

Keyifli Okumalar Dileriz

Binlerce kategoride milyonlarca PDF e-kitap, ders kitapları, dergiler ve romanlara platformumuz üzerinden ücretsiz ulaşabilirsiniz.

RESMİ WEB SİTEMİZ

<https://rantey.org>

Yedek ve Duyuru Kanallarımız

Sitemize erişim engeli gelmesi veya adres değişikliği durumunda aşağıdaki kanallardan güncel giriş adresine erişebilirsiniz:

- Telegram: <https://t.me/birkitapbir>
- WhatsApp Kanalımız : <https://whatsapp.com/channel/0029VbDHv8uE50Us4lvMoc0Y>

Osmanlıdan Cumhuriyete
Sufî Gelenegın
Taşıyıcıları

Rüya Kılıç



Osmanlıdan Cumhuriyete Sıfı Geleneğın Taşıyıcıları’nın yayın hakları
Dergâh Yayınları’na aittir.

Dergâh Yayınları: 406
Çağdaş Türk Düşüncesi: 48
ISBN: 978-975-995-154-2
1. Baskı: Ocak 2009

Kapak Tasarımı: Sermin Yavuz Sahife Düzeni: Ayten Balaç

Basım Yeri: A Ajans Reklamcılık Filimcilik Matb. San. ve Tic. Ltd. Şti.
Beysan Sanayi Sitesi Birlik Cad. Yayıncılar Birliği Sitesi
No: 32 Kapı No: 4G Yakuplu – Büyükçekmece / İstanbul

Cilt: Güven Mücellit ve Matbaacılık San. ve Tic. Ltd. Şti.
Devekaldırımı Cad. Gelincik Sok. Güven İşhanı No: 6
Mahmutbey – Bağcılar / İstanbul

Dağıtım ve Satış: Ana Basım Yayın
Molla Fenari Sok. No: 28 Yıldız Han Giriş Kat
Tel: [212] 526 99 41 (3 hat) Faks: [212] 519 04 21
Cağaloğlu / İstanbul

Rüya Kılıç

OSMANLIDAN CUMHURİYETE
SUFÎ GELENEĞİN TAŞIYICILARI

DERGÂH YAYINLARI

Kloddarar Cad. Altan İş Merkezi No: 3/20 34112 Sultanahmet / İstanbul

Tel: [212] 518 95 78 (3 hat) Faks: [212] 518 95 81

www.dergahyayinlari.com / bilgi@dergahyayinlari.com

OSMANLIDAN CUMHURİYETE
SUFÎ GELENEĞİN TAŞIYICILARI

Rüya Kılıç



RÜYA KILIÇ, 1970 yılında Ankara'da doğan Rüya Kılıç, ilk ve orta öğrenimine aynı şehirde devam etti. 1987 yılında Hacettepe Üniversitesi Tarih bölümünde lisans eğitimine başlayıp, 1992 yılında aynı bölümde araştırma görevlisi olarak, 1994'te yüksek lisansını, 2000'de doktora-sını tamamladı. *Osmanlı Devleti'nde Seyyidler ve Şerifler* başlıklı doktora çalışması 2005 yılında *Osmanlı'da Seyyidler ve Şerifler* (İstanbul, Kitap Yayınevi) adıyla yayınlandı. Kendisinin, muhtelif yerli ve uluslararası dergilerde Türk düşünce tarihi ile ilgili yayınlanmış makaleleri bulunmaktadır. Halen aynı üniversitede öğretim üyesi olarak görev yapan Doçent Dr. Kılıç'ın Osmanlı düşünce tarihi merkezli çalışmalarının ağırlık noktasını, sufilik ve sufi çevreler oluşturuyor.

ÖNSÖZ

Osmanlı sosyal tarihine ilişkin çalışmalarda son yıllarda dikkat çekici bir ilerleme sağlandığını inkâr edemeyiz. Ancak din ve düşünce tarihi gibi bazı alanlarda henüz istenen aşamaya ulaşamadığımız da bir gerçektir. Oysa bu alanlarda Osmanlı İmparatorluğu ile Cumhuriyet Türkiye'si arasında ilk anda görünen- den çok daha kuvvetli ve derin bir ilişki söz konusudur. Özellikle bu ilişkinin çarpıcı bir biçimde karşımıza çıktığı, Osmanlıdan Cumhuriyete geçiş sürecinde İslâmî gelenek meselesi ne yazık ki araştırmacıların ilgisini çekmekten oldukça uzak görünüyor. İşte bu çalışmadaki amacımız, İslâmî geleneğin sûfî taşıyıcılarını ele almaktır. Araştırmamıza yön veren temel soru, Osmanlı tarzı sûfî geleneğin Cumhuriyet Türkiye'si'ne nasıl ve hangi şartlarda aktarıldığıdır. Laik uygulamaları tarikat mensuplarının nasıl algıladıkları ve ne tür tepkiler verdikleri de ilgimizi çeken sorular arasındadır. Hemen belirtelim ki, burada, böylesine karmaşık bir meseleyi bütün yönleriyle ortaya koyduğumuz iddiasında değiliz. Dikkatimizi, daha ziyade, geçiş sürecindeki devamlılık, kırılma ve yeniden yapılanmalar üzerine yoğunlaştırdık ve bunu yaparken de mümkün olduğunca sûfîlerin sesini duymayı istedik. Fakat bütün tarikatları incelemek imkan dahilinde olmadığından, Son Dönem Melâmîleri, Bektaşîler, Mevlevîler ve Nakşibendîler olmak üzere dört tarikat ile bir sınırlandırmaya gitmeyi uygun bulduk. Bu sebeple, çalışmamızın, eleştiriler ile geliştirilecek bir

ön araştırmanın geçici sonuçları olarak değerlendirilmesi gerektiğini bilhassa vurgulamak istiyoruz.

Son olarak, bu araştırmanın her aşamasında ilgi ve yardımlarını esirgemeyen, eleştirileri ile katkıda bulunan Sayın A. Yaşar Ocak'a teşekkür etmeyi bir borç biliyorum. Ayrıca, ilgi ve desteklerinden dolayı başta Sayın Mehmet Öz olmak üzere Hacettepe Üniversitesi Tarih Bölümü'ndeki bütün hoca ve arkadaşlarıma saygı ve şükran duygularımı da ifade etmeliyim.

RÜYA KILIÇ

İçindekiler

Giriş/ 9

I. Sorular-Sınırlar-Tercihler/ 14

II. Gelenek mi-Gelenekler mi?/ 17

III. Modernleşme-İtaat Muhalefet/ 67

IV. Yeni Rejim-Eski Tarikatlar-Tekkesiz Şeyhler/ 89

Sonuç/ 137

Bibliyografya/ 141

Dizin/ 153

GİRİŞ

XIX. yüzyıldan itibaren Osmanlı İmparatorluğu'nda Cumhuriyet'in ilanından sonra da yeni Türkiye'de, İslâm'ın siyasî, hukukî, ekonomik ve toplumsal rolü şiddetli tartışmaların konusu oldu. Modernleşme sürecinde İslâm'ın yeri ve mahiyeti hakkındaki tartışmaların bugün de yoğun bir biçimde sürmesi, Türkiye'deki toplumsal bilinç karışıklığının aslında ne kadar derin olduğunun güzel bir ifadesidir. Şüphesiz İslâm, tepkisel ve ön yargılı tartışmaların konusu olmaktan kurtarılmadıkça da bu karışıklık devam edecektir. Meseleyi, bilimsel bir zeminde ele alabilmek için, çoğu kez ihmal edilen önemli bir ayrıntıya yani İslâm'ın, bir inanç sistemi olmanın yanında siyasî, sosyal, ahlakî, kültürel ve sembolik bir anlamı olduğu gerçeğine yoğunlaşmalıyız. Çünkü İslâmî geleneğin ne anlama geldiği, temelleri, muhtevası ve tarihî süreç içindeki seyri gibi meselenin farklı boyutlarını çok yönlü olarak inceleyen çalışmaların, bugün İslâm toplumlarındaki bunalımların anlaşılmasına büyük ölçüde yardım edeceğini düşünüyoruz. İşte burada, Türkiye gibi nüfusunun ezici çoğunluğu Müslüman olan bir ülkede, İslâm'ın toplumsal davranışları ve kültürel kimliği biçimlendirmekteki gücünün farkında olarak İslâmî geleneğin sûfi cephesini Türk tarihinin önemli kırılma noktalarından birinde ele almayı deneyeceğiz. Bu keskin kırılma noktası, Cumhuriyetin ilanıdır. Bir bütün olarak, Cumhuriyet rejiminin laiklik uygulamaları, İslâm'ın Osmanlı'da

yüzyıllardır süren siyasî, sosyal ve hattâ kültürel hâkimiyetine son vermeyi amaçlıyordu. Ancak İslâm, ulema ve sûfî çevreler tarafından geleneksel bir nitelikte yeni nesillere aktarıldı. Bu sebeple, araştırmamızda, geçiş sürecinin sancılarını yoğun bir biçimde hisseden ikinci sosyal grup, yani son Osmanlı sûfîleri üzerinde duracağız.

Bilindiği kadarıyla meseleyi burada ele almaya çalışacağımız çerçevede inceleyen bir monografi bulunmamaktadır. Ancak, pek çok araştırmacıya olduğu gibi bize de ilham veren ve temel oluşturan araştırmalar olduğunu itiraf etmeliyiz. Bunlar arasında özellikle Şerif Mardin, Mustafa Kara, İsmail Kara, A. Güner Sayar ve A. Yaşar Ocak'ı zikretmeyi gerekli görüyoruz. Tarihsel sosyoloji ağırlıklı çalışmaları ile Türk tarih incelemelerine yeni ve farklı bir bakış getiren Şerif Mardin, *Modern Türkiye'de Din ve Toplumsal Değişme* Bediüzzaman Said Nursi Olayı (İstanbul 2003) adlı kitabında, Said Nursi örneğinde, laik reformları XIX. yüzyıl Osmanlı ve Cumhuriyetin ilk döneminin sosyal kontekstinde değerlendirmiş ve modern Türk toplumunda dinin rolüne dikkat çekmiştir. Ayrıca, Türkiye'de din, siyaset, ideoloji ve laiklik gibi önemli konuları ele aldığı, *Türkiye'de Din ve Siyaset* (İstanbul 1991) ile *Din ve İdeoloji*, (İstanbul 1986) adlı eserlerini de unutmamak gerekiyor. "Modern Türk Sosyal Bilimleri Üzerine Bazı Düşünceler" adlı makalesinde ise, daha önceki çalışmalarında "devlet" üzerine yoğunlaşmış olduğunun farkına vardığını, bu fark edişten çıkan sonucun, dinin yalnız bir kurum işlevi görmediği, aynı zamanda "devlet" ile halk arasında kurumsal olmayan bağlantıların söylemini de oluşturduğu ve söylem olarak İslâm'a bakarken, devlet gücünün tesisi yada kullanılmasının kapsamadığı bir toplumsal faaliyet alanı olduğunu keşfettiğini dile getirmesi bizim araştırma hedefimiz açısından merkezi bir öneme sahiptir¹. Mustafa Kara, İsmail Kara, A. Gü-

¹ Şerif Mardin, "Modern Türk Sosyal Bilimleri Üzerine Bazı Düşünceler",

ner Sayar ve A. Yaşar Ocak ise, geçiş sürecindeki sûfî gruplara dikkat çeken önde gelen isimlerdir. Bunlardan Mustafa Kara'nın, *Metinlerle Günümüz Tasavvuf Hareketleri* (İstanbul 2002) adlı kitabında, 1839'dan 1990'lara kadar uzanan sürede, tekkeler, tasavvuf ve tarikat meselesi incelenir. Söz konusu eserde ağırlıklı olarak, araştırma konusu ve kişileriyle ilgili metinlerin tam olarak bazen de kısmen verilmesi, muhtelif isim, eserler ve tartışmaları tanımamızda büyük ölçüde yardımcı oldu. Diğer taraftan, İsmail Kara, *Din ile Modernleşme Arasında Çağdaş Türk Düşüncesinin Meseleleri* (İstanbul 2003), kitabında, başlığından da anlaşılacağı üzere konuya çağdaş Türk düşüncesinin meseleleri açısından yaklaşır. Kara, çağdaş İslâm düşüncesi ve bunun önemli bir parçası olarak Çağdaş Türk Düşüncesi'nin İslâm etrafındaki metodolojik problemleri açıklığa kavuşturulmadan Türkiye'de din-modernleşme ilişkisinin geçmişi ve bugünü hakkında derinlikli tahliller yapılmasının zor olduğu kanaatinde. Bu sebeple de öncelikle metodolojik problemler ile başlar. İlgili metinlerden kapsamlı örnekler sunarak tasavvuf ve tarikatlara da bir bölüm ayırır. Yazarın yaklaşımını göstermesi bakımından, bu bölümdeki alt başlıkları şu şekilde verebiliriz: Meclis-i Meşâyih, Ulema-Tarikat İlişkileri, İstanbul'daki Beş Şeyhin Kendi Kalemlerinden Terceme-i Hali, Çağdaş Türk Düşüncesinde Bir Tenkit/Tasfiye Alanı Olarak Tasavvuf ve Tarikatlar"². *Cumhuriyet Türkiye'si'nde Bir Mesele Olarak İslâm* (İstanbul 2008)'da da bir bütün olarak Cumhuriyet Türkiye'si'nde din/İslâm merkezli meseleleri ele almaya ve tartışmaya devam eder. Ayrıca, A. Güner Sayar'ın, *Osmanlıdan Cumhuriyete Portre Denemeleri* (İstanbul 2000) başta olmak üzere muhtelif çalışmalarından da bü-

Türkiye'de Modernleşme ve Ulusal Kimlik, (Ed. Sibel Bozdoğan-Reşat Kasaba), İstanbul 2005, s. 62.

² İsmail Kara, *Din ile Modernleşme Arasında Çağdaş Türk Düşüncesinin Meseleleri*, İstanbul 2003, s. 30, 323-403.

yük ölçüde yararlandığımızı belirtmeliyiz. A.Yaşar Ocak ise, makalelerinin toplanmasından oluşan *Türkler, Türkiye ve İslâm*'da (İstanbul 2007), İslâmî geleneğin, Osmanlı ve Cumhuriyet Türkiye'si için taşıdığı öneme, bu geleneğe günümüzdeki farklı yaklaşımların mahiyet ve niteliklerine, çatışma noktalarına, bunların temellerine zaman zaman temas etmiş ancak bunları ayrı bir çalışma konusu olarak işlememiştir. Bununla beraber o, Osmanlı İslâm kültürünün Cumhuriyet dönemine taşıyıcılığını iki temel zümrenin, son devir Osmanlı uleması ile sufilerinin yaptığına, bunun, bugünkü Türkiye'nin İslâm anlayışındaki rolüne dikkat çekmiştir.

Burada, Hale Yılmaz'ın, *Reform, Social Change and State-Society Encounters in Early Republican Turkey* konulu doktora tezinden de bahsetmeyi gerekli görüyoruz³. Zira, Yılmaz, erken Cumhuriyet Türkiye'si'nin elitist ve statik yönlerini vurgulama eğilimindeki çalışmaların aksine, devlet ve toplumun gündelik yaşamdaki karşılaşma ve diyaloglarına yoğunlaşarak sıradan insanların Kemalist reformları nasıl gördüklerini, kabul veya tepki gösterdiklerini incelemek amacındadır. Bunun için, 1923-1945 arasındaki kritik dönemde reformların, "kadın-erkek kıyafeti, dil-alfabe ve kutlamalar" olmak üzere başlıca dört alanda sosyal ve kültürel değişmeyi nasıl etkilediği sorusuna yoğunlaşır. Böylece her ne kadar sûfiler yer almasa da modernleşme sürecini, yönetilenler açısından görme çabalarından biri olarak zikredilmeye değer. Şüphesiz, bu kişi ve eserlerin dışında sûfiler ve İslâmî gelenek üzerine entelektüel perspektifler açmış olan daha pek çok Türk ve Batılı araştırmacıya çok şey borçlu olduğumuzu da unutmuş değiliz.

Son olarak teorik şablonları Türk toplumu ve Müslümanlığına uyarlamak veya tek örneklerden yola çıkarak büyük genelle-

³ Hale Yılmaz, *Reform, Social Change and State-Society Encounters in Early Republican Turkey*, The University of Utah, December 2006.

meler yapmaktan kaçınacağımızı ve esas olarak tarih verilerine dayanacağımızı vurgulamak istiyoruz. Tarih verilerinin bizim için öncelikli olması, kesinlikle sosyoloji, psikoloji ve antropoloji gibi diğer sosyal bilimleri ihmal edeceğimiz anlamına gelmiyor. Aslında, meseleye yaklaşımımızı, mevcut verilerin çok boyutlu olarak tarih perspektifi ile değerlendirilmesi olarak özetleyebiliriz. Ancak, Osmanlı sūfî geleneği ile “çağdaşlaşma” projesinin ilişkisi tek bir yönden okunamayacak kadar karışık bir karşılaşmanın öyküsüdür. Cumhuriyet’in ilk yıllarındaki kanunları, ayaklanmaları ve idamları sıralamak bu ilginç öyküyü anlamlandırma-mıza yeterli olmayacaktır. Bu sebeple, çalışmamız, tarihi arka planı dikkate alarak devamlılık, kırılma ve yeniden yapılanmaları mümkün olduğunca sūfîlerin kendi seslerinden dinlemeye istekli küçük bir adım, gelecek eleştiri ve katkılarla geliştirilebilecek bir ön araştırma olarak kabul edilmelidir.

I. SORULAR-SINIRLAR-TERCİHLER

Araştırmaya yön veren temel soru, Osmanlı tarzı sûfî geleneğin Cumhuriyet Türkiye'si'ne nasıl ve hangi şartlarda aktarıldığıdır. Bu çerçevede, laik uygulamaları tarikat mensuplarının nasıl algıladıkları ve ne tür tepkiler verdikleri ilginizi çeken sorular arasındadır. Belirlenen zaman dilimi, Osmanlı'nın son yüzyılından, Cumhuriyetin ilk otuz yılının sonuna kadarki geçiş sürecidir. 1930'ların, "Menemen Olayı" sonrasında tarikat çevreleri ile yöneticiler arasındaki en gerilimli dönem olduğu hatırlandığında, zaman sınırlarımızın geçerli ve makul bir sebebi olduğu görülecektir. Ancak geçiş sürecinin sağlam bir temele oturtulabilmesi için, klasik Osmanlı İslâmının bilinmesinin, şahsî bir tercihin ötesinde bilimsel bir zorunluluk olduğunu düşünüyoruz. Diğer taraftan, bitiş sınırlarımızın oldukça esnek olduğunu ve çok partili hayata geçiş ile başlayan dönemde daha rahat ifade edilmeye başlanan yorumları da dikkate almaya çalıştığımızı hemen belirtmeliyiz.

Görüldüğü gibi, belirlenen zaman dilimi, Osmanlı İmparatorluğundaki bütün tarikatların ele alınmasına imkân vermeyecek kadar geniştir ve bu genişlik kaçınılmaz olarak incelenecek grup içinde, Mevlevîler, Bektaşîler, Son Dönem Melamileri ve Halidîler şeklinde ikinci bir sınırlamaya gitmemizi gerekli kıldı. Tekkelerin kapatılması ile birlikte tasavvuf çevrelerinde iki ana eğilim belirmişti: 'sükûnet ve muhalefet'. Örneğin, Nakşibendîle-

rin, muhalif ve aktif tavrı çok iyi bilinir. İşte Halidîlerin seçilmesinin sebebi, bu iki özelliği en iyi temsil eden bir Nakşibendî kolunun olduğu yönündeki genel kabuldür. XIX. yüzyıl başında, Hindistan'dan Şeyh Halid tarafından Osmanlı topraklarına getirilen Halidîyye, aynı yüzyılda Osmanlı topraklarında olduğu gibi tartışmasız bugün de Türkiye'deki en güçlü tasavvufî eğilimlerden biridir¹. Nitekim, İslâm ve Türk tarihinde oynadıkları bu önemli rolün çok sayıda araştırmacının ilgisini çekmesi şaşırtıcı değildir². Burada ise, tarikatın mensuplarının Cumhuriyet Türkiye'si'nde yeni yönetimin sert muhalifleri olarak yakından izlenirken, geleneklerinin esasını büyük ölçüde muhafaza etmeyi nasıl başardıkları sorusuna ağırlık verilecektir. Diğer taraftan, Mevlevîler, Bektaşîler ve Son Dönem Melâmîlerinin ortak özellikleri, yeni

¹ Butrus Abu Manneh, "The Naqshbandiyya-Mujaddidiyya in the Ottoman Lands in the Early 19th Century", *Die Welt des Islams*, (1982 published 1984), XXII, 1-36. Nitekim, Butrus Abu Manneh'in, "Hâlidîliğin Yükselişine ve Gelişmesine Yeni Bir Bakış", *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf ve Sufiler*, (Hazırlayan A. Yaşar Ocak), Ankara 2005, s. 267-301) makalesinde cevap aradığı temel soru, Halidî hareketin Osmanlı topraklarında neden bu kadar başarılı olduğudur. Ayrıca bkz. aşağıda not 5.

² Halidîyye hakkındaki bilgilerimize önemli katkılar sağlayan çalışmalar arasında şunları verebiliriz: Albert Hourani, "Shaikh Khalid and the Naqshbandi Order", *Islamic Philosophy and the Classical Tradition*, Ed. S. M. Stern, A. Hourani and V. Brown, Oxford 1972, s. 89-103; Hamid Algar, "A Brief History of the Naqshbandî Order", *Naqshbandis*, İstanbul 1990, s. 3-44; "Political Aspects of Naqshbandî History", *Naqshbandis*, s. 123-152; D. W. Damrel, "The Spread of Naqshbandi Political Thought in the Islamic World", *Naqshbandis*, s. 269-287; *Ahmed Ziyâüddin Gümüşhanevî Sempozyum Bildirileri*, İstanbul 1992; B. Abu Manneh, "The Rise and Expansion of the Naqshbandi-Khalidi Sub-order in Early 19th Century", *Studies on Islam and the Ottoman Empire in the 19th Century (1826-1876)*, İstanbul 2001, s.13-26; "The Naqshbandiyya-Mujaddidiyya and the Khalidiyya in İstanbul in the Early Nineteenth Century", *a.g.e.* s.41-57; "Shaykh Ahmed Ziyâ'üddin el-Gümüşhanevi and the Ziyâ'i-Khâlidî Sub-Order", *a.g.e.* s.149-159; Abdurrahman Memiş, *Hâlid-i Bağdâdî ve Anadolu'da Hâlidîlik*, İstanbul 2000.

rejimin öncelikli muhalifleri arasında yer almamalarıdır. Bununla beraber, ilk anda dikkat çeken iki eğilime göre tarikatları tasnif etmek aldatıcı olabilir. Çünkü gerek sükûnet gerekse muhalefetin sınırlarının, zamana, şartlara ve kişisel tercihlere bağlı olarak tahmin edilenden çok daha sık değişebildiğini göreceğiz.

Tarikatların seçiminde, muhalefetleri ve sessizlikleri kadar çoğu defa genellemeler arasında kayıp ettiğimiz özel nitelikleri de etkili oldu. Örneğin, Mevlevî tarikatı, Anadolu'da Osmanlı Devleti'nden bile eski ve aristokrat bir tarikatıdır. Mevlevîler bu bilinci her zaman taşımış ve sık sık dile getirerek özellikle yönetim çevrelerine karşı övünmekten geri kalmamışlardı³. Fakat bundan da önemlisi, *Ehl-i Sünnet* dairesi içinde ve her zaman merkezi iktidara yakın bir tarikat olarak kabul edilmeleridir. Osmanlı ve Cumhuriyet yöneticileriyle ilişkilerinin bu kadar sorunsuz görünmesi bizim için yeterince ilgi çekicidir. Diğer taraftan Bektaşîler ve Melâmiler için aynı şeyi söylemek oldukça güç. Osmanlı İmparatorluğu'nda *zendeka-ilhad* suçlamaları ile takibata uğrayan ve önde gelen şeyhleri öldürülen İkinci Devre Melamileri veya Bayrami Melamileri yönetim tarafından potansiyel bir tehlike olarak kabul edilmişlerdi. Burada Melamilerin Muhammed Nuru'l-Arabi (ö. 1888) ile başlayan oldukça farklı bir kesitini incelemeye çalışacağız. Ancak başka bir çizgide duran *Üçüncü Devre Melamileri* veya *Nûriye* olarak bilinen bu kolun da zaman zaman şüpheyle karşılandığı ve dikkatleri çektiği göz ardı edilemez. Bektaşî tarikatının en belirgin özelliği ise, 1826'da resmen kapatılmasıdır. Bektaşîler, İmparatorluğun sonuna kadar bu yasaktan kurtulamadıkları gibi yeni kurulan Türkiye'de de resmî olarak tanınma umutlarını gerçekleştiremediler.

³ Mehmed Ziya, *Merâkiz-i Mühimme-i Mevlevîyyeden Yenikapı Mevlevihâne-si*, İstanbul 1329, s. 289-290.

II. GELENEK Mİ-GELENEKLER Mİ?

Tarikatların Osmanlı yönetimi ile ilişkilerinde ortak bir gelenek olup olmadığı geçiş sürecini değerlendirebilmemizde bize önemli ölçüde yardımcı olacaktır. Çünkü yeni döneme taşınan gelenek belki de gelenekler tarikatların siyaset ile ilişkilerine ve Türk modernleşmesindeki yerlerine dair bir takım ipuçlarını barındırmaktadır. Ancak böyle bir çözümlemenin yapılabilmesi için de tarikatların tarihi arka planları, tasavvuf anlayışları ve XIX. yüzyıldaki durumları ile başlamanın yerinde olacağına inanıyoruz. Kuşkusuz üç tarikat içinde merkezi yönetime en yakın görünen Mevlevîlerdir. Gölpınarlı, bunu, “Mevlevîlik, XVII. yüzyıldan itibaren âdetâ bir devlet müessesesidir” şeklindeki sözleri ile açık bir şekilde dile getirir ¹. Böyle bir genel kabul çok da temelsiz değildir. Mevlânâ Celâleddin’in (ö. 1273) vefatından sonra Mevlevîlik, bir tarikat şeklinde teşkilatlanırken özellikle Ulu Ârif Çelebi (ö. 1320), Moğollar yanında, Denizli Emiri, Germiyanogulları, Aydınoğulları, Menteşeoğulları, Eşrefogulları ve Sahip-Ataoğulları gibi muhtelif Türkmen Beylikleri’nin yöneticileri ile ilişki kurmuş ve tarikatı büyük ölçüde tanıtmıştır².

¹ Abdülbâki Gölpınarlı, *Mevlânâ’dan Sonra Mevlevîlik*, İstanbul 1983, s. 248.

² Gölpınarlı, s. 22-45, 62-75. Ulu Ârif Çelebi’nin seyahatleri ve yöneticilerle ilişkileri için bkz. Ahmed Eflâkî, *Âriflerin Menkıbeleri (Manakıb al-Ârifin)*, (Çev. Tahsin Yazıcı), İstanbul 1973, II, 239-257, 267-268, 273-275, 281-283, 293-294, 297-300, 305-311.

Dolayısıyla, Mevlânâ'dan sonra hilâfet makamına geçenlerin yönetim çevreleriyle ilişkilerini sürdürmeye dikkat ettiklerini ve aldıkları desteği tarikatın yayılmasında kullandıklarını düşünebiliriz. Özellikle siyasî otoritelerle kurulan ilişkiler sonucu elde ettikleri vakıflar Mevlevîliğin XIV. yüzyılın başlarından itibaren gelişmesi için önemli bir ekonomik zemin hazırlayacaktı³.

Osmanlı döneminde ise Mevlevîlerin İstanbul merkezli tasavvuf kültüründe çok önemli bir yeri olmasına rağmen buradaki tekkeleri diğer tarikatların çoğundan daha az sayıdadır. Baha Tanman, bunun başlıca sebebi olarak, Mevlevîliğin bazı araştırmacıların *popular sufism* diye adlandırdıkları, geniş tabanlı tasavvuf hayatı yerine tasavvuf kültürünün klasik boyutunu temsil etmesi, düşüncesi, edebiyatı, musikisi, irfanı ve teşrifatı ile daha seçkin bir düzeye hitap etmesini gösterir⁴.

Mevlevîlerin Osmanlı döneminde yöneticilerle yakın ilişkiler kurdukları ve onların desteğini kazandıklarına dair çok sayıda veriye rastlamak mümkündür⁵. Örneğin, Mevlevîliğe yakınlığı

³ A. Yaşar Ocak, "Türkiye Tarihinde Merkezi İktidar ve Mevlevîler (XIII-XVIII. Yüzyıllar) Meselesine Kısa Bir Bakış", *Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi II Milletlerarası Osmanlı Devleti'nde Mevlevîhâneler Kongresi*, sayı 2, Mayıs 1996, s. 19. Mevlânâ'nın yönetim çevreleriyle ilişkilerine dair bakılabilir Osman Nuri Küçük, "Mevlânâ'nın Yöneticilerle İlişkileri ve Moğol Casusluğu İddiaları I", *tasavvuf*, sayı 11, Temmuz-Aralık 2003: 280-320. Ayrıca bkz. P. Wittek, *Menteşe Beyliği*, (Çev. O. Şaik Gökay), Ankara 1944, s. 60-61.

⁴ Baha Tanman, "İstanbul Mevlevîhâneleri", *Osmanlı Araştırmaları*, İstanbul 1994, sy. XIV, 177-178. Gölpınarlı da (s. 254-257) Mevlevîliğin halktan ayrılıp edebiyatta divân şiirini, müzikte klasik şark müziğini, zevkte münevver zevkini benimsemesi hâsılı tarikatın Osmanlı yüksek zümresine mal olduğunu göstermesi açısından Abdürrahim Dede (ö. 1831) ve Salahaddin Dede (ö. 1887) döneminde arakiye ile sikke giyenlerin listesini verir. Mehmed Ziya, s. 192-196. XIX. yüzyılda Osmanlı Devleti'ndeki Mevlevî tekkeleri ve şeyhlerine dair ayrıntılı bilgi için bkz. Sezai Küçük, *Mevlevîliğin Son Yüzyılı*, İstanbul 2003, s. 44-324.

⁵ Sakıp Dede, *Sefîne-i Nefîse-i Mevlevîyye*, Kahire 1283, I, 139-156; Esrar De-

iyi bilinen III. Selim tarikata desteğini çeşitli şekillerde sunmuştu⁶. Diğer taraftan, Mevlânâ dergâhına karşı sergilenen cömert tavrı sadece sultanın şahsî tercihleriyle açıklamak yeterli olmayacaktır. Yönetim harcamalara karşılık beklemiş ve bunu “nice nice menafi-i ma’neviye” olarak tanımlamıştı. Nitekim Şeyh Galib’in Konya Mevlevîhânesi’nin tamiri ile sanduka puşidelerinin yenilenmesini öven şiirleri bu beklentilere cevap veriyordu. Mevlevîlerin devlete bağımlılığını arttıran unsurlardan biri de yönetim tarafından zaman zaman ihsan edilen hediyelerdi. Ayrıca, daha önceki dönemlerde olduğu gibi Mevlevî dergâhına devlet tarafından taamiye yanında muntazam ödemeler de yapılıyordu⁷. Konya Mevlevîhânesi’nin devletten aldığı maddî desteğin tam bir dö-kümüne sahip olmamakla beraber mevcut belgelerden değişik ka-lemeler halinde yapılan ödemelerin önemi hakkında bir fikir edin-mek mümkündür. Örneğin 1799’da vergi kaynaklarından dergâha ödenen ve senede 3.280.5 kuruş gibi yüksekçe bir yekun tutan ta-

de, *Tezkire-i Şu’arâ-yı Mevlevîyye* (Hazırlayan İlhan Genç), Ankara 2000, s. 106-108, 140-145, 150-152; Nejat Göyünç, “Osmanlı Devleti’nde Mevlevîler”, *Belleten*, 1991, LV, 354. Osmanlı yöneticilerin tarikata ilgisi ve Mevlevîlerle ilişkileri konusunda ayrıca bkz. Gölpınarlı, s. 249-254, 271-273; Sezai Küçük, s. 330-376.

⁶ BOA, Cevdet Evkaf, Nr. 16185; Ahmed Cevdet, *Tarih-i Cevdet*, İstanbul 1278, V, 273.

⁷ Christoph K. Neumann, “19. Yüzyıla Girerken Konya Mevlevî Asitanesi İle Devlet Arasındaki İlişkiler”, (Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi, sy. 2, Mayıs (II. Milletlerarası Osmanlı Devleti’nde Mevlevîhâneler Kongresi), 1996, s. 171-173. Yazar, ayrıca yönetimin cömertliği karşısında “Mevlevîliğin devlete bağımlılığı” ibaresinin abartılı gibi görülebileceğini, belirterek tamirat için verilen maddî desteğin önemli fakat tayin edici olmadığını ve tarikatın esas maddî dayanağının vakıfları olduğunu, vakıflarının dokunulmazlığının devam ettiği sürece de Mevlânâ dergâhının belli bir özerkliğe sahip olduğunu kaydeder (s. 175). Şeyh Galib şiirleri için bkz. Cem Dilçin, “Şeyh Galip’in Mevlevîhanelerin Tamirine İlişkin Şiirleri”, *Osmanlı Araştırmaları*, XIV, 1994, 27-76. Gölpınarlı, (s. 259), 1800, 1810 ve 1858 yıllarında Mevlevî şeyh ve dervişlere ihsan edilen atıyyelerden örnekler verir.

amiye ödemesine savaş sebebiyle zaruret arttığından 500 kuruşluk zam yapıldığını öğrenmekteyiz⁸.

II. Mahmud da Mevlânâ'nın kabri üzerinde bulunan Yeşil Kubbe'nin çinilerinin tamire muhtaç bir hale geldiğinin Hemdem Çelebi tarafından arz edilmesi üzerine kubbenin onarılması için irade çıkartmış ve onarım için 1817 tarihinde Mevlevîliğe yakınlığı bilinen Hâlet Efendi'yi görevlendirmişti. Muhtemelen aynı tamirat çerçevesinde 1818 yılında Mevlana'nın türbesi, semahâne, matbah ve derviş hücreleri tamir ettirilmişti⁹. Yine, Sultan Mahmud döneminde esaslı bir tamirden geçen Yenikapı Mevlevîhânesi'ne Maliye Nâzırı Abdurrahman Nafiz Paşa'nın, kütüphane ve sebil yaptırdıktan sonra, Maliye Nezâretine tenmiye edilmek üzere yüklüce para bırakması, Hâlet Efendi ve Kasabbaşı Şakir Efendi'nin çeşitli bağışlarda bulunmaları ve Konya valiliğinde bulunmuş olan Mustafa Hıfzı Dede Paşa'nın bir miktar para vakfetmesi¹⁰ yönetimin farklı kademelerinde de bu ilgi ve desteğin paylaşılmasına verilebilecek örneklerdendir. Bunlara dayanarak tarikatın, XIII. yüzyıldan XX. yüzyılın başına kadar gelen uzun tarihinde, yönetim çevreleriyle ilişkilerini genel çizgisi itibarıyla, "yakın ve problemsiz" olarak tanımlayabiliriz. Onlar, Osmanlı yönetimini rahatsız edecek keskin çıkışlardan uzak durmaları yanında mûsiki, sema ve şiire dayanan tasavvuf anlayışlarıyla yöneticilerin ilgisini çeken saygın sûfî gruplardan biridir. Ancak yöneticilere yakın olmak siyasî, sosyal ve ekonomik destek anlamına geldiği gibi daha yakından denetlenmek bir başka ifadeyle daha fazla itaati de gerektirebilmektedir.

⁸ Neumann, s. 173; BOA Cevdet Evkaf Nr. 16455, 984. Mevlânâ dergâhı vakfına dair İ. Hakkı Konyalı, *Âbideleri ve Kitabeleri İle Konya Tarihi*, Konya 1964, s. 678-685; Suraiya Faroqhi, "XVI.-XVIII. Yüzyıllarda Orta Anadolu'da Şeyh Aileleri", (Ed. Osman Okyar), *Türkiye İktisat Tarihi Semineri*, 8-10 Haziran 1973, s. 210-211, 214-215.

⁹ Sezai Küçük, s. 344.

¹⁰ Mehmed Ziya, s. 58-62.

IV. Murad'ın Ebu Bekir Çelebi (ö. 1638)'nin önce idamını istese de daha sonra sürgününe karar vermesi¹¹, Kara Bostan Çelebi'nin (ö. 1705) Kıbrıs'a sürülmesi¹² ve 1077 (1666-1667)'de raks ve sema yasağının getirilmesi¹³ Mevlevîler ile yönetim arasındaki ilişkinin geleneksel çizgisinin o kadar da düz olmadığını ve hattâ zaman zaman oldukça kırılgan olabileceğine dair ilk anda verilebilecek birkaç örnektir. Bunlara, “mugâyir-i rızâ ve menâfi-i âdâb-ı tarikat harekâta” cesaret eden Mevlevîlerin terbiye edilmek üzere bir mevlevî-hânedan başka bir yere sürgün edilmelerini de ekleyebiliriz. Örneğin, 1789'da Galata Mevlevî-hanesi'nden üç kişi bu suçlamalar sebebiyle Konya'ya, Konya dergâhında mesnevî-hân olan Es-seyyid Süleyman Dede de 1821'de *tedîb* olunmak üzere Tokat Mevlevî-hanesi'ne sürülmüştü¹⁴.

Osmanlı yönetiminin temsilcileri ile Mevlevîleri karşı karşıya getiren meselelerden biri de Ehl-i Sünnet'e sadakatlerinden şüphe duyulmasıydı. Zira Abdülvâhid Çelebi (ö. 1907) ile Konya Valisi Ali Surûrî Paşa (ö. 1890) arasındaki anlaşmazlık görünüşe göre buradan kaynaklanmaktaydı. 1890'da valilik tarafın-

¹¹ Nüfuzu ve zenginliği ile padişahın dikkatini çeken Çelebi, Soğla'nın gelirinden hangaha tahsis edilen kısmı kendine ayırdığı gerekçesiyle padişahın gazabına uğrar ve hakkında verilen idam kararı şeyhülislamın araya girmesiyle İstanbul'a sürgüne çevrilir Naima, *Tarih-i Naima*, İstanbul 1281-1283, III, 338-340.

¹² Kayıt edildiğine göre, Kara Bostan Çelebi ordu ile sefere katılmak istediğinde maiyetindeki topluluk çok görülür ve bir fitneye sebep olur endişesi ile Konya'ya geri dönmesi ve sadece dua etmesi istenir. Şikâyetlerin artması üzerine hacca gönderilir. Dönüşünde Kıbrıs'a sürülür. Ancak kırk gün sonra geri dönmesine izin verilir. Karşılayanlardan biri de Sakıp Dede'dir (Sakıp Dede, I, 188-192; Gölpınarlı, s. 168-169).

¹³ Sakıp Dede, I, 179-180; Gölpınarlı, s. 167-168. 1666'da sema yasağı getirildiğinde Yenikapı Mevlevîhânesi'nden Camî Ahmed Dede (ö. 1667)'nin İstanbul'dan ayrılarak hacca gitmesi önemlidir Ekrem Işın, “Mevlevîlik”, *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi (DBİSTA)*, 1994, V, 426.

¹⁴ Göyünç, s. 356-357; BOA Cevdet Evkaf Nr. 20785, 24425.

dan başyaver Derviş Paşa'ya, Çelebi'nin Alevî inançlara sahip olduğu ve inancını yaymağa çalıştığı bildiriliyordu. Tabii ki, Çelebi hakkındaki iddiaları şiddetle reddedecekti¹⁵. Ancak onun itirazları inandırıcı bulunmamış olacak ki 1898-1903 yılları arasında Konya Valiliği yapan Ferid Paşa da Çelebi'yi yakından izleyecek ve faaliyetlerini derhal merkeze rapor edecektir¹⁶. Öyle ki sonunda Abdülvâhid Çelebi saraya "Bütün âile-i Mevlevîyye ile birlikte ferman buyurulacak mahalle hicrete âmâdeyiz"¹⁷ şeklinde bir telgraf gönderecek kadar baskılardan bunalayacaktı.

Bundan başka, yönetim çevrelerinin tarikat içindeki şeyh atamalarına müdahalesi de bunu kendi yetki alanlarına giriş olarak yorumlayan çelebilerle ilişkileri gerebilmekteydi. Kütahya Mevlevî şeyhi vekili Mustafa Nuri mührü ile Konya şeyhliğine gönderildiği bildirilen bir mektup bu konuda ilginç bir örnektir. Mektubun muhtevasından anlaşıldığı kadarıyla; Edirne Mevlevî şeyhi, "merasim-i tarikat-ı aliyye-i Mevlevîyyeyi terk ve mugayir-i adâb bazı ahvâlden dolayı" azledilmişti. Ancak bunu o kadar kolay kabul etmeye niyetli olmayan sabık şeyh meseleyi İstanbul'a taşıyarak siyasîlerin yardımını arayacaktı. Hemdem Çelebi'nin de davetli olduğu bir mevlid alayında Reşit Paşa, şeyhin kendilerine mensup olduğundan bahsederek tekrar tayinlerini Hemdem Çelebi'den istirham eder. İlk anda olumsuz yanıt alan Reşit Paşa isteğini bir süre sonra tekrar Hemdem Çelebi'ye ulaştırır ama bu kez isteği kabul edilmezse "irade-i seniyye-i hazret-i hilâfetpenahi ile ibka edilir" şeklinde bir tehdit ifadesi de ekler. Çelebi ise böyle bir yola başvurabileceklerini ancak bu olduğunda onların da Edirne'de Mevlevîhâneleri olmadığını ilan edecekleri karşılığını alır¹⁸. Ne yazık ki mektuptaki olay ve ifadeleri doğrulayan bir

¹⁵ Mektuplar için bkz. Gölpınarlı, s. 237-239.

¹⁶ Küçük, s. 366; M. Kemal İnal, *Son Sadrazamlar*, İstanbul 1982, s. 1652-1653.

¹⁷ Mehmed Ziya, s. 228.

¹⁸ Belge için bkz. Necati Elgin, "Mehmed Saîd Hemdem Çelebi ve Sadrazam

başka belgeye sahip değiliz. Bu aşamada mücadeleyi Çelebi kazanmış görünüyor. Ancak burada mücadeledeki galipten ziyade yönetim çevrelerinin tarikat içi bir mesele olarak görülen atamaya müdahale edebildiklerini ve kendi çevrelerinden bir adayı öne sürebildiklerine dikkat çekmek istiyoruz. Bu sebeple, tarikat içinde ilerlemek isteyen bir sûfî için tasavvufî kariyer yanında siyasîlerle ilişkiler son derece önemlidir.

Bir başka örnekte, Mehmed Ziya, *Yenikapı Mevlevîhânesi*'nde Ahmed Dede'den sonra meşihat görevine Şeyh İsmail adında bir kişinin geçirilmesi için tarikat mensupları yanında bazı devlet ricali tarafından Çelebi Efendi'ye yapılan "rica"lardan bahseder¹⁹. Herhangi bir mevlevîhâneye şeyh tayininde olduğu gibi Konya Çelebiliği'ni arzulayan bir Mevlevî için de merkezde üst düzey yöneticileri tanımanın önemli olduğunu tahmin etmek hiç de güç değil. Tabii ki bunun için aday şahsî ilişkilerden önce yönetimin aradığı kriterlere uygun olmalıdır. İlk sırada kayıtsız-şartsız sadakat ve işbirliği beklenmektedir. Elbette yalnız o an için değil gelecekte de sorun oluşturabilecek niteliklere sahip olmamalıdır. Bunun güzel bir örneği olarak, 1785 yılında yapılan Çelebi atamasını verebiliriz. Rivâyete göre, Sadrazam Şahin Ali Paşa, seçim esnasında taliplerden Mesnevî-hân'a "sen mal-i kesîreye mâliksin ve cerrâr tabiatlısın, sen olmazsın" ve Karaman Şeyhi'ne de "sen talebe gürûhundansın, ülil-emre itaat etmeyenlerdensin" diyerek geri çevirmişti. Anlaşılan Osmanlı yöneticileri kararlarına da hiçbir şekilde muhalefet istememektedir. Çünkü aynı olayda, Sadrazam'ın seçiminden memnun olmayan bir grup Mevlevî, hoşnutsuzluklarını dile getirmeye cesaret ettiklerinde Manisa'ya sürülmekten kurtulamayacaklardı²⁰.

Mustafa Reşid Paşa", *Anıt Dergisi*, sy. 28 (Nisan) 1961, s. 7-8.

¹⁹ Mehmed Ziya, s. 84-85, 108-109.

²⁰ Gölpınarlı, Mehmed Çelebi'nin tâyini hakkındaki bu belgeyi I Abdülhamit ve III Selim dönemindeki olayları ihtiva eden bir mecmuaya dayandırır bkz. (s. 170).

Yine merkezî yönetim ile çelebi ilişkilerini değerlendirebilmek için bundan sonraki bölümlerde sık sık karşımıza çıkacak olan, önemli bir Mevlevî, Abdülhalim Çelebi'nin (ö. 1925) Konya Mevlânâ Dergâh'ı makam çelebiliğine tayin ve azil tarihlerine şöyle bir bakmak bile yeterlidir. Babası Abdülvahid Çelebi'nin 1907'deki ölümünden sonra makam çelebisi olan Abdülhalim Çelebi'nin, II. Abdülhamid ile olan ilişkileri 1908'de, Sultan'a gayet bir sert telgraf çekerek onu "terk-i saltanata" davet edecek kadar gergindir²¹. Fakat 1909'da siyasî bir tercih ile görevinden alınmasına bakılırsa umut ile beklediği yeni dönem onun için tam bir hayal kırıklığı olacaktı. O da, sayısız benzerlerinin yaptığı gibi "hakkını aramak için" Konya mebuslarına yazdığı mektuplar ile sesini, kararların alındığı, İstanbul'da duyurmaya çalıştıysa da göreve geri dönüşü, İttihatçıların idareyi kayıp etmelerinden sonra yani 1919'da mümkün olabildi²².

Anadolu'da kurulan Mevlevîler ne kadar eski ise Rumeli'de doğan Nûriyye de o kadar yeni bir hareketti. Bu sebeple, Mevlevîler de izlediğimiz yöntemden farklı olarak, XIX. yüzyıl Nûriyye Melâmîlerini tanımaya, kurucularının hayat hikâyesi ile başlayacağız. Mısır'da doğan Muhammed Nûrî'l-Arabî'nin hayatı hakkındaki bilgiler kendisinin *Menbau'n-Nûr* adlı risalesi ile önde gelen bağlilarından Haririzâde Kemaleddin'in, *Tibyanu Vesâîli'l-Haka'ik*'ına dayanmaktadır. Mısır'dan Rumeli'ye yerleştiği için *Arap Hoca* olarak da tanınan Muhammed Nûr, Yan-ya'da Nakşibendî şeyhi Yusuf Efendi'ye, 1829-1830'da ise, Mek-

²¹ Abdülhalim Çelebi hakkında bkz Ahmet Atalay, *Milli Mücadele'de Konya Kuvâ-yı Milliyeçileri*, I, Konya, 1997, s.138-202; Ahmed Güner Sayar, "Hz. Mevlânâ Dergâhı Postnişini Abdülhalim Çelebi Efendi ve Türk Kurtuluş Savaşındaki Hizmetleri", *Osmanlı'dan Cumhuriyete Portre Denemeleri*, İstanbul 2000, s. 24-58.

²² Mektuplar için bkz. Atalay, s. 155-156. 2 Haziran 1335 (1919) tarihinde Mevlânâ postnişinliğine atanmasına ilişkin bkz. *Takvim-i Vekayi*, nr. 3565, 3 Haziran 1335.

ke'de bir Halvetî-Şabanî şeyhine intisap ederek *Halvetîyye-Şabanîyye*, *Üveysiyye* ve *Ekberîyye* tarikatlarından icâzet aldı. Mısır ve Hz. Hüseyin'in makamını ziyaretin arkasından bazı Anadolu şehirlerinde dolaşmış, daha sonra da Selanik'e, ardından da Serrez'e ulaşmıştı. 1839'da Üsküp'te Nakşibendî-Müceddîdi şeyhi Kazanlı Abdülhâlik Efendi'ye intisap etti. 1843'de çıktığı Hac yolcuğunda Mekke'de, Muhammed Mekki adlı bir meczubun telkiniyle halvete girdi. Burada ayrıca Şeyh Abdülhâlik'in hali-fesi Trabzonlu Şeyh Mustafa Efendi'ye intisab etti. Bu kısa özetten çıkan sonuç, Şeyh'in tasavvufî eğiliminin, *Halvetî*, *Ekberî*, *Üveysî* silsilelerinden geçerek esasen *Nakşîlik* ve *Melâmîlik* olarak belirdiğidir. Onun için en önemli tarih şüphesiz *kutbiyet* makamına ulaştığını ilan ettiği, 24 Eylül 1870 (27 Cemâziyelâhîr 1287)'dir²³. Ertesi yıl gerçekleştirdiği İstanbul ziyareti, müridi Şeyhülislâm Ahmed Muhtar'ın dâveti gibi görünse de gerçekte, bir *kutb*²⁴ olarak, Bayramî Melâmîlerini kendine bağlamak arzusu olmalıdır. Nitekim İdris-i Muhtefî'nin mezarını ziyaret

²³ Muhammed Nuru'l-Arabi, *Menbau'n-Nûr*, Süleymaniye Kütüphanesi, Yazma Bağışlar, Nr. 4363, v. 26b-28b); Haririzâde Kemaleddin'in, *Tibyanu Vesâilî'l-Haka'ik* (Süleymaniye Kütüphanesi, İbrahim Efendi, Fatih Nr. 432/Milli Kütüphane MFA (C) 441, III, v. 144b-145a, 215a-217a. Ayrıca bkz. Hüseyin Vassaf'ın, *Sefine-i Evliyâ*, III, 81-83/119-121. Hemen belirtelim ki, Hüseyin Vassaf'ın, bu meşhur eserinin beş ciltlik tek nüshası Süleymaniye Kütüphanesi, Yazma Bağışlar, Nr. 2305-2309'da bulunmakta olup Mehmet Akkuş ve Ali Yılmaz tarafından hazırlanarak 2006 yılında basılmıştır. Burada her ikisinin sayfa numaralarının gösterilmesi tercih edildi. İlk numara Süleymaniye'deki nüshanın sayfa numarasıdır. Şeyh'in hayatı ve etkisi hakkında bkz. Abdülbaki Gölpınarlı, *Melâmîlik ve Melâmîler*, (İstanbul 1992, s. 231-290). Gölpınarlı'nın söz konusu eseri bir bitirme tezi olarak hazırlansa da bugün hâlâ aşılamadığını belirtmeliyiz. Şeyh'e dair kaleme alınan diğer çalışmalar arasında ise, Abdurrahman Cerrahoğlu, *Dükkü ve Bugünkü Melâmîler*, (İstanbul 1984); Yusuf Ziya İnan, *İslâm'da Melâmîliğin Tarihi Gelişimi*, (İstanbul 1976) ile yine İnan'ın, *Muhammed Nur'ül Arabî (Hayatı-şahsiyeti-eserleri)*, (İstanbul 1971) adlı eserlerini verebiliriz.

²⁴ "Velîler zümresinin başkanı ve insân-ı kâmil anlamında bir tasavvuf terimi"

ederek onun ruhâniyetiyle görüştüğünü ileri sürmesi bu düşüncenin bir ifadesi olsa gerek²⁵. Ancak başarılı olamadığı bilinmektedir. Hat-tâ iki grup arasındaki derin farkı göstermesi bakımından kayıtlara geçen şu rivâyetin dikkate değer olduğunu düşünüyoruz:

Melameti, neş'e, zevk ve hâl olarak değil, telkîyn yoluyla yürütmeyi şîâr edinmiş, bu suretle gerçek Melâmîlikten ayrıldığı için Hamzavîler, ona mensup olanlara Mütelâmiyye, yani kendilerini Melâmî gösterenler demişlerdir²⁶.

Hemen belirtmeliyiz ki, Gölpınarlı, 1931'de yayımladığı Melâmîler hakkındaki çalışmasının yeniden gözden geçirilmesi, özellikle de Nûriyye Melâmîlerinden bahsettiği bölümün tamamen değiştirilmesi gerektiğini düşünmekteydi²⁷.

1839-1870 arası Muhammed Nûr'un Rumeli Nakşîliği ile Melamilik arasında bir tasavvuf sistemi tesis etmeye çalıştığı dönemdir. Bu dönemin bir özelliği, onun, Rumeli'nin çeşitli şehirlerindeki Osmanlı asker-sivil bürokratlarını etrafında toplayabilmesi, diğeri ise, İstanbul'a yaptığı ziyaretler ile tasavvuf anlayışını

olarak kutb hakkında bkz. Süleyman Ateş, "Kutub", *TDVİA*, 2002, XXVI, 498-499.

²⁵ Gölpınarlı, *Melâmîlik ve Melâmîler*, s.239.

²⁶ Murat Bardakçı, "Melâmîlik, Melâmîler ve Abdülbaki Gölpınarlı", *Melâmîlik ve Melâmîler*, İstanbul 1992, s. IV.

²⁷ Bardakçı, s. II. Burada, Gölpınarlı'daki bu değişimi anlamamıza yardım etmesi yanında yukarıda belirttiğimiz üzere iki yol arasındaki derin farkı göstermesi açısından da Bardakçı'nın, Ahmed Muhtar Efendi'nin oğlu Ali Erkilîç'a dayanarak verdiği bilgileri vermeyi gerekli görüyoruz. Erkilîç'ın ifadesine göre; 'Onlara gelmeden önce, öteki taraf hakkında çok şey duymuştum. O yıllarda bir üçüncü devre Melâmîleri modası vardır. Melâmî olduklarını söyleyenlerin hepsi, Nûrî'l-Arabî yolundan gitmektedir. Baki de onların tesirinde kalmıştır. Babası kitabı tamamlamış olduğunu gördüğü için pek fazla müdahale etmemiştir. Dedesi (Abdülkadir-i Belhî) ve babasına bağlanışı ancak son iki senede gerçekleşmiştir' (Bardakçı, s. II-III).

yaymasıdır²⁸. Nitekim bu anlayış, Osmanlı egemenliğinin son el-
li yılında, Makedonya'ya (Selanik, Avrethisar, Üsküp, Manastır,
Dedeli, Doyran, Tikveş vs.) ve Kosova'ya, oradan da Bosna-Her-
sek'e yayıldı²⁹. İstanbul'da ise, 1880'lerden itibaren iki ayrı Melâ-
mî zümresinin faaliyetleri izlenebilir. İkinci devreyi temsil eden
Bayramî Melâmîleri daha ziyade esnaf grubu içinde güçlü bir or-
ganizasyona dayanırlarken Üçüncü Devre Melâmîleri aydın çev-
relerde rağbet görmüştür³⁰. Bu geleneğin Cumhuriyet döneminde
de devam ettiğini göreceğiz.

Tarikatın özellikle entelektüel çevrelerin ilgisini çekmesinin
en güzel örneklerinden biri, Harîrîzâde'dir (ö. 1882). Bir Rifâiy-
ye şeyhinin oğlu olan Harîrîzâde, *kutb* olarak yaptığı ilk İstanbul

²⁸ Ekrem Işın, "Melâmîlik", *DBİSTA*, 1994, V, 386. Harîrîzâde *Tibyan*'ın
"Melâmiye" maddesinde, Melâmîliği, Hamdûn el-Kassâr, Hacı Bayram-ı Ve-
lî ve Muhammed Nûrî'l-Arabî'ye nisbet ettiği üç şubeye ayırır. Nûriyye şü-
besini ise, Nakşibendîyye-i Müceddidîyye'nin bir kolu olarak verir
(Harîrîzâde, III, vr.144b-145a, 215a-217a). Hüseyin Vassâf da Nakşibendîlik-
te şube olmadığı ancak zamanla ortaya çıkan *kibâr-ı meşâyih*in her birine nis-
betle verilen isimler arasında Melâmîyye-i Nûriyye'yi de sayar (Vassaf, II, 17,
20/39, 42). Diğer taraftan, Sadık Vicdanî, Muhammed Nûrî'l-Arabî'nin
Nakşibendîyye'den ayrılan Melâmîyye-i Nûriyye adında yeni bir kolun kuru-
cusu olup olmadığı üzerinde durur ve Harîrîzâde'nin bu konudaki görüşünün
çok fazla kabul görmediğini belirtir (Vicdani, *Tomar-ı Turûk-ı 'Aliyye'den*
Melâmîlik, İstanbul 1338-1340, s. 84-85, 87, 96-100). Abdülbaki Gölpınarlı
da *Melâmîlik ve Melâmîler*'de (s.233) Şeyh'in Nakşî olamayacağını kaydeder.
Ancak bu düşüncesinde daha sonra bir değişiklik olmuştur. Zira, *100 Soruda*
Türkiye'de Mezhepler ve Tarikatlar'da (İstanbul 1969, s. 268-269) Melâmîyye-
i Nûriyye'nin Nakşibendîliğin bir kolu olduğunu belirtecektir

²⁹ Nathalie Clayer-Alexandre Popovic, "Osmanlı Döneminde Balkanlardaki
Tarikatlar", *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf ve Süfîler*, (Hazırlayan A. Yaşar
Ocak), Ankara 2005, s. 257.

³⁰ Işın, "Melâmîlik", s. 386. Ancak Bardakçı'nın Erkılıç'dan naklettiği rivay-
te göre, Bayramî Melâmîleri'nin silsilesi kesilmiştir. Çünkü, Abdülkadir-i
Belhî, Ekrem Hoca, Ahmed Muhtar Efendi ve Erzurumlu Hafız Osman Ke-
mali Efendi olmak üzere sadece üç kişiye hilâfet vermiş olup, bunlardan hiç
biri başkasına hilâfet vermemişlerdir (Bardakçı, s. VII).

ziyaretinde Muhammed Nûrû'l-Arabî'yi evinde misafir ederek kendisine intisap etmiştir. Her ne kadar iki yüze yakın tarikatın bazılarından rivâyet ile bazılarından ise, bizzat icâzet alsa da onun tasavvufî şahsiyetini anlaşıldığı kadarıyla, Nûrû'l-Arabî belirlenmiştir³¹.

Harîrîzâde'nin en tanınmış müridi, Bursalı Mehmed Tâhir'dir (ö. 1925) Bursalı Tahir, Harîrîzâde ile Melâmî neşveyi benimsemiş ve Manastır Askerî Rüşdiyesi coğrafya öğretmeni iken Ustrumca'da Muhammed Nuru'l-Arabî'yi ziyaret ederek ona bağlanmıştır. Bu dönemde Melâmîliğin olduğu kadar İttihad Terakki'nin de önde gelen şahsiyetlerinden olan Bursalı Mehmed Tâhir, 1908'de Bursa milletvekili olarak Meclis-i Meb'ûsan'a girmiş ve bu görevi 1911'de sona ermiştir³². Mehmed Tâhir, Amiş Efendi'den de istifade etmiştir. Nitekim kendisi tasavvuf anlayışını, 'Halvetî tarikatı, Melâmî meslek ve meşrebi' olarak dile getirmektedir³³. Muallim Vahyi, onun samimi bir taraftarıdır. Bu bağı anlamak için Bursalı Tâhir hakkında kaleme aldığı eserin başlığına bakmak yeterlidir: *Müslümanlık ve Türklüğü Yükseltmeğe Çalışanlardan: Bursalı Tâhir Bey* (1334). Ancak bunu yeterli bulmayanlar için, sonuna 1917 tarihi eklenen "Başlangıç" kısmına yüzeysel bir bakış bile fazlasıyla ikna edici olacaktır. Vahyi böyle bir hâl tercümesi kaleme almaktaki gerekçesini, 'söz konusu şahsın, ne olağanüstü bir akıl ve deha ne de ilmi bir ihâta sahibi olmamak-

³¹ Yakup Çiçek, "Harîrîzâde", *TDVİA*, 1997, XVI, 192-193. Vassaf, III, 84/121-122, Gölpınarlı, *Melâmîlik ve Melâmîler*, s. 326. Ayrıca, Çiçek'in, *Harîrîzâde Mehmed Kemaleddin: Hayatı-Eserleri ve Tibyânü vesâilî'l-hakâik fî beyânî selâsîlî't-tarâik Muhtevası-Kaynakları* (Öğretim üyeliği tezi, 1982) adlı eserini de burada zikretmeliyiz.

³² Ömer Faruk Akün, "Bursalı Mehmed Tâhir", *TDVİA*, VI, 453, 454. Hayatı ve eserlerine dair bkz. Fuad Köprülü, "Bursalı Tâhir Bey", *Türk Yurdu*, 1329, sayı 22, 768-770; Mustafa Kara, s. 115; Akün, s. 452-461; Muallim Vahyî, *Müslümanlık ve Türklüğü Yükseltmeye Çalışanlardan: Bursalı Tâhir Bey*, İstanbul 1334; Gölpınarlı, *Melâmîlik ve Melâmîler*, s.328-330.

³³ Vicedani, s. 103.

la beraber fevkaalede bir insanlık aşığı, bu din ve vatana çok değerli yararları dokunmuş bir *terakkî ve tekâmül taraftarı*’ olmasını gösterir³⁴. İlerleyen satırlarında övgülerini sürdürürken bir son dönem Osmanlı Melâmîsi’nin ilişkileri ve fikirlerini tahlil edebilmemiz açısından son derece önemli bilgiler sunar:

“...hele Osmanlı Türklüğüne, ve dolayısıyla bütün Muhammed ümmeti âlemine yeni bir hayat vermesini memûl ve muntazar olan İttihâd ve Terâkkî Cemiyeti’nin inkılâb hayatınca da en büyük vatanperverler safında görülmeğe mazhariyeti hep ondaki yegâne bir haslet ve meziyetin, ancak “din aşkı”nın bergüzârıdır”³⁵.

Bursalı Tâhir’deki bu “din aşkı” ve elbette manidar bir biçimde hep onunla birlikte zikredilen “vatanperverlik” iç dünyası ile sınırlı kalsaydı kayıtlara geçmeyen pek çok diğerlerinden biri olarak düşünebilirdik. Oysa, onun bu iki fikri yaymayı kendisine adeta bir görev addetmiş olmasının bir sonucu olarak çevresinde yarattığı tedirginliği kayıtlardan takip edebiliyoruz. Buna göre, Ohri, Yanya ve İşkodra gibi Rumeli şehirlerinde “hamiyet-i diniye ve vataniye iştiyâkâtını tatmin ve tenmiye ettikten sonra” bilhassa din rehberleri olan meşâyih ve ulemânın “nazar-ı fikr ve basiretlerini açmağa” çalışmıştı. Ancak, ulema kafasında uyandırmaya çalıştığı *fikr-i inkılâb* epeyce bir karışıklığa sebep olması üzerine Zabtiye Nezâreti’nden gönderilen bir şifre ile ilk defa 1895’de evi ile okuldaki odası aranır. Herhangi zararlı bir yayın bulunamamasında herhalde Bursalı Tâhir’in ihtiyatlı kişiliğinden çok vali yaveri olan eski şâkirdi tarafından iki saat önce uyarılması etkili olmuştu³⁶. Bunun dışında, yönetimin gözünde, “din aşkı” ile yaymaya çalıştığı tasavvufi düşünceleri de en az siyasî faaliyetleri kadar tehlikeydi. Yine Vahyi’nin rivâyetine göre, bazı “cahil jurnalciler” onun meslek-i tasavvufunu;

³⁴ Vahyi, s. 3.

³⁵ Vahyi, s.4.

³⁶ Vahyi, s. 63-64.

“her şeyi Hakk gören, hulûl ve ittihâda kail olan yeni bir din-i dalâlet gibi, yeni bir mezheb-i gavâyet gibi telakki ediyorlar; ve jurnallerine bunu din içinde bir din ihdâs etmek, ehl-i sünneti dalâlete sevk etmek”³⁷

olarak bildiriyorlardı. Fakat bu jurnalcilerin cahilliklerine verilse de Rumeli’de hızla yayılan bu yeni tasavvufi oluşumun jurnalcilerin ve dolayısıyla kendi kontrolü dışındaki her harekete duyarlı merkezî yönetimin dikkatini çekmesi doğaldır. Kaldı ki, Nakşî kaynakları olsa da daha önce Rumeli’de unutamayacakları bir tecrübe yaşadıkları Melâmî isimlendirmesi bile yöneticilerin endişelenmesi için fazlasıyla yeterli olsa gerek.

Burada Muhammed Nuru’l-Arabî’nin İstanbul’daki önemli temsilcilerinden biri olması dışında, Cumhuriyet dönemine intikali sağlaması bakımından üzerinde durmak istediğimiz bir diğer önemli şahsiyet de Hacı Maksud Efendi’dir (ö. 1929)³⁸. Nitekim Hacı Maksud’un yetiştirdiği Hasan Sabri Dölen, İstanbul’da bir vahdet-i vücûd temsilcisi olarak rol alır. Hacı Maksud’un hilâfet verdiği Hacı Cemal (ö. 1930) ile Ankaralı Arabacı İsmail Ağa (ö. 1938)’nın ise, halifeleri bulunmamaktadır³⁹. Priştineli olan Hacı Maksud Efendi medrese tahsilinden sonra bir ara Fatih Camii’nde müderrislik yapmış ve Nakşibendî tarikatına intisap etmişti. Ancak memleketine döndüğünde yaptığı vaaz ve sohbetlerdeki tasavvufi görüşleri sebebiyle hakaretlere uğramıştı⁴⁰. Bunun yanı sıra yönetimle de arası bozulur. İstanbul’da yaptığı ateşli va-

³⁷ Vahyi, s. 64.

³⁸ Gölpinarlı, *Melâmilik ve Melâmiler*, s. 336; İnan, *Muhammed Nur’ül Arabi*, s. 79-80. Oğlu Sadettin Bilginer’in, *Allah ve İnsân* (İstanbul 1969) isimli eserinde Hacı Maksud’un hayatı yanında divanı da mevcuttur. Bilginer (s. 152-153), onun ilim ve fazlını takdir eden Muhammed Nuru’l-Arabî’nin, Melâmiliğin mütefekkir kimseler arasında yayılması için kendisini İstanbul’a gönderdiğini belirtir.

³⁹ İnan, *Muhammed Nur’ül Arabi*, s. 80-81; Bilginer, s. 154.

⁴⁰ Bilginer, s. 149.

azlar yüzünden Bekirağa zindanına atılır ve burada aylarca kalır. Her ne kadar sonunda suçsuz olduğunun anlaşıldığı kaydedilse de⁴¹ bu vaazların içeriğini bilemiyoruz. Şüphesiz ayrıntılar bizim için çekici olabilirdi. Divanındaki şu sözleri maruz kaldığı davranışlar karşısında duyduğu tepkinin bir ürünü olmalıdır;

“Müderris, Hoca, ve Müfti ederler türlü bühtânı,
Edinmiş her biri bir câh, bürünmüşler yalân içre.

(...)

Giydikleri Derviş sıfat, ezberlemiş üçbeş lûgat,
Zâhirleri pür mârifet, bâtınları akrep yılân”⁴²

Yine, Bursalı Mehmed Tâhir de;

“Sanma, ey zâhit bizi kim öyle hor ü ahkarız.

Bizler, ol âyine-i âlem-nümâ-yı ekberiz,

Taliban-i feyz-i Ahmed, bendegân-ı Haydarız,

Nakşibend suretteyiz; lâkin Melâmî meşrebiz.

İsm-i zatı her nefes tekrar eden hak mezhebiz.

(...)

Zâhidâ, erbâb-ı gaflet sandığın, lâ-şüphe sen,

Dahledip kürsüde halkın boynuna takma resen,

Şuğl-i uşşak manevidir, ne bilir erbâb-ı fen?

Nakşibend suretteyiz; lâkin Melâmî meşrebiz.

İsm-i zatı her nefes tekrar eden hak mezhebiz”⁴³

Derken tasavvufî neşesini açıklamanın dışında herhalde çevresinde kendileri hakkında var olan olumsuz kanaatlere cevap verme ihtiyacı duyuyordu.

Yukarıda verdiğimiz alıntılar Son Dönem Melâmîleri’nin yönetim ve halk ile olan ilişkilerinin tahlil edilmesi açısından önemlidir. Şüphesiz örneklerin sayısını arttırmak mümkündür. Nitekim bizzat Muhammed Nuru’l-Arabî çoğunluğu memurlardan oluşan

⁴¹ Bilginer, s. 151.

⁴² Bilginer, s. 149, 197.

⁴³ Osman Nuri Ergin, *Balikesirli Abdülaziz Mecdi Tolun Hayatı ve Şahsiyeti*, İstanbul 1942, s. 225.

bir gruba Şeyh Bedreddin'in *Varidat*'ını okuttuğunda *neşr-i ilhâd* ettiği gerekçesiyle merkeze şikâyet edilmişti⁴⁴. Niyazî-i Mısırî'nin (ö. 1694) çok tartışılan, Hz. Hasan ile Hüseyin'in nübüvvetleri hususundaki görüşüne dair yorumları da burada zikredilmeye değer. Buna göre, Şeyh, Mısırî'nin görüşlerini kabul etmektedir. Köstendilli Mehmet ismindeki bir kişi tarafından İstanbul'dan Köstendil'e getirilen risâle, görüşü alınmak üzere Muhammed Nuru'l-Arabî'ye gönderilir. 'Risâlenin doğru ve şeriata uygun olduğu şeklindeki cevabı', gönderenleri oldukça şaşırtmış olmalı. Nitekim risâlenin şiddetle aleyhinde olan, Şeyh Mustafa Efendi ile daha sonra görüşen Muhammed Nuru'l-Arabî şöyle bir açıklama getirir: 'Hz. Peygamber *hâtemdir* ama şariat nebilerinin değil, risâlet nebilerinin *hâtemidir*'⁴⁵.

Bir sünnet düğününde ise, Melâmîler'in hareketleri İstanbul'a "Melâmîler davul zurna ile zikrediyorlar" şeklinde bildirildiğinde meselenin soruşturulması için Muhammed Nûr İstanbul'a davet edilir⁴⁶. Yine onun halifelerinden olan Abdülkerim Ruhi Efendi, müritlerinin "melâmetle sermest olarak rast geldikleri kimselere vahdete dair laflar konuşmaları ve şer'an mubalâtsizlikleri görüldüğünden" Bursa'ya sürgün edilir⁴⁷. Bunların yanı sıra Osman Nuri Ergin'in Beyoğlu Müftüsü Recep Arusan'a dayanarak verdiği bilgiler Ahmed Âmiş Efendi ve daha geniş çerçevede de Melâmîler'e karşı duyulan tepkiyi yakalamamıza imkân verecek niteliktedir. Buna göre, Fatih hocaları, Ahmed Âmiş Efendi'ye iyi gözle bakmamakta ve görüşmemektedirler. Recep Arusan, "herkesin zındık diye görüşmek istemediği" türbedâr hakkında Mecdî ve Ahmed Naim'in etkisinde kalır ve bir gün onunla tanışmaya karar verir. Buluşmaları esnasında Âmiş Efendi'ye, Arap

⁴⁴ Gölpınarlı, *Melâmîlik ve Melâmîler*, s. 238.

⁴⁵ Gölpınarlı, *Melâmîlik ve Melâmîler*, s. 281.

⁴⁶ Gölpınarlı, *Melâmîlik ve Melâmîler*, s. 305.

⁴⁷ Gölpınarlı, *Melâmîlik ve Melâmîler*, s. 318.

Hoca ile görüştüğü ve Melâmî olarak tanındığından bahseder. Bunun üzerine, Amiş Efendi, Melâmî adında bir tarikatın bulunmadığını, Muhammed Nûr'un ise, çok büyük bir zat ve kendisinin sohbet şeyhi olduğunu açıklar⁴⁸. Benzer bir değerlendirmeye Abdülaziz Mecdi hakkında da rastlıyoruz. Muallim Vahyi, Abdülaziz Mecdi Efendi'nin latifeye ve mizaha meyyal bir yapıya sahip olduğu, "bazı pek donuk ve tutuk beyinler tarafından meczupça bir zındık telâkki edilmesinin yegâne sebebinin" de bu olabileceğini ifade eder⁴⁹. Ne yazık ki, tanıtım esnasında ayrıntılar verilmiyor. Ancak, Mecdi Efendi'nin en azından bir kesim tarafından nasıl eleştirildiğine dair bizim için önemli bir veri sunuyor.

Bütün bunlar göz önüne alındığında, söz konusu grubun yönetim ve diğer sûfî çevreler üzerinde Bayramî Melâmîleri kadar olmasa da belli bir tedirginliğe sebep olduğu ileri sürülebilir. Böyle bir tavrın sebebi düşünüldüğünde ise, Muhammed Nuru'l-Arabî'nin Muhyiddin İbnü'l-Arabî, Şeyh Bedreddin, Niyazi-i Mısri ve Seyyid Ahmed ibn İdris gibi vahdet-i vücûd taraftarlarının eserlerini şerh ettiği ve onlara mütemayil bulunduğunu⁵⁰ hatırlamak yerinde olacaktır. Böylece, öğrencilik yıllarında Muhyiddin İbnü'l-Arabî'ye duyduğu ilgi ve hayranlığın, Bursalı Mehmed Tâhir'i⁵¹ Üçüncü Devre Melâmîleri'ne ulaştırmasının bir tesadüf olmadığını söyleyebiliriz. Bu çerçevede, Hacı Maksud'un;

⁴⁸ Ergin, s. 147-149. Yine Ergin'in kaydına göre, Amiş Efendi Muhammed Nûr ile görüşüp döndükten sonra aleyhindeki söylentiler o kadar çoğalır ki talebesi olmakla birlikte tarikat itibarıyla kendisine intisabı olmayan İsmail Fenni bile hocasına dedikoduları anlatarak bunun sebep ve mahiyetini öğrenmek ister. Görüşme sonrasında ki söylentiler bu konudaki görüşümüzü desteklemektedir (Ergin, s. 217).

⁴⁹ Vahyi'nin söz konusu kaydı, Ergin'in, Abdülaziz Mecdi Tolun kitabının "irtihalleri ve hizmetleri ve şahsiyeti hakkında yazılan yazılar" bahsinde yer almaktadır (s. 326).

⁵⁰ Gölpınarlı, *Melâmîlik ve Melâmîler*, s. 249.

⁵¹ Vahyi, s. 20, 23, 29. Bursalı Mehmed Tâhir'in bu ilgisinin devam ettiği eser-

“Bu vechiyle hicabât ref’ olunca,
Zuhûr eder heman ol Zât-ı Mutlak.

Ne kim var cümleden ol olunca,
Urur na’ra Vücûd-i Hak Enel Hak
Ki yani hiç eşyâ kalmayınca,
Vücûd-i Hakdır diyen Ene’l-Hak.

“Hulûsî” bu bahırda mahvolunca,
Lisân-ı Hak der Enel Hak muhakkak.”

şeklindeki sözleri dikkat çekicidir⁵². Hüseyin Vassâf’ın, Rume-
li’den 1912’de İstanbul’a göç eden, ulemâ, fuzalâ ve urefâdan
bir kişi olarak tanıttığı Şeyh Hasan-ı Gaybî’nin şu dizeleri de di-
ğer örneklerimize benzer niteliğe sahiptir:

“Kulak tut sözüme geçirme (sen) ömrü(nü) yok yerde
Hudâ güneş gibi zâhir eger sen olmasan perde

Görünmez Hak bugün sanma fıkıh sözüne aldanma
Benim zâhir ile bâtin didi Hak bize Kur’an’da

.....
Dilin ile idüp ikrâr ki dîrsin birdir ol Allâh
Arada sen hicâb iken ilâhın nerde sen nerde”

Zâhid gördüğün ayırdır sandın
Kendini Hak’dan gayrıdır sandın”⁵³.

Vassâf görüşme imkanı da bulduğu şeyhin bu dizelerinin
“Vehle-i ûlâda bî-ma’ nâ gibi görünürse de” gerçekte öyle olmadı-

lerinde de ortaya çıkıyor. Örneğin, *Terceme-i Hâl ve Fezâil-i Şeyh-i Ekber Muhyiddîn-i Arabî* (İstanbul 1316) adlı eseri sadece bir hal tercümesi olmak-
tan ziyade İbnü’l-Arabî hakkındaki yanlış kanaatlere karşı savunma ve yü-
celtme amacı taşır (Akün, s. 456).

⁵² Bilginer, s. 190.

⁵³ Vassâf, III, 88-89/127-128.

ğını, zâhiren tamamen “âdâb-ı şerîatla ârâste” olduğunu eklemeyi gerekli görür⁵⁴. Aslında bu mesele Cumhuriyet döneminde de sohbetlerinin temel konusu olmaya devam etmiştir. Hattâ, Osman Nuri Efendi’nin bir takım sözleri muhitinde vahdet-i vücûd meselesinde vahdet-i mevcûda saptığı yorumlarına sebep olacaktı⁵⁵.

Bütün bunlara rağmen, şurası açık ki, Nûriyye Melâmîleri, Sultan’ın, yöneticilerin ve toplumun diğer gruplarının tepkisini çekmekte Bektaşîler ile yarışamazlardı. Devletin XVI. yüzyıldan beri resmen tanıdığı tek *heteredoks* tarikat olan Bektaşî tarikatının tarihini XIII. yüzyıldan XV. yüzyıl sonlarına kadar uzanan teşekkül devresi ile XVI. yüzyıl, yani Balım Sultan’dan günümüze kadar uzanan devre olarak kabaca ikiye ayırabiliriz. Hacı Bektaş, Kızıldeli, Akyazılı ve Abdal Musa gibi büyük zâviyeler birer vakıf müessesesi olarak belirmişler ve Osmanlı yönetimi tarafından resmen tanınmışlardı. Bunlardan bir kısmı Selçuklular ve Beylikler döneminde tesis edilen vakıflardı⁵⁶. Zâviyelerin gelir kaynakları arasında tasarrufları altındaki vakıflar dışında yöneticiler tarafından yapılan maddi yardımları da unutmamak gerekiyor. Her ne kadar bunlar büyük bir tekkenin bütçesi için ikinci derecede önem taşısa da armağanların esas amacı önemli

⁵⁴ Vassâf, III, 89/128.

⁵⁵ Mâhir İz, *Yılların İzi*, İstanbul 1975, s. 161 dipnot 72.

⁵⁶ Ocak, “Bektaşîlik”, *TDVİA*, 1992, V, 373, 376. Bektaşîlikte Şîî ve Hurufî tesirler de sıklıkla işlenen bir konudur bkz. Ocak, “Bektaşîlik”, s. 375. Hurufî tesir konusunda özellikle Hamid Algar’ın, “The Hurufî Influence on Bektasim”, (*Bektachiyya Etudes sur l’ordre mystique des Bektachis et les groupes relevant de Hadji Bektach*, İstanbul 1995, s. 39-53) adlı ilgi çekici makalesine bakılması yararlı olacaktır. Bektaşîlerin tarihi, önde gelen şahsiyetleri, ilişkileri hakkında geniş bir literatür bulunmakla birlikte biz burada alanın temel eserlerinden bir kaçını vermeyi yeterli görüyoruz: F. W. Hasluck, *Bektaşîlik Tedkikleri*, (Çev. Ragıp Hulusi), İstanbul 1928; John Kingsley Birge, *Bektaşîlik Tarihi*, (Çev. Reha Çamuroğlu), İstanbul 1991; Irene Mëlikoff, *Uyur İdik Uyardılar*, İstanbul 1993; Suraiya Faroqhi, *Anadolu’da Bektaşîlik*, (Çev. Nasuh Barın-Çev. Karşılaştıran Gültekin Yıldız), İstanbul 2003.

zâviyedâr ailelerini maddi anlamda da merkeze bağlamaktı⁵⁷. Bu amaç bizim diğer tarikatlarda da karşımıza çıkan yönetimin ana uygulamalarından biridir.

Bilhassa II. Bayezid'in Balım Sultan'ı Dimetoka'dan alarak Hacı Bektaş Zâviyesi'nin başına getirmesi, tarikatın resmen merkezî yönetimin himayesinde bulunduğu göstergesidir. Aslında II. Bayezid'in, Bektaşîlere yönelik politikası, devletin yanında kalmalarında etkili olmuştur. Safevî propagandasının hitap ettikleri çevreler ile tarikatın ortak noktaları olduğu göz önüne alındığında bunun ne kadar büyük bir önem arz ettiği ortadadır⁵⁸. Tarikatın bu yeni döneminde Hacı Bektaş Zâviyesi'ne bağlı bir taşra teşkilatı oluşturuldu ve bu çerçevede bütün Bektaşî zâviyelerinin vakıfları merkez Hacı Bektaş Zâviyesine bırakıldı⁵⁹. Görünüşte yeni bir zâviyedârın göreve başlayabilmesi için şeyhülislâmın tensibi gerekse de devletin, Bektaşî vakıflarının idaresine müdahalesine II. Mahmut'un düzenlemesine kadar rastlanmaz⁶⁰. Farroqhi'ye göre, merkezî bir tarikat yapısının XVII. yüzyıldan itibaren desteklenmiş olması kuvvetle muhtemeldir. Fakat bu yetki Osmanlı merkezî idaresine değil, tekke şeyhlerinden Hacıbektaş şeyhlerine geçmiş görünmektedir⁶¹.

Kısa tarihçelerine bakıldığında Bektaşîler'in siyasî faaliyetlerinde, XIV. yüzyılda Yeniçeri teşkilatının kendini Hacı Bektaş an'anesine bağlaması ve yine aynı yüzyılda Rumeli fetihlerinde önce Rum abdalları olarak XV. yüzyıldan sonra da Bektaşî

⁵⁷ Farroqhi, *Anadolu'da Bektaşîlik*, s. 136.

⁵⁸ Ocak, "Bektaşîlik", s. 378. Nitekim Ocak, 1526-1527'de çevresine 30.000 kişi toplayan Kalender Çelebi ayaklanmasını Osmanlı yönetiminin ancak güçlükle bastırılabilmesinin bu ciddi tehlikeye iyi bir örnek olduğunu kaydeder. Ayaklanma hakkında bkz. Birge, s. 79-80; Mücteba İlgürel, "Kalender Şah", *TDVİA*, 2001, XXIV, 249.

⁵⁹ Ocak, "Bektaşîlik", s. 377.

⁶⁰ Farroqhi, *Anadolu'da Bektaşîlik*, s. 134-135.

⁶¹ Farroqhi, *Anadolu'da Bektaşîlik*, s. 189.

dervişleri olarak üstlendikleri önemli rol olmak üzere iki unsurun etkili olduğu fark edilebilir⁶². Gerçekte, Bektaşîler de yukarıda değinmeye çalıştığımız diğer örnekler gibi hayatlarını sadece tekkelerde geçiren, bütün maddî ilişkilerden kopuk, münzevî kişiler değillerdi. Burada sınırlı bir tarikat çevresini ele alsak da aslında her tarikat içerisinde, dünyevî arzularla hareket eden, mahallî çatışmalarda taraf olan ve sanıldığından çok daha fazla siyasete karışan, toplumun aktif bireyleri olarak karşımıza çıkan şeyhler mevcuttur. Bununla birlikte, siyasî kaygı neticesinde kapatılan sadece Bektaşîler oldu.

Döneme ait verilerden açığa çıktığı üzere 1826'daki kapatma kararının ardından başlayan uygulama süreci Bektaşîler ve hattâ onlarla ilişkide olanlar için oldukça zordu. Yönetimin yakın takibine Bektaşîler hızlı bir kapanma ile cevap verdiler. Aldıkları karşı tedbirler sayesinde varlıklarını muhafaza ettikleri gibi diğer tarikatlarla birlikte kapatılınca kadar gayr-i resmi bir nitelikte faaliyetlerini sürdürmeyi başardılar. Yasaklı bir tarikatın yönetimle ilişkilerini ne şekilde sürdürdüğü, üzerinde durulması gereken bir konudur⁶³. Kapatılma kararı ve hemen sonrasındaki sürecin resmi ve yarı-resmi detaylı denebilecek bir anlatımı mevcut kayıtlardan izlenebilir: Buna göre, karar, 8 Tem-

⁶² Ocak, "Bektaşîlik", s. 377-378.

⁶³ Aslında kapatılma sonrasında başlayan yeni dönem, çeşitli araştırmacıların dikkatini çekmiş olup mevcut çalışmalar arasında şunları verebiliriz: Mélikoff, "1826'dan Sonra Bektaşîler Tarikatı", *Uyur İdik Uyardılar*, s. 227-246; İrfan Gündüz, "Yeniçeri Ocağı'nın İlgasından Sonra Meydana Gelen Bazı Tasavvufî Gelişmeler", *İLAM Araştırma Dergisi*, 1997, II, s. 1 (Ocak-Haziran), s.7-21; Yılmaz Soyycer, "XVIII-XIX. Yüzyıllarda Bektaşîlik-Devlet İlişkileri", *Arayışlar-İnsan Bilimleri Araştırmaları*, sayı 1, 1999, s.75-96; "Osmanlı Devleti'nin Son Yüzyılında Bektaşîlik: Bektaşî Tekkelerinin Kapatılışı ve Bektaşîliğin Yasaklı Yüzyılı", *Arayışlar-İnsan Bilimleri Araştırmaları*, sayı 2, 1999, s.35-66; "Arşiv Belgeleri Işığında II. Meşrutiyet Döneminde Bektaşîlik", *Tasavvuf*, sayı 12, 2004, s.97-109.

muz 1826'da Topkapı sarayındaki camide sadrazam, şeyhülislam ve önde gelen meşâyihin katıldığı toplantıda alındı. Karar gereğince altmış yıldan eski Bektaşî tekkeleri "turuk-ı sâire ricâ-linden ve ehl-i sünnetten" bir türbedara devredilirken bunun dışındakiler yıkılacak, tekkelerdeki şeyh ve dervişler *tashîh-i i'tikâd* etmek üzere Kayseri ve Birgi gibi ulema merkezli mahallere sürüleceklerdir⁶⁴. Tabii ki, konu ile ilgili kayıtlarda, alınan kararın gerekçe ve açıklamasının sunulması ihmal edilmez. Vurgulanan hususlar, Bektaşîlerin Yeniçeri Ocağı ile ilişkisi, özellikle de "rafz ve ilhadları"dır. Hattâ, suçlamalar casusluğa kadar varır⁶⁵. Nitekim, Şirvanlı Fatih Efendi, "sûret-i hakdan" görünen bâtil bir grup olduğunu düşündüğü Bektaşîlerin, 1821 yılındaki Mora isyanı esnasında adeta Rumlarla birliktelik gayreti içine girdikleri ve ittifak teklif ettiklerini dile getirir. Bundan başka, İran ile savaş arifesinde Anadolu'da bulunan Bektaşîlerin çeşitli yaralayıcı aletler tedarik ederek "Ehl-i sünnet ve cemâ'ata hücum etmek dâ'iyesiyle müheyyâ ve müterakkıb-ı kudûm-ı nekbet-lüzûm-ı A'câm-ı bed-likâ" olduklarını sözlerine ekler⁶⁶.

Toplantıda görüşülen hususlardan biri de Bektaşîlerin hepsinin mühlid ve rafizi olmayıp içlerinde ehl-i sünnet itikadında ve kendi halinde olduğu anlaşılanlardan sarf-ı nazar ile rafizi itikadındakilerin şeri'ata göre *mürted* hükmünde oldukları ve bunlara

⁶⁴ BOA Cevdet, Adliye, nr. 1734; Es'ad Efendi, *Üss-i Zafer*, İstanbul 1243, s. 207-210; A. Cevdet, *Tarih-i Cevdet*, İstanbul 1309, XII, 181-182. İlgili metin örnekleri, Uzunçarşılı tarafından verilmiştir (Uzunçarşılı, *Osmanlı Devleti Teşkilâtından Kapıkulu Ocakları*, Ankara. 1943, s. 566-574). Bektaşî tekkelerinin kapatılması siyaseti ile neyin amaçlandığı, alınan önlemlerin sonuçlarının tartışılmasına dair bkz. Faroqhi, *Anadolu'da Bektaşilik*, 157-181, 190-191.

⁶⁵ BOA Hatt-ı Hümayun, nr. 17351; Es'ad Efendi, s. 200-206; Cevdet, XII, 180-181; Ahmed Lütfi, *Tarih-i Lütî*, İstanbul 1290, I, 149.

⁶⁶ Şirvanlı Fatih Efendi, *Gülzâr-ı Fütûhât (Bir Görgü Tanığının Kalemıyla Yeniçeri Ocağı'nın Kaldırılışı)*, (Haz. Mehmet Ali Beyhan), İstanbul 2001, 19.

dahi *telkin-i din* olunmasıydı. Diğer taraftan Yasincizâde sert bir tavır yanlısı olarak belirir⁶⁷. Darphane Hapishanesi'ne toplanan Bektaşîlerin itikatlarının sorgulanması esnasındaki cevapları tatmin edici bulunmamış, takıyye yaparak ehl-i sünnet suretinde göründüklerine dair yorumlar yapılmıştır⁶⁸. Bu konuda Bektaşî Es'ad Baba'nın yaşadıkları iyi bir örnektir. Es'ad Baba'nın yakalanması ile başına gelenleri 1827 tarihli bir belge ile Lütî Efendi'nin eserinden takip etmek mümkündür. Buna göre, Esad Baba, Manastır'da zındık ve mühlidlerin teftişi esnasında yakalanmıştır. Yanındaki kitapları kontrol edilen ve sorgulanan Esad Baba, inkar etse de anlaşılan mühlid olduğu yönünde oluşan kanaati değiştirmeyi başaramamıştı. Yanındaki kitapta Kur'an ayetlerine yanlış manalar verildiği görülen Es'ad Baba ilk sorgusunu takiben İstanbul'a gönderilir. Babîâlî'deki sorgulamasında ise, suçlamaları reddedip, kitapta ne olduğunu bilmediğini söyleyerek kendini savunmaya çalışsa da Kadızade Mehmed Tahir'in fetvası, meşihat iddiasında olup ilhad ve zenadîka itikadındaki kişinin katlinin vacib ve tevbesinin makbul olmayacağı yönündedir. Yine *Lütî Tarihi*'nde verilen hatt-ı hümayun suretine göre, bu kişinin fetvaya uygun olarak katline, üzerinden çıkan tavsiye mektubunu veren kişinin sürgününe ve kitabın yakılmasına karar verilir⁶⁹.

Anlaşılan Bektaşîler kapatma gerekçesi olarak sunulan, "Ehl-i Sünnet inancı dışında" oldukları suçlamalarını silmekte hiçbir zaman başarılı olamayacaklardı. Nitekim, Hüseyin Vassâf'ın, Bektaşîler'e ilişkin verdiği kayıtlarda, yazarın Bektaşîler'den duyduğu rahatsızlığı ve II. Mahmut'un "imha siyasetinin" başarılı olmamasının yarattığı üzüntüyü görebiliyoruz:

⁶⁷ BOA Hatt-ı Hümayun, nr. 17351; Es'ad Efendi, s. 209-210; Uzunçarşılı, s. 569-570.

⁶⁸ Es'ad Efendi, s. 211; Cevdet, XII, 182. Bektaşî takibi ve cebehanede toplanmalarına dair Hatt-ı Hümayun, nr. 24493.

⁶⁹ Hatt-ı Hümayun, nr. 17438 A-B; Lütî, I, 178.

“Sultan Mahmud-ı sâni zamanında ölümden kurtulmak için, çoğu tebdil-i hâl ü kıyâfetle ba’zı tekkelere sokulup, oralarda ilkâ-yı fesâd ve efkâr-ı dervîşânı berbâd etmişlerdir. Zamanımıza kadar teselsül eden bu ifsâdat maa’t-teesüf, Mevlevîler, Sa’dîler, Rûfâîler ve sâir ba’zı ehl-i tarîkat arasında rû-nümâ olmaktadır. Bektaşîlikte İ’tikâd: Ehl-i Sünnet ve’l-Cemâat mezhebinden hâricidir ve ser-â-pâ hurâfât ile mâlîdir. Dînin ameli kısmına nâzır ibâdâtı tamâmen ber-taraf etmişlerdir....Sultan Mahmud Hân-ı sâni bunları imhâ siyâsetini ta’kib etmiş iken, mürûr-ı zamân ile yine idlâl-i nâsda bulunmaktan hâlî kalmıyorlar”⁷⁰.

Halvetî Muhammed Nazmî’nin (ö. 1701), *Hediyyetü’l-İhvân* adlı eserindeki bir rivâyet ise, XVII. yüzyılda Bektaşîlere iki farklı bakışı yansıtmaları bakımından önemlidir. Buna göre, Halvetî şeyhi Abdülehad Nûrî Efendi’nin halifelerinden Zâkir Osman Efendi’nin kardeşi Dervîş Ömer Bektaşî’dir ve ikisi arasındaki tartışmalardan birinde Zâkir Osman kardeşine şunları söyleyecek kadar ileri gider: “siz şerî’atden bî-haber tarîkattan bî-eser sûret-i insanda bakar har ve savm ve salât yok mezhepsiz ve mülhîd ve zındıksız ki esrâr dediğiniz benc ve beng tenâvül edüb sıgırlar gibi yiyüb içüb uyumadan gayri kârınız yokdur vacibü’l-katlsiz”⁷¹. Fakat aynı gece rüyasında Hacı Bektaş’ı görür ve ona “bir dahî benim dervîşlerimi rencide etme” der. Durumu kendi şeyhine anlattığında ise, bir daha bu şekilde davranmaması konusunda uyarılır. Aslında Zâkir Osman’ın Bektaşîlik hakkındaki kanaatinde yalnız olmadığı daha önce ve sonraki dönemlerde de benzer ithamların tekrarlanmasından bellidir. Ancak, rüya, burada bütün bir Bektaşî topluluğunun korunması ve Şeyh Abdülehad’ın müridine ikazı Bektaşîler’in tamamen toplum dışına itilmekten koruyan bir kanadın da var olduğunu gösteriyor.

Diğer taraftan Bektaşîler’in savunmalarını da unutmamak

⁷⁰ Vassaf, I, 384/494.

⁷¹ Muhammed Nazmi, *Hediyyetü’l-İhvân*, Süleymaniye Kütüphanesi, Reşid Efendi, Nr. 495 (Milli Ktp. MFA 1525), v. 197a-b.

gerekiyor. Bunlardan biri, Ahmed Rıfkı (ö. 1935)'nın döneminde epeyce yankı uyandıran, *Bektaşî Sırrı* adlı eserine reddiye kaleme alan son dönem Bektaşî postnişilerinden, Ali Ulvi Baba (1864-1954) unvanlı Mehmed Ali Çerkeşî'dir. Bektaşîliğe askerliği döneminde giren, Şahkulu Sultan Dergâhı'nda Mehmed Ali Hilmi Dedebaba (ö. 1909)'dan, daha sonra Nafi Baba (ö. 1912) ve Salih Niyazi Dedebaba'dan (ö. 1941) *Babalık icâzeti* alan, Ulvî Baba, 1922 tarihli *Bektaşîlik Makâlâtı* adlı eserini yazma amacını şöyle açıklar:

“Bu risâleyi yazmaktaki maksad-ı âcizânem, öteden beri efkâr-ı umûmiyede Bektaşî Sırrı nâmiyle hayret ve mübhemiyet tevliid eden nazariyeleri mümkün mertebe izâle ve muhterem halka hakâyık-ı Bektaşîyeyi arzetmektir.

Sultânların saltanat-ı makhûresi, zulm-i istibdâdı karşısında mektûm kalan bazı hakâyık Bektaşî Sırrı nâmiyle dillerde dolaşa dolaşa kâh mûcib-i hayret bir muammâ, kâh Tarîkat-ı Aliyye aleyhine bir turfe şeklini iktisâb ediyordu. Şimdi bu hakâyıkı şerh ve tavzihe mâni bir sebep yoktur. Bunun için muhterem halkı mânâsız düşüncelerden kurtarmak emeliyle şu risâleyi kaleme aldım....İşte bu Tarîkat-ı ‘Aliyyeden dahi sâhibü’l-burhan nice ehl-i hakikat zuhura gelmiştir ki la-yu’addir. Ve lâkin her nasılsa icrâ-yı küfr ve mel’aretlerine bu Tarîk-ı ‘Aliyyeyi siper eden bir takım mülhid ve münâfıkların zuhûriyle meydana koydukları bid’âtler kâbil-i te’vîl olamadığından bâis-i levn ve bâdî-i kadh u ta’n-ı tarîk oldular”⁷².

Bektaşîler ve aleyhtarları arasındaki sayısız tartışmanın yakın tarihli örneklerinden biri ise, 1924'te Besim Atalay ile M. Ali Aynî arasında yaşanır. Besim Atalay'ın *Hâkimiyet-i Milliye* gazetesinde çıkan Bektaşîlikle ilgili makalelerine karşılık, M. Ali Aynî

⁷² İsmail Kasap-Yusuf Turan Günaydın: “Ali Ulvi Baba'nın Bektaşîlik Makâlâtı'ndan Mücerretlik Postuyla İlgili İkinci Bölüm”, *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi*, Güz 2006, sayı 40, s. 167-168, 169.

hakem olmaya davet ettiği Mevlevî Veled Çelebi'ye bazı sorular yöneltir: "Besim Atalay Bey'in, Bektaşilikte namaz yoktur demesi nedir? Dem ne demektir? Besim Atalay Bey'in makalelerinde demin münhasıran rakı manasına geldiği anlaşıyor. Demlenmek, dem çekmek gibi...tasdik-i şerbet nedir? Hakikaten şarab ya rakı mıdır? Yoksa su mudur? Tarikatın talimatı ne ise rica ederim, serbest cevap veriniz. Bilmem ki böyle besmeleli, dualı rakı nasıl içilir?"⁷³. M. Ali Aynî'nin aralarında hakem olmasını istediği Mevlevî Veled Çelebi, sorulara yine gazete sütunlarından cevap verir. Veled Çelebi yazısında sadece Aynî'nin değil, aslında toplumda çok yaygın olan soruları cevaplar. "Bektaşilikte namaz yoktur, işret mübahdır, hattâ erkân-ı tarikattandır gibi sözler hezeyandır... gerek tarikat içinde kallaş ve Kızılbaşlar, gerek başka ayyaşlar, tekkede rakılı, kadınlı meclisler kurup, içine biraz âyin ve erkân, menâkıb-ı hanedan, gülbank-ı dem ü devrân karıştırmakla maazallah müslümanca bir iş yapmış olmazlar". Yazısına son verirken ise, Merdivenköyü'nde Mehmed Ali Dede Baba, Bursa'da Süleyman Beybaba, Edirne kapı haricinde Abdullah Baba gibi kâmillerle sohbet ettiğini, onların da bu gibi rezaletleri şiddetle tenkit ettiklerini kayıt etmeyi ihmal etmez⁷⁴.

Yakup Kadri'nin, *Nur Baba'sı* önce Akşam gazetesinde tefrika edildiğinde gelen tepkiler karşısında yazar, kitabın 1922'deki baskısının başına "Bir İzah" koymayı gerekli görür. Bu açıklamanın önemi, roman hakkında bilgi vermenin yanı sıra tekke ve tarikat dünyası ile ilgili tespitleri, bugün hâlâ tartışmalara konu olan bazı meseleleri gündeme getirmesidir⁷⁵. İşte onun savunusundan bazı pasajlar:

⁷³ *Hakimiyet-i Milliye*, 1924'deki "Bektaşilik ve Edebiyatı" adı altında yayınlanan yazıları aynı adla (İstanbul 1340) basılmıştır. Ali Kemali Aksüt, *Profesör Mehmed Ali Aynî Hayatı ve Eserleri*, İstanbul 1944, s. 384-387.

⁷⁴ Aksüt, s. 393-394, 396-397..

⁷⁵ Mustafa Kara, s. 127.

“Nur Baba’ya vaki olan i’tirâzların başlıcası bu kitabın bir sırrı fâş etmiş olmasıdır. Hangi sır? Onu ne ben biliyorum ne de mu’terizlerim...bu tarikat hakkında yaptığım tetkik ve tettebular bana isbât etti ki Bektaşî Sırrı yalnız avâmın beyninde yer bulan esassız mefhumlardan biridir....bugünkü günde bu tarikat gerek şeklen, gerek ruhen hakikî an’analere haricine çıkmış ve büsbütün tanınmaz bir hale girmiştir....An’anaden yetişmiş hakiki ve samimî Bektaşîler, Bektaşî dergâhlarının bugünkü hali karşısında dilhûndurlar. Ben bunlardan biriyim ve yaraya parmağımı koymak suretiyle tedaviye nereden başlamak lâzım geldiğini bu kitapla göstermeğe çalışıyorum”⁷⁶.

1926 yılında Büyük Gazete’de, H. A. rumuzlu bir kişi tarafından kaleme alınan, “Bir Bektaşî Babasının Hâtıratı: Bektaşî Tekkesinde Senelerce Neler Gördüm” başlıklı yazı dizisinde de pek çok eleştiriye vermek yerine sadece şöyle bir alıntının yeterli olacağını düşünüyoruz: “kahraman Türklerin sırtına birer sülük gibi yapışmış, tenbellik, fuhş ve rezâlet yuvaları”⁷⁷.

Takibat döneminde yönetimin daha ziyade sürgün yöntemi-ne başvurduğu bilinmektedir⁷⁸. Bazı tekkeler tamamen bazıları kısmen yıktırıldı ve kapatıldı⁷⁹. Diğer taraftan tekkelerin yıktırıl-

⁷⁶ Yakup Kadri Karaosmanoğlu, “Bir İzah”, *Nur Baba*, İstanbul 1922, s. 5, 6, 8. Nitekim Yakup Kadri, Hasan Ali Yücel’e 1937’de yazdığı bir mektubunda da, romanlarında hiçbir şey ispat etmek istemediği ancak hepsinin bir devrin tarih-i faslı olduğunu ve Nur Baba’nın da Abdülhamit devrini anlattığını dile getirir (*Yakup Kadri’den Hasan-Âli Yücel’e Mektuplar*, Hazırlayan Canan Yücel Eronat, İstanbul 1996, s. 32).

⁷⁷ *Büyük Gazete*, 30 Kanun-ı evvel 1926.

⁷⁸ Sürgünler için bkz. Es’ad Efendi, s. 211-212; Lütfi, I, 151. Öyle ki, Bektaşîlik suçlaması birbirinden kurtulmak isteyenler tarafından kullanılmış ve Bektaşî olmadığı halde sürülenler de olmuştur (Lütfi, I, 168-169; Cevdet, XII, 183-185).

⁷⁹ Es’ad Efendi, s. 211; Hasluck, s. 20-21. Anadolu ve Rumeli’de Bektaşî tekkeleri hakkındaki kararın icrası için 26 Temmuz 1826’da görevliler tayin edilir (Cevdet, XII, 183).

mak yerine cami, mescid, medrese olarak kullanımı veya başka tarikat şeyhlerine verilmesi daha uygun görülmüş olmalı ki bu tür ifadelerin bulunduğu belgelere rastlanmaktadır⁸⁰. Merzifon'daki Piri Baba zaviyesi bunlardan biridir. Bektaşî zaviyedar Derviş İbrahim yerine, ulemadan ve Nakşîbendî tarikatından Osman Efendi türbedar olarak atandı⁸¹. Yine 1837'de Abdal Musa Tekkesi'nde, Haydar Efendi'nin, türbenin yanında kendisine bir hücre inşası ve yeterli ölçüde maaş tahsisi ile Nakşîbendî usulü üzere tekkeyi yönetmek istediğini dile getirmesi ilgi çekici bir ayrıntı olarak belirleniyor⁸². Yeniden düzenlenen Bektaşî tekkeleri içinde, Sersem Ali Baba Zaviyesi (Rodoscuk) gibi Bektaşî zaviyesi diye meydan mahalli yıkılan, ancak daha önce Nakşîbendî zaviyesi olduğu anlaşılanlar da bulunmaktadır⁸³. Sersem Ali Baba Zaviyesi ile ilgili tarihsiz bir belgede de, on bir adet Bektaşî zaviyesinde bulunanların çiftçi ve rençber oldukları ve bundan böyle *ta'lim-i din* ve *tashih-i i'tikad* eylemek üzere ihraçlarından bahsedilir⁸⁴. Ne yazık ki bütün bu ve benzeri uygulamalara dair detaylar hakkında daha fazla bir bilgiye sahip değiliz. Öyle görünüyor ki, II. Mahmud Bektaşîlerin Ehl-i Sünnet'e bağlı Osmanlı toplumu arasından tamamen temizlenmesi konusunda kararlıydı ve aynı kararlılığı memurlarından da beklemekteydi⁸⁵. Nitekim 1830'da bile Anadolu ve Rumeli'deki bütün Bektaşî tekke ve zaviyeleri ile içlerindekilere yönelik olarak takip edilecek uygulamaları belirten hükümlere rağmen, Çomaklı Baba zaviyesi hakkında inhada bulunulmamasının açıklaması Karahisar naibinden isteniyordu⁸⁶.

⁸⁰ BOA Hatt-ı Hümayun, nr. 17351, 17386.

⁸¹ BOA Hatt-ı Hümayun, nr. 13680.

⁸² BOA Cevdet, Evkaf, nr. 6560.

⁸³ BOA Cevdet, Evkaf, nr. 32819.

⁸⁴ BOA Cevdet, Evkaf, nr. 32819.

⁸⁵ BOA Hatt-ı Hümayun, nr. 17383, 17322, 17386, 17406; Uzunçarşılı, 573-574.

⁸⁶ BOA Cevdet, Evkaf, nr. 27216.

Bununla birlikte, Hacı Bektaş'taki dergâhın yıktırılmaması ve topraklarının parçalanarak satılmaması anlamlıydı. Bu ayrıcalığın sebebine dair kaynaklar bilgi vermiyor. Ancak dergâhın gördüğü itibar, II. Mahmud ve müşavirlerini böyle bir karar almaya itmiş olabilir⁸⁷. Bununla beraber hemen belirtelim ki bu, Hacı Bektaş'taki merkezin kontrol dışı bırakıldığı anlamına gelmez. Dergâhtaki Bektaşîlerin varlıklarını sürdürmeleri yeni şartlara gösterdikleri uyum, bir başka ifadeyle itaatleriyle yakından ilişkiliydi. Kapatılma sonrası getirilen düzenlemelerden biri vakıf gelirlerinin paylaşımıdır. Hatırlanacağı üzere, Dergâh, Hazine-i Amire tarafından idare edilmemiş olan eski bir vakıftı. Yeni bir düzenleme yerine yapılan, daha ziyade tekke gelirlerinin yönetim tarafından hak sahibi kılınan şahıslar arasında dağıtımıdır. Böylece, her yıl Nakşibendî şeyhine ayrılan vakıf geliri 4/15 kadar yani 7400 kuruştur. Dervişlerin maişeti için de aynı miktar ayrılmıştı. Diğer bir 4/15'lik pay ise dergâhın bakım ve onarım masraflarına tahsis edilmişti. Geriye kalanın ise meşihat görevinden uzaklaştırılan Hamdullah Efendi'ye verilmesi ihmal edilmiyordu⁸⁸. Osmanlı yönetiminin resmi olarak tanımadığı bir Bektaşî temsilcisinin Hacı Bektaş'ta yaşamasına ve vakıf gelirlerinden pay almasına izin vermesi karşılığında beklediğinin sadakat olduğunu tahmin etmek hiç de güç değildir.

Hacı Bektaş'ta görev almak vakıf gelirlerinden aldıkları hisse sebebiyle bazı Nakşibendî şeyhlerine cazip gelmiş olmalıdır. Örneğin, Nakşibendî ve müderris Şeyh Ebubekir Efendi, Mehmed Said Efendi'nin ölümüyle (1842) boşalan görevin taliplerindendir. Dergâhın gelirlerine duyduğu yakın ilgi, kendisinin önceliklerine dair önemli bir ipucudur⁸⁹. Oysa Anadolu'nun ortasında, İstanbul ve kendi cemaatinden uzakta özellikle de sosyal ve

⁸⁷ Faroqhi, *Anadolu'da Bektaşîlik*, 172.

⁸⁸ Faroqhi, *Anadolu'da Bektaşîlik*, s. 175-176. İrade Dahiliye, nr. 2856, 3399.

⁸⁹ İrade Dahiliye, nr. 2856; Cevdet, Evkaf nr. 1294.

ekonomik güçlerini paylaşmak istemeyen bir sûfî grup ile yaşamak o kadar kolay olmasa gerek. Nitekim, tekkenin sonraki Nakşî şeyhi Mehmed Nuri Efendi'nin Hacı Bektaş'taki meşihat döneminde sorunlar iyice açığa çıkmaya başlamıştır. Öyle ki, 1849 yılında vakıf gelirlerinin taksimiyle ilgili olarak başlayan kavganın sonucunda, Mehmed Nuri Efendi İstanbul'a gelerek arkasında güçlü desteğini hissettiği merkezi yönetime durumu şikayet eder. Meclis-i Vala'dan çıkan mazbatada dergâh gelirlerinden, 4 hisse tevliyet ve meşihate, 4 hisse dergâhın tamirine, 4 hisse dervişlerin mutfak masrafına ve 3 hisse Hacı Bektaş soyuna verilecek şekilde taksim edildiği tekrarlanır. Ancak, dergâhtan kovulan şeyhin geri dönmeyi düşünmediği anlaşıldığından vekâlet edecek bir Nakşibendî şeyhi aranmaktadır⁹⁰.

1826 sonrası düzenlemelerinden bir diğeri de Hacı Bektaş Dergâhı'nda Nakşî ayininin yapılmaya başlamasıdır. Bilindiği kadarıyla, bu sırada dergâhta 26 derviş bulunmaktadır. Bunlardan 8 tanesi dergâhı terk ederken geri kalanlardan, *tashih-i itikad* edeceklerine ve başlarından taçları çıkartılarak, Nakşibendî olacaklarına dair söz alınır⁹¹. Bu arada dergâhın Amasya'da sürgünde bulunan son postnişini Hamdullah Efendi memleketine dönme rica-sında bulunma cesaretini gösterebilmişse de bu isteği ancak 1840'da, uhdesine şeyhlik verilmemek şartıyla kabul edilecekti⁹². Hamdullah Efendi'den sonra yerine Nakşibendî ayini icra etmek şartıyla Çelebi Veliyyüddin tayin edilmiş, dergâhta meydana gelen karışıklıklar sebebiyle o da 1834'de Sivas'a sürülmüştü. Ondan sonra

⁹⁰ BOA, İrade Meclis-i Vala, nr. 4009. A. MKT.MHM, D. nr. 18, V. Nr. 48. So-yer bu hadisenin Bektaşiliğin en önemli dönüm noktalarından biri olduğuna inanmaktadır. Çünkü ona göre bundan sonra gönderilen Nakşibendî şeyhler-rinden hiçbiri Hacı Bektaş Dergâhı'na girememiş, şehrî hücra bir köşesinde oturmaya mecbur kalmış, ama devletten maaş almaya devam etmişlerdir (Soyyer, "Osmanlı Devleti'nin Son Yüzyılında Bektaşilik", 56).

⁹¹ BOA Cevdet, Evkaf, nr. 23489; Faroqhi, *Anadolu'da Bektaşilik*, s. 174.

⁹² BOA Dahiliye, İrade, nr. 1518; Hatt-ı Hümayun nr. 24588.

merkezden dergâha ataması yapılan isim ise Kayserili Mehmed Said Efendi'dir⁹³.

Kapatılma sonrasında Bektaşîler varlıklarını daha ziyade diğer tarikat grupları arasında ve onların tekkelerinde devam ettirmişlerdi⁹⁴. Bununla beraber, etkilerini sürdürebilmelerinde yönetim çevrelerinin desteği de hesaba katılmalıdır⁹⁵. Aslında, takip döneminin ilk hızını yitirmesi ile Bektaşî tekkeleri yeniden açılmağa başlamıştır. Örneğin, Karaağaç, Karyağdı (Eyüp), Erkek Baba (Kazlıçeşme), Bademli (Südlüce), Tahir Baba, Merdivenköy Şahkulu Sultan ve Şehitlik tekkeleri faaliyete geçebilen Bektaşî tekkeleridir⁹⁶. Bu konuda Şehitlik Tekkesi ilginç bir örnektir. Tekkenin şeyhi Mahmud Baba sürgüne gönderilen Bektaşîlerden biridir. Kütahya'da altı yıl zorunlu ikametten sonra İstanbul'a dönmek için "meslek-i kadîmden udûl ile tarikat-ı alîyye-i Nakşîbendîye'ye duhul etmiş olduğundan merhameten ıtlakı"na dair isteği değerlendirme neticesinde kabul edilir ve 1832'de dönmesine izin verilir. Böylece İstanbul'dan sürülen Bektaşî şeyhi Mahmud Baba bir Nakşîbendî şeyhi olarak geri dönecektir⁹⁷. Mahmud Baba'nın ölümünden sonra postnişin olan (1860-61) oğlu Nafi Baba ise, Kırşehir'de Hacı Bektaş Tekkesi'nde halife makamını ihraz ve hayatının geri kalanında irşad hizmetine devam etmiştir⁹⁸.

⁹³ A. Rıfki, *Bektaşî Sırrı*, İstanbul 1328, II, 114. Cevdet, Evkaf, nr. 23489.

⁹⁴ Gündüz, "Yeniçeri Ocağı'nın İlğasından Sonra Meydana Gelen Bazı Tasavvufi Gelişmeler", s. 20. Soyycer de takibat karşısında bazı Bektaşîlerin Halvetilere ait Seyyid Nizam Tekkesine sığındıklarını ve kabirlerinin burada olduğunu belirtir (Soyycer, "Osmanlı Devleti'nin Son Yüzyılında Bektaşîlik, s. 46).

⁹⁵ Melikoff, s. 234.

⁹⁶ Işın, "Bektaşîlik", *DBİSTA*, 1994, II, 136-137; Müfid Yüksel, "İstanbul Bektaşî Tekkeleri-I", *Cem*, 1997, s. 37-43.

⁹⁷ Ali Birinci, "Rumelihisarı'nda Bir Bektaşî Şeyh Ailesi", *Dergâh*, sy. 134, s. 9; İ. Hakkı Uzunçarşılı, *Kütahya Şehri*, İstanbul 1932, s. 156-157.

⁹⁸ Birinci, s. 10.

Tarikatın kapatılmasından sonra varlığını koruma ve eski faaliyetlerini sürdürme mücadelesine ilişkin örnekleri arttırabiliriz. İşte, Hacı Bektaş Dergâhı seccadenişini tarikatın şeyhi Feyzullah Efendi'nin Hasib Baba'yı Karaağaç Tekkesi postnişinliğine atadığı 1870 tarihli belge de bunlardan biridir. Tarikat silsilesindeki isimlerin, Feyzullah Efendi, Ali Celaledin Efendi, Velîyüddin Efendi ve Hamdullah Efendi şeklinde sıralanışı ilgi çekicidir. Böylece 1870'de Hacı Bektaş Dergâhı'nda Şeyh Feyzullah adında yarı-resmi bir şeyh bulunduğu görülmektedir⁹⁹. Bir başka örnekte de Merdivenköy ile Yedikule Bektaşî tekkesi şeyhlerinin tarikat adabına aykırı bazı hareketleri ve özellikle Hacı Bektaş Dergâhı postnişini Feyzullah Efendi'nin aleyhine faaliyetleri anlaşılmış olduğundan onun tarafından Yedikule'ye İbrahim Münir Efendi'nin tayini ve Merdivenköy zâviyesi türbedarlığına da yine uygun birinin tevcihinin gerekeceği meşihat defterine kaydedilmiştir¹⁰⁰. Bu gibi gelişmeler, tarikatın sonraki tarihi açısından önemlidir. Çünkü yasaklı bir tarikatın varlığını sürdürdüğünü gösterdiği gibi, tekkelerdeki atamalara müdahale edecek kadar faaliyet alanına sahip olduğunun açık delilleridir.

Dikkatimizi Hacı Bektaş'a çevirdiğimizde dergâhın XIX. yüzyıldaki bir dönemi Hâtifi'nin *Destan* adlı şiirinde izlenebilir¹⁰¹. Buna göre, 1851 (1268)'de posta Tûrabi Dede geçmiştir. Ancak bu resmî değil fiilî post değişikliğidir. 1868'den (1285) 1875 (1291)'e kadar postnişinlik makamında Hacı Hasan bulunur¹⁰². Hâtifi, ondan sonra pek çok kişi rekabet etse de sonunda öne çıkan ismin Feyzullah Efendi olduğunu ve meşihatten gelen emirle, posta vekaleten Perişan Baba'nın geçtiğini kaydeder. 1875

⁹⁹ Mélikoff, s. 234, 235, 238.

¹⁰⁰ BOA, Ayniyat, Meşihat, nr. 1080, s. 113.

¹⁰¹ Şiir metni için bkz. Soyycer, "Osmanlı Devleti'nin Son Yüzyılında Bektaşilik", s. 65-66.

¹⁰² Soyycer "Osmanlı Devleti'nin Son Yüzyılında Bektaşilik", s. 56, 57.

tarıhli kayda göre, Hacı Bektaş Dergâhı'nda postnişin iken vefat eden Hasan Baba'nın yerine uygun bir kişi aranmaktadır ve Fey-zullah Efendi tarikat usulüne aykırı olarak “meşihate ik'ad edil-miş”tir. 1876'da ise Perişan Baba'nın postnişinlikten uzaklaştırıldığı bildirilir¹⁰³. Anlaşıldığı kadarıyla yeni atama Hâtifi'nin ağır bir dille eleştirdiği şeyh Yahya'dır. Diğer taraftan, baba grubu 1880'de (1298) Mehmed Ali Dedebaba'nın şeyh vekaletiyle posta oturtulması girişiminde bulunur. Ancak, merkez, dedebabalık adında bir vazifenin bulunmadığını bildirerek bunu reddeder¹⁰⁴.

Bektaşî tarikatının önemli bir özelliği olarak beliren Çelebi-Baba ayrımı esasen Hacı Bektaş'ın evli veya bekar olup olmadığı ile soyunun sürüp sürmediği, bununla bağlantılı olarak da hangi grubun tarikatın meşru temsilcisi olduğu konusundaki görüş ayrılığında temel bulur. İki grubun temsilcileri XIX. yüzyıl sonu ve XX. yüzyıl başında pek çok kez karşı karşıya gelmiřlerdir¹⁰⁵. Resmi olarak anlamı olmasa da Hacı Bektaş Dergâhı'nın şeyhliğini ele geçirmek için iki grup arasında kıyasıya bir rekabet yaşandı. Bu rekabeti bütün ayrıntılarıyla Nakşî şeyhi Hamza Efendi'nin ölümlü sonrasındaki belgelerden takip edebilmekteyiz¹⁰⁶. Aslında

¹⁰³ BOA Ayniyat, Meşihat, nr. 1081, s. 49, 148.

¹⁰⁴ BOA Ayniyat, Bab-ı Meşihat, nr. 1413, s. 162; Soyey, “Osmanlı Devleti'nin Son Yüzyılında Bektaşîlik, s. 61-62.

¹⁰⁵ A. Rıfkı, *Bektaşî Sırrı*, II, 25-28, 115-124; Cemaleddin Çelebi, *Bektaşî Sırrı Nam Risâleye Müdafaa*, İstanbul 1328, s. 36-47, 73-76. Besim Atalay, iki kol arasında şiddetli bir anlaşmazlık yaşandığını, babaların çelebileri “yalancı”, çelebilerin ise babalara “gasıb” nazarıyla baktıklarını ancak sorunun çıkar ile baş olmak isteğinden kaynaklandığını ileri sürer (Besim Atalay, *Bektaşîlik ve Edebiyatı*, İstanbul 1340, s. 4, 15). Soyey ise ayrılışın XVI. yüzyıla kadar götürölmesinin hiçbir ciddi vesikaya dayanmadığını ve dedebabalık deyimini devlet vesikalarına ilk kez 1880'de girdiğini belirtir. Buna dayanarak, babalar adlı Bektaşî kolumun 1880'li yıllardan sonra kendilerine meşru bir ayrılış temeli bulmak için meseleyi XVI. yüzyıla kadar taşıdıklarını savunur (Soyey, “Osmanlı Devleti'nin Son Yüzyılında Bektaşîlik, s. 64-65).

¹⁰⁶ Söz konusu mücadeleyi yansıtan ve aşağıda verilen BOA DH. İD tasnifin-

daha Ekim 1910 ve Eylül 1911 yıllarında Feyzullah Baba ile Cemaleddin Çelebi birbirleri hakkında şikayet mektupları kaleme almakta ve Osmanlı yönetiminden yardım istemekteydiler¹⁰⁷. Bu huzursuzluk yanında Feyzullah Baba'nın Hacı Bektaş'taki çekişmeyi Rumeli'ye de taşıması ve Arnavutluktaki tekkelerin desteğini araması Osmanlı yönetimini tedirgin etmek için yeterliydi. Nitekim, Manastır Valisi'nin Ekim 1911'de Dahiliye Nezareti'ne Hacı Bektaş tekkesinden sadece yardım istendiğini belirten telgrafı bu endişe ile başlayan tahkikatın sonucu olmalıdır¹⁰⁸. Osmanlı yönetimi, Feyzi Baba hakkında Hacı Bektaş'tan merkeze yapılan başvurular karşısında karar vermekte zorlanmış olmalı ki Rumeli yanında Hacı Bektaş'ta da detaylı bir inceleme başlatma ihtiyacı duyar¹⁰⁹. Hamza Efendi'nin ölümünün Dergâh şeyhliğini elde etmek ve Nakşî şeyhliğini kaldırmak için bir fırsat olduğunu düşünen Bektaşî temsilcileri, Mayıs 1912'de sadaret ile şeyhülislamlığa arz göndermekte neredeyse birbirleriyle yarışır¹¹⁰.

Osmanlı yönetimi açısından bakıldığında Feyzi Baba hakkındaki suçlamaların ayrı bir anlamı olduğu açıktır. Nitekim Cla-

deki belgelerden bir kısmı daha önce Altınova, ("Osmanlı Arşiv Belgeleri", *Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, Kış 2004, s. 209-228) ile Odacı, ("Osmanlı Arşiv Belgelerinde II. Mahmut Dönemi Sonrası Bektaşî Dergahları", *Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, Güz, 1998, s. 15-36) tarafından yayınlanmış ve Soyer tarafından kullanılmıştır (Soyyer, "Arşiv Belgeleri Işığında II. Meşrutiyet Döneminde Bektaşilik", s. 98-108).

¹⁰⁷ Çelebi ve Baba ile taraftarlarının birbirleri hakkındaki suçlamaları için bkz. BOA DH. İD, D. no: 37-2, G. No: 2/ 33-1, 33-2 ;DH. İD, D. no: 37-2, G. No: 2/8.

¹⁰⁸ BOA DH. İD, D. no: 37-2, G. No: 2/35. Yine, Hacı Bektaş Dergâhı'ndan bazı mahallere gönderilen mektupların mündericâtı hakkında Yanya Valisi'nin Dahiliye Nezâretine verdiği bilgi için bkz. DH. İD, D. no: 37-2, G. No: 2/34.

¹⁰⁹ BOA DH. İD, D. no: 37-2, G. No: 2/50-53.

¹¹⁰ BOA DH. İD, D no: 37-2, G no: 2/141, 143; DH. İD: 37.2, G. No. 3/95, 98, 100, 101; DH. İD: 37.2, G. No. 3/108.

yer, her ne kadar bütün merkezlere mal edilemese de Arnavut Bektaşîleri'nin büyük çoğunluğunun 1878 ile 1912 arasında ulusçuların yanında yer aldıkları ve Arnavutluk'un özerkliği lehine davrandıklarına dikkat çeker¹¹¹. 1880'li yılların başında Bektaşî propagandası Arnavutluk'ta oldukça güçlü, milliyetçi bir renk aldı. Öğretilerine milliyetçi bir unsur katarak, tarikatın üyeleri Arnavut ulusal uyanışında birinci derecede önemli rol oynayınca, Osmanlı Devleti'nin batı sınırlarında özgün bir Arnavut Bektaşîliği tedricen saydamlaştı¹¹². İşte, Cemaleddin Efendi, Mayıs 1913'te muhaliflerini, derviş kılığındaki "Arnavut İstiklal Komitesi sergerdeleri" olmakla suçlaması anlamlıdır¹¹³. Bu ciddi iddiayı, araştırmakla görevlendirilen, Yanya valisi, Mayıs 1912'de, Ergiri Mutasarrıfı'nın kendisine gönderdiği telgrafta üç ay bölgede dolaştığı, Bektaşî babalarıyla görüştüğü ve onların Osmanlı yönetimine bağlı olduklarına dair görüşünü Dâhiliye Nezâreti'ne bildirir¹¹⁴.

Şubat 1912'de Ankara Valisi, Feyzi Baba'nın dergâhtan uzaklaştırılmasının Rumeli'de sorunlara sebebiyet vereceğini, dergâhın Çelebilere de bırakılamayacağını kaydederek meşihat görevine vekaleten tarafsız birinin tayinini önerir¹¹⁵. Ankara Valisi'nden Dâhiliye Nezâreti'ne gönderilen Haziran 1913 tarihli belgede kimin şeyh olacağına bir an önce karar vermenin gerekliliği tekrarlanır¹¹⁶. Sonunda Ağustos 1913'te Şeyhülislamın onayına sunulan isim Kırşehirli Şakir Efendi'dir. Böylece, merkezi yönetim Hacı Bektaş'ta yaşanan kıyasıya rekabette tercihini yine eski düzenin devamı yani vekâleten bir Nakşî şeyhin tayini yönünde

¹¹¹ Nathalie Clayer, "Bektaşîlik ve Arnavut Ulusçuluğu", *Toplumsal Tarih*, II/21994, 59, 60.

¹¹² Nathalie Clayer-Alexandre Popovic, s. 261-262.

¹¹³ BOA DH. İD, D. no: 37-2, G. No: 2/128.

¹¹⁴ BOA DH. İD, D. no: 33/29.

¹¹⁵ BOA DH. İD, D. no: 37-2, G. No: 2/68.

¹¹⁶ BOA DH. İD, D. no. 37.2, G. No.3/147.

kullanır¹¹⁷. Dergâhtan Nakşî şeyhliğini kaldırma mücadelesinde başarısızlığa uğrayan Bektaşîler bu defa da şikayetlerini yeni şeyh üzerinde yoğunlaştırırlar¹¹⁸. Bütün bu yazışmalar, aslında, Osmanlı yönetiminin resmen yasakladığı bir tarikatla gayr-i resmi olarak ilişkilerini sürdürdüğünü gösteriyor.

Bektaşî tarikatı resmi olarak kapatılsa da bu kesinlikle Bektaşîliğin sona erdiği anlamına gelmiyordu. Aksine, ilk sarsıntı geçtikten sonra kendilerini yeni duruma uyarlayabilecek örgütlenme ve geleneğe sahip bir tarikat olarak etkilerini sürdürebilmeyi başardılar. Özellikle tarikatın bundan sonraki tarihine damgasını vuran meşruiyetlerinin yeniden tanınması yönündeki çabalarında, Hacı Bektaş Dergâhı'nın ayrı bir yeri olacaktı. Zira, dergâh Bektaşî tarikatının ikili organizasyonunun temsilcileri olan baba ve çelebiler ile merkezin güçlü desteğine sahip Nakşî şeyhleri arasındaki sert meşruiyet ve iktidar mücadelesinin yaşandığı merkezdir. Aslında, Osmanlı yönetiminin daha takibat döneminde Hacı Bektaş'taki merkez tekkede daha özel bir uygulamaya gittiği görülüyor. Hattâ yeni düzenlemelere itaat göstermeleri karşılığında Bektaşî temsilcilerinin dergâhta yaşamasına izin verildiği gibi vakfın gelirlerinden de onlara pay ayrılıyordu. Osmanlı yönetiminin, resmen yasakladığı tarikatın mensuplarıyla ilişkileri bundan sonra da devam etti. Böyle bir uygulama ile tarikatın tamamen yeraltına çekilmesi engellendi. Bu esnek politikanın, yönetimin dergâh aracılığıyla Bektaşîler üzerindeki kontrolü konusunda takip ve baskı yöntemine göre daha elverişli olduğu açıktır. Takdir edileceği üzere merkezi yönetim, karşısında muhatap alabileceği, kendi içinde hiyerarşiye sahip bir tarikatı daha kolay denetleyebilirdi. Dolayısıyla, yönetim dergâhtaki mücadeleleri her zaman yakından izlemişti. Diğer taraftan, yaşanan huzursuzluklara ve kendisine yapılan çok sayıda başvuruya rağ-

¹¹⁷ BOA DH. İD, D no 37-2, G no: 2/162.

¹¹⁸ BOA DH. İD: 37-2, G. No. 2/174.

men Bektaşî gruplardan birini resmen tanımaya istekli olmadı. Çünkü hangi taraf seçilirse seçilsin sorunların sona ermemesinden ve hattâ taraflar arasındaki rekabetin artarak yeni sorunlar çıkarmasından korkulması çok muhtemeldir. Bu sebeple dengeyi muhafaza etmek çok daha çekici gelmiş olmalıdır. Kaldı ki, Bektaşîlerin içinde bulundukları durum da var olan yapıyı değiştirecek güce ve etkiye sahip olmaktan uzaktır. Yeni kurulan Türkiye’de Bektaşîler yine aradıklarını bulamayacak ve diğer tarikatlarla beraber tamamen yasaklanacaklardı. Ancak bu defa ilkinde açık kalmayı başaran merkez tekke de yasaktan kurtulamıyordu.

“Şeriat”ın sadık taraftarları Hâlidîler ise, XIX. yüzyılda Osmanlı Devleti’nde tasavvufun en güçlü eğilimlerinden birini temsil ediyorlardı. Ele almaya çalıştığımız diğer tarikatlardan farklı olarak, genel kabul, onların “Ehl-i Sünnet”e sadakatlerinden şüphe edilemeyeceğidir. Ancak yine de yönetimin tedirginliği ve gazabının bir ifadesi olarak muhtelif zamanlarda sürülmekten kurtulamadılar. Bilindiği gibi, Nakşibendî tarikatının bu kolu İslâm dünyasının geniş ölçüde kabul gören ve siyasî görev üstlenmeye en istekli sûfî gruplarından biridir. Bu özellikleriyle değişik zaman ve bölgelerde siyasî, sosyal ve ekonomik şartlardan rahatsız olan Müslüman kitleleri harekete geçirebildiler. Örneğin, Hâlidî şeyhleri büyük gelişme gösterdikleri Kuzey Irak, Doğu Anadolu ve İran’ın kuzeybatısında zaman zaman siyasî bir etkinliğe sahip olmuşlardı. Etkili oldukları ve siyasî mücadelelerde ön plana çıktıkları bir başka bölge Rus yayılmasına karşı direndikleri Kuzey Kafkasya’dır¹¹⁹. Acaba Halidîler’in sürgünleri kişilere bağlı, birbiriyle ilişkisi olmayan olaylar mıydı? Yoksa gerek Osmanlı yönetim anlayışı gerekse Hâlidîlerin siyasete

¹¹⁹ Hamid Algar, “Hâlidîyye”, *TDVİA*, (1997), XV, 295; Martin van Bruinessen, “Kürtler Arasında Bir Siyasî Protesto Aracı Olarak Nakşibendî Tarikatı (Endenozya üzerine karşılaştırmalı bazı notlarla)”, *Kürdistan Üzerine Yazılar*, İstanbul 1995, s. 85-122.

ilişkin tavırları açısından özel bir anlamı mı vardı? Hattâ buradan yola çıkılarak Cumhuriyet Türkiye'si'nde siyaset ile ilişkilerine ve Türk siyasî hayatında neden bu kadar güçlü olduklarına dair bir takım ipuçları yakalanabilir mi? Bu soruların cevaplarını aramaya Mevlânâ Hâlid'in hayatı ile başlamanın yerinde olacağı kanaatindeyiz. Zira, onun eğitimi, tasavvufa girişi, düşünce ve faaliyetleri Hâlidîyye'nin sonraki yönelimlerinde ilk anda görülenlerden çok daha derin izler bırakacaktır.

Mevlânâ Hâlid, Süleymaniye'ye bağlı Karadağ kasabasında dünyaya geldi. Burada başladığı eğitimini bölgenin Süleymaniye gibi diğer ilim merkezlerinde sürdürdü. Klasik Sünnî İslâm eğitimi tamamladıktan sonra Süleymaniye medresesinde yaklaşık yedi yıl müderrislik yaptı. 1809'da Süleymaniye'yi ziyaret eden Hindistanlı bir dervişin kendisine, Hindistan'da Nakşi şeyhi Abdullah ed-Dihlevî'nin (1824) yanına gitmesini tavsiye etmesi üzerine Mevlânâ Hâlid'in Hindistan yolculuğunu ve Nakşibendî tarikatına girişini izliyoruz. Kısa bir sürede Nakşibendiliğin *seyr ü sülûk* mertebelerini tamamladığında da şeyhi tarafından memleketine halife olarak tayin edildiğini görüyoruz. Ancak, 1811'de dönüşünü takiben başladığı irşâd faaliyeti, Süleymaniye'deki Kadirî şeyhlerini rahatsız etmekte gecikmedi. Gördüğü tepkiler dolayısıyla Süleymaniye ve Bağdat arasında zaman zaman yer değiştirmek zorunda kaldı. 1823'te ise, 1827'deki ölümüne kadar hayatını geçirdiği Şam'a yerleşme kararı aldı¹²⁰.

¹²⁰ Mevlânâ Hâlid'in hayatı, faaliyetleri ve halifeleri hakkında bkz. Muhammed b. Abdullah el-Hânî, *el-Behcetü's-Seniyye fî âdâbi't-tarikati'l-'aliyyeti'l-Hâlidîyyeti'n-Nakşibendiyye*, 1303, s. 82 vd.; Abdülmecid el-Hânî, *el-Hadâi'ku'l-Verdiyye*, Kahire 1308, s. 223 vd.; Haydarizâde İbrahim Fasih, *el-Mecdü't-Tâlid fî Menakibi's-Şeyh Hâlid*, İstanbul 1292, s. 27-36; Butrus Abu Manneh, "The Naqşbandiyya-Mujaddidiyya in the Ottoman Lands in the Early 19th Century", s. 1-12; Algar, "Hâlid el-Bağdâdî", *TDVİA*, (1997), XV, 283-285.

Bu kısa hayat hikâyesinin detaylarına girdiğimizde konumuzla ilgili daha fazla veriye ulaşmak mümkündür. Öncelikle onun aldığı eğitimin, tasavvuf anlayışının ve yorumunun oluşmasına bir temel teşkil ettiğini söyleyebiliriz. Bu sayede o, tarikatın sosyal tabanının bariz vasfı olarak beliren yüksek seviyedeki ulemaya hitap edebilmişti. Aslında, Mevlânâ Hâlid, Süleymaniye ve Bağdat gibi köklü Kadirî geleneği olan bir bölgede tarikatı yaymasının kolay olmayacağını biliyordu. Nitekim Kadirî şeyhi Ma'rûf Berzencî (1838) ile Mevlânâ Hâlid arasındaki çekişmenin bölgede bir gerilime sebebiyet verdiği açıktır. Şüphesiz bu gerilimin en güzel örneği, karşılıklı kaleme alınan ve birbirlerini küfürle suçlayan risâlelerdir¹²¹.

Şeyh Hâlid kendisi İstanbul'a gelmesi de başkentte örgütlenmenin farkında olduğundan halifelerini göndermişti. Esasen, XIX. yüzyıldaki Hâlidî yayılmasından önce şehrin tasavvuf hayatı daha XVII. yüzyıl sonunda ve XVIII. yüzyıl başında Nakşibendiyye-Müceddidiyye ile tanışmıştı¹²². Ancak, Hâlidîyye'nin İstanbul'a girdikten sonra diğer Nakşibendî gruplarını gölgede bıraktığı söylenebilir. Bilindiği üzere, tarikatın İstanbul'a girişi Şeyh Hâlid'in halifelerinden Muhammed Salih ve ondan sonra da Abdülvehhâb es-Sûsî ile gerçekleşmişti. Nitekim, Süleyman Faik (ö. 1838) ve Ahmed Lütî (ö. 1907) ilk dönem yayılmasına dair önemli bilgiler verirler. İlk olarak Süleyman Faik, 1235 (1819-1820)'den 1242 (1826-1827)'ye kadar Hâlidîlerin İstanbul'a ulaştıkları ve bunların dönemin "ricâl ve ulemasından sâhib-i rütbe ve ikbâl" çok sayıda kişiyi etkilediklerinden bahseder¹²³. Yine,

¹²¹ Haydarizâde, s. 35-36; Es'ad Sahib, *Mektubat-ı Mevlana Halid*, (Yayına Hazırlayan Dilaver Selvi-Kemal Yıldız), İstanbul 1993, s. 255-257, 314-320; Memiş, s.56-57.

¹²² Abu Mannch, "The Naqsbandiyya-Mujaddidiyya in the Ottoman Lands in the Early 19th Century", s. 17-18.

¹²³ *Süleyman Faik Mecmuası*, İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi, TY 9577 Fotokopisi İSAM YZM T810, s.6.

Ahmed Lütî'nin "İstanbul küberâ ve ulemâsından haylice zevât bunlara intisâb ile giderek aded-i ihvân çoğalmaya başlamış idi"¹²⁴ şeklindeki ifadesi Süleyman Faik'i destekler mahiyettedir. Her ikisinde de Hâlidîliğin yayılma hızı ve hitap ettiği seçkin kitle hakkında değerli malumat sunulmakla birlikte ne yazık ki sözü edilen yönetici ve ulemanın kimliğine daha fazla bir açıklama getirilmez. Bununla birlikte, önde gelen Hâlidîler arasında Şeyhülislam Mekkizâde Mustafa Asım (ö. 1846), Keçecizâde İzzet Molla (ö. 1829) gibi ilmiye mensupları ile Gürcü Necib Paşa ve Musa Safvetî gibi bürokratların isimlerini teşhis edebiliyoruz¹²⁵.

Butrus Abu 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 imkanı vermişti. Yunan isyanı patlak verdiğinde yönetim "kâfirlere karşı Müslümanların birleşmeleri, Allah'ın kitabını yüceltmek ve İslâmî gayret için kalplerini birleştirmeleri" çağrısında bulunmuştu. Bu tür çağrılar Hâlidî halifelerinin çağrıyla birleşince İstanbul'da dini duyguları güçlendirmiş olmalıdır. Bir başka ifadeyle, 1820'lerde şeriatın üstünlüğü, Sünnete bağlılık ve devletin her kademede şeriata uyması gerektiği konusunda bir Sünnî eğilimin geliştiği ileri sürülebilir¹²⁶.

¹²⁴ Lütî, I, 286.

¹²⁵ Abu Manneh, "The Naqshbandiyya-Mujaddidiyya in the Ottoman Lands in the Early 19th Century", s. 24; "The Naqshbandiyya-Mujaddiyya in Istanbul in the Early Tanzimat Period", *Studies on Islam and the Ottoman Empire in the 19th Century (1826-1876)*, s.106-109.

¹²⁶ Abu Manneh, "The Naqshbandiyya-Mujaddiyya in Istanbul in the Early Tanzimat Period", s.105; "1826'da Nakşibendî-Müceddidî ve Bektaşî Tarihî katları", *Tarihi ve Kültürel Boyutlarıyla Türkiye'de Aleviler Bektaşiler Nusayriler*, İstanbul 1999, s.122,123.

İstanbul'daki başarısına rağmen tarikatın buradaki serüveni sorunsuz değildi. İşte sorunların ciddi bir safhaya ulaştığı anda karşımıza sürgünler çıkar. Dolayısıyla, dikkatimizi bu noktaya yöneltmeğe çalışacağız. Herhalde en uygun başlangıç da Muhammed Salih'dir. Zira, Muhammed Salih, *hatm-i hâcegân* zikri esnasında mescidin kapılarını kapattığı, namaz sonrasında mescide girmek isteyenlere izin vermediği ve tarikata mensup olmayanları aralarına almadığı gerekçesiyle tenkide uğramıştı¹²⁷. Böylesine yeni bir sûfî grubun bu derece gizliliğinin çevrede bazı kuşku ve rahatsızlıklara sebep olması şaşırtıcı değildir. İleride göreceğimiz gibi kuşku ve rahatsızlıkların silinmesi hiç de kolay olmayacaktı. Tepkilerden haberdar olan Şeyh Hâlid yerinde bir kararla İstanbul'daki halifesini değiştirdi¹²⁸.

Yeni halife Abdülvehhâb es-Sûsî'nin İstanbul'da kendi adına hareket etme teşebbüsü ise, yeni bir dönemi başlatacaktı. Her ne kadar başarısızlıkla sonuçlansa da tarikat içindeki çekişmenin İstanbul halifesi vesilesiyle yaşanması son derece anlamlıdır. Kaldı ki bu sadece tarikat içinde de kalmayacak ve Osmanlı yönetiminin dikkatini çeken bir tartışmaya dönüşecektir. Mevlana Hâlid'in İstanbul'da görev yapacak halifesine yedi şart koştuğu rivayet edilir. Acaba bunlar İstanbul dışındaki halifelerden de istenmekte miydi? Yoksa bunun İstanbul'un bir özelliği olduğunu düşünebilir miyiz? Öncelikle söz konusu şartların neler olduğunu bilmekte fayda vardır. Buna göre, İstanbul'da irşâd görevini üstlenecek kimse devlet ricali ve vezirlerin yanına gidip gelmeyecek, kendi adına tekke ve zâviyesi için devlet adamlarından maaş veya bağış talebinde bulunmayacak, mürid veya ziyaretçilerin halkla ilgili işlerine karışmayacak, kendine gelenlerden *tevbe* ve *inabe* parası adıyla hiçbir bağış kabul etmeyecek, kadınların tekkesine gelip gitmelerine izin vermeyecek-genç ve tesettüre uymayanlar için

¹²⁷ Es'ad Sahib, s.167; Memiş, s. 217.

¹²⁸ Es'ad Sahib, s. 167.

daha fazla dikkat edecek- dünya ehli ve idarecilerin yaptıkları gibi dünya malı toplamağa dalmayacaktır. Ayrıca her zaman ve her işte Mevlana Hâlid ile irtibatını kesmeyecek, bütün meselelerini ona danışarak halledecektir. Daha özel bir başka şart ise, nefsi evlenmek istese bile irşâd işinden geri kalacağından hanımı üzerine İstanbul hanımlarıyla evlenmeyecektir¹²⁹.

Görüldüğü gibi, öne sürülen şartlar tarikatın genel çizgisinin bir ifadesidir. Dolayısıyla diğer halifeler için de benzer hususlar dile getirilmiş olmalıdır. Yine de *Devlet-i Aliyyenin* merkezi İstanbul'da görev yapacak halifeye yönelik beklentilerin maddeler halinde düzenlendiğini ve bazı hassas noktaların vurgulandığını ileri sürebiliriz. Unutulmamalıdır ki bahsedilen dönem Muhammed Salih sonrasıdır. Ayrıca şartlara daha yakından bakıldığında Şeyh Hâlid'in İstanbul'daki yönetim çevrelerine bakışı ile yayılma stratejisine dair bir takım verilere ulaşılabilir. Öncelikle, Şeyh Hâlid, halifesini yönetimin temsilcileriyle ilişkilerinde açıkça uyarmakta, kendi adına veya tarikat adına devlet adamlarından maddi yardım talebinde bulunmamasını istemektedir. Tahmin edilebileceği üzere kurulmak istenen mesafe ile bir kapanma değil daha bağımsız hareket alanının yaratılması amaçlanmaktadır. Benzer tavrı diğer tarikatlarda da takip edebiliriz. Ancak maddelerdeki vurgusuna bakıldığında bunun Şeyh Hâlid için oldukça önemli olduğunu düşünebiliriz. Şeyh Hâlid'in bütün meselelerde kendisine danışılması, bir başka ifadeyle kesin bağıllık talebi ise halifesi ile yaşayacağı sorunun özünü teşkil edecekti. Abdülvehhâb es-Sûsî'nin Şeyh Hâlid'ten bağımsız hareket etme arzusunun arkasında, İstanbul'da kazandığı desteği aramak gerekir. Anlaşılan bu ani bir çıkış olmaktan ziyade üzerinde düşünülen ancak erken müdahaleden dolayı başarısızlığa uğrayan bir hareketti¹³⁰.

¹²⁹ Es'ad Sahib, s. 166.

¹³⁰ Es'ad Sahib, s. 167-168. Mevlana Hâlid, Abdülvehhâb es-Sûsî'nin tarikat-tan kovulduğu ve yalnız bırakılması talimatını mektuplarıyla halifelerine bildirir (s. 170-172).

Nakşibendî tarikatı içinde halifelik alma çabaları neticesiz kalınca Abdülvehhâb es-Sûsî, Mevlana Hâlid'i kötöleyen bir *risâle* yazar¹³¹. Osmanlı yönetiminin hassasiyetinin güzel bir ifadesi olan 1827 tarihli belgede, Şam'daki ilmiye mensupları tarafından şeyhin *Ehl-i Sünnet* dahilinde olduğu onaylanırken tarikattan kovulan Abdülvehhâb ile Muhammed Taif ed-Dağıstanî'nin risalelerindeki "ilhad ve zendeka"ya varan suçlamalarına rağmen şeyh, halife ve müridlerinin şeriat ile tarikata bağlı olduklarının anlaşıldığı kaydedilir. Diğer taraftan, bu tarzda iddialarda bulunanlara "şer'an ta'zîr icab" edeceğinden Abdülvehhâb ile Dağıstanî'nin *tedîbinin* gerekli olduğu kaydedilir¹³². Aynı şekilde, Şam müftüsü, Şeyh Hâlid hakkında asılsız iddialarda bulunanların *tedîbinin* gerektiğine dair bir fetva kaleme alır¹³³.

Lütfi de, *Şeyhülharem-i Hazret-i Nebevî Ağası*'na yazılan belgede, Abdülvehhâb ile Dağıstanî'nin Şeyh Hâlid aleyhindeki yazılarının asılsız olduğuna dair Şam müftüleriyle ulemasına ait *fetva* ile *risâlenin* Bâbîâlî'ye ulaştığını ve her ikisinin bir daha bu tür yazılar neşretmemeleri konusundaki *hatt-ı hümayûn* gereğince uyarılmalarının istendiğini bildirir¹³⁴. Bu kayıtlardan Osmanlı yönetiminin meseleyi yakından izlediği ve müdahale ettiği anlaşıyor. Ayrıca, Lütfi Efendi, Abdülvehhâb Efendi'nin İstanbul'da bulunduğu döneme ait bir *hatt-ı hümayûn*da, Bağdadî Abdülvehhâb Efendi hakkında birbirine muhalif çok sözler işitildiğini, bunların ve Bağdad'tan İstanbul'a geliş sebebinin araştırılmasının istendiğini kaydeder¹³⁵. Her ne kadar Ahmed Lütfi Bağdat valisinden gelen cevaba ulaşamamışsa da burada önemli olan Osmanlı yönetiminin Abdülvehhâb'ın kimliği ve faaliyetleri hakkındaki endişesidir.

¹³¹ Es'ad Sahib, 168.

¹³² BOA, Hatt-ı Hümayûn, 39387 D.

¹³³ BOA Hatt-ı Hümayûn, 39387 C.

¹³⁴ Lütfi, s.286.

¹³⁵ Lütfi, s.286.

1828 sürgünü tarikatın tarihindeki en kapsamlı sürgündür ve toplu olması sebebiyle kişileri hedef alan diğerlerinden farklıdır¹³⁶. Aynı tarihli *Mühimme* kaydında, tarikatın İstanbul'da hızla yayılması ile bunların sürüldüğü hatırlatılarak uygulanacak sürgün ve tedbirler açıklanır. Öncelikle, Şeyh Hâlid'in ölümünden sonra Şam'daki kaymakamı İstanbul'a tarikatı yaymak üzere iki halifesini göndermiş ve bunlar da öncekiler gibi faaliyette bulunduklarından Sivas'a sürülmüşlerdir. Şam'daki Hâlidîler'in İstanbul ile başka yerlere halifeler göndermeyi yeniden deneyecekleri bilinmektedir. Ayrıca taraftar toplama metodları *nizam-ı mülke* zarar verdiği ve Sultanın isteğine aykırı olduğundan Şam valisine hepsini Bağdat ve Süleymaniye'ye göndermesi söylenir. Bu kadarla da kalınmayarak Bağdat valisine bunları Bağdat ve Süleymaniye'de tutması ve içlerinden birinin halife olarak İstanbul veya başka bir yere gönderilmesine engel olması emredilir¹³⁷. Bunun anlamı Hâlidîlerin sürgününün yeterli görülmeyerek tam anlamıyla tecrit edildikleridir.

Bir başka belgede Hâlidîler hakkındaki korkular çok açık bir biçimde dile getirilir. Buna göre, 'Şeyh Hâlid ve halifelerinin amacının "fesad"tan ibaret olduğu bilinse de pek çok kişi bunların görünüşlerine aldandıklarından fesad tohumlarını ortaya çıkarmak için fırsat aramaktadırlar. Hattâ araştırmaya göre ileride *mehdilik* davasına teşebbüs edebilecekleri anlaşılmıştır. Allah'ın yardımıyla amaçlarına ulaşamamışlardır'. Bu belgede de Bağdat'a sürülenlerin gözetim altında tutulmaları emredilir¹³⁸. Görünüşe göre böylesine geniş kapsamlı bir sürgün ve tecridin sebebi Hâlidîler hakkındaki korkulardır.

1830'larda Sultan Mahmud'un iyi ve dindar Müslüman ima-

¹³⁶ Lütfi, s. 286-287; *Süleyman Faik Mecmuası*'nda ise bunların beş kez sürüldükleri kaydedilir (s. 7).

¹³⁷ *Mühimme Defteri*, Nr. 243, s. 41-42.

¹³⁸ BOA Hatt-ı Hümayûn, Nr. 34837.

jını güçlendirmeye özel önem verdiğini görürüz¹³⁹. Şeyh Hâlid'in maddî açıdan devletten bağımsız olması ve üyelerinin katkılarına dayanmasına karşılık Muhammed el-Hânî'nin Şam'daki zâviyesi devlet tarafından bağışlanan yıllık bir maaş ile desteklenmekteydi. Bundan başka, Hâlidîyyenin Şam'da yönetimin desteğini alan üç merkezi vardı¹⁴⁰. Muhammed b. Abdullah el-Hânî (ö. 1862) yeni saltanat döneminde İstanbul'u ziyaret etti. Burada yeni müridler kazandı ve Sultan Abdülmecid ile yakın ilişkiler kurdu. Ancak, bu, devlet üzerinde nüfuzun değil devlet himayesinin bir işaretiydi¹⁴¹.

Abdülmecid döneminde Hâlidîlerin başkentteki etkisi arttı. Sultan'ın tahta geçtikten sonra Hassa Ordusu'nda göreve tayin ettiği hocası Şehri Hafız Efendi bir Hâlidîydi. Yine, Abdülmecid 1850'lerde Şeyh Abdullah el-Mekkî'nin halifesi olan Şeyh Mustafa İsmet'i (ö. 1872) ziyaret etmekteydi¹⁴². Fatih Çarşamba'da 1853-1854'de bir tekke açan İsmet Efendi'nin devlet ricali ile yakın ilişkiler kurduğu, mensupları arasında Memduh Paşa (ö. 1925) gibi ileri gelen devlet adamlarının olduğu bilinmektedir¹⁴³. Abdülfettah el-Akrî (ö. 1864) tarikat neşrinde bulunan bir

¹³⁹ Abu Manneh, "The Naqsbandiyya-Mujaddidiyya in the Ottoman Lands", s. 32, 33.

¹⁴⁰ Abu Manneh, "The Naqsbandiyya-Mujaddidiyya in the Ottoman Lands", s. 34-35.

¹⁴¹ Algar, "Political Aspects of Naqshbandi History", s. 140. Ayasofya vaizi Yusuf Efendi, Arpacılar Camii imamı Ahmed Efendi, Bursa'da Ulucami imamı İsmail Vehbi Efendi, Kulalı İsmail Efendi onun halifelerinden bazılarıdır (Süleyman Uludağ, "Hâlidîyye", *TDVİA*, 1997, XV, 298). Ayrıca, Abdülmecid döneminde, Şam'da Şeyh Hâlid'in türbesi inşa olundu ve Hâlidî dervişleri ile mezarı ziyaret edenlere hizmet etmek için zâviye ilave edildi (M. Kemal İnal, *Evkâf-ı Hümayûn Nezaretinin Tarihçe-i Teşkilatı*, İstanbul 1335, s. 74; Abu Manneh, "The Naqhsbandiyya-Mujaddiyya in Istanbul in the Early Tanzimat Period", s. 103).

¹⁴² Abu Manneh, "The Naqhsbandiyya-Mujaddiyya in Istanbul in the Early Tanzimat Period", s. 101-102.

¹⁴³ Abdülmecid, Sultan Selim Camii'nin avlusunda inşa ettirdiği türbede Cu-

diğer halifedir. Üsküdar Alaca Minare Tekkesi'nde faaliyetlerini yürüten el-Akrî'ye intisab edenler arasında şeyhülislam olmadan önce Şam'da uzun bir süre kalan Refik Efendi'yi zikretmek gerekir. Tarikatın İstanbul'daki sürekliliğini sağlamakta bu halifelerin yanında Ahmed el-Ervadî'nin (ö. 1858) katkısı inkar edilemez.¹⁴⁴ Ervadî, tahminen 1845'de İstanbul'a geldi ve 1846'dan itibaren iki yıl Ayasofya'da hadis dersi okuttu. 1848'de ise Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî'ye (ö. 1893) icazet verdi¹⁴⁵. Hâlidîye içinde Gümüşhanevî gerek İstanbul başta olmak üzere Osmanlı topraklarında gerekse günümüze kadar ulaşan siyasî etkileri açısından ayrı bir yere sahip olacaktı.

Şeyh Ahmed Gümüşhanevî, Osmanlı memurlarını endişelendiren Hâlidî şeyhlerinden biridir. Gümüşhanevî, müridleri arttıkça Mahmud Paşa Medresesi'ndeki hücreleri ihtiyacı karşılayamadığından Bâbiâli'nin karşısındaki Fatma Sultan Camisi'nde bir tekke kurmak üzere harekete geçti (1859)¹⁴⁶. Herkese açık olması gereken bir caminin Cuma ve Salı günleri belli zamanlarda tarikat mensubu olmayanlara kapatılması Gümüşhanevî hakkında şikayetlere sebep olmuş ve durum saraya intikal etmiştir. Bu konudaki şikayetleri içeren belgede, Şeyh Ahmed'in Fatma Sultan Camii ve Bâbiâli'den çıkarılması için daha önce de bir çok şika-

ma günleri Şeyh İsmet ile on kadar dervîşi tarafından "hatm-i haccgân" icrasını vasiyet etmiş ve bu tekkelerin kapatılmasına (1925) kadar devam etmiştir. Vassaf, II, 213/374; M. Baha Tanman, "İsmet Efendi Tekkesi", *DBİSTA*, (1994), IV, 216-217.

¹⁴⁴ Memiş, s. 220.

¹⁴⁵ İrfan Gündüz, *Gümüşhânevi Ahmed Ziyaüddin (KS) Hayatı-Eserleri-Tarikat Anlayışı ve Hâlidîye Tarikatı*, İstanbul 1984, s.42. Söz konusu eserde Şeyh Ahmed'in hayatı ve etkisine dair geniş bilgi bulunmaktadır. Ayrıca bkz. Hüseyin Vassaf, s. 340-346; *Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî Sempozyum Bildirileri*, İstanbul 1992; Abu Manneh, "Shaykh Ahmed Ziyâ'üddin el-Gümüşhanevi and the Ziyâ-i Khâlidî Sub-Order", s.149-159.

¹⁴⁶ 1875'te hücreler ilave edilinceye kadar *hatm-i hâce* ve sohbetler belli vakitlerde camide, halvetler ise medrese hücrelerinde uygulandı. Gündüz, s. 53.

yetin olduğuna temas edilir. Yine belgeden Sadriazam Âli Paşa, Boşnak Şeyhülislam, Ferid Paşa ve Kıbrıslı Mehmed Paşa tarafından Gümüşhanevî'nin İstanbul'dan uzaklaştırılmak istendiği ancak bunun gerçekleşmediği anlaşıyor¹⁴⁷. Gümüşhanevî'nin Bâbîâli'ye yakınlığından veya İstanbul'da bulunmasından rahatsızlık hissedildiği ve bu sebeple yöneticilerle tarikat çevresi arasındaki bir çekişme sonucunda onun İstanbul'dan uzaklaştırılmasının düşünülmesi ihtimal dâhilindedir¹⁴⁸. Gümüşhanevî hakkındaki şikayetler sürgün ile sonuçlanmasa da halifesi Şeyh Ömer Ziyâuddin Dağıstanî (ö. 1921) onun kadar şanslı olmayacaktı. Nitekim, 1909'da 31 Mart Vak'asına katılmakla suçlanan Dağıstanî önce ömür boyu kalebindliğe mahkum edilmiş, daha sonra cezası Medine'ye sürgüne çevrilmişti. Buradan Mısır'a geçen Dağıstanî bir süre daha İstanbul'a dönemeyecekti¹⁴⁹.

Karizmatik bir lider olan Şeyh Hâlid Nakşibendi tarikatına yeni ve militan bir ruh katmıştı. O ve taraftarları dinî görevlerin yerine getirilmesinde gösterilen gevşekliğe ve İslâm'a yönelen tehlikelere karşı uyanık olma gerekliliğini savundular¹⁵⁰. Şeriata uymak sadece Müslümanın günlük yaşamındaki bir zorunluluk değildi. Bundan başka, yöneticilerin vazifesi de şeriata uygun olarak yönetmektir. Eğer *ümme*t doğru yoldan saptıysa bu yöneticiler yüzündendi. Bu sebeple Şeyh Hâlid'in, yöneticileri etkilemek ve onları şariat kurallarını takip etmeye ikna etmenin Nakşibendî-Müceddidî şeyhlerinin en önemli görevi olarak saydığı söylenebilir¹⁵¹. Hâlidîler, Müslümanların birlik ve kuvvetinin odak

¹⁴⁷ BOA Yıldız Evrak 14/174.

¹⁴⁸ Gündüz, s. 69.

¹⁴⁹ Hakkında bilgi için bkz. Vassaf, II, 189/341-342; Gündüz, s. 148-151.

¹⁵⁰ Bruinessen, "Kürtler Arasında Bir Siyasî Protesto Aracı Olarak Nakşibendi Tarikatı", s.99.

¹⁵¹ Abu-Manneh, "The Naqshbandiyya-Mujaddidiyya in the Ottoman Lands in the Early 19th Century", s.14. Şeyh Halid'in, bu önemli görevin yerine getirilmesinden duyduğu sorumluluğu halifeleri ile de paylaştığını, 'ehl-i sün-

noktası olarak Osmanlı Devleti'ne bağlılık göstermiş ve Avrupa'nın sömürge güçlerine karşı derin bir düşmanlık duymuşlardır. Bu sebeple Hâlidîyyenin yayıldığı hemen her yerde tarikat mensupları Osmanlılar lehindeki faaliyetleri ile belirdiler¹⁵². Nitekim Şeyh Halid, *Râbîta* hakkındaki risalesinin sonunda, İslâm'ın kale-si konumundaki Osmanlı Devleti'nin bekası ve kâfir Hristiyanlar ile İranlılara karşı başarısı için dua edilmesini nasihat ediyordu¹⁵³. Bu ve buna benzer nasihatler, ilk bakışta, Sultan'a bağlılıkları konusunda yönetimi ikna etmekte kullanıldıkları izlenimini verse de Müslüman cemaati Sultan/Halife'nin arkasında birleştirmeye yönelik çağrılar olduğu gözden kaçırılmamalıdır¹⁵⁴.

Sirhindi'nin zamanından itibaren oluşan aktivizm yönündeki eğilim, XIX. yüzyılda yeni bir ivme kazandı. Şeyh Hâlid'in akıma vurduğu damga açıkça daha seferberlikçi bir yön taşımaktaydı. Böylece onun konumu Müslümanların seferber edilmelerine yönelik bir strateji biçiminde tasvir edilebilir. 1820'lerin İstanbul'unda Osmanlı Devleti gerileme döneminin sorunlarıyla meşgulken onlar bu canlandırıcı ideallerini benimsemeye hazır bir kesim buldular¹⁵⁵ ve sosyal tabanlarını hızlı bir biçimde genişletmeyi başardılar. Aslında, Osmanlı devletinin, kendi yönetim geleneği göz önüne alındığında, yeni tanıştığı bir sûfî harekete karşı şüpheci olması ve bunlar hakkında detaylı bilgi edinmek istemesi doğaldır. Örneğin, 1823 gibi nisbeten erken tarihli bir belgede Şam valisi Salih Paşa'nın Şeyh Hâlid'in şeriata riayet ettiği, hakkında

net ilkelerine göre inançlarını düzeltmeleri, sünnetin ihya edilmesi ve şeriati uygulamalarına' üzerinde yoğunlaşan nasihatlerinden anlaşılıyor (Manneh, "Halidîliğin Yükselişine ve Gelişmesine Yeni Bir Bakış", s. 277.

¹⁵² Algar, "Hâlid el-Bağdâdî", s. 284. Ayrıca Abu-Manneh, "The Naqshbandiyya-Mujaddidiyya in the Ottoman Lands in the Early 19th Century", s.15.

¹⁵³ Abu Manneh, "Halidîliğin Yükselişine ve Gelişmesine Yeni Bir Bakış", s. 279.

¹⁵⁴ Abu Manneh, "Halidîliğin Yükselişine ve Gelişmesine Yeni Bir Bakış", s. 287.

söylenenlerin asılsız olduğu, kötü bir niyeti olmadığı ve Şam'da kalmak için "Devlet-i Aliyye"nin iznini aradığını bildirmesi böyle bir araştırmanın sonucu olmalıdır¹⁵⁶. Şeyh Hâlid bir mektubunda kendisini sevindiren ve ferahlatan meselelerden birinin, Sultan Mahmud'un hakkındaki sözleri dikkate almaması, diğeri de Şeyhülislam Mustafa Mekkizade'nin kendisine bağlılığı olduğunu bildirir. Bunların Sultana daha fazla dua edilmesini gerekli kıldığını da sözlerine ekler¹⁵⁷. Bu kayıttan, Hâlidîlerin bazı yöneticileri tedirgin ettiği ve bunu Sultan ile paylaştıkları anlaşıyor.

Bir İngiliz gözlemcinin Ekim 1820 tarihli kayıtlarında Mevlânâ Hâlid'in Süleymaniye'den "hızlı ve anı" ayrılışının sebepleri hakkında bazı açıklamalara yer verilir. Buna göre, Kürdler bir gün onu Abdülkadir'in bile üstüne koyup, Paşa onun önünde ayağa kalkarken o gün Mevlânâ Hâlid'in kibir ve küfrüne dair konuşmaktadırlar. Ayrılış sebebi olarak bazıları Paşa ve kardeşlerinin arasını bozduğunu söylerken diğerleri yeni bir tarikat kurma ve kendisini ülkenin dünyevî ve manevî lideri yapma planı yaptığını ileri sürmektedirler. Başlarında Şeyh Ma'rûf'un olduğu ulema ve seyyidlerin Şeyh Hâlid'ten nefret ettiği de ayrıca belirtilir¹⁵⁸. Bu anlatımda bizim için iki grup arasındaki çekişme ve Şeyh Hâlid'in Süleymaniye'yi terk etmesinden çok daha önemli olan hakkındaki söylentilerdir. İki Sünni tarikat lideri arasında yaşanan çekişme sadece hangisinin İslâm tasavvufunun doğru modelini temsil ettiği meselesi değildi. Bilindiği gibi, manevi liderlik beraberinde sosyal ve ekonomik güç ile siyasî liderlik anlamına gelebilmektedir. Bu sebeple yukarıdaki alıntıda Şeyh Hâlid'in ülkenin manevi ve siyasî lideri olma planına yö-

¹⁵⁵ Mardin, *Said Nursi Olayı*, s. 95, 98.

¹⁵⁶ BOA Hatt-ı Hümayûn Nr. 36137.

¹⁵⁷ Es'ad Sahib, s. 262-263.

¹⁵⁸ C. J. Rich, *Narrative of a Residence in Koordistan*, (London 1836, vol.I, 140-1, 320-1) Hourani, s. 97'de verilen alıntı kullanıldı.

nelik söylentiler abartılı ise de siyasî isteklerinin yansıması olduğunu düşünebiliriz. Şeyh Hâlid'in şeyhi ile arasındaki konuşma da eğer gerçeği yansıtıyorsa bu konuda ilginç bir örnek teşkil eder. Rivâyete göre, Abdullah ed-Dihlevî, Mevlânâ Hâlid'in me-mur edildiği yere gitmesini, kısa zamanda buranın ahâlisinin onun hizmetine gireceğini ve kendisine saygı göstereceklerini söyler. Şeyhi kendisinden daha başka ne istediğini sorunca Mevlânâ Hâlid, "Dîni kuvvetlendirmek için dini ve dünyayı isterim" cevabını verir¹⁵⁹. Şeyh Hâlid'in cevabı ve bu şekilde kayda geçmesi oldukça anlamlıdır. Şeyh Halid, Müslümanların bireysel kurtuluşunu değil, ümmetin kurtuluşunu amaçlamaktadır. Mektuplarında vurgulanan husus, şariat ve Peygamber döneminin ilkelerine uygun bir yaşamdır. Müslümanlara yapılan böyle bir çağrının amacı, açıkça ümmeti canlandırmaktı ve bu, Halidîliğin harekete geçirici bir özelliği idi¹⁶⁰.

¹⁵⁹ Haydarizâde, s. 33; Memiş, s. 54.

¹⁶⁰ Abu Manneh, "Halidîliğin Yükselişine ve Gelişmesine Yeni Bir Bakış", s. 281.

III. MODERNLEŞME-İTAAT-MUHALEFET

Burada ele almaya çalıştığımız tarikatların modernleşme çabalarında itaat veya muhalefetlerine anlam verebilmek için gerek XIX-XX. yüzyıllarda Osmanlı Devleti'nin siyasî ve sosyal yapısındaki değişimler, gerekse sûfilerin kendilerini adadıkları İslâmî yaşantı, düşünce, buna uygun olarak benimsedikleri siyasî tavır ile Osmanlı resmi ideolojisinin birlikte düşünülmesi gerektiği kanaatindeyiz.

Osmanlı modernleşmesinin başlangıcı konusunda çok farklı tarihler verilebilirse de daha geniş bir çevreye hitap etmesi açısından genel olarak kabul edilen tarih, III. Selim dönemi'dir (1789-1807). Bilhassa II. Mahmud ve halefleri ile devam eden modernleşme çabalarının toplum hayatında kendini artarak hissettirmesi tarikat çevrelerinin yeni durum karşısındaki tavırlarının belirginleşmesini de beraberinde getirdi. Ancak hemen belirtelim ki, bu belirginleşme bir tarikatın tavrını kesin bir sûrette teşhis edebilmemize imkan sağlayacak ölçüde olmayıp, aksine çoğu zaman kopukluklar ve büyük boşlukların hâkim olduğu karanlık bir alandır. Bundan başka, aynı tarikat içinde bile farklı tepkiler ile karşılaşmamız bize her zaman istisnalar olduğu ve ancak genel eğilimlerden bahsedebileceğimiz gerçeğini bir kere daha hatırlatıyor. Bütün güçlülere rağmen, Cumhuriyet dönemine geçiş ve bunun yarattığı kırılmaları teşhis edebilmemiz konusundaki rolle-

ri göz önüne alındığında, Osmanlının son yüzyılına ait verilerin bizim için vazgeçilmez bir değere sahip olduğu açıktır.

Gerek Osmanlı gerekse Cumhuriyet döneminde aynı tarikat içindeki farklı tavırların açığa çıktığı en çarpıcı örneklerden biri olarak Mevlevîleri verebiliriz. Bilindiği gibi, III. Selim'in kişiliğinde sembolleşen Nizâm-ı Cedîd'e karşı Hacı Mehmed Çelebi (ö. 1815) muhalif kanatta yer almıştı. Gölpınarlı'nın sunduğu 1804 tarihli belgelere göre, Mehmed Çelebi, Nizam-ı Cedîd aleyhine fiilen faaliyet içindedir. Özetleri verilen belgelerden birinde, 'Konya'da bazı aşağılık adamların padişahın emrine aykırı harekete geçtikleri, bunların tedibi ve düzene konması Karaman beylerbeyi Abdurrahman Paşa'ya yazılmış olduğundan Çelebi'nin bu karışıklık döneminde şehirde bulunmaması için Karahisar veya Kütahya'ya gitmesi tensib edilmiş ve padişah da bunu emrettiğinden kendisine isnad edilen bu isyandan uzak kalması için emir gelir gelmez derhal adları geçen iki şehirden birine gitmesi tavsiye olunur'. Abdurrahman Paşa'ya gönderilen diğer belgede, Çelebi ile Müftü'nün isyana önyak oldukları ve asker yollandığı bildirilir. Bir başkasında ise, "menşe-i ihtilâl" Çelebi'nin Konya'dan def' olunması gerekiyorsa da "sülâle-i tâhire-i Mevlânâ'dan olduğundan" kendisine zarar gelmeden ve kendi isteğiyle Karahisar veya Kütahya'ya gitmesine dair mektup yazıldığı, Konya'ya savaşız girmenin münasip olduğu ancak bu mümkün olmazsa zora başvurulması kaydedilir¹. Muhalif tarafta yer alma sebebi çok açık olmamakla beraber geçmişte devlet tarafından tanınan ayrıcalıkların birer birer elinden alınması ve vakıf gelirlerinin kısıtlanması üzerine, tepkisini Mevlevîlik adına modernleşme karşıtlığı şeklinde göstermesi kuvvetle muhtemeldir².

¹ Gölpınarlı (*Mevlevîlik*, s. 171-172) Başbakanlık Arşivi'nde olduğunu belirttiği belgelerin sadece dolap ve sandık numaralarını verir.

² Işın "Mevlevîliğin Osmanlı Modernleşmesindeki Yeri ve Şeyh Galip", *Şeyh Galib Kitabı*, (Yay. Haz. Beşir Ayvazoglu), İstanbul 1995, s. 53. Bununla birlikte, Gölpınarlı (*Mevlevîlik*, s. 171, 173) seccâdenişin tutumunu daha çok,

Aslında bu dönem, Mevlevilerin modernleşme hareketiyle hem çatışma hem de uzlaşma gibi birbirine zıt iki ayrı ilişki biçimine rastlayabileceğimiz özel bir dönemdir. Mevlevîliğin modernleşme hareketi karşısında takındığı bu iki farklı tavır, XVII. asırdan itibaren tarikatın içinde baş gösteren, Çelebiler ile İstanbul şeyh aileleri arasında üstü örtülü mücadeleye dayanır. Bir bakıma modernleşme, bu mücadeleyi III. Selim döneminde kısmen açığa çıkarmış, II. Mahmud zamanında ise, daha da netleşmesine sebep olmuştur. Modernleşmeye karşı Mevlevîlik bünyesindeki bu çift yönlü tavır alışı çelebiler modernleşme hareketinin karşısında bulunurken İstanbul'daki Mevlevî şeyh aileleri modernleşmeyi desteklemek suretiyle yönetimin yanında yer almışlardır³. XVIII. yüzyılın ikinci yarısından sonra İstanbul'daki mevlevîhânelere şeyh tayininde Konya'daki Çelebilik makamı etkisini kaybetmiş ve büyük ölçüde değişimin yanında yer alan İstanbul Mevlevîleri saraydan gördükleri siyasî desteği haklarının onaylanması doğrultusunda çelebilere karşı bir koz olarak kullanmış olmalı⁴. Nitekim Galata Mevlevîhânesi postnişini (1791-1799) Şeyh Galib, Mehmed Çelebi'nin değil, III. Selim'in yanındadır⁵. Ebubekir Dede ailesinin birinci kuşak postnişinlerinden Ali Nutkî Dede'nin reformcu tavrını benimsemesi tarikat içinde Şeyh Galip'in Galata Mevlevîhânesi şeyhi olarak ilerlemesinde etkili olduğu tahmin edilebilir. Modernleşme taraftarı olarak belirmesinde şeyhi Ali Nutkî Dede'nin kılavuzluğu inkâr edilemese de onu III. Selim'e yaklaştıran asıl isim, Nutkî Dede'nin bağlılarından, dönemin meşhur siyaset adamı Hâlet Efendi'dir⁶.

onu gerici ve maddî çıkarları gözetken kişiliği ile açıklama eğilimindedir.

³ Işın "Mevlevîliğin Osmanlı Modernleşmesindeki Yeri ve Şeyh Galip", s. 52.

⁴ Işın, "Mevlevîlik", *DBİSTA*, 1994, V, 428.

⁵ Işın "Mevlevîliğin Osmanlı Modernleşmesindeki Yeri ve Şeyh Galip", s. 54; George W. Gawrych, "Şeyh Galib and Selim III: Mevlevism and The Nizam-ı Cedid", *International Journal of Turkish Studies*, 1987, IV/1, 107-108.

⁶ Işın, "Mevlevîliğin Osmanlı Modernleşmesindeki Yeri ve Şeyh Galip", s. 55.

Yenikapı Mevlevîhânesi şeyhi Osman Salahaddin Dede (ö. 1887) ise, siyasî kadrolarla ilişki kurmuş ve Yeni Osmanlılar hareketinin içinde yer almıştır. Yenikapı Mevlevîhânesi'nin bu siyasî çizgisi Salahaddin Dede'nin oğlu Celâleddin Dede (ö. 1908)'nin Jön Türkleri desteklemesi ile sürdürülür ki bu, II. Abdülhamid döneminde mevlevîhânenin gözaltında tutulmasına sebep olacaktı. Onun oğlu Abdülbaki Dede (ö. 1935)'nin de 1915'de İttihad ve Terakki'nin kurduğu *Mücâhidîn-i Mevlevîyye Alayı*'na katılması bu siyasî tavrın bir başka kanıtıdır⁷. Nitekim, Cumhuriyet devrinin önde gelen bir ismi olan Hasan Âli Yücel, Yeni kapı Mevlevîhâne-si şeyhleri hakkında şu bilgileri verir:

“Mevlevîhane Şeyhi Celâl Efendi, babası Osman Efendi gibi hürriyet ve meşrutiyet taraftarı imiş. Sonradan öğrendiğime göre Osman Efendi ilk Mebusan Meclisi'nde İstanbul Milletvekili imiş. Mithat Paşa taraftarlarındanmış. Bir gün genç padişah Abdülhamid, onu saraya çağırmış. Vehmine dokunan bir sözünden dolayı, onu tekkeden çıkmamaya mahkûm etmiş. Osman Efendi'nin ölümünden sonra da yerine Şeyh olan Celâl Efendi'ye aynı kaygı ile bakarmış. Bunda bir bakımdan haklı imiş. Çünkü veliaht ve hürriyetperver Reşat Efendi ile bütün bu sıkılara rağmen münasebette imiş”⁸.

II. Meşrutiyet'in ilanının buradaki yankısını da yine çok açık bir biçimde dile getirir: “Hürriyetin ikinci günü mü, üçüncü günü müydü ne, Mevlevîhane'ye gittik. Bu sâkin muhit, şimdi coşkun bir halde idi”⁹. Anlaşılan, Mevlevîler özellikle de Yenikapı Mevlevîleri, Sultan Abdülhamid'e karşı bir muhalefet içerisindediydi. Tahirül-Mevlevî, Yenikapı Mevlevîhânesi şeyhi, Celâleddin Efendi'nin nerde olursa olsun ve kime karşı bulunursa bulunsun düşündüğünü söylemekten çekinmeyen bir kişi ol-

⁷ Işın, “Mevlevîlik”, V, 430. Mehmed Ziya, s. 187-188, 220-226.

⁸ Hasan Âli Yücel, “Hürriyetin İlânı”, *Geçtiğim Günlerden*, İstanbul 1990, s. 137-138.

⁹ Yücel, “Hürriyetin Hikâyesi”, *Geçtiğim Günlerden*, s. 141.

duğunu belirtir ve istibdat döneminde de bu kişiliğinden taviz vermediğine dair çarpıcı bir örnek verir¹⁰. Evlâdiyet usulünün tarikatların ictimai mevkilerini ve itibarlarını zedelediğini düşünen bazı şeyhler, Meclis-i Meşâyih'in tesisinden sonra bu usulün kaldırılmasını gündeme getirmişlerdir¹¹. Elbette bütün sûfiler aynı fikirde değildi. Örneğin, 1914 tarihli *Ceride-i Sûfiye*'de, Medresetü'l-Meşâyih hakkındaki görüş açıktır: "Tasavvufun mektebi olamaz"¹². Oysa, Medresetü'l-Meşâyih adıyla bir mektep tesisini gazetelerden okuyan Tahirü'l-Mevlevî, böyle bir teşebbüsten dolayı tebriklerini bildirdikten sonra Celâleddin Efendi ile onu ziyarete gelen şeyhler arasında geçtiğini naklettiği bir hatırası bu açıdan oldukça önemlidir. Buna göre, sohbet esnasında "tekâyâ ve zevâyânın indirâs-ı ma'nevîsinden bahs olunuyor, müntesibîn-i tarîkatın kısm-ı küllisinde neşve-i hakîkatle zevk-i ma'rifetin hemen ma'dumiyetine hüküm verilecek haller görüldüğüne dair teessüfler ediliyordu.... Diğerleri ârif-i müşârun-ileyhi tasdikle beraber: "Ne yapalım, iş bir kere çıkırından çıkmış!" gibi sözler söylüyorlardı". Bu cevaplara kızan Celâleddin Efendi, "Kiminiz Meclis-i Meşâyih'in reisi, kiminiz de azasınız, bu hususta size yakışan "ne yapalım?" deyip geçmek değil, "niçin olmuş?" diye sormak ve çare-i izâlesini bulmaktır" der ve şeyh çocuklarının ciddi bir imtihan sonucunda yeterli görülürlerse babalarının yerlerine oturmaları gerektiğini savunur¹³. Bütün bunlar göz önüne alındığında, Osmanlı döneminde Mevlevîlerin modernleşmeye karşı tavırları ve yönetim ile ilişkilerinde zaman zaman sorunlar yaşansa da resmi ideolojiye itaat konusundaki güç-

¹⁰ *Ceride-i Sûfiye*, sayı 85, s. 384.

¹¹ Aydın, s. 100.

¹² *Ceride-i Sûfiye*, 9 R. Evvel 1332, sayı 82, s.358. Aynı derginin 84.nci sayısında yer alan *müntesibîn-i tarikattan* Hüseyin Hüsnü Efendi ise, bu mektebi faydalı bir teşebbüs olarak görür (*Ceride-i Sufiye*, sayı 84, s. 377).

¹³ Tahirü'l-Mevlevî, "Medresetü'l-Meşâyih Dolayısıyla Bir Hatıra", *Ceride-i Sufiye*, 30 R. Evvel 1332, Sayı 85, s. 383-384.

lû gelenekleri ile bu sorunların üstesinden gelebildiklerini rahatlıkla iddia edebiliriz. Bu açıdan bakıldığında Mevlevîyyeyi esas itibariyle, Ehl-i Sünnet dairesi içinde, yönetimi rahatsız edecek çıkışlardan uzak ve aristokrat nitelikleriyle yöneticilerin ilgisini çeken bir tarikat olarak tanımlamak mümkündür.

Burada, ele almaya çalıştığımız tarikatlar ile Jön Türk ilişkisine dair Ramsaur'un sıklıkla kullanılan bir görüşünden de bahsetmek yerinde olacaktır. Buna göre, Jön Türk hareketinin gelişmesinde masonluk yanında Bektaşîlik, Mevlevîlik ve Melamîlik gibi tarikatlardan da yararlanmıştı. Ramsaur, İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin derviş tarikatlarından hiçbirisiyle anlaşma içinde olmadığını belirtmekle birlikte Bektaşîler ve Mevlevîlerin Anadolu'ya kaçan ya da sürülen Cemiyet mensuplarına yardım ettiklerini kaydeder. Melamîler bahsinde de düşüncesini destekleyecek örnek olarak yakından tanıdığımız bir ismi, Mehmet Tahir Bey'i gösterir¹⁴. Diğer bir meşhur örnek ise, Meclis-i Mebusan'da başkan vekilliği de yapan Abdülaziz Mecdi Efendi'dir¹⁵. Gerçekte bir tarikatın bu konudaki kesin tavrını belirlemek şu aşamada pek mümkün görünmüyor. Ancak ulaşabildiğimiz bazı özel örneklerin bize yine de bir fikir verebileceğini düşünüyoruz. Nitekim *Muhibban*'daki Nisan 1910 tarihli bir kayda göre, Rumelihisarı Bektaşî Dergâhı'nı ziyarete giden Seryaver Hürşit Paşa tekkeye girişinde, "tozlu çizmelerle odaya girmek münasip olmayacak çıkaralım" deyince Şeyh Nafi Baba şöyle bir karşılık verir: "İslâmiyetin namusunu izhar, makam-ı hilâfetin binasını imar maksad-ı

¹⁴ E. E. Ramsaur, *Jön Türkler ve 1908 İhtilali*, (Çev. Nuran Ülken), İstanbul 1972, s. 132-133.

¹⁵ Mecdi Efendi, 1908'de Balıkesir mebusu olarak görev yaparken Bursalı M. Tâhir Bey de onun yakın çevresinde yer almıştı. Mecdi Efendi'nin, Talat Paşa'nın "şu bizim Cemiyete bir tarik şekli versek, acaba nasıl olur?" şeklindeki sorusu ile başlayan diyalog sonunda farmasonluk bahsinde düğümlenir ve Mecdi Efendi bu fikri şiddetle reddeder bkz. Ergin, *Abdülaziz Mecdi Tolun*, s. 94, 98-99.

âlisiyle çalışan hürriyetperver askerlerimizin çizmelerindeki tozlar toz değil bizim gibi bilcümle muhibban-ı meşrutiyetin tûtiyâsıdır”¹⁶. İttihat Terakki’ye mensubiyeti bilinen bir üye de Girit Bektaşî tekkesi postnişini Nesimi-i Giridî’dir (ö. 1915)¹⁷. Bektaşîlerin Jön Türkler ilişkisi yanında özellikle 1826’dan sonra mason localarıyla iş birlikleri de sıklıkla tekrarlanan iddialar arasındadır. Mélikoff, 1826’dan beri gizliliğe çekilmiş olan Bektaşîlerin kendileri ile aynı ideali (hürriyetçi, gelenek dışı ve dinî otoriteye karşı olma; libéralisme, non-conformisme, anti-cléricalisme) paylaştıkları Far-masonların yanında bir destek bulduklarını ileri sürer¹⁸. Buradan da Ramsaur ile aynı doğrultuda İttihat ve Terakki Cemiyeti’nin kendine yakın ve aydın tarikatlardan ve öncelikle Far-masonlarla ortak bağları bulunan Bektaşîlerden yararlandıklarını kaydeder¹⁹.

1908 tarihiyle birlikte başlayan yeni dönemde dervişlerin önüne tasavvuf tarihinde ilk defa iki değişik hizmet sahası daha açılmıştır: Dergi-gazete çıkartmak, cemiyet kurmak. Kurulan *Cemiyet-i Sûfiye* tasavvuf dünyası için kısa ve uzun vadeli bazı projeleri gerçekleştirmek için kolları sıvadıysa da dönemin sıkıntıları, daha sonra gelen Birinci Dünya Savaşı ve onu takip eden yılların rehaveti bu gayretlerin elle tutulur neticeler vermesine imkân bırakmamıştı²⁰. Görülen odur ki, tarikat mensupları cemiyet kurmanın dışında gazete-mecmua neşretmeye de oldukça istekliydiler. Onların yayınlarında dile getirdikleri görüş ve tartışmalar, aslında, II. Meşrutiyetle Cumhuriyet arasındaki en dikkate değer basın mücadelelerinden biridir²¹. II. Meşrutiyet döneminin,

¹⁶ Osman Fevzi (Rifai), “Aynen”, Muhibban, 18 R. Ahır 1328/15 Nisan 1326 I. sene, nr. 8, s. 71.

¹⁷ Kara, *Günümüz Tasavvuf Hareketleri*, s. 74.

¹⁸ Mélikoff, s. 231-232.

¹⁹ Mélikoff, s. 233.

²⁰ Kara, *Günümüz Tasavvuf Hareketleri*, s. 45.

²¹ Kara, *Günümüz Tasavvuf Hareketleri*, s. 40-41.

sûfî çevreler için bir başka anlamı ise, Osmanlılarda ilk defa tek-kelerin kapatılması, tarikatların yasaklanması fikrinin telaffuz edilmeye başlanmasıdır. Örneğin, Haşim Nahid, *Türkiye İçin Necat ve İtila Yolları* adlı eserinde açık bir biçimde İslâm akidesini bozduklarını düşündüğü tarikatların, dinî ıslahat esnasındaki faaliyetin bir kısmını da tekkelere karşı istinat etmenin zorunluluğunu dile getirir ve alınması gereken tedbirleri sıralar:

“...Zabt olunacak evkâf meyanında bu tekyelerin de vâridâtı var. Bir kere tekyeler bu vâridâttan mahrum bırakılır, sonra gerek tahsisât sûretiyle tekyelere hangâhlara, ve gerek ma’âş suretiyle şeyhlere, dedelere, dâagulara, postnişinlere devlet birçok paralar veriyor, tabî bunlar da artık kesilir. İhtimal ki tekye müntesiplerinin iânesi, yahut tekye şeyhlerinin servet-i zatiyyeleri (çünkü bu şeyh efendilerin ekserisi zengindir), tekyeleri bir müddet daha yaşatabilir, beis yok. Edyân serbest olduğu için tarikatlar men’ olunamaz. Lâkin nef’-i âm için sarfı vacib olan varidatları, tahsisatları, maaşları hükümet artık veremez vermemelidir. Bir taraftan da hakaik-i diniye her vasıta ile halka tefhîm olunur. Varsın tekye şeyhleri de zikir halkalarına halkı cezb etmekde, kerâmet satmakta devam etsinler. Tekyelere karşı mücadele edecek yalnız hükümet değil hakikî din-i İslâmın hakikî ‘âlimleri ve buna istinâd eden bütün gençlerdir”²².

İttihad ve Terakki Cemiyeti’nin “tarih-i istikbal”de yerinin pek büyük olacağına yürekten inanan, Bektaşî Nesimi-i Giridî de İslâm âleminin büyük bir geri kalma ve mahv olma durumunda olduğu düşüncesini paylaşır. Eğer azim ve süratle çalışılmazsa “zillet-i umûmiyenin gerçekleşmesi” kaçınılmazdır. Fakat onun karşı olduğu, İslâm dünyasının içinde bulunduğu bu kötü durumundan tarikatların sorumlu tutulmasıdır. *Sahib-i Zuhur*’da düşüncelerini şu şekilde dile getirmeyi uygun bulur: “bu fikir ve mutâlaat Fransa’da kiliselere “vaz-ı yed edilmiş olmasından bi’l-istidlâl tahassul etmiş taklidî mulâhazâtdan başka bir şey değildir”. Ardından

²² Haşim Nahid, *Türkiye İçin Necat ve İtila Yolları*, İstanbul 1331, s.233-234.

tekkeler hakkında sık sık tekrarlanan eleştirileri cevaplar ve Arnavudların tekkelerden hayat bulduklarını hatırlatır. Aynı bağlamda “Ateşle oynamaktan tevakkı-i nefis edelim” diyerek bir uyarıda bulunur. Üzerinde durmayı gerekli gördüğü bir başka mesele ise, “Hükümet ile dinin kabil-i tefrik olup olamayacağıdır”. Avrupa ile şarkın dinî vaziyetinin mukayese edilemeyeceğini bilmeyenlerin ileri sürdüğü bu fikir de onun için kabul edilemezdir²³.

Modernleşmenin karşısında her zaman muhafazakarlığın sağlam bir kalesi olarak görülen Müceddidî Nakşibendîler içinde, III. Selim’in reform hareketini destekleyenlerin olduğu, fakat 1807’de Sultan’ın reform programlarına son verilince bundan etkilendiklerinin ileri sürülmesi ilk anda bazılarını şaşırtır²⁴. Yine, II. Mahmud döneminde tedricen belli bir ün kazandıkları ve 1821’de Yunan isyanından sonra yayınlanan fermanın yazımında Nakşibendî etkisinin olmasının muhtemel olduğu da geniş ölçüde kabul edilen iddialar arasındadır²⁵. Şurası açık ki, Nakşibendîler, XIX. yüzyılın ikinci yarısında Halidîler ile eylemci, bilinçli ve son tahlilde milliyetçi bir güç olarak Osmanlı İmparatorluğu’na geri döndüler. Bu arada Rusya’dan göç eden Müslümanlar saflarını kalabalıklaştırdı ve tarikata güçlü bir halkçı temel oluşturdu²⁶. Hâlidîlerin Osmanlı ülkesi özellikle de İstanbul’da hızlı bir

²³ Nesimi-i Giridî, *Sahib-i Zuhur*, İstanbul 1332, s. 361-363, 389, 410.

²⁴ Nakşilerin bu tavrı için bkz. Uriel Heid, *The Ottoman Ulema and Westernization in the Time of Selim III and Mahmud II, Studies in Islamic History and Civilization*, Kudüs, 1961, s. 63-69; Abu Manneh, “Halidiliğin Yükselişine ve Gelişmesine Yeni Bir Bakış”, s. 287-288.

²⁵ Abu Manneh, “The Naqshbandiyya-Mujaddidiya in the Ottoman Lands”, s. 22-23.

²⁶ Kemal H. Karpat, *İslâm’ın Siyasallaşması*, (Çev. Şiar Yalçın), İstanbul 2005, s. 201. 1856-1914 arasında Rusya’dan, Balkanlardan ve Kafkaslar’dan göç ederek Osmanlı İmp.’na yerleşen toplam 5 ilâ 7 milyon göçmen arasında, Kafkasyalıların büyük bir kısmı Halidi-Nakşibendî öğretilerinin etkisi altında kalmış olan Şeyh Hamza ve Şeyh Şamil’in müridleriydi (Karpat, s. 201).

şekilde yayılması hatırlanacağı üzere, sadece yönetim ve diğer sûfî çevreleri tedirgin etmedi. Onlar hakkında bizzat Sultan II. Mahmud'un da endişeleri vardı²⁷. Kontrolü dışında kalan herhangi bir kamu etkinliğinden hoşlanmayan II. Mahmud gibi mutlak bir yönetici için böyle bir endişeyi anlamak mümkün. Dolayısıyla, Hâlidîler'in Nisan 1828'de Sultan'ın emriyle İstanbul'da bulundukları yerlerden toplanarak Sivas'a sürülmeleri bu tedbirlerin bir yansıması olarak görülebilir. Halidîler gibi siyasî rol üstlenmeye istekli bir tarikat için bu sürgün çok anlamlıdır. Halidîlerin devlete bağlı tavırları, II. Mahmud'un haleflerinin, şeriatla aralarına mesafe koymak ve tedricî olarak laiklik sürecine resmen girişmek sûretiyle askerî ıslahat sınırlarının ötesine geçerek devletin daha şümüllü bir yeniden yapılanmasına teşebbüs ettikleri zaman ciddi bir biçimde zedelenecekti²⁸.

Nitekim Tanzimat'ın ikinci kuşağının önde gelen devlet adamları, Âli Paşa (ö. 1871) ve Fuad Paşa'nın (ö. 1869) batılılaşma reformlarını destekleyenler ile modernleşmenin *şeriat*a ters düşmemesi ve devletin islâmî temellerini yıkmaması gerektiğine inananlar arasında yaşanan ayrım²⁹, İslâm'a yönelen tehlikelere karşı uyanık olma gerekliliğini vurgulayan Halidîlerin hangi safta yer alacakları konusunda herhangi bir şüpheyi düşmek imkansız. Onlar, Tanzimat döneminin reformlarında *şeriat*a uygunluktan açık bir sapma gördüler ve protesto olaylarına katılarak

²⁷ Abu Manneh, "The Naqshbandiyya-Mujaddidiyya in the Ottoman Lands", s. 25.

²⁸ Algar, "Cumhuriyet Türkiye'si'nde Nakşibendî Tarikatı", *Nakşibendilik*, (Haz. A. Cüneyd Köksal), İstanbul 2007, s. 257-258.

²⁹ Abu Manneh, "Shaykh Ahmed Ziyâ'üddîn el-Gümüşhanevi and the Ziyâ'i-Khâlidî Sub-Order", s. 152-153. Mardin, her iki devlet adamının Osmanlı açısından kültürel bir bağlılığın gerekli olduğunu gördüklerini ancak gene de iyi bir devlet yönetimiyle birlikte ticaret ve eğitimin gelişmesinin, İslamiyet'in tedrici geri çekilişinden doğacak boşluğu doldurabileceğine inandıklarını ki bu dinin işlevini dikkate almayan yaklaşımın gelecekteki reformcular tarafından da paylaşılabileceğini ileri sürer (*Said Nursî Olayı*, s. 181).

tepki gösterdiler³⁰. 1859'da Sultan Abdülmecid'i tahtan indirmeye yönelik bir hareket başarıya ulaşmadan mensupları yakalanmış ve çeşitli cezalara çarptırılmıştır. Kuleli Vak'ası olarak bilinen bu olay, Osmanlı yöneticilerine Hâlidîler konusundaki korkularında haklı olduklarını gösterdi. Çünkü hükümeti devirmeye yönelik gizli tertiplerden ilki olan Kuleli Vak'ası, 1856'da Müslüman olmayanlara temel hakların tanınmasından sonra meydana gelmişti. Osmanlı reformcularını uzun süre düşündüren olayda bir Hâlidî şeyhi de yer almaktaydı³¹. Kayıtlardan anlaşıldığı kadarıyla, Şeyh Feyzullah Efendi (ö. 1876), hareketin önemli ismi Şeyh Ahmed'in kendisiyle görüşmeğe geldiğini kabul eder. Bununla birlikte, Şeyh Ahmed'in, aralarında ittifak olduğu ve bin kadar müridiyle yardımda bulunacağı şeklindeki ifadesini inkâr eder. Feyzullah Efendi'nin cemiyet ile arasında ittifak bulunmadığı ve müridleriyle yardımın da dua şeklinde olduğuna yönelik ifadesi inandırıcı bulunmamış olacak ki soruşturma sonucunda üçüncü derecede suçlu olduğuna karar verilir. Ceza küreğe bedel beş sene müddetle Midilli'de kalebendlik idi. Sultan Abdülaziz'in tahta çıkmasının ardından memleketlerine dönmelerine izin verilenlerden biri de Şeyh Feyzullah'tı³².

Şeyh Feyzullah'ın oğlu olan Şeyh Sadık Efendi de (ö. 1916) babasının ölümünden sonra hükümeti devirmek için gizli bir top-

³⁰ Algar, "Political Aspects", s. 140.

³¹ Mardin, *Said Nursi Olayı*, s. 98. Uluğ İğdemir'in çalışmasında gösterdiği üzere cemiyetin kuruluş sebeplerinden biri Tanzimat ıslahatı dolayısıyla Hıristiyan teb'aya verilen imtiyazların cemiyet üyelerince kabul edilmemesidir (*Kuleli Vak'ası Hakkında Bir Araştırma*, Ankara 1937, s. 38). Şerif Mardin, Uluğ İğdemir'in cemiyetin inkılâpçı karakteri olmadığı şeklindeki görüşünün gerçeğin bir yönünü ortaya çıkardığını ancak gerçeğin diğer bir yönünün de Kuleli Vak'asına katılanların bu hakları dağıtanlara karşı, yani Tanzimat bürokrasisine karşı yönelmiş olduklarını belirtir ("Yeni Osmanlıların Hakikî Hüviyeti", *Türkiye'de Toplum ve Siyaset*, İstanbul 1990, s. 243).

³² İğdemir, s. 62-63; *Tercümân-ı Ahvâl*, 10 Rebiülevvel 1278; Vassaf, II, 170-171/312.

lantıda bulunduğu iddiasıyla bir süre Heybeliada'da nezaret altında tutulacaktı. Daha sonra Hadîde'ye sürüldü ve son olarak Hicaz'da ikamet etmek zorunda kaldı. İstanbul'a dönüşü ve babasının yerine geçişi ancak 1908'de mümkün olabilecekti. Hüseyin Vassaf, Şeyh Sadık'ın iftira kurbanı olduğuna inansa da³³, bu kanaatinin gerçeği ne ölçüde yansıttığını bilemiyoruz. Belki Şeyh Sadık hükümetten memnun olmayan muhaliflerden biri olarak gerçekten böyle bir toplantıda bulunmuş olabilir. Belki de babasının geçmişinden dolayı şüphe üzerine başkentten uzaklaştırılmıştır. Sebebi ne olursa olsun şurası açık ki, Sadık Efendi de Osmanlı memurlarını endişelendiren Hâlidî şeyhlerinden biriydi. Hâlidî meşâyihinden Ödemişli Hacı Hasan Efendi'nin müridlerinden Beşkazalı Osman Zühdü Efendi'nin (ö. 1874) ise, Isparta'da irşâd faaliyetleri yanında, Çinili Camii'nde okuttuğu *Rûhu'l-Beyân Tefsiri* sebebiyle etrafında bir hayli mürid oluşmuştu. Bu, yönetimin dikkatini çektiği için memleketi Fethiye'ye sürülmesine karar verilmişti. Ancak sürmek isteyen görevli başka bir yere atanmış, yerine gelen Çerkeş Ali Necip Bey tekrar sürmek istediğinde de hükümet binasının harem binasının yanmasını Osman Efendi'nin küskünlüğüne yorarak sürgünden vazgeçmiştir³⁴.

Temel yönetim ilkelerinden biri, İslâm'a bir din ve bir (sosyal ve siyasî) ideoloji olarak önem vermesi olan II. Abdülhamid³⁵ dönemi belki de Nakşibendîlerin, sanıldığıının aksine,

³³ Vassaf, II, 174/315.

³⁴ Hür Mahmut Yücer, *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf (19. Yüzyıl)*, İstanbul 2003, s. 666.

³⁵ Gökhan Çetinsaya, "Çıban Baş Koparmamak": II. Abdülhamid Rejimine Yeniden Bakış, *Türkiye Günlüğü*, sayı 58, (1999), s. 56. Bazı araştırmacılar Abdülhamid döneminde Panislamizm (İslam Birliği) politikasından söz ederken bazıları bu terimle adlandırılan hareketlerin İslam ülkelerinde karşılaşılan anti-empyrealist mücadeleler olduğunu ileri sürer. Bkz. Cezmi Erarslan, II. Abdülhamid ve İslâm Birliği, İstanbul 1992; M. Hakan Yavuz, "Pan-İslâmizm'in Yanlış Yorumlanması", *Türkiye Günlüğü*, sayı 17, (1991), s. 84-

farklı eğilimleri barındırdığını göstermesi açısından ilginç bir dönemdir. Nitekim, II. Abdülhamid tarafından, Yemen'e sürülen Nakşî şeyhi, Feyzullah Efendizâde Mehmet Ali Efendi, Meşrutiyet'in ilanından sonra *Volkan*'a gönderdiği kısa tebrik yazısında kendisine reva görülen ağır muameleden bahseder. Sürgüne gönderilenler arasında tespit edilen bir başka Nakşî ise, Seyfullah Efendi'ydi³⁶. Diğer taraftan, Halidîlerin, II. Abdülhamid'in islâmî vurgu ve Müslümanlar arası dayanışma konusundaki politikasını destekledikleri de bir sır değildi. Sultan Abdülhamid, Gümüşhanevî ile çok iyi ilişkiler kurmuş, görüşlerinden ve düşüncelerinden sık sık yararlanmış ve kendisine çok büyük saygı göstermiştir³⁷. Bazı araştırmacılar, Şeyh Ahmed Gümüşhanevî'nin sohbet ve derslerine Sultan Abdülmecid, Abdülaziz ve Abdülhamid'in katıldığı ve Abdülhamid ile özel bir yakınlığı olduğunu belirtmektedirler³⁸. Dolayısıyla, Hâlidîlerin bir kısmının, Sultan Abdülhamid'i tahttan indiren Genç Osmanlılar hareketini büyük ölçüde desteklememeleri beklenebilecek bir tavidir. Ancak bunun önemli bir istisnası vardı ki o da Şeyh Muhammed Esad Erbilî'ydi (ö. 1931)³⁹.

Hâlidî bir şeyh ailesinden gelen Esad Efendi İstanbul'da adını duyurunca Abdülhamid'in damadı Hâlid Paşa tarafından saraya davet edildi; Kelâmî Dergâhı şeyhliğini aldıktan sonra da daha geniş bir kitleye hitap edebildi⁴⁰. Diğer taraftan, *Kenzü'l-*

92; "Pan-İslâm Kavramı Neden Terkedilmeli?", *Türkiye Günlüğü*, sayı 18, (1992), s. 15-20. Bu konuda etraflı analitik bir çalışma, Karpat'ın çalışmasında mevcut olduğundan burada ayrıntıya girilme gereği görülmemiştir.

³⁶ İsmail Kara, "Tarikat Çevrelerinin İttihat ve Terakki ile Münasebetleri", *Dergâh*, 1993, sayı 43, s. 14.

³⁷ 1860'ların ortalarında Gümüşhanevî'nin aktif bir sûfî rehber rolü üstlenmeye karar verdiği söylenebilir (Abu Manneh, "Shaykh Ahmed Ziya'uddin el-Gümüşhanevî", s. 152).

³⁸ Bkz. Gündüz, s. 65.

³⁹ Algar, "Political Aspects", s. 141.

⁴⁰ Vassaf, II, 191-198/347-357; Hasan Kâmil Yılmaz, "Esad Erbilî (1847-

İrfân adlı eserinin gençlere hitaben yazılmış olup “Seyahat ediniz ki sıhhat bulasınız” *hadisinin* onları dışarıya kaçmaları konusunda teşvik ettiğine dair jurnal üzerine Sultan tarafından memleketi Erbil’e sürüldü. 1900’deki bu sürgünde Kelâmî Dergâhı’nın ileri gelen pek çok kişi tarafından ziyaretinin dikkat çekmesi ve cemiyeti dağıtmak amacıyla yapılmış olması mümkündür⁴¹. Amaç İstanbul’daki topluluğu dağıtmak olsa da, görünüşe göre Esad Efendi mektuplarıyla mensuplarının ilgisini canlı tutabilmişti⁴². II. Meşrutiyet (1908) ile İstanbul’a döndü ve *Cemiyet-i Sûfiye*’nin kuruluş çalışmalarına katıldı. Yazılarında meşrutiyet idaresini ve taraftarlarını öven Abdülhamid dönemini eleştiren ifadeler kullandı. Bunun için Esad Efendi’nin yazılarından yapılan şu alıntılara bakmak yeterlidir:

“...Müddet-i medîde ve sinîn-i adîdeden beri devr-i istibdadın bu millet-i merhumeye, bu ümmet-i muhteremeye göstermiş olduğu çehre-i menhûs-ı mezalimi (...) memalik-i mahrûsenin hemen her cihetini telvîs eyleyen eşkıyâ-yı mütegalibenin tehâcümü ve meşhûd-ı bâsıra-i teessüf olan emvâc-ı fitne vü fesâdın telâtumu ve alelhusus esbâb-ı gayrimeşrua ile istihsâl-i memuriyet eden bir takım ricâl-i hükûmet içinde muamele-i carîye hükmünü almış olan irtikâb ve irtişanın tekessürü (...) emval-i emirîyeyi dahi suistimalle uğratarak hazine-i celile-i beytûlmalîn müzâyakasını (...) Cenabı Hak ve Feyyaz-ı Mutlak hazretlerine hezaran hamd ü senalar olsun ki ‘Cennet kılıçların gölgesi altındadır’ hadis-i şerifine mâ-sadak olan ahrârân-ı ümmet ve taraftaran-ı hürriyetin âsâr-ı besâlet ve hamîyetlerini vesile ederek tebaa-yı sadika-yı Osmaniye ve millet-i muazzama-yı İslâmiyeyi ilân-ı adâlet ve i’lâ-yı liva-yı hürri-

1931)”, *TDVİA*, XI, 348-349; Kara, *Günümüz Tasavvuf Hareketleri*, s. 35. Ayrıca 1925’de Kelâmî Dergâhı’na misafir olan Danimarkalı Carl Vett’in hatıraları da Esad Efendi ile ilgili önemli bir eserdir (*Kelâmî Dergâhından Hatıralar*, Çeviren Ethem Cebecioğlu, Ankara 1993).

⁴¹ Vassaf, II, 194/350; Muhammed Esad Efendi, *Kenzü’l-İrfân*, İstanbul 1327; *Tasavvuf*, sayı 4, (13 Rebiülahır 1329/31 Mart 1327), s. 6-7.

⁴² *Mektûbât*, İstanbul 1341-1343.

yetle makrûn-ı ihsan ve medyûn-ı vecibe-i şükrân eyledi”⁴³.

Esad Efendi Cemiyet-i Sûfiyye’nin açılışında yaptığı konuşmada da şariat ve tarikatın “devr-i menhûs-i istibdad”ın karanlık safhalarında örtülü kaldığını, Allah’ın inayetiyle “devr-i dilârayı hürriyet ve zaman-ı mes’adet-nişan-ı meşrutiyet”in geldiğini ifade eder ve “Bizim için birinci vazife âlem-i İslâmiyet’in tedenniden terakkisine ve tesseffülden teâlisine sebebiyet veren can-ı azizini vatan ve milletin selâmetine feda etmeğe âmade bulunan zevat-ı kirâmın edâ-yı şükranıdır”⁴⁴.

Tarikatların Osmanlı yönetimine itaat ve muhalefetlerinin esas olarak XIX. yüzyıldaki siyasî ve sosyo-ekonomik değişimlerle birlikte ele alınmasının gerekliliğine hiçbir itiraz olamaz. Ancak böyle bir değerlendirmeye gidilirken bir başka noktaya daha dikkat çekmek istiyoruz ki oda Osmanlı resmî ideolojisidir. Elbette, Osmanlı resmî ideolojisinin, kültürel ve tarihî şartlar hesaba katılmaksızın kuruluş ile başlayan ve imparatorluğun sonuna kadar da aynı kaldığını varsayan bir anlayışın büyük bir metodolojik hata olacağı ortadadır. Hattâ Osmanlı resmî ideolojisine dair çözümlemelerde bulunabilmek için çok daha önceki bir zaman dilimine gitmenin lüzumu bilinen bir gerçektir. Nitekim Peygamber devrinde din ve devlet ikizliğinden söz edilemez. Bu dönemde, devlet dinin bir “uzantı”sı değildir; İslâm’ın bir aracıdır. Sünnî teorisyenler, yöneticinin şariata uyması gerektiği ve şariatı ihlal eden bir yöneticinin görevden alınabileceği konusunda ısrarlı oldular. Ancak İslâm dünyasındaki siyasî yapıdaki değişimler düşünce dünyasında da karşılık buldu ve Osmanlı metinlerinde rastladığımız din-devlet ikizliği fikrine Osmanlı’dan

⁴³ “Makale-i Mahsusa”, *Beyanü’l-Hak*, 1/17, (2 Muharrem 1326), s. 371-372; “Cemiyet-i Sûfiyye”, *Tasavvuf*, sayı 8, (28 Nisan 1327), s. 3; İsmail Kara, “Tarikat Çevrelerinin İttihat ve Terakki ile Münasebetleri”, s. 14.

⁴⁴ “Cemiyet-i Sûfiyye”, s. 3.

çok önce ulaşılmıştı. “Halifetullah” unvanı daha Emevî halifesi, Abdu’l-Melik (685-705) tarafından kullanılmıştı. Bu unvan, açıkça ilahî bir monarşi hakkı, doğrudan Allah’tan gelen bir otorite iddiası taşıyordu⁴⁵. Yaygın bir görüşü göre, sınırları koyan Allah olduğuna göre, adil olmayan bir yöneticinin nasıl cezalandırılacağını belirleyen de ancak Allah’tır. Öyleyse tebaa, yöneticisine “itaat” etmelidir⁴⁶.

Öncelikle kabul edilmelidir ki, İslâm medeniyetinin kendine özgü siyasal kurumları ve düşünce sistemi vardır ve Osmanlı Devleti de komşu siyasal kültürlerden etkilenmekle birlikte temel olarak bu sistemin bir parçası olmuştur⁴⁷. Zira, Osmanlı resmî ideolojisi “inanç” esaslı üzerine kuruludur. Bu anlayışta, devlet de en az din (İslâm) kadar inanç konusudur. Bir başka ifadeyle kutsaldır. Devlet ve dinin yahut siyaset ve İslâm’ın birbiri içine girdiği bir zihniyet olarak algılandığında resmî ideolojinin temelini böyle bir özdeşlikte bulduğu söylenebilir⁴⁸. Bu ideolo-

⁴⁵ Bernard Lewis, *İslâm’ın Siyasal Dili*, (Çev. Fatih Taşar), İstanbul 1992, s. 72-73.

⁴⁶ Lewis, s. 107-108. Fazlurrahman da, Hükümdara itaat konusunda sık kullanılan “Allah’ın desteklediği hükümdar” ile “Bir günlük siyasî kaos ve kanunsuzluk, otuz yıllık tiranlıktan daha kötüdür” fikrinin, yönetim ve adalet idcillerindeki eski İran fikirlerinin tesiri olarak yorumlar (Fazlurrahman, “İslâm ve Siyasî Aksiyon: Siyaset Dinin Hizmetinde”, *İslâm’da Siyaset Düşüncesi*, (Çev. Kâzım Güleçyüz, İstanbul 1995, s. 13).

⁴⁷ Elbette Türk, İran, Hint ve Doğu Roma geleneklerine de bu konuyu ele alan araştırmacılar tarafından dikkat çekilmiştir. Bilindiği gibi, Osmanlı resmî siyaset düşüncesine geniş ve derinlikli bir yorum getiren Halil İnalcık olmuştur (“Kutadgu Bilig’de Türk ve İran Siyaset Nazariye ve Gelenekleri”, *Reşid Rahmeti Arat İçin*, Ankara 1966, 259-271; “Osmanlılarda Saltanat Verâseti Usûlü ve Türk Hâkimiyet Telâkkisiyle İlgisi”, *AÜSBFD*, XIV/1, 1959, 69-95; “Pâdişâh”, *İA*, IX, 491-495). A. Yaşar Ocak ise, ilk defa konuyu kavramsal bir çerçeveye oturtarak ve tarihî süreç içindeki gelişimini dikkate alarak genişçe analiz etmeye (*Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler (15.-17. Yüzyıllar)*, İstanbul 1998, s. 71-105).

⁴⁸ Ocak, s. 73.

jinin temel kavramlarından biri ise, “nizam-ı âlem”dir. Devlet-
din özdeşliğinin ilk parçasını oluşturan devletin bekası ancak bu
surette mümkündür. Dolayısıyla, yöneticinin temel görevi, teba-
asının bütün kesimlerinin adalet ile yönetilerek uyum içinde ya-
şamasını sağlamaktır. Nizam-ı âlemin bozulmasına kesinlikle
izin verilemez. Hangi şahıs ve çevreden hangi amaçla gelirse
gelsin nizam-ı âlemi bozacak her türlü düşünce ve eylem ortadan
kaldırılınca kadar çalışılmalıdır⁴⁹. Bu düzenin devamında te-
baaya düşen sorumluluk ise, mutlak itaatti. Hattâ halk kendi var-
lığını ve düzenin sürmesini devletin varlığıyla kaim görmüştür⁵⁰.
İşte tarikatların tarihî arka planlarını özetlerken karşılaştığımız,
yönetim ile tarikatların gerginleşen ilişkileri fakat bütün gergin-
liğe rağmen tam bir kırılmanın yaşanmaması ve itaatteki güçlü
gelenğin açıklanmasında bu zihniyetin göz önüne alınması ge-
rektiği kanaatindeyiz. Nitekim 1826’da Bektaşî tarikatının kapa-
tılmasından sadece iki yıl sonra Hâlidîlerin toplu sürgün ve tec-
ridinde de bu hususun dikkate alınması bizi anlamlı bir çözüm-
lemeye götürecektir.

XIX. yüzyıla gelindiğinde, Osmanlı İmparatorluğu gelenek-
sel devlet tipinden modern merkeziyetçi bir devlet tipine geçiş
sürecini yaşamaktaydı. II. Mahmud döneminde temelleri atılan
modern devlet sisteminin kuruluşu, Tanzimat döneminde devam
etmiştir⁵¹. Tanzimat hareketinin amacı, dönemin gereklerine uy-
gun olarak, Osmanlı devlet gücünün tek merkezden en etkili bi-
çiminde kullanılmasını sağlamaktır⁵². Tanzimat reformları önce-
sinde de köklü Osmanlı bürokratik geleneği, lâ-dini yasalar ve
buna ilişkin uygulamalardan oluşan bir birikim yaratmıştı. Bu

⁴⁹ Ocak, s. 83.

⁵⁰ Ocak, s. 91-92.

⁵¹ İlber Ortaylı, *İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı*, İstanbul 1987, s. 97-98.

⁵² Ortaylı, “Tanzimat Devri ve Sonrası İdarî Teşkilât”, *Osmanlı Devleti ve Me-
deniyeti Tarihi*, (Ed. Ekmeleddin İhsanoğlu), İstanbul 1994, I, 306.

birikim, Tanzimatçıların, yasal düzenlemeleri, planlarının hayata geçmesini sağlayacak bir manivela şeklinde görüp değerlendirmelerine yol açtı. Sayıca giderek artan yeni yasal düzenlemeler doğal olarak lâ-dini nitelikteydi⁵³. İmparatorluğun çeşitli aşamalarındaki Osmanlı yetkililerinin bir siyasal ilke olarak “devlet”i korumaya kilitlendikleri ileri sürülebilir. Farklı kuşak ve dünya görüşüne sahip XIX. yüzyıl Osmanlı memurlarının kafalarını yordukları ideal de, devleti kurtarmaktı ve Kameralizm bu dünya görüşüne çok uygundu. Siyasal ideolojilerinin merkezinde devletin olması, baskın bir yurtseverliği öne çıkarmaktaydı ki bunun izleri, Sultan II. Mahmud, Mustafa Reşid Paşa, Genç Osmanlılar, II. Abdülhamid, Jöntürkler ve Türkiye Cumhuriyeti’nin kurucusu Mustafa Kemal’in kişiliğinde takip edilebilir⁵⁴. Aslında, Osmanlı reformunun Mustafa Reşid’den Mustafa Kemal’e kadar uzanan seyri, Batı Avrupa toplum bilimi anlayışının Auguste Comte’un pozitivizminden XIX. yüzyıl sonlarında Avrupa’nın parlamenter hükümete duyduğu hayal kırıklığına ve oradan da Emile Durkheim’in dayanışmacılığına uzanan sarmalı izlemiştir. Bu süreç boyunca, yönetici bürokratik sınıfın anladığı biçimiyle temel görev, demokrasiyi ileriye götürmekten çok ülkenin idaresini ve devletin gücünü pekiştirmektir⁵⁵.

Tarikatlar da, XIX. yüzyılda bürokraside gelişen bu merkezîyetçi harekete paralel olarak eskiye oranla daha sıkı bir şekilde devlet denetimine alınmaya başlamışlardı. İlk önemli adım, 1812 tarihli bir ferman ile tekke vakıflarının Evkâf-ı Hümayun’un denetimine sokulması, ikincisi ise, *Meclis-i Meşâyih*’in kurulmasıdır⁵⁶. 1866’da faaliyete geçen Meclis-i Meşâyih, tekkelerin ida-

⁵³ Mardin, *Said Nursi Olayı*, s. 182.

⁵⁴ Mardin, “Modern Türk Sosyal Bilimleri Üzerine Bazı Düşünceler”, (s. 57-58)’de yukarıda özetlenen görüşüne, Kemalizmin kökenlerini konu alan araştırmasında ulaştığı bulgular olarak daha etraflı bir biçimde açıklar.

⁵⁵ Mardin, “Modern Türk Sosyal Bilimleri Üzerine Bazı Düşünceler”, s. 58-59.

⁵⁶ Aydın, s. 93.

resine devletin müdahalesi esasına dayanmaktaydı. Meclisin en önemli özelliği Şeyhülislâmlığa bağlı olmasıdır⁵⁷. 1868-1869 (1285) tarihli Salnâme'ye göre Meclis-i Meşâyih, Yenikapı Mevlevîhanesi şeyhi Osman Selahaddin Dede'nin riyasetinde azalarının her biri farklı tarikatlara (Meşâyih-i Sa'diyeden Ataullah Efendi, Kadirihâne Şeyhi Şerafeddin Efendi, Merkez Efendi Şeyhi Nureddin Efendi, Nasuhî Şeyhi Muhyiddin Efendi ve Murad Molla Tekkesi Şeyhi Ârif Efendi) mensup beş azadan teşekkül etmişti⁵⁸. Merkezî yönetimin tekkeleri kontrol etme arzusunun daha sonraki bir yansımasını, 1915-1916 tarihli Meclis-i Meşâyih Nizamnamesi'nin Merkez Tekâyâ Talimatnamesi ile kabul edilen, İstanbul dahilindeki tekkelerin Meclis-i Meşâyih ile muhaberatını merkez tekkeler aracılığıyla yürütmesi ve merkez kabul edilen tekkelerin diğer tekkeler üzerinde denetim haklarının bulunmasına dair yapılan düzenlemede bulabiliriz⁵⁹.

Son olarak vurgulamak istediğimiz husus, tarikatların, Müslümanları XIX. yüzyılın hızla değişen sosyo-ekonomik ve siyasal ortamına uyumlu kılmaktaki katkılarının çoğu kez her türlü yeniliğe kapalı "gericilik" yaftasının ardında kalmasıdır. Müslümanların büyük kısmının gündelik hayatta karşılaştıkları meselelerde görüş almak için dinî şahsiyetlere başvurdukları dikkate alındığında XIX. yüzyıl tarikat liderlerinin nasıl bir güce sahip olduklarını tahmin edebiliriz. Onlar, ait oldukları yüzyılın çok hızlı değişimi içinde Müslümanların kafalarını meşgul eden soruları cevaplayan kişilerdi. Bunu yaparken de İslâmî geleneğin süfi yorumunu kullanıyorlardı ve bu yorum ulemaya göre çok daha fazla oranda toplumun farklı kesimlerine hitap edebilme gücüne sahipti. Böylece, şeyhler kendilerine bağlı Müslümanların İslâm kimliği ve kültürünü muhafaza etmelerini sağladıkları

⁵⁷ Mustafa Kara, *Günümüz Tasavvuf Hareketleri*, s. 31.

⁵⁸ *Salname-i Devlet-i Aliye-i Osmaniye*, İstanbul 1285, s. 69.

⁵⁹ Aydın, s. 96.

gibi modernleşme sürecine de uyumlu hale getiriyorlardı. Örneğin, Hasan Âli'nin çocukluğunda, Esad Dede'nin Çayırılı Medresesi'ndeki derslerini dinleyenlerin saygı ve ince terbiyesine dair verdiği bilgileri bu görüşü destekleyecek ipuçları arasına yerleştirebiliriz⁶⁰. "Bizim çocukluğumuzda merhum Esad Dede destarlı sikkesi ve derviş hırkasıyla Fatih camisinde Mesnevî okuturdu. ...hocalar ona pek de muhabbetli nazarlarla bakmazlardı"⁶¹. Bir başka örneği ise, coğrafi olarak sınır dışı olsa da İstanbul ile sahip olduğu kuvvetli manevî bağ ile ilginç olduğunu düşündüğümüz, Volga-Ural bölgesinin son büyük Nakşibendî şeyhi Zeynullah Resulev'den (ö. 1917) verebiliriz. Şeyh Zeynullah'ı Osmanlı'ya bağlayan, hac ziyareti esnasında ziyaret ettiği Şeyh Gümüşhanevî idi. Gümüşhanevî'den aldığı "hilâfet-i tâmmе" ile Akhoca'ya dönen Şeyh Zeynullah'ın, sürgün yıllarındaki Osmanlı-Rus savaşı bile Şeyh'i ile ilişkisini kesmeye yetmemişti. Buhara sufiliğine mensup sadık gelenekçi grubun düşmanlığını çekmesinde Türkiye ve Hicaz etkilerinin de payı olan Şeyh Zeynullah, Resuliye Medresesi'ndeki görevi esnasında, medresede pozitif ilimleri de içine alan bir program geliştirdi. Müfredatta temelde Kur'an ve Hadîs'in devam etmesi şartıyla pozitif ilimlere de yer veriliyordu. Yenilikçi gruba mensup olmamakla birlikte yenilikçilerin saygı duyduğu birkaç şeyhten biridir. Müridlerinin hastalığını tedavi etmek için geleneksel bir şeyh olarak sadece duaya başvurmuyor, bunun yanında, kendi özel eczanesinden onlara ilaç da buluyordu⁶².

Ancak Müslümanlar için Modernleşme ile laikliğin kesin-

⁶⁰ Sayar, *Hasan Âli Yücel'in Tasavvufî Dünyası ve Mevlevîliği*, İstanbul 2007, s. 63.

⁶¹ Yücel, "Mevlana sevgisi", 680. *Ölüm Yıldönümünde Mevlâna*, Konya 1953, s. 10

⁶² Burada, Şeyh Zeynullah hakkında Algar'ın, "Volga-Ural Bölgesinin Son Büyük Nakşibendî Şeyhi Şeyh Zeynullah Resulev", *Nakşibendilik*, (s. 367-389) adlı makalesi kullanılmıştır.

likle birbirinden farklı bir anlamı olduğunu hatırlatmalıyız. Bir tarikat şeyhi, Batının bazı kavram ve değerlerini benimseyebilir ancak son tahlilde bunları sorguladığı ve uyum içinde olmasına dikkat ettiği alan İslâm'dır. Yine, tarikat çevreleri arasında Batı medeniyetine karşı oluşan tepki de Avrupa'nın Müslüman topraklardaki işgali dışında İslâm kültür ve kimliğinin kayıp edilmesinden duyulan korkuyu küçümseyemeyiz. Nitekim, Abdülaziz Mecdi Efendi, Batı Medeniyetinin değil ahlâkının alınmasına karşıdır. Bilindiği kadarıyla, 1911 yılında İttihat ve Terakî'nin siyasî ve toplumsal politikalarını ciddi bir biçimde eleştiren Miralay Sadık ve Abdülaziz Mecdi Efendi'nin önderliğinde *Hizb-i Cedid* adıyla bir grup teşekkül etti. 23 Nisanda on maddelik bir muhtıra yayınlandı. Bunlar, esasen demokratik ve meşrutî usullere daha çok uyulması ile ilgiliydi. Fakat bazı maddeler başka bir düşünce biçimine işaret ediyordu. Örneğin, altıncı madde, "Ahlâk ve âdab-ı umumiye-i diniyye ve milliyenin muhafazasıyla beraber Garbın terakkiyat ve tekemmülât-ı medeniyesinin Memâlik-i Osmaniye'de inkişafı"nı arar⁶³. Mecdi Efendi bir konuşmasında, ülkede gerici taassup, pervasızca çabuk ilerleme ile mevcut örf ve gelenekleri koruyarak kültürel ilerleme hareketi olmak üzere üç eğilim bulunduğunu, kendisi ve arkadaşlarının ise, üçüncü gruba mensup olduğunu söyleyerek amacını daha da açıklar⁶⁴. Aslında, onun "Bize Avrupa'dan âdat getirmeyiniz! Malûmat getiriniz!"⁶⁵ şeklindeki sözleri, düşüncesinin yönünü güzel bir biçimde özetlemektedir. Mecdi Efendi'de Batı'ya ait olan her şeyin reddi değil, yaşanılan İslâmî gelenekle çatışmayan unsurların kabulü söz konusudur. Kurulmaya çalışılan uyumun sosyal tabanın oluşumunda etkili olabileceği ihtimalini tamamen

⁶³ Bernard Lewis, *Modern Türkiye'nin Doğuşu*, (Çev. Metin Kırıatlı), Ankara 1984, s. 219-220.

⁶⁴ Lewis, s. 220.

⁶⁵ Ergin, s. 106.

göz ardı edemeyiz. Ergin, Mecdi Efendi'nin sohbet çevresinde "Yüksek mekteplerde müsbet ilimleri okuyarak, ancak laboratuvarlarda tahlil neticesinde anlaşılan veya miskroplar altında görülen şeylere inanmış olan; fakat aynı zamanda din derslerinde, düşünmeksizin ve muhakeme etmeksizin inanmayı telkin eden birbirini nâkız bilgilerle mücehhez bulunan tabip, kimyager, eczacı, hukukçu, edebiyatçı, felsefeci" birçok gencin bulunduğuundan bahseder⁶⁶.

İslâmî geleneğin kamu hayatında laik uygulamaların başarısına rağmen güçlü savunucuları olan tarikatların Müslüman toplumların hayatında temel bir yere sahip oldukları inkâr edilemez. Şeyhlerin toplumsal gruplar üzerindeki bu gücü, kişiyi Allah'a ulaştıracak manevî yolda rehberlik eden kişiler olmalarındandır. Bu açıdan bakıldığında gerçekten de yeni yönetime uyum konusunda tasavvuf anlayışlarından ve geleneklerinden kaynaklanan farklı konumlara sahip oldular. Ancak ilk bakışta, uyum ve sükûnet olarak beliren tavır alış acaba bazı noktalarla sınırlı mı kalacaktı? Yani aralarında belli bir güvensizlik mevcut muydu? Yoksa yönetimin yeni idealleri ile tam bir uyum sağlanabildi mi? Bunun için Cumhuriyet reformlarının söz konusu grup tarafından nasıl algılandığına bakmak gerekiyor.

⁶⁶ Ergin, s. 227.

IV. YENİ REJİM - ESKİ TARİKATLAR TEKKESİZ ŞEYHLER

Türkiye’de laikleşmenin ilk yasal adımları hilâfetin ardından Şer’iye ve Evkâf Vekâleti’nin kaldırılması ile eğitim ve yardımda birlik sağlanmasıdır. Şapka giydirilmesi, tarikat ve tekkele-
rin kapatılması ile Latin alfabesinin kabulü bu yöndeki diğer ile-
ri adımlardır. Sûfilerin Cumhuriyet dönemi düzenlemeleri hak-
kındaki fikirlerini ne yazık ki ayrıntılarıyla bilemiyoruz. Bunun-
la beraber, sohbet toplantılarına katılanların eserlerinden geçiş
döneminin nasıl değerlendirildiğine dair bir takım ipuçlarını ya-
kalama imkânından tamamen mahrum değiliz. Tabii ki bunlar
son Osmanlı sûfilerinin bütün düşüncelerini yansıtmayacaktır.
Ancak en azından kayıtlara geçen hususlarda söz konusu döne-
mi değerlendirmemize yardımcı olacak niteliktedir.

Yeni Türkiye yöneticilerinin şapka konusundaki hassasiye-
tini ve muhaliflerin ısrarını açıklayabilmek için “Şapka giyme-
nin” bir deyim olarak “Avrupalılaşmak” anlamına geldiğini göz
önünde bulundurmalıyız. Şapka konusundaki düzenleme pek
çok amaca hizmet ediyordu. Öncelikle, Fars-Arap mirasının red-
di ve Batılı kültür mirasının kabulünün sembolüydü. Daha da
özünde, başlıkların belirttiği ve modern bir devlete uygun düş-
meyen eski statü ayrılıklarını ortadan kaldırıyor ve eğer laik
cumhuriyet yaşayacaksa M. Kemal’in, prestij ve etkilerini berta-

raf etmek zorunda olduğu dini sınıfların görünürlüklerini azaltıyordu. Son olarak da, psikolojik bir *darbe* hizmetini görüyordu¹. Kapak sayfasında Türk Tarih Tetkik Cemiyeti tarafından yazıldığı kayıtlı *Tarih* kitabının IV. cildinde şapka ile tarikatlar konusundaki düzenlemelere dair bilgiler verilir². “Tarikatler, Şeyhlikler, Dervişlikler, Tekkeler, Zaviyeler, Türbeler, Türbedarlıklar, Cüppe ve Sarık (İlmiye Kisvesi)” başlıklı bölümde, Atatürk’ün 25 Ağustos’tan 1 Eylül 1925’e kadar süren seyahatinin inkılâp için veriminin sadece fes-şapka değişikliğinden ibaret kalmadığı bildirilerek fesin, kendisini bir din bayrağı gibi tutmağa çalışan köhne ve geriletici müesseseleri de beraber sürüklediği eklenir. Taassup ve irticanın asırlardanberi içinde çöreklediği ne kadar yuva varsa, hepsi birden yıkılmıştır. Ardından 2 Eylül 1925 tarihli kararname hükümleri hakkında bilgi verilir³. Nitekim Atatürk’ün, Kastamonu’daki konuşması 1 Eylül tarihli *Hakimiyet-i Milliye* sayfalarına şu şekilde yansiyordu:

“Ölülerden istimdâd etmek medenî bir hey’et-i içtimâ’iye için şeyn-

¹ Marshall G.S Hodgson, *İslâm’ın Serüveni*, III, İz Yayıncılık, İstanbul 1993, s. 281-282.

² Ali Kemali Aksüt, Gazi Mustafa Kemal’in Tarih kitaplarının yeni yetişecek nesillerin fikirleri üzerine icra edeceği tesiri çok iyi bildiğinden o kitapları kendi düşüncesine göre yazdırmağa karar verdiğini ve teşkil ettiği bir komisyonu çalıştırmağa başladığını bildirir. İşte bu komisyonun çalışması neticesinde dört cildlik Tarih kitabı çıkarılmıştır. Ancak, kitabın bütün tarih muallimlerinin de harfiyen kabul ve tasdiki arzulandığından Ankara’da bir kongre yapılması kararı alınır. Aksüt, bundan sonra, eserin, mütalâa edilmek üzere birçok tarih muallimi yanında mülga Dârülfünûn hey’etine de gönderildiğini, bu hey’et içinde yer alan Aynî’nin kitaba dair uzun mütalâalarını ise, Kurum’a gönderdiğini kaydeder. Derhal Ankara’ya çağrılan Aynî, I. Türk Tarih Kongresi’nde konuşur. İlginç olan, Aynî’nin Kurum’a gönderdiği uzun mütalâa ile Kongre’deki konuşması arasındaki derin farklılıktır. Nitekim Aksüt’ün bu olayı yıllar sonra eserinin sayfalarına taşımasının sebebi de bu tutarsızlığa makul bir açıklama getirme arzusudur (Aksüt, s. 401-404).

³ *Tarih* IV, 1931, İstanbul Devlet Matbaası, s. 235, 238-239.

dir. Mevcûd tarikatların gayesikendilerine tâbi' olan kimseleri dünyevî ve ma'nevî olan hayatta mazhar-ı sa'âdet kılmaktan başka ne olabilir? Bugün ilmin, fennin bütün şumûlüyle medeniyetin (...) başında falan veya filan şeyhin irşâdıyla saâdet-i maddiye ve ma'nevîye arayacak kadar ibtidâî insanların Türkiye câmia-i medeniyesinde mevcûdiyetini asla kabul etmiyorum. (Şiddetli alkışlar) Efendiler ve ey millet, iyi biliniz ki Türkiye Cumhuriyeti şeyhler, dervişler, müridler, mensûblar memleketi olamaz. En doğru en hakiki tarikat tarikat-ı medeniyedir (sürekli alkışlar). Medeniyetin emr ve taleb ettiğini yapmak insan olmak için kâfidir. Rûseâ-yı tarikat bu dediğim hakikati bütün vuzûhuyla idrâk edecek ve kendiliklerinden derhal tekkelerini kapatacak, müridlerinin artık vâsıl-ı rûşd olduklarını elbette kabul edeceklerdir"⁴.

Alfabe tartışması ise, bilindiği gibi, Tanzimat dönemine kadar geriye gider; Ahmet Cevdet Paşa ve Münif Paşa gibi Osmanlı devlet adamları daha 1850'ler ve 1860'larda alfabe reformu meselesini ortaya atmışlardı⁵. Ancak bu konudaki keskin düzenleme Yeni Türkiye'de gerçekleştirilebildi. Alfabeye ait radikal karar, reformun psikolojik olarak tamamlanmış ve dönülmez olmasını temin etti. Böylece genç nesil o zaman kütüphanelerde bulunan Osmanlı yazılı mirasına ait tüm basılı kitaplardan birden bire koparıldı⁶.

Sufilerin yeni döneme uyum meselesine geçmeden önce, Şeyh Sait Olayı'nın hemen arkasından gelen kanun ve düzenlemelerin tarihlerini bir kere daha hatırlamanın faydalı olacağı kanaatindeyiz:

21.02.1925 Doğuda Örfî İdare.

4.03. 1925 Takrir-i Sukûn Kanunu.

⁴ *Hakimiyet-i Milliye*, 1 Eylül 1925/1341.

⁵ Tanzimat döneminden Alfabe Kanununa geçişe kadar ki alfabe tartışmalarının detaylı bir anlatımı için bkz. Agah Sırrı Levend, *Türk Dilinde Gelişme Sadeleşme Evreleri*, Ankara 1972.

⁶ Hodgson, s. 282.

4. 03. 1925 Doğuda ve Ankara'da İstiklâl Mahkemesi Kurulması.

28.06. 1925 Şeyh Sait ve 49 kişinin idamı.

30.08. 1925 Mustafa Kemal'in tekkelerin aleyhinde ilk defa Kastamonu'da konuşması.

2. 09. 1925 Tekke, zâviye ve türbelerin kapatılmasını öngören Bakanlar Kurulu Kararı.

30.11. 1925/30. 11. 1341 677 Sayılı Kanunun Çıkışı⁷.

Konumuzla yakından ilgili olan 677 Sayılı Kanunun içeriği şöyleydi:

Md. 1. Türkiye Cumhuriyeti dâhilinde gerek vakıf suretiyle gerek mülk olarak şeyhinin taht-ı tasarrufunda gerek suver-i âherle tesis edilmiş bulunan bilumum tekkeler ve zâviyeler sahiplerinin diğer şekilde hakk-ı temellük ve tasarrufları bakî kalmak üzere kâmilan sedd edilmiştir. (...) Alelumum tarikatlarla şeyhlik, dervişlik, (...) unvan ve sıfatlarının isti'mâliyle, bu unvan ve sıfatlara ait hizmet ifa ve kisve iktisâsı memnû'dur. Türkiye Cumhuriyeti dâhilinde selâtime ait veya bir tarikat veyahut cerr-i menfaate müstenid olanlarla, bilumum sair türbeler mesdûd ve türbedarlıklar mülgâdır. Seddedilmiş olan tekke ve zâviyeleri veya türbeleri açanlar veyahut bunları yeniden ihdâs edenler veya âyîn-i tarikat icrâsına mahsûs olarak velev muvakkaten olsa bile yer verenler ve yukarıdaki ünvanları taşıyanlar veya bunlara mahsûs hidemâti îfâ veya kıyafet iktisâ eyleyen kimseler üç aydan eksik olmamak üzere hapis ve elli liradan aşağı olmamak üzere cezâ-yı nakdî ile cezalandırılır⁸.

MEVLEVÎLER: Yeni kurum, yasa ve simgelerin gelişine Osmanlının son Mevlevîlerinin verdikleri tepki sessiz kalmak, uyum ve hattâ destekten ılımlı veya sert bir muhalefete kadar değişebilmektedir. Burada, Mevlânâ Dergâhı'nın son postnişini Abdülhalim Çelebi, Veled Çelebi İzbudak (ö. 1953), Ahmed Remzi Akyü-

⁷ Gotthard Jaschke, *Yeni Türkiye'de İslâmlık*, (Türkçesi Hayrullah Örs), Ankara 1972, s. 36-37.

⁸ *Düstur*, VII, (3. Tertip), s. 190.

rek (ö.1944), Abdülbaki Baykara (ö. 1935) ve Tahir Olgun (ö. 1951) öne çıkarılacaktır. Bu isimlerin seçilme sebeplerinden biri, her birinin hemen hemen aynı dönemde ortak bir mevlevî kültürü içinde yetişmiş ve onun önde gelen temsilcileri olmalarındandır. Diğer sebep ise, laik düzenlemelere karşı verdikleri tepkinin benzerlik yanında birbirinden oldukça farklılık arz etmesinin iyi bir karşılaştırma imkânı sağladığının düşünülmesidir.

ABDÜLHALİM ÇELEBİ: Mütareke'nin başında, Hürriyet ve İtilâf hükümeti tarafından çelebilik makamından azledilen ve yerine Amil Çelebi getirilen Abdülhalim Çelebi, bir kere daha çelebilik mücadelesine girmek zorunda kaldı. Ancak, bu son mücadelede, Amil Çelebi'nin 1921'deki vefatı üzerine yeniden çelebi oldu ve tekkeler kapatılıncaya kadar da görevini sürdürdü⁹. Milli Mücadele'yi destekleyen Çelebi, 23 Nisan 1920'de açılan I. TBMM'ne Konya mebusu olarak katıldı ve birinci reis vekili seçildi¹⁰. 25 Nisan 1920'de, Beypazarı'ndaki ayaklanma TBMM'de ele alındı ve Mustafa Kemal Paşa'nın teklifi üzerine Beypazarı'na gönderilmesi kararlaştırılan heyete Abdülhalim Çelebi de katıldı¹¹. Diğer taraftan, 3 Ekim 1920'de başlayan Delibaş isyanında kendisi, mani olmaya çalıştığını iddia etse de 20 Ekim 1920'de toplanan Konya Divan-ı Harb Mahkemesi'nde "ihânet-i harbiye" kanununa göre suçlu bulunup tutuklanmasına karar verildi. Ancak, Millet Meclisi'nin 6 Aralık 1920'deki toplantısında Çelebi hakkındaki karar yok sayıldı ve I. Reis vekilliği görevini 1 Mart 1921 tarihine kadar sürdürdü¹². Tekkelerin kapatılma kararının ardından Konya'dan İstanbul'a giden Çelebi, kaldığı otelin balkonundan düşmesi neticesi girdiği komadan kurtulamayarak 1925 yılında vefat

⁹ Sayar, "Hz. Mevlana Dergâhı Postnişini Abdülhalim Çelebi Efendi ve Türk Kurtuluş Savaşındaki Hizmetleri", s. 34.

¹⁰ Sayar, "Hz. Mevlana Dergâhı Postnişini Abdülhalim Çelebi Efendi ve Türk Kurtuluş Savaşındaki Hizmetleri", s. 41.

¹¹ TBMM Zabıt Ceridesi, I, s. 47-51.

¹² TBMM Zabıt Ceridesi, VI, s. 239-243, 249, 251.

etti. Böylece yeni dönemin erken sayılabilecek bir evresinde hayatını kaybetti. Bu sebeple, onun uygulamalara verdiği tepki konusunda çok fazla veriye sahip değiliz. Bununla birlikte bilinen örnekler, sufilerin yeni rejime uyum meselesinde o kadar kolay yargıda bulunulamayacağını göstermesi açısından ilginçtir. Zira Abdülhalim Çelebi, Hilâfetin kaldırılmasında bir telgrafla Mustafa Kemal Paşa'yı tebrik eder¹³ ve Şapka Kanunu'nda yine uyumlu bir tavır sergiler. Şapkayı henüz sadece resmî görevlilerin giydiği bir dönemde Konya'ya gelen Atatürk ile Abdülhalim Çelebi arasında şöyle bir diyalog geçtiği rivâyet edilir:

Başyaver Binbaşı Rüsuhi Bey elinde güzel ambalajlı bir kutu ile ayakta durmaktadır. Gazi;

– Çelebi Efendi Hazretleri size bir hediye versem kabûl edermisiniz?..

Abdülhalim Çelebi mevleviyet terbiyesinin büyük nezâketle tevazuu içinde;

– Aman Gazi'm lutfedersiniz, sizin hediyenizi başıma tâc ederim...dedi. Gazi yavere emir verdi;

–Paketi aç ve hediyeyi Çelebi Hazretleri'ne ver!..

Bu bir şapkadır. Çelebi Efendi ayağa kalktı. Başındaki sikke-i şerifi çıkarıp öperek kavukluğa koydu ve şapkayı giydi. Böylece tasavvuf yolunun büyük önderi vasıtası ile, millet yolunun büyük önderi millete; şapkanın gericilik olmadığını, insanın inanç cevherine bir etkisi bulunmadığını anlattı¹⁴.

Oysa tekkelerin kapatılmasında tamamen farklı bir çizgiye geçer. Daha kapatma söylentisi karşısında duyduğu ciddi endişelerini Konya mebusları, Kâzım Hüsnü Bey, Karahafızzade Mustafa (Ulusani) Efendi ile Antep mebusu Ali Bey'e yazdığı mektuplarda açık bir biçimde dile getirir¹⁵. Bununla da yetinmeyecek, meseleyi yerinde etraflıca öğrenmek üzere Ankara'ya gitti-

¹³ Telgraf için bkz. Atalay, s. 194-195.

¹⁴ Atalay, s. 195.

¹⁵ Mektup için Atalay, s. 197.

ğini, İhsan el-Mevlevî'nin İstiklâl Mahkemesi'ndeki sorgu kayıtlarından öğreniyoruz¹⁶. Endişesinde haksız değildir. Kararın ardından artık dergâhtaki görevi sona erenlerden biri de Abdülhalim Çelebi'dir. Veled Çelebi, bu esnada dergâhta 35 dede olduğunu ve bir kısmının köylerine bir kısmının da Halep'e gittiklerini kaydeder. Yalnız Ankaralı Mehmed Dede müze memuru olarak kalır¹⁷. Bu arada Halep'in önemli bir merkez olduğunu düşünebiliriz. Zira Halep, Türkiye'de tekkelerin kapatılmasından ve Abdülhalim Çelebi'nin vefatından sonra Mevlevî tekkelerinin merkezi olma vasfını kazanmıştı. Cumhuriyetin ilânından sonra Mustafa Kemal'in isteği ve tasvibi ile A. Çelebi oğlu Mehmed Bâkır Çelebi Halep'e tayin edildi. M. Bâkır Çelebi, Halep'te Atatürk tarafından kendisine şahsen verilmiş olan görevi yerine getirmek için gizli çalışmalar yaptı. 1943'te İstanbul'daki ölümünden sonra ise, oğlu Celâleddin Çelebi Türkiye'ye döndü¹⁸.

VELED ÇELEBİ: 1869'da Konya'da doğan Veled Çelebi memuriyet hayatına burada başladı. Ancak çalışmalarını 1889'dan itibaren İstanbul'da sürdürme kararı aldı. Hayatı boyunca memuriyet dışında eğitimci olarak da görev yapan Veled Çelebi'nin yazıları çeşitli dergi ve mecmualarda yayınlandı. 1923-1939'da Kastamonu ve 1939-1943 arasında Yozgat milletvekili oldu¹⁹. Türkçülük davasını ilk başlatanlardan biri olmakla iftihar etmiş ve çalışmalarını Türk dili üzerine yoğunlaştırmıştır²⁰. Veled Çelebi yeni döneme uyum sağlamakta başarılı olan ve laik düzenlemeleri destekleyen bir Mevlevîdir. Nitekim Devlet İzbudak'ın

¹⁶ A. Nedim (Yayına Hazırlayan), *Ankara İstiklâl Mahkemesi Zabıtları* 1926, İstanbul 1993, s. 127.

¹⁷ Veled Çelebi İzbudak, *(Canlı Tarihler) Hatıralarım*, İstanbul 1946, s. 67.

¹⁸ Celâlettin Çelebi, "Abdülhalim Çelebi", *TDVİA*, 1988, I, 212.

¹⁹ Veled Çelebi'nin hayatı ve faaliyetleri hakkında geniş bilgi için bkz. (İzbudak, *Hatıralarım*; Nevin Korucuoğlu, *Veled Çelebi İzbudak*, Ankara 1994; Metin Akar, *Veled Çelebi İzbudak*, Ankara 1999.

²⁰ İzbudak, s. 68-70.

“Yaşamı boyunca hep yeniliklere açık, insana saygılı ve özellikle Atatürk’e ve Atatürk ilkelerine son derece bağlı bir insan idi” şeklindeki sözlerinde onun bu tavrını izleyebiliriz. Yine onun, Veled Çelebi’nin karakteri hakkındaki “İşte Veled Çelebi bu idi: Değiştirilemeyecek olaylara karşı tevekkül, yeniliklere karşı merak ve ilgi”²¹ yönündeki değerlendirmesini aynı çerçevede yeniden düşünebiliriz. Zira o, 1925’de tekke ve zâviyeler kapatılırken bir açıdan bunu hak ettiklerini düşünüyordu:

“Hak ehli olunca içimizden mefkud
Cahiller edince arşı irşada suud
Beyhude figân etmeyelim lâyıkdır
Dergehlerimiz boş idi oldu mesdud”²².

Bu şiirin tekke kültürünü yakından tanıyan, onun içinde yaşayan ve hattâ bir dönem çelebilik yapan bir sûfiye ait olduğu düşünüldüğünde özel bir anlam kazanmaktadır. Diğer taraftan, Veled Çelebi 1924 yılında *İleri* gazetesinde tarikat ve Mevlevîler aleyhine beyanlar ihtiva eden yazıya *Birbirimizi Kırmayalım* adında müstakil bir risale ile cevap veriyordu. Bu ilginç savunmada bir yerde, hükümete karşı vazifesini yerine getirip rızasına aykırı bir cürmü dahi olmadıktan sonra tekkesinde ya da evinde her nerede ise istediği gibi yaşamakta hür olup olmadığını sorarken bir başka yerde dervişlerin bazılarının çok korktuğu “irticâ” bayrağının değil “teceddüd” bayrağının altında toplandığını ileri sürmekteydi²³.

Onun yeni yönetime desteğini belki de en açık biçimde şapka meselesinde görebiliriz. Devlet İzbudak’tan nakledilen hatıraya göre, Mustafa Kemal Kastamonu nutku sonrasında Ankara’ya döndüğünde Veled Çelebi karşılamak için başında Mevlevî sik-

²¹ Devlet İzbudak’ın 15.04.1987 tarihli mektubundan naklen (Akar, s. 87).

²² İzbudak, s. 66-67.

²³ İzbudak, *Birbirimizi Kırmayalım*, İstanbul 1342, s. 8, 11.

kesi ile istasyona gider. Mustafa Kemal onu başında sikkesi ile gördüğünde canı sıkılır ve “Çelebi Efendi, başınızı açın” der. Çelebi de derhal sikkelerini koltuğunun altına alır²⁴. “Şapka” yeni Türkiye’de muasırlaşma çabasının İslâmî gelenekle çatışmasının güzel bir örneğidir. Nitekim Veled Çelebi’nin şapka giymesi çevresinde tepkilere sebep olacak ve hattâ bu yüzden bazı dostlarını kaybedecekti. Bunlardan biri,

“Başında şapka silindir elinde eldiveni
Aman bakın ne kadar yosmadır Veled Çelebi

Gören bu şekl ü kıyâfetle zât-ı pâkini der
Latin hurûfu ile sanki basma bir Halebî”

şeklinde düşüncesini dile getiren Abdülbâkî Baykara’dır²⁵. Yine bir gün yolda karşılaştığı eski bir tanıdık ona selam vermediği gibi ters ters şapkasına bakar. İşte “Dokunma Hoca Şapkama” başlıklı şiirini bu olay üzerine yazar;

“Bakma sofuca şapkama
Sövmeye koyuca şapkama
Kötü söyleme koca şapkama
Dokunma hoca şapkama

Büyük öndere uydum
Ahret kisvesini soydum
Öptüm de başıma koydum
Dokunma hoca şapkama

(...)
Hoca konuşalım açık
Peygamber giydi mi kavuk?
Her kisve dine muvafık
Dokunma hoca, şapkama.
(...)

²⁴ Devlet İzbudak’ın 15.04.1987 tarihli mektubundan naklen Akar s. 54-55.

²⁵ Mustafa Erdoğan, *Mesrutiyetten Cumhuriyete Bir Mevlevî Şeyhi Abdülbâkî Baykara Dede Hayatı Şahsiyeti Eserleri ve Şiirleri*, İstanbul 2003, s. 332.

Benim namusumu kurtaran
 Dönüp bana yapmaz ziyan
 Sen, kurtarıcıya inan,
 Dokunma hoca, şapkama
 (...)

Yunan geleydi vatana
 Neler giydirmezdi sana
 Utan da söyletme bana
 Dokunma hoca, şapkama"²⁶

ABDÜLBÂKÎ BAYKARA: Belki de en sert muhalif, Mevlevî Abdülbâkî Baykara'ydı. 1883'de Yenikapı Mevlevîhânesi'nde doğdu. Babası bu mevlevîhânenin şeyhi Celâleddin Dede'dir. Rahatsızlığı sebebiyle âyinleri icra edemeyen Celâleddin Dede'nin müracaatı üzerine 1903'den itibaren mevlevîhânede İsm-i Celâl zikri ve mukabeleye başladı. Asaleten tayini ise 1908'de babasının vefatı sonrasındadır. 1909'da Meclis-i Meşâyih azalığına tayin edildi ve dokuz yıl kadar bu görevi sürdürdü. Mücâhidîn-i Mevlevîyye Alayı'na binbaşı rütbesiyle katıldı. 1925'de tekkelerin kapatılması ile şeyhlik görevi resmî olarak sona erdi. Her ne kadar diğer tekkelerde olduğu gibi kayd-ı hayat şartıyla ikametine izin verilse de vakıf gelirleri kesildiğinden İstanbul Türk Ocağı Müdürlüğü, Kütüphaneler Tasnif Komisyonu Üyeliği, Halk Fırkası'nda memurluk, Edebiyat Fakültesi'nde Farsça hocalığı gibi farklı işlerde çalışmak zorunda kaldı. Bir dönemin bu saygıdeğer şeyhi, Darü'l-fünûn'daki görevi Kayınpe-deri Doktor Mustafa Münif Paşa ve eski dostu İbnülemin M. Kemal ile birlikte o dönemde Dârü'l-fünûn Edebiyat Fakültesi'nin başında bulunan Fuad Köprülü'ye giderek ondan ricada bulunmaları sonucu alabilmişti. Ancak, Dârül-fünûn'un üniversite olmasından sonra, 1934 yılında görevine son verilen hocalardan biri de Abdülbâkî Baykara'ydı²⁷. Aşağıdaki dizeleri onun bir tür-

²⁶ Korucuoğlu, s. 45-47.

²⁷ Abdülbâkî Baykara hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Mehmed Ziya, s. 264-

lû uyum sağlayamadığı sancılı dönemin ruhunda yarattığı derin üzüntünün bir ifadesidir:

“Olup bir zamanlar mukîm-i cinân
 Bana gıpta eylerdi kerrûbiyân
 Olurdu bana feyz-i Molla ayân
 Esîr-i kemâlimdi kevn ü mekân
 Rebâb ve ney ettikçe dâ'im figân
 Olurdu gönül her zamân şâdmân
 Semâ'hâne-i Mevlevî âsumân
 İdi ben de bir şems-i pertev-feşân
 Bana şimdi burc u medâr ağlıyor
 Cihânda safâ ve mesâr ağlıyor
 (...)
 Dirigâ esip tünd-bâd-ı fenâ
 Bozuldu o gülzâr-ı zevk u safâ
 Ne bâng-i kudûm ü n e nây u nevâ
 Ne çeng ü rebâb u ne bûy-ı Hudâ
 (...)
 Bu âlem bana şimdi dâr-ı belâ
 Bana sanma yalnız bahâr ağlıyor
 Bu bîçâre kalbe mezâr ağlıyor”²⁸.

Tekkelerin kapatılmasından dolayı duyduğu üzüntüyü her fırsatta dile getirmekten çekinmeyen Abdülbâkî Efendi, 1930 Şubat ayında Bayezid’de rastladığı Kenan Rifai’ye; “Bir zamanlar nây-ı Mevlânâ ile demsâz idik/Şimdi olduk maşallah bir düdük!” şeklinde dile getirir. “Niçin düdük olalım? Neysek yine oyuz, erenler! Evvelce, zâhir tekkesinde demsâz idik; şimdi kalb tekkesinde dilsasız. Allah böyle istemiş, böyle yapmış. Madem ki ondan geliyor, hepsi hoş Düdük olmaya bir sebep yok ki...Şimdi ten tekke oldu; gönül de makam, yine kalpler cemal nuriyle doldu”

270; Vassaf, V, 213-216/248-253; Erdoğan, *Meşrutiyetten Cumhuriyete Bir Mevlevî Şeyhi Abdülbâkî Baykara Dede*.

²⁸ Erdoğan, s. 204-205.

cevabını veren Kenan Rıfâî'nin, Abdülbâkî gibi düşünmediği çok açıktır²⁹.

Rüsûhî Baykara babasının üniversiteden çıkartılma sebebi olarak adını vermek istemediği bir kişinin garaz ve kıskançlığını gösterirken vefatının üniversiteden çıkartılmasından dolayı değil alışamadığı bir hayatın doğurduğu hadiselerin bünyesinde yaptığı tahribattan kaynaklandığını ileri sürer³⁰. Aslında onun meşhur "oldum" redifli şiiri Cumhuriyet döneminin ilk yıllarını konu alan önemli bir sosyal hicivdir ve bunu okumak bir Mevlevî şeyhinin değişime duyduğu tepkiyi anlamak için yeterlidir. Abdülbâkî Dede burada uyum sağlayamadığı yeni dönemi ve laik düzenlemeleri oldukça sert ifadelerle eleştirir;

"Kesip rîş-i sefidim pîr iken yosma cevân oldum
Makâm-ı Mevlevî'de şeyh idim pîr-i mugân oldum

Ne sâfi Müslüman kaldım ne oldum kıpkızıl kâfir
Giriftâr-ı belâ-yı fitne-i âhir zamân oldum

Dilimde nûr-ı îmânım, başımda kapkara şapka
Misâl-i fecr-i kâzip nûr u zulmetle ayân oldum

Dedim âyîne de seyr eyleyince kendimi fi'l-hâl
Balıkçı Kôr İvan yâhud kuyumcu Estepân oldum

²⁹ Samiha Ayverdi vd, *Kenan Rıfâî ve Yirminci Asrın Işığında Müslümanlık*, İstanbul 1951, s. 100.

³⁰ Erdoğan, 70. A. Güner Sayar, bu meselede Hasan Âli Yücel'e yönelik iddiaların gerçekliğini araştırmak için bilgisine başvurduğu, Abdülbâkî Efendi'nin torunu Baki Baykara'nın bu konuda şu bilgileri verdiğini kaydeder: 'Abdülbaki Efendi üniversite reformu ile Farsça okutmanlığı işini kaybeder. Tekrar işe alınması için müracaat ettiği Hasan Âli'nin bir şey yapmaması kırgınlığa sebep olacaktı. Baki Baykara'ya göre, Hasan Efendi'nin yardım elini uzatmamasında bir kasıt yoktur. Sadece dönemin şartları bunu gerektirmektedir. Billhassa tekkelerin kapatılmasına ait zehir zemberek şiiri Atatürk'ün sofrasında da okunur. Atatürk bunu mesele yapmaz, güler geçer' (Sayar, *Hasan Âli Yücel'in Tasavvufî Dünyası ve Mevlevîliği*, İstanbul 2007, s. 170-171 dipnot 11).

Semâ-ı Mevlevî'yi terk edip öğrenmedim dansı
Selanik dönmesinden de beter bir müslüman oldum

Unuttum ebcedi bilmem Latince harf ile yazmak
Bugün bâzîçe-i nâcîz-i etfâl-i cihân oldum

Âbâ bonjur, silindir şapka oldu sikke-i monlâ
Bu uydurma kıyafetlerle rusva-yı cihan oldum
(...)

Müderrisler bana Dârülfünûn'da eyledi sebkât
Cehâletten hamâkatten egerçi imtihân oldum
(...)

Şu'ûn-ı hikmete baktıkça sabr etmek ne mümkündür
Bugünlerde beni afveyle yâ Rab bed-zebân oldum"³¹.

A. REMZİ AKYÜREK: 1872'de Kayseri Mevlevîhânesi'nde doğan Ahmed Remzi Akyürek'in babası aynı tekkenin şeyhi Süleyman Atâullah Efendi'dir. 1892'de İstanbul'a gitti ve Yenikapı Mevlevîhânesi şeyhi Celâleddin Dede'ye intisap etti. 1909'da Kastamonu ve 1913'te Halep Mevlevîhânesi şeyhliğine atandı. I. Dünya Savaşı'na katılan Mevlevî grubunun bir üyesi olarak Şam ve Medine'ye gitti. Ancak Halep'in işgali ile 1919'da İstanbul'a döndü ve Üsküdar Mevlevîhânesi'ne şeyh oldu. Bu arada kendisine yapılan mebusluk teklifini yetiştirme tarzının bu göreve uygun olmadığını belirterek geri çevirdi. 1925 sonrasında Üsküdar Selimağa Kütüphânesi başmemuru olarak görev aldı. 1937'de istifa ederek Ankara'ya yerleşti ve burada da Eski Eserler Kütüphânesi'nde müşâvir olarak çalıştı³². Onun Cumhuriyet'in başkentini anlattığı *Ankaraname*'si dikkat çekici şiirlerinden biridir;

³¹ Erdoğan, s. 160-161.

³² Hayatı ve eserleri hakkında geniş bilgi için bkz. Vassaf, V, 240-246/275-282; S. Nüzhet Ergun, *Türk Şairleri*, I, 325-329; M. Kemal İnal, *Son Asır Türk Şairleri*, İstanbul 1938, II, 1428-1430; Hasibe Mazıoğlu, *Ahmet Remzi Akyürek ve Şiirleri*, Ankara 1987.

“Harfi tebdil eyleyip verdi kolaylık millete
Köylüyü câhilleri hep etti kâtib Ankara

...
Bilmiyorduk millete hayli lûgat öğretti hem
Dildeki her müşkilâtı oldu sâlib Ankara

...
Eskilik yoktur Yenişehirinde her şey tâzedir
Köhne tarza köhne âdâta muhârib Ankara”³³.

Sohbetlerine 1925 sonrasında Selimağa Kütüphânesi’nde devam eden Akyürek’in torunu ile aynı anda Latin harflerini öğrenişini konu alan şiirinde ise, bir şeyhin yeni dönemdeki konumu ve buna uyumda yaşadığı zorluklar Abdülbâkî Dede’ye göre çok daha ılımlı ve mizahî bir tarzda dile getirilir;

“Akran oldu şimdi gerçek
Nuri bana ben Nuri’ye
Yeni harfi öğretecek
Nuri bana ben Nuri’ye

Türk harfinin heceleri
Âlim etti niceleri
Ders veriyor geceleri
Nuri bana ben Nuri’ye

Müsâvîdir bilen ile
Câhil denen kimse bile
Beraberiz şimdi hele
Nuri bana ben Nuri’ye

Yaşta büyük küçükse de
Emsâl oldu torun dede
Yanlış bulur alfâbede
Nuri bana ben Nuri’ye

(...)

Lâtin harfi diyen mi var
Türklüğüne çıktı karar

³³ Kara, *Günümüz Tasavvuf Hareketleri*, s. 166-168.

Zanneyleme aslın sorar
Nuri bana ben Nuri'ye"³⁴.

Anlaşılan diğer şeyhler gibi uyum konusunda zorluk yaşamakla birlikte Akyürek siyasetten uzak ve kendi tasavvuf dünyasında sesiz kalmayı tercih edecekti.

TAHİRÜ'L-MEVLEVÎ: 1877'de İstanbul'da doğdu. Mesnevîhân Mehmed Esad Dede'nin derslerine devam etti ve onun vasıtasıyla 1894'de Yenikapı Mevlevîhânesi şeyhi Celâleddin Dede'ye intisap etti³⁵. 1896'da aynı mevlevîhânedeki çileye girdi³⁶. Çileyi tamamladıktan bir süre sonra "Tahir Dede Kütüphanesi"ni kurdu. Bir taraftan da *Resimli Gazete*'yi çıkarmaya karar verdi (Ekim 1899). Ancak, hakkındaki "İttihâd-ı Mevlevîye Komitesi" teşkil etmek amacıyla gazete çıkardığı yönündeki jurnal sonucu gazete kapatıldığı gibi Tahirü'l-Mevlevî de Celâleddin Dede'nin kefâletiyle kurtulabildi³⁷. *Nekregû*, *Beyânülhak*, *Sırâtımustakîm* ve *Sebilürreşâd*'da muhtelif şiir ve yazıları yayınlanan Tahirü'l-Mevlevî, *Dârüşşafakati'l-islâmîye* ile *Dârülhilâfeti'l-aliyye* medreselerinde ders verdi. 1919'da *kitâbet-i resmiye* muallimi olarak tayin edildiği Medresetü'l-kuzât'daki dersleri ise mektebin 1924'de lağvına kadar devam edecekti. 1920'den itibaren mecmua çıkartmaya başlayan Tahirü'l-Mevlevî 1923 senesi Eylül'ün-

³⁴ Mazioğlu, s. 320-321. Hemen ekleyelim ki, burada adı geçen Nuri torunu olup, dede ile torunun aynı zamanda yeni yazıyı öğrenişleri anlatılmaktadır.

³⁵ Tahirü'l-Mevlevî (Olgun), "Mehmed Es'ad Dede Efendi Merhuma Dair", *Mahfel*, 1342, sayı 45, s. 165; Vassaf, I, 325-326/407.

³⁶ Tahirü'l-Mevlevî ile Ahmed Remzi arasındaki dostluk da bu mevlevîhânedeki tanışma ile başlayacaktı bkz. (Vassaf, *Es'adnâme*, Süleymaniye Kütüphanesi, YB Nr. 2098: 36b). Tahirü'l-Mevlevî'nin Ahmed Remzi'ye mektupları da bu dostluğun güzel bir ifadesidir (Tahirü'l-Mevlevî Olgun, *Çilehane Mektupları*, Haz. Cemal Kurnaz-Gülgün Erişen, Ankara 1995).

³⁷ Tahirü'l-Mevlevî (Olgun), *Şeyh Celâleddin Efendi*, s. 5-6. Ayrıca Tahirü'l-Mevlevî (Olgun)'nin Ahmed Remzi'ye bu olayı anlattığı mektubu için bkz, Tahirü'l-Mevlevî, *Çilehane Mektupları*, s. 181.

den itibaren Abdülhalim Çelebi'den aldığı icazetnâme ile Fatih Camii mesnevîhanlığına da yetkili oluyordu³⁸.

Tahirü'l-Mevlevî'nin de yeni döneme uyumda zorlandığı açıktır. Ancak verdiği tepkinin yönetimin dikkatini çekmesi ve hattâ İstiklal Mahkemesi'nde yargılanan bir Mevlevî olması ile diğerlerinden ayrılır. Görebildiğimiz kadarıyla, ilk sürtüşme alanı eğitimdi. 1924 yılında medreselerin lağvı ile Tahirü'l-Mevlevî İstanbul İmam-Hatip mektebi edebiyat, hitâbet ve irşâd muallimliğine getirilmişti. İlahiyat Fakültesi ile orta seviyede eğitim veren İmam-Hatip okulları arasında lise tedrisatı yapan bir kurum bulunmamaktaydı. Tahirü'l-Mevlevî'nin de arasında bulunduğu bir grup muallim, İmam-Hatip okuluna birkaç yıl ilâve ile lise seviyesine çıkarılmasına dair bir mazbatayı hükûmete verdiklerinde Maârif Vekâleti bunu eski medrese sisteminin yeniden kurulma teşebbüsü olarak yorumladı ve 1925'te mazbatada imzası olan muallimlerle birlikte Tahirü'l-Mevlevî de görevinden azledildi. Lâyihanın hazırlanması kendisine havale edilen Tahirü'l-Mevlevî hatıralarında hâdisenin mektep kâtipliği tarafından yapılan bir hatadan kaynaklandığını savunur³⁹.

İmam, vâiz, hatip ve diyânet işleri mensupları dışındaki devlet memurlarının şapka giymesine dair 1925 tarihli karar üzerine Tahirü'l-Mevlevî gayr-i resmî yürüttüğü Fatih Camii Mesnevîhânlığı'nı resmen talep edecekti⁴⁰. Bununla birlikte şapka ve devrimler aleyhine tavır takındıkları gerekçesiyle tutuklananlardan biri de Tahirü'l-Mevlevî'ydi. *Matbuat Alemindeki Hayatım ve İstiklâl Mahkemeleri*'nde Aralık 1925 başlarındaki tutuklama

³⁸ Atilla Şentürk, *Tahir'ül-Mevlevi Hayatı ve Eserleri*, İstanbul 1991, s. 22-25, 28, 31, 34-35.

³⁹ Tahirü'l-Mevlevî (Olgun), *Matbuat Alemindeki Hayatım ve İstiklâl Mahkemeleri*, İstanbul 1991, s. 198-201; Mahir İz, *Yılların İzi*, İstanbul 1975: 185; Şentürk, s. 38-39.

⁴⁰ Tahirü'l-Mevlevî, *Matbuat Alemindeki Hayatım*, s. 196-198.

ve yargılanış sürecini ayrıntılı bir biçimde anlatır⁴¹. Buna göre, tutuklanma sebebini uzun süre öğrenememişti ancak tutuklu iken gazeteden takip ettiği haberler kendisinde şapka meselesi ile ilgili olduğu izlenimi yarattığından yakınlarından bir şapka ister. Şapkayı giydiğinde;

“Ben Müslümanlığın surette değil, sîrette olduğunu, Cenâb-ı Hakk’ın kılık ve amele değil, kulûb ve niyete baktığını bilmeyecek ve fes ile sarığı kendine post ittihaz eyleyecek derecede bir ham-ervah değildim”⁴² der.

Fakat bu, onun kolay alışabileceği bir yenilik değildi. Nitekim

“itiyat neticesi midir nedir, ilk defa kafama geçen şapkanın altında vücudumun titrediğini hissettim. Ale’l-husus Avrupa medeniyetinin yabancısı ve onun nümessili bulunan şapkanın pek acemi si bulunuyordum. Avrupaî serpuş merasimine vakıf olmadığım için onu da fes gibi kulaklarıma çektim. Oradaki bir ayna parçasına bakınca yüzüm bana gayet çirkin göründü (...) Lakin yanlış anlaşılmasın, yakışıklı şapkada değil, benim suretimde idi”⁴³.

Karadeniz dönüşü İstanbul’a uğrayan Ankara İstiklal Mahkemesi tutuklulardan bir kısmının serbest bırakılması diğerlerinin ise, Ankara’da muhakemesine karar verdi. 1926’da çıkarıldığı mahkemede Tahirü’l-Mevlevî, *Frenk Mukallidliği* adlı risâlenin dağıtılmasına yardım ettiği ve “Te’âlî-i İslâm Cemiyeti” âzâlarından bulunduğu iddiasıyla yargılanıyor ve “icâb-ı nefy” cezasının tatbiki talep ediliyordu⁴⁴. Sorgulamaya ilişkin kendi ifadelerinden ortaya çıktığı kadarıyla Atıf Hoca ile ilişkisi, siyasî faaliyetinin olup olmadığı ve Atıf Hoca’nın risâlesinin dağıtımı-

⁴¹ Tahirü’l-Mevlevî, *Matbuat Alemindeki Hayatım*, s. 203-343.

⁴² Tahirü’l-Mevlevî, *Matbuat Alemindeki Hayatım*, s. 216.

⁴³ Tahirü’l-Mevlevî, *Matbuat Alemindeki Hayatım*, s. 217.

⁴⁴ *Hakimiyet-i Milliye*, 12 Recep 1344/27 K.sani 1926, 18 Recep 1344/3 Şubat 1926; 19 Recep 1344/4 Şubat 1926 tarihli *Hakimiyet-i Milliye*’de ise, Tahi-

na yardım edip etmediği araştırılmaktadır. Tabii ki, bütün bunlarla birlikte kendisinin şapkaya olan tavrı da önemli bir sorgulama konusudur⁴⁵. Nitekim mahkeme heyeti, şapka hakkındaki kanaatini açıkça sorar. Bu son derece hayatî soruya verdiği ilk cevap kısa ve nettir: “bir tür baş kisvesi”dir. Bununla yetinmeyen heyetin ısrarı karşısında açıklamaya geçer:

“Müslümanlık ise kisveden ibaret değildir. Asr-ı Saadette Müslim ile müşrik kisvesi bir idi...Dört Halife devrinde de böyle idi...Mezhep müçtehidlerinden şapkaya dair rivayet yok. Sonradan gelen ülemâ, benzemenin mahzurlu olduğuna bina-i mütalâa etmiş. Fakat şimdi bu mahzur kalmamış. Çünkü, şapka Türkiye’nin umumî serpuşu oldu...sorgu heyetinin hoşuna gitmiş olması ki:

– Şu sözleri kâtibe imlâ ediniz de aynen ifadenize geçsin dediler. Şapka hakkında söylediklerimi yazdırdım”⁴⁶.

Bu fikrin samimi mi yoksa şartlara uygun olarak mı oluştuğunu bilemiyoruz. Bunu belki de kendisinden başka kimse hiçbir zaman bilemeyecek. Oysa 1948’de Süleymaniye Camii’ndeki *Mesnevî* derslerini vermeyi talep ettiğinde, *Mesnevî*’nin ders olarak okutulacağı ve tedris esnasında konuya ait avamın hal ve izahına çalışılacağı, konu dışına çıkılmayacağı ve *Mesnevî*’nin taallük eylemediği konulara girilmeyeceğini savunsa da hayatının son yıllarındaki *Mesnevî* derslerinin öncekilerden farklı olduğunu biliyoruz. Çünkü artık yazılarında laik düzenlemelere karşı duyduğu tepki çok açık bir biçimde izlenebilir. En şiddetli eleştirisi dinde reform düşüncesinedir;

“...dinde tâdilât ve tenzilat olmaz. Avrupa Medeniyeti için düstür ittihaz ettikleri Ya hep, ya hiç düsturu bunda da câridir. Binâena-

rü’l-Mevlevî’ nin beraat haberi veriliyordu. Tahirü’l-Mevlevî, *Matbuat Alemindeki Hayatım*, s. 332-333.

⁴⁵ Tahirü’l-Mevlevî, *Matbuat Alemindeki Hayatım*, s. 230-233.

⁴⁶ Tahirü’l-Mevlevî, *Matbuat Alemindeki Hayatım*, s. 233-234.

leyh müslümanlığı ya tamamıyla kabul ve tatbik etmeli, yâhud onun daire-i münciyesinden çekilip gitmelidir”⁴⁷.

“(İrca’) mı (İrtica’) mı?” başlıklı yazısında ise ezanın Arapça okunmaya başlanmasını irtica olarak nitelendirenlere,

“Lâyıklık kimsenin dinine, itikadına vicdanına karışmamak olduğu halde Kur’an’ın namazda tercemesi okunmak fikri garibine mukaddime olarak ezanın yalan yanlış ve garip bir üslûbda tercemesi okunmak üzere kanun yapılmış, Arapça ezan okuyacaklar için hapis cezaları ta’yin edilmiş. Layık bir hükûmetin kanunları arasına böyle bir kanun da girmişti. Şu bid’at-i seyyie, hükûmet baskısı ve hapis olunmak korkusuyla çeyrek asır kadar sürdü...Birinci Adnan Menderes kabinesinin himmetiyle o bid’at kaldırıldı. Siz müslüman iseniz bid’atın kaldırılıp eski bir sünnetin ihyasına neden itiraz ediyorsunuz. Değilseniz müslümanlığa aid işlere neden karışıyorsunuz?”⁴⁸

diyerek cevap veriyordu. Tahirü’l-Mevlevî’nin eleştirileri kimi zaman oldukça sertleşse de bunun yönetime karşı doğrudan bir harekete dönüşmediğini vurgulamak istiyoruz. Aksine “Müslümanlık Zehir mi, Panzehir mi?” adlı yazısında hadislerden örnekler verir ve bunları, müslümanların hükûmet adamlarının idaresizliğine ve haksızlığına karşı isyan ve ihtilâlden men ile sabır ve tahammül tavsiyesinde bulunduğu şeklinde yorumlar. Her müslüman, Peygamber’in bu tavsiyesine karşı itaatle mükelleftir. Zulme uğramış olanın bizzat hakkını almağa kalkışması değil, onu Allah’a havale etmesi icab eder⁴⁹.

Tahirü’l-Mevlevî de Abdülbakî Efendi gibi Cumhuriyet ideolojisinin düzenlemelerine uyum sağlayamamış geniş bir grubun

⁴⁷ Tahirü’l-Mevlevî (Olgun), *Şerh-i Mesnevî*, İstanbul 1973, IV, 985.

⁴⁸ Tahirü’l-Mevlevî (Olgun), “(İrca’) mı (İrtica’) mı?”, *İslâm Yolu*, sayı 3, 1 Mayıs 1951, s. 4-5.

⁴⁹ Tahirü’l-Mevlevî (Olgun), “Müslümanlık Zehir mi, Panzehir mi?”, *İslâm Yolu*, sayı 54, 1949.

bilinen iki üyesidir. Onları bir araya getiren bu yabancılaşmayı, bazen “kırgınlık”, yitip giden bir döneme duyulan “özlem”, bazen de “öfke”nin hâkim olduğu yazılarından takip edebiliriz. Şeyh Abdülbâki’den yukarıda verdiğimiz alıntılar ile Tahirü’l-Mevlevî’nin 1949’da yayınlanan “Vatanda Gariplik” adlı şiiri-nin bir arada düşünülmesinin bu meselede yeterince açıklayıcı olacağı kanaatindeyiz:

“Bu şehr-i hoşdu vücûd-i hakîrime dâye
Onun letâîfî olmuştu bende sermâye
Onun içinde bu gün ben garip, bivâye
Mahalle eski mahalle, yabancı hemsâye
O eski sevgili yurdum gözümde gurbetgâh

Zarafet-i edebiyê gönülde hakimdi
Güzel konuşma ve yazma yegâne zevkimdi
Dilinden anlamaz oldum zamanın şimdi
Lisânı etmiş idim gerçi hayli istiknâh

Ne hattımı okuyan var, ne nutkumu fâhim
Kalem yorulmadı lâkin, okur da anlar kim?
(...)

Garib der vatan olmak vatandan ayrılmak
Dilin değişmesi elhak lisandan ayrılmak”⁵⁰.

Cumhuriyet Türkiye’si’nde Mevlevîler, yöneticiler için rejimin öncelikli tehditlerinden biri değildi. Nitekim laik düzenlemelere karşı ilk bakışta göze çarpan tepkileri sukûnet ve itaattir. Ancak yakından bakıldığında aynı dönemde İstanbul Mevlevî kültürü içinde yetişen ve onun temsilcisi olan küçük bir grup içinde bile diğer bazı tarikat erbabı gibi tepkilerin sessiz kalmak, uyum ve destekten ılımlı veya sert bir muhalefete kadar farklılaşabildiği görülecektir. Mevlevî muhaliflerin eleştirileri özellikle muasırlaşma çabasının İslâmî geleneklerle çatışmasının güzel bir

⁵⁰ Tahirü’l-Mevlevî (Olgun), “Vatanda Gariplik”, *İslâm Yolu*, sayı 59, 17 Kasım 1949. 24 Kasım 1949 tarihli 60. sayıda ise, nesir olarak yayınlanır.

ifadesi olan şapka giydirilmesi ile Latin alfabesinin kabulü üzerinde yoğunlaşır. Bununla birlikte gerek muhalif gerekse sessiz kalan veya destekleyen Mevlevîler için ortak olan uyumda zorlandıkları Cumhuriyet Türkiye'si'nde Osmanlı tarzı İslâmî geleneğin son sûfî temsilcileri ve taşıyıcıları olmalarıdır.

MELÂMÎYYE: Geçiş dönemi sûfîleri olarak Son Dönem Melâmîleri bahsinde esas olarak, A. Amiş Efendi, A. Mecdi Tolun, Süheyl Ünver ve O. Nuri Ergin'i ele almaya çalışacağız. Son Dönem Melâmî geleneğinin Osmanlıdan Cumhuriyete taşıyıcısı olarak dikkatimizi çeken şahsiyetlerin başında Fatih Türbedarı Ahmed Amiş Efendi (ö. 1920) gelir. Nitekim Gölpınarlı, her ne kadar gerçekleştiremese de kitabına A. Amiş Efendi ile ilgili bir bahsin ilâve edilmesi gerektiğini düşünmekteydi⁵¹.

A. AMİŞ EFENDİ: Aslında Şa'baniyye tarikatından Kuşadaviyye şubesine mensup olan Ahmed Amiş Efendi'ye Gümüşhaneli Ahmed Ziyâeddin Efendi tarafından Nakşibendî icâzetnâmesi verilmiştir. Bunun yanı sıra, Muhammed Nuru'l-Arabî ile görüşmüş ve ondan da icâzet almıştır⁵². Kırk yılı bulan hilâfeti müddetince Halvetiyye pek az da Nakşibendîyye icâzetnâmesi vermiştir⁵³. Bununla beraber, Amiş Efendi zamanının önde gelen bir Melâmisi olarak tanınmaktaydı⁵⁴. O, tarikatların merasim, âdâb ve erkânından uzak kalarak sâliklerini melâmetle irşâd yöntemini tercih edi-

⁵¹ Bardakçı, s. II.

⁵² Vicedanî, s. 101-104; Vassaf, IV, 110; Süheyl Ünver, *Amişnâme*, Süleymaniye Ktp. Defter Nr. 960, s.1-3; Nihat Azamat, "Ahmed Amiş Efendi", *TDVİA*, 1989, II, 43-44.

⁵³ Vicedanî, s. 102.

⁵⁴ Vicedanî, s. 101,102; Hüseyin Vassaf, kendilerinde melâmet neşesinin galip olduğunu kayd eder (IV, 110/155). Osman Nuri Ergin de Muhammed Nuru'l-Arabî ve Amiş efendi arasında geçen bir konuşmaya dayanarak Muhammed Nuru'l-Arabî'nin hayatta iken kutbiyetin ona geçeceğini tebşir ettiğini kaydeder (*Balıkesirli Abdülaziz Mecdi Tolun Hayatı ve Şahsiyeti*, İstanbul 1942, s. 163-164) ki ikisi arasında böyle bir bağ kurulması önemlidir.

yordu⁵⁵. Sadık Vîcdanî, onun “Mücâhedâtın bir kısmını Kuşadalı kaldırdı, mütebâkisini de ben ref’ ettim” dediğini kaydeder. Ancak bu sözlerle nüfuz edemeyenlerin onu zamanın bir kısım “Melâmîye-i lâübâliyesinden” saymışlar ise de bunun iftira olduğunu sözlerine eklemeyi ihmal etmez⁵⁶. Belki de bu *sû-i zândan* dolaylı olsa gerek Amiş Efendi’nin kendisine Melâmî denilmesinden fazlasıyla rahatsız olduğu, hattâ bunu yasakladığı bilinmektedir⁵⁷. Halvetî-Melâmî geleneğine dayalı bir tasavvuf anlayışına sahip olan Amiş Efendi’nin etrafında toplanan Bursalı Mehmed Tâhir, Babanzâde Ahmed Naim, İsmail Fenni Ertuğrul, Ahmed Avni Konuk ve Abdülaziz Mecdi Tolun’dan oluşan bir grup, öyle anlaşılıyor ki, aynı zamanda Melâmî meşrep Halvetîlik ile Nurîlik arasında ilişki sağlamada önemli rol üstlenmişlerdir⁵⁸. Dervişlere has özel bir mekân ve özel kıyafete karşı olan Melâmîler’in Cumhuriyet döneminde diğer tarikatlara mensup dervişlere göre daha rahat bir ortamda meşreplerinin gereklerini yerine getirdikleri söylenebilir⁵⁹. Söz konusu Melâmîler, Cumhuriyet uygulamalarına dair tavırlarını en açık bir biçimde 1924’te tekkelerin kapatılmasında dile getirirler. Onlara göre, bu karar dinî bir niteliğe sahiptir. Dayandıkları temel ise, Kuşadalı ve Amiş Efendi geleneğidir. Amiş Efendi’nin, “Mücâhedâtın bir kısmını Kuşadalı kaldırdı, mütebâkisini de ben ref’ ettim” sözleri Süheyl Ünver’i cezp etmişti. Nitekim, Süheyl Ünver’e göre de tarikat geleneklerine son verilir. Çünkü bunlara artık lüzum yoktur. Ancak, “sohbetler”, “garezsiz toplantılar” halinde daima mümkündü⁶⁰. Melâmîler’in sohbet toplantıları için tekke ve zâviye gibi özel mekanları yoktu ama bu toplantı gelene-

⁵⁵ Azamat, “Ahmed Amiş Efendi”, s. 44.

⁵⁶ Vîcdanî, *Tomar-ı Turuk-ı ‘Aliyeden Halvetiyye*, İstanbul 1338-1341, s. 82; Vassaf, s. 110.

⁵⁷ Vîcdanî, *Melâmîlik*, s. 104.

⁵⁸ Işın, “Melâmîlik”, s. 386.

⁵⁹ Mustafa Kara, *Günümüz Tasavvuf Hareketleri*, s. 46.

⁶⁰ Sayar, A. *Süheyl Ünver*, s. 503.

ğini büyük bir titizlikle yerine getirdikleri anlaşıyor. Hattâ, Mecdi Efendi'nin toplantıları mesafe sebebiyle yapılamadığından, grup içindeki irtibat ve dayanışma mektuplar aracılığıyla yerine getiriliyordu. Örneğin, kendisinin her konuda haberdar edilmesini isteyen Abdülaziz Mecdi, Süheyl Ünver'e yazdığı mektuplarda mektup yazarlara dua ettiğini ve onlara kalben cevap verdiğini kaydeder. Bir buçuk ayda cevap yazamadığı mektupların adedinin 120'den fazla olduğunu bildirmesi yoğunluğun boyutunu gösteriyor⁶¹. İşte bu yoğunluğun ortaya çıkardığı gerçek, aralarındaki bağ ve bunun korunmasına verdikleri önemdir.

Melâmîler, tekke ve zâviyelerin kapatılmasına olduğu gibi çarşafın kalkmasına da siyasî değil dinî bir anlam yüklerler. Riva-yete göre, bu Amiş Efendi'nin ağzından çıkan bir söz üzerine gerçekleşmiştir. Amiş Efendi'nin kendisini ziyarete gelen Mecdi Efendi'ye hadiseyi naklederken, "Bir kere ağzımdan çıkmış bu-lundu. Söylememeli idim. Fakat herhalde söylediğim gibi olacak, çarşaf kalkacaktır." Demiştir. Cumhuriyet devrinde sözünün nasıl ve ne sûretle çıkmış olduğunu bilmem ki izaha hacet var mı?"⁶² derken Ergin bu konuda kendi bakış açısını da açığa vurmaktadır. Benzer bir açıklamayı türbelerin kapatılmasında da görmekteyiz. Buna göre, Amiş Efendi Abdülaziz Efendi'ye Fatih'in sandukası-nı ve etrafındaki gümüş parmaklıkları işaret ederek "bunlar zait ve faydasız şeylerdir, satmalıdır, böyle durdurulmamalıdır. Demiştir. Zamanla sözleri kısmen yerine geldi. Türbeler kapatıldı"⁶³.

A. MECDİ TOLUN: Amiş Efendi'nin temsil ettiği Melâmî anlayışının Cumhuriyet dönemine aktarılmasında özel bir yeri olan Abdülaziz Mecdi Efendi'nin (ö. 1941) ise, Osmanlı döneminde renkli bir siyasî hayatı olmuştur⁶⁴. Mecdi Efendi, 1923-1924 yılları

⁶¹ Ünver, Defter Nr. 189, s.49, 50, 54; Defter Nr. 190, s.4, 5, 6 (mektup 2).

⁶² Ergin, *Balıkesirli Abdülaziz Mecdi Tolun*, s. 160-161.

⁶³ Ergin, *Balıkesirli Abdülaziz Mecdi Tolun*, s. 162-163.

⁶⁴ II. Meşrutiyetten sonraki ilk seçimlerde Balıkesir milletvekili seçildi ise de

rında Şer'îye ve Evkâf Vekâleti müsteşarlığı yaptı. Vekâletin kaldırılması ile ismi onun yerine kurulan Diyanet İşleri Başkanlığı için söz konusu olduğunda Ankara'dan İstanbul'a döndü. Aslında, Cumhuriyet döneminde resmi ve özel hiçbir görevi kabul etmeyecek sadece dinî-tasavvufî sohbetlerde bulunmayı tercih edecekti⁶⁵. Muallim Cevdet, Osman Nuri Ergin ve Süheyl Ünver'i bir araya getiren de işte 1925'ler itibariyle Abdülaziz Mecdi'nin bu sohbetleridir⁶⁶. Türk müesseseler ve kültür tarihçisi olarak tanımlayabileceğimiz Osman Nuri Ergin'in tasavvuf düşüncesinin şekillenmesinde Abdülaziz Mecdi yanında İsmail Fennî ve Ahmed Naim beylerin de etkisi büyüktür⁶⁷. Osman Nuri ile Süheyl Ünver'in tanışmaları 1924'tedir ve onu Mecdi Efendi'nin sohbetlerine götüren de Süheyl Bey'dir⁶⁸. Muallim Cevdet ile Süheyl Bey'in tanışmaları ise, 1920 yılına rastlar⁶⁹. Nitekim Abdülaziz Mecdi, Muallim Cevdet'in vefatında duyduğu üzüntüyü dile getirirken,

“Fakat üç zatı âli var senin aşkınladır maruf
Beyanatı bu üç zatın senin ezkârına matuf:
Biri ilmile meşhur-i zaman mektupçu Osmandır
Biri doktor Süheyl oldu o da aşkınla cuşandır”

İttihad ve Terakki Cemiyeti'nin muhalif kanadında yer aldı. Dolayısıyla ikinci seçimlerde dışarıda kaldı. 1920'de tekrar milletvekili seçildi ve ikinci reis vekili olarak görev yaptı (Azamat, “Abdülaziz Mecdi Efendi”, *TDVİA*, 1998, I, 191). Siyasî hayatı hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Ergin, *Balıkesirli Abdülaziz Mecdi Tolun*, s.93-119.

⁶⁵ Azamat, “Abdülaziz Mecdi Efendi”, s. 191; Mustafa Kara, *Günümüz Tasavvuf Hareketleri*, s. 75.

⁶⁶ Sayar, A. *Süheyl Ünver*, s. 160-161.

⁶⁷ Sayar, “Ergin, Osman Nuri”, *TDVİA*, XI, 297. Ayrıntılı bilgi için bkz. Sayar, A. *Süheyl Ünver*, s. 166-170; Süheyl Ünver, “Osman Ergin Çalışma Hayatı ve Eserleri: 1883-1961”, *Belleten*, XXVI, 1962, 163-178. Ergin, ilahî bir lütf eseri olduğunu düşündüğü A. Mecdi ile tanışmalarını *Balıkesirli Abdülaziz Mecdi Tolun* adlı eserinde anlatır (s. 229-230).

⁶⁸ Sayar, A. *Süheyl Ünver*, s. 161-162.

⁶⁹ Sayar, A. *Süheyl Ünver*, s.162.

demek suretiyle aralarındaki ilişkiyi açıklar⁷⁰. Bu sohbet grubunun üyeleri hakkında ekseriyetle isimleri dışında fazla bir bilgiye sahip değiliz. Ancak nispeten küçük bir grup olduğunu söyleyebiliyoruz⁷¹. Bu örneklerde dikkati çeken husus, keskin bir reddetme ve muhalefetin değil, aksine bir kabullenmenin olmasıdır. Ancak hemen belirtelim ki, söz konusu kabullenme önemli ölçüde kendi tasavvuf anlayışlarına uygun bir söylemle meşrulaştırmaya dayanmaktadır. Bundan dolayıdır ki, Abdülaziz Mecdi Efendi birçok kimsenin fena gördüğü hâdise ve inkılaplar hakkında, “Allah’ın iradesi olmadan, kudreti taallük etmeden bir sinek bile kanadını oynatamaz”⁷² diyecektir. 1924 gibi önemli bir tarihte sohbetine katılan ve kendisine görüş soranlara “çok bozulduysa, çok düzelecek, çabuk bozulduysa çabuk düzelecek” şeklinde cevap verir⁷³. Böylece, yaşananların Allah’tan olduğunu ifade eder ve bunu dayanılması gereken, gelip geçici bir dönem olarak değerlendirir.

Peki, bu kabullenme yönetim cephesine nasıl yansımıştı? Yani yönetimin onlara bakışında diğer sûfî çevrelerle karşılaştırıldığında bir farklılıktan söz edilebilir mi? Cumhuriyet rejimi bilindiği gibi, laik bir düzeni amaçlamaktaydı. Bu çerçevede oluşturulan pozitivist Batılılaşma projesi gereği Osmanlı devletinde asırlar boyu siyasal, toplumsal ve kültürel alanda hakim olan İslâm bu sektörlerin dışına çıkarılıyordu. Böylece 1924’ten itibaren kısa bir zaman içerisinde Türkiye Cumhuriyeti’nde İslâm adım adım kamusal alanın dışına itildi⁷⁴. Böyle bir ortam-

⁷⁰ Muallim M. Cevdet’in *Hayatı, Eserleri ve Kütüphanesi*, Derleyen: Osman Nuri Ergin, İstanbul 1937, s. 486.

⁷¹ Söz konusu grubun üyeleri ve aralarındaki ilişkinin niteliği konusundaki bilgilerimiz esas olarak Süheyl Ünver’in defterlerine dayanmaktadır. Örneğin, bkz. Ünver, Süleymaniye Ktp., Defter Nr. 74, s. 3, 4, 6; 189, s. 42, 47, 50, 57, 61; 190, s. 4, 8, 38; 195, s. 10, 11.

⁷² Ergin, *Balıkesirli Abdülaziz Mecdi Tolun*, s. 258.

⁷³ Ünver, Defter Nr. 74, s. 7.

⁷⁴ Ocak, “Merkez-Çevre İlişkileri Çerçevesinde Türkiye’de Lâiklik, İslâm ve

da söz konusu Melâmîler rejim için doğrudan bir tehdit olarak görülüyorlardı. Ancak, tasavvufî çevreye mensup olmaları şüphe edilmeleri için yeterliydi. Nitekim Abdülaziz Mecdi Efendi özellikle tekkeler kapatıldıktan sonra çok sayıda ziyaretçisi bulunduğundan, tarikat fikrini yaydığı ve müdafaa ettiği tarzında isnatlara maruz kalmıştır. İlk anda tahkikata gerek görülmesi de daha sonra evi araştırılır ve kendisindeki mektuplarda yer alan hümetkârane yazılmış ifadelerden bir anlam çıkartılır diye bütün evrakını yakmak zorunda kalacaktır⁷⁵.

Gerçekte güvensizlik karşılıklıydı. Rejimin aleyhinde faaliyette bulunmasalar da mevcut siyasî ortam sözünü ettiğimiz ihbar ve isnatlarla birleştiğinde grubun gizlilik konusunda zaten geleceğinde varolan hassasiyetini daha da arttırmıştır. Örneğin, Mecdi Efendi tasavvufun muğlak ve çetrefil meselelerini Süheyl Ünver'e aktarırken gizliliğin önemini vurguluyor, "yazmamamın ve söylemenin münasib olduğunu" telkin ediyordu⁷⁶. Yine, tarikatlar kaldırıldıktan ve tekkeler kapatıldıktan sonra, Mecdi Efendi tasavvuf meselelerini açıkça söylemekte, hele mektup ve kitap halinde yazmakta ihtiyatla hareket etmekteydi. Aslında, tekkeler ve tarikatlar kapatılmadan önce de, tanımadığı kimselerin yanında bu türlü konuları söylemekte ve yazmakta tedbirli davranmaktaydı⁷⁷. Bunu, 1923 tarihli bir mektubunda; "Hayat-ı ma'neviyemde sır ü'l-esrara müteallik olmayarak vicâhî canlı sözler söylediğim vardır; fakat yazdığım yoktur"⁷⁸ demek suretiyle gayet güzel bir biçimde açıklar.

Tahmin edilebileceği gibi, yazmamak kadar konuşmamamın

Terör", *Türkiye'de Terörizm Dünü, Bugünü, Gelişimi ve Alınması Gereken Tedbirler*, Ankara 10-11 Mayıs 2000, (Bildiriler), s. 22-23.

⁷⁵ Ergin, *Balıkesirli Abdülaziz Mecdi Tolun*, s. 257.

⁷⁶ Ünver, *Defter* Nr. 74, s. 9; Sayar, *A. Süheyl Ünver*, s. 133.

⁷⁷ Ergin, *Balıkesirli Abdülaziz Mecdi Tolun*, s. 236.

⁷⁸ Ünver, *Defter* Nr. 190, s. 18.

da önem kazandığı zamanlarda sessiz kalınacak konuların başında siyaset gelir. Abdülaziz Mecdi Efendi'nin sohbetlerinde Cumhuriyet yönetiminin siyaseti üzerine söz açmak "bilhassa hükümeti ve yapılan inkılâpları münakaşa etmek isteyenleri kısa, fakat hakîmane sözlerle tenvir ve tatmin ettiği" kaydedilir⁷⁹. Ünver'in, Mart 1924 tarihli bir kaydına göre, Mecdi Efendi, şer'iyenin ve hilâfetin kaldırılması konusunda ne düşündüğünü açıklamaktan kaçınmaktadır. Aynı suskunluğu Ankara'da ziyaretine gelen milletvekillerinin sorularına rağmen siyasete dair konuşmamak ile de sürdürür⁸⁰. Söz konusu kayıtlar onun, Cumhuriyet döneminde aktif siyasetin dışında kaldığını hattâ bu konuda konuşmamaya özen gösterdiğini ifade ediyor. Süheyl Ünver de Türk siyasal hayatını yakından takip etmesine rağmen siyasete bulaşmamıştı⁸¹. Ahmed Yakupoğlu akademi eğitimini bitirdiğinde Süheyl Ünver'in ona verdiği nasihat, istediğini yapmakta izinli olduğu sadece siyasetin yasak olduğudur⁸². Yine, "Emektardan Genç Doktorlara Müjde" başlıklı yazısında gayet iyi siyaset bilmelerini fakat siyasete girmemelerini tavsiye edecektir⁸³. Süheyl Ünver'in bu tavrında kişisel tercihi kadar Mecdi Efendi'nin telkininin de etkili olduğunu düşünebiliriz.

Aslında, siyasetin herhangi bir sûfî grup için barındırdığı tehlikeler sebebiyle Mecdi Efendi ve takipçilerinin bunun dışındakalmaya özen göstermeleri anlaşılır bir tavidir. Diğer taraftan, Abdülaziz Mecdi Efendi'yi ele aldığı eserinde, Ergin'in siyaset hakkındaki düşünceleri dikkate değerdir. Zira bunu verirken rejimin uygulamalarını nasıl değerlendirdiğini başka bir açıklamaya gerek duyulmayacak bir biçimde ortaya koyar. Ab-

⁷⁹ Ergin, *Balıkesirli Abdülaziz Mecdi Tohum*, s. 258.

⁸⁰ Ünver, Defter Nr. 74, s. 7-8.

⁸¹ Sayar, *A. Süheyl Ünver*, s. 477.

⁸² Sayar, *A. Süheyl Ünver*, s. 289.

⁸³ Sayar, *A. Süheyl Ünver*, s. 514.

dülaiz Mecdi Efendi'nin Ayaşlı Şakir Efendi'nin "siyaset velâyetten yüksektir" dediğini nakleden Ergin, ilk anda şaşırtıcı gelen bu ifadeyi destekleyecek örnekler sunar ve kendi zamanı için Atatürk'ün icraatını gösterir;

"Atatürk, siyasî bir adamdı. Onun 15 sene içinde siyaset kuvvetiyle yapmış olduğunu, her hangi bir velinin velâyet kuvvetiyle yapmasına imkân var mıdır? Şüphesiz yoktur. Çünkü ezeli ve ilahî kanun böyledir. Velâyet kuvvetiyle hareket eden bir kimseden, mekteplerden din derslerini kaldırmak, mukaddes sanılan Arap harfini terkederek, yerine Lâtin esasından, başka bir harf kabul etmek, islâm serpuşu sanılan fes ve sarığı bırakarak halka şapka giydirmek beklenebilir mi? Fakat Atatürk böyle yapmakta idareten ve siyaseten fayda görmüş ve bir an tereddüt etmeksizin bunları yapmıştır"⁸⁴.

Onu rahatsız eden uygulamadaki aşırılıklardır. Eleştirilerini yönelttiği de bu aşırılıklarıdır. Örneğin, Fikret'in dinsiz olmakla birlikte vicdanlı ve temiz bir kişi olduğunu, döneminde onun gittiği yanlış yolda birçok okul müdürü ve öğretmen görüldüğünü, "güya inkılâp ve lâiyklik memlekette dinsizliği yaymak içinmiş! ve böyle kraldan ziyade kral taraftarı görünülürse hoşla gidilmiş! zanniyle bu bozgunculuğu"⁸⁵ yaptıklarını kaydeder.

Son Melâmîlerin Cumhuriyet'in laiklik ve Batıcılık olarak beliren idealleri hakkında gerçek anlamda ne düşündüklerini ve sohbet toplantılarında nasıl değerlendirdiklerini bütün açıklığıyla tespit edemiyoruz. Ancak bu konuda değerlendirmede bulunabilmek için geçiş sürecinde anahtar bir rol oynayan Mecdi Efendi'nin Cumhuriyet öncesindeki siyasî geçmişine bir göz atmak faydalı olacaktır. Çünkü bazı düşünce ve değerlendirmeleri hayatının bu evresinde sahip olduğu çizgiyi belirlemektedir. Eğer çizgisinde önemli bir değişiklik olmadığı varsayılırsa onun Cumhuriyet'in kültür politikasına bir takım itirazlarının buluna-

⁸⁴ Ergin, *Balıkesirli Abdülaziz Mecdi Tolun*, 154-155.

⁸⁵ Ergin, *Balıkesirli Abdülaziz Mecdi Tolun*, s. 185.

bileceğini tahmin etmek o kadar da güç değildir. 1911 yılında İttihat ve Terakki'nin siyasî ve toplumsal politikalarını ciddi bir biçimde eleştiren Miralay Sadık ve Abdülaziz Mecdi Efendi'nin önderliğinde *Hizb-i Cedid* adıyla bir grup teşekkül etti. 23 Nisan'da on maddelik bir muhtıra yayınlandı. Bunlar, esasen demokratik ve meşrutî usullere daha çok uyulması ile ilgiliydi. Fakat bazı maddeler başka bir düşünce biçimine işaret ediyordu. Örneğin, altıncı madde, "Ahlâk ve âdab-ı umumiye-i diniyye ve milliyenin muhafazasıyla beraber Garbın terakkiyat ve tekemmülât-ı medeniyesinin Memâlik-i Osmaniye'de inkişafı"nı arar⁸⁶. Mecdi Efendi bir konuşmasında, ülkede gerici taassup, pervasızca çabuk ilerleme ile mevcut örf ve gelenekleri koruyarak kültürel ilerleme hareketi olmak üzere üç eğilim bulunduğunu, kendisi ve arkadaşlarının ise, üçüncü gruba mensup olduğunu söyleyerek amacını daha da açıklar⁸⁷. Aslında, onun "Bize Avrupa'dan âdat getirmeyiniz! Malûmat getiriniz!"⁸⁸ şeklindeki sözleri, düşüncesinin yönünü güzel bir biçimde özetlemektedir. Mecdi Efendi'de Batı'ya ait olan her şeyin reddi değil, yaşanan İslâmî gelenekle çatışmayan unsurların kabulü söz konusudur. Kurulmaya çalışılan uyumun sosyal tabanın oluşumunda etkili olabileceği ihtimalini tamamen göz ardı edemeyiz. Ergin, Mecdi Efendi'nin sohbet çevresinde "Yüksek mekteplerde müsbet ilimleri okuyarak, ancak lâboratuvarlarda tahlil neticesinde anlaşılan veya miskroplar altında görülen şeylere inanmış olan; fakat aynı zamanda din derslerinde, düşünmeksizin ve muhakeme etmeksizin inanmayı telkin eden birbirini nâkız bilgilerle mücehhez bulunan tabip, kimyager, eczacı, hukukçu, edebiyatçı, felsefeci" birçok gencin bulunduğundan bahseder⁸⁹. Dolayısıyla, onun çevresinde yüksek tahsil yapan

⁸⁶ Bernard Lewis, *Modern Türkiye'nin Doğuşu*, s. 219-220.

⁸⁷ Lewis, s. 220.

⁸⁸ Ergin, *Balıkesirli Abdülaziz Mecdi Tolun*, s. 106.

⁸⁹ Ergin, *Balıkesirli Abdülaziz Mecdi Tolun*, s. 227.

gençleri toplamasının dikkat çekici bir özellik olarak belirttiği ve bunun basit bir tesadüf olmadığını söyleyebiliriz.

A. SÜHEYL ÜNVER: Ünver, 1898'de İstanbul'da dünyaya geldi. 1020'de Mektep-i Tıbbiye'yi bitirdi. 1921-1927 yılları arasında Gureba ve Haseki Hastanelerinde çalıştı. Tezhipli kitaplara bakarak kendi çabasıyla başladığı tezhibi, 1916'da girdiği "Medresetü'l-Hattatin"de öğrendi. İhtisasını 1927'de tamamladıktan sonra hekimlik çalışmalarını Paris'de sürdürdü. Türkiye'deki kariyeri, 1930'da İstanbul Dârülfünûn Tıp Fakültesi'nde devam etti⁹⁰. Türk kültür tarihine yönelik çalışmalarıyla tanınan Süheyl Ünver'in Mecdi Efendi'nin çevresinde toplanan yüksek tahsilli gençler arasındaki yeri hemen fark edilir⁹¹. Zira, Mecdi Efendi ile Süheyl Ünver arasındaki bağ o kadar kuvvetlidir ki, vefatı sonrasında sohbetine katılanlardan bir kısmı Süheyl Ünver'e bağlanmak ister⁹². Mecdi Efendi'nin yokluğunda grupla ilgilendiği ve ona bilgi verdiği göz önüne alındığında bunun geçerli bir sebebe dayandığı anlaşılıyor⁹³. Aslında Amiş Efendi'den Abdülaziz Mecdi ve Süheyl Ünver'e ulaşan, bir başka deyişle Osmanlı'dan Cumhuriyet'e uzanan tasavvuf çizgisinin sürekliliğini yine Süheyl Ünver'in şu sözleriyle teşhis edebiliriz; "Mübarek Âmiş

⁹⁰ Ünver'in hayatı, eserleri ve görüşleri hakkındaki en ctraflı çalışma hatırlanacağı üzere A. Güner Sayar tarafından yapılmıştır. Ayrıca Sayar'ın *Osmanlı'dan Cumhuriyete Portreler* adlı makalelerinden oluşan kitabında da Ünver hakkında altı makale yer almaktadır (s. 84-122).

⁹¹ Süheyl Ünver kendisinin Abdülaziz Mecdi Efendi'ye intisabını ayrıntılı bir şekilde anlatır bkz. Defter Nr. 195, s. 65-70. Ayrıca, Mecdi Efendi'ye gönderdiği mektuplarda ona duyduğu derin bağlılık açıkça görülür. Örneğin, Ünver, Defter Nr. 191, s. 7, 10, 18, 19. Süheyl Ünver'in hayatı ve eserleri hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Sayar, *A. Süheyl Ünver*.

⁹² Sayar, *A. Süheyl Ünver*, s. 281.

⁹³ Ünver, Defter Nr. 195, s. 9, 10-11. Mecdi Efendi'nin Süheyl Ünver'den kendisine yakınlık duyan bir kişi ile görüşmesini istemesi ve yazdığı mektubun ancak bir müşşidin ağzından çıkacak sözlerle benzediğini belirtmesi (Ünver, Defter Nr. 190, s. 26) bu düşüncüyü daha da kuvvetlendiriyor.

Efendi Hazretleri hayatım boyunca benim sağ gözüm; Mecdi Efendi hocam, ki onun ...halefidir, sol gözüm....İşte benim iç huzurum ve sükûn kaynağım”⁹⁴. Süheyl Ünver, laiklik ve İslâmiyet arasında bağ kurulabileceğini düşünmektedir. Laiklik konusundaki görüşleri sorulduğunda verdiği cevap, laikliğin dinsizlik olmadığı, dindar bir kişinin de laik olabileceği yani çalıştığı sahada dinî tesirler yapmadığıdır⁹⁵. Zaten kendisini sadece Müslüman değil, laik olarak tanımlamaktadır. Milli Mücadelenin ilahî olduğuna ve Allah’ın bunu Mustafa Kemal’e nasib ettiğine inanır:

“Atatürk bence Alparslan, Fatih, Yavuz ve Kanuni ayarında amma bir noktada onlara ruchaniyeti var...(Zira) Atatürk yok edilmiş bir vatani kurtardı, diriltti, şerefini yükseltti...O önce harim-i ismetimizi dış düşmanlardan temizledi. Sonra iç gerilik ve şahsî menfaat düşkünü düşmanlarla cihad-ı mukaddese girişti. Birincisinde muvaffak oldu. İkincisinde zaman kâfi değildi... Allah onu (Atatürk) bu yeni sulh ve müsalemet içinde gericilikle savaşmak için tam iradeli bir babadan ve mübarek bir anneden yolladı”⁹⁶.

Yine, Atatürk’ün laik-cumhuriyetçi rejimle İslâmiyet’e büyük hizmetler ettiği kanaatindedir⁹⁷.

İtiraf etmeliyiz ki, Ünver, Ergin, Veled Çelebi ya da Tahiri’l-Mevlevî’nin burada alıntılarla doğrudan vermeye çalıştığımız söz ve davranışlarını açıklamak çok da kolay değil. Fakat şurası kesin ki, değişim veya tutarsızlıkları oportünizme bağla-

⁹⁴ Sayar, *A. Süheyl Ünver*, s. 503.

⁹⁵ Sayar, *A. Süheyl Ünver*, s. 488. Sayar, metnin tamamı okunduğunda söyleşinin 1936-1956 arasında muhtemelen de 1940’lı yıllarda yapıldığını düşünmektedir.

⁹⁶ Ünver, “Türk’ün Halaskârı Atatürk Önce Dışımızdan Şimdi İçimizden”, *Atatürk: Görüşler ve Hatıralar*, İstanbul 1962, s. 67. Süheyl Ünver’in Atatürk’e bakışı, A. Güner Sayar tarafından “Süheyl Ünver’in Atatürk’e Dair Düşünceleri”, (*Osmanlıdan Cumhuriyete Portre Denemeleri*, s. 113-122) adlı yazısında ayrıntılı bir biçimde ele alınmıştır.

⁹⁷ Sayar, *A. Süheyl Ünver*, s. 554.

mak mümkün değil. Nitekim İsmail Kara, Süheyl Ünver, Osman Nuri Ergin gibi zevatin nasıl/nerede değerlendirilmesi gerektiği sorusuyla ciddi olarak karşılaştığı, eserlerine ve gayretlerine her zaman büyük saygı duymasına rağmen fikir dünyalarıyla ilgili ilk kanaatlerinin çok da müsbet olmadığı, kendilerini cesur ve net bulmadığını samimi bir şekilde okuyucusuyla paylaşır⁹⁸. Ancak, “Bir Cumhuriyet, bir çok Müslüman” sloganvari başlığını keşfedince Süheyl Ünver-Osman Nuri Ergin hattının, Cumhuriyet devrinin meselelerini anlamak ve şerh etmek için önemli bir unsur olarak zihninde yeniden ve değişik bir şekilde yer edinmeye başladığını kaydeder⁹⁹.

OSMAN NURİ ERGİN: Ergin, *Türkiye Maarif Tarihi*’nde her iki devri yaşayan bir kişi olarak Cumhuriyet dönemi ve inkılâplara dair çok önemli değerlendirmelerde bulunur. 1883’de Malatya’da doğan Osman Bey, Darüşşafaka’yı bitirdiği yıl (1901), İstanbul Şehremaneti’nde memuriyete başladı. 1904’te girdiği Dârülfünûn Edebiyat Fakültesi’nden başarıyla mezun oldu (1907). Bu yıllarda ayrıca, Abdülaziz Mecdi, Şehbenderzâde A. Hilmi, Muallim Cevdet, Mehmed Âkif gibi tanınmış isimlerin sohbetlerine devam etti¹⁰⁰. Bu verimli yazar, Şehremaneti’nde, İstanbul Belediyesi’nde 22 yıl çalıştı. Ayrıca çeşitli okullarda edebiyat, tarih, felsefe ve sosyoloji dersleri verdi. Ergin kitabının, oldukça anlamlı, “Değişme ve Yükselme Seneleri yahut Inkılap Devri” başlıklı bölümünün hemen ilk satırlarında bu ye-

⁹⁸ İsmail Kara, *Din İle Modernleşme Arasında Çağdaş Türk Düşüncesinin Meseleleri*, s. 460.

⁹⁹ İsmail Kara, *Din İle Modernleşme Arasında Çağdaş Türk Düşüncesinin Meseleleri*, s. 460.

¹⁰⁰ Hayatı ve eserleri hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. A. Süheyl Ünver, “Osman Ergin Çalışma Hayatı ve Eserleri 1883-1961”, *Belleten*, 1962, XXVI, 163-178; A. Güner Sayar, “Ergin, Osman Nuri”, *TDVİA*, 297-298; “Osman Nuri Ergin ve Çağdaş Türk Düşüncesindeki Yeri”, *Osmanlı’dan Cumhuriyete Portre Denemeleri*, s.78-83.

ni dönemde birçok işlerde “birliğe” doğru gidildiğine dikkat çeker. ‘Hükümet şeklinde, saltanat, hilâfet ve meşrutiyet kaldırılarak cumhuriyete geçilmekle idarede birliğe gidilmişti. Tam 147 yıl önceden beri birçok hükümdarın, bir hayli vezirin ve yüzlerce fikir adamımızın düşünüp hattâ başlayıp da başaramadıkları bu inkılapların 15 sene gibi kısa bir sürede kesin bir sûrette hal ve tatbik edilmesi bu devrimi geçen dönemlerden ayırır ve bütün inkılapçılık şerefini bu devire verir’¹⁰¹. Ergin için, hükümet şeklinden maarif tarihinde bahsetmek görüldüğü kadar anlamsız değildir. Nitekim bu soruyu kendine soran Ergin, gerekçe olarak, bütün inkılâplara bu düzenlemenin başlangıç olmasını gösterir: “Türkiyede hükûmet şekli değişmemiş olsaydı tedrisatta bu kadar esaslı inkılâp yapılamazdı. Binaenaleyh Türk maarif inkılâplarının temeli buradadır, hükûmet şeklindedir”¹⁰². Yine Cumhuriyetin talim ve terbiye umdelerinden “en mühimi ve en çok münakaşa edileni”, laiklik olduğundan ayrıca bahsine lüzum görür. ‘Lâikliğin yanlış telâkkilere sebebiyet vermemesi hususunda büyüklerinin de birçok irşad ve ikazları’ olduğundan bütün bu mütalâaları maarif tarihinde bulundurmamak faydasız değildir. ‘Her şeyden önce laiklik, bilhassa halk tarafından daha ziyade *dinsizlik* manasında kullanılsa da böyle bir kullanım mânasız ve yanlıştır’¹⁰³. Onun laikliğin Osmanlı’daki tarihine ilişkin değerlendirmesi de oldukça ilginçtir:

“Osmanlı hükûmeti Tanzimattan önce hem idare, hem din bakımından oldukça lâik idi, diyebiliriz. Tanzimattan sonra Garplılaşmak istiyerek Avrupaî şekilde hükûmet daireleri kurduktan ve çeşit, çeşit mektepler açtıktan sonra medreseleri eski bir hükûmet dairesi olan evkafa ve mektepleri de yeni bir hükûmet dairesi olan maarife vermekle, mekteplere din dersleri koymakla lâikliğin

¹⁰¹ Osman Nuri Ergin, *Türkiye Maarif Tarihi*, İstanbul 1943, V, 1322-1325.

¹⁰² Ergin, *Maarif Tarihi*, s. 1335.

¹⁰³ Ergin, *Maarif Tarihi*, s. 1379.

esaslarından uzaklaşmış oldu...Hükûmetçe lâiklik esaslarının kabul edilmesi, tabiatile, mektep programlarından din derslerinin kaldırılmasını icap ettirmiştir"¹⁰⁴.

Ancak, gerek anne ve babaların dinî bilgisi olmaması gerekse mekteplerde dinî mevzulara laiklik sebebiyle asla temas edilmemesinden büyük buhranlar husule gelmiştir. Bu sarsıntılar hayatın her sahasında kendisini gösterdiğinden Maarif Vekilliği meseleyi ele alarak gençlere kuvvetli ve esaslı bir *laik ahlâk terbiyesi* vermek üzere harekete geçmiş ve Maarif Şurasını 15 Şubat 1943'de daha ziyade bu amaçla toplantıya çağırmıştır¹⁰⁵. Laiklik kadar önemli bir başka husus da harf inkilâbıdır ki bu konuda da Ergin'in, tarikat ehli veya muhiplerin ezici bir çoğunluktan farklı yorumuyla karşılaşırız:

"Cumhuriyet devrinde Atatürk diğer bütün kültür meseleleri gibi harf inkilâbını da kökünden kesip attı. Ve bunda pek seri, pek cezrî hareket etti. Aşağı yukarı bir asırdan beri bunun hakkında lüzumundan fazla söz söylenmiş, münakaşalar yapılmıştı. İşin artık fazla münakaşalara, bitmez tükenmez komisyon kararlarına tahammülü yoktu (...) Son inkilâbımızın en kestirmesi ve geçmişle alâkayı kesmek itibariyle en tesirlisi harf inkilâbı olmuştur"¹⁰⁶.

Sonuç olarak diyebiliriz ki, Üçüncü Devre Melâmîleri XIX. yüzyılda bilhassa Balkanlarda kabul görmüş, Muhammed Nûru'l-Arabî'nin gerçekleştirdiği seyahatler ve halifeleri aracılığıyla İstanbul'da da kendini hissettirmiştir. Bununla birlikte, etkilerini Cumhuriyet dönemine sınırlı bir ölçüde taşıyabilmişlerdir. Onlar, Cumhuriyet Türkiye'si'nde pek çok çevre tarafından tepkiyle karşılanan bazı uygulamalara siyasî olmaktan çok dinî bir anlam yüklemeyi tercih ettiler. Yönetimin yeni ideallerine karşı tavırları

¹⁰⁴ Ergin, *Maarif Tarihi*, s. 1394, 1411.

¹⁰⁵ Ergin, *Maarif Tarihi*, s. 1416-1417.

¹⁰⁶ Ergin, *Maarif Tarihi*, s. 1458.

önemli ölçüde kendi tasavvufî anlayışlarına uygun bir söylemle meşrulaştırmaya dayanmaktaydı. Bu tavırlarıyla, her ne kadar rejim için doğrudan bir tehdit olarak görülmeseler de tasavvufî bir çevreye mensup olmaları şüphe edilmeleri için yeterliydi. Aslında güvensizliğin karşılıklı olduğunu düşünebiliriz. Böylece, sahip oldukları küçük entelektüel taban ile kendi tasavvuf dünyalarına çekilirken siyasetin dışında kalmaya ve yönetimin tepkisini çekecek çıkışlarda bulunmamaya dikkat edeceklerdi.

Güçlü ve yaygın bir tasavvufî grup olmamakla birlikte Melâmîler'in varlıklarını bugün de sürdürdükleri bilinmektedir. Bütün bir grubu bağlayıp bağlamadığı belli olmamakla birlikte en azından Y. Ziya İnan'ın sözcülüğünü yaptığı bir kesimin Kemalist devrimleri benimsediği ve Diyânet'i bu yola ters düşmekle suçladıklarını söyleyebiliriz. Hattâ Muhammed Nuru'l-Arabî ile Mustafa Kemal'in görüşlerinin benzerliğine dikkat çekilmesine rastlanabilmektedir. Bunun için aşağıda Y. Ziya İnan'dan yapılan rastgele bir alıntının yeterli olacağını düşünüyoruz:

“Açıkça belirtmek gerekir ki Türkiyede diyanet kurumu, Türk Devrimine ters düşen bir yola girmiştir. Bu terslik dinî eğitimde sünî-alevî ayrımını hortlatırken, başıboş bırakılan halk kitleleri eski tarikatları tekrar canlandırmakta (...) Oysa ki Atatürk, milli birliği sağlamak ve Türk halkını hurafeden kurtarmak için mezhep farklılıklarını ilga ve tarikatları kapatmıştır.

Atatürk Devrimine ters düşen bu gelişmelerde, islâm dünyasının büyük mütefekkeri seyyid Muhammed Nurül-Arabiyyül Bedriyyül Hüseyinîden bahsedişim boşuna değildir. Çünkü:

1-Seyyid Muhammed Nur tassuba karşı ilim, ihlâs ve hoşgörüyü ilân ederek islâmın özüne dönüş yapmıştır.

2-İslâm dininde aklın ve ilmin yerine işaret etmiştir

3-Daha 19.cu asırda mezhep ve tarikat farklarına itiraz ve isyan ederek tevhid akidesinde (birlik-hizmet-sevgi) üçlüsünü ihdas ve ikâme etmiştir.

4-İslâm düşüncesini, hurafe ve bâtıldan kurtararak akıl ve mantığa bağlamıştır.

O'nun hayatını yazmakla hala tarikat ve mezhep ayrımına hevesli

olanları ikaz etmiş ve doğru yola çevirmiş olacağına inanıyorum”¹⁰⁷.

NAKŞİBENDİYYE: Türk Kurtuluş Savaşı’nı Nakşî şeyhleri de destekledi. Bilhassa Özbekler Tekkesi şeyhi Atâ Efendi’nin rolü iyi bilinmektedir¹⁰⁸. Halide Edip Adivar (ö. 1964), *Türkün Ateşle İmtihanı*’nda bu tekke hakkında şunları kaydeder:

Nihayet en yüksekte olan tekkeye vardık(...)Bizi, bir derviş karşıladı. Elindeki feneri indirerek yüzümüze baktı. Bu, çocuklarımın adını koymuş olan ihtiyar şeyhin damadı Kahraman idi. (...) “Sizi Salı’dan beri bekliyoruz. Dün, adeta yakalanmış olduğunuza hükmettik.”

Bu aralık Şeyh de koşarak gelip bizi karşıladı.

Orada, Anadolu’ya gitmek isteyen dört tane daha mebus vardı. Şeyh (...) hemen hareket etmemiz gerektiğini söylüyordu. Celâlettin Arif, bir gün önce, Miralay İsmet bey de iki gün önce birkaç zabitle birlikte hareket etmişti. İsmet adı bize büyük bir sevinç verdi. Karakteri ve zekâsı gelecek için herhangi mücadelede insana ümit ışığı veriyordu. (...)bütün şehirde İngilizce ve Türkçe olarak, herhangi milliyetçiye yardım edenin ölümüne mahkûm edileceğini ilân eden afişler asılmıştı (...) Eğer, sırf bize yardım edecekler ölümle tehdit ediliyorsa, acaba bizlere ne ceza vereceklerdi¹⁰⁹.

Türkiye Millet Meclisi’nde diğer din adamlarıyla birlikte Servet Efendi (ö. 1962) ve Hasan Fevzi Efendi (ö. 1924) gibi Nakşibendî şeyhleri de vardı¹¹⁰. Bir başka meşhur örnek olarak, Şeyh Ziyaüddin Nurşinî verilebilir (ö. 1923). Birinci Dünya Sa-

¹⁰⁷ İnan, *Seyyid’ül Melâmi Muhammed Nur’ül Arabî*, s. 5-6.

¹⁰⁸ Algar, “Cumhuriyet Türkiyesi’nde Nakşibendî Tarikatı”, *Nakşibendilik*, İstanbul 2007, s. 259.

¹⁰⁹ Halide Edip Adivar, *Türkün Ateşle İmtihanı*, İstanbul 1962, s. 64-65.

¹¹⁰ Kara, *Din, hayat, sanat açısından Tekkeler ve Zaviyeler*, İst. 1980, s. 323.

vaşı'na talebeleriyle katılan Nurşinî, Rus ve Ermenilerle savaştı ve bir kolunu bu savaşta kayıp etti. Mustafa Kemal'in mektup yazarak milli mücadelede kendisine destek vermesini rica ettiği şeyhlerden biri de Nurşinî'ydî¹¹¹.

Palulu Şeyh Said, gerçekten 1925'teki ayaklanmayı idare etmiş, bu da tarikatların kısa bir zaman sonra yasaklanmasına sebep olmuştu. Fakat onun hareketi Kürt nüfusunun yaşadığı bölgelerle sınırlıdır ve Türkiye'nin başka yerlerindeki Nakşibendîlerle hemen hiç bir ilgisi yoktur. Nitekim Şeyh Said'in isyanına katılıp katılmama meselesini görüşmek üzere Bitlis'in bir köyünde bir araya gelen Şeyh Masûm, Şeyh Selâhaddin, Şeyh Alâeddin ve diğer Hâlidî şeyhleri isyana taraftar olmamışlar, sadece Vartolu Şeyh Mahmud isyana katılmıştı¹¹². Türkiye tarihinde Şeyh Said ve Menemen hadisesi çağdaşlık ve gericilik çatışmasının bir ifadesi olarak kabul edilmekte ve her iki grup için de bugün bile aynı anlamla hafızalarda canlı bir biçimde yaşatılmaya devam etmektedir. Nitekim M. Şemseddin (Günaltay)'ın *Zulmetten Nura* adlı eserinin 1925 yılında yapılan 3. baskısına, Şeyh Said isyanının yarattığı havayı bütün sertliği ile yansıtmak biçimde tekkeler hakkında şöyle bir dipnot ekleniyordu.

“şeyhler dramının mel'ûn bir fâciası Anadolu'nun şark vilâyetlerini sarsmaktadır. Cehl ve irticâ'ı temsîl eden bu dram, din nâmına şimdiye kadar irtikâb edilen cinâyetlerin en şenîdîdir. Şeyh Saîd ve hempâlarının nûru zulmetle boğmak gayesine ma'tûf olan bu caniyâne hareketleri de gösteriyor ki tekke denilen ve artık mâhiyet-i asliyelerini büsbütün kayıp etmiş olan müesseseler memle-

¹¹¹ Memiş, s. 162-163. Mektup metni ise, Kara, *Gününümüz Tasavvuf Hareketleri*, s. 83-84'de verilmiştir.

¹¹² Süleyman Uludağ, “Hâlidîyye”, *TDVİA*, XV, 298. Şeyh Said ve isyanı hakkında geniş bilgi için bkz. Bruinessen, “Osmanlılıktan Ayrılkılığa: Şeyh Said Ayaklanması'nın Dinî ve Etnik Arka Planı”, s. 123-171; Şerif Mardin, *Bediüzzaman Said Nursi Olayı-Modern Türkiye'de Din ve Toplumsal Değişme*-İstanbul 2003.

kette mikrob yuvası mahiyetinde müteaffin çıban şeklini almışlardır. Milletin uzviyet-i hayâtiyesini kurtarmak için bu çıbanları söküp atmak icâb etmektedir. Mâhiyetini kaybederek muzırr bir şeykil alan her müessese gibi tekkeler de tarihe gömülmelidir”¹¹³.

Yöneticiler için Şeyh Said hareketi Nakşibendîler’e yönelik acil tedbirler alınması gerekliliği olarak yorumlanmış olmalı ki, önde gelen bir Halidî şeyhi Es’ad Efendi 1925’ten sonra evinde gözetim altında tutuldu. Vassaf’ın ifadesine göre de, Şeyh tekkelerin kapatılmasından sonra sokağa çıkmamaya karar vermiş, büsbütün inzivaya çekilmiştir¹¹⁴. İstanbul’da, Bedevî, Mevlevî, Rifaî, Halvetî tekkelerindeki incelemelerinden sonra Es’ad Efendi ile tanışan ve Kelamî Dergâhı’nda on beş gün kalan Danimarkalı Carl Vett’in hatıralarında, 1925 yılına ait olması sebebiyle oldukça önemli verilere ulaşabiliriz¹¹⁵. Burada, dönemin siyasî ortamına temas edilmese de Şeyh’in nüfuzu ve etrafındaki grup hakkında bir fikir edinebiliyoruz. Vett, kaldığı kısa sayılabilecek süre içinde, haftanın belli gününde tekkeye yapılan ziyaretlerde İstanbul halifesi başta olmak üzere ülkenin çeşitli bölgelerinden gelen halifeler ve M. Ali Aynî’den bahseder. Ayrıca, Es’ad Erbilî gelen ziyaretçileri grup grup kabul ederek sohbet etmektedir. “Anlatılanlara göre, tarikat intisablısı kardeşlerim arasında, hükümette yüksek mevkilere sahip kişiler, profesörler, subaylar da bulunmaktaydı. Fakat büyük kısmını, din adamı veya aşağı tabakadaki halktan kimseler oluşturunuyordu. Tarikat bu şekliyle bütün sosyal sınıfları kucaklamıştı”¹¹⁶. Vett, Nakşibendîliğin yaygınlık durumunu sorduğunda ise, Es’ad Efendi’den, Vett de dâhil ol-

¹¹³ M. Şemseddin (Günaltay), *Zulmetten Nura*, 3. baskı, İstanbul 1341, s. 153 dipnot 1.

¹¹⁴ Vassaf, II, 199/357.

¹¹⁵ Carl Vett, *Kelamî Dergâhından Hatıralar (İstanbul-1925)*, (Çev. Ethem Cebecioğlu), Ankara 1993.

¹¹⁶ Vett, s.92-93, 120-123, 177-178.

mak üzere Anadolu, Bulgaristan, Bosna ve Arnavutluğa dağılmış 40 kadar halifesi ve kesin olarak yüz bini aşkın müridi olduğu cevabını alır¹¹⁷. Burada, Vett'in "dostum" diye bahsettiği M. Ali Aynî (ö. 1945) ismi üzerinde durmak yerinde olacaktır. Hemen belirtelim ki, bizim için Carl Vett-Aynî dostluğundan ziyade Es'ad Erbilî-Aynî ilişkisi önemlidir¹¹⁸. Zira Aynî'nin fikirleri oldukça dikkat çekicidir. Örneğin, 1924 yılında hilâfetin kaldırılmasını memleketin yüksek menfaatlerine uygun bir karar olarak yorumlar¹¹⁹. Yeni yazının kabulünün büyük öneminin hakkıyla takdir edilebilmesi için bu meselenin etrafı olarak bir tarihini özetler. Bizzat Arapça için yetersiz gördüğü Arap alfabesi Arapların dışındaki milletler-elbette özellikle Türkler-için hiçbir şekilde yeterli değildir¹²⁰. Yeni Türkiye'de laikliğe dair değerlendirmesinde ise, Osmanlı saltanatı zamanında gerek devletin idaresinde gerekse halkın hususî hayatında dinin hâkim olduğunu, Türk milletinin hocaların manasız taassuplarından çok zarar gördüğünü, an'aneyi ve göreneği muhafaza gayretinin bizi birçok ıslahatı zamanile kabulden men ettiğini dile getirir. Ardından gerekçeleri sunarak yeni Türkiye devletinde dini dünyadan ayırmının bir bir zaruret haline geldiği ve 3 Mart 1924 tarihli kanun ile

¹¹⁷ Vett, s. 190.

¹¹⁸ 1868'de Manastır'da doğan Aynî, İstanbul Hukuk Mektebi, Edirne İdadisi, Dedeoğlu ve Halep gibi muhtelif bölgelerde öğretmenlik ve maarif müdürlükleri yaptı. Mütarekeden sonra Ankara'ya çağrıldı ve Şer'iye ve Evkâf Vekâleti bünyesinde kurulan Telifat ve Tetkikat-ı İslâmiye üyeliğine getirildi. Bu görevden 1924'ye kadar kaldı. İstanbul'a döndükten sonra öğretmenlik faaliyetlerine devam etti (İsmail Kara, *Türkiye'de İslâmcılık Düşüncesi Metinler/Kişiler*, II, 1997, s. 67-68; H. Ziya Ülken, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, 1966, II, 486-490. Aynî'nin, Bektaşiliğine dair bir görüş bulunsu da Es'ad Erbilî'ye bağlılığı daha kuvvetli bir ihtimal olarak beliriyor bkz. Küçük, s. 119; İsmail Kara, *Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi*, s. 68.

¹¹⁹ M. Ali Aynî, *Ulusçuluk (Milliyetçilik)*, (Der. Neziha H. Neyzî), İstanbul 1997, s. 378.

¹²⁰ Aynî, s. 392-393.

de Türkiye'nin "séculariser" edildiğini açıklar¹²¹.

Şeyh Es'ad'ın, 1930'da Menemen'de Derviş Mehmed ve arkadaşlarının yeşil bayrak açarak şeriat ilan ve çağrısında bulunmasının ardından yedek subay Kubilay ile iki bekçiyi öldürmele-riyle başlayan Menemen Olayı olarak bilinen hareket ile ilgisi ol-duğu iddia edildi. Bu olay Cumhuriyet yönetimini en az Şeyh Sa- id'ininki kadar belki de ondan daha çok tedirgin etmişti. Yargılama sonrasında idam cezası yaşı sebebiyle ömür boyu hapse çevril- di¹²². Böylece Cumhuriyet yönetiminin bakış açısından Şeyh Sa- id ve Menemen Olayı Nakşibendîleri rejimin muhalifleri arasına yerleştiriyordu. 1930'da, tekkelerin ya okul yapılması ya da ya- kılmasını isteyen, Bitlis'teki Ayaklanma ile Bozkır Ayaklanma- sını'da Nakşibendîlerin bulunduğunu belirten, Meclis Başkanı Kazım Paşa, "bu tarikat bir yılandır, yok edilmelidir" diyordu¹²³.

Burada Halidî geleneğine bağlı bütün kolları alt alta sırala- mak bizi temel hedeflerimizin dışına çıkaracağından birkaç ör- nek vermeyi yeterli görüyoruz¹²⁴. Bu örneklerden ilki, Şeyh Es'ad'ın en önemli ve geniş çevreden saygı gören halifesi, Mah- mud Sami Ramazanoğlu (ö. 1984) koludur. Bağlılarının bir ara- ya geldiği camilerde imamlık yapmak suretiyle faaliyetlerini ya-

¹²¹ Aynî, s. 381.

¹²² Mustafa Kara, *Günümüz Tasavvuf Hareketleri*, s. 185-186.

¹²³ Mahmut Goloğlu, *Devrimler ve Tepkiler (1924-1930)*, Ankara 1972, s. 306.

¹²⁴ Burada zaman sınırlarımızı aşacağı endişesiyle temas edilmeyen yakın dönem Nakşileri üzerine çalışmalar mevcut olup bunlar içerisinde Fulya Atacan'ın, önde gelen bir Nakşibendî şeyhi Osman Hulusî Ateş'in yaşamı ve toplum içindeki sosyal mevkiine dair 1990-1992 yılları arasında müritlerinden elde edilen verilere dayalı çalışması (Atacan, "A Portrait of a Naqshbandi She- ikh in Modern Turkey", *Naqshbandis in Western and Central Asia*, (ed. Eli- zabeth Özdalga), İstanbul 1999, s. 147-157) ile Türkiye'deki önemli dört Nakşî grubu özellikle de İskender Paşa Cemaatine yönelik Hakan Yavuz'un (Yavuz, "The Matrix of Modern Turkish Islamic Movements: The Naqsh- bandi Sufi Order", *Naqshbandis in Western and Central Asia*, (ed. Eliza- beth Özdalga), İstanbul 1999, s. 135-146) makalesini verebiliriz.

rı halka açık bir şekilde sürdüren İstanbul'un diğer tesirli şeyhlerinin aksine Sami Efendi, Erenköy'deki evinde bir nevi uzlet hayatı yaşadı; ihtiyatlı bir şekilde buraya müridlerini küçük gruplar halinde kabul etti¹²⁵. İkincisi, menşe itibariyle Dağıstanî göçmenlere mensup olan Ebû Mehmed Medenî tarafından kurulan bir koldur. Dağıstan'da doğan ve Türkiye'de üstadıyla karşılaşan halifesi Şerafeddin Zeynelabidin Halidîliğin Türkiye'deki Dağıstanî kolunu sürdürdü. 1936'da vefat eden Şerafeddin'in iki önemli halifesi vardı: Şam'da yerleşen Abdullah Dağıstanî-ki kendisinin halifesi olan Şeyh Nâzım Kıbrısî bir alt kolunun liderliğini sürdürmektedir¹²⁶- ve Mehmed Necâti Efendi. 1925'de tarikatlar yasaklanınca Şeyh Şerafeddin Ürdün'e yerleşmiş ve ölümünden kısa bir süre önce Türkiye'ye dönmüştür. Abdullah Dağıstanî de yasak üzerine Şam'a yerleşmiş ve burada bir Nakşibendî çevresi oluşturmuştur¹²⁷. Şeyh Nâzım hakkındaki çalışmasında Atay, Şeyh'in konuşma ve müridler arasındaki tartışma ve sohbetlerin en başat temalarından birini siyasetin oluşturduğunu ve hedef noktanın İslâm'a karşı olduğu düşünülen laik Türkiye Cumhuriyeti rejimi olduğunu kaydeder. Ancak laik Cumhuriyet rejimine karşı çıkışlarının bu Nakşî çevreyi, rejime karşı aktif bir mücadeleye götürmediği onun yerine Şeyh Nâzım ve müridlerinin "pasifist" bir politika benimseyerek, "Takdir-i İlâhî" olarak gördükleri ve Allah'a havale ettiklerini sözlerine ekler¹²⁸. Hükûmete karşı şiddete dayalı bir mücadeleye girişmek düşünülemez.

¹²⁵ Algar, "Cumhuriyet Türkiyesi'nde Nakşibendî Tarikatı", s. 262. Burada, Sami Efendi'nin sohbetlerinden bir kısmının gözden geçirilip yazıya geçirildiği altı cildlik *Musahabeler*'i de zikretmeliyiz. Sami Efendi için bkz. Sadık Dana, *Mahmud Sami Ramazanoğlu*, İstanbul 1991.

¹²⁶ Şeyh Nâzım hakkında, Tayfun Atay'ın, *Batı'da Bir Nakşî Cemaati Şeyh Nâzım Kıbrısî Örneği*, (İstanbul 1996) adlı antropoloji çalışmasını bilhassa belirtmeliyiz.

¹²⁷ Atay, s. 73.

¹²⁸ Atay, s. 240, 250.

Hattâ Şeyh Nâzım bu konudaki görüşünü, “Hükümete karşı mücadele etmek keskin bir bıçağa yumruk atmaya benzer. Yalnızca kendine zarar verirsin” şeklinde dile getirir¹²⁹.

Şüphesiz en meşhur Halidî kolu Şeyh Z. Gümüşhanevî’dir ki ondan da inen birkaç kol bulunmaktadır. Bu kollar içinde en önemlisi, İstanbul Fatih semtinde İskender Paşa Camii’nde imam olan ve 13 Kasım 1980’de vefat eden Mehmed Zahid Efendi koludur. Mehmed Zahid ilgisini selefi gibi üniversite eğitilmiş gençler üzerine yöneltmişti¹³⁰. Nitekim Algar’ın, 10 Ocak 1970’de bizzat dinlediğini ifade ettiği bir konuşmasında, Mehmed Zahid Efendi’nin; ‘Müslümanların politikaya katılımının bir hata olduğunu; Türkiye’de mevcut şartlarda İslâm siyasetini yeniden tesis etmek için yapılan herhangi bir teşebbüsün kan dökülmesine yol açabileceğini; ayrıca başarılı bir sonucun hiçbir garantisinin de bulunmadığını söyler. Bunun yerine en güzeli, İslâm toplumunu *gayri resmî* olarak o şekilde yeniden inşa etmektir ki, bir İslâm devleti nihaî ve kaçınılmaz olarak bundan zuhur edebilmeliydi’¹³¹. Çarşamba’daki İsmail Ağa Camii’nin imamı ve İstanbul’un diğer bir Nakşibendî şeyhi olan Mahmud Efendi, erkeklerin tam sakal bırakması ve kadınların çarşaf giymesi gibi dış görünüşle ilgili küçük detaylara yoğunlaştığı için kınanır. Onun bağlıları ise, bunu, İslâm kimliğini geliştirmenin önemli bir aracı olarak, Türkiye Cumhuriyeti’nin kriterlerine meydan okuyan bir dış görünüşü devam ettirme azmi olarak algıladılar¹³². Son dönemin bir başka önemli Nakşî ismi Abdülaziz Bekine (1895-1952), rivâyete göre, tekkelerin kapatılmasıyla ilgili bir soruya şu cevabı verir: “bu tekkeler kapanmayı hak et-

¹²⁹ Atay, s. 251.

¹³⁰ Algar, “Cumhuriyet Türkiye’sinde Nakşibendî Tarikatı”, s. 263, 264. Kotku hakkında bkz. Yavuz, s. 139-141; Ersin Gördoğan, “Hocacendi veya Görünmeyen Üniversite”, *Mâverâ*, 49, Ocak 1980, s. 45-51.

¹³¹ Algar, “Cumhuriyet Türkiye’sinde Nakşibendî Tarikatı”, s. 265.

¹³² Algar, “Cumhuriyet Türkiye’sinde Nakşibendî Tarikatı”, s. 266.

mişti. Çünkü bu tekkelerin içinde İslâmı muhafaza eden tekke fevkalâde azalmıştı. Onun için Allah kapattırdı”¹³³. Dinî eğitimin Cumhuriyet döneminin başlarında ortadan kaldırılmasından sonra, birçok Nakşibendî şeyhi Türkiye’de İslâmî ilimleri devam ettirme misyonunu üstlendi. Bununla beraber, İslâmî ilimlere katkı sağlayacak bir eserin kaleme alınamamış olmasından Cumhuriyet dönemi uygulamalarının Türkiye’de İslâmî öğrenimi yok edemese de felce uğrattığını düşünebiliriz¹³⁴.

Şurası açık ki, Nakşibendî tarikatı Türkiye’de, güçlü bir biçimde yaşamağa devam etti ve bunu yeni rejimin keskin muhalifleri olarak belirlenmenin getirdiği baskılara rağmen gerçekleştirdiler. Peki, bu başarıya sadece sınıf analizi açısından yaklaşmak veya modernizasyon karşısında bunu anlayamayan veya uyum sağlayamayanların bir cevabı olarak görmek ne kadar gerçeği yansıtacaktır. Gerçeğin birkaç görüntüsü olabileceğini dikkate alırsak, çok sayıda cevap olması kaçınılmazdır. Ancak sosyal tarih açısından bakıldığında, ana hatlarını çizmeye çalıştığımız Nakşibendî geleneğinin gücünü göremeyen veya küçümseyen her cevap neticede yetersiz kalacaktır.

BEKTAŞİYYE: Milli Mücadele döneminde Dergâhta Nakşî şeyhliğini Hasan Efendi, babalığını Salih Niyazi ve çelebiliğini Ahmed Cemaleddin Efendi’nin temsil ettiği biliniyor¹³⁵.

SALİH NİYAZİ - AHMED CEMALEDDİN - VELİYYÜDDİN ÇELEBİ: 1919’da hem Milli Mücadele yanlıları hem de karşıtları Hacı Bektaş’ı ziyaret etmişlerdi. Etrafında, çelebiye bağlı pek çok Alevi topluluğun yaşadığı Sivas’ta milli bir kongrenin toplanması planlandığı için Çelebinin desteğini kime sunacağı çok önemliydi.

¹³³ Ahmet Ersöz hazırladığı, “Abdülaziz Bekkine” dizi yazısı, *Zaman*, 29 Mart 1990.

¹³⁴ Algar, “Cumhuriyet Türkiye’sinde Nakşibendî Tarikatı”, s. 273.

¹³⁵ Aslında, bu dönem Hülya Küçük’ün, *Kurtuluş Savaşı’nda Bektaşîler*, (2003) adlı çalışmasında kapsamlı bir biçimde ele alınmıştır.

Çelebilerden yardım sözü almayı başaranlar ise, ilk grup olacaktı. Mustafa Kemal ile Salih Baba arasında da iyi ilişkiler kurulduğu söylenebilir. Nitekim, Mustafa Kemal bir mektubunda Salih Niyazi'ye destek ve yardımlarının kendisi açısından çok değerli olduğunu belirterek, Milli Mücadele lehine dualarından dolayı teşekkür ediyordu. Teşekkür telgrafı ile yetinmeyen Mustafa Kemal, Aralık 1919'da Bektaşî ve Alevilerin desteklerini elde etmek amacıyla Hacı Bektaş'ı ziyaret etti¹³⁶. I. TBMM'de Hüseyin Mazlum (Bababalım) Baba (ö. 1945) Denizli, Ahmed Nüzhet (Saraçoğlu) Bey (ö. 1942) Ergani ve Ahmed Cemaleddin Çelebi (ö. 1922) Kırşehir mebusları olarak görev aldılar. Amasya Tamimi'ni (1919) imzalayanlar arasında Cemaleddin Çelebi de vardır ve belki de bu sebeple toplantılara katılamayacak kadar hasta olmasına rağmen I. TBMM'nin ikinci reis vekilliğine seçilmiştir¹³⁷. Cemaleddin Çelebi'nin vefatından sonra yerine geçen Veliyyüddin Çelebi (ö. 1942), TBMM'nin açılışı dolayısı ile Meclis'e bir mesaj göndermiş ve bu 19 Ağustos 1923 tarihli toplantı da okunmuştu¹³⁸. Çelebiler yanında babalar da Mustafa Kemal'i desteklemiş görünüyor. Meclis'teki I. Ve II. Grup mücadelesinde Mustafa Kemal'in grubu olan I. Gruptaki milletvekilleri arasında, bir Bektaşî baba, Hüseyin Mazlum (Bababalım) vardı. Ancak II. Grup içerisinde de diğer bir Bektaşî babası, Ahmet Nüzhet (Saraçoğlu)'nun olduğunu unutmamak gerekiyor¹³⁹. Böylece, Osmanlı İmparatorluğu'nun son döneminin bu yasaklı tarikatı Cumhuriyet Türkiye'sine Milli Mücadelenin vatanperverleri olarak geçiyordu.

Ancak tekke ve zâviyelerin kapatılmasına dair TBMM'ndeki kanun görüşmeleri esnasında söz alan Bozok mebusu Süley-

¹³⁶ Küçük, s. 123-124, 127-128.

¹³⁷ Küçük, s. 69, 132.

¹³⁸ TBMM Zabıt Ceridesi, (2. Devre), I, 96.

¹³⁹ Tarık Zafer Tunaya, *Türkiye'de Siyasî Partiler (1859-1952)*, İstanbul 1952, s. 536, 539.

man Sırrı Bey (İçöz), Hacıbektaş ve Bektaşîler hakkındaki olumsuz kanaatlerini şöyle dile getiriyordu:

Orada dergâh namı altındaki mazelleğâhın halini yakından gördüğüm için gönlüm isterdiki burası bir Dârülfünûn olsun. Bu günü gösteren Cenabı Hakka binlerce şükrolsun. Yalnız bu kanunda bir fıkra var “Hakkı tasarruf ve temellük meselesi” dergâhın bir takım nazirlerden hâsıl olan paralarıyla, haneberduş olarak bir takım tufeylî babalar, dedeler oraya gelmiş, emlâk ve arazi almışlardır. Bugün de “mademki tekke ilga edilmiştir, kendi namımıza tapumuz vardır bu mülk bize intikal eder” diye bir hakkı tasarruf ve temellük iddia ederler. Bu nokta ihmal edildiği için bendeniz bunu itham etmek üzere şöyle bir madde teklif ediyorum, kabulünü rica ediyorum¹⁴⁰.

Süleyman Sırrı Bey mülkleri de kapsayan teklifinde ısrarlıdır. Tekke ve zâviye kanununa belirttiği eklemenin yapılması gerektiği aksi halde beklenen faydanın elde edilemeyeceğini tekrarlamaktan vazgeçmez. Ancak, Adliye Encümeni adına görüş bildiren Ahmed Bey, bunun Tapu Encümeninde tetkik edilmesi gereken ayrı bir teklif olduğunu belirtmesi üzerine, Sırrı Bey’in; “Bu takrir rededilirse yarın tasarruf iddiasına kalkışacaklardır. Bektaşî misin nesin?” sözlerine hedef olur. Sırrı Bey’in sadece Bektaşîlere yönelen bu endişeleri diğer mebuslar tarafından paylaşılmıyor olsa gerek ki teklif rededilir¹⁴¹. 1925’de, dergâhta, çelebilerin temsilcisi Veliyyüddin Çelebi ve babaların temsilcisi Salih Niyazi Baba bulunmaktadır. Binaların kapatılabileceğini ancak kalplerin kapatılamayacağını düşünen Salih Niyazi Baba, bir süre Ankara’da otel işletti. Bunu gizli dergâh olarak kullanmak istediye de izin verilmemesi üzerine Ocak 1930’da bazı babalarla birlikte Arnavutluğa gitti¹⁴². 1926’da H. A. rumuzlu bir yazar, hedefi

¹⁴⁰ TBMM Zabıt Ceridesi, (2. Dönem), XIX, 284.

¹⁴¹ TBMM Zabıt Ceridesi, (2. Dönem), XIX, 288.

¹⁴² Küçük, s. 194.

Bektaşîler olmakla birlikte aslında bütün tekkeler hakkındaki kanaatini *Büyük Gazete* sütunlarına şu satırlar ile taşır:

“Aziz kariler (...) bu yazıları nefretle istikrâhla satır satır okuyunuz ve bizi yıllarca; asırlarca medeniyetten geri bırakan bu yuvaları la’netle yad ediniz. Millî istiklâline kavuşturduktan sonra bütün Türkler’in böyle rezâlet ve kepezelik yuvalarından kurtarmış olduğundan dolayı da büyük Gazimizin ismini hürmetle yad ediniz ve onun işaret ettiği medeniyet, refah ve sa’âdet hedefine sür’atle ilerleyiniz”¹⁴³.

Oysa 1931’de *Yeni Gün*’de yazan Ziya Bey, *Bektaşî Yolu* hakkındaki araştırma dizisinde, erkek ve kadınların toplumsal eşitlik içinde bir arada bulundukları Bektaşî ritüelinin aslında eski Türk törenlerinin bir devamı olduğunu, bunun, Ortodoks Sünnî dinsel önderlerin kontrol ettiği dönemler boyunca ancak tekkelerde, gizli toplantılarda mümkün olduğunu ifade eder. Şimdi Cumhuriyet yönetiminde daha özgür toplumsal yaşam herkes için mümkün kılınmıştır. Ardından da “Bektaşîlerin ayinicum’iyle, her uygar insan için bir hak ve zorunluluk olarak kabul edilen tüm dünyadaki aile toplantıları arasında ne fark vardır?” diye sormaktan kendini alamaz¹⁴⁴.

SAMİH RİFAT: Samih Rifat’ın babası, Hasan Rifat Bey ve annesi Ayşe Hanım Bektaşî tarikatına mensuptu. Kendisi de Karaağaç dergahı şeyhi Hüseyin Baba’nın müridlerindendi. Samih Rifat, gazetecilik yaptı. Vali olarak hizmet etti ve Çanakkale milletvekili oldu. Milli Mücadelenin başlaması üzerine sahte bir isimle İstanbul’dan ayrıldı. Şair Mehmet Emin ile beraber Türk ordusu içinde vatan borcunun kudsiyetine dair konuşmalar yaptı. *Hakimiyet-i Milliye* ve *Yeni Gün*’de yazıları yayınlandı¹⁴⁵.

¹⁴³ H. A. *Büyük Gazete*, 30 K. Evvel.

¹⁴⁴ Birge s. 99-100.

¹⁴⁵ Sadettin Nüzhet Ergun, *Samih Rifat Hayatı ve Eserleri*, 1934, s. XII, XIII, LXV, LXVII, LXXXV

Milî mücadeleye aktif bir destek sunan Samih Rifat'ın Cumhuriyet döneminde de Mustafa Kemal'e büyük bir sadakatle bağlı olduğu anlaşılıyor. Nitekim Afet Hanım'a şöyle diyordu:

“Mücadele esnasında Büyük Gazi üç dört arkadaşımla beni ihya etmişti. Geçen gece onun nafiz ve İlâhî bakışları karşısında kendi kendime düşündüm ve ağladım. Samimî gözyaşlarımı şu perişan neşidemle size gönderiyorum. Bir gün tensip buyuracağınız şekilde onları matbuata da tevdi ederiz efendim.

Kurtaran bir zafere asırlar acıkmıştı;
Vatanda görülmemiş bir kahraman çıkmıştı.
Gidip göreyim dedim, yüzünü doya doya;
Koştum tam on yıl evvel, geldim Anadolu'ya.
(...)

Ey Büyük kurtarıcı! yalnız sendin o zaman,
Bütün savaşanları ayak üstünde tutan,
En acı sefaletler kemirirken bu yurdu,
Her düşen, yaralanan sana “yetiş!” (18 Mart 1930)¹⁴⁶.

Samih Rifat 1925'deki Cumhuriyet Bayramı sonrasında *Hakimiyet-i Milliye*'de ise, duygularını şöyle dile getiriyordu:

“Büyük ve muhterem Gazi! Hangi vicdan seni mukaddesâtının derinliklerinde hissetmez? Diyorlar ki, vâkıalar hiçbir zaman mefkûreye erişemez. Fakat sen vâkıaların erişemediği bir mefkûre değil, mefkûrelerin erişemediği bir vâkıası!”

(...)Artık herkes anladı ki, fikre ait terakkiler mütereddi ananelerin ruhlar da bıraktığı, asırlarca biriktirdiği yosunlu ve yeşil paslar altında ancak çürümeğe mahkûm bir isti'dât olabilir (...) milletin büyük mürşidi, eşi olmayan mürebbi! Feyizli adımlarının arkasında genç bir nesil şerefi ve saâdeti fethetmek için yürüyor. (...) bütün ufukların korkunç karanlıklar içerisinde boğulduğu bir zamanda, genç ruhlara uzaktaki bir selâmet ve kurtuluş noktasını görmek için ümid, imân ve itimât ile bakmayı ta'lim ettin. (...)İnkılâbı sen yarattın. Düne kadar şarkın küflü hurafeler uyuyan ufuklarında,

¹⁴⁶ Nüzhet, s. 121-122.

bugün garbın dört beş asırlık ziyası ve harareti kaynıyor"¹⁴⁷.

Diğer taraftan, Samih Rifat gibi Bektaşî meşreb kişiliğe sahip olan Rıza Tevfik, Sakallı Rıfki, Didar Hanım ve Hasan Tahsin İşkora gibi bazı Bektaşî meşrep veya Bektaşîler Milli Mücadele karşıtı olmuşlardır. Bunlardan Tevfik Paşa hükümetinde Maarif nazırı olan Rıza Tevfik (ö. 1949), Sevr anlaşmasına imza koyanlardan biri olduğu için 150'liklerden olmuş ve yurt dışına çıkarılmıştır¹⁴⁸.

¹⁴⁷ Samih Rifat, *Hakimiyet-i Milliye*, 30 T. Evvel 1925/1341.

¹⁴⁸ Küçük, 158-159, 238. Rıza Tevfik hakkında bkz. Abdullah Uçman, *Rıza Tevfik*, İstanbul 1999.

SONUÇ

Bu çalışmadaki temel amacımızı, modernleşme sürecinde İslâm'ın yeri ve mahiyeti hakkındaki tartışmaya Osmanlı tarzı sûfî geleneği açısından yaklaşmak olarak özetleyebiliriz. Elbette son Osmanlı ve erken Cumhuriyet dönemindeki sûfî gelenek ile "modernleşme" ilişkisinin tek yönden okunamayacak kadar girift bir karşılaşmanın hikâyesi olduğunun farkındayız. Bu sebeple, mümkün olduğunca çok değişkene temas ederek geçiş sürecindeki devamlılık, kırılma ve yeniden yapılanmalara dikkat çekmeye özen gösterdik.

Yeni Türkiye'de Osmanlı uygulamasının aksine İslâm'ın çok farklı toplumsal grupları birbirine bağlama rolünün reddedildiği genellikle üzerinde durulan bir husustur. Oysa, tarikatlar, şehir, kasaba ve köylerde, eğitimli ve eğitimsiz kesimlere hitap etmekte ve böylece parçalanmış bir toplumda birleştirici rol oynamaktadır. Bu özelliklerini bariz bir biçimde teşhis edebildiğimiz, Mevlevîyye, Bektaşîyye, Melâmîyye ve Nakşibendîyye tarikatları, Osmanlı örneğinde, aslında sufilerin halk düzeyinde yeni düzenlemelere uyum araçları olduklarını bir kere daha gösterdiler. Ancak, onlar için modernleşme ile laikliğin birbirinden farklı bir anlamı olduğu asla unutulmamalıdır. Zira bir sûfî Batının bazı kavram ve değerlerini benimseyebilir. Fakat bunları nihayetinde sorguladığı alan İslâm ve İslâmî gelenektir.

Burada ele almaya çalıştığımız dört tarikatın sufi liderleri çok hızlı bir değişim döneminde Müslümanları meşgul eden soruları cevaplayan kişilerdi. Bunu yaparken de İslâmî geleneğin sufi yorumunu kullanıyorlardı ve şurası bir gerçek ki, bu yorum ulemaya göre toplumun çok daha farklı kesimlerine hitap etmekteydi. Yine ulemaya göre daha bağımsız yapılanmaları ile tekke-ler kapandıktan sonra da “özel” toplantılarında toplumun İslâmî kimliği ve kültürünü muhafaza etmesinde çok önemli bir rol aldılar. Sufileri toplumsal gruplar üzerinde bu kadar güçlü kılan, kişiyi Allah’a ulaştıracak manevî yolda rehberlik eden kişiler olmalarıydı. Bu tarihî ve sosyolojik misyonlarına, erken Cumhuriyet döneminde dinî eğitime yönelik düzenlemeler sonrasında kaybolma tehlikesiyle karşı karşıya kalan İslâmî ilimleri devam ettirmek gibi bir başka görev daha eklediler.

Sufiler toplumsal gruplar için uyum araçları olmakla birlikte kendileri de yeni dönemde laik düzenlemelerle birlikte gündelik yaşamdaki değişimi derin bir biçimde hissettiler. İslâm’ın adım adım kamusal alandan çekilmesi, içinde doğup büyüdükleri, yaşamlarını anlamdıran, davranışlarını belirleyen bir kültürel ortam ile ilişkilerinin kopması anlamına gelmekteydi. Yeni düzen ile yeni bir kurgulama yapmak veya eskiye sıkı sıkıya sarılmak zorundaydılar. Kimi sufiler seçtikleri yolda başarılı oldular ancak hiç de az olmayan bir grup her ikisine de uyum sağlayamadı. Dolayısıyla, sufilerin tepkilerini sadece tasvip, sukunet ve muhalefet olarak üç grupta değişmeyen bir çizgi olarak incelemek aldattıcıdır. Tepkilerin sınırları zamana, mekana ve kişisel tercihlere bağlı olarak tahmin edilenden çok daha sık değişebilmektedir.

Son olarak, kendi özel gelenekleri olmakla birlikte dört tarikatı birleştiren bir üst gelenek fark edilebilir ki bu, Osmanlı tarih ve kültürünün bir ürünü olan Osmanlı tarzı sufi gelenektir. Bu geleneği hesaba katmadan sufilerin yeni rejimdeki rollerine dair herhangi bir çözümlemeye bulunmak imkansızdır. Osmanlı tarzı

sufi geleneğın günümüz İslâmî tasavvuf hareketleriyle devam veya kırılma noktaları ise, bir başka çalışma konusudur. Verilere dayalı olarak yapılacak bu tür tarih, sosyoloji ve antropoloji çalışmaları sadece Türkiye'nin değil daha geniş bir çerçevede İslâm toplumlarının yaşadıkları buhranların açıklanması ve çözüm yolları bulunmasında inkâr edilemez bir katkı sağlayacaktır.

BİBLİYOGRAFYA

BOA *Mühimme Defteri*, Nr. 243.

BOA Yıldız Evrak 14/174.

BOA Hatt-ı Hümayûn, Nr. 34837, 36137, 39387 C, 39387 D., 13680, 17351, 1735, 17438 A-B, 17383, 17322, 17386, 17406, 24493, 24588, 27362.

BOA Cevdet, Adliye, Nr. 1734.

BOA Cevdet, Evkaf, Nr. 984, 16185, 16455, 1294, 6560, 20785, 24425, 32819, 27216, 23489.

BOA DH. İD. D. No: 37-2, G. No: 2/3.

BOA DH.İD. D. Nr. 33/29.

BOA İrade Dahiliye, Nr. 2856, 3399, 1518.

BOA İrade Meclis-i Vala, Nr. 4009; A MKT.MHM, D. Nr. 18.

BOA Ayniyat, Meşihat, Nr. 1080, 1081, 1413.

TBMM Zabıt Ceridesi: I, VI, XIX.

Büyük Gazete (30 Kânun-ı Evvel 1926).

Takvim-i Vekayi, nr. 3565, 3 Haziran 1335.

Ceride-i Sufiye sayı 82, 84, 85.

Hakimiyet-i Milliye, 4 Temmuz 1339/1923; 12, 18, 19 Receb 1344/1926; 1 Eylül 1341/1925; 30. T. Evvel 1341/1925..

Tercümân-ı Ahvâl, 10 Rebiülevvel 1278.

ABDÜLMECİD el-HÂNÎ (1308), *el-Hadâi 'ku'l-Verdiyye*, Kahire.

ABU MANNEH, B. (1982 published 1984), "The Naqsbandiyya-Mujaddidiyya in the Ottoman Lands in the Early 19th Century", *Die Welt des Islams*, XXII, 1-36.

- , (1999), “1826’da Nakşibendî-Müceddidî ve Bektaşî Tarikatları”, *Tarihi ve Kültürel Boyutlarıyla Türkiye’de Aleviler Bektaşiler Nusayriler*, İstanbul: Ensar Neşriyat.
- , (2001), “The Rise and Expansion of the Naqshbandi-Khalidi Sub-order in Early 19th Century”, *Studies on Islam and the Ottoman Empire in the 19th Century (1826-1876)*, İstanbul: İsis.
- , (2001), “The Naqhsbandiyya-Mujaddidiyya and the Khalidiyya in İstanbul in the Early Nineteenth Century”, *Studies on Islam and the Ottoman Empire in the 19th Century (1826-1876)*, İstanbul: İsis.
- , (2001), “Shayk Ahmed Ziyâ’üddîn el-Gümüşhanevi and the Ziyâ’i-Khâlidi Sub-Order”, *Studies on Islam and the Ottoman Empire in the 19th Century (1826-1876)*, İstanbul: İsis.
- , (2001), “The Naqhsbandiyya-Mujaddiyya in İstanbul in the Early Tanzimat Period”, *Studies on Islam and the Ottoman Empire in the 19th Century (1826-1876)*, İstanbul.
- , (2005), “Hâlidiliğin Yükselişine ve Gelişmesine Yeni Bir Bakış”, *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf ve Sufiler*, (Hazırlayan A. Yaşar Ocak), Ankara: TTK.
- ADIVAR, Halide Edip (1962), *Türkiin Ateşle İmtihanı*, İstanbul: Çan Yayınları.
- A. CEVDET (1309), *Tarih-i Cevdet*, İstanbul.
- AHMED EFLÂKÎ (1973), *Âriflerin Menkabeleri (Manakıb al-Ârifin)*, (Çev. Tahsin Yazıcı), İstanbul.
- AHMED LUTFÎ (1290), *Tarih-i Lutfî*, İstanbul, I.
- A. RIFKI, (1328), *Bektaşî Sırrı*, İstanbul.
- , (1327), *Bektaşî Sırrı’nın Müdafaasına Mukabele*, IV, İstanbul.
- Ahmed Ziyâüddin Gümüşhanevi *Sempozyum Bildirileri*, (1992), İstanbul, İlim Kültür ve Sanat Vakfı (Seha Neşriyat).
- AKAR, Metin (1999), *Veled Çelebi İzbudak*, Ankara: TDK Yayınları.
- AKÜN, Ömer Faruk (1992), “Bursalı Mehmed Tâhir”, *TDVİA*, VI: 453-461.
- AKSÜT, Ali Kemali (1944), *Profesör Mehmed Ali Aynî Hayatı ve Eserleri*, İstanbul.
- ALGAR, Hamid (1990), “A Brief History of the Naqshbandî Order”,

Naqshibandis cheminements et situation actuelle d'un ordre mystique musulman historical developments and present situation of a muslim mystical order; (Ed. M. Gaborieau-A. Popovic-T. Zarcone), İstanbul: İsis.

—, (1990), “Political Aspects of Naqshbandî History”, *Naqshibandis cheminements et situation actuelle d'un ordre mystique musulman historical developments and present situation of a muslim mystical order*, (Ed. M. Gaborieau-A. Popovic-T. Zarcone), İstanbul: İsis.

—, (1995), “The Hurufî Influence on Bektashim”, *Bectachiyya Etudes sur l'ordre mystique des Bektachis et les groupes relevant de Hadji Bektach*, İstanbul.

—, (1997), “Hâlidîyye”, *TDVİA*, XV, 295-296.

—, (1997), “Hâlid el-Bağdâdî”, *TDVİA*, XV, 283-285.

—, (2007), “Cumhuriyet Türkiye'si'nde Nakşibendî Tarikatı”, *Nakşî-bendilik*, (Hazırlayan A. Cüneyd Köksal), İstanbul: İnsan Yayınları.

—, (2007), “Volga-Ural Bölgesinin Son Büyük Nakşibendî Şeyhi Şeyh Zeynullah Resulev”, *Nakşîbendilik*, (Hazırlayan A. Cüneyd Köksal), İstanbul: İnsan Yayınları.

ALTINOVA, Ayşegül (2004). “Osmanlı Arşiv Belgeleri”, *Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, Kış, 209-228.

ATACAN, Fulya (1999), “A Portrait of a Naqshbandi Sheikh in Modern Turkey”, *Naqshbandis in Western and Central Asia*, (ed. Elizabeth Özdalga), İstanbul, 147-157.

ATALAY, Ahmet (1997), *Millî Mücâdele'de Konya Kuvâ-yı Milliyecileri*, I, Konya.

ATALAY, Besim (1340), *Bektaşîlik ve Edebiyatı*, İstanbul.

ATAY, Tayfun (1996), *Batı'da Bir Nakşî Cemaati Şeyh Nâzım Kıbrısı Örneği*, İstanbul 1996: İletişim.

ATEŞ, Süleyman (2002), “Kutub”, *TDVİA*, XXVI, 498-499.

AYVERDİ, Semiha vd. (1951), *Kenan Rifâi ve Yirminci Asrın Işığında Müslümanlık*, İstanbul.

AZAMAT, Nihat (1989), “Ahmed Arıuş Efendi”, *TDVİA*, II, 43-44.

AYDIN, Bilgin (1998), “Osmanlı Devleti'nde Tekkeler Reformu ve Meclis-i Meşayih'in Şeyhülislâmlık'a Bağlı Olarak Kuruluşu, Faaliyetleri

- ve Arşivi", *İstanbul Araştırmaları*, 7, Güz.
- BARDAKÇI, Murat (1992), "Melâmîlik, Melâmîler ve Abdülbaki Gölpınarlı", *Melâmîlik ve Melâmîler*, I-IX, İstanbul: Gri Yayın.
- BİRGE, John Kingsley (1991), *Bektaşîlik Tarihi*, (Çev. Reha Çamuroğlu), İstanbul: Ant Yayınları.
- BİLGİNER, Sadettin (1969), *Allâh ve İnsan*, İstanbul.
- BİRİNCİ, Ali, "Rumelihisarı'nda Bir Bektaşî Şeyh Ailesi", *Dergâh*, S.134.
- BRUINSEN, Martin van (1995), "Kürtler Arasında Bir Siyasî Protesto Aracı Olarak Nakşibendi Tarikatı (Endenozya üzerine karşılaştırmalı bazı notlarla)", *Kürdistan Üzerine Yazılar*, İstanbul: İletişim.
- , (1995), "Osmanlıcılıktan Ayrılıkçılığa: Şeyh Sait Ayaklanması'nın Dinî ve Etnik Arka Planı", *Kürdistan Üzerine Yazılar*, İstanbul: İletişim.
- CELÂLEDDİN ÇELEBİ (1988), "Abdülhalim Çelebi", *TDVİA*, I, 212.
- CEMALEDDİN ÇELEBİ (1328), *Bektaşî Sırrı Nam Risâleye Müdafaa*, İstanbul.
- CERRAHOĞLU, Abdurrahman (1984), *Diünkü ve Bugünkü Melâmîler*, İstanbul: Bayrak Yay.
- CLAYER, Nathalie (1994), "Bektaşîlik ve Arnavut Ulusçuluğu", *Toplumsal Tarih*, I/2.
- CLAYER, Nathalie-POPOVIC, Alexandre (2005), "Osmanlı Döneminde Balkanlardaki Tarikatlar", *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf ve Sufiler*, (Haz. A. Yaşar Ocak), Ankara: TTK.
- ÇİÇEK, Yakup (1997), "Harîrîzâde", *TDVİA*, XVI:192-193.
- ÇETİNSAYA, Gökhan (1999), "Çıban Başı Koparmamak": II. Abdülhamid Rejimine Yeniden Bakış, *Türkiye Günlüğü*, sayı 58, 54-64.
- DAMREL, D. W. (1990), "The Spread of Naqshbandi Political Thought in the Islamic World", *Naqshbandis cheminements et situation actuelle d'un ordre mystique musulman historical developments and present situation of a muslim mystical order*, (Ed. M. Gaborieau-A. Popovic-T. Zarcone), İstanbul: İsis.
- DİLÇİN, Cem (1994), "Şeyh Galip'in Mevlevîhanelerin Tamirine İlişkin Şiirleri", *Osmanlı Araştırmaları*, XIV, 29-76.
- ELGİN, Necati (1961), "Mehmed Saîd Hemdem Çelebi ve Sadrazam Mus-

tafa Reşid Paşa", *Anıt Dergisi*, sy. 28 (Nisan).

ERDOĞAN, Mustafa (2003), *Meşrutiyetten Cumhuriyete Bir Mevlevî Şeyhi Abdülbâki Baykara Dede Hayatı Şahsiyeti Eserleri ve Şiirleri*, İstanbul: Dergâh.

ERGİN, Osman Nuri (1942), *Bahkesirli Abdülaziz Mecdi Tolun Hayatı ve Şahsiyeti*, İstanbul.

—, (1943), *Türkiye Maarif Tarihi*, V.

ERGUN, S. Nüzhet, *Türk Şairleri*, I.

—, (1934), *Samih Rifat Hayatı ve Eserleri*, Semih Lütü Matbaası.

ESRAR DEDE (2000), *Tezkire-i Şu'arâ-yı Mevlevîyye* (Hazırlayan İlhan Genç), Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı.

ES'AD EFENDİ (1243), *Üss-i Zafer*, İstanbul.

ES'AD SAHİB (1993), *Mektubat-ı Mevlana Halid*, (Haz. Dilaver Selvi-Kemal Yıldız), İstanbul.

FATİH EFENDİ (Şirvanlı), (2001), *Gülzâr-ı Fütûhât (Bir Görgü Tamğının Kalemile Yeniçeri Ocağı'nın Kaldırılışı)*, (Haz. Mehmet Ali Beyhan), İstanbul.

FAROQHI, Suraiya (1973), "XVI.-XVIII. Yüzyıllarda Orta Anadolu'da Şeyh Aileleri", (Ed. Osman Okyar), *Türkiye İktisat Tarihi Semineri*, 8-10 Haziran, 197-226.

—, (2003), *Anadolu'da Bektaşilik*, (Çev. Nasuh Barın-Çev. Karşılaştıran Gültekin Yıldız), İstanbul: Simurg.

FAZLURRAHMAN (1995), "İslâm ve Siyasî Aksiyon: Siyaset Dinin Hizmetinde", *İslâm'da Siyaset Düşüncesi*, (Çev. Kâzım Güleçyüz), İstanbul: İnsan Yayınları.

GAWRYCH, George W. (1987), "Şeyh Galib and Selim III: Mevlevîsm and the Nizam-ı Cedid", *International Journal of Turkish Studies*, IV, 91-114.

GOLOĞLU, Mahmut (1972), *Devrimler ve Tepkileri (1924-1930)*, Ankara 1972.

GÖLPINARLI, Abdülbaki (1983), *Mevlânâ'dan Sonra Mevlevîlik*, İstanbul: İnkılâp ve Aka.

—, (1992), *Melâmîlik ve Melâmîler*, İstanbul: Gri Yayın.

GÖYÜNÇ, Nejat (1991), "Osmanlı Devleti'nde Mevlevîler", *Belleten*, LV, 351-358.

- GÜNALTAY, M. Şemseddin (1341), *Zulmetten Nura*, 3. baskı, İstanbul.
- GÜNDÜZ, İrfan (1984), *Gümüşhanevi Ahmed Ziyaüddin (KS Hayatı-Eserleri-Tarikat Anlayışı ve Hâlidîyye Tarikatı)*, İstanbul, Seha Neşriyat.
- , (1997). “Yeniçeri Ocağı’nın İlğasından Sonra Meydana Gelen Bazı Tasavvufî Gelişmeler”, *İLAM Araştırma Dergisi*, II, S. 1 (Ocak-Haziran), s.7-21.
- HARÎRÎZÂDE KEMALEDDİN, *Tibyanı Vesâil-i'l-Haka'ik*, Süleymaniye Kütüphanesi, İbrahim Efendi, Fatih Nr. 432/Millî Kütüphane MFA (C) 441, III.
- HASLUCK, F. V. (1928). *Bektaşilik Tetkikleri*, (Mütercimi Ragıp Hulusi), İstanbul.
- HAMİD, Z. (Koşay), (1926/1928). “Hacı Bektaş Tekyesi”, *Türkiyat Mecmuası*, İstanbul, II.
- HAŞİM NAHİD (1331), *Türkiye İçin Necat ve İtila Yolları*, İstanbul.
- HAYDARİZADE İBRAHİM FASİH (1292), *el-Mecdü't-Tâlid fî Menakibi'sh-Şeyh Hâlid*, İstanbul.
- HEID, Uriel (1961), “The Ottoman Ulema and Westernization in the Time of Selim III and Mahmud II”, *Studies in Islamic History and Civilization*, Kudüs.
- HODGSON, Marshall G.S (1993), *İslâm'ın Serüveni*, III, İstanbul: İz Yayıncılık.
- HOURLANI, Albert (1972), “Shaik Khalid and the Naqshbandi Order”, *Islamic Philosophy and the Classical Tradition*, (Ed. S. M. Stern, A. Hourani and V. Brown), Oxford.
- HÜSEYİN VASSAF, *Sefîne-i Evliyâ*, Süleymaniye Kütüphanesi, Yazma Bağışlar, Nr. 2305-2309.
- , (2006), *Sefîne-i Evliyâ*, (Hazırlayanlar Mehmet Akkuş-Ali Yılmaz), İstanbul: Kitabevi.
- , *Es'adnâme*, Süleymaniye Kütüphanesi, YB Nr. 2098.
- İŞİN, Ekrem (1994), “Bektaşilik”, *DBİSTA*, II.
- , (1994), “Mevlevîlik”, *DBİSTA*, V.
- , (1994), “Melamîlik”, *DBİSTA*, V.
- , (1995), “Mevlevîliğin Osmanlı Modernleşmesindeki Yeri ve Şeyh

- Galib", *Şeyh Galib Kitabı*, (Yayına Haz. Beşir Ayvazoğlu), İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür İşleri Daire Başkanlığı.
- İĞDEMİR, Uluğ (1937), *Kuleli Vak'ası Hakkında Bir Araştırma*, Ankara, Türk Tarih Kurumu.
- İLGÜREL, Mücteba (2001), "Kalender Şah", *TDVİA*, XXIV.
- İNAL, M. Kemal (1335), *Evkâf-ı Hümayûn Nezaretinin Tarihçe-i Teşkilatı*, İstanbul.
- , (1982), *Son Sadrazamlar*, İstanbul.
- , (1938), *Son Asır Türk Şairleri*, II, İstanbul.
- İNALCIK, Halil (1966), "Kutadgu Bilig'de Türk ve İran Siyaset Nazariye ve Gelenekleri", *Reşid Rahmeti Arat İçin*, Ankara, 259-271.
- İNAN, Yusuf Ziya (1976), "*İslâm'da Melâmîliğin Tarihi Gelişimi*", İstanbul: Bayramşık Yay.
- , (1971), *Muhammed Nur'ül Arabî (Hayatı-şahsiyeti-eserleri)*, İstanbul.
- İZ, Mahir (1975), *Yılların İzi*, İstanbul: İrfan.
- İZBUDAK, Veled Çelebi (1946), *Hatıralarım*, İstanbul: Türkiye.
- , (1342), *Birbirimizi Kılmayalım*, İstanbul: Evkâf-ı İslamiye Matbaası.
- JASCHKE, Gotthard (1972), *Yeni Türkiye'de İslâmlık*, (Türkçesi Hayrullah Örs), Ankara: Bilgi Yayınevi.
- KARA, İsmail (1993), "Tarikat Çevrelerinin İttihat ve Terakki ile Münasebetleri", *Dergâh*, sayı 43.
- , (2003), *Din ile Modernleşme Arasında Çağdaş Türk Düşüncesinin Meseleleri*, İstanbul: Dergâh Yayınları.
- KARA, Mustafa (2002), *Metinlerle Günümüz Tasavvuf Hareketleri*, İstanbul: Dergâh Yayınları.
- , (2001), "Veled Çelebi İzbudak", *Türkiyi Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, XXIII, 503-505.
- KARAOŞMANOĞLU, Yakup Kadri (1922), "Bir İzah", *Nur Baba*, İstanbul.
- KARPAT, Kemal H. (2005), *İslâm'ın Siyasallaşması*, (Çev. Şiar Yalçın), İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları.

- KASAP, İsmail –GÜNAYDIN, Yusuf Turan (2006), “Ali Ulvi Baba’nın Bektaşilik Makalâtı’ndan Mücerretlik Postuyla İlgili İkinci Bölüm”, *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, sayı 40, 167-176.
- KÖPRÜLÜ, Fuad (1329), “Bursalı Tâhir Bey”, *Türk Yurdu*, sayı 22, 768-770.
- KONYALI, İ. Hakkı (1964), *Âbideleri ve Kitabeleri İle Konya Tarihi*, Konya: Yeni Kitap Basımevi.
- KORUCUOĞLU, Nevin (1994), *Veled Çelebi İzbudak*, Ankara: Kültür Bakanlığı.
- KÜÇÜK, Sezai (2003), *Mevlevîliğin Son Yüzyılı*, İstanbul: Simurg.
- KÜÇÜK, Osman Nuri (Temmuz-Aralık 2003), “Mevlânâ’nın Yöneticilerle İlişkileri ve Moğol Casusluğu İddiaları I”, *tasavvuf*, sayı 11, 280-320.
- KÜÇÜK, Hülya (2003), *Kurtuluş Savaşı’nda Bektaşiler*, İstanbul.
- LEWIS, Bernard (1984), *Modern Türkiye’nin Doğuşu*, (Çev. Metin Kırıralı), Ankara: TTK.
- , (1992), *İslâm’ın Siyasal Dili*, (Çev. Fatih Taşar), İstanbul.
- LEVEND, Agah Sırrı (1972), *Türk Dilinde Gelişme Sadeleşme Evreleri*, Ankara: TDK.
- MARDİN, Şerif (1986), *Din ve İdeoloji*, İstanbul: İletişim.
- , (1990), “Yeni Osmanlıların Hakikî Hüviyeti”, *Türkiye’de Toplum ve Siyaset*, İstanbul.
- , (1991), *Türkiye’de Din ve Siyaset*, İstanbul: İletişim.
- , (2003), *Türkiye’de Din ve Toplumsal Değişme Bediüzzaman Said Nursi Olayı*, İstanbul: İletişim.
- , (2005), “Modern Türk Sosyal Bilimleri Üzerine Bazı Düşünceler”, *Türkiye’de Modernleşme ve Ulusal Kimlik*, (Ed. Sibel Bozdoğan-Reşat Kasaba), İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.
- MAZIOĞLU, Hasibe (1987), *Ahmet Remzi Akyürek ve Şiirleri*, Ankara: Sevinç Matbaası.
- MEHMED ZİYA (1329), *Merâkiz-i Mühimme-i Mevlevîyyeden Yenikapı Mevlevîhânesi*, İstanbul.
- MÉLIKOFF, Irène (1993), “1826’dan Sonra Bektaşiler Tarikatı”, *Uyur İdik Uyardılar*, (Çev. Turan Alptekin), İstanbul: Cem Yayınevi.

- MEMİŞ, Abdurrahman, (2000), *Hâlid-i Bağdâdî ve Anadolu'da Hâlidilik*, İstanbul: Kitabevi.
- MUHAMMED b. ABDULLAH el-HÂNÎ, (1303), *el-Behcetü's-Seniyye fi âdâbi't-tarikati'l-'aliyyeti'l-Hâlidîyyeti'n-Nakşebendiyye*.
- MUHAMMED ESAD EFENDİ, (1327), *Kenzü'l-İrfân*, İstanbul.
- , (13 Rebiülahır 1329/31 Mart 1327), *Tasavvuf*, sayı 4.
- , (1341-1343), *Mektûbât*, İstanbul.
- , (2 Muharrem 1326), “Makale-i Mahsusa”, *Beyanü'l-Hak*, I/17.
- , (28 Nisan 1327), “Cemiyet-i Sûfiyye”, *Tasavvuf*, sayı 8.
- MUHAMMED NAZMÎ, *Hedîyyetü'l-İhvân*, Süleymaniye Kütüphanesi, Reşid Efendi, Nr. 495 (Milli Ktp. MFA 1525).
- MUHAMMED NURU'L-ARABÎ, *Menbau'n-Nur*, Süleymaniye Kütüphanesi, Yazma Bağışlar, Nr. 4363.
- Naqşbandis in Western and Central Asia*, (1999), (Ed. Elizabeth Özdalga), İstanbul, İsveç Araştırma Enstitüsü.
- Muallim M. Cevdet'in Hayatı, Eserleri ve Kütüphanesi*, (1937), Derleyen: Osman Nuri Ergin, İstanbul.
- MUALLİM VAHYÎ (1334), *Müslümanlık ve Türklüğü Yükseltmeye Çalışanlardan: Bursalı Tâhir Bey*, İstanbul.
- NAİMA (1281-1283), *Tarih-i Naima*, İstanbul, III.
- NEDİM, A. (Yayına Hazırlayan) (1993), *Ankara İstiklâl Mahkemesi Zabıtları 1926*, İstanbul: İşaret Yayınları.
- NEUMANN, Christoph K. (1996), “19. Yüzyıla Girerken Konya Mevlevî Asitanesi İle Devlet Arasındaki İlişkiler”, *Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, sy. 2, Mayıs (II. Milletlerarası Osmanlı Devleti'nde Mevlevîhâneler Kongresi).
- NESİMİ-İ GİRİDÎ (1332), *Sahib-i Zuhur*, İstanbul.
- OCAK, A. Yaşar (1992), “Bektaşilik”, *TDVİA*, V.
- , (1996), “Türkiye Tarihinde Merkezi İktidar ve Mevlevîler (XIII-XVIII. Yüzyıllar) Meselesine Kısa Bir Bakış”, *Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi II Milletlerarası Osmanlı Devleti'nde Mevlevîhâneler Kongresi*, sayı 2, Mayıs.
- , (1998), *Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler*, İstanbul.
- , (2000), “Merkez-Çevre İlişkileri Çerçevesinde Türkiye'de Lâiklik,

- İslâm ve Terör", *Türkiye'de Terörizm Dünü, Bugünü, Gelişimi ve Alınması Gereken Tedbirler*, Ankara 10-11 Mayıs.
- , (2007), *Türkler, Türkiye ve İslâm*, İstanbul: İletişim.
- ODACI, Serdar, (1998), "Osmanlı Arşiv Belgelerinde II. Mahmut Dönemi Sonrası Bektaşî Dergâhları", *Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, Güz, s.15-36.
- (OLGUN), Tahirü'l-Mevlevi (1995), *Çilehâne Mektupları*, Haz. Cemal Kurnaz-Gülgün Erişen, Ankara: Akçağ.
- , (Receb 1342), "Mehmed Es'ad Dede Efendi Merhuma Dair", *Mahfel*, sayı 45.
- , (1951), "(İrca) mı (irtica) mı?", *İslâm Yolu*, 1 Mayıs.
- , (1949), "Müslümanlık Zehir mi, Panzehir mi?", *İslâm Yolu*, 13 Ekim.
- , (1949), "Vatanda Gariplik", *İslâm Yolu*, sayı 59/60.
- , (1973), *Şerh-i Mesnevî*, IV, İstanbul: Selam Yayınları.
- , (1991), *Matbuat Alemindeki Hayatım ve İstiklâl Mahkemeleri*, İstanbul: Nehir Yayınları.
- , *Şeyh Celâleddin Efendi*, Matbaa-i Mekteb-i Sanayi'.
- ORTAYLI, İlber, (1987), *İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı*, İstanbul, Hil Yayın.
- , (1994), "Tanzimat Devri ve Sonrası İdarî Teşkilât", *Osmanlı Devleti ve Medeniyeti Tarihi*, (Ed. Ekmeleddin İhsanoğlu), İstanbul, I.
- RAMSAUR, E. E. (1972), *Jön Türkler ve 1908 İhtilali*, (Çev. Nuran Üiken), İstanbul.
- SADIK VİCDANİ (1338-1340), *Tomar-ı Turuk-ı Aliyyeden Melâmilik*, İstanbul.
- , (1338-1340), *Tomar-ı Turuk-ı Aliyyeden Halvetiyye*, İstanbul.
- Salname-i Devlet-i Aliye-i Osmaniye*, İstanbul 1285.
- SAKIP DEDE (1283), *Sefine-i Nefise-i Mevlevîyye*, Kahire, I.
- SAYAR, Ahmed Güner (1994), *A. Süheyl Ünver Hayatı, Şahsiyeti ve Eserleri 1898-1986*, İstanbul.
- , (2000), "Hz. Mevlana Dergâhı Postnişini Abdülhalim Çelebi Efendi ve Türk Kurtuluş Savaşındaki Hizmetleri", *Osmanlı'dan Cumhuriyete*

Portre Denemeleri, İstanbul: Ötüken.

—, (2007), *Hasan Âli Yücel'in Tasavvufî Dünyası ve Mevlevîliği*, İstanbul.

SOYYER, Yılmaz, (1999). "XVIII-XIX. Yüzyıllarda Bektaşîlik-Devlet İlişkileri", *Arayışlar-İnsan Bilimleri Araştırmaları*, sayı 1, s.75-96.

—, (1999). "Osmanlı Devleti'nin Son Yüzyılında Bektaşîlik: Bektaşî Tekkelerinin Kapatılışı ve Bektaşîliğin Yasaklı Yüzyılı", *Arayışlar-İnsan Bilimleri Araştırmaları*, sayı 2, s.35-66.

—, (2004). "Arşiv Belgeleri Işığında II. Meşrutiyet Döneminde Bektaşîlik", *Tasavvuf*, sayı 12, s.97-109.

Süleyman Faik Mecmuası, İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi, TY 9577 Fotokopisi İSAM YZM T810.

ŞENTÜRK, Atilla (1991), *Tahirü'l-Mevlevî Hayatı ve Eserleri*, İstanbul. Tarih IV, 1931, İstanbul Devlet Matbaası

TANMAN, Baha (1994), "İstanbul Mevlevîhâneleri", *Osmanlı Araştırmaları*, sy. XIV, İstanbul, 177-183.

—, (1994), "İsmet Efendi Tekkesi", *DBİSTA*, IV, 216-217.

TUNAYA, Tarık Zafer (1952), *Türkiye'de Siyasî Partiler (1859-1952)*, İstanbul.

TUNCAY, Mete (1981), *Türkiye Cumhuriyeti'nde Tek Parti Yönetimi'nin Kurulması (1923-1931)*, Ankara.

UZUNÇARŞILI, İ. H., (1932). *Kütahya Şehri*, İstanbul.

—, (1943). *Osmanlı Devleti Teşkilâtından Kapıkulu Ocakları*, Ankara.

ULUDAĞ, Süleyman, (1997), "Hâlidîyye", *TDVİA*, XV, 296-299.

ÜNVER, Süheyl, *Amişnâme*, Süleymaniye Ktp. Defter Nr. 960

—, Defter Nr. 74, 189, 190, 191, 195, Süleymaniye Kütüphanesi.

—, (1962), *Osman Ergin Çalışma Hayatı ve Eserleri: 1883-1961*, *Belleten*, XXVI, 1962, 163-178.

—, (1962), "Türk'ün Halaskârı Atatürk Önce Dışımızdan Şimdi İçimizden", *Atatürk: Görüşler ve Hatıralar*, İstanbul.

VETT, Carl, (1993), *Kelâmî Dergâhından Hatıralar*, Çeviren Ethem Cebecioğlu, Ankara, Muradiye Kültür Vakfı Yayınları.

Yakup Kadri'den Hasan-Âli Yücel'e Mektuplar, Hazırlayan Canan Yücel Eronat, İstanbul 1996: Yapı Kredi.

- YAVUZ, M. Hakan, (1991), "Pan-İslâmizm'in Yanlış Yorumlanması", *Türkiye Günlüğü*, sayı 17.
- , (1992), "Pan-İslâm Kavramı Neden Terkedilmeli?", *Türkiye Günlüğü*, sayı 18, 15-20.
- , (1999), "The Matrix of Modern Turkish Islamic Movements: The Naqshbandi Sufi Order", *Naqshbandis in Western and Central Asia*, (ed. Elizabeth Özdalga), İstanbul, 129-146.
- YILMAZ, Hale (2006), *Reform, Social Change and State-Society Encounters in Early Republican Turkey*, The University of Utah.
- YILMAZ, Hasan Kâmil, (1995), "Esad Erbilî (1847-1931)", *TDVİA*, XI, 348-349.
- YÜCEL, Hasan Âli (1953), "Mevlana sevgisi", 680. *Ölüm Yıldönümünde Mevlâna*, Konya.
- , (1990), "Hürriyetin İlânı", *Geçtiğim Günlerden*, İstanbul: İletişim.
- YÜKSEL, Müfid (1997). "İstanbul Bektaşî Tekkeleri-I", *Cem*, S. 71, s.37-43
- WITTEK, P. (1944), *Menteşe Beyliği*, (Çev. O. Şaik Gökyay), Ankara.

DİZİN

A

- Abdal Musa Tekkesi, 44
Abdülaziz Mecdi Efendi, 33, 72,
87, 111, 112, 113, 114, 115,
117, 118
Abdülbaki Dede, 70
Abdülfettah el-Akrî, 61
Abdülhamid, II., 24, 70, 78, 79,
84
Abdülkerim Ruhi Efendi, 32
Abdülmecid, 54, 61, 77, 79
Abdülvehhâb es-Sûsî, 55, 57, 58,
59
Ahmed Cemaleddin Efendi, 131
Ahmed el-Ervadî, 62
Akyürek, Ahmed Remzi, 92, 101
Âli Paşa, 63, 76
Amiş Efendi, 28, 32, 33, 109,
110, 111, 118
Atâ Efendi, 124
Atıf Hoca, 105

B

- Bademli, 47

- Bağdat, 54, 55, 59, 60
Balım Sultan, 35, 36
Baykara, Abdülbaki, 93
Bayrami Melamileri, 16
Bekine, Abdülaziz Bekine, 130
Bektaşî Sırrı, 41, 43
Bektaşî, 16, 35, 36, 37, 38, 39,
40, 41, 43, 44, 45, 47, 48, 49,
50, 51, 52, 53, 56, 72, 73, 74,
83, 132, 134, 136
Bektaşîler, 5, 14, 15, 16, 35, 36,
37, 39, 40, 41, 43, 47, 52, 53,
72, 73, 131, 133, 134, 136

C

- Cumhuriyet Türkiyesi, 5, 11, 12,
14, 15, 54, 76, 108, 109, 122,
124, 129, 130, 131, 132
Cumhuriyet, 9, 11, 12, 13, 14, 15,
16, 27, 30, 35, 54, 67, 68, 70,
73, 76, 88, 89, 100, 101, 107,
108, 109, 110, 111, 112, 113,
115, 116, 118, 119, 120, 122,
124, 128, 129, 130, 131, 132,
134, 135, 137, 138

Ç

- Çelebi, Abdülhalim, 24, 92, 93,
94, 95, 104
Çelebi, Abdülvâhid, 21, 22
Çelebi, Ahmed Cemaleddin, 132
Çelebi, Cemaleddin, 49, 50, 132
Çelebi, Ebu Bekir, 21
Çelebi, Hacı Mehmed, 68
Çelebi, Hemdem, 20, 22
Çelebi, Kara Bostan, 21
Çelebi, Veled, 42, 92, 95, 96, 97,
119
Çomaklı Baba, 44

D

- Didar Hanım, 136

E

- Ehl-i Sünnet*, 16, 21, 38, 39, 40,
44, 53, 59, 63, 72
Ergin, Osman Nuri, 31, 32, 109,
112, 113, 120, 121
Eryek Baba, 47
Es'ad Baba, 39
Es-seyyid Süleyman Dede, 21

F

- Faik, Süleyman, 55, 56, 60
Feyzullah Baba, 50
Feyzullah Efendi, 48, 49, 77
Fuad Paşa, 76

G

- Galata Mevlevî-hanesi, 21, 69
Gümüşhanevî, Ahmed Ziyaüddin,
62

H

- Hacı Bektaş Zâviyesi, 36
Hacı Bektaş, 35, 36, 40, 41, 45,
46, 47, 48, 49, 50, 51, 52,
131, 132
Hacı Maksud Efendi, 30
Hâlet Efendi, 20, 69
Halidîler, 14, 53, 75, 76
Halvetî, 25, 28, 40, 110, 126
Hamdullah Efendi, 45, 46, 48
Harîrîzâde, 27, 28
Hasan Fevzi Efendi, 124
Hasib Baba, 48
Hâtîfî, 48, 49
Haydar Efendi, 44
Hizb-i Cedid, 87, 117
Hüseyin Mazlum (Bababalım)
Baba, 132

İ

- İslâm, 9, 10, 11, 12, 15, 25, 53,
54, 63, 64, 65, 74, 75, 76, 78,
79, 81, 82, 85, 87, 90, 105,
107, 108, 113, 123, 129, 130,
137, 138, 139
İslâmî gelenek, 5, 12, 87, 97,
108, 117, 137

İsmet Efendi, 61, 62
 İşkora, Hasan Tahsin, 136

K

Kadirî, 54, 55
 Kara, İsmail, 10, 11, 79, 81, 120, 127
 Kara, Mustafa, 10, 11, 28, 42, 85, 110, 112, 128
 Karaağaç Tekkesi, 48
 Karyağdı, 47
 Kelâmî Dergâhı, 79, 80
 Konya Çelebiliği, 23
 Konya Mevlevihânesi, 19
 Kuleli Vak'ası, 77

L

laik, 9, 10, 14, 76, 86, 88, 89, 93, 95, 100, 106, 108, 113, 116, 119, 121, 122, 127, 129, 137, 138
 laiklik, 9, 10, 76, 116, 119, 121, 122

M

Ma'rûf Berzencî, 55
 Mahmud Baba, 47
 Mahmud, II., 20, 44, 45, 67, 69, 75, 76, 83, 84
 Mardin, Şerif, 10, 77, 125
 Meclis-i Meşâyih, 11, 71, 84, 85, 98
 Mehmed Ali Dedebaba, 42, 49

Mehmed Zahid Efendi, 130
Menbau'n-Nûr, 24, 25
 Menemen Olayı, 14, 128
 Merdivenköy Şahkulu Sultan, 47
 Mevlânâ Hâlid, 54, 55, 65, 66
 Mevlânâ, 17, 18, 19, 20, 24, 54, 55, 65, 66, 68, 92, 99
 Mevlevîler, 5, 14, 15, 16, 17, 18, 19, 21, 24, 40, 70, 92, 96, 108, 109
 Muhammed Nuru'l-Arabi, 16, 25
 Muhtar, Şeyhülislâm Ahmed, 25
 Murad, IV., 21
 Mustafa Kemal, 84, 90, 92, 93, 94, 95, 96, 97, 119, 123, 125, 132, 135
 Müceddidiyye, 27, 55
 mühlid, 38, 39, 40, 41, 82

N

Nafi Baba, 41, 47, 72
 Nakşibendîler, 5, 75, 125, 126
 Nazmî, Muhammed, 40
 Niyazi, Salih, 41, 131, 132, 133
 Niyazî-i Mısırî, 32
 nizam-ı âlem, 83
 Nizâm-ı Cedîd, 68
 Nûriyye, 24, 26, 27, 35
 Nursi, Said, 10, 65, 77, 84, 125

O

Ocak, A. Yaşar, 10, 11, 15, 18, 27, 82
 Olgun, Tahir, 93

Osman Salahaddin Dede, 70
 Osmanlı, 5, 9, 10, 11, 12, 13, 14,
 15, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 23,
 24, 26, 27, 29, 35, 36, 37, 38,
 44, 45, 46, 47, 48, 49, 50, 51,
 52, 53, 56, 57, 59, 62, 64, 67,
 68, 69, 70, 71, 74, 75, 76, 77,
 78, 79, 81, 82, 83, 84, 86, 89,
 91, 92, 109, 111, 113, 118,
 119, 120, 121, 125, 127, 132,
 137, 138

Ö

Özbekler Tekkesi, 124

P

Perişan Baba, 48, 49
 Piri Baba, 44

R

rafizi, 38
 Ramazanoğlu, Mahmud Sami,
 128, 129
 Rıfki, Sakallı, 136
 Rüsühî Baykara, 100

S

Safevî, 36
 Said, Mehmed, 45, 47
 Salih, Muhammed, 55, 57, 58
 Saraçoğlu, Ahmed Nüzhet, 132
 Sayar, A. Güner, 10, 11, 100, 118,

119, 120

Selim, III., 19, 67, 68, 69, 75
 Sersem Ali Baba Zaviyesi, 44
 Servet Efendi, 124
 Sırrı, Süleyman, 132, 133
 Son Dönem Melamileri, 5
 sûfî, 5, 9, 10, 11, 13, 14, 20, 23,
 33, 46, 53, 57, 64, 74, 76, 79,
 85, 109, 113, 115, 137
 Süleyman Beybaba, 42
 Süleymaniye, 25, 40, 54, 55, 60,
 65, 103, 106, 109, 113

Ş

Şehitlik Tekkesi, 47
 Şehitlik, 47
 Şeyh Ahmed, 62, 77, 79
 Şeyh Bedreddin, 32, 33
 Şeyh Feyzullah Efendi, 77
 Şeyh Galib, 19, 68, 69
 Şeyh Halid, 15, 63, 64, 66
 Şeyh Hasan-ı Gaybî, 34
 Şeyh Muhammed Esad Erbilî, 79
 Şeyh Nâzım Kıbrısî, 129
 Şeyh Ömer Ziyâüddin Dağıstanî,
 63
 Şeyh Sadık Efendi, 77
 Şeyh Said, 125, 126, 128
 Şeyh Sait Olayı, 91
 Şeyh Şerafeddin, 129
 Şeyh Ziyaüddin Nurşinî, 124

T

Tahir Baba, 47

Tahir, Bursalı Mehmed, 28, 31,
33, 110

Tevfik, Rıza, 136

Tibyânü Vesâilî'l-Haka'ik, 24, 25

Tokat Mevlevî-hânesi, 21

Tolun, Abdülaziz Mecdi, 31, 33,
72, 109, 110, 111, 112, 113,
114, 115, 116, 117

Türabi Dede, 48

U

ulema, 10, 11, 12, 29, 38, 44, 55,
56, 59, 65, 75, 85, 138

Ü

Ünver, Süheyl, 109, 110, 111,
112, 113, 114, 115, 118, 119,
120

V

Vahyi, Muallim, 28, 33

Varidat, 32, 74

Vassaf, Hüseyin, 27, 34, 39

Y

Yenikapı Mevlevîhânesi, 16, 20,
21, 23, 70, 98, 101, 103

Z

zendeka-ilhad, 16

zındık, 32, 33, 39, 40, 82

Ziya, Mehmed, 16, 18, 20, 22,
23, 70, 98

Osmanlı İmparatorluğu ile Türkiye Cumhuriyeti arasında görülenden çok daha kuvvetli ve derin bir ilişki vardır. Osmanlıdan Cumhuriyete geçiş sürecinde İslâmî gelenek meselesinin önemi son çalışmalarda gösterilmeye başlanmıştır.

Bu kitap Osmanlı tarzı sùfî geleneğın Türkiye Cumhuriyeti'ne nasıl ve hangi şartlarda aktarıldığını konu almaktadır. Daha ziyade; son dönem Melâmileri, Bektaşîler, Mevlevîler ve Nakşibendiler ele alınmış, laik uygulamaların tarikat mensupları tarafından nasıl algılandıkları, kırılmalar, yeniden yapılanmalar üzerinde durulmuştur.

ISBN 978-975-995-154-2

