıldığını göstermektedir.⁸⁸⁹

Nitekim söz konusu mesele tasavvuf olunca onların Kur'anı, hadisleri tefsir ederken kullandıkları batınî yol ve yöntemler, nazari bir gözle denetim yapan Meşîhatın gözünden kaçmamış, en masum denilecek dini konularda bile yazılan eserlerin basımına izin verilmemiştir.⁸⁹⁰ Kolaşın Bidayet Mahkemesi Ceza Dairesi Reisi Mehmed Tevfik Efendi'nin basmak istediği Mirat-ı Tasavvuf adlı kitabın başından geçen ve üç yıl süren kovuşturma, tahkikat ve incelemeler süreci bu durumu açıkça göstermektedir. Zira önce Meşîhatça yapılan düzeltmelere uymak koşuluyla ruhsat verilen kitabın (BOA. MF. MKT. Nr. 617/38, 17 Z 1319/ 27 Mart 1902) sonra iki nüshası daha istenmiş⁸⁹¹ daha sonra kitabın birçok yerinin müsvedde halinde olduğu belirtilerek yeniden yazılarak gönderilmesi talep edilmiştir.⁸⁹² Yaklaşık üç yıla yakın bir süre bir müellifin kitabına basım ve yayım izni almak için uğraşması mevcut durumu göstermesi açısından önemlidir.

Çok çarpıcı olan başka bir hadisede ise Cabbarzâde Mehmed Arif Bey'in telifi olup, önce basılmasına ruhsat verilen ve bir miktar basılan Secaniye adlı risalenin, meşîhatça yapılan tedkikinde, bunun Abdülkadir Geylani'ye atfedilen bazı makalatın şerhi olduğu, tasavvuf lisanıyla yazıldığından, "*Avam-ı nasca mütalaasının mahzurlu*

⁸⁸⁹ Dua kitabı adıyla dağıtılan kitabın kışkırtıcı hikâyeleri ihtiva etmesi sebebiyle toplattırılmasının istenmesi bu yolun nasıl kullanıldığını göstermektedir bk. (BOA. MF. MKT. Nr. 81 /107, 23 Z 1300/ 25 Ekim 1883).

⁸⁹⁰ Meşîhat bir tecvit kitabının basımına bile müdahalede bulunabilmiştir. O zaman ya bazı şeyhler bu dönemde çok sıradan İslamî konulara bile nüfûz etmekten acizdir, ya da Meşîhat her halükarda meşâyihin üzerinde bir otorite olduğunu karşı tarafa hissettirmek istemiştir. Kudüs İbtidai mektepleri birinci kol muallim-i evveli Şeyh İsmail Efendi'nin yazmış olduğu tecvid risalesinde Meşîhatça gerekli düzeltmelerin yapıldığı ve basılmasında sakınca bulunmadığının bildirildiği kayıt için bk. (BOA. MF. MKT. Nr. 295/24, 8 C 1313/ 26 Kasım 1895).

⁸⁹¹ Nitekim Diyarbekir İstinaf Mahkemesi Başkâtibi Mehmed Tevfik Efendi'nin basım ve yayımına ruhsat istediği Mir'atü't-Tasavvuf adlı kitabın iki nüshasının daha gönderilmesi gerektiği belirtilmiştir bk. (BOA. MF. MKT. Nr. 685/65, 19 Za 1320/ 17 Şubat 1903).

⁸⁹² Kolaşın Kazası Ceza Mahkemesi Reisi Mehmed Tevfik Efendi'nin yazıp basım ve yayımına ruhsat istediği Mirat el-Tasavvuf adlı kitabın birçok yeri müsvedde halinde olduğundan yeniden yazdırılarak gönderilmesi istenmiştir bk. (BOA. MF. MKT. Nr. 787/53, 09 R 1322/ 23 Haziran 1904).

olacağı” gerekçesiyle basılanların hacz edildiği, bunlara yapılan masrafin tazmininin de mümkün olmadığı kaydedilmiştir (BOA MF. MKT. 94/80, 5 Z 1304/ 25 Ağustos 1887). Burada bizim ısrarla üzerinde durduğumuz tasavvufi ontoloji ve epistemolojinin baskılandığı ve kısıtlandığı tezi kendisini açıkça göstermektedir. Devlet, hem avamca bilinmesini mahzurlu gördüğü soyut ve karmaşık tasavvufi ıstılahların önüne geçmekte hem de tarikatların modern argümanlar sayesinde kitap, risale çoğaltarak topluma açılmak ve çok daha geniş mürid ve muhip ağlarına ulaşmalarına müsaade etmek istememektedir.⁸⁹³ Şu halde bu tarzın basımına izin verilenlerinin şeriat dairesi içerisinde kalmak zorunda olduğunu anlamak güç değildir. Zira bu tür eserler ya tamamen reddedilmiş ya da Meşîhat tarafından yapılan müdahale ve düzenlemelerin kabul edilmesi şartıyla basımına izin verilmiştir.⁸⁹⁴ Devletin “*avam*” vurgusu tasavvufi çevrelere tekke duvarları arkasında kalmaları noktasında net bir uyarı olarak görülmekte, avam denilen geniş halk kitleleri ulema ve Resmî İslâm’ın insiyatiline bırakılmak istenmektedir.⁸⁹⁵

Şeyh ve dervişlerin kaleme aldığı eserler sadece dine dayalı ideolojik problemler nedeniyle değerlendirilmemiş bununla birlikte siyasi ve politik sebeplerle yazdıkları kitap ve risalelerde lehte veya aleyhte olmalarına göre tetkik edilerek basılmasına ya da basılmamasına karar verilmiştir. Misal vermek gerekirse, Osmanlı Hükümeti lehine neşriyatta bulunan Mısırlı Şeyh Ebu Nizzare padişahın huzuruna çıkarken (BOA. Y. PRK. SRN. 3/12, 24 Ra 1309/ 28 Ekim 1891), Meşrutiyet aleyhinde bir risale yazan Erzincan

⁸⁹³ Yine bu durumla ilgili bir belgeye göre, İstavroz Bedevi Dergâhı Post-nişini Seyyid Efendizade Nasib Efendi’nin “el-Ecvibetü’ş-Şerife ale’l-esiletü’s-Sûfiyye” adlı risalesinin basım ve neşrine ruhsat verilemeyeceği belirtilmiştir bk. (BOA. MF. MKT. Nr. 297/77, 06 B 1313/ 23 Aralık 1895); Başka bir kayda göre de Derviş Ömer el-Fuadi’nin Risale-i Sûfiye ve Makale-i Dürriye adlı eserlerinin tab ve neşrine ruhsat verilmediği belirtilmiştir bk. (BOA. MF. MKT. Nr. 685/55, 19 Za 1320/ 17 Şubat 1903).

⁸⁹⁴ Söz konusu durumu izah eden bir kayıta Kitabü’l-Kevakibi’s-Seyyare fi Tercemeti Hali’ş-Şeyhi Ebu Nazzare isimli risalenin memalik-i şahanede basılmasında sakıncalı görülen bazı sayfalarının çıkarılmasından sonra basılmasında bir mahzur olmadığı belirtilmiştir bk. (BOA. MF. MKT. Nr. 388/70, 24 L 1315/ 18 Mart 1898).

⁸⁹⁵ Zira aynı zihniyet telif faaliyetlerinden başka ayinlerle ilgili uygulamalarda da görülmekteydi. Camii Resmî İslâm’ın ümmetçi ve birleştirici yaklaşımın en önemli merkeziydi ve bir zümreye hitap eden tarikatın burada kendi ritüelleri ile ayin yapması bu birlik ve bütünlüğü parçalayabilirdi. Haseki’de Halıcıoğlu’nda kâin Abdülislam Dergâhı Post-nişini Mehmed Halid Efendi tarafından havâle buyru lan bir arzuhal bu duruma işaret etmekte, şeyh “câmi’-i şeriflerde zikr-i şerif icrâsı memnû’ olduğu beyânıyla bilâ-sebeb icrâ-ı zikrden kendisini men’ edildiğinden” bahsetmektedir (MA. TZD, Nr. 1771, Num. 70, 27 Muharrem 1310/ 21 Ağustos 1892); Evkâf-ı Hümâyûn Nezâreti’ne yazılan bir başka kayıta ise “dâr-ül-mesnevîde beher-hafta cuma günleri olunacak mukâbele-i şerifenin... müftüye icrâsı meşrut (şartıyla) olduğu...” kaydedilmiştir (MA, TZD, 1771, Num. 146).

Mevlevi Şeyhi Kemâhî İbrahim Hakkı Efendi ise Der-saadet Divan-ı Harb-i Örfisi tarafından müebbet olarak Kemah'a sürülmüştür (BOA. DH. SYS. 41/3, 20 N 1329/ 14 Eylül 1911).⁸⁹⁶ Diğer taraftan devlet sadece yurt içindeki yayım ve basım işleriyle ilgilenmemiş aynı zamanda yurt dışında çeşitli dillerde Osmanlı Devleti aleyhine basılan eserleri de takip ederek yurda girmelerini engellemeye, girenleri ise toplatarak imha etmeye çalışmıştır.⁸⁹⁷

Devletin basım ve yayım meselesi üzerindeki bu otokontrolü resmî ideolojiyi korumak, siyasi ve politik muhalefeti frenlemek gibi bir amaç taşırken diğer taraftan da resmî ideolojinin propaganda edilmesi için birtakım yayımların çoğaltılması ve gerekli yerlere gönderilmesi şeklinde tezahür etmiştir. Nitekim Şîlikten Hanefi-Sünnî İslâm'a geçen yerlerde çocukların eğitimi ve yeni dinî, mezhebi ritüelleri öğrenmesi için Kuran-ı Kerim, elifba ecza-yı şerife ile İslâm akaidine dair risaleler gönderilmesi istenmiştir.⁸⁹⁸

Buraya kadar yapılan izahatlardan sonra meşîhatin hangi usul ve yöntemlerle eserleri tetkik ettiği hususuna da açıklık getirmek gerekmektedir. Meşîhat hemen her türlü eseri biri içerik "*mündericât*" diğeri ise üslub, dil, şive hataları yani teknik yönden olmak üzere iki açıdan değerlendirmiştir.⁸⁹⁹ Basit ilmihal kitaplarından tasavvuf konulu

⁸⁹⁶ Dinî ve siyasi mesajlar içerdiği anlaşılan ve basımı yasaklanan başka bir eser için bk. "Es-Seyyid, Eş-Şeyh Mehmed Tevfik el-Bekri'nin Kahire'de basılan İslâm'ın istikbali Vardır adlı risalesinin yasaklandığı" kaydedilmiştir (BOA. MF. MKT. Nr. 719/57, 25 R 1321/ 21 Temmuz 1903).

⁸⁹⁷ Bu durumu gösteren bir dizi belgede sırası ile şu gelişmelere yer verilmiştir: Paris'de Fransızca olarak basılmış olan Şeyh Cemaleddin Afgani ve Esrar-ı Celalüssultani adlı risalenin Osmanlı ülkesine girişine meydan verilmemesi ve şayet girmiş nüshâlârı varsa bunların tamamının toplattırılması istenmiştir bk. (BOA. İ..HUS. Nr. 56/1315, 27 R 1315/ 25 Eylül 1897); Şeyh Cemaleddin Afgani ve Esrar-ı Cemali's-Sultani isimli risale ile Local Anzeiger, Standart, Neue Freiere Presse, Jil Plas ve Figaro gazetelerinin belirtilen sayılarının yurda girişinin yasaklandığı belirtilmiştir bk. (BOA. MF. MKT. Nr. 370/37, 02 Ca 1315/ 29 Eylül 1897); Mısır Hidivinin teşvikiyle Osmanlı Devleti aleyhine Londra'da neşredilen risale hakkında gerekenin yapılması emrolunmuştur bk. (BOA. Y. PRK. SRN. Nr. 3/12, 24 Ra 1309/ 28 Ekim 1891).

⁸⁹⁸ Bu hususu açıkça gösteren bir belgede şu bilgilere yer verilmektedir: Tashih-i akaid eden Şeyhane nahiyesindeki Yezidi aşiretlerle Musul köylerinde bulunan Şîllerden Hanefi mezhebine geçenlerin çocuklarının eğitimi için Kuran-ı Kerim, elifba ecza-yı şerife ile İslâm akaidine dair risaleler gönderilmesi lüzumu hakkında Musul vilayetinin telgrafi için bk. (BOA. Y. MTV. Nr. 68/90, 19 Ra 1310/ 11 Ekim 1892).

⁸⁹⁹ Nitekim Nakşbendiyye gibi resmî makamlarca genel hüsnü kabul gören bir tarikatın meşâyihide bu denetimden nasibini almıştır. 2 Z 1317/ 3 Nisan 1900 tarihli bir belgede basımına ruhsat istenen Nakşbendî tarikatının usulüne ait Hasbihalü's Salik fi Akvali'l-Mesalik adlı kitabın incelenmek üzere Meşîhat'e gönderildiği belirtilmektedir bk. (BOA. MF. MKT. Nr. 497/9); Tab ve neşredilmek istenen Tarikatü'l Hanifeti's Semiha adlı kitaba ruhsat verildiği görülmektedir bk. (BOA. MF. MKT. Nr. 445/49, 14 Z 1316/ 25 Nisan 1899; Diğer taraftan, Nakşbendî tarikatından Hacı Abdüllatif Efendi'nin yazdığı "Heyet-i Nafia-i Şer'e Mübeyyin" adlı kitap adab-ı zamana uygun olmadığından

kitap ve risalelere kadar hemen bütün eserler resmî ideoloji perspektifinden değerlendirilerek tetkik edilmiş ve sonuca gidilmiş gözükmektedir. Mesela tetkik edilen bir esere dair hazırlanan sonuç raporunda “*Ehâdis-i mevzûa ve akvâl-i bâtila münderic bulunmuş olub...*” ibaresiyle eser hakkındaki genel kanaat belirtildikten sonra içeriğe girilmek suretiyle bu durum ortaya konmak istenmiştir. Söz konusu eserin “*Yüz on ve on bir ve on üçüncü sahifelerdeki ayet-i kerîmeleri akvâl-i müfessirin akâide mugâyir sûretde...*” tefsir ettiği, “*Yüz yirmi iki ve yirmi üçüncü sahifelerde imâmet ve hilâfet-i Hazreti Ali Râd Allahû Anha evlâd-ı kirâmına tahsis*” edildiği ve bu konuda birtakım “*mevzûâtı hadis-i sahihe*” denilerek sahih olmayan hadisler zikredildiği, “*Yüz yirmi altıncı sahifede (arz-ı hükm) nâm-ı şia kitâbından nakl eylediği*”, böylece “*Akâid-i ehl-i sünnete ve akvâl-i müfessirîne mugayyir olub...*” sonuçta “*Mündericât-ı akâid-i islâmiyyeye mugâyir ve intişarı... mazarr olan kitâb-ı mezkûrun memâlik-i islâmiyyede ve bâ-husûs dâr-ül-hilâfete saltanat-ı seniyyede tedâvül ve intisârı diyânete ve siyâsete...*” mahzurlu olacağı “*Muhâzır-ı adîdeyi mûcib olacağı cihetle kat’a rehin-i cevâz olamayacağından... zikr olunan kitâb her kangı mahalde bulunur ise heman toplanılarak bâb-ı fetvâya gönderilmesi*” istenmiştir.⁹⁰⁰ Başka bir kayda göre ise Mekteb-i Harbiyye-i Şahâne Suvârî Kolağalarından Mehmed Zâhid Efendi’nin tertîb eylediği “*Zühretü’l-Akâid*” adlı risâle tetkik edilmiş ve içerikteki problemler sayfa sayfa ifade edilmiştir.⁹⁰¹

Kaldı ki eklerde görüleceği üzere 1784 Nolu Tedkîk-i Müellefat-ı Müzekkire ve Tedkîk-i Mesahif-i Şerîfe Kayıt Defteri’nden istifade ederek hazırlanan bir istatistiki tablo ve oranları gösteren şema (Ek 1: Tablo 8; Ek 2: Tablo 9) meşihatın izlediği yol ve yöntemleri ve de hangi sebeplerle eserlerin telif edilmesi ya da edilmemesi yolunda görüş bildirdiğini açıkça ortaya koymaktadır.

Eserler dini konularla ilgili olmakla birlikte Kelâm ve Akaid konularından ve ta-

tab’ına ruhsat verilemeyeceği belirtilmiştir bk. (BOA. MF. MKT. Nr. 57/67, 19 C 1290/ 14 Ağustos 1873). Burada eserde kaydedilen bazı hususların çağ dışı kabul edilmesi gözden kaçmamaktadır.

⁹⁰⁰ Nitekim kaydın devamında “*Mezkûr kitâbın ber-mûceb-i karar toplanub bâb-ı fetvâya gönderilmesinin Zabtiyye Nezâret-i Behiyyesi’ne iş’arıyla Ma’rif Nezâret-i Celîlesin’e de ma’lûmat-ı i’tâsî mâkâm-ı celîl fetvâ-penâhîce tensîb buyrularak ol-vecihle i’câb-ı icra’ buyrulmuşdur.*” denilmiştir (MA. TMM. Nr. 1784 Num. 28, 4 Ra1307/ 29 Ekim 1889).

⁹⁰¹ “*mezkûr risâlenin üçüncü sâhife îman taklîdi ve beşinci sâhifede mezâhib-i erba’ hakkında beyânâtı ve otuzuncu sâhifede dahî akvâl ta’biri... Yetmiş dokuzuncu sâhifede âyâk-ı kabine (?) mesih itmegi câiz görmesi... Bir hayli hatîâtı muhtevî olduğu cihetle tab’ ve neşri münâsib olmayub...*” (MA. TMM. Nr. 1784, Num. 49).

savvufi çevrelerin vahdet-i vücûd ontolojisinden ya da derin tasavvufi meselelerden ziyade daha çok fikhi ve ilmihal meselelerinden olduğu yukarıdaki izahatımızı destekler şekilde görülmektedir. Öyleki müelliflerin bir kısmı burada olduğu gibi devlet kademelerinde görevli memur hatta ulemanın elit kesimlerinden olmalarına rağmen dini konularda eserleri Tedkik-i Müellefât Encümeni'ne takılmış görünmektedir. Bu takılma anlaşıldığı kadarıyla “*hatayâtı müştemil*” denilen içerik tetkiki sonucunda Hanefî-Sünnî İslâm inancına, şeriata aykırılıklar bulunmasından ya da en azından müelliflerin bu hususlarda hassas davranmamalarıyla ilgili olduğu anlaşılmaktadır. Keskin Müftüsü Mehmed Ali Efendi, Vilâyet-i bidâyet mahkemesi reisi Hayrullah Efendi, Fatih Mekteb-i İbtidâiyyesi muallimi Nazif Efendi, Mekteb-i Hukûk memurlarından Galib Bey, Mekâtib-i Rüşdiyye-i Askerîyye me'mûru Bahâeddin Efendi, Mekteb-i Harbiyye-i Şahâne Suvârî Kuvva ağalarından Mehmed Zâhid Efendi, Mâliye ketebesinden Mehmed İzzet Efendi⁹⁰² devlet memuru olup eserleri veto edilen müelliflerden bazılarıdır.

Aslında bu durum bile Hanefî-Sünnî İslâm'ın (resmî ideolojinin) tekelleştirilmesi konusundaki hassasiyeti ve kararlılığı açıkça göstermektedir. Basılmasına müsaade edilmeyen kitap ve risaleler için kullanılan şu ifadeler, “*Ehâdis-i mevzûa ve akvâl-i bâtila mûnderic bulunmuş*”, “*kuyûdât-ı şer'iyye terk edilmiş*”, “*akaid ehl-i sünnete muhâlif olarak*”, “*akâid-i islâmiyyeye mugâyir*”, “*muhâlif-i şer'i-i şerif*”⁹⁰³ söz konusu durumu izah etmektedir. Vakainüvis Abdurrahman Şeref Efendi ise olayı şu şekilde özetlemiştir:

“Kuşayış-i ezhana ve terbiye-i fikriyye ve kalbiyyeye hadim olan kitaplarda matbu'at o devrin en büyük zahm-ı dideleridir. Tarihler, hikâye ve fen kitapları şöyle dursun kütüb-i şer'iyye ve diniyyeye varıncaya kadar sansür usulü ta'mim kılınarak bazıları sahifeler mebhassar zaya'yle sansür me'murlarının dest-i gardından kurtulabülniş ise de ksm-ı a'zamı sahaf-lardan kütüphanelerden hanelerden bi't-taharri toplanıp sandıkları derununda çürütülmüş veya ihrak-ı bi'n-nar edilmiştir.” (Abdurrahman Şeref Efendi, 1996: 7).

3.5.5. Hukuki ve Adli Nitelikteki Tasfiye Politikaları

Zamanla tarikatların özgün ve özerk teşkilât yapılarının nasıl hayatiyetini kaybe-

⁹⁰² Burada adı geçen şahıslarla ilgili olarak paragrafta geçen sıralarına göre ilgili numro kayıtları verilmiştir bk. (MA. TMM. Nr. 1784, Numro 18, 54, 27, 5, 3, 49.31).

⁹⁰³ Bu paragrafta geçen tırnak içerisindeki söz konusu ifadeler paragrafta geçtikleri sıraya göre numroları verilmiştir (MA. TMM. Nr. 1784, Numro 28, 24, 55, 55, 31).

derek devletleştğini ve devletin yasal ve yapısal uygulamalarına mecbur kaldığını devlet ile tarikat arasındaki hukuki ve adli gelişmelerin seyrinden de anlayabiliriz. Kadim tarikat geleneğinde hukuki olarak tarikat teşkilâtı karşılaştığı problemleri kendi içinde çözmekte, bu bağlamda adli özerk bir alanı kullanmaktadır. Dervişler ve müritler arası problemler şeyhin hakemliğinde onun yüksek iradesi ve otoritesi doğrultusunda çözülmekte, bütün dervişler de şeyhin verdiği kararı mutlak surette büyük bir sadakatle ve altında hikmetler arayarak sükûnetle kabullenmektedir.⁹⁰⁴ Hatta şeyhler ve dervişler tarikatın dışındaki insanlarla ya da topluluklarla yaşanan problemlerde de yine problemi kadıya gitmeden resmî kayıtlara nahoş bir şekilde geçerek resmî otoritenin dikkatini çekmeden ve halka teşhir olunarak tarikatın şeyh ve dervişlerin prestijini sarsmadan çözmeye çalışmışlardır. Bu konuda Akhisarlı Şeyh Âsâ'nın başından geçen bir hikâye manidardır: Akhisarlı Şeyh Âsâ ve yedi dervişi ile Kayseri'ye Şeyh Kâsım'a giderken yolda bir köye uğrayarak bir kişinin evinde konaklarlar. Ancak gecenin bir vakti evin sahibi köylülerle birlikte gelerek şeyh ve dervişlerine müdahale edip çalındığını iddia ettikleri üç yüz akçe değerindeki altını aradıklarını ve onları da arayacaklarını söylerler. Bunun üzerine Akhisarlı Şeyh Âsâ dervişlerinin aranmasına izin verir. Sonra da kendisinin aranmasını ister. Ancak köylüler şer'an şeyhi kendilerinin arayamayacağını bunun ancak kadı nezaretinde olabileceğini söylerler. Bunun üzerine Şeyh altının değeri olan üç yüz akçe için "*Gelin bizi incitmen, kıymetini virelim, dervişlerin adı çekülmesin*" diye tazarrular eyler. (Akhisarlı Şeyh Âsâ, 2003: 30).

Hikâye devam etse de bizim için önemli olan şeyhin suçsuz oldukları halde kadı huzuruna çıkmaktansa peşinen kayıp altının bedeleni ödemeyi kabul etmesi, böylece dervişlerinin ve kendisinin adının kadı sicillerine geçmesini ve duyulmasını, bölge halkı gözünde itibar kaybetmesini kendileri için daha mahsurlu görmesidir. Oysaki bu tür örnekler çok geride kalmış tekke ile tarikat devlet ve toplumla içkinleştikçe karşılaştığı çevreler, meseleler de çeşitlilik arz etmeye başlamıştır. Gerek tarikat çevreleri⁹⁰⁵ gerekse

⁹⁰⁴ Ömer Ziyaeddîn Dağıstanî mürşitte aranan özellikleri sıralarken bu durumu açıkça ortaya koyacak şu ifadelerde bulunur: "Müridlerin ihtiyacını giderecek ve gönüllerindeki tereddüt ve şüpheleri silecek kadar fıkıh, akâid vb. konularda âlim olmak." (Dağıstanî, 1992: 37).

⁹⁰⁵ Nitekim şeyh, ailesi ve müridleri mahkeme kayıtlarında yer almaya başlamışlardır. Mesela, Şeyh Ömer'in âzat olan kölesi Cafer'e, Şeyh Ömer'in borç verdiği altınları oğlunun istediği durumunda mahkemeye intikal ettiği görülmektedir (İKS. Üsküdar Mahkemesi, Nr. 84, H. 999-1000/1590-1591, Hük. 1217. s. 612).

tarikât ile devlet, bürokrasi⁹⁰⁶ ve toplum⁹⁰⁷ arasındaki çatışma ya da anlaşmazlıklarında hakemlik güç ve yetkisi giderek şeyhin elinden, devletin yüksek otoritesinin gücüyle çalışan mahkemelere kaymıştır. Öyleki söz konusu siyasi ve idari otorite vefat eden şeyhlerin görev yaptıkları tekkelere defnedilmesini bile izne bağlamıştır.⁹⁰⁸ Devletleşme döneminden itibaren giderek artan bir şekilde şeyh ve dervişlerin devlet ve toplumla yaşadığı problemlerin sık sık cezalandırılmalarıyla sonuçlanması devlet-tarikat ilişkilerinde yeni bir patronaj ilişkisinin doğmasına yol açmıştır. Zira öncekilere şimdi de alınan cezalardan kurtulmak,⁹⁰⁹ en azından hafifletmek, sürgün esnasında ailesini yanına getirtmek,⁹¹⁰ sürgünde iken maaş edinmek⁹¹¹ gibi hususlar da eklenmiştir. Bazen de bu diplomatik uğraşlardan sonuç alamayan şeyhlerin birtakım bahaneler ileri sürerek kaçma yolları aradıkları yine belgelerden anlaşılmaktadır.⁹¹² Devletin ise hemen her konuda

⁹⁰⁶ Tarikat ile askerî bürokrasi arasında yaşandığı anlaşılan bir hadiseye göre: “Aksaray’da Kara Mehmed Paşa Dergâhı şeyhi Hasan Efendi tarafından bit-takdim havâle buyrulan işbu arzuhal ve melfûf şehâdetnâme mütâlaa olundu. ... Binbaşı Abdülkadir Efendi’nin müdâhelesi anlaşıldığından şu halde mûmâileyh Abdülkadir Efendi’nin men’-i müdâhelesi zımında lâzımgelen muâmelenin icrâsı husûsunun taraf-ı âlî ser-askerîyye’ye izbâr buyrulması...” istenmiştir (MA. TZD, Nr. 1771, Num 85, 10 Ra 1310/ 2 Ekim 1892)

⁹⁰⁷ Toplum-tarikat çatışmasına dair verebileceğimiz bir misale göre: “Alibeyköyü’nde Şanlı Dergâhı şeyhi Hasan Tahsin Efendi’nin aleyhinde Bağdadlı Şerif nam-ı şahıs tarafından ifâde olunan da’vâ üzerine icrâ’ kılınan tahkîkât neticesinde mûmâ-ileyh aleyhine birgün bir delil hâsıl olmadıgından...”sonuç şeyhin lehine gelişmiştir (MA. TZD, Nr. 1771, s. 22, 22 Şa’bân 1310/ 11 Mart 1893).

⁹⁰⁸ Nitekim 25 Ca 1282/ 16 Ekim 1865 tarihli bir belgede “Selanik Cuma-i Atik’de Hamza Baba Dergâhı Şeyhi Sadık Efendi’nin vefatı vukuunda, mezkûr tekkeye defnine müsaade olunmasına dair damadı Rıfat Efendi’nin arzuhali” bize bu konuda önemli bilgiler vermektedir bk. (BOA. MVL. Nr. 483/83).

⁹⁰⁹ Nitekim Haksız yere kürek cezasına çarptırıldığından bahisle tahliyesini isteyen Kadiri Tarikatından Derviş Süleyman ile veled-i Mehmed’in arzuhali üzerine buyruldu çıktığı görülmektedir bk. (BOA. A. MKT. Nr. 187/85, 9 Ca 1265/ 2 Nisan 1849); Yine Ayıntab sancağının Rumkale kazasından olup Yozgad’da sürgün olarak bulunan Şeyh Selim ve ailesinin suçsuzluklarından bahisle af edilmeleri talep edilmektedir bk. (BOA. DH. EUM. Nr. 7/35, 10 L 1334/ 10 Ağustos 1916).

⁹¹⁰ Devlet ve millet aleyhinde konuşmaları yüzünden Adana’ya sürgün edilen Bağdadlı Şeyh Mahmud el-Halef adlı şahsın Bağdad’a iade edilemeyeceği ancak ailesinin Adana’ya gelmesinde bir mahzur olmadığı, ayrıca kendisine tahsis edilen yevmiyenin herhangi bir suretle artırılmayacağı hususunda bk. (BOA. DH. MKT. Nr. 226/39, 13 L 1311/ 19 Nisan 1894).

⁹¹¹ Nihayetinde, Rodos’da sürgün bulunan Yemenli Şeyh Yahya bin Abdi’nin maaş miktarı hakkında kayıtlarla vilayetten bildirilen farkın nereden kaynaklandığı hakkında tahkikat yapıldığı anlaşılmaktadır bk. (BOA. DH. MKT. Nr. 2371/58, 11 Ra 1318/ 9 Temmuz 1900); Başka bir belgeye göre, Sürgün olarak İzmîd’de bulunan Şeyh Hamud’un sürgün yerinin Bursa olarak tebdili ve maaşının da Bursa’dan verilmesi emrolunmuştur bk. (BOA. İ. HR. Nr. 44/2081, 22 R 1264/ 28 Mart 1848); 24 Ra 1275/ 1 Aralık 1858 tarihli bir kayda göre de, Kandiye Kalesi’ne sürgün edilen ekraddan Şeyh Ezreî Efendi’nin maaş zammı yapılması hakkında bilgi verilmektedir bk. (BOA. İ. MVL. Nr. 407/17665).

⁹¹² Yemen ahalisinden olup Rodos’a sürgün edilmiş olan Şeyh Mehmed Efendi’nin talebi doğrultusunda ilim tahsiline izin verilmekle beraber kaçmasına meydan verilmemesi gerektiği hususunda bk. (BOA. DH. MKT. Nr. 830/65, 28 Z 1321/ 16 Mart 1904).

olduğu gibi bu hususta da şeyh ve dervişlere karşı hem müeyyide uygulayan hem de onun şartlarını kolaylaştırarak bu dini-mistik liderleri ve nüfûz ettikleri çevreleri kışkırtmama yolunu tercih eden düalist politikalar götüğü görülmektedir.⁹¹³

Yeniçeri-Bektaşî sarmalının tasfiye edilmesinden sonra daha da hızlanan modernleşme-merkezîleşme süreci tekke ve tarikatlar üzerinde de hissedilmiş, devletleşme döneminde başlayan tarikatların sisteme adapte edilmelerine yönelik politikalar bu asırda zamanına uygun olarak daha seküler ve daha köklü reformlar şeklinde hissedilmiştir. Osmanlı Devleti'nin XVI. yüzyılda ağır ideolojik bombardımanlara maruz kaldığı dönemlerde gerek başta büyük tehdit Safevi şeyhleriyle/şahlarıyla ilişkilendirilen Kızılbaşlara, gerekse Sünnî çevrelerden çıkan daha çok bireysel protesto ve muhalif tutumlara gerekse de mehdîlik iddiasıyla ortaya çıkan kıyاملara karşı son derece sert önlemler alındığı görülmektedir. İdam, sürgün, kürek cezası gibi suçun ağırlığı ve mahiyetine göre çeşitli cezalandırmaların yapılmasına karşın, bu asırda daha itidalli bir yol seçilerek sürgün cezasının fenomenleştiği görülmektedir. Kanaatimize göre bu durumun sebeplerinden birisi ocak-tarikat sarmalının yarattığı ağır baskıdan kurtulunması; bir diğeri modernleşme-merkezîleşme süreciyle birlikte yeniden inşa edilen devlet aygıtında dinin ve dini kurumların gerilemesine karşın seküler, modernist kurumların ön plana çıkarak devlet ve iktidara ortak olmaları; sonuncusu ise bütün bu gelişmelerin de etkisiyle Osmanlı Resmî İdeolojisi'nin hâkim rengi olan Sünnî İslâm hassasiyetinin çok farklı bir mahiyete bürünerek Şîî İran gibi dış tehditlerden ziyade içerde modernizasyon çağının reformlarını meşrulaştırıcı ve yeniden inşa edilmeye çalışılan toplumu bütünleştirici bir güç olarak görülmeye başlanması ile etkinliğinin biraz olsun azalmasıyla ilgilidir.

Dinin Osmanlı Devlet mekanizması üzerindeki hâkim rolünün gerilemesi geleneksel ideolojik hassasiyetlerin azalmasıyla XVI. yüzyılda aynı suçu işleyenler idam edilmişken, XIX. yüzyılda sürgün edilmişler hatta sürgünle birlikte arkalarından maaşları bağlanmak, ailelerinin yanlarına gitmelerine müsaade edilmek suretiyle gözetim altın-

⁹¹³ Nitekim Selanik'ten uzaklaştırılan Bektaşî Şeyhi İsmail Baba'nın yanında gönderilen dervişin hiçbir kötü hali olmadığından tahliye edilerek memleketine gönderilmesi gereğine dair Selanik Vilayeti'ne bir telgraf gönderildiği görülmektedir bk. (BOA. TFR. I. SL. Nr. 20/1954); Mecde ahalisinden olup Isparta'da sürgün olarak ikamet eden Şeyh Ömer'in eşi Fatıma'nın affedilip memleketine iade edilmesi söz konusudur bk. (BOA. DH. EUM. Nr. 20/60, 23 N 1336/ 2 Temmuz 1918).

da da olsa rahat bir yaşam sürmelerine çalışılmıştır.⁹¹⁴ Bu paradoksal durumun bir sebebi de yine izah ede geldiğimiz gibi devletin içinde bulunduğu kötü durum ve taşıyıcı kontrol etmekte zorlanması, dolayısıyla olası şeyh ayaklanmalarının çıkmaması için itidalli davranması olmalıdır. Ancak yine de Bektaşiliğin ilgasından sonraki dönemlerde bile özellikle “*fitne ve fesad*” suçu ile itham edilen tarikat çevrelerinin sürgünden öte çok ağır kovuşturmalara ve idam cezasına çarptırıldıkları⁹¹⁵ ancak idamların uygulanmasında şeyhlerin toplum üzerindeki nüfuzları nedeniyle güçlükler yaşandığı anlaşılmaktadır.⁹¹⁶

Bu dönemde sürgün Osmanlı Devleti’nin bütün ihtiyaçlarına cevap vermiş görünmektedir. Zira ısrarla hemen hemen genel bir teamüle dönüştürülerek uygulanması bu durumun bir göstergesidir. Sürgünlerin temel amacının şeyhi toplum ve devlet kademelerinde ördüğü ağlardan uzaklaştırmak olduğu hemen anlaşılmaktadır. Temel amaç şeyhin, mürid-muhib ve halifelerinden uzaklaştırılması ve çevresinin boşaltılarak tanımadığı, bilmediği yerlerde göz hapsinde tutulmasıdır. Bazı şeyhlerin birkaç defa sürgün yerinin değiştirildiği görülmektedir ki bu durumun sebebi şeyhin gittiği yerlerde karizmasıyla hızla hüsnü kabul görmesi ve yeniden devlet açısından bir tehdit olarak algılanmasıyla⁹¹⁷ ya da şeyhin bir şekilde taraftarlarıyla haberleşmeye devam etmesiyle alakalıdır.⁹¹⁸

⁹¹⁴ Trabzon’da sürgün bulunan Trabluslu Şeyh Gavme ile arkadaşlarının iskân ve rahat için emirler doğrultusunda hareket edildiğine dâir Trabzon valisi Abdullah’ın tahrirâtı için bk. (BOA. A. MKT. Nr. 23/75, 16 R 1261/ 24 Nisan 1845).

⁹¹⁵ Devlet aleyhine fitne ve fesad çıkarma suçlarından idam cezası verilmek üzere yargılanan Şeyh Ahmed Paşa ve Çerkez Hüseyin Paşa ile 41 kişinin soruşturma evrakı için bk. (BOA. İ..DH. Nr. 445/29437, 29 Ra 1276/ 25 Kasım 1859); Niğde sancağı Elmalı kazasında bulunan Abdal Musa Zaviyesi Şeyhi İsmail Hakkı Efendi’nin idamı hususuna dair kâğıdı mühürlemesinden dolayı celbolunmuş olan Elmalı sabık Naibi Mehmed Efendi’nin mührü tatbik olunmasına dair müdür, naib ve müftü mührüyle mühürlü mektup ve tatbik mührü için bk. (BOA. MVL. Nr. 602/11, 10 S 1277/ 28 Ağustos 1860).

⁹¹⁶ Nitekim İsmailiye denilen mezheb erbabından cemaat reisi Şeyh Ahmed’in idamı ile diğerlerinin muhtelif müddetlerle hapislerine karar verildiğinden ve bunların mahkûmiyetleri ahalice sui tesiri mucib olduğundan bahisle aff-ı aliye mazhariyetleri talebi istenmektedir bk. (BOA. BEO. Nr. 2597/194766, 9 R 1323/ 13 Haziran 1905).

⁹¹⁷ Sürgün olarak Ankara’da bulunan Şeyh Vehbi’nin su-i haline mebni Trablusgarb’a sürülerek sürgün yerinin değiştirildiği görülmektedir bk. (BOA. İ..HUS. Nr. 103/1320, 05 Z 1320/ 5 Mart 1903); Sürgün edildiği yerlerde ahaliyi ifsad eden, fitne ve fesad çıkaran Metonlu Şeyh Ali ile Koşorioğlu İbrahim’in Rodos Kalesi’ne gönderilmesi bk. (BOA. C. ZB. 61/3035, 29 R 1211/ 1 Kasım 1896).

⁹¹⁸ Nitekim Trablusgarb’ta sürgünde iken İskenderiye’ye kaçan İmrâhor Tekkesi şeyhi ve biraderinin İstanbul’daki taraftarlarıyla muhabereye devam ettiklerine dair Yaverandan İbrahim Paşa’nın jurnali şeyhlerin hem sürgünde iken nasıl takip edildiklerini hem de neden zaman zaman sürgün yerlerinin değiştirildiğine işaret etmektedir bk. (BOA. Y..EE. Nr. 15/46, 6 R 1327/ 27 Nisan 1909).

Sürgün yeri olarak deniz aşırı yerlerin ve adaların seçilme sebebi o günün şartlarında şeyh ile toplumsal tabanı arasındaki bütün bağları koparmak için seçilmiş en kestirme yol olmasıdır (BOA. Y. EE. Nr. 15/46, 06 R 1327/ 27 Nisan 1909).

Devletin sürgün politikasını ve bu politikadan beklentilerini ortaya koyan çok çarpıcı örneklerden birisi Şeyh Ahmed Dağıstan'ın sürgün hadisesidir. Söz konusu şeyhin Sivrihisardaki faaliyetleri hakkında Sadarete gönderilen bir raporda “*Otuz bine karîb mürîdânı olduğu*” belirtilmiştir. Bunun üzerine şeyhin durumu araştırılmış “*Üç seneden beri Sivrihisar'da olub bu müddet zarfında orada ve civarda peydâ ettiği müridler iki üç bin raddesinde olmasına ve şu üç sene içinde bu kadar mürîd tedârik eylesine bakılınca ileride bunun adedi tezyid edeceği derkâr bulunduğu gibi o taraflar halkının dahi hakkında pek ziyâde hürmet ve riâyette bulunmasına mebni...*” olarak artık burada kalmasının uygun olmayacağı kaydedilerek Şeyh'in münasib bir mahale gönderilmesi ve geçimini sağlayabilmesi için de “*yedi sekiz yüz gurus*” maaş bağlanması istenmiştir (BOA. DH. MKT.1380-37, 26 S 1304/ 24 Kasım 1886). Şeyhin şu an itibariyle de Zâbita Nezâreti'nin gözetiminde Abdi Paşa Konağı'nda tutulmasına rağmen müritlerinin onunla irtibata geçebileceği göz önünde bulundurularak, yapılması öngörülen sürgün işleminin süratle yapılması gerektiği belirtilmiştir (BOA. DH. MKT.1380-37, 26 S 1304/ 24 Kasım 1886). Hükümet potansiyel bir tehdit olarak gördüğü şeyhi önce Ankara'ya getirtmiş, bazı müridlerinin kendisine ulaşmasını engellemek için daha sonra şeyhi Şam'a sürgün etmiştir. Şam'da da çok sayıda taraftar ve sempatanının yanına ulaşması üzerine hükümet onu nihayet İstanbul'a geri getirtmiş ve kendisine ceraye binası da tahsis edilmek suretiyle bir emeklilik maaşı bağlamış⁹¹⁹ böylece Şeyh Ahmed Dağıstan merkezde denetim ve gözetim altına alınmıştır.

Bu olayda devletin şeyhlere ve tarikatlara karşı uyguladığı politikaların genel hatlarıyla ilgili çok önemli izler vardır. Buradan devletin, mürid toplama potansiyeli olan şeyhleri birtakım bahanelerle mesela payitahtta kendisine kurulan vakıf-tekke ve zaviyelerde görevlendirmek ya da son tahlilde merkezî tekke uygulamasıyla bu karizmatik

⁹¹⁹ Bunların yanında devlet, güçlü ve karizmatik bir kişiliğe ve geniş toplumsal ağalara ulaşma kabiliyeti olan şeyh hakkında itidalli politikalar gütmeyi sürdürmüş, zaman zaman şeyhe atıyyeler veridiği gibi, kendisine ceraye binası dahi tahsis edilmiştir bk. (BOA. İ.DH. Nr. 134/6896, 10 M 1262/ 8 Ocak1846; BOA. A. MKT. MHM,165/40, Nr. 14 S 1276/ 12 Eylül 1859).

şeyhi payitahtta konuşlandırmak gibi İstanbul'da ya da şehir merkezlerinde kontrol altına alma yoluna gitmiş olduğu açıkça görülmektedir. Bir diğer husus ise şeyhin etrafındaki mürid sayısı onun, devlete ve padişahın mutlak saltanatına karşı bir tehdit olarak algılanmasında etkili olmuş, şeyh derhal bu mürid taifesinden uzaklaştırılarak sürgün edilmiştir. Amaç, şeyhin oluşturduğu sosyal tabandan onu ayırmak böylece olası bir isyanın önünü almaktır. Son olarak da sürgünde olan şeyhin, geçim derdine düşerek aynı zamanda bir sosyo-ekonomik geçinme ve kendini idame ettirme aracına dönüşmüş olan bir dergâh ya da tekke kurmasına yol açmamak için kendisine maaş bağlanması cihetine gidildiği anlaşılmaktadır.

Şeyhlere verilen cezalardan birisinin de buldukları yerlerden kendi memleketlerine yani kalabalık, zengin kentin imkânlarından köy ve kasabaların تنها, yoksul ve yoksunluklarına sürgün edilmeleri olduğu görülmektedir.⁹²⁰ Bazen de sadece şeyh değil şeyhlerle birlikte zaman zaman şeyhin halifeleri, dervişleri, müritleri de sürgün edilerek etrafa dağıtılmış göz hapsinde tutulmuş ve aynı kaderi paylaşmak zorunda bırakılmışlardır (BOA. A. MKT. MHM. Nr. 433/37, 19 L 1285/ 2 Şubat 1869). Bu tip hadiseler daha çok kitlesel bir gücü ihtiva eden aktivist grupların başına gelmiştir ki en bariz örnekleri Bektaşî ve Halidîlerdir. Arşiv kayıtlarından hareketle sürgünlere konu olan hadiseler şu başlıklarda toplanabilir: Şeria'ta muhalif söz ve fiillerde bulunmak (BOA. İ.HB. Nr. 65/1328, 29 L 1328/ 3 Kasım 1910; C. ZB. 35/1717, 29 Z 1255/ 4 Mart 1840), şeyhlik iddiasıyla halkı sapkınlığa sürüklemek⁹²¹ fesad çıkarmak, Bektaşî propagandası yapmak, Bektaşî cemiyeti kurmak,⁹²² hükümet aleyhinde konuşmak,⁹²³ devlet aleyhinde caniyane

⁹²⁰ Mesela, münasebetsiz sözler söyleyen Ahmed Hamdi Efendi b. Şeyh Abbas Efendi'nin memleketine sürgün edilmesi gibi bk. (BOA. İ. HB. Nr. 65/1328, 29 L 1328/ 3 Kasım 1910).

⁹²¹ Nitekim Göksu'nun içeri taraflarında Şeyhlik iddiasıyla halkı sapkınlığa sürükleyen Mustafa'nın sürgün edilmesi istenmiştir (BOA. İ..MVL. Nr. 190/5733, 12 M 1267/ 17 Kasım 1850).

⁹²² Mucur kazasındaki Hacı Bektaş şeyhinin fesadına binaen sürgün olarak Amasya'ya götürüldüğü kaydedilmiştir bk. (BOA. C..EV. Nr. 236/11793, 23 N 1242/ 20 Nisan 1827); 11 M 1309/ 17 Ağustos 1891 tarihli bir belgede Çelebi Efendi ve yandaşlarının Bektaşî propagandası yaptıkları için Konya'dan çıkarılmaları istenirken (BOA. Y. PRK. UM. Nr. 22/80), bir başka belgede de Edirne'de Bektaşî cemiyeti teşkil eden Tevfik Bey'in sürgün edilmesi emrolunmaktadır bk. (BOA. Y. PRK. SRN. Nr. 4/1, 29 M 1311/ 12 Ağustos 1893).

⁹²³ İdare-i meşruata aleyhinde sözler söylediği sabit olan Gümülcineli Şeyh Abdülkadir Efendi'nin üç sene müddetle sürgün edilmesi istenmektedir bk. (BOA. İ. HB. Nr. 34/1328, 10 Ca 1328/ 20 Mayıs 1910; BOA. DH. MKT. Nr. 226/39, 13 L 1311/ 19 Nisan 1894).

harekette bulunmak,⁹²⁴ memleketin huzur ve asayişini bozmak,⁹²⁵ emir ve hükümlere karşı gelmek⁹²⁶ yerel unsurlarla çatışmak.⁹²⁷ Söz konusu bu başlıkların ekserisinin devlet-hükümet ve resmî ideoloji ile ilgili olması⁹²⁸ şeyhlerin başta sürgün olmak üzere cezalandırılmalarında yine resmî İslâm hassasiyetinin etkili olduğunu göstermektedir.

Sürgünle birlikte bazen de şeyhlere birtakım cezai yükümlülüklerin daha verildiği görülmektedir. Nitekim Vefa ve Ali bin Şeyh Safa adlı zaviyedarların tutuklanarak payitahta gönderilmeleri ve kürek cezasına çarptırılmaları söz konusuysen,⁹²⁹ Şeyh Hüseyin Avni Efendi Kalebentlik cezası ile Midilli'ye sürgün edilirken (BOA. DH. MKT. Nr. 2519/10, 20 R 1319/ 6 Ağustos 1901), Şeyh Mahmud da gümrük hamalı olarak Bingazi'ye sürgün edilmiştir (BOA. DH. MKT. Nr. 2910/27, 8 Ş 1327/ 25 Ağustos 1909).

Devlet-tarikat ilişkilerine yansıyan bu olumsuzluklardan başka zaman zaman da şeyhlerin muhtemelen tarikat çevresinde yer alan birtakım kişilere kefil oldukları ve cezai müeyyidelerden kurtulmalarına vesile oldukları görülmektedir ki bu durum saygın şeyhlerin bu yolla taltif edildikleri devlet ile olan bağlarının güçlendirildiği şeklinde yorumlanabilir. 17 Ş 1290/ 10 Ekim 1873 tarihli bir belgede Bab-ı Zaptiye'de mevkuף

⁹²⁴ Devlet hakkında caniyane harekette bulunacakları haber alınanlardan Süleymaniyeli Şeyh Ahmed'in idama bedel müebbeden kalebent edilmek üzere Kıbrıs'da Magosa'ya gönderilmesi ve firarına meydan verilmemesi hakkında Zabtiye Nazırı Mehmed Emin ve Kıbrıs Mutasarrıfı İshak Paşalar ile Magosa naibine hüküm gönderildiği görülmektedir bk. (BOA. C.ZB. Nr. 47/2316, 29 Z 1282/ 15 Mayıs 1866).

⁹²⁵ İstanbul'da Unkapanı'nda oturan Erzincanlı Şeyh Mehmed Ağa mektup yazarak memleketinin asayişini ihlal ettiğinden valinin talebi üzerine Ergene Köprüsü'ne sürgün edildiği belirtilmektedir bk. (BOA. C. ZB. Nr. 26/1280, 5 R 1241/ 17 Kasım 1825).

⁹²⁶ Bu tip bir hadisede Halilürrahman'da kanunlara aykırı harekette bulunan Şeyh Mehmed ile avanesinin münasip bir mahalle sürgün edilmeleri istenmektedir bk. (BOA. İ..MVL. Nr. 82/1631, 8 L 1262/ 29 Eylül 1846).

⁹²⁷ 29 L 1211/ 27 Nisan 1797 tarihli bir belgede Bozkır şeyhiyle Aladağ Ayanı Mustafa arasındaki düşmanlıktan Hadim kazasında iğtişaş çıktığına ve bazı kimselerin sürgün edilmesine dair bilgi verilmektedir bk. (BOA. C.DH. Nr. 294/14654).

⁹²⁸ Bu tür siyasi ve ideolojik suçlardan başka şeyhlerin sosyo-ekonomik birtakım usulsüzlükler nedeniyle de yargı önüne çıktıkları ve cezalandırıldıkları da olmaktadır. Mesela "...Bektaşî tarikatından Çelebi Cemalettin Efendi'nin usulsüz teşkil ettiği çiftlikler ve karye hakkında kanuni muamelenin uygulanması" istenmektedir (BOA. DH. MKT. Nr. 79/27, 18 S 1312/ 21 Ağustos 1894).

⁹²⁹ Klasik döneme işaret eden bir belgede 19 Ca 972/ 23 Aralık 1564 tarihli Karaman Beylerbeyi'ne gönderilen hükümde söz konusu süfler hakkında şöyle denilmiştir: "Te'hîr itmeyüp hüsn-i tedbîr ü tedârükle ele getirüp yarar âdemlere koşup Dergâh-ı Mu'allâm'a gönderesin ki kürege konulalar..." (BOA, MD. 6, 1995: Hük. 526); Bu geleneğin XIX. ve XX. Yüzyılda da devam ettirdiği anlaşılmaktadır Başka bir belge için bk. Rufai Tekkesi Şeyhi Hasan Efendi'nin kürek cezasına mahkûmiyetine çaptırıldığı kaydedilmiştir (BOA. HR. SYS. Nr. 137/21, 1911).

Abdür-rauf'un Üsküdar'da Afganiler Tekkesi şeyhinin kefaletiyle memleketine gönderildiği belirtilmektedir (A. MKT. MHM. 446/25-1). Burada amaçlanan hususun devlet-şeyh ilişkilerinde güven ve bağlılık telkin etmek olduğu açıktır. Diğer taraftan kimi yerlerde zaman zaman şeyhlerin bir devlet memuru gibi davrandıkları, devlet adına soruşturma ve kovuşturmalar yaptıkları anlaşılmaktadır. Nitekim hareketlerine mebni Nakşebendî tarikatı şeyhi Ahmed Efendi tarafından sorgulanan Akra kazasının Basevi Köyü'nden bazı adamların hal ve hareketlerine dikkat edilmesine dair Musul Valisine şükka yazıldığı görülmekte ve bu kayıtlardan şeyhin bir devlet memuru, kolluk kuvveti gibi görev ifa ettiği anlaşılmaktadır (BOA. A. MKT. MVL. Nr. 24/82, 19 R 1266 / 4 Mart 1850).

Sonuç olarak yapılan izahatlardan anlaşılacağı üzere devlet-tarikat ilişkilerinde süreç hemen her alanda olduğu gibi hukuki ve adli uygulamalarda da giderek tarikatın özerklik alanının daralmasıyla sonuçlanmıştır. Yukarıda izahı yapılan hususlardan başka özellikle vakıflar, şeyh tayinleri ile tekke ve zaviyeler etrafında yaşanan problemler yüksek egemenlik gücünü elinde bulunduran devleti tarikat üzerinde mutlak hâkim konumuna yükseltmiştir. Diğer taraftan tekke ve tarikatların devletleştiği oranda sayılarının artması çevrelerinin devlet ve toplumla yaşadığı sorunları hem artırmış hem de çeşitlendirmiştir. Bu durum şeyh ve dervişleri kadıya ve devletin hakemliğine mecbur eden zorunlu bir süreci de beraberinde getirmiştir.

3.5.6. Askerî Muafiyetten Askerî Yükümlülüğe Kaybedilen Ayrıcalıklar Yoluyla Tasfiye Politikaları

Devletin kamusal ve toplumsal anlamda devletleştirdiği, bir uzvu olarak sorumlu gördüğü tarikatların devlet ve toplumun geçirdiği siyasi, askerî, sosyal, ekonomik gelişmelerden doğrudan ya da dolaylı olarak etkilendiği hele hele XIX. yüzyılın sonlarına doğru son derece önemli toplumsal krizlerde görevler üstlendikleri anlaşılmaktadır. Zira bu yıllardan itibaren Balkanlar başta olmak üzere çeşitli Müslüman diyarlardan Osmanlı ülkesine yoğun bir tersine göç yaşanmaya başlanmasıyla tekke ve zaviyelerin bu muhacirlerin iskân yeri şeyh ve dervişlerin ise onların hizmetlerini gören maneviyatlarını yük-

sek tutmaya çalışan kamu görevlileri gibi bir misyonu üstlendikleri görülmektedir.⁹³⁰ Diğer taraftan, yabancı ülkelerin de bu durumun farkında oldukları ele geçirdikleri yerlerdeki tarikatlarla iş birliği sağlamaya çalıştıkları ya da bir yeri zorla işgal etmişlerse o bölgede ilk yakıp yıktıkları yerler arasına tekke, zaviye ve türbeleri katmalarından da anlaşılmaktadır.⁹³¹ Öyleki nüfus mübadelesi ile Türkiye'ye dönmek zorunda kalan Türkler Serez'de bulunan Şeyh Bedreddîn türbesindeki mezarı açarak şeyhin kemiklerini madeni bir sandukaya koyarak beraberlerinde getirmişler (Gölpınarlı, 2008;47-48) böylece olası bir Yunan saygısızlığından ondan geriye kalanları kaçırmak durumunda kalmışlardı.

Yeniçeri Ocağı'nın kaldırılmasıyla birlikte askerî alanda önemli yenilikler yapılmış, tarihi ocak algısı yerini askerliğin tebanın yapmakla yükümlü olduğu bir görev olarak tanımlandığı yeni bir döneme bırakmıştır. 1826'dan 1843 yılına kadar geçen 19 yılda askerlik hizmetleri için bir süre konmadığından alınan askerler *"her tarafda askerliğe elveren ve kimi kimsesi olmayan ve aceze ve fukarâdan olan gençler me'mûrîn-i mülkiyye ve zâbitân-ı askerîyye marifetleriyle haydûd tutar gibi ahz u girift ile kışlalara götürülürler idi. Askere ahnan bir şahsın hidmet-i askerîyyeden sağ oldukça kurtulması mümkün olamadığından ba'zı âsûde zamanlarda yolunu bulan sılasına izin alabilir ise familyasını dünya gözüyle görebilirdi."* (Lûtfi, VII, 1999:1145). Tanzimat fermanı ile birlikte hemen her alanda olduğu gibi askere alma ve askerlik sürelerinde de birtakım düzenlemelere gidilmiş, 1843 Yılında askerlik süresi 5 yıl olarak belirlenmiş, ancak bu sürenin dolmasıyla evlerine dönenlerin öğrendiklerini unutmamaları için senede bir defa buldukları yerlerde tâlim yapmaları zorunlu kılınmış, bu şekilde redif (yedeklik) olarak da yedi yıl göreve hazır beklemeleri kararlaştırılmıştır (Lûtfi, VII, 1999: 1146).

1847 yılında askere alma konusunda yapılan değişikliklerle *"Neferâtın kura-i şeriyye ile alınacağı ilân"* olunmuştur (Lûtfi, VII, 1146). "Artık, her bölge kendi durumuna

⁹³⁰ 12 M 1277/ 31 Temmuz 1860 tarihli bir belgede "Matogay Kabilesi'ne mensup Çerkes muhacirlerinden Abbas ile İbrahim'in Akyazılı Tekkesi'ne iskânı" emredilmektedir bk. (BOA. A. MKT. UM. Nr. 417/85); 9 R 1325/ 22 Mayıs 1907 tarihli başka bir belgede de Muhacirin iskânı ile hane sayısı artan Garibce Tekkesi karyesinin resmî mührü olmadığından konuya müdâhil olan Tekke Şeyhi mührüyle resmî işlerin yürütüldüğü anlatılmaktadır bk. (BOA. DH. MKT. 1168/14).

⁹³¹ Nitekim 15 Za 1314/ 17 Nisan 1897 tarihli bir belgede, "...çeşitli yerlerden Rodos Hapishane'sine mahkûm gönderildiği, bir köy ve Bektaşî tekkesinin yakıldığı, İtalyanların baskısından dolayı Müslümanların göç etmek istedikleri" anlatılmaktadır bk. (BOA. Y. PRK. MYD. Nr. 18/75).

göre genç nüfusundan belirli bir kısmını *'kura usul'* ile askere gönderecekti.” (Varol, 2011; 118). Nitekim Tanzimat döneminde, askerlik yapmaktan kaçan halkın medresele- re ve tekkelere sığınmalarından talebe ve dervişlerin bu yükümlülükten muaf oldukları için, ahaliden bazı kimselerin böyle bir hileye başvurdukları anlaşılmıştı.⁹³² Bu aynı za- manda askerlik konusunda dervişlerin de aynen medrese talebeleri gibi bir muafiyete sahip olduklarını göstermesi açısından önemlidir. “Kur’a usulünün ihdası ve 1846 yılında ait kanunnamenin yürürlüğe girmesiyle ile birlikte ortaya çıkan yeni durumda *“dergâh sahipleri”* olarak nitelenen şeyhlerin askerlikten muaf oldukları” (Varol, 2011; 118) ancak dervişlerin askeri yükümlülük altına alındıkları anlaşılmaktadır.

Tanzimattan sonra taşrada bazı kimselerin bu gelişmeler karşısında, “Kendi evla- dını veya akrabasının çocuklarını askere gitmekten alıkoymak amacıyla cami, mescit ve zaviye gibi hayrat eserler yaptırdığı, bu yerlerin hitabet ve şeyhliğini kendi yakınlarına tevcih ettirmek istediği görülmektedir” (Öztürk, 1995: 32). Bazıları çok cüzi bir mal vakfederek bu tür hayır eserleri yaptırmışlar, bu durumun kısa sürede vakfın giderlerini karşılayamamasına Evkaf, Haremeyn nezaretleri hazineleri ile gelir fazlası olan büyük vakıfların gelirlerinin buralara aktarılmasına neden olduğunu daha önce kaydedilmişti. “Kamuya hizmeti gaye edinen bir müessesenin şahsi çıkarlara alet edilmesi üzerine dev- let konuya el atmış, kendini idame ettirecek, sağlam bina yapımı ve ileride onarımını sağlayacak kadar mülk vakfedilmeyen vakıfların” (Öztürk, 1995: 32) Nezaret tarafından tescilleri yapılmamış *“esnân-askerîye”* konusu hatırlatılarak sırası gelen şeyh ve derviş- lerin bu tür yerlere tayin edilmeyecekleri belirtilmiştir (Öztürk, 1995: 32).

Şeyhlerin askerlik konusundaki tutumları genellikle evlatları ve akrabaları için bü- rokratik kanallarla muafiyet elde etme arayışı şeklinde olmuştur. Devletin ise onların bu talepleri karşısında da geleneksel düalizm politikasını uyguladığı görülmektedir. Kimi tarikat çevrelerinin taleplerine olumsuz cevap verilerek askerlik yapmalarını sağlarken kimilerinin ise taleplerini karşılayarak bu görevden muaf tuttuğu anlaşılmaktadır. Misal vermek gerekirse, Rufai sülalesinin Sayyadiye kolundan Haleb’in Dore Karyesi’nde

⁹³² Üstelik mevcut durumun ilerleyen dönemlerde de tekerrür ettiği yine arşiv kayıtlarından izlenebil- mektedir: Medrese talebesi olmadıkları halde öyle görünerek askerlikten istisna olundukları ayrıca Sinani Zaviyesine medresenin namı verilerek askerlikten istisna edildiklerine dair Kalkandelen Mü- fettişî Abdullah’a ait telgrafın gönderildiği belirtilmektedir bk. (BOA. TFR. I. AS. 46/4599, 16 R 1325/ 29 Mayıs 1907).

bulunan Şeyh Abdülgafir er-Rufai'nin aile efradıyla birlikte askerlik muafiyetinden yararlanması sağlanmışken (BOA. DH. MKT. Nr. 2136/20, 05 B 1316/ 19 Kasım 1898),⁹³³ Nakşebendî tarikatından Amasyalı Şeyh Mehmed Efendi'nin oğlunun askerlikten ihracı talebi kabul edilmemiş ve söz konusu şahsın askerlik görevini yapacağı belirtilmiştir (A. MKT. NZD. 50/94, 12 Ca 1268/ 4 Mart 1852).⁹³⁴

Askerlikten muaf tutulmalar hususunda devletin birtakım kriterlere uyup uymadığı bu hususta yapılacak olan spesifik bir çalışmanın konusu olmakla birlikte yine de ulaştığımız veriler ışığında Seyyidler ile kadim tarikat geleneğinin devamı olan ailelerin söz konusu taleplerinin hemen karşılanması bu kesimlerin öncelikli kabul edildiklerine işaret etmektedir. Nitekim Mevlânâ, Abdülkadir Geylani, Sâdât-ı Rufai⁹³⁵ soyundan gelenlere verilen muafiyetler bu durumu açıkça göstermektedir.⁹³⁶ Hatta bu ailelerden olduklarını ispat edenlerin dahi askerlikten muafiyetleri aklımıza şimdilik bu iki hususun güçlü birer kriter olarak baz alınması gerektiğini göstermektedir. Bu duruma dair ilginç bir olay da Abdülkadir-i Geylani sülalesinden olduklarını beyan ile askerlikten muafiyetlerini talep eden Şeyh Ahmed Efendi ve arkadaşlarının, Hama'dan gelen Geylanizâdeler defterinde kayıtlı olmadığı, tekrar "*intisâb-ı neseb*" etmelerinin mağduriyetlerine sebep olacağı belirtilmiştir (BOA. DH. MKT. Nr. 2025/50, 7 Ca 1310/ 27 Kasım 1897). Anlaşılacağı üzere şahısların Geylanî sülalesinden en azından resmen olmadıkları ancak bu iddia ile askerlikten kurtulmak istedikleri aşikârdır. Ancak bir başka hadisede ise Abdülkadir-i Geylani'nin sülale-i tahiresinden oldukları beyanı ile Şeyh Mehmed Tayyar Efendi ile rüfekasının askerden muafiyetleri hakkındaki talepleri kayıtlardan anlaşıldığına göre

⁹³³ Yine kadim bir geleneğe sahip olan Haleb'de Abdülkadir Geylani hazretlerinin sülalesinden Şeyh Mehmed Tayyar Efendi ile sülale-i Kadiriye'den diğer zevatın askerlik hizmetinden muaf tutulması istenmiştir bk. (BOA. DH. MKT. Nr. 2043/55, 28 C 1310/ 17 Ocak 1893).

⁹³⁴ Necefi Şeyh Hasan'ın Bağdad vilâyetinde bulunan evladının hizmet-i askerîyeden muafiyetinin münasip olmayacağı kaydedilmiştir (BOA. MV. Nr. 98//32, 20 R 1317/ 28 Ağustos 1899).

⁹³⁵ Dâhiliye Sadâret Kalemi tarafından sadârete gönderilen bir yazıda "Sâdât-ı Rıfâiyye'den olmalarına mebnî bâ-irâde-i seniyye-i cenâb-ı pâdişâhî hizmet-i askerîyye'den istisnâ olunan zevâtın evlâd ve ahfâd ve emmizâdelerinin..." tebâen askerlikten muaf olmaları yanında Rıfâiyye ailesinden olduğunu "iki şâhidin şehâdetiyle isbât ederek" başvuruda bulunanların bu ispatlarının kabul edilip edilemeyeceği sorulmuştur (BOA. DH. MKT. Nr. 2294/114, 6 N 1317/ 8 Ocak 1900).

⁹³⁶ Mevlânâ Celaleddin Rumi'nin sülalesinden olan evlad-ı zükura çelebilikten dolayı verilen askerlik muafiyeti, evlad-ı inas tarafından da istendiğinden durumun Seraskeriye'ye bildirilmesi kararlaştırılmıştır (BOA. MV. Nr. 35/37, 21 Z 1305); Haleb'de Kadiri Dergâhı Şeyhi Halevi zade Mahmud Esad Efendi'nin, Abdülkadir-i Geylani Hazretleri'nin sülalesine uygulanan askerlik muafiyetinden oğlunun da istifade ettirilmesi yönünde talebi belirtilmektedir (BOA. DH. MKT. Nr. 1181/72, 27 Ca 1325/ 8 Temmuz 1907).

resmî makamlarla uzun süren bir cedelleşme ve yazışmalara neden olmuştur (BOA. BEO. Nr. 161/12034, 09 Ş 1310/ 26 Şubat 1893).⁹³⁷ Bu durum şeyhlerin bu hususta kolay kolay pes etmediklerini göstermesi açısından da önemlidir.⁹³⁸ Herhalde seyyidlik ve ulu bir tasavvuf ehlinin soyundan gelmenin dışında diğer benzer konularda uygulandığı üzere, talepte bulunan şeyhin bulunduğu bölgedeki konumu, karizması, ulaştığı sosyal ağlar gibi nedenlere bakılarak da bu tür kararların alındığı söylenebilir. Mesela, İran'ın Mirivan kazasında sakin olup hicret etmek isteyen şeyh ile müritlerinin Musul civarında iskânı ve birkaç yıl askerlikten ve aşardan muaf tutulmalarının emredilmesi bu durumu açıkça göstermektedir (BOA. DH. MKT. 1555/105, 12 S 1306/ 18 Ekim 1888).

Diğer bir husus da anlaşıldığı kadarıyla söz konusu askerlik muafiyetlerinin bütün sülaleyi kapsadığı gibi babadan oğula süreklilik arz eden uygulamanın her defasında devletin onayına sunulmasıdır. Rufai sülalesinden Harrirîzade Şeyh Mustafa Efendi'nin altı adet çocuklarının askerlik çağına geldiğinden atalarına verilen muafiyetin çocuklarına da verilmesi taleplerini Dâhiliye Nezareti'ne gönderdikleri görülmektedir (BEO. 1041/78037, 24 C 1315/ 20 Kasım 1897). Nitekim Zor'da bulunan Şeyh Ahmed el-Nakşbendî el-Kadiri ailesi zürriyatının askerden muafiyeti kaydedilmektedir (BOA. BEO. Nr. 3244/243264, 5 M 1326). Devletin nihayet ulu tarikat şeyhlerinin ailelerine mensubiyeti iddiası ile bu tür şeyhlerin kendileri ve çocukları için muafiyet taleplerinden bunaldığı söz konusu sülalelere ait kaç kişinin bulunduğu tesbit edilmesini istemesinden de anlaşılmaktadır.⁹³⁹

Bu hususta ilginç bir durum da türbedârların kendilerini hatiplerin muadili gösterecek onlar gibi askerlikten muafiyet talebinde bulunmalarındır. Gelibolu'da medfûn Tarikat-ı Mevleviyye erkânından Mevlevî Şeyhi Ahmed Bican Efendi'nin türbedârı olduğu-

⁹³⁷ Bir başka hadisede ise şeyhin iddiası Kadiri sülalesine ait defterde isminin bulunmaması nedeniyle reddedilerek askerlikten muaf tutulamayacağı belirtilmiştir bk. (BOA. BEO. Nr. 240/17954, 4 M 1311/ 18 Temmuz 1893).

⁹³⁸ Nitekim Dâhiliye Mektubu Kaleminden Bağdâd Vilâyeti'ne gönderilen emirde, "Hizmet-i askerîyeden istisnâlarını istid'âiyeden alınmış üç neferin sâdet-i rufâiyyeden olup olmadıklarının bi-l-tahkîk... sâdet-i rufâiyyeden oldukları..." ifade edilmiştir (BOA. DH. MKT. Nr. 2451/73, 22 L 1318/ 12 Şubat 1901).

⁹³⁹ Abdülkadir-i Geylani Hz. sülale-i tahiresinden olduklarını iddia ederek askerden muafiyetlerini isteyen Şeyh Mehmed Tayyar Efendi ile Aclanizadeler hakkında olunacak muamele ile Kadiriye ve Rufaiyye sülalelerinden ne kadar nüfus olduğunun ba defter arz-ı irade-i seniyyeden olmasına nazaran, mezkûr defterin vürudunun taliki hakkında karar için bk. (BOA. BEO. Nr. 173/12950, 29 Ş 1310/ 8 Mart 1893).

na ve türbedârların da hatipler gibi askerlikten muaf olduklarından kendisinin de askere alınmamasına dair adı geçen Ahmed Hulusi Efendi'nin arzuhalinin Seraskerlik'e gönderildiği ve bu hususta şahsın ifadesine göre gereğinin yapılması istenmektedir (BEO. 987/73972, 4 Ra 1315/ 3 Ağustos 1897).

Askerlik muafiyeti hususunda şeyhlerin sık sık devletin kapısını çalması, devlet-tarikat ilişkilerinde bir hayli artmış olan ilişkiler ağına yeni bir patronaj ilişkisinin daha eklendiğini açıkça göstermektedir.⁹⁴⁰ Diğer taraftan vergi, askerlik vb. sorumlulukların tarikatlara da yüklenmesi onların devlet nezdindeki batınî yanlarını ve nüfuzlarını kaybetmeye başladıklarının, daha çok diğer kurumlar ve avam gibi zahiri bir karaktere büründüklerinin, en azından devletin gözünde sürecin böyle işlediğinin açık bir göstergesidir. Nitekim merkezî hükümet tarafından askerlikten muaf kılındıkları halde yerel bürokrasi tarafından yine de askere alınan tarikat çevrelerinin olması hem bu durumu göstermekte hem de zaman zaman yaşanan bürokrasi-tarikat sürtüşmelerinin farklı bir alandaki tezahürüne işaret etmektedir.⁹⁴¹

Askerlik konusundaki bu gelişmelerin dışında şeyhler yukarıdaki pozisyonlarından çok farklı bir konumda bir kez daha karşımıza çıkmaktadır ki bu da şeyhlerin gönüllü olarak seferlere katılmalarıdır. Arşiv kayıtlarından anlaşıldığı kadarıyla da şeyhlerin çeşitli şekillerde seferlere katılmaları Osmanlı tarihinin hemen her döneminde görülmüştür. Kuruluş evresinde Osmanlı büyüme sarmalı içerisinde çok fonksiyonlu birer muharip güç ve gazi dervişler olarak yer alan tarikat çevreleri daha sonraları bu hasletini yitirse de seferlere katılmaktan uzak durmamış gözükmektedir.⁹⁴² 10 Eylül 1686 tarihinde ordu ile sefere giden Şeyh Abdülbaki Efendi'den başka, 23 Ağustos 1801 tarihinde cihad için orduya iltihak eden Bağdat'ta medfûn Abdülkadir Geylani Hulefâsından Şeyh Cebril Efendi (BOA. C. ML. Nr. 129/5626, 13 R 1216/ 23 Ağustos 1801), 23 Temmuz 1810'da Sadiye tariki sancağını açarak sefere iştirak eden Sadi Şeyhi el-Hac Mehmed

⁹⁴⁰ Nitekim Bursa'da sakin Şeyh Ömer Efendi'nin oğlunun askerlik mesleğinden çıkarılması talebi kaydedilmektedir bk. (BOA. MVL. Nr. 100/68, 17 B 1267/ 18 Mayıs 1851).

⁹⁴¹ İki oğlunun kanunen askerlikten istisna edilmesi icap ederken bunların askere alındığı hakkında Mardin'de Nakşebendî Tarikatı Meşâyihî'nden Abdullahü'l-Hamidi imzasıyla alınan istidanın takdiminden bahsedilmektedir bk. (BOA. Y. MTV. Nr. 87/42, 9 Ca 1311/ 18 Kasım 1893).

⁹⁴² Bu konuda özellikle Osmanlı kuruluş evresinde siyasi, askerî ve sosyo-ekonomik zeminde geniş çaplı bir tahlil için bk. (Barkan, 1942: 279-304; Gündüz, 1989: 86-91).

Emin Efendi (BOA. C. AS. Nr. 240/10105, 20 C 1225/ 23 Haziran 1810) bunlardan sadece bazıları olmalıdır.

XIX. yüzyılın ortalarından itibaren devlet üzerinde giderek artan dış baskılar savaşlar devleti mensub olduğu bütün unsurlardan maksimum oranda yararlanmaya itmişti ki bunlar arasında tabii ki tarikatlar tekke ve zaviyeler de vardı. Muharebe ve savaş zamanlarında tarikatlar çok yönlü olarak değerlendirilmişlerdir. Muharip bir güç olarak, cephe gerisinde maneviyatı, moral ve motivasyonu yükseltici bir unsur olarak, lojistik destek unsurları olarak birçok alanda kendilerinden yararlanmışlardır.

XX. yüzyıl başlarında Abdülbâkî Dede'nin başında olduğu Mevlevihane bu çok yönlülüğün güzel bir örneğidir. Bu dönemlerde şeyh ve tekkesi, topluma maddî ve manevî çeşitli şekillerde destek olmuştur. Balkan ve Çanakkale Savaşları döneminde Yenikapı Mevlevihane'si yaralı Osmanlı gazileri için hastane haline getirilmiş, bu konuda bir de tâlimatname hazırlanıp ispirto ile çoğaltılarak Mevlevihanelere gönderilmiştir (Erdoğan, 2003: 48, 51).⁹⁴³ Osmanlı Devleti'nin gelişme devrinde Balkanlarda faaliyet gösteren kolanizatör Türk dervişlerini hatırlatan bu tutumdan başka I. Dünya Savaşı sırasında Cihad-ı Mukaddes ilan edilmesi üzerine kurulan Mücâhidîn-i Mevleviyye Alayı'nda da Yenikapı Mevlevihanesi dervişlerinin ve şeyhi Abdülbâkî Efendi'nin önemli bir payı olmuştur.⁹⁴⁴ Döneminde sikke ve arakıyye giyen bir hayli askerî zevatın olduğu görülen Abdülbâkî Efendi asker kıyafetine girerek silah kuşanmış Mevlevi Alayı'nın başına binbaşı tayin edilmiş ve birliği ile birlikte Suriye'nin yolunu tumuştur ((Defter-i Dervîşân, 2011: 443-449; Erdoğan, 2003: 48, 51).

Orduya ve savaşlara katılan Şeyh ve müridlerinin yol masrafları devlet tarafından karşılanmak suretiyle bu hareketi teşvik edilmişti.⁹⁴⁵ Devletin seferlere katılanların yol masraflarından başka onları birtakım yollarla atıyye vb. hediyelerle taltif ettiği anlaşıl-

⁹⁴³ Benzer bir hadiseye göre de Borlu'dan Şeyhzade Abdülhâlim Efendi'nin Kırım Savaşı'nın masrafları için nakdi yardımda bulunduğu görülmektedir bk. (BOA. A.MKT. MHM. Nr. 102/27, 21 Ra 1273/ 19 Kasım 1856).

⁹⁴⁴ 20 N 1331 tarihli bir belgede Sivas'ta Tarikat-ı Bektaşî'ye mensup olanlardan bir gönüllü taburu teşkili takarrür ettiği kaydedilmektedir bk. (BOA. DH. ŞRF. Nr. 469/73).

⁹⁴⁵ Mesele-i sabıkada (Kırım Savaşında) belli miktar nefer-i âm'ı tedarikle Anadolu Ordusuna getiren Şeyh Muhammedü'l Halidü'l İmâdî'nin yol masrafı için mal sandığından aldığı paranın karşılanması istenmiştir bk. (BOA. A. MKT. NZD. Nr. 204/100, 15 R 1273/ 13 Aralık 1856).

maktadır.⁹⁴⁶ Bazı şeyhlerin savaşlar esnasında mağdur olarak güç duruma düştükleri⁹⁴⁷ bazen de şehit düştükleri anlaşılmaktadır.⁹⁴⁸

Yine Anadolu ordusuna katılmak için harekete geçen Tarîkât-ı Nakşbendiyye-i Hâliidiye'den Şeyh Ahmed Efendi'nin Kürdistan eyâleti ahâlisinden üç bin kadar müridini toplayarak harekete geçmesi idari makamlarda şüpheyle karşılanmış ve bu husus tahkikata tabi tutulmuştu. Tahrirat sonucunda, “*Anadolu Ordusu hümayûnu mukabiline azîmetine ruhsat îtâsını istid'â eylediği.... (şeyh ve tائفesi) ehl-i irz ve edeb-i adamlar olduğu anlaşıldığı*” belirtilerek hareketlerine ruhsat verilmesi ve “*yollarda kendülerine ta'yinât i'tâsı*” ile gerekli kolaylığın gösterilmesi emredilmiştir (BOA. A. MKT. MHM 2/61, 17 C 1263/ 2 Haziran 1847).

XIX. yüzyılın buhranlı dönemlerinde tarikat şeyhlerinin etraflarına topladıkları kalabalık mürid taifeleriyle orduya katılmaları, devlet açısında her an bir risk potansiyeli taşısa da söz konusu dönemde devletin bu tür yardımlara ihtiyacı haddinden fazlaydı. Diğer taraftan devletin kendi aleyhinde bir durum arz edecek şekilde şeyhler aracılığıyla asker toplanmasına müsaade etmediği gelişen hadiselerden anlaşılmaktadır.⁹⁴⁹ Yine devletin bu yeni dönemde zaman zaman Rafizî olarak nitelediği aslında resmî ideolojiye muhalif bütün grupları kastettiği süreçte bazı ordu birlikleri içerisinde kümelenmeler, gruplaşmalar olduğunu dolayısıyla söz konusu ordu birliklerinin mevcut durumu hakkında birtakım tedbirlere başvurduğu görülmektedir. Bu hususa dair bir olayda Altıncı Ordu'da Rafizîlerin çoğaldığı ve Dördüncü Ordu'dan yardım görmesi zor olacağından

⁹⁴⁶ İki bin kadar süvari askerle orduya iltihak eden Şeyh Soğukulfarisi'ye bir kılıç ve iki şal ihsanı bk. (BOA. C..AS. Nr. 179/7788, 28 Ra 1255/ 11 Temmuz 1839); Darende'nin Gemurter köyünde bir mekteb açarak 139 çocuğa hatim ettiren ve ordunun ihracından beri dua eden Şeyh Seyyid Hasan Efendi'ye beş akçe yevmiye tahsis edildiği görülmektedir bk. (BOA. C..EV. Nr. 385/19528, 5 Ş 1208/ 8 Mart 1794).

⁹⁴⁷ Harp mağduru, Kadiriye Tarikatı Şeyhi Cizreli Abdülaziz Nuri Efendi “İki sene mukadem gözlerine ârız olan bir arz-ı? için der-sa'âdete gelmiş ise de harb-i umûmînin devâmı sebebiyle avdet edemediğinden... ve eşyâyı zâtîyesini tâmiye ma'îşet uğurunda sarf eylediği cihetle avdetine muktezî pâresi olmadığından bahs ile memleketine azîmeti...” için yardımda bulunulması talep edilmiştir (BOA. İ. DUİT. Nr. 119/30 18 Ca 1338/ 8 Şubat 1920).

⁹⁴⁸ Eşkıya ile yapılan çatışmada şehid düşen Şeyh Abdullah b. Hüseyin'in ailesine bağlanacak maaş için noksan olan evrakın tamamlanarak gönderilmesi istenmektedir bk. (BOA. DH. MKT. Nr. 2557/47, 5 Ş 1319/ 17 Kasım 1901).

⁹⁴⁹ Nitekim Bektaşî Babaları vasıtasıyla Arnavutlar'dan asker toplayan Yahya Bey isimindeki şahsın hareketinin yasaklanması istenmiştir bk. (BOA. MKT. MHM. Nr. 485/80, 08 Ş 1297/ 16 Temmuz 1880).

Altıncı Ordu civarında bulunan Sünnî Kürt aşiretlerinden asakir-i muavene tertibine zemin olmak üzere aralarında sulhün temini ve şeyhlerin gönlünün kazanılması bu sayede söz konusu Rafizî grupların ıslah ile sindirilmeleri yoluna gidilmesi istenmiştir (BOA. MKT. MHM. Nr. 500/33, 2 B 1307/ 2 Şubat 1890). Burada şeyhlerin devlet tarafından ordu içerisindeki dengeleri sağlamak ve aşırı grupları ıslah etmek için kullanılmaları dikkat çekicidir.

Şeyhlerin orduda yer alma biçimlerinden birisi de şüphesiz daha önce bahsedilmiş olunan Ordu Şeyhliği müessesesidir. Ordu şeyhliği müessesesinin Tanzimat'tan sonra kaldırıldığı (Pakalın, 2004: 729), bunun yerine “*Sancağ Şeyhliği*” denen benzer bir pozisyonun II. Mahmud döneminde kurulduğunu daha önce kaydetmiştik. Burada, bu hususta yeni olarak yeniçerilik ile birlikte Bektaşîlik kaldırıldıktan sonra, ocak içerisinde bulunan Bektaşîlerin konumuna benzer bir şekilde yeni kurulan orduda Mevleviliğin ikame edildiği varsayımını belirtmeden geçmeyelim. Daha somut ifadeyle Sultan II. Mahmud'un Mevlevilere yeni kurulan orduda mareşal rütbesi verdiği iddia edilmektedir. Ancak bu hususta herhangi bir kayda tesadüf edilmediği için bu söyleme ihtiyatla yaklaşılmalıdır. Zira ısrarlı bir şekilde öne sürülen Bektaşîlik sonrasında devletin bir politika olarak Mevleviliği öne sürmesi iddiasının bir dayanağı da bu zayıf rivayettir.⁹⁵⁰

Kaldı ki bu yeni dönemde illaki devletin görece daha fazla sıkı ilişkiler ağı kurduğu çevreler medrese-cami çizgisine oldukça yakın duran Nakşbendî çevreler olmuştur. Diğer taraftan Asakir-i Mansurey-i Muhammediyye ordusunda şeyhler yerine imamların görevlendirildiği, şeriatın hassasiyetleri doğrultusunda askerlere vaaz-ı nasihatlar ve dersler verilmesinin istendiği daha önce izah edilmişti. Diğer taraftan dua için salık verilen emirlerin son dönemlerde giderek cami ve mescitler gibi kurumlara salık verilmesi (BOA. HAT. Nr. 1295/50337, 29 Z 1226/ 14 Ocak 1812)⁹⁵¹ de aslında devletin tekke ve tarikatlara bakış açısındaki değişimi göstermesi açısından önemlidir.

⁹⁵⁰ Sultan II. Mahmud'un Mevlevilere yeni kurulan orduda mareşal rütbesi verdiği iddia edilmiş ancak bu hususta herhangi bir kayda ulaşılamadığından ihtiyatla hareket etme zarureti doğduğu belirtilmektedir. Nitekim bu durumu ifade eden Varol, bu husustaki çalışmalara bakıldığında ne yazık ki buna dair bir arşiv vesikası bulunmadığını, bu bilginin aslında kaynak olarak Hasluck'a dayandığını onunda bu bilgiyi Cuinet ve Jacob'a dayandırdığını ifade etmiştir (Varol, 2011: 126; Hasluck, 2012: 133).

⁹⁵¹ Muharebe dolayısıyla camilerde ordunun muzafferiyet için dua edilmesi emredilmiştir (BOA. A. MKT. NZD. 103/5, 29 S 1270/ 1 Aralık 1853).

Son olarak, özellikle savaş dönemlerinde daha hassas bir hal alan dua ve zikir olayının sadece manevi bir argüman olarak düşünülmemesi gerektiğini de belirtmemiz gerekecektir. Zira aynı zamanda çok kritik olağanüstü bir hal vaaz eden durumda toplumu, kitleleri tutan şeyhler ve tekkeler aracılığıyla toplumsal bir kenetlenme, cephe gerisinde oluşabilecek herhangi bir muhalefet vs. olumsuzlukların önünü alma gibi durumların da hesap edilmiş olabileceği unutulmamalıdır. Bugün dünya daki en güçlü orduların bile üzerinde en çok durdukları meselelerden bir tanesinin moral gücü olduğu da dikkate alınır (Kara, 1999:170; Gündüz, 1989: 87) duaların güçlü dinî anlam ve önemi meselelerin hallinde manevi olduğu kadar maddi bir motivasyon kaynağı olmalıdır. Özellikle savaş esnasında dualar yapılmasının istenmesi gazilerin işini kolaylaştırmak ve onları motive etmek için alınabilecek önlemlerden birisi olarak görülmekteydi. Nitekim bu konuda hatt-ı hümayûnlar, fermanlar sadır edilmesi,⁹⁵² duanın hem Müslümanlık inancındaki hem savaş başta olmak üzere siyasette dâhil gündelik politika ve gelişmeler üzerindeki⁹⁵³ etkisini göstermesi açısından önemlidir.⁹⁵⁴ Öyleki dua, Devleti Aliye ve Müslümanlığın faydasına ise yabancı devletler için bile yapılabilmekteydi. Aşçı Dede’de yar alan şu ifadeler bu duruma işaret etmektedir:

“Rus-Japon muharebesi başladı. Rusya’nın Kafdağı kadar kalkmış ve yükselmiş olan burnunu kırıp aşağı indirmek ve başını eğip önüne baktırmak için Japonya kavminin

⁹⁵² 29 Z 1202/ 30 Eylül 1788 tarihli bir kayıta düşman ile muharebede bulunulduğundan ordunun galiyetine dua olunması hakkında buyrulduklar yazıldığı görülmektedir (BOA. HAT. Nr. 208/11053; Şeyhülislâm Müftü-zade Ahmed Efendi’nin; birader zadesi Yakup Efendi’ye Rumeli payesi, Tevfik Efendi’ye Rumeli sadareti, Nakibüleşraf Osman Efendi zade Mehmed Kâmil Efendi’ye Anadolu sadareti, sabık Şam Kadısı ve İstanbul payelisi Veliyeddin Efendi zade Mehmed Efendi’ye Anadolu payesi tevcihi ve saray hocaları ve dersiamların ve meşayinin ordunun muzaffariyeti için dua ve zikirde buldukları ve selâtin imamlarının da sabah namazlarından sonra fetih suresi okuyarak dua ettiklerine dair arıza yer alamktadır bk. (BOA. HAT. Nr. 23/1102, 29 Z 1205/ 29 Ağustos 1791).

⁹⁵³ Murahhaslarımızın tekâlif-i karhesinin ekserisini kabule karar verip yalnız sadrazamı kabul etmediğine ve bu günlerde celadet ve metanet üzere ordu ve murahhaslara bir irade tebliğ edilmezse sadrazamı da kabule mecbur edeceklerinden endişe içinde bulunduğuna ve nafi bir netice için dua edilmekte olup fukaraya sadaka verilmesi istenmektedir bk. (BOA. HAT. Nr. 336/19290, 29 Z 1227/ 3 Ağustos 1813).

⁹⁵⁴ Cunud-ı muvahhidinin cenge kıyımları vakti olmakla, on mahalde ikişer def’a kıraat-i tevhide ferman buyrulması emrolunmaktadır bk. (BOA. HAT. Nr. 266/15454, 29 Z 1204/ 9 Eylül 1790); Başka bir kayıta da Seyyid Ahmed Berzenci’nin Devlet-i Aliyye ordularına düşmana karşı nusret duasıyla duada bulunduğu belirtilmektedir bk. (BOA. Y..PRK.AZJ. Nr. 55/111); Aşçı Dede’de yar alan bir hadisede ifade edilen şu sözler ise dua’nın toplumun inanç ve zihin dünyasındaki karşılığını göstermesi açısından önemlidir: “İstanbulda velinimetimiz Derviş Paşanın Ortaköydeki sahilhânesine indim. Mahdumları Ahmed Bey, Fehmi Efendi merhumun duaları berekâtı ile mîrimiran, yâni Pasa olmuştu.” (Aşçı Dede, t.y.: 79).

nu zafferiyetine dua etmeğe başladı. Yani Japonya'nın donanma ve ordularının manevi kumandanı oldum. ... Evimde zikir ve fikirle meşguldüm. Rus-Japon muharebesi havadislerini, şubemiz memurlarından Asım Efendi'den dinler, öğrenirdim. Selânikte çıkan Asır gazetesini almağa başladık. O da benim gibi Japonların taraftarıydı. Japonlara demişler ki: Niçin mâbetlerimizde harp için dua ettirmiyorsunuz? 'Bize Türklerin duası yeter!' demişler." (Aşçı Dede, t.y.: 112).

Bu bölümde buraya kadar izah edilen hususlarda devlet tarikat ilişkilerinde ön plana çıkan paradoksal tutum ve davranışların hangi biçimlerde nasıl tezahür ettiğini bir tablo ile gösterilmiştir (Tablo 10). Ayrıca çalışmanın bütününe dair buraya kadar anlatılan gelen devlet-tarikat ilişkilerinin gelişim ve dönüşüm süreci de yine ayrıntılı bir tablo ile sunulmuştur (Tablo 11).

TABLO 10: XIX. Yüzyılda Devlet'in Tarikatlarla İlişki Biçimi "Paradoks"la Tasfiye Siyasetini Gösteren Tablo*

ÖNCE	SONRA
Mürur Tezkeresi alma zorunluluğu getirmesi	Yer yer yol/seyahat mektubu vererek seyahatleri kolaylaştırması
Tekke-zaviye vakıflarına el koyması	Şeyhlerin çoğuna ama özellikle güçlü ve akredite tekkelere maaş, taamiye, atıyye vermesi bazı kadim tekke vakıflarının devamına müsaade etmesi
Vergi ve harç yükümlülüğü getirmesi	Bazılarına özellikle kadim geleneği olup güçlü bir sosyal ağa sahip olanlara yeniden vergi muafiyeti getirmesi
Askerlik yükümlülüğü getirmesi	Bazılarına özellikle kadim geleneği devam ettirenlere askerlik muafiyeti verilmesi
Sürgün cezası vermesi	Yer yer sürgündeki şeyhlere maaş bağlanması, ceza sürelerinin kısaltılması ya da zamanla affedilmeleri
Siyasi ve politik hedefleri doğrultusunda hem radikal hem de uzun vadeli siyasi, idari, sosyo-kültürel uygulamalara başvurması	Ancak mevcut konjoktürel gelişmeler karşısında yer yer geri adımlar atarak mevcut politikaları yavaşlatması, rafa kaldırması veyahutta yeniden işe koşması

*Burada devletin paradoksal bir siyaset izleyerek önce bütün tarikatlara güç ve otoritesini gösterdiği sonra da devlete ve sisteme yararlı olabileceğini düşündüğü ulu şeyhlerden kalma kadim bir geleneğe, güçlü bir sosyo-ekonomik tabana ve imkana sahip olan tarikatlara başka bir deyişle dilediklerine, kendisine/ideolojisine bağlılık veya bağımlılığı üst düzeyde olmaları şartıyla olumlu karşılık verdiği söylenebilir.

TABLO 11: Osmanlı Toplumunda Devlet Tarikat İlişkilerinin Tarihi Gelişim Ve Dönüşüm Süreçleri *

UZLAŞMA DÖNEMİ	DEVLETLEŞME DÖNEMİ	TASFİYE DÖNEMİ
Beylikten-Devlete (XIV. ve XV. Yy.)	Devletleşme-Merkezleşme- İdeolojikleşme (XVI. - XIX. Yy. ilk çeyreğine kadar)	Modernleşme-Merkezleşme (XIX. Yy.'ın ikinci çeyreğinden itibaren)
Özerktirler	Daraltılmış Özerklik	Özerkliğin kaybedilmesi
Özgündürler (Ontolojik ve epistemolojik algıları tasavvufidir)	Sınırlandırılmış Özgünlük (Ontolojik ve epistemolojik istilahlara müdahale edilmiştir)	Özgünlüğün sona ermesi (Ontolojik ve epistemolojik düşünce ve inançların, yazılan eserlerin resmî İslâm'a uyarlanması sağlanmıştır)
Özgürdürler	Sınırlandırılmış Özgürlük	Özgürlüğün sona ermesi
Dinamiktirler	Dinamik yapıları daraltılmıştır	Yeniden uyanış ve yeniden Dinamizm sağlanmış, (Sektüler ve kapitalist algılara duyarlı hale gelmişlerdir)
Bağımsız ekonomi (üreticilik-toplayıcılık)	Zengin Vakıflarla, devletin sağladığı imkanlarla güçlenen ekonomi	Doğrudan devlete bağımlı Zayıf ekonomi (vakıfların kaybedilmesi, doğrudan devlet yardımlarına muhtaç hale gelmesi)
Karşılıklı menfaatlere dayalı Uzlaşma (Şifahi İslam-fütühat, iskan ve şenlendirme temelinde)	Resmi ideoloji karşıtlarıyla çatışma, diğer tarikat çevrele- rini, şıngalanan sünni İslam ve yüklenen misyonlar aracılığıyla devletleştirme	Resmî ideoloji karşıtlarıyla Çatışma genel anlamda Sünnilik temelinde uzlaşma. Geleneksel tarikattan Şeyh Merkezli Menfaat Topluluklarına dönüşme/kadim tarikat anlayışını tasfiye

*Bizim Osmanlılarda devlet-tarikat ilişkilerini yukarıdaki, tablo şeklinde tasnife tutarken göz önüne aldığımız temel hususlar onların kadim, özgür, özerk, özgün ve dinamik yapılarının dönemsel gelişim ve değişim sürecini ortaya koymak içindir. Başka bir deyişle de beylikten devlete ve ideolojiye doğru devletin geçirdiği büyük değişim ve dönüşüm çarkının tarikatları da evirip çevirerek bir dönüşüme tabi tuttuğu düzlemin bir tabloda görülmesini sağlamaktır. Uzlaşma Döneminde Mistik-Lider Şeyh Merkezli Dini Topluluklar hüviyetini olgunlaştıran tarikatlar Devletleşme Sürecinde hem şeyhin hem de tarikatın bir takım yapısal ve ideolojik hasletlerini kaybetmeleriyle devlete eklemlemeye başlamışlardır. Tasfiye Dönemi ise yeni bir sürecin Şeyh Merkezli Menfaat Topluluklarının ortaya çıktığı bir dönemdir.

3.6. Modernleşme Çalışmaları Karşısında Tarikatlar

Osmanlı Devleti'nde tarikatların ve şeyhlerin yenileşme sürecindeki tutum ve davranışları, devrin siyasi, içtimaî ve kültürel şartlarına, padişahların kişisel karakter ve tutumlarına,⁹⁵⁵ şeyhlerin bilgi ve kabiliyetlerine göre değişiklik göstermiştir (Yurdakul, 2008: 208). XIX. yüzyılda devletin takındığı reformist tutum ve sekülerleşme hareketi dinin ve geleneksel kurumların devlet ve siyaset üzerindeki etkinliğinin azalmasına neden olmuştur. Siyasal sistemde meydana gelen bürokratik yapılanma ve fonksiyonel uzmanlaşma (Okumuş, Vd., 2006: 184-185) bu azalmanın başlıca sebeplerindendir. Diğer bir önemli bir sebep de zihniyet değişimidir. Tanpınar'ın söylemiyle Tanzimat ile "...imparatorluk, asırlardır içinde yaşadığı medeniyet dairesinden çıkarak, mücadele hâlinde bulunduğu başka bir medeniyetin dairesine girdiğini ilân ile onun değerlerini açıkça kabul etmiştir." (Aktaran: Özdemir-Sügümlü, 2014: 1062). Böylece Gencer'inde ifade ettiği üzere bir dünya görüşü ve hayat tarzı olarak İslâm'ın tarih sahnesinden çekilmesi süreci başladığından, bu noktada İslâm ve temsilcileri sessiz kalamazdı; zira İslâm dünyasının mevcut maddi zaafı, onun tarihsel ve medeniyetsel başarısını gölgeleyemezdi. Böylece bir medeniyet olarak İslâm'ın kültürel içeriği ön plana çıkarıldı ve bu medeniyetin Batı medeniyetine karşı üstünlüğü vurgulandı (Gencer, 2012: 233). Bunu en yüksek perdeden dillendirenlerden birisi olan Cemiyet-i İslâmiyye Başkan vekili Muhiddin Efendi şöyle diyordu: "*Dinimiz her nevi terakkiyata müsaittir. Avrupa müellifleri bile İslâmiyet'in sadeliğinden muvafık-akl ve hikmet idüğünden bahisle siyatişte bulunurlar...*" (Aktaran: Özkaya, 1994: 319). Yusuf Ziya ise Batıda ortaya çıkan kurum ve müesseselerin aslında İslâm'ın özünde olduğunu ancak Müslümanların bu özden uzaklaştıklarına dair hem İslâm'ın yüceliğini vurguluyor hem de ondan uzaklaşan Müslümanlara eleştirilerini şöyle ifade ediyordu:

⁹⁵⁵ Mesela, Yenikapı Mevlevihanesi şeyhleri ile problemlili olan II. Abdülhamit döneminde dergâhın faaliyet alanı daraltılmışken, yerine V. Mehmet Reşat'ın geçmesi ardından onun ile çok iyi ilişkileri olan Abdülbâkî Dede'yi şeyh atanmasından sonra ilişkiler düzelmiş dergâh çok sıkı denetimden kurtulmuştur. Zira "V. Mehmed Reşad, Şeyh Osman Selahaddîn'e pederim, Mehmed Celaledîn Efendi'ye biraderim, Abdülbâkî Dede'ye ise oğlum diyecek kadar bu aileyi sevmektedir." (Erdoğan, 2003: 40-41).

“Çünkü İslâmda zaten hasbesib sülale hakkı, sınıf teşkilâtı mevcut değildir. Onda hürriyet ve müsavet esastır, ekâbir âlime ve zenginler millete karşı bir hak edasıyla değil bilakis vazife hesabıyla merbutdur. Bizim noksanımız esasta değil esası (idrak edememekte) ve dini tam manasıyla yaşamamaktadır. Şu halde garbileşmenin ne manası kalıyor? Hidayet-i şerifin gösterdiği ve cahile aklın ve liyakatla hem itaf olan usul ve intizam lazımdır aklın yolunu, Kur’an yolunu... samimi olmak yolunu tutarsak ne yolunu gaybeden bir garb gibi ne de malı idare edemeyen bir tacir gibi göreve iflasa düşmeyiz.” (Yusuf Ziya, 1239/1923: 5).

Görünen o ki, ulema ve meşâyih terk edilen geleneksel medeniyetin ana çizgileri olmaları ve yenisine karşı verilen tarihi zihniyet mücadelesinin en ön saflarında yer almış bulunmaları onları motive eden en büyük unsur olmuştur.

Ulema ve meşâyihin reformlar karşısındaki tutumu homojen bir durum arz etmekten ziyade kendi içinde farklı tonlarda ve şekillerde tezahür etmiştir. Modernizasyon çabaları her ne kadar ulema ve meşâyihî doğrudan etkilese de devlet ricali bu çevrelerin devlet üzerinde azalan ancak toplum üzerinde devam eden nüfûzlarından reformları meşrulaştırıcı bir unsur olarak yararlanmayı sürdürmüştür.⁹⁵⁶ Diğer taraftan özellikle devletle iç içe geçmiş olan ulema (elit/şehir uleması) reform sürecinde devletin yanında yer almıştır. İnalçık, bu durumu merkezdeki aristokrat ulemanın diğer yönetim elitleriyle eklemlenmiş olduğunu ve varlıklarını devletin devamlılığında gördüklerini belirterek ifade eder. Ona göre; “*Birgivi ve Kadızade hareketinde olduğu gibi, Selefi bir anlayışın taşıyıcısı olmaları nedeniyle resmî din anlayışının dışında kalan taşra uleması, zaman zaman devletle karşı karşıya gelmiş, aristokrat ulemanın desteği ile devlet yaptırımlarına muhatap olmuştur*” (Aktaran: Akça, 2010: 124; Gencer, 2012: 381).

Gerçekten de reformların kendi kontrolünde bulunan eğitim-kültür-hukuk konularına sığmadığında bile ulema, söz konusu modernleşmenin bir toplumsal politika olarak devlet tarafından uygulanmaya konulmasına, devlete olan bağlılığı ve bağımlılığı gereği güçlü bir direnç sergileyemediği gibi modernleşme sürecine dâhil olmak ve katkı sağlamak durumunda kalmıştır. Öte yandan, ulemaya kıyasla devlete olan bağımlılığı daha az olan tarikatlar, devletten çok kendilerinin de içinden geldikleri geleneği temsil eden halkın yanında durmuşlardır. Bu yaklaşım farklılaşması, ulema ve sūfîleri birbirinden uzak-

⁹⁵⁶ Özellikle Yeniçeri Ocağı’nın kapatılması esnasında ulema ve meşâyih’in bu rolünün gereğini layıkıyla yerine getirdiğini görmüştük (Es’ad Efendi, 2005: 85, 180, 181; Şirvanlı Fatih Efendi, 2001: 19).

laştırmış, zamanla reformcu görüşlerin, modernleşme eğilimlerinin ulema içinde yer edinmesi, ilmiye ve sûfi tarikatların mensupları arasında var olan ayrıştırmayı keskinleştirmiştir (Akça, 2010: 207-208; Gencer, 2012: 381-383). Bu dönemde söz konusu duruma paradoksal bir gelişme arz eden ulemanın daha çok Halidîlik'e tevessül etmesi de bu zaviyeden bakıldığında Halidîliğin/genelde Nakşbendîliğin ulemaya hem şeriat hassasiyeti yani geleneği hem de modernleşmeyi uzlaştırmak üzere seküler bir anlayışı sunuyor olmasıyla ilgili olmalıdır. Zira kanaatimiz odur ki, Halidîliğin dünya talebi ile devlet ve toplum nezdinde prestijini kaybeden ulemanın eski güçlü konumunu yeniden isteyen tutumu birbiriyle uyuşmaktaydı.

Ulema/Sûfi ayrışması aslında birçok alanda olduğu gibi reform konusunda da olaya farklı pencereden bakmalarından kaynaklanmıştır. Ulemanın devlet kademelerinde konumunu kaybettiğini görmesiyle anlam ve önemini anladığı modernizasyon, tarikatlar tarafından hem devletten hem de içerden ve dışardan gelen baskılara bir tepki olarak anlam bulmuştu. Ancak göz ardı edilmemesi gereken nokta devletin, modernleşme ve merkezileşme politikalarının aynı derecede olmasa bile ulema ve meşâyihî değişim ve dönüşüme zorladığıdır. Yavuz'un ifade ettiği gibi sivil toplumu, politik toplumun (devletin) bağımlısı kılmak, Cumhuriyet'in bile Osmanlı'dan tevarüs ettiği bir zihin pratiğidir (Yavuz, 1999: 75-76). Diğer taraftan dindeki bu teşkilâtların, "*rasyonel kökenli cemiyette dejenere olabilen, değişebilen doğal cemaatler*" oldukları (Mensching, 2012: 27) yönündeki sosyolojik tespitler ışığında bu teşkilâtları, içinde buldukları toplumdan ve kutsal dışı cemaatlerden bağımsız gibi görmek ve buralarda görülen birtakım siyasi, sosyal, ekonomik ve kültürel gelişmelerden ve değişim trendlerinden ayrı olarak düşünmek imkânsızdır.

Bu girizgâhtan sonra reform-tarikat bağıntısını ortaya koyacak meselelere geçecek olursak birisi müspet diğeri ise menfi olmak üzere iki farklı tutumdan bahsedilecektir. Bu hareketlerin genellikle bireysel bazda kaldıklarını hemen belirtelim. Mesela "Aya-sofya'da bir Cuma namazı sırasında Özbek kıyafetli bir derviş Sultan mahfeline bir taş atmış taş padişahın hemen önünden geçmiş bunun üzerine, dervişin infaz edildiği" kaydedilmiştir (Varol, 2011: 212). Bundan bir müddet sonra ise, Mahmud Paşa camiinde "*Bektaşî mürşidi düşünlerinden*" Sabri isminde bir dervişin "*âlemin karışıklığı ve kendisinin esrar keyfinden*" dolayı padişaha "*Seninle davam var!*" demesi üzerine anında

derdest edilirken, daha sistematik ve bilinçli bir muhalif hareket Konya Mevlevi dergâhı şeyhi Hacı Mehmed Çelebi'den Nizam-ı Cedid ordusuna karşı gelmiş, III. Selim'inde şeyhi başka bir dergâha aldırıldığı kaydedilmiştir (Varol, 2011: 212; Küçük, 2003: 56-57).

Bunlardan başka Lûtfî Efendi, Ramazan-ı şerîfde câmilerde va'z u nasihat esnâsında derslerinin hâricinde olarak "*Nizâmât-ı cedîdeyi takbih*" ettikleri gerekçesiyle hocalardan Boşnak Mustafa Efendi ve Saçlı Şeyh gibi birkaç kimsenin sürgün edildiğini belirtmiştir (Lûtfî, 1999: 422). Buradan bazı şeyhlerin de açıkça reformları eleştirdikleri devletin ise toplum üzerinde nüfuzu olan bu şahısların bireysel eylemlerinin kitlesel bir tepkiye sebebiyet vermeden olaya müdahale ettiği anlaşılmaktadır.

Tanzimat döneminde de bu şekilde, özellikle taşrada bazı sosyal ve siyasal tepkiler veren kesimler arasında sûfilerde vardı. Hükümetin korktuğu olmuş fermanın ilan edilmesiyle birlikte her kesim kendi çıkarları açısından olaya yaklaşarak tepki vermeye başlamıştır. Ulema, ayan hatta bazı valiler Müslüman halkı tahrikten geri durmamışlardır. Tanzimat'a yönelik olarak tarikatlar da kendi zaviyelerinden olaya yaklaşarak tepkilerini ortaya koymuşlardı. Midilli'de Mevlevi Şeyhi Abdülkadir'in, Müderris Mustafa ile birlikte halkı isyana teşvik etmesi bunlardan birisiydi (İnalçık, 1964: 634). Başka bölgelerde birtakım isyanlara katıldığı tespit edilen bazı tarikat mensupları ise bu ölçüde şanslı olamamışlardır. Devlet otoritesine karşı geldikleri anlaşılan bu şeyh ve dervişler cezalandırılmışlardır.⁹⁵⁷

Bektaşîler arasında da bazen mevcut sisteme karşı bazen de bizzat Abdülmecid'in şahsına karşı sivri bir söylem geliştiren olmuştur. Bunlardan biri Nakşbendîlik kisvesi altında elinde sazıyla Tanzimat gelişmelerini hicvetmiş olan Bektaşî Seyranî'dir. "*Eski Sarayları beğenmez oldu*" diyerek Sultan Abdülmecid'i eleştiren bu şahıs "*Tanzimat'ın getirdiği yeniliklerden dolayı doğan huzursuzluğun şairi*" (Varol, 2011: 220) olarak

⁹⁵⁷ Örneğin, Rumeli'nin değişik bölgelerinde bazı isyan hareketlerine iştirak etmiş Halvetî tarikatından Üsküplü Abdurrezzak ve Kalkandelenli Abdülfettah ile Nakşbendî Mehmed Sadık isimli üç şeyh Tersane-i Âmire zindanına atılmışlardır. Hem aileleri hem de müritleri perişan bir halde olduklarını ifade ederek affedilmeleri için Esmâ Sultan'ı aracı yapmışlardır. Burada dikkat çeken bir husus bu şeyhlerin toplu bir halde siyasi bir davranışta bulunmama taahhüdünü tazammun eden "artık tekkelere kavuşup kıyamete dek Padişaha dua ile vakit geçirecekleri" şeklinde bir ifade kullanmış olmalarıdır (Varol, 2011: 219; BOA. İ.MSM Nr. 60/1726, 11 Ocak 1846/ 13 M 1262).

tanımlanmış merkezi yönetimin takibine uğradığı için memleketine kaçmak zorunda kalmıştır (Varol, 2011: 220). Bu tür muhalif tutumlar Meşrutiyet Dönemi'nde de yer yer görülmüştür. Mesela Meşrutiyet aleyhinde bir risale yazan ve Der-saâdet Divan-ı Harb-i Örfî'si tarafından müebbeten Kemah'a sürgün edilen Erzincan Mevlevi Şeyhi Kemahi İbrahim Hakkı Efendi'den başka (BOA. DH. SYS. Nr. 41/3, 20 N 1329/ 14 Eylül 1911), Arnavutluk'ta halkı Meşrûtiyet aleyhine isyana teşvik eden Prizrinli Melami Şeyhi Hacı Abdullah b. Mürtaza ile isyana iştirak edenlerin cezalandırıldığı kaydedilmiştir (BOA. DH. MUI. 18/17, 18 N 1327/ 5 Ekim 1909).⁹⁵⁸

Başka bir hadisede de 1859'da Kuleli Vakası olarak bilinen ve Sultan Abdülmecid'i tahttan indirmeye yönelik olan hareket, başarıya ulaşmadan mensupları yakalanmış ve çeşitli cezalara çarptırılmıştır. Bazı Nakşî Halidîlerinde adının karıştığı bu olay Müslüman olmayanlara temel hakların tanınmasından yani şeriata aykırı fiillerin yasalaşmasından sonra meydana gelmişti. Nakşebendî Şeyh Feyzullah Efendi (ö.1876), hareketin önemli isimlerinden Şeyh Ahmed'in kendisiyle görüşmeye geldiğini kabul etmiş, Şeyh Sâdık Efendi de (ö.1916) hükümeti devirmek için gizli bir toplantıda bulunduğu iddiasıyla bir süre Heybeliada'da nezaret altında tutulmuştu (Kılıç, 2006:111-112; Varol, 2011: 217-230). Burada sözü edilen Halidî çevrelerin reformların şeriata karşı unsurlar içermesine tepki göstererek eyleme geçtikleri ortadaydı. Sonraları bir Hâlidî Şeyhi olan "Şeyh Mehmed Esad Erbilî de, İstanbul'dan kendi memleketi Erbil'e sürülmüş (1897) ve II Abdulhamid'in saltanatının sonuna kadar dönmesine izin verilmemişti." (Özer, 2007; 106).

Şeyh Ahmed Gümüşhanevî ise herkese açık olması gereken bir caminin Cuma ve Salı günleri belli zamanlarda tarikat mensubu olmayanlara muhtemelen hatme-i haccan için kapatılması sonucu kendisinden önceki bazı Halidî şeyhleri gibi şikâyetlere ve huzursuzluklara neden olmuş ve Fatma Sultan Camii ile Bab-ı Ali'den çıkarılmak için uğraşıldığı kaydedilmiştir. Nitekim "Sadriazam Âli Paşa, Boşnak Şeyhülislâm, Ferid Paşa

⁹⁵⁸ İdare-i Meşrutiyet aleyhinde zihinleri bulandırıcı söz söylediğinden Divan-ı Harb-i Örfî tarafından mahkûm edilen Gümölcinli Şeyh Abdülkadir Efendi'nin Sakız'a sürgün edilmesi söz konusudur bk. (BOA. DH. EUM. THR. Nr. 38/14, 14 C 1328/ 23 Haziran 1910); Başka bir hadisede de Kürt Terakki ve Teavün Cemiyeti'nin şubelerini kurmak için Bitlis'den Siird'e giden ve ahaliye meşrutiyet aleyhinde tahrik ettiği bildirilen Şeyh Abdulgaffar Efendi'nin tutuklanarak adliyeye teslim edilmesinin Bitlis Vilayeti'ne bildirilmesi istenmektedir bk. (BOA. DH. MKT. Nr. 2790/63, 17 Ra 1327/ 8 Nisan 1909; BOA. DH. MKT. Nr. 2805/17, 15 R 1327/ 6 Mayıs 1909).

ve Kıbrıslı Mehmed Paşa tarafından Gümüşhanevî'nin İstanbul'dan uzaklaştırılmak istendiği ancak bunun gerçekleşmediği anlaşılmaktadır.” (Kılıç, 2006: 113). Burada Gümüşhanevî'nin payitahtta bulunarak saraya ve hükümete yakın olması ile giderek şöhretinin dolayısıyla güç ve prestijinin artıyor olmasının da bazı çevrelerde rahatsızlık yarattığı açıkça görülmekte ve bu durum tarikatın şeriat hassasiyeti ile reformist devlet ricali arasındaki çatışmalara da açıklık getirmektedir.

İşin bir diğer yönüne bakılacak olursa devlet zaman zaman yenilikçi bir kimliğe sahip olan tarikat şeyhlerinden yararlanmasını bilmiştir. Başka bir deyişle başlangıçta ifade ettiğimiz üzere bazı meşâyih reformu desteklemiştir. Burada genellikle kadim uygulamalar içerisine şeyhlerin sokulması ve onların taltif edilerek gönüllerinin alınmasıyla bu tür ilişkilerin geliştiği anlaşılmaktadır. II. Mahmud tekke ziyaretleri yaparak, çeşitli vesilelerle şeyhlere atıyye ve hediyeler ihsan ederek, duacılık işini genelde meşhur tarikat şeyhlerine yaptırarak bunu yapmaya çalışmıştır. Mesela padişah tasvirinin devlet dairelerine asılması için yapılan törende duacılık işe koşulmuştur. Lûtfî Efendi'nin nakline göre Selimiye Kışlası'nda yapılan merasimde kurbanlar kesilmiş, ardından Hazret-i Hüdâyî Hâdi şeyhi tarafından olunan duâya Meşâyih-i Sünbüliyyeden meşhûr Yunus Efendi fâtiha ederek derhâl yirmi bir aded top atılmıştı. Birkaç gün sonra Bâbîâlî'ye irsâl olunan tasvir alayı da görülmeye değerdi. Bu tasviri kurenâ-yı hassadan Vassâf Efendi getirmiş duâsını bu kez meşâyih-i Sa'diyyeden Hasırazâde Süleymân Sıdkî Efendi etmişti (Lûtfî, IV-V, 1999: 883). Bu hadisede ulemanın yer almaması şeran hoş karşılanmayan bu tür davranış ve tutumlara muhalif oldukları şeklinde yorumlanabilir. Devletin bu durumda reformlar karşısında meşâyih'in de tepkisini çekmemek hatta desteklerini temin etmek için birtakım yardımları işe koşarak devlet-tarikat ilişkilerinde oluşabilecek köklü ve kitlesel olumsuzlukların önüne geçmeye çalıştığı söylenebilir.⁹⁵⁹ Yine benzer şekilde “1843'te askerî alanda yapılan reformlara dair Haydarpaşa'da ordugâhta yapılan

⁹⁵⁹ 15 Ş 1256/ 12 Ekim 1840 tarihli bir belgede Tanzimat-ı Hayriye'nin ilanından sonra fukara ve dervişlere verile gelen aylıklar hakkında yapılacak muamele henüz bildirilmemiş olduğundan, Kengiri kasabasında camilerde tefsir ve ilm-i edeban okutan ve mübarek gecelerde Nakşbendî ayini icra eden bir şeyhe maaş tahsisi hakkında mazbata kaydı yer almaktadır bk. (BOA. C. MF. Nr. 88/4384); Başka bir kayıttta ise Tanzimat-ı Hayriye münasebetiyle Gelibolu'da bulunan şeyh ve dervişlere otuzar kuruş tahsis olunan maaş defterine Sadi Tariki Şeyhi Cemaleddin Efendi yazılmayarak mahrum kalmış olduğundan otuz kuruş tevcihi istenmektedir bk. (BOA. C. EV. Nr. 367/18617, 20/N /1257/ 5 Kasım 1841).

törende de minberde Ayasofya şeyhi Hacı Yusuf Efendi ve Şeyh Yunus Efendi makama uygun duâlar ederek vazifeyi ifa etmişlerdir.” (Lûtfî, VII, 1999: 1147).

Tarikatların reformlar karşısındaki tutumu özellikle de taşradakilerin reformun kendilerine yansıma biçimiyle bağlantılı olduğu görülmektedir. Yansımalar olumlu ise reforma bakış açısı müspet olumsuz ise menfi olmaktadır. Zira Tanzimat başta vergi meselesi olmak üzere birçok konuda tarikatlara hem yeni yükümlülükler getirmiş⁹⁶⁰ hem de onların zaten oldukça daraltılmış olan otonomik yapılarına güçlü müdahalelerde bulunmuştur.⁹⁶¹

Yeni uygulamaların zaman zaman şeyhler tarafından fırsata çevrildikleri de görülmektedir.⁹⁶² Selahaddin Dede “Tanzimat Dönemi siyasi kadrolarıyla kurduğu yakın ilişki sonucunda Yenikapı Mevlevihânesi’ni özgürlük fikirlerinin tartışılabilirdiği başlıca merkezlerden birisi durumuna getirmesiyle” (Erdoğan, 2003: 23) bu bağlamda verebileceğimiz örneklerin belkide en önemlisidir. İntisablarının kuvvetli bir bağlılık mı yoksa sempatanlık mı olduğunu bilemeyeceğimiz Tanzimat’ın iki büyük sadrazamı Keçecizade Fuad Paşa (ö.1815-1869) ile Ali Paşa da (ö. 1814-1871), Erdoğan’a göre şeyhe gönül verenlerdendi. Bunlardan başka Mısırlı olarak bilinen Kamil Paşa (1808-1876) ile Şeyhülislâm Sahib Molla da Selahaddin Dede’nin dergâhına giderek toplantılara katıldığı ileri sürülen isimlerdendir (Erdoğan, 2003: 23). Yine Erdoğan’a göre Selahaddin Dede’nin esas olarak siyasi hayattaki yerini belirleyen kişi ise yakın dostu Mithat Paşa ol-

⁹⁶⁰ Arşiv kayıtlarından anlaşıldığı kadarıyla Tanzimat’tan sonra özellikle taşra bürokrasisinde tarikatlara karşı bir tavır alındığı gözlenmektedir. Aslında bu tavır alma sadece tarikatlara karşı olmayıp geleneksel bütün kurum ve uygulamalara karşıydı. Bu yeni durum tarikatlara şeyh ve dervişlere bağlanan taamiyenin kesilmesi, tekkelere tahsis edilen köylerin gelirlerinin mirileştirilmesi şeklinde olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim “Bektaşî şeyhleri fukarısından Sultan Baba’ya, Şarkı Karahisar mütesellimleri temettuatından bağlanan, günde iki okka ekmek tanzimatı Trabzon’da ilanından sonra kesilmiş olduğundan, Sultan Baba’nın ihtiyarlığına mebni Trabzon emvalinden kayd-ı hayat şartıyla günde iki okka ekmek tahsisi” istenmektedir (BOA. C. ML. Nr. 622/25640, 29 Ş 1267/ 29 Haziran 1851); Bosna Yenipazarı’nda Nakşebendî Şeyhi Yahya Hulusi’nin eyalette uygulanan Tanzimat’ta kesilen taamiyesinin yeniden verilmesi talebi (A. DVN. Nr. 126/35, 15 M 1274/ 5 Eylül 1857; BOA. A. MKT. MHM. Nr. 87/80, 17 Ş 1272/ 23 Nisan 1856).

⁹⁶¹ Mesela, Biga, Edenler karyesinde Şeyh Süleyman Tekkesi zaviyedarlığına meşrut arazinin Tanzimat-ı Hayriye mucibince zaptıyla bedel-i takdirinden bahsedilmektedir bk. (BOA. C.EV. Nr. 490/24757, 29 Ra 1256/ 31 Mayıs 1840; BOA. C. DH. Nr. 30/1497, 3 Ca 1256/ 3 Temmuz 1840).

⁹⁶² Örnek olabilecek bir hadiseye göre, Tanzimat-ı Hayriye’nin tatbik olunduğu liva ve kazalarda vakıf köy ve mezraaların aşarı taliblerine müzayede ile ihale edildiğinden Sarıkaya, Dikilitaş, Kıranağılı memlehâlârnının en fazla bedeli veren zaviyedar Şeyh Hasan Efendi’ye ihale edildiği görülmektedir bk. (BOA. HSDSABZ. Nr. 8/40, 13 L 1265/ 1 Eylül 1849).

muştur. Paşa'nın I. Meşrutiyet öncesi anayasa tartışmalarını hiç şüphesiz Selahaddin Dede dergâhına da taşımış olduğu bu nedenle II. Abdülhamit'in Yenikapı Mevlevihanesi'ni kontrol altında tuttuğu ileri sürülmüştür (Erdoğan, 2003: 23). İlk başta Selahaddin Dede'ye sarayda kendisine Mesnevî okuması için maaş bağlayan II. Abdülhamid, bu tür gelişmelerden dolayı bu dersleri kesmiş ve şeyhin Mevlevihaneden çıkmasını yasakladığı kaydedilmiştir (Erdoğan, 2003: 24). Bu durum bile Selahaddin Dede'nin siyasi eğilimlerini engelleyememiş nitekim şeyh "Hürriyet, meşrutiyet ve Mithat Paşa (d. 1822 - ö.1884), taraftarı kimliğiyle ilk Osmanlı Mebusan Meclisi'nde İstanbul milletvekili olarak" görev almayı başarmıştır (Erdoğan, 2003: 24).

Bu örnekte olduğu gibi özellikle şehirlerde ve payitahtta yaşayan elit meşâyih çevrelerinden güçlü reform talepleri olan tekke ve şeyhlerin olduğu da anlaşılmaktadır. Mesela Arnavutluk İttihadı Reisi Şeyh Mustafa Ruhi Efendi'nin Arnavut bölgelerinde ıslahat yapılması hususunda isteklerde bulunmasından başka (BOA. Y. PRK. BŞK. Nr. 2/12, 2 Ca 1296/ 4 Mayıs 1879), Cemiyet-i İlmîyye-i İslâmiyye Vekili Şeyh Alizâde Şeyh Muhyiddin'in, memleketin dâhili ahvalinden, medreselerdeki tedristen bahseden ve Meşrutiyet'in ilanını hararetle talep eden raporu (BOA. Y.EE. 71/89, 27 C 1314/ 3 Aralık 1896) bu bağlamda oldukça mühimdir. İslâm dininin her türlü gelişmeye açık olduğunu belirten Muhiddin Efendi, Meşrutiyetçi ve hürriyetçi fikirleri ve tutumu ile II. Abdülhamid'i ve onu yanlış yönlendirdiğini düşündüğü birtakım ulema ve meşâyih'i ağır bir dille eleştirmektedir. Padişahın atamalarından, Meşrutiyet'i tatil etmesine kadar birçok konuda tenkitlerini sıralayan Muhyiddin Efendi, özellikle ulema ve meşâyih ile devlet arasında modernizasyona rağmen giderek artan patronaj ilişkilerine adeta isyan etmekte çıkarları doğrultusunda devlete eklemlenen, devlet ve toplumun gidişatı ile ilgilenmeyen âlimleri ve sûfileri yalancılıkla suçlamaktadır.⁹⁶³

Eğitim, kültür ve hukuk alanındaki Batılılaşma ve sekülerleşmenin ulemayı giderek devlet ve toplum kademelerinde pasifize ettiği bir süreçte biraz daha özgün ve özgür hareket edebilen tarikatların en önemli ideolojik enstrümanlarından birisi olan uzlaşma ve adapte olma hasletlerini harekete geçirdikleri anlaşılmaktadır. Kadim anlayışlarından

⁹⁶³ Söz konusu risalenin tamamı ve değerlendirilmesi hakkında bir çalışma için bk. (Özkaya, 1994. ss. 300-321).

ve istilahlardan uzaklaşmak pahasına şeyh ve dervişlerin bürokrasinin çeşitli sahâlarında görev almaları ve tarikat çevrelerini de bir şekilde devlet kademelerine ve modern mekteplere yerleştirme gayretinde olmaları bu durumun bir göstergesi olsa gerektir. Bu söz konusu gelişmeler tarikatların yenedünyaya adapte olma noktasında uyanmaya başladıkları şeklinde değerlendirilebilir. Ticaret Mahkemesi azalığından haznedarlığa, nüfus müdürlüğüne kadar meşâyih, devletin birçok kademesinde memuriyet hizmeti yaparken Meclis-i Vâlâ gibi üst düzey kurumlarda görev alabilmek için de fırsat kolladıkları ve devletin kapısını aşındırdıkları anlaşılmaktadır.⁹⁶⁴ Aşçı Dede de hatıratında kendisi gibi devlet dairelerinde çalışan çok sayıda derviş ve tarikat muhibbisi olduğundan bahsetmektedir.⁹⁶⁵ Bu durum “Devlet ve toplum kademelerinde “*millî*” yani İslâmî bir eksen çerçevesinde -ki söz konusu eksen resmî İslâm’dır- hareket edebilen ve modernizasyona belirli bir meşruiyet ve halkoyu desteği sağlayarak, onu devletin içinde nispeten başarılı, demokratik ve kalıcı yeni orta sınıfın doğmasına imkân vermiştir. Bu sınıfın gerek düşünce gerek davranış ve tutumlarında görülen ve sık sık materyalizm olarak nitelenen belirgin dünyevî eğilim, modern siyasetin ortaya çıkmasına kadar İslâmî terimlerle açıklanmış, haklı bulunmuş ve eleştirilmiştir. Nakşbendiyye tarikatı bu yeni orta sınıfın İslâmcı modernleşmesinde önemli bir rol oynamıştır.” (Karpat, 2010: 165).

Tarikatların devlet kademelerinde mürid ya da muhibleriyle ağlar kurmaya çalıştıklarını gösteren bir hadiseye göre, Şeyh Ahi Bedreddin Zaviyedarı Bedreddin ve Cemal Efendilerin Evkaf Sandığı’ndan olan alacaklarını kayırması nedeniyle istifa ettiği iddia olunan Maliye Tahsildar-ı sabıkı Hilmi Efendi ile Derviş Hacı Mehmed haklarında takibat icrasına mahal olmadığı belirtilmektedir (BOA. BEO. 3755/281597, 9 Ş 1201/

⁹⁶⁴ Adana Ticaret Mahkemesi azalığı yapan Şazeli Tarikatı’ndan Trablus-i Mustafa Efendi’nin icazet talebi ile yürüttüğü azalık görevine dair maaşının artırılmasını talep ettiği görülmektedir bk. (BOA. Y. PRK. MŞ. 3/59, 14 Ş 1309/ 14 Mart 1892); 27 S 1278/ 3 Eylül 1861 tarihli bir başka belgede de Tarikat-ı Nakşbendiyye meşâyihinden Edirne’deki Edirne’deki Dağdevirenzade Hazine-darı El Hac Ali Efendi’nin münhal maaşından söz edilen bir belgede bizi ilgilendiren meşâyihden olan bu zatın yürüttüğü görevdir bk. (BOA. MVL. Nr. 845/38); Bu konuyu ihtiva eden bir hadisede Suriye Vilayeti Nüfus Müdiriyeti’ne daha önce tayinat yapıldığından, bir memuriyet hizmeti talebinde bulunan Mevlânâ Halid-i Bağdadi hazretlerinin ahvadından Emin Efendi’ye bu vazifenin verilemeyeceği belirtilmektedir. Buradan şeyhlerin nüfus müdürlükleri de dâhil bu dairelerde de çalışabildikleri anlaşılmaktadır bk. (BOA. DH. MKT. Nr. 1816/25, 25 B 1308/ 6 Mart 1891).

⁹⁶⁵ Söz konusu hikâyeler için bk. (Aşçı Dede, 2006: III, 1447; Aynı eser: IV, 1771).

27 Mayıs 1787).⁹⁶⁶ Burada söz konusu kişilerin zaviye ile gönül bağına binaen bu tür suçlamalara maruz kaldıkları akla gelmektedir. Başka bir yönüyle de şeyh nüfûz ettiği devlet kademelerinden, kendisi ve ihvanı lehine kazanımlar sağlamak istemiştir.

Tarikat çevrelerinin devlet kademelerinde, modern kurumlarda görev almak konusundaki yenilikçi tutumları şeyhzadeleri modern okullarda okutmak konusunda da kendisini göstermektedir. İdadilerden, Darüşşafaka'ya, Mekteb-i Sultani'ye, Nümune-i Terakki Mektebi'ne, askerî okullara, Sanayi mekteplerine kadar kurulan hemen bütün modern okullara şeyhler çocuklarını hem de çok uzak beldelerden göndermek suretiyle yerleştirmek için bütün nüfûz ve prestijlerini işe koşmuşlardır.⁹⁶⁷

Sonuç olarak payitahtta ve şehirlerde bulunan elit meşâyihin devletin içine girdiği türbûlanstan etkilenmeleri hem kendi içlerindeki yozlaşma ile yüzleşmeleri hem de devletin zorlamaları ile yüzleştirilmeleri sonucu reformlar karşısında öyle ya da böyle bir tutum belirlemek zorunda kaldıkları söylenebilir. Ancak bu dönemin ağır siyasi-askerî, sosyo-ekonomik şartları gereği hemen her konuda olduğu gibi tekke ve tarikatların ıslah edilmeleri projesi de sonuca ulaştırılamamıştır. Devletin, dini ve dinî müesseseleri devlet ideolojisinde örselediği ancak meşrulaştırıcı ve bütünleştirici işlevleriyle devre dışı bırakmaktan ziyade sürekli yanında tutmaya gayret ettiği görülmektedir. Bu dönemde modernizasyonun belki de en önemli ayağı olarak II. Mahmut döneminde öne sürülen Sünnîlik etrafında ümmeti toplamak girişimi, ilerleyen dönemlerde hararetini yitirmiş kah alevlenmiş kah küllenmiş bu gel-gitler arasında tasavvufî çevrelerde de daha çok resmî İslâm'a yakınlaşma ile yer yer tamamen uzaklaşma arasında çok değişik tezahür-

⁹⁶⁶ Başka bir belgeye göre de Erzurum'da sakin Tarik-i Bektaşî dervişlerinden Seyyid Yusuf, Erzurum Gümrüğü Mukataasında görevli olduğu görülmektedir bk. (BOA. C. EV. Nr. 151-75/27, 7 M 1243/31 Temmuz 1827).

⁹⁶⁷ Söz konusu okullara şeyhzadelerin yerleştirilmesi hususunda misaller vermek gerekirse: Şeyh Hıfzı Efendi'nin oğlu Muhiddin Efendi'nin Mekteb-i İdadî'ye kabulü söz konusu edilmiştir bk. (BOA. A. MKT. NZD. Nr. 144/7, 24 B 1271/ 12 Nisan 1855); Şeyh Hacı Bekir Efendi'nin, oğlu Nuri Efendi'nin Darüşşafaka'ya kabul edilmesini talep ettiği kaydedilmektedir bk. (BOA. MF. MKT. Nr. 26/135, 22 S 1292/ 30 Mart 1875); Bir başka kayıttta Karısı din değiştiren Filibe eski Mevlevi Şeyhi Hüsnü Efendi'nin oğlunun ücretsiz olarak Mekteb-i Sultani'ye kabulünden bahsedilmektedir bk. (BOA. MF. MKT. 67/16, 12 B 1298/ 10 Haziran 1881); Kıbrıs müftüsünün biraderzadesi ve Lefkoşe Mevlevihanesi Şeyhi Safvet Dede'nin oğlunun askerî mekteplerden birine kabulleri talebinden bahsedilmektedir bk. (BOA. Y..MTV. Nr. 94/82, 26 L 1311/ 2 Mayıs 1894); Kudüs'te vefat eden Şeyh Abdullah'ın oğlu Ahmed'in aşiret veya sanayi mekteplerinden hiçbirine kabul edilemeyeceği belirtilerek şeyhin talebi geri çevrilmiştir bk. (BOA. MF. MKT. Nr. 478/39, 27 B 1317/ 1 Aralık 1899; BOA.Y. PRK.AZJ. Nr. 41/67, 27 Za 1318/ 18 Mart 1901).

ler meydana gelmiştir. Tarikat modernleşmeye, yeniden inşa edilen devlet ve topluma eklemlenmenin yollarını bulmak meselesi olarak bakmış görünmektedir. Kırsal kesimin tasavvufi çevreleri ise geleneksel halk temayülleri içerisinde süreci dönemin şartları gereği takip etmekten uzak kalmış olmalıdırlar.

3.7. Modernleşme Sürecinde Tarikatlara Yöneltilen Eleştiriler

XIX. yüzyıla kadar Osmanlı Devleti ve toplumu asrın dayattığı şartlar ile geleneksel yapısı arasında bu denli köklü ve kapsamlı çatışmaları hiç yaşamamıştı. Kuruluşundan beri kendisini batıya karşı konumlandıran Osmanlı Devleti, asırlardır üstün olduğu batının hemen her alanda gerisine düşmüştü. Bu durum Osmanlı sarayı, bürokrati ve aydınında büyük sarsıntılar meydana getirmişti. Öyle ise bu zamanı tersine döndüren şey neydi? Osmanlı toplumu neden çağın ve düşmanlarının gerisinde kalmıştı? Bu sorulara aranan yanıtlar önceleri birkaç alanda çok sathi olarak verilen cevaplara dayanmaktaydı. Ancak zamanla işin sadece askerî ve siyasi değil hemen her alanda bir gerilemenin ya da tekâmül edememenin sonucu olduğu anlaşılmaya başlandı.

Osmanlı toplumu için en zor olan kutsanan dini ve geleneksel inançların ve kurumların eleştirilmesi ve onlardan vazgeçilmesi idi. Mc. Lennan, Türk modernleşmesinin gerçekleşmemiş olmasını Türk insanının başarı ihtiyacı duymamasına bağlamakta, Türk insanının taşıdığı geleneksel değerler sisteminin başarıya ve yeniliklere ihtiyaç duymayan bir yapısı olduğunu ileri sürmekteydi (Aktaran: Yavuz, 1999: 61). Yavuz'a göre ise geleneksel Türk-Osmanlı toplumunun insanı, maddi hayata değil manevi, ruhi ve tasavvufî hayata gıpta etmişti (Yavuz, 1999: 63). Aslında mesele tam da burada düğümlenmekteydi. Zira modernleşme çağında geçerli olan argümanlar doğunun soyut değerleri değil batının rasyonel ve seküler enstrümanlarıydı. Bu durumda Doğu ve Batı'nın, insan ruhuna ve insan zihnine farklı bakışlarının bağdaştırılması imkânsızdı. Başka bir deyişle "Freud'un 'psyche' tasarımı, tasavvufun 'ruh'uyla nasıl aynı epistemolojik düzlemde konabilirdi?" (Yavuz, 1999: 67, 61-69). İşte Osmanlı toplumunun ve pek tabii olarak onun bir parçası olan tekke ve tarikatların bu dönemde Batı ve onun ürettiği modernizasyon çalışmaları karşısındaki konumu ve tutumunu anlamak ve eleştirmek için bu yapısal, inançsal ve geleneksel kodlardaki farklılıkların dikkate alınması gerekmektedir.

Tarikatlara yönelik bu dönemde ortaya çıkan eleştirileri anlayabilmemiz için dikkat etmemiz gereken bir diğer husus da nerede ise tarikatların ortaya çıkışından beri devam edegelen geleneksel eleştiriler ile XIX. yüzyıl ve bir sonraki asrın başlarında yapılan tenkitler arasındaki farklılıklardır. Zira XIX. yüzyıla kadar yapıla gelen tenkitler daha çok tekke ve tarikatların kendi içinde ya da çevrenin yapısal ve inançsal yozlaşmalarıyla ilgili olmuşken, XIX. yüzyılda yapılan eleştiriler ise dağılma sürecine giren imparatorluğun çöküşünde onlara biçilen rol ile devletin ve toplumun nüfûz alanına girdiği modernleşmenin baskıları eşliğinde olup, daha genel ve daha kompleks bir durum arz etmektedir. Son olarak geleneksel eleştiriler tasavvuf ve tarikatın varlığını, varoluş sebeplerini sorgulamazken, XIX. yüzyıldan itibaren ortaya çıkan eleştiriler ise geçmişe atıflarda bulunarak tarikatların yozlaşmış ve artık ıslahının imkânsızlaşmış olduğunu dillendirmiştir. Said Nursi'nin, kitaplarındaki birçok yerde “*Zaman tarikat zamanı değil, belki imanı kurtarmak zamanıdır*” denilerek tarikattan vazgeçilmiştir derken (Ercan, 2011: 156; Kara, 2005: 562), Kuşadalı İbrahim Halvetî de, tekkelerden feyzin kaldırılmış olduğunu hatta tekke devrinin kapandığını şu şekilde ifade etmiştir: “*Zamanımızda tekkelerde sülûk ve irşâd etvârî yok.*” (Özer, 2007: 57; Öztürk, 1982: 89).

Geleneksel eleştiriler hattı zatında tasavvuf kadar eskiydi. İlk dönemlerden itibaren sûfiler en ufak bir bozulma, yozlaşma gördüklerinde ona vurgu yaparak feryat ederler “*Bugün tasavvufun ismi var hakikati yok, daha önceleri hakikati vardı ama ismi yoktu*” (Özer, 2007: 58) şeklinde özlemle eleştirilerin bir birine karıştığı ifadelerde bulunurlardı. Nitekim daha Sülemî, Kuşeyrî, Hücvirî, Tirmizî, Gazali gibi ilk dönem eserlerinde (Uludağ, 1996: 71) ve Osmanlı tarihi boyunca bu geleneğin sürdüğü anlaşılmaktadır.⁹⁶⁸ Abdurrahman el-Askerî XV ve XVI. yüzyıllardaki durumu şöyle ifade etmektedir:

“Fi zamanina sūfiyyun çoğalmışdur. Ekser suret-perest olmuşlardır. Ehl-i taklid dürlü dürlü kisveler ile devr iderler. Ekseriya suret-perest olmuşlardır ve suret uğrularıdır. Sabıka ricâl ol kisve ile cilve eylemişler idi ‘avam taklid itmesün diyü. Bazılar küne-i halvetde müte-

⁹⁶⁸ Bu tür suçlama ve eleştiriler tasavvuf tarihi kadar eskiydi. Demir Baba velayetnamesindeki bir Şiir bu duruma işaret etmektedir: “Karnınız tok olsa iş olur torlaklar/Hazır odunu gördiler, yüzi gözi güler torlaklar/ Namazı görincek evkerlenür, kakır boşar kaşın dürer/Uykuyı göricek eşek ağnar torlaklar... Gerçek âşıkı anlarlar şöyle garib akl ilen/Ve Yezid’ün sıfatın göricek yüzine güler torlaklar... İtikadun dürüst ise pîrünsün pîr senün/El virüp gönül virmeyen magbun olur torlaklar/Davaya mana aşıkâ nişan dervişâ dervişâân torlaklar” (Demir Baba, 2011: 70).

mekkin ve kuşe-i garlarda sakin ve mutavattın olup aç ve susuz keşf-i hayalata kapılmışlardır... ve bazı cema'at esir-i tac ve hırka ve risale sahibi olup murakkalar geyüp kisveler peyda idüp devr iderler. Her biri keşf ü keramet satup hali kale değışüp ehlu'llah menâkıbından ve ehl-i hal kelimatından münasebet ile bir iki lafz ugrılayup hile ve hud'a ile satup hâlâyıkı gırr iderler” (Aktaran: Erünsal, 2003: LIX).

El-Askerî, sûfîlerin sayısının çoğaldığını ancak niteliklerinin azaldığını, ortaya çıkan şekilcilik ile yol ve erkânın bozulduğunu düşünerek bu duruma adeta isyan etmektedir. Erenlerin toplumdan uzak durma hasletlerini bu yeni taifelerin “*heva-yı nefse tabi*” olarak terk ile “*Halk ile yeksan suret ihtiyar itmişlerdir*” diyerek (Erünsal, 2003: 2003, LX) heba ettiklerini ifade etmiştir.

Aynı dönemlerde yaşayan Şeyh Akhisarlı Îsâ da zamanında meşâyihın durumunu ifade ederken el-Askari'den farklı olarak tasavvufi istilahlarda önem verilen avamdan, devlet kapısından, mahkemeden, şahidlikten uzak durma hasletlerinin çiğnenmesini eleştirmiştir:

“...Kime gerekse tâc hırka virmek olmaz. Fî zamanına hırka şöret için tarikat görmedik mübtedilere fakr u fenâ alâmetin gösterir oldular. Târik bozuldu. Ehl-i fenâ kmidir bilinmez oldu. Yalan şahidler sûfî suretine girer oldular. N'olaydı, zamane beyleri emr ide idi. Sûfî libasların şehadeti mesmu olmayaydı. Zira gerçek sûfîler, kendi hallerinden geçüb gayrilerin ahvaline mültefit olub hâcet vaktinde idrâk idüb şehadet kadir olmazlar...” (Akhisarlı Şeyh Îsâ, 2003: 242).

Bu geleneksel eleştirilerin XIX. yüzyılda da devam ettiği görülür. Ömer Ziyaeddin Efendi (1849-1921), XIX. yüzyılın tarikatlar için bir buhran dönemi olduğu tezini de doğrular bir şekilde kendisine sorulan “Şimdiye kadar olduğu gibi bundan böyle de tasavvuf ve tarikat büyüklerini, yol gösterici bir şeyh ve mürşit olarak benimsemek onlara intisab etmek doğru mudur? İslâmî emir ve yasaklara uygun bir davranış mıdır?” sorularına tasavvuf büyüklerine atıf da yaparak şu fetvayı vermiştir: “*Tasavvuf ve tarikat şeyhlerini, mürşid olarak tanımak, onların irşad ve iŧaretlerine göre özümüzü, sözümüzü ve davranışlarımızı düzenlemek ŧer'i ŧerife uygun, güzel ve hatta herkes için lüzumlu bir husustur. Kaldı ki ŧeyhi olmayan kimsenin ŧeyhi ŧeytandır (Bâyezid-i Bistâmî).*” (Aktaran: Dağıstanî, 1992: 3).

Muhiddin Efendi ise II. Abdülhamit döneminde kaleme aldığı meşhur layihasında benzer durumları geleneksel olmaktan ziyade modern ve seküler bir perspektifle ağır

ifadelerle eleştirmiştir:

“Padişahım sizin huzurunuzda zühd ve takvadan dem uran sofiye tac ve hırkası altına sokulub sizden ihsân bekleyen birtakım ulema ve şeyhler yokmu? Yanınızda çoktur... Dünya tama’ı için şerat ve tasavvufu alet vesile ittihaz etmişlerdir. Anlardan hikmet beklemeyiniz... Zühd ve takvaya hâdim iseler, senin ihsanlarına, niçün tapınıyorlar. Memleketlerine gidip camilerde, tekyelerde halkı fezâil-i ahlaka, siyer-i nebeviyyeye hizmet-i vataniyyeye terakkiye davet etsinler. Yad-i kesbleriyle kazanub yesunler. Beytü’l mâlden niçün saillik ediyorlar. Anların yediği haramdır. Fetva, takve, tasavvuf böyledir. Bunların duasına sakın inanmayınız...” (Aktaran: Özkaya, 1994: 315-316).

II. Meşrutiyet sonrası fikir akımları içerisinde en radikal modernleşme talepleriyle ortaya çıkan İctihad dergisi yazarlarından Kılıçzade Hakkı’nın 1912 yılında yayımladığı 18 maddelik “Pek Uyanık Bir Uyku” başlıklı siyasi yazısında da benzer kaynaklardan beslendiği görülmektedir:

“El-yevm birer menbâ-ı atalet olan tekâyâ ve zevâyâ... Meşâyih meyanından âlim ve fazıl olanlara birer hane ve kayd-ı hayat şartıyla ve fakat mekteplerden birinde muallimlik etmek kaydıyla tahsisat verilecektir. Diğerleri yani cahil olup da sermayesi babadan kalma birkaç, miri kelimat ve tabirattan ve ‘hû, eyvallah, erenler’ demekten ibaret olan ve şimdiye kadar halkı fikren ve ilmen ızrar edenlere hiçbir şey verilmeyecek çalışıp kazanmaya mecbur tutulacaklar ve bunlardan ‘nefes etmek’ kallaşığıyla ötekini berikini dolandıranlar cezaya çarptırılacaklardır.” (Aktaran: Kara, 2005: 562).

Aslında Kılıçzâde Hakkı böylece Osmanlı politikalarının olduğu kadar Cumhuriyet devri inkılaplarının da zeminine işaret etmiş olmaktadır (Kara, 2005: 562). Dikkatimizden kaçmayan en önemli husus ise tekkelerin misyonun tamamlandığına ve zahiri ilimleri bilmeyenlerin tasavvufi bilgileri ne derecede olursa olsun peşinen cahil konumuna indirgenmesidir. Buradan Osmanlı Devlet ve toplum algısında geleneksel tarikat ve tasavvuf anlayışının tasfiye sürecinin belli oranda gerçekleştiğini düşünebiliriz.

Nihayet siyasi çevrelerde de durumun aynı merkezden ele alındığı anlaşılmaktadır. 1334/1918 yılında “*Daru’l-Hikmeti’l-İslâmiye*”nin teşkili için Meclis-i Mebûsan’da cereyan eden müzakereler sırasında söz alan Şemseddin Bey, Meclis-i Meşâyih’in yeni düzenleme ihtiyacının şekli reformlarla geçiştirilmesini eleştirmiş ve Meclis-i Meşâyih’in tekke ve tarikatların ıslahında daha aktif rol alması gerektiğini ifade etmiş-

tir.⁹⁶⁹

Tenkitletler daha çok Şu alanlarda yoęunlaŐmaktaydı: İtikad meselesi bunların en önemlilerindendi, tasavvuf ve tarikatlar ayrı bir inançlar sistemi oluşturmakla, tevhid anlayışını zedeleyen bir ulûhiyyet telakkisi geliŐtirmekle vahdet-i vücud anlayışını tecsim ve teşbihe vardırarak kaza ve kader itikadı irade-i cüziyeyi ortadan kaldıracak şekilde mutlaklaŐtırılmış ricaü’l gayb, hatm-i velâyet, insan-ı kâmil gibi kavramlarla akaid konularını delmekle, itikat ve ibadet dairesini tahrip eden bidat, hurafe,⁹⁷⁰ batıl inanışları yaygınlaŐtırmakla, yeni bir tefsir hareketi (işari tefsiri) başlatmış, Kur’an ayetlerine duyulmadık yeni yorumlar getirmekle, uydurma hadisleri kendilerine Şiar edinmekle ve yaygınlaŐtırmakla; ittihad, Vahdet-i İslâmiye düşüncesi çerçevesinde gelişen ve birbirini takip eden İttihad-ı Osmanî/anasır, İttihad-ı İslâm ve İttihad-ı etrak gibi politikaları mezhepler ölçüsünde olmasa da birliği bozucu, tefrikayı artırıcı, farklı telakkiler besleyici ve nihayetinde güç devŐirilecek merkezleri zayıflatıcı bir unsur olmakla suçlanmaktaydılar (Kara, 2005: 568-580; Kara 1999: 295-296; Gündüz, 1989: 165-179). Aslında bu son eleştiri bile tarikatlara modern, seküler düşünce, kurum ve kurallar karşısında yer verilmediğinin açık bir göstergesiydi. Toplumda tarikatların “Ümmeti/ Müslüman toplumu” bölen bir tarafının olduğu her zaman tartışma konusu olmuştur. Bu durum tarikatların örgütlenme biçimi dikkate alındığında yanlış da değildir. Ancak bütün eleştiriler birlikte değerlendirildiğinde çıkan sonuç kadim tasavvuf ve tarikat geleneğinin gelenek-

⁹⁶⁹ Şemseddin Bey’in bu konudaki düşünce ve önerileri şöyledir: “Meşihat dairesinde Meclis-i Meşâyih’in içtimai pek muvafiktir. Ancak ben anlamak istiyorum, pek fazla maaş verilerek buraya toplanan muhterem zevâtın vazifesi, alelâde bir idârî vazifeden, yani falan efendiye “sen buraya tayin olundun, sen falan yere Şeyh olacaksın” demekten ibaret midir?. Bunu meşihat dairesindeki memurün müdürü de yapabilir. Hey’et teşkiline hiç lüzum yoktur. Eğer bu vazifeyle iştigal edecekse buna lüzum yoktur. Eğer vazifeleri başka surette ise onun tavazzuh etmesi icab eder. Herhalde mevcut tekkelerin birçokları bugün sönmüş bir halde bulunuyor. Bunlara yeni bir hayat vermek, hayât-ı sâlikîni ruhlu ve zinde bir hâle koymak lâzımdır. Bunun için de asrın ihtiyacâtından mülhem bulunmak lâzım gelir. Bu husus bilhassa tekkelerin en esaslı vazifelerindedir. Çünkü milletin derin ruhuna en ziyade mürŐitler vakıftır. Şu halde biz isteriz ki, nasıl ki Daru’l-Hikmeti’l-İslâmiye köyde imamları, kazada müftüleri, Şehirde müderrisleri irşad etmekle mükellef bulunuyorsa; aynı zamanda Meclis-i Meşâyih da, Şeyhleri, sâlikleri irşad etmekle mükellef olsun ve bunların irşadını temin edecek eserler te’lifleriyle iştigal etsin...” diyerek pek yerinde bir tesbit yaparak meclisin sadece idari birtakım işler yapmasından öte, tekkeleri islah edici fonnsiyon icra etmesinin gerektiği üzerinde durmuştur (Özer, 2007: 129; Albayrak, 1973:16-18).

⁹⁷⁰ AŞçı Dede’de geçen bir hikâyede Şeyh Fehmi Efendi Zâde Ahmed Fevzi Efendi Bahriye Nâzırı Hasan Paşa’nın vefatına işaret etmiş ve hemen kısa bir süre sonrada paşanın ölüm haberi gelmiştir (AŞçı Dede, t.y.: 108). Bu tür gaybden haber verme hallerinin sûfilerin gündelik yaşantısında kayıtlara geçirilecek kadar önemli-bir keramet olarak görüldüğü- yer tuttuğu analaŐılmaktadır.

sel haliyle yeni dünyada yerinin olmadığıdır.⁹⁷¹

Tarikatların, ahlak ve sosyal yapı-zihniyet meselelerine dair yaklaşımları da bir diğer tenkit meselesiydi. “İslâm’ın öngördüğü aktif insan tipi tekkelerle birlikte pasif insana dönüşmüş; dervişlik, miskinlik, fakirlik yaşama tarzı olmuş; tevekkül, kanaat, sabır gibi ahlakî kavramlar asıllarından saptırılarak ‘bir lokma bir hırka’ anlayışını besleyecek şekle sokulmuş; tembellik (atalet), zillet, yeis, meskenet, fakr, pısrıklık gibi menfi huylar irtifa kaybedip müsbetlik kazanmıştır” denilmiştir (Kara, 2005: 574; Ercan, 2011: 156; Gündüz, 1989: 165-179).⁹⁷² Tahsin Ömer’in “*Darb-ı Mesellerimiz Hakkında Tahlili Tedkikat*” adlı risalesinde yer alan bazı atasözleri de toplum belleğinde bu eleştirilere neden olan hadiselerin nasıl içselleşmiş olduğunu açıkça göstermektedir. “*Yüzsüzlük ve hayasızlık ve dürlü dürlü ahlaksızlık irtikabına sevk iden sözlerimiz*” başlıklı bölümde yer alan bu atasözlerinden bazıları şöyledir:

“Faidesiz evliyanın kabusu başına yıkılsun; Harman sonu dervişler gider; Ey abdal ey derviş para ile biter her iş!; Bugün buldum bugün yerim yarına Allah kerim; Sabah ki yiyeceğini bugünden düşünme; Rızkın seni arar bulur müsterih ol; Peynir ekmek hazır yemek; Akıl ile fetva virilmez; Din akıl değildir naklidir.” (Aktaran: İpek, 2012: 1533).

Tenkitlerin yoğunlaştığı alanlardan birisi de cahil şeyhler meselesiydi. Beşik şeyhliği meselesi sorunun merkezini teşkil etmekteydi. Osmanlı Devleti’nde görülen “*beşşik ulemalığı*”, “*beşik şeyhliği*” gibi hadiselerin kaynağına işaret eden bir hatt-ı hümayûnda ilmiye sınıfı ehil olup olmadıklarına bakılmaksızın mollalara mülâzemet verilmemesi konusunda uyarılmaktaydı. Nihayet bu durumun zamanla meşayihe de sıçradığı anlaşılmaktadır (Aktaran: Râşid Efendi, 2013: 901.) Bundan başka genel anlamda şeyhlerin cehaleti daha kapsamlı bir problemdi. Tarikat çevrelerinden de bu yolda eleştiriler ve öneriler gelmiyor değildi. Mesela Yenikapı Mevlevihânesi Şeyhi Abdülbâki Baykara Dede Medresetü’l Meşâyah’in kurulmasını hararetle tavsiye edenlerdendi (Erdoğan,

⁹⁷¹ Söz konusu eleştiriler hakkında bizim de yukarıda istifade ettiğimiz kapsamlı bir çalışma için bk. (Kara, 2005: 561-585).

⁹⁷² Dönemin İslâmî ve dinî hassasiyete sahip yazarlarından Şehbenderzâde Filibeli Ahmet Hilmi de bizzat kendisinin çıkardığı Hikmet dergisi 11 Cemaziyelahir 1329/9 Haziran 1911 tarihli nüsnasındaki “Tarikat Mesâili-Lüzûm-ı Islâhât” başlıklı yazısında tekkelere yönelik yapılan eleştirilere cevap verirken, bu durumu şöyle ifade etmektedir: “Bizde evvelden beri cehâlet ve noksan-ı tetebbu eseri olarak mensûbîn-i tarikate zebân-dırazlıkta bulunanlar, tekkeleri birer tenbelhâne, dervişleri işsiz, güçsüz ve adeta cemiyet-i beşeriyece muzır addedenler pek çoktur...” (Aktaran: Özer, 2007: 55; Benzer bir yaklaşım için bk. Vassâf, 2006: I, 18).

2003: 29).⁹⁷³

Tenkitle konu olan bir husus da tarikatlar, tekkeler ve şeyhler arası münakaşa ve mücadeleler ile tarikatların yayılma hırslarıydı. Bu durum toplum içerisinde zaman zaman huzursuzluklara neden olmaktadır. Nitekim Kasımpaşalı Emine adındaki bir kadın meşihate başvurarak “*Şeyh Kâmil Efendi celb ile ba’de-mâ oğlunu der-gâhına kabul olmaması kendisine tenbih...*” edilmesi kararı aldırılmıştı. Buradan bazı şeyhlerin zaman zaman güç ve otoritelerini kullanarak zorlamalar yoluyla da mürit topladıkları anlaşılmaktadır ki görüldüğü üzere konu ailede rahatsızlık yaratmıştır (MA. TZD. Nr. 1771, Num. 223, s. 3).

Şikâyetlere ve eleştirilere konu olan bir diğer husus şeyhlerin karıştıkları birtakım nahoş olaylardı. Konumları gereği bu durum toplumda hoşnutsuzluklara yol açmaktaydı.⁹⁷⁴ Nitekim bu duruma misal olarak vereceğimiz bir hadiseye göre: Fâtih Câmî civârında Hoca Hayreddin Mahallesi’nde Çekinezâde Dergâhı şeyhi Salih Efendi ile Eşref Efendi’nin “*Sarhoş oldukları halde dergâh-ı mezkûr civârında yekdiğeriyle münâzaa ve mazârriye itmelerinden dolayı bâb-ı zabtiyyeye*” gönderildikleri belirtilmiştir. Söz konusu Şeyh Salih Efendi’nin son derece saygın bir kişi olup meşguliyeti olduğundan Eşref adlı şahsı dergâhın temsil-hanesinde iskân ettirmeye başlamıştır. Ancak bu şahsın birtakım nahoş olaylara karıştığı zabtiye tarafından alıkonulduğu ve nihayet etrafına verdiği rahatsızlıklardan dolayı dergâhtan uzaklaştırılmasının istendiği anlaşılmak-

⁹⁷³ Şeyh Baba ise bu durumu kendince çok güzel özetlemiştir: “Çocuk, okumak için mektebe gider... Çocuğun okuması için iki şey lazımdır ki: biri mektep biri de hocadır. Hoca çocuğu okutur, terbiye eder, beşeriyete bir insan olarak ilave eder. Pekala hocanın çocuğu okutabilmesi için evvela kendisinin okumuş olması iktiza etmez mi?... Evlat, fakir çocuk iken tam beş mektep dolaşım. Beşinde de başı sarıklı hoca efendiler var idi. Fakat hiçbirini okutmak fenni bilmiyorlar idi. Nihayet pederim beni altıncı bir mektepe verdi. İşte orada okumuş bir hoca buldum ve okumayı öğrendim. Anlıyor musun vesselam? Derviş olmak için de derviş olmuşa müracaat etmek lazımdır. Miras-peder olarak üzerinde oturan post oturani irşad etmez... Mürşidin saffet ve halini iktisab lazımdır. Sonra kaş yapayım derken göz çıkarılır” (Şeyh Baba, 1330-1332: 26).

⁹⁷⁴ Çoğu zaman suçlamalar karşılıklı olarak devam ederdi. Nitekim Şeyh İsâ şu sözlerinde açıkça bazı tarikatları hedef almaktadır: “Zira sûfi değil iken sûfilik davasının eyerler kâziblerdir. Kendilerine bühtân idenler, gayrilere itmezlermi? Hususa bunların ekseri raks ediciler ve mugannilerdir... Eğerkin hâl ehli oldu ise ve illâ kâl ehline sefahat arız olmağa ve mürayiliğe daldirdi ve bu dâl ashab ve cihâr-ı yar kisvelerinden anlanmaz. İlla sünnet-i meşâyihdir Şeyh Zahid Geylani’den kalmıştır...” (Akhisarlı Şeyh İsâ, 2003: 242); Emir Buhârî ise “Zahid ve sūfi (sofi) dini konularda anlayışı kit, ilim ve imanını dış görünüşüyle anlayan, burada ısrarla başkalarına anlatan ve durmadan öğütler verip topluma düzen verdiklerini sanan tiplerdir. Bunlar hiçbir zaman hakikate ulaşmamışlardır ve samimiyetleri yoktur.” Şeklinde ifade ederek asıl tarik yolunun âşıkların tuttuğu yol olduğunu belirtmekteydi (Emir Buhari; 1999: 69).

tadır. Polis efradından Ahmed Remzi mühürlü bir arzuhalden başka “*Mahalle ahâlisi tarafından mu'tî arzuhal*” ve “*Ba'zı meşâyih tarafından takdîm olunub*” meclise virilen iki kıt'a arzuhal, şeyhin kötü hallerinden bahisle “*Terbiyesi hakkında mahallesi imam ve erâtıyla ba'zı ahâlisi tarafından virilen arzuhal 63 cüzlü mühürlü muhavvel arzuhal*” meşihat müfettişinin raporuyla birleştirilerek durum değerlendirilmiştir. Salih Efendi'nin gece gündüz meşgul olması “*Eşref ve o gibi arâzın eşhâs ile imrâr-ı vakit ile saffet-i meşihatına yakışmayacak ahvâl ve harekâtda bulunduğu ve bu da tecvîz olunur mevâddâdan olmasına mebnî ıslah-ı hâl idinceye kadar Şeyh Hacı Mahmud Efendi Dergâhının selamlık cihetinde imâmetle bi-l-vekâle ifâ-ı hizmet-i meşihat itmesi*” kararlaştırılmıştır. Şeyh Salih Efendi'nin vekil ile birlikte dergâhta oturma talebi “*Vekîl ile beraber der-gâhda oturması caiz olamayacağı*” nedeniyle reddedilmiştir. Şeyhin buradaki asıl maksadının “*Meclisin mukarredâtını hükümsüz bıraktırmaktan ibâret olduğu*” amacının ise “*Kendüsü dergâhın harem tarafında oturarak vazife-i meşihatına müdâhele etmek*” olduğu kaydedilerek kesinlikle selamlık dairesinin şeyh vekili Şeyh Hacı Mehmed Efendi'ye teslimi emredilmiştir (MA. TZD, Nr. 1771, Num. 61, s. 40, 13 M 1310/ 7 Ağustos 1892).⁹⁷⁵ Hadiseden anlaşılacağı üzere ahali, mahalle imamı ve diğer bazı meşâyih çevreleri bir tarikat şeyhi ile mücadele içerisine girip onun cezalandırılmasını sağlamayı başarmışlardır. Şeyhlerin, tekkelerde ikamet eden derviş ya da şahısların toplumu rahatsız edebilecek nahoş olaylara karışabildikleri görülmektedir. Yine Meclis-i Meşâyih'in kararlı tutumundan buna benzer olaylarla karşılaşıldığı iyi niyetle müsamahakâr davranıldığında ise meclisin kararlarının ataletle uğratıldığı anlaşılmaktadır. Yine meclisin şeyhler üzerindeki kesin otoritesi de gözlerden kaçmamaktadır.

“Tasavvuf ve tarikatlara yöneltile bu ağır eleştirilerin çok yoğunlaştığı bir dönemde bile tasavvufun İslâm ilimleri hiyerarşisindeki önemli yeri ve riyazet ile mücahedenin bigi kaynağı olarak değeri tamamen ihmale uğramış ve unutulmuş değildi.” (Kara, 2005: 568). Ancak mesele onun bütün bu hasletlerinin geçmişte kaldığı yozlaşma ve bozulmalarla birlikte yok olduğu şeklindeki eleştirilerdeydi. Nitekim dönemin İslâmî ve dinî hassasiyete sahip yazarlarından Şehbenderzâde Filibeli Ahmet Hilmi gibi devlet ve

⁹⁷⁵ Başka bir hadisede ise Kavaklar Mevlevihânesi Post-nişini Abdülhâdî Efendi'nin “usûl ve harekâtından bahisle tebdil-i (değiştirmek) istid'âsına dair” Meşihate başvurulduğu görülmektedir (MA. TZD, Nr. 1771, Num. 57, 13 M 1310/ 7 Ağustos 1892).

Müslüman ahali için tekkelerin ve tarikatların önemini anlatan ve ıslah edilmeleri halinde eski günlerine döneceklerine inanan aydınlar da vardı (Özer, 2007: 57). Ancak mesele çoktan ontolojik olarak eksenini kaybetmiş epistemolojik lugatının içi boşalmış dolayısıyla kadim tasavvufî söylemi anlama ve icra etme ehliyetini kaybetmiş olan tarikatların tamamen zahiri uygulamalarla ıslah edilebileceğinin düşünülmeindeydi.

Nihayet, tarikatlara yönelik hem de tasavvuf çevrelerinin kendi içinden gelen bu eleştiriler iyi analiz edilmelidir. Eleştiriler genellikle tarikatların yapısal özelliklerine uymayan davranışlarla ilgilidir. Hele hele yukarıdaki örneklerde de görüldüğü üzere gerçek ya da sahte mürşitlik, dervişlik meselesi her daim gündemdedir. Bu durumun sebebi tasavvufun kendi doğal mecrası ile ilgili olmalıdır. Zira zahiri olmaktan çok bātınî değerler üzerine inşa edilen bu kurumsal yapıları ve içerisindeki insanları objektif kriterle değerlendirmemiz mümkün olamayacağından tarikatların birbirlerine, bir sūfînin diğerine bu tür eleştirilerinin kaçınılmaz olacağı açıktır. Bu nedendir ki buna benzer eleştiriler tarikatın olduğu her yerde sürmeye devam edecektir. Son olarak eleştiriler analiz edilirken tarikatın yozlaşma ve gerilemesi imparatorluğun bütün kurum ve kuruluşlarıyla çöküşüyle paralel bir hikâyesinin olduğu unutulmamalı ve eleştiriler buna göre akılcı, gerçekçi ve insafli bir dairede ele alınmalıdır. Buraya kadar yaptığımız izahattan da anlaşılacağı gibi tarikatlara yönelik eleştirilerden biri geleneksel diğeri XIX. yüzyıl ile girilen modernleşme çağının ve nihayet sonuncusu da imparatorluğun çöküş sürecinin tesiriyle ortaya çıkan eleştiriler olmak suretiyle mutlaka üç boyutlu ele alınmalıdır. Buraya kadar yaptığımız izahatlardan şu sonuçlar çıkmaktadır:

Tarikat olduğu sürece tasavvufun kendi bātını yapısından kaynaklanan geleneksel eleştirilerin ve yozlaşma iddialarının devam edeceği anlaşılmaktadır.

Modernizasyon ile birlikte Batı dünyasının ontolojik ve epistemolojik algılarının Osmanlı toplumuna yansımaya başladığı bu yeni yaşam algısında, tasavvufun ortaya koyduğu ontoloji ve epistemden uzaklaşılmasının kendiliğinden tarikat ve tasavvufa karşı sorunlu bir bakış açısı yarattığı görülmektedir.

Dönemin siyasi ve ideolojik atmosferinin özellikle sahih İslâm/ideal Müslümanlık arayışlarının devlet ve toplumu Kitâbî İslâm'a kanalize ettiği bir süreçte tasavvuf ve tarikatlar bu sebeplerle de yoğun eleştirilere muhatap olmuşlardır.

Yeni devlet ve toplum yapısının din ve vahiyden çok rasyonel ve seküler bir karakter taşıdığı dolayısıyla din ve dini kurumlarla birlikte dinin daha soyut yönüne işaret eden tasavvufi ekollerin dini-mistik algılarının kendiliğinden modernite unsurlarına uymamakla itham edilmesi söz konusu olmuştur.

Modern ferdin bireysel hareket edebilme özgür ve hür iradesiyle yaşayabilmesi öngörüsüne karşın bir mürişidin iradesine sadakatle benliğini teslim eden mürid anlayışının modern devlet ve fert açısından tarikatı problemlili kıldığı ve eleştirilere muhatap ettiği anlaşılmaktadır. Menshing'in şu ifadeleri tam da bu durumu ifade etmektedir:

“Aslında bugün bizim dini subjektivenin belirgin olduğu hür, seçmeli ve kendiliğinden oluşan cemaatlerle uğraşmamız gerekirken, bırakınız tarihi, günümüzde bile rasyonel ve fert ötesi teşkilâtları ile veya kurumsal objektiveleri ile ayrılan birtakım cemaat şekilleriyle karşılaşmaya devam ediyor olmamız son derece ilginç ve bir o kadar da araştırılmaya muhtaç bir husustur.” (Menshing, 2012: 220).

Sekülerist ve kapitalist bir siyasal, toplumsal ve ekonomik düzlemde bireye, topluma dünyayı öteleyen menkıbeler sunan tarikatın tekâmül önündeki en büyük engellerden birisi olarak özellikle lâik ve pozitivist reformcu aydın ve devlet adamlarının hedefi haline geldiği görülmektedir. Tarikatın bu eleştirilere karşı hamlesinin ise Şeyh Merkezli Menfaat topluluklarına evrilmek şeklinde olduğu söylenebilir.

SONUÇ

Sûfilerin insan bedeni, ruhu ve psikolojisine dair sistemleştirdikleri bilgi, görgü ve gelenekler onları insanlar üzerinde hâkim bir noktaya taşımıştır. Hele hele bu geleneklerin oluşmasında ortaya koydukları senkretizmden kaynaklanan evrensel irfan dili bir de mistisizmin bâtın doktrini ile harmanlanınca ortaya son derece güçlü, karizmatik dini şefler/şeyhler ve derviş toplulukları çıkmıştır. Topluma ve onun bütün organizasyonlarına muhalif olarak ortaya çıkan sûfiler, bu hasletler sayesinde paradoksal bir şekilde toplum içerisinde yatay ve dikey hemen her sosyal katmana ulaşan ağlar kurmuşlardır. Bu ağlar konar-göçerlerden, yerleşik köylülere; esnaftan, bürokrasinin en tepesine, saraya hanedana ve padişaha kadar ulaşabilmiş böylece tarikat ile toplum yaşantısı birbirine geçerek özdeşleşmiştir.

Zühd döneminin zahidleri ile Selçuklu ve Osmanlı Dönemi'nin tekke ve zaviyelerde meskûn sûfileri arasındaki en belirgin fark; birisinin toplumdan olabildiğince azade yaşarken, diğerinin toplumla öyle ya da böyle hem hal olmuş ve içselleşmiş bir yaşam sürmesidir. Birincisine oranla ikincisi daha sosyal daha toplumsal bir anlam ve misyon üstlenmiştir. Toplumun özellikle sosyo-kültürel dokusunda artık tarikatlar belirleyici bir unsur teşkil etmeye başlamış, tasavvufî ıstılahların birçoğu toplumun örf, adet, gelenek ve görenekleriyle bütünleşmiştir. Bir insanın doğumundan ölümüne kadar geçen süreçte tarikat adap ve erkânı çoğu zaman bu insanın karşısına bizzat toplumun örf ve adetleri olarak çıkmış ve de belirleyici rol oynamıştır. Osmanlı toplumunda, teba arasına kendine özgü ideolojik kodlarını bu kadar içtenlikle ve başarılı bir şekilde monte edebilen başka bir zümre olmamıştır. Osmanlı Devleti'nde devlet-tarikat, toplum-tarikat, fert-tarikat ilişkilerini ele alırken bu yapısal farklılıkları ve durumları göz önünde bulundurmak, olayları doğru anlayabilmek ve değerlendirebilmek açısından bir zorunluluktur.

Tarikatların takdis ettikleri şef/şeyh başka bir deyişle "Mistik-Lider" etrafında toplanmaları devleti, bir taraftan bu örgütlenmiş yapı ile ittifaklar kurarak onun bu yapısal durumunun sağlayacağı avantajlardan faydalanmaya diğer taraftan da bu karizmatik lider ve örgütünü göz önünde bulundurarak kontrol altında tutma uğraşına itmiştir. Bu durum, tarikat içinde bulunmadık fırsatlar doğurmuş, tarikatlar başta payitaht olmak

üzere şehirlerde büyük tekkelere, vakıflara, zengin ihsanlara düşer olmuşlar devlet ve toplum nezdinde büyük bir prestije kavuşmuşlar; siyasal ve toplumsal organizasyonlara çoğu zaman doğal gözüken yollarla kendi renklerini vermeye başlamışlardır. Zira siyasal organizasyonun toplumun tamamına mutlak bir hâkimiyet kurmakta zorlandığı orta ve yeniçağ devletlerinde, insanları gruplar halinde bir araya getiren, ortak idealler uğruna birleştirerek bir hedefe kanalize edebilen tarikatların dışında başka ikincil yapılar yoktur, olanlar da bu kadar güçlü değildir.

Bu nedenle tarikatlar devlet tarafından resmî ideolojinin yayılması ve korunmasında yararlanılabilir bir olgu olarak görülmüşlerdir. Tekke ve zaviyeler aracılığıyla onlara yüklenen misyonlar, ordu ile irtibatlandırılmaları, “*Ordu şeyhliği*”, topluma doğrudan devlet iradesini geçirmeleri –en azından bir dönem- “*Kürsü Şeyhliği*”, hanedanın ve devletin bekası için üzerlerine yüklenen sürekli dua ve niyaz görevi, buldukları yerlerde zaman zaman devletle toplum arasında hatta devlet memurları ile yerel halk arasında köprü görevi ifa etmeleri, savaş, felaket zamanlarında halkın maneviyatını yükseltmeleri, ilerleyen dönemlerde kaybedilen Müslüman topraklarda halkı örgütleyerek manevi bir motivasyon sağlamaları vs. bütün bunlar tarikatları devlet için vazgeçilemez kılan unsurlar olmuştur. Zubaida’nın “*Osmanlı Devleti ve toplumu tamamen din ile ve özelde ilahi hukuka bağlılıkla yoğrulmuştur*” (Zubaida, 2008: 180) tespitiyle birlikte düşündüğümüzde tarikatların coşkun tasavvufi fikirlerinden, inanç ve ritüellerinden etkilenen devlet ve saray efradı olduğu gibi pratik, pragmatik, rasyonel ve seküler sebeplerle onları devlete eklemek, devletle içselleştirmek ve aynı kulvarda yürünmesini sağlamak gibi devletin genel politik çizgisini takip edenler de olmuştur. Devletin merkezileştiği ve resmî bir ideolojiyi yükselttiği bu tarihsel sürece tarikat da geneli itibarıyla devletleşerek ve özellikle şehirlerde devletle içselleşerek katkı sağlamıştır.

Osmanlı tarihsel gelişimi boyunca tarikatların hep aynı yeknasaklıkla tarihi seyrini sürdürdükleri düşünülmemelidir. Uzlaşma döneminin tasavvufi ıstılahlar konusunda daha hassas olan gezgin dervişleri ile küçük zaviyelerde kendi imkânlarıyla yaşayan meşâyihî, devletleşme ile birlikte hem yerleşik bir kültürü benimsemiş hem de özerkliği güçlü olan taşradaki küçük zaviyelerden şehir merkezlerinde devlet tarafından kurulan, devlete bağlılığı ve bağımlılığı güçlü olan büyük tekkelere dönüşmüşlerdir.

Bu mekân ve yaşam biçimi değişikliği tarikatların misyonerliğini yaptıkları tasav-

vufi ıstılahlardan taviz vermelerine, devletin de öngördüğü üzere daha kitabi bir İslâm formunun içine çekilmelerine neden olmuştur. Vakıf-Tekke uygulamasının tekkeler ile birlikte yaygınlaş (tırıl)masıyla başlayan bu süreçte meşâyih ile sultan ve bürokrasi arasındaki denk kuvvetler ilişkisi hızla yerini patronaj ilişkilerine bırakmıştır. Tarikat, devletin sağladığı avantajlar ve kendisine yüklediği sorumluluklara paralel olarak aynı oranda devletle arasında güçlü bağlar kurmuş nihayet bu bağlar onu geleneksel tasavvuf kodlarından uzaklaştırarak devletleştirmiş, resmî ideolojinin ağları içerisinde eski özgün ve özgür düşünce ve inanç algısından uzak bir yere hapsetmiştir. Başka bir deyişle tarikat yol ve erkânı kaybedilmiş, asırlar boyu geliştirile gelen kadim irfan dilinin de içi boşaltılmıştır. Derunî anlamları olan zengin tasavvufi terminoloji, giderek sembolikleşmiş, bilinen ancak idraki mümkün olmayan, yaşanılmayan kavramlara dönüşmüştür.

Devletleşme süreci tasavvuf ıstılahları bakımından güçlü bir tarikat devralmış ancak XIX. yüzyıla düşünce ve fikirleri, inanç ve yaşam biçimleri önceki haline göre oldukça başkalaşmış, ideolojik hassasiyetlerini kaybetmiş, kamusal alanda kendine açtığı veya açılan alanda devlete eklenilerek girmiştir. Yani Osmanlı tarihsel düzlemi devraldığı tarikat ve tasavvuf algısını birçok yönüyle değiştirerek imparatorluğun son yüzyılına servis etmiştir. Tasfiye döneminin keskin uygulamalarının zemini devletleşme döneminde atılmıştır. Dolayısıyla devletleşmeden tasfiyeye giden süreç aslında birbirini takip eden, tamamlayan bir trenddir. Tarikatlara yönelik giderek sistemleşen yardım ve teşviklerin sunulması, tarikatların çok yönlü dini, siyasi, sosyal ve kültürel misyonlarla donatılmaları, şeyh atamalarına devletin dolaylı olarak da olsa müdâhil olması, görece akreditasyonu olan tarikatlar içerisinde gerek ordu ile sarmal olması gerekse etkilendiği çevreler yoluyla şeriat karşısında sürekli şüpheli bir yerde durması hasebiyle Bektaşî tekkelerinde, merkezî tekke uygulamasına geçilmesi, resmî ideolojinin hassaslaştığı konjoktüre bağlı dönemlerde tasavvuf çevrelerine olan baskıların artması, yer yer kıyılar ve kıyımlar yaşanması gibi hususlar bu dönemdeki devletleştirme süreçlerine katkı yapan hamleler olup, çoğu XIX. yüzyılda geliştirilerek sürdürülmüşlerdir.

Osmanlı Devleti XIX. yüzyıla bizzat yönlendirdiği dâhili ve harici süreçler üzerindeki inisiyatifini kaybederek girmiştir. İmparatorluk üzerinde giderek artan emperyalist baskılara karşı içerden ve dışardan dayatılan modernleşme talepleri eklenmiştir. Devlet bu baskılar karşısında geleneksel kurumlarını ve kurallarını hızla tasfiye ederek

modern Batılı müesseseler ve kaideleri inşa etmeye başlamıştır. Modernleşme-merkezileşme ve tekelleşme talepleri karşısında “*Ayan-Kapıkulu-Divan-Timar-Vakıflar*” gibi bir sürü kurum tasfiye edilmiş, devletin bu geniş perspektifli siyasetinden pek tabi olarak dinî çevreler olan ulema ve meşayih de etkilenererek çıkmıştır. Başka bir deyişle XIX. yüzyılda yaşanan travmatik gelişmeler (Bektaşlığın kapatılması, Halidî kovuşturması ve sürgünü gibi), zamanla yerini itidalli ve operasyonel olmaktan çok uzun soluklu politikalar yoluyla tarikatların dönüştürülmesi siyasetine bırakmıştır. Merkezi tekke uygulamasının yaygınlaştırılması, vakıflara el konulması, Meclis-i Meşâyih’in kurulması, Meşihat dairesi çatısı altında Tedkik-i Müellefat Encümeni’nin oluşturulması (dinî eserlerin basımının merkezî izne tabi tutulması), şeyh atamalarında imtihan zorunluluğu getirilmesi, şeyh çocuklarının mekteplere alınması, dervişlerin tekkelere kamusal ve toplumsal kurumlara dağılmaya başlaması, yer yer özellikle güçsüz tekke ve zaviyelerin tasfiye edilmesi, yenilerinin açılmasına izin verilememesi vb. gelişmeler sonucunda bilinen tarikat yani “Şeyh Merkezli Dini Topluluklar” devri sonaermiş bunun yerine “Mistik-Lider Şeyh Merkezli Menfaat Toplulukları” doğmuştur. Bu doğum sadece devletin baskı ve yönlendirmeleriyle değil çağın seküler ve kapitalist baskılarına karşı özellikle Nakşebendî, Kadirî ve Rıfâî gibi çevrelerin kendi bünyeleri içerisinden gelen baskılardan da kaynaklanmıştır.

Nihayet böylece kadim tarikat anlayışı tasfiye edilmiş “şeriat-tarikat-marifet-hakikat” için ömür boyu mücadeleyi ön gören tasavvuf ve tarikat geleneği yerini şeriat kapısına hapsolmuş yeni bir anlayışa bırakmıştır. Meşayih ile ulema arasındaki kalın çizgiler olabildiğince incelmış hatta meşayih zamanla şeriatı ulemadan daha hararetle savunur hale gelmiştir. Bu yeni süreçte ulema meşayih ilişkileri daha çok şeriat ve reform karşısındaki tutumlarına göre şekil alacaktır. Her iki tarafında ortak paydası şeriat olacak ancak yine de anlayış farkı tarihi çekişmelerin devam etmesine neden olacaktır.

Öneriler

Çalışma esnasında şu ana kadar araştırılmamasını büyük bir eksiklik olarak düşündüğümüz çok sayıda mesele ile karşılaştığımızı, bunların ileriye dönük araştırmalara ışık tutması açısından ortaya konması gerektiğini belirtelim. Bunlara kısaca değinmek gerekirse:

Bektaşîlik ve Kızılbaşlık XV. ve XVIII. yüzyıllar arasında hangi süreçlerden geçerek nihayet XIX. yüzyılda aynı çizgide buluşmuşlardır?

Bektâşî-Yeniçeri sarmalının nasıl orataya çıktığına uzun uzadıya kafa yorulmasına rağmen özellikle XVI. XVII ve XVIII. yüzyıllarda bu birlikteliğin nasıl bir tarihsel gelişim içerisinde olduğuna dair kapsamlı çalışmalar yapılmamıştır. XIX. yüzyılda karşımızda çok güçlü bir tarikat-ocak birlikteliği gördüğümüze göre bu gelinen noktanın tarihsel arka planı nedir? Bu durumun mutlaka ortaya çıkarılması böylece bu iki gücün tasfiye süreçleriyle ilgili daha doğru sonuçlara ulaşılması bir zorunluluktur.

Osmanlı modernleşme çağına (XIX. yüzyıl) kaç köy, belde Kızılbaş olarak girmiş ancak yüzyıldan Sünnîleşerek çıkmıştır? Bu tarihsel değişim ve dönüşüme dair kapsamlı bir çalışmaya ihtiyacımız olduğu ortadadır. Mesela Çorum Merkez köylerinden olan Abdal Ata Köyü bugün Sünnî olmakla birlikte tarihi kayıtlarda Abdal Ata Zaviyesi Bektaşî olarak gözükmektedir (BOA. C. EV. Nr. 159/7934, 5 R 1212/ 27 Eylül 1797). Bunun gibi söz konusu bölgede ya da başka yerlerde daha ne kadar köy belde vs. XIX. yüzyılda değişim ve dönüşüm yaşamıştır. Bu husus, araştırılması gereken çok önemli bir mesele olup aslında Osmanlı Devleti'nin bu yüzyılda uyguladığı politikaların yönünü ve kendince amaçladığı hedeflere ulaşılabilirliğini tam olarak anlamamızı da sağlayacaktır.

Osmanlı'dan Cumhuriyet'e geçiş trendinde tarikatların sekülerleşme ve kapitalleşme baskılarına karşı tavırları neler olmuştur? Bu husus Osmanlı'dan Cumhuriyet'e değişen ve dönüşen Türk toplumunun hangi süreçlerden geçtiğini ortaya koyacak olması açısından da oldukça mühim görünmektedir.

KAYNAKÇA

A) ARŞİV KAYNAKLARI⁹⁷⁶

1. Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BOA), İstanbul.

a. Ali Emîrî Tasnifi

b. Bâb-ı Âsâfi

Amedi Kalemi (A. AMD)

Divani Kalemi (A. DVN)

Mektubi Kalemi (A. MKT)

c. Bâbiâli Evrak Odası (BEO)

Sadaret Evrakı Amedî Kalemi (A. AMD)

Sadaret Divan-ı Hümayun Kalemi (A. DVN)

Sadaret Amedî Mütferrik (A. M)

Sadaret Mektûbî Kalemi, De'âvi (A. MKT. DV)

Sadaret Mektûbî Kalemi, Mühimme (A. MKT. MHM)

Sadaret Mektûbî Kalemi, Meclis-i Vâlâ (A. MKT. MVL)

Sadaret Mektûbî Kalemi, Nezâret ve Devâir (A. MKT. NZD)

Sadaret Mektûbî Kalemi, Umûm Vilâyât (A. MKT. UM)

Sadaret Teşrifat Kalemi (A. TŞF)

d. Cevdet Tasnifi

Adliye (C. ADL), Askeriye (C. AS), Dahiliye (C. DH), Evkaf (C. EV),

Maarif (C. MF), Maliye (C. ML), Zaptiye (C. ZB)

e. Dahiliye Nezareti Sicill-i Ahvâl İdare-i Umumiyesi Def. (DH. SAİD. d)

Dahiliye Meban-i Emiriyye Hapishaneler Müdüriyeti, DH. MB. HPS

f. Evkâf Defterleri (EV.d)

Nr. 26842, 23931, 28558

g. Bâb-ı Âli Bünyesindeki Bazı Dairelere Ait Defterler

Deâvî Nezâreti Defterleri (DV.d)

Şûrâ-yı Devlet Defterleri (ŞD. d).

ğ. Hatt-ı Hümayûn Tasnifi (HAT)

⁹⁷⁶ Belgelerin numaraları metin içerisinde dip notlarda verilmiştir.

h. İbnülemin Tasnifi

İbnülemin Dahiliye (İE. DH)

İbnülemin Muafiyet-i İmtiyaz (İE. MİT)

ı. İrâde Tasnifi

Dahiliye (İ. DH)

İrade-i Mesâil-i Mühimme (İ. MSM)

İrade-i Meclis-i Vâlâ (İ. MVL)

i. Yıldız Tasnifi

Yıldız Başkitabet Dairesi Maruzatı (Y. PRK. BŞK)

Yıldız Esas Evrakı (Y. EE)

Yıldız Meşihat Dairesi Maruzatı (Y. PRK. MŞ.)

Mütenevvî Maruzât Evrakı (Y. MTV)

Yıldız Serkurenalık Evrakı (Y. PRK. SRN)

j. Ayniyât Defterleri (BEO. AYN. d)

Nr. 229, 409, 761, 864, 987, 1041, 2227, 2303, 2290, 2582, 3599, 3755.

k. Hariciye Nezareti Tasnifi

Hariciye Mektubi (HR. MKT)

l. Hazîne-i Hassa (HH)

Hazine-i Hassa İradeler (HH. İ)

m. Maarif Nezareti Evrakı

Maarif Nez. Mektûbî Kalemi (MF. MKT)

n. Maliyeden Müdevver Defterler (MAD)

Nr. 9773, 8364.

o. Meclis-i Vâlâ (MVL)**ö. Mühimme Defterleri**

Nr. 3, 6, 7, 9, 12, 14, 19, 24, 25, 26, 27, 28, 29, 31, 33, 35, 36, 42, 49, 53, 58, 69, 71, 82.

2. Yayınlanan Arşiv KaynaklarıBOA (1993). MD. 3 (966–968 / 1558–1560), (Haz. Nezihi Aykut, Vd.), Yay. Nr. 12,
Divân-ı Hümayûn Sicilleri Dizisi I, Ankara: BOA.BOA (1995). MD. 6 (972 / 1564–1565), (Haz. Hacı Osman Yıldırım, Vd.), Yay. Nr. 28,
Divân-ı Hümayûn Sicilleri Dizisi III, Ankara: BOA.

- BOA (1999). MD. 7 (975-976 / 1567–1569), (Haz. Hacı Osman Yıldırım, Vd.), Yay. Nr. 37, Divân-ı Hümayûn Sicilleri Dizisi V, Ankara: BOA.
- BOA (1996). MD. 12 (978-979 / 1570–1572), (Haz. Hacı Osman Yıldırım, Vd.), BOA. Yay. Nr. 33, Divân-ı Hümayûn Sicilleri Dizisi IV, Ankara: BOA
- BOA (2000). MD. 82 (1026-1027 / 1617-1618), (Haz. Hacı Osman Yıldırım, Vd.), BOA. Yayın Nr., 47, Divân-ı Hümayûn Sicilleri Dizisi VI, Ankara: BOA.
- BOA (2000). MTD. (Ayıntab Livası Mufassal Tahrir Defteri (950/1543) Nr. 373, (Haz. Ahmet Özkılınç vd.), Yay. Nr. 45, Ankara: BOA.
- BOA (2010). MTD, Haleb Livası Mufassal Tahrir Defteri (943 / 1536), Nr. 397, Nr. 294, (Haz. Ahmet Özkılınç vd.), Defter-i Hakanî Dizisi XVI., Yay. Nr. 109, Ankara: BOA.
- BOA (2000). MTD (Hınıs Livası Mufassal Tahrir Defteri, 963/1556) Nr. 294, (Haz. Ahmet Özkılınç vd.), Defter-i Hakanî Dizisi VI., Yay. Nr. 45, Ankara: BOA.
- BOA (2003). MTD (Kerkük Livası Mufassal Tahrir Defteri (Kanûnî Devri), (Haz. Ahmet Özkılınç vd.), BOA. Yay. Nr. 111, Defter-i Hâkânî Dizisi: VIII, Ankara: BOA.
- ÇORUM BELEDİYESİ (2009). Çorum Şeriye Sicil Defterleri, (Haz. Çorum Belediyesi Kent Arşivi), Çorum: Tekmatsan Matbaacılık. (Kullanılan defter ve sayfa numaraları metin içinde verilmiştir).
- GÜNALAN, Rıfat (2010). İstanbul Kadı Sicilleri, Nr. 3, 84, (H. 999-1000/1590-1591), İstanbul: İSAM Yay.

3. Meşihat Arşivi

Meclis-i Meşâyih Müzekkire ve Der-kenâr Defteri, Nr. 1734.

Tekke Zaviye Defteri, Nr. 1771.

Tedkîk-i Müellefat Müzekkire ve Tedkîk-i Mesâhif-i Şerîfe Kayıt Defteri, Nr. 1784.

5. Süreli Yayınlar

Tasavvuf Dergisi, Numara 7, 4 C a1329/ 3 Mayıs 1911, s. 3, (Sahib-i imtiyaz ve ser muharreri Urfa mebusı Şeyh Safvet), Bab-ı Âli Caddesi Cemiyet Kütüphanesi, Atsız Mecmua, “Darbimesel Mecmuaları Kitabiyatı”, Aylık Fikir Mecmuası, 25 Eylül, Yıl:2, Sayı:17. 1932.

Yusuf Ziya, “Hidayet-i Şerif”, Mihrab, Sayı I, 1239/1923.

B. KAYNAK ESERLER

- ABDULLAH VELİYYUDDİN BURSEVİ (2009). *Menakıb-ı Eşrefzade-Eşrefoğlu Rumi'nin Menkıbeleri-*, (Haz. Abdullah Uçman). İstanbul: Kitabevi Yayınları.
- ABDURRAHMAN ŞEREF EFENDİ (1996). *Son Vaka'nüvis Abdurrahman Şeref Efendi Tarihi, II. Meşrutiyet Olayları (1908-1909)*. (Haz. Bayram Kodaman - Mehmet Ali Ünal). Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- AHMET CEVDET PAŞA (2011). *Osmanlı İmparatorluğu Tarihi*, (Haz. Mustafa Gencer), c. İstanbul: I- II, İlgı Kültür Sanat Yay.
- , (1991). *Tezakir*. (Haz. Cavid Baysun). Tezâkir(13-20). Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları
- AHMED EFLÂKİ (2012). *Ariflerin Menkıbeleri*, (Çev. Tahsin Yazıcı), İstanbul: Kabcı Yayınları.
- AHMED LÛTFÎ EFENDİ (1999). *Vak'anüvis Ahmed Lûtfî Efendi Tarihi*, (Çev. Ahmet Hazarfen), İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- AHMET RASİM (2012). "Osmanlı Tarihi", c. I-II, (Haz. Hakkı Dursun Yıldız), İstanbul: İlgı Kültür Sanat Yayınları.
- AHMET REFİK (1932). "Osmanlı Devrinde Rafizilik ve Bektaşilik", Cilt IX, Sayı 2, İstanbul: Darülfünun Edeb. Fak. Mecmuası.
- AHMET RIFKI (2013). *Bektaşî Sırrı*, c. I-II, (Haz. Mahmut Yücer), İstanbul: Kesit Yayınları.
- AHMET MİTHAT EFENDİ (2004). *Üss-i İnkılâp*, (Haz. Tahir Galip Seratlı), İstanbul: Selis Kit. Yayınları.
- AKHİSARLI ŞEYH İSÂ MENÂKİBNÂMESİ (2003). (Haz. Sezai Küçük - Ramazan Muslu), Sakarya: Aşiyân Yayınları.
- ANONİM (2011). *Kitâb-ı Tevârih-i Âli Osmân*, (Haz. Vehbi Günay), Ege Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi Yayın No: 167, Bornova: Ege Üniv. Basımevi.
- ANONİM OSMANLI TARİHİ (1099-1116/1688-1704) (2000). (Haz. Abdülkadir Özcan), Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları
- AŞÇI İBRAHİM DEDE (2006). *Hatıraları*, (Haz. Mustafa Koç - Eyyüp Tanrıverdi), c. I-V, İstanbul: Kitabevi Yay.
- AŞÇİDEDE HALİL İBRAHİM (t.y.). *Hatıralar*, (Haz. Reşad Ekrem Koçu ve Mehmed Ali Akbay), İstanbul: İstanbul Ansiklopedisi ve Neşriyat.

- AŞIKPAŞAZÂDE (1992). *Aşıkpaşaoğlu Tarihi*, (Haz. Nihal Atsız), İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları.
- DEFTERİ DERVİŞAN (2011). *Yenikapı Mevlevihânesi Günlükleri*. (Haz. Bayram Ali Kaya - Sezai Küçük), İstanbul: Zeytinburnu Beled. Kült. Yayınları.
- DEMİR BABA (2011). *Velâyetnâmesi*, (Haz. Filiz Kılıç - Tuncay Bülbül), Ankara: Grafiker Yayınları.
- EBÛ ABDİRRAHMÂN ES-SÜLEMÎ (1981). *Tasavvufun Ana İlkeleri Sülemî'nin Risaleleri*, (Çev. Süleyman Ateş), Ankara: Ankara Üniv. Basımevi.
- ELVAN ÇELEBÎ (1995). *Menakıbu'l-Kudsiyye fi Menâsibi'l-Ünsiyye*, (Haz. İsmail E. Erünsal-Ahmet Yaşar Ocak, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- ENVERÎ (2012). *Düstûrname-i Enverî (19-22. Kitaplar 1299-1465)*, (Haz. Necdet Öztürk), Çamlıca: Çamlıca Basım Yayınları.
- ERÜNSAL, İsmail E. (2003). *XV-XVI. Asır Bayrami Melamiliğinin Kaynaklarından Abdurrahman el-Askeri'nin Mir'atü'l-Işkî*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- ES'AD EFENDİ (2005). *Üss-i Zafer*, (Haz. Mehmet Arslan) İstanbul: Kitabevi Yay.
- EVLİYA ÇELEBÎ (2012). *Seyahatnâme*, (Çev. Tevfik Temelkuran - Necati Aktaş-Mümin Çevik), İstanbul: Yeni Şafak.
- FERİDÜDDİN ATTAR (2012). *Evliya Tezkireleri*, (Çev. Süleyman Uludağ), İstanbul: Kabalcı Yay.
- GELİBOLULU MUSTAFA'ÂLİ (1996). *Cami'u'l-Buhûr Der Mecâlis-i Sûr*, (Çev. Ali Öztekin), Ankara: TTK Yay.
- HÜCVİRÎ (2010). *Keşfu'l Mahcûb (Hakikat Bilgisi)*, (Haz. Süleyman Uludağ), İstanbul: Dergâh Yay.
- HÜNKÂR HACI BEKTÂŞ-I VELÎ (1995). *Vilâyet-nâme*, (Haz. Abdülbâki Gölpınarlı), İstanbul: İnkılâp Yayınları.
- İBN. KEMAL (1997). *Tevârih-i Âli Osmân*, (Haz. Ahmet Uğur), VIII. Defter, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- İSMAİL HAKKI BURSEVÎ (2012). *Allah'a Yakın Olmak*, (Haz. Muhammed Bedirhan), İstanbul: Haykitap Yayınları.
- İSMAİL RUSUHÎ ANKARAVÎ (2008). *Osmanlı Tasavvuf Düşüncesi (Makâsıd-ı Aliyye Fi Şehri't-Tâiyye)*, (Haz. Mehmet Demirci), İstanbul: Vefa Yayınları.

- KÂTİP ÇELEBİ (2007). *Mizanü'l-Hakk Fi İhtiyari'l-Ehakk*, (Haz. Orhan Şaik Gökyay - Süleyman Uludağ), İstanbul: Kabalcı Yayınları.
- KAYGUSUZ ABDAL (1999). *(Alâeddin Gaybî) Menâkıbnâmesi*, (Haz. Abdurrahman Güzel), Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- KUŞEYRÎ RİSALESİ (1991). (Haz. Süleyman Uludağ), İstanbul: Dergâh yayınları.
- LÂLİZADE ABDULBAKİ (2001). *Aşka ve Aşıklara Dair / Melami Büyükleri- Sergüzeşt*, (Haz. Tahir Hafızlıoğlu), İstanbul: Furkan Yayınları.
- MEHMET NEŞRİ (2011). *Aşiretten İmparatorluğa Osmanlı Tarihi (1288-1485)*, (Haz. Prof. Dr. Necdet Öztürk), İstanbul: Timaş Yay.
- MEVLÂNA CELÂLEDDİN RÛMÎ (2010). *Mesnevi*, (Haz. Adnan Karaismailoğlu), c. II, Konya: Konya Valiliği İl Kültür ve Turizm Müd. Yayınları.
- MOLLA CAMÎ (2011). *Evliya Menkıbeleri (Nefahat'ül Üns Min Hadarât'il Kudüs/Mukaddes Makamlardan Huzur Sesleri)*, (Haz. Abdulkadir Akçiçek), İstanbul: Huzur Yayınevi,
- MUSTAFA NURİ PAŞA (1992). *Netayic ül-Vukuat*, (Haz. Neşet Çağatay), III. Baskı, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- MÜNECCİMBAŞI AHMET DEDE (1975). *Müneccimbaşı Tarihi*, (Çev. İsmail Erünsal), c. I, İstanbul: Tercüman Yayınları.
- OSMANZÂDE HÜSEYİN VASSAF (2006). *Sefîne-i Evliya*, (Haz. Mehmet Akkuş -Ali Yılmaz), c. II, İstanbul: Kitabevi Yayınları.
- ÖMER ZİYÂEDDİN DAĞISTANÎ (1989/1992). *Tasavvuf ve Tarikatlarla İlgili Fatvâlar*, (Çev. İrfan Gündüz - Yakup Çiçek), İstanbul: Seha Neşriyat Yay.
- PEÇEVİ İBRAHİM EFENDİ (1981). *Peçevi tarihi*, (Haz. Bekir Sıtkı Baykal), C. I, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- , (1992). *Peçevi tarihi*, (Haz. Bekir Sıtkı Baykal), c. II, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- RÂŞİD MEHMED EFENDİ - ÇELEBİZÂDE İSMÂİL ÂSİM EFENDİ (2013). *Tarih-i Râşid ve Zeyli*, (Haz. Abdülkadir Özcan - Yunus Uğur - Baki Çakır - Ahmet Zeki İzgöer), c. I, II, III, ., İstanbul: Klasik Yayınları.
- SADREDDİN KONEVİ (2012). *Vahdet-i Vücûd ve Esasları (En-Nusûs fi Tahkiki Tavri'l-Mahsûs)*, İstanbul: İz Yayınları.

- SADRUDDÎN EBU'L-HASAN 'ALÎ İBN. NAŞİR İBN. ÂLÎ EL-HÜSEYNÎ, (1999), *Ahbâriid-devleti's-Selçukiyye*, (Çev. Necati Lügal), Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- ŞEM'DÂNÎ-ZÂDE FINDIKLILI SÜLEYMAN EFENDÎ (1976). *Tarihi (Mür'î't-Tevârih)*, (Haz. Münir Aktepe), İstanbul: İst. Üniv. Edeb. Fak. Yayınları.
- ŞEYH BABA (1330-1332), *Bektaşilik ve Bektaşiler*, Dersaadet: Şems Matbaası,
- ŞEYH BEDREDDİN (2008). *Simavna Kadısıoğlu Şeyh Bedreddin ve Menâkıbı*, (Haz. Abdülbâki Gölpınarlı-İsmet Sungurbey), İstanbul: Milenyum Yayınları.
- ŞEYH NUREDDİN EBU'L HASAN (2013). *Behcetü'l Esrar (Menakıb-ı Abdülkadir Geylânî)*, (Çev. Şeyh Abdurrahman Hâlis Kerkükî-Sadeleşiren Mustafa Necati Ak), İstanbul: Onur Kitap Yayınları.
- ŞİRVÂNLI FATİH EFENDÎ (2001). *Gülzâr-ı Fütühât*, (Haz. Mehmet Ali Beyhan), İstanbul: Kitabevi Yayınları.
- ŞUCÂ'EDDİN VELÎ VELÂYETNÂMESİ (2010). (Haz. Yağmur Say), Eskişehir: Eskişehir Valiliği Yayınları.
- TACÜ'L ARİFİN ES-SEYYİD EBU'L VEFÂ, MENAKIBNÂMESİ, (2006), (Haz. Dursun Gümüšoğlu), İstanbul: Can Yayınları.
- TURSUN BEY (1977). *Tarih-i Ebü'l-Feth*, (Haz. Mertol Tulum), İstanbul: Bahar Matbası.
- YILDIRIM, Rıza (2007). *Seyyid Ali Sultan Velayetnâmesi*, Ankara: TTK Yayınları.

C) YAYINLANMAMIŞ TEZLER

- BAYDUR, Şengül (2007). *Salnamelere Göre Diyarbakır Vilayetinde Dini ve Sosyal Yapı*, Yüksek Lisans Tezi, Fırat Üniv. Sosyal Bil. Enst. Felsefe ve Din Bil. Anabilim Dalı Dinler Tarihi, Elazığ.
- BAYER, Ali (2006). *Sosyolojik Perspektiften Sekülerleşme ve Din İlişkisine Yeniden Bakış*, Yüksek Lisans Tezi, Sütçü İmam Üniversitesi Sosyal Bilimler Enst., Kahramanmaraş.
- ÇAKIR, İbrahim Etem (2006). *10 Numaralı Mühimme Defteri'nin Transkripsiyon ve Değerlendirilmesi (s. 179-356)*, Yüksek Lisans Tezi, Atatürk Üniv. Sos. Bil. Enst., Erzurum.

- GENÇ, Erol (2009). *Salnamelere Göre Sivas Vilayetinde Dini ve Sosyal Yapı*, Yüksek Lisans Tezi, Fırat Üniv. Sosyal Bil. Enst., Yüksek Lisans Tezi, Elazığ.
- KAHVECİ, Gülay (1998). *29 Numaralı Mühimme Defteri(Tahlil-Özet-Transkripsiyon)*, Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniv. Sosyal Bil. Enst., İstanbul.
- KAPLAN, Halil İbrahim (2001). *Salnamelere Göre Adana (1880-1900)*, Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, Isparta.
- KARAKAŞ, Ömer (2000). *XIX. Yüzyılın Sonları-XX. Yüzyılın Başlarında Kütahya(Germiyen) Sancağı Salnameleri*, Yüksek Lisans Tezi, Dumlupınar Üniv. Sos. Bil. Enst., Kütahya.
- ÖRSTEN, Seda (2005). *Osmanlı Hukuku'nda Fetva*, Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniv. Sos. Bil. Enst., Ankara.
- ÖZER, Ekrem (2007). *Osmanlı'da Tekke ve Tarikat Islahatları-II. Mahmut Dönemi ve Sonrası-*, Doktora Tezi, Atatürk Üniv. Sosyal Bilimler Enst., Erzurum.
- ÖZKUL, Osman (1996). *III. Selim Dönemi'nde Osmanlı Ulemâsı ve Yenileşme Konusundaki Tutumları (1789-1807)*, Doktora Tezi, İst. Üniv. Sosyal Bil. Enst., İstanbul.
- ŞAHİN, Haşim (2007). *Osmanlı Devleti'nin Kuruluş Dönemi'nde Dinî Zümreler*, Doktora Tezi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.
- VAROL, Muharrem (2001). *Bektaşiliğin İlgası Sonrasında Osmanlı Devleti'nin Tarikat Politikaları (1826-1866)*, Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, İstanbul.
- D) İNCELEME ESERLER**
- ABU MANNEH, Butrus (2005). "Halidîliğin Yükselişine ve Gelişmesine Yeni Bir Bakış", (Haz. Ahmet Yaşar Ocak), *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf ve Sufiler*, 267-304, Ankara: TTK Yay.
- AFÎFÎ, Ebu'l-Alâ (2012). *Tasavvuf İslam'da Manevi Hayat*, (Çev. Ekrem Demirli-Abdullah Kartal), İstanbul: İz Yayınları.
- AKÇA, Gürsoy (2010). *Osmanlı Devletinde Bilgi ve İktidar*, Konya: Palet Yayınları.
- AKGÜNDÜZ, Ahmet (2009). *Arşiv Belgeleri Işığında Somuncu Baba ve Neseb-i Âlisi*, İstanbul: OSAV Yayınları.
- , (1992). *Osmanlı Kanunnâmeleri ve Hukuki Tahlilleri*, İstanbul: Fey Vakfı Yayınları.

- AKÖZ, Alaaddin (2014). *Sürü Peşinde Saban İzinde*, Konya: Palet Yayınları.
- AKYILDIZ, ALİ (1993). *Tanzimat Dönemi Osmanlı Merkez Teşkilatında Reform*, İstanbul: Eren Yayınları.
- ALBAYRAK, Sadık (1973). *Son Devrin İslâm Akademisi Dar-ul Hikmet-il İslâmiye*, İstanbul: Yeni Asya yayınları.
- ALGAR, Hamid (1997). “Halid el-Bağdâdî”, *DİA*, 15, 283-285,
- ALTINTAŞ, Hayrani (1986). *Tasavvuf Tarihi*, Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları.
- ALTINTAŞ, Ramazan (2002). “Teolojik Sekülerleşmenin Neden olduğu İnanç ve Davranış Problemleri”, *CÜİFD*, 6, 55-83,
- ALTHUSSER, Louis (1989). *İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları*, (Çev. Yusuf Alp-Mahmut Özışık), İstanbul: İletişim Yayınları.
- ARPACI, Günnur Yücel (2012). *Gök-Tanrı İnancının Bilinmeyenleri*, İstanbul: Çatı Kitapları Yayınları.
- ARSLAN, Faruk (2009). *Mason Bektaşiler*, İstanbul: Karakutu Yayınları.
- ARSLAN, İhsan (2012), “İlk Türk- İslâm Devletlerinde Hükümdarlık ve Hâkimiyet Sembolleri” *EKEV AKADEMİ DERGİSİ*, 16 / 51, 73-92.
- AŞKAR, Mustafa (2000). *Reenkarnasyon(Tenasüh) Meselesi ve Mutasavvıfların Bu Konuya Bakışlarının Değerlendirilmesi*, *Tasavvuf Der.* 3, 85-100.
- , (2007). “Niyâzî-i Mısrî”, *DİA*, c. 33, 166-169, TDV Yayınları.
- ARAYANCAN, Ayşe Atıcı (2010). “Karakoyunlu Sultanı Cihânşah’ın Şeyh Cüneyd’e Karşı Aldığı Önlemler”, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 3/11, 73-78.
- ATASOY, Nurhan (2005). “Osmanlı Dönemi Tarikat kıyafetleri ve Cihazları”, *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf ve Sufiler*, Ankara: TTK Yayınları.
- ATEŞ, Süleyman (2002), “Kutub”, *DİA*, 26, 498-499.
- ATSIZ, Nihal (1990). *Evliya Çelebi Seyahatnâmesi’nden Seçmeler I*, (Haz. Nihal Atsız), İstanbul: MEB Yayınları.
- AY, Resul (2012). *Anadolu’da Derviş ve toplum*, İstanbul: Kitapevi Yayınları.
- AYAR, Mesut (2009). *Bektaşilikte Son Nefes Yeniçeriliğin Kaldırılmasından Sonra Bektaşilik*, İstanbul: Giza Yayınları.

- AYDIN, Bilgin (1998). “Osmanlı Devleti’nde Tekkeler Reformu ve Meclis-i Meşâyih’in Şeyhülislâmlık’a bağlı olarak Kuruluşu, faaliyetleri ve Arşivi”, *İstanbul Araştırmaları*, 7, 93-109.
- AYDIN, Bilgin ve YURDAKUL, İlhami ve KURT, İsmail (2006). *Bâb-ı Meşihat Şeyhülislâmlık Arşiv Defter Kataloğu*, İstanbul: İSAM Yayınları.
- AYDIN, Davut ve ÇİZAKÇA, Murat ve ÇARKOĞLU, Ali ve GÖKŞEN, Fatoş (2006). *Türkiye’de Hayırseverlik: Vatandaşlar, Vakıflar Ve Sosyal Adalet*, İstanbul: TÜSEV Yayınları.
- AYDIN, Mehmet (31 Ekim-3 Kasım 1989), “Tanzimatla Aranan Hüviyet”, *Tanzimat’ın 150. Yıldönümü Uluslararası Sempozyumu*, 15-18, Ankara: TTK Yayınları.
- AZAMAT, Nihat (1996) “Hacı Bayram-ı Veli”, *DİA*, 14, 442-447.
- , (2000). “İbrahim Gülşeni”, *DİA*, 21, 301-304.
- BALIVET, Michel (2000). *Şeyh Bedreddin Tasavvuf ve İsyan*, (Çev. Ela Güntekin), İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.
- BARKAN, Ömer Lütfi (1942). “İstila Devirlerinin Kolonizatör Türk Dervişleri ve Zaviyeler”, *VD.*, II, 279-304.
- BARKEY, Karen (2008). *Farklılıklar İmparatorluğu Osmanlılar*, İstanbul: Versus Yayınları.
- BASHİR, Shahzad (2012). *Fazlullah Esterabâdî ve Hurufilik*, İstanbul: Kitap Yayın Evi.
- BAŞER, Sait (2011). *Türk İnanma ve Anlama Kültürüne Dair*, İstanbul: İrfan Yayınları.
- BAŞKURT, İrfan (2012). “Osmanlı’dan Cumhuriyet’e Kürsü Şeyhliği”, *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 27, 117-145.
- BAYKARA, Tuncer (1994). “II. Mahmud’un Islahatında İç Temeller”, *Tanzimat’ın 150. Yıldönümü Uluslararası Sempozyumu (31 Ekim-3 Kasım 1989)*, 263-270, Ankara: TTK Yayınları.
- BAYRAM, Mikail (2008). *Bâciyân-ı Rum*, İstanbul: NKM Yayınları.
- BAZ, İbrahim (2007). *Abdülehad Nûrî-i Sivasî*, İstanbul: İnsan Yayınları.
- BEYDİLLİ, Kemal, (2001), *Osmanlı Döneminde İmamlar ve Bir İmamın Günlüğü*, İstanbul: TATAV Yayınları.

- BİLGİN, Vejdi (2003). *Fakih ve Toplum-Osmanlı'da Sosyal Yapı ve Fıkıh-*, İstanbul: İz Yayınları.
- BİRGE, John Kingsley (1991). *Bektaşilik Tarihi*, (Çev: Reha Çamuroğlu), İstanbul: Ant Yayınları.
- BÖLÜKBAŞI, Ayşe (2014). "XVI. Yüzyıl İstanbul'unda Devlet ve Tarikatlar: Halvetî Tekkelerinin İnşasında Devlet İdarecilerinin Rolü" *History- Studies, Volume 6, Issue 3*, 71-72, 72-86.
- BRUINSEN, Martin Van (2013), *Ağa, Şeyh, Devlet*, İstanbul: İletişim Yay.
- BULĞEN, Mehmet (2011). "İslâm Dini Açısından Tenâsüh ve Reenkarnasyon" *Marmara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, 40, 63-92.
- CEBECİOĞLU, Ethem (2009). *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, İstanbul: Ağaç Kitabevi Yayınları.
- CEBECİOĞLU, Ethem (2008). "Muhyiddin İbnü'l-Arabi'nin (560/1165-638/1240) Hayatı ve eserleri", *Tasavvuf Dergisi*, 9/21, 9-25.
- CLAYER, Nathalie- POPOVİC, Alexandre (2005). "Osmanlı Döneminde Balkanlar'daki Tarikatlar", (Haz. Ahmet Yaşar Ocak), *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf ve Sufiler*, 247-266, Ankara: TTK Yayınları.
- CORBİN, Henry (2013). *Bir'le Bir Olmak İbn Arabi Tasavvufunda Yaratıcı Muhayyile*, (Çev. Zeynep Oktay), İstanbul: Pinhan Yayınları.
- COŞKUN, Ali (2004). *Mehdilik Fenomeni*, İstanbul: İz Yayınları.
- ÇADIRCI, Musa (2007). *Tanzimat Sürecinde Ülke Yönetimi*, İstanbul: İmge Kitabevi.
- , (1993). "Tanzimat Döneminde Çıkarılan Men'-i Mürûr ve Pasaport Nizâmnameleri", *Belgeler Derg.*, XV/19, 169-185,
- , (1979). "Tanzimat'ın İlanı Sırasında Anadolu'da İç Güvenlik", *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Tarih Bölümü Araştırma Dergisi*, 13, 47-58.
- ÇAĞRICI, Mustafai Gazzâlî (1996). *DİA*, 13, 489-505.
- ÇAKIR, Coşkun (2004). "Türk Aydınının Tanzimat'la İmtihani: Tanzimat ve Tanzimat Dönemi Siyasî Tarihi Üzerine Yapılan Çalışmalar" *Türkiye Araştırmalar Literatür Dergisi*, 2, 9-69.
- ÇAPÇIOĞLU, İhsan, (2011), *Modernleşen Türkiye'de Din ve Toplum*, Ankara: Otto Yayınları.

- ÇELEBİ, Emin (2010). “İbn Arabî’de Tasavvufî Tecrübenin Epistemolojik Mahiyetine Dair”, *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 29, 115-127.
- ÇİFT, Salih (2003). “1826 Sonrasında Bektâşilik ve Bu Alanla İlgili Yayın Faaliyetleri”, *Uludağ Üniv. İlah. Fak. Derg.*, 12, 1, 249-268.
- , (2008). *Hakîm Tirmizî ve Tasavvuf anlayışı*, İstanbul: İnsan Yay.
- DEMİR, Güneş Cevriye (Güz 2013) “Michel Foucault’da Söylem ve İktidar” Kaygı *Uludağ Üniv. Fen-Edeb. Fak. Fels. Derg.*, 21, 55-61.
- DEMİR, Murat (2013). “Türk Destan ve Halk Hikâyelerinde Don Değiştirme (Disquise in Turkish Epic Poem and Folk Stories)”, *Bilim Kültür-Uluslararası Kültür Araştırma Dergisi*, 4, 123-133.
- DEMİREL, Ömer (2000). *Osmanlı Vakıf-Şehir İlişkisine Bir örnek: Sivas Şehir Hayatında Vakıfların Rolü*, Ankara: TTK Yayınları.
- DOĞAN, Cabir (2010). “Bedirhan Bey İsyanı-Tanzimat’ın Diyarbakır ve Çevresinde Uygulanmasına Karşı Bir Tepki Hareketi”, *Süleyman Demirel Üniversitesi, Sos. Bil. Enstitüsü Dergisi*, 12, 15-38.
- EKİN, Ümit (2008). “Osmanlı Ordusunda Moral Yükseltici Bir Kurum Olarak Ordu Şeyhliği”, *Sakarya Üniversitesi Fen-Edeb. Fak., Fen Edebiyat Derg.*, 10, 167 – 178.
- EKİNCİ, Mustafa (2009). *Şah İsmail ve İnanç Dünyası*, İstanbul: Beyan Yayınları.
- EKİNCİ, Ekrem Buğra (2006). “Prof. Dr.Fikret Eren’e Armağan-Osmanlı Hukukunda Kardeş Katli Meselesi”, 1104-117, Ankara: Yetkin Yayınları.
- ERAYDIN, Selçuk (2012). *Tasavvuf ve Tarikatlar*, İstanbul: Marmara Üniv. İlahiyat Fak. Vakfi Yay.
- ERDOĞAN, Mustafa (2003). *Abdülbâkî Baykara Dede(Hayatı Şahsiyati Eserleri ve Şiirleri)*, İstanbul: Dergah Yay.
- (EROĞLU) MEMİŞ, Şerife (2011). “17. ve 18. Yüzyıllarda Edirne’de Vakıf Kurucularının Toplumsal Statülerine İlişkin Bazı Tespitler”, *Vakıflar Dergisi*, 36, 67-86.
- ERTEM, Adnan (Aralık 2011). “Osmanlı’dan Günümüze Vakıflar”, *VD*, 36, 26-65.
- ESKİCİOĞLU, Osman (1999). *İslâm ve Ekonomi*, İzmir: Çağlayan Matbaası.
- EVKURAN, Mehmet (2012). *Sünni Paradigmayı Anlamak*, Ankara: Ankara Okulu Yay.

- EYUBOĞLU (1995). İsmet Zeki, *Türk Şiirinde Tanrıya Kafa Tutanlar*, İstanbul: Kaynak Yayınları.
- FAROQHİ, Suraiya (1994). “Osmanlı Devlet Anlayışı ve Hac Olgusu”, *X. Türk Tarih Kongresi – Kongreye Sunulan Bildiriler, 22-26 Eylül 1986*. Ankara: TTK, 2109-2119.
- FİNDLEY, Carter (2011). *Kalemiyeden Mülkiyeye*, (Çev. Gül Çağlı Güven), Tarih Vakfı Yurt Yayınları.
- F.W., Hasluck (2012). *Bektaşî İncelemeleri*, (Haz. Mehmet Kanar), (Çev. Râgıp Hulûsî), İstanbul: Say Yayınları.
- GEORGEON, François (2006). *Osmanlı-Türk Modernleşmesi*, (Çev. Ali Berktaş), İstanbul: YKY.
- GENCER, Bedri (2012). *İslam Modernizmi*, Ankara: Doğubatı Yayınları.
- GENER, Cihangir (2011). *Ezoterik-Batıni Doktrinler Tarihi*, İstanbul: Beyaz Yayınları.
- GİBBONS, H.A. (1998). *Osmanlı İmparatorluğu'nun Kuruluşu*, Ankara: Yüzyıl Yayınları.
- GOODMAN, Lenn E. (2006). *İslam Hümanizmi*, (Çev. Ahmet Arslan), İstanbul: İletişim Yayınları.
- GÖLPINARLI, Abdülbâki (1977). “Kızılbaş”, İA, 789-795, Ankara: MEB Yayınları.
- , (1997). *Türkiye'de Mezhepler ve Tarikatlar*, İstanbul: İnkılâp Yayınları.
- , (2006). *Mevlânâ'dan Sonra Mevlevilik*, İstanbul: İnkılâp Yayınları.
- , (2007). *Tarih boyunca İslam Mezhepleri ve Şiilik*, İstanbul: DER Yayınları.
- , (2008). *Simavna Kadısoğlu Şeyh Bedreddin ve Menâkıbı*, İstanbul: Milenyum Yayınları.
- , (2010). *Alevî-Bektâşî Nefesleri*, İstanbul: İnkılâp Yayınları.
- GRECARD, Fernard (1992). *Asya'nın Yükselişi ve Düşüşü*, (Çev. Orhan Yüksel), İstanbul: MEB Yayınları.
- GÜLER, Gökhan, (2012) “Erol Güngör: Hayatı, Eserleri Ve Düşünceleri”, *TASAV*, Sosyal ve Kültürel Araşt. Merk. Makale No. 1, 1-18.
- GÜNDÜZ, İrfan (1989). *Osmanlılarda Devlet Tekke Münasebetleri*, İstanbul: Seha Neşriyat.
- GÜNDÜZ, Tufan (2013). *Son Kızılbaş Şah İsmail*, İstanbul: Yeditepe Yayınevi.
- , (2012). *Bozkırın Efendileri*, İstanbul: Yeditepe Yay.

- GÜNGÖR, Özcan - AKSOY, Erdal (2012). “Sosyolojik Açıdan Alevi/Bektaşilerde Tenasüh İnancı”, *TKHBV*, 62, 249-270.
- HALAÇOĞLU, Yusuf (1998). *14 ve 15. Yüzyıllarda Osmanlılarda Devlet Teşkilatı ve Sosyal Yapı*, Ankara: TTK Yayınları.
- HAKSEVER, Ahmet Cahit (2009). Osmanlı'nın Son Döneminde İslahat ve Tarikatlar: Bektaşilik ve Nakşbendilik Örneği, 13/38, EKEV Akademi Dergisi.
- HANCZ, Erika (2007). “Peçuylu İbrahim”, *DİA*, 34, 216-218, Ankara: Türk Diyanet Vakfı Yayınları.
- HASSAN, Ümit (2009). *Osmanlı Örgüt-İnanç-Davranıştan Hukuk-İdeolojiye*, İstanbul: İletişim Yayınları.
- , (2011). *İbn. Haldun Metodu ve Siyaset Teorisi*, Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- HÖKELİKLİ, Hayati (2012). *Din Psikolojisine Giriş*, İstanbul: Dem Yayınları.
- İŞİK, İsmail (2009). *Hânefi-Mâturîdî Geleneğın Usulû-d-Din Anlayışı*, Ankara: A Yayınları.
- İŞİK, Zekeriya (2011). “Osmanlı Modernleşmesi Sürecinde İngiltere'nin Rolü (1789-1876)”, *HÜİFD*, 10/20, 221-239.
- İZUTSU, Toshıhıko (2010). *İslam Mistik Düşüncesi Üzerine Makaleler*, (Çev. Ramazan Ertürk), İstanbul: Anka Yayınları.
- İLHAN, Avni (1992). “Bâtıniyye”, *DİA*, cilt: 5, 190-194.
- İMBER, Colin (2004). *Şeriat'tan Kanuna Ebussud ve Osmanlı'da İslami Hukuk*, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.
- İNALCIK, Halil (1958). “Osmanlı Hukukuna Giriş - Örfi Sultanî Hukuk ve Fatih'in Kanunları”, *SBFD*, XII, 102-127,
- , (1964). “Tanzimat'ın Uygulanması ve Sosyal Tepkileri”, *Belleten*, TTK Yayınları, XXVIII, 109/112, 623,690.
- , (2005). *Osmanlı'da Devlet, Hukuk, Adalet*, İstanbul: Eren Yayıncılık.
- , (2012). *Devlet-i Aliyye Klasik Dönem (1302-1606)*, İstanbul: İş Bankası Yayınları.
- IRENE, Melikoff (2011). *Uyur İdik Uyardılar*, (Çev. Turan Alptekin), İstanbul: Demos Yayınları.
- İPEK, Abdülmuttalip (2012). “Tahsin Ömer'in Darb-ı Mesellerimiz Hakkında Tahlili Tedkikat Adlı Atasözleri Seçkisi”, *Turkish Studies - International Periodical For*

- The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic Volume 7/3*, Ankara-Turkey, p. 1527-1539, p. 1533.
- İPŞİRLİ, Mehmet, (1994). “Duâgû”, *DİA*, 9, 542.
- , (1995), “Ayasofya Camii Kürsü Şeyhliği”, *DİA*, 4, 224.
- , (2010). “Şeyhülislâm”, *DİA*, 36, 91-96.
- JACOBY, Tim (2010). *Sosyal İktidar ve Türk Devleti*, Ankara: Birleşik Yayınevi.
- KAFESOĞLU, İbrahim (1993). *Türk Milli Kültürü*, İstanbul: Boğaziçi Yayınları.
- KARA, Mustafa (1993). “ Cemiyet-i Sufiyye”, *DİA*, 7.
- , (1994). “Niyazî Mısrî”, *DİA*, 33, 166-169.
- , (1999). *Tekkeler ve Zaviyeler*, Dergâh Yay.
- , (2012a). *Dervişin Hayatı Sûfinin Kelâmı (Hal Tercümelere Tarikat İstilahları)*, İstanbul: Dergah Yayınları.
- , (2012b). *Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi*, İstanbul: Dergah Yayınları.
- KARA, İsmail (2005). “Bir Tenkit/Tasfiye Alanı Olarak Tasavvuf ve Tarikatlar”, *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf*, Ankara: TTK Yayınları.
- KARAHASANOĞLU, Selim, (2008), “Osmanlı İmparatorluğu’nda 1730 İsyanına Dair Yeni Bulgular: İsyanın Organizatörlerinden Ayasofya Vaizi İspirizâde Ahmed Efendi ve Terekesi”, *OTAM*, ss. 97-128.
- KARAL, Enver Ziya (1999). *Selim III. Ün Hattı Hümayunları*, Ankara: TTK.
- , (1994). *Osmanlı Tarihi*, V, Ankara: TTK.
- KARAMUSTAFA, Ahmet T (2012). *Tanrının Kural Tanımaz Kulları(1200-1550)*, (Çev. Ruşen Sezer), İstanbul: YKY.
- KARPAT, Kemal (2011). *Osmanlı’dan Günümüze Kimlik ve İdeoloji*, İstanbul: Timaş Yayınları.
- , (2010). *İslam’ın Siyasallaşması*, İstanbul: İst. Bilgi Üniv. Yayınları.
- KASABA, Reşat (2012). *Bir Konar Göçer İmparatorluk Osmanlıda Göçebeler, Göçmenler ve Sığınmacılar*, İstanbul: Kitapevi Yayınları.
- KATGI, İsmail (2013). “Osmanlı Devleti’nde Siyaseten Katl”, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 6 Sayı: 24 Volume: 6 Issue: 180-211.
- KAYA, Doğan (2000). “Karacaoğlanın Efsanevi Kişiliği”, *Aşık Edeb. Araşt.* İstanbul, 377-394.
- KAYA, Mahmut (2013). “Vücûd”, *DİA*, 43, 139-140.

- KAZANCI Metin (2006) “Althusser, İdeoloji ve İdeoloji İle İlgili Son Söz” *İstanbul Üniversitesi İletişim Fakültesi Dergisi*, 67-93
- KAZANCI, Musa, (2006), “Althusser, İdeoloji ve İdeoloji İle İlgili Son Söz”, Üniv. İlet. Fak. Derg., Sayı 24, 67-93.
- , (2002). “Althusser, İdeoloji ve İletişimin Dayanılmaz Ağırlığı”, AÜSBFD, 57-1, 55-87.
- KILIÇ, Filiz ve ARSLAN, Mustafa ve BÜLBÜL, Tuncay (2007). *Otman Baba Velayetnamesi*, Ankara: Grafiker Ofset Yay.
- KILIÇ, Rüya (2006). “Osmanlı Devletinde Yönetim-Nakşibendi İlişisine Farklı Bir Bakış: Halidi Sürgünleri”, *Tasavvuf İlmî ve Akad. Araşt. Derg.*, 7/17, 103-119.
- KOŞUM, Adnan (2004). “Osmanlı Örfi Hukukunun İslâm Hukukundaki Temelleri”, *SÜİFD*, 17, 145-160.
- KILIÇ Filiz – BÜLBÜL, Tuncay (2008). “Haydar Cemil Baba’nın Muhiplerinden Süleyman Saltık’ın Düzenlediği Mecmuadaki Yayınlanmamış Şiirler”, *TKHBV*, 47(15).
- KOYUNCU, Aşkın (2006). “Bulgaristan’da Osmanlı Maddi Kültür Mirasının Tasfiyesi (1878-1908)”, *OTAM*, Sayı 20, 197-243.
- KÖÇER, Mehmet ve BABUCOĞLU, Mahmut ve EROĞLU, Cengiz (2007). *Osmanlı Vilayet Salnamelerinde Halep*, Ankara: TİKV.
- KÖKSAL, İsmail (2000). “İslâm Hukuku Açısından Osmanlı Hilafetinin Meşruiyetinin Değerlendirilmesi”, *İslâmi Araştırmalar Dergisi*, 13/1, 63-76.
- KÖPRÜLÜ, M. Fuad (1979). “Bektaş”, İA, MEB, 461-464.
- , (1994). *Osmanlı Devleti’nin Kuruluşu*, Ankara: TTK.
- , (2005). *Anadolu’da İslamiyet*, Ankara: Akçağ Yay.
- , (2013). *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, Ankara: Akçağ Yay.
- KÖPRÜLÜ, Orhanb F. (1988). “Abdal Kumral” *DİA*, 1, 63-64,
- , (1988). “Abdal Murad”, *DİA*, 1, 63-64.
- , (1988). “Abdal Musa”, *DİA*, 1, 64-65.
- KÖSE, Metin Ziya (2009). “Yeniçeri Ocağının Bektaşileşme süreci ve Yeniçeri-Bektaşî İlişkileri”, *TKHBV*, 49, 195-208.
- KURNAZ, Cemal ve TATÇI, Mustafa (1999). *Emir Buhari*, Ankara: Akçağ Yayınları.
- KÜÇÜK, Hülya (2011), *Tasavvuf Tarihine Giriş*, İstanbul: Ensar Yayınları.

- KÜÇÜKKAYA, M. Askeri (2011). *Evliya Çelebi Seyahatnamesinde Tasavvuf*, İstanbul: Mostar Yay.
- KÜTÜKOĞLU, M. (2006). “Mürûr Tezkeresi”, *DİA*, 32, 60-61.
- LEWİS, Bernard (1998). *Modern Türkiye'nin doğuşu*, Ankara: TTK Yayınları.
- , (2012). *Alamut Kalesi ve Hasan El Sabbah*, (Çev. Müberra Güney), İstanbul: Nokta Kitap Yayınları.
- LOWRY, Heath W. (2010). *Erken Dönem Osmanlı Devleti'nin Yapısı*, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- MARDİN, Şerif (1997). *Türkiye'de Toplum ve Siyaset*, İstanbul: İletişim Yayınları.
- , (2012). *Din ve İdeoloji*, İstanbul: İletişim Yayınları.
- MASSIGNON, M. Louis (2006). *İslam'ın Mistik Şehidi Hallâc-ı Mansur'un Çilesi*, (Çev. İsmet Birkan), Ankara: Ardıç Yayınları.
- MEMİŞ, Abdurrahman (2014). *Mevlânâ Hâlid-i Bağdâdî Hazretleri*, Ankara: Nasihat Yayınları.
- MENEKŞE, Ömer (2014). *Osmanlı Toplumunda Zındıklık*, Ankara: Sistem Ofset Yayınları.
- MENSCHING, Gustav (2012). *Din sosyolojisi*, Konya: Literatürk Yayınları.
- MERCAN, İsmail Hakkı (2003). “Türk Tarihinin Kaynaklarından Olan Bazı Menakıbnâme ve Gazavatnameler Hakkında”, *Balıkesir Üniv. Sos. Bil. Enst. Derg.*, 6, 107-130.
- MOLTKE, H. Von (1969). *Moltke'nin Türkiye Mektupları*, (Çev. Hayrullah Örs), İstanbul: Remzi Kitabevi.
- MUTLU, Abdullah (2009). *Tanzimat'tan Günümüze Türkiye'de Vergilendirme Zihniyeti*, Ankara: TC. Maliye Bak. Strateji Geliştirme Başkanlığı Yayınları.
- NAMLI, Ali (2001). *İsmâil Hakkı Bursevî*, İstanbul: İnsan Yayınları.
- NURBAHŞ, Cevad (2011). *Sûfî Öğretisinde İnsan ve İnsan Psikolojisi*, İstanbul: Kurtuba Kitap Yayınları.
- OCAK, Ahmet Yaşar (1983). *Bektaşî Menâkıbnâmelerinde İslam Öncesi İnanç Motifleri*, İstanbul: Enderun Yayınları.
- , (2000). “Kutb ve İsyân: Mehdici (Mesiyânilik) Hareketlerinin İdeolojik Arkaplanı Üzerine Bazı Düşünceler”, *Toplum ve Bilim*, 83, 48-55.

- , (1990). “XVI. Yüzyıl Osmanlı Anadolu’sunda Mesiyenik Hareketlerinin Bir Tahlil Denemesi”, *V. Milletlerarası Türkiye Sosyal ve İktisat Tarihi Kongresi (Marmara Üniv. Türkiyat Araştırma ve Uygulama Merkezi, İstanbul 21-25 Ağustos 1989)*, 817-825, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- , (1992). Balım Sultan, *DİA*, 5, 17-18.
- , (1992). *Kültür Tarihi Kaynağı Olarak Menakıbnameler (Metodolojik Bir Yaklaşım)*, Ankara: TTK Yayınları.
- , (1996). “Geyikli Baba”, *DİA*, c. 14, 45-47.
- , (1999). “Osmanlı İmparatorluğu ve İslam”, *XIII. Türk Tarih Kongresi, Kongreye Sunulan Bildiriler (4-8 Ekim)*, II, 1-18. Ankara, TTK Yayınları.
- , (2004). Osmanlı Resmi (Yahut İmparatorluk) İdeolojisi Meselesi, Doğu Batı Yayınları, 29, 73-82.
- , (2005). *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf ve Sufiler*, Ankara: TTK.
- , (2010). *Osmanlı Sufiliğine Bakışlar*, İstanbul: Timaş Yayınları.
- , (2011a). *Babailer İsyanı*, İstanbul: Dergah Yayınları.
- , (2011b). *Sarı Saltık Popüler İslam’ın Balkanlardaki Destansı Öncüsü(XIII. Yüzyıl)*, Ankara: TTK Yayınları.
- , (2011c). *Ortaçağlar Anadolu’sunda İslam’ın Ayak İzleri Selçuklu Dönemi*, İstanbul: Kitap Yayınevi.
- , (2012). *Türk Sufiliğine Bakışlar*, İstanbul: İletişim Yayınları.
- , (2013a). *Alevi Bektaşî İnançlarının İslâm Öncesi Temelleri*, İstanbul: İletişim Yayınları.
- , (2013b). *Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler*, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.
- OKUMUŞ, Ejder ve CİHAN, Ahmet ve AVCI, Mustafa (2006). *Osmanlı Devleti’nde Eğitim, Hukuk ve Modernleşme*, İstanbul: Ark Yayınları.
- OLGUN, Cem Koray (2009). “Marx’ta İdeoloji Kavramı”, *Sosyoloji Notları*, 7, 86–94.
- ORTAYLI, İlber (1995). “Tarikatlar Ve Tanzimat Dönemi Osmanlı Yönetimi”, *OTAM*, 6, 281-288.
- ÖCALAN, Hasan Basri (2000), *Bursa’da Tasavvuf Kültürü*, Bursa: Gaye Kitabevi.
- ÖGE, Ali (2011). *Şeyhü’l-İslam İbn. Kemal ve Sünnilik Anlayışı*, Konya: Hüner Yay.

- ÖNGÖREN, Reşat (1996). “Şeriatın Kestiği Parmak: Kanunî Sultan Süleyman Devrinde İdam Edilen Tarikat Şeyhleri”, *İlam Dergisi*, 1, 123-140.
- , (2012a). *Osmanlılar'da Tasavvuf (XVI. Yüzyıl)*, İstanbul: İz Yayınları.
- , (2012b). *Alimlerin Gözdesi Bir Tarikat Zeyniyye*, İstanbul: İnsan Yay.
- ÖZBEK, Nadir (2013). *Osmanlı İmparatorluğu'nda Sosyal Devlet Siyaset, İktidar ve Meşruiyet (1876-1914)*, İstanbul: İletişim Yayınları.
- ÖZCAN, Abdulkadir (1995). “Eşkinici Ocağı”, *DİA*, 11, 471.
- , (1997) “Hâlet Efendi”, *DİA*, 15, 249-251, Ankara: TDV Yayınları.
- ÖZCAN, Nuri (1999). “İtrî Efendi Buhûrîzâde”, *DİA*, c. 19, 220-221.
- ÖZDEMİR, Hüseyin (2001). *Osmanlı Devletinde Bürokrasi*, İstanbul: Okumuş Adam Yayınları.
- ÖZDEMİR, Mehmet-SÜĞÜMLÜ, Üzeyir (2014), “Ahmet Mithat Efendi'nin “jöntürk” Romanında Medeniyet Algısı”, *Turkish Studies - International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic Volume 9/3*, 1061-1084,
- ÖZEN, Şükrü (2011). “Teftâzânî”, *DİA*, 40, 299-308.
- ÖZKAYA R., Yücel (1994). “Tanzimat'ın Siyasi Yönden Meşrutiyet'e Etkileri ve Cemiyet-i İslamiyye Başkan Vekili Muhiddin Efendi'nin Meşrutiyet Hakkındaki Düşünceleri” *Tanzimat'ın 150. Yıl Dönümü Uluslararası Semp.*, 31 Ekim-3 Kasım 1989, 300-321, Ankara: TTK Yayınları.
- ÖZTELLİ, Cahit (2012). *Pir Sultan Abdal(Bütün Şiirleri)*, İstanbul: Özgür Yayınları.
- ÖZTÜRK, Nazif (1995). *Türk Yenileşme Tarihi Çerçevesinde Vakıf Müessesesi*, Ankara: TDV Yayınları.
- , (1995). “Evkaf-ı Hümayun Nezareti”, *DİA*, 11, 521-524.
- ÖZTÜRK, Yaşar Nuri (1982), *Kuşadalı İbrahim Halvetî*, İstanbul: Fatih Yayınları.
- PAKALIN, Mehmet Zeki (1983). *Tarih Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, II, Ankara: MEB Yayınları.
- SAK, İzzet, 2010 “Mevlânâ Dergâhı'na Yapılan Bazı Vakıflar (1826-1907)”, *VD*, 34, 1-18.
- SAKAOĞLU, Saim - ALPTEKİN, Ali Berat, (2006), *Halk Şiirinden Seçmeler*, Ankara: Akçağ Yayınları.
- SARICAOĞLU, M. Esat (2007). “Osmanlı Vakıfları Hakkındaki Tartışmalar”, *VD*, Sayı 30.

- SARIKÇIOĞLU, Ekrem (2003). "Mehdî", *DİA*, 28, 369-371.
- SARMIŞ, İbrahim (1995) *Teorik ve Pratik Açısından Tasavvuf ve İslam*, İstanbul: Yöneliş Yayınları.
- SAVAŞ, Saim (2013). *XVI. Asırda Anadolu'da Alevilik*, Ankara: TTK Yayınları.
- SAYAR, Kemal (2013). *Sufi Psikolojisi*, İstanbul: Timaş Yayınları.
- SAYDAM, Abdullah (1995). *Osmanlı Medeniyeti Tarihi*, Trabzon: Kemal Ofset Matb. Yayınları.
- SCHİMMELE, Annemarie (2011). *Hallac (Kurtarın Beni Tanrıdan)*, Çev. G. Ahmetcan Asena, İstanbul: Pan Yay.
- , (2012) *İslamın Mistik Boyutları*, (Çev. Ergun Kocabıyık), İstanbul: Kabalcı Yayınları.
- SEZER, Hamiyet (2003). *Osmanlı İmparatorluğu'nda Seyahat İzinleri (18-19. Yüzyıl)* Ankara Üniv. Dil ve Tarih-Coğr. Fak. Tar. Böl. Tar. Araşt. Derg, 33, 125-124.
- SOYYER, Yılmaz (2012). *19. Yüzyılda Bektaşilik*, İstanbul: Frida Yayınları.
- SÖYLEMEZ, Faruk, (2004), Sahte Şah İsmail İsyanı, Erciyes Üniv., SBED, 17, 71-90.
- SÜMER, Faruk (1999). *Safevi Devleti'nin Kuruluşu ve Gelişmesinde Anadolu Türklerinin Rolü*, Ankara: TTK Yayınları.
- ŞAHİN, Haşim (2007). "Ömer Sikkînî", *DİA*, 34, 55-56.
- ŞEKER, Fatih M. (2013a) *Osmanlı İslam Tasavvuru*, İstanbul: Dergah Yayınları.
- , (2013b) *Osmanlı Entelektüel Geleneği*, İstanbul: Dergah Yayınları.
- ŞEN, Serdar (2008) "Modernizmden Post-Modernizme Tarihsel Bilginin Epistemolojisi (Dilthey, Heidegger, Gadamer, Derrida)", *ÇTTAD*, VII/16-17, 51-69
- ŞİMŞEK, Halil İbrahim (2006). "Türk Modernleşmesi Sürecinde Tasavvuf Alanında Ortaya Çıkan Bazı Yöntem Tartışmaları", *HÜİFD*, 5/9, 7-40.
- ŞULUL, Cevher (2003). "Metafiziğin Tarihsel Evrimi", *HRÜİFD*, V, 57-69.
- TANMAN, M. Baha (1991). "Baba Haydar Camii Tekkesi", *DİA*, IV, 367-368.
- TARHAN, Nevzat (2013). *Toplum Psikolojisi*, İstanbul: Timaş Yayınları.
- TASLAMAN, Caner (2011). *Küreselleşme Sürecinde Türkiye'de İslam*, İstanbul: İstanbul Yayınları.
- TAŞĞIN, Ahmet (2004) "Alevi-Bektaşî Edebiyatında İlk Örnek: Muhibban", *Folklor Edebiyat*, 39, 231-240.

- , (2010). *Ortaçağ Anadolu'sunda Bir Türkmen Şeyhi Dede Garkın*, Şanlıurfa: Önsöz Yayınları.
- , (2012). "Geleneksel İrfan Diliyle Alevi Bektaşî Metinlerin Anlatılma İmkânı", *Alevilik-Bektaşîlik Araşt. Derg.*, 6, 43-67.
- , (2013a). *Dile Gelen Alevilik*, İstanbul: Çizgi Yayınları.
- , (2013b). *Şeyh Safî Buyruğu*, (Haz. Ahmet Taşğın), Konya: Çizgi Kitabevi Yayınları.
- TEKİNDAG, Şehabeddin (1967). "Şahkulu Baba Tekeli İsyanı", *Belgelerle Türk Tarihi Dergisi*, 3, 34-39.
- TİMUROĞLU Vecihi (2013). *Simavne Kadıstoğlu Şeyh Bedreddin ve Varidat*, İstanbul: Su Yayınları.
- TOSH, John (2013). *Tarihin Peşinde*, (Çev. Özden Arıkan), İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.
- TOSUN, Necdet (2009). "İmam-ı Rabbani'ye göre Vahdet-i Vücûd Vahdet-i Şuhûd", *Tasavvuf, İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi (İbnü'l-Arabî Özel Sayısı-2)*, 23, 181-192.
- TURAN, Osman, (1993), *Selçuklular Târîhi ve Türk İslâm Medeniyeti*, İstanbul: Boğaziçi Yayınları.
- TURHAN, Mümtaz (1994). *Kültür Değişmeleri*, II. Baskı, İstanbul: İFAV Yayınları.
- TURNER, Bryan S. (1997). *Max Weber ve İslam*, (Çev. Yasin Aktay), Konya: Vadi Yayınları.
- TÜRKMEN, Zekeriya (2002). "Kuleli Vakası", *DİA*, c. 26, 356-357.
- TÜRER, Osman (2005). "Osmanlı Anadolu'sunda Tarikatların Genel Dağılımı" 207-240, *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf ve Sufiler*, Ankara: TTK Yayınları.
- UĞUR, Ahmet (1986). "İbn. Kemal'in Siyasi Görüşleri", *Şeyhülislâm İbn. Kemâl Sempozyumu, Sunulan Bild.*, 71-85, Tokat: TDV Yayınları.
- ULUDAĞ, Süleyman (1992). Bâtın İlmî, *DİA*, 5, 188-189.
- , (1996). "Tasavvuf Açısından Gelenek ve Yenileşme", *İslâm Gelenek ve Yenileşme*, Ankara: İSAM Yayınları.
- , (2003). "Ma'rifet-i nefis", *DİA*, 28, 56-57.
- , (2008). *Tasavvuf Kültüründe Keşif ve Kerâmet*, Sûfî, İstanbul: Kitap Yayınları.
- , (2009), "Sefer", *DİA*, 36, 298-299.

- USLUER, Fatih (2009). *Hurufilik*, İstanbul: Kabalcı Yayınları.
- ÜLKER, Necmi (1991). “Yeniçeri Ocağı’nın ilgası Öncesi İzmir’deki Anarşiye Dair Bir Belge”, *Tarih İncelemeleri Dergisi*, 25-41.
- UZUNÇARŞILI, İsmail Hakkı (1994). *Osmanlı Tarihi*, I, Ankara: TTK Yayınları.
- , (1988), *Osmanlı Tarihi*, II, Ankara: TTK Yayınları.
- WAINES, David (2012). İbn. Batuta’nın Destansı Seyahatnamesi, (Çev. Ebru Kılıç), İstanbul: Alfa Yayınları.
- WERNER, Ernest (2009). *Şeyh Bedreddin ve Börklüce Mustafa*, (Çev. Hakan Sevin), İstanbul: Kaynak Yayınları.
- YAVUZ, Hilmi (1999). *İslam ve Sivil Toplum Üzerine Yazılar*, İstanbul: Boyut Kitapları Yayınları.
- YAVUZ, Yusuf Şevki (1995). “Fahreddin er-Râzi”, *DİA*, 12, 89-95.
- YAZICIOĞLU, M. Sait (1986). “Kelâmcı Olarak İbni Kemâl”, *Şeyhülislâm İbn. Kemâl Sempozyumu, Sunulan Bild. Tokat Haziran 1985*, 179-187. TDV.
- YILDIRIM, Rıza (2009). “Hacı Bektaşî Velî ve İlk Osmanlılar: Âşıkpaşazâde’ye Eleştirel Bir Bakış”, *TKHBV*, 51, 107-146.
- , (2010). “Muhabbetten Tarikata: Bektaşî Tarikatının Oluşum Sürecinde Kızıldeli’nin Rolü”, *TKHBV*, 53, 153-189
- YÖRÜKAN, Yusuf Ziya (1998). *Şihabeddin Sühreverdî ve Nur Heykelleri*, İstanbul: İnsan Yay.
- , (2006). *Anadolu’da Aleviler ve Tahtacılar*, İstanbul: Ötüken Yayınları.
- YURDAKUL, İlhami (2008). *Osmanlı İlmiye Merkez Teşkilâtı’nda Reform (1826-1876)*, İstanbul: İletişim Yayınları.
- YURTSEVEN, Yılmaz (2007). “Osmanlı Klasik Döneminde İdeoloji, Din ve Siyasi Meşruiyet Üzerine Kısa bir Değerlendirme”, *GÜHFD*, XI, 1-2, 1255-1283.
- YÜCER, Hür Mahmut (2010). *Şeyh Sa’deddîn Cebavi ve Sa’dilik*, İstanbul: İnsan Yayınları.
- ZUBAİDA, Sami (2008). *İslam Dünyasında Hukuk ve İktidar*, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniv. Yayınları.
- ZÜRCHER, Erik Jan (2000). *Modernleşen Türkiye’nin Tarihi*, (Yasemin Saner Gönen) İstanbul: İletişim Yayınları.

EKLER

EK 1

**TABLO 8: 1784 No'lu Tedkîk-i Müellefat Müzekkire ve Tedkîk-i Mesâhif-i Şerife Kayıt Defteri'nden Yararlanılarak Eserlerin Değerlendirilmesi
El. Z. 1306 - El. Ş. 1315 (1889-1898)**

Numro**	Kitabın Adı, Yazarı veya Konusu***	Değerlendirme Biçimi****	Değerlendirme Sonucu*****
20	Şeyh Seyfiddîn Efendi: "Tuhfe-i İsnâi Aşeriyye"	"kütüb-i kelâmîyyece mebhûs ve mebsût olan akvâhî bir tarz-ı latifde ifâde ve tahrîre kâfi görüldüğünden nezâret-i müşârün-ileyhâca ber gune mahzûr-ı mütâlaa olunmaz ise tamimine i'tina edilmek şartıyla tab' ve neşrinde be'is olmadığının...eser makbûl olmakla berâber esâsen matbû bulunmasına nazaran tekrâr tab'ında hey'et-i âhirânemizce ber gune mahzûr görülemeyüb neşri herhalde muhsenât-ı ârîde bî mücib olacağından tahfâ-ı mezkûrenin tab'ına ruhsat verilmenin" (On İki İmam hakkında yazılan eser Kelam ilmi zaviyesinde değerlendirilmiştir). 5 Safer 1307/1 Ekim 1889	Basılmasında Resmî İslam(Hanefî Sünnî İslam)/resmî ideoloji* açısından sakınca görülmediği belirtilmiştir.
21	"Sûre-i Celîle-i Yusuf Aleyh-is-selâm"	"Yusuf Aleyh-is-selâm hakkında sû-i zan ve imâle-i lisana cüretlerini ve dâim ve daha maddî ve ma'nevî bir takım mahâzırın mücib olacağı cihetle tab' ve neşri münâsib olamayacağı (Kitabın içeriği ehl-i Sünnetin tefsir anlayışı doğrultusunda tetkik edilmiştir) Fî 12 Safer 1307/8 Ekim 1889	Resmî İslam'a aykırı görülerek basımına izin verilmemesi istenmiştir.
18	Keskin Müftüsü Mehmed Ali Efendi: "Cemü'l-muhtar alel-kadri'l-muhtar" (Kelâmî bir eser, ölüm anındaki iman ile ilgili)	"hatt-ı fikhâya tebdil ile kuyûd-ı lâzimeyi dahi terk eylediği cihetle tab' ve neşri kat'a câiz olamayacağı..." 20 Safer 1307/16 Ekim 1889	Resmî İslam'a aykırı görülerek basımına izin verilmemesi istenmiştir.
25	Kudda-i Şâfiyyeden cem' ve tertib "Sirâcü'ş-Şâfiyye"	"mündericâtı hâle ve hatadan hâli olmadığı cihetle tekrardan..." (İçerik analizi yapılmış ve eserin dini açıdan hatalarla dolu olduğu). 20 Safer 1307/16 Ekim 1889	Resmî İslam açısından hataları olduğu belirtilerek basımına izin verilmemesi istenmiştir.
14	"Fetevâ-ı Ömeriyye" (Hz. Ömer'in Fetvaları)	"...mezkûr kitâb intisârı caiz olmayan kitablardan bulunduğu...gerek Der-saadet ve gerek taşraca tab' ve neşri ...kat'a tecvîz olunamayacağına binâen zikr olunan kitâb her nerede bulunur ise hemen toplanılarak" 26 Safer 1307/22 Ekim 1889	Resmî İslam'a aykırı görülerek toplatılması istenmiştir.

27	"cedid ilm-i hâl Risâlesi"	"...mündericâtı hata ve halelden sâlim olmadığı cihetle tab' ve neşri tecvîz edilemediğinin cevâben iş'ar buyrulmasının ifâde edildiği kayden ve risâlenin mündericâtına sehv ve hatâdan hâli olmadığı..." gerekçesiyle basımına izin verilmemesi istenmiştir. (Ma'rif Nezâret-i Celîlesi'nden alınan tezkere ile basımına izin verildiği anlaşılan bu risale hakkında, Tedkik-i Müellefat Encümeni içerik analizi yapmış ve iade edilmesi yönünde karar vermiştir). 20 Safer 1307/16 Ekim 1889	Resmi İslam açısından hataları olduğu belirtilerek basımına izin verilmemesi istenmiştir.
28	"Yenâbiü'l Mevedde" (Mezhebi inanç ve itikad meselelerine dair)	"mezheb-i şia üzere... ehl-i sünnete ve akvâl-i müfessirine mugâyir olub... memâlik-i islâmiyyede ve bâ-husûs dâr-ül-hilâfete saltanat-ı seniyyede tedâvül ve intisârı diyânete ve siyâsete mahâzir-ı adîdciy mücib olacağı cihetle kat'a reh-in-i cevâz olamayacağından... zikr olunan kitâb her kangı mahalde bulunur ise heman toplanılarak bâb-ı fetvâyâ gönderilmesi..." 4 Rebî-ül-evvel 1307/29 Ekim 1889	Resmi İslam'a aykırı görülerek toplatılması istenmiştir.
24	Birinci mahkeme-i ticâret reisi Sa'dettü Ahmed İzzet Bey Efendi: "El-Ahkamü'sher'iyye fi ahvâli'sahsiyye"	"...bi-l-tercüme tab' ve neşrine ruhsat-ı istid'â' eylediği ... mezkûr tercümenin ekser mahalleri aslına muvâfakat itdiği gibi bir hayli yerinde dahi kuyûdât-ı şer'iyye terk idilmiş olmasından dolayı şu hâliyle tab' ve neşri caiz olamayacağımn..."	Tercüme eser Resmi İslam'a aykırı görülerek toplatılması istenmiştir.
31	Mâliye ketebesinden Mehmed İzzet Efendi: "Rehber-i İslam"	"...muhâlif-i şer'i şerif bir takım hafîâtı müstemil olduğu cihetle tab' ve neşri kat'a caiz olamayacağından..." 25 Rebî-ül-evvel 1307/19 Aralık 1889	Resmi İslam'a aykırı görülerek basımına izin verilmemesi yönünde görüş belirtilmiştir.
36	Eskişehir Müftüsü Süleyman Hakkı Efendi: Ruhü "Kelîmeti'd Tevhîd Şer'hu Kelîmeti'd-tevhîd" "Telhîsu't-Tevhîd Şer'hu Tahlisü't-temeyyüd" "Manzûme-i Mecmûâtü'd-da'vat" "Nesâyih" adlı risâleler	"Mezkûr risâleler esâsen matbû olduğu cihetle..." (Önceden basımı yapılmış bilinen eserler oldukları için...) 25 Rebî-ül-evvel 1307/19 Aralık 1889	Basılmasında sakınca görülmediği belirtilmiştir.
30	Tercüme ve telif, Selanik Rütîyey-i Askeriyesi, Arapça muallimi Süleyman Sırrı: "Hayz Risâlesi"	"...risâlenin mündericâtı hatâdan sâlim olmadığı cihetle tab' ve neşri caiz olamayacağı..." (İçerisinde hatalar olduğu tesbit edilerek telifi sakıncalı görülmüştür) 25 Rebî-ül-evvel 1307/19 Aralık 1889	Resmi İslam açısından hatalarla dolu olduğu görülerek basımına izin verilmemesi istenmiştir.

32	Ahmed Efendi: "Nasihatu'l-mürîdîn"	Söz konusu 3 kitap meşihata gelmemiş olduğundan önce evrak odasında araştırılması bulunamaması halinde diğer nüshalarının gönderilmesi talep edilmektedir. 3 Rebî-ül-âhır 1307/27 Kasım 1889	Kitaplar henüz incelenemediğinden kanaat belirtilmemiştir
33	Şeyyid Fâzıl Paşa: "Silsilenâme-i Alevî"	"silsilenâmenin tab' ve neşrinde bir be'is görülmeyeceğinden..." 3 Rebî-ül-âhır 1307/27 Kasım 1889	Basılmasında sakınca görülmediği belirtilmiştir
29	"El-Ecvibetü'l-Vakiye Fî Esileti'l-İraniyye"(İran'a ilgili sorulara ikna edici cevaplar)	"kitâb-ı şâyana tab' ve neşri-âsâr-ı makbûleden bulunmuş olduğundan ..." 3 Rebî-ül-âhır 1307/27 Kasım 1889	Basımına müsaade edilmesi istenmiştir.
26	Matbaacı Mehmet Cemal Efendi, "Yâsin-i Şerîf Tercümesi"	"hatayâtı müstemil olduğu cihetle tab' ve neşri gayr-ı câiz idüğünden..." (çerik analizi yapılmış ve şeran caiz olamayacağına karar verilmiştir). 8 Cemâziyel-evvel 1307/31 Aralık 1889	Tercüme Resmî İslam açısından hatalarla dolu olduğu görüldükten basımına izin verilmemesi istenmiştir
34	El-Hac Mehmed Nuri Efendi: "Kanûnu'l-Kelam Fî Divân-ı Hayri'l-Enam ve Şerhi Mecâmî Hatimesi" adlı iki kitap	İlk kitabın basımına müsaade edilirken diğeri "...bir hayli hatayâtı muhtevî olduğu cihetle tab' ve neşrinin caiz olamayacağına..." denilerek reddedilmiştir.	Kitabın birisi Resmî İslam açısından hatalarla dolu olduğundan basımına izin verilmemesi istenirken diğeri hakkında olumlu kanaat belirtilmiştir
1	Fâtihi'l-Uyûn	"Mezkûr kitâp pek çok hatayı şâmil olduğu cihetle tab ve neşri caiz olmadığı..."	Resmî İslam açısından hatalarla dolu olduğu görüldükten basımına izin verilmemesi istenmiştir
47	İzzetli Abdurrahman Naim Efendi: "El-Erba'ün Fî'l-Erba'ün Min Ahadisil-Mürselin"	"Mezkûr tercümenin pek çok yeri aslına muvaffakat itdiği gibi bir hayli hatâyâtı dahî muhtevî olduğu cihetle tab' ve neşri gayr-ı câiz idüğünden..." (çerik analizi yapılmış ve bir hayli hata olduğu belirtilmiştir).	Teknik sebeplerle basımına izin verilmemesi istenmiştir
45	"Fazâil-i Cihad" Arapçadan Türkçeye tercüme	"...mezkûr kitâbı münâsib bir kimseye tercüme itdikten sonra..." gönderilmesi	Hem teknik hem de ideolojik sebeplerle yeniden tercüme edilmesi istenmiştir
40	"Fevzü'l-Meâd fî İtaati'l-İmam ve'l-Cihad"	"...kitâbın hatayâtı müstemil olduğu cihetle tab' ve neşri gayr-ı câiz..." 7 Cemâziyel-âhır 1307/29 Ocak 1890	Resmî İslam'a aykırı görüldükten basımına izin verilmemesi istenmiştir
42	Mehmed Raif Efendi "Ruhü'l-Kasas" (Kissaların amacı)	"...tab' ve neşri tecvîz olunamadığına..." 7 Cemâziyel-âhır 1307/29 Ocak 1890	İçeriğinde Resmî İslama aykırı unsurlar görüldükten basımına izin verilmemesi istenmiştir

43	"Muadilü's-Salat" (Namazın düzgün kılınması ile ilgili)	"...tercümehin aslına muvafakat itmediği cihetle tab' ve neşri câiz olmayacağını..." 11 Cemâziyel-âhur 1307/2 Şubat 1890	Teknik sebeplerle basımına izin verilmemesi istenmiştir
39/50/49	39:İbn. Abidinzele Mehmed Zahid Efendi, "Zühretü'l-akâid"/ 49-50; Mehmed Bahaeddin Efendi, "Ahbâr-ı Muhammediyye"	"...bir hayli hatayâtı şâmil olduğu cihetle tab' ve neşri teevvüz idilemeyeceğinin..."	Resmi İslam açısından hatalarla dolu olduğu görülerek basımına
46	Şeyh Abdullah Nazif Efendi: "Nakd-ı Hâtır", "Menâzihü'l-Arifin", "Nesâ-yih", "Hizânetü'n-nukat"	"...kütüb-i mutebere-i fikhiyyeden cem' edilmiş bir eser-i mutebere olduğundan tab'ına itina idilmek şartıyla tab' ve neşri câiz..."	Resmi ideolojiye uygunluğu nedeniyle basımına izin verilmiştir.
37	"Elfâzi Fikhiyye"	"...kuyûdât-ı şer'iyye terk edilmiş olmasından dolayı şu hâliyle tab' ve neşri câiz olamayacağını..." 14 Cemâziyel-âhur 1307/5 Şubat 1890	Resmi İslam'a aykırı görülerek basımına izin verilmemesi istenmiştir
51	"Enfesü'l-Fevaid fi Şerhi'l-Ferâid"	hatalarından dolayı eserin "...İslah edilerek tekrar gönderilmesi..." 14 Cemâziyel-âhur 1307/5 Şubat 1890	Düzeltilme istenmiştir
44	Osman Hilmi Efendi, "Hallü'r-Rumûz" Şifrelerin çözülmesi	"...bir takım fâhiş hatîâtı müstemil olduğu cihetle tab' ve neşri câiz olmadığını..."	Resmi İslam açısından büyük hataları olduğu görülerek basımına izin verilmemesi
54	Hüdavendigâr vilâyet-i bidâyet mahkemesi reisi Hayrullah Efendi: "vesîletü's-seade"	"...bir hayli hatayâta varacağı cem' olduğu cihetle tab' ve neşri kat'a câiz olamayacağını..." Fî 12 Receb 1307/4 Mart 1890	Resmi İslam açısından hataları olduğu görülerek basımına izin verilmemesi istenmiştir
55	"Târih-i İslâm"	"...Târih-i mezkûr kütüb-i mutebereden cem ve tertib olunup tab ve neşredilmiş bir eser olduğundan..." 19 Receb 1307/11 Mart 1890	Basımına müsaade edilmiştir
55	"Cevâhirü's-seniyye fi'l-Ahadisi'l Kudsiyye"	"...Akaidi ehl-i sünnete muhâlif olarak mezheb-i imâmiyyeyi tervie için tertib edilmiş derununda bir hayli ahadisi mevzua münderiç bulunmuş olup bu gibi akaidi İslamiyyeye mugayir ve intişârı muzır olan... nereden bulunursa hemen toplatılarak babı fetvaya gönderilmesi..." ile Zabtiye Nezaretü'nin dahi işe koşulması istenmiştir 19 Receb 1307/11 Mart 1890	Resmi İslam'a aykırı görülerek basımına izin verilmemesi istenmiştir
52	Sahaf Ziya Efendi: "Hayalî Şerh-i Kefeviyye"	"...Kitâb-ı mezkûr-ı şâyâna tab' ve neşri âsârı mabkûleden bulunmuş olduğundan tab'ına ruhsat verilmesinin..."	Basımına izin verilmiştir

53	“Oruç Risâlesi”	risâlenin tertibinde kuyûdât-ı şer’iyyeden ekserisi terk edildiği gibi bir hayli de hatâyâtı muhtevî olduğu cihetle...4 Şa’bân 1307/26 Mart 1890	Resmi İslâm’a aykırı görülerek basımına izin verilmesi istenmiştir.
57	Lahor ahalisinden Vehhabi Muhammed b. Abdullah, “Vahhabi Mezhebine ait kitaplar”	“Zikrolunan kitaplardan Elfiye-i İbn. Malik’den maada üç cildi mezhebi Vehhabi hakkında telif edilmiş kitaplardan olduğu anlaşılıp bu gibi kütübün, ol havaleyi mübarekede intişarı mahazırı dai olacağından...”	Resmi İslâm’a aykırılığı gerekçesiyle toplanmaları istenmiştir.
5	Mekteb-i Hukûk mezunlarından Galib Bey: İlm-i Hukûk	“müsvedde halinde olduğu cihetle tetkik-i hilâfi usul...” 26 Şa’bân 1307/17 Nisan 1890	Teknik sebeplerle eserin yeniden tashih edilerek gönderilmesi istenmiştir.
7	Merkez Naibi Üveys Naili Efendi: “Sirâcü’t-Tafsîl”(Mecelle-i Ahkâmı Adliyye şerhlerinden derleme bir eser”	“...münderecatı kütüb-i fikiyyesine cem’ ve nakil olunmuş ise de ba’zı ibârât ve menkulatı anlaşılamayacak derecede tahrîf ve ihlâl edilmiş ve ba’zı menkulatı dahi kat’a aslına temas itmediği cihetle tab ve neşri gayri caiz...”26 Şa’bân 1307/17 Nisan 1890	Hem teknik hem de dinî hassasiyetle basımına izin verilmesi istenmiştir.
3/4	Mekâtib-i Rüşdiye-i Askeriye Memuru Bahaeddin Efendi “İlm-i Hâl”	“...risâle-i mezkûr bir çok hatâyı hâvî olduğu cihetle tab’ ve neşri câiz olmayacağı...” 26 Şa’bân 1307/17 Nisan 1890	Resmi İslâm’a aykırı görülerek basımına izin verilmemesi istenmiştir.
41	Nüzhetu’l-Hâtrî’l-Fâtir	“mezkur kitabın şâyânı tab olduğu...”	Basımına izin verilmesi istenmiştir
58	Dağıstanlı Halil Paşa: Irşâdü’r-Râgîbîn	“...mezkur risâlenin tab ve neşrinde be’is görülmemiştir...”	Basımına izin verilmesi istenmiştir

* Numro, defterde söz konusu belgenin kaç numara ile kayıt edildiğini göstermektedir. Numro alanında (/) ayrılan birden çok numara varsa o satırdaki bilgiler ilk numro kaydına ait olup diğerleri ise benzer kriterlerle değerlendirilmiş demektir.

** Kitabın adı, yazarı bölümüne kitabın adı ve yazarı belgede verilmişse yazılmıştır.

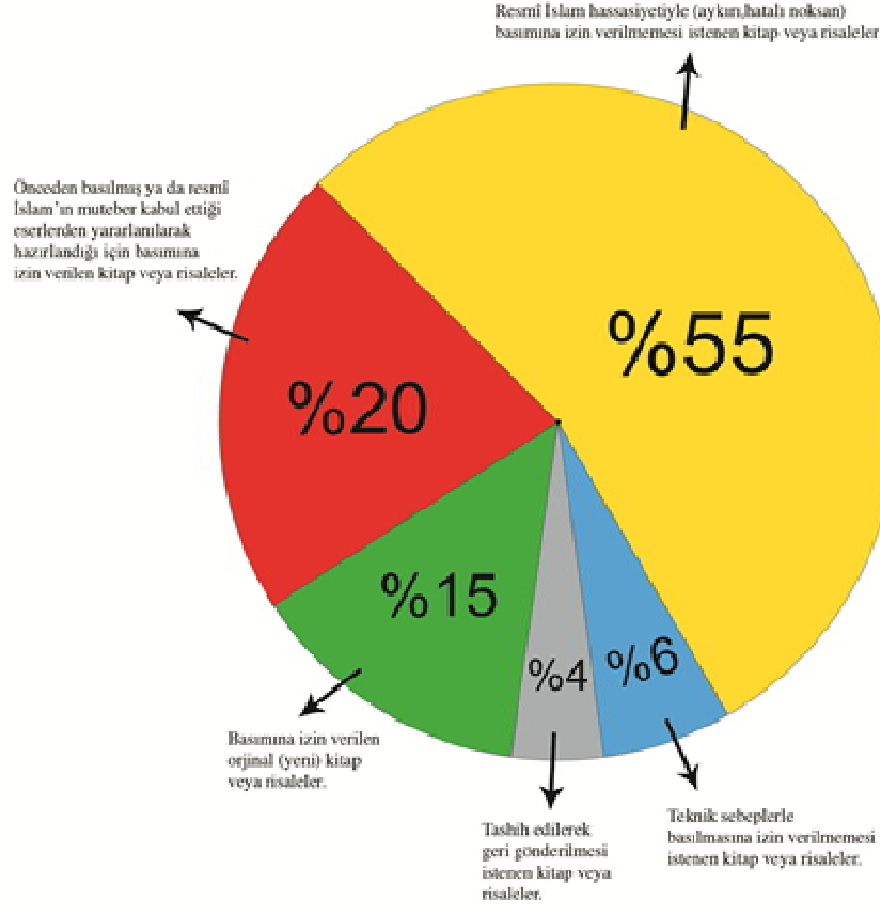
*** Değerlendirme biçimi sütununda genellikle içerik analizine tabi tutulan eserlerin hangi gerekçeyle (teknik ya da resmi İslâm’a uygunluğu açısından) rapor edildiği ile ilgili bilgiler verilmiştir.

**** Değerlendirme sonucu kısmında ise söz konusu eserin durumu Resmi İslâm’a/ideolojiye uygun olup basımına izin verilenler ya da tam tersi olup izin verilmeyenler ile teknik sebeplerle basımına müsaade edilmeyenler, tashih edilerek tekrar gönderilmesi istenenler olmak üzere dört kriter göz önüne alınarak sınıflandırılmıştır.

***** Resmi İslâm (Sünnî İslâm)/Resmî ideoloji’den kast edilen çalışmanın tamamında olduğu gibi devletin resmi ideolojisi içerisinde önemli bir unsur olarak yer alan gücü ve etkinliği imparatorluğun uzun tarihi boyunca farklılıklar arz eden Sünnî İslâm inancına bununda içinde daha çok Hanefî-Sünnî anlayışa işaret etmektedir.

EK 2

TABLO 9: Yukarıdaki Tablonun Yüzdelerle İfadeleri*



1784 No'lu Tedkik-i Müellefat Mütekkire ve Tedkik-i Mesahif-i Şerife Kağıt Defteri'nin ilk 20 sayfasında bulunan 45 kayıttan söz konusu çalışmamızda 42 kayıta yer alan 54 adet kitap, risaleden 51 tanesi dikkate alınmıştır. (Aynı gahıs tarafından yazılan 3 eser ise henüz emciminin eline ulaşmadığından değerlendirme dışında tutulmuştur). Hazırlanan eserler anlaşıldığı kadarıyla resmî İslam'ın Akaid, Kelam, Fıkah, Tefsir, İslam Tarihi, gibi dini, itikadi, hukuki, tarihi ve kültürel formülasyonu doğrultusunda değerlendirilmeye tabi tutulmuşlardır. Basımına izin götüğü talep edilen eserlerin 28 tanesi Resmî İslam/Ehl-i Sünnet inancına ve şeriat kurallarına uymadığı, bu nedenle noksan ya da hatalı olduğu gibi gerekçelerle basımına müsaade edilmemesi yolunda görüş belirtilmiştir. Şu halde resmî ideoloji hassasiyeti ile basımına müsaade edilmemesi istenen eserlerin oranı yaklaşık % 55'tir. Teknik sebeplerle birlikte basımına izin verilmemesi yolunda görüş belirtilen eser sayısı 31'dir ki toplamda bu durum % 61 gibi büyük bir orana tekarrül etmektedir. Toplam 18 eserin ise basımına müsaade edilmemesi istenmiştir ki oran % 35 dir. Ancak bu kitapların 10 tanesinin ya matbu ya da önceden basılmış, bilinen akredite eserlerden derlenerek oluşturulduğuna dikkat çekmek istiyoruz ki o zaman orijinal ya da yeni diye tabir edebileceğimiz basımına olumlu görüş bildirilen eser sayısı 8, oranı ise yaklaşık %15'e denk gelmektedir. Bu verilerden de anlaşılacağı üzere merkeze gönderilen her üç kitaptan yaklaşık iki tanesinin basımına müsaade edilmemiştir ki bu oran oldukça büyük bir oran olup Abdurrahman Şeref Efendi'nin ifadelerini teyit etmektedir. Sorudan ilmi hal kitaplarının bile vize alınmadığı bu uygulamada seyhlerin durumunun vahametini tahmin etmek güç değildir. Kaldı ki verdiğimiz diğer arşiv örnekleri bu durumu zaten tescil etmektedir.

EK 3

Halidî der-gâhının meşihatı tevcih edilen Arif Efendi'nin reşid olmaması nedeniyle şeyhlik görevini yürütemeyeceğine dair belge

۵۸

۱۸

۱۹

۲۰

۲۱

۲۲

۲۳

۲۴

۲۵

۲۶

۲۷

۲۸

۲۹

۳۰

۳۱

۳۲

۳۳

۳۴

۳۵

۳۶

۳۷

۳۸

۳۹

۴۰

۴۱

۴۲

۴۳

۴۴

۴۵

۴۶

۴۷

۴۸

۴۹

۵۰

۵۱

۵۲

۵۳

۵۴

۵۵

۵۶

۵۷

۵۸

۵۹

۶۰

۶۱

۶۲

۶۳

۶۴

۶۵

۶۶

۶۷

۶۸

۶۹

۷۰

۷۱

۷۲

۷۳

۷۴

۷۵

۷۶

۷۷

۷۸

۷۹

۸۰

۸۱

۸۲

۸۳

۸۴

۸۵

۸۶

۸۷

۸۸

۸۹

۹۰

۹۱

۹۲

۹۳

۹۴

۹۵

۹۶

۹۷

۹۸

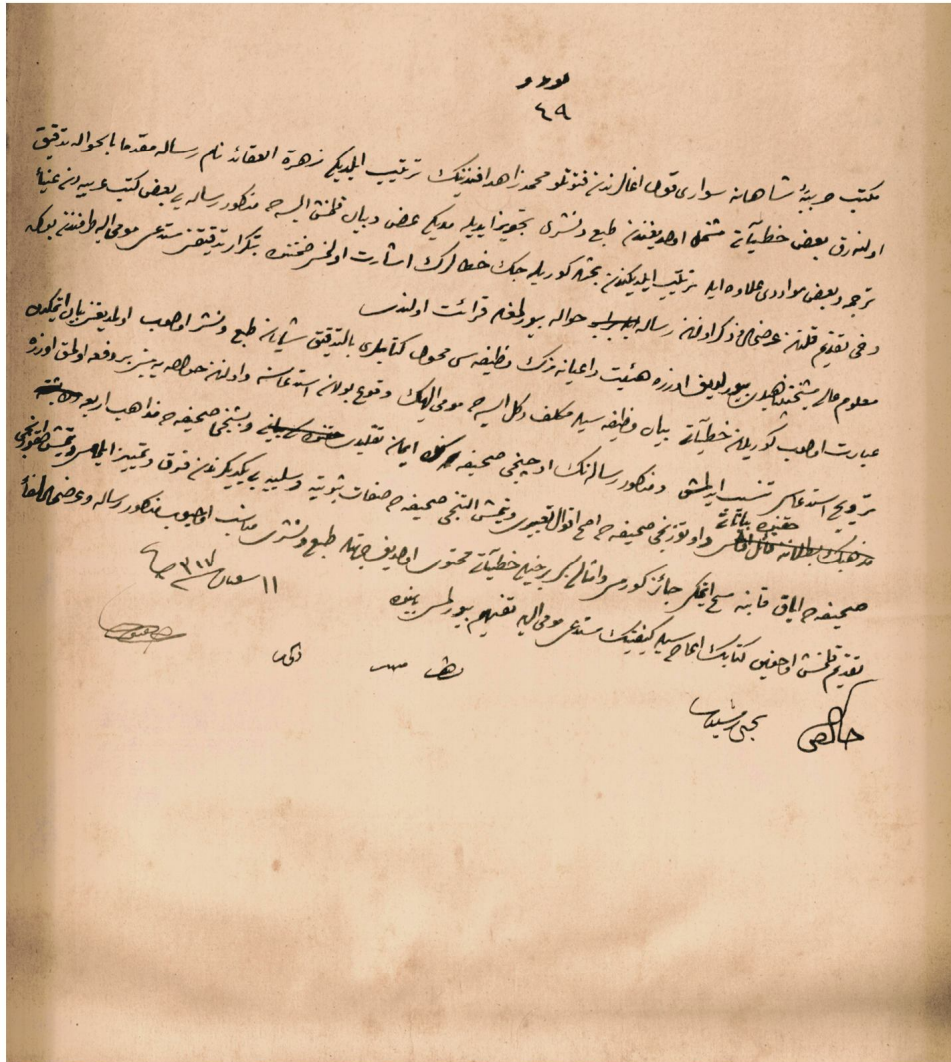
۹۹

۱۰۰

MA. 1771 Nolu Tekke Zaviye Defteri, Numro 46, s. 38, 6 Muharrem 1310 (IST. MFT. MSH. DFT02. 01771. 0001. 0038)

EK 5

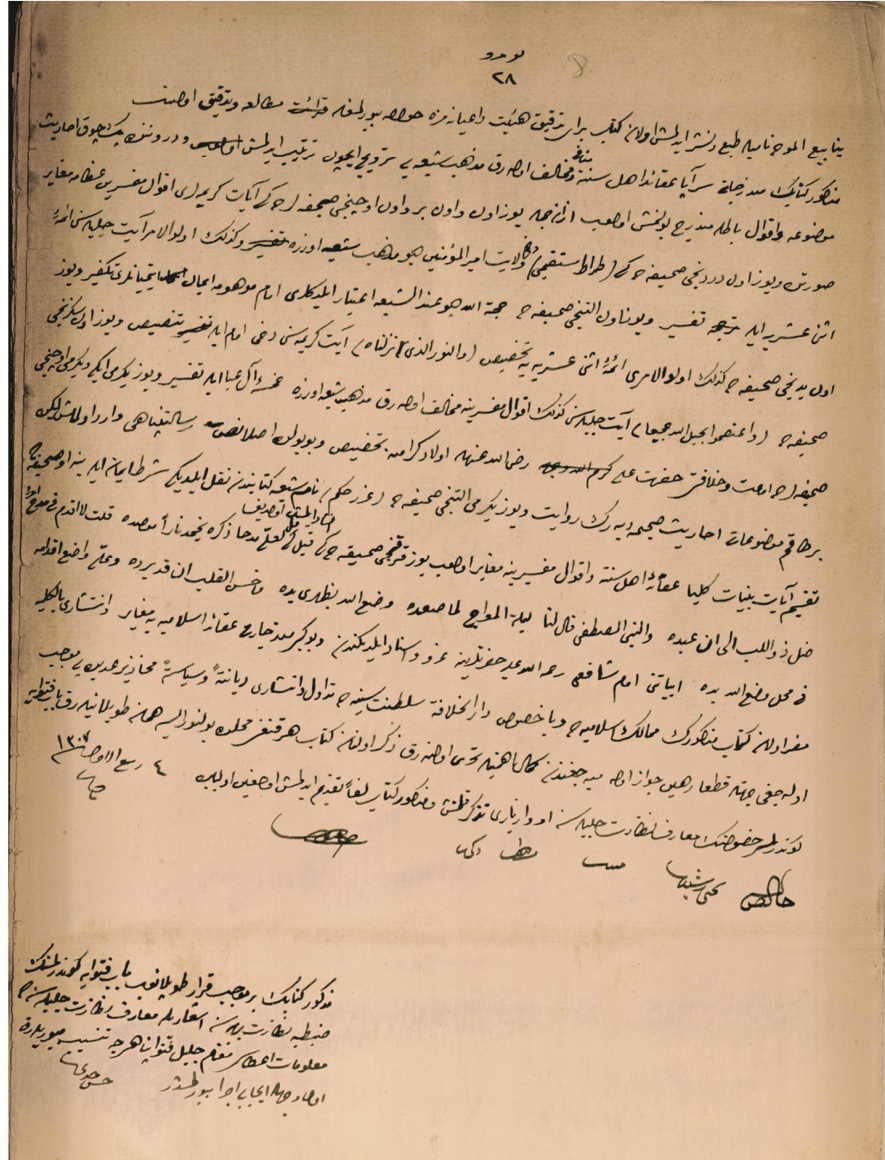
Tedkik-i Müellefat Encümeni'nin encümen azalarının kendi beyanlarıyla görevlerini de ifade eden kaydın belgesi.



MA. 1784 No'lu Tedkik-i Müellefat Müzekkire ve Tedkik-i Mesâhif-i Şerife Kayıt Defteri Numro 49, 11 Şaban 1317 (IST. MFT. MSH. DFT02. 01784. 0001. 0020)

EK 6

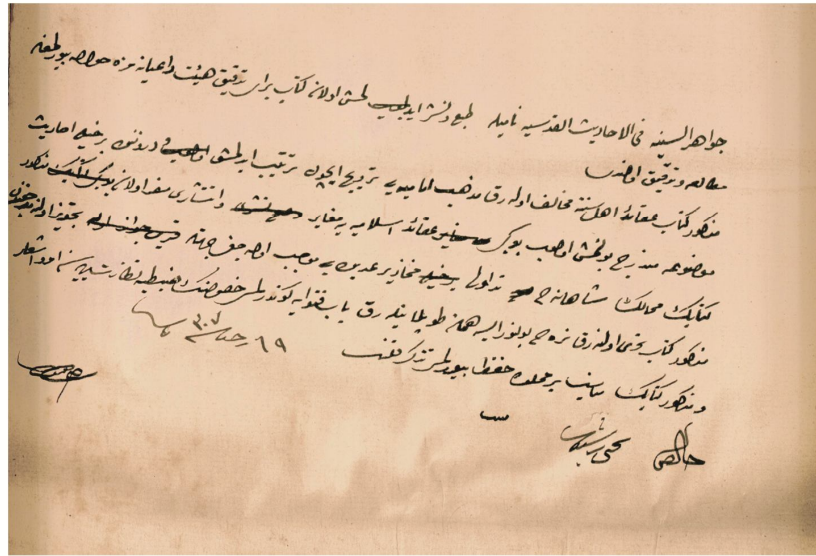
"Yenâbiü'l Mevedde" adlı Şia mezhebi üzerine yazılan eserin, ehl-i sünnete ve akvâl-i müfessirîne aykırı olduğu gerekçesiyle toplatılarak Meşihat'e gönderilmesine dair kaydın belgesi.



MA. 1784 No'lu Tedkik-i Müellefat Müzekkire ve Tedkik-i Mesâhif-i Şerife Kayıt Defteri, Numro 28, 4 Rebî-ül-evvel 1307 (IST. MFT. MSH. DFT02. 01784. 0001. 0008)

EK 7

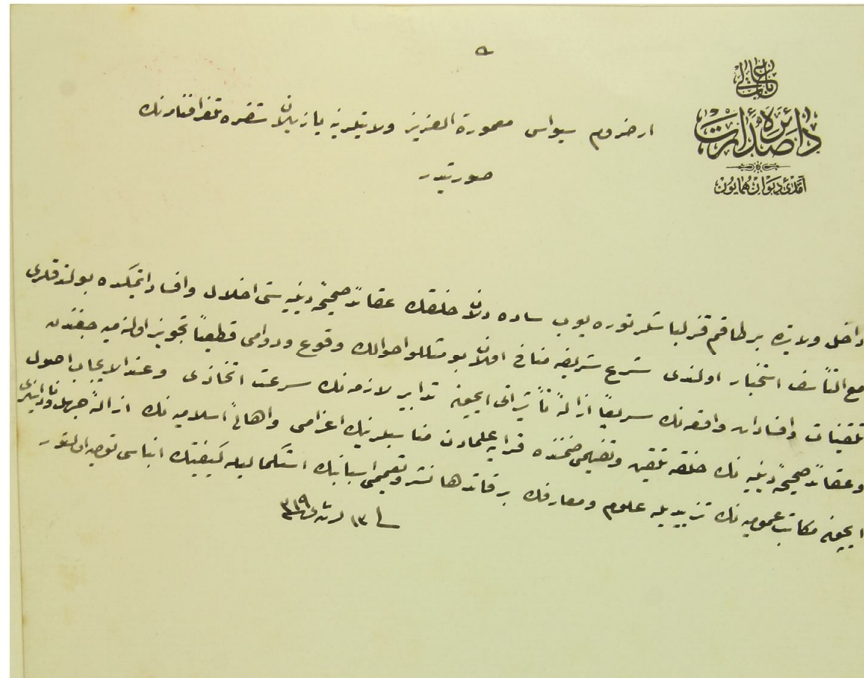
“Cevâhirü's-seniyyefi'l-Ahadisi'l Kudsiyye” adlı eserin Akaidi ehl-i sünnete muhâlif olarak mezheb-i imâmiyyeyi tervîc için tertîb edilip, içeriğinde bir hayli uydurma hadis bulunmuş olduğundan toplatılarak meşihate gönderilmesine dair kaydın belgesi.



MA. 1784 No'lu Tedkîk-i Müellefat Müzekkire ve Tedkîk-i Mesâhif-i
Şerife Kayıt Defteri Numro 55, 19 Recept 1307
(IST. MFT. MSH. DFT02. 01784. 0001. 0017)

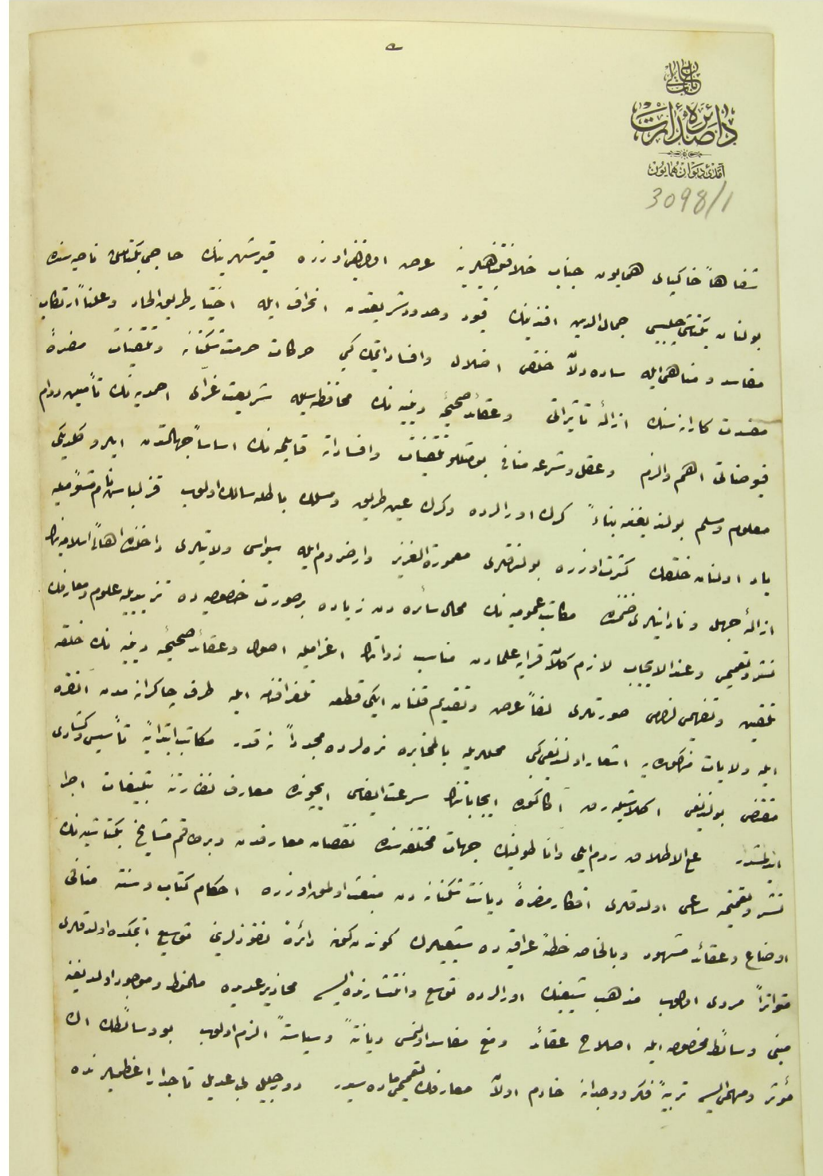
EK 8

Akâid-i sahîhe-i dîniyyenin muhafazası için Kızılbaşların olduğu yerlerde mektepler açılması, ilim, eğitim ve yayın faaliyetlerinin arttırılmasına dair belge.



EK 9

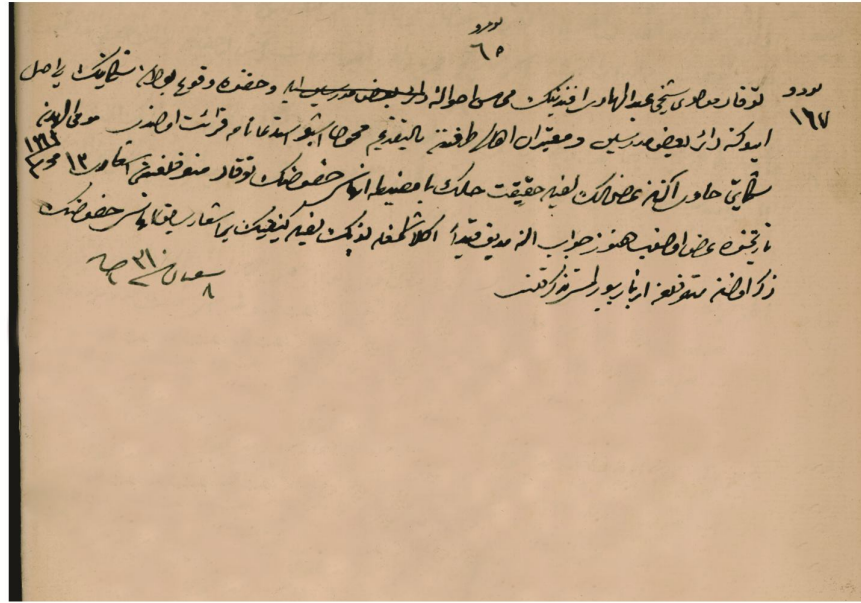
Akaid-i İslamiyyeyi yaymak amacıyla yapılacak olan eğitim faaliyetlerinin içeriği ve yöntemi hakkında bilgiler veren belge.



کتاب و کتب شایسته در این گونه مکتب احیدر نه علوم و معارف ادوار سابقه قیاسی قولی
 برتفعه فیضه فرزانه ان هجرتی مکتبه و در تجربه قدر مستزاد الهی غیر مکتب بوده فقط با الهی معروضه
 کوکتوب برکتی موافق از هاه ساره دلا خلق و هاه زبانه برتفعه و الهی نامی خوری و الهی بوده
 ادکی عقاید فاسده در تفسیر الهی مکتب موجوده نک تزییه و مدارس علمیه نک اصیاح حال در حاله و مناسب
 بر صورتیه اصلاحی زنده بریه اولیقه بر عقاید اسلامیه هادی و الهی در علم حال بونیه الهیه ترکیه
 بعضی کتب در سالی دینه موجوده در تفسیر و تفسیر و الهی مکتب اسلامیه فاده کرده علمیه الهیه ^{برتفعه}
 بر بوده اولیاد بقیه تفسیر هر مکتب ایچون شرعا واجب اولی اصول و عقاید دینه نک لهک قولی بقیه و الهیه
 ساده و بیله بر صورتی جمع دینه دینه مکتب و تفسیر علم حال قلمی و مدارس اصول و عقاید تفسیر
 و اصلاحی مکتب باب تفسیر برتفعه و تفسیر علمیه بالنسب مدارس موجوده ایچون بر درسی بر درسی تزییه برابر
 مکتب نوابک چی بر قات و هاه تاسیه تزییه و علم حال بوللو ترکیه و عریه بر رساله فایده زنده مطبوعه عامه زنده
 طبع و تزییه تفسیریه سابقه الفیه دلیات الهانیه و اولیاده موجوده مطابق تزییه اعفی و الهی و فایده
 تفسیر مع تزییه مکتبیه بغداد دینه دلیات و تفسیر بعضی مکتب و مدارس علمیه تاسیه اولیاده
 سایر بلاد زنده تزییه ایچون و در خط فایده تزییه اولیاده زنده هرتیه و هاه اولیاده اولیاده اولیاده اولیاده
 فایده تزییه مکتب اولیاده ایچون طبعی بوللو مکتب علمیه اولیاده اولیاده اولیاده اولیاده اولیاده
 اصلاحیه ایچون اولیاده ایچون
 عبدالمجید اولیاده ایچون
 قمر

EK 10

Tokat Mevlî Şeyhi Abdülhâdî Efendi'nin, hakkında yapılan şikayetin asılsız olduğuna dair dilekçesi.



MA. 1771 No'lu Tekke Zâviye Defteri, Numro 65, 8 Şaban 1310
 (IST. MFT. MSH. DFT02. 01771. 0001. 0019)

EK 11

**Halil Efendi Der-gâhı şeyhi Hüseyin Rahmi Efendi tarafından şehri-
on dört gurusu ta'miyye talebi hakkında mürâcaatı**

باب توی مجلس پنج

تاریخ تسویب		محرر	مجلس	مجلس	مجلس	مجلس	مجلس	مجلس	مجلس
عرب	روم								
		۱۹							۵۸۸

ما برتقا بعد سنه مقام عالی سنجینا حسین مجرم در مجلس پنج مصلحتی برین جهت مذکور در اول وقت
موضوع معارفه قریباً کتبه جنابان و کلاه تنج صید سی اف طرفه با اسفا عزیزه مراجعه درگاه مذکوره مفضل
سوره اود درتة خود بر طهریلا همگین سنج دینور ایم اکادینس مزوط بر طرفه جنه ۱۹۷۷ و ۱۹۷۸
عانه برز در اف طرفه اخصی علی ایسی در سینه درگاه مذکور کتاه و در سوره آیه بر طرفه علی هم اول وقت
اول وقت و سینه در مخصاتی ۱۰ اسبابین اول وقت با مقبوله تجر سینه اسبابین یا سینه جنابان اول وقت یا
کیفیت در وقت مصلحتی صید سی طرفه در سینه اسفا جنابان کیس سینه بر طرفه اول وقت یا
سایر اراک تکراره در نام مذکور خبر اول وقت ایس که مذکور است اسم علی با کیس اول وقت یا
برفیه بر ایداد و سینه در سینه اول وقت فقط هر سینه ایس و سینه ایس و سینه ایس و سینه ایس
در کلاه نامی یا سینه اول وقت و سینه ایس و سینه ایس و سینه ایس و سینه ایس و سینه ایس
الما صید و سینه ایس و سینه ایس و سینه ایس و سینه ایس و سینه ایس و سینه ایس و سینه ایس
ایس که مادامه وقت مراجعه ایس و سینه ایس و سینه ایس و سینه ایس و سینه ایس و سینه ایس
سوره صید سینه ایس و سینه ایس و سینه ایس و سینه ایس و سینه ایس و سینه ایس و سینه ایس
مذکور اول وقت اود در سینه ایس و سینه ایس و سینه ایس و سینه ایس و سینه ایس و سینه ایس
مجلس نفعی قضا علی و سینه ایس و سینه ایس و سینه ایس و سینه ایس و سینه ایس و سینه ایس
تکرار علی اول وقت

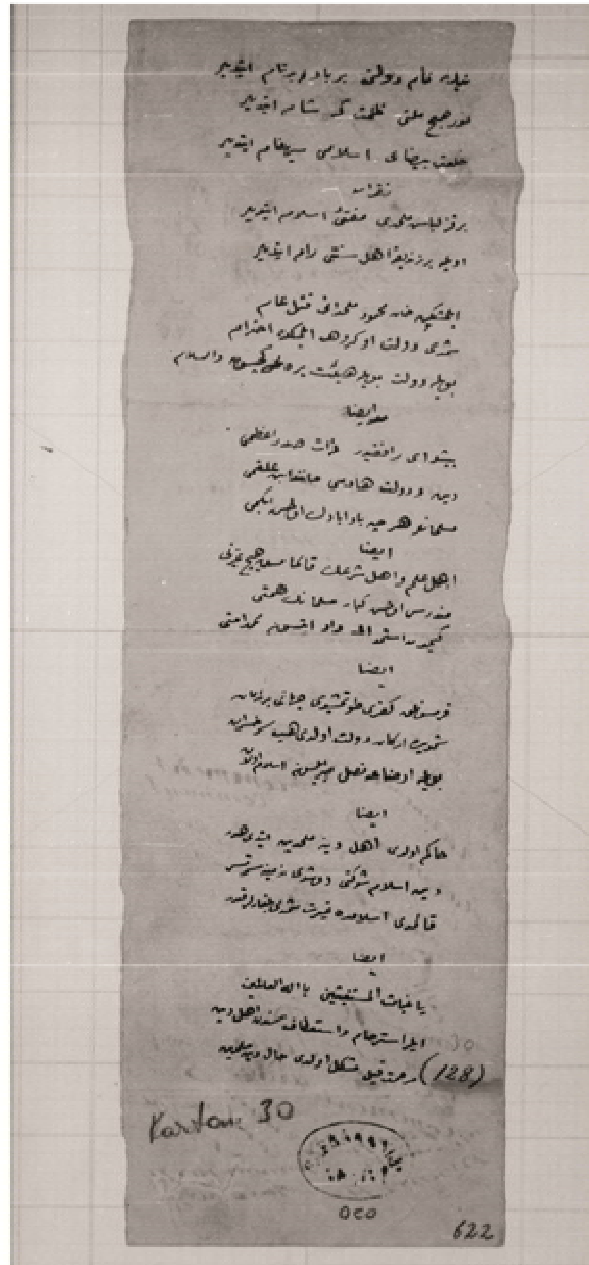
صفا
حسین
صفا

MA. 1734 No'lu Meclis-i Meşâyih, Müzekkire ve Der-kenâr Defteri,
6 Rebi-ül-ahir 1328

(IST. MFT. MSH. DFT02. 01734. 0001. 0015)

EK 12

Meşrutiyet yönetiminin Bektaşî çevrelerle olan sıkı ilişkileri
eleştiren bir şiir.





T. C.
SELÇUK ÜNİVERSİTESİ
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü



Özgeçmiş

Adı Soyadı:	Zekeriya IŞIK
Doğum Yeri:	ÇORUM
Doğum Tarihi:	04.03.1977
Medenî Durumu:	Evli
Öğrenim Durumu	
Derece:	Okulun Adı:
İlköğretim:	Yaydıginköyü İlkokulu
Ortaöğretim:	Bahçelievler Ortaokulu
Lise:	Fatih Lisesi
Lisans.	Karadeniz Teknik Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümü
Yüksek Lisans.	Kırıkkale Üniversitesi
Becerileri:	
İlgi Alanları:	
İş Deneyimi: (Doldurulması isteğe bağlı)	
Aldığı Ödüller: (Doldurulması isteğe bağlı)	
Hakkımda bilgi almak için önerebileceğim şahıslar: (Doldurulması isteğe bağlı)	
Tel:	532 661 62 37
Adres:	Hitit Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümü

İmza